ABEKT 00319

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΝΙΚΟΣ Α. ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ

ΠΤΥΧΙΟΥΧΟΣ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Το πρόβλημα της Τεχνικής
και η κριτική της Νεοτερικότητας στον Heidegger

Διδακτορική Διατριβή

ΑΘΗΝΑ 1993

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΝΙΚΟΣ Α. ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ

Το πρόβλημα της Τεχνικής
και η κριτική της Νεοτερικότητας στον Heidegger

Διδακτορική Διατριβή

ΑΘΗΝΑ 1993

Διδακτορική διατριβή που υποβλήθηκε

στο Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών

και Πολιτικών Επιστημών –

Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και

Διεθνών Σπουδών

Αθήνα 1993

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών επιστημών δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνωμών του συγγραφέα.

Νόμος 5343/1932

άρθρο 202 παρ. 2

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Εισαγωγή.....i-xiii

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η ερμηνευτική της ουσίας των
νεοτέρων χρόνων [Neuzeit].....2
1.1. Η ιστορικότητα στο φως της ανάλυσης
της χρονικότητας του Dasein.....10
1.2. Ιστορία του Είναι και μεταφυσική.....20

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Τα μεταφυσικά θεμέλια της νεοτερικότητας.....28
2.1. Γενικά για την έννοια της
"μεταφυσικής θεμελίωσης".....28
2.2. Το καρτεσιανό cogito και η υποκειμενικότητα.....36
2.3. Η διπλή μορφή του cogito.....42

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Το μαθηματικό σχέδιο και
η έννοια της "Μεθόδου".....57
3.1. Η λαϊμπνιτσιανή "δύναμις" [vis]
και η σημασία της για τη μεταφυσική συγκρότηση
της νεοτερικότητας.....72

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: "Εναντίον της λογικής" ή
πέραν του ορθολογικού και του ανορθολογικού.....81

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η "Μεταφυσική της θέλησης" και η ουσία
της Νεοτερικότητας.....106

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Η σκέψη του Nietzsche και το τέλος
της μεταφυσικής.....126
3.1. Η ουσιώδης ενότητα της νιτσεικής σκέψης:
η "θέληση για δύναμη" και η "αιώνια επιστροφή
του ίδιου".....129
3.2. Η θέληση για δύναμη, ο "θάνατος" του θεού
και ο μηδενισμός.....145

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: 1.1. Το είναι της σύγχρονης τεχνικής
και η ερώτησή του.....168
1.2. Από την οντοθεολογία στην "αναμνηστική σκέψη"
[Andenken].....195

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η αμφισημία του Ιδιοσυμβάντος [Ereignis].....243

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: 3.1. Η μεταθεολογία του ύστερου Heidegger....291
3.2. Για μια εσωτερική κριτική της θέσης
του Heidegger για την ουσία
της σύγχρονης κριτικής.....307

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ: Εργογραφία του Martin Heidegger.....319

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
Α. Βιβλιογραφία Martin Heidegger.....327
Β. Γενική Βιβλιογραφία.....328
Γ. Ειδική Βιβλιογραφία.....332

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο έργο του Martin Heidegger πρέπει να αναγνωριστεί κατά πρώτο λόγο μια πολύ φιλόδοξη ερμηνευτική άσκηση στην οποία αναζητείται η ιστορικο-οντολογική κανονικοποίηση πολλών και σημαντικών στιγμών της ευρωπαϊκής φιλοσοφικής παράδοσης. Συγχρόνως όμως παρατηρούμε κατ' αυτό το έργο και ένα αληθινό ενδιαφέρον για τη "μοίρα" του κόσμου στον καταιγισμό του πλανητικού τεχνολογικού πολιτισμού, πράγμα παράδοξο αν αναλογισθεί κανείς τη φαινομενική απόσταση της οντολογίας από την "πραγματική" ιστορία της κοινωνίας.

Το μεγάλο παράδοξο -που θα δούμε τελικά πως δεν συνιστά μια αντινομία παρά μόνον εάν ο Heidegger κριθεί με "εξωτερικά" από τα σύμφωτα με τη στοχαστική του άσκηση κριτήρια- αυτής της σκέψης είναι, ότι ενώ κήρυξε τον πόλεμο σε κάθε ανθρωπισμό, σε κάθε επιχείρηση να αναγορευθεί το ανθρώπινο ον, σε κύριο των όντων και "υποκείμενο" της Ιστορίας, δεν έπαψε ποτέ να στρέφεται με τον τρόπο της προς την ιστορικότητα της "ουσίας" του ανθρώπου, να αποπειράται δηλαδή μιαν ερμηνεία της ιστορικής ανθρωπότητας μιλώντας ωστόσο πάντοτε για το "Είναι" και το "Ον". Ο "άνθρωπος" για

τον οποίο αναφέρεται ο Heidegger είναι άξιος ερώτησης [fragwürdig] μόνο στο βαθμό που ανήκει στην αλήθεια του Είναι, η ανθρώπινη ιστορία αποκτά νόημα μόνο κατά το μέτρο που διαπερνάται από την ιστορικότητα του Είναι.

Αυτό το θεμελιώδες σημείο πιστοποιεί την όλη διαφορά της χαϊντεγγεριανής σκέψης από τον "υπαρξισμό" και τη φιλοσοφική ανθρωπολογία. Η ύπαρξη [Existenz] για τον γερμανό στοχαστή είναι τελικά μόνον έκ-σταση [Ek-sistenz] του ανθρώπινου είναι ως προς το καθόλου Είναι [Sein überhaupt] και την περιεχομενική αλήθεια του.

Οι δύο στιγμές της χαϊντεγγεριανής σκέψης, η πρώτη στην οποία αναπαναπευάζεται και αποδομείται συγχρόνως η μεταφυσική (η δυτικο-ευρωπαική, ελληνο-δυτική πνευματικότητα) με βάση τις "συνομιλίες" του Heidegger με την παράδοση της σκέψης και της ποίησης και η δεύτερη στιγμή, κατά την οποία ερμηνεύεται η νεοτερικότητα <u>ως εποχή της Τεχνικής</u>, είναι τελικά άρρηκτα συνδεδεμένες και "λειτουργούν" από κοινού. Η διπλοκή ερμηνευτικής αναπαπαπευής των τόπων της παράδοσης (φιλοσοφικής-ποιητικής) και οντολογίας της "επικαιρότητας" -συμφωνα με τον εύστοχο χαρακτηρισμό του βιαπολυκού Vattimo- κατανήγει έτσι σε κάτι που θα ονομάζαμε σύγκρουση ερμηνευτικής της νεοτερικότητας ως μιας ιδιαίτερης "επικαιρότητας του Είναι".

Πριν όμως αναφερθούμε στην πορεία της χαϊντεγγεριανής σκέψης προς την κατεύθυνση μιας οντολογίας της "επικαιρότητας" αξίζει να σημειώσουμε το εξής: στην οπτική του Heidegger, αυτό που αποκαλούμε νεοτερικότητα ή μοντέρνοι καιροί [Neuzeit] θεωρείται κατά πρώτο και μείζονα λόγο ως τεχνολο-

γική εποχή, εποχή της Τεχνικής. Ο τεχνολογικός της όμως χαρακτήρας δεν παραμένει εδώ σε οικείες κατηγορίες περιγραφής της εποχής όπως λ.χ. βιομηχανική κοινωνία, καπιταλισμός, καταναλωτική κοινωνία κλπ. αλλά σε κατηγορίες "ανέκδοτες" όπως το "τέλος της μεταφυσικής", το πλήρωμα της θυελλής Ιατορίας, η "παρακμή των εποχών του Είναι". Το "τεχνολογικό" στη σκέψη του Heidegger δεν είναι ποτέ τεχνικό με την πραγματολογική σημασία του όρου: συνάπτεται αντίθετα με τη μεταφυσική παραγωγή της εκάστοτε αλήθειας του όντος και μόνο δευτερευόντως με τη φυσική κοινωνική μηχανική της μοντέρνας ύπαρξης.[1]

Τούτο εξηγεί τη γέφυρα που χτίζει ο στοχαστής ανάμεσα στις "αληθειολογίες" των μεγάλων της παράδοσης (από τον Παρμενίδη ως τον Nietzsche) και στη γενεαλογία της τεχνολογικής εποχής. Αυτό δηλαδή που διαιωνεύει (και διαιωνεύεται) στην ουσία της τεχνολογίας είναι το καθεστώς παραγωγής της αλήθειας της και όχι τα πραγματολογικά δεδομένα που πιστοποιούν την ύπαρξη μιας "τεχνο-δομής". Για να το διατυπώσουμε διαφορετικά: σύμφωνα με τις αντιλήψεις του Heidegger, η εποχή της Τεχνικής προ-ηγείται μεταφυσικά της πραγματικής ιστορικής ανάδυσής της ως νέας βιομηχανικής κοινωνίας. Η εποχή της Τεχνικής [Epoche der Technik] δεν είναι το ίδιο πράγμα με

---

[1] Θα πρέπει εδώ να υπενθυμίσουμε πως μια παρόμοια μεταφυσικοποίηση/αισθητικοποίηση του Τεχνολογικού δεν ήταν ασυνήθιστη στα πλαίσια της λεγόμενης "συντηρητικής επαναστατικής" σκέψης της δημοκρατίας της Βαϊμάρης. Ο Ernst Jünger λ.χ. --στον οποίο ομολογουμένως χρωστά πολλά η χαϊντεγγεριανή θεώρηση της εποχής της Τεχνικής- υπήρξε ένας από τους νιτσεϊκούς της δεξιάς, ο οποίος διέβλεπε στη "Μηχανή" μια ιερή/μεταφυσική ουσία και όχι απλώς μια μηχανική-λειτουργιαστική ιδιότητα. Βλ. το βιβλίο του Jeffrey Herf, Reactionary Modernism, ιδ. σελ. 70-130.

την περίοδο των νεοτέρων βιομηχανικών επαναστάσεων.

Όλες οι φράσεις του χαϊντεγκεριανού λόγου περί τεχνολογίας επιχειρούν να διασαφηνίσουν τους όρους αυτού του πολύ θεαρεστώς παραγωγής της αλήθειας των μοντέρνων καιρών, καθεαυτούς "ιστορικού". Στην περίπτωση βέβαια της ιστορικής φύσης των επάστοτε τρόπων της οντολογικής αλήθειας δεν μετράει τόσο η συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική πλαισίωση όσο η εσωτερική, ιδιάζουσα [eigentlich] ιστορικότητα των μεταφυσικών παραδόσεων. Η "ιστορία" είναι εδώ παντοχού παρούσα, κυρίως ως ιστορικότητα του Είναι και των τρόπων παραγωγής της οντολογικής θεμελιακής αλήθειας κάθε εποχής όπως μπορεί αυτή να εντοπισθεί στα "ρήματα" των φιλοσόφων και των ποιητών της. Αλλά γιατί "ειδικά" στα ρήματα φιλοσόφων και ποιητών; Γιατί όχι στη διαλεκτική των πολιτικών και οικονομικών θεσμών, στα πολιτιστικά μορφώματα, στις επιστημονικές επαναστάσεις; Γιατί η επάστοτε εποχική-οντολογική αλήθεια να έχει μια προνομιακή σχέση με το στοχασμό και την ποίηση;

Εδώ επιστρατεύεται η διάκριση οντικής ιστορίας και οντολογικής ιστορικότητας, η διάκριση δηλαδή ανάμεσα σε έν γίγνεσθαι συμβάντων και πράξεων και σε ένα "πεπρωμένο" [Geschick] που δίδει το μέτρο κάθε εποχής. Πρόκειται για μια θεμελιώδες χαρακτηριστικό της χαϊντεγκεριανής προβληματικής τα ερωτημάτων που σχετίζονται με την "ουσία" της Τεχνικής και της νεωτερικότητας.

Μπορούμε να αναγνωρίσουμε, εν πολλοίς, τρία αλληλοσυμπληρούμενα σημεία, βάσει των οποίων δρομολογείται η ερμηνευτική της νεωτερικότητας ως εποχή της Τεχνικής:

1. Διάκριση ανάμεσα σε οντολογική ιστορικότητα και οντική ιστορία, διάκριση η οποία θεμελιώνει τη "μεθοδολογική" διαφοροποίηση της οντολογικοϊστορικής ερμηνευτικής από την οποιαδήποτε ιστοριογραφική, κοινωνιολογική ή φιλοσοφική (με την έννοια της ιστορίας των ιδεών) σύνοψη της "εξέλιξης" του μοντέρνου κόσμου.

2. Πλήρης αναγωγή της νεοτερικότητας στο τεχνολογικό της είναι. Η τεχνολογία εδώ εννοείται ως ένα είδος "εφαρμοσμένης", πραγματωμένης μεταφυσικής.

3. Αυτονόμηση της ερώτησης περί της ουσίας [Wesen] της σύγχρονης Τεχνικής από το πρόβλημα της κοινωνικοϊστορικής θέσπισης του σύγχρονου κόσμου. Εντοπισμός των ιστορικοοντολογικών ερωτήσεων στη διαχρονία με αποτέλεσμα να ουζητείται η συνολική μεταφυσική αμφισβήτηση της δυτικής ιστορίας και όχι απλά και μόνον η δυτική νεοτερικότητα απομονωμένη από τις παραδόσεις οι οποίες την "ίδρυσαν".

Τα τρία αυτά σημεία, λειτουργώντας ως καθοδηγητικά νεύματα μέσα στο κείμενα της "ώριμης" -κυρίως- φάσης του χαϊντεγγεριανού στοχασμού, συντελούν στη ριζική διαφοροποίηση της ερώτησης για το είναι της νεοτερικότητας και της διερώτησης για τη νεοτερικότητα ως "οντικό" φαινόμενο. Το ερώτημα για το είναι ή τη ουσία [Wesen] της νεοτερικότητας έχει άλλα φιλοσοφικά προαπαιτούμενα από την ερώτηση των "όντων" της νεοτερικότητας. Εξ ου και η επιρρεπότητα ανάμεσα στις φράσεις μιας Kulturkritik και τις φράσεις της οντολογικής ερμηνευτικής, επιρρεπότητα η οποία ριζώνει στη σαφή διάκριση της ερώτησης για την ουσία [Wesen] και της ερωτικής

για την αντική πραγματικότητα [Wirklichkeit ή Faktizitael] των μοντέρνων καιρών.

Τα τρία σημεία που θίξαμε αφήνουν προσέτι να διαφανεί ως προνομιακό πεδίο ερμηνείας της νεοτερικότητας, αυτό της φιλοσοφικής γενεαλογίας της ιστορικής της ουσίας. Πώς μεθοδεύεται αυτή η γενεαλογία; Μέσα από την διερώτηση θεμελιακών θέσεων και παραδμάτων της φιλοσοφικής παράδοσης, θέσεις που, κατά τον γερμανό στοχαστή, προλειαίνουν το έδαφος για την ίδρυση -με τη μεταφυσική έννοια- των μοντέρνων καιρών και συγχρόνως "προκαταλαμβάνουν" τις οδούς πάνω στις οποίες γίνεται δυνατή η ανάλυση των επιμέρους φαινομένων της νεοτερικότητας. Για παράδειγμα, η θεώρηση της νεοτερικότητας ως "εποχής της Τεχνικής" προκαταλαμβάνει ήδη τη μονοσήμαντη ερμηνεία του νεοτερικού Λόγου [Raison, Vernunft] ως υπολογιστικού λόγου, ως άμεσα συνυφασμένου με το σχέδιο μαθηματικοποίησης της φύσης και τεχνολογικής "αξιοποίησης" του όντος, ενώ εντοπίζει τη διάσταση εκείνη που εκφράζει τη μοντέρνα έλλογη χειραφέτηση από τη βία των παραδόσεων και των Αυθεντιών, τη διαλεκτική της δημοκρατίας και τη γέννηση της κοινωνίας των πολιτών, κ.ο.κ.. Η συστηματική υποτίμηση των χειραφετικών, αντικειμενικών όψεων του λόγου συνδέεται έτσι "λογικά" με την υπερτίμηση της πραγματικής διαμορφωτικής ισχύος των θεωρητικών-μεταφυσικών καταστάσεων, για τη στερέωση των κοινωνιών της Δύσης.

Η υπερτίμηση ορισμένων μορφών "αυξήσεως της ανθρωπότητας" (R. Rorty) όπως της φιλοσοφίας και της ποίησης, επιμένει εδώ όχι από έναν αφελή ιδεαλισμό -ποτέ άλλωστε πραγματικά παρόντα στη χαϊντεγκεριανή σκέψη- όσο στην ιδέα της "επι-

κάλυψης" της πραγματικής (οντικής) ιστορίας από την ιστορικότητα του Είναι. Κατά ποιο τρόπο όμως η ποίηση και ο στοχασμός κρίνεται ότι έχουν μια ιδιαίτερη σχέση με την Ιστορικότητα του Είναι; Αυτή η ερώτηση είναι ένα από τα "άσκεπτα" της ίδιας της χαϊντεγγεριανής "τοπολογίας" του Είναι.

Η δογματική σύνοψη της νεοτερικότητας υπό το πρίσμα της εκδίπλωσης της "ουσίας της Τεχνικής" επιτρέπει μόνο μιαν οντολογική ερμηνεία αυτής της τελευταίας, πράγμα που σημαίνει ότι η εκρηκτική πολυπλοκότητα, το φαινομενικό της χάους πρέπει "αναγκαστικά" να αποκρύπτει μια ουσία, να έχει ένα μυστικό ρυθμιστικό κέντρο το οποίο συγχρόνως "κυβερνά" την οντική πληθωρικότητα και συγκαλύπτεται από αυτή. Η ολοκληρωτική οντολογικοποίηση της Τεχνικής, η αναγωγή της σε κάτι πνευματικό/μεταφυσικό προϋποθέτει εξ άλλου το ιστορικό ριζωμά της στη σύνολη δυτική (ελληνική και ιουδαιοχριστιανική) "πνευματική" κουλτούρα. Κάτω από μια παρόμοια οπτική γωνία, η τοποθέτηση της ερώτησης για την ουσία της Τεχν.κής στον κλοιό της ιστορίας των μεταφυσικών θεωρίσεων της αλήθειας -και όχι, λ.χ., στη διαλεκτική των υλικών σχέσεων παραγωγής ή των πολιτικών θεωρίσεων του κοινού βίου- θα επιβάλλει αναγκαστικά την "απόσταση" της χαϊντεγγεριανής ανάλυσης από τις κατηγορίες της ιστορικής ανάλυσης αλλά, αντίθετα, συνδέεται οργανικά με τον "ολικό" ή "ολοκληρωτικό ιστορικισμό" της σκέψης του Heidegger.[2] Θα δούμε ωστόσο ότι πρόκειται περί ενός ανιστορικού ιστορικισμού στο βαθμό που δεν χωρίζει κάποια από τον καταστοχασμό του ιστορικού "συ-

---

[2] Σύμφωνα με την ευστοχη διατύπωση του Dominique Janicaud στο L'ombre de cette pensee (Heidegger et la question politique).

γκεκριμένου" παρά μόνο μια σκέψη της "γενικής" Ιστορικότητας του Είναι. Αυτό εξηγεί και το γεγονός ότι ο Heidegger δεν θέτει σε διερώτηση το παρόν (την επικαιρότητα) με τον τρόπο ενός ιστορικιστή της Ιστορίας αλλά με τον τρόπο ενός ιστορικιστή της Ιστορικότητας. Μέσα από τη γενεαλογική-διαχρονική διερώτηση, οι επιμέρους "οντικές" ερωτήσεις φαντάζουν ανεπίκαιρες, αρχαικές ή υπερβολικά "αφηρημένες", πράγμα που ενίοτε δίδει την εντύπωση μιας αγνόησης ή παραγνώρισης της Ιστορίας όπως την εννοούμε συνήθως. Και πράγματι συμβαίνει αυτό. Ο Heidegger επιτίθεται σε όλα όσα απορρέει αυτονόητα του κοινού νου και της μεταφυσικής εγκαθιστώντας στη θέση του "ιστορικής" σκέψη την παράξενη και παράδοξη μοίρα του Είναι.

Σύμφωνα με τη διαπλοκή ερμηνευτικής γενεαλογίας και οντολογίας της Ιστορίας (είναι αυτό που ονομάζουμε ιστορικισμός της Ιστορικότητας), τα φαινόμενα της νεοτερικότητας αναθεωρούνται πριν στην αινιγματική αχόση τους με το "περασμένο" του Είναι. Η λεγόμενη σκέψη του Είναι -στην οποία προσβλέπει κυρίως ο ύστερος Heidegger- όντας μια σκέψη της σκέψης, δηλαδή ένας αναστοχασμός φράσεων της ποιητικής και φιλοσοφικής παράδοσης, προβάλλει συχνάζως και ως μοναδική αφετηρία ενός ιστορικο-επικαιρικού στοχασμού, ως σκέψη του "εντός σκέψης" του ιστορικού συμβάντος. Η απόλυτη αυτοαναφορικότητα τίθεται εδώ ως όρος της ιστορικής σκέψης, πράγμα που οδηγεί στην απόλυτη "ταύτιση" οντολογίας και Ιστορίας, "ταύτιση" η οποία με τη σειρά της συνιστά την άρρητη προϋπόθεση της όλης χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας του Ιστορικού Είναι.

Η ρίζα αυτής της παράδοξης "υποταγής" της επικαιρότητας στην ιστορικότητα του Είναι, δηλαδή στην εσχατολογία της μεταφυσικής εντοπίζεται ήδη στο Είναι και Χρόνος, όπου ο Heidegger προχωρεί στη ριζική αναθεώρηση των παραδοσιακών αντιλήψεων για το χρόνο και αναλογίζεται τις δυνατότητες μιας "αυθεντικής χρονικότητας" του Dasein.

Συνέπεια αυτής της αναθεώρησης -που στο Είναι και Χρόνος παίρνει το τεχνικό όνομα "αποδόμηση [destruktion] της ιστορίας της οντολογίας"- είναι ένας ερμηνευτικός κανόνας ο οποίος θα κυριαρχήσει στην ώριμη περίοδο της σκέψης του συμφωνα με τον οποίο ο ιστορικο-επικαιρικός στοχασμός δεν αυτονομείται ποτέ από την "ανεπίκαιρη" διερώτηση των παραδόσεων και η απορία για τις φράσεις της παράδοσης δεν αποσπάται ποτέ από την προβληματική των ιστορικο-πολιτισμικών "τρόπων" της αλήθειας τους, όπως αυτοί εκτυλίσσονται και μορφοποιούνται εντός των κειμένων της "μεταφυσικής". Αναγνωρίζοντας την αδιαμφισβήτητη ισχύ αυτού του κανόνα στην οργάνωση της χαϊντεγκεριανής ιστορικο-κριτικής φράσης είμαστε υποχρεωμένοι να διαβάσουμε την ερμηνεία της νεοτερικότητας που αποπειράται ο HJeidegger μέσα στην μεταβατική των φιλοσοφικών παραδόσεων.

Πιο συγκεκριμένα: στο βαθμό που στη χαϊντεγκεριανή ανάγνωση της νεοτερικότητας το "βάρος" πέφτει στη φιλοσοφική γενεαλογία της μοντέρνας υποκειμενικότητας, έπρεπε να δούμε -από την πλευρά μας- πως επιτελείται αυτή η γενεαλογία τη στιγμή που διερευνάται η έννοια της "μεταφυσικής θεμελίωσης" στον Descartes και του "τέλους της νεοτερικότητας" στον Nietzsche. Ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους διακυβεύεται η

μοντέρνα αλήθεια της μεταφυσικής, αυτή η αλήθεια που διαμορφώνεται με τη συμβολή των Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling και Nietzsche.

Στην πρώτη ενότητα της εργασίας μας επικεντρωνόμαστε αναλυτικά στο πρόβλημα των "μεταφυσικών θεμελίων της νεοτερικότητας". Κατ' αρχάς θέτουμε τους όρους μιας ερμηνευτικής της ουσίας των μοντέρνων καιρών στον Heidegger και στεκόμαστε στα λεπτά σημεία που κάνουν αυτό που λέμε σκέψη του Ιστορικού Είναι ή της Ιστορικότητας από την περίοδο του Είναι και Χρόνος ως τα έργα της ύστερης φάσης.

Στο δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου μέρους περνάμε στην έννοια της "μεταφυσικής θεμελίωσης" και συγκεκριμένα στον τρόπο με τον οποίο ο Heidegger αποτιμά μεταφυσικά την καρτεσιανή στιγμή, τη γέννηση του μαθηματικού σχεδίου στους νέους χρόνους και τη λαϊμπνιτσιανή "μεταμόρφωση" της μεταφυσικής.

Στη δεύτερη ενότητα επιχειρούμε να καταδείξουμε τη στενή συνάφεια ανάμεσα στην κριτική στον ορθολογισμό, στην κριτική της μεταφυσικής της θέλησης και στην ανάδυση της ερώτησης για το δυνατό "τέλος" της νεοτερικότητας. Αφετηρία είναι εδώ η χαϊντεγκεριανή ανάγνωση των νιτσεϊκών όρων διαύγασης του ιστορικού Είναι και Γίγνεσθαι. Η προσέγγισή μας στο ερώτημα του μηδενισμού και της ολοκλήρωσης της μεταφυσικής μας εισαγάγει ήδη στην προβληματική για τη μεταφυσική "γένεση" της εποχής της Τεχνικής.

Στο τρίτο και τελευταίο μέρος της εργασίας μας παρακολουθούμε την ανάπτυξη της "ερώτησης περί της ουσίας της Τεχνικής" με βάση τα ώριμα κείμενα του στοχαστή, αυτά

που χρονολογούνται κυρίως από τις δεκαετίες του '40 και του '50. Η ερωτηματοθεσία για το είναι της Τεχνικής καλύπτει και μια σειρά από μεταφιλοσοφικές απορίες για την αποστολή της σκέψης στην εποχή του "τέλους" της φιλοσοφίας, για την κρίση της οντολογίας, για την "παράδοξη" τροπή του Heidegger προς μιαν ιδιόμορφη ποιητική οντολογική αναρχία.

Γελικά, προσπαθώντας να συνδυάσουμε εσωτερική και εξωτερική κριτική, επιχειρούμε να αναγνωρίσουμε την εμπλοκή της ερώτησης για την Τεχνική στις γενικότερες πολιτικές αμηχανίες και πολιτισμικές υστερήσεις της "καθαρής" οντολογίας.

Οφειλές και ευχαριστίες

Μια διδακτορική διατριβή είναι συνήθως κάτι που αρχίζει σαν περιπέτεια και άπτην πορεία αποτά είναι τα χαρακτηριστικά μιας "τεχνικής" διδασκαλίας που, τις περισσότερες φορές, οδηγούν στη διεκπεραιωτική λογική, στην "άψυχη" έρευνα, στο καιώς εννοούμενο ακαδημαϊκό savoir-faire. Για να μη συμβεί αυτή η διολίσθηση από το πεδίο της δημιουργικής ερώτησης στη λογική της διεκπεραιωτικής "καταγραφής", για να παραμείνει η έρευνα και η γραφή στο ύψος του αρχικού ενθουσιασμού ή έστω της αρχικής θερμής δέσμευσης σ' ένα Σχέδιο, πολύτιμη είναι η επαφή όχι μόνο με το αναγνωστικό υλικό (πηγές) αλλά κυρίως με κάποιους συνομιλητές που κομίζουν τις δικές τους εμπειρίες γραφής και ανάγνωσης σαν δώρα και όχι σαν απλές "θεωρητικές συμβολές". Στη δική μου περίπτωση, ευτύχησα να έχω όλα αυτά τα χρόνια (από το 1987 που σκεφτόμουν στη Γαλλία τη δυνατότητα να κολυμπήσω σε "χαϊντεγκεριανά" νερά ως σήμερα) λίγους, σοφούς αλλά ουσιαστικούς συνομιλητές, οι οποίοι πλούτισαν τις κατά μόνας αναζητήσεις μου οδηγώντας με σε εύφορες απορίες και γόνιμα -αινόμα- αδιέξοδα.

Το να παραθέσω εδώ κάποια ονόματα (ως δεν έχει νόημα, αλλά το "τυπικό" το απαιτεί, και μια διδακτορική διατριβή έχει το τυπικό της, περισσότερο ή λιγότερο αυστηρό.

Πρώτα απ' όλα να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή θάνο Λιποβατς που ή όχι και τόσο συχνή -είναι αλήθεια- επαφή μας με έκανε να εκτιμήσω τη διανοητική "δικαιοφροσύνη" του, την ικανότητά του να αίρεται πάνω από τις τυχόν διαφωνίες βρίσκοντας μεταξύ μας τόπους συνεννόησης απρόβλεπτους απ' το

πεδίο της γόνιμης ψυχαναλυτικής θεωρίας και της πολιτικής ψυχολογίας.

Τον Παντελή Μπασάκο, "παλαιό" φίλο -τολμώ την έκφραση- απ' τα πρώτα έτη της Παντείου, στον οποίο οφείλω τη στροφή προς τη φιλοσοφία και την ευτυχή μου αποστασία από τις πολιτικές επιστήμες, και τον Θωμά Κονιαβίτη, το τρίτο μέλος της επιτροπής, τον οποίον ευχαριστώ για έναν άλλο λόγο: γιατί μίλησε στα μαθήματά του για μια μεγάλη μορφή της σκέψης των αρχών του 20ού αιώνα, τον Georg Simmel. Ο Simmel στάθηκε μια από τις μεγάλες μου αγάπες, όπως και ο Wittgenstein του οποίου την προκλητική "φράση" μου έμαθε να αγαπώ ο Παντελής Μπασάκος εκείνα τα πρώτα χρόνια στην Πάντειο.

Οφείλω πολλά ακόμη στις συζητήσεις μου με τον Νίκο Δεμερτζή, το Γιώργο Μερτίκα, τον ποιητή Χάρη Βλαβιανό. Η πολυετής φιλική συνομιλία μου με τον Παναγιώτη Παπαδόπουλο στάθηκε καθοριστική για μένα. Του χρωστώ πολλά και πάνω απ' όλα την αγάπη για τη φαινομενολογία.

Θα ήθελα ακόμα να μνημονεύσω εδώ έναν φίλο -παλιά γνωριμία της Γαλλίας. Τον πάστορα Antonio Almeida με τις τεράστιες ικανότητές του να "περνά" από τον Heidegger στον Αθανάση, από τον Hegel στον Αυγουστίνο, από τη θεολογική απορία στην πολιτική αγωνία.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Η ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΤΩΝ ΝΕΩΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ [NEUZEIT]

Πριν προβούμε στην αποσαφήνιση των θεωρητικών προϋποθέσεων τις οποίες προτάσσει ο Heidegger ως αναγκαίες για την κατανόηση της ουσίας των "νεωτέρων χρόνων", αρμόζει μια παρατήρηση: ο όρος Neuzeit που σημαίνει "νέοι χρόνοι", "νεώτερη εποχή", υποδηλώνει την περίοδο της νεοτερικότητας στην ευρύτερη χρονολογικά έκτασή της. Η έκφραση λ.χ. neuzeitliche metaphysik [ή metaphysik der neuzeit ("νεώτερη μεταφυσική", "μεταφυσική των νεωτέρων χρόνων")] συναντάται κατά κόρον στα χαϊντεγκεριανά κείμενα και τούτο δεν είναι τυχαίο. Σημαίνει ότι για τον γερμανό στοχαστή η ουσιαστική έναρξη της σύγχρονης εποχής δεν ανάγεται στον διαφωτιστικό 18ο αιώνα, ούτε βέβαια στο πρώτο ήμισυ του 19ου αιώνα, την εποχή της βιομηχανικής επανάστασης.[1]

Στην έκφραση λοιπόν metaphysik der Neuzeit λανθάνει ήδη η ρήξη της χαϊντεγκεριανής ερμηνευτικής της ουσίας των "νεοτέρων χρόνων" με τα κοινωνιολογικά, ιστοριογραφικά, "ουντικά" μοντέλα αφήγησης της νεώτερης δυτικής ιστορίας. Θα

---

[1] Ο όρος modernity, modernitaet, modernite (νεοτερικότητα) οριοθετεί συνήθως την εποχή της δυτικής ιστορίας που αρχίζει από τον αιώνα των Φώτων και αφραγίζεται αποφασιστικά από την αμερικανική και τη γαλλική Επανάσταση. Για τον Heidegger ωστόσο η νεοτερικότητα είναι ήδη μεταφυσικά "παρούσα" στον Γαλιλαίο και τον Descartes, προετοιμάζεται και θεμελιώνεται ως προς το Είναι της [Wesen] στην αμέσως μετά τον Μεσαίωνα αναγεννησιακή, ουμανιστική εποχή.

δούμε παραπέρα το νόημα και τις συνέπειες αυτής της ρήξης. Το ερώτημα που τίθεται, προς το παρόν, είναι το εξής: ποιό είναι το διαριτικό γνώρισμα που κάνει το "νέο" των νεωτέρων χρόνων, τι είναι αυτό που προσομοίζεται με το πέρασμα από τον Μεσαίωνα στην Neuzeit; Το "ουσιαστικά νέο", αυτό που για τον Heidegger καθορίζει την ουσία (wesen) των νεωτέρων χρόνων συνίσταται σε μια νέα μεταφυσική θεμελίωση της αλήθειας του όντος, θεμελίωση η οποία εγγράφεται στις "θεμελιώδεις μεταφυσικές θέσεις" των μεγάλων διανοητών της εποχής. Αυτή η νέα μεταφυσική θεμελίωση -η μεταφυσική θεμελίωση του "νέου" των νεωτέρων χρόνων- αποκρυσταλλώνεται παραδειγματικά στην καρτεσιανή φιλοσοφία, χωρίς ωστόσο να παράγεται μόνον εκεί.

Υπ' αυτήν την έννοια, Neuzeit δεν είναι κυρίως η χρονική φάση μιας ιστορικής εξέλιξης, αλλά η περίοδος όπου συγκροτείται μια άνευ προηγουμένου μεταφυσική θεμελίωση της αλήθειας του ανθρώπου, της φύσης, της ιστορίας, του θεού: όλων αυτών που ο Heidegger αποκαλεί όντα ή το Ο (das Seiende).

Στο δεύτερο κεφάλαιο της παρούσης ενότητας θα παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Heidegger θεματοποιεί τις περιπέτειες της μεταφυσικής θεμελίωσης της νεοτερικότητας με επίκεντρο την "ιδρυτική" σκέψη του Descartes. Γύρω θα ορθώσουμε στους όρους με τους οποίους ο γερμανός στοχαστής διεξήγαγε γενικά το "διάλογό" του με τη νεοτερικότητα.

Σημειώνουμε λοιπόν ότι η χαϊντεγκεριανή κατανόηση των νεωτέρων χρόνων ή της νεοτερικότητας εδράζεται στην τοποθέτηση σε πρώτο πλάνο του οντολογικού νοήματος της εποχής, στη διερεύνηση των έσχατων ερεισμάτων των φαινομένων που χαρα-

κτηρίζουν ιδιαζόντως αυτό που λέμε νεοτερικότητα. Η αναγνώριση από μέρους του Heidegger της θεμελιακής σημασίας της καρτεσιανής σκέψης για ολόκληρη τη σύγχρονη φιλοσοφία αλλά και τον "σύγχρονο κόσμο" ευρύτερα δεν είναι κάτι ιδιαίτερα πρωτότυπο. Ήδη ο Hegel, ο Kant και αργότερα ο νεοκαντιανισμός[2] είχαν τονίσει εμφατικά τον προεξάρχοντα ρόλο του Descartes στην γένεση και εξέλιξη των ιδεών της σύγχρονης ανθρωπότητας. Ο ίδιος ο "αντίπαλος" του Heidegger στις συζητήσεις του Davos για τον Kant, ο Ernst Cassirer διέβλεπε επίσης τον "προγραμματικό" χαρακτήρα του καρτεσιανού έργου για την νεοτερικότητα.[3]

Ωστόσο η συνάρθρωση της καρτεσιανής μεταφυσικής με την ουσία της νεοτερικότητας λαμβάνει στον Heidegger ένα ιδιαίτερο νόημα στο βαθμό που απελευθερώνει μια σαφώς διαφορετική από τις προγενέστερες ερμηνευτική σύλληψη της οντολογικής "γένεσης" της νεοτερικότητας. Η ιστορία των ιδεών περνάει εδώ σε δεύτερο πλάνο για να αναδειχθεί το ερώτημα της Ιστορικότητας, του "ιστορικού είναι" σαν τέτοιου, πράγμα που πιστοποιεί την απόκλιση του Heidegger από τα νεοκαντιανά μοντέλα και την σύνδεσή του με τη "σκοπιά" της geistsgeschichte πίσω από την οποία διακρίνουμε την πατρική φιγούρα του Hegel.

---

[2] Από την πλευρά του νεοκαντιανισμού ήδη από το 1911 ο H. Heimsoeth, με το βιβλίο του Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis, είχε επισημάνει τον ιδρυτικό για τη σύγχρονη "κουλτούρα" ρόλο της καρτεσιανής σκέψης. Βλ. επίσης το γνωστό εγχειρίδιο των Windelband-Heimsoeth στην ελληνική του έκδοση: Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας.

[3] E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit, καθώς και του ίδιου, Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung.

Από την άλλη, το ενδιαφέρον του Heidegger για το πρόβλημα της Τεχνολογίας και της σύγχρονης επιστήμης είναι συνέπεια της συνάντησης του στοχαστή με ένα "πρόβλημα" που έμοιαζε περιθωριοποιημένο στη χουσερλιανή υπερβατολογική φαινομενολογία: το πρόβλημα της Ιστορίας και της Ιστορικότητας. Η συνάντηση αυτή με το πρόβλημα της Ιστορίας δεν αναναλά μόνον το "παράξενο συνδυασμό" (κατά την έκφραση του H. Gadamer) της ντιλταικής ιστοριστικής κληρονομιάς και της χουσερλιανής φαινομενολογίας. Απηχεί περισσότερο την επίδραση του Hegel και σε ένα άλλο επίπεδο του Nietzsche στη διαμόρφωση της σκέψης του Heidegger μετά το Είναι και Χρόνος (1927).

Αν δηλαδή στο Είναι και Χρόνος ο Dilthey και ο Husserl ρίχνουν έντονη τη σκιά τους, μετά τη λεγόμενη "στροφή" [Kehre] της δεκαετίας του '30, είναι ο Hegel και ο Nietzsche που φαίνεται να επιδρούν αποφασιστικά στην μετάβαση από την υπαρκτική αναλυτική του Dasein στην σκέψη της Ιστορίας του Είναι. Η αυξανόμενη, μετά τη δεκαετία του '30, τάση του Heidegger να ενασχήπτει σε αναλύσεις του πνεύματος της νεοτερικότητας σκόμα και σ' εκείνα τα κείμενα που αναφέρονται στους προσωκρατικούς στοχαστές ή τον Holderlin δεν έχει κάτι το παράδοξο αν αναλογιστούμε την χαϊντεγκεριανή ερμηνεία της ουσίας του Ιστορικού: αν δεχθούμε δηλαδή αυτό που στην Επιστολή για τον Ανθρωπισμό υπονοείται στη φράση "die wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein" -ουσιαστικότητα του ιστορικού στοιχείου στο Είναι. Η συνειδητοποίηση και εμβάθυνση αυτής της ουσιαστικότητας του Ιστορικού "μέσα" στο Είναι και όχι απλώς "για" το Είναι συνέτεινε (ώς περισσότε-

ρο από άλλους παράγοντες στην αποστασιοποίηση από τη φαινομενολογία της Συνείδησης του Husserl όσο και από κάθε ιστορισμό που παραγνωρίζει τα οντολογικά θεμέλια της Ιστορίας (το im Sein) χάριν της συγκρότησης κάποιων επιμέρους επιστημών του πνεύματος και της ιστοριογραφικής αναστασευής των (νεοκαντιανισμός).

Είναι απλοικό βέβαια να ισχυριστούμε πως μια οριαμένη "ιστορικοποίηση της οντολογίας" είχε ως φυσική συνέπεια τον έντονο προβληματισμό του Heidegger για τις εκφάνσεις και το νόημα της νεοτερικότητας. Αυτός ίσως ήταν ο δρόμος του μαθητή του Heidegger, του Herbert Marcuse που από την Οντολογία του Hegel και τη θεωρία της Ιστορικότητας οδηγήθηκε στα γνωστά έργα της δεκαετίας του '50 και του '60, όπου συντελείται η κριτική της "καταναλωτικής κοινωνίας" και μια μεταμαρξιστική-ανθρωπολογική αναστασευή πολλών χαντεγκεριανών τόπων. Στον Heidegger τίποτα το ανάλογο δεν συμβαίνει. Αντίθετα, η "ιστορικοποίηση", αν την δούμε ως βεβαιωμένη παρουσία του ερωτήματος της Ιστορίας, ήταν ήδη "εν δράσει" σε κείμενα και θέσεις του πολύ πρώιμου Heidegger, πριν ακόμα το Είναι και Χρόνος.

Σε μια διάλεξη του 1924 ενώπιον της θεολογικής εταιρείας του Marbourg με τον τίτλο "Η έννοια του χρόνου" προαναγγέλλεται κυριολεκτικά η μετέπειτα πορεία του στοχαστή: "Η φιλοσοφία δεν θα αναλάβει ποτέ αυτό που είναι η ιστορία όσο αναλύει την ιστορία ως αντικείμενο του στοχασμού ή απλή μέθοδο. Το αίνιγμα της ιστορίας συνίσταται σε αυτό που ση-

μαίνει ιστορικό είναι".[4] Οι εκφράσεις "αίνιγμα της ιστορίας" και "ιστορικό είναι" δείχνουν ότι η πρώιμη αναφορά στο ερώτημα της Ιστορικότητας του Είναι προϊδέαζε ήδη μιαν άλλη, ασύμβατη με τις κυρίαρχες στην εποχή της, φιλοσοφική αύλληψη της ουσίας [Wesen] της Ιστορίας.

Η εγγραφή του εγχειρήματος της Fundamentalontologie [θεμελιακής οντολογίας] και της αναλυτικής του Dasein στον ορίζοντα της χρονικότητας και η έμφαση στον πεπερασμένο χαρακτήρα του Dasein και του ίδιου του Είναι,[5] επιβεβαιώνουν το γεγονός ότι το "αίνιγμα της ιστορίας" και κατά συνέπεια το αίνιγμα της νεοτερικότητας συνιστά δομικό στοιχείο της χαϊντεγκεριανής Denkweg [στοχαστικής οδού] και όχι μια τυχαία θεματολογική περίπτωση.

---

[4] Παραπέμπουμε από τη γαλλική μετάφραση, "Le concept du temps", σελ. 51 (η υπογράμμιση δική μας).

[5] "Το Dasein δεν έχει ένα τέλος με το οποίο απλώς παύει· υπάρχει πεπερασμένα", Είναι και Χρόνος, τ. 2, σελ. 560 (πρωτότυπο: παρ. 54, σελ. 329). Αφήνουμε αμετάφραστο τον όρο Dasein και δεν αποδεχόμαστε τις αποδόσεις "Εδωνά-Είναι" (Τζαβάρας) ή "Ώδε-Είναι" (Μπιτσώρης). Μετά τις τόσες παρεξηγήσεις που οι ευρωπαϊκές μεταφράσεις του Sein und Zeit δημιούργησαν με την εξεζητημένη απόδοση του Dasein ως etre-la ή etre-le-la (αγγλικά: Being-here), σήμερα οι εμπνευσμένοι γάλλοι και ιταλοί μελετητές (J. L. Marion, Derrida, Haar, Vattimo) αφήνουν το Dasein, αλλά και άλλες πολυσημικές λέξεις του χαϊντεγκεριανού ιδιώματος, αμετάφραστες. Αυτό δεν δυσχαιρένει αλλά, αντίθετα, ευνοεί την κατανόηση των κειμένων, εφόσον λ.χ. στην περίπτωση του Dasein γίνει σαφής η σημασία που δίδει στη λέξη ο Heidegger. Το Dasein -που στην κοινή γερμανική σημαίνει την "ύπαρξη"- είναι λοιπόν εκείνο το ον που μόνο ανάμεσα σε όλα τα άλλα (ζώα, φυτά κ.λπ.) είναι "ανοιχτό" στο Είναι (Sein), κατανοεί το Είναι. Το Dasein που ενίοτε ο Heidegger το γράφει Da-sein για να τονίσει τη σημασία του Sein στη συγκρότησή του, δεν είναι ούτε ο άνθρωπος ως ψυχοσωματικό ον, ούτε η "συνείδηση" ως τόπος της υποκειμενικότητας. Είναι, εν τέλει, το ίδιο το άνοιγμα του Είναι στην ύπαρξη: η ύπαρξη ως ek-sistenz, ως έκσταση που "ανήκει" στο Είναι.

Μέσα από τη συνάντηση με το "αίνιγμα της ιστορίας", μέσα από τις περιπέτειες και τις στροφές αυτής της συνάντησης, ωρίμασε η προβληματική του είναι της νεοτερικότητας. Η αδυναμία της χουσερλιανής φαινομενολογίας να υπερβεί τον ορίζοντα της "φιλοσοφίας της συνείδησης" ώθησε τον Heidegger στην αναζήτηση ενός σχεδίου θεμελιακής οντολογίας όπου το "ιστορικό" θα κατείχε μια δεσπόζουσα όσο και μια διαφορετική θέση από αυτήν που του είχε ορίσει ο ιστορισμός του 19ου αιώνα και η ιστοριογραφία των ιδεών στις δύο πρώτες δεκαετίες του αιώνα μας.

Ποιά είναι η θέση που επεφύλασσε ο Heidegger στην Ιστορία; Σχηματικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στο <u>Είναι και Χρόνος</u> τίθενται οι βάσεις για μια ανάδειξη της ερώτησης της Ιστορικότητας μέσω του ορίζοντα της ανάλυσης της χρονικότητας του Dasein. Στην περίοδο που ανοίγει με τη λεγόμενη Kehre, τη στροφή της χαϊντεγκεριανής σκέψης προς το frage nach dem Sein, το ερώτημα περί του Είναι "σαν τέτοιου", η ερώτηση της Ιστορίας και της Ιστορικότητας μετατοπίζεται όλο και περισσότερο προς την περιοχή της ερώτησης για την "μεταφυσική" και την ιστορία της. Θα μπορούσαμε να δούμε αυτή τη μετατόπιση ως πέρασμα από την υπαρξιακο-ανθρωπολογική διάσταση της οντολογίας στην οντολογική-ερμηνευτική προοπτική που χαρακτηρίζει τη στοχαστική στρατηγική του Heidegger από το 1935-37 και εφεξής.

Για να γίνει, εν πάσει περιπτώσει, κατανοητός ο τρόπος προσέγγισης του Heidegger στο είναι της νεοτερικότητας και στην ουσία της Τεχνικής, αναγκαία είναι η εξοικείωσή μας με το πλαίσιο που κατέστησε δυνατή αυτή την προσέγγιση και κα-

θάριαε, αε θεωρητικό επίπεδο τουλάχιστον, τα κίνητρά της. Εξοικείωση, πριν απ' όλα, με την φιλοσοφική κατανόηση της Ιστορίας και της "μεταφυσικής".

Αν δεν υπάρξει αυτή η προκαταρκτική εξοικείωση, το ερώτημα γιατί ένας "οντολογικός" φιλόσοφος να αφιερώνει τόσα κείμενα για την σύγχρονη Τεχνική και άλλα φαινόμενα της νεοτερικότητας δεν θα μπορεί να βρει απάντηση ή θα βρίσκει απαντήσεις μονόπλευρα προσκολλημένες σε πλευρές της πολιτικοψυχολογικής προσωπικότητας του στοχαστή εις βάρος (ίσως των "οργανικών" παραμέτρων της θεωρητικής του εξέλιξης.

Μια πρώτη απάντηση στο ερώτημα θα μπορούσε να είναι η εξής: για τον Heidegger η ουσία της νεοτερικότητας δεν είναι δυνατό να έλθει στο φως παρά εάν θεωρηθεί στην προοπτική της δια-χρονίας, του συνόλου της δυτικής-ευρωπαικής μεταφυσικής παράδοσης από τον Αναξίμανδρο στον Nietzsche. Θα δούμε αλλού, το πώς αυτή η "διαχρονία" λειτουργεί με ένα ριζοσπαστισμό ολοένα και πιο έντονο, στις ερμηνευτικές πρακτικές του ώριμου Heidegger. Προς το παρόν, είμαστε στον ορίζοντα του Είναι και Χρόνος. Εδώ, η ιστορικότητα και η ιστορία ως ερωτήματα δεν έχουν αναπτύξει μια αυτόνομη και βαρύνουσα σημασία, αλλά αναδεικνύονται στην εξάρτησή τους από την ανάλυση της χρονικότητας [zeitlichkeit] του Dasein. Θα ήταν αδύνατο και ίσως άδικο να επιχειρούσαμε μια "συμπύκνωση" της συζήτησης της "χρονικότητας" όπως εκτίθεται στις παρ. 45-83 του βιβλίου.

Θα περιοριστούμε, λοιπόν, στην έκθεση των όρων με τους οποίους συζητά το πρόβλημα της Ιστορίας ο συγγραφέας του Εί-

νται και Χρόνος: η αποσαφήνιση αυτή νομίζουμε ότι παράσχει τη δυνατότητα προσπέλασης σε ό,τι θα επακολουθήσει σχετικά με οριαμένες βασικές πλευρές της ερμηνευτικής της νεοτερικότητας και της σύγχρονης "τεχνολογικής" συνθήκης. Η έκθεση αυτή -που θα λειτουργήσει ως το πρελούδιο μιας απόσασης μουσικής ως προετοιμασία για ό,τι θα επακολουθήσει- θα μετέλθει αναγκαστικά της σχηματικής διχοτόμησης ανάμεσα στη συζήτηση της ερώτησης του "ιστορικού" όπως λαμβάνει χώρα στο Είναι και Χρόνος και σε εκείνη που κρυσταλλώνεται ύστερα από τη "στροφή" [die Kehre] της δεκαετίας του '30. Ωστόσο, παρά τη σχηματικότητά της, η διχοτόμηση, η διάκριση η ίδια, δεν στερείται νομιμοποιητικής βάσης: αποτελεί, για μας, μια μεθοδολογική επιλογή που ριζώνει στους μετασχηματισμούς της ίδιας της σκέψης του Heidegger από την συστηματικότητα του Είναι και Χρόνος στην ερμηνευτική "μη-συστηματικότητα" -κατά την έκφραση του Jean Grondin- της ύστερης περιόδου.

1.1. Η Ιστορικότητα στο φως της ανάλυσης της χρονικότητας του Dasein

Στο Είναι και χρόνος η ιστορικότητα ως ερώτημα επικαθορίζεται υπό το πρίσμα της συνολικής ανάλυσης των δομών της χρονικότητας του Dasein. Η ανάλυση των κατιάσεων της χρονικότητας καλύπτει κυρίως το διάστημα από την παρ. 45 ως την παρ. 83 του βιβλίου. Σε αυτό το τμήμα περιλαμβάνονται οι αναλύσεις του "Είναι-προς-το θάνατο" [Sein-zum-Tod], της αποφασιστικότητας [Entschlossenheit], της ηθικής συνείδησης, της σχέσης μέριμνας-χρονικότητας-"καθημερινότητας" και τελι-

κά στο πέμπτο κεφάλαιο (παρ. 72-77) η πραγμάτευση αφορά ειδικότερα στη σχέση χρονικότητας και ιστορικότητας.

Η απλή και μόνο "αντιγραφήση" της συνάρθρωσης χρονικότητας και ιστορικότητας όπως περιγράφεται εδώ, απαιτεί από μόνη της μια ιδιαίτερη εργασία που θα απέφευγε τις σχηματοποιήσεις οι οποίες ενδέχεται να αποβούν καταστροφικές για το όποιο εγχείρημα προσπέλασης στον πολυσήμαντο και πολυκύμαντο γλωσσικά λόγο του Heidegger. Θα επιμείνουμε έτσι στην επιμέλεια των χαρακτηριστικών που "φωτίζουν" το δεσμό του ερωτήματος της ιστορικότητας με την ανάλυση της χρονικότητας του Dasein. Στη συνέχεια θα δούμε με ποιό τρόπο το ίδιο πρόβλημα επαναπροσδιορίζεται στο εσωτερικό της ερώτησης για το Είναι "σαν τέτοιο" και το πεπρωμένο του.

Στο Είναι και Χρόνος, ο συγγραφέας καθιστά σαφές ότι "η ερμηνεία της ιστορικότητας του Dasein δεν είναι κατά βάθος παρά μια πιο συγκεκριμένη επεξεργασία της χρονικότητας".[6]

Τι είναι όμως μια "πιο συγκεκριμένη επεξεργασία της χρονικότητας"; Η χρονικότητα του Dasein είναι είτε κοινότυπη-αναυθεντική, είτε αρχέγονη-αυθεντική. Η κοινότυπη έννοια της χρονικότητας είναι αυτή που "βλέπει" το χρόνο ως διαδοχική συν-παράθεση παρελθόντος-παρόντος-μέλλοντος. Κατεξοχήν γνώρισμα αυτής της κοινότυπης έννοιας της χρονικότητας είναι η προνομιακή θέση που έχει το "τώρα", το "παρόν" έναντι, των δυο άλλων διαστάσεων του χρόνου. Αυτός ο τελευταίος εννοείται τελικά ως σειρά από "τώρα". Τις διαστάσεις της αυθεντι-

---

[6] Είναι και Χρόνος, τ. 2, παρ. 74, σελ. 630 (382).

της χρονικότητας ο Heidegger τις ονομάζει "εκστάσεις" και τις διαφοροποιεί ειδικά από τις τρεις διαστάσεις της κοινότυπης παράστασης του χρόνου.

Οι τρεις εκστάσεις [extasen] της αυθεντικής χρονικότητας είναι το μέλλον [zukunft], ο γεγονώς χρόνος [Gewesenheit] και το παρόν [Gegenwart]. Για να καταλάβουμε το νόημα της κάθε μιας χρονικής "έκστασης" σε αντιδιαστολή με το αυτονόητο των διαστάσεων της συνήθους και κοινότυπης έννοιας του χρόνου θα πρέπει να κατανοήσουμε πρώτα τη διαφορά ανάμεσα σε αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα. Πρόκειται για μια διάκριση βαρύνουσας σημασίας που θα την συναντήσουμε με άλλες "μορφές" και στα κείμενα της ωριμότητας.

Αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα είναι δύο τρόποι του Είναι, ανήκουν εξ ίσου στις δυνατότητες του Dasein, στη δυνατότητα πριν απ' όλα να "ιδιοποιείται" τον εαυτό του ή όχι.[7] Οι όροι αυθεντικός/αναυθεντικός δεν παρουσιάζουν έτσι αρχικά μιαν ηθική-αξιολογική φόρτιση, αλλά περιγράφουν τη σχέση του Dasein με τις ίδιες του τις δυνατότητες και την υψηλότερη εξ αυτών: τον θάνατό του. Η κίνηση προς την ιδιοποίηση του εαυτού δεν εξαιτιάζει επίσης την "υπαρξιστική" συσπείρωση του Dasein σε ένα κέντρο (την υποκειμενικότητά του), αφού η εαυτότητα [Selbstheit] "πρέπει να ιδωθεί υπαρκτικά μόνο στην αυθεντική δυνατότητα εαυτότητας, δηλαδή στη αυθεντικότητα του είναι του Dasein ως μέριμνας [Sorge]".[8] Ποιά μπορεί να είναι η σχέση ανάμεσα στη "γενική" οριοθέτηση

[7] Eigentlichkeit (αυθεντικότητα), όπου η ίδια η λέξη [Eigen] υποδηλώνει την κίνηση του ίδιου του εαυτού ως δυνατότητα του Dasein.

της έννοιας της αυθεντικότητας και την προβολή της στο επίπεδο της σύστασης της χρονικότητας ως "διακρινόμενης" σε αυθεντική και αναυθεντική;

Για την αυθεντική χρονικότητα του Dasein (όπως για την αυθεντική ιστορικότητά του) "το πρωταρχικό φαινόμενο είναι το μέλλον" [παρ. 65, 556 (327)].

Το Μέλλον [Zukunft] περνά σε πρώτο πλάνο όσο μεταβαίνουμε από την κοινότυπη ή αναυθεντική έννοια της χρονικότητας στην αρχέγονη/αυθεντική. Κάτι περισσότερο: στην αυθεντική χρονικότητα (και ιστορικότητα) δεν συναντάμε κανένα "παρελθόν". Το "παρελθόν" αντικαθίσταται από την Gewesenheit, τον υπάρξαντα ή γεγονότα χρόνο.[9]

Το Dasein ως Faktisch -γεγονικό- δεν είναι ποτέ παρελθόν, δηλαδή κάτι που έχει παρέλθει, κάτι "παρωχημένο": είναι πάντα ήδη "υπάρξαν-γεγονός".

Από εδώ οδηγούμαστε σε μια ριζική επανοριοθέτηση της Ιστορίας. Η αυθεντική Ιστορία δεν μπορεί -κατά τον Heidegger- να είναι ποτέ μια "υπόθεση" του παρελθόντος. Αποτελεί μάλλον την "πραγματωμένη" δυνατότητα, την οδό προς το Zukunft. Αντίστοιχα μια επιστήμη της Ιστορίας, μια Ιστοριολο-

---

[8] Είναι και Χρόνος, παρ. 64, σελ. 549 (322).

[9] Ο Γ. Τζαβάρας στην ελληνική μετάφραση του Είναι και Χρόνος προτείνει τις εξής αποδόσεις: Gewesen = υπήρξαν, Gewesenheit = υπήρξαν, Gewesend = υπαρξαντικός. Αντίθετα, ο Βαγγέλης Μπιτσώρης, στην ελληνική έκδοση του Was ist das-die Philosophie? [Τί (είναι η Φιλοσοφία;] προτείνει: Gewesen = γεγονώς -υια -ός, Gewesenheit = γεγονώς χρόνος. Κλίνουμε προς την "εκδοχή" του Βαγγέλη Μπιτσώρη αλλά, όπου κρίνουμε αναγκαίο, θα αναφέρουμε και τις δύο αποδόσεις.

για [Historie] είναι αυθεντική ή όχι, αναλόγως με τη σχέση που καλλιεργεί με την αυθεντική (ή αναυθεντική) χρονικότητα και ιστορικότητα του Dasein.

Η ιστορικότητα [Geschichtlichkeit] μας λέγει ο Heidegger δεν γεννιέται "μέσα" στη χρονικότητα, αλλά μαζί της. Το "ιστορικό είναι" είναι το ον που υπάρχει ως In-der-Welt-Sein, "μέσα-στον-κόσμο-Είναι". Σε τελική ανάλυση, "γίγνεσθαι της ιστορίας είναι το γίγνεσθαι του μέσα-στον-κόσμο-Είναι".[10]

Κατ' αυτόν τρόπο η ιστορικότητα του Dasein ταυτίζεται με την ιστορικότητα του κόσμου [Welt], αφού η κοσμοιστορία [Weltgeschichte] ορίζεται ως "το γίγνεσθαι του κόσμου μες στην ουσιώδη, υπαρκτή του ενότητα με το Dasein. Συμπέρασμα που μπορούμε να εξαγάγουμε είναι πως στα πλαίσια του Είναι και Χρόνος η ερμηνεία της Ιστορίας χρεώνεται απόλυτα στην αναλυτική της χρονικότητας του Dasein. Η οντολογικοποίηση της ουσίας της Ιστορίας δεν έχει αίσθημα "ριζοσπαστικοποιήθει" γιατί έχει ως σημείο εκκίνησης την υπαρκτική αναλυτική του Dasein και όχι το Είναι στην μοιραία "πέμπτη" των περασμένων του. Ο Heidegger μεταθέτει όλες τις έννοιες-κλειδιά της υπαρκτικής αναλυτικής (αποφασιστικότητα, αυθεντικότητα, Είναι-προς-θάνατο) στο επίπεδο της Ιστορίας, των αποφάσεων, και των περιπετειών της.

Κεντρικό "μοτίβο" της έννοιας της αυθεντικής ιστορικότητας είναι η αποφασιστικότητα [Entschlossenheit]. Στο ατομικό Dasein η αποφασιστικότητα "συγκροτεί την πιστότητα

---

[10] Είναι και Χρόνος, παρ. 75, σελ. 639 (388).

[trene] της ύπαρξης στον εαυτό της". Η αποφασιστικότητα ορίζεται επιπλέον ως μοίρα [Schicksal] "ελευθερία του να παραιτηθώ από μια οριαμένη απόφαση όταν το απαιτεί η κατάσταση".[11] Στο σημείο αυτό φαίνεται προβληματικό το άλμα από το ατομικό Dasein στο ιστορικό-συλλογικό Dasein, από την ατομική στη συλλογική αποφασιστικότητα. Η προβληματικότητα αυτού του άλματος εδράζεται στην "ανθρωπολογική" απόχρωση της ανάλυσης αυτού που ο Heidegger ονομάζει "αυθεντική ιστορική ύπαρξη". Ενώ η αναυθεντική ιστορική ύπαρξη κινείται με αναφορά στο "σήμερα" και στην αδυναμία επιλογής μιας στάσης ζωής, με άλλα λόγια χάνεται μέσα στο επιφαινόμενο/εφήμερο, η αυθεντική ιστορική ύπαρξη στηρίζεται στην αυθεντική χρονικότητα και ιδίως σε αυτό που ο φιλόσοφος ονομάζει entgegenwartigung, απο-παροντικοποίηση. Μέσω της "απο-παροντικοποίησης" η ιστορική ύπαρξη γνωρίζει και ανοίγεται στις δυνατότητές της που επανέρχονται σε αυτήν, γίνονται ιδιοποιήσιμες. Η χρονική πολικότητα ανάμεσα σε gegenwartigung και entgegenwartigung υποδηλώνει τη διπλή δυνατότητα του Dasein να έχει μια αυθεντική ή αναυθεντική σχέση με την Ιστορία. Η θεμελιώδης συνέπεια αυτών των αναλύσεων είναι μια "άλλη" τοποθέτηση έναντι της Ιστορίας, μια τοποθέτηση στην οποία το θεωρητικό σύνημα της υπονόμευσης της κοινότυπης χρονικότητας συντονίζεται με μια υπαρξιακή αποδέσμευση από τον επιφαινόμενο παροντισμό της σύγχρονης ζωής. Η μη-αναγωγή στο επίπεδο-παρόν και η αποδοχή της "διαχρονίας" ως παιχνιδιού των εκστάσεων του χρόνου, συνιστούν όρους της αποδόμησης της γραμμικής, εξελικτικής και "κοσμικής" χρονικότητας. Η Gewesenheit ως γεγονώς χρόνος αλλά και ως χρονικότητα της συλλογής [Ge-] της συσίωσης [We-

11 Ό.π., παρ. 74, σελ. 642 (391).

sen] του Ιστορικού είναι, αναλογεί σε μια σπειροειδή χρονικότητα στην οποία νομίζουμε ότι προαναγγέλλεται όλη η κατοπινή "σκέψη της Ιστορίας του Είναι". Το ερώτημα που αναδύπτει τελικά από την συνάρθρωση χρονικότητας-ιστορικότητας όπως "κατανοείται" στο Είναι και Χρόνος συνίσταται στο πώς συντελείται συγκεκριμένα η ενότητα της ιστορικότητας του Dasein και της ιστορικότητας του Κόσμου. Για να μην γλυστρήσει στην παγίδα της ταύτισης της κοσμοιστορίας και της ατομικής "ψυχολογικής" ιστορικότητας, ο Heidegger υπονοεί τη διάκριση ανάμεσα σε ατομικό και συλλογικό Dasein. Η ενότητα του ατομικού με το συλλογικό Dasein αχεδιάζεται χωρίς να αναπτύσσεται θεματικά σαν τέτοια, όταν γίνεται λόγος για τη σχέση ανάμεσα σε μοίρα [Schicksal] του Dasein και Πεπρωμένο [Geschick].[12]

Η μοίρα -Schicksal- είναι "το αρχέγονο γίγνεσθαι -Geschehen- του Dasein που ενυπάρχει στην αυθεντική αποφασιστικότητα, γίγνεσθαι μέσα στο οποίο το Dasein παραδίδεται στον εαυτό του, ελεύθερο για το θάνατο, μέσα σε μια κληρονομημένη και εν τούτοις επιλεγμένη δυνατότητα".[13]

Η μοίρα έτσι συνδέεται με την ιδιοποίηση της αποφασι-

---

12 Στη μετάφραση του Γιάννη Τζαβάρα, Schicksal είναι η μοίρα, Geschick το πεπρωμένο. Την αντίστροφη επιλογή επέλεξε ο Β. Μπιτσώρης. Τη "λύση" Τζαβάρα υιοθετεί και ο Γ. Ξηροπαΐδης στη μετάφραση του Brief über den "Humanismus" [Επιστολή για τον Ανθρωπισμό]. Κρίνουμε δικαιότερη την απόδοση των Τζαβάρα-Ξηροπαΐδη, για τον λόγο ότι ο Heidegger -τουλάχιστον στα πλαίσια του Είναι και Χρόνος- χρησιμοποιεί τη λέξη Schicksal για την ατομική μοίρα του Dasein, ενώ με τον όρο Geschick εννοεί τη μοίρα του Dasein "κατά το συνείναι με άλλους". Το πεπρωμένο δηλαδή μιας συλλογικότητας και όχι τη μοίρα των ατόμων.

13 Είναι και Χρόνος, παρ. 74, σελ. 633 (384).

ατομότητάς του από το ίδιο το Dasein, με μια "ιδιοποίηση" του περιορισμένου του χαρακτήρα μέσα στην επιλογή δυνατοτήτων. Η ιδιοποίηση του εαυτού με την επιλογή δυνατοτήτων ύπαρξης πραγματώνεται με την αυθεντική αποφασιστικότητα. Μέσα σε αυτήν ενυπάρχει η μοίρα έκαστου Dasein ως αρχέγονο γίγνεσθαι, ως παράδοση που κάθε φορά δυνατοποιείται στα όρια της περιορισμένης ύπαρξης του εαυτού. Το Dasein όμως "είναι" In-der-Welt-Sein και άρα "υπάρχει ουσιαστικά μέσα στο συνείναι με Άλλους, το γίγνεσθαί του είναι συγγίγνεσθαι [mitgeschehen] και ορίζεται ως Περιωμένο. Περιωμένο είναι το γίγνεσθαι της κοινότητας, του λαού".[14] Είναι φανερό λοιπόν, ότι το πέρασμα από την χρονικότητα του ατομικού Dasein στην Ιστορία δεν συνιστά -στην οπτική του "πρώτου" Heidegger- παρά μια εγγραφή της μοίρας του Dasein στο επίπεδο του "συνείναι με τους άλλους". Αυτή η εγγραφή δεν νοείται βέβαια ως μια επί των υστέρων προσχώρηση μιας ανιστορικής-φυσικής ύπαρξης στον κόσμο εφόσον το In-der-Welt-Sein είναι ο a priori τρόπος της παρουσίας του Dasein, έτσι ώστε αυτό το τελευταίο να είναι πάντα ήδη "ιστορικά" υπάρχον. Το περιωμένο ωστόσο, αν και δεν αποτελεί "συμπαράθεση των ατομικών μοιρών", έχει τον ίδιο οντολογικό τύπο με αυτόν της ατομικής μοίρας. Λείπει από αυτή την προβληματική η οπτική της διαμεσολάβησης, η θεσμική στιγμή, η στιγμή της άρθρωσης ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό Dasein, απουσιάζει δηλαδή ο στοχασμός εκείνης της "περιοχής" που ο Hegel ονόμαζε Sittlichkeit. Το κενό μιας οπτικής του θεσμού και του νόμου -της διαμεσολάβησης, της άρθρωσης, της ύφανσης- είναι εν τούτοις ένα δομικό γνώρισμα της χαϊντεγκεριανής οπτικής, όπως θα δούμε και με άλλες αφορ-

[14] idem (η υπογράμμιση δική μας).

μές στη συνέχεια.

Επιστρέφοντας τώρα στη σχέση ατομικής μοίρας και συλλογικού Πεπρωμένου, ας προσθέσουμε κάτι ακόμα: η αποφασιστικότητα στο επίπεδο του πεπρωμένου [Geschick] γίνεται "αγώνας" και το Dasein λαός ή κοινότητα. Δεν θα μας απασχολήσει εδώ η εξέταση με όρους πολιτικής κριτικής της χρήσης αυτού του λεξιλογίου που σωστόσο τοποθετώντας το στη συγκυρία της εποχής του και έχοντας υπόψη την εμπλοκή του Heidegger στην "περιπέτεια" του Εθνικοσοσιαλισμού, δεν φαίνεται συζέτερο και αδύσο.[15]

Η ανάλυση της ιστορικότητας δεν προχωρά πολύ στα πλαίσια του Είναι και Χρόνος. Βασική κατάτηση αυτής της περιό-

[15] Το θέμα είναι τεράστιο, γιατί αφορά στην "οργανική" σχέση της γλώσσας και της σκέψης του Heidegger με τον Εθνικοσοσιαλισμό, ζήτημα πολυσυζητημένο και από κάθε άποψη φορτισμένο. Για τη σχέση του χαϊντεγκεριανού λεξιλογίου της περιόδου του Είναι και Χρόνος με το ευρύτερο πολιτισμικό υπόστρωμα της δημοκρατίας της Βαϊμάρης, υπάρχει μια πλούσια βιβλιογραφία που κυμαίνεται από την κακόπιστη ανεκδοτολογία ως την ψύχραιμη κοινωνιολογική και ιστορική έρευνα. Θα αναφέρουμε σωστόσο την ενδιαφέρουσα κρίση του George Steiner (Heidegger, σελ. 118), που ισχυρίζεται ότι το "ιδίωμα του καθαρώς οντολογικού συνδυάζεται με αυτό του απάνθρωπου". Άκρως ενδιαφέρουσα είναι -κατά τη γνώμη μας- και η ανάλυση του Philippe Lacoue-Labarthe αναφορικά με τη φιλοσοφική σημασία της ένταξης του Heidegger στο Ναζισμό και της σκανδαλώδους σιωπής του για το Ολοκαύτωμα και τα στρατόπεδα εξόντωσης. Ο P. L. Labarthe θέτει, μεταξύ των άλλων, το ερώτημα: "Γιατί το ιστορικό [geschichtlich] Dasein καθορίζεται ως λαός;" (στο La Fiction du politique, σελ. 164). Η μετάφραση του Dasein σε "Λαό" ή "Κοινότητα" είναι κάτι παραπάνω από μια τριτεύουσας σημασίας θέση μέσα στο έργο Είναι και χρόνος. Εκφράζει ένα βασικό σημείο της πρώιμης χαϊντεγκεριανής σκέψης της Ιστορικότητας και δείχνει ως ένα βαθμό την συμβατότητα της γλώσσας του φιλοσόφου με ένα από τα κύρια ιδεολογικά μυθεύματα του Εθνικοσοσιαλισμού. Για τον "πολιτικό" Heidegger επισημαίνουμε, εκτός των άλλων: K. Lowith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, εις Samtlische Schriften, σελ. 124-164, και Otto Poggeler, Philosophie und Politik bei Heidegger.

δου είναι η διάκριση του ιστορικού [geschichtlich] από το "ιστοριολογικό" [historisch], η αποσύνδεση του ιστορικού είναι από την κοινότυπη έννοια της χρονικότητας (γραμμική, διαδοχική, "παροντιστική") και η αναγωγή του στην οντολογική συγκρότηση του Dasein, αναγωγή περιγραφόμενη με τους όρους της υπαρκτικής αναλυτικής (αγώνας, αποφασιστικότητα, εκλογή κ.λπ.). Ο ιστορικισμός απορρίπτεται χωρίς όμως να καταστάται ακόμα η προοπτική μιας φιλοσοφικής ερμηνευτικής της ιστορίας της φιλοσοφίας, της οντοθεολογικής "συνείδησης" της δυτικής ιστορικής ανθρωπότητας.

Για τον Heidegger του Είναι και Χρόνος η σκέψη της Ιστορίας αρθρώνεται πάνω στο σχέδιο της θεμελιακής οντολογίας και της αναζήτησης του νοήματος του Είναι. Όταν το Dasein "εκχωρείται" κατά κάποιον τρόπο στο ίδιο το Είναι, όταν δηλαδή ο άξονας της ανάλυσης δεν είναι η υπαρκτική συγκρότηση του Dasein αλλά η εκδίπλωση της αλήθειας του Είναι, τότε η *Ιστορία* αναδεικνύεται ως Ιστορία του Είναι ή Πεπρωμένο [Geschick] του Είναι. Με άλλα λόγια, το συλλογικό Dasein ως "λαός" ή "κοινότητα" δεν νοείται ουδόλως ως φορέας της αυθεντικής Ιστορικότητας, η οποία πλέον "ανήκει" στην απονομή του Είναι και της αλήθειας του, απονομή "κλητεύουσα" τον άνθρωπο να ανταποκριθεί, να ομολογήσει (σε) αυτήν την αλήθεια.

Σε αυτές τις μετατοπίσεις και μετατροπές της χαϊντεγγεριανής σκέψης μετά το 1927, ο στοχασμός του Ιστορικού και της ουσίας του Μοντέρνου, ωριμάζει μέσα από την συνάντηση με το ερώτημα "Τί είναι Μεταφυσική;",[16] ερώτημα προαναγγέλλο-

---

16 Το εναρκτήριο μάθημα Was ist Metaphysik? (1929), όπως παρατηρεί ο Jean-Francois Courtine (Cahiers de l'Herne,

τη στροφή προς την ερμηνευτική οντολογία της ύστερης περιόδου.

Πώς τίθενται οι νέοι όροι "αυζήτησης" της Ιστορίας, οι οποίοι ανταποκρίνονται στη μετάβαση από την ιστορικότητα του Dasein στο Seinsgeschick, στο πεπρωμένο του Είναι;

Θα διατρέξουμε σύντομα το ερώτημα, προετοιμάζοντας το έδαφος για την συγκρότηση της προβληματικής στην οποία αποβλέπει η εργασία μας.

1.2. Ιστορία του Είναι και Μεταφυσική

Αναφερθήκαμε ήδη στο γεγονός της "στροφής" [Kehre] της χαϊντεγγεριανής σκέψης προς το ερώτημα της αλήθειας του Είναι και της ιστορικότητάς της. Το ερώτημα της Ιστορίας του Είναι εν τούτοις, δεν έρχεται να εκτοπίσει τρόπον τινά την ιστορικότητα του Dasein ωσάν να πρόκειται περί δύο "διακριτών" περιοχών, από την μια το Dasein και από την "άλλη" το Είναι. Το Dasein γράφεται πλέον Da-sein: είναι ως το άνοιγμα της έλευσης του Είναι που "κατέχει" τον άνθρωπο, που τον αφορά σαν μια κλήτευση, όχι σαν μια αφηρημένη γενικότητα. Η απόδοση του Dasein στην ιστορικότητα του είναι δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι "εδώ" [Da] και η Ιστορία του Είναι "αλλού". Ενώ όμως στον ορίζοντα του Είναι και Χρόνος η κίνηση ήταν

Heidegger, σελ. 181), εκτός "από ένα σημαντικό στάδιο στην ανάπτυξη του Seinsfrage" αποτέλεσε ως κείμενο κάτι που έκρινε αποφασιστικά τη σχέση του Heidegger με τη φαινομενολογία στη χουσσερλιανή εκδοχή της. Η ίδια η ερώτηση "Τί είναι Μεταφυσική;", αυτή που θεματοποιείται για πρώτη φορά στα 1929, "καθοδηγεί όλο το μελλοντικό έργο του στοχαστή".

από την επαταπτικότητα του Dasein στο Είναι, κατόπιν είναι το ίδιο το πεπρωμένο του Είναι που "δίδει" προς σκέψη, που απελευθερώνει τον στοχασμό του ανθρώπου.

Ο Heidegger κατανοεί την Ιστορία του Είναι ως Geschick. Η ίδια η λέξη Geschichte διαιρίνεται από την Historie και αυτή η διάκριση, ήδη παρούσα στο Είναι και Χρόνος, αποκτά ένα ριζικότερο και βαθύτερο νόημα. Η λέξη Geschichte συμπυκνώνει δυο "σημασίες". Αυτή που κατάγεται από το ρήμα Geschehen [συμβαίνειν] και μιαν άλλη που ο Heidegger την αποδίδει στο ρήμα schicken [πέμπω, στέλλω, απονέμω]. Πάνω σε αυτή την αμφισημία της "καταγωγής" της λέξης Geschichte ερείδεται ο επανοριαμός της ως Πεπρωμένου [Geschick].

"Η Ιστορία είναι αυτό που συμβαίνει, καθόσον έχει προετοιμαστεί και παραδοθεί με τον ένα ή άλλο τρόπο, καθόσον δηλαδή είναι επιμελημένο και μοιραία απονεμημένο".[17] Δεν τίθεται όμως εδώ θέμα αποφασιστικότητας του Dasein δια της οποίας η Ιστορία θα έχει ένα αυθεντικό ή όχι νόημα. Η "εκλογή δυνατοτήτων" από πλευράς ανθρώπου αποσιωπάται, ενώ το βάρος περνά πλέον από την πλευρά της παράδοσης και της "απονομής" [schicken], της πέμψης αυτού που συμβαίνει. Αυτό που απονέμει, που "δίδει" Ιστορία -όχι φυσικά αυτό που δημιουργεί την Ιστορία αντικά ως αιτία της- είναι το ίδιο το Είναι ως πεπρωμένο. Γι' αυτό το λόγο, ο Heidegger στην Επιστολή για τον Ανθρωπισμό τονίζει ότι η "Ιστορία δεν συμβαίνει αρχικά ως γεγονός".[18]

---

17 Vortraege und Aufsaetze, τ. Ι, σελ. 55.

18 Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 99.

Η ιστορική ερωτηματοθεσία σε αυτή την προοπτική δεν είναι τίποτε άλλο παρά οντολογική ερωτηματοθεσία και μόνο κατά δεύτερο λόγο "ενδιαφέρον" για το ιστορικό γίγνεσθαι ως τόπο της ανθρώπινης πράξης. Η διάκριση ανάμεσα σε Geschichte και Historie ριζικοποιείται σε τέτοιο βαθμό ώστε αν στο Είναι και Χρόνος το ενδεχόμενο μιας αυθεντικής ιστορικής επιστήμης [Historie] αντιμετωπίζεται θετικά, ύστερα από τη δεκαετία του '30, στα κείμενα η Historie παρουσιάζεται πάντα ως επικάλυψη/συγκάλυψη [das verdecken] της ουσίας της Ιστορίας.

Εδώ λειτουργεί ακόμα η σχέση παροντικοποίησης/απαροντικοποίησης, αυθεντικής και αναυθεντικής χρονικότητας. Η Historie δεν ενεργεί παρά μόνον "παρουσιά-ζοντας", αντικειμενοποιώντας την παράδοση της Geschichte, μεταδίδοντας το κληρονομημένο ιστορικά ως παρωχημένο παρελθόν. Η σκέψη που επιζητεί να προσπελάσει στο "αίνιγμα της Ιστορίας" πρέπει εκ των προτέρων να καταστήσει την αυτονομία της από τις μεθόδους και τις "οπτικές" της Historie. Ούτε μια "κοινωνική ιστορία", ούτε μια "ιστορία των ιδεών" μπορούν να εγγυηθούν τη σύλληψη του ιστορικού είναι.[19]

Πιο σημαντικό στην συγκρότηση της Ιστορίας [Geschichte] είναι το Geschick, το πεπρωμένο και όχι το απλό Geschehen, το "γίγνεσθαι" των γεγονότων. Το πεπρωμένο του Είναι ταυτίζεται με την συλλογική ιστορική μοίρα της δυτι-

[19] Η θέση του Heidegger για τη μία και μοναδική "Ιστορία του Είναι", τη δυτική [abendlaendisch], αμφισβητείται από τον Lacoue-Labarthe στη Γαλλία, ενώ στην Ιταλία οι νεομηδενιστές φιλόσοφοι Gianni Vattimo και P. A. Rovatti στηρίζουν τον "χαϊντεγκεριανισμό" τους κυρίως σε αυτή τη θέση. Βλ. Gianni Vattimo, "Vers une ontologie du declin", σελ. 90-

κής-ευρωπαϊκής ανθρωπότητας. Η Ιστορία του Είναι είναι "μία": η Ιστορία της δυτικής μεταφυσικής ή αλλιώς, δεν υπάρχει άλλη ιστορία του Είναι από την "μεταφυσική".[20] Πώς εισάγεται εδώ η ερώτηση για την ουσία της νεοτερικότητας; Με ποιόν τρόπο το "καθαρώς οντολογικό" επιτρέπει αυτή την ερώτηση, και αν την επιτρέπει πώς την αναπαρασκευάζει έτσι ώστε ως ερώτηση να μην εμπίπτει σ' ένα είδος πολιτισμικής κριτικής του Μοντέρνου; Η σύγχρονη εποχή δεν ενδιαφέρει τον Heidegger παρά ως Εποχή [Epoche] του Είναι. Η εποχή [Epoche], όρος που είχε χρησιμοποιήσει ο Husserl αναφορικά με τη συνείδηση και τα ενεργήματά της και είχε το νόημα της αναστολής του κρίνειν στην προσπάθεια φαινομενολογικής κατανόησης του "νοήματος", επανερμηνεύεται από τον Heidegger με τρόπο τέτοιο ώστε να αποτελεί μια έννοια-κλειδί της Ιστορικής οντολογίας του. Σε αυτή την προοπτική, η Εποχή συνιστά "τον θεμελιακό χαρακτήρα της ιστορικής αποστολής του Είναι". Το Είναι δίδεται [es gibt] εποχικά. Η εποχή του Είναι (γενική υποκειμενική) σημαίνει ότι το Είναι αποκέμεται αυτοσυγκρατούμενο, αφελισόμενο χάριν της αποκάλυψης του όντος. Δίδοντας το ον, το ίδιο το Είναι αποσύρεται, βρίσκεται σε "εποχή", en suspens -λένε οι Γάλλοι.

Ταυτόχρονα βέβαια, οι εποχές του Είναι -οι διαφορετικοί τρόποι της "αποκάλυψής" του στην ιστορία- ορίζουν ιστοριοπολιτισμικές περιόδους-εποχές με το σύνηθες νόημα του όρου -της δυτικής παράδοσης.

Ο στοχαστής διακρίνοντας τέσσερεις εποχές του Είναι,

105.

[20] Θέση η οποία δανείζεται τη ρήση του Ηράκλειτου:

την ελληνική, τη ρωμαιομεσαιωνική, τη σύγχρονη-μοντέρνα και την πλανητική (ύστατη εποχή της ιστορίας του Είναι, της "μεταφυσικής") αποδίδει σε κάθε μια από αυτές διαφορετικούς μοιραίους προορισμούς [Schickungen], διαφορετικούς δηλαδή τρόπους παρουσίας της αλήθειας των όντων. Οι μοιραίοι προορισμοί νοηματοδοτούν κάθε φορά διαφορετικούς αστερισμούς "οντολογικής" αλήθειας, οι οποίοι εγγράφονται στα ρήματα των "ουσιωδών στοχαστών". Οι μεγάλοι, οι θεμελιακοί στοχαστές δεν κάνουν άλλο από το να απαντούν, να "ομολογούν" στο Είναι και την εποχικότητά του.[21] Η αντίληψη της "εποχικότητας" του Είναι, στην οποία παίζουν και οι δύο σημασίες του όρου, η ιστορική και η οντολογική, έχει ως αποτέλεσμα την ριζοσπαστικοποίηση της ιστορικότητας του ίδιου του Είναι, την ανάδειξη της "περατότητάς" του. Παράλληλα, συντελεί στην αποδόμηση της παραδοσιακής έννοιας της "αλήθειας" [Wahrheit], αποδόμηση που απασχολεί ιδιαίτερα τον Heidegger της "Στροφής". Η πρώτη φάση αυτής της αποδόμησης υπήρξε η ανασύσταση του αρχέγονου νοήματος της αλήθειας ως α-λήθειας, ως unverborgenheit, Ε-κάλυψης. Η ερμηνεία του "α-" της ελληνικής λέξης "αλήθεια" ως στερητικού, στήριξε τη χαϊντεγκεριανή εκδοχή μιας απαρχής [Anfanglich] εμπειρίας της Σκέψης, όπως αυτή έλαβε χώρα στην Ελλάδα πριν τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, στους Προσωκρατικούς στοχαστές.

Η αλήθεια είναι αρχικά η καθαρή ανάδυση του όντος στο φαινεσθαί του (Φύσις), η μη-λανθάνουσα ανάβλυσις του όντος στο φως: η αυτοεκφάνεια των πραγμάτων ανεξάρτητα από την

"ουκ εμού αλλά του Λόγου ακούσαντες".

21 Questions II, σελ. 162-3.

"βλέψη" του ανθρώπου ή την διανοητική παράσταση την απορρέουσα από την υποκειμενικότητα.

Στο κείμενο του 1940 Platons Lehre von die Wahrheit [Η θεωρία του Πλάτωνα για την Αλήθεια], ο Heidegger παρατηρεί χαρακτηριστικά:

"Κατανοημένη με την έννοια του Πλάτωνα, η εκκάλυψη [Unverborgenheit] παραμένει δεσμευμένη σε μια σχέση με τη "θέαση", την αντίληψη, τη σκέψη, τη γλώσσα. Το να γίνει αποδεκτή αυτή η σχέση σημαίνει εγκατάλειψη της ουσίας της αλήθειας. Καμμιά απόπειρα για την θεμελίωση της ουσίας της Εκκάλυψης, στον "Λόγο", στο "πνεύμα", στη σκέψη, στον Λόγο [Logos], σε οποιοδήποτε είδος υποκειμενικότητας, δεν θα μπορέσει ποτέ να διασώσει την ουσία της α-λήθειας".

Και λίγο παρακάτω: Κατά πρώτο λόγο είναι αναγκαία μια εκτίμηση αυτού του θετικού στοιχείου που περιέχει η στερητική ουσία της αλήθειας. Αυτό το θετικό περιεχόμενο πρέπει πρώτα να γίνει κατανοητό ως το θεμελιώδες γνώρισμα του ίδιου του Είναι".[22]

Από τη μια έχουμε μια ριζική αντιϋποκειμενική ένσταση στην οποία η αλήθεια αποδίδεται στο πράγμα το ίδιο ως φαινόμενο -έτσι ερμηνεύει ο Heidegger το φαινομενολογικό πρόταγμα για μια στροφή προς το "ίδιο το Πράγμα"- και από την άλλη μια αποφατική αληθειολογία στην οποία προδιαγράφεται η "σκέψη του Είναι" της ωριμότητας. Στο κείμενο Das Wesen der Wahrheit [Η Ουσία της Αλήθειας] του 1943, αυτή η εκτίμηση

---

[22] Questions I, σελ. 188.

της θετικής σημασίας του α-της αλήθειας οδηγεί σε ένα συμπέρασμα εξαιρετικά σημαντικό για όλη την μετέπειτα στοχαστική όδευση προς μια μεταοντολογική (μεταφιλοσοφική) ερμηνευτική.

Λέγει λοιπόν ο Heidegger: "Η αποκάλυψη του όντος σαν τέτοια είναι ταυτόχρονα καθεαυτή η απόκρυψη -Verbergung- του όντος στην ολότητά του".[23]

Η λήθη, η αφέλκυση [Entzug], η "κάλυψη", συνιστούν για τον Heidegger της στροφής προς τη σκέψη του Είναι, θεμελιώδη χαρακτηριστικά του ίδιου του Είναι. Δεν είναι πλέον ο δυτικός άνθρωπος, ο μεταφυσικός άνθρωπος που καθορίζει με τις πράξεις ή τις παραλείψεις του τη "λήθη του Είναι", αυτή που κατά τον πρώτο Heidegger ήταν συνέπεια της μεταφυσικής και απαιτούσε μια νέα ριζική θεμελίωση της Οντολογίας, δεν είναι με άλλα λόγια η μεταφυσική ως ανθρώπινο "κατασκεύασμα" η υπαίτια για τη λήθη του Είναι, αλλά η ίδια η λήθη, ως εποχικότητα, αφέλκυση, απο-μάκρυνση, απόκρυψη αποτελεί την αναγκαία ουσία [Wesen] του Είναι.

Σε κάθε εποχή λοιπόν λαμβάνει χώρα μια διαφορετική θεμελίωση της αλήθειας του όντος (της ιστορίας, της φύσης, του ανθρώπου): η αλήθεια του όντος όμως, αν και μετασχηματίζεται "εποχικά" δεν παύει ως μεταφυσική να έχει κάποια κοινά δια-

---

23 Στο δοκίμιο "Η Ρήση του Αναξίμανδρου" ["Der Spruch des Anaximander"] της συλλογής Holzwege, ο Heidegger γράφει: "Το Είναι ως geschicklich -μοιραία ιστορικό- είναι από μόνο του εσχατολογικό...". Αυτό σημαίνει ότι "το είναι του όντος συλλέγεται (λέγεσθαι, λόγος*) στο πεπρωμένο του". Το έσχατο εδώ δεν είναι το "τελικό" αλλά ο χρόνος του κλείσματος της ιστορίας του Είναι στις έσχατες δυνατότητές της, η συλλογή αυτής της Ιστορίας στις έσχατες, ύψιστες δυνατότητες της εκδίπλωσής της.

ποχικά χαρακτηριστικά. Για τον Heidegger, το Είναι ως Παρουσία ή Θεμέλιο [Grund] υπολανθάνει μέσα σε όλα τα ρήματα που στη δυτική παράδοση του στοχασμού "καθόρισαν" την αλήθεια του.

Την ουσιαστική αφετηρία της μεταφυσικής "θεμελίωσης" [Begründung] της νεοτερικότητας ο Heidegger την εντοπίζει στη σκέψη του καρτεσιανού Cogito ενώ η αρχή του τέλους της μεταφυσικής και της δυτικής νεοτερικότητας προοιωνίζεται στη νιτσεική "αντιστροφή του πλατωνισμού".

Ο γερμανός στοχαστής μέσα από τη δική του "φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας" (Gadamer), που ταυτίζεται με μια εσχατολογία του Είναι, επιχειρεί να διερευνήσει τους τόπους και τα "περάσματα" της νεοτερικότητας, να την χαρτογραφήσει οντολογικά. Η καρτεσιανή και η νιτσεική στιγμή ως όρια της σύγχρονης μεταφυσικής ιστορικής "συνείδησης" αποτελούν τις αιρογωνιαίες αναφορές αυτής της ερμηνευτικής αναστασευής, που ως Rekonstruktion κατανοήθηκε από τον Heidegger στην προοπτική μιας Destruktion, μιας "αποδόμησης", προγραμματικά διαπερυγμένης ήδη από το Είναι και Χρόνος.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΤΑ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΤΗΣ ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

2.1 Γενικά για την έννοια της "μεταφυσικής θεμελίωσης"

Η αποσαφήνιση των όρων διερώτησης του προβλήματος της Ιστορικότητας προετοίμασε το έδαφος για να κατασταθεί δυνατή η συνάντησή μας με το ερώτημα της ουσίας των "νεοτέρων χρόνων", ερώτημα το οποίο απαιτεί μια οντολογική διερεύνηση: με τους όρους του Heidegger, για να κατανοηθεί η νεοτερικότητα στο είναι της [Wesen] αλλά και ως προς τα επιμέρους φαινόμενά της, χρειάζεται πριν απ' όλα την οντολογική διάνοιξη του μυστηρίου της, την αποκάλυψη των μεταφυσικών θεμελίων που στηρίζουν ιστορικά -με τον τρόπο της Geschichte, της Ιστορίας/πεπρωμένου- την μετάβαση από τον ρωμαιομεσαιωνικό κόσμο στους νεότερους χρόνους [Neuzeit]. Αυτή η μετάβαση δεν μπορεί να αποκαλυφθεί επαρκώς αν θεωρηθεί "οντικά": ως μετάβαση απλώς σε ένα νέο ιστορικο-πολιτισμικό στάδιο, ως κοινωνική εξέλιξη ή ως συνέπεια μετασχηματισμών κοινωνικοοικονομικού ή

τεχνολογικού χαρακτήρα (λ.χ. ανακάλυψη του "Νέου Κόσμου", εφεύρεση της Τυπογραφίας, παρακμή του φεουδαλισμού και αχηματισμός μιας πρωτοαστικής τάξης, θρησκευτική μεταρρύθμιση κ.λπ.).

Στον Heidegger είναι έκδηλη η υποτίμηση αυτών των φαινομένων, υποτίμηση που δεν είναι κατιτός μιας "ιδεαλιστικής" υπερτίμησης του ρόλου της φιλοσοφίας ή των Ιδεών στην προώθηση της Ιστορίας, αλλά συνέπεια εκείνης της βασικής θέσης σύμφωνα με την οποία κάθε οντικοϊστορική μεταβολή γίνεται κατανοητή -και όχι αιτιοκρατικά εξηγήσιμη- στον ορίζοντα της εσχατολογίας του Είναι και του πεπρωμένου του.

Η ιστορία της Δύσης είναι η ίδια "μεταφυσική", όχι γιατί περιορίζεται στο επίπεδο της φιλοσοφικής της ιστορίας, όσο γιατί οι πολιτισμικοί άξονες της συνέχειας και των "προόδων" της καθορίζονται από τον πλατωνισμό και το χριστιανισμό, από τις δύο μήτρες της μοντέρνας οντολογικο-θεολογικής "συνείδησης" της δυτικής ανθρωπότητας. Όταν η Ιστορία ερμηνεύεται τελικά ως Geschick, ως πεπρωμένο, δεν είναι καθόλου παράδοξος ο οντολογικός "μονισμός" ή μάλλον η οντολογική εμμονή της χαϊντεγκεριανής σκέψης της Ιστορικότητας.

Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε έναν εντοπισμό της θεματικής της "μεταφυσικής θεμελίωσης" στην ιστορική σύνδεσή της με τους δύο πόλους της νεοτερικότητας, τον Descartes και τον Nietzsche. Ανάμεσα στα 1936-1940, χρόνια ολοκλήρωσης της "στροφής" στη σκέψη του Heidegger και ανάλυσης με τρόπο καθαρό του ερωτήματος για την ουσία της σύγχρονης Τεχνικής, έχουμε από τη μια τις παραδόσεις πάνω στον Nietzsche και από

την άλλη μια σπουδαία διάλεξη εκφωνημένη στις 9 Ιουνίου 1938 με τον τίτλο: Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik [Η θεμελίωση των συγχρόνων κοσμοειδώνων από την μεταφυσική].

