

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η αξίωση του ύστερου Heidegger να θεωρηθεί η φιλοσοφική παράδοση στο σύνολό της, από τους Προσωκρατικούς μέχρι τον Nietzsche, ως βάση και προϋπόθεση για την κατανόηση του έργου του είχε σαν αποτέλεσμα να επικαλυφθεί το άμεσο ιστορικό πλαίσιο, από όπου η σκέψη αυτή άντλησε τα θέματά της καθώς και τα εννοιολογικά μέσα για την επεξεργασία τους. Δεν εννοώ εδώ τον λεγόμενο «μετα-ιδεαλισμό» του προηγουμένου αιώνα αλλά τον νεοκαντιανισμό των αρχών του αιώνα μας, ο οποίος προσπάθησε να απελευθερώσει την φιλοσοφία από τα δεσμά της θετικιστικής γνωσιοθεωρίας και να χαράξει καινούργιες προοπτικές για την επίλυση του προβλήματος της γνώσης. Ενώ όμως ο νεοκαντιανισμός διέπει σαν μοναδική αποστολή της φιλοσοφίας την αναδιοργάνωση και την ταξινόμηση της ήδη υπάρχουσας θετικής επιστημονικής εμπειρίας, ο Heidegger επιζητεί ευθύς εξ αρχής να εδραιώσει την γνώση του όντος – επιστημονική και μη – στην οντολογία. Η οντολογική θεμελίωση της γνώσης ερωτά: πώς είναι δυνατή η γνώση, η αλήθεια του όντος; Η θεμελιωτική αναγωγή οδηγεί από την οντική στην οντολογική γνώση, από την αλήθεια των όντων στην αλήθεια του Είναι, η οποία καθιστά δυνατή την αλήθεια των όντων. Ο Heidegger, εν αντιθέσει προς την θεαλιστική οντολογία, δεν επιχειρεί να εδραιώσει την γνώση, την αλήθεια σε κάποιο ον, αλλά σε μιαν άλλη γνώση, σε μιαν άλλη αλήθεια, οντολογικής αυτήν την φορά υφής. Η ιδιομορφία του συγκεκριμένου εγχειρήματος έγκειται ακριβώς στην παραδοχή ότι ένα καθαρά υπερβατολογικό [transzental] ερώτημα (πώς είναι δυνατή η οντική γνώση;) πρέπει να επιλυθεί με την δοήθεια μιας νέας οντολογίας. Εν προκειμένω η οντολογία προς την οποία ο Heidegger απο-

βλέπει είναι ένας υπερβατολογικός αναστοχασμός [Reflexion] ο οποίος δεν άγει πλέον σε κρίσεις ή κρισιακές συναρτήσεις, παρά στο ίδιο το Είναι. Τούτο, πάλι, δεν εκλαμβάνεται ως το θεμέλιο της εμπειρικής σύστασης, της οντικότητας [Seiendheit] του όντος, αλλά ως ο ευρύτερος ορίζοντας μέσα από τον οποίο το εκάστοτε ον αντλεί το νόημά του. Ακόμη κι εκεί όπου ο Heidegger βεβαιώνει ότι τα όντα [Seiendes] ποτέ δεν είναι χωρίς το Είναι [Sein] ή ότι το Είναι δεν υπάρχει χωρίς τα όντα, έχει κατά νουν τον οιονεί υπερβατολογικό χαρακτήρα του Είναι, το γεγονός δηλαδή ότι το Είναι αποτελεί την συνθήκη δυνατότητας της νοηματικής φανέρωσης των όντων στην ολότητά τους.

Ωστόσο ο Heidegger δεν φιλοδοξεί να προσφέρει απλώς μια θεμελίωση – έστω και οντολογική – της οντικής γνώσης ή της σύνολης εμπειρίας [Erfahrung] με την καντιανή έννοια του όρου. *Πρωταρχικός του στόχος είναι μάλλον να παράσχει ένα νέο θεμέλιο στην ίδια την οντολογία.* Το ερώτημά του δεν αναφέρεται στην δυνατότητα γνώσης του όντος, αλλά κυρίως στην δυνατότητα γνώσης του Είναι ως προς την αλήθειά του. Η αλήθεια, δηλαδή το νόημα [Sinn] του Είναι δεν μπορεί να διευκρινιστεί παρά μόνο με την αναγωγή στην κατανόηση του Είναι [Seinverständnis] που ιδιάζει στον άνθρωπο. Το Είναι μπορεί να εγγυηθεί την αλήθεια των όντων στον βαθμό που αυτό το ίδιο έχει αποκαλυφθεί στην αλήθειά του. Άλλα το Είναι μπορεί να φανερωθεί μόνον εφόσον υπάρχει κατανόηση του Είναι. Ακριβώς σε αυτήν την σύζευξη του Είναι με την κατανόησή του από τον «άνθρωπο» έχει τις καταβολές της και η ιστορικοποίηση του Είναι – μια ιδέα εντελώς ασυμβίδαιστη προς κάθε γνωστή οντολογία. Ο Heidegger, βεβαίως, διαστέλλει το ίδιο το Είναι [das Sein selbst] από την εκάστοτε πεπερασμένη και ιστορική κατανόησή του, από την άλλη όμως αποδίδει στο ίδιο το Είναι πεπερασμένο χαρακτήρα και ιστορικότητα. Τούτο δείχνει με σαφήνεια ότι ο γαλουχημένος με την νεοκαντιανή παράδοση Γερμανός διανοητής αδυνατεί να σκεφθεί το Είναι σαν μια οντότητα ανεξάρτητη από την

ανθρώπινη κατανόηση, ότι μπορεί να το σκεφθεί αποκλειστικά σε σχέση με την υπερβατολογική θεμελιωτική λειτουργία του. Μόνον ως σύστοιχο μιας ιστορικής και πεπερασμένης κατανόησης μπορεί το Είναι να λειτουργήσει θεμελιωτικά και να νοηματοδοτήσει τα όντα. Το αν και σε ποια μορφή θ' αποκαλυφθούν τα όντα εξαρτάται αποκλειστικά από το αν και σε ποια μορφή θα «σταλεί» το Είναι στην εκάστοτε ιστορική κατανόηση του ανθρώπου.

