

Πάνος Θεοδώρου

# *Εισαγωγή*

## *στο Είναι και Χρόνος*

*Φαινομενολογική ερμηνεία  
και ανάλυση της Προκαταρκτικής  
Υπαρκτικής Αναλυτικής*



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά  
Συγγράμματα και Βοηθήματα  
[www.kallipos.gr](http://www.kallipos.gr)

**HEALLINK**  
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών



Ευρωπαϊκή Ένωση  
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ  
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ  
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ  
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ



ΕΣΠΑ  
2007-2013  
Πρόγραμμα για τη ανάπτυξη  
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



Εισαγωγή στο *Είναι και Χρόνος* του Μάρτιν Χάιντεγκερ  
Φαινομενολογική ερμηνεία και ανάλυση  
της Προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής

Συγγραφή  
Πάνος Θεοδώρου

Κριτικός αναγνώστης  
Γιώργος Ξηροπαΐδης

Γλωσσική επιμέλεια  
Γεωργία Βιολιτζή

Γραφιστική επιμέλεια  
Γαβριήλ Μποζιονέλος

Τεχνική επεξεργασία  
Γαβριήλ Μποζιονέλος

ISBN: 978-960-603-340-7

Copyright © ΣΕΑΒ, 2015



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού – Μη Εμπορική Χρήση – Όχι Παράγωγα Έργα 3.0.

Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/gr/>

Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο  
Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

[www.kallipos.gr](http://www.kallipos.gr)

## ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

### Έργα του Martin Heidegger

- GA 1 *Frühe Schriften: 1912-16.* Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* Επιμ. P. Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Επιμ. Klaus Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- GA 55 *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens.* Επιμ. M. S. Frings. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung.* Επιμ. C.Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993
- SZ *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- WM «Was ist Metaphysik?» και συνοδευτικά κείμενα στο *Wegmarken.* Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- NI *The Eternal Recurrence of the Same.* Επιμ., μτφ. David F. Krell. New York: Harper & Row, 1984.
- EX *Είναι και Χρόνος.* Μτφ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη, 1978 (τόμος Α), 1985 (τόμος Β).
- EA *Η Επιστολή για τον Ανθρωπισμό.* Εισ., μτφ. Γιώργος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Εκδόσεις Ροές, 1987.
- ΤεΜ *Τι είναι Μεταφυσική;* Εισ., μτφ., σχολ.: Π. Κ. Θανασάς. Αθήνα: Πατάκης 2000.

### Έργα του Αριστοτέλη

- ΜΦ *Μετά τα Φυσικά*  
Φυσ. *Φυσικά*

### Έργα του Edmund Husserl

- Hua* III.1      *Husserliana* III.1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage—Nachdruck). Επιμ. Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- EU*              *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Επιμ. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

### **Έργα του Immanuel Kant**

- ΚΚΑ*              *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Μτφ. Αναστάσιος Γιανναράς. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1979.
- Προλεγόμενα*      *Προλεγόμενα σε Κάθε Μελλοντική Μεταφυσική*. Μτφ. Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1982.

### **Έργα του Ομήρου**

- Ιλ.*              *Ιλιάς*

### **Έργα του Σοφοκλή**

- Αντ.*              *Αντιγόνη*

### **Έργα του Hans-Georg Gadamer**

- TM*              *Truth and Method*. Μτφ. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal. London: Sheed and Ward, 2001.
- ΠΠΣ*              *Το Πρόβλημα της Ιστορικής Συνείδησης*. Μτφ. Αντωνης Ζέρβας. Αθήνα: Ίνδικτος, 1989.

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η παρούσα προσπάθεια αποσαφήνισης και ερμηνείας της Πρώτης Διαιρέσεως του *Είναι και Χρόνος* του Μάρτιν Χάιντεγκερ είναι το αποτέλεσμα της επεξεργασίας των σημειώσεών μου για τις σχετικές παραδόσεις στον προπτυχιακό κύκλο σπουδών του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2004-05, 2006-07, 2009-10, 2012-13, αλλά και για αντίστοιχα μεταπτυχιακά σεμινάρια του ίδιου Τμήματος πάνω σε ειδικές θεματικές πτυχές της φιλοσοφίας του Μάρτιν Χάιντεγκερ.

Πρώτα απ' όλους θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Γιάννη Τζαβάρρα, για την τεράστια και σπουδαία προσπάθειά του να αποδώσει με μεγάλη επιτυχία στη γλώσσα μας ένα τόσο δύσκολο και σημαντικό έργο της φιλοσοφίας του 20ού αιώνα, όπως το *Είναι και Χρόνος*. Κατόπιν, θα ήθελα να ευχαριστήσω τις φοιτήτριες και τους φοιτητές που παρακολούθησαν τα μαθήματα όλα αυτά τα χρόνια, γιατί με τις ερωτήσεις τους και τις παρατηρήσεις τους με βοήθησαν να επιμείνω περισσότερο στην εμβάθυνση σε δύσκολα σημεία του *Είναι και Χρόνος* και στη λεπτομερή ανασυγκρότησή τους με όσο περισσότερο διδακτικό τρόπο μου ήταν δυνατό.

Επίσης, ευχαριστώ όλους τους συντελεστές του Κάλλιπου για την άψογη συνεργασία στο πλαίσιο αυτού του έξοχου προγράμματος. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τον ανώνυμο κριτικό αναγνώστη στην κρίση της αρχικής πρότασής μου και φυσικά τον Γιώργο Ξηροπαΐδη που, ως κριτικός αναγνώστης στις δύο φάσεις εκτέλεσης του έργου, με βοήθησε με τις κριτικές παρατηρήσεις και τα σχόλιά του πάνω σε πολλά ζητήματα μετάφρασης και ερμηνείας. Τέλος, ευχαριστίες απευθύνω στην Γεωργία Βιολιτζή για τη διεξοδική γλωσσική επιμέλεια του κειμένου και στους Θωμά Κιούρτση και Γαβριήλ Μποζιονέλο της Artichoke Design για τη γραφιστική επιμέλεια και τη μετατροπή του κειμένου σε ηλεκτρονικό βιβλίο.

Εννοείται πως την ευθύνη για τις μεταφραστικές, ερμηνευτικές, και γλωσσικές επιλογές, καθώς και για τα όποια σχετικά λάθη ή παραλείψεις σε όλες τις πτυχές του έργου την έχω αποκλειστικά εγώ.

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το *Είναι και Χρόνος* (*EX*) του Μάρτιν Χάιντεγκερ (Martin Heidegger) είναι κατά γενική ομολογία ένα από τα πλέον σημαντικά έργα της ιστορίας της φιλοσοφίας. Τόσο η εξέταση της ιστορίας της φιλοσοφίας μέσα σε αυτό, όσο και η τεράστια επίδραση που άσκησε στη φιλοσοφία που έπεται της εμφάνισής του (1927) το καθιστούν αναγκαία ύλη κάθε σοβαρού φιλοσοφικού προγράμματος σπουδών. Το έργο αυτό, όμως, είναι διαβόητο και για τη μεγάλη δυσκολία που παρουσιάζει στην κατανόησή του.

Στη μέχρι τώρα βιβλιογραφία γύρω από το *Είναι και Χρόνος* μπορεί κανείς να βρει μια ποικιλία προσεγγίσεων. Προτείνεται να διαβάσουμε αυτό το έργο πραγματιστικά, υπερβατολογικά, θεολογικά, προσεγγίζοντάς το από την άποψη του ύστερου έργου του Χάιντεγκερ, προσεγγίζοντάς το μέσα από την πορεία γένεσης που μας οδηγεί από το πρώιμο έργο του Χάιντεγκερ στο *EX* κ.λπ. Εδώ προτείνεται να διαβάσουμε αυτό το έργο πρωτίστως *φαινομενολογικά*. Ειδικότερα, προτείνεται να το διαβάσουμε με τρόπο που να αναδεικνύεται ό,τι στο *EX* συνιστά τον φαινομενολογικό χαρακτήρα του έργου, ο οποίος το καθιστά πνευματική παραγωγή του φαινομενολογικού φιλοσοφικού κινήματος. Μόνο μέσα από αυτή την προσέγγιση θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε σε ποια βάση θεωρεί ο Χάιντεγκερ ότι καταφέρει ό,τι καταφέρει, αλλά και σε ποια βάση διαγιγνώσκει τα όρια στα οποία αναγκαστικά προσκρούει το έργο αυτό σε σχέση με τις αξιώσεις που ο ίδιος έχει θέσει. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο μόνο θα μπορέσουμε να αντιληφθούμε τον χαρακτήρα της προσέγγισης του ερωτήματος για το Είναι, την οποία ο Χάιντεγκερ ακολουθεί στο πρώιμο έργο του, καθώς και τις εξαιρετικά αμφιλεγόμενες και κρυπτικές απόπειρες στο ύστερο έργο του να ξεπεράσει τα εγγενή όρια της φαινομενολογικής φιλοσοφικής μεθοδολογίας του *EX*.

Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ κάνει ρητό πως κάθε τι που πρόκειται να γίνει θέμα στο *EX* πρέπει να μπορεί να καθίσταται *φανόμενο*. Η απαίτηση αυτή δεν είναι επουσιώδης ή ευκαιριακή. Χαρακτηρίζει το έργο, το σχέδιό του και την τελική σκόπευσή του σε κάθε σημείο της ανάπτυξης. Ο Χάιντεγκερ αναδεικνύεται ως σχεδόν εμμονικός με αυτό το καθήκον. Επιχειρεί να κάνει φαινομενολογική οντολογία, δηλαδή να διαλευκάνει φαινομενολογικά το μέγιστο και σκοτεινότερο πρόβλημα της φιλοσοφίας από ιδρύσεώς της: το νόημα του *Είναι*. Κατά τη φαινομενολογική μεθοδολογία αποκλείεται εξαρχής και κατ' αρχήν κάθε προσφυγή στην εικασία και τη σκέτη ανάλυση εννοιών (λογική ή διαλεκτική) χωρίς απαραίτητη σύνδεση με μια *εποπτεία*, όπου ακριβώς κάθε τι για το οποίο μιλάμε *φανερώνεται* το ίδιο ως έχει.

Προφανώς, κάτι τέτοιο φαντάζει, σε πρώτη προσέγγιση, σχεδόν τερατώδες. Εδώ βρίσκεται ο πυρήνας της δυσκολίας κατανόησης του *EX*. Έτσι, στην εδώ προτεινόμενη ερμηνεία και ανάλυση δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στον φωτισμό των φαινομενολογικών προϋποθέσεων της κατανόησης της όλης φιλοσοφικής έρευνας που ο

Χάιντεγκερ επιχειρεί στο *EX*. Πάνω σε αυτή τη βάση πραγματοποιείται και η ενδελεχής ανάδειξη όλων των ιδεών και των επιχειρημάτων που περιέχονται στο *EX* και ειδικά στην Πρώτη Διαίρεση (την οποία καλύπτει το παρόν έργο).

Αυτό είναι ιδιαίτερος κρίσιμος, διότι σε τελευταία ανάλυση το ίδιο το εγχείρημα στο *EX* στέκεται ή πέφτει ανάλογα με το αν η Φαινομενολογία του *EX* μπορεί ή δεν μπορεί να αντιμετωπίσει το καθήκον που της ανατίθεται. Σε κάθε σημείο της ανάγνωσης λαμβάνεται ιδιαίτερη μέριμνα για την ανάδειξη εκείνων των στοιχείων μέσα στο *EX*, τα οποία αφήνουν να φανεί τι θεωρεί κάθε φορά ο Χάιντεγκερ ότι έχει καταστεί φαινόμενο και τι κάθε φορά μπορούμε ή πρέπει να δεχτούμε ότι όντως έχει καταστεί φαινόμενο (σύμφωνα με τα κριτήρια της Φαινομενολογίας). Έτσι, μέσα από αυτού του τύπου την παρουσίαση και τα σχόλια, αφήνεται να αναδειχτούν τα όρια του Χάιντεγκερ στο *EX*, η μεγάλη δυσκολία του να συστοιχίσει το πλήρες εύρος του θέματός του, το *Είναι καθ' όλου*, με τις μεθοδολογικές απαιτήσεις που ο ίδιος θέτει. Έτσι μπορούμε επίσης να αντιληφθούμε και το όλο νόημα της περιβόητης «στροφής» στη σκέψη του Χάιντεγκερ μετά το *EX*.

Σε ό,τι αφορά τις ιδιαίτερες εμφάνσεις που δίνονται εδώ, ο αναγνώστης και η αναγνώστρια πρέπει να είναι ενημερωμένοι για τα εξής. Αναδεικνύονται, συγκεκριμένα, οι ομολογημένες εμπνεύσεις που ο Χάιντεγκερ αντλεί από τη Φαινομενολογία του δασκάλου του Έντμουντ Χούσερλ (Edmund Husserl). Ο κανόνας, τόσο για τους ερμηνευτές του Χούσερλ, όσο και για τους ερμηνευτές του Χάιντεγκερ, λέει πως διαβάζουμε τον Χούσερλ αδιαφορώντας για τις απορριπτικές κριτικές του Χάιντεγκερ και τον Χάιντεγκερ αδιαφορώντας για το περιεχόμενο της κληρονομιάς που αυτός παραλαμβάνει από τον Χούσερλ. Σε ό,τι με αφορά, ενδιαφέρομαι περισσότερο για τη Φαινομενολογία, παρά για τις συγκεκριμένες προσωπικές συμβολές, ειδικά όταν αυτές προσεγγίζονται απομονωμένες ή μία από την άλλη. Αυτό σημαίνει πως σε μια ανάγνωση του *EX* που προχωρά με άξονα τη Φαινομενολογία και τις *συνδυασμένες* συμβολές πρέπει οπωσδήποτε να λάβουμε υπόψιν τη σπουδαία μαρτυρία του ίδιου του Χάιντεγκερ για το ποιες θεωρεί πως είναι οι τρεις θεμελιικές ανακαλύψεις του Χούσερλ και κατ' επέκτασιν ποιο είναι το περιεχόμενο της κληρονομιάς που αυτός παίρνει από τον Χούσερλ μέσα στο ίδιο το *EX* (όχι, όμως, απαραίτητα κατά τον τρόπο που τα εννοεί ο Χάιντεγκερ.)

Σε αυτό το πνεύμα προσέγγισης σε όσα ακολουθούν πάντοτε θα τονίζονται οι ιδέες και οι λειτουργίες της *αποβλεπτικότητας* (Intentionalität), της *κατηγοριακής εποπτείας*, καθώς και το λεγόμενο «*φαινομενολογικό a priori*». Μαζί με αυτές τις θεμελιικές ιδέες, όμως, υπάρχει μέριμνα να αναδεικνύονται και ορισμένες άλλες βασικές φαινομενολογικές θεματικές. Συγκεκριμένα, παρακάτω αναδεικνύονται κατά το δυνατό η *μερολογία*, την οποία αναπτύσσει ο Χούσερλ στην 3<sup>η</sup> Λογική Έρευνα, και ειδικά η έννοια της *στήριξης* (Fundierung), η οποία τόσο συχνά παραβλέπεται στις εξετάσεις του *EX*. Επίσης, η ανάλυση και παρουσίαση στέκεται ιδιαίτερα σε ζητήματα όπως η συγκρότηση του πολιτισμικού όντος και η σχετική διαφωνία του Χάιντεγκερ με τον Χούσερλ, η αποβλεπτικότητα των τρόπων της θυμικής ζωής (συναι-

σθημάτων) και του ρόλου της στο εν τω κόσμω Είναι μας, έχοντας κατά νου και τη σχετική άποψη του Μαξ Σέλερ (Max Scheler) ότι στα συναισθήματα αναφέρονται αποβλεπτικά οι αξίες (Werte). Επισημαίνεται, εν προκειμένω, και η αντίθεση του Χάιντεγκερ στην προβληματική των αξιών γενικά.

Συνοπτικά, εδώ γίνεται ό,τι είναι δυνατόν στο πλαίσιο μιας τέτοιας εργασίας, προκειμένου να αναδειχθεί η σπουδαιότητα του *ΕΧ* ως φαινομενολογικής πραγματείας, την οποία, ωστόσο, θα μπορούσαμε -και ίσως θα έπρεπε στο μέλλον- να χρησιμοποιήσουμε, με κατάλληλες αναπροσαρμογές, ως αναγκαίο συμπλήρωμα στις αναλύσεις του Χούσερλ, του Σέλερ και αρκετών άλλων βασικών μορφών της φαινομενολογικής παράδοσης, προκειμένου να οικοδομήσουμε μια Κανονικοποιημένη Φαινομενολογία. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας διδασκαλίας τα διασώσιμα τμήματα των συνεισφορών ή οι διασώσιμες θεμελιακές ιδέες των προαναφερθέντων φαινομενολόγων θα ενοποιούνταν σε ένα συνεκτικότερο σώμα προτάσεων, μέσα από το οποίο θα μπορούσαμε να αναπτύξουμε πειστικότερες προσεγγίσεις στα όλο και περισσότερα εντεινόμενα θεωρητικά και κυρίως πρακτικά προβλήματα της εποχής μας.





## ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΧΡΟΝΟΣ

### Προοίμιο

Από τα πρώτα βήματά της η αρχαία φιλοσοφία διατύπωσε με ένταση το ερώτημα για το *ον*: τι κατανοούμε όταν λέμε ή ακούμε ότι κάτι είναι;<sup>1</sup> Εξαρχής, ωστόσο, παρά τη φαινομενική οικειότητά μας με το θέμα του ερωτήματος, αυτό αποδειχτηκε εξαιρετικά δύστροπο και φευγαλέο. Έτσι, στο πλαίσιο μιας τέτοιας προσπάθειας πραγμάτευσης του ζητήματος, ο Πλάτωνας διαπίστωνε με αμηχανία: «*δῆλον γάρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα “τί ποτε βούλεσθαι σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε” πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρό τοῦ μὲν ὄμεθα, νῦν δ’ ἠπορήκαμεν*» (Σοφιστής 244a).

Σήμερα πλέον δεν συμβαίνει να βρισκόμαστε σε απορία σχετικά με το τι σημαίνει «*ὄν*» με τη σημασία του *όντας* (seiend), δηλαδή με τη σημασία εκείνου που «είναι». Από ό,τι δείχνει μια σοβαρή εξέταση της κατάστασής μας, όμως, αυτό *δεν* σημαίνει πως σήμερα γνωρίζουμε κάτι περισσότερο αναφορικά με το νόημα του επίμαχου ὄρου.

Να, λοιπόν, τι θα είναι το *Εἶναι και Χρόνος* (EX): το έργο στο οποίο αναλαμβάνεται και, ως ένα βαθμό, διεκπεραιώνεται το καθήκον της αφυπνιστικής επαναδιατύπωσης του ερωτήματος αναφορικά με το νόημα του «είναι», το οποίο για λόγους που θα διαφανούν θα το σημειώνουμε πλέον ως «Εἶναι» (Sein). Ας σημειωθεί δε πως η πραγματική στόχευση του ερωτήματος δεν αφορά το Εἶναι κάποιου συγκεκριμέ-

---

<sup>1</sup> Μπορεί κάποιος να ρωτήσει ήδη σε τούτο το πρώιμο στάδιο: ποιος είναι ο σωστός τρόπος να θέσει κανείς το ερώτημα για το Εἶναι; Ή, τουλάχιστον, ποιος είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Χάιντεγκερ διαλέγει να θέσει το ερώτημα; Τίθεται αυτό το ερώτημα ως ένα ερώτημα σημασιολογίας («τι εννοούμε όταν χρησιμοποιούμε τον ὄρο “είναι”;») ή είναι ένα ερώτημα οντολογίας («τι είναι το “είναι”;»); Όπως γνωρίζουμε από τη φαινομενολογική παράδοση και όπως θα αρχίσουμε να συνειδητοποιούμε από την πορεία ανάλυσης του –φαινομενολογικού τούτου– έργου, δεν υπάρχει κανένα “οντολογικό” ερώτημα που να μπορεί να τεθεί ανεξάρτητα από το *ον* για το οποίο αυτό μπορεί να έχει το ὄποιο νόημα. Ετούτη η γενική στάση οφείλεται στη θεμελιακή ιδέα της φαινομενολογίας ότι καμία πραγματικότητα δεν μπορεί να συλλαμβάνεται και να θεματοποιείται καθ’ εαυτήν. Πραγματικότητα (όντα και κόσμος) υπάρχει μόνο για ὄντα με τη *δυνατότητα* να τους *φανερώνονται* ὄντα. Επιπλέον, όμως, σε αντίθεση με φιλοσοφικές προσεγγίσεις στις οποίες προτεραιότητα δίδεται στη γλώσσα ως σύστημα συμβασιοκρατικά κανοναρχούμενων συνδυασμών από σημεία, στα οποία αποδίδουμε νόημα και αναφορά *εκ των υστέρων*, η φαινομενολογία λέει ότι η δυνατότητα φανέρωσης ὄντων *προηγείται* ή το πολύ συμβαδίζει με τη γλωσσική υποτύπωσή τους.

νου επιμέρους είδους ή γένους όντων, αλλά το Είναι καθόλου (überhaupt).<sup>2</sup>

Ήδη από τούτο το αρχικό σημείο μπορεί να προαναγγελθεί ότι αυτό που θα έχει επιτευχθεί στο τέλος των ερευνών του *ΕΧ* θα είναι η ερμηνεία (Interpretation) του χρόνου ως δυνατού ορίζοντα της κατανόησης του Είναι καθ' όλου. Με άλλα λόγια, αυτό που θα μας έχει αποφέρει το *ΕΧ* θα είναι η διαπίστωση ότι για να κατανοήσουμε κάτι σαν το Είναι καθόλου θα πρέπει να φωτίσουμε τον χρόνο ως αναγκαίο υπόβαθρό του. (Εξ ου και ο τίτλος του έργου: *Είναι και Χρόνος*.)

---

<sup>2</sup> Σε ένα *marginale* στο περίφημο «αντίτυπο της καλύβας» του *Είναι και Χρόνος* ο Χάιντεγκερ διευκρινίζει πως με το «überhaupt» εννοεί το καθ' όλου, το καθ' αυτό (το αυτό τούτο) – και όχι, εννοείται, κάτι γενολογικό, κάτι τύπου γένους (βλέπε *SZ*, 17 σχόλ. α.). (Στο εξής, οι αναφορές στο *Είναι και Χρόνος* θα γίνονται υπ' αυτή τη μορφή: το «SZ» παραπέμπει στο γερμανικό πρωτότυπο, ενώ σε ορθογώνιες αγκύλες θα δίνεται ενίοτε συμπληρωματικά η παραπομπή στην ελληνική μετάφραση. Για τα στοιχεία των σχετικών εκδόσεων βλέπε στη Βιβλιογραφία.) Οπότε είναι καλύτερο να λέμε «Είναι καθ' όλου» ή «Είναι καθ' αυτό» ή «Είναι ως τέτοιο» ή «το ίδιο το Είναι», αλλά όχι «Είναι γενικά» ή «Είναι εν γένει». Εξάλλου, όπως θα δούμε, σε τούτο ακριβώς συνίσταται η καινοτομία της επαναδιατύπωσης αυτού του ερωτήματος από τον Χάιντεγκερ, στο ότι δεν συνέλαβε το «είναι» ως έννοια γένους. Στην πορεία θα κατανοήσουμε καλύτερα τι ακριβώς εννοείται με αυτή την ιδέα.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### Η ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ, Η ΔΟΜΗ, ΚΑΙ Η ΠΡΟΤΕΡΑΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΕΙΝΑΙ

#### §1. Η αναγκαιότητα μιας ρητής επανάληψης του ερωτήματος για το Είναι

Το ερώτημα που διατυπώσαμε: «τι κατανοούμε όταν λέμε ή ακούμε τη λέξη «Είναι»» είναι αυτό που κινητοποίησε την αρχαία φιλοσοφία, αλλά στην πορεία ξεχάστηκε ως θεματικό ερώτημα. Έτσι, από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη δεν επετεύχθη κάτι ριζικά νέο. Ό,τι πέτυχαν ο Αριστοτέλης και ο Πλάτωνας στην πραγματικότητα απλώς μεταβιβάστηκε μέχρι τον Έγελο. Στη σύγχρονη εποχή, όμως, συνειδητοποιούμε πως, για μια σειρά λόγων που θα εκτεθούν στις επόμενες ενότητες, πρέπει να αφυπνίσουμε και πάλι το αρχαίο ερώτημα για το Είναι. Πρέπει, δηλαδή, να εμπλακούμε απ' την αρχή σε αυτό που ονομάστηκε «γιγαντομαχία περί της ουσίας» (γιγαντομαχία περί του ό,τι συνιστά *ον*).

Το επίμαχο ερώτημα, λοιπόν, τέθηκε από την αρχαία ελληνική σκέψη, αλλά προσευτικώς διαμορφώθηκε το δόγμα πως μάλλον έπρεπε τελικά να εγκαταλειφθεί. Μια πλήρη εικόνα για τις προκαταλήψεις που διαμόρφωσαν αυτό το δόγμα θα έχουμε μόνο μετά την επίτευξη μιας απάντησης στο ερώτημα για το Είναι. Εν τω μεταξύ, ωστόσο, θα δούμε ορισμένες από αυτές τις προκαταλήψεις και μαζί θα διαπιστώνουμε και την ανεδαφικότητά τους και το αδικαιολόγητο της παύσης του ερωτήματος για το Είναι.

#### (α) Το «Είναι» είναι η πιο γενική έννοια

Το «Είναι» είναι η πιο γενική έννοια («τό ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων», ΜΦ 1001a21) και μια κατανόησή του έχει πάντα συμπεριληφθεί κάθε φορά που έχουμε την εμπειρία κάποιου όντος. Έχοντας την εμπειρία αυτού ή του άλλου όντος, κατανοούμε μαζί και το ότι το καθένα από αυτά *είναι*. Τίποτα το αξιερώτητο, λοιπόν, δεν υπάρχει σε αυτό το Είναι.

Ωστόσο η γενικότητα του Είναι δεν είναι η οικεία μας γενικότητα ενός *γένους*. Ήδη στον Αριστοτέλη υπάρχει η επίγνωση πως στην εννοιολογική άρθρωση-ιεράρχηση των όντων κατά είδος και γένος το Είναι δεν έρχεται ως τελικό γενολογι-



κό επιστέγασμα της ανώτατης περιοχής των όντων («οὔτε τό ὄν γένος», ΜΦ 998b22). Αν ήταν γένος, δεν θα είχε κανένα περιεχόμενο, θα έπρεπε να είναι κενό, αφού θα ανταποκρινόταν σε αυτό που θα απέμενε, αν αφαιρούσαμε τις ειδοποιούς διαφορές των ποικίλων επιμέρους ήδη ανώτατων ειδών του Είναι (ή ειδών του όντος). Ο Αριστοτέλης, βεβαίως, επιχειρεί να διασκεδάσει το παράδοξο αυτό. Λέει πως, αν και το Είναι δεν συγκεφαλαιώνει γενολογικά την πολλαπλότητα των όντων, αυτό δεν καταδικάζεται σε μια εντελώς πολυδιασπασμένη πολλαπλότητα. Τουναντίον, καταφέρει να συνιστά μια *ενότητα* μια ενότητα της *αναλογίας*.<sup>1</sup> Ως τέτοια ενότητα, το Είναι υπερβαίνει την πολλαπλότητα των ανώτατων περιεχομενικών (ή εμπράγματων) εννοιών γένους – αν και δεν την υπερβαίνει όντας ένα γενικότατο γένος.

Τελικά, όμως, ούτε ο Αριστοτέλης ούτε και ο Θωμάς Ακινάτης και ο Ντουνς Σκώτος κατάφεραν να διαλύσουν το σκοτάδι της σχέσης μεταξύ συγκεφαλαιώσεως των όντων υπό ένα *γενολογικά* εννοημένο καθόλου «Είναι» («ον») και συγκεφαλαιώσεως των όντων από την άποψη ενός *άλλως πως* (π.χ. αναλογικά) εννοημένου καθόλου «Είναι» («ον»).

### **(β) Δεν μπορούμε να ορίσουμε το Είναι**

Ορίζω σημαίνει προσδιορίζω κάτι που είναι *ον* από την άποψη του προσεχούς γένους του και της ειδοποιού διαφοράς του. Ένας ορισμός λέει γενικά: «Το οριζόμενο “Ο” είναι γένους “Γ” και επιπλέον διαθέτει την ειδοποιό διαφορά “δ”», π.χ. «Ο άνθρωπος (“Ο”) είναι ζώο (“Γ”) έλλογο (“δ”)». Δηλαδή, για να είναι κάτι άνθρωπος πρέπει να υπάγεται στο γένος «ζώο» και να διαφοροποιείται από όλα τα άλλα όντα που επίσης υπάγονται σε αυτό ως προς την ιδιότητά του να είναι «έλλογο». Με άλλα λόγια ο άνθρωπος “εκπίπτει” από το γένος «ζώο» με “πρόσθεση” του «έλλογου».

Όμως, δεν μπορούμε να κάνουμε κάτι αντίστοιχο για το Είναι ως πιθανή οριστέα έννοια. Το Είναι *δεν είναι ορισμο*, αφού (α) συνιστά μια *ύπατη* “γενικότητα” για την οποία δεν μπορούμε να πούμε ποιο είναι το (“υπερκείμενο” της) προσεχές γένος της, και (β) δεν μπορεί να του αποδοθεί μια ειδοποιός διαφορά της, αφού ακόμα δεν έχει διαφοριστεί σε ένα-κάτι που διαφέρει από ένα-κάτι-άλλο. Διατυπωμένο αλλιώς, το Είναι δεν μπορεί να “ειπέσει” από ένα ανώτερό του γένος με πρόσθεση κάποιου επιπλέον γνωρίσματος (αφού ανώτερό του γένος δεν θα μπορούσε να υπάρχει και το ίδιο δεν είναι ακόμα κάτι «τάδε» ή «δείνα»).

Αυτό, βεβαίως, σημαίνει και ότι το Είναι *δεν μπορεί να έχει χαρακτηριστικά όντος*, αφού

---

<sup>1</sup> Δηλαδή, κατά απόλυτο βαθμό το Είναι εφαρμόζεται στις ουσίες ως ουσίες, π.χ. στο άλογο ως όντως άλογο. Κατά υποδεέστερο βαθμό, όμως, το Είναι εφαρμόζεται τελικά και σε μια σειρά άλλων πραγμάτων, π.χ. στο δυνάμει άλογο, στο κατά συμβεβηκός άσπρο άλογο, στο καθισμένο ή στο εν καλπασμώ άλογο, κ.λπ. Για τη σχολαστική πρόσληψη αυτής της αριστοτελικής λύσης του προβλήματος της –φαινομενικής τουλάχιστον– πολυσημίας του «Είναι» ή του «όν» βλέπε παρακάτω §20.

δεν μπορεί να συλληφθεί με όρους ορισμού.<sup>2</sup>

### **(γ) Το «Είναι» είναι έννοια αυτονόητη**

Ορισμένοι υποστηρίζουν πως το Είναι είναι έννοια *αυτονόητη*: τη χρησιμοποιούμε πάντα ορθά («αυτό είναι άλογο», «ο ουρανός είναι γαλάζιος», «είμαι χαρούμενος» κ.λπ.) και μας είναι όσο απαιτείται καταληπτή.

Κι όμως τελικά δεν μπορούμε να αδιαφορήσουμε για την ηχηρά βουούσα ακαταληψία μέσα σε αυτή την κατευναστική –υποτίθεται– καταληπτότητα.

Αρκούν, λοιπόν, οι ανωτέρω λόγοι για μια οριστική εγκατάλειψη του ερωτήματος; Δεν είναι όλα αυτά, αντιθέτως, σημάδια της αναγκαιότητας για μια επανάληψη του ερωτήματος για το Είναι;

## **§2. Η μορφική δομή του ερωτήματος για το Είναι**

### **(α) Η μορφική δομή κάθε ερωτήματος: επερωτώμενο, ερωτώμενο, περιερωτώμενο**

Σε κάθε ερωτάν αναζητούμε κάτι. Αλλά σε κάθε αναζήτηση δεν μπορεί παρά να υπάρχει πάντα μια καθοδήγηση από το ίδιο το αναζητούμενο. Κατά κανόνα ζητάμε να γνωρίσουμε κάτι αναφορικά με *κάποιο ον*. Σε κάθε ερώτηση υπάρχει, λοιπόν, το *επερωτώμενό* της (*sein Befragtes*). Και αυτό που ζητάμε να γνωρίσουμε για αυτό είναι, π.χ. το *αν είναι* και το *πώς είναι*. Σε κάθε ερώτηση, δηλαδή, υπάρχει το *ερωτώμενο* (*das Gefragte*). Τέλος, με την ερώτηση αναμένουμε να φέρουμε στο φως και να διατυπώσουμε σε έννοιες κάτι που αναζητάμε σχετικά με το ερωτώμενο. Αυτό είναι το *περιερωτώμενο* (*das Erfragte*).

Σε κάθε ερώτηση, δηλαδή, αναζητούμε πρόσβαση προς ένα επερωτώμενο και δοκιμάζουμε να εννοιολογήσουμε σε αυτό κάτι ως ερωτώμενο, σε σχέση με το οποίο επιθυμούμε να κατανοήσουμε κάτι ως περιερωτώμενο.

Πώς εφαρμόζονται αυτά στο ερώτημα που εμείς θέλουμε να θέσουμε;

### **(β) Εφαρμογή στο ερώτημα για το Είναι**

Αντιλαμβανόμαστε πως το *νόημα* του Είναι ήδη θα καθοδηγεί το ερώτημά μας: συνιστά δηλαδή το *περιερωτώμενο*. Αυτό, δε, μας είναι ήδη κάπως οικείο. Ακόμα και αν δεν μπορούμε να συγκεκριμενοποιήσουμε εννοιολογικά τι σημαίνει «Είναι» (*ποιο είναι το νόημά του*), βρισκόμαστε ήδη μέσα σε μια –έστω κατά μέσο όρο και θα-

---

<sup>2</sup> Από αυτή την άποψη, βέβαια, θα ήταν σαν να λέμε πως η παράδοση συνέλαβε την περιβόητη «οντολογική διαφορά», δηλαδή ότι είναι άλλο “πράγμα” το ον και άλλο το Είναι. Αλλά πώς μπορεί εδώ ο Χάιντεγκερ να αναγνωρίζει κάτι τέτοιο και παρακάτω να καταγγέλλει την παράδοση για άγνοια αναφορικά με την οντολογική διαφορά, τη σύλληψη και την πατρότητα της οποίας διεκδικεί ο ίδιος; Έτσι, στο *marginale a* της σ. 4 του *SZ* ο Χάιντεγκερ γράφει με έμφαση «όχι!» και διορθώνει την αρχική διατύπωση: «η αδυναμία ορισμού του Είναι αφήνει την παράδοση απλώς *αναποφάσιστη* αναφορικά με το τι συμβαίνει με το Είναι, χωρίς να τής αναγνωρίζεται η επίγνωση της οντολογικής διαφοράς».

μπή— κατανόησή του.<sup>3</sup>

Τώρα, για να ερμηνεύσουμε αυτήν την κατά μέσο όρο κατανόηση του Είναι, θα πρέπει πρώτα να διαμορφώσουμε κάπως την ίδια την έννοια του Είναι ως οδηγητικό νήμα. Έτσι, μπορούμε ευθύς να πούμε ότι το Είναι, ως *ερωτώμενο*, είναι αυτό που προσδιορίζει το *ον* ως *ον*, αυτό στη βάση του οποίου έχουμε κατανόησει οποιοδήποτε *ον*. Εδώ, όμως, δεν εννοούμε το Είναι μέσω του *μύθου* που θέλει να *καθορίζουμε τα όντα ανατρέχοντας αιτιακά σε άλλα όντα* (όπως έκαναν ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, αλλά και οι Σχολαστικοί).<sup>4</sup> Το Είναι δεν είναι *ον* και πρέπει να του απευθυνθούμε με τρόπο που να λαμβάνει αυτό υπόψιν. Πρέπει, δηλαδή, το ερωτώμενο να εννοιολογηθεί έτσι, όπως ταιριάζει σε *αυτό* (και όχι σε όντα).

Τέλος, το *επερωτώμενο* εδώ είναι γενικώς τα όντα για των οποίων το Είναι ρωτάμε.<sup>5</sup> Αλλά πώς θα γίνει να αντληθεί από αυτά αλάθητα (*unverfälscht*) το Είναι τους; Με κάποιο τρόπο, τον οποίο θα δούμε παρακάτω, θα πρέπει να τα βρούμε έτσι, όπως είναι αυτά καθ' αυτά (έτσι όπως τα ίδια είναι).

#### (γ) Ως επερωτώμενο πρέπει να επιλέξουμε το *εδωνά-Είναι*

Τα όντα που Είναι, όμως, είναι πολλών ειδών και αντιστοιχα είναι και τα είδη του Είναι τους: π.χ. για τις ιδέες η ρεαλιστικότητα (*Realität*), για όσα συναντάμε γύρω μας η παρούσα παρουσία (*Vorhandenheit*), για τις καταστάσεις πραγμάτων το υφίστασθαι (*Bestand*), για τις αλήθειες και τα νοήματα η ισχύς (*Geltung*), για ό,τι λέμε ότι υπάρχει (*es gibt*) η ύπαρξη (*Dasein*). Με αναφορά σε ποια όντα, λοιπόν, να αναζητηθεί το νόημα του Είναι; Πρέπει άραγε να ξεκινήσουμε με την προσέγγιση κάποιου όντος που για κάποιο λόγο έχει *προτεραιότητα* και ποιο είναι αυτό;<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Αυτό, βέβαια, παρατηρεί εκεί ο Χάιντεγκερ, δεν υποδηλώνει πως *γνωρίζουμε* ήδη τον ορίζοντα στο πλαίσιο του οποίου θα έπρεπε να συλλάβουμε και να συγκεκριμενοποιήσουμε (*fixieren*) εννοιολογικά μια άρθρωση του ζητούμενου νοήματος. Στα επόμενα θα δούμε πώς επεξηγεί τελικά ο ίδιος ετούτες τις αναφορές στον ορίζοντα και στην εννοιολογική άρθρωσή του.

<sup>4</sup> Θυμηθείτε και τον Ινδικό μύθο για την εξήγηση της στήριξης της Γης μέσα στο αχανές σύμπαν. Όταν ρώτησαν τον σοφό πώς εξηγεί τη σταθερότητα ή τη στερεότητα της Γης, αυτός απάντησε με την ιδέα πως η Γη στηρίζεται πάνω στη στερεή ράχη μιας τεράστιας χελώνας. Και όταν τον ρώτησαν «και αυτή η χελώνα πού στηρίζεται;», αυτός συνέχισε λέγοντας ότι αυτή στηρίζεται πάνω στη ράχη μιας άλλης χελώνας! Για όλα αυτά θα ειπωθούν περισσότερα στη συνέχεια.

<sup>5</sup> Σε κατοπινότερες ενότητες θα δούμε πόσο καθοριστική είναι αυτή η πρόταση για τον τρόπο με τον οποίο ο Χάιντεγκερ θέτει εδώ σε εφαρμογή το πρόγραμμά του για μια Θεμελιακή Οντολογία του Είναι καθ' όλου. Θέλοντας εδώ ακόμα να κάνει φαινομενολογία, δεσμεύεται να προχωρά στις αναλύσεις του με βάση *φαινόμενα*, με βάση «τα ίδια τα πράγματα». Σε πρώτη φάση, αυτό σημαίνει πως πρέπει να ξεκινά στρεφόμενος προς τα άμεσα δεδομένα όντα. Σε δεύτερη, πως και το ίδιο το Είναι πρέπει να το ανακαλύψει ως φαινόμενο.

<sup>6</sup> Μπορεί κανείς να θέσει εδώ το ερώτημα: μα γιατί να προβληματιζόμαστε για το Είναι; Δεν αληθεύει πως όταν λέμε «είναι» εννοούμε κατά βάση την «ύπαρξη», δηλαδή το πώς βρίσκονται (το πώς έχουν) τα *αισθητά πράγματα*; Μάλλον έτσι συμβαίνει. Αλλά αυτό συμβαίνει μόνο και μόνο επειδή εν τω μεταξύ κατανόησαμε το Είναι όλων των κάθε είδους όντων με βάση το Είναι των

Μα το ίδιο το ερωτάν στην τριπλή δομή του (πρόσβαση, εννοιολόγηση, κατανόηση) είναι τρόπος του Είναι ενός όντος: αυτού που *εμείς οι ίδιοι* είμαστε. Ό,τι ρωτάμε και ό,τι κατανοούμε είναι πράγματα που *εμείς* τα ρωτάμε και εμείς τα κατανοούμε. Πράγμα που σημαίνει πως η γνώση για το Είναι του όντος που ρωτά και κατανοεί σχετίζεται στενά με το ερώτημά μας για το Είναι. Από ό,τι φαίνεται, λοιπόν, η πορεία του ερωτήματός μας για το Είναι συναντάται με το ερώτημα για το Είναι του ίδιου του όντος που ρωτά για το Είναι. Αυτό το ον που εμείς είμαστε θα το λέμε *εδωνά-Είναι* (Dasein).<sup>7</sup>

**(δ) Στην αναζήτηση του νοήματος του Είναι καθ' όλου με βάση το Είναι του εδωνά-Είναι ενέχεται κυκλικότητα – πλην όχι φαύλη**

---

αισθητών. Αυτό ξεκίνησε ήδη με τη φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη (βλέπε, π.χ., *ΜΦ*, Η.1) και οδήγησε στη μονόπλευρη κατανόηση του Είναι ως παρούσα (Vorhandensein), δηλαδή ως σταθερή έναντι μας παρουσία (μέσα στον κόσμο των αισθητών όντων, μέσα στον κόσμο των Ιδεών, μέσα στον υπερσελήνιο κόσμο, μέσα στη σφαίρα του νου ή της σκέψης, μέσα στον κόσμο των αριθμών, κ.λπ.). Είναι αξιοσημείωτο, μάλιστα, πως ο Ζιλσόν, ένας από τους σημαντικούς θωμιστές του 20ού αιώνα, όταν επιδόθηκε σε μια ιστορικο-φιλοσοφική έρευνα (Gilson 1952) ανάλογη με αυτήν του Χάιντεγκερ, εξέτασε τις απόψεις περί Είναι ή όντος από τους προσωκρατικούς μέχρι και τον Χέγκελ έχοντας κατά νου ένα Είναι με το νόημα της ύπαρξης, δηλαδή με το νόημα της εν χώρα και χρόνω παρουσίας (βλέπε π.χ. Gilson 1952, σ. 9). Στο *ΕΧ*, όμως, θα δούμε ότι όλα αυτά δεν μπορούμε να τα δεχόμαστε πλέον ως αυτονόητα.

<sup>7</sup> Η απόδοση του όρου «Dasein» στα ελληνικά και σε άλλες γλώσσες είναι ένα ανεπίλυτο πρόβλημα. Στα γερμανικά σημαίνει απλώς «ύπαρξη». Εδώ ο Χάιντεγκερ τον χρησιμοποιεί για να αναφερθεί βασικά στον άνθρωπο, αλλά με έναν τρόπο ολότελα διαφορετικό από αυτόν με τον οποίο η παράδοση και ειδικά η νεότερη φιλοσοφία “του υποκειμένου” αναφέρθηκε σε αυτόν. Προκειμένου να το πετύχει αυτό, ο Χάιντεγκερ εκμεταλλεύεται τα δύο συνθετικά της λέξης «da» και «Sein», οι οποίοι σημαίνουν απλά «εδώ» και «είναι» (ουσιαστικοποιημένο απαρέμφατο). Κρίνεται, όμως απαραίτητο εδώ να κινηθούμε πέρα από αυτήν την αυτονόητη «απλότητα», διότι όλο το *Είναι και Χρόνος* είναι μια προσπάθεια επανερμηνείας αυτών ακριβώς των όρων. Η ανάλυσή τους, ασφαλώς, δεν μπορεί να γίνει σε τούτο το σημείο και μάλιστα σε μια σύντομη σημείωση. Εντούτοις, ας θεωρηθεί αρκετό προς το παρόν να πούμε ότι στη μετάφραση του Dasein ως εδωνά-Είναι αυτό το «εδωνά» δεν πρέπει να εννοείται με το στενό *τοπικό* νόημά του, αλλά και με μια *τροπική* νοηματική απόχρωση, όπως στην έκφραση «εδώ είμαι εγώ!» που λέμε στα αγαπημένα μας πρόσωπα για να τα καθησυχάσουμε με τη δήλωση της συμπαράστασής μας (ιατά το προσφύες παράδειγμα που αρέσει στον Γιώργο Ξηροπαΐδη να χρησιμοποιεί). Δεν απέδωσα το «Da» ευθέως ως «εδώ» και το «Dasein» ως «εδώ-είναι», επειδή έκρινα ότι θα δημιουργούσε ποικίλα προβλήματα συμβατότητας με αποδόσεις άλλων όρων (π.χ., «hier») και χρήσεις του ίδιου επιρρήματος στη γλώσσα μας. Επίσης, όταν σημειώνουμε εδώ το θεμελιακό θέμα του *Είναι και Χρόνος*, δηλαδή το «Είναι», με κεφαλαίο αρχικό (μάλιστα και στον όρο «εδωνά-Είναι»), ας είναι σαφές ότι δεν υπάρχει κάποια νύξη αναφοράς σε κάποιο απόμακρο, οιονει θεϊκό ον. Όπως θα φανεί και στην πορεία, ο Χάιντεγκερ δεν είναι ένας οντολόγος που αναζητά την «αρχή» σε κάποιο ον, όσα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και αν έχει αυτό. Βλέπε και πριν τη σημείωση 6. Η γραφή που επέλεξα και εγώ χρησιμοποιείται απλώς για να διακρίνουμε εύκολα το θέμα του *Είναι και Χρόνος* από το παραδοσιακά λεγόμενο «υπαρτιτικό» «είναι» και από το «είναι» ως copula.



Εδώ, λοιπόν, στρεφόμαστε στο ον «εδωνά-Είναι» για να το καθορίσουμε μέσα στο Είναι του, ζητώντας έτσι να φτάσουμε σε μια απάντηση στο ερώτημα για το Είναι καθ' όλου.

Σε αυτή την κίνηση, όμως, ζητάμε το Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή έναν ειδικό τύπο του Είναι. Αυτό σημαίνει ότι ζητώντας το ειδικό Είναι του εδωνά-Είναι προϋποτίθεται ήδη μια κατανόηση του Είναι. Είναι, δηλαδή, σαν να γνωρίζω τι είναι το Είναι γενικά και πλέον αναζητώ μια ειδική εκδοχή του. Πώς, όμως, τότε νομιμοποιούμαι να βασιστώ στη γνώση του Είναι του εδωνά-Είναι, για να φτάσω πλέον στη γνώση του Είναι καθ' όλου; Ασφαλώς εδώ ενέχεται μια *κωλυτικότητα*.

Με *παραδοσιακούς* όρους το ζήτημα τίθεται ως εξής: πώς θα μπορούσα να αναζητώ τη γνώση για την ειδική περίπτωση, αν δεν γνώριζα τη γενική περίπτωση; Αλλά τότε πώς μπορούμε την ίδια στιγμή να ζητάμε να φτάσουμε στη γνώση της γενικής περίπτωσης ξεκινώντας από τη γνώση της ειδικής περίπτωσης; Δεν είναι αυτό *φαύλη* κυκλικότητα;

Στο πλαίσιο της μη παραδοσιακής πραγμάτευσής μας, όμως, *δεν* υπάρχει κάτι το φαύλο στην προαναφερθείσα στρατηγική. Το Είναι γενικά δεν προϋποτίθεται εδώ ως *έννοια* ή ως *αξίωμα* σε έναν *παραγωγικό συλλογισμό* που θα μας απέφερε το Είναι του εδωνά-Είναι ως συμπέρασμα, το οποίο εμείς θα χρησιμοποιούσαμε μετά για να συμπεράνουμε τη γνώση μας για το Είναι γενικά. Στην αναζήτησή μας του Είναι του εδωνά-Είναι ως βάση για την άφιξή μας στο Είναι, το Είναι προϋποτίθεται ως κάτι που η προγενέστερη θέασή του δεν μας το έχει δώσει κιόλας στην εντελή ζητούμενη εννοιολόγησή του, αλλά μόνο *κατά μέσον όρο* και απλώς *θαμπά*. Αυτό επιχειρούμε εδώ: ένα *ξεσκέπασμα θεμελίων* (Grund-Freilegung) που αρχικά προϋποτίθενται ασαφώς και στην πορεία φωτίζονται πληρέστερα.<sup>8</sup>

**(ε) Πώς δικαιολογείται, όμως, ουσιαστικότερα η ιδέα μας να πραγματευτούμε το Είναι ξεκινώντας από το εδωνά-Είναι;**

Με όλα αυτά μπορεί να φάνηκε μέχρι εδώ η *στενή σχέση* του εδωνά-Είναι με το ερώτημα για το Είναι, το οποίο μας απασχολεί. Δεν δικαιολογήθηκε, όμως, επαρκώς η *προτεραιότητα* (Vorrang) του εδωνά-Είναι σε σχέση με το σχέδιό μας, δηλαδή το γιατί η ερώτηση για το Είναι του εδωνά-Είναι πρέπει να προηγηθεί της αναζήτησης του νοήματος του Είναι καθόλου. Επίσης, δεν δικαιολογήθηκε επαρκώς ούτε το γιατί σε αυτήν την ερωτηματοθεσία υπάρχει αναγκαιότητα να στραφούμε *πρώτα* προς αυτό το ον (και όχι προς κάποιο άλλο). Όλα ετούτα θα φανούν στις επόμενες δύο ενότητες (§§3-4).

Θα δούμε, δηλαδή, τα εξής: (1) Από τη μια, σε κάθε οντολογικό εγχείρημα

---

<sup>8</sup> Ο Χάιντεγκερ εννοεί εδώ, ασφαλώς, ότι η φαινομενολογική μέθοδος που θα ακολουθήσει δεν ανατρέχει σε μια λογοδική διαδικασία απόδειξης του ζητούμενου μέσω συμπερασμού, αλλά σε μια *ερμηνευτική, σπειροειδή* (“κυκλική”) διεργασία προσοδευτικής διασάφησης του όλου μέσω επεξεργασίας του μέρους υπό το φως του αρχικά ασαφούς όλου, κ.ο.κ. Π.χ. αυτή είναι, κατά την ερμηνευτική σκέψη, η πορεία κατανόησης ενός κειμένου.

πρέπει τελικά να προϋποθέσουμε το ερώτημα για το Είναι καθόλου, το οποίο είναι δυνατό μόνο για το εδωνά-Είναι. (2) Από την άλλη, σε κάθε απόπειρά μας να συγκροτήσουμε μια οντολογία για αυτό το εξαιρετικό ον, το εδωνά-Είναι, πρέπει και πάλι να προϋποθέσουμε το ερώτημα για το Είναι. Άρα, θα συμπεράνουμε ότι τόσο από οντολογική, όσο και από οντική σκοπιά, η πραγμάτευση του ερωτήματός μας για το Είναι είναι αξεδιάλυτη από το ερώτημα για το εδωνά-Είναι στο Είναι του.

### §3. Η οντολογική προτεραιότητα του ερωτήματος για το Είναι

Σύμφωνα με την τελευταία υπόδειξη της §2 και τα όσα θα πει κλείνοντας την §4 για την οντικο-οντολογική προτεραιότητα του εδωνά-Είναι σε σχέση με το ερώτημα για το Είναι, ο τίτλος της §3 πρέπει να λέει πως, εξετάζοντας το ότι το ερώτημα για το Είναι καθόλου προηγείται κάθε άλλου ερωτήματος για οποιοδήποτε Είναι, βρίσκουμε ότι τούτο το γεγονός συνδέεται άρρηκτα με το εδωνά-Είναι, που στο Είναι του προσδιάζει να ρωτά για το νόημα του Είναι και κατανοεί το νόημα του Είναι. Αλλιώς, ο τίτλος θα έπρεπε να λέει: η εξέταση της προτεραιότητας του ερωτήματος για το Είναι καθόλου μας δείχνει ότι έχει νόημα, αν συνδέεται με το εδωνά-Είναι.

**(α) Οι επιστήμες συγκροτούν τα πεδία των αντικειμένων τους συγκροτώντας απριορισκά τις θεμελιακές έννοιές τους ξεκινώντας από την προ-επιστημονική εμπειρία**

«Είναι είναι εκάστοτε το Είναι ενός όντος.»<sup>9</sup> Υπάρχουν, λοιπόν, τουλάχιστον τόσοι τύποι Είναι, όσες είναι και οι αναγνωρισμένες περιοχές όντων ή, όπως τις ονόμασε ο Χούσερλ, «οντολογικές περιοχές». Όμως, τι γνωρίζουμε για αυτά τα όντα και για τα αντίστοιχα Είναι τους;<sup>10</sup>

Ορίστε ορισμένες περιοχές πραγμάτων (Sachgebiete): «φύση» (περιοχή των φυσικών όντων), «χώρος» (περιοχή των χωρικών όντων), «ζωή» (περιοχή των έμβιων όντων), «εδωνά-Είναι» (η μονομελής περιοχή των ανθρώπινων όντων), «γλώσσα» (περιοχή των γλωσσικών μορφωμάτων), «ιστορία» (περιοχή των όντων που μελετά η Ιστορία), κ.λπ. Όλες αυτές τις αναλαμβάνουν οι επιστήμες με σκοπό την έρευνα των αντίστοιχων όντων τους.

Βεβαίως, η επιστημονική έρευνα επιτελεί την ανάδυση (Hebung) και την πρώτη

---

<sup>9</sup> Στα έργα που θα ακολουθήσουν το *Είναι και Χρόνος*, και ειδικά στο κείμενο *Τι είναι Μεταφυσική*; (1929) και στα συνοδευτικά του, ο Χάιντεγκερ θα ταλαντευτεί γύρω από την αλήθεια αυτής της μεθοδολογικής κρισιμότητας πρότασης. Σύγκρινε και με σημ. 5 πριν.

<sup>10</sup> Θα μας διευκολύνει πολύ αν εδώ παρατηρήσουμε ότι ο Χάιντεγκερ φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο «Είναι» με μια ευρεία και με μια στενή έννοια. Υπό την ευρεία έννοια «Είναι» σημαίνει «ό,τι κάνει κάτι να είναι, δηλαδή να συνιστά ον», π.χ., ον αυτής ή της άλλης οντολογικής περιοχής. Εδώ ακόμα δεν έχουμε αποφασίσει αν αυτό το Είναι είναι κάτι διαφορετικό από ό,τι η παραδοσιακή φιλοσοφία ονομάζει «ουσία» (essentia). Υπό τη στενή έννοια, όμως, ο όρος Είναι είναι μεν «ό,τι κάνει κάτι να είναι, δηλαδή να συνιστά ον», αλλά πλέον εννοημένο ως κάτι που δεν μπορεί να είναι η «ουσία» (essentia). Το τι «είναι» αυτό το δεύτερο «Είναι», δηλαδή το τι πρέπει να κατανοείται με αυτό, είναι το ζητούμενο του *Είναι και Χρόνος*.

παγίωση (Fixierung) του εκάστοτε πεδίου των αντικειμένων της χωρίς πλήρη επίγνωση αυτής της διαδικασίας. Αμέσως μετά σπεύδει να επιδοθεί στη θετική έρευνα αυτών των αντικειμένων. Στην ουσία της αυτή η ανάδυση και πρώτη παγίωση είναι μια διαδικασία διατύπωσης και διευκρίνισης του περιεχομένου των *θεμελιακών εννοιών* που θα χρησιμοποιήσει η μία ή η άλλη επιστήμη ως όρους υπό τους οποίους αναγνωρίζει τα αντικείμενά της ως αντικείμενά της.

Βεβαίως, οι εν λόγω θεμελιακές έννοιες που προσδιορίζουν την αντίστοιχη περιοχή έρευνας (πεδίο αντικειμένων) της μιας ή της άλλης επιστήμης δεν αναδύονται από το μηδέν, αλλά έχουν τύχει ήδη μιας επεξεργασίας (Ausarbeitung) στην προ-επιστημονική εμπειρία και ερμηνεία της αμέσως σχετικότερης περιφέρειας του Είναι. Η επιστήμη, λοιπόν, οριοθετεί και συγκροτεί τις εκάστοτε περιοχές αντικειμένων της μέσα από τις προ-επιστημονικά δοσμένες περιοχές όντων και μέσω μιας διαδικασίας διαμόρφωσης των κατάλληλων θεμελιακών εννοιών στη βάση αντίστοιχων προ-επιστημονικών εννοιών.<sup>11</sup>

**(β) Η αληθινή πρόοδος στις επιστήμες δεν ισοδυναμεί με τη συσσώρευση εμπειρικών διαπιστώσεων, αλλά με την έρευνα στο περιεχόμενο των θεμελιακών εννοιών τους**

Η αληθινή πρόοδος στις επιστήμες, μάλιστα, δεν πραγματοποιείται τόσο με τη συσσώρευση αποτελεσμάτων στις θετικές έρευνες αναζήτησης ιδιοτήτων των θεματικών όντων και εμπειρικών νόμων που μπορεί να γίνεσθαι τους. Τουναντίον, αυτή επιτυγχάνεται μάλλον με την *αποσαφήνιση* των θεμελιωδών εννοιών που προσανατολίζουν τη θετική έρευνα και, τελικά, με την αναζήτηση της ίδιας της *θεμελιακής σύστασης* (Grundeverfassung) της αμέσως σχετικότερης περιοχής όντων. Γι' αυτό στις λεγόμενες «κρίσεις θεμελιών» των επιστημών αυτό ακριβώς τίθεται σε αμφισβήτηση εξαιτίας ακατανοησιών στα αποτελέσματα της θετικής έρευνας: *το περιεχόμενο των σχετικών θεμελιωδών εννοιών τους*.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Αυτή είναι με λίγα λόγια η θεωρία που διατυπώνει ο Χούσερλ στις *Ιδέες II* (συντάχθηκαν το 1912), τα χειρόγραφα των οποίων ο Χάιντεγκερ είχε μελετήσει πριν από τη συγγραφή του *EX*. Τόσο στον Χούσερλ όσο και στον Χάιντεγκερ, όμως, δεν είναι εμφανής η θεματική της ιστορικοποίησης ή “σχετικοποίησης” των θεμελιακών εννοιών που αναδύονται από την προ-επιστημονική κατανόηση των χαρακτηριστικών μιας οντολογικής περιοχής και προσδιορίζουν το πεδίο αντικειμένων της αντίστοιχης επιστήμης. Αυτή η θεματική αναδείχτηκε καθοριστικά από το έργο του Κουν με τον τίτλο *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων* (βλ. βιβλιογραφία). Για το πώς μπορεί να αναδιατυπωθεί η φαινομενολογική φιλοσοφία της επιστήμης υπό το φως των ευρημάτων του Κουν, ο αναγνώστης μπορεί να προσφύγει στη διατριβή μου *Νοητικά Πειράματα: Μια Χουσερλιανή-Φαινομενολογική Ανάλυση*, επίσης, στη μονογραφία Θεοδώρου 2006α, καθώς και στις εργασίες Θεοδώρου 2005, 2010β. Υπό αυτήν την προοπτική, οι θεμελιακές έννοιες *διαμορφώνονται* (*expliziert werden*) *ιστορικά κατά παραδείγματα* (*paradigms*) με τη διενέργεια *νοητικών πειραμάτων* και *διερμηνεύουν εκάστοτε την ουσία της αντίστοιχης οντολογικής περιοχής*.

<sup>12</sup> Για να κατανοήσει εδώ ο αναγνώστης το πιθανό νόημα και τη λειτουργία της αναφερθείσας «ακατανοησίας» μπορεί να προσφύγει στην έννοια της «ανωμαλίας» (*anomaly*) στο πλαίσιο της ιστορικοιστικής φιλοσοφίας της επιστήμης του Τόμας Κουν. Είναι πεποίθησή μου ότι στη *Δομή*

Αυτό δείχνουν η σύγχρονη διαμάχη μεταξύ φορμαλιστών, λογικιστών, και εποπτειοκρατών στα Μαθηματικά, μεταξύ κλασιμιστών και σχετικιστών στη Φυσική, μεταξύ μηχανικιστών και βιταλιστών στη Βιολογία, κ.λπ. Αυτές οι διαμάχες συνιστούν θεμελιακό προβληματισμό για τη σύσταση της αντίστοιχης περιοχής πραγμάτων, δηλαδή για τη βασική σύσταση ή, αλλιώς, για το *Είναι* αυτών των ίδιων των αντικειμένων των αντίστοιχων επιστημών (π.χ. για το Είναι αυτού του ίδιου του αριθμού, για το Είναι αυτής της ίδιας της υλικής φύσης, για το Είναι αυτής της ίδιας της ζωής) και για το ποιες θεμελιακές έννοιες των αντίστοιχων επιστημών το ερμηνεύουν “ορθά”. Μάλιστα, αντίστοιχες κρίσεις έχουμε στην Ιστορία και στις “Επιστήμες του Πνεύματος”, αλλά και στη Θεολογία. Σε αυτές τις τελευταίες περιπτώσεις αναζητάται αντίστοιχα μια πιο πρωταρχική ερμηνευση του Είναι των ιστορικών όντων, του Είναι των όντων με τα οποία καταπιάνονται οι επιστήμες του πνεύματος και του ανθρώπινου Είναι-προς-τον-Θεό (δηλαδή της πίστης).

**(γ) Οι Περιοχιακές Οντολογίες ερμηνεύουν a priori το Είναι των σχετικών οντολογικών περιοχών και θεμελιώνουν τις εμπειρικές επιστήμες**

Όμως, κάθε επιστημονικά εγκαθιδρυμένο πεδίο αντικειμένων στην πραγματικότητα αποκομίζεται από την περιφέρεια (Bezirk) των ίδιων των όντων (*des Seinden selbst*) της αμέσως σχετικότερης προ-επιστημονικά δεδομένης περιοχής όντων (περιφέρειας του Είναι ή οντολογικής περιοχής). Έτσι, η έρευνα για τη δικαιολόγηση των θεμελιακών επιστημονικών εννοιών δεν είναι παρά μια a priori *ερμηνευση* (Auslegung) της θεμελιακής σύστασης του αντίστοιχου περιοχιακού Είναι αυτών των όντων.<sup>13</sup> Πρέπει, λοιπόν, να διερευνηθεί απριωρικά η κάθε περιοχή αντικειμένων, για να δικαιολογηθούν ταιριαστά οι αντίστοιχες θεμελιακές έννοιες. Αυτό, δηλαδή η σχετική δικαιολόγηση ή *θεμελίωση* των επιστημονικών θεμελιακών εννοιών, είναι το έργο των αντίστοιχων Περιοχιακών Οντολογιών που προηγούνται των *οντικά*, εν τέλει, προσανατολισμένων επιστημών και τις θεμελιώνουν. Αυτή η έρευνα *μπορεί* και *πρέπει* να προηγηθεί των θετικών επιστημών.<sup>14</sup>

Για παράδειγμα, στην Ιστοριολογία φιλοσοφικά πρωταρχικό δεν είναι τελικά

---

των *Επιστημονικών Επαναστάσεων* του τελευταίου οι φαινομενολόγοι της επιστήμης μπορούν να βρουν εξαιρετικά ενδιαφέροντα *case studies*. Τέτοιες «κατανοήσεις» ή ανωμαλίες έχουμε για παράδειγμα με τα ημερολόγια στο πλαίσιο της Πτολεμαϊκής Κοσμολογίας, με το περιήλιο του Ερμή στο πλαίσιο της Νευτώνειας Μηχανικής, με το παράδοξο της «γάτας του Σρέντινγκερ» στο πλαίσιο της Κβαντικής Μηχανικής, με τα συνολοθεωρητικά παράδοξα στη θεμελίωση των Μαθηματικών, κ.λπ.

<sup>13</sup> Βλέπε SZ, 10 [37] και πριν σημ. 12.

<sup>14</sup> Γι' αυτό, παρατηρεί εκεί ο Χάιντεγκερ, η λογικο-θετικιστική ιδέα περί της Λογικής ως «μεθόδου της επιστήμης» είναι, αντίθετα, μια αδέξια προσπάθεια να ανακαλυφθούν αδιακρίτως παραγωγές μέσα στην επιστήμη. Κάτι που σημαίνει πως η φιλοσοφία της επιστήμης ως *λογική ανάλυση* του τρόπου διαμόρφωσης των επιστημονικών εννοιών και του τρόπου σύνδεσης μεταξύ αυτών των εννοιών και των σχετικών προτάσεων δεν μπορεί να φανερώσει τι πραγματικά συμβαίνει στις επιστήμες.



ούτε μια θεωρία για τη διαμόρφωση των εννοιών της (πώς αναδύονται οι θεμελιακές έννοιές της κατ' αναφοράν προς τα αντικείμενα αυτής της επιστήμης), ούτε η θεωρία της ιστοριολογικής γνώσης (ποια είναι η μέθοδος προσέγγισης των αντίστοιχων όντων της Ιστοριολογίας), ούτε και η θεωρία περί της ιστορίας ως αντικειμένου της Ιστοριολογίας (ποια είναι η ουσία του φαινομένου της ιστορίας). Φιλοσοφικά πρωταρχικό είναι εδώ η *ερμηνεία* (*Interpretation*) –η παρουσίαση ή η επεξήγηση– των *αυθεντικώς ιστορικών όντων στην ιστορικότητά τους* (στο ιστορικό Είναι τους), δηλαδή η ανάδειξη ή ο φωτισμός της “*ιστορικής*” *σύστασης του Είναι* των όντων της αμεσότερα σχετικής περιφέρειας του Είναι, δηλαδή τι είναι αυτό που καθιστά τα όντα που ερευνά η Ιστορία *ακριβώς ιστορικά*.

Αυτό επιχειρεί, γράφει ο Χάιντεγκερ, π.χ. ο Καντ στο πεδίο της Φυσικής: διερευνά τι *ιδιάζει* στη φύση *ως τέτοια*, ποιοι είναι οι απαραίτητοι όροι για να έχουμε κάτι σαν τη φύση ως περιοχή των αντίστοιχων όντων (ποιο είναι το Είναι των φυσικών όντων). Δεν μας δίνει δήθεν μια θεωρία της γνώσης, δηλαδή μια θεωρία για τους εννοιολογικούς όρους που εξασφαλίζουν την αντικειμενικότητα της γνώσης μας.<sup>15</sup>

**(δ) Το Είναι ως Είναι αποτελεί, ωστόσο, την πρωταρχικότερη δυνατή οντολογική προϋπόθεση**

Ας προσέξουμε, όμως, το εξής τώρα. Μια περιοχιακή Οντολογία ερευνά το Είναι των όντων μιας περιφέρειας του Είναι και κατά τούτο το έργο της είναι, βεβαίως, οντολογικό, άρα συνιστά μια έρευνα περισσότερο πρωταρχική σε σχέση με την *οντική* των επιστημών στη θετικότητά τους. Αλλά αυτό το έργο, αν και *οντολογικό*, παραμένει ακόμα *απλοϊκό*, όσο δεν ζητά να εξετάσει το νόημα του Είναι *ως Είναι*, δηλαδή το νόημα του Είναι *καθ' όλου*.

Πρέπει, λοιπόν, να οικοδομηθεί μια (μη λογικο-παραγωγική βεβαίως) *γενεαλογία* των πολυποίκιλων δυνατών τρόπων του Είναι με έσχατο *ρίζωμα* στο Είναι *καθ' όλου*. Γι' αυτόν το σκοπό, όμως, μας χρειάζεται μια προσυεννόηση σχετικά με το τι εννοούμε όταν λέμε «Είναι».<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Η Υπερβατολογική Λογική του, γράφει στο σχετικό σημείο ο Χάιντεγκερ, είναι μια *a priori* περιεχομενική (ή εμπράγματη) θεωρία της φύσης ως περιοχής του Είναι. Θεωρεί, δηλαδή, πως η Υπερβατολογική Λογική στον Καντ καταπιάνεται ευθέως με την εκτατή φύση. Αν και πρόκειται για ένα σύνθημα λάθος στις προσεγγίσεις της ΚΚΑ, πρέπει, εδώ, να διαφωνήσουμε. Ανακριβώς ο Χάιντεγκερ και οι συνήθεις αναγνώσεις, όταν αναφέρονται στην Υπερβατολογική Λογική, εννοούν ουσιαστικά τις Αρχές του Καθαρού Νου. Αυτές, όμως, συνιστούν μια *Μεταφυσική* και μάλιστα όχι της *εκτατής* φύσης, αλλά της φύσης *γενικά*. Το ζήτημα αυτό, βεβαίως, δεν μπορεί να αναπτυχθεί εδώ περισσότερο.

<sup>16</sup> Εδώ σταματά το κείμενο της §3. Είναι εμφανές, όμως, ότι δεν έχει πετύχει τον *κρίσιμο* στόχο που τέθηκε στο κλείσιμο της §2. Αυτό που επιτεύχθηκε στην υπάρχουσα §3 είναι η κατάδειξη του ότι σε κάθε περιοχιακή οντολογική έρευνα προϋποτίθεται μια ορισμένη κατανόηση του Είναι καθόλου. Για να επιτευχθεί ο προαναφερθείς στόχος, θα έπρεπε να συμπεριλάβουμε στην §3

(ε) Η επιστημονική γνώση των όντων, η οποία προϋποθέτει μια κατανόηση του Είναι, είναι δυνατότητα του ανθρώπου. Άρα, ο άνθρωπος ορίζεται στη σχέση του με το Είναι και μια οντολογία του ανθρώπου πρέπει να προηγηθεί του ερωτήματος για το Είναι

Για να συνδέσουμε αυτή τη νέα διάσταση του ερωτήματος για το Είναι με όσα είπαμε πριν από λίγο για τις επιστήμες, θα πούμε το εξής. Οι επιστήμες δεν είναι σκέτα, καθ' εαυτά ευρισκόμενα συστήματα αληθών προτάσεων που διαπλέκονται μεταξύ τους λογικο-παραγωγικά. Τουναντίον, αυτές είναι πρωτίστως ειδικές στάσεις ή συμπεριφορές (Verhaltungen) του ανθρώπου. Ενίοτε ο άνθρωπος βρίσκεται στην κατάσταση του να ζει και να συμπεριφέρεται επιστημονικά.

Αυτό, βεβαίως, έχει την εξής διττή σημασία. Αφενός είδαμε ότι η επιστήμη είναι στενά διαπλεγμένη με το ζήτημα του Είναι· για μια πλήρη θεμελίωσή της απαιτείται η γνώση του Είναι καθόλου. Αφετέρου, το είδος του Είναι της επιστήμης συνδέεται στενά με το είδος του Είναι του εδωνά-Είναι. Επιστήμη αναπτύσσεται από τον άνθρωπο (χωρίς, όμως, αυτό να σημαίνει πως η επιστήμη είναι ο μοναδικός ή ο αμεσότερος τρόπος του Είναι του εδωνά-Είναι.)

Αλλά ποιο ακριβώς είναι αυτό το ον, το εδωνά-Είναι; Ήδη σε αυτό το σημείο μπορούμε να πούμε πως το εδωνά-Είναι είναι ένα ειδικό ον· είναι το ον που κατανοεί κάτι σαν το Είναι. Αυτό σημαίνει πως το εδωνά-Είναι οφείλει να προσεγγιστεί ακριβώς από την άποψη αυτής της “ειδοποιού διαφοράς” του, δηλαδή από την άποψη της σχέσης του με το Είναι. Συνεπώς, η διαλεύκανση του Είναι του ανθρώπου πρέπει να προηγηθεί του ερωτήματος για το Είναι καθόλου.

Τι περισσότερο μπορούμε να πούμε, όμως, για αυτόν τον ιδιότυπο σχετισμό του Είναι με το εδωνά-Είναι; Πώς μπορούμε να εννοήσουμε βαθύτερα τη ριζικότητα αυτού του σχετισμού;

**(στ) Το εδωνά-Είναι επιτηρεί το Είναι ως Είναι του, δηλαδή το κατανοεί (κατ' αρχάς προ-οντολογικά)**

Το εδωνά-Είναι υπερέχει έναντι των άλλων όντων με έναν τρόπο που χρήζει διερεύνησης. Οντικά υπερέχει από την άποψη ότι προσδιορίζεται ως το ον που κατά το Είναι του επιτηρεί (umgeht)<sup>17</sup> αυτό το ίδιο το Είναι.<sup>18</sup> Αυτό, όμως, σημαίνει ότι στο

---

και το πρώτο μέρος της §4 (SZ, σ. 11, «Wissenschaft überhaupt kann ...» έως σ. 12 «... dieses Seienden gewählt.». Αυτό κάνουμε εδώ.

<sup>17</sup> Το ρήμα «umgehen», το οποίο εδώ χρησιμοποιείται ως χωριζόμενο, θα αποδειχθεί καθοριστικής σημασίας στο πλαίσιο του εγχειρήματος της διαλεύκανσης του νοήματος του Είναι. Στην ελληνική μετάφραση αποδίδεται με το «νοιάζομαι για», ενώ στην αγγλική μετάφραση του EX από την J. Stambaugh με το «being concerned about» ή, σε άλλη ερμηνευτική ανασυγκρότηση, με το «is at issue» (βλ. Welch 2001). Το ρήμα αυτό μπορεί να πάρει και τις σημασίες: (α) «φέρω προς», «μεταχειρίζομαι το», «αντιμετωπίζω το», «υποθάλπω το», αλλά και (β) «κάνω το γύρο», «συναναστρέφομαι», «διέπω καταλαμβάνοντας», «διαπερνώ καταλαμβάνοντας», «στοιχειώνω», κ.λπ. Από όλες τις λιγότερο ή περισσότερο πιθανές σημασίες του στο πλαίσιο του EX, όμως, είμαι της άποψης πως πρέπει να επιλέξουμε μια απόδοση που να συγγενεύει με εκείνες της ομάδας (β). Μια λύση θα ήταν αυτή του «εμμένει στο», με την έννοια του «κινείται εντός της

---

σφαίρας τού...» ή του «διάγει τον βίο του εντός της επικράτειας του...» και με αυτή την έννοια, επίσης, «διατρέχει, επισκοπεί, φροντίζει, κ.λπ., αυτή την επικράτεια». Κατ' αντιδιαστολήν, πρέπει να εννοήσουμε, μια πέτρα ή ένα δένδρο, και μάλιστα –ειδικά για τον Χάιντεγκερ– ακόμα και ένας σκύλος ή ένας πίθηκος *δεν* εμμένουν έτσι στο Είναι τους. Στοιχεία που δικαιολογούν μια τέτοιου τύπου επιλογή θεωρώ πως μας τα δίνει ο ίδιος ο Χάιντεγκερ στο marginale a της σ. 153 του *EX*, στο *WM* 16/*TeM* 111, και στο *WM* 19/*TeM* 114. (Στο εξής, οι αναφορές στο *Τι είναι Μεταφυσική*; θα γίνονται υπ' αυτή τη μορφή: το «*WM*» παραπέμπει στο γερμανικό πρωτότυπο, ενώ σε ορθογώνιες αγκύλες θα δίνεται ενίοτε συμπληρωματικά η παραπομπή στην ελληνική μετάφραση με τη συντομογραφία «*TeM*». Για τα στοιχεία των σχετικών εκδόσεων βλέπε στη Βιβλιογραφία.) Για μια ανάλυση αυτών των στοιχείων βλέπε στο Θεοδώρου 2006β. Ωστόσο, δεν πρέπει να υιοθετήσουμε ακριβώς αυτήν την επιλογή για δυο λόγους. Πρώτον, μέσα στο πνεύμα της εγκατάλειψης της παραδοσιακής ορολογίας και της υιοθέτησης ακόμα και μιας νέας Γραμματικής (βλ. εδώ, §7.δ.ν) ο Χάιντεγκερ δεν μπορεί εδώ να μας αφήνει να εννοήσουμε τη σχέση *εδωνά-Είναι και Είναι* με τους όρους μιας παραδοσιακής *Immanenz*. Αυτό θα δημιουργούσε όντως τον κίνδυνο να παγιδευτεί ο αναγνώστης στο να εικάζει το “ενέχεσθαι” του *εδωνά-Είναι* στο Είναι του με όρους *εγκιβωπισμού* (όπως στην παραδοσιακή γνωσιολογία περιέχονται οι ιδέες και οι παραστάσεις στο νου). Δεύτερον, μια τέτοια απόδοση μας παρουσιάζει τη σχέση *εδωνά-Είναι και Είναι* ως εντελώς στατική· κάτι που όπως θα δούμε παρακάτω δεν ανταποκρίνεται στα φαινομενολογικά ευρήματα του *EX*. Μια καλύτερη απόδοση θα ήταν το «*περι-χωρώ*», το οποίο θα απέδιδε τη στενή σχέση μεταξύ *εδωνά-Είναι και Είναι* (το *εδωνά-Είναι* εξαπλώνεται μέσα στο Είναι καταλαμβάνοντάς το), αλλά δεν θα φανέρωνε τη δυναμικότητα του τρόπου αυτής της “εξάπλωσης”. Μεταφραστικά κοντινό θα ήταν το «*περιδιαβαίνει*», αλλά δημιουργεί μάλλον αποπροσανατολιστικούς συνειρμούς. Η απόδοση «*περι-νωώ*» (απλούστερα: «*περινωώ*»), με την οποία θα μπορούσαμε να καταλάβουμε μαζί και κάτι σαν «*περιπολώ*» και «*περιφρουρώ*», εξού και η σημασία του «*νοιάζομαι*» υπό την οποία συνήθως εννοείται, αρχικά θα έμοιαζε μάλλον ταιριαστή. Το *περινωώ* σημαίνει φαινομενολογικώς πολύ περισσότερα πράγματα και, μάλιστα, χωρίς να διατρέχει τον κίνδυνο να εννοηθεί *ψυχολογιστικά*. Το ρήμα «*νωώ*», όπως και ο «*νους*», προέρχεται από το «*νέω*» που σημαίνει «*θαλασσοδρομώ*» ή «*κολυμπώ*» (εξού και «*ναύς*»), αλλά και το «*ξανοίγομαι με απλωτές κινήσεις σε μια ανοιχτωσιά*» ή, ακόμα γενικότερα, «*με διαδοχικά βήματα διανώ αποστάσεις προς τη μια και την άλλη κατεύθυνση, επισκοπώντας και καταμετρώντας το ανοιχτό ενός διανοιγμένου ορίζοντα –όπου μέσα του βρίσκομαι να κινούμαι– και ό,τι συναντώ μέσα του*». Σε μια *περινώση*, αποκτώ *εικόνα* της ανοιχτωσιάς του ορίζοντα και, με αυτή την έννοια, *εννοώ και κατανωώ* την τάξη του, τη διαρρυθμισή του, τη συνολική διευθέτησή του κάθε τι που συναντιέται εντός του. Γι' αυτό, όπως θα δούμε, αμέσως μετά (και σε όλα τα επόμενα) ο Χάιντεγκερ μας λέει ότι στο Είναι του *εδωνά-Είναι* ιδιάζει το να *κατανοεί* το Είναι («*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*», *SZ* 12 [38]) (βλέπε σχετικά και εδώ, §31.β, όπου όλα αυτά γίνονται σαφέστερα). Εξαιτίας αυτής της σύνδεσης το χωριζόμενο *umgehen* μπορεί να σημαίνει και «*έχω στο νου μου*» ή, σε απρόσωπη σύνταξη (*es geht um ...*), «*πρόκειται για*» (δηλαδή, «*αυτό που δοκιμάζουμε να διατρέξουμε επισκοπώντας το για να δούμε τι είναι, είναι εν τέλει ...*»). Ωστόσο, η μεταγενέστερη χρήση του ρήματος «*νωώ*» στη φιλοσοφία το συνέδεσε με τη διάνοια, τη σκέψη, τον συλλογισμό, και την εν γένει θεωρητική γνωστική στάση μας απέναντι στα όντα και στον κόσμο. Πιστεύω πως η απόδοση «*επιτηρώ*» συμπυκνώνει τις κατάλληλες για εδώ σημασίες του *περινωώ*, χωρίς να δημιουργεί συνειρμούς που θα μας πήγαιναν στη θεωρητική σκέψη, ειδικά αν την επιτήρηση δεν την εννοήσουμε ως μια αναγκαία διαρκώς εγρήγορη κατάσταση, ως μια αδιάλειπτη εξεταστική προσοχή, κ.λπ., αλλά σαν ένα “*καθήκον*” ή αναπόφευκτη “*υποχρέωση*” επόπτευσης που μας ανήκει από τη φύση μας, αλλά από την οποία ενίοτε

εδωνά-Είναι προσιδιάζει το ότι αυτό φέρεται κάπως (ein Seinsverhältnis hat) προς το δικό του Είναι ως (ένα) Είναι. Με άλλα λόγια, το εδωνά-Είναι με κάποιο τρόπο κατανοεί το Είναι ή, καλύτερα, το Είναι εν όλω (im Ganzen) τού είναι κάπως διανοιγμένο (erschlossen ist).<sup>19</sup>

Το εδωνά-Είναι, λοιπόν, υπερέχει οντικά ως προς το ότι είναι οντολογικό, δηλαδή κατά το ότι “συνδέεται” με το Είναι. Το εδωνά-Είναι δεν είναι απλώς ανάμεσα στα άλλα όντα, αλλά χαρακτηριστικό του είναι η κατανόηση του Είναι. «Οντολογικό», εντούτοις, δεν σημαίνει ακόμα ότι κάνει το Είναι θέμα του, ότι αναπτύσσει Οντολογία. Αρχικώς το εδωνά-Είναι είναι προ-οντολογικό (vorontologisch)· έχει μια κάποια κατανόηση του Είναι.

#### §4. Η οντική προτεραιότητα του ερωτήματος για το Είναι

---

συλλαμβανόμαστε και σχολάζοντες. Κλείνοντας τη σημείωση επισημαίνω πως παρακάτω θα αντιληφθούμε πόσο μπορεί να καθυστερήσει μια πλήρης εκμετάλλευση του δυναμικού του EX όσο μένουμε στην κατανόηση της επίμαχης φράσης με βάση τις αποδόσεις που έχουν δοκιμαστεί μέχρι τώρα (αυτό θα το δούμε να ισχύει ειδικά στις ενότητες που αφορούν τη δομή του εδωνά του εδωνά-Είναι και, έτσι, την κατανόηση, την ευρεσιαιχότητα και το λόγο). Θα δούμε, επίσης, πόσο σημαντικές θεματικές και πόσα σημαντικά προβλήματα για την ίδια τη δυνατότητα του σχεδίου που ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να ξεδιπλώσει εδώ στο EX συνδέονται με ετούτη την ιδέα περί του ότι το εδωνά-Είναι επιτηρεί κάποιο Είναι. Φυσικά, στο τέλος θα δούμε και ότι το εδωνά-Είναι αδυνατεί ουσιαστικά να επιτηρήσει το Είναι καθόλου. Κάτι που σημαίνει ότι το Είναι καθόλου ως ουσιαστικά απερινόητο και ανεπιτήρητο προβάλλει αξεπέραστη δυσκολία στη φαινομενολόγησή του. Αυτή η διαπίστωση στην πραγματικότητα χαράσσει και τα όρια της μεθοδολογίας του Χάιντεγκερ στο EX. Έτσι, μετά το EX ο Χάιντεγκερ θα δοκιμάσει μια σειρά άλλων –εξω-φαινομενολογικών– τρόπων για να ανιχνεύσει εκ μακρών το απερινόητο/ανεπιτήρητο θέμα της έρευνάς του. Η επιτυχία και η νομιμότητα των ευρημάτων του είναι ασφαλώς ένα ανοιχτό ζήτημα. Ο ίδιος, πάντως, ζήτησε ως μόντο στη σειρά των απάντων του τη φράση «Wege, nicht Werke». Οδοί προς το απερινόητο· όχι έργα που το επεξεργάστηκαν.

<sup>18</sup> Ο Χάιντεγκερ γράφει ότι το εδωνά-Είναι είναι το μοναδικό ον το οποίο «in seinem Sein um dieses Sein selbst geht», δηλαδή το μοναδικό ον το οποίο «κατά το Είναι του περινοεί/επιτηρεί αυτό το ίδιο το Είναι». Εννοεί, άραγε, εδώ ο ίδιος ότι το εδωνά-Είναι επιτηρεί το Είναι του, δηλαδή το σύνολο των οντολογικών χαρακτηριστικών που καθιστούν το εδωνά-Είναι εδωνά-Είναι; Είναι καλύτερο να θεωρήσουμε πως το εδωνά-Είναι επιτηρεί το Είναι που τούτο προϋποθέτει για να έχει τη δυνατότητα της εμπειρίας όντων (που είναι). Βεβαίως, όπως θα δούμε σε λίγο και όπως θα αναλυθεί λεπτομερέστερα στο 5<sup>ο</sup> κεφ. της παρούσας διαίρεσης, το Είναι του ίδιου του εδωνά-Είναι και το Είναι που του δίνει τη δυνατότητα της εμπειρίας όντων είναι άρρηκτα δεμένα. Το εδωνά-Είναι είναι το ον από το οποίο το Είναι (ό,τι κι αν είναι αυτό – περισσότερο θα πούμε παρακάτω) “ξεκινά” και στο οποίο αυτό “τελειώνει”. Το εδωνά-Είναι, δηλαδή, αποτελεί τον θεμελιακό πόλο σε σχέση με τον οποίο διανοίγεται ο ορίζοντας του Είναι. Γι’ αυτό και το εδωνά-Είναι εμμένει, κατά το Είναι του, στο Είναι ως Είναι του. Για το ίδιο πρόβλημα βλέπε και παρακάτω §9.α.

<sup>19</sup> Το σημείο αυτό το προσθέτει ο Χάιντεγκερ στο σχετικό με τούτο το σημείο σχόλιο περιθωρίου στο «αντίτυπο της καλύβας». Αυτή η προσθήκη συνιστά μια επιπλέον ενίσχυση της επιλογής να αποδώσουμε το «umgehen» ως «περινοείν/επιτηρεί».

Σύμφωνα με την τελευταία υπόδειξη της §2 και όσα θα πει κλείνοντας την §4 για τον οντικο-οντολογική προτεραιότητα του εδωνά-Είναι σε σχέση με το ερώτημα για το Είναι, τον τίτλο της §4 πρέπει να τον εννοήσουμε σαν να προαναγγέλλει πως αν επιχειρήσουμε τη διασάφηση του Είναι του εξέχοντος όντος «εδωνά-Είναι» θα δούμε ότι απαιτείται αναδρομή στο ερώτημα για το Είναι καθόλου. Αλλιώς ο τίτλος εδώ θα έπρεπε να λέει: η έρευνα για το Είναι του εδωνά-Είναι (του οποίου την αποφασιστική εμπλοκή στο ερώτημα για το Είναι συναντήσαμε ήδη στην §3) μας οδηγεί στο ότι το ερώτημα για το Είναι καθόλου προϋποτίθεται.

Έτσι, εννοείται, διαπιστώνουμε ότι το ον που πρέπει να επερωτήσουμε ώστε να αποκομίσουμε μια απάντηση στο ερώτημα για το νόημα του Είναι καθόλου είναι το εδωνά-Είναι. Αυτό το ον έχει οντικο-οντολογική προτεραιότητα στο πλαίσιο του ερωτήματός μας για το νόημα του Είναι καθόλου.

**(α) Αν θέσουμε ως ζητούμενο μια οντολογία του ειδικού όντος «εδωνά-Είναι», ανακαλύπτουμε ότι το ερώτημα για το Είναι επείγει**

Το ερώτημα για το Είναι έχει όμως προτεραιότητα και για οποιοδήποτε οντικό εγχείρημα. Μάλιστα, το ερώτημα αυτό είναι απαραίτητο ειδικά και για την ανάπτυξη μιας έρευνας κυρίως για το ειδικό όν «εδωνά-Είναι», στο οποίο αμέσως πριν προσοκρούσαμε.

**(β) Το Είναι του Εδωνά-Είναι είναι η ύπαρξη ως δυνατότητα να-Είναι (την οποία το εδωνά-Είναι είτε αναλαμβάνει είτε εγκαταλείπει)**

Το εδωνά-Είναι, λοιπόν, είναι ένα ον που το Είναι του (η “ουσία” του) συνίσταται στο ότι αυτό μπορεί να σχετίζεται, και όντως σχετίζεται, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, με το Είναι ως Είναι το οποίο το ίδιο το εδωνά-Είναι επιτηρεί. Αυτό το Είναι του εδωνά-Είναι θα το ονομάζουμε *ύπαρξη* (Existenz).<sup>20</sup> «Υπαρξη» για το εδωνά-Είναι σημαίνει «δυνατότητα να-Είναι»· και προ-οντολογικά το εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του έτσι, δηλαδή στην *ύπαρξή του* ή *κατά το υπάρχειν του*.

Αυτό, όμως, σημαίνει ότι έτσι το εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του ως δυνατότητα είτε να είναι *αυτό τούτο*, είτε να *μην* είναι αυτό τούτο.<sup>21</sup> Διατυπωμένο αλλιώς, στην ύπαρξή του το εδωνά-Είναι βρίσκεται είτε να “εννοεί” το να-Είναι του ως δυνατότητά του είτε να μην το “εννοεί” ως δυνατότητά του.

---

<sup>20</sup> Η ίδια η *ουσία* του εδωνά-Είναι (λέγεται επίσης εδώ, αλλά αναλυτικότερα στην §9) δεν συνίσταται σε ένα άθροισμα ιδιοτήτων κάποιας ουσίας ή ενός υποκειμένου, αλλά στο ότι το εδωνά-Είναι οφείλει να έχει το Είναι του, δηλαδή την ύπαρξή του, ως *δικό του* Είναι (ή ύπαρξη). Όπως θα δούμε δε η ύπαρξη, δηλαδή το υπάρχειν ως Είναι του εδωνά-Είναι ή αλλιώς το *επιτηρείν-το-Είναι* του εδωνά-Είναι, έχει τον συνολικό χαρακτήρα της *μέριμνας*. Αυτό είναι ένα ακόμα στοιχείο που κάνει τους ερμηνευτές να εννοούν εξαρχής το umgehen ως νοιάξιμο. Ωστόσο, το μεριμνάν είναι ο ειδικός χαρακτήρας υπό τον οποίο το περινοείν αναγνωρίζεται συνολική δομή του εδωνά-Είναι.

<sup>21</sup> Εδώ έχουμε μια πρώιμη αναφορά στη θεματική του αυθεντικού και του αναυθεντικού εδωνά-Είναι, η οποία θα αναπτυχθεί σε μεταγενέστερες παραγράφους.

**(γ) Η “διαχείριση” της ύπαρξης είναι ζήτημα υπαρξιακό (οντικό), ενώ η ίδια η δομή της ύπαρξης είναι ζήτημα υπαρκτικό (οντολογικό)**

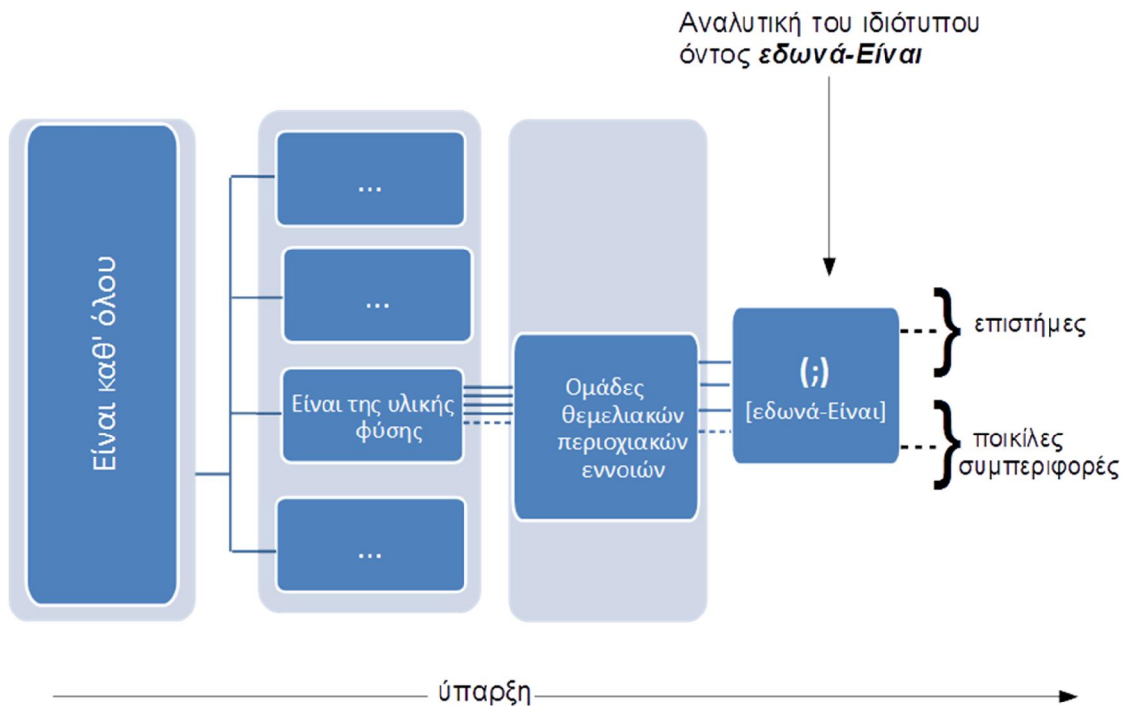
Η ύπαρξη, λοιπόν, δεν μπορεί παρά να αποφασίζεται –π.χ. όπως συμβαίνει μέσα στην ανατροφή– από το εκάστοτε εδωνά-Είναι είτε με *άδραγμα* (in der Weise des Ergreifen), είτε με *παραιμέληση* (in der Weise des Versäumens). Αυτού του τύπου την αυτο-κατανόηση, δηλαδή αυτήν που αφορά την “αυτο-διαχείριση”, θα λέγαμε, του Είναι του εδωνά-Είναι στο εδώ και τώρα του, την ονομάζουμε *υπαρξιακή* (existenziell). Αυτή η “διαχείριση” της ύπαρξης κάτω από τις τάδε ή τις δεινά περιστάσεις είναι ένα ζήτημα *οντικό* και, άρα, δεν απαιτεί καμία *οντολογική* εμβάθυνση στην ίδια τη *δομή* της ύπαρξης.

Κατ’ αντιδιαστολή, το ερώτημα που αφορά αυτήν ακριβώς τη *δομή* της ύπαρξης στο σύνολο των πτυχών της, δηλαδή την *υπαρκτικότητα* (Existenzialität) (σύσταση του Είναι του όντος που υπάρχει), είναι ένα *οντολογικό* ζήτημα. Άρα, μια Αναλυτική αυτής της δομής, μόλο που θα αναφέρεται στην ύπαρξη, δεν θα έχει υπαρξιακό, αλλά *υπαρκτικό* (existenzial) χαρακτήρα. Αυτήν την Αναλυτική του Είναι του εδωνά-Είναι, θα την ονομάζουμε *Υπαρκτική Αναλυτική*.

**(δ) Η Υπαρκτική Αναλυτική του εδωνά-Είναι προ-απαιτεί το ερώτημα για το Είναι καθ’ όλου**

Τα προηγούμενα, λοιπόν, κάνουν φανερό ότι, αν θα θέλαμε μια επιστήμη σχετικά με το σε τι συνίσταται ένα ειδικό *ον*, το ίδιο το εδωνά-Είναι, δηλαδή αν θα θέλαμε μια Αναλυτική της Ύπαρξης ως μάθηση περί του Είναι του εδωνά-Είναι, θα έπρεπε να προϋποθέσουμε *και πάλι* την ιδέα του ίδιου του Είναι καθ’ όλου, αφού αυτό το εξαιρετικό *ον* ορίζεται στη σχέση του με το Είναι – σε τελευταία ανάλυση: με το Είναι καθ’ όλου. Να, άρα, πώς η ανάπτυξη αυτής της Αναλυτικής του ιδιότυπου *όντος* που ονομάζεται εδωνά-Είναι βρίσκεται να εξαρτάται από μια προγενέστερη επεξεργασία του ερωτήματος για το Είναι καθ’ όλου. Έτσι, λοιπόν, αναφαιίνεται σε τι συνίσταται και η οντική προτεραιότητα του ερωτήματος για το Είναι.

Σχηματικά, την κατάσταση την οποία έχουμε περιγράψει μέχρι τώρα μπορούμε να την απεικονίσουμε ως εξής:



Σχήμα 1. Η διάρθρωση των a priori συνθηκών της εμπειρίας/ύπαρξης όντων

**(ε) Η αποδοχή της εξαιρετικότητας του εδωνά-Είναι ως κομβικού όντος για το ζήτημα του Είναι**

Εδώ, όμως, μπορούμε να διαπιστώσουμε μια από-μόνη-της υπαγορευόμενη *αντι-στροφή*. Είδαμε ότι το ερώτημα για το νόημα του Είναι καθ' όλου βρίσκεται τόσο στη βάση για την αρμόζουσα θεμελίωση των ιδίων των περιοχιακών Οντολογιών που θεμελιώνουν τις επιστήμες στη θετικότητά τους, όσο και στη βάση του εγχειρήματος που θα επιχειρούσε να φωτίσει τη σύσταση του ιδιότυπου και μόνου όντος που *υπάρχει* (του εδωνά-Είναι).

Δεν γίνεται, λοιπόν, έτσι αντιληπτό πως κεντρικός κόμβος τόσο στη σύνδεση Είναι καθ' όλου και επιστημονικών θεμελιακών εννοιών, όσο και στη σύνδεση Είναι καθ' όλου και Είναι του εδωνά-Είναι, είναι ένα –κατά τα φαινόμενα– εξαιρετικό ον, το εδωνά-Είναι; Ασφαλώς. Και έτσι καταδεικνύεται γιατί, όταν είναι να ρωτήσουμε για το Είναι καθ' όλου, το εδωνά-Είναι έχει μια *προτεραιότητα* σε σχέση με τα άλλα όντα (υποψήφια για τη θέση του επερωτώμενου) και γιατί *αναγκαστικά* πρέπει να ξεκινήσουμε από αυτό.

Όπως φάνηκε, το εδωνά-Είναι, έχει μια τριπλή προτεραιότητα σε σχέση με τα άλλα όντα:

- (1) *οντολογική*: μέσα στην ύπαρξή του, το εδωνά-Είναι είναι οντολογικό (κατανοεί τόσο το Είναι όλων των άλλων όντων, όσο και το Είναι του),
- (2) *οντική*: μέσα στο Είναι του το εδωνά-Είναι είναι το μόνο ον που προσδιορίζεται



μέσω της *ύπαρξης* (ως δυνατότητα να Είναι ή δυνατότητα να σχετίζεται με το Είναι) και

(3) *οντικο-οντολογική*: στη βάση των (2) και (1) το εδωνά-Είναι είναι το ον που συνιστά τη συνθήκη δυνατότητας *κάθε* Οντολογίας (άρα, και εκείνης που στοχεύει στη διαλεύκανση του Είναι καθ' όλου).

Αυτό, λοιπόν, είναι το ον που πρέπει να επερωτηθεί οντολογικά (αυτό είναι το επερωτώμενό μας στο ερωτάν για το Είναι αναφορικά με το νόημά του).

#### (στ) Η Θεμελιακή Οντολογία θα αναζητηθεί με άξονα την Υπαρκτική Αναλυτική

Ας δούμε πού βρισκόμαστε. Αναφέραμε πως το εδωνά-Είναι κατανοεί το Είναι των ενδόκοσμα<sup>22</sup> προσιτών όντων με τα οποία σχετίζεται, π.χ. στις επιστήμες. Ισοπρωταρχικά (*gleichursprünglich*), βεβαίως, πρέπει να κατανοεί και αυτό που ονομάζουμε «κόσμος» (*Welt*) ως *ορίζοντα* μέσα στον οποίο τα κάθε λογής όντα του είναι προσιτά.<sup>23</sup> Αυτό, όμως, σημαίνει το εξής. Όπως είπαμε, οι Περιοχιακές Οντολογίες αφορούν το Είναι που καθιστά προσιτά τα όντα που είναι διάφορα του εδωνά-Είναι και το οποίο Είναι μάς είναι οικείο μέσα από το ότι το εδωνά-Είναι το κατανοεί (τουλάχιστον προ-οντολογικά). Αλλά, μπορούμε να σκεφτούμε, οι ποικίλες αυτές Οντολογίες οφείλουν να πηγάζουν *γενεαλογικά* μέσα από μία *Θεμελιακή Οντολογία*. Η τελευταία, όμως, δεν μπορεί παρά να πρέπει να αναζητηθεί<sup>24</sup> στην *Υπαρκτική Αναλυτική του εδωνά-Είναι* (*gesucht werden in der existenzialen Analytik des Daseins*).<sup>25</sup>

Αντιλαμβανόμεστε, έτσι, γράφει εδώ ο Χάιντεγκερ, πως η Υπαρκτική Αναλυτική του εδωνά-Είναι *απαρτίζει* ή *συγκροτεί* (*ausmacht*)<sup>26</sup> τη Θεμελιακή Οντολογία.

---

<sup>22</sup> Για μια αμφισημία στη χρήση τούτου του όρου από τον Χάιντεγκερ βλέπε παρακάτω σε σχετική σημείωση στην §14.β.

<sup>23</sup> Αυτή η αναφορά στον «κόσμο» έρχεται μάλλον ανακόλουθα, αφού μέχρι τώρα δεν συναντήσαμε κάτι ρητό που να μας προϊδεάζει καθαρά για αυτή τη σύνδεση όντων, Είναι, εδωνά-Είναι, και *κόσμου*. Η εν λόγω σύνδεση αναλύεται, όμως, επί μακρόν στις §§ 12-24. Και εκεί, ωστόσο, η εισαγωγή της ιδέας ότι το εδωνά-Είναι κατανοεί και κάτι σαν «κόσμο» δεν είναι πολύ σαφέστερη. Αν πρέπει, όμως, να δικαιολογήσουμε τούτη την αναφορά, τότε δεν μπορούμε παρά να συσχετίσουμε ήδη κάπως τον κόσμο με το Είναι.

<sup>24</sup> Τι σημαίνει, όμως, «να αναζητηθεί»; Σημαίνει αυτό ότι η Θεμελιακή Οντολογία *είναι* η Υπαρκτική Αναλυτική; Βλέπε και λίγο πιο κάτω.

<sup>25</sup> Ο Χάιντεγκερ θεωρεί πως σε τούτο το σημείο καταδείχτηκε η οντική προτεραιότητα του ερωτήματος για το Είναι (*SZ* 13-4 [42]). Είμαι της άποψης, όμως, πως εδώ καταδείχτηκε η προτεραιότητα του εδωνά-Είναι σε σχέση με τα άλλα όντα σε ό,τι αφορά το σημείο από το οποίο πρέπει να αρχίσουμε να ψάχνουμε για να συγκροτήσουμε μια Θεμελιακή Οντολογία. Η οντική προτεραιότητα του ερωτήματος για το Είναι φάνηκε λίγες γραμμές πιο πριν, όπου φαίνεται πως το ερώτημα για το Είναι δεν προϋποτίθεται μόνο για τη θεμελίωση των περιοχιακών *Οντολογιών* που θεμελιώνουν τις επιστήμες αλλά και για τη Θεμελίωση μιας Υπαρκτικής Αναλυτικής, δηλαδή μιας Οντολογίας ενός ειδικού *όντος* του εδωνά-Είναι στο εκάστοτε δικό του Είναι. Υπέρ της πρότασης που γίνεται εδώ είναι και όσα λέει ο Χάιντεγκερ στην παράγραφο που κλείνει την §4.

<sup>26</sup> Ο Τζαβάρας μεταφράζει «ταυτίζεται» (*EX* 43). Γενικά στη βιβλιογραφία υπάρχει μια σύγχυση αναφορικά με την ταυτότητα της Θεμελιακής Οντολογίας. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι αυτή

Για την πορεία προς τη Θεμελιακή Οντολογία πρέπει να ξεκινήσουμε από την εξέταση του Είναι του εδωνά-Είναι. Το ερώτημα και η απάντηση για το νόημα του Είναι καθ' όλου θα αποδειχτεί απλώς μια *ριζικοποίηση* (Radikalisierung) της προοντολογικής κατανόησης του Είναι, η οποία συνιστά ουσιώδη τάση του Είναι του εδωνά-Είναι.

Πριν απ' όλα, λοιπόν, θα ερευνήσουμε για το Είναι του εδωνά-Είναι, ενώ στις αμέσως επόμενες ενότητες θα δούμε αν μια τέτοια έρευνα είναι δυνατή και ποια *μέθοδο* μπορούμε και πρέπει να ακολουθήσουμε σε αυτή την έρευνα.<sup>27</sup>

### (ζ) Ίχνη της σύνδεσης οντολογίας και εδωνά-Είναι στην παραδοσιακή φιλοσοφία

Πάντως, το ότι η οντολογική έρευνα πρέπει να ξεκινήσει από “κάτι σε σχέση με τον άνθρωπο” είχε γίνει κατανοητό και στο παρελθόν, αλλά δεν είχε εντοπιστεί ο χαρακτήρας του Είναι του ανθρώπου *ως ανθρώπου*, δηλαδή η *υπαρκτικότητα* ως ειδική σύσταση του Είναι του ανθρώπου ως όντος που *υπάρχει*.

Ο Αριστοτέλης λέει: «ή ψυχή τά ὄντα πώς ἔστιν»: η ψυχή με την αίσθηση και τη νόηση συστοιχίζεται με κάποιον τρόπο με τα όντα κατά το Είναι και στο ούτως Είναι τους. Αυτή η ιδέα πηγαινει, βέβαια, πίσω στον Παρμενίδα και τη ρήση του «ταυτόν γάρ ἐστί νοεῖν τε καί εἶναι». Ο Θωμάς Ακινάτης αργότερα ξεκίνησε από τη φράση του Αριστοτέλη και αναζήτησε τα *transcendentalia*, δηλαδή τους χαρακτήρες του Είναι που αν και βρίσκονται πέρα από κάθε εμπράγματο ή περιεχομενικό γενολογικό προσδιορισμό ενός όντος (*modus specialis entis*) προϋποτίθενται για να διαθέτουμε το κάθε ον (να έχουμε εμπειρία για αυτό, να μπορεί να μας δίδεται). Ένα τέτοιο *transcendentalium* είναι και το *verum* (αληθές),<sup>28</sup> ενώ το ον που είναι ικανό για ένα τέτοιο *αληθές* συνταίριασμα με κάθε ον θεωρεί πως είναι η ψυχή.

Κλείνοντας, πρέπει να πούμε πως η αναδρομή στο εδωνά-Είναι δεν πρέπει να συνδεθεί με καμιά *υποκειμενιστική-σχετικοποιητική* τάση στον τρόπο της έρευνας για

---

δεν είναι άλλη από την Υπαρκτική Αναλυτική και, μάλιστα, μάλλον στην επανάληψη αυτών των αναλύσεων στη δεύτερη διαίρεση του πρώτου μέρους (επειδή η Υπαρκτική Αναλυτική είναι απλώς μια προετοιμασία). Άλλοι υποστηρίζουν ότι η Θεμελιακή Οντολογία θα έπρεπε να μας παρασχεθεί στην ουδέποτε εμφανισθείσα τρίτη διαίρεση του πρώτου μέρους του *EX*. Σχετικά με το πρόβλημα βλέπε, π.χ., Gelven 1989, 33· Philipse 1998, 31, 44. Ο Γκέλβεν υιοθετεί την πρώτη άποψη· προσωπικώς κλίνω προς τη δεύτερη.

<sup>27</sup> Παρατηρήστε, βέβαια, ότι η αγγελλόμενη Υπαρκτική Αναλυτική *ξεκινά* υπαρξιακά (έστω και αν ο χαρακτήρας της είναι υπαρκτικός), αφού η έναρξή της είναι ζήτημα αυτο-διαχείρισης του Είναι του εδωνά-Είναι από το ίδιο το εδωνά-Είναι: το εδωνά-Είναι αναλαμβάνει να επιδοθεί (υπάρξει) σε αυτή την έρευνα. Εκτός κι αν δεχτούμε, όπως θα δούμε παρακάτω ότι ήθελε ο Χάιντεγκερ, πως αυτή η έρευνα ξεκινά με παρακίνηση του εδωνά-Είναι από το ίδιο το Είναι καθόλου!

<sup>28</sup> Τρία προτείνονται ως τέτοια *transcendentalia*: *enum, verum, bonum*. Είναι ενδιαφέρον πως και ο Καντ προτείνει την Υπερβατολογική Λογική του ως μια απάντηση σε αυτήν την πρόταση της Σχολαστικής φιλοσοφίας.

το Είναι καθόλου.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΤΟ ΔΙΠΛΟ ΜΕΛΗΜΑ ΠΟΥ ΑΝΑΔΕΙΚΝΥΕΤΑΙ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΠΕΞΕΡΓΑΣΙΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΕΙΝΑΙ: Η ΜΕΘΟΔΟΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΣΧΕΔΙΑΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ

**§5. Η οντολογική αναλυτική του εδωνά-Είναι ως ξεσκέπασμα του ορίζοντα για μια ερμηνεία του νοήματος του Είναι καθ' όλου**

Αφού βρήκαμε το *ον* που πρέπει να θέσουμε ως το επερωτώμενο του ερωτήματος για το Είναι, ας δούμε τώρα πώς θα το προσεγγίσουμε με τρόπο που να τού αρμόζει και πώς θα πετύχουμε τη ρητή οικειοποίησή (*ausdrückliche Aneignung*) του.

(α) Το οντικά εγγύτατό μας εδωνά-Είναι στέκει οντολογικά μακρινό. Κατ' αρχάς με την οντικο-οντολογική *προτεραιότητα* του εδωνά-Είναι<sup>1</sup> δεν εννοήσαμε κιόλας ότι αυτό το *ον* είναι οντικο-οντολογικά και το πρώτο μας *δεδομένο* (είτε με τη σημασία του «μπορεί να μας γίνει άμεσα χειροπιαστό», είτε με τη σημασία του «μας είναι άμεσα ήδη δοσμένο κατά τον τύπο του Είναι του»). Ωστόσο, *οντικά* το εδωνά-Είναι δεν είναι απλώς *το πιο κοντινό μας ον*: εμείς οι ίδιοι *είμαστε* αυτό το *ον*. Παρά το γεγονός αυτό, όμως, ή μάλλον εξαιτίας αυτού, τούτο το *ον* μάς είναι *οντολογικά* το πιο μακρινό. Η μια πρώτη (*nächste*) προ-οντολογική κατανόηση που το εδωνά-Είναι διαθέτει για το Είναι του *συνιστά*, ασφαλώς, μια κάποια ερμηνεία για αυτό το Είναι του. Όμως, αυτή *δεν* μπορεί να ληφθεί ως κατάλληλος οδηγητικός μίτος.

**(β) Το εδωνά-Είναι κατανοεί το Είναι του λαμβάνοντας ως παράδειγμα τον “κόσμο”**

Πάντως, όποια δυσκολία αντιμετωπίζει το εδωνά-Είναι στην ερμηνεία του εαυτού του δεν έχει να κάνει ούτε με κάποια *ατέλεια* των γνωσιακών ικανοτήτων του, ούτε με κάποια ευκολογιατρευτή *έλλειψη κατάλληλης εννοιολόγησης*. Η δυσκολία έγκειται στον *τύπο του Είναι* του θέματος της ερμηνείας και στον *τύπο της θεματοποιητικής συμπεριφοράς* του εδωνά-Είναι. Πιο συγκεκριμένα, στον τύπο του Είναι του εδωνά-Είναι υπάρχει η τάση να κατανοεί το Είναι του όχι με βάση τον ίδιο τον αυτό του, αλλά “αντανεκλαστικά” (*rückstrahlig*) με βάση το *ον* με το οποίο το εδωνά-Είναι σχετίζεται ουσιαστικά σταθερά και πρωτίστως (*stündig und zunächst*), δηλαδή με βάση τον “κόσμο”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Μπορεί κανείς να δει εδώ, σε σχέση και με όσα είπαμε πριν, την αλλαγή προοπτικής σε ό,τι αφορά την «προτεραιότητα».

<sup>2</sup> Στο αντίτυπο της καλύβας ο Χάιντεγκερ επεξηγεί: δηλαδή εδώ με βάση τα *παρευρισκόμενα* όντα (*aus dem Vorhandenen*). Για το νόημα της *παρεύρεσης* ως τύπο του Είναι κάποιων όντων τα οποία συναντά το εδωνά-Είναι και για ένα πρόβλημα συνέπειας που προκύπτει εξαιτίας αυτού που

**(γ) Οι ποικίλες συντελεσμένες αυτο-ερμηνεύσεις του δεν είναι υπαρκτικά πρωταρχικές (υπολείπονται υπαρκτικής θεμελίωσης)**

Επιπλέον, ανάλογα με τον τρόπο του Είναι στον οποίο το εδωνά-Είναι βρίσκεται εκάστοτε να υπάρχει, αυτή η κατανόηση του Είναι (του) αναπτύσσεται ή φθίνει. Έτσι, μέσα από τους διάφορους τρόπους του Είναι του το εδωνά-Είναι βρίσκεται να διαθέτει μια ποικιλία *συντελεσμένων ερμηνεύσεων* (Ausgelegtheit). Η φιλοσοφική Ψυχολογία, η Ανθρωπολογία, η Ηθική, οι Πολιτικές Επιστήμες, η Ιστορία, η Ποίηση, κ.λπ. προσφέρουν τις δικές τους ερμηνεύσεις του Είναι του εδωνά-Είναι. Είναι, όμως, αυτές υπαρκτικά πρωταρχικές;

Από όσα έχουν ειπωθεί αντιλαμβανόμαστε πως αυτές οι ενδεχομένως εμβριθείς υπαρξιακές –διάβαζε: οντικές– ερμηνεύσεις απαιτούν μια υπαρκτική θεμελίωση, δηλαδή εμβάθυνση στις *θεμελιακές δομές* του *ίδιου* του εδωνά-Είναι. Και αν αυτό το κάνουμε έχοντας κατά νου το καθήκον της πραγμάτευσης του ερωτήματος για το Είναι καθ' όλου, αντιλαμβανόμαστε πόσο κρίσιμο γίνεται το ζήτημα της *κατάλληλης πρόσβασης* στο εδωνά-Είναι.

**(δ) Η κατάλληλη πρόσβαση προς το εδωνά-Είναι είναι η φαινομενολογική**

Το είδος της πρόσβασης και ερμηνεύσής μας πρέπει να είναι τέτοιο που να επιτρέπει στο εδωνά-Είναι να μας φανερωθεί έτσι όπως αυτό έχει, δηλαδή *να δείχτεί καθ' αυτό αφ' εαυτού του* (an ihm selbst von ihm selbst her). Με άλλα λόγια, οφείλουμε να αναζητήσουμε μια *φαινομενολογική* πρόσβαση σε αυτό.<sup>3</sup> Αλλά πού και πώς θα αναζητήσουμε αυτό το ον, το οποίο απαντάται να υπάρχει με πάρα πολλούς τρόπους;

**(ε) Η Φαινομενολογία θα αναζητήσει το εδωνά-Είναι κατά την κατά μέσο όρο καθημερινότητά του εκεί όπου αναδεικνύονται οι ουσιώδεις δομές του Είναι του**

Μπορούμε, τώρα, να προαναγγείλουμε πως αυτό το ον οφείλει να φαινομενολογηθεί έτσι όπως αυτό βρίσκεται *πρωτίστως και ως επί το πλείστον* (zunächst und zumeist) *στην κατά μέσον όρο καθημερινότητά του*.<sup>4</sup> Στην κατά μέσον όρο καθημερινότητα, ι-

---

λέγεται εδώ στο κυρίως κείμενο βλέπε παρακάτω. Διατηρείστε σταθερά κατά νου ότι ο κόσμος με ανωφερή εισαγωγικά (“κόσμος”) θα σημαίνει πάντα εδώ ένα άθροισμα παρευρισκόμενων πραγμάτων. Όταν ο Χάιντεγκερ θέλει να μας ειδοποιήσει για τη δική του έννοια κόσμου θα χρησιμοποιεί τα κανονικά εισαγωγικά («κόσμος»). Στο πόσο σημαντική είναι αυτή η ιδέα τόσο για το στήσιμο του ΕΧ όσο και για τη μεταγενέστερη πορεία της σκέψης του Χάιντεγκερ, θα αναφερθούμε και παρακάτω.

<sup>3</sup> Τι ακριβώς εννοεί ως *φαινόμενο* και ως *φαινομενολογία* ο Χάιντεγκερ θα το δούμε παρακάτω στην §7.

<sup>4</sup> Η “κατάσταση” στην οποία θα αναζητήσουμε το εδωνά-Είναι και η μέθοδος της προσέγγισής του σε αυτή την “κατάσταση”, ζητήματα τα οποία εδώ απλώς προαναγγέλλονται, θα αναπτυχθούν στις §§ 9 και 7 αντίστοιχα. Ο Χάιντεγκερ, πάντως, αφήνει να εννοηθεί πως ναί μεν θέλει να προσεγγίσει το επερωτώμενο ον φαινομενολογικά, δεν θέλει, όμως, να ενεργοποιήσει κάποια ειδική στάση, π.χ. μια «φαινομενολογική αναγωγή» (σαν αυτήν που υιοθετούσε ο Χούσερλ) που

σχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, υπάρχουν κάποιες *ουσιώδεις ή θεμελιακές δομές*, οι οποίες προσδιορίζουν το Είναι του εδωνά-Είναι και *διατηρούνται* σε κάθε τύπο του Είναι στον οποίο μπορεί εκάστοτε να βρισκείται γεγονοτικά αυτό το ον.

Φυσικά, δεδομένου του προαναφερθέντος καθήκοντός μας, η σχετική Υπαρκτική Αναλυτική –διότι για αυτήν μιλάμε εδώ– *δεν* προβλέπεται να συνιστά μια *πλήρη* Οντολογία του εδωνά-Είναι. (Αυτή, βεβαίως, θα ήταν απαραίτητη, αν θα θέλαμε μια συστηματική Φαινομενολογική Φιλοσοφική Ανθρωπολογία.)

#### **(στ) Το νόημα του Είναι του εδωνά-Είναι είναι η χρονικότητα**

Η ανάλυση στην οποία θα επιδοθούμε αμέσως σε ετούτη την πρώτη διαίρεση είναι, επίσης, *προσωρινή*: θα παρουσιάσει το Είναι του εδωνά-Είναι, αλλά όχι και το νόημα αυτού του Είναι. Στη δεύτερη διαίρεση αυτή η ανάλυση θα *επαναληφθεί*, αλλά πλέον σε ανώτερη και αυθεντικά οντολογική βάση. Θα δούμε, τότε, πως το νόημα του Είναι του εδωνά-Είναι είναι η *χρονικότητα* (Zeitlichkeit). Όλες οι προσωρινά παρουσιασμένες δομές του Είναι του εδωνά-Είναι θα αναφανούν εκεί ως τρόποι της χρονικότητας. Τότε μόνο θα έχουμε προετοιμάσει επιτέλους το έδαφος για μια απάντηση στο ερώτημα για το Είναι *καθ' όλου*.

Στο *Είναι και Χρόνος* θα δείχτει τελικά πως είτε όταν υπάρχει προ-οντολογικά, είτε όταν υπάρχει πρακτικά ή επιστημονικά, κ.λπ., το εδωνά-Είναι κατανοεί και ερμηνεύει άρρητα κάτι σαν «Είνα», μόνο επειδή αυτό από το οποίο ξεκινά (*von wo aus*) είναι ο χρόνος.<sup>5</sup> Για να δείξουμε πώς ο χρόνος γενικά αποτελεί τον ορίζοντα για την *κατανόηση* του Είναι, θα ξεκινήσουμε ειδικά από τη χρονικότητα ως νόημα του Είναι του όντος που *κατανοεί* το Είναι.

#### **(ζ) Η παραδοσιακή σύλληψη του χρόνου δεν συνδέθηκε επαρκώς με το ζήτημα της Οντολογίας και το πρωταρχικό ριζωμά της στο χρόνο**

---

θα του αποφέρει το εδωνά-Είναι *καθ'* αυτό ως φαινόμενο. Για τον Χάιντεγκερ μια τέτοια κίνηση αλλοιώνει το ερευνώμενο ον: προβάλλει πάνω του στοιχεία που οφείλονται στη στάση και όχι στο ίδιο το φαινόμενο. Για το πόσο λανθασμένη είναι αυτή η αντίληψη του Χάιντεγκερ για τον Χούσερλ, βλέπε Θεοδώρου 1999· Θεοδώρου 2001· και μια επανεπεξεργασμένη και διευρυμένη εκδοχή τους στο Theodorou 2015, κεφ. 2, 3. Πάντως, μάς δημιουργείται εδώ ίσως μια επιφύλαξη. Δεδομένου ότι, όπως θα διαβάσουμε σε λίγο, ο άνθρωπος προσεγγίζει το Είναι του, και κατ' επέκτασιν το Είναι, *καταπτωτικά*, δηλαδή με βάση τα παρευρισκόμενα όντα (τον “κόσμο”), η προσφυγή στην κατά μέσον όρο καθημερινή εμπειρία δεν μοιάζει να μας απαλλάσσει και από τον κανόνα των καταπτωτικών ερμηνειών. Γι' αυτό στην §6.ε ο Χάιντεγκερ θα επιχειρήσει, ως πρώτη κίνηση αποδέσμευσης από τις συντελεσμένες καταπτωτικές ερμηνείες, μια *αποδόμηση* της ιστορίας της Οντολογίας. Έτσι, θα αποκτήσουμε, βέβαια, επίγνωση της *ιστορίας* των καταπτωτικών ερμηνειών. Αλλά και πάλι, πώς θα *απαλλαγεί* η Φαινομενολογία του EX από την καταδίκη της κατάντησης; Μια απάντηση σε τούτο το ερώτημα θα συναντήσουμε παρακάτω στην §12.ε.

<sup>5</sup> Από αυτό το σημείο μέχρι και το τέλος της παρούσας ενότητας έχουμε ουσιαστικά μια αδρή περιγραφή των ιδεών που ο Χάιντεγκερ έπρεπε να αναπτύξει στην τρίτη διαίρεση του πρώτου μέρους του EX. Για τη δομή του EX βλέπε και την §8.

Η παραδοσιακή ερμηνεία του χρόνου, από τον Αριστοτέλη μέχρι και τον Μπερζόν, μας έδωσε βέβαια μια ανάλυση για την έννοια του χρόνου. Αυτή, όμως, είναι η κοινοτοπή έννοια. Για παράδειγμα, ο Μπερζόν ισχυρίστηκε πως αυτή ανάγεται τελικά στην έννοια του *χώρου*. Μια τέτοια έννοια χρόνου είναι εντελώς ακατάλληλη για τους σκοπούς του *ΕΧ*. Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, όμως, όπως θα δούμε στις αναλύσεις που θα ακολουθήσουν, *ακόμα και αυτή* η έννοια πηγάζει τελικά από τη χρονικότητα που θα φανερωθεί στο *ΕΧ*.

Βεβαίως, η έννοια του χρόνου παίζει σημαντικό ρόλο ήδη στην παραδοσιακή οντολογία. Χρησιμοποιείται, για παράδειγμα, ως (οντικό) κριτήριο για το διαχωρισμό των όντων στις περιοχές του «άχρονου» (οι χωρικές και οι αριθμητικές σχέσεις κ.λπ.), του «χρονικού» (τα γεγονότα της Φυσικής, τα συμβάντα της Ιστορίας κ.λπ.), του «εξωχρονικού» (το νόημα μιας πρότασης), του «υπερχρονικού» (η αιωνιότητα) κ.λπ.<sup>6</sup> Παντού σε αυτό το πλαίσιο «χρονικός» σημαίνει απλώς «μέσα στο χρόνο». Πώς, όμως, ο χρόνος έφτασε να έχει αυτό το «αυτονόητο» νόημα και πώς απέκτησε την εν λόγω «αυτονόητη» «οντολογική» λειτουργία δεν εξετάστηκε ποτέ. Πρέπει, λοιπόν, να καταδειχτεί το *ότι* και το *πώς* όλη η Οντολογία ριζώνει, τελικά, στο *ορθά* ιδωμένο και επεξηγημένο φαινόμενο του χρόνου.

#### **(η) Το πρωταρχικό νόημα του Είναι (καθ' όλου) είναι η καιρικότητα**

Αλλά, όταν είπαμε ότι και το ίδιο το Είναι μαζί με τις ποικίλες ετεροιώσεις του ή τα ποικίλα παράγωγά του θα εννοιολογηθούν (*begriffen werden*) με βάση (*aus*) το χρόνο, η εν λόγω «χρονικότητα» δεν έχει το νόημα του «μέσα στο χρόνο» (και τις σχετικές ετεροιώσεις). Το Είναι *δεν είναι όπως ένα ον «μέσα στο χρόνο»*. Τον πρωταρχικό νοηματικό προσδιορισμό του Είναι, του χαρακτήρα του και των τρόπων του θα τον αποδίδουμε με τον όρο «καιρικός» (*temporal*).<sup>7</sup> Και μαζί με την ερμηνεία του Είναι ως τέτοιου θα πρέπει να παράσχουμε και μια επεξεργασία (*Herausarbeitung*) της καιρικότητάς του. Τότε θα έχουμε δώσει πλέον και μια απάντηση στο ερώτημα για το νόημα του Είναι (του εδωνά-Είναι αλλά και του Είναι *καθ' όλου*).

Το ζήτημά μας, φυσικά, δεν είναι αν η απάντηση θα είναι «καινούργια», αλλά μάλλον αν θα είναι *αρκούντως «παλιά»*, έτσι ώστε σε αυτήν να καταφέρουμε να συλ-

---

<sup>6</sup> Οι γερμανικοί όροι είναι αντίστοιχα: «zeitlich», «unzeitlich», «zeitlos», «überzeitlich».

<sup>7</sup> Αυτός ο όρος συνιστά έναν ερμηνευτικό γόρδιο δεσμό. Στο ίδιο το *ΕΧ* τελικά μόνο ερωτήματα έχει να διατυπώσει για αυτόν, ο οποίος στην ουσία υπονοεί τον «Χρόνο» της τρίτης διαίρεσης του πρώτου μέρους. Μέχρι να φτάσουμε να πούμε περισσότερα για αυτή την ιδέα του χρόνου ως καιρού –με τη σημασία του ορίζοντα για την κατανόηση (νόημα)– του Είναι καθ' όλου, πρέπει να φροντίζουμε να διατηρούμε χωριστά τη χρονικότητα (*Zeitlichkeit*) του εδωνά-Είναι από την καιρικότητα του Είναι (καθ' όλου). Ο Χάιντεγκερ δεν φαίνεται να διαθέτει αυτή τη διάκριση πριν το *ΕΧ*, αφού μέχρι πριν, π.χ. στις παραδόσεις του χειμερινού εξαμήνου του 1925-26, γίνεται λόγος και για την καιρικότητα ως Είναι του εδωνά-Είναι. Αντίστοιχα, η «χρονικότητα» προσδιόριζε μόνο το αγοραίο νόημα του «μέσα στο χρόνο». Βλέπε και επόμενα σχετικά σχόλια.



λάβουμε τις δυνατότητες που ετοίμασαν (που υπαινιχθήκαν άθελά τους) για εμάς οι “παλιοί”. Η απάντηση ουσιαστικά θα δίνει μια εντολή για συγκεκριμένη οντολογική έρευνα, αλλά πλέον μέσα στον “ξεσκεπασμένο” (freigelegt) ορίζοντα που θα έχει διανοίξει η απάντηση στο ερώτημα για το νόημα του Είναι. Μέσα από αυτή την έρευνα θα κατανοήσουμε τελικά την ίδια την ιστορία των ευρημάτων και των αποτυχιών της παραδοσιακής Οντολογίας ως μια *εσωτερικά αναγκαία πορεία εξαιτίας του χαρακτήρα του ίδιου του εδωνά-Είναι*.<sup>8</sup>

Αλλά ποιος είναι αυτός ο ειδικός χαρακτήρας του; Και ποια ακριβώς μορφή μπορεί να λάβει αυτή η ιστορία των ευρημάτων και των αναγκαιών αποτυχιών της παραδοσιακής Οντολογίας; Ας δούμε.

## §6. Το καθήκον μιας αποδόμησης της ιστορίας της Οντολογίας

**(α) Το εδωνά-Είναι είναι κινητικό μέσα στον χρόνο και κατά τούτο γίνεται ιστορικά (μέσα στην “κοσμοϊστορία”)**

Κάθε επιστημονική<sup>9</sup> έρευνα, άρα και αυτή για το Είναι, συνιστά μια οντική δυνατότητα του εδωνά-Είναι. Αλλά, όπως είδαμε, όταν λέμε ότι αυτό το ον *Είναι*, εννοούμε ότι “κινείται” μέσα στον ορίζοντα της χρονικότητας. Η χρονικότητα, όμως, είναι μαζί και η συνθήκη δυνατότητας της *ιστορικότητας* (Geschichtlichkeit).

Με τον όρο «ιστορικότητα» δεν εννοούμε, βεβαίως, κάτι σαν το κοσμοϊστορικό γίγνεσθαι (weltgeschichtliches Geschehen) που συνήθως ονομάζεται “ιστορία” (Geschichte). Η ιστορικότητα είναι κάτι που *προηγείται* αυτής της ιστορίας και την καθιστά δυνατή. Με την «ιστορικότητα» εννοούμε έναν χρονικό *τύπο* του Είναι του ίδιου του εδωνά-Είναι. Εννοούμε την οντολογική σύσταση του “γίγνεσθαι” (Geschehens) του εδωνά-Είναι ως τέτοιου.<sup>10</sup> Χάρην αυτού του “γίγνεσθαι” είναι τελικά δυνατή και η ίδια η ιδέα περί “κοσμοϊστορίας”, και μάλιστα ως κάτι που ανήκει ιστορικά (δηλαδή που εμφανίζεται κάποια στιγμή μέσα) στην κοσμοϊστορία.

**(β) Το ιστορικό εδωνά-Είναι γίνεται γεγονοτικά με αφετηρία το μέλλον του ως καθορισμένο από το παρελθόν**

<sup>8</sup> Σύγκρινε σχετικά και με §5.α.

<sup>9</sup> Στο *EX*, ο Χάιντεγκερ εννοεί ακόμα τη φαινομενολογία του εδωνά-Είναι και του Είναι ως μια «αυστηρή επιστήμη», κατά τη σύλληψη της Φαινομενολογίας από τον Χούσερλ.

<sup>10</sup> Δηλαδή μια ετεροίωση της *χρονικότητας* ως νόημα του Είναι του εδωνά-Είναι. Η χρονικότητα είναι ο ορίζοντας μέσα στον οποίο το εδωνά-Είναι εκπύσσει τις δυνατότητές του όντας με τον τρόπο του υπάρχειν. Η ιστορικότητα είναι ένας τρόπος “πτύχωσης” αυτού του συνολικού ορίζοντα. (Στην παρούσα ενότητα παρουσιάζεται το σιεπτικό και το προσχέδιο βάσει των οποίων θα έπρεπε να συνταχθεί το δεύτερο μέρος του *EX*.) Ωστόσο, εδώ δεν φαίνεται με σαφήνεια γιατί ένα *χρονικό* ον οφείλει να “γίνεται” αναπτυσσόμενο με τρόπο *ιστορικό*. Για να το θέσω καλύτερα, εδώ δεν φαίνεται γιατί η υπαρκτική ανάπτυξη του εδωνά-Είναι οφείλει να είναι “πτυχωτική” —αν σε αυτή την ιδέα μεταφέρουμε όσα στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα οι ιστοριστές Ράνκε (Ranke), Ντρόιζεν (Droysen), αλλά και Ντιλτάι (Dilthey) περιέκλεισαν στον όρο *ιστορικότητα*.

Ας δούμε, όμως, σε αδρές γραμμές πώς συνδέεται η χρονικότητα του εδωνά-Είναι με την ιστορικότητά του. Όταν λέμε ότι το εδωνά-Είναι “κινείται” μέσα στον ορίζοντα της χρονικότητας, εννοούμε ότι όντας γεγονοτικό, δηλαδή ευρισκόμενο πάντα σε μια στιγμή της αυτο-διαχείρισης του δικού του Είναι, το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε “ό,τι” ήδη ήταν και όπως ήδη ήταν. Με άλλα λόγια, ανά πάσα στιγμή το γεγονοτικό εδωνά-Είναι καθορίζεται –ρητά ή άρρητα– από το παρελθόν του. Δεν καθορίζεται, όμως, από αυτό με την έννοια ότι το σέρνει ως ουρά πίσω του ή το κατέχει ως παρευρισκόμενη ιδιότητα που κάποτε το χαρακτηρίζει. Το εδωνά-Είναι, ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, όντας εκάστοτε κατά το δικό του Είναι, είναι το παρελθόν του· αν και αυτό το δικό του Είναι “γίνεται” (“geschieht”) με αφετηρία (aus) το μέλλον του.<sup>11</sup> Θα λέγαμε πως το εδωνά-Είναι είναι κατά το δικό του Είναι καθόσον “γίνεται” προς τη μεριά του μέλλοντός του, αλλά με έναν τρόπο που προσδιορίζεται από το παρελθόν του. Το εδωνά-Είναι, “κινούμενο” μέσα σε αυτόν τον ορίζοντα παρελθόντος-μέλλοντος, “γίνεται” εκάστοτε το γεγονοτικό εδωνά-Είναι που το ίδιο είναι ανά πάσα στιγμή.<sup>12</sup>

**(γ) Το ιστορικό εδωνά-Είναι φέρεται μέσα σε μια παράδοση, την οποία ανακαλύπτει στην Ιστορία**

Από αυτό καταλαβαίνουμε πως το εδωνά-Είναι αναπτύσσεται μέσα σε μια ερμηνευση του εαυτού του (του Είναι του), η οποία του παραδίδεται (übergekommen wird) μέ-

<sup>11</sup> SZ 20 [52]. Να μια άλλη διατύπωση: όντας το εδωνά-Είναι εκάστοτε κατά το δικό του Είναι, το εδωνά-Είναι είναι το παρελθόν του, αλλά με έναν τρόπο κατά τον οποίο το εδωνά-Είναι γίνεται εκάστοτε ένα εδωνά-Είναι στο-δικό-του-Είναι χάριν του μέλλοντός του. Το συντελεσμένο παρελθόν και το, σε αυτή τη βάση, αναμενόμενο μέλλον δίνουν πλέον τα πρώτα αδρά στοιχεία για το ζήτημα που θίχτηκε στην προηγούμενη σημείωση. Τα πράγματα θα γίνουν ακόμα σαφέστερα, όταν θα φανεί ότι το παρελθόν και το μέλλον “χαρακτηρίζονται” από μια εκάστοτε διαμορφούμενη και κρατούσα κατανόηση του Είναι του εδωνά-Είναι, αλλά και γενικά. Όλα αυτά είναι ζητήματα που θα αναπτυχθούν στη δεύτερη διαίρεση του πρώτου μέρους του EX. Βλέπε και μεθεπόμενη σημείωση.

<sup>12</sup> Παρατηρήστε, βεβαίως, πως με το να συγκαθορίζεται ένα ον από μέλλον, παρελθόν και παρόν δεν σημαίνει κιόλας ότι είναι ιστορικό με καμιά οντολογικώς ενδιαφέρουσα έννοια. Για παράδειγμα, σε κάποιο παρόν της η Νευτώνεια Φυσική έχει παρελθόν και μέλλον· με όλα τους να τη συγκαθορίζουν. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ακόμα ότι μέσα στη χρονική αυτή έκπτυξη της χαρακτηρίζεται από ιστορικότητα. Η ιστορικότητα επέρχεται ως χαρακτηριστικό της από τη στιγμή που τη δούμε σε σχέση με την Αριστοτελική και τη Σχετικιστική Φυσική. Αυτές οι Φυσικές, όμως, δεν συνιστούν, αντίστοιχα, παρελθόν και μέλλον της Νευτώνειας Φυσικής με τον τρόπο που σε αυτό το σημείο του EX αναλύονται αυτές οι έννοιες. Ενδεχομένως, από όσα θα ειπωθούν και αμέσως μετά, το παρελθόν και το μέλλον του χρονικού εδωνά-Είναι αρκούν για να χαρακτηριστεί αυτό από παραδοσιακότητα, από το ότι φέρεται μέσα σε μια παράδοση. Κι όμως, στο εδωνά-Είναι ταιριάζει όντως μια ιστορικότητα με την έννοια της ιστορικότητας της Φυσικής. Αυτή, εντούτοις, η ιστορικότητα δεν αποδεικνύεται εδώ στο EX, αλλά ούτε και στη δεύτερη διαίρεση, όπου η χρονικότητα είναι κεντρικό θέμα. Τέλος, είναι η ενδιαφέρουσα ιστορικότητα (ως ιστορικότητα του Είναι καθ' όλου) –μαζί με όσα αυτή επισύρει– που συνιστά αξεπέραστο όριο του εγχειρήματος του Χάιντεγκερ στο EX.

σα από το παρελθόν του και μέσα στην οποία αυτό διατηρείται –μέχρις ενός ορίου– αδιάκοπα. Έτσι, το παρελθόν ενός εδωνά-Είναι, αλλά εν τέλει και το παρελθόν της “γενιάς του” συνολικά, μάλλον προηγείται τούτου εκάστοτε ήδη· τού έχει ετοιμάσει το μέλλον του.

Τελικά το προσωπικό παρελθόν, αλλά ουσιαστικά το παρελθόν της “γενιάς” ενός ιστορικού εδωνά-Είναι, ευθύνεται για το γεγονός ότι αυτό το ον βρίσκεται πάντοτε μέσα σε μια *παράδοση* (Tradition). Αυτήν αρχικά μπορεί να την αγνοεί. Μετά, όμως, μπορεί να την ανακαλύπτει και να την ακολουθεί ρητά, κάνοντας π.χ. Ιστορία (Historie). Η ίδια η Ιστορία, λοιπόν, καθώς και η επίδοσή μας στην Ιστορία είναι δυνατές χάριν της ιστορικότητάς μας. Μάλιστα, δεδομένης της ιστορικότητάς μας –και ειδικά από τη στιγμή που αυτή δεν είναι πια συγκαλυμμένη– η επίδοσή μας στην Ιστορία πρέπει να διέπεται από την αρμόζουσα *ιστοριολογικότητα* (Historizität).<sup>13</sup>

**(δ) Το αναπόφευκτο του ιστορικά διαμεσολαβημένου της έρευνας για το νόημα του Είναι και η κατάπτωση**

Η συνειδητοποίηση όλων αυτών μας θέτει, ωστόσο, ενώπιον ενός σοβαρού διπλού προβλήματος.

Πρώτον, το εδωνά-Είναι ρωτά για το Είναι του και για το Είναι καθ’ όλου, αλλά αναπόφευκτα ρωτά και απαντά για αυτά *μέσα* στην ιστορικότητά του. Κανένα αρχιμήδειο σημείο θέασης, μπορούμε να πούμε, δεν είναι τελικά δυνατό. Έτσι, γίνεται επιτακτική η ιστοριολογική (historisch) καλλιέργεια αυτού του ερωτήματός του μέσα από μια θετική ιδιοποίηση του παρελθόντος του. Τότε μόνο αποκαλύπτεται σε όλες του τις διαστάσεις, σε όλες του τις δυνατότητες, στο πλήρες οντολογικό νόημά του το ερώτημα για το Είναι.

---

<sup>13</sup> Ο Χάιντεγκερ μιλά εδώ για αυτό που, π.χ., ο Γιάνταμερ ονομάζει εμφάνιση της ιστορικής συνειδησης. Αυτήν τη χρωστάμε στη σιέψη των Γερμανών ιστορικών και φιλοσόφων της Ιστορίας Ράνκε και Ντρόιζεν κατά τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Η ανάπτυξη της ιστορικής συνειδησης ή η απο-συγκάλυψη της ιστορικότητάς μας μάς επιτρέπει να κάνουμε Ιστορία με ιστοριολογικότητα. Όταν δεν συμβαίνει αυτό κάνουμε «Ιστορία» περιγράφοντας τα ιστορικά συμβάντα με τρόπο ανεπίτρεπτο, δηλαδή «με τα μάτια του σήμερα». Τότε, όμως, συμπιέζουμε ως μη οφείλαμε τον ιστορικό ορίζοντα της Ιστορίας σε ένα δισδιάστατο «μόλις πριν» ή το πολύ σε ένα δισδιάστατο «χθες». Φυσικά, με την αναγνώριση της οφειλόμενης ιστοριολογικότητας στην Ιστορία ανακύπτει ένα σπουδαίο πρόβλημα: *πώς να οικειοποιηθούμε τα συμβάντα μιας (όντως) άλλης εποχής*; Τούτο εφαρμόζεται αμέσως και στην αισθητική αποτίμηση έργων τέχνης του παρελθόντος, στη νοηματική πρόσληψη έργων του παρελθόντος ή ακόμα και στην αποτίμηση ενός άλλου πολιτισμού, στην αντιμετώπιση αντικειμένων άλλων πολιτισμών, κ.λπ. Για αυτά τα προβλήματα επεχείρησαν να μας μιλήσουν οι Γιάνταμερ και Ρικέρ με τη φιλοσοφική ερμηνευτική τους και για αυτά τα προβλήματα βρέθηκαν σε διένεξη με τους Ντεριντά και Χάμπερμας (για διαφορετικούς λόγους με τον καθέναν από αυτούς τους τελευταίους). Στο παρόν κείμενο διαμορφώνονται και οι θεμελιακοί όροι για την κατανόηση όλων αυτών των προβλημάτων, των προσεγγίσεων, και των διενέξεων.

Δεύτερον, συνειδητοποιούμε πως, δεδομένης της ιστορικότητας του εδωνά-Είναι, αυτό δεν έχει μόνο την τάση της *κατάπτωσης* (Verfall), δηλαδή της ερμηνεύσης του εαυτού του με βάση τον “κόσμο” (τα παρευριστόμενα όντα), αλλά γίνεται και *λεία της παράδοσης*.<sup>14</sup> Έτσι, παραμένει δέσμιο αυτής της “καταπτωτικής” αυτοερμηνεύσής του. Αυτή η παράδοση τον καθοδηγεί στο ερωτάν και στο απαντάν, επικαλύπτοντας (verdeckt) μάλιστα αυτό που του παραδίδει (übergibt), κάνοντάς το “αυτονόητο” και κρύβοντας τις πρωταρχικές πηγές από όπου αυτό αντλήθηκε. Απορροφάται τότε το εδωνά-Είναι περισπούδαστα σε έναν ενδο-παραδοσιακό ή διαπαραδοσιακό *συγκριτικισμό*, αγνοώντας την ίδια την ανεδαφικότητά (Bodenlosigkeit) του, ξεχνώντας δηλαδή οριστικά το έδαφος στη βάση του οποίου βρίσκεται να έχει πολιτισμούς, παραδόσεις, περιόδους, και “σχολές”.

Εδώ, όμως, αν θέλουμε να δούμε τα φαινόμενά μας ως έχουν, πρέπει να καταφέρουμε να ξεπεράσουμε τις σχετικές προσεγγίσεις που φέρονται μέσα στην παράδοσή μας. Πρέπει να απαλλαγούμε από τις καταπτωτικές προκαταλήψεις τους.

(ε) Η αποδόμηση της παραδοσιακής Οντολογίας θα μας αποκαλύψει την ιστορία των καταπτωτικών ερμηνειών της χρονικότητας και της καιρικότητας

Πρώτη απόδειξη ότι το εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του και το Είναι καθ’ όλου με βάση τον «κόσμο» είναι η αρχαία ελληνική Οντολογία, η οποία κατέστη παράδοση και με ένα τρόπο καθορίζει τη φιλοσοφική εννοιολόγηση –μέσω του Σουάρεζ και της νεότερης υπερβατολογικής φιλοσοφίας– μέχρι και αυτού του Έγγελου. Σε αυτή την ιστορία πρωταγωνιστούν ο λόγος, το πνεύμα, το *ego cogito*, το υποκείμενο, το εγώ, το πρόσωπο. Ποτέ, όμως, αυτά δεν ερωτώνται ουσιαστικά για το Είναι τους και τη δομή του, αφού το ίδιο το ερώτημα για το Είναι έχει παραμεληθεί. Άρα, για να έχουμε *πλήρη* εικόνα για το ερώτημά μας (αναφορικά με το Είναι) και τις *δυνατότητές* του, πρέπει να χαλαρώσουμε τους εσωτερικούς δεσμούς αυτής της σκληρυμένης παράδοσης. Αυτή είναι η λειτουργία της *αποδόμησης* (Destruktion) της ιστορίας της Οντολογίας.

Το συνολικό αποτέλεσμα που αναμένουμε είναι η αναθέρμανση των *πρωταρχι-*

---

<sup>14</sup> Εδώ κιόλας συναντάμε ένα σημαντικό σημείο για το όλο σχέδιο του EX, αλλά και για τη μετέπειτα πορεία της σκέψης του Χάιντεγκερ. Σε τι συνίσταται η σπουδαιότητα αυτού του σημείου θα το δούμε παρακάτω. Με βάση όσα ειπώθηκαν, εντούτοις, ανακύπτουν δυο ζητήματα. Πρώτον, ο Χάιντεγκερ προαναγγέλλει εδώ την ανακάλυψή του ότι το εδωνά-Είναι καταπίπτει, η οποία, όμως, προϋποθέτει μια φαινομενολογική έρευνα. Ωστόσο, ακόμα δεν μας έχει εκθέσει ο ίδιος πώς ακριβώς αντιλαμβάνεται τη φαινομενολογική μέθοδο. Η προσφυγή στην κατά μέσον όρο καθημερινότητα δεν αρκεί για να συλλάβει προ-καταπτωτικώς τα ερευνώμενα φαινόμενα. Δεύτερον, το εδωνά-Είναι γίνεται άραγε λεία της παράδοσης ή λεία του Είναι; Από το ότι το εδωνά-Είναι είναι χρονικό και έχει παρελθόν δεν προκύπτει ότι αυτό τίθεται και εντός μιας παράδοσης, η οποία το παγιδεύει μέσα σε μια κατανόηση του Είναι. Τουναντίον, από το γεγονός ότι το εδωνά-Είναι εκάστοτε ήδη έχει κάπως κατανοήσει το Είναι συμβαίνει το παρελθόν να συγκροτείται ως παράδοση, μέσα στην οποία το έτσι κατανοημένο Είναι απλώς *συντηρείται*. Η φαινομενολογική μέθοδος είναι δυνατότητά μας και μάς αποδεσμεύει από τη συνήθεια της παράδοσης.

κών εμπειριών που κατέστησαν δυνατούς τους “παλιούς” πρώτους –και εφεξής οδηγικούς– προσδιορισμούς του Είναι.<sup>15</sup>

Η αποδόμηση αυτή, άρα, δεν αποσκοπεί ούτε σε μια κακή σχετικοποίηση των οντολογικών απόψεων, ούτε σε μια καταστροφή της οντολογικής παράδοσης· έχει θετικό νόημα για το σήμερα της Οντολογίας. Επίσης, δεδομένης της απάντησης που προδιέγραψε ο Χάιντεγκερ αναφορικά με το νόημα του Είναι του εδανά-Είναι και του Είναι καθ’ όλου, η αποδόμηση της Οντολογίας θα ενδιαφερθεί κυρίως ως προς το *αν και ως ποιο σημείο* το φαινόμενο του χρόνου και η προβληματική της *καιρικότητας* συνδέθηκαν θεματικά με την ερμηνεία του Είναι μέσα στο πλαίσιο της ιστορίας της Οντολογίας.

### (στ) Σχεδιάγραμμα των βασικών σταθμών του σχεδίου της αποδόμησης

#### (i) Η υπερβατολογική φιλοσοφία του Καντ και η θεωρία του περί σχηματισμού

Πρώτος σταθμός της ανάδρομης πορείας της αποδόμησης πρέπει να είναι ο Καντ. Αυτός είναι ο πρώτος και ο μόνος, γράφει ο Χάιντεγκερ, που διάνυσε κάποια απόσταση προς τη διάσταση της καιρικότητας ή που προσέκρουσε σε αυτήν. Αυτό συμβαίνει στη θεωρία του περί *σχηματισμού* (Schematismus), δηλαδή περί της διαδικασίας κατά την οποία με την εν χρόνω εφαρμογή των κατηγοριών πάνω στο αισθητηριακό πολλαπλό βρισκόμαστε να έχουμε την εμπειρία όντων γύρω μας. Όμως, αυτή η περιβόητη δυνατότητα της συνείδησής μας «κρύβεται καλά στα αφώτιστα βάθη της ψυχή μας» (για να παραφράσουμε τον ίδιο τον Καντ).

Μόνο η *καιρικότητα*, ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, μπορεί να γίνει ο δαυλός που δεν είχε στη διάθεσή του ο Καντ. Και δύο πράγματα φαίνεται να εμπόδισαν τον Καντ από το να αποκτήσει επίγνωση για την προβληματική της καιρικότητας: (α) το ότι *αμέλησε* εντελώς το ερώτημα για το Είναι καθ’ όλου και (β) το ότι δεν ανέπτυξε μια Οντολογία της *υποκειμενικότητας* του υποκειμένου. Ειδικά για το τελευταίο ο Καντ ουσιαστικά παραλαμβάνει ανεπερώτητα τις ιδέες του Καρτέσιου. Ακόμα και όταν συνδέει το φαινόμενο του χρόνου με το υποκείμενο (συγκεκριμένα: όταν το βάζει μέσα στο υποκείμενο), εξακολουθεί να κινείται μέσα στην παραδοσιακή κατανόηση του χρόνου. Έτσι, η σύνδεση του χρόνου με το «εγώ σκέφτομαι» δεν ετέθη καν ως

---

<sup>15</sup> Ασφαλώς, η όδευση πίσω προς το πρώτο σφάλμα δεν συνιστά και απαρχή απαλλαγής από τα σφάλματα της ιστορίας (τις καταπτωτικές συντελεσμένες ερμηνεύσεις). Ο Χάιντεγκερ το αναγνωρίζει αυτό παρακάτω στην §7.α, αλλά ελπίζει ότι μέσα στα πρώτα σφάλματα θα ανιχνεύσει καθαρότερα ίχνη από το “βάθρο” από το οποίο ξεκινά η κατάπτωση. Πώς, όμως, θα ξεχωρίσει μέσα στα πρώτα σφάλματα το “βάθρο” (εδώ: ο χρόνος στην πρωταρχική υφή του και στο πρωταρχικό εκδιπλώνεσθαι του) ως φαινόμενο; Η ακριβής μεθοδολογία της φαινομενολογίας του εξακολουθεί να συνιστά ζητούμενο. Αυτό το ζήτημα, είδαμε, δεν λύνεται με την προσφυγή στην κατά μέσον όρο καθημερινότητα (εξαιτίας της εκάστοτε ήδη ενεργοποιημένης τάσης του εδανά-Είναι να καταπίπτει στα όντα, στον “κόσμο”). Θα επανέλθουμε στο ζήτημα του ειδικού χαρακτήρα της φαινομενολογικής μεθόδου του ΕΧ στην §7.

πρόβλημα και καλύφτηκε στο σιοτάδι.<sup>16</sup>

(ii) *Η καρτεσιανή φιλοσοφία και η θεωρία του για τη res*

Δεύτερος σταθμός της αποδόμησης θα είναι, λοιπόν, ο Καρτέσιος. Αυτός είχε αφήσει ουσιαστικά ανερωτήτο το έδαφος του *cogito sum* πάνω στο οποίο θέλει να θεμελιώσει τη “νέα” φιλοσοφία του. Ειδικότερα, δεν ρωτά για το νόημα του Είναι που διέπει το «*sum*». Έτσι, η αποδόμηση πρέπει εδώ να φανερώσει τα άρρητα οντολογικά θεμέλια του «*cogito sum*».

Τότε θα αντιληφθούμε γιατί ο Καρτέσιος θεώρησε πως η απόλυτη βεβαιότητα του *cogito* τον απάλλαξε από το καθήκον να ρωτήσει για το νόημα του Είναι αυτού του όντος. Έτσι, από τη μια, παραμελεί να θέσει ο ίδιος το ερώτημα για το νόημα του Είναι της *res cogitans* sive mens sive *animus* (είτε ως νου είτε ως ψυχή), από την άλλη, αφήνεται ανεπερώτητα στην πρόσληψή της μέσω αυτού που οι μεσαιωνικοί αντιλαμβάνονται ως *ens* (ον).

Στη μεσαιωνική Οντολογία, όμως, *ens* σημαίνει *ens creatum* (ον δημιουργημένο, δηλαδή ένα πλάσμα) από το *ens increatum* (ον αδημιούργητο, δηλαδή από τον Θεό ως πλάστη).<sup>17</sup> Σε αυτό το πλαίσιο, κάτι Είναι (συνιστά ον) εφόσον ο Θεός το έκανε να είναι δημιουργώντας το εκ του μηδενός. Με τη σειρά της αυτή η λογική του να είναι κάτι ον καθόσον ένα άλλο ον-ως-αίτιο το παραγάγει δια μιας από το τίποτα (“μηδέν”), κατάγεται, γράφει ο Χάιντεγκερ, από την αρχαία ελληνική σιέψη.<sup>18</sup>

(iii) *Η αρχαία ελληνική οντολογία και οι ιδέες της περί λόγου*

Έτσι, φτάνουμε στον τρίτο σταθμό της αποδόμησης. Οι δύο προηγούμενοι κύκλοι δεν θα μπορούσαν να εκτιμηθούν κατάλληλα, παρά μόνο αφού εκθέσουμε το νόημα

---

<sup>16</sup> Στην πραγματικότητα, μια εκδοχή της ερμηνείας του για τον Καντ (με βάση κυρίως την έννοια του σχηματισμού), η οποία θα έπρεπε να καταλαμβάνει την πρώτη διαίρεση του δεύτερου μέρους του *EX*, έχουμε στο έργο *Ο Καντ και το Πρόβλημα της Μεταφυσικής*, το οποίο δημοσίευσε ο Χάιντεγκερ το 1929.

<sup>17</sup> Στοιχεία για αυτόν τον κύκλο αποδόμησης, ο οποίος θα έπρεπε να αναπτυχθεί στη δεύτερη διαίρεση του δεύτερου μέρους, έχουμε και παρακάτω στις §§19-21.

<sup>18</sup> Αργότερα, ο Χάιντεγκερ θα συνειδητοποιήσει πως αυτή η οντική, παραγωγική, αιτιακή αντίληψη για το ον συνδέεται ουσιαστικά με τον Πλάτωνα και όχι τόσο με τον Αριστοτέλη. Στον Αριστοτέλη, θα ανακαλύψει, το ον συλλαμβάνεται μέσα από μια διαδικασία φύσεως (“φυτρώνματος”), η οποία δεν καθορίζεται από οντικά παρελθοντικά αίτια που επέδρασαν, αλλά από μια τελολογική λογική που κατευθύνει την ανάδυση του όντος από την πλευρά ενός μελλοντικού ορίζοντά του (ο οποίος βέβαια δεν μπορεί να επιδράσει με οντικό αιτιακό τρόπο). Συνολικά, αν και στο περιβόητο *Natorp-Bericht* (1922) ο Χάιντεγκερ προανήγγειλε τη θετική έμπνευση που αντλεί από την έννοια της φύσεως στον Αριστοτέλη, προκειμένου να επαναθέσει το ερώτημα για το Είναι, στην παρούσα φάση της σκέψης του ο Χάιντεγκερ διαβάσει ακόμα την αρχαιοελληνική «φύση» ως “κόσμο” (βλέπε και λίγο μετά). Αργότερα θα αναγνωρίσει τα όρια αυτής της ανάγνωσης και θα συνειδητοποιήσει ότι, ειδικά στους προ-σωκρατικούς, φύση είναι το φυτόρωμα, η ανάδυση, το ξεδίπλωμα, έννοιες που τον ενδιαφέρουν πολύ στην αναζήτηση της καιρικής δυναμικής του Είναι καθ’ όλου.

και τα όρια της αρχαίας ελληνικής Οντολογίας. Ετούτη είναι προσανατολισμένη προς το όν “κόσμος” ή “φύση” (*natura*) –αυτό είναι το επερωτώμενό της– και βρίσκεται πράγματι να κατανοεί το Είναι με βάση το “χρόνο”. Να πώς.

Η αρχαία ελληνική οντολογία: (1) έχει προσανατολιστεί προς τον “κόσμο” ως επερωτώμενο και έχει κατανοήσει το νόημα του Είναι καθ’ όλου, αλλά και το νόημα του Είναι του εδωνά-Είναι με βάση την κατανόηση του νοήματος του Είναι, η οποία καθορίζεται από αυτό το ον, και (2) έχει κατανοήσει τον άνθρωπο ως ένα ον με το Είναι του «ζῶον λόγον ἔχον».

Στον Πλάτωνα το «λέγειν» υποδηλώνει πρωτίστως ένα ζωντανό όν με την ικανότητα του *λέγειν* (*Redekönnen*), εννοημένη ειδικά ως ικανότητα του *ομιλείν* (συνομιλείν και διαλέγεσθαι).<sup>19</sup> Μέσα στο πλαίσιο τούτου του λέγειν, λοιπόν, ο Πλάτωνας δεν μπορεί παρά να αναπτύξει την Οντολογία του ως *Διαλεκτική*. Οι άνθρωποι βάζονται να επιχειρούν να λύσουν το πρόβλημα του όντος (ή του Είναι), να συστοιχηθούν με ό,τι τους αφορά πλέον καιρία (το Είναι ή το ον), ενεργοποιώντας τη δυνατότητα που είναι η πλέον δική τους: το λέγειν στη διαλογική εκδοχή του, θα φτάσουμε στο ον διαλεγόμενοι. Αλλά, κατανοώντας παράλληλα τον άνθρωπο με βάση τον “κόσμο”, βρίσκεται να διαλέγεται για το ον, ρωτώντας πώς αυτό *προκύπτει* (*παράγεται*) από ένα άλλο ον χάριν ενός σύνθετου δικτύου εξαρτήσεων (*μέθεξις*) των συγκεκριμένων επιμέρους όντων από τις ιδέες τους και αυτών από άλλες ανώτερες ιδέες.

Στον Αριστοτέλη η θεματική του λόγου ερμηνεύεται κάπως αλλιώς. Αυτός καθιστά το λόγο ένα νοεῖν, δηλαδή μια απλή αντίληψη ή μάλλον απλή πρόσληψη (*schlichte Vernehmen*) ενός παρευρισκόμενου όντος (*etwas Vorhandenem*) στην καθαρή παρούσα του, τρόπος κατανόησης του Είναι του όντος, ο οποίος κυριαρχεί ήδη στον Παρμενίδη. Αυτή η κατανόηση του Είναι είχε την καιρική δομή της καθαρής “παροντοποίησης” (*Gegenwärtigendens*) ενός κάτι. Και εδώ, όμως, το να είναι κάτι ον, σημαίνει να έχει παραχθεί δια μιας, με ένα άλμα, μέσα από το “μηδέν” χάριν κάποιου αιτίου και μάλιστα κυρίως εξαιτίας της δεύτερης ουσίας ή του τὸ τί ἦν εἶναι –ή, σε τελευταία ανάλυση, από το ακίνητο πρώτο κινούν.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Αυτό το *λέγειν* (*Redekönnen*) είναι κεντρική ιδέα σε όλες τις φάσεις της σκέψης του Χάιντεγκερ. Ειδικά στο *ΕΧ*, όπως παρατηρεί ο ίδιος στην παρούσα συνάφεια του κειμένου, το λέγειν θα αναδειχτεί ως το νόημα που θα μας επιτρέψει να φανερώσουμε τις θεμελιωδέστερες δομές του Είναι (βλέπε και πριν §5.β) ακριβώς των όντων στα οποία μιλάμε και με τα οποία διαλεγόμαστε, δηλαδή των ανθρώπων ως εδωνά-Είναι.

<sup>20</sup> Με αυτές τις αναφορές στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη φαίνεται να στηρίζεται επαρκώς ο προηγούμενος ισχυρισμός του Χάιντεγκερ ότι η μεσαιωνική αντίληψη του όντος με όρους παραγωγής του από ένα άλλο ον κατάγεται από την αρχαία ελληνική σκέψη. Όμως, είναι ένα ζήτημα αν και κατά πόσο μπορούμε να δεχτούμε ότι στην αρχαία ελληνική σκέψη το να είναι κάτι ον σημαίνει να έχει παραχθεί από ένα οντικό αίτιο με ένα άλμα μέσα από το τίποτα. Η ύλη δεν είναι ακριβώς το τίποτα της Παλαιάς Διαθήκης. Επίσης, ειδικά στην περίπτωση του Αριστοτέ-



(ζ) Στην καντιανή έννοια του υποκειμένου τελικά έχει διαβιβαστεί η αρχαία ελληνική σύλληψη του όντος ως ουσία: κάτι που είναι παρόν μέσα στο χρόνο

Τα όντα που δείχνονται μέσα στην παροντοποίηση και για αυτήν την παροντοποίηση (das sich in ihm und für es zeigt) ερμηνεύονται με αναφορά στο παρόν (Gegenwart), συλλαμβάνονται δηλαδή ως παρουσία (Anwesenheit), τουτέστιν ως παρόν-ιστάμενη ουσία. Οντολογικο-καιρικά, λοιπόν, οι όροι παρουσία και ουσία σημαίνουν έναν ορισμένο τρόπο του χρόνου, το παρόν (Gegenwart). Το νόημα του Είναι, τότε, ήταν η παρουσία, δηλαδή, θα λέγαμε, η φανερότητα του όντος σε ένα – στιγμιαίο ή και ακατάπαυστο– παρόν.

Αυτή η ερμηνεία του Είναι δεν βασίζεται, όμως, σε μια ρητή επίγνωση της θεμελιακής οντολογικής λειτουργίας του χρόνου. Τουναντίον, οι αρχαίοι Έλληνες μίλησαν για έναν χρόνο ως ένα ον ανάμεσα στα άλλα. Η εν λόγω έννοια χρόνου τυγχάνει για πρώτη φορά μιας πραγματικά επιστημονικής επεξεργασίας στα Φυσικά Δ10 (217b 29-14, 224a 17) του Αριστοτέλη. Όλες οι μετέπειτα πραγματεύσεις του χρόνου, ακόμα και αυτές του Καντ και του Μπερζόν, κινούνται στην οδό που άνοιξε εκεί ο Αριστοτέλης. Από αυτή την άποψη και ο θεμελιακός οντολογικός προσανατολισμός του Καντ κινείται τελικά στη συνέχεια της αρχαίας ελληνικής έναρξης.

## §7. Η φαινομενολογική μέθοδος της έρευνας

(α) Η μέθοδος της τωρινής αναζήτησης του νοήματος του Είναι είναι η φαινομενολογική. Η Οντολογία αποσκοπεί στην εξήγηση αυτού τούτου του Είναι ή, ακριβέστερα, του νοήματος του Είναι καθ' όλον. Θέλει να άρει το Είναι από τη σύνδεση με τα όντα και να επεξηγήσει αυτό το ίδιο το Είναι.

Η ιστορία της Οντολογίας, όμως, δεν μπορεί να μας βοηθήσει στην τωρινή αναζήτηση της ορθής μεθόδου. Η τωρινή πραγμάτευση θα είναι πλέον φαινομενολογική.

Η Φαινομενολογία είναι μια μέθοδος που, στην έρευνα γενικά, ούτε καθορίζει το τι των ερευνώμενων αντικειμένων, ούτε καθορίζεται από αυτό, αλλά διαμορφώνει ένα πώς.<sup>21</sup> Η μέθοδος μας δεν περιορίζεται σε έναν τεχνικό χειρισμό τους, αλλά αξιώνει να ριζώνει βαθιά οδεύοντας «προς αυτά τα ίδια τα πράγματα». Επειδή, όμως, με έναν τέτοιο γνώμονα έρευνας δεν έχουμε πει και πολλά πράγματα, χρειάζεται εδώ να δώσουμε μια προσωρινή εξήγηση στο νόημα της Φαινομενολογίας, αναλύοντας

---

λη, δεν φαίνεται αυτονόητο το να μπορούμε να εκλάβουμε ως (οντικό, ποιητικό) αποχρώντα λόγο αυτό που ο Αριστοτέλης θεωρεί ως τελικό αίτιο.

<sup>21</sup> Ο Χάιντεγκερ εννοεί εδώ ότι η Φαινομενολογία δεν είναι μια (a posteriori) εμπειρική επιστήμη που χειρίζεται τα επερωτώμενά της ανατέμνοντάς τα, διυλίζοντάς τα, μετρώντας τα, βάζοντάς τα να αντιδράσουν χημικά μεταξύ τους, κλπ. Σκοπός της Φαινομενολογίας δεν είναι να μας πει από π αποτελούνται τα όντα. Μόνο της ενδιαφέρον είναι το πώς της οντολογικής τους συγκρότησης (το πώς γίνεται και τα όντα Είναι – γενικά ή ειδικά στη μία ή στην άλλη οντολογική περιοχή), το οποίο συμβαδίζει και με το πώς της φαινομενολογικής δοτικότητάς τους σε εμάς.

τους όρους «φαινόμενο» και «λόγος».

Πρώτα απ' όλα, όπως πρέπει να διεφάνη, «Φαινομενολογία» δεν σημαίνει κάτι σαν αυτό που σημαίνει ο όρος π.χ. «Βιολογία»: *δεν σημαίνει οντική έρευνα μιας περιοχής αντικειμένων*.

### **(β) Μορφική ανάλυση του φαινομένου και οι εκπρωτικές ετεροιώσεις του**

*(i) Φαινόμενο είναι το αφ' εαυτού δειχόμενο είτε ως αυτό έχει (γνήσιο) είτε ως αυτό δεν έχει (επίφαση)*

Ο όρος «φαινόμενο» (der Phänomen) παράγεται από το «φαινέσθαι» (δείχνομαι) και σημαίνει *αυτό που δείχνεται* (das Sichzeigende), το φανερό (das Offenbare). Το ίδιο το «φαινέσθαι» είναι μέση φωνή του «φαινών» που προέρχεται από τη ρίζα «φα-», όπως και το «φως», δηλαδή αυτό χάρη στο οποίο κάτι μπορεί να γίνει φανερό. Μπορούμε να λέμε, λοιπόν, πως «φαινόμενο» σημαίνει «αυτό που δείχνεται αφ' εαυτού του» (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende), το φανερό, αυτό που οι Έλληνες ταύτιζαν συνήθως με το ον.

Βεβαίως, *ανάλογα με το είδος της πρόσβασης προς το ον*, τούτο μπορεί να δείχνεται είτε όπως αυτό *είναι*, είτε, όμως, και έτσι όπως αυτό *δεν* είναι.<sup>22</sup> Διότι ενδέχεται κάτι να μας φανερώνεται έτσι όπως αυτό *δεν* είναι. Ενδέχεται, δηλαδή, το φανερούμενο να μην είναι γνήσιο φαινόμενο (φαινόμενο με τη θετική και πρωταρχική σημασία του), αλλά φαινομενικότητα ή *επίφαση* (der Schein) (φαινόμενο με στερητική σημασία). Αυτό συμβαίνει όταν π.χ. ο σιδηροπυρίτης μας φανερώνεται σαν (sieht ... so aus wie) χρυσός ή όταν το πλαστό χαρτονόμισμα μας φανερώνεται σαν γνήσιο. Η ορθή πρόσβαση προς αυτά αποκαλύπτει τη σιέτη φαινομενικότητά τους.

---

<sup>22</sup> Ο Χάιντεγκερ μας λέει εδώ πως αυτό για το οποίο ενδιαφερόμαστε στο πλαίσιο της Υπαρκτικής Αναλυτικής, δηλαδή το Είναι του εδωνά-Είναι (ώστε με βάση αυτό να περάσουμε στη Θεμελιακή Οντολογία με σκοπό τη φανέρωση του νοήματος του Είναι καθ' όλου), δεν είναι κάτι για το οποίο μας επιτρέπεται να *εικάσουμε*. Η φαινομενολογία μας έδειξε πως αν θέλουμε να φτάνουμε σε αλήθειες για τις απορίες μας, τότε, όπως πρώτος διακήρυξε ο Χούσερλ, πρέπει να οδεύσουμε *προς αυτά τα ίδια τα πράγματα* για τα οποία ρωτάμε. Αυτό σημαίνει πως θα πρέπει να τα αναζητήσουμε ως *φαινόμενα*. Ωστόσο, δεν μας οδηγεί οποιαδήποτε πορεία προς τα πράγματα *σε αυτά τα ίδια τα πράγματα* ως φαινόμενα. «Ανάλογα με το είδος της πρόσβασης προς αυτό, βέβαια, ένα ον μπορεί να δείχνεται είτε όπως αυτό *είναι* είτε, όμως, και έτσι όπως αυτό *δεν* είναι.» Άρα, θα πρέπει να στραφούμε προς φαινόμενα, αλλά και με φροντίδα για να πετύχουμε το *σωστό* είδος πρόσβασης προς αυτά (δηλαδή να στραφούμε προς αυτά φαινομενολογικά). Στη συνέχεια θα δούμε πώς ο Χάιντεγκερ σκοπεύει να διασφαλίσει κάτι τέτοιο. Από τώρα μπορούμε να πούμε πως θα βασιστεί (α) στην απαίτηση για *πρωταρχικότητα*, δηλαδή για όδευση στα πλέον βαθιά στρώματα δοτικότητας των σχετικών φαινομένων (εκεί όπου ό,τι φαίνεται *είναι*), η οποία (β) θα εξασφαλιστεί από το *απροσχεδίαστο* του τρόπου με τον οποίο θα μας δοθούν τα σχετικά φαινόμενα (δηλαδή με τρόπο που αποκλείονται οι δικές μας παραμορφωτικές προβολές) και (γ) στην *ερμηνευτικότητα* του τρόπου με τον οποίο η Φαινομενολογία του ΕΧ θα θεματοποιήσει τα σχετικά πρωταρχικά ευρήματα (δηλαδή από έναν τρόπο έκθεσης που θα συναρμολογεί τα σχετικά φαινόμενα σε ολότητα με *νόημα*, σε ενότητα που “βγάζει νόημα” και εμπνέει *δεσμευτικότητα* —ή πειθώ— με την ενάρχηιά της).

