

Βασίλης Δημόπουλος,
Διδάκτωρ Φιλοσοφίας

«Δεν θέλω επικοινωνίες των ψυχών,
δεν έπεσα ακόμα τόσο χαμηλά.

Ζ. Π. Σαρτρ, *Η Ναυτία*

Η αποξένωση ως μια κατάσταση (απο)χωρισμού από την αυθεντική πραγματικότητα και συνάμα κατάπτωσης σ' έναν κόσμο που προσομοιάζει είτε με το κακέκτυπο της Αιώνιας Ιδέας είτε με το αντίτιμο της ανθρώπινης έκπτωσης από τον παράδεισο παραπέμπει σ' ένα παμπάλαιο πρόβλημα το οποίο τέθηκε για πρώτη φορά από τον Πλάτωνα και τους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης. Το πρόβλημα αυτό στη συνέχεια συστηματοποιήθηκε και προσέλαβε το χαρακτήρα ενός φιλοσοφικού όρου από τον Hegel, τον Feuerbach και τον Marx. Στα πλαίσια της τριάδας αυτής ο Hegel θεώρησε την αποξένωση ως μια κατάσταση κατά την οποία το πνεύμα εξαναγκάζεται να αποχωρισθεί¹ από αυτό που πραγματικά είναι· υποχρεώνεται δηλ να απολέσει τον αληθινό του εαυτό προκειμένου στη συνέχεια να πασχίσει να τον βεβαιώσει μέσα σ' έναν κόσμο που ωστόσο αδυνατεί να τον ελέγξει. Ο Feuerbach με τη σειρά του εντόπισε² την προβληματική της αποξένωσης στο πεδίο της θε-

¹ Βλ. Scruton, R. (2005) «Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία από τον Φίχτε στον Σαρτρ», στο (επιμ. Kenny, A.) *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μετ. Δ. Ρισσάκη, Αθήνα: Νεφέλη, σ. 285-287.

² Βλ. Βαλλιανός, Π. (2002) *Συνείδηση, Γλώσσα και ιστορική ζωή: Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην φιλοσοφία των δύο τελευταίων αιώνων*, Αθήνα: Πορεία, σ. 103 πρβλ. Petrovic, G. (1973) «Η αλλοτρίωση και η κατάργηση της αλλοτρίωσης», στο (μετ. Βαμβαλή, Γ.) *Αλλοτρίωση – Τρεις μελέτες για την αποξένωση, την εξαθλίωση και την φθορά του ανθρώπου*, Αθήνα: Επίκουρος, σ. 11-12.

ολογικής σκέψης η οποία εξέλαβε ως υπερβατικές μια σειρά από ιδιότητες που κατείχε αλλά τελικά απώλεσε ο άνθρωπος, προκειμένου στη συνέχεια να τις υποστασιοποιήσει και να τις προβάλλει ως αλλότριες· να τις αναγάγει δηλ σε γνωρίσματα ενός φαντασιακού και υπερκόσμιου όντος που μας κυβερνά τάχα εκ του μακρόθεν. Τέλος ο Marx, στοχεύοντας στην οριστική απο-θεολόγηση του όρου καθώς και στην απόσπασή του από την περιοχή του χεγκελιανού αυτοσυνειδένα, επιχείρησε τρόπον τινά να τον «γειώσει» με την υλική πραγματικότητα και να του προσδώσει έτσι έναν εμπράγματο χαρακτήρα - να τον εκλάβει δηλ ως παράγωγο του καταμερισμού της εργασίας ο οποίος απομονώνει³ τον εργαζόμενο από το προϊόν της εργασίας του, την παραγωγική πράξη, τους υπόλοιπους ανθρώπους και τέλος τον ίδιο του τον εαυτό.

Ανάγοντας όμως την αποξένωση σε σημείο αναφοράς της φιλοσοφίας τους, οι τρεις ανωτέρω στοχαστές φρόντισαν ταυτόχρονα να εξεύρουν και την ασφαλή δίοδο για την υπέρβασή της, η οποία στον Hegel παραπέμπει στην αυτογνωσία του πνεύματος, στον Feuerbach στη θεοποίηση του ανθρώπου ενώ τέλος στον Marx στην κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας.

Σε αντίθεση μ' αυτούς κάνει την εμφάνισή του ένα πνευματικό ρεύμα που κάτω από το όνομα Υπαρξισμός συστεγάζει μια πλειάδα από φιλοσόφους, ποιητές και λογοτέχνες οι οποίοι, παρά τις συχνά αγεφύρωτες διαφορές τους, ομονοούν ως προς τον ανέκκλητο χαρακτήρα της αποξένωσης και πάνω του δομούν την προβληματική και τα αδιέξοδα του σύγχρονου ανθρώπου.

Η μηδαμινότητα του ανθρώπου

Στα πλαίσια της προβληματικής αυτής ο Dostoevsky περιγράφει τον ήρωα του «Υπογείου» ως έναν εγωπαθή και αλλοπρόσαλλο άνθρωπο που ποθούσε να μεταμορφωθεί σε έντομο⁴, έναν σιχαμερό

³ Βλ. Marx, K. (1975) *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, μετ. Μ. Γραμμένος, Αθήνα: Γλάρος, σ. 90-106.

⁴ Βλ. Dostoevsky, F. (χ.χ) *Το υπόγειο*, μετ. Κ. Μακρή, Αθήνα: Γκοβόστης, σ. 13.