Με την ιστορικοποίηση του Είναι ο Heidegger καταφέρνει να ανανεώσει δημιουργικά την κλασική παράδοση της οντολογικής – υπερβατολογικής φιλοσοφίας, οδηγώντας την συγχρόνως στα όρια των δυνατοτήτων της. Το γεγονός όμως ότι η ανανέωση αυτή πήρε τελικά την μορφή μιας φιλοσοφίας υπέρβασης της κληρονομημένης σκέψης είχε σαν άμεσο επακόλουθο την αμφισβήτηση της νομιμότητάς της από τις υπόλοιπες φιλοσοφικές κατευθύνσεις. Ωστόσο η κριτική στον Heidegger ασκείται συνήθως σε ένα επίπεδο που δεν είναι πλέον αυτό της οντολογικής – υπερβατολογικής παράδοσης. Αν δεχτούμε ότι έχει ακόμη νόημα να διατηρησουμε την ιδέα μιας υπερβατολογικής οντολογίας ως αιτούμενο, τότε μια συστηματική αντιπαράθεση με την σκέψη του Heidegger οφείλει να αναχωρήσει από αυτήν ακριβώς την ιδέα, που – για ένα μεγάλο τουλάχιστον διάστημα – κατευθύνει και εμψυχώνει τις αναζητήσεις του, και να διατυπώσει συνάμια τους όρους μιας γόνιμης κριτικής στον τρόπο με τον οποίο η συγκεκριμένη ιδέα πραγματώνεται στο χαυτεγ-γεριανό έργο.

Στο πλαίσιο μιας τέτοιας αντιπαράθεσης αποκτά ιδιαίτερη σημασία η εξεύρεση της κατάλληλης πρόσθασης στην ιδιόμορφη προβληματική της χαϊντεγγεριανής σκέψης, και τούτο διότι ο Heidegger, σε μεγαλύτερο βαθμό από κάθε άλλο στοχαστή, επικεντρώνει το ενδιαφέρον του αποκλειστικά στη διευκρίνιση ενός και μόνου ερωτήματος, του ερωτήματος για το ον ως προς το Είναι του, στο οποίο μάλιστα επιδιώκει να αναγάγει ολόκληρη την φιλοσοφία και την ιστορία της. Η θεώρηση του όντος ως όντος αποτελεί το κε-

ντρικό μέλημα της πρώτης φιλοσοφίας, της μεταφυσικής. Γι' αυτήν ισχύει η πρόταση του Αριστοτέλη «τὸ δὲ τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς» (*Μετά τα Φυσικά*, E2 1026 a 33–34). Στην ερμηνεία της επίμαχης πρότασης είναι αφειδωμένη η διδακτορική διατριβή του Franz Brentano, του δασκάλου του Edmund Husserl, *Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles*, όπου ο Αυστριακός φιλόσοφος αναπτύσσει με αξιοζήλευτη φιλολογική ευσυνειδησία την πολλαπλότητα των σημασιών που έχει η λέξη «δύν» και δείχνει με ποιον τρόπο ο Αριστοτέλης διακρίνει το «δύν κατὰ συμβεβηκός» από το «δύν ως ἀληθέξ», το «δύν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ» και το «δύν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν», αποφεύγοντας εντούτοις να θέσει το ερώτημα εάν και πώς συνυφαίνονται οι ανωτέρω σημασίες. Ερώτημα που τελικά έμελλε να αποκτήσει κεντρική σημασία στην στοχαστική διαδρομή του Heidegger:

Σε αυτήν την πρόταση [ενν. το ον λέγεται πολλαχῶς] κρύβεται το ερώτημα που καθόρισε την πορεία της σκέψης μου: ποιος είναι ο απλός, ο ενιαίος καθορισμός του Είναι που διέπει όλες τις πολλαπλές σημασίες του; Τούτο το ερώτημα συνδέεται με τα ακόλουθα: τι σημαίνει, σε μια τέτοια περίπτωση, Είναι; Σε ποιο βαθμό (γιατί και πώς) αναπτύσσεται το Είναι του όντος με τους τέσσερις τρόπους που ο Αριστοτέλης διαρκώς διαπιστώνει, αφήνοντας ωστόσο ακαθόριστη την κοινή τους προέλευση; ...Ποιο νόημα του Είναι εκφράζεται με αυτούς τους τέσσερις τίτλους; Πώς μπορούμε να τους οδηγήσουμε σε μια κατανοητή συμφωνία μεταξύ τους; Την συμφωνία αυτή δεν μπορούμε να αντιληφθούμε χωρίς πρώτα να θέσουμε και να διευχριστούμε το ερώτημα: από πού αντλεί το Είναι ως τέτοιο (όχι μόνο το ον ως ον) τον καθορισμό του; (RB, σ. XI)