(ii) *Εμφάνιση είναι η άγγελση κάποιου άλλου πράγματος (ένδειξη, σκέτη ένδειξη, ψευδής ένδειξη)*

Το φαινόμενο πρέπει, όμως, να το αντιδιαστείλουμε και προς την *εμφάνιση* (die Erscheinung). Κάνουμε (αμφίσημα) λόγο για εμφάνιση ή για συμπτώματα μιας ασθένειας (Krankheitserscheinungen). Αυτά, δειχνόμενα αφ' εαυτών, συνιστούν *ένδειξη* (Zeigen) κάποιου *άλλου* πράγματος που *δεν* δείχνεται αφ' εαυτού. Εμφάνιση-ενός-κάτι, λοιπόν, δεν σημαίνει εδώ αφ'-εαυτού-δείξιμο, αλλά *άγγελση* (Sichmelden) του *μη* δειχνόμενου αφ' εαυτού.<sup>23</sup> Αυτό που εμφανίζεται-στην-εμφάνιση δεν φανερώνεται *το ίδιο* (δεν *αυτο-δεικνύεται*), αλλά *αγγέλλεται* (μέσω, βέβαια, ενός κάτι που φανερώνεται ή *αυτο-δεικνύεται*: του φανερού, του φαινομένου). Αυτή τη μορφική δομή εμφάνισης την έχουν οι αναπαραστές, οι ενδείξεις, τα σύμβολα κ.λπ. Σε αυτά ως φαινόμενα, εμφανίζεται αγγελλόμενο κάτι που δεν είναι και αυτό έτσι άμεσα φαινόμενο.

Τώρα η εμφάνιση, θεωρημένη η ίδια ως δειχνόμενο αφ' εαυτού (φαινόμενο), ενδέχεται να απορρέει και από κάτι που –μη δειχνόμενο αφ' εαυτού– εμφανίζεται στην εμφάνιση, αλλά *χωρίς το ίδιο να μπορεί ποτέ να είναι το ίδιο φανερό*. Τότε έχουμε την εμφάνιση ως *σκέτη εμφάνιση*, δηλαδή ως *σκέτη ένδειξη*, η οποία θεωρείται πως συνιστά κάτι που απλώς *παράχθηκε* (Hervorbringung) από το μη φανερώσιμο.

Τέλος, όπως και το φαινόμενο, έτσι και η εμφάνιση μπορεί να πάρει το καθεστώς της *επίρασης*. Τότε η εμφάνιση συνιστά μια ψευδή ένδειξη, μια ψευδή άγγελση. Για παράδειγμα, το κοκκίνισμα στα μάγουλα μπορεί λανθασμένα να θεωρηθεί ως σύμπτωμα πυρετού. Μπορεί, όμως, –και τούτο θα παίζει ρόλο στα επόμενα– αυτό που αγγέλλεται σε μια εμφάνιση να γίνεται να καταστεί το ίδιο φαινόμενο. Τότε η εμφάνιση είναι ένα φαινόμενο στο οποίο αγγέλλεται κάτι που μπορεί να καταστεί το

---

<sup>23</sup> Έχει ενδιαφέρον εδώ να παρατηρήσουμε δύο πράγματα. Πρώτον, πρέπει να συγκρίνουμε αυτό που λέγεται εδώ για την εμφάνιση και την *άγγελση* με όσα θα πει παρακάτω ο Χάιντεγκερ για την άγγελση του ίδιου του κόσμου ή του Είναι στη βάση της συνάντησής μας με τα πρόχειρα όντα (π.χ. με τα όργανα). Ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο, «άγγελση», για να χαρακτηρίσει τον τρόπο δοτικότητας δύο μάλλον εντελώς διαφορετικών “πραγμάτων”. Έτσι, αγγελλόμενο μπορεί να είναι κάποιο *ον*, αλλά, όπως θα δούμε λίγο παρακάτω, και ο κόσμος. Κάποιος κόσμος θα δούμε να αγγέλλεται στα ή με τα πρόχειρα όντα. Δεύτερον, σε αυτό το σημείο καταλαβαίνουμε ότι γίνεται η σύνδεση με τη θεματική του μορφικού ενδείκτη (formaler Anzeige), με την οποία εργαζόταν ο Χάιντεγκερ από το 1919. Να επισημάνουμε το εξής. Ένα εργαλείο αναγγέλλει τον κόσμο του (τον κόσμο των εργαλείων). Αλλά ποιο *ον* αναγγέλλει (αν και χωρίς αυτό να έχει γίνει κατανοητό μέσα στην ιστορία) το διαφεύγον Είναι καθόλου; Μετά το 1919 ο Χάιντεγκερ αντιλαμβάνεται πως αυτό το ζητούμενο *ον* είναι ο άνθρωπος, το *εδωνά-Είναι* στην ιστορική και μεριμνητική κινητικότητά του! Ο άνθρωπος αναγγέλλει ως εμφάνιση το Είναι καθόλου όντας όχι μια οποιαδήποτε ένδειξη, αλλά όντας μια μορφική ένδειξη (για το Είναι καθόλου). Γι' αυτό, εξάλλου, επιλέγεται και ως το Befragtes του ερωτήματος για το Είναι στο EX. Αν, λοιπόν, όπως λέει ο Χάιντεγκερ στον Λέβιτ, η θεματική του μορφικού ενδείκτη είναι παρούσα στο EX, σε τούτο το σημείο συντελείται η πλέον έκδηλη παρουσία της.

ίδιο φαινόμενο.

*(iii) Το φαινόμενο είναι εξαιρετικός τρόπος συνάντησής μας με κάτι· η εμφάνιση απλώς παραπέμπει σε άλλα όντα*

Από όσα αναφέρθηκαν ήδη πρέπει να γίνεται φανερό το εξής. Από τη μια, το φαινόμενο, *ό,τι* κι αν είναι αυτό που μπορεί να καταστεί τέτοιο, είναι ένας εξαιρετικός τρόπος συνάντησής μας με κάτι (eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas). Από την άλλη, η εμφάνιση είναι απλώς μια *παραπεμπτική αναφορά* που, ως αγγέλλον φαινόμενο, αναγκαστικά περιορίζεται να ανήκει *μέσα* στην επικράτεια των όντων και *μεταξύ* όντων (einer Verweisungsbezug im Seienden selbst). Ως φαινόμενο, όμως, μπορεί να μας δοθεί και κάτι που δεν είναι ον (εννοείται: το Είναι και το Είναι καθόλου), αλλά που αρχικά αναμένεται να αγγέλλεται μέσω κάποιου εμφανιζόμενου όντος.

*(iv) Ως φαινόμενα δίδονται τα όντα αλλά, ενδεχομένως, και το Είναι τους*

Πιο συγκεκριμένα, μέχρι εδώ πετύχαμε μόνο μια μορφική (formal) έννοια φαινομένου, χωρίς να έχουμε προσδιορίσει νόμιμες εφαρμογές της. Σε τούτο το σημείο απλώς δεν ξέρουμε ακόμα *τι μπορεί όντως να καταστεί φαινόμενο*. Αφήσαμε, δηλαδή, ακαθόριστο ποια “πράγματα” είναι φαινόμενα και αν το αφ’-εαυτού-δειχνόμενο (das Sichzeigende) είναι ένα *ον* ή κάτι από τη “διάσταση” του *Είναι* των όντων.

Μια νόμιμη εφαρμογή είναι π.χ. η *καντιανή* έννοια φαινομένου. Αυτή, ωστόσο, δεν είναι η φαινομενολογική. Τη φαινομενολογική έννοια φαινομένου, ισχυρίζεται εδώ ο Χάιντεγκερ, θα μπορούσαμε να την ταυτίσουμε μάλλον με αυτό που ο Καντ ονομάζει «μορφικές εποπτείες».

### **(γ) Ο λόγος ως δήλον-καθιστάνα**

*(i) Ο λόγος ως φανέρωση του ζητήματος*

Τι σημαίνει «λόγος», όμως; Μέσα στην αρχαία πολυσημία του όρου μπορούμε να πούμε πως αυθεντικά σημαίνει *λέγειν*, έστω και αν στην πορεία βρέθηκε να σημαίνει το λογικό, την κρίση, τον ορισμό, την αιτία, τη σχέση. Λόγος σημαίνει *το λέγειν* (die Rede) με τη σημασία του «δηλοῦν», του *κάνω φανερό αυτό για το οποίο μιλάω, βασιζόμενος στη δυνατότητα και τα μέσα του ομιλείν μου*. Για αυτό ο Αριστοτέλης λέει πως «αποφαίνεσθαι» σημαίνει «“φανέρωση με λόγια” πραγμάτων που αντλούνται από αυτό για το οποίο μιλάμε, αφήνοντάς το έτσι να ιδωθεί με αυτόν τον τρόπο». Ένα είδος λέγειν είναι αυτό της απόφασης ή της κρίσης (das Urteil) (ως συνδέειν έννοιες σε πρόταση και ως λαμβάνειν θέσιν επ’ αυτής με τη σημασία της αποδοχής ή της απόρριψης). Υπάρχουν όμως και άλλοι λόγοι, π.χ. η ευχή, που φανερώνουν με άλλους τρόπους.

*(ii) Ο λόγος συνιστά λαλητικά εκφραζόμενη αξίωση φανέρωσης του φαινομένου με άρθρωση των πτυχών του*

Ο λόγος, όμως, αφήνει κάτι να ιδωθεί μέσα από μια *άρθρωση* εκφραζόμενη στην *ομι-*

λία (λαλιά [Sprechen]). Αυτό δείχνει πως ο λόγος έχει τη δομική μορφή της σύνθεσης. Στην πραγματικότητα, εντούτοις, η σύνθεση αυτή δεν αφορά, όπως συμβαίνει συνήθως να θεωρείται, ψυχικά περιεχόμενα, για τα οποία μετά θα έμπαινε το πρόβλημα πώς αυτά αντιστοιχούν σε κάτι εξωτερικό. Τουναντίον, η Φαινομενολογία διδάσκει ότι ο λόγος συνθέτει συνυπάρχουσες πτυχές στο ίδιο το φανερό φαινόμενο. Έτσι, γενικά, στην έκφραση του λόγου, στην απόφανση, κάτι αφήνεται να ιδωθεί ως κάτι.<sup>24</sup> Γι' αυτό, χάριν του συν-θετικού αφήματος ενός φαινομένου στο αποφαντικό ιδώμα, συμβαίνει ο λόγος να είναι αληθής (όταν η σύνθεση όντως φανερώνει συνυπάρχουσες πτυχές του ίδιου του φαινομένου) ή ψευδής.

Αλήθεια, λοιπόν, δεν σημαίνει εδώ πλέον συμφωνία (Übereinstimmung) ή αντιστοιχία μεταξύ αποφάνσεως και όντος, αλλά ανακαλύπτω (entdecken) (στο λόγο) τον βγάζοντας το από την –ως προς το λεγόμενο– συγκάλυψη (aus seiner Verborgeneheit herausnehmen) (ως προς τις όντως συνυπάρχουσες πτυχές του). Αντιστοίχα, ψεύδος σημαίνει να αφήνω κάτι να ιδωθεί στο λόγο έτσι όπως δεν είναι, δηλαδή να επικαλύπτω (verdeckren) το ον.

(iii) *Στον Αριστοτέλη, πρωταρχικά αληθής δεν είναι η κρίση αλλά η αίσθησις*

Όμως, ο λόγος ως φανέρωση του όντος στη γλωσσική άρθρωση δεν είναι ο πρωταρχικός τόπος της αλήθειας. Όσοι, μάλιστα, μας παραπέμπουν στον Αριστοτέλη, για να μας πουν ότι η αλήθεια είναι κάτι που πρωταρχικά και αποκλειστικά ιδιάζει στην κρίση, απλώς είναι παραπλανημένοι. Ελληνικά, «αληθής» με το πρωταρχικό νόημα είναι η «αίσθησις», η απλή αισθητηριακή αντίληψη ή πρόσληψη (das sinnliche Vernehmen) ενός κάτι, η απλώς προσβλέπουσα αντίληψη ή πρόσληψη (das schlicht hinsehende Vernehmen).<sup>25</sup> Εδώ έχουμε να κάνουμε μόνο με την αλήθεια. Τούτο μάλιστα ισχύει κατ' εξοχήν για τις αισθήσεις και τα αισθητά ιδιά τους (με την όραση και το χρώμα, με την ακοή και τους τόνους κ.λπ.).<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Όλα ετούτα τα εξαιρετικά σημαντικά θέματα θα αναπτυχθούν επί μακρόν πιο κάτω, στις κρίσιμες §§31-34 και 44.

<sup>25</sup> Στη Σχολαστική φιλοσοφία αυτή η ιδέα θεματοποιήθηκε υπό τον τίτλο της περιβόητης *apprehentio simplex*, της απλής κατάληψης.

<sup>26</sup> Δεδομένων όσων λέει εδώ ο Χάιντεγκερ για τον πρωταρχικό τόπο της αλήθειας, πώς γίνεται παρακάτω να ασκεί δριμεία κριτική στην ιδέα του Χούσερλ ότι πρωταρχικώς τα όντα μας φανερώνονται στην απλή αντίληψη και να προτείνει ότι πρωταρχικά τα όντα μας φανερώνονται ως «όργανα» στον πρακτικό χειρισμό ως θεμελιακή συμπεριφορά του εδωτά-Είνα; (Βλέπε σχετικά §§15-18.) Μια δυνατότητα είναι να θεωρήσουμε πως με την έκφραση «απλή αντίληψη» δεν εννοεί εδώ ό,τι και ο Χούσερλ, αλλά μάλλον κάτι σαν το βλέπειν που ανακαλύπτει όργανα, δηλαδή την *περίβλεψη* (*Umsicht*). Βλέπε για αυτό παρακάτω §15. Στοιχεία για αυτό, δε, μάς δίδονται τόσο στο *ΕΧ*, όσο στην παράδοση με τίτλο *Προλεγόμενα στην Ιστορία της Έννοιας του Χρόνου* (1925) (*GA* 20). Αλλά και πάλι, μένει ανοιχτό το ζήτημα, αφού δεν μπορεί να ειπωθεί ότι τα «αισθητά ιδία» ανακαλύπτονται στην περίβλεψη. Μια απλή ερμηνεία θα ήταν ότι ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει μεν εδώ στον Αριστοτέλη τη διάβλεψη μιας δυνατότητας αλήθειας πριν από την

*(iv) Η έκπτωση του λόγου ως λογικό, αίτιο, και σχετισμός (αναλογία)*

Η απόπειρα κρισιακής φανέρωσης του όντος επιχειρεί να μας το φανερώσει ως κάτι και κατά τούτο είναι υποκείμενη στην πιθανότητα της συγκάλυψης και του λάθους. Αλλά επειδή και η ομιλία (λέγειν) αφήνει κάτι να ιδωθεί ή να το αντιληφθούμε (*Vernehmenlassen*), ο λόγος μπορεί να παίρνει και το νόημα του λογικού (*Vernunft*) (του λόγου ως διάσταση του συνειδέναι). Και επειδή ο λόγος φέρνει στην επιφάνεια το λεγόμενο, το υποκείμενον (αυτό που κάτι είναι, την ουσία), το οποίο υποτίθεται πως συνιστά την αιτία του όντος, ο λόγος μπορεί να σημαίνει και το *αίτιο*, τη *ratio*. Ενώ, επειδή στο λόγο σχετίζουμε κάτι με κάτι άλλο, ο λόγος μπορεί να παίρνει και τη σημασία της αναφοράς ή του *σχετισμού* (*Beziehung* ή *Verhältnis*), π.χ. της αναλογίας.

**(δ) «Φαινομενολογία» σημαίνει «λέγειν τα φαινόμενα»**

Σύμφωνα με όλα αυτά, τώρα, θα συναγάγουμε το προσωρινό νόημα της Φαινομενολογίας. «Φαινομενολογία» φαίνεται να σημαίνει «λέγειν τα φαινόμενα», «αποφαινεσθαι τα φαινόμενα»: *«αφήνω να ιδωθεί αφ' εαυτού του –στο λέγειν– αυτό που δείχνεται, έτσι καθώς τούτο δείχνεται αφ' εαυτού του»*. Κατά τούτο η Φαινομενολογία δεν μπορεί παρά να είναι *περιγραφική*, δηλαδή μακριά από κάθε αδικαιώτο καθορισμό.<sup>27</sup>

*(i) Η Φαινομενολογία θέλει να φαινομενολογήσει κάτι που πρωτίστως και ως επί το πλείστον δεν είναι φανερό, αλλά συγκαλυμμένο*

Αλλά, η Φαινομενολογία δεν σκοπεύει να ασχοληθεί ούτε με το μορφικό και κοινολεκτούμενο νόημα του όρου «φαινόμενο» (κάθε ον που δείχνεται έτσι), ούτε ασφαλώς με την περιγραφή της *πραγματότητας* (*Sachheit*) των φαινόμενων πραγμάτων (δουλειά, ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, την οποία έχουν αναλάβει οι επιστήμες). Η Φαινομενολογία θέλει να επιτρέψει να ιδωθεί ό,τι είναι φαινόμενο με το *κατ' εξοχήν* νόημα του όρου. Αυτό που πρέπει να γίνει θέμα της Φαινομενολογίας, δηλαδή θέμα μιας ρητής παρουσίασής του (*einer ausdrücklichen Aufweisung*), είναι «ολοφάνερα κάτι που πρωτίστως και ως επί το πλείστον δεν δείχνεται, κάτι που πρωτίστως και ως επί το πλείστον διατηρείται συγκαλυμμένο [*verborgen*], σε αντίθεση προς όσα πρωτίστως και επί το πλείστον δείχνονται».<sup>28</sup>

---

αποφαντική κρίση, αλλά θεωρεί πως ο Αριστοτέλης παραπλανήθηκε ως προς την πρωταρχικότητα της αλήθειας στην απλή αντίληψη.

<sup>27</sup> Τίθεται, εδώ, ένα ακόμα ερώτημα. Σύμφωνα με ετούτη τη διατύπωσή του μπορεί, άραγε, ο Χάιντεγκερ να εννοεί πως η Φαινομενολογία δεν είναι εκτεθειμένη στον κίνδυνο της συγκάλυψης ή του λάθους; Βλέπε και λίγο παρακάτω, στο σημείο όπου ο Χάιντεγκερ θα εισαγάγει την ιδέα της *ερμηνευτικότητας* του λόγου της φαινομενολογίας. Βλέπε, επίσης, §§32-33.

<sup>28</sup> Οπότε, εφόσον το *κατ' εξοχήν* θέμα της Φαινομενολογίας διατηρείται επί το πλείστον στη συγκάλυψη, πώς μπορεί ο Χάιντεγκερ να ελπίζει ότι θα το καταστήσει φαινόμενο και θα το φαινομενολογήσει; Θα δούμε πώς ξετυλίγει τα μεθοδικά βήματά του στις §§16 και 39. Η ιδέα είναι ότι το *κατ' εξοχήν* θέμα της Φαινομενολογίας του EX, δηλαδή το Είναι (ποιο Είναι, βέβαια, κάποιο Είναι ή το Είναι καθ' όλου, δηλαδή το ίδιο το Είναι, δηλαδή το Είναι ως τέτοιο; – αυτό

(ii) Η Φαινομενολογία δεν θέλει να φαινομενολογήσει κάποιο ον, αλλά το Είναι των όντων

Ταυτόχρονα, βέβαια, αυτό το θέμα είναι κάτι που ανήκει σε όσα πρωτίστως και ως επί το πλείστον δείχνονται· και τους ανήκει τόσο ουσιαστικά, ώστε «απαρτίζει το νόημα [Sinn] και το θεμέλιό [Grund] τους» (SZ 35 [74]). Τούτο, όμως, δεν είναι κανένα ον· είναι το ίδιο το «Είναι των όντων».<sup>29</sup> Για τη Φαινομενολογία αυτό ακριβώς το Είναι πρέπει να είναι το δειχνόμενο (das Sichzeigende) ή το φαινόμενο (αλλά ποτέ εμφάνιση, δηλαδή φαινόμενο κάποιου άλλου “πράματος”).

Ακριβώς επειδή τα φαινόμενα δεν είναι πρωτίστως και επί το πλείστον δεδομένα (αλλά επικαλυμμένα [verdeckt]), γι' αυτό χρειάζεται η Φαινομενολογία για να τα εντοπίσει και να τα αναδείξει ως τέτοια. Και κάτι μπορεί να είναι επικαλυμμένο είτε επειδή δεν ανακαλύφτηκε (entdeckt war) ποτέ, είτε επειδή ανακαλύφτηκε, αλλά καταχωνιάστηκε (verschüttet werden) ξανά και μένει έτσι, είτε ολοκληρωτικά επικαλυμμένο, είτε ως μια απλή επίφαση.

Οι επικαλύψεις, βεβαίως, μπορεί να είναι είτε τυχαίες, είτε οφειλόμενες στη σύσταση αυτού που κάποια στιγμή κάπως ανακαλύφθηκε.

(iii) Φαινομενολογία είναι η φαινομενολόγηση του Είναι ως κατ' εξοχήν *transcendens* μέσω της ερμηνείας του εδωτά-Είναι στο κατανητικό υπόρχειν του

Επειδή, τώρα, όπως μόλις ειπώθηκε, το Είναι που ζητάμε να αποκρυπτογραφήσουμε είναι «Είναι όντων», πρέπει να προσεγγίσουμε σωστά αυτά τα ίδια τα όντα (τα οποία είναι φαινόμενα με την κοινολεκτούμενη έννοια). Έτσι, ιδωμένη περιεχομενικά (sachhaltig), η Φαινομενολογία είναι επιστήμη του Είναι των όντων (Οντολογία).<sup>30</sup> Και πρώτα και κύρια καθήκον της Φαινομενολογίας φάνηκε ότι είναι το Είναι του οντικο-οντολογικά πρότερου όντος, του εδωτά-Είναι. Το θέμα της αυτό, βέβαια, το προσεγγίζει με σκοπό να αντιμετωπιστεί στο τέλος το ίδιο το ερώτημα για το

---

θα το δούμε παρακάτω) θα αναφανεί ως φαινόμενο σε κάποιες οριακές εμπειρίες. Σε αυτές, ο συνήθης ρους της εμπειρίας και των πρακτικών μας καταρρέει και αφήνεται να φανερωθεί το κατ' εξοχήν φαινόμενο ως, τρόπον τινά, προϋποθέμενο στηρίζον έδαφος του συνήθους ρου των πραγμάτων, το οποίο μέχρι πριν έμενε απαρατήρητο (συγκαλυμμένο).

<sup>29</sup> Το «Είναι στην αλήθεια του», βεβαίως, όπως ο Χάιντεγκερ διευκρινίζει στο περίφημο «αντίτυπο (του EX) της καλύβας». Υπάρχει, δηλαδή, και Είναι στην αναλήθειά του; Ένα αφαιρομενολόγητο και ενδεχομένως μη φαινομενολογήσιμο Είναι; Προς το παρόν ας έχουμε απλώς υπόψιν μας το ζήτημα.

<sup>30</sup> Στη διατύπωση του Χούσερλ, η Φαινομενολογία είναι η επιστήμη του a priori των τριών οντολογικών περιοχών που απαρτίζουν τα οντολογικά επίπεδα του πρωταρχικού, προ-θεματικού βιόκοσμου, αλλά και των a priori των κάθε λογής μη επιστημονικών και επιστημονικών θεματοποιήσεων (και αντίστοιχων εμπειριών) αυτού του βιόκοσμου. Το πιο αφηρημένο έργο της Φαινομενολογίας του Χούσερλ είναι η έρευνα για την καταγωγή και το νόημα του τυπικού a priori στη βάση του οποίου αναπτύσσεται η Τυπική Λογική και η Τυπική Οντολογία. Προφανώς, ο Χάιντεγκερ επιχειρεί μια διαφοροποίηση, έναν αναπροσανατολισμό. Γι' αυτόν θέμα της Φαινομενολογίας είναι το Είναι ως τέτοιο με τη σημασία του a priori όλων των a priori. Αυτή η διαφωνία σχετικά με τον προσανατολισμό της Φαινομενολογίας παρουσιάζεται αρκετά καθαρά στο υλικό που περιέχεται στο Husserl 2005.



νόημα του Είναι καθ' όλου.

Θα προκύψει, πάντως, στην πορεία ότι η φαινομενολογική περιγραφή (λόγος) δεν μπορεί παρά να προσλαμβάνει τον χαρακτήρα της *ερμήνευσης* (Auslegung), του *έρμηνεύειν*. Ο λόγος της Φαινομενολογίας για το εδωνά-Είναι συνιστά μια ερμηνευση, μέσω της οποίας το αυθεντικό νόημα του Είναι και οι θεμελιώδεις δομές του Είναι του εδωνά-Είναι διαδηλώνονται (kundgegeben werden) στην κατανόηση του Είναι, η οποία ιδιάζει στο εδωνά-Είναι.

Τώρα, επειδή η Φαινομενολογία αποσκοπεί στη διάνοιξη του Είναι ως κατ' ε-ξοχήν transcendens (υπερβαίνοντος), μπορούμε να πούμε και ότι η γνώση που θα μας προσφέρεται έτσι θα είναι *υπερβατολογική*.

*(iv) Η Ερμηνευτική Φαινομενολογία μπορεί να θεμελιώσει τις επιστήμες του πνεύματος*

Βεβαίως, ειδικά ως ερμηνευτική του Είναι του εδωνά-Είναι, η Φαινομενολογία λαμβάνει το φιλοσοφικά πρωταρχικότερο νόημά της, αυτό μιας *Αναλυτικής της υπαρξιακής της ύπαρξης*. Έτσι, όμως, παρουσιάζεται και ο ορίζοντας για την οντολογική διερεύνηση και άλλων όντων. Σε αυτή τη βάση η Φαινομενολογία μπορεί να επεξεργάζεται οντολογικά και την ιστορικότητα του εδωνά-Είναι ως οντική συνθήκη δυνατότητας της Ιστοριολογίας. Έτσι, η Φαινομενολογία μπορεί να μας διαφωτίσει και για τη ρίζα της ερμηνευτικής ως μεθοδολογίας των ιστοριολογικών επιστημών του πνεύματος.

*(v) Η Φαινομενολογία βασίζεται στις δυνατότητες της φιλοσοφίας του Χούσερλ, αλλά κινείται σε περιοχές για των οποίων την περιγραφή μπορεί να λείπει ακόμα και η κατάλληλη Γραμματική*

Όλα αυτά όμως, διευκρινίζει ο Χάιντεγκερ, έγιναν δυνατά χάρη στη Φαινομενολογία που ανέπτυξε ο Χούσερλ στις *Λογικές Έρευνες* (1900-01). Ωστόσο, η Φαινομενολογία δεν στέκεται στην πραγματικότητά της, αλλά μάλλον στις δυνατότητές της.

Κινούμενη μέσα σε αυτές τις άγνωστες δυνατότητες, η Φαινομενολογία που θα αναπτυχθεί στο *Είναι και Χρόνος* θα υποφέρει, βέβαια, από μια αδυναμία. Δεδομένου ότι δεν λέει κάτι για τα όντα, αλλά για το Είναι τους, μπορεί να διαπιστώσει ότι για τις περιγραφές της τής λείπουν όχι τόσο οι λέξεις, αλλά μάλλον η *Γραμματική*, αφού η υπάρχουσα Γραμματική είναι προσαρμοσμένη για την κατηγορηματική θεματοποίηση των όντων.

## **§8. Σχεδιάγραμμα της πραγματείας**

Θα προχωρήσουμε, λοιπόν, προς την έννοια του Είναι ερμηνεύοντας το ειδικό ον «εδωνά-Είναι». Όμως, επειδή αυτό το ον είναι εν εαυτώ ιστορικό, η οντολογική έρευνά μας για αυτό θα πάρει αναγκαστικά και τη μορφή μιας «ιστοριολογικής» ερμηνείας. Έτσι, το έργο έχει την εξής διαίρεση:

*Μέρος πρώτο:* η ερμηνεία του εδωνά-Είναι με βάση τη χρονικότητα και η εξήγηση του χρόνου ως υπερβατολογικού ορίζοντα του ερωτήματος για το Είναι.

*Διαίρεση πρώτη:* Προκαταρκτική θεμελιώδης ανάλυση του εδωνά-Είναι.

Διαίρεση δεύτερη: Εδωνά-Είναι και χρονικότητα.

Διαίρεση τρίτη: Χρόνος και Είναι.<sup>31</sup>

Μέρος Δεύτερο

Διαίρεση πρώτη: Ο καντιανός σχηματισμός ως μια πρώτη προβληματική για την καιρικότητα (Temporalität).

Διαίρεση δεύτερη: Το οντολογικό θεμέλιο του «*cogito sum*» και η καταγωγή της «*res cogitans*» από τη μεσαιωνική φιλοσοφία.

Διαίρεση τρίτη: Ο χρόνος στον Αριστοτέλη ως όριο διάκρισης της αρχαίας οντολογίας.

---

<sup>31</sup> Αυτή η διαίρεση δεν εμφανίστηκε ως τέτοια ποτέ. Βεβαίως ο Χάιντεγκερ δεν παραιτήθηκε ποτέ από το καθήκον να ξαναπιάσει το θέμα του και σύμφωνα με τη λογική ή τις απαιτήσεις αυτής της διαίρεσης. Σε σχόλιο περιθωρίου (SZ 41 σχόλ. b) ο Χάιντεγκερ μας παραπέμπει στην παράδοσή του στο Μάρμπουργκ κατά το εαρινό εξάμηνο του 1927, η οποία είχε τον τίτλο «Τα Βασικά Προβλήματα της Φαινομενολογίας» (GA 24). Σημειωτέον ότι το EX δημοσιεύθηκε τον Φεβρουάριο του 1927. Αυτή η παράδοση υποτίθεται πως περιείχε μια νέα εκδοχή της τρίτης διαίρεσης του πρώτου μέρους του EX, την πρώτη εκδοχή του οποίου ο Χάιντεγκερ δεν τη συμπεριέλαβε στο εκδοθέν EX, αλλά, όπως είχε πει ο ίδιος, έκαψε το χειρόγραφο της. Ως καθοδηγητική επεξήγηση ας λάβουμε τη φράση «Η καιρικότητα είναι η χρονικότητα αναφορικά με την ενότητα των οριζοντιακών σχημάτων που της ανήκουν [της χρονικότητας]» (GA 24, 369). Η καιρικότητα υποτίθεται πως χαρακτηρίζει την πλέον πρωταρχική “διάσταση” χρόνου (το πλέον θεμελιακό επίπεδο χρονικότητας). Εντοπίστε, πάντως, τη διαφορά, διότι θα αποδειχτεί σημαντική για την πραγμάτευση και την κατανόηση της λεγόμενης «στροφής» στη σκέψη του Χάιντεγκερ.

## ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

# Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ-ΕΙΝΑΙ ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΩΣ ΥΠΕΡΒΑΤΟΛΟΓΙΚΟΥ ΟΡΙΖΟΝΤΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΕΙΝΑΙ<sup>1</sup>

## ΔΙΑΙΡΕΣΗ ΠΡΩΤΗ

### ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΔΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ-ΕΙΝΑΙ

Η πρώτη διαίρεση του πρώτου μέρους αναπτύσσει την *προκαταρκτική* Υπαρκτική Αναλυτική του εδωνά-Είναι και αποτελείται από έξι κεφάλαια:

Κεφ. 1 (§§9-11): Σε αυτό οριοθετείται το θέμα που θα ερευνηθεί στο πλαίσιο της Υπαρκτικής Αναλυτικής και η Υπαρκτική Αναλυτική διακρίνεται από άλλα είδη έρευνας, τα οποία μόνο κατ' επίφασιν μπορούν να θεωρηθούν ως παράλληλα, δηλαδή ως αφορώντα το ίδιο θέμα.

Κεφ. 2 (§§12-13): Εκεί θα εντοπιστεί και θα επεξηγηθεί μια<sup>2</sup> θεμελιακή δομή του εδωνά-Είναι: το εν-τω-κόσμω-Είναι ως το Είναι του εδωνά-Είναι, το οποίο (αυτό Είναι) αναφαιίνεται στην *κατά μέσον όρο καθημερινότητα* του εδωνά-Είναι.

Κεφ. 3 (§§14-24): Η δομή «εν-τω-κόσμω-Είναι» είναι *a priori* και συνιστά μια πρωταρχική *ολιστική δομή* (*ganze Struktur*). Τα στοιχεία αυτής της δομής συνιστούν *φαινόμενα* και είναι περιγράψιμα. Σε πρώτη φάση αναδεικνύεται τι είναι *κόσμος* και τι *κοσμικότητά* του.

Κεφ. 4 (§§25-27): Σε τούτο το κεφάλαιο αναδεικνύονται το *συν-Είναι* και η *εαυτότητα* ως συνιστώντα φαινόμενα του εν-τω-κόσμω-Είναι.

Κεφ. 5 (§§28-38): Εδώ αναδεικνύεται ως φαινόμενο η τρίτη συνιστώσα του εν-τω-κόσμω-Είναι, το *εν-Είναι* ως τέτοιο.

Κεφ. 6 (§§39-44): Σε εκείνο το κεφάλαιο δηλώνεται πλέον, έστω και προσωρινά, ποιο είναι το Είναι του εδωνά-Είναι: το *όλο* υπαρκτικό του νόημα (το *όλο* Είναι)

---

<sup>1</sup> Στο δημοσιευμένο κείμενο του *ΕΧ* πραγματοποιείται μόνο το πρώτο μέρος του σχεδίου που περιγράφεται στον παρόντα τίτλο.

<sup>2</sup> Τι σημαίνει, άραγε, αυτό το «μια θεμελιακή δομή»; Από το κείμενο δεν είναι σαφές αν η έμφαση πρέπει να δοθεί στο «μια» ή στο «θεμελιακή». Για περισσότερα βλέπε στο αμέσως επόμενο σχόλιο.

του εδωνά-Είναι είναι η *μέριμνα*.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ενδεχομένως το ότι, όπως ειπώθηκε, η Υπαρκτική Αναλυτική *δεν* φιλοδοξεί να είναι πλήρης ανάπτυξη της υπαρκτικότητας να δικαιολογεί την έμφαση στο «μια» (βλ. αμέσως προηγούμενη σημείωση). Ποιες άλλες ισοπρωταρχικά θεμελιαικές δομές, όμως, μπορεί να έχει κατά νου του – χωρίς να ενδιαφέρεται να τις αναπτύξει– ο Χάιντεγκερ; Σαν τι θα μπορούσαν να αναδεικνύουν αυτές για το Είναι του εδωνά-Είναι (υπάρχειν) και για το Είναι καθ' όλου; Αλλά και πώς μπορούμε να βασιζόμαστε σε «μια» μόνο θεμελιαική δομή του Είναι του εδωνά-Είναι και να αποφαινόμεσθε πως το *όλο* αυτό Είναι είναι η *μέριμνα*; Για αυτά θα πούμε περισσότερα παρακάτω.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΚΑΘΗΚΟΝΤΟΣ ΜΙΑΣ ΠΡΟΚΑΤΑΡ- ΚΤΙΚΗΣ ΑΝΑΛΥΤΙΚΗΣ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ-ΕΙΝΑΙ

#### §9. Το θέμα της Αναλυτικής του εδωνά-Είναι

(α) Το Είναι το οποίο αυτό το ον επιτηρεί, είναι το εκάστοτε δικό μου Είναι

Εδωνά-Είναι, λοιπόν, είναι το εκάστοτε “εγώ”, ο εκάστοτε εαυτός στη συγκεκριμε-  
νότητά του. Έτσι, το Είναι του εδωνά-Είναι, το οποίο το εδωνά-Είναι επιτηρεί, είναι εκά-  
στοτε δικό μου (je mein). Όντας τέτοιου Είναι, το εδωνά-Είναι ως εκάστοτε εαυτός  
διατελεί πάντοτε σε ένα φέρεσθαι προς (verhält sich ... zu) αυτό το Είναι του (εκπτώσ-  
σει συμπεριφορές μέσα στο Είναι, το οποίο το εδωνά-Είναι επιτηρεί ως δικό του  
Είναι). Με αυτή την έννοια, διατελώντας πάντοτε σε ένα τέτοιο φέρεσθαι, το εδωνά-  
Είναι είναι παραδομένο (überantwortet ist) πλήρως στο Είναι του.

Συνολικά, λοιπόν, τα όντα που είναι εδωνά-Είναι επιτηρούν (um ... geht) αυτό  
τούτο το Είναι.<sup>4</sup>

Αυτή η συγκεκριαλιώση μας βοηθά να αντιληφθούμε δύο πράγματα. Ας δούμε.

(β) Η ουσία του εδωνά-Είναι είναι η ύπαρξή του

Πρώτον, η ίδια η ουσία (das “Wesen”) αυτού του όντος έγκειται στο να-Είναι (zu-  
Sein)<sup>5</sup> ως δυνατότητα ήδη κάπως πραγματωμένη. Όστε, αν μπορούμε να μιλάμε για  
το «τι είναι» (das Was-sein) ή *essentia* αυτού του όντος, τούτο πρέπει να νοηθεί με

---

<sup>4</sup> Πρόκειται για το πρόβλημα που παραλάβαμε από την §4.Α.β. Σε σχετικό marginale ο Χάιντεγκερ σχολιάζει τώρα: Ποιο Είναι; Το να είναι εδωνά (Da) και σε αυτό να συνίσταται το Είναι καθ' όλου (Welches? Das Da zu sein und darin das Seyn überhaupt zu bestehen) (SZ 42 σχόλ. α). Δηλαδή, το εδωνά-Είναι είναι το ον που –υποτίθεται πως– περινοεί/επιτηρεί (και) το Είναι καθόλου, το οποίο του έχει ανατεθεί στο εδωνά ως δικό του Είναι. Στο εδωνά του εδωνά-Είναι το Είναι καθόλου “μαζεύεται” στις συνιστώσες του ή “συγκεντρώνεται” (darin [...] besteht) καθιστάμενο “κτήμα” του εδωνά-Είναι. Επ’ αυτού, δηλαδή για τη σχέση εδωνά-Είναι, εδωνά και Είναι, βλέπε και μετά §28.δ. Παρατηρήστε, πάντως, στο κείμενο πως το να εμμένει το εδωνά-Είναι στο Είναι είναι η αντίστροφη κίνηση από αυτήν που διαβάζουμε στο προαναφερ-  
θέν marginale. Αυτό συνδέεται και με την αντίστροφη προοπτικής στις μετά το EX αναλύσεις του Χάιντεγκερ. Για τη γραφή «Seyn» βλέπε το σχόλιο στη σχετική σημείωση της §31.κβ.

<sup>5</sup> Προσέξτε εδώ κάτι σημαντικό. Το εδωνά-Είναι είναι ασφαλώς ο άνθρωπος, αλλά όχι από την οντική άποψή του, όχι στην οντική διάστασή του. Το ότι η ουσία του ανθρώπου είναι η ύπαρξή σημαίνει πως ο άνθρωπος ως άνθρωπος ορίζεται κατά το (ή στο) υπάρχειν του. Ο άνθρωπος μπορεί να ιδωθεί και σαν υλικό σημείο με μάζα *m*, μπορεί να ιδωθεί και ως στερεό σώμα με ροπή αδράνειας *Θ*, μπορεί να ιδωθεί και ως ζωντανό πλάσμα, κ.λπ. Ωστόσο, καμία από αυτές τις απόψεις δεν έχει τον άνθρωπο ως άνθρωπο.

βάση το Είναι του (existentia).<sup>6</sup> Άρα, η ουσία του εδωνά-Είναι έγκειται στην ύπαρξή (Existenz) του – η οποία, όμως, ισοδυναμεί με το (εκαστοτεδικό) Είναι του.<sup>7</sup>

(i) Η ουσία του εδωνά-Είναι δεν συνίσταται σε ιδιότητες, αλλά σε τρόπους του εκαστοτεδικώς υπάρχειν του Βεβαίως, όταν επιλέγουμε τον όρο «ύπαρξη» για να ονομάσουμε το Είναι του εδωνά-Είναι, ο σχετικός όρος δεν σημαίνει τίποτα το παραδοσιακό. Δεν σημαίνει, δηλαδή, την απλή παρούσα (Vorhandensein), το να στέκεται απλώς κάτι εκεί έναντι μας. Αυτή δεν αρμόζει στο εδωνά-Είναι.

Επίσης, έτσι αντιλαμβανόμαστε πως και τα χαρακτηριστικά αυτού του όντος δεν είναι παρευρισκόμενες “ιδιότητες” (“Eigenschaften”) σαν αυτές μέσω των οποίων προσδιορίζονται τα άλλα όντα του ενός ή του άλλου ενδεχόμενου είδους (π.χ. χρώμα, σχήμα, μέγεθος, βάρος, συνήθειες, κ.λπ.). Στο «εδωνά-Είναι» δεν συγκεφαλαιώνουμε κάτι σαν το παραδοσιακό «τι» είναι του (όπως όταν λέμε «τραπέζι», «δένδρο», κ.λπ., συγκεφαλαιώνοντας σε αυτά τα ονόματα –όσο τούτο είναι δυνατόν– αντιπροσωπευτικές ιδιότητές τους, π.χ. «αντικείμενο αποτελούμενο από μια επίπεδη οριζόντια επιφάνεια, η οποία στηρίζεται σταθερά σε τουλάχιστον τρία στηρίγματα από κάτω της, κ.λπ.»).

Τα χαρακτηριστικά του εδωνά-Είναι που θα συναπαρτίζον κάτι σαν την “ουσία” του οφείλουν να είναι τρόποι κατά τους οποίους αυτό μπορεί να είναι, δηλαδή όψεις της δυνατότητάς του να είναι μέσα στη δυναμική των πάντα ήδη ξεκινημένων δρόμων της ύπαρξής του. Με το όνομα «εδωνά-Είναι» ονομάζουμε, λοιπόν, ευθέως το Είναι του ονομαζόμενου όντος.

**(γ) Ο όρος «εδωνά-Είναι» δεν είναι ένας όρος γένους· το εδωνά-Είναι είναι μη αναγωγίμα προσωπικό**

Δεύτερον, αφού το εδωνά-Είναι επιτηρεί το εκάστοτε δικό του Είναι (εγώ το δικό μου, εσύ το δικό σου, κ.λπ.), και επειδή το Είναι (του) συνιστά το «τι είναι» του (την ουσία του), το εδωνά-Είναι δεν μπορεί να συλληφθεί οντολογικά ως περίπτωση (Fall) ή παράδειγμα (Exemplar) ενός γένους παρευρισκόμενων όντων. Για τα παρευρισκόμενα όντα, τα οποία όντως συλλαμβάνονται ως περιπτώσεις υπαγόμενες σε γέ-

---

<sup>6</sup> Αυτή η φράση συνιστά ευθεία αντιστροφή της ιδέας του Αριστοτέλη πως το ον δεν μπορεί να προσεγγιστεί στο είναι του παρά από την άποψη του τι είναι του (της ουσίας του). Λίγο πιο κάτω ο Χάιντεγκερ γράφει «η “existentia” προηγείται της essentia». Προφανώς ο όρος *existentia* δεν σημαίνει το ίδιο πράγμα στην παράδοση και στον Χάιντεγκερ.

<sup>7</sup> Αλλά έχουμε κιόλας δει πως το σύνολο Είναι του εδωνά-Είναι (το υπαρκτικό νόημά του) συνίσταται στη μέριμνα. Θα δούμε στη συνέχεια με ποιο τρόπο συνδέεται η ύπαρξη με τη μέριμνα. Μπορούμε να βάλουμε τα πράγματα σε μια προκαταρκτική σειρά λέγοντας ότι η ουσία του εδωνά-Είναι είναι η ύπαρξή του, αλλά η ύπαρξη είναι το Είναι του εδωνά-Είναι και ο σύνολος χαρακτήρας αυτού του Είναι του είναι η μέριμνα. Τέλος, όπως θα φανεί στη δεύτερη διαίρεση του πρώτου μέρους, το νόημα του Είναι του εδωνά-Είναι είναι η χρονικότητα.

νος,<sup>8</sup> το Είναι τους “δεν μετρά” για αυτά· ούτε τα ενδιαφέρει ούτε τους είναι αδιάφορο (gleichgültig). Έτσι, μπορούμε να προσθέσουμε, καθορίζονται πλήρως και χωρίς απώλεια (εκείνου που αυτά είναι) με βάση την κοινή για όλα ουσία τους, και *υπάγονται λογικά* στην έννοιά τους. Όλα τα παρευρισκόμενα όντα είναι *ταυτόσημα* κάτω από τη γενολογική έννοιά τους.

Το εδωνά-Είναι, αντιθέτως, είναι πάντα *μη αναγώγιμα προσωπικό*: είναι πάντα ως «εγώ», «εσύ», «αυτός». Κατά τούτο *δεν* υπάγεται, αντιστοιχώς, λογικά στην έννοιά του. Μια βίαιη τέτοια υπαγωγή του απλώς *θα ακύρωνε* το υπαγόμενο· θα στερούσε, δηλαδή, από το εδωνά-Είναι ό,τι το κάνει να είναι εδωνά-Είναι (ως «εγώ», «εσύ», «αυτός»). Κατά τούτο, πρέπει να αντιληφθούμε ότι η έννοια «εδωνά-Είναι» *δεν* είναι γενολογική. Τα εδωνά-Είναι *δεν* υπάγονται ταυτόσημα κάτω από την έννοιά τους. Το εκάστοτε εδωνά-Είναι έχει το Είναι του ως *πλέον δική του* δυνατότητα («δική μου», «δική σου», «δική του»). Και, βέβαια, *δεν* έχει αυτή τη δυνατότητά του ως *ιδιότητα*, ως ένα χαρακτηριστικό του προσαρτημένο σε ένα υποκείμενο υπόστρωμα (όπως συμβαίνει με τον τρόπο που εννοούμε τα παρευρισκόμενα όντα στους ορισμούς τους, π.χ. «τρίγωνο είναι το επίπεδο σχήμα που έχει τρεις γωνίες», «ο χρυσός είναι κίτρινο μέταλλο», κ.λπ.). Το εδωνά-Είναι *είναι* αυτή η πλέον δική του δυνατότητα να-Είναι (σε κάποιο φέρεσθαι προς το Είναι, το οποίο το εδωνά-Είναι επιτηρεί).

**(δ) Το “εκαστοτεδικού Είναι” εδωνά-Είναι μπορεί να κερδίζει τον εαυτό του και να είναι αυθεντικό ή να τον χάνει και να είναι αναυθεντικό**

Τώρα, αφού το Είναι του εδωνά-Είναι είναι η εκάστοτε *προσωπική* δυνατότητά του, αντιλαμβανόμαστε πως αυτό σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι βρίσκεται να “επιλέγει” (“wählen”) τον εαυτό του (ως δικό του Είναι). Από αυτή την άποψη, το ότι το εδωνά-Είναι βρίσκεται να “επιλέγει” τον εαυτό του, σημαίνει πως σε αυτό το “επιλέγειν” μπορεί να τον κερδίζει ή να τον χάνει. Όταν το εδωνά-Είναι κερδίζει (gewinnt) τον εαυτό του είναι *αυθεντικό* (eigentliches), αλλιώς είναι *αναυθεντικό*. Το αυθεντικό εδωνά-Είναι έχει, λοιπόν, *ιδιοποιηθεί* τον εαυτό του (hat sich zugeignet), τον έχει κάνει “κτήμα” του.

«Αναυθεντικότητα», εντούτοις, *δεν* σημαίνει *λιγότερο* Είναι για το εδωνά-Είναι, αλλά *άγνοια* της *εκαστοτεδικότητας* (Jemeinigkeit) του Είναι του, άγνοια του ότι ο εαυτός του είναι “δικός” του. Χάρη στο Είναι του, βέβαια, το εδωνά-Είναι συμβαίνει πάντα να έχει *μια κάποια* (ανεπαρκή και θολή) κατανόηση του Είναι του ως *δυνατότητά του*.

**(ε) Το εδωνά-Είναι δεν ορίζεται με βάση κατηγορίες, αλλά με βάση τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά του**

Συνολικά, λοιπόν, αφού για να δούμε τι ονομάζουμε με το «εδωνά-Είναι» πρέπει να

---

<sup>8</sup> Για τη γενολογική ή κατηγοριακή οντολογική σιέψη, με την οποία ο Χάιντεγκερ ταυτίζει ολόκληρη την παράδοση, θα πούμε περισσότερο παρακάτω, όταν θα μας δίδονται οι κατάλληλες ευκαιρίες. Βλέπε, π.χ., τις σχετικές σημειώσεις στις §§14.β και 29.ε.

καταφύγουμε σε χαρακτηριστικά που καθορίζουν το Είναι του, το οποίο ορίζεται με βάση την υπαρκτικότητα (τους τρόπους της ύπαρξής του, τους τρόπους του να-Είναι, όπως είπαμε λίγο πριν), τα εν λόγω χαρακτηριστικά θα τα ονομάζουμε *υπαρκτικά χαρακτηριστικά* (Existenzialien). Κατ' αντιδιαστολή «κατηγορίες» θα ονομάζουμε τα πιο γενικά χαρακτηριστικά του Είναι όντων άλλων από το εδωνά-Είναι.<sup>9</sup>

Παραδοσιακά, μπορούμε να πούμε πως οι κατηγορίες είναι οι *πιο γενικές έννοιες στις οποίες τα όντα υπάγονται λογικά* και γι' αυτό οι πιο γενικοί τρόποι υπό τους οποίους μπορούν τα όντα να αναγνωρίζονται. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται π.χ. με τις δέκα κατηγορίες του Αριστοτέλη («τί έστι» ή «ουσία», «ποσόν», «ποιόν», «προς τι», «πού», «πότε», «κείσθαι», «έχειν», «ποιείν», «πάσχειν») ή με τις τέσσερις τριάδες κατηγοριών του Καντ (ποσότητα, ποιότητα, σχέση, και τρόπος). Και η αρχαία Οντολογία ερμήνευσε το Είναι του όντος ως ον, αλλά και ειδικά του εδωνά-Είναι, με βάση *κατηγορίες*, αφού πήρε ως παράδειγμα (επερωτώμενο) τα ενδόκοσμα συναντώμενα – μέσω του νοείν και του λόγου– όντα. Επιχείρησε να συλλάβει το Είναι με το ειδικό λέγειν του *κατηγορείν* και μάλιστα *a priori*, δηλαδή με το ειδικό «αφήνει κάτι να ιδωθεί λογοδικά (diskursiv) από την άποψη του τι αυτό είναι εκάστοτε ήδη –a priori ή αναγκαία– ως ον». Μέσα από αυτή τη λογική, ήλπιζε,<sup>10</sup> θα επέτρεπε στο Είναι να γίνεται καταληπτό ως αυτό που είναι ήδη σε *κάθε* ον.

**(στ) Το εδωνά-Είναι είναι “κινητικό” και για να φαινομενολογήσουμε πρέπει να το συναντήσουμε στην αδιαφόριστη κατά μέσον όρο καθημερινότητά του**

Είπαμε ότι για να παρουσιάσουμε κάτι με τρόπο που να μην το “αλλοιώνει”, με τρόπο που να αφήνει *αυτό το ίδιο το κάτι να δείχτει από μόνο του έτσι όπως είναι*, πρέπει να ακολουθήσουμε τη φαινομενολογική μέθοδο. Και για λόγους που αναπτύχθηκαν, αυτό που εδώ θέλουμε να παρουσιάσουμε φαινομενολογικά είναι το εδωνά-Είναι.

Αλλά αν αυτό το ον βρίσκεται σε μια “κινητικότητα” σαν αυτή που περιγράψαμε (στα πολυάριθμα δυνατά φέρεσθαι του, όπως π.χ. επιστήμη, φιλοσοφία, τέχνη, παραίτηση, δράση, ανάπαυλα, κ.λπ.), αν αυτό μπορεί να υπάρχει με ένα πλήθος τρόπων, σε ποια ακριβώς “άποψη” (“Aspekt”) του να το προσεγγίσουμε με τη μέθοδό μας, ώστε στη βάση της να αναφανεί τελικά το ερωτώμενό μας (το Είναι, αν και αρχικά απλώς ως Είναι του εδωνά-Είναι); Ας δούμε.

Επειδή το εδωνά-Είναι είναι *η δυνατότητά του να έχει το Είναι του ως εκάστοτε δικό*

---

<sup>9</sup> Σε αντίθεση προς τη συνήθη πρακτική των ερμηνευτών του Χάιντεγκερ, πρέπει να προσέξουμε πως στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά *δεν* είναι απλώς ένα *άλλο όνομα* για ό,τι μέχρι πριν ονομάζαμε «κατηγορίες», ούτε απλώς το όνομα μιας *ξεχωριστής* ομάδας κατηγοριών (αυτών που θα υπετίθετο ότι ορίζουν το εδωνά-Είναι). Όπως θα δούμε και παρακάτω, τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά συνιστούν μια *ολότελα διαφορετική* προσέγγιση στο ζήτημα του τρόπου προσδιορισμού ενός όντος (εν προκειμένω του εδωνά-Είναι).

<sup>10</sup> Ο Χάιντεγκερ γράφει «έτσι ώστε» αλλά, δεδομένων των αναλύσεών του για το λόγο στον Αριστοτέλη, δεν μας εξηγεί πώς μπορεί να δικαιολογείται αυτή η αισιοδοξία.



του, δηλαδή επειδή αυτό είναι η εκαστοτεδική δυνατότητα για ύπαρξη, το Είναι του<sup>11</sup> πρέπει να αναζητηθεί με βάση την *υπαρκτικότητα* της ύπαρξής του, δηλαδή με βάση τη σύνολη *υφή* της ύπαρξής του (η οποία συνιστά την “ουσία” του εδωνά-Είναι, η οποία εδώ ταυτίζεται με τη σειρά της με το Είναι του). Γι’ αυτό στην ανάλυσή μας δεν πρέπει να ερμηνεύσουμε το εδωνά-Είναι ούτε με βάση κάποια παραδεδομένη έννοια ύπαρξης, ούτε στη διαφορά (Differenz) ενός έτσι ή αλλιώς προσδιορισμένου υπάρχειν του, αλλά στο *αδιάφορο* (indifferent) ή μάλλον *αδιαφόριστο* «πρωτίστως και επί το πλείστον» υπάρχειν του, δηλαδή στην *κατά μέσον όρο καθημερινότητά του* (in die durchschnittliche Alltäglichkeit).<sup>12</sup>

Ως οντικά εγγύτατη, αλλά οντολογικά μακρινή, αυτή η καθημερινότητα πάντα παραβλέφθηκε στις αναλύσεις για το εδωνά-Είναι. Η κατά μέσον όρο καθημερινότητα δεν συνιστά, βέβαια, μια “άποψη” (μια προσέγγισή του υπό τούτη ή την άλλη “οπτική γωνιά”) για την προσέγγιση του εδωνά-Είναι και την παρουσίαση του Είναι του. Η υπαρκτικότητα είναι κάτι που ενυπάρχει σε κάθε δυνατή “άποψη” και εμείς εκτεινόμαστε πάνω από κάθε άποψη αναζητώντας την *υπαρκτικότητα* ως τέτοια.

---

<sup>11</sup> Στο περιθώριο ο Χάιντεγκερ γράφει: καλύτερα η *κατανόησή* του για το Είναι.

<sup>12</sup> Τι σημαίνει, άραγε, «κατά μέσον όρο καθημερινότητα»; Εδώ φαίνεται πως ο Χάιντεγκερ δεν εννοεί κάποια ειδική συμπεριφορά μας, αλλά μάλλον αυτό που μπορούμε να βρούμε ως “κοινό παρονομαστή” σε όλες τις συμπεριφορές μας μέσα στον καθημερινό βίο μας. Βεβαίως, το παράδειγμα καθημερινής συμπεριφοράς, στο οποίο προσφεύγει ο Χάιντεγκερ, είναι αυτό της επίδοσής μας σε κάποια πρακτική δραστηριότητα, όπως το σφυροκόπημα κάποιου μεταλλικού ελάσματος για να το διαμορφώσουμε, π.χ., σε ένα πέταλο, για να... κ.λπ. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει πως τούτη η συμπεριφορά μας *συνιστά* τον μέσο όρο της καθημερινής ύπαρξής μας. Απλώς, αυτός ο ειδικός τρόπος ύπαρξης αφήνει να ιδωθεί μια σχέση του εδωνά-Είναι με το Είναι ως δικό του Είναι. Αλλά, ο Χάιντεγκερ εννοεί, και σε κάθε άλλη συμπεριφορά μας μέσα στην καθημερινότητά μας μπορούμε να βρούμε –εύκολα ή δύσκολα, άμεσα ή έμμεσα– μια αντιστοιχική σχέση με το Είναι ως Είναι μας. Με αυτή την κίνηση ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να φτάσει στο προνομιακό –για τις *δικές* του φαινομενολογικές αναλύσεις– έδαφος, χωρίς, όμως (και τούτο είναι κρίσιμο), την υιοθέτηση κάποιας τεχνητής θεωρητικής στάσης, όπως ο ίδιος υποθέτει ότι είναι αυτή της χουσερλιανής φαινομενολογικής αναγωγής. Έτσι, στην κατά μέσον όρο καθημερινότητα ο Χάιντεγκερ θεωρεί πως συναντά το εδωνά-Είναι σε αυτή τη γενική μορφή του σχετισμού με το Είναι ως Είναι μας, και όχι στο «αντιλαμβάνομαι μια πραγματικότητα απαλλαγμένη από τις ειδικές οντολογικές ερμηνείες της», όπως το ήθελε ο Χούσερλ. Επίσης, το ότι θεωρεί πως στο πλαίσιο της κατά μέσον όρο καθημερινότητας, δηλαδή όχι στην «πρακτική στάση» με τη στενή έννοια, μπορεί να διεξάγει τις αναλύσεις της Υπαρκτικής Αναλυτικής και, κατ’ επέκτασιν, της Θεμελιακής Οντολογίας, δεν σημαίνει ότι δεν υποστηρίζει πως υπάρχει μια θεμελιακή βαθμίδα αποβλεπτικής συμπεριφοράς, την οποία αυτός ταυτίζει με την πρακτική στάση με τη στενή έννοια. Επ’ αυτού, έτσι, διαφωνώ, π.χ., με τη θέση που ο Overenget (1998) ειφράζει στις σσ. 174-5, την οποία ο ίδιος, ωστόσο, ανακόλουθα ανασκευάζει λίγες σελίδες μετά (σ. 179). Μάλιστα, όπως θα δούμε στην §15, ο ίδιος ο Χάιντεγκερ γράφει ότι στο ειδικώς *καθημερινό* εντω-κόσμω-Είναι αντιστοιχούν οι δικές του δοσοληψίες, δηλαδή οι διάφοροι τρόποι της *περικοσμικής* επιμέριστας: παραγωγή, χειρισμός, χρήση, κ.λπ. Πράγμα που δείχνει, αφενός, την εσωτερική ένταση στο πώς εννοείται η καθημερινότητα στο EX και, αφετέρου, την προτίμηση του Χάιντεγκερ να συνδέσει την καθημερινότητα με τις ευθέως πρακτικές συμπεριφορές.

## §10. Διαχωρισμός της Αναλυτικής του εδωνά-Είναι από την Ανθρωπολογία, την Ψυχολογία, και τη Βιολογία

(α) Η Φιλοσοφική Ψυχολογία απέτυχε να συλλάβει το Είναι του ανθρώπου εν όλω

(i) Με τον όρο «υποκείμενο» καταδικαζόμαστε να κατανοούμε τον άνθρωπο ως *subjectum cogitans*, χωρίς ελπίδα για στοχασμό πάνω στο *sum* του

Με τους όρους του Καρτέσιου η Υπαρξιακή Αναλυτική θέτει το οντολογικό ερώτημα για το νόημα του Είναι που εννοείται στο «*sum*». Ο Καρτέσιος ανακάλυψε το *cogito sum* και κάπως εξέτασε το *cogitare*. Άφησε, όμως, στο σκοτάδι το νόημα του «*sum*». Αν προσδιοριστεί το νόημα του Είναι που υποκρύπτεται στον όρο «*sum*», τότε θα συλληφθεί και ο τύπος του Είναι των *cogitationes* (ως τρόπον τινά ετεροιώσεων ή εκδηλώσεων του «*cogito sum*»). Αλλά μια τέτοια έμμεση τελικά πορεία οριοθέτησης της Αναλυτικής, με την αναφορά σε όρους όπως «εγώ», «υποκείμενο», κ.λπ., θα οδηγήσει μόνο στην απώλεια της ειδικής υφής του εδωνά-Είναι.

Ακόμα και αν εναντιωθούμε οντικά στην ιδέα περί ψυχικής υπόστασης ή περί πραγματοποιημένης συνείδησης, σε περίπτωση που τελικά χρησιμοποιήσουμε τον όρο «υποκείμενο», συνεγκαθιδρούμε οντολογικά και πάλι το καρτεσιανό *subjectum* (ύποκείμενον).<sup>13</sup> Δεν είναι αρκετή η αρνητική κριτική σε αυτές τις παραδοσιακές ιδέες, αλλά πρέπει να προηγηθεί ένας θετικός προσδιορισμός του μη εμπράγματος (ή πραγμάδους) Είναι του «υποκειμένου», της «ψυχής», κ.λπ.

(ii) Η φιλοσοφία της ζωής και η παραδοσιακή Φαινομενολογία κάνουν επιμέρους σωστά βήματα, αλλά δεν θέτουν το ερώτημα για το Είναι του εδωνά-Είναι ως τέτοιου

Ούτε και ο όρος «ζωή» (το ντιλταϊανό υποκείμενο που στις φλέβες του «ρέει αίμα»), τον οποίο χρησιμοποιεί η *Lebensphilosophie*, λέει κάτι όσο δεν προσδιορίζεται οντολογικά η ζωή ως τύπος του Είναι. Από την προβληματική της ζωής μπορεί να ξεκίνησαν ο περσοναλισμός και η φιλοσοφική Ανθρωπολογία, αλλά αυτές οι τάσεις, όπως ακόμα και η χουσερλιανή και σελεριανή Φαινομενολογία του προσώπου, α-

<sup>13</sup> Εννοεί πως τότε θα είμαστε και πάλι αναγκασμένοι να εννοήσουμε το «υποκείμενο»: (α) ως «ένα κάτι με ιδιότητες», ως ένα θεμελιακό υπόστρωμα με τις σχετικές εκδηλώσεις του, και (β) ως ένα ον που στέκεται θεωρητικά απέναντι σε αυτό που το ίδιο θεωρεί (απέναντι σε ένα «αντικείμενο»). (Περισσότερα για το (β) θα ανακύψουν στη συνέχεια.) Έτσι, ακόμα και αν η ψυχή δεν εκληφθεί ως υπόσταση (*res extensa*) (βλέπε και παρακάτω § 20), ως κάτι πραγμοειδές –αν και σε μια μη εμπράγματο σφαίρα– με ιδιότητες τις σκέψεις της (*cogitationes* της), αλλά, π.χ., ως «κάτι» με *δυνατότητες εννοιολογικών συναρτητικών λειτουργιών* (Funktionen), αυτό το «κάτι» δεν θα έπαυε ούτε να διατηρεί την ψυχικότητα ως *subjectum* ούτε να συλλαμβάνεται ως σκέτος θεωρός. Εδώ είναι σαφής η αιχμή του κατὰ του Καντ, αλλά και κατὰ του Χούσερλ και του υποτιθέμενου καρτεσιανισμού του. Ο Χάιντεγκερ λέει ειδικά στον δεύτερο: δεν είναι αρκετός ο αντιψυχολογισμός σου· εφόσον μιλάς για μια αποβλεπτική συνείδηση με τη δυνατότητα αποβλεπτικών συνθέσεων, στην ουσία διατηρείς κάτι σαν το καρτεσιανό *subjectum*, ενώ εξακολουθείς να ξεκινάς από τη θεωρητική αποβλεπτικότητα. Στα σχόλιά μου στο Husserl 2005, ο αναγνώστης μπορεί να βρει μια απάντηση σε χουσερλιανή γραμμή. Βλέπε επίσης και την επόμενη σημείωση.

γνοούν κάτι σαν το ερώτημα για το *Είναι του εδωνά-Είναι*. Όλοι αυτοί οι όροι και οι αντίστοιχες μαθήσεις ή φιλοσοφίες στοχεύουν σε *επιμέρους* περιοχές όντων ή φαινομένων, δηλαδή εν προκειμένω σε *ειδικές εκφάνσεις* του υπάρχειν του εδωνά-Είναι και όχι στο εδωνά-Είναι *ως τέτοιο*.

Συγκεκριμένα, ο Σέλερ (Scheler) μπορεί να μας διαβεβαιώνει ότι το πρόσωπο δεν είναι ένα ψυχικό πράγμα, όπως είναι π.χ. ένα βίωμα, ούτε το υποκείμενο των λογικών συλλογισμών, αλλά είναι η συν-βιούμενη ενότητα των βιωμάτων. Και ο Χούσερλ μάς διαβεβαιώνει ότι το πρόσωπο δεν έχει τη συγκρότηση των φυσικών πραγμάτων και ότι ακόμα και τα αποβλεπτικά ενεργήματα, στα οποία ζει το πρόσωπο εκτελώντας τα, δεν είναι ούτε περιέκτες (υποδοχείς περιεχομένων), ούτε αντικείμενα, αλλά υπάρχουν ως *επιτελέσεις* (Vollzugen) που οργανώνονται σε ενότητες *χάρη σε ένα νόημα*. Ποιο, όμως, ρωτά ο Χάιντεγκερ, είναι το *οντολογικό νόημα του «επιτελώ»* (vollziehen);<sup>14</sup> Ποιο είναι το νόημα του Είναι του προσώπου (που επιτελεί ή που βιώνει);

(iii) *Ζητάμε το Είναι του ανθρώπου “εν όλω”*

Όπως κι αν έχει το ζήτημα, όμως, οι προηγούμενες προσεγγίσεις ουσιαστικά θεωρούν γενικά τον άνθρωπο ως ενότητα σώματος, ψυχής και πνεύματος. Αλλά, δεν θα έχουμε κερδίσει το Είναι του ανθρώπου, αν προσθέσουμε τα μερικώς –έστω διαλευκασμένα– είδη του Είναι του σώματος, της ψυχής και του πνεύματος.<sup>15</sup> Αυτό που

---

<sup>14</sup> Θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να εννοεί εδώ ο Χάιντεγκερ πως θα ήθελε αυτό το *επιτελείν* να έχει το Είναι της *μέριμνας*, να ταυτίζεται δηλαδή με το Είναι του εδωνά-Είναι, το οποίο, εν τέλει, πρέπει να συλληφθεί με βάση το χρόνο. (Αυτό θα το δούμε λεπτομερέστερα στις §§39-42 και στη δεύτερη διαίρεση του πρώτου μέρους του *ΕΧ*.) Θα ήταν ενδιαφέρον, δηλαδή, να θέλει να πει πως ο Χούσερλ θα είχε πορευτεί με πληρότητα προς την ανάδειξη του ορθού Είναι του ανθρώπου, αν είχε καταφέρει να διαπιστώσει ότι η ίδια η υπερβατολογική συνείδηση επιτελεί τα συνειδησιακά ενεργήματά της με τη δομή ενός *πράττειν* (και όχι ενός γνωσιακού αναπαριστάν) το οποίο στηρίζεται πάνω στη βάση του χρόνου. Στο Theodorou 2006 και στο Θεοδώρου 2006α, κεφ. 1, ο αναγνώστης μπορεί να δει μια πρόταση για το πώς στην πραγματικότητα κάτι τέτοιο τελικά συμβαίνει στο πλαίσιο της χουσερλιανής Φαινομενολογίας. Για την πραγμάτευση του χρόνου ως βάση της σύστασης του Είναι του εδωνά-Είναι και της χουσερλιανής υπερβατολογικής υποκειμενικότητας μπορούμε να πούμε εδώ, για πρώτη φορά, με συντομία το εξής. Ο Χάιντεγκερ μεταφέρει την ανάλυση της χρονικότητας αποκλειστικά και μόνο στο επίπεδο του μακροσκοπικού βιοτικού χρόνου, στο πλαίσιο του οποίου οργανώνεται η καθημερινή δραστηριότητα και οι σχεδιασμοί της μέσα στον πεπερασμένο ορίζοντα της ανθρώπινης διάρκειας ζωής. Ο Χούσερλ, αντίθετα, εστιάζει αποκλειστικά στην ανάλυση μιας μικροχρονικότητας, αυτής στο πλαίσιο της οποίας οργανώνονται οι συνθέσεις του αντιληπτικού ενεργήματος και των ποικίλων αποβλεπτικών ενεργημάτων που στηρίζονται στην αντίληψη. Θεωρώ πως και οι δύο τοποθετήσεις του ζητήματος είναι μονομερείς και πως υπάρχει ανάγκη για μια σύνθεσή τους, ώστε να καλυφθεί πληρέστερα η χρονικότητα ως βάση ανάλυσης του συνόλου της νοήμονος ζωής του ανθρώπου στις διάφορες αποβλεπτικές εκδηλώσεις της.

<sup>15</sup> Και πάλι ένας υπαινιγμός κατά της χρησιμότητας των αναλύσεων του Χούσερλ, στις *Ιδέες II* αυτή τη φορά, όπου αναλύεται η συγκρότηση των τριών θεμελιακών οντολογικών περιοχών: του

αναζητάμε είναι το Είναι του ανθρώπου *εν όλω*.

**(β) Ούτε η Φιλοσοφική Ανθρωπολογία συλλαμβάνει το Είναι του ανθρώπου εν όλω**

Ωστόσο, με τα προηγούμενα δεν εννοούμε πως ζητάμε μια Φιλοσοφική Ανθρωπολογία (τουλάχιστον όχι υπό την παραδοσιακή έννοια). Η παραδοσιακή Φιλοσοφική Ανθρωπολογία έχει δύο πηγές: τον αρχαίο ελληνικό ορισμό του ανθρώπου ως «ζώον λόγον έχον» και τον κατοπινότερο χριστιανικό ορισμό του ως «ον δημιουργημένο από τον Θεό της Γένεσης κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν προς τον Δημιουργό του».

Στην πρώτη περίπτωση ο λόγος συλλαμβάνεται ως ένα *προσάρτημα* στο παρευρισκόμενο ζώον, δηλαδή ως μια υψηλότερης τάξης *σκευή* (*höhere Ausstattung*) με σκοτεινό πάντα είδος του Είναι. Στη δεύτερη περίπτωση, εκτός από ό,τι παρέχει η αρχαία Οντολογία, έχουμε πια και μια ιδέα ότι ο άνθρωπος μπορεί να *εκτείνεται πέρα από τον εαυτό του*, ότι έχει την ικανότητα *υπέρβασης*.<sup>16</sup> Αυτό το τελευταίο είναι σημαντικό, αλλά, όπως θα δούμε, το ζήτημα του *Είναι* του εδωνά-Είναι εξακολουθεί και πάλι να μην τίθεται.

Ως αυτονόητο, ο άνθρωπος συλλαμβάνεται πάντα μάλλον ως ένα *ον παρευρισκόμενο*, όπως και τα άλλα *δημιουργημένα* πλάσματα.

**(γ) Ούτε και η Βιολογία ή κάποια άλλη εμπειρική επιστήμη το καταφέρνει**

Έτσι, τόσο η (απριωρική) Φιλοσοφική Ψυχολογία, όσο και η (απριωρική) Φιλοσοφική Ανθρωπολογία στερούνται του απαραίτητου *οντολογικού* θεμέλιου τους, δηλαδή της γνώσης του *Είναι* του θέματός τους, του εδωνά-Είναι. Όμως αυτή η έλλειψη δεν θα μειωνόταν, αν εκλαμβάναμε την Ανθρωπολογία και την Ψυχολογία ως απλά παρακλάδια της Βιολογίας ως “επιστήμη της ζωής”. Διότι και η Βιολογία, ως *εμπειρική* πλέον επιστήμη των έμβιων όντων, έχει την ίδια ανάγκη θεμελίωσης, αφού *ό,τι κι αν είναι η ζωή, είναι ουσιαδώς συναρτημένη με το εδωνά-Είναι*.

Βέβαια, με αυτό δεν εννοείται ούτε ότι η ζωή ταυτίζεται με το εδωνά-Είναι, ούτε ότι το εδωνά-Είναι προκύπτει από τη ζωή *σαν* κάτι άλλο. Αλλά για όποια «ζωή» και αν μιλάμε (ανθρωπολογική, ψυχολογική ή βιολογική) και όποιο κι αν είναι το

---

φυσικού πράγματος, του έμβιου και ενσυνείδητου όντος και του πνεύματος (για το νόημα των εκεί αναλύσεων του φυσικού πράγματος βλέπε Theodorou 2005). Κι όμως, ο Χούσερλ δεν επεχείρησε να ανακαλύψει το Είναι του ανθρώπου “προσθέτοντας” αυτά τα τρία είδη του Είναι. Τουναντίον, όλα αυτά τα θεώρησε παράγωγα σύστοιχα συγκροτήσεων των αποβλεπτικών συνθέσεων που επιτελεί η –όχι επίσης ενδόμοια– υπερβατολογική συνείδηση. Όπως είδαμε στην προηγούμενη σημείωση, γενικά μιλώντας, το είδος του Είναι της και ο Χούσερλ μάς το περιέγραψε με όρους *χρονικότητας*.

<sup>16</sup> Πάλι πρέπει να είμαστε εδώ επιφυλακτικοί. Ειτιμώ πως πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί ως προς το αν τελικά οι αρχαίοι Έλληνες είχαν μια γνωσιολογία που περιοριζόταν από τα αδιέξοδα της νεότερης γνωσιολογίας. Δεν μπορεί, δηλαδή, να θεωρείται αυτονόητο πως για εκείνους το αντικείμενο της γνώσης είναι κατά βάση οι *εμμενείς* στο νου παραστάσεις του εξωτερικού κόσμου (και όχι τα ίδια τα όντα ενός κόσμου *πέρα* από την εμμένειά μας).

Είναι της, δεν μπορούμε να το μάθουμε παρά με την *ουσιώδη διαμεσολάβηση του ίδιου του εδωνά-Είναι* (θυμηθείτε την οντικο-οντολογική προτεραιότητα του εδωνά-Είναι για την ενασχόλησή μας με το ερώτημα για το Είναι καθ' όλου, αλλά και για το δικό του Είναι). Φυσικά, με αυτά δεν λέγεται πως ξαφνικά ακυρώνεται το θετικό έργο αυτών των (απριοριστών ή εμπειρικών) επιστημών, αλλά απλώς ότι αυτό το έργο πρέπει να ιδωθεί στο μέτρο που του ταιριάζει.

Όπως μόλις ισχυριστήκαμε, τα ζητούμενα οντολογικά θεμέλια δεν μπορούν να προκύψουν μέσα από τη φιλοσοφική Ανθρωπολογία ή Ψυχολογία, ούτε μέσα από την εμπειρική επιστήμη της Βιολογίας. Πρέπει, όμως, να πούμε ακόμα πως τα ζητούμενα θεμέλια δεν μπορούν να προκύψουν ούτε με τον παρατηρησιακό έλεγχο κάποιου συμπεράσματος που προέκυψε από *a posteriori* υποθέσεις με βάση ένα παρατηρησιακό υλικό μιας κάποιας εμπειρικής επιστήμης γενικά. Τα εν λόγω θεμέλια προϋποτίθενται *a priori* για να έχουμε καν τη δυνατότητα συλλογής ενός τέτοιου υλικού.<sup>17</sup> Στην επόμενη ενότητα θα αναπτύξουμε περισσότερο τούτη την ιδέα.

### **§11. Η Υπαρκτική Αναλυτική και η ερμηνεία του πρωτόγονου εδωνά-Είναι. Οι δυσκολίες στην επίτευξη μιας “φυσικής έννοιας κόσμου”**

**(α) Και η Εθνολογία του πρωτόγονου εδωνά-Είναι το συναντά ήδη κάπως αυτοερμηνευμένο στην καθημερινότητά του (η οποία ενδεχομένως να είναι απλούστερη εκεί)**

Όταν, πάλι, λέμε ότι θα στραφούμε στο εδωνά-Είναι για να το εντοπίσουμε στη

---

<sup>17</sup> Θυμηθείτε εδώ και την κριτική που ασκεί ο Κουν μέσα στο έργο του *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων* στην αφελή εμπειριστική ιδέα περί οικοδόμησης της επιστήμης στη βάση εκτενών καταγραφών «φυσικών ιστοριών». Κανένα δεδομένο, ισχυρίζεται, δεν μπορεί να εντοπιστεί και να συλληφθεί, αν δεν υπάρχει ένα προ-διαμορφωμένο –δηλαδή *a priori* διαμορφωμένο– «παράδειγμα» ως ολιστικός μηχανισμός συγκρότησης του σχετικού πεδίου επιστημονικών αντικειμένων. Και αυτή η –μη συμβασιοκρατικά διαμορφωθείσα– *a priori* συνθετική –μπορούμε εμείς να πούμε– ολιστική δομή του παραδείγματος συνίσταται σε: (1) έννοιες (ύλη, μάζα, χώρος, δύναμη, ηλεκτρόνιο, φλογιστό, κ.λπ.)· (2) νόμους στις μαθηματικές-συμβολικές κυρίως εκφράσεις τους (νόμος της παγκόσμιας έλξης, νόμος του Μπόιλ, νόμος του Ομ, κ.λπ.)· (3) θεωρίες (γεωκεντρική είτε ηλιοκεντρική θεωρία για το πλανητικό μας σύστημα, θεωρία ηλεκτρισμού ως ρευστού είτε ως κίνησης διακριτών μονάδων φορτίου, θεωρία γένεσης του σύμπαντος μέσω της Μεγάλης Έκρηξης, θεωρία των υπερχορδών για την ενοποίηση όλων των δυνάμεων, κ.λπ.)· (4) εφαρμογές (το εκκρεμές, το κεκλιμένο επίπεδο, η κίνηση των δύο σωμάτων, η λύση των εξισώσεων του Σρέντινγκερ για το άτομο του υδρογόνου, κ.λπ.)· (5) ορισμένες πειραματικές διατάξεις· (6) μεθοδολογικούς κανόνες και κριτήρια επιστημονικής πρακτικής (πολλαπλός πειραματικός έλεγχος, συστηματική παρουσίαση αποτελεσμάτων, προσφυγή σε συγκεκριμένα είδη παραδοχών, κ.λπ.)· (7) αξίες συνδεδεμένες με την επιστημονική εργασία (απλότητα, ενοποίηση, κ.λπ.)· αλλά και (8) γενικότερες και ειδικότερες *μεταφυσικές* απόψεις (μηχανοκρατική αντίληψη για τη φύση, αρχή διατήρησης της ύλης, αρχή της αιτιότητας, αρχή της αδράνειας, κ.λπ.). Όλες αυτές οι συνιστώσες, και ειδικότερα οι (3), (6)-(8), εγκαθιδρύουν, από τα αρχικά μέχρι τα πλέον αναπτυγμένα στάδια διαμόρφωσης μιας επιστήμης, τον αντίστοιχο υπό έρευνα κόσμο ή πραγματικότητα.

“φάση” του που ονομάσαμε «κατά μέσο όρο καθημερινότητά του», ώστε να αναφανούν οι ουσιώδεις πρωταρχικές δομές της υπαρξιατικότητάς του, δεν εννοούμε ότι θα περιγράψουμε κάποιο *πρωτόγονο* (primitiv) στάδιο του εδωνά-Είναι, για το οποίο μπορούμε να λάβουμε γνώση εμπειρικά μέσω, π.χ., της Εθνολογίας. Στην κατά μέσον όρο καθημερινότητα μπορούμε να συναντήσουμε *και* το πρωτόγονο *και* το “ανεπτυγμένο” εδωνά-Είναι. Όπως, αντίστροφα, *μη* καθημερινό Είναι μπορεί να έχει *και* το πρωτόγονο εδωνά-Είναι. Γι’ αυτό εμάς μας ενδιαφέρει αυτή τούτη η *κατά μέσον όρο καθημερινότητα* του εδωνά-Είναι.

Στο πρωτόγονο εδωνά-Είναι μπορεί, βέβαια, να επικρατεί αφενός λιγότερη πολυπλοκότητα στα φαινόμενα που μας ενδιαφέρουν (: το εδωνά-Είναι στην κατά μέσον όρο καθημερινότητά του) και αφετέρου λιγότερη επικάλυψη, αφού το σχετικό εδωνά-Είναι μπορεί να υπάρχει διατηρώντας *ζωντανή* –δηλαδή αμεσότερα εξετάσιμη στην αποδόμηση– μια ήδη εκτενή, πάντως, αυτο-ερμηνευση. Μπορεί, δηλαδή, το πρωτόγονο εδωνά-Είναι να αντικρίζει *και* να εννοιολογεί τα όντα, άρα *και* το εδωνά-Είναι, με έναν τρόπο τόσο ευθύ, *αν και* τραχύ, που να επιτρέπει *ευκολότερα* την εμφάνιση των γνήσιων οντολογικών δομών των σχετικών φαινομένων. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η πρωτόγονη αυτο-ερμηνεία του εδωνά-Είναι δεν θα είναι αυτή που θα το δείχνει στη σχέση του με το Είναι (κατά τον τρόπο που έχουμε ήδη προαναγγείλει εδώ).

**(β) Η Εθνολογία επιτελεί την έρευνά της και μέσα στις αδιερεύνητες προκαταλήψεις μας για το ανθρώπινο εδωνά-Είναι**

Επιπλέον, όμως, η σχετική επιστήμη, η Εθνολογία, κινείται ήδη μέσα και στις *δικές* μας προειλημμένες έννοιες και ερμηνεύσεις για το ανθρώπινο εδωνά-Είναι γενικά, τις οποίες *κατ’* ανάγκη θα προβάλλει πάνω στο θέμα της (το πρωτόγονο εδωνά-Είναι). Έτσι, *και* η Εθνολογία παρουσιάζει τις αδυναμίες που συναντήσαμε στις άλλες κάπως σχετικές με το ζήτημά μας επιστήμες.

Βέβαια, με ετούτα δεν εννοείται ότι για να κινηθούν αυτές οι επιστήμες πρέπει να περιμένουν τη φιλοσοφία να ολοκληρώσει το έργο της. Η φιλοσοφία, η φαινομενολογική φιλοσοφία της επιστήμης (στο πνεύμα της §3) θα καταστήσει απλώς οντολογικώς *σαφέστερα* όσα έχουν ήδη ανακαλυφθεί οντικά· θα εξηγήσει δηλαδή *πώς* και *γιατί* αυτές οι επιστήμες έφτασαν στις ανακαλύψεις που έφτασαν – με το συγκεκριμένο περιεχόμενό τους.<sup>18</sup> Με άλλα λόγια, η φιλοσοφία, θα διαλευκάνει το νόημα των ήδη επιτευχθέντων αληθειών των εμπειρικών επιστημών, τη διασάφηση των θεμελί-

---

<sup>18</sup> Ο Χούσεργλ περιμένει μάλλον κάτι παραπάνω από αυτό για τη Φαινομενολογία του: το να γίνουν κατανοητές οι υπάρχουσες κρίσεις στα θεμέλια των επιστημών και το να αποφεύγονται στο μέλλον άλλες. Εδώ ο Χάιντεγκερ μας λέει ότι η έρευνά του θα μπορέσει απλώς να “δικαιολογήσει” εκ των υστέρων δεδομένα επιστημονικά επιτεύγματα. Όπως είδαμε και στην §3, ωστόσο, σε αδρές γραμμές υπάρχει μια παραλληλία στις σχετικές απόψεις τους, οι οποίες, επιπλέον, κινούνται στην προέκταση της καντιανής φιλοσοφίας της επιστήμης και είναι συγγενέστατες με τις απόψεις του Τόμας Κουν (βλ. προηγούμενη σημείωση).

ων τους.

**(γ) Είναι δύσκολο να παγιώσουμε μια “φυσική έννοια κόσμου”**

Το ζήτημα του πρωτόγονου εδωνά-Είναι, πάντως, φέρνει στην επιφάνεια το πρόβλημα της δυνατότητας επεξεργασίας μιας “φυσικής έννοιας κόσμου” (natürlicher Weltbegriff) πίσω ή κάτω από την ποικιλία των διαφόρων πολιτισμικών συλλήψεών του. Δεδομένου πως έχουμε μια πληθώρα καταγραφών σχετικά με τις διάφορες πολιτισμικές προσεγγίσεις περί κόσμου, τίθεται το ζήτημα μήπως θα μπορούσαμε με βάση αυτές να επεξεργαστούμε συγκριτικά μια “φυσική” έννοια κόσμου. Μια τέτοια έννοια κόσμου θα αναζητούσε έναν κόσμο στον οποίο θα ήταν πιο “φυσικό” να ζει πιο “φυσικά” ένα όσο-πιο-“φυσικό”-γίνεται εδωνά-Είναι. Έτσι, υποτίθεται πως –για τους σκοπούς που θέσαμε– θα συλλαμβάναμε το επερωτώμενό μας στην πλέον αρμόζουσα “φάση” του, σε αυτήν που θα ήταν “πιο φυσικό” να βρισκείται, δηλαδή μέσα στο πλαίσιο του υποτιθέμενου “φυσικού κόσμου”.

Μια τέτοια κατεύθυνση έρευνας, όμως, απλώς θα μας αποπροσανατόλιζε. Για να κινηθούμε με αυτή τη λογική θα έπρεπε να ενεργοποιήσουμε πρώτα ένα πνεύμα συγκριτισμού. Αλλά, κάτι τέτοιο δεν θα οδηγούσε τελικά στο ζητούμενο ουσιώδες. Σε αυτό το τελευταίο δεν θα φτάσουμε ξεκινώντας με κατατάξεις και ομαδοποιήσεις των δεδομένων καταγραφών περί “κόσμου” και περί “φυσικών κόσμων”. Δεν θα φτάσουμε έτσι στην πραγματική κατανόηση αυτού που έχουμε ενώπιόν μας εκεί “ανάμεσα” στις καταγραφές. Βλέπετε, από τη μια, για να προβούμε *και* στις συγκριτικές ταξινομήσεις των σχετικών κοσμοθεωριών, η ιδέα περί κόσμου γενικά<sup>19</sup> (αυτή για την οποία εμείς ενδιαφερόμαστε) *προσπαιτείται* αδιασάφητα. Από την άλλη, η εννοιολογική επεξεργασία του κόσμου ως φαινομένου απαιτεί στην πραγματικότητα την επίγνωση για τις ίδιες τις θεμελιώδεις δομές του εδωνά-Είναι, αφού, όπως θα φανεί, ο κόσμος είναι *συγκροτητικό στοιχείο* του εδωνά-Είναι.<sup>20</sup>

Άρα, για τους σκοπούς μας δεν έχουμε άλλη δυνατότητα, παρά να χρησιμοποιήσουμε τη φαινομενολογική μέθοδο και να στραφούμε ευθέως προς το ίδιο το εδω-

---

<sup>19</sup> Εδώ γίνεται μια πρώτη νύξη του ότι στην έρευνά μας για το Είναι και το Είναι καθ’ όλου θα στραφούμε προς την εξέταση του *κόσμου*.

<sup>20</sup> Κάτι που ως τώρα δεν έχει παρατηρηθεί στη βιβλιογραφία είναι ότι τούτη η τοποθέτηση του Χάιντεγκερ έχει χαρακτήρα αυτο-κριτικής. Κατά το λεγόμενο Kriegsnotsemester (εξάμηνο εν χρεία πολέμου) τον χειμώνα του 1919, στο πρώτο του πανεπιστημιακό μάθημα ως βοηθός του Χούσερλ, ο Χάιντεγκερ δοκίμασε να προχωρήσει στην οικοδόμηση της Θεμελιακής Οντολογίας στη βάση ενός νοητικού πειράματος που ανέτρεχε στο ζήτημα του ποια είναι η κοινή βάση εμπειρίας πίσω από αυτά που αντιλαμβάνονται ένας Ευρωπαίος και ένας κάτοικος της αφρικανικής ζούγκλας όταν τεθούν ενώπιον του επίπλου πίσω από το οποίο κάθεται ο καθηγητής μέσα στην αίθουσα (δηλαδή ενώπιον της “έδρας”). Από την πραγμάτευση του θέματος εκεί, όμως, προκύπτει πως η δυνατότητα φαινομενολογικής ανάδειξης του περιεχομένου μιας τέτοιας «κοινής βάσης εμπειρίας» είναι εξαιρετικά προβληματική. (Περισσότερα για αυτό στο Theodorou 2010α.) Εδώ πλέον, ο Χάιντεγκερ έχει αλλάξει δρόμο.

νά-Είναι ερευνώντας το στη “φάση της κατά μέσο όρο καθημερινότητάς του αναφορικά με τη θεμελιώδη σύστασή του (αναφορικά με τη δομή του Είναι του).



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΤΟ ΕΝ-ΤΩ-ΚΟΣΜΩ-ΕΙΝΑΙ ΓΕΝΙΚΑ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΩΔΗΣ ΣΥΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ-ΕΙΝΑΙ

§12. Προσχέδιο του εν-τω-κόσμου-Είναι με βάση τον προσανατολισμό προς το εν-Είναι ως τέτοιο

(α) Το κατά μέσο όρο καθημερινό κατανοητικό υπάρχει ως εν-τω-κόσμου-Είναι

Μέχρι τώρα έχουμε προσδιορίσει μόνο την πολύ γενική μορφή του Είναι του εδωνά-Είναι. Είπαμε ότι το Είναι του εδωνά-Είναι συνίσταται στην ύπαρξη, δηλαδή στο ότι το εδωνά-Είναι φέρεται κατανοητικά προς το Είναι του (*verstehend zu seinem Sein verhält*), το επιτηρεί.<sup>1</sup> Επίσης, γνωστοποιήσαμε τη συνθήκη της δυνατότητας αυθεντικότητας ή αναυθεντικότητας του εδωνά-Είναι: στο εδωνά-Είναι ιδιάζει το ότι το Είναι του είναι εκάστοτε δικό (*je mein*).

Τώρα αυτοί οι προσδιορισμοί του Είναι του εδωνά-Είναι πρέπει να επεξηγηθούν *a priori* ως εν-τω-κόσμου-Είναι.<sup>2</sup> Θα δούμε, δηλαδή, με ποιο νόημα η γενική μορφή του Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή το κατανοητικό-υπάρχειν —ή αλλιώς το επιτηρητικό να-Είναι— θα προσεγγιστεί ως ένα εν-τω-κόσμου-Είναι.

Πιο συγκεκριμένα, στον όρο «εν-τω-κόσμου-Είναι» συγκεφαλαιώνουμε την οντολογική σύσταση του Είναι του εδωνά-Είναι στην κατά μέσον όρο καθημερινότητά του. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ωστόσο, θα λέγαμε ότι μας προσφέρεται ακόμα μόνο μια μερική εικόνα, ένα “ενσταντανέ” του όλου Είναι του εδωνά-Είναι. Σε μια δεύτερη φάση (κεφ. 6) θα διευρύνουμε την οπτική μας επί του Είναι του εδωνά-Είναι και θα αναζητήσουμε μια εικόνα για το όλο Είναι του εδωνά-Είναι. Θα δούμε ότι αυτό το όλο Είναι του εδωνά-Είναι είναι η *μέριμνα*. Έτσι, θα ολοκληρωθεί η προκαταρκτική Υπαρκτική Αναλυτική, την οποία τώρα αμέσως θα ξεκινήσουμε και στην οποία ακριβώς θα αναλύσουμε αυτό το εν-τω-κόσμου-Είναι στα συστατικά του.

(β) Τα δομικά στοιχεία του εν-τω-κόσμου-Είναι

Όπως μόλις είπαμε, με τη νέα έκφραση εννοείται, πρώτα απ’ όλα, πως μιλάμε για

---

<sup>1</sup> Η “διακρατείται” κατανοητικά στο Είναι του.

<sup>2</sup> Στην §16 διαβάζουμε πως το εδωνά-Είναι συγκροτείται οντικά μέσω ακριβώς αυτού του εν-τω-κόσμου-Είναι, ενώ εξαιτίας του Είναι του διαθέτει μια έστω και ασαφή αρχικά οντολογική κατανόηση του εαυτού του (*SZ 72 [130]*). Πάντως, η επιλογή της κατανόησης του «*Das Dasein ist das Seiendes das in Sein um sein Sein selbst geht*» ως «Το εδωνά-Είναι είναι το ον που κατά το Είναι του επιτηρεί αυτό τούτο το Είναι του» μοιάζει να ενισχύεται και από τούτη τη μετάβαση, δηλαδή τη δήλωση πως όλα όσα έχουν ειπωθεί για το Είναι του εδωνά-Είναι θα ιδωθούν ενιαία υπό την ιδέα του ότι η *a priori* θεμελιακή σύσταση του εδωνά-Είναι είναι το κατανοητικώς εν-τω-κόσμου-Είναι. Βλέπε και παρακάτω τι σημαίνει «κόσμος» και πώς το εδωνά-Είναι «είναι μέσα» στον κόσμο.

ένα *ενιαίο* (einheitlich) φαινόμενο που πρέπει να ιδωθεί *εν όλω* (im Ganzen). Ωστόσο, εμείς μπορούμε να αναδείξουμε δομικά στοιχεία του, δομικά *μέρη* του. Σε αυτό το φαινόμενο μπορούμε να διακρίνουμε *τρία* τέτοια μέρη που χρήζουν (*συνεξεταστικής* κάθε φορά) ανάλυσης:

- i. το «εν-τω-κόσμω», δηλαδή την οντολογική δομή του *κόσμου*, και την ιδέα της *κοσμικότητας* (θα αναπτυχθεί στο κεφ. 3),
- ii. το *ον* που είναι πάντα εν-τω-κόσμω, το «ποιος» (θα αναπτυχθεί στο κεφ. 4),
- iii. το *εν-Είναι* (In-sein) ως τέτοιο, με αφορμή το οποίο θα φωτίσουμε την οντολογική συγκρότηση της «ενδότητος» (Inheit) (θα αναπτυχθεί το κεφ. 5).

### (γ) Το «εν-Είναι» είναι υπαρκτικός προσδιορισμός – όχι κατηγοριακός

Όταν λέμε «εν-Είναι» (In-sein), εννοούμε εδώ ασφαλώς εν-Είναι «στον *κόσμο*». Αλλά με αυτό δεν πρέπει να παρανοήσουμε το «εν-Είναι» ως ένα «είναι *μέσα*» (Sein in), όπως το νερό είναι *μέσα* στο ποτήρι, όπως το ποτήρι *μέσα* στο δωμάτιο, το δωμάτιο *μέσα* στο σπίτι, το σπίτι στην πόλη, και η πόλη στον «κόσμο». Όλα αυτά τα περιεχόμενα είναι ενδόκοσμα όντα που απλώς *παρευρίσκονται* (sie sind vorhanden) σε θέσεις μέσα στο χώρο.

Η «παρέυρεση “μέσα”» είναι *κατηγοριακός* προσδιορισμός<sup>3</sup> όντων που δεν είναι *εδωνά-Είναι*. Τη θέση (το «*πού*») στην οποία βρίσκεται ένα *ον* ο Αριστοτέλης την αντιλαμβάνεται ως μια *κατηγορία* (τόπος), δηλαδή ως έναν –μεταξύ άλλων– ανώτατο γενολογικό προσδιορισμό του όντος. Το εν-Είναι, όμως, είναι *υπαρκτικό* χαρακτηρι-

---

<sup>3</sup> «Κατηγοριακός», βέβαια, υπό πολύ ευρεία έννοια. Είναι προσδιορισμός στη βάση του οποίου η παραδοσιακή μεταφυσική προσεγγίζει το *ον*. Ωστόσο, το «παρευρίσκεσθαι εντός» δεν είναι μια ιδιότητα που τη φέρει το *ον* ως στοιχείο της δικής του ασυσχέτιστης σύστασης. Ούτε μπορεί αυτό να υπαχθεί υπ’ αυτήν την ιδιότητα ως είδος (ή γένος) αναγνωριζόμενο ως ένα *ον* μεταξύ και άλλων υπ’ αυτήν-την-άποψη (υπό την άποψη της εν είδη ιδιότητας) ομοειδών του. Για παράδειγμα, το «περιέχεσθαι εντός» δεν είναι μια ιδιότητα όπως το «σφαιρικός» ή το «έμβιο», για τις οποίες ισχύει η κατηγοριακότητα με την έννοια που την έχουμε εννοήσει εδώ. Όμως, ο Αριστοτέλης ονομάζει «κατηγορία» τόσο την «ουσία» όσο και το «κείσθαι» – ο Χάιντεγκερ θα αναφερθεί αμέσως μετά στην κατηγορία του τόπου (το «*πού*») και παρακάτω μόνο (§12.1) στη «σχέση» (Beziehung). Εκτός, λοιπόν, από τις πλέον αντιπροσωπευτικές κατηγορίες, δηλαδή τις κατηγορίες των οποίων η λογική της λειτουργίας τους παρουσιάσθηκε ήδη, υπάρχουν γενικά και οι *κατηγορίες της σχέσης* (δεν θα αναφερθούμε εδώ στον Καντ για λόγους συντομίας). Και αυτές, όμως, ελπίζεται πως μπορούν να αφορούν τα όντα με μια λογική λειτουργίας ίδια ή όμοια με αυτήν που έχουμε σκιαγραφήσει. Σε αυτή την περίπτωση, η Μεταφυσική εξιχνιάζει το *ον* στο Είναι του *ή* –για τη Μεταφυσική– στην ουσία του, εξετάζοντας το ότι τούτο το *ον* (και όλα τα όμοια με αυτό όντα) μπορεί να κείται, και μάλιστα να κείται υπό τον τρόπο του «περιέχεσθαι (εντός)» και, άρα, να αναγνωρίζεται υπό τη γενική έννοια (κατηγορία) «περιέχεσθαι», στην οποία τούτο (και όλα τα ομοειδή του) *υπάγεται*. Ο Χάιντεγκερ, ωστόσο, επιμένει: ακόμα και οι σχεσιακές κατηγορίες δεν συνιστούν ριζικά διαφορετικό τρόπο οντολόγησης. Ούτε το Είναι μπορεί να ιδωθεί ως μια κατηγορία, έστω και αν λάβουμε υπόψιν μας κατηγορίες σχέσης, ούτε το *εδωνά-Είναι* είναι ένα *ον* που μπορεί να εξιχνιαστεί στο Είναι του με όρους υπαγωγής σε κατηγορίες, έστω και αν αυτές είναι κατηγορίες σχέσης. Βλέπε σχετικά και εδώ, §12.1.

στικό.

**(δ) Ετυμολογικώς «εν-Είναι» σημαίνει μάλλον «διαμένω στο οικείο μου πεδίο»**

Για να κατανοήσουμε τι σημαίνει πρωταρχικά «εν-Είμαι», ας αναζητήσουμε την ετυμολογική καταγωγή του «εν-» (*in*) και του «είμαι» (*Ich bin*). Ο Γκριμ (Jakob Grimm) ισχυρίστηκε πως το γερμανικό «*im*» προέρχεται από το ρηματικό θέμα «*innan*», που σημαίνει: κατοικώ (*wohnen*), *habitare*, διαμένω (*sich aufhalten*), και ότι ειδικά το συνθετικό «*am*» (του «*innan*») σημαίνει: έχω συνηθίσει (*ich bin gewohnt*), είμαι εξοικειωμένος με (*vertraut mit*), έχω συνήθεια να (*ich pflege etwas*). Το «*am*» σημαίνει εν τέλει «*colo*» ως *habito* (ζω, κατοικώ) και *diligo* (αγαπώ να ...). Οπότε, το «εν-» (*in*) κατάγεται εδώ από μια λέξη που σημαίνει κάτι σαν «έχω συνηθίσει και νοιώθω οικεία να διαμένω».

Από την άλλη, το *on* που έχει συνηθίσει να διαμένει είναι το ελάχιστοτε «εγώ είμαι» (*Ich bin*) (εξ ου και το απαρέμφατο «είναι», *Sein*, στο «εν-Είναι», *in-Sein*). Αλλά, το «είμαι» (*bin*) σχετίζεται, με τη σειρά του, με το «*bein*» (παρά, μαζί, όντας-ένα-με-..., στον ή στο).

Και το «εν-Είναι», λοιπόν, ως συντιθέμενο από το «εν-» και το «Είναι» (απαρέμφατο του «εγώ είμαι») σημαίνει τελικά «κατοικείν σε ...», «τελών εν εξοικειώσει με ...», «όντας ένα με ...», κ.λπ. Το ότι εγώ είμαι εν τω κόσμω σημαίνει, άρα, πρωταρχικά ότι κατοικώ, διαμένω (*Ich halte mich auf bei*) στον κόσμο με τον οποίο είμαι έτσι κι αλλιώς εξοικειωμένος (ένα με αυτόν).<sup>4</sup> Συγκεφαλαιωτικά, άρα, το *en-Einai* (*In-sein*) ονομάζει μια μορφική υπαρκτική στιγμή (μορφικό υπαρκτικό μέρος) του Είναι του εδωνά-Είναι, το οποίο διαθέτει ουσιωδώς τη σύσταση του εν-τω-κόσμου-Είναι.

**(ε) Το εδωνά-Είναι μπορεί να διολισθήσει από το εν-Είναι-στον-κόσμο στο παρ-Είναι στα όντα (και να απορροφηθεί από αυτά)**

Όντας εν-τω-κόσμω, το εδωνά-Είναι μπορεί να απορροφηθεί (*aufgegangen sein in der Welt*) «στα ένδον» του κόσμου· μπορεί να διολισθήσει στο «παρ-Είναι» (*Sein bei*)<sup>5</sup> στα όντα. Σε αυτή την απορρόφησή του το εν-τω-κόσμου-Είναι εδωνά-Είναι βρίσκεται να συναντά όντα του κόσμου.<sup>6</sup> Το «παρ-Είναι», η απορρόφηση

<sup>4</sup> Από τούτα καταλαβαίνουμε πως για την απόδοση του «*umgehen*» στο «*das Dasein ist das Seiendes das in sein Sein in sein Sein selbst geht*» θα δικαιολογείτο και η απόδοση «εμμένω». Ωστόσο, όπως ειπώθηκε και στη σχετική σημείωση προηγουμένως, το «εμμένω» δεν αποδίδει το «*gehen*» του «*umgehen*».

<sup>5</sup> Το «παρ-Είναι» που αποδίδει ετούτη την απορρόφηση δεν πρέπει να εκληφθεί σα να σημαίνει τη σκέτη οντική γεινίαση. Βλέπε και παρακάτω.

<sup>6</sup> Έτσι όπως παρουσιάζεται το ζήτημα εδώ (*SZ 54-55*) δεν είναι απολύτως σαφές αν το παρ-Είναι αφορά το σχετισμό μας με παρευρισκόμενα ή με πρόχειρα όντα ή και με παρευρισκόμενα και με πρόχειρα όντα. Από τα παραδείγματα που παρουσιάζονται εδώ, τείνει κανείς να υποθέσει πως το παρ-Είναι αφορά τη σχέση μας με παρευρισκόμενα όντα, η οποία όμως στηρίζεται στο εν-Είναι, έτσι που δεν μπορεί να ταυτίζεται με τη σχέση μεταξύ μιας καρέκλας και ενός τοίχου

(Aufgehen), είναι επίσης υπαρκτικό χαρακτηριστικό, το οποίο, ως τέτοιο, είναι (στερητικά) *στηριγμένο* (fundiert ist) στο εν-Είναι. Κανονικά, δηλαδή, μόνο ένα ον που πρωταρχικά εν-Είναι, δηλαδή που στο Είναι του προσιδιάζει το να του έχει ήδη *αποκαλυφθεί κάτι σαν κόσμος*, μπορεί να Είναι «παρά» τα όντα, να βρίσκεται δίπλα στα ενδόκοσμα όντα.<sup>7</sup> Μόνο ένα τέτοιο ον μπορεί να *θήγει* (ακουμπά) (berühren) ή να *συναντά* (begegnen) ένα ον που παρευρίσκεται μέσα στον κόσμο. Μόνο χάρη σε αυτή την *αποκάλυψη*<sup>8</sup> του κόσμου ένα ον αυτού του κόσμου μπορεί να *φανερωθεί δια θιξίματος* ή να τύχει έτσι *συναντήσεως* στην παρεύρεσή του.

Από αυτή την άποψη αντιλαμβανόμαστε πως καταχρηστικά μόνο μπορούμε να λέμε πως η καρτέλα είναι παρά (ist bei) τον (δίπλα στον) τοίχο ή θίγει (ακουμπά) τον (berührt die) τοίχο ή ότι στην κίνησή της συναντά (begegnet die) τον τοίχο. Ακόμα και αν ο χώρος μεταξύ καρτέλας και τοίχου μηδενιστεί, η καρτέλα *δεν* «συναντά» τον τοίχο, αφού η καρτέλα (αλλά εδώ και ο τοίχος) *δεν εν-Είναι* (δεν της έχει αποκαλυφθεί ένας κόσμος και, έτσι, για αυτήν *δεν* παρευρίσκονται όντα μέσα σε κάποιο κόσμο – ούτε είναι πρωταρχικότερα κάπως αλλιώς<sup>9</sup>).

**(στ) Ο άνθρωπος ως εδωνά-Είναι δεν συνιστά πραγματο-γεγονός, αλλά υπαρκτικό γεγονός: υπάρχει γεγονοτικά**

Φυσικά, ακόμα και το εδωνά-Είναι μπορεί, από κάποια άποψη και μέσα σε κάποια όρια, να εκληφθεί ως απλώς παρευρισκόμενο ον (εξομοιούμενο με τα άλλα ενδόκο-

---

(βλέπε λίγες γραμμές πιο κάτω). Παρακάτω (SZ 61) φαίνεται πως το παρ-Είναι αφορά τη σχέση μας με πρόχειρα όντα (βλέπε παρακάτω §13.α). Πιστεύω πως δεν θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε ότι το παρ-Είναι ονομάζει την προοδευτική πορεία μας προς τα όντα (από τα πρωταρχικώς ενδόκοσμα όργανα στα απλώς παρευρισκόμενα όντα).

<sup>7</sup> Αυτή η παρατήρηση του Χάιντεγκερ μπορεί μόνο να εξηγήσει πώς γίνεται η Υπαρκτική Αναλυτική να ξεινάει με τη φαινομενολογία του εδωνά-Είναι στην κατά μέσον όρο καθημερινότητά του, κατά την οποία το εδωνά-Είναι ζει ως επί το πλείστον με ανυθεντικό τρόπο, σε κατάπτωση. Το εδωνά-Είναι μπορεί να βρίσκεται σε αυτή την κατάσταση μόνο επειδή σχετίζεται ήδη με το Είναι, αν και στην κατά μέσον όρο καθημερινότητά του ο σχετισμός έχει καταπέσει. Με αυτή την έννοια, ακόμα και στην καταπεσμένη καθημερινότητά του το εδωνά-Είναι διατελεί σε μια καταπεσμένη ετεροίωση του εν-τω-κόσμου-Είναι του· πράγμα που φανερώνει ότι “στο βάθος του” χαρακτηρίζεται από το εν-τω-κόσμου-Είναι του (έστω και αν τώρα, στην τρέχουσα καθημερινότητά) μπορεί αυτό να έχει υποστεί μια στερητική ετεροίωση, αφήνοντας το εδωνά-Είναι απλώς παρά τα όντα.

<sup>8</sup> Στο σχετικό σημείο ο Χάιντεγκερ γράφει «ανακάλυψη» (entdeckung) του κόσμου. Παρακάτω, όμως, θα δούμε πως η ανακάλυψη είναι κανονικά ένας τρόπος σχετισμού μας με τα *όντα* του κόσμου. Ο ίδιος ο κόσμος *αποκαλύπτεται* (enthüllt werden). Επίσης, παρακάτω διαφαιίνεται μια πρόθεση να διακριθεί η *συνάντηση* από την *ανακάλυψη*: η πρώτη έχει να κάνει με τον τρόπο με τον οποίο ερχόμαστε σε επαφή ή γνωρίζουμε γενικώς κατ’ αρχάς ή αρχικά τα όντα ως *πρόχειρα* όντα, ενώ η δεύτερη έχει να κάνει με τα αντίστοιχα για τα *παρευρισκόμενα* όντα. Βλέπε SZ 88 [155]. Ωστόσο, η γενική χρήση τους μέσα στο EX *δεν* μοιάζει να είναι αυστηρά διαχωρισμένη.

<sup>9</sup> Για το πώς αλλιώς μπορεί να είναι, βλέπε παρακάτω, όπου θα μιλήσουμε για την προχειρότητα (Zuhandenheit) ως άλλο τρόπο του να είναι τα όντα για το εδωνά-Είναι.

σμα πράγματα). Για παράδειγμα, μπορούμε να πούμε πως αν ο “άνθρωπος” αφηθεί από ένα ύψος τάδε, τότε αυτός πέφτει προς τη Γη υπό την επίδραση της βαρύτητας, όταν καθίσει σε μια καρέκλα ασκεί πάνω της κάποια πίεση, κ.λπ.

Ωστόσο, πέρα από αυτήν την *πραγμοειδή* παρειαυτική ύπαρξη, ο άνθρωπος υπάρχει με έναν τρόπο που του *ιδιάζει αποκλειστικά* ως ον που το ονομάσαμε «εδωνά-Είναι». Το εδωνά-Είναι *υπάρχει* με έναν τρόπο που οριακά μόνο μπορούμε να χαρακτηρίσουμε κάποια στιγμή ως «πραγμο-γεγονοτική παρειαυση» («*tatsächliche Vorhandensein*»). Είναι αλήθεια πως, όποτε υπάρχει εδωνά-Είναι, αυτό υπάρχει πράγματι ως γεγονός (Faktum). Κανονικά, όμως, σε ετούτη την περίπτωση πρέπει να μιλάμε για μια *γεγονότητα* (Faktizität),<sup>10</sup> η οποία δεν έχει τίποτα να κάνει με την

---

<sup>10</sup> Το γενικό σχόλιο με το οποίο συνοδεύεται συνήθως η εισαγωγή αυτού του όρου είναι το εξής. Ο όρος *Faktizität* χρησιμοποιείται ήδη από τον Φίχτε, αλλά και από τον Ντιλτάι, και καθιερώνεται από τους νεο-καντιανούς ως αντίποδας της *Logizität*. Η *λογικότητα* χαρακτηρίζεται από το άχρονο, το καθολικό, το άπειρο· η *γεγονότητα* από το έγχρονο, το καιρικό, το τυχαίο, το πεπερασμένο. Ο Χάιντεγκερ λέει: κάθε Γνωσιολογία και κάθε Περιοχιακή Οντολογία πρέπει εσχάτως να θεμελιωθούν στην Θεμελιακή Οντολογία, ενώ αυτή με τη σειρά της θα πρέπει να διαμορφωθεί με αφετηρία όχι τον άνθρωπο ως το κλασικό *γνωσθεωρητικό* υποκείμενο, ούτε τον άνθρωπο ως ον *αναγώγιο* έστω σε ένα τέτοιο υποκείμενο, αλλά τον άνθρωπο ως *μη αναγώγιμη πλήρως εκάστοτε συγκεκριμένη γεγονότητα*. (Οπότε καλύτερα να κάνουμε εδώ λόγο για το *faktisch*, ως καθέκαστο, και όχι για την *Faktizität*, ως το “καθόλου” του. Τούτο ας λαμβάνεται υπόψιν στα επόμενα.) Αυτόν το δρόμο έχει κατά νου ο Χάιντεγκερ όταν χρησιμοποιεί για πρώτη φορά το ουσιαστικό «γεγονότητα» κατά τις παραδόσεις του θερινού εξαμήνου του 1920. Το κάνει επιχειρώντας να ανατρέψει τη σχετική προτεραιότητα του νεο-καντιανού γνωσθεωρητικού υποκειμένου με τα υπερχρονικά θεωρητικά *a priori* του για χάρη του εκάστοτε συγκεκριμένου ιστορικού ανθρώπου στην εκάστοτε συγκεκριμένη κατάσταση της πεπερασμένης ζωής του (GA 59, σσ., 87, 173-4). Οι τρόποι και οι φάσεις της διαγωγής αυτής της ζωής ούτε υπάγονται λογικά σε άχρονες καθολικότητες (κατηγορίες), ούτε μπορούν να αναχθούν σε κάτι τέτοιο. Εδώ έχουμε κάθε φορά να κάνουμε με ιδιόμορφες *sui generis* ατομικότητες, γεγονότα που δεν υπάγονται σε ιδέες *χωρίς απώλεια του ειδικού περιεχομένου τους*. Αλλά εδώ «απώλεια του ειδικού περιεχομένου» σημαίνει απώλεια του *ιδίου του όντος* που μας ενδιαφέρει. Το μόνο που μας μένει τότε είναι μια άχρηστη θολή αφαίρεση. Με αυτά, ωστόσο, δεν είπαμε κιόλας αρκετά. Ο όρος *Faktizität* του Χάιντεγκερ φαίνεται να είναι και μια μετάπλαση ενός όρου με τον οποίο ο Χάιντεγκερ καταπίεστηκε στη διατριβή του επί υφηγεσία (1915-16): του όρου *haecitas* του Ντουνς Σκώτους (ή, ακριβέστερα του Τόμας της Ερφούρτης, όπως διαπιστώθηκε αργότερα). Από αυτή την άποψη, με τους όρους *Faktizität* και *haecitas* (“τιότητα”) ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να οδεύσει και προς τη θεά του προ-θεωρητικού «ιάτι» που μπορεί και θα πρέπει να αποτελέσει το *οδηγητικό νήμα για το a priori που το κατέστησε δυνατό και πραγματικό, δηλαδή για το Είναι ως τέτοιο*, το οποίο και συνιστά το θέμα της Θεμελιακής Οντολογίας. Αυτό το οδηγητικό νήμα είναι γνωστό και υπό τον τίτλο «*formaler Anzeiger*» (τυπικός ενδείκτης), έννοια που αρχίζει να παρουσιάζεται στις διαλέξεις του χειμερινού εξαμήνου του 1919 και, όπως ο ίδιος ο Χάιντεγκερ αναφέρει στον Λέβιτ (Löwith), εξακολουθεί να είναι παρούσα υπόρρητα και στο EX (επιστολή προς τον Λέβιτ τον Αύγουστο του 1927). Είναι ένα ζήτημα, όμως, (α) *π* στο EX προσεγγίζεται ως ένα τέτοιο «ιάτι» ή *ξεκινώντας από ποιο* ον συναντάμε ένα τέτοιο «ιάτι» ως “*πυρήνα*” του (π.χ., από το εδωνά-Είναι ή από κάποιο άλλο ον;) και (β) το κατά πόσο μπορεί να αποβεί *φαινομενολογικώς αντιμετώπιση* μια τέτοια σύλληψη του προβλήματος. Τέλος, ο όρος *Faktizität* μπορεί να σημαίνει και αυτό που

*πραγμο-γεγονότητα* (Tatsächlichkeit) των φυσικών όντων και φαινομένων (για την οποία μιλήσαμε ακριβώς πριν). Η γεγονότητα του εδωνά-Είναι είναι *υπαρκτική*.

Η υπαρκτική γεγονότητα (Faktizität) είναι ένας περίπλοκος οντολογικός χαρακτήρας του εδωνά-Είναι, ο οποίος θα γίνει σαφέστερος μετά την ανάλυση των θεμελιωδών υπαρκτικών χαρακτηριστικών του εδωνά-Είναι. Ονομάζει πάντως το εν-τω-κόσμο-Είναι ενός “ενδόκοσμου” (innerweltlich) όντος, το οποίο συνίσταται στο ότι κατανοεί τον εαυτό του «ως “κατά την μοίρα του”» (*in seinem “Geschick”*) δεσμευμένο στο (verhaftet mit) Είναι των όντων που συναντά μες στον δικό του κόσμο.

### **(ζ) Το εδωνά-Είναι δεν εν-Είναι στο γεωμετρικό, αλλά στον υπαρκτικό χώρο**

Πρέπει, λοιπόν, να είναι σαφής η οντολογική διαφορά μεταξύ του εν-Είναι και της *εσωτερικότητας* (Inwendichkeit) (ή του «είναι μέσα»).

Από την άλλη, το εδωνά-Είναι διαθέτει όντως μια *χωρικότητα*: μόνο που και αυτή είναι *υπαρκτική*. Το εν-Είναι του εδωνά-Είναι είναι ένα εν-τω-(υπαρκτικό)-χώρω-Είναι. Αλλά το εδωνά-Είναι δεν Είναι-εν-τω-κόσμο, επειδή βρίσκεται μέσα στο χώρο· τουναντίον, το εδωνά-Είναι βρίσκεται να είναι εν χώρο μόνο *χάρη* στο εν-τω-κόσμο-Είναι του (δηλαδή εκ-στερητικής-στηριζέως σε αυτό).

Πάντως, δεν μπορεί να ειπωθεί κάτι σαν: «το εν-Είναι είναι “πνευματική” ιδιότητα» (χαρακτηρίζει τον άνθρωπο κατά την πνευματικότητά του) και «η χωρικότητα του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα της σωματικής διάστασής του». Από μια τέτοια οπτική το εν-Είναι θα συλλαμβανόταν *οντικά*. Με τον τρόπο που μιλά για αυτά η παραδοσιακή φιλοσοφία, το «πνεύμα»<sup>11</sup> και το «σώμα» σημαίνουν απλώς συμπαρευσιζόμενα ενδόκοσμα όντα που έχουν απλώς συναφθεί το ένα με το άλλο.

### **(η) Το Είναι (ουσία) των τρόπων του εν-Είναι (του προς-τον κόσμο-Είναι) είναι η επιμέριμνα**

---

συνιστά γεγονός, αυτό που έτσι κι αλλιώς συμβαίνει να είναι, να επικρατεί ή να συμβαίνει. Αυτό που συνιστά Faktizität με τούτη την έννοια είναι κάτι που *δεν αποφασίστηκε* και *δεν ελέγχθηκε* από εμάς. Εμείς το βρίσκουμε μπροστά μας ή βρίσκουμε τους εαυτούς μας “εν μέσω του”. Για παράδειγμα, το ότι συμβαίνει να υπάρχει αυτή η πραγματικότητα ή το ότι είμαστε γεννημένοι, κ.λπ., συνιστούν γεγονόττες με τούτη την τελευταία σημασία του όρου.

<sup>11</sup> Στη βάση του ότι εδώ απορρίπτεται η σύνδεση του εν-Είναι με την πνευματικότητα ή τη νοητικότητα, ίσως υποθέσει κανείς ότι το εδωνά-Είναι είναι κάτι α-νοϊκό. Σε μια τέτοια ανάγνωση του εδωνά-Είναι στο εν-Είναι του οδηγείται ο Ντρέιφους, ο οποίος βλέπει τον άνθρωπο ως ένα α-νοϊκό (mindless) σύστημα με ικανότητες στο να αντεπεξέρχεται σε περιβαλλοντικές καταστάσεις (Dreyfus 1991). Ασφαλώς, φαίνεται πως πρέπει να εγκαταλείψουμε μια νοητικότητα ως παραδοσιακά εννοούμενη (καρτεσιανή) “εμμένεια”. Αλλά αρκεί αυτό για να ανακηρύξουμε το εδωνά Είναι α-νοϊκό; Όπως έχουμε ήδη επιλέξει να πούμε και όπως θα δούμε να επιρρώνεται αυτή η επιλογή, το εδωνά-Είναι είναι ειδικώς *νοητικό* (περινοεί/επιτηρεί το Είναι του κατανοώντας το), μόνο που αυτή τη νοητικότητά του πρέπει να την εννοήσουμε *υπαρκτικο-οντολογικά* και όχι κατηγοριακο-μεταφυσικά.

Όντας γεγονοτικά εν-τω-κόσμω, το εδωνά-Είναι στην κατά μέσον όρο καθημερινότητα του είναι κατακερματισμένο (*zersplittert*) σε ποικίλους προσδιορισμένους τρόπους του εν-Είναι: καταπιανόμαστε με κάτι, κατασκευάζουμε κάτι, περιποιούμαστε κάτι, χρησιμοποιούμε κάτι, αναλαμβάνουμε κάτι, κ.λπ.: αλλά και μαθαίνουμε κάτι, συζητάμε κάτι, ορίζουμε κάτι, κ.λπ. Το προς-τον-κόσμο-Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή όλοι οι τρόποι του εν-Είναι (οι οποίοι, όπως καταλαβαίνουμε ήδη και όπως θα δούμε καλύτερα παρακάτω, μπορούν να λάβουν και τις αντίστοιχές τους *ελλειμματικές* ή *στερητικές* μορφές: παράλειψη, αμέλεια, παραίτηση, κ.λπ.), έχουν το είδος του Είναι «*επιμέριμνα*»<sup>12</sup> (*Besorgen*).

«Επιστημονικά», λέει ο Χάιντεγκερ, δηλαδή στο πλαίσιο μιας αυστηρής φιλοσοφίας, όπως η Φαινομενολογία, η επιμέριμνα είναι όρος *οντολογικός* και ονομάζει ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό, το Είναι του κάθε δυνατού εν-Είναι στον κόσμο· δεν ονομάζει κάτι σαν τις λεγόμενες «σκοτούρες της ζωής».

Ο όρος «επιμέριμνα», βέβαια, επελέγη, ώστε να αναφανεί ήδη ότι το *σύνολο* ή *όλο* Είναι του εδωνά-Είναι είναι η *μέριμνα* (*Sorge*).

**(θ) Το εν-Είναι επιμεριμνωδώς είναι πρωταρχική υπαρκτική δομή και επιτρέπει στο εδωνά-Είναι να έχει σκοτούρες και να ζει μέσα σε έναν περίκοσμο**

Αναφορικά με το εν-Είναι και την επιμέριμνα θα παρατηρήσουμε τρία πράγματα.

Πρώτον, το εδωνά-Είναι δεν υφίσταται αρχικά “χωρίς” εν-Είναι, δηλαδή έξω από τον κόσμο, και “πιάνει σχέσεις” με τον κόσμο “εισερχόμενο” σε αυτόν όταν “του έρθει το κέφι”.<sup>13</sup>

Δεύτερον, ως «επιστημονικός» ο όρος «επιμέριμνα» δηλώνει μια *οντολογική* δομή και δεν έχει σχέση με κάτι σαν τις –οντικές– «σκοτούρες της ζωής» («*Lebenssorge*»), οι οποίες είναι δυνατές –ως στερητικά στηριγμένες– ακριβώς ε-

---

<sup>12</sup> Στην ελληνική μετάφραση ο Τζαβάρας έχει επιλέξει να αποδώσει αυτόν τον όρο ως «βιομέριμνα», όρος που ίσως ταιριάζει καλύτερα για το γερμανικό «*Lebenssorge*», τις σκοτούρες της ζωής (βλέπε λίγο πιο κάτω). Παρεμπιπτόντως, εδώ αντί για Είναι του εν-Είναι μπορούμε εξίσου να μιλάμε και για ουσία του εν-Είναι. Με το «Είναι» του εν-Είναι δεν εννοείται κάτι σαν το Είναι του εδωνά-Είναι ή σαν το Είναι κάποιου άλλου όντος, δηλαδή όχι κάτι που “κάνει” ή που “επιτρέπει” στο εν-Είναι να συνιστά ον, αλλά κάτι σαν τη “φυσιογνωμία” του εν-Είναι. Ο Χάιντεγκερ ασφαλώς αφήνει την προβληματική της ουσίας, η οποία χαρακτηρίζει τα εγχειρήματα της παραδοσιακής Μεταφυσικής, και εγκαινιάζει μια νέα Οντολογία στη βάση της προβληματικής του Είναι. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι όπου επιτρέπεται δεν μπορεί να μιλήσει και για την «ουσία» κάποιου θέματός του, π.χ. για την «ουσία της αλήθειας», κ.λπ. Ανάλογα με το τι θεματοποιείται στη Φαινομενολογία του μπορούμε να μιλάμε είτε μόνο για Είναι, είτε μόνο για ουσία, είτε και για τα δύο χωρίς διάκριση (εναλλακτικά).

<sup>13</sup> Ιδού πώς περιγράφει την φαινομενολογικά κατανοημένη αποβλεπτικότητα ο Χούσερλ στις *Ιδέες* I (1913) σε ένα καταπληκτικά όμοιο χωρίο: «[H] η συνείδηση (τα [αποβλεπτικά] βιώματα) και το εμπράγματο ον δεν αποτελούν κατά καμία έννοια είδη του Είναι της ίδιας τάξης [της *res γενικά*], τα οποία διάγουν το βίο τους ως φιλικό γείτονες συνάπτοντας από καιρού εις καιρόν και όλως κατά περιστάσιν “σχέσεις” ή κάποιον αμοιβαίο “δεσμό”...» (*Hua* III.1, 105).

πειδή το Είναι του εδωνά-Είναι είναι η μέριμνα.

Τρίτον, ο άνθρωπος έχει έναν *περίκοσμο* (Umwelt) ή “περιβάλλον” μέσα στο οποίο ζει, μέσα στο οποίο διάγει τον βίο του· αλλά το νόημα αυτής της φράσης μπορεί να φωτιστεί ως προς το *οντολογικά* κρισιμο νόημά της μόνο όταν:

- i. ορίσουμε το Είναι του εδωνά-Είναι και κατανοήσουμε τη *στήριξη* του «έχει (έναν περίκοσμο)» πάνω στο *εν-Είναι* (στον κόσμο), και
- ii. αντιληφθούμε πως ένας απριοδικός προσδιορισμός του Είναι της «ζωής» ως χαρακτηριστικά των (έμβιων) όντων της Βιολογίας μπορεί να επιτευχθεί μόνο με στερητικό στηρικτικό τρόπο ξεκινώντας και πάλι από την οντικο-οντολογικά προηγούμενη δομή του εν-Είναι στον κόσμο ως *επιμέριμνα*.<sup>14</sup>

**(i) Το φαινόμενο του εν-τω-κόσμου-Είναι πρέπει να “φαινομενολογηθεί” και όχι να εξακολουθεί να εννοείται οντικά ως «σχέση»**

Ως εδώ έχουμε πει μάλλον μόνο τι *δεν* είναι το εν-Είναι. Αλλά, ακόμα και αυτούς τους αρνητικούς προσδιορισμούς του εν-Είναι μπορούμε να τους έχουμε (να κατανοούμε αρνητικά τι λέγεται και τι υποδεικνύεται με αυτούς) μόνο και μόνο επειδή το εν-τω-κόσμου-Είναι έχει εκάστοτε ήδη κάπως “ιδωθεί” από κάθε εδωνά-Είναι. Σε αυτό δα συνίσταται το Είναι του ίδιου του εδωνά-Είναι, στο ότι σε αυτό το ον το φαινόμενο του εν-τω-κόσμου-Είναι είναι εκάστοτε ήδη *διανοημένο* (erschlossen ist) για μια κατανόηση του Είναι του και του Είναι.

Αφού, λοιπόν, το φαινόμενο του εν-τω-κόσμου-Είναι μάς είναι με κάποιο τρόπο ήδη οικείο, μιας και έχει εκάστοτε ήδη (δηλαδή πάντα από πριν) κάπως ιδωθεί από το εδωνά-Είναι, αυτό είναι κάτι που μπορούμε να το φωτίσουμε φαινομενολογικά (να το αφήσουμε να φανεί αφ’ εαυτού του, έτσι όπως αυτό είναι, ως τέτοιο).

Κι εν τούτοις, μέχρι τώρα το εν λόγω φαινόμενο είτε παρανοήθηκε, είτε ερμηνεύτηκε χωρίς οντολογική επάρκεια. Μάλιστα, τούτο συνέβη ακριβώς λόγω αυτής της ίδιας της σύστασης του εδωνά-Είναι, αφού αυτό έχει την τάση να κατανοεί οντολογικά τον εαυτό του και το εν-τω-κόσμου-Είναι του με βάση τα άλλα *μη-εδωνά-Είναι όντα* που συμβαίνει να συναντά μέσα στον κόσμο του. Έτσι, το σύνολο των *υπαρκτικών “συνδέσεων”* –για να το πούμε κάπως ουδέτερα– μεταξύ του εδωνά-Είναι

---

<sup>14</sup> Σε αυτήν τη βάση εννοείται μπορεί να αναπτυχθεί (και έχει δοκιμαστεί να αναπτυχθεί) μια υπαρκτικο-οντολογική Οικολογία. Εδώ το περιβάλλον δεν αντιμετωπίζεται σαν ένα άθροισμα πραγμάτων ή και σαν ένα οργανικό σύνολο πραγμάτων που είναι καλό να το διατηρούμε υγιές και καθαρό για να μην ασχημύνει, να μην καταστραφεί, κ.λπ. Το στηριζόμενο στο εν-Είναι του εδωνά-Είναι περιβάλλον αναδεικνύεται ως θεμελιακό οντικό περιεχόμενο του ίδιου του Είναι του εδωνά-Είναι. Αν το εδωνά-Είναι θέλει να είναι εδωνά-Είναι όπως είναι, και όχι κάτι που τούτο δεν μπορεί να είναι χωρίς κατάπτωση του Είναι του και, άρα, χωρίς υπαρκτικο-οντολογική αυτο-αναίρεση ή αυτο-καταστροφή του, τότε η εικόνα μιας σειράς αναγκαίων τρόπων του φέρεσθαι προς το περιβάλλον αρχίζει να διαφαίνεται ενώπιόν μας. Η υπαρκτικο-οντολογική Οικολογία αναλαμβάνει το καθήκον της ανακάλυψης και της συστηματοποίησης όλων αυτών των αναγκαίων τρόπων του φέρεσθαι μας.



και των κάθε λογής όντων του κόσμου ειλαμβάνεται ως σχέση ή σχετισμός (Beziehung) μεταξύ δύο όντων, του εδωνά-Είναι και των συναντώμενων όντων.<sup>15</sup>

**(κ) Η οντική ερμηνευση του εν-Είναι εννοείται δε επιπλέον ως γνωσιακή σχέση υποκειμένου-αντικειμένου**

Μάλιστα, δεδομένου πως αυτή η εκάστοτε ήδη κάπως οικεία (bekannt) “σύνδεση” επιχειρείται ενίοτε να γίνει αντικείμενο γνώσης (erkannt werden), θεωρείται πως αυτή είναι γνωσιακού τύπου (erkenntnismäßig), δηλαδή σχέση μεταξύ μιας παρευρισκόμενης ψυχής που νοεί, κατά βάση *κρισιακά*, και των –αντίστοιχα *κρισιακά* συγκροτημένων– όντων (του “κόσμου”) που νοούνται από αυτήν κατά τη δική τους σιέτη *παρέυρεση* έναντι μας. Αυτή ακριβώς είναι, βεβαίως, η παραδοσιακή “αυτονόητη” σχέση «υποκειμένο-αντικείμενο».

Έτσι, έφτασε το εγνωσμένο (gekannt) –κατά το προ-“ίδωμα”– εν-τω-κόσμω-Είναι να ερμηνεύεται με οντολογικώς *ανάρμοστο* τρόπο του γνωρίζειν (γινώσκειν) (erkennen). Έτσι, το βεβαίως ήδη ιδωμένο εν-τω-κόσμω-Είναι καθίσταται αθέατο πίσω από το λαθραία εγκαθιστάμενο πέπλο της “αυτονόητης” σχέσης «υποκειμένο-αντικείμενο», από την οποία αρχίζει πάντα η γνωσιοθεωρία. Και όμως, το γνωρίζειν (γινώσκειν) δεν είναι παρά *μια* μόνο, και μάλιστα απλώς παράγωγη –στερητικά στηριγμένη– τροπικότητα του εν-Είναι του εν-τω-κόσμω-Είναι.

### **§13. Παράδειγμα ενός στηριγμένου τρόπου του εν-Είναι: το γνωρίζειν τον κόσμο**

**(α) Το εν-Είναι κατανοημένο ως γνωρίζειν οδηγεί στο γνωσιολογικό πρόβλημα**

Ο αναστοχασμός πάνω στο γνωρίζειν μάς το παρουσιάζει ως μια σχέση μεταξύ μιας “φύσης” αποτελούμενης από πράγματα (η οποία συνιστά το αντικείμενο της γνώσης) και ανθρώπων που ειλαμβάνονται ως πράγματα (Menschending) (τα οποία συνιστούν τα υποκείμενα της γνώσης). Βέβαια, στον άνθρωπο *ακόμα* και ως πράγμα δεν προσιδιάζει το γνωρίζειν, όπως προσιδιάζουν, π.χ. οι σωματικές του ιδιότητες (δηλαδή ως κάτι απλώς παρευρισκόμενο σε αυτό το ον). Έτσι, υποτίθεται τότε πως το γνωρίζειν δεν είναι κάτι που ανήκει στον άνθρωπο “εξωτερικά” αλλά “εσωτερικά”. εντοπίζεται “εντός” του, στην “εμμένειά” του. Σε αυτήν τη βάση, λοιπόν, ανακλύπτει στη νεότερη σιέψη το περιβόητο «γνωσιολογικό πρόβλημα»: *πώς το γνωρίζον υποκείμενο “υπερβαίνει” την περίγλειστη εσωτερική σφαίρα του για να συναντήσει μιαν άλλη εξωτερική σφαίρα;*

**(β) Το ότι το γνωρίζειν είναι ένας στηριγμένος τρόπος του εν-Είναι δεν μας επιτρέπει πλέον να προσεγγίζουμε το εν-Είναι με τους όρους του γνωσιολογικού προβλήματος**

Πουθενά, όμως, εδώ δεν τίθεται το ερώτημα αναφορικά με το νόημα του Είναι του γνωρίζοντος υποκειμένου (μολονότι εκάστοτε ήδη γνωρίζουμε κάτι γι’ αυτό). Τι

<sup>15</sup> Βλέπε προηγούμενη σχετική σημείωση, καθώς και §§18.ι και 33.ι.

σημαίνει εδώ το «εντός» (Innen) της “εμμένειας” του υποκειμένου; Και πώς ο χαρακτήρας αυτού του Είναι-εντός (Innensein) στηρίζεται στο είδος του Είναι του υποκειμένου; Το γνωρίζει δεν είναι παρά *ένα* –και μάλιστα στερητικά στηριγμένο– Είναι *μέσα-στον και προς-τον* κόσμο. Φαινομενολογικά, αναγνωρίζεται ως *ένας* τρόπος του (εν-Είναι του εν-τω-κόσμου-Είναι) *εδωνά-Είναι και στηρίζεται* –με στερητικό τρόπο– οντικά σε αυτήν τη σύσταση του Είναι.

*Αρχικά*, λοιπόν, οι εκάστοτε διατηρημένες αποφαντικές παραστάσεις μας για τα όντα και τον κόσμο δεν είναι “εσωτερικά περιεχόμενα” μιας θαλαμικής συνείδησης, για τα οποία τίθεται κατόπιν πρόβλημα αλήθειας-ως-συμφωνίας τους (αντιστοιχία) με μια “εξωτερική πραγματικότητα”. Το *εδωνά-Είναι* ήδη *παρ-Είναι* “*εκεί έξω*” *παράπλευρα* στα όντα<sup>16</sup> ενός εκάστοτε *ήδη* αποκαλυμμένου κόσμου. Το γνωρίζει είναι απλώς *ένας* άλλος τρόπος του *εδωνά-Είναι* να σχετίζεται με τα όντα: τρόπος ο οποίος *στηρίζεται* στο εν-τω-κόσμου-Είναι. Γι’ αυτό, η εν γένει σχέση του *εδωνά-Είναι* με τα όντα του κόσμου δεν μπορεί πλέον να τίθεται *εξαρχής* (πρωταρχικά) με τους όρους του παραδοσιακά κατανοημένου γνωσιολογικού προβλήματος.

Σε αυτό το πλαίσιο ακόμα και το να έχουμε *ξεχάσει* κάτι, δηλαδή να έχουμε πάψει να το γνωρίζουμε ρητά και, άρα, πλέον να το αγνοούμε, συνιστά παραλλαγή (ετεροίωση) του πρωταρχικού (υπαρκτικού) εν-Είναι. Το ίδιο ισχύει και για κάθε *ψευδαίσθηση* ή *πλάνη*. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν είμαστε λιγότερο παράπλευρα στα όντα (απλώς σε αυτές τις περιπτώσεις τούτη η σχέση μας με αυτά τελεί σε κάποια προβληματική κατάσταση).

Για όλα αυτά το εν-τω-κόσμου-Είναι, ως θεμελιώδης σύσταση του *εδωνά-Είναι*, απαιτεί βαθύτερη ανάλυση.

**(γ) Το γνωρίζει είναι η ειδική στερητική ετεροίωση της επιμέριμνας κατά την οποία επιδίδόμαστε στο θεωρητικό προσδιορισμό παρευρισκόμενων όντων**

Εκμηδενίζεται ή απαξιώνεται ή παρακάμπτεται μήπως έτσι το πρόβλημα της γνώσης; Αλλά γιατί να τίθεται τέτοιο ζήτημα; Είναι μήπως το ούτως καλούμενο «πρόβλημα της γνώσης» κάτι άλλο πέρα από αυτό που το ίδιο το γνωρίζει δείχνει απ’ εαυτού του (das Erkennen selbst zeigt); Όχι. Και αυτό που το γνωρίζει δείχνει απ’ εαυτού του είναι ότι στηρίζεται σε ένα *προδρομικό* (vorgängig) ήδη-παρ-Είναι-στον-κόσμο (Schon-sei-bei-der-Welt) *αναφορικά με τα όντα του*. Τούτο το παρείναι αρχικά δεν ισοδυναμεί με μια *επίμονη ατένιση* (starres Begaffen) ενώπιον ενός σκέτα παρευρισκόμενου όντος (ή ενός “κόσμου” στον οποίο θα είχε “αυτονόητα” αναχθεί ο κόσμος και τα όντα του).

Το εν-τω-κόσμου-Είναι ως επιμέριμνα έχει “*παράληφθει*” (benommen ist) από τον επιμεριμνώμενο κόσμο και τα όντα του. Η συνολική επιμέριμνα περιλαμβάνει παραγωγή (Herstellen), χειρισμό (Hantieren), χρήση (Nutzung), κ.λπ., μαζί με το απλώς-διατρίβειν-παρά... (Nur-noch-verweilen bei). Αυτό σημαίνει ότι το «γνω-

<sup>16</sup> Όχι, ωστόσο, και κατ’ ανάγκην ως ήδη απορροφημένο από αυτά.

ρίζειν» ως «θεωρητικό προσδιορίζειν (betrachtendes Bestimmen) καθαρά παρευρισκόμενα όντα» συνιστά μια στερητική *ελλειμματικότητα* (Defizienz) στην επιμερινώδη σχέση μας με τον κόσμο.<sup>17</sup> Κατά τη μετάβαση από τη σύνολη επιμέριμνα στο θεωρητικό γνωρίζειν έχουμε μείνει μόνο με το απλώς διατρίβειν-παρά (verweilen-bei). Αυτός είναι ο τύπος του Είναι-προς-τον-κόσμο στον οποίο συναντούμε τα όντα μόνο κατά την *όψη* τους, το είδος τους· ενώ τρόπος του είναι η *ρητή πρόσβλεψη* (ausdrückliches Hinssehen) επί των έτσι συναντώμενων όντων.

**(δ) «Γνωρίζω» σημαίνει «αντιλαμβάνομαι αντικείμενα κατηγορηματικά συγκροτημένα (με επιστημονικές ιδιότητες)»**

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο πραγματώνεται η *αντίληψη* ή μάλλον η *πρόσληψη* (Vernehmen) παρευρισκόμενων όντων με τον τρόπο του *λογοδικώς* (diskursiv), δηλαδή του *γλωσσικά-κατηγορηματικά διαρθρωμένου*, απευθύνεσθαι και διαλέγεσθαι (Ansprechens und Besprechens) για κάτι ως κάτι (π.χ. «το μήλο είναι κόκκινο», «αυτή η ποσότητα νερού είναι –ζυγίζει– δύο κιλά», κ.λπ.).

Έτσι, η αντίληψη γίνεται ένα *προσδιορίζειν* (Bestimmen) που εκφράζεται σε προτάσεις, στις οποίες κατηγορούμενα αποδίδονται σε υποκείμενα, και διατηρείται (behalten werden) σε αποφάνσεις. Το γνωρίζειν ως θεωρητικό προσδιορίζειν, μάλιστα, είναι δυνατόν να αυτονομηθεί και να μονιμοποιηθεί, ώστε, ως *επιστήμη* πια, να καθοδηγεί εφεξής την εμπειρία μας μέσα στον κόσμο.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Σύγκρινε, όμως, με τα λεγόμενα στην §12.η. Υπάρχει μεταξύ αυτών των δύο σημείων μια ανακολουθία. Πριν ο προσδιορισμός και ο ορισμός εντάσσονταν στη *μη* στερητικά ετεροιωμένη επιμέριμνα. Εδώ συνιστούν *στερητικές* ετεροιώσεις.

<sup>18</sup> Η παρούσα §13 είναι εξαιρετικά κρίσιμη για την κατανόηση της κριτικής του Χάιντεγκερ στον Χούσερλ (αλλά και για το πώς ο ίδιος εννοεί τη σχέση διάνοιξης ενός κόσμου-όντων και γλώσσας). Εδώ ο Χάιντεγκερ ταυτίζει, στις αναλύσεις του Χούσερλ, την αντίληψη με τη γλωσσική θεματοποίηση και τη γλωσσική θεματοποίηση με τον επιστημονικό προσδιορισμό. (Για μια επιβεβαίωση αυτής της προσέγγισης βλέπε και τα σχετικά σημεία της §14.) Για μια κριτική σε αυτή την ανάγνωση του Χούσερλ βλέπε Theodorou 2005. Βλέπε και τα σχόλιά μου στην επόμενη ενότητα.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

### Η ΚΟΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ (ΩΣ ΔΟΜΙΚΗ ΣΤΙΓΜΗ ΤΟΥ ΕΝ-ΤΩ-ΚΟΣΜΩ-ΕΙΝΑΙ)

#### §14. Η ιδέα της κοσμικότητας του κόσμου καθ' όλου

(α) Το φαινόμενο «κόσμος» πρέπει να περιγραφεί οντολογικά με βάση τα όντα του

Ο κόσμος πρέπει εδώ να περιγραφεί ως *φαινόμενο*, δηλαδή πρέπει να γίνει ορατό ό,τι φανερώνεται στο εσωτερικό του “όντος” «κόσμος». Ετούτη η περιγραφή, βέβαια, δεν μπορεί να είναι πλέον οντική, δηλαδή να συνίσταται σε μια αφηγηματική ή εξεικονιστική απαρίθμηση των όντων του κόσμου (ως “κόσμου”). Η Φαινομενολογία κινείται *οντολογικά* και θα περιγράψει τον κόσμο, αφήνοντας να δειχτούν απ’ εαυτών τους το «Είναι» και «δομή του Είναι των όντων του “κόσμου”». Πρώτα, βέβαια, θα πρέπει να συγκεκριμενοποιήσουμε αυτά τα όντα εννοιολογικά-κατηγορικά, ώστε να γνωρίζουμε ακριβώς την *επιφάνεια ποιών όντων* να διατρέξουμε κατά την αναζήτηση του κόσμου ως φαινόμενο. Σε *ποιον κόσμο όντων*, λοιπόν, να στραφούμε;

Συνηθίζεται να λέγεται πως μέσα στον κόσμο συναντάμε *πράγματα της φύσης* (Naturdinge) και *πράγματα με αξία* (Wertdinge). Εμείς μπορούμε να προσθέσουμε πως συναντάμε και όντα που τα ονομάσαμε «εδωνά-Είναι». Ας δούμε αν κερδίζουμε κάτι αναφορικά με τον κόσμο εξετάζοντας αυτά τα όντα.

(β) Να ξεκινήσουμε βασιζόμενοι στα «φυσικά πράγματα»;

Δεχόμενοι προς στιγμήν την ιδέα πως η αξιακή πραγμοσύνη (Wertdinglichkeit) στηρίζεται πάνω στη φυσική πραγμοσύνη (Wertdinglichkeit), ας στραφούμε πρώτα στη *φύση* ως τέτοια.

Από την άποψη του Είναι τους τα φυσικά πράγματα θεωρούνται ως *υποστάσεις* (Substanzen), δηλαδή ο χαρακτήρας του Είναι τους είναι η *υποστασιακότητα*. Αλλά, ποιο είναι το *νόημα* της υποστασιακότητας; Και τι μπορούμε να ελπίζουμε από μια τέτοια κατεύθυνση στην έρευνά μας;

Αυτή η ερωτηματοθεσία είναι στην πραγματικότητα «αναμφίβολα οντολογική» (SZ 63 [116]). Αλλά με αυτή την πορεία οδηγούμαστε προς μια *περιοχιακή* οντολογία, αυτήν των «φυσικών πραγμάτων» ή της «φύσης». Ετούτη, όμως, δεν είναι τίποτα άλλο από όσα καταμαρτυρούν για τη φύση οι θεμελιακές αποφάνσεις (Grundaussagen) των φυσικο-μαθηματικών επιστημών.<sup>1</sup> Εντούτοις, πουθενά μέσα

---

<sup>1</sup> Τι λέγεται σε αυτές τις πολύ σημαντικές γραμμές; Κατά βάση, δύο πράγματα. Πρώτον, ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει εδώ ότι η δουλειά του Χούσερλ πάνω στις Περιοχιακές Οντολογίες, δηλαδή πάνω στην έρευνα για τις περιοχιακές ουσιότητες (τα a priori των οντολογικών περιοχών), είναι στην πραγματικότητα ευθέως *οντολογική* έρευνα. Αλλά, σημαίνει αυτό ότι –ενάντια στις μέχρι τώρα αναλύσεις της σχέσης Χούσερλ-Χάιντεγκερ– ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει πως ο Χού-

σε αυτές δεν υπάρχει κάτι σαν το *φανόμενο «κόσμος»*.<sup>2</sup> Η φύση που συνιστά θέμα αυτών των επιστημών είναι απλώς *ένα* ον (ή, καλύτερα ίσως, μια σκέτη *σφαίρα* όντων) που απλώς συναντιέται ενδόκοσμα και προσφέρεται προς ανακάλυψιν (*entdeckbar wird*) κατά πολλούς (θεωρητικούς) τρόπους και σε πολλά επίπεδα.

**(γ) Να ξεκινήσουμε βασιζόμενοι στα «αξιακά πράγματα»;**

Να αρχίσουμε, τότε, την αναζήτηση του φαινομένου «κόσμος» με τα αξιακώς επενδεδυμένα πράγματα (*wertbehafteten Dinge*), δηλαδή με τα εργαλεία, κοσμήματα, θεσμούς, κ.λπ.; Παράπλευρα *σε αυτά*, εξάλλου, δεν φαίνεται να διαμένει, πρωτίτως και επί το πλείστον, το *εδωνά-Είναι* ως τέτοιο; *Αυτά* δεν μας φανερώνουν *δα* τον κόσμο μέσα στον οποίο ζούμε; Κι όμως, αυτά μπορεί να μας δείχνουν *τι θα μπορούσε να είναι* συγκεκριμένα ένας κόσμος, αλλά, με τον τρόπο τουλάχιστον που τα αντιλαμβάνεται η σχετική φιλοσοφία, δεν παύουν να είναι και αυτά απλώς ενδόκοσμα *όντα* (μια ενδόκοσμη σκέτη σφαίρα όντων).

**(δ) Να ξεκινήσουμε, τότε, από το *εδωνά-Είναι*;**

Γενικά, λοιπόν, ούτε οι περιοχιακές οντολογίες, ούτε οι θετικές επιστημονικές έρευνες μας δίνουν πρόσβαση προς το φαινόμενο «κόσμος». Και στις δύο περιπτώσεις ο «κόσμος» έχει ήδη προϋποτεθεί, αλλά και παρακαμφθεί.

Μήπως, τέλος, ο κόσμος είναι οντολογικό χαρακτηριστικό ενός άλλου όντος, του *εδωνά-Είναι*, το οποίο δεν ανήκει, ως τέτοιο, ούτε στη φύση ούτε στις αξίες; Τότε, όμως, αφού το *κάθε* *εδωνά-Είναι* είναι οντολογικώς “δικό”, δεν θα έχει *κάθε* ε-

---

σερλ αντιλαμβάνεται κάτι σαν την *οντολογική διαφορά*; Βλέπε και τη σχετική σημείωση στην §3, καθώς και την αμέσως επόμενη σημείωση, όπου αναπτύσσω τη διαφορά μεταξύ κατηγοριακών οντολογιών και μη κατηγοριακής οντολογίας. Δεύτερον, αποδίδει στον Χούσερλ την ιδέα ότι η περιοχιακή οντολογία των φυσικών πραγμάτων (*Naturdinge*) συγκροτείται ευθύς εξαρχής πάνω στις θεμελιακές αποφάνσεις της Μαθηματικής Φυσικής, δηλαδή ότι το φυσικό πράγμα στον Χούσερλ, αυτό που ο Χούσερλ θεωρεί ως πρωταρχικά δεδομένο ον στη συνείδηση και ως οντολογικό στήριγμα για άλλες οντολογικές επιστρώσεις που το καθιστούν, π.χ., *ον με αξία* (αγαθό, εργαλείο, πολιτισμικό προϊόν, κ.λπ.), δεν είναι παρά το ον που συνιστά αντικείμενο της Μαθηματικής Φυσικής. Μια συστηματική ανασκευή αυτής της προσέγγισης αναπτύσσω στα Theodorou 2005, 2010β.

<sup>2</sup> Ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται εδώ πως ό,τι είναι να ειπωθεί για τους όρους που επιτρέπουν σε κάτι σαν τα φυσικά πράγματα (*Naturdinge*) να είναι το έχει πει ο Καντ με τον *κατηγοριακό* (βάση κατηγοριών) τρόπο σύλληψης του τι είναι «φύση». Σε αυτόν τον κατηγοριακό τρόπο σύλληψης της φύσης, όμως, εννοείται ότι απουσιάζει *κάθε* φαινόμενο «κόσμος» σαν αυτό που ο ίδιος θέλει να αφήσει να αναδειχτεί. Μπορούμε ήδη να πούμε πως η κατηγοριακή υπερβατολογικότητα είναι *εννοιο-λογικό* *γενο-λογικό* τύπου και υποτίθεται ότι εξασφαλίζει πως *όντα Είναι* με το να εξασφαλίζει υπαγωγές ιδιοτήτων σε όλο και υψηλότερης τάξης εννοιολογικούς θώκους. Αυτό είναι, λοιπόν, το παιχνίδι των *κατηγοριακών οντολογιών* μας λέει ο Χάιντεγκερ: ιδιότητες, υπαγωγές, γένη, κατηγορίες. Πουθενά εδώ, λέει ο Χάιντεγκερ, δεν αναφαιίνεται κάτι σαν το φαινόμενο «κόσμος». Σε αυτό το ζήτημα θα αναφερθούμε και παρακάτω με διευκρινίσεις. Ωστόσο, μια πλήρης αντιμετώπισή του απαιτεί χωριστή πραγμάτευση.

δωνά-Είναι τον κόσμο του; Και, πώς ο κόσμος μπορεί να υπάρχει ως κάτι κοινό για όλους μας και μέσα του να είμαστε; Καθόλου απλό!

Μα ποιόν κόσμο εννοούμε τελικά;

**(ε) Ρωτώντας για τον κόσμο εννοούμε την κοσμικότητα του κόσμου καθ' όλου**

Τελικά, ας το προαναγγείλουμε: ρωτώντας για το φαινόμενο «κόσμος» εννοούμε την ίδια την *κοσμικότητα* (Weltlichkeit) του κόσμου *καθ' όλου*. Αλλά, μέσα από ποιο δρόμο θα συναντήσουμε αυτό το φαινόμενο;

«Κοσμικότητα» σημαίνει τη *δομή του κόσμου* ως συγκροτητική στιγμή (Moment) του εν-τω-κόσμου-Είναι, με τους όρους του οποίου επιχειρούμε να φωτίσουμε περαιτέρω το επιτηρητικό υπάρχειν ως Είναι του εδωνά-Είναι. Άρα, η κοσμικότητα, ως χαρακτηρισμός μιας υπαρκτικής στιγμής του εδωνά-Είναι, θα είναι θέμα της Υπαρκτικής Αναλυτικής. Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει πως, ως φαινόμενο, δεν θα αναζητήσουμε αυτή την κοσμικότητα «διατρέχοντας τα ενδόκοσμα όντα και το Είναι τους» (SZ 64 [118]), δηλαδή λαμβάνοντας ως αφηρητά<sup>3</sup> μας τέτοια όντα. Ωστόσο, αυτό δεν θα το κάνουμε με τον τρόπο που καταγγέλθηκε πριν στις §§14.β-γ. Θα δούμε με ποιον τρόπο θα το κάνουμε εδώ.

**(στ) Ο όρος «κόσμος» έχει τέσσερις σημασίες**

Πρώτα, μοιάζει αναγκαίο να διαλευκάνουμε τον πολύσημο όρο «κόσμος».

Ο όρος κόσμος μπορεί να έχει τις εξής σημασίες:

- i. *οντική* σημασία: το *αθροιστικό σύνολο* (das All) των ενδόκοσμα παρευρισκόμενων<sup>4</sup> όντων ή το σύνολο των όντων μιας οντολογικής περιοχής, π.χ. εκείνης στην οποία περιλαμβάνονται τα όντα για τα οποία μιλούν τα Μαθηματικά, κ.λπ.: γράφοντας, αντίστοιχα, με *οντικό* νόημα “κόσμος”, μπορούμε να εννοούμε αντίστοιχα είτε το αθροιστικό σύνολο των όντων, είτε το επιμέρους αθροιστικό σύνολο (eine Mannigfaltigkeit) των όντων μιας περιοχής,

---

<sup>3</sup> Προκειμένου να αναζητήσει τους όρους υπερβατολογικής συγκρότησης των αποβλεπτικά σύστοιχων όντων, ο Χούσερλ χρησιμοποιούσε τον ακριβώς αντίστοιχο όρο «οδηγητικός μίτος» (Leitfaden). Οι όροι αυτοί θεωρούνται εκεί ως νοήματα ή, αλλιώς, κανόνες συγκρότησης αυτών των αποβλεπτικών αντικειμένων. Ειδικά οι γενικοί όροι συγκρότησης που εξασφαλίζουν το σύστοιχο αντικείμενο απλώς κατά την κατατομή του που του επιτρέπει να αναγνωρίζεται ως ον της μιας ή της άλλης οντολογικής περιοχής ονομάζονται «a priori της αντίστοιχης οντολογικής περιοχής» ή, αλλιώς, «περιοχιακό a priori». Στη φαινομενολογική μεθοδολογία του Χούσερλ, λαμβάνοντας ως οδηγητικό μίτο ένα δεδομένο αντικείμενο μπορούμε να οδηγηθούμε ανάδρομα στην υπερβατολογική περιοχιακή συνθήκη δυνατότητάς του, δηλαδή στο περιοχιακό συγκροτητικό a priori του. Με αυτή την έρευνα μπορούμε, π.χ., να οδηγηθούμε στο συγκροτητικό a priori της οντολογικής περιοχής «φυσικό πράγμα» ή της οντολογικής περιοχής «υλικό σώμα της γαλιλαϊκής Φυσικής» ή της οντολογικής περιοχής «αγαθό» (πράγμα αξίας), κ.λπ.

<sup>4</sup> Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, στο πλαίσιο των αναλύσεων του EX, αυτή η έκφραση «ενδόκοσμα παρευρισκόμενων» ενέχει αντίφαση. Εντούτοις, ο όρος που χρησιμοποιείται (vorhanden) μπορεί εδώ και σε άλλα αντίστοιχα σημεία να έχει απλώς το νόημα του «διαθέσιμος».

- ii. *οντολογική* σημασία: το *Είναι* αυτών των ενδόκοσμα παρευρισκόμενων όντων στις επιμέρους περιοχές τους,
- iii. *οντική, προ-οντολογική, και υπαρξιακή* σημασία: εκείνο μέσα στο οποίο “ζει” ένα γεγονόςικό εδωνά-Είναι και το οποίο μπορεί να ληφθεί εν όλω ή κατά σφαίρες, π.χ. δημόσια σφαίρα “ζωής”, οικιακή σφαίρα “ζωής”, κ.λπ.,
- iv. *οντολογικο-υπαρκτική* σημασία: η ίδια η εν γένει ή καθ’ όλου *κοσμικότητα* του κόσμου, δηλαδή η *δομή που διέπει κάθε κόσμο*, όπως αυτούς που εννοούνται με τις σημασίες (i-iii)· πρόκειται για μια καθ’ όλου δομή που είναι ετεροιώσιμη<sup>5</sup> στις λογής-λογής δομές επιμέρους (besonderer) κόσμων.<sup>6</sup>

**(ζ) Η κυρίαρχη κατανόηση του εν-Είναι ως γνωρίζει οδηγεί στην αγνοητική υπερπήδηση του κόσμου-ως-φαινόμενο και στην εννόησή του ως “κόσμος”**

Μέχρι τώρα, όμως, επειδή δεν κατάφεραν να δουν την κοσμικότητα ως χαρακτηρισά του σχετικού συνιστώντος *υπαρκτικού* χαρακτηριστικού «κόσμος», ο κόσμος (καθ’ όλου) ερμηνεύεται με βάση το Είναι των ενδόκοσμα παρευρισκόμενων όντων, δη-

<sup>5</sup> «Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturorganen besonderer “Welten”, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt.» (SZ, 65).

<sup>6</sup> Από την έκθεση του EX τίθεται εδώ ένα ζήτημα. Ανταποκρίνεται η σημασία (ii) στις προδιαγραφές της Φαινομενολογίας του Χάιντεγκερ *μαζί* με τη σημασία (iv); (Η τελευταία αναγνωρίζεται *ρητώς*—§14.ε— ως η άμεσα σχετική έννοια κόσμου στο πλαίσιο τούτης της συνάφειας ενοτήτων.) Με τη σημασία (ii) ο Χάιντεγκερ φαίνεται να αναφέρεται στο επίπεδο κατανόησης του οντολογικού προβλήματος που αντιστοιχεί, π.χ., στη Φαινομενολογία του Χούσερλ και, ενδεχομένως, στην υπερβατολογική φιλοσοφία του Καντ. Κάτι τέτοιο, ειδικά για την περίπτωση του Χούσερλ, διαφαίνεται και από την αναφορά του Χάιντεγκερ στις *οντολογικές περιοχές*. Επίσης, αν και «κόσμος» σημαίνει σε αυτό το σημείο «Είναι», το οποίο «Είναι» αφορά εν προκειμένω, *ρητώς*, αποκλειστικά τα ενδόκοσμα *παρευρισκόμενα* όντα, τα οποία είναι απο-κοσμικοποιημένα (§§14.ζ) και, ως εκ τούτου, *αποσυνδεδεμένα* από την παρούσα υπαρκτικο-οντολογική προβληματική περί Είναι και κόσμου. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε, όπως έχουμε δει και σε άλλο σημείο (βλέπε τις σχετικές σημειώσεις στις §§3, 14.α), σε αυτό το επίπεδο κατανόησης να μεν συλλαμβάνεται κάτι σαν την *οντολογική διαφορά* (ότι άλλο είναι το Είναι και άλλο το ον), πλην όμως, όπως υποτίθεται, το Είναι αφορά *παρευρισκόμενα* όντα και εξακολουθεί να συλλαμβάνεται *γενολογικά-κατηγοριακά*. Σε μια τέτοια περίπτωση, λοιπόν, ο Χάιντεγκερ μοιάζει να λέει πως να μεν ο όρος «κόσμος» έχει χρησιμοποιηθεί και έτσι ώστε να εννοεί όχι μόνο το άθροισμα των όντων, αλλά και κάτι σαν το Είναι των όντων, και ειδικά κάτι σαν το Είναι των *κατά περιοχές* όντων, αλλά με τρόπο ώστε το Είναι να συλλαμβάνεται ακόμα γενολογικά-κατηγοριακά και ως κάτι που —άμεσα ή έμμεσα— αφορά μόνο παρευρισκόμενα όντα. Η σημασία του όρου «κόσμος» που αρμόζει *πλήρως* στο πνεύμα τούτων των ενοτήτων είναι, βεβαίως, η σημασία (iv). Με βάση *αυτήν* τη σημασία προτείνεται, ακολούθως, να συλληφθεί στην πορεία και το *Είναι* (μέσα από συνδέσεις που θα δούμε). Στα *Μεταφυσικά Θεμέλια της Λογικής* ο Χάιντεγκερ επαναλαμβάνει αυτή την τετραμερή διάκριση, αλλά με την πρώτη σημασία του όρου «κόσμος» να εννοεί «φύση» (το εκτατό ως όλον), ενώ η δεύτερη σημασία εννοεί «την περιοχή της φύσης» ως «ολότητα του ό,τι ανήκει στη φύση ως τέτοια» (GA 26, 231). Φαίνεται πως ο “κόσμος” ως ολότητα των εκτατών όντων είναι η σημασία κόσμου που θέλει να εξοβελίσει στο EX. (Βλ. και Glazebrook 2001, 387).

λαδή με βάση τον “κόσμο”. Ερμηνεύεται, μάλιστα, με βάση μια οριακή περίπτωση του Είναι δυνατών ενδόκοσμων όντων: τη φύση (με το καντιανό νόημα της νεότερης Φυσικής). Αυτή, όπως είπαμε, ανακαλύπτεται στο *γνωρίζειν*, το οποίο, μπορούμε να πούμε τώρα, έχει το χαρακτήρα μιας *απο-κοσμικοποίησης* (Entweltlichung) του κόσμου.<sup>7</sup> Αλλά, η «φύση» ως «κατηγοριακό σύνολο δομών του Είναι»<sup>8</sup> (SZ 65 [119]) δεν μας βοηθά να κατανοήσουμε κάτι σαν την *κοσμικότητα*.

Στο γνωρίζειν τον κόσμο, λοιπόν, το εδωνά-Είναι υπερπηδά (überspringt) αγνοητικά την κοσμικότητα. Αυτό σημαίνει πως για να αποκτήσουμε πρόσβαση στο φαινόμενο της κοσμικότητας πρέπει να δούμε γιατί στο γνωρίζειν συμβαίνει η υπερπήδηση και να λάβουμε τα μέτρα μας. Αυτό σημαίνει πως, επειδή η εμπειρία της φύσης της Φυσικής έχει προκύψει με *απο-κοσμικοποίηση από κάποια πρωταρχικότερη εμπειρία όντων*, αν θέλουμε να αναζητήσουμε το φαινόμενο «κόσμος» θα πρέπει να *αφεθούμε να ολισθήσουμε* μέχρι κάτω στο επίπεδο αυτής της *πρωταρχικής* εμπειρίας. Πιο συγκεκριμένα, θα αναζητήσουμε την κοσμικότητα μέσα στον ορίζοντα του *άμεσου* (nächsten) είδους του Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή μέσα στην *κατά μέσο όρο καθημερινότητά του*. Στηριζόμενοι σε αυτήν θα πρέπει να θεαθούμε ως φαινόμενο κάτι σαν κόσμο μαζί με την κοσμικότητά του.

**(η) Με βάση τον καθημερινό κόσμο ως περίκοσμο και την περικοσμικότητά του θέλουμε να φτάσουμε στον κόσμο γενικά και την κοσμικότητα γενικά**

Τον *άμεσο κόσμο του καθημερινού εδωνά-Είναι*, τον περίγυρο που απλώνεται γύρω μας κατά την καθημερινή επιμέριμνα, θα τον ονομάζουμε «*περίκοσμος*» (Umwelt).<sup>9</sup> Έτσι,

---

<sup>7</sup> Μέχρι πριν, ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί τον όρο «ενδόκοσμος» αδιάκριτα, είτε αναφέρεται σε πρόχειρα όντα είτε αναφέρεται σε παρευρισκόμενα όντα (ακόμα και στα αντικείμενα της επιστήμης) – βλέπε, π.χ., SZ 13 [41]. Εδώ, όμως, αντιλαμβανόμαστε ότι τα παρευρισκόμενα όντα και ειδικά όταν αυτά έχουν θεωρηθεί με επιστημονικούς όρους, είναι «εκτός κόσμου». Παρακάτω, υπάρχει ένα σημείο στο οποίο φαίνεται όντως πως υπάρχει μια διαφορά στον τρόπο δοτικότητας των όντων. Τα πρόχειρα όντα τα *συναντάμε* ενδόκοσμα, ενώ τα παρευρισκόμενα (επιστημονικά) όντα τα *ανακαλύπτουμε* (υποθέτουμε: στην α-κοσμία τους). Βλέπε σχετικά SZ 88 [155]. Αν δεν λαμβάνεται σχετική μέριμνα, αυτή η ανακολουθία μπορεί να δημιουργεί προβλήματα εσωτερικής συνέπειας. Μια λύση, επίσης, θα ήταν να θεωρήσουμε πως τα παρευρισκόμενα όντα είναι ενδό-“κοσμα”, ενώ τα πρόχειρα όντα ενδό-κοσμα.

<sup>8</sup> Εδώ εννοεί πρωτίστως την προδιαγραφή του κόσμου με τους όρους των καντιανών *κατηγοριών* (της ποσότητας, της ποιότητας, της σχέσης και του τρόπου) και του τρόπου λειτουργίας τους στο έργο του προσδιορισμού ή της έκθεσης του Είναι της σχετικής οντολογικής περιοχής. Με τους ίδιους όρους, όμως, φαίνεται πως ο Χάιντεγκερ θέλει να κατανοήσει και το περιεχόμενο της χουσερλιανής περιοχιακής οντολογίας «φύση», δηλαδή ως αποτέλεσμα της ανάλυσης μιας χουσερλιανής περιοχιακής γενολογικής ουσίας (εν προκειμένω της ουσίας «φύση»). Αυτή η δεύτερη δυνατότητα δεν είναι, ωστόσο, αυτονόητη.

<sup>9</sup> Στην πράξη, ο Χάιντεγκερ δεν χρησιμοποιεί με αυστηρότητα τη διάκριση μεταξύ περίκοσμου και κόσμου. Αν θέλουμε, όμως, να διατηρήσουμε με σαφήνεια αυτή τη διάκριση θα πρέπει να εικάσουμε τον εκάστοτε άμεσο περίγυρο ή περιβάλλον, όπου μέσα το εδωνά-Είναι διάγει τον καθημερινό βίο του. Περίκοσμος είναι, δηλαδή, το ειδικό κοσμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο



μέσα από την εξέταση της *κοσμικότητας του περίκοσμου* (την περικοσμικότητα), θα επιχειρήσουμε να οδηγηθούμε στην ιδέα της *κοσμικότητας καθ' όλου*, ερμηνεύοντας προς τούτο οντολογικά, δηλαδή ως προς το Είναι τους, τα σχετικά άμεσα συναντώμενα (*nächstbegegnenden*) ενδο-περικοσμικά όντα.

**(θ) Το «περί» του περίκοσμου δεν έχει το νόημα της εκτατικής χωρικότητας**

Ας πούμε από τώρα, όμως, πως θα ήταν λάθος να νομίσει κανείς ότι το «περί» του «περίκοσμου», δηλαδή η “περίτητα” [*Umheit*] που διέπει τον γύρω μας απλωμένο περίκοσμο, έχει αποκλειστικά και εξ αρχής ένα νόημα *χωρικότητας* (είτε πρωταρχικής εκτατικής χωρικότητας, είτε χωρικότητας, όπως την κάνει θέμα της η Γεωμετρία εξιδανικευτικά και με ακριβολογικό τρόπο).<sup>10</sup> Η περικοσμική απλωσιά δεν είναι πρωταρχικά ένας ορίζοντας τύπου χώρου (εκτατικού χώρου). Είναι δε μάλλον με βάση το ίδιο το «περίγυρα» (*Umherum*), το οποίο συγκροτεί τον περίκοσμο, που θα διαλευκανθεί η χωρικότητα του περίκοσμου και του εδωνά-Είναι.

Κι όμως, η παράδοση ξεινήσε ανάποδα επιχειρώντας να ερμηνεύσει το Είναι του “κόσμου” με όρους χωρικής εκτατότητας, και μάλιστα ως «*res extensa*» (και —κατ’ ευθείαν αντιδιαστολή— το Είναι του ανθρώπου ως *res cogitans*, η οποία, βεβαίως, δεν συμπίπτει με το εδωνά-Είναι ούτε οντικά ούτε οντολογικά).

**(ι) Προσχέδιο για την πορεία ανάλυσης της περικοσμικότητας και της κοσμικότητας**

Η ανάλυση για την κοσμικότητα θα αναπτυχθεί ακολούθως σε τρία στάδια που, κατὰ συνέπεια, θα αφορούν:

A. την περικοσμικότητα και την κοσμικότητα γενικά (§§15-18),

B. τη χωρικότητα σε σχέση με την καρτεσιανή οντολογία του “κόσμου” (§§19-21),

Γ. το περιώδες (*das Umhafte*) του περίκοσμου και την (πρωταρχική) “χωρικότητα” του εδωνά-Είναι (§§22-24).

---

δραστηριοποιείται το εδωνά-Είναι, π.χ. ο περίκοσμος του σιδερά, του αγρότη, κ.λπ. (βλέπε και παρακάτω). Κόσμος, όμως, ή καλύτερα κόσμος εν γένει ή καθ' όλου εννοείται μόνο ένας.

<sup>10</sup> Την πρωταρχική εκτατική χωρικότητα, η οποία συνδέεται με το εδωνά-Είναι, θα τη θεματοποιήσει, βέβαια παρακάτω §§22-24. Εδώ, όμως, λέγεται πως ακόμα και αυτή (όχι μόνο η εκτατική χωρικότητα της Γεωμετρίας) δεν είναι ισοδύναμη με τον κόσμο, αλλά στηρίζεται σε αυτόν, είναι κάτι που προϋποθέτει τον κόσμο και απομονώνεται από αυτόν μόνο μέσω μιας στερητικής ετεροίωσης. Η περίτητα του περίκοσμου και του κόσμου, εννοεί, είναι πρωταρχικά κάτι *νοηματικό* και, όπως θα επιχειρήσει να δείξει στην επανάληψη της Υπαρκτικής Αναλυτικής πάνω σε χρονική βάση, κάθε τι νοηματικό εδράζεται πάνω στο έδαφος του *χρόνου*. Από εδώ θα προκύψει και το —κατά τον ίδιο τον Χάιντεγκερ (βλ. το κείμενό του «Χρόνος και Είναι») — αποτυχημένο εγχείρημα να δειχτεί στη δεύτερη διαίρεση του πρώτου μέρους του *ΕΧ* ότι ο χώρος θεμελιώνεται πάνω στον χρόνο.

