

Μάρτιν Χάιντεγκερ

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ
ΣΤΗ
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ**

ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΚΔΟΣΗ

Εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα
ΧΡΗΣΤΟΥ ΜΑΛΕΒΙΤΣΗ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΔΩΔΩΝΗ» ΑΘΗΝΑ

ΜΑΡΤΙΝ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

Ὁ Μάρτιν Χαϊντεγκερ εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς κορυφαίους φιλοσόφους τοῦ αἰώνα μας. Τὴν ὑψηλὴ αὐτὴ θέση τὴν κατέχει, ἐπειδὴ ἔδωσε νέο προσανατολισμὸ στὴ φιλοσοφικὴ ἐπίγνωση τῆς ἐποχῆς μας – ἀλλὰ καὶ τῆς ἱστορίας ἐν γένει.

Ἡ σκέψη τοῦ Χαϊντεγκερ σημειώνει τὴν πρὶο γνήσια κατάληξη τοῦ δυτικοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ὁ ὁποῖος ἄρχισε ἀπὸ τοὺς προσωκρατικούς φιλοσόφους, τὸν Ἀναξίμανδρο, τὸν Ἡράκλειτο, τὸν Παρμενίδη. Ἡ κατάληξη αὐτὴ ἔχει διπλὴ σημασία. Πρῶτον, παρουσιάζεται ὡς κατάρρευση τῆς κλασικῆς ὄντολογίας, τῆς ὁποίας οἱ μέθοδοι καὶ ἡ προβληματικὴ ὠδήγησαν μακρὰ ἀπὸ τὸ καθαυτὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας, τὸ ὁποῖο, κατὰ τὸν Χαϊντεγκερ, εἶναι τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ νόημα τοῦ ὄντος. Καὶ δεῦτερον, προσλαμβάνει τὴ μορφή ἐπιστροφῆς στὶς ἀρχέγονες πηγές τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Αὐτὴ ἡ ἐπιστροφή, ὅμως, δὲν νοεῖται ὡς ἀπλὴ ἐπανάληψη, ἀλλὰ πραγματοποιεῖται ὡς ἐπανατοποθέτηση τῆς ὄντολογικῆς ἀπορίας κατὰ τρόπο περισσότερο ριζικό, ἀπὸ ὅσο συνέβη στὴν ἀρχή.

Αὐτὸ ἀκριβῶς ἐπιχειρεῖ ὁ Χαϊντεγκερ στὸ βιβλίο του «Εἰσαγωγή στὴ μεταφυσικὴ». Καθῶς, γι' αὐτόν, ἡ πρώτη φανέρωση τοῦ ὄντος συνέβη στὴν προσωκρατικὴ Ἑλλάδα, ὅλη ἡ προσπάθειά του σέ τοῦτο τὸ βιβλίο ἀποβλέπει πρὸς μία νέα ἐρμηνεία τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πνεύματος, τοῦ φιλοσοφικοῦ καὶ τοῦ τραγικοῦ, προκειμένου νὰ ἀποσαφηνισθῇ ἡ ἀφετηρία τῆς δυτικῆς σκέψης. Διότι πιστεύει πῶς μόνον ἔτσι μποροῦμε νὰ ἐκτιμήσωμε φιλοσοφικῶς τὴν παροῦσα κατάστασή μας, καὶ νὰ τῆς δώσωμε περιεχόμενο, ὄντολογικῶς ἔγκυρο.



Martin Heidegger's photo from the 1950s.
Permission and copyright by Dr. Hermann Heidegger.

MARTIN HEIDEGGER
EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK
(*Πρώτη έκδοση 1953*)

Διόρθωση τυπογραφικῶν δοκιμίων : Ἀμαλία Μανουσάκη

MARTIN ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

Εισαγωγή, μετάφραση, επιλεγόμενα

ΧΡΗΣΤΟΥ ΜΑΛΕΒΙΤΣΗ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ « Δ Ω Δ Ω Ν Η » Ε. Κ. ΛΑΖΟΥ
ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ 3 — ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ 17 — ΑΘΗΝΑ 1973

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Είσαγωγή τοῦ μεταφραστοῦ	σελ. 7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΦΤΣΙΚΗ	
Είσαγωγική παρατήρηση	» 29
Κ ε φ ά λ α ι ο π ρ ῶ τ ο	
Τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα τῆς μεταφυσικῆς	» 31
Κ ε φ ά λ α ι ο δ ε ὕ τ ε ρ ο	
Ἡ γραμματικὴ καὶ ἡ ἔτυμολογία τῆς λέξεως «Εἶναι»	» 83
1. Ἡ γραμματικὴ τῆς λέξεως «Εἶναι»	» 85
2. Ἡ ἔτυμολογία τῆς λέξεως «Sein»	» 101
Κ ε φ ά λ α ι ο τ ρ ί τ ο	
Τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς οὐσίας τοῦ Εἶναι	» 107
Κ ε φ ά λ α ι ο τ έ τ α ρ τ ο	
ἌΟ περιορισμὸς τοῦ Εἶναι	» 127
1. Εἶναι καὶ γίγνεσθαι	» 129
2. Εἶναι καὶ φαίνεσθαι	» 132
3. Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι	» 150
4. Εἶναι καὶ ὀφείλγειν	» 229
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	
Ἐπιστολὴ τοῦ Χάϊντεγκερ πρὸς τὸν Ρίτσαρντσον	» 243
ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΟΥ	
Μάρτιν Χάϊντεγκερ, ὁ φιλόσοφος τοῦ νοήματος τοῦ ὄντος	» 255
Πανεπιστημιακὲς παραδόσεις, σεμινάρια καὶ ἀσκήσεις τοῦ Μάρτιν Χάϊντεγκερ (1915 - 1958)	» 277
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	» 285

ΛΟΓΟΣ ΠΡΟΟΙΜΙΑΚΟΣ

Ἡ γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας

*Immer weniger steigen mit mir auf
immer höhere Berge — ich baue ein Gebirge
aus immer heiligeren Bergen.*¹

F. NIETZSCHE. Ecce Homo

ΟΙ ΚΟΡΥΦΕΣ ΤΩΝ ΒΟΥΝΩΝ χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸ ὕψος τους καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ὕλη τους. Ἡ ὕλη μεταφέρεται στὴν πεδιάδα, τὸ ὕψος ὄχι. Τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχη ὁ κόσμος;» σημαδεύει πρὸς κορυφαῖες συνειδητοποιήσεις. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ κατάκτησή του ἰσοδυναμεῖ μὲ κατάκτηση ἀπρόσιτης κορυφῆς.

Ὁ λόγος παρατάσσει ἀναγκαίως τὶς προτάσεις του, πού στὴν πεδινῇ συνείδηση φαίνονται δρόμος πεδινός. Καὶ ὅμως μιὰ ἐγρήγορη καὶ προβληματισμένη συνείδηση βλέπει μέσα ἀπὸ τὸν παρατακτικὸ λόγὸ τὶς ἐξάρσεις καὶ τοὺς γκρεμούς, τὰ προσιτὰ καὶ τὰ ἀπρόσιτα. Οἱ μεγάλες συνειδήσεις εἶναι ὀρεσίβιες. Διότι τὸ ἀληθὲς τοπίο τῆς ὑπάρξεως εἶναι ὀρεινόν.

Ἡ ἀνάβαση - 1

Τὸ ἐρώτημά μας «Γιατί νὰ ὑπάρχη ὁ κόσμος;» εἶναι μιὰ πρώτη διάνοιξη τῆς ἀπορίας περὶ τοῦ ὑπάρχοντος. Στὸ τέλος ἐμπλέκει

1. «Ὁλοένα καὶ λιγώτεροι ἀνεβαίνουν μαζί μου σὲ ὀλοένα ὑψηλότερα βουνὰ — ὑψώνω μιὰ ὀροσειρὰ ἀπὸ ὀλοένα καὶ ἀγιώτερα βουνὰ».

καὶ αὐτὴν τὴν ἐρωτώσα ὑπαρξή μας. Καὶ ἀπαιτεῖ τὸν μετασχηματισμὸ τῆς, προκειμένου νὰ ἀποκτήσῃ φτερά γιὰ νὰ ἀπογειωθῇ πρὸς τὸ ἀρμόδιο ὕψος. Πρὸς τοῦτο, ὁ φιλοσοφικὸς λογισμὸς, ὀλιγώτερο ἐλαφρὺς ἀπὸ τὸν προφητικὸν καὶ ποιητικὸν λογισμὸν, ἐπινοεῖ διοδεύσεις. Ἴσως ἢ κατ' εὐθείαν ἀναγωγὴν εἰς τὰ κορυφὰς τῆς ἐγκοσμιότητος νὰ μᾶς ἀποστερῇ τὴν χαρὰ τῆς γνώσεως τῆς ὁδοῦ καὶ νὰ μᾶς ἀπομονώσῃ. Ὁ φιλοσοφικὸς λογισμὸς ἀνοίγει διόδους ἀνάμεσα ἀπὸ ὄρεινὰ τοπία γιὰ νὰ συνδέσῃ τὴν πεδιάδα μὲ τὰς κορυφὰς. Μιὰ προσπάθεια ἐπιμοχθη καὶ ἐλάχιστα τελεσφόρα. Ἐπειδὴ ἡ βλάστησις εἰς πλαγιὰς τῶν βουνῶν κατακαλύπτει τὰ μονοπάτια. Καὶ οἱ σεισμοὶ πρὸς τὰς κορυφὰς τὰ καταθρύβουν. Γι' αὐτὸ ὅσο τὶς πλησιάζομε τόσο περισσότερο παραστρατίζομε. Στὸ τέλος χανόμεσθε — ἐκεῖ κοντά.

Τὸ δῆμα, σ' αὐτὴν τὴν ἐρεινὴν πορεία, δὲν τὸ ὁδηγεῖ μόνον ἡ γνώσις, ἀλλὰ συνάμα — καὶ ἰδίως — ἡ προσφυὴς ἐνθυμικὴ βίωσις. Σ' αὐτοὺς τοὺς χώρους κινούμεσθε μὲ «λογισμὸν καὶ μ' ὄνειρον». Ὁ λογισμὸς εἶναι ἡ ἔλλογι διαύγασις τῶν συμβαινόντων τὸ ὄνειρον εἶναι τὸ ὕψος τοῦ ψυχισμοῦ, ἡ ἔντασις τῆς ἐσωτερικῆς ἐμβιώσεως, ἡ ἐνδοθυμικὴ κατάστασις — δύο συστατικοὶ ὄροι τῆς συν-ειδήσεως τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἶδῆσις κλιμακώνεται σὲ ἐπίπεδα καὶ χωρίζεται σὲ τομεῖς, μολονότι δρᾷ ἐνιαίως καὶ καθολικῶς. Ἀπὸ τὸν τομέα τῆς ἐμβιώσεως ἀρχίζει ὡς αἴσθημα καὶ προχωρεῖ ὡς συναίσθημα, ἐνδιάθεσις, ἐνθυμικὴ κατάστασις. Ἀπὸ τὸν τομέα τοῦ ἔλλογου ἀρχίζει ὡς ἀπλὴ λογιστικὴ καὶ προχωρεῖ ὡς λογικὴ, λογισμὸς, Λόγος.

Ἐπειδὴ αὐτὲς οἱ διακρίσεις ἔχουν σημασία γιὰ τὸ θέμα μας, θὰ προβοῦμε σὲ σχηματικὴ παρουσίαν τῶν, προκειμένου ὁ σχολιασμὸς τῶν νὰ καταστῇ εὐχερέστερος.

ΕΝΙΑΙΑ (ΣΤΝ)ΕΙΔΗΣΗ ΠΑΡΞΕΩΣ

A

B

Ἐλλογι διαύγασις (γνώσις)

Ἐποστασιακὸς φωτισμὸς (πεῖρα)

Λόγος

Ἐνθυμία (πνεῦμα) (Ζώνη 1.

Λογισμὸς

Ἐνδιάθεσις Πηγῆ)

Λογικὴ

Συναίσθημα

(Ζώνη 2.

Λογιστικὴ

Αἴσθημα

Ρεῦμα)

Ἡ ἔλλογη διαύγαση - 2

Τὸ προκαταρκτικὸ ἐρώτημά μας «Γιατί νὰ ὑπάρχη ὁ κόσμος;», ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἀποτελεῖ ἀπλὴ νύξη τῆς ὄντολογικῆς ἀπορίας (ἀπὸ ἀποψη ἔλλογη) καὶ τῆς ὄντολογικῆς ἐμβίωσης (ἀπὸ ἀποψη ὑποστασιακῆ), μπορεῖ νὰ διατυπωθῆ κατὰ διαφόρους τρόπους, ἀφοῦ ἡ οὐσιαστικὴ πρόσβαση πρὸς τὴν κορυφὴ εἶναι ἀνεπίτευκτη. Ἄρα εἶναι ἀδιατύπτωτη καὶ ἡ οὐσιαστικὴ ἐρωτηματοθεσία. Οἱ ἄλλοι τρόποι μπορεῖ νὰ εἶναι οἱ ἑξῆς: «Τί σημαίνει τὸ ὑπάρχειν;», «Γιατί νὰ ὑπάρχη τὸ εἶναι καὶ ὄχι τὸ τίποτε;», «Ποῖο εἶναι τὸ νόημα τοῦ ὑπάρχοντος;», «Ποιά εἶναι ἡ ἔσχατη ἀλήθεια;».

Αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα ἀπαιτοῦν τὴν ἔλλογη διαύγαση· συνεπῶς ἀνήκουν σὲ ἓνα τομέα τῆς εἰδήσεως (στὸν Α, τοῦ σχήματος). Καὶ μάλιστα, ἐπειδὴ ἡ ἔλλογη διαύγαση ἔχει ἀναβαθμούς, ἀνάλογα κλιμακώνεται καὶ τὸ βάθος τῆς εἰδήσεως. Ἡ ἀπλὴ λογιστικὴ διαύγαση, ἡ ὁποία συστοιχεῖται πρὸς τὶς εἰδήσεις τῶν αἰσθήσεων, γνωρίζει ἀπλῶς τὴν ἐπιφάνεια τῶν ἀντι-κειμένων. Ἡ λογικὴ προβαίνει σὲ ἀφαιρέσεις, συστοιχεῖται πρὸς λίγο θαυότερες θυμικὲς διεργασίες, καὶ ἔτσι ἡ διαύγασή της εἶναι περισσότερο ἐδραιωμένη. Ὁ λογισμὸς, πὺ σχετίζεται μὲ ριζικώτερες θυμικὲς ἐνδιαθέσεις, ὑπερβαίνει τὰ ἄκαμπτα σχήματά της λογικῆς καὶ ἐποπτεύει εὐρύτερο πεδίο. Τέλος ὁ Λόγος, ὁ ὁποῖος συστοιχεῖται πρὸς τὶς θεμελιακὲς τῆς ὑποστάσεως θυμικὲς καταστάσεις, αἴρεται στὰ ἀκρότατα ὅρια τῆς (συν)εἰδήσεως.

Στὸν ἔλλογο τομέα, ἡ εἰδηση βρῖσκει τὴ διατύπωσή της, «ἔρχεται στὴ γλῶσσα». Γι' αὐτὸ ὁ Λόγος ὡς νοητικὴ ἰσχὺς ταυτίζεται λεκτικὰ μὲ τὸν λόγον ὡς γλῶσσα. Ἐδῶ ἐπισυμβαίνει αὐτὴ ἡ μυστηριώδης διαύγαση τῆς συν-εἰδήσεως, μὲ τὴ μορφὴ τῆς γνώσεως. Ἡ γνώση ξεκινᾷ ὡς ἀπλὴ αἰσθητηριακὴ πληροφόρηση τῆς λογιστικῆς καὶ φτάνει ὡς τὶς ἀκρατεῖς διατυπώσεις τοῦ Λόγου — τῶν μεγάλων προσώπων τῆς ἱστορίας. Ἡ γνώση, αὐτὸς ὁ ἔλλογος διαυγασμὸς τῆς συνειδήσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀποτελεῖ μέγα συμβᾶν μέσα στὸ πεπρωμένο τοῦ ὑπάρχοντος. Καὶ εἶχε πολὺ δίκαιο ἡ ὑψηλὴ συνειδηση τῆς Βίβλου, ὅταν ἔθετε τὸ περιστατικὸ τῆς γνώσης ἀκριβῶς μετὰ ἀπὸ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου, καὶ ὡς ἀφετηρία τῆς περιπέτειας τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμον. Πρόκειται γιὰ ἓνα συμ-

βάν πού συνάπτεται ἀρρήκτως με τήν Ὑπέρβαση (τόν Θεό), τήν διάσωση ἀπό τήν φθορά (Παράδεισος), τό ἐγκόσμιο ἔργο (*Ηθος).

Ὁ ὑποστασιακός φωτισμός - 3

Τό προκαταρκτικό ἐρώτημα, ἀκριβῶς ἐπειδῆ εἶναι «ἐρώτημα», κλίνει πρὸς τή δραστηριότητα τῆς ἔλλογης διαύγασης. Τό ἐρώτημα ἀξιώνει τήν ἐπέκταση τῆς γνώσης. Ἡ εἶδηση ὁμως πού μπορούμε νά ἔχωμε γιά τό ὑπάρχον δέν προκύπτει μόνον ἀπό τήν ἔλλογη διαύγαση, ἀλλά καί ἀπό τόν ὑποστασιακό φωτισμό. Ἐκεῖ ἔχομε τή σχετική γ ν ὡ σ η τοῦ ὑπάρχοντος, ἐδῶ ἔχομε τή σχετική π ε ῖ ρ α τοῦ ὑπάρχοντος. Λέμε «σχετική», ὄχι μόνον ἐπειδῆ δέν δόθηκε στόν ἀνθρώπο νά γνωρίσῃ τό ἀπόλυτο, ἀλλά διότι καί αὐτή ἡ γνώση καί πείρα πού ἔχει, κλιμακώνονται σέ πολλά ἐπίπεδα. Εἶναι πρῶτα ἡ αἴσθηση πού ἔχομε τοῦ ὑπάρχοντος, ὕστερα ἡ συναίσθηση, ἡ ἐμπειρία μας γι' αὐτό μέσα ἀπό μιὰ θαυότερη ἐνδιάθεση, καί τέλος εἶναι ὁ φωτισμός μέσα ἀπό μιὰ ἀκραία ἐνθυμική κατάσταση.

Ἐδῶ δέν ἔρχεται ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα γιά νά μᾶς διαλευκάνῃ γνωστικά τό ὑπάρχον, ἀλλά ἔρχεται μιὰ πείρα ἐσωτερικῆς Ζωῆς, μιὰ ἐμπειρία πνεύματος, γιά νά μᾶς δια-φωτίσῃ περὶ τοῦ ὑπάρχοντος. Πρόκειται γιά ἐμβίωση ὄντολογικοῦ βάθους, μέσα σέ νεοφανῆ μυστικό ὀρίζοντα, μέ προσωπικό καί ἀμετάδοτο χαρακτῆρα. Ἡ κατάσταση αὐτή προδίδεται ἕμμεσα: μέ τό ἦθος τοῦ ἀνθρώπου, μέ τήν ποιότητα τοῦ ἔργου του καί τοῦ Λόγου του, ὁ ὅποιος ὅσο πιό ὑψηλές ὑποστασιακές ἐμβιώσεις πάει νά ἐκφράσῃ, ἄλλο τόσο πιό συμβολικός καθίσταται. Γι' αὐτό μιὰ τέτοια ἐνθυμική κατάσταση ἐκφράζεται μέ διάφορα μέσα: μέ χρῶμα, μέ ἦχο, μέ κίνηση, μέ λόγο. Ἡ τέχνη ὡς ζωγραφική, μουσική, χορός, ποίηση, αὐτό ἀγωνίζεται νά πραγματοποιήσῃ, ἀπό τή μεριά τῆς. Πάντως ἡ οὐσία τῆς ἐνθυμίας, ἡ μυστική τῆς πηγῆ παραμένει ἀδιατύπωτη καί μοναδικό κτῆμα τοῦ ἀνθρώπου πού κατέχει τήν πείρα τῆς.

Ἡ ἐνιαία εἶδηση ὑπάρξεως - 4

Ὅλα αὐτά τὰ σημεῖα πού ἐθίξαμε ἀποτελοῦν μεταβλητές μιᾶς ἐνιαίας συνάρτησης. Μόνον πού ἡ κάθε μεταβλητή προσλαμ-

θάνει ένα διαφορετικό συντελεστή, ὁ ὁποῖος κυμαίνεται ἀνάλογα μὲ τὴν προσωπικὴ ἢ τὴν ἱστορικὴ στιγμή, καὶ κινεῖται μέσα σὲ ἓνα εὖρος τιμῶν καθωρισμένο ἐκ κατασκευῆς.

Ἡ ἐνότητα τῆς εἰδήσεως περὶ τοῦ ὑπάρχοντος μαρτυρεῖται ἀπὸ ὄλες τὶς κατευθύνσεις. Ἐνα ἀπλὸ αἶσθημα, μιὰ μυρωδιά, ἓνα χρῶμα μπορεῖ νὰ ὀδηγήσῃ μέχρι τὶς βαθύτερες ἐμβιώσεις· καὶ μιὰ ὑψηλὴ διανοητικὴ σύλληψη μπορεῖ νὰ γεμίσῃ τὶς αἰσθήσεις μὲ εὐτυχισμό. Πάντως ὅσο ἀνερχόμαστε ἀπὸ τὸ αἶσθημα πρὸς τὴν ἐνθυμία τόσο ὁ φωτισμὸς αὐξάνει, καὶ ὅσο ἀνεβαίνομε ἀπὸ τὴ λογικὴ πρὸς τὸν Λόγο τόσο ἐντείνεται ἡ διαύγαση. Αὐτὰ καθέτως

Ἄλλὰ καὶ ὀριζοντίως. Δὲν νοεῖται σκέτη ἔλλογη διαύγαση οὔτε ἀμιγῆς ὑποστασιακὸς φωτισμὸς. Προπαντὸς ὅσο ἀνερχόμαστε τὴν κλίμακα. Λόγος χωρὶς νὰ ὑποστατώνεται ἀπὸ σύστοιχες ἐνθυμικὲς καταστάσεις, ἂν δὲν εἶναι ἀδύνατος, θὰ εἶναι πάντως σχῆμα ξερό. Ἐνθυμικὲς καταστάσεις χωρὶς τὸν Λόγο, ἂν δὲν εἶναι ἀδιανόητες, θὰ εἶναι πάντως σκοτεινὲς παρορμήσεις.

Τὰ ἴδια λόγια ἀπὸ διαφορετικὰ στόματα λένε διαφορετικὰ πράγματα. Διότι ὑποστατώνονται ἀπὸ διαφορετικὲς ἐνθυμικὲς καταστάσεις. Μπορεῖ νὰ ὑπάρχη ἡ ἔλλογη διαύγαση. Ὅταν ὁμοῦς λείπη καὶ ὁ ἀντίστοιχος ὑποστασιακὸς φωτισμὸς, τότε ὁ Λόγος γίνεται λόγια. Ἡ ἱστορία μᾶς παρέχει ἀφθονὰ παραδείγματα, ἐν προκειμένῳ.

Ἡ Πηγὴ καὶ τὸ Ρεῦμα - 5

Ὁ ὑποστασιακὸς φωτισμὸς καὶ ἡ ἔλλογη διαύγαση, παρὰ τὴν ἐνότητά τους διακρίνονται μεταξύ τους σαφῶς. Ὡστόσο καὶ μιὰ ἄλλη σαφὴς γραμμὴ τέμνει ὀριζοντίως τὶς δυὸ αὐτὲς περιοχὲς καὶ τὶς χωρίζει στὴ ζώνη 1 (Πηγὴ) καὶ στὴ ζώνη 2 (Ρεῦμα) τοῦ σχήματος.

