



Νικόλαος Σεβαστάκης

ΓΙΑ ΤΗ ΧΑΙΝΤΕΓΚΕΡΙΑΝΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

I

ΕΙΝΑΙ ΦΗΜΙΣΜΕΝΗ ΑΡΝΗΤΙΚΑ 'Η ΘΕΤΙΚΑ' — ανάλογα με τη θέση, την οπτική γωνία του κάθε ερευνητή — η αντίρρηση του Heidegger ως προς την Ηθική όπως επιχειρηματολογήθηκε κυρίως στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* (*Brief über das «Humanismus»*).

Η αντίρρηση αυτή θέλει να δείξει τη δυνατότητα μιας άλλης τοποθέτησης του ηθικού ερωτήματος, μιας τοποθέτησης που θα εγκαθιστά το ερώτημα (τι είναι ηθική ή ηθικό;) στον τόπο (οι) απ' όπου εκπηγάξει αργέγονα κάθε «λόγος ηθικός» και η ίδια η Ηθική ως φιλοσοφικός κλάδος.

Το βασικό επίχειρημα του φιλοσόφου που επιδιώκει να αποσπάσει την ουσία της Ηθικής από τις ιστορικές εστίες της μεταφυσικής οντοθεολογίας έχει ως εξής:

Η Ηθική ως κλάδος της μεταφυσικής, ως ιδιαίτερη διδασκαλία της δυτικής σκέψης εμφανίζεται για πρώτη φορά στην ιστορία στα πλαίσια του πλατωνισμού πλάι στη Φυσική και τη Λογική.

Το «ήθος» όμως, με άλλα λόγια η υπόθεση, ο πυρήνας κάθε ηθικής — κάθε φιλοσοφικής, θεωρητικής εξέτασης των ηθικών προβλημάτων — υπήρχε πολύ πριν την εμφάνιση ηθικών διδασκαλιών και διδασχών, εξασκούσε δηλαδή και πρωτύτερα τη δύναμή του στο στοχασμό και την ποίηση.

Ο Heidegger μάλιστα ισχυρίζεται ότι μπορούμε να μάθουμε πολύ περισσότερα σχετικά με το ήθος από τον Ηράκλειτο και τον Σοφοκλή παρά από την Ηθική ενός Αριστοτέλη ή ενός Kant. Ο ισχυρισμός αυτός βέβαια δεν είναι μια αξιολογική κρίση αφού κάτι τέτοιο είναι «ξένο» προς την όλη χαιντεγκεριανή σκέψη, που στάθηκε πάντα εχθρική ως προς την έννοια της Αξίας και κάθε αξιολογικής σκέψης:

1. Ο Jacques Derrida λ.χ. σε μια συζήτηση με τον André Jacob, τον Stanislas Breton κ.ά. επανέλαβε το χαιντεγκεριανό επίχειρημα συμπληρώνοντάς το με μια θέση που προήρχετο από τον E. Lévinas. Ο Derrida μάλιστα τονίζει ότι η λέξη, *Ethique* (Ηθική) τον «ενοχλεί» λόγω των ιστορι-

κών της φορτίσεων.

Βλ. Altentiés, J. Derrida et Pierre-jean Labarpière, Paris, Oisifs, 1986.

2. Μορφές αξιολογικής σκέψης όπως μια «ιδεολογική θεωρία» ή μια *Weltanschauung* (κοσμολογία) είναι πάντα στο στόμαστρυ του Heidegger

Η κρίση του Heidegger για τη δυνατότητα που έχουμε να «μάθουμε περισσότερο» για την ουσία του ἦθους από τους αρχαίους Σοφοκλή και Ηράκλειτο παρά από τον κλασικό Αριστοτέλη και το μοντέρνο Kant δεν είναι αξιολογική αλλά τοπολογική κρίση.

Σύμφωνα μ' αυτήν, ο Σοφοκλής και ο Ηράκλειτος βρίσκονται εγγύτερα στον αρχέγονο τόπο του ἦθους —της ουσίας της Ηθικής— από τον Αριστοτέλη και πολύ περισσότερο από τον Kant.

Φαινομενικά είμαστε ενώπιον μιας κίνησης προς το πλέον αρχέγονο (ursprünglich), μια κίνηση που χαρακτηρίζει συνήθως τα «σύμπαντα λόγου» με αναφορές στη φαινομενολογία.

Αλλά τι είναι αυτό το αρχεγονότερο; Μήπως ο τόπος της «συνθήκης της δυνατότητας» (condition de possibilité) με την καντιανή έννοια;

Μήπως πάλι ο Heidegger αναζητώντας το αρχέγονο νόημα του Ηθικού διαγράφει όλες τις προσπάθειες της σκέψης που απομακρύνονται από τους λεγόμενους προσωκρατικούς φιλοσόφους και δοκιμάζει μια νοσταλγική επιστροφή σε κάτι απώτερο, παρακάμπτοντας προβλήματα απείρως συνθετότερα και διαφορετικότερα απ' αυτά που γνώριζε ο πέμπτος κι ο έκτος π.Χ. αιώνας;

Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο τότε θα μπορούσαμε να διακρίνουμε στον Heidegger την τυπική φιγούρα του «συντηρητικού της Βαϊμάρης» για την οποία μίλησε ο Habermas, αυτή τη φιγούρα που γοητεύεται από το αρχαϊκό και το ανορθολογικό και τον γεμίζει φόβο το μοντέρνο και το ορθολογικό.

Τα ερωτήματα αυτά είναι αδύνατο να απαντηθούν εδώ αφού θα χρειαζόνταν να εκθέσουμε το σύνολο των θέσεων του στοχαστή για την Ιστορία, την παράδοση και τη μεταφυσική για να διακριθώσουμε την αλήθεια ή όχι της αρχαιότητάς του. Περιοριζόμαστε ωστόσο σε μια απλή γνώμη: Πράγματι στον Heidegger συναντάμε ένα «αντι-μοντέρνο» πνεύμα που εν τούτοις αποφεύγει τις παγίδες του ρομαντισμού' (αν και χρωστά πολλά στον Hölderlin ή τον Schelling). Αρχεί να δούμε τα παραδείγματα και τις μεταφορές των χαϊντεγκεριανών κειμένων για να πειστούμε γι' αυτό.

Επιστρέφουμε όμως στο επιχείρημα, σ' αυτή την τοπολογική αντίρρηση του φιλοσόφου σχετικά με την Ηθική.

Αν λοιπόν το ἦθος —ο πυρήνας κάθε ηθικού λόγου— δε συναντάται (παρά παρεπιπτόντως) ούτε στο αντικείμενο της όποιας ηθικής διδασκαλίας ούτε γενικά στη θεωρητική πραγμάτευση των «ηθικών προβλημάτων», τότε που έχει τον αυθεντικό

όπως ήταν —υπό μια άλλη έννοια— και σ' αυτό του Husserl. Πρβλ. λ.χ. τον 2ο τόμο του Nietzsche όπου η ταύτιση Είναι/Αξίας χαρακτηρίζεται ως «ακραίος μηδενισμός» που αντιστοιχεί στην εποχή του τέλους της μεταφυσικής.