## A. ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΠΕΡΙΚΟΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΟΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ EN GENEI

### §15. Το Είναι των όντων που συναντώνται μέσα στον περίκοσμο

(α) Η δοσοληψία που ιδιάζει στο (προ-θεωρητικό) καθημερινό εν-τω-κόσμω-Είναι του εδωνά-Είναι είναι ο χειρισμός και η χρήση

Γενικά, το εν-τω-κόσμω-Είναι εδωνά-Είναι βρίσκεται να επιδίδεται στο ένα ή στο άλλο είδος *δοσοληψίας* (Umgang) με τα όντα αυτής ή της άλλης οντολογικής περιοχής. Σε αυτές τις δοσοληψίες περιλαμβάνεται το αντιληπτικό γνωρίζειν και η θεωρητική ζωή μέχρι ο χειρισμός και η χρήση. Στο ειδικώς *προ-θεωρητικό* καθημερινό εν-τω-κόσμω-Είναι, όμως, αντιστοιχούν οι πλέον άμεσες δοσοληψίες, δηλαδή οι διάφοροι τρόποι της *περικοσμικής* επιμέριμνας: παραγωγή, χειρισμός, χρήση, κ.λπ. Για να εξετάσουμε φαινομενολογικά το Είναι των όντων που συναντώνται πλέον άμεσα μέσα στον κόσμο (περίκοσμο), ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, πρέπει να ξεινήσουμε από τη θέαση των όντων που συναντάμε στο *χειρισμό* και τη *χρήση*. Αλλά, ποια είναι η μέθοδος αυτής της θέασης;

(β) Για να δούμε στο Είναι τους τα όντα που συναντάμε στο χειρισμό και στη χρήση πρέπει να απαλλαγούμε από πιθανές παρερμηνείες εμπιστευόμενοι τη φαινομενολογική θέαση

Τα όντα αυτά, ωστόσο, δεν θα τα δούμε σε ένα *θεωρητικό* γνωρίζειν που αναζητά οντικές ιδιότητες, αλλά σε ένα *φαινομενολογικό*, το οποίο θα θεματοποιήσει τα σχετικά όντα από την άποψη του Είναι τους και της δομής του.

Για να συμβεί κάτι τέτοιο, δηλαδή ένα φαινομενολογικό “γνωρίζειν”, δεν απαιτείται να κάνουμε κάτι ιδιαίτερο ούτε σε ό,τι αφορά το πώς να σχετιστούμε με τα όντα, ούτε σε ό,τι αφορά το πώς να θεαθούμε έναν τέτοιο σχετισμό. Αφενός, αυτά τα όντα μάς είναι προσιτά όταν καταπιανόμαστε μαζί τους στην αντίστοιχη προς αυτά επιμέριμνα, χωρίς να έχουμε λάβει για αυτό μια *απόφαση*. Το καθημερινό εδωνά-Είναι *διατελεί πάντα* σε μια επιμεριμνώδη δοσοληψία. Για παράδειγμα, καθημερινά γυρίζω το πόμολο για να ανοίξω την πόρτα, για να πάω στο διπλανό δωμάτιο, για να καθίσω στο γραφείο, κ.λπ. Αφετέρου, για να θεαθούμε φαινομενολογικά τα έτσι συναντώμενα όντα, χρειάζεται μόνο *να αφήσουμε να γλιστρήσουν μακριά οι ερμηνευτικές τάσεις που παρεμβάλλονται και επικαλύπτουν* το φαινόμενο της επιμέριμνας καθώς και τα ίδια τα εκεί αφ’ αυτών συναντώμενα όντα.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Βλέπε SZ 67 [122]. Να λοιπόν μια σχεδόν ρητή παραδοχή κάποιας ασθενούς φαινομενολογικής *αναγωγής* από τον ίδιο τον Χάιντεγκερ, σχεδόν ακριβώς παράλληλη σε ό,τι αφορά απλώς τη σύλληψη και τη λειτουργικότητα με αυτές του Χούσερλ. Πουθενά, όμως, ο Χάιντεγκερ δεν κάνει λόγο για μια βουλητικά οικοδομημένη φαινομενολογική αναγωγή. Οι σχετικές θεάσεις καθίστανται δυνατές *από μόνες τους σε απροσχεδίαστες και απρογραμματίστες μη βουλητικά ελεγχόμενες περιστάσεις* του τρέχοντος βίου μας. Είναι ζήτημα, όμως, αν μπορούν να γλιστρήσουν από μόνες

(γ) Η παραδοσιακή μεταφυσική έχει επικαλύψει τα όντα που συναντάμε άμεσα στο καθημερινό εν-τω-κόσμο-Είναι κάτω από την ερμηνεία του Είναι τους με τους όρους της *res* ή/και της αξίας

Το ότι τέτοιες επικαλύψεις υπάρχουν και παρεμβάλλονται φαίνεται από το εξής. Εμείς ζητάμε το Είναι καθ' όλου με βάση τον κόσμο ή την κοσμικότητα ως πρωταρχικό φαινόμενο που φανερώνεται, κατ' αρχάς, με διάτρεξη της επικράτειας των "αρχικά" ή μάλλον πρωταρχικά δεδομένων όντων. Όμως, στις μέχρι τώρα οντολογικές έρευνες όλοι εκλαμβάνουν ως τέτοιο προκαταρκτικό έδαφος τα πράγματα (*Dingen*), ό,τι συνιστά *res*. Αλλά, έτσι καθορίζουμε εξαρχής άρρητα έναν οντολογικό χαρακτήρα για τα "αρχικώς δεδομένα" όντα: αυτόν που προσδιάζει στη *res*. Κατά συνέπεια, αντί για μια οντολογία που διατηρεί σταθερή πορεία προς την αναζήτηση του Είναι καθ' όλου με βάση το Είναι του εδωτά-Είναι και του κόσμου ως συστατικό αυτού του Είναι, βρίσκουμε μονάχα το Είναι με το νόημα της πραγμασύνυης (*Dinglichkeit*) και της ρεαλιστικότητας<sup>2</sup> και, με περαιτέρω διερμηνεία (*Explikation*), της υποστασιακότητας, της υλικότητας, της εκπατότητας, της γειτόνευσης, κ.λπ.<sup>3</sup>

Ωστόσο, προ-οντολογικά τα άμεσα συναντώμενα όντα στην καθημερινή επιμέριμνα δεν μας δείχνουν ένα τέτοιο Είναι, κάτι που μας επιτρέπει έναν αυθεντικότερο προσανατολισμό στην αναζήτηση και του Είναι καθ' όλου.

#### (δ) Τα άμεσα συναντώμενα όντα δεν είναι φυσικά πράγματα επενδεδυμένα με αξία

Ίσως, ενδεχομένως, ισχυριστεί κανείς ότι τα όντα που συναντάμε άμεσα (ή πρωταρχικά) είναι πράγματα "επενδεδυμένα με αξία". Αλλά ποιο είναι το οντολογικό νόημα της «αξίας»; Με βάση ποιες κατηγορίες να συλλάβουμε το *επενδύειν* (*Haften*) και το επενδεδυμένο (*Behaftensein*); Ακόμα και αν παραβλέψουμε το σκιατάδι αυτής της δομής, είναι άραγε αυτή που ανταποκρίνεται στο Είναι των όντων που συναντά-

---

τους μακριά οι προγενέστερες ερμηνευτικές στάσεις. Αν μπορούσαν, τότε τα εδώ αναδεικνυόμενα φαινόμενα θα είχαν κάνει και πριν πρόδηλη την παρουσία τους. Κι ακόμα, αν ήταν να μπορούσαν να φύγουν κάπως από μόνες τους, θα έπρεπε να γνωρίζουμε γιατί οφείλουμε να εμπιστευθούμε αυτό που φανερώνεται ως έσχατη αλήθεια (και όχι ως μια άλλη ερμηνεία).

<sup>2</sup> Θα ρωτήσει κανείς: μα ούτε στα άμεσα συναντώμενα όντα της καθημερινότητας θα φανερωθεί κάτι σαν το Είναι καθ' όλου, αφού και αυτά τα όντα θα έχουν το δικό τους επιμέρους Είναι! Όμως ο Χάιντεγκερ μας έχει πει πως το Είναι καθ' όλου θα το αναζητήσει ξεκινώντας από τα όντα που συναντάμε άμεσα στην καθημερινότητα. Με βάση αυτά, θεωρεί, μπορεί να αναδείξει μόνο το φαινόμενο «κόσμος». Ο κόσμος θα είναι το φανερό ή η εμφάνιση (μορφικός ενδείκτης!) μέσα από το οποίο θα δούμε να επιχειρείται κατοπινότερα να ιχνηλατηθεί το μάλλον μη φανερό Είναι καθόλου.

<sup>3</sup> Αυτή είναι, βέβαια, η εκδίπλωση της καρτεσιανής μεταφυσικής του όντος. Όμως, όπως σημειώνει στο σχόλιο περιθωρίου (*SZ* 98, σχόλ. α) ο ίδιος ο Χάιντεγκερ, την επίθεση στον Καρτέσιο την αναπτύσσει ως συγκαλυμμένη επίθεση κατά του Χούσερλ. Τίποτα, όμως, δεν θα ήταν περισσότερο άδικο σε ό,τι αφορά την ερμηνεία του Χούσερλ. Για περισσότερα στοιχεία πάνω σε αυτό το ζήτημα ο αναγνώστης μπορεί να προσφύγει στο Theodorou 2005.

με στην καθημερινή επιμεριμνώδη δοσοληψία;<sup>4</sup>

**(ε) Στις δοσοληψίες της καθημερινής επιμέριμνας συναντάμε όργανα**

Τα όντα που συναντώνται άμεσα στην (καθημερινή) επιμέριμνα, π.χ. στο ράψιμο, στο γράψιμο, στο μέτρημα, στη μεταφορά, στην επεξεργασία, κ.λπ., θα τα ονομάζουμε *όργανα* (Zeuge).<sup>5</sup> Οι αρχαίοι Έλληνες τα ονόμαζαν «πράγματα», επειδή ενέχονται στην *πρᾶξις* μας. Ωστόσο, δεν εξέτασαν την *πραγματιστικότητα* (das Pragmatisches) των πραγμάτων και τα εξέλαβαν εξ αρχής ως «σικέτα πράγματα» (bloße Dinge). Αυτό που θα επιχειρήσουμε τώρα είναι να οριοθετήσουμε τη σύσταση του οργάνου, την *οργανικότητα*, και να παρουσιάσουμε το είδος του Είναι των οργάνων.

**(στ) Τα όργανα Είναι μέσα σε ολόκληρες διασυνδεδεμένα με την παραπομπή του «για να...»**

Αυστηρά, γράφει ο Χάιντεγκερ, ένα *μεμονωμένο* όργανο ποτέ δεν “είναι”. Το όργανο μπορεί να είναι μόνο μέσα σε μια *ολότητα* οργάνων· και αυτό ιδιάζει στο Είναι του οργάνου. Το όργανο είναι κάτι «για να ...» (*um zu ...*). Αυτό το «για να ...» μπορεί να λάβει διάφορους τρόπους: εξυπηρετικότητα, συντελεστικότητα, χρησιμότητα, χειριστικότητα,<sup>6</sup> κ.λπ.

Αλλά πάντα στη δομή «για να ...» ενυπάρχει κάποια *παραπομπή* (Verweisung) ενός κάτι σε ένα άλλο ανάλογο κάτι, π.χ. χαρτί → μολύβι → γραφείο → φωτιστικό → καρέκλα → δωμάτιο → πόρτα → σπίτι → κ.λπ. Το καθένα από αυτά δεν υπάρχει ως τέτοιο δι’ εαυτό, για να απαρτίσουν κατοπινότερα όλα μαζί το σπίτι ως ά-

---

<sup>4</sup> Παρατηρήστε πόσο επιφανειακή είναι εδώ η κριτική του Χάιντεγκερ σε αυτή την ιδέα περί της δυνατής πρωταρχικότητας των αξιακών όντων. Και γιατί για την ανάλυση της αξίας θα έπρεπε να χρησιμοποιήσουμε και πάλι κάτι σαν τις παραδοσιακές «κατηγορίες»; Στην πραγματικότητα κλείνει με ένα ρητορικό ερώτημα, το οποίο θα μπορούσε κάλλιστα να απαντηθεί καταφατικά. Επιπλέον, ο Χάιντεγκερ δεν φαίνεται να διαθέτει ένα καλό επιχείρημα κατά της ιδέας να θεωρήσουμε την ίδια τη *χρησιμότητα* και τη *χρησιμότητα* ως αξίες!

<sup>5</sup> Όσο περιεργό και αν ακουστεί αυτό, και σε αντίθεση με ό,τι πιστεύεται γενικά, ο Χάιντεγκερ δεν είναι ο πρώτος που απαντά έτσι. Ακόμα και ο ίδιος ο Χούσερλ γράφει, στις *Ιδέες* I (1913), ότι πρωταρχικά δεν συναντάμε ακριβώς φυσικά πράγματα (ως απλώς αντιληπτά πράγματα), αλλά δρόμους, φανοστάτες, σπίτια, εργαλεία, κ.λπ. (βλ. *Hua* III.1, σ. 77) ως αξιακά όντα αποβλεπτικώς *στηριγμένα* πάνω στα αντιληπτά φυσικά πράγματα. Αντίστοιχη και περισσότερο ρητή, σε σχέση με τον Χούσερλ, είναι και η προσέγγιση του Σέλερ. Στο *Ο Φορμαλισμός στην Ηθική και η Περιεχομενική Ηθική των Αξιών* (1913/1916) διαβάζουμε ότι τα όντα που συναντάμε πρωταρχικά στο περιβάλλον μας δεν είναι ούτε τα σιέτα αντιληπτά, ούτε τα αντικείμενα της Φυσικής, αλλά τα περιβαλλοντικά όντα (Milieudinge) ως αξιακά όντα (Scheler 1954, 40-1, 159).

<sup>6</sup> Αντίστοιχα: Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit. Με την εξυπηρετικότητα παρουσιάζεται ένα πρόβλημα σε ετούτες τις αναλύσεις. Στο συγκεκριμένο σημείο της τρέχουσας ενότητας η εξυπηρετικότητα είναι απλώς ένας τρόπος του «για να...». Παρ’ όλα αυτά, όμως, ο Χάιντεγκερ θα αντιμετωπίσει την εξυπηρετικότητα ως *συνώνυμο* του «για να ...».

θροισμα ρεαλιστικών όντων. Σε τούτο το παράδειγμα, πρωτίστως –αν και όχι ήδη θεματικά– συλλαμβάνεται το σπίτι· αλλά όχι σαν κάτι με εν χώρο τμήματα, παρά ως *όργανο διαμονής* (Wohnzeug).<sup>7</sup> Με βάση αυτό ακριβώς μπορεί *κάθε* τι εκεί μέσα να αναγνωρίζεται ως αυτό που αναγνωρίζεται.

**(ζ) Μεσ στην καθημερινή δοσοληψία ανακαλύπτονται όργανα και μέσα σε αυτήν –όχι στη γνώση– φανερώνεται και το Είναι τους, η «προχειρότητα»**

Όταν η δοσοληψία *ταιριάζει* στο όργανο, όπως π.χ., η σφυρηλάτηση στο σφυρί (και όχι, π.χ. στο μαχαίρι), το όργανο *φανερώνεται γνήσια* ως προς το Είναι του.

Σε αυτές τις δοσοληψίες, όμως, το όργανο δεν λαμβάνεται θεματικά, ούτε η χρησιμοποίηση γνωρίζει κάτι για τη δομή του οργάνου. Η σφυρηλάτηση *δεν* ανάγεται στη *γνώση* της οργανικότητας του σφυριού. Η γνώση (Wissen) δεν μπορεί να οικειοποιηθεί (zueignen) το σφυρί όπως τού *ταιριάζει*: *μόνο η ίδια η σφυρηλάτηση* κάνει κάτι τέτοιο. Όσο περισσότερο είμαστε “μέσα” στη σφυρηλάτηση, τόσο πιο πρωταρχική (ursprünglicher) γίνεται αυτή η σχέση και τόσο περισσότερο ανεπικάλυπτα το όργανο αυτό συναντιέται ως το συγκεκριμένο όργανο. Η σφυρηλάτηση ως τέτοια *ανακαλύπτει* (entdeckt) το σφυρί στη χειριστικότητά του.

Τον τύπο του *Είναι* του οργάνου, τώρα, θα τον ονομάζουμε *προχειρότητα* (Zuhandenheit). Όσο και να *προσβλέψουμε* (hinsehen) (θεωρητικά) το είδος ή την όψη (Ausehen), εντοπίζοντας *ιδιότητες* των πραγμάτων, *δεν* θα ανακαλύψουμε την προχειρότητα.

---

<sup>7</sup> Αυτή η αναφορά είναι σημαντική. Το σπίτι δεν είναι ένα άθροισμα τοίχων, πατωμάτων, οροφών, παραθύρων, πορτών, ντουλαπιών, κ.λπ., τα οποία έχουν επισυναφθεί το ένα στο άλλο με βάση αρχές της Γεωμετρίας, της Μηχανικής, της Χημείας, κ.λπ. Το σπίτι είναι σπίτι ως ολότητα επιμέρους οργάνων διαρρυθμισμένη με βάση σχέσεις παραπομπής του τύπου «για να...», η οποία θα δούμε να εξηγείται με αναφορά στο ίδιο το εδωνά-Είναι. Μόνο μέσα σε αυτή την ολότητα *κάθε* τι είναι αυτό που είναι. Και μόνο μέσα σε ένα τέτοιο σπίτι το εδωνά-Είναι είναι αναλλοτρίωτα ο εαυτός του. Το γεωμετρικά, μηχανικά, χημικά, κ.λπ. συγκροτημένο σπίτι δεν είναι μια κατοικία με αυτή την έννοια, αλλά ένα ακόμα αντικείμενο χωρίς κοσμικότητα. Σε ένα τέτοιο σπίτι, όμως, θα είναι και το εδωνά-Είναι *ξέσπιτο*. Με βάση την ίδια λογική, δηλαδή “αντικειμενικοποιώντας” τις αντίστοιχες πρωταρχικά φέρουσες δομές στις διάφορες κλιμακίες και στα διάφορα επίπεδα, το εδωνά-Είναι μπορεί να καταλήγει χωρίς πόλιν, ως ένας *άπολις*, χωρίς κάτι ως πατρίδα – ακόμα και αν η πατρίδα συνέβαινε να έχει την έκταση της Γης), («*ξίστορος*» ή *ανίστορος*, δηλαδή χωρίς ιστορία, κ.λπ., δηλαδή, γενικά, ως *ανέστιος*. Γενικά, σε αυτές τις περιπτώσεις το εδωνά-Είναι τίθεται εκτός *τόπου*. Αν λάβουμε υπόψιν μας ότι στο EX η “αντικειμενικοποίηση” προκύπτει από τη λογικοποίηση και τη μαθηματικοποίηση, τότε αυτό το φαινόμενο *ατοπίας*, στο πλαίσιο του οποίου, βέβαια, τα επιμέρους όντα χάνουν το πρωταρχικό νόημά τους και το εδωνά-Είναι παύει να είναι αναλλοτρίωτα ο εαυτός του, πρέπει να έχει βρεθεί να κυριαρχεί προοδευτικά από την εποχή που η Λογική και τα Μαθηματικά τέθηκαν στο βάθρο της *απολλειστικής αυθεντίας* για την ερμηνεία της πραγματικότητας. Ο Χάιντεγκερ αναπτύσσει παρόμοιες θεματικές παρακάτω στις §§19-24, 35 και κατοπινότερα στις εργασίες του *Κτίζεν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι* (1951) και *Ποιητικά Κατοικεί ο Άνθρωπος* (1951).

**(η) Οι καθημερινές δοσοληψίες στην επιμέριμνα έχουν τη δική τους βλέψη, την περιβλεψη**

Εντούτοις, και αυτές οι δοσοληψίες δεν είναι χωρίς τον δικό τους τύπο *βλέψης* (Sichtart), το δικό τους θεάσθαι. Η βλέψη σε ετούτες τις δοσοληψίες αφορά το *συνάπτεσθαι* (Sichfügens) του «για να ...» και θα την ονομάζουμε *περιβλεψη* (Umsicht).

Αλλά, σύμφωνα με τις σχέσεις στήριξης, τις οποίες είδαμε πιο πριν, ακόμα και η ίδια η θεωρητική παρατήρηση (Beobachtung) είναι από άποψη καταγωγής (Ursprung) *συνδεδεμένη* με την επιμέριμνα – άρα δεν μπορεί απλώς να *αντιτίθεται* με αφέλεια στις πρακτικές δοσοληψίες. Απλώς, ο θεωρητικός σχετισμός αγνοεί το «για να...», καθιστάμενος έτσι *καθαρή πρόσβλεψη* (Hinsehen).<sup>8</sup> Αλλά και η πρόσβλεψη έχει τη δική της δομή, το δικό της νόμο ή κανόνα (Regel, Kanon), τη δική της *μέθοδο*.<sup>9</sup>

**(θ) Ακριβέστερα, μέσα στην καθημερινή δοσοληψία σχετιζόμαστε με το έργο, στο πλαίσιο του οποίου συναντάμε πρόχειρα όντα**

Για να είμαστε ακριβείς, ωστόσο, στην καθημερινότητα πρωταρχικά δεν σχετιζόμαστε με τα εργαλεία, αλλά με το *έργο* (Werk): με αυτό που αναμένεται να επέλθει, το επιμεριμνώμενο, το σύνολο «*προς-τι*» (Wozu), στο οποίο αποβλέπει η μία ή η άλλη καθημερινή επιμέριμνά μας. Το έργο είναι ο *φορέας* του συστήματος παραπομπών, όπου μέσα του συναντάται το όργανο, π.χ. το ρολόι είναι προς θέασιν της

<sup>8</sup> Μέχρι πριν (SZ 65 [119]), ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί τον όρο «ενδόκοσμος» αδιάκριτα, είτε αναφέρεται σε πρόχειρα όντα, είτε αναφέρεται σε παρευρισκόμενα όντα (ακόμα και στα αντικείμενα της επιστήμης) – βλέπε, π.χ., SZ 13 [41]. Εδώ, όμως, αντιλαμβανόμαστε ότι τα παρευρισκόμενα όντα, και ειδικά όταν αυτά έχουν θεωρηθεί με επιστημονικούς όρους, είναι “εκτός κόσμου”. Παρακάτω υπάρχει ένα σημείο στο οποίο φαίνεται όντως πως υπάρχει μια διαφορά στον τρόπο δοτικότητας των όντων. Τα πρόχειρα όντα τα *συναντάμε* ενδόκοσμα, ενώ τα παρευρισκόμενα (επιστημονικά) όντα τα *ανακαλύπτουμε* (υποθέτουμε: στην α-κοσμία τους). Βλέπε σχετικά SZ 88 [155]. Για το ότι συναρτημένα με κάτι σαν κόσμο είναι –υποτίθεται– μόνο τα πρόχειρα όντα βλέπε επίσης και SZ 165 [95]. Ωστόσο, ακόμα και μετά την εισαγωγή της ιδέας περί αποκοσμικοποίησης, ο Χάιντεγκερ δεν τηρεί πιστά το οφειλόμενο νόημα στον όρο «ενδόκοσμος» (αλλά ούτε και τη σχετική διάκριση μεταξύ «συνάντησης» και «ανακάλυψης») – βλέπε, π.χ., 96 [166], 98 [170]. Για το πρόβλημα που δημιουργείται από αυτή την ορολογική χαλαρότητα βλέπε στη συνέχεια.

<sup>9</sup> Πώς δένουν όλα αυτά; Μέθοδος είναι η διαδρομή (οδός) την οποία πρέπει να μετέλθουμε (μεθ’) (η οποία πρέπει να διανυθεί), έτσι ώστε να έχουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα (αλήθεια) για αυτό με το οποίο βρισκόμαστε να καταπιανόμαστε. Στη θεωρία των φυσικών επιστημών, π.χ., έχουμε –έστω– κάτι σαν το τρίπτυχο παρατήρηση-πείραμα-επαγωγή. Τα βήματα με τα οποία οφείλουμε να διανύσουμε αυτή την οδό συνιστούν, ασφαλώς, έναν κανόνα (Regel). Στην έννοια του νόμου που συμβαδίζει με τη μέθοδο μπορεί να δοθεί, όμως, και ένα άλλο νόημα. Μέσα από τη μέθοδο, όσα συναντάμε, όντα, φαινόμενα, διεργασίες “ενοποιούνται” υπό έναν νόμο ή κανόνα (Regel) που τα διέπει. Έτσι και στην περιβλεψη υπάρχει μια διαδρομή που όταν διανύεται ορθά (ταιριαστά), μπορεί να διέπει τα σχετιζόμενα όργανα επιτρέποντας το καθένα από αυτά να «βγάλει νόημα» με το να είναι αυτό που είναι. Αυτή η διαδρομή συσχετισμών είναι κάτι σαν τον νόμο ή τον κανόνα που διέπει τα όντα των πρακτικών δοσοληψιών.

ώρας, κ.λπ.

**(ι) Μέσα στο πλαίσιο του έργου συναντάμε και προϊόντα της φύσης**

Μέσα σε αυτό το σύστημα παραπομπών του έργου μπορεί, ωστόσο, να υπάρχουν και πρόχειρα όντα που δεν χρειάζεται να έχουν παραχθεί από τον άνθρωπο (όπως συνήθως συμβαίνει με τα όργανα), π.χ. τα υλικά ή η πρώτη ύλη, όπως, π.χ. τα ζώα που τα κυνηγούμε για το δέρμα τους, ο σίδηρος στα ορυκτά, η ξυλεία στα ανυλοτόμητα δένδρα, κ.λπ.

Έτσι, όμως, αποκαλύπτεται και μια «φύση», όχι ως παρευρισκόμενη ή ως “φυσική δύναμη”, αλλά μια φύση υπό το φως των *προϊόντων της φύσης* (Naturprodukte). Ο λόγος, γράφει ο Χάιντεγκερ, είναι πηγή ξυλείας, το βουνό λατομείο πέτρας, το ποτάμι είναι κινητήρια δύναμη, ο άνεμος είναι για να φυσκάνει τα ιστία, κ.λπ. Η εξ αφαιρέσεως *παρευρισκόμενη* φύση της καθαρής πρόσβλεψης *δεν* είναι, έτσι, αυτή που μαίνεται ή που μαγεύει ως τοπίο. Τα φυτά του βοτανολόγου έπαψαν πια να είναι τα λουλούδια του φράχτη, κ.λπ., και έγιναν κάτι άλλο όταν ανετάμησαν και τέθηκαν κάτω από το μικροσκόπιο, κ.λπ.<sup>10</sup>

**(κ) Στο πλαίσιο του έργου συναντάται και ο άνθρωπος ως εδωνά-Είναι, αλλά και ο υπαρκτικός κόσμος του**

---

<sup>10</sup> Στις τελευταίες τέσσερις προτάσεις μπερδεύονται πραγματικότητες και επιθυμίες. Πώς να βάλουμε στην ίδια τάξη φύσης το λουλούδι του φράχτη και το βουνό ως *λατομείο*; Αυτή η στάση που καθιστά τη φύση ένα *λατομείο* ή μια *κινητήρια δύναμη* είναι δύσκολο να διακριθεί από τη στάση που καθιστά τη φύση μια “*εσχάρα*” (Gestell), μια αποθεματοδόχο με πολλαπλές θυρίδες, όπου βρίσκονται ως απόθεμα (Bestand) ποικίλα υλικά (πρώτες ύλες, ενέργεια, κ.λπ.) προς εκμετάλλευση για τη σύγχρονη εποχή της τεχνολογίας. Είναι, με άλλα λόγια, δύσκολο να διακρίνουμε μεταξύ της στάσης που, στο *EX*, μας φανερώνει τη φύση ως πρωταρχικά πρόχειρο περιεχόμενο –ακόμα και φυσικών οργάνων, η πέτρα-σφυρί της παλαιολιθικής εποχής, το υποζύγιο που στην πλάτη του θα μεταφέρουμε κάτι, η σπηλιά που θα χρησιμοποιήσουμε ως κατάλυμα, κ.λπ.– και της στάσης που στο «*Ερώτημα για την Τεχνολογία*» (1953) έχει καταστήσει τη φύση ένα απόθεμα πρώτων υλών για τεχνολογικά παρασκευασμένα όντα. Η διαφορά που ανακαλύπτει ο Χάιντεγκερ είναι ότι στην προ-τεχνολογική πρακτική, π.χ. στο νερόμυλο του μυλωνά, ο μυλωνάς παρεμβάλλεται σχεδόν παθητικά μέσα στη φύση και στον κόσμο, ενώ ένα υδροηλεκτρικό φράγμα επεμβαίνει επιτάσσοντας (herausfordert) τη φύση να κάνει κάτι που αυτή κανονικά δεν θα το έκανε. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση ο άνθρωπος επεμβαίνει, ρυθμίζει, αποθηκεύει, κ.λπ., τη δύναμη της φύσης και κάθε τι ως απόθεμα. Τότε, ακόμα και ο άνθρωπος αντικρίζεται ως ανθρώπινο δυναμικό. Η ολική μηχανοποίηση της ζωής και της εμπειρίας του εδωνά-Είναι, τότε, επέρχεται. Η δεύτερη στάση, έτσι, περιγράφεται το 1953 ως κίνδυνος: ως ο κίνδυνος του να καταστεί κάθε ον κατανοησιμo εκτός πλαισίου κόσμου, απο-κοσμικοποιημένο. Βέβαια, ως κίνδυνο, αλλά και ως *μοίρα* (Schicksal). Το ίδιο το Είναι διαμόρφωσε τις συνθήκες μέσα στην ιστορία, ώστε η εποχή μας να λάβει αυτόν τον τεχνολογικό χαρακτήρα και εμείς να κατανοούμε τα όντα με τους όρους της τεχνολογίας. Αλλά και πάλι, η τεχνολογία είναι μοίρα κυοφορούσα τη δυνατότητα της σωτηρίας, με τη λογική του ποιήματος «Πάτμος» του Χέλντεργλιν, όπου γράφεται πως «Εκεί που είναι ο κίνδυνος / εκεί γιγαντώνεται και το σωτήριο.» (Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.).

Στη συνάφεια των παραπομπών ενός έργου μπορεί μάλιστα να εμπλέκεται και ο ίδιος ο άνθρωπος· αλλά εδώ τον συναντάμε ως εδωνά-Είναι (όχι ως πρόχειρο ον). Ακόμα και στη μαζική παραγωγή, π.χ. ενός πουκάμισου, το έργο στοχεύει τον *ανθρώπινο* μέσο όρο.<sup>11</sup>

Τέλος, γράφει ο Χάιντεγκερ, ως πλαίσιο συνάφειας τέτοιων παραπομπών «συναντάται» και ο ίδιος ο *υπαρξιακός κόσμος* των εμπλεκόμενων εδωνά-Είναι· *ανακαλύπτεται* (entdeckt) ο υπαρξιακός κόσμος μας στις ποικίλες κλιμακώσεις του (οικιακός, εργαστηριακός, δημόσιος, κ.λπ., μέχρι την ευρύτερη *περιοσμική φύση* (Umweltnatur).<sup>12</sup> Σε μια στεγασμένη σιδηροδρομική πλατφόρμα είναι μαζί πρόχειρη και ολόκληρη η —έτσι ανακαλυμμένη— περιοσμική φύση (προστασία των ανθρώπων από το φως του Ήλιου, από την πιθανότητα της βροχής, κ.λπ.).

**(κα) Τα πρόχειρα όντα δεν προκύπτουν με “πρόσθεση” υποκειμενικότητας πάνω σε κάποιο παρευρισκόμενο “υλικό του κόσμου”**

Η προχειρότητα, βέβαια, δεν επέρχεται με το να επικαλυφθεί, τρόπον τινά, ένα παρευρισκόμενο *υλικό του κόσμου* (Weltstoff) με “υποκειμενικότητα” (π.χ., μέσω κάποιας υποκειμενικής “σύλληψης” του). Κάτι τέτοιο, διαβάζουμε, θα προϋπέθετε ότι πρωταρχικά τα όντα ανακαλύπτονται απλώς ως *παρευρισκόμενα*: πράγμα που θα ερχόταν σε αντίθεση, βέβαια, με το οντολογικό νόημα του γνωρίζειν ως *στηριγμένου* εντω-κόσμου-Είναι.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Εδώ μπορούμε να αντιληφθούμε καθαρά πως ο Χάιντεγκερ επεκτείνει την ανάλυσή του για τα πρωταρχικά συναντώμενα όντα έτσι ώστε να αφορούν από την απλή «πέτρα για να σπάσω ένα αμύγδαλο» μέχρι το «συγχρονόκλιτρο για να διασπάσω ένα άτομο». Δεν λαμβάνει υπόψιν του, έτσι, τη σωρεία αποβλεπτικών διαμεσολαβήσεων που μας έχουν επιτρέψει το δεύτερο. Παρακάμπει, δηλαδή, κάτι σαν τη γενεαλογία και τη διαστρωμάτωση της προχειρότητας. Δομές σαν αυτές όμως ήταν πολλές φορές το θέμα αναλύσεων του Χούσερλ.

<sup>12</sup> Στο σχετικό σημείο του ίδιου του κειμένου του *EX* δεν είναι ξεκάθαρο με ποιαν από τις ανωτέρω διακριθείσες έννοιες εννοείται εδώ ο «κόσμος». Πιστεύω, όμως, πως πρόκειται για τον «κόσμο» με τη σημασία υπ’ αριθμόν (3). Για τον κόσμο με τη σημασία (2) ή/και (4) θα γίνει λόγος στις αμέσως επόμενες ενότητες. Ακόμα και η περιοσμική φύση δεν είναι ακόμα ο κόσμος με τις σημασίες (2) και (4). Δεδομένης της κρισιμότητας των βημάτων για την ανάδειξη του κόσμου ως φαινόμενο, σε κάθε άλλη περίπτωση ο Χάιντεγκερ θα έκανε εδώ ένα μάλλον επερωτητέο πρωθύστερο. Μάλιστα, όπως θα αρχίσουμε να βλέπουμε από την επόμενη ενότητα, ούτε καν ο περιοσμός ως *τέτοιος* δεν συνιστά ακόμα έναν κόσμο με αυτές τις δύο οντολογικές σημασίες.

<sup>13</sup> Βλέπε σχετικά SZ 71 [129]. Εδώ μοιάζει να υπάρχει κάτι τρωτό στο επιχείρημα. Αποδείχτηκαν επαρκώς όσα έχουν ειπωθεί για το γνωρίζειν, για το ποια είναι η πλέον πρωταρχική συμπεριφορά του εδωνά-Είναι και για το ειδικό νόημα της κάθε μιας; Εκτιμώ πως αυτό που έχει παρασχεθεί μέχρι τώρα είναι πολύ σημαντικές ενδείξεις. Αλλά, γιατί το απλό αντιλαμβάνεσθαι να έχει ταυτιστεί με το σκέτο προσβλέπειν του γνωρίζειν; Για παράδειγμα, στην ανάλυση του Χούσερλ η αντίληψη δεν είναι ισοδύναμο της θεωρητικής παρατήρησης και της συγκρότησης στη βάση του μηχανισμού απόδοσης κατηγορημάτων σε ένα υποκείμενο. Βλέπε σχετικά Theodorou 2005.



Η προχειρότητα, συνεχίζει ο Χάιντεγκερ, είναι οντολογικο-κατηγορησιακός<sup>14</sup> προσδιορισμός των όντων ως έχουν “καθ’ εαυτά”. Και συνεχίζει: όμως πρόχειρα όντα “υπάρχουν” μόνο *επί τη βάση (auf dem Grunde)* των *παρευρισκόμενων* όντων. Αλλά, ρωτά και πάλι ρητορικά: ακόμα και αν υποθέσουμε πως δεχόμαστε αυτή τη θέση, σημαίνει τούτο πως *οντολογικά* η προχειρότητα *στηρίζεται* στην παρεύρεση;<sup>15</sup>

#### (ιβ) Η ζητούμενη μετάβαση από την προχειρότητα στο φαινόμενο «κόσμος»

Κερδίσαμε, όμως, τίποτα από τη ζητούμενη οντολογική κατανόηση του φαινομένου «κόσμος»; Δεν προϋποτίθεται και εδώ στα –ενδόκισμα πάντα– πρόχειρα όντα αυτός ο κόσμος; Προφανώς ο ζητούμενος κόσμος δεν προκύπτει με άθροιση της προχειρότητας, της παρεύρεσης, κ.λπ. Υπάρχει, λοιπόν, κάποια πραγματική διόδος από την προχειρότητα στο φαινόμενο «κόσμος» και στην κοσμικότητα μέσω της οποίας αυτά να μάς αποκαλυφθούν όπως τα περιγράψαμε ή οι περιγραφές μας ήταν σιέτες εικασίες;<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Και όχι «οντολογικο-υπαρκτικός», διότι ονομάζει την οντολογία όντων που δεν είναι εδωνά-Είναι – αν και η προχειρότητα δεν συγκροτείται από μόνη της, αλλά στην εμπλοκή του ανθρώπου με αυτά τα όντα.

<sup>15</sup> Από πουθενά δεν φαίνεται να έχουν τεθεί οριστικοί περιορισμοί που να μας εξαναγκάζουν να απαντήσουμε αρνητικά. Τα πάντα εδώ εξαρτώνται κρίσιμα από τον τρόπο με τον οποίο έχουμε ερμηνεύσει το «οντολογικά», το «φαινομενολογικά» και το «πρωταρχικά». Στο παρόν σημείο, πάντως, ο Χάιντεγκερ κατά μία έννοια “υποχωρεί”. Δεν θέτει το ζήτημα αν κάπως “κάτω” ή “πίσω” από το όργανο βρίσκεται (κατά κάποια έννοια) ένα στρώμα πραγματικότητας που ο Χάιντεγκερ θέλει να το πραγματεύεται με όρους παρεύρεσης. Μια τέτοια δυνατότητα εδώ την αφήνει ανοιχτή. Αυτό που τον ενδιαφέρει, όμως, είναι αν μπορούμε να πούμε πως σε αυτο το στρώμα πραγματικότητας *στηρίζει* οντολογικά την οργανικότητα. Ο ίδιος απαντά, βεβαίως, «όχι». Από την πλευρά του Χούσερλ, μπορούμε να απαντήσουμε «ναι», με τον όρο, όμως, ότι αυτή η στρώση πραγματικότητας δεν είναι αυτό που ο Χάιντεγκερ εννοεί με την παρεύρεση, αλλά αυτό που γνωρίζουμε από τον Χούσερλ ως *απαληπτό φυσικό πράγμα*. Συνολικά, λοιπόν, στο ρητορικό ερώτημα του Χάιντεγκερ θα έπρεπε να απαντήσουμε: ίσως όχι· αλλά αυτό δεν σημαίνει πως οφείλει να ισχύει το αντίστροφο!

<sup>16</sup> Στις σχετικές ενότητες του *EX* (§§16-18) δεν θα συναντήσουμε διαυγώς διακριτές αναλύσεις για το πότε κινούμαστε στο πλαίσιο του *περίκοσμου* και πότε στο πλαίσιο του *κόσμου* ή *κόσμου γενικά*. Ο Χάιντεγκερ δείχνει να επείγεται να αναδείξει το φαινόμενο «κόσμος» και αφήνει αυτό το θέμα να παρεισφύει εμβόλιμα σε διάφορα σημεία αυτών των ενοτήτων. Με κάποια προσπάθεια, εντούτοις, φαίνεται να μπορούμε να παρουσιάσουμε με μια σχετική ανεξαρτησία αυτές τις διαφορετικές θεματικές. Θα δούμε πως στην περιγραφή του *περίκοσμου* και της *περιοσμικότητας* (§16) δεν εμπλέκεται ακόμα άμεσα ο παράγοντας *εδωνά-Είναι*. Μόνο από τη στιγμή που οι αναλύσεις για τον *περίκοσμο* συμπληρωθούν με ρητή αναφορά στο *εδωνά-Είναι* (§17 και, περισσότερο, §18) ο *περίκοσμος* κατανοείται πλέον ως *κόσμος* και η *περιοσμικότητα* ως *κοσμικότητα*. Με αυτή την κίνηση ο περιορισμένος *περίκοσμος*, μέσα στον οποίο εκτυλίσσεται η καθημερινή επιμέρισμά μας, *διευρύνεται, καθολικοποιείται και ολοκληρώνεται*. Η ρητή αναφορά στο *εδωνά-Είναι* μεταφέρει το βλέμμα της ανάλυσής μας από τα άμεσα συναντώμενα *περιοσμικά* όντα στον *επ’ αόριστον επεκτάσιμο* ορίζοντα επιμέρισμας, μέσα στον οποίο μπορεί να εξαπλωθεί το ανθρώπινο *επιμεριμνωδώς υπάρχουν* με τα πρόχειρα όντα. Παράλληλα, κατανοούμε πως *κάθε*

## §16. Το [περι-]κοσμώδες του περίκοσμου που αναγγέλλεται με τα ενδόκοσμα όντα

(α) Προαναγγελία: τα όντα δείχνονται αφ' εαυτών τους και ως προς το Είναι τους μόνο χάριν του κόσμου

Μπορούμε ήδη να πούμε πως αν και ο κόσμος δεν είναι ενδόκοσμο ον, μόνο επειδή αυτός “υπάρχει” (“es gibt”) (κυριολεκτικά: «αυτός δίνει» και, άρα, «κάνει να είναι») συναντώνται ενδόκοσμα όντα και, ανακαλυπτόμενα –στο πλαίσιο του– δείχνονται αφ' εαυτών τους ως προς το Είναι τους. Αλλά, εδώ, αυτό είναι απλώς μια πρόωρη παρατήρηση (με αφορμή ειδικά τον πρόχειρο περίκοσμο ως τέτοιο).

(β) Στην επιμεριμνώδη απορρόφηση κάπως φωτίζεται και η περικοσμική (περι-)κοσμικότητα

Έχουμε ήδη πει ότι το εδωνά-Είναι είναι το ον που είναι στη βάση του εν-τω-κόσμου-Είναι του. Επίσης, έχουμε πει ότι χάριν του Είναι του το εδωνά-Είναι κατανοεί επιτηρητικά το Είναι ως Είναι του, βρίσκεται, δηλαδή, να διαθέτει μια κάποια οντολογική κατανόηση για το δικό του Είναι. Αν, τώρα, λάβουμε το εδωνά-Είναι κατά το επιμεριμνώδες εν-τω-κόσμου-Είναι του, δεν πρέπει άραγε, ρωτά ο Χάιντεγκερ, να δεχτούμε πως, συναντώντας τα ενδόκοσμα όντα, το εδωνά-Είναι έχει, μέσω του περι-κόσμου, και μια κατανόηση του κόσμου, η οποία αρχικά είναι, έστω, προ-οντολογική; Δεν ισχύει, με άλλα λόγια, πως κατά την επιμεριμνώδη απορρόφηση (besorgendes Aufgehen) του εδωνά-Είναι στα πρόχειρα όντα είναι επίσης κάπως φωτισμένη (aufleuchtet) και η κοσμικότητά τους μέσω της περι-κοσμικότητάς τους (έστω και χωρίς ακόμα αυτή να έχει γίνει θέμα);

(γ) Το φαινόμενο της απροχειρότητας και οι τρεις τρόποι του

Όντως, στην καθημερινή επιμέριμνα υπάρχουν περιπτώσεις συναντήσεως όντων, στις οποίες μας δίνεται η ευκαιρία να αντιληφθούμε πως κάτι τέτοιο ισχύει. Σε αυτές τις περιπτώσεις κάπως ξεπροβάλλει το [περι-]κοσμώδες (Weltmäßigkeit) των συναντώμενων όντων. Τούτο ακριβώς συμβαίνει στο φαινόμενο της απροχειρότητας, δηλαδή όταν, για κάποιο λόγο, τα πρόχειρα όντα δεν είναι πλέον συναντήσιμα ως πρόχειρα όντα. Ας δούμε τότε και πώς βρισκόμαστε ενώπιον αυτού του φαινομέ-

---

ανθρώπινη δυνατότητα ύπαρξης μπορεί να επεκτείνεται σε όντα που συναντώνται μέσα σε αντίστοιχους επ' αόριστον επεκτεινόμενους ορίζοντες συνάντησης με όντα. Τέλος, ταυτόχρονα, ο καθολικά διευρυμένος κύβλος της περικοσμικότητας ολοκληρώνεται περιλαμβάνοντας και το εδωνά-Είναι, χάριν του οποίου συγκροτούνται τέτοιοι ορίζοντες. Την όλη αυτή πορεία τη βλέπουμε να ξεκινά με την εισαγωγή της παραπεμπτικότητας (§15), την ανάδειξη της ως δομή (§16), τον κατ' αρχήν παραλληλισμό της με την υπαρκτικότητα του εδωνά-Είναι (§17), να κλιμακώνεται με την κατανόηση της παραπεμπτικότητας ως συμπλεκτικότητα (§18.α-β) και να κορυφώνεται με την παρουσίασή της ως σημαντικότητα (§18.γ). Σε αυτό το τελευταίο στάδιο ολοκληρώνεται η φανέρωση του φαινομένου «κόσμος» και ο συνιστών (συν-συγκροτητικός) ρόλος του στη δόμηση του συνόλου εν-τω-κόσμου-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι.

νου.

(Παρατήρηση: ενδεχομένως οι όροι «αχρηστία», «πιεστικότητα», και «δυστροπία», οι οποίοι θα χρησιμοποιηθούν αμέσως τώρα, να είναι καλύτερο να εννοηθούν με τρόπο που να παραπέμπει σε θυμικές καταστάσεις, βλ. §30.)

#### (i) Η αχρηστία

Υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες τα πρόχειρα όντα τα συναντάμε ως *άχρηστα* (unverwendbar), απρόσφορα, δύσχρηστα. Βεβαίως, τότε *δεν* έχει απωλεσθεί ο οργανικός χαρακτήρας τους. Απλώς, κατά την περιβλεπτική (και *όχι* θεωρητική, βάση *ιδιοτήτων*) ανακάλυψη της αχρηστίας το όργανο *τραβά μεν την προσοχή μας, αλλά σε αυτό το τράβηγμα της προσοχής* (Auffallen) στα όργανα αναγνωρίζεται μια κάποια *απροχειρότητα*. Το μη χρησιμοποιήσιμο κείται απλώς εκεί· δείχνεται αφ' εαυτού ως οργανικό πράγμα (Zeugding) που φαίνεται (aussieht) έτσι ή αλλιώς και που, ενόσω φαινόταν έτσι, στην προχειρότητά του, ήταν σταθερά και παρευρισκόμενο.<sup>17</sup>

Στο *χαλασμένο όργανο*, τώρα, *αγγέλλεται* (meldet sich) η *καθαρή παρεύρεση*.<sup>18</sup> Αλλά και πάλι, συμπληρώνει αμέσως ο Χάιντεγκερ, *αυτή* η παρεύρεση του μη χρησιμοποιήσιμου *δεν* απαλλάσσεται (entbehrt) από *κάθε* προχειρότητα.<sup>19</sup> Το μη χρησιμοποιήσιμο όργανο δεν είναι απλώς ένα κάποιο τυχαίο πράγμα. Δηλαδή, η φθορά του οργάνου *δεν* είναι μια αλλαγή *ιδιότητας* ενός παρευρισκόμενου όντος (π.χ. ήταν κόκκινο και τώρα βάφτηκε κίτρινο). Έτσι, εννοείται, το φθαρμένο όργανο *ως τέτοιο* δεν έγινε κιόλας ένα σκέτα παρευρισκόμενο ον, αλλά *κάπως* διατηρεί την οργανικότητά του (έστω κι αν αυτή έχει πλέον ετεροιωθεί αρνητικά στο καθεστώς της αχρηστίας).

#### (ii) Η πιεστικότητα

Η απροχειρότητα, βέβαια, δεν επέρχεται μόνο μέσα από τη μη χρησιμότητα ενός διαθέσιμου οργάνου. Μπορεί να ανακαλύψουμε και όργανα που *μας λείπουν*. Αυτή η απροχειρότητα έχει μάλλον τον χαρακτήρα της *πιεστικότητας* (Aufdringlichkeit). Στην πιεστικότητα τα όντα ανακαλύπτονται ως απλώς παρευρισκόμενα (όσο μεγαλύτερη η πιεστικότητά τους και η αμηχανία μας, τόσο περισσότερη παρευρετικότητά) – τηρουμένων, βέβαια, των όρων που είδαμε λίγο πριν.

#### (iii) Η δυστροπία

---

<sup>17</sup> Βλέπε SZ 73 [131]. Σύγκρινε με όσα είπαμε πριν σχετικά με το πώς κατά τον Χάιντεγκερ το υλικό του κόσμου (Weltstoff) *κάπως* “υπάρχει” κάτω από τα πρόχειρα όντα.

<sup>18</sup> Παρατηρήστε εδώ το ρήμα που χρησιμοποιεί ο Χάιντεγκερ. Η *άγγελση*, έχουμε δει στην §7, είναι η σχέση παραπομπής μεταξύ δύο όντων: της εμφάνισης και αυτού που εκδηλώνεται με την (στην) εμφάνιση. Επίσης, λίγο πιο κάτω ο Χάιντεγκερ θα μας πει πως το ότι *αγγέλλεται* εδώ ένα παρευρισκόμενο ον οφείλεται στο ότι συμβαίνει μια *αποκοσμικοποίηση*, η οποία, όπως θα δούμε αμέσως, πρέπει να συνίσταται στο *σπάσιμο* των δεσμών παραπομπής στη συνάφεια των οργάνων. Αντιδιαστείλτε, εδώ, αυτή την εκδοχή *άγγελσης* με την *άλλη* που είδαμε νωρίτερα.

<sup>19</sup> Δεν μπορούμε εδώ να μην ειφράσουμε τα παράπονά μας για έλλειψη καθαρότητας και συνέπειας στην περιγραφή.

Απρόχειρα όντα, όμως, μπορεί να έχουμε και στην περίπτωση των όντων που *εμποδίζουν* την επιμέριμνα. Τα όντα που εμποδίζουν δεν αρμόζει να βρίσκονται στο συγκεκριμένο σημείο πάνω σε μια διαδρομή της επιμέριμνας· στέκουν εκεί, ως εμπόδια, καλώντας μας με *δυστροπία* (Aufsässigkeit) να καταπιαστούμε μαζί τους.

Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν είναι ότι βρισκόμαστε να παρατηρούμε θεωρητικά ένα παρευρισκόμενο ον. Όχι· τα απρόχειρα όργανα *παραμένουν* όργανα. Η προχειρότητα παραμένει *δεμένη* με τη διαδηλούμενη (sich kundgebende) παρέρυρεση.

**(δ) Η πρόχειρη (περι-)κοσμικότητα δείχνεται αφ' εαυτής της καθώς αυτή μάς “αποχαιρετά” κατά την απροχειρότητα**

Αλλά τι γίνεται με το ζητούμενο φαινόμενο του κόσμου; Το ότι στις δοσοληψίες που περιγράψαμε έχει ήδη κατανοηθεί κάτι σαν την *προχειρότητα* φαίνεται από το πώς αυτή συνάμα μάς “*αποχαιρετά*” (verabschiedet sie sich) καθώς εξαφανίζεται, π.χ. όταν ένα άχρηστο περικοσμικά συναντώμενο όργανο μας τραβά την προσοχή. Σε αυτή την κίνηση η (περι-)κοσμική προχειρότητα *δείχνεται αφ' εαυτής* – έστω και τη στιγμή που αυτή αποχαιρετώντας μας έχει ήδη φύγει. Αυτό, όμως, σημαίνει πως έτσι δείχνεται και το (περι-)κοσμώδες (Weltmässigkeit) των πρόχειρων όντων.<sup>20</sup>

**(ε) Η δομή του Είναι «προχειρότητα», η οποία δείχνεται αφ' εαυτής στην απροχειρότητα, προσδιορίζεται μέσω των παραπομπών «για να ...»**

Στην απροχειρότητα γενικά η παραπομπή του «για να ...», στην οποία κανονικά δεν δίνουμε σημασία, *παρεμποδίζεται* (ist gestört). Παρεμποδιζόμενη, εντούτοις, γίνεται ταυτόχρονα *ρητή*. Στενά, βεβαίως, στην *παρεμπόδιση* η παραπομπή γίνεται *ρητή* όχι οντολογικά, δηλαδή στην *όλη συνάφειά* της, αλλά οντικά· στο θεάσθαι της περίβλεψης, δηλαδή, εν πολλοίς, στον *αμέσως επόμενο* “σύνδεσμο” της. Ευρύτερα, όμως, στην απροχειρότητα γίνεται *ορατή* η *σύνολη τάξη του έργου* (Werkstatt), ως αυτό στο οποίο αναλώνεται (sich aufhält) εκάστοτε η επιμέριμνα. Γίνεται διάφωτη (leuchtet auf) η *όλη συνάφεια* των οργάνων, ως εκάστοτε ήδη ορατή στο θεάσθαι της περίβλεψης. Και είναι με αυτό ακριβώς το σύνολο που *αγγέλλεται* (meldet sich) και ο πρόχειρος (περι-)κόσμος ως κάτι άλλο από τα πρόχειρα όντα.<sup>21</sup>

Έτσι, αντιλαμβανόμαστε ότι η *δομή του Είναι* των πρόχειρων όντων «όργανα», δηλαδή η πρόχειρη περικοσμικότητα, προσδιορίζεται μέσω των *παραπομπών*

<sup>20</sup> Αυτή η ιδέα πρέπει να μας τραβήξει την προσοχή περισσότερο. Αν, όπως θα δούμε παρακάτω, η κατά μέσον όρο καθημερινότητα διάγεται μέσα σε καθεστώς αναυθεντικότητας, δηλαδή απώλειας της εμπειρίας του κόσμου/Είναι ως φαινόμενο, τότε τούτη η αθέλητη και ανεξέλεγκτη, δηλαδή *όχι* μεθοδολογικά προγραμματισμένη και πραγματοποιημένη, πρόσκρουσή μας στην απροχειρότητα μοιάζει να μπορεί να άρει —προς στιγμήν έστω, και φευγαλέα— την αναυθεντικότητα και μας θέτει ενώπιον της εμπειρίας τουλάχιστον της περι-κοσμικότητας και του ειδικού Είναι των πρόχειρων όντων (της προχειρότητας).

<sup>21</sup> Στην απροχειρότητα, λοιπόν, με τη διάφωτη συνάφεια των παραπομπών αγγέλλεται ο κόσμος των πρόχειρων όντων. Προσέξτε, όμως, ότι εδώ έχουμε πλέον ένα τρίτο είδος άγγελσης.

(Verweisungen) του «για να...». Διότι, όσο η συνάφεια αυτή διατηρείται ανεμπόδι-στα, έχουμε πρόχειρα όντα, ενώ όταν παύει, παύουμε να έχουμε και πρόχειρα όντα ως τέτοια. Άρα, αυτό που έκανε τα πρόχειρα όντα να είναι τα όντα που είναι, δηλα-δή το Είναι τους, δεν ήταν τίποτα άλλο από την κοσμικότητά τους.

**(στ) Ο μη αγγελμένα διανοιγμένος κόσμος “κάνει” να υπάρχουν πρόχειρα όντα**

Αντίστροφα ιδωμένο, είναι η μη άγγελση αυτού του (περί-)κόσμου, δηλαδή η “καθ’ εαυ-τότητα” του Είναι των πρόχειρων περικοσμικά συναντώμενων όντων, που καθιστά δυνατή τη δοτικότητα τους. Επιπλέον, είναι από αυτή την άποψη που είπαμε πως, αν και ο (περί-)κόσμος δεν είναι ενδόκοσμο ον, μόνο επειδή αυτός “υπάρχει” (“es gibt”) συναντώνται ενδόκοσμα όντα και ανακαλυπτόμενα δείχνονται αφ’ εαυτών τους ως προς το Είναι τους.

Ασφαλώς, αυτός ο μη αγγελμένος (περί-)κόσμος είναι εικάστοτε ήδη διανοιγμένος (erschloßt) στην περιβλεψη,<sup>22</sup> δηλαδή ήδη “ξεκλειδωμένος” (aufgeschloßt) ή α-νοιγμένος· κάτι που, βεβαίως, δεν επιτυγχάνεται έμμεσα με κανέναν συλλογισμό (Schluß). Έτσι, δηλαδή ως μη αγγελμένα διανοιγμένος, είναι που ο (περί-)κόσμος – ή, όπως αλλιώς μπορούμε να πούμε, το Είναι «προχειρότητα»– “κάνει” να υπάρ-χουν πρόχειρα όντα.

**(ζ) Συγνεφαιώση του ως εδώ νοήματος του «εν-τω-κόσμο-Είναι»**

Εν-τω-κόσμο-Είναι σημαίνει, λοιπόν, ως εδώ: μη θεματική περιβλεπτική απορρο-φήση στις παραπομπές που συγκροτούν την προχειρότητα της ολότητας των οργά-νων. Ακολουθώς θα εξετάσουμε λεπτομερέστερα τη δομή αυτών ακριβώς των σχέ-σεων παραπομπής.

## §17. Παραπομπή και σημεία

**(α) Ποια είναι η οντολογική καταγωγή της παραπομπής;**

Έγινε σαφές πως η παραπομπή και η ολότητα των παραπομπών κάπως συγκροτούν αυτή την ίδια την κοσμικότητα (τουλάχιστον στο επίπεδο της περι-κοσμικότητας). Ωστόσο, ποια μπορεί να είναι η οντολογική καταγωγή (Herkunft) της παραπομπής;

**(β) Η παραπομπή δεν είναι είδος ενός υποτιθέμενου γένους «σχετισμός»: ο σχετισμός έχει προκύψει με τυποποίηση από συνάφειες**

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει: δεν θα μας βοηθούσε άραγε στο σιοπό μας η ανάλυση του παραπέμπειν με τους όρους του σχετισμού (Beziehen); Δεν ισχύει δα πως το παραπέμπειν είναι σχετισμός; Όχι ακριβώς.

---

<sup>22</sup> Βλέπε SZ 75 [135]. Αυτή η θεματική του διανοιγμένου –αν και μη αγγελμένου– κόσμου που καθιστά προσιτά τα σχετικά (εδώ τα πρόχειρα) όντα έχει το δικό της ενδιαφέρον. Πολλοί, δε, τη συνδέουν με τη λεγόμενη “στροφή” της σκέψης του Χάιντεγκερ. Υπάρχουν, ωστόσο, περι-πλοκές που συνηγορούν κατά αυτής της ιδέας. Θα τις δούμε παρακάτω.

Η φαινομενολογική εξέταση του ζητήματος δείχνει πως ο σχετισμός δεν συνιστά γένος για τα είδη των παραπομπών. Για παράδειγμα, ο σχετισμός δεν συνιστά ένα περιεχομενικό γένος, κάτω από το οποίο μπορούν να υπαχθούν ως είδη του (με πρόσθεση ειδοποιού διαφοράς) οι παραπομπές του τύπου των σημείων, των συμβόλων, των εκφράσεων, των σημασιών, κ.λπ.

Το παραπέμπειν μπορεί να ιδωθεί ως σχετισμός μόνο από σιέτα τυπική (formal) άποψη.<sup>23</sup> Ο σχετισμός είναι κάτι το οποίο διαπιστώνουμε μετά από μια τυποποίηση (Formalisierung) μιας οποιασδήποτε συνάφειας (Zusammenhang), ανεξάρτητα από το ειδικό περιεχόμενό της (Sachhaltigkeit) και τον ειδικό τρόπο του Είναι της.<sup>24</sup>

Όλα αυτά σημαίνουν πως μιλώντας για σχετισμό δεν φωτίζουμε καθόλου την παραπομπή. Μάλιστα, ακριβώς εξαιτίας του τυπικά-γενικού χαρακτήρα του, δηλαδή εξαιτίας του ότι ο σχετισμός έχει προκύψει με τυποποίηση της συνάφειας εν γένει (δηλαδή στηρίζεται μέσω τυποποίησης σε αυτήν), είναι ο σχετισμός που έχει την οντολογική πηγή του (Ursprung) σε μια παραπομπή και όχι το αντίστροφο.

**(γ) Καταλληλότερο μέσο για τον φωτισμό της οντολογικής καταγωγής της παραπεμπτικότητας είναι τα όργανα «σημεία», των οποίων ο χαρακτήρας συνίσταται στο δείχνειν**

Αν θέλουμε, λοιπόν, να φέρουμε στην επιφάνεια την οντολογική καταγωγή της παραπομπής, ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, θα πρέπει να ξεκινήσουμε πάλι από το Είναι των πρόχειρων όντων, εστιάζοντας τώρα στα σημεία (Zeichen). Με τη βοήθεια των σημείων θα αναδείξουμε την παραπεμπτικότητα με τρόπο οξύτερο.

Σημεία μπορεί να είναι μια σειρά “πραγμάτων”: οι ενδείξεις (Anzeigen), τα αποτυπώματα (Rückzeichen), οι διοσημίες (Vorzeichen), το σημάδι (Merkzeichen), οι σημαντήρες (Kennzeichen). Το καθένα από αυτά έχει διαφορετικό δείξιμο. Η δομή του σημείου, όμως, μπορεί να λειτουργήσει ως οντολογικός οδηγός για μια “χαρακτηρολογία” (“Charakteristik”) όλων γενικά των ενδόκοσμων όντων.

Ο χαρακτήρας οργάνου των λογής-λογής σημείων, π.χ. των οδοδεικτών (Wekmarken), των ορόσημων (Flursteine), των σημαίων, των δεικτικών οργάνων (Zeigzeugen) κ.λπ., συνίσταται στο δείχνειν τους. Τα σημεία γενικώς δείχνουν κάτι (Zeigen).

Γιατί, όμως, λέμε πως τα σημεία αναδεικνύουν την παραπεμπτικότητα με τρόπο οξύτερο; Ας δούμε.

---

<sup>23</sup> Ο Τζαβάρας, αλλά, κατά κανόνα και όλοι όσοι έχουν μεταφράσει τον όρο «formal», τον αποδίδουν με τον όρο «μορφικά». Για λόγους που εδώ δεν μπορώ να αναλύσω συστηματικά, στο παρόν πλαίσιο, καθώς και σε άλλα παρόμοια, επιλέγω να αποδώσω το «formal» ως «τυπικά».

<sup>24</sup> Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ μας παραπέμπει εδώ για την ιδέα της τυποποίησης στις §§10κ.ε. των *Ιδεών* I (1913) και στο κεφ. 11 των *Προλεγομένων* (1900) του Χούσερλ και για τα σημεία και τις σημασίες στην πρώτη *Λογική Έρευνα* (1901).

**(δ) Η παραπομπή θα φωτιστεί με αφετηρία το δείχνει ως μια θεμελιωμένη “εξειδίκευση” του**

Για το παραπέμπειν μπορούμε να μιλάμε από δύο απόψεις:

- i. από τη γενική άποψη του *οντολογικο-κατηγοριακού* χαρακτήρα του οργάνου ως οργάνου εν γένει (η δομή του Είναι όλων των οργάνων, δηλαδή και των *δεικτικών* οργάνων, είναι το παραπέμπειν *γενικά*, η «εξυηρητικότητα» του οργάνου στο να ...»),
- ii. από την ειδική άποψη του “*οντικά*” συγκεκριμένου χαρακτήρα που χαρακτηρίζει αυτό ή το άλλο είδος οργάνου· π.χ. το όργανο «σημείο» έχει τον οντικά συγκεκριμένο χαρακτήρα του *δεικτικώς* παραπέμπειν, του δείχνειν.

Ο οντικά συγκεκριμένος χαρακτήρας ως τέτοιος θεμελιώνεται (*gründet sich*) πάνω στην προηγούμενη οντολογική δομή (και όχι το αντίστροφο). Η παραπομπή, λοιπόν, *δεν* είναι ένας οντικός προσδιορισμός των πρόχειρων όντων, αλλά μάλλον η *οντολογική προϋπόθεσή* τους.

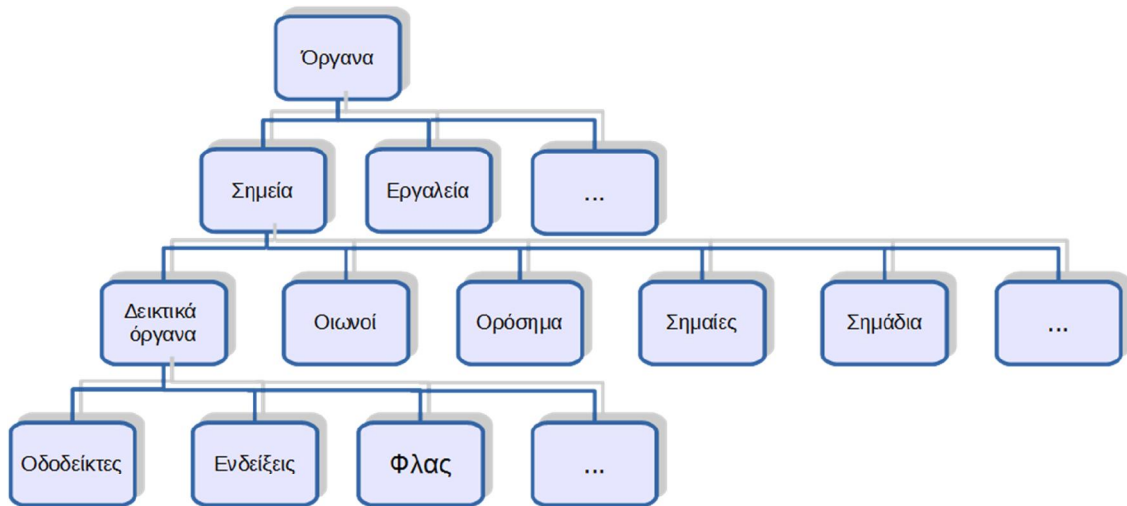
Το ανάλογο ισχύει, βέβαια, και για τα όργανα που *δεν* είναι δείκτες. Π.χ. η δομή του Είναι του σφυριού ως οργάνου είναι επίσης η «εξυηρητικότητα στο να...» και πάνω σε αυτήν θεμελιώνεται το δικό του *οντικά* *συγκεκριμένο* παραπέμπειν.

Άρα, αν θέλουμε να φτάσουμε στην παραπεμπτικότητα με λεπτομέρεια ικανή να μας τη φωτίσει όσο οξύτερα γίνεται, φαίνεται πρόσφορο το να ξεκινήσουμε από μια “εξειδίκευση” της. Τα σημεία είναι πρόσφορα για κάτι τέτοιο. Το δείχνειν είναι ένα *είδος παραπομπής*.

**(ε) Ακόμα πιο συγκεκριμένα θα φωτίσουμε την παραπομπή με βάση το δεικτικό σημείο «φλας αυτοκινήτου»**

Μια ειδική ειδοχή σημείων, μάλιστα, οι δείκτες, και ακόμα ειδικότερα ο δείκτης «φλας», θα μας βοηθήσουν ακόμα περισσότερο στην κατεύθυνση της βαθύτερης δυνατής κατανόησης της παραπεμπτικότητας. Ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται ότι οι *δείκτες*, το *δεικτικό* όργανο (*Zeigzeug*), κατέχουν προνομιούχο θέση μέσα στις επιμερινώδεις δοσοληψίες μας. Σε τι συνίσταται, όμως, οντολογικά αυτό το προνόμιο;

Οι δείκτες ως σημεία ασφαλώς δείχνουν· αλλά δείχνουν, θα λέγαμε, *προσανατολιστικά* ή *κατευθυντικά*. Αυτό γίνεται ιδιαίτερα σαφές στο ειδικό όργανο, σημείο, και δείκτη που γνωρίζουμε ως «φλας αυτοκινήτου».



Σχήμα 2. Σχηματική απεικόνιση των προηγούμενων διακρίσεων

*Πρωταρχικά*, όντας ενδόκοσμα πρόχειρο ον, το φλας συμβαίνει να συγκροτείται από *παραπομπή*. Συγκεκριμένα, όμως, το φλας δεν παραπέμπει γενικώς, αλλά δείχνει κατευθυντικά μέσα στο *συγκοινωνιακό* περίκοσμο και ειδικότερα δείχνει προς συγκεκριμένες κατευθύνσεις που μπορεί ή πρέπει να πάρει ένας εποχούμενος οδηγός κινούμενος μέσα στο συγκοινωνιακό δίκτυο των *οδών*.

**(στ) Παραπομπές, σημάνσεις, δείξεις, κ.λπ., υφίστανται για το ειδικό ον «εδωνά-Είναι»**

Τώρα, πλέον, μπορούμε να παρατηρήσουμε κάτι ενδιαφέρον. Αντί να μένουμε στην ανάλυση της παραπομπής και του περί-κοσμου, μπορούμε και πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας στις αναλύσεις και το ον *για το οποίο* όλες αυτές οι παραπομπές “υφίστανται”. Τα σημεία, και ειδικότερα οι δείκτες, και ακόμα ειδικότερα το φλας, προσφέρονται για την εισαγωγή αυτής της τελευταίας διάστασης στις εδώ αναλύσεις. Ας δούμε πώς γίνεται αυτό.

**(ζ) Η συμπεριφορά μας έναντι του φλας συνιστά μια “εξειδίκευση” της σύνολης συμπεριφοράς μας ως εδωνά-Είναι, δηλαδή του «προσανατολισμένου καθ’ οδόν» μας**

Η συμπεριφορά μας (το Είναι μας) που αντιστοιχεί στο φλας είναι το *παραμέρισμα* (Ausweichen) ή το *σταμάτημα* (Stehenbleiben) προ του οχήματος που έβγαλε φλας. Το παραμέρισμα, ως λήψη μιας κατεύθυνσης (Einschlagen einer Richtung), ανήκει ουσιαδώς στο εν-τω-κόσμω-Είναι του εδωνά-Είναι. Αλλά, όπως μπορούμε να προαναγγείλουμε, και όπως θα δούμε καλύτερα στη συνέχεια, και το ίδιο το εδωνά-Είναι ως τέτοιο είναι πάντα *καθοδόν* (unterwegs) έχοντας πάντα κάπως *κατευθυνθεί* (ausgerichtet ist). (Το σταμάτημα, από την άλλη, είναι απλώς *οριακή* περίπτωση αυτού του κατευθυνθέντος καθοδόν.)

Έτσι, λοιπόν, αντιλαμβανόμαστε σφαιρικά με ποια έννοια τα σημεία, και ειδικά οι δείκτες, και πιο συγκεκριμένα το φλας, μας βοηθούν να αντιληφθούμε οξύτερα



την παραπεμπτικότητα ως πρόχειρη περι-κοσμικότητα που απαρτίζει το πρόχειρο Είναι,<sup>25</sup> και μάλιστα σε πλήρη συζυγία ή *συστοιχία*, όπως μπορούμε να πούμε, με το Είναι του εδωνά-Είναι, το οποίο έχει τον χαρακτήρα του «προσανατολισμένου “καθ’ οδόν”».

**(η) Τα σημεία γενικά αναδεικνύουν οξύτερα το περιώδες της πρόχειρης περικοσμικότητας ως Είναι των πρόχειρων όντων, σε πλήρη παραλληλία με το σύνολο Είναι του εδωνά-Είναι**

Αν για την παρουσίαση της παραπεμπτικότητας είχαμε προσφύγει μόνο στα εργαλεία, δεν θα καταφέραμε να αναδείξουμε αυτό το στοιχείο της κατευθυντικότητας ή του προσανατολισμού, το οποίο μάς επιτρέπει να δούμε σε παραλληλία την περικοσμικότητα των πρόχειρων όντων και, σε μια δεύτερη φάση, τον χαρακτήρα του *σύνολου* Είναι του εδωνά-Είναι. Διότι, τελικά, το να αδράξουμε αυθεντικά το σημείο δεν σημαίνει απλώς να το *ατενίσουμε* (anstarren) ως ένα σιέτο επισυμβαίνον (vorkommendes) δεικτικό πράγμα ή να στρέψουμε τη ματιά μας προς κάτι παρευρισκόμενο στην κατεύθυνση που το φλας υποδεικνύει. Το σημείο, όπως αρχίζει να φαίνεται, απευθύνεται σε ένα –όχι μόνο γενικώς κοσμικό (παραπεμπτικό), αλλά και–ειδικώς “χωρικό” εν-τω-κόσμου-Είναι στην περίβλεψη που καθοδηγεί την επιμεριμνώδη δοσοληψία. Περίβλεψη, η οποία, στη βάση του δείκτη φέρνει όλο το εκάστοτε «περιώδες» του περίκοσμου σε μια *ρητή προσανατολισμένη* (orientierte) “επίβλεψη” (“Übersicht”).

Αυτό φαίνεται και στην *εγκαθίδρυση* (ή συγκρότηση) ενός σημείου (Zeichenstiftung), η οποίαπραγματώνεται χάριν μιας περιβλεπτικής πρόβλεψης που προσφεύγει σε ένα κατάλληλο πρόχειρο ον, ώστε με βάση αυτό να αγγέλλεται στην περίβλεψη ο εκάστοτε σχετικός περίκοσμος. Αυτό αφυπνίζει για εμάς τις –κατά τα άλλα “καθ’ εαυτές”– σχετικές ολότητες πρόχειρων όντων.

Στη σήμανση, λοιπόν, *αγγέλλεται* και το [περι-]κοσμώδες (Weltmäbigkeit) ή η [περι-]κοσμικότητα των πρόχειρων όντων *ως Είναι* αυτών των όντων. Μάλιστα, όπως ήδη παρατηρήθηκε και όπως στη συνέχεια θα αναλυθεί περισσότερο, η πρόχειρη περι-κοσμικότητα, ως Είναι των πρόχειρων όντων, *αγγέλλεται σε παραλληλία με το σύνολο Είναι του εδωνά-Είναι*.

Αλλά, προκύπτει ασφαλώς το ερώτημα, ως τι μας ήταν *πρω* διαθέσιμο το ον που τώρα το συναντάμε ή το εγκαθιδρύουμε ως σημείο; Ας δούμε.

**(θ) Στη σήμανση αγγέλλεται το κοσμώδες όχι ως η σιέτη διαθέσιμη ολότητα των σχετικών όντων, αλλά ως το εκεί αποκαλυπτόμενο Είναι των εν λόγω όντων**

Κατ’ αρχάς, όταν είπαμε ότι στη (δεικτική) σήμανση αγγέλλεται και το κοσμώδες των πρόχειρων όντων, δεν εννοήσαμε ότι το δείχνειν αποφέρει μόνο κάτι σαν την *απλή διαθεσιμότητα* (Verfügbarkeit) μιας πρόχειρης ολότητας οργάνων και του περι-

---

<sup>25</sup> Για το ότι η πρόχειρη περι-κοσμικότητα ταυτίζεται με το Είναι των πρόχειρων όντων μπορούμε να βασιστούμε στην τρίτη έννοια κόσμου.

κοσμου γενικά. Αυτό συμβαίνει με την εγκαθίδρυση ενός σημείου. Η εγκαθίδρυση σημείου προπάντων *ανακαλύπτει*. Για παράδειγμα, για τον γεωργό ο νότιος άνεμος είναι σημείο που δείχνει την πιθανότητα βροχής. Αυτό σημαίνει πως, πρωτίστως, η “λογαριαστική” (rechnungstragende) περιβλεψη του γεωργού για τα σπαρτά του<sup>26</sup> *ανακαλύπτει* πρωτίστως τον νότιο άνεμο στο Είναι του, δηλαδή ως *σημείο*, και μάλιστα ως σημείο που *δείχνει την πιθανότητα βροχής* (διοσημία). Αλλιώς, για το γεωργό, ο νότιος άνεμος έχει την *ισχύ* (Geltung) ή την *αξία* (Wert)<sup>27</sup> ενός σημείου για την πιθανότητα βροχής.

**(ι) Πριν εγκαθιδρυθεί το σημείο ως σημείο, ήταν αναποκάλυπτο όργανο και όχι ένα σκέτα παρευρισκόμενο ον**

Σε τι συνίσταται, όμως, το σημείο (διοσημία) «νότιος άνεμος» στη *διαφορά* του από το πώς γίνεται αντιληπτό από έναν *μη* γεωργό; Δεν ισχύει, άραγε, πως εγκαθιδρύουμε ως σημείο ένα ον που έχει γίνει προηγουμένως προσιτό ως κάτι “*καθ’ εαυτό*”;

Σίγουρα κάπως πρέπει να το έχουμε συναντήσει από πριν, απαντά ο Χάιντεγκερ: *όχι* ως ένα καθαρό επισυμβαίνον (σκέτο) πράγμα. Η προαναφερθείσα ισχύς ή αξία *δεν* συνιστά *πρόσκτημα* (Dreingabe) σε ένα δήθεν σκέτα και ήδη παρευρισκόμενο ον: το σχετικό ρεύμα ατμοσφαιρικού αέρα προς αυτή τη γεωγραφική κατεύθυνση. Ο νότιος άνεμος δεν είναι ποτέ πρωτίστως (zunächst) παρευρισκόμενος,<sup>28</sup> προσιτός ως σκέτο μετεωρολογικό συμβάν, και δεν αναλαμβάνει περιστασιακά και δευτερογενώς τη λειτουργία διοσημίας. Κατά τον Χάιντεγκερ, ο μη γεωργός συναντά πρωτίστως τον νότιο άνεμο ως «*ακατανόητο* [unverstandenes] όργανο, ως πρόχειρο ον με το οποίο *δεν ξέραμε τι να κάνουμε* [“nichts anzufangen” wußte] και το οποίο έμενε, έτσι, αποκρυμμένο για την περιβλεψη» (SZ 81 [143], οι εμφάσεις προστέθηκαν).

Δεν πρέπει, λοιπόν, ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, να ταυτίζουμε τον περιβλεπτικά αναποκάλυπτο οργανικό χαρακτήρα των πρόχειρων όντων με την παρευρισκόμενη σκέτη πραγματοσύνη.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Αυτό το σημείο μας δίνει ένα ακόμα τεκμήριο υπέρ της επιλογής να μεταφραστεί το «umgehen» ως «περινώ/επιτηρώ». Ο γεωργός επιτηρεί περιβλεπτικά και περιβλέπει λογαριαστικά το Είναι του ως κόσμο του, όπου μέσα του και συγκεκριμένα μέσα στο περικοσμικό “*τμήμα*” του, *ανακαλύπτει*, δηλαδή τού φανερώνονται τα όργανα που τού φανερώνονται.

<sup>27</sup> Βλέπε SZ 80 [143]. Σύγκρινε, όμως, με SZ 68 [123].

<sup>28</sup> Αντιπαραβάλλετε ετούτη τη φράση με εκείνη που συναντήσαμε στην §5 σχετικά με το τι συναντά αρχικά το εδωνά-Είναι. Εκεί λεγόταν ότι το εδωνά-Είναι αρχικά συναντά παρευρισκόμενα όντα. Εδώ –και σε όσα ακολουθούν– διαβάζουμε πως αρχικά συναντά πρόχειρα όντα. Επίσης, αντιπαραβάλλετε όσα ειπώθηκαν εδώ και όσα θα ειπωθούν στα επόμενα με την ιδέα της §7 ότι, όπως υποστήριζε και ο Αριστοτέλης, πρωταρχικώς αληθή είναι τα απλώς αντιληπτά όντα. Με την απαιτούμενη προσοχή θα δούμε πως συνδέονται όλα αυτά.

<sup>29</sup> Αυτό είναι ένα κρίσιμο σημείο για να κατανοήσουμε τα φαινομενολογικά προγράμματα των Χούσερλ και Χάιντεγκερ. Ο Χάιντεγκερ επιτίθεται εδώ στην άποψη ότι η οργανικότητα στηρίζεται σε μια αυτόνομα προσβάσιμη σκέτη καρτεσιανή πραγματικότητα “*καθ’ εαυτήν*”, την οποία

Επίσης, δεν πρέπει να θεωρούμε πως η εγκαθίδρυση ενός σημείου είναι ζήτημα *θεωρητικής* σκέψης, αφού πρόκειται για κάτι που συμβαίνει στο πλαίσιο ενός *άμεσου εν-τω-κόσμου-Είναι*.

**(κ) Μπορεί η προχειρότητα να χρησιμοποιηθεί ως οντολογικός οδηγός για την ερμηνεία του πρωτόγονου καθημερινού κόσμου; Η περίπτωση των φετίχ και των μαγικών**

Ενδιαφέρον παρουσιάζει, ακόμα, η σχέση των φετίχ και των μαγικών στον πρωτόγονο κόσμο με τα σημεία για τα οποία μιλήσαμε.

Ο Χάιντεγκερ θεωρεί πως η ανάλυση για τα σημεία δεν αρκεί για να συλλάβουμε την προχειρότητα των όντων που συναντάμε στον πρωτόγονο κόσμο. Για τον πρωτόγονο άνθρωπο το σημείο φαίνεται να *συμπίπτει* με το δειχνόμενο (δεν το δείχνει ή δεν το αντιπροσωπεύει ή δεν το υποκαθιστά απλώς, αλλά *είναι* το δειχνόμενο). Αυτό σημαίνει, όμως, ότι τα σημεία δεν έχουν ανακαλυφθεί ως όργανα, δεν έχουν το Είναι του οργάνου. Οπότε, μάλλον ούτε καν η προχειρότητα και η οργανικότητα γενικότερα δεν μπορούν να συνιστούν οντολογικούς οδηγούς για την ερμηνεία του πρωτόγονου (καθημερινού) *κόσμου* – πόσο μάλλον η οντολογία της σκέτης πραγμασύνης. Ποια κατανόηση του Είναι να είναι, άραγε, συγκροτητική του πρωτόγονου *εδωνά-Είναι*;

**(κα) Για την κατανόηση κάθε ειδικού τύπου κόσμου ζητούμενό μας είναι η μορφική ιδέα της κοσμικότητας καθ' όλου, την οποία αναζητούμε με βάση την παραπομπή**

Ερωτήματα σαν και το τελευταίο δείχνουν και από μια άλλη άποψη γιατί επείγει πρώτα η επεξεργασία της *μορφικής* –και όχι, βέβαια, τυπικής– ιδέας της *κοσμικότητας καθ' όλου*, αφού κατόπιν, με *κατάλληλη ειδιοποιητική ετεροίωσή* της, θα κατανοούσαμε τη φυσιογνωμία *κάθε* ειδικού τύπου κόσμου, άρα και του πρωτόγονου. Πλησιάσαμε, όμως, κάπως αυτή τη μορφική ιδέα της κοσμικότητας καθ' όλου;

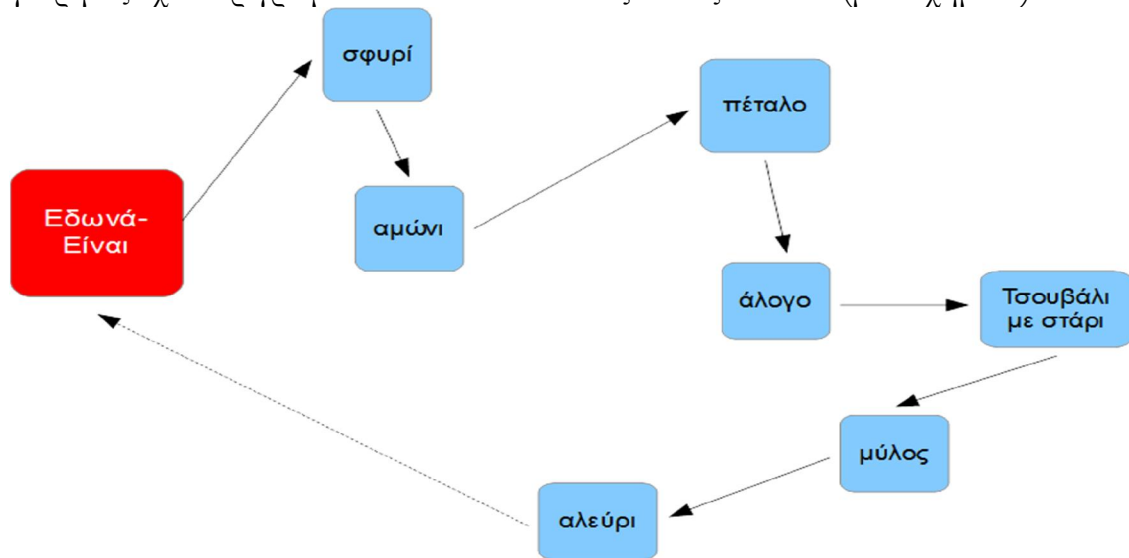
Εμείς εδώ αναζητούμε τη μορφική ιδέα της κοσμικότητας καθ' όλου ξεκινώντας από τη φαινομενολόγηση της κατά μέσον όρο καθημερινότητάς μας. Σε αυτήν πρωτίστως συναντάμε τα όντα που ονομάσαμε «όργανα». Αυτά έχουν τον τύπο του Είναι, δηλαδή την κοσμικότητα (βάση της τέταρτης σημασίας του όρου «Είναι»), που ονομάσαμε «προχειρότητα». Είδαμε, δε, πως αυτό που συνιστά την οντολογική προϋπόθεση των πρόχειρων όντων είναι η *παραπομπή* (η οποία *δεν* είναι απλώς ένας οντικός προσδιορισμός των πρόχειρων όντων). Τι ακριβώς σημαίνει αυτό, όμως,

---

έχουμε συναντήσει πριν από την εγκαθίδρυση της οργανικότητας πάνω της. Από ό,τι φαίνεται, ο Χάιντεγκερ αποδίδει αυτή την άποψη στον Χούσερλ. Κι όμως, ο Χούσερλ υποστηρίζει μεν πως η οργανικότητα ή γενικά η πολιτισμικότητα στηρίζονται πάνω στη σκέτη σωματικότητα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ούτε ότι δέχεται μια αυτόνομη πρόσβαση σε αυτό το υπόστρωμα της οργανικότητας, ούτε ότι αντιλαμβάνεται αυτό το υπόστρωμα ως *καρτεσιανή res*. Για περισσότερα σε σχέση με αυτό το ζήτημα ο ενδιαφερόμενος μπορεί να ανατρέξει στο Theodorou 2015, κεφ. 6. Όπως κι αν έχει αυτό το ζήτημα, όμως, μάλλον δεν θα πρέπει να συγχέουμε την *περιβλεπτικά ατακτότητα οργανικότητας*, για την οποία μιλάει εδώ ο Χάιντεγκερ, με την *πιστικότητα* στην οποία αναφερθήκαμε πριν.

και κατά πόσο είναι αυτή, ως τέτοιο οντολογικό θεμέλιο, συγκροτητικό στοιχείο όχι απλώς της κοσμικότητας που διανοίγεται στην κατά μέσο όρο καθημερινότητά μας, αλλά και της κοσμικότητας *καθ' όλου*;

Ας δούμε πού βρισκόμαστε με τη βοήθεια ενός σχήματος. Μέχρι τώρα ο Χάιντεγκερ μας έχει περιγράψει κάτι σαν αυτό που εξεικονίζεται εδώ (βλ. Σχήμα 3).



Σχήμα 3. Σχηματική απεικόνιση (της μορφής) του περικόσμου με βάση την προ-σανατολισμένη παραπομπή

### §18. Σύμπλεξη και σημαντικότητα· η κοσμικότητα του κόσμου [καθ' όλου]

(α) Το να συναντάμε πρόχειρα όντα κατά το παραπέμπειν τους θα το λέμε ελευθέρωση των πρόχειρων όντων κατά το Είναι τους (την προχειρότητά τους)

Αφού τα πρόχειρα όντα συναντώνται ενδόκοσμα, η προχειρότητα ως Είναι τους κάπως συνδέεται οντολογικά με τον κόσμο και την κοσμικότητα. Γενικά, μπορούμε να πούμε πως σε κάθε πρόχειρο ον ο κόσμος είναι εκάστοτε ήδη “εδωνά” (“da”). Μαζί με κάθε συναντώμενο ον ο κόσμος είναι ήδη προκαταβολικά *ανακαλυμμένο*<sup>30</sup> (αν και όχι θεματικά). Μπορεί, όμως, να καταστεί και *διάφωτος* (aufleuchten) χάριν ορισμένων τρόπων της περικοσμικής δοσοληψίας. Αλλά, πώς ο κόσμος “κάνει” να συναντάμε πρόχειρα όντα;

<sup>30</sup> «Φωτισμένος» (gelichtet), διορθώνει στο περιθώριο του αντιτύπου της καλύβας (βλέπε SZ 83 σχόλ. α). Όπως θα δούμε κανονικά λέμε ότι τα *όντα* ανακαλύπτονται, ενώ ο κόσμος *διανοίγεται* ή καθίσταται διάφωτος. Στην αμέσως επόμενη φράση θα αντιληφθούμε ότι θα ήταν προτιμότερο να έχει πει ότι ο κόσμος είναι *όντως διανοιγμένος*.

Έχουμε αντιληφθεί ότι τα ενδόκοσμα συναντώμενα όντα μας έχουν *ελευθερωθεί* (freigegeben sind) κατά το Είναι τους προικαταβολικά για την επιμεριμνώσα –τη “λογαριαστική”– περίβλεψη.<sup>31</sup> Ας δούμε τώρα ακόμα καλύτερα τι σημαίνει αυτό και τι σχέση έχει με το ερώτημα για την κοσμικότητα (καθ’ όλου).

Ελευθέρωση των πρόχειρων όντων κατά το Είναι τους σημαίνει *συνάντησή* μας με αυτά *κατά το παραπέμπειν* τους.

**(β) Η εξυπηρετικότητα γενικά (η παραπομπή) είναι οντολογική συνθήκη ή αλλιώς το Είναι των πρόχειρων όντων (των καταλληλοτήτων τους)**

Τώρα, το δείξιμο για το οποίο είναι κατάλληλο το σημείο, η σφυρηλάτηση για την οποία είναι κατάλληλο το σφυρί, κ.λπ., δεν είναι καν ιδιότητες (αφού ιδιότητες έχουν μόνο τα πράγματα). Ας πούμε, όμως, ότι αυτές οι *καταλληλότητες* (Geeigenheiten) είναι τρόπον τινά οι “ιδιότητες”<sup>32</sup> των αντίστοιχων οργάνων. Όμως, η εξυπηρετικότητα γενικά, η παραπομπή, δεν είναι η καταλληλότητα, παρά η οντολογική συνθήκη *για να μπορούν* αυτά τα όντα να προσδιορίζονται *μέσω* καταλληλοτήτων.

Να, λοιπόν, τι σημαίνει ότι η –συστατική-του-οργάνου– παραπομπή είναι τέτοια οντολογική συνθήκη ή ότι η *παραπεμπτικότητα* (Verwiesenheit) συνιστά το Είναι των πρόχειρων όντων.<sup>33</sup>

**(γ) Η παραπεμπτικότητα εννοεί μια σύμπλεξη με ένα «προς-τι» στο πλαίσιο μιας συμπλεκτικής ολότητας**

Τότε ακριβώς έχει ανακαλυφθεί ένα (πρόχειρο) ον ως αυτό το ον που είναι, όταν έχει παραπεμφθεί σε κάτι, δηλαδή όταν “πάνω” του έχει το *συμπλέκεσθαι* του (sein Bewenden) με ένα «προς-τι» (Wozu). Αντιλαμβανόμαστε, βέβαια, ότι και αυτό το «προς-τι» μπορεί να έχει “πάνω” του μια σύμπλεξη με ένα άλλο σχετικό «προς-τι», κ.ο.κ. Για παράδειγμα, το σφυρί έχει ως προς-τι του το πέταλο, αλλά και το πέταλο ως προς-τι του το άλογο, το άλογο το φορτίο σταριού κ.λπ. Και είναι *ολόκληρη* η συμπλεκτική ολότητα που προδιαγράφει *ποια* είναι η σύμπλεξη ενός εκάστου στοιχείου αυτής της ολότητας. Αυτή η *ολότητα* είναι πρότερη όλων των ατομικών οργάνων που την *απαρτίζουν*.

Με τον όρο «παραπομπή» εννοούσαμε ως εδώ αυτό το στενότερο νόημα της

---

<sup>31</sup> Στη γερμανική γλώσσα χρησιμοποιείται ο ιδιωματισμός «etwas freigeben auf etwas hin»: κυριολεκτικά: ελευθερώνω κάτι κατά το δείνα. Για παράδειγμα, λέμε «das Fenster gibt den Blick auf die Berge hin frei»: κυριολεκτικά: το παράθυρο ελευθερώνει το βλέμμα κατά το βουνό ή, αντίστροφα, το βουνό απελευθερώθηκε από το παράθυρο για να θεαθεί από το βλέμμα μου. Με άλλα λόγια, το παράθυρο μας δίνει (οπτική) *πρόσβαση* προς το βουνό. Στη βάση αυτού του γλωσσικού τύπου θα πρέπει να εννοηθούν και οι αναφορές σε *ελευθέρωση* και *απελευθέρωση* που ακολουθούν.

<sup>32</sup> Συνιστούν, εν πάση περιπτώσει, οντικούς χαρακτήρες για τα πρόχειρα όντα.

<sup>33</sup> SZ 83 [146], 85 [151]. Χρησιμοποιώντας χουσερλιανή ορολογία, θα λέγαμε ότι η παραπεμπτικότητα είναι το a priori της οντολογικής περιοχής των οργάνων (ή η περιοχιακή ουσία των οργάνων).

σύμπλεξης (Bewandtnis). Και είναι αυτή ακριβώς η σύμπλεξη (κατά την οποία τα σχετικά όντα έχουν ελευθερωθεί) που συνιστά το Είναι των ενδόκοσμων (πρόχειρων) όντων.

(δ) Το εδωνά-Είναι είναι το πρώτιστο και έσχατο «προς-τι», το «προς-τι-χάριν-του-οποίου»

Κι ωστόσο υπάρχει ένα «προς-τι» για το οποίο δεν υπάρχει περαιτέρω σύμπλεξη, αφού η συμπλεκτική ολότητα επιστρέφει (zurückgeht) τελικά σε αυτό. Αυτό δεν έχει το Είναι των ενδόκοσμα πρόχειρων όντων, παρά είναι το ον που ονομάσαμε *εδωνά-Είναι*. Το Είναι του ορίστηκε ως «εν-τω-κόσμω-Είναι» και στοιχείο αυτής της οντολογικής του σύστασης είναι η κοσμικότητα.<sup>34</sup> Αυτό το ον είναι ένα *πρώτιστο* (primär) «προς-τι» που δεν επιδέχεται περαιτέρω σύμπλεξης με κάτι. Ως τέτοιο, αυτό είναι ένα «προς-τι-χάριν-του-οποίου» (ού ένεκα) (Worum-willen). Αλλά το *χάριν-του-οποίου* (umwillen) αφορά τελικά πάντα το Είναι του εδωνά-Είναι, το οποίο κατά το ίδιο το Είναι του χαρακτηρίζεται από το ότι *επιτηρεί* (umgeht) ουσιαδώς το ίδιο Είναι.<sup>35</sup>

Σε αυτή, όμως, τη σύνδεση μεταξύ σύμπλεξης και Είναι του εδωνά-Είναι θα επανέλθουμε παρακάτω (§§41, 69).

**(ε) Άφημα σύμπλεξης δεν σημαίνει μια συγκρότηση ως «παραγωγή» όντων, αλλά ως “επιτρέπεται-συναντάσθαι” μας μαζί τους κατά το απριωτικό Είναι τους**

Εδώ μας απασχολεί ακόμα το φαινόμενο της *κοσμικότητας* και θα επιχειρήσουμε να το φωτίσουμε περαιτέρω αποσαφηνίζοντας αυτό που θα λέμε «*άφημα σύμπλεξης*» (Bewendenlassen). Η έκφραση «*άφημα σύμπλεξης*» έχει δύο νοήματα:

- i. *Οντικά*, «*άφημα σύμπλεξης*» σημαίνει: *άφημα* του ενός ή του άλλου πρόχειρου όντος (ein Zuhandenes) να είναι,<sup>36</sup> *όπως* ή *δη* είναι και *για* (damit) να είναι έτσι, μέσα στο πλαίσιο μιας (δεδομένης) γεγονοτικής επιμέριμνας.
- ii. *Οντολογικά*, όμως, το «*άφημα σύμπλεξης*» ερμηνεύει το νόημα της προκαταβολικής απελευθέρωσης των αρχικώς πρόχειρων ενδόκοσμων όντων ως τέ-

<sup>34</sup> Κανονικά, μόνο από το σημείο τούτο μπορεί να δεχτεί κανείς πως γίνεται κατανοητή επαρκώς η μετάβαση από τον περίκοσμο και την περικοσμικότητα στον κόσμο και στην κοσμικότητα. Ωστόσο, παραμένει ακόμα ανοιχτό το ζήτημα: σίγουρα εδώ έχουμε εξασφαλίσει κάτι σαν τον κόσμο-εν-όλω και κάτι σαν την κοσμικότητα του κόσμου-εν-όλω· έχουμε εξασφαλίσει, όμως, και κάτι σαν τον κόσμο γενικά ή καθ' όλου και κάτι σαν την κοσμικότητα καθ' όλου (πράγματα για τα οποία είδαμε στις προηγούμενες υπο-ενότητες να ενδιαφέρεται κυρίως ο Χάιντεγκερ); Εκτιμώ πως όχι! Οι αναφορές στον κόσμο καθ' όλου και στην κοσμικότητα γενικά χαρακτηρίζονται από μια προπέτεια.

<sup>35</sup> Και σε αυτό το σημείο η επιλογή του «περινωί/επιτηρώ» για το «umgehen» μοιάζει κατάλληλη και μάλλον διαφωτιστική.

<sup>36</sup> Σε σχετικό σχόλιο περιθωρίου ο Χάιντεγκερ παρατηρεί πως στη γενικότητά του αυτό το στοιχείο ισοδυναμεί με το «αφήνει το Είναι» (Seyn-lassen), ιδέα που αναπτύσσεται με ευρύτητα, δηλαδή αναφορικά με *οποιοδήποτε* –και όχι με το πρόχειρο– ον στο «Περί της Ουσίας της Αλήθειας» (SZ 84 m. a).

τοιων, δηλαδή το νόημα της προκαταβολικής απελευθέρωσής τους στο ίδιο το Είναι τους. Και, προκαταβολική απελευθέρωση των (πρόχειρων) όντων στο Είναι τους δεν σημαίνει «άγειν για εντελώς πρώτη φορά κάτι στο Είναι του με παραγωγή» (etwas zuvor esrt in sein Sein bringen und herstellen). Αλλά μάλλον σε αυτό το “απριορικό” άφημα *ανακαλύπτονται* στο (πρόχειρο) Είναι τους<sup>37</sup> κάποια εκάστοτε ήδη “όντα”,<sup>38</sup> ώστε να τυγχάνουν συνάντησης ως τέτοια (που ήδη είναι ή/και που εμείς τα καθιστούμε με εγναθίδρωση).

**(στ) Στην απελευθέρωση για σύμπλεξη έχει διανοιχθεί η συμπλεκτική ολότητα ως έχουσα αφετηρία-και-άφιξη το εδωνά-Είναι, δηλαδή ο όλος κόσμος**

Όμως, αυτό το (β), το απελευθερωτικό-προς-σύμπλεξιν έχειν-εκάστοτε-ήδη-αφήσει της σύμπλεξης είναι ένας *απριορικός παρακείμενος*<sup>39</sup> που χαρακτηρίζει τον τύπο του Είναι του ίδιου του εδωνά-Είναι. Το άφημα σύμπλεξης ελευθερώνει τα (πρόχειρα) όντα στο Είναι τους, δηλαδή στη σύμπλεξη, στο πλαίσιο μιας συμπλεκτικής ολότητας που έχει ήδη ανακαλυφθεί (φωτιστεί ή αποκαλυφθεί). Αυτή η προανακαλυμμένη συμπλεκτική ολότητα, η οποία δεν είναι παρά το κοσμάδες των πρόχειρων όντων (ο πρόχειρος κόσμος), έχει όμως μια οντολογική σχέση με τον κόσμο (γενικά). Αυτός δεν είναι πλέον κάτι που “εξαπλώνεται” απλώς μεταξύ των οργάνων, αλλά ως κάτι που “εξαπλώνεται” έτσι *με αφετηρία το εδωνά-Είναι*. Επίσης, το άφημα σύμπλεξης έχει ήδη κάπως *διανοίξει* (erschlossen haben) και αυτό *προς-τα-εκεί-όπου* (woraufhin) απελευθερώνονται τα σχετικά (πρόχειρα) όντα. Αυτό το «προς-τα-εκεί-όπου» δεν είναι ασφαλώς κάποιο ακόμα ον ενός Είναι ίδιου με το (προ-)ανακαλυμμένο (αλλά ούτε και απλώς το εδωνά-Είναι). Είναι ο ίδιος ο κόσμος.

**(ζ) Το να έχει έτσι διανοιχθεί ο κόσμος, σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι κατανοεί τον κόσμο ως διανοιγμένο φαινόμενο**

Τώρα, αυτό ακριβώς, το να έχει προκαταβολικά διανοιχθεί το *προς-τα-όπου*

---

<sup>37</sup> Δηλαδή, προσθέτει σε σχόλιο περιθωρίου, «να τα αφήνω να ουσιώνονται [wesen] μες στην αλήθεια τους» (SZ 85 σχόλ. α).

<sup>38</sup> Αν και όχι απλώς ως παρευρισκόμενο *κοσμικό υλικό* (Weltstoff), επαναλαμβάνει λίγο μετά (SZ 85 [151]). Παρατηρήστε την παραμένουσα προβληματικότητα στη θεματοποίηση *αυτού που εγναθιδρώουμε ως πρόχειρο ον*.

<sup>39</sup> Σε σχόλιο περιθωρίου ο Χάιντεγκερ σημειώνει τα εξής. Γενικά μιλώντας, εδώ γίνεται λόγος περί της προκαταβολικής (vorgängig) απελευθέρωσης του Είναι για τη δυνατή αποκαλυψιμότητα (Offenbarkeit) των όντων. Εδώ μιλάμε για μια οντολογική προκαταβολικότητα, για το λατινικό «a priori» ή για το ελληνικό «πρότερον τῆ φύσει» (Φυσ. Α 1) ή, ακριβέστερα, «τί ἦν εἶναι» (ΜΦ Ε 1025b 29), το εκάστοτε ήδη εκ των προτέρων ουσιούμενο. Δεν μιλάμε για ένα οντικά παρελθόν, αλλά για το εκάστοτε πρωτότερο προς το οποίο *αναπεμπόμαστε* (zurückveriesen) με το ερώτημά μας για τα όντα ως τέτοια. Θα μπορούσαμε, επίσης, να έχουμε πει «οντολογικός» ή «υπερβατολογικός» παρακείμενος (σε συνάρτηση με την καντιανή θεωρία περί σχηματισμού). Βλέπε SZ 85 σημ. b.

(worauf), στο οποίο ελευθερώνονται πρωτίστως τα ενδόκοσμα όντα, σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι *κατανοεί τον κόσμο* (εν προκειμένω τον πρόχειρο κόσμο) με τον οποίο αυτό πάντα ήδη σχετίζεται. Ας δούμε πως.

Το προκαταβολικό άφημα σύμπλεξης *δεν μπορεί παρά να θεμελιώνεται σε μια κατανόηση* ενός πράγματος σαν το άφημα σύμπλεξης και των στιγμών της, για τις οποίες μιλήσαμε· όλα αυτά πρέπει να έχουν διανοιχτεί προκαταβολικά σε μια *καταληπτότητα*. Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, αυτό σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι έχει κατανοήσει προ-οντολογικά και τον εαυτό του ως δυνατότητα να Είναι μέσα σε μια συνάφεια σχέσεων (από «για-να ...» σε «για-να ...»), στην οποία αυτό παραπέμπεται. Αλλά το *όπου-μέσα* (worin), στο οποίο (*μέσα*) το εδωνά-Είναι κατανοεί προκαταβολικά τον εαυτό του ως παραπέμπεσθαι, είναι αυτό το “ίδιο” το προς-τα-εκεί-όπου συμπλεκτικά όντα αφήνονται να τα συναντήσουμε.<sup>40</sup> Έτσι, που τελικά αυτό το όπου-μέσα της παραπεμπόμενης κατανόησης ως προς-τα-εκεί-όπου του αφήματος συνάντησης με όντα του τύπου του Είναι της σύμπλεξης δεν είναι παρά το ίδιο το *φαινόμενο του κόσμου*, ενώ η δομή αυτού του προς-τα-εκεί-όπου, στο οποίο παραπέμπεται το εδωνά-Είναι, συνιστά (ausmacht) την *κοσμικότητα* του κόσμου.

**(η) Λαμβάνοντας υπόψιν το εδωνά-Είναι, η παραπεμπτικότητα έχει τον χαρακτήρα σημαντικότητας**

Ας δούμε, λοιπόν, τώρα την οντολογική διάσταση της *συνάφειας* (Zusammenhang) του αναφορικώς παραπέμπεσθαι (με την οποία το εδωνά-Είναι συνδέεται όντας μέσα της). Ας δούμε, δηλαδή, από ποια άποψη ή πώς τελικά η *συνάφεια του αναφορικώς παραπέμπεσθαι* αποκτά ταυτότητα συνιστώσας θεμελιακού οντολογικού (υπαρκτικού) χαρακτηριστικού.

Το εδωνά-Είναι φαίνεται, λοιπόν, να είναι πρωταρχικά εξοικειωμένο με τον κόσμο και αυτές τις *αναφορές* (Bezüge) που τον διέπουν. («Εξοικείωση» [Vertrautheit], βέβαια, εδώ δεν σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι διαθέτει ήδη μια *θεωρητική* σαφήνεια για τον κόσμο και τις αναφορές.) Τώρα πια που στις αναλύσεις μας έχουμε λάβει υπόψιν και το ίδιο το εδωνά-Είναι, τον *χαρακτήρα* αυτών των αναφορικών παραπομπών μπορούμε να τον ορίσουμε ως *σημαίνειν* (be-deuten). Τη δε ολότητα των αναφορών αυτού του σημαίνειν (Bedeutens), η οποία συνιστά τη δομή του κόσμου, ας την ονομάζουμε *σημαντικότητα* (Bedeutsamkeit). Να, τότε, με ποια έννοια η συνάφεια του αναφορικώς παραπέμπεσθαι καθίσταται *συνιστώσα ενός θεμελιακού υπαρκτικού χαρακτηριστικού*.

---

<sup>40</sup> Αυτή είναι αναγνωρίσιμη ήδη ως η βασική *κατανοητικο-ερμηνευτική* δομή, για την οποία ο Χάιντεγκερ θα μας πει περισσότερα στις §§31-32. Εδώ έχουμε πολύ αφηρημένες περιγραφές, οι οποίες σε κάποια σημεία ίσως μας κάνουν να χάνουμε το δρόμο μας. Πάντως, υπάρχει εδώ (α) το *οντολογικό* πλαίσιο ή ο ορίζοντας του όπου-μέσα, (β) το *δομικό* προς-τα-εκεί-όπου της διάτρεξης των διαδρομών αυτού του ορίζοντα και (γ) το κάθε τι που ανακαλύπτεται ως *οντικό* πάνω σε αυτές τις διαδρομές. Για όλα αυτά θα πούμε περισσότερα παρακάτω.



**(θ) Το εδωνά-Είναι ουσιώνεται μέσα στο σημαίνει του και αφήγει όντα να είναι**

Όπως είπαμε, το εδωνά-Είναι κατά το κατανοείν του παραπέμπεται μέσα-σε και από τις εν λόγω αναφορές. Και τελικά, μέσα στην εξοικειώσή του με αυτές τις αναφορές, το εδωνά-Είναι “σημαίνει” τον ίδιο του τον εαυτό· δίνει πρωταρχικά στον εαυτό του να κατανοήσει απριορισκά το Είναι του και το δύνασθαι-Είναι του αναφορικά με το εν-τω-κόσμω-Είναι του. Και μέσα σε αυτήν τη δομή το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε ήδη ως τέτοιο.<sup>41</sup>

Από αυτή την άποψη, το ον «εδωνά-Είναι» συνιστά την οντική συνθήκη της δυνατότητας των όντων να αποκαλύπτονται<sup>42</sup> ενδόκοσμα με τον οντολογικό τρόπο της σύμπλεξης και να μας καθίστανται γνωστά ως καθ’ εαυτά. Αντίστροφα, όμως, για να είναι το εδωνά-Είναι έχει εκάστοτε ήδη μια εξάρτηση (Angewiesenheit) από έναν συναντώμενο “κόσμο”.<sup>43</sup>

**(ι) Έχουμε εδώ μια –δήθεν– “σχεσιακή” συγκρότηση που “εξαερώνει” την “υποστασιακότητα”;**

Αλλά όταν το Είναι, π.χ. των πρόχειρων όντων, το αντιλαμβανόμαστε με αυτόν τον τρόπο, δεν χάνουμε αυτό που μας παραδόθηκε από την παράδοση ως “υποστασιακό Είναι”; Δεν το αφήσαμε να “εξαερωθεί” μέσα σε ένα σύστημα σχέσεων (Relationen); Και, καθόσον οι σχέσεις είναι κάτι το “διασκεπτικό” (“Gedachtes”), δεν καταστήσαμε το Είναι “καθαρή σκέψη”;

Όπως δηλώνει ο Χάιντεγκερ, το Είναι του εδωνά-Είναι συνίσταται σε αυτήν τη κοσμικότητα του κόσμου.<sup>44</sup> Δηλαδή, αφενός, το Είναι όντως συναρτάται με αυτό

---

<sup>41</sup> Και στο αντίτυπο της καλύβας ο Χάιντεγκερ σχολιάζει πως πρόκειται για το εδωνά Είναι (Dasein), όπου μέσα του ο άνθρωπος ουσιώνεται (*weist*) (SZ 87 σχόλ. a). Με αυτό το σχόλιο ο Χάιντεγκερ φαίνεται να θέλει να δώσει διευκρινίσεις για την άρση ενός παραδόξου του ΕΧ αναφορικά με το εδωνά-Είναι και την, τρόπον τινά, αυτο-συγκρότησή του, για την οποία διαβάζουμε στην παρούσα ενότητα. Το παράδοξο είναι, σε αδρές γραμμές τούτο. Τι ακριβώς είναι τελικά το εδωνά-Είναι; Είναι αυτό μια δομή συνθηκών για όντα ή είναι και το ίδιο ένα ον; Και αν, όπως έχει φανεί μέχρι τώρα, είναι μάλλον μια συνθήκη για όντα, είναι συνθήκη και για τον εαυτό του ως ον; Με το ζήτημα αυτό, και με μια πιθανή χουσερλιανή λύση του θα ασχοληθούμε και παρακάτω σε σχετική σημείωση της §29.η.

<sup>42</sup> Κανονικά: να ανακαλύπτονται.

<sup>43</sup> Επίσης, γράφει ο Χάιντεγκερ, η σημαντικότητα περιέχει την οντολογική συνθήκη δυνατότητας για το ότι το κατανοούν εδωνά-Είναι μπορεί, ως ερμηνεύον (auslegendes), να διανοίγει κάτι σαν «σημασίες», οι οποίες με τη σειρά τους στηρίζουν το δυνατό Είναι των λέξεων και της γλώσσας. Αργότερα ο Χάιντεγκερ αναίρεσε αυτή την άποψή του. Στο αντίτυπο της καλύβας παρατήρησε πως αυτή η άποψη δεν είναι αληθής, αφού η γλώσσα δεν έχει εποικοδομηθεί (ist nicht aufgestockt) ή επικαθίσει, θα λέγαμε, αλλά είναι η πρωταρχική ουσία της αλήθειας ως εδωνά (Da) (SZ 87 σχόλ. c). Αυτή η παρατήρηση είναι πολύ σημαντική για την κατανόηση των δυνατοτήτων και των προβλημάτων που συνδέονται με τη λεγόμενη «στροφή» στη σκέψη του Χάιντεγκερ.

<sup>44</sup> Με την προϋπόθεση, όμως, πως μιλάμε για έναν υπαρκτικό προσδιορισμό του εδωνά-Είναι και όχι για μια κατηγορία. Αντίθετα, ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, η παρεύρεση και η προχειρότητα,

που η παράδοση γνωρίζει ως άνθρωπο ή υποκείμενο. Αφετέρου, όμως, η κοσμικότητα συγκροτείται από τη σημαντικότητα ως συνάφεια αναφορικών παραπομπών. Έτσι, *μορφικά* (μόνο), η κοσμικότητα μπορεί ίσως να ιδωθεί ως σύστημα σχέσεων. Κι όμως, ούτε αυτή η *μορφικοποίηση* επιτρέπεται να μας οδηγεί στην απώλεια του αυθεντικού *φαινομένου* περιεχομένου των εδώ ενεχόμενων φαινομένων ούτε αυτές οι “σχέσεις” είναι κάτι που πρωτοτίθεται με τη σκέψη. Με άλλα λόγια, δεν πρέπει ούτε να χάνουμε την έστω και τόσο “απλή” αναφορά που περιέχει τη *σημαντικότητα*,<sup>45</sup> ούτε να παραβλέπουμε ότι σε αυτές τις αναφορές διαμένει εκάστοτε ήδη η επιμεριμώδης περίβλεψη ως τέτοια. Έτσι, δεν έχουμε καμιά “εξαέρωση” του Είναι, παρά τη μόνη δυνατή βάση για την κατανόηση ακόμα και αυτού του υποστασιακού Είναι των παρευρισκόμενων όντων.<sup>46</sup>

Αλλά για να οξύνουμε ακόμα περισσότερο την οντολογική προβληματική της κοσμικότητας, θα εξετάσουμε πρώτα μια εντελώς αντίθετη ερμηνεία κοσμικότητας.

---

δηλαδή τα Είναι των όντων που δεν είναι εδωνά-Είναι *είναι* κατηγορίες. Βλέπε σχετικά SZ 88 [155]. Μία σελίδα πριν, επίσης, η διανοιγμένη σημαντικότητα παρουσιάζεται ως υπαρκτική σύσταση του εδωνά-Είναι και πιο συγκεκριμένα του εν-τω-κόσμου-Είναι του. Σε σχετικό *marginale* διορθώνεται πως το Είναι του εδωνά-Είναι συνίσταται όχι στην κοσμικότητα, αλλά στην επικράτηση (Walten) του κόσμου (SZ 88 σχόλ. α).

<sup>45</sup> Από αυτή την άποψη, συμπληρώνει ο Χάιντεγκερ, οι εν λόγω “σχέσεις” και οι αντίστοιχοι “όροι” τους κανονικά αντιστέκονται σε κάθε *μαθηματικοποίηση* (SZ 88 [155]). Για ποιο πράγμα επιχειρεί να μας προειδοποιήσει σε αυτές τις τελευταίες φράσεις ο Χάιντεγκερ; Μα για το ότι η πραγμάτευση του Είναι καθ’ όλου με βάση την πραγμάτευση του Είναι του εδωνά-Είναι και της κοσμικότητας (σημαντικότητας) που συνιστά υπαρκτικό καθορισμό του (συγκεκριμένα του εν-τω-κόσμου-Είναι του) δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί με τους όρους μιας Τυπικής Οντολογίας και των σχετικών τυπικών οντολογικών *κατηγοριών* της. Με άλλα λόγια είναι μια ακόμα προσπάθεια να αποκλείσει από τον Χούσερλ τη δυνατότητα μιας ταιριαστής στο θέμα της Θεμελιακής Οντολογίας. Βλέπε και αμέσως προηγούμενη σημείωση, όπου διακρίνονται τα Είναι με το νόημα των κατηγοριών από το Είναι ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό.

<sup>46</sup> Και μόνο τότε μπορούν πια, λέγεται εκεί, αυτά τα καθαρά παρευρισκόμενα όντα να προσδιοριστούν, ως προς τις ιδιότητές τους, μαθηματικά και με έννοιες συναρτήσεων (Funktionsbegriffe), οι οποίες δεν είναι δυνατές παρά ως μορφικοποιημένες έννοιες υπόστασης.

## **B. ΑΝΤΙΠΑΡΑΒΟΛΗ ΤΗΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ ΑΠΟ ΤΟΝ ΚΑΡΤΕΣΙΟ**

Πολύ μακριά από όσα είδαμε μόλις πριν, ως θεμελιακό οντολογικό προσδιορισμό του κόσμου ο Καρτέσιος βλέπει την *extensio*, την οποία ο ίδιος ταυτίζει με τη (γεωμετρικο-επιστημονική) *χωρικότητα*. Όμως, και για τον Χάιντεγκερ μια κάποια χωρικότητα, η πρωταρχική χωρικότητα, είναι συγκροτητική του κόσμου. Έτσι, έστω και αρνητικά, η προκαταβολική εξέταση της καρτεσιανής οντολογίας του “κόσμου”, στην οποία θα προβούμε στις αμέσως επόμενες ενότητες (§§19-21), θα συνεισφέρει στην κατανόηση του περίκοσμου, της κοσμικότητας, της χωρικότητας, και του εδωτά-Είναι. Για τους συνολικούς σκοπούς του *EX*, ωστόσο, η αρνητική εξέταση του Καρτέσιου θα έπρεπε να συμπληρωθεί με μια φαινομενολογική αποδόμηση του «*cogito sum*» (έργο το οποίο θα λάμβανε χώρα στην –ουδέποτε εμφανισθείσα– δεύτερη διαίρεση του δεύτερου μέρους).<sup>1</sup>

### **§19. Ο ορισμός του “κόσμου” ως *res extensa***

Ο Χάιντεγκερ θέλει εδώ να μας πει ότι αντί ο Καρτέσιος να συλλάβει την κοσμικότητα ως απριόρι του όντος, θέτει στη θέση της την έκταση, τον γεωμετρικά εννοημένο χώρο.

**(α) Για τον Καρτέσιο όντως ον είναι το καθ’ εαυτό ον εννοημένο ως υποστασιακή *res corporea***

Στη σύγχρονη σκέψη η συνήθης διάκριση σε φύση και πνεύμα έχει την καταγωγή της στον καρτεσιανό δυισμό της *res corporea* και του *ego cogito*. Πώς τα κατανόησε, όμως, αυτά ο Καρτέσιος;

Όπως και οι προηγούμενοι φιλόσοφοι, έτσι και ο Καρτέσιος επιχειρεί να συλλάβει τι είναι αυτό που συνιστά *όντως ον*, δηλαδή τι είναι αυτό που *όντως Είναι*. Όντως ον μπορεί να είναι μόνο ό,τι συνιστά *καθ’ εαυτό ον* (*an ihm selbst Seiendes*). Καθ’ εαυτό ον μπορεί να είναι μόνο ό,τι μπορεί να υπάρχει (να είναι) χωρίς να προ-

---

<sup>1</sup> Μια αμυδρή εικόνα για αυτό το ειδικό κεφάλαιο της αποδόμησης είδαμε ήδη στην §6.β. Στην ερμηνευτική παρουσίαση των §§19-21 θα ακολουθηθεί εδώ μια τακτική λήψης μεγαλύτερων αποστάσεων από το πρωτότυπο κείμενο, ώστε να αναδειχτεί μια επιχειρηματολογική γραμμή κάπως διαφορετική σε σχέση με αυτήν του Χάιντεγκερ. Για παράδειγμα, θα αναδειχθούν σε διαφορετική σειρά τα σημεία που αφορούν το *όντως ον*, την έκταση και την επιστημονικότητα, ενώ εισάγω και τις θεματικές (α) της βέβαιης ακριβολογικής γνώσης ως θέασης των πραγμάτων από το νου του Θεού και (β) του νοητικού πειραματισμού ως μέθοδο για την ανακάλυψη της υπόστασης (εν προκειμένω), η οποία δεν υπάρχει καθόλου στο σχετικό τμήμα του *EX* (αλλά ίχνη της μπορούν να βρεθούν στις §§5.ε, 7 της παράδοσης του Χάιντεγκερ με τίτλο *Το Ερώτημα σχετικά με το Πράγμα* (1935).

υποθέτει κανένα άλλο ον (*nulla alia re indigeat ad existendum*). Καθ' εαυτό ον, μας λέει ο Καρτέσιος, είναι τελικά μόνο ό,τι συνιστά *υπόσταση* (*substantia*) – όρος που, βέβαια, είναι αμφίσημος ήδη από την εποχή της ουσίας<sup>2</sup> και σημαίνει άλλοτε *μια* υπόσταση (μια ουσία) και άλλοτε το *Είναι* της υπόστασης, την *υποστασιακότητα* (ουσιότητα, τι ἦν εἶναι). Αρχικά, ο Καρτέσιος εξετάζει *αν* κάτι είναι υπόσταση και *τι* μπορεί να είναι υπόσταση στη σφαίρα των ενδόκοσμων σωματικών πραγμάτων (*res corporea*), τα οποία συμβαίνει να μας δίδονται στην εξωτερική εμπειρία. Ας δούμε, τώρα, *αν* στη *res corporea* υπάρχει κάτι σαν υπόσταση και *σε* τι μπορεί να συνίσταται το αυθεντικό Είναι αυτής της ζητούμενης υπόστασης, δηλαδή η *υποστασιακότητα* της.

**(β) Η έκταση είναι το κύριο γνώρισμα (ή η φύση ή η ουσία) στην υπόσταση της *res corporea***

Ως «υπόσταση» σε ένα δοσμένο (υποτιθέμενο) ον ο Καρτέσιος ορίζει εκείνο που μπορεί να *απομένει* ή να *διατηρείται* (*remanet, durchhält*) μέσα από μια σειρά διαφορετικών μεταβολών και σχετισμών, στις οποίες υποβάλλουμε αυτό το (υποτιθέμενο) ον για να ελέγξουμε τι απομένει σε αυτό ως κάτι που όντως να μην προϋποθέτει κάτι άλλο. Ό,τι απομένει *κατ' αυτόν τον τρόπο*, αυτό θα συνιστά το *όντως ον* ή το *πράγματι καθ' εαυτό ον* μέσα-σε ή πίσω-από ένα (υποτιθέμενο) ον.

Έτσι, χάριν μεθοδολογικής πληρότητας και συντομίας, ο Καρτέσιος προσφεύγει σε μια φιλοσοφική τεχνική, την οποία εμείς εδώ θα μπορούσαμε πλέον να ονομάσουμε *νοητικό πειραματισμό*. Ο ίδιος, λοιπόν, ισχυρίζεται πως όταν νοητικοπειραματικά δοκιμάσουμε να υποβάλλουμε κάτι, π.χ. ένα κερδί, σε μια τέτοια δοκιμασία, αυτό που πάντα απομένει ή διασώζεται χωρίς να προϋποθέτει κάτι άλλο είναι η *έκταση*. Άρα, η έκταση είναι η υπόσταση στη *res corporea*. Μόνο αυτή παραμένει σταθερά (*ständig verbleibt*), άρα μόνο αυτή ορίζει τι είναι όντως ον. Χωρίς έκταση δεν υπάρχει υπόσταση ή αλλιώς η υπόσταση εξαρτάται μόνο από την έκταση. Ακριβέστερα, λοιπόν, και επειδή την υπόσταση δεν τη γνωρίζουμε ποτέ παρά μόνο

---

<sup>2</sup> Αλλά και του ὄντος συμπληρώνει σε marginale. Το ὄν σημαίνει τόσο το ὄν κατά το *ὅτι είναι* ή το ὄν κατά το ὄντας του (*Seiendsein*), όσο και *ένα ον* που είναι ή *ένα κάτι* που είναι (*das Seiende*) (*SZ* 90, σχόλ. α). Ο όρος «ουσία» στον Αριστοτέλη σημαίνει άλλοτε *ένα* καθέκαστο που είναι, π.χ. αυτό το άλογο, και άλλοτε αυτό που σε ένα καθέκαστο *είναι*, π.χ. την «αλογοσύνη». Αντίστοιχα, «ον» σημαίνει αυτό το ένα κάτι που είναι («ον» ως ουσιαστικό) ή το ένα κάτι να *είναι* («ον» ως μετοχή). Αντίστοιχα, όπως θα δούμε και παρακάτω, ο όρος «υπόσταση» διατηρεί μέσα στην παραδοσιακή χρήση του μια αμφισημία, διότι με αυτόν άλλοτε συμβαίνει να εννοείται το Είναι της υπόστασης ως ον και άλλοτε η υπόσταση ως ον. Προσέξτε, επίσης, το εξής. Στην πραγματικότητα *όντως ον* στον Καρτέσιο είναι *μόνο* ο Θεός. Ωστόσο, για όντως όντα μπορούμε να μιλήσουμε και ενδόκοσμα, *αν* και με κατά τι «ασθενέστερη» σημασία. (Ας σημειωθεί εν προκειμένω και το ζήτημα που ανακύπτει από την αμφισημία μεταξύ ουσίας ως αόριστο υποκείμενο και ουσίας ως ορισμένο καθέκαστο.) Βλέπε στη συνέχεια.

μέσω των γνωρισμάτων της,<sup>3</sup> όπως μας λέει ο Καρτέσιος στις *Αρχές της Φιλοσοφίας*, η έκταση θα συνιστά το κύριο γνώρισμα (Attribut) της υπόστασης. Μέσω της έκτασης γνωρίζουμε τι είναι υπόσταση ή αλλιώς η έκταση συνιστά τη φύση ή ουσία της υπόστασης. Με άλλα λόγια, ό,τι γνωρίζουμε ως υπόσταση, είναι η έκταση.

**(γ) Διαιρετότητα, σχήμα, κίνηση, κ.λπ., είναι τρόποι της έκτασης**

Τώρα, όλα τα άλλα πιθανά γνωρίσματα της υπόστασης πρέπει, κανονικά, να αναφέρονται στην έκταση, δηλαδή να προκύπτουν με βάση αυτήν ή να είναι ό,τι είναι επειδή η έκταση είναι αυτό που είναι. Συγκεκριμένα, για τον Καρτέσιο, όλα τα άλλα γνωρίσματα που επίσης προσιδιάζουν στη *res corporea*, π.χ. η διαιρετότητα, το σχήμα και η κίνηση, είναι εννοήσιμα (intelligere) μόνο ως τρόποι (*modi*) της έκτασης (η οποία νοείται ως τέτοια, ανεξάρτητα από σχήμα, κίνηση, κ.λπ.). Μάλιστα η κίνηση υποτίθεται πως μπορεί να εννοηθεί μόνο από την άποψη του χώρου στον οποίο εκτείνεται και όχι και από τη δύναμη που την προκαλεί. Καμία δύναμη, λοιπόν, δεν συνεισφέρει εδώ (όπως σε άλλες “δυναμικές” μεταφυσικές συλλήψεις του όντος), στον καθορισμό του Είναι της υποστασιακότητας της *res corporea*. Ούτε και η σκληρότητα. Το ίδιο για το βάρος, το χρώμα, κ.λπ. Η υλική σωματικότητα ορίζεται, λοιπόν, ουσιαστικά μόνο με βάση την έκταση.

**(δ) Ο Καρτέσιος εννοεί και τον ίδιο τον κόσμο ως έκταση**

Τελικά, όμως, ο Καρτέσιος εξίσωσε τη *res corporea* συνολικά με τον “κόσμο”. Έτσι, αυτό που κάνει τον “κόσμο” να είναι, δηλαδή το Είναι του κόσμου, ταυτίζεται με την έκταση. «Είναι» σημαίνει, δηλαδή, εδώ «εκτείνεται».

**(ε) Αλλά αν το Είναι της υπόστασης είναι η εκτατότητα, τότε ποιο είναι το νόημα αυτής της εκτατότητας;**

Παράλληλα βέβαια, όπως είπαμε, τίθεται και το ζήτημα του Είναι αυτής της ίδιας της υπόστασης, δηλαδή της υποστασιακότητας. Αντιλαμβανόμαστε, όμως, ότι αν στον Καρτέσιο υπόσταση είναι το εκτατό (ό,τι μας δίδεται στη βάση της έκτασής του), τότε το Είναι της, δηλαδή η υποστασιακότητά της, θα είναι η εκτατότητα. Ρωτώντας λοιπόν όχι απλώς για το όνομα, αλλά για το νόημα της υποστασιακότητας, ρωτάμε εδώ: ποιο είναι το νόημα της εκτατότητας; Ο ίδιος ο Καρτέσιος είναι ασαφής επ’ αυτού. Αρκείται να εξισώσει την υπόσταση με την έκταση και, συγχέοντας την υπόσταση με την υποστασιακότητα, μένει μόνο στην πραγμάτευση της έκτασης, χωρίς να θέτει και το ερώτημα για την εκτατότητα (τι σημαίνει ότι έκταση είναι το γεγονός ότι “υπάρχει” έκταση;).<sup>4</sup> Έτσι, όταν στον Καρτέσιο γίνεται λόγος για την έκταση,

<sup>3</sup> Βλέπε SZ 90 και εδώ παρακάτω στην §20.β

<sup>4</sup> Με κάποιο τρόπο εδώ ο Χάιντεγκερ εννοεί ότι ο Καρτέσιος δεν μπόρεσε να διακρίνει μεταξύ όντος και Είναι του όντος (εδώ: υπόστασης και υποστασιακότητας). Επίσης, όμως, εννοεί και ότι ο Καρτέσιος δεν μπόρεσε να δείξει ακόμα πώς και ο χώρος είναι κάτι που κατανοείται, που γίνεται δυνατό να τυγχάνει ακριβώς κατανόησης. Για τον Χάιντεγκερ ό,τι κατανοείται τελικά ανάγεται

αυτή λαμβάνεται αμφίσημα άλλοτε ως υπόσταση και άλλοτε ως η υποστασιακότητα, δηλαδή άλλοτε ως αυτό που έχει έκταση και άλλοτε ως η εκτατότητα. Έτσι, ως Είναι του όντος ο Καρτέσιος τελικά βρίσκεται να εννοεί απλώς την εκτατότητα, χωρίς να μπορεί να αποσαφηνίσει περαιτέρω το νόημα της.

## §20. Τα θεμέλια του οντολογικού προσδιορισμού του “κόσμου”

Δηλαδή, ποια είναι, κατά τον Καρτέσιο, η βάση πάνω στην οποία ο “κόσμος” είναι δυνατός από την άποψη του Είναι ή πώς να κατανοεί τον “κόσμο” ως δυνατό στη βάση του Είναι ή, αλλιώς, τι εννοεί ως Είναι, όταν λέει ότι κάτι συνιστά ον;

**(α) Υπόσταση είναι ό,τι υφίσταται ανεξάρτητα και το Είναι του όντος ως υπόσταση είναι η εκτατότητα**

Είδαμε πως στις *Αρχές της Φιλοσοφίας* ο Καρτέσιος ισχυρίζεται πως όντως ον είναι κάθε πράγμα που υπάρχει (*existit*) με τρόπο που στην ύπαρξή του να μην εξαρτάται από κανένα άλλο πράγμα (*nulla alia re indigeat ad existendum*).<sup>5</sup> Στη σφαιρα της *res corporea* αποδείχτηκε πως ενδόκοσμο ον είναι όντως η υπόσταση ως κάτι εκτατό και ως Είναι του όντος η εκτατότητα.

**(β) Κατ' εξοχήν υπόσταση, δηλαδή τέλειον ον, είναι μόνο ο Θεός**

Όμως, αν όντως ως ον συλλαμβάνουμε βασικά την *υπόσταση*, στην πραγματικότητα μόνο ένα πράγμα μπορεί να απολαμβάνει την *τέλεια ανεξαρτησία* (Unbedürftigkeit), η οποία απαιτείται για το όντως ον. Τέλεια ανεξάρτητο, δηλαδή κατ' εξοχήν όντως ον, είναι το τέλειον ον (*ens perfectissimum*), δηλαδή ο Θεός. Αυστηρά μιλώντας, όμως, αυτό σημαίνει πως υπάρχει μόνο *μία υπόσταση*, ο δημιουργός Θεός. Κάθε άλλο ον με την έννοια της υπόστασης είναι ή υπάρχει μόνο *χάρη της συνδρομής* του Θεού.

---

στον χρόνο. Ο χρόνος είναι το έδαφος πάνω στο οποίο (ή η συνθήκη βάσει της οποίας) μπορεί κάτι να κατανοείται ως κάτι. Ωστόσο, ο ίδιος δεν θα καταφέρει να δείξει ότι τελικά και ο χώρος ως τέτοιος θεμελιώνεται πάνω στον χρόνο (αν και εδώ, στο *EX*, ήλπιζε ακόμα το αντίθετο).

<sup>5</sup> Στις *Ιδέες I* (1913) ο Χούσερλ χρησιμοποιεί μια εκδοχή αυτής της φράσης για να αναφερθεί στην υπερβατολογική συνείδηση, όπως αυτήν τη βρίσκουμε μετά από τη φαινομενολογική – φαινομενολογική-ψυχολογική ακόμα, πρέπει να εννοήσουμε, για τη φάση της σκέψης του Χούσερλ κατά το 1913– αναγωγή. Αν, λοιπόν, ισχύει η παραδοχή του Χάιντεγκερ ότι η επίθεσή του στον Καρτέσιο είναι και συγκαλυμμένη επίθεση κατά του Χούσερλ, τότε αυτό θα ισχύει κατά μείζονα λόγο και σε ό,τι σχετίζεται με την παρούσα λατινική έκφραση. Είναι σαν ο Χάιντεγκερ να λέει πως και η χουσερλιανή υπερβατολογική συνείδηση συλλαμβάνεται ως *υπόσταση*, ως μια εκδοχή της *res*, ως μια *ενδόκοσμη* σφαιρα όντων *δίπλα* στην εκτατή φύση. Ωστόσο, στην πραγματικότητα ο Χούσερλ γράφει «*nulla re*» και όχι «*nulla alia re*», όπως ο Καρτέσιος· οπότε η υπερβατολογική συγκροτούσα συνείδηση δεν έχει “*δίπλα*” της άλλα όντα. Αλλά και σε μια σημαντική επιστολή του προς τον Χούσερλ ο Χάιντεγκερ παραδέχεται πως και οι δυο τους δεν εννοούν πως το ον που “*συγκροτεί*” τον κόσμο είναι ένα ενδόκοσμο ον μεταξύ άλλων. Για περισσότερα στοιχεία και σχόλια πάνω σε αυτή την πτυχή της διαφωνίας μεταξύ Χούσερλ και Χάιντεγκερ (και για την προαναφερθείσα επιστολή) ο αναγνώστης μπορεί να προσφύγει στο Husserl 2005 και Theodorou 2015, κεφ. 3.

Όλες οι υποστάσεις που δεν είναι Θεός χρωστούν στον Θεό την παραγωγή (Herstellung) και τη συντήρησή τους (Erhaltung). Ό,τι κατανοείται ως «Είναι», άρα, εκτείνεται από την πλήρη μη ανεξαρτησία παραγωγής (το κάθε τι που συνιστά *ens creatum*: τα παρειαρισκόμενα όντα *res cogitans* και *res extensa*) μέχρι την πλήρη ανεξαρτησία παραγωγής (ο Θεός ως *ens increatum*). Αλλά παρόλη τη διαφορά στο Είναι τους, όλα αυτά νοούνται τελικά ως υποστάσεις, αφού η “διαφορά” στο Είναι είναι εδώ μόνο διαφορά βαθμού – όχι ποιότητας.

Μάλιστα, μπορούμε να συμπληρώσουμε, το γεγονός ότι ακόμα και το αρχι-ον «Θεός» εννοείται ως υπόσταση σημαίνει ότι ακόμα και αυτού το Είναι κατανοείται ως εκτατότητα (αν και στην πλέον καθολική και απόλυτη εκδοχή της). Ο Θεός εννοείται ότι διατηρείται στην υποστασιακή καθ’ εαυτότητά του όντας «πανταχού παρών και τα πάντα πληρών»!<sup>6</sup>

**(γ) Ο όρος «ον» αποδίδεται κατ’ εξοχήν στον Θεό και κατ’ αναλογίαν σε όλα τα άλλα όντα**

Οι Σχολαστικοί, παρατηρεί ο Καρτέσιος, είχαν δίκιο όταν έλεγαν πως χαρακτηρίζοντας ως «υποστάσεις» τόσο το Θεό όσο και τα δημιουργημένα όντα δεν εννοούμε τον όρο «υπόσταση» *συνώνυμα* (*univoce*) – αλλά ούτε, βέβαια, και *πολυώνυμα* (*multivoce*) (απλώς ομόηχα). Και «ο Θεός είναι» και «ο κόσμος είναι»· αλλά τα δύο αυτά «είναι» διαφέρουν πολύ – αν και χωρίς το «είναι» να έχει πολλές χωριστές σημασίες. Ο Καρτέσιος δέχεται τη λύση των Σχολαστικών, οι οποίοι, απηχώντας τον Αριστοτέλη, είπαν ότι το «είναι» σημαίνει το “ίδιο” πράγμα, αλλά κατ’ αναλογίαν, δηλαδή από τον απόλυτο βαθμό (στο Θεό) έως τον ασθενέστερο βαθμό (στα *entia creata*). Οι Σχολαστικοί, μάλιστα, εντόπισαν και διάφορα είδη αναλογίας.

**(δ) Ούτε στη σύγχρονη εποχή η οντολογία δεν έλυσε το πρόβλημα της “γενικότητας” του νοήματος του Είναι**

Σε σχέση με αυτήν την παλιά επεξεργασία, ωστόσο, ο Καρτέσιος υστερεί και υπεκφεύγει εξόφθαλμα. Αλλά και γενικότερα, όλοι οι φιλόσοφοι στο τέλος ικανοποιήθηκαν με το υποτιθέμενο “αυτονόητο” του νοήματος του «Είναι», περιοριζόμενοι μάλιστα στο πλαίσιο μιας κατανόησής του (ως *υποστασιακότητα*). Σε ολόκληρη την ιστορία της Οντολογίας ουσιαστικά δεν σημειώθηκε καμία πρόοδος σχετικά με την

---

<sup>6</sup> Αυτή η πρόσθετη παρατήρηση μας επιτρέπει να δούμε ότι στον Χάιντεγκερ δεν είναι όσο σαφής θα έπρεπε η διαφορά μεταξύ του τι σημαίνει ότι το ον είναι και του τι “κάνει” το ον να είναι. Εν προκειμένω, το ότι ο Θεός είναι, σημαίνει «πανταχού παρών και τα πάντα πληρών». Αλλά τι “κάνει” το Θεό να είναι, δηλαδή τι είναι αυτό που του επιτρέπει να είναι ή τι του επιτρέπει να συνιστά ον; Εδώ η απάντηση μπορεί να είναι είτε «το ότι είναι πανταχού παρών και τα πάντα πληρών» είτε «ο ίδιος ο εαυτός του». Αυτή η διαφορά στο ερώτημα για το ον δεν είναι πάντα σαφής. Ωστόσο, ακόμα και αν απαντήσουμε με την πρώτη εκδοχή, δηλαδή ότι αυτό που “κάνει” ή επιτρέπει στο Θεό να είναι είναι το «πανταχού-παρών-και-τα-πάντα-πληρών» του, δεν έχουμε διαφύγει των εξηγήσεων του τύπου ον-ον, αφού και η άπειρη και απόλυτη έκτασή του δεν είναι παρά ένα ακόμα ον.

πάντα υπαινισσόμενη –αλλά ουδέποτε τυχούσα εμβάθυνσης– αναγκαία “γενικότητα” (“Allgemeinheit”) του νοήματος του Είναι.

Έτσι, όμως, θα δούμε τον Χάιντεγκερ να λέει, με το να συλλαμβάνονται όλα τα όντα ως υποστάσεις (κατά τη λογική της «αναλογίας» με βάση τη σειρά δημιουργός-δημιουργούμενο) στην πραγματικότητα καλύπτεται μια *τεράστια ποιοτική* διαφορά, αυτή μεταξύ των *όντων* και του *Είναι* (δηλαδή αυτή που ο Χάιντεγκερ ονομάζει «οντολογική διαφορά»). Αυτό σημαίνει πως η σχέση Είναι-όντος εξακολουθεί να εννοείται ως σχέση όντος-όντος, η οποία όμως οδηγεί την οντολογία απλώς σε άπειρη αναδρομή. Ρωτάμε: τι είναι αυτό που “κάνει” το ον να είναι, δηλαδή ον; Και απαντάμε: ένα ον. Και τι είναι αυτό που “κάνει” τούτο το ον να είναι; Ένα άλλο ον. Κ.ο.κ.

**(ε) Ενδόκοσμα, η υπόσταση αναζητείται νοητικά και ανακαλύπτεται ως *res extensa* και *res cogitans***

Συγκεκριμένα, ο Καρτέσιος αρκείται στο εξής. Η υπόσταση είναι, βέβαια, ό,τι υπάρχει, αλλά δεν μπορεί και να *γνωσθεί* μέσω της ύπαρξής της (στο υπάρχειν της), αφού το Είναι (η ύπαρξη) δεν είναι κάτι που μπορεί να επιδράσει πάνω μας και έτσι να καταστεί αντιληπτό (*vernommen werden*).<sup>7</sup> Άρα, αυτό που συνιστά υπόσταση πρέπει να το αναζητήσουμε *έξω* από την αισθητηριακή αντίληψη· πρέπει να το αναζητήσουμε “νοητικά”. Έτσι, μέσω της φιλοσοφικής τεχνικής που ονομάσαμε νοητικό πειραματισμό, ο Καρτέσιος οδηγείται γρήγορα στους προσδιορισμούς (γνωρίσματα) των υποστάσεων. Η (ενδόκοσμη) υπόσταση της *res corporea*, ισχυρίζεται τότε ο ίδιος, έχει να κάνει μόνο με το κύριο γνώρισμα της *έκτασης*. Αντίστοιχα, η υπόσταση μιας άλλης ενδόκοσμης περιοχής, αυτής των ασώματων πραγμάτων (*res incorporea*), έχει να κάνει με ένα άλλο κύριο γνώρισμα, αυτό της *σκέψης*. Ενδόκοσμα, δηλαδή, υπόσταση είναι τελικά ό,τι γνωρίζουμε μέσω της διασωζόμενης έκτασης (*res extensa*) ή, αντίστοιχα, μέσω του διασωζόμενου σκέπτεσθαι (*res cogitans*). Με το *λόγο* μας (*ratione tantum*) μπορούμε να αποσπάσουμε την υπόσταση από τα κύρια γνωρίσματα της έκτασης και της σκέψης. Όμως, δεν μπορούμε να πραγματοποιήσουμε αυτήν την απόσπαση και *πραγματικά* (*realiter*) ή περιεχομενικά (*wasgehaltlich*). Στο σχετικό *νοητικό* πείραμα αποδεικνύεται πως η υπόσταση *δεν είναι νοήσιμη* (*intelligimus*) ανεξάρτητα από τα κύρια γνωρίσματα της έκτασης ή της σκέψης, πράγμα που σημαίνει ότι εξαρτάται αναγκαία από αυτά.<sup>8</sup> Άρα, ενδόκοσμα, υπόσταση είναι *ό,τι γνωρίζουμε νοητικά ως έκταση ή ως σκέψη*.

<sup>7</sup> Το ίδιο ισχυρίστηκε ο Καντ όταν έγραφε ότι «το Είναι δεν συνιστά ένα πραγματικό κατηγορημα» («Sein ist kein reales Prädikat»). Και στο αντίτυπο της καλύβας διευκρινίζεται: «reales», δηλαδή κάτι που ανήκει στην πραγματικότητα (Sachheit), στο τι (*Was*), ό,τι μόνο μπορεί να μας ενδιαφέρει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο (SZ 94 σχόλ. α).

<sup>8</sup> Εδώ θα έπρεπε καλύτερα να λέγεται πως δεν μπορούμε να την *εποπτεύσουμε* –για να χρησιμοποιήσουμε την καντιανή διάκριση– και όχι απλώς να τη *νοήσουμε*. Διότι, αν είναι αποσπασίμη μόνο με το λόγο, τότε μπορούμε όντως να τη *σκεφτούμε* χωριστά.



(στ) Έτσι, όμως, η υποστασιακότητα προσεγγίζεται οντικά μέσω των γνωρισμάτων της, υπό τα οποία μας δίδεται (κατηγορίες)· όχι οντολογικά ως τέτοια κατά την “υποστασιακότητά” της (Είναι της)

Μέσω αυτής της στρατηγικής αναζήτησης της υποστασιακότητας, όμως, αυτή καταλήγει να προσδιορίζεται *οντικά* και *έμμεσα*, μέσω γνωρισμάτων, δηλαδή με βάση οντικά *κατηγορήματα* (πρωτίστως: «εκτατή», «σκεπτόμενη») και όχι ως *τέτοια*. Ό,τι ανακαλύπτουμε ως υπόσταση δεν είναι παρά ό,τι προσδιορίζεται από τα κατηγορήματα «εκταση» ή, αντίστοιχα, «σιέψη». Πουθενά, όμως, δεν θίγεται ως τέτοιο το *νόημα* του τι σημαίνει «υπόσταση»· ποιο είναι το νόημα της *υποστασιακότητας* αυτής τούτης. Ο Καρτέσιος υπεικρεύει επ’ αυτού.

**(ζ) Η πλημμελώς πραγματευμένη υπόσταση στον Καρτέσιο ζητά την επαναδιατύπωση του ερωτήματος για το νόημα Είναι**

Με τον όρο «υπόσταση» υποτίθεται ότι απαντάμε στο ερώτημα για το όντως ον, δηλαδή για το πότε το «είναι» *πράγματι* εφαρμόζεται. Λέγοντας «υπόσταση» εννοούμε «όντως είναι». Τελικά, όμως, ο όρος «υπόσταση» αποκτά τη δισημία που προαναφέρθηκε: άλλοτε εννοείται *οντολογικά* ως το «Είναι» του καρτεσιανού “κόσμου” και άλλοτε *οντικά* ως *res extensa* ή *res cogitans*, δηλαδή ως *res* κατά τις ιδιότητές της (σωματικά και πνευματικά). «Υπόσταση», δηλαδή, καταλήγει να σημαίνει άλλοτε «είναι» (στην καρτεσιανή εννόησή του) και άλλοτε το «ον» που είναι. Καταλήγουμε, έτσι, σε μια *συγκεκριμένη* οντικο-οντολογική σημασία «υπόστασης»,<sup>9</sup> η οποία κάνει ασφαλώς επιτακτικό το να τεθεί εκ νέου το ερώτημα για το Είναι.

## §21. Ερμηνευτική εξέταση της καρτεσιανής Οντολογίας του “κόσμου”

Η γιατί ο Καρτέσιος κατέληξε να εννοεί το Είναι του όντος ως υποστασιακότητα που συλλαμβάνεται οντικά μέσω κατηγορημάτων, αδυνατώντας να φτάσει στο Είναι και στην κοσμικότητα ως τέτοια (ως φαινόμενα).

**(α) Ο Καρτέσιος προσεγγίζει τα θεωρητικά ιδωμένα όντα στη γνώση, προσπερνώντας τα πρόχειρα όντα και την κοσμικότητα**

Άρα, η καρτεσιανή Οντολογία ούτε ερευνά το *φαινόμενο του κόσμου*, ούτε προσδιορίζει δεόντως κάποιο ενδόκοσμο ον, και συγκεκριμένα τα πρόχειρα όντα, ώστε να γίνει ορατό το *κοσμώδες* του.<sup>10</sup> Ο Καρτέσιος κατέφυγε στα εκτατά όντα.<sup>11</sup> Αυτά,

<sup>9</sup> Σε σχετική σημείωση της §19 είδαμε ήδη τον Χάιντεγκερ να αναφέρεται στην αμφισημία του όρου «υπόσταση» και στο ότι αυτή κρατά ήδη από την εποχή των όρων «ουσία» και «όν».

<sup>10</sup> Παρατηρήστε εδώ το εξής. Ο Χάιντεγκερ εννοεί εδώ πως ο Καρτέσιος δεν προσέγγισε τα πρόχειρα όντα και έτσι έχασε τη δυνατότητα να αναδείξει κάτι σαν το φαινόμενο του κόσμου (κάτι απαραίτητο στην πορεία για την πραγμάτευση του Είναι). Αυτό μας ξαναφέρει πίσω στην ιδέα του πως κανονικώς ενδόκοσμα όντα είναι μόνο τα πρόχειρα, ενώ τα παρευρισκόμενα έχουν τύχει μιας απο-κοσμικοποίησης. Αν παραβλέψουμε προς το παρόν το πρόβλημα της μη ορολογικής τήρησης του πνεύματος αυτής της ιδέας, μπορούμε να πούμε τα εξής. Ο Χάιντεγκερ θεω-

όμως, ισχυρίστηκε ο Χάιντεγκερ, δεν μπορεί παρά να ανακαλύπτονται γνωσιακά, δηλαδή στην α-κοσμία τους, και μόνο *δια διελεύσεως* μέσα (im Durchgang durch) από τα ενδόκοσμα *πρόχειρα* όντα, διότι ετούτα είναι που δίδονται *πρωτίστως* και *πρωταρχικά*. Το πρόβλημα, λοιπόν, με την καρτεσιανή οντολογία του “κόσμου” είναι, αφενός, η ενδεχομενική ασάφεια στην έκθεση της υποστασιακότητας και η σύγχυση υπόστασης και υποστασιακότητας (όντος και Είναι), αλλά και, αφετέρου, η ουσιώδης –για την προσέγγισή του– *παραμέληση του φαινομένου του κόσμου και του Είναι των πρωτίστως πρόχειρων όντων*. Ας δούμε, τώρα, γιατί συνέβη αυτό.

**(β) Ο Καρτέσιος ξεκίνησε κατανοώντας τον άνθρωπο ως *intellectio* που συλλαμβάνει νοητικά τη βεβαιότητα**

Όταν ο Καρτέσιος πραγματεύεται την υποστασιακότητα, για την πρόσβαση στα όντα με το Είναι της *extensio* (στον “κόσμο”), ως Είναι του εδωνά-Είναι επιλέγει την *intellectio* (τον *γνωρίζοντα νοῦ*).<sup>12</sup> Το όντως ον είναι κάτι για το οποίο πρέπει να διαθέτουμε απόλυτη γνωσιακή *βεβαιότητα*. Και μόνο αυτό για το οποίο διαθέτουμε απόλυτη γνωσιακή βεβαιότητα μπορούμε να δεχτούμε ότι συνιστά όντως ον. Αν, λοιπόν, είναι να γνωρίσουμε το όντως ον, την υπόσταση, πρέπει να εγκαταλείψουμε τις αισθήσεις μας, οι οποίες είναι εκτεθειμένες στον κίνδυνο του λάθους, και να καταφύ-

---

ρεί πως για «κόσμο» μπορεί να κάνει λόγο μόνο μέσα στο πλαίσιο της σχέσης του ανθρώπου με όντα τα οποία κάπως τον αφορούν από μια άποψη “ζωτικότητας”. Μόνο σε μια τέτοια περίπτωση υποθέτει πως του επιτρέπεται να μιλά για ένα πλαίσιο *αναφορών* (Bezüge) στους κόμβους του οποίου όντα Είναι. Τα παρευρισκόμενα όντα θεωρεί πως δεν επιτρέπουν κάτι τέτοιο. Υποθέτει ότι τέτοια όντα μάς εμφανίζονται για πρώτη φορά στο πλαίσιο μιας αφηρημένης διασκεπτικής στάσης μας. Εκεί τα όντα έχουν απο-κοσμικοποιηθεί. Σε αυτή την περίπτωση θα λέγαμε πως τα παρευρισκόμενα όντα υφίστανται χωρίς κόσμο, δηλαδή χωρίς να συνεχονται σε ένα δίκτυο σημαντικότητας (το οποίο ο Χάιντεγκερ συναρτά μόνο με κάτι σαν τη “ζωτικότητα” ή τη μέριμνα) που τους επιτρέπει να είναι ό,τι είναι. Κι όμως, η χουσερλιανή φαινομενολογία μας δείχνει πως ένα πλαίσιο κόσμου “κάνει” να υπάρχουν (να είναι) τα αντιληπτά –αλλά όχι ήδη και επιστημονικά (όπως νομίζει ο Χάιντεγκερ)– όντα. Αυτό το πλαίσιο κόσμου δεν συναρτάται όμως με κάτι σαν τη “ζωτικότητα”, η οποία χαρίζει Είναι στα πρόχειρα (για τον Χούσερλ: πολιτισμικά) όντα. Συναρτάται όμως με στοιχειωδέστερες ικανότητες του ζωντανού σώματος πριν από το βιοτικό ενδιαφέρον του. Και αν το “ζωτικό-βιοτικό” ενδιαφέρον μπορεί να αφήνει μες στην αλήθεια τους πρόχειρα όντα, αυτές οι στοιχειώδεις ικανότητες του ζωντανού σώματος ή, καλύτερα, των τύπου-σώματος δυνατοτήτων σύνθεσης της υπερβατολογικής συνείδησης μπορούν να οδηγούν τα αποβλεπτικά συντιθέμενά τους υπό το φως της *δικής τους* αλήθειας.

<sup>11</sup> Στο ίδιο σημείο ο Χάιντεγκερ γράφει πως, με άλλα λόγια, ο Καρτέσιος προσέφυγε στη *φύση* ως ένα ορισμένο *ενδόκοσμο* ον. Αλλά, αν ήθελε να είναι απόλυτα συνεπής, δεν θα έπρεπε να χαρακτηρίζει ένα τέτοιο παρευρισκόμενο ον ως ενδόκοσμο. Αν ήταν, θα μπορούσαμε να το χρησιμοποιήσουμε μια χαρά ως αφετηρία για την ανάδειξη του φαινομένου του κόσμου και, στη συνέχεια, για την πραγμάτευση του αντίστοιχου Είναι, αλλά και του Είναι καθ’ όλου.

<sup>12</sup> Συνολικότερα, γράφει εκεί ο Χάιντεγκερ, ο Καρτέσιος υιοθετεί ως πρόσβαση στα όντα το *νοεῖν*, την εποπτεία (*Anschauung*) υπό ευρεία σημασία, πάνω στην οποία το *διανοεῖν*, η σκέψη (*Denken*) *στηρίζεται* (SZ 96 [167]).

γουμε στη *γινώσκουσα νόσή* μας, δηλαδή σε ό,τι στον άνθρωπο είναι τελικά *θεικό*. Διότι βεβαιότητα διαθέτουμε μόνο για ό,τι γνωρίζει και ο ίδιος ο Θεός με τους “οφθαλμούς” του νου του, δηλαδή για τον κόσμο που υπάρχει ανεξάρτητα από τον πεπερασμένο άνθρωπο. Αυτός ο κόσμος είναι ένας *καθ’ εαυτόν “κόσμος”*.

**(γ) Τελικά, στη βέβαιη γνώση μας, ως όντως ον εννοείται η υπόσταση στη γεωμετρική της χωριότητα**

Όπως είδαμε, λοιπόν, στη βέβαιη νόσή μας ως όντως ον συλλαμβάνεται η *έκταση*. Αλλά, αν είναι να συλλαμβάνεται και αυτή με βεβαιότητα, τότε δεν μπορεί παρά να είναι μια *ακριβολογικά μετρήσιμη έκταση* αυτή για την οποία μάς μιλά η Γεωμετρία. Πράγμα που σημαίνει πως στο νοητικό πειραματισμό του ο Καρτέσιος στην πραγματικότητα αναζητά, ως όντως ον, έναν *καθ’ εαυτόν “κόσμο”* με *μαθηματικά* μετρήσιμες ιδιότητες σταθερά παραμένοντα “εκεί πέρα πίσω” από τα φαινόμενα που μας δίδονται στις απατηλές αισθήσεις. Αυτός είναι ακριβώς το αντικείμενο της φυσικομαθηματικής επιστήμης.<sup>13</sup>

**(δ) Στον Καρτέσιο το δήθεν αυτονόητο του Είναι ως παρεύρεση παραμένει αδικαιολόγητο (και μας κληροδοτείται)**

Όπως ειπώθηκε, όμως, η δήθεν αυτονόητη εδώ σύλληψη του Είναι ως σταθερή *παρεύρεση* μένει τελικά *κρυμμένη* ως προς την πηγή της, δηλαδή ως προς τη θεμελιακή προσέγγιση του ανθρώπου ως *intellectio* με βεβαιότητες, και εν τέλει *χωρίς καμιά δικαιολόγηση*. Εν αγνοία του ο Καρτέσιος διατελεί απλώς υπό την επίδραση των “αυτονοήτων” της παραδοσιακής Οντολογίας. Ταυτόχρονα, βεβαίως, κληροδοτεί στη νεότερη Φυσική –αδιευκρίνιστα και το ίδιο αυτονόητα– τα οντολογικά της θεμέλια.

**(ε) Στον Καρτέσιο το όντως ον δεν είναι αισθητό, αλλά νοητό (στην ακριβολογική γνώση)**

Ο Καρτέσιος, βέβαια, γνωρίζει ότι πρωτίστως, δηλαδή γι’ αυτόν στην *αίσθηση*, στις αισθητηριακές αντιλήψεις (*sensuum perceptiones*), τα όντα *δεν* φανερώνονται μες στο *αυθεντικό* Είναι τους. Σε αυτήν έχουμε μόνο ό,τι οφείλεται στην επαφή των εξωτερικών όντων με τις αισθήσεις μας. Αλλά, αυτές δεν μας επιτρέπουν την πρόσβαση στα όντα κατά το Είναι τους, παρά μόνο αγγέλλουν την πιθανή ωφέλεια ή βλαβερότητά τους για το ανθρώπινο σώμα. Στις αισθήσεις αισθανόμαστε απλώς το αιχμηρό ή το αμβλύ, το σκληρό ή το μαλακό, το γλυκό ή το πικρό, το κόκκινο ή το πράσινο, κ.λπ. Για τον Καρτέσιο, το απλώς δοσμένο στις αισθήσεις δεν ανταποκρίνεται στα κριτήρια περί του όντως όντος και κατά τούτο αυτό είναι ον μόνο “υποθετικά” και *ελλείπιστα* – αν δεν είναι ευθέως *μη* ον. Το *αληθές* Είναι των όντων, το οποίο ο Καρτέσιος το ανακαλύπτει μόνο μέσω της σχετικής *αναστοχαστικής* άσκησης (του νοητικού πειράματος που είδαμε πριν), συνίσταται μόνο στην –γεωμετρικά–

<sup>13</sup> Στο ίδιο σημείο ο Χάιντεγκερ γράφει πως αυτά τα όντα συναντώνται ενδοκοσμικά. Αλλά τότε δημιουργούνται τα προβλήματα για τα οποία έχουμε μιλήσει ήδη.

ακριβολογικά, τελικά, κατανοημένη—έκταση. Στο *νοῦ* (*intellectio*) ως τέτοιο, μόνο, το ον δίνεται αληθώς (γιγνώσκεται με βεβαιότητα) ως κατά βάση εκτατό. Το *νοητό* ον, μόνο, δηλαδή αυτό που ο νους ξεχωρίζει και απομονώνει “μέσα”-στο ή “πίσω”-από το απλώς αισθητό ον, μπορεί να συνιστά πράγματι ον.

**(στ) Αλλά ακόμα και οι αισθητές ιδιότητες στο τέλος ανάγονται στη μη αισθητή εκτατότητα της υπόστασης**

Αλλά, ακόμα και στην απορριπτική του ανάλυση για ό,τι είναι αισθητό, για ό,τι δείχνεται απ’ εαυτού στις αισθήσεις (όπως γράφει ο ίδιος ο Χάιντεγκερ), ο Καρτέσιος αποτυγχάνει να εντοπίσει (*vorgeben*) ορθά τον τύπο του Είναι αυτών των αισθήσεων — πόσο μάλλον να τον προσδιορίσει αναλυτικά. Στην ερμηνεία του η *αισθητή* ιδιότητα «σκληρότητα» (*Härte*) των σωμάτων ανάγεται τελικά πλήρως στη *μη αισθητή* αντίσταση (*Widerstand*) ως βαθμό μη υποχώρησης ενός σώματος από τον τόπο του. Αναγόμενη στην αντίσταση η σκληρότητα παρουσιάζεται είτε (1) ως *παραμονή του πράγματος στον τόπο* του έναντι του άλλου σώματος, π.χ. του δαχτύλου μας που πιέζοντας *αλλάζει* τόπο, είτε (2) ως *αλλαγή τόπου με ταχύτητα διαφορετική* από αυτήν του σώματος που το πιέζει. Ακόμα και η αισθητή ιδιότητα «σκληρότητα», δηλαδή, στο τέλος ανάγεται στο κύριο γνώρισμα «έκταση». Έτσι, όμως, ούτε η αντίσταση, αλλά τελικά ούτε η σκληρότητα κατανοούνται ως φαινόμενο που *τυγχάνει εμπειρίας* (*als Erfahrenes*) και που μπορεί να προσδιοριστεί στο πλαίσιο μιας τέτοιας *εμπειρίας* (*Erfahrung*).

**(ζ) Ο Καρτέσιος δεν σώζει έτσι ούτε καν μια αισθητήρια αντίληψη ως βιωματική εμπειρία, αλλά καθιστά τα αισθητά αποτέλεσμα της παρευρετικής γειννίασης αισθητηρίων οργάνων και “εξωτερικών” πραγμάτων**

Αντί η αισθητήρια αντίληψη να αντιμετωπίζεται με όρους (βιούμενης) εμπειρίας, έχει μεταφραστεί καταχρηστικά σε μια *παρευρεσιακή γειννίαση* (*Nebeneinander-vorhandesein*) δυο παρευρισκόμενων *res extensae*: των “εξωτερικών” πραγμάτων και των αισθητηρίων οργάνων μας. (Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με την καρτεσιανή ιδέα περί κίνησης.) Σε αυτήν την προσέγγιση, όμως, μαζί με τα αισθητά όντα ως τέτοια, εξαλείφθηκε και ο τύπος του Είναι της αισθητήριας αντίληψης, το *βιωματικώς εμπειράσθαι*. Ταυτόχρονα, βέβαια, εξαλείφθηκαν και τα όντα που θα είχαν αίσθηση κατανοημένη ως μια τέτοια δυνατότητα βιούμενης εμπειρίας, δηλαδή οι πραγματικοί βιώνοντες άνθρωποι (εδωνά-Είναι). Και όμως, τόσο η σκληρότητα, όσο και η αντίσταση δείχνονται (φανερώνονται) —όσο και όπως δείχνονται— μόνο αν υπάρχει (*ist*) ένα *εδωνά-Είναι* στις αντίστοιχες συμπεριφορές (*Verhaltungen*) του — ή τουλάχιστον μόνο αν υπάρχει κάτι *έμβιο*.<sup>14</sup> Ο Καρτέσιος, όμως, στην ερμηνεία του

<sup>14</sup> Τούτο το σημείο μπορεί να διαβαστεί με δύο τρόπους: (α) σα μια έκφραση της κλασικής φαινομενολογικής κριτικής στην παραδοσιακή ερμηνεία ακόμα και των πρωτογενών ποιότητων και (β) σαν μια αναγνώριση του ότι ακόμα και αν ο Χούσερλ κάνει λάθος να ξεκινά από την αντίληψη —τουλάχιστον στην ανάλυσή του αυτή κινείται με έναν τρόπο που δείχνει ορθή κατανόηση

---

του Είναι της αίσθησης και της αντίληψης. Ας δούμε πρώτα τι εννοείται με τη δυνατή ανάγνωση (α). Οι πρωτογενείς ιδιότητες εισάγονται με ένα νοητικό πείραμα που επιχειρεί να απαντήσει στο εξής ερώτημα: πώς υπάρχουν τα υλικά σώματα, όταν δεν υπάρχει κανείς άνθρωπος που να έχει την εμπειρία τους; Μια απάντηση είναι αυτή που λέει: μα τότε υπάρχουν μόνο τα ίδια τα υλικά σώματα, αλλά χωρίς τις ιδιότητες που εξαρτώνται από τη συγκρότηση του ανθρώπου, π.χ. χωρίς χρώματα, τραχύτητα, γεύση, θερμότητα, κ.λπ. Τα υλικά σώματα υπάρχουν τότε *καθ' εαυτά*, με ιδιότητες όπως έκταση, σχήμα, κίνηση, ποσότητα ύλης, κ.λπ. (ανάλογα με τις απόψεις του κάθε φιλοσόφου). Αυτές είναι πρωτογενείς ή αντικειμενικές ιδιότητες. Αυτές, μάλιστα, είναι ακριβολογικά μετρήσιμες με τους όρους των Μαθηματικών. Άρα, όντως ον είναι μόνο ό,τι είναι μαθηματικά μετρήσιμο. Για τον Καρτέσιο, ακόμα και η σκληρότητα δεν αντιμετωπίζεται πρωταρχικά ως αισθητή δευτερογενής ποιότητα, αφού για αυτόν, όπως γράφει ο Χάιντεγκερ, οι αισθητές ποιότητες και ό,τι φανερώνουν ως ον είναι κάτι το «οντολογικώς αμελητέο [ontologisch ohne Belang]» (SZ 96 [167]), αλλά ανάγεται στη θεμελιαιότερη ιδιότητα των σωμάτων καθ' εαυτά, στην έκταση. Αναρωτιέται κανείς εδώ: για ποια ακριβώς πράγματα κατηγορεί ο Χάιντεγκερ τον Καρτέσιο; Μήπως τον μέμφεται επειδή δεν ξεκίνησε τις αναλύσεις του από τη βίωση των αισθητών ποιότητων και επειδή, έτσι, έχασε τη δυνατότητα να αντιληφθεί πως πρωταρχικά ως ον για εμάς συγκροτείται το απλώς προ-επιστημονικά και προ-γλωσσικά και αντιληπτό πράγμα; Σε καμία περίπτωση. Κάτι τέτοιο ισχυρίζεται μόνο η *χουσερλιανή* φαινομενολογική κριτική της Καρτεσιανής οντολογίας. Συνολικά, αυτή λέει πως καμία αντικειμενική ιδιότητα δεν υπάρχει, αν δεν έχει προκύψει μέσα από διαδικασίες εξιδανίκευσης ή/και αναγωγής συγκεκριμένων ιδιοτήτων που πρωταρχικά είναι αισθητές. Καμία τέτοια δήθεν καθ' εαυτήν πραγματικότητα δεν μπορεί να οντοθετηθεί, αφού οι ίδιοι οι όροι σύλληψής της εξαρτώνται ουσιαστικά από μια δυνατότητα, τον νοητικό πειραματισμό, η οποία είναι δυνατότητα ακριβώς ενός ανθρώπου. Με αυτή την έννοια, ό,τι επιχειρείται να εγκαθιδρυθεί ως αντικειμενικότητα, δεν είναι παρά το αποτέλεσμα μιας φανεράς ή μιας λαθραίας *υποκειμενικής* –αν και όχι με σχετικιστικό νόημα– οντοθεσίας. Από μια άποψη, αυτή η κριτική μοιάζει με την αντίστοιχη που ασκεί ο Μπέρκλεϊ στις συλλήψεις του Νεύτωνα. Αυτές οι ιδέες έχουν διατυπωθεί και αναπτυχθεί επί μακρόν στη διδακτορική διατριβή μου (*Νοητικά Πειράματα: Μια Χουσερλιανή-Φαινομενολογική Ανάλυση*). Η κριτική του Χάιντεγκερ, όμως, έχει το εξής νόημα. Ο Καρτέσιος, αντιμετωπίζοντας τον άνθρωπο με όρους υπόστασης, μένει μόνο και εξαρχής με τα όντα που είναι προσβάσιμα στην επιστήμη, δηλαδή με τα όντα που συγκροτούνται στη βάση φυσικο-μαθηματικών ιδιοτήτων. Για τον Χάιντεγκερ, όμως, αυτά τα όντα είναι στηριγμένα, δηλαδή προϋποθέτουν άλλα όντα σε μια προγενέστερη τάξη συγκρότησης. Πιο συγκεκριμένα, προϋποθέτουν τα αισθητά όντα, τα όντα των δευτερογενών ποιότητων. Αλλά για τον ίδιο και αυτά τα τελευταία όντα είναι στηριγμένα στα πρόχειρα όντα. Ο Χάιντεγκερ, βέβαια, δεν μας έδωσε κάπου σαφείς οδηγίες για το πώς να αντιληφθούμε σε εντελώς διακριτά βήματα τη μετάβαση από τα πρόχειρα όντα στα αισθητά και από τα αισθητά στα επιστημονικά όντα. Τουναντίον, στις σχετικές πραγματεύσεις του συναντάμε περιγραφές *ενός βήματος* από τα πρόχειρα όντα στα *παρευρισκόμενα* όντα, με τα οποία εννοούνται συγκεκριμένα τόσο τα αισθητά-αντιληπτά, όσο και τα επιστημονικά όντα. Όπως και να έχει αυτό το τελευταίο ζήτημα, ωστόσο, θα δούμε αμέσως τον Χάιντεγκερ να ισχυρίζεται πως, χάνοντας ο Καρτέσιος τα αισθητά όντα, χάνει και τη δυνατότητα να ανακαλύψει τον οντολογικό σύνδεσμο μεταξύ των επιστημονικών όντων και των όντων στα οποία αυτά στηρίζονται *σε τελευταία ανάλυση*. Η απώλεια, δηλαδή, των αισθητών στερεί από τον Καρτέσιο τη δυνατότητα να δει και τα πρόχειρα όντα που, για τον Χάιντεγκερ, βρίσκονται στην έσχατη βαθμίδα οντολογικής στήριξης. Παράλληλα, η απώλεια των αισθητών στερεί από τον Καρτέσιο τη δυνατότητα να δει τον άνθρωπο ως ον ικανό για βιωματική εμπειρία, δηλαδή για μια, μεταξύ άλλων, δυνατότητα *ύπαρ-*

δεν προβλέπει παρά έναν άνθρωπο ως ον που έχει και αυτό το Είναι της *res extensa*, δηλαδή ως υπόσταση.<sup>15</sup>

**(η) Στο τέλος, τη σχέση ανθρώπου και κόσμου όντων την κατανοεί ως γνωσιακή σύλληψη της υπόστασης ως παρευρισκόμενο αντικείμενο από το νου ενός παρευρισκόμενου υποκειμένου**

Στο τέλος, αν και ο Καρτέσιος όντως θέτει το πρόβλημα της σχέσης εγώ και κόσμου, θεωρεί πως το λύνει μέσω της δυϊστικής οντολογίας του: «*res cogitans* έναντι *res extensa*» ή «υποκείμενο-αντικείμενο».<sup>16</sup> Και, αυτή η οντολογία συλλαμβάνεται σταθερά με όρους που προσιδιάζουν μόνο στα όντα μιας –και μάλιστα στηριγμένης– περιοχής του κόσμου, της περιοχής των φυσικών πραγμάτων κατανοημένων ως μαθηματικά συγκροτημένων, σταθερά παρευρισκόμενων όντων (καθ' εαυτά, υποστά-

---

ξης ή συμπεριφοράς (φέρεσθαι). Έτσι, ο Καρτέσιος χάνει τη δυνατότητα να φτάσει στην ιδέα του ανθρώπου ως εδωτά-Είναι. Ας περάσουμε τώρα να δούμε τι μπορεί να εννοείται με τη δυνατή ανάγνωση (β). Σύμφωνα με αυτήν, εδώ ο Χάιντεγκερ αναγνωρίζει ότι, αν και ο Χούσερλ κάνει λάθος να ξεκινά από την αίσθηση και την αντίληψη (στο πλαίσιο του *EX* που σχολιάζουμε εδώ ο Χάιντεγκερ κάνει λόγο και για αντίληψη), κατανοεί, ωστόσο, σε ορθή βάση και την αίσθηση και την αντίληψη. Με άλλα λόγια, δεν ανάγει την αίσθηση σε γεινίαση παρευρισκόμενων όντων, αλλά σώζει την ιδέα της βίωσης, και δεν ερμηνεύει την αντίληψη ως κατοχή του ειδώλου (παράστασης) μιας “εξωτερικής” υπόστασης στην εμμένεια μιας άλλης υπόστασης (της *res cogitans*) στην οποία η πρώτη αντανακλάται. Τουναντίον, φαίνεται εδώ να μπορεί να λείει ο Χάιντεγκερ, ο Χούσερλ δεν αντιμετωπίζει την αντίληψη παραστασιακά, αλλά, στη βάση της ιδέας του περί αποβλεπτικότητας, καταφέρνει να δείξει πώς στην αντίληψη συμβαίνει να έχουμε συνείδηση των ιδίων των “εξωτερικών” πραγμάτων. Είναι αλήθεια ότι οι ερμηνευτές του Χάιντεγκερ δεν έδωσαν ποτέ στο κείμενο τη δυνατότητα να περιέχει μια τέτοια αναγνώριση. Τουναντίον, βασιζόμενοι σε μια παρατήρηση του Χάιντεγκερ σε σχετικό μεταγενέστερο *marginale* στο *EX*, όπου αυτός γράφει ότι η εδώ κριτική κατά του Καρτέσιου είναι και συγκαλυμμένη κριτική κατά του Χούσερλ (*SZ* 98, σχόλ. α) και διαβάζουν τον Χούσερλ καρτεσιανά ως γνωσιοκράτη (*cognitivist*), δηλαδή ως αναπαραστασιοκράτη και υπολογιστοκράτη. Αυτό έγινε αρχικά κυρίως, αλλά χωρίς ουσιαστικές αλλαγές και κατόπιν, με τον Ντρέιφους. Σχετικά με την ανάγνωση (β) βλέπε και πιο κάτω στο σχόλιο όπου αναφέρομαι ξανά σε αυτό το *marginale*.