Στη διάλεξη αυτή επαναλαμβάνονται (πολλές φορές αυτολεξεί) πλευρές της ανάλυσης που συναντούμε στις παραδόσεις για τον Nietzsche (που τελικά εξεδόθησαν σε δύο τόμους) και αναπτύσσεται η αναφορά σχετικά με την έννοια της "μεταφυσικής θεμελιακής θέσης".

Θα ήταν δύσκολο από μέρους μας να δούμε κατά πρώτο λόγο τί είναι για τον Heidegger μια "μεταφυσική θεμελιακή θέση" -πράγμα που έμμεσα αποσαφηνίζει το ζήτημα της κριτηριοθεσίας για την ερμηνευτική στρατηγική του στοχαστή- και κατά δεύτερο λόγο, με ποιόν τρόπο συμφύρεται η μεταφυσική θεμελίωση του Μοντέρνου με την καρτεσιανή σκέψη του Cogito και της "Μεθόδου".

Ο στοχαστής διακρίνει λοιπόν τέσσερεις συστατικές στιγμές μιας μεταφυσικής θεμελιακής θέσης [metaphysischen Grundstellung]. Γράφει συγκεκριμένα:

"Το συστατικές μιας μεταφυσικής θεμελιακής θέσης περιλαμβάνει:

1. Τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος είναι άνθρωπος δηλαδή ο εαυτός του. Τον τρόπο της εαυτότητάς του, η οποία δεν έχει καμμία σχέση με την εγωικότητα αλλά καθορίζεται εκ της σχέσεώς του με το Είναι ως τέτοιο.

2. Την συστατική ερμηνεία του είναι του όντος.

3. Την ουσιώδη προβολή της αλήθειας.

4. Το νόημα, σύμφωνα με το οποίο ο άνθρωπος είναι μέτρο".[1]

Για να αναγνωρισθεί λοιπόν μια μεταφυσική θέση -ή να συγκριθούν δύο ή περισσότερες θέσεις μεταξύ τους- ως θεμελιακή, προαπαιτείται η αναγνώριση αυτών των τεσσάρων στιγμών συγκρότησης.

Στην περίπτωση που συζητεί συγκεκριμένα ο Heidegger γίνεται λόγος για την διαφορά της μεταφυσικής θεμελιακής θέσης του Πρωταγόρα και αυτής του Descartes, της ελληνικής αρχαιότητας και της "νεοτερικότητας".

Οι τέσσερεις στιγμές μιας θέσης αφορούν:

1. Στην εαυτότητα του ανθρώπου.

2. Στην έννοια του Είναι.

3. Στην ουσία της αλήθειας.

4. Στον τρόπο "απόδοσης" του Μέτρου για την αλήθεια του όντος.

Το όλο ερμηνευτικό πρόβλημα συνίσταται για τον Heidegger στην ανάδειξη των "απαντήσεων" που δίνει κάθε εποχή -και

---

[1] Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in Holzwege, [παραλλαγμένος τίτλος της διάλεξης του 1938], σελ. 96: "Das Wesentliche einer metaphysischen Grundstellung umfasst: 1. Die Art und Weise, wie der Mensch Mensch und d.h. erselbst ist; die wesensart der selbstheit, die mit der Ichheit keineswegs zusammenfallt, sondern sich an dem Bezug zum Sein als Solchem bestimmt. 2. Die wesensauslegung des Seins des Seinden. 3. Den wesensentwurf der Wahrheit. 4. Den Sinn, demgemass der Mensch hier und dort Mass ist".

ο στοχαστής που λέγει την αλήθεια της- σε αυτά τα τέσσερα σημεία.

Με άλλα λόγια, η νεοτερικότητα, οι σύγχρονοι καιροί για να είναι πραγματικά "σύγχρονοι" προϋποθέτουν διαφορετικές απαντήσεις στα τέσσερα ερωτήματα-στιγμές της θεμελιακής μεταφυσικής θέσης από αυτές (τις απαντήσεις) που έδωσε η αρχαιότητα και ο ρωμαιοκαθολικός κόσμος. Τώρα, το αν υπάρχει μια και μόνο θεμελιακή μεταφυσική θέση σε κάθε Εποχή ή ένας "αντιπροσωπευτικός" στοχαστής -ένας προνομιακός εκφραστής της εποχικής αλήθειας- αυτό θα το θέσουμε ως ερώτημα στη συνέχεια, αφού πρώτα παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Heidegger επιδιώκει να θεμελιώσει το χάσμα ανάμεσα στην νεοτερική και την "αρχαία" θεμελίωση της οντολογικής αλήθειας, αντιδιαστέλλοντας τον Πρωταγόρα και τον Descartes.

Κατ' αρχήν, ο σκοπός του Heidegger είναι να αποδομήσει την "κοινότυπη" κατανόηση της πρωταγορικής και καρτεσιανής θέσης που συνίσταται στην άποψη ότι και στις δύο περιπτώσεις είναι ο "υποκειμενισμός" που επικαθορίζει την έννοια της αλήθειας με βάση την ανθρώπινη νόηση, τις παραστάσεις του ανθρώπου. Το ζητούμενο για τον γερμανό στοχαστή είναι η ανάδειξη της απαραμείωτης διαφοράς του ορίζοντα των "νεωτέρων" και του ορίζοντα της αρχαιοελληνικής ιστορικής ύπαρξης.

Η ανάλυση της θέσης του Πρωταγόρα[2] οδηγεί στο εξής συμπέρασμα:

---

[2] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 110-4.

1. Για τον Πρωταγόρα, το 'Εγώ' [ich] καθορίζεται από το επάστοτε οριοθετημένο ανήκειν στην μη-απόκρυψη του όντος. Το εν-εαυτώ είναι του ανθρώπου θεμελιώνεται στην εμπιστοσύνη που εμπνέουν το μη-κρυμμένο ον και η υποδοχή του.

2. Το Είναι έχει τον ουσιώδη χαρακτήρα της Παρουσίας.

3. Η αλήθεια θεωρείται ως από-κάλυψη [Entbergung].

4. Το 'Μέτρο' έχει το νόημα του μέτρου της αλήθειας.

Τί συνοψίζουν αυτές οι τέσσερεις στιγμές συγκρότησης της οντολογικής θέσης του Πρωταγόρα; Ο Heidegger εδώ θεωρεί την οντολογική θέση του Πρωταγόρα ως έκφραση της αρχαιοελληνικής "εποχικής" αλήθειας της μεταφυσικής και όχι ως μεμονωμένη σκέψη ενός φιλοσόφου. Για την εποχική μεταφυσική αλήθεια του αρχαίου κόσμου, λοιπόν, η εαυτότητα του ανθρώπου είναι κάτι άλλο από την "εγωικότητά" του. Το "εγώ" εδώ ανήκει στην α-λήθεια του όντος, είναι εξ αρχής επτεθειμένο σε αυτή την αλήθεια ως διανοητότητα η οποία δεν είναι "δημιούργημα" του υποκειμένου, αλλά κατέχει κάθε στιγμή τον άνθρωπο. Η αλήθεια αυτή είναι Unverborgenheit, Επ-κάλυψη, μη-απόκρυψη του όντος, ανεξάρτητα από την προσωρινή "ορθότητα" [richtigkeit] της απόφανσης για το αληθές ή την adequatio, τη συνάρμοση του πράγματος και της διάνοιας.

Η ανάγνωση της αλήθειας ως Unverborgenheit, ως Επ-κάλυψης και οντολογικής διανοητότητας, οδηγεί τον Heidegger σε μια άλλη ερμηνεία της ρήσης του Πρωταγόρα "Πάντων χρημάτων μέτρον εστίν άνθρωπος, των μεν όντων ως εστί, των δε μη όντων ως ουκ εστίν". Αυτή η ερμηνεία θα πιστοποιήσει τη ριζική διαφορά ανάμεσα στην θεμελιακή θέση του Πρωταγόρα και

αυτήν του Descartes, διαφορά που δεν συνηγορεί κατόπιν υπέρ μιας ιστορικομεταφυσικής ανεξαρτησίας της μεταφυσικής αλήθειας της νεοτερικότητας και αυτής του αρχαιοελληνικού κόσμου. Το ερώτημα εστιάζεται στην ουσία και στους τρόπους της "μεταβολής" [Wandlung][3] του μεταφυσικού ορίζοντα της αρχαιότητας δια μέσου των ρωμαιοκεσαιωνικών χρόνων. Η μεταβολή, η "εποχική" αλλαγή, συνάπτεται πρώτιστα με το διαφορετικό καθεστώς παρουσίας της αλήθειας του όντος στην αρχαιότητα και στην νεοτερικότητα. Για τον Πρωταγόρα η αλήθεια είναι α-λήθεια των όντων [τα όντα φαίνονται, δεν "μου" φαίνονται], το Είναι καθορίζεται ως παρουσία-φύσις και ο άνθρωπος είναι "μέτρο" στο βαθμό που αναλαμβάνει να μην ξεπεράσει την σφαίρα της α-λήθειας, να μην υπερβεί τα "φυσικά" τα οποία είναι παρόντα ανεξάρτητα από το βλέμμα του ανθρώπου και τον λόγο που τα αναπαριστά.[4]

Ο Heidegger, παρά τη γνωστή του αντιπάθεια για τη Σοφιστική, δεν διστάζει να υπογραμμίσει τη "συνέχεια", την εσωτερική συμφωνία της θέσης του Πρωταγόρα και της σκέψης της Απαρχής [Anfang], της σκέψης των προσωκρατικών. Η συμφωνία "σοφιστικής" και αρχαϊκής "σοφίας" έγκειται στην αποδοχή του Είναι ως Anwesung [Παρουσία] και της αλήθειας ως Unverborgenheit, επικάλυψης, μη-λήθης.

Το ερώτημα που προκύπτει τώρα είναι πώς συνάπτεται η προβληματική της metaphysische Grundstellung στα γενικά της χαρακτηριστικά με την καρτεσιανή οντολογική έναρξη της

---

[3] Heidegger, Holzwege, σελ. 98.

[4] Ομοίως, σελ. 99.

νεοτερικότητας. Μέσα από την ανάπτυξη των γενικών ερωτημάτων της μεταφυσικής θεμελίωσης διαφαίνονται οριακές βασικές δομές της ιστορικοπολιτισμικής ταυτότητας της Δύσης: ο "ανθρωπομορφισμός", η γέννηση και ανάπτυξη των Κοσμοαντιλήψεων [Weltanshauungen], η θέσμιση και πίστη σε Αξίες και κανονιστικά πρότυπα κ.λπ..

Η αφετηρία του συνόλου των ερωτημάτων πάνω στην ουσία της νεοτερικότητας, η έννοια-κλειδί για την οντολογική κατανόησή της είναι αυτή της υποκειμενικότητας [subjectivitaet].[5] Μέσα από την κατανόηση της "κυριαρχης θέσης του ερωτήματος της υποκειμενικότητας στους νεότερους χρόνους" γίνεται δυνατή η συνολική τελεολογική σύνοψη της ουσίας της νεοτερικότητας από τον Descartes στον Nietzsche, περνώντας από τον Leibniz, τον Kant, τον Hegel και τον Schelling. Έτσι όλη η θεματική της "μεταφυσικής θεμελίωσης" βρίσκεται συνδεδεμένη -με προνομιακό τρόπο- με την διερεύνηση του ερωτήματος της "υποκειμενικότητας" ως θεμελιακού για την μοίρα της σύγχρονης ανθρωπότητας.

Η αντιπαραβολή του αρχαιοελληνικού αληθειολογικού προ-

---

[5] Η γενεαλογία της νεοτερικότητας με βάση τις φιλοσοφικές συμπροτήσεις της υποκειμενικότητας (από τον Descartes στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα του Kant και στο γίγασμα οχλαμε...) έχει τεθεί σε γόνιμη κριτική από στοχαστές σαν τον J. Habermas και τον νεοπραγματιστή R. Rorty. Ο Habermas υποστηρίζει ότι "η φιλοσοφία της υποκειμενικότητας", που με αφετηρία τον Nietzsche καταλήγει σε δύο ρεύματα, το ένα προς τον Heidegger και το άλλο προς τον Foucault, παραγνωρίζει τη διάσταση της "κοινωνικής ορθολογικότητας" που με αφετηρία τον Kant και τον νεαρό Hegel μπορεί να οδηγήσει σε μια πρότυπη ερμηνεία του "Μοντέρνου", ερμηνεία η οποία θα αποφύγει την ιδέα ενός "τέλους της νεοτερικότητας" ή της "φιλοσοφίας", που προοιωνίζεται από τη μεταντισεική σκέψη. Πρβλ. Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne.

τύπου και της νεοτερικής "θεμελιακής μεταφυσικής θέσης" έχει στο κέντρο της την αντιδιαστολή δύο διαφορετικών μορφών ανθρωπολογικής αλήθειας: από τη μια αυτή του ανθρώπου ως τηρητή της αλήθειας των όντων (αρχαιότητα) και από την άλλη αυτή του ανθρώπου ως κυρίαρχου υποκειμένου που αναλαμβάνει την αλήθεια του όντος στο σύνολό της. Το "ουσιωδώς νέο" της νεοτερικότητας είναι αυτή η ανάδειξη του ανθρώπου ως subjectum, ως υποκειμένου της Ιστορίας και της φύσης. Πώς όμως το "ουσιωδώς νέο" προτείνεται και εν μέρει αρχίζει να αναπτύσσεται θεωρητικά στην καρτεσιανή σκέψη; Ο Heidegger συγκροτεί τούτο το ερώτημα εμμένοντας στην ερμηνεία του cogito και των προοπτικών που η σκέψη του cogito διάνοιξε για την ολότητα της ουσίας των νεοτέρων χρόνων.

2.2. Το καρτεσιανό cogito και η υποκειμενικότητα

Στον δεύτερο τόμο του Nietzsche, αμέσως έπειτα από την ανάλυση της ρήσης του Πρωταγόρα με άξονα τις τέσσερεις στιγμές συγκρότησης της θεμελιακής μεταφυσικής θέσης, η ανάλυση "περνά" στην μοντέρνα μεταφυσική και στις εκδοχές της.

Αρχικά γίνεται λόγος για τη "πηγαινιά του υποκειμένου στους σύγχρονους καιρούς" και στη συνέχεια σκιαγραφείται η ερμηνεία του καρτεσιανού cogito. Τέλος, γίνεται η συγκριτική των δύο θέσεων, του Descartes και του Πρωταγόρα με την αντιδιαστολή των διαφορετικών απαντήσεων "αρχαιότητας" και "νεοτερικότητας" στα τέσσερα σημεία που απαρτίζουν τη μία μεταφυσική θέση.

Νομίζουμε ότι είναι δόκιμο να διατρέξουμε την χαϊντεγκεριανή επιχειρηματολογία παρακολουθώντας την εσωτερική ανάπτυξή της, από την γενική περιγραφή της ηγεμονίας του "υποκειμένου" στον μοντέρνο ορίζοντα, στην διπλή ερμηνεία της καρτεσιανής πρότασης cogito ergo sum (ως cogito me cogitare και cogito sum) και τελικά, στον εντοπισμό της "ουσίας" της καρτεσιανής σκέψης.

Ο Heidegger διερωτάται αρχικά για το γεγονός της "αυτονόητης" εννόησης του ανθρώπου ως υποκειμένου σε όλες τις εποχές της Ιστορίας του Είναι. Στη ρήση του Πρωταγόρα λχ "πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος...", ο μοντέρνος ουμανισμός αναγνωρίζει ήδη τον άνθρωπο ως υποκείμενο και τα "χρήματα" ως αντικείμενα σε αναφορά με το υποκείμενο.

Αλλά τί σημαίνει υποκείμενο; Κι ακόμη: Ιστορικά ο προσδιορισμός "υποκείμενο" απαντά σε ομοιόμορφες σημασίες της αλήθειας και του Είναι, και αν όχι, κατά ποιό τρόπο επανατίθεται κάθε φορά η "ουσία" του υποκειμένου;

Για τον γερμανό στοχαστή ένα είναι βέβαιο: ότι η βαρύτητα της έννοιας της υποκειμενικότητας στους νεότερους χρόνους συνοδεύεται σε μια τοπολογική μεταβολή, σε μια "μετατόπιση" της έννοιας του υποκειμένου με θεμελιώδη σημασία. Η αρχική σημασία της λέξης διαφαίνεται από την ίδια τη ελληνική ρίζα της. Το υποκείμενο είναι κάθε τι που υπόκειται, που τίθεται εκ των προτέρων στη "βάση", στο "θεμέλιο" ως δεδομένο. Με αυτή την πρωταρχική έννοια, υποκείμενο μπορεί να είναι κάθε ον, φυτό, ζώο ή άνθρωπος και όχι "ειδικά" ο άνθρωπος ή το Εγώ.

Με τον Descartes, ο άνθρωπος και για την αιρέβεια το ανθρώπινο Εγώ [Ich, Ego] γίνεται το κατεξοχήν υποκείμενο, σε βαθμό ώστε η υποκειμενικότητα εδώ να συγχέεται με την εγωικότητα [Ichheit]. Το παραδοσιακό αριστοτελικό ερώτημα "τί το ον;" μετατρέπεται σε ερώτημα για την μέθοδο δηλαδή για την οδό που επιτρέπει στον άνθρωπο να κατακτήσει ένα ακλόνητο θεμέλιο για την αλήθεια. Αυτό το Fundamentum absolutum inconcussum veritatis μετατίθεται στο εσωτερικό του ανθρώπου, στο Εγώ ή γενικά στις περιοχές της υποκειμενικότητας κατανοούμενης πλέον αυστηρά ως υποκειμενικότητα του ανθρώπου και όχι οποιουδήποτε όντος.

Η φιλοσοφική "απόδοση" της έννοιας του υποκειμένου αποκλειστικά στον άνθρωπο, ανταποκρίνεται στην ευρύτερη απελευθέρωση του μοντέρνου ανθρώπου από τα δεσμά του μεσαιωνικού κόσμου, αλλά και από τη βιβλική-χριστιανική αλήθεια της Εκκλησίας και του δόγματος. Ωστόσο, ο αγώνας ανάμεσα στη βεβαιότητα της Σωτηρίας και στη βεβαιότητα του ανθρώπου-για-τον-εαυτό του δεν παύει με την έναρξη των νεοτέρων χρόνων.

Σε αυτό οφείλεται, κατά τον Heidegger, η επιβίωση της "σχολαστικής" γλώσσας στην καρτεσιανή σκέψη, επιβίωση που αντανακλά την αργή μετάβαση από την προμοντέρνα στη μοντέρνα έννοια της αλήθειας.

Η σχηματική και απλουστευτική περιγραφή της μετάβασης από τη μεσαιωνική στην "μοντέρνα" μεταφυσική διευρύνεται με την αναγνώριση της αντιφατικότητας και της συνθετότητας των "γλωσσών" που σφραγίζουν την φιλοσοφική αφήγηση της πρωτονεοτερικότητας.

"Η νέα ελευθερία -γράφει ο Heidegger- είναι από μεταφυσική άποψη, η εγκαινίαση μιας πολλαπλότητας αυτού που στο μέλλον μπορεί να τεθεί από τον άνθρωπο ως αναγκαίο και υποχρεωτικό. Στην πραγμάτωση και την εφαρμογή αυτών των πολυαριθμων τρόπων της νέας ελευθερίας έγκειται η ουσία της Ιστορίας των σύγχρονων καιρών".[6]

Στη μετάβαση προς τη νεοτερικότητα, οι μορφές και τα "σχήματα" του παρελθόντος δεν εξαφανίζονται αλλά μετασχηματίζονται: ο χριστιανισμός με τη μορφή του προτεσταντισμού συμφιλιώνεται με το "νέο πνεύμα" της εποχής και αξιοποιείται αργότερα από τον γερμανικό ιδεαλισμό και τον ρομαντισμό. Σε μια σχεδόν βεμπεριανή αποστροφή, ο Heidegger αναγνωρίζει τη διαλεκτική προτεσταντισμού και νεοτερικότητας, παρατηρώντας:

"Η απελευθέρωση που αποδεσμεύει από την εξ Αποκαλύψεως αλήθεια της σωτηρίας την αθάνατη ατομική ψυχή είναι καθεαυτή παραγωγός μιας βεβαιότητας στην οποία ο άνθρωπος δύναται να αυτοδιασφαλισθεί για τον προορισμό και το καθήκον του".

Η χειραφέτηση από την "παλαιά αλήθεια" επιτρέπει το άνοιγμα του δρόμου για την "διασφάλιση της ανώτατης και απόλυτης ανάπτυξης όλων των ανθρώπινων δυνατοτήτων έως την απόλυτη ηγεμονία στη Γη".[7]

Αυτό σημαίνει ότι ο σύγχρονος άνθρωπος μέσω της αυτοδιασφάλισής του ως υποκειμένου της σύγχρονης αλήθειας έχει τη δυνατότητα να θέτει νέους σκοπούς, να δομήσει κοινωνίες

---

[6] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 110-7.

[7] Ό.π., σελ. 117.

μένα, να ορίζει νέα καθήκοντα, ριζικά αλληλοσυγκρουόμενα αλλά ωστόσο εδραζόμενα στον ίδιο "υποκειμενισμό": στην χειραφέτηση του αυτοδιαφωτιζόμενου υποκειμένου και της οικουμενιστικής αλήθειας του. Αντίστοιχα, συνεχίζει ο Heidegger σε αυτή την ιδεοτυπική περιγραφή της "γενικής" ουσίας της νεοτερικότητας, ο "Σκοπός", η έννοια του σκοπού, λαμβάνει διάφορες μορφές και επενδύεται σε ένα πλήθος γλωσσών κατά την πολιτισμική εκτύλιξη των νεότερων χρόνων:

"Το χρέος μπορεί να δίδεται ως ανθρώπινος λόγος και νόμος (φιλοσοφία των Φώτων, Aufklarung) ή αίσθημα ως το πραγματικό, το Factus οργανωμένο και θεσμισμένο με έναν παρόμοιο λόγο (θετικισμός). Κι αίσθημα, αυτό το χρέος μπορεί να παρουσιάζεται ως ωραία κλασική δομή του ανθρωπισμού, στην οποία αρθρώνονται αρμονικά οι διάφοροι σχηματισμοί του, ως ανάπτυξη της ισχύος ενός έθνους ή των 'προλεταρίων όλων των χωρών' ή επιμέρους λαών και φυλών. Ως εξέλιξη της ανθρωπότητας με την έννοια της προόδου μιας κοσμοπολιτικής ορθολογικότητας, ως άνθιση του 'ατόμου' ή οργάνωση των μαζών. Τελικά, ως συγκρότηση ενός ανθρωπισμού που δεν έχει την ουσιώδη του δομή ούτε στο 'άτομο' ούτε στη 'μάζα', αλλά σε έναν ανθρωπολογικό 'τύπο' (...)".[8]

Όλες λοιπόν οι πολιτισμικές μορφές της νεοτερικότητας, οι "μεταφυσήσεις" της χειραφέτησης θα έλεγε ο Lyotard -ο Heidegger υπονοεί συγκεκριμένα τον κλασικό αναγεννησιακό ανθρωπισμό, τον ορθολογικό συμβατισμό του διαφωτισμού εμπειριστικού ή νομιμαρχικού, τον σοσιαλιστικό-μαρξιστικό ανθρω-

---

8 Ό.π., σελ. 118.

πισμό, τους πάθε λογής εθνικισμούς και φυλετισμούς και, τέλος, τον οριακό "ανθρωπισμό" του Υπεράνθρώπου, ενός νέου ανθρωπολογικού τύπου δηλαδή· έλκουν τη μεταφυσική τους καταγωγή από την χειραφέτηση που λαμβάνει χώρα με τη μετάβαση από τη βεβαιότητα της σωτηρίας στην αυτοδιασφαλιζόμενη βεβαιότητα του ανθρώπου ως "υποκειμένου" της αλήθειας. Μετάβαση, επίσης, από τον κόσμο της σχολαστικής συλλογιστικής, σε αυτόν της μαθηματικοποίησης και της Τεχνικής.

Η ιδιαίτερη συνεισφορά του Descartes συνίσταται "στο ότι παρέσχε την μεταφυσική θεμελίωση για την αποθέωσην του ανθρώπου, για την νέα ελευθερία ως αυτόνομη θέσιση βέβαιη για τον εαυτό της".[9]

Το καρτεσιανό εγχείρημα προετοιμάζει, προετοιμάζει, θεμελιώνει αλλά δεν εξηγεί από μόνο του ούτε φυσικά καλύπτει φιλοσοφικά τη συνολική διαλεκτική του Μοντέρνου. Σε αυτήν τη διαλεκτική ανήκουν εξίσου και οι αντικαρτεσιανικοί, οι αντιστροφές της νοησιαρχίας, οι αισθησιοκρατίες και οι υλισμοί, μαζί με τους "ιδεαλισμούς" και τις επιβιώσεις του χριστιανισμού που, κατόπιν, επικαμπύλευται και προσαρμόζεται αιώνια στους "νόμους" της νεοτερικότητας.

Η κατανόηση της δομής της καρτεσιανής θέσης είναι κατά την άποψή μου σημαντική αλλά όχι επαρκής συνθήκη για τη φιλοσοφική ερμηνευτική της ουσίας της Νεοτερικότητας, ερμηνευτική που θα πρέπει ταυτόχρονα να λάβει υπόψη της την γενικότερη ουσίωση [Wesen] της Ιστορίας του Είναι.

---

[9] Ό.π., σελ. 119.

2.3. Η διπλή μορφή του Cogito

Στην ερμηνεία του καρτεσιανού cogito, η "ατραπηγιή" του Heidegger αναπτύσσεται με όλα τα χαρακτηριστικά που της δίνουν μια παράδοξη μοναδικότητα. Ένα από τα μέγιστα παιχνίδια αυτής της "εσκεντρικής" ατραπηγιής είναι τα εξής: η αποκρυπτογράφηση, η αποκάλυψη μιας συνολικής μεταφυσικής θέσης, ενός ολόκληρου "συστήματος" αρχών μέσα από την πολυσκαπεθη ερμηνεία μιας θεμελιακής ρήσης ή, όπως μεταφράζουμε ορθά τη λέξη Wort, ενός ρήματος.[10]

Η συγκεκριμένη ερμηνεία δηλαδή δεν αφορά τους όρους της "απλής" φράσης cogito ergo sum από μια γραμματολογική έποψη, αλλά το καρτεσιανό ρήμα, καθόσον αυτό ανήκει ουσιωδώς στη μεταφυσική θεμελίωση των μοντέρνων καιρών.

Το ego cogito ergo sum "διατυπώνει αυτή την πρόταση ως μια ακριβή, καθαρή και αναμφίβολη γνώση, δηλαδή ως πρώτη και ανώτερη γνώση στην οποία θεμελιώνεται κάθε (άλλη) αλήθεια".[11]

Ο ορίζοντας λοιπόν του ρήματος cogito ergo sum είναι η αλήθεια ως certitudo, δηλαδή το υποκείμενο που αυτοδιαφαίνεται εντός του cogito.

---

[10] Ο Heidegger αξιοποιεί το γεγονός ότι η γερμανική λέξη Wort έχει δύο τόπους στον πληθυντικό (Woerter και Worte) για να θεμελιώσει τη διάκριση ανάμεσα σε ρήματα [Worte] και λέξεις [Woerter]. Οι λέξεις είναι απλώς τα σημαινόντα μιας γλώσσας, ενώ τα ρήματα είναι αυτά που συγκροτούν την υπαρξή, την ουσία [Wesen] της γλώσσας. Αποτελούν δηλαδή όχι απλώς το "υλικό" της γλώσσας, αλλά την ίδια τη σκέψη της.

[11] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 120.

Η σημασία του cogito δεν είναι μόνον κάτι σαν percipere [συλλαμβάνω κάτι, αντιλαμβάνομαι...] ούτε απλώς αυτή του "αντέπτομαι". Το cogito θα πρέπει μάλλον να εννοείται ως το σύνολο των τρόπων του Vorstellen, του (ανα)παριστάνειν. Μέσα στο cogito, λέγει ο Heidegger, υπάρχει και το παριστάνειν και το αντικείμενό του, το παριστάμενο. Έτσι προκύπτει η θέση ότι "κάθε ανθρώπινο cogitare είναι ένα αναπαριστάνεσθαι, ένα τίθεσθαι -ενώπιον- του εαυτού σου, ένα Vor-stellen".[12]

Σε όλα τα ενεργήματα, σε όλους τους τρόπους του Vorstellen, στην άμεση ενόραση κάποιου πράγματος, στην ανάμνηση και στον αναλογισμό "αυτό που αναπαριστάθη από την πράξη του αναπαριστάνειν, έχει ήδη παρουσιασθεί ενώπιόν μου, έχει τεθεί ενώπιόν μου κατά τέτοιον τρόπο που εγώ ο ίδιος δεν γίνομαι το αντικείμενο μιας αναπαράστασης -παρά στην αντικειμενικοποιούσα αναπαράσταση(...)".[13]

Με άλλα λόγια, η αναπαράσταση του αναπαριστώντος, του αναπτύσσοντος ανθρώπου κατά την εκτύλιξη της σκέψης ενός αντικειμένου είναι έμμεση, "μη-συνειδητή". Η πρώτη μορφή του cogito, cogito me cogitare, υποδηλώνει λοιπόν το γεγονός ότι ο αναπαριστών (και εμμέσως αναπαριστώμενος) δεν έχει αυτοσυνείδηση στη σύνταση [constitution] του αναπαριστάνειν. Διατυπωμένη διαφορετικά, η ερμηνεία του cogito me cogitare είναι η εξής: η ανθρώπινη συνείδηση είναι εκ της ουσίας της αυτο-συνείδηση, κάθε συνείδηση των αντικειμένων είναι δυνατή μόνο, όταν

---

[12] Ό.π., σελ. 124.

[13] Ό.π., σελ. 125.

εδράζεται στην αυτο-συνείδηση.

"Για το ενέργημα του cogitare ο εαυτός του ανθρώπου είναι ουσιωδώς αυτό που της 'συνιστά' το θεμέλιο. Ο εαυτός είναι subjectum".[14]

Ο Heidegger ωστόσο δεν θέλει να παρερμηνευθεί αυτό που λέγει σχετικά με την πρώτη μορφή του cogito ως cogito me cogitare, παρερμηνεία η οποία θα απέδιδε στον Descartes μια απόλυτη "νοησιαρχική" εννοήση της υποκειμενικότητας. Μέσα στο cogito αναγνωρίζονται όλοι οι τρόποι του ανθρώπινου "ψυχισμού" και όχι μόνον η νόηση: το "διανοούμαι", το "θέλω", το "φαντάζομαι" και το "αισθάνομαι" ανήκουν στο cogitare.[15]

Το υποκείμενο που θεμελιώνεται μεταφυσικά εδώ δεν είναι άλλο παρά ο άνθρωπος ως φορέας των τρόπων του cogitare, του Vorstellen κατά την χαϊντεγκεριανή μετάφραση. Ο άλλος τρόπος ερμηνείας του cogito ως cogito sum (η πρώτη ήταν ως cogito me cogitare) θα επιχειρήσει αριβώς να "τραβήξει" ως τα άκρα αυτή την αναπόλυψη αναγάγοντάς την σε ένα νόμο του Είναι, βρίσκοντας δηλαδή το "πεδίο" ουσιώδους μεταφυσικής συγκατοίκησης του cogito, του αναπαριστάνειν και της αλήθειας του Είναι στην εποχή του Μοντέρνου. Στην περίπτωση αυτή, το καρτεσιανό "ρήμα" μιλάει μια εποχική αλήθεια, είναι δηλαδή κάτι πολύ περισσότερο από μια πρόταση ή ένα αξίωμα. Τ-

---

14 Ό.π., σελ. 126.

15 Descartes, Principia philosophiae, τ. I, σελ. 9: "quid sit cogitatio? Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quo cogitare"

κέντρο βάρους της ανάγνωσης του cogito μετατοπίζεται στο sum της ρήσης (cogito ergo sum). Δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικά, αφού ο Heidegger επιδιώκει να επιβιώσει ερμηνευτικά εκτός από τη νέα θεμελίωση της ουσίας της αλήθειας (certitudo, βεβαιότητα του αναπαριστάνειν) και το "νέο" καθορισμό του Είναι (Seinsbestimmung).

Το sum της πρότασης ego cogito ergo sum είναι -λέγει ο Heidegger- ένας τρόπος του esse, του Είναι, και με αυτή την έννοια η "πρόταση σκοπεύει στο sum, στο είμαι, άρα στη γνώση του ότι είμαι".[16]

Η γραμματική και συντακτική ανάλυση της καρτεσιανής ρήσης που δεν υπάρχει λόγος να την περιγράψουμε εδώ, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το ergo, το "άρα" δεν λειτουργεί ως ένα "κατά συνέπεια", αλλά θεμελιώνει ένα συμπέρασμα (conclusio) διαφορετικού χαρακτήρα:

"Είναι συμπέρασμα ως άμεση συνάφεια αυτού που είναι συνειδητό εκ της ουσίας του και έχει τεθεί με βεβαιότητα στη συνειδητότητά του".

Το ergo δηλαδή δεν προσθέτει τίποτα στους δυο σημαντικούς πόλους της πρότασης: το cogito και το sum.

Το σινάμα εδράζεται στη συσχέτιση του cogito και του sum, συσχέτιση που η ερμηνευτική βία του γερμανού στοχαστή τη διατυπώνει στη φράση: ens res cogitans. "Είμαι ο σκεπτόμενος πράγμα". Πέρα όμως στο cogitans ενέχεται εμμέσως και το cogitata, το υποκείμενο που αναπαριστά αυτοαναπαριστάται τυ-

---

[16] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 129.

τόχρονα και πριν από την παράσταση του "αντικειμένου". Για τον Descartes λοιπόν, "το είναι του όντος που είμαι εγώ ο ίδιος και ο επόμενος άνθρωπος σαν τέτοιος, έχει την ουσία του [Wesen] στην ανα-παραστατικότητα [το Heidegger χρησιμοποιεί εδώ τη γαλλική λέξη re-presentaite] και στην προοιδάζουσα σε αυτήν βεβαιότητα".[17]

Το ego cogito δεν είναι συναρτημένο με ένα αφηρημένο εγώ αλλά με τον εαυτό στον οποίο "τίθεται" το ίδιο το cogitare και έτσι το είναι του υποκειμένου, του αναπαριστώντος, "διασφαλισμένο στο ίδιο το Vorstellen [αναπαριστάνειν] είναι το μέτρο για το είναι του αναπαριστάμενου πράγματος (...)".[18]

Από τη στιγμή που το είναι του σκεπτόμενου υποκειμένου, του cogitans, "καθορίζει", αποτελεί μέτρο του αναπαριστάμενου, η βεβαιότητα της πρότασης [Satz] ergo ens cogitans "καθορίζει την ουσία κάθε γνώσης και του κάθε τί δυνάμενου να γίνει γνωστό, της μάθησης, δηλαδή του 'μαθηματικού'". Με άλλα λόγια, η σχέση η οποία συγκροτείται στο καρτεσιανό ρήμα, η οντολογική δομή εγκαλεί και μια γνωσιολογική κανονιστικότητα, ένα πρότυπο γνωσιακό και μαθησιακό. Το είναι ως re-presentaite [ανα-παραστατικότητα], εγκαλεί τη "φύση' ως res extensa, ει τοιούτο πρόκειται, νεκρή ύλη για το ζωντανό υποκείμενο.

Από την άλλη, δεν είναι τόσο το esse, το είμαι/υπάρχω που επιβεβαιώνεται στο καρτεσιανό ρήμα, όσο η ίδια η ανανο-

---

17 Ό.π., σελ. 132.

18 Ό.π., σελ. 133.

ράσταση η οποία "έχει γίνει η ίδια εγκατάσταση και καθορισμός της ουσίας της αλήθειας και του Είναι. Η (ανα)παράσταση τίθεται εδώ η ίδια στην ουσιώδη της περιοχή και την παγιώνει ως μέτρο για την ουσία του είναι του όντος και για την ουσία της αλήθειας".[19]

Η διαδαλώδης και άκαμπτη γλώσσα του κειμένου με τις επαναλήψεις και τις παράδοξες τροπές δεν απορρίπτει την πρόθεση του Heidegger, την ανάδειξη της θεμελιακής σημασίας για όλη τη νεοτερικότητα, της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου, subjectum - objectum, σχέση η οποία στο καρτεσιανό θεωρητικό πλαίσιο περιγράφεται δυοτικά, μέσα από τον αυστηρό χωρισμό του res cogitans και του res extensa.

Το res cogitans όμως, είναι πάντα ego cogito, δηλαδή πριν από κάθε τι: cogito me cogitare, αναπαριστάνω/αναπαριστάνομαι. Μόνο σε αυτό το βαθμό η βεβαιότητα του cogitare είναι το υποκείμενο με τη μοντέρνα έννοια του όρου.

Δεν είναι το εγώ, η "εγωικότητα" που κυριαρχεί το cogito αλλά αντίθετα "το εγώ του ανθρώπου μπαίνει στην υπηρεσία αυτού του νέου subjectum. Η βεβαιότητα αυτού του τελευταίου είναι σαν τέτοια υποκειμενική, δηλαδή ορίζεται με βάση το subjectum, αλλά όχι εγωιστική. Γιατί η βεβαιότητα αρχεί για κάθε Εγώ, υποχρεώνει δηλαδή κάθε Εγώ να είναι υποκείμενο".[20]

Το κέντρο βάρους της καρτεσιανής πρότασης είναι, όπως είπαμε, το "αναπαριστάνειν" ως υποκείμενο και όχι το Εγώ, το

---

[19] Ό.π., σελ. 134.

ego ως ατομικότητα ψυχική και φυσική. Η ανάδυση της σύγχρονης υποκειμενικότητας δεν πιστίζεται με την ψυχολογική ανατίμηση της εγωικότητας του ανθρώπου, παρά μόνο στο βαθμό που η εγώικότητα είναι ο τόπος επικύρωσης των τρόπων του cogito. Στον ορίζοντα του Descartes η εγωικότητα σαν τέτοια δεν έχει νόημα, παρά φερόμενη από και για το cogito. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν, απ' αυτή την άποψη, που το έργο του Descartes πάνω στο οποίο επιμένει η ερμηνεία του Heidegger, είναι οι Meditationes de prima philosophia, οι οποίοι "θέτουν το σχέδιο της οντολογίας του subjectum με βάση την υποκειμενικότητα καθορισμένη ως conscientia, συνείδηση".[21]

Η νέα οντολογική θεμελίωση της σχέσης υποκειμένου/αντικειμένου καθιστά δυνατή την ανάπτυξη της μοντέρνας ανθρωπολογίας, Ηθικής, Ψυχολογίας ή "γνωσιοθεωρίας". Επικινώντας από αυτές τις επιμέρους γνωστικές σφαίρες -κατά τον Heidegger- δεν μπορούμε να αναδείξουμε το εύρος και την ουσία της θεμελίωσης που είναι "οντολογική". Αυτή η ένσταση εξηγεί δύο πράγματα:

1. Την άδεια της σκέψης από το οντολογικό ερώτημα της αλήθειας του Είναι, προς το ερώτημα της οντολογικής "θεμελίωσης" αυτής της αλήθειας [illegible].

2. Τη, συνεπεία αυτής της "μεθόδου", εμμονή σε ειδικούς πειραματικούς τόπους όπου συναντάται η οντολογική και

---

20 Heidegger, Holzwege, σελ. 101.

21 Ο Descartes των Passions de l'ame (1649) αποσιωπάται, επειδή ακριβώς σε αυτό το έργο η υποκειμενικότητα αναλύεται από τη σκοπιά των ψυχοφυσιολογικών "τροπισμών" της και όχι μόνο από τη σκοπιά του cogito, πράγμα που θα σχε-

όχι η θεολογική λ.χ. διάσταση της σύγχρονης μεταφυσικής.[22]

Σε αυτό το ερμηνευτικό ήθος θα εντάσσαμε και την απαράβατη, αλλά όχι ανεξήγητη παραγνώριση της σκέψης του Pascal από τον Heidegger, παραγνώριση η οποία μπορεί να ερμηνευθεί ως συνέπεια της προτεραιότητας του "καθαρώς οντολογικού", η οποία προσδιορίζει τις επιλογές των κειμένων με τα οποία "διαλέγεται" προνομιακά ο Heidegger.[23]

τικοποιούσε την αναπάλυψη του Heidegger.

[22] Σύμφωνα με τον ύστερο Heidegger, η μεταφυσική, δηλαδή η δυτική σκέψη από τον Πλάτωνα κι έπειτα, είναι "οντοθεολογία". Ερωτά δηλαδή, είτε για το είναι των όντων γενικά, είτε για το κατεξοχήν Ον, το Prima ens, την Causas Prima, τον Θεό. Η ιδέα αυτή αναπτύσσεται στο κείμενο: "Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik", στο δοκίμιο Identitaet und Differenz.

[23] Για το θέμα αυτό έχουμε υπόψη το διαφωτιστικό δοκίμιο του Henri Birault "Philosophie et theologie. Heidegger et Pascal" στο Cahiers de l'Herne, σελ. 515-541. Συνολικά, οι παραπομπές στον Pascal είναι ελάχιστες και αυτό μπορεί να θεμελιώσει την άποψη του Birault για "αχεδόν πλήρη σιωπή" του γερμανού διανοητή έναντι του Pascal. Μια αναφορά ωστόσο του Heidegger μπορεί να μας δώσει μια ιδέα για τους βαθύτερους λόγους αυτής της αποσιώπησης. Είναι από τα Holzwege (και από το κείμενο "Wozu dichter" - Προς τι ποιητές;): "Στη σύγχρονη μεταφυσική, η αφαίρα της σαθέατης εσωτερικότητας καθορίζεται ως η περιοχή παρουσίας των υπο-λογισμένων αντικειμένων. Αυτή τη σφαίρα ο Descartes την χαρακτηρίζει ως συνείδηση του ego cogito. Περίπου τη, ίδια εποχή, ο Pascal αναφέρεται σε σύνθεση στη λογική του υπολογιστικού όρθου, τη, λογική της καρδιάς". Ο Heidegger λοιπόν, δε, αναγνώρισε στον Pascal, πιθανά μια "συμπληρωματική" δύναμη, μια σοβαρή απόχρωση της μοντέρνας μεταφυσικής. Εφόσον βλέπει στη νεοτερικότητα την ηγεμονία του υπολογιστικού λόγου και τη, αναζητική βεβαιότητα του υποκειμένου, ο Heidegger θα ήτα, δυσκολο να "αξιοποιούσε" αποδομητικά τη, καρτεσιανή κριτική της καρδιάς και της νόμιμης πειθούς, πράγματα που δεν είχα, καμιά σχέση με το σχεδιασμό μιας τεχνολογικής και "υπολογιστικής" νεοτερικότητας. Πέρα δηλαδή από τη θεολογική διάσταση, ο Pascal έχει το "μειονέκτημα" (όπως και άλλες φιγούρες της σύγχρονης δυτικής κουλτούρας, σαν τους ρομαντικούς της Ιένας ή τους "ελευθέριους" του 18ου αιώνα) να μη, ταιριάζει

Επιστρέφοντας στην ανάλυση της καρτεσιανής θέσης, θα πρέπει να εμμείνουμε στη μεταφυσική διπλοκή των όρων που περιγράφουν την ανάδειξη της θεμελίωσης της νεωτερικότητας ως εποχής του Είναι. Ο συσχετισμός, η σύμπηξη των όρων της καρτεσιανής σκέψης σε μια ενιαία, ισχυρή οντολογική βάση με κέντρο την φιλοσοφική ανάδυση της υποκειμενικότητας αντανακλά την πρόθεση ένταξης μιας θεωρητικής στιγμής σε ένα ιστορικοφιλοσοφικό σχήμα (Περιεχόμενο του Είναι) και ως εκ τούτου ενέχει ως εγχείρημα τις απλουστεύσεις και τους "βιασμούς" που αυτή η πρόθεση επιβάλλει εις βάρος του πλούτου των ερμηνευόμενων κειμένων.[24]

Ας συζητήσουμε όμως, τώρα, τη "σχηματοποίηση" της καρτεσιανής στιγμής όπως την διαβάζει ο Heidegger. Το σημείο εκκίνησης είπαμε είναι αυτό που ο γερμανός στοχαστής αποκαλεί Vorstellung, αναπαράσταση, re-presentation. Στον Descartes -διατείνεται ο Heidegger- η Vorstellung εγκαθίσταται στην "συνειδητή της περιοχή" ως μέτρο για την ουσία του είναι των όντων και της αλήθειας τους. Η αλήθεια όμως έχει ήδη καθοριστεί ως βεβαιότητα [certitudo] και το Είναι ως αναπαραστατικότητα [re-presentatie]. Ποιό ον είναι αυτό που αναπαριστά; Ο άνθρωπος. Έτσι ο άνθρωπος είναι το υποκείμενο, γιατί αυτός δίδει νόημα στη "δράση" το cogito.

με τον ιδεότυπο νεωτερικότητας που κατασκεύασε ο Heidegger για να στηρίξει το οντοδόμημα της ερμηνευτικής αποδόμησή της Μεταφυσικής.

[24] Το ότι ο Descartes θεωρείται γενικά ως αποφασιστικός κρίκος στη διαμόρφωση της σύγχρονης ιδέας της υποκειμενικότητας, είναι κάτι άνωστα ευρύτερα αποδεκτό. Αυτό που αμφισβητείται είναι η ένταξη της καρτεσιανής στιγμής σε μια "Ιστορία του Είναι", όπως τη. εννοεί ο Heidegger. Πρβλ., μεταξύ άλλων: H. Caton, The Origin of Subjectivity. An Essa. on Descartes.

"Στην περιοχή πγαμονίας αυτού του subjectum [υποκειμένου], το ens [ον] δεν είναι πλέον ens creatum, είναι ens certum: indubitatum [αναμφίλογο]: vere cogitatum 'cogitatio'".[25]

Έτσι, αν και ο Descartes δεν υπερβαίνει ριζικά τον σχολαστικό ορίζοντα της μεσαιωνικής φιλοσοφικής "γλώσσας", ανοίγει εν τούτοις έναν άλλο ορίζοντα που, χωρίς να αμφισβητεί τα οντολογικά πρωτεία του Θεού, μεταβιβάζει στον άνθρωπο τη συνολική "εξουσία" επί του όντος. Για τον Heidegger, η νεοτερικότητα του Descartes συνίσταται στην θεώρηση του ego cogito ως "ανοιχτού παραθύρου προς τα πράγματα ως αντικείμενα", όπως παρατηρεί ο Jean Baufret.[26] Αλλά αυτό το "ανοιχτό παράθυρο" είναι η ίδια η εμμένεια του ego cogito ως cogitatio, σχέση του υποκειμένου με το πράγμα ως αντικείμενο. Γι' αυτό και η λέξη conscientia [συνείδηση] έχει εδώ -όπως και το cogito- μια διπλή σημασία: από τη μια χαρακτηρίζει τη σχέση με τα πράγματα ως αντικείμενα, από την άλλη εμπεριέχει μια σχέση-με-τον-εαυτό, προσδιορίζει την αυτοαναφορικότητα του ίδιου του υποκειμένου.

Αυτή την αμφισημαντότητα έχει υπόψη του ο Heidegger όταν ορίζει την υπαρξιακή conscientia ως εξής:

"Αυτή [η conscientia] είναι η αναπαριστώσα συμπεριφορά του αντικειμένου και του αναπαριστώντος ανθρώπου στην περι-

---

[25] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 134.

[26] J. Baufret, "Dialogue avec Heidegger", in Philosophie moderne, σελ. 46 κ.εξ..

φέρεται αυτής της διαφωτισμένης αναπαραστατικότητας".[27]

Η σύλληψη του ανθρώπου ως cogitans -αναπτύσσεται αναπαραστατικά και του πράγματος ως Gegenstand, ως αντικειμένου, λαμβάνει χώρα στη συνείδηση· η σχέση όμως του αναπαριστώντος ανθρώπου και του "αντικειμένου" δεν προκύπτει πλέον στο Ωκεανίδες, στον κόσμο της συντελεσμένης, ολοκληρωμένης αναπαράστασης. Αυτό δεν σημαίνει ότι για τον Descartes ο κόσμος είναι πια Vorstellung, ταυτισμένη με τον τρόπο του Schopenhauer, αλλά ότι το είναι των πραγμάτων, η αντικειμενικότητά τους καθορίζεται από το cogito. Η βεβαιότητα του "αναπόμενου Εγώ" ως πρώτη βεβαιότητα του αξιώματος [Grundsatz] "cogito ergo sum" γίνεται έτσι πρώτυπη [massgebliche] βεβαιότητα της αναντιρρητότητας. Είναι δηλαδή μια βεβαιότητα που δίδει το "μέτρο" και αποτελεί η ίδια το μέτρο. Η πρώτη για το υποκείμενο είναι η πρώτυπη Grundsatz, "θεμελιώδης πρόταση".

"Στο εξής, η ουσία του θεμελιωδώς κατά τις αρχές, του αξιωματικού [prinzipiell] καθορίζεται εξ της ουσίας της υποκειμενικότητας και δια μέσου αυτής του μέσου".[28]

Το cogito ergo sum είναι λοιπόν η πρώτυπη, ιδιαίτερη [...] θεμελιώδης Grundsatz, η αρχή συστήματος. Ο Heidegger [...] στο κεφάλαιο για την Grundsatz "Σκέψη" της [...] και υποκείμενο. Όπως γράφει σε άλλο σημείο: "[...] θεμελιώδη σημαίνει, αυτό που είναι [...] στο θεμέλιο [...]

[27] Heidegger, Holzwege, σελ. 102: "Grund [...] substantiell ist die vorstellende Zusammenstellung [...] Gegenständigen mit dem vorstellenden Menschen im Umkreis der von diesem erwahrten Vorgestelltheit".

πράγματος και δια μέσου αυτού έχει ήδη κάνει την εμφάνισή του, ακόμα και αν εμείς οι άνθρωποι δεν το έχουμε άμεσα ούτε πάντοτε παρατηρήσει φανερά".[29]

Όπως, λοιπόν, λέγεται ότι το είναι της Grundsatz, της αξιωματικότητας στους νεότερους χρόνους ορίζεται με βάση την υποκειμενικότητα, δεν υπάρχει τίποτε το παράδοξο. Η υπόθεσις* (με τη αρχαική της σημασία) υποκύπτει πλέον στην υποκειμενικότητα (με τη μοντέρνα έννοιά της). Αν, δηλαδή, "πριν" της νεοτερικότητας η έννοια του θεμελίου της υποθέσεως, δε, είχε απαραίτητα αναφορά στην εννοιοθέτηση [Begriffsetzung] και λογοθέτηση [Grundsetzung] του ανθρώπου, αν είπαμε το υποκείμενο για τους αρχαίους ήταν κάθε ον και όχι το "έλλογο ζώο", με την έλευση της νεοτερικότητας η έννοια του Grund, του θεμελίου, της αρχής, γίνεται πλέον "υπόθεση" της υποκειμενικότητας. Ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας της σύγχρονης μεταφυσικής είναι στην πραγματικότητα "υποκειμενοκεντρικός" χαρακτήρας. Ο ορίζοντας της σχέσης με το ον στην ολότητά του γίνεται από "ανοιχτή συνάντηση" του ανθρώπου και της αλήθειας, επιλεισμός στην εμμένεια της υποκειμενικότητας [in die Immanenz der Subjektivität]. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα "ο ορίζοντας" να μη αποτελεί πλέον "από μόνος του".[30] Με τον Descartes, ο ορίζοντας αποτελεί πλέον "για" το υποκείμενο, για το cogito στη πολυπλοκότητα των τρόπων του ως θέσης, αίσθημα, γνώση, σκέψη...

---

[28] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 135.

[29] Heidegger, Der Satz vom Grund [Η αρχή του αποχρώντος λόγου], σελ. 35.

[30] Heidegger, Holzwege, σελ. 241: "Der Horizont

Ποια είναι, εν τέλει, η ιδιαιτερη συνάρθρωση των στοιχείων της θεμελιακής οντολογικής θέσης του Descartes; Η δική μας ανάλυση του cogito και της conscientia αναδεικνύει κατά τον Heidegger την ιδιαιτερότητα της καρτεσιανής θέσης τόσο σε σχέση με το παρελθόν (αρχαιότητα, "σχολαστική") όσο και αναφορικά με ό,τι ακολουθεί (Leibniz, Kant, Hegel). Για τον Descartes -συμπεραίνει ο Heidegger- ο άνθρωπος είναι το κατ' εξοχήν υποκείμενο κάθε αναφοράς στο όν και την αλήθεια του. Το ότι ο άνθρωπος καθίσταται υποκείμενο με αυτή την έννοια, αυτό σημαίνει ότι κάθε μη-ανθρώπινο ον γίνεται "αντικείμενο" στη διάθεση αυτού του υποκειμένου. Η οντότητα του Είναι λαμβάνει τη σημασία της αναπαραστασιμότητας του αναπαριστώντος [cogitans] υποκειμένου. Αυτό δεν σημαίνει ότι το ον απωτελεί "παράσταση" ή ιδέα, παρά ότι γίνεται προσπελάσιμο και διασφαλίσιμο μέσω της υπολογιστικής δράσης του αναπαριστάνειν.

"Το αληθές δεν είναι παρά αυτό που έχει διασφαλισθεί, το βέβαιο. Η αλήθεια είναι βεβαιότητα για την οποία παραμένει αποφασιστικό το να βρίσκεται ο άνθρωπος στο εσωτερικό της, κάθε φορά βέβαιος και ασφαλής για τον εαυτό του".[31]

Η ανάγκη του μοντέρνου ανθρώπου να διασφαλίζει/διαφαλίζεται εκ των προτέρων εγγυάται τη φύση της αλήθειας ως βεβαιότητας. Σε αυτή και η μεταφυσική ως ύφανση της έννοιας της "Μεθόδου", η οποία δεν απορρά σε μια τεχνική ανάγκη της έρευνας, παρά γιατί "μεταφράζει" τη φύση της αλήθειας ως βεβαιότητας.

"Η 'μέθοδος' λαμβάνει στο εξής μια μεταφυσική βαρύτητα

---

leuchtet nicht mehr von sich aus".

στην ουσία της υποκειμενικότητας. Δεν είναι πλέον η εύτακτος διαδοχή διαφορετικών διαβημάτων που συνίστανται στη θεώρηση, απόδειξη, έκθεση και 'καθοδήγηση' των γνώσεων και των δυναμικών επιχειρημάτων στο στυλ της σχολαστικής σύνοψης της οποίας η δομή αναπαραγωγεύεται ασταμάτητα, σύμφωνα με το δικό της κανόνα. Η μέθοδος προσδιορίζει τώρα το διάβημα που εγγυάται, διασφαλίζει, 'κατατά' το ον με σκοπό να το θέσει [stellen] με βεβαιότητα ως αντικείμενο για ένα υποκείμενο".[32]

Η μεταφυσική σημασία της 'μεθόδου' δεν ταυτίζεται, αλλά εμπεριέχει την τρέχουσα επιστημολογική, τεχνική της έννοια. Η ουσία της δεν αφορά στον τρόπο διευθέτησης των επιστημονικών λόγων, παρά στο βαθμό που απαιτείται από τον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται το υποκείμενο με το ον στην ολότητά του, τη φύση και την Ιστορία.

Σε αυτό το σημείο όπου η "μέθοδος" αναιρά την μεταφυσική υψηλοσύνη που δεν είχε πριν τη νεοτερικότητα, κρίνεται η οντολογική "δυνατοποίηση" της νεότερης επιστημονικότητας και προσανατολίζεται η χάραξη της ουσίας της σύγχρονης Τεχνικής, χάραξη που συντελείται -κατά τον Heidegger- πριν ακόμα από την "σωτήρια" εφεύρεση των τεχνολογικών μέσων, αυτά τις βιομηχανικές εφαρμογές της σύγχρονης εποχής.

Γι' αυτόν το λόγο, η μεταφυσική βαρύτητα της έννοιας της "μεθόδου" στη σύνδεσή της με το σχέδιο μαθηματικοποίησης της φύσης, θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια, ώστε να κατα-

[31] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 136-7.

[32] Ό.π., σελ. 137.

στεί όμο το δυνατόν εναργέστερη η διαπλοκή της οπτικής της μεταφυσικής θεμελίωσης με το ερώτημα της τεχνοεπιστημονικής νεωτερικότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΤΟ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΟ ΣΧΕΔΙΟ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ "ΜΕΘΟΔΟΥ"

Ο Heidegger στη φιλοσοφική τοπολογία της νεοτερικότητας επιμένει αποκλειστικά στον Descartes, τον Leibniz και τον Nietzsche, ενώ αποσιωπά πλήρως την ιταλική φιλοσοφία της Αναγέννησης (Bruno, Campanella, κλπ.), τον Bacon, τη φυσικοθεολογία του 18ου αιώνα ή τη γαλλική υλιστική-αισθησιαλιστική σκέψη (τον La Mettrie ή τον Condillac λ.χ.). Δικαιολογημένα, λοιπόν, μπορούμε εξ αρχής να ισχυριστούμε, και μόνο απ' αυτές τις "παραλείψεις", ότι το σχέδιο μαθηματικοποίησης της φύσης, η γέννηση των σύγχρονων πειραματικών θετικών επιστημών και το όραμα της ανθρώπινης κυριαρχίας μέσω της τεχνολογίας πάνω στον κόσμο είναι φαινόμενα πολύ συνθετότερα και περιπλοκότερα από όσο η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία καίτοι, μεγάλων ιστορικών των μοντέρνων καιρών, αφήνει να εννοηθεί.[1] Η

---

[1] Πιρά τις σκληρές επιφάσεις της -που ίσως, κατά μία ριζική αντίθεση στο ύφος και το ήθος του Heidegger και όχι μόνο, έναν μεθοδολογικό φόβο- θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τη θέση του Κορνήλιου Καστοριάδη για την "μπερδεμένη και σπλιτροφόρητη άποψη του Heidegger σχετικά με την σύγχρονη επιστήμη και Τεχνική" ή για το ότι ο μεγάλος διανοητής "πιστεύει αφελώς στη σύγχρονη επιστήμη και τεχνική

μεγάλη περιπέτεια της σύγχρονης εποχής, η ερμηνευτική ανάπτυξη των ποιητικών θεωριών, μορφών κουλτούρας και θέσπισης των αξιών απειλείται από την "εσωτερική" ιστορία της υποκειμενικότητας, σαν να αποτελεί ένα αυτόνομο "υπόλοιπο" της συνολικής Ιστορίας [Geschichte], η οποία συνοψίζεται στη διαδοχή των εποχών του Είναι. Η πολιτική νεοτερικότητα, η γέννηση του Κράτους-Δικαίου και της φιλελεύθερης δημοκρατίας δεν έχουν επίσης καμία θέση στη χαϊντεγκεριανή ερωτηματοθεσία για το "είναι" της σύγχρονης εποχής. Ωστόσο, για να ακριβολογούμε, η πρόθεση του στοχαστή δεν υπήρξε ποτέ κριτικο-ιστορική: ο Heidegger δεν θέλησε ποτέ να αφηγηθεί φιλοσοφικά τη διαλεκτική της νεοτερικότητας ή του διαφωτισμού.[2]

Επιστρέφοντας στο νήμα της εργασίας μας, θα πρέπει να σταθούμε στο σημείο όπου επιμένει ιδιαίτερα η ερμηνεία του Heidegger: στη σύλληψη της έννοιας της αλήθειας ως βεβαιότητας (certitudo), σύλληψη η οποία έχει ως μοντέλο τη μαθηματική επιστήμη και της απαγωγικής μέθοδο. Αν στον Descartes η θεώρηση της mens humana [ανθρώπινης διάνοιας] ως substantia Finita/creata [υπόσταση πεπερασμένη και δημιουργημένη από το Θεό] σφυρηλατεί την παραδοσιακή "ανθρωπολογία" του Νεωτέρου

με τον τρόπο που κι εμείς αναγνωρίζουμε λανθασμένες 'επιστημονικές' φυλετικές θεωρίες. Δεν είδε ποτέ τις βαθιές εσωτερικές αντινομίες και απορίες που ξεχειλίζουν τις συζητήσεις της σύγχρονης επιστήμης". Cornelius Castoriadis, "The end of philosophy?", σελ. 14.

[2] Αντίθετα λ.χ. με τον Ernst Cassirer [Die Philosophie der Aufklaerung], ο Heidegger προτίμησε τις στοχαστικές περιπλανήσεις στα κείμενα των "θεμελιωδών στοχαστών", τις στοχαστικές συνομιλίες από οποιαδήποτε μεταφορετική ή κριτική συστηματική σύνοψη. Τον ενδιέφεραν μάλλον τα βήματα [Blicke] της σκέψης και όχι αυτή καθεαυτή η ιστορικο-πολιτισμική εξέλιξη των ιδεών.

με τη νέα μεταφυσική της υποκειμενικότητας,[3] η αύλληψη της αλήθειας ως βεβαιότητας του "νοείν" εντάσσει το καρτεσιανό εγχείρημα στον ορίζοντα του Μοντέρνου αφού, κατά τον Heidegger, εκεί όπου η θεμελιωμένη στη χριστιανική αποκάλυψη αλήθεια "αρχίζει" να συνυπάρχει ανταγωνιστικά (και να χάνει έδαφος) με τη βεβαιωμένη από και στον Λόγο [Ratio] αλήθεια, εκεί αναγγέλλονται μεταφυσικά οι "νεότεροι χρόνοι".[4]

Αν και βέβαια αυτή η θέση μοιάζει να σχηματοποιεί απόλυτα την πορεία προς τον πνευματικό πολυκεντρισμό, προς τον διαχωρισμό των αληθειών της Πίστης και αυτών του Λόγου, πορεία που είχε αρχίσει ήδη από την "μικρή" Αναγέννηση του 12ου αιώνα και τον θωμισμό[5] ο Heidegger καταγγέλλει την μηχανελεύθερη συμβολή του Descartes όχι απλώς στην προώθηση της ιδέας της γνωστικής βεβαιότητας (αφού αυτό μια και στα πλαίσια του θωμισμού η ύψιστη γνωστική βεβαιότητα παραχωρείτο στα μαθη-

---

[3] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 330.

[4] Ήδη στα πλαίσια της "μεσαιωνικής σκέψης" τα δυο ρεύματα που αντιπαρατίθενται, το ένα με αναφορές στον Άγιο Αυγουστίνο και εκπροσωπούμενο από τον Άγιο Μπονεβεντούρα (1217-1274) και το άλλο νεοαριστοτελικό, εκπροσωπούμενο από τον Αλβέρτο τον Μεγάλο και τον θωμά Ακινάτη, διαχωρίζονται στη βάση συγκρίσεις της αντίθεσης. Για το φραγκισκανικό, νεοπλατωνικό, "συγκινησιακό" πνεύμα, ο κόσμος δημιουργεί μια έκπληξη, μια επιφοίτηση [illuminatio], ενώ για το θωμιστικό, νεοαριστοτελικό, "θωμιστικό" πνεύμα προέχει η διάκριση ανάμεσα στη θεολογία της αποκάλυψης και σε μια φιλοσοφική έρευνα, η οποία εκκινεί από την αισθητή εμπειρία σύμφωνα με μια ορθολογική έρευνα, έτσι ώστε η διανοητική γνώση να προσανατολίζεται πλέον προς την αφαίρεση και το άτομο να αυτονομείται από τις παραδοσιακές αναλογίες για να αυξάνει στην "ολοκλήρωσή" του. Βλ. σχετικά: Antoine Faivre, Acces de l'esoterisme occidental, τόμ. σελ. 99-104.

[5] Πρβλ. Gilson Etienne, Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.

ματική)[6] αλλά στην εδραίωση της οντολογικής βεβαιότητας στην οποία διασφαλίζονται δύο πράγματα ταυτόχρονα:

1. Η εφαρμογή των μαθηματικών στη φυσική (πράγμα που η "θεωλογία" αρνείτο).

2. Την πρωτοκαθεδρία της μεθόδου, της certitudo modi praedenti επί της certitudo modi objecti ("αντικειμενικής βεβαιότητας").[7]

Αυτά τα δύο συναφή χαρακτηριστικά που εμφανίζονται στις αυξητήσεις της φιλοσοφικής πρωτοποριακότητας, προαναγγέλλουν την ανάδυση του μοντέρνου ορθολογισμού ενώ απουσιάζουν, στην καρτεσιανή επεξεργασία τους, όχι μόνο μια γνωσιολογική ισχύ, αλλά κυρίως μια οντολογικο-θεμελιωτική σημασία. Το γενικό πλαίσιο ανάδυσης του καρτεσιανισμού, η οντολογική ανατίμηση της Φύσης (και του ανθρώπου), δεν ενδιαφέρει τον Heidegger σαν τέτοιο παρά στο βαθμό που -κατ' αυτόν- δείχνει την ανταπόκριση, την "ομολογία" [Entsprechung] μιας εποχής στην Εποχή [Epoche] του Είναι και της αλήθειας του. Εννοείται ασφαλώς ότι η "μεταφυσική θεμελίωση" δεν αφορά μόνον τα επιστημολογικά ή εννοιολογικά οντολογικά ερωτήματα, αλλά το σύνολο της ανθρώπινης εμπειρίας σε μια συγκεκριμένη "ιστορική" περίοδο. Με τους όρους του Heidegger μπορούμε να πούμε ότι οι μεταλλαγματισμοί του Εποχών του Είναι βγαίνουν το όλο πλέγμα της σχέσης οντολογικού/οντικού, αλήθειας και ιστορίας, θεω-

[6] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, III, cap. 154-161.

[7] Γι' αυτό απαιτούμενο σήτημα, βλ. το σημαντικό βιβλίο του Schuling, Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert.

και ανθρωπότητας.[8]

Η νεοπαραχωρημένη απαγωγική καρτεσιανή "συστηματική" υπήρξε καιρό κάποιον τρόπο η θεωρητική συνθήκη της δυνατότητας για όλες τις μετέπειτα εμπειριστικές, φυσιοκρατικές, αντιορθολογιστικές "αντιαιρέσεις" του καρτεσιανισμού στον αιώνα των φώτων και στον θετικιστικό 19ο αιώνα.

"Δεν είναι παρά μέσω και ύστερα από τον Descartes που ο ρεαλισμός είναι αναγκασμένος να αποδείξει την πραγματικότητα του εξωτερικού κόσμου για να ώσει το ον καθεαυτό".[9]

Ο "ρεαλισμός", δηλαδή το σύνολο των αντινοησιαρχικών, έως ανοιχτά υλιστικών ρευμάτων σκέψης των μοντέρνων καιρών, καθίσταται δυνατός "μέσω [durch] του Descartes". Ακόμα και αντιστρέφοντάς τον, είτε αρνούμενος τις θέσεις του, ο "ρεαλισμός" εξαρτάται μεταφυσικά από τον καρτεσιανό ορίζοντα. Αυτό εξηγεί (ως πλήρες έρα από κάθε τι), την απουσιαστικότητα που παρουσιάζει για τον Heidegger η κατανόηση και "αποδόμηση" της καρτεσιανής σκέψης. Όχι δηλαδή για τον λόγο ότι αυτή η σκέψη είναι η υψηλότερη μεταφυσική των νεοτέρων χρόνων,

---

8 "Μόνον η καρτεσιανή επόδειξη του «Εγώ» ως ... πλήθους δημιουργεί τη συνθήκη, τη δυνατότητα, ... δυνατότητας. Ermoeglichung fuer die Moeglichkeit ... θεωρίας ή μιας μεταφυσικής της Γνώσης". Εν τούτοις, "η συστηματική μετεμορφώσεις της θεμελιακής καρτεσιανής θέσης του 18ου αιώνα δεν την ανατρέπουν επ' ουδενί". Αυτό για τον Heidegger δεν σημαίνει ότι η φιλοσοφική ουσία της νεοτερικότητας περιορίζεται στον καρτεσιανισμό. Αντίθετα: "Η ριζική καρτεσιανή ορθολογιστική και ο ορθολογισμός της έχουν ... μόνο για την μελλοντική μορφοποίηση της νεοτερικότητας", Holzwege, σελ. 91.

9 Holzwege, σελ. 91: "Erst durch Descartes wird, ... Realismus in die Lange versetzt die Realitaet der Aussenwelt

αλλά γιατί με τον Descartes "αρχίζει η επιλήρωση-ολοκλήρωση της δυτικής μεταφυσικής".[10]

Αλλά πώς τίθεται συγκεκριμένα το πρόβλημα της μεθόδου και του μαθηματικισμού; Είναι σίγουρο ότι ως πρόβλημα, τόσο στην οντολογική όσο και στην γνωσιολογική του διάσταση, είναι πρώτιστα "κυρίαρχο" στο καρτεσιανό σύμπαν.

Ας θυμηθούμε μόνον τα σχεδόν ποιητικά λόγια από τον Λόγο περί της Μεθόδου: "Όλος ο σκοπός μου ήταν αποκλειστικά να βεβαιωθώ και να πετάξω τα σαθρά χώματα και την άμμο, για να βρω τον βράχο ή την άργιλο".[11]

Ο προσανατολισμός στην γνωστικοοντολογική βεβαιότητα συνάδει εδώ με την αναζήτηση στα μαθηματικά εκείνου του προτύπου ανάλυσης κάποιων "αναλογιών" που να παρέχει τις περισσότερες αποδεικτικές βεβαιότητες. Η εκλεκτική αφομοίωση των στοιχείων "της γεωμετρικής ανάλυσης και της άλγεβρας"[12] είναι το σύνθημα που εμπνέει ολόκληρο τον Λόγο περί της Μεθόδου. Ο ενατερνισμός των αφηρημένων μαθηματικών που εμψύχωνε την μεθοδολογική αισιοδοξία του "πρώιμου" Descartes οτόχευε να κάνει τη φιλοσοφία επιστήμη "με στοιχεία και σίγουρες αρχές". Τα ιδεώδεις αυτά, που θα επαναφορτίζονται δημιουργικά στο πρόγραμμα της φιλοσοφικής καταστατικότητας [illegible] εκεί, σήμαινε για τον Descartes ότι η προτεραιότητα της Μεταφυσικής θεωρούνταν, από το ότι η φιλοσοφία παρείχε "αρχές" στις άλλες επιστήμες, έτσι ώστε να μην υπάρχει καμία αμφιβολία [illegible] in knowledge and does not birth doubts in myself".

[10] Idem.

[11] Descartes, Λόγος περί της Μεθόδου, σελ. 20.

επιμέρους επιστημονικό διάβημα χωρίς τον καθορισμό ενός κοσμοθεωρητικού πλαισίου γενικών αρχών. Στην περίπτωση του καρτεσιανού διαβήματος, η γεωμετρική μέθοδος ή η μέθοδος των Υποθέσεων συνδέεται οργανικά με τη "νοησιαρχία".

Η γεωμετρία και η άλγεβρα, τα καθαρά μαθηματικά, είναι οι επιστήμες που, έχοντας ως αντικείμενο απλά και αφηρημένα μεγέθη, δίδουν την ύψιστη βεβαιότητα. Αντίθετα, η αστρονομία, η "πειραματική" φυσική και η Ιατρική, "που εξαρτώνται από την εξέταση σύνθετων πραγμάτων, είναι πολύ αμφίβολες και αβέβαιες".[13]

Η αναμφίλογη ανοτίμηση των αφηρημένων μαθηματικών λαμβάνει χώρα στα πλαίσια της προσπάθειας για την προσέλαση στην clara e distincta mentis inspectio και perceptio, την "καθαρή και ευκρινή θεώρηση και σύλληψη της διανοίας".

Η mens, η διάνοια, το έλλογο πνεύμα, κατέχει εδώ το προβάδισμα. Το παράδειγμα του κεριού στον "δεύτερο διαλογισμό" είναι χαρακτηριστικό από τούτη την άποψη:

Το κερί, την ουσία του κεριού, το γνωρίζουμε πριν απ' όλα με τη διάνοια, και με τις αισθήσεις: "Αυτό που είναι, εξετάστηκε χαρακτηριστικά με το κερί, πιστεύω πως η γνώση μας με το οποίο το συλλαμβάνουμε, δεν είναι ούτε όραση, ούτε αφή ή όραση, ούτε όσο κατέστη προφανέστερο, παρά το ότι έτσι φαινόταν να ήταν, αλλά μόνον μια θεώρηση της διάνοιας η οποία μπορεί να είναι ατελής και εν συγχύσει, ή καθαρή και διαυγής, ανάλογα με το αν η προσοχή μου στρέφεται

12 Ό.π., σελ. 20.

τιι λίγο ή πολύ σιιι αντιιείμενα από τα οποία συντίθεται το πράγμα".[14]

Η σχέση του υποιειμένου με το αντιιείμενο (το περί) οργανώνεται ή, μάλλον, δημιουργείται μέσα στο περίφημο της διανοίας: mente, δηλαδή δια της διανοίας, par l'entendement, είτε πρόκειται για μια αβέβαιη, είτε για μια διαυγή και ευθαρή αύλληψη, θεώρηση [inspectio].

Τα δεδομένα των αισθήσεων, όπως και η φαντασία, δεν έχουν εδώ καμιά αποδεικτική ισχύ, και βρίσκονται απόλυτα υποταγμένα στην τάξη της mens. Αυτή η υποταγή έχει επίσης μια αξιολογική σημασία στο βαθμό που αναπαράγει την καρτεσιανή δυαρχική κατασκευή, στην οποία το πνευματικο-διανοητικό έχει τον πρώτο και κύριο λόγο έναντι των αισθητηριακών δεδομένων. Πως όμως, στον Descartes, θεμελιώνεται συγκεκριμένα αυτή η "κατασκευή"; Με τον αυστηρό διαχωρισμό του πνεύματος και του σώματος, με τη θεωρία των έμφυτων ιδεών καθώς και με μια ανθρωπολογία, σύμφωνα με την οποία τα πάθη της ψυχής διακρίνονται απόλυτα από τις δράσεις [actiones] και τις βουλήσεις της. Η ανθρωπολογία αυτή θεμελιώνεται στη διάκριση ανάμεσα σε res extensa και res cogitans: αυτή η μεταφυσική προϋπόθεση καθιστά διανοητή τη σχέση της ψυχής και του σώματος, -ωρώ. Η κάλυψη ανάμεσα και "κατασκευή" μοιάζει [illegible]

---

13 Descartes, Meditationes Metaph.sicuae, σελ. 32.

14 Στο ίδιο, σελ. 40: "eius perceptio non vsus ... tactus, non imaginatio est, nec uniquam fuit, quamvis prima ita videretur, sed solus mentis inspectio, quae ... imperfecta esse potest e confusa, ut prius erat, vel clara e distincta, ut est, prout minus vel ad illa ex quibus constat attendo".

αμφισβήτηση. Η νοησιαρχία προϋποθέτει την απονέκρωση της ύλης, την ολοκληρωτική αποστειρέωσή της. Ταυτόχρονα υιοθετεί ένα νοσηρά υπερτιμημένο μοντέλο που αμφισβητεί τις "αισθητικές" όψεις του υποκειμένου:

"Και είναι ακριβώς αυτό που σε εμένα αποκαλείται αισθάνεσθαι που δεν είναι τίποτα άλλο από αντίληψη".15

Η ταύτιση sentire και cogitare υποβιβάζει εδώ την ουσιαστική παραχώρηση της υποκειμενικότητας του ανθρώπου στο cogitare, στο σύνολο των τρόπων του "διανοητικού". Ποιά είναι όμως η ιδιαίτερη συσχέτιση της οντολογικής αντίληψης του cogito και του ερωτήματος της "Μεθόδου"; Πώς η σύμφυρση γεωμετρισμού και νοησιαρχίας κατολήγει να αποτελεί το καίριο βήμα για τον μαθηματικό υπολογισμό της φύσης, γι' αυτό τον "αισθησιασμό" που περνώντας μέσα από την νευτώνεια αντίδραση στον γεωμετρισμό, τον λαϊμπνιτσιανό "δυναμισμό" και τον φυσικαλισμό οριομένων πλευρών της κουλτούρας του διαφωτισμού (Condillac) θα δώσει καρπούς στον θετικιστικό 18ο και τον "τεχνοκρατικό" 20ό αιώνα;

Για να απαντηθεί αυτό το γενεαλογικό ερώτημα, θα πρέπει να επιμείνουμε στην κεντρική σημασία της αυτής της μεθόδου.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, η μέθοδος αναγνωρίζεται ως "η οδός [weg] που οδηγεί προς το είναι των όντων". Ως η μεθοδευτική [zerfahrend] μιας διαδικασίας που αποζ δια [illegible]

15 'O.π., σελ. 44-45: "hoc est proprie quod in me sentire appelatur; atque hoc praecise ita sumptum nihil aliud est quam cogitare".

αλήθειά του.

Η διερευνητική αχέση προς το "είναι του όντος" σημαίνει την μεταφυσική έννοια της μεθόδου που αντίθετα με πάσα σκέψη την παραμονή σε μία οδό [Weg] ευνοεί απλώς την ορχάνωση της "μηχανευτικής επίθεσης του ανθρώπου στα αντικείμενα". Ο Heidegger συνδέει την αρχέγονη έννοια της μεθόδου ως οδού [μέθ-οδος] με την αλήθεια ως αποκάλυψη [Entbergung] και εκκάλυψη. Η σκέψη καλείται έτσι να διαμένει πλησίον του das Sichzeigende, του δεικνυόμενου, του φαινόμενου.[16] Μέθ-οδος εδώ είναι η κίνηση της σκέψης πλησίον του φαινομένου, η αρχέγονη σκοχαστική οδός που υποδέχεται, "συλλέγει" [λόγος] την αλήθεια του Είναι, δηλαδή την αποκάλυψή του στο φαίνεσθαι, αλήθεια ανεξάρτητη από την inspectio του "υποκειμένου". Ο λόγος, έτσι, και η εμπειρία της αρχέγονης μεθ-όδου δεν "υπολογίζουν" το ον διερευνητικά, αλλά απλώς συλλέγουν και προστατεύουν το Sichzeigende, αυτό που "δείχνεται" ήδη από μόνο του.

Το φαινόμενο είναι εδώ κυριολεκτικά φαινόμενο, αυτοαποκάλυψη, αυτοαποκάλυψη του όντος και όχι κάτι επεκκοκοθορτισμένο από τη "Θυσία", από τη "ίδεα" κ.κ..

Η μεθοδευτική έννοια της μέθοδου, λοιπόν, εμπεριέχει "παραμονή πάνω στην οδό της σκέψης", πάνω στα ερωτήματά της. Όταν η μέθοδος αντικαθιστά την μεταβατή της σχέση προς την αλήθεια, σε νεωτερικό Wahrheit, τότε λαμβάνει μια διαφορετική σημασία καθώς το νόημα της διευθέτησης στην οποία κρίνεται στο σχηματισμό αντικειμένου.

16 Heidegger, Parmenides, σελ. 87.

διερεύνηση του κόσμου ως αντικειμένου [Object].

Από εδώ ξεκινώντας, συναγάγουμε εύκολα των τρόπο σύνδεσης της φιλοσοφικής αναζήτησης του cogito και της προκαταθεωρίας της "μεθόδου" στην μεταφυσική εδραίωση του ορίζοντα των νεώτερων χρόνων. Η ερμηνεία του cogito ως πολλαπλότητας τρόπων του Vorstellen, του αναπαριστάνειν, επιτρέπει την σύλληψη της έννοιας της μεθόδου ως Verfahren, "μεθοδευσης".[17] Η διάκριση ανάμεσα σε οδός-της-σκέψης και μέθοδο των επιστημών, σε Denkweg και Methode είναι από κάθε άποψη θεμελιώδης. Αφού η μέθοδος με την μοντέρνα έννοιά της, εκκινάται ως διερευνητική επιθετική "κίνηση" προς το ον χωρίς την απόκτηση ακριβών παραστάσεων της αλήθειας του, η σκέψη που επιζητεί να προσεγγίσει το Είναι σαν τέτοιο, δεν μπορεί να "έχει" μέθοδο": αυτό σημαίνει ότι μια τέτοια σκέψη δεν μπορεί να αξιολογηθεί με αναλογίες με αυτές της επιστημονικής σκέψης παραμέτρους.

Θα δούμε τις συνέπειες αυτής της αντιμεθοδολογικής στάσης, της ιδιότυπης μεθοδολογικής "αναρχίας" για την σκέψη του ερωτήματος της σύγχρονης Τεχνικής. Προς το παρόν, έχουμε μείνει στη σημασία του ηρακλείτειου δόγματος για τη χριστιανική θεμελίωση του "ανεβάσματος" μαθηματικοποίησης της φύσης. Το cogitare έτσι ως αναπαριστάνειν διαμορφώθηκε από τότε και μετά, αυτό σημαίνει ότι το "καθαυτό πράγμα" (η φύση) δεν είναι πλέον ζωντανό και δυναμικό. Είναι απλώς ένα χαρακτήρωμα του εκτός, του "κινούμενου" των "αντικειμένων" [Gegenstand, file tube], μετα-

17 Verfahren: Για το νόημα ανάμεσα σε οδό [Weg] και Methode, βλ. και την τιμητική σπουδή του Heidegger: "Der Fehr heiliger Namen" [Η έλλειψη ιερών ονομάτων] στο Aus der Erfahrung des Denkens, σελ. 233.

bile] που γίνεται γνωστό με τον πληρέστερο τρόπο από τη διάνοια [mens] αφού η φαντασία -λέει ο Descartes- δεν μπορεί να συλλάβει την "απειρότητα των αλλαγών" που συμβαίνουν στη φύση."[18]

Αν και η φυση εδώ "γνωρίζει αλλαγές" δεν πιανει να θεωρείται γεωμετρική οντότητα. Μιλώντας λ.χ. για την "ουσία των υλικών πραγμάτων" [De essentia rerum materialis] στον πέμπτο διαλογισμό και αναφερόμενος συγκεκριμένα σε αυτή την "ποσότητα που οι φιλόσοφοι αποκαλούν με τρόπο κοινό συνεχή ποσότητα", ο Descartes περιγράφει την πολυμέρειά της με μια καθαρά γεωμετρική-ποσοτικιστική γλώσσα: "συλλαμβάνω -λέγει- μια απειρότητα από μεριδότητες που αφορούν στους αριθμούς, στα σχήματα, στις κινήσεις και σε άλλα παρόμοια πράγματα".[19] Η απειρότητα ή η πολυπλότητα είναι με άλλα λόγια ποσοτική-γεωμετρικής τάξης και όχι ποιοτικοδυναμική ή "οργανική". Ο μηχανισμός δεν έχει σώμα εδώ αντικατασταθεί από τον δυναμισμό, από το είναι ως vis, ως "δύναμη".

Ο διαχωρισμός res cogitans/res extensa και η ταύτιση φύσης και "έκτασης" καταλήγει να θεμελιώνει ένα χάσμα ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, το οποίο αν έμενε κρυμμένο σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο θα έβλαπτε τη γνωστική σχέση. Ο Κάντ είχε πει πολύ σωστά ότι η απλή διάκριση ανάμεσα καταγορημάτων, σχετικά με την διάσταση ύπαρξης και πνεύματος, δε μπορεί να υπαινίσσεται ούτε "χωριστότητα" [separabilitas], ούτε "πραγματική διάκριση" [realis distinctio], παρά μ...

18 Descartes, ό.π., (II), σελ. 47.

19 "...particularia innumera de figuris, de numero, de motu et similibus...".

διαφορά, διαφοροποίηση.[20] Αν και η κριτική του Μορε στον Descartes ήταν από πνευματοκρατικές θέσεις, δεν παύει κατόπιν να αποκαλύπτει την αποία του προβλήματος της δυοκτικής κατασκευής αντιλογίας. Ο Γάλλος φιλόσοφος δεν συνέλαβε την διάκριση res cogitans/res extensa ως διαφορά κατηγορημάτων της αυτής υποστασης, αλλά ως πραγματική, υποστασιακή διάκριση. Αυτή η διάκριση εξυπηρετεί μεν την ισχύ του cogito και της μαθηματικής-απαγωγικής "μεθόδου", αλλά συγχρόνως αφαιρεί από την επιστήμη τη δυνατότητα να υπερβεί το αφηρημένο επίπεδο της διαμόρφωσης αρχών και να γίνει επιστήμη γεγονότων και πραγτικών, επιστήμη του όντος, δη αδή πειραματική σύγχρονη μάθηση.

Το πρόβλημα της καθαρής μαθηματικής απαγωγικής μεθόδου που νομιμοποιούσε το καρτεσιανό ιδεώδες της mathesis universalis, της γνώσης που θα έπρεπε να αφομοιώσει όλους τους κλάδους της ανθρώπινης γνώσης και να αποκαλύψει αυτό που επιδέχεται ordo και mensura, "τάξη" και "μέτρηση",[21] θεμελιώνοταν στην αποκάθαρση της μαθηματικής επιστήμης από κάθε "επαφή" με τα αισθητά και εμπειρικά στοιχεία. Το μαθηματικό πρόβλημα στην καθαρή του μορφή ενέχει καθολικότητα, μεθοδική τελειότητα, ακαθαρσία. Συνεπώς δηλαδή το καθήκον της νοησης του ορίζεται "εσωτερικά πλήθους", χωρίς να [illegible] των υλικών πραγμάτων.

---

20 "Δεν πρέπει να [illegible] το διάφορο [illegible] το αντίθετο [contrarial]" in Enchainement Metaphysique, 27 παρ. 4, σελ. 310.

21 Descartes, Regulae, σελ. 370.

Η κρίση του καρτεσιανού δυϊσμού -την οποία τροφοδότησε αποφασιστικά ο μηχανιστικός- συνάδει με την κρίση του απομηχανικού μοντέλου, του μοντέλου των "υποθέσεων" και προσέτι με την παρακμή του αντικειμενιστικού οντολογισμού. Σε αυτή την κρίση συμβάλλουν επίσης η νευτώνεια αντίδραση στο μηχανιστισμό, η φαινομενολογία αλλά και οι ολιστικές-οικολογικές τάσεις του 19ου αιώνα.

Η μετάβαση από τον μαθηματικό μηχανισμό στον πειραματικό "δυναμισμό" φέρει στο προσκήνιο μια νέα αντίληψη της ύλης που δίδει προτεραιότητα στη δυναμική φύση της και όχι πλέον στις γεωμετρικές αναλογίες και τις ποσοτικές διαβαθμίσεις.[22] Στο επίπεδο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας βρίσκουμε το ανάλογον αυτής της μετάβασης με το "πέρασμα" από τον conatus, την "τάση προς φύση", στην λαϊμνιτσιανή appetitus.

Ο Heidegger, αποσιωπώντας πλήρως αυτά τα προβλήματα, φαίνεται εν τούτοις να έχει μια βαθιά αίσθηση της "οντολογικής" τους συνεπαγωγικότητας: ο ορίζοντας της σχέσης ανθρώπου/φύσης ως ορίζοντας της διαλεκτικής υποκειμένου/αντικειμένου, δεν υπάρχει μόνο και μόνο χάρη στον καρτεσιανό δυϊσμό· γεννιέται στον 19ο αιώνα με την εμφάνιση [illegible] "δυναμικού" σωματοειδούς του [illegible]

Στον καρτεσιανό μαθηματικό χώρο, η ύλη [illegible] καθορίζεται ως εξής: αυτό για το οποίο μπορούμε να δώσουμε μια ορισμένη θέση του είναι το μαθηματικό [illegible] η δυνάμεις να το "υποκρούσει" [illegible] που ως εφαπτόμενη [χώρος] γίνεται αντικείμενο της [illegible]

[22] Βλ. ιδιαίτερα, Α. Koyre, Metaphysics and Measurement,

Το χειμερινό υπολογίσιμο δεν σημαίνει όμως ήδη και το τεχνικό πειρασμικά αξιοποιήσιμο. Η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία επιμένει στην άποψη ότι υπάρχει κατά κάποιον τρόπο μια ανεχνώριστη ευθύγραμμη σχέση ανάμεσα στο καρτεσιανό χειμερινό και τη "σύγχρονη εποχή της μηχανικής ενέργειας" και "μεταφυσικά ομιλώντας, στον σύγχρονο κόσμο και στη διαθρησκευτικότητά του".[23] Η όλη μεταφυσική συνέπεια του καρτεσιανού ορίζοντα και της "σύγχρονης εποχής" υπαινίσσεται ο συγγραφέας σε ένα "μυστηριώδη νόμο της Ιστορίας". Η αναφορά σε αυτό, το μυστηριώδη νόμο επιτρέπει λοιπόν τις ερμηνευτικές απλουστεύσεις του αντιλογικού διαγωνισμού, προδιαγράφοντας, χωρίς πολλή συζήτηση, συγγένειες και αποκλίσεις, συνέχειες και υπάρχειες συνθέσεις έργων, στοχαστών, εποχών.

Η μεταφυσική εξύφανση τομοθηματικού σχεδίου δεν ενδιαφέρεται λοιπόν, μόνο, την καρτεσιανή στιγμή: αφορά επίσης τη λαϊμπνιτσιανή μοναδολογία, η οποία απασχόλησε με τη σειρά της τη χαϊντεγκεριανή μεταφυσική. Θα σταθούμε σε ορισμένες πτυχές της ανάγνωσης του Leibniz, ολοκληρώνοντας έτσι τη αναφορά στις συνθήκες μεταφυσικής "γένεσης" της νεοτερικότητας και του τεχνολογικού πολιτισμού.

Α στο μέτρο του Heidegger, ο Descartes [illegible] πρώτη τομή στη "μεγάλη καταστροφή", ο Leibniz [illegible] προσεγγίσουμε στη δεύτερη ενότητα της εργασίας μας, [illegible] τεί στις αρχαϊκές της καρτεσιότητας, σημαίνει [illegible] της [illegible] στιγμιαίου [illegible] αυτό μας.

Essays in Scientific Revolution.

[23] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 132.

3.1. Η λαϊμπνιτσιανή "δύναμις" [vis] και η σημασία της για τη μεταφυσική συγκρότηση της νεοτερικότητας

Στο τέλος του Nietzsche II ο Heidegger αυξήτει την λαιμπνιτσιανή μεταφυσική. Το σχετικό κεφάλαιο τιτλοφορείται: "Leibniz, η αλληλεξάρτηση της πραγματικότητας και της αναπαράστασης". Ο Leibniz είναι εκείνος "που," και στο βιβλίο Der Satz vom Grund [Η αρχή του αποχρώντος λόγου], ως εκείνος που διατύπωσε με πλήρη τρόπο την εν λόγω αρχή [prinzip], την αποφασιστικής σημασίας για τη σύσταση της σύγχρονης μεταφυσικής.

Από την πλευρά μας, δεν πρόκειται να παρακολουθήσουμε βήμα το βήμα τη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία της σκέψης του Leibniz. Κρίνουμε όμως σκόπιμο να διατρέξουμε τις βασικές σημειώσεις αυτής της ανάγνωσης, που εστιάζονται στη μετάβαση από τη μεταφυσική του cogito στη μεταφυσική της "θέλησης", η οποία και χαρακτηρίζει την κυρίως νεοτερικότητα ως και το Nietzsche. Σε αυτή τη μετάβαση, η λαιμπνιτσιανή αντίληψη της έννοιας της vis, της "δύναμης", παίζει έναν πρωταγωνιστικό ρόλο. Η ριζοσπαστική συνεισφορά του Leibniz, κατά τον Heidegger, είναι η ταύτιση της ουσίας του όντος, της ουσίας του Είναι, με την "δύναμη". Η δύναμη γίνεται έτσι [illegible] ρίζα της ιδέας και της ουσίας του υλικού, καθώς αυτό χαρακτηρίζεται ως μονάδες υποκείμενες σε "μια αναπαράσταση". Από τη μία, αμφισβητείται η καρτεσιανή σύλληψη της έκτασης και η αντίθεση του μεταξύ της ύπαρξης, η οποία είναι από τη σύσταση της δύναμης, η μηχανιστική θεώρηση από την παλαιολιθική η δύναμη διαμεσολαβεί τα ανόργανα σε όλη και μορφή, αποτελώντας έτσι την ψυχή ή εντελέχεια της

όλης.[24]

Οι "μονάδες", που είναι ψυχικές υποστάσεις και "αναπαριστούν" το σύμπαν -διαφέροντας μεταξύ τους ως προς τον τρόπο της αναπαράστασης και όχι ως προς το περιεχόμενό τους- έχουν ως αρχή την μετάβαση από τη μία παράσταση στην άλλη. Η κάθε μονάδα είναι ενεργητική όταν αναπαριστά καθαρά και ευκρινώς και παθητική όταν αναπαριστά με τρόπο ασαφή και συγχεχυμένο.[25]

Αυτή η συνύφανση του ενεργητικού με το "καθαρό" και "ευκρινές" και του παθητικού με το ασαφές και συγχεχυμένο της παράστασης, θυμίζει τη σπινοζική συνύφανση της ενεργητικότητας με την θρώσα ψυχή [mens] και της παθητικότητας με το πάσχον σώμα. Ο Heidegger οδηγείται στο συμπέρασμα ότι στην λαιμπνιτσιανή διαλεκτική δύναμης και πραγματικότητας, η ουσία της ύπαρξης νοείται ως appetitus, όρεξη προς την πραγμάτωση των παραστάσεων. Η ίδια η δύναμη [vis] είναι perceptio και appetitus ενοποιούμενη στην ενότητα της κάθε μονάδας.[26] Κάθε μονάδα είναι μια δυναμική ουσία που "αναπαριστά" ως ενότητα μέσα στην πολλότητα. Η ουσία του αναπαριστάνειν είναι εδώ η ενοποίηση μιας πολλαπλότητας, εμπειρική ή όχι, σε μια ενιαία ψυχική κατάσταση ή σε μια εσωτερική "εμπειρία". Η μονάδα, ή ουσία ως μια από τις δύο ουσίες της Ανάλυσης, είναι και "χωρίς παράθυρα", αδιαπέραστη και αυτάρκη. Για τον Heidegger αυτή η πρωταρχική ενοποίηση διαβάζεται κάθε φορά

[24] Leibniz, Θεόδικαια περί [illegible]. Δ' [illegible]. σελ. 470-9.