Οι διαφορετικές σημασίες του Είναι που διέκρινε ο Αριστοτέλης και επεξεργάστηκε αναλυτικά ο Brentano στάθηκαν για τον Heidegger αφορμή να διατυπώσει το ερώτημα για την κρυμμένη τους ενότητα χωρίς όμως να αποβλέπει σε μια συστηματοποίηση της αριστοτελικής οντολογίας ανάλογη με εκείνη που πάσχιζαν να επιτύχουν οι σχολαστικοί της αντιμεταρρύθμισης, όπως ο Cajetan και ο Suarez. Ασφολώς θεμελιακές θέσεις της σχολαστικής φιλοσοφίας όπως ότι το Είναι δεν είναι έννοια γένους ή η διδασκαλία για την *analogia entis* επανέρχονται συχνά στο έργο του Heidegger, όχι όμως σαν αυτονόητες και καθολικά ισχύουσες μεταφυσικές αντιλήψεις, παρά σαν εκφράσεις ενός ανοικτού και πιεστικού ερωτήματος που πρέπει πρώτα να μάθουμε να θέτουμε: ποιο είναι το νόημα του Είναι;

Το ερώτημα για το Είναι παραμένει ωστόσο ασαφές όχι μόνον ως προς το τι ερωτά, αλλά και ως προς το μορφικό του νόημα. Και τούτο διότι ο Heidegger δεν οικοδομεί τις σκέψεις του μεθοδικά πάνω σε ήδη αποδεκτές θέσεις: ό, τι πρωτίστως τον ενδιαφέρει δεν είναι το τι έχει ήδη επιτευχθεί, αλλά η ίδια η σκέψη την στιγμή της πραγμάτωσής της. Ο Heidegger αφήνει πάντοτε τόσο τις δικές του όσο και τις ξένες σκέψεις να παρασυρθούν από την «δίνη μιας πρωταρχικότερης διερεύνησης» (GA 9, σ. 117). Τούτο όμως δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να δείχνουν οι τροπές της δίνης πάντα προς την ίδια κατεύθυνση. Μια τέτοια υπόθεση μοιάζει εκ πρώτης όψεως αδιάσημη εφόσον δεν υπάρχει μια κοινή ορολογία που να υποδιαστάζει ολόκληρο το έργο του Heidegger. Οι «γλώσσες» που χρησιμοποιεί ο Heidegger στις διάφορες φάσεις της φιλοσοφικής του εξέλιξης είναι τόσο ανόμοιες ώστε, εάν θέλαμε να κρίνουμε την σκέψη του σύμφωνα με αυτές, τότε, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Manfred Brelage στο αδίκως λησμονημένο βιβλίο του *Studien zur Transzentalphilosophie* [«Μελέτες στην υπερβατολογική φιλοσοφία»], ο νεαρός Heidegger θα εμφανιζόταν σαν ένας «τυπικός νεοκαντιανός», ο Heidegger του *Eίναι και Χρόνος* σαν ένας «ηρωικός μηδενιστής» και ο Heidegger μετά την

λεγόμενη στροφή [Kehre] σαν ένας «ευσεβής οντομυθολόγος». Επιπλέον η θυμική διάθεση που διαπερνά και χαρακτηρίζει την εκάστοτε φάση είναι τόσο διαφορετική, ώστε η ευχαριστία [Dank] να μπορεί να πάρει την θέση της ενοχής [Schuld] και η γαλήνη [Gelassenheit] αυτήν της αγωνίας [Angst] χωρίς ωστόσο να αλλοιώνεται σημαντικά ο πυρήνας της σκέψης που εκφράζεται με τόσο διαμετρικά αντίθετους τρόπους.

Μπορεί όμως η διάκριση ανάμεσα σε ένα ταυτόσημο περιεχόμενο της σκέψης και στην πολλαπλότητα των δυνατών γλωσσικών εκφράσεών του να παρασχει την προσήκουσα βάση για την ερμηνεία της φιλοσοφίας του Heidegger που επιτελείται μέσω και χάριν της γλώσσας; Εδώ θα πρέπει να προσέξουμε ότι η δυνατότητα μιας τέτοιας διαφοροποίησης δεν έχει ως προαπαιτούμενο την ιδέα ενός νοήματος ανεξάρτητου από την γλώσσα, αλλά συνδέεται με το ερώτημα εάν η σκέψη του Heidegger μπορεί να ενταχθεί μαζί με κάποιαν άλλη σκέψη σε ένα κοινό σύστημα αναφοράς που καλούμε φιλοσοφία ή όχι. Η ίδια η προσπάθεια του Heidegger να δρει το κατάλληλο εκφραστικό μέσο για την σκέψη του αποτελεί επιπλέον μαρτυρία για την θεμιτότητα της επίμαχης διάκρισης. Στόχος μας δεν είναι επομένως να μεταφράσουμε την φιλοσοφία του Heidegger σε μιαν άλλη ορολογία; αλλά να περιφρουρήσουμε στο μέτρο του δυνατού την «ταυτότητα» του στοχασμού απέναντι στην πολλαπλότητα των πιθανών εκφραστικών μορφών του.