<sup>15</sup> *SZ* 98 [169]. Αυτές οι σχέσεις εννοούνται, φυσικά, από τον Καρτέσιο ήδη με όρους φυσικομαθηματικά διατυπωμένων αιτιακών νόμων που διέπουν το γίνεσθαι στην επικράτεια της *res extensa*. Εδώ, πάντως, ο Χάιντεγκερ έχει κατά νου κυρίως τον άνθρωπο από την άποψη της –σωματικής– αισθητικότητάς του. Διότι ο Καρτέσιος προβλέπει και μια άλλη διάσταση στον άνθρωπο, τη νοητικότητα του (*res cogitans*), η οποία δεν γεινιάζει παρευρισκόμενα με τα υπόλοιπα εκτατά όντα, όπως γεινιάζει με αυτά, π.χ., η επιδερμίδα του δαχτύλου μας. Βλέπε, όμως, και την αμέσως επόμενη σημείωση.

<sup>16</sup> Εδώ έχουμε να κάνουμε με άλλη γεινίαση, όχι πλέον με αυτήν μεταξύ αισθανόμενου δαχτύλου και “εξωτερικού” αντικείμενου. Ο Καρτέσιος μεταγράφει όμως την αισθητική γεινίαση και στην επικράτεια της νοητικής γεινίασης. Από την άποψη της –γνωσιακής πάντα για τον Καρτέσιο– νοητικότητάς του, ο άνθρωπος υποτίθεται ότι “γεινιάζει” στα “εξωτερικά” όντα με τρόπο ανάλογο με αυτόν της αισθητικής γεινίασης. Ο γνωρίζων νους κατανοείται, επίσης, ως μια υπόσταση (*res*) έναντι της οποίας και πάλι *παρευρίσκονται* όχι κίτρινα, αιχμηρά, μαλακά, κ.λπ., όντα, αλλά κυβικά, σφαιρικά, κ.λπ., όντα.

σεων).

**(θ) Ο Καρτέσιος, αν και δεν εμπιστεύεται την αληθή οντότητα των αισθητών, χάνει την ευκαιρία να ανακαλύψει την αληθή οντότητα των πρόχειρων όντων**

Με αυτό, όμως, ο Καρτέσιος χάνει την ευκαιρία να εκμεταλλευτεί την καχυποψία του για την οντότητα των αισθητών. Αν και εισηγείται την οντολογική ελλειμματικότητα ή/και απατηλότητα των αισθητών όντων, χάνει την ευκαιρία να αναζητήσει την πρωταρχικώς αληθή δοτικότητα σε μια άλλη κατηγορία όντων: στα *πρόχειρα* όντα. Έχοντας θέσει ως ιδεώδες πρόσβασης στα όντα την ακριβολογική *intellectio*, αντί να αναζητήσει τα πρόχειρα όντα, οδηγείται προς τα *επιστημονικώς* προσβάσιμα όντα.

**(ι) Θα μπορούσαμε έστω να πάρουμε ποτέ τα πρόχειρα όντα ξεκινώντας από τα καρτεσιανά παρευρισκόμενα όντα;**

Είναι άραγε αλήθεια πως ο Καρτέσιος δεν έφτασε στην ιδέα περί κόσμου και στο Είναι των περικοσμικά άμεσα συναντώμενων όντων; Όρισε όμως έστω, ρωτά ρητορικά ο Χάιντεγκερ, οντολογικώς ορθά το ενδόκοσμο ον «υλική φύση» ως ένα ον πάνω στο Είναι του οποίου θα μπορούσε να *στηρίζεται* κάθε άλλο ον, δηλαδή τελικά και τα πρόχειρα όντα; Δεν λέμε πως πάνω στο εκτατό πράγμα στηρίζονται όλες οι αισθητές ποιότητες ή ακόμα και οι ποιότητες του ωραίου, του αρμονικού, του χρήσιμου, κ.λπ.;<sup>17</sup> Δεν είναι ειδικώς αυτά τα τελευταία (βεβαίως μη ποσοτικοποιησιμα) *αξιακά κατηγορήματα* που τρόπον τινά “σφραγίζουν” (*stempeln*) τα απλώς υλικά πράγματα, τα *φυσικά πράγματα* (*Naturdinge*), καθιστώντας τα *αγαθά* (*Güter*) – διάβαζε και: «πράγματα αξίας» (*Wertdinge*); Δεν ισχύει, έτσι, πως με μια τέτοια επίστρωση (*Aufschichtung*) θα μπορούσαμε να φτάσουμε και στα όντα που ονομάσαμε «πρόχειρα», και μάλιστα χωρίς να αλλοιώνεται σε τίποτα το Είναι αυτού του φυσικού πράγματος (δηλαδή η παρεύρεση) από την απόδοση τέτοιων κατηγορημά-

<sup>17</sup> Ο Χάιντεγκερ μας δίνει εδώ μια ενδιαφέρουσα κριτική κατά της ιδέας ότι η φυσικομαθηματική φύση για την οποία μίλησε ο Καρτέσιος συνιστά το έσχατο έδαφος στήριξης κάθε άλλου όντος. Μάλιστα, όπως ομολογείται αμέσως σε σχετικό *marginale*, αυτή η κριτική στρέφεται –συγκαλυμμένα– και εναντίον του Χούσερλ (*SZ* 98, σχόλ. α). Όπως έχω δείξει αλλού (Theodorou 2005 και Theodorou 2015, κεφ. 5), στο βαθμό που ετούτη η παρατήρηση όντως ανταποκρίνεται στις αρχικές προθέσεις του Χάιντεγκερ, η συνολική κριτική είναι και άδικη και καθάρα λανθασμένη. Εν συντομία πρέπει εδώ να θυμίσω ότι (α) πρέπει να είμαστε προσεκτικοί όταν λέμε ότι ο Χούσερλ ξεκινά τις αναλύσεις του για την αποβλεπτικότητα από την αντίληψη (βλέπε σχετικά στο Theodorou 2015, κεφ. 6), (β) ο Χούσερλ δεν συλλαμβάνει την αντίληψη ως απλή αντανάκλαση ενός υποτιθέμενου κόσμου καθ’ εαυτόν σε μια καρτεσιανή-λοικιανή εμμένεια του νου, αλλά ως μια υπερβατικοποιητική σύνθεση αισθητηριακών περιεχομένων στη βάση κιναισθητικών-αισθησιοκίνητων σωματικών «δύνασθαι» (μπορεί κανείς να ανατρέξει στις σχετικές σελίδες των *Καρτεσιανών Στοχασμών* του Χούσερλ, καθώς και στις σχετικές αναλύσεις της διατριβής μου) και (γ) το αντιληπτό δεν συνειδητοποιείται από τον Χούσερλ ούτε ως ταυτόσημο με ό,τι συνιστά αντικείμενο της φυσικο-μαθηματικής γνώσης, ούτε καν ως συγκροτημένο κατηγορηματικά με βάση έστω προ-επιστημονικά κατηγορήματα (βλέπε σχετικά Theodorou 2005).

των;

**(κ) Τα πρόχειρα όντα, ωστόσο, δεν συγκροτούνται με πρόσθεση ή επένδυση αξίας ως παρευρισκόμενο προσδιορισμό πάνω σε ένα πράγμα**

Η πρόσθεση (Zusatz) αξιακών κατηγορημάτων, ισχυρίζεται εδώ ο Χάιντεγκερ, δεν εξηγεί ούτε κατ' ελάχιστον το Είναι των αγαθών. Οι αξίες, συνεχίζει, είναι *παρευρισκόμενοι* προσδιορισμοί ενός πράγματος (Ding).<sup>18</sup> Το μόνο που σώζεται εδώ είναι η προ-φαινομενολογική εμπειρία ότι στα πραγμοειδή όντα *υπάρχει και κάτι που δεν γίνεται καταληπτό από την πραγμοσύνη* (Dinglichkeit). Τι σημαίνει, εν πάση περιπτώσει, η αξία ως “επένδυση” (“Haftung”) των πραγμάτων; Ανεξάρτητα από την προσέγγιση, δεν χρειάζεται, λοιπόν, μια *θετική* θεώρηση του σχετικού φαινομένου, του αξιακού όντος; Αν δεν έχει φανερωθεί αυτό το ον στο προσίδιο Είναι του, τότε απλώς επιχειρούμε να το ανασυγκροτήσουμε στα τυφλά, χωρίς σχέδιο. Αλλά, με βάση τη φανέρωση και το σχέδιο που είδαμε κατά την εξέταση της οργανικής προχειρότητας και της συμπλεκτικής ολότητας, αντιλαμβανόμαστε πως μια τέτοια ανασυγκρότηση της προχειρότητας, δηλαδή μέσω της λογικής των αξιακών *κατηγορημάτων*, είναι ολότελα πλανεμένη.

**(λ) Ο Καρτέσιος υπερπηδά το φαινόμενο κόσμος και τα πρόχειρα όντα**

Ξεινώνοντας, λοιπόν, ο Καρτέσιος με την επιστημονική (βέβαιη) γνώση ως θεμελιικό τρόπο της ανθρώπινης “εμμένειας” και με τα φυσικά πράγματα ως έσχατο “υπερβατικό” σύστοιχο της, υπερπηδά το φαινόμενο του κόσμου και τα όντα που συναντώνται πρωτίστως ενδόκοσμα, δηλαδή τα πρόχειρα όντα. Αυτή η υπερπήδηση είναι αναπόφευκτη και μη ανακτήσιμη μέσω μιας συμπλήρωσης (Ergänzung) της Οντολογίας του, π.χ. με τη θεματική των αξιών.

**(μ) Ένα ερώτημα, βέβαια, είναι γιατί το φαινόμενο κόσμος υπερπηδήθηκε αρχαιόθεν και βρεθήκαμε να ερευνούμε τα φυσικά πράγματα και τις αξίες**

Στην τρίτη διαίρεση του πρώτου μέρους υποτίθεται πως ο Χάιντεγκερ θα επιχειρούσε να εμβαθύνει σε αυτό το συμβάν της υπερπήδησης ρωτώντας:

i. γιατί ήδη ο Παρμενίδης με το *εόν* του υπερπηδά το φαινόμενο του κόσμου και

---

<sup>18</sup> Αυτή η παραδοχή του Χάιντεγκερ είναι, βέβαια, κομβική για το εδώ επιχειρημά του κατά της πιθανής προσπάθειας ανασυγκρότησης της αξιακότητας και της προχειρότητας πάνω στη βάση κάποιων άλλων πρωταρχικότερα δεδομένων όντων – όχι απαραίτητα της καρτεσιανής *res extensa*. Αλλά από πού συνάγεται πως η ανάλυση των αξιών θα επιχειρήσει να στηρίξει τις αξίες πάνω στα πράγματα, όπως στηρίζεται η έκταση πάνω στην καρτεσιανή άδηλη υπόσταση ή, σαφέστερα ίσως, π.χ., η σφαιρικότητα και το κόκκινο χρώμα πάνω στην καρτεσιανή έκταση; Εκτιμώ πως κάτι τέτοιο δεν συνάγεται από *πουθενά*: και πολύ περισσότερο δεν συνάγεται από καμιά ένδειξη μέσα στο πλαίσιο της ήδη ικανά διαμορφωμένης χουσερλιανής φαινομενολογίας, π.χ., αυτής των *Ιδεών* II. Από *πουθενά* δεν συνάγεται ότι μια αξία θα διαμορφώνει ένα πρωταρχικότερα δοσμένο ον με τη λογική που η έκταση προσδιορίζει την υπόσταση ή το κόκκινο χρώμα προσδιορίζει την έκταση, δηλαδή με τη λογική της *κατηγορήσης μιας ιδιότητας* σε ένα υποκείμενο.



- γιατί αυτό συνεχίζεται;<sup>19</sup>
- ii. γιατί οντολογικό θέμα καθίστανται τα ενδόκοσμα όντα αντί για τον κόσμο;
  - iii. γιατί αυτά τα όντα βρίσκονται αρχικά ως φύση (“κόσμος”);
  - iv. γιατί κατέφυγαν στο φαινόμενο της αξίας προς συμπλήρωσιν αυτής της οντολογίας;
- Μόλις απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα, θα έχουμε το δικαίωμα να απορρίψουμε την παραδοσιακή Οντολογία του κόσμου.

**(v) Αυτή η πορεία δικαιολογείται εν μέρει από το ότι ο κόσμος και το εδωνά-Είναι “περιέχουν” μια χωρικότητα, την πρωταρχική χωρικότητα**

Θα δούμε, όμως, ότι υπάρχει κάποια δικαίωση για το ότι η *extensio* θεωρήθηκε θεμελιώδες χαρακτηριστικό του “κόσμου” και ότι όταν ο Καρτέσιος ανεκήρυσσε την *extensio* σε απόλυτο *praesuppositum* για κάθε προσδιορισμό της *res corporea* άνοιγε το δρόμο ενός *απριόρι*, το οποίο συνελήφθη οξύτερα από τον Καντ. Αυτά θα τα αντιληφθούμε εξετάζοντας τη *χωρικότητα* του κόσμου: (1) την πρωτίστως ανακαλυπτόμενη χωρικότητα των όντων που συναντώνται μέσα στον περίκοσμο και (2) τη χωρικότητα του εδωνά-Είναι.

---

<sup>19</sup> Από την άποψη της μεταγενέστερης σκέψης του Χάιντεγκερ, ωστόσο, αντιλαμβανόμαστε πως ούτε ο Παρμενίδης, ούτε ακόμα ο Ηράκλειτος παρέκαμψαν αναγκαίως το φαινόμενο «κόσμος». Το *έόν* και ο *λόγος*, αντίστοιχα, μπορούν κάλλιστα να μην αναγνωστούν οντικά. Το με ποια έννοια, βέβαια, θα χρειαζόταν μια ξεχωριστή ανάλυση.

## Γ. ΤΟ [ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΑ ΧΩΡΙΚΟ] ΠΕΡΙΩΔΕΣ ΤΟΥ ΠΕΡΙ-ΚΟΣΜΟΥ ΚΑΙ Η [ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΗ] ΧΩΡΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ-ΕΙΝΑΙ

### (α) Χωρική εσωτερικότητα και το υπαρκτικό εν-Είναι του εδωνά-Είναι στον κόσμο

Όταν αναφερθήκαμε στην *εσωτερικότητα* (Inwendigkeit), είπαμε πως με αυτήν εννοείται ότι ένα εκτατό ον περιέχεται με τον τρόπο της *παρέυρεσης* μέσα στα εκτατά όρια ενός άλλου εκτατού όντος, ενώ όλα τους περιέχονται με τον τρόπο της *παρέυρεσης* μέσα σε έναν ευρύτερο εκτατό χώρο, ο οποίος εννοείται κατά βάση γεωμετρικά. Για παράδειγμα, αυτό εννοούμε όταν, στο πλαίσιο της κατανόησης του Είναι ως *παρέυρεση*, λέμε ότι ένας βώλος «περιέχεται» μέσα στο κουτί, το κουτί μέσα στο δωμάτιο, κ.λπ.<sup>1</sup>

Το εδωνά-Είναι, όμως, είδαμε πως *υπαρκτικά* χαρακτηρίζεται από το εν-Είναι ως δομικό στοιχείο του εν-τω-κόσμου-Είναι. Πράγμα που σημαίνει πως το εδωνά-Είναι δεν βρίσκεται μέσα στον κόσμο με τον τρόπο της εσωτερικότητας, αλλά, όπως ειπώθηκε πριν, με τον τρόπο της *ενδότητος* (Inheit). Ωστόσο, και στο εδωνά-Είναι *ι-διάζει* μια χωρικότητα. Αυτή την υπαρκτική ή πρωταρχική χωρικότητα του εδωνά-Είναι πρέπει να τη διαλευκάνουμε.

### (β) Μέσα σε έναν κοσμικό χώρο βρίσκονται και τα όντα που δεν είναι εδωνά-Είναι

Όμως και τα αρχικώς συναντώμετα *πρόχειρα* ενδό-κοσμο όντα κάπως δείχνονται ως ήδη εν χώρο, εντός ενός ανοιχτού οριζοντα τύπου χώρου. Αυτή η χωρικότητά τους θα έχει ασφαλώς μια οντολογική σχέση με τον *κόσμο*, εντός του οποίου επίσης εμφανίζονται. Ο κόσμος, λοιπόν, πρέπει να είναι κάπως και χωρικός, σχολιάζει ο Χάιντεγκερ (SZ 101 σχόλ. α). Αλλά τι σημαίνει εδώ πια «χώρος»; Με ποια έννοια αυτός ο πρωταρχικός κοσμικός χώρος είναι “συστατικό” του κόσμου; Και τούτο πρέπει να το διαλευκάνουμε. Συγκεκριμένα, αφού ερευνούμε το εδωνά-Είναι στην κατά μέσο όρο *καθημερινότητά* του, θα επιχειρήσουμε να φωτίσουμε ειδικά τη σχέση αυτού του χώρου με τον *περί-κόσμο*, μέσα στον οποίο δείχνονται τα αρχικώς συναντώμενα πρόχειρα περικοσμικά όντα. Θα δούμε πως αυτός ο χώρος δεν είναι ένα *περιέχον* μέσα στο οποίο παρευρίσκεται ο *[περί-]κόσμος*. Τουναντίον, η ειδική χωρικότητα των ενδο-περικοσμικά συναντώμενων όντων, το (πρωταρχικό χωρικό) “περιώδες” του περίκοσμου, είναι κάτι που *στηρίζεται* στην [περι-]κοσμικότητα του [περί-]κόσμου· την προϋποθέτει. Κατ’ επέκτασιν, σύμφωνα με τη λογική που αναπτύχθηκε στις §§16-18, αυτό θα αφορά τελικά και τη σχέση μεταξύ χώρου και *κόσμου* (*γενικά*).

---

<sup>1</sup> Στο Ν II ο Χάιντεγκερ παρατηρεί πως παραδοσιακά ο χώρος ενοήθηκε σαν το κενό περιέχον, αλλά το κενό είναι ένα πρωταρχικότερο φαινόμενο, μια δυνατότητα της ίδιας της ουσίας του Είναι (σ. [89]).

**(γ) Καθήκον στα επόμενα είναι ο φωτισμός της υπαρξιακής και της κοσμικής πρωταρχικής χωρικότητας**

Έχουμε, λοιπόν, να φωτίσουμε: το *περιώδες* ως χωρικότητα των πρόχειρων ενδο-περικοσμικών όντων (§22), τη *χωρικότητα* του κόσμου και, άρα, και του εν-τω-κόσμω-Είναι και του εδωνά-Είναι<sup>2</sup> (§23), και τη *σχέση* της χωρικότητας του εδωνά-Είναι με την παραδεδομένη έννοια του χώρου ως *γεωμετρική* εκτατότητα (§24).<sup>3</sup>

Κατ' αντιστοιχίαν, λοιπόν, προς τις “σύστοιχες”, όπως μπορούμε να πούμε, αναλύσεις για την περικοσμικότητα και την κοσμικότητα, θα δούμε και εδώ μια παρόμοια πορεία αναφορικά με τη χωρικότητα. Πρώτα θα δούμε τη χωρικότητα (περιώδες) των περικοσμικών όντων και κατόπιν αυτές οι αναλύσεις θα αναθεωρηθούν, ώστε να θεματοποιηθεί η πρωταρχική χωρικότητα του κόσμου ως χωρικότητα και του εδωνά-Είναι. Ενδεχομένως εδώ οι διαφορές στους όρους της ανάλυσης να μην είναι ούτε καν όσο εμφανείς ήταν στις αναλύσεις για την περικοσμικότητα και την

---

<sup>2</sup> Η χωρικότητα του εδωνά-Είναι δεν είναι η χωρικότητα του ενός ή του άλλου καθημερινού περικοσμου, αλλά η χωρικότητα που “ιδιάζει” στον κόσμο καθόλου, αφού το εδωνά-Είναι ορίζεται ως το *ον* που κατά το Είναι του δεν συναρτάται με κάποιον τέτοιο περικοσμο, αλλά με τον κόσμο καθόλου. Όποια χωρικότητα “ιδιάζει” στον κόσμο καθόλου, θα “ιδιάζει” και στο εδωνά-Είναι, αφού ο κόσμος, “*συστατικό*” του οποίου είναι η χωρικότητα, είναι ένα από τα τρία δομικά συστατικά του Είναι του εδωνά-Είναι.

<sup>3</sup> Εδώ μιλήσαμε για τρεις έννοιες χώρου: (α) ο χώρος όπου μέσα του παρευρίσκονται τα εκτατά όντα (ο καρτεσιανός-ευκλείδειος γεωμετρικός χώρος), (β) ο χώρος μέσα στον οποίο βρίσκονται τα πρόχειρα όντα (το περιώδες του περικοσμου), (γ) ο χώρος όπου μέσα του υπάρχει το εδωνά-Είναι (η χωρικότητα του εν-τω-κόσμω-Είναι και του κόσμου ως τέτοιου). Στα επόμενα, για «χώρο» θα μιλάμε κυρίως –αν όχι αποκλειστικά αναφορικά με την έννοια (α), ενώ αναφορικά με τις έννοιες (β) και (γ) θα μιλάμε για «χωρικότητα». Η τελευταία επιλογή δεν είναι βέβαια απόλυτα ορθή. Καλύτερα θα ήταν να μιλάμε για το *περιώδες* ή την περικοσμο-χωρικότητα, αναφορικά με το (β) και για *κοσμο-χωρικότητα*, αναφορικά με το (γ). Πώς, όμως, βρισκόμαστε εδώ να ασχολούμαστε με κάτι σαν τη χωρικότητα του κόσμου και του εδωνά-Είναι; Δεν ήταν αριετό ότι ο Χάιντεγκερ ανέδειξε το γεγονός της υπερπήδησης του *κόσμου* από την παραδοσιακή Μεταφυσική και κατέδειξε πως αντί για αυτόν τον *κόσμο* η αρχαία και η καρτεσιανή παράδοση μίλησαν μόνο για έναν χώρο, τον οποίο κατανόησαν εξαρχής ως γεωμετρικό, και μάλιστα ειδικά ως ευκλείδειο; Ας δούμε τι ακριβώς συμβαίνει. Πράγματι, ο Χάιντεγκερ έκανε μέχρι εδώ ακριβώς αυτά τα πράγματα. Αλλά μέχρι πού ακριβώς φτάνουν οι ως εδώ αναλύσεις για τον κόσμο και την κοσμικότητα; Οι ως εδώ αναλύσεις για τον κόσμο μάς τον παρουσίασαν από την άποψη της συμπλεκτικότητας και της σημαντικότητας. Αλλά, η συμπλεκτικότητα και η σημαντικότητα προσδιορίζουν κάτι “*εντατικό*” για τον κόσμο –αν μας επιτραπεί να χρησιμοποιήσουμε παλιά ορολογία με νέο νόημα– και όχι κάτι “*εκτατικό*”. Αν και μιλάμε για τον κόσμο έχοντάς τον κατά νου και ως έναν *ανοιχτό ορίζοντα*, η συμπλεκτικότητα και η σημαντικότητα ως τέτοιες *δεν* συνιστούν από μόνες τους αυτή την *ανοιχτότητα* (τον “*όγκο*”) του κοσμικού ορίζοντα. Η εν λόγω ανοιχτότητα του κοσμικού ορίζοντα οφείλει να θεματοποιηθεί ως τέτοια και η εισαγωγή εδώ της χωρικότητας έρχεται να καλύψει αυτό το κενό της μέχρι τώρα ανάλυσης. Αυτό που θα δούμε είναι ότι ναι μεν η συμπλεκτικότητα και η σημαντικότητα δεν συνιστούν *αυτές οι ίδιες* την ανοιχτότητα του κοσμικού ορίζοντα, αλλά *τανύουν και κρατούν τανυσμένες* τις διαστάσεις του κόσμου, δίνοντάς του την οριζοντικότητά του, το ξάνοιγμά του, την *ανοιχτωσιά* του.

κοσμικότητα, αλλά και πάλι μπορούμε να τις ανακαλύψουμε.

## §22. Η χωρικότητα [περιώδες] των πρόχειρων [περικοσμικά] ενδόκοσμων όντων

(α) Τα πρόχειρα όντα συναντώνται πρωταρχικά στην κατευθυνθείσα εγγύτητά τους

Όταν λέχθηκε ότι τα πρόχειρα όντα μάς είναι δοσμένα «αρχικά» (zunächst) (ή πρωτίστως και, επίσης, άμεσα) αυτό σήμαινε ασφαλώς ότι αυτά τα συναντάμε πρώτα-πρώτα (zuerst), πρωταρχικά. Σήμαινε, όμως, και ότι αυτά βρίσκονται “δίπλα” μας (“in der Nähe”), ότι έχουν το χαρακτήρα της εγγύτητας (Nähe). Τα πρόχειρα όντα όντας “προ χειρός” (“zur Hand”), χαρακτηρίζονται από εγγύτητα.

Ωστόσο, εδώ δεν πρόκειται για μια εγγύτητα που διακριβώνεται με τη λογική της μέτρησης αποστάσεων. Ετούτη η εγγύτητα ρυθμίζεται (regelt sich) από την περιβλεπτική “λογαριάζουσα” (“berechnende”) επιμέριμνα του χειρισμού και της χρησιμοποίησης των οργάνων, η οποία συγκεκριμενοποιεί (fixiert) κάθε φορά μαζί και την κατεύθυνση (Richtung) πάνω στην οποία το όργανο είναι προσβάσιμο. Μιλάμε, λοιπόν, για μια κατευθυνθείσα εγγύτητα (ausgerichtete Nähe).

(β) Η περίβλεψη έχει προσαγάγει και διευθετήσει τα όργανα σε μεριές εν χώραις

Μέσα στην επιμέριμνα η περίβλεψη έχει προσαγάγει (angebracht) και ασφαλίσει (untergebracht), τοποθετήσει (aufgestellt) και διευθετήσει (zurechtgekegt hat) το όργανο σε μια μεριά (Platz),<sup>4</sup> σε ένα “κάπου-εδώ-γύρω” (das Zeug ... “liegt herum”). Αυτή η εκάστοτε μεριά στην οποία βρίσκεται ένα όργανο-για-... καθορίζεται στη βάση μιας ολότητας των επάλληλα κατευθυνθέντων μεριών μιας περικοσμικά πρόχειρης συνάφειας οργάνων. Το πού (das Wo) τέτοιων μεριών είναι το εκάστοτε «εδώ» και «κειεί» του προσανήκειν (Hingehörens) ενός οργάνου, δηλαδή του συμπλεκτικώς συνανήκειν (Zugehörigkeit) του στο πλαίσιο μιας ολότητας οργάνων. Αλλά, για να μπορούν στο πλαίσιο μιας ολότητας οργάνων να εμφανίζονται ακριβώς μεριές, ως συνθήκη δυνατότητάς τους προϋποτίθεται ένα κατά-πού (das Wohin), στη διαδρομή του οποίου κατανέμεται αυτή η συνάφεια οργάνων. Αυτό το κατά-πού, το οποίο η περίβλεψη διατηρεί από τα πριν (vorweg) στο βλέμμα της, απλώνει τα όργανα πάνω σε παραπεμπτικές διαδρομές, καθιστώντας την όλη συνάφεια μια χώρα (Gegend).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Εξίσου καλά, αντί του όρου «μεριά», θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «μέρος». Ωστόσο, ας το αποφύγουμε για να μην υπάρξουν άμεσοι συνειρμοί με το μέρος ως τμήμα ή κομμάτι κάποιου πράγματος.

<sup>5</sup> Οι αποδόσεις της ελληνικής μετάφρασης «θέση» για το Platz και «περιοχή» για το Gegend δημιουργούν προβλήματα. Τον όρο «θέση» θα τον χρειαστούμε για να ονομάσουμε τον τρόπο με τον οποίο η παράδοση εντάσσει ένα αντικείμενο στον χώρο, δηλαδή για τη Stelle, ενώ ο όρος «περιοχή» χρησιμοποιείται ήδη για την απόδοση του Region και των χουσερλιανών Περιχωρικών Οντολογιών, τις οποίες συναντήσαμε ήδη στην §3. Πολύ θα ήθελα να αποδώσω το «Gegend» ως «χορεία». «Χορεία» σημαίνει το πλαίσιο μιας ομάδας χορευτών. Αυτοί, πιασμένοι

Συνολικά, λοιπόν, κάθε μεριά συγκροτείται από εγγύτητα και κατεύθυνση. Δηλαδή κάθε μεριά βρίσκεται εγγύς μας μέσα σε μια συνάφεια οργάνων, στο εσωτερικό της οποίας έχουν καθοριστεί διαδρομές που διαμορφώνουν μια χώρα. Μάλιστα, για να μπορούμε να έχουμε κατανομή και συναπάντηση (*Anweisen und Vorfinden*) μεριών μέσα σε μια περιβλεπτικά διαθέσιμη ολότητα οργάνων, πρέπει να έχει ανακαλυφθεί προκαταβολικά μια χώρα.

**(γ) Το «πού» των μεριών ερμηνεύεται “λογαριαστικά” στην επιμέριμνα εντός χωρών**

Αρχικά το «πού» (*Wo*) μιας μεριάς, δηλαδή το «πάνω», το «κάτω», το «εμπρός», το «πίσω», κ.λπ., ανακαλύπτεται μέσω των πορειών και των διαδρομών μας στις καθημερινές δοσοληψίες και ερμηνεύεται εικάστοτε περιβλεπτικά. Για παράδειγμα, το «πού» του «πάνω» ερμηνεύεται ως «στο ταβάνι», το «πού» του «κάτω» ως «στο πάτωμα», το «πού» του «μπροστά» ως «στην εξώπορτα», κ.λπ. Πάντα, η επιμέριμνα έχει “βάλει στο λογαριασμό” (*in Rechnung gestellt*) τη χωραϊκή μεριά ενός πρόχειρου όντος και έχει κατευθυνθεί προς τα υπόλοιπα πρόχειρα όντα της σχετικής χώρας – με την τελευταία, βέβαια, να προϋποτίθεται ως στήριξη για τις πρώτες.

Για παράδειγμα, με βάση την εναλλασσόμενη καθημερινή χρησιμότητα του φωτός και της ζέστης που μας προσφέρει, ο Ήλιος έχει στον ουρανό τις περιβλεπτικά ανακαλυμμένες κατεξοχήν συγκεκριμένες μεριές του: την ανατολή, το μεσουράνημα (ιατά το μεσημέρι), τη δύση, το αντι-μεσουράνημα (ιατά τα μεσάνυχτα). Αυτές οι μεριές, ωστόσο, δεν είναι παρά οι εμφατικοί «ενδείκτες» (*Anzeigen*) των χωρών που τις στηρίζουν (π.χ. η «ανατολική χώρα», η μεσημβρινή χώρα, κ.λπ.). Οι μεριές παρέχουν το προκαταβολικό κατά-πού, γύρω από το οποίο είναι διαμορφωμένη η

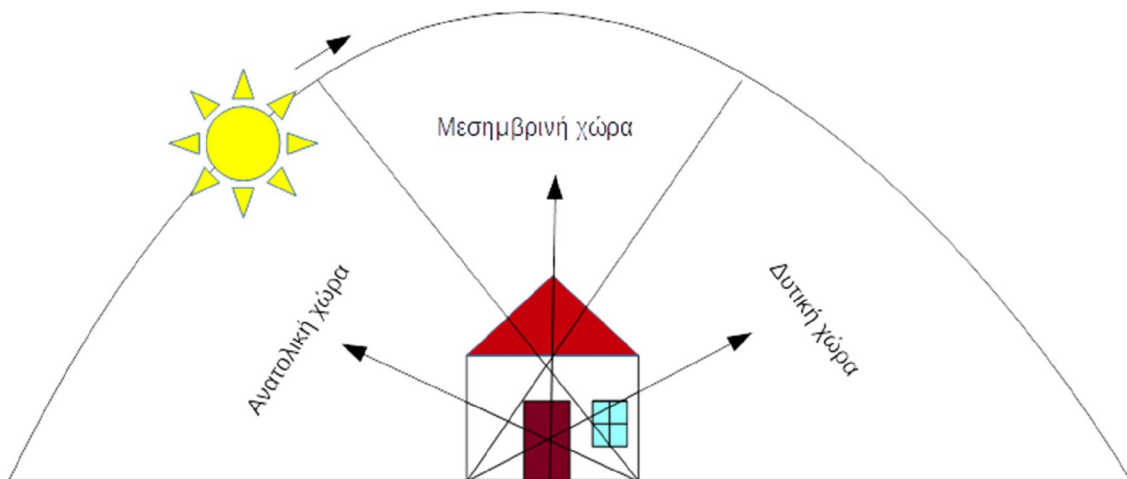
---

από το χέρι, αποτελούν μια λειτουργική ολότητα με στοιχεία που απλώνονται έχοντας καθένα τη μεριά του και έχοντας μεταξύ τους λειτουργικές συνδέσεις. Το χορό τους μπορούν να τον ξεδιπλώσουν πάνω σε ποικίλες διαδρομές μέσα σε ποικίλα “εξωτερικά” πλαίσια. Η πιστότητα στους γερμανικούς όρους δεν μου το επιτρέπει, αλλά ο αναγνώστης ας έχει κατά νου αυτή τη δυνατότητα. Για να είναι λειτουργική πάντως και η απόδοση «χώρα» ας πούμε το εξής. Με αυτόν τον όρο δεν εννοείται ασφαλώς κάποια χαρτογραφημένη γεωγραφική έκταση, π.χ. η χώρα «Αυστρία». Μπορεί, βέβαια, να εννοείται μια περιοχή με ασαφή όρια, π.χ. «η χώρα των Λωτοφάγων» ή «η χώρα όπου ψήνει ο Ήλιος το ψωμί» ή ακόμα και «η χώρα της Τύρου» σε έκφραση μιας εποχής κατά την οποία απουσίαζε η χαρτογραφία. Σημαίνει, επίσης, π.χ., και την «κοιλιακή χώρα», δηλαδή τη σχετική διασυνδεδεμένη συνάφεια οργάνων (με το καθένα να κατέχει τη μεριά του). Αυτή η ερμηνεία μάλιστα υποστηρίζεται και από το περιεχόμενο της παράδοσης του Χάιντεγκερ για τη «Διδασκαλία του Ηράκλειτου περί Λόγου» (EE, 1944), μια ερμηνεία στο αναφερόμενο ως «απόσπασμα 109» των σωζόμενων του Ηράκλειτου (τα περί *κεχωρισμένου* και χώρας αποδίδονται με τους όρους *Gegnet* ή *Gegend* ή *Umgegend*) (GA 55, 335). Με τον όρο *Gegend* ο Χάιντεγκερ εννοεί και τη διεργασία μιας *Versammlung* και *Unifizierung* που επιτελείται εντός της. Κατά τούτο δε φαίνεται να διακρίνεται και η χώρα από τον τόπο: από το ότι στη χώρα συμβαίνει μια διεργασία συλλογής και ενοποίησης των εντός της τόπων. Αυτή η βασική σύλληψη φαίνεται πως αργότερα οδηγεί και στην περιβόητη έννοια του *Geviert* (στην αντίθεσή του μάλιστα προς το *Gestell*).

κάθε ευρύτερη χώρα που θα καταληφθεί και θα καθοριστεί από μεριές. Έτσι, μέσα στην «ανατολική χώρα» (ή ιδωμένο από το πλαίσιο της ανατολικής χώρας) το σπίτι έχει π.χ. την ηλιόλουστη μεριά (μέρος) του και τη σκιερή μεριά (μέρος) του· με βάση αυτές κατανέμονται τα δωμάτια στις μεριές τους· μέσα σε αυτά κατανέμονται τα έπιπλα στις μεριές τους κ.ο.κ. Το ίδιο ισχύει π.χ. για τις εκκλησίες, τους τάφους, κ.λπ. Οι μεριές τους, π.χ. το ιερό, οι “κεφαλές” των μνημάτων, κ.λπ., είναι ορισμένα μέσα στις αντίστοιχες ηλιακές χώρες.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Πρέπει εδώ να θέσουμε ένα ζήτημα. Είναι άραγε αυτή τη ανάλυση περί πρωταρχικής χωρικότητας ικανή να μας μεταφέρει στην εμπειρία μιας πράγματι πρωταρχικής χωρικότητας, δηλαδή στο φαινόμενο μιας χωρικότητας πριν από οποιαδήποτε συγκεκριμένη πολιτισμική ερμηνεία της; Από την πλευρά του Χούσερλ, πρωταρχικότερη είναι η χωρικότητα της παθητικής αλλά ήδη αποβλεπτικής αντίληψης και της κιναισθητικής σωματικότητας, η οποία προϋποτίθεται στις αντιληπτικές συνθέσεις των υπερβατικά εμφανιζόμενων αντιληπτών όντων. Και η είσοδος στη σφαίρα της εμπειρίας των αντιληπτών υπό την ερμηνεία τους ως εργαλείων στις συνάψεις τους στηρίζεται στην προϋποτιθέμενη δοτικότητα των απλών αντιληπτών όντων. Αν κάτι μπορούμε να διασώσουμε πριν από τις ποικίλες πολιτισμικές επιστρώσεις, είναι η σφαίρα της αντιληπτικής εμπειρίας των αντιληπτών και του πρωταρχικού αντιληπτικού ορίζοντα, όπου αυτά κάνουν την εμφάνισή τους. Από την πλευρά του Χάιντεγκερ, το αρχικό *όχημα* που χρησιμοποιείται για την ανάδειξη της πρωταρχικής χωρικότητας συνδέεται συγκεκριμένα με την εμπειρία εργαλείων. Αλλά η εμπειρία εργαλείων είναι ήδη ένα υψηλό επίπεδο ανθρώπινης ζωής. Ο Χάιντεγκερ έχει μεταφέρει εδώ την ανάλυση της πρωταρχικότητας ήδη μέσα στην πολιτισμικότητα. Οπότε, το ερώτημα είναι: μπορεί η πιθανή πρωτογονικότητα της μιας ή της άλλης εμπειρίας του ορίζοντα δοτικότητας των εργαλείων να αναγνωριστεί νόμιμα ως η οφειλόμενη ή έστω η ζητούμενη φαινομενολογική πρωταρχική χωρικότητα; Εξάλλου, δεν ήταν ο ίδιος ο Χάιντεγκερ που μας είπε ότι η ανάλυσή του για την περικοσμικότητα των οργάνων δεν αρκεί για να κατανοήσουμε την πρωτογονική εμπειρία των τοτέμ και της μαγικής εμπειρίας των όντων και ότι, άρα, υπάρχουν πολιτισμοί που κινούνται σίγουρα μέσα και σε μια άλλη εμπειρία χωρικότητας, όπου δεν εμφανίζονται όργανα, αλλά τοτέμ; Ο Χάιντεγκερ, πάντως, θέλει ασφαλώς να χρησιμοποιήσει την ανάλυση για τη χωρικότητα των οργάνων, τη χωρικότητα της περικοσμικότητας, για να μας υποδείξει την *ακόμα πρωταρχικότερη*, εξαιτίας της “καθολικότητάς” της, χωρικότητα του *κόσμου εν γένει*. Και το θέμα είναι αν πράγματι καταφέρει κάτι τέτοιο στο *ΕΧ*. Η βάση για αυτή τη χωρικότητα είναι βεβαίως η απο-μακρυντικότητα, η οποία είναι θεμελιακά *νοηματική* λειτουργία γνωριμίας μας ή εξοικειώσής μας με τα όντα (πρωτίστως ως όργανα).



Σχήμα 4. Περικοσμικές χώρες και μεριές

**(δ) Περιώδες ή πρωταρχική χωρικότητα του περίκοσμου είναι η εκάστοτε κατευθυντική χωραϊκότητα μεριών του**

Ετούτη η *τύπου-χώρας* ή *χωραϊκή κατευθυντικότητα* του πολλαπλού των μεριών πρόχειρων όντων συνιστά ακριβώς το *περιώδες*, το περιγυρά μας (Um-uns-herum) των περικοσμικώς αρχικά συναντώμενων όντων.

Ο *χώρος*, λοιπόν, που ανακαλύφθηκε στο περιβλεπτικό εν-τω-κόσμω-Είναι ως *χωρικότητα της ολότητας των οργάνων* ανήκει εκάστοτε στα ίδια τα όντα ως ολότητα των μεριών στις οποίες αυτά βρίσκονται. Διαθέτει δε μια *ενότητα* χάριν της κοσμικού χαρακτήρα συμπλεκτικής ολότητας των χωρικών πρόχειρων όντων. Μάλιστα, αφού η συμπλεκτική συνάφεια της εκάστοτε ολότητας των περιβλεπτικά κατανεμημένων μεριών αρθρώνεται με βάση την εκάστοτε ειδική περι-κοσμικότητα του σχετικού περίκοσμου, δηλαδή με βάση *τη σημαντικότητά του*, κάθε περί-κοσμος θα διαθέτει και *τη δική του χωρικότητα* (χωραϊκότητα).

Επεκτείνοντας αυτά, μπορούμε σιγά-σιγά να αντιληφθούμε τι θα ισχύει για την πρωταρχική χωρικότητα του *κόσμου* καθόλου.

(Παρατήρηση: δεν είναι αρκετά σαφές τι αναμένει ο Χάιντεγκερ να ισχύει για την τελευταία. Θα αφορά αυτή, άραγε, τον καθορισμό των βασικών χωρικών “πολώσεων”, π.χ. πάνω, κάτω, εμπρός, πίσω, δίπλα, κ.λπ.)

**(ε) Γεωμετρικός χώρος και θέσεις στηρίζονται θεωρητικά στη χώρα και τις μεριές**

Από ό,τι φάνηκε, βέβαια, τα «πού» των *μεριών* δεν διακριβώνονται και καταγράφονται πρωτίστως σε μια θεωρητική-γεωμετρική προσμέτρηση του χώρου. Αντίστοιχα, το όργανο δεν καταλαμβάνει παρευρετικά απλώς κάποια *θέση* (Stelle) μέσα στο χώρο. Η γεωμετρική τρισδιάστατη πολλαπλότητα *θέσεων* (Stellen), η οποία πληρώνεται (ausgefüllt wird) με παρευρεσιζόμενα όντα, είναι ακόμα απλώς *κρημμένη* μέσα

στην<sup>7</sup> (*verhüllt in der*) πρωτίστως και πρωταρχικά δοσμένη *χωραϊκή* χωρικότητα των πρόχειρων όντων.

**(στ) Με την προχειρότητα της χώρας είμαστε αρχεγονότερα εξοικειωμένοι από ό,τι με την προχειρότητα των πρόχειρων όντων**

Μπορούμε, μάλιστα, να παρατηρήσουμε ότι για την προχειρότητα της εκάστοτε χώρας έχουμε μια *αρχεγονότερη* αφανή εξοικείωση (*unauffällige Vertrautheit*) από ό,τι για την προχειρότητα των πρόχειρων όντων γενικά. Η προχειρότητα των πρόχειρων όντων γίνεται ορατή μόνον όταν π.χ. με τον τρόπο της κίνησης της προσοχής μας (*in der Weise des Auffallens*) η περιβλεψη ανακαλύψει τα πρόχειρα όντα στην προχειρότητά τους κατά αυτόν ή τον άλλο ελλειμματικό τρόπο της επιμέριμνας.<sup>8</sup> Αλλά αυτή η προχειρότητα των πρόχειρων όντων δεν γίνεται ορατή παρά επειδή κάτι δεν βρίσκεται στη μεριά της οργανικής χώρας, όπου αυτό προϋποτίθετο ότι “θα έπρεπε” να βρίσκεται. Γι’ αυτό εξάλλου είπαμε και ότι τα όργανα έχουν τις περιβλεπτικές μεριές (μέρη) τους, επειδή προϋποτίθεται ήδη η χώρα της σχετικής συνάφειάς τους.

### **§23. Η [εν γένει] χωρικότητα του [εν γένει κόσμου στο] εν-τω-κόσμου-Είναι**

**(α) Η κοσμική χωρικότητα του εδωνά-Είναι χαρακτηρίζεται από απο-μάκρυνση και προσανατολισμό**

Όμως, οντικώς είναι δυνατό να συναντώνται πρόχειρα όντα μέσα στον περικοσμικό τους χωραϊκό χώρο μόνο επειδή αυτό το ίδιο το εδωνά-Είναι είναι χωρικό από την άποψη του εν-τω-κόσμου-Είναι του. Θα δούμε τώρα με ποια έννοια.

Όντας-εν-τω-κόσμου το εδωνά-Είναι θα βρίσκεται και μέσα στον σχετικό κοσμικό –όχι απλώς περικοσμικό– χώρο. Όμως, δεν είναι εκεί μέσα ούτε ως παρευριστόμενο σε μια θέση ενός γεωμετρικού εκτατού χώρου, ούτε ως πρόχειρο στη μεριά μιας οργανικής χώρας. Στη βάση του εν-Είναι του, το εδωνά-Είναι βρίσκεται σε κάποιο χώρο από την άποψη του ότι είναι εξοικειωμένο με μια βιομεριμνώδη δοσοληψία με ενδόκοσμα όντα. Αυτή η χωρικότητά του χαρακτηρίζεται από απο-μάκρυνση (*Ent-*

---

<sup>7</sup> Τι σημαίνει άραγε αυτή η διατύπωση του Χάιντεγκερ; Και πώς μπορεί να φωτίζει το πρόβλημα του τι ακριβώς πιστεύει ο Χάιντεγκερ για τη σχέση προχειρότητας και παρευρετικότητας; Όταν γράφει πως ο γεωμετρικός χώρος είναι κρυμμένος μέσα σε κάτι σαν τη χώρα, εννοεί άραγε ότι είναι κρυμμένος ως δυνατότητα μεταγενέστερης για-πρώτη-φορά συγκρότησης ή ότι είναι εκάστοτε ήδη “εκεί μέσα” ή “εκεί κάτω” αλλά απλώς αθέατος ακόμα στις συμπεριφορές μας στις οποίες συναντάμε ό,τι είναι αρχικώς συναντήσιμο; Ο Χάιντεγκερ επανέρχεται με σαφέστερη τοποθέτηση, τουλάχιστον πάνω στη διαδικασία της ανάδειξης του κρυμμένου γεωμετρικού χώρου, παρακάτω στην §24.β. Εκεί μας λέει ότι ο γεωμετρικός χώρος αναδύεται μέσα από την πρωταρχική χωρικότητα μέσω μιας διαδικασίας «ουδετεροποίησης».

<sup>8</sup> Σε ετούτες τις τελευταίες γραμμές επιχειρώ να αποδώσω με ένα συνεκτικό τρόπο το νόημα του σχετικού χωρίου του *EX* (*SZ* 104), το οποίο είναι δυσνόητο και ασύνδετο, κάτι που αντανάκλαται και στην αμηχανία των σχετικών μεταφράσεων.



fernung) και προσανατολισμό (Ausrichtung) –έναντι της εγγύτητας και της κατεύθυνσης της πρωταρχικής χωρικότητας των πρόχειρων όντων.<sup>9</sup>

### **(β) Στοιχείο της σύστασης του εδωνά-Είναι είναι η απο-μάκρυνση**

«Απο-μακρύνω» σημαίνει εδώ «εξαφανίζω τη μακρινότητα» (Ferne) ενός κάτι.<sup>10</sup> Το αποτέλεσμα είναι να «πλησιάζω» αυτό το κάτι, να το καθιστώ «εγγύς». Αυτή η απο-μάκρυνση συνιστά μια πτυχή της σύστασης του Είναι του εδωνά-Είναι. Το εδωνά-Είναι είναι ουσιωδώς απο-μακρυντικό, αφού είναι το ον που επιτρέπει στα όντα να συναντώνται στην εγγύτητα. Πρωτίστως και ως επί το πλείστον το απο-μακρύνει είναι περιβλεπτικό πλησίασμα (Näherung)· και μέσα σε αυτό το πλησίασμα τα όντα μπορούν τελικά να συναντώνται στη μία ή στην άλλη απομάκρυνσή τους (Entfernung) –και στη γνωσιακή ζωή μας στη μία ή στην άλλη απόστασή (Abstand) τους. Είναι, λοιπόν, η απο-μάκρυνση που ανακαλύπτει το απομακρυσμένο (Entfernung entdeckt Entferntheit), αφού το απομακρυσμένο φανερώνεται ως απομακρυσμένο, επειδή πρωταρχικά ζητείται ως εγγύς στην απο-μάκρυνση. Αυτό το απομακρυσμένο, καθώς και η απόσταση, είναι κατηγοριακοί προσδιορισμοί όντων που δεν είναι εδωνά-Είναι. Η απο-μάκρυνση, όμως, είναι υπαρχτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι.

### **(γ) Η τεχνολογικά εντεινόμενη απο-μάκρυνση του “κόσμου” καταστρέφει τον περίκοσμο με ασφυκτικό οντικό υπερπληθωρισμό**

Τόσο στο περιβλεπτικό απο-μακρύνει, όσο και σε ορισμένα είδη τής καθαρά γνωσιακής ανακάλυψης των όντων εκδηλώνεται μια ουσιώδης τάση του εδωνά-Είναι για εγγύτητα (Tendenz auf Nähe). Με την αύξηση της ταχύτητας, με το ραδιόφωνο, με το τηλέφωνο επιχειρείται να ξεπεράσουμε το απομακρυσμένο. Με τα τεχνολογικά επιτεύγματα συντελείται στην εποχή μας μια πρωτόγνωρη απο-μάκρυνση του “κόσμου”. Σε αυτήν ο καθημερινός περίκοσμός μας επεκτείνεται, με την έννοια ότι μα-

---

<sup>9</sup> Η προχειρότητα των πρόχειρων όντων χαρακτηριζόταν από εγγύτητα και κατεύθυνση (Richtung). Στην πραγματικότητα ο Χάιντεγκερ δεν διατηρεί με συνέπεια αυτή τη διάκριση μεταξύ Richtung και Ausrichtung.

<sup>10</sup> Αλλά, ρωτά ο Χάιντεγκερ, από πού πηγάζει αυτή η μακρύτητα που απο-μακρύνεται (SZ 105 σχόλ. α); Αντιλαμβάνεται, δηλαδή, πως για να απο-μακρυνθεί κάτι πρέπει να ήταν κάπως σε μια μακρύτητα από το εδωνά-Είναι. Αλλά από πού έχει προκύψει αυτή η μακρύτητα και, πρέπει να προσθέσουμε, τι είδους πρότερη σχέση πρέπει να έχουμε με το μακρινό πριν “στραφούμε” προς αυτό για να το απο-μακρύνουμε; Αντιλαμβανόμαστε, με άλλα λόγια, πως αν με τη βιομεριμνώδη απο-μάκρυνση βρισκόμαστε να έχουμε πρόχειρα όντα μέσα σε έναν περίκοσμο, στη μακρινότητα πρέπει να διαθέτουμε ήδη μια κάποια μη περιβλεπτική θέα των όντων πριν αυτά φανερωθούν στην εγγύτητα ως πρόχειρα. Τι είδους θέα όμως μπορεί ή πρέπει να είναι αυτή και τι είδους όντα μας δίδονται σε αυτήν; Αυτό είναι το δύσκολο ερώτημα το οποίο ο Χάιντεγκερ μόνο με δυσκολία και εντελώς οριακά πραγματεύεται στο EX. Βλέπε και τα σχόλια στα άλλα σχετικά σημεία (αυτά που συνδέονται με το ζήτημα του αν προηγείται ένα οντολογικό στρώμα πριν ή κάτω από αυτό της προχειρότητας).

κρινά τμήματα του “κόσμου” εντάσσονται περικοσμικώς εξημερούμενα στις βιομεριμνώδεις δοσοληψίες μας. Ταυτόχρονα, όμως, αυτός ο –οντικά έτσι εμπλουτιζόμενος έως υπερ-κορεσμού– καθημερινός περίκοσμος μας συμβαίνει να *καταστρέφεται*.<sup>11</sup>

**(δ) Η περιβλεπτική απο-μάκρυνση είναι πρωταρχικότερη έναντι της θεωρητικής απομάκρυνσης και της “αντικειμενικής” απόστασης**

Συναντώμενα μέσα στην εγγύτητα τα όντα είναι είτε *απομακρυσμένα* στον ένα ή τον άλλο βαθμό (τούτο ισχύει για τα πρόχειρα όντα) ή βρίσκονται μεταξύ τους σε μια *απόσταση* τάδε ή *δείνα μέτρον* (τούτο ισχύει για τα παρευρισκόμενα όντα). Η απομάκρυνση εκτιμάται με τρόπο γενικά ανακριβή και άστατο: λέμε «μέχρι εκεί που θα ριζώ την πέτρα» ή «ένα τσιγάρο δρόμος» ή ακόμα «μισής ώρας δρόμος» –όχι “τριάντα λεπτών”– κ.λπ., ανάλογα δηλαδή με το “βάθος του οπτικού πεδίου” της περιβλεψής στην επιμέριμνα. Μιλάμε εδώ για πρόχειρα όντα που συναντώνται επιμεριμνωδώς μέσα στον κύκλο ενός καθημερινού περίκοσμου. Όταν, π.χ., το εδωνά-Είναι εκτιμά το δρόμο που θα διανύσει, δεν είναι ένας αμέτοχος αντικειμενικός παρατηρητής που μετρά ακριβολογικά την απόσταση από ένα αρχιμήδειο σημείο μέσα σε ένα καρτεσιανό σύστημα συντεταγμένων. Ούτε κατέχει ένα σημείο τάδε πάνω σε μια γεωμετριοποιημένη γραμμή. Ένας “αντικειμενικά” μακρὺς δρόμος μπορεί να είναι κοντινότερος για το ένα ή το άλλο εδωνά-Είναι στην καθημερινή επιμέρι-

---

<sup>11</sup> Βλέπε SZ 105 (η λέξη «καταστροφή» [Zerstörung] απουσιάζει από την ελληνική μετάφραση). Εδώ δεν δίνονται περισσότερες διευκρινίσεις σχετικά με τον μηχανισμό και το νόημα αυτής της καταστροφής. Ενδεχομένως να μπορούμε να πούμε ότι η καταστροφή επέρχεται με την υπερκορεστική συσσώρευση όντων μέσα στην καθημερινή χώρα. Αυτή η συσσώρευση καταστρέφει το όλο δίκτυο σημαντικότητας, αφήνοντάς μας απλώς με όντα αποκομμένα από το αρχικό επιμεριμνώδες νόημά τους. Στο τέλος, φαίνεται, απομένουμε με πληθώρα τεχνικά απομακρυσμένων όντων που έχουν απωλέσει το αρχικό επιμεριμνώδες νόημά τους· απώλεια η οποία μας αφήνει και εμάς χαμένους στη μέση ενός απο-νοηματωμένου συνόλου όντων. Για παράδειγμα, παρακολουθώντας στην τηλεόραση τα γεγονότα ενός πολέμου σε μια γεωγραφικά μακρινή περιοχή της Γης απο-μακρύνουμε αυτά τα γεγονότα επεκτείνοντας τη σφαίρα της ενημερωτικής επιμέριμνάς μας. Ταυτόχρονα, όμως, καταστρέφουμε ό,τι νοηματοδοτεί τα γεγονότα πρωταρχικά. Βλέπουμε τις εκρήξεις, το αίμα, την έκφραση του σπαραγμού στα πρόσωπα των άμεσων ή έμμεσων θυμάτων, κι ωστόσο τίποτα από αυτά δεν έχει πλέον το πρωταρχικό νόημά του για εμάς. Το ίδιο μπορούμε να πούμε σε εξίσου αδρές γραμμές για την εντεινόμενη τεχνολογική απο-μάκρυνση στην προσωπική επικοινωνία μέσω της σταθερής τηλεφωνίας, αρχικά, και μέσω της κινητής τηλεφωνίας, κατοπινότερα. Είναι τραγική ειρωνεία, λοιπόν, ότι διαφημιστικά μηνύματα κινητής τηλεφωνίας επιχειρούν να μας δελεάσουν με τον ισχυρισμό ότι τα δίκτυά τους και η συσκευές τους μάς φέρνουν κοντά ως ανθρώπους και μάλιστα τόσο που τελικά μας συνδέουν μεταξύ μας. Φυσικά, υπάρχουν ποικίλες διαφορές στον τρόπο και στον βαθμό της καταστροφής για την οποία μας μιλά ο Χάιντεγκερ. Μπορούμε να ισχυριστούμε, χωρίς ανάλυση εδώ, ότι η ραδιοφωνική ειδησεογραφική απο-μάκρυνση είναι λιγότερο καταστροφική από την τηλεοπτική, η επικοινωνιακή μέσω σταθερής τηλεφωνίας είναι ηπιότερη σε σχέση με αυτήν μέσω της κινητής, κ.λπ.

μνα. Η “αντικειμενική” εκτίμηση του δρόμου, αντιθέτως, θα μιλάγε για μια απόσταση, π.χ. «3,2 Km», κ.λπ.. Αλλά, η γνώση της “αντικειμενικής” απόστασης μιας διαδρομής θα παραμείνει ουσιαστικά αθέατη για το εδωνά-Είναι που επιμεριμνά.

Αντί, λοιπόν, να ενδώσουμε στη μομφή περί “υποκειμενικότητας” στις μη “αντικειμενικές” εκτιμήσεις των ποικίλων διαδρομών στην καθημερινή επιμέριμνα, θα πούμε πως εδώ μόνο ανακαλύπτεται το πλέον πραγματικό τής “πραγματικότητας” (das Realste der Realität) του κόσμου. Η περιβλεπτική απο-μάκρυνση ανακαλύπτει την αυθεντική καθ’ εαυτότητα (An-sich-sein) του “αληθούς κόσμου”, στον οποίο το εδωνά-Είναι εν-Είναι υπάρχοντας. Δηλαδή το εδωνά-Είναι, υπάρχοντας απομακρυντικά, διαπιστώνει ελάχιστοτε την απομάκρυνση ή την εγγύτητα των πρόχειρων όντων ως μεγάλη ή, αντίστοιχα, μικρή “αντίσταση” στη συστατική του “αξίωση” για εγγύτητα. Από το ότι ένα πρόχειρο ον που αξιώνεται ως εγγύς μπορεί να αποδεικνύεται ως απομακρυσμένο προκύπτει πως υπάρχει ένας επιμεριμνωδώς καθ’ εαυτὸν κόσμος, ο οποίος είναι όσο πραγματικός γίνεται πρωτίστως μέσα στην επιμέριμνα.

Όσο η προσέγγιση των φαινομένων γίνεται με όρους *μετρούμενων αποστάσεων*, θα επικαλύπτεται (verdeckt) η πρωταρχική χωρικότητα του εδωνά-Είναι στο εν-Είναι του. Τούτο μπορούμε να το κατανοήσουμε από το ότι κάτι αποστασιακά κοντινό μπορεί να είναι απομακρυντικά μακρινό, ενώ πιο κοντινό μας είναι ό,τι είναι απομακρυσμένο σε ένα κατά μέσο όρο επιμεριμνωδές φτάσιμο, άδραγμα ή βλέμμα. Για παράδειγμα, τα γυαλιά μας ή το ακουστικό του τηλεφώνου μπορεί να βρίσκονται αποστασιακά πολύ κοντά μας· βρίσκονται, θα λέγαμε, *σε επαφή* με εμάς. Περιβλεπτικά, όμως, γράφει ο Χάιντεγκερ, αυτά τα όργανα είναι περισσότερο μακρινά από ό,τι αυτό που βλέπουμε ή από τον τηλεφωνικό συνομιλητή μας.<sup>12</sup> Έτσι, αν επι-

---

<sup>12</sup> SZ 107 [183]. Σύμφωνα με τις αναλύσεις για την προχειρότητα, τις οποίες είδαμε νωρίτερα, πολύ δύσκολα μπορεί να σταθεί τούτος ο ισχυρισμός. Ίσα-ίσα, για να δούμε κάτι στον απέναντι τοίχο, το πρώτο πράγμα που κάνουμε είναι να βάλουμε τα γυαλιά μας, τα οποία δεν είναι βεβαίως περιβλεπτικώς μακρινά, αλλά τόσο κοντινά που έχουν γίνει “αόρατα” (όπως και το σφυρί στο σφυροκόπημα του πετάλου, κ.λπ.). Περιβλεπτικώς, το συγκεκριμένο “βλεπτικό” υπάρχει μας *ξεκινά* από τα γυαλιά (ή το σφυρί, κ.λπ.) ως πρώτο-πρώτο όργανό μας. Ενδεχομένως η ιδέα να σώζεται αν πούμε πως το ανθοδοχείο πάνω στο τραπέζι μας μπροστά μας μπορεί να είναι αποστασιακά κοντινότερο, αλλά εμείς τώρα μπορεί να διατελούμε στο βλέπειν –τον περιβλεπτικά κοντινότερο– πίνακα πάνω στον απέναντι τοίχο. Αντίστοιχα, η καρέκλα εκεί κοντά στον σιδηρουργό μέσα στο σιδηρουργείο μπορεί να είναι αποστασιακά κοντινή, αλλά απομακρυντικά κοντινότερο είναι το άλογο έξω από το σιδηρουργείο, στην οπλή του οποίου θα τοποθετήσει το πέταλο που τώρα διαμορφώνει με το σφυρί του στο αμόνι. Ο Χάιντεγκερ επιχειρεί και άλλη μια ακροβασία. Η όραση και η ακοή, γράφει, είναι αισθήσεις του μακρινού (Fernsinne) όχι επειδή έχουν μεγάλο βεληνικές, αλλά επειδή σε αυτές μέσα διατηρείται το απομακρυντικό εδωνά-Είναι. Μα, το εδωνά-Είναι διατηρείται εξίσου και στην αφή ή τη γεύση, αλλά αυτό δεν κάνει τις εν λόγω αισθήσεις “αισθήσεις του μακρινού”. Εδώ η ιδέα ίσως να σώζεται, αν πούμε ότι οι αισθήσεις είναι *αισθήσεις*, δηλαδή κάνουν το εν γένει αποστασιακά μακρινό, αυτό που αποστασιακά

χειρούσαμε να κατανοήσουμε τη χωρικότητα με βάση τις αποστάσεις, όντως θα χάνουμε τη δυνατότητα να φωτιστεί η πρωταρχική χωρικότητα του εδωνά-Είναι στο εν-Είναι του.

**(ε) Η αξίωση απο-μάκρυνσης αφήνει να φανερωθεί η πρωταρχική χωρικότητα του εδωνά-Είναι στο εν-Είναι του**

Το εδωνά-Είναι, λοιπόν, είναι χωρικό, επειδή ανακαλύπτει περιβλεπτικά τον πρωταρχικό χώρο εν γένει ως ορίζοντα προσανατολισμένων ποικιλόβαθμων απομακρύνσεων, μπορούμε να πούμε, στη βάση της ουσιώδους τάσης του να απομακρύνει τα όντα. Μέσα σε αυτόν τον αρχικώς πρωταρχικό κοσμικό χώρο μπορούν έτσι να συναντώνται χωραϊκά τα όντα στους περιόριστους των επιμεριμνών μας.

**(στ) Απο-μάκρυνση σημαίνει ένταξη σε μια χώρα, αλλά το εδωνά-Είναι δεν είναι χωρικό ως καταλαμβάνον μια μεριά της χώρας**

Όταν λέμε ότι το εδωνά-Είναι απο-μακρύνει δεν εννοούμε πως επισυμβαίνει ένα αποστασιακό πλησίασμα του απο-μακρυσμένου όντος προς ένα σωματικό εγω-πράγμα (*körperbehaftete Ich-ding*). «Πλησίασμα» σημαίνει εδώ μόνο «ένταξη του απομακρυσμένου όντος μέσα στη χώρα των αρχικώς πρόχειρων όντων» στα οποία το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε δίπλα στη μία ή στην άλλη καθημερινή δοσοληψία. Από την άλλη, η χωρικότητα του εδωνά-Είναι δεν συνίσταται στην κατάληψη μιας μεριάς σε μια χώρα πρόχειρων όντων. Λέμε, βέβαια, ότι και το εδωνά-Είναι “πιάνει μια μεριά” (*einen Platz einnimmt*), αλλά αυτό σημαίνει μόνο την απο-μάκρυνση περικοσμικά πρόχειρων όντων στο πλαίσιο μιας περιβλεπτικά προ-ανακαλυμμένης χώρας.

**(ζ) Η χωρικότητα του εδωνά-Είναι πρωτο-διαμορφώνεται από το «εδώ» του σε σχέση με τα οντολογικώς διαφορετικά «εκεί» υπόλοιπα όντα κατά την απο-μάκρυνση από αυτά προς το εδωνά-Είναι**

Αυτή η απο-μάκρυνση εκδηλώνεται “γύρω” από το “μέρος” του «εδώ» (*Hier*) ενός εκάστοτε εδωνά-Είναι – σε σχέση με το «εκεί» (*Dort*) των όντων στα οποία το εδωνά-Είναι παρ-Είναι (*Sein bei*) απο-μακρυντικά.<sup>13</sup> Μάλιστα αρχικώς το εδωνά-Είναι

---

είναι “έξω” από εμάς, περιβλεπτικά κοντινό μας (μάλιστα τόσο που να λέμε ότι έχουμε για αυτά μια αντίληψη “μέσα” μας), επειδή το εδωνά-Είναι που διατελεί σε αυτές είναι ουσιωδώς απομακρυντικό.

<sup>13</sup> Ωστόσο, εδώ δεν μιλάμε για την περικοσμική χωρικότητα, όπου όντα είναι ήδη διαθέσιμα, αλλά για τη χωρικότητα εν γένει του κόσμου εν γένει (το τελευταίο ως στοιχείο του Είναι του εδωνά-Είναι). Οπότε, διερωτάται κανείς: πού είναι τα όντα; Ποια όντα μπορεί να είναι διαθέσιμα στον κόσμο εν γένει; Τούτο είναι αζεπέραστο πρόβλημα των αναλύσεων του Χάιντεγκερ, όταν το ζήτημα φτάνει στο επίπεδο του εν γένει, του καθόλου. Πριν, στην ανάλυση της περικοσμικότητας είδαμε να λέγεται ότι το πάνω και το κάτω, το πίσω και το εμπρός είναι καθορισμένα μέσα στον λογαριασμό των επιμεριμνωδών δοσοληψιών με τα όργανα. Εδώ διαβάζουμε ότι το εδώ και το εκεί, και μερικές γραμμές πιο κάτω, το αριστερά και το δεξιά, χαρακτηρίζουν την προσανατολισμένη απο-μακρυντικότητα του εδωνά-Είναι, δηλαδή την πρωταρχική του χωρικότητα). Τι από όλα αυτά ισχύει άραγε;

δεν είναι «εδώ», παρά επιστρέφει σε αυτό ερμηνεύοντας επιμεριμνωδώς το Είναι-προς (Sein zu) του με αφετηρία τα «κειεί» πρόχειρα όντα. Τούτο συμβαίνει διότι το εδωνά-Είναι δεν μπορεί να διαπεράσει (kreuzen) τη μακρύτερα που το χωρίζει από τα (οντολογικώς μακρινά του) πρόχειρα όντα. Έτσι, κατανοεί ότι είναι «εδώ» σε σχέση με τα υπόλοιπα όντα που είναι «κειεί». Επιστρέφει στο «εδώ» του, αφού εκ του Είναι του δεν μπορεί να βρεθεί ανάμεσά τους (σαν ένα από αυτά) γενόμενο και αυτό «κειεί».

Το εδωνά-Είναι τελεί πάντα στο από-μακρύνειν, “φέρνοντας” τα πρόχειρα όντα πλησίον του σε μεριές μιας επιμεριμνώδους χώρας. Δεν “πηγαίνει” το εδωνά-Είναι προς αυτά τα όντα. Βέβαια, το εδωνά-Είναι μπορεί να “διανύσει την απόσταση που το χωρίζει” από ένα ον. Αλλά αυτό συμβαίνει και πάλι μόνο επειδή προηγουμένως το εδωνά-Είναι έχει απο-μακρύνει την απόσταση και το ον προς το οποίο θα κινηθεί. Η απομάκρυνση, δηλαδή, πάντα προϋποτίθεται, και μάλιστα ως “κίνηση” από τα όντα προς το εδωνά-Είναι και όχι αντίστροφα.

**(η) Η απο-μάκρυνση είναι πάντως προσανατολισμένη με βάση την προκαταβολική περίβλεψη της επιμέριμνας (και όχι με βάση την κιναισθητικότητα)**

Στο εν-Είναι του το εδωνά-Είναι δεν χαρακτηρίζεται κατά την υπαρκτική χωρικότητα του μόνο από απο-μάκρυνση, αλλά και από προσανατολισμό (Ausrichtung). Όπως φάνηκε και λίγο πριν, κάθε πλησίασμα (Näherung) έχει εκάστοτε ήδη προσανατολιστεί μέσα σε μια χώρα, ώστε τα απο-μακρυνόμενα όντα συναντώνται στις μεριές τους. Στην περιβλεπτική επιμέριμνα και συνολικά στο εν-τω-κόσμο-Είναι εκδηλώνεται πάντα ένα προσανατολισμένο απο-μακρύνειν με βάση προδρομικά δοσμένα “σημεία”. Δηλαδή, με βάση την προκαταβολική περίβλεψη της επιμέριμνας τα όργανα δηλώνουν κατευθύνσεις, στις οποίες πρέπει να βρίσκονται άλλα όργανα στις μεριές τους μέσα στη χώρα μιας καθημερινής δοσοληψίας.

Το «αριστερά» και το «δεξιά», ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, πηγάζουν από αυτόν τον προσανατολισμό του εδωνά-Είναι στις απο-μακρύνσεις του. Η ίδια η χωρικοποίηση (Verräumlichung) του εδωνά-Είναι στη “σωματικότητα”<sup>14</sup> του (“Leiblichkeit”) είναι προσανατολισμένη σε αυτές τις κατευθύνσεις.<sup>15</sup> Το αριστερά

<sup>14</sup> Η ιδέα περί σωματικότητας, λέει ο Χάιντεγκερ, περιέχει μια ειδική προβληματική, η οποία δεν θα τύχει πραγμάτευσης στο *EX* (SZ 108 [185]). Βλέπε και την αμέσως επόμενη σημείωση.

<sup>15</sup> Γι’ αυτό, ισχυρίζεται, τα πρόχειρα όντα που είναι να χρησιμοποιηθούν για το (*für den*) σώμα, π.χ. τα γάντια, έχουν κατευθυνθεί προς τα αριστερά ή τα δεξιά. Κάτι που δεν συμβαίνει, π.χ., με τα σφυριά, τα οποία δεν χρησιμοποιούνται για το σώμα. Είναι, όμως, αυτός ένας προσανατολισμός μέσα σε κάποια βιομεριμνώδη απο-μάκρυνση; Ενδεχομένως να απαντήσει κανείς πως είναι μέσα στην απο-μάκρυνση των χεριών μας. Αλλά είναι τα χέρια μας πρόχειρα όντα; Τίνος άραγε; Προς την εστία τίνος απο-μακρυντικού πόλου να απο-μακρύνονται αυτά; Το εδωνά-Είναι δεν μας έχει ακόμα παρουσιαστεί ως ένα ον με σάρκα και οστά, αλλά, όπως είδαμε, παραμένει το συγκεκριαλιωτικό όνομα των υπαρκτικών χαρακτηριστικών, του υπάρχειν; Ποιος, όμως, έχει τελικά αυτά τα χαρακτηριστικά, ποιος υπάρχει; Πιστεύω πως μπροστά σε αυτό το πρόβλημα ο Χάιντεγκερ αρνήθηκε λίγο πριν να προβεί σε αναλύσεις για τη σωματικότητα του εδωνά-Είναι. Κα-

και το δεξιά δεν είναι κάτι τι το “υποκειμενικό” με τη σημασία, π.χ., ενός “έμφυτου αισθήματος” (π.χ. της κιναισθητικότητας).<sup>16</sup> Τουναντίον, αυτές οι κατευθύνσεις στηρίζονται στο *προσανατολιστικά απο-μακρυντικό εν-τω-κόσμο-Είναι*, το οποίο παρουσιάστηκε ως ένα *απριόρι* του εδωνά-Είναι.

## §24. Η χωρικότητα του εδωνά-Είναι και ο χώρος [στηρίζονται στην κοσμική σημαντικότητα, αλλά γίνεται να μαθηματικοποιηθούν]

### (α) Η σημαντικότητα είναι που καθιστά τον κόσμο έγχωρο

Όταν λέμε ότι ανακαλύπτουμε έναν “κόσμο” εννοούμε ότι απελευθερώνουμε (*freigeben*) τα όντα για μια ολότητα συμπλέξεων. Το σχετικό απελευθερωτικό άφημα σύμπλεξης επιτελείται (*vollzieht sich*) με τον τρόπο του περιβλεπτικού παραπέμπεσθαι (*Sichverweisens*), το οποίο όμως θεμελιώνεται στην *προκαταβολική κατανόηση* της σημαντικότητας. Μόλις πριν είδαμε ότι το χωρικό –προσανατολισμένα απο-

---

νονικά, θα πίστευε κανείς πως με την ιδέα του αυτή ο Χάιντεγκερ θέλει να “συναγάγει” το αριστερά και το δεξιά *όχι* ως *εποπτικούς χαρακτήρες* του –γεωμετρικού-ευκλείδειου τελικά– αντικειμενικού χώρου ως μορφή της εξωτερικής εποπτείας, όπως κάνει ο Καντ στα *Προλεγόμενα*, αλλά ως *πτυχές της επιμερινώδους προσανατολισμένης απο-μάκρυνσης*. Θα δούμε, όμως, ότι ο Χάιντεγκερ διαλέγει να επιτεθεί σε ένα άλλο έργο του Καντ (βλέπε αμέσως επόμενη σημείωση) και όχι στα *Προλεγόμενα*, όπου διατυπώνεται η ιδέα στην οποία μόλις αναφέρθηκα. Όπως και να έχει αυτό το επιμέρους ζήτημα, όμως, όπως μόλις πριν είδαμε, αυτή η ιδέα του καταδικάζεται να μείνει τουλάχιστον μετέωρη.

<sup>16</sup> *SZ* 109 [186-7]. Ο Χάιντεγκερ μας παραπέμπει εδώ σε μια άποψη που διατυπώνει ο Καντ στο «Τι σημαίνει προσανατολίζομαι στη σκέψη;» (1786). Ο Καντ μας λέει πως παραβλέπει το ότι στην πραγματικότητα κάτι σαν το “υποκείμενο” πρέπει να είναι εκάστοτε ήδη εν-τω-κόσμο. Ας χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα του Καντ, σύμφωνα με το οποίο με ενδιαφέρει τι συμβαίνει καθώς μπαίνω σε ένα οικείο μου σκοτεινό δωμάτιο στο οποίο η διαρρύθμιση άλλαξε εν αγνοία μου με τρόπο κατοπτρικό στη διεύθυνση αριστερά-δεξιά. Ο Καντ υποστηρίζει πως, μόλο το σκοτάδι, θα προσανατολιστώ εκεί μέσα με βάση την υποκειμενική “αίσθηση” της αριστερής και της δεξιάς πλευράς μου (κάτι που σημαίνει ότι δεν προσανατολίζομαι με βάση το πώς τα πράγματα είναι “αντικειμενικά”). Αυτή, γράφει ο Χάιντεγκερ, είναι μια *ψυχολογική* ερμηνεία του προσανατολισμού. Στην πραγματικότητα, όμως, προϋποθέτει ένα ήδη παρ-Είναι στα όντα ενός “οικείου” κόσμου· προϋποθέτει μια ήδη δοσμένη συνάφεια οργάνων ενός κόσμου. Θα ρωτούσε, εντούτοις, κανείς εδώ: θα προσανατολιζόταν άραγε το “υποκείμενο”, ακόμα και αν το βάζαμε μέσα σε έναν *εντελώς άγνωστό* του και *απολύτως κενό οργάνων* χώρο; Νομίζω πως όλοι θα συμφωνούσαμε ότι *θα προσανατολιζόταν*, μολονότι εκεί μέσα δεν υφίσταται για αυτό το “υποκείμενο” καμία χώρα οργάνων από τα πριν. Οπότε φαίνεται πως *μάλλον ο Καντ έχει δίκιο*, αν και στο πλαίσιο μιας κατάλληλης υπερβατολογικά αναμορφωμένης προσέγγισης. Θα παρουσίαζε ενδιαφέρον μια σύγκριση των σχετικών χωρίων από το εδώ προαναφερθέν κείμενο με τα αντίστοιχα (α) από τα *Προλεγόμενα* και (β) από τα προ-κριτικά σχετικά κείμενα. Μοιάζει εξαιρετικά αταίριαστο ο *κριτικός* Καντ να θεμελιώνει τις κατευθύνσεις του χώρου σε υποκειμενικά *αισθήματα*. Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ μια σελίδα μετά γράφει ότι στην ανάλυση του Καντ «υποκειμενικό» σημαίνει «a priori». Οπότε, στη φράση «στο πλαίσιο μιας κατάλληλης υπερβατολογικά αναμορφωμένης προσέγγισης» η έμφραση να αποδοθεί στο «κατάλληλης» και όχι στο «υπερβατολογικά».

μακρυντικό— εδωνά-Είναι συναντά τα ανακαλυπτόμενα όντα και στη χωρικότητά τους. Αλλά, σύμφωνα με όσα είπαμε, είναι με την *κατανοημένη σημαντικότητα*, λοιπόν, που διανοίγεται και ο χώρος.

**(β) Η κοσμική χωρικότητα των χωρών και των μεριών δεν είναι γεωμετρική**

Ωστόσο αυτός ο χώρος δεν είναι ακόμα μια τρισδιάστατη καθαρή πολλαπλότητα, μια οργάνωση θέσεων στη βάση μιας συγκεκριμένης *μετρικής* (metrischen Stellenordnung) για τον ανάλογο προσδιορισμό αυτών των γεωμετρικών θέσεων. Κάτι τέτοιο παραμένει ακόμα κρυμμένο “μέσα” στη χώρα με τα «προς-τα-’δώ» (Hierhin) και τα «προς-τα-’κει» (Dorthin) των αρθρωτικών παραπομπών της. Στην ολότητα των συμπλέξεων, η οποία μας κάνει το Είναι των περικοσμικά πρόχειρων όντων, ανήκει μια χωραϊκή χωρική σύμπλεξη. Χάρην αυτής της σύμπλεξης συναντάμε πρόχειρα όντα που προσδιορίζονται από πλευράς απομάκρυνσης ή μακρινότητας και κατεύθυνσης.

**(γ) Η εν-κόσμω δυνατότητα συνάντησης με όντα σε χωραϊκές μεριές επιτελείται ως εγχώρωση**

Η συγκροτητική του εν-τω-κόσμω-Είναι δυνατότητα να συναντώνται ελευθερωμένα όντα στην κοσμική χωρικότητά τους είναι, στην ουσία, μια *χωροδοσία* (Raumgeben), την οποία θα ονομάζουμε «εγχώρωση» (Einräumen). Αυτή η εγχώρωση ως ανακαλυπτικό εκ των προτέρων στήσιμο μιας συμπλεκτικά προσδιορισμένης ολότητας μεριών (χώρας) είναι ουσιαστικά ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό που καθιστά δυνατό τον εκάστοτε γεγονοτικό προσανατολισμό (faktische Orientierung) του εδωνά-Είναι. Με το εν-τω-κόσμω-Είναι ο χώρος ανακαλύπτεται πρωτίστως σε αυτήν τη χωρικότητα, στην οποία απελευθερώνονται τα πρόχειρα όντα κατά τη χωροθέτηση. Και η γνώση ακόμα αποκτά πρόσβαση στο χώρο πάνω στη βάση αυτής της (πρωταρχικής) χωρικότητας (προϋποθέτοντάς την).

**(δ) Ο πρωταρχικός χώρος είναι “μέσα” στον κόσμο (ο κόσμος τον έχει διανοίξει) και συνιστά το a priori της συνάντησής μας με όντα**

Από τα προηγούμενα αντιλαμβανόμαστε πως ούτε ο κόσμος είναι μέσα στον (*in dem*) χώρο, ούτε ο χώρος μέσα στο υποκείμενο. Κυρίως, όμως, συνειδητοποιούμε ότι είναι ο χώρος αυτός που βρίσκεται “μέσα” (“*in*”) στον κόσμο. Ο κόσμος ως πτυχή του εν-τω-κόσμω-Είναι (το οποίο είναι το Είναι του εδωνά-Είναι) έχει διανοίξει το χώρο. Σε αυτή τη βάση, λοιπόν, μπορεί να λέγεται και ότι ο χώρος είναι απριόρι ενός *αρθά* εννοούμενου “υποκειμένου”, δηλαδή του εδωνά-Είναι. Έτσι, το ότι ο χώρος είναι «απριόρι» δεν σημαίνει εδώ ότι ανήκει προκαταβολικά σε ένα υποκείμενο που τον “βάλλει” (προβάλλει) μετά από μέσα του προς τα έξω (wirft aus sich hinaus). Σημαίνει μόνο την προκαταβολικότητα της συνάντησής μας με χώρο (ως χώρα) στην εκάστοτε περικοσμική συνάντησή μας με πρόχειρα όντα.

**(ε) Στην περίβλεψη η χωρικότητα λογαριάζεται, αλλά δεν μετράται ακριβολογικά ως ομογενές πολλαπλό θέσεων**

Τη χωρικότητα που συναντάμε πρωτίστως στην περίβλεψη μπορούμε, βέβαια, και να τη θεματοποιήσουμε *λογαριαστικά* (*berechnungsmäßig*) ή *προσμετρητικά* (*ausmessungsmäßig*). Αυτό συμβαίνει στην επιμεριμνώδη σχέση μας, π.χ., με το σπίτι που χτίζουμε ή με το χωράφι που οργώνουμε και σπέρνουμε. Ωστόσο, σε αυτή την *περιβλεπτική* ακόμα θεματοποίηση της περικοσμικής χωρικότητας αναφαιίνεται κάπως και η δυνατότητα του χώρου καθ' εαυτόν (προ-“αντικειμενικά”, βεβαίως, ακόμα). Από τον περιβλεπτικό λογαριασμό της περικοσμικής χωρικότητας μπορούμε, όμως, να περάσουμε και στην *καθαρή* επίβλεψη του χώρου, στο χώρο ως “μορφική εποπτεία”, όπου ανακαλύπτονται *καθαρές* δυνατότητες χωρικών σχέσεων. Αυτό γίνεται μέσα από μια κλιμάκωση στην αποκάλυψη του *καθαρού ομογενούς χώρου*, η οποία ξεκινά με την *καθαρή μορφολογία των γεωμετρικών μορφών*, περνά από την *αριθμητικοποίησή* της στην Αναλυτική Γεωμετρία και φτάνει στην *επιστήμη της καθαρής μετρικής* του χώρου.<sup>17</sup>

**(στ) Η αντικειμενική γεωμετρικοποίηση του κοσμικού χώρου γίνεται με ουδετεροποίηση (διαστασιοποίηση και θεσοποίηση)**

Το πέρασμα στην καθαρή προσβλεπτική (*hinsehende*) ανακάλυψη του γεωμετρικού χώρου επιτυγχάνεται με την *ουδετεροποίηση* (*Neutralisierung*) των περικοσμικών χωρών και τη μετατροπή τους σε *καθαρές διαστάσεις*. Κατά την ουδετεροποίηση οι μεριές και η περιβλεπτικά προσανατολισμένη ολότητα μεριών των πρόχειρων όντων *βυθίζονται* (*sinken*)· χάνεται η συμπλεκτικότητα της χωρικότητάς τους, έτσι που από αυτές να απομένει μόνο μια *πολλαπλότητα θέσεων* για τυχαία κάτι (τυπικά κάτι εν γένει).<sup>18</sup> Επομένως, αντί για περί-κοσμο τώρα έχουμε έναν φυσικό “κόσμο” ειπατών πραγμάτων. Εν όψει αυτού του φαινομένου μιλήσαμε και πριν για μια *αποκοσμικοποίηση* του κοσμικού χαρακτήρα των πρόχειρων όντων.

**(ζ) Αλλά ποιο είναι το Είναι του ίδιου του χώρου;**

Από όσα έχουμε πει αντιλαμβανόμαστε πως το Είναι του χώρου δεν χρειάζεται (*er braucht nicht*) να ταυτίζεται με την προχειρότητα (αλλά είναι ό,τι διανοίχτηκε ως

---

<sup>17</sup> SZ 112 [190]. Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, για περαιτέρω αναλύσεις σχετικά με το ζήτημα ο Χάιντεγκερ μας παραπέμπει στο έργο του μαθητή του Χούσερλ Όσκαρ Μπέκερ (*Oskar Becker*) *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, το οποίο αρχικά δημοσιεύτηκε στο *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1923). Βεβαίως, ο Μπέκερ επιδιόταν σε αναλύσεις για τη θεμελίωση της Γεωμετρίας, οι οποίες δεν ξεκινούσαν από την προ-επιστημονική χωρικότητα των *περικοσμικών χωρών* της επιμέριμνας, αλλά, ακολουθώντας τον Χούσερλ, από την προ-επιστημονική εποπτεία του *αντιληπτικού πεδίου*.

<sup>18</sup> Σε αυτήν την ιδέα περί ανάδυσης του γεωμετρικού χώρου μέσω της ουδετεροποίησης των περικοσμικών μεριών των πρόχειρων όντων θα επανέλθουμε, όταν θα εξετάσουμε τη χαιντεγκεριανή θεματική της αγωνίας (§40).



ορίζοντας από τη σημαντικότητα της προχειρότητας, όπου μέσα μας επιτρέπεται πλέον να συναντάμε τα πρόχειρα όντα στην προχειρότητά τους). Δεν έχει βέβαια ούτε το Είναι του εδωνά-Είναι· αλλά ούτε και αυτό της *res extensa* ή της *res cogitans* (ως κάτι δήθεν “υποκειμενικό”). Ποιο είναι, όμως, τελικά το Είναι του ίδιου του χώρου;

Είδαμε, φυσικά, πως ο χώρος δείχνεται αφ’ εαυτού του *μέσα σε έναν κόσμο*, αλλά αυτό από μόνο του δεν μας λέει οπωσδήποτε κάτι. Η συνεχιζόμενη αμηχανία αναφορικά με το Είναι του χώρου δεν οφείλεται τελικά τόσο σε μια ανεπάρκεια γνώσης αναφορικά με το ουσιαστικό περιεχόμενο (*Sachgehalt*) αυτού του ίδιου του χώρου, όσο στην *απουσία σαφήνειας αναφορικά με το Είναι καθ’ όλου και το νόημά του*. Οπότε, για μια οριστική απάντηση στο ερώτημα αναφορικά με το Είναι του χώρου θα πρέπει να περιμένουμε μέχρι την απάντηση στο ερώτημα για το νόημα του Είναι καθ’ όλου.<sup>19</sup>

Έτσι, καταφέραμε να αναδείξουμε ως φαινόμενα όλα τα συστατικά της συνιστώσας οντολογικής δομής «κόσμος» του εν-τω-κόσμου-Είναι. Θα περάσουμε, τώρα πια, στις αναλύσεις για το δεύτερο συστατικό του εν-τω-κόσμου-Είναι, για το *συν-Είναι* και την *εαυτότητα*.

---

<sup>19</sup> Ο Χάιντεγκερ υπαινίσσεται εδώ ότι στην πραγματικότητα το Είναι του χώρου πρέπει να κατανοηθεί με βάση το *χρόνο*. Συνολικά, πάντως, δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε πόσο *προβληματική* είναι όλη η ανάλυση του Χάιντεγκερ για τη χωρικότητα. Περισσότερα για αυτήν την προβληματικότητα και τη σπουδαιότητά της τόσο για το *EX*, όσο, ενδεχομένως, και για την όλη μετέπειτα πορεία της σκέψης του Χάιντεγκερ, θα έπρεπε να πούμε με την άφιξή μας στην §70.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

### ΤΟ ΕΝ-ΤΩ-ΚΟΣΜΩ-ΕΙΝΑΙ ΩΣ ΣΥΝ-ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΕΑΥΤΟ-ΤΗΤΑ. Ο “ΚΑΝΕΙΣ”

Μετά την εξέταση του «κόσμου» του εν-τω-κόσμου-Είναι, έφτασε η ώρα να εξετάσουμε το «ποιος» Είναι-εν-τω-κόσμου στην κατά μέσο όρο καθημερινότητα. Αυτό το «ποιος», όπως και ο «κόσμος», είναι θεμελιακός τρόπος του Είναι του εδωνά-Είναι. Δηλαδή, όντας-εν-τω-κόσμου, το εδωνά-Είναι είναι ένας ορισμένος *κάποιος*. Αναζητώντας και εδώ το κατάλληλο φαινόμενο, θα φτάσουμε στη συνιστώσα υπαρκτική δομή της *εαυτότητας* (Selbstsein), η οποία θεμελιώνεται στο *συν-Είναι* (Mitsein) και στο *συν-εδωνά-Είναι* (Mitdasein) – σε αντιδιαστολή, αντίστοιχα, προς το *παρ-Είναι* (Sein-bei) και προς την *προχειρότητα* (Zuhandensein). Στο παρόν κεφάλαιο θα κινηθούμε ως εξής:

- i. θα ξεκινήσουμε με το υπαρκτικό ερώτημα «ποιος» (§25),
- ii. θα παρουσιάσουμε το καθημερινό συν-Είναι και το συν-εδωνά-Είναι των άλλων (§26), και
- iii. θα αναδείξουμε την καθημερινή εαυτότητα σε αντιδιαστολή προς το «κανείς» (das *Man*) (ή, με πλατωνικούς όρους, προς «τους πολλούς») (§27).

#### §25. Η διατύπωση του υπαρκτικού ερωτήματος σχετικά με το «ποιος» του εδωνά-Είναι

(α) Στην παράδοση, το *ον* που απαντά στο «ποιος» είναι το υποστασιακό-παρευρετικό *subjectum* ως εαυτός

Όπως ειπώθηκε προκαταβολικά και στην §9, το εδωνά-Είναι είναι ο εκάστοτε «εγώ ο ίδιος» στο εκάστοτε δικό του Είναι. Όταν ρωτάμε «ποιος», συνήθως λέμε ότι απαντά το «εγώ», εννοώντας αυτό που ονομάζουμε «υποκείμενο» και «εαυτό». Εννοούμε, δηλαδή, πως το «ποιος» είναι:

- i. ένα σταθερό υπόστρωμα πίσω από την πληθώρα των μεταβαλλόμενων βιωμάτων και συμπεριφορών μας, το οποίο
- ii. *σχετίζεται* (bezieht) με όλες αυτές τις συμπεριφορές και όλα αυτά τα βιώματα, αλλά
- iii. πάντα ως κάτι που διατηρείται ταυτόσημο.

Το «ποιος», δηλαδή, το καταλαβαίνουμε ως *subjectum*, ως ένα παρευρισκόμενο *ον* που οντολογικά εγγράφεται σε μια περίκλειστη περιοχή (geschlossenen Region), υφιστάμενο απλώς σε αυτήν την περιοχή και για αυτήν την περιοχή, ως κάτι που παρμένει *εαυτοτικό* (με την έννοια του *ίδιου*) (Selbiges) έναντι της πολλαχώς εννοούμενης *αλλότητας* (Andersheit), δηλαδή ως κάτι που έχει τον χαρακτήρα *εαυτού*.

Ακόμα και εκείνοι που θεωρούν πως η ψυχή *δεν* συνιστά *υπόσταση* (Substanz),

πως η συνείδηση δεν είναι ένα πράγμα (*Ding*) ή πως το πρόσωπο δεν είναι ένα αντικείμενο (*Gegenstand*), στο τέλος δέχονται κάτι που οντολογικά το κατανοούν ως παρεύρεση. Το αποτέλεσμα, γράφει ο Χάιντεγκερ, είναι να παρεισφρύει σταθερά η υποστασιακότητα ως οντολογικός οδηγός στην αναζήτηση αυτού που απαντά στο ερώτημα «ποιος». Έτσι, το εδωνά-Είναι εννοήθηκε ως *παρευρισκόμενο* ον.

**(β) Πρέπει να αναζητήσουμε την ορθή φαινομενολογική πρόσβαση στο ον που απαντά στο «ποιος»;**

Βεβαίως, η προικαταβολική απάντηση πως το εδωνά-Είναι είναι ο εκάστοτε καθημερινός «εγώ ο ίδιος» είναι αυτονόητη *οντικά*. *Οντολογικά*, εντούτοις, δεν αποκλείεται το καθημερινό εδωνά-Είναι να *μην* είναι ένα «εγώ ο ίδιος». Αν θέλουμε, λοιπόν, μια φαινομενολογική απάντηση στο «ποιος», θα πρέπει να πάμε *στα ίδια τα σχετικά φαινόμενα* και να τα προσεγγίσουμε έτσι, που να μη διαστρεβλώνονται οντικά και οντολογικά από αυτονόητα και καθιερωμένες απαντήσεις.

Σε αυτή την κατεύθυνση ίσως ρωτήσει κανείς: μα δεν είναι άραγε το «εγώ» το πλέον αδιαμφισβήτητα δεδομένο φαινόμενό μας; Και δεν σημαίνει αυτό πως αν θέλουμε να κινηθούμε φαινομενολογικά, δηλαδή να οδεύσουμε προς «τα ίδια τα πράγματα» που μας ενδιαφέρουν, πρέπει απλώς να αφήσουμε απέξω κάθε άλλο “δεδομένο” (π.χ., τον “κόσμο” ή τα άλλα «εγώ»);<sup>1</sup> Η *αναστοχαστική* ενάργεια ενός τέτοιου δεδομένου «εγώ» ενδεχομένως να μπορεί να στηρίζει μια αυτοδύναμη «Μορφική Ψυχολογία της Συνείδησης» με θεμελιακή και πλαισιοδοτική σημασία.<sup>2</sup>

Αλλά, πρέπει να ρωτήσουμε, διανοίγει η προαναφερθείσα δοτικότητα το γεγονотικό εδωνά-Είναι στην *καθημερινότητά* του (αν το διανοίγει *καν* κάπως); Γιατί να πρέπει *a priori* να ζητάμε το εδωνά-Είναι μέσω *αναστοχασμού* πάνω στο εγώ των συνειδησιακών ενεργημάτων;<sup>3</sup> Κι αν αυτή η οδός είναι πλανημένη (και μάλιστα εξαιτίας του ίδιου του Είναι του εδωνά-Είναι); Όντως, με βάση τον “κόσμο”, το εδωνά-Είναι αυτο-ερμηνεύεται ως «εγώ των ενεργημάτων»: αλλά δεν είναι αυτό μια παγίδα,

---

<sup>1</sup> SZ 115 [196]. Να, λοιπόν, πώς αντιλαμβάνεται ο Χάιντεγκερ τη χουσερλιανή φαινομενολογική αναγωγή ως μεθοδολογία του φαινομενολογικού φιλοσοφείν. Βλέπε και τις παραπομπές στη σημ. 33 προηγούμενης.

<sup>2</sup> Αυτή η καθαρή, δηλαδή, *a priori* Ψυχολογία θα καθόριζε το πεδίο αντικειμένων της εμπειρικής έρευνας του εαυτού ως «εγώ», δηλαδή θα συνιστούσε την Περιοχιακή Οντολογία του οντικά αυτονόητου «εγώ». Σύμφωνα με ό,τι θα ειπωθεί αμέσως μετά, μια τέτοια Μορφική Ψυχολογία, η οποία θα μας φανέρωνε απλώς ποια φαινόμενα συνδέουμε με τη συνείδηση ως «εγώ», θα έπρεπε να ερμηνευθεί *οντολογικά* έτσι ώστε τελικά να μας φέρει στο εδωνά-Είναι της Υπαρκτικής Αναλυτικής.

<sup>3</sup> SZ 115 [196]. Κατά πάσα πιθανότητα ο Χάιντεγκερ αναφέρεται εδώ στην έννοια του χουσερλιανού *εγω-πόλου* (*Ichpol*), δηλαδή του εγώ ως “σημείο” από το οποίο εκπηγάζουν και στο οποίο αναφέρονται όλα τα αποβλεπτικά ενεργήματα. Τεκμήριο υπέρ αυτής της σύνδεσης είναι και μια απορριπτική αναφορά λίγες σελίδες πιο κάτω σε ένα *κέντρο των ενεργημάτων* (*Aktzentrum*) (SZ 119 [201]). Ωστόσο, η έννοια του εγω-πόλου δεν είναι *ούτε η μοναδική ούτε η κυριότερη* έννοια περί εγώ στον Χούσερλ.

στην οποία πέφτει εξαιτίας του ίδιου του Είναι του;

**(γ) Η Υπαρκτική Αναλυτική θα δείξει πως το «ποιος;» μπορεί να είναι ένα «εγώ» που δεν είναι και «εγώ ο ίδιος»**

Τα πράγματα, όμως, δεν είναι καταδικασμένα στην ακαθοριστία. Η Υπαρκτική Αναλυτική έχει αρχίσει να ξεδιαλύνει τι ακριβώς συμβαίνει με το ποιος απαντάει στο ερώτημα «ποιος;». Η απάντηση «εγώ» έχει μόνο *μορφικό* χαρακτήρα. Έτσι, όταν το εγώ διερευνηθεί οντολογικά (δηλαδή ως προς τον χαρακτήρα του Είναι του), μπορεί να αποδειχτεί πως είναι κάτι εντελώς αντίθετο σε σχέση με το «εγώ των ενεργημάτων», το ένα κάποιο «εγώ ο ίδιος» που ως ένας και απαράλλαχτος (ανετεροίωτος) ελέγχω απόλυτα με τη βούλησή μου τα ενεργήματά μου (γνώση και πράξη). Σε μια τέτοια περίπτωση ένα «όχι εγώ ο ίδιος» («Nicht-Ich») δεν θα ήταν κάτι που στερείται την «εγώτητα» (Ichheit),<sup>4</sup> δηλαδή τη μορφικότητα ή το Είναι του «εγώ». Ένα «όχι εγώ ο ίδιος» θα ήταν ένα «εγώ» που υπάρχει με έναν *ειδικό* τύπο του Είναι του ίδιου του «εγώ», τον τύπο της «απώλειας του (ιδίου) εαυτού» (Selbstverlorenheit). Πρόκειται για τη δυνατότητα ενός «εγώ» που δεν είναι αυτονόητα πάντα και «εγώ ο ίδιος».

**(δ) Η Υπαρκτική Αναλυτική θα δείξει πως το «ποιος;» δεν είναι ούτε άκοσμο ούτε χωρίς άλλους**

Η προκαταρκτική Υπαρκτική Αναλυτική μας έδειξε ήδη στην ανάλυση του εν-τω-κόσμου-Είναι πως δεν υπάρχει κάτι σαν ένα υποκείμενο χωρίς *κόσμο*. Θα δούμε εδώ πως ένα τέτοιο υποκείμενο δεν υπάρχει ούτε χωρίς τους *άλλους* (*die Anderen*). Όμως και πάλι, με το να πούμε ότι για το εν-τω-κόσμου-Είναι εδωνά-Είναι *είναι εδωνά μαζί του* (mit da sind) «οι άλλοι», δεν λέμε απλώς κάτι αυτονόητο που δεν χρήζει περαιτέρω έρευνας. Τουναντίον, πρέπει να εξετάσουμε οντολογικά αυτόν τον ίδιο τον άμεσο καθημερινό τύπο του *συν-εδωνά-Είναι* (Mitdasein), δηλαδή το Είναι των άλλων εδωνά-Είναι, καθώς αυτά μου δίδονται ως όντα με τα οποία εγώ *είμαι μαζί* –και όχι *παρά* (Sein-bei), όπως με τα πρόχειρα όντα– ή *συν-είμαι* (Mitsein).

**(ε) Το ζητούμενο ως φαινόμενο «ποιος;» είναι ακόμα και οντικά επικαλυμμένο**

Δεν είναι μόνο ότι το «ποιος;» θέτει ένα *οντολογικό* πρόβλημα, το πρόβλημα του ποιο είναι το Είναι του όντος που απαντά συγκεκριμένα «εγώ!». Πρωτίστως το ον που απαντά «εγώ!» είναι ακόμα και *οντικά* επικαλυμμένο,<sup>5</sup> πράγμα που σημαίνει πως

<sup>4</sup> Εκτιμώ πως αν μεταφράζαμε πιστά την έκφραση «Nicht-Ich» που χρησιμοποιεί εδώ ο Χάιντεγκερ, θα προκαλείτο σύγχυση. Διότι, τι μπορεί να σημαίνει ότι ένα «μη-εγώ» δεν στερείται εγώτητας; Μπορεί, όμως, ένα μορφικά εννοημένο «εγώ» να μην συνιστά κάτι «ίδιο» με την έννοια της παραδοσιακής *τυπικά-λογικά* εννοημένης ταυτότητας. Αυτό θα φανεί σε λίγο με την εισαγωγή της θεματικής του «ικανείς».

<sup>5</sup> Τι σημαίνει να είναι το εγώ «οντικά επικαλυμμένο»; Σημαίνει ότι δεν έχουμε πουθενά ενώπιόν μας το ζητούμενο ον ως κάτι σαν ένα καθαρά δοσμένο φαινόμενο. Τουναντίον, υπάρχει σε κυκλοφορία μια πληθώρα απόψεων για το ποιο είναι αυτό το ον, οι οποίες προβάλλουν πάνω του

το ον «εγώ» μάλλον δεν μπορούμε να το έχουμε στη διάθεσή μας ως τέτοιο για να το χρησιμοποιήσουμε έστω ως οδηγητικό μίτο (επερωτώμενο). Ποιο νήμα να ακολουθήσουμε, λοιπόν, για να απαντήσουμε φαινομενολογικά στο ερώτημα «ποιος»;<sup>6</sup>

**(στ) Για να εντοπίσουμε το φαινόμενο «ποιος», θα ακολουθήσουμε τις μορφικές ενδείξεις «ύπαρξη» και «εκαστοτεδικότητα» από τη σύσταση του Είναι του εδωνά-Είναι**

Στις §§9 και 12 συναντήσαμε δύο *μορφικές ενδείξεις* (formalen Anzeigen) για τη σύσταση του Είναι του εδωνά-Είναι:

- i. το ότι η ουσία του συνίσταται στην *ύπαρξή* του, και
- ii. το ότι η ύπαρξή του είναι εκάστοτε *δική* του (προσωπική, εκαστοτεδική).

Από αυτές αντιλαμβανόμαστε πως για μια ορθή πρόσβαση στο «εγώ», με το οποίο απαντά το εδωνά-Είναι στο «ποιος», πρέπει να λάβουμε υπόψιν ότι η *εαυτότητα* οφείλει να κατανοηθεί *υπαρκτικά*, δηλαδή ως δυνατότητα του εδωνά-Είναι να υπάρχει ή *να-Είναι* έχοντας είτε *κερδίσει* είτε *χάσει* τον εαυτό του. Πράγμα που σημαίνει πως για το «εγώ» η μονιμότητα του *εαυτού* (Ständigkeit des Selbst) (του “*ίδιου*” του εγώ) δεν είναι περισσότερο *οντολογικο-υπαρκτικά* καιρια από όσο η ενδεχόμενη μονιμότητα του *μη-εαυτού* (“Unselbstständigkeit”). Το «εγώ» με το οποίο απαντά το εδωνά-Είναι στο «ποιος» μπορεί να είναι είτε ένα «εγώ ο ίδιος», μια αυτο-ταυτότητα, είτε ένα όχι-εγώ-ο-ίδιος, μια μη αυτο-ταυτότητα. Με άλλα λόγια, το βέβαιο αυτο-ταυτό εγώ της νεότερης γνωσιολογίας και ηθικής δεν είναι πλέον κάτι αυτονόητο. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι το εγώ-ο-ίδιος, δηλαδή ο αυτο-ταυτός *εαυτός*, είναι μόνο *ένας τρόπος* του Είναι του εδωνά-Είναι. Φυσικά η διαπίστωση τούτη διατηρεί το νόημά της μόνο μέσα στο πλαίσιο της Υπαρκτικής Αναλυτικής (και όχι της παραδοσιακής εγωλογίας).

**(ζ) Δεν υφίσταται κίνδυνος “εξάχνωσης” του εγώ ως “βαθύτερου πυρήνα”**

---

αταίριαστες προς αυτό ερμηνείες, οι οποίες το συγκαλύπτουν. Έτσι, εκείνο που ζητάμε είναι καλυμμένο κάτω από όλες αυτές τις ερμηνείες μας. Εδώ θα επιχειρηθεί σιγά-σιγά μια απελευθέρωση του ζητούμενου όντος σε ένα φαινόμενο που θα μας το προσφέρει έτσι όπως αυτό το ίδιο έχει.

<sup>6</sup> Μα, θα αντιτείνει, ίσως, κανείς, δεν είδαμε μέχρι τώρα ότι ο Χάιντεγκερ αναλύει τον άνθρωπο με τους όρους του *εδωνά-Είναι*; Και, δεν είδαμε ήδη *ποιο* είναι αυτό το ον; Δεν το γνωρίσαμε ήδη αρκετά; Σαν τι άλλο να μας απομένει ακόμα να δούμε για αυτό; Να πώς φαίνεται να πρέπει να απαντήσουμε. Μέχρι τώρα, ο Χάιντεγκερ προσέγγισε τον άνθρωπο ως μια *αντιπροσωπευτική δομή*, δηλαδή μέσω της εξέτασης του τρόπου με τον οποίο *κάθε* εδωνά-Είναι Είναι-εν-τω-κόσμω. Ακόμα, όμως, δεν είδαμε *τι συγκεκριμενοποιεί* εκάστοτε αυτή την αντιπροσωπευτική δομή, τι είναι αυτό που κάνει αυτή την *καθολική* δομή να συγκεκριμενοποιείται σε ένα «εγώ» ή σε ένα «εσύ», κ.λπ. Αλλιώς, δεν είδαμε ακόμα τι είναι αυτό που μέσα στην καθολική δομή του εδωνά-Είναι *απαρτίζει* το «εγώ» “της”. Έχουμε δει, βέβαια, πως το εδωνά-Είναι συνίσταται σε *ύπαρξη* και πως το *κάθε* εδωνά-Είναι έχει το Είναι του εκάστοτε ως *δικό* του. Σε λίγο θα δούμε πώς ο Χάιντεγκερ ξεκινά από αυτά τα δύο στοιχεία για να αναζητήσει το *ειδικά «εγωϊκό»* στην καθολική δομή του εδωνά-Είναι.

Μήπως, όμως, αν ο (αυτο-ταυτός) εαυτός νοηθεί έτσι, δηλαδή ως ένας τρόπος του Είναι του εδωνά-Είναι, “εξαχνώνεται” τελικά κάτι σαν το “βαθύτερο” πυρήνα αυτού του όντος; Αλλά, “υπήρχε” ποτέ στην πραγματικότητα τέτοιος “πυρήνας”; Το να απαντήσουμε εδώ θετικά σημαίνει ότι δεν απαλλαγίκαμε ακόμα από την προκατάληψη της *παρευρετικής* εννόησης του εδωνά-Είναι.

## §26. Το συν-εδωνά-Είναι των άλλων και το καθημερινό συν-Είναι

### (α) Στα ενδόκοσμα όντα συναντάμε και τα ίχνη των άλλων

Κατά την παρουσίαση του άμεσου καθημερινού περίκοσμου, π.χ., του χειρωνακτα, είδαμε πως κατά την εργασία μας και οι άλλοι είναι μαζί “συνδεδεμένοι” (“mitgegeben”) με το όργανο που ο καθένας μας συναντά (befindet). Τούτο δε με πολλούς τρόπους:

- i. Συναντάμε τους άλλους ως αυτούς *για τους οποίους* προορίζεται το έργο.
- ii. Στο Είναι των οργάνων (στη σύμπλεξη) ενυπάρχει μια ουσιώδης *παραπομπή σε δυνατούς φορείς* (Träger) τους, έτσι που αυτά “κόβονται και ράβονται” στα μέτρα του σώματος (“Leib zugeschnitten”) των δυνατών φορέων.
- iii. Ο δυνατός φορέας συναντιέται και πάνω στο επεξεργασμένο προϊόν ως *αυτός που υπηρέτησε καλά ή κακά* την πρώτη ύλη του.
- iv. Ακόμα, π.χ., το χωράφι που βλέπω δίπλα μου καθώς περπατώ σε έναν αγροτικό δρόμο *ανήκει στον τάδε ή τον δείνα*, ο οποίος το καλλιεργεί *καλά ή όχι*, κ.λπ.
- v. Το βιβλίο γράφτηκε από αυτόν ή τον άλλον, αγοράστηκε από το βιβλιοπωλείο του τάδε ή του δείνα και είναι για να διαβαστεί από πολλούς ή λίγους από εμάς, κ.λπ.

### (β) Οι άλλοι είναι άλλα εδωνά-Είναι που τους συναντούμε στην ίδια εμπειρία κόσμου

Το σημαντικό εδώ είναι τούτο: εφόσον τα πρόχειρα όντα δεν είναι πρωτίστως απλώς παρευρεσιζόμενα πράγματα, οι άλλοι που “συναντώνται” σε αυτά δεν *επισυνάπτονται απλώς με τη σκέψη μας πάνω τους* (hinzugedacht), αλλά τα πρόχειρα όντα μάς δίδονται μέσα σε έναν κόσμο ως *πρόχειρα και για τους άλλους*. Οι άλλοι, λοιπόν, είναι άλλοι για τους οποίους τα πρόχειρα όντα είναι επίσης και εξίσου πρόχειρα. Και οι άλλοι, δηλαδή, είναι άλλα εδωνά-Είναι και οι υπάρξεις μας συναντώνται στην ίδια εμπειρία κόσμου. Κατά τούτο, το Είναι των συνδιδόμενων άλλων εδωνά-Είναι είναι το *συν-εδωνά-Είναι*.

Μέχρι τώρα παραλείψαμε τους άλλους από την ανάλυση των πρόχειρων όντων και του κόσμου, για να απλοποιήσουμε την ανάλυση και για να μην αφήσουμε να μπλεχτούν δυο διαφορετικοί τύποι του Είναι: η *προχειρότητα* και το *συν-εδωνά-Είναι*. Τώρα, όμως, βλέπουμε καθαρά ότι και οι *άλλοι Είναι-εν-τω-κόσμω*, όπως και το ελευθερώνον *ίδιο* εδωνά-Είναι, και συναντώνται ταυτοχρόνως ενδόκοσμα.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> SZ 118 [200]. Σημαίνει, άραγε, αυτό ότι οι άλλοι έχουν ελευθερωθεί από ένα εδωνά-Είναι μέσα στον κόσμο του οποίου συναντώνται έτσι εξαρχής “συνδεδεμένα” με τα —εκει μέσα επίσης

**(γ) Το εδωνά-Είναι ως εαυτός συν-Είναι συνανθρωπικά με τους άλλους στον σύγκοσμο**

Ωστόσο, για να μην τεθεί εδώ λανθασμένα το ζήτημα πώς ένα δήθεν απομονωμένο εγώ καταφέρνει να έρθει σε επαφή με άλλα τέτοια εγώ, πρέπει να γίνει ξεκάθαρο με ποιο νόημα κάνουμε λόγο για «άλλους». Οι άλλοι δεν είναι κάτι σαν «όλοι οι υπόλοιποι» σε μια αντιδιαστολή που τους διακρίνει διαχωριστικά από ένα «εγώ μόνος μου». Μάλλον οι άλλοι είναι εκείνοι από τους οποίους κανείς *δεν διαχωρίζει* (nicht unterscheidet) τον εαυτό του. Οι άλλοι είναι εκείνοι στους οποίους συγκαταλέγει κανείς *και* τον εαυτό του (unter denen man auch ist). Αυτό το επίσης-εδωνά-Είναι (Auch-da-sein) μαζί τους δεν σημαίνει μια ενδόκοσμη “συν-”παρέυρεση. Το «επίσης» και το «συν» πρέπει να εννοηθούν *υπαρκτικά*, όχι κατηγοριακά, δηλαδή ως στιγμές του εν-τω-κόσμου-Είναι. Εξαιτίας του *συναιδούς* (mithaften) εν-τω-κόσμου-Είναι ο κόσμος είναι ένας *συνανθρωπικός σύν-κοσμος* (Mitwelt), τον οποίο εκάστοτε ήδη μοιράζομαι (teile) με τους άλλους. Δηλαδή, το *εν-Είναι* είναι εξαρχής *συν-Είναι* με άλλους.

**(δ) Ακόμα και το δικό μας εδωνά-Είναι το συναντάμε περικοσμικά μέσα στην περιβλεπτική επιμέριμνα, όπου συν-είμαστε με τους άλλους**

Τους άλλους δεν τους συναντάμε σε ένα προκαταβολικό άδραγμα που πρωτίστως *διακρίνει* το δικό μου δήθεν παρευρισκόμενο υποκείμενο από τα υπόλοιπα δήθεν παρευρισκόμενα υποκείμενα. Ούτε σε μια αναστοχαστική επίβλεψη του εαυτού μας, στην οποία διαπιστώνουμε τη *διαφορά* μας από τους άλλους. Οι άλλοι συναντώνται *περικοσμικά μέσα στην περιβλεπτική επιμέριμνα* εντός του κόσμου όπου διαμένει το εδωνά-Είναι.

Αυτός ο κοσμικός τρόπος συνάντησης είναι τόσο ευρύς, ώστε μπορούμε να πούμε ότι ακόμα και το εκάστοτε *δικό* μας εδωνά-Είναι το συναπαντάμε (vorfinden) πρωτίστως μόνο στο βαθμό που έχουμε αποστρέψει το βλέμμα μας από την αναζήτηση ενός «κέντρου των [αποβλεπτικών] ενεργημάτων» (Aktzentrum) “εντός μας”.

Αυτό είναι αλήθεια. Πρωτίστως, το εδωνά-Είναι βρίσκει τον “εαυτό” του ακριβώς μέσα σε αυτά με τα οποία *καταπιάνεται* (betreibt), μέσα σε αυτά που *χρειάζεται*, *προσδοκά*, *αποφεύγει* ή, αλλιώς, *μέσα στα εκάστοτε περικοσμικά επιμεριμνώμενα πρόχειρα όντα*.

Ακόμα και όταν απαντάμε «εγώ εδώ!», έχουμε έναν τοπικό προσδιορισμό κάποιου προσώπου, το οποίο πρέπει να εννοηθεί όχι γεωμετρικά-χωροθετικά, αλλά από την άποψη της *υπαρκτικής χωρικότητας*. Δηλαδή, πρωτίστως «εγώ εδώ» σημαίνει «εγώ που τώρα επιμεριμνώ όντας παρό τα όντα ετούτης της περικοσμικής χώρας».

---

ενδόκοσμα συναντώμενα— πρόχειρα όντα; Σύμφωνα με τη σχετική εδώ φρασεολογία και όλες τις άλλες ενδείξεις, *να*. Να πώς αρχίζει να προκύπτει και εδώ, όπως και σε κάθε υπερβατολογική-συγκροτησιακή φιλοσοφία, πρόβλημα συγκρότησης των άλλων και πρόβλημα “σολιψισμού”.

(ε) **Παρέκβαση:** Πρωταρχικά, η σημασία των τοπικών εκφράσεων δεν είναι ούτε επιρρηματική, ούτε αντωνυμική, αλλά υπαρκτική· αφορούν το εδωνά-Είναι στο υπάρχειν του ως εαυτός μέσα στην πρωταρχική χωρικότητά του

Ο φον Χούμπολτ μας υπέδειξε (1829) γλώσσες στις οποίες τα τοπικά επιρρήματα «εδώ», «εδωνά», «εκεί», κ.λπ., εκφράζουν, αντίστοιχα, τις προσωπικές αντωνυμίες «εγώ», «εσύ», «αυτός», κ.λπ. Από την άλλη, ένα παλιό γραμματικό ζήτημα είναι το αν η πρωταρχική σημασία των τοπικών εκφράσεων είναι η επιρρηματική ή η αντωνυμική. Αυτό που παραβλέπεται, όμως, είναι ότι στην πραγματικότητα τα τοπικά επιρρήματα σχετίζονται με το εγώ ως εδωνά-Είναι. Έτσι, τα «εδώ», «εκεί», κ.λπ., δεν είναι πρωτίστως προσδιορισμοί τόπου (Ortsbestimmungen) ενδόκοσμων όντων σε χωρικές θέσεις (Raumstellen), αλλά χαρακτηριστές της πρωταρχικής χωρικότητας του εδωνά-Είναι. Δηλαδή, οι εκφράσεις τόπου έχουν πρωταρχικά υπαρκτική και όχι κατηγορηματική σημασία. Αυτό σημαίνει, βέβαια, πως οι εν λόγω εκφράσεις δεν έχουν πρωταρχικά ούτε αντωνυμική σημασία.<sup>8</sup> Η πρωταρχική υπαρκτική σημασία τους προηγείται της διάκρισης μεταξύ τοπικών επιρρημάτων και προσωπικών αντωνυμιών. Έτσι, οι επίμαχες εκφράσεις δείχνουν πως πρωταρχικά, σύμφωνα με το αυθεντικό χωρικό νόημά τους, το εδωνά-Είναι έχει ερμηνευθεί *αθεωρητικά* και άμεσα μέσα στο χωρικό (απο-μακρυντικό και προσανατολισμένο) παρ-Είναι του στον βιομεριμνώδη κόσμο. Λέγοντας πρωταρχικά «εδώ», το εδωνά-Είναι δεν αναφέρεται *τοπικο-θεσιακά* στον εαυτό του, αλλά εννοεί τον εαυτό του *υπαρκτικο-χωρικά* σε σχέση με το “εκεί” ενός πρόχειρου όντος στο οποίο το εδωνά-Είναι έχει τώρα απορροφηθεί βιομεριμνωδώς.

(στ) **Οι άλλοι συναντώνται με βάση τα πρόχειρα όντα και πάντα στο εν-τω-κόσμο-συν-εδωνά-Είναι τους**

Όπως είπαμε, το εδωνά-Είναι *κατανοεί* τον εαυτό του πρωτίστως και ως επί το πλείστον με βάση τον *κόσμο* του. Το συν-εδωνά-Είναι των άλλων, όμως, το *συναντά* ποικιλοτρόπως (vielfach) με βάση τα ενδόκοσμα *πρόχειρα* όντα.<sup>9</sup> Μάλιστα, ακόμα και

---

<sup>8</sup> Εδώ φαίνεται πως ο Χάιντεγκερ υιοθετεί μια οπτική, σύμφωνα με την οποία τα επιρρήματα και οι αντωνυμίες έχουν κατηγορηματική ή γενικότερα *ενοιολογική* υφή. Η αλήθεια είναι ότι και ο Χούσερλ στην πρώτη *Λογική Έρευνα* υποστηρίζει πως μπορεί να απομονωθεί ένας αντικειμενικός σημασιακός πυρήνας, δηλαδή εν ολίγοις ένας *ορισμός*, για αυτά τα μέρη του λόγου. Το ζήτημα, όμως, φαίνεται να μένει ανοιχτό και μάλιστα ως μια πύλη προς τη συνειδητοποίηση του ότι η κατηγορηματική αντίληψη για τα μέρη του λόγου μπορεί να μην αρκεί ή να μην έχει καθολική εφαρμογή.

<sup>9</sup> SZ 120. Είναι δύσκολο να αντιληφθούμε με σαφήνεια τι ακριβώς εννοεί εδώ ο Χάιντεγκερ. Έχουμε δει ήδη ότι το εδωνά-Είναι *κατανοεί* τον εαυτό του με βάση τον “κόσμο” (και όχι τον *κόσμο*, όπως γράφει στο σημείο που μεταφέρεται εδώ), δηλαδή με βάση το άθροισμα των *παρευρισκόμενων* όντων. Εδώ διαβάζουμε πως το εδωνά-Είναι *συναντά* τα άλλα εδωνά-Είναι, τα οποία έχουν το Είναι «συν-εδωνά-Είναι», με βάση τα *πρόχειρα* όντα (ή στη βάση των πρόχειρων όντων). Δεν μπορούμε παρά (αν εξαιρέσουμε το πρόβλημα μεταξύ «κόσμου» και «κόσμου», διαβάζοντας εδώ «κόσμου») να επισημάνουμε τουλάχιστον μια εσωτερική ένταση μεταξύ των



αν κάνουμε *θέμα* μας τους άλλους στην ύπαρξή τους (in ihrem Dasein), δεν θα τους συναντήσουμε ως παρευρισκόμενα προσωπο-πράγματα. Και πάλι θα τους συναντήσουμε “ως όντες παρά την –επιδιδόμενους στην– εργασία τους”, δηλαδή πρωτίστως στο εν-τω-κόσμο-Είναι τους. Τούτο ισχύει ακόμα και αν τους δούμε απλώς να στέκονται κάπου, αφού και αυτό είναι υπαρκτικός τρόπος του Είναι: το απεριβλεπτικό ανεπιμέριμνο διατρίβειν παρά το “όλα και τίποτα”. Θεμελιακά, δηλαδή, πάντα συναντάμε τον άλλο στο εν-τω-κόσμο συν-εδωνά-Είναι του.

**(ζ) Το εδωνά-Είναι είναι ουσιαδώς συν-εδωνά-Είναι, ακόμα και όταν είναι εμπειρικά μόνο του**

Αυτό, βέβαια, σημαίνει πως το εδωνά-Είναι δεν είναι ποτέ εν-τω-κόσμο *μόνο* του, βρίσκοντας *υστερότερα* τον εαυτό του “μαζί” με άλλους. Το εδωνά-Είναι είναι *ουσιαδώς* συν-εδωνά-Είναι. Αυτή η φαινομενολογική έκφραση έχει υπαρκτικο-οντολογικό νόημα. Δηλαδή, με τον όρο συν-εδωνά-Είναι εννοούμε τον τύπο του Είναι κατά τον οποίο οι όντες άλλοι έχουν απελευθερωθεί (“συγκροτηθεί”) ενδόκοσμα από ένα εδωνά-Είναι. Αλλά, αυτό ισχύει για *κάθε* εδωνά-Είναι και τους συν-εδωνά-Είναι άλλους του. Γι’ αυτό *το εδωνά-Είναι είναι ουσιαδώς συν-εδωνά-Είναι* με υπαρκτικο-οντολογική σημασία.

Με άλλα λόγια, δεν θέλουμε να πούμε ούτε ότι το εδωνά-Είναι βρίσκει υστερότερα άλλους, ούτε ότι αυτό είναι οντικά παράδιπλα σε άλλους του είδους του. Το συν-Είναι δομεί υπαρκτικά το εδωνά-Είναι, ακόμα και όταν αισθητηριακο-εμπειρικά συμβαίνει να μην παρευρίσκεται ή να μην γίνεται αντιληπτός κοντά του κάποιος άλλος. Το *είναι-μόνος* (Alleinsein) είναι, τότε, *στερητικός* τρόπος του συν-Είναι και η δυνατότητά του το αποδεικνύει.

---

δύο ιδεών. Διότι πώς γίνεται το εδωνά-Είναι να κατανοεί τον εαυτό του παρευρητικά, αλλά τα άλλα εδωνά-Είναι να τα συναντά με βάση τα πρόχειρα όντα; Ενδεχομένως να απαντήσει κανείς πως ναι μεν *συναντά* τα άλλα εδωνά-Είναι με βάση τα πρόχειρα όντα, αλλά τα *κατανοεί*, όπως και τον εαυτό του, με βάση τα παρευρισκόμενα όντα. Για το νόημα αυτής της πρότασης βλέπε, πάντως, και τη σχετική σημείωση στην ενότητα §14.β, όπου εξετάζεται η σχέση της ιδέας του EX ότι το εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του με βάση τον “κόσμο” με τη μετέπειτα πορεία της σκέψης του Χάιντεγκερ και την εστίασή της στις θεματικές της αναλήθειας του Είναι, της γλώσσας και του στοχασμού του Είναι. Ωστόσο, όπως θα δούμε τώρα αμέσως, ο Χάιντεγκερ επιμένει εδώ πως ακόμα και όταν οι άλλοι γίνουν *θέμα* μας, δεν τους συναντούμε –αλλά, εδώ πλέον, και δεν τους *κατανοούμε*– ως παρευρισκόμενα όντα. Πώς γίνεται, όμως, να μην κατανοούμε *ποτέ* τους άλλους ως παρευρισκόμενα όντα, αλλά *εμάς που κατανοούμε τους άλλους ως ίδιους με εμάς* να μας κατανοούμε ως παρευρισκόμενα όντα; Η ένταση φαίνεται να λύνεται, σε κάποιο βαθμό, μόνο προς το τέλος της σχετικής ενότητας του EX. Όταν σε λίγο ο Χάιντεγκερ θα πει ότι κάνουμε θέμα μας τους άλλους, εννοεί μια ιδιότυπη υπαρκτική δυνατότητα, αυτό που θα ονομάσει *αυτογνωριμία* (Sichkennen), και όχι με βάση μια *γνώση* (Erkennen). Όταν κάνουμε θέμα μας τον άλλο στη βάση της γνώσης (γνωσιακά), π.χ., θα σημειώσει ο Χάιντεγκερ, στην *εναίσθηση* (Einfühlung), τότε ο άλλος όντως κατανοείται με βάση την ευρύτερη λογική της παρεύρεσης. (Βλέπε επίσης παρακάτω το κλείσιμο της §27.στ, καθώς και το αντίστοιχο σημείο στο SZ 130.)

**(η) Το μόνος-Είναι, δηλαδή το υπάρχειν αδιάφορα ή αποξενωμένα, δεν σημαίνει την παρεύρεση του εδωνά-Είναι και δεν αίρεται με τη γειτνίαση σε άλλα εδωνά-Είναι**

Και το να-είναι-κανείς-μόνος δεν αίρεται με το να βρεθούν “παραδίπλα” (“neben”) μου άλλο ένα ή και άλλα δέκα εδωνά-Είναι. Τούτο συμβαίνει επειδή στη γεγονοτήτά τους το *συν-Είναι*, δηλαδή το ότι η ύπαρξη του εδωνά-Είναι ορίζεται με βάση τη συνύπαρξη άλλων εδωνά-Είναι, και το *αλληλο-συν-Είναι* (Miteinandersein), δηλαδή το να συμβαίνει πράγματι να υπάρχει μαζί με άλλα εδωνά-Είναι, δεν στηρίζονται στη συναπάντηση (Zusammenvorkommen) περισσότερων “υποκειμένων” – ως “μονάδων” (Numern) που μάλιστα δεν “μετρούν”.<sup>10</sup> Ακόμα, το ενδεχόμενο κάποιος να είναι-μόνος δεν υποδηλώνει τη σιέτη παρεύρεση των εδωνά-Είναι· απλώς σε αυτήν την περίπτωση το *συν-εδωνά-Είναι* διατελεί στον τρόπο της *αδιαφορίας* (Gleichgültigkeit) και της *ξενότητας* (Fremdheit).

Αλλά ακόμα και στο αδιάφορο είναι-με-άλλους το εδωνά-Είναι δεν παρευρίσκεται. Το να είναι χώρια-μεταξύ-τους (Einander-nichts-angehen) όντα που είναι (“ουσιωδώς”) *συν-άλληλα* (miteinander) είναι κάτι ριζικά διαφορετικό από τη σιέτη “αδιάφορη” συναπάντηση τυχόντων παρευρισκόμενων πραγμάτων. Για παράδειγμα, ακόμα και σε μια κοινωνική εκδήλωση, στην οποία ο καθένας είναι τελικά μόνος του εξαιτίας της αδιαφορίας που συμβαίνει να επικρατεί μεταξύ των συμμετεχόντων, οι μόνοι αυτοί άνθρωποι δεν βρίσκονται εκεί με τον τρόπο που θα βρίσκονταν ένας σωρός πραγμάτων που τα πετάξαμε στον ίδιο χώρο. Εκεί οι συμμετέχοντες μπορεί να είναι μόνοι με τρόπο *στερητικό του ουσιώδους συν-Είναι τους* – και αυτό βιώνεται ως τέτοια απόκλιση από την ουσία του εδωνά-Είναι.

**(θ) Το συν-εδωνά-Είναι ερμηνεύεται ως υπερμέριμνα**

Είδαμε πως ο κόσμος είναι συστατικό του εν-τω-κόσμω-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι. Όταν, δε, έπρεπε να χαρακτηρίσουμε τον τρόπο της ύπαρξης του εδωνά-Είναι στον οποίο αυτό το *ον παρ-Είναι* στα αρχικώς *πρόχειρα* ενδόκοσμα όντα, διαλέξαμε τον όρο «*επιμέριμνα*». Μόλις πριν, τώρα, είδαμε ότι όντας-εν-τω-κόσμω το εδωνά-Είναι διατελεί, επίσης, στον τρόπο ύπαρξής του, στον οποίο αυτό το *ον συν-Είναι* με τα αρχικώς *συν-εδωνά-Είναι* άλλα ενδόκοσμα εδωνά-Είναι. Ο χαρακτήρας και αυτού του σύνολου Είναι θα ερμηνευτεί με βάση το φαινόμενο της μέριμνας. Μένοντας, λοιπόν, στο αρχικό πλαίσιο της προσέγγισής μας, αυτόν τον δεύτερο τρόπο ύπαρξης του εδωνά-Είναι μπορούμε να τον ονομάσουμε «*υπερμέριμνα*» (Fürsorge).<sup>11</sup> Με τον ένα ή τον άλλο ειδικότερο τρόπο το εδωνά-Είναι στο *συν-Είναι* του «*μεριμνά υπέρ του να ...*» (σε σχέση με το τάδε ή το δεινά άλλο εδωνά-

<sup>10</sup> Βλέπε SZ 125.

<sup>11</sup> Στα γερμανικά, με τον όρο «Fürsorge» εννοείται αυτό που στα ελληνικά ονομάζουμε «φροντίδα». Στην ελληνική μετάφραση του EX, ο γερμανικός όρος έχει αποδοθεί ως «ανθρωπομέριμνα». Προτιμώντας εδώ τη μετάφραση «υπερμέριμνα», δεν εννοώ να υποδηλώσω, φυσικά, καμιά ιδιαίτερη ή εξαιρετική μέριμνα, αλλά τη μέριμνα «υπέρ» όντων που είναι εδωνά-Είναι, δηλαδή τη φροντίδα.

Είναι), π.χ., υπερμεριμνά *θετικά* (φροντίζοντας, ειδικούμενος, κ.λπ.) ή *ελλειμματικά* (επέχοντας, αδιαφορώντας, κ.λπ.).

(ι) Το βλέπειν της θετικής ή της ελλειμματικής υπερμέριμνας είναι η *ανάβλεψη* και η *μετάβλεψη*

Τώρα, σε αντιστοιχία προς την περίβλεψη, το βλέπειν της επιμέριμνας, εδώ μπορούμε να αναδείξουμε το βλέπειν της υπερμέριμνας ως *ανάβλεψη* (Rücksicht) και *μετάβλεψη* (Nachsicht).<sup>12</sup> Είτε στους θετικούς, είτε στους ελλειμματικούς τρόπους

---

<sup>12</sup> Στην ελληνική μετάφραση οι όροι αυτοί αποδίδονται αντίστοιχα ως «διακριτικότητα» και «ανοχή». Προσπαθώντας να διατηρήσω όσο γίνεται την ετυμολογική σύνδεση των ελληνικών αποδόσεων με τους γερμανικούς πρωτότυπους όρους, δοκιμάζω εδώ αυτές τις ελληνικές αποδόσεις. Στην πραγματικότητα, ο γερμανικός όρος Rücksicht σημαίνει από το δείχνω προσοχή όταν κάνω κάτι, με το νόημα του να έχω την ευαισθησία να λαμβάνω υπόψιν μου όλους τους δυνατούς ενεχόμενους παράγοντες, μέχρι το σεβασμό και τη διακριτικότητα, όταν αυτό με το οποίο έχω να κάνω είναι οι άλλοι άνθρωποι. Δοκιμάζοντας εδώ την απόδοση «ανάβλεψη», ελπίζω ότι διασώζεται και η γερμανική ετυμολογία, αλλά και το βασικό νόημα. Όταν έχω να κάνω με ανθρώπους, δείχνοντας την προσοχή να λάβω όλους τους δυνατούς εμπλεκόμενους παράγοντες σε αυτό το σχετισμό μου με τους άλλους, στην ουσία ανα-βλέπω τηρώντας το βλέμμα μου στραμμένο στα μετόπισθεν (im Rücken) της επιφάνειας του σχετισμού μου, τα οποία διατηρώ ζωηρά στο πίσω μέρος του μυαλού μου. Για παράδειγμα, συνομιλώντας με κάποιον όχι στενό φίλο μου, ο οποίος υποφέρει από τις συνέπειες μιας ατυχίας στη ζωή του, έχω στο πίσω μέρος του μυαλού μου να μην θίξω το ζήτημα εκείνης της ατυχίας του, το οποίο το αφήνω στα μετόπισθεν αυτής της ανθρώπινης επαφής. Με αυτή την έννοια, συνολικά διάκειμαι *διακριτικά* απέναντί του. Όλα αυτά δεν δίδονται εκεί στην επιφάνεια, αλλά πρέπει να *ανα-τρέχω* πίσω από αυτήν και να τα διατηρώ σε θέα για εμένα. Δοκιμάζοντας την απόδοση «μετάβλεψη» για το γερμανικό Nachsicht, το οποίο έχει χρησιμοποιηθεί για την απόδοση και της «ανοχής», αλλά και της «συγγνώμης» και της «μετριοπάθειας», ασφαλώς διακινδυνεύουμε περισσότερο. Να πω, όμως, ότι το Nachsicht εννοεί ότι όταν έχω να κάνω με ανθρώπους, δεν πρέπει να ζυγίζω το φέρεσθαι μου μόνο με βάση τα μετόπισθεν της επιφάνειας που τα διατηρώ στο πίσω μέρος του μυαλού μου, αλλά και με αυτά που ενδέχεται να προκύψουν ως προεκτάσεις ή συνέπειες *μετά* από το τρέχον φέρεσθαι μου. Έτσι, διατηρώντας σε θέα τα «μετά» αντιλαμβάνομαι πως δεν πρέπει να «παίρνω κεφάλια», αλλά, αφού έχω να κάνω με ανθρώπους, πρέπει να δείχνω και μια ανεκτικότητα, μια *ανοχή*. Περισσότερη έρευνα απαιτείται, βέβαια, για αυτούς τους όρους, αν θέλουμε να καταλήξουμε σε οριστικές επιλογές.

Αλλά, ας δούμε τώρα τα εξής. Κατ' αρχάς, ορισμένα λεξικά συνδέουν τον όρο Rücksicht με τη *σύνεση* και τη *φρόνηση*. Για την Umsicht, πάλι, άλλα λεξικά επιφυλάσσουν τον όρο *prudence*, ο οποίος στα ελληνικά αποδίδεται συνήθως επίσης ως *σύνεση* ή *φρόνηση*. Η Umsicht είδαμε να συνδέεται και με ένα Berechnen, πράγμα που σημαίνει ότι στην περίβλεψη ενέχεται και μια *αποτίμηση του όντος* που συναντάμε *στην ανεπανάληπτη συγκεκριμενότητά του*: κάτι που το συνδέουμε εύκολα με την αριστοτελική *άντίληψη τῶν ἐσχάτων* στη θεματική της *φρόνησης*. Οπότε, όντως, νοηματικά η φρόνηση θα ταίριαζε καλά στην Umsicht. Αυτό, όμως, μας κάνει να αντιληφθούμε πως πιθανότατα στις εδώ αναλύσεις του ο Χάιντεγκερ έχει κατά νου τις αναλύσεις του Αριστοτέλη για την πράξη. Μάλιστα, όντως, ο Αριστοτέλης φαίνεται να διακρίνει μεταξύ του πράττειν που αφορά τα πράγματα και του πράττειν που αφορά το φέρεσθαι προς ανθρώπους. Για το φέρεσθαι προς ανθρώπους ο Αριστοτέλης διακρίνει τη *σύνεση* (ικανότη-

της υπερμέριμνας στην υπερμέριμνα, το εδωνά-Είναι θεάται τα άλλα εδωνά-Είναι αναβλεπτικά και μεταβλεπτικά.

### (κ) Οι οριακοί τρόποι της θετικής υπερμέριμνας

#### (i) Η εισπήδηση

Το όριο της θετικής υπερμέριμνας είναι η *εισπήδηση* (einspringen) ενός εδωνά-Είναι στο επιμεριμνώδες “μέρος” –ή *θώκο*, θα μπορούσαμε να πούμε– ενός άλλου εδωνά-Είναι. Σε αυτήν την περίπτωση το εισπηδόν εδωνά-Είναι *αντικαθιστά* το υφιστάμενο την εισπήδηση εδωνά-Είναι στο αρχικώς δικό του επιμεριμνάν. Τότε το άλλο εδωνά-Είναι είτε διευκολύνεται προσωρινά, είτε απαλλάσσεται ολοκληρωτικά από το επιμεριμνάν του. Ο Χάιντεγκερ, μάλιστα, προσθέτει πώς αυτή η οριακή θετική υπερμέριμνα οδηγεί με τον έναν ή τον άλλο τρόπο και στον ένα ή στον άλλο βαθμό στην *εξάρτηση* (Abhängigkeit) και στον *εξουσιασμό* (Beherrschung) του αντικαθιστώμενου από τον αντικαθιστώντα. Για παράδειγμα, μπορούμε να πούμε πως αυτό μπορεί να συμβαίνει όταν ένας γονέας ταΐζει το παιδί του όποτε αυτός κρίνει ότι «είναι η ώρα» (επειδή «αυτός έχει την ευθύνη» και «γνωρίζει καλύτερα»), όταν οι αιρετοί αντιπρόσωποι δεν ανατρέχουν στους ψηφοφόρους τους για συζητήσεις αναφορικά με κρίσιμες για το σύνολο αποφάσεις (επειδή οι αντιπρόσωποι «δε θέλουν» δήθεν «να κουράζουν τους ψηφοφόρους τους με λεπτομέρειες»), αλλά και όταν οι σύμβουλοι ενός πολιτικού αναλαμβάνουν να λειτουργήσουν ως «δεξαμενή σκέψης» για αυτόν (επειδή είναι «ειδικοί» και «μπορούν να απαλλάξουν τον πολιτικό από περιττές σπαζοκεφαλίες»), όταν ο καθηγητής δίνει στους διδασκόμενους μασημένη γνώση που δεν αφομοιώνεται με αλληλοδραστική διδασκαλία («για να μην κουράζουμε τα παιδιά» και για να τα τροφοδοτούμε απλώς με τα κουτάκια γνώσης «που τους είναι χρήσιμα»), όταν το ένα μέλος ενός ζεύγους ανθρώπων αναλαμβάνει την αντιμετώπιση των προβλημάτων και του άλλου μέλους ή και της οικογένειας συνολικά, κ.λπ.

#### (ii) Η προαναπήδηση

Μπορεί, όμως, η υπερμέριμνα να μην λάβει αυτόν το χαρακτήρα της *αφαίρεσης* ή *υφαρπαγής* της “μέριμνας” από τον άλλο, αλλά απλώς αυτόν τής *προαναπήδησης* (vorausspringen) μπροστά από το υπαρκτικό δύνασθαι-Είναι του άλλου, με σκοπό να του *επιστρέψουμε* αυθεντικά αυτή τη “μέριμνα” ως τέτοια. Αυτή η υπερμέριμνα

---

τα να αντιλαμβάνεσαι τη θέση του άλλου, να «μπαίνεις στη θέση του άλλου», αλλά όχι για να τον αντικαταστήσεις και την *επιείκεια* (να μην αντιμετωπίζεις τον άλλο με βάση το θεωρητικά προβλεπόμενο, αλλά με βάση την εκάστοτε τρέχουσα κατάσταση). Η σύνεση, λοιπόν, όντως μπορεί να καθίσταται διακριτικότητα, ενώ η επιείκεια πράγματι μπορεί να σημαίνει και την ανοχή. Ο Χάιντεγκερ, όμως, διαλέγει να φωτίσει όλες αυτές τις πτυχές της αριστοτελικής θεωρίας του φέρεσθαι ως τρόπους του βλέπειν στην ευρύτερη σφαιρά της πράξης. Οπότε, κατά την άποψή μου οι όροι *Rücksicht* και *Nachsicht* κανονικά θα έπρεπε να αποδοθούν αντίστοιχα με τα σύνεση και επιείκεια. Εντούτοις, για να διασώσουμε τη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία τους, δοκιμάζουμε να τους προσλάβουμε αντίστοιχα ως ανάβλεψη και μετάβλεψη.

δεν αφορά μια κάποια επιμέριμνα, αλλά τη μέριμνα, δηλαδή την ύπαρξη (Existenz), του άλλου, και δεν αποσκοπεί στην εξάρτηση ή στον εξουσιασμό του άλλου. Αποσκοπεί στο να βοηθήσει τον άλλο να διευκρινίσει τον εαυτό του *μέσα* στη μέριμνά του και να γίνει, έτσι, *ελεύθερος* για αυτή τη μέριμνα. Μιλάμε εδώ για την αυτο-προσφορά ενός εδωνά-Είναι υπερ ενός άλλου εδωνά-Είναι (το να πετάγεται κανείς να συντρέξει τον άλλον πριν ακόμα του ζητηθεί καν). (Μπορεί κανείς να προσαρμόσει εδώ κατάλληλα τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν λίγο πριν στο πλαίσιο της εισπήδησης.)

*(iii) Η απόσταση και η επιφύλαξη*

Αρχικά, το αλληλο-συν-Είναι θεμελιώνεται ποικιλοτρόπως πάνω σε όσα τυγχάνουν επιμέριμνας από κοινού. Αλλά ένα αλληλο-συν-Είναι απλώς στο πλαίσιο της ενασχόλησης με το ίδιο πράγμα διατηρεί κατά κανόνα έναν *εξωτερικό* χαρακτήρα – αν δεν έχει εξαρχής τον τρόπο της *απόστασης* (Abstand) και της *επιφύλαξης* (Reserve). Για παράδειγμα, το αλληλο-συν-Είναι όσων απλώς έχουν βρεθεί μαζί, π.χ. επειδή έχουν προσληφθεί για το ίδιο πράγμα, συχνά τρέφεται μόνο από τη *δυσπιστία* – ή και την *απιστία*– (Misstrauen). Αντιθέτως, η *από κοινού πρόθυμη αυτοδιάθεση* (das gemeinsame Sichensetzen) ενός συνόλου εδωνά-Είναι για το ίδιο πράγμα καθορίζεται στη βάση της εκάστοτε “*κατ’ ιδίαν*” (eigens) αδραγμένης ύπαρξης (Dasein). Μόνο αυτή η *αυθεντική* δεσμευτικότητα (eigentliche Verbundenheit) καθιστά δυνατές τις ορθές συνθήκες (rechte Sachlichkeit) που απελευθερώνουν τον άλλο στην ελευθερία του για αυτόν τον ίδιο.

**(κα) Το συν-Είναι είναι συστατικό της κοσμικότητας**

Όπως ειπώθηκε, ο κόσμος του εδωνά-Είναι (ή το εδωνά-Είναι στο Είναι του από την άποψη του κόσμου) απελευθερώνει τόσο πρόχειρα όντα, όσο και άλλα εδωνά-Είναι. Ουσιαστικά, το εδωνά-Είναι συναντά πρόχειρα όντα ως ανακαλυμμένα μέσα στις συμπλέξεις τους, χάρη στην προκαταβολική κατανοητική εξοικείωσή του με την *κοσμικότητα*, η οποία ερμηνεύθηκε ως *παραπεμπτική ολότητα της σημαντικότητας*. Μάλιστα, μπορούμε να πούμε πως η παραπεμπτική συνάφεια της σημαντικότητας (δηλαδή, η κοσμικότητα) *στερεώνεται* (festgemacht ist) στο Είναι του εδωνά-Είναι ως *χάριν-του-οποίου*. Αλλά, αυτή η συνάντηση πρόχειρων όντων συμβαίνει για εδωνά-Είναι τα οποία, όπως φάνηκε, είναι στο εν-Είναι τους θεμελιακά και ως *συν-Είναι*. Και όταν λέμε «συν-Είναι», αυτό έχει υπαρκτική σημασία, δηλαδή αφορά την ουσία του εδωνά-Είναι, ακόμα και αν τούτο ούτε στρέφεται προς τους άλλους, ούτε νομίζει πως τους χρειάζεται, κ.λπ. Στο συν-Είναι οι άλλοι έχουν ήδη πάντα διανοιχθεί στο εδωνά-Είναι τους ή στην ύπαρξή τους. Άρα, το συν-Είναι και η επισυρόμενη διανοικτότητα των άλλων είναι *συν-συγκροτητική της σημαντικότητας* (κοσμικότητας), η οποία στερεώνεται στο *χάριν-του-οποίου*. Δηλαδή, τελικά, όντα συναντώνται ενδοκοσμικά στο πλαίσιο μιας σημαντικότητας εκάστοτε ήδη συγκαθορισμένης από

συν-Είναι. Το συν-Είναι, λοιπόν, είναι συστατικό της κοσμικότητας.<sup>13</sup>

**(ιβ) Η κατανόηση του άλλου συμβαίνει στην αναγνώριση-εαυτού, η οποία μπορεί να απαιτεί και εκμάθηση**

Τώρα, όπως η κατανόηση ως τέτοια δεν είναι κάτι που αποκτάται μέσα σε μια γνώση (Erkenntnis), έτσι και *ετούτη* η κατανόηση, η *κατανόηση των άλλων* (Verständnis Anderer) στο συν-Είναι του εδωνά-Είναι, η οποία είναι μια *γνωριμία* ή *αναγνώριση* (Kenntnis), δεν αποκτάται μέσα σε μια *γνώση*. Η κατανόηση των άλλων, την οποία ο Χάιντεγκερ ονομάζει *γνωριμία-εαυτού* ή *αναγνώριση-εαυτού* (Sichkennen),<sup>14</sup> είναι πρωταρχικός συστατικός υπαρκτικός τύπος του Είναι του εδωνά-Είναι, ο οποίος θεμελιώνεται στο πρωταρχικά κατανοητικό συν-Είναι και καθιστά δυνατή τη γνώση και κάθε τι *άλλο* γνώριμο ή αναγνωρισμένο.

Αρχικά, η εν λόγω γνωριμία ή αναγνώριση “γίνεται” στο πλαίσιο της *κατανοητικής γνωριμίας* (Kennen) των εδωνά-Είναι στο συν-(εν-τω-κόσμω-)Είναι τους με εκείνα τα οποία αυτά συναντούν περιβλεπτικά στην περικοσμική επιμέριμνα. Ο άλλος, λοιπόν, μάς έχει διανοιχθεί πρωτίστως στην *επιμεριμνώσα* υπερμέριμνα· μέσα στην οποία ο άλλος είναι ό,τι είναι.<sup>15</sup>

Ως επί το πλείστον, ωστόσο, η υπερμέριμνα βρίσκεται να διαμένει στους *ελλειμματικούς* ή τουλάχιστον στους *αδιάφορους* (indifferenten) τρόπους· στην αδιαφορία του εκατέρωθεν προσπεράσματος (Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens). Αυτό σημαίνει, βέβαια, πως για μια άμεση και ουσιαστική γνωριμία-με-εαυτό απαιτείται, βέβαια, κάτι σαν μια *εκμάθηση* (bedarf ... eines Sichkennenlernens). Μάλιστα, όταν η αναγνώριση-εαυτού συμβεί να αποκρυσταλλωθεί στην επιφύλαξη, στην κρυψινόια ή στην προσποίηση, τότε το αλληλο-συν-Είναι θα πρέπει να πάρει *ιδιαιτέρως εκμαθητικούς δρόμους* για να φτάσει «πίσω από το πέπλο» και να «δει» (ή να «μάθει») τον άλλο.

**(ιγ) Δεν συν-Είμαστε με «ξένους ψυχικούς βίους» που τους γνωρίζουμε με ενσυναίσθηση, αλλά με άλλα γεγονотικά εδωνά-Είναι (τα οποία ίσως διατελούν και στον υπαρκτικό τρόπο του κλεισίματος) που τα αναγνωρίζουμε-ως-εαυτούς**

Όμως, αυτή η (“εκμαθητική”) *θεματική* υπερμεριμνώσα *διάνοιξη* (Erschlossen) του άλλου δεν μπορεί παρά να γίνεται πάντα στη βάση του πρωταρχικού συν-Είναι μας. Ωστόσο, η εν λόγω θεματική διάνοιξη προσλαμβάνεται δυστυχώς εύκολα ως το *θεωρητικό-ψυχολογικό* φαινόμενο της *κατανόησης του «ξένου ψυχικού βίου»* («fremden

<sup>13</sup> Με αυτή τη δήλωση προκαλείται, ασφαλώς, μια κάποια ανακολουθία. Είναι τελικά η εαυτότητα και οι άλλοι το δεύτερο (μεταξύ τριών) συστατικών του Είναι του εδωνά-Είναι ή απλώς ένα “εσωτερικό” δομικό στοιχείο του πρώτου (μεταξύ δύο) συστατικού αυτού του Είναι, δηλαδή του κόσμου (κοσμικότητας); Πιστεύω, ωστόσο, πως αυτή η δυσκολία δεν προκαλεί ουσιαστικό πρόβλημα στην όλη ανάλυση.

<sup>14</sup> SZ 123-4.

<sup>15</sup> Οι άλλοι, γράφει ο Χάιντεγκερ, είναι αυτό με το οποίο καταπιάνονται («Die Anderen sind das, was sie betreiben», SZ 126)· κάτι που το είδαμε να ισχύει και για το εδωνά-Είναι ως εαυτό.

Seelenlebens»). Η λύση στο πρόβλημα της κατανόησης της ψυχικής ζωής του άλλου βρίσκεται τότε σε αυτό που ονομάζεται *ενσυναίσθηση* (Einfühlung). Όμως, έτσι κατανοημένο το πρόβλημα του πρωταρχικού κατανοητικού σχετισμού μου με τον άλλο προϋποθέτει ότι οι άλλοι –όντες «ψυχικοί βίου», δηλαδή μοναχικά υποκείμενα– διατελούν στον τρόπο του *κλεισίματος* (Verschließen).<sup>16</sup> Στην πραγματικότητα, ωστόσο, το *κλείσιμο* δεν είναι παρά ένας *ελλειμματικός* τρόπος του αλληλο-συν-Είναι, δηλαδή του *πρωταρχικού συν-Είναι* στην υπερμέριμνα. Οπότε, ο φωτισμός του φαινομένου πρέπει να ξεκινήσει με τους όρους που τέθηκαν εδώ.

**(ιδ) Εφόσον δεν παραβλέπουμε το ουσιώδες του συν-Είναι, η αναγνώριση-εαυτού δεν είναι αναδιπλασιαστική προβολή της δικής μου οντολογικής σχέσης με τον εαυτό μου**

Μα, μπορεί να εγείρει κανείς την αντίρρηση, αν συστατικό του Είναι ενός εδωνά-Είναι είναι το να συν-Είναι με άλλα εδωνά-Είναι, δεν σημαίνει αυτό πως η σχέση μου με τον εαυτό μου είναι σχέση ενός εδωνά-Είναι με ένα άλλο εδωνά-Είναι και πως, άρα, η οντολογική σχέση (Seinsverhältnis) με άλλους δεν είναι παρά μια αναδιπλασιαστική *προβολή* (Projektion) της *δικής* μου οντολογικής σχέσης προς τον ίδιο τον εαυτό μου σε έναν άλλο; Δεν σημαίνει αυτό, τότε, πως η αναγνώριση-εαυτού δεν

---

<sup>16</sup> Κανονικά, αυτή η κριτική θα όφειλε να αφορά τον Καρτέσιο και όσους νεότερους φιλοσόφους συνέλαβαν το λεγόμενο «γνωσιολογικό πρόβλημα». Όμως, τα στοιχεία είναι συντριπτικά υπέρ του ότι εδώ ο Χάιντεγκερ ασκεί απορριπτική κριτική στη φαινομενολογία του Χούσερλ. Ωστόσο, αυτή η αναφορά σε κλεισμένα (verschlossen) μεμονωμένα μοναχικά υποκείμενα (eigene Subjekten) αφορά –όσο αφορά– τη θεωρία περί αποβλεπτικού ψυχικού βίου την οποία διατυπώνει ο Χούσερλ στις *Λογικές Έρευνες* (βλέπε για παράδειγμα τις αναλύσεις του Χούσερλ για τον «μοναχικό βίο της ψυχής» στην πρώτη ΑΕ). Δεν είναι, όμως, το ίδιο σαφές ότι η ίδια κριτική μπορεί να εφαρμόζεται στην *υπερβατολογική* φαινομενολογία των *Ιδεών* I και II και των μετέπειτα έργων του Χούσερλ (ή ακόμα και στην υπερβατολογική φιλοσοφία *γενικά*). Στο ίδιο το νόημα των υπερβατολογικών συγκροτήσεων ενέχεται η ιδέα πως οι δικές μου δυνατότητες συγκρότησης έχουν εκάστοτε ήδη εννοηθεί ως δυνατότητες συγκρότησης οποιουδήποτε άλλου υπερβατολογικά συγκροτούντος αποβλεπτικού βίου. Με αυτή την έννοια, για να χρησιμοποιήσουμε και το παράδειγμα της απλής αντίληψης, την οποία ο Χούσερλ θεωρεί πρωταρχικό σκαλοπάτι της αποβλεπτικότητας, όταν κοιτάζοντας έξω από το παράθυρο στον πρώτο όροφο του σπιτιού μου αντιλαμβάνομαι (στη βάση των αισθητικών-κιναισθητικών-αισθησιοκίνητων αντιληπτικών υπερβατολογικών μου συγκροτήσεων) εκείνο εκεί το δέντρο στον κήπο, κατανοώ ήδη αυτό το αντιληπτό φαινόμενο ως ανάλογα ταυτοσήμως συγκροτήσιμο από τη μεριά του άλλου στον οποίο το δείχνω (αν και εκείνος βρίσκεται, π.χ., κάτω στον κήπο και δίπλα στο δένδρο). Αυτό είναι αρκετό για το πρόβλημα που αναλύει εδώ ο Χάιντεγκερ. Διότι αυτό το πρόβλημα αφορά βασικά την πρόσληψη του άλλου ως κάτι ίδιο με μένα από πλευράς δυνατοτήτων ύπαρξης. Το άλλο πρόβλημα, εκείνο του πώς να φτάσω σε αυτό που ο άλλος μπορεί να έχει στο νου του τώρα, δεν λύνεται με την ίδια ευκολία, ούτε λέγοντας ότι τον άλλο τον κατανοώ ως εμένα κατά βάση στην επιμεριμνώσα επιμέριμνα. Η περαιτέρω ανάλυση αυτών των προβλημάτων θα απαιτούσε βέβαια και λεπτομερείς αναφορές στον περιβόητο πέμπτο καρτεσιανό στοχασμό (το 5<sup>ο</sup> κεφ. των *Καρτεσιανών Στοχασμών* του Χούσερλ), αλλά και στο κείμενο του Φινκ που είναι γνωστό ως 6<sup>ο</sup> καρτεσιανός στοχασμός. Προς το παρόν ας μείνουμε σε ετούτες τις κατ' αρχήν διευκρινίσεις.

είναι παρά η “εκτοπλασματική”, μπορούμε να πούμε, προβολή ενός διπλοτύπου της σχέσης ενός εδωνά-Είναι με τον εαυτό του;

Όχι! Διότι η προϋπόθεση που τίθεται σιωπηρά σε αυτή την αντίρρηση, το ότι η σχέση με τον εαυτό μου είναι σχέση με ένα *άλλο* εδωνά-Είναι, δεν μπορεί να σταθεί. Όντως, σε τι βάθος θα φτάσει η γνωριμία- ή αναγνώριση-του-απέναντι-ως-εαυτού (Sich-gegenseitig-kennen) εξαρτάται συχνά από το πόσο *εμείς* έχουμε κατανοήσει τον *δικό* μας εαυτό. Αλλά κατανοώ σε βάθος τον εαυτό μου σημαίνει εδώ ότι *καθίστώ διαφανές* –και δεν παραποιώ– *το ουσιαστικό συν-Είναι με άλλους*, σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι Είναι-εν-τω-κόσμω *ήδη και μη αναγώγιμα με άλλους*.

Η ίδια η ενσυναίσθηση –το γνωσιακά *γνωρίζω* (Erkennen) τον άλλο– είναι δυνατή *χάρη* του συν-Είναι και κρατεί όσο η ύπαρξή μας κυριαρχείται από τους ελλειμματικούς τρόπους του συν-Είναι. Αλλά με αυτό δεν κλείνει κιόλας η ιστορία με την ενσυναίσθηση, διότι θα πρέπει να καταδειχτεί πώς γίνεται και τα διάφορα δύνασθαι-Είναι του εδωνά-Είναι *παρὰπλανούν* και *παρεμποδίζουν* (mißleiten und verbauen) το αλληλο-συν-Είναι και την γνωριμία-με-τον-εαυτό ή αναγνώριση-εαυτού, αφήνοντας το εδωνά-Είναι με υποκατάστατα.<sup>17</sup>

## §27. Η καθημερινή εαυτότητα και ο “κανείς”

**(α) Στο επιμεριμνούν υπερμεριμνώδες αλληλο-συν-Είναι μας ανησυχούμε για την απόσταση (το αλληλο-συν-Είναι είναι αποστατικό)**

Όμως, όσο κι αν αυτό δεν είναι εμφανές, στο αλληλο-συν-Είναι μεριμνούμε πάντα, μέσα σε μια ανησυχία, για την πιθανή *διαφορά* (Unterschied) μας ή *απόστασή* (Abstand) μας από τους άλλους. Κατά την επιμεριμνώσα υπερμέριμνα μεριμνούμε για τη διαφορά μας από τους άλλους είτε για να την εξισορροπήσουμε με το να καλύψουμε τη διαφορά μας, όταν υστερούμε, είτε για να την αυξήσουμε υπέρ μας υποβιβάζοντας τους άλλους, όταν υπερέχουμε. Υπαρκτικά αυτό διατυπώνεται έτσι: το αλληλο-συν-Είναι έχει τον χαρακτήρα της *αποστατικότητας* (Abständigkeit).<sup>18</sup> Και μάλιστα ισχύει πως όσο αυτός ο χαρακτήρας διαλανθάνει της προσοχής μας, τόσο

<sup>17</sup> Για το πρόβλημα που τίθεται εδώ βλέπε και τη σχετική προηγούμενη σημείωση στην §26.ε.

<sup>18</sup> Προφανώς, ο Χάιντεγκερ δεν θέλει να μας γυρίσει εδώ πίσω στη θεματική της χωρικότητας και να μας πει μάλιστα κάτι εντελώς αταίριαστο για την πρωταρχικότητα του εδωνά-Είναι στο συν-Είναι του: ότι στην υπερμέριμνα τα εδωνά-Είναι βρίσκονται να καταλαμβάνουν θέσεις μέσα σε ένα γεωμετρικό χώρο, οι οποίες απέχουν μεταξύ τους κατά τη μία ή την άλλη *απόσταση*. Όπως παρατηρεί και ο Τζαβάρας στην ελληνική μετάφραση του EX, με τον όρο Abständigkeit ο Χάιντεγκερ θέλει να μιλήσει μαζί και για αυτό που καταλαβαίνουμε με ευρεία έννοια ως “απόσταση” (Abstand) μεταξύ των ανθρώπων, αλλά και για το γεγονός ότι το εδωνά-Είναι υπάρχει σε μια κατάσταση *έλλειψης σταθερότητας* ή στερεότητας (Ständigkeit), δηλαδή σε μια διαρκή *ανησυχία* (Unruhe), όπως αναφέρθηκε και λίγο πριν στο κείμενο. Ο Έλληνας μεταφραστής απέδωσε τον επίμαχο όρο ως «αφίστασθαι». Προσωπικά εκτιμώ ότι με την απόδοση «αποστατικότητα» διασώζονται οι υπαινιγμοί του Χάιντεγκερ — “απόσταση” και έλλειψη ή (απο)στέρωση σταθερότητας ή στατικότητας.



πιο επίμονα και πρωταρχικά επενεργεί.

**(β) Στο αποστατικό συν-Είναι της καθημερινότητας το εδωνά-Είναι είναι υποτελές των άλλων, οι άλλοι, στους οποίους ο καθένας μας προσανήκει, έχουν αρπάξει το Είναι του**

Η αποστατικότητα στο συν-Είναι σημαίνει ότι στο καθημερινό αλληλο-συν-Είναι το εδωνά-Είναι διατελεί στην *υποτέλεια* (Botmäßigkeit) των άλλων. Όπως γράφει ο Χάιντεγκερ, με άλλα λόγια στο καθημερινό αλληλο-συν-Είναι:

«το εδωνά-Είναι δεν είναι ο εαυτός του· μέσα στην αποστατικότητα, οι άλλοι τού έχουν αρπάξει το Είναι του» (SZ 126).

Τα ποικίλα συγκεκριμένα (περιεχομενικά) γούστα (Belieben) των άλλων γενικά καθορίζουν (verfügt) το εδωνά-Είναι στο καθημερινό δύνασθαι-Είναι του. Ήδη ως συν-Είναι το εδωνά-Είναι απαρατήρητα διατελεί, από την άποψη του περιεχομένου των επιλογών, των γούστων, κ.λπ., υπό το καθεστώς της κυριαρχίας των άλλων. Οι άλλοι είναι ο καθένας μας και ο καθένας μας στερεώνει τη δύναμη των άλλων. Αυτό σημαίνει πως λέμε «οι άλλοι» μόνο για να συγκαλύπτεται το ουσιώδες *προσανήκειν* (Zugehörigkeit) μας σε αυτούς.

Έτσι, στο καθημερινό αλληλο-συν-Είναι είναι οι άλλοι που ουσιαστικά “είναι εδωνά”.

**(γ) Το καθημερινό «ποιος;» έχει αποκτήσει τη δομική κατατομή του “κανείς”**

Και τελικά, το «ποιος;» αποδεικνύεται πως δεν είναι ένας εαυτός που παραμένει ίδιος (nicht man selbst) στη διαφορά του από τους άλλους, αλλά ούτε και το άθροισμα όλων μας. Το «ποιος;» είναι ένα «εγώ» με έναν *εαυτό* που διέπεται από το ουδέτερο “κανείς” (das Man), που έχει τη *δομική κατατομή* του “κανείς”.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Στην ελληνική μετάφραση αυτός ο όρος έχει αποδοθεί ως «οι πολλοί», έκφραση η οποία διασώζει νοηματικά τον πρωτότυπο όρο. Δοκιμάζω εδώ την απόδοση «ο “κανείς”» ελπίζοντας ότι παρά την οποία δυσχρηστία του αφήνει να φανεί και ο τρόπος παρουσίας του πρωτότυπου όρου μέσα στην πρωτότυπη γλώσσα. Στο ίδιο το κείμενο του EX δεν γίνεται σαφές, αλλά ο αναγνώστης πρέπει να έχει στο νου του να διακρίνει δύο συν μία διαφορετικές έννοιες του “κανείς”: (α) μια *περιεχομενική*, και (β) μια *μορφική*. Μέχρι εδώ, αλλά και στις γραμμές που ακολουθούν αμέσως θα δούμε ότι το υπαρκτικό «εγώ» διατελεί υπό τη δικτατορία των άλλων. Αυτό, όμως, ισχύει από πλευράς των περιεχομενικών στοιχείων αυτού του εγώ· το υπαρκτικό «εγώ» “γεμίζει” από περιεχόμενα που μας κοιμίζουν ή, μάλλον, μας “επιβάλλουν” οι άλλοι. Όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, το υπαρκτικό «εγώ» δεν μπορεί να κάνει λόγο και για μια δικτατορία του “κανείς” από την άποψη της *δομικής κατατομής* αυτού του «εγώ». Το «εγώ» έχει τη δομική κατατομή του “κανείς” χωρίς να μπορεί να κάνει κάτι για αυτό. Ο «εαυτός» του υπαρκτικού «εγώ» έχει τη δομική κατατομή του “κανείς” με την έννοια πως ό,τι μπορεί να συλλαμβάνει ή να κάνει ο εαυτός είναι ό,τι “κανείς” μπορεί να φτάσει να συλλαμβάνει και να κάνει. Εδώ, ωστόσο, ανακύπτει το ερώτημα αν, τελικά, κάθε εαυτός *αναλαμβάνει* και να συλλάβει ή να κάνει κάθε τι που κάθε εαυτός μπορεί ή κατάφερε να συλλάβει ή να κάνει ή, μήπως, αρκείται στο να συλλαμβάνει και να κάνει αυτό που *συνθέστερα* συλλαμβάνει και κάνει “κανείς”. Έτσι φτάνουμε σε μια πιο συγκεκριμένη εκδοχή τής μορφικής έννοιας του “κανείς”. “Κανείς” μπορεί να σημαίνει και τη μορφική δυνατότητα του να κινείται ένα εδωνά-Είναι μέσα στις —για κάποιο λόγο— *ευρύτερα επικρατούσες* συλ-

**(δ) Στο καθημερινό αλληλο-συν-Είναι ο “κανείς” εγκαθιδρύει τη δικτατορία του**

Όπως έχει φανεί, κατά την επιμέρισμά μας στον *άμεσο* πρόχειρο περίκοσμο συν-επιμερισνούμε ταυτόχρονα και στον *δημόσιο* πρόχειρο περίκοσμο. Όταν παίρνουμε τα δημόσια μέσα μεταφοράς, όταν διαβάζουμε τις εφημερίδες ή βλέπουμε τις ειδήσεις στην τηλεόραση αλληλο-συν-είμαστε με έναν τρόπο που *αποσυνθέτει* το ίδιο (eigene) εδωνά-Είναι μετατρέποντάς το στον τύπο του Είναι «οι άλλοι» («ένας απ’ όλους»). Και την ίδια στιγμή οι άλλοι παύουν ακόμα περισσότερο να είναι κάτι ρητό και διαφορετικό από εμάς. Έτσι, ο “κανείς” εγκαθιδρύει τη *δικτατορία* του χωρίς καν να αφήσει ίχνη.

Απολαμβάνουμε και διασκεδάζουμε «*όπως κανείς*» απολαμβάνει και διασκεδάζει. Διαβάζουμε, στεικόμαστε απέναντι στην τέχνη, ντυνόμαστε, χρησιμοποιούμε τα αγαθά της τεχνολογίας, επιλέγουμε αντικείμενα σπουδών, πηγαίνουμε τα παιδιά μας στο σχολείο, επιδιδόμεστε στο κυνήγι της καριέρας, βρίσκουμε χόμπι, κάνουμε διακοπές, κ.λπ., *όπως κανείς* κάνει όλα αυτά τα πράγματα. Αλλά ακόμη αποτραβιόμαστε από τον «πολύ σωρό», *όπως κανείς* αποτραβιέται από τον πολύ σωρό· βρίσκουμε «συγκλονιστικό» *ότι κανείς* βρίσκει συγκλονιστικό, γινόμαστε «εναλλακτικοί» *όπως κανείς* γίνεται εναλλακτικός, κ.λπ. Ο “κανείς” επιβάλλει στην καθημερινότητα τον τύπο του Είναι του.

**(ε) Στο αποστατικό συν-Είναι το αλληλο-συν-Είναι τρέπεται σε «μέσο όρο»**

Στην τάση του συν-Είναι που ονομάσαμε «αποστατικότητα» το αλληλο-συν-Είναι παίρνει τον χαρακτήρα του *μέσου όρου* (Durchschnittlichkeit), ο οποίος συνιστά ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό του “κανείς”. Ο “κανείς” νοιάζεται ουσιαστικά για τον μέσο όρο, έτσι που γεγονοτικά όλα τα εδωνά είναι βρίσκονται να διατελούν τελικά στον μέσο όρο του αρμόζοντος, του ισχύοντος, της επιτυχίας, της αποτυχίας, κ.λπ. Έχουμε, έτσι, τον μέσο τηλεθεατή, τον μέσο ακροατή, τον μέσο καταναλωτή, τον μέσο αναγνώστη, τον μέσο φοιτητή, τον μέσο καθηγητή, τον μέσο βουλευτή, κ.λπ. Αδιάντροπα μάλιστα οι εκφράσεις παρελαύνουν στον *μέσο* δημόσιο λόγο, διαλαλώντας την επισιμότητα με την οποία τις περιβάλλει *κανείς* σε αυτή τη χρήση τους.

**(στ) Ο «μέσος όρος» ισοπεδώνει όλες τις υπαρκτικές δυνατότητες του εδωνά-Είναι**

Αυτός ο μέσος όρος προδιαγράφει (vorzeichnet) *τι μπορεί και τι επιτρέπεται να τολμηθεί*, ενώ παράλληλα *καιροφυλακτεί* για τον εντοπισμό αυτού που *θα έπρεπε να ξεχωρίσει*. Αυτός ο προκρούστειος μέσος όρος καταστέλλει (niederhält) την υπεροχή και λειαίνει (glättet) το πρωτότυπο (Ursprungliche), για να το παρουσιάσει ως «από καιρού γνωστό» («μμμ... σιγά το νέο!», «μμμ... σιγά την πρωτοτυπία!», «μμμ... σιγά,

---

λήψεις και πρακτικές, χωρίς να διερωτάται για το πώς βρέθηκε σε αυτές. Αυτές οι δύο συν μία έννοιες του “κανείς” συγγέονται μέσα στις αντίστοιχες ενότητες του ΕΧ. Πώς καταπίπτει, όμως, το εδωνά-Είναι σε ένα τέτοιο αναυθεντικό “κανείς”; Αυτό θα το δούμε στις §§35-38.