3. Ο Philippe Lacoue-Labarthe (*La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 1987, σ. 89 σημ. 5) τονίζει ότι «στην πραγματικότητα, από φιλοσοφική άποψη, ο χαϊντεγκεριανός λόγος

είναι ολοκληρωτικά μη-αναγώγιμος στο ρομαντισμό. Για τον απλό λόγο ότι ο ρομαντισμός, αυστηρά καθορισμένος, υποθέτει ως θεμέλιό του μια μεταφυσική του υποκειμένου (...). Ωστόσο, μπορεί να εντοπιστεί μια «συνέχεια» κυρίως με τον Hölderlin στο βαθμό που και ο Heidegger «επινοεί» μίαν Ελλάδα που δεν υπήρξε ποτέ, μια Ελλάδα πιο αρχαϊκή και πιο αυθεντική.

του τόπου; Αυτό είναι το τοπολογικό ερώτημα που θέτει ο Heidegger στη μεταφυσική κι από εδώ αρχίζει κάτι που ομοιάζει με παραδοξολογία τουλάχιστον για τ' αυτιά που έχουν «συνηθίσει» στην εμβρίθεια ενός οργανωμένου φιλοσοφικού-θεωρητικού λόγου. Πρόκειται ωστόσο για την ανάπτυξη ενός τυπικού χαιντεγκεριανού επιχειρήματος όπου η αυστηρότητα και η «οργάνωση» δεν συμπίπτουν με την κριβολογία ενός οργανωμένου θεωρητικού λόγου.

Το ήθος —ισχυρίζεται ο στοχαστής— «ονομάζει τον ανοιχτό χώρο όπου κατοικεί ο άνθρωπος». Η ηθική επομένως, στην πρωταρχική της σημασία είναι η σκέψη «πάνω στη διαμονή των ανθρώπων»: Wohnen (κατοικείν) και Anfenthalt (διαμονή) είναι οι όροι μέσα από τους οποίους ο Heidegger τοποσημαίνει την ουσία (wesen) της Ηθικής, αποσπώντας τη βία από το πεδίο των ιστορικών (μεταπλατωνικών) νομοθεσιών της.

Η παραδοξολογία εγγίζει τα άκρα όταν ο Heidegger διατυπώνει τη θέση ότι η «σκέψη του Είναι», δηλαδή ο στοχασμός που επιθυμεί να προσεγγίσει το Είναι σαν τέτοιο ανεξάρτητα από τα όντα —τη φύση, την ιστορία κλπ.— σμιστά την αρχέγονη Ηθική και κατά συνέπεια τα παραδοσιακά ηθικά διλήμματα του Καλού και του Κακού, της Αρετής, του δικαίου ή του Αδίκου αφορούν κατά πρώτο λόγο στο Είναι και μόνον δευτερευόντως (όπως λένε οι Γάλλοι: en un sens dérivé) στο ανθρώπινο πράττειν και στην καθοδήγησή του.

Μένουμε λοιπόν με την εντύπωση, ότι το «ηθικό στοιχείο» απορροφάται ταχυδακτυλογικικά ή θυσιάζεται στο καθαρώς οντολογικό, ότι για άλλη μια φορά ο Heidegger στον πόλεμό του ενάντια στην παραδοσιακή φιλοσοφία και στη νεότερη εκδοχή της μεταφυσικής, την «Ανθρωπολογία» καταργεί νόμιμες περιοχές ερωτημάτων για χάρη της υπόθεσης του δικού του, επικεντρωμένου στο Είναι, στοχασμού, περιοχές που επιπλέον έχουν και μια ζωτική σημασία αφού στο εσωτερικό τους δίνονται απαντήσεις για τη «ζωή» και διαμορφώνονται στάσεις, μοντέλα και Αξίες.

Η αναγωγή της ουσίας του Ηθικού, της αρχέγονης ηθικότητας στη «σκέψη του Είναι» — που όπως την καθορίζει ο στοχαστής είναι μια σκέψη που δε δίνει απαντήσεις, δεν επικοινωνεί με την πρακτική σφαίρα παραμένοντας αυστηρά απορητική — μοιάζει να παραλύει κάθε διαλεκτική ανάμεσα στη θεωρητική συζήτηση του νοήματος της ηθικής και στο βιωμένο κόσμο όπου εμπλέκονται ενδιαφέροντα, επιθυμίες, στάσεις, συμπεριφορές και δράσεις των ανθρώπων.

Έχουμε μ' άλλα λόγια, μια εφαρμογή του χαιντεγκεριανού δυϊσμού ανάμεσα σε οντολογικό/οντικό όπου η φιλοσοφία ή μάλλον η Σκέψη-denken — έχει ως αποκλει-

4. Επιστολή για τον Ανθρωπισμό, ελλ. εκδ. Αθήνα, Ροές, μτφ. Γ. Ξηροπαϊτή, 1987, σ. 149.

5. Ibid, σ. 153.

6. Πολλές φορές διαβάζοντας Heidegger εντυπωσιαζόμαστε από τη συγχύτητα με την οποία «απο-ηθικοποιεί» λέξεις-μήτρες της δυτικής παράδοσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η ερμηνεία της Πλατωνικής «ιδέας του Αγαθού» στο κείμενο

PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT (A. Francke, A. U. Berne, 1947) ως das Tauglichmachende: Αυτό που καθιστά (κάτι) ικανό, κατάλληλο. Η «ιδέα του Αγαθού» είναι για τον Heidegger η ιδέα των Ιδεών με την έννοια ότι για όλα τα όντα είναι αυτό που τα «καθιστά ικανά»: Η πηγή της δυνατότητάς τους να «είναι».

στική της («υπόθεση») (Sache) το οντολογικό και οι επιστήμες — κοινωνικές, φυσικές ακόμα και η θεολογία — διαχειρίζονται το «Οντικό». Το βέβαιο είναι πως οι αυστηρές προδιαγραφές της σκέψης του Είναι — μέσα από τη μη συστηματικότητα της παραμένει ολοποιητική — απονομιμοποιούν κάθε φιλοσοφική συζήτηση του πρακτικού λόγου και αρνούνται επίμονα την όποια ανθρωπολογία ευνοώντας ένα είδος ερμηνευτικού μπλοκαρίσματος κάθε κίνησης του στοχασμού έξω ή παρά την «οντολογία».