Παράλληλα ανακύπτει το ερώτημα για την ενότητα και την εξέλιξη της χαϊντεγγεριανής σκέψης. Κι εδώ πρόκειται να παρακάμψουμε τις διαφορές που υφίστανται ανάμεσα στον ώριμο και το νεαρό Heidegger και να αναζητήσουμε κυρίως την ενιαία θεμελιακή σκέψη. Το γεγονός ότι η συνέχεια της σκέψης του πριν και μετά την «στροφή» είναι μεγαλύτερη απ' όσο δείχνει η μεταδολή του λεκτικού ύφους τονίστηκε από τον ίδιο τον Heidegger και αναγνωρίστηκε από τους πιο έγκυρους σχολιαστές του. Διαφορετικά φαίνεται να έχουν τα πράγματα με τα πρώτα του κείμενα που

γράφηκαν την περίοδο 1912–1916. Μολονότι η σκέψη του έγινε γνωστή στο ευρύτερο κοινό για πρώτη φορά με την δημοσίευση του *Eίναι και Χρόνος* (1927), μερικές από τις πιο θεμελιακές θέσεις της φιλοσοφίας του καθώς και η κατεύθυνση της ανάπτυξής της μπορούν να καταδειχθούν ήδη στα πρώτα του δημοσιεύματα. Αυτά, βεβαίως, περιέχουν απλώς ορισμένες προγραμματικές σκέψεις, αλλά ακριβώς σε αυτήν την στοιχειώδη μορφή φανερώνουν τις συστηματικές προϋποθέσεις της χαϊντεγγεριανής προβληματικής και προσφέρουν την δυνατότητα μιας πρώτης πρόσβασης στο νοηματικό κέντρο μιας δυσπρόσιτης, καθαρά τευτονικής σκέψης.

I. ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΩΣ ΝΟΗΜΑΤΙΚΗ ΙΣΧΥΣ

Η επιρροή που άσκησε η νεοκαντιανή υπερβατολογική παράδοση στον νεαρό Heidegger μοιάζει εκ πρώτης όψεως ασύμαντη. Και, πραγματικά, ανάμεσα στον δάσκαλό του Heinrich Rickert και στην φαινομενολογική σκέψη φαίνεται να μην υπάρχουν πολλά κοινά σημεία. Άλλως έχουν τα πράγματα αν πάρουμε σαν αφετηρία το έργο του Emil Lask:

Στα σεμινάρια του Rickert γνώρισα τα κείμενα του Emil Lask ο οποίος, μεσολαβώντας ανάμεσα σε αυτούς τους δύο [ενν. Rickert και Husserl], προσπαθούσε να ακούσει επίσης και τους Έλληνες (GA 1, σ. 56).

Από τον Lask παραλαμβάνει ο Heidegger την ιδέα μιας καθαρά κατηγοριακής και συνάμα μεταγραμματικής λογικής και προσπαθεί να την πραγματευθεί στην διδακτορική του διατροφή *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914), αναχωρώντας από την ανάλυση ενός ιδιαίτερου είδους του Είναι: του Είναι ως αληθούς, ως νοήματος. Το νόημα που ισχύει, η ισχύς [Geltung] θεωρείται η καθαυτό πραγματικότητα του λογικού. Η κρίση [Urteil] ως λογική πραγματικότητα είναι νόημα με διυποκειμενική ισχύ. Το νόημα ισχύει για ένα ον και κάθε επιμέρους ον είναι αντικείμενο [Gegenstand]. Το νόημα ισχύει για το αντικείμενο που έχει μετασχηματισθεί σε ένα αληθές αντικείμενο, σε ένα αληθές ον. Ο τόπος ενός τέτοιου μετασχηματισμού είναι η κρίση: κάθε αληθής κρίση είναι γνώση και κάθε γνώση είναι πάντοτε κρίση. Γι' αυτό και μια θεωρία περί της κρίσεως υπόσχεται την επίλυση της διαμάχης σχετικά με τον ψυχολογισμό, ο οποίος αδυνατεί να διαστείλει την κρίση ως ψυχικό

γεγονός, από την κρίση ως λογικό γεγονός, με αποτέλεσμα να αρνείται την αυτονομία της σφαίρας του λογικού. Κάθε κρίση όμως παραπέμπει σε ένα νόημα, «σε ένα στατικό φαινόμενο που δεν υπόκειται σε αλλοίωση ή εξέλιξη και που συνεπώς δεν γίνεται, δεν γεννιέται, παρά ισχύει» (GA 1, σ. 178). Η ισχύς είναι η ουσία της κρίσης και, κατ' επέκτασιν της σκέψης. Για την σκέψη ισχύει ότι συμφώνως προς τον Αριστοτέλη χαρακτηρίζει και την κρίση: μπορεί να είναι αληθής ή αναληθής. Απεναντίας, δεν έχει νόημα να μιλάμε για την αλήθεια ή το ψεύδος μιας κρίσης που νοείται απλώς ως ψυχική δραστηριότητα. Ο ψυχολογισμός όχι μόνον παραγνωρίζει το αντικείμενο της λογικής, αλλά αγνοεί ακόμη και την ύπαρξή του. Τούτο όμως δεν συνεπάγεται ότι η αυτοτέλεια της λογικής είναι αποδείξιμη:

Το πραγματικό ως τέτοιο δεν μπορεί να αποδειχθεί πάρα μόνον το πολύ να καταδειχθεί (GA 1, σ. 165).

To «σκάνδαλο του ψυχολογισμού» δεν συνίσταται στο γεγονός ότι η πραγματικότητα του λογικού παραμένει ακόμη αναπόδεικτη, αλλά στο εγχείρημα να αποδείξουμε κάπι που δεν επιδέχεται απόδειξη.