και εγώ το είχα σκεφτεί αυτό», κ.λπ.). Κάθε τι κερδισμένο με αγώνα φθίρεται, έτσι, μέσα στην «κοινή» χρήση. Και το μυστικό ακόμα χάνει κι αυτό τη δύναμή του. Μαζί, λοιπόν, με την αποστατικότητα το εδωνά-Είναι έχει και την τάση της *ισοπέδωσης* (Einebnung)  *όλων των υπαρκτικών του δυνατοτήτων* (Seinsmöglichkeiten).

**(ζ) Η αποστατικότητα, ο μέσος όρος, και η ισοπέδωση είναι οι τρόποι του Είναι του “κανείς”**

Οι τρόποι του Είναι του “κανείς” είναι, λοιπόν:

- i. η αποστατικότητα,
- ii. ο μέσος όρος, και
- iii. η ισοπέδωση.

**(η) Οι τρόποι του Είναι του “κανείς” συγκροτούν τη δημόσια σφαίρα, η οποία, όντας αναίσθητη σε κάθε διαφορά, έχει «πάντα δίκιο» στις ερμηνεύσεις της που μας τις παραδίδει συσκοτιστικά ως από πάντα γνώριμες**

Αυτοί οι τρόποι του “κανείς”, τώρα, είναι που συγκροτούν αυτό που ονομάζουμε «δημόσια σφαίρα» (Öffentlichkeit). Αυτή κανονίζει (regelt) κάθε ερμηνευση του κόσμου και του εδωνά-Είναι και έχει πάντα δίκιο – όχι επειδή έχει κάποια εξαιρετική και πρωτεύουσα οντολογική σχέση με «τα πράγματα» ή με το εδωνά-Είναι, αλλά επειδή ακριβώς *δεν εισδύει* (eingeht) στα «πράγματα» («auf die Sachen») όντας *αναίσθητη* σε κάθε διαφορά επιπέδου και γνησιότητας (Echtheit). Η δημόσια σφαίρα τα συσκοτίζει όλα και έτσι επικαλυμμένα (verdeckt) τα προσφέρει όλα σε όλους ως γνώριμα. Στο τέλος, μπορούμε να πούμε, μέσα σε αυτή τη διαδικασία, η οποία διειπεραιώνεται π.χ. ως ειλλαϊκευση, ως εγνυκλοπαιδική ενημέρωση, ως λαϊκιστική συμμετοχή στα κοινά, κ.λπ., όλοι θεωρούν εαυτούς *ειδικούς σε όλα*. Συνολικό αποτέλεσμα δεν είναι παρά η απώλεια του μέτρου.

**(θ) Ο “κανείς” της δημόσιας σφαίρας ελαφραίνει το εδωνά-Είναι, το βολεύει (και έτσι κυριαρχεί πάνω του κάνοντάς τον «κινένα» και «ουδένα»)**

Όποτε το εδωνά-Είναι πιέζεται να *αποφασίσει*, ο “κανείς” τού υποδεικνύει τη δημόσια σφαίρα, και μάλιστα από τόσο κοντά, ώστε δεν γίνεται καν αντιληπτό. Έτσι, βέβαια, αφού όλη την πρόνοια την έχει αναλάβει ο “κανείς”, το εδωνά-Είναι δεν φέρει καμία *ευθύνη* (Verantwortlichkeit). Υπεύθυνος είναι πια ο “κανείς” και για τα πάντα δεν χρειάζεται πλέον να εγγυηθεί *ουδείς*.<sup>20</sup> Με αυτή την έννοια ο “κανείς”, *στις κυρίαρχες υλικές (περιεχομενικές) ερμηνεύσεις του, ελαφραίνει* (entlastet) το εκάστοτε καθημερινό εδωνά-Είναι από το φορτίο του ίδιου του Είναι του. Έτσι, βέβαια, το εδωνά-Είναι διευκολύνεται στην τάση του να τα παίρνει και να τα κάνει όλα *ελαφρά* (Leichtnehmen *und* Leichtmachen). Με το να ελαφρύνει έτσι, όμως, ο “κανείς” το εκάστοτε εδωνά-Είναι από το Είναι του από τη μια, βεβαίως, τον *βολεύει* (entgegenkommt), από την άλλη, όμως, εδραιώνει μαζί και την κυριαρχία πάνω

<sup>20</sup> «... weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht» (SZ 127).

του.

Καθένας μας είναι, λοιπόν, ο άλλος και ο κανένας (Keiner). Πράγμα που σημαίνει πως ο «ποιος» του καθημερινού εδωνά-Είναι αποδεικνύεται πως είναι το “κάνεις”, δηλαδή τελικά ο ουδείς (Niemand), στο οποίο κατέληξε το εδωνά-Είναι στο υπ’αλλήλους-Είναι (Untereinandersein) του.<sup>21</sup>

**(ι) Η δημόσια σφαίρα μαζί με την ελάφρυνση και το βόλεμα επιφέρουν τη στασιμότητα στο καθημερινό εδωνά-Είναι στο συν-Είναι του**

Αν συγκεντρώσουμε όλα τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά που συναντήσαμε, δηλαδή την αποστατικότητα, τον μέσο όρο, την ισοπέδωση, τη δημόσια σφαίρα, την ελάφρυνση του Είναι και το βόλεμα, θα έχουμε περιγράψει τη στασιμότητα (Ständigkeit) του καθημερινού εδωνά-Είναι στο συν-Είναι του. Λέγοντας, βέβαια, ότι το εδωνά-Είναι διατελεί στη στασιμότητά του δεν εννοούμε ότι αυτό μετατράπηκε σε ένα παρευρισκόμενο ον – ούτε βέβαια ότι ως ουδείς έγινε ένα τίποτα. Στη στασιμότητα το δικό μου εδωνά-Είναι και ο άλλος ούτε έχασαν ούτε βρήκαν τον εαυτό τους. Σε αυτήν το εδωνά-Είναι εξακολουθεί να είναι *γεγονοτικό*, αλλά ως “κάνεις” διατελεί σε εξάρτηση και *ανυθεντικότητα* (Uneigentlichkeit).

**(κ) Ο “κάνεις” δεν είναι γένος. Ανυθεντικότητα και αυθεντικότητα**

Από τα τελευταία αντιλαμβανόμαστε, επίσης, πως το πάντα γεγονοτικό “κάνεις” δεν μπορεί να είναι κάτι σαν ένα “γενικό υποκείμενο”. Με τον τελευταίο τρόπο συλλαμβάνεται το “κάνεις” μόνο όταν το εδωνά-Είναι εννοηθεί ως “υποκείμενο”. Τότε, το καθένα “υποκείμενο” εννοείται ως παρευρισκόμενο στιγμιότυπο (Fälle) ενός παρευρισκόμενου *γένους* (του γένους «υποκείμενο»). Το “κάνεις” δεν είναι ούτε το γένος του κάθε εδωνά-Είναι, ούτε κάποια παραμόνιμη *ιδιότητα* αυτών των όντων. Αυτή η Οντολογία της παρεύρεσης, και μάλιστα ανεπεξέργαστη ακόμα, “συνεννοείται” μόνο με την παραδοσιακή Λογική. Να γιατί, όσο και αν η τελευταία συμπληρωθεί με εμπνεύσεις από τα προβλήματα των «επιστημών του ανθρώπου», αυτά τα φαινόμενα δεν θα μπορεί ποτέ να τα συλλάβει.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Στην ελληνική μετάφραση διαβάζουμε «είναι μεταξύ άλλων». Αν και όταν δεν χρησιμοποιείται χωρικά ο όρος untereinander σημαίνει ότι είμαι μεταξύ άλλων, ότι είμαι μαζί ή ανάμεσα σε άλλους, προτίμησα να τον αποδώσω ως *υπ’αλλήλους-Είναι* για να συγκεκριασθεί όλη η προηγούμενη ανάλυση. Το Untereinandersein δεν είναι εδώ ένα, τρόπον τινά, συνώνυμο του Miteinandersein.

<sup>22</sup> Εδώ έχουμε την ευκαιρία να δούμε τι σημαίνει για τον Χάιντεγκερ «γενολογική» προσέγγιση ενός προβλήματος ή, ευρύτερα, «κατηγορηματική» σκέψη. Σημαίνει τυπική λογική «υπαγωγή» στιγμιότυπων σε ένα γενολογικό καθόλου με βάση μια “αναγνώρισή” τους στη βάση παραμόνιμων ιδιοτήτων τους που ορίζουν την ένταση του καθόλου (περιεχόμενο της σχετικής έννοιας ή κατηγορίας). (Για περισσότερα βλέπε και τη σχετική σημείωση στην §29.ε.) Μέχρι το 1916 ο Χάιντεγκερ σκεπτόταν το πρόβλημα του Είναι καθ’ όλου *κατηγορηματικά* (βλ. τη μεταγενέστερη ομολογία του ίδιου του Χάιντεγκερ επ’ αυτού στο GA 1, 55), ενώ ταυτόχρονα, επιχειρώντας να προχωρήσει την προβληματική της 2<sup>ης</sup> Λογικής Έρευνας του Χούσερλ, ρωτούσε για το Είναι του

Το “κάνεις” είναι υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι. Ως τέτοιο μπορεί να ειδηλώνεται ποικιλοτρόπως και να κυριαρχεί άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο. Ωστόσο, επειδή ο εαυτός του καθημερινού εδωνά-Είναι είναι το “κάνεις”,<sup>23</sup> αυτόν τον *μη ίδιο* (nicht eigen) εαυτό τον ονομάζουμε *αναυθεντικό* (uneigentlich). Όταν και για όσο το εδωνά-Είναι είναι εξοικειωμένο με τον εαυτό του “κάνεις”, την περιεχομενική ερμηνευση του κόσμου και του εν-τω-κόσμου-Είναι του την προσχεδιάζει αυτό το “κάνεις. Πράγμα που σημαίνει πως, κατά το καθημερινό επιμεριμνάν του, *τη συνάρεια των παραπομπών της σημαντικότητας την αρθρώνει το “κάνεις”*. Τα συναντώμενα όντα απελευθερώνονται για μια ολότητα σύμπλεξης, με την οποία το “κάνεις” είναι οικείο και η οποία βρίσκεται μέσα στα όρια του μέσου όρου του.

Όταν το εδωνά-Είναι αδράχνει αυθεντικά το δικό του Είναι, δηλαδή όταν συμβεί να διατελεί στην *αυθεντικότητά* του (Eigentlichkeit), ανακαλύπτει και προσεγγίζει (sich nahe bringt) αυθεντικά και τον κόσμο. Τότε απομακρύνονται όλες οι συσκοτίσεις, οι συγκαλύψεις και οι προσποιήσεις και το εδωνά-Είναι δίνει τις δικές του – και μάλλον αρμόζουσες, ή πάντως πρωτότυπες– ερμηνείες. Αυθεντικότητα δεν είναι, βέβαια, το να έχει απαλλαγεί το εδωνά-Είναι από το “κάνεις” (πράγμα αδύνατο), αλλά συνιστά μια *υπαρξιακή ετεροίωση του “κάνεις”*.<sup>24</sup>

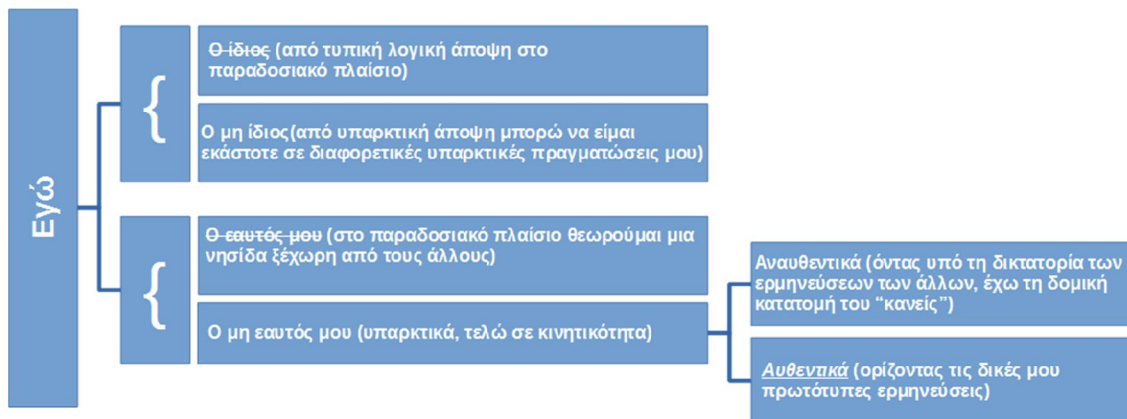
Συνολικά λοιπόν η κατάσταση που αντιμετωπίζουμε φαίνεται πως μπορεί να αποδοθεί γραφικά ως εξής.

---

είδους, δηλαδή του καθόλου, και ειδικότερα για το Είναι του καθόλου «σημασία» ή «νόημα». Μετά το 1916 συμβαίνει μια δραματική αλλαγή στη σκέψη του και πλέον το βρίσκουμε να θέτει το πρόβλημα του Είναι *υπαρκτικά* και να ρωτά πια όχι για το Είναι του νοήματος, αλλά για το νόημα του Είναι (σύμφωνα με μαρτυρία του ίδιου του Χάιντεγκερ τα πρώτα βήματα για το ίδιο το EX τα κάνει το 1922-23, βλέπε Philipse 1998, 413 σημ. 41). Με άλλα λόγια, φαίνεται να μπορούμε να πούμε ότι τον Χάιντεγκερ πλέον δεν τον απασχολεί το Είναι ή ο τρόπος υπαρξης ή η πραγματικότητα των κατηγοριών, αλλά το ίδιο το νόημα του υπάρχειν, του Είναι ή του πραγματικού. Φαίνεται, δηλαδή να συνειδητοποιεί πως αντί να θεωρούμε ως δεδομένο το νόημα του υπάρχειν και του πραγματικού και να επιχειρούμε να το λύσουμε με υπαγωγική αναδρομή σε κατηγορίες που τα εξασφαλίζουν, θα πρέπει πρώτα να συνειδητοποιήσουμε ότι το υπάρχειν δεν έχει το κατά βάση ένα νόημα, αυτό της παρευρετικής σταθερής παρουσίας, το οποίο λύνεται με υπαγωγική αναγωγή σε κατηγορίες. Τουναντίον το πρωταρχικότερο νόημα υπαρξης και πραγματικού οφείλει να συλληφθεί όχι με βάση κατηγορίες, αλλά με βάση υπαρκτικά χαρακτηριστικά. Στην ουσία τους *τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά δεν είναι κατηγορίες οι οποίες συλλέγουν υπαγωγικά λογικά αναλυτικά το ομοειδές, αλλά μηχανισμοί που συλλέγουν διαπλεκτικά (ή, ίσως, υπαλληλικά) υπερβατολογικά συνθετικά το ανομοειδές*. Είναι ενδιαφέρον το ότι ήδη ο Καντ είχε παρατηρήσει, μάλλον απρόθυμα, πως κάθε ανάλυση (αναλυτικής υπαγωγής του πολλαπλού) προηγείται μια σύνθεση (του πολλαπλού). Η ανάπτυξη αυτού του κεφαλαϊώδους ζητήματος που τίθεται σε ετούτες τις γραμμές και η ανάλυση του νοήματος και των συνεπειών της απορίας που περιγράφτηκε μόλις πριν απαιτούν βέβαια μια ανεξάρτητη εργασία.

<sup>23</sup> Βλέπε SZ 129.

<sup>24</sup> Σε ετούτη τη σκέψη δικαιώνονται οι παρατηρήσεις που κάναμε πριν αναφορικά με την ανάγκη διάκρισης σε δύο έννοιες του “κάνεις”.



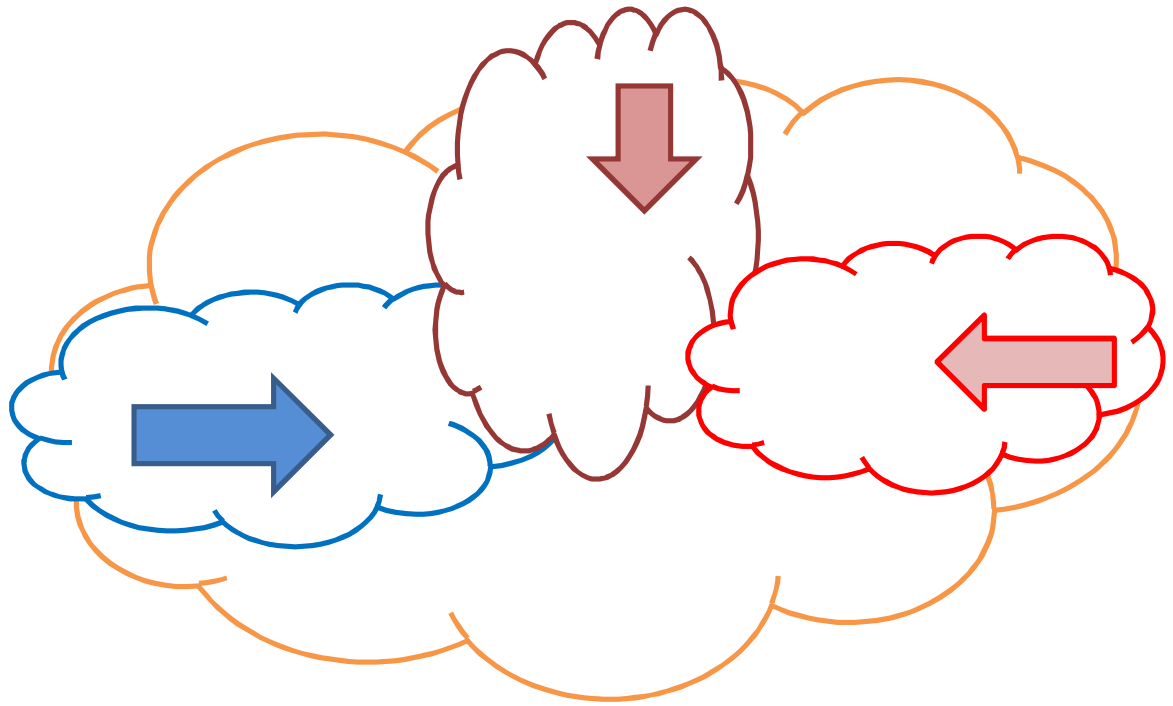
Σχήμα 5. Το δένδρο του «εγώ»

Από αυτό καταλαβαίνουμε, όμως, και ότι η *εαυτοτικότητα* (Selbigkeit) είναι οντολογικώς ριζικά διαφορετική από την *ταυτότητα* (Identität) ενός εγώ που, όπως το συλλαμβάνει η παράδοση, διατηρείται μέσα στην πολλαπλότητα των βιωμάτων.

Συγκεφαλαιώνοντας, λοιπόν, μέσα στην αναυθεντικότητα, το εδωνά-Είναι ερμηνεύει *προ-οντολογικά* τον *εαυτό* του με βάση τον *άμεσο* τύπο του Είναι του “κανείς”, ενώ *οντολογικά* κατανοεί τον *εαυτό* του με βάση τον “κόσμο”, δηλαδή ως *παρευρετικό* υποκείμενο.<sup>25</sup>

Ας δούμε και πάλι με τη βοήθεια ενός σχήματος για ποιο μέρος της δομής του εντω-κόσμου-Είναι μιλήσαμε σε τούτο το κεφάλαιο. Το μέρος αυτό είναι προφανώς το εδωνά-Είναι (το “περιεχόμενο” του κάθε μικρού κύκλου) κατά την αλληλοδιαμόρφωσή του μέσα στην υπαρκτική σε σχέση του με τα άλλα εδωνά-Είναι και τους “συνειβάλλοντες” κόσμους τους.

<sup>25</sup> Βλέπε SZ 130.



Σχήμα 6. Τα εδωνά-Είναι “συνειβάλλουν” με τους οριζοντές τους εντός του ίδιου κόσμου.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

### ΤΟ ΕΝ-ΕΙΝΑΙ ΩΣ ΤΕΤΟΙΟ

Στα μέχρι εδώ βήματα της Υπαρκτικής Αναλυτικής θέμα μας ήταν η *θεμελιώδης* σύσταση (Grundverfassung) του Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή το εν-τω-κόσμω-Είναι. Πιο συγκεκριμένα, μέχρι τώρα εξετάσαμε δύο από τα τρία εν όλω συστατικά του εν-τω-κόσμω-Είναι, τον κόσμο ως κοσμικότητα και τον εαυτό και τους άλλους. Στο παρόν κεφ. 5 θα αναλύσουμε το τρίτο συστατικό του εν-τω-κόσμω-Είναι, το εν-Είναι ως τέτοιο.

Στο κεφ. 6, πλέον, ετούτης της διαίρεσης θα επιχειρήσουμε να πάμε τα πράγματα ένα βήμα παρακάτω. Βασιζόμενοι στις αναλύσεις του κεφ. 5, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε ως φαινόμενο την *ενιαία πρωταρχική* (einheitlichen ursprunglichen) δομή του Είναι του εδωνά-Είναι. Θα δούμε, δηλαδή, ποια ενιαία δομή απαρτίζουν οι όροι εκείνοι στη βάση των οποίων το εδωνά-Είναι βρίσκεται στο εν-τω-κόσμω-Είναι του διατελώντας γεγονοτικά στη μία ή στην άλλη πραγματοποιούμενη δυνατότητά του. Θα δούμε ότι η δομή αυτή μπορεί να ιδωθεί ως «*μέριμνα*» (Sorge).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Στις αναλύσεις που προηγήθηκαν αναζητήσαμε τη στοιχειώδη φυσιογνωμία της δομής του Είναι του εδωνά-Είναι και είδαμε ότι αυτή δεν είναι άλλη από το *Είναι-εν-τω-κόσμω*. Όμως, με το να πούμε ότι το Είναι του εδωνά-Είναι συνίσταται στο εν-τω-κόσμω-Είναι, δεν είπαμε όσα πρέπει να πούμε για το Είναι αυτού του όντος. Το υπαρκτικό δυναμικό του εδωνά-Είναι δεν εξαντλείται με το να πούμε ότι αυτό Είναι-εν-τω-κόσμω. Το εδωνά-Είναι επιμεριμνά και υπερμεριμνά όντας εκ συστάσεως συν-υπαρκτικά συγκροτημένο. Αλλά στη βάση ποιων όρων επηγάζει το επιμεριμνά και το υπερμεριμνά του εδωνά-Είναι ως ον που, μάλιστα, έχει εκάστοτε ήδη συγκεκριμενοποιήσει ποικιλοτρόπως το εν-τω-κόσμω-Είναι του; Ο Χάιντεγκερ απαντά εδώ πως το ολιστικό σύνολο των όρων, στη βάση των οποίων το εδωνά-Είναι βρίσκεται εκάστοτε να έχει συγκεκριμενοποιήσει τη μορφική δυνατότητα του εν-τω-κόσμω-Είναι στον ένα ή στον άλλο υπαρκτικό τρόπο του, μπορούν να ιδωθούν ως έχοντα την ενιαία δομή της *μέριμνας*. Πρωταρχικώς, το εδωνά-Είναι είναι το ον που μεριμνά (*έτσι* βρίσκεται να Είναι-εν-τω-κόσμω: *στη μέριμνά του, στο μεριμνά του*). Θα δούμε παρακάτω με λεπτομέρειες τα βήματα που μας οδηγούν σε αυτή τη θεματική της μέριμνας. Ωστόσο, αν και αναγγέλλεται ήδη εδώ ότι η μέριμνα θα καταστεί *φαινόμενο* (αλλιώς δεν κάνουμε Φαινομενολογία, αλλά εικσολογική ανάλυση εννοιών), κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατό στο πλαίσιο της παρούσας Πρώτης Διαίρεσης του Πρώτου Μέρους του *ΕΧ*. Ο Χάιντεγκερ θα επιχειρήσει με αξιοθαύμαστο τρόπο να καταστήσει τη μέριμνα φαινόμενο μέσα στο πλαίσιο της Δεύτερης Διαίρεσης. Εκεί, ο Χάιντεγκερ θα επιχειρήσει να μας παράσχει σε μια εποπτεία το *πλήρες εύρος* μέσα στο οποίο μπορεί να ξεδιπλωθεί το υπάρχειν ή δύνασθαι-Είναι ή εν-τω-κόσμω-Είναι του ανθρώπου. Αυτό το πλήρες εύρος είναι *ο όλος ορίζοντας της ζωής* του ανθρώπου στην πορεία του προς τον θάνατό του. Στο πλαίσιο της παρούσας ανάγνωσης δεν μπορούμε να πούμε περισσότερα για αυτό το σχέδιο. Ενδεχομένως κάτι τέτοιο να γίνει σε ένα δεύτερο τόμο.



## §28. Το καθήκον μιας θεματικής ανάλυσης του εν-Είναι

**(α) Φωτίζοντας το εν-Είναι θα συλλάβουμε και τη μέριμνα ως ενιαίο πρωταρχικό Είναι του εδωνά-Είναι**

Στην παρούσα ενότητα θέμα μας θα είναι η ανάλυση του εν-Είναι. Στα προηγούμενα δόθηκε ήδη μια πρόγευση για την ιδέα περί του εν-Είναι, μιας και έπρεπε να περιγράψουμε εξαρχής ολιστικά την ολιστική, όπως είδαμε, δομή του εν-τω-κόσμου-Είναι. Εξετάζοντας εδώ το εν-Είναι δεν αποσκοπούμε μόνο στην ολοκληρωμένη θέα του εν-τω-κόσμου-Είναι, αλλά και στην προετοιμασία για την σύλληψη του *ενιαίου πρωταρχικού Είναι* του εδωνά-Είναι, της *μέριμνας*.<sup>2</sup>

**(β) Με την εξέταση του εν-Είναι ως ισοπρωταρχικού συστατικού του εν-τω-κόσμου-Είναι ολοκληρώνεται η Υπαρκτική Αναλυτική ως βάση για τη Θεμελιακή Οντολογία**

Το θεμελιακό Είναι του εδωνά-Είναι είναι το εν-τω-κόσμου-Είναι. Αυτό συνίσταται στα τρία συστατικά που έχουμε προαναφέρει. Τα εν λόγω συστατικά είναι *ισοπρωταρχικά* (*gleichursprünglichen*), δηλαδή κανένα από αυτά δεν μπορεί να αναχθεί σε κάτι σαν μια μόνη “πρώτη αιτία” (“Urgrund”). Το εν-Είναι είναι, λοιπόν, ένα από αυτά τα τρία ισοπρωταρχικά συστατικά του εν-τω-κόσμου-Είναι.

Αλλά τι περιμένουμε από την ανάλυση του εν-Είναι ως δομικού συστατικού του εν-τω-κόσμου-Είναι; Ασφαλώς, μέχρι τώρα έμειναν ανοιχτά ζητήματα, όπως η λεπτομερής εξέταση παραλλαγών της επιμέριμνας, της περιβλεψής, της υπερμέριμνας κ.λπ., η σύγκριση του Είναι του εδωνά-Είναι με το Είναι όλων των υπόλοιπων κατά περιοχές όντων, κ.λπ. Αλλά από την επιδίωξη αυτών των επιμέρους αναλύσεων θα κερδίζαμε μόνο μια ολοκληρωμένη παρουσίαση του *a priori* μιας Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας. Όσο δεν έχει αναλυθεί το *εν-Είναι*, δεν έχουμε ακόμα μια *πλήρη* Οντολογία με θέμα το Είναι του εδωνά-Είναι και κατεύθυνση τη Θεμελιακή Οντολογία με θέμα το Είναι *καθ' όλου*, όπως είναι ο στόχος του *EX*. Θα επιδιωχτεί, λοιπόν, μια ανάλυση του εν-Είναι με προσανατολισμό αυτόν τον τελευταίο στόχο.

**(γ) Το εν-Είναι δεν είναι ούτε παρευρετική ιδιότητα, ούτε μια σχέση μεταξύ παρευρισκόμενων όντων, αλλά συστατικό του Είναι του εδωνά-Είναι**

Για το εν-Είναι είπαμε ήδη ότι είναι κάτι ριζικά διαφορετικό από την *εσωτερικότητα* (*Inwendigkeit*) ενός παρευρισκόμενου όντος σε άλλο παρευρισκόμενο ον. Αυτή η διαφορά είναι οδηγός μας για τα περαιτέρω.

---

<sup>2</sup> Εκτιμώ πως με αυτή την ιδέα ο Χάιντεγκερ δεν θεωρεί ότι βάση για το πέρασμά μας στη μέριμνα είναι αποκλειστικώς και μόνο το εν-Είναι. Απλώς, με το εν-Είναι συμπληρώνεται δεόντως η εικόνα μας για το εν-τω-κόσμου-Είναι, έτσι ώστε μετά να φτάσουμε στη μέριμνα. Βεβαίως, με το εν-Είναι θα μας δοθεί η δυνατότητα να δούμε καθαρότερα τη γεγονότητα του εδωνά-Είναι. Και απαραίτητο στοιχείο για τη δημιουργία μιας *ενιαίας* εικόνας για τη σύνολη δομή του Είναι του εδωνά-Είναι είναι τόσο το μορφικό εν-τω-κόσμου-Είναι, όσο και η ανεξάλειπτη γεγονοτική συγκεκριμενοποίησή του. Υπό τον όρο που διευκρινίστηκε στην προηγούμενη σημείωση, αυτή η *ενιαία* εικόνα μάς επιτρέπει να δούμε το *σύνολο* Είναι του εδωνά-Είναι ως μέριμνα.

Το εν-Είναι δεν είναι μια *ιδιότητα* ενός παρευρισκόμενου υποκειμένου, η οποία προκαλείται ή έστω απλώς ενεργοποιείται (*bewirkte oder auch nur ausgelöste*) σε αυτό εκ του ότι τούτο βρίσκεται δήθεν εν μέσω ενός αθροίσματος παρευρισκόμενων όντων. Να είναι τότε το εν-Είναι κάτι σαν το σκέτο *comerium*, η σκέτη *σχέση του πάρε-δώσε* μεταξύ ενός παρευρισκόμενου υποκειμένου και των παρευρισκόμενων αντικειμένων;

Το να βλέπαμε το εδωνά-Είναι όχι με βάση κατεχόμενες ιδιότητες, αλλά ως αυτή τη σχέση, ως αυτό το “μεταξύ” (“*Zwischen*”), θα ήταν βέβαια μια πρόοδος. Οντολογικά, όμως, θα εξακολουθούσαμε να βρισκόμαστε σε πλάνη. «Μεταξύ» σημαίνει και εδώ σχέση ανάμεσα σε *παρευρισκόμενα* όντα. Το όλο αποτέλεσμα μιας τέτοιας προσέγγισης θα ήταν ένας κατακερματισμός του Είναι του εδωνά-Είναι σε κομμάτια (*Stücken*), των οποίων *καμία επανασυγκόλληση* δεν θα κατάφερε να μας φανερώσει πάλι την ολιστική δομή του εν-τω-κόσμου-Είναι.

Το πρόβλημα, λοιπόν, δεν είναι η αναζήτηση της κατάλληλης “κόλλας” (“*Kitt*”) για τη συγκόλληση των κομματιών του Είναι του εδωνά-Είναι σε περίπτωση που προσεγγίσουμε αυτό το ον με όρους σχέσεων, αλλά ο εντοπισμός αυτού του ίδιου του “σχήματος” (“*Schema*”) της *συναρμολόγησης*. Λέμε, κατ’ αρχήν, πως το εν-Είναι είναι *συστατικό του Είναι* του εδωνά-Είναι.

#### **(δ) Το εν-Είναι είναι το Είναι του «εδωνά» του εδωνά-Είναι**

Είπαμε ήδη ότι το θεμελιακό Είναι του εδωνά-Είναι είναι το εν-τω-κόσμου-Είναι. Ας δεχτούμε, τώρα, σχηματικά πως, όπως το εν-τω-κόσμου-Είναι *απαρτίζεται* από τρεις ολιστικές συνιστώσες –την κοσμικότητα, την εαυτότητα και τους άλλους και το εν-Είναι–, έτσι και το εδωνά-Είναι *απαρτίζεται* από δύο ολιστικές συνιστώσες, το «-Είναι» και το «εδωνά-». Μέχρι τώρα από το εν-τω-κόσμου-Είναι αναλύσαμε δύο συστατικά του, την κοσμικότητα και την εαυτότητα και τους άλλους. Μπορούμε να ισχυριστούμε πως αυτά τα δύο συστατικά του Είναι του εδωνά-Είναι “αντιστοιχούν” στο «-Είναι» ως συστατικό του εδωνά-Είναι. Τότε αναμένουμε πως το εν-Είναι θα πρέπει να “αντιστοιχεί” στο «εδωνά-». Ας δούμε πώς δικαιολογούνται όλα αυτά στην πραγματικότητα.

Όταν το ον που εμείς είμαστε το ονομάσαμε «εδωνά-Είναι», το «εδωνά» στην πραγματικότητα έλεγε ότι *εκάστοτε* αυτό το ον *είναι στο «εδωνά»* (*Da*) του.<sup>3</sup> Χωρίς το «εδωνά», το εδωνά-Είναι όχι μόνο δεν μπορεί να υπάρχει *γεγονοτικά*, αλλά ούτε καν να *υπάρχει*. Δηλαδή, συνολικά το εδωνά-Είναι υπάρχει *εκάστοτε* *γεγονοτικά* στο εδωνά του.

Αλλά ποιο είναι το Είναι αυτού του «εδωνά» με το οποίο τελικά το εδωνά-Είναι

---

<sup>3</sup> Ο Χάιντεγκερ γράφει «... είναι εκάστοτε το “εδωνά” του [ist selbst je sein “Da”]» (*SZ* 132). Ωστόσο, από τα προηγούμενα φαίνεται πως δεν μπορούμε να δεχτούμε ασχολίαστα μια τέτοια εξίσωση. Βλέπε και τη μεθεπόμενη σημείωση.

εκάστοτε ταυτίζεται; Ως Είναι του «εδωνά» ο Χάιντεγκερ ορίζει το *Εν-Είναι*.<sup>4</sup>

Να, λοιπόν, πώς θα προχωρήσουμε με το εν-Είναι: θα το κατανοήσουμε ως Είναι του «εδωνά» του εδωνά-Είναι. Αλλά τι είναι αυτό το ίδιο το εδωνά;

**(ε) Το εδωνά είναι ο πρωταρχικά χωρικός τόπος του εδωνά-Είναι**

Στο «εγώ-εδώ», το οποίο το εδωνά-Είναι μπορεί να αναφωνεί, διαβάζουμε στη σχετική συνάφεια του *ΕΧ*, τούτο το «εδώ» (*Hier*), αλλά και το «εκεί» προς το οποίο το εκάστοτε ενδεχομενικό «εδώ» αντιδιαστέλλεται, είναι δυνατά μόνο χάριν της υπαρκτικής χωρικότητας του εδωνά-Είναι, την οποία το εδωνά-Είναι έχει διανοίξει με την απο-μάκρυνση και η οποία στηρίζεται σε αυτό το εν-τω-κόσμο-Είναι.<sup>5</sup>

Όμως, όταν βάζουμε το συνθετικό «εδωνά» στο εδωνά-Είναι, εννοούμε ότι για να μπορεί να αναφωνεί αυτό το «εγώ-εδώ» σε αντιδιαστολή προς «αυτά-τα-όντα-εκεί», προϋποτίθεται ότι πρωταρχικά δεν κατανοεί τον εαυτό του με βάση το σχετικό απλώς «εδώ» ή «εκεί», αλλά με βάση τον πρωταρχικό τόπο (*Ort*)<sup>6</sup> του, το «εδωνά». Αλλά είδαμε ότι η “υφή” ή σύσταση αυτού του πρωταρχικού τόπου, στον οποίο το εδωνά-Είναι υπάρχει ξεδιπλώνοντας τις δυνατότητές του, είναι η πρωταρχική χωρικότητα.

Με άλλα λόγια, όντας-εν-τω-κόσμο, το εδωνά-Είναι εν-Είναι υπάρχοντας εκάστοτε στο εδωνά του ως διανοιγμένος τόπος με πρωταρχική χωρικότητα.

**(στ) Το εδωνά είναι ο διανοιγμένος τόπος ή ξέφωτο όπου το εδωνά-Είναι υπάρχει εκάστοτε γεγονοτικά**

<sup>4</sup> Βλέπε και την αμέσως επόμενη σημείωση.

<sup>5</sup> Μέσα στην ίδια σελίδα (*SZ* 133) ο Χάιντεγκερ ορίζει δύο πράγματα ως *Είναι* αυτού του «εδωνά»: (i) το *εν-Είναι* και (ii) τη χωρικότητα. Η εν λόγω σελίδα είναι μάλλον πολύ πυκνή και ασταθής στην ανάπτυξή της. Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ πρόσθεσε σε αυτήν τρία διαδοχικά *marginalia*. Αν θα θέλαμε να εφαρμόσουμε εδώ κάτι σαν την ερμηνευτική αρχή της χάριτος, φαίνεται πως θα μπορούσαμε να πούμε ότι το εν-Είναι είναι το Είναι του εδωνά, το οποίο, όμως, εδωνά δεν είναι παρά η πρωταρχική χωρικότητα, η πρωταρχικά χωρική διάνοιξη του εδωνά-Είναι. Και να πώς βρεθήκαμε εδώ. Το εδωνά-Είναι συνίσταται σε «εδωνά» και σε «Είναι». Το τελευταίο «Είναι» το προσεγγίσαμε μέσω της ιδέας περί ύπαρξης και κόσμου, τα οποία παρουσιάστηκαν ως εδώ με *εντατικούς* (*εντασιακούς*) όρους, δηλαδή με όρους σημασίας (*σημαντικότητα*). Εδώ, και με βάση τις προηγηθείσες ενδιάμεσες αναλύσεις για τη χωρικότητα του κόσμου και του εδωνά-Είναι, ερχόμαστε να φωτίσουμε το εν-Είναι του εν-τω-κόσμο-Είναι, ξεκινώντας από το «εδωνά» του εδωνά-Είναι, το οποίο προσεγγίζεται με βάση τη χωρικότητα. Η χωρικότητα είναι η πρωταρχική “υφή”, ο χαρακτήρας του εδωνά. Το εδωνά είναι ο τόπος ύπαρξης του εδωνά-Είναι και η ανοιχτότητά του έχει χαρακτηριστικά χωρικότητας. Το εν-Είναι είναι το Είναι του (πρωταρχικής χωρικότητας) «εδωνά» στο οποίο, λοιπόν, το εδωνά-Είναι εκάστοτε είναι. Με το *εκτατικό* (*εκτασιακό*) «εδωνά» αναδεικνύουμε, λοιπόν, τον εκάστοτε τόπο του εδωνά-Είναι, όπου το εν-τω-κόσμο-Είναι και οι ποικίλοι θετικοί ή ελλειμματικοί τρόποι του “συμβαίνουν” ή, απλούστερα, εκτυλίσσονται. Το εδωνά συνδέεται, βέβαια, και με την ιδέα περί γεγονότητας του εδωνά-Είναι. Στις επόμενες ενότητες θα δούμε με μεγαλύτερη σαφήνεια και λεπτομέρεια πώς ακριβώς επιτυγχάνεται αυτή η σύνδεση.

<sup>6</sup> Βλέπε *SZ* 132.

Το ότι το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε στο «εδωνά» του, ως εκάστοτε —με πρωταρχικό τρόπο— χωρικά *διανοιγμένος* τόπος του, σημαίνει, όμως, ότι αυτό το ον χαρακτηρίζεται πάντα από *ακλειστότητα* (Unverschlossenheit), δηλαδή από *διανοικτότητα* (Erschlossenheit). Στο εδωνά του, το εδωνά-Είναι *είναι αυτή η διανοικτότητα*<sup>7</sup> *γεγονοτικά*. Χάρην αυτής το εδωνά-Είναι, μαζί με τον ανάλογα εδωνά-όντα ([d]a-seien[de]) κόσμος, είναι εκάστοτε «εδωνά» για τον ίδιο τον εαυτό του.

Μάλιστα, για να παραπέμφουμε επανερμηνευτικά στη σχολαστική μεταφορά περί του *lumen naturale* μες στον άνθρωπο, θα πούμε: το εν-τω-κόσμω-Είναι εδωνά-Είναι στο «εδωνά» του είναι “*φωτισμένο*” (“erleuchtet”).<sup>8</sup> είναι το διανοιγμένο *ξέφωτο* (Lichtung).<sup>8</sup> Μόνο μέσα σε αυτό το ξέφωτο, λοιπόν, μπορούμε να πούμε, είναι δυνατόν *όντα να αναφαίνονται* ή να βυθίζονται στην αφάνεια.

**(ζ) Το ότι κατά το Είναι του το εδωνά-Είναι επιτηρεί το Είναι του σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι επιτηρεί το εδωνά του**

Όταν λέμε δε ότι «το εδωνά-Είναι στο εδωνά του» *είναι η διανοικτότητα*, εννοούμε, εν τέλει, ότι το Είναι του εδωνά του εδωνά-Είναι *δεν είναι παρά* αυτή η διανοικτότητα. Αλλά, αφού το εδωνά είναι “αυτό που κάνει” το εδωνά-Είναι να είναι η ουσία του, δηλαδή να είναι και να είναι το ον που είναι, δηλαδή να υπάρχει, και μάλιστα γεγο-

---

<sup>7</sup> Με όλα ετούτα ο Χάιντεγκερ θέλει ασφαλώς να μας πει ότι το εδωνά-Είναι δεν είναι ένα ον που ξεινά τη νοήμονα σχέση του με τον κόσμο και τα όντα όντας, αρχικά, δήθεν κάπου κλεισμένο, π.χ. στη σφαίρα της καρτεσιανής *res cogitans* ή στο εσωτερικό της λοικιανής *camera*, και ζητώντας κατόπιν εγγυήσεις για το ότι οι εσωτερικές παραστάσεις του (ιδέες) αντιστοιχούν σε κάτι εξωτερικό. Το εδωνά-Είναι δεν είναι ένα ον που εγκαταβιώνει σε μια περίκλειστη σφαίρα ύπαρξης (*res cogitans*) και αποκτά επίγνωση (συνείδηση) του εξωτερικού κόσμου στη βάση μιας αποδοχής ή απόρριψης των περιεχομένων (ιδεών, παραστάσεων) αυτής της σφαίρας, λέγοντας, δηλαδή, «ναι» ή, αντίστοιχα, «όχι» στην αξίωση αυτών των περιεχομένων να ανταποκρίνονται πιστά στο κάθε τι που συνιστά μια υπερβατικότητα για την εμμένειά της. Ας χρησιμοποιήσουμε μια ακόμα διατύπωση. Το εδωνά-Είναι δεν είναι ένα ον που εμμένει στον παραδοσιακά εννοημένο νου και αποκτά επίγνωση (ειδοποιείται) για τον κόσμο και τα όντα (ή, αντίστροφα, τα όντα και ο κόσμος δεν του ανακοινώνουν ότι αυτά είναι) στη βάση μιας σκανδαλωδώς δυσσπόδεικτης (όπως είπε και ο Καντ) αντιστοιχίας “εσωτερικών περιεχομένων του νου” και “υπερβατικά αυθιστάμενων πραγμάτων”. Συνδυάζοντας όσα είδαμε πριν (§§12.στ, 16.γ) και όσα λέγονται εδώ, μπορούμε να πούμε ότι τελικά το εδωνά-Είναι τελεί εκάστοτε ήδη εν επιγνώσει του κόσμου και των όντων με την έννοια ότι είναι ένα ον που ορίζεται πάντα ως ένα ως-ξέφωτο-διανοιγμένο εδωνά στο οποίο αυτό εν-Είναι. Το εδωνά-Είναι είναι το ον που εξαρχής εν-Είναι (τελεί εν συνειδήσει, εν επιγνώσει) στο εδωνά του (στο ανοιχτό του κόσμου όπου αυτό εκάστοτε ήδη βρίσκεται). Το εδωνά-Είναι εν-Είναι στη “χωρική-κοσμική” διάνοιξη του εδωνά του όπου αυτό βρίσκεται. Για μια πυκνή επιβεβαίωση των όσων μόλις είπαμε βλέπετε και στην §31.β.

<sup>8</sup> Σε σχετικό *marginale* (SZ 133, σχόλ. c) ο Χάιντεγκερ παρατηρεί ότι έτσι το ότι το εδωνά-Είναι υπάρχει (existiert), σημαίνει ότι συνίσταται σε ένα “*ίστασθαι-εκτός*” (Ausstehen) ή “*ίστασθαι-προς-τα-έξω*” (Hinausstehen) μέσα στην ανοικτότητα του εδωνά· κάτι που σημαίνει πως ύπαρξη (Existenz) σημαίνει *έκ-σταση* (Ek-sistenz) και *υπάρχω* σημαίνει *εξίσταμαι*.

νοτικά, η διανοικτότητα δεν είναι παρά το Είναι του ίδιου του εδωνά-Είναι.<sup>9</sup> Άρα, όταν λέμε ότι κατά το Είναι του το εδωνά-Είναι επιτηρεί το<sup>10</sup> Είναι,<sup>11</sup> εννοούμε ότι το εδωνά-Είναι επιτηρεί το εδωνά του.<sup>12</sup>

#### (η) Σχεδιάγραμμα ανάπτυξης του παρόντος κεφαλαίου 5

Στο υπόλοιπο τούτου του κεφαλαίου θα περιγράψουμε δύο πράγματα:

- A. την πρωταρχική<sup>13</sup> υπαρκτική συγκρότηση του εν-Είναι ως τέτοιου και
- B. το καθημερινό Είναι του εδωνά μαζί με την κατάπτωση (Verfallen) του εδωνά-Είναι.

Θα δούμε πως το εδωνά συγκροτείται ισοπρωταρχικά από την ευρεσιακότητα (Befindlichkeit)<sup>14</sup> και την κατανόηση (Verstehen).<sup>15</sup> Για την επαλήθευση δε της φαινο-

---

<sup>9</sup> Σύμφωνα με το σχήμα των επεξηγήσεων στην πρώτη σημείωση της §28.στ, το Είναι του εδωνά-Είναι οφείλει να είναι, ακριβέστερα, το εν-Είναι στη διανοικτότητα του εδωνά. Ωστόσο, επειδή ο Χάιντεγκερ εννοεί αυτή τη διανοικτότητα εξαρχής ως διάφωτη, δηλαδή ως ξέφωτο, εννοείται πάντα πως το Είναι του εδωνά-Είναι είναι η διανοικτότητα ως “εμμονή” στο εδωνά.

<sup>10</sup> Για τα προβλήματα που ανακύπτουν εδώ βλέπε και τη σχετική σημείωση της §9.α στην οποία αναλύονται τα ζητήματα που τίθενται γύρω από τούτο το «περινοεί/επιτηρεί το» και τη σχέση εδωνά-Είναι, εδωνά, Είναι του εδωνά-Είναι και Είναι καθ’ όλου.

<sup>11</sup> Περινοεί/Επιτηρεί το Είναι του ή το Είναι καθ’ όλου; Βλέπε προηγουμένως τις σχετικές σημειώσεις στις §§9.α, 28.δ. Πιστεύω πως εδώ πρόκειται για το Είναι του· αμέσως μετά ο Χάιντεγκερ γράφει πως το ότι επιτηρεί το Είναι σημαίνει πως επιτηρεί το εδωνά του.

<sup>12</sup> Ο Χάιντεγκερ γράφει πως το Είναι στο οποίο το εδωνά-Είναι εμμένει είναι το να είναι το εδωνά του (SZ 133). Σύγκ. και με SZ 250.

<sup>13</sup> Πιθανότατα καλύτερο θα ήταν αν στο σχετικό σημείο του EX διαβάζαμε «θεμελιακός» αντί «πρωταρχικός». Σύμφωνα με όσα έχουμε δει, το εν-Είναι αποτελεί μία από τις τρεις συνιστώσες του εν-τω-κόσμου-Είναι ως θεμελιακή δομή του Είναι του εδωνά-Είναι (βλέπε και τις εισαγωγικές γραμμές στην §28).

<sup>14</sup> Στην ελληνική μετάφραση ο όρος αυτός έχει μεταφραστεί ως «εύρεση». Στην τρέχουσα χρήση του το «sich befinden» μπορεί να σημαίνει «βρίσκομαι (εδώ ή εκεί, σε μια κατάσταση, κ.λπ.)», «αισθάνομαι (έτσι ή αλλιώς)» ή ακόμα και «διαμένω» ή «διατελώ». Ίσως ο Χάιντεγκερ επιθυμεί να συσχετίσει τον όρο «Befindlichkeit» αντιδιασταλτικά προς τον όρο «Empfindlichkeit», τη σκέτη δεκτικότητα των πέντε αισθήσεών μας, την “αισθητηριακότητά” μας. Θα δούμε αμέσως μετά πως με την Befindlichkeit ο Χάιντεγκερ θέλει να μας μεταφέρει σε ένα επίπεδο “αισθαντικότητας” διαφορετικό και πρωταρχικότερο από αυτό των πέντε αισθήσεων. Για να διατηρήσουμε, λοιπόν, αυτή τη σχέση με την αίσθηση των πέντε αισθητηρίων οργάνων μας, ίσως να ήταν χρήσιμο να μεταφράσουμε το «sich befinden» ως «παισθάνομαι» και την Befindlichkeit ως *επαισθητικότητα*. Στην πραγματικότητα, πάντως, διαφαίνεται πως με τη Befindlichkeit ο Χάιντεγκερ επιχειρεί μια υπαρκτικο-οντολογική επανερμηνεία της αρχαιοελληνικής *θυμικότητας*, της ικανότητάς μας να “ταρασσόμαστε” “συντονιζόμενοι” με συμβάντα του κόσμου, τα οποία πράγματι σημαίνουν κάτι για εμάς. Τα συμβάντα μέσα στον κόσμο καταφέρνουν να είναι σημαντικά για εμάς, να σημαίνουν κάτι για εμάς, να έχουν πάνω μας κάποιον αντίκτυπο, επειδή εμείς είμαστε συγκροτημένοι έτσι, ώστε ο αντίκτυπος να μας ταράσσει με αυτόν ή τον άλλο τρόπο, σε αυτόν ή τον άλλο τόνο. Τότε, περιερχόμαστε, αντίστοιχα, στη μία ή στην άλλη διάθεση, η οποία μπορεί να αντανάχαστεί ως θυμική χροιά στη φωνή (για τη διάθεση και τη φωνή βλέπε σχετική σημείωση και παρακάτω). Αυτήν την Befindlichkeit ως ικανότητά μας ή

μενολογικής ανάλυσής τους, δηλαδή της ανάλυσής τους με βάση φαινόμενα, θα προσφύγουμε σε αυτό που θα ονομάζουμε πρωταρχικό λόγο (Rede) – πρωταρχική ικανότητα του λέγειν.<sup>16</sup> Θα φανεί δε ότι ο λόγος προσδιορίζει ισοπρωταρχικά τόσο την

---

μάλλον υπαρξιακό-οντολογικό χαρακτηριστικό μας του να μπορούμε να βρισκόμαστε ή να διατελούμε στη μια ή στην άλλη θυμική κατάσταση, ως την αποδώσουμε, λοιπόν, εδώ ως (θυμική) «ευρεσιακότητα».

<sup>15</sup> Θα δούμε, δηλαδή, ότι οι διαστάσεις του εν-Είναι είναι η ευρεσιακότητα και η κατανόηση. Στη βιβλιογραφία, από την εποχή του *La Philosophie de Martin Heidegger* (1942) του Αλφόνς ντε Βελένς (Alphonse de Waelhens), έχει επικρατήσει η άποψη ότι η ευρεσιακότητα και η κατανόηση μαζί με το λόγο συνιστούν από κοινού την τριαδική δομή του ξέφωτου ή τους τρεις ισοπρωταρχικούς τρόπους του εν-Είναι. Επίσης, πιστεύεται πως αυτές οι στιγμές βρίσκονται σε ομολογία προς τις τρεις χρονικές εκστάσεις: *Gewesenheit, Zukünftigkeit, Gegenwärtigen*. Σε αυτή την παράδοση ανήκουν, π.χ., ο Ρίτσαρντσον (Richardson), ο Πέγκελερ (Pöggeler), ο Μπίμελ (Biemel), η Νταστούρ (Dastur), κ.λπ. Από αυτή την παράδοση εξαιρούνται, π.χ., ο Χόπκινς (Hopkins) (*Intentionality in Husserl and Heidegger*, 1993) και ο Ντρέιφους (Dreyfus 1991). Ο Σήχαν (Sheehan) υποστηρίζει πως μεταξύ 26 Φεβρουαρίου και 13 Οκτωβρίου 1926 ο Χάιντεγκερ πραγματοποιεί μια αποφασιστική αλλαγή στη σκέψη του, η οποία δίνει στο *ΕΧ* την πρωτοτυπία του έναντι των προηγούμενων προχειρών γραφών του, π.χ., στα *Προλεγόμενα στην Ιστορία της Έννοιας του Χρόνου* (1925). Η αλλαγή αυτή αφορά τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνεται η σχέση εν-Είναι, Χρονικότητας (Zeitlichkeit), και ιστορικότητας: τρόπος που εξαρτάται βασικά από τη νέα σύλληψη της σχέσης ευρεσιακότητας, κατανόησης, και λόγου. Όπως παρατηρεί ο Σήχαν, ο Χάιντεγκερ γράφει ότι ευρεσιακότητα, κατανόηση και λόγος είναι ισοπρωταρχικά, αλλά δεν λέει πως και τα τρία μαζί συνιστούν συγκροτητικά συστατικά του εν-Είναι και του Εδωνά. Ο λόγος, διαβάζουμε, καθορίζει και προσδιορίζει την ευρεσιακότητα και την κατανόηση. Αυτό το γεγονός είναι πλήρες συνεπειών. Μόνο πάνω του μπορεί ο Χάιντεγκερ να φωτίσει ικανοποιητικά το όλο εδωνά-Είναι στο εν-τω-κόσμω-Είναι του και να υποστηρίξει το κατανοείν-ως, το καταπτωτικό παρείναι στα όντα και την αμφιρρόπεια της μέριμνας στο *SZ* 192. Τελικά, η παραδοσιακή πρόσληψη συσκοτίζει το πραγματικό περιεχόμενο της μέριμνας και, ως εκ τούτου, της σχέσης μεταξύ παρουσίας και απουσίας εντός του ξέφωτου, κάτι που καθιστά αδύνατη την εννόηση της δομής της χρονικότητας. Βλέπε σχετικά Sheehan 1995, 211κ.ε.).

<sup>16</sup> Στην ελληνική μετάφραση ο όρος Rede αποδίδεται ως «ομιλία». Ωστόσο, με τον όρο του ο Χάιντεγκερ θέλει να μας μιλήσει για κάτι ουσιωδέστερο από την ενδεχομενική ομιλία, για κάτι που χαρακτηρίζει ακόμα και ένα *άλιλο* εδωνά-Είναι, για ένα εδωνά-Είναι το οποίο δεν μπορεί να εκφέρει μια *ράτιν*. Από την άλλη, με το «λόγος» δεν πρέπει να εννοήσουμε εξαρχής κάτι σαν το λογικό, τον λεγόμενο *ορθό λόγο*, τη *ratio*, την ικανότητα να συνδέουμε *ψιλές* έννοιες σε λογικά καλοσχηματισμένους προτασιακούς τύπους και να *συλλογίζομαστε* με αυτούς επιχειρηματολογικά ακολουθώντας (απλώς και μόνο) τους λογικά έγκυρους συλλογιστικούς τρόπους. Δεν πρέπει, δηλαδή, να ταυτιστεί εδώ ο λόγος με αυτό που ο Καντ ονομάζει Vernunft. Γι' αυτό, προσθέτοντας στον όρο που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Χάιντεγκερ, προσδιορίζω τον λόγο ως Rede με το επίθετο «πρωταρχικός», το οποίο στη συνέχεια το βάζω σε παρένθεση και κατόπιν το παραλείπω πλήρως. Στην πραγματικότητα, ο Χάιντεγκερ επιλέγει τον όρο Rede για να εγκαινιάσει μια εντελώς διαφορετική κατανόηση και απόδοση στα γερμανικά του αρχαιοελληνικού όρου «λόγος», μακριά πλέον από την παράδοση της Vernunft. Αυτό γίνεται ιδιαίτερα εμφανές από τα λεγόμενά του στη σελίδα 159 της §33, όπου κυριαρχεί η ελληνική γραφή «λόγος» ως προετοιμασία για την §34. Οποιαδήποτε στα επόμενα απαντάται ο όρος «λόγος», θα εννοείται με αυτή τη σημασία που μόλις σκιαγραφήθηκε στα αδρά της σημεία. Βλέπε και τα περί του ανθρώπου ως

ευρεσιακότητα, όσο και την κατανόηση.

Πιο συγκεκριμένα, αρχικά (§§29-34) (βλέπε σημείο Α) θα αναλύσουμε το εδωνά ως τέτοιο εξετάζοντας:

- i. το εδωνά-Είναι ως ευρεσιακότητα,
- ii. το φόβο ως τρόπο της ευρεσιακότητας,
- iii. το εδωνά-Είναι ως κατανόηση,
- iv. την κατανόηση σε συνδυασμό με την ερμηνευση (Auslegung),
- v. την απόφαση (Aussage) ως παράγωγο τρόπο της ερμηνευσης και τέλος
- vi. το εδωνά-Είναι με βάση τον (πρωταρχικό) λόγο και τη γλώσσα.

Κατόπιν, (§§35-38) (βλέπε σημείο Β) θα αναλύσουμε το καθημερινό εδωνά-Είναι. Ειδικότερα, σε αντιδιαστολή προς το λόγο, τη βλέψη (Sicht) της κατανόησης, και την ερμηνεία ως δηλοποίηση (Deutung) της κατανόησης, θα εξετάσουμε τους εξής τρόπους του Είναι του καθημερινού εδωνά:

- i. την αερολογία (Gerede),
- ii. την περιέργεια (Neugier), και
- iii. την αμφισημία (Zweideutigkeit).

Με τα τελευταία φαινόμενα θα έρθει στην επιφάνεια ένας θεμελιακός τύπος του Είναι του εδωνά, τον οποίο ονομάσαμε *κατάπτωση* (Verfallen) –όρος στο δεύτερο συνθετικού του οποίου (-πτώση [-Fallen]) δηλώνεται μια ιδιότυπη υπαρξιακή *κίνησι-κότητα* (Bewegtheit) του εδωνά-Είναι.

---

ζώο λόγον έχον (Redekönnen) στην §6.β. (βλέπε και την πρώτη σημείωση της §34.γ.) Ως ενισχυτικά τεκμήρια υπέρ της εδώ προτεινόμενης επιλογής αναφέρω και τη σχετική παρατήρηση του Ρίτσαρντσον (Richardson 1963, 66), καθώς και αυτήν του Φέι (Fey 1977, 24 υπσ. 40. Ο Ρίτσαρντσον, μάλιστα, παρατηρεί καιρία ότι η απόδοση του «Rede» εξαρχής ως «λόγος» δημιουργεί και το πλεονέκτημα του να μπορούμε να παρακολουθήσουμε την όλη εξέλιξη της σκέψης του Χάιντεγκερ ως αρθρούμενη γύρω από την εξέλιξη της αντίληψής του περί της ουσίας του λόγου. Ωστόσο, δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε ότι εδώ και ο ίδιος ο Χάιντεγκερ πέφτει “θύμα” της παραδοσιακής *ορολογίας* (τουλάχιστον) και των προνομίων που κατά κανόνα η παράδοση αποδίδει στο λόγο. Ενδεχομένως, από τη φαινομενολογική σκοπιά θα ήταν καλύτερα να προσεγγίσουμε το ζήτημά μας, αυτό της άρθρωσης της κοσμικής ολότητας στις ιστορικές εκδιπλώσεις της, όχι με όρους λόγου, αλλά με όρους *νου*. Σε αυτήν την περίπτωση, ο λόγος θα αποδεικνυόταν μια στηριγμένη ετεροίωση του νου, ένας πολύ ειδικός τρόπος του αρθρώνειν: το αρθρώνειν στη βάση σχέσεων ομοιότητας. Αυτός ο τρόπος φαίνεται πως κυριάρχησε όταν η πρακτική ζωή κυριαρχήθηκε από μια ειδική κατανόηση του γνωρίζειν, αυτήν του κατηγορηματικού θεματοποιείν, του ορίζειν της θεωρητικής επιστημονικής γνώσης.

## A. Η ΥΠΑΡΚΤΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ<sup>1</sup>

### §29. Το εδωνά-Είναι ως ευρεσιακότητα

(α) Το ότι εκάστοτε βρισκόμαστε σε μια ψυχική διάθεση δείχνει ότι οντολογικώς χαρακτηριζόμαστε από αυτό που θα ονομάζουμε «ευρεσιακότητα»

Ο όρος «ευρεσιακότητα» έχει προφανώς *οντολογική* σημασία. Σε μια πρώτη φάση, όμως, θα αντιληφθούμε τι σημαίνει προστρέχοντας σε ένα πολύ γνωστό καθημερινό φαινόμενο, το οποίο συνιστά και θέμα ενός ειδικού κλάδου της Ψυχολογίας. Πρόκειται για την *ψυχική διάθεση* (θυμικό τόνο) (Stimmung), για το ότι ψυχικώς είμαι κάπως-διατεθειμένος (διατελώ σε μια θυμική τονικότητα) (Gestimmtsein).<sup>2</sup> Το γεγονός ότι το εδωνά-Είναι έχει ψυχικές διαθέσεις (θυμικούς τόνους) που μπορούν να αλλάξουν από την ηρεμία στη δυσθυμία (δυστονία) (Verstimmung) και στην απάθεια (ή αθυμία, ατονία) (Ungestimmtheit) δείχνει ότι αυτό το ον βρίσκεται πάντα σε μια ψυχική διάθεση (θυμική τονικότητα) (ist gestimmt).

Αυτές οι διαθέσεις είναι *οντολογικά σημαντικές*, αφού, π.χ., στην απάθεια το εδωνά-Είναι βαριέται (überdrüssig wird) τον εαυτό του (σχετίζεται με τον εαυτό του με τον τρόπο του «βαριέμαι τον εαυτό μου»), ενώ στην κακοκεφιά το ίδιο το Είναι του εδωνά φανερώνεται ως *φορτίο*.<sup>3</sup> Το ότι στη δυσθυμία το Είναι του εδωνά μάς φανερώνεται ως φορτίο το αντιλαμβανόμαστε όταν η διάθεσή μας γίνει εύθυμη. Τότε, το φορτίο της ύπαρξης ελαφραίνει, κάνοντάς μας να καταλάβουμε το γεγονός ότι το εδωνά-Είναι στο Είναι του *είναι* φορτίο.

---

<sup>1</sup> Από τη δομή του παρόντος Κεφαλαίου μπορούμε να διαπιστώσουμε πως σε τούτο το τμήμα (A) θα δούμε μια ανεπτυγμένη ανάλυση για την υπαρκτική σύσταση της δυνατότητας της *αυθεντικής* διανοικτότητας. Κατόπιν, στο τμήμα (B) θα συναντήσουμε μια προσαρμογή των αναλύσεων στην κατάσταση του εδωνά-Είναι κατά την οποία αυτό έχει απορροφηθεί (από *περιεχομενικής* πλευράς των ερμηνεύσεων, όπως έχουμε παρατηρήσει προηγουμένως) στο “*κάνεις*” και κυριαρχείται από αυτό.

<sup>2</sup> Αρχικά «Stimme» σημαίνει «φωνή», π.χ. η φωνή που βγάζω από το στόμα μου μιλώντας ή η “φωνή” (ο τόνος) που βγάζει το πιάνο με τις χορδές του, και «Stimmung» σημαίνει χόρδισμα, ρύθμιση του τόνου. «Einstimmung» σημαίνει ακριβώς τη συμφωνία. Αλλά από τη φωνή που βγαίνει, καταλαβαίνει κανείς την εσωτερική κατάσταση αυτού που τη βγάζει. Έτσι, η φωνή φτάνει να σημαίνει την ψυχική κατάσταση ή διάθεση κάποιου. Η φωνή μου μπορεί να δείχνει ότι ο εσωτερικός τόνος μου βρίσκεται σε κατάσταση που μου επιτρέπει να διατίθεται αρνητικά ή θετικά, πρόθυμα ή απρόθυμα, κ.λπ. Μπορεί, όμως, να σημαίνει και ότι είμαι αδιάθετος, δηλαδή, σε αδυναμία θετικής ή αρνητικής διάθεσης – αν και όχι με την έννοια της απαλοιφής της διαθετικότητας, αλλά με έννοια «ελλειμματική», που λέει και ο Χάιντεγκερ. Για να γίνεται θέμα το ότι είμαι α-διάθετος πάει να πει πως αναμενόταν να είμαι κάπως διατεθειμένος.

<sup>3</sup> Κατοπινότερα, ο Χάιντεγκερ σημειώνει πως, για το εδωνά-Είναι ως τέτοιο, «φέρω φορτίο» σημαίνει αναλαμβάνω τον εαυτό μου με βάση το ότι ανήκω στο ίδιο το Είναι (SZ 134 σχόλ. περιθ. α).



**(β) Στη διάθεση (και όχι στη γνώση) διανοίγεται το ότι το εδωνά-Είναι είναι παραδομένο στο εδωνά**

Από αυτά αντιλαμβανόμαστε δύο πράγματα.

Πρώτον, στις διαθέσεις το εδωνά-Είναι άγεται (*gebracht ist*) για πρώτη φορά ενώπιον του Είναι του ως εδωνά. Με το «είμαι έτσι» ή το «γίνομαι έτσι» το Είναι άγεται στο εδωνά (του).<sup>4</sup> Αλλά κάτι σαν το «είμαι έτσι» ή το «γίνομαι έτσι» γίνεται για πρώτη φορά φανερό στη διάθεση. Άρα, είναι η διάθεση που άγει για πρώτη φορά το Είναι στο εδωνά (του). Από μια άλλη οπτική, στη διαθετικότητα το εδωνά-Είναι διανοίγεται ως το ον που στο Είναι του *παραδόθηκε* (*überantwortet wurde*) στο εδωνά: διανοίγεται, δηλαδή, ως ον που πρέπει να είναι υπάρχοντας (*existierend*) (γεγονοτικά).<sup>5</sup>

Δεύτερον, το ότι το Είναι του εδωνά φανερώνεται στο εδωνά-Είναι ως φορτίο, καθώς και τα ανάλογα για τα οποία μόλις προΐδεαστήκαμε, δεν είναι ζητήματα που τα γνωρίζουμε, ζητήματα που μπορούμε να τα μάθουμε με τη γνώση (*Wissen*). Το διανοικτικό βεληνεές της γνώσης δεν φτάνει σε τέτοια πρωταρχικά βάθη, σαν αυτά όπου λειτουργούν οι διαθέσεις. Το *ότι είναι και πρέπει να είναι* δεν είναι πράγματα που το εδωνά-Είναι τα γνωρίζει. Αυτά τού φανερώνονται *διαθεσιακά* σε ανύποπτο χρόνο μέσα στην καθημερινότητα.

**(γ) Στη διάθεση δεν φανερώνεται στο εδωνά-Είναι το από-πού ή το όπου του, αλλά μόνο το Είναι του, το οποίο αυτό το ον το αποφεύγει**

Στη διάθεση, λοιπόν, φανερώνεται στο εδωνά-Είναι το *ότι είναι και ότι πρέπει να είναι*. Δεν τού φανερώνεται, όμως, μαζί και το *από πού* (*Woher*) ή το *προς τα πού* (*Wohin*) αυτού του «ότι είναι».

Επίσης, το εδωνά-Είναι συνήθως δεν “ενδίδει” στις διαθέσεις. Οντιο-υπαρξιακά, το εδωνά-Είναι συνήθως *αποφεύγει* (*ausweicht*) το Είναι που η διάθεση τού διανοίγει. Αλλά ακόμα και τότε, τουλάχιστον ως προς το «ότι» του, διαθεσιακά τού διανοίγεται το Είναι του εδωνά, τού αποκαλύπτεται το ότι το Είναι του έχει παραδοθεί στο (να είναι γεγονοτικώς) εδωνά.

**(δ) Η ερριμμενότητα και η ανεύρεση του εαυτού**

Αυτό το «ότι είναι» του εδωνά-Είναι είναι χαρακτήρας του Είναι του εδωνά-Είναι.

---

<sup>4</sup> Αλλά ποιου Είναι; Του Είναι του εδωνά-Είναι; Του Είναι καθ' όλου; Εδώ χρειάζεται ιδιαίτερη προσπάθεια για να ξεμπλέξουμε τα νήματα. Κανονικά, από όσα έχουμε στη διάθεσή μας μέχρι εδώ, πρέπει να εννοείται πως το Είναι *του εδωνά-Είναι* άγεται στο εδωνά του εδωνά-Είναι.

<sup>5</sup> ... dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde (βλ. SZ 134). Εκτιμώ πως όταν ο Χάιντεγκερ γράφει εδώ «Dasein» δεν εννοεί το όνομα του όντος που συνιστά το θέμα της Υπαρξιακής Αναλυτικής. Δεν εννοεί, δηλαδή ότι το εδωνά-Είναι είναι το ον που τού παραδόθηκε το εδωνά-Είναι στο Είναι του. Το *Dasein* χρησιμοποιείται εδώ όπως, π.χ., και το *Gestimmtsein* (το να είναι κανείς σε κάποια διάθεση). Στο σχετικό σημείο του EX, λοιπόν, θα έπρεπε να δώσουμε έμφαση στο «Da» του «Dasein» και να διαβάσουμε τη λέξη σαν να σημαίνει «το να είναι (το εδωνά-Είναι) εδωνά».

Όπως είδαμε δε, αυτός αποκαλύπτεται διαθεσιακά, χωρίς να αποκαλύπτεται μαζί και το «από πού» και το «προς τα πού» του. Αυτόν το χαρακτήρα του Είναι του εδωνά-Είναι θα τον ονομάζουμε πλέον «ερριμμενότητα» (Geworfenheit) ή απλούστερα «ρίψη» (Wurf). Ο σχετικός όρος σημαίνει τη *γεγονότητα της παράδοσης* ή ανάθεσης του εδωνά στο εδωνά-Είναι. Αλλιώς, το εδωνά-Είναι έχει παραληφθεί (aufgenommen ist) γεγονοτικά στην ύπαρξη (αν και το ίδιο επιφανειακά απωθείται από αυτό το γεγονός).<sup>6</sup>

Από την άποψη του ότι το εδωνά-Είναι διατελεί ευρεσιακά στην ερριμμενότητά του, το εδωνά-Είναι *είναι* το εδωνά του. Το εδωνά-Είναι έχει ήδη πάντα βρει, έτσι, τον εαυτό του ως ένα κάπως διατιθέμενο ευρίσκεσθαι, είτε με άμεση αναζήτηση στην *προστροφή* (Ankehr), είτε –το συνηθέστερο– με *φυγή* (Fliehen) στην *αποστροφή* (Abkehr).

Λέγοντας, βέβαια, ότι διατελώντας ευρεσιακά στην ερριμμενότητα το εδωνά-Είναι «έχει βρει τον εαυτό του», *δεν* εννοούμε ότι είναι κιόλας αυθεντικό. Στην ερριμμενότητα το εδωνά-Είναι έχει γίνει ο γεγονοτικός *κακός*-εαυτός. Το αν αυτός ο εαυτός θα αναληφθεί αυθεντικά στη βάση πρωτότυπων ερμηνεύσεων του κόσμου ή αν θα παραλάβει αναυθεντικά τις κυρίαρχες ερμηνεύσεις του κόσμου είναι ένα άλλο ζήτημα.

#### **(ε) Τα ουσιώδη οντολογικά χαρακτηριστικά της ευρεσιακότητας:**

##### **I. Κατά το πλείστον στην αποστροφή η ευρεσιακότητα διανοίγει το εδωνά-Είναι ως προς το ότι έχει ριφθεί**

*(i) Η διάθεση δεν διανοίγει ούτε με τον τρόπο της πίστης, ούτε με τον τρόπο της γνώσης*

Όσα έχουν διανοιχθεί στο εδωνά-Είναι σε μια δεδομένη στιγμή δεν είναι ούτε κάτι σαν το «προς τα πού», για το οποίο θέλει να μας μιλήσει η πίστη με τη σιγουριά της, ούτε κάτι σαν το «από πού», για το οποίο θέλει να μας πληροφορήσει η διαφωτισμένη επιστήμη. Όσα και να ισχυρίζονται η πίστη και η γνώση δεν αρκούν για να υπερκελίσουν το –πάντα καλυμμένο με αινιγματικότητα– *εδωνά* μπροστά στο οποίο η διάθεση φέρνει το εδωνά-Είναι. Υπαρκτικο-οντολογικά, το εδωνά δεν ανάγεται ούτε σε κάτι αποκαλύψιμο από τον ανορθολογισμό της πίστης, ούτε σε κάτι εξηγήσιμο από τον ορθολογισμό της επιστήμης.

*(ii) Η διάθεση δεν είναι ζήτημα γνώσης ή/και θέλησης*

Κάποτε-κάποτε, με γνώση και βούληση (Wissen und Willen) μπορούμε ή/και πρέπει να γινόμαστε κύριοι των διαθέσεών μας. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι *πρω-*

---

<sup>6</sup> Αυτό το «ότι είναι» που χαρακτηρίζει τη γεγονότητα του Είναι του εδωνά-Είναι, προσθέτει αμέσως ο Χάιντεγκερ, δεν είναι κάτι που μπορεί να απαντηθεί σε μια *εποπτεία* (Anschauung). Από τη συνάφεια του κειμένου φαίνεται πως με αυτό μας ειδοποιεί πως δεν πρόκειται για το *οντολογικο-κατηγοριακό* γεγονός της παρεύρεσης ενός όντος, δηλαδή για το γεγονός ότι ένα παρευρισκόμενο ον διαπιστώνεται πως *είναι* στη θεωρητικότητα μιας εποπτείας.

ταρχικά το Είναι του εδωνά-Είναι στοιχειοθετείται από γνώση και βούλεσθαι (Erkenntnis und Wollen). Τουναντίον, τέτοιο πρωταρχικό στοιχείο είναι η *διάθεση* απλώς, σε κάποιες δυνατότητες του υπάρχειν μας, η γνώση και η θέληση είναι δυνατόν να κυριαρχούν. Αλλά και πάλι, κύριοι των διαθέσεων μας δεν γινόμαστε με την *απάλειψη* των διαθέσεων και την αντικατάστασή τους από τη γνώση και τη βούληση, αλλά στη βάση μιας *αντίθετης* διάθεσης.

Και με τις δύο αυτές διευκρινίσεις επεξηγείται το πρώτο οντολογικό χαρακτηριστικό της ευρεσιακότητας.

**II. Ως συστατικό του εν-Είναι, η ευρεσιακότητα συναπαρτίζει το εν-τω-κόσμω-Είναι όντας θεμελιακός υπαρκτικός τρόπος της ιστοπρωταρχικής διανοικτότητας του κόσμου, του συν-εδωνά-Είναι και της ύπαρξης**

*(i) Η ευρεσιακότητα δεν είναι μια ψυχική κατάσταση (βίωμα), αλλά θεμελιακός τρόπος του εν-τω-κόσμω-Είναι*

Την ευρεσιακότητα δεν την αδράχνουμε μέσω κάποιου εντοπισμού και ανασκοπικής αναδρομής σε μια υποκειμενική εμμένεια. Με τον τρόπο αυτό υποτίθεται πως αδράχνουμε οντικά τις *ψυχικές καταστάσεις* μας (βιώματα). Όμως, τέτοιες ψυχικές καταστάσεις έχουμε μόνο επειδή το εδωνά έχει ήδη διανοιχθεί *μέσα στην ευρεσιακότητα*. Η ευρεσιακότητα είναι ό,τι *καθιστά δυνατές* τις διαθέσεις. Οι διαθέσεις, βέβαια, δεν είναι κάτι σαν τις “εσωτερικές” ψυχικές καταστάσεις που με κάποιο μυστηριώδη τρόπο “χρωματίζουν” το πώς βλέπουμε τα πρόσωπα και τα πράγματα.

Αλλά μάλλον οι διαθέσεις αναδύονται μέσα από την ευρεσιακότητα και μάς καταλαμβάνουν απρόοπτα (überfallen), καθώς είμαστε απορροφημένοι στις επιμερινώδεις δοσοληψίες μας.<sup>7</sup> Αφού, δε, αναδύονται τελικά μέσα από το ίδιο το εν-τω-

---

<sup>7</sup> SZ 136. Στις γραμμές που ερμηνεύονται εδώ, ο Χάιντεγκερ φαίνεται να συγχέει ορισμένα πράγματα. Πρώτον, γράφει πως η ευρεσιακότητα διανοίγει το εδωνά περισσότερο πρωταρχικά από κάθε αντίληψη. Μέσα στο πλαίσιο των συμφραζόμενων αυτό βρίσκεται να σημαίνει πως οι ψυχικές καταστάσεις προς τις οποίες αντιδιαστέλλεται η ευρεσιακότητα επέρχονται μόνο επειδή τις εντοπίζει μια (εμμενής) αντίληψη. Αλλά αυτό δεν μοιάζει να μπορεί να γίνει αποδεκτό από κάποια Φιλοσοφική Ψυχολογία. Δεύτερον, σε δυο διαδοχικές προτάσεις διαβάζουμε πως τη μια η ευρεσιακότητα, την άλλη η διάθεση μάς καταλαμβάνουν απρόοπτα. Δεν μπορούμε, λοιπόν, να μην παρατηρήσουμε πως εδώ ο Χάιντεγκερ συγχέει την ευρεσιακότητα με τις διαθέσεις. Σύμφωνα με όσα μας έχει πει, η ευρεσιακότητα είναι κάτι σαν την *ικανότητα* για διαθέσεις. Άρα, αυτή δεν μπορεί να μας καταλαμβάνει ούτε απρόοπτα ούτε προειδοποιημένα. Μας καταλαμβάνουν ασφαλώς οι διαθέσεις. Αλλά, ο τρόπος με τον οποίο μάς καταλαμβάνουν οι διαθέσεις δεν διαφέρει από τον τρόπο με τον οποίο περιερχόμαστε στη μία ή στην άλλη ψυχική κατάσταση. Σύμφωνα με όσα μας έχει επιτρέψει να καταλάβουμε ως εδώ ο Χάιντεγκερ, αυτό που εισάγει στην §29 του EX είναι ότι πέρα και πριν ή κάτω από τις διαθέσεις, τις οποίες, όπως μόλις διεφάνη, σε μια πρώτη φάση μπορούμε σχεδόν να τις ταυτίσουμε με τις ψυχικές καταστάσεις, υπάρχει κάτι σαν το *πλαίσιο δυνατότητας των διαθέσεων*, το οποίο συνιστά *υπαρκτικό χαρακτηριστικό* και ο ίδιος το ονομάζει «ευρεσιακότητα». Το καινοτομικό, λοιπόν, που φαίνεται να θέλει να εισαγάγει ο Χάιντεγκερ αναφορικά με τις διαθέσεις είναι μάλλον το εξής. Αποδεικνύεται πως αυτές δεν είναι απλώς ένα εμμενές (ψυχικό) ον, όπως τελικά θεωρούνται στην παραδοσιακή Φιλο-

κόσμω-Είναι ως τρόπος του· αφορούν τη διανοικτικότητα του κόσμου και όχι τα όντα του. Αλλιώς η διάθεση έχει εκάστοτε ήδη διανοίξει το εν-τω-κόσμω-Είναι ως ολότητα· έχει καταστήσει, δηλαδή, για πρώτη φορά δυνατή μια πρωταρχική *κατεύθυνση του εαυτού προς τα κάπου* (ein Sichrichten auf...)<sup>8</sup>.

Έτσι, επεξηγείται το δεύτερο οντολογικό χαρακτηριστικό της ευρεσιακότητας.

### III. Τα όντα συναντώνται μέσα στη διανοικτότητα του κόσμου, η οποία είναι και ευρεσιακά συγκροτημένη

(i) Η ευρεσιακότητα δεν “χρωματίζει” τα όντα συναισθηματικά (ή γνωσιακά), αλλά τα συγκροτεί οντολογικά

Τούτο το χαρακτηριστικό δεν είναι εντελώς ανεξάρτητο, αλλά ουσιαστικά προκύπτει από το συνδυασμό του δεύτερου (II) και της ιδέας που αναπτύσσεται στην §18, πως είναι ο από πριν διανοιγμένος κόσμος αυτός που επιτρέπει να συναντώνται όντα ενδόκοσμα.

Αν η διανοικτότητα συγκροτείται και από ευρεσιακότητα, τότε συγκεφαλαιωτικά μπορούμε να πούμε πως τελικά και η ευρεσιακότητα έχει διαμορφώσει νοηματικά (με όρους σημαντικότητας) τα όντα που συναντάμε. Δηλαδή, η ευρεσιακότητα δεν τα έχει “χρωματίσει” με κάποια ψυχική-συναισθηματική απόχρωση, αλλά έχει συγκροτήσει οντολογικές πτυχές των ενδόκοσμων όντων, όπως αυτά μας φανερώνονται πρωταρχικά. Η ευρεσιακότητα, δηλαδή, έχει εκάστοτε ήδη προσδιορίσει την κοσμικότητα του διανοιγμένου κόσμου. Έτσι, δεν “χρωματίζει” τα όντα αλλά, όντας συνιστώσα της οντολογικής προϋπόθεσής τους, τα συγκροτεί στην ίδια τη συναντώμενη οντιότητά τους.

Γι’ αυτό, παρατηρεί ο Χάιντεγκερ, η μη-εξυπηρετικότητα, η αντίσταση (Widerständigkeit), η απειλητικότητα (Bedrohlichkeit), κ.λπ. των πρόχειρων όντων συμβαίνει να μπορεί να μας *πλήττει* (betreffen), δηλαδή να έχει *αντίκτυπο* πάνω μας. Υπάρχει, θα μπορούσαμε να πούμε, το “έδαφος” που τούς επιτρέπει να μας πλήξουν ή να έχουν αντίκτυπο σε εμάς.<sup>9</sup> Το σχετικό μη εξυπηρετικό, απειλητικό, κ.λπ., πρόχειρο ον είναι *οντολογικώς* έτσι, είναι έτσι στην ίδια του τη σύσταση. Η αντίσταση, η απειλητικότητα, κ.λπ. είναι *στοιχεία* εκείνου που τα εν λόγω όντα *είναι*—όχι επιφανειακά, αλλά στο πλέον ουσιαστικό επίπεδο του Είναι τους. Αν, δηλαδή, δεν ήταν

---

σοφική Ψυχολογία οι ψυχικές καταστάσεις (βιώματα). Τουναντίον, επειδή συνιστούν εκφράσεις ή τρόπους της ευρεσιακότητας, συνιστούν *τρόπους του εν-τω-κόσμω-Είναι*.

<sup>8</sup> SZ 137. Κανονικά θα έπρεπε εδώ να γίνεται λόγος μάλλον για *προσανατολισμό* (Ausrichtung) παρά για *κατεύθυνση* (Richtung).

<sup>9</sup> Γι’ αυτό μπορούμε να πούμε ότι αυτός που έχει απολέσει την ικανότητα για τέτοιο αντίκτυπο, δηλαδή αυτός που έχει απολέσει την ευρεσιακότητα ή θυμικότητα, είναι λιπόθυμος—του λείπει ο θυμός. Το ίδιο συμβαίνει, βέβαια, και σε εκείνον που διέγραψε τη θυμικότητα μετακομίζοντας ολοκληρωτικά και οριστικά (ή τουλάχιστον νομίζοντας ότι μετακομίζει ολοκληρωτικά και οριστικά) στον λόγο της σκέψης, δηλαδή στη ζωή των κρίσεων και των συλλογισμών· έχει περιπέσει (ή μάλλον επι-θυμεί [sic] να περιπέσει) σε κατάσταση λιποθυμίας.

έτσι τα πράγματα, τα σχετικά όντα δεν θα είχαν αντίτυπο πάνω μας.<sup>10</sup>

Επιπλέον, βέβαια, τέτοια στοιχεία δεν μπορούν να ανακαλυφθούν ποτέ, ακόμα και στην πιο διεισδυτική εποπτεία.<sup>11</sup>

*(ii) Χάριν της ευρεσιακότητας συναντάμε πρωταρχικώς όντα-που-μας-αφορούν*

Για να συμβαίνει αυτό, όμως, αντιλαμβανόμαστε πως το ίδιο το εν-Είναι πρέπει υπαρκτικά να είναι έτσι, ώστε κάτι τέτοιο να επιτρέπεται, δηλαδή τα όντα να το *αφορούν* (angehen). Το να *μπορεί κάτι να αφορά* το (Angänglichkeit) εν-Είναι, δηλαδή, μπορούμε να πούμε, το να αφορά κάτι το εδωνά-Είναι (το να “μετρᾷ” για αυτό ή το να *σημαίνει* κάτι για αυτό), θεμελιώνεται, βεβαίως, στην ευρεσιακότητα. Για να είναι κάτι, π.χ., *απειλητικό*, πρέπει εμείς να είμαστε οντολογικώς και ευρεσιακά διαμορφωμένοι και, πιο συγκεκριμένα, η ευρεσιακότητά μας πρέπει, εν προκειμένω, να έχει ετεροιωθεί στη διάθεση του φόβου (Furcht). Ο φόβος έχει διανοίξει την ανοιχτωσιά του κόσμου (Weltoffenheit) στη δυνατότητα ανακάλυψης απειλητικών όντων.<sup>12</sup>

Υπαρκτικά, γράφει εν τέλει ο Χάιντεγκερ, η ευρεσιακότητα ενέχει μια *διανοικτική εξαρτητικότητα* σε σχέση με τον κόσμο (erschließende Angewiesenheit auf Welt). Άρα, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι, στο τέλος, είναι οι διαθέσεις που πρωτίστως αποκαλύπτουν (διανοίγουν) τον κόσμο, μέσα στον οποίο συναντούμε όντα που μας αφορούν.

**(στ) Ούτε η ευρεσιακότητα μάς φανερώνει έναν δήθεν αντικειμενικό κόσμο, αλλά ούτε και η θεωρία διατελεί πέραν των διαθέσεων**

Η περιβλεψη όντως μπορεί να σφάλει αναφορικά με τα όντα μέσα στον ευρεσιακά διανοιγμένο κόσμο. Αλλά αυτό συνιστά σφάλμα, μόνο αν κανείς το συγκρίνει με το αδικαιολόγητο, εν τέλει, ιδεώδες της απόλυτης γνώσης. *Η ειδική κοσμικότητα ενός πρόχειρου όντος μπορεί πράγματι να μεταβάλλεται ανάλογα και με την αλλαγή των διαθέσε-*

---

<sup>10</sup> Η αντίσταση, η απειλητικότητα, κ.λπ., δηλαδή, δεν είναι ούτε ψυχικά ούτε γνωσιακά επικαλύμματα των σχετικών όντων. Αν ήταν έτσι, τότε τα σχετικά δεν θα μας αφορούσαν όπως μας αφορούν· δεν θα κατάφεραν να μας πλήξουν όπως μας πλήττουν· όπως δεν μας πλήττει το γεγονός ότι, π.χ., «δύο και δύο μήλα μας κάνουν τέσσερα μήλα» ή το ότι «τα λιοντάρια είναι θηλαστικά».

<sup>11</sup> SZ 138. Πώς γίνεται αυτό; Δεν μας καθοδηγεί ο Χάιντεγκερ μέχρι εδώ να αναζητούμε όλα τα ζητήματά μας ως φαινόμενα; Δεν σημαίνει αυτό να μας δίδονται ως φαινόμενα στην *εποπτεία*; Δεν μπορούμε να εξηγήσουμε τούτη την αναφορά, παρεκτός αν υποθέσουμε ότι εννοεί μια καντιανή αισθητηριακή εποπτεία (όπου εμφανίζεται το αντιληπτό ως ήδη κατηγορηματικά συγκροτημένο, π.χ. ως «το μήλο είναι κόκκινο») ή ακόμα και μια χουσερλιανή γνωσιακή-κατηγορηματική εποπτεία (όπου δεν μας εμφανίζεται το απλώς αντιληπτό μήλο, αλλά η γλωσσικο-κατηγορηματικά συγκροτημένη κατάσταση πραγμάτων, π.χ. «το μήλο είναι κόκκινο»).

<sup>12</sup> Ο Χάιντεγκερ, μάλιστα, φτάνει να ισχυριστεί ότι ακόμα και οι αισθήσεις συμβαίνει να “θίγονται” ή να “έχουν αίσθηση” επειδή ανήκουν σε ένα ον με το Είναι του ευρεσιακού εν-τω-κόσμου-Είναι. Αλλιώς, όσο δυνατά και αν ερεθίζονταν, κανένα ον-που-μας-αφορά δεν θα φανερωνόταν, τίποτα δεν θα κατάφερε να μας πλήττει· ακόμα και η σκέτη αντίσταση στην αφή θα έμενε αναποκάλυπτη.

ων. Το ιδεώδες της γνώσης απλώς παρευρισκόμενων όντων μέσα στην *ομοιομορφία* τους (Einförmigkeit) επιβλήθηκε από το λάθος να εκληφθεί η θεωρητική επίβλεψη ως η πρωταρχικότερη υπαρκτική δυνατότητά μας.<sup>13</sup>

Αλλά και η θεωρητική επίβλεψη ουσιαστικά διατελεί σε κάποια διάθεση. Όπως μας λέει και ο Αριστοτέλης (ΜΦ 982b.ε.), για να μας δείξουν τα όντα την υποτιθέμενη αμιγή όψη ή είδος τους (reinen Aussehen), για να συλληφθεί ο *ορισμός* τους, πρέπει να περιέλθουμε στη διάθεση του γαληνίως διατρίβειν, της ραστώνης και της διαγωγής (αναψυχής).

**(ζ) Στην παραδοσιακή φιλοσοφία και στη Φαινομενολογία οι τρόποι της ευρεσιακότητας εξελήφθησαν ως «πάθη» και «αισθήματα»**

Θέμα μας εδώ δεν είναι, βέβαια, η ποικιλία των «παθών» (Affekte) και των «αισθημάτων» (Gefühle) ως *τρόπων* (Modi) της ευρεσιακότητας ή οι *στηρικτικές συνάφειες* (Fundierungszusammenhänge) τους. Με αυτά τα θέματα ασχολήθηκαν, αντίστοιχα, η παραδοσιακή φιλοσοφία και η Φαινομενολογία (του Χούσερλ και του Σέλερ).

Το ενδιαφέρον είναι ότι η πρώτη ανάπτυξη αυτής της θεματικής από τον Αριστοτέλη δεν δίνεται στο πλαίσιο της Ψυχολογίας του (στο *Περί Ψυχής*), αλλά στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής* του. Σε αντίθεση προς την τότε κρατούσα άποψη, μάλιστα, ο Αριστοτέλης δεν παρουσιάζει τη ρητορική ως κλάδο της διδακτικής (Lehrfach), αλλά ως την πρώτη συστηματική ερμηνευτική του καθημερινού *αλληλοσυν-Είναι*. Σε αυτό το έργο συλλαμβάνεται η ιδέα ότι η δημόσια σφαίρα (Öffentlichkeit), ως τρόπος του Είναι του “κανείς”, είναι πάντα μέσα σε διαθέσεις. Επιτυγχάνεται, δηλαδή, η διαπίστωση ότι η δημόσια σφαίρα είναι ένα πεδίο αλληλοσυνάντησης των εδωνά-Είναι, το οποίο ως έδαφος του έχει τη θυμικότητα. Με άλλα λόγια μέσα σε αυτό το πεδίο ό,τι συμβαίνει είναι δυνατό μόνο επειδή το έδαφος του είναι η θυμικότητα. Αυτό σημαίνει πως ο “κανείς” μπορεί και να “φτιάχνει” τις διαθέσεις, ώστε να αποβίνουν υπέρ του. Ο ρήτορας πρέπει να κατανοήσει το ρόλο των διαθέσεων και ξεινώντας από την τρέχουσα διάθεση να κατευθύνει το ακροατήριο προς μια άλλη διάθεση, επωφελή για τον ίδιο, για τον πελάτη του, για την πόλη, κ.λπ.

Τη θεματική αυτή την ανέπτυξαν οι Στωικοί και από αυτούς την παρέλαβαν οι Πατέρες της Εκκλησίας και οι Σχολαστικοί. Ωστόσο, μετά τον Αριστοτέλη η φιλοσοφία δεν προόδευσε καθόλου στην κατεύθυνση της ανάδειξης και της κατανόησης του οντολογικού ρόλου των «παθών» και των «αισθημάτων». Τουναντίον, κατηγοριοποιήθηκαν στα «ψυχικά φαινόμενα» και εξετάστηκαν δίπλα-δίπλα με το παριστά-

---

<sup>13</sup> Αυτό αφορά, βεβαίως, τη θεωρητική γνώση, η οποία έχει εκάστοτε ήδη κάπως θεματοποιήσει κάτι. Τι είναι αυτό το κάτι, όμως; Για τον Χάιντεγκερ το ερώτημα αυτό δεν μπορεί να τεθεί. Ωστόσο, η θέση του Χάιντεγκερ περί θεωρητικότητας δεν μπορεί να θίξει το εύρημα της Φαινομενολογίας του Χούσερλ ότι πριν από κάθε θεματοποίηση μάς έχει φανερωθεί αυτό που θεματοποιούμε ως *όχι ακόμα θεματοποιημένο*, αν και, πάντως, ως θεματοποιήσιμο απλώς αντιληπτό αντικείμενο.

νειν (Vorstellen) και το βούλεσθαι (Wollen) και μάλιστα, όπως είδαμε, απλώς ως σκέτα συνοδά φαινόμενα (Begleitphänomene).

Η Φαινομενολογία, βεβαίως, ξαναείδε αυτά τα φαινόμενα με νέο μάτι. Ειδικά ο Σέλερ, εμπνεόμενος από τον Αυγουστίνο και τον Πασκάλ, στράφηκε προς την έρευνα των στηρικτικών διαπλοκών μεταξύ των *παραστασιακών* (vorstellenden) αποβλεπτικών ενεργημάτων και των αποβλεπτικών ενεργημάτων *ενδιαφέροντος* (interessenehmenden). Όμως, όπως στον Χούσερλ, έτσι και στον ο Σέλερ, τα *υπαρκτικο-οντολογικά* θεμέλια των αποβλεπτικών ενεργημάτων δεν έρχονται τελικά στο φως.

#### **(η) Προαναγγελία: μέσα στην ευρεσιακότητα το εδωνά-Είναι καταπίπτει**

Η ευρεσιακότητα είναι ο ένας από τους δύο θεμελιακούς υπαρκτικούς τύπους στον οποίο το εδωνά-Είναι είναι το εδωνά του. Και είπαμε ότι αυτή διανοίγει το εδωνά-Είναι κατά το ότι αυτό έχει *ριφθεί* και κατά το ότι διατελεί (ευρεσιακά) “*εν εξαρτήσε!*” (Angewiesenheit) από τον κόσμο. Θα δούμε, όμως, πως η ευρεσιακότητα είναι ο υπαρκτικός τύπος του Είναι στο πλαίσιο του οποίου το εδωνά-Είναι *παραδίδεται* (sich ausliefert) στον “κόσμο”.

Μάλιστα στην ευρεσιακότητα το εδωνά-Είναι βρίσκεται να *το αφορά* (angehen läßt) τόσο πολύ ο “κόσμος,” ώστε κατά κάποιο τρόπο *υπεκφεύγει* (ausweicht) τον εαυτό του. Αυτό είναι το φαινόμενο της *κατάπτωσης* (Verfall), για την υπαρκτική σύσταση του οποίου θα μιλήσουμε παρακάτω.

#### **(θ) Ως διανοικτική, η ευρεσιακότητα έχει και θεμελιακό μεθοδολογικό ρόλο**

Εξαιτίας της διανοικτικής λειτουργίας της, όμως, η ευρεσιακότητα έχει και αποφασιστικό *μεθοδολογικό* ρόλο για την Υπαρκτική Αναλυτική.

Όπως έχουμε δει ήδη, από φαινομενολογική άποψη κάθε οντολογική ερμηνεία (*Interpretation*) μπορεί να ρωτήσει για το Είναι μόνο αναφορικά με όντα που έχουν ήδη *ανακαλυφθεί μέσα σε έναν διανοιγμένο κόσμο*.<sup>14</sup> Αυτά τα έτσι ανακαλυμμένα όντα είναι που χρησιμεύουν ως *επερωτώμενα* στο δρόμο μας για το καθήκον που έθεσε ως στόχο του το EX.

Έτσι ακριβώς κινείται και η Υπαρκτική Αναλυτική ως ενδιαμέσος σταθμός για τη Θεμελιακή Οντολογία. Η Υπαρκτική Αναλυτική, συγκεκριμένα, χρησιμοποιεί ως επερωτώμενο το ον «εδωνά-Είναι». Αλλά αυτό είναι ένα εξαιρετικό ον. Όπως ειπώθηκε στις §§3-4 και όπως φάνηκε καλύτερα στις §§15-18 και 29, το εδωνά-Είναι μοιάζει να είναι *μαζί διάνοιξη για ανακαλύψιμα όντα και “ανακαλυμμένο” ον μέσα στη διά-*

---

<sup>14</sup> Να τι διαβάζουμε στο σχετικό χωρίο του EX: « Diese [die Empfindlichkeit] vermag, wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein gleichsam abzuhören.» (SZ 139). Ο Χάιντεγκερ δεν έχει μείνει, λοιπόν, πιστός στην ορολογία του. Τα όντα *ανακαλύπτονται*: ο κόσμος διανοίγεται. Ας δούμε, όμως, πώς μπορούμε να κατανοήσουμε το νόημα του συνολικότερου εδαφίου με το οποίο κλείνει η §29, και σε τούτο το ζήτημα θα επανέλθουμε.

νοϊκή. Και όπως είπαμε εδώ στην §29, το εδωνά-Είναι είναι τέτοιο ον, επειδή θεμελιω-  
κά συστήρεται ως ευρεσιακότητα.

Να, άρα, ο κομβικός μεθοδολογικός ρόλος της ευρεσιακότητας. Αυτή είναι το  
πλαίσιο για την ίδια τη δυνατότητα διεξαγωγής της Υπαρκτικής Αναλυτικής και,  
κατ' επέκτασιν, της Θεμελιακής Οντολογίας.

Αν, λοιπόν, η φαινομενολογική Υπαρκτική Αναλυτική θέλει να παράσχει δικαι-  
ολογημένες (και όχι αδικαιώτες) αναλύσεις, οφείλει να αντλήσει για το εδωνά-Είναι  
όσο το δυνατόν περισσότερες πληροφορίες εξετάζοντας από κοντά τις πιο σπουδαί-  
ες (weitttragendsten) διανοητικές δυνατότητες αυτού του όντος. Έτσι, μένοντας όσο  
το δυνατόν κοντύτερα στην πρωταρχική διάνοιξη, η Φαινομενολογία θα δώσει στο  
εδωνά-Είναι τη δυνατότητα να ερμηνεύσει τον ίδιο τον εαυτό του (sich selbst auslegen  
lassen). Η Φαινομενολογία ως τέτοια ουσιαστικά δεν παρεμβαίνει εδώ. Το μόνο  
που κάνει είναι να αφήνει να αίρεται σε υπαρκτικές έννοιες<sup>15</sup> αυτό που στη διάνοιξη  
συνιστά φαινόμενο περιεχόμενο (phänomenaler Gehalt).

#### (ι) Η μετάβαση στη θεματική της αγωνίας μέσω του φόβου

Με ετούτες τις παρατηρήσεις ετοιμαστήκαμε σε αδρές γραμμές για τη μετάβαση  
στην §40. Στην κατεύθυνση των στόχων που τέθηκαν εξαρχής στο ΕΧ, για να α-  
ντλήσουμε τις πληροφορίες που χρειαζόμαστε για το εδωνά-Είναι, θα εξετάσουμε  
από κοντά μια υπαρκτικο-οντολογικά πράγματι σπουδαία διανοητική δυνατότητα.  
Αυτή δεν είναι άλλη από τη θεμελιακή ευρεσιακότητα του εδωνά-Είναι: την αγωνία  
(*Angst*).

Πριν, όμως, φτάσουμε στη διάνοιξη που επιτελεί η ίδια η αγωνία, θα προβούμε  
σε μια συγκεκριμένη εξέταση ενός ορισμένου τρόπου του φαινομένου (Phänomen)  
της ευρεσιακότητας: του φόβου (Furcht).

§30. Ο φόβος ως ένας τρόπος της ευρεσιακότητας<sup>16</sup>

#### (α) Η τριπλή δομή του φαινομένου του φόβου

Προσεγγίζοντας το φόβο (Furcht) ως φαινόμενο (Phänomen) μπορούμε να διακρι-  
νουμε τρεις δομικές στιγμές του:

- i. το φοβείσθαι (Fürchten) μας,
- ii. το προ-του-οποίου (Wovor) του φόβου μας, και
- iii. το περί-του-οποίου (Worum) του φόβου μας.

Σε αυτή τη δομή ξαναεμφανίζεται (zur Vorschein kommt) η δομή της ίδιας της

---

<sup>15</sup> Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ γράφει «με υπαρκτικό τρόπο σε έννοιες [existenzial in den Begriff zu  
heben]» (SZ 140).

<sup>16</sup> Με υποσημείωση στον τίτλο της παρούσας ενότητας ο Χάιντεγκερ μας παραπέμπει στη Ρητο-  
ρική του Αριστοτέλη (1382a20-1383b11).



ευρεσιαικότητας γενικά.<sup>17</sup>

**(β) Το προ-του-οποίου του φόβου έχει τον χαρακτήρα απειλητικότητας**

Το προ-του-οποίου είναι το εκάστοτε φοβερό (*furchtabares*) ενδόκιμο ον (πρό-χειρο, παρευρισκόμενο ή συν-εδωνά-Είναι). Από την εξέταση του φοβερού ως φαινόμενο, δηλαδή στη φοβερότητά του, ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται πως διαπιστώνουμε ότι το φοβερό ον έχει τον χαρακτήρα της απειλητικότητας (*Bedrohlichkeit*). Και να τι σημαίνει αυτό:

- i. Το φοβερό ον συμπλέκεται περικοσμικά κατά τον τύπο της βλαβερότητας (*Abträglichkeit*)· μπορεί να βλάψει.<sup>18</sup>
- ii. Η βλαβερότητα ορίζεται μέσα στη χώρα των όντων που αυτή μπορεί να αφορά (*des von ihr Betreffbaren*)· προέρχεται από αυτήν τη χώρα.
- iii. Η σχετική χώρα και τα όντα της μάς καθίστανται γνώριμα μέσα από το ότι δε μάς εμπνέουν “σιγουριά” (*mit dem es nicht “geheuer” ist*)· μάς θέτουν σε κατάσταση ανασφάλειας.
- iv. Ως απειλητικό, το βλαβερό δεν βρίσκεται ακόμα τόσο πολύ κοντά μας, δεν μας θίγει ήδη, δεν υλοποιεί την απειλή βλάπτοντάς μας. Όμως αυτό πλησιάζει και σε αυτό το πλησίασμα η βλαβερότητα “ακτινοβολεί” συνιστώντας την όλη απειλητικότητα.<sup>19</sup>
- v. Αυτό το πλησίασμα είναι πλησίασμα στο πλαίσιο μιας εγγύτητας (*Nähe*),<sup>20</sup> μέσα στην οποία μόνο η απειλητικότητα αποκαλύπτεται (*sich*

---

<sup>17</sup> Να μια πρόγευση όσων είδαμε να διευκρινίζονται και να αναγγέλλονται στην §29.i. Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε να παρακολουθήσουμε από κοντά την ανάπτυξη της όλης στρατηγικής που θα μας φέρει στο καιρίο ζήτημα της διάνοιξης που επιτελείται στην αγωνία.

<sup>18</sup> Προσέξτε εδώ κάτι κρίσιμο. Φοβερό, λέει, ο Χάιντεγκερ, είναι ό,τι ενέχεται μέσα σε συμπλεκτικές σχέσεις βλαβερότητας. Δηλαδή, φόβο εμπνέει εκείνο που μπορεί να προκαλεί βλάβη σε άλλα όντα, π.χ. σε εμάς. Μάλιστα, όπως προκύπτει αμέσως μετά, φοβερό είναι το ον που *αν* “υλοποιήσει” την περικοσμική συμπλοκή του με κάποιο ον, τότε *θα* προκαλούσε βλάβη σε αυτό το ον.

<sup>19</sup> SZ 140-1. Απειλητικότητα, λοιπόν, είναι η ακτινοβολούσα βλαβερότητα με την έννοια της συμπλεκτικά συγκροτημένης δυνατότητας βλάβης. Γι’ αυτό, όπως θα δούμε σε λίγο, η απειλητικότητα δεν μπορεί να αποκαλυφθεί όσο το βλαβερό δεν έχει καταστεί ένα περικοσμικά εγγύς ον για κάποιο εδωνά-Είναι. Δεν μπορεί, δηλαδή, να αποκαλυφθεί όσο δεν έχει “συγκροτηθεί” ένα βλαβερό ον μέσα στις σχετικές συμπλεκτικές σχέσεις. Αλλά πώς να έχει συγκροτηθεί το βλαβερό ή η βλαβερότητα; *A priori* ή *a posteriori*; Από τα συγκείμενα δεν φαίνεται να μπορούμε να πάρουμε μια αδιαμφισβήτητη απάντηση.

<sup>20</sup> Ο Χάιντεγκερ δεν είναι εδώ όσο σαφής θα έπρεπε αναφορικά με το νόημα της εγγύτητας. Έχει αυτή το νόημα του *τι μας δίδεται όντως μέσα σε έναν περίκοσμο* ή έχει το νόημα της *χωραϊκής κοντινότητας*; Εδώ απλώς μεταφέρεται, όμως, η ασάφεια ή έστω η δισημία που υπάρχει και στις ενότητες όπου είδαμε να αναπτύσσεται η θεματική της εγγύτητας και της χωραϊκότητας. Αναγκαστικά η εν λόγω ασάφεια ή δισημία χρωματίζει και τα όσα ακολουθούν.

enthüllt).<sup>21</sup>

- vi. Στο πλησιασμό του στην εγγύτητα το βλαβερό αποκαλύπτεται στην απειλητικότητά του ως κάτι που μπορεί και να μείνει ανυλοποίητο (ausbleibend) ή να μας προσπεράσει: κάτι που μάλλον επιτείνει παρ'όλα μειώνει το φόβο.

**(γ) Το φοβείσθαι είναι η ευρεσιακότητα που απελευθερώνει (συγκροτεί) το φοβερό**

Όταν η ευρεσιακότητά μας διατελεί στην ετεροίωση του φόβου, δηλαδή όταν φοβόμαστε, δεν προηγείται κάποια διακριβίωση (Feststellung) του ότι *ένα ον* θα μας προκαλέσει κακό στο μέλλον ή μια διαπίστωση-του-γεγονότος (konstatierung) ότι *ένα ον* *όντως* πλησιάζει. Ο ίδιος ο φόβος είναι αυτός που απελευθερώνει εξ αρχής το απειλητικό στη φοβερότητά του, ώστε αυτό να αφορά (angeht) το φόβο (ή μάλλον το εδωνά-Είναι στο φόβο του).

Η όποια ρητή περιβλεπτική ή άλλη διευκρίνιση του φοβερού όντος μπορεί να γίνει μόνο *μέσα* στην ευρεσιακότητα του φόβου. Ο φόβος έχει διανοίξει τον κόσμο ως ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο κάτι φοβερό μπορεί να μας πλησιάσει.

Το ίδιο το πλησιασμα, βέβαια, είναι δυνατό μόνο στο πλαίσιο της χωρικότητας του εδωνά-Είναι.

**(δ) Το περι-του-οποίου του φόβου μας είναι το ίδιο το εδωνά-Είναι στο Είναι του**

Το εδωνά-Είναι φοβάται ακριβώς επειδή:

- i. στο Είναι του ανήκει το να *επιτηρεί* το Είναι του (um dieses Sein geht),
- ii. επιτηρώντας το Είναι του κατανοεί και τη δυνατότητα να *στερηθεί* αυτό το Είναι του, και
- iii. τη δυνατότητα αυτή τη συνδέει με όντα που θα μπορούσαν να την υλοποιήσουν.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Προσέξτε το νόημα αυτής της πολύ ενδιαφέρουσας παρατήρησης. Μπορεί κάτι βλαβερό να βρίσκεται αποστασιακά κοντά μας. Ωστόσο, αν δεν βρεθεί κοντά μας περικοσμικά-χωρικά, τότε η απειλητικότητά του θα παραμένει συγκαλυμμένη. Για παράδειγμα, κάποιος που έχει πλήρη άγνοια σχετικά με το τι είναι ένα ραδιενεργό υλικό μπορεί να βάλει στην τσέπη του και στο σπίτι του, π.χ., μια σφαίρα με επίστρωση ουρανίου (τα γνωστά υπερ-διατρητικά βλήματα). Μολονότι το υλικό αυτό είναι βλαβερό, η απειλητικότητά του δεν έχει αποκαλυφθεί όσο αυτό δεν έχει καταστεί εγγύς στην περικοσμικότητα που τού προσιδιάζει (εδώ: αν δεν έχει ανακαλυφθεί, π.χ., σε ένα εργαστήριο Φυσικής ως το ον που αυτό είναι).

<sup>22</sup> SZ 141. Στο σχετικό σημείο του EX ο Χάιντεγκερ δεν είναι αρκετά σαφής. Μετά την ιδέα που αποδίδουμε με την πρόταση (i), διαβάζουμε απλώς ότι ο φόβος διανοίγει το εδωνά-Είναι ως προς το ότι κινδυνεύει, ως προς το ότι είναι εγκατελειμμένο στον εαυτό του. Έτσι, όμως, δημιουργείται ένα πρόβλημα μετάβασης. Διαβάσαμε πριν πως το εδωνά-Είναι φοβάται ενώπιον του φοβερού όντος. Εδώ διαβάζουμε πως φοβάται επειδή επιτηρεί το Είναι του. Τι σχέση έχει, όμως, το φοβερό ον με το Είναι μας το οποίο επιτηρούμε; Με τις προτάσεις (ii) και (iii) φαίνεται πως γεφυρώνονται αυτές οι ιδέες. Επίσης, για να κατανοήσουμε καλύτερα ετούτα τα τρία

Έτσι, ο φόβος διανοίγει το εδωνά-Είναι ως κινδυνεύον (in seiner Gefährdung), ως εγκατελειμμένο (übergelassen) στον εαυτό του, ως ξεμοναχιασμένο, μπορούμε να πούμε, απέναντι στο φοβερό ον. Πρω του φοβερού όντος ο φόβος περιστρέφεται γύρω από το ον που φοβάται, είναι δηλαδή φόβος περί του εδωνά-Είναι. Γύρω από όποιο ον κι αν φαίνεται, επιφανειακά, να περιστρέφεται ο φόβος μας, π.χ. γύρω από το σπίτι μας, γύρω από τα αγαπημένα μας πρόσωπα, κ.λπ., στο τέλος αποδεικνύεται πως είναι φόβος που περιστρέφεται γύρω από το εδωνά-Είναι.

Να γιατί. Όντας-εν-τω-κόσμω, το εδωνά-Είναι βρίσκεται πάντα να επιμεριμνά παρά (bei) τα όντα ή να υπερμεριμνά για άλλα εδωνά-Είναι. Επιμεριμνώντας έτσι, δηλαδή, είναι το Είναι του. Όταν κινδυνεύουν τα όντα παρά ή μαζί με τα οποία το εδωνά-Είναι διατελεί στην επιμέριμνα και στην υπερμέριμνα, κινδυνεύουν να καταστραφούν το ίδιο το παρ-Είναι και το συν-Είναι ή, εν πολλοίς, το ίδιο το εν-τω-κόσμω-Είναι, δηλαδή το εδωνά-Είναι στο Είναι του. Σε ό,τι αφορά ειδικά το φόβο για λογαριασμό άλλου εδωνά-Είναι, δεν προϋποτίθεται ούτε ότι φοβάται και ο άλλος (τουναντίον μάλιστα), ούτε ότι ο φόβος είναι κοινός φόβος μας. Σε αυτόν το φόβο, φοβόμαστε ότι ο άλλος θα αποσπαστεί από το συν-Είναι μας, δηλαδή ότι το συν-Είναι μας και, εν πολλοίς, το Είναι μας θα καταστραφεί.

**(ε) Ο φόβος είναι το ίδιο έντονος είτε αυτός είναι άμεσος, είτε έμμεσος· προκαλεί δε θόλωμα του εν-Είναι**

Να παρατηρήσουμε εδώ τρία πράγματα.

Πρώτον, ο φόβος που δεν αφορά άμεσα το εδωνά-Είναι δεν είναι μικρότερος από το φόβο που αφορά άμεσα το εδωνά-Είναι.

Δεύτερον, ο φόβος συγχύζει (verwirrt) και μπερδεύει (macht “kopfloss”) το εδωνά-Είναι.

Τρίτον, ο φόβος διανοίγει το εδωνά-Είναι *θολώνοντας ή επικαλύπτοντας* (verschliessend) το εν-Είναι που έχει τεθεί σε κίνδυνο. Γι' αυτό, όταν περάσει ο κίνδυνος, το μέχρι πριν εν συγχύσει (in Verwirrung) εδωνά-Είναι πρέπει να προσπαθήσει για να δει πού βρίσκεται και να επαναπροσανατολιστεί.

**(στ) Το ξάφνιασμα, ο τρόμος, και η φρίκη**

Σε όλες τις προηγούμενες παραλλαγές των δομικών στοιχείων του φόβου αυτό που εξετάζουμε δεν είναι κάτι σαν τους βαθμούς της έντασης συναισθηματικών αποχρώσεων, αλλά οι διαφορετικοί υπαρκτικοί τρόποι (ή διαφορετικά δομικά στοιχεία του υπαρκτικού τρόπου της φοβικής θυμικότητας). Ας εξετάσουμε τώρα, λοιπόν, το φόβο παραλλάσσοντας το δομικό στοιχείο του *πλησιάζματος* του απειλητικού όντος.

- i. Αν το απειλητικό, μολονότι πιθανό, αναμενόμενο και οικείο, ενσκήψει *αιφνίδια*, τότε ο φόβος παίρνει τη μορφή του *ξάφνιασματος* (Erschrecken).

---

σημεία της §30.β είναι απαραίτητο να ανατρέξουμε και στις §28.στ-ζ, καθώς και στη σχετική επεξηγηματική σημείωση της §28.ζ.

ii. Αν το απειλητικό ον μας είναι *ολότελα άγνωστο*, τότε ο φόβος παίρνει τη μορφή του *τρόμου* (Grauen).

iii. Αν, τώρα, το τρομερό ενσκήψει και *αιφνιδίως* τότε μιλάμε για *φρίκη* (Entsetzen).

Ο φόβος, ως τρόπος της ευρεσιακότητας, μπορεί, επίσης, να ετεροιωθεί ανάλογα και να πάρει τη μορφή της συστολής, της δειλίας, του καινού προαισθήματος κ.λπ. Αυτά μάς κάνουν να αντιληφθούμε ότι κατά το εν-τω-κόσμω-Είναι του το εδωνά-Είναι διατελεί γενικώς “φοβισμένα” (“furchtsam”) ή «μετά φόβου». Η θυμικότητα είναι πρωτίστως και διαρκώς ευαίσθητη –στον έναν ή στον άλλο βαθμό και με τον έναν ή τον άλλο τρόπο– στην πιθανότητα έλευσης ενός αιτίου που θα καταστρέψει το εν-Είναι μας.

Η ευρεσιακότητα του φόβου δεν είναι, ωστόσο, η μόνη υπαρκτική δυνατότητα.<sup>23</sup>

### §31. Το εδωνά Είναι (Da-sein) ως κατανόηση

(α) Η κατανόηση συν-συνιστά το εν-Είναι και, άρα, αποτελεί θεμελιακό υπαρκτικό χαρακτηριστικό (όχι ένα είδος γνώσης)

Έχουμε ήδη δει να λέγεται ότι οι ισοπρωταρχικές υπαρκτικές δομές που απαρτίζουν το εν-Είναι, ως Είναι του «εδωνά», στο οποίο εκάστοτε ήδη το εδωνά-Είναι εδρεύει (hält), είναι η ευρεσιακότητα και η κατανόηση. Το ότι αυτές οι δομές είναι ισοπρωταρχικές σημαίνει πως τόσο η ευρεσιακότητα συνοδεύεται από μια κατανόηση, όσο και η κατανόηση συνοδεύεται πάντα από κάποια ευρεσιακότητα.<sup>24</sup>

Βεβαίως, όταν λέμε εδώ «κατανόηση» εννοούμε ένα θεμελιακό υπαρκτικό χαρακτηριστικό<sup>25</sup> του εδωνά-Είναι και όχι το είδος γνώσης που αντιδιαστέλλεται, π.χ., προς την εξήγηση (Erklären). Όλα τα είδη γνώσης είναι απλώς υπαρκτικά παράγω-

<sup>23</sup> Να παρατηρήσουμε εδώ το εξής. Ο φόβος δεν είναι η μόνη *ερριμμένη* και *ευρεσιακή* υπαρκτική δυνατότητα (διότι για αυτές μιλάμε μετά την εισαγωγή της θεματικής του εδωνά, αφού πριν από την εισαγωγή αυτής της θεματικής μιλούσαμε για υπαρκτικές δυνατότητες που *δεν* συνδέονταν με το στοιχείο του Είναι του εδωνά-Είναι που κάνει το εδωνά-Είναι να είναι εκάστοτε *εδωνά*, δηλαδή με το εν-Είναι). Στη συνέχεια θα συναντήσουμε και άλλες ερριμμένες υπαρκτικές δυνατότητες.

<sup>24</sup> Στην πραγματικότητα ο Χάιντεγκερ προετοιμάζει εδώ μεθοδικά όσα θα δούμε να υποστηρίζει αργότερα στην §40, δηλαδή την ιδέα του ότι η αγωνία, ως θεμελιακή ευρεσιακότητα, είναι άρρηκτα δεμένη με μια αντίστοιχη κατανόηση, αυτήν που μας επιτρέπει να θεαθούμε φαινομενολογικά το Είναι (*ποιο Είναι άραγε;*) μέσα από την άποψη του Μηδενός. Θα δούμε τι έχουμε να πούμε όταν φτάσουμε σε αυτό το σημείο.

<sup>25</sup> Στο σχετικό σημείο που σχολιάζουμε εδώ ο Χάιντεγκερ έχει καταγράψει το εξής σχόλιο: δηλαδή θεμελιακο-οντολογικά, που σημαίνει σε σχέση με την *αλήθεια* του Είναι (βλ. SZ 143 σχόλ. a) («ποιου Είναι;», ας ρωτήσουμε αυτή τη φορά εμείς). Επίσης, παρατηρήστε ότι θεματικώς κινούμαστε ακόμα μέσα στο πλαίσιο της ανάλυσης των «θεμελιακών υπαρκτικών δομών» ή, αλλιώς, των «συνιστωσών της θεμελιακής υπαρκτικής δομής» και δεν έχουμε περάσει ήδη σε αυτό της «ενιαίας πρωταρχικής δομής» του Είναι του εδωνά-Είναι (σύγκρ. με τις εισαγωγικές γραμμές της §28).

γα (Derivaten) ετούτης της *πρώτιστης* ή *πρωτογενούς* (primären) κατανόησης.

Στην πραγματικότητα μέχρι τώρα έχουμε μιλήσει ήδη για την κατανόηση, αλλά εδώ θα την κάνουμε θέμα μας.

**(β) «Είμαι στο εδωνά μου κατανοητικά» σημαίνει «επιτηρώ το Είναι μου» ως δομημένο από τη σημαντικότητα και το χάριν-του οποίου**

Είπαμε ότι κατά το υπάρχειν του το εδωνά-Είναι είναι το εδωνά του. Νωρίτερα, όμως, ως Είναι του εδωνά ορίσαμε το εν-Είναι. Τούτο μας επιτρέπει να πούμε πως και το εν-Είναι είναι «εδωνά». Αλλά αυτό σημαίνει πως *το εν-Είναι είναι αυτό χάριν-του-οποίου* (worumwillen) το εδωνά-Είναι *είναι*. Αλλιώς μπορούμε να πούμε και ότι το χάριν-του-οποίου, δηλαδή το εδωνά-Είναι, συγριεφαιλιούται στο εν-Είναι του. Πιο συγκεκριμένα, αυτό που έχει διανοιχθεί στη διάνοιξη είναι, στην πραγματικότητα, τούτο το *χάριν-του-οποίου*.

Ας θυμηθούμε, τώρα, ότι ως εδωνά ορίσαμε τη διάνοιξη ή το ξέφωτο – ακριβέστερα: το φωτισμένο (εν-Είναι) ανοιχτό (εδωνά). Στην §18, όμως, ως διάνοιξη ορίσαμε τον κόσμο και στην §4 τη διάνοιξη την παρουσιάσαμε με όρους κατανόησης. Έτσι, όταν εξισώνουμε τη διάνοιξη με την κατανόηση, αντιλαμβανόμαστε πως αυτό που κατανοείται είναι το χάριν-του-οποίου στο πλαίσιο της κοσμικότητας. Αλλά, όπως είδαμε στην §18, με την κατανόηση του χάριν-του-οποίου έχει συν-διανοιχθεί και η *σημαντικότητα* στο πλαίσιο της κοσμικότητας. Όμως, η σημαντικότητα είναι ό,τι είναι μόνο στη σχέση της με το χάριν-του-οποίου, μαζί με το οποίο συναπαρτίζουν την κοσμικότητα του διανοιγμένου κόσμου.<sup>26</sup>

Συνολικά, άρα, μπορούμε να πούμε ότι υπάρχοντας το εδωνά-Είναι εν-Είναι εδωνά στον διανοιγμένο κόσμο, κατανιώντας τον ως δομημένον με βάση το χάριν-του-οποίου και τη σημαντικότητα.<sup>27</sup> Όλο αυτό συμπύσσεται και στη διατύπωση: το εν-τω-κόσμω-Είναι εδωνά-Είναι είναι το ον που επιτηρεί το Είναι του (um sein Sein selbst geht).

**(γ) Υπαρκτικώς, «κατανοώ» σημαίνει «κατανοώ το Είναι του εδωνά-Είναι ως διανοίγον “δύνασθαι-Είναι”»**

Στην καθομιλουμένη η έκφραση «etwas verstehen» έχει το οντικό νόημα του «κατέχω από αυτό το πράγμα» («einer Sache verstehen können»), του «ξέρω από αυτό το πράγμα» («ihr gewachsen sein»), του «μπορώ να τα βγάλω πέρα με κάτι» («etwas

---

<sup>26</sup> Το κείμενο δεν είναι απολύτως σαφές. Ο Χάιντεγκερ γράφει πως η σημαντικότητα θεμελιώνεται στην κατανόηση.

<sup>27</sup> Βλέπε SZ 143. Εδώ παίρνω μεγάλη ελευθερία σε σχέση με τον τρόπο που ο ίδιος ο Χάιντεγκερ παρουσιάζει τις σχετικές έννοιες και συνδέσεις. Η προβληματικότητα του χωρίου αυτού είναι κάτι που έχει επισημανθεί γενικότερα. Είναι αξιοσημείωτο πως, αν και σε ορισμένα σημεία, σαν κι αυτό στο οποίο είμαστε τώρα, θα περιμέναμε από τον Χάιντεγκερ μια διαυγή συγριεφαιλιωτική αποκρυστάλλωση των ιδεών και των σχημάτων που σκιαγραφήθηκαν πριν, εντοπίζει κανείς μια εμφανή δυσχέρεια.

können»).

Εδώ, όμως, το «κατανοώ» χρησιμοποιείται με υπαρκτικό νόημα· δεν αφορά, δηλαδή, ένα οντικό κάτι, αλλά το *Είναι ως υπάρχειν* (Existieren). Επειδή, όμως, το εν λόγω υπάρχειν ισοδυναμεί με ένα *δύνασθαι-Είναι* (Sein-können) του εδωνά-Είναι, το «κατανοώ» αφορά εδώ το Είναι του εδωνά-Είναι ακριβώς ως δύνασθαι-Είναι.<sup>28</sup>

Η δυνατότητα-να-Είναι δεν σημαίνει, βέβαια, ούτε μια λογική δυνατότητα, ούτε κάτι που ενδέχεται να επισυμβεί (passieren) σε ένα παρευρισκόμενο ον. Η δυνατότητα ως *κατηγορία* σημαίνει, κατά τα γνωστά, αυτό που ακόμα δεν είναι πραγματικό και αυτό που κάποτε δεν θα είναι αναγκαιό. Στην παραδοσιακή οντολογία αυτή η τροπική κατηγορία είναι κατώτερη από την πραγματικότητα και την αναγκαιότητα. Ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό, όμως, η δυνατότητα είναι ο *πλέον πρωταρχικός θετικός οντολογικός χαρακτηρισμός* του εδωνά-Είναι.

Για να δούμε, τώρα, φαινομενολογικά την ίδια την υπαρκτική δυνατότητα, δηλαδή το δύνασθαι-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι, χρειαζόμαστε, φυσικά, ένα *φαινόμενο έδαφος* (phänomenalen Boden). Αυτό το έδαφος είναι εδώ το φαινόμενο της *κατανόησης* ως *διανοίγον δύνασθαι-Είναι*.

#### **(δ) Το εδωνά-Είναι είναι ένα ριφθέν δύνασθαι-Είναι**

Όταν μιλάμε εδώ για υπαρκτική δυνατότητα δεν εννοούμε ότι το εδωνά-Είναι αρχικά μετεωρίζεται ουδέτερο τάχα ακόμα μπροστά σε μια σειρά ισοσθενών τρόπων υπαρξής, μεταξύ των οποίων αυτό καλείται να διαλέξει εν αδιαφορία ελεύθερα (*libertas indifferentiae*).

Όντας πάντα σε μια ευρεσιακότητα, το εδωνά-Είναι είναι το εδωνά του έχοντας ήδη *ριφθεί* στη μία ή στην άλλη δυνατότητα· είναι *δυνατότητα που έχει παραδοθεί στον εαυτό* της (ihm selbst überantwortetes Möglichsein). Από αυτήν την άποψη το εδωνά-Είναι είναι *ριφθείσα δυνατότητα* ή, αλλιώς, *ελευθερία* (Freisein) *για το πλέον ίδιο* (eigenste) *δύνασθαι-Είναι*. Μιλάμε εδώ για μια ελευθερία ως ερριμμένη γεγονοτική ευρεσιακή διάρρευση προς τη μια ή την άλλη υπαρκτική δυνατότητα.

Το ότι το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε ήδη ριφθείσα δυνατότητα στο εδωνά σημαίνει ότι ήδη με το ξεκίνημα της υπαρξής του έχει αφήσει άλλες δυνατότητες απραγματοποίητες· και με τον ίδιο τρόπο πορεύεται πάντα ανάμεσα στις δυνατότητές του.

---

<sup>28</sup> «Υπάρχειν κατανοητικά ως δύνασθαι-Είναι» μπορεί να σημαίνει τουλάχιστον δύο πράγματα. Πρώτον, μπορεί να σημαίνει ότι υπάρχω κατανοώντας τι μπορώ να κάνω μέσα στη διάνοιξη του εδωνά μου, π.χ., μπορώ να επιδοθώ σε μια πρακτική δραστηριότητα αυτού ή του άλλου τύπου, σε μια θεματοποιητική-γλωσσική δραστηριότητα, κ.λπ. Δεύτερον, μπορεί να σημαίνει ότι υπάρχω κατανοώντας (σε αυτή την ιστορική φάση) ότι τώρα μπορώ να επιδιδομαι σε αυτήν τη σειρά νοήμων δραστηριοτήτων (συμπεριφορών), αλλά κατοπινότερα (σε μια άλλη ιστορική φάση) σε μια εντελώς διαφορετική σειρά νοήμων δραστηριοτήτων (για τις οποίες τρεχόντως δεν έχω την παραμικρή ιδέα). Ο Χάιντεγκερ δεν διακρίνει εδώ (ούτε κάπου αλλού) επαρκώς μεταξύ αυτών των δύο σημασιών του δύνασθαι-Είναι.

Στη βάση όλων αυτών μπορούμε να αντιληφθούμε καλύτερα τι είναι κατανόηση. Σε μια πρώτη φάση μπορούμε να συνεννοηθούμε λέγοντας ότι *κατανόηση είναι το Είναι τέτοιων ίδιων δύνασθαι-Είναι*. Ως τέτοια αυτή δεν είναι ποτέ μια μεταξύ των πραγματοποιήσιμων δυνατοτήτων. Τουναντίον, “διαποτίζει” το ίδιο το ως-ύπαρξη Είναι του εδωνά-Είναι. Το εδωνά-Είναι, ως ριφθέν δύνασθαι-Είναι στο εδωνά του, *υπάρχει κατανοητικά* (σε μια ευρεσιακή ελευθερία).

**(ε) «Κατανοώ» σημαίνει «μού είναι διαφανές (θετικά ή ελλειμματικά) ή διανοιγμένο το κατά-πού του δύνασθαι-Είναι μου στο εδωνά μου»**

Όταν, όμως, λέμε πως το εδωνά-Είναι υπάρχει κατανοητικά, η κατανοητικότητα αυτή μπορεί να εννοείται είτε *θετικά* είτε *ελλειμματικά* (στερητικά). Από την άποψη της δυνατότητας, αυτό μπορούμε να το πούμε και ως εξής: μια δυνατότητα (Möglichkeit) είναι γενικά *διαφανής* στον εαυτό της, αλλά με τρόπους και σε βαθμούς που μπορεί να διαφέρουν. Το εδωνά-Είναι, δηλαδή, υπάρχει κατανοητικά είτε έχοντας *όντως* κατανοήσει είτε *μη* έχοντας *όντως* κατανοήσει ότι το ίδιο είναι έτσι ή αλλιώς. Ως κατανόηση, λοιπόν, το εδωνά-Είναι “γνωρίζει” *κατά-πού κάνει* (“weiß” es, woran es mit ihm selbst ... ist), δηλαδή “γνωρίζει”, το *κατά-πού του δύνασθαι-Είναι* του.<sup>29</sup>

Βεβαίως, όταν λέμε ότι το εδωνά-Είναι, υπάρχοντας κατανοητικά, “γνωρίζει” το κατά-πού του δύνασθαι-Είναι του, δεν εννοούμε ότι το εδωνά-Είναι εντοπίζει *αναστοχαστικά* μια τέτοια γνώση μέσα του ως *παραστασιακό* περιεχόμενο του νου του. Το εδωνά-Είναι είναι ριφθείσα κατανοητική δυνατότητα στο εδωνά του και η εν λόγω “γνώση” ανήκει στο Είναι του ουσιαστικώς κατανοητικού εδωνά. Η “γνώση” της κατανόησης συνίσταται, εν ολίγοις, στη *διάνοιξη του κατά-πού-κάνει* το εδωνά-Είναι στο εδωνά του.

**(στ) Μέσα στην ερριμμένη ευρεσιακή κατανόηση το εδωνά-Είναι έχει παραδρομήσει και παραγνωρίζει τον εαυτό του, αλλά έχοντας τη δυνατότητα να τον ξαναβρεί**

Τώρα, όντας έτσι κατανοητικά το εδωνά του, το εδωνά-Είναι μπορεί γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο να παραδρομήσει (verlaufen) και να παραγνωρίσει (verkennen) τον εαυτό του. Μάλιστα, επειδή η κατανόηση είναι ευρεσιακή, δηλαδή όχι ελεγχόμενη

---

<sup>29</sup> Βλέπε σχετικά SZ 144. Επιχειρώ εδώ να ερμηνεύσω ένα ακόμα πολύ δύσκολο χωρίο του EX παίρνοντας, συγκριτικά με άλλα σημεία, μεγαλύτερη ελευθερία. Πάντως, θέλω να αποδώσω το «“weiß” es, woran es mit ihm selbst ... ist» ως «“γνωρίζει” κατά-πού κάνει», και όχι ως «“ξέρει” τι έγκειται σε αυτόν να κάνει» (όπως στην ελληνική μετάφραση, σελ. 242). Το woran θα αποδειχθεί στενά συνδεδεμένο (έως ταύτισεως) με τη σημαντικότητα του κόσμου. Ο αναγνώστης θα πρέπει να συσχετίσει στενά το woran της παρούσας ενότητας με τα wozu, worauf, wohin, και woraufhin των προηγούμενων ενότητων. Είμαι σίγουρος πως μεγάλο μέρος της στρουφνότητας και της περιπλοκότητας στην έκθεση, τις οποίες τόσοι και τόσοι έχουν ψέξει, θα είχε αποφευχθεί αν ο Χάιντεγκερ μας είχε μιλήσει ευθέως καθαρότερα για αυτές τις συνδέσεις. Επίσης, όπως θα δούμε το woran θα κατευθύνει και τη θεώρηση της κατανόησης ως *προβολή* (Entwurf). Αλλά, προβάλλω κάτι *κατά κάπου* (εξού και θεωρώ πως δικαιώνεται η επιλογή «κατά-πού»).

από το εδωνά-Είναι, αλλά παραδοθείσα σε αυτό υπαρκτικά *εξ ερριμμενότητας* (existenzial der Geworfenheit ausgeliefert), το εδωνά-Είναι έχει *όντως* παραδρομήσει και παραγνώρισει τον εαυτό του. Όμως, μέσα στις πολλές ερριμμένες δυνατότητες του εδωνά-Είναι βρίσκεται και η δυνατότητα να *ξαναβρεί* αυτό τον εαυτό του.<sup>30</sup>

**(ζ) «Μού είναι διαφανές το κατά-πού στο εδωνά» σημαίνει «μού έχει διανοιχθεί η σημαντικότητα ως συνθήκη δυνατότητας (Είναι) των όντων του κόσμου, καθώς και το ίδιο το χάριν-του-οποίου (εδωνά-Είναι)»**

Το *κατά-πού* του ριφθέντος-στο-εδωνά δύνασθαι-Είναι, το οποίο διανοιχθηκε στην κατανόηση, στην πραγματικότητα χαρακτηρίζει το ίδιο το εν-Είναι και, άρα, το όλο εν-τω-κόσμω-Είναι. Το *κατά-πού* του δύνασθαι-Είναι είναι *κατά-πού* του εν-τω-κόσμω-δύνασθαι-Είναι. Στη διάνοιξη του δυνατού *κατά-πού*, λοιπόν, έχει διανοιχθεί η δυνατή *σημαντικότητα* (Bedeutsamkeit) του κόσμου. Αυτή, όπως έχουμε πει, *ελευθερώνει* (freigibt) τα ενδόκοσμα όντα στις δυνατότητές τους. Ταυτόχρονα, όμως, ελευθερώνει και το *χάριν-του-οποίου* εδωνά-Είναι στις *δικές* του δυνατότητες.<sup>31</sup>

Στη διανοιγμένη σημαντικότητα, έτσι, τα πρόχειρα όντα ανακαλύπτονται ως τα όντα που *κατά* τούτη ή την άλλη προχειρότητά τους έχουν τη δυνατότητα να εξυπηρετούν, να χρησιμεύουν, να βλάπτουν, κ.λπ., (δυνατότητα η οποία διανοιγεται ως τέτοια στην ευρεσιακότητα). Από αυτή την άποψη εκείνο που διανοιγεται στη σημαντικότητα είναι η ολότητα των συμπλέξεων ως ολότητα των “*κατηγοριών*”<sup>32</sup> που καθιστούν δυνατή τη συνάφεια των κάθε λογής πρόχειρων όντων.

Αλλά δεν υποτίθεται πως και η φύση, ως “*ενότητα*” (“*Einheit*”) των παρευρισκόμενων όντων, ανακαλύπτεται *χάριν* ενός συνόλου κατηγοριών που την καθιστούν δυνατή; Όπως το έθεσε ο Καντ, το ζήτημα του *Είναι* της φύσης είναι ένα ζήτημα των *συνθηκών δυνατότητάς* της. Και εδώ, λοιπόν, προϋποτίθεται πως τα όντα που δεν

---

<sup>30</sup> SZ 144. Αυτή η τελευταία ιδέα, η οποία είναι στρουφνά διατυπωμένη στο EX, είναι πολύ σημαντική για να κατανοήσουμε σε ποια βάση ο Χάιντεγκερ ελπίζει ότι υπάρχει η δυνατότητα η φαινομενολογία του να βγει έξω από τη γραμμή της ιστορίας της παραδοσιακής Μεταφυσικής και να μας παρουσιάσει αυτό που συμβαίνει μέσα στο ρου της παραδοσιακής Μεταφυσικής. Ο Χάιντεγκερ ελπίζει ότι η φαινομενολογία του δεν συνιστά μια ακόμα παραδρομή και παραγνώριση. Ελπίζει, αντίθετα, ότι είναι η ενεργοποίηση, στο εδωνά-Είναι του, του δύνασθαι-Είναι που μπορεί να μας φανερώσει αυτό που συμβαίνει στο εδωνά-Είναι ως δύνασθαι-Είναι.

<sup>31</sup> Στην 31.β διαβάσαμε ότι η σημαντικότητα στηρίζεται στο *χάριν-του-οποίου* ή τουλάχιστον στην κατανόηση που αφορά το *χάριν-του-οποίου*. Εδώ διαβάζουμε πως, αντίθετα, είναι η σημαντικότητα αυτή που απελευθερώνει το *-χάριν-του-οποίου-* εδωνά-Είναι στις δυνατότητές του. Σύγγραφε, πάντως, αυτές τις διατυπώσεις με τις αντίστοιχες στην §18 και ειδικά στις υπο-ενότητες 18.β και 18.γ. Εδώ επαληθεύεται τρόπον τινά και η διευκρίνιση που είχαμε αρχίσει να κάνουμε στην §15.ε και την οποία κάναμε περισσότερο ρητή ακριβώς πριν το ξεκίνημα της §20, καθώς και στις σχετικές σημειώσεις. Αναφέρομαι στην ιδέα ότι η έκθεση του Χάιντεγκερ ακολουθεί τη λογική των σύστοιχων αναλύσεων: από τη μια η παρουσίαση των δομών του εδωνά-Είναι και από την άλλη οι σύστοιχες δομές που διέπουν τον κόσμο των ανακαλυπτόμενων όντων.

<sup>32</sup> Των *κατηγοριακών μορφών*» θα λέγαμε, καλύτερα, κάνοντας χρήση της χουσερλιανής ορολογίας.



είναι εδωνά-Είναι κατανοούνται κατά το *Είναι* τους μόλις διανοιχτούν οι συνθήκες δυνατότητάς τους.<sup>33</sup> Ας δούμε, τώρα, πώς δικαιώνεται αυτή η προϋπόθεση.

**(η) Η κατανόηση συνιστά μια προβολή, στην οποία συγκροτείται εκάστοτε το όλο εν-τω-κόσμω-Είναι, η οποία, όμως, δεν έχει χαρακτηριστικά πλάνου, αλλά είναι ερριμμένη**

Η κατανόηση έχει την υπαρκτική δομή που ο Χάιντεγκερ ονομάζει *προβολή* (Entwurf).<sup>34</sup> Η κατανόηση, μάς λέει ο ίδιος, προβάλλει το Είναι του εδωνά-Είναι ισοπρωταρχικά στο χάριν-του-οποίου του και στη σημαντικότητα (κοσμικότητα) του εκάστοτε κόσμου του.<sup>35</sup> Εν ολίγοις, η προβολή συγκροτεί το εκάστοτε εν-τω-κόσμω-Είναι.

Χουσερλιανά, λοιπόν, μπορούμε να πούμε πως η προβολή *προδιαγράφει* (entwirft) την υφή της εκάστοτε συστοιχίας εδωνά-Είναι και κόσμου όντων. Ό,τι προβάλλεται είναι η υπαρκτική σύσταση του Είναι (Seinsverfassung) του πεδίου (Spielraum) μέσα στο οποίο αναπτύσσεται το εκάστοτε γεγονοτικό δύνασθαι-Είναι.

Αλλά, όταν το εδωνά-Είναι προβάλλει, *δεν χειρίζεται ένα πλάνο (Plan)* που το έχει επινοήσει και το έχει συλλάβει θεματικά ως παράσταση με ένα δεδομένο νοηθέν απόθεμα (Bestand). Η προβολή έχει *ερριμμένο* χαρακτηριστικά. Στο βάλλειν μιας προβολής προ-βάλλεται (sich vorwirft)<sup>36</sup> η δυνατότητα ακριβώς ως *δυνατότητα*.

**(θ) Το εδωνά-Είναι είναι κάτι περισσότερο και από τη φυσικαλιστική γεγονότητα και από τη μία ή την άλλη πραγματωμένη δυνατότητά του**

Κατανοώντας εκάστοτε ερριμμένα, το εδωνά-Είναι βρίσκεται, βέβαια, να κατανοεί τον εαυτό του με βάση τη μία ή την άλλη δυνατότητα.

Από τη στιγμή που αποσαφήνισαμε την κατανόηση, αντιλαμβανόμαστε πως το εδωνά-Είναι είναι πάντα “περισσότερο” από εκείνο που σε αυτό συνιστά φυσικαλιστική γεγονότητα (Tatsächlichkeit). Το εδωνά-Είναι δεν ορίζεται καταγράφοντας το οντικό του απόθεμα (Seinsbestand) σε ιδιότητές του, όπως κάνουμε με τα πα-

---

<sup>33</sup> Οι συνθήκες δυνατότητας των όντων της εμπειρίας μας, μάς λέει ο Καντ, είναι μαζί και συνθήκες δυνατότητας της εμπειρίας μας για όντα ή, αλλιώς, οι υποκειμενικές συνθήκες δυνατότητας της αντικειμενικής εμπειρίας μας αντικειμένων είναι και υποκειμενικές συνθήκες δυνατότητας των αντικειμένων της αντικειμενικής εμπειρίας μας (το να έχω εμπειρία αντικειμένων σημαίνει να έχω αντικείμενα στην εμπειρία μου) (*Προλεγόμενα*, §17).

<sup>34</sup> Να πώς ο Χάιντεγκερ δείχνει και σε επίπεδο σχημάτων και σε επίπεδο ορολογίας να έχει στενούς δεσμούς με την καντιανή παράδοση. Ας δούμε σε ποιο πλαίσιο χρησιμοποιεί ο Καντ αυτόν τον πολύ κρίσιμο, όπως θα αποδειχτεί για την όλη διαδρομή της σκέψης του Χάιντεγκερ, όρο (Entwurf). «[Ο] Λόγος ενορά μόνο εκείνο που ανακαλύπτει ο ίδιος σύμφωνα με το δικό του προδιάγραμμα [Entwurf]... Ο Λόγος... συμπορεύεται με τη φύση κρατώντας στο ένα χέρι τις αρχές, που μόνο η συμφωνία μαζί τους μπορεί να προσδώσει σε ομόλογα φαινόμενα το κύρος των [αναγκαίων] νόμων [και όχι απλά των εμπειρικά ανακαλυμμένων κανόνων (ό.π.)], και στο άλλο το πείραμα, όπως το διανοήθηκε σύμφωνα με τις αρχές αυτές.» (KK1 Axiiii).

<sup>35</sup> SZ 145.

<sup>36</sup> Ας το προσέξουμε αυτό ιδιαίτερα: προβάλλεται (sich vorwirft)· *δεν παριστάνεται* (sich vorstellt).

ρευρισκόμενα όντα.

Μπορούμε να πούμε, όμως, πως το εδωνά-Είναι είναι “περισσότερο” και από τη μία ή την άλλη υπαρκτική δυνατότητά του.<sup>37</sup> Το εδωνά-Είναι είναι μια υπαρκτική γεγονόςτητα (Faktizität): δηλαδή είναι *ό,τι αυτό γίνεται ή δεν γίνεται*. Έτσι, αν το εδωνά-Είναι κατανοεί πράγματι τον εαυτό του μπορεί να τού απευθυνθεί λέγοντας «γίνε ό,τι είσαι! [«werde, was du bist!»].<sup>38</sup>

Φαίνεται, λοιπόν, πως μπορούμε να πούμε ότι ο Χάιντεγκερ συλλαμβάνει το εδωνά-Είναι ως *δυνατότητα για δυνατότητες*.

**(ι) Η κατανόηση αφορά το πλήρες εν-τω-κόσμω-Είναι, αλλά μπορεί να έχει πολωθεί είτε προς την πλευρά του κόσμου, είτε προς την πλευρά του εν-Είναι**

Κανονικά, βέβαια, η προβολή δεν αφορά *μια* διάσταση ή πλευρά ή πόλο της διανοικτότητας του εν-τω-κόσμω-Είναι. Αφορά την *πλήρη* (volle) διανοικτότητα του εν-τω-κόσμω-Είναι. Η κατανόηση διανοίγει δυνατότητες.

Ωστόσο, μέσα σε μια διανοιγμένη δυνατότητα υπάρχουν και άλλες δυνατότητες. Δυνατότητες, βέβαια, που κι αυτές έχουν *προδιαγραφεί* (vorgezeichnet sind) *μέσα από τον κύκλο του ουσιαδώς διανοίξιμου*.<sup>39</sup> Να για ποιες δυνατότητες μιλάμε εδώ. Η κατανόηση ενδέχεται να εντοπίζεται (liegen in) πρωτίστως στη διανοικτότητα του κόσμου (την κοσμικότητα). Τότε το εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του αναυθεντικά με βάση τον κόσμο, δηλαδή ως ένα ενδόκοσμο ον.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Ο Χάιντεγκερ ξεχνιέται με την αναφορά στην παρευρετική οντικότητα και δεν αναφέρει και ετούτη τη διάσταση. Όπως θα αντιληφθούμε σε λίγο, όμως, αυτή μάς είναι απαραίτητη για να κατανοήσουμε την εδώ εννοούμενη οντολογία του εδωνά-Είναι. Ενδέχεται, ωστόσο, να ταιριάζει εδώ και μια πιο στενή ερμηνεία. Μπορεί ο Χάιντεγκερ να μη θέλει να θεματοποιήσει εδώ, ακόμα, το ότι το εδωνά-Είναι μπορεί να εκπύξει τις κατανοητικές δυνατότητές του.

<sup>38</sup> Απόηχος της πιδαρικής και νιτσεικής προτροπής. Στη συνάφεια που ερμηνεύουμε εδώ, ο Χάιντεγκερ έχει προσθέσει ένα ακόμα σημαντικό σχόλιο στη χορεία των σχολίων που μας δείχνουν τα εσωτερικά προβλήματα του EX: τις αδυναμίες του έργου αυτού να σταθεί ως Θεμελική Οντολογία. «Αλλά ποιος είσαι “εσύ”; Αυτός που εσύ ο ίδιος απο-βάλλεις [loswirfst] – αυτός που εσύ *γίνεσαι* [Aber wer bist “du”? Der, als den du dich loswirfst – als welcher du wirst].» (SZ 145 σχόλ. α). Τι σημαίνει αυτό το σχόλιο; Για να μπορούμε να δώσουμε μια απάντηση, πρέπει πρώτα να κάνουμε μια διευκρίνιση. Όταν λέμε ότι το εδωνά-Είναι ή η κατανόηση είναι *δυνατότητα* για Είναι, αυτό μπορεί να σημαίνει δύο πράγματα: (α) την οντολογική δυνατότητα για να είναι όντα ή (β) την αρχι- ή καθ’ όλου οντολογική δυνατότητα για δυνατά Είναι. Μέχρι τώρα αυτές οι εναλλακτικές συμφύρονταν. Στην §31 δίνονται λαβές για τη διάκρισή τους (βλέπε και στην §32.α).

<sup>39</sup> «Der Entwurf ... hat ...selbst Möglichkeiten, die durch den Umkreis des in ihm wesenhaft Erschließbaren vorgezeichnet sind» (SZ 146).

<sup>40</sup> Και όταν ως ενδόκοσμο έχει προσλάβει μόνο ό,τι είναι παρευρισκόμενο, τότε το εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του με βάση τον “κόσμο”. Αυτή η πρόταση, βέβαια, ηχεί παράδοξα, αν θυμηθεί κανείς πως ο Χάιντεγκερ μας έχει πει ότι το παρευρισκόμενο συγκροτείται σε μια αποκοσμικοποίηση και ότι, άρα, όπως πρέπει να συμπεράνουμε, για κόσμο –αλλά και για όλα τα

Η κατανόηση ενδέχεται, όμως, να βάλλεται πρωτίστως στο *χάριν-του-οποίου*. Τότε το εδωνά-Είναι υπάρχει αυθεντικά ως αυτό το ίδιο.

Ασφαλώς στην αναυθεντική κατανόηση το εδωνά-Είναι *δεν αποκόπτεται* από τον εαυτό του, διατελώντας στη διάνοιξη “μόνο” του κόσμου. Επίσης, τόσο η αναυθεντική, όσο και η αυθεντική κατανόηση μπορεί να είναι γνήσια (echt) ή κίβδηλη (unecht).

Συνολικά, λοιπόν, παρά την όποια δυνατή μετατόπιση (Verlegung), η κατανόηση αφορά το *πλήρες εν-τω-κόσμω-Είναι*. Δηλαδή, στην κατανόηση του κόσμου εμπεριέχεται και η κατανόηση του εν-Είναι, όπως και η κατανόηση της ύπαρξης εμπεριέχει την κατανόηση του κόσμου.

**(κ) Μέσα στο διάφωτο ξέφωτο του εδωνά η κατανόηση συνιστά το σύνολο βλέπειν (ακόμα και του Είναι ως τέτοιου), το διαβλέπειν ως υπαρκτική αυτογνωσία του εδωνά-Είναι**

Όντας προβλητική, η κατανόηση έχει υπαρκτικά τον χαρακτήρα ενός *βλέπειν* (Sehen) ή μιας *βλέψεως* (Sicht): μιας βλέψεως που συνδέεται με το διάφωτον (Gelichtetheit) της διανοικτότητας του εδωνά. Μιλάμε, δηλαδή, για μια *βλέψη* που συγκεκριαλιώνει τις ισοπρωταρχικές βλέψεις που συναντήσαμε μέχρι τώρα: *περίβλεψη*, *ανάβλεψη* και *βλέψη του Είναι* ως τέτοιου, *χάριν του οποίου* το εδωνά-Είναι *εκάστοτε* είναι όπως είναι.<sup>41</sup> Ετούτη η συνολική βλέψη αφορά, εν τέλει, την ίδια την *ύπαρξη εν όλω*, το ίδιο το εδωνά-Είναι στο εκάστοτε εν-τω-κόσμω-Είναι του. Τη βλέψη αυτή θα την ονομάζουμε *διαβλεπτικότητα* (Durchsichtigkeit).

Με αυτή, στην ουσία, θα εννοούμε την ορθά, δηλαδή υπαρκτικά, εννοημένη *αυτογνωσία*. Η *διάβλεψη* δεν είναι μια αντίληψη ή επίβλεψη (Beschauen) ενός σημειακού εαυτού (Selbstpunktes).<sup>42</sup> Σε αυτήν αδράχνεται κατανοητικά το εν-Είναι ως πλήρης υπαρκτική διανοικτότητα του εν-τω-κόσμω-Είναι, με διέλευση μέσα από τις ουσιώδεις συστατικές στιγμές του: το *παρ-Είναι* και το *συν-Είναι*.

Άρα, η αστοχία της παραδοσιακής αυτογνωσίας οφείλεται τόσο στο ότι αυτή

---

υπόλοιπα στοιχεία που αναδείχτηκαν εν τω μεταξύ— μπορούμε να μιλήσουμε αναφορικά *μόνο* με τα *πρόχειρα* όντα.

<sup>41</sup> Η τελευταία φράση, την οποία μεταφέρω σχεδόν αυτολεξεί, δείχνει να μας φέρνει την εικόνα ενός εδωνά-Είναι, το Είναι του οποίου δεν συνίσταται θεμελιακά απλώς στο να συστοιχίζεται με πρόχειρα όντα, αλλά στη δυνατότητά του να εκπύσσεται ως σύνολα συνθηκών δυνατότητας για μια ποικιλία ολότελα διαφορετικών μεταξύ τους τύπων του Είναι. Ωστόσο, οι σχετικές γραμμές έπονται μιας φράσης που κλείνει όσα είπαμε στην αμέσως προηγούμενη υπο-ενότητα, αλλά μαζί εισαγάγει όσα λέμε σε ετούτη την υπο-ενότητα, και η οποία λέει ότι το γεγονοτικό εδωνά-Είναι έχει μετατοπίσει το δύνασθαι-Είναι του είτε προς τον κόσμο, είτε προς το *χάριν-του-οποίου*. Επίσης, το σχήμα της ιδέας που διατυπώνεται στο κείμενο του EX —η *διάβλεψη* συνίσταται σε *περίβλεψη*, *ανάβλεψη* και *διάβλεψη* (!)— μοιάζει κάπως προβληματικό. Τέλος, το ότι η *διάβλεψη* αυτή έχει ενώπιόν της το Είναι ως τέτοιο (δηλαδή φανερωμένο ως φαινόμενο) είναι και πάλι *εξαναγκασμένο*: δεν υποστηρίζεται από τις μέχρι τώρα φανερώσεις φαινομένων.

<sup>42</sup> Μέσα στην εγωλογία του ο Χούσερλ μιλά και για έναν εγω-πόλο (Ichpol), ως αρχιμήδειο σημείο θέασης της ιστορίας της προσωπικής συνείδησης ενός ανθρώπου.

είναι “εγωκεντρική” όσο και στο ότι αγνοεί τον κόσμο.

**(κ) Κάθε βλέπειν (βλέψη), ακόμα και η εποπτεία και η σκέψη, θεμελιώνεται στην κατανόηση**

Σε τελευταία ανάλυση, ο προηγούμενος λόγος περί κατανόησης ως βλέψη σημαίνει απλώς και μόνο «πρόσβαση σε κάτι ανεπικάλυπτο (unverdeckt)» ως φαινόμενο, «συνάντηση κάποιου “πράγματος” καθώς τούτο έχει καθ’ εαυτό» στην αυτοδοτική εμφάνισή του ως φαινόμενο. Ο Χάιντεγκερ, όμως, ισχυρίζεται πως όσα είπαμε μέχρι εδώ αρκούν για να συνειδητοποιήσουμε ότι *κάθε* βλέψη θεμελιώνεται σε κατανόηση.<sup>43</sup>

Σε αυτήν τη βάση, βέβαια, αποκαθλώνεται από την πρωτοκαθεδρία της η παραδοσιακή εννοιολογική καθαρή εποπτεία (Anschauung) παρευρισκόμενων όντων.<sup>44</sup> Τόσο η εποπτεία, όσο και η σκέψη (Denken) πρέπει τελικά να ιδωθούν ως μακρινά παράγωγα της κατανόησης. Ακόμα και η περιβόητη κατά Χούσερλ φαινομενολογική «θέαση της ουσίας» (Wesensschau) θεμελιώνεται υπαρκτικά.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> SZ 147. Στην πραγματικότητα ο ίδιος επικαλείται ρητά μόνο την περίβλεψη, η οποία, λέει, δεν είναι η κατανόηση ως καταληπτότητα, ενώ λίγο πριν είδαμε να δείχνεται και για τη διάβλεψη. Ενδεχομένως, όμως, να το δεχτούμε και για την ανάβλεψη.

<sup>44</sup> Εμφανής μομφή εναντίον του Χούσερλ. Όμως, ούτε η κατά Χούσερλ αντίληψη είναι ένα τέτοιο εποπτεύειν τύπου καθρέπτη και αντανάκλασης, ούτε όλες οι θεάσεις και οι εποπτείες στον Χούσερλ αφορούν απλώς παρευρισκόμενα όντα. Για παράδειγμα, υπάρχει η δυνατότητα της εποπτείας του έμβιου και του πολιτισμικού, τα οποία ασφαλώς δεν έχουν στον Χούσερλ αυτό που ο Χάιντεγκερ εννοεί ως οντολογία της παρεύρεσης.

<sup>45</sup> Ο Χάιντεγκερ δεν μας δίνει εδώ κάποια δικαιολόγηση αυτής της ιδέας του. Πιστεύω πως όταν ο Χάιντεγκερ κάνει αυτή την παρατήρηση, δεν έχει κατά νου μια ακριβή δικαιολόγησή της. Ωστόσο, μπορούμε να δοιμάσουμε εδώ να δούμε ποιο μπορεί να είναι το σχήμα της ιδέας αυτής. Να, λοιπόν, τι μπορεί να σημαίνει αυτή η κριτική κατά του δασκάλου του. Και στη θέαση της ουσίας υποτίθεται πως αυτό που θεώμεθα είναι μια αναγκαία δομή στοιχείων που καθιστούν κάτι αυτό που εκείνο είναι, π.χ. θεώμεθα τι είναι αυτό που κάνει ένα τρίγωνο να είναι τρίγωνο ή, ίσως, έναν σκύλο να είναι σκύλος. Αλλά, μοιάζει να θέλει να παρατηρήσει ο Χάιντεγκερ, όταν ζητάμε κάτι τέτοιο, δεν μπορούμε να εννοούμε κάτι περισσότερο από έναν *ορισμό*, π.χ. του τριγώνου ή του σκύλου. Ο ορισμός, όμως, είναι καταγραφή μιας *λογικής-κατηγοριακής* ενότητας χαρακτηριστικών (ιδιοτήτων) που υποτίθεται πως καθιστούν δυνατό το οριζόμενο, το οποίο ταυτόχρονα εννοείται εξαρχής ως *παρευρισκόμενο* ον. Ο Χάιντεγκερ, ωστόσο, πιστεύει πως έχει δείξει ότι πρωταρχικά δεν έχουμε παρευρισκόμενα όντα αλλά πρόχειρα και ότι αυτό που τα καθιστά δυνατά δεν μπορεί να είναι μια κατηγοριακή ενότητα χαρακτηριστικών. Αυτό που καθιστά δυνατά τα πρόχειρα όντα είναι, αντίθετα, η κοσμικότητα για την οποία έχουμε ήδη μιλήσει. Η κατηγοριακά εννοημένη, κατά τον Χάιντεγκερ, ουσιακή θέαση μπορεί, έτσι, να ιδωθεί ως μια *απομονωτικά κατακερματισμένη* εκδοχή της *κατανοητικής* θέασης της υψής μιας διανοιγμένης κοσμικότητας. Αλλά, όπως έχω ήδη αφήσει να φανεί (στην προ-τελευταία σημείωση στο σημείο (1) της §14.α, στην τελευταία σημείωση στην §14.β, στη σημείωση για την παραπομπή και τη σχέση στην §17.α, στην τελευταία σημείωση της §29.ε, στην τελευταία σημείωση της §29.η, στην τελευταία σημείωση της §31.η και σε όλες τις σημειώσεις τις σχετικές με την κατηγοριακότητα

Αλλά για τη θέαση της υπαρκτικής κατανόησης δεν μπορούμε να πούμε περισσότερα, αν πρώτα δεν γίνει σαφές αν είναι δυνατόν να φτάσουμε σε *ρητές έννοιες*<sup>46</sup> (expliziten Begriffe) για το Είναι και τη δομή του (τα μόνα φαινομενολογικώς επιτρεπτά και δυνατά φαινόμενα).

**(κβ) Στο εδωνά κείται –ως “συν-διανοιγμένο”– και το Είναι καθ’ όλου**

Όσα είδαμε μέχρι τώρα, μπορούμε να τα συγκεφαλαιώσουμε συνθηματικά ως εξής.

Στην υπαρκτική κατανόηση θεώμεθα τη διανοικτότητα του εδωνά. Και μέσα στο εδωνά κείται η διανοικτότητα του Είναι.

Ο Χάιντεγκερ, εντούτοις, επιχειρεί να αφήσει να εμφιλοχωρήσει εδώ μια πολύ ισχυρότερη θέση. Με βάση όσα είδαμε ως τώρα, ισχυρίζεται, μπορούμε να πούμε πως μέσα στη διανοικτότητα του εδωνά κείται (liegt in) και η διανοικτότητα του ίδιου του *Είναι καθ’ όλου*.<sup>47</sup>

---

και τη μη κατηγορησιμότητα), είναι ένα ανοιχτό ζήτημα το αν η ουσιακή θέαση στον Χούσερλ είναι καταδικασμένη να έχει αυτή την κατηγορησιμότητα και λειτουργία.

<sup>46</sup> Μια ακόμα αναφορά για το ότι το Είναι και η δομή του μπορούν να εννοιολογηθούν *σύμμετρα*, δηλαδή χωρίς να καταστρέφεται η ταυτότητά τους. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, η εννοιολόγηση δεν είναι απλώς μια δυνατότητα του φαινομενολόγου στην προσπάθειά του να θεματοποιήσει κάπως το Είναι, αλλά μπορεί, με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή ως κατάλληλα εννοημένη έννοια, να “βρίσκεται” το Είναι και η δομή του ήδη εξαρχής “στο” εδωνά-Είναι. Ο φαινομενολόγος, τότε, σε μια κατάσταση υπαρκτικής αυτογνωσίας (και όχι σε μια κατάσταση αναστοχαστικής αντίληψης εμμενών παραστάσεων), απλώς θεάται αυτές τις *υπαρκτικά ήδη επί-το-έργον έννοιες*.

<sup>47</sup> Το σημείο είναι ιδιαίτερα σημαντικό, αφού από εδώ κρίνεται η δυνατότητα περάσματος από την Υπαρκτική Αναλυτική στη Θεμελιική Οντολογία. Ωστόσο, εκτός από σημαντικό, αυτό το σημείο είναι πρώτα απ’ όλα προβληματικό. Από πουθενά δεν έχει καταστεί σαφώς σε ποια βάση μπορεί να γίνει αποδεκτό –ως δήθεν αυτονόητο– κάτι τέτοιο. Το Είναι που διέπει τη διάνοιξη “κείται” όντως στο εδωνά. Αλλά, σε ποια βάση συνάγεται ότι εκεί “κείται” και το Είναι καθ’ όλου; Και, όντως, για μια ακόμη φορά έρχεται εδώ δραματικά το ερώτημα του Χάιντεγκερ: πώς “κείται” (“liegt”) αυτό το Είναι καθ’ όλου εκεί μέσα και τι σημαίνει εδώ «Seyn»; Βλέπε σχετικά SZ 147 σχόλ. b. Στο σχόλιό του ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί την αρχαϊκή γραφή «Seyn», θέλοντας να ονομάσει με έναν ξεχωριστό τρόπο το Είναι καθ’ όλου, σε αντιδιαστολή με το διανοιγμένο Είναι, το Είναι ως νόημα που κατανοείται. Αυτό το Seyn θα ταίριαζε να το αποδίδουμε ως «Πέλιν», με το νόημα του «γίνομαι», «καθίσταμαι», «λαμβάνω υπόσταση», «καθίσταμαι ο», «αρχίζω να υφίσταμαι», «φθάνω να είμαι», «οδεύω στην πραγμάτωση», «μπορώ να είμαι» ή ακόμα και «είμαι» ή «πάρχω», το οποίο έχει αυτός ο αρχαϊκός ελληνικός όρος σε φράσεις όπως «τιμὴν [ ... ] ἢ τε [ ... ] μετ’ ἀνθρώποισι πέληται» (Ιλ., Γ 287), «ἀλλ’ ὅτε δὴ Πυλίων ... ἔπλετο νεϊκος» (Ιλ., Λ 737), «οἳ δέ τριηκόσιοί τε και ἑξήκοντα πέλοντο» (Οδ., Ξ 20) ή «πολλά τα δεινά κούδέν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει» (Σοφ.: Αντ., 333), η οποία αποτέλεσε, στο πλαίσιο της, αντικείμενο διαδοχικών ερμηνειών και στη σκέψη του Χάιντεγκερ (βλ. π.χ. *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, σ. [181] και Καβουλάνος 2004). Να πώς υπονοείται ότι το Πέλιν «κείται» συν-διανοιγμένο στο εδωνά: στο εδωνά είναι διανοιγμένο ως νόημα το Είναι που τρεχόντως κατανοείται, αλλά συν-διανοιγμένο εκεί “κείται”, στην αρνητικότητά του, το μελλόμενο-να-διανοιχθεί-Είναι, το οποίο δεν

Ωστόσο, η διανοικτότητα δεν είναι παρά “αποτέλεσμα” της προβολής του Είναι του εδωνά-Είναι μαζί πάνω στο χάριν-του-οποίου και πάνω στη σημαντικότητα. Άρα, σε κάθε προβολή (η οποία επιτελεί τη διάνοιξη) έχει ήδη κατανοηθεί το Είναι.<sup>48</sup>

Έτσι δικαιολογείται, πλέον, και η αρχική δογματική θέση ότι το ον που στο Είναι του προσιδιάζει το να προβάλλει το εν-τω-κόσμω στην υφή του έχει ως συγκροτητικό στοιχείο του Είναι του την κατανόηση του Είναι.<sup>49</sup>

**(γ) Στη διανοικτότητα του εδωνά οντολογικώς αν-εννοιολόγητο κείται τόσο το κατανοούμενο Είναι, όσο και το καιρικά επερχόμενο Είναι καθ’ όλου**

Κλείνοντας ετούτη την ενότητα θα παρατηρήσουμε τρία πράγματα.

Στην κατανόηση του Είναι στο πλαίσιο της διανοικτότητας το Είναι δεν είναι κίολας οντολογικά *εννοιολογημένο*<sup>50</sup> (ist nicht ontologisch begriffen). Στο εδωνά-Είναι έχει “α-κατανόητα” “συν-διανοιχθεί” και το Είναι καθ’ όλου.<sup>51</sup>

Το πλήρες υπαρκτικό νόημα της κατανόησης του Είναι στη διανοικτότητα του εδωνά θα έχει όντως διαλευκανθεί, μόνο όταν το Είναι θα έχει ερμηνευθεί *καιρικά*.<sup>52</sup>

---

είναι ακόμα νόημα. Στην αρνητική συν-διάνοιξή του αυτό το μελλόμενο-να-ελευθεί-Είναι θα το λέμε «Πέλειν».

<sup>48</sup> Σε σχετικό σχόλιό του παρατηρεί εδώ ο Χάιντεγκερ: φυσικά, αυτό δεν σημαίνει πως το Είναι “είναι” χάριν της προβολής (SZ 147 σχόλ. c). Βλέπε και την αμέσως επόμενη σημείωση.

<sup>49</sup> Προκύπτει, βεβαίως, πάλι το ερώτημα: ποιο Είναι; Το Είναι που διέπει τη διάνοιξη ή και το Είναι καθ’ όλου; Σύμφωνα με όσα είδαμε αμέσως πριν, πρέπει να υποθέσουμε ότι η ιδέα αφορά τόσο το Είναι που διέπει τη διάνοιξη (αυτό που παρακάτω θα ονομαστεί «Είναι ως νόημα»), όσο και το Είναι καθ’ όλου. Εντούτοις, όπως είπαμε και πιο πριν, δεν μας έχουν παρασχεθεί ακόμα τα πλήρη στοιχεία για τη δικαιολόγηση ετούτης της ιδέας.

<sup>50</sup> Άρα, ξαναβλέπουμε, το Είναι μπορεί να εννοιολογηθεί κατάλληλα, δηλαδή οντολογικώς· αλλά ποτέ *κατηγορητικώς*.

<sup>51</sup> Ο αναγνώστης πρέπει να θυμηθεί ετούτη την ιδέα περί ενός ακατανόητα συν-διανοιγμένου Είναι, όταν θα φτάσουμε στο τέλος της §39. Ήδη, όμως, πρέπει να γίνεται εμφανής η παραδοξολογία και η α-φαινομενολογικότητα της σχετικής ιδέας. Πώς γίνεται κάτι σαν το Είναι καθ’ όλου να είναι συν-διανοιγμένο, αλλά *α-κατανόητα*; Δεν ισχύει άραγε, όπως έχουμε δει, ότι «διάνοιξη» σημαίνει «κατανόηση» και κατανόηση σημαίνει φανέρωση φαινομένων (κατά βάση: της σημαντικότητας και του χάριν-του-οποίου); «Α-κατανόητα», λοιπόν, σημαίνει, φαινομενολογικά, «πολυμήρη *εικασία*! Όμως, όταν ανοίξει το παιχνίδι των εικασιών, μπορούμε να ειπάζουμε ό,τι δεν ενέχει αντίφαση (και, υπό όρους, ό,τι μπορούμε να φανταστούμε). Κι όμως, η Φαινομενολογία υποτίθεται πως ήρθε για να ανακόψει τη φόρα αυτής ακριβώς της αχαλίνωτης εικασολογικής φιλοσοφίας.

<sup>52</sup> Αυτό είναι πολύ κρίσιμο σημείο για το όλο νόημα και την προοπτική του EX. Δηλαδή, η κατανόηση του αρχικώς αν-εννοιολόγητα διανοιγμένου Είναι στο εδωνά, μέσα στην ταυτόχρονη συν-διανοικτότητα του α-κατανόητου Είναι καθ’ όλου, θα έχει αποσαφηνιστεί υπαρκτικά πλήρως, μόνον όταν η διάνοιξη του κατανοημένου Είναι τεθεί μέσα στην προοπτική ενός Είναι καθ’ όλου που έχει καιρική υφή – που συμβαίνει να κατανοείται προβλητικά στην “κατά καιρούς” έλευσή του σε ένα *συμβάν ιδιώσεως* (Ereignis), δηλαδή στις στιγμές μέσα στην ιστορία όπου το

## §32. Κατανόηση και ερμηνεία

### (α) Η ερμηνεία ως ανάπτυξη της κατανόησης

Όπως είδαμε, *κατανοώντας* το εδωνά-Είναι προβάλλει εκάστοτε το Είναι του σε δυνατότητες.<sup>53</sup> Έτσι, το εδωνά-Είναι *γίνεται* αυτό ή το άλλο γεγονοτικό εδωνά-Είναι. Την ίδια στιγμή, βεβαίως, σε κάθε τέτοια προβολή έχει επιτελεστεί και η *διάνοιξη* ενός αντίστοιχου δύνασθαι-Είναι, μέσα στο οποίο συστήνονται ένα χάριν-του-οποίου και μία κοσμικότητα.

Η κατανόηση, ωστόσο, δεν είναι ένα φαινόμενο το οποίο σταματά σε αυτή τη “διπλή” προβολή. Η κατανόηση (και αυτό που εκείνη έχει προβάλλει) είναι επιδεικτική μιας *ανάπτυξης* (Ausbildung). Ετούτη η ανάπτυξη έχει, τώρα, το χαρακτήρα μιας *έκπτυξης* (Entfaltung) ή, όπως θα λέμε εδώ, μιας *ερμηνείας* (Auslegung).

Στο παρόν πλαίσιο, μάλιστα, θα συνειδητοποιήσουμε πως ούτε η κατανόηση προκύπτει στη βάση της ερμηνείας, ούτε στην ερμηνεία η κατανόηση γίνεται κάτι άλλο από αυτό που η ίδια είναι. Τουναντίον, η ερμηνεία θεμελιώνεται υπαρκτικά στην κατανόηση, ενώ κατά την ερμηνεία η κατανόηση απλώς *ιδιοποιείται* (zueignet) όσες δυνατότητες περιλαμβάνονται στο κατανοηθέν κατά την προβολή. Και όταν λέμε εδώ «ιδιοποίηση», δεν εννοούμε, βεβαίως, μια σκέτη “αντανάκλαστική” επίγνωση (Kenntnisnahme) του κατανοηθέντος “περιεχομένου”, αλλά μια *μέσω-επεξεργασίας* (Ausarbeitung) ανακάλυψη των δυνατοτήτων που βρίσκονται “μέσα” του.