[25] Leibniz, Monadologie, παρ. 57, σελ. 61.

[26] Heidegger, ό.π., σελ. 354.

την "πολλαπλότητα" αυτό τέλος τρόπο ώστε το πολλαπλό να προβάλλεται από τη μεταφυσική οπτική της μοναδικότητας. Το πρόβλημα αυτό αναπτύσσεται στο εσωτερικό του representation, όπου λαμβάνει το Heidegger χρήσεις για αίρεσει την πολλαπλότητα ανάμεσα στη "θέση του". Το πραγματικό, μεταβάλλοντας σε αυτό της αναπαράστασης βρίσκεται στο μονάδων, εξαιτίας λογικών στη διάθεση του απροσδιόριστου υφίσταται.

Από αυτό, ο Heidegger υποστηρίζει ότι στη μεταφυσική του Leibniz προσλαμβάνεται όχι μόνο η "ουσία της ουσίας της ύπαρξης" προς την "αρχική Substanz", αλλά η "παρουσία μιας ενέργειας που δεν παύουμε να αποκαλούμε σε κάποιες μια παρουσία που σημαίνει ότι η ύπαρξη".[27]

Όπου ο Leibniz χαρακτηρίζει ως "πλήρη μια διάσταση παρατηρεί απόσταση", όχι τόσο "την ψυχή, όσο τα ίδια ως ζωντανά ον, ή κάτι ανάλογό του εμποτισμένο με ψυχή ως μια με ορίζει υπό νόμο",[28] αυτό είναι ένα τεράστιο βήμα προς τη σύγχρονη κατανόηση του ορίζοντα. Σε αυτήν η μελέτη ενός "Ον ως ον" και οι αρχές του, η μια δύο [illegible]

[illegible]

[illegible]

[

γαλλικό υλισμό του 18ου αιώνα (Diderot, Condillac, La Mettrie...). Από αυτή την άποψη, η θέση του Heidegger για τον ριζικά "μοντέρνο" χαρακτήρα της λαϊμπνιτσιανής μοναδολογίας, αποτελεί έναν κοινό τόπο της ιστορίας των ιδεών και όχι μια "ανακάλυψη" της ερμηνευτικής του χαρακτήρα μεταφυσικού. Αλλά ο Heidegger δε βρίσκει τον μοντέρνο χαρακτήρα της λαϊμπνιτσιανής σκέψης στο επίπεδο μιας φιλοσοφικής προόδου γραμμικής και εξελικτικής, μιας προόδου διαπιστωτικής ιστοριογραφικά και κριτικά με βάση ένα υπερκριτικό μοντέλο προσέγγισης. Η συλλήρθρωση του μηχανιστικού και της τελεολογίας στη βάση της ιδέας της "προεπιλεκτικής αρμονίας των υποστάσεων" και της vis representative βρίσκεται εγγύτερα στην ουσία της νεοτερικότητας γιατί, κατά τον Heidegger, αυτή η ουσία καθορίζεται από την έννοια της δύναμης και του υπολογισμού [Rechnung, kalkulatio].

Η μετάβαση από τον μηχανισμό στον "δυναμισμό", από την ύλη-έκταση στην ύλη-πεδίο δυνάμεων, δεν σηματοδοτεί απλώς την "πτώση" του καρτεσιανισμού, αλλά δείχνει μια μεταβολή [Verwandlung] της οντότητας σε τον κόσμο, μια τοποθέτηση [Geschichtlich] μεταμόρφωση που όχι μόνο μια σύγχρονη "κοσμική εικόνα" στην αφετηρία της θεωρητικής [illegible] σκέψης [illegible] η σημασία από τον Heidegger [illegible] και την καταβύθιση του μονάδων [illegible]. Σύμφωνα με αυτή την τοποθέτηση, ο Leibniz κατέλαβε μια σημαντική θέση [illegible] μεταξύ μεταξύ της "όρασης" και "πρόβλεψης" ενώ ο Descartes θεμελίωνε το πέρασμα στην προ-

[illegible]

[28] Leibniz, Mathematische Schriften, (III), σελ. 541.

χαοτερική στη νεοτερική μεταφυσική.

Από το Είναι ως "Cogito" και Μέθοδο, στο Είναι ως "Θέλημα" (Spinoza, Leibniz, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche), η σύγχρονη μεταφυσική υφαίνει τη μοίρα της δυτικής, ευρωπαϊκής και ρωμαϊκού πολιτισμού ανθρωπότητας. Πώς ορίζονται συγκεκριμένα αυτές οι μεταβάσεις και πώς τις ελέγχει η γιγαντιαία μετακριτική "σύνοψις"; Στη δεύτερη ενότητα της εργασίας μας θα ανιχνεύσουμε τις απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Ο Thomas Fay, ένας από τους σημαντικότερους αμερικανούς μελετητές του Heidegger διατείνεται, όχι αβάσιμα, ότι το ερώτημα του Λόγου βρίσκεται, κατά παράδοξο τρόπο, στην καρδιά της σκέψης του ύστερου Heidegger, λανθάνον μέσα στις ερωτηματοθεσίες για την ουσία της γλώσσας και της τεχνολογίας.[1]

Πράγματι, το ερώτημα του Λόγου συνιστά έναν βασικό άξονα της χαϊντεγκεριανής απορητικής, παρά το ότι -ή μάλλον πιθανόν γιατί- ο Heidegger δεσμεύτηκε να "αποχαιρετά" εναντίον της "Λογικής", όπως ευθέως ομολογεί στην Επιστολή για τον ανθρωπισμό:

"Το να σκέπτεται κανείς εναντίον της 'Λογικής' δεν σημαίνει ότι υπερασπίζεται το μη-λογικό, αλλά ότι αναλογίζεται τον λόγον! [στα ελληνικά η λέξη] και την ουσία του που πρόβαλλε στην πρώιμη περίοδο της σκέψης. Σημαίνει δηλαδή, ότι προσπαθεί για πρώτη φορά να προετοιμάσει έναν τέτοιο αναλογισμό. Προς τί λοιπόν όλα αυτά τα τόσο εκτενή συστήματα Λογικής, όταν εγκαταλείπουν εκ των προτέρων, χωρίς μάλιστα να έχουν γνώση για το τί πράττουν, την προσπάθεια έστω και να θέσουν το ερώτημα για την ουσία του λόγου; Αν θέλαμε να ανταποδώσουμε τις κατηγορίες, πράγμα που είναι βεβαίως όμορφο, τότε θα μπορούσαμε με όλο μας το δίκιο να πούμε ότι ο ανορθολογισμός ως άρνηση της κακίας κυριαρχεί σθένει και αδιαφιλονίκητα στην υπεράσπιση της 'Λογικής', η οποία φροντίζει ότι μπορεί να αποφύγει τον στοχασμό πάνω στον λόγο! και στην

---

[1] Thomas A. Fay, Heidegger. The critique of Logic, ιδίως "Εισαγωγή" (σελ. 1-7) και το κεφάλαιο με τίτλο "Logos and Language. The Overcoming of Technicity" (σελ. 93-100), όπου αναπτύσσεται η όλη προβληματική της σχέσης Λόγου, γλώσσας, Τεχνικής.

ουσία της ratio που έχει το θεμέλιό της στον λόγο*".[2]

Παρακολουθώντας από την πλευρά μας τη μεταφορική εμπλοκή του Heidegger στα διλήμματα και τις "περιπέτειες" της σύγχρονης φιλοσοφίας, συναντούμε διαρκώς την πολεμική εναντίον των μεγάλων "επινοήσεων" της νεοτερικότητας: πολεμική στον ορθό Λόγο, στις Αξίες, στον ανθρωπισμό, στην πολιτική δημοκρατία, στη "δημοσιότητα" [oeffentlichkeit].

Η αμφισβήτηση της λογικής, αξιολογικής και ανθρωπολογικής μεταφυσικής δεν μπορεί ωστόσο να μας συσκοτίζει το γεγονός ότι ο στοχαστής του Είναι ακολουθεί πάντα μια λεπτή στρατηγική και όχι έναν χονδροειδή "μετωπικό" αγώνα. Έτσι, η εναντίωση στη Λογική [Logik], στις Αξίες [Werte] ή στον ανθρωπισμό [Humanismus] δεν ερμηνεύεται ως μια ριζική αντίθεση στο Λόγο ή τον "άνθρωπο", δεν συνηγορεί υπέρ του άλογου και του απάνθρωπου, αλλά υπέρ του επαναστοχασμού της ουσίας του λόγου και του ανθρώπου με την ταυτόχρονη αποδόμηση των διαζεύξεων ανθρωπισμού/αντιανθρωπισμού, ορθολογικού/αορθολογικού, αξιακού/μηδενιστικού κ.ο.κ..

Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να δούμε συγκεκριμένα:

I. Πώς εμφανίζεται το ερώτημα του Λόγου και του "ορθολογισμού" στη χαϊντεγκεριανή ερωτηματοθεσία εν σχέσει με τη Λογική.

II. Τη σχέση ανάμεσα στη μεταφυσική της θέλησης και τον Λόγο εννοούμενα νεοτερικά ως αρχή και σκοπό [Ein] του σκέπτεσθαι και μονιδική δυνατότητα του φιλοσοφείν.

---

[2] M. Heidegger, Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 133.

III. Τη θεμελιακή θέση του Nietzsche ως ύστατη στιγμή της μεταφυσικής της θέλησης, μεταφυσική η οποία κατά κάποιο τρόπο "κλείνει" την Ιστορία του Είναι, Ιστορία η οποία από τον προελεύσειο Λόγο απολήγει στη μοντέρνα Τεχνο και από τη φύση των απαρχών επιπληρώνει τις δυνατότητές της στην "τεχνοφύση" του σήμερα.

Στα πλαίσια της αναφοράς μας σε κάποια βασικά μοτίβα της χαιντεγκεριανής ανάγνωσης του Nietzsche, θα θέσουμε επίσης το ερώτημα του μηδενισμού όπως το επεξεργάστηκε ο Heidegger, αποσυνδεδεμένο από τις συνήθεις ηθικολογικές και αξιολογικές του εντοπίσεις ως ερώτημα που εγκαλεί τη δυτική μεταφυσική στο σύνολό της, από τον Πλάτωνα ως τη σύγχρονη εποχή της Τεχνικής. Η αποσαφήνιση αυτών των οδεύσεων θα μας οδηγήσει πλησιέστερα στη χαιντεγκεριανή σκέψη της "ουσίας της Τεχνικής" και του τέλους της νεοτερικότητας, θέματα που αποτελούν το αντικείμενο της τρίτης και τελευταίας ενότητας της παρούσας εργασίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

"ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ"

ή ΠΕΡΑΝ ΤΟΥ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΝΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΥ

Στον Heidegger είναι έντονη η επιθυμία "υπερπεράσματος" της διάζευξης ορθολογισμού-ανορθολογισμού, η ανάγκη απαρχαιωτικής επανοικειοποίησης όσων αυτή η διάζευξη απωθεί και αναστέλλει. Η επανοικειοποίηση αυτή εκφέρεται ως αίτημα επαναστοχασμού όσων παρέμειναν ο απόχαστα [un-gedachte] από τη μεταφυσική, των α-διανόητων επίσης κάθε αναλυτικής φιλοσοφίας της Λογικής.[1]

Ποιό είναι όμως το α-διανόητο, το απωθημένο κάθε "λογικού" λόγου; Ο Heidegger απαντά: ο λόγος [γραμματικός ελλη-

---

[1] Είναι ευλόγο ότι σχετικά με την "λογική" ο Heidegger αποκρούσε στην αποδόμηση των πλάνων του λογικισμού Θετικισμού. Ο Carnap στο άρθρο του του 1932 "Die Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (Η υπέρβαση της μεταφυσικής μέσω της λογικής ανάλυσης της γλώσσας), υποστηρίζει την αξίωση του Heidegger για έλλειψη νοήματος στο οποίο αναφέρεται προς αυτό που δεν είναι ον, προς το τίποτα το είναι, ως δίχως νόημα και παράλογη. Το άρθρο αυτό αναδημοσιεύθηκε στη συλλογή του A. J. Ayer, Logical Positivism, με τίτλο "The Elimination of Metaphysics through logical analysis of language" (σελ. 60-81).

και ως αρχέγονο ρήμα της δυτικής ιστορικής ανθρωπότητας, ο λόγος όπως έγινε εμπειρατός στο εσωτερικό της αρχαιοελληνικής εμπειρίας της αλήθειας ως αποκάλυψης [Unverborgenheit].

Αν θέλουμε να κατανοήσουμε όχι μόνο την ουσία της "Λογικής" αλλά και το είναι της γλώσσας, θα πρέπει να αναστοχαστούμε τον λόγο στη διεισχνιότητα, στην ιστορικότητα της μεταφυσικής "συγκράτησής" του. Αυτή η άποψη αποτελεί προγραμματικό διακύβευμα της χαϊντεγκεριανής σκέψης ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '30. Όπως ομολογεί ο στοχαστής σ' ένα ύστερο κείμενό του: "Κατά το θερινό εξάμηνο του 1934 παρέδιδα ένα μάθημα με τον τίτλο 'Λογική'. Στην πραγματικότητα επρόκειτο περί ενός στοχασμού πάνω στον λόγον*, όπου αναζητούσα την ουσία της ίδιας της γλώσσας...".[2]

Όπως για να στοχαστούμε την ουσία της Ηθικής [Ethik] θα πρέπει να αναλογιστούμε τί είναι το ήθος*, δηλαδή αυτό που παρέμεινε αδιανόητο στις ηθικές με τη μοντέρνα έννοια του όρου, με τον ίδιο τρόπο που η ουσία του πράττειν και της ιδέας είναι το αδιανόητο κάθε πραξιολογίας και ιδεολογίας, έτσι και για την προσπέλαση στη Λογική χρειάζεται εκ των προτέρων ένας στοχαστικός προσανατολισμός προς τον λόγο και τη γλώσσα.[3]

Στην περίπτωση της διερώτησης για τον "καθολογισμό" το διακύβευμα είναι η ιστορικότητα της ratio και του λόγου από τον Ηράκλειτο στη σωματοσεσαιωνική επανάληψή από εκεί στον

---

[2] Heidegger, Acheminement vers la Parole, σελ. 97.

[3] Ας μας επιτραπεί να παραπέμψουμε εδώ στο άρθρο μας "Για τη χαϊντεγκεριανή κριτική της Ηθικής".

μοντέρνους καιρούς. Το αίτημα "στοχασμός του λόγου" διαπε-
ραται σε ένα πλήθος από οδοδείκτες [wegmarken] της Ιστορίας
ως ιστορίας της μεταφυσικής. Η ερώτηση του λόγου γίνεται
ερώτηση για την ουσία [wesen] της γλώσσας. Στο βιβλίο Was
heißt Denken? [Τί ονομάζουμε σκέπτεσθαι], ο Heidegger απο-
πειράται να εξηγήσει τη σημασία αυτού του μετασχηματισμού
της ερώτησης, το νόημα της στροφής προς μια σκέψη του λόγου
της γλώσσας.

Αφού αποσαφηνίσει την ετυμολογική καταγωγή της λέξης
"λογική", ορίζει τη λογική επιστήμη ως εξής: "Η λογική ως
θεωρία του λόγου εκλαμβάνει το σκέπτεσθαι ως αποφαίνεσθαι
σχετικά με κάτι. Το θεμελιώδες γνώρισμα της σκέψης είναι
σύμφωνα με τη λογική το ίδιο το λέγειν. Για να είναι δυνατό
ένα τέτοιο λέγειν, πρέπει αυτό περί του οποίου αποφαινόμα-
στε, και από την άλλη το κατηγορούμενο να 'συναρμόζουν' '
εντός του λέγειν(...)".

Η ανάλυση που ακολουθεί τη απόσπασμα καταλήγει στο συ-
μπέρασμα ότι η αποψυχή της "αντίφασης" είναι ο νόμος [Re-
gel] για κάθε αποφαντικό λόγο. Όσο η σκέψη πραγματώνεται ως
λόγος αυτός ο νόμος δεν δύναται να υπερεκτεθεί. Όμως κά-
τοιο σημείο θα μια μετατόπιση [Verschiebung] του νόημα της
λέξης, η οποία θέλει να διαφεύσθαι. Τότε η αρχή της "αν-
τίφασης" χάνει την ισχύ της. Η λογική μετασχηματίζεται σε
διαλεκτική: διαλεκτική την συνείδησης ή "διαλεκτική
της θα πουν να είναι λέγει ο Heidegger- διαλεκτική της
"αντιφατικότητας της συνείδησης" [Bewusstseinswidersprüche].

Στο εσωτερικό της διαλεκτικής, όπως και κάθε συστή-
λογικής, το σκέπτεσθαι καθοδηγείται από την απόφανση, από τα

λόγο ως "αποφαίνεσθαι" [Aussagen]. 'Οταν το σκέπτεσθαι συναντά κάτι που δεν μπορεί να συλληφθεί λογικά [logisch], κάτι απομφιλίωτο με το νόμο της αποφάνσης, που δεν εμπίπτει στην περιοχή της αντίφασης ή της "μη-αντίφασης", αλλά παρουσιάζεται ως ριζικά έτερο, τότε αυτό το ακατάληπτο από λογική άποψη [Unfassbar] χαρακτηρίζεται από τη λογική ως "ά-λογο [alogisch], άλλο-πλέον-λογικό, μεταλογικό ή και υπερ-λογικό [über-logisch]".[4]

Η "κυριαρχική" κίνηση της λογικής αντιπαρίσταται στον τρόπο με τον οποίο το "α.αποριατάνειν" "εγκαθίζει" [zustellt] το Είναι στην "γενικότητα της 'Εννοιας".[5]

Η τοποθέτηση της ερώτησης για το "λογικό" και το "μη-λογικό" (όπου το μη-λογικό περιγράφεται με τους όρους της λογικής ως ά-λογο, υπερλογικό, μεταλογικό ή απλά "παράλογο") καθιστά σαφή την αιτίαση του στοχαστή έναντι της λογικής.

Αν η λογική [Logik] είναι πάντοτε συνυφασμένη με την επιβολή του παραδοσιακού σκέπτεσθαι, με την επιβολή της γενικότητας της 'Εννοιας πάνω στο Είναι και σε ό,τι δεν μπορεί να εκφραστεί "αποφαντικά". η άρνηση της λογικής ή η απλή αντίθεση σε αυτήν συνιστά ένα τέλειωμα για την επιβολή αυτής της επιβολής. Ρόλος "αρνητικός" παραδοσιακός για "λογικού" είναι σαν κάθε άλλη αντιθετικά προσδιορισμένη κίνηση και τον ορίζοντα της λογικής.[6]

---

[4] Heidegger, Was heißt Denken?, σελ. 110-1.

[5] Heidegger, Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 153.

[6] Στην επιστολή στον Ernst Junger με τον τίτλο Zur

Το ζητούμενο έτσι δεν είναι ένας αντί-λογος στη "λογική" ή μια αντί γλώσσα που θα άνοιγε μέτωπο εναντίον του λογοφιλοσοφικού ιδιώματος. Είναι η διάνοιξη της οδού για τον στοχασμό του λόγου [logos] στην ιστορικότητά του. Αυτός ο στοχασμός έχει δυο πεδία: μια ερωτηματοθεσία για την ουσία της γλώσσας και μια αναστοχαστική "κατασκευή" της μεταφυσικής γενεαλογίας του λόγου. Αυτή την γενεαλογική ανακατασκευή των ιστορικών εμπειριών του λόγου, την αναπτύσσει ο Heidegger στο βιβλίο του Der Satz vom Grund, η "αρχή του αποχρώντος λόγου". Στο πείραμα αυτό, ο στοχαστής αξιοποιεί στο έπακρο την πολυσημία του γερμανικού όρου Grund [αίτιο, λόγος, θεμέλιο], και με αφετηρία την διατύπωση της αρχής του "αποχρώντος λόγου" από τον Leibniz ιχνηλατεί τις ιστορικο-μεταφυσικές μεταμορφώσεις της έννοιας του λόγου ως ratio. Η

Seinsfrage, ο Heidegger αναφερόμενος στο "δικαστήριο του λόγου" [Richterstuhl der Ratio] που δεν είναι δίκαιο, που δεν είναι δηλαδή "κατάλληλος δικαστής" [gerechter Richter], παρατηρεί (σελ. 9-10): "Ο Λόγος ωθεί [stoesst] ανενδοίαστα κάθε τί που δεν κάνει για τα μέτρα του στο λεγόμενο 'τέλμα' του ανορθολογισμού, τον οποίο βέβαια ο ίδιος ο Λόγος έχει οριοθετήσει. Ο Λόγος και η παράταση του είναι μόνον ένας τρόπος σκέψης [eine Art des Denkens] και δι'όλου αυτοι καθορισμένος. Είναι καθορισμένος από αυτό που 'κάλεσε' τη σκέψη να στοχαστεί με τον τρόπο της Ratio". Και παρακάτω: "Το ότι η πρόσφατη του Λόγου 'καθιέρωση' ως αποκλειστικής τάξης, ως επιβολή της νόησης [Setzung] και τοποθέτησης [Stellung] και τέλος από την κυριαρχία του ευρωπαϊκού μηδενισμού, να φτάσει πως μας λέει σήμερα ότι η σκέψη πρέπει να 'αναδιπλωθεί', τα όσα ο Leibniz σε αυτή την πρόσφατη [Vorgang] σύμφωνα με την οποία καθολοκληρώθηκε [vollendet] παραμένουν σε ένα παιχνίδι ανταλλαγής [Wechselgeschenk] από το οποίο όχι μόνο δεν βγαίνουν διέξοδοι, αλλά δεν θέλουν τη διέξοδο. Για κάθε στοχαστικό πάθος δυνατόν να εξέλθει μπροστά του είναι ένα τείχος [Undurchdringliches] αδιαπέραστο. Μια τέτοια σκέψη, κατ'εμέ, θα μπορούσε να προετοιμάσει από εκείνους που φάνηκαν φτηνά [tastende] σύμφωνα με πολλούς τρόπους τη ιστορική διαφώτιση [geschichtlichen Erleuterung] το δικαίωμα των τρόπων του στοχασμού".

λατινική ratio που "μεταφράζει" τον ελληνικό λόγο$ προσπαγγέλλει την ανάδυση του νεοτερικού ορθού λόγου [Vernunft]. Η σημασία της Ratio είναι η μεταφυσική μήτρα του μοντέρνου λογοκρατισμού στη διπλή εκδοχή του: ως λογικού-θεωρητικού λογοκρατισμού και ως αποδεικτικού λογισμού:

"Πως διαβάζεται η ratio; Ratio σημαίνει λογισμός [Berechnung] με την ευρεία έννοια, με αυτό το νόημα που εννοούμε όταν λέμε για κάτι ότι το 'λογαριάζουμε' σε αναφορά με το έτσι ή άλλο πράγμα. Εδώ μετρούμε χωρίς αριθμούς. Στον υπολογισμό κάτι υπο-τίθεται, υπο-τάσσεται, διαιρείται σύμφωνα με μερίδια. Υπο-τίθεται αυτό στο οποίο έγκειται το γεγονός ή το πράγμα να είναι αυτό ή το άλλο. Το κατ' αυτό τον τρόπο υποτιθέμενο είναι εκείνο στο οποίο έγκειται το αποτέλεσμα του υπολογισμού: έτσι η ratio είναι η βάση, το έδαφος, δηλαδή το θεμέλιο και ο λόγος [grund]".[7]

Στον "υπολογισμό" λοιπόν, κάτι υποθέτει και κάτι "υποτίθεται", τίθεται με άλλα λόγια στη βάση του πρώτου ως αποτέλεσμά του. Από την άλλη, ο ορθός λόγος ως Vernunft [reason, raison] έχει την καταγωγή του στο ρήμα Vernehmen [αντιλαμβάνομαι, αντιλαμβάνεσαι] και αυτό τίθεται από κάτι στη συνείδησή σου που σε αναγκάζει "προσέχεις" ή "δίνεις". Η λογική ως ορθός λόγος έχει τις ρίζες της στη μεταφυσική της υποκειμενικότητας, που βρίσκει όπως είδαμε από τον Descartes, τον Leibniz, τον Kant, η δεύτερη εκδοχή του ratio αναλυθεί στο ...

Ο ορθός λόγος ως κατάσχεση. "Ιδέα" της συγχρονικής ...

[7] Heidegger, Der Satz vom Grund, σελ. 174.

φωτεινής (για τον Heidegger οι αντιαριθμολογιστικές παρενθέσεις της σκέψης και της τέχνης δεν έχουν σημασία για τον προσδιορισμό του είναι της /αυταρχικότητας) επιτρέπει τόσο την "θεωρητική-λογική λειτουργία, όσο και τη λογιστική-ποσοτική λογαριασμό και, υπ' αυτή την άποψη, η ενστικτική επιδίωξη και η "σκοπιμότητα" άλυσσα του όντος σκοπιστού / αμοιβαίου και συνηφή φαινόμενα. Η "ορθολογική παράσταση" αποτό το λόγιον του "διαφωτιζόντως λογισμού" εμφάσαν η διαφάνεια. η βεβαιότητα [certitudo] αποτελεί το σημείο μεταφυσικής επιφάνειας της νεοτερικότητας. Η ratio τοποθετείται "principium" λήμα που καθορά το είναι των όντων και του δίδει το μέτρο".[8] Δη η ουσία της ratio επιλύνεται στο μοντέρνο κόσμο ως σκοπιμοκρατική λογισμός και διανοητικός λογαριασμός, είναι γιατί ο λόγος κατανοείται στον ορίζοντα της Λογικής [Logik]. Άλλαι, η κριτική στη ratio είναι κριτική ή, μάλλον, μεταφυσική εντοπισμός της μεταφυσικής διαπλοκής του παραστατικού σκέπτεσθαι και της υποκειμενικότητας. Η ιστορική επαναφορά στην προ-λογική αρχαική εμπειρία του λόγου θα σημαίνει, σε αυτό το μεταφυσικό πλαίσιο, ένα είδος επιστροφής στον "ρεαλισμό" ή τον "αντικειμενισμό" της πρώιμης ελληνικής σκέψης. Ο Heidegger επιτρέπει μόνο μια [illegible] για τη "μνημόνη" της με τέτοιο [illegible] [illegible] [illegible]

"Rede" ist offenbar machend das, was λόγος ist. Λόγος ist nur als das, was φαινεσθαι, was offenbar-machen, was δηλοῦν ist, was es φαίνεσθαι."[9]

Στο αρχαιοελληνικό "αποφαίνεσθαι" η βασική σημασία (δείχνω, φανερώνω, αποκαλύπτω) προέχει της φατικής λειτουργίας. Το ετυμολογικό παίγνιο ανάμεσα στο "φημί", το "φαίνεσθαι" και την "αποφαντική" οδηγεί σε μια ερμηνεία του λόγου ως αρχέγονης περιουλλοχής στο φαίνεσθαι και στο "δεικνύεσθαι". Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Heidegger, ομιλεί, κατά πρώτο λόγο αποκαλύπτοντας τον εαυτό του, καθιστώντας φανερό "ό,τι δύο πρόσωπα [vor-liegt]". Μόνο επειδή ο λόγος αποκαλύπτει [Entbergend] το εαυτό του, μπορεί κανείς να ομιλεί, να "λέγει" πράγματα [sagend] με τα σύνηθες νόημα του όρου:

"Λέγειν, λόγος, εννοούν, όσον αφορά στον ελληνικό καθορισμό της ουσίας του ανθρώπου, εκείνη τη σχέση στη βάση και μόνο της οποίας συλλέγεται, σαν τέτοιο, κάποιο πράγμα γύρω από τον άνθρωπο και για τον άνθρωπο (...)".[10]

Ο λόγος ως περιουλλογή του εδώ προκειμένου όντος, δηλαδή της όλης που κάθεται από μόνη της, αφήνει να [illegible]. Το αποκαλυπτόμενο και το [illegible] στον κόσμο, τη φαινομενική της [illegible], τείνει [illegible] τη βεβαιότητά της. Αυτή όμως η βεβαιότητα υπόκειται από την αρχή στη δυνατότητα, πάντα η συνέχιση [illegible] αποκάλυψη [Unverborgenheit] κατακλύζεται [illegible]

[9] Heidegger, Sein und Zeit (στο G.A. 2), σσ. [illegible]

[10] Heidegger, Vom Wesen und Begriff der Φύσις [illegible]

στη σχέση ομοίωσης [adequatio] λόγου και όντος. Ο λόγος εφεξής, υποτάσσοντας στην επιταγή της αλήθειας, δηλαδή στην απαίτηση συναρμογής της "διανοίας" και του "πράγματος", εισέρχεται στη σφαίρα της Λογικής και στους όρους της: η επιχειρηματολογική τεχνική, η ρητορική, η μέθοδος για την πληρέστερη οργάνωση των γνωσιακών, υλικοπρακτικών και αισθητικών σχέσεων του ανθρώπου με τον "κόσμο", επικαλύπτουν και συγκαλύπτουν τον τρόπο και τον τόπο της αρχέγονης συνάντησης του ανθρώπου και του Είναι, το θαυμάζειν που συνέβαινε όπως λέγει ο Heidegger, μεταφράζοντας το αναξιμάνδρειο "κατά το χρεών": In der Brauch.[11]

Ποια είναι όμως η σχέση του σύγχρονου ορθολογισμού με τον λόγο στην "αρχέγονη" [Ursprünglich] σημασία του; Ο Heidegger δεν κάνει καμία διάκριση ανάμεσα σε τύπους ή μορφές ορθολογικότητας. Αντίθετα αναγάγει τη Ratio σε ένα θεμελιώδες γνώρισμα το οποίο υποθέτει ότι "ηγεμονεύει" σε κάθε ορθολογικό πρόταγμα των μοντέρνων καιρών. Το θεμελιώδες γνώρισμα είναι ο υπολογισμός [rechnung, berechnung], η οικονομική μέτρηση της ολότητας του όντος και συγχρόνως η "αξιολόγησή" του, η θεωρητική κατάληψή του. Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος ως

---

telese Physics B,1 (στο G.A. 9), σελ. 279.

11 Η παράθεση εδώ είναι του αναξιμάνδρειου "κατά το χρεών" από τον Heidegger αναπτύσσεται στο δοκίμιο "Der Spruch des Anaximander" (1946), στη συλλογή Holzwege (1949). Σχολιάζοντας την έννοια Brauch, ο Heidegger καθορίζει το "χρεών" ως εκείνη την επίταση του είναι σε σχέση με το παρόν, "σχέση η οποία διατηρεί και φυλάσσει το παρόν στη δικαιοσύνη του". Η έννοια του der Brauch δείχνει επίσης τη σχέση ανάμεσα στην επίταση της παρουσίας και στο πρόσκαιρο και πάντοτε μεταβατικό της "διαμονής" του παρόντος. Στο χρέος που ορίζεται από το "κατά το χρεών" διαγράφεται μια απελευθέρωση "που θέτει το εκάστοτε παρόν σε μια διαφορετική δικαιοσύνη στην αλήθεια" (Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, σελ. 43').

μη-εννοιοθετημένη σχέση του ανθρώπου με την επιδίωξη του όντος αφορίζεται μέσα στη Λογιστική [Logistik]. Η Λογιστική έχει ως μεταφυσική προϋπόθεση της ανίχνευσης της, την υποκειμενοποίηση του λόγου, την εργαλειοποίηση της γλώσσας (η γλώσσα ως "όργανο έκφρασης" στην υπηρεσία της αλήθειας ως ακρίβειας και ορθότητας του λέγειν ή ως τεχνική γλώσσα).

Η πολεμική εναντίον της "Λογικής" και η εμπαθής υπεράσπιση της εμπειρίας του λόγου ως συλλογής μιας ήδη προκειμένης παρουσίας, μιας "ανοικτότητας", θέλει να δείξει την άβυσσο που χωρίζει τον λόγο από κάθε υποκειμενιστική προβολή της συνείδησης μέσα στο ον, από κάθε "υπολογιστική σκέψη". Η αντικειμενικοποίηση του κόσμου και η υποκειμενικοποίηση του λόγου είναι ένα και το αυτό: θεμελιώνουν όχι απλώς τον "χωρισμό" [Abschied] από την α-λήθεια, αλλά "τον χωρισμό

εναντίον της Επιδίωξης".[12] Ποιά είναι η φύση του χωρισμού αυτού, αυτής της απόστασης ανάμεσα στον άνθρωπο της νεοτερικότητας και την Επιδίωξη, την αλήθεια της αυτονόητης των όντων; Πρόκειται για μια επανάληψη του αγελαίου μοτίβου της Entfremdung, της "αποξένωσης", ή για κάτι διαφορετικό; Το ερώτημα θα προκύψει ξανά όταν θα προσεγγίσουμε τον στοχασμό της ουσίας της Τεχνικής και θα συζητήσουμε τη χαϊντεγκεριανή απομυθοποίηση έναντι της διαλεκτικής του "αντικειμενικού πνεύματος".

Η άρση αυτού του "χωρισμού" ωστόσο, όπως μας δείχνουν οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις του Heidegger στην ποίηση του Rilke -όπου κατανομάζεται ο "χωρισμός" ως συνθήκη του μοντέρνου πνεύματος- δεν συντελείται με την απόσβεση του Εγώ μέσα στο "αθάνατο" και "άπειρο" της φύσης, με την τάση του υποκειμένου να ταυτιστεί με τη "σκοτεινή επιθυμία" του ζώου και του φυτού, που κινούνται ελεύθερα και ανέμελα μέσα στο "Ανοικτό".[13]

Το ριλκικό άνοιγμα του εσωτερικού χώρου της ψυχής στη "Ζωή" αντιπαρέρχεται στην ιδέα μιας ζωτικής ένωσης του ανθρώπου με το όλον, ενός συναισθήματος απόλυτης μέσα στη, απέραντη ζωή, ιδέα που όπως έδειξε ο Max Scheler, συνδέει πολλούς διαφορετικούς μεταξύ τους στοχαστές, από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Schelling, τον Schopenhauer, τον Fechner, τον Hartmann και τον Bergson.[14]

---

12 Heidegger, Holzwege, σελ. 370.

13 Heidegger, ό.π., σελ. 372 κ.ε.

14 πρβλ. Max Scheler, Nature et formes de la Sympathie.

Η ρομαντική ιδέα ενός μετασχηματισμού της ύπαρξης σε μια καθαρή "διαισθητικότητα" ή σε μια ενστικτική αδιαφοροποίητη ορμή [Trieb] διάχυσης στο όλον, μιας υπαρξιακής διαπερατότητας στο χάος της ζωής, είναι φανερό ότι δεν συνιστά -όπως λέγει ο Heidegger- την οδό προς την άρση του χωρισμού ανθρώπου-κόσμου, αλλά εκφράζει απλώς άνεμα εξόδου από την αφηρημένη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου.

Στον Rilke ο χωρισμός του ανθρώπου από τις "καθαρές δυνάμεις της ζωής" έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος "θέλει" [willt] και άρα βρίσκεται εκτός της άμεσης ζωής, περιορισμένος από τη συναίσθησή του στο να είναι πάντοτε το "εξωτερικό" της φύσης.

Για τον Heidegger, η ερώτηση του "χωρισμού" [Abschied] δεν τίθεται στο εσωτερικό μιας ρομαντικο-βιταλιστικής ή μυστικο-ρομαντικής αντίδρασης στη διαλεκτική υποκειμένου/αντικειμένου, αλλά καθίσταται γόνιμη μόνον όταν θεωρηθεί ως διερώτηση της ιστορικής σύστασης της σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και το Είναι, ως διερώτηση δηλαδή της ιστορικής μοίρας της μεταφυσικής. Αν αυτή η τελευταία καθορίζει τον άνθρωπο ως "ζώον λογικόν" [animal rationale], η έξοδος από αυτόν τον ορισμό δεν είναι τίποτε άλλο από την [illegible] της ζωής, από την [illegible] στην καθαρή διαισθητικότητα.

Στο σημείο αυτό, η κεντρική θέση [illegible] εγκειται στο Hegel και τον Adorno [illegible]

[illegible] thik. L'obligation à l'étude de la vie empirique]. Παράρτημα κεντικά αναπτύσσεται στο βιβλίο: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

Nietzsche ή τον Rilke. "Πέραν της Έννοιας μέσω της Έννοιας". Η αντορνινική ιδέα θα ονομασθεί από τον Heidegger υπέρβαση [Überwindung] της μεταφυσικής μέσω [durch] της μεταφυσικής, υπέρβαση όχι ως οριστικό ξεπέρασμα αλλά ως ερμηνευτική οικειοποίηση της παράδοσης δια της αποδόμησης των πηγαίων αξιώσεών της.

Από την άλλη, αν το ορθολογικό κατά τον Heidegger είναι κατά κύριο λόγο "υπολογιστικό", εκδιπλώνεται δηλαδή ως εννοιολογική γενίκευση και οικονομική διαχείριση του όντος, αυτό δεν σημαίνει ότι μια σκέψη πέραν της ορθολογικότητας κατανοείται ως ανοικονομική ή ανομική. Η χαϊντεγκεριανή σκέψη του ορθολογικού ως στοχασμός της εμπειρίας του λόγου της α-λήθειας και της "ελεύθερης συσίωσης της γλώσσας", ιχνηλατεί μάλλον τις αποκρυμμένες δυνατότητες μιας άλλης θέσεως του όντος, πράγμα που σημαίνει ότι, για τον Heidegger είναι δυνατή μια σκέψη του "χωρισμού" ως διαφοράς, ως θετικότητας και όχι ως καθαρής αρνητικότητας [Negativitaet]. Ένας στοχασμός του "χωρισμού" πέρα από τη μεταφυσική του πόνου και της στέρησης ή τη νοσταλγία μιας μυστικο-βιταλιστικής κατάγωγης πληρότητας. Όπως χαρακτηριστικά στο Από μια συνομιλία για τη Γλώσσα, δεν πρέπει να εννοούμε τον "αποχωρισμό" [Abschied] ως απώλεια και απόσπαση, αλλά ως "τέλεση του συντελεσμένου" και "περιουλεμή σύνδεση διάρκεια" και επιτρέπει τη διάρκειά της ως το "παλιό διάρκεια".[15]

Το unbestimmte Bestimmende, αυτό που [illegible]

15 Heidegger, Unterwegs zur Sprache, σελ. 154-5 και N. Heidegger, Από μια συνομιλία για τη γλώσσα, σελ. 105-7

το ίδιο άνευ καθορισμού και άν-αρχο, είναι το ίδιο το Είναι ως "εκδίπλωση του χρόνου" και "ελεύθερος χρονισμός". Η ίδια η αχέση ανάμεσα στο καιρίζον και τον καιρό, ανάμεσα στο χρηγούν και τις χορηγίες επανεμφανίζεται και ως αχέση ανάμεσα σε θεμέλιο και άβυσσα, grund και abgrund: ως αχέση δηλαδή ανάμεσα στους εποχικούς λόγους και το αθεμελίωτο και ριζικά α-δικαιολόγητο πεπρωμένο της ιστορικής αποστολής [Geschichte-Geschick] του Είναι. "Το Είναι είναι στην ουσία του λόγος, θεμέλιο [Grund]. Γι' αυτό και δεν μπορεί να έχει έναν λόγο που να το θεμελιώνει(...). Καθόσον το Είναι καθεαυτό είναι λόγος που θεμελιώνει, παραμένει το ίδιο α-θεμελίωτο. Γι' είναι δεν 'υπόκειται' στην περιοχή ισχύος της αρχής του αποχρώντος λόγου στην οποία μόνον το ον λογοδοτεί".[16]

Θα δούμε, βέβαια, παραπέρα πόσο αυτή η "θεμελιωτική" ουσία του Είναι αποδομείται καθώς ριζοσπαστικοποιείται ο περασμένος και ασθενής χαρακτήρας του Είναι στο εσωτερικό της σύγχρονης τεχνολογικής συνθήκης. Επί του παρόντος ας επιμείνουμε στη γενεαλογική αναπόλυση της συνδεσης του αρχαϊκού Λόγου και του νεοτερικού λόγου [Grund] ως "θεμελίου". Ο Heidegger θέλει να αποκαταστήσει τη βαθύτερη μεταφυσική συνάφεια του αρχαϊκού Λόγου, της λατινικής Ratio και των μεταγενέστερων Grund και Vernunft. Τι συνδέει όλα αυτά τα διαφορετικά ρήματα;

(δεν ακολουθούμε τη μετάφραση τμήματος του Γ. Γεωργιάδη).

16 Heidegger, Der Satz vom Grund, σελ. 97: "Das Sein ist im wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte(...). Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das 'Sein' faellt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende".

"Ο Λόγος* [στα ελληνικά γραμμένος] είναι ταυτόχρονα παρουσία και θεμέλιο ή αιτία. Το Είναι και ο λόγος Ως αιτία, το θεμέλιο] ανήκουν στον Λόγο*. Ο Λόγος* καταναμάζει αυτό το συνανήκειν του Είναι και της αιτίας".

Η γενεαλογική σειρά έχει λοιπόν ως καταγωγή την "zusammengehoerigkeit von Sein und Grund", τη συναλληλία ή το συνανήκειν του Είναι και του θεμελίου. Το Είναι και ο λόγος-θεμέλιο ανήκουν στο Αυτό, στον Λόγο [Logos], ο οποίος, σύμφωνα με τον Heidegger, χαρακτηρίζει αρχέγονα το "παρόν ον στην παρουσία του".

Ο λόγος/θεμέλιο ως το προ-κείμενον, αυτό που κείτεται ενώπιόν μας [das vor-liegende] είναι συγχρόνως το προτιθέμενο [Vor-lage], αυτό πάνω στο οποίο επτείνονται τα πράγματα. Έτσι, η μυστηριώδης συνάφεια του Είναι και του Grund [θεμελίου, λόγου] ανάγεται στην αρχέγονη αμφισημία του Λόγου ως περισυλλογής των παρόντων στην παρουσία τους.

Από την άλλη, η κατανόηση του Είναι ως αβύσσου [Abgrund] και "άνευ θεμελίου [Grund-los] ευνοεί μια παράδοξη θεώρηση της έννοιας του Νόμου: για την οποία είμαστε παρόντες ενώπιον μιας ανάγκης της καθαρής ορνητικότητας διαμεσολάβησης στην οποία η αποβλεπτικότητα [Bezug] ή η μη-αποβλεπτικότητα διαμεσολαβεί ή δεν διαμεσολαβεί τη σχέση ανάμεσα στον κανόνα και το παράδειγμα του Νόμου ως τρόπο πολιτικής εφαρμογής.

Αν το Είναι και ο Λόγος, ως το παράδειγμα του της περισυλλογής στην παρουσία τους, είναι, αναμφίβολα, τις ανάγκες ο τυπές θεμελιώσεις αλλά ως θεμελιώσεις παραμένουν "άνευ λόγου", τότε το αντιλογικό αυτοπαρουσιάζεται ως ανα-

αρχή, ως μη-λογοδοτούν σε τίποτα έξω από την αυτοαπονομή των εποχών του. Στην Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, διακρίνονται σαφώς ο νόμος ως "απλό κατασκεύασμα του ανθρώπινου νου" [Gesetz] και το αρχέγονο νέμειν [zuweisen], η απλή "θέσπιση κανόνων" από τον νόμο ως "διανομή που διαφυλάσσεται στον μοιραίο προορισμό του Είναι". Το Είναι - γράφει ο Heidegger- είναι αυτό ταύτο "η διανομή εκείνων των εντολών που πρέπει να γίνουν για τον άνθρωπο. Ο νόμος και ο κανόνας".[17]

Με άλλα λόγια, το Είναι (όπως η Φύσις, ο Λόγος, το Εν-Παν) δίδει εντολές αλλά το ίδιο δεν "έχει νόμο". Είναι νόμος ά-νομος και άν-αρχος. Η διάκριση ανάμεσα στο "οντολογικό" και το "οντικό", σε Zuweisen και Gesetz δεν διατηρείται ωστόσο με αυστηρότητα, στο βαθμό που η "αλήθεια του Είναι" "χαρίζει το έρεισμα για κάθε συμπεριφορά".[18]

Ο άνθρωπος λοιπόν δεν φτιάχνει ο ίδιος τη σχέση του με τον Νόμο, δεν "θεσμίζει" αλλά απλώς "είναι" στη σχέση του με το Νόμο, ίσταται μέσα στον Νόμο. Ο άνθρωπος είναι πάντοτε και ήδη θεσμισμένος από την αλήθεια του Είναι. Τα νομοθετήματα και οι δικαιικοί κανόνες [Gesetz, Regel] δεν έχουν νόημα παρά ως "εναρμονίσεις" [Fügungen] στο κέλευσμα του Είναι που δίδεται πάσα στιγμή σε κάθε διάσχιση της ιστορίας. Η υποβάθμιση της ερμηνείας του δ. δίκη, το οποίο εκείνοι εδώ στην φραιδολογική τυποποίησή του στον [illegible] αυτονοείται κάμνει μιαν "κοσμική" ανάγνωση του νόμου, σύμφωνα με την οποία [illegible]

17 Heidegger, Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 153.

18 "Der Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins".

πραγμάτων απλώς "χρειάζεται" [braucht] τον άνθρωπο για να [αιαται ενώπιόν του ως Vor-liegende και Vor-lage: ως Παρουσία στην οποία ο άνθρωπος απαντά ομολογώντας και αφήνοντάς την "να είναι" να "πρό-κειται". Αυτό είναι ο Νόμος. Διανομή των ιστορικοπολιτισμικών θέσεων του ανθρώπου μέσα στην [στορία, των επιμέρους εποχικών προσταγμών.

Σε ένα άλλο κείμενο η ομολογιακή σχέση του ανθρώπου με τον οντολογικό Νόμο περιγράφεται με όρους "ευχαριστίας" [Dank] και "ανάμνησης" [Gedaechtnis]. Ο άνθρωπος είναι σε σχέση με το Νόμο όταν "τα βάθη της ψυχής του κλίνουν nach dem wesenden", προς τη φύση.[19] Αυτό είναι εκείνο που εννοεί ο στοχαστής ως προσήλωση στο Είναι, στην παρουσία της Αλήθειας αυτής καθεαυτής και όχι στην παρουσία των Αληθευμένων όντων.

Η προσήλωση στην αλήθεια, στην αυτοανάδυση της Φύσεως με τον τρόπο του "θαυμάζειν" έδινε το μέτρο της σχέσης των αρχαίων με το Νόμο, με την αλήθεια του Είναι. Για τον Heidegger καμία "αρχή", καμία "μεσίτευση" δεν χωρά ανάμεσα στον άνθρωπο και το Είναι. Ό,τι διαμεσολαβεί είναι έτσι αφαιρούμενο στην αυτοαπαγωγή του Είναι. Η νομοθεσία και οι ανθρώπινες συμβάσεις στη συνέχεια θα, έτσι ανάγονται στο Νόμο, στη φύση, με τη σύμπτωση αποκλίνει από τη θέληση της.

Μ' αυτή την έννοια η αρχέγονη διανομή των προσταγμάτων [Schickungen] του Είναι, ο Νόμος της Αλήθειας, θα αλλάζεται μέσα από τις ιδέες νομοθεσίες, αλλά δεν θα

19 Heidegger, Was heißt Denken?, σελ. 97.

Ιερού. Το Ιερό είναι το πέρας του "θεσμού", το πέρας της μετάτεσης, της διαμεσολάβησης, όχι βέβαια ως αμεσότητα άνευ καθορισμού (όπως το Είναι στον Hegel) αλλά ως αυτό που διατηρεί τον ανοιχτό χώρο [Offene] μέσα στον οποίο επιτυγχάνεται η σχέση ανθρώπου/Είναι με τον τρόπο της zusammengehoerigkeit, της συναλληλίας και συνάπτουσας διαμονής. Ο θάνατος ο άνθρωπος δεν "φέρει" απλώς αυτή τη σχέση. Οι θνητοί, λέγει ο στοχαστής, "είναι η σχέση που συσιώνεται ως προς το Είναι ως Είναι".[20] Οι άνθρωποι ως σχέσεις "ουσίας" με το Είναι δεν πρέπει να θεωρούνται με βάση τη ζωή και τις εμπειρίες της, αλλά πρωταρχικά ως θνητοί, ως όντα που έχουν τη δυνατότητα του θανάτου.

"Το να είναι κανείς άνθρωπος σημαίνει: το να είναι επί της γης ως θνητός, δηλαδή το να 'κατοικεί' [wohnen]".[21]

Η ερώτηση του Νόμου μετατρέπεται λοιπόν σε ερώτηση του οντολογικώς "κατοικείν", και αυτή η προβληματική απασχολεί τη χαϊντεγκεριανή σκέψη στο διάλογό της με τους προσωκρατικούς και τον Hoelderlin. Ενώ οι "ορθολογικές" παραδόσεις της σκέψης έχουν ως σημείο αφετηρίας το ερώτημα του πρώτου, δηλαδή το προβληματικό του αυτοκαθορισμού των ανθρώπων [illegible] μαθαίνουμε ότι τίποτα χαρακτήρα αυτή εξάπτεται τις συνθήκες "διαμονής" των θνητών στον κόσμο [illegible] ανήκουμε σ' αυτή πολίτες, σύντροφοι, μέτοικοι, ξένοι [illegible]

[20] Heidegger, Vortraege und Aufsaetze, σελ. 51: "Die Sterblichen sind das Wesende Verhaeltnis zum Sein als Sein".

[21] Ό.π., σελ. 52 κ.ε.

θεριαμού, ούτε τον "παραγωγό" του σοσιαλισμού. Η ορθολογική αναπαράσταση της ανθρώπινης ύπαρξης δεν κατανοεί τη θνητότητα ως Verhaeltnis zum Sein als Sein [σχέση με το Είναι ως Είναι] παρά ως αρνητικότητα (με τον ίδιο τρόπο που τον "αποχωρισμό" του ανθρώπου από την αλότητα των όντων των κατανοεί με όρους στέρησης και "απώλειας"). Η αναπαράσταση αυτή τοποθετεί τον άνθρωπο είτε σε σχέση με τον εαυτό του ως "εγώ" είτε ως προς κάποιο θεμέλιο [Grund] θεολογικό, πολιτισμικό, οικονομικό. Αδύνατες, εν τέλει, να στοχαστεί το είναι του ανθρώπου στο κατοικείν του, εκεί όπου ο Heidegger, ακολουθώντας τον Hoelderlin, αναζητά μια "διάσταση" [Dimension] που "δίδει το μέτρο" [zumessung] στον κόσμο. Η οντολογική κατοίκηση έγκειται στην παρουσία αυτού του μέτρου που "εγγυάται" [Bewaehrt] τη διαμονή των ανθρώπων στον κόσμο. Ποιό είναι όμως αυτό το μέτρο αν δεν ορίζεται ως κάποιος θετικός νόμος, παρά μόνον ως οντολογική διευθέτηση; "Αυτό το μέτρο είναι η ποίηση του κατοικείν", απαντά σιβυλλικά ο Heidegger, χρήζοντας τον ποιητή [Dichter] κατεξοχήν "υπηρέτη" του Νόμου.

Θα χρειάζεται να επιμείνουμε περισσότερο στο δίπολο την αντίθεσή με τα σήματα του Hoelderlin, γιατί δεν ενδιαφέρομαι τόσο εδώ για το αν, σε κάποια συγκεκριμένη, π.χ. ποιητική πρόταση, έχουμε "παραβάσεις".

Σημαντικό έχουμε αποκομίσει από την εμμονή του "λόγου" στην πολυδιάστατη ερμηνευτική διεκδίκηση του Heidegger: (λόγος, ratio, Grund, Vernunft, ...) σε σχέση με την όλη τη παθοβαρημένη παραδοσιακότητα του, κεντρικά, στο γεγονός ότι ως είμαστε θα, αν θα, παραδεχθούμε

με τον τρόπο της όποιας "συστηματικότητας". Η νεοτερική αντι-συστηματικότητα του χαϊντεγκεριανού λόγου μέσα από ετυμολογικούς μαιάνδρους και γλωσσικές "ακροβασίες" είναι ο κανόνας κάθε τυπικού και αντιπροσωπευτικού κειμένου της ύστερης περιόδου. Στην περίπτωση της ερώτησης του "ορθολογικού" όμως, υπάρχει και κάτι άλλο: πριν απ' όλα βλέπουμε ότι ο στοχαστής επιχειρώντας να αποδομήσει τη μοντέρνα "ορθολογικότητα", δηλαδή αυτό που θεωρεί ότι αναπτύσσεται ιστορικά ως μεταφυσική της Αξίας και του υπολογισμού (και εδώ δεν υφίσταται διάκριση ανάμεσα σε μορφές και τύπους ορθολογικότητας, με άλλα λόγια κάθε νεοτερική ορθολογικότητα είναι, κατά τον Heidegger, αρχαλειακή-υπολογιστική), φροντίζει να μην υποπέσει στον πόλο του ανορθολογικού, δηλαδή σ' εκείνη την περιοχή όπου αναπτύσσεται μια μεταφυσική της αρνητικότητας και της "νοσταλγίας". Για να γίνει αυτό, ο Heidegger διαλύει την ερώτηση του "ορθολογικού" μέσα σε έναν στοχασμό για την ουσία [Wesen] της γλώσσας, πράγμα που συντελείται με τη μερική εγκατάλειψη του διαλόγου με τη φιλοσοφία και την προνομιακή προσφυγή σε "στοχαστικές συνομιλίες" με την ποίηση. Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι ο Heidegger "χρησιμοποιεί" την ποίηση για να χειραφετηθεί από το ερώτημα του Λόγου ως ορθολογικότητας και από το ερώτημα του Νόμου στην "ηθικο-πολιτική" ουσίωσή του. Η ταυτιση κάθε έννοιας ορθολογικότητας με τον "υπολογισμό" και τη λογιστική είναι η βασική δικαιολογητική αφορμή αυτής της αποστασίας, της οποίας οι αιτίες παραμένουν παρά τις χίλιες δυο υποθέσεις, σκοτεινές.

Ο Heidegger θέτει κατά κάποιον τρόπο το δήτημα της "ορθολογικότητας" με τον τρόπο της διάλυσής του, της απο-

σύνθεσής του: η θέση της ερώτησης είναι ένας τρόπος της παράκαμψης, της ακύρωσής της. Το "λογικό" εκχωρείται στο "λογιστικό", η προτασιακή ορθότητα στην αλήθεια ως ακριβολογία [Richtigkeit], το πράττειν στις διάφορες Weltanschauungen. Αυτό που απομένει είναι η ανακατασκευή των μεταφυσικών εμπειριών του λόγου και η σκέψη της γλώσσας με "παράδειγμα" τη γλώσσα της ποίησης. Η επίθεση στη ratio μεθοδεύεται επίσης και διαφορετικά. Σύμφωνα με τον Heidegger η ratio, ο λόγος της τεχνοεπιστήμης και της "οικονομίας", διευθετεί κάθε φορά το είναι του όντος στην διαίρεσή του σε περιοχές (ιστορία, πολιτική, οικονομία, κουλτούρα...). Ήδη όμως από το Είναι και Χρόνος στο στόχαστρο βρίσκεται η διαίρεση της οντολογίας: το αιτούμενο ήταν η ανασυγκρότησή της πάνω στο έδαφος της σκέψης του Είναι ως Είναι.

Σε ένα άλλο επίπεδο, η ratio επιτάσσει -κατά τον Heidegger- μια μονοσήμαντη και "μονόδρομη" σκέψη όπου δεν αναπτύσσεται η ερώτηση ως ερώτηση [Frage] αλλά προϋποτίθεται ένα "λογικό" θεμέλιο ή αναζητείται μια λογική θεμελίωση. Η βία της ratio γίνεται λοιπόν αισθητή και ως γλωσσική βία, ως εξαναγκασμός σε μια γλωσσική ακριβολογία η οποία προϋποθέτει το έργο αυτής της λογικής θεμελίωσης των επιχειρημάτων, τη νομιμοποίηση των φράσεων της σκέψης ενώπιον του "δικαστηρίου" του Λόγου

Με βάση αυτές τις εστιάσεις της μετακριτικής του λόγου καταλαβαίνουμε πως συνδέεται η ανακατασκευή των εμπειριών της αλήθειας του λόγου και η σκέψη της γλώσσας. Αυτό που τις συνδέει είναι το γενικό ερώτημα της μεταφυσικής ως ιστορίας του ελληνοδυτικού λογοκεντρισμού, ως πεπρωμένου οντολογικού

και γραμματικού, "εξωγλωσσικού" και γλωσσικού. Το πεπρωμένο [Geschick] αυτό εμπεριέχει τη στιγμή κατά την οποία η παρουσία του παρόντος όντος [das Anwesen des Anwesendes] "λησμονείται" προς όφελος εκείνων των αφαιρέσεων όπως η "αντικειμενικότητα του αντικειμένου" ή η "πραγματικότητα του πραγματικού". Καθώς χάνονται από το πεδίο της σκέψης τα αρχέγονα γνωρίσματα της παρουσίας των όντων όπως η Εκ-κάλυψη, η συλλογή, η γαλήνια ανάπαυση [Ruhe], καθώς η μεταφυσική επικεντρώνεται στο "τί το ον" παραγνωρίζοντας την αλήθεια του Είναι, διανοίγεται ο δρόμος για την απορρόφηση του λόγου στη "Λογική".

Το παρόν ον ως προ-κείμενον [als Vorliegende] μεταβάλλεται σε παρόν ον που "αφήνεται" να πρό-κειται [vorliegenlassen] δηλαδή σε κάτι το οποίο "προκύπτει" από την εννοιακή σύλληψή του από την Λογική.[22] Από τον Αριστοτέλη στον Hegel, από το "τί εστί το ον" στην "επιστήμη της Λογικής", η Λογική αφορά στην ολότητα του όντος και όχι απλώς στη μέθοδο. Με άλλα λόγια, η Λογική είναι πάντα μια οντολογία. Στον Hegel η Λογική είναι "οντολογία της απόλυτης υποκειμενικότητας". Ο λόγος των όντων απονέμεται από μια υποκειμενικότητα η οποία "ταυτίζεται" με την αντικειμενικότητα των αντικειμένων. Από αυτή την άποψη, λέγει ο Heidegger, δεν έχει ιδιαίτερη σημασία εάν ο φορέας αυτής της απόλυτης υποκειμενικότητας είναι το Εγώ (Fichte), το πνεύμα και η Ιδέα (Hegel), η "θέληση" (Schelling, Schopenhauer) ή κάποιος άλλος τόπος της ανθρώπινης εσωτερικότητας. Η λογική του υποκειμένου -και αυτό ανεξάρτητα από τις διαφορετικές της εκδοχές, περισσότερο ιδεα-

[22] Heidegger, Was heißt Denken?, σελ. 144-5.

λιστικές ή "ρεαλιστικές", πνευματοκρατικές ή βιταλιστικές- συμπυκνώνει τη συγκάλυψη του λόγου ως εμπειρίας της αλήθειας/Εκκάλυψης και "διαμονής" στο Ανοικτό, από την Λογική ως οργάνωση μιας ολότητας σχέσεων, ιεραρχία των όντων, ακριβολογία των παραστάσεων.

Κατ' αυτό τον τρόπο η γενεαλογική ανακατασκευή των εμπειριών του λόγου, η διαύγαση της πολυσημικής ιστορικότητάς του, δεν μπορεί να διαχωρισθεί από την "ανακατασκευή" της ιστορίας του υποκειμένου ή μάλλον από την αποδομητική ανακατασκευή της μεταφυσικής παραγωγής της υποκειμενικότητας. Αυτή η προϋπόθεση "δεσμεύει" τη χαϊντεγκεριανή σκέψη σε μιαν οντολογική-ερμηνευτική οδό ακόμα και όταν το ερώτημα της "Λογικής" διαλύεται στον αναστοχασμό της ουσίας της γλώσσας με μοντέλο τη γλώσσα της ποίησης. Η οντολογική-ερμηνευτική οδός εκτοπίζει με άλλα λόγια την φιλολογική-γραμματολογική "διευθέτηση" του ερωτήματος και, όπως θα δούμε στο τρίτο μέρος της εργασίας μας, η "γλωσσική στροφή" στη σκέψη του Heidegger διακρίνεται απόλυτα από μια φιλολογική-λογοτεχνική ερμηνευτική όσο και από αυτό που θα ονομάσαμε γλωσσολογικό-γραμματολογικό ενδιαφέρον.

Θα μπορούσαμε ασφαλώς να θέσουμε το ερώτημα: αν αυτή η γραμμή πλεύσης, η οποία επιστρέφει συνεχώς στη σχέση ανάμεσα στο Είναι και την Ιστορία, στη σκέψη και τη γλώσσα, στο οντολογικοϊστορικό πεπρωμένο και τους εποχικούς "μοιραίους προορισμούς" [Schickungen] του, επιτυγχάνει να μας κάνει κατανοητό τον θεωρητικό λόγο για τον οποίο ο Heidegger θεωρεί καθήκον του την υπέρβαση του διλήμματος ορθολογικού/ανορθολογικού, δηλαδή στην ουσία την παράκαμψη του ερωτήματος της

"ορθολογικότητας", η οντολογική επίτευξη της υπέρβασης αυτής, ενέχει άραγε και τους όρους ή εγγυάται και τον ηθικοπρακτικό εξοβελισμό της παραπάνω ερώτησης;[23]

Μπορεί η ορθολογικότητα και η ανορθολογικότητα ως ουσιολογικές κατηγορίες να μην έχουν νόημα (αναφορικά, λ.χ., με την αλήθεια του Είναι και την έσχατη θεμελίωση των όντων) αλλά ως πραγματιστικοί οδοδείκτες, δηλαδή ως όροι της ερώτησης για την κοινωνική ορθολογικότητα, παρουσιάζουν, σίγουρα, μια πολιτική και τεχνική λειτουργικότητα. Αν θα μπορούσαν έτσι, να σχετικοποιηθούν, να "απομεταφυσικοποιηθούν" οι όροι της διάζευξης ορθολογικού/ανορθολογικού,[24] αυτό θα ήταν δυνατό και προς την κατεύθυνση μιας ηθικής αναστοχαστικής επιμέλειας των συγκεκριμένων προβλημάτων όπου αναδύεται το δίλημμα. Στην προοπτική αυτή, οι ερωτήσεις για το καλό και το δίκαιο του πράγματος προηγούνται από την απορία για το "λογικό" ή "μη-λογικό" χαρακτήρα του.

Θα δούμε στη συνέχεια κατά ποίο τρόπο η δυσχέρεια της αποδομητικής πρακτικής του Heidegger να αξιοποιήσει ό,τι "χειραφετεί" από την οντοθεολογία, διαφαίνεται σαφέστερα την ανάγνωση του Nietzsche και στην πραγμάτευση του δεινόμε-

[23] Κάτι παρόμοιο δεν φαίνεται να απασχολεί ούτε καν εκείνους τους μελετητές που δεν αποδέχονται την οντική "μετάφραση" του οντολογικού αν-αρχισμού του Heidegger. Βλ. λ.χ., H. Mongis, Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation metaphysique, σελ. 73 κ.επ..

[24] Και πράγματι, γιατί λ.χ. η εργαλειακή ορθολογικότητα να μην εμπεριέχει ανορθολογικές όψεις και μια συμβιωτική-μη εργαλειακή σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση να μην είναι, τελικά, ορθολογική, ακόμα και με τη στενή σημασία μιας τεχνικής-"λειτουργιστικής" ιδέας του ορθολογικού;

τος της ουσίας της Τεχνικής.

Καλούμαστε τώρα να θέσουμε την προβληματική της "μεταφυσικής της θέλησης", έτσι όπως θίγεται όχι συστηματικά αλλά κατ' εξακολούθηση και επιμόνως, από τη χαϊντεγκεριανή ερμηνευτική της μοντέρνας μεταφυσικής. Η διαύγαση της προβληματικής αυτής επιτρέπει να παρακολουθήσουμε την "ένταξη" του Nietzsche στη σχηματοποίηση της Ιστορίας/Παρωμένου του. Είναι και ως διαύγαση είναι απαραίτητη στο βαθμό που η "μεταφυσική της θέλησης" θεωρείται από τον Heidegger ως κατ' εξοχήν προσδιοριστική της ώριμης νεοτερικότητας, ως θεμελιώδες γνώρισμα της δυτικής- ευρωπαϊκής ανθρωπότητας των τελευταίων δύο αιώνων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η "ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΗΣ ΘΕΛΗΣΗΣ" ΚΑΙ Η ΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

"Η θέληση λοιπόν είναι το πράγμα καθεαυτό, το απώτερο θεμέλιο, η ουσία του σύμπαντος ενώ η ζωή, ο ορατός κόσμος, το φαινόμενο δεν είναι παρά ο καθρέφτης της θέλησης. η ζωή είναι ο αχώριστος σύντροφος της θέλησης. Το να θέλεις να ζεις είναι επίσης το να είσαι βέβαιος ότι ζεις".

A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I, σελ. 289.

Η ουσία της νεοτερικότητας εκπηγάζει από μια ριζική νέα θεμελίωση της αλήθειας του όντος στην ολότητά του, αλήθεια η οποία διασφαλίζεται στην "αυτοεπιβεβαίωση" του υποκειμένου τόσο σε γνωσιολογικό όσο και σε οντολογικό επίπεδο. Αν στον Descartes ο ιδρυτικός τόπος αυτής της βεβαιότητας είναι το cogito στην πολλαπλότητα των τρόπων του (αίσθηση, νόηση, φαντασία, θέληση), η μεταφυσική προτεραιότητα εδώ δίδεται στο "νοείν" ως intelligere και perceptio: αυτή η νοησιαρχική αφετηρία δεν διαποτίζει μόνον, μετριασμένη βέβαια, την παρά-

δοση του γαλλικού ορθολογισμού του αιώνα των Φώτων, αλλά και τον γερμανικό ιδεαλισμό, που ωστόσο στην καντιανή "επαναστατική" αφετηρία του έμοιαζε να εκτιμά πολύ περισσότερο τον εμπειρισμό του Hume από την καρτεσιανή λογοκρατική σχολαστική.

Ο Heidegger, όπως ήδη έχουμε διαπιστώσει, υποτιμά συστηματικά τις μη-νοησιαρχικές καταβολές της μοντέρνας μεταφυσικής, τον υλισμό και τον σενσουαλισμό της γαλλικής σκέψης του δέκατου όγδοου αιώνα, καθώς και ολόκληρη την αγγλοσαξωνική παράδοση (Bacon, Hobbes, Hume, Locke) υπερτονίζοντας τη μεταφυσική συνέχεια του Descartes και του γερμανικού ιδεαλισμού.

Σε ένα γενικό επίπεδο, ο Heidegger διαβλέπει στο "πνεύμα" του δέκατου ένατου αιώνα την οντολογική ανατίμηση της έννοιας της θέλησης [Wille], ανατίμηση η οποία επιβεβαιώνεται κυρίως στη σκέψη του Schelling και του Schopenhauer. Μια σειρά από σημαντικούς στοχαστές αποσιωπούνται και σε αυτή την περίπτωση έτσι ώστε η "Ιστορία του Είναι" ή η "Ιστορία της μεταφυσικής", αν εξαιρέσουμε τον Descartes, να φαίνεται ως μια ελληνο-γερμανική υπόθεση.[1]

[1] Μια εξαιρετική ανάλυση της τάσης του Heidegger να αποδίδει την πλήρη "μεταφυσική" και "πνευματική" δύναμη στην ελληνική και τη γερμανική γλώσσα συναντούμε στο βιβλίο του Jacques Derrida, De l'esprit, σελ. 110-116. Ο Derrida υπενθυμίζει ότι αυτή η "πνευματική" υποτίμηση των λατινικών γλωσσών (το γεγονός ότι οι λατινικές γλώσσες δεν ανταποκρίνονται στην μεταφυσική αποστολή μιας τυπικής σκέψης) συναντάται ήδη στον Fichte, ενώ στον Heidegger παρουσιάζει κάτι το "κωμικό" και το "δογματικό" ταυτόχρονα. Όσο για την αγνόηση των αλλοσαξωνικών παραδόσεων της σκέψης ένας ενδεχόμενος λόγος θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι είναι η "έλλειψη" σημασίας τους για την μεταφυσική (ως οντολογία) στο βαθμό που

Ο Rousseau, ο Maine de Biran ή άλλοι, περισσότερο "ελάσσονες" που επεξεργάστηκαν διάφορες φιλοσοφίες της θέλησης ή "βουλησιαρχίες" δεν αναφέρονται κάν, αγνοούνται παντελώς. Εδώ όμως θα πρέπει να είμαστε ακριβοδίκαιοι: ο Heidegger δεν σκοπεύει στην κριτική των φιλοσοφικών, πολιτικών, ή αισθητικών "βουλησιαρχιών" ούτε στην αποδόμηση των θεωρητικών σχεδίων στα οποία η έννοια της θέλησης [Wille] κατέχει μια θέση μεταφυσικώς ισχυρή. Η "μεταφυσική της θέλησης" θεωρείται μάλλον ως εκείνο το ιδιαίτερο πλαίσιο το οποίο κατέστησε δυνατή την ανάπτυξη των μεγάλων δυναμικών της νεοτερικότητας και, πρώτιστα, την ίδια την "εποχή της Τεχνικής". Έτσι δεν αφορά μόνον στις ρητές και φανερές βουλησιαρχίες, αλλά και εκείνα τα φιλοσοφικά σχέδια, τα συγκροτημένα πάνω σε ντετερμινιστικές, αντιατομιστικές ή οργανικιστικές παραστάσεις του όντος (Μαρξισμός, θετικισμός) στα οποία η θέληση των ανθρώπων δεν έχει παρά μια δευτερεύουσα σημασία μέσα στην τελεολογική κατασκευή της ιστορικής διαλεκτικής, της "εξέλιξης του πολιτισμού" κ.λπ..

Ποιά είναι τελικά η έννοια της "θέλησης", όπως την αναστοχάζεται ο Heidegger;

Δεν μπορούμε να απαντήσουμε σφαιρικά στο ερώτημα, εφόσον άλλωστε αυτό που μας ενδιαφέρει πρωτιστα είναι η ανάδειξή του στον ορίζοντα της χαϊντεγκεριανής μετακριτικής των φιλοσοφικών "μεγάλων σχεδίων" της νεοτερικότητας. Στα πλαίσια της λεγόμενης στροφής [Kehre] προς τη σκέψη του Είναι, που δρομολογείται από τη δεκαετία του '30 είναι προφανές πως

χαρακτηρίζονται από εμπειριστικές, αισθησιοκρατικές, αναλυτικές αξιώσεις.

το ερώτημα της "θέλησης" χωρίζει μια διαφορετική μεταχείριση από αυτή που χαρακτηρίζει την περίοδο από το Sein und Zeit (1927) ως και την Einführung in die Metaphysik [Εισαγωγή στη Μεταφυσική, 1935].

Στο πρώτο κεφάλαιο της Εισαγωγής στη Μεταφυσική, το οποίο τιτλοφορείται "η θεμελιακή ερώτηση της μεταφυσικής", συναντούμε μια προσπάθεια διασάφησης της ουσίας της θέλησης ή διαύγασης της έννοιας της θέλησης σε σχέση με την έννοια της ερώτησης, της φιλοσοφικής διερώτησης:

"Αυτή [η ουσία του ερωτάν, Fragen] συνίσταται σε μια θέληση γνώσης [wissen wollen]. Η θέληση δεν είναι απλώς επιθυμία και τάση προς κάτι. 'Οποιος επιθυμεί να γνωρίζει, ερωτά επίσης εκ των προτέρων. Δεν υπερβαίνει όμως το λέγειν της ερώτησης. Σταματά ακριβώς εκεί όπου η ερώτηση αρχίζει. Το ερωτάν είναι θέληση γνώσης. Αυτός που θέλει [willt], που θέτει ολόκληρο το είναι του σε μια μόνο θέληση, είναι αποφασισμένος. Η απο-φασιστικότητα [Ent-schlossenheit] δεν παραδίδει τίποτε, δεν αποσύρεται, αλλά δρα ήδη ακαταπαύστως. Η αποφασιστικότητα δεν είναι απλώς η 'απόφαση' [Beschluss] του πράττειν, αλλά ένα δέλεαρ του αποφασιστικού πράττειν, προηγούμενο κάθε δράσης και διασχίζοντάς την έως εσχάτων. Το εθέλειν [wollen] είναι ένα αποφασισμένο-είναι [Entschlossen-sein]. Η ουσία της θέλησης επαναφέρεται και επαναλαμβάνεται εδώ στην αποφασιστικότητα. Αλλά η ουσία της αποφασιστικότητας έγκειται στην απο-καλυπτικότητα [Ent-borgenheit] του ανθρώπινου είναι προς την έλλαμψη [Lichtung] του Είναι και διόλου στη συσσώρευση ενέργειας με σκοπό το ίδιο το γεγονός του πράττειν. Αλλά η σχέση με το Είναι είναι μια 'άφεση'

[lassen]. Το ότι κάθε θέληση πρέπει να θεμελιώνεται πάνω σε ένα lassen αυτό είναι που αφήνει άναυδο το 'πνεύμα'".[2]

Αναγνωρίζουμε αμέσως στο απόσπασμα αυτό τη διάσωση του λεξιλογίου του Είναι και Χρόνος, αλλά μέσα σ' ένα συμφραζόμενο που ήδη νευματοδοτεί προς τον "ύστερο" Heidegger. Η θέληση συνάπτεται στην "αποφασιστικότητα" αλλά αυτή η τελευταία συγκροτείται πρωταρχικά ως ερώτηση και όχι ως κάτι αποφασισμένο, δηλαδή απαντημένο εκ των προτέρων στο πράττειν. Στο συγκείμενο γίνεται λόγος συγκεκριμένα για τη "θέληση (της) γνώσης" και αυτό δεν είναι βέβαια τυχαίο. Στην ουσία, εδώ η διερώτηση αφορά στην επιστήμη, σε αυτό δηλαδή που συγκροτεί τη γνώση και τη διαχειρίζεται. Η διερώτηση αφορά ταυτόχρονα το υποκείμενο της επιθυμίας για γνώση, στον ίδιο τον επιστήμονα ή τον φιλόσοφο. Το "υποκείμενο" αυτό, μας λέγει ο Heidegger, ερωτά εκ των προτέρων, και μάλιστα δεν πρέπει να υπερβαίνει το λέγειν αυτής της προκαταρκτικής ερώτησης. Θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε εδώ τη φιγούρα του "φαινομενολόγου" αυτού του κατεξοχήν προγραμματικού, προσχεδιαστικού, εισαγωγικού, απορητικού στοχαστή, αλλά το κείμενο δεν μένει σ' αυτό το σημείο. Από το wissen wollen περνά στο wollen καθεαυτό, στη "θέληση" σαν τέτοια. Η σχετική ανάλυση

[2] Η έννοια της Entschlossenheit (αποφασιστικότητα) είναι εδώ πολυσημική και διόλου αυτονόητη. Σημαίνει μεν αποφασιστικότητα, "αυτολμία", αλλά ο φιλόσοφος χρέφοντάς την Entschlossenheit θέλει να αναδείξει το lassen που υπάρχει μέσα της, αυτό που έχει την έννοια του αφήνω κάτι, το επιτρέπω, το "απελευθερώνω", το εγκαταλείπω (όταν λέμε π.χ. von etwas lassen, αποχωρίζομαι από κάτι, το "εγκαταλείπω"). Ο Heidegger ωστόσο δεν εννοεί εδώ μια μυστική-αρνητική εγκατάλειψη, μια παραίτηση με την παθητική σημασία, αλλά μια σχέση με το Είναι, όπου ο άνθρωπος αφήνει το Είναι "να είναι" όχι αυτοεκμηδενιζόμενος αλλά Σκεπτόμενος. Θα επανέλθουμε όμως σε αυτή την παράδοξη σχέση.

καταλήγει στην αναγωγή της ουσίας της θέλησης στην ουσία [Wesen] της αποφασιστικότητας: wollen ist ein Entschlossen-sein. Και εδώ έρχεται η ανατροπή, η ερμηνευτική βία, ο παράδοξος συνδυασμός. Αρχικά η κίνηση της ερμηνείας αφορά στη ριζική απο-ψυχολογικοποίηση, "απο-υποκειμενοποίηση" της έννοιας της θέλησης. Η εν λόγω θέληση δεν είναι λοιπόν ένα ψυχολογικό κατηγόρημα, μια inclinatio, μια επιθυμία. "Η θέληση δεν είναι απλά επιθυμία και τάση προς κάτι...". Αυτό το "δεν είναι απλά" στη χαϊντεγκεριανή φράση, δεν είναι απλώς ένα σχήμα λόγου που θα είχε μόνο έναν μετριαστικό χαρακτήρα. Εκφράζει πάντα μια κομψά διατυπωμένη διάθεση αποκλεισμού της σημασίας που φέρνει στο φως. Ορίζει με άλλα λόγια ως αποκλειστικό πεδίο κατανόησης της έννοιας της θέλησης, το οντολογικό παρακάμπτοντας κάθε ψυχολογιστική και στενά ανθρωπολογική "μεταβλητή" της ερώτησης. Αυτή η ερμηνευτική επιλογή θα πρυτανεύσει άλλωστε και στην ανάγνωση της νιτσεϊκής "θέλησης-για-δύναμη" [Wille zur Macht].

Η αναγωγή της ουσίας της θέλησης στην ουσία, στο είναι της αποφαστιστικότητας, επιτελείται με την ταυτόχρονη "αποδόμηση" της συνήθους και οικείας σημασίας αυτού του όρου που τον γνωρίζουμε από την υπαρκτική αναλυτική του Dasein στο Είναι και Χρόνος.

Η θέληση είναι αποφασιστικότητα, αλλά αυτή η τελευταία δεν είναι άλλο παρά η απο-καλυπτότητα, η ανοικτότης του ανθρώπου ως προς το ξέφωτο [Lichtung] του Είναι και όχι η κλειστότητα ενός υποκειμένου που προετοιμάζεται για το "πράττειν".

Μια σχέση με το Είναι διανοίγεται εδώ, μια σχέση όπου δεν είναι η σκοποθεσία μιας πράξης που πρυτανεύει, αλλά η ελεύθερη διάθεση του ανθρώπου, η από-δοση της θέλησής του με τον τρόπο του lassen (αφήνω, επιτρέπω, απελευθερώνω, "εγκαταλείπω"). Ο Michel Haar, ένας από τους σημαντικότερους σύγχρονους γάλλους μελετητές του ύστερου Heidegger, διερωτώμενος για το νόημα αυτού του ρήματος, παρατηρεί:

"Το lassen δεν θα έπρεπε να γίνει νοητό ως μια εκ-χώρηση ή μια εγκατάλειψη και πολύ περισσότερο ως παραίτηση ή αποχή, ούτε ως χαλάρωση ή αδυναμία, είτε ως μια ιδιαίτερη μορφή 'απαλότητας' [souplesse] και ελαστικότητας της σκέψης. Γιατί, αντίθετα, απαιτεί από αυτή [τη σκέψη] μια ιδιαίτερη αφοσίωση και πιστότητα, αυστηρότητα και επαγρύπνηση, σταθερότητα και αντίσταση, απαιτεί δίχως αμφιβολία σύνεση και ίσως δυσπιστία (...)".

Και λίγο παρακάτω: "Lassen σημαίνει όχι μόνο το να υποδέχεται κανείς αλλά και το να γονιμοποιεί το δώρο του όντος, όχι μόνο να το αντανακλά [repercuter] ως μια ηχώ, αλλά να το απο-περατώνει [parfaire] σε μια ορμή που προϋποθέτει μια σταθερότητα συνοδευόμενη με σύνεση".[3]

Συνετή προσοχή, προσήλωση, αποδοχή της δωρεάς του όντος από τη σκέψη και όχι εγκατάλειψη του σκέπτεσθαι σε μια αρνητική παθητικότητα, σε έναν "νατουραλισμό" μυστικοεκστατικό ή τεχνικο-πραγματιστικό: όλα αυτά παίζουν μέσα στο lassen της Ent-schlossenheit. Η αποφασιστικότητα αυτή χάνει

[3] Michel Haar, "La Pensee et le Moi chez Heidegger", σελ. 459.

λοιπόν κάθε "βουλησιοκρατικό" και τεχνολογικό χαρακτήρα στο βαθμό που "θεμελιώνεται" στην απελευθερωτική κλήτευση του lassen, στην προκαταρκτική ανοικτότητα μιας σχέσης, η οποία δεν περιορίζεται ακόμα στη διαλεκτική ενός θέλοντος υποκειμένου και ενός "αντικειμένου" της θέλησης.

Η αρχέγονη ελευθερία του Dasein είναι η σχέση του με το Είναι ως sich einlassen auf das Seiende, "αυτο-επίδοση, αυτο-απόδοση στο ον". Αυτή όμως η από-δοση στο ον -λέγει ο Heidegger- δεν είναι "μια συσσώρευση ενέργειας με σκοπό το ίδιο το γεγονός του πράττειν". Δεν είναι ή δεν πρέπει να είναι; Είναι προφανές ότι σε αυτή την εκκρεμότητα διασώζεται ένα είδος διάκρισης ανάμεσα σε μια (μεταφυσική) αναυθεντική θέληση και σε μια αυθεντική (μη-μεταφυσική) θέληση. Στην Εισαγωγή στη Μεταφυσική το διακύβευμα είναι η απαλλαγή της έννοιας της θέλησης από τις βουλησιοκρατικές, τεχνικές ή εργαλειακές "παραμορφώσεις" της και κάτω απ' αυτό το πρίσμα, ο ορίζοντας της ανάλυσης εδώ, αν και δείχνει προς το μέλλον της χαϊντεγκεριανής σκέψης, επικαθορίζεται ακόμα από τα σχήματα του Είναι και Χρόνος. Το πρόβλημα για τον Heidegger αυτής της φάσης, είναι ακόμα η προσπάθεια "αποκάθαρσης" των εννοιών της παράδοσης από την αναυθεντικότητα της μεταφυσικής και καινότυπης "διαχείρισής" τους.

Δέκα χρόνια μετά, στα 1946, στη διάλεξη για τα εικοσάχρονα από το θάνατο του ποιητή Rainer Maria Rilke με τίτλο Wozu Dichter? [Προς τί ποιητές;], η "θέληση" πλέον έχει υποστεί μια ριζική ιστορικοποίηση και η κριτική της μιαν ανάλογη ριζοσπαστικοποίηση, πράγμα που αν λάβουμε υπόψη την πραγματικότητα αυτής της δεκαετίας (1936-1946) δεν μας φαίνεται

καθόλου τυχαίο.

Ας παραθέσουμε ένα εκτενές απόσπασμα από το κείμενο αυτό, για να δούμε το άλμα και τις ριζοσπαστικές συνέπειές του για την χαϊντεγκεριανή αποδόμηση της "μεταφυσικής της θέλησης".

"Το να κάνει [κανείς] να παραχθεί κάτι ενώπιόν του κατά τέτοιον τρόπο ώστε το προ-τιθέμενο να καθορίζει από κάθε άποψη ως προ-αναπαραστημένο όλους τους τρόπους παραγωγής, ιδού ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της συμπεριφοράς που γνωρίζουμε με το όνομα "θέληση". Η θέληση είναι εδώ αυτή η παρ-αγωγή [Her-stellen], με την έννοια της επιβολής της αντικειμενοποίησης. Το φυτό και το ζώο "δεν θέλουν" στο βαθμό που επιδιδόμενα σε μια αμέριμνη ζωή δεν παρ-άγουν ποτέ ενώπιόν τους το ανοικτό ως αντικείμενο. Δεν μπορούν να οδεύσουν στον κίνδυνο ως κίνδυνο (ανα)παραστημένο. Για το λόγο ότι έχουν εισδύσει στο Ανοικτό [Offene], η καθαρή διαίσθηση ζεν τους γίνεται ποτέ αυτό το άλλο από τους "εαυτούς" τους, το οποίο είναι δυνατόν να αντικειμενοποιηθεί. Ο άνθρωπος αντίθετα, συμβαίνει μαζί με τον κίνδυνο γιατί είναι με την ενδεδειγμένη έννοια, το ον το οποίο θέλει(...). Το wollen συνίσταται λοιπόν στο να επιβάλλει κανείς τον εαυτό του παντού και εναντίον των πάντων μέσω μιας διαδικασίας που έχει θέσει ήδη τον κόσμο ως το σύνολο των παραγόμενων αντικειμένων (...).

Μέσα σε μια τέτοια 'θέληση' [wollen] ο σύγχρονος άνθρωπος αποδείχνεται ως εκείνος ο οποίος, στις σχέσεις του με το ον -και κατά συνέπεια, με τον εαυτό του- έχει ανυψωθεί ως προ-τιθέμενος όρος μιας γενικής επιβολής και θεμελιώσει αυτή

την ανύψωση σε απεριόριστη κυριαρχία.

Η ολότητα του αποθέματος των αντικειμένων, τρόπος κατά τον οποίο κάνει την εμφάνισή του ο σημερινός κόσμος, έχει παραδοθεί και παραχωρηθεί στην επιβολή της παραγωγικής πρότασης. Η ανθρώπινη θέληση δεν μπορεί να είναι αυτοεπιβολή, παρά εάν εκβιάζει a priori το κάθε τί πριν ακόμη το κυριαρχήσει, εάν δηλαδή εισχωρεί στη σφαίρα του. Γι' αυτό το wollen, το κάθε τι μεταβάλλεται σε υλικό της παραγωγής, η οποία επιβάλλεται δια μέσου των πραγμάτων και εναντίον τους. Η γη και η ατμόσφαιρα γίνονται πρώτες ύλες(...)".[4]

Το κείμενο από μόνο του λέγει πολλά. Δεν θα επιμείνουμε ιδιαίτερα, εφόσον δεν έχουμε προχωρήσει στη θεματική της ουσίας της Τεχνικής, η οποία βέβαια "κυριαρχεί" εδώ. Αναγνωρίζουμε ωστόσο την απόσταση, ακόμα και στο λεξιλογικό επίπεδο, των κειμένων του 1935 και του 1946. Στο "μεταπολεμικό" κείμενο η αποφασιστικότητα και το Dasein δεν υφίστανται. Αντίθετα, γίνεται λόγος για παραγωγή [Herstellen] και παράγειν [Her-stellen], για γενική επιβολή και κυριαρχία, για την αντικειμενοποίηση του κόσμου, για το ον ως απόθεμα [Bestand] και "πρώτη ύλη".

Δεν αποκλείεται καθόλου να "αντηχούν" εδώ κάποιες αναγνώσεις του Marx, που από την Επιστολή για τον Ανθρωπισμό (1946) καταλαβαίνουμε πως ο Heidegger τον διάβασε προς το τέλος του πολέμου.[5] Η σύνδεση ωστόσο του ερωτήματος της "θέ-

[4] Heidegger, Essais et Conferences, σελ. 111.

[5] Για τη σχέση του Heidegger με την "κριτική" της κυριαρχίας και τον μαρξισμό, βλ. Dominique Janicaud: "Face a la Domination. Heidegger, le marxisme et l'ecologie", σελ.

λησης" με την προβληματική της κυριαρχίας, της γενικής επιβολής και της Τεχνικής δεν συνιστά συνέπεια μιας ανακάλυψης του Marx ή της "κοινωνικής κριτικής" από τον Heidegger. Μάλλον το αντίθετο είναι αλήθεια: ότι ήδη από το 1935-36 και διαμέσου της συνάντησης του στοχαστή με το πρόβλημα των "Αξιών" στον Nietzsche, η ερώτηση της "θέλησης" εγγράφεται άμεσα στον ιστορικο-πολιτισμικό ορίζοντα της νεοτερικότητας. Στο απόσπασμα που παρουσιάσαμε παραπάνω, γίνεται λόγος για τον "σύγχρονο άνθρωπο" και τον "σημερινό κόσμο". Η αναστοχαστική επιμέλεια της ερώτησης για την ουσία της θέλησης εντοπίζεται πλέον στα όρια μιας ιστορικο-πολιτισμικής συνθήκης που ανασκευάζει την "αλήθεια" της θέλησης. Αυτή η αλήθεια δεν δείχνεται από ένα lassen, από μια καταγωγική ελευθερία της συνάντησης με το ανοικτό του όντος, αλλά ανήκει στην επικράτεια μιας παρ-αγωγής, η οποία αντικειμενοποιεί το ον, μιας πρό-θεσης [Her-stellen] εναντίον της ανοικτότητας. Το lassen της σχέσης ανθρώπου/Είναι δεν "εξαφανίζεται' αλλά συγκαλύπτεται πίσω από το Herstellen. Αυτό σημαίνει ότι ο σύγχρονος άνθρωπος δεν ερωτά πρωταρχικά για να γνωρίσει, αλλά "θέτει" [stellt] τα όντα ενώπιόν του, τα παρατάσσει για να τα κυριαρχήσει ως γυμνά αντικείμενα. Το Herstellen δηλαδή, επικαλύπτει το Ανοικτό της σχέσης ανθρώπου/Είναι και η απο-καλυπτικότητα ως προς το ξέφωτο [Lichtung] του Είναι δίδει τη θέση της στην "αδιακρισία" [zudringlichkeit] της παραγωγικής πρότασης. Η "αδιακρισία" όμως αρχίζει ήδη με την ηγεμονία της αναπαράστασης [Vorstellung] επί της α-λήθειας του όντος. Το παρ-αγόμενο της παραγωγής, λέγει ο Heidegger, είναι πριν απ' όλα προ-αναπαραστημένο, κάτι που θεμελιώνει

477-95.

"παραστασιακά" όλους τους τρόπους παραγωγής. Ο τρόπος παραγωγής εδώ είναι πριν απ' όλα ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζονται κάθε φορά τα παρόντα όντα [Anwesende] ενώπιον του ανθρώπου: τρόπος της ιστορικής-μεταφυσικής παρουσίας της "γενικής" αλήθειας. Η φύσις των αρχαϊκών εμπειριών της ανθρωπότητας είναι ήδη μια παρ-αγωγή, μια ανάδυσις των όντων στην εμφάνιση. Αλλά η παραγωγή της παρουσίας των όντων με βάση το Vor-stellung, σύμφωνα με την οποία ο εαυτός και τα όντα αναδιπλασιάζονται καθώς "αναπαριστώνται", χαρακτηρίζει μόνο τη θέληση του μοντέρνου ανθρώπου.

Η ηγεμονία του παραγωγισμού στη σχέση ανθρώπου και όντος δεν νοείται έτσι, παρά ως συνέπεια της ηγεμονίας της "αναπαράστασης" στην υποκειμενικότητα. Εδώ ξαναβρίσκουμε την κριτική του;Λόγου ως Vernunft. Ο Λόγος κατα-λαμβάνει τα όντα για να τα παρουσιάσει ενώπιόν του, τα "συλλαμβάνει' (με την αστυνομική σημασία του όρου). Η παραγωγή θέτει τα όντα στην αντικειμενότητά τους [gegenstandigkeit, όρος διαφοροποιούμενος από την αντικειμενικότητα: gegenstandlichkeit].[6]

Η "θέληση" λοιπόν, στο κείμενο του 1946, δεν φαίνεται να θεμελιώνεται σε ένα lassen, αλλά σε ένα Herstellen, είναι εξ ολοκλήρου επικαθορισμένη από τον αυτοσκοπό της κυριαρχίας και της επιβολής. Ωστόσο, αυτό το Herstellen έχει κατανοηθεί με αυτό τον τρόπο ήδη από την Εισαγωγή στη Μεταφυσική του 1935. Εκεί συναντούμε μια αναλυτική περιγραφή της διάστασης ανάμεσα στο καθαρό φαίνεσθαι της Φύσεως και στην

---

[6] Heidegger, Επιστήμη και Διαλογισμός, σελ. 19: "Αποκαλούμε αντικειμενικότητα [gegenstaendigkeit] αυτόν τον τρόπο παρουσίας των όντων που εμφανίζονται στη νεοτερικότητα ως αντικείμενα".

αντικειμενοποιητική και ταξινομική "όραση" η οποία αναγνωρίζει τα όντα μόνον ως υφιστάμενα πράγματα [Vorhannndenes]. Το ον στην νεοτερικότητα δεν είναι πλέον η φύσις, αλλά το αντικείμενο είτε ως Aublick [όψη] για μια "παρατήρηση", είτε ως "προϊόν" για το πράττειν. Η φύσις -λέγει ο Heidegger- γίνεται μοντέλο [Vorbild] για την αναπαραγωγή [Abbilden] και το ον θεωρείται ως Befund και Vorgefunden,[7] ένα εύρημα, ένα "πόρισμα" ή ένα απόθεμα [Bestand], μια ενεργειακή πρώτη ύλη.

Παρά ταύτα, η "θέλησση" [Wille] δεν εμφανίζεται εδώ ως απόλυτα ενοχοποιημένη, δεν συνάπτεται αποκλειστικά με τους όρους επιβολής και κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στο ον, παρά μόνο στο βαθμό που είναι "αναυθεντική". Ανάμεσα στα δύο κείμενα και τις δύο χρονικές στιγμές (1935 και 1946) παρατηρούμε μια ριζική ενοχοποίηση της έννοιας της "θέλησης", παράλληλα με την έντονη ιστορικοποίησή της. Τον λόγο αυτής της ενοχοποίησης θα τον καταλάβουμε πληρέστερα όταν σταθούμε στην ερμηνευτική εργασία του Heidegger πάνω στον Nietzsche. Επί του παρόντος όμως, θα πρέπει να καταστήσουμε σαφές ότι η κριτική του Heidegger στη "μεταφυσική" της θέλησης, παρά τους μυστικο-ησυχαστικούς τόνους που θα πάρει στα ύστερα κείμενα, δεν μπορεί να κατανοηθεί αν δεν συσχετισθεί με την κριτική της Τεχνικής, με την εμπειρία της ώριμης νεοτερικότητας ως "τεχνολογικής" -με το νόημα που δίδει σε αυτόν τον όρο ο στοχαστής. Τουλάχιστον η ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής στις μεταφυσικές βουλησιαρχίες και στις "θεμελιωτικές" αξιώσεις τους δεν εξηγείται παρά μόνον αν συναρτηθεί με το πώς κατανόησε ο Heidegger, μεταφυσικά, τον πόλεμο, ως μια

---

[7] Heidegger, Einführung in die Metaphysik, σελ. 70.

