

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ / ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ

Françoise Dastur

**Ο ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ
ΚΑΙ
ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ**

*Μετάφραση
Μιχάλης Παργαλός*

*Εισαγωγή-επιμέλεια
Γκόλφω Μαργγίνη*

εσωτερικότητα κάποιου υποκειμένου και ότι δε θα μπορούσε να κατανοηθεί ουσιαδώς παρά ως εκστατική χρονικότητα. Η τελευταία χρονικότητα αρχέγονα με αφετηρία την προτεραιότητα που δίδεται στην έκσταση του μέλλοντος, σύμφωνα με τον προσδιορισμό του εδωνά-είναι ως ενός δύνασθαι-να-είναι. Αυτή η εκστατική και υπαρκτική χρονικότητα χαρακτηρίζει τον αρχέγονο χρόνο ως πεπερασμένο, σε αντίθεση με την κοινότητα κατανόηση του χρόνου ως άπειρης διαδοχής των νυν. Η «χρονική» κατανόηση του εδωνά-είναι κατέδειξε έτσι ότι η συγκρότηση του είναι του δεν είναι δυνατή παρά μόνο με αφετηρία τη χρονικότητα.

Η συγκεκριμένη επεξεργασία της χρονικότητας του εδωνά-είναι ως καθημερινότητας, ιστορικότητας, ενδοχρονικότητας

α) Καθημερινότητα

Για να μπορέσει η χρονικότητα να φανερωθεί ως το οντολογικό νόημα της μέριμνας, ως αυτό δηλαδή που καθιστά δυνατή την ενότητα των δομών που τη συναπαρτίζουν, ήταν απαραίτητο να εξετάσουμε την αποφασιστικότητα ως αυθεντικό τρόπο της διανοικιότητας, και κατά συνέπεια να εγκαταλείψουμε το επίπεδο της καθημερινότητας, στο οποίο ενέχυπτε ακόμη η προκαταρκτική υπαρκτική αναλυτική. Το ζήτημα λοιπόν τώρα είναι να αναδειχθεί το χρονικό νόημα του σημείου αφετηρίας της υπαρκτικής ανάλυσης που ο Χάιντεγκερ χαρακτηρίσε «αδιαφορία του εδωνά-είναι μέσα

στην καθημερινότητα» –αδιαφορία με αναφορά προς τους δύο τρόπους του είναι του, τον «αυθεντικό» και τον «αναυθεντικό»–, η οποία οφείλει ωστόσο να κατανοηθεί ως ο «θετικός» τρόπος κατά τον οποίο το εδωνά-είναι είναι «αρχικά και ως επί το πλείστον» και που αποτελεί το «κατά-τον-μέσο-όρο-είναι» του (SZ, σ. 43, EX, σ. 87). Το μέλημα λοιπόν στο οποίο οφείδουμε να ανταποκριθούμε είναι να φανερώσουμε την ιδιάζουσα χρονικότητα της «αναυθεντικότητας» του εδωνά-είναι, πράγμα που συνεπάγεται την επανάληψη της προκαταρκτικής υπαρκτικής αναλυτικής ως χρονικής υπαρκτικής αναλυτικής. Η τελειότητα δεν είναι μια απλή αναδιάνυση των προηγούμενων αναλύσεων, η οποία θα τους επέδιδε ένα έξιωθεν χρονικό σχήμα, αλλά μάλλον μια διασφρακτική διάθρωσή τους, η οποία θα τους αφαιρούσε τη φαινομενική αυθαιρεσία που τις διέπει, για να αναδείξει καθαρότερα την εσωτερική τους συνάφεια.

Στην πραγματικότητα, η αναγκαιότητα αυτής της επανάληψης δε θα πρέπει να μας εκπλήσσει, στο μέτρο που συνίσταται στην αναγωγή των ουσιαδών δομών του είναι του εδωνά-είναι στη χρονικότητα. Οι δομές αυτές είχαν εμμηνευτεί πριν από την εμφανική έκθεση της χρονικότητας, με σκοπό να οδηγήσουν σε αυτήν, διότι εδώ πρόκειται για το «κυνικό» εγχείρημα που είναι αναπόφευκτο σε κάθε οντολογία του εδωνά-είναι, της οποίας προϋπόθεση δεν είναι μια αυθαιετη αρχή, αλλά μια ιδέα περί ύπαρξης που απορρέει από την προ-οντολογική κατανόηση που το εδωνά-είναι διαθέτει για τον εαυτό του (SZ, σ. 315, EX, σσ. 538-539). Εάν αυτή η οντολογική διερεύνηση αποτελεί η ίδια έναν τρόπο

του είναι του εδωνά-είναι που αποσκοπεί στο να διασαφηνίσει εννοιολογικά την προ-οντολογική κατανόηση που το εδωνά-είναι έχει για το Είναι, δε θα μπορούσε παρά να αναδείξει «μια αξιολογημένη αναφορά προς τα πίσω ή προς τα μπρος αυτού για το οποίο ερωτάμε (το Είναι) στο ερωτών ως τρόπο του είναι ενός όντος» (SZ, σ. 8, EX, σ. 34). Αυτό συνεπάγεται εξάλλου ότι η χρονική ανάλυση που επαναλαμβάνει την ανάλυση του εδωνά-είναι παραμένει η ίδια ανολοκλήρωτη όσο η ιδέα του Είναι ως τέτοιου δεν ανασύρεται στο φως, κι ότι αυτή η ιδέα θα όφειλε να επαναληφθεί στο πλαίσιο της συζήτησης για το νόημα του Είναι (SZ, σ. 333, EX, σ. 565).

Χρειάζεται λοιπόν να αναδείξουμε εδώ τη συγκεκριμένη χρονική συγκρότηση της μερίμνας, δηλαδή να ερμηνεύσουμε χρονικά καθεμιά από τις δομικές στιγμές της διανοητικότητας του εδωνά-είναι, που είναι η κατανόηση, η εύρεση, η κατάπτωση και η ομιλία. Οι τρεις εκστάσεις της χρονιότητας είναι συγκροτητικές για όλες αυτές τις στιγμές, αλλά μία μονάχα έκσταση είναι αυτή που προσέχρηξε για καθεμία ξεχωριστά. Έτσι, το μέλλον είναι η πρωταρχική έκσταση για την κατανόηση, το υπάραξον για την εύρεση, το παρόν για την ομιλία και την κατάπτωση. Αυτό δε σημαίνει διόλου, ωστόσο, ότι οι υπόλοιπες εκστάσεις απουσιάζουν από τα φαινόμενα αυτά: κάθε έκσταση έχει πράγματι την αυτονομία της, υπό την έννοια ότι δεν μπορεί να παραχθεί από μια άλλη, κι αυτές είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Χάιντεκερ μιλά για την ισαρχεγονοσύνη των εκστάσεων. Οι εκστάσεις αυτές ωστόσο, ως συγκροτητικές στιγμές της

ενότητας της χρονιότητας, αλληλοπεριχωρούνται και είναι αδύνατον να αναπτυχθούν ανεξάρτητα η μια από την άλλη. Για το λόγο αυτό ο Χάιντεκερ γράφει ότι «σε κάθε έκσταση η χρονιότητα χρονούται ως όλον» (SZ, σ. 350, EX, σ. 589), πράγμα που υποδηλώνει ότι κάθε χρόνωση ενεργοποιεί κατ' ανάγκην συγχρόνως και τις τρεις εκστάσεις, ενώ η έκσταση που εκάστοτε προσέχρηξε υποδεικνύει απλώς την κατεύθυνση της χρόνωσης.

Σε ό,τι αφορά λοιπόν την κατανόηση μέσω της οποίας το εδωνά-είναι προβάλλει εαυτόν σε μια υπαρκτική δυνατότητα, είναι το μέλλον που καθιστά δυνατή τη διάνοιξη του εδωνά-είναι στον εαυτό του ως δύνασθαι-να-είναι. Το «κατανοούν» εδωνά-είναι τελεί έτσι ως διαρκώς προηγούμενο-του-εαυτού-του—αυτός είναι ο μορφικός όρος που προσδιορίζει το μέλλον, χωρίς να διαφοροποιείται ακόμη ο αυθεντικός από τον αναυθεντικό τρόπο του—, αλλά δεν τελεί διαρκώς υπό τον τρόπο του προαδαίνειν, που, καθώς είδαμε, είναι το όνομα του «αυθεντικού» μέλλοντος. Πώς λοιπόν να αποκαλέσουμε το μέλλον νοούμενο με ακατάλληλο τρόπο—μηπως το αναυθεντικό μέλλον; Αυτό που χαρακτηρίζει την «αναυθεντικότητα» είναι τὸ γεγονός ότι αφορά ένα εδωνά-είναι που κατανόει εαυτόν με απαρχή το αντικείμενο της διαμέριμνάς του και όχι με αφετηρία το οδοδικό του πεπερασμένο δύνασθαι-να-είναι. Το «αναυθεντικό» εδωνά-είναι κατανοείται λοιπόν ως τέτοιο συναρτήσει του καθήκοντος που εκπληρώνει ως ον που προσμένει τον εαυτό του: η προσμονή [Gewärtigen] είναι το όνομα του αναυθεντικού μέλλοντος. Η κατανόηση καθορίζεται κατά προτεραιότητα από το μέλλον, αλλά, επί-