εντομάνθρωπο ο οποίος έζησε εσώκλειστος στα κατάβαθα της ψυχοπνευματικής του απομόνωσης. Έναν μισάνθρωπο που οδήγησε τον εαυτό του σε μια κατάσταση έσχατης αυτοεκμηδένισης η οποία τον κατέστησε ανίκανο να γίνει το οτιδήποτε: «μήτε κακός, μήτε αγαθός, μήτε παλιάνθρωπος, μήτε τίμιος, μήτε ήρωας, μήτε έντομο»⁵. Σε μία αντίστοιχη κατάσταση υπαρξιακού αυτο-εγκλεισμού διαβιώνει και ο ήρωας της σαρτρικής «Ναυτίας», ένας ιστοριοδίφης ονόματι «Ροκεντέν» ο οποίος περιγράφει τον εαυτό του ως εξής: «εγώ ζω μόνος, δεν μιλάω σε κανέναν, ποτέ· δεν παίρνω τίποτα, δεν δίνω τίποτα»⁶. Την πληκτική και ανούσια αυτή ζωή του σαρτρικού ήρωα διακόπτουν μια σειρά από αιφνίδιες κρίσεις ναυτίας⁷, ένα αντίστοιχο πνευματικής αναγούλας που αποκόπτει τα πράγματα από το νοηματικό τους φορτίο και επιφέρει τον αξιακό αποχρωματισμό του κόσμου: «Μουρμουρίζω .. αυτό είναι ένας πάγκος, κάτι σαν εξορκισμός. Όμως η λέξη μένει στα χείλη μου· αρνείται να εναποτεθεί στο πράγμα ... Τα πράγματα απελευθερώνονται από τα ονόματά τους ... βρίσκομαι ανάμεσα σε πράγματα, τα ακατονόμαστα. Μόνος δίχως λέξεις, απροστάτευτος ⁸ ... οι λέξεις έχουν χαθεί και μαζί τους έχει χαθεί και η σημασία των πραγμάτων, οι τρόποι χρήσης τους, τα αχνά σημάδια που οι άνθρωποι έχουν χαράξει στην επιφάνειά τους⁹». Έχοντας πλέον απολέσει το νοηματικό τους επίχρισμα, δηλ όλη εκείνη τη στρατιά¹⁰ από μεταφορές, μετωνυμίες και γενικεύσεις τις οποίες με αυθαίρετο τρόπο ο άνθρωπος επικόλλησε στα πράγματα, τα τελευταία εξαναγκάζονται να αποκόψουν τους δεσμούς τους με την αιτιότητα και να καταντήσουν όμοια με «τερατώδεις και μαλθακές μάζες σε αταξία – γυμνές, και η γύμνια τους

⁵ Βλ. ο.π σ. 11.

⁶ Βλ. Sartre, J. P (2005) *Η Ναυτία*, μετ. Ειρ. Τσολακέλλη, Αθήνα: Πατάκης, σ. 23.

⁷ Βλ. ο.π σ. 42, 197, 198.

⁸ Βλ. ο.π σ. 195 – 196.

⁹ Βλ. ο.π σ. 198.

¹⁰ Nietzsche, F. (1991) «Περί αλήθειας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια», στο *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, μετ. Θ. Πενολίδης, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σ. 29.

είναι τρομακτική και χυδαία»¹¹. Μέσα στη δίνη μιας τέτοιας κατάστασης όπου το παράλογο λεηλατεί και αφανίζει το λογικό, η μόνη λύση που διαφαίνεται στον ορίζοντα μοιάζει να εγκαταλείπει τη νόηση και να στρέφεται στην εμπειρία. Τη στροφή αυτή ακολουθεί και ο «Ξένος» του Camus ο οποίος καταπίπτει σε μια παθολόγο ψυχική κατάσταση απαλλαγμένη από κάθε ίχνος συναισθηματισμού σε σημείο που, μόλις πληροφορείται τον θάνατο της μητέρας του, μονολογεί: «Σήμερα πέθανε η μαμά, μπορεί και χθες, δεν ξέρω»¹². Τη συναισθηματική αυτή αφασία θα κληθεί να την πληρώσει με την ίδια του τη ζωή όταν, η ανικανότητά του να θρηνησει και να συντριβεί για έναν φόνο που διέπραξε αμυνόμενος, θα εκληφθεί από τους δικαστές ως πειστήριο της ενοχής του. Συνειδητοποιώντας πλέον ότι έφτασε το τέλος, θα επιχειρήσει να επιλύσει το μυστήριο της ασυγκινησίας του λίγες ώρες πριν τον εκτελέσουν, όταν θα παραδεχθεί: «από τα βάθη του μέλλοντός μου ... μια σκοτεινή πνοή ανέβαινε προς τα εμένα ... και ισοπέδωνε στο διάβα της όλα όσα μου πρότειναν τότε, στα όχι πιο πραγματικά χρόνια που είχα ζήσει»¹³. Αυτή η αίσθηση του όχι-πραγματικού, δηλ του εξωπραγματικού, αποτέλεσε τη βασική αιτία που εξώθησε τον ήρωα του Camus στην απάθεια. Η ίδια αίσθηση διατρέχει και το έργο του Kafka μέσα στο οποίο περιγράφονται μια σειρά από καταστάσεις που αγγίζουν τα όρια του παραλόγου: στη «Μεταμόρφωση» ο ήρωας ανακαλύπτει ξαφνικά ότι έχει μεταλλαχθεί σε ένα τεράστιο έντομο ενώ στη «Δίκη» συλλαμβάνεται και τελικά εκτελείται χωρίς ποτέ να μάθει το γιατί.

Η αδήριτη ανάγκη του ανθρώπου να απαλλαγεί από την τυραννία αυτή του εξωπραγματικού τον υποχρεώνει να διεκδικήσει την ελευθερία του· όσοι δεν το τολμούν τους περιμένει μια τραγική κατάληξη: η ναυτία, η δίκη και η εκτέλεση, ο ξεπεσμός σε κάποια κατώτερη μορφή ζωής. Ενώ όμως η απελευθέρωση από αυτού του είδους τις οριακές καταστάσεις καθίσταται επιτακτικότερη όσο πο-

¹¹ Βλ. *Η Ναυτία*, σ. 199.

¹² Βλ. Camus, A. (1989) *Ο Ξένος*, μετ. Β. Τομανάς, Αθήνα: Εξάντας, σ. 17.

¹³ Βλ. ο.π σ. 122.

τέ, εν τούτοις η αλήθεια που εγκλείουν μέσα τους μοιάζει να υπονομεύει την επίτευξη ενός τέτοιου στόχου. Κι αυτό διότι καταδεικνύει την μηδαμινότητα του ανθρώπου έναντι μιας σειράς προβλημάτων που ούτε να τα επιλύσει μπορεί αλλά ούτε και να τα παραβλέψει: «οι οριακές καταστάσεις – θάνατος, τυχαιότητα, ενοχή και η ανασφάλεια του κόσμου – μας αποκαλύπτουν την αποτυχία»¹⁴. Αποδεχόμενος όμως κανείς ότι «η ιστορία μιας οποιασδήποτε ζωής είναι η ιστορία μιας αποτυχίας»¹⁵ μοιάζει να στερεί τον εαυτό του από την πίστη εκείνη που πρέπει να περιβάλλει κάθε απόπειρα εξέγερσης· πώς θα μπορούσε άλλωστε να διεκδικήσει κάτι το οποίο εκ των προτέρων θεωρεί ως αδύνατο; Συνειδητοποιώντας λοιπόν τον ανέκκλητο χαρακτήρα της σκλαβιάς του ο άνθρωπος φαίνεται να ρέπει σε επικίνδυνες ατραπούς. Κι αυτό διότι η ανικανότητα να εξαπατά συνειδητά τον εαυτό του τον προτρέπει να υιοθετήσει μια στάση ειλικρίνειας και εντιμότητας έναντι της τραγικότητας του κόσμου η οποία – απαλλαγμένη πλέον από τις λυτρωτικές ψευδαισθήσεις των «πολλών» – τον υποβάλλει στη βάσανο ενός βίου που φαντάζει τόσο ανυπόφορος όσο και άσκοπος· δηλ αβίωτος. Όντας λοιπόν ριγμένος στον παραλογισμό μιας κατάστασης που δεν οδηγεί πουθενά, ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με την ματαιότητα του κόσμου η οποία αποκαλύπτεται σ' όλο της το μεγαλείο μέσα στη φράση που ξεστομίζει ο ήρωας του Ντε λ' ιλ-Αντάμ, καθώς παρακινεί την αγαπημένη του να εγκαταλείψουν τα εγκόσμια: «κι όσο για τη ζωή, θα τη ζήσουν οι υπηρέτες μας για εμάς»¹⁶.