εκδίπλωση της θέλησης-για-δύναμη και ως "ακραία" συνέπεια της "επίθεσης" στο ον από μέρους του δυτικού ανθρώπου. Για άλλη μια φορά λοιπόν, η γενεαλογική ανακατασκευή της εμπειρίας της "θέλησης" σχετίζεται με τη στάση του "φιλοσόφου" έναντι της ιστορικής επικαιρότητας, η οποία άλλοτε άμεσα και άλλοτε έμμεσα τον καλτεύει να "πάρει θέση" και, υπ' αυτή την έννοια, η κριτική της θέλησης είναι, τελικά, και μια πολιτική εξήγηση με τους όρους της εποχής του. Η πολιτική εξήγηση αυτή όμως δεν είναι εδώ κατασκευασμένη ως κριτική της επικαιρότητας, αλλά ως οντολογική ερμηνευτική της ιστορικότητας ως "θέλησης".

Με άλλα λόγια, η επικαιρότητα η οποία δονείται στους ριζοσπαστικούς τόνους της ύστερης χαϊντεγκεριανής σκέψης, δεν ερμηνεύεται από "μόνη της": χρειάζεται την αναγωγή στις προϋπάρχουσες εμπειρίες της μεταφυσικής αλήθειας του wollen για να εγκατασταθεί στην αλήθεια της, η οποία θρυμματίζεται μέσα στην τυφλή και πληθωριστική συσσώρευση των γεγονότων και της δημοσιότητας. "Το Είναι του όντος εμφανίζεται στη σύγχρονη μεταφυσική ως 'θέληση' Το 'wollen' είναι το αρχέγονο Είναι', λέγει ο Schelling. 'Αιωνιότητα και ανεξαρτησία από το χρόνο' αποτελούν καθιερωμένα κατηγορήματα του αρχέγονου Είναι: 'Ετσι ώστε, μόνον η θέληση που είναι ανεξάρτητη από το χρόνο και αιώνια είναι το αρχέγονο, πρωτεϊκό Είναι. Τούτο δεν αφορά μόνον τον εξωτερικό χαρακτηρισμό σύμφωνα με τον οποίο η θέληση τίθεται ακατάπαυστα ως ανεξάρτητη του χρόνου. Αιώνια θέληση δεν σημαίνει απλά μια θέληση που διαρκεί αιωνίως. Αντίθετα: η θέληση είναι το αρχέγονο Είναι μόνον όταν ως θέληση είναι αιώνια. Είναι το 'Είναι' όταν ως

θέληση θέλει αιώνια την αιωνιότητα του εθέλειν (...)".[8]

Στη ρήση του Schelling "wollen ist Ursein" [το θέλειν είναι το αρχέγονο Είναι], ο Heidegger "ακούει" την ουσία της νεοτερικότητας και όχι μια απλή μεταφυσική πρόταση. Η πρόταση αυτή είναι πάλι μια Grund-satz, μια θεμελιακή και ιδρυτική, μια "πρότυπη" πρόταση όπως το cogito ergo sum του Descartes για τη μεταφυσική ίδρυση των νεοτέρων χρόνων. Η ανατίμηση της θέλησης δεν είναι δυνατή παρά στο έδαφος της οντολογικής ανατίμησης της υποκειμενικότητας, της θεώρησης του Είναι στον ορίζοντα της υποκειμενικότητας.

"Στο απόγειο της μεταφυσικής των μοντέρνων καιρών το Είναι είναι θέληση, δηλαδή exigentia essentiae [απαίτηση ουσίας]. Η 'θέληση' κρύβει αφεαυτής μια πολύτροπη ουσία. Είναι θέληση του Λόγου ή θέληση του πνεύματος, θέληση της αγάπης ή θέληση της δύναμης. Επειδή γνωρίζουμε τη θέληση και το ίδιο το αναπαριστάνειν [Vorstellen] που της είναι ουσιώδες, ως ιδιότητες και δραστηριότητες του ανθρώπου, σχηματίζεται η εντύπωση μιας 'ανθρωποποίησης' του Είναι (...).

Το Είναι ως wollen είναι αυτό που 'συνιστά' τη σύσταση [staendigkeit] η οποία παραμένει ωστόσο ένα γίγνεσθαι".[9]

Η πολυτροπία της σύγχρονης ουσίωσης του Είναι, περιλαμβάνει το Είναι ως πραγματικότητα-βεβαιότητα του cogito (Descartes), ως perceptio και appetitus στην "ενοποιούσα" Μονάδα (Leibniz), ως θέληση-απόλυτη γνώση (Hegel), ως αρχέ-

---

[8] Heidegger, Was heisst Denken?, σελ. 77.

[9] Heidegger, Nietzsche, II, σελ. 362.

χονο θεμέλιο [Urgrund] της οντικότητας εν χένει (Schelling). Η μεταφυσική της θέλησης συσσωματώνει όλες αυτές τις διαφορετικές στιχμές της μοντέρνας κουλτούρας, από τον απόλυτο ιδεαλισμό ως τον θετικισμό, την υλιστική διαλεκτική και την "αξιολογική" σκέψη, τον ψυχολογισμό και τις φιλοσοφικές ανθρωπολογίες. Για τον Heidegger όμως η "θέληση" δεν είναι μια ψυχολογική ιδιότητα της υποκειμενικότητας του ανθρώπου, ένα ανθρωπολογικό κατηχόρημα της δι-ιστορικής "ουσίας".

Η δυτική-νεοτερική έννοια της θέλησης με την ιουδαιοχριστιανική καταχωχή διακρίνεται από την αρχαιοελληνική "όρεξιν".

Το ορέχεσθαι ως παρορμητική τάση αναζητά το πράχμα στο οποίο τείνει κάθε φορά [das Erstrebtes], αλλά δεν το "θεωρεί ως αντικείμενο".[10] Το Angestrebtes, το πράχμα στο οποίο αναφέρεται η παρόρμηση, είναι συχχρόνως Vorgestelltes, εντεταχμένο στην παράσταση ως αντικείμενό της μόνον εκεί όπου η σχέση υποκειμένου/αντικειμένου έχει "αναδυθεί" ιστορικά: στη σύχχρονη εποχή.

Μέσω αυτής της διαλεκτικής παράστασης και παρόρμησης, λόχου και όρεξης, η σύχχρονη έννοια της θέλησης διαφοροποιείται ριζικά τόσο από την αρχαιοελληνική όρεξιν*, όσο και από τα μεσαιωνικά inclinatio και appetitus.[11] Αλλά αν η "θέ-

---

[10] Heidegger, Nietzsche, I, σελ. 66.

[11] Ο Heidegger αποδίδει στον Leibniz την "πρωτοκαθεδρία" της οντολογικής ανατίμησης της θέλησης. "Στο εσωτερικό της σύχχρονης μεταφυσικής είναι ο Leibniz που στοχάζεται πρώτος το subjectum ως ens percipiens et appetens (...) Ο Leibniz στοχάζεται χια πρώτη φορά καθαρά τη βουλητική ουσία του Είναι του όντος [das willenswesen des Seins des Seien-

ληση" με αυτή την ιδιάζουσα οντολογική και όχι ψυχολογική σημασία, βρίσκεται στην καρδιά κάθε σύγχρονης σκέψης του όντος, πώς μπορεί να νοηθεί μια σκέψη στην οποία θα κυριαρχεί "κάτι άλλο από τη θέληση";

Με αυτό το ερώτημα, ο στοχαστής επιδιώκει να διαχωρίσει την ουσία [Wesen] της σκέψης από την ίδια τη σκέψη ως "αναπαράσταση" και να εξερευνήσει τις δυνατότητες ενός μη-βουλητικού σκέπτεσθαι, το οποίο δεν θα είναι μια αντι-βουλησιαρχία αλλά "αυτό που παραμένει ριζικά ξένο προς κάθε είδος θέλησης".[12]

Στον ύστερο Heidegger (στη δεκαετία του '50), αυτό το άλλο από το wollen ορίζεται ως πέρασμα από τη θέληση στην Gelassenheit, στη "γαλήνια άφεση", λέξη που έχει στο κέντρο της το μυστηριώδες ρήμα lassen, για το οποίο μιλήσαμε παραπάνω. Στο ομώνυμο κείμενο, γίνεται λόγος για μια σκέψη "εκτός της θέλησης και της παράστασης", η οποία ανιχνεύεται μέσα από μια προσμονή [warten] "χωρίς αναπαριστάμενο αντικείμενο", μια προσμονή που δεσμεύεται στη διανοικτότητα του κόσμου. Αυτή η "δέσμευση στη διανοικτότητα" δεν παρουσιάζεται βέβαια ως πρακτική-ορθολογική δέσμευση σε έναν σκοπό, αλλά ως αναμονή που, όπως τονίζει ο Heidegger, δεν αναμένει "κάτι" (ένα ον, ένα υπάρχον), παρά προσδοκά τη μη-αντικειμενικότητα του κόσμου, τη μη-θέληση. Είναι μια δέσμευση η οποία μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο σε μιαν "απελευθέρωση" [Gelassensein] εννοούμενη ως χειραφέτηση από την "υπερβασια-

---

den]" (Holzwege, σελ. 226. Θα μπορούσαμε να αντιτάξουμε στον Heidegger το επιχείρημα ότι στην σπινοζική ΗΘΙΚΗ το υποκείμενο είναι ακριβώς ens percipiens και appetens και "ένα ον που επιθυμεί".

κή σχέση με έναν ορίζοντα νοήματος".[13]

Αυτή η απαλλαγή είναι η πρώτη στιγμή της Gelassenheit, η προπαρασκευαστική "κατάσταση" της. Το ερώτημα που θέτει αυτή η σιωνεί "μυστική" προβληματική είναι το εάν είναι δυνατή μια σχέση με τον κόσμο πέρα από την αναπαράσταση, τη θέληση και την ορθολογική/"ανορθολογική" κυριαρχία.

'Οπως θα δούμε κυρίως στο τρίτο μέρος της εργασίας μας σε όλες τις αναλύσεις της "τελευταίας" περιόδου του χαϊντεγκεριανού στοχασμού το πρόβλημα της Κυριαρχίας (και κατά συνέπεια η ουσία του πολιτικού) επισυνάπτεται στο ερώτημα της "προπαρασκευαστικής" σκέψης μιας εξόδου από τους υπερβατολογικούς ορίζοντες νοήματος, από τον ορίζοντα των υπερβατολογικών σημαινομένων.

Στη μοντέρνα έννοια της θέλησης, ο Heidegger δεν βλέπει τίποτα άλλο από μια "σχέση με το ον" στην οποία ηγεμονεύει ο ορίζοντας του πράττειν και της τέλεσης ενός έργου [Wirkung] για την επίτευξη ενός αποτελέσματος. 'Ενας παρόμοιος "πραγματισμός" της θέλησης είναι ανεξάρτητος από τα μεταφυσικά αντικείμενα στα οποία επενδύεται αυτή και από την ενδεχόμενη ιδεαλιστική υψηλότητά τους.

Στην Επιστολή για τον Ανθρωπισμό του 1946 λέγεται καθαρά ότι πίσω από τη θέληση της απόλυτης γνώσης (Hegel) ή της αγάπης (Schelling) "κρύβεται ακόμη το Είναι ως θέληση

---

[12] M. Heidegger, Questions, III, σελ. 184.

[13] 'Ο.π., σελ. 203.

χια δύναμη".[14] Το είναι ως το απόλυτο της πραγματικότητας και της θέλησης, ως απόλυτη θετικότητα και "αρνητικότητα της 'Εννοιας" προαναγγέλλει το Είναι ως θέληση για δύναμη και θέληση-της-θέλησης. Με άλλα λόγια, η "μοντέρνα" έννοια της θέλησης αποκαλύπτεται στην ουσία της μόνο υπό το πρίσμα της έκφρασής της στο εσωτερικό των σχέσεων κυριαρχίας και δύναμης [Macht]. Στο σημείο αυτό, καταλαβαίνει κανείς πως ο Heidegger είναι μέσα από την μετακριτική της νιτσεϊκής σκέψης της wille-zur-Macht που στρέφεται προς το "ιστορικό είναι" της θέλησης, προς τη γενεαλογία της ιστορικής-μεταφυσικής συγκρότησής της.

Η νιτσεϊκή μεταφυσική της θέλησης έτσι προ-καταλαμβάνει την ερμηνεία της ρήσης του Schelling ή των ρημάτων του Hegel κατά τέτοιο τρόπο ώστε ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός των φιλοσοφιών της θέλησης να κατανοείται από τον Heidegger ως ένα "βήμα" προς τον τεχνολογικό πραγματισμό της θέλησης όπως αυτός ηγεμονεύει στις τεχνοεπιστημονικές κοσμοείκόνες της ώριμης νεοτερικότητας.

"Η θέληση δεν είναι μια επιθυμία ούτε μια απλή τάση προς κάτι... Η θέληση είναι καθεαυτή ένα κέλευσμα, μια εντολή (...) η ουσία του κελεύειν έγκειται στο γεγονός ότι ο κελεύων είναι κυρίαρχος, γνώστης των αιτίων, στην επιλογή εκείνη η οποία συντονίζει τις δυνατότητες της αποτελεσματικής δράσης".[15]

Ούτε λοιπόν μια wünschen ούτε μια streben nach

[14] Heidegger, Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 163.

[15] Heidegger, Holzwege, σελ. 216.

etwas..., αλλά das Befehlen: το "κελεύειν" βρίσκεται στην καρδιά της θέλησης ως σύγχρονου καθορισμού του Είναι, ως οντολογικού προσδιορισμού. Η θέληση αναδεικνύεται εδώ ως "αυτοσυγκέντρωση στην εντεταλμένη αποστολή, στο ανατεθειμένο έργο".[16]

Οι όροι αυτοί δίδουν στην έννοια της θέλησης μια καθαρά τεχνολογική, πραγματιστική και "εξουσιαστική" σημασία. Δεν είναι τυχαίο που η ερμηνεία η οποία συνάπτει τη θέληση με την κυριαρχία, την αποτελεσματική δράση και τη δύναμη [Macht] αναφέρονται στη νιτσεϊκή σύλληψη της θέλησης-για-δύναμη. Αυτή η έννοια είναι το καθοδηγητικό νήμα δια του οποίου ο Heidegger "διαβάζει" τον ιστορικο-οντολογικό μετασχηματισμό της αλήθειας των σύγχρονων καιρών. Η χαϊντεγκεριανή ερμηνευτική της θέλησης συγκροτείται κυριολεκτικά σε αναφορά, έμμεση ή άμεση, με την μετακριτική ή την αναστοχαστική διαύγαση της νιτσεϊκής σκέψης.

Με βάση τις κυριότερες επισημάνσεις αυτής της μετακριτικής διανοίγεται η δυνατότητα κατανόησης της αλήθειας της τεχνολογικής εποχής συγχρόνως με τη δυνατότητα της σκέψης να "αφομοιώσει" τους ιστορικοοντολογικούς μετασχηματισμούς της ώριμης νεοτερικότητας.

---

16 Ό.π. σελ. 217.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Η ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ NIETZSCHE ΚΑΙ ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

Η χαϊντεγκεριανή "ανάγνωση" του Nietzsche αποτελεί το πλέον φιλόδοξο -και ένα από τα πλέον πολυσυζητημένα και αμφιλεγόμενα- μετακριτικό εγχείρημα του στοχαστή. Καρπός του είναι εκτός από τους δύο τόμους Nietzsche I και II, τα κείμενα: "Η ρήση του Nietzsche: ο θεός είναι νεκρός", στη συλλογή Holzwege, "Ποιός είναι ο Ζαρατούστρας του Nietzsche", στη συλλογή Vortraege und Aufsaetze, καθώς και το πρώτο μέρος των παραδόσεων που εξεδόθησαν με τον τίτλο Was heisst Denken? [Τί ονομάζουμε σκέπτεσθαι]. Πέρα από αυτά τα κείμενα, στα γραπτά του "τελευταίου" Heidegger η νιτσεϊκή σκέψη είναι ούτως ή άλλως παρούσα, κυρίως σ' εκείνες τις αναλύσεις που αφορούν στη σύγχρονη Τεχνική ή στην κριτική της νεοτερικότητας.

Η έκταση και το εύρος της ανάγνωσης αυτής -της στοχαστικής συνομιλίας του Heidegger με τα αινιγματικά ρήματα της νιτσεϊκής σκέψης- καθιστούν αδύνατη την "παρακολούθηση" των βηματισμών της, αλλά δεν εμποδίζουν την παρουσίαση των κεντρικών αξόνων της ερμηνευτικής στρατηγικής που χάραξε ο

στοχαστής του Είναι έναντι του Nietzsche.[1]

Οι διχογνωμίες και οι αντιδικίες σχετικά με τη χαϊντεγκεριανή κατανόηση (ή παρανόηση;) της νιτσεϊκής "στιγμής", ξεπερνούν κατά πολύ σε έκταση και ένταση, τις ανάλογες συζητήσεις για τη μεταχείριση που επεφύλαξε ο Heidegger στους άλλους φιλοσόφους και ποιητές με τους οποίους επεχείρησε να "συνομιλήσει" και τούτο δεν είναι τυχαίο. Αυτές οι διχογνωμίες και οι ενστάσεις δικαιολογούνται από την θεμελιωδώς "διφορούμενη"[2] και παλινδρομούσα στάση του Heidegger έναντι του Nietzsche, στάση που όπως τονίζει, μεταξύ των άλλων, η Hannah Arendt μεταβάλλεται αισθητά από το Nietzsche I στο Nietzsche II.[3]

Η διφορούμενη στάση της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας του Nietzsche -την οποία επισημαίνουν επίσης οι Derrida, M.

---

[1] Για την χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του Nietzsche, η βιβλιογραφία είναι υπεράφθονη. Εμείς επισημαίνουμε ενδεικτικά τις εργασίες που μας κίνησαν το ενδιαφέρον: Eckhard Heftrich, Nietzsche im Denken Heideggers (1970), Eugen Fink, La philosophie de Nietzsche (1965), το no 313 (Ιούνιος 1973) του περ. Critique με τίτλο "Lectures de Nietzsche", τα πρακτικά του συμποσίου στο Cerisy το 1972 (Nietzsche aujourd'hui?, 2 τ., 1978). Τέλος, το βιβλίο του Ph. Lacoue-Labarthe, Le sujet dans la Philosophie (1979), ιδ. σελ. 77-184, καθώς και τις εργασίες του Vattimo, Les aventures de la difference (1985), και Introduction a Nietzsche, (1991).

[2] Για το θέμα αυτό βλ. Clarence Richey: "On the intentional ambiguity of Heidegger's Metaphysics", εις Journal of Philosophy, LX (1958), σελ. 1114-1148.

[3] Στο βιβλίο της The Life of the Mind, η Arendt υποστηρίζει ότι ενώ στον πρώτο τόμο Nietzsche I και στο κεφάλαιο με τον τίτλο "Der Wille zur Macht als Kunst", ο Heidegger πραγματεύεται "θετικά" τη θέληση-για-δύναμη, στις αναλύσεις του Nietzsche II εγκαταλείπεται η θετική ερμηνεία για να ταυτισθεί η θέληση-για-δύναμη με την "θέληση-της-θέλησης" της εποχής της Τεχνικής.

Haar, David Farell Krell[4] και άλλοι, αναγνωρίζοντας την κάποτε "μειωτική" και απλουστευτική της διάσταση- είναι, νομίζουμε, συνέπεια αυτού για το οποίο κάνει λόγο η H. Arendt: της "ένταξης" του Nietzsche στον γενεαλογικό ορίζοντα της εποχής της Τεχνικής, ένταξη η οποία συνιστά το leit-motiv της χαϊντεγκεριανής θέσης στο Nietzsche II, καθώς και στα υπόλοιπα γραπτά της δεκαετίας του '50. Από την πλευρά μας, έχουμε τη γνώμη ότι σε αυτή τη συνάντηση και την "αλληλοεξήγηση" -Auseinandersetzung: έτσι "μεταφράζει" ο Heidegger τον ηρακλείτειο πόλεμον* ως αγώνα για το Πράγμα, για την υπόθεση της σκέψης [Sache], δηλαδή το ίδιο το Είναι- δύο σκέψεων τόσο διαφορετικών και τόσο υπόγεια και αδιόρατα επικοινωνούντων, είναι το ερώτημα της νεοτερικότητας ως εποχής της Τεχνικής που δίδει τον τόνο. Χωρίς την εκ μέρους του Heidegger εμπειρία της ώριμης νεοτερικότητας με όρους εποχής της τεχνικής και "μηδενισμού", η ερμηνεία των νιτσεϊκών ρημάτων, ασφαλώς, δεν θα είχε αυτή τη βιαιότητα ούτε, ενίοτε, έναν τέτοιο "δογματισμό" (κυρίως στο Nietzsche II).

Για λόγους "οικονομίας" θα περιορισθούμε στη συνέχεια στην παρουσίαση, με πυκνό τρόπο, της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας της "θέλησης-για-δύναμη" και της "αιώνιας-επιστροφής-του Ιδίου". Κατόπιν θα σταθούμε στο πώς "τοποθετείται" ο Nietzsche μέσα στην Ιστορία της μεταφυσικής και ως προς την ουσία της Τεχνικής. Επειδή η παρεμβολή της προβληματικής για την ουσία της τεχνικής και της νεοτερικότητας εκδηλώνεται με

---

[4] Ο Derrida συζητά την προβληματική σχέση των δύο γερμανών στοχαστών στο Eperons: les styles de Nietzsche και ο Michel Haar στο κείμενο: "Heidegger et le Surhomme" στην Revue de l'enseignement philosophique, no 3.

άμεσο και σαφή τρόπο στο Nietzsche II και στα δοκίμια της δεκαετίας του '50, θα επιμείνουμε ιδιαίτερα σε αυτά, παρακάμπτοντας σκοπίμως τις πολύχυμες αναλύσεις του Nietzsche I. Μια παρόμοια μεθόδευση πιστεύουμε ότι καθίσταται αναγκαία από τη "φύση" της εργασίας μας και από τους εγγενείς περιορισμούς της εμβέλειάς της.

3.1 Η ουσιώδης ενότητα της νιτσεϊκής σκέψης: η "θέληση για δύναμη" και η "αιώνια επαναφορά του Ιδίου"

Το καθοδηγητικό νήμα της ερμηνείας της "θεμελιακής μεταφυσικής θέσης" του Nietzsche είναι η χαϊντεγκεριανή σύλληψη του τέλους [Ende] της μεταφυσικής, όπου τέλος σημαίνει όριο (πέρας) και συγχρόνως "πλήρωμα" [Vollendung].

Σύμφωνα με την ιδέα αυτή, το "τέλος της μεταφυσικής" που αναγγέλλεται στη νιτσεϊκή στιγμή, δεν είναι η παύση, η "διακοπή" της ιστορίας της μεταφυσικής, ούτε η τελείωσή της, δηλαδή η θετική ολοκλήρωσή της [Vollkommenheit]. Είναι "η ιστορική στιγμή όπου οι ουσιώδεις δυνατότητες της μεταφυσικής έχουν εξαντληθεί. Η τελευταία αυτών των δυνατοτήτων πρέπει να είναι εκείνος ο τύπος μεταφυσικής όπου η ουσία της αντιστρέφεται. Αυτή η αντιστροφή δεν επιτελείται μόνο πραγματικά αλλά και ενσυνείδητα, με διαφορετικό τρόπο βέβαια, στη μεταφυσική του Hegel και του Nietzsche".[5]

Το τέλος, δηλαδή το πέρας -με την αρχαιοελληνική σημα-

---

[5] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 201.

σία ως αιχμή, ως κορύφωση της μεταφυσικής, είναι το σημείο στο οποίο συλλέγεται το σύνολο της ιστορίας της στην "πλέον ακραία δυνατότητά του", η οποία κατά παράδοξο τρόπο είναι και ο τόπος της εξάντλησης κάθε ουσιώδους δυνατότητας, ο τόπος της παντελούς έλλειψης νοήματος" [Sinnlossigkeit]. Σε αυτή τη διάσταση του ιστορικού [geschichtlich] τέλους, στην περιοχή δηλαδή ενός πληρώματος και μιας οριακότητας ταυτόχρονα, "ανήκει" και η σκέψη του Nietzsche στην ενότητά της. Κατά κάποιον τρόπο, ο Nietzsche είναι ο "τελευταίος" μεταφυσικός και ο στοχαστής του μεταίχμιου.

Η οριακότητα εδώ γίνεται προσπάθεια να διακριθεί από την ιδέα μιας θετικής τελείωσης ή μιας "τελικής" Έκπτωσης, από μια θετική ή αρνητική εσχατολογία. Το πέρας, το όριο ή το πλήρωμα [Vollendung] ανήκουν στην εσχατολογία του Είναι και άρα δεν εμπίπτουν στη σκοπιά μιας εσχατολογίας "οντικοϊστορικής" [historisch], αξιακής ή ανθρωπολογικής. Κατά τον Heidegger, οι δύο μεγάλοι πόλοι της νιτσεϊκής σκέψης ("θέληση-για-δύναμη", "αιώνια επαναφορά του Ιδίου") παρουσιάζουν μια ενότητα ουσίας. Η ενότητα αυτή ανάγεται στη μεταφυσική διάκριση του quid esse και του quod esse, της "ουσίας" (τί εστίν) και της "ύπαρξης" (το εστίν). Γράφει ο Heidegger:

"Η θέληση-για-δύναμη δηλώνει αυτό που 'είναι' το ον, δηλαδή ως προς τί πραγματώνεται (ως δύναμη). Η αιώνια επαναφορά του Ιδίου κατονομάζει το πώς, το τίνι τρόπω [quo modo] είναι το ον θέληση-για-δύναμη, προσδιορίζει με άλλα λόγια την ολότητα της πραγματικότητάς τους, το 'ό,τι είναι'".[6]

---

[6] Ο.π., σελ. 16.

Το ον, λοιπόν, "είναι" θέληση-για-δύναμη με τον "τρόπο" της αιώνιας επαναφοράς του Ιδίου. Με βάση μια παρόμοια οντολογική τοποσήμανση των δύο ρημάτων στους άξονες της παραδοσιακής διάκρισης quid esse και quod esse, ουσίας και ύπαρξης, ο Heidegger συνιστεί τους όρους σύμφωνα με τους οποίους γίνεται, κατά τη γνώμη του, δυνατή η κατανόηση της ουσίας [Wesen] της νιτσεϊκής σκέψης.

Ο πρώτος όρος, όπως αναφέραμε ήδη, συνίσταται σε αυτό που ο στοχαστής αποκαλεί "ουσιώδη ενότητα" της σκέψης του Nietzsche.

"Οι δύο σκέψεις [εννν.: αυτή της θέλησης-για-δύναμη και η άλλη της "αιώνιας επαναφοράς του Ιδίου"] συλλαμβάνουν μεταφυσικά το Αυτό [das Selbe], η πρώτη με την έννοια της νεοτερικότητας και η δεύτερη από τη σκοπιά του τέλους της Ιστορίας".[7]

Τί σημαίνει αυτό; Αν η θέληση-για-δύναμη χαρακτηρίζει το quid esse του "είναι του όντος", δηλαδή το τί είναι η ολότητα του όντος κατά τον Nietzsche, αυτή η quidittas δεν είναι ανεξάρτητη από την ιστορικότητα του Είναι. Δεν είναι άλλο από μια "εποχική" ουσίωση του Αυτού, δηλαδή του Είναι. Η αιώνια επαναφορά του Ιδίου με τη σειρά της γίνεται κατανοητή από τη σκοπιά του "τέλους της Ιστορίας" δηλαδή από τη σκοπιά του "πληρώματος" της δυτικοευρωπαϊκής ιστορικότητας. Η ενότητα ουσίας των δύο σκέψεων εκπορεύεται λοιπόν από την ενότητα ουσίας της νεοτερικότητας, η οποία φθάνει σε ένα τέλος όταν συναντά την ανάγκη μιας μετάβασης "που ασφαλίζει

---

[7] Ο.π., σελ. 11.

ό,τι υπήρξε και προετοιμάζει το μέλλον στην οδό της χρεωστούμενης επαχρύπνησης για την αλήθεια του Είναι".[8]

Η γενική τοποθέτηση των δύο όρων της νιτσεϊκής σκέψης στο πλαίσιο της κατασκευής της Ιστορίας του Είναι, διευκολύνει την κάθαρση του "νιτσεϊσμού" από κάθε ψυχολογιστική και βιολογιστική παρερμηνεία και αυτή η κάθαρση συνιστά τη λυδία λίθο της χαϊντεγκεριανής προσέγγισης. Ολόκληρη η βιολογική και φυσιολογιστική [physiologique] ρητορική που πλαισιώνει την έννοια της θέλησης-για-δύναμη λ.χ. δεν σημαίνει τίποτα για τον Heidegger ή ερμηνεύεται ως "επιρροή" της θετικιστικής γλώσσας που κυριαρχούσε στην εποχή του Nietzsche, επιρροή ωστόσο εξωτερική και επιφανειακή: για τον Heidegger ο Nietzsche αναφέρεται στο "είναι του όντος" ακόμα και όταν μιλά για το σώμα, το χριστιανισμό, τον Wagner, τα ένστικτα, ακόμα και όταν μοιάζει με έναν moraliste ή έναν ποιητή κι όχι με έναν "μεταφυσικό φιλόσοφο".[9]

Η θέση του Nietzsche στο εσωτερικό/εξωτερικό της μεταφυσικής παράδοσης είναι μια θέση "αντιστροφής" [Umkehnung], που δεν υπερβαίνει τη μεταφυσική, αλλά αντίθετα επιβεβαιώνει την ισχύ όχι μόνο της δωτικότητάς της, αλλά και του "θανά-

---

[8] Ο.π., σελ. 12.

[9] Αυτή η πλήρης οντολογικοποίηση του Nietzsche έχει δεχθεί πολλές κριτικές από τους σύγχρονους μελετητές των δύο στοχαστών. Η Sylviane Agacinski στο συλλογικό τόμο Mimesis des articulations κριτικάρει απηνώς την τάση του Heidegger να συνδέει τον Nietzsche με την παραδοσιακή σκέψη της Αξίας ως a priori συνθήκης. Υποστηρίζει δε -και δικαίως κατά τη γνώμη μας- ότι η αξία για τον Nietzsche δεν είναι "εφαρμόσιμη" στο Είναι, δεν έχει μια οντολογική σημασία αλλά περιορίζεται στο "οντικό" πεδίο, χωρίς ποτέ να ισχυροποιείται μεταφυσικά τόσο ώστε να ταιριάζει στο νόημα που της δίδει ο Heidegger.

του" της. Η αντιστροφή του "πλατωνισμού" (Nietzsche), όπως και η αντιστροφή του "εγελιανισμού" (Marx) συνιστούν, κατά τον Heidegger, τις τελευταίες επιβιώσεις του πλατωνισμού και του εγελιανισμού, τις ύστατες επιβεβαιώσεις των. Η ερμηνεία της Wille zur Macht, της θέλησης-για-δύναμη, είναι χαρακτηριστική για το πώς ο Heidegger οντολογικοποιώντας τις νιτσεϊκές κατηγορίες, αποδυναμώνει την "αντιμεταφυσική" δυναμική τους.

"Η θέληση για δύναμη είναι η ουσία [Wesen] της ίδιας της δύναμης(...). Η θέληση δεν είναι κάτι 'εξωτερικό' από τη δύναμη, αλλά η εντολή στο εσωτερικό του είναι της δύναμης που αγγέλλει την άσκηση της δύναμης(...). Η σκέψη του Είναι, της ιδίας ουσίας του είναι ως θέλησης-για-δύναμη, σημαίνει μια κατανόηση του Είναι ως απελευθέρωσης της δύναμης στην ουσία της κατά τέτοιον τρόπο ώστε η δύναμη, εξασκούμενη άνευ όρων, παραχωρεί στο ον την αποκλειστική προτεραιότητα εις βάρος του Είναι και αφήνει αυτό το τελευταίο να περιπέσει στη λήθη".[10]

Εδώ η θέληση δεν είναι μόνον κέλευσμα και εντολή [das Befehlen] για την απελευθέρωση της δύναμης γενικά αλλά για την εκδίπλωση κάθε δυναμικής κυριαρχίας "επί του όντος": αυτή η απελευθέρωση της δύναμης για την κυριαρχία πάνω σε κάθε πτυχή του όντος (φύση, ιστορία, άνθρωπο) είναι συγχρόνως η ακραία λήθη του Είναι, το οποίο "εξαφανίζεται" μέσα στην έκρηξη των οντικών δυναμικών. Η κυριαρχία επί του όντος είναι συγχρόνως κυριαρχία του όντος εις βάρος του Είναι.

---

[10] Heidegger, Nietzsche II, σελ. 11.

Για τον Heidegger αυτή η απελευθέρωση της δύναμης στην ουσία της [Wesen] χαρακτηρίζει την ώριμη νεοτερικότητα και σαν τέτοια συνιστά το α-διανόητο [das Un-gedachte] της ίδιας της νιτσεϊκής σκέψης. Ο Nietzsche, αν και συλλαμβάνει την ουσία [essentia] του "είναι του όντος" ως θέληση-για-δύναμη, δεν μπορεί να αναγνωρίσει την ιστορική-μοιραία αλήθεια της ίδιας του της σκέψης. 'Οχι βέβαια από έλλειψη "κατανόησης" των όσων λέγει ως στοχαστής, αλλά γιατί "όπως κάθε μεταφυσικός δεν είναι ικανός να αναγνωρίσει τον εαυτό του στις θεμελιώδεις πτυχώσεις του καθοδηγητικού σχεδίου της μεταφυσικής".[11]

Με άλλα λόγια, ο Nietzsche αδυνατεί, κατά τον Heidegger, να συλλάβει τη σχέση της σκέψης του με την παράδοση, την ιδιαίτερη "θέση" του στο εσωτερικό της δυτικής μεταφυσικής.

Η μεταφυσική συγκροτείται στο εσωτερικό της διαφοράς ανάμεσα στο Είναι και το ον, αλλά δεν στοχάζεται ποτέ [λησμονεί] αυτή καθεαυτή την διαφορά, υπαγάγοντάς την στις παραδοσιακές διακρίσεις ουσίας [essentia]-ύπαρξης [existentia], νοητού-αισθητού, αλήθειας-φαινομένου κ.ο.κ..

Ο ίδιος ο Nietzsche αν και φιλοσοφεί μέσα στην "ουσιώδη ενότητα" της θέλησης-για-δύναμη και της αιώνιας-επαναφοράς-του Ιδίου, δεν είναι ικανός -λέγει ο Heidegger- να προσπελάσει στην ενότητα καθεαυτή της σκέψης του. Ο Heidegger θέτει ως στόχο λοιπόν να αποκαταστήσει αυτό που κατά τη γνώμη του "λείπει" απ' τον Nietzsche: την ουσία της σκέψης του

---

[11] Ο.π., σελ. 12.

ως geschichtlich, ιστορική-μοιραία ουσία.

'Ο,τι παραμένει ά-σκεπτο στον Nietzsche είναι η ίδια η ένταξή του στη μεταφυσική: η αντιστροφή του "πλατωνισμού", όπως χαρακτήρισε ο Nietzsche το ίδιο του το εγχείρημα, συνιστά έτσι ένα ύστατο επεισόδιο της Ιστορίας της μεταφυσικής.

"Η σκέψη του Nietzsche στοχάζεται την σταθερή συνεκτικότητα του γίγνεσθαι του γεγονότος στη μοναδική παρουσία της αυτοεπανάληψης του Ιδίου".[12]

Στο σχήμα της "αιώνιας επαναφοράς του Ιδίου" [ewigen Wiederkehr des Gleichen] ηγεμονεύει η ιδέα της παρουσίας του Ομοίου-Ιδίου: αυτό που συμβαίνει μέσα στο Γίγνεσθαι είναι το ίδιο, "όμοιο" στην επαναφορά της ομοιότητάς του. Τί σημαίνει αυτό; Κατά τον Heidegger, εδώ βρισκόμαστε ενώπιον μιας επιχείρησης συμφιλίωσης του Είναι και του Γίγνεσθαι, του αληθούς και του "φαινομενικού" κόσμου, πράγμα που όχι μόνον δεν συνιστά υπέρβαση της μεταφυσικής, αλλά αντίθετα "την ανώτατη και καθαυτό τυφλή απαίτηση του καθοδηγητικού σχεδίου της μεταφυσικής".[13]

Το "επαναστατικό ρήγμα" (Loewith) του Nietzsche παρουσιάζεται έτσι ως ο ύστατος δόλος της μεταφυσικής. Για να θεμελιώσει αυτή την ακραία θέση, ο Heidegger αποπειράται να δείξει την ουσιώδη εξάρτηση της νιτσεϊκής "αντιστροφής" από τον αντίπαλό της: τον πλατωνισμό.

"Ο Nietzsche που αντιστρέφει τον πλατωνισμό μεταφέρει

---

[12] Ο.π., σελ. 12.

[13] Ο.π., σελ. 13.

το γίγνεσθαι σε αυτό που είναι 'δωντανό' ως χάος. Αυτή η αντιστροφή η οποία καταλήγει στο να σβήσει απλά τον ανταγωνισμό ανάμεσα στο Είναι και το γίγνεσθαι, συνιστά την ολοκλήρωση με την κυριολεκτική σημασία, της μεταφυσικής. Πράγματι, δεν υπάρχει πλέον καμία διέξοδος που να επιτρέπει είτε έναν χωρισμό [ανάμεσα στο Είναι και το γίγνεσθαι] είτε μιαν "ένωση". Και τούτο διαπιστώνεται στο σημείο όπου το γίγνεσθαι επιχειρείται να έχει την *πρωτοκαθεδρία ως προς το* Είναι, ενώ η κυριαρχία του γίγνεσθαι δεν κάνει άλλο από το να επιβεβαιώνει την ακλόνητη δύναμη του Είναι με την έννοια αυτού που εξασφαλίζει τη συνεκτικότητά του στην παρουσία: γιατί η ερμηνεία του όντος και της ουσίας του Είναι ως Γίγνεσθαι καταλήγει ακριβώς στο να εξασφαλίζει στο 'γίγνεσθαι' τη σύστασή του ως απόλυτης παρουσίας(...). Σε αυτή τη διασφάλιση της συνεκτικότητας βασιλεύει, αν και παραγνωρισμένη και αθεμελίωτη, η απαρκτήρια αλήθεια του Είναι ως Unwesen, 'επουσιώδης'".[14]

Η "ουσία του Είναι" λοιπόν, με το να εννοείται από τον Nietzsche ως μεταβλητότητα και "συνεκτική" παρουσία ταυτόχρονα, ως γίγνεσθαι του Ομοίου [Gleichen] θεωρείται Unwesen, "αταξία" και επουσιότητα της αλήθειας της Απαρχής, της παρουσίας ως Φύσεως. Η φύσις, η εκκάλυψις, γίνεται η "Ζωή" μέσα στην οποία η αλήθεια χάνεται και ως απο-κάλυψη και ως adequatio επαναπροσδιοριζόμενη ως δωικότητα, ως ανώτατη θέληση για δύναμη.

Η θέληση που εξασφαλίζει στο χάος τη "σύστασή" του, τη

---

[14] Ο.π., σελ. 18.

συνεκτικότητά του, ανταποκρίνεται στην εποχή της απώλειας νοήματος [Sinnloesigkeit] της αλήθειας, απώλεια στην οποία "εκπληρώνεται η ουσία της νεοτερικότητας".

Η αναλογία ανάμεσα στη θέληση-για-δύναμη και την εποχή του "πληρώματος" της νεοτερικότητας κάνει τον Nietzsche έναν στοχαστή της εποχής της Τεχνικής με τη μεταφυσική σημασία του όρου. Η πρωτονεοτερική έννοια της αλήθειας ως βεβαιότητας [certitudo] "εισέρχεται" πλέον στον κόσμο της γενικής μηχανοποίησης και η έκπτωση του νοήματος -της αλήθειας του Είναι, του Ιερού, των παραδοσιακών αξιακών θεσμίσεων- αναπληρώνεται, λέγει ο Heidegger, από τα άπειρα σχέδια οργάνωσης της "ζωής" και από την κινητοποίηση της θέλησης-για-δύναμη.

Για τον Heidegger που την εποχή των αναλύσεων πάνω στη σκέψη του Nietzsche είχε την εμπειρία της αποχαύνωσης από τον Εθνικοσοσιαλισμό και δια της ερμηνείας του Nietzsche στόχευε στην κριτική "εξήγηση" με αυτό που στις αρχές της δεκαετίας του '30 και ως το 1935 πίστευε ως πολιτική και ηθική δυνατότητα της Γερμανίας και της Ευρώπης, η κριτική στην έννοια της θέλησης-για-δύναμη αποκτά ένα ευρύτερο νόημα: αποτελεί μια φιλοσοφική και πολιτική ένδειξη της αναγνώρισης από μέρους του στοχαστή, της ουσιώδους συνάφειας της εποχής της Τεχνικής και του ολοκληρωτισμού. Ένδειξη ακόμα της αποστασιοποίησης του Heidegger από τον αχαλίνωτο και βιολογιστικό νιτσεϊσμό των νεο "διανοουμένων" του Γ' Ράιχ. Στα κείμενα, αυτή η ριζική αποστασιοποίηση είναι σαφής:

"Η εποχή του απόλυτου παραλογισμού, της απόλυτης έλλειψης νοήματος, είναι αυτή της επινόησης και της διάδοσης

των Weltanschauungen, των ιδεολογιών της Ισχύος οι οποίες ωθούν στα άκρα την υπολογιστικότητα της αναπαράστασης και της 'παραγωγής' καθόσον εκ της ουσίας τους απορρέουν από την αυτοοργάνωση, την αυθαίρετη αυτοεγκατάσταση του ανθρώπου στο ον και από την απόλυτη κυριαρχία του πάνω σε κάθε μέσο δύναμης που στο εξής εκτείνεται σε πλανητική κλίμακα.[15]

Η διαλεκτική της νεοτερικότητας αναδεικνύεται εδώ ως ένα είδος μεταφυσικής συμπαιγνίας του Vorstellen [του "αναπαραστασιακού"] και του Herstellen [της "παραγωγής"]. Η διαλεκτική αυτή απελευθερώνεται δια της αυτονομίας του υποκειμένου, της χειραφέτησής του από τις ετερόνομες ιεραρχίες του "παλαιού κόσμου" και της ανάκτησης μιας πληθώρας δυνατοτήτων πρόσβασης στο ον (στην κοινωνία, τη φύση κ.ο.κ.). Στο τέρμα αυτής της διαλεκτικής αρχίζει η εποχή της "καθαρής διάδοσης της δύναμης" [Macht], η οποία όλο και αυτονομείται -λέγει ο Heidegger- από ιδεώδη και κριτήρια και καθίσταται αυτοσκοπός. Κάτω από αυτό το πρίσμα, η αυξανόμενη αυτονομία του υποκειμένου από τις παραδοσιακές ιεραρχίες της αυθεντίας, ο διαφωτισμός [Aufklaerung], θεωρείται ως συνθήκη της δυνατότητας του "απόλυτου παραλογισμού της δύναμης", της έκλειψης του νοήματος και του μηδενισμού.

Η ουσία του όντος [quid esse], η οποία στον "πλατωνισμό" -έννοια η οποία καλύπτει εδώ το σύνολο των μεγάλων δυαρχικών και νοησιαρχικών μοντέλων υπερβατολογικής σκέψης- ανήκει στη σφαίρα των Ιδεών, τώρα πλέον, στην εποχή της τεχνικής, γίνεται "αυτό με το οποίο η αυτόνομη οργάνωση λογαριάζει εκ των προτέρων την αξία του αναπαραστάσιμου ή παραγό-

[15] Ο.π., σελ. 21.

μενου όντος (έργατέχνης, τεχνολογικό επινόημα, θέσμιση του κράτους, ανθρώπινη τάξη ιδιωτική ή "κοινοτική"). Το είδος του υπολογισμού που οργανώνεται επιγνοεί τις Αξίες (πολιτισμικές, κοινωνικές). Η αξία εδώ είναι μετάφραση της ουσιακότητας του Είναι στο επίπεδο του αξιολογίσιμου, του υπολογίσιμου και κατά συνέπεια της αριθμητικής και ποσοτικής εκτίμησης. Το μεγαλείο έχει στο εξής την ουσία του ως μεγαλείο κυρίως στο Γιγαντιαίο".[16]

Η διαύγαση του οντολογικού μετασχηματισμού της "αλήθειας του Είναι", ο οποίος λαμβάνει χώρα στην ώριμη νεοτερικότητα, παρουσιάζεται εδώ και ως κριτική αποκάλυψη των αρνητικών όψεων της οντικής πραγματικότητας του σύγχρονου κόσμου. Η αυτόνομη θέσμιση της σύγχρονης ανθρωπότητας, δηλαδή η ανεξαρτητοποίησή της από τις "θρησκευτικές" θεμελιωτικές δομές που νομιμοποιούσαν πριν τη νεοτερικότητα, τις κοινωνικοϊστορικές διεργασίες, θεωρείται μήτρα πολλών δεινών: της κυριαρχίας του ολοκληρωτισμού, της ηγεμονίας του ποσοτικού και του αγοραίου, της έκπτωσης του Μεγάλου στο "Γιγαντιαίο" κ.ο.κ..

Η ίδια η ιδεαλιστική αίγλη των ποικίλλων αξιών του μοντέρνου κόσμου αποδομείται για να αποκαλυφθεί η οικονομικολογιστική τους ουσία. Η ιδεατότητα των αξιών δεν κάνει άλλο από το να "μεταφράζει" [übersetzt] την λογιστική ουσία τους. Πώς συντελείται αυτή η έκπτωση;

Η πλατωνική Ιδέα -λέγει ο Heidegger- στη μοντέρνα εκδοχή της ως αρχή του αποχρώντος λόγου (Leibniz), μεταμορφώ-

---

[16] Ο.π., σελ. 21.

νεται σε αυτό που λέμε "Αξία": έτσι, η νιτσεϊκή αντιστροφή του πλατωνισμού ως μεταξίωση όλων των αξιών, πραγματώνει τον πλατωνισμό με την έννοια του ότι τον "απορροφά" μέσα στην αυτοαναφορικότητα της δωής, δηλαδή της θέλησης-για-δύναμη. Η απολυτοποίηση της δωής (της εμμένειας) πραγματώνει κατά κάποιον τρόπο την αυθαιρεσία της Ιδέας, καταστρέφοντας την υπερβατική εξωτερικότητά της, "κατεβάζοντάς" την στο αισθητό. Η νιτσεϊκή "Ζωή" είναι έτσι η εσωτερικοποιημένη, αισθητοποιημένη Ιδέα.

Είναι, υπ' αυτή την έννοια, που η σκέψη της "μεταξίωσης όλων των αξιών" παρουσιάζει μια βαθύτερη ιστορική αντιστοίχιση με την εποχή του τέλους της μεταφυσικής ως εποχή "πραγμάτωσης" της μεταφυσικής.

Για την ανακάλυψη της "ουσιώδους" καταγωγής της έννοιας της αξίας [Werte] ο Heidegger ανατρέχει στην πλατωνική θεώρηση του Είναι ως καθαρής παρουσίας και Ιδέας. Στον Πλάτωνα το Είναι "είναι κατά κάποιον τρόπο η καθαρή Παρουσία και συγχρόνως αυτό που κάνει δυνατό το ον".[17] Ως αυτό που καθιστά δυνατό το ον, το Είναι θεωρείται "πρότερον", δηλαδή a priori. Ως a priori (πρότερον) εν τούτοις, το Είναι δεν έχει πλέον το "βάρος" εκείνου που καθίσταται δυνατό, δηλαδή του όντος. Το Είναι ως a priori "επισκιάζεται" από την εμφάνεια του όντος. Στον Πλάτωνα, η διττή φύση του Είναι ως Ιδέας αναδεικνύεται από το γεγονός ότι στη λέξη Ιδέα εκφράζεται μια σχέση με την όραση (οράν) και με την ανθρώπινη γνώση (ειδέναι).

---

[17] Ο.π., σελ. 182.

"Το Είναι ως προσφερόμενο στη θέαση είναι Παρουσία και συγχρόνως αυτό που ο άνθρωπος "παράγει" στην όρασή του".[18]

Τη στιγμή που ο άνθρωπος αρχίζει να κατακτά την αυτονομία του ως ον που "αναπαριστά", που θέτει την ολότητα του όντος ενώπιόν του [Vor-stellen], η ιδέα μεταμορφώνεται σε perceptum της perceptio. Η ουσία της Ιδέας μετασχηματίζεται σε "αναπαραστασιακότητα" από και για το υποκείμενο. Η Ιδέα ως αναπαραστασιακότητα (Descartes) είναι η συνθήκη που καθιστά δυνατή τη μοντέρνα σχέση του "υποκειμένου" με το "αντικείμενο". Η θέση του Είναι ως "συνθήκης της δυνατότητας" του όντος εκφράζεται, κατά τον Heidegger, στην καντιανή μεταφυσική με τον εναργέστερο τρόπο. Ο Kant υπ' αυτή την έννοια βρίσκεται στο κέντρο της σύγχρονης μεταφυσικής "όχι μόνο χρονολογικά, αλλά ουσιωδώς ιστορικά με τον τρόπο με τον οποίο αφομοιώνει την έναρξη της σύγχρονης μεταφυσικής (Descartes) και την μετασχηματίζει μέσω της "εξήγησής" του με τον Leibniz.[19]

Με την καντιανή διερμήνευση του Είναι, το "είναι του όντος" γίνεται στοχαστέο για πρώτη φορά με μοντέρνο τρόπο ως συνθήκη της δυνατότητας (της δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει, δηλαδή της δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας). Είναι αυτός ο στοχασμός που "προετοιμάζει" τη νιτσεϊκή σκέψη της Αξίας.

Πώς εμφανίζεται η ουσία της Αξίας στο νιτσεϊκό έργο; Κι ακόμα πώς θεμελιώνεται η ουσιώδης σχέση ανάμεσα στο καν-

[18] Ο.π., σελ. 182.

[19] Ο.π., σελ. 184.

τιανό Είναι και τη νιτσεϊκή Αξία; Για τον Nietzsche, η ουσία της Αξίας είναι η συνθήκη της διατήρησης και επαύξησης της θέλησης-για-δύναμη κατά τέτοιον τρόπο ώστε αυτή η συνθήκη "να τίθεται από την ίδια τη θέληση για δύναμη".[20]

Στη μεταφυσική της Αξίας, το Είναι ως συνθήκη της δυνατότητας (της θέλησης για δύναμη) έλκει την καταγωγή του από την πλατωνική σύλληψη της ιδέας του "αγαθού", από την καρτεσιανή σύλληψη της Ιδέας ως perceptio αλλά και από την καντιανή θεώρηση του Είναι ως συνθήκης της δυνατότητας για την αντικειμενικότητα των αντικειμένων.

Πλάτων, Descartes και Kant λοιπόν, θεωρούνται εδώ μακρυνοί προπάτορες της μεταφυσικής της Αξίας όπως τη συναντούμε στον Nietzsche. Το ερώτημα βέβαια είναι με ποιό τρόπο οι λεγόμενες "συνθήκες της δυνατότητας" μπορούν να ιδωθούν ως προάγγελλοι αυτού που ο Nietzsche ονομάζει Αξία-Αξίες. Εδώ ο Heidegger είναι σχολαστικός. Η αξία -ισχυρίζεται- καθορίζει κάτι, το "ορίζει" ως συνθήκη αλλά αυτός ο καθορισμός δίδεται καταρχάς ως εκτίμηση και αξιολόγηση. 'Οπως είδαμε όμως, η "αξιοθετική" δράση που εμπλέκεται στη συγκρότηση των κάθε είδους Αξιών προϋποθέτει πάντα μια πράξη υπολογισμού, έτσι ώστε ο οικονομικός λογισμός να διασχίζει ουσιαστικά κάθε "σύστημα" αξιών.

Ο Heidegger φτάνει μάλιστα να ισχυριστεί πως "ο υπολογισμός είναι ουσιωδώς ο θεμελιακός χαρακτήρας της πράξης εκτίμησης με την οποία κάθε τί που εκτιμάται και αξιολογεί-

---

[20] Ο.π., σελ. 185.

ται ως πλαίσιο συνθηκών έχει τη σημασία της 'Αξίας'".[21]

Η γενεαλογία της έννοιας της Αξίας καταλήγει σε μια ιστορικο-μεταφυσική βάση: τον λογισμό ως υπολογισμό [rechnung] ο οποίος είναι ταυτόχρονα "οικονομικός" και λογικο-θεωρητικός.

Η καρτεσιανή στιγμή στην οποία το Είναι εκχωρείται στο cogito ανήκει μ' έναν καθοριστικό τρόπο στη γενεαλογική σειρά της νιτσεϊκής "αξίας". Και ιδού πώς:

"Από τη στιγμή που θεωρούμε το Είναι ως θεμέλιο της πραγματικότητας του όντος, αναδείχνεται μια σχέση με το γεγονός του ενεργείν και της αποτελεσματικής δράσης [wirken und erwirken], δηλαδή με το γεγονός της εντεταλμένης άσκησης της δύναμης ως ουσία της θέλησης-για-δύναμη. 'Ετσι υπάρχει ένας εσωτερικός δεσμός μεταξύ του Είναι ως υποκειμενικότητας και του Είναι ως θέληση-για-δύναμη".[22]

Στην γενεαλογία της Wille zur Macht, ο Heidegger βέβαια δεν αρκείται στην κατάδειξη της εσωτερικής συνάφειας της πλατωνικής Ιδέας, του καρτεσιανού cogito και της καντιανής "συνθήκης της δυνατότητας". Εμπλέκει επίσης και την αριστοτελική "ενέργεια", η οποία μετασχηματίζεται σε actus purus κατά τη ρωμαϊκή εποχή και δονείται στο βάθος της λαϊμπνιτσιανής vis primitiva. Εν τούτοις, η απλή εξωτερική αναλογία ανάμεσα σε ενέργεια και δύναμη δεν αρκεί για να διασαφηνισθεί η αληθινή ιστορικο-μεταφυσική συσχέτιση ανάμεσα στην αρχαιοελληνική "ενέργεια" και στη νιτσεϊκή θέληση-

[21] Ο.π., σελ. 186.

για-δύναμη. Αυτή η τελευταία ωριμάζει μέσα από τις θεμελιώδεις μεταφυσικές εμπειρίες της νεοτερικότητας (Descartes, Leibniz, Kant, Schelling) έτσι ώστε το ότι στον Nietzsche το Είναι εμφανίζεται ως θέληση-για-δύναμη να αποτελεί, στα μάτια του Heidegger, μια λογική συνέπεια των μετασχηματισμών της "μεταφυσικής" και όχι απλώς μια αυθαίρετη και μεμονωμένη σύλληψη ενός διανοητή. Στην ιστορία της μεταφυσικής "το θεμελιακό γεγονός, υπήρξε σε τελευταία ανάλυση, η μεταμόρφωση της ουσίας του Είναι σε υποκειμενικότητα".[23]

Η τοποθέτηση του Nietzsche στο εσωτερικό της μεγάλης οντολογικής παράδοσης, συνιστά την επαναστατική συμβολή του Heidegger στην επανεκτίμηση της νιτσεϊκής προσφοράς στη σκέψη: ένας Nietzsche οντολογικός και μεταφυσικός, ένας στοχαστής που με τις σκέψεις του "απαντά" εκ του μακρόθεν στα ρήματα ενός Αριστοτέλη, ενός Leibniz ή ενός Kant διαχωρίζεται από τον χυδαίο νιτσεϊσμό της εποχής, από τον καθεστωτικό νιτσεϊσμό της υπεροχής των Αρίων, της βαρβαρότητας των Δυνατών και του ιρρασιοναλιστικού μηδενισμού.

Το εγχείρημα του Heidegger που αποκαθιστά τον Nietzsche ως "οντολογικό" και μεταφυσικό στοχαστή από τη μια περιορίζει μειωτικά τη νιτσεϊκή ρήξη με την κυρίαρχη πλατωνική παράδοση της μεταφυσικής στο επίπεδο ενός ύστατου "ενδομεταφυσικού" επεισοδίου, ενώ από την άλλη υπερασπίζει τη ρήξη ετούτη από τις χυδαίες, μη-φιλοσοφικές οικειοποιήσεις του "νιτσεϊσμού" με όρους μιας βιταλιστικής θεωρίας της τυφλής δύναμης και της κυριαρχίας. Ωστόσο ο επαναστοχασμός των

---

[22] Ο.π., σελ. 188.

θεμάτων της νιτσεϊκής μεταφυσικής δεν είναι απλώς και μόνον ένα ερμηνευτικό εγχείρημα ανάμεσα στα άλλα. Είναι, λέγει ο Heidegger, η "υποδοχή και η συλλογή της κατάστασης και του τόπου του σύγχρονου ανθρώπου, του οποίου ο προορισμός είναι ακόμα ελάχιστα φωτισμένος ως προς την αλήθεια του".[24]

Κατ' αυτό τον τρόπο οι όροι και τα σχήματα της νιτσεϊκής σκέψης, η "μεταξίωση όλων των αξιών", η ερώτηση του μηδενισμού, η θέληση-για-δύναμη, ο Υπερ-άνθρωπος κ.ο.κ., αποκτούν στα πλαίσια της χαϊντεγκεριανής ανάγνωσής τους, τη σημασία οδοδεικτών της δικής μας νεοτερικότητας, της δικής μας ιστορικής [geschichtlich] "θέσης" στον πολιτισμό της Τεχνικής.

3.2. Η θέληση-για-δύναμη, ο "θάνατος" του θεού και ο μηδενισμός

Πέρα από την ένταξη της νιτσεϊκής σκέψης στο εσωτερικό της μεταφυσικής παράδοσης, το άλλο ερώτημα που απασχολεί τον Heidegger είναι το πώς ανταποκρίνεται ιδιαίτερα αυτή η σκέψη στην εποχή του "τέλους της μεταφυσικής", πού εντοπίζεται, με άλλα λόγια, η συγκεκριμένη ιστορική οριακότητα της νιτσεϊκής στιγμής όχι σε σχέση με την Ιστορία γενικά [Historie], αλλά ως προς το πεπρωμένο του Είναι, δηλαδή τη δυτικοευρωπαϊκή ιστορικότητα.

Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα δίνεται από τον

---

23 Ο.π., σελ. 190.

24 Heidegger, Holzwege, σελ. 194.

Heidegger μ' έναν τρόπο όχι σαφή και ενίοτε αμφίλογο. Αυτό συμβαίνει χιατί, κατά τη γνώμη μας, η διαγνωστική διάσταση της σκέψης (η κριτική εστίασή της στο παρόν μιας ιστορικο-πολιτισμικής επικαιρότητας) υποτάσσεται πάντοτε στην οντολογική γενεαλογία και την ετυμολογική αναδρομή, έτσι ώστε αυτά τα δύο διαφορετικά επίπεδα να "συγχέονται", ή το ένα να επισκιάζει το άλλο.

Πίσω από τους παράδοξους συνδυασμούς πολιτισμικής κριτικής και οντολογικής γενεαλογίας, όπως αναπτύσσεται στο χαϊντεγκεριανό κείμενο, κρύβεται βέβαια η γνωστή θέση του στοχαστή για την αυθεντική χρονικότητα και ιστορικότητα σύμφωνα με την οποία μια στιγμή του "παρελθόντος" δεν παρέρχεται ποτέ ως παρωχημένη, το εκάστοτε παρόν είναι διαρκώς υπόλογο σε ένα α-στόχαστο από τη μεταφυσική Υπήρξαν [Gewesen], σε κάτι αρχέγονο που ανήκει εν τούτοις στο ουσιωδώς μελλοντικό, σε αυτό που μας "Αναμένει". Στα γραπτά πάνω στον Nietzsche αυτή η σύγχυση των ερμηνευτικών επιπέδων έρχεται σε χτυπητή αντίθεση με τα απλουστευτικά και "βεβιασμένα" συμπεράσματα, έτσι ώστε αν και ο Derrida παρατηρεί εύστοχα ότι "το μεγάλο βιβλίο του Heidegger -δηλ. οι δύο τόμοι του Nietzsche- είναι πολύ λιγότερο απλό στη θέση του από όσο έχουμε γενικώς την τάση να ισχυριζόμαστε",[25] η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία εμμένοντας πεισματικά σε έναν "οντολογικό" Nietzsche, φαίνεται να βιάζει το πνεύμα της όλης νιτσεϊκής ρήξης που είναι ακριβώς ρήξη με την παραδοσιακή φιλοσοφία ως οντολογία, θεωρία της Αλήθειας ή του απόλυτου. Ο Heidegger προσπαθώντας να "λάβει στα σοβαρά" τον Nietzsche, όχι δηλαδή

[25] J. Derrida, Eperons: les styles de Nietzsche, σελ.

ως έναν προφήτη-ποιητή ή moraliste, αλλά ως έναν μεγάλο μεταφυσικό, αναγνωρίζει στα νιτσεϊκά ρήματα τη σκέψη "ως αναπαράσταση του όντος" και άρα την κυριαρχία του οντολογικού έναντι του ψυχολογικού/ανθρωπολογικού αφού "κάθε μεταφυσική σκέψη είναι οντο-λογία και τίποτε άλλο".[26]

Ο ίδιος ο Nietzsche αναζητώντας τους αντίποδες της παραδοσιακής μεταφυσικής παραμένει τελικά "δέσμιος της ουσίας αυτού στο οποίο αντιτίθεται". Πώς όμως μια σκέψη που βεβαιώνει πως ο "θεός είναι νεκρός" είναι δέσμια της οντοθεολογίας; Πώς κάτι εναντίον της οντολογίας και της θεολογίας παραμένει ουσιωδώς οντολογικο-θεολογικό;

Είδαμε πως ο Heidegger, φέρνοντας στο φως τις γενεαλογικές μεταφυσικές οφειλές της νιτσεϊκής σκέψης (πλατωνική Ιδέα->perceptio [υποκειμενικότητα], αριστοτελική ενέργεια-> actus purus->vis primitiva), δίδει μια πρώτη "γενική" απάντηση στο παραπάνω ερώτημα. Αλλά η ένταξη της νιτσεϊκής στιγμής στην "Ιστορία της μεταφυσικής" αναδεικνύεται και από μια άλλη σκοπιά: από αυτήν του τέλους της νεοτερικότητας στη συσχέτισή της με την εποχή της Τεχνικής. Οι δύο οπτικές γωνίες, αυτή της απαρκτήριας καταγωγής και η άλλη του τέλους ή της "απώλειας" της καταγωγής, εναλλάσσονται στη διάρκεια της ερμηνευτικής ανάγνωσης κατά τρόπο ώστε κάθε "θέμα" να ανιχνεύεται σε μια διττή προοπτική, συγχρονική και διαχρονική, διαγνωστική και "αναμνησιακή" ή διαγνωστική και προγνωστική.

Αυτή η "μέθοδος" φαίνεται με ενάργεια στο δοκίμιο "Η

58.

ρήση του Nietzsche: Ο θεός είναι νεκρός", καθώς και στις παραδόσεις που εξεδόθησαν το 1954 με τον τίτλο Τί ονομάζουμε σκέπτεσθαι. Στο πρώτο κείμενο, ο Heidegger αποτώντας την απόπειρα αντιστροφής της παραδοσιακής δυαρχικής μεταφυσικής -που ο ιδεατός τύπος της υπήρξε ο πλατωνισμός-, το εγχείρημα με άλλα λόγια να αποκατασταθεί το "αισθητόν" έναντι του "νοητού" παρατηρεί ότι ο εκθρονισμός [Absetzung] του υπεραισθητού θέτει επίσης κατά μέρος, "αίρει" [beseitigt] και το καθαρά αισθητό εφόσον καταργεί τη διάκριση μεταξύ των δύο: η καθαίρεση του υπεραισθητού καταλήγει στο άνευ νοήματος [Sinnlosen], στο αν-αίσθητο.[27]

Αυτή η θέση έχει μια βαρύνουσα σημασία. Σημαίνει ότι για τον Heidegger η "παρακμή του νοήματος" εγγράφεται στο εσωτερικό της μεταφυσικής, παράγεται εκεί όπου η δυτική ανθρωπότητα συγκροτεί ιστορικά τις αξίες και τα νοήματά της. Δεν σημαίνει ωστόσο ότι η μεταφυσική ως σύνολο από ετερόκλητες και ποικίλες θεωρητικές κατασκευές εμπεριέχει τον μηδενισμό ως δυνατότητα ή εσωτερική απειλή. Η μεταφυσική εδώ δεν είναι μια σειρά από θεωρητικές παραδόσεις, αλλά η "αλήθεια του όντος σαν τέτοιου στην ολότητά του και όχι η "διδαχή" του ενός ή του άλλου "στοχαστή".[28]

Ο όρος "μεταφυσική" χρησιμοποιείται ταυτόχρονα με ένα ευρύ και ένα πιο στενό νόημα. Με την ευρύτερη έννοια καλύπτει τον ορισμό που παραθέτουμε πιο πάνω. Με τη στενότερη,

---

[26] Heidegger, Holzwege, σελ. 194.

[27] Ο.π., σελ. 193.

[28] Ο.π., σελ. 204.

δηλώνει πράγματι, τις φιλοσοφικές παραδόσεις της δυτικής-ευρωπαϊκής ανθρωπότητας από τον Πλάτωνα ως την εποχή μας.

Η απώλεια του νοήματος συνδέεται λοιπόν με την ευρεία έννοια της μεταφυσικής ως "αλήθειας του όντος σαν τέτοιου στην ολότητά του". Δεν υπονοεί δηλαδή μια μηδενιστική "ουσία" των φιλοσοφικών θεωριών της δυτικής παράδοσης, αλλά ένα άλλο γεγονός: ότι η μεταφυσική στρεφόμενη αποκλειστικά στην οντική αλήθεια, στην αλήθεια ενός ανωτάτου όντος (θεός) ή μιας ανώτατης Αρχής των όντων, "λησμονεί" την αλήθεια του Είναι καθεαυτού. Θα δούμε, παραπέρα, ότι αυτή η "ανακάλυψη" ωθεί τον Heidegger σε μια ταύτιση της Ιστορίας της μεταφυσικής και του μηδενισμού εννοούμενου οντολογικά και όχι, βεβαίως, υπό το πρίσμα μιας "αξιολογίας" αρνητικού χαρακτήρα.

Στον Nietzsche συγκεκριμένα, η ρήση ο "θεός είναι νεκρός" πρέπει να ακουστεί όχι ως δήλωση αθεΐας ή έλλειψης πίστης, αλλά ως διαπίστωση της κρίσης κάθε υπερβατολογικού επιπέδου νοηματοδότησης της ζωής. Είναι μια διαπίστωση του μηδενισμού και όχι ένα απλό μηδενιστικό credo. Ο Nietzsche συλλαμβάνει τον μηδενισμό ως μια "ιστορική διαδικασία" στην οποία οι ανώτατες ρυθμιστικές αξίες και τα καθοδηγητικά ιδεώδη χάνουν την αίγλη τους και την θεμελιωτική ισχύ τους. Ο Heidegger ξεκινώντας από τη νιτσεϊκή θέση διατυπώνει μια ακόμα ριζοσπαστικότερη άποψη: ο μηδενισμός, λέγει, "είναι ουσιωδώς το θεμελιώδες κίνημα της ιστορίας της Δύσης", και η μεταφυσική "ο ιστορικός τόπος στον οποίο καθίσταται μοιραίο, οι Ιδέες, ο θεός, η ηθική προσταγή, η πρόοδος, η οικουμενική ευτυχία, η κουλτούρα και ο πολιτισμός να χάνουν βαθμιαία τη 'συγκροτητική' τους εξουσία για να εκπέσουν τελικά στη μηδα-

μινότητα. Αποκαλούμε αυτή την ουσιώδη έκπτωση [Wesenszerfall] του Υπεραισθητού, αποσύνθεση και απιαχνανσή του [verwesung]".[29]

Στον Nietzsche, επιπλέον, ο μηδενισμός δεν σηματοδοτεί μια απλή παραμή, μια μονοσήμαντη αρνητικότητα. Έτσι, στην κίνηση της απο-συγκρότησης των παλαιών αξιών, ο ίδιος αντιτάσσει μιαν άλλη Wertsetzung, μιαν άλλη "αξιοθεσία" σύμφωνη με μια διαφορετική αρχή [Prinzip] θέσμισης αξιών. Αυτή η αρχή της διαφορετικής θέσμισης αξιών δεν τοποθετείται πλέον στο υπερβατικό ή υπερβατολογικό επίπεδο, αλλά στην ίδια τη ζωή. Η αξία στον Nietzsche "ως έποψη [Gesichtspunkt] των συνθηκών της διατήρησης και της επαύξησης της δύναμης που αφορούν στους σύνθετους σχηματισμούς σχετικής διάρκειας της ζωής στο εσωτερικό του γίγνεσθαι" παρουσιάζει μια διφυή καταγωγή.

Ο Heidegger διακρίνει αρχικά εδώ την αξία ως augenpunkt, οπτικό σημείο που εμπεριέχεται σε κάθε "άποψη" [Gesichtspunkt]. Τί είναι η "άποψη"; Μια προοπτική στην οποία ένα οράν [sehen] αποτά βλέψεις και υπολογίζει κάτι. Έτσι, συμπεραίνει ο Heidegger, στη νιτσεική έννοια της Αξίας, συντηχεί τόσο η πλατωνική Ιδέα (όραση, perceptio, "άπ-οψη"), όσο και η σχέση του βλέμματος με μια κλίμακα μέτρων και υπολογισμού.[30] Η δεύτερη ουσία της έννοιας της αξίας εκδιπλώνεται ως ενισία στο επίπεδο της "ζωής" όπου πρυτανεύει η διατήρηση και επαύξηση της δύναμης. Δίχως λοιπόν τη θεώρηση του Είναι ως θέλησης για δύναμη, είναι αδύνατη η συνάντηση της νιτσε-

---

[29] Ο.π., σελ. 204.

κής σκέψης με το ερώτημα της φύσης των αξιών. Η οντολογικοποίηση της "θέλησης για δύναμη" ευνοεί προσέτι την οντολογική ερμηνεία και μιας άλλης φιγούρας του νιτσεϊκού έργου: του Uebermensch, του Υπεράνθρώπου.

Η οντολογική διερμήνευση του Uebermensch ξεκινά από την εξής παραδοχή: στη φιγούρα του Υπεράνθρώπου αποτυπώνεται εκείνο το "υποκείμενο" που ανταποκρίνεται στην ανάπτυξη της αλήθειας του Είναι ως θέλησης-για-δύναμη.

Το ομολογείν [entsprechen] αυτής της φιγούρας στην εποχική αλήθεια της θέλησης-για-δύναμη καθίσταται δυνατό πάνω στο έδαφος της απίσχνανσης της παραδοσιακής πλατωνοχριστιανικής και της μοντέρνας ορθολογικοδιαφωτιστικής έννοιας της οντικής αλήθειας.

Την εμπειρία αυτής της απίσχνανσης την ονομάζει ο Heidegger verwesung: είναι μια έλλειψη ουσίας και μια "σύγχυση" η οποία προσβάλλει όλα τα μεγάλα συστήματα της φιλοσοφικής και θεολογικής μεταφυσικής. Ωστόσο, με τον Υπεράνθρωπο, ο Nietzsche "δεν εννοεί επ' ουδενί ένα μεμονωμένο παράδειγμα [exemplar] του ανθρώπινου είδους στο οποίο οι μέχρι τούδε γνωστές ικανότητες και βλέψεις του ανθρώπου θα είχαν απλώς αυξηθεί και μεγεθυνθεί ως το γιγαντιαίο. Το όνομα 'υπεράνθρωπος' προσδιορίζει την ουσία της ανθρωπότητας [das Wesen des Menschentum], η οποία ως μοντέρνα αρχίζει να εισέρχεται στο πλήρωμα του 'εποχικού' της είναι. Ο Υπεράνθρωπος είναι ο άνθρωπος του οποίου η πραγματικότητα έχει καθοριστεί

---

30 Ο.π., σελ. 210 και 211.

από και για την θέληση για δύναμη".[31]

Ο Υπεράνθρωπος έτσι δεν είναι ένας "νέος άνθρωπος", μια νέα ανθρωπολογική φιγούρα, όπως αυτή που κατασκεύασαν οι αλωκληρωτικές κοσμοθεωρίες, αλλά αυτή η ίδια η σύγχρονη πλανητική ανθρωπότητα ως καθοριαμένη από τη θέληση-για-δύναμη. Αυτό ακριβώς το γεγονός -η απόλυτη "νεοτερικότητα" του Uebermensch, η συνάφειά του με τη σύγχρονη τεχνολογική εποχή- συνιστά το "ά-σκεπτον" της ίδιας της νιτσεϊκής σύλληψης του Υπερανθρώπου στην οποία η συσχέτιση θέλησης-για-δύναμη και Υπερανθρώπου δεν κατανοείται στο πραγματικό της εύρος ή, όπως λέγει ο Heidegger, "παραμένει αναγκαία α-στόχαστη ως προς την οντολογική της φύση".

Η ερμηνευτική "αποκατάσταση" της ουσιώδους συσχέτισης του Υπερανθρώπου και της θέλησης-για-δύναμη απαιτεί βέβαια κάτι περισσότερο από την απλή παραμονή πάνω στο έδαφος του Nietzsche. Για τον Heidegger αυτή η αποκατάσταση ή η διάνοιξη της ερμηνευτικής προοπτικής [Gesichtkreis] της "ουσιώδους συσχέτισης" χρειάζεται την κοινή μελέτη του Τάδε έφη Ζαρατούστρας, των Ερευνών για την Φύση της ανθρώπινης ελευθερίας του Schelling, της Φαινομενολογίας του Πνεύματος του Hegel και της Μοναδολογίας του Leibniz.[32] Μόνο μέσα από την κριτική ανάγνωση αυτών των θεμελιακών μεταφυσικών κειμένων της νεοτερικότητας -δίκτείνεται ο Heidegger- μπορεί να αποφευχθεί η ανεύθυνη "ηθική" αποστροφή έναντι του Uebermensch δηλαδή εκείνη η κατανόηση-παρανόηση του οντολογικού νοήματος της σκέψης του Υπερανθρώπου και η συνεπαγόμενη αναγωγή της

[31] Ο.π., σελ. 232.

σε απλά βιολογιστικά και "φυλετικά" χαρακτηριστικά.

Η ανατροπή και αποτροπή μιας τέτοιας ανεύθυνης ερμηνείας του νιτσεϊκού Uebermensch -ανευθυνότητα που εδώ τιμωρείται με κάθε μη οντολογική ερμηνεία- στοχεύει επιπλέον στο να δείξει ότι η ουσία του Υπεράνθρωπου δεν είναι επ' ουδενί μια "ασύδοτη" και "αυθαίρετη" ελευθερία στη χρήση της δύναμης, της βίας κλπ.. Ποιά είναι αυτή η ουσία; "Είναι -γράφει ο Heidegger- ο θεμελιωμένος στο Είναι κανόνας [Gesetz] μιας μακριάς αλυσίδας αυτοϋπερβάσεων [Selbstüberwindungen] που καθιστούν τον άνθρωπο ώριμο για το ον που ως ον ανήκει στο Είναι, το δε. Είναι φέρει στο φως ως θέληση-για-δύναμη την ίδια την "βουλητική" του ουσία και δι' αυτής της εμφάνισης [Erscheinen], "ποιεί Εποχή", δηλαδή την ύστερη εποχή [die letzte Epoche] της Μεταφυσικής.[33]

Η ερμηνεία του Υπεράνθρώπου αναδεικνύει εδώ όλη της την παραδοξότητα. Το νιτσεϊκό "πλάσμα" μοιάζει να μην έχει τίποτα το ανθρώπινο: αναγνωρίζεται ως Wesen, ως ουσίωση της μοντέρνας εποχικής αλήθειας του Είναι, ως αποτύπωμα της θέλησης-για-δύναμη στην ανθρώπινη ιστορικότητα. Στο αποτύπωμα αυτό συλλέγονται οι θέσεις [Ge-setz, νόμος αλλά και συλλογή (Ge-) των θέσεων (setzen)] των ιστορικών αυτοϋπερβάσεων του ανθρώπου δηλαδή των μεταφυσικών βαθμίδων της ιστορικής ανθρωπότητας από την απαρχή της Ιστορίας της στο "τέλος" της. Το ουσιώδες όμως για τον Heidegger δεν είναι ο ανθρώπινος χαρακτήρας αυτών των αυτοϋπερβάσεων, αλλά ό,τι μέσα από αυ-

---

[32] Ο.π., σελ. 233.

[33] Ο.π., σελ. 234.

τές "εμφανίζεται": το ίδιο το Είναι στις εποχικές μεταμορφώσεις του. Η ύστατη εποχική εμφάνιση του Είναι, το Είναι ως Willenswesen, "βουλητική" ουσία, καθιστά δυνατό τον Υπεράνθρωπο δηλαδή εκείνη την ουσίωση της δυτικής ανθρωπότητας στην οποία συλλέγονται στην μέγιστη ένταση και βία τους τα επιμέρους "εποχικά" πεπρωμένα. Κατά κάποιο τρόπο το Υπερ- του υπεράνθρώπου δεν είναι για τον Heidegger ένα σημείο "έντασης" και υπερβολής αλλά ένα "πέραν": δεν επιβεβαιώνει μια προέκταση in extremis του παραδοσιακού ανθρώπου, της δυτικής ανθρωπότητας, αλλά έναν μετασχηματισμό της ουσίας αυτής της ανθρωπότητας. Υπ' αυτήν την έννοια, αναγνωρίζεται στη νιτσεϊκή σκέψη ένα είδος ρήξης με την παραδοσιακή μεταφυσική, μόνο που αυτή η ρήξη θεωρείται από τον Heidegger ατελής και αβαθής στο βαθμό που εμφανίζεται ως "αντιστροφή". Στην αντιστροφή της μεταφυσικής δεν αναιρείται η ουσία της αλλά επιβεβαιώνεται στην ένταση των ορίων, του πληρώματός της. Αυτή η ένταση των ορίων είναι το Υπερ- του Υπεράνθρώπου. Ο Υπεράνθρωπος ως καθαρή υποκειμενικότητα της δύναμης [Macht] συνιστά συγχρόνως το όριο του ανθρώπου και του θεού, δείχνει εμβληματικά την αρχή του τέλους των Υπερβατολογικών και Υπερβατικών υποστάσεων.

Η ίδια η γέννηση της μοντέρνας υποκειμενικότητας (το εντελώς σύμφωνο της νεωτερικότητας κατά τον Heidegger) η οποία ταυτίζεται με την "επανίδρυση" του ανθρώπου μέσα στη φυσική και κοινωνική τάξη, σηματοδοτεί συγχρόνως την "αρχή του τέλους" του ανθρώπου, την απαρχή της εξαφάνισής του στο εσωτερικό της σφηνωμένης υποκειμενικότητας η οποία είτε ως Ratio, είτε ως θέληση, αγάπη ή δύναμη, θέτει τους όρους της για την

"κυριαρχία πάνω στη Γη".

Ο "ανθρωπισμός" και ανθρωποκεντρισμός της νεοτερικότητας είναι έτσι υποκειμενοκεντρισμός: ο νιτσεϊκός Υπεράνθρωπος έρχεται να ολοκληρώσει αυτή τη διαλεκτική της "εξαφάνισης" του ανθρώπου τη στιγμή ακριβώς όπου τα πάντα τίθενται στη διακινδύνευση της "παραγωγής". Η εξαφάνιση, ο εκμηδενισμός είναι η ουσία της παραγωγής με το μοντέρνο νόημα του όρου. Υπ' αυτή την έννοια και η θέληση για την οποία μιλά ο Nietzsche δεν είναι ουσιωδώς "ανθρώπινη" αλλά "θελημένη από την ουσία του Είναι [aus dem Wesen des Seins gewillt] η οποία θέτει τη Φύση ως αντικείμενο της Τεχνικής.[34] Η μοντέρνα μεταφυσική καταλήγει στην "εποχή της ανατέλλουσας κυριαρχίας της άνευ όρων [unbedingten]θέλησης για δύναμη"[35], αγγίζει τις ύψιστες δυνατότητές της και συγχρόνως αποσυντίθεται στον "αγώνα για την κυριαρχία πάνω στη γη" [Der Kampf für die Erdherrschaft].

Ο Nietzsche κατανοώντας το Είναι ως Αξία και το "γίγνεσθαι" ως ιστορία του "αγώνα" ανάμεσα σε διαφορετικούς καταστρεπτικούς αξιών, κινείται εντέλει στο εσωτερικό του μηδενισμού: ο μηδενισμός ως μηδενοποίηση του Είναι ηγεμονεύει βέβαια την δυτική ιστορία από τον Πλάτωνα ως την "εποχή της Τεχνικής". Η μεταφυσική εμπεριέχει τον μηδενισμό, γιατί ακριβώς αποτελεί μιαν "εποχή της Ιστορίας του ίδιου του Είναι".[36] Η οντολογική ευθύνη της ολότητας της δυτικής σκέψης, του πλατωνισμού, του χριστιανισμού και των "αντιστροφών"

[34] Ό.π., σελ. 236.

[35] Ό.π., σελ. 238.

τους, για τη μηδενιστική πορεία του σύγχρονου κόσμου διαχωρίζεται βέβαια από μια ενοχοποίηση, από μια αρνητική αξιολογική κρίση στο βαθμό που ο Heidegger επιχειρεί να στοχαστεί το "μηδενισμό" οντολογικά και όχι οντικά, δηλαδή από τη σκοπιά του Είναι ως Είναι και όχι ως Αξίας. Αλλά αυτή η διάκριση οντολογικής και οντικής ενοχοποίησης της δυτικής "παράδοσης" δεν είναι πάντα τόσο σαφής στα γραπτά του στοχαστή, με αποτέλεσμα τη συχνή "αξιολογικά αρνητική" αποτίμηση της μιας ή της άλλης μεταφυσικής θέσης, η οποία καθίσταται για τον Heidegger πρόδρομος του ενός ή του άλλου "κακού" της εποχής μας.

Στο κείμενο λ.χ. με τον τίτλο "Υπέρβαση της Μεταφυσικής" είναι εμφανής η συσχέτιση της νιτσεϊκής θέλησης-για-δύναμη με την ουσία του ολοκληρωτισμού. Εδώ η "αντιστροφή του πλατωνισμού" που επιχειρήθηκε από τον Nietzsche παραλληλίζεται με το θετικιστικό κλίμα του ύστερου 19ου αιώνα και ο νιτσεϊκός "βιταλισμός" ερμηνεύεται ως ψυχολογιστική συγκάλυψη της αληθινής φύσης της θέλησης-για-δύναμη η οποία συνίσταται "στην απόλυτη προτεραιότητα του υπολογιστικού λόγου και όχι στη θολή και ερεβώδη σύγχυση των ζωτικών συγκινήσεων".[37]

Η "αλήθεια" και η "τέχνη", οι οποίες για τον Nietzsche είναι οι αξίες που συναποτελούν την θέληση-για-δύναμη, θεωρούνται στο φως της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας "αντεστραμμένοι πλατωνισμοί" της Τεχνικής και της Κουλτούρας. Με άλλα

---

36 Ο.π., σελ. 245.

37 Heidegger, Vortraege und Aufsaetze, τ. I, σελ. 75.

λόγια, ο Heidegger διακρίνει στην ουσία της Wille-zur-Macht, ένα ρομαντικό και ένα θετικιστικό ή πραγματιστικό στοιχείο. Το πρωϊκό ποιητικό στοιχείο του "Διονυσιακού" Nietzsche δεν πρέπει -μάς λέγει εν ολίγοις ο Heidegger- να απορρίψει την οφειλή της θέλησης-για-δύναμη στους υλικούς και πολιτισμικούς όρους της εποχής της. Η ίδια η υπερτίμηση του ενστικτώδους, του ζωτικού και του "δημιουργικού" -που διατρέχει τον νιτσεϊσμό και τον μπεργσονισμό- δεν ανατρέπει διόλου την λογοκρατική μεταφυσική, αλλά αντίθετα η ανύψωση του σωματικού (του φυσικού και βιολογικού) ανταποκρίνεται στην μετάβαση της μεταφυσικής προς την πραγμάτωσή της μέσα στην πλανητική "τεχνολογική" εποχή.

Σε αυτό το σημείο, η αποδομητική κριτική είναι -όσο ποτέ άλλοτε- απόλυτη και δογματική:

"Στις πλήρεις δυνατότητες που δίδονται στον Υπεράνθρωπο, ανταλλαγή η ολοκληρωτική απελευθέρωση του Υπανθρώπου. Η ορμή του ζώου και η ανθρώπινη ratio καθίστανται όμοιες. Το να ζητεί κανείς να αναγνωρισθεί το ένστικτο ως χαρακτήρας του Υπεράνθρώπου, αυτό σημαίνει ότι η συνθήκη του Υπανθρώπου -με την μεταφυσική έννοια- είναι ένα στοιχείο της συνθήκης του Υπερανθρώπου, κατά τέτοιον τρόπο ώστε η επιστήμη να κατανόηση επαρκώς, ολοκληρωτικά και σε όλες τις μορφές της, στον σπολογισμό και στην οργάνωση (κοινωνική υγιεινή, διευθυνόμενη αναπαραγωγή)".[38]

Αν ο Υπεράνθρωπος δεν είναι έτσι μεταφυσικός παράδειγμα του ανθρώπου της σύγχρονης εποχής, ένα συλλογικό υποκείμενο

[38] Ό.π., σελ. 96-7.

αλλά ο ύστατος νόμος της μεταφυσικής υποκειμενικότητας, η αιρεσιακή και οριακή συλλογή της υποκειμενικότητας στις δυνατότητές της, δεν παύει ωστόσο να εναρμονώνει την εποχικότητα του είναι, και μάλιστα μια επικαιρότητα αρκετά συγκεκριμένη (στο παραπάνω απόσπασμα "φωτογραφίζεται" ο ναζιστικός ολοκληρωτισμός με καθαρότητα). Πλαισιώνεται δηλαδή από ανθρωπολογικές φιγούρες της εποχής της Τεχνικής, χωρίς ο ίδιος να είναι μια τέτοια "φιγούρα" παρά η μεταφυσική ουσία μέσα στην οποία αποκτά νόημα η ύπαρξη επιμέρους ανθρωπολογικών τύπων. Έτσι, από τη μια ο Υπεράνθρωπος είναι η συλλογή των αυτοϋπερβάσεων του ιστορικού δυτικού ανθρώπου στα όριά τους, ενώ από την άλλη "φωτογραφίζει" ορισμένες συγκεκριμένες φιγούρες της εποχής (τον τεχνοκράτη, τον αξιωματούχο της ολοκληρωτικής εξουσίας, κλπ.). Άλλοτε συσχετίζεται με την ορθολογικοτική οργανωμένη βία της τεχνοεπιστήμης και άλλοτε με μια μυστικιστική μη-βούληση, με ένα "ασκητικό" ιδεώδες ανθρώπου. Αν και ο Heidegger επιμένει ότι χρησιμοποιεί τις έννοιες "υπάνθρωπος", "εξοπλισμός", "οργάνωση" κλπ. με την μεταφυσική τους σημασία, η άμεση αναφορά στους "παγκόσμιους πολέμους" και στους διαφόρους Führer[39] δείχνει ότι η επικαιρότητα του πολέμου και του Ναζισμού εμπλέκεται στην ερμηνευτική επίπεδο του στοχαστή με τα ρήματα του Nietzsche. Η συλλογική επιθυμία διαφροπολόγησης της "α δυνάμεις" του Nietzsche από την κριτική της ιστορικής πραγματικότητας δια της αναπόφευκτης πολιτικής όλων των θέσεων του νιτσεϊκού στοχασμού, κατηγήγει παράδοξα στον ερμηνευτικό βιασμό η νιτσεϊκή σκέψη από τη μια δίδει λαβή σε μια καθαρά αντιλογική-μεταφυσική "αποχαίωση" και, από την άλλη, σε μια χαλαρεωδή ιστορική

[39] Ό.π., σελ. 84-5.

προσχεδιασή της σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο αναφορών που επιμελώς δεν κατονομάζεται και έτσι μυστικοποιείται και συσκοτίζεται. Αυτή η μυστικοποίηση οδηγεί τον Heidegger σε ιστορικοπολιτικές κρίσεις τουλάχιστον παράδοξες και δίκλου αθώες, όπως η ταύτιση αμερικανισμού και ολοκληρωτισμού, δημοκρατίας και αναποφασιστικότητας, κ.ο.κ..

Η διπλή "προβολή" των νιτσεϊκών σχημάτων, προς την γενική ιστορικομεταφυσική εξέλιξη της δυτικής κουλτούρας και προς την ιδιαίτερη ιστορική συγκυρία της εποχής του ολοκληρωτισμού, εκφράζεται και στη διπλή φύση του Υπεράνθρώπου που θεωρείται άλλοτε ως μεταφυσική "συσίωση" της δυτικής υποκειμενικότητας στα όριά της και άλλοτε ως ανθρωπολογικός τύπος συνδεδεμένος με την εποχή της Τεχνικής και του ολοκληρωτισμού.

Στο κείμενο των αρχών της δεκαετίας του '50, με τον τίτλο Was heisst Denken? ο Heidegger επιχειρεί μιαν αποσαφήνιση της αντικοσμοθεωρητικής αμφισημίας του Υπεράνθρώπου, προσχωρώντας στο δεύτερο μοντέλο ανάγνωσης του Υπεράνθρώπου, αυτό που τον κάνει έναν ανθρωπολογικό τύπο. Αφού διαπιστώσει αυτός ότι δεν θα ήταν δυνατό να αναλύσει κανείς τη "μορφή του είναι" του Υπεράνθρώπου μέσω μιας ιστορικής ανάλυσης της σύγχρονης εποχής, παραδέχεται ότι δικαίως μπορεί ο Υπεράνθρωπος "να υπάρχει εδώ και κει, αθέατος και αγνώριστος από το μεγάλο κοινό". Δεν θα πρέπει επίσης να αγνοηθεί το γεγονός ότι Υπεράνθρώπου "σε αυτές τις προσωπικότητες που θα ανήκουν λειτουργικά μιας επιφανειακής, κοινωνικοπολιτικής θέλησης-για-δύναμη έχουν αναφερθεί στις πιο υψηλές θέσεις της πυραμίδας οργάνωσης αυτής της δύναμης. Ο Υπερ-

άνθρωπος δεν είναι βέβαια ούτε εκείνος ο 'μάγος' που θεωρεί χρέος του να οδηγήσει την ανθρωπότητα προς μια παραδείσια γήινη ευτυχία".[40]

Τί θέλει να πει ο Heidegger με όλα τα παραπάνω; Ότι ο οργανωτής των μαζών, ο τεχνικός ειδήμονας, ο αυταπατώμενος "ωραματιστής" ιδεολόγος, όλες αυτές οι φιγούρες της πολιτικής και της κουλτούρας των μοντέρνων καιρών αντιπροσωπεύουν μια "καθώς εννοούμενη" θέληση-για-δύναμη, έναν ψεύτικο Υπεράνθρωπο ή μάλλον έναν εκλαϊκευμένο και προς "καινή χρήση" Υπεράνθρωπο. Αντίθετα, ο αυθεντικός Υπεράνθρωπος -λέγει ο Heidegger- είναι αυτός που "πηγαίνει εκείθεν" του ανθρώπου, μέσα από τη "χειραφέτηση από κάθε είδους εκδίκηση".[41]

Η απελευθέρωση από το πνεύμα της εκδίκησης στην γαντεγκεριανή εκδοχή της συνάπτεται με μια ιδιαίτερη μορφή της θέλησης ως θέληση της θέλησης. Σημαίνει ότι ο Υπεράνθρωπος έχει μια θέληση η οποία "χειραφετείται" από τα επιμέρους αντικείμενά της και γίνεται η ίδια το αντικείμενο του εαυτού της.

Η "θέληση της θέλησης" προβάλλει και αυτή ως διαυγαστική: από τη μια εκφράζει τον νόμο της σύγχρονης Τεχνικής και, από τη άλλη, ένα αναπτυκτικό ιδεώδες που αναιρεί στη μια μοναδιαστική πυρίτιση από κάθε θέληση, μια "υπέρβαση της θέλησης". Όταν, στο σημείο αυτό, που το παρουσιάζουμε αρκετά σχηματικά και περιγραφικά, έχουμε ήδη εισέλθει στη γαντεγκεριανή ερμηνευτική της ουσίας της Τεχνικής. Η [illegible]

40 Heidegger, Was heisst Denken?, σελ. 26.

41 Ό.π., σελ. 43.

αυτή διαυχίζει την όλη ανάγνωση του Nietzsche σε τέτοιο βαθμό, ώστε ο Heidegger φτάνει να ισχυρίζεται ότι η "ουσία του σύγχρονου κινηματήρα" δεν είναι άλλο "από μια νέα μορφή της αιώνιας επανοφοράς του Ιδίου".[42]

Όλες οι έννοιες-κλειδιά της χαιντεγκεριανής προσέγγισης στη σκέψη του Nietzsche θα αποτελέσουν τους όρους της συζήτησης του ερωτήματος για την σύγχρονη εποχή της Τεχνικής και για την αποστολή του στοχασμού όπως προσδιορίζεται από την έλευση του "τέλους της μεταφυσικής" και του πλησμονής της νεοτερικότητας.

---

[42] Heidegger, Vorträge und Aufsätze, τεν. 41.