σης, ισαρχέγονα από το υπάρξεν και το παρελθόν. Στο αναυθεντικό μέλλον αντιστοιχεί ένα αναυθεντικό παρόν, το οποίο διαχωρίζεται από το αυθεντικό παρόν που είναι η στιγμή, η οποία διατηρεί το παρόν μέσα στο μέλλον και στο παρελθόν. Αυτό το αναυθεντικό παρόν αποκαλείται παρουσίαση [Gegegenwärtigen]. Όσο για το υπάρξεν, ο αυθεντικός τρόπος του είναι η επανάληψη [Wiederholung], διά της οποίας το εδωνά-είναι αναλαμδάνει μέσα στην προλαδαίνουσα αποφασιστικότητα το ίδιο του το ερριμμένο-είναι, δηλαδή, το ον που ήδη είναι. Στο βαθμό που αυτοκατανοείται σε συνάρτηση με αυτό για το οποίο διομειμνά, το εδωνά-είναι ληρημνεί, αντίθετα, τον εαυτό του ως ερριμμένο δύνασθαι-να-είναι. Η λήθη αυτή είναι το «αναυθεντικό» υπάρξεν βάσει του οποίου μπορεί να συγγρααααθεί το ενδοκοσμικό ον για το οποίο διομειμνούμε και με αφετηρία το οποίο το απολασθέν στην εξωτερικότητα της διομέμνας εδωνά-είναι μπορεί να ξαναδρεί την εσωτερικότητα αναμμηηησκόμμενο τον εαυτό του (η γερμανική λέξη *Erimmerung*, που αποδίδεται ως ανάμνηση, σημαίνει στην κυριολεξία εσωτερύκευση). Θα μπορούσαμε έτσι να ορίσουμε την «αναυθεντική κατανόηση» ως μια «ληρημνολόσα προσμολή που παροντικολοεί», σε αντίθεση με το «επαναλαμδαινόμμενο προλαδαίνειν μέσα στη στιγμή με το «επαναλαμδαινόμμενο προλαδαίνειν μέσα στη στιγμή», το οποίο θα συνιστούσε την «αυθεντική κατανόηση».

Η συγκεκριμμένη χρονική ανάλωση της εύρεσης δεν αποσκοπεί στο να συναγράγει τις θυμικές αποχωρώσεις της χρονικότητας, αλλά απλά στο να καταδείξει ότι η υπαρκτική τους σημασία δεν είναι δυνατή παρά μόνο επί του εδάφους της χρονικότητας. Έτσι, η χρονική ανάλωση του φόδου, που

είχε ήδη χρηρημείσει ως παραδείγμα της αναυθεντικής εύρεσης, καταδεικνύει ότι το προταρχικό χρονικό νόημα του δεν είναι, όπως φαίνεται, το μέλλον (ο φόδος δεν ορίζεται ως αναμολή ενός μελλοντικού κακού;), αλλά πολύ περισσότερο το παρελθόν, διότι ο φόδος δεν είναι τόσο φόδος κάτινος όσο φόδος για κάτι, και είναι αυτή η επανεμφάνιση της λαθαίνουσας απειλής η οποία επικρέμαται πάνω από το ον που είμαι που συνιστά το θυμικό χαρακτηέρα του φόδου. Αυτή όμως η επιστροφή στον εαυτό είναι μια λήθη του εαυτού που φανερώεται στην παραπλάνηση που συγγρααεί το φόδο, ο οποίος, μην μπορώντας να πιαστεί από καμία προσδιορισμένη δυνατότητα, παροντικολοεί το πρώτο τυχαίο πράγμα προκειμένου να το σώσει. Ο φόδος μπορεί, λοιπόν, να οριστεί, σύμφωνα με το χρονικό του νόημα, ως «προσεκτική λήθη που παροντικολοεί», ενώ η αγωνία ως θεμελιώδης εύρεση επαναφέρει το εδωνά-είναι στο πιο δικό του ερριμμένο-είναι ως αυτό που δύναται να επαναληφθεί. Στο βαθμό που θεμελιώνεται αρχέγονα πάνω στο υπάρξεν, η αγωνία οδηγεί το εδωνά-είναι ενώπιον της δυνατής επαναληψιμότητάς του, και είναι με αφετηρία το φαινόμενο αυτό που χρονολύεται τόσο το μέλλον όσο και το παρόν του, ως δυνατότητες της αποφασιστικότητας και της στιγμής (SZ, σ. 344, EX, σσ. 580-581).

Η κατάρπωση βρίσκει το υπαρκτικό της νόημα στο παρόν. Η χρονική ανάλωση της απλής περιέργειας επιτρέπει στον Ψαιντεκερ να καταδείξει σχετικά με αυτήν το πρώτο της παροντικολοήσης που «διαφεύγει» διαρκώς από την αναμολή στο βαθμό που αυτό που τη χαρακτηρίζει είναι

η επιθυμία του νέου (αυτό είναι η κυριολεκτική έννοια της λέξης που χρησιμοποιεί η γερμανική γλώσσα για την περίπτωση: *Neugier*), η οποία ωθεί άμεσα στην πραγμάτωση του πιθανού και στην αποφυγή της προσμονής. Η *αστάθεια* της περιέργειας προέρχεται από την εκστατική προποσίηση της προσμονής διαμέσου της οποίας η περιέργεια συνίσταται, αν μπορούμε να μιλήσουμε με αυτούς τους όρους, όχι πλέον την πρωταρχή, αλλά τη συνέπεια της παραρτικακότητος, η οποία ανυψώνεται στην τάξη του αυτσοκότητος. Αυτό ο τρόπος του παρόντος που συνιστά τη δυνατότητα του *διασχορτισμού* είναι αντιδιαμετρικά αντίθετος στη στιγμή: ενώ μέσα στη στιγμή το *εδωνά-είναι* διανοίγεται στην κατάσταση, δηλαδή στην ανάληψη των γεγονυίων του *δυνατότητων*, στην έξαψη που χαρακτηρίζει την περιέργεια, το *εδωνά-είναι* είναι παθητό και *πυθνατό*. Κι ωστόσο, ακόμη και στις περιπτώσεις όπου η παραρτικακότηση επιχειρεί να γρονωθεί με απαρχή τον εαυτό της, το *εδωνά-είναι* παραμένει γρονωτό, δηλαδή εξαστημένο από την προσμονή και τη λήθη. Αυτό συμβαίνει γιατί στην αφετηρία της κατάρτησης, δηλαδή αυτής της κίνησης διαμέσου της οποίας το παρόν «διαφύγει» προς το μέλλον, υπάρχει η «αυθεντική» γρονωτότητα, δηλαδή το ερριμμένο *είναι-προς-θάνατον* που παραμένει κλειστό στο *εδωνά-είναι* στο βαθμό που αυτό σέρνεται στο *εδωνά-είναι* ή γάνεται στον κόσμο της *διομέμενης*. Το παρόν συνιστά λοιπόν το υπαρκτικό νόημα της απώλειας του εαυτού και του εργαλειώτου στον εαυτό που συνιστούν τη γρονωτότητα του *εδωνά-είναι*, απώλεια και εργαλειώσιμό που δε θα μπορούσαν ωστόσο να είναι *ολοκληρω-*

τικά, *διότι* τότε το *εδωνά-είναι* θα συγγεόταν με το αμηνώς υποστασιακό *είναι* της «φύσεως». Η κατάκτηση ενός άλλου εκστατικού ορίζοντα δεν μπορεί ωστόσο να επισυμβεί με αφετηρία το ίδιο το παρόν, στο μέτρο που αυτό συνιστά το γρονωτό τρόπο του εργαλειώτου του *εδωνά-είναι* στον εαυτό του, *αλλά* μονάχα μέσα από τη *διάνοξη* της «οριακής κατάστασης» του *είναι-προς-θάνατον* διά της απόφραξης και μέσα στη στιγμή (SZ, σσ. 348-349, EX, σ. 587).

Η γρονωτή *ανάληψη* της ομιλίας δεν αναδεικνύει μια «προνομιακή συγγροτητική λειτουργία» παραρτικακότησης παρά στο βαθμό που η γρονωτότητα της ομιλίας συγγροτείται από τη γλώσσα. Η ομιλία *καθεαυτή*, νοούμενη *δηλαδή* ως *άρθρωση* της *διάνοξης* του «*εδωνά*», *δε χρονοτύπεται* πρωταρχικά σε μια *ιδιαιτέρη έκσταση* (SZ, σ. 349, EX, σσ. 587-588). Πράγματι, εάν η ομιλία συνιστά την τρίτη στιγμή της *διάνοξης* και εάν ως τέτοια είναι *ισαχέλιον* με την *κατανόηση* και την *εύεση*, *δε συγγροτείται* εντούτοις ανεξάρτητα από αυτές: *πράγματι*, ο άνθρωπος λέγει ως *ερριμμένη προβολή*. Κάτι που *δε σημαίνει* κατ' *ανάγκην* ότι *ομιλεί*: ο *Χαίντεκερ* ονομάζει ομιλία ή γλώσσα *αποκλειστικά* την *προφορική έκφραση*. Ο γερμανικός όρος *Rede* επιλέχθηκε από τον *Χαίντεκερ* προκειμένου να μεταφραστεί το ελληνικό *λόγος* (SZ, σ. 32, EX, σ. 70), ίσως *διότι* η *ετυμολογία* του παραπέμπει *λγρότερο* στην *ιδέα* της ομιλίας και *περισσότερο* σε εκείνη της *άρθρωσης*, *αλλά* και *γιατί* το λατινικό *ισοδύναμό* της είναι η λέξη *ratio*.