Στο υπόλοιπο της παρούσας ενότητας, θα παρακολουθήσουμε πώς εκδηλώνεται το φαινόμενο της ερμηνείας στο πλαίσιο της (αναυθεντικής) κατανόησης που αφορά τον κόσμο.

### (β) Η ερμηνεία αναδεικνύει ρητά κάτι ως κάτι

Είπαμε πως στην κατανόηση του κόσμου διανοίγεται η σημαντικότητα και το εδωνά-Είναι στο παρ-Είναι του στα πρόχειρα όντα.<sup>54</sup> Στη βάση αυτής της κατανόησης η περιβλεψη της επιμέριμνας επιχειρεί να ανακαλύψει ποια συγκεκριμένη σύμπλεξη συνδέει τα συναντώμενα όντα.

Ακριβώς σε αυτή την περιβλεπτική ανακάλυψη είναι που εκδηλώνεται η ερμηνεία του κατανοημένου κόσμου. Όταν προετοιμάζουμε τα όντα, όταν τα τακτοποιούμε, τα επιδιορθώνουμε, τα βελτιώνουμε, τα συμπληρώνουμε, κ.λπ., αυτό που κά-

---

Είναι ως τέτοιο αποκαλύπτεται ως το ένα ή το άλλο νόημα σε ξεχωριστά εδωνά-Είναι, σε φιλοσόφους, ποιητές, πολιτικούς, κ.λπ.

<sup>53</sup> Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten (SZ 148). Το εδωνά-Είναι κερδίζει το Είναι του στις κατανοητικές δυνατότητες που αυτό προβάλλει. Το εδωνά-Είναι είναι στις προβαλλόμενες κατανοητικές δυνατότητες του.

<sup>54</sup> Βλέπε σχετικά SZ 148. Η κατανόηση του κόσμου συνδέεται εδώ *αποκλειστικά* με το παρ-Είναι στα *πρόχειρα* όντα και, κατ' αντιστοιχίαν, ο κόσμος συνδέεται εδώ *αποκλειστικά* με την πρόχειρη σημαντικότητα. Αυτό είναι απόδειξη του ότι στην πραγματικότητα ο Χάιντεγκερ θεωρεί ως μόνη δυνατή πλήρη κοσμικότητα αυτήν του κόσμου των πρόχειρων όντων.

νουμε είναι ότι τα καθιστούμε *ρητά* (ausdrücklich) μέσα στο πλαίσιο της βλέψης της κατανόησής μας. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις *αναπτύσσουμε* (auseinanderlegen) τα όντα κατά τις «για-να» σχέσεις τους, υπό τις οποίες τα αναλαμβάνουμε στην επιμεριμνα. Σε αυτή τη ρητοποιητική ανάπτυξη κάτι *αίρεται* (abgehoben ist) αναδεικνύομενο *ως κάτι* (als etwas). Τούτο το «ως», ακριβέστερα, είναι που συγκροτεί την ερμηνευση.

Ήδη αντιλαμβανόμαστε πως η περιβλεπτική θέαση, η οποία κατέστη δυνατή στην αντίστοιχη προβολή, είναι *κατανοητικο-ερμηνευτική*.

### (γ) Η περιβλεψη είναι κατανοητικο-ερμηνευτική και προ-κατηγορηματική

Το ότι περιβλέπουμε κάτι *ως σφυρί* σημαίνει ότι το θεώμεθα στην ανάπτυξη του *προς-τι* (Wozu) του: «το “σφυρί” είναι για να ...». Φυσικά, για να θεαθούμε κάτι επιμεριμνωδώς «ως» τάδε, *δεν απαιτείται* εξαρχής και μια *κατηγορηματικά προσδιορίζουσα* απόφαση. Μιλάμε, λοιπόν, εδώ για μια σχέση με όντα, η οποία προηγείται της κατηγορηματικότητας.

Εννοείται, άραγε, τότε πως έχουμε μεταφερθεί σε μια αμιγή *σκέτα παραστασιακή*<sup>55</sup> αντίληψη (Wahrnehmen), σε μια σιέτη παραστασιακή αντανάκλαση ενός παρευρισκόμενου όντος; Μήπως, εναλλακτικά, αυτό σημαίνει ότι μιλάμε εδώ για την απλή ρητή κατονομασία αυτού του όντος με μια λέξη, π.χ. «σφυρί»;

Όχι, απαντά ο Χάιντεγκερ. Η εν λόγω *προ-κατηγορηματικότητα* (Vorprädikativität) αφορά την περιβλεπτική θέαση.

(i) Το περιβλεπτικό κατανοητικο-ερμηνευτικό «ως» δεν προϋποθέτει το κατηγορηματικό αποφαντικό «ως», αλλά απλώς εκφράζεται σε αυτό

Υπάρχει, ασφαλώς, το «ως» της κατηγορηματικής απόφασης του τύπου «το τάδε είναι δεινά», με τη σημασία του «το τάδε *παριστάνεται γνωσιακά* “ως” δεινά». Αλλά και η περιβλεψη ως κατανοητικο-ερμηνευτική διαθέτει ήδη το δικό της «ως».<sup>56</sup> ένα

<sup>55</sup> Βλέπε σχετικά SZ 149. Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ δεν κάνει εδώ ρητή αναφορά στην παραστασιακότητα (αντανάκλαστικότητα) της παραδοσιακά εννοημένης αντίληψης. Ωστόσο, εμείς πρέπει να προβάλλουμε εδώ αυτή την ιδέα, ώστε να γίνεται σαφέστερη η αντιδιαστολή μεταξύ (α) της παραδοσιακά εννοημένης βλέψης της αντίληψης και (β) της επιμεριμνώδους περιβλεψης.

<sup>56</sup> Στη συνάφεια των στρουφών γραμμών του EX, τις οποίες αναλύουμε εδώ, ο Χάιντεγκερ αναφέρεται σε αυτή τη θέαση και με τον όρο «*πρόσβλεψη*» (Hinsehen), όρο τον οποίο έχει χρησιμοποιήσει ήδη για να αναφέρεται στην αντίληψη. Αυτή η ανακολουθία ενδέχεται να δημιουργήσει σοβαρά προβλήματα, διότι πράγματα που κανονικά αφορούν την περιβλεψη θα έπρεπε να αποδοθούν στην αντίληψη. Κάτι τέτοιο, όμως, θα ανέτρεπε ολοκληρωτικά ό,τι ο Χάιντεγκερ κοπίασε να στήσει μέχρι εδώ. Ο Χάιντεγκερ δυσκολεύει τα πράγματα ακόμα περισσότερο, όμως, όταν λίγες γραμμές μετά την κατανοητικο-ερμηνευτική θέαση των πρόχειρων όντων τη χαρακτηρίζει και ως *αντιλαμβάνεσθαι* (Wahrnehmen). Αν θυμηθούμε όσα συναντήσαμε στην §7 του EX, θα συνειδητοποιήσουμε ότι εκείνη η απλή αντίληψη ως πρωταρχικός τόπος της αλήθειας δεν είναι η παραδοσιακά εννοημένη αντίληψη, αλλά –κυριολεκτικά– η *αληθόληψη* (Wahrnehmen) των αρχικώς συναντώμενων όντων. Με αυτή την έννοια, λοιπόν, χρησιμοποιεί τον όρο



προ-κατηγορηματικό κατανοητικο-ερμηνευτικό «ως». Χάρη σε αυτό το «ως» η περιβλεψη φέρει εντός της (*birgt in sich*) τις παραπεμπτικές αναφορές (*Verweisungsbezüge*) των συμπλέξεων («για να...») βάσει των οποίων κατανοήθηκαν τα αρχικώς συναντηθέντα όντα. Άρα, συμπεραίνει ο Χάιντεγκερ, το «ως» δεν συγκροτείται για πρώτη φορά στη θεματική απόφαση· σε αυτήν απλώς *εκφράζεται* για πρώτη φορά.<sup>57</sup>

*(iii) Το ότι η περιβλεψη είναι προ-κατηγορηματική δεν σημαίνει ότι ισοδυναμεί με την αντίληψη ή ότι στηρίζεται σε αυτήν· τουναντίον, η αντίληψη είναι δυνατή ως στερητική ετεροίωση της περιβλεψης*

Επίσης, το ότι η περιβλεψη είναι προ-κατηγορηματική δεν σημαίνει ότι ισοδυναμεί με την αντίληψη ή ότι στηρίζεται σε αυτήν.

Πρωταρχικά δεμένο με το πώς μάς δίδονται πρωτίστως τα όντα είναι το κατανοητικο-ερμηνευτικό «ως» της περιβλεψης. Μάλιστα, για να απαλλαγούμε από αυτό το «ως» και να μεταβούμε σε μια άλλη συμπεριφορά, όπως στο σκέτο *ατενίζειν* (*Anstarrren*) της απλής αντίληψης παρευρισκόμενων όντων, όπου δεν περιλαμβάνεται ένα τέτοιο «ως», πρέπει να *αλλάξουμε* τη στάση μας. Αυτό συμβαίνει κατά τη μετάβασή μας. Αυτή η καθαρή ενατένιση, στην οποία η κατανόηση έχει πλέον διακοπεί, είναι δυνατή μόνο ως *παράγωγη στερητικής μορφή* (*Privation*) της κατανοητικής θέασης.

Ούτε η περιβλεπτική κατανοητική θέαση είναι αποτέλεσμα μιας διαδικασίας κατά την οποία αρχικά έχουμε την καθαρή εμπειρία (*Erfahren*) παρευρισκόμενων όντων, τα οποία *κατόπιν* μόνο ελλαμβάνουμε ως σφυρί, ως πόρτα, κ.λπ. Κατά τον Χάιντεγκερ αυτό θα ήταν μια σοβαρή παρανόηση της πρωταρχικής ερμηνεύσης (*Auslegung*). Αυτή δεν διανοίγει —ή μάλλον δεν ανακαλύπτει— με το να «κουκουλώνει» (*wirft ... über*) ένα δήθεν γυμνό παρευρισκόμενο ον με κάποια “σημασία”· ούτε επικολλάει πάνω του μια αξία. Η εν λόγω ερμηνεία ανακαλύπτει με το να *ξεδιπλώνει* (*herauslegt*) στις αρθρώσεις τους τις συμπλέξεις που διανοίχθηκαν κατά την κατανόηση του κόσμου.

**(δ) Η πρωταρχική κατανοητικο-ερμηνευτική θέαση (ή/και το εν-Είναι γενικά) έχει την τριπλή δομή: προσχέδιο, πρόβλεψη, προλόγηση**

---

Wahrnehmen στο πλαίσιο της περιβλεπτικής θέασης, με την έννοια του πρωταρχικότερου δυνατού τρόπου αληθόληψης όντων.

<sup>57</sup> Βλέπε σχετικά SZ 149. Κατά τα λεγόμενα του Χάιντεγκερ, δηλαδή, στη θεματική απόφαση πρέπει *απλώς να εκφράζεται ρητά* το «ως» της *άρθρωσης* (*Artikulation*) που αφορά το κατανοηθέν στο ερμηνευτικό περικοσμικό πλησίασμα (*Näherung*) και προηγείται της εν λόγω απόφασης. Κατά γράμμα, λοιπόν, ο Χάιντεγκερ γράφει πως στη θεματική έκφραση, π.χ. αυτό είναι σφυρί ή «τούτο το ον ας γνωσθεί ή καταταγεί ως σφυρί», *απλώς αντανακλάται* το περιβλεπτικό «ως» του σφυριού. Αλλά είναι δυνατόν να σταθεί μια τέτοια προσέγγιση μέσα στο πλαίσιο του *EX*; Από την απάντηση σε αυτό το ερώτημα εξαρτάται η φαινομενολογία της γλώσσας που μας προτείνει ο Χάιντεγκερ στο *EX*, αλλά, τελικά, και η ίδια η δυνατότητα και η υφή της φαινομενο-λόγησης του Είναι και του Είναι καθ' όλου.

Ας δούμε τώρα την περίφημη επεξήγηση του Χάιντεγκερ, στη σ. 150 του *SZ*, για την τριπλή δομή της –οφειλόμενης στη σχετική προβολή– κατανοητικο-ερμηνευτικής περιβλεπτικής θέασης των πρωτίστως συναντώμενων όντων ή, γενικότερα, για την τριπλή δομή του κατανοητικο-ερμηνευτικού εν-Είναι.<sup>58</sup>

Η κατανοητικο-ερμηνευτική θέαση της περιβλεψης, υποστηρίζει ο Χάιντεγκερ, αποτελείται από τις τρεις στιγμές: τον *προσχέδιο* (*Vorhabe*), την *πρόβλεψη* (*Vorsicht*) και την *προλόγηση* (*Vorgriff*). Να πώς μπορούμε να επεξηγήσουμε αυτές τις τρεις στιγμές:

*(i) Το προσχέδιο*

Αρχικά έχουμε εκάστοτε ήδη κατανοήσει το πλαίσιο ενός συνολικότερου κόσμου, δηλαδή μια *ολότητα συμπλέξεων*. Αυτή είναι η στιγμή του *προσχεδίου*. Μέσα σε αυτό το –χάριν του προσχεδίου– κατανοημένο πλαίσιο μπορούμε να συναντάμε τα πρόχειρα όντα.

Η σχετική ολότητα συμπλέξεων δεν είναι, ασφαλώς, απαραίτητο να έχει αδραστεί ήδη ρητά σε μια αντίστοιχη θεματική ερμηνεία (*Auslegung*), αλλά κινείται γενικά στο επίπεδο μιας κατανόησης, στην οποία *τίποτα δεν έχει αρθεί στο ύψος του να έχει αναδειχτεί ως κάτι θεματικό* (*in ein unabgehobene Verständnis*). Φυσικά, ό,τι έχει έτσι κατανοηθεί, δηλαδή ο κόσμος (ως Είναι) των όντων, τυγχάνει μιας ιστοπρωταρχικής ερμηνευτικής ιδιοποίησης (*zueignung*). Σε αυτήν, όπως θα δούμε αμέσως μετά στο σημείο (iii), ό,τι ακόμα είναι *εγκαλυμμένο* (*Eingehüllt*) μέσα στην κατανόηση του προσχεδιασμού, δηλαδή ο κόσμος των όντων, θα *αποκαλυφθεί* (*entgehüllt werden*) στις συνιστώσες αρθρώσεις του και στα συνιστώμενα άρθρα του.

*(ii) Η πρόβλεψη*

Η ερμηνευτική ιδιοποίηση, όμως, επιτελεί την αποκαλυπτική της λειτουργία μόνο καθόσον καθοδηγείται από μια πρόσβλεψη (*unter der Führung einer Hinsicht*), η οποία ρυθμίζει τη *ματιά του όπου* (*den Hinblick worauf*), δηλαδή την κατεύθυνση στην οποία θα κινηθεί η ερμηνεία. Αυτή είναι η στιγμή της *πρόβλεψης*.

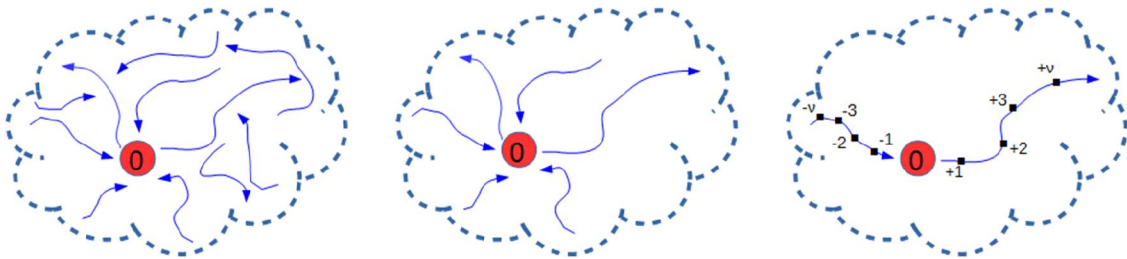
Από αυτό που διατίθεται μέσα στο προσχέδιο, η πρόβλεψη “αποτέμνει” μια ορισμένη ερμηνευσιμότητα ή δυνατότητα ερμηνείας (*auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin “anschneidet”*). Μπορούμε να πούμε, λοιπόν, πως υπάρχουμε μέσα στον κόσμο έχοντας κατανοήσει τη γενική κατατομή του με βάση τις σχετικές συνάφειες συμπλέξεων, τις οποίες, όμως, έχουμε εκάστοτε ήδη βαλθεί να “διανύσουμε” *από κάπου προς τα κάπου*.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Συνήθως θεωρείται ότι είναι μόλις σε αυτή τη σελίδα που ο Χάιντεγκερ αναπτύσσει αυτήν τη θεματική. Όπως θα διαπιστώσουμε, όμως, από την ανάλυσή μας, στην πραγματικότητα εδώ ο Χάιντεγκερ συγκεφαλαιώνει και κωδικοποιεί πράγματα τα οποία έχουν ειπωθεί ήδη από την §15.

<sup>59</sup> Όπως έχουμε δει «Το εδωνά-Είναι έχει πάντα λάβει μια ορισμένη κατεύθυνση και είναι πάντα καθοδόν [ist immer irgendwie ausgerichtet und unterwegs]» (*SZ* 79). Επίσης, η εγκαθίδρυση

(iii) Η προλόγηση

Τώρα, με διαθέσιμο το προσχέδιο της υψής των συμπλέξεων και με εξασφαλισμένη πάντοτε μια κάποια πρόβλεψη για τη διάνυση της διαδρομής των συναφειών αυτών των συμπλέξεων, λαμβάνει ιστορωταρχικά χώρα και μια στενότερη ερμηνευση όσων προσχεδιάστηκαν και προβλέφθηκαν. Αυτό σημαίνει πως τα όντα που βρίσκονται στους κόμβους των συμπλέξεων ενός προσχεδιασμένου κόσμου και πάνω σε μια προβλεπτικά διανυόμενη τροχιά τέτοιων συμπλέξεων συναντώνται στη βάση του ότι κάπως *εννοιολογούνται* (wird begreiflich), στη βάση του ότι κάπως αδράχονται ή λέγονται ήδη σε έννοιες. Αυτή είναι η στιγμή της *προλόγησης*. Την *εννοιολογικότητα* (Begrifflichkeit) “υπό” την οποία συναντάται το ον η ερμηνευση τη δοκιμάζει — με επιφύλαξη ή οριστικά— είτε πράγματι με βάση τα ίδια τα όντα, δηλαδή με τρόπο που αρμόζει στο Είναι τους, είτε μόνο φαινομενικά με βάση τα ίδια τα όντα, δηλαδή κατά τρόπο που δεν αρμόζει στο Είναι τους.<sup>60</sup>



Σχήμα 7. Η τριπλή ερμηνευτική δομή (από αριστερά προς τα δεξιά: Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff).<sup>61</sup>

ενός σήματος (Zeichenstiftung) λέγεται ότι πραγματώνεται χάρη-σε και με-βάση μια περιβλεπτική πρόβλεψη (umsichtige Vorsicht), η οποία έχει κάθε φορά ανάγκη από ένα πρόχειρο ον που θα της προσφέρει ανά πάσα στιγμή τη δυνατότητα να αγγέλλεται στην περιβλεψη το εκάστοτε τρέχον περιβάλλον (SZ 80).

<sup>60</sup> Και για τις τρεις αυτές στιγμές βλέπε σχετικά στο SZ 150.

<sup>61</sup> Στο παραπάνω Σχήμα, στο σημείο «0» υποτίθεται πως βρίσκεται το εδωνά-Είναι ως χάριν-του-οποίου των συμπλέξεων. Στο πρώτο μέρος του σχήματος, όπου τρόπον τινά “εποπτικοποιείται” η *Vorhabe*, έχουν απεικονιστεί συμπλέξεις που ξεκινούν από το εδωνά-Είναι, αλλά και συμπλέξεις που καταλήγουν σε αυτό. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι συμπλέξεις που υποδεικνύονται εδώ είναι, π.χ., του τύπου της χρησιμότητας. Έτσι, το εδωνά-Είναι κατανοεί έναν τύπο κοσμικότητας, δηλαδή βρίσκειται με ένα προσχέδιο κόσμου. Στο δεύτερο μέρος κατά μήκος των προσανατολισμένων γραμμών υποδεικνύονται πιθανές διαδρομές της πρόβλεψης (ξεκίνημα των συμπλέξεων από το εδωνά-Είναι και τελικό τμήμα διαδρομής επιστροφής της ακολουθίας των συμπλέξεων πίσω στο εδωνά-Είναι ως χάριν-του-οποίου). Στο τρίτο μέρος έχουμε διαλέξει μια διαδρομή πρόβλεψης και πάνω σε αυτήν έχουμε εννοιολογήσει ως διακριτά διαφορετικά σημάδια (με λογική αφετηρίας και επιστροφής) τα σχετικά εννοιολογούμενα όντα που συναντάμε πάνω στη συγκεκριμένη διαδρομή πρόβλεψης (όπου διακρίνεται μόνο η αφετηρία και το τελικό κομμάτι επιστροφής).

Με συντομία, όντας-εν-τω-κόσμω υπάρχουμε έχοντας κατανοήσει κάπως μια ολότητα κόσμου (*προσχέδιο*), μέσα στην οποία διαγράφουμε την πορεία μας πάνω σε ελάχιστες συγκεκριμένες διαδρομές (*πρόβλεψη*), πάνω στις οποίες συναντάμε όντα τα οποία έχουμε συλλάβει ήδη με κάποιες έννοιες (*προλόγηση*).

**(ε) Η κατανοητικο-ερμηνευτική δομή του εν-Είναι έχει καθολική ισχύ**

Γενικά, λοιπόν, όταν λέμε ότι ερμηνεύουμε κάτι, δεν μπορούμε να εννοούμε πως δήθεν στεκόμαστε απέναντι σε ένα προ-δεδομένο ον (*Vorgegebenen*) και το αδράχνουμε ως αυτό που είναι από μόνο του χωρίς να προϋποθέτουμε τίποτα (*voraussetzungslos*) σχετικά με τούτο. Τουναντίον, κάθε ερμηνεύσης προηγείται ένα προσχέδιο και μια πρόβλεψη.

Έτσι, ακόμα και στις υποτιθέμενες αντικειμενικές ερμηνείες ενός κειμένου δεν έχουμε παρά, αναπόφευκτα, την ελάχιστη εν δράσει ανεξέταστη προικατάληψη (*Vormeinung*) του ερμηνευτή.

**(στ) Προαναγγελία: αφού μέσω του «ως» το a priori «προ-» συνυφίνεται με την προβολή, η προβολή θα συνιστά το a priori του εδωνά-Είναι**

Ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιήσαμε το πρόθεμα «προ-» μας ωθεί, ασφαλώς, να πούμε ότι με αυτό υποδηλώνεται κάτι το “a priori”. Ωστόσο, με τον τελευταίο όρο εννοείται κάτι τόσο πολύ μορφικό, ώστε δεν αρκεί ως χαρακτηρισμός του «προ-» (του προσχεδίου, της πρόβλεψης και της προλόγησης).

Αυτό το «προ-» *ρυθμίζει πάντως την κατανόηση*, η οποία έχουμε δει πως συνιστά θεμελιακό υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι. Σε αυτήν τη βάση, όμως, το «προ-» φαίνεται να είναι αξεδιάλυτα συνδεδεμένο με το «ως» υπό το οποίο συναντάμε τα ερμηνεύόμενα. Αλλά τότε διαπιστώνουμε πως το «ως», άρα και το «προ-», είναι στενά συνυφασμένο με την *προβολή*, αρχίζουμε να υποψιαζόμαστε μήπως η προβολή συνιστά, εν τέλει, την πρωταρχική σύσταση (το a priori) του Είναι του εδωνά-Είναι.

Πριν συνεχίσουμε σε αυτή την κατεύθυνση, ωστόσο, θα επιχειρήσουμε λίγο πιο κάτω να επεξηγήσουμε (*explizieren*) οντολογικά *το ενιαίο φαινόμενο* στο οποίο συνδέονται το «προ-» και το «ως».

**(ζ) Στην οντολογικο-υπαρκτική ερμηνεία του το νόημα είναι ο μορφικός υπαρκτικός σκελετός της διανοικτότητας, δηλαδή του ίδιου του εδωνά, ή η όλη δομή της προβολής, δηλαδή του προσχεδίου, της πρόβλεψης και της προλόγησης, και μάς επιτρέπει τη συνάντηση με καταληπτά όντα**

Όπως είπαμε, στην επιμέριστά μας συναντάμε όντα προβεβλημένα πάνω σε έναν κόσμο, δηλαδή σε μια ολότητα σημαντικότητας με το δικό της *σύστημα παραπεμπτικών αναφορών* (*Verweisungsbezüge*). Περισσότερο αφηρημένα αυτό μπορούμε να το αποικωδικοποιήσουμε ως εξής. Στην προβολή της κατανόησης τα όντα διανοιγόνται κατά τη *δυνατότητά* τους. Αυτό σημαίνει πως διανοιγόμενα στην κατανόηση τα όντα ερμηνεύονται από την άποψη του «ως» τους.

Ασφαλώς αυτό το τελευταίο, δηλαδή ο *χαρακτήρας της δυνατότητάς τους*, βρίσκεται σε πλήρη αντιστοιχισή προς τον *τύπο του Είναι* αυτών των κατανοούμενων όντων. Συγκεφαλαιωτικά μπορούμε να πούμε πως η ανακάλυψη των όντων από το *ον με το Είναι* του εδωνά-Είναι<sup>62</sup> συμβαίνει μέσα στην κατανόηση. Αντίστοιχα, τα όντα που ανακαλύπτονται μέσα στην κατανόηση λέμε ότι *έχουν νόημα (Sinn)*.<sup>63</sup> Μάλιστα, αυστηρά μιλώντας, αυτό που κατανοείται μέσα στην κατανόηση δεν είναι το νόημα, αλλά τα ίδια τα *όντα*.<sup>64</sup>

Αλλά τι είναι το νόημα; Να πώς μας συστήνει το νόημα ο Χάιντεγκερ. «Νόημα είναι αυτό όπου-μέσα-του κρατείται η καταληπτότητα ενός κάτι [worin sich Verständlichkeit von etwas halt]. Με τον όρο “νόημα” ονομάζουμε εκείνο που στην κατανοητική διάνοιξη είναι αρθρωσιμο [artikulierbar]. Η *έννοια του νοήματος* περιλαμβάνει το μορφικό σκελετό [Gerüst] εκείνου που ανήκει αναγκαστικά σε αυτό που η κατανοούσα ερμηνεία αρθρώνει. Νόημα είναι το προς-τα-εκεί-όπου [Woraufhin] της προβολής, το οποίο δομήθηκε μέσω του προσχεδίου, της πρόβλεψης και της προλόγησης, και στη βάση του καθίσταται καταληπτό [Verständlich] κάτι ως κάτι.» (SZ 151).

Μια και η κατανόηση και η ερμηνεία συνιστούν το Είναι του εδωνά (Da), διαβάζου-

---

<sup>62</sup> Στο πρωτότυπο γράφεται κάτι μάλλον ασαφές: «Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt ...» (SZ 151). Αλλά το εδωνά-Είναι δεν μπορεί να είναι ένα ενδόκοσμο *ον* που ανακαλύπτει (εκτός κι αν πρόκειται για παραδρομή).

<sup>63</sup> Βεβαίως, όπως θα δούμε, το κατανοούμενο Είναι είναι, για τον Χάιντεγκερ, μια εκδοχή νοήματος και, με αυτή την έννοια, μια εκδοχή εννοίας. Όταν λέμε εδώ «μια εκδοχή» εννοούμε, ασφαλώς, «μη κατηγοριακή». Έτσι, όταν ο Χάιντεγκερ θα ρωτά «ποιο είναι το νόημα του Είναι;», στο βάθος ξαναρωτά με έναν άλλο τρόπο εκείνο που ρωτούσε και στα αρχικά γραπτά του: «ποιο είναι το είναι του νοήματος;». Η απάντηση που έχει βρει πλέον είναι η εξής: όταν μιλάμε για νοήματα, στην ουσία μιλάμε για δυνατές “πτυχώσεις” μέσα σε χρονικούς ορίζοντες. Αυτή η απάντηση είναι συμβατή και με το νεοκαντιανό και με το χουσερλιανό παρελθόν του Χάιντεγκερ. Μόνο που ο τελευταίος έχει καταβάλει μια ιδιοφυή και εξαιρετικά επίμοχθη προσπάθεια να βγάλει το χρόνο από τη συνείδηση, η οποία είναι συνυφασμένη με τη θεωρητικότητα, και να την ανοίξει στην μακροκλίμακα της καθημερινής πρακτικής. Ωστόσο, όλη αυτή κίνηση ελέγχεται ισχυρά ως ανεπιτυχής.

<sup>64</sup> Ο Χάιντεγκερ προσθέτει στη σχετική φράση του και την εξής αινιγματική φρασούλα: «ή, αντίστοιχα, το *Είναι* [bzw. das Sein]» (SZ 151). Αλλά, πώς είναι δυνατόν (1) το νόημα να είναι το (κατανοημένο) Είναι (βλέπε αμέσως μετά §32.θ), (2) αυτό που κατανοούμε να είναι –αυστηρά μιλώντας– το *ον* και όχι το νόημα (θέση που θα την δούμε να επαναλαμβάνεται ορθά στην §33.γ.ι) και (3) αυτό που κατανοούμε –αυστηρά μιλώντας να είναι όχι το νόημα, αλλά (τα όντα) και το Είναι; Φαίνεται πως και με τη βοήθεια της §33 θα πρέπει να διακρίνουμε δύο έννοιες νοήματος: μία αυτήν που μόλις αναφέραμε (το νόημα ως κατανοημένο Είναι), και μία που θα συνδέεται στενά με ό,τι η παράδοση αντιλαμβάνονταν ως νόημα (π.χ. εκείνο που εννοούμε σταθερά σε μια φράση ανεξάρτητα από τη γλώσσα στην οποία το διατυπώνουμε, ανεξάρτητα από το αν υπάρχουν άνθρωποι που μιλούν και κατανοούν, κ.λπ., δηλαδή κάτι σαν το φρεγκεανό *Sinn*). Τότε, όταν εδώ ο Χάιντεγκερ λέει πως αυτό που κατανοούμε δεν είναι το νόημα, θα πρέπει να εννοεί πως δεν είναι κάτι σαν το παραδοσιακό νόημα.

με λίγο μετά, το νόημα είναι ο *μορφικός υπαρκτικός σκελετός* της *διανοικτότητας*, δηλαδή του ίδιου του *εδωνά*.<sup>65</sup> Κατά τούτο, το νόημα δεν είναι μια ιδιότητα που έχει επικοληθεί στα όντα ή που βρίσκεται “πίσω” τους ή στο “μεταξύ” αυτών και ενός υποκειμένου. Τουναντίον, το νόημα είναι *υπαρκτικό χαρακτηριστικό* του *εδωνά-Είναι*.

**(η) Νοηματικό και λειψονοηματικό είναι μόνο το *εδωνά-Είναι*, ενώ ανοηματικά και εναντιονοηματικά τα όντα που δεν είναι *εδωνά-Είναι***

Με βάση τα προηγούμενα αντιλαμβανόμαστε πως *νοηματικό* –πλήρες νοήματος– (sinnvoll) μπορεί να είναι μόνο το *εδωνά-Είναι*, με την έννοια ότι μπορεί να ιδιοποιείται κατανοητικά το *δικό* του *Είναι*<sup>66</sup> και τα όντα που έχουν έτσι διανοιχθεί στο πλαίσιο αυτού του *Είναι*. Αντίθετα, θα είναι *λειψονοηματικό* –χωρίς νόημα– (sinnlos) όταν δεν μπορεί να κάνει κάτι τέτοιο.

*Ανοηματικό* –μη νοηματικής φύσης– (unsinnig), τώρα, θα είναι κάθε ον που δεν είναι *εδωνά-Είναι*, δηλαδή κάθε τι που δεν συναρτάται με το νόημα, όπως συναρτάται με αυτό το *εδωνά-Είναι*. *Αντινοηματικό* –εναντιούμενο στο νόημα– (widersinnig), τέλος, θα είναι κάποιο α-νοηματικό ον που κινείται ενάντια στο *εδωνά-Είναι*, όπως, π.χ., τα φυσικά συμβάντα που ενσκήπτουν και καταστρέφουν (σε τελευταία ανάλυση, το ον που είναι νοηματικό).

**(θ) Το κατανοημένο *Είναι* συνιστά το “έδαφος” της νοηματικότητας, ενώ το ίδιο το *Είναι* το “ανέδαφος” της λειψονοηματικότητας**

Ρωτώντας, τώρα, για το *νόημα* του *Είναι* δεν επιδιόμαστε σε μια έρευνα που ψάχνει για το νόημα ως κάτι που βρίσκεται σε ένα βάθος (tiefsinnige Untersuchung) ή κάτι που βρίσκεται πέρα από το *Είναι*. Τουναντίον, ρωτάμε για το *ίδιο το Είναι* (nach dem Sein selbst) *καθόσον αυτό τυγχάνει κατανόησης* από το *εδωνά-Είναι* (sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht).

Όπως πρέπει θα αντιληφθούμε, κατ’ αρχάς σε σχέση και με τα προηγούμενα, το νόημα του *Είναι* δεν είναι κάτι που το αντιδιαστέλλουμε (*in Gegensatz bringen*)

---

<sup>65</sup> Σε αυτή την πολύ σημαντική σελίδα ο Χάιντεγκερ δεν είναι όσο σαφής θα έπρεπε αναφορικά με το αν το νόημα είναι κάτι που αφορά την κατανόηση ή την ερμηνεία, δηλαδή αν αφορά τη δομή του πλαισίου της διανοικτότητας ή αν αφορά το ως τι ερμηνεύεται ένα όν. Επεχείρησα να συμβιβάσω τα πράγματα παρουσιάζοντας το νόημα με άξονα την οδηγία «το αρθρώσιμο στην κατανόηση», δηλαδή το κατανοούμενο πλαίσιο που στην ερμηνεία “σπάει” στις αρθρώσεις του επιτρέποντάς μας να ανακαλύπτουμε πάνω σε αυτές (στους κόμβους της ολότητας των συμπλέξεων) τα όντα με το να τα ερμηνεύουμε «ως» το τάδε ή το δεινά.

<sup>66</sup> SZ 151. Προσέξτε εδώ την επιβεβαίωση των όσων είχαμε παρατηρήσει προηγουμένως. Το *Είναι* που κατανοείται είναι το *Είναι* που επιτρέπει στα όντα να *Είναι*. Στο κάτω-κάτω, αν το νόημα είναι υπαρκτικό χαρακτηριστικό του *εδωνά-Είναι* και το νόημα δεν είναι –τηρουμένων των όρων που θα δούμε– παρά το (διανοιγμένο) *Είναι*, τότε αυτό το τελευταίο *Είναι* είναι που συνιστά πρωτίστως υπαρκτικό χαρακτηριστικό του *εδωνά-Είναι*. Έτσι φαίνεται η αξεδιάλυτη σύνδεση μεταξύ του *Είναι* του *εδωνά-Είναι* και του *Είναι* των αρχικά συναντώμενων (πρόχειρων) όντων.

προς τα όντα. Το νόημα του Είναι, όμως, δεν το αντιδιαστέλλουμε ούτε προς το Είναι ως “έδαφος” που φέρει (tragender “Grund”) τα όντα – ή, όπως αλλιώς θα μπορούσαμε να το αποδώσουμε, ως το “θεμέλιο” ή το “αίτιο” (τον αποχρώντα λόγο) που μας φέρνει τα όντα. Και τούτο διότι, όπως μόλις είπαμε, το Είναι ως τέτοιο “θεμέλιο” δεν μας είναι προσιτό παρὰ μόνο ως νόημα ακριβώς (δηλαδή καθόσον είναι κάτι που *κατανοείται*). Τούτο, μάλιστα, εξακολουθεί να ισχύει όσο κι αν το ίδιο το Είναι μπορεί να παραμένει ως “*ανέδαφος*” της *λεηνοσηματικότητας* (Abgrund der Sinnlosigkeit).<sup>67</sup>

**(θ) Το κατανοητικο-ερμηνευτικώς εν-Είναι έχει κυκλική δομή (είναι φαύλη αυτή η ερμηνευτική κυκλικότητα;)**

Ας δούμε πού έχουμε καταλήξει γενικώς σε ό,τι αφορά την κατανόηση και την ερμηνεία.

Στη διανοικτότητα του εδωνά που ονομάσαμε κατανόηση κατανοείται το όλο (Ganze) εν-τω-κόσμω-Είναι, δηλαδή συν-κατανοείται μαζί και κάθε ύπαρξη (Existenz) ως “επιμέρους” ον ή ως στοιχείο αυτού του όλου. Από τη άλλη, κάθε ερμηνεία, η οποία συναντά το “επιμέρους”, κινείται μέσα στη δομή του «προ-». Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, πως το κατανοητικο-ερμηνευτικώς εν-Είναι χαρακτηρίζεται από μια *κυκλικότητα*.

Αυτή η *κυκλική* σχέση κατανόησης και ερμηνεύσης εντοπίστηκε αρχικά στο πεδίο της επιστημονικής εξέτασης των ιερών, λογοτεχνικών, φιλοσοφικών, κ.λπ., κειμένων. Για να φτάνουμε στην κατανόηση ενός κειμένου στην ολότητά του, πρέπει

---

<sup>67</sup> «Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden “Grund” des Seienden, weil “Grund” nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.» (SZ 152). Συνολικά εδώ έχουμε να κάνουμε με μια δυσερμηνευτή πρόταση. Στην ερμηνευτική ανασυγκρότησή μας, όμως, θεωρώ πως την έχουμε έτοιμη προς κατανόηση. Ωστόσο, υπάρχει ένα σκοτεινό σημείο στην τελευταία δευτερεύουσα πρόταση του πρωτότυπου, την οποία στο κυρίως κείμενο την παρουσιάζω στην πρόταση που μόλις διαβάσαμε. Τι σημαίνει αυτή η μικρή φρασούλα με την οποία κλείνει η δεύτερη γραμματική παράγραφος της σ. 152 του EX; Από όσο γνωρίζω, δεν δόθηκε ποτέ ιδιαίτερη προσοχή σε αυτήν. Κι όμως, πρόκειται για μια πολύτιμη φράση, η οποία συναρτάται άμεσα με τη λογική της λεγόμενης «στροφής» στη σκέψη του Χάιντεγκερ. Εδώ, επίσης, είναι απαραίτητο να επισημανθεί η προβληματικότητα της κατανόησης του «ερωτήματος περί του Είναι» στη βιβλιογραφία. Ο κανόνας είναι να θεωρείται πως ο Χάιντεγκερ ρωτά για ένα Είναι αδιάκριτα. Μάλιστα, αυτό το Είναι συνδέεται με ό,τι εδώ συναντήσαμε υπό τον τίτλο «Είναι ως νόημα». Τούτο, π.χ., συμβαίνει στις εργασίες του Κίτσιελ (βλέπε ειδικά το Kisiel 1993), του Φίλιπς (Philipse 1998), κ.λπ. Έτσι, για να ερμηνευτούν οι μετά το 1927 αναφορές του Χάιντεγκερ στο Είναι, γίνεται λόγος για μετατοπίσεις, για αλλαγές, κ.λπ. Από όσο γνωρίζω, λίγοι είναι εκείνοι που επισταμένως έχουν θέσει το ζήτημα της —παρούσας ακόμα και στο EX— διαφοράς μεταξύ λόγου περί του Είναι και λόγου περί του Είναι καθόλου. Θα αναφέρω εδώ δυο πρόσφατες περιπτώσεις, τους Ντετζενάρο (DeGennaro 2007, 159-195) και Μακίουεν (McEwen 1995), των οποίων τα κείμενα δείχνουν πόσο μεγάλη είναι η ανάγκη να τίθεται ακόμα και σήμερα ρητά η επίμαχη διαφορά (αν και προσωπικά διαφωνώ μαζί τους στις λεπτομέρειες).

να ερμηνεύουμε τα επιμέρους στοιχεία του, αλλά δεν μπορούμε να ερμηνεύουμε το επιμέρους χωρίς να προϋποθέσουμε μια κατανόηση του όλου κειμένου. Αντίστροφα, για να φτάσουμε σε μια ερμηνεία κάποιου επιμέρους στοιχείου ενός κειμένου, πρέπει να προϋποθέσουμε μια κατανόηση του όλου κειμένου, αλλά δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το όλο κείμενο χωρίς να έχουμε μια ερμηνεία για τα επιμέρους στοιχεία του. Αυτή είναι η λεγόμενη *ερμηνευτική κυκλικότητα*.

Όμως, δεν υποτίθεται πως όταν δουλεύουμε επιστημονικά πρέπει να αποφεύγουμε να κινούμαστε σε κύκλους προϋποθέσεων και να προβαίνουμε σε απροϋπόθετες γραμμικές αποδείξεις; Δεν ισχύει πως, σύμφωνα με τους πιο βασικούς κανόνες της Λογικής, στη διαδικασία αναζήτησης και τεκμηρίωσης της αυστηρής γνώσης η κυκλικότητα είναι κάτι το *φάβλο*; Δεν είναι λοιπόν η ερμηνευτική κυκλικότητα μια φαύλη κυκλικότητα (ένας *circulus vitiosus*);

Ασφαλώς, αν όντως ισχύει κάτι τέτοιο, τότε δεν μπορούμε να έχουμε αυστηρή επιστημονική γνώση, π.χ. στο πεδίο της Ιστοριολογίας, εφόσον εδώ η γνώση αποκτάται μέσω *ερμηνείας* των ιστορικών τεκμηρίων. Γι' αυτό ορισμένοι φιλόσοφοι της Ιστοριολογίας επιχειρούν να δείξουν πως και σε αυτήν θα μπορούσε η γνώση να αποκτάται ανεξάρτητα από την άποψη του παρατηρητή, δηλαδή αντικειμενικά, όπως *υποτίθεται*<sup>68</sup> ότι συμβαίνει στο πεδίο της Φυσικο-μαθηματικής γνώσης.

**(ι) Η ερμηνευτική κυκλικότητα δεν είναι ούτε φαύλη ούτε παρακάμφσιμη· αρκεί στον ερμηνευτικό κύκλο να μπαίνουμε με το σωστό τρόπο**

Όμως, εμείς, με βάση τις αναλύσεις που προηγήθηκαν, μπορούμε πλέον να παράσχουμε τη θεμελίωση του γιατί ισχύει αναπόφευκτα αυτή ερμηνευτική κυκλικότητα, π.χ. στην κειμενική ερμηνευτική και στην Ιστοριολογία. Έτσι, θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε και γιατί η γνώση που αποκτάται εδώ ούτε μπορεί, ούτε πρέπει να έχει διαφορετικό χαρακτήρα από αυτόν που επισημάνθηκε· χαρακτήρα που δεν την καθιστά υποδεέστερη σε σχέση με την αντίστοιχη φυσικο-μαθηματική.

Η φυσικο-μαθηματική γνώση συνιστά ένα ιδεώδες γνώσης, το οποίο προέκυψε ως *παρέκλιση* (Verlauf) στο πλαίσιο του *είδους της κατανόησης* που αποσκοπεί στο να αδραχτούν τα *παρευρισκόμενα* όντα μέσα στην ουσιώδη ακαταληψία τους. Άρα, αυτό δεν σημαίνει πως κάθε γνώση οφείλει να παραδειγματίζεται από τη φυσικο-μαθηματική. Για τη γνώση στην κειμενική ερμηνευτική, στην Ιστοριολογία, κ.λπ., το ζητούμενο δεν είναι να βγούμε από την ερμηνευτική κυκλικότητα, αλλά να μπούμε σε αυτήν με τον *σωστό* (recht) τρόπο.

Ο εν λόγω κύκλος εκφράζει γενικά την υπαρκτική δομή του «προ-» που χαρακτηρίζει το ίδιο το εδωνά-Είναι ή, όπως μπορούμε να πούμε, εκφράζει τη δομή του καθολικότερου *a priori* του εδωνά-Είναι. Με αυτή την έννοια στον ερμηνευτικό κύ-

<sup>68</sup> «... wie vermeintlich...» (SZ 152). Προσέξτε εδώ το σχετικό υπαινιγμό του Χάιντεγκερ σχετικά με το τι πιστεύει για τη γνώση που μας παρέχουν *ακόμα* και οι φυσικές επιστήμες. Ο Ντρέιφους, αντίθετα, θεωρεί πως ο Χάιντεγκερ είναι ένας επιστημονικός ρεαλιστής. Βλέπε, π.χ., Dreyfus 1991, 251κ.ε' επίσης Μαγγίνη 2013.



κλο ανταναικλάται η θετική δυνατότητα του πλέον πρωταρχικού γνωρίζειν. Και για να ισχύει αυτό, θα πρέπει πάντα το προσχέδιο, η πρόβλεψη, και η προλόγηση να μην ρυθμίζονται από τυχαίες εμπνεύσεις (Einfälle) ή δημώδεις έννοιες (Volksbegriffe), αλλά από τα ίδια τα πράγματα, ώστε να εξασφαλίζεται η επιστημονικότητα του ελάχιστου θέματος.

Ειδικότερα, από πλευράς απαιτήσεων για αυστηρότητα, οι οντολογικές προϋποθέσεις της Ιστοριολογίας ξεπερνούν τις αντίστοιχες των πλέον ακριβολογικών επιστημών. Αυτό δεν είναι παράδοξο, αφού οι πρώτες συνδέονται άμεσα με την υπαρκτικά ιδωμένη κατανόηση, δηλαδή με το ίδιο το δύνασθαι-Είναι και του εδωνά-Είναι, ενώ οι δεύτερες προϋποθέτουν τις πρώτες και στηρίζονται σε αυτές ως παράγωγές τους, όντας απλώς κάποια ετεροίωση εκείνου του δύνασθαι-Είναι. Ας μην εντυπωσιαζόμαστε, λοιπόν, από τη Φυσική και ειδικά από τα Μαθηματικά. Η γνώση που συνδέεται με αυτά δεν είναι αυστηρότερη (strenger) σε σχέση με αυτήν της Ιστοριολογίας, αλλά απλώς στενότερη (enger), αφού στενότερα είναι και τα υπαρκτικά θεμέλιά τους.

#### **(κ) Από οντολογική άποψη, κυκλική δομή έχει το ίδιο το εδωνά-Είναι**

Τι είδαμε, λοιπόν; Το εδωνά-Είναι υπάρχει και η σύσταση του υπάρχειν είναι κατανοητικο-ερμηνευτική: προβάλλεται ένα νόημα στο πλαίσιο του οποίου όντα αναγνωρίζονται ως αυτό που είναι. Με άλλα λόγια, με το να επιτηρεί το ίδιο το Είναι του (um sein Sein selbst geht),<sup>69</sup> το ον που Είναι-εν-τω-κόσμω έχει, από οντολογική άποψη, κυκλική δομή (ασφαλώς όχι φαύλη).

### **§33. Η απόφαση ως παράγωγος τρόπος της ερμηνεύσης**

#### **(α) Η απόφαση θεμελιώνεται στην υπαρκτική κατανόηση**

---

<sup>69</sup> Αυτό το σημείο αντλείται από ένα ακόμα εξαιρετικά ενδιαφέρον σημείο, για το οποίο ο Χάιντεγκερ δεν χάνει την ευκαιρία να γράφει ένα σχετικό marginale (SZ 153 σχόλ. α). Όταν λέμε «το ίδιο το Είναι του» –όχι το ίδιο το Είναι– εννοούμε το Είναι καθόσον είναι ένα κατανοημένο Είναι ή, με άλλα λόγια, όπως είδαμε ήδη στο κείμενο, καθόσον είναι νόημα. Με μια άλλη διατύπωση, γράφει αμέσως ο Χάιντεγκερ, όταν λέμε «το ίδιο το Είναι του» εννοούμε το Είναι καθόσον αυτο προσδιορίζεται μέσω του «ενίστασθαι εντός του ξέφωτου της παρουσίας» (durch das Innenstehen in der Lichtung von Anwesenheit). Τώρα, όταν μιλάμε περί του ενίστασθαι εντός του ξέφωτου της παρουσίας, ούτε το ξέφωτο, ούτε η παρουσία πρέπει να κατανοούνται στη βάση της λογικής του παριστάνειν και της παράστασης. Δηλαδή ούτε το ξέφωτο είναι ένας ουδέτερος παραστασιακός νους τύπου «camera obscura», ούτε η παρουσία είναι κάτι που παρευρίσκεται απλώς εκεί έξω και ανταναικλάται σε ένα ατομικό ή/και γενικό-κατηγοριακό παραστασιακό είδωλο (μέσα στο νου-camera). Με τη βοήθεια αυτού του marginale μπορούμε, έτσι, να δικαιολογήσουμε την επιλογή της απόδοσης του χωριζόμενου «umgehen» ως «εμμένειν». Με την ευκαιρία μπορούμε να θυμηθούμε εδώ και ένα ακόμα marginale του Χάιντεγκερ, μόλις στη σ. 7, το οποίο φωτίζεται καλύτερα από την προοπτική της παρούσας θέσης. Εκεί γράφει πως το εδωνά Είναι (Da-sein) συνίσταται στο προσεγγρατείσθαι στο Μηδέν του Πέλειν (Hineingehaltenheit in das Nichts von Seyn) (SZ 7, σχόλ. d).

Όπως είπαμε, κατά την (υπαρκτική) ερμηνευση αρθρώνεται το νόημα που προσχεδιάστηκε στο πλαίσιο της (υπαρκτικής) κατανόησης. Δηλαδή, θα μπορούσαμε να πούμε, στην ερμηνευση καθίσταται *ρητό*, με το να “σπάει” σε άρθρα που διασυνδέονται με κάποιο τρόπο, το ίδιο το “αρχικώς” ολιστικά προβληθέν νόημα. Αλλά αν το πρωταρχικότερο φαινόμενο άρθρωσης του νοήματος είναι η ερμηνευση που συνδέεται με την κατανόηση, τότε αυτό που γνωρίζουμε ως νοηματική άρθρωση στην *απόφανση* (κρίση) θα *θεμελιώνεται* στην κατανόηση. Όμως, τι είδους «θεμελίωση» είναι αυτή;

### **(β) Το ζήτημα της αποφαντικής ετεροίωσης του «ως»**

Αυτό που φαίνεται πως πρέπει να μας απασχολήσει είναι το *πώς μπορεί να ετεροιωθεί* (in welcher Weise ... modifikabel ist) το «ως» της (υπαρκτικής) ερμηνευσης, όταν μεταβαίνουμε στο πλαίσιο της απόφανσης. Το ζήτημα είναι πολύ σημαντικό για την ίδια τη Θεμελιακή Οντολογία, αφού η παραδοσιακή Οντολογία, προς την οποία αντιδιαστέλλεται, αναπτύχθηκε έχοντας μοναδικό οδηγό της *τον λόγον* κατανοημένο ως *απόφανση* (κρίση) και την απόφανση κατανοημένη ως *πρώτιστο και αυθεντικό* τόπο της *αλήθειας*. Αλλά επειδή το φαινόμενο της αλήθειας είναι, έτσι κι αλλιώς, *άρρηκτα* δεμένο με το πρόβλημα του Είναι, η ενασχόληση εδώ με την απόφανση θα βοηθήσει έμμεσα και εμάς να φτάσουμε στην §44 σε μια νέα προσέγγιση αυτού του φαινομένου.

### **(γ) Οι τρεις σημασίες του όρου «απόφανση»**

Για να κατανοήσουμε τι θέλει να μας πει ο Χάιντεγκερ στις σχετικές σελίδες του *ΕΧ*, ας πούμε πρώτα το εξής. Μέσα στην επιμέριμνα μπορεί να συμβαίνει, π.χ., να σφυροκοπούμε, έστω ένα θερμασμένο έλασμα, για να φτιάξουμε ένα πέταλο. Μέσα στο σφυροκόπημα ακριβώς (όχι απαραίτητα τούτο που τώρα ξεκινήσαμε) είναι που το σφυρί συγκροτείται κατά την *οργανική* “σφυροσύνη” του. Μέσα στο σφυροκόπημα ανακαλύπτουμε το σφυρί *ως σφυρί*.

Μετά τα δύο τρία πρώτα χτυπήματα, ωστόσο, γυρίζουμε στον βοηθό μας και λέμε: «Το σφυρί είναι υπερβολικά βαρύ». Μέσα στη χρήση του σφυριού ως όργανο ανακαλύψαμε γρήγορα ότι έχουμε να κάνουμε με ένα *υπερβολικά βαρύ σφυρί*. Το περιεχόμενο αυτής της όχι-ακόμα-ρητής εμπειρίας κάπως το αρθρώνουμε ρητά στην απόφανσή μας.<sup>70</sup>

Τι είναι μια απόφανση, όμως; Ας δούμε αμέσως τι λέει ο Χάιντεγκερ.

#### **(i) Η απόφανση είναι πρόσδειξη**

Πρωτίστως, διαβάζουμε, «απόφανση» σημαίνει *πρόσδειξη* (Aufzeigung): πρόσδειξη

---

<sup>70</sup> Η κατανόηση αυτού του σημείου, για το οποίο δεν μας μιλά καθαρά ο Χάιντεγκερ στην §33, είναι κρίσιμη για όσα θα δούμε στη συνέχεια. Το ότι πριν τη σχετική απόφανση υπάρχει η εμπειρία του *υπερβολικά βαριού σφυριού* και το ότι αυτήν κάπως μεταφέρουμε στην απόφανσή μας το αντλώ από τα λεγόμενα του Χάιντεγκερ στις γραμμές 11-12 της σ. 155 του *ΕΧ*.

του όντος που αυτή μάς αφήνει να ανακαλύψουμε ή, αντίστοιχα, που αφήνεται να ιδωθεί αφ'-εαυτού-του (σύμφωνα με το νόημα του «λόγου» ως «απόφανσης»).

Για παράδειγμα, η έκφραση «το σφυρί είναι πολύ βαρύ» μπορεί σε μια πρώτη φάση να αφήνει να ιδωθεί *το σφυρί* κατά τον τρόπο της προχειρότητάς του (δηλαδή απλώς το σφυρί μέσα στην όλη προχειρότητά του). Από αυτή την άποψη η κατηγορηματική δομή της απόφανσης δεν παίζει εδώ κάποιον ειδικό ρόλο. Η απόφανση αρθρώνεται στην κατηγορηματική δομή της, αλλά σε ετούτη την πρώτη φάση η πρόσδειξη στρέφεται ακόμα πάνω στο κατονομαζόμενο πρόχειρο ον συνολικά, π.χ. στο όλο σφυρί ως πρόχειρο ον. Σε αυτό το επίπεδο, μέσα στον κατηγορηματικό τρόπο της, η απόφανση λέει απλώς *κάτι για το σφυρί* ως σφυρί.

Από τα γραφόμενα του Χάιντεγκερ πρέπει να συμπεράνουμε πως η απόφανση μπορεί να αρθρώθηκε επ' ευκαιρία της *περιβλεπτικής εμπειρίας του υπερβολικού βάρους του σφυριού*, αλλά η λειτουργία της περιορίζεται ακόμα σε μια ρητή πρόσδειξη του *σφυριού ως σφυριού*. Μάλιστα, ακόμα και αν τα σχετικά όντα δεν είναι άμεσα αδράξιμα ή “ορατά” (“sichtbar”), οι αποφάνσεις πάντα *προσδείχνουν τα ίδια τα σχετικά όντα*. Με τις αποφάνσεις *αυτά* ανακαλύπτονται. Ο Χάιντεγκερ κάνει σαφές πως με αυτή την παρατήρηση εννοεί ότι στις αποφάνσεις δεν εννοείται (*gemeint ist*) (1) κάποιο “νόημα”<sup>71</sup> ή (2) κάποια ψιλή παράσταση (*Vorstellung*) ή (3) κάποιο ψιλά παριστώμενο (*Vorgestelltes*) ή (4) κάποια ψυχική κατάσταση (*Zustand*) (ενέργημα) του παριστάνειν εκείνου που αποφαινεται.<sup>72</sup>

#### (ii) Η απόφανση είναι κατηγορήση

Με τον όρο «απόφανση» (*Aussage*) μπορεί να εννοούμε και την *κατηγόρηση* (*Prädikation*). Σε αυτήν ένα υποκείμενο “τυγχάνει από-φανσης” (*ist “ausgesagt” von*) από ένα κατηγόρημα. Στην εν λόγω κίνηση το υποκείμενο *προσδιορίζεται* από το κατηγόρημα, π.χ. «το σφυρί είναι πολύ βαρύ». Έτσι, αυτό που τυγχάνει από-φανσης (*das Ausgesagte*) είναι το ίδιο το υποκείμενο (π.χ. το σφυρί ως υποκείμενο) – όχι το κατηγόρημα. Ασφαλώς, όμως, εκείνο που καθορίζει *πώς* το υποκείμενο θα τυγχάνει αποφάνσεως (*das Aussagende*) είναι το κατηγόρημα («είναι πολύ βαρύ»).

Πάντως και η κατηγόρηση συνίσταται στην *πρόσδειξη*. Πράγμα που σημαίνει πως οι όροι της κατηγορηματικής άρθρωσης (το υποκείμενο και το κατηγόρημα

<sup>71</sup> Συγκρίνετε με τα λεγόμενα στη σχετική σημείωση της §32.ζ.

<sup>72</sup> Και ο Χούσερλ στη σημασιολογία του έχει απορρίψει ρητά τις εκδοχές (1), (2), (4) – αντίστοιχα, τη φρεγκεανή θεωρία νοήματος (και τη λεγόμενη φρεγκεανή ερμηνεία της χουσερλιανής θεωρίας νοήματος), την παραδοσιακή εμπειριστική και μπρεντανική και την ψυχολογιστική-νατουραλιστική. Υπάρχει ένα ζήτημα με την περίπτωση (3), την οποία πρέπει να συνδέσουμε με τον Χούσερλ. Ο Χάιντεγκερ φαίνεται να θέλει να κάνει εδώ ένα βήμα πιο πέρα από τη χουσερλιανή θεωρία νοήματος. Η απόφανση προσδείχνει το σχετικό ον, ακόμα και όταν αυτό δεν το έχουμε άμεσα στο εμπλεκόμενο είδος βλέψης πάνω στο οποίο στηρίζεται η απόφανση. Αλλά κάποια διαφορά θα πρέπει να υπάρχει στον τρόπο της πρόσδειξης στη μία και στην άλλη περίπτωση.

που το προσδιορίζει) αναφέρονται μέσα (erwachsen innerhalb) στην πρόσδειξη. Από αυτή την άποψη η απόφαση με-τη-σημασία-(ii) θεμελιώνεται πάνω στην απόφαση με-τη-σημασία-(i). Δηλαδή, η πρόσδειξη μέσω των κατηγορηματικών όρων άρθρωσης συνιστά μια ειδική πρόσδειξη.<sup>73</sup> Στο παράδειγμά μας αυτό που προσδειχεται κατηγορηματικά είναι το υπερβολικά βαρύ σφυρί, το σφυρί ως υπερβολικά βαρύ, δηλαδή το σφυρί ειδικώς κατά το υπερβολικό βάρος του.

Σε ετούτη τη δεύτερη σημασία απόφασης, σε αντίθεση με ό,τι ίσχυε πριν, οι όροι της κατηγορηματικής άρθρωσης (το υποκείμενο και το κατηγορήμα που το προσδιορίζει) λαμβάνονται υπόψιν. Τώρα προσδειχεται ειδικώς το σφυρί ως υπερβολικά βαρύ.<sup>74</sup> Κατά τούτο αντιλαμβανόμαστε πως το προσδειχόμενο της απόφασης με-τη-σημασία-(ii) είναι κάτι “ειδικότερο” ή “στενότερο” σε σχέση με το προσδειχόμενο της απόφασης με-τη-σημασία-(i).<sup>75</sup> Ο κατηγορηματικός προσδιορισμός είναι ο ειδικός τρόπος της πρόσδειξης που συρρικνώνει (schränkt) ρητά τη βλέψη (Sehen) της πρωταρχικής προσδεικτικής ανακάλυψης του σχετικού όντος. Σε αυτή τη ρητή συρρικνωση το αρχικό προσδειχόμενο, το ήδη φανερό (αφ’-εαυτού-) δειχόμενο (das Sichzeigende) ως τέτοιο, π.χ. το σφυρί, γίνεται πλέον ρητά φανερό κατά το συγκεκριμένο προσδιορισμό του, π.χ. «πολύ βαρύ».<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Οι διατυπώσεις του Χάιντεγκερ εδώ, ειδικά εκείνες των πρώτων δεκατριών γραμμών της σ. 155 του EX, μπορούν να δημιουργούν πολλά προβλήματα. Για παράδειγμα, η ιδέα πως η απόφαση με-τη-σημασία-(ii) έχει το θεμέλιό της στην απόφαση με-τη-σημασία-(i) μπορεί να διαβαστεί έτσι, ώστε να εγείρει την αντίρρηση: μα, έτσι όπως παρουσιάζεται εδώ το ζήτημα, δεν είναι δα η απόφαση «το σφυρί είναι υπερβολικά βαρύ» –έστω και με τη σημασία (i)– που μας “εφοδιάζει” για πρώτη φορά με κάτι σαν την εμπειρία του σφυριού ως σφυριού! Και δεν θα ήταν εντελώς παράδοξο πρώτα να διατυπώνουμε την απόφαση με τη σημασία (i) και μετά, στηριζόμενοι σε αυτήν (!), να διατυπώνουμε την απόφαση με-τη-σημασία-(ii);

<sup>74</sup> Η απόφαση-(i) προσδειχνει το σφυρί ως σφυρί (“εν όλω”), το σφυρί του οποίου την εμπειρία έχουμε μέσα στην (επιτυχημένη) επιμέριμνα. Όμως, η εμπειρία που “υποκίνησε” την απόφαση ήταν αυτή του υπερβολικά βαριού σφυριού. Αυτή την εμπειρία κάνει ρητή η απόφαση-(ii): μέσα από αυτήν αναφέρονται οι όροι του κατηγορηματικού προσδιορισμού: το «σφυρί» ως υποκείμενο και το «υπερβολικά βαρύ» ως κατηγορήμα. Όμως, είναι αυτό του οποίου την εμπειρία επιτρέπει η απόφαση ταυτόσημο με αυτό που η εμπειρία του “υποκίνησε” την απόφαση; Με άλλα λόγια, μεταφέρει η απόφαση («το σφυρί είναι υπερβολικά βαρύ») απλώς ως αντανάκλαση αυτό που είχαμε ως εμπειρία μέσα στην προβληματική επιμέριμνα (αυτό που ενδεχομένως θα μπορούσαμε να υποδείξουμε λέγοντας «το υπερβολικά βαρύ σφυρί»); Θα δούμε.

<sup>75</sup> SZ 155. Εδώ πρέπει να ξεπεράσουμε ορισμένες δυσκολίες που θέτει το εξαιρετικά προβληματικό κείμενο του EX (σσ. 154-5). Πρώτον, πρέπει να συμφιλιωθούμε με την ιδέα ότι η απόφαση με-τη-σημασία-(i) –μολονότι μια πλήρης κατηγορηματική απόφαση– μπορεί να προσδειχνει μόνο το σφυρί και μάλιστα “εν όλω”. Δεύτερον, αυτό το σφυρί απλώς προσδειχεται με την απόφαση· δεν συγκροτείται κιόλας εκεί. Τρίτον, πρέπει να αποφύγουμε να θεωρήσουμε πως η απόφαση δημιουργεί το ίδιο το περιεχόμενο της εμπειρίας του υπερβολικά βαριού σφυριού. Το υπερβολικά βαρύ σφυρί ανακαλύφθηκε ως τέτοιο πρώτα μέσα στην “προ-αποφαντική” επιμεριμνώδη δοσοληψία μας με αυτό.

<sup>76</sup> Βεβαίως, αυτή η ειδική θέση είναι εκείνη που υποτίθεται πως διαμορφώνεται μέσω της απόφασης. Ωστόσο, η απόφαση δεν θα έκανε ρητό κάτι που δεν μας δόθηκε μέσα στην εμπειρία

Έτσι, το προαναφερθέν *αναφύεσθαι* των όρων της κατηγορήσεως πρέπει να περιλαμβάνει δύο στιγμές: την υποκειμενοθεσία (Subjektsetzung) και την κατηγορηματοθεσία (Prädikatsetzung). Στην πρώτη έχουμε μια *συσκότιση* (Abblendung) του αρχικού πρόχειρου όντος, του σφυριού ως τέτοιου.<sup>77</sup> Στη δεύτερη έχουμε μια *αποσυσκότιση* (Entblendung) κατά την οποία το αρχικό ον αφήνεται να φανερωθεί μέσα στην κατηγορηματική άρθρωση κατά τον συγκεκριμένο δυνατό προσδιορισμό του (bestimmbare Bestimmtheit). Ενόψει του ήδη φανερού *υπερβολικά βαριού σφυριού* το προσδιορίζει αφήνει να ιδωθεί το «σφυρί» ως το υποκείμενο και το «υπερβολικά βαρύ» ως το κατηγορήμα της απόφασης. Μπορούμε, τέλος, να πούμε πως αυτό που φανερώνεται έτσι μέσα στην εν λόγω όλη άρθρωση είναι, π.χ., το ότι αυτό εκεί το ίδιο «το σφυρί είναι υπερβολικά βαρύ».<sup>78</sup>

**(iii) Η απόφαση είναι κοινοποίηση**

«Απόφαση» σημαίνει επίσης «*λεκτική εξωτερίκευση*» (Heraussage) και «*κοινοποίηση*» (Mitteilung) (ή «συμμετοχή»). Έτσι, επιτρέπεται και σε κάποιον άλλον να θεαθεί το προσδειχόμενο ον κατά τον τρόπο της πρόσδειξης του (ακόμα και αν το ίδιο δεν βρίσκεται μέσα στην εγγύτητα ενός αδράγματός του από το χέρι μου ή τη βλέψη μου). Αυτό στο οποίο ο άλλος κοινωνεί ή συμμετέχει, δηλαδή αυτό που μοιραζόμαστε με τον άλλο στην κοινοποίηση, είναι το *κοινό βλέπον Είναι-προς-το-προσδειχόμενο* (gemeinsame sehende Sein zum Aufgezeigten). Τούτο το Είναι-προς είναι ένα εν-τω-κόσμω-Είναι (εν τω κόσμω όπου συναντιέται το προσδειχόμενο ον).

Ωστόσο, το προσδειχόμενο μπορεί ακόμα και να *αποκρυβεί* εκ νέου (kann sich ... wieder verhüllen). Και τούτο μπορεί να συμβεί ακόμα και αν η γνώση και η οι-

---

της προβληματικής επιμέρισμάς μας. Είναι παράδοξο το ότι εδώ ο Χάιντεγκερ μας γυρίζει πίσω στην περιβλεπτική εμπειρία του σφυριού ως σφυρί (εν όλω) και όχι στην εμπειρία της αναδυθείσας προβληματικότητάς του (στην εμπειρία του υπερβολικά βαριού σφυριού). Αν μεταφερθούμε στη δεύτερη –ορθή νομίζω– αφετηρία της απόφασης (τουλάχιστον της απόφασης-(ii)), αναδύεται σφαλώς το ερώτημα που θέσαμε και στην αμέσως προηγούμενη σημείωση: ταυτίζεται, άραγε, για τον Χάιντεγκερ αυτό που μας δίδεται στην εμπειρία που σκιαγραφεί η απόφαση με αυτό που μας δίδεται στην εμπειρία της προβληματικής επιμέρισμάς; Βλέπουμε πως τα στοιχεία συγκλίνουν σε μια καταφατική απάντηση.

<sup>77</sup> Βλέπε και την αμέσως προηγούμενη σημείωση.

<sup>78</sup> Αυτό για το οποίο μας μιλάει εδώ ο Χάιντεγκερ είναι κατά βάση το πώς ο ίδιος προσλαμβάνει τη φαινομενολογία της κατηγορήσεως όπως την παρουσίασε για πρώτη φορά ο Χούσερλ στις *Λογικές Έρευνες* (και ειδικότερα στην 6<sup>η</sup> ΛΕ). Την ίδια ανάγνωση μπορεί να βρει κανείς και στα *Προλεγόμενα στην Ιστορία της Έννοιας του Χρόνου* (§§5-6). Οι περιορισμοί που τίθενται εξαιτίας της φύσης του όλου κειμένου δεν μου επιτρέπουν να αναπτύξω εδώ μια επαρκή κριτική στην χάιντεγκεριανή πρόσληψη της χουσερλιανής θεωρίας της κατηγορήσεως. Θα παρατηρήσω μόνο πως αυτή η πρόσληψη είναι κατά βάση ρυθμισμένη από την καντιανή προπαίδεια του Χάιντεγκερ και ότι για τον Χούσερλ η απόφαση δεν συνιστά μια απλώς αντανάκλαστική ρητοποίηση αρθρώσεων που υπάρχουν μέσα στο προ-αποφαντικά δοσμένο ον. Βλέπε, πάντως, και το Theodorou 2015, κεφ. 7.

κείωση (Wissen und Kennen) που διαδίδεται εννοεί (meint), όπως είπαμε, πάντοτε το ίδιο το ον και δεν «καταφάσκει» απλώς κάποιο «ισχύον νόημα».

Θα δούμε, όμως, παρακάτω με ποιο τρόπο μπορεί να συμβεί κάτι σαν την *εκ νέου* απόκρυψη του αποφαντικά προσδειχόμενου, παρά τη διατήρηση ή/και τη διεύρυνση του κύκλου της *λεκτικής εξωτερίκευσης* και της *κοινοποίησης*.

**(δ) Ο Χάιντεγκερ ασκεί κριτική στη θεωρία περί κρίσης ως κατάφαση ενός ισχύοντος νοήματος**

Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, μια κρίση (απόφανση) δεν εννοεί κάτι για το *ίδιο το ον* για το οποίο αυτή κάνει λόγο, αλλά ένα *νοηματικό περιεχόμενο* της, ένα *νόημα*. Αυτό, όπως προτάθηκε από τον Λότσε, δεν είναι ένα ον όπως αυτά της εξωτερικής εμπειρίας, ούτε όμως και ένα ον όπως οι υποκειμενικές ψυχικές καταστάσεις. Επίσης, δεν είναι ούτε ένα ον όπως οι πλατωνικές Ιδέες. Το νόημα είναι ένα ον που ο τρόπος του Είναι του ονομάζεται *ισχύς* (Geltung).

Οι κρίσεις, λοιπόν, μπορούν να γίνονται διυποκειμενικά κατανοητές ανεξάρτητα από τις εσωτερικές ψυχικές καταστάσεις του εκάστοτε ομιλούντος ή ακούντος και ανεξάρτητα από το αν το αντικείμενο για το οποίο κάνουν λόγο υπάρχει ή όχι, επειδή όλοι οι ικανοί χρήστες της γλώσσας μπορούν να “συλλαμβάνουν” αυτό το ισχύον νοηματικό περιεχόμενο (το ισχύον νόημα). Αυτό το νόημα είναι αληθές ή ψευδές “Αντικειμενικά”, δηλαδή ανεξάρτητα από το αν υπάρχουν άνθρωποι που το συλλαμβάνουν και το κατανοούν. Σε αυτό το πλαίσιο, το να διατυπώνω ή το να εκφέρω μια θετική κρίση σημαίνει να αποδέχομαι (να καταφάσκω) αυτό το νόημα, ενώ το να εκφέρω ή το να διατυπώνω την άρνηση αυτής της κρίσης σημαίνει να μην αποδέχομαι (να αποφάσκω) αυτό το νόημα.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Αυτή η θεωρία περί κρίσης έχει μακριά ιστορία. Ας την ξεκινήσουμε τουλάχιστον από τους βρετανούς εμπειριστές. Για αυτούς τους αντιπλατωνικούς νομιναλιστές της παράδοσης του Όκαμ, το να γνωρίζουμε ή το να κατανοούμε κάτι συνίσταται στο να κατέχουμε μια επιμέρους παράσταση ή ιδέα στο εσωτερικό του νου μας, δηλαδή στην ψυχική σφαίρα μας. Ωστόσο, αυτή η προσέγγιση του ζητήματος δημιουργεί γρήγορα προβλήματα, αφού φαίνεται να εξαρτάται ισχυρά από τις ιδιαιτερότητες της ψυχικής σφαίρας του καθενός (σκεπτόμενος ή αναφερόμενος σε κάτι σαν το δένδρο εγώ τώρα μπορεί να έχω στην ψυχικότητά μου αυτή την παράσταση δένδρου, ενώ εσύ –ή και εγώ μετά– μπορεί να έχεις κάποια άλλη). Ο Καντ θεωρούσε πως εκτός από τις επιμέρους παραστάσεις, τις εποπτείες, υπάρχουν και οι καθόλου παραστάσεις, οι έννοιες. Έτσι μπορούμε να σκεπτόμαστε και να επικοινωνούμε χάριν του ότι όλοι κατέχουμε τις ίδιες έννοιες. Ωστόσο, δεν έχει κάθε έκφραση (συνδυασμός εννοιών) *γνωσιακή αξία* ή *σημασία* (Bedeutung). Για να έχει μια έκφραση σημασία, θα έπρεπε να μπορεί να αποδειχτεί πως το αντικείμενο για το οποίο αυτή κάνει λόγο υπάρχει πραγματικά και μπορεί να μας δίδεται μέσα στη σφαίρα της εμπειρίας μας. Με αυτόν τον τρόπο ο ίδιος θεωρούσε πως καταφέρνει να δείξει σε τι διαφέρει ο επιστημονικός λόγος από τον οποιονδήποτε άλλο εικολογικό λόγο, π.χ. αυτόν της θρησκείας. Ο Φρέγκε, όμως, παρατήρησε πως σε αυτή τη σύλληψη υπάρχει κάποιο πρόβλημα. Οι επιστήμονες καταφέρνουν να συζητούν και να διαφωνούν, δηλαδή να ανταλλάσσουν εκφράσεις, οι οποίες έχουν, τουλάχιστον για αυτούς, γνωσιακή αξία ή σημασία, ακόμα και όταν η περαιτέρω επιστημονική έρευνα δείξει πως τα αντικείμενα για τα οποία έκαναν λόγο αυτές οι εκ-

Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ εναντιώνεται σε αυτήν τη θεωρία περί κρίσης φέροντας εναντίον της τα εξής επιχειρήματα.

Η “μορφή” της πραγματικότητας του νοήματος ή, αλλιώς, του “ιδεατού Είναι”, η οποία ονομάζεται «ισχύς», είναι οντολογικώς ιδιαίτερα *ασαφής*. Μετά, ο όρος «ισχύς» είναι βυθισμένος στη σύγχυση, αφού σημαίνει τόσο το οντολογικό καθεστώς υπό το οποίο τελεί το νόημα της κρίσης όσο και το ισχύειν της κρίσης έναντι του “αντικειμένου” για το οποίο αυτή κάνει λόγο, δηλαδή την “αντικειμενική ισχύ” του νοήματος ή την “αντικειμενικότητα” γενικά. Το να είναι το νόημα “αντικειμενικό”, τώρα, σημαίνει ότι πρέπει να γίνεται αποδεκτό από όλους μας. Έτσι, «ισχύς» φτάνει να σημαίνει ακόμα και «δεσμευτικότητα» (Verbindlichkeit), «καθολική εγκυρότητα» (Allgemeingültigkeit). Μάλιστα, στο πλαίσιο της «κριτικής» γνωσιοθεωρίας, στο οποίο θεωρείται πως το υποκείμενο δεν φτάνει πραγματικά μέχρι το ίδιο το αντικείμενο (wonach das Subjekt “eigentlich” zum Objekt nicht “hinauskommt”),

---

φράσεις δεν υπάρχουν πραγματικά. Κατά τον ίδιο αυτό συμβαίνει, επειδή εκείνο που κατανοούμε όταν ανταλλάσσουμε εκφράσεις είναι το νοηματικό τους περιεχόμενο ή νόημα, το οποίο κάπως το συλλαμβάνουμε. Αλλά τι είναι αυτό το νόημα; Ποιο οντολογικό καθεστώς το χαρακτηρίζει; Ο Φρέγκε αρκέστηκε στην πλατωνική λύση, εννοώντας γενικά πως τα νοήματα ανήκουν σε μια τρίτη σφαίρα πραγματικότητας δίπλα σε αυτές των πραγμάτων της εξωτερικής εμπειρίας και των όντων της εσωτερικής εμπειρίας. Αυτή η άποψη, όμως, φάνταζε μάλλον σαν ένα αδικαιολόγητο πισωγύρισμα σε παρωχημένες μεταφυσικές. Ο Λότσε από την πλευρά του, με αφορμή την επανεμφάνιση της θεωρίας των Ιδεών του Πλάτωνα, θεώρησε πως μπόρεσε να δώσει μια νέα προσέγγιση του ζητήματος του οντολογικού καθεστώτος των νοημάτων. Όπως έχουμε ήδη πει, πρότεινε πως αυτά δεν χαρακτηρίζονται από ύπαρξη (σε μια τρίτη σφαίρα πραγματικότητας), αλλά από ισχύ. Τα νοήματα δεν υπάρχουν, αλλά *ισχύουν*. Σε ό,τι αφορά τα βασικά της θεωρίας περί κρίσης ως “κατάφασης” ενός ισχύοντος νοήματος, σε αυτήν εντάσσεται και ο Μπρεντάνο, δάσκαλος του Χούσερλ, αλλά και ο Φρέγκε, ο οποίος στην *Εννοιολογία* του εισήγαγε, για την τυποποίηση των κρίσεων, το σημάδι « $\rightarrow$ » για τη σημειογραφική παράσταση του νοηματικού περιεχομένου και το σημάδι « $|$ » για τη σημειογραφική παράσταση της αποδοχής αυτού του περιεχομένου. (Όπως θα δούμε σε άλλο σημείο των σημειώσεων, οι τοποθετήσεις διαφόρων φιλοσόφων πάνω στο ζήτημα της ταυτότητας της κρίσης συνδέεται στενά με τον τρόπο που αυτοί αντιμετώπισαν ή θέλησαν να αποφύγουν το πρόβλημα του Είναι, της *essentia* και του λεγόμενου “υπαρκτηιού” «είναι».) Ο ίδιος ο Χούσερλ, ωστόσο, αν και στις *Λογικές Έρευνες* φαίνεται να φλέρταρε με την ιδέα περί ενός νοήματος που «είναι» με τη σημασία του ότι «ισχύει», άσκησε κριτική στην μπρεντανική θεωρία περί κρίσης. Το να εκφέρω μια θετική κρίση δεν συνίσταται για τον Χούσερλ στο να ενστερνίζομαι ένα νόημα, αλλά το να ισχυρίζομαι ότι *η ίδια η περιγραφόμενη κατάσταση πραγμάτων* αληθεύει ή όχι, δηλαδή το να ισχυρίζομαι ότι αυτή δίδεται (ή όχι) ως ένα ξεχωριστού τύπου αντικείμενο στην ειδική εμπειρία που ο Χούσερλ ονομάζει *κατηγοριακή εποπτεία*. Από αυτή την άποψη ο Χάιντεγκερ δεν πρωτοτυπεί εδώ. Έχει τη σημασία του να θυμηθούμε ότι τόσο στη διδακτορική διατριβή του, όσο και η διατριβή του επί υφηγεσία ο Χάιντεγκερ ασχολήθηκε επί μακρόν με το ερώτημα για το *Είναι του νοήματος*. Μέσα από το μετασχηματισμό αυτού του ερωτήματος στο ερώτημα για το νόημα του Είναι, ο Χάιντεγκερ φαίνεται πως βρίσκεται σε ετούτες τις ενότητες του *ΕΧ* με μια απάντηση και για το αρχικό ερώτημά του. Επίσης, ας ληφθεί υπόψιν και η ομολογία του Χάιντεγκερ ότι στην εξέλιξη της σκέψης του έπαιξε κεντρικό ρόλο και η θεωρία του Χούσερλ περί κατηγοριακής εποπτείας.

αλλά μέχρι το απλό επι-φαινόμενό του, η «ισχύς» ως «αντικειμενική ισχύς» θεμελιώνεται τελικά πάνω στο περιεχόμενο του ισχύοντος νόηματος, το οποίο έτσι πρέπει να αναγνωρίζεται ως αληθές αφ' εαυτού (*wird gegründet auf den geltenden Bestand des wahren (!) Sinnes*).

Στο τέλος, ο Χάιντεγκερ μας θυμίζει πως σύμφωνα με την πρότασή του το νόημα δεν ταυτίζεται με κάτι σαν το “περιεχόμενο της κρίσης” (“*Urteilsgehalt*”), αλλά με το μορφικό πλαίσιο (*formale Gerüst*) που μπορεί να διανοίγεται στην κατανόηση και να αρθρώνεται στην ερμηνεία,<sup>80</sup> το οποίο είδαμε μάλιστα πως μπορεί να γίνεται γενικώς ορατό ως –υπαρχνικά εννοημένο– φαινόμενο.<sup>81</sup>

**(ε) Η απόφανση είναι τρόπος της ερμηνευσης, αφού ως πρόσδειξη, προσδιορισμός, και κοινοποίηση προϋποθέτει, αντίστοιχα, το προσχέδιο, την πρόβλεψη, και την προλόγηση**  
Συνολικά, λοιπόν, η απόφανση παρουσιάζεται ως μια πρόσδειξη που προσδιορίζει και κοινοποιείται. Βρίσκεται κάπου εδώ μέσα η δομή της ερμηνευσης; Βεβαίως.

Πρώτα απ' όλα, ως πρόσδειξη, η απόφανση προϋποθέτει αυτό που θα προσδειχθεί. Αυτό δεν θα είναι άλλο από το ένα ή το άλλο ον που διανοίχθηκε κατά το Είναι του στην κατανόηση (και ανακαλύφθηκε κατά την οντικότητα του στην περίβλεψη). Η απόφανση, δηλαδή, προϋποθέτει το *εν-τω-κόσμω-Είναι* και δεν μπορεί να θεωρείται ως κάποια *μετέωρη συμπεριφορά* (*freischwebendes Verhalten*), δηλαδή ως μια συμπεριφορά η οποία αναπτύσσεται εν κενώ μορμώντας δήθεν αφ' εαυτής να διανοίξει για πρώτη φορά όντα.<sup>82</sup> Έτσι, κάθε απόφανση προϋποθέτει, σίγουρα, το

---

<sup>80</sup> Θυμηθείτε εδώ πως, όπως έχουμε δει, νόημα είναι επίσης το κατανοημένο Είναι. Πράγμα που, όπως θα δούμε αλλού, σημαίνει ότι το κατανοημένο Είναι δεν είναι παρά αυτό ακριβώς το μορφικό πλαίσιο που μπορεί να διανοίγεται στην κατανόηση και να αρθρώνεται στην ερμηνεία. Στην «Εισαγωγή» στο *Τι είναι Μεταφυσική*; ο Χάιντεγκερ διευκρινίζει σε μια πολύτιμη φράση πώς εννοεί το Είναι ως αλήθεια και ως νόημα. Αλήθεια του Είναι και νόημα του Είναι, γράφει, είναι το ίδιο και Είναι, ως αυτό το ίδιο στην ακρυπτότητά του, δεν σημαίνει παρά το νόημα. Νόημα, ωστόσο, παρατηρεί, σημαίνει το μορφικό πλαίσιο της διανοικτότητας ως ένα πλαίσιο που ορίζεται από μια *Wegrichtung des Sach-Verhalts* (ελλ. μτφ., σσ. 114-5), από μια *κατευθυντικότητα της οδού των σχέσεων των πραγμάτων*. Κάτι που θα το καταλαβαίναμε ως πόλωση των διαδρομών που ορίζουν τις διασυνδέσεις των πραγμάτων στις καταστάσεις τους κατά τη συνάντησή τους με το επιμερινώδες εδωτό-Είναι. Βλέπε και αμέσως επόμενη σημείωση.

<sup>81</sup> Από ετούτη τη μόλις αποκτηθείσα οπτική, λοιπόν, μπορούμε πλέον να κατανοήσουμε καθαρά το νόημα της παραδοχής του Χάιντεγκερ ότι αποφασιστικό ρόλο για την ανάπτυξη της σκέψης του και του ΕΧ έπαιξε η ιδέα του Χούσερλ περί μιας «κατηγοριακής εποπτείας» (πέρα από την απλή αισθητηριακή-αντιληπτική εποπτεία). Ειδικά για το πώς την εννοεί ο Χάιντεγκερ, ο αναγνώστης μπορεί να προσφύγει και στις §§5-6 των *Προλεγόμενων στην Ιστορία της Έννοιας του Χρόνου*.

<sup>82</sup> Αυτή η μομφή φαίνεται να απευθύνεται στην εμπειριστική ή/και συμβασιοκρατική θεωρία περί γλώσσας, η οποία έλαβε μια ιδιαίτερα ανεπτυγμένη μορφή στα γραπτά του Κάρναπ. Σύμφωνα με την ιστορικά εξελιγμένη κατατομή αυτής της θεωρίας, μια γλώσσα διαμορφώνεται μέσα από την αυθαίρετη εισαγωγή σημασιολογικά ανερμηνευτων συμβολοσειρών, τις οποίες κατόπιν σημασιοδοτούμε με τη βοήθεια σημασιολογικών κανόνων και αιτημάτων, το περιεχόμενο των



προσχέδιο (*Vorhabe*) μιας διάνοιξης.

Δεύτερον, στην απόφαση ως προσδιορισμό υπάρχει (κατά την ετοιμασία για αυτόν τον προσδιορισμό) ένας προσανατολισμός του βλέμματός μας (*ausgerichtete Hinblicknahme*) προς αυτό που θα θεματοποιηθεί στην απόφαση: ένας προσανατολισμός του τύπου «να διατρέξω το θέμα μου “με σκοπό” τον προσδιορισμό του». Στο προσδιορίζει προϋποτίθεται, δηλαδή, ένα *προς-τα-εκεί-όπου* (*Woraufhin*), πάνω στην κατεύθυνση του οποίου θεώμεθα το ανακαλυπτικά προ-δεδομένο ον που τώρα το προσδιορίζουμε. Έχουμε, λοιπόν, εδώ μια *πρόβλεψη* (*Vorsicht*) κατά την οποία τρόπον τινά το κατηγορημα αίρεται προς απόδοσιν (*das abzuhebende und zuzuweisende Prädikat*) αποδεσμευόμενο από τον όχι-ακόμα-ρητό εγκλεισμό (*Beschlossenheit*) του μέσα στην ακολουθία του συνόλου των δυνατών κατηγορημάτων του υπό θεματοποίησιν όντος.

Τρίτον, ως *κοινοποίηση* η απόφαση πρέπει να αρθρώνει το προσδειχνόμενο *σημασιακά* (*bedeutungsmäßig*), πρέπει, δηλαδή, εκάστοτε ήδη κάπως να το έχει *εννοιολογήσει* (*sie bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit*). Λέμε, για παράδειγμα, «το σφυρί είναι βαρύ», «το σφυρί έχει την ιδιότητα του βάρους», κ.λπ. Με άλλα λόγια, η γλωσσική απόφαση κινείται εκάστοτε ήδη μέσα σε μια *προλόγηση* (*Vorgriff*).

Όπως και η ερμηνευση γενικά, λοιπόν, έτσι και η απόφαση έχει τα υπαρκτικά θεμέλιά της στον προσχεδιασμό, την πρόβλεψη, και την προεννοιολόγηση.

**(στ) Κατά τη μετάβαση από την πρωταρχική ερμηνευση στην αποφαντική ερμηνευση μεσολαβεί μια ετεροίωση**

Λέμε ότι η απόφαση είναι παράγωγος τρόπος της πρωταρχικής ερμηνευσης. Με αυτό εννοούμε πως η πρώτη προϋποθέτει τη δεύτερη και πως η διαμόρφωση της πρώτης συμβαίνει με μια *ετεροίωση* (*wird modifiziert*) της δεύτερης.

Αυτό μπορούμε να το δούμε ανατρέχοντας στα κλασικά παραδείγματα απόφασης που χρησιμοποιούνται στη Λογική, π.χ. στις αποφάνσεις του τύπου «το

---

οποίων το επιλέγουμε κατά σύμβασιν. Για παράδειγμα, εισάγουμε μεταξύ άλλων τη συμβολοσειρά «πράσινο» και την ερμηνεύουμε σημασιολογικά έτσι, ώστε αυτή να εφαρμόζεται σε επιφάνειες και όχι σε μαθηματικά (αδιάστατα) σημεία. Από αυτή την άποψη, αυτή η εν κενώ ανάπτυξη της γλώσσας υποτίθεται πως μας διανοίγει προοδευτικά στην εμπειρία ενός συνόλου όντων (“κόσμου”). Στοιχεία αυτής της προσέγγισης μπορεί κανείς να βρει, π.χ., στο πολύ σημαντικό κείμενο του Κάρναπ «Εμπειρισμός, Σημασιολογία, Οντολογία» (βλ. Βιβλιογραφία). Αυτήν ακριβώς την προσέγγιση μέμφεται εδώ ο Χάιντεγκερ. Και εμείς μπορούμε να ρωτήσουμε εδώ χουσερλιανά μαζί με τον Χάιντεγκερ: θα μπορούσαμε δηλαδή να ερμηνεύσουμε το «πράσινο» έτσι, ώστε να αναφέρεται και σε αδιάστατα σημεία, βάζοντας έτσι τη γλώσσα να μάς διανοίξει την εμπειρία ενός “κόσμου” χρωματιστών αδιάστατων σημείων; Ο Κάρναπ φέρεται να θεωρεί πως ναι. Για τη φαινομενολογία γενικά, αυτή η ιδέα ακούγεται ολωσδιόλου παράλογη. Αυτή τη “διένεξη”, η οποία συνδέεται άμεσα και με την εξαιρετικής σπουδαιότητας ιστορική διαμάχη Χούσερλ και Λογικών Εμπειριστών πάνω στο ζήτημα της δυνατότητας *a priori* *συνθετικών αληθειών*, δεν μπορούμε να την αναπτύξουμε εδώ περισσότερο.

σφυρί είναι βαρύ». Η Λογική, βλέπετε, έχει εικάστοτε ήδη κατανοήσει σε τι συνίσταται το θέμα της, δηλαδή η απόφαση. Η Λογική έχει ήδη προϋποθέσει πως στην απόφαση εκφράζεται ότι *ένα πράγμα (Ding) έχει μια ιδιότητα*. Όμως, όπως είδαμε, η περιβλεψη της επιμέριμνας δεν μας φανερώνει τα όντα με τον τρόπο που το κάνει η απόφαση. Ασφαλώς, αν και *από την περιβλεψη λείπουν οι λέξεις*, αυτή έχει τους δικούς της ιδιαίτερους τρόπους ερμηνεύσης (ακόμα και –μη λεκτικής– έκφρασης). Αυτοί, όταν περάσουμε στις *θεωρητικές κρίσεις*, δίνουν την αφορμή να πούμε (die mit Bezug auf das gennante “theoretische Urteil” lauten können): «το σφυρί είναι υπερβολικά βαρύ» ή απλώς «“υπερβολικά βαρύ” ... “το άλλο σφυρί!”».

Σε τι ακριβώς, όμως, συνίσταται η προμνησθείσα ετεροίωση; Ποιες *υπαρκτικο-οντολογικές* ετεροιώσεις μεσολαβούν κατά το πέρασμα από την περιβλεπτική στην αποφαντική ερμηνεύση;

### (ζ) Περιγραφή της μετάβασης από το ερμηνευτικό «ως» στο αποφαντικό «ως»

Αρχικά, το *ον* που η απόφαση θα προσδιορίσει διατηρείται μέσα στο προσχέδιο ως *πρόχειρο ον* (όργανο). Για παράδειγμα, εκεί το σφυρί είναι το *ον με-το-οποίο* (Womit) επιτελούμε ένα έργο. Με το πέρασμα στην απόφαση συμβαίνει μια μεταβολή στον τρόπο του προσχεδίου. Το σφυρί γίνεται το *περί-του-οποίου* (Worüber) της απόφασης. Έτσι, ισχυρίζεται ο Χάιντεγκερ, έχοντας υπό τη βλέψη της το *πρόχειρο ον*, η *πρόβλεψη* βρίσκεται πλέον να *αποσκοπεί* σε κάτι *παρευρισκόμενο* σε αυτό (zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenen). Σε αυτή την *πρόσ-βλεψη* (Hinsicht) το *πρόχειρο ον*, ως τέτοιο, *αποκρύπτεται* (wird verhüllt).

Η απόφαση είναι, λοιπόν, η *επικαλυπτική ανακάλυψη* (verdeckende Entdeckung) των *παρευρισκόμενων* όντων, είναι η *συνάντηση* των όντων από την *άποψη ιδιοτήτων*. Η ιδιότητα από την άποψη –δηλαδή από το «ως»– της οποίας θα προσδιοριστεί το *παρευρισκόμενο ον* αντλείται, βέβαια, από το ίδιο το *παρευρετικά ανακαλυμμένο ον*.<sup>83</sup>

Τούτο το «ως», όμως, δεν είναι πια ίδιο με το «ως» της πρωταρχικής ερμηνεύ-

<sup>83</sup> SZ 158. Σε συνέχεια της τελευταίας σημείωσης στην §33.γ.ii, βρίσκουμε, λοιπόν, εδώ τον Χάιντεγκερ να μας λέει πως το *κατηγορημα* που θα αποδοθεί στο υποκειμενοποιημένο πλέον *αρχικώς-πρόχειρο ον* υπάρχει ως τέτοιο μέσα στον *ορίζοντα των παραγόντων που συγκροτούσαν το πρόχειρο ον* ως τέτοιο. Εδώ ανακύπτουν δύο σοβαρά προβλήματα. Πρώτον, με ποια έννοια *κατηγορημα* που συνδέονται με ιδιότητες του σφυριού οι οποίες –μέσα στο πλαίσιο της Φαινομενολογίας του Χάιντεγκερ– ανήκουν στο σφυρί αποκλειστικά ως *παρευρισκόμενο ον*, π.χ. «ξύλινο», «μαύρο», κ.λπ., βρίσκονται μέσα στον *ορίζοντα του αρχικώς ολικά δοσμένου σφυριού* ως *όργανο*; Δεύτερον, αν, όπως μας λέει ο Χάιντεγκερ, τα *κατηγορημα* αυτού του τύπου, τα οποία η *κατηγορήση* επισυνάπτει στο υποκειμένο της, μπορούν να βρεθούν *αποκλειστικά* και μόνο μέσα στον *οντικό ορίζοντα του παρευρετικά ανακαλυμμένου αρχικώς-πρόχειρου όντος*, τότε κατά ποια έννοια μας επιτρέπεται να λέμε πως κατά το πέρασμα από το *πρόχειρο ον* της επιμέριμνας στο *παρευρισκόμενο ον* της απόφασης έχουμε να κάνουμε με το “*ίδιο*” ον, για παράδειγμα με το “*ίδιο*” σφυρί; Αντίστροφα, αν *δεν* πρόκειται για το “*ίδιο*” ον τότε κατά ποια έννοια λέμε ότι εδώ περιγράφουμε ένα πέρασμα από ένα ον σε ένα άλλο “*διαφορετικό*” ον;

σης. Στον αποφαντικό προσδιορισμό το «ως» συλλαμβάνει το ον μέσα από την άρση μιας ιδιότητας από τον οντικό ορίζοντα του παρευρετικά ανακαλυμμένου όντος. Στην πρωταρχική ερμηνευση το «ως» συνελάμβανε το ον μέσα στην ολότητα μιας σειράς συμπλέξεων.

Το πρώτο «ως» ο Χάιντεγκερ μας καλεί να το ονομάζουμε *αποφαντικό*, ενώ το δεύτερο *υπαρκτικό-ερμηνευτικό*. Κατά τη μετατροπή του «ως» από τον πρωταρχικά ερμηνευτικό χαρακτήρα στον αποφαντικό χαρακτήρα το αρχικώς πρόχειρο ον έχει αποκοπεί από το σύστημα των παραπομπών, από τη σημαντικότητα που συγκροτούσε την περιουσιμότητα. Αυτή την τελευταία διαδικασία την αναφέραμε προηγουμένως ως «απο-κοσμικοποίηση».

**(η) Μεταξύ πρωταρχικής και θεωρητικής ερμηνείας υπάρχει μια σειρά άλλων ενδιάμεσων αποφαντικών ερμηνειών**

Μέχρι τώρα έχει γίνει λόγος ουσιαστικά για δύο αντιδιαμετρικά είδη ερμηνείας: για την πρωταρχική υπαρκτική ερμηνεία και για τη θεωρητική αποφαντική ερμηνεία. Αυτές ανταποκρίνονται στα αντιδιαμετρικά είδη συμπεριφοράς μας που συναντήσαμε ως *επιμέριμνα* και *θεωρία*.

Μεταξύ αυτών των δύο άκρων, όμως, υπάρχει μια σειρά ενδιάμεσων αποφαντικών ερμηνειών: αποφάνσεις για συμβάντα (Geschehnisse) στον περίκοσμο, καταγραφές (Schilderungen) πρόχειρων όντων, “αναφορές καταστάσεων” (“Situationsberichte”), αποδοχή και συγκεκριμενοποίηση μιας κατηγορίας (Aufnahme und Fixierung eines “Tatbestandes”), περιγραφή κρατουσών συνθηκών (Beschreibung einer Sachlage), αφήγηση ενός περιστατικού (Erzählung des Vorgefallenen), κ.λπ. Το να επιχειρήσουμε να αναγάγουμε όλα αυτά τα αποφαντικά είδη σε θεωρητικές αποφάνσεις θα συνιστούσε απλώς διαστρέβλωση του αυθεντικού νοήματός τους.

**(θ) Στην παρευρετική κατανόηση της δομής του λόγου παραβλέπεται η καταγωγή του από την πρωταρχική υπαρκτική ερμηνευτική άρθρωση**

Στην ιστορία της φιλοσοφίας ο ίδιος ο *λόγος*<sup>84</sup> κατανοήθηκε ως ένα ον και μάλιστα παρευρεσικόμενο. Ο λόγος ανάχθηκε στην *ομιλητική έκφραση* (Aussprechung) του, ενώ οι λέξεις και οι προτάσεις εκλαμβάνονται ως παρευρεσικόμενα όντα, όπως τα πράγματα (Dinge). Ο λόγος, λοιπόν, ανάγεται εδώ σε μια συνάφεια παρευρεσικόμενων λέξεων. Όμως, τι είναι αυτό που εγκαθιδρύει την *ενότητα* αυτής της συνάφειας των λέξεων;

Ο Πλάτων ήδη ισχυρίστηκε πως ο ζητούμενος παράγοντας αυτής της ενότητας είναι το ότι ο λόγος είναι πάντα *λόγος τινός*. Οι λέξεις απαρτίζουν μια ενότητα εν όψει (im Hinblick auf) του όντος που φανερώνεται στον λόγο. Ο Αριστοτέλης θεώρησε πως κάθε λόγος είναι *ισοπρωταρχικά σύνθεσις και διαίρεσις*. Κάθε παρουσίαση

---

<sup>84</sup> Στην παρούσα συνάφεια ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί τον όρο στην ελληνική γραφή του.

(Aufweisung) είναι μαζί λήψη-ομού και λήψη-χωριστά (Zusammen- und Auseinandernehmen). Ωστόσο, αυτός δεν ρώτησε: *ποιο φαινόμενο μέσα στη δομή του λόγου επιτρέπει, αλλά και αναγκάζει το λόγο να ιδωθεί ως σύνθεση και διαίρεση;*

Το ζητούμενο φαινόμενο, απαντά ο ίδιος ο Χάιντεγκερ, είναι το «*κάτι ως κάτι*». Κατανοούμε κάτι κατ' αναφοράν προς κάτι άλλο (auf etwas hin) (διαίρεση) μέσα στο πλαίσιο μιας ενότητάς τους (σύνθεση).<sup>85</sup> Στη γενική μορφή της, αυτή η κατανοητική «αντιπαράβολή» (Konfrontieren) αντανακλά τη *δομή της ερμηνευτικής άρθρωσης εν γένει*. Αλλά *κάθε άρθρωση αντλεί την καταγωγή της από την πρωταρχική υπαρκτική ερμηνευτική άρθρωση*. Αυτή τη σύνδεση πρέπει να κάνουμε, δηλαδή τη σύνδεση της ιδέας περί κρισιακής σύνθεσης και διαίρεσης με την πρωταρχική υπαρκτική εκπήγασή της, για να αντιληφθούμε την κατά βάση βαθιά φαινομενολογική ιδέα του Αριστοτέλη.

**(ι) Η παραμέληση αυτής της καταγωγής οδηγεί στην τυποποίηση των μερών και των αρθρώσεων του λόγου και, τέλος, στη λογιστική διάλυση της κρίσης**

Αν παραβλέψουμε την προαναφερθείσα σύνδεση, κάθε ανάλυση περί λόγου καταδικάζεται σε μια εντελώς επιφανειακή (äußerliche) «θεωρία κρίσεως», η οποία εκλαμβάνει την κρίση ως σύνδεση (Verbinden) ή χωρισμό (Trennen) παραστάσεων και εννοιών.<sup>86</sup> Στη συνέχεια, μπορούμε να τυποποιήσουμε (formalisieren) τη σύνδεση και τον χωρισμό στη βάση μιας ιδέας περί «σχετισμού» («Beziehen»). Στο τελευταίο στάδιο αυτής της πορείας, η κρίση διαλύεται (wird aufgelöst) λογιστικά (logistisch) σε ένα σύστημα «συναρτήσεων» («Zuordnungen») και γίνεται πλέον αντικείμενο ενός «υπολογισμού» («Rechnens») και όχι πια θέμα μιας οντολογικής ερμηνείας.

Αυτή η διάλυση της κρίσης έρχεται ως επακόλουθο της κατάστασης στην οποία βρέθηκε και βρίσκεται η θεμελιακή οντολογική προβληματική (δηλαδή στην «αυτονόητη» κατανόηση του Είναι ως παρεύρεση). Αντιλαμβανόμαστε, δηλαδή, πως όταν δεν αναγνωρίζεται καμία άλλη δυνατότητα του Είναι (Seinsmöglichkeit), παρά μόνο αυτή που συνδέεται με την *παρεύρεση*, αυτή ουσιαστικά συγχωνεύεται (verschmilzt) με το Είναι υπό το νόημα του *τυπικού «κάτι-που-Είναι»* (des formalen «Etwas-Seins») (ενδεχομένως απλώς μέσα και σε έναν σκέτο σχετισμό), έτσι που τελικά δεν μπορεί να διασωθεί ούτε καν μια όντως περιοχιακή (regionale) διάκρισή τους.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Αυτή η ερμηνεία της αριστοτελικής ιδέας περί κρίσης ως σύνθεση και διαίρεση ως αντιπαράβληθεί με την αντίστοιχη που μας δίνει ο Χούσερλ σε αρκετά σημεία των γραπτών του. Βλέπε, π.χ., *Hua III.1*, 307κ.ε.: EU 246.

<sup>86</sup> SZ 159. Ή, θα μπορούσαμε να πούμε ακριβέστερα, ως μια σύνδεση ή χωρισμό εννοιών που εκλαμβάνονται γενολογικά-κατηγοριακά, δηλαδή ως παραστάσεις.

<sup>87</sup> Βλέπε SZ 160. Στο σημείο αυτό ο Χάιντεγκερ πρόσθεσε ως σχόλιο περιθωρίου ένα όνομα: «Χούσερλ». Μοιάζει υπερβολικό και μάλλον άστοχο να θεωρήσουμε πως ο Χάιντεγκερ εδώ εν-

Σε αυτό το πλαίσιο, το φαινόμενο της *copula* θεωρήθηκε πάντα ως ένας “δεσμός” (“Band”) με το αυτονόητο νόημα της “σύνδεσης” (“Verbindung”) ή της “σχέσης” (“Beziehung”). Αλλά αυτές οι τελευταίες είναι *μορφικές* ή *τυπικές* (formalen) έννοιες που δεν μπορούν να προσφέρουν τίποτα σε μια ανάλυση του λόγου που θέλει να λάβει υπόψιν το *περιεχόμενό* του (zur sachhaltigen Strukturanalyse des λόγος). Και επειδή ο λόγος πρωταρχικά έχει εκάστοτε ήδη περιεχόμενο, φαίνεται να εννοεί στο σχετικό σημείο ο Χάιντεγκερ,<sup>88</sup> η *copula*, η οποία συμμετέχει αποφασιστικά στη συγκρότησή του, δεν μπορεί να έχει να κάνει τίποτα με τη σιέτη “σύνδεση” και τη σιέτη “σχέση”. Επειδή, λοιπόν, οι αποφάνσεις και η κατανόηση του Είναι στη μία ή στην άλλη μορφή του είναι εν τέλει υπαρκτικο-οντολογικές δυνατότητες του εδωνά-Είναι, η ερμηνεία της *copula* πρέπει να υπαχθεί και αυτή στις αρμοδιότητες της Υπαρκτικής Αναλυτικής.

Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ επισημαίνει, επίσης, σε αυτό το σημείο του EX πως το ζήτημα της *copula*, ως φαινόμενο του Είναι (Seinsphänomen) μέσα στο λόγο, θα έπρεπε κανονικά να ξαναθιγεί στο πλαίσιο της επεξεργασίας του ερωτήματος για το Είναι στην 3<sup>η</sup> διαίρεση τούτου του 1<sup>ου</sup> μέρους του EX. Αυτή, ωστόσο, όπως γνωρίζουμε, δεν εμφανίστηκε ποτέ.

### §34. Εδωνά-Είναι και λόγος. Η γλώσσα

(α) Θέμα μας εδώ θα είναι η ολόπλευρα ιδωμένη απόφαση, δηλαδή το πλήρες φαινόμενο της γλώσσας

Όπως έχουμε δει, θεμελιακά η διανοικτότητα, ως Είναι του εδωνά,<sup>89</sup> συγκροτείται ισοπρωταρχικώς από τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά «ευρεσιακότητα» και «κατανόηση», τα οποία αναφέραμε πως θεμελιώνονται στον λόγο. Είδαμε, επίσης, ότι η ερμηνεία συνιστά την ιδιοποίηση αυτών που έχουν κατανοηθεί στην κατανόηση.<sup>90</sup> Ως *ακραία* έκφραση ερμηνείας στην κατανόηση είδαμε την *κατηγορηματική απόφαση*. Όταν, δε, εξετάσαμε τι σημαίνει «απόφαση» είπαμε ότι η τρίτη σημασία της είναι αυτή της «λεκτικής εξωτερίκευσης» (Heraussagen) προς *κοινοποίηση* ή, όπως λέει τώρα ο Χάιντεγκερ, αυτή της *ρήσεως* (Sagen) και του *ομιλείν* (Sprechen).

Εδώ θα ασχοληθούμε με αυτή την τρίτη σημασία της απόφασης. Μέχρι πριν, την απόφαση την εξετάσαμε μόνο ως *ακραία* (ειδική ή οριακή) περίπτωση ερμηνευτικής άρθρωσης φωτίζοντας περισσότερο τον κατηγορηματικό χαρακτήρα της

---

νοεί πως αυτή τη διάκριση δεν καταφέρνει να την κάνει ούτε ο ίδιος ο Χούσερλ, ο οποίος στην πραγματικότητα αφιέρωσε πάρα πολλές σελίδες σε τέτοιου τύπου αναλύσεις. Ωστόσο, δεν φαίνεται να έχουμε άλλη δυνατότητα ανάγνωσης. Το ζήτημα απαιτεί ασφαλώς εκτενέστερη διερεύνηση σε μια ανεξάρτητη μελέτη.

<sup>88</sup> Βλέπε SZ 160.

<sup>89</sup> Θυμηθείτε πως με τη στενή έννοια και σύμφωνα με όσα είδαμε ωρίτερα, Είναι του εδωνά οφείλει να είναι το εν-Είναι.

<sup>90</sup> Από τα όσα έχουμε δει, αντιλαμβανόμαστε πως *μια δυνατότητα ερμηνείας ανήκει και στην ίδια την ευρεσιακότητα*. Σε αυτό το θέμα θα επανέλθουμε παρακάτω.

άρθρωσής της. Τώρα θα εξετάσουμε την απόφαση περισσότερο ολοκληρωμένα, δηλαδή λαμβάνοντας υπόψιν ότι αυτή έχει και τη σημασία του *ομιλείν*. Έτσι, θα έχουμε πλέον μπροστά μας το πλήρες φαινόμενο της *γλώσσας*.

### **(β) Η γλώσσα ριζώνει στον λόγο**

Στην πραγματικότητα, λοιπόν, η γλώσσα γενικά, ως *ομιλούμενη* ερμηνευτική άρθρωση, αρχίζει να γίνεται θέμα του *ΕΧ* μόλις από αυτό το σημείο. Αυτό συμβαίνει επειδή εδώ θεωρείται ότι η γλώσσα *έχει τις ρίζες της* (*Wurzeln*) στην υπαρκτική σύσταση (*Verfassung*) της διανοικτότητας (το θέμα που άρχισε να μας απασχολεί από την §28 και μετά). Πιο συγκεκριμένα, εδώ θεωρείται πως η γλώσσα θεμελιώνεται στον *λόγο* (*Rede*), ο οποίος, όπως προαναγγέλθηκε, συνιστά την υπαρκτική σύσταση της διανοικτότητας εν όλω.<sup>91</sup>

Τι παραπάνω μπορούμε να πούμε, όμως, για το λόγο πέρα από αυτή την αρχική ιδέα;

### **(γ) Ο λόγος είναι η διαιρετική άρθρωση του εδωνά, η οποία αναδύεται στις λέξεις**

Ο Χάιντεγκερ θεωρεί τον λόγο ως ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό *ισοπρωταρχικό* με την ευρεσιακότητα και την κατανόηση (που συναποτελούν το εδωνά).<sup>92</sup> Ακριβέστερα, ο λόγος είναι εκείνο που έχει εκάστοτε ήδη *διαιρέσει* (*gegliedert*) ό,τι η κατανόηση κατανοεί και το έχει διαιρέσει *πριν* ακόμα η ερμηνευση ιδιοποιηθεί αυτό που η κατανόηση κατανοεί. Από μια άλλη σκοπιά, *λόγος είναι η ίδια η –προ-ερμηνευσιακή– άρθρωση* (*Artikulation*) της κατανόησης. Τόσο η πρωταρχική ερμηνευση, λοιπόν, όσο

<sup>91</sup> Βλέπε την αμέσως επόμενη σημείωση.

<sup>92</sup> Στην §28.δ είδαμε να λέγεται πως ο λόγος προσδιορίζει *ισοπρωταρχικά* τόσο την ευρεσιακότητα, όσο και την κατανόηση. Φάνηκε, δηλαδή, πως ο λόγος είναι ένα αρχι-πρωταρχικό υπαρκτικό χαρακτηριστικό. Εδώ, ο Χάιντεγκερ μας λέει πως θεωρεί τον λόγο ως ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό *ισοπρωταρχικό* με την ευρεσιακότητα και την κατανόηση. Έτσι, τίθεται εδώ το ζήτημα του αν τελικά ο λόγος είναι ένα αρχι-πρωταρχικό υπαρκτικό χαρακτηριστικό ή μήπως τούτος ο λόγος συνιστά ένα *τρίτο* συστατικό του εδωνά, *δίπλα* στην ευρεσιακότητα και την κατανόηση. Ορισμένοι θεωρούν πως ορθή είναι η δεύτερη εναλλακτική. Πιστεύω πως στην πραγματικότητα η ιδέα είναι πως ο λόγος είναι το αρχι-πρωταρχικό συστατικό του εδωνά, αλλά με την εξής έννοια: ο λόγος έχει *εκάστοτε ήδη διαμορφώσει* κάθε ευρεσιακότητα και κάθε κατανόηση. Από αυτή την άποψη, αν και είναι αρχι-πρωταρχικός, δεν μπορεί παρά να *εκδηλώνεται πάντα μέσω* της ευρεσιακότητας και της κατανόησης. Η ευρεσιακότητα και η κατανόηση φαίνεται να συνιστούν τους δύο τρόπους “έκφρασης” του λόγου ως *ριζώματος* του εδωνά. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το ότι ο Χάιντεγκερ δεν χρησιμοποιεί εδώ το *απαρέμφατο* (*Reden*), αλλά το ουσιαστικό (*Rede*). Από αυτό φαίνεται πως θέλει να μας παραπέμψει μάλλον στον ίδιο το *λόγο* παρά στο λέγειν. Σύμφωνα με όλα όσα είπαμε εδώ, φαίνεται μάλιστα πως ο Χάιντεγκερ ίσως να θέλει να μας συνδέσει –τουλάχιστον συνειρμικά– με έναν λόγο που «*ήν εν αρχή*». Συνολικά, λοιπόν, αν μέναμε με την απόδοση του *Rede* ως «ομιλία», δηλαδή αν δεν συνδέαμε το υπαρκτικό χαρακτηριστικό *Rede* με τη θεματική του *λόγου*, θα έχουμε χάσει ασφαλώς πολλά από το όλο σχέδιο του *ΕΧ*, αλλά και από τη σχέση του *ΕΧ* τόσο με την ιστορία της φιλοσοφίας, όσο και με το μεταγενέστερο έργο του Χάιντεγκερ.

και η απόφανση εν γένει (κατηγορηματική ή άλλη) *θεμελιώνονται* στον λόγο, αφού αυτές ιδιοποιούνται εκείνο που έχει ήδη προκύψει από την ίδια τη διαιρετική άρθρωση του λόγου.

Όμως τι είναι εκείνο που η κατανόηση κατανοεί και το οποίο έχει εικάστοτε ήδη “υποστεί” τη διαιρετική άρθρωση του λόγου; Για το ζητούμενό μας έχουμε ήδη χρησιμοποιήσει τον όρο «*νόημα*». Από την άλλη, για τη δομή που έχει διαμορφωθεί από μια τέτοια διαιρετική άρθρωση ή λέγουσα άρθρωση (redende Artikulation), δηλαδή για τη δομή των άρθρων που προέκυψαν από αυτή τη διαίρεση, έχουμε ήδη χρησιμοποιήσει τον όρο «*σημασιακή ολότητα*» (Bedeutungsganze). Η σημασιακή ολότητα απαρτίζεται από σημασίες, οι οποίες μπορούν να “εντοπιστούν” σε μια κατάλληλη “*ανάλυση*”. Ως δομικά στοιχεία (άρθρα) που προέκυψαν στη διαιρετική άρθρωση του νοήματος οι σημασίες είναι, βεβαίως, νοηματοειδείς (sinnhaft).<sup>93</sup>

Με άλλα λόγια ο λόγος έχει διαιρέσει το νόημα σε σημασίες και έτσι το έχει αρθρώσει σε μια δομική ολότητα που απαρτίζεται από νοηματικής υφής σημασιακά άρθρα.

**(δ) Ο τύπος του Είναι του λόγου είναι, επίσης, κοσμικός και βρίσκεται στο πλαίσιο της ολότητας των λέξεων που απαρτίζουν τη γλώσσα**

Όπως θα έχει γίνει κατανοητό, η κατανόηση και η ευρεσιακότητα έχουν *κοσμικό τύπο του Είναι* (weltliche Seinsart). Αφού, όμως, ο λόγος συνιστά την άρθρωση της κατανόησης και της ευρεσιακότητας, θα έχει και αυτός τον ίδιο τύπο του Είναι. Ως άρθρωση της κατανόησης και ο λόγος είναι πρωταρχικό υπαρκτικό χαρακτηριστικό της διανοικτότητας, δηλαδή του Είναι του εδωνά. Αυτό σημαίνει πως και ο λόγος πρέπει να συγκροτείται με τους όρους (durch) του εν-τω-κόσμου-Είναι. Άρα, και ο λόγος πρέπει να έχει ένα *ειδικώς κοσμικό* τύπο του Είναι (eine spezifisch weltliche Seinsart). Ο λόγος είναι, λοιπόν, ένα κοσμικού τύπου πρωταρχικό υπαρκτικό χαρακτηριστικό, το οποίο μπορούμε να το συλλάβουμε μέσα από τη φράση του Χάιντεγκερ «η ευρεσιακή κατανόηση εκφράζεται ως λόγος [die befindliche Verständlichkeit ... spricht sich als Rede aus]».

Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε ότι ο λόγος είναι το πρωταρχικό υπαρκτικό χαρακτηριστικό στη βάση του οποίου εξασφαλίζεται ότι η ερριμμένη προβολή δεν αφήνει το εδωνά-Είναι ενώπιον ενός χάους, αλλά ενώπιον μιας σημασιακής ολότητας που μπορεί να περνάει σε λέξεις. Διότι είναι οι *σημασίες* που κάνουν να αναφύο-

---

<sup>93</sup> Βλέπε σχετικά SZ 161. Οι διατυπώσεις του ίδιου του Χάιντεγκερ δεν βοηθούν και πολύ. Αυτό που διαβάζουμε στο EX λέει το εξής. Για αυτό που είναι αρθρώσιμο (artikulierbar) στην ερμηνεία, αλλά ήδη πρωταρχικότερα και στην κατανόηση, έχουμε ήδη χρησιμοποιήσει το όνομα «*νόημα*». Από την άλλη, για αυτό το ίδιο το διαίρεμένο (gegliedert) στη λέγουσα άρθρωση (redende Artikulation) έχουμε ήδη χρησιμοποιήσει τον όρο «*σημασιακή ολότητα*» (Bedeutungsganze). Η σημασιακή ολότητα μπορεί να “σπάσει” σε *σημασίες*. Ως αυτό που αρθρώνεται στο αρθρώσιμο (das Artikulierte des Artikulierbaren), οι σημασίες είναι νοηματοειδείς.

νται λέξεις (wachsen Worte zu). Δεν έχουμε λέξεις ως πράγματα που μετά τα εφοδιάζουμε (versehen) με σημασία.<sup>94</sup>

**(ε) Γλώσσα είναι ο λόγος που εξωτερικεύεται σε πρόχειρες λέξεις (οι οποίες μέσα στην κατάπτωση εκλαμβάνονται ως παρευρισκόμενα πράγματα)**

Γλώσσα (Sprache), έτσι, δεν μπορεί παρά να είναι ο λόγος που εξωτερικεύεται σε λέξεις (Hinausgesprochenheit der Rede) με σημασία, οι οποίες απαρτίζουν μια ολότητα (Wortganzheit) με νόημα. Τις λέξεις αυτής της ολότητας τις συναπαντάμε ως πρόχειρα ενδόκοσμα όντα. Έτσι, ο λόγος έχει τον προσίδιο κοσμικό τύπο του Είναι του μέσα στο πλαίσιο της ολότητας των λέξεων που απαρτίζουν τη γλώσσα. Ασφαλώς στη βάση της κατάλληλης ετεροίωσης η γλώσσα μπορεί και να κατασchiστεί (Zerschlagen werden) σε ένα σύνολο λέξεων ως πράγματα που πλέον απλώς *παρευρίσκονται*.

Ας δούμε γιατί συμβαίνει και το πρώτο και το δεύτερο.

Όπως είπαμε, ο λόγος συνιστά τη σημασιακή άρθρωση της διανοικτότητας (ή του νοήματος ή, τελικά, του εδωνά). Η διανοικτότητα είναι το Είναι του εδωνά. Το εδωνά συνιστά το εν-Είναι του εδωνά-Είναι,<sup>95</sup> την τρίτη και ολοποιούσα δομική στιγμή του εν-τω-κόσμου-Είναι ως Είναι του όντος που ονομάσαμε «εδωνά-Είναι». Αυτό μας κάνει να αντιληφθούμε ότι, έτσι όπως ορίστηκε μόλις πριν, η γλώσσα δεν είναι παρά η *υπαρκτική* (existenzial)<sup>96</sup> διάσταση (ή υφή) του λόγου. Ακριβέστερα, όμως, το Είναι του εδωνά-Είναι είναι το «*ριφθέν* (geworfen), *εξαρτημένο από* (auf ... angewiesenen) τον “κόσμο”, εν-τω-κόσμου-Είναι».<sup>97</sup> Και μέσα σε αυτή την ερριμμένη εξάρτηση το εδωνά-Είναι κατανοεί αρχικά τον εαυτό του, αλλά και κάθε τι άλλο, με βάση τον “κόσμο” (τα παρευρισκόμενα πράγματα). Έτσι, άρα, βρίσκεται να κατανοεί και τη γλώσσα: ως ένα σύνολο λέξεων που μας είναι διαθέσιμες ως παρευρισκόμε-

---

<sup>94</sup> Άλλη μια αιχμή κατά της εμπειριστικής ή/και συμβασιοκρατικής προσέγγισης της γλώσσας. Βλέπε και την πρώτη σημείωση στην §33.ε.

<sup>95</sup> Προσέξτε και πάλι ετούτη την ελαφρά μετατόπιση στη σύνδεση εδωνά, εν-Είναι, και διανοικτότητας.

<sup>96</sup> Εδώ είμαι της άποψης ότι θα έπρεπε να λέει «υπαρξιακή». Η γλώσσα είναι η οντική εκδήλωση (γραπτά σημεία ή ήχοι) του λόγου ως οντολογικής συνιστώσας (υπαρκτικού χαρακτηριστικού) του Είναι του εδωνά-Είναι. Σε ετούτες τις παραγράφους μπορεί κανείς να εντοπίσει –κάποτε– κάποτε– μια σύγχυση μεταξύ λόγου και γλώσσας.

<sup>97</sup> Βλέπε σχετικά SZ 161. Το κείμενο του ίδιου του Χάιντεγκερ είναι εδώ πολύ συνοπτικό και κρυπτικό. Τα πράγματα δυσκολεύουν από το ότι χαρακτηρίζει το Είναι που ο λόγος έχει μέσα στην πρόχειρη ολότητα των λέξεων “κοσμικό” (“weltlich”). Και λίγες γραμμές μετά γράφει πως στην ερριμμένη εξάρτησή του το εδωνά-Είναι εξαρτάται και πάλι από τον “κόσμο” (“Welt”). Υποθέτω πως το προηγούμενο “κοσμικός” τίθεται σε αυτά τα εισαγωγικά μόνο και μόνο για να τονιστεί ο *ιδιάζων* στον λόγο (κοσμικός) τύπος του Είναι. Ενώ ο “κόσμος” τίθεται σε αυτά τα εισαγωγικά για να δώσει στη λέξη το νόημα «άθροισμα παρευρισκόμενων πραγμάτων».



μενα πράγματα.<sup>98</sup>

**(στ) Προαναγγελία: ο λόγος συγκροτεί την ύπαρξη όντας δυνατότητα για ακούειν και για σιωπών**

Αν ο λόγος συνιστά την υπαρκτική σύσταση της διανοικτότητας,<sup>99</sup> αυτό σημαίνει πως είναι συγκροτητικός αυτής της ίδιας της ύπαρξης (Existenz) του εδωνά-Είναι. Αλλά με ποια ακριβώς έννοια ο λόγος είναι συγκροτητικός της ύπαρξης;

Προς το παρόν μπορούμε να πούμε πως, για να γίνει αυτό σαφές, πρώτα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι στο λόγο ανήκουν δυο δυνατότητες (ή τρόποι): το ακούειν και το σιωπών (Hören und Schweigen).<sup>100</sup>

Όμως, πριν περάσουμε σε αυτό, πρέπει πρώτα να εξετάσουμε τη δομή του λόγου.

**(ζ) Ο λόγος, ως σημαίνουσα διαιρετική άρθρωση του εν-Είναι, αφορά και το συν-Είναι και αναδεικνύεται ως «λόγος περί...» με λεγόμενα που απευθύνονται**

Είδαμε ήδη πως λόγος είναι η “σημαίνουσα” διαιρετική άρθρωση της κατανόησης (“bedeutende” Gliedern der Verständlichkeit) ενός εκ των δύο συνιστωσών του εν-Είναι, της “ολοποιού” θεμελιακής συνιστώσας του εν-τω-κόσμου-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι. (Βεβαίως, ο λόγος είναι εξίσου “σημαίνουσα” διαιρετική άρθρωση και της ευρεσιακότητας, της δεύτερης συνιστώσας του εν-Είναι.) Πράγμα που σημαίνει πως ο λόγος είναι η “σημαίνουσα” διαιρετική άρθρωση του ίδιου του εν-τω-κόσμου-Είναι εν όλω. Είναι, δηλαδή, “σημαίνουσα” διαιρετική άρθρωση του κόσμου και του συν-Είναι.

Για τη σχέση λόγου και κόσμου μιλήσαμε ήδη. Τώρα θα ασχοληθούμε περισσότερο με τη σχέση λόγου και συν-Είναι.

Το συν-Είναι διατηρείται πάντα σε έναν ορισμένο τρόπο του επιμεριμνώντος αλληλο-συν-Είναι. Το επιμεριμνώδες αλληλο-συν-Είναι λέγει καταφάσκοντας και αποφάσκοντας, προσκαλώντας, συζητώντας, επιφυλασσόμενο, υπερασπιζόμενο, “κάνοντας λόγο”, κ.λπ. Επειδή, λοιπόν, το εδωνά-Είναι διατελεί εκάστοτε ήδη στο συν-Είναι του, ο λόγος του εδωνά-Είναι στο εδωνά του είναι πάντοτε μαζί και λόγος του συν-Είναι. Ως τέτοιος, ο λόγος χαρακτηρίζεται από τις εξής στιγμές του:

---

<sup>98</sup> Στο σχετικό marginale (SZ 161 σχόλ. a), ο Χάιντεγκερ σχολιάζει: η ερριμμενότητα είναι ουσιώδης για τη γλώσσα. Άρα, η γλώσσα και, κατ’ επέκτασιν, ο λόγος δεν ελέγχονται από την ανθρώπινη βούληση· τού συμβαίνουν. Αργότερα, αυτά θα σημαίνουν ότι η γλώσσα και ο λόγος είναι το βασίλειο («ο οίκος») του ίδιου του Είναι. Αλλά και εδώ δεν λέγεται κάτι ριζικά διαφορετικό.

<sup>99</sup> Αυτή η φράση είναι συνεπής με όσα έχουμε δει και επιρρώνει το περιεχόμενο του προηγούμενου σχολίου για την υπαρξιακότητα της γλώσσας.

<sup>100</sup> Ήδη από αυτό το σημείο μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το ακούειν και το σιωπών δεν έχουν να κάνουν με την αντίληψη που γνωρίζουμε ως «ακοή» και, αντίστοιχα, με τη στάση του να μην εκφέρουμε λόγια. Αυτή η διαπίστωση, όμως, γίνεται δυνατή μόνο χάρη στην επανεμφάνιση του χάιντεγκερικού «Reden» ως «λόγο» και όχι ως «ομιλία».

Ο λόγος είναι πάντα «λόγος περί...» (Rede über...)<sup>101</sup> (χωρίς αυτό να σημαίνει πως το σχετικό περί-του-οποίου του λόγου είναι απαραίτητα το υποκείμενο μιας προσδιοριστικής κατηγορηματικής απόφασης). Το υπό ευρεία έννοια θέμα του λόγου θα το ονομάζουμε *επιλεγόμενο* (das Beredete).

Επίσης, ο λόγος πάντα ενέχει κάτι το *λεγόμενο* (ein Geredetes), *αυτό που λέμε* ως τέτοιο (das Gesagte als solches).

Τέλος, γενικά ο λόγος *απευθύνεται* (ist angeredet). Η *κοινοποίηση* (Mitteilung) του λόγου γίνεται ακριβώς “ενόψει” του ειπωμένου (Gesagtes).<sup>102</sup>

### (η) Ακριβώς στη βάση του συν-Είναι ο λόγος είναι πάντα λόγος υπό κοινοποίηση

Μερικές φορές μπορεί να κοινοποιούμε κάτι σε ένα συν-εδωνά-Είναι με τον τρόπο της ειδοποίησής του. Η ειδοποίηση είναι, όμως, απλώς μια *ειδική* περίπτωση (Sonderfall) της “κοινοποιητικότητας” του λόγου. Στην πραγματικότητα ο λόγος χαρακτηρίζεται από μια *θεμελιακή υπαρκτική κοινοποιητικότητα*. Στο επίπεδο της θεμελιακής υπαρκτικής κοινοποιητικότητας του λόγου, η σχετική θεμελιακή “κοινωνία” (“Teilung”) του συν-Είναι είναι εκάστοτε ήδη τόσο ευρεσιακή, όσο και κατα-

<sup>101</sup> Βλέπε SZ 162. Σε αυτή τη συνάφεια ο Χάιντεγκερ ισχυρίζεται πως ο λόγος έχει τη δομή «λόγος περί...», επειδή αυτός συν-συγκροτεί τη διανοικτότητα του εν-τω-κόσμου-Είναι και η δομή του έχει προ-διαμορφωθεί μέσω αυτής της θεμελιακής σύστασης του εδωνά-Είναι, δηλαδή μέσω του εν-τω-κόσμου-Είναι. Ωστόσο, όπως έχουμε δει, ο λόγος μάλλον δεν είναι απλώς συν-συγκροτητικός του εν-τω-κόσμου-Είναι, αλλά πολύ περισσότερο είναι *αρχι-πρωταρχικά* συγκροτητικός αυτής της θεμελιακής σύστασης του εδωνά-Είναι. Βλέπουμε πάντως εδώ την αμφισημία του Χάιντεγκερ αναφορικά με το ρόλο του λόγου και της γλώσσας στη συγκρότηση του όλου εν-τω-κόσμου-Είναι.

<sup>102</sup> Βλέπε σχετικά SZ 162. Δείτε και πριν στην §33.γ.iii σε τι συνίσταται η κοινοποίηση του λόγου ως απόφαση. Αυτό στο οποίο ο άλλος κοινωνεί ή συμμετέχει, είπαμε εκεί, δηλαδή αυτό που μοιραζόμαστε με τον άλλο στην κοινοποίηση, είναι το *κοινό βλέπον Είναι-προς-το-προσδειχόμενο* (gemeinsame sehende Sein zum Aufgezeigten). Σε αυτή την ιδέα, στην ιδέα μιας υπαρκτικής-θεμελιακής κοινοποίησης, θα μας παραπέμψει ο Χάιντεγκερ και λίγες γραμμές πιο κάτω στο κείμενο του EX, σε ένα σημείο όπου επανεξετάζει την κοινοποίηση στη βάση του συν-Είναι. Το ίδιο θα δούμε να λέγεται με ασυνήθιστη σαφήνεια και παρακάτω, στην §34.κ (βλέπε εκεί και τη σχετική σημείωση πάνω στο ζήτημα της ακρόασης του ηχοποιημένου, δηλαδή εκφερόμενου, λόγου του άλλου). Τα «λεγόμενα», λοιπόν, δεν πρέπει να εννοηθούν ως τα λόγια που εκφέρουμε. Η ιδέα του Χάιντεγκερ εδώ είναι πως δεν μοιραζόμαστε αυτά τα λόγια, αλλά την *οπτική της εμπειρίας του προσδειχόμενου*, την οποία τα λόγια μάς “υποδεικνύουν”. Τότε, βέβαια, το ζήτημα είναι *πώς διαθέτουμε αυτά τα ίδια τα λόγια*; Η χαϊντεγκεριανή απάντηση λέει: *μα, τα συναντάμε ως πρόχειρα όντα*. Βλέπε γι’ αυτό και πώς παρουσιάστηκε λίγο πριν η γλώσσα ως ολότητα πρόχειρων λέξεων. Από την πλευρά της χουσερλιανής φαινομενολογίας τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά. Σύμφωνα με το γενικό σχήμα της αντιμετώπισης του ζητήματος της πρωταρχικής δοτικότητας αντικειμενικότητων και της ιεραρχίας της στήριξής τους, ο Χούσερλ απαντά ως εξής. Στον τρέχοντα αποβλεπτικό βίο μας τις λέξεις τις συναντάμε άμεσα ως πολιτισμικά αντικείμενα. Ωστόσο, αυτή η δυνατότητα συνάντησής μας με αυτές στηρίζεται στο αντιληπτικό επίπεδο συγκρότησής τους ως ηχητικά ή γραπτά αντικειμενικά μορφώματα. (Βλέπε σχετικά Theodorou 2015, κεφ. 6.)

νοητική. Έτσι, ανατρέχοντας και στα καταλλήλως αναπροσαρμοσμένα λεγόμενα της §33.γ.ii, αντιλαμβανόμαστε πως στη θεμελιακή υπαρξιακή κοινοποιητικότητα του λόγου συντελείται μια “κοινωνία” ή “από κοινού μετοχή” σε ένα ευρεσιακά και κατανοητικά κοινό βλέπον *Είναι-προς ένα ήδη αρθρωμένο λεγόμενο μέσα στη διανοικτότητα του εδωνά*.

Ως ήδη διαμορφωμένη από το λόγο, δε, η κοινωνία του συν-Είναι είναι ήδη “εκπεφρασμένως” κοινωνηθείσα (“ausdrücklich” geteilt). Δηλαδή, μπορούμε να πούμε, στη λογοδική κοινωνία του συν-Είναι οι σημασίες θα έχουν εκάστοτε ήδη αναδυθεί σε κάποιου τύπου γλωσσική εξωτερίκευση. Έτσι, το ευρεσιακό και κατανοητικό συν-εδωνά-Είναι είναι ουσιωδώς εκάστοτε ήδη *φανερό* (offenbar) – και στο επίπεδο του συν-Είναι στο λογοδικά διανοιγμένο εδωνά, δηλαδή στο λογοδικά διανοικτικό συν-εν-Είναι, όσο και στο επίπεδο των ενδόκοσμα ανακαλυμμένων γλωσσικών εξωτερικεύσεων.

Όλα αυτά έχουν σημαντικές συνέπειες για τη χαιντεγκεριανή και φαινομενολογική θεωρία της γλώσσας και της επικοινωνίας. Ας δούμε.

**(θ) Η ομιλητική έκφραση δεν είναι εξαγωγή από κάτι εσώτερο προς κάτι εξώτερο, αλλά γνωστοποίηση (και κοινοποίηση) του εν-Είναι (πρωταρχικώς του ευρεσιακώς εν-Είναι)**

Κάθε «λόγος για ...», ο οποίος κοινοποιεί ενόψει του ειπωμένου του (die in ihrem Geredeten mitteilt), συνιστά βεβαίως ένα *ομιλητικό εκφράζεσθαι* (Sichaussprechen). Όταν, όμως, λέμε ότι το εδωνά-Είναι εκφράζεται λειπτικά, δεν εννοούμε ότι, αρχικά, αυτό που θα εκφραστεί στην ομιλία είναι εγριβωτισμένο (abgekapselt ist) σε κάποια “εσώτερα” και κατόπιν με την ομιλητική έκφραση αυτό εξάγεται προς τα “έξω” (“Draußen”). Ως εν-τω-κόσμω-Είναι *το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε ήδη “έξω”* (“draußen”) και αυτό που εκφράζεται μέσα στην ομιλία του είναι ακριβώς *το ίδιο το Είναι-έξω* (Draußensein).<sup>103</sup> Γι’ αυτό «κοινοποίηση» δεν μπορεί ποτέ να σημαίνει κάτι σαν «μεταφορά (Transport) βιωμάτων από κάποια κρυμμένα εσώτερα (aus dem Inneren) ενός υποκειμένου σε κάποια κρυμμένα εσώτερα ενός άλλου υποκειμένου».

Αλλά, πρωταρχικά, είπαμε ότι το «έξω-Είναι» συνίσταται στον ένα ή τον άλλο τρόπο της *ευρεσιακότητας* ή, αλλιώς, της *διάθεσης* που συν-διαμορφώνει<sup>104</sup> το ίδιο το εν-Είναι, δηλαδή τελικά τη διανοικτότητα. Άρα, πρωταρχικά, στην ομιλητική έκ-

<sup>103</sup> Σε αυτό εξάλλου, σχολιάζει στο περιθώριο ο Χάιντεγκερ, συνίσταται το εδωνά: στο εκτεθειμένον ως ανοιχτή θέση (Ausgesetztheit als offene Stelle) (SZ 162 σχόλ. α). Ο αναγνώστης ας παρακάμψει την ανακολουθία από πλευράς του Χάιντεγκερ του να ονομάσει το ανοιχτό του εδωνά με τον όρο «θέση».

<sup>104</sup> Η έκθεση στο EX θα μπορούσε να ήταν περισσότερο προσεγμένη. Η σχέση του λόγου με την κατανόηση και την ευρεσιακότητα θα μπορούσε να είναι σαφέστερη, το πέρασμα από τον πρωταρχικά αρθρώνοντα λόγο στην ομιλητική έκφραση θα μπορούσε να είναι διαυγέστερο, η αρχιτεκτονική για την προετοιμασία της τελικής ολοκληρωμένης περιγραφής του λόγου (βλέπε §34.θ) θα μπορούσε να είναι συνεπέστερη και περισσότερο ευδιάκριτη. Εδώ γίνεται προσπάθεια να ανασυγκροτηθεί η πορεία της σκέψης από τη δέουσα απόσταση.

φραση (στη γλώσσα) συμβαίνει η γνωστοποίηση (Bekundung) του τρόπου με τον οποίο η ευρεσιακότητα ρυθμίζει θεμελιακά λογοδικώς το εν-Είναι, δηλαδή τη διανοικτότητα.<sup>105</sup>

Στον ποιητικό λόγο, μάλιστα, μοναδικός στόχος (eigenes Ziel) του ποιητή μπορεί να καταστεί η κοινοποίηση των υπαρκτικών δυνατοτήτων της ευρεσιακότητας, δηλαδή του χαρακτήρα της πρωταρχικής λογοδικής διάνοιξης της ύπαρξης. Από αυτά, λοιπόν, αντιλαμβανόμαστε πως η εν λόγω γνωστοποίηση θα συμβαίνει ειδικά στην έμφαση, στην αυξομείωση του τόνου της ομιλίας, στο ρυθμό της εκφοράς, κ.λπ.

#### (ι) Συγκεντρωτική περιγραφή του λόγου

Λόγος είναι συνολικά η σημασιακή διαιρετική-άρθρωση (Gliederung) της ευρεσιακής κατανοητικότητας του εν-τω-κόσμου-Είναι και στην ομιλητική έκφρασή του ανήκουν:

- i. το επιλεγόμενο θέμα της,
- ii. το λεγόμενό της ως τέτοιο, καθώς και
- iii. η κοινοποίηση του κατανοηθέντος ταυτόχρονα με τη γνωστοποίηση του χαρακτήρα της ευρεσιακότητας.

#### (κ) Το ακούειν είναι η υπαρκτική δυνατότητα του λόγου που συνιστά την ανοιχτότητα του εδωνά-Είναι για τους άλλους

Τώρα, μόνο, μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε τι εννοείτο όταν ειπώθηκε πριν πως οι δύο τρόποι του λόγου είναι το ακούειν και το σιωπάν.

Μερικές φορές, όταν τύχει να μην ακούσουμε “καλά” (“recht”), λέμε «δεν σε κατάλαβα!».<sup>106</sup> Από αυτό φαίνεται ασφαλώς μια σχέση μεταξύ –της κατανόησης του– λόγου και του ακούειν (Hören). Το ακούειν είναι, συγκεκριμένα, μια *υπαρκτική δυνατότητα* (ή ένας *υπαρκτικός τρόπος*) του λόγου, η ανάλυση της οποίας θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα τη συνάφεια μεταξύ του λόγου και της κατανόησης.

Η ακουστική αντίληψη έχει προς το ακούειν ίδια σχέση με εκείνη που έχει η γλωσσική ηχοποίηση (sprachliche Verlautbarung) με το λόγο. Με άλλα λόγια η *ακουστική αντίληψη θεμελιώνεται* (gründet sich) *στο ακούειν*. Για να το κάνουμε σαφέστερο, ο Χάιντεγκερ κάνει τον εξής πολύ ισχυρό ισχυρισμό: όπως για να μπορούμε

---

<sup>105</sup> Βλέπε σχετικά SZ 162. Ο Χάιντεγκερ δεν είναι ούτε εδώ αρκετά σαφής σχετικά με την ακριβή σύνδεση λόγου, ευρεσιακότητας και κατανόησης. Στο κείμενο του EX γράφει μόνο πως η γνωστοποίηση του ευρεσιακού εν-Είναι ανήκει στο λόγο (die zur Rede gehörenden Bekundung des befindlichen In-Seins) και πως ο γλωσσικός δείκτης αυτού του ευρεσιακού εν-Είναι βρίσκεται στην έμφαση, κ.λπ.

<sup>106</sup> Επίσης, στα ελληνικά, τουλάχιστον, όταν μας λένε κάτι ακατανόητο ή κάτι εξωφρενικό λέμε «μας κούφανεσ ρε φίλε!» ή «κουφάθηκα!» ή «μη μας κουφαινεις τώρα!» ή «άστα τα κουφά σου!». Τα λεγόμενα του άλλου, όταν είναι “κουφά”, απειλούν το υπαρκτικό ακούειν μας, αμφισβητούν τη δυνατότητα ενός λογοδικά διανοιγμένου εδωνά μας.

να εκφέρουμε με τη μιλιά μας μια γλώσσα προϋποτίθεται το θεμελιακό υπαρκτικό χαρακτηριστικό του λόγου, έτσι και για να μπορούμε να αντιλαμβανόμαστε με το αισθητήριο της ακοής μας προϋποτίθεται το ακούειν ως υπαρκτική δυνατότητα του λόγου.<sup>107</sup>

Το «ακούειν το ...», γράφει ο Χάιντεγκερ, είναι, εν τέλει, η *υπαρκτική ανοιχτότητα* (Offensein) του εδωνά-Είναι στο συν-Είναι του για τους άλλους (ως συν-ομιλητές ή, καλύτερα, ως συν-εν-όντες στο λογοδικά διανοιγμένο συν-εδωνά μας). Άρα, το ακούειν συγκροτεί και την *πρώτιστη και αυθεντική* ανοιχτότητα του εδωνά-Είναι, αυτήν που αφορά το πλέον δικό του (eigenst) δύνασθαι-Είναι, δηλαδή *το ακούειν τη φωνή του φίλου* – ως ανοιχτότητα στο λογοδικά διανοιγμένο εδωνά του ως κοινωνητικό συν-εδωνά μας.<sup>108</sup>

Γενικά, τώρα, το αλληλο-ακούειν (Aufeinander-hören), πάνω στο οποίο (in dem) οικοδομείται το συν-Είναι, μπορεί να πάρει τις θετικές μορφές της υπακοής, της συναίνεσης, κ.λπ., ή τις στερητικές (privativen) μορφές της ανυπακοής, της εναντίωσης, κ.λπ., στο γλωσσικά κοινοποιούμενο προς εμάς λογοδικό εδωνά (ή, συνολικά, *βλέπον-Είναι-προς-το-εντός-του-εδωνά-λεγόμενο*) του άλλου.

#### **(κα) Ακούειν και ακροάζεσθαι έναντι της σιέτης αίσθησης της ακοής**

Χάρην του ακούειν, λοιπόν, έχουμε και την ικανότητα του *ακροάζεσθαι* (Hörchen), με την έννοια ότι χάρη στην ανοιχτότητα προς το λογοδικό κοινωνητικό εδωνά του άλλου έχουμε και τη δυνατότητα της ανοιχτότητας προς όντα που είναι ακροαστικώς ανακαλύψιμα μέσα στον διανοιγμένο ορίζοντα του εδωνά γενικώς. Έτσι, ακροαζόμαστε, π.χ., το φρενάρισμα του αυτοκινητού, τη μηχανή της μοτοσυκλέτας, τον βηματισμό της παρέλασης, τον δρουοιολάπτη που χτυπά τον κορμό με το ράμφος

---

<sup>107</sup> Τι σημαίνει, άραγε, το ότι το ακούειν είναι *υπαρκτική δυνατότητα του λόγου*; Πώς να κατανοήσουμε τον τουλάχιστον περίεργο ισχυρισμό του Χάιντεγκερ ότι η δυνατότητά μας να αντιλαμβανόμαστε ακουστικά θεμελιώνεται στο ακούειν; Δεν ισχύει, τελικά, όπως έχουμε συνηθίσει να πιστεύουμε, το ακριβώς *αντίστροφο*; Δεν ισχύει, δηλαδή, ότι μπορούμε να ακούμε, επειδή έχουμε τη δυνατότητα της ακουστικής αντίληψης; Να, με συντομία, πώς μπορούμε να καταλάβουμε αυτή την ιδέα του Χάιντεγκερ. Για να έχουμε την ακουστική εμπειρία των όντων που μπορούν να δίδονται σε αυτήν προϋποτίθεται πως έχει ήδη “λάβει χώρα” μια ακουστικά εφαρμοσμένη “τύπου λόγου” δυνατότητα διαιρητικής-αρθρωτικής διευθέτησης. Ακροαζόμαστε, δηλαδή, ενιαία ακουστικά όντα, π.χ. μια λέξη, μια φράση, μια συγχορδία, ένα μουσικό μέτρο, ένα κελάηδημα, έναν κεραυνό, κ.λπ., επειδή ο λόγος ως ακούειν έχει ήδη επιτελέσει το έργο του. Έτσι, δεν ακούμε επειδή έχουμε ακουστική αντίληψη, αλλά αντιλαμβανόμαστε ακουστικά επειδή ακούμε. Ασφαλώς, μοιάζει να εννοεί εδώ, επίσης, ο Χάιντεγκερ, το ακούειν ως λόγος της ακουστικής εμπειρίας μπορεί να εφαρμόζεται περαιτέρω σε ακούειν τη γλώσσα, ακούειν τη μουσική, ακούειν τους ήχους της έμβιας φύσης, ακούειν τους ήχους των ζώων, κ.λπ. Εδώ, ωστόσο, η ανάλυση του ακούειν περιορίζεται κυρίως στη *φωνή*.

<sup>108</sup> Ίσως μόνο μέσω μιας αναδρομής στην αριστοτελική ανάλυση της φιλίας μπορούμε να αντιληφθούμε γιατί το ακούειν τη φωνή του φίλου μπορεί να είναι η ανοιχτότητα του εδωνά-Είναι που συνιστά το πλέον δικό του δύνασθαι-Είναι. Ο φίλος πρέπει να είναι η πλέον ειλικρινής και απαράμωρφη φωνή του εαυτού μας.

του, κ.λπ. Η ακρόαση διαθέτει, λοιπόν, τον τύπο του Είναι του κατανοητικού ακούειν.

Το τελευταίο, όμως, σημαίνει πως ακόμα και αυτό το αισθητηριακό ακροάζεσθαι είναι περισσότερο πρωταρχικό από αυτό που η Ψυχολογία ορίζει ως «ακοή» (Hören), δηλαδή από το σκέτο *αισθάνεσθαι* (Empfinden) τόνους και το *προσλαμβάνειν* (Vernehmen) ήχους. Δεν ακούμε ποτέ “πρωτίστως” (“zunächst”) *σκέτους ήχους* ή *θορύβους* (Geräusche) ή ηχητικά μορφώματα (Lautkomplexe). Τουναντίον, για να “ακροαστούμε” έναν αμιγή θόρυβο πρέπει να υιοθετήσουμε μια περίπλοκη τεχνητή στάση.<sup>109</sup> Αυτά που είπαμε ότι όντως ακροαζόμαστε “αρχικά” είναι στην πραγματικότητα πρόχειρα ακουστικά όντα. Αυτό, βεβαίως, ήταν και το αναμενόμενο, αφού εκάστοτε ήδη, ως εν-τω-κόσμω-Είναι, το εδωνά-Είναι είναι παρά τα *ενδόκοσμα* πρόχειρα όντα. Εφόσον το εδωνά-Είναι ουσιωδώς κατανοεί, “αρχικά” αυτό έχει την *εμπειρία* (“βλέπει”) *εκείνου που το ίδιο κατανόησε: κατανοεί την προχειρότητα (το πρόχειρο Είναι) και “βλέπει” πρόχειρα όντα.*<sup>110</sup>

Άρα, συνειδητοποιούμε πως “αρχικά” το εδωνά-Είναι δεν ακροάζεται ό,τι στην παραδοσιακή φιλοσοφία ονομάζεται με τον όρο “*εντυπώσεις*” (“Empfindungen”), οι οποίες υποτίθεται πως γίνονται αρχικά δεκτές στην αισθητικότητά μας, κατόπιν μορφοποιούνται, ώστε να γίνουν το εφελτήριο από το οποίο το υποκείμενο θα εκτοξευτεί μέσα σε έναν “κόσμο”. Αυτά ισχύουν και για την ακρόαση του ηχοποιημένου λόγου του άλλου. Δεν ακούμε αρχικά απλώς ήχους που εκπέμπονται από τον άλλον. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι στην κοινωνία του συν-Είναι πρωτίστως κατα-

---

<sup>109</sup> Η οποία, εντούτοις, *πρωτοσυγκροτεί επίσης τεχνητά* τους θορύβους ή τους φέρνει στην επιφάνεια ως ήδη εκεί ευρισκόμενους, παρέχοντας στήριξη στα πρόχειρα ακουστικά όντα; Αυτό το ερώτημα, όπως και τα αντίστοιχα που είδαμε όταν αναλύαμε τις χαϊντεγκεριανές ιδέες για τη σύσταση και την πρωταρχική συνάντηση των οργάνων, είναι κρίσιμα για τη φυσιογνωμία της Φαινομενολογίας. Συγκεκριμένα, η επιλογή της δεύτερης δυνατότητας μας οδηγεί στη χουσερλιανή Φαινομενολογία. Η επιλογή της πρώτης είναι που καθ’ όλες τις ενδείξεις μας κρατά στο πλαίσιο της χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας. Ωστόσο, πώς να μην επισημάνουμε τη δυσχέρεια και τα κενά μιας τέτοιας επιλογής; (Βλέπε σχετικά και Theodorou 2015, κεφ. 6.)

<sup>110</sup> Αυτό το σημείο είναι μια ακόμα διευκρίνιση για το τι σημαίνει «πρωταρχική δοτικότητα» στο Χαϊντεγκερ. Πρωταρχικά δεδομένο μάς είναι εκείνο του οποίου την εμπειρία έχουμε μέσα στο πλαίσιο της πρωταρχικής υπαρκτικής κατανόησης, δηλαδή για αυτόν πρωταρχικά δεδομένα μάς είναι τα ενδόκοσμα πρόχειρα όντα. Αυτό είναι το έσχατο σημείο υποχώρησης της φαινομενολογίας του. Κάθε απόπειρα για τον εντοπισμό οντολογικών στρωμάτων που δεν εντάσσονται μέσα στο πλαίσιο της κατανόησης, όπως ο ίδιος μας την έχει περιγράψει, αυτομάτως στιγματίζονται με τη μομφή της θεωρητικής εικολογίας. (Βλέπε σχετικά και την αμέσως προηγούμενη σημείωση.) Προσέξτε πως ακόμα και αν ο ίδιος χαρακτηρίζει την έρευνά του *υπερβατολογική*, αυτό δεν σημαίνει πως δέχεται ότι όσα θα μας αποκαλύψει είναι προϊόν ενός υπερβατολογικού *επιχειρήματος*, μιας υπερβατολογικής *παραγωγής* καντιανού τύπου. Ο ίδιος, όπως θα δούμε, θεωρεί πως ό,τι στην Οντολογία του λειτουργεί υπερβατολογικά, δηλαδή το Είναι, θα είναι σε θέση να μας το δείξει *ως φανερώσιμο μέσα στην κατάλληλη μη-θεωρητική εμπειρία*, δηλαδή μέσα στη διάνοιξη της αγωνίας. Βλέπε σχετικά την τελευταία σημείωση της §7.γ, την πρώτη σημείωση της §12.δ.

νοούμε τα λεγόμενα (Gesagte) ή, σαφέστερα, *τιθέμεθα ήδη εξαρχής μαζί με τον άλλο παρά τα όντα περί των οποίων γίνεται λόγος.*<sup>111</sup> Ακόμα και όταν η ομιλία είναι ασαφής ή σε κάποια άγνωστή μας γλώσσα, εξαρχής ακούμε λέξεις, αν και βεβαίως *ακατανόητες*· δεν ακούμε έναν καταιγισμό ηχητικών τόνων.

Από την άλλη, βέβαια, το να *ακροάζεται κανείς απλώς τα λόγια του άλλου, χωρίς όμως και να ακούει* όντως το λόγο του, συνιστά μια *στερητική* εκδοχή της ακούουσας κατανόησης. Αφήνοντας τα αυτιά μας ανοιχτά στην ακρόαση του λόγου του άλλου (das Nur-herum-hören), δεν ακούμε κιόλας τον άλλο στο λόγο του. Και δεν φτάνουμε στην ακούουσα κατανόηση ούτε λέγοντας περισσότερα λόγια ούτε δίνοντας βάση σε ό,τι «ακούγεται ένα γύρω» (Herümhören). Όπως, τέλος, μόνο όποιος ήδη κατανοεί μπορεί να «τείνει ευήκοον ους» (zuhören).

### (ιβ) Η σιωπή έναντι του ακούειν

Λέμε ορισμένες φορές: «η σιωπή μου προς απάντησίν σου!». Να, λοιπόν, που και η σιωπή (Schweigen) μπορεί «να σου δώσει να καταλάβεις» («zu verstehen geben»), δηλαδή να κατανοήσεις. Πολλές φορές, μάλιστα, η σιωπή μπορεί να συνεισφέρει στην κατανόηση περισσότερο αυθεντικά από μια πολυλογία. Με την πολυλογία, δε, μπορεί και να επέρχεται επικάλυψη (Verdeckung) και, εν τέλει, μια κατ' επίφασιν σαφήνεια, η οποία χαρακτηρίζει την *ακατανοησία* του τετριμμένου.

Η σιωπή καταφέρει να λειτουργεί έτσι, επειδή είναι και αυτή μια *υπαρκτική* δυ-

---

<sup>111</sup> «... wir sind im Vorhinein schon mit dem Anderen bei dem Seienden, worüber die Rede ist.» (SZ 164). Να μια εξαιρετικά απλή διατύπωση, η οποία μας διευκρινίζει θαυμαστά όσα περίπλοκα συναντήσαμε πριν κατά την ανάλυση της λειτουργίας της κοινοποίησης, της κοινωνίας και του μοιράσματος ή της συμμετοχής (βλέπε §33.γ.iii και §34.ε, καθώς και τις σχετικές –με τούτο το ζήτημα– σημειώσεις σε εκείνες τις υπο-ενότητες). Ο αναγνώστης ας θυμηθεί πως αυτή η ιδέα του Χάιντεγκερ, η –στην πραγματικότητα– βαθιά και γενικά φαινομενολογική άποψη για τη σχέση της γλώσσας με τα όντα ενός κόσμου, θα μας φανεί απαραίτητη όταν θα θελήσουμε να διαβάσουμε τον Γιάνταμερ πάνω στο ζήτημα του αν το θέμα της ερμηνείας μας, το θέμα του ερωταποκριτικού διαλόγου, της ερωτήσεως, είναι το κείμενο ή το θέμα ή αντικείμενο για το οποίο αυτό μιλάει. Στο *Αλήθεια και Μέθοδος* ο Γιάνταμερ υποστηρίζει ότι «ο στόχος κάθε επικοινωνίας και κατανόησης είναι η συμφωνία αναφορικά με το αντικείμενο» (TM 260) ή αναφορικά με το *περιεχόμενο*, όπως λέγεται στην ίδια συνάφεια (μάλλον παραπλανητικά, αφού περιεχόμενο σημαίνει συνήθως *νόημα* και όχι αναφορά). Επίσης «κατανοούμε τα κείμενα που μας έχουν παραδοθεί στη βάση σημασιακών προλήψεων που συνάγονται από τη δική μας προηγούμενη σχέση με το θέμα ή πράγμα [Sache]» (TM 262), διότι «αυτός που επιζητεί να κατανοήσει κάτι έχει μια σχέση με το αντικείμενο που φτάνει στη γλώσσα μέσα στο διαβιβασθέν κείμενο» (ό.π.). Στο ΠΠΣ, επίσης, διαβάζουμε ότι κριτής της επιτυχίας της κατανόησής μας είναι τα ίδια τα πράγματα, φράση που πρέπει να την κατανοήσουμε με την έννοια της αναφοράς. Αλλά μια χρήση της έκφρασης «τα ίδια τα πράγματα» δεν αφορά τα πράγματα με την έννοια της «αναφοράς», π.χ. ενός κειμένου, αλλά το *ίδιο* το κείμενο που επιχειρώ να κατανοήσω (ΠΠΣ, σσ. 114, 125, 126). Την ίδια ιδέα πρέπει να έχουμε κατά νου αν θέλουμε να προσεγγίσουμε παραγωγικά τις απόψεις του Ρικέρ στη *Ζωντανή Μεταφορά* (και ειδικά στο τελευταίο κεφάλαιο εκείνου του έργου).

νατότητα (ή υπαρκτικός τρόπος) του λόγου. Ως τρόπος του λόγου η σιωπηλότητα (Verschwiegenheit) διαμορφώνει την κατανοητικότητα τόσο πρωταρχικά που στην πραγματικότητα από αυτήν αντλεί την καταγωγή της τόσο το αυθεντικό δύνασθαι-ακούειν, όσο και το διαφανές αλληλο-συν-Είναι.<sup>112</sup>

Βεβαίως, η σιωπή δεν ταυτίζεται με την *αλαλία* (Stumme). Στην πραγματικότητα ένας άλαλος μπορεί να είναι ανίκανος για σιωπή (αν ο υπόλοιπος τρόπος ύπαρξής του είναι πολύλογος). Αλλά ούτε και κάποιος που από τη φύση του λέει λίγα ή και τίποτα είναι απαραίτητα ικανός για σιωπή (αν υπαρκτικώς δεν έχει τίποτα να μας πει). Για να μπορεί κάποιος να σιωπάει πρέπει, κατά τα άλλα, κάτι να έχει να πει (sagen). Δηλαδή, σε τελευταία ανάλυση, για να μπορεί κάποιος να σιωπάει, πρέπει να έχει στη διάθεσή του έναν αυθεντικό και πλούσιο λόγο (Rede) ως διανοικτότητα του εαυτού του.<sup>113</sup> Υπ' αυτόν τον όρο η σιωπηλότητα καταφέρει τότε να φανερώνει ή ακόμα και να κατανικά (schlägt ... nieder) την «αερολογία».<sup>114</sup>

### (κγ) Ο λόγος έχει εκάστοτε ήδη εκφραστεί ως γλώσσα

Να σε ποιο σημείο έχουμε φτάσει. Ο λόγος είναι συγκροτητικός της ευρεσιακότητας και της κατανόησης, δηλαδή του εδωνά (εν-Είναι) ως δομικό στοιχείο του Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή του εν-τω-κόσμου-Είναι. Όμως, το ότι το εδωνά-Είναι είναι, σύμφωνα με το Είναι του, εκάστοτε ήδη εν-τω-κόσμου, σημαίνει πως το εδωνά-Είναι ως λέγον (redendes) εν-Είναι έχει εκάστοτε ήδη εκφραστεί λεκτικά (hat sich ausgesprochen).<sup>115</sup> οι λογοδικά διαμορφωθείσες σημασίες μέσα στο διανοιγμένο εδωνά έχουν εκάστοτε ήδη δυνάμει αναδυθεί σε λέξεις. Τούτο, όμως, δεν σημαίνει, παρά το ότι, εκάστοτε ήδη, το εδωνά-Είναι έχει γλώσσα.

<sup>112</sup> Πολύ λίγο μας βοηθούν εδώ τα λεγόμενα του Χάιντεγκερ να αντιληφθούμε το νόημα του σιωπών. Λογικά, το σιωπών πρέπει να είναι το αντίθετο του ακούειν. Ως ακούειν, όμως, γνωρίσαμε την *υπαρκτική ανοιχτότητα* (Offensein) του συν-όντος εδωνά-Είναι για τους άλλους ως συν-εν-όντες στο λογοδικά διανοιγμένο κοινωνητικό συν-εδωνά. Είναι, άραγε, το σιωπών η υπαρκτική *κλειστότητα* του συν-όντος εδωνά-Είναι για τους άλλους ως συν-εν-όντες στο λογοδικά διανοιγμένο κοινωνητικό συν-εδωνά; Και αν ναι, με ποιο νόημα; Από τα συγκείμενα δεν είναι εύκολο να συμπεράνουμε πώς ακριβώς τοποθετείται ο Χάιντεγκερ.

<sup>113</sup> Σε ένα σχετικό σχόλιο περιθωρίου ο Χάιντεγκερ ρωτά: και τι γίνεται με αυτό που είναι-να-πεί (das Zu-sagende), δηλαδή με το Πέλειν (Seyn); Βλέπε SZ 165 σχόλ. α. Βλέπουμε εδώ έναν υπαινιγμό για τη μεταγενέστερη αλλαγή προοπτικής. Δεν είναι το εδωνά-Είναι που μιλάει για τη δομημένη από το λόγο του προβεβλημένη διανοικτότητα του εδωνά, δηλαδή για το Είναι ως νόημα, αλλά το και-αναποκάλυπτο Είναι καθ' όλου ως Πέλειν (Seyn) που ουσιούμενο δομεί, με το δικό του λόγο, τη διανοικτότητα του εδωνά.

<sup>114</sup> Βλέπε σχετικά με αυτήν παρακάτω (§35). Να τι θα πει αργότερα ο Χάιντεγκερ: «Το πιο σημαντικό είναι η αλήθεια του Είναι να έλθει στη γλώσσα και η σκέψη να φθάσει σε αυτή τη γλώσσα. Ίσως τότε να απαιτεί η γλώσσα πολύ λιγότερο την εσπευσμένη έκφραση από την πρόπουσα σιωπή.» (EA, σ. 121).

<sup>115</sup> Σύμφωνα με όσα είδαμε αμέσως πριν, αυτό ισχύει ακόμα και αν το εδωνά-Είναι δεν έχει εξωτερικεύσει αυτή την έκφραση –όσο παράδοξο και αν ακούγεται αυτό– σε ηχητικά ή σε γραπτά γλωσσικά σημεία.



(κδ) Στην αρχαία ελληνική σκέψη υπάρχουν ήδη ίχνη της ιδέας περί ουσιώδους σύνδεσης ανθρώπου και λόγου· κατοπινότερα, όμως, ως λόγος θεωρήθηκε η απόφαση και η έρευνα για το λόγο προσανατολίστηκε στην αναζήτηση των σημασιακών κατηγοριών

Οι αρχαίοι Έλληνες ερμήνευσαν το εδωνά-Είναι ως «ζῶον λόγον ἔχον».<sup>116</sup> Σε αυτήν τη ρήση αντανακλάται μια πρώτη σύλληψη της φαινομενολογικής ανακάλυψης που μόλις εκθέσαμε.

Η μεταγενέστερη ερμηνεία του ανθρώπου ως *animal rationale*, δηλαδή ως «έμβιο ον με κατηγορηματική και παραγωγική λογιστική ικανότητα» («vernunftiges Lebewesen»), αν και όχι λανθασμένη, έχει αρχίσει να επικαλύπτει το έδαφος των φαινομένων (phänomenales Boden), στη βάση του οποίου συντελέστηκε η αρχική σύλληψη. Σε αυτή την αρχική σύλληψη ο άνθρωπος εννοείται ως ον που λέγει (redet). Αλλά «λέγει» δεν σημαίνει εδώ παρά «φωνητική ηχοποίηση» (stimmliche Verlautbarung). Πρωταρχικά, ωστόσο, «λέγειν» είδαμε πως σημαίνει «ανακαλύπτει» (Entdecken) τον κόσμο και το ίδιο το εδωνά-Είναι».

Στην αρχαία Ελλάδα δεν υπήρχε κάποια λέξη για τη γλώσσα (Sprache), αφού κατανοούσαν αυτό το φαινόμενο “πρωτίστως” ως λόγο. Στη μετέπειτα φιλοσοφική σκέψη, όμως, ο λόγος σε κάθε αναφορά συλλαμβάνεται κυρίως ως απόφαση. Έτσι, στη διασκεπτική πραγμάτευση του λόγου εξεταζόταν κατ’ εξοχήν η (κατηγορηματική) αποφαντική εκδοχή λόγου. Καταχρηστικά, λοιπόν, η απόφαση εξελήφθη ως αντιπροσωπευτικό παράδειγμα για όλες τις θεμελιακές δομές των διαφορετικών μορφών και των συστατικών του λόγου. Στο τέλος, η απόφαση κατέληξε να θεωρείται όχι μόνο απλώς αντιπροσωπευτικό παράδειγμα, αλλά και μοναδική μορφή του λόγου. Έτσι, για την έρευνα του λόγον-έχοντος ανθρώπου η Φιλοσοφία στράφηκε για βοήθεια στη Γραμματική, η οποία έψαξε το θεμέλιό της στη “Λογική” αυτού του λόγου (dieses Logos). Αλλά αυτή η παραδοσιακή Λογική της απόφασης στηρίζεται σε μια Οντολογία που κατανοεί το Είναι με το νόημα της παρεύρεσης. Σε αυτή την κατανόηση του Είναι, το να είναι κάτι, δηλαδή το να συνιστά ον, σημαίνει να ισταται σταθερά έναντι μας και να μας φανερώνεται παραστασιακά αναγνωριζόμενο ως κάτι που υπάγεται σε αυτό ή το άλλο είδος και γένος ανάλογα με το σύνολο των ιδιοτήτων που ανήκουν στο υποκείμενό του, οι οποίες το κάνουν να είναι αυτό που είναι.

Σε αυτή τη βάση, λοιπόν, η θεωρία του ηχοποιημένου λόγου, δηλαδή η γλωσσική θεωρία (Γλωσσολογία) οικοδομήθηκε πάνω στον εντοπισμό των θεμελιακών σημασιακών κατηγοριών (Bedeutungskategorien) όντας, όμως, στραμμένη αποκλειστικά πάνω στον αποφαντικό λόγο.<sup>117</sup>

<sup>116</sup> Να πώς εννοεί ο Χάιντεγκερ αυτό το «λόγον ἔχον» μετά τη στροφή. Ο άνθρωπος, σημειώνει στο περιθώριο του EX, είναι “συλλέκτης” (“Sammler”) – «ποιμένας» θα πει αργότερα, στην EA. Πρόκειται για μια “συλλογή” στη βάση του Πέλειν (auf das Seyn): μια συλλογή που ουσιώνεται στην ανοιχτότητα (Offenheit) των όντων (έχοντας, όμως, αυτά στο υπόβαθρο). (Βλέπε SZ 165 σχόλ. α.)

<sup>117</sup> Σε τι συνίσταται, όμως, το πρόβλημα, το οποίο υπαινίσσεται εδώ ο Χάιντεγκερ, στη θεώρηση του λόγου ως απόφαση; Δεν μας έχει πει ο ίδιος ότι οι σημασίες, οι οποίες προκύπτουν εκ της

(κε) Η θεωρία της γλώσσας πρέπει να επαναπροσανατολιστεί προς ένα υπαρκτικό απριόρι του λόγου που θα αφορά το κατανοητό εν γένει

Από τα προηγούμενα αντιλαμβανόμαστε πως πρέπει να δούμε τον λόγο πρωταρχικά· όχι εξ αρχής ως απόφανση, αλλά ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό. Τότε, ως θεμέλιο της θεωρίας της γλώσσας δεν θα αρκεί η Λογική και οι αποφαντικές κατηγορίες σημασίας (σημασιακές κατηγορίες) που συνιστούν το θέμα της. Τουναντίον, η Γραμματική θα πρέπει να απελευθερωθεί από τον εναγκαλισμό της με τη Λογική, ώστε η θεωρία της γλώσσας να θεμελιωθεί σε μια Γραμματική που θα εδράζεται σε πρωταρχικότερο οντολογικό έδαφος, δηλαδή σε ένα πλήρως επεξεργασμένο και υπαρκτικά εννοημένο απριόρι του λόγου.

Αυτή η θεμελίωση δεν μπορεί, βεβαίως, να συντελεστεί με απλές βελτιώσεις και προσθήκες σε ό,τι μας έχει κληροδοτηθεί από την παράδοση. Για να φέρουμε σε πέρας το ζητούμενο έργο πρέπει, κατ' αρχάς, να αποδεσμευτούμε από την εστίασή μας πάνω στα ενδόκοσμα όντα που τα γνωρίζουμε με το θεωρητικό στοχασμό και τα εκφράζουμε σε προτάσεις (Sätzen). Κατόπιν, πρέπει να αναζητήσουμε και να συστηματοποιήσουμε τις θεμελιακές μορφές της δυνατής σημασιακής διαιρετικής άρθρωσης (Gliederung) του κατανοητού εν γένει (*des Verstehebaren überhaupt*). Έτσι, η ζητούμενη θεωρία περί σημασιών (Σημασιολογία) θα αναπτυχθεί με το να διαμορφώσουμε πλήρως την Οντολογία του εδωνά-Είναι και όχι μέσα από τη συγκριτική προσέγγιση όλο και περισσότερων γλωσσών.<sup>118</sup>

Για να γίνει αισθητή στη φιλοσοφία αυτή η ανάγκη θα πρέπει να ρωτήσουμε για τον τύπο του Είναι της γλώσσας. Είναι αυτή πρόχειρο όργανο, έχει τον τύπο του Είναι του εδωνά-Είναι ή τι τέλος πάντων; Τι είναι μια γλώσσα για να μπορεί να καθίσταται νεκρή; Μπορεί να είναι τυχαίο το ότι πρωτίστως και ως επί το πλείστον οι –προδιαγεγραμμένες από την κοσμικότητα του κόσμου– σημασίες είναι “κοσμι-

---

διαιρετικής-αρθρωτικής επενέργειας του λόγου πάνω στο νόημα ή πάνω στο διανοιγμένο εδωνά ή πάνω στον κόσμο, αναδύονται σε λέξεις μιας γλώσσας; Δεν συνάγεται από εδώ ότι η δομή της γλώσσας αντανάκλα απλώς τη δομή του πρωταρχικού λόγου; Πού είναι, τότε, το πρόβλημα; Δεν ισχύει πως αντί να μελετούμε το λόγο, μπορούμε το ίδιο καλά να μελετούμε την εκδήλωσή του στην ομιλητική έκφραση; Σε αυτό το ζήτημα χρειάζεται προσεκτικότερη εξέταση.