Τ Ρ Ι Τ Ο Μ Ε Ρ Ο Σ

Το ερώτημα για την τεχνική
και η ουσία της Νεοτερικότητας

Σε ένα σημείο του Was heisst Denken? όπου χίνεται λόγος για την ουσία της μοντέρνας τεχνολογίας, ο Heidegger θέτει ως εξής το δήτημα:

"Η εποχή μας δεν είναι τεχνολογική, χιατί είναι εποχή της μηχανής, αλλά είναι εποχή της μηχανής επειδή είναι τεχνολογική. Όσο η ουσία της Τεχνικής δεν θα μας 'αφορά' -και αυτό στο βαθμό που δεν θα τη στοχαζόμαστε- τόσο θα αδυνατούμε να χνωρίσουμε αυτό που είναι η μηχανή (...)".[1]

Λίχο παρακάτω και στα πλαίσια της ίδιας προβληματικής, προσάπτει στον Hegel και τον Marx το χεχονός ότι η σκέψη τους εκινείτο ακόμη στη "σκιά" [im Schatten] της ουσίας της Τεχνικής και ότι, συνεπώς, δεν μπόρεσαν να σκεφτούν "ουσιωδώς" τη φύση της εργασίας στον μοντέρνο κόσμο και τη σχέση του σύχχρονου ανθρώπου με τη χειρωνακτική εργασία στο εσωτερικό της τεχνολογικής εποχής. Ο Hegel και ο Marx παρέμειναν, σύμφωνα πάντα με τον Heidegger, στη διερεύνηση των κοινωνικοοικονομικών, πολιτικών και ηθικών προβλημάτων που θέτει η νεοτερικότητα, πράχμα "σημαντικό" μεν αλλά όχι επαρκές: το αιτούμενο για τη σκέψη είναι η ανύψωσή της στην "περιοχή κυριαρχίας" [Herrschaftsbereich] της "ουσίας της Τεχνικής".[2]

Ο Heidegger αυτοτοποθετεί το εγχείρημά του στη μετάβαση από μια σκέψη "στη σκιά" της ουσίας της Τεχνικής σε ένα στοχασμό της ουσίας αυτής. Το στοίχημα αυτής της μετάβασης είναι, θέρεις παράδοξο και προκλητικό. Συνίσταται στο εξής: μόνο μια σκέψη η οποία έχει προσπελάσει στο πεδίο

[1] Heidegger, Was heisst Denken?, σελ. 51.

[2] Ό π., σελ. 55.

εξουσίας της "ουσίας της Τεχνικής", μόνο ένας στοχασμός ικανός να κινείται στο κέντρο του είναι της τεχνολογικής εποχής, ενδέχεται να διαφύγει του κινδύνου της άλωσης από τον τεχνικισμό και τις ποικιλόμορφες όψεις του. Μόνο μια τέτοια σκέψη μπορεί να αποφύγει τη μοίρα μιας "πεπατημένης", μονόδρομης σκέψης [eingleisige Denken]. Γιατί η ουσία της Τεχνικής, προσθέτει ο Heidegger, θέλει και χρειάζεται την "απόλυτη μονοσημαντότητα [die unbedingte Eindeutigkeit]" και για να μπορέσει κάποιος να προσεγγίσει στοχαστικά αυτή την ουσία, πρέπει να μην εμπίπτει στη θέλησή της, να αποδομεί κάθε στιγμή δια της ερώτησης την απαίτηση της μονοσημαντότητας, της ομοιομορφίας, του "περιορισμένου" πνεύματος.

Πώς θεμελιώνεται και πώς αναπτύσσεται αυτή η σκέψη της ουσίας της Τεχνικής που θέλει να είναι ταυτόχρονα ένας μη-τεχνικός στοχασμός; Μέσα από την περιφρόνηση της κλασσικής φιλοσοφικής επιχειρηματολογικής γλώσσας ο Heidegger προκρίνει έναν άλλο τύπο επιχειρήματος: αυτό που ονομάζει διάνοιξη οδών [Wege] της σκέψης. Και σχετικά με το πρόβλημα της ουσίας της Τεχνικής, ο στοχαστής αξιώνει μια τέτοια διάνοιξη, αναγνωρίζοντας εκ των προτέρων το πρόσκαιρο και αδέσμευτο των "μεγάλων απαιτήσεων που η παραδοσιακή σκέψη πίστευε ότι ικανοποιούσε ή ότι πρέπει να ικανοποιήσει".

Η οδός της σκέψης χαράσσεται πλέον αναπόσπαστα στη σκιά αυτού του πρόσκαιρου και "αδέσμευτου" [Hinfaelligkeit] των μεγάλων απαιτήσεων της παραδοσιακής σκέψης. Αυτή η ισχνότητα και η ματαιότητα των μεγάλων απαιτήσεων με τις οποίες η μεταφυσική πλαισίωνε τα παραδείγματα και τα συστήματά της, συνεπίζεται από τον Heidegger με το "τέλος της

νεοτερικότητας" ή με την εποχή όπου αρχίζει η μακρά διαδικασία του πληρώματος της νεοτερικότητας. Το ίδιο το ερώτημα για τη δυνατότητα μιας σκέψης της ουσίας της Τεχνικής -και όχι πλέον μιας σκέψης της τεχνολογικής πραγματικότητας- συγκροτείται στον ορίζοντα αυτής της απορίας: ζούμε πράγματι το τέλος [Ende] της νεοτερικότητας ή τα πράγματα είναι πιο σύνθετα και η παρούσα εποχή δεν είναι άλλη από την αρχή μιας διαδικασίας "κλεισίματος" της νεοτερικότητας, μιας διαδικασίας [process] ίσως "αρκετά μακράς";[3] θα δούμε στη συνέχεια πως ο ύστερος Heidegger κλίνει προς τη δεύτερη εκδοχή μιας "αρχής του τέλους", ή ενός πληρώματος που διαρκεί και ίσως θα διαρκεί για πολύ ακόμη.

Η εγγραφή του όλου εγχειρήματος μιας σκέψης του είναι της σύγχρονης Τεχνικής στην εποχή του "πληρώματος" [Vollendung] της νεοτερικότητας προϋποθέτει λοιπόν μια μετακίνηση από το σύμπαν των μεγάλων αξιώσεων της παραδοσιακής σκέψης, μια προσγείωση σε ένα ισχνό προγραμματικό πεδίο που περιγράφεται από τον Heidegger με τη διατύπωση τεσσάρων σημείων οριοθέτησης:

1. Η σκέψη δεν οδηγεί σε καμία γνώση σαν αυτή των επιστημών.

2. Η σκέψη δεν προϋποθέτει μια σοφία γενέσεων για την [illegible] του θείου.

3. Η σκέψη δεν λύνει κανένα αίνιγμα του κόσμου.

4. Η σκέψη δεν γοητεύει όμοια τη δύναμη για την αποτελεσματικότητα

[3] Ο.π., σελ. 161.

πράξη".[4]

Πίσω από κάθε πρόταση, αναγνωρίζουμε μια ένσταση, μια πρόκληση στην ίδια τη "θεωρητική" επιχείρηση. Η αμφισβήτηση των γνωσιακών, ηθικών, "κοσμολογικών" και πραξιολογικών αξιώσεων της σκέψης, η υπονόμευση δηλαδή της επιστημονικότητας, της ηθικοδιδακτικής σκοπιμότητας, της απομυστικοποιητικής σημασίας και της πρακτικής αποτελεσματικότητας του σκέπτεσθαι, προσδιορίζει τους όρους μετάβασης από τη "μεταφυσική" στη σκέψη της ουσίας της Τεχνικής, στην "άλλη" σκέψη: σ' τούτοις, ο Heidegger αναπτύσσει μια ερμηνευτική της τεχνολογικής νεοτερικότητας στην οποία συμπλέουν μια οντολογία και μια Kulturkritik, μια κριτική του πολιτισμού ή μια ερμηνευτική της επικαιρότητας. Η χαϊντεγκεριανή σκέψη της ουσίας της Τεχνικής μοιάζει με έναν λαβύρινθο με χιλιάδες στοές. Κάθε ρήμα [Worte] εδώ είναι και μια "γαλαρία", μια στοά που οδηγεί στο έσχατο βάθος του λαβυρίνθου, σ' ένα κέντρο το οποίο, αυτό καθεαυτό, δεν "ενδιαφέρει" το στοχαστή, ίσως γιατί δεν είναι δυνατόν να εντοπιστεί ποτέ.

Εμείς θα αποπειραθούμε μια είσοδο στις στοές του λαβυρίνθου, με την ελπίδα να βρούμε ένα νήμα μέσα στην ουσιαστικότητα και την ποιητική έντονη ότητα του ύστερου Heidegger. Η σύμφωνά μας επιλογή από την σύμπλεξη της ουσίας των τεσσάρων εντάσεων, που ο ίδιος ο στοχαστής σπουδάζει στη "μεταφυσική", αποδεχόμενοι εν μέσω τους κανόνες του παιχνιδιού, παίγμα που δήλωσε είναι απόδεκτο όλα. Το καλλιεργούμενο μονοπάτι το ύφος και τη σπουδική μας σειρά.

[4] Ο.π., σελ. 191.

"ιδιολέκτου".[5]

Το στοίχημα που πρέπει να κερδηθεί για να μας επιτραπεί η παρακολούθηση αυτής της "ιδιωματικής" σκέψης είναι η υπέρβαση τόσο της αγιογραφικής αντιμετώπισης, όσο και της μετακριτικής ανυπομονησίας, στην οποία οι εκάστοτε θέσεις πριν καλά-καλά "περιγραφούν" υποβάλλονται σε δοκιμασίες που τις σβήνουν. Η μετακριτική διακριτικότητα την οποία υπαινισσόμαστε εδώ, δεν μας εξαναγκάζει ωστόσο στον απλό και καθαρό περιγραφισμό, αλλά μάλλον χαράσσει τα όρια μέσα στα οποία αποκτά νομιμότητα η "απόστασή" μας από το χαϊντεγκεριανό γράμμα και πνεύμα.

[5] Τα τέσσερα σημεία για την "άλλη σκέψη" που παραθέσαμε από το Was heisst Denken? μπορούν να θεωρηθούν ως πολύ μια "γραφή επί του ιδίου". Θα υπογραμμίσουμε το γεγονός αυτό, καθώς θα μας επιτρέψει μια τα χαρακτηριστικά του Heidegger. Όχι μόνο πιστεύουμε παράλογο ότι στη σκέψη του δεν ενέχεται μια παράδοση έστω "γραμματολογική", πολλά και θεμελιώδη της αλήθειας του παίτνειν, όσο για να διαφωτίσουμε πάνω στο γεγονός ο Heidegger διαμεύθηκε τόσο εντελώς στην πλήρη διαφάνεια της σκέψης του από κάθε ορίζοντα παίτνιο διάλογο, από κάθε "σχετική" διαμεσολάβηση. Το σημείωμα που θα ακολουθεί στην όλη εργασία μας πάνω στην "ιστορία" χαϊντεγκεριανή σκέψη αφορά συγκεκριμένα στη φαινομενική δέσμευση του Heidegger σε εκείνους τους μυστικο-αντιλογικούς τόπους που αποκλείουν ή συγχωνεύουν τον κριτικό έλεγχο των όσων λέγει και σφάλει να επισημάνουν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

1.1. Το είναι της σύγχρονης Τεχνικής και η ερώτησή του

Στη διάλεξη του 1953 με τον τίτλο Die Frage nach der Technik [Το ερώτημα περί της Τεχνικής], ο Heidegger θέτει εξαρχής θέμα διάκρισης ανάμεσα σε Τεχνική και ουσία ή είναι [Wesen] της Τεχνικής, καθιστώντας σαφές ότι αυτό που τον ενδιαφέρει είναι ένας στοχασμός της ουσίας της Τεχνικής, ο οποίος θα συνέβαλλε στην προ-παρασκευή μιας "ελεύθερης σχέσης" [Freie Beziehung] με την σύγχρονη τεχνολογία. Η ελεύθερη σχέση με την τεχνολογία προαπαιτεί την "αντοχή στην ουσία της Τεχνικής, αντοχή ως εμπειρία, δοκιμή [erfahren] του τεχνολογικού στην ουσιοθέτηση του.[1]

Πώς όμως θα πρέπει να εννοηθεί αυτή η εμπειρία του "τεχνολογικού"; Κατά κανέναν τρόπο βέβαια ως πειραματισμός η πρακτική μαθητεία στα ποικίλα τεχνολογικά αντικείμενα, γιατί "η ουσία της Τεχνικής δεν είναι απολύτως τίποτε το τεχνο-

---

[1] Heidegger, Vortraege und Aufsaetze, τ. 1, σελ. 5.

λογικό".[2]

Η ουσία [Wesen] συνάδει σε αυτό που είναι η τεχνική, στο "είναι" της. Με αυτή την αποστροφή, ο Heidegger προετοιμάζει τους αναγνώστες της διάλεξης για ό,τι θα επακολουθήσει: μια οντολογική ερμηνευτική της σύγχρονης Τεχνικής, μια ερμηνευτική δηλαδή από τη σκοπιά της Ιστορίας του Είναι και της μεταφυσικής.

Η ίδια η θεματολογία περί "μοντέρνας Τεχνικής" από τη σκοπιά των κοινωνικών επιστημών και ιδιαίτερα της κοινωνιολογίας, της "κοινωνικής ψυχολογίας" και της ανθρωπολογίας, ήταν ένας κοινός τόπος της θεωρίας στη Γερμανία όπως και στις ΗΠΑ ή τη Βρετανία ήδη από τη δεκαετία του '20.[3]

Η ιδιοτυπία της χαϊντεγγεριανής "ερώτησης" [Frage] συνίσταται στη μοναδική σύνδεση που επιχειρεί, ανάμεσα στον εσχατολογικό ορίζοντα του πεπρωμένου του Είναι και στην τεχνολογική κοινωνική πραγματικότητα, σύνδεση που επιτελείται δια της γενεαλογικής έρευνας της μεταφυσικής "γένεσης" της Τεχνικής. Τα στοιχεία μιας Kulturkritik, που συναντώνται στα πλαίσια αυτών των οντολογικών γενεαλογικών περιηγήσεων στη "μεταφυσική" δεν πρέπει να μας κάνουν να αποστρέψουμε την

---

[2] Ομοίως.

[3] Από τον Thorstein Veblen (The Place of Science in Modern Civilisation, 1919) και τον F. Toennies ως τον Rosenberg (Der Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 1940) και τον Hartmann (Der Aufbau der realen Welt, 1944) μια σειρά από φαινόμενα συνδέονται στην "εποχή της τεχνολογίας" ερευνώνται σε συσχετισμό με τις αλλαγές στην υποκειμενικότητα των ατόμων. Δεν χρειάζεται, άλλωστε, να κάνουμε ιδιαίτερη μνεία στις αναλύσεις ενός Benjamin, ενός Horkheimer κ.ά ενός Adorno πάνω σ' αυτά τα ζητήματα.

προοχή από το αδιαμφισβήτητο γεγονός, από το ότι στον Heidegger είναι έντονη η τάση απώθησης κάθε μη-οντολογικής διερώτησης και πολλές περιοχές σύνθετων προβλημάτων της τεχνολογικής εποχής σαν κι αυτές οι οποίες ανέδειχθησαν από τις μελέτες του A. Gehlen, του Roepke, του Sombart ή έστω του F. Jünger, απροσωπούνται σχεδόν απολύτως.

Επιστρέφοντας στη διάλεξη του 1953, συναντούμε ένα είδος μεθοδολογικής θέασεως με την διάκριση ανάμεσα σε ορθότητα [Richtigkeit] και αλήθεια [Wahrheit]. Αυτή η διάκριση συνιστά κατά τον Heidegger ένα αληθινό προαπαιτούμενο κάθε απόψης που αναζητεί το είναι [Wesen] ενός πράγματος. Στην περίπτωση της σύγχρονης Τεχνικής ορθός είναι -λέγει ο στοχαστής- ο "εργαλειακός και ανθρωπολογικός καθορισμός της Τεχνικής", δηλαδή η θεώρησή της ως μέσου για την επίτευξη κοινωνικών σκοπών και ως ανθρώπινου πράττειν [menschliches Tun].

Η αλήθεια, αντίθετα με την "ορθότητα", ταυτίζεται με τη φανέρωση [Enthüllung] της ουσίας της Τεχνικής. Το αληθές, ως αποκεκαλυμμένη, διαυγασμένη ουσία της Τεχνικής, παραπέμπει στη δυνατότητα μιας "ελεύθερης σχέσης" [Freie Verhältnis] μαζί της. Δεν έχει να κάνει δηλαδή με τη σκοπιμότητα των τεχνολογικών αντικειμένων στην ανθρώπινη χρήση τους.

Η διερώτηση άρα για την ουσία [Wesen], μεθοδεύεται εξαιτίας στη διαφορετικότητά της ως προς την εργαλειακή-ανθρωπολογική έννοηση της τεχνολογίας, η οποία εν τούτοις από πραγματιστική σκοπιά είναι ορθή και σκριβής [richtig]. Η διερώτηση αναπτύσσεται τελικά ως ερωτηματοθεσία για τη

ιστορικότητα της αλήθειας της Τεχνικής: η μετατόπιση προς την περιοχή της ιστορικότητας του είναι της Τεχνικής συντελείται αρχικά με την αναζήτηση του νοήματος εκείνων των "όρων" που συγκροτούν τη μεταφυσική ιστορία της Τεχνικής. Αυτή η συλλογιστική οδηγεί τον Heidegger με ένα αιφνίδιο άλμα "προς τα πίσω", στον Αριστοτέλη και στην έννοια του αιτίου όπως την επεξεργάστηκε ο Σταγειρίτης. Στα τέσσερα είδη αιτίας* που είχε διακρίνει ο Αριστοτέλης (τέσσερα αίτια της ουσίας: η μορφή [το είδος, η essentia], η ύλη, το "κινούν αίτιο" και το "ού ένεκα") αντιστοιχούν, κατά τον Heidegger, τέσσερεις τρόποι με βάση τους οποίους πραγματώνεται η παραγωγή ενός αντικειμένου. Οι τέσσερεις τρόποι συγκροτούν το Verschulden, την αιτία επιπλήρωσης της παραγωγής του αντικειμένου. Το Verschulden -ρηματικός τύπος που για τον Heidegger αποδίδει την αρχαιοελληνική αιτίαν ή αίτιο- είναι συνθήκη της ανάδυσης ενός αντικειμένου στο φαίνεσθαί του ή της "παρουσίας ενός παρόντος όντος [das Anwesen eines Anwesenden]".[4]

Η αρχέγονη σημασία της αιτίας έγκειται "ως θεμελιώδες γνώρισμα αυτή την άφεση [ενός πράγματος] στην έλευση, στον εαυτού του" [An-lassen in die Ankunft]. Μάλιστα, για να κάνει πιο ενεργητικό τον όρο An-lassen, ο Heidegger προσθέτει τον ρήμα ver: ver-an lassen. Αυτό που στην καινή γερμανική σημαίνει όπως να "προκαλώ, προξενώ κάτι", αποκτά εδώ ένα ισχυρότερο νόημα. Δηλώνει την ουσία της αιτιότητας ενός πράγματος. Η αιτία αφήνει κάτι να αφεθεί, να έλθει στην "παρουσία": ένα πράγμα μέσω της ποιήσεως περνά από το μη-παρόν [nicht Anwesende]

---

[4] Heidegger, ό.π., σελ. 10.

στην παρουσία [Anwesen]. Έτσι αναδεικνύεται και ο άλλος θεμελιακός όρος της μεταφυσικής ιστορίας της Τεχνικής: η πλατωνική "ποίησις", την οποία ο Heidegger αποδίδει με το ρήμα Hervor-bringen, που σημαίνει "γεννώ", "παράγω κάτι", αλλά για την ακρίβεια: φέρω κάτι ενώπιον.

Για τον Heidegger, το αιτούμενο είναι ένας αναστοχασμός της ποιήσεως* και της φύσεως* -ή αλλιώς του νόμου και της φύσης- ο οποίος θα διακρίνει τις αρχέγονες σημασίες αυτών των όρων από τις σημαντικές [semantiques] επιτροπάσεις της μεταφυσικής οντοθεολογίας. Η ποίησις*, δηλαδή η παραγωγή [Hervorbringen] δεν είναι "μόνον η τεχνική κατασκευή, ούτε αποκλειστικά η ποιητική και καλλιτεχνική πράξη που 'δίδει μορφή' σε κάτι".[5]

Η παρ-αγωγή δεν είναι μόνο verfertigen ("κατασκευή" με την υλική σημασία του όρου) ούτε δημιουργία με την ποιητική-καλλιτεχνική έννοια. Η παρ-αγωγή, η ποίησις* δεν αντιδιατέλλεται ακόμα στην φύσιν*. "Η φύσις* είναι ποίησις* με την υψηλότερη έννοια", γράφει ο στοχαστής. Τί συναντούμε και στις δύο; Ποιό είναι αυτό το κοινό που προσιδιάζει σε "ποίηση" και "φύση"; Το πέρασμα από μια κατάσταση συγκάλυψης/αποκρυφής σε μια κατάσταση αποκάλυψης/εκκάλυψης.[6]

Η παραγωγή, η ποίησις* στην προσταγική της σημασία, δε έχει νόημα ως απλό πράττειν [tun], παρά στο βαθμό που επιτελεί μια φανέρωση, μιαν "αποκάλυψη".

---

[5] Ό.π., σελ. 11.

[6] Ό.π.: "Das Hervorbringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor...".

Η συλλογιστική αυτή καταλήγει στο σχήμα που υπαινιχθήκαμε στην αρχή του κεφαλαίου: στην αναγωγή του ερωτήματος της ουσίας [Wesen] σε ερώτηση της αλήθειας, εφόσον το das Entbergen [αποκαλύπτειν] αποδίδει -όπως και το Enthüllen- την αρχέγονη ελληνική αλήθεια, την εκ-κάλυψη. Σε αυτό το αποκαλύπτειν, λέγει ο Heidegger "εδράζεται η δυνατότητα κάθε παραγωγικής κατασκευής".[7]

Η Τεχνική, λοιπόν, από τη σκοπιά της ιστορικότητας της αλήθειας, από οντολογική και όχι πραγματιστική σκοπιά, είναι ένας "τρόπος του αποκαλύπτειν" και η περιοχή της ουσίας της είναι πάντοτε επικράτεια μιας ιστορικής αποκάλυψης, μιας "εποχικής" αλήθειας. Ο Heidegger επιχειρεί να αναδείξει αυτή την προεργαλειακή, προτεχνολογική ρίζα της Τεχνικής, μεταβαίνοντας από την Τεχνική στην τέχνη, από τη σκοπιά της ορθότητας σε αυτή της αλήθειας. Η τέχνη για τους αρχαίους είχε έναν διευρυμένο χαρακτήρα που περιελάμβανε κάθε είδους πράττειν, κάθε μορφή ποιήσεως* με το σύνηθες ή το υψηλότερο νόημα της λέξης. Μέχρι την εποχή του Πλάτωνα, η τέχνη και η επιστήμη ήσαν "αδιαχώριστες". Και στις δύο αυτές έννοιες, στην τέχνη και την επιστήμη, ο Heidegger αναγνωρίζει το νόημα ενός γνωρίζειν [Erkennen] νοούμενο πρωταρχικά ως "άνοιγμα" [Aufschluss].[8] Μύθος και λόγος σήμαιναν έτσι άνοιγμα στην αλήθεια του όντος. Με τον Πλάτωνα όμως, επιχειρείται για πρώτη φορά η καθαρή διάκριση τέχνης και επιστήμης, με βάση τη διαφορά των τρόπων και των "αντικειμένων" της αποκάλυψης και του ανοίγματος που πραγματοποιούν.

---

[7] Ο.π., σελ. 12: "in ihm [sc. das Entbergen] beruht die Moeglichkeit alles her-stellenden Verfertigens".

στην κάθε μια από αυτές τις "αφαίρες". Κατ' αυτή την έννοια, τέχνη και επιστήμη αποτελούν δύο διαφορετικούς τρόπους [Weise] του αληθεύειν*. Ο γερμανός στοχαστής αποδίδει στην αριστοτελική σύλληψη μια θεμελιώδη σημασία για τη μεταφυσική προοίδεση της μοντέρνας ουσίας της Τεχνικής. Εν τούτοις, αν η αχέση μοντέρνας ουσίας της Τεχνικής και αλήθειας ως "αποκάλυψης" εξαντλιβώνεται, αυτό δεν καθιστά προφανή και αυτονόητο τον ειδικό καθορισμό της σύγχρονης μηχανοποιημένης τεχνολογίας. Τούτη η τελευταία είναι βεβαίως ριζικά διαφορετική από την πρωτόγονη τεχνική της εποχής του Αριστοτέλη ή του Μεσαίωνα και θα έμοιαζε τελείως αυθαίρετη η υπαγωγή της σε μια κοινή ενωτική αρχή, σε μιαν "αλήθεια" αδιαπέραστη από τις μεγάλες επαναστάσεις στο πεδίο της γνώσης και του πειραματισμού.

Απέναντι σε αυτή τη λογική ένσταση, ο Heidegger αντιτείνει μια έρευνα της ιστορικότητας του αποκαλύπτειν, των ιστορικοπολιτισμικών οριζόντων της αλήθειας, αναζητώντας πάντα την ουσία του μοντέρνου τρόπου του αληθεύειν. Αυτός ο μοντέρνος -neuzeitlich- τρόπος της αλήθειας, δεν είναι πλέον μια παρ-αγωγή/poiesis (όπως για τους αρχαίους), αλλά μια πρόκληση [Herausforderung]. Με άλλα λόγια, η παραγωγή με την σύγχρονη έννοια δεν είναι πλέον poiesis, αλλά πρόκληση συμφωνα με την οποία "ζητείται η απαίτηση από τη φύση να παραδώσει την ενέργειά της προς αποθήκευση".[9]

---

8 Ο.π., σελ. 13.

9 Ο.π., σελ. 14: "Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefordert und gespeichert werden kann".

Οι τρόποι αυτής της πρόκλησης ποικίλουν, με άλλα λόγια η σύγχρονη αλήθεια της Τεχνικής εμπεριέχει μια πολλαπλότητα δρόμων αποκάλυψης του όντος, μια πολλαπλότητα κυριαρχούμενη ωστόσο από τη "συνοχή" της πρόκλησης.

Οι χαϊντεγκεριανοί "τρόποι παραγωγής" δεν έχουν καμία συγγένεια με τους μαρξικούς. Είναι, πριν απ' όλα, τρόποι παραγωγής του καθεστώτος της αλήθειας, που ωστόσο ως καθεστώς είναι ιστορικά καθορισμένο, "εποχικό".

"Η διάνοιξη, ο μετασχηματισμός, η 'αποθήκευση', η κατανομή, η μεταλλαγή είναι τρόποι του απο-καλύπτειν(...). Το αποκαλύπτειν φανερώνει τις οδούς του -οι οποίες διαπλέκονται πολλαπλώς- και τις διανοίγει καθόσον τις 'διευθύνει'. Η πηδαλιούχηση, η ίδια η διεύθυνση είναι παντού διασφαλισμένη. Πηδαλιούχηση και διασφάλιση είναι τα πρωταρχικά γνωρίσματα της απο-κάλυψης που προκαλεί".[10]

Ανάμεσα στην αποκάλυψη που αντιστοιχεί στη μοντέρνα "συσία" της Τεχνικής, σε αυτό το herausfordernen Entbergen και την αλήθεια ως "ποίηση" υπάρχει ένα χάσμα, μια άβυσσος. Στην πρόκληση της τεχνικής διάνοιξης, της τεχνολογικής απογύμνωσης του όντος αναλογεί ένας τρόπος της παρουσίας του αντικειμένου ως "αποθέματος" [Bestand]. Το ον ως απόθεμα, ως απλή "σύσταση" δεν είναι πια τα παραδοσιακά αντικείμενα ως Gegenstand.[11] Οι όροι γύρω από τους οποίους συγκροτείται η αλήθεια της Τεχνικής (stellen: θέτω, Bestand: απόθεμα, herausforderung: πρόκληση) εκφράζουν ήδη μια νέα σχέση του αν-

---

[10] Ο.π., σελ. 16.

[11] Ο.π., σελ. 17

θρώπου με την πραγματικότητα, σχέση στην οποία ο άνθρωπος προκαλείται να "ελευθερώνει τις φυσικές ενέργειες", να επιτελεί και να ορίζει τη διαχείριση του κόσμου ως ενεργειακού όλου. Έτσι, ο άνθρωπος συμμετέχει στην ουσία της Τεχνικής, αλλά δεν τη "δημιουργεί" ούτε την καθορίζει με τη θέλησή του. Αντίθετα "όσο ο άνθρωπος καταγίνεται με την Τεχνική, λαμβάνει μέρος στο παραγγελιοθετικό της έργο [das Bestellen], όπως σε έναν τρόπο του αποκαλύπτειν".[12]

Για τον Heidegger έχει μεγάλη σημασία αυτή η μοιραία [geschicklich] συμμετοχή του ανθρώπου στους ιστορικούς τρόπους της αλήθειας, δηλαδή στην ιστορικότητα του Είναι: με βάση μια τέτοια τοποθέτηση της σχέσης ανθρώπου και Ιστορίας βγαίνει το συμπέρασμα ότι η διανοιγματική-αποκαλυπτική "λειτουργία" της αλήθειας δεν συνιστά ένα απλό κατασκεύασμα [ein blosses Gemaechte] της ανθρώπινης πράξης ή φαντασίας, αλλά ότι ο άνθρωπος βρίσκεται ήδη, από πάντα, στην αξίωση, στην προσαγόρευση [Anspruch] της αλήθειας, ως αυτός στον οποίο "απευθύνεται" η προσαγόρευση ανεξάρτητα από τη θέλησή του.[13]

Ο άνθρωπος είναι λοιπόν το ον που "θίγεται", κλητεύεται και διεισδύεται από την αλήθεια του Είναι. Η κλήτευση αυτή αφορμάται από τον ίδιο τον τρόπο με τον οποίο "συμβαίνει" η αποκάλυψη. Με άλλα λόγια, στο εσωτερικό της διανοιχτότητας των όντων ο άνθρωπος "απαντά" στην κλήτευση της εκάστοτε εποχικής αλήθειας. Στην περίπτωση της μοντέρνας αλήθειας της Τεχνικής, αυτός ο τρόπος είναι η πρόκληση της

---

[12] Ο.π., σελ. 14.

[13] Ο.π., σελ. 18.

απεριόριστης κυριαρχίας του φυσικού, του ιστορικού, του έμβιου και του "ανόργανου". Η απεριόριστη αντικειμενοποίηση στην εποχή της ύστερης νεοτερικότητας καταλήγει στην εξάλειψη του "αντικειμένου" και του "υποκειμένου": μέσα στο σύμπαν των στοιχείων, των αποθεμάτων, των ροών από αγαθά, πληροφορίες και σύμβολα, η κλασική διαλεκτική της νεοτερικότητας, η διαλεκτική υποκειμένου/αντικειμένου ολοκληρώνεται και συγχρόνως "παρακμάζει".

Η διαλεκτική της "αντικειμενοποίησης", της σύλληψης και επεξεργασίας της φύσης ως αντικειμένου απολήγει αναγκαία στην κατάλυση κάθε αντικειμενικής τάξης και συνάφειας. Αυτή όμως η κατάλυση δεν έχει το νόημα μιας στοχαστικής-ποιητικής αναίρεσης της αχέσης υποκειμένου/αντικειμένου, ούτε αυτό μιας διαλεκτικής "άρσης" [Aufhebung] της αντίθεσης, αλλά τη σημασία μιας μηδενιστικής εξουδετέρωσης της θετικότητας υποκειμένου και αντικειμένου. Η ισοπέδωση των διαφορών και η κυριαρχία του 'Αμορφου είναι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα αυτού του πραγματωμένου" μηδενισμού των υστερομοντέρνων κοινωνιών: ο κόσμος ως Bestand, ως απόθεμα και ενεργειακό δίκτυο, καταλύει τη συνάφεια και τον τόπο του αντικειμένου. Γίνεται ένας κόσμος ά-κοσμος [weltlos] και άτοπος: το άνευ αντικειμένου [gegenstandlos] αντιστοιχεί στην αλήθεια της εποχής της Τεχνικής ως πρόκλησης.[14]

---

[14] Αυτή η ανάλυση της απο-πραγματικοποίησης του σύγχρονου κόσμου και της έκπτωσης της διαλεκτικής υποκειμένου/αντικειμένου έχει πολλά κοινά σημεία με τις επεξεργασίες των Αντόρνο και Χορκχάιμερ και προσαγγέλλει μια μεγάλη φιλολογία για την "αφηρημένη κοινωνία" της εποχής μας. 'Οταν, άλλωστε, ο J. Attali χαρακτηρίζει το εμπόρευμα ως "νομαδικό αντικείμενο" και αναγνωρίζει μια χειραφετησιακή

Ο άτοπος και "άτοπος" κόσμος κυριαρχείται από εκείνη την προμηθεϊκή αξίωση που θέτει τον άνθρωπο στο ρόλο του "διαχειριστή" των όντων εννοούμενων ως πρώτων υλών: αυτή την κλήτευση που συλλέγει τον μοντέρνο άνθρωπο στους τρόπους του προμηθεϊκού αποκαλύπτειν, στην εκτέλεση των όρων της αποκάλυψης, ο Heidegger την ονομάζει das Gestell. Πρόκειται για μια λέξη που ο στοχαστής παραλαμβάνει από την καθομιλουμένη γερμανική (Gestell: σκελετός, πλαίσιο, υποδομή μιας κατασκευής...) και της προσδίδει ένα μεγάλο μεταφυσικό βάθος. Γράφοντάς την Ge-stell, ο Heidegger επιδιώκει να αναδείξει τον "πλούτο" του ρήματος stellen [θέτω]: Ge-stell σημαίνει συλλογή, συγκέντρωση (το Ge- έχει το νόημα της Versammlung, της συλλογής) όλων των τρόπων του ρήματος Stellen, που έχει τη σημασία θέτω, στήνω, "διευθετώ", κλπ..

Στα κείμενα τα σχετικά με την σύγχρονη Τεχνική συναντούμε μια πληθώρα ρηματικών τύπων που χτίζονται με βάση το ρήμα stellen: Bestellen (παραγγέλλω, ορίζω, εκτελώ), Nachstellen (ακολουθώ, καταδιώκω, ενεδρεύω...), herstellen (παράγω, τοποθετώ, θέτω ενώπιον) και darstellen (εκθέτω, "θέτω ενώπιον").

Παίζοντας με τη γραφή αυτών των ρημάτων (λ.χ. herstellen και όχι herstellen...) ο Heidegger αξιοποιεί τ. πλούτο της γερμανικής γλώσσας, φέρνοντας στο φως τη. ιστορικότητα του Είναι και της αλήθειας του "δια της γλώσσας". Με τη λέξη Ge-stell κατονομάζεται κάτι που δυσκολ

δυναμική στην αέναη ροή των καταναλωτικών "αγαθών" δεν κάνει άλλο από το να μεταφράζει στη γλώσσα της οικονομίας αυτό που ο Heidegger ονομάζει gegenstandlos, "απώλεια του αντικειμένου". Υπ' αυτή την έννοια και οι θεωρίες για την κρίση του νόμου της αξίας στη μεταβιομηχανική κοινωνία

επιδέχεται ένα όνομα: το σύνολο των τρόπων του απο-καλύπτειν, που διέπουν την ουσία της μοντέρνας τεχνολογίας. Με άλλα λόγια, στο Ge-stell λαμβάνει χώρα μια σχέση με την "επικάλυψη" [Unverborgenheit], σχέση όχι ως παραγωγή στην παρουσία αλλά ως πρόκληση ενός πράττειν που θέτει και διευθετεί τη φύση ως "απόθεμα".[15] Θα ήταν λάθος, βέβαια, να υποθέσουμε ότι το Ge-stell εξαντλείται σε μια σχέση πρόκλησης ή βίας ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση. Η βία, και ο ίδιος ο μοντέρνος, τεχνολογικά διευθυνόμενος πόλεμος, δεν είναι παρά κάτι σαν λογική συνέπεια της απόλυτης κυρι-αρχίας του Ge-stell, της παντοδυναμίας όλων των τρόπων του stellen στην ολική οργάνωση του όντος. Η ίδια η ανα-παράσταση [Vorstellung], της οποίας την προνομιακή θέση στα σύγχρονα μοντέλα μεταφυσικής κατέδειξε ο Heidegger με την ερμηνεία του Descartes και του Leibniz, προσιδιάζει στην "εποχή της Τεχνικής" ως μοναδική οδός προσπέλασης στην κάθε είδους αλήθεια η οποία δεν νοείται πλέον παρά ως ορθότητα της αναπαράστασης, ακρίβεια του υπολογισμού και αποτελεσματικότητα στην επίτευξη των "σχεδίων".

Μέσα από ένα τέτοιο πρίσμα μπορεί να διασαφηνισθεί και η σχέση της ουσίας της Τεχνικής με τις σύγχρονες επιστήμες της φύσης. Ο Heidegger αντιλαμβάνεται τη θεωρητική φυσική ως ήδη στην "υπηρεσία" της Τεχνικής: αν για την ιστοριογραφία των επιστημών, η θεωρητική θετική επιστήμη προ-ηγείται της εμφάνισης του μοντέρνου βιομηχανικού πολιτισμού, από τη σκο-πιά της Ιστορίας του Είναι η "ουσία της Τεχνικής" ενεργο-ποιείται ήδη μέσα στις καθαρές υποθέσεις της θεωρίας πριν συναντώνται με τον οντολογικό μηδενισμό του Heidegger.

ακόμη υπάρξει πειραματική εφαρμογή, καθόσον σε αυτή την καθαρή θεωρία η φύση έχει τη θέση ενός όλου, το οποίο επιδέχεται υπολογισμό και πρόβλεψη.[16]

"Μόνο που ό,τι είναι το κατερότερο για την ιστοριογραφική εξαίρεση [historische Feststellung], η σύγχρονη Τεχνική, είναι το πρωιμότερο για την Ιστορία από την άποψη της ουσίας που έχει".[17]

Το είναι της ουσίας [Wesen] προηγείται μεταφυσικά της πραγματικής εμφάνισης των τεχνολογικών αντικειμένων της νεοτερικότητας. Μέσα στα ρήματα της προ-νεοτερικής θετικής επιστήμης εν-υπάρχει ήδη η δυνατότητα της μοντέρνας Τεχνικής. Η ίδια η επιστημονική θεωρία, λέγει ο Heidegger, είναι ιστορικά καθοριαμένη και στον καιρισμό της Τεχνικής διέπεται από έναν νέο τύπο αιτιότητας [Kausalitaet]. Η αιτιότητα δεν είναι πλέον ούτε ένα Hervorbringenden Veranlassen [παραγωγή στον ερχομό, στην παρουσία ενός πράγματος, μία ποίησις*], ούτε η causa efficiens ή η causa formalis, ο αποχρών ή ο τυπικός λόγος. Η αιτιότητα, λέγει ο στοχαστής, "συρρικνώνεται" [schrumpft] και γίνεται η προκαλεσμένη γνωστοποίηση της διασφάλισης των πάντων σε στοκ. Η πρόκληση της αποθεματοποίησης είναι, λοιπόν, η ουσία της παραγωγής με το σύγχρονο νόημα του όρου. Πρόκειται για μια άποψη ριζικότερη στην αναπροσότητά της από αυτή του Marx: αν γι' αυτόν τελευταίο η καπιταλιστική παραγωγή, ή μάλλον η συσσώρευση του

---

[15] Ο.π., σελ. 20.

[16] Ο.π., σελ. 21.

[17] Αυτ., σελ. 22.

κεφαλαίου, οδηγεί στην "πραγμοποίηση" του ανθρώπου και της φύσης, για τον Heidegger είναι αντίθετα η ουσία της μοντέρνας Τεχνικής που "θέτει" κάθε παρουσία -ανθρώπινη και ζωική, έμψυχη και άψυχη- ως στοκ, ως πόρο προς διαχείριση και αξιοποίηση.

Είναι, έτσι, κάθε τεχνολογική παραγωγή -και όχι μόνον αυτή που υπηρετεί τη συσσώρευση του κεφαλαίου- που "ενοχοποιείται" για την πραγμοποίηση, για την αποθεματοποίηση του όλου όντος.

Στο Gestell, βέβαια, δεν διακυβεύεται ένας "οικονομικός νόμος" της Ιστορίας, ή έστω μια δομή ενός κοινωνικού σχηματισμού, αλλά κάτι περισσότερο: η οικο-νομία του ίδιου του πεπρωμένου της δυτικής Ιστορίας, η οικονομία της οντολογικής αλήθειας στους σύγχρονους ιστορικούς τρόπους της:

"Το Gestell, όπως κάθε τρόπος του αποκαλύπτειν, είναι ένας μοιραίος προορισμός, μια αποστολή [Schickung] του πεπρωμένου".18

Μιλώντας για μοιραίους προορισμούς ή για "πέμψεις" του πεπρωμένου, ο Heidegger δεν θέλει να εισαγάγει ένα στοιχείο ρατσισμού και νομοτέλειας στην έλευση της μοντέρνας εποχής της Τεχνικής. Το πεπρωμένο αφορά εδώ στην ίδια την α-λήθεια, στην ίδια την έλευθερία ως σχέση με κάτι Ανοικτό. Η ελευθερία, λέγει, δεν είναι ούτε "αυθαιρεσία", ούτε "δέσμευση σε απλούς νόμους και κανόνες", αλλά εννοείται ως "περιοχή του

---

18 Ο.π., σελ. 24: "Das Ge-stell ist eine Schickung des Geschickes wie jede Weise des Entbergens".

πεπρωμένου το οποίο δρομολογεί κάθε φορά μιαν αποκάλυψη".[19]

Όπως η ελευθερία αποτελεί την περιοχή του πεπρωμένου της οδού της αλήθειας, έτσι και η ουσία της Τεχνικής, το Gestell είναι ένα πεπρωμένο της αλήθειας: δεν συνιστά δηλαδή μόνον τον υλικό ή πολιτισμικό ορίζοντα μιας ιστορικής περιόδου, όσο τη συγκροτησιακή ύφανση, τον "αστερισμό" [Konstellation] μιας "εποχής του Είναι".

Ας ανακεφαλαιώσουμε, τώρα, τη χαϊντεγκεριανή συλλογιστική. Η εξαρχής μετατόπιση της ερώτησης περί της Τεχνικής στο πεδίο μιας σκέψης της αλήθειας -φαινομενικά δηλαδή στον πλέον παραδοσιακό τόπο της δυτικής κουλτούρας όπου δεσπόζουν οι δύο μεγάλοι γενάρχες, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης- δεν έχει τίποτα το "παραδοσιακό" αν αναλογιστούμε το πώς διαβάζει ο στοχαστής την έννοια της "αλήθειας": αυτή λοιπόν η αλήθεια δεν είναι η πραγματολογικά διαπιστώσιμη εγκυρότητα ενός λόγου, η ορθότης [richtigkeit]. Η σκοπιά της ορθότητας ανήκει εδώ στη σφαίρα μιας πραγματιστικής, ιστοριολογικής [historische] και εργαλειακής απάντησης στο αίνιγμα της Τεχνικής.

Η αλήθεια προς την οποία στρέφεται με επιμονή ο Heidegger τίθεται πέραν της εργαλειακότητας ή μάλλον "πριν" εμφανίσει το ερώτημα της διαλεκτικής του ανθρώπινου πράττειν, της σχέσης μέσων/σκοπών και της ιστορικο-περιοδολογικής αμφίβολης στο ζήτημα της πραγματικής ανάπτυξης των "παραγωγικών δυνάμεων". Όλα αυτά τα προβλήματα μιας κοινωνικής ιστορίας της τεχνολογικής νεοτερικότητας ή έστω μιας ιστορίας των μορφών ανάπτυξης της τεχνοεπιστήμης,

---

19 Αύτοθι.

περνούν εδώ στο περιθώριο.

Η ουσία της μοντέρνας Τεχνικής καθίσταται διαυγής -ως διαυγές αίνιγμα, ως φανερό μυστήριο- μέσω της αναστοχαζόμενης προσήλωσης στη μη-ιατοριολογική ιστορικότητα: στο πεπρωμένο της αποκάλυψης των όντων ως προς το είναι τους. Αυτό δεν σημαίνει -και ο Heidegger εδώ είναι σαφέστατος- ότι η σύγχρονη Τεχνική ως υλικό και πολιτισμικό φαινόμενο, δεν μπορεί να γίνει προσεγγίσιμη ορθά από πραγματιστική σκοπιά. Ο Heidegger δεν καταδικάζει γενικά την εργαλειακή-κοινότυπη εννόηση της "φύσης" της Τεεχνικής αλλά μάλλον την ολοκληρωτική μονοπώληση κάθε σχετικής διερώτησης από τις θετικές επιστήμες και τον εργαλειακό Λόγο. Αυτό το μονοπώλιο του λόγου από την τεχνοεπιστήμη έχει άλλωστε οργανική σχέση με το Ge-stell, που κατά τον Heidegger απαιτεί μια μονοσήμαντη και "μονόδρομη" σκέψη. Η ουσία της σύγχρονης Τεχνικής ως ένα πεπρωμένο της αλήθειας δεν πρέπει να ταυτίζεται με "ένα έργο του Διαβόλου προς καταδίκη" [als Teufelswerk zu verdammen].[20] Αντίθετα, λέγει ο Heidegger, στο εσωτερικό του Gestell λαμβάνει χώρα μια αινιγματική "σχέση" με την ελευθερία: ούτε η μοιρολατρική παραίτηση ούτε η τυφλή καταδίκη και άρνηση δεν μπορούν να ανταποκριθούν στην κλήτευση του πεπρωμένου της εποχής, σφού "όταν ερωτήσουμε κατ' ίδιον τρόπο στη ουσία της Τεχνικής, βρισκόμαστε ανέλπιστα μέσα σε μια απελευθερωτική κλήτευση".[21]

Πώς μπορεί να γίνει κατανοητή μια τέτοια προσαγόρευση

---

[20] Ό.π., σελ. 25.

[21] "Wenn wir uns dem wesen der Technik eigens oeffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch ge-

ελευθερίας, μια "απελευθερωτική πλήτευση", μέσα στην καρδιά της εποχής της Τεχνικής, όταν αυτή κυριαρχείται, όπως είδαμε, από το στοιχείο της πρόκλησης προς αποθεματοποίηση των πάντων; Τί είναι αυτό που κάνει τον Heidegger να εντοπίζει στο εσωτερικό της ώριμης νεοτερικότητας -της οποίας φαίνεται να "καταδικάζει" πολλές όψεις- μια δυνατότητα χειραφέτησης; Στα ερωτήματα αυτά θα σταθούμε αργότερα, στο βαθμό που από εδώ, από τούτη τη θετική εμπειρία των αποθεμελιωτικών δυναμικών της νεοτερικότητας ξεκινάει ένα άλλο νήμα της χαϊντεγκεριανής σκέψης αξιοποιήσιμο από ορισμένα ρεύματα της σύγχρονης "μεταμοντέρνας" και νεομηδενιστικής φιλοσοφίας.[22]

Επιστρέφοντας στην ανάλυση του δοκιμίου Die Frage nach der Technik πρέπει να πούμε, ότι για τον Heidegger ο μοντέρνος άνθρωπος τίθεται ενώπιον δύο δυνατοτήτων ως προς την σχέση του με τον κόσμο της Τεχνικής. Η πρώτη και αυτή η οποία φαίνεται να ακολουθείται από τις πλειοψηφίες, είναι η παθητική προσαρμογή ή, όπως λέγει ο στοχαστής, το "διατρίβειν" [Betreiben] στο έργο της διαχείρισης αυτού που φανερώνεται δια της τεχνολογικής άλωσης του πλανήτη. Η άλλη δυνατότητα, η οποία και απειλείται σοβαρά από την ηγεμονία της πρώτης, συνίσταται στην στροφή του ανθρώπου "προς το είναι του άκρυπτου και της αποκάλυψής του" με σκοπό την εμπέδωση της μέθεξης στη α-λήθεια. Αυτή η μέθεξη γράφεται Zugehörigkeit, και κατανοείται ως γεγονός του ανήκειν στη, από-, ό-

---

nommen".

[22] Κυρίως η "σχολή" της pensiero debole, της "ασθενούς σκέψης" των ιταλών Pierre Aldo Rovatti και Gianni Vattimo, στις αρχές της δεκαετίας του '80.

λυψη.[23]

Τί εννοεί ο Heidegger με αυτή τη μέθεξη στην αλήθεια της Τεχνικής που, ας μην ξεχνάμε, είναι μια αλήθεια-πρόκληση και όχι μια αλήθεια-ποίηση*; Στο κείμενο που παρακολουθούμε τώρα, αυτή η μέθεξη έχει το νόημα μιας αποχαστικής έκθεσης στον κίνδυνο και την απειλή της εποχής. Επειδή ο σύγχρονος άνθρωπος συμπιέζεται ανάμεσα σε αυτές τις δύο δυνατότητες που τον "διεκδικούν", απειλείται και κινδυνεύει. Το πεπρωμένο της αλήθειας είναι "με έναν τρόπο αναγκαίο κίνδυνος", είναι, λέγει ο Heidegger, ο κίνδυνος καθεαυτός. Ο άνθρωπος κινδυνεύει μέσα στην οδό του απο-καλύπτειν, βρίσκεται δηλαδή εντός της ουσίας [Wesen] του κινδύνου.

Εδώ αναδύονται όμως και οι"επιμέρους" κίνδυνοι: λ.χ. ο υποβιβασμός του θεού σε causa prima, σε πρωταρχή των όντων που σημαίνει ότι ο θεός εννοούμμενος ως αρχιθεμέλιο των όντων χάνει ό,τι το ιερό και υψηλό έχει η "απορράκρυνσή" του. Επιπλέον, η πραγμάτωση της αλήθειας ως αποκρυπτογράφηση της φύσης ενώ δίδει τη δυνατότητα ορθών διαπιστώσεων ενέχει ταυτόχρονα τον κίνδυνο [Gefahr] της απώλειας του αληθούς "μέσα σε όλη αυτή την αφθονία". Η πληθώρα της αφθονολογίας, η πολυπορεία των "πληροφοριών", αφορώνει το αληθές, καλύπτοντός το σε τι πέπλο μιας άφατης και αδιάκριτης δημοσιότητας. Αυτή η ιδιοτεκνη διαλεκτική ανάμεσα σε δημοσιότητα και "ουσιότητα" της αλήθειας, σε πληροφορία και απόφανση της αλήθειας -θυμίζει τι ή η οποία ήταν αντικείμενο στοχασμού ήδη από τον W. Benjamin στη δεκαετία του '30- θα επαναφανιστεί [illegible]

---

[23] Ο.π., σελ. 25-6.

αναλύσεις των σύγχρονων μηχανισμών της δημοσιότητας από τον McLuhan και τον R. Barthes ως τον Baudrillard και τον Umberto Eco.

Το πεδίο, ωστόσο, που εξερευνά ο Heidegger είναι κάτι πολύ ευρύτερο από μια αναλυτική της "μοντέρνας δημοσιότητας". Η αναφορά στον "κίνδυνο" και την "απειλή" [Bedrohung] λαμβάνει εδώ μια εσχατολογική χροιά. Το ότι ο άνθρωπος, γράφει ο Heidegger, μπορεί να αρνηθεί να επαναλάμψει [einzukehren] σε μια αρχεγονότερη αλήθεια, σε ένα πηγαιότερο αποκαλύπτειν από εκείνο της "πρόκλησης", αυτό συνιστά την ύψιστη απειλή.[24]

Στο σημείο αυτό μπορούμε να ανατρέξουμε στην ανάλυση των μορφών κατάλυσης και απραγμάτωσης [Entmachtung] του πνεύματος, όπως αναπτύσσεται στην Εισαγωγή στη μεταφυσική, σε ένα κείμενο που προηγείται κατά μια εικοσαετία από το δοκίμιο για την Τεχνική. Στα πλαίσια της αναφοράς του Heidegger στην απραγμάτωση (demission, "παραίτηση", αποδίδει τη λέξη Entmachtung ο J. Derrida, ο οποίος σχολίασε εκτενώς το σχετικό εδάφιο της Εισαγωγής στη Μεταφυσική[25]) του πνεύματος, αναλύονται τέσσερεις τρόποι και τόποι παρανόησης και παρερμηνείας [Um- και Missdeutung] του πνεύματος.

Η απραγμάτωση, σύμφωνα με τον στοχαστή, λαμβάνει πρώτα τη μορφή της εννόησης του πνεύματος ως διάνοιας [intelligenz], έλλογης νόησης [Verstaendigkeit], υπολογισμού [Berechnung], μαζικής "διάδοσης" [massenhafte Vortailung] και συ-

[24] Ο.π., σελ. 28.

[25] J. Derrida, De l'esprit, Heidegger et la question.

ριαρχίας των ειδικών, των ανθρώπων με "πνεύμα". Στη συνέχεια, και ως συνέπεια της εννόησης του πνεύματος ως "διάνοιας" ή έλλογης νόησης, ο Heidegger αναγνωρίζει έναν υψηλότερο βαθμό αποσύνθεσης: την εργαλειοποίηση του πνεύματος. Το πνεύμα [Geist] ως Intelligenz καθίσταται τελικά Werkzeug, εργαλείο ή όργανο για την κυριαρχία των υλικών σχέσεων παραγωγής (μαρξισμός) ή για την "συστηματικοποίηση και ορθολογική εξήγηση αυτού που ήδη πρόκειται και έχει τεθεί (θετικισμός) ή αυτού που εκπληρώνεται με τη διεύθυνση της οργάνωσης ενός λαού εννοούμενου ως ζωντανής μάζας και φυλής".[26]

Στο σημαντικό, από κάθε άποψη, κείμενο, ο Heidegger κατονομάζει ευθέως τον "μαρξισμό" και τον "θετικισμό" ως μορφές εργαλειοποίησης του πνεύματος. Αλλά επίσης -και τούτο είναι ίσως το σπουδαιότερο- φωτογραφίζει έμμεσα πλην σαφώς και κάθε μοντέλο κοινωνικής καθοδήγησης [Führung], στο οποίο ο λαός θεωρείται "ζωντανή μάζα", "οργανισμός" και "φυλή".[27]

Η ανάλυση όμως δεν σταματά εδώ. Επιπλέον, η απαξίωση του πνεύματος ολοκληρώνεται με την αναγωγή της επιστήμης σε "ειδικευμένη πρακτική και τεχνική γνώση" και με την ταυτόχρονη ανύψωσή της σε καθολική "αξία του πολιτισμού". Κατά τον Heidegger, όταν ο αυθεντικός πνευματικός κόσμος εξασθενεί και εργαλειοποιείται, περνά σε πρώτο πλάνο η Κουλτούρα [Kultur], η ειδήμων πολυδιάσπαση, οι ιδεολογικές πλατφόρμες και οι "κοσμοθεωρητικές" αξίες.

σελ. 101-5.

26 Heidegger, Introduction a la Metaphysique, σελ. 38.

27 Είναι φανερό πως ο υπαινιγμός αφορά εδώ το θεμελιακό μοτίβο του Εθνικοσοσιαλισμού, ο οποίος θεωρείται με τη σειρά του υπεύθυνος για την "κατάλυση του πνεύματος".

Η ύστατη και ακρότατη μορφή παρα-νόησης [Missdeutung] που χαρακτηρίζει την εποχή της πνευματικής αποσύνθεσης, συνδέεται με τη χρησιμοποίηση του "πνεύματος" στα πλαίσια της πολιτιστικής προπαγάνδας και της πολιτικής "μανούβρας". Εδώ υπαγάγει ο Heidegger την πολιτιστική στάση του σοβιετικού κομμουνισμού της εποχής (1935), αποσιωπώντας κατόπιν την περίπτωση της ναζιστικής προπαγάνδας, η οποία θεμελιωνόταν στην αισθητικοποίηση της πολιτικής και στην "ιδεαλιστική" δικαιολόγηση των βαναυσότερων μεθόδων ολοκληρωτικής πειθάρχησης της κοινωνίας και της τέχνης.

Δεν θα επιμείνουμε περισσότερο στις σημαντικές αυτές διαπιστώσεις της Εισαγωγής στη Μεταφυσική. Η προβληματική εντούτοις της Entmachtung, της απαχνάνσης και "κατάλυσης" του πνεύματος, της εργαλειοποίησης και των μορφών παρανόησης και παρερμηνείας του, προαναγγέλλει σαφώς τη συλλογιστική των κειμένων της δεκαετίας του '50 για την ουσία της Τεχνικής. Σε όλες αυτές τις αναλύσεις, συναντούμε την ιδιαίτερη "ιδεολογική" φόρτιση του Heidegger που τον εμποδίζει να κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε δημοκρατική-φιλελεύθερη και ολοκληρωτική δημοσιότητα: στην Εισαγωγή στη Μεταφυσική κυριαρχεί άλλωστε το μοτίβο της μεταφυσικής εξομοίωσης αμερικανισμού και κομμουνισμού, Αμερικής και Ρωσίας, μοτίβο που ύστερα από τον πόλεμο θα "διευρυνθεί" συμπεριλαμβάνοντας και τον ναζιστικό ολοκληρωτισμό.

Στο δοκίμιο για την Τεχνική παρατηρούμε γενικά τη ριζοσπαστικοποίηση της "κριτικής" θέσης της Εισαγωγής στη Μεταφυσική. Ο κόσμος ως απόθεμα και πόρος [Bestand] θυμίζει την μαρξιστική ιδέα της "πραγμοποίησης", αν και για τον

Heidegger ο ίδιος ο μαρξισμός και ο εγελιανισμός συμμετέχουν στο πεπρωμένο της πραγμοποίησης, γιατί δεν φθάνουν στο ύψος μιας σκέψης της ουσίας της Τεχνικής, παραμένοντας στη θεματική της "αλλοτρίωσης". Για τον γερμανό στοχαστή, η θεματική της Entfremdung, της αποξένωσης/αλλοτρίωσης του σύγχρονου ανθρώπου, εισαγάγει μεν σε μια "ουσιώδη διάσταση της Ιστορίας" -και για τούτο η μαρξική αντίληψη της Ιστορίας χαρακτηρίζεται "ανώτερη από κάθε άλλη φιλοσοφία της Ιστορίας"[28]- αλλά δεν δύναται να κατανοηθεί αληθινά έξω από την οντολογική διερώτηση περί της "έλλειψης πατρίδας" [Heimatlosigkeit].

Η "έλλειψη πατρίδας" εδώ δεν εννοείται ως ένα γεγονός της πραγματικής Ιστορίας, παρά ως γεγονός της Ιστορίας του Είναι που "προκαλείται από το πεπρωμένο του Είναι με τη μορφή της μεταφυσικής, εδραιώνεται μέσω της μεταφυσικής και συγχρόνως συγκαλύπτεται ως τέτοια από τη μεταφυσική".[29]

Αν η αλλοτρίωση με την εγελιανομαρξιστική της σημασία αποτελεί μιαν "ουσιώδη διάσταση της Ιστορίας", η ουσία της Ιστορίας ως ιστορίας της μεταφυσικής (ή Ιστορίας του Είναι, πράγμα που είναι ένα και το αυτό) εδράζεται στη θεμελιώδη έλλειψη ριζώματος, "οίκου", πατρίδας. Η πατρίδα [Heimat] εδώ δε, είναι λοιπόν το [Boden] το "έδαφος" ή ο ζωτικός χώρος της Εθνικοσοσιαλιστικής φαντασίας, αλλά η οντολογική εστία: Heimatlosigkeit, είναι η ανεστιότητα, η α-τοπία ενός κόσμου που αναδεικνύεται ως δίκτυο πόρων και πληροφοριών, ως ενερ-

---

[28] Heidegger, Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 111.

[29] Αύτοθι.

γειακό "ρεζερβουάρ".

Όλη αυτή η κριτική διερώτηση της πολυειδούς εργαλειοποίησης ήδη από τη δεκαετία του '30 μέσα στην οποία διακρίνουμε την ανοιχτή εχθρότητα του Heidegger προς τις Weltanschauungen [κοσμοθεωρίες] έχει ως σημείο αφετηρίας την μεταφυσική αποτίμηση της ουσίας της νεοτερικότητας με βάση το σχήμα της "λατρείας του Είναι" και συνεπάγεται τη φιλοσοφική μη-διαφοροποίηση των επιπέδων δόμησης της πραγματικότητας του συγχρονου κόσμου, την αποσιώπηση των λεπτών διεργασιών στην επιστήμη και την πολιτική κουλτούρα, την "αδιαφορία" ως προς την πολυμέρεια των κοινωνικοϊστορικών πραγμάτων.

Η πλουραλιστική και "πολύκεντρη" διάρθρωση του σύγχρονου κόσμου υφίσταται μια ομογενοποίηση, ένα είδος ουτολογικής "ισοπέδωσης". Το θέμα της εργαλειοποίησης (1935) ή της "σύγχρονης ουσίας της Τεχνικής" (1950) χρησιμοποιείται ως πολιορκητικός κριός μιας συνολιστικής και ομογενοποιητικής ερμηνείας της νεοτερικότητας στη βάση της συλλογιστικής ότι η εργαλειοποίηση, η μαζική κουλτούρα και η Τεχνική "ομοιομορφοποιούν" τον κόσμο και άρα επιτρέπουν έναν παράλογα ερμηνευτικό ισοπεδωτισμό. Στο 1935, για τον Heidegger, η [illegible] του Roosevelt εθεωρείτο μετοφυσική "ιδέα" με τη [illegible] Ρωσία, ενώ μετά τον πόλεμο, η [illegible] συμπίπτουν με τους βολόμους αερίων των στρατοπέδων [illegible] Σε όλες αυτές τις "περιπτώσεις" ο [illegible] βλέπει πίσω ένα και το αυτό [illegible] πλανητική ύπαρξη, την αποβλακωτικοποίηση, την εξάλειψη [illegible] ορού. Θα δούμε αργότερα τις συνέπειες αυτού του [illegible] αναχωρητισμού πάνω στις ερμηνευτικές στρατηγικές [illegible]

ταίου" Heidegger. Προς το παρόν, είμαστε στην παρακολούθηση του κειμένου για την Τεχνική, στο οποίο συμπυκνώνεται μια προβληματική που τα πρώτα "ίχνη" της εντοπίσαμε στα μέσα της δεκαετίας του '30. Προς το τέλος, λοιπόν, της διάλεξης, η διερώτηση αφορά στο νόημα της λέξης Wesen. Ο Heidegger, όπως είδαμε, δεν μιλά για την Τεχνική με την εμπειρική-πραγματολογική της έννοια αλλά για το είναι ή την "ουσία" [Wesen] της, για την οντολογικο-ιστορική επόρευσή της. Η ουσία [Wesen] έτσι -λέγει- δεν είναι το κοινό είδος [gemeinsame Gattung] κάθε τεχνολογίας ούτε η γενική έννοια [allgemeine Begriff] κάθε τεχνολογικού μηχανισμού.[30] Το Ge-stell δεν είναι μια έννοια με βάση την οποία μπορεί να χαρακτηριοθεί κάθε μεμονωμένο τεχνολογικό αντικείμενο, αλλά ένας τρόπος της αλήθειας, ένας τρόπος απο-κάλυψης των όντων, ένας "μοιραίος τρόπος" [geschickhafte Weise] του αληθεύειν που έχει πλέον το νόημα της πρόκλησης. Η "ουσία" αφορά λοιπόν στο είναι της αλήθειας της Τεχνικής και όχι στο ον της Τεχνικής, στην τεχνολογική πραγματικότητα σαν τέτοια. Είπαμε όμως ότι στην ύστερη χαϊντεγκεριανή "αληθειολογία", η αλήθεια δεν είναι απλώς μη-κρυπτότης, καθαρή ανάδυση και άνοιγμα ή μάλλον, ό,τι ως όλως εμπεριέχει τη λήθη, την κρυπτότητα, το μυστικό. Το "κρυπτικόν" (η λήθη, η απώλεια, το πέπλο) κατανοείται κάθε φορά ως μια αλήθεια δεν μπορεί να [illegible] αλλά ως αναπόσπαστο στοιχείο της. Σε αυτή τη [illegible] της θετικής σημασίας της "κυριότητας" που [illegible] κάθε φορά από [illegible]. Θα πούμε λοιπόν ότι η αγωνιώδης [illegible] εκβράσει στη νεωτερική σκέψη, τον "κτιστό" που [illegible] Heidegger. Με άλλα λόγια, η κριτική διάσταση [illegible]

30 Heidegger, Vorträge..., σελ. 2ος 30.

αυτής έννοιας της αλήθειας με την αναγνώριση της θετικής σημασίας της φαινομενικότητας, του ψεύδους και της "ψευδαίσθησης" αισθημα, φαίνεται ότι εμπνέει ουσιαστικά το εγχείρημα του Heidegger να ανατιμήσει τη θέση της "λήθης" στο εσωτερικό της "αλήθειας". Αλλά αυτή η ανατίμηση έχει και μιαν άλλη σημασία, άμεσα συναρτημένη με το ερώτημα της σύγχρονης εποχής της Τεχνικής. Το ερώτημα αυτό εννοείται "ως ερώτημα για έναν αστερισμό [Konstellation] στον οποίον η αποκάλυψη και η συγκάλυψη, η ίδια η ουσία της αλήθειας λαμβάνει χώρα". Η αμφισημία της αλήθειας -αποκάλυψη και συγκάλυψη- γίνεται έτσι δισημία [Zweideutigkeit] της ουσίας της μοντέρνας Τεχνικής, δισημία που ο Heidegger την εμπειράται ως "μυστικό". Δεν πρόκειται όμως, όπως θα μπορούσε εύλογα να υποτεθεί, για μια διαλεκτική αντινομία ανάμεσα σε "θετική" και "αρνητική" σημασία της τεχνολογίας, ούτε βέβαια για τη γνωστή εργαλειακή λογική της "καλής" και "κακής" χρήσης της τεχνολογίας. Η δισημία, η αμφισημία εδώ είναι βαθύτερη: εγκαθίσταται εκεί όπου αναγνωρίζεται ένας τρόπος του αληθεύειν, μια ποιητική αποκάλυψη ή μια προκλητική διάνοιξη. Στη ριζική φαινομενολογία του Heidegger κάθε αποκάλυψη, κάθε διάνοιξη του όντος λαμβάνει χώρα με την ταυτόχρονη "αφέλκυση" [Entzug] του Είναι κι", όπως είδαμε σε προηγούμενα κεφάλαια, οι "κρυφές του Είναι" είναι η ίστασία του, η αποτελούμενη από μιαν μοιραία απονομή και μοιραία αφέλκυση (απόσυρση) του Είναι. Τώρα η γενική φαινομενολογική "αρχή" καλύπτει τη νέα νόηση της δισημίας της αλήθειας και της αμφισημίας της ουσίας της Τεχνικής. Με άλλα λόγια, η σύγχρονη Τεχνική αποκαλύπτοντας παντελλοτρόπως τα όντα "συγκαλύπτει" την ουσία [Wesen] της, δηλαδή την αλήθεια του Είναι των όντων.

κειμένων.

Η άλλη εκδοχή της διαπλοκής βρίσκεται σε αυτό που ο Heidegger αποκαλεί "απελευθερωτική πλήτευση" που ενυπάρχει στο Ge-stell. Αυτή την μυστηριώδη εκδοχή -η οποία μας βοηθά να καταναήσουμε τις πιο λεπτές πλευρές της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας της νεοτερικότητας- θα την εξερευνήσουμε παραπέρα σε συνάρτηση με ένα άλλο ερώτημα που θέτει ο "τελευταίος" Heidegger: το ερώτημα του ίδιου του σκέπτεσθαι στην εποχή του Gestell.

Ο Heidegger, καταδεικνύοντας την "εποχική" παραγωγή της σκέψης, την ιστορικότητά της, διερωτάται επίμονα για τη σύγχρονη εποχική μορφή, για το "καθεστώς" της σκέψης εκεί όπου αρχίζει το τέλος της μεταφυσικής. Με το λεξιλόγιο της Εισαγωγής στη Μεταφυσική όλος ο προβληματισμός του ύστερου Heidegger περιστρέφεται γύρω από τη δυνατότητα μιας σκέψης της Entmachtung der Geistes, ενός στοχασμού της εξασθένισης του πνεύματος στην προοπτική μιας άλλης πνευματικότητας η οποία θα διέφευγε από τον κλοιό της ιστορικής αποσύνθεσης (χριστιανισμός, νεοτερικότητα, εργαλειακοί Λόγοι, Weltanschauungen). Με την εμβάθυνση και την ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής στον χαϊντεγκεριανό στοχασμό το πρόβλημα τίθεται ως εξής: η έμφυτη στην ουσία της Τεχνικής, συναρπαστική μια "άλλη" σκέψη" που μένει να προσδιορισθεί θετικά και η οποία, μόνο σχετικά ως πρώτη μεταφυσική παράδοση, δεν μπορεί να επιτελεσθεί από το ίδιο το "αντικείμενό" της: λαμβάνει χώρα ή πρόκειται να αναπτυχθεί στον αντικειμενικό κόσμο [Gegenstand] και όχι σε μια "καθαρή χώρα", όπου ανιλαμβάνει το καθήκον, την συνοπτική [Aufgabe] του να ανταποκριθεί στην πλήτευση της

επιχής.

Η ομολογία της σκέψης στην εποχική πλήτευση του Είναι όμως, δεν σημαίνει ότι μια σκέψη ήδη συγκροτημένη, ήδη προκείμενη και έτοιμη, "λογαριάζει" τους όρους μιας ιστορικοπολιτισμικής συγκυρίας, ενός ιστορικού contexte. Αντίθετα το Gestell ως ένας τρόπος της αλήθειας ριζικά διαφορετικός από την "ποίηση" (με την αρχαία έννοια) ή την απλή αντικειμενοποίηση (με την πλατική μοντέρνα σημασία) ενεργεί εξ αρχής μέσα στο ερώτημα του τρόπου παραγωγής νέων αντικειμένων του σκέπτεσθαι, στο ερώτημα τελικά του καθαυτόστος -και όχι πλέον της μεθόδου ή των επιμέρους τρόπων- της θεωρητικής εργασίας. Η "φτώχεια" της άλλης σκέψης στο επίπεδο της παραγωγής εννοιών και αντικειμένων, το γεγονός ότι εδώ έχουμε την εντύπωση ότι δεν υπάρχει ένα διακύβευμα, ένα "θέμα" αλλά μια αυτοαναφορική αποδόμηση της θεωρίας, δεν είναι κάτι -αυτό τουλάχιστον θέλει να πει ο Heidegger- που σχετίζεται με την απόφαση ενός μεμονωμένου φιλοσόφου. Το "τέλος της φιλοσοφίας" δεν παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της παραίτησης κάποιων φιλοσόφων από τη φιλοσοφία αλλά ως αποστολή υπαγορευμένη από το πεπρωμένο του Είναι, ως απάντηση στην "προσαγόρευση" [Zusprüche] της Εποχής.

Τα τυπικά του πράγματος ο Heidegger [illegible]
από με μια ιδιάζουσα έννοια υπερτυπίζει τελικά τη [illegible]
ότητα της σκέψης, μια ταυτοπροσωπία κατανοητή, εκ πρώτης
σημασίας». Το ερώτημα που θέτει η [illegible] δεν
είναι όμως πρόσφατο στη μεταπολεμική [illegible]
το "τι σημαίνει σκέπτεσθαι" στη πλήτευση της εποχής, αλλά είναι
ένα ερώτημα καθεαυτόστος ή της δυνατότητας της φιλοσοφίας ως

τέτοιας. Η εμπειρική διάγνωση ενός "τέλους της φιλοσοφίας" - τέλος που μπορεί, περιγραφικά, να εντοπιστεί στις επιγονικές και συχνά άγονες επαναβιώσεις, στην υπερτροφική ανάπτυξη στις παρυφές της φιλοσοφίας, των "κοινωνικών επιστημών", στην δημοσιολογική παρακμή των πάλαι ποτέ μεγάλων φιλοσοφικών προβλημάτων κοκ. - δεν έχει μεγάλη σημασία ή, εν πάσει περιπτώσει, δεν είναι αυτό που ενδιαφέρει τον Heidegger. Το ερώτημα το οποίο ο ίδιος θέλει να απαντήσει είναι το εξής: "Το τέλος της φιλοσοφίας θα ήταν λοιπόν, παρά το γεγονός ότι αυτό μας έχουμε, παύση αυτού του τρόπου σκέπτεσθαι;"[31] Η σκόμη: "Ποιά αποστολή, στο τέλος της φιλοσοφίας, απομένει σκόμη για τη σκέψη;"[32]

Αυτά τα δύο ερωτήματα καθοδηγούν τους ηλόες προς την "άλλη σκέψη" μέσα από τις θάλασσες της "μεταφυσικής", από αυτά τα πελάγη που ο Heidegger προσπάθησε να αποβράσει αγκυροβολώντας παραδόξως στα πιο σκοτεινά λιμάνια μιας ολόκληρης παράδοσης.

1.2 Από την οντοθεολογία στην "αναμνηστική σκέψη" [Andenken]

Στην Εισαγωγή του Heidegger, ο Gianni Vattimo γράφει: "Η κίνηση [...] προς μία σύντομη περιγραφή: "Η κίνηση [...] η Σύση στην [...] με την οποία η μεταφυσική είναι κατεξοχήν αυτό είναι ένα [...] τη σχέση νόημα: η υπέρβαση της μεταφυσικής δεν μπορεί να [...] γίνει κατά κάποιο απλή επιβολή της σκέψης, σαν [...] έναν

[31] Heidegger, Questions IV, σελ. 115.

[32] Ο.π., σελ. 110.

ευρύτερο και ριζικότερο μετασχηματισμό του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου στον κόσμο, μετασχηματισμό του οποίου η σκέψη δεν είναι παρά μια όψη (ούτε καν η πρωταρχική και θεμελιώδης όψη, εφόσον η ίδια η σκέψη πρέπει να προσδοκά να στραφεί το ίδιον προς αυτήν κατά έναν καινούργιο τρόπο)".[33]

Αν αναρωτιόμαστε "μαζί" με τον Heidegger -παραπολουθώντας ορισμένα χαρακτηριστικά κείμενα- για τη δυνατότητα ή την αναγκαιότητα μιας "άλλης σκέψης" από τη μεταφυσική (οντοθεολογία), δεν λησμονούμε συγχρόνως ότι παρά την εμμονή του στοχαστή στο ερώτημα του σκέπτεσθαι, αυτό το ερώτημα δεν εξαντλεί εις' ουδενί τις σημασίες και την εμβέλεια του περάσματος προς το "άλλο" της μεταφυσικής. Αυτό το πέρασμα είναι μεν ένα άλμα [Sprung] "μέσα στη σκέψη"[34] και σηματοδοτεί, όπως λέγει ο Jean Greisch, "τη μετάβαση από ένα καθεστώς σκέψης σε ένα άλλο, μετάβαση όχι με τη μορφή της συνέχειας αλλά της ρήξης",[35] εμπλέκει ωστόσο στην κίνησή του την ανθρώπινη συνθήκη στην ολότητά της και στη σχέση της με τον κόσμο.

Δεν πρόκειται δηλαδή για μια υπόθεση αμιγώς "θεωρητικής", για μια ερωτηματοθεσία σχετική με την ιστορικότητα της συνείδησης, αλλά για μια προσπάθεια μετασχηματισμού του [illegible] του ανθρώπου στον [illegible]. Δεν είναι η "[illegible] θέση" όπως η γλώσσα που πρωταγωνιστεί εδώ, η γλώσσα [illegible] εξωλεκτικοποίησης και επιμέρους πολιτισμικής δομής, [illegible]

33 G. Vattimo, [illegible] a Heidegger, σελ. 149.

34 Heidegger, Was heisst Denken?, σελ. 4.

35 Jean Greisch, "Identite et Difference dans la Pensee de Heidegger", σελ. 85.

ως "αίτιος του Είναι". Σε αυτή τη ριζοσπαστική προοπτική, η σχέση της γλώσσας με την παράδοση και τη "γλώσσα της μεταφυσικής" είναι κάτι το οποίο υπερβαίνει τη διάκριση σε θεωρητικό και πρακτικό πεδίο και άρα υπονομεύει την όποια ιδεαλιστική ρεαλιστική εκδοχή του φιλοσοφείν, εγείροντας την ανάγκη μιας διαφορετικής τοποθέτησης των όρων συζήτησης του πράττειν και του σκέπτεσθαι. Με άλλα λόγια, όταν ο Heidegger ομιλεί περί "γλώσσας" αναφέρεται σε κάτι πολύ ευρύτερο από την φιλοσοφική ορολογία ή τις "λέξεις" με τη γραμματική και το συντακτικό της.

Στην περίπτωση του προαναφερθέντος άλματος [sprung] προς το "άλλο" της μεταφυσικής, δηλαδή προς κάτι εκτός της "Ιστορίας του Είναι", η χαϊντεγκεριανή στρατηγική θέτει σε διαρκή δοκιμασία την διαλεκτική συνέχειας/ασυνέχειας, ομαλής μετάβασης και ρήξης, αχρηστεύοντας ενίοτε τις εγελιανά κωδικοποιημένες θεωρήσεις των όρων μιας παρόμοιας μετάβασης. Το άλμα αυτό, η μετάβαση, δεν μπορεί να προετοιμασθεί "παρά ομιλώντας την ίδια τη γλώσσα της Ιστορίας του Είναι ήδη εμφανισμένη ως εμπειρία της απονομής, της εμπειρίας του

Είναι".[36]

Παραπολουθώντας τις διατυμάνσεις της συζήτησης της "ουσίας" της Τεχνικής είδαμε πως η διαϊδαλώδης ανάπτυξή της γεννά ένα πλήθος από ερωτήματα: για τη θέση του ανθρώπου των μοντέρνων καιρών, για τις διεργασίες στο εσωτερικό της βουλευτούρας, για το νόημα του πόσμου στον αστερισμό του Ge-stell και, τελικά, για το καθεστώς της σκέψης εκεί όπου διαπιστώνεται το "τέλος της φιλοσοφίας". Είναι αδύνατο βέβαια να αναμετρηθεί κανείς με όλον αυτό τον εσμό των προβλημάτων που ανοικνύονται στην πορεία της χαϊντεγκεριανής σκέψης. Κατά μία έννοια, κάθε επιμέρους χαϊντεγκεριανή ερωτηματοθεσία δεν θίγει μια απομονωμένη περιοχή του ιστορικού όντος -για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του ίδιου του στοχαστή- αλλά "εγκαλεί" την γενική μεταφυσική θέση του ανθρώπου στην ιστορικότητά της. Παράδειγμα: στην περίπτωση της εποχής της μοντέρνας Τεχνικής, αυτό που πάνω απ' όλα ενδιαφέρει τον Heidegger είναι η μεταφυσική εγκατάσταση του ανθρώπου σε ένα σημείο όπου ολοκληρώνεται η νεοτερικότητα ή "εκπληρώνεται" ο μηδενισμός.[37]

---

[36] Heidegger, Der Satz vom Grund, σελ. 157.

[37] Για παράδειγμα το Zur Seinsfrage, το οποίο [illegible] του Ernst Jünger [illegible] "Σε ό,τι ακολουθεί σήμερα ως στάση ανθρώπου του 20ού αιώνα [illegible] ότι ο μηδενισμός, υπό τις πλέον ποικίλες και αμφιλεγόμενες μορφές είναι, η "κανονική κατάσταση" της σημερινής ανθρωπότητας" (Η. Heidegger, "Βιβλιοπαρουσίαση", Τα Ετ). Η καλύτερη μίζα δυο χι' αυτό είναι οι παραλλαγές επιβεβαίωσης από τους [illegible] (Verursachen) σε τόνο του μηδενισμού, οι οποίες [illegible] καθοδηγούν σε μια εξήγηση με την οποία [illegible] επιβεβαίωση και την παλινόρθωση του παρελθόντος. Αλλά οι [illegible] κατηγορία στη φυγή [illegible] der Wirklichkeit [illegible] μας απειλούν από τούτο που θα βάλουν να θεωρείται μεταφυσική θέση του ανθρώπου" (ανέκ. 13).

Η φυγή από το ερώτημα της "μεταφυσικής θέσης του ανθρώπου" [Der metaphysischen Position des Menschen] δεν έχει λοιπόν ουδεμία σχέση με τη χριστιανική προϋπόθεση να συγκροτηθεί μια διαφορετική σχέση του ατομικού με την παράδοση. Ο Heidegger άλλωστε καθιστά σαφές ότι η αντιπαράθεση της μεταφυσικής (εδώ με το στενό της νόημα ως θεωρητική σκέψη [spekulativ Denken]) από τη λογική, την κοινωνιολογία ή την ψυχολογία, εκφράζει την ίδια στάση φυγής -με αυτή των αντιδραστικών, παλινορθωτικών διανοητών τύπου Spengler- έναντι της ερώτησης για τη σύγχρονη μεταφυσική θέση του ανθρώπου.

Εδώ σημειώνουμε τα εξής παράδοξα: η άρνηση της "μεταφυσικής" στη σκέψη του Heidegger μετατρέπεται σε εγκώμιο ή υπεράσπισή της όταν το ζήτημα της υπέρβασής της τίθεται με όρους μετάβασης από τη "θεωρητική σκέψη" στις κοινωνικές επιστήμες ή συντηρητικής αντίδρασης εναντίον του μοντερνισμού και επιστροφής σε μια συνθήκη του φιλοσοφείν που δεν λαμβάνει υπόψη τον Marx και τον Nietzsche (μια τέτοια συζήτηση αναπαράγεται επιστημονικά σφαιρών από τους διάφορους [illegible]). Το παράδοξο είναι φαινομενικό. Ο Heidegger θα "διαιρέσει" τη μεταφυσική σε [illegible] ή [illegible] [illegible] [illegible] "μαύρη" ή [illegible] [illegible] [illegible]

μηδενισμού, την οποία προτείνει ο Heidegger στο Zur Seins-frage, δεν είναι άλλο από μια "τοπολογία" του Είναι στον αντερισμό της σύγχρονης-νεοτερικής συνθήκης του:

"Και, φυσικά, χρειάζεται μια τοπογραφία του μηδενισμού, των προόδων του, του ξεπεράσματός του. Αλλά της τοπογραφίας πρέπει να προηγηθεί μια τοπολογία: μια προσπάθεια να τοποστημανθεί αυτός ο τόπος [Ort] που συλλέγει το Είναι και το μηδέν στην ουσία τους, καθορίζει την ουσία του μηδενισμού και επιτρέπει έτσι να αναγνωρισθούν οι δρόμοι πάνω στους οποίους ιχνογραφούνται οι τόποι ενός δυνατού ξεπεράσματος της μεταφυσικής".[38]

Αυτός ο τόπος (που συλλέγει το Είναι και το μηδέν στην ουσία τους) είναι η "ουσία της μεταφυσικής ως πεπρωμένο της Υπέρβασης [als Geschick des Ueberstieg]". Ο μηδενισμός έτσι, εννοούμενος κοινότυπα με όρους παραμής και αποσύνθεσης, δηλαδή αρνητικά, είναι εξαρτημένος από την παράσταση μιας καταγωγικής "ανυπολόγιστης πληρότητας" [unberechtbare Fülle] η οποία επιπλώνεται ιστορικά ως Υπέρ-βαση [Ueberstieg].

Ήδη στο Was ist Metaphysik? (1929), ο φιλόσοφος τοποθετούσε το ερώτημα του μηδενός ή του Τίποτε [Nichts] ως το [illegible] της Μεταφυσικής και [illegible] [illegible] [illegible]

όντος αλλά το ίδιο το Είναι το οποίο για τη μεταφυσική είτε ταυτίζεται με την υψηλότερη περιοχή του όντος (Θεός) είτε θεωρείται το πλέον γενικό και "αφηρημένο" πρόβλημα, ένα "τί-ποτα", ανάξιο σοβαρής σκέψης στο βαθμό που το μη-ον δεν μπορεί για τη μεταφυσική παρά να είναι το τίποτα, το μηδέν.

Αλλά αυτό το πάθος της αρνητικότητας δεν έχει για τον Heidegger το νόημα μιας αναβίωσης των σχολαστικών αποριών των φιλοσοφιών της Συνείδησης ή της Θεολογίας. Η ταύτιση μεταφυσικής και "μηδενισμού" είναι εν τέλει μια νιτσεϊκή ιδέα.[39]

Όταν λέγει ο Heidegger πως ο μηδενισμός συνδέεται με το "πεπρωμένο της Υπέρβασης", εννοεί το εξής: η υπέρβαση είναι εδώ υπέρβαση ως προς-την-πρωταρχή, το απόλυτο θεμέλιο, την Ιδέα, τον Θεό κ.ο.κ. Πού εδράζεται εδώ ο μηδενισμός; Το επιχείρημα είναι το εξής: Το Είναι ως Praesenz, ως θετική παρουσία -όπως το φαντάζεται η μεταφυσική- καθιστά δυνατό το μηδενισμό, δηλαδή μια "τάση προς όλο και λιγότερη πληρότητα και αρχεγονότητα" στο εσωτερικό του όντος. Η διαλεκτική του μηδενισμού -ο οποίος πιστοποιεί πάντα μια πορεία [illegible] εξ ου και [illegible] από εκείνους η μιας [illegible] του [illegible] [illegible] [illegible]

γής" του Είναι στον οποίο αναζητείται με τον πλέον αιρετικό τρόπο η διασφάλιση για το θεμέλιο, την καταγωγή, την παρουσία.

Η αναζήτηση της υπέρβασης προς κάτι θεμελιωτικά "απώτερο" υποκρύπτει έτσι στον τρόπο ανάδυσης της αλήθειας του Είναι ως θέλησης-για δύναμη. Στην χαϊντεγκεριανή ερμηνεία, αυτή η δύναμις [Macht] έχει καθαρά μεταφυσικό-οντολογικό νόημα, περιμένει δηλαδή σε μια ισχυρή θεμελίωση, μια ιδρυτική Παρουσία, μια καταγωγική "πληρότητα". Η νοσταλγία αυτής της θετικής αρχεγονότητας -και εδώ είναι η ριζοσπαστική συνεισφορά της χαϊντεγκεριανής σκέψης του μηδενισμού- συνιστά την προϋπόθεση της ιστορικής επιβίωσης της "αρνητικής" σκέψης στο βαθμό που αυτή η τελευταία κυριαρχείται πάντα από το μοτίβο της επιστροφής στην Πρωταρχή, στο θεμέλιο. Η ιστορική δύναμη του μηδενισμού, με την οντολογική του σημασία, εκπορεύεται από την "καρδιά" μιας Ιστορίας στην οποία το "άλλο" από το ον παραμένει ασύλληπτο, μιας Ιστορίας υπερβάσεων προς το απώτατο θεμέλιο όποιο και αν είναι τε εκάστοτε "εποχικό" του όνομα (Λόγος, Ιδέα, Θεός, Cogito κλπ.). Ο τόπος παραγωγής του μηδενισμού είναι η ιστορία της παραγωγής του Είναι, η ιστορία της [illegible] 40

Το κείμενο πλέον είναι πολύ σκληρό για [illegible]

---

40 Ο Heidegger δεν κατανοεί τον [illegible] ότι η "ανάγκη" της "Πρωταρχής" δεν [illegible] ελληνικό και ιουδαιοχριστιανικό κόσμο. Όπως η Ιστορία, αλλά όπως έδειξε ο Dumezil και ο Mircea Eliade- κρύβει μέσα της μυθικές σκέψεις και πάσα τους [illegible] ότι "ιδεαστικά" και σημαντικά όπως.

σει" στην ιστορική αλήθεια του μηδενισμού χωρίς να γίνει η ίδια μηδενιστική, χωρίς δηλαδή να εγγράφεται και αυτή στη διαλεκτική των "υπερβάσεων προς το θεμέλιο"; Ποιά σκέψη, με άλλα λόγια, είναι σε θέση να σκεφτεί διαφορετικά τη σχέση εμμένειας και Υπέρβασης πέρα από κάθε "ρεαλισμό" και "ιδεαλισμό", αντικειμενισμό και υποκειμενισμό; Μήπως μια νέα εποχή της φιλοσοφίας;

Ο Heidegger εδώ είναι κατηγορηματικός: "Φιλοσοφία [γράφει] -αυτό σημαίνει μεταφυσική. Η μεταφυσική σκέπτεται το ον στην αλήθειά του -τον κόσμο, τον άνθρωπο, τον Θεόπροβλέποντας προς το Είναι, δηλαδή προσηλώνοντας το βλέμμα στην όμβρωση του όντος στο Είναι. Σκέπτεται το ον ως ον με τον τρόπο της αναπαράστασης της οποίας αποστολή είναι το θεμελιώνειν. Γιατί το Είναι του όντος από την αρχή της φιλοσοφίας και στην έναρξή της την ίδια, εκδηλώθηκε ως Grund (αρχή, αίτιον, prinzip)[...]. Ως θεμέλιο το Είναι οδηγεί το ον στη διαμονή του στην παρουσία. Το θεμέλιο εκδηλώνεται ως καθεστώς παρουσίας του όντος. Η προσήκουσα σε αυτό παρουσίαση συνίσταται στο να εξαγάγει, στην κατάσταση παρουσίας του, κάθε τί επάγεται με τον τρόπο του δση παρόν. Το θεμέλιο, μόνιμο σ μια τον τύπο που εκδίωξε στην άβυσσο της η παρουσία δίνει τον θεμελιωτή του χαρακτήρα στη σκέψη; [illegible] τον αρχαιοτικό, στην υπερβατολογική [illegible] [illegible] [illegible]

που εγκαθιδρύει αξίες (...)".[41]

Η φιλοσοφία λοιπόν, ως θεμελιωτικός στοχασμός, παραμένεται πάντα από την αρχή του απαχρώντος λόγου [Der Satz vom Grund] η οποία είναι ταυτόχρονα αρχή της Ratio, του "Ορθού Λόγου". Κάθε μεγάλη φιλοσοφική στιγμή της νεοτερικότητας (και οι παραπάνω αναφορές είναι σαφείς: Πρόκειται για τους Descartes, Kant, Hegel, Marx και Nietzsche) "ανήκει" στην επικράτεια της αρχής του θεμελιώνειν, αποτελώντας μια ιδιαίτερη εκδοχή της. Το ερώτημα έτσι για τη δυνατότητα μιας σκέψης "άλλης" από τη μεταφυσική είναι ερώτημα περί της δυνατότητας μιας σκέψης πέρα από το πρόταγμα του begründen, του "θεμελιώνειν". Ο Heidegger βέβαια δεν αυξητεί ποτέ την έννοια της θεμελίωσης αναλυτικά, δεν νιώθει την ανάγκη να διερωτηθεί για το τί ακριβώς εννοεί με αυτό τον όρο, αν δηλαδή εννοεί μια παραγωγική, μια αποδεικτική, μια απαγωγική ή μια υποθετική θεμελίωση. Το βέβαιο είναι ότι κατανοεί την begründung όπως και το υποκείμενο [subjektum], ως "κάτι" σύμφωνα με το οποίο τίθεται κάτι άλλο, κάτι στο οποίο γίνεται δυνατό ένα ισχυρό έρεισμα. Πάντως, όλα αυτά τα σημαντικά εδαφόμενα μιας "επιμελογικής" προσέγγισης λέξεων και [illegible] επιχειρημάτων έρχονται σε σύγκρουση με την ουσία [illegible] [illegible] [illegible]

ανάμεσα στη θεμελιωτική σκέψη (Φιλοσοφία) και στη σκέψη της "υπέρβασης" της μεταφυσικής. Σε όλη αυτή την επιχείρηση οριοθέτησης του ερωτήματος της "άλλης σκέψης" ο στοχαστής συναμιλάει με την εγελιανή Aufhebung, με τον κίνδυνο να εκληφθεί η εγχείρησή του ως μια ριζοσπαστικοποιημένη εκδοχή της εγελιανής διαλεκτικής. Τον ίδιο άλλωστε φόβο συναντούμε και στον Adorno που, με την "αρνητική διαλεκτική" επεχείρησε να μετασχηματίσει την διαλεκτική της ταυτότητας σε διαλεκτική του "μη ταυτού", τον ορίζοντα της συμφιλίωσης σε προοπτική της λύτρωσης.

Στην περίπτωση του Heidegger, η γειτνίαση με το εγελιανό σύμπαν είναι πράγματι εντυπωσιακή. Σχετικά λ.χ. με το προαναφερθέν "άλμα" της σκέψης, που δεν έχει βέβαια καμιά σχέση με το άλμα από τη Γνώση στην Πίστη, όπως το κατανοούσε ο Kirgegaard, ο στοχαστής υποστηρίζει ότι "δεν αφήνει πίσω του αυτό από το οποίο αποσκιρτά, αλλά το ιδιοποιείται με έναν περισσότερο πηγαίο τρόπο". Και καταλήγει: "Σε αυτή την προοπτική [nach dieser Hinsicht...] η σκέψη που επιχειρεί το άλμα γίνεται αναμνηστική σκέψη [Andenken], στραμμένη όχι προς κάτι που έχει παρέλθει αλλά προς αυτό που Υπάρξαν διαρκώς πάντα στη συλλογή της ουσίας του [Wesens]. Με λίγα λόγια, εννοούμε τη συλλογή [Versammlung] σαν αυτό το θεμελιώδες [Grund], ο οποίος διαπερνά διαχρονικά τις νόες, δηλαδή την σκέψη".[42]

Το άλμα, λοιπόν, ταυτίζεται τώρα με τη βαθύτερη σκέψη που επιχειρεί ο στοχαστής για να συλλάβει αυτό το πεδίο εντάσεων των οποίων η

---

[42] Heidegger, Der Satz vom Grund, σελ. 106-7.

την "αφηρημένη" άρνηση της θέσης του αλλά τί; Μήπως μια διαλεκτική αναίρεση [Aufhebung]; Ιδού το πρόβλημα για τον Heidegger. Το "άλμα" για το οποίο ομιλεί μοιάζει να είναι ένα άλλο όνομα της "διαλεκτικής άρσης" στο βαθμό που δεν εγκαινιάζει μια αφηρημένη αποσιώπηση, παρά ένα είδος αποσιώπησης χωρίς αποσιώπηση, εγκατάλειψης χωρίς εγκατάλειψη.

Η περιοχή -λέγει ο Heidegger- από όπου το άλμα της σκέψης αποσπάται [abspringt] χωρίς ωστόσο να την εγκαταλείπει μηχανικά είναι το ίδιο το πεπρωμένο του Είναι. Αυτό το τελευταίο "ως προσαγόρευση [Zuspruch] και κλήτευση [Anspruch] είναι η Ρήση [Spruch] που ομιλεί μέσα σε κάθε ανθρώπινο ομιλείν".