Το πρόβλημα της επικοινωνίας

Η εμμονή αυτή που επιδεικνύει ο υπαρξισμός στη μοναχικότητα και τα αδιέξοδα του ατόμου εξαναγκάζει το τελευταίο να αναζη-

¹⁴ Βλ. Jaspers, K. (1983) *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μετ. Χ. Μαλεβίτσης, Αθήνα: Δωδώνη, σ. 111.

¹⁵ Βλ. Sartre, J. P. (2007) *Το Είναι και το Μηδέν*, μετ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Παπαζήσης, σ. 747.

¹⁶ Βλ. Wilson, C. (2006) *Ο Ξένος*, μετ. Γ. Ανδρέου, Αθήνα: Οξύ, σ. 216.

τά τον εαυτό του στη βάση ενός ακραίου - σχεδόν παραληρηματικού - μονολόγου, τα σολιψιστικά προτάγματα του οποίου καθιστούν ιδιαίτερα προβληματική την επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων. Απομονωμένο σε μια μοναξιά που το κάνει να μοιάζει με όστρακο¹⁷, μοναξιά που ως δήμιος και σωτήρας ταυτόχρονα – καθόσον «ό,τι δεν το καταστρέφει το κάνει δυνατό»¹⁸ - υποχρεώνει το άτομο να εξεύρει το υπαρκτικό του στίγμα καταδυόμενο στα αβυσσαλέα βάθη του εαυτού του τα οποία εγκλείουν μέσα τους ένα εφτασφράγιστο μυστικό που η απόπειρα να κοινοποιηθεί – δηλ να υποστεί τη βάση της λογικής – θυμίζει νεκροτόμηση στην ψυχρή και αποκρουστική κλίση των εννοιών και της διαλεκτικής. Κι αυτό διότι από τα ερεβώδη βάθη του ανθρώπινου Είναι αντηχεί σαν ουρλιαχτό ο «πρωταρχικός και αιώνιος πόνος»¹⁹ ο οποίος καταδεικνύει ακριβώς τούτο: τον παραλογισμό και τη φρίκη της ύπαρξης που κάνει τον κόσμο να μοιάζει με το παιχνίδι ενός παιδιού που «χτίζει και καταστρέφει χωρίς κανέναν ηθικό καταλογισμό»²⁰ και τους ανθρώπους με ανδρείκελα που «κινούνται σπασμωδικά πάνω σε έναν σπάγκο»²¹. Η ανικανότητα αυτή της λογικής να συνδιαλλαγεί με το παράλογο κάνει την αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου να μοιάζει με ένα εγχείρημα που δεν μπορεί να κοινοποιηθεί παρά μόνο με ταυτολογίες, αντινομίες, αντιθέσεις και παραλογισμούς, κατά τρόπο ώστε να δικαιώνεται ο νιτσεϊκός αφορισμός: «κάθε τι που είναι βαθύ

¹⁷ Βλ. Καρακατσάνης, Π. – Θεοδωρίδης, Α. – Αναστασιάδης, Π. (2007) «Η παιδαγωγική αξιοποίηση της “συνάντησης” κατά τον O. Bollnow και η προβληματική της νοηματοδότησης του κόσμου», Πρακτικά 19^{ου} Διεθνούς Συνεδρίου Φιλοσοφίας, Παιδεία: Η εκπαίδευση στην εποχή της Οικουμενικότητας (υπό έκδοση).

¹⁸ Βλ. Nietzsche, F. (χ.χ) *Το Λυκόφως των Ειδώλων*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, σ. 14.

¹⁹ Βλ. Nietzsche, F. (χ.χ) *Η Γέννηση της Τραγωδίας*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, σ. 46.

²⁰ Βλ. Nietzsche, F. (1993) *Η φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης Nietzsche, σ. 46.

²¹ Βλ. Dodds, R. E. (1995) *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια Εποχή Αγωνίας*, μετ. Κ. Αντύπας, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 30.

αγαπά τη μάσκα»²². Στη χρήση μιας αντίστοιχης μάσκας καταφεύγει και ο Κίρκεγκωρ προκειμένου να διατηρήσει ένα είδος αινιγματικότητας έναντι των αναγνωστών του μέσα από μια γκάμα ψευδώνυμων που διαρκώς ανανεώνεται: Βίκτωρ Ερημίτης, Δικαστής Ουίλιαμ, Ιωάννης της Σιωπής κλπ. Μια αινιγματικότητα που προτάσσει την έμμεση επικοινωνία ως τη μόνη μορφή συναλληλίας που δύναται²³ να διασφαλίσει την ελευθερία του άλλου. Πρωταρχικός εμπνευστής της έμμεσότητας αυτής δεν είναι άλλος από τον ίδιο το Θεό ο οποίος επέλεξε να επικοινωνεί με το ποιμνιό Του μέσα από συμβολισμούς και προφητείες καθώς και ένα πλήθος αντιπροσώπων που το κοσμεί με την παρουσία του πολυαγαπημένου Του υιού.