<sup>118</sup> Βλέπε σχετικά SZ 166. Σε μια υποσημείωση σε αυτή τη σελίδα του EX, στο τέλος των διατυπώσεων ετούτων των ιδεών του, ο ίδιος ο Χάιντεγκερ μάς παραπέμπει μάλλον απρόσμενα σε δύο έργα του Χούσερλ. Σχετικά με τη Σημασιολογία, διαβάζουμε, θα πρέπει να σταθούμε – θετικά υποθέτουμε– στην 1<sup>η</sup>, 4<sup>η</sup>, και 6<sup>η</sup> Λογική Έρευνα (1901), ενώ για μια ακόμα ριζικότερη σύλληψη εκείνης της αρχικής προβληματικής μπορούμε να πάμε στις §§123κ.ε. και στις σελίδες 225κ.ε. της πρώτης έκδοσης των *Ιδεών* I (1913). Τις βασικές γραμμές για μια έτσι προσανατολισμένη Σημασιολογία τις βρίσκει, λοιπόν, ο Χάιντεγκερ σε εκείνα τα έργα του Χούσερλ. Πώς γίνεται τότε να κατηγορεί τον Χούσερλ για προσκόλληση στη θεωρητική συνείδηση και για μια θεωρία αντίληψης που εκλαμβάνει ήδη το αντιληπτό ως κατηγορηματικά (αποφαντικά) συγκροτημένο; Σημεία σαν κι αυτό μας κάνουν να υποθέσουμε πως ο Χάιντεγκερ έχει επίγνωση της βιασύνης με την οποία σπεύδει να υπονοήσει στο EX και στα *marginalia* του ότι ο Χούσερλ είναι ένας καρτεσιανός ή, στην καλύτερη περίπτωση, ένας καντιανός.

κές” και, μάλιστα, συχνά “χωρικές”, ή αυτό είναι υπαρκτικο-οντολογικά αναγκαίο;

Αν η φιλοσοφία θέλει να αφορά «αυτά τούτα τα πράγματα» (die «Sachen selbst»), ας πάψει, λοιπόν, να θεωρεί ότι μπορεί να αναχθεί σε μια «φιλοσοφία της γλώσσας», όπως αυτές νοούνται μέχρι σήμερα, δηλαδή ως θεμελιούμενες στις παραδοσιακές-λογικές σημασιακές κατηγορίες (και τελικά στην κατηγοριακή Λογική).

## B. ΤΟ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟ ΕΙΝΑΙ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ ΚΑΙ Η ΚΑΤΑΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ-ΕΙΝΑΙ

Στις §§29-34 αναλύσαμε, λοιπόν, την υπαρκτική συγκρότηση του εδωνά, δηλαδή, εν τέλει, τις υπαρκτικές δομές της διανοικτότητας (ή αλλιώς τις διαστάσεις του εν-Είναι ως Είναι του εδωνά του εδωνά-Είναι). Στις §§35-38 που ακολουθούν εδώ θα επιχειρήσουμε να αντιληφθούμε σε ποια κατάσταση περιέρχονται αυτές οι δομές όταν το εδωνά-Είναι διατελεί στην κατά μέσο όρο καθημερινότητά του. Πρωτάμε, δηλαδή, εδώ: «ποιοι είναι οι υπαρκτικοί χαρακτήρες της διανοικτότητας καθόσον το εδωνά-Είναι διατηρείται στο Είναι του “κανείς”».<sup>1</sup> Προφανώς αυτό που αναζητούμε είναι αν στο “κανείς” ιδιάζει κάποια ειδική ευρεσιακότητα, κατανόηση, ερμηνεία και λόγος.

Το ζήτημα είναι, ασφαλώς, σημαντικό, αν θυμηθούμε πως, πρωτίστως και ως επί το πλείστον, το εδωνά-Είναι είναι απορροφημένο στο “κανείς” και διαφεντεύεται (*gemeistert wird*) από αυτό. Στη βάση των αναλύσεών μας για το συν-Είναι και την εαυτότητα αντιλαμβανόμαστε πως το γεγονός ότι το εδωνά-Είναι είναι ένα *ριφθέν εν-τω-κόσμω-Είναι* σημαίνει και ότι αυτό το ον έχει ριφθεί ευθύς εξαρχής (*gerade zunächst*) μέσα στη δημόσια σφαίρα (*Offenheit*) του “κανείς” (μέσα σε μια *διανοικτότητα* που είναι εξαρχής διαμορφωμένη με τους όρους του “κανείς”).). Έτσι, αφού πρωταρχικά η κατανόηση σημαίνει το δύνασθαι-Είναι του εδωνά-Είναι, η διασάφηση της κατανόησης και της ερμηνεύσης που ιδιάζουν στο “κανείς” θα μας δείξει ποιο δύνασθαι-Είναι βρίσκεται στη διάθεση του εδωνά-Είναι καθόσον αυτό διατελεί

---

<sup>1</sup> Αυτή η δήθεν αυτονόητη σύνδεση της καθημερινότητας και του “κανείς” προκύπτει εδώ απρόσμενα. Αν εφαρμόσουμε την αρχή της χάριτος, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι δύο πράγματα μπορεί να συμβαίνουν. Πρώτον, η καθημερινότητα μπορεί να χρησιμοποιείται εδώ με ένα νόημα άλλο από αυτό με το οποίο εχρησιμοποιείτο μέχρι πριν, στις ενότητες όπου συλλάβαμε το εδωνά-Είναι στις επιμεριμνώδεις πρακτικές δοσοληψίες του, στο πλαίσιο των οποίων αναφάνηκε και ο κόσμος ως *φαινόμενο*. Δεύτερον, το “κανείς” μπορεί να εννοείται εδώ με τη δεύτερη εκδοχή μορφικότητας, την οποία περιέγραψα στο σχετικό σχόλιο της §27.β. Αυτό είναι το *μορφικά* αναυθεντικό “κανείς” στο οποίο το εδωνά-Είναι βρίσκεται ενίοτε καταπεσμένο, διότι στην ουσία δεν γνωρίζουμε ακόμα σε τι συνίσταται *περιεχομενικώς* η αναυθεντικότητα. Περίπου σαν απάντηση και επεξήγηση των ζητημάτων που μόλις τέθηκαν έρχεται, πολύ παρακάτω, η §38.ε-στ και η. Εκεί βλέπουμε ότι στην πραγματικότητα η κατάπτωση συνιστά μια ειδική “κίνητικότητα” του πλαισίου του εν-τω-κόσμω-Είναι, όπως αυτό αναδύθηκε μέσα στην καθημερινότητα, την οποία γνωρίσαμε μέχρι τώρα. Μέσα στην “αρχική” καθημερινότητα ενεργοποιείται διαρκώς η αερολογία, η περιέργεια και η αμφισημία, οι οποίες οδηγούν το εδωνά-Είναι στην κατάπτωση και το παγιδεύουν εκεί. Στις επόμενες τρεις ενότητες θα δούμε ακριβώς τον μηχανισμό της καταπτωτικής κίνησης στο μορφικό και περιεχομενικό “κανείς”, το συγκεκριμένο περιεχόμενο της ερμηνεύσης του Είναι στο “κανείς”, η οποία διαμορφώνεται σε αυτή την κίνηση, καθώς και την αιτία για το ότι το εδωνά-Είναι βρίσκεται παγιδευμένο στη δικτατορία μιας δημόσιας σφαίρας που συντηρεί αυτή την ερμηνεύση.

ως “κανείς”. Από τη στιγμή που διαπιστώσουμε ποια οντολογική τάση της καθημερινότητας συγκροτείται έτσι, *θα έχουμε αντιληφθεί και το όλο φαινόμενο της ρήψης με υπαρκτικώς συγκεκριμένο τρόπο.*

Σε αυτή την κατεύθυνση θα προσεγγίσουμε ορισμένα φαινόμενα στα οποία θα γίνει ορατό το καθημερινό Είναι του λόγου, της βλέψης (Sicht) και της ερμηνεύσης.

Φυσικά όσα θα πούμε έχουν το νόημα οικοδόμησης μιας Οντολογίας και όχι μιας «ηθικολογικής Κριτικής» ή μιας «Φιλοσοφίας της κουλτούρας».

### §35. Η αερολογία (η τροπή που παίρνει ο λόγος στο “κανείς”)

**(α) Αερολογία είναι ο κατανοητικο-ερμηνευτικός λόγος του “κανείς”**

Με τον όρο «αερολογία» (Gerede) εννοούμε τον τύπο του Είναι της κατανόησης και της ερμηνεύσης που αρμόζει στο καθημερινό εδωνά-Είναι. Έχει μεγάλη σημασία, όμως, να δούμε πώς συγκροτείται αυτή η αερολογία.

**(β) Το factum της συντελεσμένης ερμηνείας**

Ως επί το πλείστον, ο λόγος ο οποίος εκάστοτε ήδη διέπει την κατανόηση (αλλά και την ευρεσιακότητα) εκφράζεται και έχει εκφραστεί ομιλητικά: *είναι γλώσσα*.<sup>2</sup> Τότε, όμως, σε αυτό που εκάστοτε εκφράζεται ομιλητικά ενυπάρχει (im ... liegt) ήδη κατανόηση και ερμηνεία.

Πότε και πώς συγκροτήθηκε, όμως, μια τέτοια κατανόηση και πότε και πώς η αντίστοιχη ερμηνεία; Από όσα έχουμε πει, πρέπει να είναι φανερό πως, εκάστοτε, το εδωνά-Είναι διατελεί σε μια προβολική κατανόηση και πως η γλώσσα φέρει εντός της το *factum*<sup>3</sup> μιας εκάστοτε *συντελεσμένης ερμηνείας* (birgt ... in sich eine Ausgelegtheit) της κατανόησης.

Έτσι, βέβαια, αντιλαμβάνομαστε πως τελικά το Είναι τόσο της συντελεσμένης ερμηνείας, όσο και της γλώσσας στην οποία αυτή αντανάκλαται ομιλητικά, είναι του τύπου του Είναι του εδωνά-Είναι (daseinsmäßig). Με άλλα λόγια η ερμηνεύση και η γλώσσα συγκροτούνται ως δυνατότητες (του εδωνά-Είναι) για Είναι, δηλαδή ως δυνατότητες διάνοιξης.

**(γ) Στην καθημερινή κατανόηση ενυπάρχει μια συντελεσμένη ερμηνεύση (της οποίας ο λόγος αντανάκλαται, κοινωνείται, και συντηρείται μέσα στη γλώσσα), αλλά πάντα υπό τη δυνατότητα κάποιας πιθανής ανατροπής**

Τώρα, μέσα στο καθημερινό συν-Είναι του “κανείς”, πρωτίστως και ως επί το πλεί-

---

<sup>2</sup> Βλέπε σχετικά SZ 167. Εδώ, αλλά και πριν, ως «γλώσσα» ο Χάιντεγκερ θεωρεί τον ομιλητικά εκφραζόμενο ή εκφρασμένο λόγο (σίγουρα της κατανόησης, αλλά ενδεχομένως και της ευρεσιακότητας). Αυτή είναι η διαφορά που δέχεται ο Χάιντεγκερ: γλώσσα είναι ο λόγος στο μέτρο που έχει συνδεθεί με ομιλητική έκφραση. Αυτό σημαίνει πως *από πλευράς δόμησης* (διαιρετικής άρθρωσης) της κατανόησης *γλώσσα και λόγος δεν διαφέρουν σε απολύτως τίποτα*. Αυτό έχει σημαντικές συνέπειες για τη θεωρία του περί γλώσσας.

<sup>3</sup> Βλέπε SZ 168.

στον, το εδωνά-Είναι έχει παραδοθεί (*ist überantwortet*) σε μια τέτοια συντελεσμένη ερμηνεία. Μάλιστα, όπως έχουμε πει, το εδωνά-Είναι παραμένει, εντός ορισμένων ορίων, ακόμα και σταθερά (*ständig*) δεσμευμένο σε αυτήν. Έτσι, σε αυτό το πλαίσιο μια τέτοια συντελεσμένη ερμηνεία κανονίζει και κατατέμνει (*regelt und verteilt*) τις δυνατότητες της κατά μέσον όρο κατανόησης και της αντίστοιχης (*zugehörigen*) ευρεσιακότητας.

Αυτά σημαίνουν πως κάθε τι ομιλητικά εκφρασμένο (*die Ausgesprochenheit*) φέρει και διασώζει (*verwahrt*), μέσα στην ολότητα των διαιρετικά αρθρωμένων (*gegliederte*) σημασιακών συναφειών του, μια τριμερώς ισοπρωταρχική κατανόηση:

- i. του διανοιγμένου κόσμου,
- ii. του *συν-εδωνά-Είναι* των άλλων, και
- iii. του ελάχιστου προσιδιάζοντος (*je eigene*) *εν-Είναι*.

Βλέπουμε, λοιπόν, πως συνολικά σε κάτι τι ομιλητικά εκφρασμένο συντηρείται το *ισχύον εν-τω-κόσμω-Είναι*.

Στη βάση όσων έχουμε πει και όσων μόλις είπαμε, όμως, πρέπει να συνειδητοποιήσουμε και κάτι ακόμα. Η εκ του λόγου διαμορφωμένη κατανόηση που *αποθησαυρίζεται* (*hintergelegt wird*) στην ομιλητική έκφραση (γλώσσα) και μεν μπορεί να αφορά, εν τέλει,:

- i. την ελάχιστη επιτευχθείσα και παραληφθείσα *ανακαλυπτότητα* (*erreichte und überkommene Entdecktheit*) των όντων, και
- ii. την ελάχιστη προβληθείσα *κατανόηση* του Είναι, αφορά, όμως, και:
- iii. τις ποικίλες δυνατότητες και ορίζοντες για μια ερμηνεία και εννοιολογική άρθρωση που θα *τοποθετήσει* “τα πράγματα” *εκ νέου* (*neuansetzende*).

#### **(δ) Ο λόγος κοινοποιείται ως κάλεσμα μετοχής σε ένα διανοιγμένο Είναι-προς**

Μέχρι εδώ, βέβαια, δεν κάναμε κάτι άλλο από το να θίξουμε αυτό το *factum* της συντελεσμένης ερμηνείας. Στη συνέχεια, όμως, θα δούμε ποιος είναι ο *υπαρκτικός τύπος του Είναι του ομιλητικά εκφρασμένου και ομιλητικά αυτο-εκφραζόμενου* (*ausgesprochenen und sich aussprechenden*) λόγου.

Κατ’ αρχήν, ο αυτο-εκφραζόμενος λόγος είναι κοινοποίηση. Δηλαδή, η τάση του Είναι του λόγου είναι να καλέσει τον ακούοντα να μετάσχει στο *διανοιγμένο Είναι προς το επιλεγόμενο* για το οποίο ο λόγος γίνεται.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> «... deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen» (*SZ* 168). Με απλούστερη διατύπωση θα λέγαμε: ο ομιλών λόγος (στον ομιλούντα) αυτο-εκφράζεται με σκοπό να καλέσει τον ακούοντα λόγο (στον ακροατή) να αφηθεί να ρυθμιστεί όπως και ο ομιλών λόγος, έτσι ώστε να βρεθεί και ο ακροατής, έστω και δοκιμαστικά, έναντι του επιλεγόμενου με τρόπο ίδιο με αυτόν που επέτρεψε ο ομιλών λόγος στον ομιλούντα.

(ε) Η κατά μέσον όρο κατανοητότητα οδηγεί στην εστίαση στα λεγόμενα και στην υποκατάσταση του πρώτιστου Είναι-προς από αυτά

Ωστόσο, μέσα στη γλώσσα, στην οποία διατυπώνεται η έκφραση, συμβαίνει να υπάρχει εκάστοτε ήδη μια κατά μέσο όρο κατανοητότητα (durchschnittliche Verständlichkeit): αυτή που οφείλεται στην εκάστοτε ήδη συντελεσμένη ερμηνευση. Αυτό σημαίνει πως ο κοινοποιούμενος λόγος μπορεί να κατανοείται σε μεγάλη έκταση του. Έτσι, δεν απαιτείται ο ακούων να περιέλθει στην κατάσταση ενός πρωταρχικά κατανοούντος «Είναι προς το (ursprünglich verstehendes Sein zum) περίτου-οποίου» του κοινοποιούμενου λόγου.

Τι συμβαίνει τότε, όμως; Για όσο ο ακούων δεν διατελεί στην κατάσταση του πρωταρχικά κατανοούντος «Είναι προς το περί-του-οποίου», αυτό που συμβαίνει είναι ότι εκείνος λιγότερο κατανοεί τα επιλεγόμενα (beredete) όντα και περισσότερο ακούει ήδη μόνο τα ίδια τα λεγόμενα (Geredete). Όταν οι συνομιλητές εννοούν το ίδιο (meinen dasselbe), κατανοούν από κοινού το λεγόμενο στο πλαίσιο του ίδιου μέσου όρου (in derselben Durchschnittlichkeit) κατανοητότητας.

Το ακούειν και το κατανοείν είναι, λοιπόν, από τα πριν στραμμένα στα λεγόμενα. Αυτό που κοινοποιείται στην κοινοποίηση δεν είναι η πρώτιστη αναφορά του Είναι (Seinsbezug) προς τα ίδια τα επιλεγόμενα όντα. Το αλληλο-συν-Είναι κινείται στο αλληλο-λέγειν και στην επιμέριμνα για τα λεγόμενα (τα λόγια είναι εδώ τα άμεσα δεδομένα πρόχειρα όντα). Αυτό που μετρά στο περιγραφόμενο πλαίσιο είναι ότι κάτι λέγεται (geredet wird). Το λεχθέν (Gesagtsein), το *dictum*, παίρνει τη θέση (steht ...ein für die) της γνήσιας συμμετρησης του λόγου με τα ίδια τα επιλεγόμενα πράγματα (Sachgemäßheit der Rede) και της σχετικής κατανόησης. Έτσι, ο λόγος δεν κοινοποιείται πλέον με τον τρόπο της αυθεντικής ιδιοποίησης του επιλεγόμενου όντος, αλλά με τον τρόπο της διάδοσης και της επανάληψης του λόγου (des Weiter- und Nachredenn).

Μάλιστα, όταν το λεγόμενο διαδοθεί ευρύτερα αρχίζει να αποκτά χαρακτηρισά αυθεντίας (autoritativen Charakter). «Αφού έτσι λέει “κάνεις” (αφού έτσι άκουσα να λένε)», λέει τότε “κάνεις”, «έτσι θα έχει το πράγμα!». Στο τέλος, όλη αυτή η διεργασία οδηγεί στην πλήρη ανεδαφικότητα (Bodelosigkeit) των λεγόμενων και συγκροτεί την αερολογία (Gerede).<sup>5</sup>

Ο ίδιος μηχανισμός συγκροτεί, όμως, και την “αερογραφία” (“Geschreibe”).

---

<sup>5</sup> Πρόκειται ασφαλώς για κορυφαίες φαινομενολογικές περιγραφές της λειτουργίας της γλώσσας. Ωστόσο, παρά το ό,τι συνήθως νομίζεται, αν κανείς τις πλησιάσει μέσα από τον ορίζοντα της χουσερλιανής φαινομενολογίας, ο Χάιντεγκερ παύει να είναι τόσο ρηξικέλευθος όσο φαίνεται. Το φαινόμενο που ο Χάιντεγκερ αναπτύσσει εδώ με, ασφαλώς, αξιοζήλευτο τρόπο το έχει περιγράψει ο Χούσερλ για πρώτη φορά στην 6<sup>η</sup> Λογική Έρευνα (την αγαπημένη Λογική Έρευνα του Χάιντεγκερ), αλλά κατόπιν και στα υπόλοιπα έργα, μέχρι και την *Κρίση*, στο πλαίσιο της θεματικής της *συμβολικής αποβλεπτικότητας*. Ασφαλώς, υπάρχουν διαφορές οπτικής και διαφορές εμφάσεων, αλλά μια προσεκτική εξέταση μπορεί να αναδειξει τον βασικό φαινομενολογικό πυρήνα που υπάρχει πίσω από την αερολογία και τη συμβολική αποβλεπτικότητα.

Στην τελευταία, η επανάληψη προκύπτει περισσότερο από το επιπόλαιο διάβασμα (aus dem Angelesenen).<sup>6</sup> Στην κατά μέσον όρο ανάγνωση είναι αδύνατον να διακριθεί πόσα και ποια από τα κατανοούμενα έχουν αντληθεί και κατακτηθεί αυθεντικά και πόσα και ποια είναι απλώς αποτέλεσμα επανάληψης λεγόμενων. Βεβαίως, αυτή η κατά μέσον όρο κατανόηση ούτε θέλει ούτε και χρειάζεται μια τέτοια διάκριση, αφού «φυσικά τα “πιάνει” όλα!».

**(στ) Η αερολογία αυτο-προστατεύεται από την αυθεντική ιδιοποίηση με το να διευκολύνει και με το να έχει «λύσεις» για όλα**

Η αερολογία είναι η δυνατότητα να κατανοεί κανείς «τα πάντα!» χωρίς να έχει ιδιοποιηθεί ο ίδιος τα πράγματα για τα οποία γίνεται λόγος. Παρά την ανεδαφικότητά της –ή, μάλλον, ακριβώς εξαιτίας αυτής– η αερολογία μάλλον ευνοεί, παρά δυσχεραίνει τη διαμόρφωση της δημόσιας σφαίρας.

Αλλά πώς μπορεί να στέκεται μια τέτοια ανεδαφικότητα; Πώς δεν εντοπίζεται και δεν καταγγέλλεται αμέσως; Πώς δεν στιγματίζεται και δεν εξοβελίζεται; Να πώς. Η αερολογία *προφυλάσσεται* από κάθε αυθεντική ιδιοποίηση, η οποία θα μπορούσε να τη θέσει σε κίνδυνο, με δύο τρόπους:

- i. μας απαλλάσσει από το καθήκον της γνήσιας κατανόησης,
- ii. οικοδομεί μια αδιάφορη (indifferente) (ανώδυνη) κατανοητικότητα, για την οποία τίποτα πλέον δεν –μοιάζει να– μένει κλειστό (verschlossen).<sup>7</sup>

**(ζ) Η αερολογία απο-κλείει το εν-τω-κόσμω-Είναι και συντηρεί αυτόν τον απο-κλεισμό**

Όταν ο λόγος, ο οποίος διαρθρώνει τη διανοικτότητα στην ανοικτότητα της, μεταβληθεί σε αερολογία, τότε το εν-τω-κόσμω-Είναι *παύει να διατηρείται ανοιχτό*. Σε αυτήν την περίπτωση το εν-τω-κόσμω-Είναι *απο-κλείεται* (verschließt werden) και τα *ενδόκοσμα όντα επικαλύπτονται* (sind verdeckt) *κατά την “ενδο-κοσμικότητά” τους*.<sup>8</sup>

Η αερολογία δεν το προκαλεί αυτό ως συνειδητή απάτη (Täuschung). Απλώς,

---

<sup>6</sup> Όποιοι διαβάζουν έτσι, δηλαδή όποιοι διαβάζουν «το ένα βιβλίο κλείνοντας και το άλλο ανοίγοντας», εννοώντας με αυτό μια διαδικασία κενής πολυπραγμοσύνης και κενών ενδιαφερόντων, τα οποία τη μια στιγμή στρέφονται στα μυστήρια της κβαντικής Φυσικής, την άλλη στην τέχνη, την παράλληλη στην παιδαγωγική και κατόπιν στην κηπουρική, κ.λπ., χωρίς έρμα, χωρίς ειρμό και χωρίς στόχευση (χωρίς ένα προς-τι), εντάσσονται εδώ.

<sup>7</sup> Όπως λέει το ρητό, αυτός που κατανοεί έτσι «όλα τα σφάζει όλα τα μαχαιρώνει!».

<sup>8</sup> Βλέπε σχετικά SZ 169. Αντιλαμβανόμαστε πόσο κρίσιμη είναι αυτή η ιδέα του Χάιντεγκερ, η οποία μέσα στο κείμενο του EX περνά σχεδόν απαρατήρητη, χωρίς την παραμικρή έμφαση. Στην πραγματικότητα, ο Χάιντεγκερ μας λέει εδώ ότι εξαιτίας της ουσιώδους τάσης του εδωνά-Είναι προς την αερολογία, η *πρωταρχική διάνοξη του κόσμου ως κόσμου “κλείνει”*. Με άλλα λόγια, το εδωνά-Είναι *χάνει από τα μάτια του το φαινόμενο του κόσμου*. Έτσι, οποιαδήποτε στιγμή επανέλθει προς τα επιλεγόμενα όντα, θα τα συναντήσει με το φαινόμενο του κόσμου απο-κλεισμένο. Αλλά αυτό σημαίνει πως, αφού η αερολογία έχει ουσιαστικά εκάστοτε ήδη επικρατήσει, κάθε επανάκαμψη του εδωνά-Είναι προς το θέμα του λόγου του είναι καταδικασμένη να το συναντά *απο-κοσμικοποιημένο* (με τη σημασία που αυτός ο όρος πρέπει να προσλάβει εδώ).



με το να λέγεται κάτι ανεδαφικά και με το να διαδίδεται επαναληπτικά, το διανοίγειν (Erschließen) διαστρέφεται σε απο-κλείειν (Verschließen).

Όμως, η αερολογία δεν δημιουργεί μόνο τους όρους ενός τέτοιου αποκλεισμού, αλλά μαζί και τους όρους για την αποθάρρυνση (Hintanhaltung), την καταπίεση (Niederhaltung) και την καθυστέρηση (Retardierung) κάθε αντιπαραβολής λεγόμενων και επιλεγόμενων και κάθε σύλληψης ενός νέου ερωτήματος για τα επιλεγόμενα.

**(η) Η αερολογία κρατά, έτσι, το εδωνά-Είναι μέσα στη συντελεσμένη ερμηνευση, η οποία καθορίζει και την ευρεσιακότητα**

Μέσα στη συντελεσμένη ερμηνευση που έχει ριζώσει στην αερολογία και στην κατά μέσον όρο κατανόησή της μαθαίνουμε εξαρχής πάρα πολλά, και μόνο λίγα μένουν απέξω.<sup>9</sup> Έτσι, η καθημερινή συντελεσμένη ερμηνευση μέσα στην αερολογική τροπή της οποίας το εδωνά-Είναι αναπτύσσεται (hineinwächst) αρχικά, δεν επιτρέπει ουσιαστικά ποτέ στο εδωνά-Είναι να αποτραβηχτεί. Αυτό σημαίνει πως κάθε γνήσια κατανόηση, ερμηνεία και κοινοποίηση, αλλά και κάθε επαν-ανακάλυψη και νέα ιδιοποίηση επιτελούνται πάντα σε σχέση με αυτήν (μέσα σε αυτήν, έξω από αυτήν ή ενάντια σε αυτήν). Με άλλα λόγια, το εδωνά-Είναι δεν έχει ποτέ τη δυνατότητα για κάτι σαν μια τοποθέτηση ενώπιον ενός “κόσμου” καθ’ εαυτόν, πέρα από οποιονδήποτε επηρεασμό από τη συντελεσμένη ερμηνεία, ώστε αυτό απλώς να θεάται ό,τι το συναντά (was ihm begegnet).

Μάλιστα, εκτός από τις δυνατότητες της κατανόησης, η συντελεσμένη ερμηνευση της δημόσιας σφαιράς έχει αποφασίσει και για τις δυνατότητες των διαθέσεων (Gestimmtseins). Δηλαδή, αυτή έχει αποφασίσει και το θεμελιακό τρόπο με τον οποίο ο κόσμος θα αφορά το εδωνά-Είναι (die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt). Έτσι, ο “κανείς” προδιαγράφει και την ευρεσιακότητα.

Συνολικά, λοιπόν, ο “κανείς” προσδιορίζει τι θα “δούμε” και πώς θα το “δούμε”.

**(θ) Η αερολογία ξεριζώνει υπαρκτικά το εδωνά-Είναι· αυτή είναι η καθημερινή σκληρή πραγματικότητα του εδωνά-Είναι**

Μας επιτρέπεται, έτσι, να πούμε ότι η αερολογία είναι ο τύπος του Είναι του ξεριζωμένου (entwurzelt) τρόπου κατανόησης του εδωνά-Είναι. Το κατανοητικό ξεριζωμα δεν είναι, βεβαίως, μια παρρευρισκόμενη κατάσταση ενός παρρευρισκόμενου όντος, αλλά υπαρκτική δυνατότητα, στην οποία κατά κανόνα βρίσκεται το εδωνά-Είναι. Σε αυτήν, το εν-τω-κόσμω-Είναι εδωνά-Είναι έχει ξεκοπεί από τις πρώτιστες και πρωταρχικές γνήσιες αναφορές του Είναι-προς-τον-κόσμο (Seinsbezüge zur Welt), προς το συν-εδωνά-Είναι και προς το ίδιο το εν-Είναι. Το εδωνά-Είναι βρίσκεται, τότε, μαζί με τους άλλους, σε μια μετεώριση (in einer Schweben) παρά τον “κόσμο”

---

<sup>9</sup> «...nicht wenigstens kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus» (SZ 169).

και προς τον ίδιο τον εαυτό του.

Ωστόσο, αυτό το ξερίζωμα δεν μπορεί παρά να είναι δυνατότητα ενός όντος με το Είναι του εν-τω-κόσμου-Είναι, δηλαδή ενός όντος που είναι το εδωνά του ως μια διανοικτότητα συγκροτημένη από τον ευρεσιακο-κατανοητικό λόγο (ο οποίος μπορεί να καθίσταται αερολογία). Βεβαίως, παρά το ότι αυτό το ξερίζωμα ορίζεται σε αναφορά με ένα ον που θεμελιακά εν-Είναι στο λογοδικά (redemäßig) διανοιγμένο εδωνά του, αντί τούτο το ξερίζωμα να αποτελεί ένα μη-ον (Nichtsein) για αυτό το ον, διαπιστώνεται πως συνιστά, αντίθετα, την καθημερινή και πλέον «σιληρή» «πραγματικότητα» του.

#### **(ι) Η αερολογική ανεδαφικότητα οδηγεί στην ανεσιτότητα**

Η κατά μέσον όρο συντελεσμένη ερμηνευση καταφέρει να περνά ως αυτονόητη και ως σίγουρη για τον εαυτό της. Όμως, κάτω από αυτό το προστατευτικό πέπλο, παραμένει συγκαλυμμένη (verborgen) μέσα στο κάθε εδωνά-Είναι η ανεσιτότητα (Unheimlichkeit) του ξερίζωμού και της μετεώρισης. Σε αυτή την ανεσιτότητα σπρώχνει (zutreibt) το εδωνά-Είναι η διαρκώς εντεινόμενη ανεδαφικότητα της αερολογίας.<sup>10</sup>

### **§36. Η περιέργεια (η κατανοητικο-ερμηνευτική τροπή της προβολής στο “κάνεις”)**

#### **(α) Στην καθημερινότητα η κατανοητική βλέψη γίνεται περιέργεια**

Τη διανοικτότητα του εν-Είναι την ονομάσαμε και ξέφωτο (Lichtung) του εδωνά-Είναι. Μέσα σε αυτό είναι δυνατό κάτι σαν τη βλέψη (Sicht), η οποία νοήθηκε σε αναφορά με την κατανόηση, ως γνήσια (genuinen) ιδιοποίηση των όντων. Όμως, εξαιτίας μιας τάσης στο Είναι της καθημερινότητας (Seinstendenz), η θεμελιακή σύσταση της βλέψης είναι τέτοια που της επιτρέπεται να εκδηλώνεται ως «περιέργεια» (Neugier). Ασφαλώς, όταν μιλάμε εδώ για περιέργεια, οι σχετικές αναλύσεις έχουν υπαρκτικο-οντολογικό και όχι γνωσιοθεωρητικό προσανατολισμό.

#### **(β) Η παραδοσιακή φιλοσοφία ερμήνευσε το ορέγεσθαι του βλέπειν με όρους γνώσης**

Ο Αριστοτέλης ξεκινά τα *Μετά τα Φυσικά* με τη φράση «Πάντες άνθρωποι του ειδέναι ορέγονται φύσει» (980 a21). Στο Είναι του ανθρώπου, ερμηνεύει ο Χάιντεγκερ, ιδιάζει η μέριμνα του βλέπειν (Sorge des Sehens). Ωστόσο, η έρευνα που ξεκινά στη βάση αυτής της ιδέας εξετάζει το βλέπειν ως διεργασία συγκρότησης της επιστημονικής γνώσης. Αυτή είναι η βασική δομή της αρχαιοελληνικής ερμηνείας της υπαρκτικής (δηλαδή με βάση το Είναι του εδωνά-Είναι και τη σχέση του με το Είναι) γένεσης της επιστήμης. Έτσι, ήδη στην αρχαία ελληνική σκέψη, το ορέγεσθαι

---

<sup>10</sup> Αυτή την ανεσιτότητα θα κατατρώχει πρώτα απ’ όλους τους “αερογράφους” και τους αεραναγνώστες. Αλαφιασμένοι, και οι μεν και οι δε κάνουν κατά ’δω, κάνουν κατά ’κει, χωρίς ποτέ να βρίσκουν τον τόπο τους μέσα στον κόσμο ή, έστω, το δρόμο προς αυτόν.

του βλέπειν εννοήθηκε εξαρχής ως ορέγεσθαι του γινώσκειν.

Αυτό δεν συμβαίνει, βεβαίως, μόνο στον Αριστοτέλη και τους συγκριτικούς του. Και ο ίδιος ο Παρμενίδης ερμηνεύει την υπαρκτική βλέψη με όρους επιστήμης όταν λέει πως «το γάρ αυτό εστίν νοεῖν τε και εἶναι». Δηλαδή, Εἶναι εἶναι ὅ,τι δείχνεται ἀφ' εαυτοῦ (sich zeigt) στην καθαρὴ –νοητικά-γνωσιακά– εποπτεύουσα ἀντίληψη (reinen anschauenden Vernehmen): το μόνο βλέπειν που υποτίθεται πως ἀνακαλύπτει (entdeckt) το Εἶναι. Ἀπὸ τότε μέχρι και τὴ Διαλεκτικὴ του Ἐγγελου ἡ δυτικὴ φιλοσοφία κατέστησε θεμέλιό της τὴν ιδέα ὅτι ἡ πρωταρχικὴ και γνήσια ἀλήθεια ἐγκείται στην καθαρὴ νοητικὴ-γνωσιακὴ εποπτεία.

Περὶσσότερο ἀπὸ ὅλους τὴν προτεραιότητα τοῦ βλέπειν τὴν τόνισε ὁ Αὐγουστίνος στις *Ἐξομολογήσεις* του κατ' ἀναφορὰν πρὸς τὴν ἐρμηνεία του γιὰ τὴ φιληδονία (concupiscentia). Καὶ αὐτός, ὁμως, κατανόησε τὸ βλέπειν με ὅρους νοητικῆς-γνωσιακῆς εποπτείας (καὶ εἰδικότερα αἰσθητηριακῆς). Κυρίως, λέει, τὸ βλέπειν (videre) τὸ συνδέουμε με τὴν ὄραση, ἀλλὰ τὸ χρησιμοποιούμε και με ὅλες τὶς ἄλλες αἰσθήσεις, ὅταν αὐτὲς χρησιμοποιούνται στην κατεύθυνση τῆς γνώσης (ad cognoscendum). Γιὰ παράδειγμα, προσθέτει, λέμε: «δες πὼς εὐωδιάζει!», «δες πὼς ηχεί!», κ.λπ., δηλαδή ἔχε τὴν ἀντιληπτικὴ γνώση αὐτῆς τῆς εὐωδιάς, αὐτοῦ τοῦ ἤχου, κ.λπ.

**(γ) «Περιέργεια» εἶναι τὸ βλέπειν ὡς σκέτο ἀντιλαμβάνεσθαι**

Αὐτὴ τὴν κατανόηση τοῦ βλέπειν ὡς σκέτη ἀντίληψη (Nur-Vernehmen) εἶναι που ὀνομάσαμε πρὶν «περιέργεια».

Ἀλλὰ, ποῖο πρωταρχικὸ στοιχεῖο τῆς υπαρκτικῆς σύστασης τοῦ ἐδωνά-Εἶναι και, πῶς συγκεκριμένα, ποῖο πρωταρχικὸ βλέπειν ἐκδηλώνεται στην καθημερινότητα ὡς τὸ φαινόμενο τῆς περιέργειας;

**(δ) Πρῶτο συγκροτητικὸ στοιχεῖο τῆς περιέργειας: στην περιέργεια ἡ περίβλεψη βγαίνει ἀπὸ τὸν περίκοσμο τῆς ἐπιμέριμνας και καθίσταται ἐλεύθερη**

Ἐχουμε πει πὼς ἀρχικὰ τὸ ἐδωνά-Εἶναι ἔχει ἀπορροφηθεῖ (geht ... auf) στον ἐπιμεριμνῶμενο κόσμο. Ἡ ἐπιμέριμνα καθοδηγεῖται ἀπὸ τὴ βλέψη που ὀνομάσαμε «περίβλεψη». Αὐτὴ ἀνακαλύπτει τὰ πρόχειρα ὄντα και τὰ διατηρεῖ (verwart) μέσα σε αὐτὸν τὸ χαρακτήρα τῆς ἀνακάλυψῆς τους (Entdecktheit). Στην ἐκτέλεση (Verrichtens) ὁποιασδήποτε ἐπιμεριμνώδους ἐργασίας ἡ περίβλεψη δείχνει τὸ δρόμο, τὰ μέσα και τὴν κατάλληλη στιγμή.

Ἀλλὰ ἡ περίβλεψη μπορεῖ και νὰ παύσει (zur Ruhe kommen) εἴτε με τὴ διακοπὴ τῆς ἐκτέλεσης, εἴτε με τὴν ὀλοκλήρωση τοῦ ἐργου. Τότε, ἀν και ἡ ἐπιμέριμνα δὲν ἐξαφανίζεται (verschwindet), ἡ περίβλεψη παύει νὰ εἶναι δεμένη με τὸν κόσμο τοῦ ἐργου (Werkwelt) και καθίσταται ἐλεύθερη (frei). Ταυτόχρονα, ὁμως, ἡ ἐπιμέριμνα τοποθετεῖται (legt sich) στην ἐλευθερωμένη περίβλεψη.

**(ε) Τότε, ἡ ἐπιμέριμνα ὡς περιέργεια ἀναζητᾷ τὴ δυνατότητα νὰ ἀπο-μακρύνει τὸν “κόσμο” με βάση τὴ σκέτη ὄψη τοῦ**

Η περιβλεπτική ανακάλυψη του κόσμου του έργου είχε τον χαρακτήρα του Είναι του απο-μακρύνειν (Ent-fernens). Άρα, η ελευθερωμένη περιβλεψη δεν απασχολείται πια με το να πλησιάσει απο-μακρυντικά κάποιο πρόχειρο ον. Αλλά, επειδή η περιβλεψη είναι ουσιωδώς απο-μακρυντική, ακόμα και στην ελεύθερη ή “αναπαυτική” κατάστασή της πρέπει να παρέχει στον εαυτό της (verschafft sie sich) νέες απο-μακρυντικές δυνατότητες. Τότε, η περιβλεψη τείνει να φύγει από τα άμεσα (nächst) πρόχειρα όντα οδεύοντας προς τον μακρινό και ξένο (ferne und fremde) κόσμο. Πιο συγκεκριμένα, στην περιέργεια η μέριμνα (Sorge) γίνεται πλέον μια επιμέριμνα για τις δυνατότητες να δει (sehen) κανείς τον “κόσμο” απλώς αναπαυτικά και ιδιάζοντως<sup>11</sup> διατριπτικά (ausruhend und verweilend). Με άλλα λόγια στην περιέργεια η περιβλεψη στρέφεται πια μόνο στην όψη (Aussehen) του “κόσμου”, δηλαδή, με μία έννοια, βλέπει μόνο το “έξω” του.

Συνολικά, λοιπόν, η αναπαυόμενη περιβλεψη ψάχνει το μακρινό (das Ferne), για να το φέρει στην εγγύτητα (Nahe) μόνο κατά την όψη του. Σε αυτόν τον τύπο του Είναι του, το εδωτά-Είναι επιμεριμνά να απαλλαγεί (ledig zu werden) από τον εαυτό του ως εν-τω-κόσμω-Είναι και από το Είναι του παρά τα (Sein beim) άμεσα καθημερινά πρόχειρα όντα.

**(στ) Δεύτερο συγκροτητικό στοιχείο της περιέργειας: στην περιέργεια η επιμέριμνα αναζητά τη διαρκή δυνατότητα του διασκορπισμού**

Η περιέργεια δεν επιμεριμνά πλέον να βλέπει για να κατανοεί, δηλαδή για να είναι ένα Είναι-προς-το-βλεπόμενο. Η περιέργεια επιμεριμνά μόνο να βλέπει. Αναζητά το καινούργιο μόνο για να μεταπηδήσει εκ νέου στο άλλο καινούργιο. Η μέριμνα της περιέργειας επιτηρεί (geht ... um) μόνο τη δυνατότητα της εγκατάλειψής της (Sichüberlassen an) στον κόσμο. Η εγκατάλειψη στον κόσμο χαρακτηρίζεται από το ειδικό διατρίβειν της περιέργειας. Στην ουσία πρόκειται για ένα μη-διατρίβειν (Unverweilen) παρά το άμεσο (beim Nächsten), δηλαδή παρά τα πρόχειρα όντα. Σε αυτό η περιέργεια αναζητά την αναταραχή και την έξαψη (Unruhe und Aufregung) στο διαρκώς καινούργιο και στην εναλλαγή των συναντώμενων όντων. Εν ολίγοις, στο μη-διατρίβειν της η περιέργεια επιμεριμνά για τη διαρκή δυνατότητα του διασκορπισμού (Zersteuerung), αυτού που τόσο επιτυχημένα εμείς στα ελληνικά λέμε διασκέδαση (αντιδιαστέλλοντάς το προς την ψυχαγωγία, την ουσιαστική αγωγή της ψυχής). Βεβαίως, δεν ισχύει ότι μέσα στο διασκορπισμό το εδωτά-Είναι δεν επιμεριμνά για κανένα γνωρίζειν (Wissen). Όμως το γνωρίζειν για το οποίο αυτή επιμεριμνά είναι ένα «γνωρίζειν για να έχει γνωρίσει» (um gewußt zu haben).

**(ζ) Το μη-διατρίβειν παρά το άμεσο, ως βλέπειν της περιέργειας, δεν εξισώνει την περιέργεια με τη θεωρητική εξέταση**

Από τα προηγούμενα αντιλαμβάνομαστε πως δεν πρέπει να μπερδέψουμε την περι-

---

<sup>11</sup> Για την ιδιάζουσα διατριβή της περιέργειας, σε αντιδιαστολή με τη διατριβή της θεωρητικής παρατήρησης, την οποία συναντήσαμε ήδη, βλέπε αμέσως μετά στις §36.στ-ζ.

έργεια με τη θεωρητική στάση. Η μέριμνα της περιέργειας δεν νοιάζεται να αδράξει (erfassen) κάτι θεωρητικά και να διατελέσει στην αλήθεια με τον τρόπο της γνώσης (wissend in der Wahrheit zu sein). Νοιάζεται απλώς «να βλέπει για να βλέπει». Η ειδική (μη-)διατριβή της περιέργειας δεν συμπίπτει με τη διατριβή της θεωρητικής στάσης.

Επίσης, η εγκατάλειψη που ιδιάζει στην περιέργεια δεν ισοδυναμεί, βεβαίως, με την *ανάπαντα* (Muße) του εξεταστικού-θεωρητικού (betrachtenden) διατριβειν παρὰ τα ὄντα. Τέλος, η διασικέδαση δεν έχει καμία σχέση με τον θαυμασμό που συνδέεται με την εξεταστική-θεώρηση των ὄντων. Η διασικέδαση αποσκοπεί στο «να μάθουμε για να έχουμε μάθει», ενώ η εξεταστική θεώρηση, ξεκινώντας από την απορία και τη συνειδητοποίηση της μη κατανόησης, αποσκοπεί να φτάσει στην κατανόηση και τη θεωρητική αλήθεια.

**(η) Τρίτο συγκροτητικό στοιχείο της περιέργειας: η περιέργεια χαρακτηρίζεται από έλλειψη διαμονής**

Τα δύο προηγούμενα συγκροτητικά στοιχεία θεμελιώνουν ένα τρίτο. Το μη-διατριβειν στον περίκοσμο της επιμέριμνας και ο διασκορπισμός σε νέες δυνατότητες κάνουν το εδωνά-Είναι να χαρακτηρίζεται από *έλλειψη διαμονής* (Aufentlosigkeit). Η περιέργεια είναι παντού και πουθενά.

Στον τρόπο του εν-τω-κόσμου-Είναι που ονομάσαμε «περιέργεια», το καθημερινό εδωνά-Είναι βρίσκεται, λοιπόν, σε ένα Είναι στο οποίο αυτό το ον διαρκώς ξεριζώνεται.

**(θ) Η αερολογία συνδυάζεται με την περιέργεια εντείνοντας τον ξεριζωμό του καθημερινού εδωνά-Είναι, δίνοντάς του, παράλληλα, την ψευδαίσθηση της “πραγματικής ζωής”**

Η αερολογία και η περιέργεια δεν στέκουν παρευρετικά η μία δίπλα στην άλλη. Αυτοί οι δύο καθημερινοί τρόποι του λόγου και της θέασης αλληλοπαράσέρονται. Με το να λέει «τα πράγματα που πρέπει να έχεις διαβάσει», «τα πράγματα που πρέπει να έχεις δει», κ.λπ., η αερολογία καθορίζει τις διαδρομές πάνω στις οποίες θα κινηθεί η περιέργεια. Έτσι, στην πραγματικότητα, η αερολογία και η περιέργεια συνδυάζονται για να προκαλέσουν και να επιτείνουν τον ξεριζωμό του καθημερινού εδωνά-Είναι.

Κι όμως, μέσα στην καθημερινότητα, η αερολογία, για την οποία «τίποτα δεν μένει ακατανόητο (unverstanden)», και η περιέργεια, για την οποία «τίποτα δεν μένει απο-κλεισμένο (verschlossen bleibt)», δίνουν στο εδωνά-Είναι την εγγύηση μιας *υποτιθέμενα* (vermeintlich) γνήσιας «ζωντανής ζωής».

**§37. Η αμφισημία (η τροπή που παίρνει η πρωταρχική ευρεσιακότητα στο “κανείς”)**

**(α) Η αμφισημία συνίσταται στο να μη μπορούμε να αποφασίσουμε τι είναι γνήσιο και τι όχι στην κατανόηση, στο αλληλο-συν-Είναι, και στην εαυτότητα**

Με αυτό το «υποτιθέμενα», το οποίο χαρακτηρίζει την εντύπωση της «γνήσιας ζω-ντανής ζωής», την οποία μας εμπνέει η αερολογία μαζί με την περιέργεια, δείχνεται ένα τρίτο φαινόμενο που χαρακτηρίζει τη διανοικτότητα του καθημερινού εδωνά-Είναι. Ας δούμε ποιο.

Μέσα στο καθημερινό αλληλο-συν-Είναι το εδωνά-Είναι συναντά κάθε τι που είναι προσβάσιμο από τον καθένα, κάθε τι για το οποίο ο καθένας έχει κάτι να πει. Τότε, όμως, γίνεται αδύνατο να αποφασίσουμε τι από τον κόσμο είναι διανοικμένο μέσα στη γνήσια κατανόηση και τι όχι. Το ίδιο αδύνατο είναι να αποφασίσουμε το γνήσιο από το μη γνήσιο στο ίδιο το αλληλο-συν-Είναι και στο Είναι του εδωνά-Είναι προς τον ίδιο τον εαυτό του.

Αυτό το φαινόμενο το ονομάζουμε *αμφισημία* (Zweideutigkeit). Στην καθημερι-νότητα κάθε τι *μοιάζει* να έχει κατανοηθεί, αδραχτεί, και ειπωθεί με τρόπο γνήσιο· κι όμως, στο βάθος όλα αυτά μπορεί να μην έχουν γίνει με τρόπο γνήσιο. Από την άλλη, όλα αυτά μπορεί να μοιάζουν πως *δεν* έχουν γίνει με τρόπο γνήσιο· κι όμως, στο βάθος μπορεί όντως να έχουν γίνει με τρόπο γνήσιο.

#### **(β) Η αμφισημία διέπει το σύνολο της προβολής και των δυνατοτήτων της**

Η αμφισημία δεν αφορά την κατοχή και τη διευθέτηση όσων είναι προσβάσιμα στη χρήση ή στην απόλαυση. Αφορά εξίσου και την κατανόηση ως δύνασθαι-Είναι, υπό την έννοια της προβολής και της διάθεσης (Vorgabe) δυνατοτήτων του εδωνά-Είναι.

#### **(γ) Η αμφισημία δίνει διαισθητικά στο εδωνά-Είναι ήδη στραγγαλισμένες δυνατότητες**

Έτσι, ό,τι κείται εμπρός μας και ό,τι συμβαίνει (was vorliegt und vorkommt) είναι, ασφαλώς, γνώριμο (bekannt) στον καθένα και θέμα σχολιασμού του (Besprechung). Επιπλέον, όμως, ο καθένας γνωρίζει (weiß) ήδη να πει «τι πρέπει να γίνει κατ' αρχάς», «τι δεν έγινε ακόμα, κι όμως θα έπρεπε ακριβώς (“eigentlich”) τούτο να γίνει». Ο καθένας έχει ήδη από πριν διαισθανθεί και «πιάσει τα ίχνη» (geahnt und gespürt hat) για κάθε τι αναφορικά με το οποίο και οι άλλοι έχουν δι-αισθανθεί και «πιάσει τα ίχνη» του. Αυτό το Είναι-επί-τα-ίχνη (auf-der-Spur-sein) βασίζεται ασφαλώς σε *διαδόσεις* (Hörensagen) – μιας και όποιος έχει γνήσια «πιάσει τα ίχνη» κάποιου πράγματος *δε* μιλάει για αυτό. Έτσι, το «πιάσιμο των ίχνών» είναι ο πλέον ύπουλος τρόπος με τον οποίο η αμφισημία διαθέτει (vorgibt) δυνατότητες στο εδωνά-Είναι. Τού τις διαθέτει έχοντάς τες, την ίδια στιγμή, *στραγγαλίζει* με τη δύναμή της.

#### **(δ) Η πραγμάτωση αυτού που διαισθανθήκαμε αποδυναμώνει την αερολογία και την περιέργεια, οι οποίες εκδικούνται με το να αποδεσμεύσουν το αρχικό ενδιαφέρον και να κάνουν το εδωνά-Είναι να αγανακτεί**

Αλλά, ακόμα και αν κάποια στιγμή γίνουν πραγματικότητα όσα “κάνεις” διαισθάν-θηκε και «έπιασε τα ίχνη τους», η αμφισημία έχει κιόλας μεριμνήσει να νεκρώσει το (αρχικό) ενδιαφέρον για αυτά. Το ενδιαφέρον εκείνο ήταν της περιέργειας και της

αερολογίας. Τούτο το ενδιαφέρον κρατά όσο κρατά και η δυνατότητα του *χωρίς-δέσμευση* (unverbindlichen) απλώς συν-διαισθάνεσθαι. Ακόμα και αν κανείς είναι σε κάποιο βαθμό «επί τα ίχνη» κάποιου πράγματος ή μιας δυνατότητας (ή τα διαισθάνεται), όταν η επίτευξή τους απαιτήσει από αυτόν «δήλωση πίστewφ» σε αυτά, το συν-Είναι-παρά *αρνείται* (das Mit-dabei-sein ... versagt die Gefolgschaft). Αρνείται, διότι η πραγμάτωση των όσων κανείς διαισθάνθηκε ή «έπιασε τα ίχνη» τους υποχρεώνει το ελάχιστοτε εδωνά-Είναι να επιστρέψει στον εαυτό του, κάτι που το εδωνά-Είναι το αποφεύγει. Μέσα στην αμφίσημη αερολογία και περιέργεια το καθημερινό εδωνά-Είναι αισθάνεται δυνατό και ασφαλές. Έτσι, αφού με την πραγμάτωση η αερολογία και η περιέργεια εξασθενούν, αυτή η επιστροφή στον εαυτό προμηνύεται πάντα ανυπόφορη. Γι' αυτό, όταν επέλθει η πραγμάτωση, η αερολογία και η περιέργεια αμέσως εκδικούνται. Αν κάποιος άλλος πραγματώσει αυτό επί του οποίου τα ίχνη ήμασταν και εμείς, η αερολογία βεβαιώνει πρόθυμα: «μα, αυτό θα μπορούσες, ασφαλώς, και εσύ να το έχεις κάνει! – δεν το είχες δα ήδη διαισθανθεί και εσύ». Αν ο ίδιος πραγματώσει κάτι, η καμφθείσα περιέργεια επιτιμά με αυθεντία «μα δεν ήταν δα και τίποτα σπουδαίο!». Συνολικά, η αερολογία και η περιέργεια αγανακτούν με την πραγμάτωση, αφού τώρα που πραγματώθηκαν όσα εκείνες διαισθάνονταν, οι ίδιες χάνουν την ευκαιρία να εξακολουθούν να τα διαισθάνονται.<sup>12</sup>

**(ε) Μεσ στην αμφισημία τους, η αερολογία και η περιέργεια ακυρώνουν το γνήσια νέο**

Αλλά, έτσι κι αλλιώς η αερολογία προσπερνά αμέσως το πραγματωμένο (Durchgeführte) και έχει ελάχιστοτε ήδη στραφεί προς κάτι ολότελα καινούργιο, προς την τελευταία λέξη της μόδας. Από την άποψη της δημόσιας ματιάς, βλέπετε, ο χρόνος της αερολογίας ρέει ταχύτερα σε σχέση με τον χρόνο του αυτοπροαίρετου εδωνά-Είναι, που είτε σιωπηλά πραγματώνει επιτυχημένα, είτε αποτυγχάνει γνήσια. Η αερολογία και η περιέργεια μεριμνούν, μέσα στην αμφισημία τους, ώστε τα γνησίως πραγματωμένα νέα να φαντάζουν απαρχαιωμένα στη ματιά της δημόσιας σφαιρας (für die Öffentlichkeit).

Όλο το θετικό δυναμικό του γνησίως πραγματωμένου νέου μπορεί να ελευθερώνεται μόνο όταν η αερολογία που το επικάλυπτε καταστεί ανενεργή. Και τούτο συμβαίνει όταν το ενδιαφέρον του «κοινού» σβήσει, δηλαδή όταν οι στόχοι και κό-

---

<sup>12</sup> Αυτή την απαξίωση της πραγμάτωσης των όσων διαισθανόμαστε ως πραγματωτέα εξύμνησε, κατά τα φαινόμενα, ο ποιητής που έγραψε «Σα βγεις στον πηγαιμό για την Ιθάκη, να εύχες να νάναι μακρύς ο δρόμος». Βυθισμένος μέσα σε μια εξ αερολογίας και περιεργείας περιπέτεια, ο συγκεκριμένος ποιητής αισθάνεται δύναμη και ασφάλεια, υποθέτει ότι αυτή είναι η πραγματικά «ζωντανή ζωή». Η άφιξη σε έναν στόχο θα εξασθενούσε την αερολογία και την περιέργεια και θα τον έθετε άραυτα προ του εαυτού του. Σε αυτήν την κατάσταση, όμως, η δύναμη και η ασφάλεια έχουν παραχωρήσει τη θέση τους σε λιγότερο καθησυχαστικές και τονωτικές διαθέσεις. Έτσι, ο ποιητής διαλέγει να υμνήσει την αμφισημία του ταξιδιού της αερολογίας και της περιεργείας, απαξιώνοντας ταυτόχρονα την άφιξη στο τέλος (διότι «και να φτάσεις, τι έγινε!»).

ποι μένουν έξω από τα φώτα της δημοσιότητας.

**(στ) Η αμφισημία κάνει το εδωνά-Είναι να σφάλει ως προς το τι είναι γνήσιο δύνασθαι-Είναι**

Η αμφισημία της δημοσιοσφαιρικά συντελεσμένης ερμηνεύσης ειλαμβάνει ως αυθεντικό γίνεσθαι το να αερολογεί κανείς προκαταβολικά για αυτό που διαισθάνεται μες στην περιέργεια, ενώ στιγματίζει ως ασήμαντο επακόλουθο την πραγμάτωση και τις σχετικές ενέργειες. Στις κατανοητικές προβολές του το εδωνά-Είναι ως “κανείς” σφάλει (versieht) ως προς τα γνήσια δύνασθαι-Είναι του. Στο πλαίσιο της αμφισημής δημοσιοσφαιρικής διανοικτότητας του αλληλο-συν-Είναι, αερολογώντας φωνάκλαδικα και διαισθανόμενο επινοητικότητας το εδωνά-Είναι βρίσκεται στο «εδωνά» του «πάντοτε “μέσα στα πράγματα”» (den “Betrieb” im Gang halten), δηλαδή εκεί όπου καθημερινά «συμβαίνουν τα πάντα» και στην ουσία *τίποτα*.

**(ζ) Η αμφισημία εγκαθιστά και μια αντιπαλότητα μέσα στο αλληλο-συν-Είναι**

Η αμφισημία της δημοσιοσφαιρικής διανοικτότητας του εν-τω-κόσμου-Είναι απλώνει την κυριαρχία της όχι μόνο πάνω στο προβάλλον εδωνά-Είναι, αλλά και πάνω στο αλληλο-συν-Είναι ως τέτοιο. Ο άλλος είναι πρωτίστως «εδωνά» χάριν όσων ξέρουμε, δα, με βάση όσα ακούγονται και λέγονται για αυτόν. Η αερολογία έχει διαποτίσει το αλληλο-συν-Είναι. Ο καθένας προσέχει πρώτα τον άλλον· πώς θα συμπεριφερθεί, τι θα πει για αυτήν ή την άλλη περίπτωση. Το αλληλο-συν-Είναι του “κανείς” δεν είναι ουδέποτε μια τελειωμένη αδιάφορη γειτνίαση (abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander). Τουναντίον, είναι μια τεταμένη αμφισημη αλληλοπροσοχή (Aufeinander-aufpassen), ένα μυστικό εικατέρωθεν κρυφάκουσμα, κρυφοκοίταγμα, και παραφύλαγμα. Κάτω από τη μάσκα της αλληλεγγύης (Füreinander) βρίσκεται διαρκώς επί το έργον μια *αντιπαλότητα* (Gegeneinander).

**(η) Η αμφισημία δεν είναι προϊόν ατομικής πρόθεσης και έτσι δεν μπορεί να επαληθευτεί με ερωτηματολόγια**

Όταν μιλάμε για την αμφισημία, δεν πρέπει να κάνουμε το λάθος να τη θεωρήσουμε ως αποτέλεσμα μιας ρητής πρόθεσης κάποιου ατομικού ή αθροιστικού εδωνά-Είναι να παραποιήσει και να διαστρεβλώσει. Η αμφισημία βρίσκεται ήδη μέσα στο αλληλο-συν-Είναι ως *ριφθέν* αλληλο-συν-Είναι. Στη δημοσιοσφαιρική ματιά, όμως, αυτή έχει κιόλας επικαλυφθεί. Έτσι, αμέσως “κανείς” θα υπερασπιστεί τον εαυτό του και θα αρνηθεί ότι είναι ορθή αυτή η ερμηνεία του τύπου του Είναι της συντελεσμένης ερμηνεύσης του “κανείς”. Έτσι, θα συνιστούσε παρερμηνεία να θεωρήσουμε ότι θα μπορούσαμε να επαληθεύσουμε όσα είπαμε εδώ ζητώντας τη συγκατάνευση του “κανείς”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Για το πρόβλημα της δικαιολόγησης των αναλύσεων που παρέχονται στις τελευταίες ενότητες βλέπε και τη σημείωση αμέσως μετά την επικεφαλίδα «(B) Το καθημερινό Είναι του εδωνά και η κατάπτωση του εδωνά-Είναι».



Αφού είδαμε τη συνάφεια της αερολογίας, της περιέργειας και της αμφισημίας, τώρα πρέπει να εξετάσουμε υπαρκτικο-οντολογικά τον τύπο του Είναι αυτής της συνάφειας. Έτσι, θα δούμε ποιος είναι ο θεμελιακός τύπος του Είναι της καθημερινότητας με φόντο το *σύνολο* των δομών του εδωνά-Είναι που συναντήσαμε μέχρι εδώ.

### §38. Η κατάπτωση και η ερριμμενότητα

**(α) Κατάπτωση (στον “κόσμο”) είναι η απορρόφηση στο αερολογικό, περίεργο, και αμφίσημο αλληλο-συν-Είναι**

Μέσα στη συνάφειά τους οι υπαρκτικοί προσδιορισμοί «αερολογία», «περίεργια», και «αμφισημία» χαρακτηρίζουν τον καθημερινό τρόπο του εδωνά-Είναι στο εδωνά του, δηλαδή την καθημερινή διανοικτότητα του εν-τω-κόσμου-Είναι. Αλλιώς, αυτοί οι προσδιορισμοί αποκαλύπτουν το θεμελιακό τύπο του Είναι της καθημερινότητας του εδωνά-Είναι. Αυτόν θα τον ονομάζουμε «κατάπτωση» (Verfall) στον “κόσμο”.<sup>14</sup>

Ο όρος αυτός δεν είναι αξιολογικός, αλλά ονομάζει το ότι πρωτίστως και ως επί το πλείστον το εδωνά-Είναι βρίσκεται επιμεριμνώντας *παρά* τον “κόσμο”. Αυτή η απορρόφηση οφείλεται στο ότι το εδωνά-Είναι έχει χαθεί (verloren ist) μέσα στη δημόσια σφαίρα του “κάνεις”. Εκάστοτε ήδη το εδωνά-Είναι, ως αυθεντικό αφ’-εαυτού-δύνασθαι-Είναι (Selbstseinkönnen), έχει εκπέσει (abgefallen ist) και καταπέσει στον “κόσμο”. Το να έχει καταπέσει το εδωνά-Είναι σημαίνει ακριβώς να έχει απορροφηθεί σε ένα αλληλο-συν-Είναι που καθοδηγείται από αερολογία, περίεργια, και αμφισημία.

**(β) Στην κατάπτωση το εδωνά-Είναι καθίσταται αναυθεντικό: απορροφάται από τα όντα του κόσμου και παύει να είναι ο εαυτός του**

Αναλύοντας την κατάπτωση, λοιπόν, θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε καλύτερα αυτό που ονομάσαμε *αναυθεντικότητα* του εδωνά-Είναι. Στην αναυθεντικότητα το εδωνά-Είναι δεν χάνει το Είναι του εν γένει, δεν γίνεται «πραγματικά τίποτα» («eigentlich nicht»). Το αναυθεντικό εδωνά-Είναι δεν παύει να Είναι-εν-τω-κόσμου. Απλώς είναι ένα εν-τω-κόσμου-Είναι που γητεύτηκε (benommen ist) από τον “κόσμο” και από το συν-εδωνά-Είναι των άλλων στο επίπεδο του “κάνεις”. Το *μη-Είναι* (Nicht-sein) που συνδέεται με την αναυθεντικότητα αφορά μόνο το γεγονός ότι στην αναυθεντικότητα το εδωνά-Είναι δεν-είναι-ο-εαυτός-του (Nicht-es-selbstsein). Ταυτόχρονα, όμως, αυτό το μη-Είναι ονομάζει τον *αμεσότερο και διαρρέστερο* τύπο του Είναι του εδωνά-Είναι. Σε αυτόν τον τύπο του Είναι του το εδωνά-Είναι βρίσκεται στη θετική δυνατότητα του να έχει απορροφηθεί από τα όντα μέσα στον

---

<sup>14</sup> Ας προσεχτεί εδώ ότι ξεκινώντας την §38 ο Χάιντεγκερ ορίζει την κατάπτωση με βάση τον “κόσμο” και όχι τον κόσμο. Σε λίγο θα δούμε πόσο κρίσιμο είναι αυτό για το όλο σχέδιο του EX.

επιμεριμνώνμενο κόσμος (Welt).<sup>15</sup>

**(γ) Η κατάπτωση δεν είναι “πτώση” από μια υποτιθέμενη “προ-πτωτική” κατάσταση**

Η κατάπτωση, στην οποία το εδωνά-Είναι διατελεί πρωτίστως και ως επί το πλείστον, δεν πρέπει, λοιπόν, να νοηθεί ως “πτώση” (“Fall”) από κάποια καθαρότερη και υψηλότερη “πρωτο-κατάσταση” (“Urstand”). Για μια τέτοια «πρωτο-κατάσταση» δεν διαθέτουμε ούτε κάποια οντική εμπειρία, ούτε, όμως, και κάποια οντολογική δυνατότητα ή οδηγητικό νήμα για μια σχετική ερμηνεία (Interpretation). Απλώς, ως καταπτωτικό το γεγονοτικό εν-τω-κόσμω-Είναι εδωνά-Είναι έχει ειπέσει από μόνο του. Μάλιστα, το εδωνά-Είναι δεν έχει καταπέσει σε κάποιο ον πάνω στο οποίο προσέκρουσε κατά την πορεία (fortgang) του Είναι του, αλλά πάνω στον κόσμο<sup>16</sup> ως συστατικό του Είναι του. Η κατάπτωση είναι, λοιπόν, υπαρξιακός προσδιορισμός και δεν μας παραπέμπει και σε μια “προ-πτωτική” κατάσταση στην οποία το εδωνά-Είναι είναι παρευρισκόμενο ον που “κατάγεται” από κάποιο άλλο παρευρισκόμενο ον (έναν Θεό-Δημιουργό) ή που βρίσκεται σε ένα *comerzium* με ένα άλλο παρευρισκόμενο ον (τον Πειρασμό και το μήλο).<sup>17</sup>

**(δ) Η κατάπτωση δεν είναι ούτε μια κακή ιδιότητα την οποία θα απαλείψει ο πολιτισμός**

Μία ακόμα κατανόηση της κατάπτωσης που πρέπει να αποφύγουμε είναι αυτή που θα ήθελε την κατάπτωση μια κακή αξιοκατάκριτη οντική ιδιότητα, την οποία δήθεν

---

<sup>15</sup> Ήδη εδώ τα πράγματα μπλέκονται. Σε ποιόν κόσμο έχει απορροφηθεί το εδωνά-Είναι στην αναυθεντικότητά του; Από τον κόσμο της επιμεριμνιάς του (ο οποίος είναι ακόμα ορατός ως φαινόμενο) ή από τον “κόσμο” (δηλαδή από το άθροισμα των όντων του κόσμου); Σε λίγο θα δούμε τι είδους πρόβλημα δημιουργεί αυτή η κειμενική αμφισημία στις διατυπώσεις του Χάιντεγκερ.

<sup>16</sup> Βλέπε σχετικά SZ 176. Να, λοιπόν, που βρισκόμαστε. Αρχικά διαβάσαμε πως στην κατάπτωση το εδωνά-Είναι έχει προσπέσει στον “κόσμο”. Τώρα διαβάζουμε πως στην κατάπτωση το εδωνά-Είναι έχει προσπέσει στον κόσμο ως συστατικό του Είναι του. (Μία σελίδα μετά, όμως, ο Χάιντεγκερ θα ξαναγράψει πως στην κατάπτωση το εδωνά-Είναι πέφτει στον “κόσμο”.) Αμέσως πριν διαβάσαμε πως στην αναυθεντικότητα της αερολογίας, της περιέργειας και της αμφισημίας το εδωνά-Είναι έχει απορροφηθεί στον επιμεριμνώνμενο περίκοσμο, με την έννοια ότι αυτό βρίσκεται παρά τα επιμεριμνώνμενα αρχικώς πρόχειρα όντα. Με άλλα λόγια, μέσα σε μία σχεδόν σελίδα του EX διαβάζουμε τρεις εντελώς διαφορετικές απόψεις σχετικά με το σε τι συνίσταται η κατάπτωση.

<sup>17</sup> Έχει την αξία του εδώ το να επισημάνουμε πως το φαινόμενο της κατάπτωσης μπορεί να διαπιστωθεί πως έχει πολλές διαστάσεις ή, ίσως καλύτερα, πολλές “εφαρμογές”. Για παράδειγμα, μπορούμε να θεωρήσουμε πως στη σφαίρα της ηθικής συνείδησης η κατάπτωση συνίσταται στη μετάβαση από την ηθική της αρετής στην ηθική του δέοντος, στη σφαίρα της δικαϊκής συνείδησης από το άγραφο δίκαιο στο θετικό δίκαιο (και από το πνεύμα του νόμου στο γράμμα του νόμου), κ.λπ. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η πειραστικότητα της κατάπτωσης έλκει τον άνθρωπο από το βάρος της ευθύνης της ζωντανής επίγνωσης στην ελαφρότητα της ανάθεσης της ευθύνης και της εγρήγορσης (της ελευθερίας) σε κάτι πρόσφορο στη ‘χειροπιαστότητα’ και στον αυτοματισμό.

θα μπορούσαν να αποβάλουν οι άνθρωποι όταν προοδεύσει περισσότερο ο πολιτισμός τους.

**(ε) Ανακεφαλαίωση της πορείας προς τη φανέρωση του τύπου του Είναι του καθημερινού εν-τω-κόσμω-Είναι**

Στην αρχή παρουσιάσαμε το εν-τω-κόσμω-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι. Κατόπιν εξετάσαμε τις πτυχές αυτής της οντολογικής σύστασης του εδωνά-Είναι. Δεν εξετάσαμε, όμως, με βάση φαινόμενα (phänomenal) τον *καθημερινό τύπο του Είναι*<sup>18</sup> αυτής της οντολογικής σύστασης. Περιγράψαμε, βέβαια, τους δυνατούς θεμελιακούς τύπους του εν-Είναι (για τον οποίο ξεκαθαρίστηκε ότι δεν ταυτίζεται με κάποια εξεταστική-θεωρητική ή πρακτική παρευρετική αντιπαράθεση ενός υποκειμένου και ενός αντικειμένου), της επιμέριμνας, της υπερμέριμνας. Όμως, το ερώτημα για τον *καθημερινό τύπο του Είναι* αυτών των τρόπων παρέμενε ανεξέταστο. Αλλά, όσο δεν είχαμε απάντηση σε αυτό, μας έλειπε και ένας υπαρκτικώς *επαρκής* (πλήρης) προσδιορισμός της θεμελιακής σύστασης του εδωνά-Είναι.<sup>19</sup>

Στην κατεύθυνση του ζητούμενού μας, λοιπόν, είδαμε πως το εν-τω-κόσμω-Είναι δεν είναι ένα άκαμπτο πλαίσιο (Gerüst), όπου μέσα του διαδραματίζονται οι ποικίλες συμπεριφορές (Verhaltungen) προς τον κόσμο του, αλλά αυτό το “πλαίσιο” *συν-αποτελεί* τον τύπο του Είναι του εδωνά-Είναι. Και τούτο, διότι, όπως αντιληφθήκαμε, η κατάπτωση παρουσιάστηκε ως ένας υπαρκτικός *τρόπος* του –τελικώς ετεροιώσιμου “πλαίσιου” του– εν-τω-κόσμω-Είναι. Με άλλα λόγια, η κατάπτωση “*συμπληρώνει*” την όλη εικόνα μας για τον τύπο του Είναι του εδωνά-Είναι. Ειδικότερα είδαμε πως η αερολογία διανοίγει στο εδωνά-Είναι τη δυνατότητα ενός κατανοούντος Είναι προς τον κόσμο του, προς τους άλλους και προς τον εαυτό του· μόνο που αυτό το «Είναι προς ...» έχει τον τρόπο της ανεδαφικής μετεώρισης. Η περιέργεια, με τη σειρά της, τα διανοίγει όλα· μόνο που το κάνει με έναν τρόπο που κάνει το εν-Είναι να είναι παντού και πουθενά. Τέλος, η αμφισημία δεν αποκρούπει τίποτα από την κατανόηση του εδωνά-Είναι· μόνο που αυτό το διασφαλίζει καταπιέζοντας το εν-τω-κόσμω-Είναι να μένει στο ξεριζωμένο «παντού και πουθενά».

Έτσι φτάσαμε στο ζητούμενό μας.

**(στ) Η καταπτωτική κινητικότητα του εδωνά-Είναι και τα χαρακτηριστικά του τύπου του Είναι της κατάπτωσης**

Από αυτά που είπαμε αντιλαμβανόμαστε, βεβαίως, πως η κατάπτωση συνιστά μια *«κινητικότητα»* («Bewegtheit») του εδωνά-Είναι (ή, όπως μπορούμε να πούμε, μια εσωτερική “*διαλεκτική*” του Είναι του). Ποια δομή έχει, άραγε, αυτή η κινητικότητα; Ας δούμε αμέσως τώρα τι χαρακτηρίζει τον ειδικό τύπο του Είναι της κατάπτω-

<sup>18</sup> Βλέπε SZ 176. Στο σχετικό σημείο ο Χάιντεγκερ γράφει απλώς «τύπο του Είναι». Αλλά από όσα ακολουθούν πρέπει να συμπεράνουμε πως και εδώ θα ήθελε να μιλήσει για τον *καθημερινό* τύπο του εν-τω-κόσμω-Είναι.

<sup>19</sup> Βλέπε και τη σχετική σημείωση στο εισαγωγικό προκείμενο που προηγείται της §35.

σης.

*(i) Το καταπτωτικό εν-τω-κόσμω-Είναι είναι “πειραστικό”*

Όπως εξηγήθηκε, η αερολογία είναι αυτός ο ίδιος ο τύπος του Είναι του αλληλο-συν-Είναι· δεν είναι κάτι που προκύπτει στο εδωνά-Είναι όταν επιδράσει κάτι πάνω του «από τα έξω». Επίσης, η αερολογία μαζί με την εντός της συντελούμενη δημοσιοσφαιρική ερμηνευση συναπαρτίζουν το όλο αλληλο-συν-Είναι. Η αερολογία και η έτσι συντελεσμένη ερμηνευση δεν στέκουν, λοιπόν, ούτε ως χωριστά παρευρισκόμενα προϊόντα μέσα στον κόσμο, ούτε συνιστούν “γενικότητες” που οι ίδιες δεν είναι τίποτα, αλλά καθίστανται πραγματικές μόνο με την υποστασιοποίησή τους («real» ... vorkommen) στο εκάστοτε *μεμονωμένο* ομιλούν εδωνά-Είναι.

Όμως, όπως επίσης είδαμε, στην αερολογία και στη δημοσιοσφαιρική συντελεσμένη ερμηνεία το εδωνά-Είναι διαθέτει (vorgibt) στον εαυτό του τη δυνατότητα να *χάσει* τον εαυτό του μέσα στο “κανείς” και έτσι να καταπέσει στην ανεδαφικότητα. Να τώρα τι σημαίνει αυτό: το εδωνά-Είναι βάζει τον ίδιο τον εαυτό του στον διαρκή *πειρασμό* (Versuchung) της κατάπτωσης. Από αυτήν την άποψη το ίδιο το εν-τω-κόσμω-Είναι είναι καθ’ εαυτό *πειραστικό* (versucherisch).

*(ii) Το καταπτωτικό εν-τω-κόσμω-Είναι είναι και καθησυχαστικό*

“Αντικείμενο” του πειρασμού, ο οποίος κρατά γερά στην τροχιά του το καταπτωκός εδωνά-Είναι, είναι η ίδια η δημοσιοσφαιρική συντελεσμένη ερμηνευση. Η αερολογία και η αμφισημία κάνουν το εδωνά-Είναι να υποθέτει (bilden die Vermeintlichkeit) πως η σχετική καταπτωτική διανοικτότητα μπορεί να του εγγυηθεί τη *σηγουριά* (Sicherheit), τη *γνησιότητα* (Echtheit) και την *πληρότητα* (Fülle) όλων των δυνατοτήτων του Είναι του. Η *αυτοπεποίθηση* (Selbstgewißheit) και η *αποφασιστικότητα* (Entschiedenheit) του “κανείς” παρέχουν μια αυξανόμενη αίσθηση ότι δεν υπάρχει η παραμικρή χρεία (Unbedürftigkeit) για κάτι σαν την αυθεντική ευρεσιακή κατανόηση. Η υπόθεση του “κανείς” ότι διάγει την πλήρη και γνήσια “ζωή”, εμπνέει στο εδωνά-Είναι τον *καθησυχασμό* (Beruhigung) ότι «όλα είναι εν τάξει» ότι «όλες οι πόρτες είναι ανοιχτές». Το καταπτωτικό εν-τω-κόσμω-Είναι εκτός από πειραστικό είναι μαζί και *καθησυχαστικό* (beruhigend).

*(iii) Το καταπτωτικό εν-τω-κόσμω-Είναι (ευνοώντας την πολυπραγμοσύνη) είναι και αλλοτριωτικό*

Ασφαλώς, όμως, δεν πρέπει να υποθέσουμε πως ο καθησυχασμός στο αναυθεντικό Είναι προεξοφλεί και μια ακινησία (Stillstand) ή απραξία (Tatenlosigkeit). Γενικότερα, η κατάπτωση στον “κόσμο”<sup>20</sup> δεν οδηγεί στον εφησυχασμό (nicht zur Ruhe kommt). Τουναντίον, ο καταπτωτικός καθησυχασμός οδηγεί σε μια ακατάσχετη *πολυπραγμοσύνη* (Hemmungsloses «Betrieb»). Και μάλιστα, ως πειραστικός, ο καθησυχασμός *κλιμακώνει* την κατάπτωση, και άρα την πολυπραγμοσύνη. Έτσι, ειδι-

---

<sup>20</sup> Βλέπε σχετικά SZ 177. Να που ο Χάιντεγκερ μας κρατά ακόμα σε αβεβαιότητα αναφορικά με το πάνω σε τι πίπτει το εδωνά-Είναι στην κατάπτωσή του.

κότερα σε σχέση με την αυτο-ερμηνειή του, το εδωνά-Είναι διαμορφώνει την άποψη ότι μπορεί να φτάσει σε έναν πλήρη και γνήσιο διαφωτισμό αναφορικά με τον εαυτό του με το να βαλθεί να κατανοήσει τις ξένες κουλτούρες τη μια μετά την άλλη και να τις “συνθέσει” με τη δική του. Γενικότερα, η πολυδέξια περιέργεια και το αεικίνητο «να τα μάθω όλα» δίνουν στο εδωνά-Είναι την ψευδαίσθηση μια καθολικής κατανόησης. Στο βάθος, όμως, παραμένει απροσδιόριστο και ανερώτητο τι ακριβώς υποτίθεται πως είναι αυτό που πρέπει να κατανοηθεί. Παραμένει ακατανόητο το ότι η ίδια η κατανόηση είναι ένα δύνασθαι-Είναι, το οποίο πρέπει να καταστεί ελεύθερο μόνο στο πλέον ίδιο (eigenst) εδωνά Είναι του καθενός. Μέσα στην καθησυχασμένη και παν-“κατανοούσα” αναμέτρηση του εδωνά-Είναι με τα πάντα, επέρχεται στο εδωνά Είναι μια αλλοτρίωση (Entfremdung). Το πειραστικό και καθησυχαστικό καταπτωτικό εν-τω-κόσμω-Είναι είναι, λοιπόν, αλλοτριωτικό (entfremdend).

*(iv) Η κατάπτωση κάνει το ίδιο το εδωνά-Είναι να μπλέκεται εντός του*

Όταν, βέβαια, λέμε ότι το εδωνά-Είναι αλλοτριώνεται, δεν εννοούμε ότι αυτό αποσπάται γεγονοτικά (faktisch entrissen) από τον εαυτό του. Απλώς, η αλλοτρίωση οδηγεί το εδωνά-Είναι στον τύπο του Είναι της πλέον υπερβολικής αυτοανάλυσης (Selbstzergliederung), στην οποία αυτό δοκιμάζει όλες τις δυνατότητες ερμηνείας (Deutungsmöglichkeiten) και φέρνει στην επιφάνεια όλες τις σχετικές “χαρακτηρολογίες” και “τυπολογίες”. Η αλλοτρίωση αποκλείει (verschließt) από το εδωνά-Είναι την αυθεντικότητά του και τη δυνατότητά του· το αποκλείει ακόμα και από τη δυνατότητα μιας γνήσιας αποτυχίας (Scheitern). Ωστόσο, η αλλοτρίωση δεν καθιστά το εδωνά-Είναι ένα άλλο ον (liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst ist). Απλώς το παρασύρει στην αναυθεντικότητά του· σε έναν τύπο του Είναι δυνατό σε αυτό το ον (seiner selbst). Με την κινητικότητά της η πειραστική και καθησυχαστική αλλοτρίωση της κατάπτωσης κάνει το ίδιο το εδωνά-Είναι να μπλέκεται εντός του (daß sich das Dasein in ihm selbst verfängt).

**(ε) Η πειραστικότητα, ο καθησυχασμός, η αλλοτρίωση, και το μπλέξιμο απαρτίζουν τον «κατακρημνισμό» του εδωνά-Είναι, ο οποίος εκλαμβάνεται ως “ακμή” και ως “συγκεκριμένη ζωή”**

Να, λοιπόν, τι χαρακτηρίζει τον τύπο του Είναι της κατάπτωσης: η πειραστικότητα, ο καθησυχασμός, η αλλοτρίωση και το (εσωτερικό στο εδωνά-Είναι) μπλέξιμο. Τη σύνολη αυτή καταπτωτική κινητικότητα του εδωνά-Είναι εντός του δικού του (eigenen) Είναι θα την ονομάζουμε κατακρημνισμό (Absturz). Αφ’ εαυτού του το εδωνά-Είναι κατακρημνίζεται εντός του στην ανεδαφικότητα και τη μηδαμινότητα (Nichtigkeit) της αναυθεντικής καθημερινότητας.

Κι όμως, στη δημοσιοσφαιρική ήδη συντελεσμένη ερμηνειή αυτός ο κατακρημνισμός δεν παραμένει μόνο συγκαλυμμένος (verborgen), αλλά ερμηνεύεται και ως “ακμή” (“Aufstieg”) και ως “συγκεκριμένη ζωή”.

**(στ) Η κινητικότητα της κατάπτωσης ισοδυναμεί με έναν στροβιλισμό**

Ο κατακρημνισμός χαρακτηρίζεται από τον τύπο της κινητικότητας (Bewegungsart) της καθόδου και της παραμονής (in die und in der) στην ανεδαφικότητα του Είναι στο “κάνεις”. Σε αυτήν, η κατανόηση *αποσπάται* (losgerißt werden) σταθερά από την προβολή αυθεντικών δυνατοτήτων και *παρασύρεται* (hineinreißt werden) μέσα στον καθησυχασμό ότι, υποτιθέμενα (vermeintlich), τότε όλα τα κατέχει “κάνεις” και όλα μπορεί να τα πετύχει. Στην ουσία, με το ξεκαθάρισμα της φυσιογνωμίας της κινητικότητας του κατακρημνισμού, βλέπουμε και ποια είναι η κινητικότητα της κατάπτωσης. Η σταθερή απόσπαση από την αναυθεντικότητα και η προσποίηση (Vortaüschung) ότι έτσι έχουμε κερδίσει την αυθεντικότητα μαζί με τον παρασυρμό στο “κάνεις” δίνουν στην κινητικότητα της κατάπτωσης το χαρακτηριστήρα του *στροβιλισμού* (Wirbel).

**(ζ) Η στροβιλιστική κινητικότητα της κατάπτωσης φανερώνει και τον χαρακτήρα της κινητικότητας της ερριμμενότητας**

Όταν μιλάμε για την κατάπτωση δεν εννοούμε απλώς μια υπαρκτική συνιστώσα του Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή του εν-τω-κόσμου-Είναι. Η στροβιλιστική κινητικότητα της κατάπτωσης στην πραγματικότητα χαρακτηρίζει και τη *ρίψη* (Wurf),<sup>21</sup> δηλαδή την ευρεσιακά συμβαινουσα ιδιοποίηση του εν-τω-κόσμου-Είναι από το κάθε εδωνά-Είναι. Σε αυτήν τη ρίψη το εδωνά-Είναι βρίσκεται με το Είναι του ως *δικό* του Είναι. Αλλά όταν λέμε ότι το εδωνά-Είναι βρίσκεται με το δικό του Είναι στη ρίψη και πως η κινητικότητα της ρίψης είναι ο στροβιλισμός της κατάπτωσης, εννοούμε ότι το κάθε εδωνά-Είναι ρίπτεται ευρεσιακά στο δικό του Είναι, αλλά πάντα μέσα στο στροβιλισμό που το αποσπά από την προβολή αυθεντικών δυνατοτήτων και το παρασύρει στο “κάνεις” και στην προσποίηση ότι έτσι κερδίζουμε την αυθεντικότητα.

Βεβαίως, το ότι στη ρίψη το εδωνά-Είναι βρίσκεται με το δικό του Είναι σημαίνει ότι ακριβώς στη ρίψη το εδωνά-Είναι γίνεται γεγονοτικό. Μέσα στη ρίψη, λοιπόν, γίνεται ακριβώς ορατή η γεγονοτικότητα ως φαινόμενο. Και όντας γεγονοτικό το εδωνά-Είναι δεν μπορεί παρά να τελεί σταθερά μέσα σε ρίψη. Ένας άλλος τρόπος να πούμε πως το εδωνά-Είναι υπάρχει γεγονοτικά, είναι να πούμε πως μέσα στο Είναι του το εδωνά-Είναι *επιτηρεί αυτό το ίδιο το δικό του Είναι* (in seinem Sein um dieses selbst geht). Αλλά λαμβάνοντας υπόψιν την κινητικότητα του Είναι του εδωνά-Είναι, αντιλαμβανόμαστε πως το εδωνά-Είναι επιτηρεί το δικό του Είναι με το

---

<sup>21</sup> Εφόσον η ρίψη είναι ρίψη σε μια προβολή που έχει ήδη καταπέσει, η μόνη δυνατότητα της ερριμμενότητας είναι να ενσωματώνεται στην κατάπτωση και στην κινητικότητά της. Ωστόσο, η κινητικότητα της ερριμμενότητας δεν μπορεί να αφορά τη διαδρομή της ρίψης *μέχρι* την πρωταρχική διάνοιξη του κατανοούμενου Είναι, αλλά τη διαδρομή *από* αυτή τη διάνοιξη μέχρι την ερμηνευση αυτού του Είναι με τους όρους της παρεύρεσης. Οι σχετικές περιγραφές στο *EX*, όμως, μας αφήνουν να καταλάβουμε πως, μέσα σε μια σύγχυση, ο Χάιντεγκερ θεωρεί πως ο στροβιλισμός μπορεί να αφορά και τη διαδρομή της ρίψης *μέχρι* τη διάνοιξη του Είναι (*ενός* Είναι, του Είναι ως νόημα).

να καταπίπτει στροβιλιστικά στον “κόσμο”.<sup>22</sup>

(η) Το “παράδοξο” της κατάπτωσης στον κόσμο λύνεται με τη φαινομενολογική ανάδειξη του εν-τω-κόσμου-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι και με την κατάδειξη του ότι η κατάπτωση συνιστά είδος του εν-Είναι

Προκύπτει έτσι ένα πρόβλημα. Δεν είπαμε προηγουμένως πως σύμφωνα με τη μορφική ιδέα της ύπαρξης το εδωνά-Είναι είναι το ον που επιτηρεί (*um ... geht*) το δύνασθαι-Είναι, με την έννοια ότι διαθέτει το Είναι του ως δικό του, δηλαδή με την έννοια ότι γίνεται ο εαυτός του; Δεν είπαμε, επίσης, πως αυτό συμβαίνει στη ρίψη, στην οποία το εδωνά-Είναι καθίσταται γεγονотικό; Άρα, θα πει κάποιος, πώς γίνεται τώρα να λέμε ότι στη ρίψη το εδωνά-Είναι στροβιλίζεται μέσα στην καθημερινότητα και καταπίπτει στο “κάνεις” αποσπώμενο από την προβολή αυθεντικών δυνατοτήτων; Πώς μπορούμε να λέμε εδώ, δηλαδή, ότι στην καθημερινότητά του το εδωνά-Είναι έχει χάσει τον εαυτό του (*sich verloren hat*) ζώντας καταπτωτικά μακριά από αυτόν; Κι όμως, αυτά ακριβώς τα δύο πράγματα εννοούμε με την υπαρκτικότητα του εδωνά-Είναι. Στην υπαρκτικότητά του το εδωνά-Είναι γίνεται αυτό που γεγονотικά είναι μπορώντας και να χάνει τον εαυτό του. Ας δούμε πώς.

Κατ’ αρχάς, αυτό το παράδοξο –όπως μπορούμε να πούμε– της κατάπτωσης δεν θα προέκυπτε, βέβαια, αν θεωρούσαμε το εδωνά-Είναι ως ένα εαυτοτικό σημείο (*Selbstrunkt*), ως ένα εγω-υποκείμενο (*Ich-Subjekt*) απομονωμένο από τον κόσμο. Τότε, αν μιλούσαμε για την ερριμμένη «κατάπτωση στον κόσμο» και «απώλεια του εαυτού», θα εννοούσαμε απλώς ότι το εδωνά-Είναι βγαίνει από την απομόνωσή του στο αρχικό εαυτοτικό σημείο του γινόμενο ένα άλλο εαυτοτικό σημείο μέσα στον κόσμο ως άθροισμα πραγμάτων (“κόσμο”). Βεβαίως, αυτή η ερμηνεία κάνει λόγο για υποκείμενα και αντικείμενα, άρα κινείται μέσα στην οντολογία της παρεύρεσης. Έτσι, λύνεται το παράδοξο της κατάπτωσης, αλλά ξαναγυρίζουμε στην αδικαιολόγητη οντολογία της παρεύρεσης.

Αν, όμως, επιστρέψουμε στη φαινομενολογικά δικαιολογημένη ιδέα ότι το Είναι του εδωνά-Είναι είναι το εν-τω-κόσμου-Είναι, τότε αυτό το παράδοξο της κατάπτωσης όχι μόνο λύνεται, αλλά γίνεται και η στοιχειωδέστερη απόδειξη της υπαρκτικότητας του εδωνά-Είναι. Η κατάπτωση δεν είναι παρά είδος του Είναι του εν-Είναι ως δομικού συστατικού του εν-τω-κόσμου-Είναι, δηλαδή σε αυτήν το εδωνά-Είναι εξακολουθεί να επιτηρεί το εν-τω-κόσμου-δύνασθαι-Είναι. Το καθημερινό εδωνά-Είναι μπορεί να

---

<sup>22</sup> Βλέπε SZ 179. Από την οπτική ετούτης ενότητας αντιλαμβανόμαστε πως η γνωστή φράση «ερμηνευτική της γεγονотότητας» με την οποία ο Χάιντεγκερ προσδιόριζε την εργασία του στις πανεπιστημιακές παραδόσεις πριν από τη δημοσίευση του *EX* δεν σημαίνει τίποτα άλλο από την παρουσίαση του γεγονотικού εδωνά-Είναι μέσα στο πλαίσιο των ερμηνευτικού τύπου προϋποθέσεων του. Με αυτό τον τρόπο θα θεμελιωθεί η Υπαρκτική Αναλυτική και κατόπιν η Θεμελιακή Οντολογία και όχι, π.χ., με παραγωγή της γεγονотικής ανθρωπινότητας ξεκινώντας από κάποια “ιδέα περί ανθρώπου”, με επαγωγή από εμπειρικές παρατηρήσεις, ή με εμμενή αντίληψη βιωμάτων (βλέπε και SZ 181-2).

καταπίπτει ακριβώς επειδή επιτηρεί [ή διατελεί στο] το κατανοητικο-ευρεσιακό εν-τω-κόσμω-Είναι. Απλώς κατά την ευρεσιακή ρίψη του το καθημερινό εδωνά-Είναι περιέρχεται στο δικό του Είναι με τη στροβιλιστική κινητικότητα της κατάπτωσης. Έτσι, το εδωνά-Είναι γίνεται γεγονοτικό, αν και τώρα όχι ως αυθεντικός εαυτός, αλλά με τον τρόπο της *αναυθεντικότητας*. Αλλά και η αυθεντική ύπαρξη δεν είναι κάτι που υπερίπταται της καταπτωτικής καθημερινότητας· τουναντίον, είναι υπαρκτική ετεροίωσή της.<sup>23</sup>

**(θ) Η κατάπτωση είναι οντολογική έννοια κίνησης και όχι κοσμοθεωρητική έννοια ή έννοια πίστης**

Με την κατάπτωση, λοιπόν, δεν εννοούμε κάτι σαν τη σκοτεινή πλευρά του εδωνά-Είναι σε αντιδιαστολή προς τη φωτεινή “άκακη” (*harmlos*) πλευρά του. Ούτε η υπαρκτικο-οντολογική κατάπτωση είναι ένας άλλος τρόπος να συνηγορήσουμε υπέρ της «διαφθοράς (*Verderbnis*) της ανθρώπινης φύσης». Και τούτο όχι γιατί, ως πούμε, μάς λείπουν τα αποδεικτικά στοιχεία, αλλά γιατί η κατάπτωση είναι κάτι που προηγείται κάθε απόφασης περί διαφθοράς ή μη.

Μιλώντας για την κατάπτωση μιλάμε για μια *οντολογική έννοια κίνησης*. Το αν ο άνθρωπος βρίσκεται στο *status corruptionis*, στο *status integritatis* ή στο *status gratiae* είναι ένα οντικό ζήτημα. Τόσο η κοσμοθεωρία, όσο και η πίστη, αν θέλουν οι αποφάνσεις τους να έχουν αξία *ενοιολογικής* κατανόησης (*begriffliches Verständnis*), θα πρέπει να λαμβάνουν υπόψιν τους τις προμνησθείσες υπαρκτικές δομές ενός εν-τω-κόσμω-Είναι εδωνά-Είναι.

**(ι) Προετοιμαστική συγκεφαλαίωση για τη συνολική ερμηνεία του Είναι του εδωνά-Είναι ως μέριμνα**

Αναζητήσαμε το Είναι του εδωνά διερευνώντας την οντολογική συγκρότηση της διανοικτότητας του εδωνά-Είναι. Το Είναι της διανοικτότητας συγκροτείται μέσα στην ευρεσιακότητα, στην κατανόηση και στο λόγο. Από τη άλλη, ο καθημερινός τύπος του Είναι της διανοικτότητας χαρακτηρίζεται από αερολογία, περιέργεια, και αμφισημία.<sup>24</sup> Αυτές, με τη σειρά τους, δείχνουν την κινητικότητα της κατάπτωσης, η οποία χαρακτηρίζεται ουσιωδώς από πειραστικότητα, καθησυχασμό, αλλοτρίωση, και μπλέξιμο. Έτσι, φέραμε στο φως τα κύρια χαρακτηριστικά της όλης υπαρκτικής σύστασης του εδωνά-Είναι. Με τη συμπλήρωση, εδώ, των βασικών τμημάτων της

<sup>23</sup> Βλέπε SZ 179. Κανονικά, όμως, αν έτσι έχουν τα πράγματα, η κατάπτωση δεν μπορεί να συνίσταται συνολικά στη μονιμοποίηση της διαδεδομένης *αερολογικής αποκοσμοποίησης*, η οποία συνδέθηκε ήδη με την παρεύρεση. Εξ άλλου είναι ακριβώς η παρευρετική ερμηνεία του κόσμου ως “κόσμου” που μας παρουσιάστηκε από την αρχή ως ετεροίωση της πρόχειρης ερμηνείας ως πρωταρχικότερης της παρευρετικής. Δεν μπορεί να είναι αμφίδρομα η μία ετεροίωση της άλλης.

<sup>24</sup> Ή, για να αποφύγουμε τα προβλήματα που συναντήσαμε στις σχετικές σημειώσεις του κεφ. 5, είδαμε πως υπάρχει μια εσωτερική τάση του εν-Είναι προς αερολογία, περιέργεια, και αμφισημία.



προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής αποκομίσαμε το φαινόμενο έδαφος, στη βάση του οποίου θα ερμηνεύσουμε, στη συνέχεια, “συμπεριληπτικά” (“zusammenfassend”) το Είναι του εδωνά-Είναι ως *μέριμνα*. Έτσι, και με την προσθήκη ορισμένων απαραίτητων θεματικών, η προκαταρκτική Υπαρκτική Αναλυτική θα ολοκληρωθεί.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

### Η ΜΕΡΙΜΝΑ ΩΣ ΕΙΝΑΙ ΤΟΥ ΕΔΩΝΑ-ΕΙΝΑΙ

§39. Το ερώτημα για την πρωταρχική ολότητα του δομικού όλου του εδωνά-Είναι

(α) Την πολλαπλότητα του δομικού όλου του εν-τω-κόσμου-Είναι (υπαρξικότητα) και του καθημερινού τύπου του (καταπεσμένη γεγονότητα) υπάρχει η ανάγκη να τη θεαθούμε ως κάτι ενιαίο

Όπως έχουμε πει κιόλας, το εν-τω-κόσμου-Είναι είναι μια ολιστική δομή (ganze Struktur). Ανατρέχοντας κάθε φορά σε φαινόμενα διευκρινίσαμε –ως ολότητα πάντα– αυτή τη δομή, κάνοντας ρητές τις συγκροτητικές στιγμές της. Έτσι, η αρχική κενή θεώρηση του προσχεδίου του εν-τω-κόσμου-Είναι έδωσε τη θέση της σε μια πλούσια περιγραφή των ολιστικών συστατικών της. Αυτός ο πλούτος συστατικών, όμως, μάλλον εμποδίζει παρά βοηθά τη φαινομενολογική θέαση της ολιστικής δομής του εν-τω-κόσμου-Είναι και του καθημερινού τύπου του ως κάτι ενιαίο. Έτσι, θέτουμε τώρα το ερώτημα: *πώς πρέπει να προσδιοριστεί υπαρξικο-οντολογικά η ολότητα του δομικού όλου του εν-τω-κόσμου-Είναι (μαζί με τον καθημερινό τύπο του);*<sup>1</sup>

Ας το διατυπώσουμε σαφέστερα. Έχουμε δει σε τι συνίσταται η *υπαρξικότητα* του εδωνά-Είναι (δύνασθαι-Είναι) και σε τι συνίσταται η *γεγονότητά* του (συγκεκριμένη πραγμάτωση του ενός ή του άλλου δύνασθαι-Είναι). Αντιληφθήκαμε, επίσης, ότι το εδωνά-Είναι δεν μπορεί παρά να *υπάρχει γεγονοτικά* (existiert faktisch) (και μάλιστα μέσα σε μια καθημερινότητα που το οδηγεί στην κατάπτωση).<sup>2</sup> Αλλά, κατά πόσο η υπαρξικότητα και η γεγονότητα συνιστούν οντολογική ενότητα; Από ποια άποψη η υπαρξικότητα και η γεγονότητα μπορούν να ιδωθούν ως “συνδεόμενες” σε μια οντολογική ενότητα;

---

<sup>1</sup> Ο τίτλος της παρούσας ενότητας του *EX* κάνει λόγο για την ολότητα του δομικού όλου του εδωνά-Είναι, εδώ βλέπουμε πως μας ενδιαφέρει η ολότητα του δομικού όλου του εν-τω-κόσμου-Είναι στον καθημερινό τύπο του, στις πρώτες γραμμές της §40.β θα δούμε πως ο Χάιντεγκερ μιλά για το Είναι μιας δομικής ολότητας (κατά πάσα πιθανότητα του εδωνά-Είναι). Έτσι, το πρόβλημα με την ακριβή ταυτότητα της καθημερινότητας ξανατίθεται εδώ (σύγκ. με τη σχετική σημείωση στο εισαγωγικό προκείμενο των §§35-38). Στην πραγματικότητα μας ενδιαφέρει το ως τι θα αναγνωρίσουμε το φαινόμενο της ολότητας του δομικού όλου του γενοποιούμενου (στην, εν τέλει, καταπεπτωκυία καθημερινότητα) εν-τω-κόσμου-Είναι ή, αλλιώς, το ως τι θα αναγνωρίσουμε το όλον Είναι του εδωνά-Είναι.

<sup>2</sup> Στη σχετική συνάφεια ετούτης της ενότητας του *EX* υπάρχει μια τάση να συγχέονται η γεγονότητα και η –μέσα στην καθημερινότητα– κατάπτωση.

(β) Στην υπαρκτικότητα του το εδωνά-Είναι είναι οι δυνατότητές του· όμως στη γεγονοτικότητα του αυτό έχει προβληθεί εκάστοτε πάνω σε μία από αυτές τις δυνατότητες και έχει καταπέσει στο “κάνεις”

Είδαμε ότι χάριν της ευρεσιακότητας το εδωνά-Είναι έχει τον τύπο του Είναι ενός όντος που μπορεί να άγεται ενώπιον του εαυτού του (es vor es selbst gebracht wird). Τότε, ο εαυτός διανοίγεται στο εδωνά-Είναι ως κάτι συγκροτημένο *ερριμμένα*. Όμως, το ότι το εδωνά-Είναι έχει έναν εαυτό που συγκροτείται ερριμμένα σημαίνει ακριβώς ότι το εδωνά-Είναι έχει τον τύπο του Είναι ενός όντος που –τουλάχιστον σε μορφικό επίπεδο– *είναι οι δυνατότητές του* (και όχι μια ουσία οριζόμενη από ένα άθροισμα οντικών ιδιοτήτων). Στην ερριμμενότητα, επιπλέον, το εδωνά-Είναι κατανοεί ή συγκροτεί τον εαυτό του με το να προβάλλεται εκάστοτε πάνω σε *μία* από αυτές τις δυνατότητες. Έτσι, το εν-τω-κόσμω-Είναι του εδωνά-Είναι –δηλαδή εννοείται ισοπρωταρχικά και το παρ-Είναι και το συν-Είναι– είναι εκάστοτε *χάρη* στον εαυτό του (του εδωνά-Είναι).<sup>3</sup> Ωστόσο, αφού το εν-τω-κόσμω-Είναι έχει εκάστοτε ήδη καταπέσει, αυτός ο εαυτός (Das Selbst) είναι πρωτίστως και ως επί το πλείστον αναυθεντικός, είναι ο εαυτός του “κάνεις”.

(γ) Αυτό που ζητάμε να θεαθούμε ενιαία είναι η καταπτωτική γεγονοποίηση του εν-τω-κόσμω-Είναι

Να, λοιπόν, ποιο είναι το δομικό όλο το οποίο πρέπει να συλλάβουμε ενιαία: το Είναι του εδωνά-Είναι που, επιτηρώντας το [ή εμμένοντας στο] πλέον δικό του δύνασθαι-Είναι, έχει –στο παρ-Είναι του και στο συν-Είναι του– εκάστοτε ήδη εισαχθεί στην κατά μέσον όρο καθημερινότητά του. Με άλλα λόγια επιχειρούμε να συλλάβουμε ενιαία το *ερριμμένα-προβληθέν και καταπτωτικά-διανοιγόμενο εν-τω-κόσμω-Είναι* ως όλον Είναι του εδωνά-Είναι

Το να ζητάμε να θεαθούμε αυτό το Είναι *ενιαία* σημαίνει να γίνει αυτό καταληπτό στην *ισοπρωταρχικότητα* των δομικών στιγμών του *μαζί* με τις συναφείς υπαρκτικές δυνατότητες *ετεροίωσης*. Αλλά βασιζόμενοι στη μέχρι τώρα Υπαρκτική Αναλυτική ζητάμε να δούμε αυτό το Είναι ως *φανόμενο*.

Μέχρι τώρα βρήκαμε τα δομικά στοιχεία του περιγραφέντος Είναι του εδωνά-

---

<sup>3</sup> Βλέπε SZ 181. Το πρωτότυπο γράφει μόνο ότι «Das In-der-Welt-sein ... ist je umwillen seiner selbst». Αλλά τι μπορεί να σημαίνει ότι το εν-τω-κόσμω-Είναι είναι εκάστοτε χάριν του εαυτού του (του δικού του εαυτού); Εκτιμώ πως εδώ ο Χάιντεγκερ εννοεί τον εαυτό του εδωνά-Είναι, το οποίο υπαρκτικά είναι απλώς η δομή εν-τω-κόσμω-Είναι. Αυτή η δομή, μας λέει εδώ ο Χάιντεγκερ, η οποία στο υπαρκτικό επίπεδο είναι μια κενή δομή, δεν υφίσταται ποτέ έτσι. Τουναντίον, εκάστοτε έχει λάβει ένα περιεχόμενο, αυτό που την καθιστά γεγονοτική. Αλλά αυτή η γεγονότητα που επέρχεται με την ευρεσιακή ρίψη και προβολή δεν είναι κάτι που συμβαίνει στο εν-τω-κόσμω-Είναι, αλλά *σε ένα ον* που έχει το Είναι που ονομάσαμε «εν-τω-κόσμω-Είναι». Αυτό το ον είναι ασφαλώς το εδωνά-Είναι και η άφευκτη γεγονοποίησή του αποφέρει στο υπαρκτικό εδωνά-Είναι τον εαυτό του. Έτσι, και το εν-τω-κόσμω-Είναι έχει εκάστοτε ήδη κάπως “προσωποποιηθεί”. Μέσα στην κατάπτωση, βεβαίως, αυτός ο εαυτός έχει “χαθεί”.

Είναι με βάση το αρχικό *αδρό* σκιαγράφημα<sup>4</sup> του εν-τω-κόσμου-Είναι και της καθημερινότητας του εδωνά-Είναι. Εξετάζοντας το εν-τω-κόσμου-Είναι και την ερριμμένη γεγονοποίησή του, μαζί με την κατάπτωσή της στην καθημερινότητα εντοπίσαμε τα δομικά στοιχεία του Είναι του εδωνά-Είναι. Ωστόσο εμείς θέλουμε να δούμε όλα αυτά τα στοιχεία ως ένα ενιαίο φαινόμενο, θέλουμε δηλαδή να δούμε το ίδιο το περιγραφέν όλον Είναι του εδωνά-Είναι ως ένα *ενιαίο πρωταρχικό φαινόμενο*, μέσα στο οποίο όλα αυτά τα στοιχεία θεμελιώνονται οντολογικά ως προς τη δομική δυνατότητά τους.

Αν θα θέλαμε να πετύχουμε τη ζητούμενη ενιαία θέαση της ολότητας του δομικού όλου ως φαινόμενο μέσω μιας αθροιστικής οικοδόμησης (*Zusammenbau*) αυτών των δομικών στοιχείων θα έπρεπε να διαθέτουμε το *οικοδομικό σχέδιο* (*Bauplan*). Όμως, αυτό το τελευταίο είναι ακριβώς που μας λείπει εδώ. Υπάρχει τρόπος να το βρούμε;

**(δ) Οι παραδοσιακές μέθοδοι για την επίτευξη της ενιαίας θέασης του περιγραφέντος Είναι του εδωνά-Είναι ως φαινόμενο είναι ακατάλληλες**

Όπως έχουμε ήδη πει, το να ζητάμε το θεμελιακό υπαρκτικό χαρακτήρα του εδωνά-Είναι δεν Είναι καθόλου ίδιο με το να ζητάμε το Είναι ενός παρευρισκόμενου όντος. Άρα, αν η έρευνά μας, η οποία ζητά να φτάσει στη θέαση του ζητούμενου περιγραφέντος όλου Είναι του εδωνά-Είναι ως φαινόμενο, είναι ρυθμισμένη έτσι, ώστε να στρέφεται οντικά και οντολογικά μόνο σε ενδόκοσμα όντα που προσφέρονται μέσα στην καθημερινή περικοσμική εμπειρία, αυτή θα ήταν εξ αρχής καταδικασμένη σε αποτυχία. Μια τέτοια έρευνα δεν προσφέρει στην οντολογική ανάλυσή μας το εδωνά-Είναι σε μια οντική πρωταρχικότητα.

Το ίδιο αναποτελεσματική θα ήταν για το σκοπό μας και μια έρευνα που θα είχε το χαρακτήρα μιας εμμενούς αντίληψης βιωμάτων. Αυτή η έρευνα δεν διαθέτει επαρκή οντολογικό οδηγό.

Επίσης, η ζητούμενη θέαση του Είναι του εδωνά-Είναι δεν μπορεί να επιτευχθεί με επιχειρηματολογική παραγωγή ξεινώντας από κάποια προκείμενη στην οποία θα καταγραφόταν μια κάποια –μυστηριωδώς πως συλληφθείσα– ιδέα περί ανθρώπου.

**(ε) Η μέθοδος για την πρόσβαση στην ενιαία θέαση του Είναι του εδωνά-Είναι είναι η θεμελιακή ευρεσιακότητα της αγωνίας**

Μέχρι τώρα έχουμε πετύχει μια ερμηνεία του εδωνά-Είναι. Μπορούμε άραγε με βάση αυτήν να αντιληφθούμε (*entnehmen*) ποια είναι η *μόνη φαινομενολογικά κατάλληλη* οντικο-οντολογική πρόσβαση (*Zugang*) προς το εδωνά-Είναι την οποία αυτό το ίδιο ον απαιτεί *αφ' εαυτού του*; Ας δούμε.

Κατ' αρχάς, στην οντολογική δομή του εδωνά-Είναι ανήκει το ότι αυτό το ον

---

<sup>4</sup> Βλέπε SZ 180.

κατανοεί το Είναι. Αυτό σημαίνει πως εκάστοτε ήδη αυτό το ον έχει διανοιχθεί ως προς το Είναι του στον ίδιο τον εαυτό του. Ο τύπος του Είναι αυτής της διανοικτότητας συγκροτείται από ευρεσιακότητα και κατανόηση. Άρα, αυτό που ρωτάμε είναι το εξής: υπάρχει κάποια ειδική κατανοητική ευρεσιακότητα στην οποία το εδωνά-Είναι να διανοίγεται στον εαυτό του με τον εξαιρετικό εκείνο τρόπο, στον οποίο, διανοιγόμενο αυτό κατά το Είναι του, να αφήνει τούτο το Είναι του να ιδωθεί ως ενιαίο πρωταρχικό φαινόμενο;

Αν η Υπαρκτική Αναλυτική θέλει να διασώσει την προοπτική της να θεμελιώσει τη Θεμελιακή Οντολογία,<sup>5</sup> πρέπει εδώ να αναζητήσει την πλέον διευρυντική (weitgehendste) και την πλέον πρωταρχική διανοικτική δυνατότητα του εδωνά-Είναι. Σε αυτήν το εδωνά-Είναι θα άγεται κατά το Είναι του<sup>6</sup> ενώπιον του εαυτού του ως κάτι εν-ο-ποιημένο (vereinfacht). Το φαινόμενο που ικανοποιεί τους όρους που μόλις τέθηκαν είναι η θεμελιακή ευρεσιακότητα της αγωνίας (Angst).

#### **(στ) Στην αγωνία το όλον Είναι του εδωνά-Είναι αποκαλύπτεται ως μέριμνα**

Πρώτα απ' όλα, τη θεμελιακή ευρεσιακότητα της αγωνίας πρέπει να τη διακρίνουμε από τον φόβο (φαινόμενο που αναλύσαμε ήδη). Κατόπιν, θα επεξεργαστούμε την αγωνία ξεκινώντας από το φαινόμενο της κατάπτωσης. Σε αυτήν τη βάση θα προβούμε ακολούθως στον οντολογικό χαρακτηρισμό όσων διανοίγονται μέσα σε αυτήν, δηλαδή θα αναδειξουμε το εδωνά-Είναι ως προς το Είναι του. Με άλλα λόγια η αγωνία, μαζί με το εδωνά-Είναι που διανοίγεται μέσα της, παρέχουν το φαινόμενο έδαφος για τη ρητή σύλληψη της πρωταρχικής ολότητας του Είναι (Seinsganzheit) του εδωνά-Είναι. Αυτή η ολότητα του Είναι του εδωνά-Είναι μάς αποκαλύπτεται (enthüllt sich) ως μέριμνα (Sorge).

Φυσικά, το θεμελιώδες υπαρκτικό φαινόμενο της μέριμνας πρέπει να διατηρηθεί χωριστά από άλλα απλώς παρεμφερή (ψυχολογικά) φαινόμενα, όπως η βούληση ή θέληση (Wille),<sup>7</sup> η επιθυμία (Wunsch), η ορμή (Drang), και η ροπή (Hang). Όπως η μέριμνα, έτσι και αυτά υποδηλώνουν μιαν κίνηση ή μετάβαση του εδωνά-Είναι από κάτι προς κάτι άλλο. Ωστόσο, ξεκινώντας από αυτά δεν μπορούμε να παραγάγουμε (ableiten) τη μέριμνα. Τουναντίον, είναι αυτά που θεμελιώνονται στη μέριμνα ως ετεροιώσεις της. Η μέριμνα είναι το πρωταρχικό φαινόμενο κινήτικότητας ή μετα-

---

<sup>5</sup> Ο Χάιντεγκερ λέει «αν θέλει να διατηρήσει σαφή την θεμελιακο-οντολογική λειτουργία της» (SZ 182). Αλλά πώς να εννοήσουμε εδώ αυτή την –κατά τα φαινόμενα– σύνδεση Υπαρκτικής Αναλυτικής και Θεμελιακής Οντολογίας; Δεν ισχύει ότι εδώ ολοκληρώνουμε την προκαταρκτική Υπαρκτική Αναλυτική και ότι, έτσι, ρωτάμε απλώς για τον χαρακτήρα του όλου Είναι του εδωνά-Είναι;

<sup>6</sup> Στην έκθεσή του ο Χάιντεγκερ μερικές φορές παραλείπει αυτό το «κατά το Είναι του». Εμείς, ωστόσο, πρέπει να το συμπληρώνουμε, διότι αυτό που αναζητάμε εδώ υποτίθεται πως είναι το Είναι του εδωνά-Είναι, έτσι όπως περιγράφηκε συγκεκριμένα στις §39.α-γ.

<sup>7</sup> Ας αρκестούμε εδώ στην πολύ σύντομη επεξήγηση: «βούληση» στο καθαρά φιλοσοφικό πλαίσιο, «θέληση» στο καθαρά χριστιανικό θεολογικό πλαίσιο.

βατικότητας του εδωνά-Είναι.

**(ζ) Προ-οντολογική τεκμηρίωση της οντολογικής ερμηνείας του το όλου Είναι του εδωνά-Είναι ως μέριμνα**

Βεβαίως η οντική γνώση των όντων, αλλά και η προ-οντολογική κατανόηση του Είναι, υπολείπονται κατά πολύ σε σχέση με κάθε οντολογική ανάλυση και, άρα, σε σχέση και με την οντολογική ερμηνεία του εδωνά-Είναι ως μέριμνα. Ο κοινός νους που πορεύεται μόνο με βάση όσα είναι οντικώς οικεία (bekannt) ξενίζεται στο άκουσμα των *οντολογικώς* γνωστοποιημένων (erkannt). Κι ωστόσο, ακόμα και με δεδομένη την επίγνωση αυτής της απόστασης μεταξύ οντικής γνώσης ή/και προ-οντολογικής κατανόησης αφενός, και οντολογικής ερμηνείας αφετέρου, το οντικό εφελτήριο από το οποίο εμείς επιχειρούμε την οντολογική ερμηνεία του εδωνά-Είναι ως μέριμνα δεν προκαλεί λιγότερη έκπληξη. Το ον που εμείς ερμηνεύουμε οντολογικά ως μέριμνα, δηλαδή το εδωνά-Είναι, μοιάζει εξεζητημένο και θεωρητικά επινοημένο. Μάλιστα, αν κανείς λάβει υπόψιν του ότι στη θέση του εδωνά-Είναι η παράδοση μιλούσε απλώς για κάτι τόσο οικείο όσο ο άνθρωπος, έτσι όπως τον αποτυπώνει ο παραδεδομένος και δοκιμασμένος ορισμός του, τότε μπορεί να κάνει λόγο ακόμα και για βίαιη ανατροπή του σκηηνικού. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να ανακαλύψουμε σχετικά εύκολα μια προ-οντολογική επικύρωση της υπαρξιακής ερμηνείας του εδωνά-Είναι ως μέριμνα. Αμέσως μόλις το εδωνά-Είναι επιχειρήσει να συλλάβει τον εαυτό του, τον ερμήνευσε ως *cura* (μέριμνα) –αν και με ένα προ-οντολογικό νόημα ακόμα.

**(η) Με την έννοια της μέριμνας η Υπαρξιακή Αναλυτική προετοιμάζει την οικοδόμηση της Θεμελιακής Οντολογίας**

Ας θυμηθούμε εδώ ότι στόχος των αναλύσεών μας δεν είναι απλώς και μόνο η συγκρότηση μιας Υπαρξιακής Αναλυτικής ως υπαρξιακής *a priori* Ανθρωπολογίας. Κύριος στόχος μας είναι η ανάπτυξη της Υπαρξιακής Αναλυτικής να *προετοιμάσει την οικοδόμηση της Θεμελιακής Οντολογίας*, της μάθησης που θα αφορά το *νόημα του Είναι καθ' όλου*. Για να καταλάβουμε καλύτερα αυτήν τη σύνδεση, αλλά και για να καλλιεργήσουμε περισσότερο αυτήν την προετοιμασία, θα κάνουμε δύο πράγματα.

*(i) Θα αναζητήσουμε το δεσμό μέριμνας, κόσμου, προχειρότητας και παρεύρεσης και θα εστιάσουμε στην ιδέα της ρεαλιστικότητας*

Πρώτον, θα κοιτάξουμε πίσω στη μέχρι τώρα ειτελεσμένη Υπαρξιακή Αναλυτική και θα εξετάσουμε ακόμα βαθύτερα ορισμένα φαινόμενα που εντοπίσαμε εκεί και τα οποία έχουν στενή συνάφεια με το οδηγητικό ερώτημά μας για το νόημα του Είναι καθ' όλου. Τα φαινόμενα αυτά είναι οι ήδη εξηγημένοι τρόποι (Weisen) του Είναι των όντων που δεν είναι εδωνά-Είναι: η προχειρότητα και η παρεύρεση. Πιο συγκεκριμένα στην κατεύθυνση για την οποία μιλήσαμε θα εξετάσουμε σε βάθος τον οντολογικό δεσμό που συνδέει τη μέριμνα και την κοσμικότητα, από τη μια, με την προχειρότητα και την παρεύρεση, από την άλλη. Αυτή την εργασία θα την πραγμα-

τοποιοήσουμε με άξονα την κατανόηση του Είναι που κυριάρχησε σε όλο το μήκος της παράδοσης: την παρεύρεση ως πραγματικότητα του “κόσμου” (“Welt”-Wirklichkeit), δηλαδή ως “ρεαλιστικότητα” (“Realität”).

(ii) Θα συνδέσουμε το (κατανοημένο) Είναι με τη θεματική της αλήθειας

Δεύτερον, θα συνδέσουμε τη θεματική του διανοιγμένου Είναι, δηλαδή του Είναι ως νόημα, με τη θεματική της αλήθειας. Να γιατί. «Τα όντα», γράφει ο Χάιντεγκερ «είναι ανεξάρτητα [unabhängig] από την εμπειρία, τη γνώση [Kenntnis] και την [εννοιολογική] σύλληψη [Fassung], μέσω των οποίων αυτά διανοίγονται, αποκαλύπτονται, και προσδιορίζονται. Αλλά, το Είναι “είναι” μόνο μέσα στην κατανόηση εκείνων των όντων, στων οποίων το Είναι ιδιάζει κάτι σαν την κατανόηση του Είναι.» (SZ 183). Έτσι, το Είναι ενδέχεται να έχει μείνει εννοιολογικώς ασύλληπτο, δηλαδή αν-εννοιολόγητο (unbegriffen), αλλά αποικλείεται να έχει μείνει πλήρως ακατανόητο (unverstanden).<sup>8</sup> Με αυτό δηλώνεται ότι το Είναι και η κατανόηση<sup>9</sup> βρισκονται σε μια αναγκαία συνάφεια. Αυτό έχει καταγραφεί και στην παράδοση, αφού στο πλαίσιο της Οντολογίας η θεματική του Είναι και η θεματική της αλήθειας συμφύρονται (Zusammengebracht wurden) – αν δεν ταυτίζονται πλήρως.

Ωστόσο, τα πρωταρχικά θεμέλια αυτής της στενής σχέσης έμεναν κρυμμένα. Για να τα αποκαλύψουμε ενόψει της προετοιμασίας για την οποία μιλήσαμε λίγο πριν, δηλαδή ενόψει της μετάβασης από τη θεματική του Είναι του εδωτά-Είναι ως μέριμνα στο ερώτημα για το νόημα του Είναι καθ’ όλου, θα αποδυθούμε στο έργο της οντολογικής διασάφησης (klärung) αυτού του κεφαλαιώδους φαινομένου: της αλήθειας. Αυτό το έργο θα πραγματοποιηθεί με άξονα την ήδη επιτευχθείσα ερμηνεία των φαινομένων της διάνοιξης και της ανακάλυψης, από τη μια, και της ερμηνεύσης και της απόφανσης, από την άλλη.

#### §40. Η θεμελιακή ευρεσιακότητα της αγωνίας ως μια εξαιρετική διανοικτότητα του εδωτά-Είναι

---

<sup>8</sup> Αυτές οι δύο τελευταίες ιδέες είναι κομβικές για την κατανόηση του όλου σχεδίου του EX, αλλά και της βαθιάς αδυναμίας του. Στα επόμενα έργα του ο Χάιντεγκερ μόχθησε να τοποθετεί καταλληλότερα πάνω σε αυτά τα δύο αντίστοιχα ζητήματα. Δοκίμασε να πει ότι Είναι υπάρχει και χωρίς όντα, καθώς και ότι μπορεί το Είναι να μένει όχι μόνο ανεννοιολόγητο, αλλά και ακατανόητο. Το ενδιαφέρον είναι ότι την ιδέα ενός ακατανόητου Είναι τη διατυπώνει ο Χάιντεγκερ ακόμα και εδώ, μέσα στο EX (§31.κβ-κγ). Ο μόνος τρόπος να καταλάβουμε πώς γίνεται κάτι τέτοιο είναι είτε να θεωρήσουμε ότι εκείνη η αναφορά είναι μια προσθήκη της τελευταίας στιγμής, είτε ότι εκεί η α-κατανοησία έχει ένα εντελώς διαφορετικό νόημα από αυτό που έχουμε εδώ (έτσι ώστε εκεί να σημαίνει απλώς το μη εννοιολογημένο). Προσωπικώς, εντοπίζοντας μέσα στο EX δύο συγκρουόμενες αρχιτεκτονικές (εκείνη που βγαίνει μόνο από τις αναφορές της §31 και ετούτη που, εμπνέοντας την όλη αισιοδοξία του EX, καθίσταται εδώ ρητή), τείνω να δεχτώ τη δεύτερη εναλλακτική.

<sup>9</sup> Σε σχόλιό του εδώ ο Χάιντεγκερ παρατηρεί: δηλαδή το Είναι και το εδωτά-Είναι.

**(α) Ανακεφαλαίωση: αγωνία είναι η εξαιρετική ευρεσιακότητα στην οποία το εδωνά-Είναι διανοίγεται στον εαυτό του κατά το Είναι του**

Όπως είπαμε, ζητάμε τη διανοικτότητα του εδωνά-Είναι στην οποία θα μας διανοιχθεί οντικά το εδωνά-Είναι ως ον. Γενικά η διάνοιξη είναι ευρεσιακο-κατανοητική. Αλλά εμείς είπαμε ότι η αγωνία είναι μια *εξαιρετική* ευρεσιακότητα. Σε αυτήν μέσω (durch) του ίδιου του Είναι του, το εδωνά-Είναι άγεται ενώπιον του εαυτού του (vor es selbst gebracht wird) με τρόπο που να μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε –ή έστω να προετοιμαστούμε για να προσδιορίσουμε– φαινομενολογικώς αυτό το διανοιγόμενο ον *κατά το Είναι του*.

Στα επόμενα θα δούμε κατά τι η αγωνία είναι εξαιρετική και με ποιο τρόπο το εδωνά-Είναι οδηγείται υπό το κράτος της ενώπιον του εαυτού του κατά το Είναι του.

**(β) Οντικο-υπαρξιακά η κατάπτωση είναι μηχανισμός αποφυγής του εαυτού, ενώ οντολογικο-υπαρξιακά είναι μηχανισμός διανοικτότητας του εαυτού**

Είπαμε, επίσης, πως για να φτάσουμε στο Είναι της ολότητας του δομικού όλου του γεγονοποιούμενου εν-τω-κόσμω-Είναι, δηλαδή του όλου Είναι του εδωνά-Είναι, θα ξεινήσουμε από τις αναλύσεις μας για την κατάπτωση. Να πώς.

Έχουμε ήδη καταλάβει πως στην απορρόφηση του εδωνά-Είναι στο “κανείς” και στον “κόσμο”<sup>10</sup> της επιμέριμνας συμβαίνει κάτι σαν *φυγή* (Flucht) του εδωνά-Είναι από τον ίδιο τον εαυτό του (ως δυνατότητα αυθεντικής εαυτότητας). Στην κατάπτωση, δηλαδή, το εδωνά-Είναι αποστρέφεται (sich abkehrt von) τον εαυτό του οδηγούμενο μακριά από αυτόν. Φαίνεται, λοιπόν, πως η κατάπτωση μάς στερεί ακριβώς το ζητούμενο φαινόμενο έδαφος πάνω στο οποίο το εδωνά-Είναι θα μπορούσε να πετύχει την ενιαία θέαση του εαυτού του κατά το όλο Είναι του.

Ωστόσο, αυτή είναι μόνο η *οντικο-υπαρξιακή* ερμηνεία της κατάπτωσης. Πράγμα που σημαίνει πως αφενός, δεν πρέπει να τη συγχέουμε με την οντολογικο-υπαρξιακή δυνατότητα ερμηνείας της, και αφετέρου, πρέπει να εξετάσουμε μήπως η οντικο-υπαρξιακή ερμηνεία μάς παρέχει εκμεταλλεύσιμη *φαινόμενη* βάση για την *οντολογικο-υπαρξιακή* ερμηνεία. Ας δούμε τι σημαίνουν όλα αυτά.

Αν δούμε την κατάπτωση υπαρξιακά, τότε, ασφαλώς, σε αυτήν η αυθεντικότητα της εαυτότητας (Selbstseins) απο-κλείεται και απωθείται (verschlossen und abgedrängt ist). Κι όμως, από *υπαρξιακή* άποψη, αυτός ο απο-κλεισμός συνιστά *στερητική* (privativ) *μορφή διάνοιξης*, αφού σε αυτήν μάς δίδεται ως *φαινόμενο* το ότι η φυγή του εδωνά-Είναι είναι φυγή *προ του εαυτού του* ακριβώς. Έτσι, δεδομένης τούτης της αναφοράς προς αυτό *προ του οποίου* φεύγει, το εδωνά-Είναι στην πραγματικότητα “*επιστρέφει*” στον εαυτό του (kommt gerade “hinter” ihm her).

Από υπαρξιακο-οντολογική άποψη, λοιπόν, στην οντικο-υπαρξιακά ιδωμένη

---

<sup>10</sup> Βλέπε SZ 184. Βλέπουμε εδώ να συνεχίζεται αυτός ο συμφυρμός των δύο εννοιών “κόσμου” και, άρα, των δύο απο-κοσμικοποιήσεων, της θεωρητικής και της αερολογικής.



κατάπτωση το εδωνά-Είναι έχει διανοιχθεί στον εαυτό του. Για να μπορεί το εδωνά-Είναι να φεύγει οντικο-υπαρξιακά προ του εαυτού του, υπαρξιακο-οντολογικά πρέπει αυτό το ον να έχει τεθεί διανοικτικά προ του εαυτού του. Βεβαίως, ενόσω τελεί υπαρξιακά στην καταπτωτική αποστροφή, το εδωνά-Είναι ούτε έχει κάποια εστιασμένη εμπειρία (in einen Hinkehr erfahren) του εαυτού του, ούτε τον έχει κάπως αλλιώς αδράζει (erfaßt).

**(γ) Η φαινομενολογία θα συναντήσει τον αυθεντικό εαυτό ως φαινόμενο εγκαταλειπόμενη ευρεσιακά ενώπιον αυτού που η αποστροφή αποστρέφεται**

Αν, λοιπόν, θέλουμε να κατανοήσουμε και να εννοιολογήσουμε αυτόν τον υπαρξιακο-οντολογικώς στερητικά διανοιγμένο εαυτό, δηλαδή –οντικά– το εδωνά-Είναι κατά το Είναι του, η φαινομενολογία πρέπει να στραφεί σε αυτόν τον εαυτό ως φαινόμενο. Για να το κάνει αυτό, δηλαδή για να ερμηνεύσει το εδωνά-Είναι κατά το Είναι του, αρκεί να θεαθεί εκείνο το οποίο η αποστροφή αποστρέφεται.<sup>11</sup> Από αυτήν την άποψη, αυτή η φαινομενολογική αυτο-σύλληψη του εδωνά-Είναι θα είναι η λιγότερο τεχνητή στην ιστορία της φιλοσοφίας. Και τούτο διότι το θέμα της αυτοεξέτασης προβάλλει ως ήδη διανοιγμένο –αν και “απωθημένο”, αλλά πάντως όχι “κατασκευασμένο”– φαινόμενο. Μάλιστα, όπως έχει ήδη προαναγγελθεί, αυτή η στροφή της φαινομενολογίας προς το εδωνά-Είναι στο Είναι του έχει το νόημα της απλής ευρεσιακής εγκατάλειψής της ενώπιον αυτού που η αποστροφή αποστρέφεται. Και, ακόμα, όσο πιο πρωταρχική είναι η σχετική ευρεσιακότητα, τόσο πιο πρωταρχικά θα ερμηνευτεί το εδωνά-Είναι κατά το Είναι του.

Μέχρι εδώ, το ότι η πλέον πρωταρχική ευρεσιακότητα, στη βάση της οποίας θα πετυχαίναμε αυτή την ερμηνεία, ήταν η αγωνία, είχε διατυπωθεί απλώς ως ισχυρισμός. Τώρα ο ισχυρισμός αυτός θα λάβει τη δικαίωσή του.

**(δ) Η φυγή που συνδέεται με την κατάπτωση δεν θεμελιώνεται στον φόβο, αλλά στην αγωνία**

Με την ανάλυση για το φόβο είπαμε πως προετοιμαζόμαστε και για την ανάλυση της αγωνίας. Ο φόβος και η αγωνία είναι στενά συνδεδεμένες ευρεσιακότητες τόσο που συνήθως συγχέονται. Ωστόσο, ακόμα δεν έχουμε διαλευκάνει πώς φόβος και αγωνία συνδέονται οντολογικά. Για να φτάσουμε σε αυτήν τη διαλεύκανση ας εξετάσουμε τι είδους κίνηση είναι η φυγή, στην οποία αναφερθήκαμε.

---

<sup>11</sup> Σε αυτή τη δυνατότητα φαίνεται να έχει εναποθέσει τις μεθοδολογικές ελπίδες του ο Χάιντεγκερ, όταν μέσα στην καθημερινότητα θεωρεί ότι έχει εξασφαλίσει το δικαίωμα να φαινομενολογεί τόσο τον κόσμο και την κοσμικότητα, όσο και την καταπτωτική γεγονότητα. Στη βάση αυτής της δυνατότητας πρέπει να θεωρεί πως, ενώ αφήνει απλώς να αναδυθεί το εδωνά-Είναι στην κατά μέσον όρο καθημερινότητά του, δεν χρειάζεται κάποια πρόσθετη μεθοδολογική κίνηση που να τον οδηγεί από την καταπτωτική καθημερινότητα, την παγιδευμένη στον “κόσμο”, προς την προ-καταπτωτική διάσταση της καθημερινότητας στην οποία έχει επισυμβεί η διάνοξη του κόσμου.

«Φυγή» του εδωνά-Είναι προ του εαυτού του ονομάσαμε την κατάπτωση αυτού του όντος στο “κάνεις” και στον επιμεριμνόμενο “κόσμο”. Αυτή η κίνηση της φυγής προ του εαυτού είναι, ασφαλώς, μια αποστροφή, μια οπισθοχώρηση (Zurückweichen). Αλλά εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με μια οπισθοχώρηση ή με μια αποστροφή σαν κι’ αυτές που συναντήσαμε στο φόβο. Στο φόβο οπισθοχωρήσαμε προ του απειλητικού ή βλαβερού όντος· αυτό αποστραφήκαμε. Το φοβερό ον ήταν ένα ενδόκοσμο ον που μέσα σε μια χώρα (Gegend) μας πλησιάζει απειλητικά –αν και πάντα ως κάτι που μπορεί και να μην μας φτάσει. Στη φυγή, όμως, αυτό προ του οποίου οπισθοχωρούμε, αυτό που αποστρεφόμεστε, έχει βέβαια το χαρακτήρα της απειλής, αλλά δεν είναι ένα φοβερό ον· τα φοβερά όντα συναντώνται ενδόκοσμα. Αυτό προ του οποίου το εδωνά-Είναι οπισθοχωρεί, αυτό που το εν λόγω ον αποστρέφεται, είναι ο ίδιος ο εαυτός του, δηλαδή το ειδικό ον με το Είναι του εδωνά-Είναι ή, με άλλα λόγια, το ον που δύναται να οπισθοχωρεί προ του εαυτού του ως δύνασθαι Είναι-εν-τω-κόσμου.

Η οπισθοχώρηση και η αποστροφή που συνδέεται με την κατάπτωση, λοιπόν, δεν είναι μια φυγή που θεμελιώνεται στο φόβο για κάποιο ενδόκοσμο ον. Εξάλλου, πώς θα μπορούσε η φυγή της κατάπτωσης να συνιστά μια οπισθοχώρηση ή αποστροφή προ ενός ενδόκοσμου όντος, αφού ίσα-ίσα η κατάπτωση συνιστά στροφή προς τα ενδόκοσμα όντα; Η φυγή της κατάπτωσης θεμελιώνεται μάλλον στην αγωνία. Και είναι η αγωνία, ακριβώς, που καθιστά δυνατό κάτι σαν το φόβο.<sup>12</sup>

**(ε) Στον φόβο διατελούμε στην ευρεσιακότητα της απειλής από κάποιο προσδιορισμένο ον που μπορεί να βλάψει κάποια ειδική γεγονοτική δυνατότητά μας**

Τι σημαίνει, όμως, η φράση «η φυγή της κατάπτωσης θεμελιώνεται στην αγωνία»; Για να το καταλάβουμε, ας θυμηθούμε ποια είναι η θεμελιώδης σύσταση του Είναι του εδωνά-Είναι. Η θεμελιώδης σύσταση του Είναι του εδωνά-Είναι είναι το εν-τω-κόσμου-Είναι.

Όταν, όντας-εν-τω-κόσμου, φοβόμαστε, διατελούμε στην ευρεσιακότητα του αι-

---

<sup>12</sup> Να ποιος φαίνεται να είναι εδώ ο συλλογισμός. Στη βάση της αγωνίας εκδηλώνεται ο μηχανισμός της κατάπτωσης. Στην κατάπτωση είμαστε στραμμένοι προς τα ενδόκοσμα όντα του “κόσμου”. Ο φόβος είναι μια ειδική εμπλοκή με τα ενδόκοσμα όντα· είναι η ευρεσιακή εμπλοκή με βάση μια σημαντικότητα απειλής για το χάριν-του-οποίου (εδωνά-Είναι). Ωστόσο, πρέπει να παρατηρήσουμε, αυτός ο συλλογισμός βασίζεται στην ιδέα ότι η δυνατότητα του φόβου προϋποθέτει την καταπτωτικότητα. Κι όμως, από τις αναλύσεις των §§14-18 (για την επιμέριμνα και την κοσμικότητα) φάνηκε ότι τουλάχιστον μια ενασχόληση με όντα, η επιμέριμνα, δεν συνιστούσε αναγκαστικά μια καταπεσμένη στροφή προς τα όντα. Στην επιμέριμνα, η συμπεριφορά μας προς ενδόκοσμα όντα συμβάδιζε ακόμα με μια κατανόηση της κοσμικότητάς τους, με μια διανοιγμένη συντήρηση του όλου ορίζοντα σημαντικότητας στο επίπεδο του φαινομένου. Σε εκείνη τη συμπεριφορά θεαθήκαμε για πρώτη φορά κάτι σαν το φαινόμενο κόσμος (κάποιον κόσμο). Άρα, «συμπεριφορά που αφορά όντα» δεν σημαίνει κατ’ ανάγκην και «καταπεσμένη υπαρκτική δυνατότητα». Αυτό το συμπέρασμα θα γίνει περισσότερο ενοχλητικό όταν θα δούμε σε λίγο τον Χάιντεγκερ να θεωρεί ρητά το φόβο ως καταπεσμένη αγωνία.

σθάνεσθαι την απειλητικότητα ενός όντος ως μια ορισμένη σύμπλεξη του με άλλα ενδόκοσμα όντα, η οποία μπορεί να αποβεί βλαβερή για το χάριν-του-οποίου (εδωνά-Είναι). Αυτή η πιθανότητα βλάβης του εδωνά-Είναι αφορά κάποια ειδική γεγονοτική δυνατότητα του εδωνά-Είναι για Είναι εν-τω-κόσμω. Φοβόμαστε ένα ενδόκοσμο ον, π.χ. μην τυχόν μάς τραυματίσει και χάσουμε την αριτιμέλειά μας, αδυνατώντας πλέον να τρέξουμε, να αυτο-εξυπηρετούμαστε, κ.λπ., ή μην τυχόν καταχραστεί την εξουσία του και μας στερήσει την τάδε ελευθερία μας ή το τάδε δικαίωμά μας, κ.λπ.

**(στ) Στην αγωνία η απειλή είναι απροσδιόριστη**

Όταν αγωνιούμε, όμως, δεν υπάρχει αυτός ο *προσδιορισμός* της ευρεσιακότητάς μας. Αυτό προ-του-οποίου (das Wovon) αγωνιούμε δεν είναι καν ένα ενδόκοσμο ον. Ούτε η απειλή την οποία αισθανόμαστε στην αγωνία έχει τον χαρακτήρα μιας ορισμένης βλαβερότητας που στρέφεται κατά κάποιας ειδικής γεγονοτικής δυνατότητάς μας για Είναι εν-τω-κόσμω. Έτσι, αυτό προ του οποίου αγωνιούμε, δεν μπορεί να βρίσκεται καν σε κάποια σύμπλεξη με όντα. Αυτό προ του οποίου αγωνιούμε είναι κάτι *απροσδιόριστο* (unbestimmt)· τόσο που να σημαίνει πως κανένα ενδόκοσμο ον – πρόχειρο ή παρευρισκόμενο – δεν είναι εδώ “σχετικό”.

**(ζ) Στην αγωνία οι συμπλέξεις καταποντίζονται και ο κόσμος ασημαντοποιείται**

Στην αγωνία, η ενδόκοσμα ανακαλυμμένη ολότητα των συμπλέξεων (innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit) των πρόχειρων ή των παρευρισκόμενων όντων<sup>13</sup> καθίσταται γενικώς αμελητέα (ohne Belang). Αυτή η ολότητα των συμπλέξεων *καταποντίζεται* (sie sinkt in sich zusammen). Ο κόσμος αποκτά τον χαρακτήρα της πλήρους *ασημαντότητας* (Unbedeutsamkeit). Κανένα ον με το οποίο υπάρχει μια σύμπλεξη του τύπου της απειλητικότητας δεν συμβαίνει να συναντάται εδώ.

**(η) Αυτό που βλέπουμε στην αγωνία είναι ένα χωραϊκά διανοιγμένο πουθενά, δηλαδή το ίδιο το εδωνά ως τέτοιο**

Τι είναι, τότε, αυτό που βλέπουμε (sehen) ευρεσιακά στην αγωνία; Αφού η αγωνία

---

<sup>13</sup> SZ 186. Προσέξτε εδώ δυο πολύ σημαντικά σημεία. Πρώτον, η ολότητα των συμπλέξεων θεωρείται εδώ από τον Χάιντεγκερ ως *ανακαλυμμένη* και δη ως ενδόκοσμα ανακαλυμμένη. Δεδομένης, βέβαια, της παρατήρησης που κάναμε ωρίτερα για τους όρους «ανακάλυψη» και «αποκάλυψη», εδώ πρέπει μάλλον να πούμε ότι η ολότητα των συμπλέξεων είναι ενδόκοσμα *αποκαλυμμένη*. Όμως, το ότι όχι μόνο τα όντα είναι ανακαλυμμένα, αλλά και η ολότητα των συμπλέξεών τους είναι αποκαλυμμένη σημαίνει πως ακόμα και μέσα στον φόβο και ακόμα και στο πλαίσιο της κατάρπτωσης η *κοσμικότητα*, εν τέλει, *είναι διανοιγμένη*. Δεύτερον, ο Χάιντεγκερ μας λέει εδώ καθαρά ότι όχι μόνο τα πρόχειρα, αλλά και τα παρευρισκόμενα όντα “υψίστανται” μέσα στις δικές τους ολότητες συμπλέξεων. Τούτο, όμως, έρχεται σε αντίφαση με την ιδέα του ότι τα παρευρισκόμενα όντα συγκροτούνται μέσω μιας σκέτης απο-κοσμικοποίησης. Εδώ αντιλαμβανόμαστε ότι τα παρευρισκόμενα όντα συγκροτούνται ακριβώς στη βάση μιας κοσμικότητας που προσιδιάζει σε αυτά.

δεν είναι μια φυγή προ εκείνου ή του άλλου απειλητικού όντος, σε αυτήν δεν βλέπουμε, ασφαλώς, ένα «εδώ» ή ένα «εκεί», από όπου θα μπορούσε να πλησιάζει το απειλητικό ον. Εκείνο που μας απειλεί στην αγωνία είναι στο *πουθενά* (Nirgends). Το *πουθενά* αυτό, όμως, δεν είναι ένα μηδέν (nichts). Τουναντίον, σε αυτό το *πουθενά* ενυπάρχει γενικώς χώρα (darin liegt Gegend überhaupt). Σε αυτό το *πουθενά* ενυπάρχει διανοικτότητα του κόσμου εν γένει, η οποία διατίθεται για (darin liegt ... für) το ουσιωδώς χωρικό (räumlich) εν-Είναι. Πράγμα που σημαίνει ότι, στην αγωνία δεν υπάρχει κάτι το απειλητικό που μέσα στην εγγύτητα (Nähe) μάς πλησιάζει από μια ορισμένη κατεύθυνση (Richtung). Όταν αγωνιούμε, αυτό που μας απειλεί είναι ήδη «*εδωνά*» («da»)· και μάλιστα τόσο κοντά που μας περισφίγγει (beengt) και μας κόβει την ανάσα.<sup>14</sup>

**(θ) Στην αγωνία, τελικά, φανερώνεται ως φαινόμενο ο ίδιος ο κόσμος στην κοσμικότητά του**

Στην αγωνία, τελικά, φανερώνεται (sich offenbart) πως το απειλητικό είναι ένα «τίποτα και *πουθενά*» (das «Nicht ist es und nirgends»). Αυτό το «τίποτα» και το «*πουθενά*» υποδηλώνουν μια εναντιότητα προς κάθε τι το ενδόκοσμο. Ταυτόχρονα, όμως, μας υποδεικνύουν ως *φαινόμενο* αυτό προ του οποίου αγωνιούμε: *τον ίδιο τον*

---

<sup>14</sup> Στο λεξικό του Wilhelm von Pape βρισκουμε το εξής πολύ ενδιαφέρον λήμμα: «*δᾶ*, dor. = γᾶ, γῆ, voc. φεῦ Δᾶ Eur. Phoen. 1304; [...] οὐ δᾶν, nein bei der Erde, Theocr. 4, 17» (W. V. Pape, Griechisch-Deutsch, σ. 18724). Επίσης: «*δά-πεδον*, τό, der Fußboden; von γῆ und πέδον, Erdboden, δᾶ Nebenform von γῆ, vgl. Δημήτηρ, die Kürze des α in δάπεδον ist Ionisch, vgl. ἄλλοδαπός; [...] vgl. ἐπίπεδος» (όπ.π., σ. 18944). Ενώ: «ἔνθα, adv., da, 1) demonstr., – a) vom Orte, daselbst, dort; ὡς ὁ μὲν ἔνθ' ἀπόλωλε, so kam er dort um, Il. 14, 137; [...] Bei Hom. auch bei Verbis der Bewegung, ἔνθ' ἔλθων, dahin gekommen, Il. 13, 23; ἔνθ' ἴομεν κείοντες 14, 340; Od. 3, 295. 6, 47. 12, 5, [...]; ἔνθα καὶ ἔνθα, dahin und dorthin, hin und her, Od. 2, 213. Aehnli. περιέπεμπον ἔνθα μὲν φύλακας, πρὸς δὲ τοὺς πρέσβεις Thuc. 6, 45. – b) von der Zeit, da, damals, Hom. u. Folgde; ἔνθα δ' ἔπειτα, darauf dann, Od. 7, 196. 10, 516» (όπ.π., σ. 29054). Και: «ἐνθάδε, 1) vom Orte, hier, da, Hom. u. Folgde überall; οὐ μόνον ἐνθάδε, ἀλλὰ καὶ ἄλλοθι Plat. Gorg. 449 b; auf der Erde, hier, im Ggstz des ἐν Ἄιδου, ibd. 525 b, [...]; auch bei subst., ὁ ἐνθάδε τόπος Plat. Phaed. 109 d; in dieser Lage, in diesem Falle, Xen. Cyr. 2, 4, 17; τὰ ἐνθάδε, im Ggstz von τὰκεῖ; die hiesige Lage der Dinge, Thuc. 6, 17 (όπ.π., σ. 29056). Ακόμα: «ἐπεὶ, Conjunction, da, quum; ursprünglich nur Zeitpartikel, sodann auch Causalpartikel. Die beiden Bedeutungen lassen sich übrigens nicht scharf sondern, so daß an vielen Stellen ἐπεὶ grade wie eben das Lat. quum und das Deutsche »da« sowohl causal als temporal aufgefaßt werden kann.» (όπ.π., σ. 31388).

*κόσμο ως τέτοιο.*

Όταν είπαμε πριν ότι στην αγωνία η ολότητα των συμπλέξεων καθίσταται αμελητέα, ότι επικρατεί η πλήρης ασημαντότητα του κόσμου, δεν εννοούσαμε ότι ο κόσμος απουσιάζει. Εννοούσαμε, καλύτερα, ότι *τα ενδόκοσμα όντα* γίνονται τόσο αμελητέα που στη βάση της δικής τους ασημαντότητας το μόνο που μας επιβάλλεται (*sich aufdrängt*) είναι *ο κόσμος στην κοσμικότητά του*. Στην αγωνία μάς επιβάλλεται και μάς περισφίγγει *ο κόσμος*: όχι κάποιο παρευρισκόμενο ον ή κάποιο άθροισμα παρευρισκόμενων όντων, αλλά ο κόσμος ως *δυνατότητα πρόχειρων όντων*.<sup>15</sup>

**(ι) Συνολικότερα αυτό προ του οποίου αγωνιούμε είναι το ίδιο το εν-τω-κόσμω-Είναι ως τέτοιο**

Στην αγωνία, λοιπόν, αισθανόμαστε μια απειλή που προέρχεται από το τίποτα (αν το δούμε από τη μεριά των πρόχειρων ενδόκοσμων όντων). Αλλά τούτο δεν είναι ένα ολοκληρωτικό τίποτα (*ein totales Nichts*). Τουναντίον, το εν λόγω “τίποτα” θεμελιώνεται στο πλέον πρωταρχικό “κάτι”, στον ίδιο τον κόσμο.<sup>16</sup>

Οντολογικά, τώρα, ο κόσμος είναι ακριβώς το πλέον θεμελιακό συστατικό του εν-τω-κόσμω-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι. Έτσι, όταν λέμε ότι στην αγωνία αγωνιούμε προ του κόσμου, αυτό που ουσιαστικά εννοούμε είναι ότι στην αγωνία αγωνιούμε *προ του ίδιου του εν-τω-κόσμω-Είναι ως τέτοιου*. Με αυτήν την έννοια η αγωνία διανοίγει πρωταρχικά και άμεσα (*direkt*) τον κόσμο ως κόσμο, δηλαδή ως φαινόμενο.

Ο κόσμος δεν μας διανοίγεται σε μια αγωνία που δήθεν προέκυψε στη βάση μιας προγενέστερης στοχαστικά διενεργημένης παράβλεψης των ενδόκοσμων όντων. Αντίθετα, η αγωνία ως πρωταρχική ευρεσιακότητα διανοίγει ολόπρωτα (*allererst*) τον κόσμο ως κόσμο. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει και ότι στην αγωνία η κοσμικότητα του κόσμου αδράχνεται εννοιολογικά (*begriffen wird*).

**(κ) Το περί του οποίου της αγωνίας είναι το Είναι καθόλου και σε αυτήν ριπτόμεθα πίσω στη δυνατότητά μας για αυθεντικό εν-τω-κόσμω-Είναι**

Καθώς η αγωνία δεν συνδέεται με μια προσδιορισμένη απειλή που εκκρεμεί *προ* (vor) ημών, αντιλαμβανόμαστε πως τής ταιριάζει καλύτερα να την αντιληφθούμε ως μια ευρεσιακότητα που συνδέεται με μια απειλή που εκκρεμεί *περί* (um) ημών. Ακριβέστερα, όντας απροσδιόριστο το περί-του-οποίου (Worum) της αγωνίας *δεν* είναι ούτε κάποιος προσδιορισμένος τύπος του Είναι, ούτε κάποια προσδιορισμένη δυνατό-

---

<sup>15</sup> Εδώ ο Χάιντεγκερ ξαναγυρίζει στη βασική ιδέα του ότι ενδόκοσμα και κοσμοθετημένα είναι μόνο τα πρόχειρα όντα.

<sup>16</sup> Αυτό το κάτι, τον κόσμο χάρη στον οποίο υπάρχουν όντα, δεν είναι ένα ον μεταξύ άλλων. Από αυτή την άποψη, αυτό το κάτι, ο κόσμος, συνιστά ένα Μη-ον. Αυτό το Μη-ον θα το λέμε στο εξής *Μηδέν* (*das Nichts*).

τητα του *εδωνά-Είναι*.<sup>17</sup> Με λίγα λόγια, το απειλητικό στην αγωνία δεν είναι ένα γεγονοτικά<sup>18</sup> συγκεκριμένο δύνασθαι-Είναι μας. Η αγωνία μας είναι αγωνία περί του ίδιου του εν-τω-κόσμου-Είναι μας. Γι' αυτό σε εκείνη την πρωταρχική ευρεσιακότητα τα περικοσμικά πρόχειρα όντα, αλλά και όλα τα ενδόκοσμα όντα γενικά, έχουν *καταποντιστεί* (*versinkt geworden*).<sup>19</sup> το ίδιο και το συν-εδωνά-Είναι των άλλων.

Έτσι, βεβαίως, η αγωνία αφαιρεί από το *εδωνά-Είναι* τη δυνατότητα να κατανοεί τον εαυτό του καταπτωτικά, δηλαδή στη βάση τα του “κόσμου” και τα της δημοσιοσφαιρικής συντελεσμένης ερμηνεύσης. Πιο συγκεκριμένα, η αγωνία *ρίπτει* (*wirft*) το *εδωνά Είναι πίσω* (*zurück*) σε αυτό περί του οποίου τούτο αγωνιά, δηλαδή στο *αυθεντικό εν-τω-κόσμου-δύνασθαι-Είναι* του.

**(ια) Η φανέρωση της δυνατότητας αυθεντικού δύνασθαι-Είναι ισοδυναμεί με φανέρωση της δυνατότητας ελεύθερης εκλογής και αδράγματος του εαυτού**

Η αγωνία *ξεμοναχιάζει* (*vereinzelt*) το *εδωνά-Είναι* στο πλέον δικό του (*eigenste*) εν-τω-κόσμου-Είναι, δηλαδή το θέτει ενώπιον της πλέον δικής του ερριμμένης *δυνατότητας για προβολές*.<sup>20</sup> Με άλλα λόγια, η αγωνία διανοίγει το *εδωνά-Είναι* ως *δύνασθαι-Είναι* (*Möglichkeitsein*), και μάλιστα ως ένα δύνασθαι-Είναι που *μόνον αφ' εαυτού του* (*von ihm selbst her*) –και όχι δι' αντιπροσώπου ή επί τη διαρκή συνεπιουρία άλλου– μπορεί να διατελεί (*sein*) ως ξεμοναχιασμένο στο ξεμοναχιασμά.

Να τι σημαίνει, όμως, αυτό. Η αγωνία, φανερώνοντας στο *εδωνά-Είναι* το *Είναι προς-το* (*Sein zum*) πλέον δικό του δύνασθαι-Είναι, τού φανερώνει ότι-διατελεί-*ελεύθερο* (*das Freisein*) για την ελευθερία της εκλογής (*wählens*) και του αδράγματος (*ergreifens*) του ίδιου του εαυτού του, ότι *το αυθεντικό Είναι του συνιστά δυνατότητα του*.

---

<sup>17</sup> Εδώ, ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να εισαγάγει πάλι την ιδέα ότι η αγωνία δεν αγωνιά, π.χ., για το εν-Είναι στον κόσμο των όντων με το νόημα του Είναι «προχειρότητα» ή, αν τούτο τελικά ευσταθεί, με το νόημα του Είναι «παρεύρεση», κ.λπ. Σε αυτή τη βάση ο ίδιος θέλει να συνδέσει την αγωνία όχι με την εμπειρία μιας προσδιορισμένης κοσμικότητας ή ενός προσδιορισμένου τύπου του Είναι, αλλά με την κοσμικότητα καθ' όλου ή, αλλιώς, με το Είναι καθ' όλου. Ωστόσο, η πορεία της έκθεσης δημιουργεί πολλά προβλήματα. Οι περιγραφές της επιστημολογίας της αγωνίας είναι αμφίρροπες. Τη μια μας καθοδηγούν να δούμε ότι στην αγωνία βλέπουμε κάτι σαν την κοσμικότητα καθ' όλου, την άλλη παγιδεύονται σε αναφορές στα όντα ενός προσδιορισμένου κόσμου (και κυρίως στα όντα του πρόχειρου κόσμου).

<sup>18</sup> Η γεγονότητα, και εδώ, δεν έχει μαζί και το νόημα της κατάπτωσης, του ερριμμένου.

<sup>19</sup> Και εδώ ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να διατηρήσει την ιδέα ότι στην αγωνία δεν καταποντίζονται τα όντα ενός προσδιορισμένου κόσμου, αλλά τα όντα γενικώς. Έτσι η αγωνία δεν δεσμεύεται στο τίποτα και πουθενά ενός κόσμου με προσδιορισμένο τύπο του Είναι, αλλά στο τίποτα και πουθενά της κοσμικότητας καθ' όλου ή, αλλιώς, του Είναι καθ' όλου.

<sup>20</sup> Σύγκρινε με *SZ* 187. Ο Χάιντεγκερ δεν χρησιμοποιεί εδώ τον προσδιορισμό των προβολών ως ερριμμένων, κάτι που αφήνει την ιδέα έκθετη σε παραδοσιακές υποκειμενοκεντρικές ερμηνείες. Όπως το αντιλαμβάνομαι, η αγωνία διανοίγει το ίδιο το *εδωνά-Είναι* στο *εδωνά* του ως πεδίο ή ξέφωτο ερριμμένων ελεύσεων των εκάστοτε ιστορικά προσδιορισμένων Είναι. Λίγο πιο κάτω, στην §κ.γ, η ερριμμενότητα γίνεται ρητή.

**(ιβ) Στην αγωνία, το προ-του οποίου και το περί-του-οποίου ταυτίζονται: είναι το εν-τω-κόσμω-Είναι**

Αλλά, για να μπορεί το *αυθεντικό* Είναι του εδωνά-Είναι να συνιστά δυνατότητα του εδωνά-Είναι, αυτό το ον πρέπει να συνίσταται στη δυνατότητα για *Είναι* (ή αλλιώς πρέπει να επιτηρεί το Είναι ως Είναι του). Αλλά, δυνατότητα για ποιο Είναι; Για το Είναι στο οποίο το εδωνά-Είναι έχει παραδοθεί (*überantwortet ist*). Αλλά, το ότι το εδωνά-Είναι είναι ένα ον που συνίσταται στη δυνατότητα για Είναι, για το Είναι στο οποίο αυτό το ον παραδίδεται, οφείλεται στο ότι το Είναι του εδωνά-Είναι είναι το εν-τω-κόσμω-Είναι. Με άλλα λόγια, η αγωνία, είναι, σε τελευταία ανάλυση, αγωνία *περί* του εν-τω-κόσμω-Είναι. Άρα, στην αγωνία, το προ του οποίου και το περί του οποίου της ευρεσιακότητας *ταυτίζονται* είναι το ίδιο το εν-τω-κόσμω-Είναι.

**(ιγ) Και το αγωνιάν ταυτίζεται με το εν-τω-κόσμω-Είναι**

Τι γίνεται, όμως, με το *αγωνιάν* (*Sichhängen*); Και τούτο ταυτίζεται με το προ-του-οποίου και με το περί-του-οποίου. Ως ευρεσιακότητα, η αγωνία είναι θεμελιακός τύπος του εν-τω-κόσμω-Είναι (συνιστά μία από τις τρεις πτυχές του εν-Είναι). Το κράτος της αγωνίας, δηλαδή εκείνο που διανοίγεται στην αγωνία, είναι το ίδιο το εν-τω-κόσμω-Είναι ως τέτοιο. Με αυτή την έννοια η αγωνία διανοίγει τον κόσμο ως κόσμο ή, ακόμα πιο συγκεκριμένα, το εν-Είναι ως ξεμοναχιασμένο, καθαρό, ερριμμένο δύνασθαι-Είναι.

Από την τριπλή, λοιπόν, ταύτιση προ-του-οποίου, περί-του-οποίου και κράτους της αγωνίας αντιλαμβανόμαστε ότι το φαινόμενο της αγωνίας συνιστά μια όλως εξαιρετική ευρεσιακότητα.

**(ιδ) Το ξεμονάχιασμα στην αγωνία δεν ισοδυναμεί με έναν γνωσιολογικό, αλλά με έναν υπαρκτικό σολιψισμό**

Με το ξεμονάχιασμα η αγωνία διανοίγει το εδωνά-Είναι ως έναν ιδιότυπο *solus ipse*. Με τον “σολιψισμό” αυτόν, όμως, δεν εννοείται μια απομόνωση (*Isolierung*) ενός πραγμασιδούς υποκειμένου (*Subjekt Ding*) στο ουδέτερο κενό μιας δήθεν άκοσμης παρουσίας (*weltloses Vorkommen*). Τουναντίον, το “σολιψιστικό” ξεμονάχιασμα στην αγωνία οδηγεί άμεσα, με τον πλέον ακραίο τρόπο, το εδωνά-Είναι προ του ίδιου του κόσμου του και, ως εκ τούτου, προ του ίδιου του εαυτού του ως εν-τω-κόσμω-Είναι.

**(ιε) Στο υπαρκτικό ξεμονάχιασμα στην ανεσιτότητα της αγωνίας, το εδωνά-Είναι ανασύρεται από την κατά μέσον όρο καθημερινή αυτοπεποίθηση του οικουρείν**

Ας δούμε, όμως, και από μια άλλη άποψη τον χαρακτήρα της διάνοιξης την οποία επιτελεί η αγωνία. Όπως έχουμε δει, η ευρεσιακότητα γενικά μας διανοίγει το «πώς βρισκόμαστε» (*«wie einem ist»*). Η αγωνία, ειδικά, μας διανοίγει ευρισκόμενους σε μια κατάσταση *ανεσιτότητας* (*Unheimlichkeit*). Όταν αγωνιούμε αισθανόμαστε την ιδιόμορφη απροσδιοριστία του «τίποτα και πουθενά». Το ότι στην αγωνία το εδωνά-Είναι διανοίγεται στον εαυτό του ως ευρισκόμενο στο τίποτα και πουθενά σημαίνει

πως τότε το εδωνά-Είναι δεν “οικουρεί” (δεν διατελεί στην κατάσταση του «είναι σαν στο σπίτι του») (Nicht-zuhause-sein).

Στην §12, όπου αναφερθήκαμε για πρώτη φορά με βάση φαινόμενα στη θεμελιακή σύσταση του εδωνά-Είναι, παρατηρήσαμε ότι υπαρκτικώς «εν-Είναι» σημαίνει «κατοικώ στο...» (Wohnen bei...), «είμαι εξοικειωμένος με...» (Vertrautsein mit...). Αυτός ο χαρακτήρας του εν-Είναι παρουσιάστηκε μετά πιο συγκεκριμένα<sup>21</sup> (wurde konkreter sichtbar gemacht) μέσω της καθημερινής δημοσιοσφαιρικότητας του “κανείς”. Σε αυτό και στο πλαίσιο της κατά μέσον όρο καθημερινότητας το εδωνά-Είναι διακατέχεται από μια *καθησυχασμένη αυτοπεποίθηση* (Selbstsicherheit) και από μια αυτονόητη αίσθηση του *οικουρείν* (Zuhause-sein). Η αγωνία, όμως, ανασύρει (holt... zurück) το εδωνά-Είναι από την καταπτωτική απορρόφησή του στον “κόσμο”, προαλώνοντας την *κατάρρευση* της καθημερινής εξοικείωσης (Vertrautheit). Έτσι, επέρχεται το υπαρκτικό ξεμονάχιασμα εν-τω-κόσμω και το εν-Είναι περιέρχεται στον υπαρκτικό τρόπο της *ανοικουρίας* (Un-zuhause). Αυτό ακριβώς είναι η ανεσιτότητα.

**(κστ) Στην κατάπτωση το εδωνά-Είναι φεύγει προ της επαπειλούμενης ανοικουρίας και σπεύδει προς την οικουρία της δημόσιας σφαίρας**

Τώρα πια μπορούμε να πούμε ότι έχουμε ενώπιόν μας ως φαινόμενο το προ τίνος “πράγματος” φεύγει η κατάπτωση ως φυγή. Αντί αυτή να φεύγει προ ενδόκοσμων όντων, μάλλον κατευθύνεται *προς* αυτά. Στην καταπεσμένη επιμέριμνα, το εδωνά-Είναι, χαμένο μέσα στην καθησυχασμένη εξοικείωση του “κανείς”, μπορεί να περνά τον χρόνο του (sich aufhalten kann) ανάμεσα στα ενδόκοσμα όντα. Στην αυθεντική διάνοιξη το εδωνά-Είναι αναδεικνύεται ως ερριμμένο εν-τω-κόσμω-Είναι, ως ον που κατά το Είναι του παραδόθηκε στον εαυτό του. Τούτο συνιστά για το εδωνά-Είναι μια απειλή ανοικουρίας: κάνει το εδωνά-Είναι να διέπεται από ανεσιτότητα. Έτσι, στην εικόστοτε ήδη συντελεσμένη κατάπτωση το εδωνά-Είναι έχει τραπεί σε φυγή προ της εν λόγω ανοικουρίας ή ανεσιτότητας και έχει σπεύσει προς την οικουρία (Zuhause) της δημόσιας σφαίρας. Μάλιστα, η ανεσιτότητα δεν παύει ποτέ —έστω και υπόρρητα— να απειλεί το εδωνά-Είναι, ακόμα και όταν αυτό έχει χαθεί μέσα στην καθημερινότητα του “κανείς”.

---

<sup>21</sup> Παρατηρήστε εδώ πώς συνδέει ο Χάιντεγκερ τις αναλύσεις του για το εν-Είναι στην §12 με τις αναλύσεις του για την κατάπτωση. Φαίνεται να θεωρεί ότι μέσα στη σφαίρα της κατά μέσον όρο καθημερινότητας, προς την οποία στράφηκε φαινομενολογικά για να προβεί στην ανάπτυξη της προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής της πρώτης διαίρεσης του πρώτου μέρους του *EX*, έχει *ήδη συντελεστεί* η κατάπτωση. Από αυτή την άποψη, εδώ μας επεξηγεί ότι στις §§12-18, 22-26 και 28-34 παρουσιάζει την καταπτωτική κατάσταση του εδωνά-Είναι γενικά, ενώ στις §§27 και 35-38 παρουσιάζει την κατάπτωση «πιο συγκεκριμένα». Κι όμως, το εν-Είναι που συναντήσαμε στις §§12-18, 22-26 και 28-34 δεν ήταν καταπεσμένο. Η εξοικείωση και το κατοικείν αφορούσε τον ίδιο τον κόσμο ως κόσμο και όχι τον κόσμο μέσα από τη συντελεσμένη ερμηνεία του “κανείς” (“κόσμος”). Στις σχετικές σημειώσεις του εισαγωγικού κειμένου για τις §§35-38 πιστεύω ότι δίνεται μια εύλογη λύση σε τούτο το πρόβλημα εσωτερικής συνοχής του *EX*.



Βεβαίως, παρό αυτή τη διαρκή απειλή κατά την καθημερινή του επιμέριμνα το γεγονοτικό εδωνά-Είναι μπορεί ταυτόχρονα να διατελεί –έστω εξωτερικά– σε πλήρη σιγουριά και επάρκεια (Unbedürftigkeit).

**(κζ) Η αγωνία μπορεί να ενσκήψει στις πλέον ανύποπτες περιστάσεις**

Και υπό ποιες συνθήκες, τότε, μπορεί να ενσκήψει η αγωνία; Η αγωνία μπορεί να ενσκήψει μέσα από τις πλέον ανύποπτες και ανώδυνες (harmlosesten) καταστάσεις. Για παράδειγμα, δεν χρειάζεται να βρεθούμε μόνοι στο σιοτάδι για να μας πιάσει η αγωνία. Στο σιοτάδι συμβαίνει να γινόμαστε απλώς *ευκολότερα* ανέστιοι. Διότι, αν και στις συνθήκες σιότους είναι τονισμένο το ότι δεν βλέπουμε «τίποτα», ο κόσμος είναι, τότε, ακόμα –και περισσότερο επίμονα (aufdringlicher)– «εδωνά».

(κη) Η ανεσιτιότητα είναι το πρωταρχικότερο υπαρκτικο-οντολογικό φαινόμενο, αλλά καθημερινά κατανοείται με τους όρους της καταπτωτικής αποστροφής. Όταν, από υπαρκτικο-οντολογική άποψη, λέμε ότι η ανεσιτιότητα επικρέμεται ως απειλή που συναντά (trifft) το εδωνά-Είναι αφ' εαυτού του (von ihm selbst her), δεν εννοούμε ότι στη γεγονοτική (faktischen) αγωνία<sup>22</sup> το εδωνά-Είναι κατανοεί την ανεσιτιότητα, εκάστοτε ήδη, υπ' αυτό το νόημα, δηλαδή ευθέως ως απειλή. Ο τρόπος με τον οποίο το εδωνά-Είναι κατανοεί την ανεσιτιότητα μέσα στην καθημερινότητα είναι αυτός της *καταπτωτικής αποστροφής* (verfallende Abkehr): αυτή συσκοτίζει (abblendet) την ανοικουρία. Και η καθημερινότητα αυτής της αποστροφικής φυγής καθιστά φαινόμενο το εξής. Η θεμελιακή ευρεσιακότητα της αγωνίας προσιδιάζει ουσιωδώς στη θεμελιακή υπαρκτική –και όχι παρευρετική– σύσταση του εκάστοτε γεγονοτικού εδωνά-Είναι ως εν-τω-κόσμω-Είναι. Πράγμα που σημαίνει ότι εκ συστάσεως το εδωνά-Είναι εκάστοτε ήδη αγωνιά, άρα διατελεί πρωταρχικά σε ανεσιτιότητα. Σε αυτήν τη βάση αντιλαμβανόμαστε ότι, τελικά, το καθησυχαστικά εξοικειωμένο εν-τω-κόσμω-Είναι συνιστά *τρόπο (modus)* της ανεσιτιότητας ή ανοικουρίας του εδωνά-Είναι, και όχι το αντίστροφο. Δεδομένου, δε, ότι η αγωνία παρουσιάστηκε ως η πλέον θεμελιακή ευρεσιακότητα και η ευρεσιακότητα ως η πλέον θεμελιακή διανοικτότητα, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι *το πρωταρχικότερο (das ursprünglichere) υπαρκτικο-οντολογικό φαινόμενο είναι η ανοικουρία (όχι η οικουρία)*.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Εδώ έχουμε μια ακόμα χρήση του όρου «γεγονοτικός» με το νόημα του «καταπτωτικά γεγονοτικός». Έτσι, αυτό που εννοεί ο Χάιντεγκερ είναι ότι η ανεκδήλωτη αγωνία στη βάση της οποίας μέσα στην καθημερινότητα το εδωνά-Είναι έχει φύγει προ της ανεσιτιότητας και έχει εκάστοτε ήδη καταπέσει στον “κόσμο” δεν είναι κάτι που έχει βιωθεί ρητά. Με άλλα λόγια, το εδωνά-Είναι δεν έχει καταπέσει επειδή βίωσε την αγωνία, είδε ως απειλή την ανεσιτιότητα προ της οποίας το θέτει η αγωνία και, σε αυτή τη βάση, στράφηκε στην ασφαλή οικουρία του “κάνεις” και της δημόσιας σφαιράς.

<sup>23</sup> Πρωταρχικά, δηλαδή, στην ίδια την ερριμμένη προβολή το εδωνά-Είναι διατελεί στην ανοικουρία. Η ίδια η προβολικότητά του, το ότι προβάλλει τον εαυτό του σε αυτήν και όχι στην άλλη υπαρκτική δυνατότητά του, διακρατεί το εδωνά-Είναι στην ανοικουρία. Τη στιγμή της

**(κθ) Στην καθημερινότητα απαντάται ο φόβος ως καταπεσμένη μορφή τής αγωνίας**

Τώρα πλέον μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε και το εξής. Ο φόβος είναι δυνατός μόνο επειδή εκάστοτε ήδη η αγωνία προσδιορίζει λανθανόντως (*latent*) το εν-τω-κόσμω-Είναι. Επειδή λανθανόντως το εδωνά-Είναι πάντα αγωνιά, μπορεί μέσα στο επιμεριμνούν-ευρεσιακό παρ-Είναι στον “κόσμο”, να φοβάται. Πιο συγκεκριμένα, *ο φόβος είναι καταπεσμένη αγωνία*. Η αγωνία συνιστά διαρκή –έστω και λανθάνουσα μέσα στην καθημερινότητα– εμπειρία του διανοιγμένου κόσμου στη διάνοιξή του. Ο φόβος συνιστά την αντίστοιχη ευρεσιακή παγίδευση στον “κόσμο”. Ως τέτοιος ο φόβος είναι *αναυθεντική και εν εαυτή συγκαλυμμένη αγωνία*.

**(κι) Η όλως αυθεντική αγωνία είναι σπανιότατη, αλλά ως factum υπάρχει και η πραγματικότητα της υπαρξιακής αυθεντικής αγωνίας, η οποία, βεβαίως, δεν πάυει να είναι ένα οντολογικό και όχι οντικό πρόβλημα**

Μέσα στην καταπεσμένη καθημερινότητα, δηλαδή υπαρξιακά (*existenziell*), κατά κανόνα η ανεσιτότητα δεν κατανοείται. Πράγμα που σημαίνει ότι, αφού συνήθως επικρατεί η κατάπτωση και η δημόσια σφαίρα, η όλως *αυθεντική* αγωνία είναι σπανιότατη. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι δεν είναι πιθανό να ενσκήψει υπαρξιακή αυθεντική αγωνία. Τέτοια αγωνία, στην οποία το εδωνά-Είναι όντως κατανοεί την ανεσιτότητα, μπορεί να ενσκήψει εξαιτίας συνθηκών που συνδέονται, π.χ., με τη φυσιολογία του εδωνά-Είναι. Ως τέτοια αυτή η αγωνία είναι ένα *factum*. Η πραγμάτευση, όμως, ακόμα και της υπαρξιακής αυθεντικής αγωνίας δεν είναι ποτέ ολοκληρωμένη αν σταματά μόνο στη διακρίβωση του οντικού αιτίου της και στη μορφή της πορείας εξέλιξής της. Το *factum* της αγωνίας στη γεγονότητά του (*Faktizität*) συνιστά ένα *οντολογικό* πρόβλημα. Αγωνία εξαιτίας κάποιου προβλήματος φυσιολογίας του εδωνά-Είναι είναι δυνατό να ενσκήψει μόνο επειδή το εδωνά-Είναι αγωνιά *οντολογικά*, δηλαδή στη βάση του *Είναι* του (ακόμα και αν αυτή διατελεί κατά κανόνα σε λανθάνουσα μορφή).