Υπ' αυτή την έννοια, το πεπρωμένο είναι ένα Fatum, ένα πεπρωμένο της γλώσσας και όχι μια φαταλιστική μοίρα [nichts Fatalistisches]. Το ότι κάθε ανθρώπινο ομιλείν "ανήκει" στο Fatum του Είναι δε σημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι δέσμιος μιας φαταλιστικής ιστορικής δομής. Πώς εν τούτοις ένα "πεπρωμένο" είναι δυνατό να μην εισαγάγει στην ιστορία μια [illegible] τελεολογική οχημοποίηση; Η [illegible] της ιστορικότητας, η θρησκευτική [illegible] [illegible] της [illegible] "[illegible] [illegible] [illegible] [

θεμώνει το χρονο-χωρικό πεδίο [Zeit-Spiel-Raum: το πεδίο του παιχνιδιού του χρόνου] και παρέχει έτσι στον άνθρωπο τη δυνατότητα πρόσβασης στο ανοικτό των "συσιωδών δυνατοτήτων" του. Το άλμα της σκέψης δεν συντελείται παρά ως αναμνηστικό-ανοικτο,αστικό, ως επιτελούν ' την Andenken, τον ανα-στοχασμό του Υπάρξαντος πεπρωμένου που σαν τέτοιο παρέμεινε α-στόχαστο. Η αναμνηστική σκέψη, με άλλα λόγια, στρέφεται προς το α-διανόητο που μένει να γίνει στοχαστέο [zu-denkende Un-gedachte].[43]

Ιδού, λοιπόν, η χαϊντεγκεριανή αποφατική διαλεκτική: όσο περισσότερο η σκέψη οδεύει στον στοχασμό του α-σκέπτου, τόσο καλύτερα εκπληρώνει το άλμα και μετασχηματίζεται σε Andenken, σε αναμνηστική σκέψη στην οποία λαμβάνει χώρα μια Aneignung, μια αναμνηστική "ιδιοποίηση" των παραδόσεων. Αυτή η Aneignung δια της Andenken δεν έχει σχέση με ένα αφηρημένο, αρνητικό "ξεπέρασμα" της παράδοσης, ούτε όμως εννοεί την παραίτηση από κάθε θεωρητική προοπτική, παραίτηση μέσω της προσφυγής σε κάτι άλλο, τη λογοτεχνία λ.χ. ή τις "εμπειρικές" έρευνες. Παρά τον αδιαμφισβήτητο πραγματιστικό χαρακτήρα του "δια ταύτα" των χαϊντεγκεριανών αναλύσεων (τις [δικές μας πραγματιστικές δηλώσεις εντάξαμε στο "αντιμεταφυσικό" πλαίσιο της ιστορικής σκέψης), τα πράγματα εδώ σ' [illegible] [illegible] [illegible]

λογικής, η οποία καταλήγει στην ανάγκη "υπέρβασης της μεταφυσικής" είναι, όπως ήδη παρατηρήσαμε, ο εγελιανός-διαλεκτικός: το άλμα σε αυτή την περίπτωση είναι μια επανάληψη της Aufhebung, της άρσης/διατήρησης μιας στιγμής του πνεύματος μέσα σε μιαν άλλη, ανώτερη στιγμή [Moment]. Το γεγονός ότι στη χαϊντεγκεριανή andenken εμφιλοχωρεί μια παράβαση "αποσύρτηση" [Absprung], η οποία δεν ξεπερνά αφηρημένα το πεδίο επινόησής της (το πεπρωμένο του Είναι), μπορεί εύκολα να μας οδηγήσει σε έναν παραλληλισμό με ένα εγελιανού τύπου πέρασμα. Από την άλλη, βέβαια, ο χαϊντεγκεριανός αντι-θεμελιωτισμός οριοθετείται και από μια πραγματιστική λογική της "υπέρβασης" της μεταφυσικής, σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφική οντολογία εγκαταλείπεται ως αφηρημένη και ανέξοδη "μυθολογία" και υιοθετείται η λογική του "συγκεκριμένου" (J. Dewey). Ο Heidegger αναφέρει την κοινωνιολογία, τη Λογιστική [Logistik] και την Ιστορία [Historie] ως παραδείγματα αυτών των επιστημών που υποτίθεται ότι είναι ικανές από πραγματιστική σκοπιά να αντικαταστήσουν την "παρωχημένη" φιλοσοφική speculation.

Φυσικά, αν ο στοχαστής διαχωρίζει τη θέση του από τις δύο πιθανές τύπους [illegible] της "υπέρβασης" της φιλοσοφίας, [illegible] στο οποίο ο Heidegger [illegible] μεταξύ [illegible] δεν διακρίνει τον θετικισμό από τον πραγματισμό, πιστεύω πως είμαστε σε θέση να [illegible] "διαλεκτική" αντίληψη [illegible] πρώτο ή στον δεύτερο τύπο, είναι άλλο μια πάντα υπέρβαση της φιλοσοφίας. Σε [illegible] θετικιστική ή πραγματιστική

εδώ πρέπει να είμαστε συγκεκριμένοι: πρόκειται για ένα μοντέλο με καταγωγή στον Schelling της ωριμότητας, στον Schleiermacher των Λόγων περί της θρησκείας, στον Friedrich Schlegel των Athenaeumsfragmente.

Θα αναπτύξουμε αργότερα αυτή μας την υπόθεση, την οποία επί του παρόντος απλώς αναπαινώνουμε. Επανερχόμενοι στην θεματική του "άλματος της σκέψης" μπορούμε να συνοψίσουμε ορισμένα σημεία.

Κατά πρώτον, δεν θα έπρεπε να αναπαριστούμε το άλμα και την τροχιά της κίνησής του ως μια γραμμική μετατόπιση, μια διαδρομή ομαλή ή ασυνεχή, ανάμεσα σε δύο προκαθορισμένους τόπους, τον Α και τον Β. Κατά κάποιον τρόπο, οι τόποι αυτοί παράγονται στην δράση, στην εκτύλιξη του άλματος. Αυτό το τελευταίο ως στοχαστικό εγχείρημα δεν έχει να διανύσει μιαν ορισμένη απόσταση μεταξύ προσδιορισμένων σημείων, αλλά μιαν άπειρη απόσταση ή την ίδια τη σκέψη του ως άπειρη απόσταση από το εκάστοτε άξιο στοχασμού. Με δυο λόγια, το Α δεν είναι ένα παρελθόν κάτι πλέιστο στο "σωμβόν" του και το Β δεν είναι ένα Μέλλον πο η σκέψη θα αξίωνε να γνωρίσει.[44]

Αυτό είναι το όλημα της θέσης του Weierhaus [illegible] πλέον, [illegible] κίνηση του δίπτυχου δεν είναι [illegible] "επανάληψη" [Wiederholung] αλλά "επανά σκηψη" [Wiederholung]. Επειδή εκεί δεν υπάρχει επανάληψη ή επανάπαυση/στατικότητα, εφ' τοποθετεί η μετάβαση την ίδιον του πεδίο της, δηλαδή [illegible] κατορθώσει στην ουσία του Είναι. Το "άλμα" [illegible]

---

[44] Ο.π., σελ. 157.

τελικά ως ένας "κανόνας" [Satz] της σκέψης μέσω του οποίου γίνεται κατανοητή η Ιστορία ως πεπρωμένο. Ποιό είναι όμως το ιδιάζον στοιχείο ενός τέτοιου Πεπρωμένου εάν δεν πρόκειται για μια φαταλιστική επανάληψη του Ομοίου [Gleich] ή περί μιας διαλεκτικής του Πνεύματος; Το ιδιάζον -λέγει ο Heidegger- είναι μια σχέση ανάμεσα στην "αινιγματική διάρκεια" και το "αιφνίδιον" [das Ploetzliche], ανάμεσα σε κάτι που διαρκεί και στην αιφνίδια έλευση μέσα στην οποία αυτό που ήδη διαρκεί αποκρυμμένο χορηγείται και καθίσταται ορατό.[45]

Η "αινιγματική διάρκεια" είναι εδώ κάτι διαφορετικό από την ιστορική επιβίωση κάποιων οντικών δομών και "πολιτισμικών" αταθερών. Ένας τέτοιος προβληματισμός απασχολούσε λ.χ. τον Marx όταν έθετε το ερώτημα της αινιγματικής "αιωνιότητας" των αισθητικών προτύπων της κλασικής αρχαιότητας μέσα σε ριζικά διαφορετικούς κοινωνικοοικονομικούς σχηματισμούς. Ο Heidegger δεν έχει στο νου κάτι παρόμοιο. Η "αινιγματική διάρκεια" η δική του, είναι αυτό το οποίο αποκρύπτεται μέσα στην αταθερότητα ή την μεταβλητότητα, το έρχεσθαι και το παρέρχεσθαι των ιστορικο-πολιτισμικών παραδόσεων, των θεσμών, των μορφών πολιτικής παρουσίας των κοινοτήτων. Από την άλλη, το das Ploetzliche, αυτό το αιφνίδιον της έλευσης, δεν είναι μια στατική, μη κοινωνικο-ιστορική ριζική "δημιουργία" όπως την αναλογίζεται λ.χ. ο Castoriadis. Δεν είναι βέβαια σύτε το απομακρυσμένο τραυματικό ιστορικό συμβάν μέσα στη Ροή του γίγνεσθαι, κάτι σε. το "Ασουσβιτς", το "Βατερλώ" κ.ο.κ., ένα σύμβολο του ριζικά

---

[45] Ο.π., σελ. 160.

πανω που δίδει στην Ιστορία τους ακραίους και μυστηριώδεις τόνους της. Η σχέση διάρκειας και αιφνίδιας έλευσης, Είναι και Συμβεβηκότος, αναδεικνύεται αντίθετα ως σχέση ανάμεσα στο Αυτό [das Selbe] (που δεν είναι το όμοιο και το απλοϊδέ Ίδιο) και στην χορήγησή του στην καθέκαστη απονομή του Είναι, στο έκαστο seinsgeschick.[46]

Το αυτό [das Selbe] δεν εκφράζει βέβαια μια ταυτότητα ενός θεϊστορικού "νοήματος". Υπάρχει ως συναντάειν και συναλλαγή Είναι και Σκέψης, Είναι και Γλώσσας: σε αυτό το συναντάειν επέρχεται κάθε φορά το αιφνίδιο μιας "πέμψης" του Είναι. Η διαφέρουσα ιστορικότητα του Είναι διακρίνεται έτσι τόσο από μια τελεολογική-γραμμικοπροοδευτική ιστορικότητα, όσο και από μια αναρχο-γεγονοτική -αν επιτρέπεται ο νεολογισμός- "Ιστορία". Πέρα από την ανάλυση της χρονικότητας του άλματος στην άρθρωσή του σε ένα οντολογικό "πεπρωμένο", δρα η μυστική συνάφεια του waehren [διαρκώ] και του Gewaehren (χορηγώ, απονέμω κάτι), ενώ το ίδιο το waehren καταγεται από το das Wesen, την ουσία ή το Είναι της Ιστορίας. Γίνεται φανερό λοιπόν ότι αυτό που διαρκεί αινιγματικά στην Ιστορία είναι το αυτοαποκρυμμένο Είναι που δεν παύει να υποχρώβεται, να "λανθάνει" καθώς αληθεύει.

Γ' αυτόν [illegible] τη "[illegible]" επειδή όπου το Είναι, τα [illegible] ως Gewesen. [illegible]. Τα νοήματα δεν μπορεί να γίνει [illegible] τα συμπαγή [illegible] όπου ο μηδενισμός επιτελείται. Αντί της [illegible]

---

[46] Ό.π., σελ. 161.

του, εκεί όπου το Είναι γράφεται Εἶναι;[47]

Αν και αναφερθήκαμε ήδη στο δεσμό του άλματος της σκέψης και της Andenken [ανημνηστικής σκέψης], δεν επιμείναμε στο συχνοπερπμένο συσχετισμό τους με την υστεροφουτέρνα επιχείρηση του Είναι στον αστερισμό της γενικής τεχνολογικοποίησης του όντος. Γιατί βέβαια, η σκέψη (η φιλοσοφία) δεν καθίσταται προβληματική και άξια στοχασμού τυχαία: μόνον στο βαθμό που "θίγεται" από το Gestell, το οποίο "είναι ένα περιφερόμενο της ουσίας του ίδιου του Είναι", ένας τρόπος του Είναι και όχι απλώς ένας τρόπος θέσμισης του κοινωνικού όντος, μόνο στο βαθμό που η ουσία της Τεχνικής ως κίνδυνος και χειραφετησιακή δυνατότητα συγχρόνως, "κλητεύει" τη σκέψη, μόνον τότε τίθεται επί τάπητος το ζήτημα του ριζικού μεταχηματισμού, του "τέλους" ή της υπέρβασης της φιλοσοφίας.

Το ίδιο το περιφερόμενο της ουσίας του Είναι εμπεριέχει το ανθρώπινο Είναι, δεν συνιστά κάτι ριζικά "εκτός" του ανθρώπου: η "ουσία της Τεχνικής δεν μπορεί να οδηγηθεί στη μεταβολή χωρίς τη συνδρομή του ανθρώπινου Είναι [menschenwesen]".[48] Στους μετασχηματισμούς σε οντολογικό επίπεδο προσβλέπουν και οι "αντικές" σχέσεις και πριν απ' όλα η menschenwesen, η ανθρώπινη ουσία. Αλλά η menschenwesen δεν [illegible] 'ήρωάς' του ανθρώπου. Η Τεχνική δεν είναι υπερβατική από τον άνθρωπο [illegible] ή η τεχνική ικανότητα δεν είναι δυνατόν να "μας ρεβε-

[47] Η διαγραφή [durchstreichung] του Είναι [Sein] σε κείμενο στο κείμενο Zur Seinsfrage σε άμεση αναφορά με την μεταγραφική ως μπάρωμα. Θα επανέλθουμε δήμως.

αντική. Αυτό είναι το πραγματιστικό credo του χαϊντεγκεριανου αντιλογικού "φαταλισμού". Ωστόσο, αν η Τεχνική δεν είναι υπερβάσιμη, η ουσία της Τεχνικής μέσα από μια "μεταμόρφωση" [Wandel] υπερπηδά και μεταστρέφεται μέσα στην αυθόρμητη κρυμμένη αλήθεια της.

Η ουσία της Τεχνικής λοιπόν ενέχει ένα είδος ελευθερίας, ένα Verwinden [περνώ, μεταστρέφομαι, υπερπηδώ] το οποίο συντελείται -λέγει ο Heidegger- σαν μια αναπαύση του ανθρώπου από έναν πόνο.[49] Επανασυνδεόμαστε εδώ με ένα καίριο σημείο της ανάλυσης του Die Frage nach der Technik. Εκεί παρατηρήσαμε πως ο Heidegger έκανε παραδόξως λόγο για μια "απελευθερωτική κλήτευση" στο εσωτερικό της ουσίας της Τεχνικής, απελευθερωτική κλήτευση η οποία δεν έχει τη σημασία μιας εμπειρικής-πραγματολογικής εξοικείωσης με τα αντικείμενα της τεχνολογίας, παρά με κάτι βαθύτερο: μια "στροφή" [Kehre] στο πεπρωμένο του Είναι, μια εποχική αλλαγή, έναν μετασχηματισμό της αλήθειας του Είναι. Η μεταβολή [Wandel] της ουσίας της Τεχνικής -η οποία όντως έχει μια πραγματολογική βάση, ας πούμε το πέρασμα από τη βιομηχανική στη μεταβιομηχανική κοινωνία, από τον φιλελεύθερο στον "σχεδιασμένο" καπιταλισμό, και στην καταναλωτική κ.ο.κ. Εξ άλλου, κατά τη γνώμη μας, τη σχέση του Heidegger με την [illegible] η μετατόπιση από την αλήθεια με την Άλλη [illegible] μεταστροφή, [illegible] στην βιομηχανική με τη ουσία της Τεχνικής χωρίς την αναγωγή σε

---

48 Heidegger, Die Technik und die Kehre, σελ. 38.

49 Ό.π., σελ. 39

μετασχηματισμού της ουσίας της νεοτερικότητας υπό την επίδραση ριζικών τεχνολογικών και πολιτισμικών μετασχηματισμών -μετασχηματισμοί τους οποίους ο Heidegger δεν εξετάζει καθεαυτούς για να μην περιορίστεί στο οντικό πεδίο μιας -Kultur-kritik ή μιας "κοινωνιολογίας"- δεν θα εγείρονταν η αξίωση ενός περάσματος από τη σκοπιά της Ueberwindung (μιας ριζικότερης και πιο "κάθετης" στάσης έναντι της μεταφυσικής) στη σκοπιά της Verwindung η οποία σηματοδοτεί ένα είδος παραίτησης από τον "πόλεμο" και υιοθέτησης μιας περισσότερο ευλύγιστης στρατηγικής έναντι των παραδόσεων.

Η μεταστροφή ενός πεπρωμένου του Είναι γενικά, δηλαδή σε όλες τις "εποχές" της μεταφυσικής, λαμβάνει χώρα με την έλευση ενός άλλου πεπρωμένου, το οποίο δεν μπορεί να προϋπολογισθεί λογικο-ιστορικά [logisch-historisch vorausberechnen...] ούτε να κατασκευασθεί μεταφυσικά ως επακόλουθο μιας ιστορικής διαδικασίας [noch metaphysisch als Abfolge eines Prozesses der Geschichte Konstruieren laesst].

Τί σημαίνει αυτό; Ότι η ιστορικότητα των εν λόγω μεταστροφών δεν εμπίπτει σε μια τελεολογική δομή ιστορικοεπιστημονικού χαρακτήρα αν και είναι "εσχατολογική". [illegible] Είναι [illegible] Είναι [illegible] Είναι [illegible] Είναι [illegible] Είναι [illegible]

εάν δηλαδή ξούμε την αρχή της διαδικασίας "πληρώματος" της μεταφυσικής ή το ίδιο το πλήρωμα [Vollendung]-- είναι ουσιαστικά ανοιχτό. Εν τούτοις, στα κείμενα της ύστερης περιόδου αντιμετωπίζονται και οι δύο εκδοχές, ας πούμε η "λιγότερο" και "περισσότερο" μηδενιστική: η εκδοχή μιας πιθανής "επιστροφής" του Είναι και η εκδοχή της ριζικής απαξίωσης του Είναι στον αστερισμό της ά-τοπης πλανητικής συνθήκης της Τεχνικής.

Πώς όμως γίνεται στοχαστέα η εκδοχή μιας δυνατής μετάβασης σε ένα άλλο πεπρωμένο του Είναι, αν υποτεθεί ότι ο μηδενισμός δεν είναι ακόμη "ολοκληρωμένος" αλλά ατελής;

Για να επιτευχθεί -λέγει ο Heidegger- η μεταστροφή της ουσίας της Τεχνικής χρειάζεται τη "συνδρομή" του ανθρώπινου Είναι. Η ομολογία της ουσίας του ανθρώπου στην ουσία της Τεχνικής (και όχι βέβαια η οντική ανταπόκριση του εμπειρικού ανθρώπου στην τεχνολογία, πράγμα που ούτως ή αλλιώς συμβαίνει μέσα στην πραγματιστική "κοινωνική μηχανική" των σύγχρονων κοινωνιών) περνά μέσα από το άνοιγμά της στην ουσία της Τεχνικής, άνοιγμα στο οποίο διαπλέκεται μια "ουσιώδης σχέση" [Wesensverhältnis] ανάμεσα στον άνθρωπο και την Τεχνική. Η δυνατότητα αυτής της ουσιώδους σχέσης δεν μπορεί κατ' [illegible] να πηγάζει αποκλειστικά από τον "ανυποκατάστατο άνθρωπο" [unersetzlich Mensch] εφόσον στον δικό του ουσιώδη χώρο [in seinem Wesensraum] και "επιληφθεί της κατοικίας του" [und darin Wohnung nimmt]. Χωρίς αυτές τις δύο προϋποθέσεις (εφόσον σε έναν ίδιο χώρο και φροντίδα, επιμέλεια της "διαμονής" με την αντολογική σημασία του όρου) ο άνθρωπος είναι ανίκανος για οτιδήποτε ουσιώδες στο εσωτερικό του

επιρρατούντος πεπρωμένου.[50]

Πώς πρέπει να νοείται -εάν μπορεί να νοηθεί- αυτή η εγκατάσταση του ανθρώπου στον "ουσιώδη χώρο" του και στην "καταστική" του; Κατ' αρχήν ως ομολογία-απόφαση [Entsprechung] στη χρεία του Είναι, η οποία έχει το νόημα μιας φύλαξης της ουσίας του Είναι στην αλήθεια της. Η φύλαξη, η μέριμνα γι' αυτή την "ουσία" του Είναι είναι πρωταρχικά στοχαστικής φύσης -ξεκινά ή πρέπει να έχει ως αφετηρία το ερώτημα: πώς πρέπει να σκεπτόμαστε- και μόνον δευτερευόντως πρακτικού χαρακτήρα (τι πρέπει να πράττουμε).[51]

Στο σημείο αυτό η χαϊντεγκεριανή αποδόμηση της διάκρισης "θεωρίας" και "πράξης" φαίνεται ιδεαλιστική: στο ίδιο το σκέπτεσθαι βλέπει την ουσία [Wesen] του πράττειν [Handeln]. Το σκέπτεσθαι, λέγει, είναι το ιδιάζον πράττειν [das eigentliche Handeln] εφόσον πράττειν σημαίνει "δίδω το χέρι" [die Hand geben] στην ουσία του Είναι, δηλαδή προετοιμάζω, χτίζω στο εσωτερικό του όντος τον τόπο όπου το Είναι φέρεται και "φέρει" την ουσία του στη γλώσσα. Η γλώσσα είναι έτσι η πρωταρχική και απροκρίτηρια διάσταση [die anfaenglische Dimension] στην οποία τα ανθρώπινα [illegible]

Σύμφωνα με τον στοχαστή, δεν [illegible] στο [illegible] του Gebäude, στην "χτιστή περιοχή" [illegible], πρβλ. "σκεπτόμαστε". Η έδρα [illegible]

---

50 Ο.π., σελ. 39.

51 Ο.π., σελ. 40.

τεχνολογία της δράσης, πραγματιστική ή επαναστατική και συντηρητική δεν φθάνει στο ύψος του επικίνδυνου πεπρωμένου της εποχής, γιατί ακριβώς -στα μάτια του Heidegger- κάθε τεχνολογία του πράττειν ειρείδεται στην μεταφυσική παράδοση ενός "υποκειμένου" της Ιστορίας, ακόμα και εκεί όπου το προβάδισμα έχει μια αντικειμενιστική και ντετερμινιστική εικόνα του γίγνεσθαι. Η ίδια όμως η εποχή της Τεχνικής καταδικάζει σε "αχρηστία" την κλασική μοντέρνα διαλεκτική υποκειμένου/αντικειμένου: η κυρίαρχη σχέση ανάμεσα στα όντα είναι πλέον η "αποθεματοποίηση", η μεταβολή των πάντων σε στοκ μιας σένσης διαχείρισης/αξιοποίησης και όχι η "αντικειμενοποίηση" η οποία προϋποθέτει την υλικότητα του αντικειμένου, την παραδοσιακή λειτουργία του νόμου της αξίας. Η ανάδειξη της "πολιτιστικής βιομηχανίας" σε ηγεμονικό πεδίο της οικονομικής κουλτούρας των δυτικών κοινωνιών της ύστερης νεοτερικότητας, η πληροφορικοποίηση, η ανατροπή των δεδομένων σχέσεων ανάμεσα στον χώρο της κυκλοφορίας και της παραγωγής των αγαθών, όλα αυτά τα κοινωνικοϊστορικά δρώμενα για τα οποία βέβαια ο Heidegger δεν κάνει λόγο ποτέ άμεσα -παρά υπαινικτικά- συνιστούν κατά τη γνώμη μας τα αντικά "περιεχόμενα" του Gestell, της πραγματικούς αντικειμενικούς τόπους της επικράτειας του αρχαϊκού πεπρωμένου της νεοτερικότητας.

Τ[illegible] κάποιο τη [illegible] της διάστασης, αφίεται [illegible] προσπαθεί [illegible] από την ίδια τη [illegible] η κατάρτιση της είναι, από το ίδιο το "[illegible]" [illegible] σύλληψη [illegible] της είναι [illegible] μια τρομερή [illegible] προβολή της [illegible] στο [illegible] βλέμμα [illegible] σύγχρονου κόσμου.

Το αιτούμενο της "ουσιώδους σχέσης" ανθρώπου/Τεχνικής -ουσίας του ανθρώπου και Gestell- δεν μπορεί να απαντηθεί μέσω μιας διαλεκτικής της συμφιλίωσης φύσης και Ιστορίας, ούτε δια της άνευ όρων προσχώρησης στη "φυσική" κοινωνική μηχανική (πραγματισμός) ή δια της υπέρβασης της κοινωνικά αιτιολογημένης "αλλοτρίωσης" (μαρξισμός). Η ομολογία στην πλήρωση της Εποχής δεν μπορεί να είναι ουσιώδης αν θεωρηθεί από τη σκοπιά του πράττειν ως τεχνικής και πολιτικής δράσης, παρά εάν μεταστρέψει το ερώτημα του πράττειν σε "υπόθεση" της γλώσσας και της σκέψης.[52] Η σκέψη, ως περιοχή εμφοράς του Είναι στη γλώσσα και όχι ως διανοητική-εγκεφαλική λειτουργία, είναι έτσι η οδός της "ουσιώδους σχέσης" ανθρώπου/Τεχνικής και ποτέ απλώς μια διανοητική εργασία που συνεπικουρεί τις τεχνικές αυτής της ουσιώδους σχέσης. Για ποια όμως "σκέψη" γίνεται συνεχώς λόγος;

Ο Heidegger δεν δίδει ποτέ έναν ορισμό, μιαν οριστική απάντηση και αρνείται να μείνει σε έναν και μοναδικό δρόμο ανάδειξης της ερώτησης για το σκέπτεσθαι [Denken]. Η απάντηση είναι αποσπασματική, ενσωματωμένη σε διαφορετικά δρομολόγια της "αλήθειας" που ενίοτε δε, συγκεντρώνεται σε [illegible] ένα τέτοιο ή συνεκτικό επιχείρημα, σε έναν τίτλο όπως θα [illegible] τη σειρά ένα ορισμένο σύνθημα διατύπωσε [illegible] [illegible] Σε μια παράλειψη παρέκκλιση [illegible] ή η "κυρία" φιλοσοφική [illegible] με τις επιχειρήσεις;

---

[52] Αυτό δεν σημαίνει βέβαια μια στροφή [illegible] πολύ γι' αυτό και τις "μορφές ανάδυσης της Αλήθειας" [illegible] τις οποίες μιλά ο Richard Rorty, από καθαρά μεταφυσική [illegible] ίσως, μορφές υπέρβασης των αρνητικών [illegible] στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής επικοινωνίας των "ενθέων" [illegible] στις αξίες που θα διέπουν την κοινωνία [illegible]

Με άλλα λόγια, στην καρδιά του κινδύνου "λανθάνει" η δυνατότητα μιας στροφής στην οποία και δια της οποίας μεταστρέφεται η λήθη του Είναι κατά τέτοιον τρόπο ώστε η αλήθεια της ουσίας του επαναλάμπει/καταλύει κατ' ίδιον τρόπον στο ον [in das Seiende eigens einkehrt]. Αυτή η στροφή του πεπρωμένου του Είναι (το αυτο-στρέφεσθαι) δεν λαμβάνει χώρα παρά εκεί όπου ο κίνδυνος προβάλλει σαν τέτοιος, χωρίς δηλαδή πλέον καμία "μεταμφίεση". Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι όταν ο Heidegger ομιλεί για τον κίνδυνο "σαν τέτοιο" αναφέρεται ουσιαστικά στην ιστορική εξάντληση των μεταμφιέσεων του Λόγου, στην παρακμή της ιδέας της Προόδου, της γραμμικής και τελεολογικής ιστορικότητας κ.ο.κ. Όταν δηλαδή, η αιφνίδια παρεμβολή κάποιων "γεγονότων" που δεν είναι απλά γεγονότα αλλά εκδηλώσεις ενός Fatum (πόλεμος, γενοκτονίες κλπ.), καταστρέφουν τη διαλεκτική του Λόγου, υπονομεύουν τα θεμέλια των συστημάτων αξιών και πεποιθήσεων της σύγχρονης ανθρωπότητας, τότε ο κίνδυνος δεν έχει άλλη διέξοδο, παρά να προβάλλει σαν "τέτοιος". Όχι δηλαδή απλώς ως κρίση, όπως πίστευε ακόμη ο Husserl, παρά ως αρχή ενός τέλους, μιας αναπότρεπτης "παρακμής". Και εδώ, σε αυτή τη θεμελιώδη παρακμή που είναι το αυτό με την κρίση κάθε θεμελιωτικής διαλεκτικής, ο Heidegger κάνει το βήμα: αρνείται να αναγνωρίσει απλά μια παρακμή και διακρίνει τη στροφή ενός πεπρωμένου, τη καμπή μιας ιστοριοπολιτισμικής συνθήκης. Αποφεύγει ωστόσο να προσδιορίσει τη "χρονική" έλευση αυτής της στροφής: αρκείται σε μυστικο-προφητικές εκφάσεις του τύπου "ίσως ετοιμάζεστε ήδη στην προετοιμασία της έλευσης αυτής της στροφής"[53] και διατείνεται ότι μια γνώση του πότε και του

[53] Ό.π., σελ. 40: "Vielleicht stehen wir bereits im

πώς της στροφής θα ήταν ό,τι χειρότερο για τον σύγχρονο άνθρωπο, που η ουσία του είναι να "αναμένει την ουσία του Είναι"[54] διαφυλάσσοντάς την με τη σκέψη.

Ο άνθρωπος είναι εδώ "ο ποιμένας του Είναι" [das Hirt des Seine] που μόνο αναμένοντας την αλήθεια του Είναι μπορεί να "προσδοκά" [erwarten] σε μιαν έλευση του περιμένου του Είναι χωρίς να καταπίπτει στην απλή περιέργεια.

Οι πνευματικοί τόνοι αυτής της θεμιτής της "αναμονής" και της προσδοκίας κυριαρχούν άλλωστε σε ένα άλλο κείμενο του ύστερου Heidegger με τον τίτλο Gelassenheit [Γαλήνη]· συνάδουν βέβαια με μιαν εσχατολογική θέση ομολογημένη από τον ίδιο το στοχαστή: η "εσχατολογία του Είναι", για την οποία κάνει λόγο στα δοκίμια των Holzwege, δίδει έρεισμα σε μιαν αποκαλυπτική ρητορική στην οποία κυριαρχεί το ζεύγος καταστροφή/Σωτηρία, το παιχνίδι ανάμεσα στην έσχατη οδύνη και τη δυνατότητα μιας νέας απαρχής, το οποίο το συναντούμε και στις εβραϊκές μυστικές παραδόσεις ή σε στοχαστές έντονα επηρεασμένους από τις παραδόσεις αυτές, όπως ο Franz Rosenzweig και ο Walter Benjamin.[55]

---

vorausgesetzten schatten der Ankunft dieser Nähe...".

[54] Ο π., σελ. 41

[55] Χωρίς, η αναπαλαιωτική ιστορικότητα ήταν τη στιγμή εκείνη, κοινός τόπος με τον πρώτο του, οι Rosenzweig και Benjamin έχει ένα λυτρωτικό χαρακτήρα. Η αισθητική λύτρωσης που κηρύσσει ο δεύτερος στηρίζει να αισθάνεται στο "χρόνο του τώρα" [Jetzt-Zeit], στη στιγμή που επιτυγχάνεται μια διαισθητική ή παράδοξη σχέση ανάμεσα στο Ιδρα, στον Heidegger, αργότερα, τα όρια της Gelassenheit, "η ήρεμη αφοσίωση". Όπως θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας μας, η προσέγγιση του Benjamin παρουσιάζει μια ομοιότητα και μια διαφορά. Και η λύτρωση του Benjamin δεν βρίσκεται σε μια "νέα" αρχή του Ιδρα, αλλά σε μια μεταμορφωμένη όψη του ίδιου αλλά εκεί η μεταμόρφωση έχει ένα

Οι βαθύτερες όμως αναφορές του χαϊντεγκεριανού εσχατολογισμού δεν είναι άμεσα η εβραϊκή μυστική, η παλαιότερη και νεότερη, αλλά η γερμανική "μυστική" σκέψη, από τον Meister Eckhart, τον Jacob Boehme ως τον Hoelderlin. Είναι ειδικά η πρόσληψη αυτού του τελευταίου που προσφέρει στον Heidegger το απαραίτητο "κλειδί" για τη διείσδυση στο αινιγματικό πεδίο της σχέσης κινδύνου/Σωτηρίας, όπως αυτή διαπραγματεύεται στο εσωτερικό της ύστερης τεχνολογικής νεοτερικότητας.

Με αφετηρία έναν στίχο του Hoelderlin ("Αλλά εκεί όπου είναι ο Κίνδυνος, αναπτύσσεται και το Σώζον") δρομολογείται ο αναστοχασμός της σχέσης ανάμεσα στην υστερομοντέρνα "εκπλήρωση" του μηδενισμού και τη Σωτηρία [Rettung]. Ο Heidegger μάλιστα, για να απομαθάρει την έννοια της Σωτηρίας από τους ιουδαιοχριστιανικούς καθορισμούς της, επανερμηνεύει επί το ελληνικότερον το ρήμα Retten [σώζω] και τη λέξη Rettung [Σωτηρία]. Η Σωτηρία εννοείται εδώ ως διατήρηση, φροντίδα, διαφύλαξη της "ουσίας" ενός πράγματος: "Το κατ' ίδιον τρόπον Σώζον είναι το διαφυλάσσον, η φροντίδα, το κήδος".[56]

Η αντιλογικοποίηση ή η "απεχριστιανοποίηση" και επαναβαπτίση της σχέσης κινδύνου/Σωτηρίας, σχέση η οποία α

[illegible] χρωματισμό, το Ereignis φτάνει ως [illegible] ως [illegible] ή παρά πάνω από "τη σχέση", έτσι ώστε [illegible] Heidegger. Για μια εποχή [illegible] τελικής σύνθεσης των Rosenzweig, Benjamin και Buber [illegible] βλέπε το βιβλίο του Stephane Mosès, L'Ange de l'histoire, Ed. du Seuil, 1992.

56 Ό.π., σελ. 11: "Das eigentlich Rettende ist das Gefahr, die Gefahrnis". Χρησιμοποιούμε στη μετάφραση τη λέξη κίνδυνος για να αποδώσουμε τη γερμανική λέξη "Gefahr", παρά το γεγονός ότι ο Heidegger "κυρίως" σε αυτά τα περάσματα, μας λέει ότι η λέξη Gefahr σημαίνει κάτι πολύ πιο θεμελιώδες από τον κίνδυνο [illegible] ενεργητική.

τούτοις στον Hoelderlin γίνεται στοχαστέα σε άμεση αναφορά προς τη χριστιανική ιδέα της Σωτηρίας, χρησιμεύει στον Heidegger στο εξής στον ιστορικο οντολογικό φωτισμό του σύγχρονου μηδενισμού και της δικτής ουσίας του, προκλητικής και απελευθερωτικής, καταστροφικής και χειραφετησιακής. Ο κίνδυνος της εποχής βρίσκεται "παντού και πουθενά" ως "ά-τοπος τόπος κάθε Παρουσίας".[57] Πρόκειται, συνεχίζει ο στοχαστής, για έναν αθεμελίωτο, διάχυτο κίνδυνο που "παραμονεύει" [nachstellt] και καταδιώκει με λήθη [mit der Vergessenheit nachsetzt] τη φύλαξη του Είναι στην αλήθεια του. Σε αυτή τη κατάσταση γενικευμένης ανασφάλειας το ίδιο το Είναι επ-τοπίζει [ent-setzt] την αλήθεια του στη λήθη, αρνείται και προδίδει την ουσία του. Από τη στιγμή όπως που ο κίνδυνος γίνεται παγκόσμιο πεπρωμένο [Weltgeschick], η λήθη του Είναι δε, είναι πλέον λήθη. Επισυμβαίνει [ereignet sich] ο κήδος του Είναι και "λαμβάνει χώρα" [ereignet sich] ο κόσμος. Μέσα δηλαδή στο ά-τοπο κάθε τόπου, στον αφανισμό κάθε Παρουσίας -στο συμβολικό επίπεδο του πολιτισμού της κατανάλωσης του όντος- δυνατοποιείται η φύλαξη του Είναι και της αλήθειάς του!

Η σύγχρονη χρήση της χαϊντεγγεριανής βάσης για την [illegible] της Σωτηρίας δίνει λαβή για [illegible] μιας [illegible] ανάγνωσης της [illegible] μέσα. Ο Heidegger αναφερίζεται με [illegible] Geschick, για [illegible] της ριζικής [illegible] και της [illegible] της, αντίστοιχα, την αρνητική [illegible] στη [illegible]

---

[57] Ό.π., σελ. 42: "Sie ist [illegible] die Gefahr [illegible] als [illegible] Verbergung alles Anwesens".

κής, την αρνητική αναίρεση της "λήθης του Είναι" η οποία χαρακτήριζε τη δυτική Ιστορία από τον Πλάτωνα κι έπειτα.

"Στην ουσία του κινδύνου είναι και κατοικεί μια χάρις, μια εύνοια [eine Gunst], δηλαδή η χάρις της μεταστροφής της λήθης του Είναι στην αλήθεια του Είναι".

Μέσα στην εκδίπλωση των δυνατοτήτων του σύγχρονου μηθενισμού, στο καθεστώς της ολοκληρωτικής τεχνολογικής απαίτησης του βιωμένου κόσμου και της "φύσης" λανθάνει η στροφή-προς-τον κήδο [die Kehre zur Wahrnis], το Σώζον στοιχείο, αυτό που ο Benjamin θα ονόμαζε Λύτρωση. Τούτο όμως, διευκρινίζει ο Heidegger, δεν σημαίνει ότι το Είναι θεμελιώνει ή πραγματώνει μαγικά την ίδια του την μεταστροφή. Η ιστορικότητα του Είναι είναι εκτός της οιασδήποτε "ενεργού αιτιότητος": "δεν πραγματώνεται από κάτι άλλο, ούτε ενεργεί το ίδιο από μόνο του".[58]

Η στροφή [Kehre] δεν μπορεί να γίνει έται κατανοητή ως μια "φάση" ή μια στιγμή της διαλεκτικής του Είναι (ως λ.χ. η στιγμή της πολιννόστησης του Είναι στην ουσία του) αλλά ως κάτι αιφνίδιο και άν-αρχο.

Σε αυτό το σημείο συναντούμε έ.α σ.όλιον της σ.ιλήψης των Benjamin κι Rosenzweig για τη. ιστορικότητα: ε.ί η α.ατροπή της ιστορικιστικής τελεολογίας και αιτιοκρατίας περνούσε μέσα από την επίλυση της ριζικής ετερότητας της Λύτρωσης ως προς την στική σ\λ\η\ουχία τω, γεγονότων της δυτικής Ιστορίας, ριζική ετερότητα που

[58] O.π., σελ. 42: "Es wird nicht von anderem bewirkt, noch wirkt es selbst".

εναρκώνονταν στην "άλλη ιστορικότητα" του εβραϊκού λαού (Rosenzweig) ή την "α-ιστορικότητα" του έργου τέχνης (Benjamin).[59] Για τον Heidegger ο "άγγελος της Ιστορίας" είναι, βέβαια, η μη-διαλεκτική, άν-αρχη, αιφνίδια έλευση του εκάστοτε seinsgeschick.

Όπως η Verwindung -η ερμηνευτική στροφή στην οποία η "μεταφυσική" οδηγείται στο ίδιον της ουσίας της μέσα από την στοχαστική υποδοχή των αγγελμάτων της- δεν πρέπει να διαλεκτικοποιείται ως Ueberwindung [ξεπέρασμα, αφηρημένη υπέρβαση], έτσι και η στροφή [Kehre] δεν πρέπει να χρεώνεται ως μια φάση της διαλεκτικής της ουσίας του Είναι αλλά να δεικνύεται ως κάτι ριζικά έτερον. Η αν-αρχία της στροφής του Είναι, δηλαδή η μη-αναγωγή της σε μια οποιαδήποτε έννοια θεμελίωσης και "αχέσης πραγμάτωσης" [Wirkungszusammenhang] δυσχεραίνει τη γλώσσα που θα ήθελε να "μιλήσει" αυτή τη στροφή, να την μεταφράσει θεωρητικά. Ο συνεπαγόμενος γλωσσικός εικονοκλαστισμός είναι ίσως η ανεπιτυχής απόπειρα για την κατασκευή μιας γλώσσας της υστερονεοτερικής εποχικότητας του Είναι, για μια γλώσσα του Είναι.

Γράφει ο Heidegger: "Η στροφή του κινδύνου συμβαίνει αιφνίδια. Στην στροφή φωτίζεται το ξέφωτο της ουσίας του Είναι. Η αιφνίδια αυτοφωταγωγία είναι το στοστράπτειν. Φέρεται η ίδια στη διαύγεια της λάμψης της. Αν στη στροφή του κινδύνου αστράπτει η αλήθεια του Είναι, τότε φωτίζεται η ουσία

---

[59] Stephane Moses, L'Ange de l'histoire, σελ. 21-7 κ.ε. 75-110.

του Είναι. Τότε η αλήθεια του Είναι επανακάμπτει".[60]

Για να "μεταφράσουμε" σε μια περισσότερο φιλοσοφική γλώσσα το εδάφιο: το σύγχρονο πεπρωμένο του Είναι ταυτίζεται με την ουσία της Τεχνικής, με το Ge-stell. Η ιστορία του Είναι δεν απονέμεται ιστορικά (Geschichte-Geschick) παρά ως μεταφυσική ή ιστορία της "λήθης" του Είναι.

Η αιφνίδια μεταστροφή της Ιστορίας αυτής στον αστερισμό της πλανητικής εποχής της Τεχνικής σημαίνει ότι ο μηδενισμός που αποτελεί ίδιον της μεταφυσικής και, ιδιαίτερα, της πλατωνικής και χριστιανικής εκδοχής της, εκδιπλώνει τις ουσιώδεις δυνατότητές του, φτάνει στην αιχμή, στο "τέλος" του. Η στροφή εδώ συμβαίνει ως εξής: όταν ο μηδενισμός έρχεται στην επιφάνεια ως μηδενισμός, δηλαδή όταν η μεταφυσική σαν τέτοια καθίσταται προβληματική (δηλαδή περνά σε "εφαρμογή" μέσα στο τεχνολογικό σύμπαν), τότε "απαστράπτει" το εκάστοτε α-τύχαστο για κάθε μεταφυσική, για κάθε διαλεκτική αιτίας/αποτελέσματος, θεμελίωσης/αποθεμελίωσης κ.ο.κ..

Ο Heidegger διαβλέπει, κατά πρώτο λόγο, ότι το α-τύχαστο κάθε μεταφυσικής υπήρξε η οντολογική διαφορά ανάμεσα στο Είναι και το ό. Ενώ δηλαδή η μεταφυσική σκέπτεται πάντοτε το "είναι του όντος" (την ουσία -essentia- της ύπαρξης, το Θεό, την Ιδέα κλπ.), είναι αναγκαίο να στοχαστεί

---

60 Heidegger, ό.π., σελ. 43: "Die Kehre der Gefahr ereignet sich jaeh. In der Kehre lichtet sich jaeh die Lichtung des Wesens des Seins. Das jaehe sichlichten ist das Blitzen. Wenn in der Kehre der Gefahr die Wahrheit des Seins blitzt, lichtet sich das Wesen des Seins. Dann kehrt die Wahrheit des Wesens des Sines ein".

το Είναι ως Είναι χωρίς αναγωγή σε ένα συγκεκριμένο ον. Επίσης, ενώ την απασχολεί ανέκαθεν η σχέση του ανθρώπου με το Είναι, της είναι αδιανόητο να κατανοήσει τη σχέση αυτή ως Zusammengehoerigkeit, ως συνανήκειν/συναλληλία στην οποία το Είναι αυτοαπονέμεται, πέμπεται, αγγέλλεται κλητεύοντας την ουσία [Wesen] του ανθρώπου. Έτσι, η σχέση ανάμεσα στο Είναι και τον άνθρωπο αναπαριστάνεται παραδοσιακά ως διαλεκτική πεπερασμένου και Απείρου, όντος και απώτατου θεμελίου, ανθρώπινης και θεϊκής φύσης. Ο Heidegger αντίθετα αναλογίζεται την "άλλη σκέψη", σκεπτόμενος αυτή τη σχέση όχι ως σχέση θεμελίωσης, ούτε ως διαλεκτική ανάμεσα στη "συνθήκη της δυνατότητας" και στη "συνθήκη της πραγματικότητας" αλλά ως σχέση απονομής/αποστολής ενός πεπρωμένου και ομολογίας/ανταπόκρισης σε αυτή την απονομή, ομολογία της οποίας η "διάσταση" είναι η γλώσσα και η ουσία η σκέψη.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο όμως και εφόσον ο Heidegger θέλει να δείξει ότι στην τεχνολογική νεοτερικότητα το πεπρωμένο του Είναι γνωρίζει μια αιφνίδια "στροφή", το α-διανόητο της μεταφυσικής δεν είναι πλέον η οντολογική διαφορά αλλά ό,τι συμβαίνει κατ' ίδιον τρόπον [sich ereignet] στην μεταμόρφωση της ίδιας της αλήθειας του Είναι και της ιστορικότητάς της. Αυτόν τον "άγγελο" της Ιστορίας ή της μεταιστορίας, ο Heidegger τον βάπτισε das Ereignis, λέξη που σημαίνει Συμβάν ή Ιδιοσυμβάν (στο βαθμό που εμπεριέχει τις eigen, το ίδιον, το ιδιάζον).

Θα δούμε παραπέρα το ριζοσπαστικό νόημα της μετάβασης από το επίπεδο της οντολογικής διαφοράς στο Ereignis, μετάβαση η οποία αφορά στην τελευταία περίοδο της χαϊντεγγερι-

νής σκέψης και συνάπτεται άμεσα με την "εσχατολογία του Εί-ναι", με την ανάδειξη της απαραμείωτης περατότητάς του. Πριν έλθει όμως στο "συμβάν" του Ereignis, η σκέψη αυτή αντιμετω-πίζει τη μεταβολή της έννοιας της αλήθειας του Είναι ως μια ιστορική μοιραία υπαγορευμένη μεταβολή. Η αλήθεια δεν νοεί-ται πλέον ως απλή μη-λήθη (α-λήθεια), ως μη-απόκρυψη, αλλά εμπεριέχει αντίθετα το λανθάνειν, το αποσύρεσθαι, κάτι ά-δο-το και μυστήριο.[61] Όταν το Είναι εκδιπλώνεται ως ουσία της Τεχνικής, "αίρεται" η λήθη του, αλλά με έναν τρόπο μηδενι-στικό: το Είναι προβάλλει πλέον ως γενικευμένος ά-τοπος κίνδυνος, ως ολοκληρωτικό nachstellen [ενεδρεύειν], που θέ-τει κάθε ον στην απαίτηση της αποθεματικοποίησης, της τεχνι-κής διαθεσιμότητας.

Στη μεταμόρφωση της αλήθειας του Είναι καλείται λοιπόν να απαντήσει η σκέψη στρεφόμενη από το επίπεδο της Υπέρβασης της μεταφυσικής στη διάσταση της Verwindung, δηλαδή μιας στοχαστικής υποδοχής του νοήματος αυτής της μεταμόρφωσης. Αυτή η υποδοχή της μεταστροφής της Ιστορίας του Είναι προϋ-ποθέτει την "παραμονή" στην αλήθεια του μηδενισμού όπου η σκέψη παραιτείται από τον πρώτο της στόχο, την όραση της λήθης του Είναι μέσω της θεμελίωσης μιας Fundamentalontolo-γίας, και επανευδοκιμεί στη λήθη της λήθης του Είναι, στην αρνητική κατάληξη της μεταφυσικής, στην "ικανότητα" της αντιλογικής αλήθειας. Η κίνηση αυτή -η σπάνια ενέχει το δί-λημμα το οποίο κάναμε νωρίτερα σημαίνει ότι ο Heidegger

---

61 Και εδώ ο Heidegger συναντά τον W. Benjamin των χρόνων του '20. "Η αλήθεια δεν είναι φανέρωμα που καταστρέ-φει το μυστήριο, αλλά αποκάλυψη που του αποδίδει δικαιοσύνη." (Στο Origine du drame baroque allemand, σελ. 29).

πιστεύει ότι η ουσία της νεοτερικότητας γίνεται σκεπτέα "ουσιωδώς" μόνον από τη σκοπιά της ιστορικής εξάντλησης των σχεδίων της. Η όλη πόρευση, βέβαια, δεν παρουσιάζεται εδώ ως τυχαία επιλογή ενός στοχαστή, αλλά ενδύεται τη μορφή μιας "αποστολής" [Aufgabe] του σκέπτεσθαι στην εποχή του τέλους της φιλοσοφίας.

Η κίνηση της σκέψης αυτοαναπαριστάνεται όπως και στον Hegel ως ιστορικά "αναγκαία", ως υπαγορευμένη από το ίδιο το πεπρωμένο του Είναι μόλο που ο Heidegger φροντίζει να αποδιαλεκτικοποιήσει την ιστορία του Είναι. Το Είναι δεν έχει διαλεκτική αλλά έναν νόμο [Gesetz]: το νόμο του α-διανόητου των Υπαρξάντων και της αινιγματικής διάρκειας αυτών που αιφνίδια επήλθαν και "παρήλθαν".62

Τί συμβαίνει όμως με αυτό τον νόμο στην εποχή του Gestell; Αυτή η τελευταία δεν είναι ο καιρός της άρσης του μηδενισμού, ούτε της θετικής κατάλυσης της μεταφυσικής, αλλά καιρός της ολικής ιστορικής "εφαρμογής" της, της πραγμάτωσής της. Αν συνέβαινε το πρώτο, τότε ο Heidegger θα γινόταν ένας απολογητής της κατάστασης των πραγμάτων στις υστερομοντέρνες κοινωνίες, στο βαθμό που σύμφωνα με τη λογική αυτή η ίδια η πραγματιστική "κοινωνική μηχανική" (Rorty) θα εξέφραζε την ολοκλήρωση της μεταφυσικής, την οποία επαγγέλλονται ουσιαστικά τα Είναι και Χρόνος.

Ωστόσο, πράγματι, η αλήθεια του Είναι ως Gestell (γενικευμένη η τεχνοϋπολογιστική πλαισιοθέτηση του όντος) είναι τι "φωτογραφικό αρνητικό" του Ereignis. Η πραγματιστική κοι-

---

62 Heidegger, Questions I, σελ. 203.

νωνική μηχανική των φιλελεύθερων δημοκρατιών είναι το φωτογραφικό αρνητικό της Λύτρωσης και όχι η καθαρή "άρνηση" κάθε λυτρωτικής- εσχατολογικής προοπτικής. Ο Κίνδυνος είναι η άλλη όψη -η αρνητική- της "Σωτηρίας". Σε αυτήν ο Heidegger βλέπει την κοσμίκευση του κόσμου [das welten von Welt] και το παίγνιο του κόσμου, δηλαδή, όπως λέγει κάπου, την έλευση της Τετράδος: του ουρανού και της γης, των θνητών και των θεών.[63]

Ο Heidegger αναπτύσσει την "ποιητική" σκέψη αυτής της Τετράδος [Geviert] σε ένα δοκίμιο που τιτλοφορείται Das Ding, "το Πράγμα", ένα από τα πλέον ερμητικά και σκοτεινά κείμενα της ώριμης περιόδου. Τί θέλει να δείξει ο στοχαστής καταφεύγοντας σε αυτό το ποιητικό σχήμα μιας κοσμικής Τετράδος; Στην Τετράδα διακυβεύεται μάλλον το είναι του πράγματος [Ding] το οποίο, για τον ύστερο Heidegger, δεν είναι ούτε απλό υφιστάμενο-παρευρισκόμενο ον, ούτε "εργαλείο" όπως στο Είναι και Χρόνος. Το είναι ή η ουσία των πραγμάτων συνίσταται στο ότι "τα πράγματα αφήνουν την τετράδα των τεσσάρων να διαμένει παρά τω οίκω της. Αυτό το αφήνειν-στο-διαμένειν το οποίο συλλέγει είναι η πραγμάτης των πραγμάτων [das Dingen der dingen]".[64]

Εκ των αρχήν, πίσω από αυτό το εξωφρενικό φιλοσοφικό παίγνιο μπορούμε να αναγνωρίσουμε τη στροφή του Heidegger προς το "μυθολογικό". Τα τέσσερα στοιχεία της Τετράδος φυσικά δεν είναι υλοζωϊστικές φυσικές αρχές, σύμβολα ή αλληγορικά όντα με την έννοια που δίδει στον όρο ο Heidegger το.

[63] Heidegger, Die Technik und die Kehre, σελ. 43.

Είναι και Χρόνος[65]- αλλά κατευθύνσεις ανοίγματος του κόσμου στο εσωτερικό του οποίου ίστανται τα ενδόκοσμα όντα. Ως παρόμοιες κατευθύνσεις ανοίγματος του κόσμου, τα τέσσερα στοιχεία (γη, ουρανός, θνητοί, θεοί) αντιδιαστέλλονται στην έννοια του "ορίζοντα", με την οποία αναπαριστά συνήθως τον κόσμο η μεταφυσική σκέψη. Αν ο κόσμος δεν είναι ενδόκοσμο ον αλλά το παιχνίδι δυνατοποίησης της ενδοκοσμικότητας εν γένει, το άνοιγμα κάθε δυνατής Ιστορίας, αυτό δεν σημαίνει ότι είναι μια Υπερβατολογική δομή με την παραδοσιακή έννοια της "συνθήκης της δυνατότητας". Η ίδια η χρήση της έννοιας του Παιχνιδιού και της έκφρασης Zeit-Spiel-Raum (χρονοχωρικό παίγνιο) επιστρατεύεται ακριβώς για να αποδομήσει την αναπαράσταση της σχέσης κόσμου/"στοιχείων", κόσμου/ενδόκοσμων όντων με όρους υπερβατολογικής θεολογικής ή αιτιοκρατικής- "παραγωγικής" δυνατοποίησης. Αλλά θα μιλήσουμε αργότερα γι' αυτό το καίριο σημείο της οντολογικής αν-αρχίας του ώριμου Heidegger.

Κάτι άλλο που θα πρέπει να τονιστεί σε σχέση με αυτή τη μυθολογική χροιά των παραδειγμάτων της χαϊντεγκεριανής σκέψης είναι ότι θα ήταν λάθος να την εντάξουμε στα πλαίσια μιας απλής ποιητικοποίησης και απο-φιλοσοφικοποίησης της γλώσσας του στοχαστή, για επιλέξουμε κατά συνέπεια λ.χ. την

64 Heidegger, Unterwegs zur Sprache, σελ. 22.

65 Στο Είναι και Χρόνος, ενδόκοσμα [Innerweltliches] αναμίζονται τα πρόχειρα [Vorhandenes και Zuhandenes] και το παρευρισκόμενα όντα, ενώ ο ίδιος ο κόσμος δε είναι ενδόκοσμο ον, αν και μένει στο βαθμό που υπάρχει κόσμος μπορεί τα όντα αυτά να συναντώνται και να φανερώνονται ως προς το Είναι τους. Ο ίδιος ο κόσμος [Welt] είναι αυτό μέσα στο οποίο το Dasein επιδιστοτε ήδη κατανοεί τον εαυτό του, αυτό με το οποίο το Dasein επιδιστοτε ήδη κατανοεί τον εαυτό του, αυτό

"τετράδα" ή το "ξέφωτο" του Είναι ως απλές μεταφορές.[66]

Μας ενδιαφέρει ωστόσο όχι τόσο η καθεαυτή αξία των ρητορικών τρόπων του χαϊντεγγεριανού κειμένου, όσο η ερμηνευτική εμβέλεια της χρήσης αυτών των τρόπων. Όχι η "τετράδα" και το "ξέφωτο" του Είναι ως ρητορικοί τρόποι, αλλά η ερμηνευτική αλήθεια που αναπτύσσεται δια της υπονόμευσης της κλασικής φιλοσοφικής φράσης. Απ' αυτή την άποψη, το βασικότερο εδώ είναι άλλο: ότι ο Heidegger αναγνωρίζει στις εσχατιές της τεχνολογικής νεοτερικότητας, στην αιχμή της εικονομηχανευσης, τη δυνατότητα της αιφνίδιας παρεμβολής του Ιερού. Στην καρδιά της άθεης νεοτερικότητας λανθάνει η δυνατότητα ενός αρχαϊκότερου από κάθε αρχαϊκό που είναι συγχρόνως και ένα "απόλυτα νέο", το ριζικά νέο της νεοτερικότητας. Αυτό το πλέον αρχαϊκό/αρχέγονο και το πλέον νέο, το ριζικά νέο δεν είναι δυνατόν να αναπαριστάνεται ως οντολογική ιδεατότητα, ούτε να περιγραφεί από μια στρατηγική επιστροφής στη "μυθική σκέψη".

Η προσπέλαση στην αινιγματική αλήθεια του Ereignis – που θα δούμε παρακάτω τις διαπλοκές και τις πλοκές της– δεν έχει ως σημείο αφετηρίας άλλο από το Gestell: την υστεροφανέρωτη ουσία της Τεχνικής. Αυτό δεν σημαίνει όμως μια απώτερη και απόμερη ουσία του ανήκοντος έσχατα, ένα "μυστικό" κέντρο ρύθμισης της συμπαντικής μοίρας. Η ουσία [Wesen] εδώ, στη ριζοσπαστική φαινομενολογία του τελευταίου Heidegger είναι στο φαίνεσθαι του φαινομένου, στο πράγμα από

με το οποίο το Dasein είναι αρχέγονα εξοικειωμένο.

66 Για τη "μεταφορά" στον Heidegger, αξεπέραστο παραμένει το κείμενο του J. Derrida, "La mythologie blanche, la metaphore dans le texte philosophique", εις Marges de la

μόνο του [die Sache selbst]. Αυτό δεν αποκλείει αλλά αντίθετα επιβάλλει μια αφάνεια, μια λήθη, μια συγκάλυψη μέσα στο ίδιο το εμφανίζεσθαι του φαινομένου.[67]

Η ουσία της Τεχνικής, το Gestell, "εντοπίζεται" έτσι κάπου πέραν του πεδίου μιας ολοκληρωτικής συγκάλυψης και ενός απόλυτου αποτελειώματος της Ιστορίας, αλλά και πέραν των προφανειών της πραγματολογικής πραγματικότητας του σήμερα. Εκτός του "μυστικισμού" και του "πραγματισμού", ή μάλλον στο σημείο όπου συναντώνται ο μυστικισμός και ο πραγματισμός: στην πλανητική τεχνοδομή και στις "αφηρημένες" κοινωνίες της κρίσης του κοινωνικού δεσμού και του ατομικισμού.

Στο Ge-stell διακυβεύεται μια ιστορική [geschichtlich] αλήθεια, πέρα από το φαίνεσθαι των εμπειρικά διαπιστώσιμων όψεων του κόσμου μας, αλλά και από την ψευδοϋποστασιακή κρυ-

---

philosophie.

67 Μεταξύ άλλων, ο Roger Munier ("La pensee du Meme", εις Exercises de la Patience, no 314, Άνοιξη 1982, σελ. 19-25), παρατηρεί: "Αυτό που εμφανίζει κάτι, ευθύς αμέσως εξαφανίζεται (...). Είναι το αφανές, das Unscheinbare, σε έναν δεσμό πάντοτε νυκτερινό και ανάστροφο με τη φαινομενικότητα. Η κρυμμένη διάσταση, αφανής ως διάσταση του εμφανιζομένου. Η αφάνεια (l'innapparence) τελικά της φαινομενικότητας, αυτό που δεν εμφανίζεται σε αυτό που εμφανίζεται, όχι ως επιφύλαξη ή συγκράτηση και απόσυρση αλλά ως αυτό που δεν εμφανίζεται στον ίστό του εμφανιζόμενου, αυτό που κρύβεται (δεικνύεται) υπό τις μορφές του ορατού. Αυτό που δίδει μορφή σβήνοντας το ίδιο και έτσι λαμβάνει μορφή εξαφανιζόμενο σε κάθε αναδυόμενη μορφή και όχι η ίδια η ανάδυσις, η αναγγελλόμενη σε έκαστη μορφή ως τούτη η εξαφάνιση". Η ύστερη σκέψη του Heidegger δεν μπορεί να γίνει κατανοητή έξω από τα πλαίσια μιας τέτοιας "φαινομενολογίας του αφανούς", η οποία αντιστοιχεί στη σκέψη του ά-σκεπτου [ungedachte]. Ο Heidegger επανερωτά και επανερμηνεύει άμεσα ή έμμεσα το "φύσις κρύπτεσθαι φιλεί" του Ηράκλειτου, το Schein της εγκαταλειμμένης Λογικής, αλλά και τη βιβλική ποιητική του Unsichtbar [αθέατου, αόρατου]. Το όλο εγχείρημα εγγράφεται στη ριζικοποίηση της φαινομενολογίας, στην κάθαρσή της από τους ορίζοντες της πρωτοκαθεδρίας της Συνείδησης.

πτότητα των παραδοσιακών υπερβατολογικών τόπων. Με αυτή την έννοια, "το Gestell αιώμα και καλυμμένο είναι βλέμμα και όχι ένα τυφλό πεπρωμένο με την έννοια μιας ολοκληρωτικά 'μοιραιρεμένης' μοίρας".[68]

Τι συμβαίνει με αυτό το "βλέμμα"; Πρόκειται, πάλι, για μια οφθαλμοκεντρική μεταφορά, αναπόσπαστο τμήμα μιας φωτοκεντρικής ρητορικής; Ας αφήσουμε κατά μέρος παρόμοια αποδομιστικά ερωτήματα και ας επιχειρήσουμε μια ερμηνεία σύμφωνα με τις κατευθύνσεις που έχουμε ήδη χαράξει. Κατά τη γνώμη μας, το Ge-stell ως βλέμμα ή θέα [Blick] δεν καλύπτει μόνον τη σημασία της υποκειμενικής παραγωγής του νοήματος μιας εποχής, δεν είναι απλώς ένας ορίζοντας προ-οπτικών και απ-όψεων που κατέχουν την ισχύ σε μια ορισμένη ιστορική εποχή ούτε κάτι σαν τη "φαντασιακή θέσμιση" της υστερομοντέρνας κοινωνίας. Ασφαλώς, πολλά στοιχεία του καπιταλιστικού φαντασιακού (παραγωγισμός, διάλυση κάθε Gemeinwesen, γενική "ανάλωση" κάθε όντος μέσα στην ανταλλακτική αξία κλπ.) μπορούν να περιγράψουν την ουσία της Τεχνικής όπως τη στοχάζεται ο Heidegger. Αυτή η περιγραφή όμως θα είναι "οντική" και όχι οντολογική: το Gestell δεν είναι κάτι σαν κέντρο οργάνωσης ή αρχιδομή της καπιταλιστικής κοινωνικής μηχανικής, ούτε μια γενική και αφηρημένη αρχή [prinzip] θέσμισης του συνολικού όντος στην εποχή της ώριμης νεοτερικότητας. Τουλάχιστον ο Heidegger αποφεύγει ανάλογα "οντικά" ερωτήματα. Γι' αυτόν, το Gestell είναι εκείνο το ιδιαίτερο ιστορικό πεπρωμένο της αλήθειας του. Είναι το οποίο "αναγγέλλει" την έλευση μιας

---

[68] Heidegger, Die Technik und die Kehre, σελ. 45: "Das Gestell ist obzwar verschleiert, noch Blick kein blindes Geschick, im Sinne eines voellig verhangenen Verhaengnisses".

"χωρίς πεπρωμένο" συνθήκης, την ίδια την περατότητα της ιστορίας του Είναι. Πρόκειται λοιπόν για ένα αποκαλυπτικό-εσχατολογικό (αλλά όχι τελεολογικά κατασκευασμένο) πεπρωμένο στο οποίο παίζεται το τέλος κάθε ελεύθερης απονομής [schicken] του Είναι, το όριον της δυτικής οντοθεολογικής ιστορικότητας. Είναι ακριβώς σε αυτό το πεδίο του ριζικού κινδύνου -κίνδυνος μιας "έλλειψης" πεπρωμένου, κίνδυνος επίσης της αδιαφορίας των ανθρώπων έναντι της όποιας κλήτευσης από ένα seinsgeschick- που διαγράφεται η δυνατότητα της Σωτηρίας. Η συνάντηση με το σωτικό νόημα αυτής της μυστηριώδους Σωτηρίας εξαρτάται όμως από τη δυνατότητα να έλθει το ίδιο το Είναι "στο βλέμμα" [im Blick]. Τί υπονοεί αυτή η πρόσκληση στη θέαση του Είναι; Το Είναι δεν "είναι" ένα ον για να μπορεί να ιδωθεί. Θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε εδώ την ιδέα μιας μυστικής ενόρασης της ουσίας ή του "πρωταρχικού" βάθους [Urgrund] κατά τα πρότυπα του ύστερου Schelling;

Αντίθετα όμως από μια μυστικο-ενορατική ιδέα της θέασης και από το παλαιό πλατωνοχριστιανικό μοντέλο μιας "θεοπτείας",[69] ο Heidegger προκρίνει κάτι άλλο: τη ριζοσπαστικοποίηση της φαινομενολογικής ερμηνευτικής θέασης στην οποία το "βλέμμα" δεν είναι οφθαλμογενές αλλά στοχαστικό και εν πολλοίς ένα ακρόασθαι.

---

69 Στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη [Περί Συμβολικής και Ουράνιας Ιεραρχίας, εκδ. Πουρνάρα, Θεσ/νίκη, 1985, τ. Α, σελ. 38] η "μέθεξις" στον θεό συντελείται μέσα από τους "νοερούς οφθαλμούς". Το "θεαρχικόν φως" είναι μια "πηγαία αντίνοια", της οποίας η επίγνωση απαιτεί μια μύηση, μια τέλεση: "Εξής δε τα θεία της θεογενεσίας εποπτεύσωμεν σύμβολα. Και μοι μηδείς ατέλεστος επί την θέαν ιέτω". Το να έλθει κάποιος στη "θέα" [επί την θέαν ιέτω], προϋποθέτει λοιπόν μια τέλεση, ένα στοχαστικό ακούειν: την ομολογία του πιστού στον

Η ανατίμηση του ακούειν [hoeren] έναντι του "οράν" αποτελεί μια βασική σταθερά της ύστερης χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας, αυτής που μπορούμε να αποκαλέσουμε φαινομενολογία του αφανούς. Το ακούειν είναι εδώ το ίδιο το λέγειν ως ομολογείν [Entsprechen]. Για τον Heidegger "ακούμε" αυθεντικά μόνον όταν ομολογούμε προς την προσαγόρευση του Είναι. Όπως γράφει: "Ο στοχασμός είναι συνάμα στοχασμός του Είναι στο βαθμό που καθώς ανήκει στο Είναι προσηλώνει την ακοή του στο Είναι [hoeren auf das Sein]".[70]

Στο σημείο που παρακολουθούσαμε πρωτύτερα και όπου γίνεται λόγος για τη "θέα του Είναι", ο στοχαστής καθίσταται σαφέστερος όταν επεξηγεί ότι "η θέα [Blick] του Είναι δεν είναι το θεάσθαι [Blicken] ως δραστηριότητα και ενέργεια του 'υποκειμένου', αλλά η θέαση ως ανάπτυξη και προϋπάντηση του 'αντικειμένου'".

Η θέαση, έτσι, δεν είναι η κίνηση του βλέμματος προς την αλήθεια, η λειτουργία της ενόρασης ή της φυσικής όρασης, αλλά η ίδια η αλήθεια ως "δεικνυόμενη παρουσία των όντων", ως επικάλυψη του Είναι των όντων.

Πίσω από το χαϊντεγκεριανό Blicken βρίσκεται η αρχαϊκή εμπειρία του θεωρείν και της θεωρίας*: σε αυτή -σύμφωνα με τον στοχαστή- δεν επιβεβαιώνεται η υπεροχή του οράν* και του θεάσθαι, αλλά η "απαρατήρητα κυριαρχία της ουσίας της αλήθειας* στην οποία αναπτύσσει την ουσία του το ξέφωτο [Licht-

---

Λόγο του Θεού.

70 Heidegger, Brief über den "Humanismus", σελ. 316.

ung], το φωταγωγημένο και Ανοικτό".[71] Στην Επιστολή για τον Ανθρωπισμό λέγεται καθαρά ότι "το Είναι επισυμβαίνει ως το ξέφωτο του Είναι", το Είναι είναι ως "ξέφωτο" και ως πεπρωμένο του ξέφωτου.[72]

Τί εισαγάγει η ερώτηση της ουσίας της Τεχνικής σε αυτή την ιστορική αληθειο-λογία; Κατ' αρχήν επιτείνει, προσκομίζει την ένταση της εποχικότητας -με το ειδικό νόημα της λέξης αυτής- του "αντικειμένου" και της θέασης. Το ξέφωτο [Lichtung] έχει και το ίδιο Ιστορία, υπακούει δηλαδή στις στροφές του πεπρωμένου του Είναι, στην εσχατολογική και μετα-τελεολογική ιστορικότητα της αλήθειας.

Αλλά τί είναι το ξέφωτο [das Lichtung]; Από μιαν άποψη πρόκειται για εκείνη την προ-οντολογική ανοικτότητα [offenheit] η οποία καθιστά δυνατή την παρουσία των όντων. Όπως γράφει, σε ένα κείμενο πάνω στον Ηράκλειτο, ο Heidegger: η φωταγωγία [Lichten] που χορηγεί τη λάμψη, ελευθερώνει ό,τι λάμπει, οδηγώντας το στην εμφάνιση [gibt Schenders in ein Erscheinen Frei].[73]

Η εποχικότητα του πεπρωμένου του Είναι σημαίνει έτσι ότι και η φωταγωγία ή το ξέφωτο λαμβάνουν χώρα, χορηγούνται, απο-δίδονται με διαφορετικό κάθε φορά τρόπο και αναπτύσσουν μια ενδοτοπα διαφορετική ιστορική "θέα", έναν ιδιαίτερο και μη-αναγώγιμο σε μια καθολική θεσμική ιστορικο-πολιτισμικό αστερισμό [Konstellation] νοήματος. Από τον Ηράκλειτο ως το.

[71] Ο.π., σελ. 220

[72] Heidegger, Επιστολή..., σελ. 103 και 105.

[73] Heidegger, Vortraege und Aufsaetze, σελ. 250.

Nietzsche, το Αυτό [das Selbe] αναπτύσσεται, ουσιώνεται, "απονέμεται" διαφορετικά. Σταθμός σε αυτή την Ιστορία των τρόπων παρουσίας (παρ-αγωγής) της ολότητας των όντων είναι από τη μια η μοντέρνα ανάδυση της "υποκειμενικότητας" και από την άλλη η πλανητική κυριαρχία της ουσίας της Τεχνικής η οποία φέρει μέσα της την πλήρη εκδίπλωση και συγχρόνως το "μηδενισμό" της κλασικής μοντέρνας υποκειμενικότητας εγκαθιστώντας μια ιστορικο-πολιτισμική conditio όπου δεν λειτουργεί με τον παραδοσιακό τρόπο η διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου, η αναπαράσταση και ο νόμος της αξίας.

Η σχέση του Gestell με το Lichtung, το ξέφωτο, τίθεται ως εξής:

"Μόνον όταν επισυμβαίνει η θέα και φωταγωγείται ως Gestell η ουσία της Τεχνικής, μόνο τότε αναγνωρίζουμε [erkennen] πως στη διαθεσιμότητα του όντος ως αποθέματος η αλήθεια του Είναι ως Κόσμος παραμένει απαρνημένη και ότι η απλή θέληση ή το πράττειν με τον τρόπο της τεχνικής διεκπεραίωσης και εκτέλεσης [Bestellen] επιμένουν στην παραμέληση και την κατάπτωση [in der Verwahrlosung]".[74]

Η σύγχρονη εποχική θέα του Είναι -δηλαδή ο τρόπος παρουσίας των όντων στον σύγχρονο κόσμο- δεν χορηγεί την ελεύθερη ανάδυση των όντων στην ανοικτότητα μιας δωρεάς [Gabe], αλλά την απάρνηση [verweigerung] του κόσμου στο εσωτερικό της πλανητικής αποθεματοποίησης. Το ερώτημα είναι βέβαια αν υφίσταται ακόμη η δυνατότητα να συμβεί ο κόσμος ως κόσμος, αυτό που λέγει ο Heidegger das welten von Welt -η κοσμίευση

---

[74] Heidegger, Die Kehre..., σελ. 45.

του κόσμου· μέσα στη συνθήκη της ριζικής εκκοσμίκευσης, δυνατότητα βάσει της οποίας -λέγει ο στοχαστής- μπορεί να γίνει αποχαστέα, με έναν μη-θεολογικό τρόπο και η διάσταση του θεού.[75]

Στην αιφνίδια και απρόβλεπτη φωταγωγία του Είναι ως Gestell, αντιστοιχεί ο "απαρνημένος κόσμος" δηλαδή η μη-χορήγηση της Ανοικτότητας, η έλλειψη οντολογικού περάσματος. Το άλλο της ιστορικο-μεταφυσικής κατάπτωσης, το έτερον του απαρνημένου κόσμου είναι η "κοσμίκευση" του κόσμου, το φωτογραφικό αρνητικό του θανάτου του θεού είναι η δυνατότητα επανάκαμψης του Ιερού. Αυτή είναι η διαλεκτική του μηδενισμού ή η μηδενοποιημένη "διαλεκτική" της ύστερης χαϊντεγκεριανής οντολογικής ερμηνευτικής. Σε αυτή την α-διαλεκτική διαλεκτική δεν αρμόζει η μονόπλευρη διαπίστωση μιας παρακμής ή μιας "απώλειας". Για τον Heidegger κάθε αποτίμηση του παρόντος με όρους καταστροφισμού είναι δέσμια της "τεχνικο-υπολογιστικής παράστασης" της Ιστορίας [Technisch-rechnenden Vorstellung]. Μια σκέψη του μηδενισμού ως ιστορικο-μεταφυσικού περάσματος της Δυτικής ανθρωπότητας και όχι ως συμπτώματος της κρίσης του Λόγου ή του "διαφωτισμού" χρειάζεται λοιπόν να υπερβεί τις τεχνικο-υπολογιστικές παραστάσεις της Ιστορίας και πριν απ' όλα της δικής της "πνευματικής" Ιστορίας. Το πρόβλημα είναι πώς αυτή η έξοδος από τον ορίζοντα των τεχνικο-υπολογιστικών παραστάσεων της Ιστορίας -που κατά τη γνώμη του Heidegger είναι ο ορίζοντας της "ιστοριολογικής" Ιστορίας [Historie] και της ιστορικής επιστήμης- θα δρομολογηθεί θετικά. Όχι δηλαδή μέσω της τεχνολογικής-πραγ-

---

[75] Ό.π., σελ. 45.

ματιστικής απορρόφησης της μεταφυσικής, ούτε όμως και δια της ιδεαλιστικής, θεολογικής και νοσταλγικής άρνησης της Τεχνολογίας.

Παρά τη φαινομενική απλότητα και διαύγειά της, αυτή η θέση που επανέρχεται, όχι χωρίς λοξοδρομήσεις και αντιφάσεις, στα χαϊντεγγεριανά κείμενα της δεκαετίας του '50 και του '60 ενέχει μεγάλες δυσκολίες κατανόησης όσο επιχειρεί κανείς να μεταβεί από μια τοπολογία του Είναι στα ενδεχόμενα μιας τοπογραφίας, μιας Kulturkritik.[76]

Το ερώτημα, με άλλα λόγια, για τη δυνατότητα μιας σκέψης "που δεν θα είναι ούτε μεταφυσική ούτε επιστήμη"[77] δεν μπορεί να είναι ή να παραμένει αποκλειστικά τοπολογικό: εμπλέκει στην ανάπτυξή του εσωτερικούς άλλων απορριών που συνάδουν με την περιγραφή των τρόπων εδραίωσης του ιστορικοπολιτισμικού "καθεστώτος" μιας χρονικής στιγμής. Απαιτεί, έτσι, την αθέτηση της υπόσχεσης ενός αυστηρού διαχωρισμού ανάμεσα στο "οντολογικό" και το "οντικό". Είδαμε ότι το πεπρωμένο του Είναι ως Ge-stell, ως ουσία της Τεχνικής, έρχεται στο φως ως "απαρνημένος κόσμος", ως απόσυρση των θεών (των Υπερβατολογικών θεμελίων), ως ανάπτυξη των εσχάτων δυνατοτήτων του μηδενισμού. Αυτό το γεγονός οδηγεί αφεύκτως στη ριζική διερώτηση του καθεστώτος του σκέπτεσθαι και της φύσης της

76 Το πέρασμα αυτό σηματοδοτεί, κατά τη γνώμη μας, ένα άλμα "έξω" από την οντολογία και εγείρει ζητήματα ενός κατά περίπτωση κρίνειν, στο οποίο τα φαινόμενα που τίθενται προς σκέψη δεν μπορούν πλέον να εντάσσονται σε συνολιστικά σχήματα (π.χ. Ιστορία του Είναι, Μεταφυσική, σκέψη της θεμελίωσης, "δυτικός πολιτισμός" κ.ο.κ.), αλλά αναθεωρούνται στη μοναδικότητά τους, στην α-συνέχεια και τη μη-αναγωγιμότητά τους ως προς κάποια οντολογική "απονομή" ή πεπρωμένο.

"αποστολής" του: η αναγνώριση του απαρνημένου κόσμου, δηλαδή του ριζικά "εκκοσμικευμένου" κόσμου της εποχής μας, δεν δίδει λαβή σε μια αντιεκκοσμικευτική θεολογίζουσα αντίδραση, αλλά αποκτά όλο το νόημά της στην ανάγκη να υπάρξει, μέσα στο πεδίο που ορίζει η εκκοσμίκευση (η "διαλεκτική του διαφωτισμού" θα έλεγαν οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο) ένας δρόμος αποδόμησης του μηδενισμού, μια οντικοοντολογική στροφή. Στα πλαίσια αυτής της θεμελιώδους αναγκαιότητας, διακρίνουμε βέβαια τους τρόπους μιας εσχατολογικής ρητορικής και τις φράσεις ενός ποιητικο-μυθολογικού λόγου, αλλά αυτό δεν πρέπει να επισκιάζει το γεγονός ότι ο Heidegger δεν αποβλέπει εν τέλει σε κάποια αφελή "επιστροφή" σε έναν προ-τεχνολογικό κόσμο. Εκείνο που προκρίνει η χαϊντεγκεριανή στροφή είναι η αναζήτηση, μέσα στο εκκοσμικευμένο σύμπαν, συγκεκριμένων οδών "επαναμάγευσης" του κόσμου μη αναγώγιμων σε μια νοσταλγική, παραδοσιαρχική, θεολογική αντίδραση έναντι της νεοτερικότητας.

Από αυτή την άποψη, έχει ουσιαστική σημασία η θέση του Gianni Vattimo για μια "εκκοσμικεύουσα συνέχεια" [continuation secularisante] της μεταφυσικής, καθώς η σκέψη του Heidegger περνά από την Ueberwindung στην Verwindung.[78] Αυτή η εκκοσμικεύουσα "συνέχεια" της μεταφυσικής δεν είναι κάτι εύκολο κατανοητό. Σχετίζεται όμως με την αναγνώριση από μέρους του Heidegger του αμετάστρεπτου και αμετάκλητου της σύγχρονης τεχνολογικής συνθήκης και του ιστορικά μοιραίου

---

77 Heidegger, Questions IV, σελ. 118.

78 G. Vattimo, "Metaphysique, Violence, Secularisation", στο συλλογικό έργο La sécularisation de la Pensee, σελ. 82.

[geschicklich] χαρακτήρα της μεταφυσικής.

Το θεμελιώδες πρόβλημα που προβάλλει από μια παρόμοια "τοποθέτηση" της οντολογικής ουσίας της Τεχνικής είναι το εξής: πώς μια εικοσμικευμένη-μηδενιστική συνθήκη μπορεί να αποδομηθεί ατοχαστικά χωρίς η εν λόγω αποδόμηση να λάβει το χαρακτήρα μιας "επανάληψης" σε μια (μεταφυσική) καταγωγή, σε έναν προ-πτωσιακό Τόπο; Πώς γίνεται, με άλλα λόγια, δυνατή η υπέρβαση ενός ρομαντικού μυστικο-θεολογικού αντιμοντερνισμού και, συγχρόνως, η παράληψη της "απλής" φιλοσοφίας του εξανθρωπισμού της Τεχνικής;

Θα δούμε στη συνέχεια κατά ποιόν τρόπο ένα παρόμοιο ερώτημα απο-συντίθεται κυριολεκτικά κάτω από το βάρος της ύστερης χαϊντεγκεριανής σκέψης του Ereignis.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η ΑΜΦΙΣΗΜΙΑ ΤΟΥ ΙΔΙΟΣΥΜΒΑΝΤΟΣ [Ereignis]

Μέχρις αυτού του σημείου της εργασίας μας, επιχειρώντας να ακολουθήσουμε οριαμένα από τα πιο σημαίνοντα νήματα της χαϊντεγκεριανής σκέψης έχουμε αναδείξει το καίριο ερμηνευτικό δίλημμα στο οποίο προσκρούει η όποια "ανάγνωση" του ύστερου Heidegger. Και δεν περιοριστήκαμε μόνο στο να δείξουμε το ερμηνευτικό δίλημμα αλλά, προτρέχοντας κατά κάποιον τρόπο, σχεδιάσαμε το ερμηνευτικό μοτίβο στο οποίο κλίνουμε στα πλαίσια αυτής της μελέτης, πράγμα το οποίο αν ελεγχθεί σύμφωνα με το τελετουργικό τυπικό μιας διατριβής μπορεί να κριθεί άστοχο και αδόκιμο. Όπως έχουμε διευκρινίσει κατ' επανάληψη, το "σύμπαν" του Heidegger καθιστά αδύνατες τις ψυχρές αποστάσεις και τη σχολιαστική μικροβιοφοβία, ενέχει μια "μολυσματική" δύναμη που παραλύει τα αντισώματα του αναγνώστη και τον οδηγεί αναπότρεπτα σε μια "κρίσιμη" κατάσταση απ' όπου δεν υπάρχει επιστροφή, παρά μόνον με την απόφαση μιας οριστικής εγκατάλειψης της αξίωσης εισόδου στον χαϊντεγκεριανό λαβύρινθο.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο κάναμε λόγο, μεταξύ άλλων, για την ποιητικο-μυθολογική ρητορική του ύστερου Heidegger τοποθετώντας στο κέντρο του γλωσσικού διακυβεύματός της ένα ευρύτερο θεωρητικό δίλημμα, μια εκκρεμότητα ανάμεσα στην "εκκοσμικεύουσα συνέχιση" της μεταφυσικής και στην λογική που επιζητεί την υπέρβαση του σύγχρονου μηδενισμού δια της επανάκαμψης σε μια νέα αλήθεια του Είναι, ανάλογη με αυτή της "Αρχής" [Anfang]. Αυτή η εκκρεμότητα, η ένταση, η αντιδιαστολή, δεν είναι βέβαια ανακάλυψη δική μας. Ομολογείται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, από τους επιφανέστερους μελετητές του Heidegger που κλίνουν προς τη μια ή την άλλη ερμηνεία.

Προς το παρόν, ας δηλώσουμε ότι η ανάγνωσή μας βρίσκεται στον αντίποδα μιας ορισμένης αγγλοσαξωνικής και ιδιαίτερα αμερικανικής ερμηνείας του ύστερου Heidegger, στην οποία ο γερμανός στοχαστής παρουσιάζεται ως εκφραστής μιας "ριζικής ιδεαλιστικής φαντασίας" που επιμένει στη νοσταλγία του Αρχαϊκού. Ο Alan Megill λ.χ., αν και διατείνεται ότι η υποψία του Heidegger για την ουσία της τεχνολογίας δικαιώνεται από πολλές πλευρές της εμπειρίας του εικοστού αιώνα, χαρακτηρίζει τη θέση του γερμανού στοχαστή ως "νοσταλγικό, ιδεαλιστικό τεχνολογικό καταστροφισμό" και συνδέει άμεσα τον αισθητισμό του ύστερου Heidegger με την πλέον ανορθολογική ρο-

μαντική τάση του γερμανικού Ιδεαλισμού.[1]

Δεν θα είμασταν βέβαια το ίδιο κατηγορηματικοί και ως προς ορισμένες διαπιστώσεις ενός άλλου αμερικανού μελετητή, του Stanley Rosen, όπου συναντούμε μια διαυγή κατανόηση των πολιτικών συνεπειών της "ησυχαστικής" τάσης του τελευταίου Heidegger.[2]

Η θέση του A. Megill περί ενός "ριζικά ουτοπιστή" Heidegger, θέση που απηχεί εξάλλου τη γνωστή κατάταξη του γερμανού φιλοσόφου στη χορεία των λεγόμενων "συντηρητικών" επαναστατών της Βαϊμάρης (θέση, μεταξύ άλλων, και του Habermas), φαίνεται να παραγνωρίζει ό,τι πιο προωθημένο έχει η χαϊντεγκεριανή σκέψη: αυτό που πίσω από τον καταστροφισμό και τους νοσταλγικούς τόνους προβάλλει ως άλμα από την οντοθεολογία στην Andenken, από το Είναι και την Ιστορία του στο Ereignis, σε αυτό το αινιγματικό "Ιδιοσυμβάν", που δεν πρέπει να θεωρείται πλέον ως ένας "καθορισμός" του Είναι. Αν και η πρόσληψη της ώριμης σκέψης του Heidegger με όρους ενός ιδεαλισμού της νοσταλγίας και ενός αισθητισμού [aestheticism] που κατάγεται από τους ρομαντικούς και τον Nietzsche, μπορεί ενδεχομένως να δικαιωθεί από ορισμένες διατυπώσεις στα κείμενα, η κατανόηση εν τούτοις της αμφισημίας του Ereignis, όταν αφορμάται από μια τέτοια οπτική γωνία, δημιουργεί σοβαρά προβλήματα και καταλήγει στην υπεραπλούστευση της πολυσημικής διάστασης της εν λόγω σκέψης. Οι συνέπειες δε αυτής της υπεραπλούστευσης είναι σημαντικές.

---

[1] Alan Megill, Prophets of Extremity, σελ. 142 κ.επ.

[2] Stanley Rosen, Nihilism: A Philosophical Essay, ιδ. σελ. 41-3, 119-24.

Μιλώντας για μια "προωθημένη προβληματική" ξεκινάμε από το σημείο στο οποίο ο Heidegger ταυτίζει το Gestell με το φωτογραφικό αρνητικό του Ereignis. Η αινιγματική συνάφεια του Gestell και του Ereignis, αυτών των δύο πολυσημικών α-στεριαμών νοήματος που δεν μπορούν να θεωρηθούν ούτε θεωρητικές Έννοιες, ούτε απλές ποιητικές μεταφορές, είναι το εφαλτήριο αυτής της προωθημένης προβληματικής: από τούτη τη συνάφεια και τη συνέργεια, από το "συνανήκειν" των δύο όρων βρομολογείται κάτι πολύ διαφορετικό από έναν ιδεαλιστικό και αισθητικό "νοσταλγισμό". Ο Heidegger αναζητεί ούτε λίγο ούτε πολύ το στοχαστικό "δια ταύτα" της υπέρβασης του υπερβατολογικού -οντολογικού ορίζοντα. Αυτή η υπέρβαση δεν μπορεί, κατά τη γνώμη μας, να θεωρηθεί ως "αισθητιστική", ως διάλυση του οντολογικού στο αισθητικό ή του θεωρησιακού στο ποιητικό με τον τρόπο ενός "ριζοσπαστικού" ρομαντισμού.

Δεν είναι επίσης -και το έχουμε ήδη δείξει- μια νεο-πραγματιστική υπέρβαση δια της σκεπτικιστικής αποδιάρθρωσης των θεμελιωτικών προταγμάτων της φιλοσοφίας στην προοπτική μιας σκέψης της "επίλυσης συγκεκριμένων προβλημάτων" και της ντεσιζιονιστικής κριτηριοθεσίας.[3]

Σχετικά με το ζήτημα του ενδεχόμενου "αισθητισμού" θα πρέπει να σημειώσουμε το εξής: ότι η επιλογή συνομιλητών από το χώρο της ποίησης (Hoelderlin, Trakl, Rilke, Moerike) ή του ποιητικού στοχασμού της αρχαιότητας (Ηράκλειτος, Παρμενίδης, Αναξίμανδρος) δεν στοιχειοθετεί από μόνη της τεκμήριο

---

[3] Για την κατανόηση μιας παρόμοιας νεοπραγματιστικής "αντι-μεταφυσικής" στάσης, βλ. Αιμ. Μεταξόπουλου, Πολιτικός σκεπτικισμός, ο μύθος του θεμελίου.

μια αισθητικής στροφής αλλά ομολογεί σε κάτι διαφορετικό. Στη γλωσσική στροφή του ύστερου Heidegger, την ριζικά διαφορετική βέβαια από την περίφημη linguistic turn των αναλυτικών φιλοσόφων.

Ήδη, η "περιβόητη" φράση της Επιστολής για τον Ανθρωπισμό "η γλώσσα είναι ο οίκος του Είναι", προαναγγέλλει αυτή τη στροφή αν και η μοίρα αυτής της τελευταίας έχει να κάνει με την αθέτηση της υπόσχεσης, με την ακύρωση της αξίωσης η οποία λανθάνει στη φράση της Επιστολής. Τί αθετήθηκε και τί ακυρώθηκε ακριβώς; Η προσδοκία μιας ανακατασκευής της οντολογικής ερώτησης (της ερώτησης για το Είναι του όντος) στη βάση του αιτήματος για μιαν "άλλη γλώσσα" από αυτή της μεταφυσικής. Στην Επιστολή για τον Ανθρωπισμό αυτή η προσδοκία είναι ακόμη ισχυρή, αλλά μέσα από την εμβάθυνση στην ερωτηματοθεσία για την ουσία [Wesen] της Τεχνικής και της Γλώσσας, η ίδια αυτή προσδοκία υπονομεύεται και μετασχηματίζεται ριζικά. Η μεθερμήνευση της Ueberwindung ως Verwindung (βλ. προηγούμενο κεφάλαιο) υπονομεύει ακριβώς την εννόηση της γλωσσικής στροφής με όρους αισθητικούς, υπό το πρίσμα δηλαδή μιας αισθητικής Re(De)Konstruktion της ερώτησης του Είναι.

Ο "γλωσσοκεντρισμός" του τελευταίου Heidegger δεν σημαίνει λοιπόν ότι η ιστορικότητα του Είναι περνά σε δεύτερο πλάνο χάριν μιας "αισθητικοποίησης" του Ιστορικού. Αντίθετα, ο γλωσσοκεντρισμός και η στροφή στο "ποιητικό" σηματοδοτεί μάλλον έναν ιδιαίτερο τρόπο στοχαστικής υποδοχής της ριζικής κρίσης της Ιστορίας της Ιστορικότητας του Είναι, δηλαδή της δυτικής ευρωπαϊκής μοίρας.

Η εμπειρία αυτής της κριαιμότητας, του οριακού χαρακτήρα της "Ιστορικότητας" της Δύσης (που θα μπορούσε ίσως, αν οι όροι δεν ήσαν τόσο φορτισμένοι, να θεωρηθεί και ως εμπειρία της μετανεοτερικότητας στον Heidegger) δίδει έναυσμα σε μια στροφή στις προτεραιότητες του σκέπτεσθαι, στροφή η οποία επιβεβαιώνεται στη "θεματική" του Ereignis. Η ίδια η εισαγωγή αυτής της θεματικής εκφράζει την εμπειρία της εν λόγω οριακότητας και συνιστά, από μόνης, ένα εσχατολογικό νεύμα: το Ereignis ως "θέμα" της σκέψης είναι οριακό το ίδιο, είναι ένα μη-θεματοποιούμενο θέμα, ένα θέμα "ολέθριο" θα έλεγε ο Maurice Blanchot, κάτι που πρέπει να επιτείνει την αμηχανία όποιου θα ήταν διατεθειμένος να προσλάβει τη χαϊντεγκεριανή στροφή-προς-τη Γλώσσα ως απλή ριζοσπαστικοποίηση της αισθητικής οντολογίας του Ρομαντισμού όπου, λ.χ., η ποιητική γλώσσα θα αντιδιαστελλόταν αφηρημένα στην τεχνικο-επιστημονική γλώσσα, το Dichtung, η "Ποίηση" θα υποκαθιστούσε την "Ιστορία" και η "λογοτεχνία" τη "φιλοσοφία".