Ο όρος αυτός, *ακριδώς* όπως και το ελληνικό *λόγος* — ο *Χαίντεκερ* *όντως* παρατηρεί ότι «οι Έλληνες *δε* είχαν λέ-

ξη για τη “γλώσσα” [Sprache]: κατανοούσαν “απ’ αρχής” αυτό το φαινόμενο ως ομιλία [Rede]» (SZ, σ. 165, EX, σσ. 265-266)—, δεν ορίζει την ομιλία αλλά το οντολογικό-υπαρχτικό της θεμέλιο. Το γεγονός αυτό εξηγεί το γιατί η σιωπή και η ακοή ανυπορσώπτευσον ουσιαστικές δυνασότητες της ομιλίας. Η σιωπή ουδόλως συγχέεται, πράγματι, με τις αφασία, και ως πρώτος της ομιλίας μπορεί να δοηθήσει στην κατανοήση καλύτερα απ’ ό,τι θα έκανε η ρητή ομιλία (SZ, σ. 164, EX, σ. 271), διότι η άφρωση της διανοικτότητας του εδωνά-είναι μπορεί, επίσης, να επέλθει μέσα στη σιωπή. Σε αυτό το πνεύμα έχουμε ήδη δει ότι: «η ρηκή συνείδηση μιλά αποκλειστικά και αδιάκοτα σιωπώντας» (SZ, σ. 273, EX, σ. 483). Εάν λοιπόν η έκσταση του αναθεντικού «παρόντος» μπορεί να προσδιοριστεί ως πρωταρχή του λόγου—η σιωπή συνιστά πράγματι την αναθεντική ομιλία—, η ομιλία ως τέτοια δε χρονονύται σε κάποια ιδιαίτερη έκσταση, επειδή, ως άφρωση που καθιστά δυνατό το ον ως αυτό ή εκείνο, δεν αποκάλυπτει τον αυθεντικό χαρακτήρα του Είναι (όπως η κατανόηση αποκάλυπτει το δύνασθαι-να-είναι, έτσι και η εύρεση αποκάλυπτει το γεγονικό-είναι), αλλά απλώς αυτό που ο Χάιντεγκερ θα ονομάσει αργότερα διάφορα μεταξύ Είναι και όντος. Η ομιλία μπορεί λοιπόν να χρονωθεί είτε με απαρχή το μέλλον, προκειμένου για την «αυθεντική» ύπαρξη, είτε με απαρχή το παρόν, προκειμένου για την «αναυθεντική» ύπαρξη, διότι και στις δύο περιπτώσεις επιστυδύει η οντολογική διάφορα, η οποία είναι αδιαχώριστη από το ίδιο το γεγονός της ύπαρξης του εδωνά-είναι (GA 24, σ. 454). Αυτό δεν είναι, όμως, εντελώς καθαρό

για τον Χάιντεγκερ το 1927, πράγμα που εξηγεί τη λακωνικότητα της § 68 d του Είναι και Ώρονος, η οποία πραγματεύεται τη «χρονικότητα της ομιλίας».

Με αφετηρία τη χρονική ανάδυση των δομών της διανοικτότητας είναι δυνατόν να καθοριστεί η χρονικότητα του μέσα-στον-κόσμο-είναι, δηλαδή, κατ’ αρχάς, η χρονικότητα της διμερίμνας, αλλά και εκείνη της προποιοτήσής της σε θεωρητική συμπεριφορά σε σχέση με το ον. Πρόκειται πράγματι για τη διασάφηση του χρονικού νόηματος της αλλοίωσης της κατανόησης του Είναι διαμέσου της οποίας μεταδίνουμε από το νόημα του Είναι ως πρόχειρου—την προχειρότητα [Zuhandenheit], που καθιστά το ον ενεργήσιμο μέσα στην περισεκμεμένη διμερίμνα—στο νόημα του Είναι ως παρέρεστης [Vorhandenheit], που καθιστά το ον ένα απλό δεδομένο, μέσα στη θεωρητική θέαση. Ο Χάιντεγκερ κατανοεί, πράγματι, τον όρο *Vorhanden*, που σημαίνει την απλώς διαθέσιμη παρουσία, με την ισχυρή έννοια του ήδη παρόντος, αυτού που είναι διαρκώς διαθέσιμο, χωρίς να βρίσκεται ήδη σε σχέση με ένα μοναδικό και ιδιαίτερο εδωνά-είναι (GA 24, σ. 270). Η διμερίμνα μπορεί να κατανοηθεί με το χρονικό της νόημα ως μία *παροντικοποίηση* [rende-présenti] που αναμένει και συγκρατεί, δεδομένου ότι η αναμονή αντιστοιχεί εδώ στη μη θεματική κατανόηση του για-τι, της «σκοπιμότητας» του χειρισμού του εργαλείου, ενώ η συγκράτηση στη μη θεματική κατανόηση του με-τι, που χαρακτηρίζει την καθαρά εργαλειωκή «σύμπληξη» του εργαλείου—την οποία ο Χάιντεγκερ προσδιορίζει με τον δύσκολο να αποδοθεί όρο *Bewandnis*—, σύμφωνα με την οποία ο χειρισμός δεν

έχει ποτέ να κάνει με ένα μεμονωμένο εργαλείο, αλλά πάντοτε με μια πλειάδα εργαλείων (SZ, σσ. 68-69 και 353, EX, σσ. 124-125, 592-593).

Η διομέρισμα διαμέσου της οποίας το εδωνά-είναι απορροφάται από τον κόσμο και εγκαταλείπεται σε αυτόν δεν είναι λοιπόν μια αμιγής παροντικοποίηση που θα ανταποκρινόταν στην επείγουσα καθημερινή αναγκαιότητα, αλλά ο τρόπος με τον οποίο το εδωνά-είναι υπάρχει μέσα σ' έναν κόσμο στο εσωτερικό του οποίου το εδωνά-είναι καθίσταται παρόν στο ενδοκοσμικό ον με αναφορά προς μια «συγκράτηση που αναμένει». Επομένως, αυτό που βρίσκεται στην αφετηρία της θεωρητικής θέασης δεν είναι μια καθαρή και απλή εξέλιξη της πράξης, που θα οδηγούσε στην αφαίρεση του χρήσιμου χαρακτηριστήρα του εργαλείου, προκειμένου να μη βλέπει πλέον σ' αυτό παρά ένα απλώς παρευρισκόμενο πρόγραμμα, αλλά, αντίθετα, ένας νέος τρόπος να το στοχάζεται, δηλαδή να κατανοεί το είναι του. Η κατανόηση αυτή δε θα μπορούσε να συσταταται απλώς σε μια «εξαντικειμεύση» του όντος, αλλά επίσης και στην κατάργηση των ορίων [Illimitation] του περιβάλλοντος κόσμου διαμέσου του οποίου αυτό του θεματοποιείται εντέλει είναι το σύμπαν του παρευρισκόμενου όντος (του *Vorhandenen*) (SZ, σ. 362, EX, σ. 604). Η γέννηση της αμιγής θεωρητικής θέασης με αφετηρία την περιεσχευμένη διομέρισμα εδράζεται λοιπόν στη μαθηματική προ-βολή της φύσης και αποδεδμεύει a priori το σχέδιό της χάριν μιας τροποποίησης του δλέμματος που ισθοναμεί με μια «απο-χοσμικοποίηση» του κόσμου: από την άποψη της χρονικότητας, το επιστημονικό σχέδιο στο σύνολό του — το

οποίο ο Χάιντεγκερ αποκαλεί θεματοποίηση—έχει το νόημα μιας μοναδικής και ιδιαίτερης παροντικοποίησης, της οποίας το σύστημα είναι αρχικά η καθαρή και απλή παρουσία [*Vorhandenheit*] του όντος που το εδωνά-είναι δεν κάνει τίποτε άλλο από το να αποκαλύπτει (SZ, σ. 363, EX, σσ. 605-606).