Όπως όμως ο Lask δεν έμεινε απλώς στο αίτημα μιας μεταγραμματικής λογικής, μιας καθαρής θεωρίας περί των κατηγοριών, δηλαδή περί των ειδών του Είναι, αλλά προχώρησε στην ανάλυση της ξωντανής συγκεκριμένης υποκειμενικότητας, έτσι και ο Heidegger βλέπει τις προσπάθειές του για την θεμελίωση μιας καθαρά κατηγοριακής λογικής σαν απλή αφετηρία. Το καίριο ερώτημα δεν είναι το πώς διαρθρώνεται «η συνολική σφαίρα του Είναι στους διαφορετικούς τρόπους της πραγματικότητάς του» (GA 1, σ. 186), αλλά το ερώτημα για το νόημα του Είναι ως αληθούς, για το «νόημα του νοήματος»:

Πιθανώς εδώ να δρισκόμαστε μπροστά σε ένα έ-

σχατο πρόβλημα, σε ένα πρόβλημα που δεν επιδέχεται περαιτέρω αναγωγή και διασάφηση, ώστε κάθε ερώτημα αναγκαίως να αποτυγχάνει (GA 1, σ. 171).

Ήδη όμως στο κείμενο που δημοσίευσε πριν από την διατριβή του *Neuere Forschungen zur Logik* (1912) διαπιστώνει πως είναι αδύνατον να πραγματοποιηθεί ένας απόλυτος διαχωρισμός ανάμεσα στην λογική και στην ψυχολογία, καθόσον το λογικό είναι ενσωματωμένο στο ψυχικό. Βέβαια, η πειραματική ψυχολογία εξακολουθεί να μην έχει σημασία για την φιλοσοφική θεωρία της λογικής, όχι όμως και η φαινομενολογική ψυχολογία ως σημασιολογία [Bedeutungslehre] στην μορφή που της έδωσε ο Husserl στο *Logische Untersuchungen* (1900).

Στη σχέση ανάμεσα στην θεωρία περί των κατηγοριών και στην σημασιολογία είναι αφιερωμένη η διατριβή επί υφηγεσία του Heidegger *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916). Από το κείμενο αυτό ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει όχι τόσο η ερμηνεία της πραγματείας *De mondis significantis* – που τότε εσφαλμένα την απέδιδαν στον Duns Scotus ενώ στην πραγματικότητα έχει γραφεί από τον Thomas von Erfurt –, αλλά το πώς ορίζει ο Heidegger στο τελευταίο τμήμα της εργασίας του την αποστολή και την θεματική της φιλοσοφίας. Κι εδώ το σημείο εκκίνησης είναι η γενική θεωρία περί των κατηγοριών που έχει ως θέμα της αφ' ενός την έσχατη κατηγοριακή σφαίρα του όντος εν γένει, μέσα στην οποία ενοποιούνται οι πλέον διαφορετικές περιοχές του όντος, και αφ' ετέρου την διάκριση του όντος σε μη περαιτέρω αναγώγιμες σφαίρες. Σκοπός της διάκρισης αυτής είναι η διαφύλαξη της θεμελιακής διαφοράς ανάμεσα στην «ισχύ» και στο «επιμέρους αντικείμενο», η οποία συμφώνως προς τον Emil Lask είναι δυνατόν να υπαχθεί στην διάκριση. Είναι και όντων:

Το Είναι του όντος ανήκει ήδη στο ισχύον και

κατά συνέπεια στο μη-ον (Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, σ. 46).

Μία συνεπής μεταγραμματική θεωρία για την κρίση είναι δυνατόν να διατυπωθεί στο μέτρο που κατά την ανάλυση των υπαρκτικών κρίσεων [Existentialurteile] διαχρίνουμε το Είναι ως κατηγοριακή μορφή από το ον στο οποίο προσιδάζει η συγκεκριμένη μορφή. Το μεν ον αποτελεί το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης, το δε Είναι της φιλοσοφικής. Ανάλογη είναι και η ερμηνευτική προσέγγιση του Heidegger: όχι η οντική εμπειρία, αλλά η οντολογία, η θεωρία περί των κατηγοριών, αποτελεί το βασικό πρόβλημα. Όχι επομένως το ον, αλλά το ίδιο το Είναι είναι το θέμα που οφείλει η φιλοσοφία να διερευνήσει. Το Είναι είναι όμως ισχύς, νόημα, και ως εκ τούτου η φιλοσοφία πρέπει να θέσει το ερώτημα για το νόημα του νοήματος, πρέπει να θεματίσει «το λογικό νόημα ακόμη και ως προς την οντική του σημασία. Μόνον τότε θα είναι δυνατή μια ικανοποιητική απάντηση στο πώς το μη πραγματικό, υπερβατικό νόημα μας εγγυάται την οληθινή πραγματικότητα και αντικειμενικότητα» (GA 1, σ. 406). Εντούτοις ο Heidegger δεν παραλαμβάνει απλώς την οντολογία στην μορφή που την άφησε ο Lask, αλλά ταυτόχρονα την ανασυντάσσει σε νέες βάσεις. Η λογική ανάλυση παραμένει αναγκαστικά ελλιπής και μονόπλευρη όσο αγνοεί το πρόβλημα της κρίσης και του υποκειμένου, όσο δηλαδή δεν αντιμετωπίζει το οντολογικό πρόβλημα σε συνάρτηση με το καθολικότερο πρόβλημα της υποκειμενικότητας. Με τον όρο αυτό ο Heidegger δεν εννοεί το συγκεκριμένο ατομικό υποκείμενο, αλλά το «υποκείμενο αυτό καθ' εαυτό» (GA 1, σ. 401), την σφαίρα των ψυχικών, συνειδησιακών ενεργημάτων. Με άλλα λόγια: η υποκειμενικότητα, το Είναι του ψυχικού, δεν συνιστά αντικείμενο της ψυχολογίας, αλλά μιας φαινομενολογίας που αυτοκατανοείται ως σημασιολογία. Μεταθέτοντας ο Heidegger το οντολογικό πρόβλημα στο πρόβλημα της υποκειμενικότητας, ανάγει το ερώτημα για το νόημα του Είναι, της ισχύος, στο ερώτημα

για το Είναι των συνειδησιακών ενεργημάτων και έτσι μετασχηματίζει την οντολογία σε μάθηση φαινομενολογική.