Ενώ όμως ο ένθεος υπαρξισμός προσφεύγει στο έλεος του Υπέρτατου Δημιουργού για να διακονεύσει μια υπόσχεση συμφιλίωσης μεταξύ των άθλιων αμαρτωλών, ο άθεος υπαρξισμός αντίθετα, ακόμα κι εκεί που εντοπίζει έναν δεσμό μεταξύ των ανθρώπων, δεν είναι παρά με τη μορφή της αναυθεντικότητας, της σύγκρουσης και της υποδούλωσης. Μέσα στο πλαίσιο αυτό ο Heidegger περιγράφει τον άνθρωπο ως ένα ον τυχαία ερριμένο στην παγωνιά και την ερημιά ενός εχθρικού σύμπαντος, ένα γυμνό και ανοίκειο «ότι» μέσα στο «μηδέν του κόσμου»²⁴. Σ' έναν τέτοιο κόσμο αγνώστου – αν όχι μηδενικού – νοήματος το άτομο μοιάζει να οριοθετεί το υπαρκτικό του στίγμα γύρω από μια ενικότητα που λογοδοτεί και υποκύπτει διαρκώς στις βουλές μιας ευτελισμένης - σχεδόν αγοραίας - μαζικής συνύπαρξης, ένα συνείναι που του αποστερεί κάθε δυνατότητα αυ-

²² Βλ. Nietzsche, F. (1999) *Πέρα από το καλό και το κακό*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, σ. 46.

²³ Βλ. Wahl, J. (1988) *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού*, μετ. Χ. Μαλεβίτσης, Αθήνα: Δωδώνη, σ. 138.

²⁴ Βλ. Heidegger, M. (1978) *Είναι και χρόνος*, μετ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη, σ. 487-488.

θεντικότητας και το εξαναγκάζει να «είναι» μόνο «ένεκα των άλλων»²⁵.

Στο χαϊντεγκεριανό αυτό συνείναι ο Sartre εντοπίζει²⁶ έναν δεσμό που δεν απορρέει ούτε από τη γνώση ούτε από την «εναργή θέση του ατόμου απέναντι σε ένα άλλο» αλλά από την «βουβή από κοινού ύπαρξη της μετοχής στην ομάδα». Μια (συν)μετοχή που κάνει τους ανθρώπους να μοιάζουν με κωπηλάτες²⁷ οι οποίοι αντλούν – και τελικά εξαντλούν – το υπαρκτικό τους νόημα από τα ρυθμικά κελεύσματα ενός αμείλικτου όσο και αόρατου πηδαλιούχου, καλούμενοι τελικά να θυσιάσουν τα άθλια και καταπονημένα σαρκία τους στο βωμό ενός κοινού σκοπού που θυμίζει τερματισμό μπροστά στα αλαλάζοντα και αλλόφρονα πλήθη των θεατών. Ενώ όμως ο Sartre φαίνεται να αποδέχεται²⁸ την εκδοχή αυτή του «εμείς» εν τούτοις αρνείται να την αναγάγει σε θεμέλιο της σχέσης μας με τον άλλον, αντιτείνοντας ότι «η ουσία των σχέσεων ανάμεσα σε συνειδήσεις δεν είναι το συνείναι, είναι η σύγκρουση»²⁹. Κι αυτό διότι το γεγονός ότι ο άλλος παραπέμπει σε ένα εγώ που «δεν είναι»³⁰ δικό μου, εγκλείει μέσα του ένα είδος άρνησης η οποία εκλαμβάνεται ως συστατικό στοιχείο της δομής του άλλου. Αυτό το «δεν είναι» υποδηλώνει την ύπαρξη ενός αβυσσαλέου χάσματος ανάμεσα σε μένα και τον άλλον· ένα «χωριστικό μηδέν»³¹ πάνω στο οποίο εδράζονται τα σαθρά θεμέλια των ανθρώπινων σχέσεων. Διευρύνοντας την προβληματική αυτή ο Sartre μας καλεί να αναλογισθούμε ότι ο άλλος δεν είναι απλά και μόνο ο αντι-κείμενός μου ως σώμα ή πνεύμα αλλά πρωτίστως ως εικόνα· είναι αυτός που τον βλέπω και με βλέπει και αυτή τούτη η ανταλλαγή βλεμμάτων προσλαμβάνει τον χα-

²⁵ Βλ. ο.π σ. 208.

²⁶ Βλ. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν*, σ. 407.

²⁷ Βλ. ο.π.

²⁸ Βλ. ο.π σ. 648.

²⁹ Βλ. ο.π σ. 670.

³⁰ Βλ. ο.π σ. 383.

³¹ Βλ. ο.π.

ρακτήρα μιας αμείλικτης σύγκρουσης όπου ο καθένας επιχειρεί για λογαριασμό του να «αρνηθεί»³² τον άλλον, δηλ να του άρει την υποκειμενικότητα και να τον μετατρέψει σε αντικείμενο. Τα μάτια αυτά που αισθάνομαι καρφωμένα πάνω μου διεμβολίζουν το είναι μου και το αδειάζουν· «ο κόσμος χύνεται εκτός κόσμου και εγώ έξω από τον εαυτό μου»³³, τα πάντα πλέον έχουν περιέλθει στην κατοχή του άλλου. Το βλέμμα³⁴ του με απογυμνώνει, με γεννά και με μορφοποιεί κατά έναν τρόπο που εγώ δεν θα δω ποτέ, μου κλέβει το είναι μου και συνάμα το κάνει να υπάρχει, οδηγώντας τη σχέση μας να μοιάζει με λυσσαλέα σύγκρουση που οδηγεί στο θάνατο και την καταστροφή: «το προπατορικό μου αμάρτημα είναι η ύπαρξη του άλλου»³⁵.

Οι παιδαγωγικές συνέπειες

Η προβληματική αυτή πάνω στην οποία ο υπαρξισμός εδράζει τις ανθρώπινες σχέσεις μεταφέρεται με την ίδια ένταση και στο πεδίο της αγωγής, επιφέροντας ένα ανεπανόρθωτο πλήγμα στο ρόλο που εξ ορισμού³⁶ της ανατίθεται ως μια: έλλογη διαδικασία καθοδήγησης που αποσκοπεί στην πνευματική και ηθική ανάπτυξη των νέων, στη βάση μιας σειράς προκαθορισμένων αξιακών προτύπων. Κι αυτό διότι ενώ η παραδοσιακή παιδαγωγική εκλαμβάνει την καθοδήγηση αυτή του παιδιού από τον ενήλικα ως μια ουσιαστική σχέση σύγκλισης που ο Πλάτωνας την περιγράφει ως ερωτική³⁷ και

³² Βλ. ο.π σ. 380.

³³ Βλ. ο.π σ. 429.

³⁴ Βλ. ο.π σ. 575-576.

³⁵ Βλ. ο.π σ. 431.

³⁶ Βλ. Καραφύλλης, Γρ., (2005, ανατ. 2008) *Αξιολογία και Παιδεία. Φιλοσοφική θεώρηση των αξιών στο χώρο της παιδείας*, Αθήνα: Gutenberg, σ. 257-272, Καρακατσάνης, Π. (1991) *Φιλοσοφία της Παιδείας*, Αλεξανδρούπολη, σ. 25-26, Καζεπίδης, Τ. (1991) *Η Φιλοσοφία της Παιδείας*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σ. 116.