Τότε όμως τι μένει ακόμη να συζητηθεί; Για τον Heidegger από αυτό ακριβώς το σημείο όπου η αναγωγή στη σκέψη του Είναι καταλύει τη διαλεκτική τοπολογίας και «τοπογραφίας»⁷ εγκαινιάζοντας την ερμηνευτική ηγεμονία της τοπολογίας, απ' αυτό το σημείο όπου η σκέψη μέσω ενός άλματος (sprung) επιθυμεί να φτάσει στον «αρχέγονο τόπο της» αρχίζει η ουσιώδης συζήτηση της Ηθικής δηλαδή η ανατοποθέτησή της πάνω σε ένα μη-μεταφυσικό βάθρο.

Ξαναγυρνώντας στις λέξεις-κλειδιά με τις οποίες ο Heidegger «ανοίγει» τις ερωτήσεις του, εύκολα αναγνωρίζουμε σ' ένα πρώτο επίπεδο τη χρήση της ετυμολογίας που συνθέστατα υποβόσκει στα χαιντεγκεριανά επιχειρήματα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση (στην «Επιστολή για τον Ανθρωπισμό») αυτή η χρήση δε δηλώνεται ρητά από τον ίδιο το συγγραφέα αλλά «υποτίθεται» κι αυτό αυξάνει τη δυνατότητα λήψης των θέσεων του Heidegger ως ευφυολογημάτων ή παραδοξολογημάτων.

Τι εννοούμε μ' αυτό; 'Οτι αναγνωρίζοντας την ετυμολογική χρήση στη βάση του επιχειρήματος και εντάσσοντας αυτή τη «χρήση» στην ερμηνευτική στρατηγική του ύστερου Heidegger — ασχέτως αν συμφωνούμε ή όχι — κατανοούμε αμέσως ότι κάποιες εκ πρώτης όψεως παραδοξολογίες δεν είναι στην ουσία καθόλου τέτοιες.

'Ετσι το ήθος [ή έθος] στην αρχαϊκή του σημασία σήμαινε πράγματι «τόπο διαμονής», «κατοικία». Οποιοδήποτε λεξικό μπορεί να μας πληροφορήσει ότι η λέξη ήθος, δεν είχε μόνον το νόημα της συνήθειας, του τρόπου κ.λπ., αλλά πρωτίστως αυτή του «τόπου διαμονής». Στη λέξη μάλιστα ήθος απαντά εκ του μακρόθεν το παλαιογερμανικό situ (συνήθεια) απ' όπου η νεότερη γερμανική λέξη Sitte, «το ήθος»⁸.

Η ερμηνεία λοιπόν του Heidegger εικονεί από ορθές φιλολογικά βάσεις. Αυτό ωστόσο δε σημαίνει ότι η φιλολογική αξιοπιστία δικαιολογεί ένα συνολικότερο φιλοσοφικό/ερμηνευτικό εγχείρημα⁹.

7. Η τοπολογία ερωτά αποκλειστικά το «ποιος είναι» ή «πού είναι» ο τόπος (οπ) της ουσίας (wesen) του αντικειμένου-προς-στοχασμό (της ηθικής, της πολιτικής, της επιστήμης κ.λπ.). Η τοπογραφία θεωρεί κατά κάποιο τρόπο δεδομένο τον τόπο και ερωτά για τα πρακτικά και θεωρητικά προβλήματα του ανθρώπου λησμονώντας την ουσιώδη καταγωγή (Wesensherkunft) αυτών των προβλημάτων από τον Τόπο: Τη σχέση τους με το Είναι.

8. Στα γαλλικά συγγενείς ετυμολογικά είναι οι όροι site (τοπίο) κι ακόμα situation (εγκαισιώ, τοποθετώ) και situation (κατάσταση) όπου η «τοπιση» σημασία είναι εμφανής.

9. Ο Heidegger δικαιώνει τη σύνδεση ετυμολογίας/φιλοσοφικής ερμηνευτικής μέσω της θέσης του ότι η γλώσσα δεν είναι έσραση, «εξωτερικοποίηση» της υποκειμενικότητας του ανθρώπου αλλά «ούσος του Είναι». Η ερμηνευτική έτσι ακόμα και αν μετέρχεται ετυμολογικών χρήσεων

Η «στοχαστική χρήση» της ετυμολογίας είναι ένα παιχνίδι που πολλές φορές παρασύρει τον Heidegger έξω από τη λογική ανάπτυξης ενός επιχειρήματος, τον ωθεί στην ανακάλυψη καινούργιων εδαφών χωρίς να έχει προηγουμένως διασφαλίσει τη γη που ήδη «κατέκτησε». Σε τελική ανάλυση κάτι εύθραυστο διαφαίνεται στις σπασμωδικές ερμηνευτικές «πτυχώσεις» των χαιντεγκεριανών επιχειρημάτων. Στην περίπτωση που ερευνάμε εδώ, ο έλεγχος είναι απόλυτος. Το επιχείρημα δεν απογυώνεται αλλά παραμένει ωστόσο δύσβατο.

Το ήθος λοιπόν ονομάζει τη «διαμονή του ανθρώπου». Το Ανοιχτό αυτής της διαμονής (Aufenthalt) «αφήνει να φανεί ό,τι κατευθύνεται προς την ουσία του ανθρώπου και έτσι ερχόμενο, διαμένει στην εγγύτητά της»¹⁰. Και στη συνέχεια προστίθεται: «η διαμονή του ανθρώπου περιέχει και διαφυλάσσει την έλευση αυτού στο οποίο ανήκει η ουσία του ανθρώπου».

Οι φράσεις αυτές, αρκετά περίτεχνες και εν πρώτοις κρυπτικές, ερμηνεύουν, σχολιάζουν την ηρακλείτεια ρήση «ήθος ανθρώπω δαίμων» με βάση την οποία ο Heidegger θέλει να δείξει τον αρχέγονο τόπο της ηθικής, την προ-ηθική εστία της.

Η διαμονή του ανθρώπου — κι εδώ θα πρέπει να εννοούμε κυρίως την οντολογική ενόηση του ανθρώπου — αφήνει να φανεί: «ό,τι κατευθύνεται προς την ουσία του ανθρώπου»: Ο δαίμων, ο Θεός. Η ουσία (wesen) εδώ, δεν είναι η εσωτερικότητα της συνείδησης ή του «υποκειμένου», η essentia αλλά αυτό που ο άνθρωπος είναι, απαντώντας διαρκώς στο Είναι και τη μοίρα του. Μας λέει λοιπόν ο Heidegger. Το ήθος περιέχει (enthält) και διαφυλάσσει (bewahrt) την έλευση του Θεού στον οποίο ανήκει (gehört) η ουσία, το είναι του ανθρώπου.

Η διερμηνευση της ρήσης του Ηρακλείτου συσκοτίζει ακόμα περισσότερο τα πράγματα αφού η αφνίδια εισαγωγή του «Θεού» σε άμεση συσχέτιση με τη διαμονή του ανθρώπου [με το ήθος του] αυξάνει τις επιφυλάξεις ως προς τον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται το χαιντεγκεριανό επιχείρημα.

