

Πρόλογος του μεταφραστή

ΤΟΠΙΟ ΚΑΙ ΤΟΠΟΣ, ΚΑΤΑΦΑΣΗ ΚΑΙ ΕΓΝΟΙΑ

Μια εισαγωγή στον Χάιντεγκερ για Νεοέλληνες

Όταν ο Χάιντεγκερ (Heidegger) αφηγείται το πρώτο ταξίδι του στην Ελλάδα, το 1962, στο κείμενο *Διαμονές*, ενδιαφέρουσα –και αινιγματική– είναι η επιδίωξή του να προσεγγίσει τα τοπία με φιλοσοφικό τρόπο. Τι μπορεί να σημαίνει αυτό;

Όσον αφορά τις προϋποθέσεις ενός τέτοιου εγχειρήματος, ο λόγος του φιλοσόφου αποφεύγει τη συνήθη έννοια της ιστορίας ή της αισθητικής και ίσως σκανδαλίζει τον ιστορικό ή τον αισθητικό, καθώς δεν ανταποκρίνεται στα κριτήριά τους περί αντικειμενικότητας, όμως το θεμέλιο της σύγχρονης αντικειμενικότητας είναι ζητούμενο *της φιλοσοφίας* και αυτό απαιτεί τα νοήματά της να μην προϋποθέτουν την εγκυρότητα των θεμελιωτέων αντικειμενικών λόγων. Κατά δεύτερον, όσον αφορά τις επιπτώσεις του εγχειρήματος, αν το νόημα του θεμελίου αλλάζει, όταν γίνεται ρητό, τότε η θεμελίωση είναι *τροποποίηση* των δεδομένων νοημάτων. Έτσι, αν οι προϋποθέσεις των επιστημών είναι η σημερινή ερμηνεία του κόσμου, η γλώσσα που δεν πατά σ' αυτές μπορεί να κρίνει την εποχή, να συμβάλει στην αλλαγή της. Ο ορισμός των θεμελίων διαπερνά

τα φαινόμενα, αλλά εντάσσεται στη σειρά των φαινομένων. Η θεμελίωση είναι θεωρητική αλλά και ιστορική κριτική.

Η αφήγηση του Χάιντεγκερ αναζητά ειδικά μία υπόδειξη για την έξοδο από την εποχή της τεχνικής ερμηνείας της φύσης. Δεν θεωρεί το τοπίο «περιβάλλον», αλλά κάτι ποιητικό, *άρα φιλοσοφικό*, αρνούμενος έτσι την έννοια της αντικειμενικότητας που κυριαρχεί σήμερα, όταν η τεχνική θεωρείται σκοπός της γνώσης, έννοια που ορίζει το τοπίο ως «περιβάλλον» και περιορίζει τη φιλοσοφία στη μελέτη της επιστήμης, αποκλείοντας την ποίηση. Στο τοπίο δοκιμάζεται μία άποψη περί αληθείας. Έτσι, ο Χάιντεγκερ προσπαθεί να σκεφτεί τοπία με τη βοήθεια «ποιητών και νοητών». Η λέξη «διαμονή» δηλώνει ότι το ταξίδι προσεγγίζει τα τοπία στοχαστικά, όταν συνδέει το αίσθημα του ποιητή και την έννοια του διανοητή.

Αυτό το εγχείρημα σχετίζεται με την Ελλάδα. Από τον Νίτσε (Nietzsche) ο Χάιντεγκερ αντλεί το σχέδιο κατανόησης της αρχικής ελληνικής ερμηνείας του κόσμου, ώστε να υπερβεί το «μηδενισμό», νεωτερικό προϊόν της χριστιανικής ερμηνείας της ζωής, αλλά και τους συνυπεύθυνους για την εμφάνισή του Έλληνες. Μηδενισμός για τον Νίτσε είναι η καταστροφή των αξιών. Όπως έλεγε ο Έγκελος (Hegel), ο μηδενισμός, ο «θάνατος του θεού», αποτελεί αφετηρία της φιλοσοφίας και όχι επιλογή ελεύθερων πνευμάτων.¹ Μηδενιστική

1. Nietzsche, *Gaya Scienza*, 1882, παρ. 125. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1950, σ. 201: «Ο μηδενισμός δεν είναι ιστορική κίνηση, δεν είναι άποψη και διδασκαλία». – Hegel, *Glauben und Wissen*, 1802: «Το έργο του μηδενισμού υπάρχει στην καθαρή νόηση», υπάρχει στο χριστιανισμό «ως το αίσθημα: “Ο θεός είναι νεκρός”», πραγματοποιείται ιστορικά και πρέπει να τεθεί ως αφετηρία της φιλοσοφίας (*Werke in 20Bd.*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, τ. 2, σ. 410, 432). – Αυτή η συγγένεια συνήθως παραβλέπεται.

είναι η ερμηνεία της σκέψης ως υπολογισμού και, προσθέτει ο Χάιντεγκερ, της γνώσης ως τεχνικής. Αυτή προϋποθέτει τουλάχιστον τον πλατωνικό χωρισμό νοητών και αισθητών και τον αριστοτελικό περιορισμό της φύσης στο μη κοινωνικό (σε αντίθεση με την προσωκρατική χρήση του όρου): Προϋποθέτουμε τον τελευταίο περιορισμό, όταν αντιλαμβανόμαστε τη φύση ως περιβάλλον, τον πλατωνικό χωρισμό, όταν περιορίζουμε τη φιλοσοφία στη μελέτη της επιστήμης. Αν αυτά λέγονται «μεταφυσική», τότε, για να υπερβεί το μηδενισμό, η φιλοσοφία απορρίπτει τη μεταφυσική ως θεμέλιο της τεχνικής. Είναι το πρόγραμμα του Χάιντεγκερ.