Αυτό που καθιστά δυνατό το διομεριμώδες-είναι ως είναι-παράπλευρα-στα-όντα, όπως αυτό της θεματοποίησης των απλώς παρευρισκόμενων όντων στο επιστημονικό πρό-βλδεν, είναι η υπέρβαση του κόσμου, ο οποίος οφείλει να έχει ήδη διανοιχθεί στο εδωνά-είναι προκειμένου αυτό να μπορεί από τους ορίζοντες του κόσμου να επιστρέψει στα όντα που συναντάμε στους κόλπους τους. Κάθε συνάντηση και κάθε παρουσίαση όντων, είτε πρόχειρων είτε παρευρισκόμενων, προϋπθθεί ήδη, πράγματι, το μέσα-στον-κόσμο-είναι του εδωνά-είναι. Όμως η συνθήκη της χρονικο-υπαρκτικής δυνατότητας του κόσμου είναι η ενότητα αυτού που ο Χάιντεγκερ ονομάζει «ορίζοντικά» σχήματα των εκστάσεων, δηλαδή, αυτό που συγκροτεί το «σκοπό» κάθε εκστατικής κίνησης. Ο κόσμος προσδιορίζεται έτσι ως ο ορίζοντας συνολής της χρονικότητας, δηλαδή ως αυτό που χρονολύται ενιαία στο εκτός-εαυτού της χρονικότητας και που δε θα μπορούσε επομένως να συστατά το «εδωνά», εάν δεν υπήρχε εδωνά-είναι. Το χρονικό νόημα της χωρικότητας του εδωνά-είναι δεν μπορεί να εννοηθεί παρά με αφετηρία αυτή τη χρονική έκσταση του κόσμου. Αυτό δε συνεπάγεται διόλου ότι ο χώρος θα παραγόταν από το χρόνο, ούτε ακόμη την, νοούμενη με την καντιανή έννοια, προτεραιότητα του

χρόνου επί του χώρου. Συνεπάρχεται όμως πολύ περισσότερο στην συνεκδοχολογία της ανεξαρτησίας του χώρου από το χρόνο και συνεπώς της δυνατότητας της εισόδου του εδωνά-είναι στο χώρο, δηλαδή της ύπαρξής του νοούμενης ως χωροποιούσας [spatialisante] ύπαρξης. Η έκπτυξη του χώρου δεν είναι λοιπόν δυνατή παρά στο υπόδαθρο ενός κοσμοκώ ορίζοντα με απαρχή τον οποίο η προσέγγιση του όντος που παίρνει τη μορφή μιας παρουσίας επισυμβαίνει ισάφους γέγονα με την προσμονή που κατευθύνεται προς τη χώρα [Geendlichkeit] ως τόπο του συνανήκειν των όντων. Διότι δεν είναι ο κόσμος που δίνεται μέσα στο χώρο, αλλά, αντίθετα, ο χώρος που δε θα μπορούσε να φανερωθεί παρά στα ενδοτέρα ενός κόσμου (SZ, σ. 369, EX, σ. 614).

6) Ιστορικότητα

Είναι δυνατόν η οντολογική έννοια του τρόπου του είναι ο οποίος υποδαστάζει κατ' αρχάς και ως επί το πλείστον το εδωνά-είναι και ο οποίος αποτέλεσε το βασίον της υπαρκτικής ανάδυσσης υπό το όνομα της καθημερινότητας να κατανηθεί συναρτήσει της συγκεκριμένης ανάδυσσης της χρονότητας του μέσα-στον-κόσμο-είναι; Δε θα χρειάζόταν, προκειμένου να διαλευκανθεί το αίτημα της χρονικής έκτασης του εδωνά-είναι στη διαδοχή των ημερών, να πεθεί εκ νέου το ερώτημα της ολόκληρας του εδωνά-είναι; Πράγματι, η μέγρις εδω υπαρκτική ανάδυση προσανατολίστηκε αποκλειστικά στην κατεύθυνση του είναι-προς-θάνατον, αφήνοντας στη σκιά όχι μονάχα το είναι-προς-την-αρχή [Sein zum Anfang], αλλά προπαντός την έκταση του εδωνά-είναι με-

τάξυ γενήσεως και θανάτου (SZ, σ. 373, EX, σ. 619). Αυτό που χρειάζεται, λοιπόν, να διερευνηθεί προς το παρόν είναι το πρόβλημα αυτού που ο Ντάρτταιν αποκαλεί «συναρχή της ζωής» [Zusammenhang des Lebens], η οποία δεν πρέπει να γίνει αντιληπτή ως η διαχρονική συνέχεια των δωματίων των οποίων το άθροισμα συνιστά το εδωνά-είναι, αλλά ως η εκστατική αυτοέκταση του είναι του εδωνά-είναι που, ως μέριμνα, είναι το «μεταξύ» γενήσεως και θανάτου (SZ, σ. 374, EX, σ. 620-621). Το ενδεχόμενο που απομακρύνεται έτσι είναι η αναπαράσταση αυτής της καθαρής έκτασης του εδωνά-είναι ως χωρικότητας ή διαδοχής, η οποία θα προϋπέθετε την προϋπαρξη ενός εαυτού τον οποίο θα ήταν εσσει αδύνατον να επικαλύψει. Διότι «η κινήσις [Bewegtheit] της ύπαρξης δεν είναι κίνηση [Bewegung] ενός παρερρισμένου όντος», αλλά η «ιδιόμορφη κινήσις του εκτενόμενου αυτοεκτείνεω», την οποία ο Χάιντεκερ ονομάζει το «γίνεσθαι» [Geschehen/Advenir] του εδωνά-είναι (SZ, σ. 375, EX, σ. 621). Ως γίνεσθαι, το είναι του εδωνά-είναι συγκεκριείται πράγματι εκ προοιμίου ως έκταση και όχι ως ένας στατικός εαυτός που θα διατηρούσε μια προδηματική σχέση με το χρόνο, διότι «η χρονικότητα ως το πρωταρχικό εκτός-εαυτού είναι το ίδιο το εκτείνεω» (GA 24, σ. 382).

Με την ανάδυση του γίνεσθαι του εδωνά-είναι και της ιστορικότητάς [Geschichtlichkeit] του, ο Χάιντεκερ επιστρέφει πράγματι στην προδηματική της § 64 που επικαλεστήκαμε ήδη, τη σχετική με το στάτους της εγώτητας και της μονιμότητας του εαυτού [Selbstständigkeit]: έχοντας πράγματι αναδείξει το χρονικό νόημα του εείναι και του κό-

σμου, μένει να κατανοήσουμε, με απαρχή τον ίδιο το χρόνο, αυτή την τρίτη στιγμή του μέσα-στον-κόσμο-είναι. Που είναι ο εαυτός (SZ, σ. 200, EX, σσ. 319-320). Η χρονική συγχρότηση της ύπαρξης μπορεί λοιπόν να ευοδωθεί μονάχα με την ανάλυση της ιστορικότητας. Το κεφάλαιο αυτό δεν επαναλαμβάνει ωστόσο την υπαρκτική ανάλυση ως χρονική, αλλά προδίδει σε μια «φαινομενολογική οικοδόμηση» (SZ, σ. 375, EX, σ. 623). Μονάχα υστερότερα από το *Είναι και Χρόνος* (GA 24, σ. 26 κ.ε.) ο Χάιντεγκερ θα επιδώσει τη διάκριση των τριών στοιχείων της φαινομενολογικής μεθόδου. Η *αναγωγή* [réduction], την οποία ο Χάιντεγκερ αντιλαμβάνεται ως μια ανακατεύθυνση του βλέμματος από το *ον* στο *Είναι*, δεν αποτελεί, πράγματι, το μοναδικό στοιχείο της φαινομενολογικής μεθόδου. Αυτή οφείλει να συμπληρωθεί από την *οικοδόμηση* [construction] που συνίσταται στο φωτισμό του ίδιου του *Είναι*: η τελειότητα συνεπάγεται με τη σειρά της μια αναγκασία απο-σύνθεση [destruction], δηλαδή μια κριτική αποδόμηση [deconstruction] των εννοιών που χρησιμοποιούμε προκειμένου να φωτιστούν οι πηγές απ' όπου αντλούνται. Το αίτημα της αναγωγής καθοδηγήσει την υπαρκτική ανάλυση ως τώρα: από τη στιγμή όμως που η χρονικότητα κατέστησε δυνατή την πρόσδεση στο ίδιο το νόημα του είναι του εδωνά-είναι, δεν αρκεί πλέον να θεωρούμε την αναγωγή ως το διαρκώς δοσμένο εκ των προτέρων θεμέλιο της μέριμνας (SZ, σ. 322, EX, σ. 548), αλλά χρειάζεται να δείξουμε με ποιους τρόπους («αυθεντική» ιστορικότητα και «αναυθεντική» ιστορικότητα) το εδωνά-είναι είναι αυτό το θεμέλιο. Ιδού λοιπόν σε τι συνίσταται η

φαινομενολογική οικοδόμηση της ιστορικότητας, η οποία, στο βαθμό που αποκαλύπτει «ό,τι ενυπάρχει κρυμμένο ήδη μέσα στη χρόνωση της χρονικότητας» (SZ, σ. 376, EX, σ. 623), δε συνίσταται σε τίποτα περισσότερο από «μία πιο συγκεκριμένη επεξεργασία της χρονικότητας» (SZ, σ. 382, EX, σ. 630). Ως τέτοια, χρησιμοποιεί ως προπαιδευτική στην αποδόμηση της ιστορίας της οντολογίας, με την οποία θα οφείλε να καταπιαστεί το δεύτερο μέρος του *Είναι και Χρόνος*, δείχνοντας ότι η ιστορική επιστήμη έλκει την καταγωγή της από την ιστορικότητα του εδωνά-είναι (SZ, σ. 392, EX, σ. 644).