Η σχέση που υποδηλώνεται καθαρά, ανάμεσα στο wesen (ουσία) του ανθρώπου και την έλευση του Θεού μας κάνει να πιστεύουμε ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας παραδοσιακής θεολογικής θέσης σύμφωνα με την οποία η υποκειμενικότητα του ανθρώπου (ψυχή ή συνείδηση) κοινωνεί με τη μυστηριακή ουσία του Θεού. Και όχι μόνον κοινωνεί: αλλά «ανήκει» (gehört) — τονίζει ο Heidegger — στην έλευση του Θεού.

Περνάμε λοιπόν σε θεολογική ενδοχώρα; Ή μήπως όχι; Είπαμε όμως ήδη ότι η λέξη wesen που ονομάζει την ουσία, το «είναι» του ανθρώπου δεν πρέπει να ταυτίζεται με ό,τι εννοεί η λέξη ουσία (essentia) στη μεταφυσική και καθημερινή χρήση της. Wesen συνδέεται με το Sein (Είναι) και σημαίνει την ίδια τη σχέση του

δεν σχολείται με λέξεις αλλά με ρήματα (Worte) που «απαντούν» πάντα ιστορικά σ' έναν ορισμένο τρόπο της αλήθειας του Είναι. Η ετυμολογία άρα βοηθά σε μια γενεαλογία ή αρχαιολογία του νοήματος της ιστορικότητας του κόσμου.

10. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, σ. 149.

11. «Das (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das offene für die Anwesenung des Gottes (des Ungeheuren)».

ανθρώπου με το Είναι, σχέση που για τον Heidegger δεν είναι αναγωγή στη διαλεκτική Υποκειμένου/Αντικειμένου.

Έτσι, η ουσία (wesen) του ανθρώπου δεν έχει τίποτε το ψυχολογικό/ανθρωπολογικό, δεν αναφέρεται σε κανένος είδους υποκειμενικότητα.

Η ουσία αυτή είναι το Ανοιχτό (das offene). Πρόκειται για μια εκ-στατική, εκ-κεντρική ύπαρξη (μια ek-sistenz) που ανήκει, «εν-ίσταται» στο ίδιο το άνοιγμα του Είναι, στον Κόσμο. Η διαμονή λοιπόν για την οποία ομιλεί ο φιλόσοφος στην Επιστολή για τον Ανθρωπισμό δεν είναι παρά εκστατική διαμονή στο «Ανοιχτό»: Αυτό το ανοιχτό πεδίο όπου η ύπαρξη του ανθρώπου είναι «έκσταση» επιτρέπει την εμφάνιση της έλευσης του Θεού, έλευση που γειτνιάζει με την εκστατική ύπαρξη του ανθρώπου.

Το ήθος λοιπόν δεν είναι μια υποκειμενική «ιδιότητα» ούτε ένας ψυχολογικός καθορισμός του ανθρώπου αλλά αυτό που ως ανοιχτό πεδίο της οντολογικής διαμονής του ανθρώπου εξασφαλίζει την έλευση ή όχι του Ιερού.

Η ηρακλείτεια ρήση ερμηνεύεται τελικά ως εξής: «Η (συνήθης) διαμονή είναι για τον άνθρωπο το ανοιχτό πεδίο όπου ο Θεός (το α-σύνθηδες) έρχεται στην παρουσία»¹¹.

Ο «δαίμων» της φράσης του Ηρακλείτου δεν είναι φυσικά ούτε ο Θεός του Ευαγγελίου ούτε ο Ζεύς. Με το αρχικό νόημα της λέξης από το ρήμα δαίω (=μοιράζω, απονέμω...) δαίμων είναι το πεπρωμένο, η «μοίρα που λαχαιίνει». Η μοίρα είναι αυτό το Un-geheuren, το Ασύνθηδες και δεινό που η διαμονή του ανθρώπου το αφήνει (ή όχι) να φανεί και να πλησιάσει την ουσία του ανθρώπου.

Στην όλη ερμηνεία του ήθους από τον Heidegger το επίκεντρο είναι η σχέση ανάμεσα στο «κατοικείν» και το Ιερό. Αυτή τη «σχέση» θέλει να δείξει ο στοχαστής.

Από την πλευρά μας μπορούμε εύκολα να διαπιστώσουμε ετυμολογικά-νοηματικά τη σχέση αυτή. Αρχεί λ.χ. να λάβουμε υπόψη το συσχετισμό του αρχαίου ρήματος καίω (=κατοικώ) και της λέξης «ναός» — ως τόπου κατοικίας του Θεού¹².

ΑΣ μην επιμεινουμε όμως άλλο στην αποκρυπτογράφηση των φαινομενικά αυθαίρετων θέσεων του Heidegger. Είμαστε ήδη ενώπιον του αποτελέσματος της χαι-ντεγκεριανής τοπολογίας.

Ο πυρήνας της ήταν η σχέση ανάμεσα στη διαμονή του ανθρώπου και τη Μοίρα, ανάμεσα στο σύν-ηδες και το Α-σύνθηδες που προσεγγίζει τον άνθρωπο, εισβάλλοντας ως «δαίμων».

Πού συναντάμε εδώ την ηθική ως δέσμευση, προσταγή ή νόμο;

Μάλλον υπονοείται κάτι άλλο: Ότι η Ηθική ως παγίωση καθολικών κανόνων είτε ως νομοθεσία του πρακτικού βίου σμυστά τη λήθη του αρχέγονου τόπου του ήθους, το φράξιμο κατά κάποιο τρόπο αυτού του ανοιχτού-ελεύθερου πεδίου όπου λαμβάνει χώρα, συμβαίνει η σχέση της εκστατικής ύπαρξης και της «παρουσίας του Θεού».

Υπάρχουν πλέον περιθώρια — μετά την ανακάλυψη του αρχέγονου τόπου της

12. Δε γνωρίζουμε αν και το γερμανικό ρήμα Wohnen που «φωνητικά» τουλάχιστον απ-ηχεί

το «καίω» έχει στ' αλήθεια μια ετυμολογική, συνάφεια μαζί του.