Ἡ τοιμὴ αὐτὴ ὑποδηλώνει τὴν ἐξῆς πραγματικότητα: Ἡ ἐνδιάθεση - ἐνθυμία εἶναι μία γ ε ν ι κ ἢ ἐνδοθυμικὴ κατάσταση ὑπὸ τὴν ὁποία τελεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἐνῶ τὸ αἶσθημα - συναίσθημα εἶναι πάντοτε ε ἰ δ ι κ ὁ. Ἡ πρώτη εἶναι ἀναίτια, ἐνῶ τὸ δεύτερο εἶναι αἰτιατό. Ἡ ἐνθυμία τῆς ἀγωνίας λ. χ., μὲ τὴν ὑπαρξιακὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὄρου, εἶναι χωρὶς αἷτιο καὶ δὲν κατευθύνεται πρὸς κανένα ἀντικείμενο. Ἐνῶ τὸ συναίσθημα τοῦ φόβου, πού ἀντι-

στοιχεί στην αγωνία, έχει αίτιο και κατευθύνεται πρὸς ὠρισμένο ἀντικείμενο. Ἡ, ἡ ἐνθυμία τῆς εὐδοκίας, πού διώνει ἡ ἀνθρώπινη ὑπόσταση σὲ στιγμὲς κορυφαῖες, εἶναι ἀναίτια καὶ χωρὶς ἀντικείμενο. Ἐνῶ τὸ συναίσθημα τοῦ εὐτυχισμοῦ προκαλεῖται ἀπὸ ὠρισμένο αίτιο καὶ κατευθύνεται πρὸς ὠρισμένο ἀντικείμενο. Δὲν θὰ ἐπεκταθοῦμε στὶς ἀντίστοιχες συσχετίσεις Λόγου - λογικῆς, διότι πρόθεσή μας εἶναι νὰ κατευθύνωμε τὴν ἔρευνά μας πρὸς τὴ «γνωσιολογικὴ» καὶ περαιτέρω ὀντολογικὴ σημασία τῶν ἐνθυμικῶν καταστάσεων. Διότι ἐνῶ ὁ φωτισμὸς ποὺ προσφέρουν εἶναι τόσο σημαντικὸς ὅσο καὶ ἡ διαύγαση τοῦ Λόγου, προσέχτηκαν ἀπέριως λιγώτερο ἀπὸ αὐτόν. Ὅπως ἀκριβῶς σπάνια σκεφτόμαστε πὼς ἐνῶ βλέπομε τὰ πάντα γύρω μας, δὲν βλέπομε τὰ μάτια μας. Ὑπάρχει ἡ «Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου». Ἡ «Κριτικὴ τῆς Καθαρῆς Ἐνθυμίας» δὲν γράφτηκε ἀκόμη.

Ἡ διάκριση σὲ ἀναίτιες καὶ αἰτιατὲς καταστάσεις ἐσωτερικότητας εἶναι κεφαλαιώδης. Οἱ ἀναίτιες ἐνδοθυμικὲς καταστάσεις ἀποτελοῦν τὸ βαθὺ καὶ ἀπύθμενο ὑπόστρωμα τῆς (συν)ειδήσεως τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ μυστικὴ Πηγὴ κάθε εἰδήσεως γιὰ τὸ ὑπάρχον ἀποτελοῦν καθαρὴ ἄωρεά τῆς Ὑπερβάσεως πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Δὲν τίς ὀρίζει ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τὸν ὀρίζομεν. Ἀντίθετα, οἱ αἰτιατὲς καταστάσεις εἶναι ἡ διαρροὴ τῆς πηγῆς στὴν ἐπιφάνεια τῶν ἀντικειμένων τοῦ κόσμου, μὲ τὴν ὁποία ἔρχεται σὲ φίλια ἢ ἐχθρική συνάφεια. Δὲν ὀρίζουν τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος τίς ὀρίζει.

«Alles ist Gefühl» - 6

Μὲ τὴν ψυχρὴ καὶ ἀδιάφορη ἔννοια τῆς ἐνθυμίας ὀνοματίζομε τὸν πιὸ συγκινησιακὸ καὶ περιπαθῆ, θὰ ἔλεγα «ἐμπαθῆ», χῶρο τῆς ἀνθρώπινης ὑπόστασης. Εἶναι γεγονός πὼς ἡ νεοελληνικὴ γλῶσσα, παντελῶς ἀκαλλιέργητη φιλοσοφικά, δὲν ἀνήγαγε ἀκόμη τίς ἀρμόδιες λέξεις τῆς σὲ ἐσκεμμένους φιλοσοφικοὺς ὅρους. Καὶ οἱ νεόκοποι ὄροι τίθενται σὲ κυκλοφορία χωρὶς ποτὲ νὰ ἀποκτήσουν ἐσωτερικὴ ἀξία, ἐπειδὴ δὲν πραγματοποιιοῦνται συναλλαγῆς στὴν (ἀνύπαρκτη) φιλοσοφικὴ ἀγορά. Ὁ ὄρος μας ἐνθυμία συστοιχεῖται πρὸς τὸν γερμανικὸ ὄρο Stimmung.

“Όσο πιό σημαντικό είναι ένα δεδομένο τόσο περισσότερο μᾶς διαφεύγει. Προσέχομε ὅ,τι κατέχομε, διότι ἐνδιαφερόμαστε γιὰ τὸ «ἔχειν» μας. Μᾶς διαφεύγει ὅ,τι μᾶς κατέχει, ἐπειδὴ αὐτὸ «αὐτονοήτως» εἴμαστε. Τὴν ἐνθυμικὴ κατάσταση δὲν τὴν κατέχομε, ἀλλὰ τελοῦμε ὑπὸ αὐτήν. Ἡ ἐνθυμία εἶναι πού μᾶς συνιστᾶ — εἶναι ἡ πηγὴ τῆς οὐσίας μας. Γι’ αὐτὸ ποτὲ δὲν θὰ μπορέσωμε νὰ φτάσωμε ὡς τὸ βάθος της.

Πάντοτε τελοῦμε ὑπὸ μία ἐνθυμικὴ κατάσταση. Αὐτὴ χρωματίζει τὸ πᾶν. Εἶναι μιὰ συγκεκριμένη καὶ καθολικὴ συναίσθηση πού ἔχομε τοῦ κόσμου, τοῦ χρόνου, τῆς ἱστορίας, τῆς παρουσίας μας καταμεσίς τοῦ ὑπάρχοντος. Ἡ ἐνθυμικὴ κατάσταση συνιστᾶ τὴν ἀπαράγραπτη ὄντολογικὴ περιουσία τοῦ ἀνθρώπου. Χωρὶς αὐτήν τὴν ἐγγενῆ καὶ πηγαία καὶ ἀναρχὴ καὶ ἀναίτια συναίσθηση δὲν θὰ μπορούσε νὰ λειτουργήσῃ ὁ Λόγος, ὁ ὁποῖος βλασταίνει ἀπὸ τὸ συγκινησιακὰ ὑγρὸ ἔδαφός της. Ὅλες οἱ πραγματοποιήσεις τοῦ πνεύματος εἶναι ἐξαντικειμενικεύσεις αὐτῆς τῆς ροϊκῆς συγκινησιακῆς κατάστασης. Αὐτὴν τὴν ἀρχέγονη αἴσθηση τῆς ἐνθυμίας εἶχε κατὰ νοῦ ὁ Γκαίτε ὅταν ἔβαλε τὸν Φάουστ νὰ ἀναφωνήσῃ πῶς «τὸ πᾶν εἶναι αἴσθημα» — δηλαδὴ, μὲ τὴν ὀρολογία μας, τὸ πᾶν εἶναι ἐνθυμία.

Ἡ ἐνδοθυμικὴ κατάσταση δὲν εἶναι μονοσήμαντη. Τὴν χαρακτηρίζει ἡ ἔνταση, ἡ ποιότητα καὶ ἡ μεταβλητικότητα. Ἡ ἔνταση μετριέται ἀπὸ τὸ ὕψος ὅπου φθάνει ἡ ἰσχύς της· ἂν φθάνῃ μέχρι τὸ συναίσθημα, τὴν ἐνδιάθεση, ἢ ἂν κορυφώνεται στὴν ἀκραία ἐνθυμία, τὸ πνεῦμα. Ἡ ποιότητά της κυμαίνεται ἀνάμεσα στὰ δύο ἄκρα τῆς δυσ-θυμίας καὶ τῆς εὐ-θυμίας. Στὸ ὑψηλότερό τους ἐπίπεδο τὰ δύο ἄκρα εἶναι ἡ ἀγωνία καὶ ἡ εὐδοκία. Αὐτὲς οἱ δύο ἐνθυμικὲς καταστάσεις ἔχουν μεγάλη φιλοσοφικὴ σημασία, καὶ θὰ τίς πραγματευθοῦμε παρακάτω. Ἡ μεταβλητικότητά της συνίσταται στὶς μεταστοιχειώσεις πού ὑφίσταται. Περνάει ἀπὸ τὴ μιὰ ποιότητα στὴν ἄλλη, ἀπὸ τὴ μιὰ ἔνταση στὴν ἄλλη.

Μέσα σ’ αὐτὸ τὸ εὖρος θὰ μπορούσαμε νὰ οἰκονομήσωμε ὅλα τὰ «πάθη» τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος.

Ἡ ἀγωνία - 7

Τὴν ἀνακάλυψη τῆς φιλοσοφικῆς σημασίας τῆς ἀγωνίας τὴν

ὀφείλομε στὸν ἀπελπισμένο φιλόσοφο τῆς Δανίας Κίρκεγκωρ. Ἐκτοτε ἡ ἔννοια τῆς ἀγωνίας ἀπετέλεσε μόνιμο ἀπόκτημα τοῦ φιλοσοφικοῦ λογισμοῦ, ἰδίως τοῦ ὑπαρξιακοῦ.

Ἡ ἐνθυμικὴ κατάσταση τῆς ἀγωνίας δὲν κατευθύνεται πρὸς ὀρισμένο ἀντικείμενο, ὅπως ὁ φόβος, ἀλλὰ πρὸς τὸ σύνολο τοῦ ὑπάρχοντος. Τοῦ ἀποστερεῖ ὅλα τὰ ἐρείσματά του, τὸ ἀπογυμνώνει ἀπὸ κάθε νοηματοδοσία καὶ τὸ θέτει ἐνδεὲς ἐναντι τοῦ μηδενός. Μόνο μὲ τὴν ἀγωνία γίνεται νοητό, ἢ καλύτερα «αἰσθητό», τὸ μηδέν. Ὁ διασκεπτικὸς λόγος μόνος ποτὲ δὲν θὰ τὸ ἔφθανε. Ἡ διασκεπτικὴ σύλληψη τοῦ μηδενός εἶναι πολὺ φτωχὴ ἔννοια ἂν συγκριθῆ μὲ τὴν ἔρριξη ἐμβίωσής του, πού μόνον ἡ ἀγωνία παρέχει. Ἔτσι, ἡ ἐνθυμικὴ κατάσταση τῆς ἀγωνίας μᾶς προσφέρει πρωτογενῶς μιὰ εἴδηση περὶ τοῦ ὑπάρχοντος, πού μὲ ἄλλο τρόπο δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ἀποκτήσωμε.

Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ εἴδηση δὲν εἶναι ἀπλὴ πληροφορία. Εἶναι ἀκραία ἐμβίωση ὄντολογικῶν πραγματικότητων, ἐπιφοβῶν γιατί προσιωνίζουν ἀφανισμό, ἀλλὰ καὶ ἐλπιδοφόρων, διότι μετὰ τὸν καθαρμὸ ἀπὸ ὅλες τὶς ψευδαισθήσεις καὶ ψευδοαντιλήψεις, πού ἐπιφέρει ἡ ἀγωνία, ἡ φανέρωση τῆς θείας εὐδοκίας θὰ εἶναι κρουστὴ πραγματικότητα. Ἡ ἀγωνία μπροστὰ στὸ μηδέν, στὸν θάνατο, στὸ παράδοξο τῆς ὑπάρξεως, στὴν ἐνοχί, στὸ μέλλον, στὸν προορισμὸ ἀποτελεῖ παιδεμὸ καὶ παιδεῖα τῆς ὑπάρξεως, μὲ τὴν ὁποία ἡ τελευταία κερδίζει τὴν ἀλήθεια ὡς γέρας προσωπικό, πού προέκυψε ἀπὸ ἐναγώνιο ἀγῶνα στὰ μαρμαρένια ἀλώνια τῆς δυσχεροῦς ἐλευθερίας.

Μὲ τὴν ἀγωνία ὁ ἄνθρωπος καθίσταται πραγματικὰ ἀτομικὴ καὶ μοναδικὴ καὶ μοναξιασμένη ὑπαρξη, πού πρέπει μὲ προσωπικὸ ἀγῶνα νὰ κερδίσῃ τὴ σωτηρία της. Διότι καθὼς ἡ ἀγωνία ἔχει ἄρει κάθε στήριγμα, πρέπει μόνος ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀποφασίσῃ γιὰ τὴ στήριξή του. Ἡ ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νὰ μὴ προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεό, μου λέγει ἡ ἀγωνία. Ἐγὼ θὰ ἀποφασίσω ἂν θὰ τὴν ἀποδώσω στὸν Θεὸ ἢ ὄχι. Ἡ τελικὴ ἀπόφαση ἔγκειται σ' ἐμένα. Συνεπῶς καὶ ἡ ἐλευθερία μου εἶναι ἔσχατη καὶ τραγικὴ.

Ὡστόσο, ἐνῶ ἡ ἀγωνία μᾶς γνωρίζει μὲ τὸ μηδέν, συνάμα μᾶς γνωρίζει καὶ μὲ μιὰ ριζικὴ ὄψη τοῦ εἶναι. Διότι τὸ μηδέν περιγράφει τὸ εἶναι καὶ τὸ καθιστᾷ τὸ πρῶτον ὄρατὸ ὡς τοιοῦτο.

Ἡ ἀγωνία ἐκγλύφει τὸ εἶναι καὶ τὸ προβάλλει στὴν καθαυτὸ ὄντολογικὴ του προοπτικὴ· μᾶς τὸ καθιστᾷ ἐναργές στὴν δλότητά του, δηλαδὴ στὴν ἔσχατη ἢ ἀρχέγονη προβληματικότητά του.

Ἡ εὐδοκία - 8

Ὁ ἄλλος πόλος τῆς ἀκραίας ἐνθυμίας εἶναι ἡ εὐδοκία. Πρόκειται γιὰ ἓνα βαθὺ εὐτυχισμὸ πού ἀναθρῦσκει ἀπὸ τὰ θεμέλια τῆς ὑπάρξεως καὶ δημιουργεῖ τὴν αἴσθησι τῆς ὄντολογικῆς ἀσφάλειας, πέρα ἀπὸ κάθε πρόσκαιρο κλονισμὸ. Ἐνῶ μὲ τὴν ἀγωνία τὸ ὄντολογικὸ τοπίο ἐγκόπτεται ἀπὸ ἀφανιστικὲς χαραδρώσεις, στὴν εὐδοκία συναιροῦνται δλα τὰ ἀντίξοα κάτω ἀπὸ τὸ πρόνοο βλέμμα μᾶς εὐνοῆς Ἰπέρβασης, μέσα σὲ ἀφαρπαστικὴ ἀρμονία.

Ἡ εὐδοκία αὐτὴ δὲν εἶναι ἡ εὐτυχία τῶν αἰσθήσεων ἢ τῶν συναισθημάτων. Διότι ὑπάρχει καὶ δταν τοῦτα δυσ-τυχοῦν. Προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀναίτια ζώνη τῆς (συν) εἰδήσεως, καὶ μάλιστα ὡς ἀκραία τῆς καὶ δυσεπίτευκτη ἐμβίωση. Εἶναι ἡ ἔσχατη ἐμπιστοσύνη, ἀλλὰ καὶ π ι σ τ ὀ τ η τ α στὸ ὄν. Πηγάζει ἀπὸ μυστικὲς γωνιὲς τῆς ὑπάρξεως σὲ στιγμὲς κρυφές. Συνεπῶς εἶναι ἄτοπη καὶ ἄχρονη. Εἶναι ἡ «δυσχερῆς εὐτυχία» γιὰ τὴν ὁποία μιλάει ὁ Νίτσε, ἢ ἡ ἀποκαλυπτικὴ αἴσθησι τοῦ «μεγάλου μεσημεριοῦ» του.

Ἀπὸ ἄποψη φιλοσοφικὴ, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἐκμεταλλεύσεως τῆς εἰδήσεως πού κομίζει, τούτῃ ἡ ἐνθυμία εἶναι τόσο σημαντικὴ ὅσο καὶ ἡ ἐνθυμία τῆς ἀγωνίας. Ἐδῶ ἡ ἀνθρώπινη ὑπόστασι δὲν νοιῶθαι, ὅπως στὴν ἀγωνία, μοναξιασμὲνο ἄτομο, ἀλλὰ μέτοχος τῆς κοινωνίας τῶν ψυχῶν καὶ τῶν πνευμάτων, καὶ μέτοχος δλης τῆς πλάσης. Σκορπᾷ αἰσθήματα συναδέλφωσης σὲ ἓνα ὑψηλὸ ἐπίπεδο πνευματικῆς βασιλείας, καὶ συναισθήματα συμφιλίωσης δλων τῶν μέχρι τώρα ἀντίμαχων στοιχείων. Ὅλα αὐτὰ ὄχι γιὰ τὴν «καλοπέρασι», ἀλλὰ γιὰ τὴν διάσωσι μέσα στὴν ἀγαπητικὴ ἀγκαλιὰ τοῦ ὄντος. Συνεπῶς ἡ ἐνθυμία τῆς εὐδοκίας κομίζει μαρτυρία ὄντολογικῶς ἔγκυρη καὶ κατ' ἀκολουθίαν φιλοσοφικῶς γνήσια.

Ἄλλη σημαντικὴ εἰδήσι πού φέρνει τούτῃ ἡ ἐνθυμία εἶναι ἡ ἐμβίωση πού ἔχει τοῦ χρόνου. Τόσο ἡ ἀγωνία ὅσο καὶ ἡ εὐδο-

κία μᾶς ἀποσποῦν ἀπὸ τὴν κοινὴ αἴσθησι τοῦ φυσικοῦ χρόνου. Ἡ ἀγωνία ἐξαίρει τὴ σημασία τῆς στιγμῆς, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ὑπόστασι καλεῖται νὰ ἀποφασίσῃ γιὰ δλόκληρο τὸ πεπρωμένο τῆς. Ἡ ἀγωνία ὑπερβαίνει τὸν φυσικὸ χρόνο θραύοντάς τον σὲ ἐναγώνια κρίσιμες στιγμῆς. Ἡ εὐδοκία ὑπερβαίνει τὸν φυσικὸ χρόνον διανοίγοντας τὴν ἄχρονη αἰωνιότητα. Ἡ ὑπαρξὴ τῆς αἰωνιότητος, ὡς συντελεσμένης πραγματικότητος, εἶναι τὸ μέγα μῆνυμα τῆς εὐδοκίας.

Λόγος καὶ ἐνθυμία - 9

Οἱ ἐνθυμικῆς καταστάσεις τῆς ἀγωνίας καὶ τῆς εὐδοκίας εἶναι ἀκραῖες πνευματικῆς πραγματικότητες. Γι' αὐτό, τὸ πνεῦμα πρέπει νὰ τὸ νοήσωμε ὡς ἐνθυμία, καὶ μάλιστα νὰ τὸ ταυτίσωμε μ' αὐτήν. Ἄλλωστε ἔχει διασωθῆ στή γλώσσα ἡ ἀνάλογη ἔκφρασι «ὕπὸ τὸ πνεῦμα...», ἢ «τὸ πνεῦμα τῶν καιρῶν». Ἄλλὰ καὶ ἡ καταγωγὴ τῆς λέξεως μαρτυρεῖ τὴν ἐνθυμικὴν τοῦ ἰδιότητα: εἶναι «πνοή», «πνέει», «ἐμ-πνέει» — «ὅπου θέλει πνεῖ». Εἶναι ὁ διανοιγμένος ὀρίζοντας, ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ ὁποίου ὁ λόγος συν-τελεῖται. Ἔτσι, τονίζεται ὁ μ η τ ρ ι κ ὸ ς χαρακτήρας τῆς ἐνθυμίας (τοῦ πνεύματος) καὶ διαστέλλεται σαφῶς ἀπὸ τὸν τόκο, πού εἶναι τὸ ἀντικειμενοποιημένο φανέρωμά τῆς, τὰ «ἔργα» τοῦ πνεύματος. Ὅστε τὸ πνεῦμα διαστέλλεται ἀπὸ τὸ ἔργο, ὅπως ἡ μήτρα ἀπὸ τὸν τόκο τῆς.

Τόκος εἶναι ἡ ἐξαντικειμενίκευσι, ἡ διατύπωσι. Ὅποτε ὁ Λόγος, ὁ ὁποῖος εἶναι πάντοτε διατυπωμένος, ἔχει ἔντονα τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἐξαντικειμενίκευσις, συνεπῶς καὶ τοὺς κινδύνους τῆς: νὰ μείνουν τὰ «λόγια» καὶ νὰ χαθῆ τὸ «πνεῦμα» πού τὰ γέννησε. Ἡ γέννησι εἶναι ἡ στιγμὴ τῆς δημιουργίας. Ἡ σύλληψι μᾶς μεγάλης ἰδέας συμβαίνει μέσα σὲ ἐντατικὴ θυμικὴ κατάστασι, ἡ ὁποία οὐδόλως εἶναι θεωρητικὴ, παρὰ κρουστὴ πραγματικότητι. Ἡ πραγματικότητι τοῦ πνεύματος εἶναι ζῶσα καὶ δρῶσα. Ὅποτε καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ εἶναι ζωντανή. Τὸ «ζέον πνεῦμα» τοῦ Παύλου, ἡ «Ζωή» τοῦ Εὐαγγελίου μαρτυροῦν τέτοιες πραγματικότητες.

Ὁ Λόγος διατυπώνει τὴν ἰδέα. Ἄλλὰ ἡ ἰδέα εἶναι χλωρὸ ἐκβλάστημα ἐνήδονος ὠδίνης. Οἱ ἰδέες ζοῦν μέσα στήν πλαστοργὸ

θέρμη τοῦ ζέοντος πνεύματος, στὸν συγκινησιακὸ δονισμό τῆς ἐνθυμίας, στὸν αὐγασμὸ τοῦ ἀποκαλυπτικοῦ ὀρίζοντά της. Γι' αὐτὸ οἱ ἰδέες περιβάλλονται ἀπὸ κύκλους μυστηριακοὺς καὶ ἐν τέλει ἄλογους, παρὰ τὴν ἐξαγγελτικότητα τοῦ Λόγου τους. Καὶ διαδίδονται μέσα ἀπὸ ὁμόλογες ἐνθυμικὲς καταστάσεις, ὅπως ἡ ἀστραπή σὲ νεφωμένο οὐρανό. Ἐξω ἀπὸ αὐτὴ τὴ ζωτικὴ τους ἀτμόσφαιρα οἱ ἰδέες καταντοῦν νεκρὰ κελύφη ἢ κακοποιοὶ θρυκόλακες. Μία ἰδέα μπορεῖ νὰ μὴ κομίζη κανένα ἔλλογο περιεχόμενο, καὶ ὁμως νὰ ζῇ. Ζῇ ἐπειδὴ μὲ τὴν κατάλληλη διατύπωσή της φανερώνει τὴν ἐνθυμία πού τὴ γέννησε. Γι' αὐτὸ στὴν ἐνθυμία της πρέπει νὰ ἀναζητήσωμε τὸν λόγο ὑπάρξεώς της.

Θὰ φέρωμε τὸ παράδειγμα τῆς γέννησης τῆς ἰδέας τῆς Αἰώνιας Ἐπιστροφῆς στὸν Νίτσε. «Ἡ θεμελιώδης ἰδέα τοῦ ἔργου... — γράφει στὸ *Ecce Homo* — ἡ ἰδέα τῆς Αἰώνιας Ἐπιστροφῆς — ἡ ὑψηλότερη μορφή κατάφασης πού μπορεῖ κανεὶς νὰ φτάσῃ — χρονολογεῖται ἀπὸ τὸν Αὐγουστο τοῦ ἔτους 1881: ἡ ἰδέα αὐτὴ ρίχτηκε σὲ μιὰ κόλλα χαρτί μ' αὐτὴ τὴν ἐπιγραφή: «6.000 πόδια πέρα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν χρόνο». Τὴ μέρα τούτη διέσχιζα τὰ δάση πού βρίσκονται κοντὰ στὴν ὄχθη τῆς λίμνης Σιλβαπλάνα... σταμάτησα στὰ πόδια ἐνὸς γιγάντιου θράχου, πού ὑψωνότανε μπροστὰ μου σὲ μορφή πυραμίδας. Τότε μοῦ ἤρθε αὐτὴ ἡ ἰδέα. Ἄν γυρίσω λίγους μῆνες πιὸ μπροστὰ ἀπὸ τὴν ἡμέρα τούτη, ἀνακαλύπτω σὰν προδρομικὸ σύμπτωμα τοῦ γεγονότος αὐτοῦ μιὰ αἰφνίδια μεταβολή, ἐαθειὰ καὶ ἀποφασιστικὴ, πού γίνηκε στὶς διαθέσεις μου, ἰδιαίτερα μάλιστα σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ μουσικὴ. Ἴσως ὁ Ζαρατούστρας μου δὲν ἀποκαλύπτει τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὴ μουσικὴ...».