Ο τελευταίος αναδιατυπώνει από μια άποψη το κοινό αίσθημα ότι η τεχνική καταστρέφει την «αυθεντική» ζωή, ένα αίσθημα που είχε αποκρυσταλλωθεί αρχικά στη ρομαντική κοσμοαντίληψη, μία εκδοχή της οποίας οικειοποιήθηκε την εξιδανίκευση της Ελλάδας από τον γερμανικό διαφωτισμό. Όμως, δεν πρέπει να λέμε πως ο Χάιντεγκερ εξιδανικεύει την Ελλάδα. Η «εξιδανίκευση» προϋποθέτει το χωρισμό ιδέας και αισθητού, που επιτρέπει την τεχνική χρήση της φύσης και απαγορεύει το στοχασμό τοπίων. Εδώ συναντάμε το όριο της ιστορικοφιλοσοφικής προσέγγισης: Αν η ερμηνεία απαιτεί να ακολουθώ τη θέση τού υπό μελέτη φιλοσόφου για την αλήθεια, άρα για τη σχέση ιδέας και πραγματικότητας, είναι λάθος να λέω πως ο Χάιντεγκερ «εξιδανικεύει» κάτι, εφόσον απορρίπτει τη σχέση ιδέας και πραγματικότητας που υποθέτει αυτό. Αντί μιας ιστορικοφιλοσοφικής παρουσίασης θα ενδιαφερθώ, λοιπόν, εδώ πρώτα για ένα θέμα που αφορά το ζήτημα της αλήθειας, τη δυνατότητα μιας φιλοσοφίας τοπίων, δείχνοντας πως αυτή η δυνατότητα συνεπάγεται την επανεξέταση της σχέσης του ανθρώπου με τον τόπο.

Τοπίο και τόπος

Το *Είναι και Χρόνος* του Χάιντεγκερ αρχίζει μ' ένα απόσπασμα του *Σοφιστή*, όπου ο ξένος μετατρέπει την οικειότητα του όρου «ον» σε ανοίκειο, δημιουργεί «απορία» για το τι σημαίνει (244α 5-8). Ο μη οικείος φανερώνει το οικείο ως ανοίκειο. Μπορεί να συμβεί κάτι τέτοιο με τον Χάιντεγκερ για τα τοπία «μας»;

Αλλά τι είναι τοπίο; Λέει ο Ελύτης: «Για όποιον η θάλασσα στον ήλιο είναι “τοπίο” – η ζωή μοιάζει εύκολη και ο θάνατος επίσης. Αλλά για τον άλλον είναι κάτοπτρο αθανασίας, είναι “διάρκεια”. Μια διάρκεια που μόνο το ίδιο της το εκθαμβωτικό φως δεν σ' αφήνει να τη συλλάβεις» (*Ο Μικρός Ναυτίλος*, XXIV). Ο θαυμασμός των τοπίων προϋποθέτει την έννοια τοπίο που αποπέμπει ο Ελύτης, προφανώς για να διακρίνει την ποιητική πρόσληψη από την τουριστική. Ο ποιητής δεν *θεωρεί* το τοπίο, βυθίζεται, βουτά σ' αυτό, ταυτίζει το νοητό, τη θεωρία, και το αισθητό, τη βουτιά, όπως στη Δήλο: «Όπως βουτώντας άνοιγε τα μάτια κάτω απ' το νερό να φέρει σ' επαφή το δέρμα του μ' εκείνο το λευκό της μνήμης που τον κυνηγούσε (από κάποιο χωρίο του Πλάτωνα)» (*Το φωτόδεντρο*, Δήλος).²

Όμως, η ποιητική πρόσληψη του τοπίου ανήκει και αυτή στη νεωτερικότητα. Όπως δείχνει ο Ρίτερ (Ritter), πριν την Αναγέννηση η «θεωρία της φύσεως» παρέπεμπε σε ανώτερη πραγματικότητα, ενώ η εμπειρική γνώση και η αισθητική γεννιούνται συγχρόνως, εφόσον θεωρούν τη φύση καθαυτή, και μόνο μέσα σ' αυτό το πλαίσιο αντιπαρατίθεται η δεύτερη

2. Βλ. Jeffrey Carson, *49 Scholia on the poems of Odysseus Elytis/ 49 σχόλια στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη*, μτφ. Στρ. Πασχάλη, Εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1983, σ. 66-67.

ως ποιητική ερμηνεία στην πρώτη, ως εργαλειακή εξήγηση, ο μη χωρισμός στο χωρισμό.³

Ωστόσο ο ερμηνευτικός μη χωρισμός σημαίνει πως εγώ και η φύση όπως υπάρχει για μένα είμαστε δύο πλευρές του ίδιου πράγματος. Δεν προβάλλομαι στη φύση ούτε την ενδοβάλλω – τέτοιες διεργασίες απαιτούν τον γνωσιακό χωρισμό ή συνιστούν πρόπρασμά του. Στην αισθητική σχέση εγώ «είμαι» η φύση που βλέπω και αυτή «είναι» εγώ. Εδώ ένα τοπίο είναι ένας χαρακτήρας. Αυτό ισχύει στον Νίτσε και μετά στον Χάιντεγκερ πέραν της αισθητικής σχέσης.