**(λ) Στην παραδοσιακή φιλοσοφία η αγωνία συγχεόταν με τον φόβο και δεν αντιμετωπιζόταν στην πλήρη οντολογική της βαρύτητα, παρά μόνο ανθρωπολογικά και ψυχολογικά**

Μπορεί η υπαρξιακή αυθεντική αγωνία να είναι σπάνια, όμως ακόμα σπανιότερες είναι οι προσπάθειες να ερμηνευτεί η αγωνία από την άποψη που της ταιριάζει, δηλαδή υπαρξιακό-οντολογικά. Η παραδοσιακή φιλοσοφία και δεν συνέλαβε ποτέ την ιδέα μιας Υπαρξιακής Αναλυτικής και παραγνώρισε το φαινόμενο της ευρεσιακότη-

---

προβολής το εδωνά-Είναι δεν έχει εν-κοσμισθεί στην τάδε ή τη δείνα προβολική εστία του. Και, επιπλέον, αφού ακόμα και μετά από μια συγκεκριμένη προβολή το εδωνά-Είναι στην πραγματικότητα διατελεί στην εκκρεμότητα –ενός *οντολογικού* «είτε... είτε...», θα λέγαμε– άλλων δυνατών προβολών που προσπεράστηκαν ή που επίκεινται, ποτέ αυτό το ον δεν έχει την οντολογική δυνατότητα μιας αδιατάρακτης οικουρίας. Την αναυθεντική αίσθηση μιας τέτοιας ψευδεπίγραφης οικουρίας τού την προσφέρει μόνο η δημόσια σφαίρα και η συντελεσμένη ερμηνυσή της, όπου μέσα το εδωνά-Είναι αφήνεται ως “κανείς”.

τας. Μόνο στο πλαίσιο του ανθρωπολογικά εννοημένου προβλήματος του ανθρώπινου Είναι-προς-τον-Θεό και σε αναφορά με τα ζητήματα της αμαρτίας, της πίστης, της αγάπης και της μετάνοιας θεματοποιήθηκε η αγωνία – και μάλιστα όχι μόνο οντικά, αλλά σε κάποιο βαθμό και οντολογικά. Κατά κανόνα, όμως, αυτό έγινε χωρίς η αγωνία να διαχωριστεί ικανοποιητικά από τον φόβο.

Τούτο ισχύει, π.χ., για τις αναλύσεις του Αυγουστίνου περί *timor castus* και *servilis* και περί φόβου. Το ίδιο και για τις αναλύσεις του Λούθηρου περί φόβου, τόσο όσον αφορά τις παραδοσιακές ιδέες περί *proenitentia* και *contritio*, όσο και όσον αφορά τη *Γένεση* (αν και όχι με σκοπό την εννοιολογική αποσαφήνιση, αλλά τη διδαχή). Διεισδυτικότερος από όλους πάνω στο φαινόμενο της αγωνίας υπήρξε, ασφαλώς, ο Κίρκεγκορ (*Η έννοια της Αγωνίας*, 1844). Η σκοπιά του, ωστόσο, είναι αυτή μιας απλώς ψυχολογικής παρουσίας του προπατορικού αμαρτήματος.

**(λα)** Όλες οι ευρεσιακότητες διανοίγουν το πλήρες εν-τω-κόσμω-Είναι, αλλά η αγωνία είναι μεθοδολογικώς εξαιρετική, διότι αυτό το κάνει ξεμοναχιάζοντας το εδωνά-Είναι

Ασφαλώς, το φαινόμενο της αυθεντικής αγωνίας είναι σπάνιο. Αυτό, όμως, δεν τού αφαιρεί τίποτα από τη θεμελιακή μεθοδολογική λειτουργία του στο πλαίσιο της Υπαρκτικής Αναλυτικής. Υπενθυμίζεται ότι η λειτουργία αυτή είναι η εξής. Μέσα στην καθημερινότητα το εδωνά-Είναι ρυθμίζεται από τη δημοσιοσφαιρική (*öffentliche*) συντελεσμένη ερμηνευση του “κανείς”. Σε αυτήν την κατάσταση το εδωνά-Είναι δεν έχει αυθεντική πρόσβαση στον εαυτό του, ο οποίος, τότε, τελεί σε επικάλυψη. Η θεμελιακή ευρεσιακότητα της αγωνίας, όμως, διανοίγει στο εδωνά-Είναι τον εαυτό του πρωταρχικά. Το ότι η αγωνία είναι σπάνια δείχνει απλώς ότι ως επί το πλείστον το εδωνά-Είναι παραμένει μέσα στη δημοσιοσφαιρική συντελεσμένη ερμηνευση του “κανείς”.

Αλλά δεν αληθεύει ότι κάθε ευρεσιακότητα διανοίγει το πλήρες εν-τω-κόσμω-Είναι, δηλαδή τον κόσμο, τον εαυτό και το εν-Είναι; Ασφαλώς. Τι το εξαιρετικό έχει τότε η αγωνία; Όπως ειπώθηκε, η αγωνία διανοίγει ξεμοναχιάζοντας. Η αγωνία ανασύρει το εδωνά-Είναι από την κατάπτωση κάνοντάς του φανερό ότι η αυθεντικότητα και η αναυθεντικότητα είναι θεμελιακές δυνατότητες του Είναι του ως (ερριμμένα) δικό του Είναι.

#### §41. Το Είναι του εδωνά-Είναι ως μέριμνα

**(α)** Στη βάση του φαινομένου του εκ ρίψεως γεγονοτικά υπάρχοντος καταπτωτικού εν-τω-κόσμω-Είναι, το οποίο φανερώνεται στην αγωνία, θα αναζητήσουμε την ενιαία πρωταρχική δομή του Είναι του εδωνά-Είναι

Αν θα θέλαμε να συνοψίσουμε όσα ειπώθηκαν για το φαινόμενο και τη λειτουργία της αγωνίας θα λέγαμε το εξής. Ως ευρεσιακότητα, το αγωνιάν είναι ένας τρόπος του εν-τω-κόσμω-Είναι, ενώ το προ-του-οποίου της αγωνίας είναι το ερριμμένο εν-τω-κόσμω-Είναι και το περί-του-οποίου της είναι το εν-τω-κόσμω-δύνασθαι-Είναι. Στην αγωνία, δηλαδή, αναδεικνύεται ως φαινόμενο το εδωνά-Είναι ως εκ ρίψεως γεγο-

νοτικά υπάρχον καταπτωτικό εν-τω-κόσμω-Είναι. Η αγωνία, λοιπόν, μας παρέχει τούτο ακριβώς ως φαινόμενο.

Αναμένουμε, δε, πως τούτο το φαινόμενο συνιστά τη ζητούμενη φαινομενολογική βάση με τη βοήθεια της οποίας θα μπορέσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα που θέσαμε στο εισαγωγικό σημείωμα του Κεφ. 5, αμέσως πριν από την §28: ποια είναι η ενιαία πρωταρχική (einheitlichen ursprunglichen) δομή του Είναι του εδωνά-Είναι ή, με μια άλλη διατύπωση, ποιο είναι το Είναι της ολότητας του δομικού συνόλου (Gazheit des Strukturganzen) του εδωνά-Είναι;

**(β) Οι συνιστώσες της ενιαίας πρωταρχικής δομής του Είναι του εδωνά-Είναι είναι η ερριμμένη υπαρκτικότητα, η γεγονότητα και η καταπεπτωκτικότητα**

Αντιλαμβανόμαστε πως τα θεμελιακά οντολογικά χαρακτηριστικά του εδωνά-Είναι είναι η ερριμμένη υπαρκτικότητα, η γεγονότητα<sup>24</sup> και η καταπεπτωκτικότητα. Αυτά συνιστούν υπαρκτικούς συν-προσδιορισμούς του εδωνά-Είναι. Βεβαίως, δεν είναι συν-προσδιορισμοί με την έννοια ότι αποτελούν κομμάτια (Stücke) ενός σύνθετου μορφώματος (Kompositum), σα να μπορούσε τη μια φορά να λείπει το ένα από αυτά και την άλλη το άλλο. Τουναντίον, μαζί συνυφαίνουν ισαρχέγονα μια ενιαία (einheitliche) συνάφεια (Zusammenhang): τη ζητούμενη ολότητα του δομικού συνόλου του εδωνά-Είναι ή, αλλιώς, την ενιαία πρωταρχική δομή του Είναι του εδωνά-Είναι.

Να, λοιπόν, ποια είναι η ενιαία πρωταρχική δομή του Είναι του εδωνά Είναι ως φαινόμενο: απαρτίζεται από τα ισαρχέγονα θεμελιακά οντολογικά συστατικά «(ερριμμένη) υπαρκτικότητα», «γεγονότητα» και «καταπεπτωκτικότητα». Θα μπορούσαμε, άραγε, να ονομάσουμε μονολεκτικά αυτή την πλήρη<sup>25</sup> ολιστική οντολογική δομή;

---

<sup>24</sup> Ενδεχομένως εδώ να υπονοείται ένα τρίτο νόημα του όρου γεγονότητα. Βλέπε και τη σχετική σημείωση της §41.δ.

<sup>25</sup> Όπως θα είναι ήδη φανερό και όπως πρέπει να αντιληφθήκαμε από τις σχετικές σημειώσεις στην αρχή του Β μέρους του Κεφ. 5, το ζητούμενο εδώ είναι πώς να ονομάσουμε μονολεκτικά όχι απλώς τη θεμελιακή σύσταση του Είναι του εδωνά-Είναι, την οποία είχαμε ονομάσει ήδη «εν-τω-κόσμω-Είναι», αλλά πώς να ονομάσουμε αυτή τη δομή στην κινήτικότητά της, δηλαδή, τελικά, στην καταπτωτική δυναμική της. Αυτό ζητάμε εδώ: υπό ποιο μονολεκτικό όνομα, δηλαδή υπό ποια ενιαία οπτική, να εννοήσουμε το δυναμικό Είναι του εδωνά-Είναι. Πριν προχωρήσουμε σε αυτήν την κατεύθυνση, ας δώσουμε μια ακόμα περιφραστική εικόνα για αυτό το δυναμικό Είναι. Συγκεφαλαιώνοντας όσα έχουμε δει μπορούμε να πούμε: το εδωνά-Είναι είναι το ον που είναι καθόσον ρίπτεται στον κόσμο προβαλλόμενο ως εαυτός σε δυνατότητες ευρεσιακο-κατανοητικών κοσμικών προβολών, μέσα στις οποίες ελάχιστοτε ήδη χάνει την αυτεπίγνωση ότι κάτι τέτοιο το συγκροτεί οντολογικά, καταπίπτοντας προς τα αντίστοιχα ενδόκοσμα όντα. Πώς να ονομάσουμε μονολεκτικά την όλη αυτή δομή όρων που κάνουν το εδωνά-Είναι να είναι το ον που αυτό Είναι;

(γ) Στην αγωνία φανερώνεται η δυνατότητα του εδωνά-Είναι για χρήση ή για παραμέληση της ελευθερίας του να γίνεται ο εαυτός του, δηλαδή για αυθεντική ή αναυθεντική πραγμάτωση του επιτηρείν το Είναι του ως κατανοητικό αυτο-προβάλλεσθαι του στο πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι του ως χάριν-του-οποίου

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα ας ξαναπιάσουμε το νήμα από την πολύ κρίσιμη παρατήρηση ότι, σύμφωνα με το Είναι του, το εδωνά-Είναι είναι ένα ον που επιτηρεί το ίδιο το Είναι του (das um sein Sein selbst geht). Όπως εξηγήθηκε, με το «επιτηρείν» (es geht um) εννοούμε «κατανοείν» (*Verstehen*), δηλαδή Είναι που αυτο-προβάλλεται πάνω στο πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι (sichverstehendes Sein zum eigensten Seinkönnen).<sup>26</sup> Το χάριν-του-οποίου (worumwillen), αναφορικά με το οποίο το εδωνά-Είναι είναι όπως εκάστοτε είναι, είναι αυτό το πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι του.<sup>27</sup> Σύμφωνα με το Είναι του, το εδωνά-Είναι έχει εκάστοτε ήδη συγκαθοριστεί (hat sich zusammengestellt) στη βάση ενός δύνασθαι (Können) του. Το εδωνά-Είναι είναι το ον που, σύμφωνα με το Είναι του, πραγματώνεται εκάστοτε σε ένα δύνασθαι του. Αυτό, όμως, σημαίνει πως, σύμφωνα με το Είναι του, το εδωνά-Είναι είναι ελεύθερο να πραγματώνεται σε αυτό ή το άλλο –ίδιο, δηλαδή, δικό του– δύνασθαι. Βεβαίως, το ότι το εδωνά-Είναι είναι ελεύθερο να πραγματώνεται στο εκάστοτε πλέον δικό του δύνασθαι, δεν σημαίνει ότι πάντα αυτό το ον “κάνει χρήση” ετούτης της ελευθερίας του. Όταν “κάνει χρήση” της ελευθερίας του, είναι αυθεντικό. Αντίθετα, όταν δεν κάνει, είναι αναυθεντικό. Το εδωνά-Είναι, λοιπόν, έχει εκάστοτε ήδη τεθεί μπροστά στο οντολογικό δίλημμα: είτε να “κάνει χρήση” της ελευθερίας του να πραγματωθεί στο ένα ή στο άλλο πλέον δικό του δύνασθαι ή “να μην κάνει” και να πραγματωθεί σε ένα δύνασθαι που δεν είναι το πλέον δικό του.

Στην αγωνία “βλέπουμε” ως φαινόμενο αυτήν τη δυνατότητα (Möglichkeit) για αυθεντικότητα ή αναυθεντικότητα, δηλαδή αυτή δείχνεται αφ’ εαυτής (zeigt sich) και με τον πλέον πρωταρχικό και στοιχειωδώς συγκεκριμένο τρόπο.

**(δ) «Υπαρκτικότητα» σημαίνει πως το εδωνά-Είναι, ως ον που εκάστοτε Είναι προς το πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι του, έχει εκάστοτε ήδη υπερβεί τον εαυτό του**

Είπαμε, λοιπόν, πως το εδωνά-Είναι συνιστά ένα ον που Είναι προς το πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι (Sein zum eigensten Seinkönnen). Οντολογικά, όμως, αυτό σημαίνει κάτι πολύ αξιοπρόσεκτο. Το ον που, σύμφωνα με το Είναι του, Είναι προς το πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι του είναι ένα ον που εκάστοτε προπορεύεται του εαυτού του (ist

---

<sup>26</sup> Βλέπε SZ 191.

<sup>27</sup> Στις προηγούμενες ενότητες και πιο συγκεκριμένα στην §18 ως χάριν-του-οποίου συναντήσαμε το ίδιο το εδωνά-Είναι. Εδώ, αυτή η αρχική προσέγγιση τροποποιείται αξιοπρόσεκτα. Στην 18 το χάριν-του-οποίου ήταν το εδωνά-Είναι, δηλαδή ένα (ιδιότυπο) ον μέσα στον ορίζοντα του κόσμου, που συνιστούσε ταυτόχρονα τον απαρκτικό και τον καταληκτικό πόλο του δικτύου των παραπομπών σημαντικότητας. Εδώ το χάριν του οποίου δεν είναι ένα ον μέσα στον ορίζοντα του κόσμου, αλλά μια δυνατότητα, στη βάση της οποίας το εδωνά-Είναι βρίσκεται μέσα σε έναν κόσμο (εν-τω-κόσμω). Βλέπε και λίγο πιο κάτω, §41.ε.

ihm selbst je schon vorweg).<sup>28</sup> Από αυτήν την άποψη το εδωνά-Είναι εκάστοτε ήδη βρίσκεται “πέραν του εαυτού του” (ist immer schon “über sich hinaus”). Ή, όπως μπορούμε να πούμε εν συντομία, το εδωνά-Είναι έχει εκάστοτε ήδη υπερβεί τον εαυτό του (τελεί εκάστοτε ήδη εν υπερβάσει ως προς εαυτόν — αλλά και προς εαυτόν).

Αυτή, λοιπόν, θα λέμε ότι είναι η όλη δομή της οντολογικής σύστασης του εδωνά-Είναι: το προπορεύεσθαι-εαυτού (sich-vorweg-sein) ή, αλλιώς, το υπερβαίνειν-εαυτόν.

*(i) «Προπορεύεσθαι-εαυτού» δεν σημαίνει «έξοδο ενός απομονωμένου υποκειμένου από την ακοσμία του προς συνάντησιν όντων», αλλά εγκατάλειψη-στον-εαυτό προς ρίψη στον κόσμο*

Με τις προηγούμενες εκφράσεις, βέβαια, δεν εννοείται ότι αναφερόμαστε σε ένα απομονωμένο (isoliert) άκοσμο (weltlos) υποκείμενο το οποίο έχει δήθεν την τάση (Tendenz) να εξέλθει της απομονωμένης κοιτίδας του βαίνοντας προς συνάντηση με κάποια άλλα όντα πέρα από το ίδιο. Όταν λέμε ότι όλη δομή του Είναι του εδωνά-Είναι συνιστά ένα προπορεύεσθαι-εαυτού, εννοούμε ότι αυτό είναι το όλο Είναι αυτού του όντος, δηλαδή το όλο εν-τω-κόσμω-Είναι του. Πιο συγκεκριμένα, εννοούμε ότι το εδωνά-Είναι είναι ένα ον που, όντας παραδομένο στον εαυτό του (ihm selbst überantwortet), διατελεί εκάστοτε ήδη ως ερριμμένο σε έναν κόσμο (in einen Welt). Όπως είδαμε, πρωταρχικά και συγκεκριμένα, αυτό δα δείχνεται αφ’ εαυτού του ως φαινόμενο στην αγωνία: η εγκατάλειψη (Überlassenheit) του εδωνά-Είναι στον εαυτό του.

*(ii) «Προπορεύεσθαι-εαυτού» δεν σημαίνει, επίσης, ήδη συντελεσμένο σχετισμό με άλλα όντα, αλλά «Είναι προς ένα εκάστοτε ίδιον δύνασθαι-Είναι»*

Επίσης, με το «υπερβαίνειν-εαυτόν» δεν εννοείται ότι το εδωνά-Είναι βρίσκεται εκάστοτε ήδη σχετιζόμενο με (als Verhalten zu) άλλα όντα που δεν είναι σαν το ίδιο. Αυτό που εννοείται είναι πως το εδωνά-Είναι είναι ένα ον που σύμφωνα με τον Είναι του Είναι προς το δύνασθαι-Είναι που τούτο το ίδιο ον είναι. Με άλλα λόγια, το ότι το εδωνά-Είναι προπορεύεται-του-εαυτού-του (υπερβαίνειν-εαυτόν) δεν σημαίνει πως εξέρχεται του εαυτού του για να σχετιστεί με κάποιο άλλο ον που βρίσκεται πέρα από το ίδιο. Τουναντίον, το εδωνά-Είναι προπορεύεται του εαυτού του με την έννοια ότι πάντα βρίσκεται να έχει έναν κάπως ήδη “προετοιμασμένο” για τον εαυτό του πεδίο κόσμου μέσα στο οποίο θα υπάρξει κατά το ένα ή το άλλο δύνασθαι του (έχοντας πραγματωθεί ως ον ικανό να εκπύξει τούτο το δύνασθαι στον αντίστοιχο κόσμο).

**(ε) Το ότι η υπαρκτικότητα είναι πάντα γεγονοτική σημαίνει ότι το προπορεύεσθαι-εαυτού συντελείται εν-τω-ήδη-εν-Είναι ή, αντίστροφα, ότι ο κόσμος αγκυρώνεται στο πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι του εδωνά-Είναι**

Συνοψίζοντας, η ενιαία δομή που αναδύεται ως φαινόμενο στην αγωνία είναι το «προπορεύεσθαι-εαυτού» ως «προπορεύεσθαι-εαυτού-όντας-ήδη-εν-ενι-κόσμω»

<sup>28</sup> Βλέπε SZ 191.

(sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt). Αυτό μπορούμε να το δούμε καθαρότερα από την οπτική όσων είπαμε νωρίτερα για την κοσμικότητα και τον κόσμο.

Στις σχετικές παραγράφους είπαμε ότι η ολότητα των παραπομπών σημαντικότητας που, ως τέτοια, συγκροτεί (konstituiert) την κοσμικότητα ή, μάλλον, τον κόσμο<sup>29</sup> “στερεώνεται” σε ένα (ist “festgemacht” in einem) χάριν-του-οποίου. Με αυτό το συναπτικό στερέωμα (verklammern) της ολότητας των παραπομπών του «για να...», το οποίο το εδωνά-Είναι επιτηρεί (mit dem, worum es dem Dasein geht),<sup>30</sup> δηλαδή με την *αγκύρωση* του κόσμου στο πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι του εδωνά-Είναι, δεν εννοείται, βεβαίως, μια *συνακόλληση* (Zusammenschweißen) ενός υποκειμένου σε έναν παρευρισκόμενο “κόσμο” αντικειμένων.<sup>31</sup> Τουναντίον, οι τελευταίες περιγραφές αποτελούν έκφραση του φαινομένου που αναδύθηκε στην αγωνία, δηλαδή της πρωταρχικής όλης σύστασης του Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή του *προπορεύεσθαι-εαυτού-εν-τω-ήδη-εν-Είναι* (Sich-vorweg-im-shon-sein-in).

Στη βάση αυτού του φαινομένου είναι που λέμε και ότι το υπάρχειν είναι πάντα *γεγονοτικό* ή, αλλιώς, ότι η υπαρκτικότητα είναι πάντα ουσιωδώς προσδιορισμένη από *γεγονότητα*.<sup>32</sup> «Γεγονοτικό υπάρχειν» σημαίνει «ριφθέν εν-τω-κόσμω-δύνασθαι-

---

<sup>29</sup> Η κοσμικότητα είναι, κανονικά, ο χαρακτήρας αυτών των παραπομπών σημαντικότητας. Η ολότητα αυτών των ίδιων των παραπομπών σημαντικότητας πρέπει, κανονικά, να απαρτίζει τον κόσμο ως τέτοιο.

<sup>30</sup> Βλέπε SZ 192.

<sup>31</sup> Ετούτη η αντιδιαστολή είναι αποφασιστική για την εννόηση του τι ακριβώς θέλει να μας πει ο Χάιντεγκερ μέσα σε ετούτες τις εξαιρετικά δυσνόητες αναλύσεις των τελευταίων ενοτήτων. Αυτό που φανερώθηκε στην αγωνία είναι το ότι το εδωνά-Είναι είναι ένα ον, το οποίο, σύμφωνα με το Είναι του, τελεί πάντοτε σε μια υπαρκτική εκκρεμότητα, η οποία έχει εκάστοτε ήδη αρθεί προς την κατεύθυνση μιας συγκεκριμένης πραγμάτωσης του εδωνά-Είναι, στην οποία το εδωνά-Είναι βρίσκεται ερριμμένα μέσα σε έναν κόσμο. Οι ιδέες που αναπτύσσονται εδώ, όμως, δεν είναι χωρίς προβλήματα. Πιο συγκεκριμένα, όσα λέγονται εδώ δεν φαίνονται να συμβαδίζουν με την προοπτική των αναλύσεων των §§14-18, 29-34. Για το ακριβές πρόβλημα βλέπε στην αμέσως επόμενη σημείωση.

<sup>32</sup> Ενδεχομένως εδώ να συναντάμε μια επιπλέον χρήση του όρου «γεγονότητα»: συγκεκριμενοποίηση του Είναι καθ' όλου σε ένα ορισμένο προβολικό Είναι (κόσμο)! Αυτό το νέο νόημα του όρου «γεγονότητα» συνδέεται άμεσα, βεβαίως, με την όλη ιδέα της αυτο-προπόρευσης ή της υπέρβασης του εαυτού. Συνολικά, δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε εδώ μια αλλαγή προοπτικής στις αναλύσεις του EX. Πιο συγκεκριμένα, ενώ στις §§14-18, 29-34 έχουμε το σχήμα «ρίψη → εν-τω-κόσμω-Είναι → προβολή προς συγκεκριμένη υπαρκτική δυνατότητα → γεγονός → κατάπτωση», εδώ έχουμε ένα άλλο προτεινόμενο σχήμα: «δύνασθαι-Είναι → ερριμμένη προβολή σε ένα εν-τω-κόσμω-Είναι → γεγονός → άσκηση συγκεκριμένων υπαρκτικών δυνατοτήτων → κατάπτωση». Το δεύτερο σχήμα προβληματίζει ακόμα περισσότερο, επειδή στην αντίστοιχη ενότητα μάθαμε ότι με την ευρεσιακότητα το εδωνά-Είναι γνωρίζει ότι (ερριμμένος) Είναι, αλλά δεν πληροφορείται μαζί ούτε το *από πού*, ούτε το *προς τα πού*. Εκτός κι αν, όπως δοκιμάσαμε και προηγουμένως, θεωρήσουμε πως αυτός ο περιορισμός ισχύει για όλες τις άλλες ευρεσιακότητες γενικά, εκτός από την *εξαιρετική* ευρεσιακότητα, την αγωνία, η οποία καταφέρνει να μας φανερώσει και το από πού (από το δύνασθαι-Είναι καθ' όλου ή, αλλιώς, από το

Είναι».

**(στ) Η καταπεπτωκότητα προσιδιάζει ουσιαδώς στο γεγονοτικώς υπάρχειν**

Ωστόσο, το γεγονοτικό υπάρχειν, ως ριφθέν εν-τω-κόσμω-δύνασθαι-Είναι, δεν συνιστά ένα γενικό και αδιάφορο (*überhaupt und indifferent*) υπάρχειν. Το γεγονοτικό υπάρχειν έχει πάντα ήδη απορροφηθεί στον κόσμο της επιμέριμνας. Σε αυτό το *καταπτωτικό παρ-Είναι*<sup>33</sup> αγγέλλεται –ρητά ή μη, κατανοημένη ή μη– η φυγή προ της ανεσιτότητας. Μέσα στη δημόσια σφαίρα του “κάνεις”, κάθε ανοικειότητα (*Unvertrautheit*) καταπιέζεται. Έτσι, η λανθάνουσα αγωνία και η σύστοιχή της ανεσιτότητα παραμένουν εκεί, ως επί το πλείστον συγκαλυμμένες. Στο προπορεύεσθαι-εαυτού-ήδη-εν-ενί-κόσμω (*sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt*) συμπεριλαμβάνεται ουσιαδώς το καταπτωτικό παρ-Είναι στα ενδόκοσμα πρόχειρα όντα της επι-

---

Είναι καθ’ όλου) και το προς τα πού (στον θάνατο ή, αλλιώς, στο μη δύνασθαι-Είναι). Κατά πάσα πιθανότητα, ετούτη η αλλαγή προοπτικής συνδέεται με το πρόβλημα, το οποίο έχει επισημανθεί και σε άλλες σημειώσεις: στο πρόβλημα της σύνδεσης της θεματικής του διανοιγμένου Είναι με το Είναι καθ’ όλου. Σε μια πρώτη φάση μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι εδώ η εν λόγω αλλαγή προοπτικής επιχειρείται μέσα από μια τροποποίηση των ιδεών περί ρίψης και προβολής. Πριν, η ρίψη μάς είχε εντάξει σε έναν κόσμο κάποιου διανοιγμένου Είναι και η προβολή ρύθμιζε την ανάπτυξη υπαρκτικών δυνατοτήτων μέσα σε αυτόν τον κόσμο. Τώρα, η ρίψη σχεδόν ταυτίζεται με την προβολή. Ρίψη και προβολή συνιστούν την εκδίπλωση ενός υπαρκτικού δύνασθαι-Είναι, το οποίο “στερεώνεται” ή, όπως αλλιώς μπορούμε να πούμε, απορρέει από μια δεξαμενή δύνασθαι-Είναι, την οποία μπορούμε να θεωρήσουμε ως επέχουσα θέση Είναι καθ’ όλου. Αυτή η τρόπον τινά ενσωμάτωση της προβολής στη ρίψη έρχεται για να λύσει προβλήματα, όπως π.χ. αν η μετάβαση από Είναι σε Είναι είναι μεταβάσεις από πλήρη Είναι σε πλήρη Είναι ή μια εκπτώτικη εσωτερική ετεροίωση ενός πρωταρχικά διανοιγμένου Είναι, τα οποία επισημάνθηκαν σε προηγούμενα σχόλια σχετικά με τη σύνδεση Είναι καθ’ όλου, πρωταρχικά διανοιγμένου Είναι, προχειρότητας, παρέυρεσης, αξιακότητας, κ.λπ.

<sup>33</sup> Εδώ δημιουργείται ένα ζήτημα. Θεωρεί, άραγε, στο παρόν σημείο ο Χάιντεγκερ ότι ακόμα και η επιμεριμνώδης ενασχόληση με πρόχειρα όντα είναι εξαρχής καταπτωτική ή μήπως με τη μετοχή θέλει απλώς να μας θυμίσει ότι μέσα στην επιμέριμνα έχουν ήδη ενεργοποιηθεί οι μηχανισμοί που θα έχουν παγιδεύσει τη συντριπτική πλειοψηφία μας στην κατάπτωση; Η αρχή της αχάριτος θα επέτασσε να πάρουμε τη δεύτερη εναλλακτική. Ωστόσο, το ότι η κατάπτωση συνδέεται άμεσα με το απλώς παρ-Είναι στα πρόχειρα όντα εντείνει το πρόβλημα. Τούτο το πρόβλημα μπορεί να επιλυθεί μόνο αν συνειδητοποιήσουμε ότι εδώ έχουμε μια αλλαγή προοπτικής αναφορικά με το νόημα της κατάπτωσης. «Κατάπτωση» εδώ δεν σημαίνει τόσο παγίδευση στα όντα, όσο παραμέληση της ανεσιτότητας, δηλαδή, τελικά, της στιγμής της υπαρκτικής ελευθερίας. Από αυτή την άποψη, η κατάπτωση μπορεί να συνδέεται τόσο με μια υπεραπορρόφηση στα όντα, δηλαδή στον “κόσμο”, όσο και με μια υπεραπορρόφηση στον *κόσμο!* Τότε, όμως, δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε πως το όλο εγχείρημα του Χάιντεγκερ γυρίζει σε κύκλο, χωρίς να καθίσταται τελέσφορο. Πώς βρεθήκαμε να κατανοούμε το Είναι ως παρέυρεση; Μας συνέβη αυτό επειδή καταπίπτουμε στον “κόσμο” και συγκαλύπτεται ο κόσμος (διανοιγμένο Είναι ως νόημα), όπως το θέλει η προοπτική του *EX* μέχρι την §34, ή επειδή καταπίπτουμε στον κόσμο και συγκαλύπτεται η πηγή κάθε δυνατότητας κόσμου (κόσμος καθ’ όλου, μη διανοιγμένο Είναι καθ’ όλου), όπως φαίνεται να προτείνει η προοπτική από την §35 και μετά;



μέριμνάς μας.

**(Ζ) Τελικά, στην ολότητα του οντολογικού δομικού συνόλου του εδωνά-Είναι μπορούμε να δώσουμε το μονολεκτικό όνομα «μέριμνα»**

Να, λοιπόν, που φτάσαμε να έχουμε μια πλήρη εικόνα της μορφικά ιδωμένης υπαρκτικής ολότητας της σύνολης οντολογικής δομής του εδωνά-Είναι. *Το όλο Είναι του εδωνά-Είναι συνίσταται στο προπορεύεσθαι-εαυτού-ήδη-εν-(τω-κόσμω) ως (καταπτωτικό) παρ-Είναι (σε ενδόκοσμα συναντώμενα όντα).*<sup>34</sup> Αυτή η περιγραφή του όλου Είναι του εδωνά-Είναι, όμως, στην πραγματικότητα μπορεί να κατανοηθεί και να ιδωθεί ως μια διατύπωση της σημασίας του όρου «μέριμνα».<sup>35</sup> Αυτός ο όρος, βεβαίως, χρησιμοποιείται εδώ υπαρκτικο-οντολογικά και δεν σημαίνει καθόλου κάτι το οντικό, όπως η σκοτούρα (Besorgnis) ή η αμεριμνησία (Sorglosigkeit).

Στην επιμέριμνα (παρ-Είναι) και στην υπερμέριμνα (συν-Είναι) συναντήσαμε ήδη αυτήν τη δομή της μέριμνας. Αυτό δεν ήταν τυχαίο. Η επιμέριμνα και η υπερμέριμνα συνιστούν τρόπους του εν-Είναι, δηλαδή, τελικά, του εν-τω-κόσμω-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι. Αλλά το Είναι του εδωνά-Είναι είναι η μέριμνα. Έτσι, αυτές συνιστούν, τρόπον τινά, εξειδικευμένες ή συγκεκριμενοποιημένες μορφές της μέριμνας.

Ας διατυπώσουμε και με άλλα λόγια τι εννοείται, όταν λέγεται ότι το Είναι του εδωνά-Είναι είναι η μέριμνα. Όταν λέμε ότι *το εδωνά-Είναι Είναι* εννοούμε ότι αυτό καθίσταται ον καθόσον προπορεύεται του εαυτού του (υπερβαίνει-εαυτόν) ερριπτόμενο μέσα σε έναν κόσμο εντός του οποίου συναντά όντα προς τα οποία στρέφεται καταλήγοντας, κατά κανόνα, να καταπίπτει (υπερ-)απορροφητικά πάνω τους. Σε όλη αυτήν τη διαδικασία, πρέπει τώρα να προσθέσουμε, το εδωνά-Είναι χάνει την επίγνωση της υπαρκτικής ελευθερίας, κάτι που μεταφράζεται σε απώλεια της επίγνωσης: (α) της απριορισκής προϋπόθεσης για το «συναντών όντα», (β) της δυνατότητας εν γένει του να τελεί εν-ενί κόσμω και (γ) του ίδιου του κό-

---

<sup>34</sup> «Das Sein des Dasein besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seinden)» (SZ 192).

<sup>35</sup> «Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*» (SZ 192). Είναι δύσκολο να μην παραδεχθεί κανείς σε τούτο το σημείο ότι η προκείμενη ιδέα έρχεται εντελώς απρόσμενα. Από πού κι ως πού έχει ο Χάιντεγκερ προετοιμάσει τον αναγνώστη ότι το όλο Είναι του εδωνά-Είναι μπορεί να ιδωθεί ως μέριμνα (με μη οντική έννοια); Έχουμε συνηθίσει απλώς να αφηνόμαστε στη μαγεία και την αυθεντία του Χάιντεγκερ. Αφού το λέει, κάπως πρέπει να το καταλάβουμε. Όμως, πόσο πραγματικά ριζοσπαστικό ή ρηξικέλευθο είναι αυτό που εδώ ο Χάιντεγκερ ονοματίζει «μέριμνα»; Έχει ξανα-ακουστεί μέσα στην ιστορία της ανθρωπότητας ή τουλάχιστον της φιλοσοφικής σκέψης κάτι ανάλογο; Οι βαθύτατοι θαυμαστές του Χάιντεγκερ υποκλίνονται απλώς με δέος στην ιδέα ως θέσφατο. Κι όμως! Πίσω από αυτή την ιδέα, ή έστω πίσω από το φαινόμενο που με αυτή την ιδέα διερμηνεύει ο Χάιντεγκερ, υπάρχει μια υπερδισχιλιετής προσπάθεια να φωτιστεί η αιγιματική ουσία του ανθρωπίνως υπάρχειν. Το σπουδαίο στον ίδιο τον Χάιντεγκερ είναι ότι δείχνει να μετέχει σε αυτή την προσπάθεια εν πλήρη επιγνώσει. Το στενό πλαίσιο δεν μου επιτρέπει να επεκταθώ περισσότερο. Μια άλλη ευκαιρία απαιτείται.

σμου ως τέτοιου.<sup>36</sup>

**(η) Η δομή μέριμνας δεν αντιστοιχεί απλώς στην υπαρκτικότητα, αλλά στην ενότητα υπαρκτικότητας, γεγονότητας, και καταπεπτωκότητας**

Αρχικά είχαμε πει ότι το Είναι του εδωνά-Είναι συνίσταται στο υπάρχειν ή στην υπαρκτικότητα. Το δε υπάρχειν το επεξηγήσαμε ως εν-τω-κόσμω-Είναι. Στην πορεία, όμως, διευκρινίσαμε ότι το όλο Είναι του εδωνά-Είναι δεν περιλαμβάνει απλώς και μόνο το υπάρχειν ως εν-τω-κόσμω-Είναι. Εξίσου πρωταρχικά στοιχεία της όλης δομής του Είναι του εδωνά-Είναι είναι η γεγονότητα και η κατάπτωση. Έτσι, όταν λέμε ότι το Είναι του εδωνά-Είναι είναι η μέριμνα, δεν εννοούμε ότι ως μέριμνα εκλαμβάνεται μόνο το υπάρχειν (η υπαρκτικότητα). Δομή μέριμνας έχει η ενότητα και των τριών προσδιορισμών του Είναι (Seinsbestimmungen), δηλαδή η ενότητα υπαρκτικότητας, γεγονότητας, και καταπεπτωκότητας.

**(θ) Η μέριμνα συνιστά ένα φέρεσθαι που απορρέει από ένα φέρεσθαι-προς-εαυτόν, το οποίο αφορά έναν κόσμο και τα όντα του**

Στη βάση αυτού αντιλαμβανόμαστε πως όταν λέμε ότι το εδωνά-Είναι είναι κατά το ότι *μεριμνά*, δεν εννοούμε ότι αυτό είναι κατά το ότι, πρωτίστως και αποκλειστικά, αναπτύσσει ένα απομονωμένο φέρεσθαι (isoliertes Verhalten) του εγώ προς τον εαυτό του. Ασφαλώς το μεριμνάν αφορά και ένα τέτοιο φέρεσθαι του εγώ προς τον εαυτό του. Το να μιλούσαμε για αυτό χωριστά ονομάζοντάς το και «αυτο-μέριμνα» (Selbstsorge), θέτοντας τη σχετική θεματική δίπλα στην επιμέριμνα και στην υπερ-

---

<sup>36</sup> Αυτή η περιγραφή ίσως μας επιτρέπει να συγκρίνουμε με μεγαλύτερη ευκολία την ανάλυση του Χάιντεγκερ για το Είναι του εδωνά-Είναι με τη ανάλυση του Χούσερλ για την αποβλεπτικότητα ως ουσία της συγκεκριμένης υπερβατολογικής συνείδησης. Την ερμηνεία της χουσερλικής ανάλυσης με όρους που να καθιστούν αυτή τη σύγκριση δυνατή την έχω αναπτύξει στο Theodorou 2006 και σε λεπτομερέστερη επεξεργασία στο κεφ. 4 του Theodorou 2015). Για μια ακόμα περισσότερο εύγλωττη διατύπωση της ιδέας του Χάιντεγκερ για τη δομή του μεριμνάν βλέπε την τελευταία πρόταση της §41.θ. Για μια πρόσθετη περιγραφή της δομής της μέριμνας με βάση την ανάλυση, από τον ίδιο τον Χάιντεγκερ, της δομής του εθέλειν ως ετεροίωση του μεριμνάν βλέπε παρακάτω §41.κγ. Πάντως, τόσο εδώ, όσο και στην §41.κγ, το ζήτημα που πρέπει να διευκρινιστεί είναι το εξής: ξεκινά αυτή η τριπλή δομή από ένα πριν-τη-ρίψη στάδιο αυτο-υπέρβασης του εδωνά-Είναι, για να κινηθεί μέσα στον ερριμμένα διανοιγμένο πρόχειρο κόσμο και από εκεί μέσα στις ποικίλες ετεροιώσεις του (παρευρισκόμενο, αξιακό, κ.λπ.) ή μήπως αυτή η δομή ξεκινά από την ήδη ενδόκοσμη (mundan) στιγμή του υπερβαίνει-εαυτόν για να συνδεθεί με τον σχετικό πρόχειρο διανοιγμένο κόσμο μέσα στον οποίο έχουμε ήδη ριφθεί για να κινηθεί από εκεί και μετά προβολικά προς τον ένα ή τον άλλο σχετισμό του εδωνά-Είναι με τα όντα; Αυτό, βέβαια, ανασύρει στην επιφάνεια και ένα συνοδό πρόβλημα: πού τοποθετεί τελικά ο Χάιντεγκερ το ίδιο το εδωνά-Είναι; Για να το θέσουμε με τους όρους του αντίστοιχου χουσερλιανού προβλήματος, είναι αυτό ένα ενδόκοσμο ον, το οποίο ξεκινά τη ζωή του μέσα στον πρωταρχικά διανοιγμένο πρόχειρο κόσμο, ή είναι ένα γνήσιο “υπερβατολογικό” ον, που βρίσκεται εξαρχής “σε επαφή” ή “σε μετοχή” με το ίδιο το Είναι καθ’ όλου, ως πηγή κάθε ειδικού κοσμικού Είναι, όντας, π.χ., “υπήκοο” σε αυτό και στα καιρικώς απευθυνόμενα “κελεύσματά” του;

μέριμνα, δεν θα μας πρόσφερε κάτι καινούργιο ή κάτι επιπλέον όσων έχουμε πει. Μιλώντας για μέριμνα είναι αυτονόητο ότι σε αυτό το φαινόμενο περιλαμβάνεται και ένα φέρεσθαι του εγώ προς τον εαυτό του (σε βαθμό που ο όρος «αυτο-μέριμνα» να συνιστά ταυτολογία). Έτσι, αυτό που πρέπει να τονιστεί με την ιδέα περί μέριμνας είναι το ακόλουθο. Ο εαυτός του εδωνά-Είναι ορίστηκε οντολογικά ήδη ως *προπορεύεσθαι-εαυτού* (Sich-vorweg-sein) και στον ορισμό αυτό *συν-εννοούνται* το ήδη-εν-Είναι και το παρ-Είναι. Έτσι, μπορούμε να πούμε πως η μέριμνα ονομάζει ένα *συνολικό φέρεσθαι* που εκτυλίσσεται από έναν εαυτό που αυτο-περβαίνεται προς έναν κόσμο και τα όντα του.

**(ι) Επειδή στο προπορεύεσθαι-εαυτού προς τη γεγονότητα ελλοχεύει η ελευθερία, το εδωνά-Είναι μπορεί να φέρεται προς τις δυνατότητές του και αναυθεντικά, αλλά πάντα επιτηρώντας το Είναι του**

Αυτό το *προπορεύεσθαι-εαυτού*, τώρα, ως Είναι προς το πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι, συνιστά και την υπαρκτικο-οντολογική συνθήκη δυνατότητας, δηλαδή το υπαρκτικο-οντολογικό απριόρι της *ελευθερίας* (Freisein) για αυθεντικές *υπαρξιακές* (existentielle) δυνατότητες.<sup>37</sup> Το πλέον ίδιο δύνασθαι-Είναι είναι αυτό *χάρη-του-οποιού* (worum-willen) το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε καθώς *γεγονοτικά* είναι.<sup>38</sup>

Ωστόσο, αφού αυτό το Είναι-προς είναι ελεύθερο, δηλαδή όχι με κάποιο τρόπο συγκεκριμένα προ-καθορισμένο, το εδωνά-Είναι *μπορεί* (kann) να φέρεται (verhalten) προς τις δυνατότητές του ακόμα και *αθέλητα* (unwillentlich), δηλαδή

---

<sup>37</sup> Θεωρώ ότι, συνολικά, στο EX μπορούμε να διακρίνουμε τρεις έννοιες ελευθερίας και τρεις αντίστοιχες έννοιες δυνατοτήτων φέρεσθαι: (α) μια καθ' όλου υπαρκτική ελευθερία και μια αντίστοιχη καθ' όλου υπαρκτική δυνατότητα, (β) μια ειδική υπαρκτική ελευθερία και μια αντίστοιχη ειδική υπαρκτική δυνατότητα, και (γ) μια υπαρξιακή ελευθερία και μια αντίστοιχη υπαρξιακή δυνατότητα φέρεσθαι. Η πρώτη, την οποία θα ονομάζουμε ερριμμένη ελευθερία, τοποθετείται στο μεταβατικό σημείο μεταξύ Είναι καθ' όλου και κάποιου διανοιγμένου Είναι. Η δεύτερη, την οποία θα ονομάζουμε προβολική ελευθερία, τοποθετείται στο μεταβατικό σημείο μεταξύ ενός πρωταρχικά διανοιγμένου Είναι και των εσωτερικών "εκπτώσιών" ετεροιώσεων του. Μέσα στην αλλαγή προοπτικής, για την οποία έκανα λόγο πριν, ο Χάιντεγκερ συγγεί αυτές τις δύο ελευθερίες. Η τρίτη, την οποία θα ονομάζουμε οντική ελευθερία, τοποθετείται στο μεταβατικό σημείο μεταξύ ενός πρωταρχικού ή εκπτώσιου διανοιγμένου Είναι και της ποιικιλίας των ενασχολήσεων του εδωνά-Είναι με τα όντα αυτού του Είναι. Έτσι, εκτιμώ ότι στο σημείο του EX, το οποίο αναλύεται εδώ, ο Χάιντεγκερ θα έπρεπε κανονικά να κάνει λόγο όχι για υπαρξιακές, αλλά για (μια από τις δύο πρώτες) *υπαρκτικές* δυνατότητες. Όταν διαβάζουμε για υπαρξιακές δυνατότητες και, άρα, για υπαρξιακή ελευθερία, οδηγούμαστε να υποθέσουμε ότι αναφερόμαστε σε δυνατότητες ομάδων συμπεριφορών του εδωνά-Είναι απέναντι στα όντα ενός δεδομένου διανοιγμένου κόσμου. Το προπορεύεσθαι-εαυτού, όμως, για το οποίο γίνεται λόγος στην §41, ως πορεία προς τη γεγονότητα δεν μοιάζει να αφορά κάτι τόσο στενό.

<sup>38</sup> Βλέπε SZ 193. Με άλλα λόγια, μέσα στη δομή της μέριμνας το προπορεύεσθαι εαυτού είναι το απριόρι της γεγονοτικής πραγμάτωσης ενός εαυτού. Με τους όρους της αρχαίας παράδοσης το προπορεύεσθαι-εαυτού είναι το μορφικό αίτιο, ενώ η πραγμάτωση ενός γεγονοτικού εαυτού είναι το τελικό αίτιο του μεριμνάν ως διαδικασία φύσης του όντος «εδωνά-Είναι».

*άνευ-ενός-(ανεληγμένου)-«χάριν»*. Αυτό ακριβώς σημαίνει ότι το εδωνά-Είναι *μπορεί* να είναι και, μάλιστα, αρχικά και ως επί το πλείστον *είναι*, αναυθεντικό.

Σε αυτήν την περίπτωση το εδωνά-Είναι δεν έχει αδράξει (ergreifen) ή αναλάβει το αυθεντικό χάριν-του-οποίου. Το αναυθεντικό εδωνά-Είναι έχει εγκαταλείψει την προβολή του δύνασθαι-Είναι του εαυτού του στην εξουσία του “κάνεις”.

Ασφαλώς, ακόμα και στην αναυθεντικότητά του το εδωνά-Είναι είναι προπορευόμενο-εαυτού· μόνο που ο «εαυτός» σε σχέση με τον οποίο συντελείται εδώ η προπόρευση είναι ο εκάστοτε εαυτός του “κάνεις”. Με άλλα λόγια, ακόμα και στην καταπτωτική φυγή του εδωνά-Είναι προ του εαυτού του, το εδωνά-Είναι παραμένει ένα ον, το οποίο, σύμφωνα με το Είναι του, επιτηρεί το Είναι του (um sein Sein geht) —αλλά αναυθεντικά.

**(κ) Με το ότι το όλο Είναι του εδωνά-Είναι είναι η μέριμνα δεν εννοείται μια προτεραιότητα του πρακτικού έναντι του θεωρητικού**

Ως πρωταρχική δομική ολότητα του Είναι του εδωνά-Είναι, η μέριμνα βρίσκεται υπαρκτικο-απριορικά “προ” (“vor”) *κάθε* γεγονοτικού “φέρεσθαι” (“Verhalten”) και *κάθε* γεγονοτικής “τοποθέτησης” (“Lage”) του εδωνά-Είναι. Υπαρκτικά, όμως, το απριόρι δεν ονομάζει κάτι που προηγείται σε έναν αντικειμενικό χρόνο, αλλά κάτι που έχει εκάστοτε ήδη ρυθμίσει αναγκαστικά το υπάρχειν στην καταπτωτική γεγονότητά του. Από αυτήν την άποψη, λοιπόν, η μέριμνα βρίσκεται *μέσα* (in) σε *κάθε* γεγονοτικό φέρεσθαι και σε *κάθε* γεγονοτική τοποθέτηση του εδωνά-Είναι.

Λέγοντας, εδώ, «προ» ή «μέσα σε “κάθε”» γεγονοτικό φέρεσθαι ή σε «κάθε» γεγονοτική τοποθέτηση, σε αυτό το «κάθε» υπολογίζουμε τόσο αυτό που παραδοσιακά ονομάζουμε «πράξη» («Praxis»), όσο και αυτό που παραδοσιακά ονομάζουμε «θεωρία» («Theorie»). Άρα, με την ιδέα ότι το όλο Είναι του εδωνά-Είναι είναι η μέριμνα, δεν εννοείται ότι, τρόπον τινά, ο πρακτικός βίος (praktisches Verhalten) έχει μια προτεραιότητα (Vorrang) έναντι του θεωρητικού. Τη δομή μέριμνας την έχει τόσο μια πολιτική δράση (politische Aktion), όσο και ο προσδιορισμός ενός παρευρισκόμενου όντος στη σιέτη εποπτεία ή μια αναπαυτική απόλαυση.<sup>39</sup> Η θεωρία και η πράξη, για να μείνουμε σε αυτά τα δύο ακραία δύνασθαι-Είναι, είναι δύνασθαι-Είναι ενός όντος που το *όλο* Είναι του έχει τη δομή μέριμνας.

**(κα) Η μέριμνα ούτε ανάγεται σε ενεργήματα, ορμές, ροπές, ή κλίσεις ούτε συντίθεται από κάτι τέτοιο· τουναντίον, αυτή συνιστά το οντολογικό ριζωμά τους**

Από όσα ειπώθηκαν πρέπει να συμπεράνουμε ότι η μέριμνα *δεν ανάγεται* και *δεν συνίσταται* σε άλλες “κίνητικότητες” του εδωνά-Είναι. Για παράδειγμα, η μέριμνα δεν ανάγεται και δεν συνίσταται σε επιμέρους ενεργήματα ή ενωθήσεις (Akte oder Triebe), όπως το βούλεσθαι ή εθέλειν και το επιθυμείν (Wollen und Wünschen), ή

---

<sup>39</sup> Μια ακόμα ιδέα του Χάιντεγκερ, η οποία ενισχύει τη δυνατότητα σύγκρισής του με την όλη ιδέα του Χούσερλ περί αποβλεπτικότητας (βλ. και παραπάνω την τελευταία σημείωση της §41.ζ).

στην ορμή και τη ροπή (Drang und Hang).

Σε ό,τι αφορά το βούλεσθαι/εθέλγειν και το επιθυμείν, αυτές δεν είναι οντολογικώς αδιάφορα βιώματα (indifferente Erlebnisse), τα οποία απαντώνται μέσα σε ένα συνειδησιακό “ρεύμα” (“Strom”) με εντελώς απροσδιόριστο νόημα του Είναι.<sup>40</sup> Τουναντίον, οντολογικά, το βούλεσθαι/εθέλγειν και το επιθυμείν προσιδιάζουν στο εδωνά-Είναι, επειδή ριζώνουν στο ίδιο το Είναι του, δηλαδή στη μέριμνα.

Αλλά και η ορμή και η ροπή ριζώνουν, επίσης, στη δομή της μέριμνας.

Ασφαλώς, η ορμή και η ροπή μπορούν να συγκροτούν οντολογικώς ακόμα και όντα τα οποία μόνο «ζουν» (leben). Όμως, η θεμελιακή σύσταση του Είναι του «ζειν» αποτελεί ένα ξέχωρο πρόβλημα, το οποίο μπορεί να τύχει επεξεργασίας μόνον στη βάση μιας απομειωτικής στέρησης (reduktiver Privation) με αφετηρία το γεγονοτικό, καταπτωτικό, υπάρχειν του εδωνά-Είναι, δηλαδή με βάση το ον που το όλον Είναι του είναι η μέριμνα.<sup>41</sup>

**(κβ) Αν και το πλαίσιο είναι αυτό της Θεμελιακής Οντολογίας, είναι ανάγκη να δώσουμε μια ιδέα για τη δομή αυτού του ριζώματος**

Εντός ορισμένων ορίων, τα ενεργήματα, οι ενωθήσεις, οι ορμές, και οι ροπές μπορούν να περιγραφούν χωρίς να λαμβάνεται υπόψιν το ριζωμά τους στη μέριμνα. Ωστόσο, αν και το τρέχον πλαίσιο ανάλυσης είναι αυτό της Θεμελιακής Οντολογίας,<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Εκτιμώ ότι ετούτη η αναφορά συνιστά συγκαλυμμένη επίθεση κατά της θεωρίας του Χούσερλ περί αποβλεπτικής συνείδησης ως ρεύματος αποβλεπτικών βιωμάτων. Εντούτοις, τόσο τη μομφή ότι τα ενεργήματα είναι ξεκάρφωτα περιεχόμενα που τα συναπαντάμε μέσα σε ένα ρεύμα βιωμάτων, όσο και τη μομφή ότι αυτό το συνειδησιακό (ο Χάιντεγκερ δεν καταγράφει αυτόν τον προσδιορισμό) ρεύμα έχει εντελώς απροσδιόριστο νόημα του Είναι, δεν θα τα δεχτούμε ως αυτονόητα. Ο Χούσερλ ανέπτυξε μια εξαιρετικά περίπλοκη και μακροσκελή θεωρία για τον τρόπο με τον οποίο τα ενεργήματα ως κανοναρχούμενες, έγχρονες συνθέσεις περιεχομένων της αίσθησης συναπαρτίζουν το συνειδησιακό ρεύμα. Επίσης, πολλά χρόνια πριν από τις πρώτες ακόμα εργασίες του Χάιντεγκερ, ο Χούσερλ διατύπωσε μια εξαιρετικά πρωτότυπη θεωρία για το Είναι της συνειδησιακής ροής, η οποία εν ολίγοις μας δίνει τη βασική κατεύθυνση να εικάσουμε το νόημα του Είναι της στη βάση μιας μη αντικειμενικής (μη μετρήσιμης) πρωταρχικής χρονικότητας. Όσο για το πώς θα ετοποθετείτο ο Χούσερλ πάνω στην ιδέα του Χάιντεγκερ ότι το Είναι του εδωνά-Είναι είναι η μέριμνα (με το νόημα που είδαμε να δίνει στον όρο αυτό ο Χάιντεγκερ), παραπέμπω τον αναγνώστη στη βιβλιογραφική αναφορά της τελευταίας σημείωσης της §41.ζ.

<sup>41</sup> Κατά τη συνήθη οντολογική στρατηγική του ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί και εδώ το σχήμα «πλήρες/στέρηση». Νομίζω πως μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο ίδιος ο τόνος του κειμένου εδώ προδίδει μια αμηχανία και στον ίδιο τον Χάιντεγκερ, αφού εν προκειμένω θα έπρεπε να δεχτούμε πως τα ζώα, τα οποία για τον ίδιο απλώς ζουν, δεν είναι παρά στερητικές εκπτώσεις από την οντολογική πληρότητα του ανθρώπου. Με άλλα λόγια, οντολογικώς, δεν είναι πως ο άνθρωπος έχει κάτι περισσότερο από τα ζώα, αλλά τα ζώα έχουν κάτι λιγότερο από τον άνθρωπο.

<sup>42</sup> «Für die vorliegende fundamentalontologische Untersuchung ...» (SZ 194). Τι σημαίνει αυτή η αναφορά; Μας θυμίζει εδώ ο Χάιντεγκερ ότι γενικά τελικός στόχος είναι η Θεμελιακή Οντολογία, όπως γινόταν στα αρχικά στάδια του έργου, ή μήπως μας ειδοποιεί ευθέως ότι ε-

εδώ κρίνεται απαραίτητο να παρουσιαστούν οι βασικές δομές αυτού του «ριζώματος» στο οποίο αναφερθήκαμε λίγο πριν. Βεβαίως, αφού στόχος μας εδώ δεν είναι ούτε μια πλήρης Υπαρκτική Αναλυτική, ούτε, πολύ λιγότερο, μια συγκεκριμένη Ανθρωπολογία, η παρουσίαση θα έχει το χαρακτήρα μιας γενικής υπόδειξης.

**(κγ) Και το βούλεσθαι/εθέλγειν, όπως και η μέριμνα, συγκροτείται από διανοικτική προπόρευση, σχετικό διανοιγμένο ορίζοντα, και όντα αυτού του ορίζοντα**

Το δύνασθαι-Είναι, δηλαδή αυτό χάριν-του-οποίου (*worumwillen*) το εδωνά-Είναι είναι, είναι και αυτό του τύπου του Είναι του εν-τω-κόσμω-Είναι. Τούτο σημαίνει πως σε αυτό ενυπάρχει μια αναφορά (*Bezug*) σε ενδόκοσμο όντα. Έτσι, η μέριμνα είναι σε τελευταία ανάλυση, δηλαδή στη στερητικότητα της εξειδίκευσής της, πάντα επιμέριμνα και υπερμέριμνα. Σε αυτό που θεωρείται ενέργημα του βούλεσθαι/εθέλγειν, “αδράχνουμε” (*ergreifen*) είτε ένα ενδόκοσμο πρόχειρο ον, είτε ένα άλλο εδωνά-Είναι. Στην πρώτη περίπτωση το σχετικό ον έχει κατανοηθεί, δηλαδή έχει τύχει προβολής ως κάτι που μπορεί να καταστεί πόλος επιμέριμνας. Στη δεύτερη το σχετικό ον έχει κατανοηθεί, δηλαδή έχει τύχει προβολής ως ένα ον που πρέπει να αχθεί στο Είναι του (*als in sein Sein zu bringendes*).

Για αυτόν ακριβώς το λόγο, λοιπόν, συμβαίνει σε κάθε βούληση/θέληση να ανήκει κάτι τυγχάνον-βούλησης/εθελόμενο (*Gewolltes*), το οποίο έχει προσδιοριστεί εξ ενός περί-του-οποίου-τυγχάνοντος-βούλησης/θέλησης (*Worum-willen*).<sup>43</sup> Άρα, ένα βούλεσθαι/εθέλγειν συγκροτείται οντολογικώς από τα εξής στοιχεία:

- i. η προπόρευση της διάνοιξης που συνδέεται με το περί-του-οποίου-τυγχάνοντος-βούλησης/θέλησης,
- ii. η διάνοιξη του ορίζοντα του επιμεριμνήσιμου εν γένει,
- iii. και το κατανοητικό προβάλλεσθαι<sup>44</sup> του εδωνά-Είναι πάνω στο δύνα-

---

χουμε ήδη διαβεί το κατώφλι της Θεμελιακής Οντολογίας; Εκτιμώ ότι το πλαίσιο μας επιτρέπει να προκρίνουμε τη δεύτερη εναλλακτική. Εδώ και πολλές σελίδες ο Χάιντεγκερ μας έχει αφήσει στα σκοτεινά αναφορικά με το σε ποιο πλαίσιο ανάλυσης βρισκόμαστε. Με βάση τις τελευταίες σχετικές αναφορές, θα περίμενε κανείς ότι βρισκόμαστε ακόμα στο πλαίσιο της ολολήρωσης της προκαταρκτικής Υπαρκτικής Αναλυτικής. Ωστόσο, εδώ ειδοποιούμε πως έχουμε ήδη κινηθεί μέσα στον ορίζοντα της Θεμελιακής Οντολογίας. Ο αναγνώστης πρέπει να θυμηθεί τις προηγηθείσες παρατηρήσεις σε σχετικές σημειώσεις, στις οποίες θίχτηκε το ζήτημα της αλλαγής προοπτικής μετά την §39. Παρ’ όλα αυτά οι αναλύσεις εξακολουθούν να παραμένουν αμφίσημες σχετικά με το ακριβές στίγμα και την ακριβή σκόπευση των ενοτήτων που έπονται της §39. Οι σχετικές αναλύσεις τελούν υπό καθεστώς “μετέωρου βήματος” μεταξύ της ιδέας ότι φαινόμενο έχει καταστεί το *διανοιγμένο* Είναι και της ιδέας ότι φαινόμενο έχει καταστεί το Είναι *καθ’ όλου*.

<sup>43</sup> Υπαινιγμός ότι το χάριν-του-οποίου ή ού-ένεκα είναι εκείνο που τυγχάνει βούλησης ή εθέλεται.

<sup>44</sup> Παρατηρήστε ότι, ενώ σε προηγούμενα στάδια του *ΕΧ* η κατανοητική προβολή αφορούσε τον κόσμο, την *κοσμικότητα* ή το νόημα, εδώ αφορά δυνατότητες σχετισμού του εδωνά-Είναι με *όντα* ενός ήδη διανοιγμένου κόσμου. Συνδέεται, έτσι, με την οντική ελευθερία, για την οποία κάναμε λόγο πριν, στην πρώτη σημείωση της §41.ι, και, άρα, ισχύουν και εδώ οι παρατηρήσεις που κάναμε ήδη εκεί.

σθαι-Είναι προς τη δυνατότητα του τυγχάνοντος-βούλησης/εθελόμενου *όντος*.<sup>45</sup>

Έτσι, στα τρία δομικά συστατικά του φαινομένου του βούλεσθαι/εθέλειν μπορούμε να δούμε ότι αντανακλώνται, κατ' αντιστοιχίαν, τα τρία δομικά συστατικά του θεμελιακού φαινομένου της μέριμνας στην ολότητά της:

- i. το *προπορεύεσθαι*-εαυτού που “απεργάζεται” τη διάνοιξη κόσμου,
- ii. ο *κόσμος* ως αυτό όπου μέσα το εδωνά-Είναι ήδη-Είναι, και
- iii. το *παρ-Είναι* σε κάποιο ενδόκισμο *ον*.<sup>46</sup>

**(ιδ) Και το βούλεσθαι/εθέλειν έχει εκάστοτε ήδη περιέλθει στην κυριαρχία του “κάνεις”· και εκεί εφησυχάζει στο εφικτό και στο “πραγματικό”**

Το κατανοητικό προβάλλειν του εδωνά-Είναι είναι γεγονοτικό. Αυτό σημαίνει πως εκάστοτε ήδη το εδωνά-Είναι *παρ-Είναι* σε κάποιον ανακαλυμμένο κόσμο (*ist bei einer entdeckten Welt*).<sup>47</sup> Το εδωνά-Είναι λαμβάνει τις δυνατότητές του με βάση αυτόν τον κόσμο ή, ακριβέστερα, με βάση τον χαρακτήρα ή το νόημα αυτού του κόσμου. Ωστόσο, το τι είναι ο κόσμος έχει εκάστοτε κριθεί πρωτίστως με βάση τη συντελεσμένη ερμηνεία του “κάνεις”. Έτσι, οι αντίστοιχες –αρχικά ελεύθερα εκλέξιμες– δυνατότητες σχετισμού με τα όντα αυτού του κόσμου έχουν προσδιοριστεί ανάλογα. Στην πραγματικότητα, το εδωνά-Είναι περιορίζει τις δυνατότητές του μέσα στον κύκλο του *οικείου*, του *εφικτού*, του *υποφερτού*, κ.λπ. Έτσι, επέρχεται μια *ισοπέδωση* των δυνατοτήτων του εδωνά-Είναι. Το εδωνά-Είναι ασχολείται με ό,τι μέσα στην κατά μέσον όρο επιμεριμνώδη καθημερινότητα είναι *διαθέσιμο* (*Verfügbar*). Παράλληλα, όμως, αυτός ο περιορισμός επιφέρει μια *συσκότιση* της δυνατότητας ως τέτοιας. Έτσι, το εδωνά-Είναι *εφησυχάζει* σε ό,τι είναι “πραγματικό” (“*Wirklichen*”).

Εντούτοις, αυτός ο εφησυχασμός, αντί να οδηγεί σε μια *ύφεση* της επιμεριμνώδους δραστηριότητας, προκαλεί μια *επίτασή* της. Όμως, το τυγχάνον-βούλησης/εθελόμενο *δεν* είναι τότε κάποιες θετικές νέες δυνατότητες. Απλώς, το διαθέσιμο μεταβάλλεται “*τακτικιστικά*” (“*taktisch*”) κατά τρόπο ώστε να προκύπτει η

<sup>45</sup> Εδώ ο Χάιντεγκερ δεν μας παρουσιάζει εξαρχής το βούλεσθαι/εθέλειν ως καταπεσμένο. Την καταπεσμένη ετεροίωση του βούλεσθαι/εθέλειν θα μας τη δώσει λίγο μετά. Έτσι, έχουμε την ευκαιρία να επιβεβαιώσουμε την ερμηνεία που πρότεινα προηγουμένως περί δισπόστατου της καθημερινότητας: προ-καταπτωτική και καταπτωτική ως δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

<sup>46</sup> Βλέπε σχετικά SZ 194. Ο αναγνώστης έχει εδώ την ευκαιρία να επαληθεύσει όσα παρατήρησα στη σχετική σημείωση της §41.ζ και όσα αναπτύσσονται στη σχετική βιβλιογραφική αναφορά για την παραλληλία της θεματικής του Χάιντεγκερ περί μέριμνας με τη θεματική του Χούσερλ περί αποβλεπτικότητας.

<sup>47</sup> Τρία προβλήματα πρέπει να επισημανθούν σε ετούτη την πρόταση. Πρώτον, όπως και σε άλλες πρόσφατες ενότητες, «γεγονότητα» σημαίνει εδώ «εν-Είναι σε κάποιον κόσμο». Δεύτερον, αντί για «εν-Είναι» ο Χάιντεγκερ κάνει εδώ λόγο παράτυπα για «παρ-Είναι», το οποίο αφορά όντα και όχι κόσμο. Τρίτον, εφόσον πρόκειται για συστοίχιση με κόσμο, θα έπρεπε να λέγεται πως αυτός είναι *αποκαλυμμένος* και όχι *ανακαλυμμένος*.

επίφραση πως “κάτι γίνεται” (es geschehe etwas).

**(κε) Στο καταπτωτικό επιθυμείν το εδωνά-Είναι βλέπει παντού, λαίμαργα και ανικανοποίητα, επιθυμούμενα όντα**

Υπό την κυριαρχία του “κάνεις”, λοιπόν, το βούλεσθαι/εθέλειν εφησυχάζει. Στον εφησυχασμό, εντούτοις, το βούλεσθαι/εθέλειν δεν εξαλείφεται ως τέτοιο, αλλά τροποποιείται. Το Είναι-προς-τις-δυνατότητες (Sein zu den Möglichkeiten) αναφαιίνεται τότε ως σιέτο *επιθυμείν* (Wünschen). Στο επιθυμείν του το εδωνά-Είναι προβάλλει το Είναι του σε δυνατότητες που ούτε αυτές οι ίδιες αδράχτηκαν (αυθεντικά), ούτε η εκπλήρωσή τους έτυχε σχεδιασμού και επί τούτου αναμονής. Γι’ αυτό το επιθυμείν χαρακτηρίζεται από μια *ακατανόησία* (Unverständnis) σε ό,τι αφορά τις γεγονотικές δυνατότητές του. Το επιθυμούν εδωνά-Είναι δεν κατανοεί και, άρα, δεν «έχει εικόνα», δεν μπορεί να αναλύσει και να επεξηγήσει πώς και γιατί βρίσκεται να επιδιώκει επιθυμητικά το κάθε τι που αυτό επιδιώκει επιθυμητικά. Σε αυτό το επιθυμείν θα λέγαμε πως το εδωνά-Είναι «άγεται και φέρεται». Στο εν-τω-κόσμω-Είναι, στο οποίο ο κόσμος έχει τύχει επιθυμητικής προβολής, δηλαδή στο επιθυμητικά-εν-τω-κόσμω-Είναι ή, αλλιώς, στο εν-Είναι στον κόσμο των επιθυμητών όντων, το εδωνά-Είναι έχει *ακρασιακά* αφεθεί να χαθεί (hat sich haltlos ... verloren) ανάμεσα στα διαθέσιμα όντα. Στο επιθυμείν του το εδωνά-Είναι δεν βλέπει παρά μόνο επιθυμούμενα όντα· η επιθυμητική βλέψη του έχει πάντα ενταθεί τόσο, ώστε να μην αφήνει έξω από το πεδίο της *κανένα* επιθυμούμενο ον. Αλλά, τα εκάστοτε (άμεσα) διαθέσιμα επιθυμούμενα όντα δεν είναι *ποτέ αρκετά* σε σχέση με το σύνολο των επιθυμητών όντων. Έτσι, το *ακρασιακό καταπτωτικό επιθυμείν* παραμένει πάντα *ακόρεστο*.

**(κστ) Το καταπτωτικό επιθυμείν είναι η μέριμνα που τροποποιήθηκε σε λίμπισμα των δυνατοτήτων σχετισμού με όντα**

Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, πως το επιθυμείν δεν είναι παρά μια υπαρκτική ετεροίωση του κατανοητικού προβάλλεσθαι. Συγκεκριμένα, πρόκειται για το ερριμένο κατανοητικό προβάλλεσθαι που κατέπεσε στα όντα. Το καταπτωτικό επιθυμείν, τώρα, κάνει το εδωνά-Είναι να σχετίζεται με τις δυνατότητές του (για σχετισμό με όντα) με τον τρόπο του *ενδίδειν* προς αυτές (den Möglichkeiten lediglich noch nachhängen). Σε αυτή την κατάσταση το εδωνά-Είναι διαπιστώνει ότι του ανοίγεται μια σειρά δυνατοτήτων σχετισμού του με τα όντα και *ελκύεται* από αυτές. Το καταπτωτικό επιθυμείν, δηλαδή, μπορούμε να πούμε, κάνει το εδωνά-Είναι να *ενδίδει* (nachhängt) σε αυτές τις δυνατότητες σχετισμού του.<sup>48</sup> Έτσι, το εδωνά-Είναι «πέφτει με τα μούτρα» και στη διαδικασία πραγμάτωσης της μίας δυνατότητας μετά την άλλη.

Σε αυτό το πλαίσιο, όμως, όπως είναι αναμενόμενο, αυτό το ενδίδειν προς τις

---

<sup>48</sup> SZ 195. Παρατηρήστε ότι και εδώ οι δυνατότητες συνεχίζουν να παραμένουν *οντικά* κατανοημένες.



δυνατότητες αντί να φανερώνει τις δυνατότητες ως τέτοιες, στην ουσία τις *αποκρύβει*. Κατά τούτο, στο επιθυμείν το εδωνά-Είναι διατελεί ως *αναυθεντικό*. Έτσι, το εδωνά-Είναι παραμένει επιθυμητικά μέσα στη σφαίρα των έτσι –δηλαδή επιθυμητικά– ανακαλυμμένων όντων και εκλαμβάνει ως “πραγματικό κόσμο” (“wirkliche Welt”) απλώς και μόνο ό,τι ανακαλύπτεται “εκεί δα” (“da”) ως ενδοτικά επιθυμητό.

Συνολικά, άρα, δεν θεμελιώνει το επιθυμείν τη μέριμνα, αλλά αυτό ριζώνει ο-ντολογικά στη μέριμνα (στερητικά και αναυθεντικά).

**(κζ) Το ενδοτικώς επιθυμείν μάς φανερώνει ότι η ροπή δεν είναι παρά το στοιχείο της μέριμνας το οποίο συνιστά τον “μηχανισμό” της καταπτωτικής έλξης μας από τα όντα**

Όταν ενδίδουμε, διατελούμε κιόλας στο ήδη-παρ-Είναι (schon-Sein-bei). Και το προπορεύεσθαι-εαυτού-στο-ήδη-εν-Είναι (Sich-vorweg-im-schon-sein-in) έχει ετεροιωθεί συγκεκριμένα στον τρόπο του λιμπιστικώς (nachhängend) επιθυμείν. Αλλά αυτή η καταπτωτική επιρρέπεια ή λιμπισμα μας φανερώνει κάτι σημαντικό.

Το εδωνά-Είναι παρουσιάζεται να έχει τη ροπή (Hang) να αφήσει τη ζωή του να συρθεί (von der Welt ... “gelebt” zu werden) στο κατόπι του κόσμου μέσα στον οποίο αυτό ήδη είναι. Η ροπή έχει τον χαρακτήρα του «βρίσκομαι ξωπίσω» από κάτι (Aussein auf...). Τούτο το «προς-το...» της ροπής είναι, έτσι, ένα “αφήνομαι-στην-έλξη” (Sichziehenlassen) αυτού που με κάνει να έχω τη ροπή να (του) ενδίδω. Γι’ αυτό το προπορεύεσθαι-εαυτού του ενδοτικώς επιθυμείν έχει χαθεί σε ένα εκάστοτε-ήδη-σιέτο-παρά (nur-immer-schon-bei) τα όντα.

Μάλιστα, όταν το εδωνά-Είναι αφηθεί ολοκληρωτικά στη ροπή, δηλαδή όταν βουλιάζει (versinkt) μέσα της, η ροπή παύει να συνιστά απλώς μια ετεροίωση της μέριμνας και *παραμορφώνεται* τελείως.<sup>49</sup> Τότε, το εδωνά-Είναι έχει γίνει *τυφλό* ως προς το Είναι του και έχει αφήσει όλες τις δυνατότητές του να γίνουν *παρανάλωμα* των ροπών του.<sup>50</sup>

**(κη) Η ορμή είναι η ετεροίωση της μέριμνας στην οποία ένα αυτο-παρωθητικό «προς το ...» επικεντρώνεται «πάση θυσία» σε μια δυνατότητα αποκλείοντας όλες τις άλλες**

Αντίθετος προς τον “μηχανισμό” της ροπής είναι ο “μηχανισμός” της ορμής (Drang). Για παράδειγμα, λέμε ότι αυτός έχει ορμή «για ζωή» (Drang «zu leben»). Και εδώ έχουμε ένα «προς το...»· μόνο που η ορμή συνοδεύεται *αφ’ εαυτής* από *παρώθηση* (Antrieb). Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για ένα αφ’ εαυτού παρωθούμενο «προς-το...» «ανεξαρτήτως τιμήματος». Το «προς-το...» της ορμής επικεντρώνεται στον στόχο της και επιχειρεί να αποτρέψει (verdrängen) κάθε άλλη δυνατότητα

<sup>49</sup> «... dann ist nicht lediglich noch ein Hang vorhanden, sondern die volle Struktur der Sorge ist modifiziert» (SZ 195). Ο Χάιντεγκερ θυμίζει εδώ Αριστοτέλη. Ο άνθρωπος που έχει βουλιάζει πλήρως στις ορμές του και άγεται και φέρεται αποκλειστικά από αυτές, χωρίς κανένα τιμόνι από τη φρόνηση, έχει πάψει να ορίζεται από την ουσία του· έχει καταστεί μη-άνθρωπος.

<sup>50</sup> Σε αυτή την κατάσταση, μπορούμε να πούμε, το εδωνά-Είναι δεν είναι απλώς αναυθεντικό, αλλά έχει –οριακά– *χάσει* την ουσία του.

(σχετισμού με όντα). Παρόλο που το επιπίπτει (*Überfallensein*) της ορμής «προς το...» είναι *αυτο-παρωθητικό*, ούτε αυτή δεν απαλλάσσεται, βεβαίως, από την αναυθεντικότητα. Και στην ορμή, το προπορεύεσθαι-εαυτού είναι *αναυθεντικό*. Ναι μεν η παρώθηση της ορμής εκκινεί από το εδωνά-Είναι, αλλά με το να είναι έτσι επικεντρωμένο σε μία δυνατότητα, στην πραγματικότητα *αγνοεί* τις δυνατότητες ως τέτοιες.

Η ορμή, τώρα, ενδέχεται ακόμα και να κατακυριεύει (*überrennen*) την εκάστοτε ευρεσιακότητα και κατανόηση. Τότε, η μόνη διάνοιξη που μπορεί να συμβαίνει στρέφεται αποκλειστικά γύρω από αυτό στο οποίο αποσκοπεί η ορμή «πάση θυσία». Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι πρωταρχικά το εδωνά-Είναι συγκροτείται ως «σιέτη ορμή» που από καιρού εις καιρόν (*bisweilen*) μπορεί να επιπροστίθενται (*hinzukommen*) πάνω της άλλα φέρεσθαι (*Verhaltungen*) του τύπου της «κυριάρχησης» και της «καθοδήγησης» αυτής της υποτιθέμενης σιέτης ορμής. Το εδωνά-Είναι —στο πλήρες (*voll*) ευρεσιακο-κατανοητικό εν-τω-κόσμω-Είναι του— δομείται *πρωταρχικά* ως μέριμνα.

Η ορμή, λοιπόν, δεν θεμελιώνει τη μέριμνα, αλλά συνιστά μια *ετεροϊώση* της.

**(κθ) Η ορμή και η ροπή είναι οριακές στερητικές ετεροϊώσεις της μέριμνας, στις οποίες αυτή έχει πολωθεί (είτε προς την πλευρά της αυτο-παρώθησης, είτε, αντίστοιχα, προς την πλευρά της άφησης στην έλξη των όντων)**

Στο επίπεδο της αμιγούς ορμής δεν έχουμε ακόμα μια πλήρως απελευθερωμένη (*frei geworden*) μέριμνα. Η ορμή έχει καταστήσει οντολογικώς δυνατό ένα εδωνά-Είναι ως απλώς *αφ' εαυτού* εφορμών (*Bedrängtsein*). Από την άλλη, όμως, στη ροπή η μέριμνα διατελεί εκάστοτε ήδη σε μια *δέσμευση* (*gebunden ist*). Με αυτό, βέβαια, δεν εννοείται πως π.χ. η ορμή «για ζωή» *συνιστά εκμηδενισμό* (*ist nicht zu vernichten*), δηλαδή ότι έτσι η μέριμνα απομένει ολοκληρωτικά χωρίς *κόσμο* (για τα όντα της). Αντίστοιχα, η ροπή του εδωνά-Είναι για άφηση της ζωής του να «συρθεί» *δεν συνιστά ξερίζωμα* (*ist nicht auszurotten*), δηλαδή δεν απομένει ολοκληρωτικά χωρίς *εαυτό με αυτο-προπόρευση*. Η ορμή και η ροπή είναι δυνατότητες που απλά *ρίζωνουν* στην καταπτωτικότητα του εδωνά-Είναι. Σαφέστερα ακόμα, αυτές θεμελιώνονται οντολογικά (με τρόπο στερητικό) στην *αυθεντική μέριμνα* και συνιστούν αντιποδικές οντικο-υπαρξιακές ετεροϊώσεις της.<sup>51</sup>

**(κι) Η δομή της μέριμνας δείχνει πως η οντολογική έρευνα πρέπει να αναζητήσει πλέον τον πρωταρχικό όρο της ολιστικής ενότητας αυτής της δομής**

Είδαμε ότι η μέριμνα είναι ένα υπαρξιακο-οντολογικό φαινόμενο με σύνθετη ολιστική δομή (μη αναγόμενη αθροιστικά σε ανεξάρτητα συστατικά). Το ίδιο ισχύει και για το Είναι, και μάλιστα το Είναι εν γένει ή καθόλου που η δομή του δεν ανάγεται στα όντα. Αντίστοιχα, και το Είναι του εδωνά-Είναι δεν ανάγεται σε οντικά

<sup>51</sup> «... sind durch diese [die Sorge] als eigentliche ontisch existenziell zu modifizieren» (SZ 196).

χαρακτηριστικά. Αυτή η διαπίστωση για τα τρία αλληλεξαρτώμενα —όπως έχουμε δει— θέματά μας μάς ωθεί να εννοήσουμε πως η έρευνά μας για το ίδιο το οντολογικό ερώτημα οφείλει να κάνει ένα τελευταίο βήμα. Ειδικότερα, δεδομένου ότι ως μέριμνα ορίσαμε το *όλο Είναι* του εδωνά-Είναι ιδωμένο ως *προπορεύεσθαι-εαυτού-ήδη-εν-(τω-κόσμω) ως παρ-Είναι* (σε ενδόκοσμα συναντώμενα όντα), συνειδητοποιούμε πως η μέριμνα χαρακτηρίζεται από μια δομή διάρθρωσης η οποία, όμως, πρέπει κάπως να υποβαστάζεται οντολογικά στην ενότητά της. Οφείλουμε, λοιπόν, να αναζητήσουμε ως φαινόμενο εκείνον τον πλέον πρωταρχικό όρο που διασφαλίζει την ολιστική ενότητα των δομών της μέριμνας. Αυτό είναι το καθήκον της δεύτερης διαίρεσης του EX. Έτσι θα φτάσουμε στο νόημα του Είναι γενικά.

**§42. Επικύρωση της υπαρκτικής ερμηνείας του εδωνά-Είναι ως μέριμνας με ένα προ-οντολογικό τεκμήριο που μας παρέχει το εδωνά-Είναι στην αυτό-ερμηνεία του**

**(α) Μια ιστορική προ-θεωρητική αυτό-ερμηνεία του εδωνά-Είναι**

Ασφαλώς, η ιδέα ότι το *όλο Είναι* του εδωνά-Είναι, δηλαδή του ανθρώπου, είναι η μέριμνα ξενίζει. Παραδοσιακά ο άνθρωπος ορίζεται, π.χ., ως ζώον λόγον έχον. Ας δώσουμε, λοιπόν, τουλάχιστον ένα προ-οντολογικό (και απλώς ιστορικό) τεκμήριο, το οποίο μας παρέχεται μέσα από την ιστορία των αυτο-ερμηνειών του ανθρώπου. Η συγκεκριμένη αυτο-ερμηνεία, μάλιστα, είναι προ-θεωρητική και πηγαία. Έτσι θα φανεί ότι η εδώ προτεινόμενη οντολογική ερμηνεία δεν είναι αυθαίρετη, αλλά είναι μια οντολογική «κατασκευή»<sup>52</sup> που κινείται μέσα στον ιστορικά διαμορφωμένο ορίζοντα των αυτο-κατανοήσεων του ανθρώπου.

**(β) Ο μύθος της Cura**

Πρόκειται για τον 220ό μύθο που μας παρέδωσε ο απελεύθερος Ρωμαίος γραμματικός, μαθητής του Αλεξάνδρου του Πολυίστορα, Γάιος Ιούλιος Υγίνος (Hyginus) (αντλώντας από προγενέστερες αρχαίες Ελληνικές παραδόσεις) και διασκεύασαν ο Χέρντερ και ο Γιαίτε (ο δεύτερος στο δεύτερο μέρος του Φάουστ). Η Μέριμνα, λέει, έπλασε από πηλό έναν άνθρωπο και ο Δίας έσπευσε να του εμφυσήσει πνεύμα. Έτσι, ο Κρόνος είπε το δημιουργήμα homo, μιας κι ήταν φτιαγμένο από humus (γη), έδωσε στον Δία το δικαίωμα να παίρνει, μετά το θάνατό του, πίσω το πνεύμα που του εμφύσησε, αλλά αναγνώρισε ότι η μέριμνα θα το ορίζει όσο ζει. Προ-οντολογικά, δηλαδή, αναγνωρίζεται πως το εν-τω-κόσμω-Είναι έχει τον οντολογικό χαρακτήρα της μέριμνας. Μάλιστα, ο κριτής για αυτό είναι ο Κρόνος, δηλαδή ο χρόνος. Πάνω στο θεμέλιο του χρόνου, λοιπόν, ορίζεται πως ο οντολογικός χαρακτήρας του εν-τω-κόσμω-Είναι, ως Είναι του εδωνά-Είναι, είναι η μέριμνα.

---

<sup>52</sup> Όπως η κατασκευή μιας έννοιας στον Καντ, δηλαδή η εποπτικοποίηση αυτού που μια έννοια, βασικά μαθηματική (στον Καντ), εννοεί. Η εποπτικοποίηση καθιστά φαινόμενο αυτό που η έννοια εννοεί.

**(γ) Η cura υποσημαίνει την ίδια τη ριγμένη προβολή**

Cura, όμως, σημαίνει μαζί εναγώνια προσπάθεια (ängstliche Bemühung) και φροντίδα (Sorgfalt) ή αφοσίωση (Hingabe). Ο Σενέκας ισχυρίστηκε ότι ο θνητός άνθρωπος τελειούται στο μεριμνάν του (σε αντίθεση με τον αθάνατο Θεό που τελειούται από την ίδια του τη φύση). Στο μεριμνάν του μόνο ο άνθρωπος μπορεί να γίνει ό,τι μπορεί να γίνει όντας ελεύθερος για *προβολή* στις πλέον δικές του δυνατότητες. Ισοπρωταρχικά, βέβαια, η μέριμνα ονομάζει το ότι το εδωνά-Είναι είναι *ριγμένο* στον κόσμο της επιμέριμνας. Το διπλό νόημα της cura, δηλαδή, σηματοδοτεί ότι η θεμελιώδης σύσταση του Είναι του εδωνά-Είναι είναι η ριγμένη προβολή (geworfene Entwurf).

**(δ) Οντολογικά η cura σημαίνει a priori θεμέλιο του ανθρωπίνως υπάρχειν**

Η οντολογική αναβάθμιση τούτης της προ-οντολογικής κατανόησης δεν προκώπτει θεωρητικο-οντικά, δηλαδή με γενίκευση όλων των εμφρόντιδων (sorgenvoll) οντικών σχετισμών του ανθρώπου. Η απαιτούμενη αναβάθμιση γίνεται απριορισκο-οντολογικά. Διαβλέπει την οντολογική σύσταση που προδίδεται ως προϋποτιθέμενος όρος δυνατότητας ή ως θεμέλιο πίσω από όλους αυτούς τους σχετισμούς. Η υπαρκτικο-οντολογικά εννοημένη μέριμνα καθιστά δυνατή κάθε οντική βιομέριμνα (Lebenssorge). Αυτή η υπερβατολογική (transzendente) μέριμνα καθιστά δυνατή κάθε οντικο-κοσμοθεωρητική ερμηνευση της ανθρωπίνης ύπαρξης.

**§43. Εδωνά-Είναι, κοσμικότητα, και ρεαλιστικότητα**

**(α) Το ον εδωνά-Είναι και τα άλλα όντα**

Το εδωνά-Είναι μπορεί και θέτει το ερώτημα για το Είναι, επειδή έχει ήδη προκατανοήσει κάτι σαν Είναι. Όσο πιο ταιριαστά και πρωταρχικότερα φωτίσουμε αυτό το γεγονός, τόσο εμβριθέστερη απάντηση θα πάρουμε στο ερώτημά μας. Στην ως εδώ Υπαρκτική Αναλυτική φανερώθηκε η θεμελιώδης υπαρκτικο-οντολογική σύσταση του όντος εδωνά-Είναι. Μέσα στον διανοιγμένο κόσμο, όμως, αυτό το ον συναντά άλλα αποκαλυμμένα όντα. Αυτό σημαίνει πως το Είναι και αυτών των όντων ήδη κάπως κατανοείται, έστω κι αν όχι εξαρχής με τον αρμόζοντα τρόπο. Μέσα στη συντελεσμένη κατάπτωση, η κατανόηση των όντων γενικά γίνεται με όρους “κόσμου”. Όχι μόνο η οντική έρευνα, αλλά και η οντολογική εκκινεί έχοντας ως πρότυπο τα ενδόκοσμα όντα.

**(β) Η ρεαλιστικότητα αποπροσανατολίζει την οντολογία**

Αυτή η στάση ευθύνεται για το ότι το Είναι των αρχικά πρόχειρων όντων παραγνωρίζεται και όλα τα όντα κατανοούνται ως απλώς παρευρισκόμενα πράγματα (res). Για τη Φαινομενολογία του EX αυτό σημαίνει ότι το Είναι τους νοείται γενικά ως ρεαλιστικότητα (Realität), δηλαδή το ότι τα όντα είναι εννοείται σαν να σημαίνει ότι αυτά υφίστανται αυθύπαρκτα εκεί πέρα σε μια σταθερή παρεύρεση. Ρεαλιστικότητα

σημαίνει υφίστασθαι ή υποστασιακότητα (Substantialität). Έτσι εννοείται και το Είναι του ανθρώπου. Συνολικά, λοιπόν, η κατανόηση του Είναι ως ρεαλιστικότητα εμποδίζει την ανακάλυψη και της ύπαρξης και της προχειρότητας και άρα την ίδια την αυθεντική οντολογία.

**(γ) Η ρεαλιστικότητα στηρίζεται σε πρωταρχικότερα νοήματα του Είναι**

Κι όμως, η ρεαλιστικότητα δεν είναι παρά ένα παράγωγο είδος του Είναι, το οποίο στηρίζεται στο εδωνά-Είναι, στον κόσμο και στην προχειρότητα.

**(δ) Τα ερωτήματα περί της ρεαλιστικότητας και ο δρόμος επαναπραγμάτευσής τους**

Τα ερωτήματα αναφορικά με τη ρεαλιστικότητα είναι γενικά τα ακόλουθα. Υφίστανται όντα πέραν της συνείδησής μας; Μπορεί να αποδειχτεί η αυθυπαρξία τους (ρεαλιστικότητα); Μπορούν καθόλου να γνωστούν αυτά στην καθ' εαυτότητά τους; Τι σημαίνει γενικά αυθυπαρξία (ρεαλιστικότητα); Θα τα πραγματευτούμε εκκινώντας από μια τριπλή αφετηρία: (Α) ως πρόβλημα απόδειξης του «έξω κόσμου» και του Είναι του, (Β) ως οντολογικό πρόβλημα, και (Γ) ως πρόβλημα συνδεδεμένο με τη μέριμνα.

**(Α) Η ρεαλιστικότητα ως πρόβλημα απόδειξης του «έξω κόσμου» και του Είναι του**

**(ε) Το εδωνά-Είναι “απολαμβάνει” ήδη έναν διανοιγμένο κόσμο όντων**

Το πρόβλημα της ρεαλιστικότητας τίθεται σε αναφορά με μια συνείδηση που εποπτεύει τα όντα. Μπορεί αυτή να υπερβεί τον εαυτό της και να φτάσει τα όντα στην καθ' εαυτότητά τους; Το νόημα του ερωτήματος, έτσι, εξαρτάται από το πώς έχουμε κατανόηση τη συνείδησης ως προς το Είναι της και από το αν το γνωρίζει μπορεί να αναλάβει την υπονοούμενη υπέρβαση. Αλλά στην Υπερβατολογική Αναλυτική είδαμε ήδη πως το γνωρίζει είναι παράγωγος τρόπος πρόσβασης στα όντα. Ουσιαστικά τα όντα είναι προσβάσιμα ενδόκοσμα, ενώ κάθε πρόσβαση στηρίζεται στο ότι το εδωνά-Είναι Είναι-εν-τω-κόσμο, δηλαδή, πρωταρχικότερα, στο ότι αυτό μεριμνά. Από αυτή την οπτική, το ερώτημα αν υπάρχει κόσμος με φανερώσιμο Είναι δεν έχει καν νόημα. Ο κόσμος έχει εκάστοτε ήδη διανοιχθεί μαζί με το Είναι του εδωνά-Είναι, ενώ μέσα σε αυτό όντα έχουν ανακαλυφθεί.

**(στ) Η ρεαλιστικότητα προϋποθέτει έναν διανοιγμένο κόσμο ανακαλυμμένων όντων**

Το ζήτημα της ρεαλιστικότητας, λοιπόν, τίθεται μόνο πάνω σε αυτή την προϋπόθεση. Ρεαλιστικά όντα μπορούν να ανακαλυφθούν μόνο πάνω στην στηρικτική βάση ενός ήδη διανοιγμένου κόσμου ανακαλυμμένων όντων. Μπορούμε δε να μιλάμε για απρόσβατα ή κρυμμένα ρεαλιστικά όντα μόνο με την έννοια ότι η ρεαλιστική ερμηνεύσή τους δεν έχει ακόμα συντελεστεί. Το να ρωτάμε για την πρόσβαση σε ρεαλιστικά όντα στον «έξω κόσμο», λοιπόν, είναι απλώς μια πλάνη.

### **(ζ) Η ρεαλιστικότητα και το σκάνδαλο της φιλοσοφίας**

Ο Καντ θεωρεί «σκάνδαλο της φιλοσοφίας» το ότι μέχρι τον καιρό του δεν είχε βρεθεί πειστική απόδειξη της ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου. Στην «Ανασκευή του Ιδεαλισμού» της ΚΚΑ προτείνει πως η εμπειρικά καθορισμένη συνείδηση της ύπαρξης μου αποδεικνύει την ύπαρξη πραγμάτων στο χώρο πέρα από μένα. Αλλά όταν ο Καντ λέει «ύπαρξη» (Dasein) εννοεί «παρεύρεση». Οπότε εννοεί πως η παρεύρεσή μου αποδεικνύει την παρεύρεση άλλων αντικειμένων. Η παρεύρεσή μου, βέβαια, καταγράφεται σε μια μεταβαλλόμενη συνείδηση. Αυτή, όμως, αυτοκατανοείται στη μεταβολή της ακριβώς μόνο επειδή έχει ως σταθερή αναφορά την παρεύρεση του εξωτερικού μου εμπειρικού εαυτού και εξωτερικών άλλων αντικειμένων.

### **(η) Εν-τω-κόσμο-Είναι έναντι απλής συμπαρεύρεσης υποκειμένου-αντικειμένου**

Πέρα από το ότι ο Καντ χρησιμοποιεί εδώ το χρόνο και τη μεταβολή για να αποδείξει την ύπαρξη εξωτερικών πραγμάτων, εξακολουθεί να μένει δεσμευμένος στην καρτεσιανή προοπτική: ένα μεμονωμένο υποκείμενο που προβληματίζεται για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου. Συνείδηση και «εξωτερικά όντα» είναι και για τον Καντ συμπαρευρισκόμενα: το ένα έναντι του άλλου. Η ιδέα του ότι ο άνθρωπος Είναι-εν-τω-κόσμο παραμένει για τον Καντ ξένη.

### **(θ) Το βαθύτερο σκάνδαλο της φιλοσοφίας**

Αν την είχε συλλάβει, θα καταλάβαινε ότι το σκάνδαλο στη φιλοσοφία είναι ότι ζητήθηκαν και επιχειρήθηκαν αποδείξεις για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου. Ότι όλα αυτά απέτυχαν δεν οφείλεται στις επιχειρηθείσες αποδείξεις, αλλά στον λάθος τρόπο εννόησης του είδους του Είναι του όντος που μπαίνει σε αυτή τη διαδικασία. Η ορθή εννόησή του δείχνει πως αυτό που υποτίθεται αποδεικτέο είναι ήδη δεδομένο. Με αυτό, βέβαια, δεν εννοείται ότι η ύπαρξη του κόσμου των όντων ανατίθεται στην πίστη (όπως κάνει, π.χ., ο Ντιλτάι). Αυτός ο δρόμος διατηρεί τη διαστρόφη.

### **(ι) Το σκάνδαλο οφείλεται στην κατάπτωση**

Αν, λοιπόν, για εμάς εδώ δεν τίθεται ζήτημα απόδειξης της ύπαρξης ενός κόσμου για το εδωνά-Είναι, αυτό που πρέπει να κατανοήσουμε είναι γιατί το εν-τω-κόσμο-Είναι εδωνά-Είναι έχει την τάση να θέτει το ζήτημα αυτό. Η απάντηση είναι ότι αυτό οφείλεται στην κατάπτωση του εδωνά-Είναι, η οποία παρασύρει την πρωταρχική κατανόηση του Είναι στην παρεύρεση. Στο πλαίσιο αυτού του συμβάντος το εδωνά-Είναι αυτό-κατανοείται ως υποκειμενική εσωτερικότητα η οποία επιχειρεί να σχετιστεί θεωρητικά με έναν “κόσμο”. Γι’ αυτό η Φαινομενολογία δεν μπορεί απλώς να βελτιώσει τον παραδοσιακό τρόπο αντιμετώπισης του προβλήματος της ρεαλιστι-

κότητας με ανα-νοηματοδοτήσεις των όρων «υποκείμενο», «συνείδηση», κ.λπ.<sup>53</sup> Από τη στιγμή που η Φαινομενολογία αναζητά φαινόμενα και όχι εικασίες ή εννοιολογικές βελτιώσεις, ο δρόμος της Υπαρκτικής Αναλυτικής είναι αναπόφευκτος.

#### **(κ) Υπαρκτικο-οντολογική ανάλυση έναντι ρεαλισμού και ιδεαλισμού**

Με μια μόνο έννοια, λοιπόν, η εδώ προηγηθείσα διαπίστωση ότι στον διανοημένο κόσμο όντα έχουν ανακαλυφθεί συμφωνεί με τη θέση του ρεαλισμού. Η υπαρκτικο-οντολογική προσέγγιση, όμως, δεν δέχεται ούτε ότι αυτή η ύπαρξη όντων μέσα στον κόσμο χρειάζεται, ούτε ότι μπορεί να αποδειχτεί. Επιπλέον, ο ρεαλισμός δεν εμβαθύνει οντολογικά, αλλά συνιστά απλώς ένα οντικό εγχείρημα με όρους αιτιότητας ανάμεσα σε ρεαλιστικά όντα, κ.λπ. Με μία άλλη έννοια, η εδώ τοποθέτηση συμφωνεί με τον ιδεαλισμό (τον μη ψυχολογικό ή εμμονοκρατικό), ο οποίος διατείνεται πως το Είναι και η ρεαλιστικότητα ορίζονται μόνο «εντός της συνείδησης». Αν το τελευταίο σημαίνει ότι το Είναι δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω όντων, αλλά είναι υπερβατολογικός όρος δυνατότητας για εμπειρία και ύπαρξη όντων, τότε ο ιδεαλισμός είναι σε καλύτερη θέση από τον ρεαλισμό.<sup>54</sup> Ωστόσο, ο ιδεαλισμός δεν διαλευκαίνει το Είναι με αναφορά στην οντολογική σύσταση του εδωνά-Είναι και χιτίζει στο κενό (αφού δεν ρωτά για το Είναι της συνείδησης).

#### **(Β) Η ρεαλιστικότητα ως οντολογικό πρόβλημα**

Να τι διαπιστώσαμε ως εδώ: τα προβλήματα της παραδοσιακής γνωσιολογικής προσέγγισης της ρεαλιστικότητας μάς οδηγούν να διαπιστώσουμε πως αυτή πρέπει να επανεξεταστεί υπαρκτικο-οντολογικά με βάση το εδωνά-Είναι.

(κα) Η ρεαλιστικότητα προϋποθέτει την ενδοκοσμικότητα

Η ρεαλιστικότητα εννοεί τα όντα ως παρευρισκόμενα. Αλλά και η παρεύρεση προϋποθέτει έναν κάπως εννοημένο κόσμο (“κόσμο”). Τα όντα γενικά συλλαμβάνονται ως ενδόκοσμα. Το τι σημαίνει «ενδόκοσμος» όμως δεν είναι αυτονόητο. Αντί για την οντική εννόηση του όρου εδώ έχει ήδη επιτευχθεί η οντολογική εννόησή του. Σε αυτήν το φαινόμενο του κόσμου είναι δομικό στοιχείο του εν-τω-κόσμου-Είναι ως Είναι του εδωνά-Είναι, ενώ τη δομική ολότητα αυτού του Είναι την αναγνωρίσαμε ως μέριμνα. Η ρεαλιστικότητα και το καθ’ εαυτό γίνονται κατανοητά μέσα σε

---

<sup>53</sup> Υπαινιγμός ασφαλώς εναντίον του δρόμου του Χούσερλ, ο οποίος, στο πλαίσιο των φαινομενολογικών αναγωγών (ψυχολογική και υπερβατολογική — τις οποίες, εντούτοις ο Χάιντεγκερ δεν τις διακρίνει), επεχείρησε όντως να χρησιμοποιήσει παλιές έννοιες με νέα νοήματα.

<sup>54</sup> Είναι αλήθεια ότι ο Χάιντεγκερ επεχείρησε να παρουσιάσει τον Χούσερλ ακόμα και ως εμμονοκρατικό ιδεαλιστή καρτεσιανού τύπου. Ωστόσο, τουλάχιστον η αναγνώριση του θετικού προσήμου του καντιανού υπερβατολογικού ιδεαλισμού δεν μπορεί να μην αφορά και τον Χούσερλ. Πέρα από αυτό, όμως, ακόμα και κατά τον Χάιντεγκερ έστω στις μη υπερβατολογικές ιδεαλιστικές *Λογικές Έρευνες*, ο Χούσερλ έχει πετύχει την αποβλεπτική υπέρβαση: η εμπειρία μας απολαμβάνει τη φανέρωση υπερβατικών όντων εντός ενός κόσμου που υπερβαίνει την εμμένεια του βιωματικού ρου της συνείδησης.

αυτό το πλαίσιο.

#### **(ιβ) Η βούληση και η αντίσταση στον Ντιλτάι**

Στις «Εισφορές» του (1890) ο Ντιλτάι επιχειρεί να λύσει το πρόβλημα της πίστης μας στη ρεαλιστικότητα του «έξω κόσμου» ανατρέχοντας στην ιδέα ότι στη συνείδηση αναδύεται η βούληση αλλά και η αναχαίτισή της (der Wille und seine Hemmung). Η ρεαλιστικότητα βιώνεται ως αντίσταση (Widerstand) έναντι της παρόρμησης και της βούλησής μας (Impuls und Wille). Ο γνωσιολογικός χαρακτήρας της προσέγγισης, όμως, εμποδίζει την ορθή ανάλυση του φαινομένου της αντίστασης. Ο Ντιλτάι δεν ρωτά για το Είναι της συνείδησης, ούτε για το Είναι της ανάδυσης της βούλησης και της αναχαίτισης· αρέστηκε μόνο σε μια οντολογικά αδιαφοροποίητη θεώρησης της ζωής. Είναι δυνατή όμως μια υπαρκτικο-οντολογική επαναθεώρηση της όποιας θετικής συνεισφοράς του.

#### **(ιγ) Ένστικτα και βούληση στον Σέλερ**

Κινούμενος στην προέκταση της θεωρίας του Ντιλτάι, και ο Σέλερ ισχυρίστηκε πως το Είναι των αντικειμένων αναφαίνεται μόνο στον σχετισμό μας με αυτά στο πλαίσιο των ενστικτων και της βούλησης. Και ο Σέλερ και ο Ντιλτάι φτάνουν να παρατηρήσουν πως πρωταρχικά η ρεαλιστικότητα δεν συνειδητοποιείται στη θεωρητική σκέψη κι ούτε η γνώση είναι πρωταρχικά ένα κρίνειν. Και εδώ, όμως, ισχύουν όσα είπαμε για τον Ντιλτάι. Τα οντολογικά θεμέλια της ρεαλιστικότητας παραμένουν αόριστα.

#### **(ιδ) Η αντίσταση προϋποθέτει έναν διανοιγμένο κόσμο**

Η θεμελιώδης οντολογική ανάλυση της ζωής δεν οικοδομείται μετά από τέτοιες αναλύσεις, αλλά αντίθετα προϋποτίθεται για να κατανοήσουμε όλα αυτά. Για παράδειγμα, αντίσταση συναντάμε όταν βουλόμεθα να προβούμε (durch-kommen) σε κάτι-κάπου και εμποδιζόμαστε. Ωστόσο, καμία τέτοια βούληση δεν μπορεί να έχει διανοιχθεί χωρίς την ισαρχέγονη συν-διάνοιξη εκείνου του κάτι, του επί-του-οποίου (worauf... aus) προβαίνει το ένστικτο και η βούληση. Το σε-τι-και-που (Woraufhin) του προβαίνει μας δεν μπορεί να παραμένει οντολογικά συσκοτισμένο. Το εκτείνεσθαι μας (das Aussein auf) που συναντά αντίσταση διαθέτει ήδη μια διανοιγμένη συμπλεκτική ολότητα όντων.<sup>55</sup> Η εξ αντιστάσεως ανακάλυψη όντων σε

---

<sup>55</sup> Όμως, αν το ένστικτο προϋποθέτει έναν οντολογικά διανοιγμένο κόσμο όντων, τότε πως γίνεται να λέμε ότι τα ζώα διαθέτουν μόνο ένστικτα; Αν και τα ζώα έχουν ένστικτα, τότε και για αυτά προϋποτίθεται οντολογικά διανοιγμένος κόσμος όντων. Αν πάλι ο Χάιντεγκερ ισχυριστεί εδώ ότι τα ανθρώπινα ένστικτα είναι μόνο ανθρώπινα, τότε είναι αδιανόητο, γιατί αναγνωρίζουμε ακριβή αντίστοιχα στα ζώα. Η στρατηγική του Χάιντεγκερ να ξεκινά από πολύ υψηλές και πλήρεις οντολογικές δομές και να κατέρχεται σε στοιχειωδέστερα χαρακτηριστικά της ύπαρξης με τη λογική της στερητικότητας είναι πολύ ιδεαλιστική και αφηρημένη και δεν μπορεί να αντιμετωπίζει ζητήματα σαν και αυτά. Το μόνο που μένει στον Χάιντεγκερ να ισχυριστεί εδώ είναι ότι η αλυσίδα των έμβιων όντων από την αμοιβάδα έως τα ανώτερα θηλαστικά είναι απλώς εκπε-



μια επιδίωξη (Streben) είναι δυνατή οντολογικά στη βάση της διανοικτότητας του κόσμου.<sup>56</sup> Μόνο ενδόκοσμα όντα γίνονται να αντιστέκονται. Δεν διανοίγει η συσσωρευόμενη αντίσταση έναν κόσμο όντων.

#### **(κε) Η βούληση και το ένστικτο είναι ετεροιώσεις της μέριμνας**

Αλλά και η βούληση και το ένστικτο δεν αναδύονται με τρόπο ανεξάρτητο, παρά είναι ετεροιώσεις της μέριμνας. Μόνο τα όντα που η σύνολη δομή του Είναι τους είναι η μέριμνα μπορούν να επιδιώκουν και να συναντούν αντίσταση. Η ίδια η εννόηση της αντίστασης δε με όρους ρεαλιστικότητας είναι απλώς ένας τρόπος του εντω-κόσμου-Είναι.

#### **(Γ) Ρεαλιστικότητα και μέριμνα**

##### **(κστ) Η ρεαλιστικότητα είναι στηριγμένος τρόπος του είναι που προϋποθέτει τη μέριμνα**

Από όσα είπαμε ήδη μπορούμε να συναγάγουμε τα εξής. Με γενικό τρόπο “ρεαλιστικά” είναι όλα τα ενδόκοσμα όντα. Παραδοσιακά, ωστόσο, ρεαλιστικότητα σημαίνει παρεύρεση. Σε κάθε περίπτωση, όμως, διαπιστώνουμε πως η ρεαλιστικότητα προϋποθέτει την κοσμικότητα ενός διανοιγμένου κόσμου. Επίσης, η παρευρετική ρεαλιστικότητα δεν έχει ασφαλώς καμία προτεραιότητα μεταξύ των τρόπων του Είναι των ενδόκοσμων όντων. Η ρεαλιστικότητα δε ανάγεται εν τέλει στο φαινόμενο της μέριμνας, δηλαδή στο όλον Είναι του εδωνά-Είναι.

##### **(κζ) Χωρίς εδωνά-Είναι δεν μπορεί να γίνεται λόγος ούτε για Είναι ούτε για όντα**

Τι σημαίνει αυτό το τελευταίο όμως; Σημαίνει άραγε ότι ρεαλιστικά όντα υπάρχουν όπως αυτά είναι καθ’ εαυτά μόνο όταν και όσο υπάρχει εδωνά-Είναι; Όχι! Απλώς όταν και όσο δεν υπάρχει εδωνά-Είναι το ερώτημα για την ύπαρξη ρεαλιστικών (ή μη) όντων δεν έχει κανένα νόημα. Όπως είδαμε, η ρεαλιστικότητα προϋποθέτει το Είναι (κοσμικότητα-μέριμνα). Αλλά Είναι υπάρχει (κατανοείται κάτι σαν Είναι) μόνο όταν και όσο υπάρχει εδωνά-Είναι. Αν δεν υπάρχει εδωνά-Είναι, δεν μπορεί να γίνεται κανένας λόγος για Είναι. Άρα, δεν μπορεί να γίνεται λόγος και για όντα (ρεαλιστικά ή μη). Σε μια τέτοια περίπτωση τα όντα ούτε κατανοούνται, ούτε μένουν ακατανόητα, ούτε ανακαλύπτονται, ούτε μένουν κρυμμένα. Τότε ούτε όντα είναι, ούτε δεν είναι. Μόνο από την τωρινή κατάσταση στην οποία υπάρχει εδωνά-Είναι μπορεί κανείς (από *τούτη* τη σκοπιά) να πει (καταχρηστικά) ότι και τότε (αν δεν υπήρχε εδωνά-Είναι) όντα θα υπήρχαν ως ανεξάρτητα από εμάς (παρευρεσιζόμενη

---

σμένες ή στερητικές εκδοχές του πλήρως οντολογικού όντος που είναι ο άνθρωπος. Ο Γερμανικός Ιδεαλισμός στην απώτατη κορύφωσή του. Ή, από διαφορετική σκοπιά, η Φαινομενολογία στην απόλυτα αλλοτριωτική αυτό-υπέρβασή της. Εδώ είναι το σημείο στο οποίο οφείλει να επιχειρηθεί πλήρης αναστροφή της Φαινομενολογίας προς τις ρίζες μιας επαναθεώρησης του φαινομένου της ζωής, μακριά από τον γερμανικό υπερ-ιδεαλισμό και την ωμή θέληση για δύναμη της νιτσεικής αντίδρασης.

<sup>56</sup> Βλ. SZ 210.

ρεαλιστικότητα).

**(κη) Η ρεαλιστικότητα δεν συνιστά οδηγό για την ανάλυση του εδωνά-Είναι**

Για Είναι μιλάμε μόνο σε σχέση με το ον που το κατανοεί, δηλαδή το εδωνά-Είναι. Και τελικά το νόημα του Είναι «ρεαλιστικότητα» εξαρτάται από τη μέριμνα. Αυτό σημαίνει πως η ρεαλιστικότητα δεν μπορεί να χρησιμοποιείται για να ερμηνεύουμε το εδωνά-Είναι. Η οντολογική υπαρκτικότητα, λοιπόν, οφείλει να συνιστά την αναφορά μας κάθε φορά που θέλουμε να μιλήσουμε για τη συνείδηση ή τη ζωή (και όχι το αντίστροφο).

**§44. Εδωνά-Είναι, διανοικτότητα, και αλήθεια**

**(α) Η φιλοσοφία ως αναζήτηση της αλήθειας του Είναι ως φαινόμενο**

Στην αρχαία Ελληνική ιστορία της φιλοσοφίας ο Παρμενίδης συνδέει το Είναι με το νοείν, ενώ ο Αριστοτέλης λέει πως η αναζήτηση των αρχών ακολουθούσε τα φαινόμενα ή την αλήθεια. Η ίδια η φιλοσοφία τελικά ορίζεται από τον Αριστοτέλη ως αναζήτηση της αλήθειας, και μάλιστα της αλήθειας αναφορικά με το ον ως ον, δηλαδή αναφορικά με το Είναι τους. Ασφαλώς πουθενά εδώ δεν πρόκειται για ένα εγχείρημα γνωσιοθεωρητικό ή για μια θεωρία της κρίσης. «Αλήθεια» εδώ σημαίνει ό,τι και «πράγμα» (Sache) που δείχνεται αφ' εαυτού του.

**(β) Η οντολογικο-οντική εμπλοκή μεταξύ αλήθειας, Είναι, και κατανόησης**

Ωστόσο, διαπιστώνουμε ότι η αλήθεια συναρτάται τόσο με όντα όσο και με το Είναι. Πώς να το καταλάβουμε αυτό; Αφενός η αλήθεια του Είναι εγγράφεται στην προβληματική της Θεμελιακής Οντολογίας (Είναι). Κι ωστόσο, για να τίθεται τέτοιο ζήτημα σε σχέση με το Είναι ως φαινόμενο, προϋποτίθεται το εδωνά-Είναι (ον) που κατανοεί κάτι σαν Είναι. Υπάρχει, λοιπόν, στενή οντολογικο-οντική εμπλοκή μεταξύ αλήθειας, Είναι και κατανόησης από την πλευρά του εδωνά-Είναι. Ποια είναι, όμως, η αιτία αυτής της εμπλοκής;

**(γ) Στροφή στο φαινόμενο της αλήθειας**

Έχοντας ως εδώ αναλύσει φαινομενολογικά το Είναι, αναγκαστικά θεματοποιήσαμε κάπως και την αλήθεια. Αποσκοπώντας στο να εμβαθύνουμε περαιτέρω στο ζήτημα του Είναι πρέπει εδώ να αναλύσουμε περισσότερο την αλήθεια ως φαινόμενο. Πρώτα θα αναλύσουμε τα οντολογικά θεμέλια της παραδοσιακής έννοιας της αλήθειας. Έτσι θα φτάσουμε στο πρωταρχικό φαινόμενο της αλήθειας. Η παραδοσιακή έννοια θα φανεί πως είναι παράγωγη της πρωταρχικής. Θα δούμε τότε ότι το ζήτημα της ουσίας της αλήθειας ("Wesen" der Wahrheit) θίγει και αυτό του είδους του Είναι της αλήθειας (Seinsart der Wahrheit). Έτσι θα εννοήσουμε και το τι σημαίνει πως «υπάρχει» αλήθεια» (daß es Wahrheit "gibt").

**(Α) Η παραδοσιακή έννοια αλήθειας και τα οντολογικά της θεμέλια**

#### **(δ) Οι τρεις θέσεις της παραδοσιακής αντίληψης για την αλήθεια**

Η παραδοσιακή αντίληψη για την ουσία της αλήθειας συνίσταται σε τρεις θέσεις. Πρώτον, τόπος της αλήθειας είναι η αποφαντική κρίση. Δεύτερον, αλήθεια είναι η συμφωνία ή αντιστοιχία της κρίσης με το κρινόμενο αντικείμενο. Τρίτον, ο πρώτος που όρισε έτσι την αλήθεια είναι ο Αριστοτέλης.

#### **(ε) ιστορικό περίγραμμα της έννοιας**

Η ιδέα του Αριστοτέλη ότι τα παθήματα της ψυχής είναι ομοιώματα των πραγμάτων (*Περὶ Ἑρμηνείας*, 16a6) ενοήθηκε ως πυρήνας του σχολαστικού ορισμού της αλήθειας ως *adaequatio* (ή *correspondentia* ή *convenientia*) *intellectus et rei*. Ο ίδιος ο Καντ υιοθετεί ρητά στην *ΚΚΑ* αυτόν τον ορισμό της αλήθειας (A58/B82). Λέει, π.χ., ο Καντ: «Η αλήθεια και η επίφαση δεν είναι μες στο αντικείμενο, στο μέτρο που τούτο εποπτεύεται, παρὰ μες στην κρίση που εκφέρουμε γι' αυτό το αντικείμενο, στο μέτρο που τούτο νοείται» (*ΚΚΑ*, A293/B350). Οι νεο-καντιανοί, ωστόσο, θεώρησαν ότι η κοπερνίκεια αντιστροφή που πραγματοποίησε ο Καντ δεν επιτρέπει ακριβώς μια τέτοια αντίληψη της αλήθειας, μιας και αυτή προϋποθέτει έναν απλοϊκό ρεαλισμό.

#### **(στ) Η *adaequatio* ως είδος συμφωνίας**

Όμως τι προϋποτίθεται, όταν η αλήθεια συλλαμβάνεται με τους όρους της ομοίωσης ή της *adaequatio*; Η συμφωνία (*Übereinstimmung*) είναι ένα είδος σχετισμού (*Beziehung*). Αλλά δεν είναι κάθε σχετισμός συμφωνία. Π.χ., το δείχνει είναι ένας σχετισμός. Το σήμα δείχνει το δειχνόμενο. Αλλά δεν υπάρχει κάποια συμφωνία μεταξύ σήματος και δειχνόμενου. Αλλά και κάθε συμφωνία δεν είναι *convenientia* σαν αυτή που εννοεί ο παραδοσιακός ορισμός της αλήθειας. Το 6 συμφωνεί με το 16 – 10. «Συμφωνεί» εδώ σημαίνει «υπάρχει ισότητα μεταξύ τους». Η ισότητα είναι ένα είδος συμφωνίας: συμφωνία ως προς την ποσότητα. Συμφωνία, λοιπόν, υπάρχει πάντοτε «ως προς» κάτι. Αν η αλήθεια είναι συμφωνία, τότε ως προς τι συμφωνεί η *intellectus* με τα *rei*; Δεν είναι στο ίδιο το Είναι τους και στο ουσιαστικό περιεχόμενο η μια εντελώς διαφορετική από τα άλλα; Αν δεν είναι ίσα (*gleich*) ή ίδια (*gleichartig*), μήπως είναι όμοια (*ähnlich*);

#### **(ζ) Ο οντολογικός δρόμος διερεύνησης της συμφωνίας της αλήθειας**

Βεβαίως λέμε ότι η γνώση παρέχει το πράγμα έτσι όπως αυτό το ίδιο είναι. Αλλά δεν ξέρουμε τι σχέση είναι αυτή. Για να εμβαθύνουμε θα πρέπει να ερευνήσουμε τη δομή του Είναι που μπορεί να φέρει (*trägt*) σχέσεις σαν κι αυτές που αναφέραμε. Παραδοσιακά γίνεται λόγος για υποκείμενα και αντικείμενα και για την εμμενή συνείδηση της αλήθειας. Η αλήθεια, βεβαίως, αναγνωρίζεται στην κρίση. Η κρίση που μπορεί να είναι αληθής δεν είναι το ρεαλιστικό ψυχικό συμβάν (το οποίο μπορεί απλώς να υφίσταται ή να μην υφίσταται), αλλά το ιδεατό κρινόμενο περιεχόμενο. Το ιδεατό περιεχόμενο, λοιπόν, θεωρείται ευρισκόμενο σε σχέση συμφωνίας με το

κρινόμενο ρεαλιστικό πράγμα. Πώς, άραγε, να νοηθεί οντολογικά ένας τέτοιος σχετισμός; Τι σημαίνει οντολογικά ότι ένας τέτοιος σχετισμός υφίσταται (besteht);

**(η) Στην αληθή κρίση φανερόνεται αυτό τούτο το ον ως τούτο νοείται**

Διατηρώντας τη διάκριση μεταξύ του ρεαλιστικού ψυχικού ενεργήματος του κρίνειν και του ιδεατού νοήματος της κρίσης δεν κάνουμε πρόοδο στο ερώτημα για το Είναι της *adaequatio*. Μόνο κατανοούμε πόσο σημαντικό είναι να αντιμετωπιστεί το τελευταίο. Ταυτόχρονα οφείλουμε να καταστήσουμε φαινόμενο την ίδια την αλήθεια ως πιστοποιημένο (*selbststausweist*) γνωρίζειν. Τότε μόνο θα γίνει ορατός αυτός τούτος ο σχετισμός της συμφωνίας. Για παράδειγμα λέμε «το μήλο είναι κόκκινο». Η γνώση για το ότι έτσι έχει το πράγμα πιστοποιείται στην αντιληπτική επαλήθευση (*Wahrnehmung*) αυτού που η κρίση λέει. Για τη Φαινομενολογία αυτή η πιστοποίηση δεν σημαίνει σχετισμό της κρίσης με μια παράσταση στο νου (ως ενέργημα ή ως περιεχόμενο, π.χ. μια “εικόνα”). Τουναντίον, η κρίση σχετίζεται με το ίδιο το κόκκινο μήλο.<sup>57</sup> Το αποφαινέσθαι (κρίνειν) είναι ένα Είναι προς το ίδιο το πράγμα. Όταν η κρίση είναι αληθής, δηλαδή όταν συγκροτείται γνώση, πιστοποιείται πως το πράγμα είναι έτσι ακριβώς όπως νοήθηκε.

**(θ) Το αποφαντικό γνωρίζειν είναι ανακαλύπττον Είναι προς τα όντα**

Πιστοποιείται, δηλαδή, πως το εν-αποφάνσει-είναι προς (*das aussagende Sein zum*) ό,τι νοείται συνιστά αφ’ εαυτού δείξιμο (*Aufzeigen*) του όντος που νοείται. Εν ολίγοις, στη γνώση πιστοποιείται η αυτο-αποκάλυψη (*Entdeckung*) του όντος κατά την κρισιακή εννόησή του. Δεν μιλάμε εδώ για καμιά εξωγενή σχέση ή αντιστοιχία ενεργημάτων ή περιεχομένων (*παραστάσεων*) με άλλα ενεργήματα ή περιεχόμενα ή με κάτι άλλο ρεαλιστικό. Στη γνώση ως αληθή κρίση πιστοποιείται το ανακαλύπτεσθαι αυτού τούτου του κρινόμενου όντος έτσι όπως τούτο κρίθηκε στο αποφαντικό-Είναι-προς. Αυτό φυσικά μπορεί να συμβαίνει μόνο αν οντολογικώς το αποφαντικό και επαληθευόμενο γνωρίζειν είναι ανακαλύπττον Είναι προς αυτά τούτα τα ρεαλιστικά όντα (*entdeckendes Sein zum realen Seienden selbst*). Στην αληθή απόφαση συντελείται η (αποφαντική) αποκάλυψη του όντος. Πουθενά εδώ δεν υπάρχει καμιά συμφωνία ή εξομοίωση υποκειμένου και αντικειμένου (όπως το θέλει η παραδοσιακή θεωρία). Ως ανακαλυπτικότητα δε το αληθεύειν στηρίζεται στο εν-τω-κόσμω-Είναι.

**(B) Το πρωταρχικό φαινόμενο της αλήθειας και ο παράγωγος χαρακτήρας της παραδοσιακής έννοιας της αλήθειας**

**(ι) Στον λόγο προσιδιάζει η α-λήθεια**

---

<sup>57</sup> Έχουμε εδώ μια σιωπηρή υιοθέτηση της κριτικής του Χούσερλ ενάντια στην ψυχολογιστική θεωρία της κρίσης και μια σύντομη της φαινομενολογικής διδασκαλίας του για την κρίση στην 6<sup>η</sup> Λογική Έρευνα. Ο ίδιος ο Χάιντεγκερ παραπέμπει εκεί στο *SZ*, 218.

Στο μόλις δοθέντα νέο ορισμό της αλήθειας δεν υπάρχει κάποια ρηξικέλευθη αυθαιρεσία. Διασώζεται σε αυτόν ο πυρήνας όσων διαισθάνθηκε προ-φαινομενολογικά η αρχαία παράδοση. Με την αλήθεια που εξισώνεται με το πράγμα και τα φαινόμενα ο Αριστοτέλης εννοεί το δείχνεσθαι ως ανακαλύπτεσθαι των όντων. Και ο Ηράκλειτος λέει πως ο λόγος φράζει το πράγμα «όπως έχει». Για όσους δεν γνωρίζουν, όμως, ο λόγος λανθάνει, δεν φανερώνει το πράγμα ως έχει. Τότε το πράγμα παραμένει κρυμμένο, συγκαλυμμένο (bleibt in Verborgenheit), «επιλανθάνοντα». Στον λόγο, δηλαδή, ιδιάζει η ακρυπτότητα (Unverborgenheit), η α-λήθεια.

**(κ) Η αλήθεια ως αντιστοιχία προέκυψε από την αλήθεια ως ανακαλυπτικότητα**

Πραγματικά, μες στις απλές λέξεις κρύβεται η βαθιά κατανόηση των φαινομένων, την οποία ο κοινός νους στην πορεία ισοπεδώνει. Αυτή η σύντομη αναδίφηση εδώ δείχνει ότι στην προηγηθείσα ερμηνεία της αλήθειας επαναζωογονούνται οι αρχαίες εμπειρίες. Η παράδοση δεν απορρίπτεται, αλλά τυγχάνει πρωταρχικότερης επανιδιοποίησης. Αυτό θα πιστοποιηθεί και από την εξήγηση που μπορούμε να δώσουμε για το πώς η πρωταρχική εμπειρία της αλήθειας ως ανακαλυπτικότητα εξέπεσε στην ιδέα της αντιστοιχίας.

**(κα) Η ανακαλυπτικότητα είναι τρόπος του Είναι του εδωνά-Είναι**

Τον ορισμό της αλήθειας ως ανακαλυπτικότητα μάς τον δίνουν τα ίδια τα φαινόμενα των συμπεριφορών του εδωνά-Είναι στις οποίες λέμε πως κάτι αληθεύει. Το να έχει το εδωνά-Είναι την εμπειρία να αποκαλύπτει κάτι είναι ένας τρόπος (eine Seinsweise) του Είναι του. Το εδωνά-Είναι είναι ανακαλυπτικό (entdeckend). Τα ενδόκοσμα όντα ανακαλύπτονται (entdeckt werden) στην εν γένει επιμέριμνα. Οι υπαρκτικο-οντολογικοί όροι δυνατότητας τέτοιων ανακαλύψεων θα αναζητηθούν με φαινομενολόγηση του ίδιου του φαινομένου της πρωταρχικής αλήθειας.

**(κβ) Το ανακαλύπτεσθαι στηρίζεται στη διανοικτότητα**

Με βάση όσα έχουν ειπωθεί αντιλαμβανόμαστε ότι το ανακαλύπτεσθαι των ενδόκοσμων όντων στηρίζεται στη διανοικτότητα (Erschlossenheit) του κόσμου στην κοσμικότητά του. Αλλά η διανοικτότητα είναι ο θεμελιακός τύπος (ή θεμελιακός τρόπος) (die Grundart) (του Είναι) του εδωνά-Είναι. Αλλιώς, κατά τη διανοικτότητα το εδωνά-Είναι είναι το εδωνά του. Έχουμε πει, όμως, ότι η διανοικτότητα συγκροτείται από ευρεσιαικότητα, από κατανόηση, και (έσχατα) από λόγο και ότι τούτο αφορά (betrifft) ιστοπρωταρχικά τον κόσμο, το εν-Είναι, και τον εαυτό. Το ανακαλύπτεσθαι, λοιπόν, καθίσταται δυνατό χάρη στη διανοικτότητα. Η διανοικτότητα, δηλαδή, καθιστά δυνατό το ανακαλύπτεσθαι και συνιστά κατά τούτο το πλέον πρωταρχικό φαινόμενο αλήθειας. Πρωταρχικά, δηλαδή, αλήθεια είναι η διανοικτότητα του εδωνά-Είναι, η οποία επιτρέπει και το ανακαλύπτεσθαι των όντων.

**(κγ) Το εδωνά-Είναι τελεί «εν τη αληθεία»**

Επίσης, είδαμε πως τούτη η διανοικτότητα του εδωνά-Είναι εμπεριέχεται ακριβώς στη δομή του όλου Είναι του εδωνά-Είναι, δηλαδή της μέριμνας ως προηγείσθαι-εαυτού ή αυτο-προήγηση (Sichvorweg). Και αφού, διανοίγοντας και ανακαλύπτοντας, το εδωνά-Είναι είναι ουσιαστικά η διανοικτότητά του, το όλο μεριμνούν εδωνά-Είναι τελεί οντολογικώς «εν τη αληθεία» (Dasein ist »in der Wahrheit«). Αμέσως τώρα θα δούμε τι σημαίνει οντολογικά αυτή η τελευταία φράση.

*(i) Διανοικτότητα και ανακαλύπτεσθαι είναι ισαρχέγονα*

Οντολογικώς το εδωνά-Είναι συνιστά διανοικτότητα ακόμα και κατά το μεριμνάν του. Η μέριμνα δεν λέει μόνο ότι το εδωνά-Είναι είναι εν-τω-(διανοιγμένω)-κόσμω, αλλά και ότι είναι παρά τα ανακαλυμμένα ενδόκοσμα όντα. Αυτό σημαίνει ότι διανοικτότητα του κόσμου και το ανακαλύπτεσθαι των όντων είναι ισαρχέγονα.<sup>58</sup>

*(ii) Η διανοικτότητα είναι γεγονοτική*

Στη σύσταση του Είναι του διανοίγοντος εδωνά-Είναι προσιδιάζει η ερριμμενότητα (Geworfenheit) (ως συγκροτητικό στοιχείο της διανοικτότητάς του). Έτσι, το εδωνά-Είναι είναι εκάστοτε ήδη δικό μου εδωνά-Είναι εντός ενός κόσμου και παρά ορισμένα όντα. Η διανοικτότητα, δηλαδή, είναι γεγονοτική (faktische) —όπως και το εδωνά-Είναι.

*(iii) Πλέον πρωταρχική είναι η αλήθεια της ύπαρξης*

Στη σύσταση του Είναι του διανοίγοντος εδωνά-Είναι προσιδιάζει η προβολή ως δυνατότητά του για Είναι. Το εδωνά-Είναι κάπως κατανοεί τον εαυτό του (ως δυνατότητα για Είναι): άλλοτε αναυθεντικά άλλοτε αυθεντικά. Όταν αυτο-κατανοείται αυθεντικά, διανοίγεται στον εαυτό του ως δυνατότητα για το πλέον ίδιο Είναι. Σε αυτή τη διάνοιξη φανερώνεται το φαινόμενο της πλέον πρωταρχικής αλήθειας, της αλήθειας της ύπαρξης (die Wahrheit der Existenz).

*(iv) Το καταπτωτικό εδωνά-Είναι έχει περιέλθει «εν τη αναληθεία»*

Στη σύσταση του Είναι του διανοίγοντος εδωνά-Είναι προσιδιάζει η κατάπτωση. Η κατανοητική προβολή έχει καταπέσει στον “κόσμο” της δημόσια εγκαθιδρυμένης ερμηνεύσης. Διάνοιξη και αποκάλυψη παρέχουν ως μασκαρεμένα και κεικρυμμένα (verstellt und verschlossen) εκείνα που θα έπρεπε να φανερώνουν γνήσια. Αρχικά και ως επί το πλείστον, λοιπόν, το γεγονοτικό εδωνά-Είναι έχει περιέλθει «εν τη αναληθεία» (in der “Unwahrheit”). Κάτι που, βέβαια, προϋποθέτει ότι πρωταρχικά το εδωνά-Είναι είναι «εν τη αληθεία». Από την άλλη, το ότι διάνοιξη και αποκάλυψη έχουν διαμεσολαβηθεί από μασκάρεμα και κρύψιμο, δηλαδή ότι τα φαινόμενα δεν είναι αληθή, αλλά επιφάσεις (Schein), σημαίνει πως αυτά είναι κάπως φανερά, δεν βρίσκονται σε πλήρη κρυπτότητα. Οντολογικώς, αυτή η διττή κατάσταση στην ο-

---

<sup>58</sup> Προσέξτε ότι λίγο πριν (SZ, 220) ο Χάιντεγκερ λέει ότι το αποκαλύπτεσθαι των όντων στηρίζεται στη διανοικτότητα του κόσμου, δηλαδή ότι καθίσταται δυνατό με βάση αυτήν.

ποία τελεί το εδωνά-Είναι, δηλαδή να είναι *εν τη αληθεία και εν τη αναληθεία*, οφείλεται στην ερριμένη προβολή ως συγκροτητικό στοιχείο της μέριμνας.

**(κδ) Το εδωνά-Είναι τελεί μέσα στην αλήθεια και την αναλήθεια**

Κατά τούτο οι ίδιες οι επιφάσεις μπορούν να ληφθούν ως αφετηρία που θα μας επιτρέψει να φτάσουμε στα αληθή φαινόμενα. Στην ανακαλυπτική αλήθεια τα όντα αποσπώνται από την κρυπτότητα. Γι' αυτό οι Έλληνες εξέφρασαν την αλήθεια στερητικά: α-αλήθεια, άρση ή αφαίρεση της λήθης. Μια βαθιά εμπειρία του συμβάντος αυτού μαρτυρείται, λοιπόν, μέσα σε αυτή την αρχαία λέξη. Όπως και η θεά αφήνει τον Παρμενίδη να εννοήσει, το εδωνά-Είναι είναι μέσα στην αλήθεια και την αναλήθεια. Με το «κρίνειν λόγω», δηλαδή με κατανοητικό διαχωρίζειν (*verstehenden Unterscheiden*), επιλέγεται η ανακαλυπτική αλήθεια.

**(κε) Πώς, λοιπόν, η αλήθεια ως αντιστοιχία κατάγεται από την αλήθεια ως διανοικτότητα;**

Τα δεδομένα μας τώρα είναι ότι πρωταρχικά η αλήθεια είναι διανοικτότητα, η οποία καθιστά δυνατή και την ανακαλυπτικότητα όντων, και ότι το εδωνά-Είναι τελεί *εν τη αληθεία και εν τη αναληθεία*. Το πώς σε αυτό το πλαίσιο προέκυψε η αλήθεια ως συμφωνία (ή αντιστοιχία) θα γίνει αντιληπτό αν συνειδητοποιήσουμε τα εξής.<sup>59</sup> Πρώτον, η αλήθεια ως συμφωνία πρέπει να συνιστά ετεροίωση (*Modifizierung*) της αλήθειας ως διανοικτότητα. Δεύτερον, ο ίδιος ο τύπος του Είναι της διανοικτότητας είναι τέτοιος που οδηγεί σε αυτή την ετεροίωση και στη θεωρητική σύλληψη της αλήθειας.

**(κστ) Το ερμηνευτικό «ως» στηρίζει το αποφαντικό «ως» και την αλήθεια ως συμφωνία**

Έχουμε ήδη δει πως το αποφαντικό ως κατάγεται στηρικτικά από το ερμηνευτικό ως και έτσι από την κατανόηση ή διανοικτότητα του εδωνά-Είναι. Αντίστοιχα, η αποφαντική αλήθεια ως συμφωνία κατάγεται από τη διανοικτότητα της κατανόησης. Μένει, όμως, να δούμε την ακριβή ετεροίωση της διανοικτότητας σε συμφωνία.

**(κζ) Τα προχειροποιούμενα λόγια αίρουν την πρωταρχική επανεπιτέλεση της ανακάλυψης**

Η ανακαλυπτικότητα συντελείται στη συμπεριφορά του επιμεριμνάν παρά τα όντα. Η διανοικτότητα, όμως, συντελείται ως δυνατότητα του λόγου (*Rede*). Το εδωνά-Είναι εκ-φράζεται (*spricht aus*) ως αποκαλύπττον τα όντα. Εκφράζεται κοινοποιητικά (*mitteilend*) με αποφάνσεις για τα ανακαλυμμένα όντα. Το άλλο εδωνά-Είναι που προσλαμβάνει (*vernehm*) την κοινοποίηση καθίσταται ανακαλυπτικό Είναι προς τα όντα για τα οποία γίνεται συζήτηση. Το ανακαλύπτεσθαι των όντων περιέ-

---

<sup>59</sup> Στο λεγόμενο «αντίτυπο της καλύβας», ωστόσο, ο Χάιντεγκερ σημειώνει στο περιθώριο της σελίδας 223 σχετικά με αυτό το σημείο: «τούτο δεν θα γίνει καθόλου έτσι αντιληπτό» (δηλαδή όπως εξηγεί εδώ αρχικά στο *EX*).

χεται (ist enthält) στην εκφραζόμενη απόφαση, διαφυλάσσεται (ist verwahrt) σε όσα εκφράζονται. Ό,τι εκφράζεται στην ομιλία, δηλαδή στα λόγια και στις φράσεις, καθίσταται τρόπον τινά σε ενδόκισμα πρόχειρα όντα (wird gleichsam zu einem innerweltlich Zuhandenen) που μεταδίδονται και παραλαμβάνονται (weitergesprochen und aufgenommen werden). Αυτά τα πρόχειρα όντα, εντός των οποίων διατηρείται το ανακαλύπτεσθαι των όντων, περιέρονται σε μια σχέση με τα όντα για τα οποία γίνεται συζήτηση. Στο πλαίσιο της συζήτησης και της περαιτέρω διεξαγωγής της συνεχιζόμενης, όμως, το εδωνά-Είναι είναι και ειλαμβάνει τον εαυτό του ως απαλλαγμένο από μια πρωταρχική επανεπιτέλεση της ανακάλυψης (ist aber und hält sich für enthoben einem ursprünglichen Nachvollzug des Entdeckens).<sup>60</sup>

**(κη) Η πιστοποίηση της διαφύλαξης του αποκαλύπτεσθαι ζητά μια αναφορά από την έκφραση στα όντα**

Μέσα σε αυτή τη δικαιολογημένη άρση της επανεπιτέλεσης μιας πρωταρχικής ανακάλυψης των όντων για τα οποία συζητάμε, το εδωνά-Είναι παραμένει, εντούτοις, στο Είναι προς αυτά. Μέσα στις συζητήσεις κατά κανόνα το ανακαλύπτει δεν συντελείται με δική μας ενέργεια, αλλά μέσα στην ακρόαση της ομιλίας. Απορροφούμαστε σε όσα λέγονται. Τα λεγόμενα αναλαμβάνουν το Είναι μας προς τα ανακαλυφθέντα όντα. Αυτός ο τρόπος του Είναι μας ιδιάζει στο Είναι του “κάνεις” ή των πολλών. Η κατάσταση αλλάζει όταν χρειαστεί να ιδιοποιηθούμε ρητά το ανακαλύπτεσθαι των όντων μέσα στην έκφραση. Η ανακαλυπτική ικανότητα της έκφρασης πρέπει τώρα να πιστοποιηθεί. Επιστρέφουμε έτσι στα λεχθέντα, δηλαδή στα διαθέσιμα πρόχειρα λόγια και εκφράσεις. Ελέγχουμε αν μεταξύ της απόφασης, όπου διαφυλάσσεται το ανακαλύπτεσθαι, και των (πρόχειρων ή παρευρισκόμενων)<sup>61</sup> όντων

---

<sup>60</sup> Είναι εμφανής σε αυτή την ανάλυση η σχέση της με τις ιδέες που εκφράζει ο Χούσερλ στην πρώτη Λογική Έρευνα. Ωστόσο, στην ανάλυση του Χούσερλ τα λόγια της ομιλίας δεν είναι πρόχειρα όντα αλλά αντιληπτά όντα μιας ασφαλώς προ-θεωρητικής συγκρότησης, τα οποία εισέρχονται σε εσωτερική σχέση έκφρασης με τα όντα που θεματοποιούνται στην ομιλία. Σε πολύ αδρές γραμμές η πρώτη Λογική Έρευνα λέει το εξής: όταν η ομιλία λειτουργεί ως έκφραση, διατελούμε στην εναργή βίωση της σημασίας των λεγόμενων, δηλαδή στην εμπειρία των ίδιων των θεματοποιούμενων όντων, με τον τρόπο ακριβώς με τον οποίο αυτά θεματοποιούνται, π.χ. με το μήλο ως «το μήλο είναι κόκκινο». Αυτή είναι η αυθεντική λειτουργία της γλώσσας και των εκφράσεών της. Ωστόσο, παρατηρεί ο Χούσερλ, αυτή η σχέση γλώσσας και θέματός της μπορεί να διαρραγεί. Αυτό συμβαίνει όταν π.χ. δε γνωρίζουμε τη γλώσσα (άγνωστη σε εμάς ξένη γλώσσα) ή όταν δεν κατανοούμε τα λεγόμενα (παπαγαλίζουμε τις λέξεις χωρίς να τις κατανοούμε). Τότε μεταπίπτουμε σε μια αναυθεντική εμπειρία της γλώσσας και των λεγόμενων της.

<sup>61</sup> Εδώ (SZ 224) Ο Χάιντεγκερ λέει ότι η απόφαση αναφέρεται σε πρόχειρα ή παρευρισκόμενα όντα (Das Seiende, zu dem sie als entdeckende Bezug hat, ist innerweltlich Zuhandenes, bzw. Vorhandenes.) Ωστόσο, για να κατανοήσουμε την περιγραφή που ακολουθεί, πρέπει να εννοήσουμε ότι μπορεί πριν η απόφαση αναλάβει τα όντα αυτά να είναι πρόχειρα, αλλά άμα τη αναλήψει τους εντός της απόφασης αυτά να έχουν καταστεί παρευρισκόμενα (αντικείμενα).



υπάρχει αναφορά (Bezug) από τη μεν στα δε.

**(κθ) Η αναφορά κατανοείται ως παρευρισκόμενο συμμετρημα και συμφωνία**

Αυτή η ίδια η αναφορά τώρα κατανοείται ως σχέση (Beziehung) και παρουσιάζεται έτσι ως κάτι παρευρισκόμενο. Τώρα πια το ανακαλύπτεσθαι ενός όντος τρέπεται σε παρευρισκόμενο συμμετρημα (Gemäßheit) μιας παρευρισκόμενης απόφανσης προς (zu) κάποια επίσης παρευρισκόμενα όντα. Αλλά αυτό το συμμετρημα ενός παρευρισκόμενου όντος προς ένα άλλο δεν είναι παρά μια παρευρισκόμενη συμφωνία (Übereinstimmung) μεταξύ τους. Στην απόφανση, το ανακαλύπτεσθαι ανατίθεται σε πρόχειρα όντα (στα λόγια). Το ανακαλύπτεσθαι, όμως, είναι ανακαλύπτεσθαι κάποιων όντων. Δηλαδή στα πρόχειρα λόγια διατηρείται μια αναφορά σε όντα που έχουν (εν τω μεταξύ) καταστεί παρευρισκόμενα. Έτσι, το ανακαλύπτεσθαι ή η αλήθεια των όντων έχει μεταπέσει στην κατάσταση παρευρισκόμενης σχέσης intellectus et rei.

**(κι) Η πρωταρχική αλήθεια διακρατείται ακόμα καλυμμένη μέσα**

Η υπαρκτική ανακαλυπτικότητα, λοιπόν, μεταπίπτει σε οντική ιδιότητα της κρίσης. Μαζί το οντολογικο-υπαρκτικά έσχατο στη σειρά καθίσταται πρώτο οντιογεγονοτικά. Τούτο το φαινόμενο στηρίζεται ασφαλώς στο είδος του Είναι του εδωνά-Είναι. Στην επιμέρισμά του το εδωνά-Είναι απορροφάται από τα όντα των οποίων το ανακαλύπτεσθαι έχει αρχικά (zunächst) διασωθεί και κοινοποιηθεί μέσα στα αποφαντικώς εκφραζόμενα.<sup>62</sup> Έτσι, κατανοεί τα ανακαλυφθέντα όντα και την αλήθεια με όρους παρεύρεσης. Γενικά η κατανόηση του Είναι κατανοεί αρχικά όλα τα ανακαλυπτόμενα όντα ως παρευρισκόμενα. Αν, όμως, έτσι έχουν τα πράγματα, τότε πώς μπορεί να τεθεί καν το ζήτημα αν η παραδεδομένη παρευρετική αλήθεια είναι ή όχι πρωταρχική; Η επικρατήσασα κατανόηση του Είναι επικαλύπτει ακόμα το πρωταρχικό φαινόμενο της αλήθειας.

**(λ) Η αποφαντική αλήθεια προϋποθέτει την πρωταρχικότερη αλήθεια**

Όμως, παρότι η επικρατήσασα ερμηνεία του Είναι και της αλήθειας διαμορφώθηκε

---

<sup>62</sup> Εδώ ο Χάιντεγκερ κινδυνεύει να πει πως η γλώσσα είναι καταδικασμένη να καθιστά κάθε θέμα της παρευρισκόμενου ον. Αν, όμως, ήταν έτσι τα πράγματα, τότε θα ήταν αδύνατο η γλώσσα να ομιλήσει ποτέ το προ-παρευρετικό ή μη παρευρετικό Είναι ή, γενικότερα, το Είναι καθόλου. Κι όμως, αργότερα ο ίδιος θα πει πως «η γλώσσα είναι ο οίκος του Είναι». Μέσα στη γλώσσα, δηλαδή, εδρεύει και ομιλεί το Είναι· όχι ένα συγκεκριμένο Είναι —πόσο μάλλον το Είναι ως παρεύρεση. Αν η γλώσσα είναι οίκος ζωής και όχι οίκος θανάτου για το Είναι, τότε δεν μπορεί να καθιστά εξαρχής το εντός αυτής διασωσμένο και διασωζόμενο θέμα σκέτη παρεύρεση. Οπότε η σημείωσή του στη σελίδα 223 του «αντιτύπου της καλύβας», την οποία συναντήσαμε στα σχόλια λίγο νωρίτερα, πιθανότατα έρχεται ως αποτέλεσμα μιας τέτοιας συνειδητοποίησης από την πλευρά του ίδιου του Χάιντεγκερ. Η ανάλυση που προσφέρεται εδώ για την εξήγηση της επικράτησης της αλήθειας ως αντιστοιχία ή συμφωνία, δηλαδή η ολοκλήρωση της ανάλυσης για τη διαδικασία της κατάπτωσης, δεν μοιάζει επαρκής.

μέσα στην επιστημονική σκέψη των αρχαίων Ελλήνων, αυτοί διατηρούσαν ακόμα μια κατανόηση της πρωταρχικής αλήθειας, έστω και προ-οντολογικά. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης διατήρησε την άποψη ότι δεν είναι η κρίση ο πρωταρχικός ή μόνος τρόπος της αλήθειας, ενώ διευκρίνισε πως ο λόγος μπορεί να ανακαλύπτει, αλλά και να επικαλύπτει (der λόγος ist entdeckend oder verdeckend). Για τούτο ο ίδιος δεν επέκτεινε τις αρμοδιότητες του λόγου και τον διττό αληθολογικό χαρακτήρα του έως το καθαρό νοείν. Με έμφαση υποστήριξε πως στην απλή αίσθηση των ιδίων και στο καθαρό νοείν του είδους των φαντασμάτων στην ψυχή έχουμε την αλήθεια ως πρωταρχικό ανεπισιίαστο ανακαλύπτειν. Όπως είδαμε και εδώ, πρωταρχικός τρόπος της αλήθειας είναι η ανακαλυπτικότητα των όντων στη διανοικτότητα του κόσμου. Οι αποφάνσεις στηρίζονται πάνω σε αυτή την προϋπόθεση της σύστασης του ίδιου του εδωνά-Είναι. Η αλήθεια είναι υπαρκτικό χαρακτηριστικό.

#### **(Γ) Το είδος του Είναι της αλήθειας και η προϋπόθεση της αλήθειας**

Έχουμε ήδη προετοιμαστεί, λοιπόν, για να αντιμετωπίσουμε το ερώτημα για το είδος του Είναι της αλήθειας, δηλαδή τι σημαίνει ότι υπάρχει (es gibt) αλήθεια, καθώς και για την αναγκαιότητά του να προϋποτίθεται.

#### **(λα) Η αλήθεια υπάρχει ως ανακαλυπτική για το διανοίγον εδωνά-Είναι**

Όντας διανοικτικό, το εδωνά-Είναι είναι εν τη αληθεία. Αντίστροφα, η αλήθεια ορίζεται στη βάση της διανοικτότητας. Αυτό σημαίνει πως αλήθεια υπάρχει μόνο επειδή και εφόσον υπάρχει εδωνά-Είναι. Επιπλέον, όντα έχουν ανακαλυφθεί μόνο επειδή και εφόσον υπάρχει εδωνά-Είναι. Οι αρχές του Νεύτωνα, η αρχή της μη αντίφασης και κάθε αλήθεια αληθεύει μόνο επειδή και εφόσον υπάρχει εδωνά-Είναι. Όταν δεν υπήρχε ακόμα και μετά, όταν θα πάψει να υπάρχει το εδωνά-Είναι, δεν θα υπάρχει και αλήθεια. Πριν ανακαλυφθούν οι αρχές του Νεύτωνα δεν ήταν αληθινόι —όχι, βέβαια, πως ήταν λαθεμένοι. Ούτε έχει νόημα να πούμε ότι πριν ανακαλυφθούν οι αρχές του Νεύτωνα δεν υπήρχαν τα όντα που ανακαλύφθηκε ότι διέπονται από αυτές. Μέσω του Νεύτωνα (durch Newton) αλήθεψαν οι αρχές και τα όντα που διέπονται από αυτές έγιναν έτσι προσιτά (zugänglich) στο εδωνά-Είναι. «Με την ανακαλυπτικότητα των όντων αυτά φανερώνονται ίσα-ίσα ως τα όντα που ήσαν ήδη από πριν» (SZ 227).<sup>63</sup> Το είδος του Είναι της αλήθειας είναι να ανακαλύπτει με

---

<sup>63</sup> «Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war.» Τίποτα πιο αντι-φαινομενολογικό αλλά και ευθέως ανακόλουθο δεν θα μπορούσε να έχει ειπωθεί εδώ. Ο Ντρείφους βασίζει εδώ την περιβόητη θέση του περί «εύρωστου (επιστημονικού) ρεαλισμού» στον Χάιντεγκερ. Η ερμηνεία του είναι κειμενικώς ορθή. Φαινομενολογικώς και οντολογικώς, ωστόσο, η ίδια η φράση του Χάιντεγκερ στερείται νοήματος. Η Φαινομενολογία δεν μπορεί να ισχυριστεί πως γνωρίζει κάτι τέτοιο. Μόνο σε μια κατάλληλη ερμηνευτική εκδοχή της (όχι με την ερμηνευτική που έχει αναπτυχθεί ως εδώ στο EX) μπορεί η Φαινομενολογία να αιτηθεί μια εύλογη προβολή πίσω από τα αληθώς ή εν αληθεία προσβάσιμα φαινόμενα και να επιχειρήσει μια νοηματοδοσία στην ιδέα ότι υπάρχει μια πραγματικότητα πι-

αυτόν τον τρόπο.

**(λβ) Η υπαρξιακά νοούμενη αλήθεια δεν χάνει το γενικό κύρος**

Τα τελευταία ασφαλώς δεν σημαίνουν ότι η αλήθεια είναι “υποκειμενική”. Το ανακαλύπτει διατηρεί το αποφαίνεσθαι μακριά από το τι αρέσει σε κάποιον. Μάλλον δε το φέρει ενώπιον αυτών των ιδίων των όντων (vor das Seiende Selbst). Και τούτο με την αλήθεια ως διανοικτότητα και ανακαλυπτικότητα να είναι ακριβώς είδος του Είναι του εδωνά-Είναι. Γι’ αυτό και η αλήθεια μπορεί να έχει γενικό κύρος. Ουδόλως, λοιπόν, βλάπτεται η αλήθεια από την οντική εξάρτησή της από το εδωνά-Είναι.

**(λγ) Δεν γίνεται να είναι εδωνά-Είναι χωρίς αλήθεια**

Τι σημαίνει, όμως, ότι η υπαρξιακά εννοημένη αλήθεια προϋποτίθεται; Γιατί να προϋποθέσουμε πως «υπάρχει αλήθεια»; Την προϋποθέτουμε, επειδή με το που είμαστε εδωνά-Είναι, δεν γίνεται παρά να είμαστε εν τη αληθεία. Δεν είναι κάτι πέρα από εμάς, όπως, π.χ., μια αξία, για το οποίο αναρωτιόμαστε γιατί εκτός από εμάς να υπάρχει και αυτό. Δεν ισχύει καν ότι εμείς την προϋποθέτουμε. Εμείς που είμαστε με τον τρόπο που είμαστε δεν γίνεται παρά να είμαστε εν τη αληθεία (με τον τρόπο που είπαμε). Μόνο σε αυτήν τη βάση μπορεί να τίθενται όποιες άλλες προϋποθέσεις. Αν «προϋποθέτω» σημαίνει θέτω κάτι ως θεμέλιο του Είναι ενός άλλου όντος, τότε η όλη αυτή εννόηση στέκει μόνο για το διανοικτικό και αποκαλύπτον εδωνά-Είναι.

**(λδ) Η αλήθεια προϋποτίθεται πρωταρχικά για το Είναι και το δύνασθαι-Είναι**

Ως μεριμνούν, όμως, το εδωνά-Είναι είναι εικάστοτε ήδη προηγούμενο του εαυτού του (ist sich je schon vorweg). Το εδωνά-Είναι είναι ον που κατά το Είναι του επιτηρεί τη δυνατότητα του πλέον δικού του δύνασθαι-Είναι (Es ist Seiendes, dem es in seinem Sein um das eigenste Seinkönnen geht) ή επιτηρεί τη δυνατότητά του για εν-τω-κόσμω-Είναι. Αλλά στο Είναι και δύνασθαι-Είναι ανήκει ουσιωδώς (gehört wesentlich) η διανοικτότητα και το ανακαλύπτει, δηλαδή η αλήθεια. Μια μια φράση: δεν γίνεται Είναι και δύνασθαι-Είναι χωρίς αλήθεια. Ή, αλλιώς, μόνο επειδή υπάρχει αλήθεια το εδωνά-Είναι γίνεται να είναι ως δύνασθαι-Είναι. Η αλήθεια, λοιπόν, προϋποτίθεται με το πλέον πρωταρχικό νόημα για το εδωνά-Είναι ως ον (Είναι) που μεριμνωδώς προηγείται του εαυτού του (δύνασθαι-Είναι).

---

σω από τα φαινομενολογικώς προσβάσιμα φαινόμενα. Ο Λοκ και ο Καντ ισχυρίστηκαν ότι υπάρχει κάτι σαν πράγμα καθ’ εαυτό (ή πράγματα καθ’ εαυτά), για τα οποία, βέβαια, δεν γνωρίζουμε τίποτα. Ο Μπέρικλεϊ και ο Χούσερλ (από διαφορετικές σκοπιές) είπαν πως δεν υπάρχει κάτι τέτοιο. Ο Χιούμ είπε πως στην πραγματικότητα δεν μπορούμε να πούμε για αυτό κάτι με νόημα. Η κατάλληλη εκδοχή ερμηνευτικής Φαινομενολογίας, αντλώντας και από τον Αριστοτέλη, μπορεί να δεχτεί πως είναι αναπόφευκτο για τον άνθρωπο να προβάλλει κάποιου τύπου πραγματικότητα πίσω από τα φαινόμενα, για την υφή της οποίας μπορεί να διατυπώνει υποθετικο-παραγωγικές εξηγήσεις με βάση τα φαινόμενα. Βλ. και Theodorou 2015, κεφ. 10· Μαγγίνη 2013· Philipse 2007.

**(λε) Η αλήθεια αγκυρώνεται συμφυώς στο εδωνά-Είναι πέραν παντός σκεπτικισμού**

Πρόκειται ασφαλώς για ένα προϋποτίθεσθαι που αγκυρώνεται μέσα στο ίδιο το εδωνά-Είναι και όχι σε κάποιο άλλο ον. Το υπάρχειν της αλήθειας, δηλαδή, έχει το ίδιο νόημα του Είναι με αυτό του εδωνά-Είναι. Η αλήθεια είναι συμφυής με το εδωνά-Είναι. Πάντως το γιατί όντα πρέπει να έχουν ανακαλυφθεί και γιατί εδωνά-Είναι και αλήθεια πρέπει να υπάρχουν είναι κάτι εντελώς ακατανόητο. Απλώς το εδωνά-Είναι εν τη αληθεία του είναι ριγμένο στον κόσμο. Και η αλήθεια προϋποτίθεται ακόμα και όταν κανένας δεν κρίνει. Πέραν αυτού, ο σκεπτικισμός για το αν είναι δυνατή η αλήθεια δεν μπορεί να αναρριχθεί (*widerlegt werden*), όπως και η ύπαρξη της αλήθειας δεν μπορεί να “αποδειχτεί” (*»bewiesen« werden*). Δεν πρόκειται, δηλαδή, εδώ για ένα ζήτημα επιχειρημάτων υπέρ και κατά. Όσο ο σκεπτικιστής *είναι* δεν χρειάζεται να του αποδεικνύουμε πως αλήθεια *υπάρχει*.

**(λστ) Ο φαινομενολογικός δρόμος του EX προς το a priori αληθές**

Η φιλοσοφία οφείλει όντως να είναι μια έρευνα για το a priori αληθές και όχι για αλήθειες περί εμπειρικών γεγονότων. Ωστόσο, ο δρόμος προς αυτό μέσω του ιδεατού υποκειμένου βασίζεται σε μια φαντασιοκοπία. Χάνουμε έτσι το πραγματικό a priori του πραγματικού εδωνά-Είναι. Σε αυτό δε το a priori, όπως είδαμε, είναι ισοπρωταρχικά αγκυρωμένη η αλήθεια. Εδώ, λοιπόν, προσφέρθηκε ένας άλλος δρόμος για το a priori αληθές. Η φιλοσοφική έρευνα για το a priori αληθές μέσω του ιδεατού υποκειμένου συνιστά κατάλοιπο της χριστιανικής Θεολογίας.<sup>64</sup>

**(λζ) Προς την επιστήμη του Είναι ως τέτοιο**

---

<sup>64</sup> Πόσο οξύμωρη φαντάζει εδώ αυτή η αλήθεια διατυπωμένη από την πλευρά του Χάιντεγκερ. Ελπίζει ότι, πετώντας το υποκείμενο από τη θεώρησή του, απάλλαξε οριστικά τον στοχασμό μας από κάθε χριστιανική και μάλιστα κάθε θεολογική προκατάληψη. Κι ωστόσο, στην ουσία δεν εγκατέλειψε ριζικά το πνεύμα της ουσιωδώς θεολογίζουσας φιλοσοφίας (ειδικά αυτήν του Γερμανικού Ιδεαλισμού, η οποία αργότερα επίσης εκκοσμικεύτηκε σε ορισμένες κυρίαρχες εκδοχές της κομμουνιστικής σκέψης), όσο σε αυτήν ενέχεται ως καθήκον η εύρεση μιας λύσης στα προβλήματα του ανθρώπου που δήθεν προέκυψαν από κάποια αμαρτία (*Irre* στο κείμενο «Για την Ουσία της Αλήθειας» του Χάιντεγκερ). Ο ίδιος δεν έπαψε, όπως ο Πλάτων, να αναζητά μια σωτηρία για έναν άνθρωπο αμαρτήσαντα. Τόσο στον Πλάτωνα, όσο και στον χριστιανισμό και στον Χάιντεγκερ το μοτίβο μιας αναζητητέας και ευρέσιμης σωτηρίας διασώζει αυτό που στη νεότερη χριστιανική θεολογία ονομάστηκε Θεοδικία, ενώ στις εκκοσμικευμένες εκδοχές αυτής της αντίληψης έχουμε, θα λέγαμε, ποικίλες Ιστοριοδικίες. Στον Χάιντεγκερ ασφαλώς έχουμε μια Ιστοριο-Κοσμοδικία, αλλά το σχήμα και η επιδίωξη είναι στενά συγγενικά με τις προαναφερθείσες «δικίες». Ακόμα και στο τέλος, στην περιβόητη συνέντευξη στο *Spiegel*, ο Χάιντεγκερ δεν δίστασε να συμπυκνώσει την εκτίμησή του με την —κατάλληλα εννοητέα— φράση «Μόνο ένας Θεός θα μας σώσει!». Ο πραγματικά ριζικά χειραφετημένος στοχασμός για την κατάσταση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο οφείλει να ξεπεράσει αυτή την έσχατη σωτηριολογία. Για μια πρώτη επεξεργασία συναφών προβληματισμών βλέπε Theodorou 2015, κεφ. 10, και Theodorou 2013.

«Είναι —όχι όντα<sup>65</sup>— υπάρχει [es gibt] μόνο στο μέτρο που υπάρχει [ist] αλήθεια. Και η αλήθεια υπάρχει μόνο στο μέτρο που υπάρχει και όσο υπάρχει εδωνά-Είναι. Το Είναι και η αλήθεια είναι ισοπρωταρχικά.» (SZ 230). Αλλά τι σημαίνει «το Είναι είναι»; Γι' αυτό πρέπει να διευκρινιστεί το νόημα του Είναι και το βεληνεκές αυτής της κατανόησης. Χρειάζεται μια «επιστήμη του Είναι ως τέτοιου, των δυνατοτήτων του και των παραλλαγών του [Wissenschaft vom Sein als solchem, seinen Möglichkeiten und Abwandlungen]» (ibid.). Η ανάλυση για τη μέριμνα ήταν η προετοιμασία μας και αυτή πρέπει να επαναληφθεί συνδέοντας τη μέριμνα με τη χρονικότητα.

---

<sup>65</sup> Γι' αυτό βλέπε νωρίτερα τη σημείωση-σχόλιο για τη φράση «Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war.»

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης. *Μετά τα Φυσικά*.  
<https://archive.org/stream/AristotleworksIvAristotelisOperaGraece11Vols.2VolsComb.indices/08.AristotelisOpera.Graec.v8.Metaphysics..IndicSylburg.RecBekker.Oxon.1837.#page/n11/mode/2up>
- Αριστοτέλης. *Ρητορική*.  
<https://archive.org/stream/AristotleworksIvAristotelisOperaGraece11Vols.2VolsComb.indices/11.AristotelisOpera.Graec.v11.RhetL3.RhetAlex.Poet.IndicSylburg.RecBekker.Oxon.1837.#page/n159/mode/2up>
- Αριστοτέλης. *Φυσικά*.  
<https://archive.org/stream/AristotleworksIvAristotelisOperaGraece11Vols.2VolsComb.indices/02.AristotelisOpera.Graec.v2.NatAusPhysicsL8.CoelL4.GenCorL2.IndicSylburg.RecBekker.Oxon.1837.#page/n11/mode/2up>
- Becker, Oskar. 1923. Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IV, 493–560.
- Carnap, Rudolf. 2008. Εμπειρισμός, Σημασιολογία, και Οντολογία. Γ. Ρουσόπουλος (επιμ.), *Σύγχρονος Εμπειρισμός*. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 99-118.
- De Waelhens, Alphonse. 1942. *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louvain: Éditions de l' Institut supérieur de philosophie.
- DeGennaro, Ivo. 2007. Why Being Itself and Not Just Being? *The New Yearbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VII, 159-195.
- Dreyfus, Hubert. 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*. Cambridge, Massachusetts: MIT University Press.
- Fay, Thomas. 1977. *Heidegger: The critique of logic*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Fink, Eugen. 1988. *VI. Cartesianische Meditation*. (Επιμ. Hans Ebeling, Jann Holland και Guy van Kerckhoven), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward. (TM)
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Gelven, Michael. 1989. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Northern Illinois University Press.
- Gilson, Étienne. 1952. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Glazebrook, Trish. 2001. Heidegger and scientific realism. *Continental Philosophy*

*Review* 34, 361–401.

- Heidegger, Martin. 1990. *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*. (Μτφ. Χρήστος Μαλεβιτσης), Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη. Πρωτότυπο: *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. (Hrsg.: Petra Jaeger), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1983.
- Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche, Erster Band*. Pfullingen: Verlag Gunther Neske. Ελληνική μτφ. Γιώργος Ηλιόπουλος / Εισαγωγή, Γκόλφω Μαγγίνη/επιστημονική θεώρηση, Γιώργος Ξηροπαϊδης: Martin Heidegger, *Νίτσε: Η Βούληση για Δύναμη ως Τέχνη*. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον 2011.
- Heidegger, Martin. 1978. *Frühe Schriften (1912-1916)*. (Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. 1978. *Είναι και Χρόνος*. (Μτφ. Γιάννης Τζαβάρας), Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη. Πρωτότυπο: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag <sup>11</sup>1967. Αγγλική μτφ. Joan Stambaugh: *Being and Time*. Albany: State University of New York Press, 1996
- Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*. (Επιμ. Petra Jaeger), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. (Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Zweite Auflage), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. (Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. 1994. *Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943); 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944)*. (Επιμ. Manfred S. Frings. Dritte Auflage), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, Martin. 2000. ... dichterisch wohnt der Mensch... [1951]. Στο *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. (Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag. Ελληνική μτφ. Ι. Αβραμίδου/Εισαγωγή, Γιώργος Ξηροπαϊδης: ... *Ποιητικά Κατοικεί ο Άνθρωπος...* Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2008.
- Heidegger, Martin. 2000. Bauen, Wohnen, Denken [1951]. Στο *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. (Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag. Ελληνική μτφ. εισ.: Γ. Ξηροπαϊδης: Martin Heidegger, *Κτίζειν, Κατοικείν, Σκέπτεσθαι*. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον, 2008.
- Heidegger, Martin. 2000. Die Frage nach der Technik [1953]. Στο *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. (Επιμ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

- Heidegger, Martin. 2000. *Τι Είναι Μεταφυσική;* (Προλεγόμενα, μτφ., σχόλια, Παναγιώτης Θανασιάς), Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκης. Πρωτότυπο: “Was ist Metaphysik?” στο *Wegmarken* (επιμ. Friedrich-Wilhelm von Hermann), Frankfurt am Mein: Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin. 2013. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. [Γνωστό και ως «Natorp-Bericht» (1922).] Frankfurt am Mein: Klostermann. Ελληνική μτφ. Γιώργος Ηλιόπουλος, επιμ. Γκόλφω Μαγγίνη: Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Φαινομενολογικές Ερμηνείες στον Αριστοτέλη*. Εκδόσεις Πατάκη, 2008.
- Herman Philipse. 1998. *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Princeton University Press.
- Herman Philipse. 2007. Heidegger's “Scandal of Philosophy”: The Problem of the “Ding an Sich” in “Being and Time”, στο Steven Galt Crowell & Jeff Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger*. Stanford University Press, 168-198.
- Hopkins, Burt. 1993. *Intentionality in Husserl and Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. 1913/1921. *Logische Untersuchungen* (Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik; Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil), Halle a.d.S.: Max Niemeyer (1913), (Zweiter Band: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. II. Teil). Halle a.d.S.: Max Niemeyer (1921). (*Προλεγόμενα, Λογικές Έρευνες*)
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (Επιμ. M. Biemel), The Hague: Martinus Nijhoff. (*Ιδέες II*)
- Husserl, Edmund. 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Επιμ. Stephan Strasser), The Hague: Martinus Nijhoff. (*Καρτεσιανοί Στοχασμοί*)
- Husserl, Edmund. 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage—Nachdruck; Karl Schuhmann), The Hague: Martinus Nijhoff. (*Ιδέες I, Hua III.1*)
- Husserl, Edmund. 1985. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. (Επιμ. Ludwig Landgrebe), Hamburg: Felix Meiner Verlag. (*EU*)
- Husserl, Edmund. 2005. *Φαινομενολογία: Το Άρθρο για την Εγκυκλοπαίδεια Britannica*, (Επιμ., εισ., μτφ., σχολ.: Πάνος Θεοδώρου), Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- Καβουλάκος, Κωνσταντίνος. 2004. Η μετάφραση και η ερμηνεία του πρώτου στάσιμου της Αντιγόνης από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ. *Αριάδνη* 10, 49-70.



- Kant, Immanuel. 1979. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. (Ελληνική μτφ. Αναστάσιος Γιανναράς), Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση. (ΚΚΛ)
- Kant, Immanuel. 1989. Τι σημαίνει προσανατολιζομαι στη σκέψη; Immanuel Kant, *Τι είναι Διαφωτισμός*; Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 127-150.
- Kant, Immanuel. 2013. *Προλεγόμενα σε Κάθε Μελλοντική Μεταφυσική*. Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- Kuhn, Thomas. 1985. *Η Δομή των Επιστημονικών Επανάστασεων*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σύγχρονα Θέματα.
- Μαγγίνη, Γιόλφω. 2013. Ο Hubert Dreyfus για τον “εύρωστο ρεαλισμό” στον Heidegger ή Heidegger εναντίον Davidson. *Αριάδνη* 19, 125-150.
- McEwen, Cameron. 1995. On Formal Indication: Discussion of *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. *Research in Phenomenology* 25, 226-239.
- Øverenget, Einar. 1998. *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*. Kluwer Academic Publishers.
- Pape, Wilhelm. 1914. *Handwörterbuch der griechischen Sprache Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Braunschweig: Vieweg & Sohn, 1914.
- Richradson, William. 1963. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, Paul. 1998. *Η Ζωντανή Μεταφορά*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- Scheler, Max. 1954. *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Franke Verlag.
- Sheehan Thomas. 1995. Heidegger's New Aspect: On In-Sein, Zeitlichkeit, and the *Genesis of Being and Time*. *Research in Phenomenology* 25, 207-225.
- Theodore Kisiel. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Θεοδώρου, Πάνος. 1999. Ο Heidegger και οι Φαινομενολογικές Αναγωγές στον Husserl. *Δευκαλίων* 17, 277-308.
- Θεοδώρου, Πάνος. 2000. *Νοητικά Πειράματα: Μια Χουσερλιανή-Φαινομενολογική Ανάλυση της Θέσης τους Μέσα στην Επιστήμη της Φυσικής και της Δομής τους ως Αποβλεπτικών Ενεργημάτων* (ΕΜΠ 2000). Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή.
- Θεοδώρου, Πάνος. 2001. Το Πρόβλημα των Αναγωγών στη Φαινομενολογία του E. Husserl. *Δευκαλίων* 19, 27-60.
- Theodorou, Panos. 2005. Perceptual and Scientific Thing: On Husserl's Analysis of “Nature-Thing” in *Ideas II*. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 5, 165-187.
- Θεοδώρου, Πάνος. 2006α. *Αντίληψη και Θεωρία ως Πρακτικές*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.
- Θεοδώρου, Πάνος. 2006β. Η Φαινομενολογία της Αγωνίας και του Μηδενός. Θεμελιακή Οντολογία και Λογική στον Μ. Χάιντεγκερ. *Υπόμνημα* 5, 33-69.
- Theodorou, Panos. 2006. Perception and “Action”: On the Praxial Structure of

- Intentional Consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5, 303-320.
- Theodorou, Panos. 2010α. Heidegger's Search for a Phenomenological Fundamental Ontology in his 1919 WS, vis-à-vis the Neo-Kantian Philosophy of Values. *Phenomenology* 2010, 404-431.
- Theodorou, Panos. 2010β. A Solution to the 'Paradoxical' Relation Between Lifeworld and Science in Husserl. *Phänomenologische Forschungen* 2010, 145-167.
- Theodorou, Panos. 2013. Ἄμαρτία, Verfall, and Pain: Plato's and Heidegger's Philosophies of Politics (and Beyond). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* XIII, 189-205.
- Theodorou, Panos. 2015. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality, and the Categorical*. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Welch, Cyril. 2001. *Heidegger's Being and Time: Interpretations and Annotations*. Sackville, New Brunswick: Atcost Press.