³⁷ Βλ. Παπανούτσος, Ε. (1997) «Ο Παιδαγωγικός Έρωτας», στο *Φιλοσοφία και Παιδεία*, Αθήνα: Ίκαρος, σ. 98-131.

ο Πεσταλότζι ως αγαπητητική³⁸, για τον υπαρξισμό μια τέτοια σύγκλιση είναι είτε αδύνατη είτε απλώς υπερεκτιμημένη.

Η ανάγκη διερμηνείας της διττής αυτής άρνησης μας φέρνει αρχικά αντιμέτωπους με τη σαρωτική εμμονή στο συγκρουσιακό χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων η οποία φαίνεται να αποκλείει την αγωγή από κάθε δυνατότητα πραγματικής προσαλληλίας. Μια προσεκτικότερη ωστόσο ανάγνωση του αποκλεισμού αυτού καταδεικνύει τις εγγενείς του αδυναμίες. Κι αυτό διότι το πολεμικό κλίμα απ' όπου αντλεί την ισχύ του μοιάζει τελικά ανίσχυρο να πλήξει την παραδοσιακή αγωγή, στο βαθμό τουλάχιστον που η τελευταία εξακολουθεί να διατηρεί την αισιοδοξία της χωρίς παράλληλα να αποποιείται του καταναγκαστικού της χαρακτήρα· δηλ της παραδοχής³⁹ ότι εγκλείει μέσα της μια σχέση κυριαρχίας του ενήλικα πάνω στο παιδί, η οποία μάλιστα – εφόσον εγκριθεί και επικυρωθεί από το ισχύων κοινωνικό σύστημα - προσλαμβάνει την ηπιότερη προσωινία της «κηδεμονίας». Μια κηδεμονία που αντλεί τη νομιμότητά της – άρα και το οπτιμιστικό της περίβλημα – από την ανωριμότητα του παιδιού, δηλ από την πανθομολογούμενη εκείνη ανικανότητα που απορρέει από το νεαρό της ηλικίας του, και η οποία του απαγορεύει να δραστηριοποιείται και να επιβιώνει με βάση τις δικές του δυνάμεις. Πράγματι ο άνθρωπος - σε αντίθεση με τα υπόλοιπα θηλαστικά που έχουν εκ γενετής διαμορφώσει και τελειοποιήσει τη φυσική τους διάπλαση και εξοπλισμό – υφίσταται έναν «πρώιμο»⁴⁰ τοκετό ο οποίος τον αναγκάζει να αποκτήσει (δηλ να «μάθει») τις τρεις θεμελιώδεις μορφές συμπεριφοράς που χαρακτηρίζουν το είδος του (ορθοστασία, γλώσσα, αυτόβουλη δραστηριότητα) στα πλαίσια ενός εχθρικού έξω – μήτριου (δηλ κοινωνικού) περιβάλλοντος. Η «ανθρωποποίηση» αυτή του ανθρώπου εντός των ορίων της κοινωνίας συνιστά ένα είδος απάρνησης του φυσικού του

³⁸ Βλ. Παπανούτσος, Ε. (1997) «Η Παιδαγωγική Αγάπη», στο *Φιλοσοφία και Παιδεία*, Αθήνα: Ίκαρος, σ. 132-162.

³⁹ Βλ. Καρακατσάνης ο.π σ. 36-38.

⁴⁰ Βλ. Portmann, A. (1959) *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Reinbek.

οπλοστασίου η οποία τον καθιστά κοσμικά έκθετο⁴¹ – άρα και «πρωτογενώς ασθενέστερο»⁴² – έναντι των υπόλοιπων έμβιων όντων, κατά τρόπο ώστε οτιδήποτε για αυτά φαντάζει ως προεγγεγραμμένο στον οντολογικό τους κώδικα – άρα και διασφαλισμένο εις το διηνεκές – για μας εξακολουθεί να παραμένει ένα εξαιρετικά επιτακτικό όσο και επισφαλές κοινωνικό ζητούμενο. Και η επισφάλεια αυτή που επισύρει η εκθετότητα στον κόσμο αποτελεί την καταδίκη και συνάμα την προνομία του ανθρώπινου είδους· από τη μια του στερεί τη σιγουριά και την ασφάλεια και από την άλλη το προικίζει με απεριόριστες δυνατότητες να διαμορφώνει τη ζωή και τον κόσμο του, έτσι που να δικαιώνεται ο νιτσεϊκός αφορισμός: «ο άνθρωπος είναι το ον εκείνο που μπορεί να υπόσχεται»⁴³. Για την ακρίβεια θα προσθέταμε εδώ ότι ο άνθρωπος είναι το ον εκείνο που μπορεί να υπόσχεται τα πάντα· όχι μόνο τη σύγκρουση με τον πλησίον στην οποία εμμένει ο Sartre αλλά και την συμπάθεια, την απάθεια ή οτιδήποτε άλλο. Η ανεξάντλητη αυτή γκάμα των υπαρκτικών δυνατοτήτων καθιστά ιδιαίτερα δυσδιάκριτο – αν όχι αδύνατον – τον εντοπισμό της ανθρώπινης φύσης, κατά τρόπο ώστε να μην έχει κανένα απολύτως νόημα το ερώτημα περί του εάν είμαστε δημιουργήματα του Θεού, του Λόγου, της εξέλιξης των ειδών κ.ο.κ. Κι αυτό διότι ο άνθρωπος δύναται να ερμηνεύσει τον εαυτό του με καθέναν από τους παραπάνω τρόπους – καθώς και να εφεύρει ακόμα περισσότερους – αλλά το «είναι» του συγκεκριμένου όντος δεν προσιδιάζει με κανέναν από αυτούς. Αντίθετα η μοναδικότητά του εντοπίζεται στην ικανότητα να αυτό-ερμηνεύει διαρκώς το Είναι του, γεγονός που οδήγησε τον Heidegger να παραδεχτεί⁴⁴ ότι: «δεν μπορούμε να καθο-

⁴¹ Βλ. Plessner, H. (2004). "Conditio Humana", Στο *Κείμενα Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας*, μετ. Ι.Ε. Θεοδωρόπουλος, Πρέβεζα, σ. 49 – 53.

⁴² Βλ. Scheler, M. (1989) *Η θέση του ανθρώπου στον κόσμο*, μετ. Χ. Μπακονικόλα – Γεωργοπούλου & Θ. Λουπασάκης, Αθήνα: Ροές, σ. 115.

⁴³ Βλ. Nietzsche, F. (χ.χ), *Γενεαλογία της ηθικής* μετ. Ζ. Σαρίκας – Α. Τρουλινού, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, σ. 107.