Ο Νίτσε γράφει: «Ναι, είμαι υπερήφανος που νοιώθω το χαρακτήρα του Επίκουρου ίσως διαφορετικά απ' οποιονδήποτε άλλον» και εξηγεί: «Βλέπω το μάτι του να ατενίζει ένα πλατύ, υπόλευκο πέλαγος, πέρα από βράχους της ακτής όπου ακουμπά ο ήλιος, ενώ μεγάλα και μικρά ζώα ελίσσονται στο φως του, ασφαλή και ήσυχα, όπως αυτό το φως και το ίδιο το μάτι. Μία τέτοια ευδαιμονία μόνον ένας που υποφέρει ακατάπαυστα μπόρεσε να την εφεύρει, την ευτυχία ενός ματιού που μπροστά του η θάλασσα της ύπαρξης (Dasein) ηρέμησε, και δεν χορταίνει να βλέπει την επιφάνειά της και τούτη την ποικίλη, αβρή, τρεμάμενη θαλάσσια επιδερμίδα: Δεν είχε υπάρξει ξανά παρόμοια φρόνηση της ηδονής».⁴

Τι συμβαίνει εδώ; Άραγε το τοπίο αποτελεί *μεταφορά*, όπως φαίνεται να υπονοεί η έκφραση «θάλασσα της ύπαρξης»; Δηλαδή η θάλασσα, οι βράχοι, ο ήλιος, τα ζώα παραπέμπουν σε νοήματα *εξωτερικά* προς το τοπίο; Η ηδονή που παρέρχουν αφορά έννοιες εξωτερικές προς τον *τόπο*; Όχι. Οι έν-

3. Joachim Ritter, «Landschaften», 1963, στο J. R., *Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, σ. 141-163.

4. Nietzsche, *Gaya Scienza*, παρ. 45.

νοιες είναι η *ερμηνεία* εννοημένη ως ο τρόπος ύπαρξης του τοπίου και του φιλοσόφου.

Η φιλοσοφία του Επίκουρου δεν εξηγείται από το χαρακτήρα του, γιατί τάχα επενδύει το τοπίο με την υποκειμενικότητά του. Διάφορες ερμηνείες προσιδιάζουν σε διάφορους τρόπους ύπαρξης που ορίζουν «τύπους» ανθρώπων, πλην οι τελευταίοι δεν είναι ψυχολογικοί. Όταν το τοπίο υπάρχει έτσι για τον Επίκουρο, αυτό είναι και ένας τρόπος ύπαρξης της φύσης προς και όχι μόνο κατ' αυτόν, διότι δεν έχουμε ακόμη εδώ ένα γνωστικό υποκείμενο και ένα γνωστικό αντικείμενο, δεν υπάρχει μία σκοπιά αντικειμενική, όπως του ψυχολόγου, εξωτερική προς τις επιμέρους ερμηνείες και ικανή έτσι να διακρίνει το αντικείμενο *αυτό τούτο* από τους τρόπους με τους οποίους δίνεται στις ερμηνείες. Οι «ερμηνείες» ή «προοπτικές» δεν στρέφονται προς ένα ήδη συγκροτημένο αντικείμενο, αλλά συγκροτούν εκάστοτε τη φύση και το θεατή της. Με άλλα λόγια – σύμφωνα άλλωστε με την κύρια διόρθωση του Έγγελου στο σχήμα του Καντ (Kant) σχετικά με τη συγκρότηση των γνωστικών αντικειμένων– το υποκείμενο και το αντικείμενο δεν είναι δύο όροι που σχετίζονται, αλλά πρωτίστως δύο προϊόντα της σχέσης τους. Έτσι ακριβώς ο μη χωρισμός που χαρακτηρίζει την αισθητική γίνεται προϋπόθεση και του γνωσιακού χωρισμού.

Για τον Νίτσε υπάρχουν μόνο ερμηνείες. Ο τρόπος ύπαρξης της φύσης προς τον Επίκουρο είναι τρόπος ύπαρξης της ίδιας. Τούτο σημαίνει συγχρόνως ότι είναι ο τρόπος ύπαρξης της προς αυτόν ως μη χωρισμένο από την ίδια, όχι ως αμέτοχο βλέμμα ή ως βούληση αξιοποίησης. Είναι η *μη συνειδησιακή* μορφή της σχέσης φυσικού και συνειδησιακού στοιχείου. Κάτι τέτοιο ονομάζουμε «χαρακτήρα» από την πλευρά του υποκειμένου – μόνο που, όταν μια σχέση δεν είναι συνειδησιακή,

δεν υπάρχει ακριβώς «πλευρά του υποκειμένου». Υπ' αυτή την έννοια ένα «τοπίο» είναι ένας «χαρακτήρας». Το τοπίο είναι φιλοσοφικός τόπος, όταν ερωτώ «τι είναι;» και συνάμα «προς ποιον;», υπό ποια προοπτική; Στον Χάιντεγκερ ισχύει κάτι ανάλογο: Το τοπίο είναι ένας τρόπος ύπαρξης ως προς το ον που έχει «συνείδηση», επειδή ακριβώς η συνείδηση σχετίζεται αρχικά προς τα όντα με τρόπο μη συνειδησιακό (μη διανοητικό ή βουλευτικό). Αυτό το ον ονομάζει ο Χάιντεγκερ *Dasein*, και όχι «χαρακτήρα», εφόσον ακριβώς προηγείται ενός τέτοιου υποκειμενικού προσδιορισμού, η δε προ-βουλευτική σχέση του προς τα όντα ονομάζεται «μέριμνα».