Πρόκειται, πράγματι, για μια προσπάθεια να δοθεί έμφαση στη διαφορά μεταξύ της ιστορίας ως επιστήμης ή αφήγησης [Historie] και της ιστορικής «πραγματικότητας» καθεαυτής, την οποία η γερμανική γλώσσα νοεί με το ουσιαστικό *Geschichte* (παράγωγο του ρήματος *geschehen*), ως το σύνολο των γεγονότων που θα μπορούσαν ενδεχομένως να αποτελέσουν αντικείμενο της ιστορικής επιστήμης. Η ανάλυση αυτού που κοινώς εννοούμε με τον όρο *Geschichte* θα έδειχνε μια αξιοληψίμη προτεραιότητα του παρελθόντος, σε ό,τι αφορά τον προσδιορισμό του «ιστορικού». Αυτό που είναι όμως αυθεντικά ιστορικό στο λεγόμενο «αντικείμενο» της ιστορίας είναι το ανήκειν του σ' έναν κόσμο που μπορεί μεν να μην υπάρχει πλέον, αλλά που ως τρόπος ύπαρξης ενός υπάρξαντος εδωνά-είναι δε θα μπορούσε να αποκληθεί «παρελθοντικός», με την αυστηρή έννοια του όρου. Αυτό που είναι κατεξοχήν ιστορικό είναι το ίδιο το εδωνά-είναι και μόνον. Για να κατα-
νεύσει ο περιβάλλον κόσμος. Για να κατα-

νοήσουμε, όμως, υπό ποία έννοια η ιστορικότητα είναι η ουσιώδης συγκρότηση του εδωνά-είναι, θα πρέπει να τοποθετηθούμε στο επίπεδο της «αυθεντικής υπαρξής». Μέσα στην προλαβαίνουσα αποφασιστικότητα, το εδωνά-είναι, που αυτοκατανοείται με αφετηρία το πεπερασμένο δύνασθαι-να-είναι του, οικειοποιείται εξολοκλήρου τη γεγονακότητα του. Αποφασίζει έτσι για γεγονακές δυνακότητες που δεν εξάγει από το θάνατό του ως μια αξεπέραστη δυνακότητα της υπαρξής, αλλά τις οποίες βρίσκει ήδη εγγεγραμμένες στη μέση κοινή κατανόηση που το εδωνά-είναι παρέχει στον εαυτό του. Είναι αλήθεια ότι μέσα στο προλαβαίνειν-το-θάνατο το εδωνά-είναι απελευθερώνεται από την τυραννία των πολυλών και αντιδιαμάσσεται ότι οφείλει «να κατανοήσει την πιο δική του έσχατη δυνακότητα υπαρξής, δηλαδή ως δυνατότητα αυθεντικής υπαρξής»³⁶. Αλλά οφείλει να το κάνει ως μέσα-στον-χόσιμο-είναι που βρίσκει ήδη δοσμένες δυνακότητες, τις οποίες δεν παράγει ελεύθερα. Οφείλει λοιπόν ως ερριμμένο-είναι να διανοίξει γεγονακές δυνακότητες με αφετηρία την κληρονομιά που οφείλει να αναλάβει. Αυτοπαραδίδεται λοιπόν στον εαυτό του μέσα σε μια δυνακότητα που είναι συγχρόνως κληροδοτημένη και εκλεγείσα από αυτό. Διότι το εδωνά βρίσκεται ερριμμένο εν τω μέσω των όντων ως ελεύθερο δύνασθαι-να-είναι: γι' αυτό ακριδώς η υπερβάλλουσα

³⁶ Μεταφράζοντας μετατρέψαμε, κατ' ανάγκην, το πρώτο πρόσωπο σε τρίτο. Το πρωτότυπο του Είναι και Χρόνος γράφει: «να κατανοήσω την πιο δική μου [eigens] έσχατη δυνακότητα υπαρξής, δηλαδή, ως δυνακότητα αυθεντικής [eigenlich] υπαρξής» (EX, σσ. 263-264). (Σ.τ.Μ.)

λουσα δύναμη της πεπερασμένης ελευθερίας του (η περατότητα ως προδολή του Είναι) δεν μπορεί να συνίσταται παρά σε μια ανάληψη της αδυναμίας που προκύπτει από την ίδια την εγκατάλειψη στον εαυτό του του εδωνά-είναι, το οποίο δεν είναι κύριο της ελευθερίας του (η περατότητα ως εξέλιξη από εκ των προτέρων δοσμένο ον).

Πράγματι, ο Χαίντεγκερ θα αναπτύξει πλήρως την προδηματική της περατότητας το 1929, στο *Ο Καντ και το πρόδλημα της μεταφυσικής*. Η περατότητα νοουμένη ως ορισμός [assignment] στα εκ των προτέρων δοσμένα όντα, που αντιστοιχεί στην καντιανή έννοια της περατότητας, δεν είναι ό,τι ριζικότερα πεπερασμένο υπάρχει στον άνθρωπο. Δεν είναι στ' αλήθεια ο Καντ που ανέπτυξε αυτή την έννοια της περατότητας, συνεχίζοντας όμως να την προσδιορίζει με εξωτερικό τρόπο σε αντιδιαστολή προς έναν *initius originiarius*, προς μια παραγωγική εποπτεία (GA 25, σ. 410); Η «εσωτερική», αντίθετα, περατότητα, αυτή που διανοίγει τη διαφορά του εδωνά-είναι από το ζώο, το οποίο επίσης εξάφεται από το ήδη ον, είναι η ανάγκη κατανόησης του Είναι που φανερώνεται ως εδωνά-είναι (KM, γαλλ. μτφρ. σσ. 291-292). Αυτή η υπερβατολογική ανάγκη αποτελεί τη θεμελιώδη επιδεδαίωση ότι το εδωνά-είναι είναι που επιτελείται επίσης να κατανοηθεί ότι «πρωταρχικότερη από τον άνθρωπο είναι η περατότητα του εδωνά-είναι μέσα σ' αυτόν» (KM, γαλλ. μτφρ., σ. 285). Η περατότητα δεν είναι λοιπόν μια κατά συμβεβηκός ιδιότητα του ανθρώπινου λόγου, ούτε μια απλή έλθειψη δημιουργικής εποπτείας, αλλά η διάθεση στην κατανόηση του Είναι, πράγμα που υποδηλώνει ότι «δεν

υπάρχει Είναι και δεν πρέπει κατ' ανάγκην να υπάρχει Είναι παρά εκεί όπου η περατότητα έχει γίνει ύπαρξη» (ΚΜ, γλ.βλ. μτφρ., σ. 284). Είναι συνεπώς η περατότητα καθευατή που μπορεί να δικαιώσει το δημιουργικό «στοιχείο» που υπάρχει στον άνθρωπο. Αυτή τη σύζευξη του αθενούς ορισμού του εδωνά-είναι στα δοσμένα εκ των προτέρων όντα με την υπερβάλλουσα σε δύναμη διάθεσή του στην κατάσταση του Είναι ο Σάιντεγκερ την ονομάζει Περωμένο (SZ, σ. 385, EX, σ. 634).

Με την ελευθερία-προς-θάνατον, το εδωνά-είναι κατέκτησε πράγματι τον «απλό και καθαρό στόχο» με απαρχή τον οποίο η εκλογή των γεγονακών δυνατοτήτων καθίσταται δυνατή και είναι αυτή η εκλογή που το απελευθεώνει από την τυχαιότητα των περιστάσεων και το μεταφέρει στην «απλότητα του Περωμένου του». Διότι, απελευθεωμένο από τις αυταπάτες των «πολών» με την προσαγωγή του ενώπιον του θανάτου, προσχωρεί ριζικότερα από το «κανονεντικό» και αναποφάσιστο εδωνά-είναι στη γεγονική του κατάσταση. Το να πούμε ότι το αυθεντικό εδωνά-είναι είναι Περωμένο [Schickal] δεν είναι παρά ένας άλλος τρόπος να πούμε ότι το εδωνά-είναι είναι καθευατό ιστορικό: η λέξη Schickal, όπως και η λέξη Geschick —η σύναξη των ενιαίων Περωμένων, το κοινό Περωμένο—, παράγονται, όπως και η λέξη ιστορία [Geschichte], από το ρήμα geschehen. Μαχράν λοιπόν του να συγκροτείται από δάνεια της κυρίαρχης στην εποχή του ιδεολογίας, το λεξιλόγιο αυτό απαιτείται από τον τρόπο με τον οποίο νοούνται η ιστορία και η ιστορικότητα μέσα στο γερμανικό ιδίωμα. Εάν όμως το Schickal

είναι το όνομα για την αυθεντική «ιστορικότητα» την οποία θα πρέπει να κατανοήσουμε ως «προλαδαίνουσα αποφασιστικότητα στο “εδωνά” [Da] της στιγμής», αυτό συνεπάζεται ότι η ιστορία έχει το κέντρο βάρους της στο μέλλον και όχι στο παρελθόν: «Το πεπερασμένο της χρονικότητας είναι το κρυφό θεμέλιο της ιστορικότητας του εδωνά-είναι» (SZ σ. 386, EX, σ. 636). Διότι, εάν ο τρόπος της ρητής παράδοσης είναι η επανάληψη μιας παρελθούσης δυνατότητας της ύπαρξης, η επανάληψη αυτή δε θα πρέπει να κατανοηθεί ως επαναφορά κάτι παρελθόντος, αλλά ως αντίταξη, η οποία ως επιστροφή, όχι του «ξεπερασμένου», αλλά του υπάραντος δυνατού, στρέφεται προς το μέλλον, διανοίγοντας έτσι το εδωνά-είναι στην πιο δική του ιστορία. Επειδή το προσρισμένο εδωνά-είναι ως μέσα-στον-κόσμο-είναι είναι ουσιαδώς ένα συνεχίαι, και επειδή οι δυνατοότητες που αυτό επαναλαμβάνει προέρχονται από τους άλλους, το καθευατό Περωμένο του αποκτά τον προσανατολισμό του από την κοινότητα προσρισμού που το συνάπτει με αυτούς με τους οποίους μοιράζεται τον ίδιο κόσμο: αυτή η κοινότητα του Περωμένου συνιστά το αυτούσιο «αυθεντικό» επισυμβάν του εδωνά-είναι.