Πιὸ ὁμορφὴ καὶ πιὸ ἔγκυρη μαρτυρία γιὰ τὴ σχέση ἐνθυμίας - Λόγου, μουσικῆς - μητέρας καὶ ἰδέας - τέκνου δὲν θὰ βρῖσκαμε ἄλλοῦ. Ἡ ἰδέα τῆς Αἰώνιας Ἐπιστροφῆς δόθηκε στὸν Νίτσε ἀφοῦ πρῶτα συνέδησαν ἀλλαγές στὴν ἐσωτερικὴ του ἐνθυμικὴ κατάσταση, ἀφοῦ πρῶτα ἀποκαλύφθηκαν βαθύτερα στρώματά της — μιὰ καθαρὴ μουσικὴ αἴσθησις ἀποκαλύψεως.

Τούτῃ τὴν ἰδέα τῆς Αἰώνιας Ἐπιστροφῆς, στὰ βάθη τῆς ἐπικοινωνῆς ἐνθυμίας τοῦ ἀνθρώπου, τὴ συνάντησαν μεγάλα πνεύματα τῆς Ἀνατολῆς ὅπως καὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἀρχαιότητος. Κι' ὡστόσο

είναι μιὰ ἀντιφατική καὶ παράλογη ἰδέα. Αὐτὸ δὲν ἐμποδίζει τὸν Χάιντεγκερ νὰ τὴν χαρακτηρίσῃ ὡς τὴν «τελευταία θεμελιώδη μεταφυσικὴ στάση τῆς Δυτικῆς σκέψης» («Nietzsche», τ. 1, σ. 258), ἢ ὡς τὸν «ὑψιστο θρίαμβο τῆς μεταφυσικῆς τῆς βούλησης» («Was heisst Denken ?», σ. 43).

Τὸ διεσπαραγμένο Ὄν - 10

Ἡ ἔλλογη διαύγαση, ὅπως τὴν κομίζει ὁ Λόγος, καὶ ὁ ὑποστασιακὸς φωτισμὸς, ὅπως τὸν ἀποκαλύπτουν οἱ ἐνθυμικὲς καταστάσεις τῆς ἀγωνίας καὶ τῆς εὐδοκίας, ἀποτελοῦν ἀπαραράγραφτες δυνατότητες τῆς (συν)ειδήσεως τῆς ὑπάρξεως. Ὁ κάθε ἀνθρωπος ρέπει πρὸς αὐτές, μολονότι συνήθως κινεῖται ἐντεῦθεν τους. Ἔτσι, μᾶλλον λίγοι φτάνουν ὡς τὶς πιὸ ἀκραῖες τους φανερώσεις. Εἶναι οἱ ὑψηλὲς συνειδήσεις τῆς ἱστορίας· οἱ γνωστὲς, ἀλλὰ καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἀγνώστων. Ἡ μεγάλῃ ποίηση, ἡ κορυφαία θρησκευτικὴ ἐνόραση, ἡ ἀκραία διανοητικὴ διείδυση. Τὰ δρια αὐτὰ εἶναι οἱ πηγές, πὺ ἐκχύνουν στὴν ἱστορικὴ ἐπιφάνεια ἀμύθητο πλοῦτο πνευματικῶν ναμάτων, τὰ ὁποῖα ἀρδεύουν τὸ ἐγκόσμιο τοπίο καὶ τὸ καθιστοῦν γόνιμο. Ἔτσι, θραύονται τὰ στενὰ δρια τῆς χθαμαλῆς ἀντίληψης καὶ διανοίγονται προοπτικὲς χώρου, χρόνου, προορισμοῦ, νόηματος, ἐλπίδας, μὲ ἐκθάσεις μοιραῖες, ἐπειδὴ εἶναι ὄντολογικῆς σημασίας.

Βεβαίως. Ἄλλὰ ὄχι τελεσιδίκως. Ἡ «ἔσχατη κρίση» δὲν ἔφθασε ἀκόμη. Συνεπῶς, τὰ πάντα ἐξακολουθοῦν νὰ τελοῦν ὑπὸ κρίσιν. Καὶ τὸ ἐνιαῖο Ὄν φαντάζει κρισίμως διεσπαραγμένο: Διότι καὶ αὐτὲς οἱ γνήσιες, ἢ ἔστω ἔσχατες εἰδήσεις ἔρχονται ἀντιφατικές. Ὁ Λόγος ὡς διατύπωση, δηλαδὴ ὡς ἐγνωσμένη συνειδητοποίηση, δίσταται πρὸς τὴν σύστοιχὴν του ἐνθυμία. Τῆς ὁποίας τὸ μυστικὸ ἐν τέλει τοῦ διαφεύγει. Καὶ τῆς ὁποίας ἡ μαρτυρία παραμένει προσωπικὴ καὶ οὐσιωδῶς ἀδιατύπωτη. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν ἀκραίων ἐνθυμιῶν, ἡ εἶδηση τῆς ἀγωνίας στέκεται διαμετρικῶς ἀντίθετη πρὸς τὴν εἶδηση τῆς εὐδοκίας. Βιώνει διαφορετικὰ τόσο τὸ νόημα τοῦ ὑπάρχοντος ὅσο καὶ τοὺς χωροχρονικοὺς συσχετισμοὺς. Τὸ γεγονός δμως ὅτι ἡ ἀγωνία μεταστοιχειώνεται σὲ εὐδοκία καὶ ἡ εὐδοκία σὲ ἀγωνία, εἰσάγει τὴν ὑπο-

φία τῆς ἐνότητας. Ἡ ὁποία, ὡστόσο, κεῖται στοὺς σκοτεινοὺς ὀντολογικοὺς μυχοὺς, τοὺς ἀπρόσιτους στήν εἶδηση τοῦ ἀνθρώπου.

Ὡστε καὶ αὐτὴ ἡ ἀντιφατικότητα τῶν εἰδήσεων δὲν εἶναι σαφής. Ἡ πρόσβαση πρὸς αὐτοὺς τοὺς χώρους τοῦ ὀντολογικοῦ αὐγασμοῦ δὲν εἶναι οὔτε εὐθεῖα οὔτε ἐπίπεδη. Ὁδηγεῖ πρὸς ὀρεινὲς κορυφές, καὶ ἐκεῖ πλησίον χάνεται. Αὐτὸ ἤδη τὸ εἶπαμε.

Ἡ ἐνότητα τοῦ ὄντος ἐπιβάλλεται ἀναγκαιῶς στὴ συνείδηση. Κι ὡστόσο, στὸ βλέμμα τῆς συνείδησης, τὸ ὄν ἐκπτύσσεται κρισίμως διεσπαραγμένο. Γεγονὸς πού σπαράσσει καὶ τὴν ἴδια.

Ἡ εἶδηση τοῦ διασπαραγμοῦ τοῦ ὄντος (δηλαδὴ τοῦ προσιτοῦ σ' ἐμᾶς ὄντος) εἶναι κεφαλαιώδης, καὶ δὲν πρέπει νὰ τὴ λησμονοῦμε ὅταν ἐπιθυμοῦμε νὰ ἀρθοῦμε στήν ἐξ ὕψους θέασή του. Ἔτσι ἔχομε μὴν ὀρθότερη ἀντίληψη. Ἀλλὰ καὶ κάτι παραπάνω, ἐξίσου σημαντικὸ: συνάμα ἔχομε καὶ τὴν εἶδηση τῆς τραγικότητας, ὄχι μόνον τοῦ ἐγκοσμίως ζῆν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐγκοσμιότητος ἐν γένει.

Ἡ διασπάρραξη ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι μονοεπίπεδη. Φανερώνεται σὲ πολλὰ ἐπίπεδα, καὶ ἱεραρχεῖται. Ἡ ἱεράρχηση τοῦ προσιτοῦ σ' ἐμᾶς ὄντος εἶναι γεγονὸς πού ἐξίσου δὲν πρέπει νὰ μᾶς διαφεύγη, ὅταν ἐπιθυμοῦμε νὰ σημασιοδοτήσωμε τίς φανερώσεις του. Τὸ σχῆμα πού ἤδη ἐκθέσαμε δηλώνει μίαν ἀπὸ τίς πολλὰς ἱεραρχήσεις. Ἡ ἱεράρχηση δὲν εἰσάγει τὴν ἔννοια τῆς «ἀξίας», ἀλλὰ τῆς ὀντολογικῆς σημαντικότητος.

Συγκεφαλαιώνομε λέγοντας πὼς τὸ ὄν στήν προσιτὴ σ' ἐμᾶς ἔκφανσή του εἶναι διεσπαραγμένο καὶ ἱεραρχημένο. Συνεπῶς ἡ οὐσία του εἶναι ποιητική. Ἡ ἐπιστήμη πού ἀνάγει τὰ πάντα στὶς ποσότητες, ἔκαμε νὰ ἀφανισθῇ τὸ ποιητικὸ βάθος τοῦ ὄντος ἀπὸ ὅλες τίς συνειδήσεις πού πιστεύουν μόνον σ' αὐτήν. Ἴδου μίαν πίστη πού δὲν σώζει.

Ἕνα παράδειγμα - 11

Ἡ γλῶσσα ἐπισημαίνει μὲ τίς λέξεις τῆς τίς θεμελιακὰς ὀντικές καὶ ὑπαρξιακὰς δομὰς. Μιὰ ἐνιαία ὅμως φιλοσοφικὴ ἀντίληψη δυσκολεύεται νὰ πειθαρχήσῃ τίς λέξεις. Ὑπάρχουν διάφορες λέξεις γιὰ τὸ ἴδιο βίωμα, ὅπως καὶ μίαν λέξιν γιὰ διάφορα

ἐπίπεδα ἐμβιώσεως. Στὴν πρώτη κατηγορία ἀνήκει ἀκριβῶς αὐτὸ πού ὠνομάσαμε ἐνθυμία, ἐνδοθυμία, πνεῦμα, ἐνδιάθεση, θυμικὴ κατάσταση κλπ., καὶ πού ὁ Νίτσε, στὸ παραπάνω χωρίο, τὸ συσχέτισε μὲ μουσικὴ αἴσθηση. Στὸν χῶρο αὐτὸ οἱ ὄροι δὲν μποροῦν νὰ σταθεροποιηθοῦν, οὔτε ἐπιτρέπεται· ἐπειδὴ ἡ μαρτυρία πού κομίζουν ὀλοένα μεταστοιχειώνεται, θυθίζεται στὸ ἀπειρο.

Στὴ δεύτερη κατηγορία ἀνήκουν λ.χ. οἱ λέξεις ἀγάπη, ἀλήθεια, ἐλευθερία, Θεὸς κλπ. Θὰ ἐπιμεινῶμε λίγο στὴ λέξη Θεός. Καὶ θὰ συσχετίσωμε τὰ ἐπίπεδά της μὲ τὰ ἀντίστοιχα τοῦ ὑποστασιακοῦ φωτισμοῦ.

<u>Ὑποστασιακὸς φωτισμὸς</u>	<u>Λέξη</u>	<u>Ἐπίπεδα ἐμβιώσεως</u>
Ἐνθυμία (πνεῦμα)	Θεός	Συνταρακτικὴ συνάντηση μᾶς ἀπροσδιόριστης παρουσίας - ἀπουσίας.
Ἐνδιάθεση	Θεός	Ἀπροσδιόριστη ὑπόψια σημαντικῆς παρουσίας.
Συναίσθημα	Θεός	Προσδιωρισμένη μορφήμ ἰσχυρὸ συγκινησιακὸ συντελεστή.
Αἴσθημα	Θεός	Προσδιωρισμένη μορφή ἑνὸς εἰδῶλου.

Οἱ ἀναβαθμοὶ στοὺς παραπάνω σχηματισμοὺς δὲν εἶναι ποσοτικοί. Οἱ δύο πρῶτοι χωρίζονται ποιοτικῶς ἀπὸ τοὺς δύο δεύτερους. Οἱ δύο κατώτεροι ἀναβαθμοὶ προσδιορίζουν τὸν Θεὸ καὶ ὁ ἄνθρωπος παραμένει ἀμεταποίητος. Ἐνῶ οἱ δύο ἀνώτεροι δὲν προσδιορίζουν τὸν Θεό, παρὰ ἀντίθετα αὐτοὶ προσδιορίζουν καὶ μεταποιοῦν τὸν ἄνθρωπο.

Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μιᾶνε γιὰ τὸν «Θεό». Μερικοὶ μάλιστα εἶναι αὐτεξούσια «ἄτομα», κρίνουν «προσωπικῶς» καὶ παραγνωρίζουν τὴν μακρὰ ἱστορικὴ ἐμπειρία, ἀδαεῖς γιὰ τὸ τί συμβαίνει πέρα ἀπὸ τὰ στενὰ ὄρια τῆς προσωπικῆς τους συνείδησης καὶ συνεπῶς ἀδαεῖς μπροστὰ στὶς ἀποκαλύψεις τῶν ἀκραίων ἐνθυμικῶν ἐμβιώσεων. Βεβαίως τὸ δέος προϋποθέτει πνευματικὴ ἰσχύ, ὀδοιορία, κινδύνους, ἀβεβαιότητα γιὰ τὸ γέρας τῆς εὐδοκίας. Ὅποιος μιλάει μὲ «ἀπλᾶ» λόγια γιὰ τὸν «Θεό», καὶ μᾶς λέει τί εἶναι ἢ τί δὲν εἶναι, μοιάζει σὰ νὰ κόβῃ τὴν κορυφαία αἰχμὴ τῶν Ἱμαλαίων καὶ νὰ μᾶς τὴ φέρνῃ στὸν εὐκρατο κάμπο, ὅπου ζοῦμε, γιὰ νὰ πατήσωμε ἐπάνω της καὶ νὰ ποῦμε πῶς πατήσαμε τὴν κο-

ρυφή τους! Ἄλλὰ αὐτὴ δὲν εἶναι ἡ κορυφή τοῦ ἀπρόσιτου βουνοῦ. Οἱ κορυφές τῶν βουνῶν χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸ ὕψος τους καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ὕλη τους. Ἔστω κι' ἂν πράγματι ἔχει μεταφερθῆ ἡ λίθινη αἰχμή τους (= οἱ διατυπώσεις αὐτῶν πού τις συνάντησαν), θὰ εἶναι μιὰ πέτρα ὁμοία μὲ ὅλα τὰ ἄλλα λιανολίθαρα τοῦ κάμπου (= οἱ ἀργές λέξεις τῶν κοινῶν ἐμπειριῶν). Οἱ φράσεις «Ἡ ἀγάπη εἶναι εὐάρεστη» καὶ «Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ», στέκονται ἡ μιὰ κοντὰ στὴν ἄλλη, σὲ εὐθεία παράταξη, καὶ ὅμως τὸ ἀπερινόητο ὕψος τῆς δεύτερης φράσης κεῖται τόσο μακριὰ ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς πρώτης, ὅσο κορυφὴ μυθικοῦ βουνοῦ ἀπὸ τὴν πεδιάδα.

Ὁ δρόμος πρὸς τις ὑψηλές ἐμβιώσεις εἶναι σχολιός, ἔχει θαμνίδες, ἐπίπεδα, καὶ πρέπει κανεὶς νὰ τὰ ἀνεβῆ ἕνα πρὸς ἕνα. Ἡ κατ' εὐθείαν πρόσβαση εἶναι ψευδής. Τοῦτο σημαίνει πὼς πρέπει νὰ πέσουν διαδοχικὰ οἱ φραγμοὶ πού τοὺς ἔστησαν μέσα μας τὰ πλέγματα τῆς ἐγκοσμιότητος καὶ τῆς μακρᾶς συνήθειας, ὁμαδικῆς καὶ ἀτομικῆς. Οἱ μυητικὲς τελετὲς τῆς ἀρχαιότητος κάτι θαυτέρο ἐγνώριζαν.

Τὸ νὰ ἀκολουθοῦμε σχολιὸ δρόμο μᾶς τὸ ἐπιβάλλει καὶ μιὰ ὅλως ἀδιερεύνητη ἀνάγκη. Ἀδιερεύνητη, ἐπειδὴ στὴν πρώτη της ἐκδοχὴ φαίνεται νὰ ἀκυρώνη ἐκ προοιμίου κάθε μας προσπάθεια. Καὶ ἂν ὑποθέσωμε πὼς φτάσαμε ἀμέσως στὸν σκοπὸ μας, δὲν ἔχομε παρὰ νὰ σιωπήσωμε. Διότι ὅ,τι θὰ ποῦμε περὶ αὐτοῦ θὰ εἶναι μείωσή του· συνεπῶς τὸ νὰ μιλήσωμε θὰ ἦταν πράξη ἀσέβειας. Ἄλλωστε στὸ τέρμα τῆς ὁδοῦ θὰ πάψωμε νὰ εἶμαστε ὁδοιπόροι, δηλαδὴ ἄνθρωποι.

Ἡ γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας - 12

Μιλήσαμε γιὰ τις δυνατότητες εἰ δ ἢ σ ε ω ς τοῦ ἀνθρώπου περὶ τοῦ ὑπάρχοντος, δηλαδὴ γιὰ τις δυνατότητες γνώσεως (ἐλλογή διαύγαση) καὶ ἐπιγνώσεως (ὑποστασιακὸς φωτισμὸς). Ὑστερα ἀπὸ αὐτὴ τὴ «γνωσιολογικὴ» διερεύνηση, ἐπιστρέφομε στὸ κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικὸ ἐρώτημα. Τί «εἶναι» τὸ ὑπάρχον; Ποιὸ τὸ νόημά του; Γιατί νὰ ὑπάρχη, ἐνῶ θὰ μπορούσε καὶ νὰ μὴ ὑπάρχη; Γνωρίζομε φαινόμενα. Ποιὰ εἶναι ὁμοῦς ἡ οὐσία; Ὁ Πλάτων ἐβίωσε δραματικὰ τὸ πρόβλημα τῆς οὐσίας. Εἶδε καὶ τὰ γιγάντια πνεύματα τῶν ἄλλων Ἑλλήνων φιλοσόφων νὰ

μάχωνται ἀπεγνωσμένως γιά τήν κατάκτηση τοῦ μυστικοῦ τῆς. Καί ὅλη αὐτή τή σκληρή μάχη τήν ὠνόμασε «Γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας» («Σοφιστής» 246a). Μιά μάχη μέ διαδοχικές φάσεις, μέ πολλές τακτικές ὑποχωρήσεις καί ἄλλες τόσες στρατηγικές πλευροκοπήσεις. Ἐν τέλει, ὁμως, χωρίς ἔκδραση. Σέ μιὰ ἀνάπαυλα τῆς μάχης ὁμολογεῖται πῶς «... ὀῖλον γάρ καί ὑμεῖς μέν ταῦτα [τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὀπότεν ὄν φθέγγησθε] πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρό τοῦ μέν ὀόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...» («Σοφιστής» 244a).

Τὴν ἀνυπαρξία τῆ νοοῦμε πάντοτε μέσα στά πλαίσια τοῦ ὑπάρχοντος. Ἐνα διβλίο ὑπάρχει ἢ δὲν ὑπάρχει μέσα στόν ὑπάρχοντα κόσμο. Αὐτὸ τὸ νοοῦμε σαφῶς. Τὴν ὑπαρξὴ ὁμως τοῦ κόσμου στό σύνολό του, καί ἔναντι τοῦ μηδενός, δὲν μπορούμε νά τὴ νοήσωμε, τουλάχιστον γνησίως. Διότι ἡ δευτέρα περίπτωση δὲν ἀνάγεται στήν αἰσθητηριακή μας ἀντίληψη, ὁπως ἡ πρώτη, παρά στίς πιὸ ἀκραιῆς ἐπιδόσεις τῆς ἐνθυμίας καί τοῦ Λόγου. Ἡ ἀπορία περὶ τοῦ ὑπάρχοντος, πού φιλοσοφικά διατυπώνεται ὡς ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῆς Οὐσίας, ἀφήνει πίσω τῆς ὄλες τίς ἀπαντήσεις, ὄλες τίς συλλήψεις καί ὄλες τίς ἐμπειρίες πού ἔχομε γι' αὐτό. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ ἀπορία συμβαίνει νά εἶναι βαθύτερη καί γνησιώτερη ἀπὸ τίς λύσεις τῆς.

Σέ κρυφές καί σπάνιες στιγμές ἀντιλαμβάνομαστε τὴν κρισιμότητα αὐτῆς τῆς ἀπορίας, πού συνοδεύεται ἀπὸ ἕνα περίφοβο ρίγος ἔτοιμο νά ἀνοίξῃ ρωγμὴ ἀφανιστικὴ στήν ὑπαρξὴ μας καί νά τὴ συντρίψῃ. Διότι, ὁπως λέγει καί ὁ Χαίλντερλιν, ἕνα τόσο ἀδύναμο δοχεῖο πού εἴμαστε δὲν μπορούμε νά χωρέσωμε τὴ θεϊότητα· μόνο σέ σπάνιες στιγμές μπορούμε νά φέρωμε τὴ θεία πλησμονή.

Αὐτὲς ὁμως οἱ ἐμπειρίες μᾶς θγάζουν ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς φιλοσοφικῆς ἐρωτηματοθεσίας, ἐπειδὴ καί τὸ ἐρώτημα «ποιά εἶναι ἡ οὐσία;» ἔχει τοὺς περιορισμούς του. Γι' αὐτὸ καί ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων τοὺς διέρρηξε καί ζήτησε τὴν ἀπάντηση «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» («Πολιτεία» VI, 509b). Καί τοῦτο σημαίνει ἐπέκεινα τῆς φιλοσοφικῆς ἀντίληψης περὶ τῆς Οὐσίας, καί ἐπέκεινα τῶν φιλοσοφικῶν διοδεύσεων πρὸς τὴν Οὐσία. Διότι, ὁπως ἤδη προσπαθήσαμε νά δείξωμε, ἡ ἀνθρώπινη εἶδραση εἶναι εὐρύτερη, καί χρη-

σιμοποιεί δλα τὰ μέσα της γιὰ τὸν ζητούμενο, ἀλλὰ καὶ ἐπιποθούμενο, ὄντολογικὸ αὐγασμὸ.

Ἐπιποθούμενο ὄντολογικὸ αὐγασμὸς - 13

Ἡ ἔλλογη διαύγαση, ὡς γνῶση τοῦ ὄντος, καὶ ὁ ὑποστασιακὸς φωτισμὸς, ὡς πείρα τοῦ ὄντος, παραμένουν μεσοστρατίς, σὲ σχέση μετὰ τὸ ὄντο τοῦ ἐπιδιωκόμενου ὀριστικοῦ ὄντολογικοῦ αὐγασμοῦ. Καὶ μάλιστα, ἐνῶ κατευθύνονται πρὸς αὐτόν, πρὸς τὸ Ἔνα, τὸ τελευταῖο σημεῖο τῆς ὁδοῦ ποὺ μποροῦν νὰ ὀδεύσουν δὲν εἶναι μονοσήμαντης κατεύθυνσης, παρὰ κόμβος διακλαδώσεων. Ἄν ἡ ἔσχατη Ἀλήθεια, ἡ ὀριστικὴ ἀποκάλυψη τοῦ νοήματος τοῦ ὄντος, ἦταν μόνον γνῶση, τὸ ὄν θὰ ἦταν ἀντι-κείμενο τῆς (συν) εἰδήσεως. Πρᾶγμα ἄτοπο. Ἄν ἦταν μόνον πείρα, θὰ ἦταν τόσο μυστικὴ καὶ τόσο ἀδιαφώτιστη, ποὺ θὰ ἀπέκλειε τὴν αἰτούμενη φανέρωση. Ὁ συνδυασμὸς τῶν δύο ὄρων, πείρας καὶ γνῶσης, εἶναι προβληματικὸς, διότι ἡ μεταξὺ τους περιχώρηση εἶναι πάντοτε ἐλλιπής. Καὶ ὁμοίως αὐτὴ ἡ κατεύθυνση φαίνεται ἡ μόνη ὑποσχετικὴ. Ἀπὸ τίς ὑπάρχουσες μαρτυρίες διαφαίνεται πῶς μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθῇ, ὑπὸ τὸν ὄρο τῆς μεταμορφώσεως τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου. Τούτῃ ὁμοίως, καθὼς τελεῖ μέσα στὸν κλοιὸ τῆς ἐχθρικῆς ἀντικειμενικότητος, πολὺ λίγο μπορεῖ νὰ εὐοδωθῇ. Συνεπῶς ἀπαιτεῖται, περαιτέρω, καὶ ἡ μεταμόρφωση τῆς ἀντικειμενικότητος, δηλαδὴ τοῦ κόσμου. Ἀναποδράστως. Ἄν εἶναι νὰ δοθῇ πνευματικὴ λύση, ἀπαιτεῖται ἡ λύση τῶν δεσμῶν τῆς ἀντικειμενικότητος. Αὐτὸ εἶναι τὸ μέγα σκάνδαλο, στὸ ὁποῖο προσέκρουσαν οἱ πιδὲ ἀκραῖες συνειδήσεις. Καὶ μίλησαν γιὰ τὴν «ἐκπύρωση» τοῦ κόσμου, ἢ γιὰ τὴν «ἔσχατη κρίση», ὅπου θὰ συμβῆ ἡ ἄρση τοῦ χρόνου. Πρᾶγμα ποὺ ὑπερβαίνει τίς δυνατότητες τῆς συνείδησης καὶ προϋποθέτει τὴ συνεργίαν τῆς Ὑπερβάσεως. Ὅποτε, περαιτέρω, ἡ εἶδηση τῆς συνειδήσεως μετασχηματίζεται σὲ ἐγρήγορη, σὲ προετοιμασίαν καὶ σὲ ἀναμονή.