Ο Χάιντεγκερ υπενθυμίζει ότι το νοήμον ον είναι πρώτα *κάτοικος*. Ταυτίζομαι μ' έναν τόπο. Ως σκεπτόμενος δεν ανήκω κάπου και οικειοποιούμαι όσα είναι κάπου· αλλά ως κάτοικος *ανήκω*, νοιώθω οικεία, ανοίκεια, είμαι οικειοποιημένος *εγώ* από κάτι άλλο, και τούτο προτού αρχίσω να σκέφτομαι. Μπορεί η σκέψη να προσεγγίσει αυτή την ένυλη προϋπόθεσή της που ταυτόχρονα της είναι αντίθετη; Ίσως ναι, όταν εξετάζει τον αισθητικό μη χωρισμό που ονομάζεται «ποιητικότητα». Αυτή η ονομασία είναι σημαντική, διότι ο κάτοικος *πλάθει* τον τόπο σε έργα και λόγους, «κατοικεί ποιητικά». Για να εννοηθεί, όμως, αυτός ο ποιητικός μη χωρισμός αισθήματος και λόγου, φαντασίας και διάνοιας, απαιτείται τροποποίηση των εννοιών που αποτυπώνουν τον γνωσιακό χωρισμό. Ο ποιητής δεν θεωρεί, δεν μεταχειρίζεται – νοιώθει και μεριμνά. Τον κατανοώ λοιπόν, αν, όπως ο Χάιντεγκερ, αντιλαμβάνομαι τη σκέψη ως *μέριμνα*, όχι ως θεωρία ή κυριαρχία της φύσης.

Ο Χάιντεγκερ αναζητά στην Ελλάδα μία εμπειρία της σκέψης. Η διαμονή είναι αυτή η σύζευξη αίσθησης και νόησης. Ερωτά πώς το τοπίο τούτο οικειοποιήθηκε τον Έλληνα, τον

ποιητή και το φιλόσοφο. Ακριβέστερα έχει ήδη καταλήξει σε μία σημασία της ελληνικής «ποίησης και νόησης» και αναρωτιέται αν η υπόσταση της Ελλάδας ανταποκρίνεται σ' αυτόν τον «τόπο» που του είναι γνώριμος και συνάμα γνωστός ως ξένος, ως μη γνωστός. Ενδέχεται να διαψεύσει αυτόν τον τόπο, να δείξει πως αποτελεί κατασκευή, ενδέχεται όμως και να τον συμπληρώσει δείχνοντας το ορατό τοπίο σαν κάτι που είναι συνάμα αόρατο. Αν ισχύει το δεύτερο, ανατρέπεται η σκέψη που χωρίζει έναν νοητό τόπο και μία φυσική υπόσταση. Αλλά και η διάψευση απαιτεί το αισθητό να έχει κάτι κοινό με το νοητό. Αν ονομάζουμε «μεταφυσική» το χωρισμό νοητών και αισθητών ή ανθρώπινων και φυσικών, η κατανόηση του ποιητικού μη χωρισμού προϋποθέτει την έξοδο από τη μεταφυσική.

Η αρχαία Ελλάδα είναι διττής ιστορικής σημασίας, γιατί γεννά τη μεταφυσική σκέψη, ενώ ίσως επιτρέπει και την έξοδο από αυτή. Ιστορικά συρρικνωμένη σε μεταφυσική σκέψη, η ελληνική νόηση είναι η καταγωγή του τεχνικού πολιτισμού που αφαιρεί το περιεχόμενο από το οικείο και το ανοίκειο, αφανίζει τον άνθρωπο ως κάτοικο, ως αυτόν που είναι εκάστοτε *αυτού*. Όμως, η ελληνική νόηση περιέχει και τη δυνατότητα υπέρβασης των μεταφυσικών διαιρέσεων που προϋποθέτει η τεχνική εκμετάλλευση της φύσης, διότι αποτυπώνει την εναρκτήρια εμπειρία του μηδενισμού, της «φυγής των θεών». ⁵ Ανοίγει, λοιπόν, τη δυνατότητα αναμονής του «ερχόμενου θεού», δηλαδή ενός νοήματος που να προκύπτει από τον ίδιο το θάνατο του θεού, *μιας αξίας που να εμπεριέχει την άρση των αξιών*. Ο Χάιντεγκερ επιδιώκει να συνδυάσει

5. Γι' αυτή την έκφραση που επανέρχεται στο κείμενο των *Διαμονών* πρβλ. πάλι τον Νίτσε, *Γέννηση της τραγωδίας*, παρ. 9.

όσα βλέπει μ' αυτή τη διττή υπόσταση, υπ' αυτή την έννοια ανοικεί το αόρατο στο ορατό τοπίο. Ο Παρθενώνας και ο ιερός βράχος, τα τοπία της Δήλου και των Δελφών («η ίδια η περιοχή μάς αποκαλύφθηκε ως ο ναός αυτής της τοποθεσίας») προσφέρουν αυτή την εμπειρία της σκέψης. Η *α-λήθεια* ως το μη λανθάνον σχετίζεται με την παρουσία απτών τοπίων· άρα αυτά δεν είναι απτά. Έτσι και τα οικεία σ' εμάς τοπία παύουν να είναι οικεία με την έννοια του γνώριμου.