Αυτό συμβαίνει διότι το επισυμβάν της ιστορίας δε συνίσταται ούτε στην εκτύλιξη των υποκειμενικών διωμάτων ούτε στην κίνηση μετασχηματισμού των αντικειμένων ούτε στην αμοιβαία σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, αλλά είναι η έλευση του κόσμου μέσα στην αδιάσπαστη ενότητά του με το εδωνά-είναι σε αυτό που ο Σάιντεγκερ αποκάλεσε το κοσμο-ιστορικό [welt-geschichtlich]. «κοσμο-ιστορι-

κό» στο οποίο συμμετέχει το γίνεσθαι των ενδοκοσμικών όντων και του οποίου η κινήσιμότητα δε θα μπορούσε να συλληφθεί με βάση την κίνηση ως απλή μεταβολή τόπου³⁷. Επειδή το βιομεμινώδες εδωνά-είναι έχει απορροφηθεί από τον κόσμο, καταναοί κατ' αρχάς την ιστορία του ως κοσμολογία [Welt-Geschichte]. Το ερώτημα της «συνοχής» ενός εδωνά-είναι που υπάρχει διασχορητισμένο στις περιστάσεις και στις ευκαιρίες δεν μπορεί να τεθεί στον ορίζοντα της καθημερινότητας, δηλαδή της «αναυθεντικής» ιστορικότητας. Μονάχα ένα αναποφάσιστο εδωνά-είναι θα μπορούσε να επινοήσει εκ των υστέρων μια αρχγή εντοπίσης προκειμένου να ξεπεράσει το διασχορητισμό του.

Το ερώτημα της ενότητας δεν τίθεται λοιπόν παρά για το «αναυθεντικό» εδωνά-είναι. Σε αντίθεση προς τη μη μονιμότητα του διασχορητισμού, η αποφασιστικότητα, που συγκαταεί τον εαυτό κατ' αποκλειστικότητα, είναι «η εν εαυτή εκτεινόμενη σταθερότητα [Ständigkeit], μέσα στην οποία το εδωνά-είναι ως Μοίρα διατηρεί "ενσωματωμένα" στην ύπαρξή του τη γέννησή του, το θάνατό του και το «μεταξύ» τους, κατά τέτοιο μέλιστα τρόπο, ώστε μέσα σε αυτή τη μονιμότητα [Ständigkeit] το εδωνά-είναι είναι στηριγμένο για τα κοσμο-ιστορικά όντα της εκάστοτε κατάστασής του» (SZ, σσ. 390-391, EX, σ. 641). Η αποφασιστικότητα που συνιστά την πιστότητα της ύπαρξης στον εαυτό της δεν πρέπει να συγγέεται με τη διάφραση του αποφασιστικού ενεργήματος, η σταθερότητα που παρέχει στον εαυτό δε δημι-

³⁷ Βλ. *Είναι και Χρόνος*, σ. 389. (Σ.τ.Μ.)

ουργείται από μια πρόσθεση στιγμών. Αντίθετα, η πηγή από την οποία αναδύζονται οι στιγμές είναι η ήδη εκτεινόμενη χρονικότητα της προλαβαίνουσας αποφασιστικότητας. Η «αυθεντική χρονικότητα» είναι, λοιπόν, μια απο-παρουσίαση [Abwesenheit], μια ανεπιχειρησιμότητα του σήμερα, του «αναυθεντικού» παρόντος των «πολλών». Διότι, εάν η «αναυθεντική ιστορία» αναζητά το μοντέρο για να απελευθεωθεί από το βάρος του παρελθόντος, η «αυθεντική» ιστορία είναι, αντίθετα, «επιαναφορά» του δυνατού. Το επιχείρημα αυτό εξηγεί το γεγονός ότι η ιστορική επιστήμη, ως αναδύζουσα από την ιστορικότητα του εδωνά-είναι, έχει ως θέμα της το δυνατό και όχι το πραγματικό, καθώς και το ότι αυτή έχει την αφετηρία της στο μέλλον και όχι στο παρελθόν. Η «αυθεντική» ιστορική επιστήμη ενσαρκώνει έτσι το παράδειγμα μιας επιστήμης που δε θέτει ως στόχο μια παρουσία (ερώτημα που η υποστημείωση της σ. 363 του *Είναι και Χρόνος* άφηνε ανοιχτό), αλλά που χρονούται με αφετηρία το μέλλον: εδώ έγκριται, χωρίς αμφιβολία, το νόημα της απο-σύνθεσης [destruction] ως μιας «ιδιαιτέρως μορφής ιστορικής γνώσης» (GA 24, σ. 32).

Το 1936 στη Ρώμη ο Χάιντεγκερ θα πει στον Καρλ Λέβιτ ότι αυτή η έννοια της ιστορικότητας αποτέλεσε την αιτία για τη στράτευση του στον εθνωσοσιασμό το 1933. Πράγματι, οι πολιτικοί λόγοι του πρώτου Χάιντεγκερ σφείλουν να αναγνωσθούν στο φως αυτού του κεφαλαίου του *Είναι και Χρόνος*. Αποδεχόμενος την πρωταρεία του πανεπιστημίου του Φράιμπουργκ, ο Χάιντεγκερ επεδίωκε έναν παιδαγωγικό στόχο: επιζήτησε την αναμόρφωση μιας γνώσης

διαμέσου της απο-δότησης μιας αρχυλωμένης παραδόσης και της επανεργραφής της στη φιλοσοφική της ουσία: στόχο του είναι διαμετρικά αντίθετος προς την πολιτικοποίηση της γνώσης που κήρυσσαν οι νάζι, αλλά επίσης προς το ιδεώδες μιας επιστημονικότητας που δε θα ήταν ικανή να δει τη θεωρία ως «την υψηλότερη πραγμάτωση μιας αυθεντικής πράξης» (RR, γαλλ. μτφρ., σ. 10). Αντλεί αυτό το παιδαγωγικό σχέδιο από ένα φίλο και δι' αλληλογραφίας συνομιλητή του Ντίντχαϊν, τον Yorck von Wartenburg (ο οποίος ήταν εξάλλου αυτός που σφυρηλάτησε τον όρο *Geschichtlichkeit*), στον οποίο ο Χάιντεγκερ αφιερώνει την § 77 του *Είσινα* και *Χρόνος*, όπου αναφέρει μεταξύ άλλων το παρακάτω απόσπασμα από το γράμμα που ο Yorck έγραψε στον Ντίντχαϊν στις 13 Ιανουαρίου του 1883:

«Ξέρετε όμως την προτίμησή μου για καθαρί παραδόξο, την οποία δικαιολογώ με το ότι το παράδοξο είναι γνώρισμα της αλήθειας, και το ότι η *communis opinio* [κοινή γνώμη] σίγουρα δεν είναι ούτε τόσο δα μέσα στην αλήθεια, παρά είναι η στοιχειώδης έκφραση μιας γενικευόμενης ημιμάθειας: στο συρραχτισμό της με την αλήθεια [η κοινή γνώμη] είναι σαν τα θειούχα άερια που αφήνει πίσω της η αστραπή. Η αλήθεια δεν είναι ποτέ στοιχείο. Κρατικό παιδαγωγικό μέλημα θα έπρεπε να είναι να αποσυντεθεί η στοιχειώδης κοινή γνώμη και να κατασται όσο το δυνατό πιο μπουρετή η διαμόρφωση ατομικότητας στο να δώσουμε και να ανταμειβόμαστε. Αντί για την επανομαζόμενη κοινή ηθική συνείδηση —αυτή τη ριζική εξωτερεύση—, θα γιγαντωνόνταν τότε και πάλι ατομικές ηθικές συνειδήσεις, δηλαδή *αληθινές*» (SZ, σ. 403, EX, σ. 657).