Αὐτὸ σημαίνει πῶς ὁ κόσμος ὁ διούμενος πνευματικὰ συμπληρώνεται ἀναποτρέπτως ἀπὸ μίαν ὕψιστην ἐκμύθευση. Ἔργο πάντοτε δυσχερές. Ἀπὸ τὸ ὁποῖο, στὸν αἰῶνα τῆς ἀπομύθευσης, δλοένα καὶ ἀπομακρυνόμεστε.

Τὸ ἱστορικό ἐπίπεδο τῆς ἐνθυμίας - 14

Ἡ ἐνθυμία — καὶ ἐδῶ τὴ νοοῦμε μὲ ἓνα εὖρος ποῦ καλύπτει δλόκληρη τὴν ἐσωτερικότητα — δὲν εἶναι μόνον ἀτομική, ἀλλὰ καὶ συλλογική. Ὁ ἐκάστοτε «τόνος» τῆς, τὸ ἐκάστοτε «χρῶμα» τῆς χαρακτηρίζει λαοὺς καὶ ἱστορικές ἐποχές. Καὶ ἡ συλλογική ἐνθυμία ἔχει τὰ γνωρίσματα τῆς ποιότητας, τῆς ἔντασης καὶ τῆς μεταβλητικότητας. Αὐτὰ δίνουν τὴν ἐσωτερικὴ φυσιογνωμία ἑνὸς λαοῦ σὲ μιά ἱστορικὴ του περίοδο. Τὸ ἐκάστοτε ἱστορικὸ ἐπίπεδο τῆς ἐνθυμίας προσδιορίζει καιρίως, ὄχι ὁμως καὶ αἰτιοκρατικῶς, τὸ ἐπίπεδο τῆς ἀτομικῆς ἐνθυμικῆς κατάστασης.

Στὸν αἰῶνα μας γίνεται πολὺς λόγος γιὰ τὴν ἀπομύθευση. Τοῦτο ἀκριβῶς μαρτυρεῖ τὴν πτώση τοῦ ἱστορικοῦ ἐπιπέδου τῆς ὁμαδικῆς ἐνθυμίας μέχρι τῆ χαμηλῆ γραμμῆ τῆς αἰσθαντικότη-
τας. Δηλαδή ὄλο κι' ὄλο τὸ βάθος τῆς εἰδήσεως τοῦ ἀνθρώπου ἔπεσε στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀπλῆς πληροφόρησης τῶν αἰσθήσεων. Εἶναι ὁ αἰῶνας τῆς βασιλείας τῶν αἰσθήσεων (καὶ ὄχι τοῦ πνεύματος).

Σὲ ἐποχές ὅπου τὸ ἱστορικὸ ἐπίπεδο τῆς ἐνθυμίας ἔφτανε ψηλά, ὡς τὶς κορυφές τῶν γνήσιων πνευματικῶν ἐμδιώσεων, τὸ αἶτημα ἀκριβῶς ἦταν γιὰ ἐκμύθευση, γιὰ ὑπέρβαση τῆς ἐγκο-
σμιότητας καὶ κάθε ἐκμυθευτικὴ λύση ἰσοδυναμοῦσε μὲ λύση πνευματικῆς καὶ ψυχικῆς ἐνέργειας, ποῦ ἐνδυνάμωνε τὴν ἱστο-
ρικὴ πορεία.

Τὸ αἶτημα τῆς ἀπομύθευσης ἐνεργεῖ δραστικῶς στὶς σύγχρο-
νες συνειδήσεις. Τοῦτο ὁμως δὲν εἶναι ἓνα περιθωριακὸ γεγονός. Μαρτυρεῖ τὴν πτώση τοῦ πνευματικοῦ κόσμου καὶ τὴν ἔκπτωση τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ δρόμοι προσβάσεως πρὸς τὴν Οὐσία, πρὸς τὴν προβληματικὴ, τὴν ἀγωνία καὶ τὴν εὐδοκία τοῦ ὄντολογικοῦ αὐ-
γασμοῦ, ἄλλοτε πολυσύχναστοι, τώρα ἐρημώνονται. Ἡ ἱστορικὴ ροπὴ εἶναι καθοδική — πρὸς τὶς πεδιάδες.

Κατάβαση - 15

Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ τί εἶναι τὸ ὑπάρχον καὶ ποιὸ τὸ νόημά του τὸ ἀφήνομε πίσω μας, ὡσὰν ἀπρόσιτη κορυφή, χαμένη μέσα

στά νέφη, πού μιὰ φορά ξάνοιξαν και τὴν ἀτενίσαμε θαυμαστὴ και φοβερή, σὲ εὐδιο οὐρανό. Ἔκτοτε συγγέεται μέσα μας ἡ πραγματικότητα και τὸ δνειρο.

Τὴν ἀφήγομε πίσω μας, ὅπως ἐγκαταλείπομε κορυφὴ ἐνεργοῦ ἡφαιστείου· σειδόμενη, περιφλεγόμενη, ἀπειλητικὴ.

* * *

«Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα και ὄχι τὸ τίποτε;». Μ' αὐτὸ τὸ κατ' ἔξοχὴν φιλοσοφικὸ ἐρώτημα ἀρχίζει ὁ βαθύνους φιλόσοφος τῶν καιρῶν μας Μάρτιν Χάϊντεγκερ τὸ παρὸν βιβλίο του.

Στὸ προοίμιό μας διαγράψαμε προπαιδευτικὰ τὸν ὄριζοντα ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἀναφαίνεται ἓνα τέτοιο ἐρώτημα. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ τὸ ἔθεσαν κατὰ τρόπο δραματικὸ, ὄσο και κρίσιμο, ὄλοι οἱ μεγάλοι φιλόσοφοι. Τὸ παραλαμβάνει, μὲ τὴ σειρά του, και ὁ Χάϊντεγκερ και τὸ ὑποβάλλει σὲ διεξοδικὴ ἀνάλυση, ξεκινώντας ἀπὸ τῆς σύγχρονες κατακτῆσεις τοῦ πνεύματος, και προπαντὸς ξεκινώντας ἀπὸ τῆς παρούσες ἱστορικῆς συνειδητοποιήσεις. Διότι ἀκριβῶς μιὰ ἀπὸ τῆς μεγάλης ἀρετῆς αὐτῆς τῆς πραγματείας εἶναι ὁ συσχετισμὸς τῆς ὀντολογικῆς προβληματικῆς ὄσο μὲ τὴν παρούσα ἱστορικὴ κατάσταση ὄσο και μὲ τὴν ἐν γένει θέση τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο. Ἡ ἀνάμνηση ἢ ἡ λησμονιὰ τοῦ ὄντος δὲν εἶναι ἓνα περιστατικὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ εἶναι αὐτὴ τούτη ἢ ὑπαρξὴ του, στὴν πλέον μοιραία τῆς ἔκβαση.

Μὲ τὴν ἀπόδοση στὴ γλώσσα μας αὐτοῦ τοῦ περισπούδατου ἔργου τοῦ φιλοσόφου μὲ τὴν πὸ ἐγρήγορη φιλοσοφικὴ και ἱστορικὴ συνείδηση, συνεχίζομε τὴν προσπάθειά μας γιὰ τὴν ἐνδυνάμωση τῆς φιλοσοφικῆς παιδείας στὸν δύσμοιρο τόπο μας. Πρόκειται γιὰ ἓναν σιωπηλὸ και ἐπίμοχθο ἀγῶνα πὸ τὸν συντηρεῖ ἢ ἀγάπη γιὰ τὸν φιλοσοφικὸ λόγο, και μόνο. Ἡ ὁποία μεταποιεῖται σὲ ἀγαπτικὴ σχέση ἀνάμεσα σὲ πρόσωπα· στοὺς διανοητῆς πὸ μεταγλωττίσαμε τὸ λόγο τους λέξη πρὸς λέξη, στὸν μεταφραστὴ, στοὺς ἀναγνώστες. Ἐναυ-

λα τὰ ὤτα μας ἀκόμη ἀπὸ τὶς βαθειὰς φωνὰς τῶν Ν. Μπερντιάεφ, Κ. Γιάσπερς, Ζὰν Βάλ, Ὀρτέγα ὁ Γκασσέτ, ποὺ ἐξελλήνισαμε.

Στὸ τέλος τοῦ ἔργου παραθέτομε εἰσαγωγικὴ μελέτη μας, προκειμένου ὁ ἀναγνώστης νὰ ἀποκτήσῃ εὐρύτερη ἐποπτεία ἐπάνω στὴ φιλοσοφικὴ δραστηριότητα τοῦ φιλοσόφου ποὺ τώρα παρουσιάζομε στὸ ἑλληνικὸ κοινό.

Φιλοθέη, Μάϊος 1973.

ΧΡΗΣΤΟΣ ΜΑΛΕΒΙΤΣΗΣ

MARTIN HEIDEGGER
ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

ΕΞΗΓΗΣΗ ΣΗΜΕΙΩΝ :

- * Οί λέξεις πού φέρνουν άστερίσκο είναι γραμμένες έλληνικά στό πρωτότυπο.
- ** Φράσεις πού κλείνονται ανάμεσα σέ δύο άστερίσκους είναι γραμμένες έλληνικά στό πρωτότυπο. Τούς άστερίσκους τούς έθεσε ό μεταφραστής.
- < > Οί όξειες άγκύλες είναι τοῦ συγγραφέα.
- [] Οί όρθές άγκύλες είναι τοῦ μεταφραστοῦ.

X. M.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΗ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΗ

Τοῦτο τὸ γραπτὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸ πλήρως ἀναθεωρημένο κείμενο τῶν παραδόσεων, οἱ ὁποῖες ἐδόθησαν, μὲ τὸν ἴδιο τίτλο, κατὰ τὸ θερινὸ ἐξάμηνο τοῦ 1935, στὸ πανεπιστήμιο τοῦ Φράιμπουργκ ἐπὶ τοῦ Μπράιεγκαου.

Τὸ ἐκφωνηθὲν κείμενο δὲν συμφωνεῖ πλέον μὲ τὸ τυπωμένο.

Γιὰ νὰ βοηθηθῇ ὁ ἀναγνώστης, καὶ χωρὶς νὰ μεταβληθῇ τὸ περιεχόμενον, συνετιμήθησαν μακρὲς προτάσεις, τὸ κείμενο χωρίσθηκε εἰς παραγράφους, ἀπαλείφθησαν οἱ ἐπαναλήψεις, διορθώθησαν τὰ παροράματα καὶ ἐπανορθώθησαν οἱ ἀνακρίβειες.

Ὅ,τι περιλαμβάνεται ἀνάμεσα εἰς παρενθέσεις γράφτηκε ταυτόχρονα μὲ τὴν ἐπεξεργασία. Οἱ ἀγκύλες περικλείουν παρατηρήσεις ποὺ ἔγιναν κατὰ τὰ ἐπόμενα ἔτη.

Γιὰ νὰ κατανοηθῇ ὀρθῶς μὲ ποιὰ σημασία καὶ γιὰ ποῖο λόγο ἐτέθη στὸν τίτλο τῶν παραδόσεων αὐτῶν τὸ ὄνομα «Μεταφυσική», πρέπει ὁ ἀναγνώστης πρῶτα νὰ διεξέλθῃ τὸ κείμενον.



ΤΟ ΘΕΜΕΛΙΩΔΕΣ ΕΡΩΤΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

ΓΙΑΤΙ ΝΑ ΥΠΑΡΧΟΥΝ τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε; Ἴδου τὸ ἐρώτημα. Καὶ θεβαίως δὲν πρόκειται γιὰ ἓνα αὐθαίρετο ἐρώτημα. «Γιατί, λοιπόν, νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» — Τοῦτο εἶναι προφανῶς τὸ πρῶτο ἀπὸ ὄλα τὰ ἐρωτήματα. Τὸ πρῶτο· ἐννοεῖται ὄχι μέσα στὴ χρονικὴ διαδοχὴ τῶν ἐρωτημάτων. Τὰ ἄτομα, καθὼς καὶ οἱ λαοί, ὀλοένα ἐρωτοῦν, στὴν ἱστορικὴ τους πορεία ἀνὰ μέσον τοῦ χρόνου. Ἐρευνοῦν καὶ ἐξετάζουν καὶ ἐλέγχουν πολλὰ πράγματα, προτοῦ ἀντιμετωπίσουν τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;». Πολλοὶ εἶναι αὐτοὶ ποὺ δὲν σκοντάφτουν ποτὲ ἐπάνω σὲ τοῦτο τὸ ἐρώτημα, δταν μ' αὐτὸ ἐννοοῦμε ὄχι ἀπλῶς τὸ ἄκουσμα καὶ τὸ διάβασμα αὐτῆς τῆς ἐρωτηματικῆς φράσης, ἀλλὰ: τὸ νὰ θέσης τὸ ἐρώτημα, δηλ. νὰ τὸ φέρης στὸν ὀρίζοντά του, νὰ τὸ ἐγείρης, νὰ νοιώσης τὴν ἀναγκαιότητα αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος.

Καὶ ὁμως! Ἡ κρυμμένη δύναμη αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος τὸν καθένα μας θὰ τὸν ἀγγίξη μιὰ φορά, ἴσως καὶ περισσότερες, χωρὶς καλὰ - καλὰ νὰ καταλάβῃ τί τοῦ συμβαίνει. Σὲ στιγμὲς μεγάλης ἀπελπισίας, ἐπὶ παραδείγματι, δταν τὰ πράγματα χάσουν ὄλο τὸ βάρος τους καὶ δταν κάθε νόημα σκοτεινιάσῃ, τότε προβάλλει τὸ ἐρώτημα. Ἴσως νὰ ἠχῆσῃ μόνο μιὰ φορά μέσα στὴ ζωὴ μας

σάν απόμακρο σήμαντρο, κι' ύστερα νά χαθῆ. Καί στίς εὐφρόσυνες στιγμές τῆς καρδιάς, ἰδοῦ το τὸ ἐρώτημα· διότι τότε δλα τὰ πράγματα μετασχηματίζονται καί σάν γιά πρώτη φορά νά στέκωνται γύρω μας, ἔτσι ὥστε περισσότερο τὰ συλλαμβάνομε ὡσάν νά μὴν ὑπάρχουν, παρά ὡσάν νά ὑπάρχουν, καί μὲ τὸν τρόπο πού ὑπάρχουν. Καί σέ στιγμές ἀνίας, ἰδοῦ το τὸ ἐρώτημα· ὅπου εἴμαστε τὸ ἴδιο μακρὰ καί ἀπὸ τὴν ἀπελπισία καί ἀπὸ τὴν εὐφροσύνη, καί ὅπου ἡ καταθλιπτικὴ κοινοτοπία τῶν ὄντων ἀπλῶνει τὴν ἐρημία· ὅπου μᾶς εἶναι ἀδιάφορο ἂν τὰ ὄντα ὑπάρχουν ἢ ἂν δὲν ὑπάρχουν· καί μαζύ τους ξαναηχεῖ τὸ ἐρώτημα, μὲ μίαν ἰδιότυπη μορφή: Γιατί νά ὑπάρχουν τὰ ὄντα καί ὄχι τὸ τίποτε;

Μόνο πού αὐτὸ τὸ ἐρώτημα μπορεῖ νά τεθῆ ρητῶς ὡς τοιοῦτο, ἢ μπορεῖ, χωρὶς νά ἀναγνωρισθῆ ὡς ἐρώτημα, νά διασχίση τὴν ἐμπειρικὴ μας ὑπαρξὴ ὡς παροδικὴ ριπὴ ἀνέμου, μπορεῖ νά μᾶς καταθλίψῃ ἢ κάτω ἀπὸ μίαν ὁποιαδήποτε πρόφαση νά τὸ παραμερίσωμε ξανά καί νά τὸ δαμάσωμε· σίγουρα, δὲν εἶναι τὸ ἐρώτημα πού τὸ θέτομε χρονολογικῶς πρῶτο.

Ἄλλὰ εἶναι τὸ πρῶτο ἐρώτημα κατὰ μίαν ἄλλην ἔννοια — δηλαδῆ, κατὰ τὴν τάξην. Αὐτὸ ἀποσαφηνίζεται κατὰ τρεῖς τρόπους. Τὸ ἐρώτημα «Γιατί νά ὑπάρχουν τὰ ὄντα καί ὄχι τὸ τίποτε;» σημαίνει γιά μᾶς, ὅτι εἶναι τὸ πρῶτο στὴν τάξην, πρῶτον διότι εἶναι τὸ εὐρύτερο, ὕστερα διότι εἶναι τὸ βαθύτερο, καί τέλος ἐπειδὴ εἶναι τὸ πρωταρχικώτερο.

Τὸ ἐρώτημα φθάνει ὡς τὰ ἔσχατα. Δὲν σταματᾷ σέ κανένα, ὁποιοῦδήποτε εἶδους, ὄν. Τὸ ἐρώτημα καλύπτει δλα τὰ ὄντα, δηλαδῆ ὄχι μόνο τὰ παρόντα στὴν εὐρύτατη ἔννοια, ἀλλὰ καί ὅσα ὑπῆρξαν στὸ παρελθόν καί ὅσα θὰ ὑπάρξουν στὸ μέλλον. Ἡ ἔκτασις αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος ἔχει τὸ ὄριόν της στὸ καθαρὸ τίποτε, στὸ μὴ ὑπάρχον, στὸ μηδέν. Ὅτιδήποτε δὲν εἶναι μηδέν, ἐμπίπτει στὸ ἐρώτημα, στὸ τέλος ἀκόμη καί αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ μηδέν. Ὅχι διότι τοῦτο εἶναι κάτι, ἕνα ὄν, περὶ τοῦ ὁποίου μιλάμε, ἀλλὰ ἐπειδὴ «εἶναι» τὸ μηδέν. Ἡ ἔκτασις τοῦ ἐρωτήματός μας εἶναι τ ὀ σ ο μεγάλη, πού ποτὲ δὲν μπορούμε νά πᾶμε ἐκεῖθεν της. Δὲν ἐρωτᾷμε γιά τοῦτο ἢ γιά τὸ ἄλλο οὔτε γιά δλα τὰ ὄντα μὲ τὴ σειρά τους, ἀλλὰ ἐρωτᾷμε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ γιά τὰ ὄντα στὸ σύνολό

τους, ἢ ὅπως λέμε, γιὰ λόγους πού θά διευκρινισθοῦν ἀργότερα: γιὰ τὰ ὄντα στό σύνολό τους ὡς τοιαῦτα.

Ὅπως τὸ ἐρώτημα τοῦτο εἶναι τὸ εὐρύτερο, ἔτσι εἶναι καί τὸ βαθύτερο: Γιατί νά ὑπάρχουν τὰ ὄντα...; Γιατί ἡδηλαδὴ ποιός εἶναι ὁ λόγος; Ἀπὸ ποιό λόγο προκύπτουν τὰ ὄντα; Ποιός λόγος τὰ θεμελιώνει; Πρὸς ποῖον λόγο κατευθύνονται; Τὸ ἐρώτημα δὲν ἐρωτᾷ γιὰ τοῦτο ἢ ἐκεῖνο τὸ ὄν, γιὰ τοῦτο ἐδῶ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ, γιὰ τὸν τρόπο πού δημιουργήθηκε, γιὰ τὸ πῶς μπορεῖ νά μεταβληθῆ, σέ τί μπορεῖ νά χρησιμεύσῃ, καί τὰ παρόμοια. Τὸ ἐρώτημα ζητάει τὸν λόγο πού θεμελιώνει τὰ ὄντα, ὅσο τοῦτα εἶναι ὄντα. Νά ζητᾷς τὸν λόγο σημαίνει: νά ἐμβαθύνῃς. Ὅ,τι τίθεται ὑπὸ ἐρώτηση συνδέεται μὲ τὸν λόγο [βάθος] του. Πλὴν ὅμως, ἐπειδὴ τὰ ὄντα ἐτέθησαν ὑπὸ ἐρώτηση, μένει ἀνοιχτὸ τὸ ζήτημα ὡς πρὸς τὸ ἂν ὁ λόγος τους εἶναι ἀληθινὰ θεμελιωτικός, ἂν πραγματοποιηθῆ τῆ θεμελίωση, ἂν εἶναι ὁ ἀρχέγονος λόγος ἢ ἂν ὁ λόγος ἀδυνατῆ νά θεμελιωθῆ, ἂν εἶναι μιὰ ἀπύθμενη ἄβυσσος ἢ ἂν ὁ λόγος δὲν εἶναι οὔτε τὸ ἓνα οὔτε τὸ ἄλλο, ἀλλὰ παρέχει μόνον τό, ἴσως ἀπαραίτητο, ἐπιφανόμενο τῆς θεμελίωσης, δηλαδὴ εἶναι ἓνα μη-θεμέλιο. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, τὸ ἐρώτημα ζητάει ἀπάντηση ἀπὸ ἓνα λόγο πού νά θεμελιώνῃ τὰ ὄντα ὡς ὄντα, ἐ φ' ὅ σ ο ν εἶναι ὄντα. Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ γιατί, δὲν ψάχνει γιὰ ἐκεῖνα τὰ αἷτια τῶν ὄντων πού εἶναι τοῦ αὐτοῦ τύπου καί τοῦ αὐτοῦ ἐπιπέδου μὲ αὐτά. Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ γιατί, δὲν κινεῖται σὲ μιὰ ὁποιαδήποτε ἐπιφάνεια ἢ ὑπερεπιφάνεια, ἀλλὰ εἰσδύει στὶς περιοχὲς τοῦ «βάθους» καί μάλιστα ὡς τὰ ἔσχατα, ὡς τὰ ὄρια ἀποστρέφεται κάθε ἐπιφανειακότητα καί κάθε ρηχότητα καί ἀγωνίζεται γιὰ τὸ βάθος ὅπως εἶναι τὸ εὐρύτερο, ἔτσι εἶναι καί ἀπὸ τὰ βαθειὰ ἐρωτήματα τὸ βαθύτερο.