Παρά την μετατροπή της οντολογίας σε μια φαινομενολογική περιγραφική θεωρία της συγκροτητικής συνείδησης, το πλήρες νόημα της ισχύος εξακολουθεί να είναι αδιευκρίνιστο. Γι' αυτό και ο Heidegger αξιώνει να εδραιωθεί με την σειρά της και η φαινομενολογία σε μια μεταφυσική. Τόσο η νεοκαντιανή οντολογία όσο και η φαινομενολογία του Husserl δεν προσφέρουν την τελεσίδικη λύση του επίμαχου προβλήματος της ισχύος, στον βαθμό που παραμένουν μεταφυσικά αθεμελίωτες:

Η φιλοσοφία δεν μπορεί να στερηθεί επί μακρόν την καθαυτό οπτική της, την με-ταφυσική. (GA 1, σ. 406).

Η μεταφυσική τελολογική ερμηνεία δείχνει ότι το νόημα, η ισχύς, είναι αποκλειστικό κτήμα της συνείδησης. Έτσι, η συνείδηση χάνει τον στατικό της χαρακτήρα και γίνεται Πνεύμα ζωντανό [lebendiger Geist]. Ταυτόχρονα το Πνεύμα νοείται σε συνάρτηση με την μεταφυσική πηγή του, χάρη στην οποία το Είναι μπορεί να είναι ένα αληθές – είναι [Wahr – Sein], πράγμα που καθιστά δυνατό να καταλάβουμε τι εννοούσε η μεσαιωνική φιλοσοφία με την «υπερβατική, αρχέγονη σχέση της ψυχής προς τον Θεό» (GA 1, σ. 409).

Ο προσδιορισμός της συνείδησης ως ζωντανού Πνεύματος φανερώνει επιπλέον ότι το «γνωσιοθεωρητικό υποκείμενο» δεν συνιστά «το πιο σημαντικό-από μεταφυσική άποψη-νόημα του Πνεύματος και ακόμη λιγότερο το πλήρες περιεχόμενό του» (GA 1, σ. 408). Το ζωντανό Πνεύμα είναι ουσιωδώς ιστορικό Πνεύμα:

Η ιστορία και η πολιτισμικοφιλοσοφική – τελολογική ερμηνεία της πρέπει να γίνουν ένα σημαντικό και καθοριστικό στοιχείο για το πρό-

βλημα των κατηγοριών... Τούτο είναι – μαζί με την οροθέτηση των περιοχών του αντικειμένου και την αντιμετώπιση του ξητήματος της κρίσης – το τρίτο θεμελιακό αίτημα που υπόσχεται την επίλυση, του προβλήματος των κατηγοριών (οπ. π.).

Όχι ο Husserl αλλά ο Hegel ήταν αυτός που αντελήφθη την σπουδαιότητα της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης και αυτός που δείχνει προς ποια κατεύθυνση πρέπει να διαμορφωθεί η φαινομενολογία, εάν θέλει να ανταποκριθεί με επιτυχία στα καθήκοντα που θέτει η εποχή μας στην φιλοσοφία. Γι' αυτό και ο Heidegger απαιτεί στην τελευταία πρόταση της διατριβής του την ρητή αναμέτρηση με την εγελιανή φιλοσοφία, «το επιβλητικότερο σύστημα μας ιστορικής κοσμοαντίληψης» (GA 1, σ. 408).

Εάν δεχθούμε ότι ο Heidegger στο θεμελιακό του έργο *Eίναι και Χρόνος* ωρίζει την φαινομενολογική προβληματική έχοντας ως οδηγητικό νήμα την ιστορικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, τότε το βήμα αυτό πραγματοποιείται ήδη στην εργασία του για τον Duns Scotus, όπου το Πνεύμα ορίζεται σε τελευταία ανάλυση από την ένταση που παρουσιάζει η σχέση ανάμεσα στην ψυχή και στον Θεό, στο Εντεύθεν και το Εκείθεν, πράγμα που εξηγεί γιατί ο Heidegger στο *Eίναι και Χρόνος* προσανατολίζεται προς την θρησκευτική συμπεριφορά του ανθρώπου προκειμένου να αναλύσει την συγκεκριμένη υποκειμενικότητα. Στο κείμενο για τον Duns Scotus συναντάμε επομένως σε μια στοιχειώδη προγραμματική μορφή ορισμένες από τις πιο θεμελιακές θέσεις της χαϊντεγγεριανής σκέψης: την εκκίνηση από το πρόσδιλημα της οντολογίας, την ενσωμάτωσή του στο ερώτημα για το *Eίναι* της ιστορικής υποκειμενικότητας και την αποκοπή της γεγονικής συγκεκριμένης υποκειμενικότητας από το λογικό υποκείμενο της παραδοσιακής γνωσιοθεωρίας. Εντούτοις, η λύση του οντολογικού προβλήματος που προτείνει ο νεαρός Heidegger, δηλαδή μια μεταφυσική

ερμηνεία της συνείδησης σε συνδυασμό με μια τελολογική θεώρηση της ιστορίας, παραφένει δέσμια μεταφυσικών προ-ϋποθέσεων που αντλούν την νομιμότητά τους από μια θεωρησιακή [spekulativ] θεολογία, η οποία με τη σειρά της τίθεται δογματικά ως αυτονόητη, ενώ η ιστορικότητα της ύπαρξης νοείται ακόμη κατά τέτοιον τρόπο ώστε να μπορεί να εναρμονισθεί με την ήδη υπάρχουσα μεταφυσική. Λίγα χρόνια αργότερα οι επιστολές του αποστόλου Παύλου θα του αποκαλύψουν τον ουτοπικό χαρακτήρα ενός τέτοιου εγχειρήματος.

II. ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΟΓΕΝΟΥΣ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Στην προσπάθειά του να επαναδιατυπώσει το πρόσδλημα της οντολογίας και να αντιμετωπίσει συγχρόνως με περίσκεψη τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό του Husserl, χωρίς ωστόσο να πέσει στην παγίδα του δογματικού ρεαλισμού, ο Heidegger επιλέγει ως οδηγό του τον Αριστοτέλη. Ότι προπαντός τον ελκύει στην σκέψη του Σταγειρίτη είναι η εγγύτητά της προς την συγκεκριμένη γεγονική ύπαρξη και ο προσανατολισμός της προς τον καθημερινό διόκοσμο [Lebenswelt]. Από το 1921 μέχρι το 1924 ο Heidegger αφιερώνει σχεδόν όλες τις πανεπιστημιακές του παραδόσεις – πρώτα στο Freiburg και μετά στο Marburg – στην ερμηνεία των αριστοτελικών κειμένων. Την εντύπωση που προκάλεσε η ερμηνεία του περιγράφει αργότερα ο τότε μαθητής του Hans-Georg Gadamer:

Η μεγαλειώδης φαινομενολογική εποπτική δύναμη, την οποία ο Heidegger εισήγαγε στις ερμηνείες του, απελευθέρωσε οιζικά και αποτελεσματικά το αριστοτελικό πρωτότυπο κείμενο από τις επικαλύψεις της σχολαστικής παράδοσης και από την αξιοθρήνητη παραμορφωτική αντιληψη που είχε ο τότε κριτικισμός για τον Αριστοτέλη – ο Cohen συνήθιζε να λέει: «Ο Αριστοτέλης ήταν ένας αποθηκάριος». Το κείμενο άρχισε έτσι να μιλά μ' έναν τρόπο απροσδόκητο (Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983, σ. 31).

Το κείμενο που κρατά αδιάπτωτο το ενδιαφέρον του Heidegger είναι το VI βιβλίο από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, όπου ο Αριστοτέλης, περιγράφοντας τους διάφορους τρόπους

του «αληθεύειν», καταφέρνει να περιορίσει σημαντικά την πρωτοκαθεδρία της κρίσης, της λογικής και της επιστημονικής γνώσης όσον αφορά στην κατανόηση της καθημερινής, γεγονικής ύπαρξης και να νομιμοποιήσει ένα άλλο είδος γνώσης που δεν γνωρίζει αντικείμενα και ούτε θέλει να είναι αντικεμενική γνώση, αλλά εννοεί την πρακτική επίγνωση που προσδιάζει σε κάθε ιστορική ζωντανή ύπαρξη. Για τον ίδιο λόγο στρέφεται ο Heidegger προς την αριστοτελική *Ρητορική* εφόσον και αυτή δεν αναφέρεται σε αντικείμενα, αλλά σε «πράγματα» και «παθήματα». Το τι ακριβώς αποκόμισε ο Heidegger από την αντιπαράθεση με τον Αριστοτέλη περιγράφει ο ίδιος στο αυτοβιογραφικό του σημείωμα *Mein Weg zur Phänomenologie*:

Ό,τι για την φαινομενολογία των συνειδησιακών ενεργημάτων επιτελείται ως αυτοφανέρωση των φαινομένων, νοείται με πιο αρχέγονο ακόμη τρόπο από τον Αριστοτέλη και από ολόκληρη την ελληνική σκέψη και ύπαρξη ως αλήθεια, ως εκκάλυψη του παρόντος, ως αποκάλυψη και εμφάνιση του παρόντος. Ό,τι ανακάλυψαν οι φαινομενολογικές έρευνες ως τη θεμελιακή στάση της σκέψης, αποδεικνύεται ως το ουσιώδες γνώρισμα της ελληνικής σκέψης, αν όχι της φιλοσοφίας ως τέτοιας (ZSD, σ. 87).

Εντούτοις, πίσω από την εμφατική αναφορά στον Αριστοτέλη και στην ελληνική σκέψη γενικότερα κρύβεται συγχρόνως ένα κριτικό μέλημα: η κατάδειξη των ορίων της αρχαιοελληνικής οντολογίας που εξακολουθεί να προσδιορίζει μέχρι σήμερα την φιλοσοφική εννοιολογία. Ακόμη και η σκέψη των Dilthey και Kierkegaard, τους οποίους ο νεαρός Heidegger θεωρεί για ένα διάστημα συνοδοιπόρους του, παραμένει υπόλογη σε έναν ιδιάζοντα οντολογικό πλατωνισμό, μιλονότι και οι δύο υπογραμμίζουν την σημασία της ιστορικότητας για την κατανόηση της υποκειμενικότη-