Από την άλλη, αν το Ereignis κατανοηθεί ως ένας νέος οντολογικός καθορισμός, ως ιδρυτικό σημείο μιας νέας εποχής του Είναι πέραν της μεταφυσικής-δυτικής Ιστορίας, τότε θα είχαμε κάθε λόγο να σκεφτούμε τη "θεματική" του ως απόρροια ενός καθολικού αδιεξόδου της χαϊντεγκεριανής σκέψης. Όχι τόσο ενός αδιεξόδου στο επίπεδο της φαινομενολογικής ριζοσπαστικοποίησης όπως υποθέτει ο H. Gadamer όσο ενός πολιτισμού αδιεξόδου. Για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι: είναι δυνατόν να αναγνωρίσουμε στη γλωσσική στροφή και στη "θεματική" του Ereignis, το αποτέλεσμα μιας προσωπικής απογοήτευσης από την "οντική" Ιστορία, από τη μοίρα του Εθνικοσοσιαλισμού

στον οποίο ο Heidegger επένδυε "οντολογικά". Η μυστικιστική ρητορική που πλαισιώνει τη σκέψη του Ereignis ευνοεί μια τέτοια ερμηνεία, βασισμένη στο γεγονός μιας βαθιάς απογοήτευσης, μιας πολιτικής διάψευσης (που, ας μην λησμονούμε, στον Heidegger δεν είναι ποτέ "μόνο" πολιτική αλλά οντολογική-μεταφυσική) αρκεί να αναλογιστούμε και το ιστορικό ανάλογον της μυστικιστικής και "θρησκευτικής" στροφής των γερμανών ρομαντικών, συνεπεία της απογοήτευσής τους από την έκβαση της γαλλικής επανάστασης. Είναι όμως έτσι;

Ας έρθουμε όμως στο προκείμενο. Πώς συναρτάται αυτό που ο στοχαστής ονομάζει das Ereignis με την στροφή προς τη "γλώσσα"; Το Ereignis θεματοποιείται όντως ταυτόχρονα με τη διερώτηση της ουσίας της Τεχνικής και της Γλώσσας. Ανοίγει μια θεματική όπου το θέμα είναι εκκρεμές, διαβλητό και εν πολλοίς ασύστατο και αδύνατο. Συνοψίζει την κρίση της οντολογικής ερώτησης, την διάρρηξή της. Εμφανίζεται έτσι ως θεματική του τέλους μιας Ιστορίας, ενός νόμου του Είναι και, υπ' αυτή την έννοια, δείχνει (ως οριακή θεματική) και το τέλος της φιλοσοφικής θεματοποίησης, την ριζική κρίση της θεωρητικής αφήγησης. Είναι λοιπόν ένα εσχατολογικό σημείο όχι μόνο γιατί ορίζει (και ορίζεται από) την αδυναμία της φιλοσοφίας αλλά επιπλέον και κυρίως γιατί συσχετίζεται με εκείνη την εσχατολογική συμπύκνωση που γνωρίσαμε με το όνομα Gestell: συλλογή όλων των τρόπων επιβολής, ταξιθέτησης, λογοπλαισίωσης, αποθεματοποίησης του όντος στην εποχή της πλανητικής Τεχνικής.

Οι προ-πομποί αυτής της εσχατολογικής συμπύκνωσης είναι ίδιοι τόσο για το Gestell όσο και για το Ereignis: η

απειλή [Bedrohung], ο κίνδυνος, ο πόνος, η αλγεινή χρεία [Not], η απαχνανση του νοήματος... Αυτοί είναι οι "άγγελοι" της διαλεκτικής του μηδενισμού της οποίας η βασική ιδέα είναι η εξής: η έσχατη και πλήρης εκδίπλωση της Εκκοσμίκευσης είναι η απο-κοσμίκευση, η στέρηση του κόσμου, η "απώλειά" του [Weltloesigkeit]. Είναι εδώ, σε τούτη την αμφισήμαντη τροχιά της εκκοσμίκευσης, ανάμεσα στην ολική εκδίπλωσή της και στην αναστολή του νοήματος του κόσμου, στην εκκρεμότητα άλγους και σωτηρίας, απειλής και ελευθερίας, είναι εδώ που το Ereignis "συμβαίνει" (όχι βέβαια, όπως θα δούμε, με τον τρόπο ενός οντικού συμβάντος).

Από αυτή τη σκοπιά, το ζήτημα της "μυστικιστικής" εκτροπής του ύστερου Heidegger είναι επουσιώδες: συνιστά απλώς το εμφανέστερο σημάδι της ρήξης με την παραδοσιακή φιλοσοφική θεματοποίηση, ρήξη η οποία δεν "δημιουργείται" από τον γλωσσικό εικονοκλαστισμό, αλλά συνιστά την "αιτία" του (αν μια παρόμοια λογική της αιτίας και του αποτελέσματος έχει κάποιο νόημα σε αυτή την περίπτωση). Όπι για την προέλευση της θεματικής του Ereignis μέσα στο χαϊντεγκεριανό σύμπαν πολύ μεγαλύτερη σημασία από τον "αισθητισμό" ή την απογοήτευση από την πολιτική ιστορία της εποχής, έχει η αντίληψη μιας "εσχατολογίας του Είναι" η οποία ανοίγει τους ασκούς του Αιόλου για ένα "μετά" την οντολογία -και το Ereignis έρχεται στα όρια ή μετά την οντολογία.

Στα κείμενα θα μπορούσαμε, σχηματοποιώντας, να διακρίνουμε τρεις χρήσεις του ρήματος Ereignen και του ουσιαστικού Ereignis, τρεις σημασίες οι οποίες -όπως θα δούμε- δεν πρέπει να αυτονομούνται μεταξύ τους αλλά να συνυπολογίζονται

κάθε φορά που συναντούμε τη λέξη Ereignis ή κάποιο ρηματικό τύπο στον οποίο είναι "παρόν" το Ereignis. Οι τρεις χρήσεις είναι οι εξής:

i. Ereignen, με το νόημα του προσ-ιδιάζω, "οδηγώ" κάτι στο ίδιον της ουσίας του, στο ιδιάζον Είναι του.

ii. Ereignen ως δεικνύω κάτι, το φέρω στο φως, στη λάμψη της αλήθειας του, το διαυγάζω ("φωτοκεντρική" σημασία).

iii. Sich Ereignen, με την έννοια του "λαμβάνω χώρα" και Ereignis ως "συμβάν".

Συνδέοντας αυτές τις τρεις σημασίες θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε το Ereignis ως το Συμβάν μιας διαυγάζουσας τροπής προς το ίδιον [Eigen], προς την Ουσία [Wesen]. Μια τέτοια διατύπωση όμως, γεννά πολλές δυσκολίες καθώς είναι αδύνατο να μην αντιληφθούμε την "κίνηση" του Ereignis ως υποκείμενη σε μια μεταφυσική αρχιτεκτονική του Εκτός (Συμβεβηκός) και του Εντός (Υπόσταση, ουσία), της Υπέρβασης και της Εμμένειας.

Ας σταθούμε όμως εν τω σύνεγγυς στα διακυβεύματα αυτών των δυσκολιών.

Στο κείμενο Ueberwindung der Metaphysik, το γραμμένο όπως είπαμε υπό μορφή σημειώσεων κατά τη διάρκεια του πολέμου και ως το 1946, το Ereignis δεν εμφανίζεται ακόμα άμεσα συναρτημένο με τη "γλωσσική στροφή", αλλά ήδη με την ποιητικο-μυθολογική ρητορική η οποία διευρύνει το νόημα μιας οντολογικής σωτηριολογίας.

Η "υπερβολή του πόνου", η "ερήμωση της Γης" και η "έλ-

λειψη νοήματος μιας ανθρώπινης δράσης η οποία τίθεται ως απόλυτη",[4] εισαγάγουν στο μοτίβο του Ereignis το οποίο στο συγκεκριμένο συμφραζόμενο δεν παραπέμπει άμεσα στο Eigen, στο ίδιον του "προσ-ιδιασμού", αλλά στο ρήμα Augen [=κοιτώ] και στο ουσιαστικό Auge [=οφθαλμός]. Η φωτοκεντρική γλώσσα δεν είναι εδώ παρά το μεταφορικό υπόβαθρο της ποιητικο-οντολογικής σωτηριολογίας:

"Καμία μεταβολή δεν έρχεται χωρίς έναν προ-πομπό που να την μαρτυρεί, να την δείχνει εκ των προτέρων. Αλλά πώς θα πλησιάσει αυτή η πομπή αν δεν φωτίσει το Ereignis, το οποίο κλητεύον και χρειαζούμενο την ανθρώπινη ουσία, την εν-οφθαλμίζεται δηλαδή την προσ-βλέπει και σε αυτή την πρόσ-βλεψη φέρει τους θνητούς στην οδό του στοχαστικού ποιητικού κατοικείν".[5]

Πέρα από τήν ιδιοτροπία της φράσης -που ο αρχαΐζων τόνος της θυμίζει την ελληνιστική και μεσαιωνική "θεολογική" ρητορική, παρά τον όποιο σύγχρονο φιλοσοφικό λόγο- το νόημα του κειμένου δεν είναι ολότελα σκοτεινό και εξωφρενικό, αν λάβουμε υπόψη τα όσα διευκρινίσθηκαν σχετικά με την εσχατολογική πλαισίωση του Ereignis. Ο Heidegger "χρησιμοποιεί" τον μυστικο-προφητικό τόνο επειδή τα λεγόμενά του δεν υπηρετούν μια κριτική πρόθεση (σαν αυτή των Adorno και Horkheimer, που ακόμη και όταν ρέπουν στο "μυστικισμό" δεν εγκατα-

---

[4] M. Heidegger, Vortraege und Aufsaetze, σελ. 91.

[5] Στο ίδιο: "Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit. Wie aber naht ein Geleit, wenn nicht das Ereignis, sich lichtet, das rufend brauchend das Menschenwesen ereignet d.h. erblickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden dichtenden Bauen bringt".

λείπουν τό πρίσμα της Κριτικής, δηλαδή τον ορίζοντα του Λόγου), αλλά μιαν ερμηνευτική αξίωση. Η υπερ-λογική προοπτική που αναζητεί ο στοχαστής προσπερνά τον ορίζοντα της Κριτικής ή της 'Αρνησης, του κριτικισμού και της διαλεκτικής, οδεύοντας προς γενεαλογικές-ερμηνευτικές φράσεις απ' τις οποίες "λείπει" ένας συυνεκτικός ιστός επιχειρηματολόγησης, αλλά όχι και μια παράδοξη ενότητα "μεθόδου". Αυτή η μέθοδος είναι ένα Unterwegs, ένα "καθ' οδόν" και τα ίδια τα αντικείμενα της σκέψης ανήκουν σε αυτό το "καθ' οδόν", αποτελούν εισαγωγικά μοτίβα στο "κύριο" θέμα τους, το οποίο διαρκώς αναβάλλεται και μετα-τίθεται. Το κατ' εξοχήν "καθ' οδόν" θέμα, είναι το Ereignis στο οποίο τό θέμα αφορά στη διάρρηξη των θεματολογικών συντεταγμένων της οντολογίας, διάρρηξη γλωσσική και συγχρόνως ιστορική [geschichtlich], ομόλογη ως προς το Gestell (την "ουσία της Τεχνικής"). Το Ereignis είναι έται το αντικείμενο μιας σκέψης καθ' οδόν προς τα αντικείμενά της, προς αυτά που δεν είναι πλέον δυνατόν να εννοηθούν ως αντικείμενα σε μια σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, συγγραφέα-"κόσμου"... Το άλμα της σκέψης, για το οποίο μιλήσαμε στό προηγούμενο κεφάλαιο, είναι ένας από τους τρόπους αυτού του "καθ' οδόν", το οποίο λειτουργεί κειμενικά ως εκκρεμότητα του θέματος, ως "πολύς λόγος" για ένα Τίποτα όπου δεν μπορεί κανείς να διαπιστώσει καμία πρόοδο στην επεξεργασία των σκέψεων, καμία κατάληξη παρά μόνο αλλεπάλληλα λαβυρινθώδη οδοιπορικά, ετυμολογικές κατασκευές, επαναλήψεις μοτίβων κ.ο.κ.

Εν τούτοις, η προσέγγιση του Ereignis μέσα από τον μεθοδολογικό αν-αρχισμό του Unterwegs [καθ' οδόν] και τις φρά-

σεις που έχουμε την εντύπωση ότι "δεν λένε τίποτα", ότι φάχνουν, ανά πάσα στιγμή, το "θέμα" τους, δεν είναι μια γυμναστική στο κενό, μια λογοτεχνική ιστορία, ένας αστείσμός ή μια παρωδία του φιλοσοφικού κειμένου. Ακόμα και μέσα σε αυτή την μπαρόκ, μεθοδολογικά άναρχη και ταυτολογική φράση του χαϊντεγκεριανού κειμένου, δεν χάνονται οι αποβλέψεις και οι σκοπεύσεις, δεν σκυρώνεται κάθε έννοια "στρατηγικής" και αυτό αργότερα το αξιοποίησε σχολαστικά ο Derrida και ο αποδομισμός. Ας δούμε, λοιπόν, τα παίγνια και τα λογοπαίγνια αυτής της στρατηγικής.

Στο κείμενο Ueberwindung der Metaphysik το οποίο αναφέραμε πλειστάκις και ως κατεξοχήν πολιτικό κείμενο, βλέπουμε πως το Ereignis "κατονομάζεται" μέσα σε ένα περιγραφικό πλαίσιο που αφορά τη σύνδεση μιας κατάστασης οντικής έκπτωσης (πόνος, ερήμωση της γης, α-νοησία της ανθρώπινης δράσης και ακόμα "παγκόσμιος πόλεμος", ηγεσία των διαφόρων Fuehrer κ.ο.κ.) και μιας οντολογικής σωτηρίας. Το όλο πρόβλημα είναι εδώ πως γίνεται σκεπτέα αυτή η σχέση από τη στιγμή που έχει αποδομηθεί η παραδοσιακή διαλεκτική "πραγματικού" και "δυνατού", Είναι και δέοντος, εμμένειας και υπερβατολογικής δυνατοποίησης. (Ακριβώς μάλιστα επειδή αυτή η διαλεκτική δεν λειτουργεί, το μετα-οντολογικό δεν είναι δυνατό να νοηθεί ως Ηθικό: το Ereignis δεν έχει τον ίδιο "χαρακτήρα" με την Erloesung, τη Λύτρωση των Benjamin και Rosenzweig). Αν το Ereignis δεν συνιστά ένα άλλο όνομα του Είναι, έναν ακόμα καθορισμό του -όπως λ.χ. η Wille zur Macht του Nietzsche- πώς διαφέρεται η εσχατολογία του Είναι από τον εσχατολογικό χαρακτήρα του Ereignis; Μήπως δηλαδή, αυτό το τελευταίο δεν

είναι παρά το Είναι στον αστεριαμό του τέλους της Ιστορίας του;

Σε ένα πρώτο επίπεδο, αυτή η διάκριση φαίνεται αδύνατη. Το Ereignis, πράγματι, μοιάζει να "είναι" ένα signum demonstrativum, που δείχνει την εσχατολογική ολοκλήρωση της δυτικής ιστορικής ανθρωπότητας, την παρακμή της μεταφυσικής ως "αλήθειας του όντος".

Γράφει ο Heidegger:

"Η παρακμή της αλήθειας του όντος επισυμβαίνει [ereignet sich] αναγκαία ως εκπλήρωση της μεταφυσικής. Η παρακμή ολοκληρώνεται συγχρόνως από την κατεδάφιση [Einsturz] του σφραγισμένου από τη μεταφυσική κόσμου και από την συνεπεία της μεταφυσικής ερήμωση [Verwuestung] της γης (...).

Για να μπορέσει το Είναι να δειχθεί και να συμβεί κατ' ίδιον τρόπον [ereignen kann] στην απαρκτήρια αλήθεια του, πρέπει το ίδιο να συντριβεί [η υπογράμμιση δική μας] ως θέληση, πρέπει ο κόσμος να κρημνισθεί, η γη να αφεθεί στην ερήμωση και ο άνθρωπος να εξαναγκαστεί στην εργασία. Είναι μόνον μέσα από αυτή την παρακμή [Untergang] που επισυμβαίνει [ereignet sich], σε ένα μεγάλο χρονικό διάλειμμα, η αιφνίδια διάρκεια της Απαρχής [Anfang]. Στην παρακμή όλα βαίνουν στο τέλος τους, δηλαδή το ον στον όλο ορίζοντα της αλήθειας της μεταφυσικής. Η παρακμή συνέβη ήδη [hat sich schon ereignet]. Οι συνέπειες αυτού του "Συμβάντος" [Ereignisses] είναι τα μεγάλα γεγονότα της παγκόσμιας Ιστορίας αυτού του αιώνα. Αποκαλύπτουν μόνον την παρέλευση αυτού που ήδη έχει λάβει τέλος [sie gehen nur noch den Ablauf des schon Verende-

ten]".[6]

Ας μας συγχωρεθεί η εκτεταμένη παραπομπή, λόγω της σπουδαιότητας του κειμένου. Ένας μικρός σχολιασμός είναι απαραίτητος. Στο απόσπασμα συναντούμε κατ' αρχήν και τις τρεις σημασίες του Ereignis (Ereignen) σε ένα παιχνίδι αρκετά ευανάγνωστο και, πάντως, διαυγές. Η ρητορική της κρίσης που κυριαρχεί, δεν έχει τίποτα το απενοχλερικό εδώ. Ο καταστροφισμός είναι μόνο η πρώτη όψη της ανάλυσης και ίσως όχι η σημαντικότερη, στο εσωτερικό της λογικής του κειμένου. Το "θέμα" είναι η άλλη πλευρά, το άλλο του καταστροφισμού και της αρνητικότητας. Βλέπουμε, λοιπόν, πως η εσχατολογική οπτική θριαμβεύει απόλυτα με έναν κυνισμό που ξενίζει. Ο Heidegger θεωρεί αναγκαία την οντική έκπτωση, την κατεδάφιση του κόσμου και την ερήμωση της γης, στο βαθμό που η μηδενοποίηση του όντος σημαίνει και την συντριβή του Είναι ως "θέλησης" [Wille] -διάβαζε: τη συντριβή κάθε ουμανιστικής στοχοθεσίας, κάθε μεταφυσικού ανθρωπισμού. Από την άλλη, η συντριβή των μεταφυσικών ανθρωπισμών που πιστοποιείται στην μετατροπή του σύγχρονου ανθρώπου "εργάτη" στην υπηρεσία της Τεχνικής (άποψη που χρωστά πολλά στον Ernst Jünger) μοιάζει να συνιστά αναγκαίο όρο για το Ereignis. Αυτό το τελευταίο δεν είναι άλλο -στα πλαίσια του συγκεκριμένου κειμένου- από την αιφνίδια έλευση της "απαρχής" αλήθειας του Είναι, η οποία παρέμενε συγκεκαλυμμένη στην αλήθεια του όντος, στην μεταφυσική. Με την παρακμή της αλήθειας του όντος και του ανθρωπιστικού ονείρου (της αλήθειας του όντος άνθρωπος), διανοίγεται η δυνατότητα μιας άλλης Anfang, μιας άλλης "απ-

---

[6] Ό.π., σελ. 64-5.

αρχής" της αλήθειας του Είναι.[7]

Το ότι ο άνθρωπος, κάτω από τις ολοκληρωτικές τυραννίες του αιώνα, μετεβλήθη σε "εργαζόμενο κτήνος" [arbeitende Tier], αυτό συνιστά ένα μοιραίο επακόλουθο της εκπλήρωσης της μεταφυσικής. Έτσι, όλα τα τραγικά γεγονότα της εποχής μας -όπως οι δυο παγκόσμιοι πόλεμοι και τα στρατόπεδα εξόντωσης- δεν είναι τίποτα άλλο από αναγκαίες συνέπειες της Vollendung, του "πληρώματος" της δυτικής Ιστορίας.

Η θέση αυτή -περισσότερο κυνική παρά κριτική- μοιάζει να επιβεβαιώνει τις αιτιάσεις του Karl Loewith και του Stanley Rosen, οι οποίοι διέκριναν στον ησυχαστικό μηδενισμό του Heidegger την παραιτημένη "αποδοχή" της δεδομένης πραγματικότητας των σύγχρονων κοινωνιών (και μάλιστα των ολοκληρωτικών), μια πραγματικότητα "μυστικοποιημένη" εν τούτοις, στα πλαίσια ενός οντολογικού φαταλισμού. Αυτή η παραιτημένη αποδοχή δεν εκφράζεται, φυσικά, με μια συναίνεση πραγματιστικού χαρακτήρα στη "λογική" των Facts, αλλά μέσω μιας ρητορικής βίας η οποία, ενώ εξωτερικά αρμόζει σε έναν παραδοσιακό πολεμικό-κριτικό λόγο, "εσωτερικά" -δηλαδή, αν θεωρηθεί στα σημαινόμενά της και όχι στα παίγνια των σημαινόντων της- αρθρώνει έναν κυνικό λόγο. Αυτό σχετίζεται με κάτι γενικότερο: την άρνηση -από πλευράς Heidegger- κάθε ηθικής υπευθυνότητας του "στοχαστή" έναντι της Weltgeschichte και των περιπετειών της. Η ηθική υπευθυνότητα αντικαθίσταται εδώ από την αόριστη "κλήτευση" από το Είναι και την αλήθεια του. Το εξω-ηθικό

---

[7] Θα δούμε ωστόσο παραπέρα ότι η εμβάθυνση στον μηδενισμό της εποχής καθιστά επισφαλέστατη αυτή τη δυνατότητα.

σχήμα της Anspruch και Zuspruch (κλήτευσης, προσαγόρευσης, "διεκδίκησης") παραμένει ακόμα και όταν ο Heidegger μεταβαίνει από τη σκέψη του Είναι στόν στοχασμό του Ereignis, πράγμα που μας επιβάλλει να μην μεγαλοποιούμε την "τομή" ανάμεσα στις δύο "σκέψεις". Το Ereignis, όπως είδαμε, εμφανίζεται αρχικά ως ένα signum historicum και demonstrativum, το οποίο μέσα από την έσχατη οδύνη της Ιστορίας "νεύει" προς τη δυνατότητα μιας νέας Απαρχής [Anfang] του Είναι.

Δεν επιτελεί, όμως, μια απλή φωτοσημαντική-"δεικτική" λειτουργία. Το νόημά του εκδιπλώνεται εκεί όπου τίποτα δεν μπορεί να αναπαρασταθεί, ούτε καν ως διακριτική σήμανση ή νεύμα [Wink]: στην ουσία της σύγχρονης Τεχνικής, όπου το Ereignis είναι αυτό που "κάνει" την αλήθεια του Gestell διττή και αμφίσημη, κίνδυνο και ελευθερία, απειλή και σωτηρία, στέρηση κόσμου και "κοσμίκευση" [Welten] του κόσμου. Αν και το Gestell χαρακτηρίζεται ως "πρελούδιο" του Ereignis, αυτό το τελευταίο δεν πρέπει να κατανοείται ως κάτι που ακολουθεί την ουσία της Τεχνικής στη συνέχεια του ιστορικού χρόνου. Η σύγχυση που προκαλούν όλες αυτές οι παράδοξες περιγραφές, προέρχεται από το γεγονός ότι σκεφτόμαστε το Ereignis ως ένα οντικό συμβάν, κάτι σαν "Αποκάλυψη" ή έστω αιφνίδια μεταβολή της ιστορικής πραγματικότητας. Από το ότι σκεφτόμαστε τελικά το Ereignis ως κάτι "μέσα" στην ιστορικότητα της Συνέχειας, ενώ το καθεστώς του είναι άλλο: κάτι πάντα ήδη γεγονώς και συγχρόνως ριζικά "διαφορετικό", έτερον ως προς την γραμμική ιστορικότητα της δυτικής μεταφυσικής. Το πρόβλημα υπάρχει βέβαια και στην ίδια τη λέξη Ereignis που ονομάζει το "συμβάν", το "γεγονός". Ο Heidegger δεν αποκλείει οριστικά τον

συνυπολογισμό και αυτής της κοινότυπης σημασίας, μόνο που κατά πως συνηθίζει, δια-στρέφει το αρχικό νόημα για να κατα-σκευάσει στη συνέχεια έναν πολυσημικό αστερισμό, ο οποίος υπερβαίνει τις οικείες σημασίες νομιμοποιώντας απρόβλεπτους και αλλόκοτους συνδυασμούς.

Αυτό που μας απομένει λοιπόν, αν θέλουμε να είμαστε σύμφωνοι με το πνεύμα των κειμένων του στοχαστή, είναι να αναζητήσουμε ένα καθοδηγητικό νήμα για την προσπέλαση όχι στην "έννοια" του Ereignis -αυτό δεν θα είχε κανένα νόημα- όσο σ' εκείνους τους αστερισμούς σημασιών, οι οποίες δομούνται σε κάποιες φράσεις που "επεξηγούν" το Ereignis.

Την αρχή του καθοδηγητικού νήματος την έχουμε ήδη δείξει: είναι το Gestell, ο άλλος αυτός αστερισμός νοήματος που δηλώνει το είναι της σύγχρονης Τεχνικής. Ποια είναι η αινιγματική διπλοκή των δύο αστερισμών; Και κατά ποιο τρόπο η γλώσσα αποτελεί, τελικά, το προνομιακό πεδίο για τη στοχαστική "υποδοχή" της συναλληλίας ανάμεσα στο Gestell και το Ereignis;

Στο κείμενο Identitaet und Differenz [Ταυτότητα και Διαφορά], στο οποίο θ' αναφερθούμε στη συνέχεια, συναντούμε ίχνη μιας απάντησης στα ερωτήματα που μόλις θέσαμε. Ο Heidegger, μιλώντας για τον όρο "Gestell", καθιστά σαφές ότι αυτό που δηλώνει δεν μπορεί να προσεγγισθεί στην προοπτική της αναπαραστατικής σκέψης γιατί αυτή συλλαμβάνει πάντα "το είναι του όντος ως μια παρουσία".Το Gestell αντίθετα, δεν είναι ένα παρόν ον, είναι κάτι ανοίκειο και παράξενο, όχι ένα διανοητικό κατασκεύασμα αλλά αυτό "που μας επιτρέπει πρώτα το ίδιο την προσπέλαση σε ό,τι κυριαρχεί ιδιαζόντως

στον αστεριαμό του Είναι και του ανθρώπου".[8] Στο Gestell επιβεβαιώνεται, λοιπόν, το συνανήκειν του ανθρώπου και του Είναι με τον τρόπο της "πλαισιοθέτησης" [Bestellen], της συστέγασης κάτω από μια κοινή μοίρα. Τί λαμβάνει χώρα σε αυτό το συνανήκειν; Εδώ, λέγει ο Heidegger, ο άνθρωπος "εξαρτάται" από το Είναι και το Είναι "αφιερώνεται" [zugeignet] στην ουσία του ανθρώπου. Κυριαρχεί, λοιπόν, μια παράξενη συνάντηση εξάρτησης από τη μια πλευρά (άνθρωπος) και "προσήλωσης" από την άλλη (Είναι). Αυτή η σχέση περιγράφεται με τον όρο das Eignen: στροφή-προς-το ίδιον της ουσίας του ανθρώπου και του Είναι, στροφή στην οποία ο άνθρωπος "χαρίζεται" στο Είναι και το Είναι διαβιβάζεται-"ανατίθεται" στον άνθρωπο. Δι' αυτών των vereignen, zueignen και eignen, επεξηγείται το Ereignis ως Ιδιοσυμβάν. Συγχρόνως, μέσα στο Ereignis "παίζει" το er-eignen ως er-äugen (κοιτώ το κατ' ιδίαν του πράγματος) έτσι ώστε, τελικά, το Ereignis ως "όρος στην υπηρεσία της σκέψης" να μοιάζει το ίδιο αμετάφραστο όπως ο ελληνικός Λόγος* και το κινεζικό Ταό.

"Ereignis δεν σημαίνει πλέον εδώ ένα συμβάν, κάτι που συμβαίνει. Χρησιμοποιούμε τώρα αυτή τη λέξη ως singulare tantum. Αυτό που προσδιορίζει δεν εκδηλώνεται παρά στον ενικό, στον αριθμό της ενικότητας ή μάλλον όχι σε έναν αριθμό αλλά κατ' έναν μοναδικό τρόπο. Αυτό που μας κάνει σήμερα ο τεχνολογικός κόσμος να διαπρίνουμε στο Gestell, εννοούμενο ως αστεριαμός του ανθρώπου και του Είναι, είναι ένα πρελούδιο γι' αυτό που χαρακτηρίζουμε με τον όρο Ereignis. Εν τούτοις, τούτο το Ereignis δεν παραμένει αναγκαστικά στο πρε-

---

[8] M. Heidegger, Questions I, σελ. 270.

λούδιό του. Γιατί σε αυτό αποκαλύπτεται η δυνατότητα η οποία "μεταστρέφει" [Verwindet] το απλό βασίλειο του Gestell, για να φτάσει σε ένα γνησιότερο Ereignen".[9]

Υπενθυμίζουμε εδώ την καίρια σημασία του ρήματος Verwinden και του ουσιαστικού Verwindung στο ύστερο χαϊντεγκεριανό κείμενο. Με αυτούς τους όρους περιγράφεται μια σχέση με τη μεταφυσική, με την παράδοση όταν δεν τίθεται απλά ζήτημα υπέρβασης/ξεπεράσματος, αλλά θέμα μιας παράδοξης ιδιοποίησης που θα πρέπει να κατανοείται ως ιδιο-ποίησις: η σκέψη που επιτελεί το Verwinden κλητευόμενη από τη μεταστροφή του εποχικού πεπρωμένου, αναλαμβάνει να "υποδεχθεί" ερμηνευτικά τη συλλογή της ουσίας της μεταφυσικής [Ge-wesene] όχι ως παρελθόν αλλά ως παράδοση-μετά-δοση [Ueberliererung] αγγελμάτων και μηνυμάτων. Αυτή η στοχαστική υποδοχή ιδιο-ποιείται τη μεταφυσική, δηλαδή την αναστοχάζεται οδηγώντας την στο ίδιον είναι της μέσα από τα ανοίκεια περάσματα που ο Heidegger αποκαλεί το "Α-σκεπτο" [Un-gedachte] των στιγμών της μεταφυσικής.

Μέσα από το Verwinden, η φιλοσοφία μετασχηματίζεται λοιπόν σε ερμηνευτική, σε ένα είδος αναστοχασμού των συλλεγμένων παραδόσεων και της "γλωσσικής" ιστορίας τους.

Στο παραπάνω απόσπασμα από το Identitaet und Differenz, ο Heidegger επιχειρεί να διασαφηνίσει τον τρόπο με τον οποίο "ομολογεί" ο σύγχρονος άνθρωπος στην αλήθεια του Είναι όταν αυτή η αλήθεια είναι το Gestell, η ουσία της Τεχνικής. Η σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο καιτο Είναι περιγράφεται με τα

---

[9] Ό.π., σελ. 270-1.

δυσμετάφραστα ρήματα vereignen και zueignen, στα οποία πρέπει να αναγνωρίζουμε τη σημασία μιας αμφίδρομης εξάρτησης, ενός δια-βιβάζειν και μιας αφιέρωσης. Το Είναι χαρίζεται στο κατ' ιδίαν του ανθρώπου και ο άνθρωπος προσ-ιδιάζει στο Είναι: αυτό κάνει ό,τι ο Heidegger ονομάζει συνανήκειν ή συναλληλία [Zusammengehoerigkeit] ανθρώπου και Είναι. Επιπλέον, το Ereignis γραμμένο Er-eignis υποδεικνύει μια δραστικότητα, μια κίνηση, μια συστροφή. Το Er-eignis καλύπτει τελικά τη σημασία μιας αιφνίδιας ώθησης προς το αμοιβαίο προσιδιάζειν της συναλληλίας, όπου το "Είναι" και ο "άνθρωπος" απογυμνώνονται από τους ισχυρούς μεταφυσικούς καθορισμούς των και τις παραδοσιακές νοηματοδοτήσεις τους. Το ότι το Ereignis ως Er-eignis ενέχει ένα νεύμα, ένα πρόσταγμα, φαίνεται και από το γεγονός ότι ο Heidegger θέτει εδώ το ερώτημα της γλωσσικής συσίωσης με τρόπο απερίφραστο.

"Το να σκέπτεται κανείς το Ereignis ως Er-eignis, το Ιδιοσυμβάν ως προσ-ιδιάζειν, είναι το να εργάζεται για να κατασκευάσει μια ίδια περιοχή, ζωντανή και προωθητική. Τα υλικά αυτής της κατασκευής, η οποία δεν εδράζεται παρά στον εαυτό της, η σκέψη τα λαμβάνει από τη γλώσσα."[10]

Η εξάρτηση του είναι του ανθρώπου από τη γλώσσα -και θα δούμε παραπέρα τί εννοεί με τη λέξη "γλώσσα" ο Heidegger- σημαίνει ότι ο άνθρωπος "κατοικεί ήδη" στο Ereignis κατοικώντας την συσιώδη σύζευξη, τη συναλληλία η οποία επιβεβαιώνεται στο εσωτερικό του Gestell.

Πώς όμως διαφοροποιείται η συναλληλία η προσιδιάζουσα

---

[10] Ό.π., σελ. 272.

στο Gestell (στον ολοκληρωμένο μηδενισμό), από τη συναλληλία η οποία ανήκει στο Ereignis; Η αινιγματική εγγύτητα, γειτνίαση και συνάφεια του Gestell και του Ereignis, του μηδενισμού και της λύτρωσης, της ύψιστης απειλής και της ελευθερίας, δεν είναι σε καμία περίπτωση ένα διαλεκτικό παιχνίδι ή μια οντική σχέση "διαδοχής" διαπιστώσιμη εμπειρικά (παρά τις αναλογίες του Ereignis με τους ιστορικο-πολιτισμικούς τρόπους αυτού που θα λέγαμε "μετανεοτερικότητα").

Στο Gestell αντιλαμβανόμαστε -λέγει σωστοχαστής- μια πρώτη και επίμονη "λάμψη του Ereignis". Εδώ προσδιάζει εκείνη η μορφή συναλληλίας ανθρώπου και Είναι, η οποία γράφεται das Gehoeren-lassen ενώ στο Ereignis η συναλληλία είναι ένα Zusammengehoerenlassen. Στο πρώτο (Gehoeren-lassen) επιβεβαιώνεται η κλήτευση στον άνθρωπο να ανήκει στο Είναι, εννοούμενο ως γενικευμένη πλαισιοθέτηση των όντων, ως "αποθεματοποίηση" ή παραγγελιοθέτηση. Η συναλληλία νοείται έτσι ως προϋποτιθέμενη ταυτότητα που χαρακτηρίζει το Είναι ως θεμέλιο των όντων. Αποδομώντας όμως την αρχή της ταυτότητας -και τη μεταφυσική εκδοχή του συνανήκειν, η οποία προϋποθέτει το Είναι/θεμέλιο- ο Heidegger στοχάζεται ή ερμηνεύει την αρχή [Satz] ως άλμα προς την άβυσσο, προς το αθεμελίωτο. Είναι αυτή η άβυσσος που ανοίγεταιόταν επιχειρηθεί το άλμα από το Είναι της οντολογίας (θεμέλιο) στην περιοχή της "αβύσσου", στο Ereignis και στο συνανήκειν ως Zusammengehoerenlassen. Το άλμα είναι έτσι άλμα από την αρχή της επιβεβαίωσης της ταυτότητας στην "ουσιώδη καταγωγή" της ταυτότητας, στο Ereignis. Η διαφορά, εν τούτοις, ανάμεσα στο Gehoerenlassen και το Zusammengehoerenlassen, αυτή η διαφορά δύο

μορφών συναλληλίας ανθρώπου και Είναι, παραμένει ακοτεινή. Στο κείμενο Identitaet und Differenz, η διαφορά ανάγεται στη μετά-θεση της αρχής της ταυτότητας από την επικράτεια του Είναι ως θεμελίου στην αινιγματική περιοχή ενός Abgrund, μιας αβύσσου στην οποία απο-συγκροτείται η μεταφυσική έννοια της "συναλληλίας". Η στρατηγική του Heidegger προσβλέπει κατά κάποιον τρόπο στην αποδόμηση της μεταφυσικής έννοιας της Συναλληλίας, ακολουθώντας τα νεύματα που η ίδια η λέξη απευθύνει στον ερμηνευτή.

Η "μεταφυσική" -λέγει- σκέφτεται πάντοτε το συνανήκειν και το συνάλληλο δύο όρων εκκινώντας από το συν- [Zusammen-], από την ενότητα. Αν η ίδια λέξη τονιστεί διαφορετικά, με έμφαση δηλαδή στο δεύτερο συνθετικό της (στό "ανήκειν" - Zusammen-gehoerigkeit) είναι δυνατή μια άλλη σκέψη της ταυτότητας.

Τό συνανήκειν μεταφυσικά γίνεται κατανοητό ως nexus και connexio[11] και η σύνδεση του ανθρώπου με το Είναι αναπαριστάνεται ως συνάρτηση ή σύν-ταξη [Zusammenordnung] τών δύο, συνάρτηση προσεγγίσιμη είτε από τήν "πλευρά" του ανθρώπου είτε από τήν "πλευρά" του Είναι. Εδώ διαπιστώνεται, κατά συνέπεια, μια σχέση εξάρτησης και συνάρτησης, η οποία γίνεται επεξηγήσιμη ξεκινώντας από τον ένα ή τον άλλο πόλο.[12] Αλλά με τον διαφορετικό τονισμό της λέξης Zusammengehoerigkeit απελευθερώνεται μια άλλη ερμηνεία στην οποία γίνεται δυνατό να αναγνωρισθεί ήδη μέσα στο Συν- της συνάρτησης και της συναλληλίας ένα πρωταρχικό "ανήκειν" το οποίο κλητεύει

[11] Ό.π., σελ. 263.

το συνανήκειν ανθρώπου και Είναι. Με άλλα λόγια, δεν είναι η απλή συνάρτηση και η σχέση συναλληλίας που δίδει νόημα στο Συνανήκειν, αλλά ένα ανήκειν μέσα στο Zusammen [Zusammen-gehoerigkeit] ή ένα ανήκειν "πριν" από την εκδήλωση του συν-ανήκειν.

Τί σημαίνουν όλες αυτές οι γλωσσικές παραδοξότητες; Κατά τη γνώμη μας, με την αλλαγή τονικής εκφοράς της λέξης Zusammengehoerigkeit, ο Heidegger επιζητεί να υπονομεύσει τη διαλεκτική αναπαράσταση της σχέσης ανθρώπου και Είναι, να αποδομήσει την εννόηση αυτής της σχέσης με όρους διαμεσολάβησης, μεσίτευσης και "συσχέτισης" [connexio]. Το χαϊντεγκεριανό "συνανήκειν" δεν είναι ούτε μια διασταύρωση σχέσεων, ούτε ένα nexus ή ένα connexio, μια zuordnung (συνάρτηση) ή zusammenordnung (σύν-τάξη). Η περιοχή του γίνεται προσπελάσιμη μόνον με το άλμα από την αναπαραστατική-διαλεκτική σκέψη στην Andenken, από την αρχή της ταυτότητας στην "συσιώδη καταγωγή" αυτής της Ταυτότητας που είναι ένα ανήκειν πριν από κάθε ενότητα, μια συλλογή πριν από κάθε αρθρωμένο Λόγο, μια άβυσσος πριν από κάθε θεμελίωση.

Βλέπουμε εδώ να επαναλαμβάνεται η επίκληση ενός "άλματος" όπως και στην περίπτωση της συζήτησης της "αρχής του αποχρώντος λόγου" [Der Satz vom Grund]. Το άλμα επιστρατεύεται και στις δύο περιπτώσεις -αρχή της ταυτότητας, αρχή του αποχρώντος λόγου- για την αποδιαλεκτικοποίηση της σημασίας του Verwinden, για να διαχωριαθεί σαφώς αυτή η υπερβαίνουσα μεταστροφή από την όποια Aufhebung (άρση, διαλεκτική αναίρε-

---

12 Ό.π., σελ. 264.

σή) που θα εγκλώβιζε τη σκέψη στο μεταφυσικό κλοιό. Η αποδιαλεκτικοποίηση εδώ είναι επίσης διαχωρισμός του άλματος από κάθε λογική της Υπέρβασης εννοούμενης με όρους πρακτικούς και "ηθικούς". Ο Heidegger πιστεύει ότι ένα παρόμοιο άλμα εκτός της μεταφυσικής και της Τεχνικής είναι αδύνατο και κατεξοχήν διαβλητό αν εντάσσεται στα πλαίσια μιας διαλεκτικού τύπου ανατροπής/αντιστροφής ή μιας απλής ηθικο-αναμορφωτικής, ανθρωπιστικής και "νοσταλγικής" αντίδρασης.

Η αποδόμηση κάθε ανθρωπιστικού και διαλεκτικού "σχεδίου" δεν έρχεται λοιπόν να επιβεβαιώσει ένα συντηρητικό credo -αν και το δια ταύτα αυτής της αποδόμησης ενέχει ένα νεοπραγματιστικό-κυνικό στοιχείο- αλλά γίνεται αφετηρία μιας άλλης σκέψης του Υπάρχοντος, η οποία αντιμετωπίζει καταρχήν το ερώτημα του δικού της καθεστώτος και γι' αυτό προσκρούει στό γεγονός της αδιαμφισβήτητης μεταφυσικής "θέσεως" της ίδιας της γλώσσας της (ο ίδιος ο Nietzsche δεν έγραψε για τη μεταφυσική ουσία της γραμματικής;). Η στροφή προς το ερώτημα της γλώσσας συνιστά έτσι φυσική συνέπεια της υποτίμησης των κανονιστικών και πρακτικών προβληματισμών και της αντίστοιχης ανατίμησης της ερώτησης για το καθεστώς του σκέπτεσθαι σαν τέτοιου και όχι για τις δυνατές μορφές συνέχισης του φιλοσοφείν (όπως στην περίπτωση των Adorno και Horkheimer).

Είναι επίσης συνέπεια του γεγονότος ότι η "άλλη σκέψη" στην οποία προσδοκά ο Heidegger μοιάζει να περιχαρακώνεται εξ αρχής στην απορητική της δικής της ανεύρετης ετερότητας ως προς την μεταφυσική και να απορροφάται στον ερμητισμό της ίδιας της της "κατασκευής". Η αναστοχαστική κατασκευή των όρων της ετερότητας αυτής, δηλαδή η σκέψη της δυνατότητας

μιας "άλλης" σκέψης από τη μεταφυσική προϋποθέτει έτσι την αναστοχαστική κατασκευή του ερωτήματος για τη δυνατότητα μιας "άλλης γλώσσας" από αυτήν της μεταφυσικής. Αυτό είναι τό πρόβλημα που αναλαλύπτει ο Heidegger ήδη από το Είναι και Χρόνος, και το οποίο "κατανοεί" σε όλο του το βάθος στην ύστερη περίοδο της σκέψης του. Αν δηλαδή ο αναστοχασμός της εν λόγω ετερότητας δεν μπορεί να δρομολογηθεί έξω και πέρα από τα υλικά της υπάρχουσας γλώσσας, της υφιστάμενης φιλοσοφικής παράδοσης, πώς γίνεται δυνατή η ανάδειξη της γλωσσικής/στοχαστικής ετερότητας, του "άλλου" από τη μεταφυσική; Μέσα σε αυτό το ερμηνευτικό αδιέξοδο, η στροφή προς την ερώτηση της γλώσσας υποδεικνύει μια απόπειρα εξοικείωσης με την απαρατήρητα ανοικειότητά του: είναι όρος αυτής της δοκιμασίας και των κινδύνων της το ότι το ερώτημα της σκέψης και της φιλοσοφίας εμφανίζεται τελικά ως ερώτημα της ουσίας [Wesen] της γλώσσας.

Η αναγωγή της μιας ερώτησης στην άλλη, όπως είπαμε ήδη, δεν ανταποκρίνεται στο απλουστευτικό σχήμα μιας μετάβασης από την οντολογία στην "αισθητική", από τη φιλοσοφική εννοιολογία στην ποιητική φράση ή από μια "φιλοσοφία του Είναι" σε μια ποιητική οντολογία της γλώσσας. Υφίσταται ωστόσο μια μετατόπιση προς την ποιητική φράση και τούτο γιατί η γλωσσική στροφή του Heidegger δεν είναι μια γλωσσολογική στροφή. Δεν είναι οι δομές αλλά το είναι της γλώσσας που ενδιαφέρει τον Heidegger. Πέρα από μια θεωρία των ρητορικών τρόπων, ο πυρήνας της γλωσσικής στροφής είναι κάτι που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε οντολογία του Ρήματος ή της "Φάσης", όπως αποδίδει τη λέξη Sage ο Βαγγέλης Μπιταώρης (από

το ρήμα "φημί").

Η σκέψη της ουσίας της γλώσσας ως φάσης, ως Sage, αναπτύσσεται με ιδιαίτερη ένταση και βάθος σε εκείνα τα κείμενα όπου ο Heidegger "συνομιλεί στοχαστικά", όπως λέγει, με τους ποιητές και, κυρίως, τον Hoelderlin.

Από την πλευρά μας δεν θα αποπειραθούμε μια διεξοδική στο τραχύ τοπίο αυτών των "συνομιλιών" αλλά θα αναζητήσουμε την ουσίωση του Ereignis στη γλώσσα, παρακολουθώντας ορισμένα εδάφια από το βιβλίο Unterwegs zur Sprache [Κατ' οδόν προς τη Γλώσσα]: ο τίτλος αυτός χαρακτηρίζει επιτυχώς το συνολικό εγχείρημα που ανέλαβε ο ύστερος Heidegger σκοπεύοντας να κατασκευάσει τους όρους της ετερότητάς του ως προς τη "μεταφυσική" και αξιοποιώντας την ερμηνευτική του Ποιήματος [Dichtung] ως προνομιακό πεδίο επιτέλεσης του άλματος από την οντοθεολογία στην "άλλη σκέψη".

Το αιτούμενο αναφορικά με τη γλώσσα όπως και σχετικά με την Τεχνική είναι λοιπόν η προσπέλαση στο Wesen, στο είναι ή την "ουσία" της. Ο Heidegger δηλώνει ευθαρσώς ότι χρησιμοποιεί "απρόθυμα" τη λέξη Sprache όταν συζητεί για την ουσίωσή της θεωρώντας ότι τα ονόματα Sprache, γλώσσα*, lingua, langue ή language είναι μεταφυσικές αναπαραστάσεις που αδυνατούν να δηλώσουν την ουσία της γλώσσας.[13] Προτιμά μάλιστα μιαν άλλη λέξη αντί της "γλώσσας", για να δείξει την ουσίωση και το είναι αυτής της τελευταίας: τη λέξη Sage η

13 M. Heidegger, "Aus Einem Gespraech von der Sprache" εις Unterwegs zur sprache, σελ. 144. (M. Heidegger, Από μια συνομιλία για τη γλώσσα, Ρόπτρον, μετ.: Β. Γεμενετζής, σελ. 95). [Στις παραπομπές μας στην ελληνική μετάφραση αυτού του κειμένου τροποποιούμε εκεί που νομίζουμε

οποία στην τρέχουσα καθομιλουμένη γερμανική εννοεί τον "μύθο" ή τόν "θρύλο" και στην χαϊντεγκεριανό ιδίωμα κατονομάζει "το λέγειν [das Sagen] το λεχθέν του [sein Gesagtes] και το λεκτέο [das zu-Sagende]". Η Sage δεν έχει εδώ άμεση σχέση με το ανθρώπινο ομιλείν [sprehen] αλλά γειτνιάζει περισσότερο με το ρήμα zeigen, το δεικνύω με την έννοια του "αφήνω κάτι να φαίνεται με τον τρόπο του νεύματος".[14]

Η θέση τούτη έχει μεγάλη σημασία αν θυμηθούμε εδώ τη μυστηριώδη φωτο-σημαίνουσα και δεικτική "λειτουργία" του Ereignis. Είναι σε αυτό το Ιδιο-συμβάν, σε αυτό το διαυγάζον Ereignis που αναζητείται η ουσίωση της γλώσσας ως Sage. Το παιχνίδι ανάμεσα στο Sagen και τό zeigen, ανεξάρτητα από την πιθανή ετυμολογική αυθαιρεσία που το στηρίζει, αναλογεί στο παιχνίδι ανάμεσα στό Eigen (το ίδιον) και τό Äügen (κοιτώ, ενοφθαλμίζομαι) το οποίο λανθάνει στον όρο Ereignis.

Η Sage δείχνεται λοιπόν με τον τρόπο του νεύματος [der Weise des Winkens] και αυτό δεν είναι τυχαίο: σημαίνει ότι για τον Heidegger η ουσία της γλώσσας δεν έχει να κάνει πρώτιστα με το αποφαίνεσθαι [Aussagen] ή το απλό ομιλείν, αλλά με κάτι άλλο (θα δούμε παραπέρα με τι).

Από την άλλη, η ουσίωση της γλώσσας ως Sage υπονομεύει τη συνήθη παράσταση της γλώσσας ως "αντικειμένου" ή "οργάνου". Για τον λόγο αυτό ο Heidegger απορρίπτει την έκφραση Sprechen über die Sprache στην οποία "αντικειμενοποιείται" η γλώσσα. Η Sage -λέγει- "κλητεύει" κάθε ομιλείν ως συνομιλείν το οποίο προϋποθέτει μιαν ακρόαση [Hoeren] της ουσίας της

ορθό τις αποδόσεις].

γλώσσας. Τούτη η σχέση κλήτευσης και προσαγόρευσης [Rufe] θεμελιώνει το ερμηνευτικό εγχείρημα στο οποίο "ο αγγελιοφόρος πρέπει ήδη να προέρχεται από το άγγελμα" και συγχρόνως "να έχει ήδη προχωρήσει προς αυτό".[15]

Η συνομιλία είναι εδώ ein Gespraech και όχι μια Miteinanderreden, ένας διάλογος ή μια συζήτηση: Gespraech ως περιαυλλογή [ge-] της ουσίας της γλώσσας. Επειδή δε η ακρόαση της ουσίας ανοίγει την ερμηνευτική σχέση, το παιχνίδι ανάμεσα σε "άγγελμα" και "αγγελιοφορία", η Gespraech ως περιαυλλογή στην ουσία της γλώσσας ενέχει περισσότερο τη "σιωπή" παρά τη συζήτηση. Το κατ' εξοχήν λέγειν [Sagen] είναι έτσι η δυνατότητα του σιωπάν για τη σιωπή,[16] η διαφύλαξη της σιωπής ως "εισαγωγής" [Vorspiel] σε κάθε συνομιλία για τη γλώσσα.

Η σχέση αγγελιαφορίας και αγγέλματος, η ερμηνευτική σχέση, χρειάζεται όμως την καταφώτιση του χώρου της ουσίας, της Sage. Με άλλα λόγια, η ακρόαση της ουσίας της γλώσσας ως ομολογία στο άκουσμά της προϋποθέτει ένα "κατασίγασμα" [Ein Stillenden]. Σε τούτο το σημείο που δεν έχει τίποτα το μυστικιστικό -όπως θα εξηγήσουμε στη συνέχεια- διαχωρίζεται η "ερμηνευτική αναφορά" (το παιχνίδι ανάμεσα σε αγγελιοφορία και άγγελμα) από μια relatio τεχνικού χαρακτήρα, η οντολογική από τη φιλολογική ερμηνευτική.

Στην ερμηνευτική, όπως τη στοχάζεται ο Heidegger, η

---

[14] Ό.π., σελ. 145 [96].

[15] Ό.π., σελ. 150 [102].

[16] Ό.π., σελ. 152 [104].

ερμηνευτική αναφορά γράφεται Bezug και όχι relatio. Bezug σημαίνει στη συγκεκριμένη περίπτωση ότι ο άνθρωπος είναι κατ' ουσίαν χρεωμένος, "ανήκει ως ουσία, σε ένα χρέος [Brauch] το οποίο τον εγκαλεί".[17] Ο τρόπος αυτού του χρέους και της χρέωσης είναι ερμηνευτικός, αφορά δηλαδή στη "μεταφορά μιας είδησης και στη διαφύλαξη ενός αγγέλματος". Τί σημαίνει αυτό; Ότι ο άνθρωπος ανήκει ουσιωδώς στην ουσίωση της γλώσσας και όχι το αντίστροφο. Ο άνθρωπος ανήκει σε ένα κατ' οδόν προς τη γλώσσα, εφόσον η Sage είναι μια "οδός", κάτι που αφήνει τον άνθρωπο να φθάνει στο ομιλείν της γλώσσας στο βαθμό που το αγροάται.[18] Πρόκειται όμως για μια οδό που δείχνει και δεν "αποφαίνεται". Η Sage είναι ένα δεικνύειν, ένα das Zeigen. Δείχνει το ρηθέν, το λεκτέο και "προσαγορεύει" [zuspricht] την συναρμόζουσα συλλογή κάθε φαίνεσθαι, το πολύτροπον στον εαυτό του δεικνύειν το οποίο αφήνει παντού να διαμένει το δειχθέν".[19]

Το δεικνύειν της γλώσσας δεν έχει ένα θεμέλιο αλλά απλώς υπάρχει κάτι που "κινεί" [rührt] και "διεγείρει" [Erregt] το δείξιμο: αυτό το κινούν ο Heidegger το χαρακτηρίζει ως το πλέον πρώιμο και αρχέγονο [das Frühste und Uralte], αυτό το μη-εντοπίσιμο, το μη δυνάμενο να εντοπισθεί, γιατί είναι "η τοποθεσία κάθε τόπου και όλων των ελεύθερων χρονοπαιγνίων". Πρόκειται για ένα Eignen, γι' αυτό που φέρει κάθε παρουσία και απουσία στο ίδιόν της, ένα erbrigende Eignen, μια παρ-άγουσα χάρις και ταυτόχρονα ένα προσ-ιδιάζειν το

---

[17] Ό.π., σελ. 125 [72].

[18] Ό.π., σελ. 256.

[19] Ό.π., σελ. 257.

οποίο προσφέρει το ξέφωτο όπου κάθε παρουσία εκδιπλώνει τη διάρκειά της και κάθε απουσία την "αφέλκυσή" της [Entzug]. Τούτη η αθεμελίωτη παρ-άγουσα χάρις του ιδίου ουσιωμένη στο απαρατήρητο δεικνύειν της γλώσσας "χορηγεί" ουσιωδέστερα από κάθε ενεργείν, πράττειν ή θεμελιώνειν. Χωρίς δηλαδή να είναι ένα θεμέλιο ή μια υπερβατολογική αρχή, το Ereignis είναι το κατεξοχήν χορηγούν, das Gewaehrende: αυτό δηλαδή που συλλεγμένο στον εαυτό του αναπτύσσει τη διάρκεια κάθε παραμονής πάνω στην ουσία. Χαρακτηρίζει έτσι το μοναδικό συμβάν της δωρεάς, της χορηγίας, είναι τό δίδον του κάθε Es gibt (υπάρχει, υφίσταται...). Ούτε αποτέλεσμα ενός πρωταρχικότερου ούτε αιτία των πάντων παρά μόνο το δόσιμό του Es gibt, το Es [απρόσωπο και μυστηριώδες] που χρειάζεται το κάθε τί για να φτάσει στην παρουσία.

Ο στοχαστής αναλαμβάνοντας την ευθύνη αυτής της εξωφρενικής γλώσσας φροντίζει πάντα να υπενθυμίζει τη διαφορά του νοήματος των όσων λέγει από τις "μεταφυσικές" παρερμηνείες τους. Έτσι, λ.χ. περιγράφοντας το Ereignis ως Erbringendes, ως χορηγούν και προσφέρον ή προσκομίζον, προειδοποιεί ότι αυτή η "λειτουργία" του Ereignis δεν είναι μια θεμελίωση με την παραδοσιακή έννοια και ότι το Ιδιοσυμβάν ως δεικνύειν δεν θα πρέπει να αναπαριστάνεται ως συμβάν παρουσίας [Vorkommnis] ή γίγνεσθαι [Geschehen], ως πρώτη αιτία ή πρώτο κινούν. Το Ereignis αναδεικνύεται έτσι ως κάτι "φτωχό" σε νόημα, στερημένο κάθε μεταφυσικό καθορισμό, ιαχνό. Αυτό υπαινίσσεται άλλωστε ο Heidegger όταν αποδίδει στο Ereignis μια απλότητα άνευ προηγουμένου, χαρακτηρίζοντάς το ένα "έμπιστο άγνωστο [Unbekannt Vertante], ένα σιωπηλό ξένο.

Το απλούστερο και πτωχότερο μεταφυσικά, το απογυμνωμένο από κάθε εξουσία θεμελίωσης και ωστόσο το κατεξοχήν χορηγούν, αυτό που ιδιαζόντως χαρίζει. Τί δίδει όμως το Ereignis -και σε ποιόν; "Das Ereignende ist das Ereignis selbst -und nichts ansserdem". Αυτή η αμετάφραστη πρόταση λέγει το εξής: η δράση του Ιδιοσυμβάντος δεν είναι άλλη από το Ιδιοσυμβάν, η δωρεά του είναι άδωρη, μια δωρεά της δωρεάς.

"Το Ereignis πού κυριαρχεί στήν Sage [δηλ. στην ουσία της γλώσσας] δεν είναι δυνατόν να το ονομάσουμε παρά λέγοντας: Αυτό -το Ereignis- χαρίζει το ίδιόν του [Es -das Ereignis- eignet]".[20]

Η προκλητική ταυτολογία -δίνοντας την εντύπωση ότι δεν λέγει τίποτα, ότι δεν έχει "θέμα"- δηλώνει ουσιαστικά, με τον τρόπο του νεύματος, την "απλότητα" του Ereignis, τη μεταφυσική ισχνότητά του.

Σε μια σημείωση του κειμένου, ο Heidegger λέγει ότι η δυσκολία εννόησης του Ereignis έγκειται στο γεγονός ότι ενώ αυτό παραμένει "καθεαυτό απλό" [in sich einfach], είναι εν τούτοις δυσπροσπέλαστο γιατί η σκέψη που θέλει να κατευθυνθεί προς τα εκεί οφείλει να χάσει τη συνήθεια να αντέπεται το "Είναι" ως Ereignis. "Το Ereignis -προσθέτει- είναι ουσιωδώς άλλο, καθόσον πλουσιότερο από κάθε δυνατό μεταφυσικό καθορισμό [Bestimmung] του Είναι. Αντιθέτως, το Είναι, σχετικά με την ουσιώδη προέλευσή του [Wesensherkunft] αφήνεται να γίνει στοχαστέο εκ του Ereignis [aus dem Ereignis

---

20 Ό.π., σελ. 259.

denken]".[21]

Η σημείωση αυτή φωτίζει και τη θέση που αναφέραμε προηγουμένως ότι το Ereignis "είναι" η δωρεά κάθε Es gibt, δωρεά μη-θεμελιωτική και μη-θεμελιωμένη, "πραγματωμένη" στα όρια του ίδιου του Eignen δίχως αναφορά σε ένα ον "εξωτερικό" από το Ιδιοσυμβάν. Από εδώ θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η ερμηνευτική αναφορά ως παιχνίδι αγγελιοφορίας και αγγέλματος δεν αφορά στην πέμπψη και την παραλαβή ενός "μηνύματος" αλλά ότι η ίδια ως παιχνίδι αποτελεί το μήνυμα μη αναγγέλλοντας παρά την εξ αεί αναβλημένη και επερεμούσα υπόσχεσή της.[22]

Κατά ποιόν τρόπο όμως το Ereignis durch die Sage, το Ιδιοσυμβάν δια της συναστης γλώσσας, "θίγει" το κατ' ιδίαν του σύγχρονου ανθρώπου, του ανθρώπου της τεχνολογικής εποχής; Είδαμε πρωτύτερα το πώς συναρθρώνονται οι αστερισμοί του Gestell και του Ereignis, με βάσει εκείνο το λεξιλόγιο του "φωτογραφικού αρνητικού", του "πρελούδιου" και της συναλληλίας. Πώς εμφανίζεται όμως η ουσία του ανθρώπου [Menschenwesen] στη σχέση της με το Ereignis; Στά σχετικά κείμενα που αναφέρονται σ' αυτή τη σχέση, παρατηρούμε μια έμφαση στη θνητότητα: ο άνθρωπος είναι πλέον ο "θνητός" [die Sterbli-

---

21 Ό.π., σελ. 260.

22 Συναντούμε ένα ανάλογον στη ρομαντική θεωρία της Ποίησης [Dichtung] όπως την επεξεργάστηκε κυρίως ο Friedrich Schlegel. Το Dichtung είναι εδώ πάντα εν τω γίγνεσθαι, ανολοκλήρωτο, εν έργω και όχι "Έργο". Δεν συνιστά απλώς ένα αισθητικό αντικείμενο αλλά μια ιστορική ουσία [Wesen] όπου διαπλέκονται όλοι οι τρόποι (αισθητικός, πολιτικός, οντολογικός) του "ποιείν", βλ. Friedrich Schlegel, Kritischen Schriften, Athenaeums Fragment, σελ. 18.

che] ο ανήκων στην ουσία της γλώσσας, εκείνος δηλαδή ο οποίος διαβιβάζεται στον κατ' ίδιαν [vereignet] της Sage ως "αφοατής" [Hoerendes]. Το ομιλείν του δεν είναι παρά ένα απαντάν [Antworten]. Ο άνθρωπος απαντά στην ουσία της γλώσσας, ομολογώντας προς αυτή, απαντά αντι-φωνόντας και ο διαβιβασμός του στη Sage τον εκθέτει σε ένα πρωταρχικό "χρέος" [Brauch] το οποίο τον κλητεύει, τον διεκδικεί. Μιλώντας για το der Brauch (για τη χρεία και τό "χρη") ο Heidegger συνομιλεί αποχαστικά με τους προσωκρατικούς και ιδιαίτερα με τον Αναξίμανδρο, στον οποίο έχει αφιερώσει ένα δοκίμιο των Holzwege. Δεν θεωρούμε αναγκαίο να υπεισέλθουμε στη συζήτηση του der Brauch, του "χρέους" και του "χρη", πράγμα που θα μας οδηγούσε πολύ μακριά. Ας σημειώσουμε ωστόσο ότι το χρέος εδώ, είναι αυτό που προσήκει στον άνθρωπο και ταυτόχρονα τον απαιτεί, τον κλητεύει, τον προσαγορεύει. Το χρέος αφορά πρώτιστα στην όδευση της Sage προς τη γλώσσα [Sprache], στο να μιληθεί ο "Μύθος" [Sage]. Το Ereignis της γλώσσας είναι ακριβώς η δρομολόγηση [die Be-wegung] του Μύθου προς τη γλώσσα, της Sage προς την Sprache. Το καθ' οδόν προς τη γλώσσα, κάτω από το φως αυτού του αινιγματικού χρέους δεν ορίζει τη "μέθοδο" μιας σκέψης ενδιαφερόμενης για το γλωσσικό φαινόμενο. Αντίθετα, ανήκει εξ αρχής στην ουσίωση της ίδιας της γλώσσας, η Be-wegung, η όδευση προς τη γλώσσα, είναι το ίδιον της ουσίας της γλώσσας, το "αντικείμενο" του καθ' οδόν προς τη γλώσσα είναι το "υποκείμενο" ως γλώσσα.

Όμως ο όρος Be-wegung ο οποίος χαρακτηρίζει την κίνηση του καθ' οδόν προς τη γλώσσα, τη δρομολόγηση η οποία γλωσσοποιεί τη Sage και αφήνει ελεύθερη την "οδό" πάνω στην οποία το λέγειν ως ακούειν υποδέχεται το εκάστοτε λεκτέο,

δεν έχει ως αφετηρία της ένα υποκείμενο ούτε προσβλέπει σε ένα αντικείμενο. Το καθ' οδόν προς τη γλώσσα είναι τελικά το καθ' οδόν της γλώσσας, η όδευση της ουσίας της γλώσσας προς τον εαυτό της: "Έτσι, απαλλαγμένη, απελευθερωμένη στό ελεύθερο ίδιόν της, η γλώσσα μπορεί να ενδιαφέρεται μόνον για τον εαυτό της".[23]

Τί σημαίνει αυτό; Ο Heidegger διευκρινίζει ότι η γλώσσα δεν "επιμένει πειματικά στον εαυτό της" με την έννοια μιας ενδοσκόπησης στην οποία αυτοθαυμάζεται και λησμονεί τα πάντα: Με άλλα λόγια, ο δογματισμός των σημαινομένων δεν δίδει εδώ τη θέση του στον φορμαλισμό του σημαίνοντος, στην "αισθητική" των γλωσσικών μορφών. Η ουσία της γλώσσας, η Sage είναι ένα "ιδιοσυμβαίνον δεικνύειν" [Ereignende Zeigen] το οποίο αποτραβά το βλέμμα από τον εαυτό του για να απελευθερώσει το "δειχθέν" [das Gezeigte], για να το φέρει στην εμφάνισή του. Το διακύβευμα άρα της αυτοεκδίπλωσης της γλώσσας δεν είναι γλωσσολογικό αλλά φαινομενολογικό, η ουσία της γλώσσας δεν είναι κάτι "γλωσσικό" όπως η ουσία της Τεχνικής δεν είναι τίποτα το "τεχνολογικό". Η απελευθερωτική σημασία της ουσίωσης της γλώσσας έγκειται στη διαφορά του δεικτικού από τον αποφαντικό τρόπο, στην "αποφατική" και όχι στην φατική της λειτουργία. Το δείξιμο για να συντελεσθεί ως θεμελιώδης τρόπος της Sage χρειάζεται κάτι ανάλογο με την φαινομενολογική εποχή: την αναστολή της απόφανσης χάριν της απροσκοπτης ανάδυσης του δειχθέντος στην εμφάνιση. Ένα είδος προσταρκτικής "σιγής" [schweigen], η οποία ωστόσο δεν έχει το νόημα μιας παθητικής εκστατικής κένωσης του εαυτού

---

[23] Heidegger, Unterwegs..., σελ. 263.

αλλά αυτό μιας στοχαστικής ανράσης, μιας εντατικοποίησης του σκέπτεσθαι. Γι' αυτό και η Sage ως δείγμα είναι "ο πλέον προαιδιάζον τρόπος του Ereignis" το οποίο έτσι δεν είναι κάτι άρρητο αλλά "ομιλούν, λέγον" [sagend].[24]

Το Ιδιοσυμβάν είναι λοιπόν "ομιλούν" και λεκτέο όχι όμως με τον τρόπο της αποφαινούσης, επιχειρηματολογικής, αποδεικτικής γλώσσας αλλά με τη γλώσσα του νεύματος, του δείγματος, του "αινιάλου".

Αυτή η διάκριση των τρόπων με τους οποίους είναι δυνατό να "μιληθεί" το Ereignis αποσοβεί την εντύπωση μιας αποφατικής θεολογίας του Ιδιοσυμβάντος: αυτό είναι μεν ανείπωτο με τον τρόπο της Sprache [επιχείρημα, ορισμός, απόδειξη] αλλά και δυνατό να μιληθεί με τους τρόπους της Sprachwesen [δείγμα, νεύμα]. Η διαφορά Sprache/Sprachwesen, Sprache/Sage συγκροτείται και ως αντινομία της "αναπαράστασης της γλώσσας" και της αυτοεκδίπλωσης της γλώσσας δια της Be-wegung. Η αντινομία αυτή επανέρχεται δε ως διαφορά της "απλότητας της ουσίας" και των "διαλεκτικών τεχνασμάτων" που αποκαπούν στον έλεγχο της πολυσημικής λειτουργίας της γλώσσας.[25] Το εγχείρημα του Heidegger οριοθετείται λοιπόν σαφώς από τους ορίζοντες "αναπαράστασης της γλώσσας", από μια επιστήμη ή θεωρία των γλωσσικών δομών και μοιάζει εκ πρώτης όψεως, να εγγράφεται στην κατεύθυνση μιας επανάληψης/επανεπινόησης της ρομαντικής μυθικής εικόνας της γλώσσας. Ας μην λησμονούμε εδώ ότι η κοινή σημασία της λέξης Sage είναι "μύθος" ή "θρύλος". Η φανερή απόκλιση του Heidegger από την

[24] Στο ίδιο.

κοινή αυτή σημασία, η ερμηνευτική ανάπλαση του νοήματος της Sage, έχουμε τη γνώμη ότι δεν αποκλείει την επιβίωση του μυθικού ή του μυθ-ώδους στην "ουσία της γλώσσας" όπως την δείχνει ο στοχαστής. Η Sage φαίνεται να παραπέμπει αναπόφευκτα στον ρομαντικό μύθο μιας "πρωταρχικής" γλώσσας, μιας Ursprache η οποία από αρχέγονο Ποίημα παρήκμασε στα επιμέρους εθνικά γλωσσικά "όργανα".

Βέβαια το γενικό ερώτημα των οφειλών της χαϊντεγκεριανής σκέψης στη ρομαντική παράδοση μας φαίνεται από κάθε πλευρά κρίσιμο και ουσιώδες, αλλά δεν μας αφορά εδώ άμεσα. Στο κείμενο που παρακολουθούμε προς το παρόν, ο ρομαντισμός δεν κατονομάζεται άμεσα κι ωστόσο είναι παρών με τις αναφορές του στοχαστή στον Novalis και τον Jean Paul. Αλλά το σημαντικότερο είναι το σημείο όπου ο Heidegger κριτικάρει το μύθο μιας "φυσικής γλώσσας"συναντώντας έτσι έμμεσα τον ρομαντικό ιστορικισμό. Το θέμα της "φυσικής γλώσσας" θίγεται συγκεκριμένα εκεί όπου γίνεται λόγος για τη σύγχρονη μετατροπή του λόγου σε πληροφορία [Information]. Στον σκληρισμό της Τεχνικής, στο εσωτερικό του Gestell, το ομιλείν -λέγει ο Heidegger- είναι πάντα ένα ομολογείν [Entsprechen] προκαλεσμένο από μια γενικευμένη κλήτευση τεχνικής διευθέτησης, κυριαρχίας, αξιοποίησης, λογο-πλαισίωσης του παρόντος. Δεν είναι έτσι μια ανταπόκριση στην ελεύθερη ανάδυση του "δειχθέντος" παρά η ομολογία στην απαίτηση πλανητικής άλωσης του όντος. Η τυποποιημένη, υπολογιστική γλώσσα της Τεχνικής κυριαρχεί ενώ συγχρόνως παρακμάζει αυτό που λέγεται "φυσική γλώσσα". Ωστόσο, αν η φυσική γλώσσα νοηθεί ως το αρνητικό

---

25 Ό.π., σελ. 262.

της τεχνικής γλώσσας, ως η ακόμα μη-τυποποιημένη γλώσσα ή ως γλώσσα μιας "ανιατορικής" και "αυτονόητης ανθρώπινης φύσης", τότε δεν κατανοείται διόλου η ουσία της γλώσσας, η Sage. Αυτή η τελευταία δεν είναι απλώς η μη-τυποποιημένη αλλά η μη-τυποποιήσιμη γλώσσα, όχι αυτή που ενοχλεί ως παράσιτο την Πληροφορία αλλά την "προσπερνά" [Ueberholt] εφόσον το ίδιο το Ereignis είναι, λέγει ο στοχαστής, ein unbestellbar: μη δυνάμενο να εισέλθει στο σύμπαν της τεχνικής παραγγελιοθέτησης των όντων.

Το ζήτημα λοιπόν δεν είναι η αντίδραση στην τεχνοϋπολογιστική τυποποιημένη γλώσσα της Πληροφορίας μέσω της καταφυγής σε μια "φυσική" καθαρότητα της γλώσσας (στις ντοπιολαλιές, τα τοπικά ιδιώματα λ.χ.), δεν είναι δηλαδή η αφηρημένη αντιδιαστολή του φυσικού στο Ιστορικό, του καθαρού στο Τεχνητό, του "ιδίου" στο "αλλότριον"... Για τον Heidegger μια παρόμοια φυσική καθαρότητα είναι ανύπαρκτη, γιατί κάθε "ιδιάζουσα γλώσσα" -όπως λέγει- απονέμεται ιστορικά,[26] κάθε ομιλείν είναι geschichtlich -ιστορικό.

Ο ιστορικισμός αυτός έρχεται να αποσείσει μια θεώρηση του Ereignis φυσικο-μυθική ή "αντιδραστική" με την έννοια ενός αποκαλυπτικού συμβάντος στο οποίο θα λάμβανε χώρα η καταστροφή της τεχνικής γλώσσας και η αιφνίδια επιστροφή στις άδολες γλώσσες του παρελθόντος. Είναι φανερό λοιπόν ότι η κατάλυση του καθεστώτος της Bestellbarkeit, της γενικής "παραγγελιοθέτησης" των όντων -αν θα μας επιτρεπόταν μια παρόμοια αμήχανη απόδοση του όρου- δεν νοείται εδώ ως επανάληψη

---

[26] Ό.π., σελ. 264.

σε μια προ-τεχνολογική συνθήκη αλλά ως επανάκαμψη στις δυνατότητες που η (δια η συνθήκη του Ge-stell "παραποιεί", ως χειραφέτηση των τρόπων του ποιείν από τους τρόπους του "θέτειν" [stellen], της αλήθειας της παρ-αγωγής από την αλήθεια της πρόκλησης [herausforderung].

Ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει ο Heidegger τη διαφορά της γλώσσας της πληροφορίας [Information] και της λεγόμενης "φυσικής" γλώσσας θυμίζει βέβαια την ανάλυση του Benjamin, ο οποίος συνέδεε την παρακμή της τέχνης του διηγείσθαι με το θάνατο της "επικής πλευράς της αλήθειας", της σοφίας, και διέβλεπε στην Πληροφορία μια νέα μορφή ανακοίνωσης [Darstellung] στην οποία κυριαρχεί η αξίωση για "γρήγορη και ακριβή επαληθευσιμότητα".[27]

Στον Heidegger εν τούτοις λείπει η κοινωνιολογική διάσταση (η "οντική" κατανοούσα κριτική) που φωτίζει το εγχείρημα του Benjamin, στον οποίο η παρακμή της επικής αλήθειας και η ανάδυση της πληροφοριακής γλώσσας ανάγεται σαφώς στην εξαφάνιση του "χειροτεχνικού" ορίζοντα της κοινωνικής παραγωγής και στην εδραίωση της βιομηχανικής ή υστεροβιομηχανικής καπιταλιστικής κοινωνίας.

Το ότι ο Heidegger δεν αναφέρεται άμεσα στο κοινωνικο-ιστορικό επίπεδο των "υλικών" μετασχηματισμών -το οποίο τοποθετεί στα πλαίσια της "ιστοριολογικής" αναπαράστασης του γίγνεσθαι και όχι στην επικράτεια της ιστορικής επονομής του Είναι- αυτό δεν σημαίνει ότι απουσιάζει από τη σκέψη του η νοσταλγία για αυτόν τον αγροτο-χειροτεχνικό κόσμο του παρελ-

---

[27] Walter Benjamin, "Ο Αφηγητής", σελ. 7-32.

θάντος που στα περισσότερα κείμενα εμφανίζεται να συνιστά τον κόσμο του κατοικείν και της "ποίησης" απέναντι στην άκοσμη συνθήκη της ανεστιότητας και της Τεχνικής, στον "κόσμο" της πόλης. Αυτή η νοσταλγική, voelkisch, χροιά των αναφορών του Heidegger απετέλεσε άλλωστε το στόχο της ειρωνικής κριτικής ενός Adorno και ενός Loewith και σήμερα του Habermas και των άλλων νεο-διαφωτιστών.[28]

Ένα παράδειγμα είναι εδώ χρήσιμο. Στο δοκίμιο για τον ποιητή Hebel, τιτλοφορημένο Hebel, ο φίλος του οίκου [Hebel, der Hausfreund] και αναφερόμενος στην κρίση του Goethe ότι ο Hebel μετατρέπει το σύμπαν ολόκληρο σε κάτι "χωριάτικο", ο Heidegger ανταπαντά ως εξής: "αυτός ο φίλος του οίκου [ενν. ο Hebel] μεταβάλλει βεβαιότατα το σύμπαν σε χωριάτικο κόσμο. Αυτή όμως η μετατροπή είναι της ίδιας τάξεως με την τέχνη του κτίζειν [Bauen] η οποία δείχνει προς την κατεύθυνση ενός πηγαιότερου και γνησιότερου ανθρώπινου κατοικείν".[29]

Ο νοσταλγικός τόνος συνάδει εδώ σε μια οντολογική εξύψωση του κόσμου της υπαίθρου ο οποίος βλέπουμε ότι συνδέεται στα μάτια του Heidegger με το πηγαιότερο [ursprüngliche] κατοικείν, δηλαδή με αυτό που ο στοχαστής λέγει "ποιητική διαμονή των θνητών στον κόσμο". Αν όντως η έννοια της ποιητικοστοχαστικής διαμονής (θα δούμε παρακάτω τη σημασία της) παραπέμπει στο ρομαντικο-αντιδραστικό φαντασιακό της Γης και

---

[28] Βλ. Th. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, και K. Loewith, Denker in dürftiger Zeit.

[29] Heidegger, Hebel, der Hausfreund, σελ. 24.

της εστίας ή, με όρους κοινωνιολογικούς, στον "χειροτεχνικό" ορίζοντα της μικρής παραγωγής, τότε πώς δικαιολογείται η επιμονή μας στον "ολοκληρωμένο μηδενισμό" του ύστερου Heidegger, στην αινιγματική αποδοχή του αμετάκλητου της "παρακμής" του Είναι όπως δείχνεται στη σχέση ανάμεσα σε Gestell και Ereignis;

Ένα είναι γεγονός ωστόσο: ότι η χαϊντεγκεριανή σκέψη δεν αναπαράγει αφελώς τα ρομαντικά κλισέ της αντίθεσης φύσης και Τεχνικής, Γης και πολιτισμού, φυσικής και τεχνικής γλώσσας. Ο Heidegger, με κανέναν τρόπο, δεν εγγράφεται στη χορεία των νοσταλγών της ιερής νύχτας που αντιπαρατίθεται στις διαφωτιστικές αξιώσεις "απομάγευσης" του κόσμου και αυτό παρά τους νοσταλγικούς τόνους και τις περιφρονητικές "περιγραφές" του σύγχρονου επιστημονικού, αστικού και ανθρωπιστικού πνεύματος που βρίθουν στο έργο του.

Η σκέψη του Ereignis στη συναλλαγή του με την ουσία της πλανητικής Τεχνικής, η σκέψη της Σωτηρίας στην εγγύτητά της με τον κίνδυνο, η σκέψη της αλήθειας στη συνέργειά της με έναν στοχασμό του Μυστικού [Geheimnis], δηλώνουν το εξής: ότι η αντινεωτερικότητα εδώ είναι προσχηματική, ότι το άσεπτόν της είναι "κάτι" μετά την ολοκλήρωση του Μοντέρνου και μετά την εκπλήρωση των μεταφυσικών πεπρωμένων της Δυτικής ιστορίας. Το Ereignis της γλώσσας δεν σημειώνει επίσης μια κίνηση αιφνίδιας επαναφοράς στην καθαρότητα ενός αδαμιαίου ρήματος, αλλά νοείται ως μετασχηματισμός της σχέσης των σύγχρονων ανθρώπων με τη γλώσσα.

Αυτός ο μετασχηματισμός [Wandel] δεν προωθείται ασφαλώς με την κατασκευή νέων λέξεων, αλλά με τον γλωσσικό πει-

ραματισμό. (Ο Heidegger λέγοντας αυτό είναι σαν να κατανοεί το αδιέξοδο του διπόλου του ποιητικο-στοχαστικού δρόμου, που βασίστηκε καταχρηστικά στις ετυμολογίες και στις γλωσσικές "κατασκευές"). Ο άνθρωπος, λέγει ο στοχαστής, δεν είναι σε θέση να εκβιάσει ή νά επινοήσει έναν τέτοιο ριζικό μετασχηματισμό γιατί ανήκει στην ουσία της γλώσσας, ίσταται εντός της Sprachwesen χωρίς να την ορίζει ο ίδιος. Η γλωσσική σχέση στην "οντική" της διάσταση, οι καθημερινές γλωσσικές πρακτικές ανήκουν στη σχέση των σχέσεων, σε μια Ver-haeltnis, που είναι το ίδιο το Ereignis, αυτό που "διατηρεί" [halt] τη σχετικότητα των γλωσσικών πρακτικών. Το Ereignis αναδεικνύεται εδώ ως μη-θεμελιώνον έρεισμα [halt] κάθε κοινωνικο-γλωσσικής σχέσης, ως σχέση των σχέσεων, ως το "αντίθετο" δηλαδή μιας στατικής δομής ή ενός σταθερού νοήματος. Ο άνθρωπος το μόνο που μπορεί να πράξει είναι "ίσως" να προετοιμάσει την αλλαγή της σχέσης του με τη γλώσσα,[30] προπαρασκευή που δεν εννοείται εδώ πρακτικά αλλά στοχαστικά: παίρνει τη μορφή ενός "ακούειν" [hoeren], μιας ακρόασης του τρόπου [Weise] ή της μελωδίας του Ereignis. Η ακρόαση του τρόπου του Ereignis συνιστά και την ομολογία του ανθρώπου στην ουσία της γλώσσας. Η μάθηση της ακρόασης αποτελεί έτσι το κατεξοχήν πράττειν, η μάθηση της σκέψης εξαντλεί την ουσία του πράττειν όπως το διανοείται ο Heidegger.

Η σημασία αυτής της "προπαρασκευής" μας φαίνεται θεμελιώδης σε όλα τα κείμενα της ωριμότητας. Παραπέμπει, κατ' αρχήν, στην έννοια της Be-wegung, της όδευσης του καθ' οδόν το οποίο όπως ήδη δείξαμε δεν συνιστά μια μεθόδευση της σκέ-

---

[30] Heidegger, Unterwegs..., σελ. 267.

ψης παρά ορίζει ένα χρέος αναμονής -με μια εξω- ή υπερ-ηθικ ή έννοια- πέρα από τον αντιβιαμό και τον παθητικό ησυχασμό. Η στοχαστική-ποιητική προπαρασκευή μιας άλλης σχέσης με τη γλώσσα καθίσταται έτσι ένα έθος πέρα από κάθε ηθική, εφόσον προσκαλεί σε έναν τρόπο παραμονής στον κόσμο, αυτό που ο Heidegger ονομάζει ποιητικο-στοχαστικό κατοικείν [Wohnen].[31]

Στο δοκίμιό του με τον τίτλο Bauen, Wohnen, Denken [Κτίζειν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι], αυτό το ποιητικο-στοχαστικό ήθος τοποσημαίνεται από τέσσερεις "τρόπους του κατοικείν". Οι θνητοί -λέγει ο Heidegger- "κατοικούν" τον κόσμο μόνον όταν σώζουν τη Γη, δηλαδή όταν την οδηγούν στό ίδιόν της και την προφυλάσσουν από την αντικειμενοποίηση και την εξάντληση των πόρων της, όταν ακόμα υποδέχονται τον "ουρανό ως ουρανό", αφήνοντας τα φυσικά φαινόμενα στο δρόμο τους, στην κοσμική τροχιά τους, όταν επίσης αναμένουν τους θεούς "σαν τέτοιους" χωρίς να θεοποιούν την ανθρωπότητα, αλλά ζώντας την απουσία των θεών ως υπόσχεση του κρυμμένου πλούτου του Ιερού [heilige] και όταν, τέλος, οδηγούν το είναι τους σε έναν "καλό θάνατο".[32]

Στην απελευθέρωση/διαφύλαξη της γης, στην υποδοχή του ουρανού, στην ανιδιοτελή αναμονή των θεών και στην ανάπτυση του θανάτου ως ύψιστης δυνατότητας [Vermoegen] συντελείται η

---

31 Για το αρχέγονο ήθος [έθος] ως τόπο διαμονής, ως situs (εστία, κατάσταση...) πρβλ. τις αναφορές από την Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 153.

32 Heidegger, Essais et Conferences, σελ. 178.

διαφύλαξη του είναι της Τετράδος.[33]

Η απώθηση του μοντέρνου ερωτήματος του πολιτικού, ο εξοβελισμός της κοινωνικο-ιστορικής διάστασης της νεοτερικότητας (ή της "κοινωνικής ορθολογικότητας", όπως τονίζει ο Habermas) έχει ως συνέπεια τη συγκάλυψη του προβλήματος της πολιτικής παρουσίας μέσα στο "ποιητικό" ερώτημα του κατοικείν, τήν λύση του διλήμματος της "απομάγευσης" με την επίκληση της "αναμονής των θεών", την υπέρβαση της πραξιακής και επικοινωνιακής διάστασης όπου μπορεί να τεθεί με σύγχρονο τρόπο το ζήτημα της αυθεντικότητας μέσα σε μια οιωνεί-μυστική [Mystisch] ιδέα της ιδιοποίησης του θανάτου ως "δυνατότητας".

Η αποπολιτικοποίηση της οντολογίας είναι με άλλα λόγια το υπόβαθρο της σκέψης του "κατοικείν", όπως η απο-ηθικοποίηση της ηθικής περνά μέσα από την προβληματική του "ήθους" ως τόπου διαμονής.

Το διαφυλάττειν [hüten], το οποίο χαρακτηρίζει εδώ τη σχέση του θνητού με τη γη και τόν "κόσμο", εννοείται ως ένα διευθετείν [einraumen] που επιτρέπει -λέγει ο στοχαστής- την κατοίκηση ενός ορίου, ενός πέρατος. "Ένας χώρος [Raum] είναι κάτι που έχει διευθετηθεί, αφεθεί ελεύθερο στο εσωτερικό ενός ορίου, στα ελληνικά πέρας*. Το όριο δεν είναι αυτό όπου κάτι παύει αλλά μάλλον, όπως το είχαν παρατηρήσει οι Έλληνες, αυτό από το οποίο αρχίζει κάτι να είναι ουσιωδώς. Γι' αυτό και η έννοια ονομάστηκε οριασμός*, όριο. Ο χώρος είναι ουσιωδώς το διευθετηθέν, εκείνο το οποίο εισήλθε στο όριό

[33] Για το ποιητικό μυθολογικό σχήμα της Τετράδος

του. Το διευθετηθέν είναι το εκάστοτε επιτρεπόμενο [gestattet] και, κατ' αυτό τον τρόπο, συναρμοσμένο [Gefügt], δηλαδή συλλεγμένο σε έναν τόπο (...) Έπεται ότι οι χώροι λαμβάνουν το είναι τους από τους τόπους και όχι από 'τον' χώρο".[34]

Η αναίρεση της πρωτοκαθεδρίας του φυσικο-μαθηματικού χώρου προς χάριν του οντολογικο-υπαρξιακού τόπου [Ort] είναι μόνον η μία πλευρά αυτής της ανάλυσης. Σημαντικότερο είναι εδώ ότι το "κατοικείν" νοείται ως ένας τρόπος του είναι στον χώρο, ένας τρόπος του χωρικού. Είναι στο βαθμό που η "σχέση του ανθρώπου και του χώρου δεν είναι άλλο από το κατοικείν στοχασμένο στην ουσία του".[35]

Το ίδιο το ποιητικό-στοχαστικό κατοικείν όμως διανοίγεται ως δυνατότητα μόνον μέσω της αλλαγής της σχέσης των θνητών με τη γλώσσα, αλλαγή η οποία θα πρέπει στη συγκεκριμένη περίπτωση να ιδωθεί ως απελευθέρωση της "ουσίας" [Wesen] της γλώσσας, ως αποκατάσταση της κιναισθητικής και σαρκικής -με τη φαινομενολογική έννοια- διάστασης της γλώσσας η οποία απωθείται στην γραμματικο-ουσιολογική και επικοινωνιακή-εργαλειακή σύλληψή της.[36]

Σε αυτή την ανάλυση μπορούμε να αναγνωρίσουμε την συνεισφορά της ύστερης χουσσερλιανής φαινομενολογίας, η οποία

[Geviert] έχουμε κάνει λόγο στα προηγούμενα κεφάλαια.

[34] Heidegger, Essais..., σελ. 183.

[35] Ό.π., σελ. 188.

[36] Γι' αυτή τη θεματική της σχέσης χώρου, γλώσσας και σάρκας στον Heidegger, βλ. Didier Frank, Heidegger et le probleme de l'espace.

δεν νομίζουμε ότι έπαψε ποτέ νά "εμπνέει" τα ριζοσπαστικά χαιντεγκεριανά βήματα, παρά την αποστασία του μαθητή από την "ορθοδοξία" του δασκάλου.[37]

Επιπλέον, σε τούτη τη συναρμογή της προβληματικής του κατοικείν και της "γλωσσικής" ερώτησης, θα πρέπει να εντοπίσουμε ίχνη μιας "ηθικής" απορίας με την ιδιάζουσα σημασία που λαμβάνει στον Heidegger αυτό που θα ονομάζαμε ήθος του ορίου: πρόκειται για ένα σημείο που δείχνει την συσίωση των πραγμάτων, την ελεύθερη εκδίπλωση των δυνατοτήτων τους στα όρια του εκάστοτε εποχικού πεπρωμένου.

Για να εξηγηθούμε: αν στό Gestell αποτυπώνεται η ύβρις της νεοτερικότητας, η γενικευμένη υπέρβαση κάθε ορίου με την απόλυτη πλαισιοθέτηση του όντος, η σκέψη του Ereignis και ό,τι συνάδει με αυτήν -η μεταηθική ερώτηση του κατοικείν, η ερμηνευτική διάλυση των Υπερβατολογικών φιλοσοφιών, κλπ.- επιχειρεί να εγκαταλείψει τον ορίζοντα της 'Υβρεως (των Υπερβατολογικών θεμελιώσεων, δηλαδή), να ανακτήσει μια "ηθική" της μετριο-πάθειας με την οντολογική και όχι την ψυχολογική σημασία του όρου. Από την άλλη, χωρίς την 'Υβρη, χωρίς την απειλή καταστροφής της "φυσικής γλώσσας" από την Πληροφορία, την ερήμωση της γης και το "θάνατο" του θεού δεν θα ήταν δυνατό το Ereignis, δηλαδή η αποστέρηση του Είναι από τους ισχυρούς μεταφυσικούς καθορισμούς του (θεμέλιο, θέληση της δύναμης, απόλυτη γνώση). Η επιτύχευση της γλώσσας στον αστερισμό της πληροφορίας και της λογιστικοποίησης "αναλο-

---

37 Βλ. τα χειρόγραφα του Husserl για τη φαινομενολογική καταγωγή της χωρικότητας της φύσης και της σωματικότητας, χρονολογημένα από τον Μάιο του 1934. Στο Edmund Husserl, La terre ne se meut pas.

γεί" σε μιαν άλλη, θετική πενία και μετριοφροσύνη: στην ταχνότητα μιας σκέψης μη εγείρουσας πλέον αξιώσεις υπερβατολογικής θεμελίωσης και στραμμένης προς την υποδοχή του "παιχνιδιού του κόσμου".

Το Ereignis "συμβαίνει" όχι ως πραγματικό συμβάν αλλά ως παιχνίδι, και εδώ -μαζί με τον Derrida- "θα μπορούσαμε να ονομάσουμε παιχνίδι την απουσία υπερβατολογικού σημαινομένου".[38]

Στη φράση την οποία αναφέραμε παραπάνω: Es -das Ereignis- eignet, "Αυτό -το Ιδιοσυμβάν- χαρίζει το ίδιόν του", λαμβάνει χώρα τούτο το παιχνίδι με τη μορφή μιας ταυτολογίας που δείχνει ακριβώς την απουσία ενός υπερβατολογικού σημαινομένου, το Ereignis ως "καθαρό" σημαίνον, ως ίχνος πριν από κάθε παρουσία. Το Ereignis χαράζει τον τόπο αυτής της απουσίας ως αλήθεια της ριζικής εκκοσμίκευσης του τεχνολογικού σύμπαντος στο οποίο εκπίπτουν οι υπερβατολογικές ιεραρχίες νοήματος και ισχύει η "προτεραιότητα της δημοκρατίας επί της φιλοσοφίας" (R. Rorty). Το φωτογραφικό αρνητικό της ολοκληρωμένης εκκοσμίκευσης είναι αυτό το das Welten von Welt, η κοσμίκευση του κόσμου η οποία "δεν μπορεί να είναι ούτε να επεξηγηθεί από κάτι άλλο, ούτε να εννοηθεί στο θεμέλιό της με βάση κάτι άλλο".[39] Κάθε θεμελίωση, λογική εξήγηση ή αιτιολόγηση είναι, λέγει ο στοχαστής, ακατάλληλα πράγματα για να εκφράσουν την αλήθεια του "παιχνιδιού του κόσμου". Κι αυτό όχι γιατί το Παιχνίδι είναι κάτι παράλογο ή αυθαίρετο με την κοινή σημασία της λέξης, όσο γιατί ως απαχνανση του

[38] Jacques Derrida, De la grammatologie, σελ. 73.

"ισχυρού" νοήματος και κάθε δογματικής αλήθειας υπονομεύει το "γιατί" της αρχής του αποχρώντος λόγου [nihil est sine ratione, τίποτα δεν είναι άνευ λόγου] απελευθερώνοντας μιαν απειρότητα από δυνατές ερμηνείες που δεν "ζητούν" πλέον να σταματήσουν σ' έναν αρχι-λόγο, σε μια γενική Αρχή, αλλά υποκύπτουν σ' ένα regressus ad infinitum.[40]

Η σκέψη του Ιδιοσυμβάντος λαμβάνει έτσι και αυτή τη μορφή ενός παιχνιδιού -χαρακτηριστικά είναι τα ετυμολογικά regressus ad infinitum του τελευταίου Heidegger- στο οποίο αγγέλλεται η αλήθεια του μεταμοντέρνου κόσμου, η απουσία υπερβατολογικών σημαινομένων (ή καλύτερα η παρωδιακή, ισχνή και "προσομοιωτική" βασιλεία των μεγάλων αξιών σε ένα πλαίσιο εναλλαγής πολιτικο-πολιτιστικών παραδειγμάτων που μοιάζει με το σύμπαν της μόδας και της διαφήμισης) η οποία κλητεύει τη σκέψη σε μια προοπτική μεταφιλοσοφική και ερμηνευτική. Μέσα από την ενατένιση της απουσίας αυτής ως απουσίας, του μηδενισμού ως μηδενισμού, μέσα ήλαδή από τη στοχαστική υποδοχή της ριζικής περατότητας του ίδιου του Είναι, διανοίγεται η δυνατότητα ενός κατοικείν πέρα από τον μύθο της επανάκαμψης σε ένα οντολογικό ρίζωμα, σε έναν "γενέθλιο τόπο" που θα έβαζε τέλος στην περιπλάνηση και στο ξερίζωμα. Αυτό το κατοικείν προσεγγίζεται πλέον δια της επαναφοράς στο ερώτημα του πέρατος*, του τέλους με την ιδιαίτερη έννοια που δίδει ο Heidegger στον όρο, ερώτημα το οποίο δοκιμάζει τη δυνατότητα μιας χειραφέτησης από την "πρόκληση" της Τεχνικής και τη βία

---

[39] Heidegger, Essais..., σελ. 214.

[40] Για μια παρόμοια ερμηνεία του "παιχνιδιού" ως ερμηνευτικής διάλυσης του ισχυρού νοήματος, βλ. Gianni Vattimo, La fin de la modernite, σελ. 178-85.