Πώς μπορεί, όμως, να εκφραστεί φιλοσοφικά η ποιητική συνάφεια αίσθησης και λόγου; Η λέξη *Dasein* εκφράζει ότι *το νοήμον ον ανήκει εκάστοτε σ' έναν τόπο*. Ο Χάιντεγκερ εδώ βίασε τα γερμανικά. Πήρε αυτή τη λέξη, που ξεκίνησε από το *ich bin da, da sein*, «είμαι, είναι αυτού», και έφτασε να δηλώνει την ύπαρξη, προκειμένου να εκφράσει τον άνθρωπο εννοημένο ως το ον το οποίο έχει πρόσβαση στο νόημα των όντων, εφόσον αποτελεί τρόπο ερμηνείας, δηλαδή ύπαρξης του κόσμου (αυτό που ο Νίτσε ονόμαζε «χαρακτήρα» σχετικά με τον Επίκουρο). Έτσι αλλοιώνεται αυθαίρετα η λέξη. Όμως, μια τέτοια «αυθαίρεσία»⁶ είναι απαραίτητη στη φιλοσοφία, όπως όταν ο Πλάτων αλλοίωσε τη λέξη «είδος». Ανάλογη βία θα πρέπει να υποστεί η νεοελληνική, για να μεταφραστεί αυτή η λέξη.

Για την απόδοση του *Dasein* στα γαλλικά ο Χάιντεγκερ τόλιζε ότι δεν σημαίνει «να με», *me voilà*, παρά κάτι σαν *être le là*: «είναι το ή ο εδώ», όχι *être-là*, «είναι-εδώ».⁷ Αυτή η κριτική ισχύει για τις αποδόσεις «εδωνά-είναι» (Γ. Τζαβάρας),⁸ «ώδε-

6. Βλ. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, σ. 27-28: «Willkür».

7. «Επιστολή προς τον Ζαν Μπωφρέ», στο Heidegger, *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μτφ. Γ. Ξηροπαϊδη, Εκδ. Ροές, Αθήνα, 1987, σ. 38.

8. *Είναι και Χρόνος*, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1978-1985.

είναι» (Γ. Ξηροπαΐδης)⁹ ή «το παρών» (Στ. Ράμφος).¹⁰ Οι δύο πρώτες υποδεικνύουν την ταύτιση ύπαρξης και τόπου, η τελευταία την ταύτιση προσώπου και τόπου (το ορθογραφικό λάθος επιτρέπει το συνδυασμό ύπαρξης και προσώπου), όμως η ταύτιση των τριών οδηγεί σε μία ακόμη πρόταση που υποβάλλω στην κρίση του αναγνωστικού κοινού¹¹ και η οποία μας δίνει την ευκαιρία να εννοήσουμε έναν τέτοιο συνδυασμό μέσα από την πολυσημία της γλώσσας μας. Πρώτον, το *da* δεν δηλώνει ούτε το εδώ (*hier*) ούτε το εκεί (*dort*),¹² αλλά κάτι μεταξύ τους· αντιστοιχεί στο ελληνικό «αυτού». Δεύτερον, η αρχική ταυτότητα της προσωπικής αντωνυμίας με το τοπικό επίρρημα που παρατηρείται σε ορισμένες γλώσσες εξηγείται κατά τον Χάιντεγκερ από το *Dasein* ως όρο *συγκρότησης του τόπου*,¹³ δηλαδή από την καταγωγική ταύτιση ύπαρξης, τόπου και προσώπου· όμως το επίρρημα «αυτού» είναι η γενική του «αυτός». Αυτή η αρχαιότατη έκφραση θεωρείται ωστόσο μαλλιαρή, όπως μαρτυρεί ο Δ. Κουτσογιαννόπουλος: «Ο όρος *Dasein* μεταφράζεται κατά λέξιν εν τη δημώδει ως “αυτού-είναι” κατά λίαν άκομψον και ανελλήνιστον

9. *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, όπ.π.

10. Στέλιου Ράμφου, «Το δαχτυλίδι του Γύγη», 1977, στο *Φιλοσοφία ποιητική*, Εκδ. Αρμός, Αθήνα, 1991, σ. 73.

11. Δεν υιοθετήθηκε στην παρούσα μετάφραση, όπου η λέξη μένει αμετάφραστη, όπως στη μτφ. του Β. Μπισώρη στο *Τι είναι η φιλοσοφία*; Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 1986.

12. Ο Κ. Παπαγιώργης μεταφράζει «είναι εκεί» στο *Η οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ*, Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, 1983 (βλ. σ. 122), ενώ ο ίδιος μεταφράζει αλλού «είναι εδώ».

13. *Ich, εγώ/hier, εδώ· Du, εσύ/da, αυτού· Er, αυτός (ή μάλλον «εκείνος»)/dort, εκεί· Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, σ. 119· μτφ. *Είναι και Χρόνος*, όπ.π., τ. Α', σ. 202.

τρόπον». ¹⁴ Τούτο θα ισχύει βέβαια μόνο όσο υπάρχει η έννοια «μαλλιαρό», που συνιστά κληροδότημα της καθαρεύουσας.