γ) *Ενδοχρονικότητα*

Το εδωνά-είναι δεν είναι απλώς χρονικό: ως γεγονικό εδωνά-είναι, είναι, επίσης, μέσα στο χρόνο. Η ενδοχρονικότητα του χρόνου της διμερίμνας προηγείται επίσης της χρονικότητας του εδωνά-είναι και συνεπώς είναι ισραχέλιον με την ιστορικότητα. Οφείλουμε, κατά συνέπεια, να ξαναδώσουμε ρητά την προτεραιότητα στην εμνημία που το γεγονικό εδωνά-είναι δίνει στην ιστορία ως ενδοχρονικό γίνεσθαι. Διαφορετικά, η χρονική ανάλυση του εδωνά-είναι θα παραμείνει ανοδοκλήρωτη, στο βαθμό που δε θα έχει λάβει υπόψη της τον «κοσμόχρονο» [*Weltzeit*] (SZ, σ. 405, EX, σ. 660). Ωστόσο, στο συνείναι του με τους άλλους το εδωνά-είναι αρκείται σε μια κοινοτοπή εμνημία του χρόνου, που δομείται με άξονα την ιδιαίτερη σημασία που δίδεται στην παρούσαση. Ο Χάιντεγκερ ονομάζει *χρονολογησιμότητα* τη σχεσιακή δομή που συνάπτει ένα «τώρα» με ένα «τις προάλλες» κι ένα «μετά». Διαμέσου της χρονολογησιμότητας είναι η παρούσαση που ιδιάζει στη διμερίμνα, η οποία αυτοεμνηύεται ως «είναι-παραπλευρα» [*sein bei*] στα ενδοκοσμικά όντα, με την έννοια που η καθημερινή εκστατική χρονικότητα εμπεριέχει επίσης τον ορίζοντά της, τον κόσμο της διμερίμνας. Για το λόγο αυτό, η χρονολογησιμότητα της διμερίμνας σε «τώρα», «τις προάλλες» και «μετά» είναι η *αντανάκλαση* της εκστατικής συγκρότησης της χρονικότητας στην έκφραση που η ίδια δίνει στον εαυτό της ως «είναι-παραπλευρα» στα ενδοκοσμικά όντα: καθώς πηγάζουν από τη χρονικότητα, οι δομές αυτές είναι οι ίδιες «χρό-

νος». Επειδή όμως το εδώνά-είναι λησιμονεί εαυτόν στη βιομέμνηνα, ο ασυνεχής χρόνος που παρέχει στον εαυτό του με την περιοδική ανάθρωση του «τώρα» σε σχέση με το «μέτα» παραμένει κι αυτός ο ίδιος συγκαλυμμένος. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο το αναποφάσιστο εδώνά-είναι χάνει το χρόνο του, χαμένο καθώς είναι στις δοσοληψίες της διομηρίμνας. Η «αυθεντική» ύπαρξη που χρονούται ως εγγραφή του παρόντος στο μελλοντικό ήδη υπάρξαν διαβέται, τουνα-ντίον, ως ύπαρξη μέσα στη στιγμή, διαρκώς το χρόνο της για να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις της κατάστασης.

Ο χρόνος αυτός που βρίσκει την έκφραση και την εξήγησή του συναρτήσει του εκστατικού μέσα-στον-κόσμο-είναι του εδώνά-είναι είναι ο χρόνος που έχει καταστει δημόσιος. Η δημοσιοποίηση αυτή έχει ως θεμέλιο το ερριμμένο-είναι του εδώνά-είναι, που οφείλει πάντοτε να συναρβιμείται με το χρόνο, ακόμη κι αν ο συνυπολογισμός δε σημαίνει ποσοτικοποίηση του χρόνου. Συναντούμε τα ενδοκοσμικά όντα «μέσα» στο δημόσιο χρόνο, που για το λόγο αυτό αποκαλείται και ενδοχρονικός. Επειδή το εδώνά-είναι έχει, εξαιτίας της ερριμμένοτητας του, παραδοθεί στην εναλλαγή της μέρας και της νύχτας, χρονολογεί το χρόνο της διομηρίμνας του σε συνάρτηση με τις θέσεις που καταλαμβάνει ο ήλιος: με τον τρόπο αυτό γενιέται το φυσικότερο μέτρο του χρόνου, η ημέρα. Το θεμέλιο λοιπόν του φυσικού ρολογιού που το εδώνά-είναι παρέχει κατ' αρχάς στον εαυτό του είναι, το ερριμμένο-είναι παράπλευρα στα πρόχειρα όντα. Το ρολόι καθιστά το ίδιο δυνατή την παραγωγή τεχνητών ρολογιών που ρυθμίζονται σύμφωνα με αυτό. Αυτός ο δημόσιος χρόνος της

διομηρίμνας αποτελεί πάντοτε έναν κατάλληλο ή μη κατάλληλο χρόνο για ένα έργο: διέπεται λοιπόν από τη σημασιακή δομή που χαρακτηρίζει την κοσμικότητα του κόσμου. Το να ακολουθείς τη ροή του χρόνου διαδέχοντας την ώρα του ρολογιού μπορεί να εξηγηθεί σαν ένα λέγειν τώρα που συνίσταται στην άθρωση της ιδιαιτέρας παρουσίας ενός απλώς παρευρισχόμενου όντος: πρόκειται για τη λειτουργία του μέτρου ως παρουσίας ενός όντος που μπορεί να είναι παρόν πάντοτε και για όλους.

Το μέτρο του χρόνου καθιστά λοιπόν το χρόνο καθολικά προσβάσιμο ως παρευρισχόμενη πολυαπλότητα των νυν. Αυτή η «υποστασιοποίηση» του χρόνου δεν τον μεταβάλλει σε χώρο, κι αυτό γιατί η ουσία της χρονομέτρησης δεν έγκειται στο ότι διενεργείται με βάση τη χρονολόγηση χωρικών σχέσεων και με αναφορά προς την τοπική κίνηση ενός πράγματος που υπάρχει στο χώρο, αλλά πολυ περισσότερο στο ότι, μέσω αυτής, καθίσταται δυνατή η ιδιαίτερη παρουσία ενός όντος που παρευρίσκαται μέσα σε κάθε νυν και καθίσταται παρόν για τον καθένα (SZ, σ. 418, EX, σ. 678). Αντίθετα με την υπερβονική θέση μιας ποιοτικής διάκρισης μετασχηματισμένης σε ποσότητα και χώρο, ο Χάιντεγκερ υπερρασιτίζεται έτσι την ιδέα ότι η ενδοχρονικότητα είναι ένα φαινόμενο αυθεντικά χρονικό και όχι χωρικό, κι ότι χρειάζεται να έτσι να ξαναδοθεί στην ρέχουσα έννοια του χρόνου που θεμελιώνεται πάνω σ' αυτή η νομιμότητα που της αμύζει (SZ, σσ. 18 και 333, EX, σσ. 50 και 565). Διότι αυτός ο χρόνος «εντός του οποίου» απαντώνται τα ενδοκοσμικά όντα είναι κοσμολόγος, ο οποίος διέπεται από την ίδια υπέρβαση

όπως και ο κόσμος. Όπως και ο τελευταίος, έτσι και ο κοσμοχρόνος δεν είναι ούτε καθαρά υποκειμενικός ούτε καθαρά αντικειμενικός. Ο κοσμοχρόνος είναι η συνθήκη δυνατότητας των ενδοκοσμικών όντων, όπως και του ίδιου του εί-ναι του γεγονοτικού εδώνά-είναι, χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται με το καντιανό εσωτερικό αίσθημα.

Ο χρόνος της διομέριμνας, ο κοσμοχρόνος, γίνεται ρητά προσβάσιμος με τη χρήση των ρολογιών. Διαμέστω των ρολογιών ο υπολογισμός του χρόνου γίνεται ο λογαριασμός του «τώρα» σε σχέση με το «τόρα» που δεν είναι πλέον και το «τόρα» που δεν είναι ακόμη. Ο χρόνος γίνεται λοιπόν αφιμό κινήσεως συναπαντώμενος στον ορίζοντα του πρότερου και του ύστερου, σύμφωνα ακριδώς και με τον αριστοτελικό ορισμό του χρόνου στο τέταρτο βιβλίο των Φυσικών (11, 219 b 1 κ.ε.). Η ερημγεία που ο Αριστοτέλης δίνει στο χρόνο έχει λοιπόν το νόημα της «φυσικής» κατανώσης του Είναι ως *Vorhandenheit* και δε διερωτάται για την προέλευση του χρόνου που φανερώεται κατ' αυτόν τον τρόπο. Θεματοποιεί το χρόνο όπως αυτός δίδεται στη διομέριμνα. Αυτό που μετρείται έτσι ως χρόνος είναι τα νυν: αυτόν τον «ιδωμένο» κατὰ τη χρησιμότητα των ρολογιών χρόνο ο Χάιντεγκερ αποκαλεί χρόνο του «χρόνου του νυν» [*Jetztzeit*] (SZ, σ. 421, EX, σσ. 681-682). Μέσα στην κοινότοπη κατανώση ο χρόνος καταδεικνύεται πράγματι ως μια καθαρή διαδοχή, μια ακολουθία από νυν που είναι οντολογικά «ιδωμένα» στον ορίζοντα της ιδέας της υποστασιακής παρουσίας: δίνονται μαζί με τα όντα, έρχονται και παφέρχονται, συνιστώντας αντίστοιχα μέλλον και παρελθόν. Επειδή η διαδοχή των νυν γί-

νεται η ίδια αντιληπτή ως «μέσα στο χρόνο», κάθε νυν συνωτίζεται με όλα τα άλλα: το νυν φανεώνει λοιπόν την αδιάκοπη παρουσία του ως διαρκώς μεταδιδόμενο, γεγονός που αποτρέπει το θεμέλιο του ορισμού που ο Πλάτων δίνει για το χρόνο ως «εικόνα της αιωνιότητας» (Τίμαιος 37 d).