ηθικής που δεν έχει τίποτε το ηθικό με την έννοια που όλοι ξέρουμε — για ένα νέο θετικό καθορισμό της έννοιας του νόμου, έννοιας-κλειδί στις παραδοσιακές πραγματεύσεις της ηθικής φιλοσοφίας;

Στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* συναντάμε αυτόν τον άλλο καθορισμό της έννοιας του νόμου:

«Ο νόμος* δεν είναι μόνο νομοθέτημα αλλά πιο αρχέγονα η διανομή που διαφυλάσσεται στο μοιραίο προορισμό του Είναι. Μόνο αυτή είναι σε θέση να εναρμονίζει τον άνθρωπο με το Είναι. Μόνο μια τέτοια εναρμόνιση μπορεί να υποστηρίξει και να δεσμεύσει. Αλλιώς κάθε νόμος παραμένει απλώς ένα κατασκευάσμα του ανθρώπινου νου. Πιο ουσιαστικό από τη θέσπιση κανόνων ήταν να βρει ο άνθρωπος τη διαμονή στην αλήθεια του Είναι...»¹³

Το πρόβλημα λοιπόν της «δέσμευσης» και του «νόμου» δεν παύει να υπάρχει — έστω ριζικά διαφορετικά — και για μια σκέψη που επιζητεί να «εγκαταλείψει» τη μεταφυσική και τη γλώσσα της.

Αλλάζει όμως τόπος. Ο τόπος του δεν είναι πλέον το νομοθέτημα (Gesetz) ή ευρύτερα η θέσπιση κανόνων (Aufstellung von Regeln) αλλά αυτό που ο Heidegger αποκαλεί «νόμο του Είναι». Ωστόσο: Τι συνέπειες έχει αυτή η οντολογικοποίηση του «νόμου» για το πράττειν των ανθρώπων; Ποιο μπορεί να είναι η οντική-ιστορική στάση του ανθρώπου απέναντι στο «νόμο του Είναι» αν αυτός δεν είναι νόμος με τη δεσπόζουσα έννοια του όρου, αλλά η διανομή, η ιστορική απόδοση του Είναι που καθιστά δυνατή την όποια νομοθεσία;

Τέλος: Πώς θα βρει ο άνθρωπος τη διαμονή στην αλήθεια του Είναι; Οι απαντήσεις λείπουν. Μόνο κάποια νεύματα (Winke) —κατά την έκφραση του Heidegger— είναι δυνατό να δοθούν.

Ο φιλόσοφος μιλά για *fügung*, για συναρμογή/εναρμόνιση ανθρώπου-Είναι αλλά δεν αναπτύσσει καθόλου μια προβληματική πάνω στη δέσμευση και «στηρίξη» του πρακτικού βίου που θα ανταποκρινόταν οντικά —δηλαδή μέσω συγκεκριμένων ενεργειών και «πρακτικών»— στην Εναρμόνιση αυτή.

Εδώ φαίνεται καθαρά ότι ο Heidegger θέλει να αποφύγει ένα «θεολογικό λόγο» στην ευρύτερη έννοια του: Ένα λόγο δεοντο-λογικό με βάση ένα μοντέλο Συμφιλίωσης ή Λύτρωσης. Παρ' όλ' αυτά στα πλαίσια της *Επιστολής για τον Ανθρωπισμό* η «διαμονή στην αλήθεια του Είναι» λειτουργεί ως Κάλεσμα του στοχαστή που επιθυμεί να «δείξει» ένα δρόμο, μια κατεύθυνση, μια αφετηρία. Ποιος είναι αυτός ο δρόμος που θα ήταν αυτός της «ηθικής» στην αυθεντική —μη μεταφυσική— σημασία της; Η διαμονή στην αλήθεια του Είναι συναρτάται άμεσα με τη στέγαση

13. Ε.Α. σσ. 163-164. Τη λέξη *schickung* από το *p. schicken* (πέμπω, στέλλω, απονέμω) ο Τ. Ξηροπαίδης την αποδίδει ως «θέλημα», πράγμα που νομίζουμε ότι προδίδει τη χαιντεγκεριανή χρήση της λέξης αφού η λέξη «θέλημα» έχει σαφέστερα μια αναφορά στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση

και δεν μπορεί να μεταφερθεί στο αρχαίο ελληνικό «πολιτισμικό σύμπαν» με το οποίο ο Heidegger εδώ όπως και αλλού, διαλέγεται. Το Είναι «έχει» Πεπρωμένο (*Geschick*) και όχι «θέλημα».

της εκστατικής ουσίας του ανθρώπου στη γλώσσα (sprache) και στη σκέψη του Είναι (Denken des Seins). Μέσα στην ίδια τη λέξη Aufenthalt —διαμονή— συναντάμε ένα «έρεισμα» (halt). Αυτό το έρεισμα διαφυλάσσεται στη γλώσσα. Μέσα στη γλώσσα η ουσία του ανθρώπου βρίσκεται στην «εγγύτητα του Είναι». Η ρήση του Heidegger η «γλώσσα είναι ο οίκος του Είναι» μπορεί πλέον να ακουστεί και έτσι: Η γλώσσα είναι το ήθος του Είναι. Το ερώτημα του ήθους δίδεται κυκλικά μέσα στη σχέση γλώσσας/Είναι όπου ο άνθρωπος δεν είναι ο «κάτοχος» των κλειδιών της σχέσης αλλά μάλλον κατέχεται από αυτήν, ανήκει ήδη και από πάντα στο νόμο της σχέσης, περισυλλέγοντάς τον στη γλώσσα: Ge-sprach (διάλογος, συνομιλία) όπου το Ge έχει ένα συλλεκτικό νόημα. Αυτή η περισυλλογή μέσα στη γλώσσα υπονοεί μια στοχαστική και ποιητική ηθική πραγματωμένη μέσω του διαλόγου, της Συνομιλίας.

Σ' αυτή την περίπτωση μπορούμε να ρωτήσουμε: Ποια η θέση της σωματικότητας, του πλούτου της καθημερινής εμπειρίας και της σχέσης-με-τον-Άλλο σ' αυτή την «αρχέγονη ηθική»;

Το έρεισμα (halt) της διαμονής των ανθρώπων δεν παραπέμπει στη σιγουριά ενός «κατοικείν», σ' αυτή την πατρική σιγουριά που απορρίπτει ό,τι απειλεί το έρεισμα και το ρίζωμα στο heimlich, το «οικείο»;

Είναι ερωτήματα που θα υπέβαλαν στον Heidegger ο E. Lévinas, ο Derrida, ή ο M. Blanchot, όσοι μίλησαν για τη «Διαφορά» και την Ετερότητα ενοχοποιώντας όλη την ελληνική-δυτική παράδοση και στρεφόμενοι στη Βιβλική-ιουδαϊκή «άλλη» ιστορικότητα και τα τραύματά της.

Από την άλλη, αν η «αρχέγονη ηθική» ταυτίζεται με τη στοχαστική-ποιητική κατοίκηση στον κόσμο, τότε ποια είναι τα δικαιώματα των ξεριζωμένων, των Ανέστιων, των μη-στοχαστικών, των «καταραμένων» της Ιστορίας μας; Μήπως όλοι αυτοί εντάσσονται στην «Ανασθεντικότητα» μ' άλλα λόγια η ηθική δεν τους αφορά ή μάλλον μια αρχέγονη ηθική σκέψη δεν πρέπει να είναι στραμμένη προς αυτούς;

Το πρόβλημα είναι όχι μόνο φιλοσοφικό αλλά και σε τελευταία ανάλυση, πολιτικό.