Αυτό το αχώριστο ύπαρξης, προσώπου και τόπου είναι η βάση του μη χωρισμού λόγου και αίσθησης που εντοπίσαμε στην αισθητική αίσθηση και τον οποίο προϋποθέτει ο γνωσιακός χωρισμός τους. Η ίδια η γλώσσα υποδεικνύει τον δευτερογενή χαρακτήρα του χωρισμού. Πέραν της λέξης «αυτού», όποτε επερωτούμε, όπως ο Χάιντεγκερ, τη συνάφεια των λέξεων, διαπιστώνουμε την αρχική ταυτότητα νοημάτων που κατόπιν διακρίνονται σε υλικά και νοητικά. ¹⁵ Στη συνέχεια χρησιμοποιώ τη νεότερη γλώσσα μας ως κατευθυντήριο μίτο για την αναγνώριση και οικειοποίηση αυτής της χαιντεγκεριανής προβληματικής. ¹⁶

Κατάφαση και έγνοια ¹⁷

Δεν υπάρχει στα αρχαία μία λέξη που να δηλώνει την καθαρή βούληση, χωρίς δηλαδή να συνδηλώνεται είτε η περίσκεψη, η σύσκεψη και η συμβουλή (*βουλεύω, βουλεύομαι, βούλομαι*) είτε η αποδοχή, η κατάφαση (*θέλω*). Εμείς πάλι, για να επιβάλουμε κάτι, θα πούμε «θέλω», όμως *θέλω* θα πει πάντα και χρειάζο-

14. Δημητρίου Κουτσογιαννόπουλου, *Δοκίμια εις την σύγχρονον φιλοσοφίαν*, Αθήναι, 1960, σ. 55. Προτείνει το αρχαίο *παρείναι*, με το οποίο επέλεξα να αποδώσω το *Anwesen*.

15. Όπως λέχος, *λόχος και λόγος*, *Vorträge und Aufsätze*, όπ.π., σ. 208.

16. Η ακόλουθη ανάλυση δικαιολογεί και την επιλογή της λέξης «νους» για την απόδοση των εκφράσεων που περιέχουν τη λέξη *Sinn* (βλ. την *Απόδοση όρων*).

17. Μία εκδοχή του ακόλουθου τμήματος έχει δημοσιευτεί στο περ. *Ο Πολίτης Δεκαπενθήμερος*, τ. 12, 13.10.1995, σ. 46-47.

μαι, έχει δηλαδή ένα αναπόσπαστο παθητικό στοιχείο, αναφέρεται και σε ένα πάθημα, δεν δηλώνει ποτέ μία καθαρή ενέργεια: «Το σπίτι θέλει βάψιμο». Στην απρόσωπη χρήση του δηλώνει μία καθαρά αντικειμενική κατάσταση: «Εκείνο που θέλει να γίνει» σημαίνει ό,τι «εκείνο που έχει» ή «που είναι να γίνει».

Όταν όμως λέω πως συνδηλώνεται «η αποδοχή, η κατάφαση», υποθέτω τη συνάφεια της κατάφασης με την αποδοχή που δεν υπάρχει σε άλλες φιλοσοφικές γλώσσες. Η κατάφαση δεν είναι συνώνυμη της *affirmatio*, μολονότι είναι η ελληνική εκδοχή της ίδιας έννοιας, του αντιθέτου της άρνησης. Αλλάζουν οι συμπαραδηλώσεις: Είναι βουλησιαρχικές στην *affirmatio*, αλλά όχι στην «κατάφαση». Ενώ η άρνηση και η ιστορική εξέλιξη της λέξης «απόφασις» (αρχικά: άρνηση) παραπέμπουν σε ένα ενέργημα, δεν ισχύει το ίδιο και για την κατάφαση, δεν δηλώνει ποτέ την αυτεπιβολή, τον *ισχυρισμό*, όπως η *affirmatio*.

Αντίθετα προς την κατάφαση, η *affirmatio* και η *negatio* έχουν ένα τέτοιο βουλευτικό περιεχόμενο, που δεν ακούγεται παράλογη η άποψη του Καρτέσιου, σύμφωνα με την οποία η ύπαρξη του *λάθους* εξηγείται κατά πρώτο λόγο από το γεγονός ότι η άρνηση και η κατάφαση, τυπικό συστατικό όσων προτάσεων έχουν αξίωση αληθείας, είναι ενεργήματα της βούλησης, όχι της διανοίας, και, δεύτερον, από το ότι η βούληση είναι απέρατη («αυτή κυρίως μου γνωστοποιεί πως φέρω την εικόνα και ομοιότητα του θεού»), ενώ η διάνοια είναι περατή, με αποτέλεσμα να διατυπώνω κρίσεις σχετικά με άγνωστα (για τη διάνοια) πράγματα.¹⁸

Αυτή η υποκειμενιστική ή βουλησιαρχική άποψη δεν

18. 4ος Στοχασμός, στο Descartes, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1953, σ. 305-306.