⁴⁴ Βλ. *Είναι και Χρόνος*, σ. 40. Ο όρος «εδωνά-Είναι» που αναφέρεται στο απόσπασμα επιχειρεί να αποδώσει στα ελληνικά τη χαϊντεγκεριανή διάσταση του Dasein το ο-

ρίσουμε την ουσία του εδωνά-Είναι αναφέροντας ένα Εμπράγματο “κάτι” ... η ουσία του έγκειται στο γεγονός ότι οφείλει να είναι το Είναι του ως κάτι δικό του» - δηλ να υπάρχει⁴⁵.

Η ετυμολογική προέλευση του γερμανικού Existenz (ύπαρξη) από το λατινικό *existere* που σημαίνει εξ-ίστασθαι, δηλ ίστασθαι εκτός εαυτού, οδήγησε τον Heidegger στο συμπέρασμα ότι ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος οικειοποιείται το Είναι του – δηλ «υπάρχει» - αδυνατεί να εξεύρει το νοηματοδότη του στα εφτασφράγιστα βάθη ενός πανίσχυρου, ανεξάρτητου και υπερτροφικού καρτεσιανού Εγώ, αλλά στα πλαίσια ενός κοινού και διάφανου κόσμου. Ενός κόσμου που περικλείεται μέσα σε όσα ο άνθρωπος «επαγγέλλεται, χρειάζεται, προσδοκά και αποφεύγει – μέσα στα περιβαλλοντικά όντα για τα οποία αρχικά βιομεριμνά»⁴⁶. δηλ μέσα στον κυριολεκτικό κόσμο της καθημερινότητας που τόσο λοιδόρησε και κατασυκοφάντησε η δυτική μεταφυσική, προκειμένου να δικαιολογήσει την κραυγαλέα προτίμησή της σε ένα εξαύλωμένο και αποστειρωμένο Είναι. Εντός λοιπόν αυτού του παρεξηγημένου κόσμου ο άνθρωπος αρχίζει να ανιχνεύει και να κατανοεί το υπαρκτικό του στίγμα στη βάση ενός πανίσχυρου κοινωνικο-πολιτιστικού μορφώματος, ενός συστήματος δηλαδή από αξίες, κανόνες και πρακτικές⁴⁷ που μέσα τους ευρίσκει μια προκαθορισμένη ερμηνεία του εαυτού του, από

ποίο στο πεδίο της γερμανικής καθομιλουμένης καθίσταται συνώνυμο της ανθρωπίνης ύπαρξης και παρουσίας. Ο Heidegger ωστόσο δεν αρκείται στη συνωνυμία αυτή και επιχειρεί να προσδώσει στο τοπικό επίρρημα *da* (εδώ) μια επιπλέον τροπική σημασία, με απώτερο σκοπό να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος «είναι» (*sein*) σε κάποιο τόπο. Στη βάση της τροπικότητας αυτής αποκαλύπτεται η ιδιότητα «διανοικτότητα» (*Erschlossenheit* - Βλ. ο.π § 28-29) του συγκεκριμένου όντος προς τον εαυτό του· δηλ το γεγονός ότι δεν βρίσκεται απλά και μόνο «εδώ» ή «εκεί» αλλά επιπροσθέτως έχει και συναίσθηση αυτής τούτης της παρεύρεσης.

⁴⁵ Βλ. ο.π σ. 84: «Η ουσία του εδωνά-Είναι έγκειται στην ύπαρξή του».

⁴⁶ Βλ. ο.π σ. 201-202.

⁴⁷ Βλ. Bourdieu, P. (1980) *Η αίσθηση της πρακτικής*, μετ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 87-130.

την οποία – σύμφωνα με τον Heidegger – δεν πρόκειται να απαλλαγεί ποτέ:

«Μέσα σ' αυτήν, με βάση αυτήν και ενάντια προς αυτήν πραγματώνεται κάθε γνήσια κατανόηση, ερμηνευση και κοινοποίηση, κάθε επαναποκάλυψη και νέα ιδιοποίηση. Ποτέ δεν τυχαίνει να σταθεί το εδωνά-Είναι ανέπαφο και αδιάφθορο από αυτήν την εγκαθιδρυμένη ερμηνευση⁴⁸...».

Πράγμα που σημαίνει λ.χ ότι αν φανταστούμε τον άνθρωπο να ανατρέφεται σε ένα πολιτισμικό περιβάλλον όπως το αρχαιοελληνικό που αποθέωνε την ανδρεία, τότε αυτός θα ήταν εξαναγκασμένος να κατανοεί και να ερμηνεύει τον εαυτό του (δηλ να «υπάρχει») υπό τους όρους του ηρωισμού και της δειλίας. Οι όροι ωστόσο αυτοί παύουν να υφίστανται αν μεταφερθούμε στους χριστιανικούς χρόνους, όπου η προπατορική ενοχή έναντι του Θεού θα τον υποχρέωνε να υπάρχει ως ένας αξιολύπητος θνητός που θα πάσχιζε για τη σωτηρία της ψυχής του. Στη βάση της αντιπαραβολής⁴⁹ αυτής καθίσταται προφανές ότι ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ ως άγιος στην αρχαιότητα με τον ίδιο τρόπο που δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ και ως ήρωας στο χριστιανισμό· στην πρώτη περίπτωση θα φάνταζε ως ένας τρισάθλιος λιποτάκτης ενώ στη δεύτερη ως ένας υπερφίαλος αμαρτωλός.

Ενώ όμως το ερμηνευτικό μοντέλο που μόλις αναπτύξαμε μοιάζει να προτάσσει τη σύγκλιση μεταξύ των ανθρώπων, εν τούτοις δεν παύει ούτε στιγμή να τη θεωρεί υπερεκτιμημένη και ως εκ τούτου ανάξια των προσδοκιών που εναποθέτει πάνω της η παραδοσιακή παιδαγωγική. Κι αυτό διότι, σύμφωνα με τον Heidegger, ο «άλλος» προς τον οποίο καθημερινά συγκλίνουμε αντικατοπτρίζει την τυραννία του «μέσου όρου»⁵⁰. είναι οι «απρόσωποι πολλοί» που μας ισοπεδώνουν και μας καταβυθίζουν σε μια κατάσταση «καθη-

⁴⁸ Βλ. *Είναι και Χρόνος* σ. 278.

⁴⁹ Βλ. Dreyfus, H. L. (1991) *Being – in – the – World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*, Massachusetts: MIT Press, σ. 24

⁵⁰ Βλ. *Είναι και Χρόνος*, § 27.