Από εδώ απορρέει επίσης η θέση ενός συνεχούς και άπειρου χρόνου, πράγμα που προϋποθέτει ότι αντιλαμβανόμεστε το χρόνο ως «μετέωρο καθαυτό μιας παρερσιχόμενης ροής πολλών νυν» (SZ, σ. 424, EX, σ. 685). Αυτή η απειροποίηση του χρόνου εδράζεται σ' αυτό που ο Χάιντεγκερ αποκαλεί «ισοπέδωση» του κοσμοχρόνου: η ισοπέδωση αυτή συνίσταται στην απόκρυψη των δομικών χαρακτηριστων του χρόνου της διομέριμνας που είναι η χρονολογησιμότητα, η σημαντικότητα, το ασυνεχές. Αλλά αυτή η απόκρυψη δεν είναι καθόλου τυχαία: επέρχεται αναγκαία, στο βαθμό που, μέσα στην καθημερινότητα, το εδώνά-είναι δεν κατανοεί το χρόνο παρά στον ορίζοντα της διομέριμνας, χωρίς να μπορεί να τον εξετάσει καθαυτό, παραγνωρίζοντας, δηλαδή, εντελώς την προέλευσή του με απαρχή την εστατατικό-ορίζοντική εστατατικότητα του εδώνά-είναι. Αυτό που αποφεύγεται έτσι είναι η περατότητα της χρονικότητας, αν και το γεγονός της αποφυγής του θανάτου, δηλαδή του τέλους του μέσα-στον-κόσμο-είναι, παραμένει ένας τρόπος συσχετισμού μαζί του. Από εδώ γεννιέται η ιδέα της απειρίας ενός χρόνου, στον οποίο οι «πολλοί» δεν πεθαίνουν ποτέ, εάν ισχύει ότι ο θάνατος είναι πάντοτε δικός μου και ότι δεν μπορεί να κατανοηθεί υπαρκτικά παρά μέσα στην προδιδαινούσα απο-

φασιστικότητα. Δεν υπάρχει λοιπόν κοινότοπη έννοια χρόνου παρά εκεί όπου υπάρχει επίσης «οι πολλοί» που δε γνωρίζουν παρά τον ιστοπεδωμένο δημόσιο χρόνο, ο οποίος ανήκει σε όλους, δεν είναι δηλαδή η χρονικότητα κανενός. Αυτό που βεβαίως αςτόσο ότι η απόκρυψη της πεπερασμένης χρονικότητας δεν είναι ολσχερής είναι το γεγονός ότι ο «κοινότοπος» χρόνος κατανοείται ως χρόνος που κυλά: μονάχα επειδή είναι ουσιαδώς στραμμένο προς το μέλλον το εδωνά-είναι μπορεί να κατανοήσει την ακολουθία των νυν ως ανεπίστροφη παρέλευση.

Η κοινότοπη κατανόηση του χρόνου έχει λοιπόν τη φυσική της νομιμότητα, διότι η θεώρηση μιας άπειρης διαδοχής ανεπίστροφα παρελυσόμενων νυν πηγάζει από τη χρονικότητα του καταπτωτικού εδωνά-είναι. Αυτή η κοινότοπη διερηλευση του χρόνου δε γάνει τη νομιμότητά της παρά μονάχα όταν διατείνεται ότι κατέχει την αλήθεια περί χρόνου, δηλαδή όταν παραγνωρίζει τον παράγωνο γααρακτήρα της. Διότι, ενώ είναι δυνατό να κατανοηθεί η κοινότοπη κατανόηση του χρόνου με απαρχή την πρωταρχική χρονικότητα του εδωνά-είναι, το αντίστροφο δεν ισχύει: πράγματι, το φαινόμενο του εκστατικού ορίζοντα της στιγμής είναι αδύνατο να προκύψει ως συμπίεσμα ή να εξηγηθεί με αφετηρία το νυν (SZ, σ. 427, EX, σ. 689).

Το γεγονός αςτόσο ότι ο κοσμόχρονος απορρέει από τη χρονικότητα του εδωνά-είναι δε συνεπάγεται ότι θα εμφιλοχωρούσε εδών μια εξαιρετική σχέση μεταξύ, αφενός, του χρόνου και, αφετέρου, της ψυχής ή του πνεύματος — σχέση που η φιλοσοφική παράδοση από τον Δριστοτέλη έως τον Χέ-

γκελ, και με σταθμούς τον Ιερό Αυγουστίνο και τον Καντ, έχει πράγματι αναγνωρίσει: Αναλύοντας την εγγεληνή αντίληψη της σχέσης μεταξύ χρόνου και πνεύματος, ο Χάιντεγκερ έχει ως στόχο να δείξει ότι ο δικός του τρόπος θεώρησης της σχέσης μεταξύ εδωνά-είναι και κοσμόχρονου δίσταται στους αντίποδες του Χέγκελ (SZ, σ. 405, EX, σ. 661), του οποίου η έννοια του χρόνου αντιπροσωπεύει την «τις ρίζική [...] ενωιολογική διαμόρφωση της κοινότοπης κατανόησης του χρόνου» (SZ, σ. 428, EX, σ. 691). Ενώ ο Χέγκελ, προκειμένου να εξηγήσει τη δυνατότητα της ιστορικής προαγμάτωσης του πνεύματος ως «πτώσης» του μέσα στο χρόνο, όφειλε πράγματι να υποθέσει μια συγγένεια μεταξύ πνεύματος και χρόνου, νοούμενων αμφοτέρων ως ανεξάρτητων παρευρισόμενων όντων, ο Χάιντεγκερ ξεκινά, αντίθετα, από τη «συγκεκριμενοποίηση» της ύπαρξης, δηλαδή τη σχέση που το εδωνά-είναι διατρεί αυτοχθόνως με τον κόσμο, για να φανερώσει τη χρονικότητα ως αυτό που θεμελιώνει τη δυνατότητα αυτής της σχέσης. Για το λόγο αυτό, για τον Χάιντεγκερ, το πνεύμα δεν «πέφτει» μέσα στο «χρόνο», διότι υπάρχει, αντίθετα, ως χρόνωστη της χρονικότητας και υπάγοντας έτσι αποτελεί την πρωταρχική του κοσμόχρονου και της ενδοχρονικότητας που απορρέει από αυτόν. Δεν υπάρχει λοιπόν πτώση του πνεύματος στο χρόνο, αλλά κατάπτωση της γεγονικής ύπαρξης με αφετηρία την αρχέγονη χρονικότητα. Αυτή η υπαρκτική διαφορά μεταξύ του αρχέγονου και του παράγωγου, του αυθεντικού και του αναυθεντικού, δεν αποτελεί αςτόσο μια διαφορά «υποστάσεως», όπως η διαφορά μεταξύ πνεύματος και χρόνου στον

Χέγκελ, αλλά μια εγγενή διαφορά της χρονικότητας, μια προπαική διαφορά μεταξύ δύο τρόπων χρονώσης. Συνεπώς, η προκαταρκτική υπαρκτική αναλυτική και η επανάληψή της ως χρονικής υπαρκτικής αναλυτικής επέτρεψαν να ερμηνευθεί η διαφορά τρόπου μεταξύ αυθεντικής και αναυθεντικής ύπαρξης διαμέσου της αναγωγής τους στο κοινό τους θεμέλιο, που είναι η χρονικότητα.

Η μη ολοκληρωση του «Είναι και Χρόνος» και η σχέση του «Ιδiosisμόντος»

Η άβυσσος είναι η αχχέγονη ενότητα του χώρου και του χρόνου, η ενωτικότητα αυτή ενότητα που δεν τους αφήνει να αποχωρισθούν ο ένας τον άλλο παρά μέσα στη διάξυξή τους.

Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis),
GA 65, σ. 379

Η τελευταία φράση του *Είναι και Χρόνος* θέτει ένα ερώτημα: «Οδηγεί κανένας δρόμος απ' τον αρχέγονο χρόνο στο νόημα του *Είναι*; Φανερόνεται αυτός τούτος ο χρόνος ως ορίζοντας του *Είναι*;» (SZ, σ. 437, EX, σ. 703). Η υπαρκτική χρονική αναλυτική δεν αποστέλλει, πράγματι, παρά το δρόμο που πρέπει να διανυθεί για την επίτευξη του εγγενώς ανήκοντος σε κάθε φιλοσοφική αναζήτηση στόχου, που δεν είναι η ανάλυση του είναι ενός όντος, ακόμμη και παραδειγματικού, αλλά η επεξεργασία του ερωτήματος του *Είναι* αυτού καθαυτού. Ο δρόμος αυτός της υπαρκτικής χρονικής έρευνας είναι ωστόσο ο μόνος δυνατός δρόμος, ή, ακόμμη, ο μόνος καλός δρόμος; Αυτό, δηλώνει ο Χάιντεγκερ, δεν μπορεί να αποφασιστεί παρά αφού ο δρόμος θα έχει διανυθεί (SZ, σ. 437, EX, σ. 703). Ο δρόμος αυτός διακόπτεται, ωστόσο, προτού διανυθεί ο τελευταίος σταθμός του. Εάν, όπως το