ακούγεται παράλογη στα λατινικά ή στα γαλλικά, όπου διατυπώθηκε. Μάλλον δεν θα ίσχυε το ίδιο, αν είχε εκφραστεί στα ελληνικά. Όμως, μόνο όταν καταφάσκω θα πει επιβάλω τη βούλησή μου, μπορεί η γνώση να νοείται ως *κυριαρχία*, όπως στο υποκειμενιστικό και βουλευσιαρχικό καρτεσιανό πρόγραμμα: «Να κάμουμε εαυτούς σαν κύριους [δεσπότες, δυνάστες, αυθέντες: *maîtres*] και κατόχους [ιδιοκτήτες: *possesseurs*] της φύσης».¹⁹ Μόνο τότε το *εννοείν* λογίζεται ως *δυναστεύειν* – ως *arraisonner*.²⁰

Ο παραμερισμός της ενεργητικής πλευράς της βούλησης οδηγεί τον Χάιντεγκερ στην παραγραφή της έννοιας του αγαθού, στον παραγκωνισμό της έννοιας του «λόγου» και κατ' αυτόν τον τρόπο στο ναζισμό – έτσι μπορούμε να κρίνουμε,²¹ ίσως δικαίως. Όμως, από τον ίδιο μπορούμε να αντλήσουμε την άποψη σύμφωνα με την οποία η παραδεδομένη έννοια του «λόγου», ιδίως στη νεότερη, βουλευσιαρχική μορφή της, που εξαιρεί την ενεργητική πλευρά της βούλησης μετά τον Καρτέσιο, προκαλεί μεταξύ άλλων το ναζισμό. Όντως μόνο τότε ο λόγος επιδιώκει την επικράτηση της έννοιας.

Αυτή, όμως, δεν είναι ό,τι είναι από μόνη της· το νόημά της προσδιορίζεται από το σκοπό όπου εντάσσεται και έτσι ορί-

19. *Λόγος περί της μεθόδου*, όπ.π., σ. 168· βλ. μτφ. Χρ. Χρησιτίδη, Αθήνα, 1948, σ. 112-113.

20. Μία γαλλική απόδοση της, τροποποιημένης από τον Χάιντεγκερ, για να εκφράσει τη σχέση της νεότερης τεχνικής προς τη φύση, σημασίας του γερμ. *stellen*. Βλ. M. Heidegger, *Essais et conférences*, μτφ. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958, σ. 26, σημ. Στα γαλλικά η *ratio* έχει ιδιαίτερα την έννοια της κυριαρχίας: *avoir raison de*: επικρατώ· *arraisonner*: καταλαμβάνω (πλοίο).

21. Βλ. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, σ. 240-243.

ζεται εδώ μοιραία ως μια έννοια η οποία δεν περιέχει το στοιχείο της αποδοχής, της κατάφασης του εννοημένου. Για να τονίσει ότι η βούληση καθορίζεται αντίθετα από το ούτως έχουν των πραγμάτων, ο Χάιντεγκερ την ονομάζει «μέριμνα». Είναι η άλλη δυνατή άποψη περί νοήσεως, περί λόγου και εννοίας, οι προκείμενες της οποίας απαντούν ίσως ήδη στον Έγκελο, όταν η «έννοια» ορίζεται ως *αγάπη* του εννοημένου.²²

Αν η γλώσσα (όπως τα λατινικά ή τα γαλλικά) προδιαγράφει κάπως τις οδούς όπου κινείται ένας νοητής (το τι φαίνεται ευνόητο, λχ., στον Καρτέσιο), η ελληνική φαίνεται να στρέφεται προς την κατεύθυνση της άλλης έννοιας του λόγου, όπως ήδη προέκυψε για την περίπτωση της βούλησης και της κατάφασης. Όποια και αν είναι η σωστή ετυμολογία του ρήματος *κοιτάζω* (ή *κυττάζω*), η λέξη συνδυάζει άμεσα το θ(ε)ωρώ και το μεριμνώ: «θα τον κοιτάξω» άλλοτε σημαίνει *θα τον δω*, άλλοτε *πάλι θα τον φροντίσω*. Όμως, η λέξη που η πορεία της είναι άξια θαυμασμού είναι η «έννοια». Η λόγια μορφή της, δηλαδή η λόγια προφορά της, διατηρεί τη σημασία του *conceptus*. Αλλά η εξέλιξή της καταλήγει στην «έννοια» με την αναμενόμενη προφορά «έγνοια» (πρβλ. «σύγνεφο») ή

22. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, όπ.π., τ. 6, σ. 277. – Βλ. την ερμηνεία των Michael Theunissen, *Sein und Schein*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, και Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, Hain, Meisenheim/Glan, 1978. – Την αποδοχή ενός μη αναγωγίμου *ούτως έχουν* θεωρεί ο Λούκατς ίδιον του διαλεκτικού υλισμού που τον συνδέει με τον γερμανικό ιδεαλισμό. Μετά θα κρίνει πως ο Έγκελος έχει δύο οντολογίες, μία που δέχεται το μη αναγωγίμο και μία που δεν το δέχεται (Georg Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Berlin, 1923, 4ο κεφ.· *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1. Halbband, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1984, σ. 468-558). – Σ' αυτό το «ούτως έχουν» (Sosein) αντιστοιχεί η χαϊντεγκεριανή «γεγονικότητα» (Faktizität· βλ. *Είναι και Χρόνος*, όπ.π., σ. 56).