συχασμένης αυτοβεβαιότητας»⁵¹ η οποία μας τρέπει σε φυγή προ του αυθεντικού μας εαυτού.

Τρεπόμενοι όμως σε φυγή προ της αυθεντικής μας εαυτότητας σημαίνει πρώτα από όλα ότι κάποια στιγμή έχουμε τεθεί εν τη παρούσα της: «Μόνο εφόσον το εδωνά-Είναι έχει οδηγηθεί οντολογικά μπρος στον εαυτό του ... μπορεί να φεύγει προ αυτού»⁵². Τη δυνατότητα αυτή αποκάλυψης της κεκαλυμμένης εαυτότητας παρέχει στο εδωνά-Είναι η αγωνία, μια θεμελιώδης διάθεση που σύμφωνα με τον Heidegger δεν σχετίζεται με τίποτα το συγκεκριμένο αλλά αφορά την ολότητα του κόσμου, δηλ «το μες-στον-κόσμο-Είναι ως τέτοιο»⁵³. Αγωνιώντας το εδωνά-Είναι, έρχεται αντιμέτωπο με μια «ακαθόριστη»⁵⁴ απειλή που δεν προέρχεται από ένα ορισμένο «εδώ» ή «εκεί»· είναι ήδη «εδωνά» - τόσο κοντά που το συνθλίβει και του κόβει την ανάσα – «κι όμως πουθενά»⁵⁵. Αυτό το «τίποτα και πουθενά»⁵⁶ της αγωνίας επιφέρει ένα είδος ανεπανόρθωτης ρωγμής στην «συμπλεκτική ολότητα»⁵⁷ των ενδόκοσμων όντων, δηλ στον υποχρεωτικό συσχετισμό (ή αλλιώς την σύμπλεξη) τινός με κάτι⁵⁸, οδηγώντας τελικά στην κατάρρευση όλου εκείνου του οικείου κόσμου της καθημερινότητας που αποτελούσε το ασφαλές καταφύγιο του εδωνά-Είναι. Έχοντας απογυμνώσει⁵⁹ τον κόσμο από τη σημαντικότητά του, η αγωνία συντρίβει την αυτάρεσκη εκείνη εμπιστοσύνη⁶⁰ με την οποία περιβάλλαμε μια σειρά από ρόλους, επαγγέλματα και σχέσεις – στη βάση των οποίων πιστέψαμε πως μπορούμε να καθορί-

⁵¹ Βλ. ο.π σ. 305.

⁵² Βλ. ο.π σ. 299.

⁵³ Βλ. ο.π σ. 301

⁵⁴ Βλ. ο.π σ. 303

⁵⁵ Βλ. ο.π σ. 302

⁵⁶ Βλ. ο.π σ. 302

⁵⁷ Βλ. ο.π σ. 301

⁵⁸ Βλ. ο.π σ. 148-149

⁵⁹ Βλ. ο.π σ. 301

⁶⁰ Βλ. Guignon, C. (1984) "Moods in Heidegger's Being and Time", in C. Calhoun and R. C. Solomon (eds), *What is an Emotion?*, New York: Oxford University Press, σ. 189.

σουμε τους εαυτούς μας και να εξεύρουμε να βαθύτερο νόημα της ύπαρξής μας. Κι αυτό διότι αγωνιώντας η αγωνία για το «γυμνό»⁶¹ εδωνά-Είναι, το εξαναγκάζει να απολέσει το ύστατο ανάχωμα της κοσμικής του σιγουριάς – δηλ το υπαρκτικό του στίγμα ως «κάποιος» - κάνοντάς το να μοιάζει «ριγμένο στην ανεστιότητα»⁶² ενός κόσμου που αντικατοπτρίζεται στις σπαρακτικές κραυγές⁶³ απόγνωσης του Kierkegaard.

Αν όμως πράγματι η δυνατότητα του ανθρώπου να αδράξει τον εαυτό του εγκλείεται σε μια σειρά από οριακές και αγωνιώδεις στιγμές, στιγμές κατά τις οποίες κάθε τι το κοσμικό φαντάζει πλέον ως απόκοσμο, τότε με ποιον τρόπο άραγε η παιδαγωγική θα εξεύρει τα αναγκαία εκείνα οπτιμιστικά υποστυλώματα που θα της επιτρέψουν να θωρακίσει –δηλ να καταστήσει ελκυστικό - ένα τέτοιο αίτημα αυτοπραγμάτωσης; Για να το καταφέρει αυτό διαθέτει δύο επιλογές: η πρώτη είναι να επικαλεσθεί την επικινδυνότητα⁶⁴ του συγκεκριμένου αιτήματος προκειμένου να το μετατρέψει σε προνόμιο μιας ελάχιστης μειοψηφίας μεγαλοφυών ατόμων που θα είναι σε θέση «όχι μόνο να αντέχει το αναγκαίο, και ακόμα λιγότερο να το κρύβει ... αλλά και να το αγαπά»⁶⁵. Τέλος η δεύτερη επιλογή έγκειται στο να αναθεωρήσει εκ βάθρων όλα τα αξιολογικά εκείνα κριτήρια⁶⁶ που ενυπάρχουν στον πυρήνα της, στη βάση των οποίων

⁶¹ Βλ. *Είναι και Χρόνος*, σ. 580

⁶² Βλ. *ο.π* σ. 580

⁶³ Βλ. Kierkegaard, S. (1977) *Η Επανάληψη*, μετ. Σ. Σκοπετέα, Αθήνα: Παπαζήσης σ. 64.

⁶⁴ Βλ. Nietzsche, F. (1999) *Πέρα από το καλό και το κακό*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, σ. 39, 169, Nietzsche, F. (χ.χ) *Χαρούμενη Επιστήμη I*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, σ. 66-67, Nietzsche, F. (χ.χ) *Το Λυκόφως των Ειδώλων*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, σ. 67-68.

⁶⁵ Βλ. Nietzsche, F. (χ.χ) *Ιδε ο άνθρωπος*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης, σ. 52.

⁶⁶ Βλ. Καζεπίδης, Τ. (1991) *Η Φιλοσοφία της Παιδείας*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σ. 106 – 107 πρβλ. Καραφύλλης, Γρ. (2007) *Η Φιλοσοφία της Παιδείας. Γνωσιολογικά και ηθικά ζητήματα*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σ. 125-178. (1995) *Γνωσιολογικά και Ηθικά ζητήματα στη Φιλοσοφία της Παιδείας*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σ. 111 – 157.