Καθὼς τοῦτο τὸ ἐρώτημα εἶναι τὸ εὐρύτερο καί τὸ βαθύτερο, εἶναι, τέλος, καί τὸ πρωταρχικώτερο. Τί ἐννοοῦμε μὲ τοῦτο; Ἄν σκεφθοῦμε τὸ ἐρώτημά μας σ' ὅλο του τὸ εὖρος, ὅτιδῆποτε θέτει ὑπὸ ἐρώτηση, δηλ. τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα στό σύνολό τους, τότε εὐκολὰ θρῖσκόμεστε στὴν ἐξῆς θέση: Μὲ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ κρατᾷμε σὲ πλήρη ἀπόσταση ἀπὸ ἐμᾶς κάθε συγκεκριμένο καί ἀτομικὸ ὄν, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι «τοῦτο» ἢ «ἐκεῖνο». Διότι ἐννοοῦμε τὰ ὄντα στό σύνολό τους, χωρὶς καμμιά εἰδική προτίμηση. Μό-

νον ἔνα ὄν ὀλοένα προωθείται μ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, κατὰ τρόπο ἀξιοσημείωτο: ὁ ἄνθρωπος, πού θέτει αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Ἄλλὰ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ ὁποιοδήποτε ἐπὶ μέρους ὄν. Ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς ἀπεριόριστης ἔκτασής του, ὅλα τὰ ὄντα ἔχουν τὴν αὐτὴ ἀξία. Ἐνας ὁποιοσδήποτε ἐλέφαντας σὲ ἓνα ὁποιοδήποτε παρθένο δάσος τῶν Ἰνδιῶν εἶναι τόσο ὄν, ὅσο καὶ μία ὁποιαδήποτε χημικὴ διαδικασία καύσεως στὸν πλανήτη Ἄρη, ὅπως καὶ ὅτιδήποτε ἄλλο.

Ὅταν λοιπὸν θέτουμε τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;», καὶ τὸ πραγματοποιοῦμε μὲ τὸ ὀρθὸ του ἐρωτηματικὸ νόημα, πρέπει νὰ ἐγκαταλείψουμε τὴν προβολὴ ὁποιοσδήποτε ἰδιαιτέρου καὶ ἀτομικοῦ ὄντος, περιλαμβανόμενης καὶ τῆς ἀναφορᾶς μας στὸν ἄνθρωπο. Ἄλλὰ ποιὸ εἶναι αὐτὸ τὸ ὄν; Ἄς φαντασθοῦμε τὴ γῆ ἀναμέσον τῆς ἀχανοῦς σκοτίας τοῦ διαστήματος. Συγκριτικὰ, εἶναι ἓνας ἐλάχιστος κόκκος ἄμμου, ὅπου ὡς τὸν ἐπόμενον κόκκο τοῦ αὐτοῦ μεγέθους ἀπλώνεται ἓνα κενὸ ἐνὸς χιλιομέτρου καὶ πλέον· στὴν ἐπιφάνεια αὐτοῦ τοῦ ἐλάχιστου κόκκου ἄμμου ζῆ ἓνα ἔρπον, ἐκφοβισμένο σμᾶρι ἀπὸ δῆθεν ἔλλογα ζῶα, τὰ ὁποῖα κάποια στιγμὴ ἀνακάλυψαν τὴ γνῶση (Πρβλ. Νίτσε: Γιὰ τὴν ἀλήθεια καὶ τὸ ψεῦδος ἀπὸ ἐξωθητικὴ σκοπιά, 1873. Κατάλοιπα). Καὶ ποιὸ εἶναι τὸ χρονικὸ διάστημα μιᾶς ἀνθρώπινης ζωῆς μέσα στὴν ἔκταση τῶν ἑκατομμυρίων χρόνων; Οὔτε μιὰ κίνηση τοῦ δείκτου τῶν δευτερολέπτων, οὔτε μιὰ ἀνασαιμιά. Δὲν βρίσκομε κανένα σοβαρὸ λόγο γιὰ νὰ ξεχωρίσωμε ἀνάμεσα ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ὄντων ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ ὄν πού τὸ ὀνομάζουν ἄνθρωπο, καὶ στὸ ὁποῖο κατὰ τύχη ἀνήκομε.

Ἄλλὰ εὐθύς ὡς τὰ ὄντα στὸ σύνολό τους τεθοῦν κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, τὸ ἐρώτημα πάει πρὸς αὐτά, καὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἐρώτημα, καὶ ἔτσι ἔρχονται σὲ μιὰ προνομιακὴ — ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι μοναδική — σχέση. Διότι μέσω αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος γιὰ πρώτη φορὰ φανερώνονται τὰ ὄντα στὸ σύνολό τους ὡς τ ο ι α ὕ τ α, πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ δυνατοῦ λόγου τῶν, καὶ τελοῦν ἀνοιχτὰ ἐναντι τοῦ ἐρωτήματος. Ἡ θέση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος σὲ σχέση μὲ τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα στὸ σύνολό τους δὲν εἶναι ἓνα ὁποιοδήποτε περιστατικὸ ἐντὸς τῶν ὄντων, ὅπως π.χ. εἶναι ἡ πτώση τῶν σταγόνων τῆς βροχῆς. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ

γιατί, είναι σαν να τίθεται άπέναντι τῶν ὄντων στο σύνολό τους, είναι σαν να θγαίνει έξω ἀπό αὐτά, μολονότι ὄχι ἐντελῶς. Ἀλλά ἀκριβῶς γι' αὐτό τὸ λόγο τὸ ἐρώτημα ἀποκτάει τὴν προνομιακὴ θέση του. Καθὼς ἔρχεται ἀντιμέτωπο μὲ τὰ ὄντα στο σύνολό τους, χωρὶς ὡστόσο νὰ διαφεύγη τὸν ἐναγκαλισμό τους, αὐτὸ πού ἐρωτήθηκε μ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ἐπανεπιστρέφει στο ἴδιο τὸ ἐρώτημα. Γιατί τὸ γιατί; Ποῦ θεμελιώνεται αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ γιατί, τὸ ὁποῖο ἀποτολμάει νὰ βρῆ τὸν λόγο τῶν ὄντων στο σύνολό τους; Μήπως τοῦτο τὸ «γιατί» δὲν εἶναι ἓνα ἐρώτημα γιὰ τὸν λόγο πού ἀκόμη εἶναι πρό-λογος, ἔτσι ὥστε πάντοτε νὰ ἀναζητοῦνται ὄ ν τ α γιὰ τὴ θεμελίωσή του; Μήπως τοῦτο τὸ «πρῶτο» ἐρώτημα δὲν εἶναι τὸ πρῶτο στὴν τάξη, ἂν συγκριθῆ μὲ τὴν ἐσωτερικὴ τάξη τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ Εἶναι καὶ μὲ τίς μεταμορφώσεις του;

Βεβαίως — ἂν τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» τεθῆ ἢ ὄχι, οὐδόλως ἐπηρεάζει τὰ ὄντα. Οἱ πλανῆτες ἀκολουθοῦν τίς τροχιές τους χωρὶς αὐτό. Ἡ ὁρμὴ τῆς ζωῆς κατακλύζει τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα χωρὶς αὐτό.

Ἀλλὰ ἐὰν τεθῆ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, τότε ἀναγκαίως συμβαίνει, — ὅταν τὸ ἐρώτημα πράγματι πραγματοποιηθῆ — μιὰ ἐπαναστροφή ἀπὸ αὐτὸ πού ἐρωτήθηκε πρὸς τὸ ἴδιο τὸ ἐρωτᾶν. Γι' αὐτό, λοιπόν, τοῦτο τὸ ἐρωτᾶν δὲν εἶναι καμμιά αὐθαίρετη ἐνέργεια, ἀλλὰ ἓνα σημαντικὸ περιστατικὸ, τὸ ὁποῖο ὀνομάζομε σ υ μ β ἄ ν.

Τοῦτο τὸ ἐρώτημα — καὶ ὅλα ὅσα ἄμεσα ἔχουν τίς ρίζες τους σ' αὐτό, καὶ στὰ ὁποῖα τοῦτο τὸ μοναδικὸ ἐκπτύσσεται — τοῦτο τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ γιατί, δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθῆ μὲ ὁποιοδήποτε ἄλλο ἐρώτημα. Ρίχνεται στὴν ἀναζήτησιν τοῦ ἴδιου τοῦ γιατί. Τὸ ἐρώτημα «Γιατί τὸ γιατί;» φαίνεται ἐξωτερικὰ καὶ ἄμεσα ὡς μιὰ παιχνιδιστικὴ καὶ πρὸς τὸ ἄπειρο ἐκβάλλουσα ἐπανάληψη τῆς ἴδιας ἐρωτηματικῆς πρότασης, φαίνεται ὡς μιὰ μάταιη καὶ κενὴ λεπτολογία ἐπάνω σὲ χωρὶς περιεχόμενον νοηματοδοσίαν λέξεων. Σίγουρα, ἔτσι φαίνεται. Τὸ ζήτημα εἶναι νὰ ξέρωμε ἂν θέλωμε νὰ πέσωμε θύματα αὐτῆς τῆς καθαρὰ φθηνῆς προφάνειας, καὶ ἔτσι νὰ τὰ θεωρήσωμε ὅλα τακτοποιημένα, ἢ ἂν εἴμαστε σὲ θέση,

σ' αὐτὴ τὴν ἐπαναστροφή στὸν ἑαυτό του τοῦ ἐρωτήματος τοῦ γιατί, νὰ διώσωμε ἕνα συνταρακτικὸ συμβάν.

Ἄλλὰ ἔν δὲν ἀφεθοῦμε νὰ ἀπατηθοῦμε ἀπὸ τὶς προφάνειες, θὰ δευχθῆ πὼς αὐτὸ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ γιατί, ὡς ἐρώτημα περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων στὸ σύνολό τους, μᾶς ὀδηγεῖ σίγουρα σὲ ὁποιοδήποτε ἄλλο πρᾶγμα, παρὰ στὸ παιχνιδίσμα μὲ τὶς ἀπλὲς λέξεις, ἐφ' ὅσον ἀκόμη διαθέτωμε ἀρκετὴ πνευματικὴ ἰσχὺ γιὰ νὰ ἐπιτελέσωμε πραγματικὰ τὴν ἐπαναστροφή τοῦ ἐρωτήματος στὸ ἴδιο του τὸ γιατί· διότι, θεβαίως, δὲν θὰ τὴν κάνη ἀπὸ μόνο του. Ἀντιλαμβανόμεστε ἐδῶ πὼς τοῦτο τὸ σπουδαῖο ἐρώτημα περὶ τοῦ γιατί, ἔχει τὸ θεμέλιό του σὲ ἕνα ἄλλα, διὰ τοῦ ὁποίου ὁ ἀνθρωπος ἀποσπᾶται ἀπὸ κάθε προηγούμενη, γνήσια ἢ ὑποθετικὴ, ἀσφάλεια τῆς ἐμπειρικῆς του ὑπαρξης. Ἡ θέση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος πραγματοποιεῖται μόνο μ' αὐτὸ τὸ ἄλλα καὶ ὡς ἄλλα, ἀλλοιῶς δὲν ὑπάρχει ἐρώτημα. Αὐτὸ πού ἐδῶ νοεῖται ὡς «ἄλλα» θὰ διευκρινισθῆ ἀργότερα. Τὸ ἐρώτημά μας δὲν εἶναι ἀκόμη τὸ ἄλλα· γιὰ νὰ γίνῃ τέτοιο πρέπει νὰ μετασχηματισθῆ περαιτέρω· στέκεται ἀκόμη — ἀνίδεο — ἀπέναντι στὰ ὄντα. Ἐπὶ τοῦ παρόντος εἶναι ἀρκετὴ ἡ παρατήρηση, πὼς τὸ ἄλλα αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος κάνει νὰ ἐκπηδήσῃ τὸ ἴδιο του τὸ θεμέλιο· τὸ πραγματοποιεῖ καθὼς ἀναπηδάει. Ἐνα τέτοιο ἄλλα, πού διανοίγει τὴν ἴδια του τὴν πηγὴ, τὸ ὀνομάζομε ἐκπήγαση, αὐτοεκπήγαση τοῦ ἴδιου του τοῦ θεμελίου. Διότι τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» κάνει νὰ ἐκπηδήσῃ τὸ θεμέλιο ὄλων τῶν αὐθεντικῶν ἐρωτημάτων· καὶ ἔτσι εἶναι ἡ πηγὴ [πρωταρχή]· καὶ πρέπει νὰ τὸ ἀναγνωρίσωμε ὡς τὸ πιὸ πρωταρχικὸ ἀπὸ ὅλα τὰ ἐρωτήματα.

Ὅπως εἶναι τὸ πιὸ εὐρὺ καὶ τὸ πιὸ βαθὺ ἐρώτημα, ἔτσι εἶναι καὶ τὸ πιὸ πρωταρχικὸ — καὶ ἀντιστρόφως.

Γὸ ἐρώτημα αὐτὸ εἶναι πρῶτο στὴν τάξῃ μ' αὐτὴ τὴν τριπλῆ σημασίᾳ· καὶ μάλιστα στὴν τάξῃ τοῦ ἐρωτᾶν ἐντὸς αὐτῆς τῆς περιοχῆς, ὅπου αὐτὸ τὸ πρῶτο ἐρώτημα τῆς παρέσχε τὴ διάσταση καὶ τὸ θεμέλιο. Τὸ ἐρώτημά μας εἶναι τὸ ἐ ρ ὠ τ ἦ μ α ὄλων τῶν ἀληθινῶν ἐρωτημάτων, δηλαδὴ τῶν ἐρωτημάτων πού τίθενται ἀφ' ἑαυτῶν καὶ πού, συνειδητὰ ἢ ἀνεπίγνωστα, συνεργωτᾶται ἀναγκαίως μὲ κάθε ἐρώτημα. Κανένα ἐρώτημα, καὶ κατ' ἀκολου-

θίαν κανένα ἐπιστημονικό «πρόβλημα», δὲν εἶναι νοητό, ἀν δὲν περιλαμβάνη, δηλ. ἀν δὲν θέτῃ, τὸ ἐρώτημα ὄλων τῶν ἐρωτημάτων. Ἐπιθυμοῦμε. ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴν νὰ διευκρινίσωμε τὸ ἐξῆς: δὲν μποροῦμε νὰ καθορίσωμε ἀντικειμενικὰ ἀν κάποιος ἢ ἀν ἐμεῖς θέτωμε πράγματι τὸ ἐρώτημα, δηλ. ἀν πραγματοποιοῦμε τὸ ἄλμα, ἢ ἀν παραμένωμε στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀπλῆς γλωσσικῆς διατύπωσης. Τὸ ἐρώτημα χάνει τὴν προτεραιότητά του ἀν μέσα στὸν ὀρίζοντα τῆς ἀνθρώπινης ἱστορικῆς ἐμπειρικῆς ὑπαρξῆς τὸ ἐρωτᾶν ὡς πρωταρχτικὴ δύναμη παραμένη ξένο.

Ἐπὶ παραδείγματι, αὐτὸς πού θεωρεῖ ὅτι ἡ Βίβλος εἶναι θεία ἀποκάλυψη καὶ ἀλήθεια, ἔχει ἤδη τὴν ἀπάντηση πρὶν ἀκόμη τεθῆ τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;»: Τὰ ὄντα, στὸ βαθμὸ πού τὰ ἴδια δὲν εἶναι Θεός, εἶναι δημιουργημένα ἀπὸ αὐτόν. Ὁ ἴδιος ὁ Θεός «εἶναι» ὁ ἀδημιούργητος δημιουργός. Αὐτὸς πού στέκεται στὸ ἔδαφος μιᾶς τέτοιας πίστεως, μπορεῖ θεαίως κατὰ κάποιον τρόπο νὰ παρακολουθήσῃ τὴ θέσιν τοῦ ἐρωτήματος καὶ νὰ συμμετάσχῃ σ' αὐτό, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ἐρωτήσῃ αὐθεντικῶς, χωρὶς νὰ πάψῃ νὰ εἶναι ἓνας πιστός, μὲ ὄλες τὶς συνέπειες αὐτῆς τῆς πράξεως. Μπορεῖ μόνο νὰ ἐνεργήσῃ «ὡς ἄν»... Ἄπὸ τὴν ἄλλη μεριά ὁμως, ἡ πίστις πού δὲν ἐκτίθεται ἀδιαλείπτως στὴ δυνατότητα τῆς ἀπιστίας, δὲν εἶναι πίστις, ἀλλὰ μιὰ ἐπανάπαυση καὶ μιὰ συμφωνία μὲ τὸν ἑαυτὸ της, νὰ προσκολληθῆ μελλοντικῶς στὸ δόγμα, ὅπως τοῦτο τὸ κομίζει ἡ παράδοση. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν εἶναι οὔτε πίστις οὔτε ἐρωτηματοθεσία, παρὰ ἀδιαφορία, ἢ ὅποια τοῦ λοιποῦ μπορεῖ νὰ ἀσχολῆται μὲ τὰ πάντα, ἴσως καὶ μὲ πολὺ πάθος, τόσο μὲ τὸ πιστεῦειν ὅσο καὶ μὲ τὸ ἐρωτᾶν.

Μ' αὐτὰ πού εἶπαμε γιὰ τὴν ἀσφάλεια μέσα στὴν πίστις, ὡς ἓναν ἰδιαιτέρο τρόπο θεαίωσης τῆς ἀλήθειας, θεαίως δὲν σημαίνει πῶς ἡ βιβλικὴ φράσις «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν κλπ.» ἀποτελεῖ ἀπάντησις στὸ ἐρώτημά μας. Ἄσχετα ἀπὸ τὸ ἄν, γιὰ τὸν πιστό, τούτῃ ἡ βιβλικὴ φράσις εἶναι ἀληθινὴ ἢ ὄχι, δὲν μπορεῖ νὰ δώσῃ καμμιά ἀπάντησις στὸ ἐρωτημά μας, διότι δὲν ἔχει καμμιά σχέση μὲ αὐτό. Δὲν ἔχει καμμιά σχέση, διότι δὲν μπορεῖ νὰ συσχετισθῆ μαζύ του. Αὐτὸ πού πράγματι ἐρωτᾶται στὸ ἐρώτημά μας ἀποτελεῖ γιὰ τὴν πίστις μωρία.

Ἡ φιλοσοφία συνίσταται ἀπὸ αὐτὴ τὴ μωρία. Μιὰ «χριστιανική φιλοσοφία» εἶναι ἓνα ξύλινο σίδερο καὶ μιὰ παρανόηση. Βεβαίως ὑπάρχει μιὰ διανοητικὴ ἐρωτηματικὴ ἐπεξεργασία τοῦ κόσμου τοῦ βιωμένου χριστιανικά, δηλ. τοῦ κόσμου τῆς πίστεως. Ἄλλὰ αὐτὸ εἶναι θεολογία. Μόνο σὲ ἐποχὲς ποὺ δὲν πιστεύουν πλέον στὸ ἀληθινὸ μεγαλεῖο τοῦ ἔργου τῆς θεολογίας, φθάνουν στὴν καταστροφικὴ ἰδέα, πὼς θὰ μπορούσαν (μὲ τὴν ὑποτιθέμενη ἀνανέωσὴ τῆς μὲ τὴ βοήθεια τῆς φιλοσοφίας) νὰ φτιάξουν μιὰ θεολογία ἢ ἔστω ἓνα ὑποκατάστατό τῆς, τὸ ὁποῖο θὰ συμφωνῇ μὲ τὶς ἀνάγκες καὶ τὰ γούστα τῆς ἐποχῆς. Γιὰ τὴ γνήσια χριστιανικὴ πίστη ἢ φιλοσοφία εἶναι μωρία. Φιλοσοφῶ σημαίνει ἐρωτῶ: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;». Τὸ νὰ θέτῃς πράγματι αὐτὸ τὸ ἐρώτημα σημαίνει: νὰ ἀποτολμᾶς τὴν ἐξάντληση αὐτοῦ τοῦ ἀνεξάντλητου ἐρωτήματος, μὲ τὴ συνεχῆ ἐκκάλυψη αὐτοῦ ποὺ ζητάει τὸ ἐρώτημα, μέχρι τὰ ἔσχατα. Ὅπου συμβαίνει αὐτό, πρόκειται γιὰ φιλοσοφία.

Ἄν θέλαμε τώρα νὰ μιλήσωμε διεξοδικὰ καὶ κατὰ τρόπο κατατοπιστικὸ γιὰ τὴ φιλοσοφία, θὰ ἦταν κάτι τὸ ἄσκοπο. Βέβαια, ὅποιος ἀσχολεῖται μ' αὐτὴν πρέπει νὰ ζῆρη ὠρισμένα πράγματα. Τοῦτα μπορούμε νὰ τὰ ποῦμε μὲ δυὸ λόγια.

Κάθε οὐσιαστικὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας παραμένει ἀναγκαιῶς ἀνεπίκαιρο. Καὶ τοῦτο, ἐπειδὴ ἡ φιλοσοφία θρῖσκεται πολὺ πιὸ μπροστὰ ἀπὸ τὸ ἐκάστοτε παρὸν τῆς, ἢ ἐπειδὴ συνδέει τὸ παρὸν μ' αὐτὸ ποὺ αὐτὴ ἦταν πρὶν, μ' αὐτὸ ποὺ ἦταν ἀρχῆθεν. Ἡ φιλοσοφία παραμένει πάντοτε μιὰ γνώση, ποὺ ὄχι μόνο δὲν ἀφήνεται νὰ γίνῃ ἐπίκαιρη, ἀλλὰ ἀντίθετα ἐπιβάλλει τὸ μέτρο τῆς ἐπάνω στὴν ἐποχὴ τῆς.

Ἡ φιλοσοφία εἶναι οὐσιαστικὰ ἀνεπίκαιρη, ἐπειδὴ ἀνήκει σ' ἐκεῖνα τὰ σπάνια πράγματα, ποὺ μοῖρα τους εἶναι νὰ μὴ μποροῦν νὰ θροῦν ἄμεση ἀπήχηση στὸ ἐκάστοτε σήμερα, ἀλλὰ καὶ οὔτε ἐπιτρέπεται νὰ τὴ θροῦν. Ὅταν φαίνεται νὰ συμβαίνει κάτι τέτοιο, ὅταν μιὰ φιλοσοφία γίνεται τῆς μόδας, τότε εἴτε δὲν πρόκειται γιὰ πραγματικὴ φιλοσοφία εἴτε τούτη παρανοεῖται καὶ χρησιμοποιοεῖται σὲ ὁποιοσδήποτε, ξένες πρὸς τοὺς σκοποὺς τῆς, καθημερινὲς ἀνάγκες.

Ἡ φιλοσοφία, ἐπίσης, δὲν εἶναι ἡ γνώση ποὺ μπορεῖ κανεὶς

νά τή μάθη άμεσα, όπως μαθαίνει τίς χειροτεχνικές καί τεχνικές γνώσεις, πού τίς χρησιμοποιεῖ άμεσα, όπως τίς οικονομικές καί ἰδίως τίς επαγγελματικές γνώσεις, καί μπορεῖ νά ὑπολογίξῃ στήν ἐκάστοτε χρησιμότητά τους.

Ἄλλά ὅ,τι εἶναι ἀχρηστο μπορεῖ νά εἶναι, καί μάλιστα ἀκριβῶς τότε, μιὰ δύναμη. Αὐτό πού δέν γνωρίζει τήν άμεσα ἀντήχηση μέσα στήν καθημερινότητα, μπορεῖ νά θρίσκειται σέ ἐσωτερική συμφωνία μέ τά γνήσια συμβάντα τῆς ἱστορίας ἑνός λαοῦ. Μπορεῖ μάλιστα νά εἶναι τὸ προμήνυμά τους. Αὐτό πού εἶναι ἀνεπίκαιρο θά ἀποκτήσῃ τὸν δικό του καιρό. Αὐτό ἰσχύει γιά τή φιλοσοφία. Ἔτσι, λοιπόν, δέν μποροῦμε νά καθορίσωμε μιὰ γιά πάντα τὸ ἔργο τῆς φιλοσοφίας, καί συνεπῶς τὸ τί πρέπει νά ἀπαιτήσωμε ἀπὸ αὐτήν. Κάθε βαθμίδα καί κάθε ἑναρξη τῆς ἀνάπτυξῆς τῆς φέρνει τὸν δικό της νόμο. Μποροῦμε μόνο νά ποῦμε αὐτό πού δέν εἶναι ἡ φιλοσοφία κι' αὐτό πού δέν μπορεῖ νά μᾶς παράσχη.

Διατυπώθηκε ἕνα ἐρώτημα: «Γιατί νά ὑπάρχουν τὰ θντα καί ὄχι τὸ τίποτε;». Αὐτό τὸ ἐρώτημα θεωρήθηκε ἕτι εἶναι τὸ πρῶτο. Καί διευκρινίσθηκε μέ ποιά ἔννοια νοεῖται ὡς τὸ πρῶτο.