«έννια» (πρβλ. φθήνια). Αυτή η «λαϊκή» σημασία δηλώνει τη *μέριμνα*. Από τη θεωρία στη μέριμνα εξελίσσεται, λοιπόν, η έννοια της λέξης «έννοια», κάτι που μας πληροφορεί για την ιστορικότητα του νοήματος.²³ Όμως και οι «λαϊκές» εκφράσεις όπου απαντά ο νους έχουν παραπλήσιο νόημα: «έχε το νου σου» σημαίνει «μερίμνησε», δηλαδή ακριβώς «(γ)νοιάσου». Η κοινή στροφή διατήρησε την ταυτολογία: Η έννοια είναι εκείνο για το οποίο πρέπει να έχουμε το νου μας, να έχουμε το νου μας να κοιτάζουμε, δηλαδή να *νοιαχτούμε*, να μας *νοιάζει* με τέτοιο τρόπο, ώστε, ενώ θα *θεωρούμε* το αντικείμενο της έννοιας μας ή της έννοιάς μας, να μεριμνούμε για δαύτο. Το ότι το τυπικά «εννοιολογικό» λεξιλόγιο (όχι εκείνο της εξέτασης, που έδωσε τη λέξη «σκέψη») έχει στραφεί προς το «μεριμνάν», μπορούμε να ισχυριστούμε πως μαρτυρεί μια γλωσσική προδιαγραφή των εννοιών, σύμφωνα με την οποία το εννοείν κάθε άλλο παρά δυναστεύειν μπορεί να σημαίνει.

Όντως η αλήθεια θέλει αντικειμενικότητα και αυτή δεν μπορεί να συνίσταται στην υποκειμενική επιβολή και επικράτηση πάνω στο αντικείμενο.²⁴ Άμα όμως «εννοώ» δεν θα πει «δυναστεύω», τότε μάλλον ο *νοητός κόσμος* και ο *αισθητός* δεν χωρίζονται. Αυτό μαρτυρούν –για να αναφερθώ ακό-

23. Πρβλ. τη χρήση της ετυμολογίας στη *Γενεαλογία της Ηθικής* του Νίτσε.

24. Το γεγονός ότι αυτή η πρόταση ηχεί αυτονόητη οφείλεται στη χρήση της εννοιολογικής διάκρισης *αντικειμένου* και *υποκειμένου* έτσι όπως ορίστηκε από τη νεότερη φιλοσοφία, όπως απορρέει από τον *καρτεσιανισμό*. Υπάρχει μια ένδεια της αρχαίας ελληνόφωνης φιλοσοφίας ως προς αυτή την έστω αρνητική συνθήκη προφάνειας. Η έννοια της αλήθειας που καθορίζεται από την *έγνοια*, που εντοπίζουμε εν προκειμένω στην εξέλιξη από τα αρχαία στα νέα, χρειάζεται, για να εννοηθεί, την επεξεργασία της έννοιας του υποκειμένου ως *εγώ*.

μη μία φορά στα νέα ελληνικά- η εξέλιξη της λέξης «ν(ο)ιώθω» ή «ν(ο)ιώνω» και η συγχρονική πολυσημία της, όταν σημαίνει και «εννοώ, αντιλαμβάνομαι διά του νου» και «αντιλαμβάνομαι διά των αισθήσεων, αισθάνομαι».²⁵ Τον νοητό κόσμο αντιλαμβάνομαι διά του νου, τον εννοώ· τον αισθητό διά των αισθήσεων, τον αισθάνομαι – και τον μη χωρισμένο σε νοητό και αισθητό κόσμο; Τον αντιλαμβάνομαι διά του «νοιωσίματος», τον «νοιώθω». Αυτή η μεταβολή συγκλίνει με εκείνη της έννοιας και του νου, και με την καθοριστική πολυσημία του *κοιτάζω*. Ο νοητός κόσμος και ο αισθητός δεν χωρίζονται, διότι, όταν εννοώ δεν σημαίνει δυναστεύω, τότε, όπως μπορούμε να το πούμε σε τούτη τη γλώσσα, *εννοώ* και *νοιώθω* είναι το ίδιο – και τα δύο είναι *γνοιάζομαι*.

Όμως, μια τέτοια άρση του «χωρισμού» είναι η έξοδος από τη μεταφυσική που στοχεύει ο χαϊντεγκεριανός στοχασμός στο σύνολό του.²⁶ Η αναγωγή σε μία ταυτότητα του εγώ και του τόπου απαιτεί την άρση του χωρισμού αισθητών και νοητών, προϋπόθεση της τεχνικής εκμετάλλευσης του «φυσικού», άρα απαιτεί να εννοήσουμε με τον Χάιντεγκερ τη νόηση ως μέριμνα και όχι ως δυνάστευση. Υπ' αυτό το πρίσμα αντιμετωπίζει στο παρόν κείμενο το τοπίο ως φιλοσοφικό τόπο: Νοιώθω ένα ιστορικά φορτισμένο τοπίο, το αντιλαμβάνομαι διά των αισθήσεων και διά του νου, αδιακρίτως. Έτσι μπορεί, λοιπόν, ίσως κανείς να «νοιώσει» το ελληνικό τοπίο χάρη στην προοπτική του «ξένου».

Γιώργος Φαράκλας, Παρίσι 1990 - Πειραιάς 1998

25. Σύμφωνα με τον Ανδριώτη, η πρώτη προέρχεται από το *γινώσκω* ή το *εννοώ*, η δεύτερη από το *νώ* ή *μετανώ*. Ο ορισμός είναι του λεξικού Δημητράκου, που τις θεωρεί μία λέξη.

26. Βλ. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, σ. 88-89.