Ας προσπαθήσουμε να διαγράψουμε μια απάντηση μέσα από τους όρους που το ίδιο το χαϊντεγκεριανό επιχείρημα επιλέγει. Οι όροι αυτοί χτίζονται μέσα από την ερμηνεία της «σκοτεινής» ηρακλείτειας ρήσης. 'Ηθος ανθρώπω δαίμων. Το ήθος δεν είναι η διασφαλισμένη διαμονή αλλά η ανοιχτή διαμονή, ανοιχτή στο «δαίμονα». Ο δαίμων —μας λέει ο Heidegger— είναι Un-geheuen, το α-σύνηδες, το μη-ασφαλές. Θα μπορούσαμε να «διαβάσουμε» αυτή τη θέση αναγνωρίζοντας στον «δαίμονα» αυτή την ετερότητα ή τη διαφορά που δεν μπορεί να ιδιοποιηθεί, να αναχθεί σ' ένα «ίδιον», να λυθεί διαλεκτικά. Ο δαίμων έρχεται ως Πεπρωμένο που ο άνθρωπος μπορεί μόνο να υποδεχθεί ή όχι, να είναι έτοιμος γι' αυτό ή όχι. Έτσι, η σχέση ανάμεσα στην εκστατικότητα και την έλευση του Θεού αποδυναμώνει μια ανάγκωση του Heidegger που θα τον έκανε ένα φιλόσοφο του «ιδίου» και του Ερείσματος (halt), έναν κατ' εξοχήν δυτικό-ελληνικό φιλόσοφο. Παρ' όλ' αυτά υπάρχει κάτι το διαφορετικό στη θέση του. Από τη μια εξασφαλίζει τη σχέση ανάμεσα σε εκστατική ουσία του ανθρώπου και «θεό» από τη μεταφυσική της υποκειμενικότητας και τη θεολογική αναγωγή, ενώ από την άλλη κατανοεί την έλευση του «δαίμονα» ως

Anwesenung: παρουσία. Ο 'Άλλος δηλαδή —ο «δαίμων» αυτό που μου συμβαίνει χωρίς να το υπολογίζω— δε δίνεται ως απρόβλεπτη έλευση (ως *irruption* θα 'λεγε ο E. Lévinas) αλλά ως Παρουσία.

Κατά πόσο έτσι αυτή η Ετερότητα είναι πράγματι Un-geheuren, α-συνήθης και απρόβλεπτη, κατά πόσο δηλαδή το πλησίασμα του 'Άλλου δεν είναι υπο-λογισμένο αφού ελέγχεται από το ότι ο 'Άλλος —ο δαίμων— «είναι» με τον τρόπο της Παρουσίας;

Πέρα από αυτά τα σημεία που μόνο να τα ακροθίζουμε μπορούμε εις βάρος ίσως του ακούσματος των αποχρώσεων, της τονικότητας του χαιντεγκεριανού κεκμένου υπάρχει κι ένα άλλο θέμα που αναδεικνύεται από την αμφίλογη θέση του Heidegger.

Γνωρίζουμε ότι ο φιλόσοφος περιγράφει πάντα τη νεωτερικότητα με «αρνητικούς» όρους. Κύρια αιχμή ενάντια στο είναι της νεωτερικότητας είναι για τον Heidegger η αν-εσιτότητα, το οντολογικό «ξερίζωμα» που βασιλεύει στις σύγχρονες κοινωνίες. Η κριτική λοιπόν στην Ηθική, κριτική με την πρώτη σημασία του κρίνειν: χωρίζει διακρίνει ανάμεσα στο αρχέγονο και το «παρεπόμενο» —συμστά επίσης μια κριτική ενάντια στη «χωρίς ήθος», α-τοπική πολυπραγμοσύνη του μοντέρνου ανθρώπου. Το κάλεσμα του στοχαστή για μια οπισθο-δρόμηση προς-τον-αρχέγονο-τόπο του ήθους δεν αποζητά συγχρόνως και μια νέα συνθήκη (ιστορική) που θα πραγματώνει το πέρασμα από την α-τοπία στην εντοπία— αν μπορούμε να εκφραστούμε έτσι;

Το ερώτημα που γεννάται είναι το αν υπάρχουν «γέφυρες» ανάμεσα στην τοπολογία που προτείνει ο Heidegger και μια πιθανή «τοπογραφία» που ίσως όλοι να επιθυμούμε όταν ο λόγος φέρνει στην Ηθική και άρα στο πράττειν και στους τρόπους της θέσμισής του.

Θα κλείσουμε αυτή τη σύντομη περιήγηση στο χαιντεγκεριανό σύμπαν θέτοντας ορισμένα ζητήματα που ξεκινούν από το παραπάνω ερώτημα έχοντας πάντα υπόψη ότι από μια σκοπιά η ίδια η «σκέψη του Είναι» —επεξεργασμένη από τον ύστερο Heidegger— παραμένει φύσει απείθαρχη σε μια παρόμοια απόπειρα.

II

Σ' ΕΝΑ ΟΠΟΙΟΔΗΠΟΤΕ ΚΕΙΜΕΝΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΗΘΙΚΗ το ερώτημα «τι μπορεί ή τι πρέπει να πράξει ο άνθρωπος» θεωρείται καθοδηγητικό, διασχίζει συνήθως τον ηθικό λόγο (*discours*) και τον χαρακτηρίζει.

Απ' αυτή την άποψη κάθε ηθική (*Ethique*) είναι απαραίτητα και μια δεοντολογία και μια πραξολογία.

Συναντάμε κάτι ανάλογο στη θέση του Heidegger, Με την αναγωγή της ουσίας του ήθους στη σχέση του ανθρώπου, της γλώσσας και του Είναι, μια σχέση όπου όμως δεν «ισχύει» η διαλεκτική Υποκειμένου/Αντικειμένου, όπου ο άνθρωπος δεν είναι το *subjectum* ούτε η γλώσσα το «εργαλείο»-έκφραση της ψυχής ή της συνείδησης, μοιάζει να αυτονομείται το πεδίο της ουσίας (*wesensbereich*) από την παρείσφρηση αξιολογικών και πραξιολογικών ιεραρχήσεων (ιδεολογίες, κοσμοθεωρί-

ες)... Επιπλέον, ο εντοπισμός της ουσίας του ήθους στη «σκέψη του Είναι» μοιάζει να οδηγεί σε μια εξαίλωμένη-πνευματική αντίληψη της Ηθικής απ' όπου λείπουν οι ζωντανές «μορφές», η πλαστικότητα της σχέσης-με-τον-Άλλο. Όχι μόνο δεν υπάρχει οποιαδήποτε έννοια της διυποκειμενικότητας —κι αυτό είναι «λογικό» αφού η υποκειμενικότητα τίθεται εν αμφισβητήσει— αλλά κι αυτό ακόμα το ερώτημα της σχέσης-με-τον-Άλλο χάνεται, καταστρέφεται μέσα στον ιμπεριαλισμό της τοπολογίας.