Ἄλλά ἀκόμα δέν ἐθέσαμε τὸ ἴδιο τὸ ἐρώτημα. Στραφήκαμε γύρω ἀπὸ διευκρινίσεις περὶ τὸ ἐρώτημα. Αὐτὲς οἱ ἀποσαφηνίσεις εἶναι ἀπαραίτητες. Διότι τὸ ἐρώτημα αὐτό δέν συγκρίνεται μέ ὁποιοδήποτε ἀπὸ αὐτὰ πού μᾶς εἶναι συνηθισμένα. Δέν ὑπάρχει δρόμος πού νά μᾶς ὀδηγήῃ προοδευτικά πρὸς τὴν ἐξοικείωση μ' αὐτό τὸ ἐρώτημα. Ὡστε πρέπει νά τεθῇ καί νά παρα-σταθῇ [vor-gestellt] ἀπὸ τὴν ἀρχή. Ἐξάλλου, ἐφ' ὅσον παρα-στήσαμε τὸ ἐρώτημα καί μιλήσαμε γι' αὐτό, δέν ἐπιτρέπεται νά τὸ ἀναβάλωμε, πολὺ δὲ περισσότερο νά τὸ λησμονήσωμε.

Κλείνομε, λοιπόν, τοῦτο τὸ εἰσαγωγικὸ μάθημα μ' αὐτὲς τίς διευκρινίσεις.



Κάθε οὐσιαστικὴ μορφή τοῦ πνεύματος παραμένει ἀμφίσημη. Ὅσο πιδ διαφορετικὴ ἀπὸ τίς ἄλλες εἶναι μιὰ μορφή τοῦ πνεύματος, τόσο περισσότερο παρανοεῖται!.

Ἡ φιλοσοφία εἶναι μιὰ ἀπὸ τίς λίγες αὐτόνομες δημιουργικὲς δυνατότητες καί ἐνίοτε ἀναγκαιότητες τῆς ἀνθρώπινης ἱστορικῆς ὑπαρξῆς. Οἱ τρέχουσες παρανοήσεις τῆς φιλοσοφίας, οἱ ὁ-

ποιες ὡστόσο, λίγο ὡς πολύ, ἔχουν κάποια δικαιολογία, εἶναι ἀπειρες. Ἐδῶ θὰ μνημονεύσωμε μόνο δύο, οἱ ὁποῖες εἶναι οὐσιώδεις γιὰ τὴν ἀποσαφήνιση τῆς σημερινῆς καὶ τῆς μελλοντικῆς κατάστασης τῆς φιλοσοφίας.

Ἡ πρώτη παρανόηση ἔγκειται στὶς ὑπερβολικὲς ἀπαιτήσεις πού ἔχομε ἀπὸ τὴ φιλοσοφία. Ἡ δευτέρα παρανόηση παρεκτρέπει τὴ λειτουργία της ἀπὸ τὸ σωστὸ νόημά της.

Μιλώντας χονδρικά, λέμε πῶς ἡ φιλοσοφία σκοπεύει πάντοτε πρὸς τὸν πρῶτο καὶ τὸν ἔσχατο λόγο τῶν ὄντων, καὶ μάλιστα κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀποκτᾷ τὴν ἔντονη ἐμπειρία — ἐν σχέσει πρὸς τὸ εἶναι του — ἐνὸς νοήματος καὶ ἐνὸς σκοποῦ. Ἀπὸ ἐδῶ εὐκόλα δημιουργεῖται ἡ ἐντύπωση, πῶς ἡ φιλοσοφία θὰ μποροῦσε καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ παράσχη, στὴν ἱστορικὴ ζωὴ ἐνὸς λαοῦ καὶ σὲ κάθε ἐποχῇ, γιὰ τὸ παρὸν καὶ γιὰ τὸ μέλλον, τὰ θεμέλια, ὅπου ἐπάνω τους θὰ κτιζόταν ἕνας πολιτισμός. Τέτοιες ἐλπίδες καὶ ἀξιώσεις ξεπερνοῦν τὴ δύναμη καὶ τὴν οὐσία τῆς φιλοσοφίας. Τὶς περισσότερες φορές, αὐτὲς οἱ ὑπερβολικὲς ἀξιώσεις προσλαμβάνουν τὴ μορφή μιᾶς μείωσης τῆς φιλοσοφίας. Λέγουν π.χ.: ἐπειδὴ ἡ μεταφυσικὴ δὲν συνέβαλε στὴν προετοιμασία τῆς ἐπανάστασης, πρέπει νὰ ἀπορριφθῇ. Τοῦτο εἶναι τόσο ἔξυπνο ὅσο τὸ νὰ ποῦμε πῶς δὲν μᾶς κάνει ὁ πάγκος τοῦ μαραγκοῦ ἐπειδὴ μ' αὐτὸν δὲν μποροῦμε νὰ πετάξωμε. Ποτὲ ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ παράσχη ἄ μ ε σ α τὶς δυνάμεις καὶ νὰ δημιουργήσῃ τοὺς τρόπους ἐμπραγμάτωσης καὶ τὶς συνθήκες πού ἐπιφέρουν μιὰν ἱστορικὴ μεταβολή, γιὰ τὸν ἀπλὸ λόγο, ὅτι ἐνδιαφέρει ἅμεσα μόνον λίγους. Ποιοὶ εἶναι αὐτοὶ οἱ λίγοι; Εἶναι οἱ δημιουργικοὶ μεταμορφωτές, αὐτοὶ πού ἐπιφέρουν τὶς μεταβολές. Ἡ φιλοσοφία ἀπλώνεται μόνον ἔμμεσα καὶ ἀπὸ διόδους πού δὲν προκαθορίζονται, μέχρι πού κάποτε — κι' αὐτὸ ὕστερα ἀπὸ τόσο καιρὸ, ὥστε νὰ λησμονηθῇ ἡ πρώτη φιλοσοφικὴ πηγή — νὰ μετατραπῇ σὲ αὐτονόητες ἔννοιες τῆς κοινῆς ζωῆς.

Ἀντίθετα, αὐτὸ πού ἡ φιλοσοφία μπορεῖ, σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία της, νὰ εἶναι καὶ πού πρέπει νὰ εἶναι, εἶναι τὸ ἐξῆς: Διανοητικὴ διάνοιξη τῶν ὁδῶν καὶ τῶν προοπτικῶν μιᾶς γνώσης πού θέτει τὰ μέτρα καὶ τὴν ἱεράρχησιν' μιᾶς γνώσης ὅπου ἐντὸς της, καὶ ἐξ αὐτῆς, ἕνας λαὸς συλλαμβάνει τὴν ὑπαρξή του μέσα

στον ιστορικο-πνευματικό κόσμο, και τὴν ἐμπραγματώνει· εἶναι αὐτὴ ἡ γνώση ποῦ ὄλα τὰ ἐρωτήματα και τὶς ἀξίες τὰ ἐμφυχώνει, τὰ ἀπειλεῖ και τὰ καθιστᾶ ἀναγκαῖα.

Ἡ δευτέρα παρανόηση, τὴν ὁποία ἤδη ἐμνημονεύσαμε, εἶναι ἡ παραφθορὰ τοῦ νοήματος τῆς λειτουργίας τῆς φιλοσοφίας. Ἀκόμη και ὅταν δὲν μπορῆ νὰ θέσῃ τὰ θεμέλια ἑνὸς πολιτισμοῦ, μπορεῖ, λέγουν, νὰ εὐκολύνῃ τὴν οἰκοδόμησίν του, εἴτε μὲ τὴν συστηματικὴ ὀργάνωση τοῦ συνόλου τῶν ὄντων σὲ μιὰ γενικὴ θεώρηση και σὲ ἓνα σύστημα, προκειμένου νὰ θέσῃ σὲ χρῆση μιὰ κοσμοεικόνα — ὁμοια μὲ ἓνα παγκόσμιο χάρτη — τῶν διαφόρων δυνατῶν πραγμάτων και ἐμπραγμάτων περιοχῶν, ἐπιτρέποντας ἔτσι ἓναν κοινὸ και καθολικὸ προσανατολισμὸ, εἴτε, εἰδικώτερα, μὲ τὴν ἀνάληψη ἐκείνης τῆς ἐργασίας τῶν ἐπιστημῶν ποῦ ἀναφέρεται στὸν λογισμὸ, στὶς προϋποθέσεις, στὶς θεμελιακὲς ἔννοιες και στὶς ἀρχές τους. Περιμένουν ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τὴν προώθηση και δὴ τὴν ἐπιτάχυνση τῶν πρακτικο-τεχνικῶν ἐργασιῶν τοῦ πολιτισμοῦ, γιὰ νὰ τὶς καταστήσῃ εὐκολώτερες.

Ἄλλὰ — ἔγκειται στὴν οὐσία τῆς φιλοσοφίας νὰ μὴ κάνῃ τὰ πράγματα εὐχερέστερα, παρὰ μόνον δυσχερέστερα. Καὶ τοῦτο ὄχι περιστασιακά, ἐπειδὴ ὁ τρόπος ποῦ ἐπικοινωνεῖ φαίνεται στὸν καθημερινὸ τρόπο ἀντίληψης παράξενος ἢ και παλαδός. Τὸ γνήσιο νόημα τῆς λειτουργίας τῆς φιλοσοφίας ἔγκειται πολὺ περισσότερο στὸ ὅτι καθιστᾶ δυσχερῆ τὴν ιστορικὴ ὑπαρξή, και κατὰ θάθος τὸ ἴδιο τὸ εἶναι. Ἡ δυσχέρεια ἐπιστρέφει στὰ πράγματα, στὰ ὄντα, τὸ βάρος τους (τὸ εἶναι). Καὶ γιὰ τὸ κάνει τοῦτο; Διότι ἡ δυσχέρεια ἀποτελεῖ ἓναν ἀπὸ τοὺς οὐσιώδεις θεμελιακοὺς δρους γιὰ τὴ γέννηση ὁποιοῦδήποτε μεγάλου, ὄπου πρῶτο λογίζομε τὸ πεπρωμένο ἑνὸς ιστορικοῦ λαοῦ και τὸ ἔργο του. Ἄλλὰ δὲν ὑπάρχει πεπρωμένο παρὰ ἐκεῖ ὄπου μιὰ αὐθεντικὴ γνώση τῶν πραγμάτων κυριαρχεῖ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή. Ὡστόσο, τοὺς δρόμους και τὶς προοπτικὲς μιᾶς τέτοιας γνώσης τὶς διανοίγει ἡ φιλοσοφία.

Οἱ παρανοήσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ φιλοσοφία σταθερῶς περιβάλλεται, δημιουργοῦνται κυρίως ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους τοῦ εἴδους μας, δηλ. ἀπὸ τοὺς καθηγητὲς τῆς φιλοσοφίας. Τῶν ὁποίων ἡ συνήθης, ἀλλὰ και δικαιολογημένη, καθὼς και χρῆσιμη δουλειὰ τους εἶναι ἡ μεταβίβαση τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης τοῦ παρελθόντος, σὰν

τριμῆμα τῆς γενικῆς παιδείας. Πολλοὶ ὑποθέτουν πὼς τοῦτο εἶναι ἡ φιλοσοφία, ἐνῷ στὴν καλύτερη περίπτωση πρόκειται γιὰ τὴν ἐπιστήμη τῆς φιλοσοφίας.

Ἡ μνημόνευση καὶ ἡ διόρθωση αὐτῶν τῶν δύο παρανοήσεων δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ μᾶς ὀδηγήσουν διὰ μιᾶς σὲ μιὰ σαφῆ κατανόηση τῆς φιλοσοφίας. Ἀλλὰ πρέπει νὰ ἔχετε ἐγρήγορο τὸ πνεῦμα σας, ἀκριβῶς ὅταν οἱ τρέχουσες κρίσεις, ἀκόμη καὶ οἱ ὑποτιθέμενες ἐμπειρίες, σᾶς ἐπιβάλλονται ἀπρόσμενα. Συχνὰ τοῦτο συμβαίνει κατὰ τρόπο ἐντελῶς ἀνώδυνο, ἀλλὰ καὶ ἀποτελεσματικό. Ἄκουει κανεὶς παρατηρήσεις ὡς αὐτές: «Ἡ φιλοσοφία δὲν ὀδηγεῖ πουθενά», «Δὲν μπορεῖ νὰ φτιάσῃ τίποτε», καὶ νομίζει ὅτι τοῦτο ἀποτελεῖ καὶ δική του ἐμπειρία. Αὐτές οἱ δύο φράσεις, οἱ ὁποῖες κυκλοφοροῦν κυρίως στοὺς κύκλους τῶν διδασκάλων καὶ τῶν ἐπιστημόνων ἐρευνητῶν, ἀποτελοῦν ἐκφράσεις διαβεβαιώσεων πού ἔχουν τὸ ἀναμφισβήτητο δίκαιό τους. Αὐτὸς πού θὰ τολμήσῃ νὰ ἀποδείξῃ πὼς ὡστόσο «κάτι εἶναι», ἀπλῶς θὰ αὐξήσῃ καὶ θὰ ἐνισχύσῃ τὴν κυριαρχοῦσα παρανόησι, πού συνίσταται ἀπὸ τὴν προκατάληψιν, πὼς ἡ φιλοσοφία ἐκτιμᾶται μὲ τὰ τρέχοντα καθημερινὰ κριτήρια, σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα κρίνεται π.χ. ἡ χρησιμότητα τῶν δικύκλων ἢ ἡ ἀποτελεσματικότητα τῶν λαματικών λοιτρῶν.

Εἶναι ἀπολύτως ὀρθό, ὅταν λέμε πὼς «τίποτε δὲν μπορούμε νὰ κάνωμε μὲ τὴν φιλοσοφία». Τὸ λάθος ἔγκειται στὸ νὰ θεωρήσωμε τούτη τὴν κρίσιν γιὰ τὴν φιλοσοφία ὡς τελεσίδικη. Διότι παραμένει κάτι ἀδιευκρίνιστο, μὲ τὴν μορφή μιᾶς ἀντερώτησης: ἂν ἔμεις δὲν μπορούμε νὰ κάνωμε τίποτε μ' αὐτήν, μήπως στὸ τέλος ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ κάνῃ κάτι μ' ἔμεις, μὲ τὴν προϋπόθεσιν ὅτι θὰ τῆς δοθῶμε; Ἀρκετὰ αὐτὰ πού εἶπαμε μέχρι τώρα, διευκρινίζοντες τί δὲν εἶναι ἡ φιλοσοφία.

Ἀρχίσαμε μ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα, καὶ ὄχι τὸ τίποτε;». Ἰσχυρισθήκαμε πὼς ἡ θέση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος εἶναι τὸ φιλοσοφεῖν. Ὅταν σχεπτώμενοι θέτωμε τοὺς ἑαυτούς μας στὴν κατεύθυνσιν αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος, παραιτούμαστε ἀπὸ κάθε παραμονὴν μᾶς σὲ μιὰ ὁποιαδήποτε τρέχουσα περιοχὴ τῶν ὄντων. Πηγαίνομε πέρα ἀπὸ αὐτὸ πού ἀνήκει στὴν καθημερινὴ τάξιν. Ἐρωτᾶμε πέρα ἀπὸ τὰ τρέχοντα καὶ τὰ εὐτακτα τῆς

καθημερινῆς ζωῆς. Ὁ Νίτσε εἶπε κάποτε (VII, 269): «Ἐνας φιλόσοφος: εἶναι ὁ ἄνθρωπος πού συνεχῶς ζῆ, βλέπει, ἀκούει, ὑποψιάζεται, ἐλπίζει, ὀνειρεύεται πράγματα ἀσυνήθιστα...».

Φιλοσοφῶ σημαίνει ἐρωτῶ γιὰ τὰ ἀσυνήθιστα. Ἐπειδὴ ὁ μωσ, ὅπως ἤδη τὸ ὑποδηλώσαμε, αὐτὸ τὸ ἐρωτᾶν πραγματοποιεῖ μίαν ἐπαναστροφή στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, δὲν εἶναι ἀσυνήθιστο μόνο αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἐρωτᾶται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἴδιο τὸ ἐρωτᾶν. Τοῦτο σημαίνει πῶς αὐτὸ τὸ ἐρώτημα δὲν βρίσκεται σ' ἐκεῖνο τὸ δρόμο, ὅπου μιὰ μέρα, ἀπρόβλεπτα καὶ σχεδὸν ἀπὸ παράβλεψη, θὰ πέσωμε ἐπάνω του. Δὲν ἀποτελεῖ, ἐπίσης, στοιχεῖο τῆς συνήθους τάξεως τῆς καθημερινότητος, ὥστε ἐξ αἰτίας κάποιας ἀπαίτησης ἢ καὶ προδιαγραφῆς ἀκόμη, νὰ ἀναγκασθοῦμε νὰ στραφοῦμε πρὸς τὴ φιλοσοφία. Τοῦτο τὸ ἐρώτημα δὲν κεῖται ἐπίσης στὸν κύκλο τῶν πιεστικῶν φροντίδων καὶ τῶν ἐπιμόνων ἀναγκῶν πού ζητοῦν ἱκανοποίηση. Τὸ ἴδιο τὸ ἐρώτημα κεῖται ἔξω ἀπὸ τὴ συνήθη τάξη. Εἶναι ἐντελῶς ἐλεύθερο καὶ τίθεται ἀφ' ἑαυτοῦ ξεκινώντας ἀπὸ ἓνα μυστικὸ θεμελίω ἐλευθερίας, ἀπὸ αὐτὸ πού ὠνομάσαμε ἄλμα. Ὁ ἴδιος ὁ Νίτσε λέγει πῶς «φιλοσοφία... εἶναι ἢ αὐτοθέλητη ἐλεύθερη ζωὴ στοὺς πάγους καὶ στὰ ψηλὰ βουνὰ» (XV, 2). Σήμερα θὰ μπορούσαμε νὰ πούμε πῶς τὸ φιλοσοφεῖν εἶναι τὸ ἀσυνήθιστο ἐρωτᾶν περὶ τῶν ἀσυνήθιστων.

Στὴν ἐποχὴ τῆς πρώτης καὶ παραδειγματικῆς ἀνάπτυξης τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας, οἱ ὁποῖοι ἔθεσαν γιὰ πρώτη φορὰ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα στὸ σύνολό τους, τὰ ὄντα ὠνομάστηκαν φύσις*. Αὐτὴ τὴ θεμελιακὴ ἑλληνικὴ λέξις γιὰ τὰ ὄντα συνήθως τὴ μεταφράζουν ὡς «νατούρα». Χρησιμοποιοῦν τὴ λατινικὴ μετάφραση *natura*, πρᾶγμα πού σημαίνει κυριολεκτικὰ «γεννημένος», «γέννηση». Ἀλλὰ μ' αὐτὴ τὴ λατινικὴ μετάφραση παραμερίζεται τὸ ἀρχέγονο περιεχόμενο τῆς ἑλληνικῆς λέξεως φύσις* καὶ φθείρεται ἢ γνήσια φιλοσοφικὴ κατονομαστικὴ δύναμη τῆς ἑλληνικῆς λέξεως. Τοῦτο δὲν ἰσχύει μόνο γιὰ τὴ λατινικὴ μετάφραση α ὕ τ ἦ ς μόνο τῆς λέξεως, ἀλλὰ καὶ γιὰ ὅλες τὶς ἄλλες μεταφράσεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς γλώσσας στὰ

* Σ.τ.μ. Οἱ λέξεις πού φέρουν ἀστερίσκο εἶναι γραμμένες ἑλληνικὰ στὸ πρωτότυπο, ὅπως καὶ οἱ φράσεις πού κλείνονται ἀνάμεσα σὲ δύο ἀστερίσκους. Τοὺς ἀστερίσκους τοὺς ἔθεσε ὁ μεταφραστής.

ρωμαϊκά. Αυτό πού συνέβη μ' αὐτή τή μετάφραση ἀπὸ τὰ ἑλληνικά στὰ ρωμαϊκά δὲν εἶναι τυχαῖο καὶ ἀβλαβές, παρὰ εἶναι τὸ πρῶτο στάδιο τῆς διαδικασίας ἀποκοπῆς καὶ ἀποξένωσῆς μας ἀπὸ τὴν ἀρχέγονη [πρωταρχικὴ] οὐσία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ ρωμαϊκὴ μετάφραση ἀπετέλεσε, κατόπιν, τὸ μέτρο γιὰ τὸν Χριστιανισμό καὶ τὸν χριστιανικὸ Μεσαίωνα. Τοῦτος μεταφέρθηκε στὴ σύγχρονη φιλοσοφία, ἡ ὁποία κινήθηκε μέσα στὸν ἐννοιολογικὸ κόσμο τοῦ Μεσαίωνα καὶ ἔτσι ἐδημιούργησε τὶς τρέχουσες παραστάσεις καὶ ἔννοιες, τὶς ὁποῖες χρησιμοποιοῦμε ἀκόμη καὶ σήμερα, προκειμένου νὰ κατανοήσωμε τὴν ἑναρξὴ τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας. Αὐτὴ τὴν ἑναρξὴ οἱ σημερινοὶ διανοητὲς νομίζουν ὅτι τὴν ξεπέρασαν καὶ τὴν ἄφησαν πίσω τους.

Ἐμεῖς ὁμως τώρα ὑπερβαίνομε ὅλη αὐτὴ τὴ διαδικασία τῆς παραμόρφωσης καὶ τῆς ἐκπτώσεως καὶ ζητᾶμε νὰ ἀνακτήσωμε τὴν ἀδιάφθορη ὀνομαστικὴ δύναμη τῆς γλώσσας καὶ τῆς λέξεως· διότι οἱ λέξεις καὶ ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι περικαλύμματα μὲ τὰ ὁποῖα τυλίγονται τὰ πράγματα γιὰ νὰ ἀναλλάσσωνται ἀνάμεσα σ' αὐτοὺς πού μιλοῦν καὶ πού γράφουν. Τὰ πράγματα γίνονται καὶ ὑπάρχουν μόνον μέσα στὴ λέξη, στὴ γλῶσσα. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἡ κακὴ χρῆσις τῆς γλώσσας στὴ φλυαρία, στίς συνθηματικὲς λέξεις καὶ ἐκφράσεις καταστρέφει τὴ γνήσια ἐπαφή μας μὲ τὰ πράγματα. Τί λέγει λοιπὸν ἡ λέξη φύσις*; Λέγει γιὰ τὸ αὐτο-διανοιγόμενον (π.χ. τὸ ἀνοιγμα ἐνὸς τριαντάφυλλου), γιὰ τὴν διανοιγόμενὴ ἐκπτώση, γιὰ τὸ, μὲ μιὰ τέτοια ἐκπτώση, φερόμενον στὴν ἐμφάνεια καὶ ἐκεῖ παραμένον, μ' ἓνα λόγο, γιὰ τὸ ἀναδυόμενον καὶ κυριαρχοῦν. Λεξιλογικῶς σημαίνει φύειν*, αὐξάνειν. Ἄλλὰ τί σημαίνει φύειν; Σημαίνει μόνον τὴν αὐξηση τῆς ποσότητος, τὸ νὰ γίνεταί κάτι περισσότερο καὶ μεγαλύτερο;

Μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε παντοῦ τὴ φύση* ὡς πρόβαση. π.χ. στὰ οὐράνια φαινόμενα (ἡ πρόβαση τοῦ ἡλιοῦ), στὸ κύλισμα τῶν κυμάτων τῆς θάλασσας, στὴν ἀνάπτυξη τῶν φυτῶν, στὴν ἔξοδο τῶν ζώων καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴ μήτρα. Ἄλλὰ ἡ φύσις*, ἡ προβαίνουσα κυριαρχηση, δὲν εἶναι ταυτόσημη μ' αὐτὰ τὰ φαινόμενα πού σήμερα τὰ θεωροῦμε ὡς «νατούρα». Αὐτὴ ἡ πρόβαση καὶ ἡ ἐκ τῶν ἔσω πρὸς τὰ ἔξω ἐκπτώση δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθῇ ὡς μία διαδικασία, σὰν αὐτὲς πού παρατηροῦμε ἀνάμεσα στὰ ὄντα.

Ἡ φύσις* εἶναι τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, ὅπου μόνο χάρη σ' αὐτὸ τὰ ὄντα καθίστανται καὶ παραμένουν θεατά.