τας. Εάν όμως πράγματι η ευρωπαϊκή σκέψη φέρει στο σύνολό της το στίγμα της υποτέλειας απέναντι στις πρώιμες αποφάσεις που έλαβε η ελληνική σκέψη, τότε το ερώτημα που τίθεται είναι πώς μπόρεσε ο Heidegger να ξεφύγει από μια τέτοια καταλυτική εξάρτηση, ποια ήταν η εμπειρία που τον έκανε να συνειδητοποιήσει τα όρια της ελληνικής οντολογίας και να θέσει σε αμφισβήτηση την εξουσία της. Ακοιδώς εδώ έγκειται η οντολογική – και όχι μόνον υπαρξιακή – σημασία της πρωτοχριστιανικής εμπειρίας του χρόνου και της ιστορίας για τον νεαρό Heidegger, εφόσον πρόκειται για μια εμπειρία που αντιτίθεται οιζικά στις μέχρι τώρα θεμελιακές αρχές της οντολογίας. Η προοντολογική, προεννοιακή ερμηνεία της χρονικότητας που συναντάται στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες προσφέρει στον Heidegger την συστηματική δάση για την υπέρβαση της ελληνικής θεώρησης του Είναι.

Ήδη στην πρώτη ώρα της περίφημης παραδοσης του *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (αποσπάσματα από την παραδοση αυτή, που παραμένει μέχρι σήμερα αδημοσίευτη, μπορεί να δει κανείς στα βιβλία του Otto Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers* και του Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*) ο Heidegger δηλώνει ότι η «γεγονική εμπειρία της ζωής» είναι το σημείο αναχώρησης και ο μοναδικός θεματικός στόχος της φιλοσοφίας. Στις πρώιμες παραδόσεις του χρησιμοποιεί ακόμη τον όρο ζωή [Leben] που δανείστηκε από τον Dilthey για να ονομάσει ό,τι αργότερα θα αποκαλέσει ώδε-είναι [Dasein]. Άλλα εκείνο που εξ υπαρχής προέχει για τον Heidegger είναι η υπέρβαση της «μεταφυσικής – αισθητικής θεώρησης» της ζωής και η στροφή στο πώς της γεγονότητάς της [das Wie seiner Faktizität], στον τρόπο με τον οποίο η ζωή πραγματώνεται γεγονικά στην εκάστοτε συγκεκριμένη και απολύτως μοναδική κατάσταση. Αφετηρία της χαίνετε γεγονιανής προβληματικής υπήρξε μια μη φιλοσοφική εμπειρία: η διαφορά ανάμεσα στον τρόπο που η ζωή πραγματώνεται και στα εκάστοτε θεωρητικά πε-

ριεχόμενα στα οποία «εκπίπτει», διαφορά που προϋπάρχει στην ίδια την ζωή και συστήνει την «ουσία» της. Στην προσπάθειά του να αποδεσμεύσει τις εμπειρίες της γεγονικής ζωής από τις θεωρητικές επικαλύψεις της ο Heidegger δρισκει σημαντική δοήθεια από την φαινομενολογική μέθοδο. Άλλα ο Husserl αναχωρεί στις αναλύσεις του από το πώς δίδονται τα αντικείμενα στην συνείδηση, από το πώς δηλαδή συγκροτούνται τα αντικείμενα μέσα στην αποβλεπτική συνείδηση. Σε σχέση με το «πώς» της συγκρότησης το «πώς» της ίδιας της ζωής είναι ωστόσο το πρωταρχικότερο. Στην παράδοση για μια φαινομενολογία της θρησκείας ο Heidegger διαστέλλει το περιεχόμενο [Gehalt] κάθε εμπειρίας από το αναφορικό νόημά της [Bezugssinn] και από το νόημα της πραγμάτωσής της [Vollzugssinn]. Το αναφορικό νόημα δηλώνει το πώς η εμπειρία σχετίζεται με τα αντικείμενα ενώ το θεωρητικό περιεχόμενο έχει τις καταδόλες του σε μιαν αυτονόμηση της αναφοράς από την πραγμάτωση της γεγονικής ζωής. Ο ισχυρισμός όμως ότι το «πώς» της γεγονικά επιτελούμενης ζωής είναι πρωταρχικότερο από το «πώς» της αποβλεπτικής αναφοράς σε αντικείμενα προϋποθέτει ότι πρόκειται για μεγέθη συγκρίσιμα. Και πράγματι είναι συγκρίσιμα καθόσον ο Heidegger προσδίδει στην πραγμάτωση της ζωής το θεμελιακό χαρακτηριστικό της νοηματικής φανέρωσης του Eίναι, ή με την ορολογία του *Eίναι και Χρόνος*, της διανοικτότητας [Erschlossenheit], της κατανόησης του Eίναι. Η ζωή επιτελείται πάντοτε στο πλαίσιο μιας προγενέστερης κατανόησης, διάνοιξης του Eίναι. Η πραγμάτωση της ζωής ισοδυναμεί για τον Heidegger με την πραγμάτωση/νοηματική φανέρωση ενός Eίναι που, ωστόσο, διαφέρει ριζικά από το Eίναι των αντικειμένων. Έτσι, ο Heidegger κατορθώνει να επαναποθετήσει τόσο την φιλοσοφία της ζωής (Dilthey) όσο και την φιλοσοφία της ύπαρξης (Kierkegaard) σε μια βάση η οποία καθιστά πλέον δυνατή την γόνη αντιπαράθεση και των δύο κατευθύνσεων με την παραδοσιακή μεταφυσική, από την οποία, υποτίθεται, είχαν τελείως αποδεσμευθεί.