Άλλωστε και στα πλαίσια του Είναι και Χρόνος το *mitdasein* (το «συνείναι με τους άλλους») δεν ήταν άλλο παρά η απόδοση της διαανθρώπινης εμπειρίας στο φως του Είναι, η απορρόφησή της στη χωρίς σωματικότητα, ευαισθησία, «χωρίς φύλο»¹⁴ παρουσία του *Dasein*.

Το δικαδικό σχήμα Εγώ/Εσύ —όπως το επεξεργάστηκε π.χ. ο Martin Buber— απουσιάζει κι αυτό αφού κατά τον Heidegger μεταφράζει τη (μεταφυσική) σχέση συνείδησης/αντικειμενικού κόσμου και άρα δεν μπορεί παρά να είναι δέσμιο ενός εγλωγογικού υποκειμενισμού, αυτού του υποκειμενισμού που στη σύγχρονη ιστορία «χωρίστηκε» σε δύο αντιτιθέμενες αλλά συμμετρικές μεταφυσικά παραδόσεις, μια Πασκαλιανή (λογική της «καρδιάς») και μια Καρτεσιανή.

Η μετάθεση ακόμα του εγλωγογικού «σχήματος» στο επίπεδο συλλογικών τύπων και ανθρωπολογικών κατηγοριών δεν κάνει άλλο από το να υποκαθιστά τον εγωκεντρικό, «ψυχολογικό» Υποκειμενισμό μ' έναν κοινωνικό, ανθρωπολογικό, συλλογικό υποκειμενισμό¹⁵.

Ο διαχωρισμός της περιόδου του Είναι και Χρόνος ανάμεσα σε αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα δε διατηρείται άμεσα μετά τη στροφή (*Kehre*) της χαιντεγκεριανής σκέψης των χρόνων του '30 αλλά επανεισάγεται σ' ένα διαφορετικό επίπεδο.

Δεν είναι πλέον η σχέση του *Dasein* με το θάνατο (*Sein-zum-Tod*) που παρέχει νόημα σε μια αυθεντική η αναυθεντική ύπαρξη, δεν είναι μ' άλλα λόγια η «αποφασισμένη» στάση έναντι του θανάτου (να βλέπεις το θάνατο ως ύψιστη δυνατότητα) που κρίνει την αυθεντικότητα του *Dasein*. Τώρα (στον ύστερο Heidegger) είναι η σχέση των θνητών με το Σκέπτεσθαι— *denken* — που δίνει νόημα στον Αγώνα (*Streite*).

Ο Αγώνας που στο Είναι και Χρόνος είχε μια ηρωικο-μηδενιστική χροιά στα πλαίσια μιας ανθρωπολογίας της Απόφασης μετασχηματίζεται σε προσπάθεια για ένα άλλο σκέπτεσθαι μη-παραστασιακό, για την κατάκτηση μιας μη-μεταφυσικής γλώσσας.

Για τον ύστερο Heidegger, η αρχιαναυθεντικότητα της δυτικής Ιστορίας είναι το

14. Το *Dasein* για τον Heidegger είναι το κατ' εξοχήν «Ουδέτερο». Για την απουσία μιας προβληματικής του φίλου (*Geschlecht*) στον Heidegger και τις επιπτώσεις της στην αναλυτική του *Dasein* έχουμε υπόψη το θαυμάσιο κείμενο του Jacques Derrida: « *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* », *CAHIERS DE L' HER-*

NE, 1983, σ. 571-596.

15. Έναν τέτοιο «συλλογικό υποκειμενισμό» αναγνωρίζει ο Heidegger και στη *Μαρξιστική θέσι* , για τον άνθρωπο και την Ιστορία, όσο και στη *Νιτσεική σκέψη του Übermensch* , του Υπερανθρώπου.

Vorstellen, το (ανα)παριστάνειν και η σκέψη για να βρει την ουσία της χρειάζεται να υπερβεί τον ορίζοντα της Αναπαράστασης. Τι σχέση έχουν όλ' αυτά με το ηθικό πρόβλημα; Νομίζουμε ότι τα βήματα ή μάλλον το άλμα (sprung) της σκέψης προς μια μη-παραστασιακή «συνθήκη» σηματοδοτεί και την αναγκαιότητα ενός δρόμου προς έναν ανυπόκριτο Διάλογο, προς μιαν άλλη διαλογική σχέση των ανθρώπων μέσα στον κόσμο και με τον «κόσμο», μια σχέση όπου ο Υπολογισμός (το Rechnung) δε θα έχει πλέον θέση στον καθορισμό του σκέπτεσθαι και του πράττειν¹⁶. Αυτή η υπόθεση οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ίσως ο δρόμος προς μια άλλη «σημασία» του Ηθικού περνάει αναγκαστικά μέσα από μια Ερμηνευτική στην οποία η ποιητικότητα, το Dichtung, και το παιχνίδι της πολυσημίας υπονομεύουν την εννοιακή/γενικευτική γλώσσα της μεταφυσικής μετα-φράζοντας (κι εδώ η Μεταφορά έχει ένα κεντρικό ρόλο) την ίδια την πολυσημία, την «παιγνιώδη» πολλαπλότητα της ηθικής εμπειρίας.

Υπάρχει δηλαδή στον Heidegger η αναγνώριση του θετικού ρόλου της «γλωσσικής» πολυσημαντότητας, η υπονόμηση της γραμματικής ακριβολογίας που στηρίζεται στις «λέξεις» προς χάριν μιας αληθειολογίας καθαρά φαινομενολογικής που μιλάει με ρήματα, δηλαδή με λέξεις φορτισμένες από τις πολυσημίες που η ιστορική μοίρα τους «έδωσε». Ωστόσο, αυτή η εν δυνάμει χειραφετησιακή ερμηνευτική που θα ήταν στραμμένη αναγκαία προς μιαν άλλη νοηματοδότηση του Ηθικού ως «πολύμορφης εμπειρίας» αουρώνεται από την ηγεμονία του Ερωτήματος των Ερωτημάτων, από το αρχιερώτημα του Είναι. Αυτή η ηγεμονία της σχέσης Είναι/Σκέψης πάνω στη γλώσσα εμποδίζει την τελευταία να περισυλλέξει μη-βίαια αυτό το «Άλλο» που τη διασχίζει κάθε στιγμή. Η γλώσσα έτσι δεν γίνεται αληθινός διάλογος (Ge-sprash). Συνεκόλουθα η σκέψη δεν μπορεί να βγει από την αυτοκατάφραση, από την «κεντρικότητά» της —έστω και αν εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με την κεντρικότητα ενός Υποκειμένου αλλά με μια «εκ-κεντρική» κεντρικότητα— δεν είναι έτοιμη να υπερβεί την αυτοαναφορικότητά της και η όλη προσπάθεια για έξοδο από τον ορίζοντα του αναπαριστάνειν οδηγεί σε μια περίτεχνη λογοτεχνικότητα, σ' έναν εσωτερισμό, σ' αυτόν τον εσωτερισμό τον οποίο ο H. G. Gadamer αποδίδει στο αδιέξοδο του τελευταίου Heidegger¹⁷.