η μετάβαση από την αναυθεντικότητα στην αυθεντικότητα συμβολίζει απλά και μόνο τον θρίαμβο του σημαντικού έναντι του ευτελούς. Στους θιασώτες της τελευταίας εκδοχής συγκαταλέγεται και ο Heidegger ο οποίος υποστηρίζει ότι η κατάπτωση στην αναυθεντικότητα δεν δύναται να εκληφθεί ως μια «κακιά και αξιοκατάκριτη οντική ιδιότητα»⁶⁷ που αποφαίνεται τάχα περί της «διαφθοράς της ανθρώπινης φύσης» αλλά αντίθετα αποτελεί την πλέον στοιχειώδη απόδειξη που συνηγορεί «υπέρ της υπαρκτικότητας του εδωνά-Είναι»⁶⁸. Κι αυτό διότι ορίζοντας το εδωνά-Είναι ως μες-στον-κόσμο-Είναι, δηλ ως ένα ον που «έχει πάντα ήδη απαρχής ... εκπέσει και καταπέσει στον κόσμο»⁶⁹, τότε καθίσταται πρόδηλο ότι αυτή τούτη η κατάπτωση στην αναυθεντική καθημερινότητα προσλαμβάνει τον χαρακτήρα μιας μοιραίας - και ως εκ τούτου ανέκκλητης - κατάστασης και όχι μιας εσφαλμένης επιλογής που θα έχριζε της ανάλογης ηθικής αποτίμησης. Η απενοχοποίηση αυτή της αναυθεντικότητας καταδεικνύει τη βασική διαφορά⁷⁰ μεταξύ της φιλοσοφίας της συνείδησης και της χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας η οποία συνίσταται σε μια αντιστροφή προταγμάτων που αποτυπώνεται επιγραμματικά ως εξής: στην εμμονή της πρώτης να περιστρέφεται ερμηνευτικά γύρω από την ικανότητα του ανθρώπου να συγκροτείται ως ένα αυτόθετο και αυτοαναφορικό υποκείμενο που κατά βάση σκέφτεται και δρα ορθολογικά, η δεύτερη αντιτάσσει την προσήλωσή της στο πεδίο της καθημερινής εμπειρίας όπου η καταβύθιση στη δίνη των βιοτικών αναγκών μας εξαναγκάζει να λησμονούμε τον αυθεντικό μας εαυτό.

Ανάγοντας όμως την αναυθεντική καθημερινότητα σε σημείο αναφοράς της οντολογίας του ο Heidegger σπεύδει ταυτόχρονα να διαφοροποιηθεί από τα κυρίαρχα ερμηνευτικά μοτίβα του μαρξι-

⁶⁷ Βλ. *Είναι και Χρόνος*, σ. 288.

⁶⁸ Βλ. *ο.π* σ. 292.

⁶⁹ Βλ. *ο.π* σ. 287.

⁷⁰ Βλ. Ξηροπαϊδης, Γ. (2006) «Υπαρκτικός σολιψισμός. Το πρόβλημα του άλλου στο *Είναι και χρόνος*», *Υπόμνημα*, τεύχος 5, σ. 187.

σμού και του χριστιανισμού. Κι αυτό διότι κατ' αυτόν⁷¹ η κατάπτωση δεν συνιστά ένα είδος πτώσης από μια προτεραία κατάσταση κοινωνικής ή πνευματικής πληρότητας αλλά αντίθετα αποτελεί την αναπόφευκτη συνέπεια της κοσμικής εμπλοκής του ατόμου με τους άλλους και ως εκ τούτου προσλαμβάνει το χαρακτήρα ενός γνωρίσματος που καθίσταται απρόσβλητο από την επαναστατική δυναμική του μαρξισμού, το μετανοητικό και αγαπητητικό κήρυγμα του χριστιανισμού ή τέλος από οποιοδήποτε άλλο μέσο. Στον ανέκκλητο αυτόν χαρακτήρα της κατάπτωσης ο Heidegger σπεύδει να προσδώσει μια θετική διάσταση η οποία θυμίζει το παράδοξο του *felix culpa*.⁷² δηλ του δόγματος που εκλαμβάνει την έκπτωση του Αδάμ ως την αναγκαία προϋπόθεση για την αγιότητα του Χριστού και την τελική ανάσταση του ανθρώπου. Πράγμα που σημαίνει – με χαϊντεγκεριανούς όρους – ότι για να ανακτήσει κανείς τον αυθεντικό του εαυτό πρέπει πρωτίστως να τον απολέσει· να καταβυθιστεί⁷³ δηλ στην «περιέργεια», την «αμφισημία» και την «αερολογία» των πολλών για να αποκτήσει έτσι επίγνωση της υπαρκτικής του απώλειας, προκειμένου στη συνέχεια να αγωνισθεί να επιστρέψει στο αυθεντικό Είναι. Ανάγοντας όμως την αναυθεντικότητα σε οντολογικό προαπαιτούμενο της αυθεντικής εαυτότητας ο Heidegger καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η τελευταία «δεν βασίζεται σε καμιά απελευθερωμένη από την επιρροή των πολλών εξαιρετική κατάσταση του υποκειμένου, παρά είναι υπαρξιακή παραλλαγή των πολλών, αυτού του ουσιαστικού υπαρκτικού χαρακτηριστικού»⁷⁴. Η θεώρηση της αυθεντικής ύπαρξης ως ένα είδος παραλλαγμένου, ή αλλιώς «τροποποιημένου»⁷⁵, αδράγματος της καταπτωτικής καθημερινότητας αποκατέστησε οριστικά το διάυλο επικοινωνίας μεταξύ των δύο αυτών αντιθετικών μερών κατά τρόπο που επέτρεψε στο ζητούμενο

⁷¹ Βλ. *Είναι και Χρόνος* σ. 287.

⁷² Βλ. Steiner, G. (2009) *Χαϊντεγκερ*, μετ. Α. Καραβαντά, Αθήνα: Πατάκης, σ. 164.

⁷³ Βλ. *Είναι και Χρόνος*, § 35-37.

⁷⁴ Βλ. *ο.π* σ. 218-219.

⁷⁵ Βλ. *ο.π* σ. 292.

της αυτοπραγμάτωσης να απεγκλωβιστεί από τις σολιψιστικές εμμονές του υπαρξισμού και να προσλάβει τελικά το χαρακτήρα ενός αιτήματος που εγκλείει μέσα του την ενεργό εμπλοκή του «εγώ» με τους «άλλους»· ενός αιτήματος δηλ. που υποχρεώθηκε να θέσει ξανά και ξανά η πλειοψηφία των μεταπολεμικών φιλοσόφων καθώς ατένιζε με απόγνωση και τρόμο τα απομεινάκια του ρημαγμένου κόσμου.