της μεταφυσικής αλήθειας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

3.1. Η μεταθεολογία του ύστερου Heidegger

Ο George Steiner στο ωραίο δοκίμιό του για τον Heidegger, αναφερόμενος στην ταυτολογική παραδοξολογία της τελευταίας περιόδου, στην περίφημη ρήση του Heidegger "Sein ist Sein" [Το Είναι είναι το Είναι], βρίσκει μια απόλυτη αναλογία με τον βιβλικό λόγο της θεότητας "Εγώ ειμί ο Ων". Γράφει χαρακτηριστικά: "Η δική μου εμπειρία είναι πάντως ότι το χαϊντεγκεριανό παράδειγμα [paradigm] και έκφραση του Είναι, της οντολογικής τομής ανάμεσα στο Είναι και τα όντα, προσαρμόζεται σχεδόν σε κάθε σημείο, στην υποκατάσταση του όρου 'θεός' από τον όρο Sein. Αυτό δεν αποδεικνύει ότι μια τέτοια υποκατάσταση είναι λανθάνουσα στο χαϊντεγκεριανό σχέδιο. Ο ίδιος θα το απέκρουε. Αλλά εννοεί -για μένα τουλάχιστον- ότι η φιλοσοφία, η κοινωνιολογία, η ποιητική και, σε κάποιο ακοτεινότερο επίπεδο, η πολιτική του Heidegger εμπεριέχει και συναρθρώνει μια 'υστερο-' ή 'μετα-θεολογία'".[1]

Ανεξάρτητα από το αν νομιμοποιείται κανείς να μιλήσει

[1] George Steiner, Heidegger, σελ. 147-8.

για μια "χαϊντεγκεριανή" φιλοσοφία, πολιτική, κοινωνιολογία ή ποιητική, η θέση του Steiner, αν λάβουμε υπόψη πολλά από όσα αναφέραμε στα προηγούμενα κεφάλαια της εργασίας μας, δεν έχει κάτι αβάσιμο υπό τον όρο ότι θα συζητηθεί με μη-θεολογικούς όρους, και όταν λέμε μη-θεολογικός εννοούμε: όχι από τη σκοπιά της Πίστης η οποία δεν έχει θέση στη φιλοσοφία. Ποιοί μπορεί να είναι αυτοί οι όροι, βάσει των οποίων ο ύστερος Heidegger είναι δυνατό να αναγνωρισθεί ως "μεταθεολογικός" στοχαστής, χωρίς να αιρωτηριασθεί η αλήθεια της μοναδικότητας της παρουσίας του στην ευρωπαϊκή πνευματική σκηνή του αιώνα;

Πώς γίνεται ένας στοχαστής που αποδομεί ριζικά την "οντο-θεο-λογική συγκρότηση" της δυτικής μεταφυσικής, να εμπίπτει σε μια "θεολογική" επιχείρεια; Ο Steiner διατείνεται ότι η ύστερη σκέψη και τα μυστικιστικά της μοτίβα εξηγείται "μόνο με όρους μιάς μεταφορικής μετατόνισης από την παραδοσιακή θεολογία σε ένα είδος 'μυστηρίου της Εμμένειας'".[2]

Μια ανάλογη θέση υποστήριξε ήδη από το 1945 και ο Jean Baufret σχετικά με τον "πρώτο" Heidegger ο οποίος για τον γάλλο διανοητή, επανεύρισκε στο φαινομενολογικό επίπεδο ορισμένες "θεμελιώδεις έννοιες των οποίων η θρησκευτική αποικείωση κρατούσε το μονοπώλιο".[3]

---

[2] Ο.π., σελ. 148. Το σχετικό απόσπασμα έχει ως εξής: "The occult Fourseme in Heidegger's later writings -the gods, mortal man, the heavens and the earth- is explicable, if at all, only in terms of a metaphorical modulation from traditional theology into a kind of 'mystery of immanence'".

[3] Jean Baufret, "A propos de l'existentialisme" (1945), σελ. 41-42.

Η λέξη-κλειδί στην άποψη του Steiner είναι modulation, μετατόνιση, αλλαγή του τόνου με τη μουσική έννοια. Με άλλα λόγια, στον Heidegger συναντούμε έναν θεολογικό τόνο, σε καμία όμως περίπτωση ένα θεολογικό αίτημα ή μια κοσμικοποιημένη θεολογία στο στυλ του Bultmann ή του Karl Rahner. Πόσο όμως ο τόνος παραμένει απλώς χροιά και ρητορικός τρόπος χωρίς να μεταφράζει μια βαθύτερη "θεωρητική" ανάγκη;

Θίξαμε στα προηγούμενα κεφάλαια αυτής της εργασίας οριακές εσχατολογικές και αποκαλυπτικές όψεις της σκέψης του Ereignis σε αναφορά προς το θέμα της Τεχνικής και το ερώτημα της ουσίας της γλώσσας. Η γειτνίαση κινδύνου/Σωτηρίας, ολοκληρωμένου μηδενισμού και Ereignis συνιστά το κεντρικό στοιχείο της εσχατολογίας του Είναι, της εσχατολογικής "εξασθένισης" της οντολογίας. Ωστόσο, η μετατροπή του "θεολογικού" γνωρίζει στα χαϊντεγκεριανά κείμενα διάφορες εκδοχές, μια ποικιλία από οδεύσεις.

Θα σταθούμε έτσι σε οριακά περάσματα του βιβλίου Was heisst Denken? όπου, κατά τη γνώμη μας, αποτυπώνεται ο μεταθεολογικός τόνος στον οποίο συναρμόζεται η ψυχαστική, αντιβουλησιοκρατική και "διαλογιστική" εμπειρία της ύστερης περιόδου.

Το προκείμενο είναι η έννοια του σκέπτεσθαι [denken] και της σκέψης [Gedanke]. Η ετυμολογία επιστρατεύεται για την αποδόμηση της "συνήθους σημασίας" της λέξης Gedanke με την οποία εννοούνται οι "γνώμες", οι "σκιαγραφήσεις", οι "προτάσεις" και οι "ιδέες".[4] Το ζήτημα αφορά, λοιπόν, για

---

[4] Heidegger, Was heisst Denken?, σελ. 157. Οι όροι που

άλλη μια φορά ένα άλμα από το σύνηθες στο ασύνηθες, από το παραντικό στο αρχέγονο, από το παρεπόμενο στο καταγωγικότερο Ρήμα [Zeitwort]. Το Ρήμα αυτό, στην περίπτωση της "Σκέψης" είναι η λέξη Gidanc ή Gedanc της οποίας η πολυσημία δεν μπορεί να εξαντληθεί στον σημαντικό ορίζοντα [semantique] της τρέχουσας σημασίας του σκέπτεσθαι. Gedanc σημαίνει, λέγει ο Heidegger, "την ψυχή, την καρδιά, τα κατάβαθα της καρδιάς, το εσώτατον του ανθρώπου, το εκτεινόμενο όσο γίνεται μακρύτερα στο πλέον Εξωτερικό και αυτό κατά τρόπο τόσο καθαρό ώστε εμποδίζει, αν το στοχαστούμε καλά, την αναπαράσταση ενός Εντός και ενός Εκτός".[5]

Ο οριαμός αυτός μας παραπέμπει σε κάτι που το έχουμε θίξει χωρίς να το συζητήσουμε επαρκώς στο βαθμό που θα μας οδηγούσε πολύ μακριά: στην έννοια της Gemüt [ψυχής/"καρδιάς"] όπως την στοχάζονταν οι ρομαντικοί της Ιένας.[6]

Η Gemüt υπήρξε κάτι σαν την Gedanc, ένα είδος "κέντρου" της υποκειμενικότητας που ωστόσο, σε αντίθεση με τη Συνείδηση ή την ψυχή [Seele] δεν όριζε μιαν εσωτερικότητα "έναντι" της εξωτερικότητας των αντικειμένων, αλλά αποτελούσε κατά κάποιον τρόπο ένα εσωτερικό/εξωτερικό και ένα εξωτερικό/εσωτερικό, μια περιοχή υπονόμευσης της λογικής υποκει-

καλύπτουν τη σύγχρονη κοινότυπη σημασία της Σκέψης είναι Meinung, Vorstellung, Ueberlegung, Vorschlaege, Einfaell.

[5] Ο.π., σελ. 158.

[6] Για την έννοια της Gemüt στον γερμανικό ρομαντισμό και τη μυστική παράδοση, έχουμε -μεταξύ άλλων- υπόψη: Historisches Woerterbuch der Philosophie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd III, 1974. Roger Ayrault, La genese du romantisme allemand, t. III, Aubier 1969, σελ. 293 κ.επ.. Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, L'Absolu litteraire, Seuil, 1978, σελ. 436 κ.επ. Georges Gusdorf,

μένου/αντικειμένου, κάτι σαν την υπερβατολογική φαντασία του Kant. Θα αντιπαρέλθουμε το σημείο -όπου θα επανέλθουμε όμως στον επίλογο της εργασίας μας- για να προχωρήσουμε στην παρακολούθηση του "επιχειρήματος" το οποίο απελευθερώνεται δια της χρήσης των ετυμολογικών αναγωγών. Τί λέγει, λοιπόν, ο Heidegger; 'Οτι η σκέψη στην αρχέγονη σημασία της συνδέεται με τη Μνήμη [Gedaechtnis] και την "Ευχαριστία" [Dank]. Denken ist danken. Το σκέπτεσθαι είναι ευχαριστείν. Ιδού, ο "θεολογικός" τόνος. Αυτό το απώτατο βάθος της καρδιάς [Herzengrund], είναι η συλλογή -συνεχίζει ο στοχαστής- του κάθε τί που μας προσθίγει και μας ενδιαφέρει, αυτού που πρόκειται σ' εμάς. Τούτο ο Heidegger το ονομάζει das Anliegende ή das Anliegen, το Προκείμενο και αυτό προς το οποίο "προκείμεθα". Τί ορίζει όμως αυτό το προ-κείμαι που εννοείται εδώ κυριολεκτικ ως είναι μιας προσέγγισης, ένα πλησίον-είναι; Το An-liegen λειτουργεί στο κείμενο που παρακολουθούμε ως το An-wesen. Με άλλα λόγια, το πρόσ-κειμαι είναι εδώ πάρ-εστι, an-liegen, κείμαι παρά τινος... Αν η ουσία της αρχέγονης Σκέψης είναι τούτο το πλησίασμα του προκείμενου "πράγματος", αυτό δεν σημαίνει ότιτο αφορώμενο πράγμα είναι κάτι παραγόμενο από τα σκεπτόμενα υποκείμενα. Μάλλον ισχύει το αντίθετο. Οι σκεπτόμενοι δεν πρόσκεινται στα όντα παρά γιατί το είναι των όντων έχει ήδη προσ-αχθεί στην ανοικτότητά του. Αυτό που πρόσ-κειται σ' εμάς "είναι ήδη συλλεγμένο και στραμμένο προς εμάς" και εμείς οι άνθρωποι είμαστε αυτή η ίδια η "Συλλογή" στο και από το προσ-κείμενο. Ο άνθρωπος δεν συλλέγει εκ των υστέρων το ήδη προκείμενο [das Vor-liegende] ως "αντικειμενικό κόσμο" με την αφελή ρεαλιστική έννοια, αλ-

---

L'Homme Romantique, Payot, 1989 (ιδίως κεφ. vi, σελ. 80-126,

λά βρίσκεται ήδη από πάντα ενώπιον ενός Μηνύματος, μιας Αγγελίας [Botschaft] "ανώτερης από κάθε πράξη ή απραγία μας". Η αγγελία αυτή αγγέλλει κάτι στο οποίο είμαστε ήδη προσ-φερόμενοι [Ange-boten] στο μέτρο που είμαστε ως άνθρωποι. Πριν από κάθε επιμέρους προσανόληση στο παρόν, στο Υπάρξαν ή στο Ερχόμενο, η ουσία μας -συνεχίζει ο Heidegger- είναι εκστατικά εκτεθειμένη, συλλεγμένη στο Προσείμενο ον. Τί εννοεί αυτό; Ότι πριν από κάθε συσχέτισή μας ως υποκείμενα με τα "αντικείμενα", είμαστε ήδη σε ένα Εκτός ή μάλλον σε έναν τόπο πέραν του Εντός και του Εκτός, του υποκειμενικού και του αντικειμενικού. Αυτός ο τόπος είναι η Gedaechtnis, η Μνήμη στην αρχέγονη σημασία της που χαρακτηρίζει τον τρόπο "να μην εγκαταλείπει κανείς το προσείμενο", να μη λησμονεί δηλαδή τη δωρεά της Αγγελίας που του απευθύνεται από το Είναι.[7] Η Gedaechtnis γράφεται ανόμη An-Dacht, λέξη που στην τρέχουσα χρήση της σημαίνει προσευχή, ευλάβεια ή κατάνυξη, αλλά στην χαϊντεγκεριανή ερμηνεία της εννοεί κάτι πολύ περισσότερο: μια κατανυκτική περισυλλογή, μια ευλαβική περί-σκεψη [Andacht]. Η ιδιαίτερη θρησκευτική τονικότητα της An-dacht επιπηγάζει βέβαια από κάτι πιο αρχέγονο και πηγαίο: την συλλογή σε κάθε ουσία [Wesen] σχετιζόμενη με ό,τι είναι "Άγιο" [Heile] και "χαρίεν" [Huldvolle]. Η ευλάβεια με τη θρησκευτική έννοια [Frommigkeit] δεν μπορεί να αναπτυχθεί παρά γιατί ήδη στον άνθρωπο αγγέλλεται το Άγιο και το Χαρίεν. Εδώ ριζώνει λοιπόν η βαθύτερη σχέση ανάμεσα σε Μνήμη [Gedaecht-

---

[7] Στο σημείο αυτό η χαϊντεγκεριανή Gedaechtnis προσομοιάζει στην μπενγιαμινική Eindenken [Ενθύμηση, Μνήμη] αυτή τη μνήμη που θέλει να μη λησμονηθεί το ιστορικά αποτυχημένο και "ηττημένο". Η διαφορά είναι ωστόσο έκδηλη ανάμεσα στον ηθικό χαρακτήρα της Eingedenken και το εξωηθικό -με τη νιτσεϊκή έννοια- νόημα της Gedaechtnis.

nis] και Ευχαριστία [Dank] καθ' όσον στην Ευχαριστία "η καρδιά μνημονεύει [gedenkt] αυτό στο οποίο παραμένει συλλεγμένη ως ανήκουσα σε αυτό. Τούτη η αναστοχαστική μνημόνευση είναι η πρωταρχική Ευχαριστία".[8]

Παρατηρούμε εδώ ότι η ετυμολογική regressus ad infinitum λειτουργεί με τρόπο ώστε ξεκάθαρα "θρησκευτικοί" όροι να διερμηνεύονται ως προς κάτι οντολογικά απαρκτήριο. Έτσι, λ.χ., η An-dacht [περισυλλογή, περί-σκεψη] προηγείται ουσιωδώς της Frommigkeit (ευσέβεια με το θρησκευτικό νόημα, όπως π.χ. την χρησιμοποιούσε ο Schleiermacher), η anfaengliche Gedaechtnis [απαρκτήρια μνήμη] προηγείται της Μνήμης με τη στενή έννοια της καταγράτησης και διατήρησης του παρελθόντος, η αρχέγονη Dank [Ευχαριστία] καθιστά δυνατή την Ευχαριστία έναντι ενός ανωτάτου όντος όπως ο θεός κ.ο.κ.

Το ίδιο το σκέπτεσθαι, das denken, δεν γίνεται εμπειρατό ως δραστηριότητα του σκεπτόμενου υποκειμένου, αλλά μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο με βάση το νόημα του "αρχέγονου" Gedanc. Αυτό το τελευταίο δεν ορίζει μια διανοητική-λογική δραστηριότητα, παρά μια Wesenssachverhalt, μια κατάσταση ουσίας των πραγμάτων, μια "κατάσταση του είναι τους". Το ερώτημα βέβαια είναι ποιό είναι το δυνατό αντικείμενο αυτής της Σκέψης στην οποία διαισθάνονται το Gedanc, η Μνήμη και η Ευχαριστία; Η απάντηση που δίδει ο Heidegger ενέχει πάλι μια παράδοξη ταυτολογία σαν αυτές που συναντήσαμε ήδη. Το ανέκαθεν -λέγει- προς σκέψη είναι το "πλέον διαστοχαστέο" [das

---

[8] Ο.π., σελ. 158. "Denn im Dank gedenkt das Gemüt dessen, worein es versammelt bleibt, insofern es dahin gehoert. Dieses andenkende Gedanken ist der urspruengliche Dank".

Bedenklichste]. Το πλέον διαστοχαστέο ως δώρο [Gabe] προς περίσκεψη. Η ευχαριστία απευθύνεται σε τούτη τη δωρεά με την έννοια ότι ευχαριστούμε στο μέτρο που στοχαζόμαστε το "πλέον διαστοχαστέο". Έτσι το das Bedenklichste, το πλέον διαστοχαστέο είναι το κατεξοχήν Zu-denkende, προς στοχασμό. Η ίδια η στροφή [Zu-] προς το πλέον διαστοχαστέο δεν αποτελεί καρπό μιας ανθρώπινης πρωτοβουλίας: είναι το ίδιο το das Bedenklichste που έχει πάντα την πρωτοβουλία, το δώρο δίδεται "από μόνο" του, όπως η γλώσσα "ομιλεί τον άνθρωπο" και δεν την ομιλεί αυτός. Και σε τούτη την περίπτωση δεν υφίσταται μια διαλεκτική υποκειμένου (αναπαριστώντος) και αντικειμένου, παρά μια σχέση δωρεάς την οποία ο Heidegger διευκρινίζει στο εν λόγω κείμενο.

Τί λέγει ακριβώς; Ότι η ευχαριστιακή σχέση η οποία ενέχεται στο σκέπτεσθαι δεν έχει το χαρακτήρα "εξόφλησης" [Abgelten] αλλά το χαρακτήρα αφιερώματος, "ταξίματος" [Entgegentvagen]. Το τάξιμο, το αφιέρωμα ελευθερώνει το διδόμενο προς σκέψη, το αφήνει "να είναι στο είναι του". Η απελευθερωτική σημασία της ευχαριστιακής αφιέρωσης περιγράφεται από ένα ρήμα του οποίου ο Heidegger διαστρέφει πάλι την κοινότυπη σημασία. Πρόκειται για το ρήμα Verabscieden που σημαίνει "απαλύω" κάτι, το "αποδιώχνω". Γράφει: "Verabscieden δεν εννοεί εδώ 'ξαποστέλνω', διώχνω κάτι [wegschicken] αλλά αντίθετα φέρω το Πράγμα και το αφήνω εφεξής εκεί που ανήκει. Αυτή η απόλυση [Verabsciedung] ονομάζεται χρέος ή οφειλή [Verdankung]".[9]

---

[9] Ο.π., σελ. 159.

Η σκέψη, λοιπόν, αντί να καταλαμβάνει ή να κυριαρχεί δια των εννοιών το εκάστοτε "αντικείμενό" της, το απελευθερώνει φέροντάς το στην ίδια ουσία [Wesen] του. Η πραγμάτωση μιας τέτοιας δυνατότητας -γιατί περί δυνατότητας πρόκειται, η "πραγματικότητα" της μεταφυσικής είναι κατά τον Heidegger εξολοκλήρου βασισμένη στην βία της Έννοιας, στη θέληση-της-δύναμης ενός υπολογιστικού Λόγου- θα συνιστούσε την "υψηλότερη Ευχαριστία των θνητών".

Η σχέση της σκέψης με το "πλέον διαστοχαστέο" είναι έτσι μια οφειλή στην οποία αυτό που επιφυλάσσεται δεν είναι η από μέρους των σκεπτόμενων κάρπωση/κατάληψη του Πράγματος αλλά η απόδοσή του στην "ιδιάζουσα ερημία του" [eigenste Abgeschiedenheit]. Η από-λυσις, η άφεση του διαστοχαστέου στην ουσία του, προφυλάσσει το "αντικείμενο" της σκέψης από την αντικειμενικοποίηση, οδηγώντας το διαρκώς στον άτρωτο και ασφαλή τόπο του "αξιερώτητου". Η οφειλή, με άλλα λόγια, των σκεπτόμενων είναι οφειλή της ανοιχτής απορίας, εγκατάστασή τους στο ερωτάν που -όπως έγραφε ο Heidegger στο τέλος του δοκιμίου για την Τεχνική- είναι η "ευσέβεια της σκέψης" [die Frömmigkeit des Denkens].

Η οφειλή [Verdankung] αναδεικνύεται εδώ ως κατεξοχήν στοχαστική και όχι ηθική: αφορά σ' ένα απαιτητικό έθος περισσότερο από οποιαδήποτε απάντηση δεσμευμένη στην εξυπηρέτηση ενός κανονιστικού δέοντος.

Η όλη συγκρότηση του λόγου για τη σκέψη, την Ευσεβεστία, τη Μνήμη, την οφειλή, το "πλέον διαστοχαστέο" και το "προς περίσκεψη" ενώ διαπνέεται σίγουρα από έναν θεολογίζο-

ντα τόνο (ο Steiner αποδίδει την "ταύτιση" του denken με το danken στην πιετιστική, ευσεβιστική παράδοση του 17ου και 18ου αιώνα) δεν φαίνεται να έχει στο κέντρο της μια στενά "θεολογική" αγωνία. Αυτό που δίνει τον χριστιανικά άναρχο και παράδοξο λόγο για το denken και το danken, για το Gedaechtnis και το Verdankung, είναι μια αγωνία μεταφιλοσοφική και μεταθεολογική με την εξής έννοια: το κίνητρό της είναι η μέριμνα για μια σκέψη ή έναν τρόπο σκέψης στον οποίο θα αποκαταστα θεί μια εγγύτητα με τα πράγματα, με "αυτό-που-Είναι", εγγύτητα ριζικά διαφορετική από αυτή που προϋποτίθεται στη διαλεκτική υποκειμένου/αντικειμένου, αναπαράστασης και δεδομένου, αξίας και γεγονότος κ.ο.κ. Η An-denken δεν είναι έτσι μόνον αναμιμνησκόμενος στοχασμός, αλλά και ένα σκέπτεσθαι "πλησίον" του πράγματος, μια προσ-κείμενη σκέψη και μόνον γι' αυτό μια πιστή σκέψη. Η πιστή σκέψη ως An-denken δεν έχει βέβαια καμία σχέση με την πλατωνική "Ανάμνηση των Ουσιών". Σημειώνει μια στροφή προς την εγγύτητα του Υπάρχοντος που διαρκεί και δεν γίνεται "παρωχημένο" αλλά και προς το Ερχόμενο σαν τέτοιο. Παραμένει πλησίον αυτής της άλλης μη-μεταφυσικής ιστορικότητας του κόσμου με τον τρόπο της στοχαστικής αναμονής πέρα από κάθε ιστοριογραφική και αρχαιολογική "περιέργεια". Το ζητούμενο της σκέψης ως μνήμης και ευχαριστίας δεν είναι έτσι κάτι υπερφυσικά απόμακρο, η ιδέα του όντος, η αρχετυπική ουσία των μορφών κλπ. Αφορά σε μιαν αυθεντική εγγύτητα, σε κάτι "πλησιέστατο" που δεν είναι όμως το κοντινό της συνήθειας, το ετοιμοπαράδοτο της παράδοσης ή το αυτονόητο του θετικισμού. Το εγγύτατο είναι το ίδιο το Είναι, αυτό δηλαδή που ο άνθρωπος δεν βλέπει ποτέ "μπροστά" του ως παρουσία:

"Το Είναι ουσιωδώς είναι πιο μακριά [weiter] απ' όλα τα όντα και εν τούτοις είναι πλησιέστερο στον άνθρωπο από κάθε ον, είτε αυτό είναι βράχος, ζώο, έργο τέχνης, μηχανή είτε είναι άγγελος ή Θεός. Το Είναι είναι το πλησιέστερο [die Naechste]. Ωστόσο η εγγύτητα [Naehe] παραμένει για τον άνθρωπο η πλέον απόμακρη. Ο άνθρωπος εμμένει αρχικά [zunaechst] πάντοτε και μόνον στο ον (...)".[10]

Και προσέτι: "(...) Εν τούτοις πλησιέστερη [naeher] από το πλησιέστερο δηλ. το ον, και συνάμα πιο απόμακρη [Ferner] για το συνηθισμένο στοχασμό από το πιο απόμακρό του [Fernster] ήταν η ίδια η εγγύτητα [Naehe]:η αλήθεια του Είναι".[11]

Όταν λοιπόν το Denken μεταγράφεται ως Nachdenken ή Andenken, μεταστοχασμός ή αναστοχασμός, το Nach- ή το An- δηλώνουν ένα στρέφεσθαι προς, μια διεύθυνση προς..., μια προσέγγιση (όπως και στο anliegen, το "πρόσκειμαι"). Πιστή είναι η σκέψη όταν εγγράφεται σε αυτό το στρέφεσθαι [Zu-] της προσέγγισης και το διαφυλάσσει στη μνήμη της στοχαζόμενη και μεριμνώντας για την ουσία του. Αλλά η εγγυτητα η οποία τοποσημαίνεται με όλο αυτό το λεξιλόγιο [Nach-denken, Andenken, An-liegen, An-dacht...] δεν είναι επ' ουδενί η εγγυτητα του όντος -έστω και του Θεού ως "ανωτάτου" όντος- ούτε η εγγύτητα ενός οντολογικού Είναι, μιας θεμελιωτικής απωτατης Αρχής. Το Είναι, λέγει ο ύστερος Heidegger, "είναι" η άβυσσος, το άνευ θεμελίου, το "μηδενίζειν του Μηδενός" [das

---

[10] Heidegger, Brief Über den Humanismus, σελ. 331.

[11] Ο.π., σελ. 332.

Nichten des Nichts]. Το Είναι γράφεται πλέον Είναι, φέρει τη διαγραφή, το σταυρό του, την ίδια του την ιστορική τρωτότητα που η μεταφυσική αρνείται.

Η εγγύτητα η οποία δείχνεται στα ρήματα του ύστερου Heidegger είναι η πλέον απόμακρη, γιατί ακριβώς θέτει σε κίνδυνο κάθε διαλεκτική της "εγγύτητας" και της "απόστασης", της εμμένειας και της Υπέρβασης. Αυτό είναι τό νόημα του "μυστηρίου της Εμμένειας" για το οποίο ομιλεί ο G. Steiner. Είναι το μυστήριο μιας άλλης εγγύτητας, μιας εγγύτητας πέρα από τη μεταφυσική της Παρουσίας και της Απουσίας.

Από πού αντλεί όμως τη δυνατότητά της η σκέψη αυτής της άλλης εγγύτητας αν δεν εγγράφεται στην αντιαλλοτριωτική λογική της επανιδιοποίησης και της Συμφιλίωσης, στη λογική της διαλεκτικής άρσης των "αντιθέσεων" του σύγχρονου τεχνολογικού κόσμου; Με άλλα λόγια ποιό είναι το συνδετικό στοιχείο της ερώτησης για το είναι της Εγγύτητας και της ερώτησης για το είναι της Τεχνικής;

Η σκέψη, η οποία καλείται να στοχαστεί "πλησίον" των πραγμάτων, η προσ-κείμενη σκέψη, δεν νοείται ασφαλώς ως κάποιος πραγματισμός έστω υπερβατολογικός: δεν αφορά το πέρασμα από τον υπερβατολογικό οντολογισμό σε μια αφαίρα συγκεκριμένων και πρακτικών ενδιαφερόντων, κάτι παρόμοιο με αυτό που ο John Dewey αποκαλούσε το "συγκεκριμένο". Αν και το διάβημα του Heidegger έχει μια πραγματιστική διάσταση -απόδειξη η σύγχρονη νεοπραγματιστική σκέψη του Richard Rort, που δίπλα στον William James και τον Dewey έχει ως αναφορά

τον Nietzsche και τον Heidegger[12]– το "εγγύτατο" για το οποίο μιλά ο γερμανός στοχαστής δεν είναι το "συγκεκριμένο" του πραγματισμού. Είναι ο κόσμος [Welt] ή το πράγμα [das Ding] ως αστερισμός συναλληλίας γήινου και ουράνιου, θνητού και θεϊκού. Ο κόσμος ως αστερισμός ή παιχνίδι που δεν διαφαίνεται ως δυνατότητα παρά εκεί όπου η αντικειμενοποίηση έχει αναπτύξει όλες της τις δυνάμεις, όλες τις "μηδενιστικές" δυναμικές της.

Αντίστοιχα, η ουσία της εγγύτητας δεν μπορεί να έλθει στη σκέψη παρά εκεί όπου αυτή η τελευταία προκαλείται και απειλείται από μια συνθήκη στην οποία κάθε πράγμα είναι "παρόμοια κοντινό και μακρυνό" και κάθε τι βυθίζεται στο "χωρίς απόσταση"[13] διάστημα της σύγχρονης τεχνολογίας. Η ουσία της εγγύτητας είναι λοιπόν το προσεγγίζειν όχι με τον τρόπο της κατάργησης των αποστάσεων –της αδιάκριτης τεχνικής άλωσης όλων των χώρων, της ομοιομορφοποίησης του πλανήτη– αλλά με τον τρόπο της διαφύλαξης της "απομάκρυνσης".

"Το προσεγγίζειν είναι η ουσία της Εγγύτητας. Η εγγύτητα προσεγγίζει το μακρυνό ως μακρυνό. Η εγγύτητα διατηρεί την απομάκρυνση. Διατηρώντας την απομάκρυνση [Entfernung] η εγγύτητα ουσιώνεται προσεγγίζοντας αυτό που είναι μακρυνό. Προσεγγίζοντας κατ' αυτό τον τρόπο, η εγγύτητα αποκρύβεται η ίδια και παραμένει με τον τρόπο της, πλησιέστερη".[14]

---

[12] Βλ. ιδ. Richard Rorty, Contigency, Irony and Solidarity, κυρίως σελ. 96-122.

[13] Heidegger, Essais et Conferences, σελ. 211.

[14] Ο.π., σελ. 213.

Αν ο σύγχρονος "επικοινωνιακός" κόσμος καταργεί τις αποστάσεις και τα όρια μεταξύ των τόπων -ισοπεδώνοντας κάθε τόπο [Ort] σε ουδέτερο χώρο [Raum]- αυτό δεν σημαίνει ότι η ουσία της εγγύτητας αναπτύσσει τις ουσιώδεις δυνατότητές της. Αντίθετα: το κάθε τί δεν είναι πλέον ούτε κοντά ούτε μακριά και η "πραγματικότητα του πράγματος" [das Dingen des dingen] διαλύεται σε μια τεχνο-φύση όπως η "γλωσσικότητα" της γλώσσας αποδιαρθρώνεται στις τεχνικές γλώσσες των computers κ.ο.κ.

Στο σημείο αυτό βρισκόμαστε πολύ κοντά στις αναλύσεις του Benjamin για τη φύση της πληροφορίας [information] ως μιας νέας μορφής αναποίνωσης και έκθεσης που κατοποιεί όχι μόνον την κρίση των "επικών" πλευρών της αλήθειας αλλά και του μοντέλου της genie [ιδιοφυίας] προς χάριν την τεχνικής ειδημοσύνης και αυτού που ήδη ο Kant ονόμαζε "μηχανικό πνεύμα".

Το ερώτημα το οποίο υποβόσκει στην χαϊντεγκεριανή πραγμάτευση της θεματικής της εγγύτητας -με όλα τα λεξιλογικά φορτία και τις εμμονές της- είναι το εξής: πώς γίνεται ατυχαστέα η σκέψη μέσα στην επικράτεια της πληροφοριοποίησης και του τεχνικισμού ως σκέψη της ερμηνευτικής εγγύτητας, ως ερμηνευτική προσέγγιση. Η An-denken για την οποία μιλήσαμε ήδη, είναι ο αναμιμνησκόμενος στοχασμός όχι γιατί συνεπάγει ένα είδος "επανάληψης" της οντολογικής παράδοσης, ένα τρόπο μιας honorifical use, τιμητικής χρήσης της πνευματικής ιστορίας (όπως θα ήθελε ο Richard Rorty) αλλά επειδή ανοίγει τις προοπτικές μιας ερμηνευτικής στην οποία διαφυλάσσεται η ουσία της Εγγύτητας ως στοχασμός της Ueber-lieferung, της

παράδοσης ως μετάδοσης αγγελμάτων της ιστορικής ανθρωπότητας. Υπ' αυτή την έννοια η σκέψη της Εγγύτητας δεν εγγράφεται ούτε στον ορίζοντα μιας πραγματιστικής διάλυσης των "μεγάλων αξιώσεων" της θεωρίας ούτε σε έναν μυστικισμό ευσεβιστικού και μινιμαλιστικού χαρακτήρα (στροφή προς το ασήμαντο και φτωχό των καθημερινών πραγμάτων, αποδέσμευση από τα "ανοίκεια" και "παράδοξα" της μεταφυσικής).

Εντάσσεται περισσότερο σε μια οντολογική-ερμηνευτική προοπτική στην οποία οι μεταφυσικές θεωρίες αναδεικνύονται ως μορφές ενός Geschick, ενός πεπρωμένου πέμψης και μετάδοσης ιστορικών αγγελμάτων και μηνυμάτων, χάνοντας έτσι τον πειθαναγκαστικό και "ισχυρό" χαρακτήρα τους.[15] Ας θυμηθούμε εδώ τη θέση ότι στην ερμηνευτική αναφορά [Bezug] το αντικείμενο του αγγέλματος δεν είναι "εξωτερικό" από την επίπλωση του αγγέλματος, όπως αγγελιοφόρος "πρέπει ήδη να προέρχεται από το άγγελμα". Με άλλα λόγια, η σκέψη της Εγγύτητας προέρχεται ήδη από το πλέον κοντινό, από το Εγγύτατο: το Είναι στην ιστορική-μοιραία απονομή του ως ουσία της Τεχνικής, ως Gestell. αν και η ισοπεδωτική εγγύτητα η οποία εγκαινιάζεται στον "χωρίς αποστάσεις" κόσμο της Τεχνικής δεν είναι η αυθεντική εγγύτητα την οποία προσβλέπει η μετά-τη-μεταφυσική σκέψη, αυτή η αυθεντικότητα μπορεί πλέον να "προέλθει" μόνον από την αναυθεντικότητα της εποχής, από το άκουσμα και την εμπειρία [Erfahren] του αγγέλματος το οποίο απευθύνει το διαγεγραμμένο Είναι [Sein] στη σκέψη. Μόνο δηλαδή ακούγοντας ερμηνευτικά το άγγελμα "ο Θεός είναι νεκρός" ενδέχεται να

15 Πάνω σε αυτές τις πλευρές της χαϊντεγγεριανής ερμηνευτικής εξαίρετες είναι οι αναλύσεις του Gianni Vattimo στο La Fin de la modernite. Nihilisme et hermeneutique dans

αποστήσουμε την ικανότητα να ατοχαστούμε τη δυνατότητα του ιερού, μόνο διανοιγόμενοι ερμηνευτικά στο βέβηλο "προετοιμαζόμεθα" για το Άγιο και το Χαρίεν. Τί σημαίνει αυτό το ερμηνευτικό άνουσμα των αγγελμάτων της παράδοσης; Ότι η σκέψη εγκαθίσταται στο χώρο του παιχνιδιού των αγγελμάτων όχι προσβλέποντας στην αρχαιολογική φροντίδα του "παρελθόντος" αλλά στην εκσυγχρονισμένη συνέχιση της μεταφυσικής, στην αποφορτισμένη από θεμελιωτικές αξιώσεις υποδοχή της ιστορικής "ουσίωσής" της.

Η ουσία της σύγχρονης Τεχνικής στην μηδενιστική εκδίπλωση των σχεδίων της περισυλλέγεται από την σκέψη με τον τρόπο μιας πρόκλησης/πρόσκλησης: προσκαλώντας και προκαλώντας όχι πλέον σε μια "νέα" εποχή οντολογίας ή θεολογίας αλλά στην κατεύθυνση μιας ερμηνευτικής rekonstruktion αγγελμάτων, πολιτισμικών πεπρωμένων, μηνυμάτων.

Κάπως έτσι αν διαβαστεί το εγχείρημα του ερμηνευτικού Heidegger μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε στην Andenken, στο Nachdenken ή στην "Gedanc" όχι τα εμβλήματα μιας όπισθεν νέας σκέψης -εφόσον ο υστερομοντέρνος κόσμος θέτει σε αμετάστρεπτη κρίση την κατηγορία του "νέου" ως βασικής φαντασιακής προβολής του Μοντέρνου- αλλά τους τρόπους μιας διαφορετικής σχέσης με την μεταφυσική (με τις ποικίλες πολιτισμικές παραδόσεις της Δύσης) πέρα από κάθε άγονο αποδομητικό μένος και νεοιδεαλιστική στράτευση.

La culture postmoderne. ιδ. σελ. 169-185.

3.2. Για μια εσωτερική κριτική της θέσης του Heidegger για την ουσία της σύγχρονης Τεχνικής

Για να αποφύγει κανείς μια "συμπτωματολογική ανάγνωση"[16] του Heidegger, μια ανάγνωση υπότο πρίσμα της ιδεολογικής ενοχοποίησης των λεξιλογίων που χρησιμοποίησε ο γερμανός στοχαστής, χρειάζεται κατά τη γνώμη μας, μια εσωτερική κριτική στην οποία η προβληματικότητα του εκάστοτε "επιχειρήματος" θα συναρτάται με το ενδεχόμενο αδιέξοδο της οντολογικο-μεταφυσικής διερώτησης η οποία το εγκλείει στη λογική της. "Μιμούμενος" κάποιος το χαϊντεγκεριανό τρόπο να ερωτά μπορεί να αμφιβάλει αποτελεσματικότερα και για τις ίδιες τις φράσεις του στοχαστή: αν ο Heidegger αναζητεί διαρκώς το "ά-σκεπτον" της τάδε ή της δείνα μεταφυσικής θέσης, το ίδιο θα ήταν δυνατό να γίνει και στην περίπτωση της δικής του αντιμεταφυσικής θέσης: να έρθουν στο φως τα "αδιανόητα" των ιδικών του φράσεων σχετικά με το "αδιανόητο" της μεταφυσικής, να τεθεί δηλαδή η προοπτική μιας μετακριτικής της μετακριτικής, μιας ερμηνευτικής της ερμηνευτικής του.

Μακρυά από μας βέβαια μια τέτοια φιλοδοξία. Στα πλαίσια της παρούσας εργασίας το μόνο που μας επιτρέπεται είναι να θέσουμε υπό αυξήτηση ορισμένες αντινομίες της "οντολογικής ερμηνευτικής" του κόσμου της Τεχνικής, αντινομίες ριζωμένες σε αυτό που επισημαίνουν φιλόσοφοι σαν τον Karl Loewith και τον Alfred Schmidt: στην αναγωγή της ιστορίας στην ιστορικότητα του Είναι, αναγωγή η οποία απέχει πολύ από μια "συγκεκριμένη ιστορική σκέψη". Με άλλα λόγια, αυτό που τί-

[16] Με την έννοια που δίδει στον όρο lecture symptomale ο J. R. Ladmiral στο άρθρο του "Adorno contre Heidegger" εις Revue d'Esthetique (I, 1975).

θεται υπό κρίση δεν είναι μόνον το περιγραφικό μέρος της ανάλυσης των φαινομένων της σύγχρονης εποχής της Τεχνικής όσο η "οντολογική" υπόθεση που στηρίζει τις αναλύσεις αυτές, η υπόθεση ότι η κατηγορία της ιστορικότητας [Geschichtlichkeit], όπως την εννοεί ο Heidegger, είναι ικανή να αξιολογήσει θεωρητικά τα γεγονότα της πραγματικής ιστορίας, της "οντικής ζωής".[17]

Κατά τη γνώμη μας, το πρόβλημα με όλη τη χαιντεγκεριανή αυξήτηση της "ουσίας της Τεχνικής" δεν είναι η λανθάνουσα ιδεολογική αγυρτεία της -όπως θα συμπέραινε ο Adorno- αλλά η αποπολιτικοποιημένη οντολογία, η οντολογία που "αγνοώντας" το Πολιτικό δεν είναι σε θέση να διακρίνει την πολυμέρεια του οντικού, τη συγκεκριμένη πλαστικότητα της "οντικής" ζωής στις σύγχρονες κοινωνίες με αποτέλεσμα την ισοπέδωση των διαφορών (δημοκρατίας-ολοκληρωτισμού, φιλελεύθερου και φασιστικού πολιτισμού κ.ο.κ.) με βάση την ιδέα ότι το σύγχρονο πεπρωμένο του Είναι ως Gestell είναι το "ίδιο" παντού, είναι μια πλανητική γενική αλήθεια.

Η τυφλότητα της αποπολιτικοποιημένης οντολογίας του Heidegger συναντά τη ν τυφλότητα της πολιτικοποιημένης οντολογίας ενός Marcuse ή ενός Pollock, σύμφωνα με την οποία το New Deal του Roosevelt είναι "ουσιωδώς" το ίδιο με τον κορπορατισμό και το Κράτος-Σχέδιο της Γερμανίας του Hitler, η "σοσιαλδημοκρατία" και ο "φασισμός" ανταποκρίνονται στη γενική μετάβαση του καπιταλισμού από το φιλελεύθερο στο

---

17 Τις αιτιάσεις των Loewith και Schmidt έναντι του οντολογικού αναγωγισμού του Heidegger συζητά ο Richard Wolin στο άρθρο του: "Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters", σελ. 23-5.

σχεδιοποιημένο στάδιό του.

Μια εσωτερική κριτική του οντολογικού εξτρεμισμού του Heidegger θα εγκλείει ασφαλώς και στοιχεία μιας κριτικής κάθε "αρνητικής σκέψης" στην οποία η ιστορικότητα είτε ως οντολογική είτε ως κοινωνικοϊστορική, εσχατολογική ή τελεολογική, "επεξηγεί" ολικά τον πλούτο των συγκεκριμένων μορφών ζωής που αναπτύσσονται στις σύγχρονες κοινωνίες. Η δογματική επεξήγηση του όντος υπό το πρίσμα του πεπρωμένου του Είναι, της μοίρας του "δυτικού πολιτισμού" ή της διαλεκτικής της "αυταρχικής κοινωνίας" συνιστά, κατ' εμάς, το αδύνατο σημείο όλων των σύγχρονων εκδοχών της αρνητικής σκέψης νιτσεϊκής ή μαρξικής προέλευσης.[18] Αυτά στην ιδιαίτερη περίπτωση του χαϊντεγκεριανού στοχασμού μας κάνει να αμφιβάλλουμε για την καταλληλότητα μιας "οντολογικής" ερμηνείας της νεοτερικότητας ή έστω για τις αρετές μιας μονόπλευρα οντολογικής ερμηνευτικής της ουσίας της νεοτερικότητας. Το μειονέκτημα αυτών των μοντέλων διερώτησης της "ουσίας" της σύγχρονης εποχής βρίσκεται στο γεγονός ότι μέσω της αναγωγής σε ένα "νόμο του Είναι" ή σε μιαν εσχατολογία του Είναι -πράγματα ταυτόσημα για τον Heidegger- σχηματοποιούνται τα ιστορικά-πολιτισμικά χάσματα και οι ασυμμετρίες που διαρρηγνύουν την δήθεν ενιαία και "συνεχή" ουσία της νεοτερικότητας, αυτά τα κάσματα και οι ασυμμετρίες που δίδουν το μέτρο του "πολυθεισμού των αξιών" για τον οποίο μιλούσε ο Max Weber ή της απειροσύνης

[18] Το ζήτημα του "ιδιώματος" του Heidegger που κατηριθμήσε αυστηρά από τους Adorno, Jaspers (στο Notizen zu Martin Heidegger κάνει λόγο για "μιμητισμό", "μαγεία των λέξεων" και "βαρβαρισμούς"), Walter Cerf ("An Introduction to Metaphysics", σελ. 109-112) και άλλους, είναι -απ' αυτή την άποψη, δευτερεύον και, πάντως, δεν στηρίζει τελικά παρά μια "lecture symptomale" του έργου του Heidegger.

των προοπτικών που διέβλεπε ο Nietzsche.

Ο οντολογικός δογματισμός του Heidegger καταλήγει σε μια περιγραφική προσέγγιση που παρότι φαίνεται δικαιωμένη από ορισμένα "γενικά" φαινόμενα της εποχής, αγνοεί ή υποτιμά τη συγκεκριμένη Factizitaet των σύνθετων κοινωνιών: ο εξτρεμισμός της περιγραφής έχουμε τη γνώμη ότι τροφοδοτείται εδώ από το φαντασιακό του ολοκληρωτισμού δηλαδή από μια προ-καταλήψη της εποχής επικαθορισμένη ουσιαστικά από τα φαντάσματα της ολοκληρωτικής ομοιομορφίας, της γενικευμένης πειθάρχησης, της ισοπέδωσης κλπ. Ο αντικός ορίζοντας του οντολογικού εξτρεμισμού είναι έται ο ναζισμός και ο σταλινισμός που φέρνουν στη μνήμη το φάντασμα μιας "κινητοποιημένης" ανθρωπότητας, ενός ρομποτοποιημένου ανθρώπου ή μιας πραγμοποιημένης υποκειμενικότητας. Παρόμοιες σατανικές φιγούρες του ολοκληρωτικού φανταστικού στοιχειώνουν τις θεωρίες πολλών και διαφορετικών μεταξύ τους στοχαστών της "αριστεράς" και της "δεξιάς" (της αντιφιλελεύθερης, αντικοινοβουλευτικής δεξιάς) από τον Lucacs και τον Benjamin, τον Klages και τον Spengler ως τον Heidegger και τον Marcuse.

Το κοινό στοιχείο όλων αυτών των "αρνητικών στοχαστών" -πέρα από τις βαθειές διαφορές που τους χωρίζουν- είναι μια καταστροφική αντίληψη της νεοτερικότητας -και κυρίως της δημοκρατικής αστικής νεοτερικότητας, τα "αδιέξοδα" της οποίας κάποιοι νόμισαν ότι μπορούν να ξεπεραστθούν από τον εθνικοσοσιαλισμό ή τον μπολσεβικισμό- η νοσταλγία της Gemeinschaft (οργανικής κοινότητας) των αρχαικών και προκαπιταλιστικών εποχών, ένας αντιθεσμισμός με αποχρώσεις άλλοτε αναρχικές και άλλοτε "φασιστικές", η περιφρόνηση για τη μαζική

κουλτούρα και ο αισθητικο-μυστικός αριστοκρατισμός, ο αντι-βιομηχανισμός κ.ο.κ.

Βέβαια, όπως νομίζουμε ότι δείξαμε επαρκώς, ο Heidegger στην ύστερη περίοδο της σκέψης του επιχειρεί να υπερβεί την απλουστευτική καταστροφολογική αντίληψη της "οντικής" ζωής και τη σπενγκλεριακή εκδοχή μιας "παρακμάζουσας" Δύσης, στοχαζόμενος την οντολογική αμφισημία της εποχής της Τεχνικής, την παράδοξη σχέση ανάμεσα σε αυτό που ονομάζει Gestell και σε ό,τι καλεί Ereignis.

Το έδαφος πάνω στο οποίο επιχειρεί να "χτίσει" μια πιο σύνθετη ερμηνευτική της ουσίας της νεοτερικότητας είναι η εμπειρία του μηδενισμού, εμπειρία καταστροφής και σωτηρίας, κινδύνου και ελευθερίας, ύψιστου πόνου και "ανάρρωσης". Αυτή η διαφαινόμενη φύση του μηδενισμού υπό το πρίσμα μιας εσχατολογίας του Είναι -μιας εσχατολογίας της δυτικής-ευρωπαϊκής ιστορικής "ανθρωπότητας"- δεν είναι όμως μια χαϊντεγκεριανή "αναπόλυση". Ήδη ο Walter Benjamin στο θεολογικο-πολιτικό απόσπασμα του 1921-1922 μιλούσε για μια ιδιαίτερη μορφή παγκόσμιας πολιτικής "της οποίας η μέθοδος πρέπει να ονομάζεται μηδενισμός".[19]

Στο ίδιο πνεύμα, ο γερμανοεβραίος στοχαστής επικαλείται μια restitutio in integrum χρονική και ιστορική: αυτός ο όρος της μεσαιωνικής χριστιανικής θεολογίας παραπέμπει συγχρόνως στην ανάσταση των νεκρών κατά τη δευτέρα Παρουσία και στην εσχατολογική επιστροφή όλων των πραγμάτων στην ιδία ουσία τους. Το σχήμα της restitutio in integrum συνιστά εδώ

---

[19] Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, σελ. 53.

μια εκχριστιανισμένη εκδοχή της εσωτερικής διαλεκτικής της Λύτρωσης, όπως αυτή κατανοείται στην εβραϊκή μυστική παράδοση. Όπως γράφει ο ιστοριογράφος του εβραϊκού μυστικισμού Gerschom [Gerhard] Scholem, ο ελληνικός όρος αποκατάσταση* [restitutio] μεταφράζει το καββαλιστικό 'Ha-shbivat kol ha-Duarim le-Haraiatam', που σημαίνει 'επανάκαμψη' των πραγμάτων στο ιδιόν τους. Το ίδιο το Tikkoun, η Λύτρωσις, νοείται συγχρόνως ως αποκατάσταση μιας απαρχής-αρχέγονης ουσίας και ως καθίδρυση ενός ριζικά νέου κόσμου [olam ha-Tikkoun].[20]

Γιατί προβαίνουμε τώρα σ' αυτή την αναφορά στην μπενγιαμινική ιδέα του μηδενισμού, στη σχέση της με τη διαφάνεια αλήθεια του 'Tikkoun', της Λύτρωσης; Ο λόγος είναι απλός: θεωρούμε ότι ο τελευταίος Heidegger, ο Heidegger της σκέψης του Ereignis αναπαλύπτει, μέσα από τη "στοχαστική συνομιλία" με τον Hoelderlin και τη γερμανική μυστική παράδοση (Meister Eckhart, J. Boehme), κάποιους θεμελιώδεις τόπους της εβραϊκής εσχατολογίας. Κατά κάποιον τρόπο, το ά-σκεπτον [das Ungedachte] της χαϊντεγκεριανής προσέγγισης στα ρήματα των προσωκρατικών και του Hoelderlin είναι μια αλόκληρη μυστική παράδοση ριζωμένη στον ιουδαισμό ή, καλύτερα, στις μη-ορθόδοξες εκδοχές του. Την παράδοση αυτή που είχαν εκχριστιανίσει και "ρομαντικοποιήσει" ποιητές και στοχαστές σαν τον Hoelderlin, τον Eckhart, τον Franz von Baader κ.ά., την μετα-φράζει [über-setzt] ο Heidegger στη δική του ιδιωματική γλώσσα. Η ίδια η "έννοια" του Ereignis αναλογεί έδηλα στο

---

20 G. Scholem, Encyclopaedia Judaica, vol. 9, σελ. 659, 663 κ. επ..

καββαλιατικό Tikkoun. Συνοψίζει ταυτόχρονα μια καταστροφή, μια εσχατολογική ολοκλήρωση της "βέβηλης" ιστορίας της δυτικής μεταφυσικής και δείχνει, με τον τρόπο του νεύματος, προς την "αποκατάσταση", αυτό που ο Heidegger αποκαλεί στροφή των πραγμάτων στο ίδιόν τους [Er-eignen]. Αυτό δεν σημαίνει ότι το Ereignis περιγράφει μια κατάσταση λύτρωσης. 'Οπως είδαμε προηγουμένως, το Ereignis δεν "κάνει" άλλο από το να συμβαίνει, "να χαρίζει το ίδιόν του", τον εαυτό του [Es -das Ereignis- ereignet]. Δεν θα πρέπει λοιπόν να εννοείται ως γεγονός "μέσα" στην Ιστορία αλλά ως μετα-ιστορικό ή οριακά ιστορικό νεύμα. Κάτι όχι ριζικά εκτός της "βέβηλης" ιστορίας και της γλώσσας της ούτε όμως και εντός της, κάτι αιφνίδιο, αρχαιότερο από κάθε αρχή και "μελλοντικότερο" από κάθε δυνατό μέλλον.

Η κίνηση επιστροφής η οποία λανθάνει σε τούτο το νεύμα είναι συγχρόνως μια αναχώρηση προς το μέλλον και μια επανάκαμψη εκεί "όπου ήδη από πάντα διαμένουμε".[21]

Σε τούτη την παράδοξη "επιστροφή" δεν επιβεβαιώνεται έμμεσα η εικόνα ενός γραμμικού-συνεχούς ιστορικού χρόνου (και χρόνου σκέψης) αλλά η εικόνα ενός ασυνεχούς, ρηγματικού, σιωνικού κυκλικού, α-τελεολογικού και ταυτόχρονα εσχατολογικού χρόνου. Η ανατίμηση αυτής της άλλης χρονικότητας (την οποία ο Benjamin θα ονόμαζε "μεσσιανική") λειτουργεί καταλυτικά μέσα από ένα πολύπλοκο παιχνίδι μεταφορών τοπολογικού και φωτοκεντρικού χαρακτήρα, μετασχηματίζοντας το φιλοσοφικό σε ερμηνευτικό κείμενο: σε αυτόν τον μετασχηματισμό

---

21 Pier Aldo Rovatti, "La declinaison de la Metaphore chez Heidegger", σελ. 77.

κρίνεται η ριζική διαφορά μιας ιστοριογραφίας των φιλοσοφικών προβλημάτων -η οποία ως κειμενική πρακτική προϋποθέτει σχεδόν πάντα την αποδοχή της "γραμμικο-προοδευτικής" ιστορικότητας των μορφών κουλτούρας- και μιας ερμηνευτικής αναστασευής της μεταφυσικής.

Από εδώ ξεκινά όμως και η τεξτουαλιστική (κειμενιστική) παρεξήγηση της ερμηνευτικής στην οποία η πραγματική (οντική) ιστορία διαλύεται στα κείμενα, η υλικότητα των συμβάντων στις αφηγηματικές αναπλάσεις και "επανεγγραφές" των. Ο νιτσεϊκός περσπεκτιβισμός ("δεν υπάρχουν γεγονότα παρά μόνον ερμηνείες"), περνώντας μέσα από την χαϊντεγκεριανή αναδιατύπωσή του (δεν υπάρχει άλλη Ιστορία του Είναι από την Ιστορία της μεταφυσικής) ανοίγει τους ασκούς του Αιόλου για μια γλωσσοκεντρική αντίληψη της πραγματικότητας. Εκτοπίζοντας την έννοια μιας μεταφυσικής "ουσίας των πραγμάτων" απολήγει ενίοτε στην παραγνώριση των μη-γλωσσικών όψεων της ζωής, των συμβάντων που είναι όντως hors texte, εκτός κειμένου.[22] Το πρόβλημα, όσον αφορά τον Heidegger, έγκειται στο εξής: στο ότι χρησιμοποιεί το ίδιο λεξιλόγιο μιλώντας για το ατομικό Dasein και τη συλλογική Ιστορία, συγχέοντας έτσι τους όρους μιας "ιδιωτικής αυτοδημιουργίας" με τα πλαίσια συζήτησης των δημόσιων πλευρών της ύπαρξης.

Όπως γράφει με ευστοχότητα και καλή αίσθηση του χιούμορ ο νεοπραγματιστής Richard Rorty "όταν διαβάζουμε τον Heidegger σαν καθηγητή φιλοσοφίας που κατόρθωσε να υπερβεί την ιδιαίτερη κατάστασή του χρησιμοποιώντας τα ρήματα τω.

---

[22] Είναι παγίως γνωστή η ντεριντιανή ρήση "Il n'y a pas l'hors texte" (Δεν υπάρχει το εκτός κειμένου).

μεγάλων παθαμένων μεταφυσικών ως στοιχεία μιας προσωπικής λιτανείας, είναι μια υπερβολικά συμπαθητική φιγούρα. Αλλά ως φιλόσοφος της δημόσιας ζωής μας, ως ένας σχολιαστής της τεχνολογίας και της πολιτικής του εικοστού αιώνα, είναι μνησίκακος, μικρόψυχος, 'αλλήθωρος', ψυχαναγκαστικός -και στις χειρότερες στιγμές του (όπως στα εγκώμιά του για τον Hitler μετά το διωγμό των Εβραίων από τα πανεπιστήμια) ωμός".[23]

Αυτό που ο ειρωνικός φιλελευθερισμός του Rorty προσάπτει στον Heidegger -την έμμεση αξίωση μιας δημόσιας χρήσης των κατηγοριών της οντολογίας του- θα μπορούσαμε να το συνδέσουμε με ό,τι επισημάναμε στην αρχή του κεφαλαίου ακολουθώντας τις υποδείξεις των Loewith και Schmidt: την αποτυχία τελικά της μετάφρασης-μετάθεσης [Uebersetzung] των κατηγοριών της Ιστορικότητας (της δυτικοευρωπαϊκής μοίρας, του περασμένου του Είναι κλπ.), στο επίπεδο της συγκεκριμένης οντικής ζωής των κοινωνιών της Τεχνικής. Το ερώτημα, με άλλα λόγια, είναι: τί μπορεί να πει η χαϊντεγκεριανή Εποχή [Epoche] του Είναι για την εποχή μας; Τί προσομοίζει στο δημόσιο ερώτημα για τη σύγχρονη τεχνολογία και τις επιπτώσεις της στην καθημερινή ζωή των ατόμων και των κοινοτήτων, η λυρική δραματουργική περιγραφή των τρόπων του Gestell, η αποκαλυπτική ρητορεία του ereignis ή ο παυσανικός τόνος της Gelassenheit;

Αναμφίβολα μάλιστα επειδή ο ύστερος Heidegger είχε συνειδητοποιήσει της αρχικής όλων αυτών των σχημάτων για τη συγκρότηση της οποιασδήποτε δημόσιας ερώτησης, έτσι ώστε "τελικά σημαίνει" του την επιτύχευση των αξιώσεων της σκέψης, την απορητική

[23] Richart Rorty, ό.π., σελ. 120.

και αποφατική φύση της, τον "παιγνιώδη" και αντιπαιτικό της χαρακτήρα.[24]

Ερμηνεύει βέβαια αυτή την "επιτύχευση" όχι ως ατομική υφολογική και ιδιοσυγκρασιακή επιλογή, αλλά ως ιστορικό [geschichtlich] συμβάν, ως ομολογία στην "κλήτευση" του Είναι και αυτό είναι που τον συνδέει περισσότερο από άλλα (τη φωτοεντρική ρητορική ή τη μεταφυσική της παρουσίας λ.χ.) με τη μεταφυσική παράδοση και ειδικότερα τον γερμανικό ιδεαλισμό.

Σχηματίζουμε, εν τέλει, την εντύπωση ότι η μεγάλη αξία των αναλύσεων της "ουσίας" της Τεχνικής και της νεοτερικότητας βρίσκεται στο ότι ουσιαστικά αφορούν τον τρόπο με τον οποίο ένας υποψιασμένος άνθρωπος του καιρού ερμηνεύει την προσωπική του σχέση με την εποχή και τα σημεία της.

Αυτό που αντίθετα έχει πολύ λιγότερο ενδιαφέρον είναι η επιθυμία του Heidegger -και περισσότερο των "χαϊντεγκεριανών"- να προσδώσει στις απόψεις του για την εποχή ένα ιστορικό-πεπρωμενικό χρώμα και μια προφητική αίγλη, σα να ήταν δυνατό να πάρει κανείς στα σοβαρά το "επιχείρημα" ότι η μεταβολή του Είναι σε παράδοση και αξία είναι υπεύθυνη για τα δεινά της εποχής ή ότι ο σύγχρονος κόσμος αποκαλύπτεται στο είναι του σε όποιον αναζητήσει τις ετυμολογικές ρίζες και τις μεταβολές στη σημασία κάποιων λέξεων.

Αν τα κείμενα του τελευταίου Heidegger ιδωθούν ως φρά-

---

24 Βλ. M. Heidegger, Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, σελ. 117: "Μια τέτοια σκέψη δεν φέρει αποτέλεσμα. Δεν ασκεί καμία επίδραση. Ανταποκρίνεται στην ουσία της με το να είναι...".

σεις που αποτελούνται από απλές λέξεις και όχι από θεμελιώδη "Ρήματα", ως φράσεις μιας ιδιωτικής αυτο-δημιουργίας και ως ποιητικές απόψεις ενός συγγραφέα του εικοστού αιώνα και όχι ως ρήσεις ενός φιλοσόφου της Ιστορίας, τότε υπάρχει ελπίδα για ένα δημιουργικό "πέραν του Heidegger" στο οποίο δεν χωρά καμία φιλελευθεροδιαφωτιστική μυπαικαία και αποδομητική λιτανεία.

Το κυριότερο εδώ είναι το εξής: σε καμιά περίπτωση δεν είναι άξια λόγου μια "βιαστική" πολιτικοποίηση της οντολογικής ερμηνευτικής του στοχαστή και σε τούτη την επιφύλαξη μας προτρέπει και ο ίδιος ο συγγραφέας όταν, επανειλημμένα, αποποιείται το ρόλο του φιλοσοφικού καθοδηγητή μιας τάχα "ριζοσπαστικής" αντιμεταφυσικής πρωτοπορίας. Η οντική μετά-φραση της οντολογικής αν-αρχίας όχι μόνον δεν είναι δυνατή αλλά και όταν επιχειρεί κάποιος να την προωθήσει καταλήγει σε αδιέξοδο.

Αγνοεί το πρόβλημα του Νόμου, του Δικαίου, της πολιτικής, δείχνεται "τυφλή" έναντι των ερωτήσεων του Πρακτικού Λόγου και η επιμονή της στην οπτική της "εξάλειψης του υποκειμένου" έχει ως συνέπεια την απουσία της εμπειρικής ατομικότητας από το προσκήνιο των θεμελιωδών αποριών της, ενώ είναι αυτή η σύγχρονη, "φθαρμένη", ορφανή και τρωτή ατομικότητα που θέτει τις ερωτήσεις, τις θεμελιώδεις και τις λιγότερο θεμελιώδεις, τις μεγάλες και τις μικρές. Πέρα από κάθε οντολογική "ανανθρωπιά" -για να θυμηθούμε εδώ την αυστηρή κρίση του G. Steiner- τα αινίγματα της εποχής της Τεχνικής πέφτουν στους ώμους αυτής της φθαρμένης ατομικότητας, που κανένα Dasein και κανένα "κείμενο" δεν μπορούν να καταγράψουν την

υστερομοντέρνα (ή μετανεοτερική) αλήθεια της.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ MARTIN HEIDEGGER

Ο M. Heidegger γεννήθηκε στις 26 σεπτεμβρίου του 1889 στο χωριό Messkirch στην περιοχή του Baden. Από το 1903 ως το 1906 φοιτεί στο γυμνάσιο της Konstanz και από το 1906 ως το 1909 στο Freiburg im Brisgau. Το 1907 διαβάζει τη διατριβή του Franz Brentano, "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (Περί της πολλαπλής σημασίας του όντος στον Αριστοτέλη), το 1908 πρωτοδιαβάζει Hoelderlin ενώ από το 1909 ως το 1914 σπουδάζει στο Πανεπιστήμιο του Freiburg θεολογία, φυσικές επιστήμες και φιλοσοφία. Γύρω στο 1909 έρχεται σε επαφή με τη χουσσερλιανή φαινομενολογία διαβάζοντας τις Logische Untersuchungen (Λογικές 'Ερευνες), παρακολουθεί τα μαθήματα δογματικής θεολογίας του Carl Braig και ανακαλύπτει λίγο λίγο τους Nietzsche, Kierkegaard, Ντοστογιέφκσι, Rilke και Trakl. Πρωτοδιαβάζει Dilthey και γερμανικό ιδεαλισμό (Hegel, Schelling).

Το 1912 δημοσιεύει δύο άρθρα: "Das Realitaetsproblem in der modernen Philosophie" (Το πρόβλημα της πραγματικότητας στη σύγχρονη φιλοσοφία) και "Neure Forschungen über Lo-

gik" (Νεότερες έρευνες για τη Λογική). Το 1913 εκπονεί διδακτορική διατριβή με τον τίτλο "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus" (Η θεωρία για την κρίση στον ψυχολογισμό) και συνεχίζει τις σπουδές του στο Freiburg. Στα 1915 εκπονεί και διδακτορική εργασία επί υφηγεσία αφιερωμένη στον Rickert με τον τίτλο "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (Η θεωρία των κατηγοριών και της σημασίας στον Duns Scotus). Γίνεται Privatdozent στο πανεπιστήμιο του Freiburg im Brisgau. Το 1916 ο Heidegger εργάζεται υπό την εποπτεία του Husserl, το 1917 παντρεύεται την φοιτήτρια του Elfriede Petri και ως το 1919 επιστρατεύεται στη μετεωρολογική υπηρεσία κοντά στο Verdun.

Το 1919 επιστρέφει στο Freiburg im Brisgau, και στο διάστημα από το 1919 ως το 1921 συντάσσει τις Anmerkungen zu Karl Jaspers >>Psychologie der Weltanschauungen<< (Σχόλια στην "ψυχολογία των κοσμοθεωριών" του Karl Jaspers).

Το 1922 εκλέγεται έκτακτος καθηγητής στο πανεπιστήμιο του Marburg όπου θα αναπτύξει φιλία με τον θεολόγο Rudolf Bultmann. Αρχίζει διαλέξεις και παραδόσεις που προδιαγράφουν το έργο της ζωής του Sein und Zeit (1927). Στις 8 Απριλίου του 1926 ολοκληρώνει το Sein und Zeit και το οποίο δημοσιεύει στο Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung που διευθύνει ο Husserl. Στα 1928 διορίζεται τακτικός καθηγητής [Ordinarius] στο πανεπιστήμιο του Freiburg im Brisgau και διαδέχεται τον Husserl.

Τον Μάρτιο του 1929 στις συζητήσεις του Davos διαφωνεί με τον νεοκαντιανό Ernst Cassirer για τη φιλοσοφία του Kant

και δημοσιεύει το βιβλίο Kant und das Problem der Metaphysik (Ο Kant και το πρόβλημα της Μεταφυσικής). Στις 24 Ιουλίου παραδίδει το εναρκτήριο μάθημα με τον τίτλο Was ist Metaphysik? (Τί είναι μεταφυσική;) και για τα εβδομηντάχρονα του Husserl δημοσιεύει στο συμπληρωματικό τόμο του Jahrbuch τη μελέτη Vom Wesen des Grundes (Για την ουσία του θεμελίου λόγου).

Το 1930 εκφωνεί τη διάλεξη Vom Wesen der Wahrheit (Για την ουσία της αλήθειας). Στα 1933 εκλέγεται πρύτανης του Πανεπιστημίου του Freiburg im Brisgau και γίνεται μέλος του Εθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος. Στις 27 Μαΐου εκφωνεί τον περιβόητο πρυτανικό λόγο Die Selbsthauptung der deutschen Universitaet (Η αυτοκατάφαση του γερμανικού πανεπιστημίου) και ως το Φεβρουάριο του 1934 ακολουθούν ομιλίες και εκκλήσεις υποστήριξης της πολιτικής του ναζιστικού κόμματος. Το 1934 παραιτείται από το πρυτανικό αξίωμα και διακόπτει την ενεργό υποστήριξη του καθεστώτος, δέχεται συκοφαντικές επιθέσεις από τις εφημερίδες της ναζιστικής νεολαίας και τον πρύτανη του πανεπιστημίου της Χαϊλδεμβέργης Ernst Krieck.

Στις 13 Νοεμβρίου του 1935 δίδει τη διάλεξη με τον τίτλο Der Ursprung des Kunstwerkes (Η προέλευση του έργου τέχνης) και από τότε αρχίζει να ενδιαφέρεται συστηματικότερα για την ποίηση του Hoelderlin. Το 1936 αρχίζουν οι παραδόσεις του για τον Nietzsche. Στις 9 Ιουνίου 1938 δίδει την πρώτη διάλεξη όπου πραγματεύεται το πρόβλημα της Τεχνικής: Die Begruendung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik (Η θεμελίωση της σύγχρονης κοσμοεικόνας μέσω της μεταφυσικής). Κατά τη χειμερινή περίοδο 1939-1940 σε ένα σεμι-

νάριο ερμηνεύει το δοκίμιο του Ernst Jünger Der Arbeiter (Ο εργάτης).

Το 1942 δημοσιεύει το κείμενο Platons Lehre von der Wahrheit (Η θεωρία του Πλάτωνος για την αλήθεια), το 1943 δημοσιεύει τη διάλεξη Vom Wesen der Wahrheit και επανεκδίδει το εναρκτήριο μάθημα Was ist Metaphysik? μαζί με έναν επίλογο. Εκδίδει την πραγματεία για τον Hoelderlin με τον τίτλο Andenken (Ανάμνηση).

Το 1944 δημοσιεύονται οι Erlauterungen zu Hoelderlins Dichtung (Διασαφήσεις στην ποίηση του Hoelderlin). Το 1945 οι γαλλικές αρχές κατοχής απαγορεύουν στον Heidegger τη διδασκαλία. Συνεχίζει να γράφει και να δίνει διαλέξεις σε ιδιωτικές συγκεντρώσεις ή στενούς κύκλους. Στα 1946 δίδει διάλεξη για τα εικοσάχρονα από το θάνατο του Rilke με τον τίτλο Wozu Dichter? (Προς τί ποιητές;)

Το 1947 επανεκδίδει το κείμενο για τον Πλάτωνα μαζί με την Επιστολή για τον Ανθρωπισμό. Το 1949 δίδει τέσσερεις διαλέξεις στη Βρέμη με τον τίτλο Einblick in das was ist (Διεισδυτικό βλέμμα σε αυτό που είναι). Δημοσιεύει το Zuspruch des Feldweges (Προσαγόρευση του αγροτικού μονοπατιού). Στα 1950 εκδίδει τις Holzwege (Απατηλές οδοί), τον Ιούνιο δίδει διάλεξη με τον τίτλο Das Ding (Το πράγμα) και τον Οκτώβριο διάλεξη με τον τίτλο Die Sprache (Η γλώσσα). Το 1951 επανακτά το αξίωμα του καθηγητή στο πανεπιστήμιο του Freiburg im Brisgau και συνεχίζει τις διαλέξεις. Το Μάιο του 1952 δίδει διάλεξη με τον τίτλο Was heisst Denken? (Τί αποκαλούμε σκέπτεσθαι;). Στα 1953 εκδίδεται η Einführung in die

Metaphysik (Εισαγωγή στη Μεταφυσική) που περιλαμβάνει παραδόσεις του θερινού εξαμήνου του 1935. Διάλεξη στη Βρέμη με τον τίτλο Wer ist Nietzsches Zarathustra? (Ποιός είναι ο Ζαρατούστρα του Nietzsche), τον Μάιο διάλεξη με τον τίτλο Wissenschaft und Besinnung (Επιστήμη και διαλογισμός), στις 18 Νοεμβρίου τέλος, η περίφημη διάλεξη Die Frage nach der Technik (Το ερώτημα για την Τεχνική). Το 1954 δημοσιεύεται η ποιητική σπουδή Aus der Erfahrung des Denkens (Από την εμπειρία του στοχασμού). Εκδίδονται οι Vortraege und Aufsaetze (Διαλέξεις και δοκίμια) που περιλαμβάνουν και τρία δοκίμια για τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδη. Τον επόμενο χρόνο δημοσιεύεται η επιστολή του στοχαστή προς τον Ernst Jünger, επιστολή γνωστή με τον τίτλο Zur Seinsfrage (Ως προς το ερώτημα του Είναι).

Τον Αύγουστο πραγματοποιεί το πρώτο του ταξίδι στη Γαλλία και συμμετέχει στο συνέδριο του Cerisy, όπου εκφωνεί τη διάλεξη Was ist das-die Philosophie? (Τί είναι η φιλοσοφία;). Στις 30 Οκτωβρίου εκφωνεί στο Messkirch το λόγο Gelassenheit (Γαλήνη).

Το 1957 εκδίδονται οι παραδόσεις του χειμερινού εξαμήνου του 1955-56 με τίτλο Der Satz vom Grund (Η αρχή του απορρώντος λόγου). Δημοσιεύει το κείμενο Identitaet und Differenz (Ταυτότητα και Διαφορά), Hebel - der Hausfreund (Hebel - Ο φίλος του σπιτιού). Στις 4 και 18 Δεκεμβρίου 1957 και 7 Φεβρουαρίου 1958 δίδει τρεις διαλέξεις με τίτλο Das Wesen der Sprache (Η ουσία της γλώσσας). Το 1958, νέο ταξίδι στη Γαλλία όπου εκφωνεί τις διαλέξεις Hegel und die Griechen (Ο Hegel και οι 'Ελληνες) και Dichten und Denken. Zu Stefan

Georges Gedicht "das Wort" (Ποίηση και στοχασμός. Ως προς το ποίημα του Stefan George "Η Λέξη").

Δημοσιεύεται το Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles Physik B,1 (Για την ουσία και την έννοια της Φύσεως. Αριστοτέλους Φυσικής ακροάσεως, Β.1). Το 1959 δημοσιεύεται η Gelassenheit (Γαλήνη) και εκδίδονται οι διαλέξεις για τη γλώσσα με τίτλο Unterwegs zur Sprache (Καθ' οδόν προς τη γλώσσα). Τον Ιούνιο δίδει διάλεξη με τίτλο Hoelderlins Erde und Himmel (Γη και Ουρανός του Hoelderlin). Το 1960, τον Ιούλιο διάλεξη: Sprache und Heimat (Γλώσσα και Πατρίδα). Το 1961 δημοσιεύονται οι δύο τόμοι του Nietzsche και τον Μάιο δίδει διάλεξη με τον τίτλο Kants These über das Sein (Η θέση του Kant για το Είναι). Το 1962 εκφωνεί τη διάλεξη Zeit und Sein (Χρόνος και Είναι), τον Απρίλιο πρωτοταξιδεύει στην Ελλάδα, εκδίδονται οι παραδόσεις του χειμερινού εξαμήνου 1935-36 με τον τίτλο Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsaetzen (Το ερώτημα για το Πράγμα. Ως προς τη θεωρία του Kant για τις υπερβατολογικές αρχές). Δημοσιεύει δύο από τις διαλέξεις της Βρέμης με τον τίτλο Die Technik und die Kehre (Η Τεχνική και η Στροφή).

Το 1963 προλογίζει το βιβλίο του William Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought (Heidegger. Διαμέσου της φαινομενολογίας προς τον στοχασμό), το 1964 δημοσιεύονται αποσπάσματα από τις τελευταίες παραδόσεις του Marburg του 1928 και ο Jean Baufret εκφωνεί στην UNESCO τη χαϊντεγκεριανή διάλεξη Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (Το τέλος της φιλοσοφίας και η αποστολή της σκέψης). Το χειμερινό εξάμηνο 1966-67 ο Heidegger και ο Eugen

Fink οργανώνουν από κοινού ένα σεμινάριο για τον Ηράκλειτο, ενώ το Σεπτέμβριο αρχίζουν σεμινάρια στη γαλλική κωμόπολη Le Thor.

Στις 4 Απριλίου 1967 δίνει διάλεξη στην Αθήνα με τον τίτλο Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (Η προέλευση της Τέχνης και ο καθορισμός του στοχασμού) και επανεκδίδει δώδεκα κείμενα με τον τίτλο Wegmarken (Οδοδείκτες).

Το 1968 σεμινάριο στην πόλη Le Thor με θέμα το εγελιανό κείμενο Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems (Διαφορά του συστήματος του Fichte από το σύστημα του Schelling). Το 1969 δημοσιεύεται το Zur Sache des Denkens (Προς την υπόθεση του στοχασμού), η δίγλωσση έκδοση Die Kunst und der Raum (Η τέχνη και ο χώρος), νέο σεμινάριο στη Le Thor πάνω στον Kant, τηλεοπτική συνέντευξη του φιλοσόφου με τον R. Wisser, έκδοση του Martin Heidegger. Zum 80. Geburstag von seiner Heimatstadt Messkirch (Martin Heidegger. Για τα 80χρονα από τη γενέτειρά του Messkirch).

Το 1970 εκδίδεται το σεμινάριο του 1966-67 για τον Ηράκλειτο και δημοσιεύεται το μικρό κείμενο Phaenomenologie und Theologie (Φαινομενολογία και θεολογία). Το 1971, εκτός από την τέταρτη επηυξημένη έκδοση των Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung κυκλοφορεί δίγλωσση (γαλλικά-γερμανικά) η ποιητική σπουδή Pensivement-Gedachtes (Στοχαστικό) και το Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Η πραγματεία του Schelling για την ουσία της ανθρώπινης ελευθερίας). Το 1972 επανεκδίδονται οι Frühe

Schriften (Πρώιμες Γραφές) και το 1973, εκτός από την τέταρτη επηυξημένη έκδοση του Kant und das Problem der Metaphysik με ένα νέο πρόλογο, λαμβάνει χώρα και ένα σεμινάριο στο Zaehringen.

Στις 26 Μαΐου του 1976 πεθαίνει ο Heidegger. Τον ίδιο χρόνο εκδίδεται ο πρώτος τόμος της 'Εκδοσης των Απάντων (Gesamtsausgabe).

Το 1977 εκδίδονται στα γερμανικά τα Vier Seminare (Τέσσερα Σεμινάρια) που είχαν λάβει χώρα στην Le Thor και το Zaehringen.

Β Ι Β Λ Ι Ο Γ Ρ Α Φ Ι Α

Α. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ MARTIN HEIDEGGER

Είναι και χρόνος, μετ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη: Αθήνα 1978-1985.

Επιστολή για τον "Ανθρωπισμό", μετ. Γ. Ξηροπαΐδης, Ροές: Αθήνα, 1987 [Brief über den "Humanismus", στα Gesamtausgabe, τ. 9, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976].

Vortraege und Aufsaetze, NESKE, Dr. Aufl.: Pfullingen, 1967 [1954].

Essais et Conferences, Gallimard: Paris, 1958.

Holzwege, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1963 (5) [1950].

Zur Seinsfrage, Vittorio Klosterman: Frankfurt am Main, 1956.

Der Satz vom Grund, Günther NESKE: Pfüllingen, 1965 (3) [1957].

Hebel, der Hausfreund, Günther NESKE: Pfüllingen, 1957.

Identitaet und Differenz, Günther NESKE: Pfüllingen, 1957.

Unterwegs zur Sprache, NESKE: Pfüllingen, 1959.

Was heisst Denken?, Max Niemeyer: Tübingen, 1961.

Die Technik und die Kehre, NESKE: Pfüllingen, 1962.

Introduction a la Metaphysique, Gallimard: Paris, 1967.

Questions (I-IV), Gallimard: Paris, 1976.

Nietzsche (I-II), Gallimard: Paris, 1971.

Acheminement vers la Parole, Gallimard: Paris, 1976.

Von Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles Physik, (G.A. 9, επιμ. Fr.-W. von Herrmann, 1976).

Aus der Erfahrung des Denkens, (Gesamtsausgabe 13, επιμ. H. Heidegger, 1983).

Parmenides, (G.A. 57, επιμ. Bernd Heimbüchel, 1987).

Chemins qui ne menent nulle part, Gallimard: Paris, 1987.

Επιστήμη και Διαλογισμός, μετ. Ν. Σεβαστάκη, 'Ερασμος: Αθήνα, 1990.

Από μία Συνομιλία για την Γλώσσα, μετ. Γ. Γεμενετζής, Ρόπτρον: Αθήνα, 1991.

Β. ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ALLEMANN, Beda: Hoelderlin und Heidegger, Altarnis: Zurich, 1956.

----------: "Martin Heidegger und die Politik", Merkur 19, 21, Heft 10 (τ. 235): Stuttgart, 1967, σελ. 962-76.

APEL, Karl Otto: Dasein und Erkennen. Eine erkenntnis-theoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers, Phil. Diss.: Bonn, 1950.

----------: Transformation der Philosophie, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1973.

ALQUIE, Francois: Descartes, Paris, 1976.

ARENDT, Hannah: Vita Activa oder von taetigen Leben, Stuttgart, 1960.

BEAUFRET, Jean: "La pensee du neant dans l'oeuvre de Heidegger", La table ronde, No 182: Paris, 1963, σελ. 76-81.

BIRAULT, Henri: "Existence et verite d'apres Heidegger", Revue de Metaphysique et de Morale, 56, 1951, σελ. 35-87.

----------: "Heidegger et la pensee de la finitude", Revue Internationale de Philosophie, 14, 1960, σελ. 135-62.

BLUMENBERG, Hans: Weltzeit und Lebenzeit, Frankfurt am Main, 1986.

BOEHM, R.: "Pensee et Technique. Notes preliminaires pour une question touchant la problematique heideggerienne", Revue internationale de Philosophie, 14: Bruxelles, 1966, σελ. 194-220.

BUBNER, Robert: Modern German Philosophy, Cambridge University Press, 1981.

BUCHANAN, J.: "Heidegger and the problem of Ground", Philosophy Today, 17, 1973, σελ. 232-45.

CAPUTO, J.D.: The mystical element in Heidegger's thought, Athens, Ohio, 1978.

DECLEVE, Henri: Heidegger et Kant, M. Nijhoff: La Haye, 1970.

DEWEY, John: Art as Experience, Milton, Balch: New York, 1934.

FERRY, Luc - Alain RENAUT: "Heidegger en question", Archives de Philosophie, 41, Οκτ-Δεκ. 1978, σελ. 597-639.

FINK, Eugen: "L'analyse intentionelle et la pensee speculative", Problemes actuels de la Phenomenologie, Paris, 1952, σελ. 53-87.

----------: Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phaenomen-Begriffs, La Haye, 1958.

FROMENT-MEURICE, Marc: "L'art moderne et la technique", Cahier de l'Herne, Paris 1983, σελ. 305-29.

----------: Solitudes. De Rimbaud a Heidegger, Galilee: Paris, 1989.

FOUCAULT, Michel: Nietzsche, la genealogie, l'histoire, Paris, 1962.

GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960.

GEHLEN, Arnold: Die Seele im technischen Zeitalter, Rowohlt, 1957.

GILSON, Etienne: "L'etre et dieu", Revue Thomiste, 72: Toulouse, 1962, σελ. 398-416.

GUILEAD, R.: Etre et liberte. Une etude sur le dernien Heidegger, Louvain-Paris, 1965.

HABERMAS, Jürgen: Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp: Frankfurt, 1971.

HEGEL, G.W.F.: Aesthetik (I-II), F. Reclam: Stuttgart, 1971.

----------: Phaenomenologie des Geistes (I-II), in WERKE (I-XVII), Berlin, 1832-1840.

HESSE, M.: Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science, Brighton, 1980.

JANICAUD, Dominique - MATTEI J.F.: La metaphysique a la limite. Cinq etudes sur Heidegger, P.U.F.: Paris, 1983.

JUNGER, Ernst: "Vom Ende des geschichtlichen Zeitalter", in Martin Heidegger zum 70. Geburstag, Festschrift: Pfüllingen, 1959, σελ. 309-41.

KONDYLIS, Panayiotis: Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hoelderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart, 1979.

LEVINAS, Emmanuel: En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin: Paris, 1939.

LOEWITH, Karl: "Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtag zu 'Sein und Zeit'", Zeitschrift für philosophische Forschung, 12, Meisenheim/Glan, 1958, σελ. 161-87.

----------: Οι Πολιτικές Συνέπειες του Υπαρξισμού του Χάιντεγκερ, Έρασμος: Αθήνα, 1991.

----------: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart, 1984.

MARION, Jean-Luc: "Du Pareil au Meme. Ou: Comment Heidegger permet de faire de l'histoire de la Philosophie", Cahier de l'Herne, Paris, 1983, σελ. 131-60.

NOVALIS: Schriften, hg von D. Klückhohn-R. Sammel, I-IV, Darmstadt, 1960-1975.

MARX, Werner: Heidegger und die Tradition. Eine problem-geschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart, 1981.

POEGGELER, Otto: La pensee de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'etre, (Presence et Pensee 8), Paris 1967.

RICHARDSON, William: "Heidegger and the Quest of Freedom", Theological Studies, 28, 1967, σελ. 286-307.

RIESMAN, David: The Lonely Crowd, Yale Univ. Press: New Haven, 1950.

RORTY, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature, Oxford, 1980.

ROSENFIELD, L.: From Beast-Machine to Man-Machine, N. York, 1940.

SARTRE, Jean-Paul: Situations, Gallimard: Paris, 1947.

SCHELLER, Max: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungs-lehre, Reinhold: Leipzig, 1923.

SCHLEIERMACHER, Friedrich: Discours sur la Religion, Aubier-Montaigne: Paris, 1944.

SCHMITT, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveraenitaet, Berlin, 1934.

SCHUERMANN, Reiner: Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir, Seuil: Paris, 1982.

SOMBART, Werner: Der moderne Kapitalismus, Duncker und Humblot: Munich, 1927.

SPIEGELBERG, Hans: The Phenomenological Movement. A Histo-rical Introduction, Bd I, The Hague, 1960.

TOENNIES, Ferdinand: Kritik der Oeffentlichen Meinung, Springer: Berlin, 1922.

WAELHNES, Alphons De: Phenomenologie et verite. Essai sur l'evolution de l'idee de verite chez Husserl et Heidegger, Paris, 1953 (XIII).

WAHL, Jean: L'idee d'etre chez Heidegger, Paris, 1951.

----------: La Philosophie de Heidegger, Paris, 1952.

----------: "Nietzsche et la pensee contemporaine", Bulletin de la Societe Francaise d'Etudes nietzscheennes, Paris, Μάρτιος 1963, σελ. 1-5.

WEBER, Max: Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1951.

Γ. ΕΙΔΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ADORNO, Theodor: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt am Main, 1964.

AGACINSKI, Sylviane: Mimesis (des articulations), Aubier-Flammarion: Paris, 1975.

AQUIN, Thomas: Opuscula omnia (I-III), Paris, 1927.

ARENDT, Hannah: The life of the mind, Jovanovitch ed.: N.Y. Hamont, 2 τ., 1977-1978.

ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Διονύσιος: Περί Εκκλησιαστικής και ουράνιας ιεραρχίας, Πουρνάρα: Θεσσαλονίκη, 1985.

AYRAULT, Roger: La genese du romantisme allemand, Aubier: Paris, 1969.

BAUFRET, Jean: Introduction aux philosophies de l'existence, Denoel/Gonthier: Paris, 1971.

----------: Dialogue avec Heidegger, "Philosophie Moderne", Minuit: Paris, 1973.

BENJAMIN, Walter: Origine du drame baroque allemand, Flammarion: Paris, 1985.

----------: Gesammelte Schriften, Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhauser, Suhrkamp: Frankfurt am Main: 1972-1977.

----------: "Ο Αφηγητής", Λεβιάθαν, τ. 11 (Β Περίοδος 1991), σελ. 7-32.

BIRAULT, Henri: "Philosophie et theologie. Heidegger et Pascal", Cahiers de l'Herne, IX, 1983, σελ. 515-41.

CARNAP, Friedrich: "The Elimination of Metaphysics through logical analysis of language", επιμ. A.J. Ayer στον τόμο Logical Positivism, Free Press, 1960, σελ. 60-81.

CASSIRER, Ernst: Die Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit, Berlin, 1907.

----------: Die Philosophie der Aufklaerung, Tübingen, 1932.

----------: Descartes. Lehre - Persoenlichkeit - Wirkung, Stockholm, 1939.

CASTORIADIS, Cornelius: "The end of Philosophy?", Salmagundi, New York, no 82-83, 1983, σελ. 3-24.

CATON, Henri: The origin of subjectivity. An Essay on Descartes, New Haven, London, 1973.

CERF, Walter: "An Introduction to Metaphysics", Philosophy and Phenomenological Research, 22, 1961-1962, σελ. 102-12.

COURTINE, Jean-Francois: "Phenomenologie et science de l'etre", Cahiers de l'Herne, IX, 1983, σελ. 181-201.

DERRIDA, Jacques: De la grammatologie, Minuit: Paris, 1967.

----------: Marges de la Philosophie, Minuit: Paris, 1972.

----------: Eperons: Les styles de Nietzsche, Flammarion: Paris, 1976.

----------: De l'esprit, Heidegger et la question, Galilee: Paris, 1987.

DESCARTES, Rene: Oeuvres, ed. Adam Tannery: Paris.

----------: Λόγος περί της Μεθόδου, μετ. Χρ. Χρηστίδης, Παπαδήμας: Αθήνα, Β' έκδ., 1976.

----------: Meditations Metaphysiques, P.U.F.: Paris, 1988 (2).

----------: Les Passions de l'ame, Gallimard: Paris, 1988.

FAIVRE, Antoine: Acces de l'esoterisme occidental, Gallimard: Paris, 1986.

FAY, Thomas: Heidegger. The critique of Logik, Martinus Nijhoff: The Hague, 1977.

FINK, Eugen: La philosophie de Nietzsche, Minuit: Paris, 1965.

FRANK, Didier: Heidegger et le probleme de l'Espace, Minuit: Paris, 1986.

GADAMER, Hans Georg: "Heidegger et l'histoire de la Philosophie", Cahier de l'Herne, 1983, σελ. 115-31.

GILSON, Etienne: Le Thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1965.

GREISCH, Jean: "Identite et Difference dans la Pensee de Heidegger", Revue des sciences philosophiques et theologiques, τ. 57, 1973, σελ. 30-60.

GUSDORF, Georges: L'Homme Romantique, Payot: Paris, 1989.

HAAR, Michel: "La Pensee et le Moi chez Heidegger", Revue Metaphysique et de Morale, t. 4, 1975, σελ. 457-83.

----------: "Heidegger et le Surhomme", Revue de l'enseignement philosophique, τ. 4, Φεβρ.-Μάρτιος 1980.

HABERMAS, Jürgen: Der Philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1985.

HARTMANN, Nicolai: Der Aufbau der realen Welt, de Gruyter: Berlin, 1944.

HEIMSOETH, Heinrich (WINDELBAND): Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, Μορφωτικό 'Ιδρυμα Εθνικής Τραπέζης: Αθήνα, τ. Α-Γ, 1982-1985.

HELFTRICH, Eckhard: Nietzsche in Denken Heideggers, Frankfurt am Main, 1970.

HUSSERL, Edmund: La terre ne se meut pas, Minuit: Paris, 1989.

JANICAUD, Dominique: "Face a la Domination. Heidegger, le marxisme et l'ecologie", Cahiers de l'Herne, 1983, σελ. 477-95.

----------: L'ombre de cette pensee (Heidegger et la Question Politique), Gallimard: Paris, 1990.

JASPERS, Karl: Notizen zu Martin Heidegger, München/Zurich, 1978.

KOYRE, Alexandre: Metaphysics and Measurement. Essays in scientific Revolution, London, 1968.

LACOUE-LABARTHE, Philippe - J.-L- Nancy: L'Absolu litteraire, Seuil, 1978.

LACOUE-LABARTHE, Philippe: Le sujet dans la Philosophie, Aubier-Flammarion: Paris, 1979.

----------: La Fiction du politique, Christian Bourgois, 1988.

LADMIRAL, J.R.: "Adorno contre Heidegger", Revue d'Esthetique, τ. I, 1975, σελ. 311-28.

LEIBNIZ: Mathematische Schriften, hg von G. Gerhardt, I-VII, Berlin-Halle, 1849-1863.

----------: Systeme Nouveau. Philosophischen Schriften, hg von G. Gerhardt, IV, Berlin, 1875-1890.

LOEWITH, Karl: Heidegger Denker in dürftiger Zeit, Saemtlische Schriften, J.B. Metzler: Stuttgart, 1984 (1η έκδ. 1953).

MEGILL, Alan: Prophets of Extremity, Univ. of California Press: Berkeley, 1987.

ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ, Αιμίλιος: Πολιτικός σκεπτικισμός. Ο μύθος του θεμελίου, Οδυσσέας: Αθήνα, 1992.

MONGIS, Henry, Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation metaphysique, M. Nijhoff: La Haye, 1976.

MORE, H.: Opera Omnia (Philosophica) I-II, Londini, 1674.

MOSES, Stephane: L'Ange de l'histoire, Seuil, 1992.

MUNIER, Roger: "La Pensee du Meme", Exercises de la Patience, no 314, 'Ανοιξη 1982, σελ. 19-25.

POEGGELER, Otto: Philosophie und Politik bei Heidegger, K. Alber: Freiburg-München, 1972.

RICHEY, Clarence: "On the intentional ambiguity of Heidegger's Metaphysics", Journal of Philosophy, LX (1958), σελ. 1114-48.

ROEPKE, Wilhelm: Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Rentsch: Zurich, 1948.

RORTY, Richard: Contigency, Irony and Solidarity, Cambridge Univ. Press, 1989.

ROSEN, Stanley: Nihilism: a philosophical Essay, Yale Univ. Press: New Haven, 1969.

ROVATTI, Pier Aldo: "La declinaison de la Metaphore chez Heidegger", εις Gianni Vattimo (επιμ.), La secularisation de la pensee, Seuil: Paris, 1988.

SCHELLER, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Niemeyer: Halle, 1921.

----------: Nature et formes de la sympathie. Contribution a l'etude de la vie emotionelle, Payot: Paris, 1928.

SCHLEGEL, Friedrich: Kritischen Schriften, Carl Hansen Verlag: München, 1936.

SCHOLEM, Gershom: "Tikkoun", εις Encyclopaedia judaica, vol. 9, 1932, σελ. 640-70.

SCHUELING, Herbert: Die Gesichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. jahrhundert, Hildesheim: N. York, 1969.

ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ, Νίκος: "Για τη χαϊντεγκεριανή κριτική της Ηθικής", Λεβιάθαν, τ. 5, 1989.

STEINER, George: Heidegger, Fontana Modern Masters, ed. Frank Kermede, 1978.

VATTIMO, Gianni: Les aventures de la difference, Minuit: Paris, 1985.

----------: La Fin de la Modernite. Nihilisme et hermeneutique dans la culture post-moderne, Seuil: Paris, 1987.

----------: "Metaphysique, Violence, Secularisation", εις La secularisation de la pensee, Seuil: Paris, 1988.

----------: Introduction a Nietzsche, ed. Universitaires de Boeck: Bruxelles, 1991.

WOLIN, Richard: "Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters", New German Critique, τ. 53, Spring/Summer 1991, σελ. 19-32.