Ίσως λοιπόν «θα πρέπει πριν απ' όλα να ξεκινήσουμε λαμβάνοντας υπόψη ότι «σκέψη» δεν είναι ένα όνομα που δεν παραπέμπει αλλού παρά στον εαυτό του, ότι δεν είναι ο δικός του αυτοχαρακτηρισμός. Ότι δηλαδή είναι ένα όνομα προορισμένο να διασπείρεται σε σσηνές σημείων, σε μια ολόκληρη ποικιλία σημείων-συμβάντων που συγκροτούν την αναγκαιότητα μιας ερμηνείας, μια ερμηνεία όμως που δε θα είναι μια αφήγηση-του-κόσμου, μια απλή μορετή σκέψη της πραγματικότητάς του:

16. Θα συμφωνήσουμε με τον Gianni Vattimo ότι το «κίνητρο» της όλης απόπειρας για Υπέρβαση της Μεταφυσικής είναι τελικά Ηθικό και όχι κυρίως «θεωρητικό».

βλ. *La sécularisation de la pensée, recherches*

reunies par Gianni Vattimo, Ed. du Seuil, 1986. σ. 85.

17. H. G. Gadamer: «HEIDEGGER ET L' HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE», *Cahiers de l' Herne* 1983 (115-131).

Μια σκέψη που θα είναι η ίδια η δέσμη, η ύφανση αυτών των σημείων και των γεγονότων τους, η διασταύρωσή τους σε μιαν απρόβλεπτη και ανήκουστη κοινότητα»¹⁸.

Η αυτοαναφορικότητα, η αν-αρχική «αυτάρκεια» της χαιντεγκεριανής Σκέψης του Είναι — που επιθυμεί να αφήσει πίσω της τη γοητεία της πληθωρικότητας του Όντος για να στοχαστεί το «Εν», το *Singular* Είναι — δέχεται άραγε αυτή τη διαφορά που είναι η ισχνή συγκρότηση της σκέψης ως «μιας απρόβλεπτης και ανήκουστης κοινότητας»;

Αυτή η ισχνή συγκρότηση όμως δεν είναι μόνον αυτό που ο Heidegger δέχεται ως «μετριοφροσύνη» των αξιώσεων της σκέψης ως προς την Επιστήμη ή τα μεγάλα Συστήματα του Παρελθόντος.

Είναι κάτι άλλο που στον Heidegger δεν «συναντάται»: 'Ανοιγμα της σκέψης στην υπευθυνότητα, στην ανάγκη, στην ηθική δέσμευση. Κι εδώ ο «τοπολογισμός» με το συνετό του εσωτερισμό και την ερμητικότητα μετατρέπεται σε Δογματισμό που μεταμφιέζεται μέσα στην ποιητικότητα της γλώσσας. Δογματισμός ίσως πολύ ισχυρότερος από τον παραδοσιακό — αυτόν της ενοικρατικής γλώσσας των «μεγάλων Αφηγήσεων» — αφού επενδύεται σε μια γλώσσα μυθολογική που δε θέλει ν' απαντά σε τίποτα αλλά μόνο να «δείχνει» (*zeigen*).

Η τοπολογία έτσι μπλοκάρει κάθε απόπειρα να επαναπροσδιοριστούν οι όροι συζήτησης του πράττειν και των αξιών στον μετά-το-΄Αουσβιτς κόσμο.

Κάθε λόγος που παίρνει την ευθύνη αυτής της συζήτησης — μια ευθύνη όσο ποτέ αναγκαία — θεωρείται ανεπαρκής γιατί (υποτίθεται) παρακάμπτει ή λησμονεί το ερώτημα του τόπου απ' όπου αντλεί το δικαίωμα να «ομιλεί».

Γιατί όμως αυτός ο τόπος να 'ναι η «αλήθεια του Είναι» και όχι ο Πόνος-του-΄Αλλου, η Ευτυχία ή η Αγάπη για τον Ανέστιο και τον ξεριζωωμένο;

Πόσο ικανοποιητική αλλά και δίκαιη μπορεί να 'ναι μια θέση που αρνείται να «μιλήσει» για ό,τι φαίνεται να είναι επιδεκτικό μιας καθαρής κριτικής, μιας δέσμευσης όχι μόνο Οντολογικής, αλλά και οντικής, πρακτικής, ιστορικής;

Σ' ένα πρώτο επίπεδο, η χαιντεγκεριανή τοπολογία της ηθικής απελευθερώνει πράγματι μια βαθύτερη λήψη των πραγμάτων που emπίπτουν παραδοσιακά στον «τομέα» του Ηθικού. Συμστά ένα διττό εγχείρημα αποδόμησης/ανατοποθέτησης που έχει μια ερμηνευτική νομιμότητα αναμφισβήτητη.

Πέρα όμως απ' αυτό το επίπεδο — το απαραίτητο ωστόσο για κάθε στοχασμό που θέλει και πρέπει να είναι καχύποπτος έναντι της Μεταφυσικής — υπάρχει κι ένα άλλο επίπεδο με την ουσιαστικότερη σημασία του όρου: Αυτό της ευθύνης, της «προτεραιότητας της δημοκρατίας έναντι της φιλοσοφίας» (Rorty), της απαραιμείωτης πρωταρχικότητας της Αγάπης και της διαφοράς έναντι της Εύνοιας και της Μοναδικότητας του Είναι. Το «΄Αλλο επίπεδο» ονομάζει με άλλα λόγια την αναγκαιότητα της ηθικής και την ενοχή της οντολογίας στο να αναλάβει «ευθύνες». Αν

18. Aldo G. Gargani: «La dés-accord de la pensée» στον τόμο *La sécularisation de la pensée*, Paris,

Seuil, 1986, (17-35), σ. 26.

ξεκαθαριστεί η σχέση ανάμεσα σ' αυτά τα δυο επίπεδα και κατανοηθεί η εσωτερική τους σύμπτωση αλλά και το Ασύμπτωτό τους ταυτόχρονα, τότε ίσως τα ερωτήματα του Heidegger θα αποκτήσουν μια σημασία που σίγουρα τους ανήκει αλλά που ο ίδιος ο φιλόσοφος δε θέλησε ή δεν μπόρεσε να αναλάβει την ευθύνη της.