Οἱ Ἕλληνας δὲν ἄρχισαν νὰ μαθαίνουν αὐτὸ πὺ εἶναι ἡ φύσις* μέσῳ τῶν φυσικῶν φαινομένων, ἀλλὰ ἀντίστροφα: μέσῳ μιᾶς θεμελιακῆς ποιητικῆς καὶ διανοητικῆς ἐμπειρίας τοῦ εἶναι, διανοίχτηκε μπροστά τους αὐτὸ πὺ θὰ ὀνομάσουν φύση*. Μόνον ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς διάνοιξης μποροῦσαν νὰ ἰδοῦν καὶ τὴν φύση μὲ τὴ στενώτερη σημασία [ὡς νατούρα]. Ἔτσι λοιπὸν φύσις* μὲ τὴν πρωταρχικὴ τῆς σημασία σημαίνει τόσο τὸν οὐρανὸ ὅσο καὶ τὴ γῆ, τόσο τὴν πέτρα ὅσο καὶ τὰ φυτά, τόσο τὰ ζῶα ὅσο καὶ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἱστορία ὡς ἔργο τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν, τέλος καὶ πάνω ἀπ' ὅλα, τοὺς ἴδιους τοὺς θεοὺς, μὲ τὸ πεπρωμένο τους. Φύσις* σημαίνει τὴν προβαίνουσα κυριαρχία καὶ τὴν δι' αὐτῆς κυριαρχοῦσα παραμονή. Σὲ τούτῃ τὴν προβαίνουσα καὶ παραμένουσα κυριαρχία περιλαμβάνονται τόσο τὸ «γίγνεσθαι» ὅσο καὶ τὸ «εἶναι», μὲ τὴ στενὴ σημασία τῆς ἀκίνητης παραμονῆς. Φύσις* εἶναι ἡ ἐκ - σ τ α σ ι ς, ἡ ἐξοδος ἀπὸ τὸ κρυμμένο, ὅπου μόνον ἔτσι τὸ κρυμμένο ἔρχεται σὲ στάση.

Ἄλλὰ ἂν, ὡς συνήθως συμβαίνει, νοήσωμε τὴ φύση* ὄχι στὴν πρωταρχικὴ ἔννοια τῆς πρόδρασης καὶ τῆς κυριαρχοῦσας παραμονῆς, παρὰ στὴν κατοπινὴ καὶ σημερινὴ σημασία τῆς ὡς «νατούρας» καὶ ἂν ἐπὶ πλέον ἡ κίνηση τῶν ὕλικῶν πραγμάτων, τὰ ἄτομα καὶ τὰ ἠλεκτρόνια, αὐτὰ πὺ ἡ σύγχρονη Φυσικὴ τὰ ἐρευνᾷ ὡς Φύση, θεωρηθοῦν ὡς θεμελιακὴ ἐκδήλωση τῆς φύσης, τότε ἡ πρώτη ἑλληνικὴ φιλοσοφία γίνεται μιὰ φυσικὴ φιλοσοφία, ὅπου ὅλα τὰ πράγματα ἐκλαμβάνονται ὡς ὕλικά φυσικά στοιχεῖα. Ἐν τῷ αὐτῷ περιπτώσει, ἡ ἀρχὴ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας (ὅπως τέλεια ταιριάζει, κατὰ τὴν κοινὴ ἀντίληψη, σὲ μιὰ ἀρχή) δίνει τὴν ἐντύπωση αὐτοῦ πὺ, καὶ πάλι μὲ λατινικὴ λέξη, χαρακτηρίζομε ὡς πριμιτιφ [πρωτόγονο]. Ἔτσι κατὰ βάση οἱ Ἕλληνας γίνονται ἕνας ἀνώτερος τύπος Ὀτεντότων, ἔναντι τῶν ὁποίων ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη ἔχει προοδεῦσει πάρα πολύ. Παραβλέποντας μιὰ σειρά ἀπὸ ἐπὶ μέρους παραλογισμοὺς, πὺ προκύπτουν ἀπὸ μιὰ τέτοιαν ἀποψη, ἡ ὁποία θεωρεῖ τὴν ἔναρξη τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας ὡς κάτι τὸ πρωτόγονο, πρέπει νὰ ποῦμε τὰ ἐξῆς: αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία ξεχνᾷ πὺς πρόκειται γιὰ φιλοσοφία, γιὰ κάτι πὺ ἀνήκει στὰ

λίγα μεγάλα κατορθώματα του ανθρώπου. Όμως, κάθε τι το μεγάλο δεν μπορεί παρά να αρχίσει μεγάλως. Και μάλιστα ή αρχή του είναι πάντοτε ή μέγιστη. Το μικρό αρχίζει πάντοτε ως μικρό, και ή ἀμφίβολη μεγαλωσύνη του συνίσταται στο ότι τα μικραίνει δλα' αὐτή πού αρχίζει μικρή είναι ή παρακμή, πού μπορεί να γίνη μεγάλη με τήν ἔννοια τῆς μεγαλωσύνης τῆς πλήρους καταστροφῆς.

Το μεγάλο ἔχει μεγάλη ἀρχή, διατηρεῖται μόνο με τήν ἐλεύθερη ἐπιστροφή τῆς μεγαλωσύνης του καί, ἂν εἶναι μεγάλο, ἔχει μεγάλο τέλος. Αὐτό συμβαίνει με τή φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων. Τελείωσε με μεγαλωσύνη στον Ἀριστοτέλη. Μόνο ή κοινή ἀντίληψη καί ὁ μικρός ἄνθρωπος φαντάζονται πώς το μεγάλο πρέπει να διαρκῆ ἀτελεύτητα, καί ταυτίζει τή διάρκεια με τήν αἰωνιότητα.

Οἱ Ἑλληνες ὀνομάζουν φύση* τὰ ὄντα ως τοιαῦτα στο σύνολό τους. Σημειώνομε μόνον ἐν παρόδῳ, πώς ἦδη μέσα στήν ἑλληνική φιλοσοφία ἀπό νωρίς ἄρχισε ή λέξη να παίρνη κάποια στενώτερη σημασία, χωρίς ὥστόσο το ἀρχικό της νόημα να ἐξαφανισθῆ ἀπό τήν ἐμπειρία, τή γνώση καί τή στάση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἡ γνώση τῆς ἀρχικῆς σημασίας της ὑπάρχει ἀκόμη στον Ἀριστοτέλη, δταν τοῦτος μιλάη γιά τις ἀρχές τῶν ὄντων ως τοιούτων (Πρβλ. Μετ. Γ. 1, 1003a27).

Ἄλλὰ αὐτός ὁ περιορισμός τῆς ἔννοιας τῆς φύσης* πρὸς τήν κατεύθυνση τοῦ «φυσικοῦ», δὲν συνέβη με τὸν τρόπο πού ἔμεις σήμερα το φανταζόμαστε. Ἀντιπαραθέτομε στο φυσικό, το «ψυχικό», το πνευματικό, το ζωτικό. Ἄλλὰ στήν ἐποχῆ τῶν Ἑλλήνων, καί λίγο ἀργότερα, ὄλα αὐτὰ ἀνήκουν στή φύση*. Οἱ Ἑλληνες ἀντιπαραθέτουν στὰ προηγούμενα αὐτὰ πού ὀνομάζουν θέση* καί νόμο*, κανόνες, με τήν ἠθολογική σημασία. Τοῦτα δμως δὲν σημαίνουν ἠθικούς κανόνες, ἀλλὰ ἦθη πού στηρίζονται σέ ἐλεύθερα ἀποδεχτές ὑποχρεώσεις καί σέ ἐντολές πού ἔρχονται ἀπό τήν παράδοση* σημαίνουν τήν ἐλεύθερη συμπεριφορά καί στάση, τήν μορφοποίηση τοῦ ἱστορικοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, το ἦθος*, αὐτό πού κατόπιν, κάτω ἀπό τήν ἐπίδραση τῶν κανόνων, ἐξέπεσε στο «ἠθικό».

Τὸ νόημα τῆς λέξης «φύσις»* περιορίζεται με τήν ἀντιπαράθεσή της στήν τέχνη* — ή ὅποια δὲν σημαίνει οὔτε τις καλές τέ-

χνες ούτε τήν τεχνική, παρά μιὰ γ ν ώ σ η, μιὰ γνώση πού διαθέτει τήν Ικανότητα νά σχεδιοποιῆ, νά ρυθμίξῃ καί νά κυριαρχῆ ἐπάνω σ' αὐτές τίς σχεδιοποιήσεις. (Πρβλ. τὸν «Φαῖδρο» τοῦ Πλάτωνος). Τέχνη* εἶναι τὸ δημιουργεῖν, τὸ κατασκευάζειν, ὡς γνώση τοῦ παρ-άγειν. (Ἡ ἀποσαφήνιση αὐτοῦ πού εἶναι κοινὸ στὴ φύση* καί στὴν τέχνη* ἀπαιτεῖ ξεχωριστὴ πραγματεία). Ὡστόσο, ἡ ἀντίθετη ἔννοια πρὸς τὸ φυσικὸ εἶναι τὸ ἱστορικὸ — μιὰ περιοχὴ τῶν ὄντων, τὴν ὁποία οἱ Ἕλληνες ἐννοοῦσαν ὁμοίως ὡς φύση*, στὴν εὐρύτερη, πρωταρχικὴ τῆς ἔννοια. Τοῦτο ὅμως δὲν ἔχει οὔτε τὴν ἐλάχιστην σχέσιν μὲ τὴ νατουραλιστικὴ σημασιοδότηση τῆς ἱστορίας. Τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα στὸ σύνολό τους εἶναι φύση* — δηλ. ὡς οὐσίαι τους καί χαρακτηριστικὸ τους ὀρίζεται αὐτὸ πού προβαίνει καί κυριαρχεῖ. Τὴν ἐμπειρία ἐνὸς τέτοιου πράγματος κυρίως τὴν ἀποκτοῦμε ἀπὸ αὐτὸ πού κατὰ κάποιον τρόπο ἐπιβάλλεται ἐντελῶς ἄμεσα στὴν προσοχὴ μας, καί τοῦτο εἶναι ἡ κατοπινὴ, στενωτέρη ἔννοια τῆς *φύσεως: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά*, τὰ ὄντα τῆς νατούρας. Ὅταν θέτουμε γενικὰ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ φύση*, δηλ. τί εἶναι τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα, τὴν ἀφετηρίαν τὴ δίνουμ, πάνω ἀπ' ὅλα, τὰ *φύσει ὄντα*. Ὡστόσο, κατὰ τέτοιον τρόπο, πού ἐξ ἀρχῆς τὸ ἐρώτημα δὲν ἐπιτρέπεται νά μείνῃ σὲ μιὰ ὅποια περιοχὴ τῆς φύσεως, στὰ ἄψυχα σώματα, στὰ φυτὰ, στὰ ζῶα, ἀλλὰ πρέπει νά πάῃ πέρα ἀπὸ *τὰ φυσικά*.

Τὸ «πέρα ἀπὸ» στὰ ἑλληνικὰ λέγεται: μετὰ*. Ἡ φιλοσοφικὴ ἔρευνα περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων εἶναι *μετὰ τὰ φυσικά*· ρωτᾷ γιὰ τὰ πέρα ἀπὸ τὰ ὄντα, εἶναι μεταφυσικὴ. Δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νά ἐκθέσωμε τώρα λεπτομερῶς τὴν ἱστορίαν τῆς γένεσης καί τῆς σημασίας αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος.

Συνεπῶς, τὸ ἐρώτημα πού χαρακτηρίσαμε ὡς τὸ πρῶτο στὴν τάξιν «Γιατί νά ὑπάρχουν τὰ ὄντα καί ὄχι τὸ τίποτε;», εἶναι τὸ θεμελιῶδες μεταφυσικὸ ἐρώτημα. Ἡ μεταφυσικὴ εἶναι τὸ ὄνομα πού ὀρίζει τὸ κέντρο καί τὸν πυρῆνα κάθε φιλοσοφίας.

Ἐῶς τοῦτα ἐκτίθενται ἐσκεμμένως συνοπτικά, ὅπως ταιριάζει σὲ μιὰ εἰσαγωγὴ, καί συνεπῶς κατὰ βάσιν εἶναι ἀσαφῆ. Σύμφωνα μὲ τίς ἐξηγήσεις μας, ἡ λέξις φύσις* σημαίνει τὸ εἶναι τῶν ὄντων. Ὅταν πρόκειται γιὰ τὸ ἐρώτημα *περὶ φύσεως*, περὶ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων, τότε ἡ πραγματεία περὶ τῆς φύσεως, ἡ «Φυ-

σική» στην αρχαία της έννοια, πάει ήδη πέρα από *τά φυσικά*, πέρα από τὰ ὄντα, πάει πρὸς τὸ εἶναι. Ἡ «Φυσική» καθορίζει, ἀπὸ τὴν ἀρχή, τὴν οὐσία καὶ τὴν ἱστορία τῆς μεταφυσικῆς. Ἀκόμη καὶ στὶς διδασκαλίες πού χαρακτηρίζουν τὸ εἶναι ὡς actus purus (Θωμᾶς Ἀκινάτης), ὡς ἀπόλυτη έννοια (Ἐγγελος), ὡς αἰώνια ἐπιστροφή τῆς ἴδιας πάντοτε θέλησης γιὰ δύναμη (Νίτσε), ἡ μεταφυσική παραμένει ἀμετάβλητη «Φυσική».

Ἐστίσσο, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι ὡς τοιοῦτο εἶναι διαφορετικῆς φύσεως καὶ προελεύσεως.

Μέσα στὸ ὀπτικὸ πεδίο τῆς μεταφυσικῆς, καὶ σκεπτόμενοι κατὰ τὸν δικὸ της τρόπο, μποροῦμε θεθαίως νὰ θεωρήσωμε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι ὡς τοιοῦτο, σὰν ἀπλή μηχανική ἐπανάληψη τοῦ ἐρωτήματος περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων. Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι ὡς τοιοῦτο, εἶναι ἀπλῶς ἓνα ἐπίσης ὑπερβατικὸ ἐρώτημα, μολονότι ἐνὸς ἀνωτέρου ἐπιπέδου. Ἐστίσσο, μ' αὐτὸν τὸ νοηματικὸ μετασχηματισμὸ τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι ὡς τοιούτου, φράσσεται ὁ δρόμος γιὰ τὴν προσήκουσα ἔκπτυξή του.

Μόνον πού αὐτὸς ὁ νοηματικὸς μετασχηματισμὸς ἔρχεται εὐκολα στὸ νοῦ, καὶ προπαντὸς ὅταν μιλάμε στὸ [διβλίο μας] «εἶναι καὶ Χρόνος» γιὰ τὸν «ὑπερβατικὸ ὀρίζοντα». Ἀλλὰ τὸ «ὑπερβατικὸ» γιὰ τὸ ὀποῖο μιλάμε ἐκεῖ, δὲν εἶναι αὐτὸ τῆς ὑποκειμενικῆς συνείδησης, παρὰ καθορίζεται ἀπὸ τὴν ὑποστασιακὴ - ἐκστατικὴ χρονικότητα τοῦ Πάρ-εἶμι [Da-sein]. Ἐστίσσο, ὁ νοηματικὸς μετασχηματισμὸς τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι ὡς τοιούτου, τείνει νὰ πάρῃ τὴν ἴδια μορφή μὲ τὸ ἐρώτημα περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων, κυρίως διότι ἡ οὐσιαστικὴ προέλευση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων καί, μαζὺ μ' αὐτό, ἡ οὐσία τῆς μεταφυσικῆς, παραμένουν σκοτεινά. Τοῦτο παρασύρει ὀλα τὰ ἐρωτήματα, πού ἔχουν ὀποιαδήποτε σχέση μὲ τὸ εἶναι, μέσα σὲ μιὰ ἀοριστία.

Ἡ παροῦσα προσπάθεια «Εἰσαγωγῆς στὴ Μεταφυσική», ἔχει ὑπ' ὀψη τῆς τῆ σύγχυση πού ἐπικρατεῖ γύρω ἀπὸ τὸ «ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι».

Τὸ «ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι» σημαίνει, κατὰ τὴν τρέχουσα ἀντίληψη, τὸ ἐρωτᾶν περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων (Μεταφυσική).

«Ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι», ὡστόσο σημαίνει, σύμφωνα μὲ τὴ σκέψη τοῦ «εἶναι καὶ Χρόνος», τὸ ἐρωτᾶν περὶ τοῦ εἶναι ὡς τοιοῦτου. Τούτῃ ἢ σημασία εἶναι σύμφωνη μὲ τὸ πρᾶγμα καὶ μὲ τὴ γλωσσική του διατύπωση· διότι τὸ «ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι», μὲ τὸ νόημα τοῦ μεταφυσικοῦ ἐρωτήματος περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων, ἀκριβῶς ὁ ἐ ν ἔ ρ ω τ ᾶ ε ι θεματικά περὶ τοῦ εἶναι. Καὶ τοῦτο τὸ ξεχνᾶμε.

Ὡστόσο, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ἀσαφής, ὅπως καὶ τὸ «ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι», παραμένει καὶ ὁ λόγος γιὰ τὴ «λησμονιά τοῦ εἶναι». Ὁρθῶς θεβαιώνουν πῶς ἢ μεταφυσικῇ ρωτᾷ γιὰ τὸ εἶναι τῶν ὄντων· συνεπῶς πρόκειται γιὰ καθαρὴ μωρία νὰ καταλογίζωμε στὴ μεταφυσικῇ τὴ λησμονιά τοῦ εἶναι.

Ἄλλὰ ἂν σκεφτοῦμε τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι ὡς τοιοῦτου, τότε καθίσταται σαφές στὸν καθένα πού ἀκολουθεῖ τὴ σκέψη μας, πῶς ἀκριβῶς τὸ εἶναι ὡ ς τ ο ι ο ῦ τ ο κρύβεται ἀπὸ τὴ μεταφυσικῇ, παραμένει στὴ λησμονιά, καὶ τοῦτο γίνεται τόσο ριζικά, ὥστε ἢ λησμονιά τοῦ εἶναι, ὅπου καὶ αὐτὴ ἢ ἴδια πέφτει στὴ λησμονιά, νὰ εἶναι τὸ ἄγνωστο ἀλλὰ διαρκῆς κίνητρο πρὸς τὴ μεταφυσικῇ διερώτηση.

Μὲ τὸ νὰ ἐκλέξωμε, γιὰ τὴνπραγματεύση τοῦ «ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι», στὴν ἀκαθόριστη ἔννοιά του, τὸ ὄνομα «μεταφυσικῇ», ὁ τίτλος αὐτῶν τῶν παραδόσεων παραμένει ἀμφίσημος. Διότι, σὲ πρώτη ματιᾷ, τὸ ἐρώτημα φαίνεται νὰ παραμένῃ ἐντὸς τοῦ ὀπτικοῦ κύκλου τῶν ὄντων ὡς τοιούτων, ἐνῶ τοῦτο ἤδη ἀπὸ τὴν πρώτη πρόταση ἀγωνίζεται νὰ ξεκόψῃ ἀπὸ αὐτὸν τὸν κύκλο, γιὰ νὰ φέρῃ στὴν ἐπιφάνεια μιὰν ἄλλη ἐρωτηματικὴ περιοχὴ. Γι' αὐτὸ ὁ τίτλος αὐτῶν τῶν παραδόσεων εἶναι ἐ ν σ υ ν ε ἰ ὶ δ ἦ τ α ἀμφίσημος.

Τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα αὐτῶν τῶν μαθημάτων εἶναι διαφορετικοῦ τύπου ἀπὸ τὸ ὀδηγητικὸ ἐρώτημα τῆς μεταφυσικῆς. Τὰ μαθήματα αὐτὰ ἐρωτοῦν, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ «εἶναι καὶ Χρόνος», γιὰ τὴν «ἐ κ κ ᾶ λ υ ψ ῆ τ ο ῦ ε ἶ ν α ι» (εἶναι καὶ Χρόνος, σ. 21 κ. ἐπ. καὶ σ. 37 κ. ἐπ.). Ἐκκάλυψη θὰ πῆ: Διάνοιξη αὐτοῦ πού ἢ λησμονιά τοῦ εἶναι κατακλείνει καὶ κατακρύβει. Μ' αὐτὴ

τὴν ἐρωτηματοθεσία πέφτει ἐπίσης ἓνα πρῶτο φῶς ἐπάνω στὴ μέχρι τώρα συν-κρυπτόμενη οὐσία τῆς μεταφυσικῆς >.

«Εἰσαγωγή στὴ μεταφυσικὴ» σημαίνει περαιτέρω: ὀδήγησις στὸ θέτειν τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα. Ἄλλὰ τὰ ἐρωτήματα, καὶ κυρίως δταν πρόκειται γιὰ τὰ θεμελιακὰ ἐρωτήματα, δὲν παρουσιάζονται τόσο ἀπλᾶ, ὅπως οἱ πέτρες καὶ τὸ νερό. Τὰ ἐρωτήματα δὲν ὑπάρχουν ὅπως ὑπάρχουν τὰ παπούτσια, τὰ ρούχα ἢ τὰ βιβλία. Τὰ ἐρωτήματα ὑπάρχουν καὶ ὑπάρχουν μόνο στὸ βαθμὸ πού πράγματι τίθενται. Ὡστε ἡ ὀδήγησις στὸ θέτειν τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα δὲν εἶναι μιὰ πρόσβασις πρὸς κάτι, πού κάπου στέκεται καὶ παραμένει, ἀλλὰ τούτη ἡ ὀδήγησις πρέπει τὸ πρῶτον νὰ ἐγείρη καὶ νὰ δημιουργήσῃ τὸ ἐρωτᾶν: Τὸ ὀδηγεῖν εἶναι μιὰ ἐρωτηματικὴ προήγησις, ἓνα προ-ερώτημα. Πρόκειται γιὰ μιὰ ὀδήγησις πού ἀπὸ τὴν οὐσία τῆς δὲν ἔχει συνοδεία. Ὅπου συμβαίνει κάτι τέτοιο, ὅπως π.χ. εἶναι μιὰ φιλοσοφικὴ σχολή, τότε τὸ ἐρώτημα παρανοεῖται. Τέτοιες σχολές μποροῦν νὰ ὑπάρξουν μόνο σὲ κύκλους ἐπιστημονικῆς καὶ τεχνικῆς ἐργασίας. Ἐδῶ δλα ἔχουν τὴν καθωρισμένην ἱεραρχικὴν τους τάξιν. Τούτη ἡ ἐργασία ἀνήκει ἐπίσης, καὶ μάλιστα ἀπαραίτητα, καὶ στὴ φιλοσοφίᾳ· σήμερα ὁμως ἔχει ἐξαφανισθῆ. Ἄλλὰ ἡ καλύτερη τεχνικὴ ἱκανότης δὲν ὑποκαθιστᾷ τὴ δύναμιν τοῦ βλέπειν, τοῦ ἐρωτᾶν καὶ τοῦ λέγειν.

«Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;». Ἴδου τὸ ἐρώτημα. Τὸ νὰ ἐκφέρῃς τὴν ἐρωτηματικὴν πρότασιν, ἔστω καὶ μὲ ἐρωτηματικὸν τρόπον, δὲν εἶναι ἀκόμη τὸ ἐρωτᾶν. Ἐδῶ παρατηροῦμε τὸ ἐξῆς: δταν ἐπαναλαμβάνωμε πολλὰς φορὰς αὐτὴν τὴν ἐρωτηματικὴν φράσιν, δὲν θὰ πῆ πῶς ἡ ἐρωτηματικὴ μας στάσις ζωντανεύει περισσότερο· ἀντίθετα, ἡ ἐπανάληψις μπορεῖ ἀκριβῶς νὰ ὀδηγήσῃ σὲ μιὰ ἀμβλυνσιν τοῦ ἐρωτᾶν.

Ὅπως ἡ ἐρωτηματικὴ φράσις δὲν ἀποτελεῖ τὸ ἐρώτημα οὔτε τὸ ἐρωτᾶν, κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον δὲν πρέπει τούτη νὰ ἐκληφθῆ ὡς ἀπλῆ γλωσσικὴ ἀνακοίνωσις, ὅταν νὰ εἶναι ἡ ἐρωτηματικὴ αὐτὴ φράσις μιὰ ἔκφρασις «περὶ» ἐνὸς ἐρωτήματος. Ὅταν σᾶς λέγω: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;», σκοπὸς τοῦ ἐρωτήματός μου καὶ τῆς ὀμιλίας μου δὲν εἶναι νὰ σᾶς ἀνακοινώσω πῶς μέσα μου ἄρχισε ἡ διαδικασίᾳ τοῦ ἐρωτᾶν. Βεβαίως μπορεῖ

ή ἐρωτηματική φράση πού διατυπώσαμε νά νοηθῆ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἀλλὰ ἀκριβῶς τότε τὸ ἐρωτᾶν παρακούσθηκε. Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει κι' ἐσεῖς δὲν συνερωτᾶτε μὲ ἐμένα οὔτε αὐτοερωτᾶσθε. Δὲν ξυπνάει κάτι πού νά ἔχη σχέση μὲ μιὰ ἐρωτηματική στάση ἢ ἐρωτηματική διάθεση. Μιὰ τέτοια διάθεση συνίσταται ἀπὸ τὴ θ έ λ η σ η γιά γνώση. Τὸ θέλειν — δὲν εἶναι ἀπλῆ ἐπιθυμία καὶ προσπάθεια. Αὐτὸς πού ἐπιθυμεῖ τὴ γνώση, θεδαίως ἐρωτᾷει, ἀλλὰ δὲν πάει πέρα ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ ἐρωτήματος, σταματᾷει ἀκριβῶς ἐκεῖ πού τὸ ἐρώτημα ἀρχίζει. Ἐρωτᾶν σημαίνει νά θέλῃς τὴ γνώση. Αὐτὸς πού θέλει, αὐτὸς πού θέτει δλόκληρη τὴν ὑπαρξή του μέσα σὲ μιὰ θέληση, ε ἴ ν α ι ἀποφασισμένος. Ἡ ἀπόφαση δὲν ἀλλάζει, δὲν ρικνώνεται, ἀλλὰ ἐνεργεῖ ξεκινώντας ἀπὸ τὴ στιγμή καὶ δὲν σταματᾷει ποτέ. Ἡ ἀπό-φαση [Ent-schlossenheit] δὲν εἶναι ἀπλῆ κίνηση γιά δράση, ἀλλὰ εἶναι ἀποφασιστική ἔναρξη γιά δράση, πού προηγεῖται κάθε δράσης καὶ πού τὴν διαπερνᾷ ὡς τὸ τέρμα τῆς. Τὸ θέλειν σημαίνει νά εἶσαι ἀποφασισμένος'. < Ἡ οὐσία τοῦ θέλειν ἐπιστρέφει ἐδῶ στὴν ἀπό-φαση. Ἄλλὰ ἡ οὐσία τῆς ἀπό-φασης ἔγκειται στὴν ἀπο-κάλυψη τοῦ ἀνθρώπινου παρ-εἶναι [ἐγκόσμιας παρουσίας] γ ι ἄ τὸν φωτισμὸ τοῦ εἶναι, καὶ οὐδόλως στὴ συσσώρευση ἐνέργειας γιά τὸ «ἐνεργεῖν». Πρβλ. «εἶναι καὶ Χρόνος» § 44 καὶ § 60. Ἄλλὰ ἡ σχέση πρὸς τὸ εἶναι, εἶναι τὸ Ἄφήγειν. Τὸ ὅτι τὸ θέλειν πρέπει νά θεμελιωθῆ στὸ Ἄφήγειν, παραξενεύει τὴ νόηση. Πρβλ. τὴ διάλεξή μου «Γιὰ τὴν Οὐσία τῆς Ἀλήθειας», 1930. >

Ἄλλὰ γνωρίζειειν σημαίνει: νά μπορῆς νά ἴστασαι στὴν ἀλήθεια. Ἀλήθεια εἶναι ἡ φανέρωση τῶν ὄντων. Ὡστε γνωρίζειειν εἶναι: νά μπορῆς νά ἴστασαι στὴ φανέρωση τῶν ὄντων, νά συνίσταται μ' αὐτήν. Ἡ ἀπλῆ μάθηση, ὅσο ἐκτεταμένη καὶ ἂν εἶναι δὲν εἶναι γνώση. Ἀκόμη κι' ὅταν αὐτὲς οἱ μαθήσεις συλλέγονται μὲ μεθοδικὸ πρόγραμμα, ὕστερα ἀπὸ βάσανο, καὶ κατευθύνονται πρὸς τὸ πλεόν οὐσιῶδες ἀπὸ πρακτικὴ ἀποψη, δὲν ἀποτελοῦν γνώση. Ἀκόμη κι' ὅταν αὐτὴ ἡ μάθηση περιορισθῆ στὶς πιὸ ἀπαραίτητες ἀνάγκες, ὥστε νά εἶναι «κοντὰ στὴ ζωή», δὲν ἀποτελεῖ γνώ-

1. Σ.τ.μ. Ent - schlossen - sein. Νά ἐγκαταλείψῃς τὸ «κλειστό» καὶ νά πᾶς πρὸς τὴ διάνοιξη. Στὴ μετάφραση τὸ δεῦτερο συνθετικὸ «φάση» δὲν συμπίπτει μὲ τὸ «geschlossen».

ση. Ὅποιος σέρνει μαζί του τέτοιες μαθήσεις και ἐπι πλέον τις ἐξασκεῖ μὲ ὠρισμένα πρακτικὰ τεχνάσματα, τότε ἔναντι τῆς πραγματικῆς πραγματικότητος, ἢ ὁποῖα εἶναι πάντοτε διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴν πού ἕνας φιλισταῖος ἀντιλαμβάνεται ὡς ἐγγύτητα πρὸς τὴ ζωὴ και τὴν πραγματικότητα, παραμένει ἀνίδεος και γίνεται ἕνας πασαλειφτής. Γιατί; Διότι δὲν ἔχει καιμιὰ γνώση, διότι γνωρίζειει σημαίνει: νὰ εἶσαι ἰκανὸς νὰ γνωρίζῃς.

Ἡ κοινὴ ἀντίληψη πιστεύει πὼς ὅποιος ἔχει μιὰ γνώση, δὲν χρειάζεται νὰ διδαχθῆ περαιτέρω, διότι τὰ ἔχει μάθει. Ὅχι. Γνωρίζειει μόνον ἐκεῖνος πού ἀντιλαμβάνεται πὼς πρέπει πάντοτε νὰ ξαναμαθαίνει, ἐκεῖνος πού — θάσει αὐτῆς τῆς ἀντίληψης — πάνω ἀπ' ὅλα θρίσκειται πάντοτε στὴν κατάσταση τοῦ νὰ εἶσαι ἰκανὸς νὰ γνωρίζῃς. Αὐτὸ εἶναι πολὺ πιὸ δύσκολο ἀπὸ τὸ νὰ κατέχῃς μαθήσεις.

Τὸ νὰ εἶσαι ἰκανὸς νὰ μαθαίνῃς προϋποθέτει νὰ εἶσαι ἰκανὸς νὰ ἐρωτᾷς. Ἐρωτᾶν εἶναι αὐτὸ πού διερευνήσαμε παραπάνω, δηλ. τὸ νὰ θέλῃς νὰ γνωρίζῃς: Ἡ ἀπό-φαση στὸ νὰ εἶσαι ἰκανὸς νὰ ἴστασαι στὴν ἐμφάνεια τῶν ὄντων. Δεδομένου δι εἰμῆς ἐνδιαφερόμαστε για τὴ θέση τοῦ ἐρωτήματος πού ἔρχεται πρῶτο στὴ σειρά, προφανῶς τόσο τὸ θέλειν ὅσο και τὸ γνωρίζειει ἔχουν μιὰ π ρ ω τ ο γ ε ν ἦ ἰ δ ι ο τ υ π ἰ α. Δὲν εἶναι λοιπὸν ἡ ἐ ρ ω τ ἦ μ α τ ι κ ἢ φ ρ ᾶ σ ἦ πού θὰ θέσῃ τὸ ἐρώτημα κατὰ τρόπο ἐξαντλητικὸ, ἔστω κι' ἂν διατυπωθῆ και ἀκουσθῆ αὐθεντικά. Τὸ ἐρώτημα, πού βεβαίως ἤχει μέσα στὴν ἐρωτηματικὴ φράση, ἀλλὰ πού ἀκόμη εὑρίσκειται ἐντὸς της κλεισμένο και συνεπτυγμένο, πρέπει πρῶτα νὰ ἐκ-πτυχθῆ. Ὡστε πρέπει ἡ ἐρωτηματικὴ στάση νὰ φωτιστῆ, νὰ σιγουρευτῆ και μὲ τὴν ἀσκηση νὰ στερεωθῆ.

Τὸ ἐπόμενο ἔργο μας εἶναι ἡ ἔ κ π τ υ ξ ἦ τοῦ ἐρωτήματος «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα και ὄχι τὸ τίποτε;». Πρὸς ποιὰ κατεύθυνση μπορεί νὰ γίνῃ αὐτό; Κατ' ἀρχὴν, τὸ ἐρώτημα εἶναι προσιτὸ μέσα στὴν ἐρωτηματικὴ φράση. Καὶ ὑπάρχει μιὰ γενικὴ ἀποψη τοῦ ἐρωτήματος. Συνεπῶς, ἡ γλωσσικὴ τῆς διατύπωση πρέπει νὰ εἶναι ἀναλόγως εὐρεῖα και χαλαρὴ. Ἄς ξαναδοῦμε, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη τώρα, τὴν ἐρωτηματικὴ μας φράση: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα και ὄχι τὸ τίποτε;». Ἡ φράση ἔχει μιὰ τομὴ. «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα;». Μ' αὐτὰ τὰ λόγια τὸ ἐρώτημα οὐ-

σιαστικά έτέθη. Ἡ διατύπωση τοῦ ἐρωτήματος περιέχει: 1. Τὴν συγκεκριμένη ἔνδειξη αὐτοῦ ποῦ τίθεται ὁ π ὀ ἐρώτησιν, αὐτοῦ ποῦ ἐ ρ ω τ ᾱ τ α ι· 2. τὴν ἔνδειξη τῆς γωνίας ὑπὸ τὴν ὁποία τὸ ἐρωτώμενο ἐρωτᾶται, τὴν ἔνδειξη τοῦ ζητουμένου. Διότι δεῖχεται ἐντελῶς καθαρὰ αὐτὸ τὸ ὅποιο ἐρωτᾶται, δηλαδὴ τὰ ὄντα. Αὐτὸ ποῦ ζητεῖται, τὸ ζητούμενο, εἶναι τὸ γιατί, δηλαδὴ ποιὸς ὁ λόγος. Αὐτὸ ποῦ ἀκολουθεῖ στὴν ἐρωτηματικὴ φράση: «καὶ ὄχι τὸ τίποτε;», εἶναι ἀπλῶς ἓνα προσάρτημα, ποῦ προκύπτει ἐντελῶς φυσικά, ἂν θέλωμε νὰ μιλήσωμε ἐλευθεριώτερα χάριν τῆς εἰσαγωγῆς, ἐπιπρόσθεση μιᾶς γλωσσικῆς ἀποστροφῆς, ποῦ δὲν λέγει τίποτε τὸ καινούργιο ἐπάνω σ' αὐτὸ ποῦ ἐρωτᾶται οὔτε ἐπάνω σ' αὐτὸ ποῦ ζητεῖται, ἓνα ρητορικὸ ἄνθος. Τὸ ἐρώτημα ὠστόσο, χ ω ρ ῖ ς τὴν προσαρτηματικὴ ἀποστροφή, ἢ ὁποία προκύπτει μόνον ἀπὸ τὴν περίσσεια μιᾶς ἐλευθεριώτερης γλώσσας, εἶναι πολὺ πιὸ σαφές καὶ πιὸ ἀποφασιστικόν. «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα;». Τὸ προσάρτημα «καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» εἶναι παραπανῆσιο, ὄχι μόνον ἐπειδὴ ἀγωνιζόμεστε γιὰ μιὰ αὐστηρὴ σύλληψη τοῦ ἐρωτήματος, ἀλλὰ, ἐπὶ πλεόν, ἐπειδὴ δὲν μᾶς λέγει τίποτε. Διότι τί περαιτέρω ἔχομε νὰ ρωτήσωμε γιὰ τὸ τίποτε; Τὸ τίποτε εἶναι ἀπλῶς τίποτε. Τὸ ἐρωτᾶν δὲν ἔχει πλεόν τίποτε νὰ ἀναζητήσῃ ἐδῶ. Καί, πάνω ἀπ' ὄλα, συζητώντας γιὰ τὸ τίποτε δὲν ἔχομε νὰ κερδίσωμε οὔτε τὸ ἐλάχιστο, σχετικὰ μὲ τὴ γνώση τῶν ὄντων.

Αὐτὸς ποῦ μιλάει γιὰ τὸ τίποτε δὲν γνωρίζει τί κάνει. Αὐτὸς ποῦ μιλάει γιὰ τὸ τίποτε, μέσῳ αὐτῆς τῆς πράξης του, τὸ μετατρέπει σὲ κάτι. Ἔτσι, μιλώντας, μιλάει ἐναντίον αὐτοῦ ποῦ ἐνοεῖ. Ἐντι-φάσκει στὸν ἑαυτὸ του. Ἄλλὰ, ἓνα αὐτοαντιφάσκον λέγειν ἔρχεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν θεμελιακὸ κανόνα τοῦ Λέγειν (λόγος*), σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ «Λογικὴ». Τὸ νὰ μιλᾶς γιὰ τὸ τίποτε εἶναι παράλογο. Αὐτὸς ποῦ μιλάει καὶ σκέφτεται παράλογα εἶναι ἓνας ἀνεπιστήμων. Αὐτὸς, λοιπόν, ποῦ μιλάει γιὰ τὸ τίποτε μέσα στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας, ὅπου ἡ Λογικὴ θρίσκειται στὸ σπῆτι της, ἀντιμετωπίζει τὴν κατηγορίαν ὅτι ἔρχεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τοὺς θεμελιώδεις κανόνες τοῦ σκέπτεσθαι. Ἐνας τέτοιος λόγος περὶ τοῦ τίποτε, συνίσταται καταφανῶς ἀπὸ χωρὶς νόημα φράσεις. Ἐπὶ πλεόν: Ὅποιος παίρνει στὰ σοβαρὰ τὸ τίποτε, πάει μὲ τὸ μέρος τοῦ τίποτε. Πασίφανῶς προωθεῖ τὸ πνεῦμα τῆς ἀρ-

νησης και υπηρετεί τή διάλυση. Ὁ λόγος περί τοῦ τίποτε ὄχι μόνο ἀντιφέρεται πλήρως πρὸς τή σκέψη, ἀλλὰ ὑπονομεύει κάθε πολιτισμὸ [κουλτούρα] καὶ κάθε πίστη. Ὅτι περιφρονεῖ τοὺς θεμελιακοὺς κανόνες τῆς σκέψης καὶ καταστρέφει τὴ θέληση γιὰ οἰκοδόμησιν καὶ γιὰ πίστη, εἶναι καθαρὸς μηδενισμὸς.

Ξεκινώντας ἀπὸ αὐτὲς τὶς σκέψεις, θὰ κάναμε καλὰ νὰ διαγράψαμε ἀπὸ τὴν ἐρωτηματικὴ μας φράση τὴν παραπανήσια ἀποστροφὴ «καὶ γιατί ὄχι τὸ τίποτε;», καὶ νὰ τὴν περιορίζαμε στὴν ἀπλὴ καὶ αὐστηρὴ μορφή: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα;».

Σὲ τοῦτο δὲν θὰ ὑπῆρχε ἀντίρρηση ἄν... ἂν στὴ διατύπωση τοῦ ἐρωτήματός μας, καὶ γενικώτερα στὴ θέση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος, εἴμασταν τόσο ἀδέσμευτοι ὅσο φαίνεται ὅτι εἴμασταν μέχρι τώρα. Εὐθύς ὡς θέσωμε τὸ ἐρώτημα, τοποθετούμαστε μέσα σὲ μιὰ παράδοση. Διότι ἡ φιλοσοφία πάντοτε ἐρωτοῦσε καὶ ρωτᾷ γιὰ τὸν λόγο τῶν ὄντων. Μ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ἔκαμε τὴν ἀρχὴ τῆς καὶ μ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα θὰ τελειώσῃ, ἂν θεβαίως θὰ ἔχη μεγάλο τέλος καὶ δὲν θὰ παρακμάσῃ μέσα στὴν ἀνημποριά. Ἀπὸ τότε πού ἄρχισε νὰ τίθεται τὸ ἐρώτημα περί τῶν ὄντων, συμπορεύεται μ' αὐτὸ καὶ τὸ ἐρώτημα περί τοῦ μὴ-ὄντος, περί τοῦ μηδενός. Καὶ τοῦτο ὄχι ἐξωτερικᾶ, ὡς ἓνα σύνδρομο φαινόμενο· ἀλλὰ σύμμετρα πρὸς τὴν ἐκάστοτε ἔκτασιν, τὸ βάθος καὶ τὴν αὐθεντικότητά με τὴν ὁποία ἐτίθετο τὸ ἐρώτημα περί τῶν ὄντων, ἐσχηματίζετο καὶ τὸ ἐρώτημα περί τοῦ μηδενός, καὶ ἀντιστρόφως. Ὁ τρόπος πού τίθεται τὸ ἐρώτημα περί τοῦ μηδενός, μπορεῖ νὰ χρησιμεύσῃ ὡς μέτρο καὶ γνώρισμα τοῦ τρόπου με τὸν ὁποῖο τίθεται τὸ ἐρώτημα περί τῶν ὄντων.

Ὅταν λοιπὸν ἔχωμε ὑπ' ὄψιν μας ὅλα αὐτά, τότε ἡ ἐρωτηματικὴ φράση πού θέσαμε στὴν ἀρχὴ «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;», φαίνεται νὰ ἐκφράζῃ τὸ ἐρώτημα περί τῶν ὄντων με μεγαλύτερη πληρότητα ἀπὸ ὅ,τι τὸ συνεπτυγμένο ἐρώτημα. Τὸ ὅτι ἐδῶ κάνομε λόγο γιὰ τὸ μηδέν, δὲν εἶναι ἀπὸ ἐλευθεριότητα ἢ ὑπερβολὴ τῆς γλώσσας, οὔτε εἶναι δική μας ἐπινόηση, ἀλλὰ εἶναι μόνον αὐστηρὴ προσήλωση στὴν αὐθεντικὴ παράδοση τοῦ νόηματος τοῦ θεμελιώδους αὐτοῦ ἐρωτήματος.

Μόνον πού αὐτὸς ὁ λόγος περί τοῦ μηδενός παραμένει ἀποκρουστικὸς στὴ σκέψη καὶ εἶναι κυρίως διαλυτικὸς. Τί γίνεται δ-

μως δταν τόσο ή φροντίδα μας για τήν ὀρθή τήρηση τῶν θεμελιακῶν κανόνων τῆς σκέψης ὅσο καί ὁ φόβος μας ἔναντι τοῦ μηδενισμοῦ, ὅπου ἀμφοτέρω μᾶς ἀποτρέπουν νά μιλήσωμε γιά τὸ μηδέν, στηρίζονται ἐπάνω σέ μιὰ παρανόηση; Αὐτὸ συμβαίνει στήν πραγματικότητα. Βεβαίως αὐτὴ ἡ παρανόηση δέν εἶναι τυχαία. Ὅφείλεται στήν ἐπὶ μακρὸν κυριαρχοῦσα ἀδυναμία κατανόησης τοῦ ἐρωτήματος περὶ τῶν ὄντων. Αὐτὴ ἡ ἀκατανοησία ὡστόσο προκύπτει ἀπὸ τήν ὀλοένα καί ἐπιτεινόμενη λ η σ μ ο ν ι ἄ τ ο ὕ

Ε Ἴ ν α ι.

Διότι δέν μπορεῖ νά ἀποφασισθῇ στὰ γρήγορα ἂν ἡ λογικὴ καί οἱ θεμελιώδεις νόμοι τῆς μποροῦν νά παράσχουν τὸ κριτήριο γιά τὸ ἐρώτημα περὶ τῶν ὄντων ὡς τοιούτων. Ἀντίθετα, μπορεῖ ὅλη ἡ σ' ἐμᾶς γνωστὴ λογικὴ, ἡ ὁποία θεωρεῖται ὡς δῶρο ἀπὸ τὸν οὐρανό, νά ἔχη τὸ θεμέλιό τῆς σέ μιὰν ἐντελῶς συγκεκριμένη ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα περὶ τῶν ὄντων, ἔτσι ὥστε ἐξ αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, ὅλη ἡ σκέψη ποῦ θὰ ἀκολουθοῦσε ἀπλῶς τοὺς νόμους τῆς παραδοσιακῆς λογικῆς, θὰ ἦταν ἐξ ἀρχῆς ἀνίκανη νά κατανοήσῃ τὸ ἐρώτημα περὶ τῶν ὄντων, γιά νά μὴ μιλήσωμε καί γιά τήν ἀνικανότητά τῆς νά τὸ ἀναπτύξῃ πραγματικά καί νά τὸ κατευθύνῃ πρὸς μιὰν ἀπάντηση. Στὴν πραγματικότητα, πρόκειται μόνο γιά φαινομενικὴ αὐστηρότητα καί ἐπιστημονικότητα, ἔταν κανεῖς ἐπικαλεῖται τήν ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης καί γενικά τὴ λογικὴ, προκειμένου νά ἀποδείξῃ πῶς ὅλη ἡ σκέψη καί ὁ λόγος περὶ τοῦ μηδενὸς εἶναι ἀντιφατικά, καί συνεπῶς χωρὶς κανένα νόημα. "Ὡστε ἐδῶ «ἡ Λογικὴ» θεωρεῖται ὡς ἓνα δικαστήριο γιά τὸν αἰῶνα τὸν ἅπαντα, ὅπου εἶναι αὐτονόητο πῶς κανένας λογικὸς ἄνθρωπος δέν θὰ ἀμφισβητήσῃ τήν ἀρμοδιότητά του γιά τὴν πρώτη, ἀλλὰ καί γιά τὴν ἔσχατη δοσιδικία του. "Ὅποιος, λοιπόν, μιλάει ἀντίθετα πρὸς τὴ λογικὴ, θεωρεῖται — ρητῶς ἢ σιωπηρῶς — ὑποπτος γιά αὐθαιρεσία. Αὐτὴ τὴν ἀπλὴ ὑπόφια τὴν προβάλλουν ἤδη ὡς ἀπόδειξη καί ὡς ἀντίρρηση καί ἔτσι ἀπαλλάσσονται ἀπὸ τὸν περαιτέρω αὐθεντικὸ διαλογισμό.

Εἶναι ἀλήθεια πῶς δέν μπορεῖ κανεῖς νά μιλήσῃ γιά τὸ μηδέν καί νά τὸ μεταχειρίζεται ὡς ἓνα πρᾶγμα, ὅπως εἶναι ἔξω ἢ βροχὴ ἢ τὸ βουνό ἢ ἓνα ὁποιοδήποτε ἀντικείμενο. Κατὰ βάσιν τὸ μηδέν παραμένει ἀπρόσιτο σέ κάθε ἐπιστήμη. "Ὅποιος θέλει νά

μιλήση ἀληθινὰ γιὰ τὸ μηδέν, πρέπει ἀπαραιτήτως νὰ γίνῃ ἀνεπι-
στήμων. Τοῦτο ὁμως ἰσοδυναμεῖ μὲ μιὰ μεγάλη ἀτυχία, μόνο στὸ
βαθμὸ ποὺ κανεὶς πιστεύει πὼς ἡ ἐπιστημονικὴ σκέψη εἶναι ἡ μόνη
καὶ ἡ γνήσια αὐστηρὴ σκέψη, καὶ πὼς μόνον αὐτὴ μπορεῖ καὶ
πρέπει νὰ ἀποτελέσῃ τὸ κριτήριον καὶ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης.
Ἄλλὰ ἰσχύει τὸ ἀντίστροφο. Ὅλη ἡ ἐπιστημονικὴ σκέψη δὲν εἶ-
ναι παρὰ παράγωγος καὶ συνεπῶς, ὡς τοιαύτη, εἶναι μιὰ πηγμένη
μορφή τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης. Ἡ φιλοσοφία δὲν γεννιέται ἀπὸ
τὴν ἐπιστήμη οὔτε διὰ τῆς ἐπιστήμης. Ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι
τῆς αὐτῆς τάξεως μὲ τὴν ἐπιστήμη. Ἡ φιλοσοφία προηγεῖται στὴν
τάξην καὶ τοῦτο ὄχι μόνο «λεγκτικῶς» ἢ σύμφωνα μὲ ἕνα πλῆθος
τοῦ συστήματος τῶν ἐπιστημῶν. Ἡ φιλοσοφία στέκεται σὲ μιὰν ἐν-
τελῶς διαφορετικὴν περιοχὴν καὶ τάξην τοῦ πνεύματος. Μόνο μὲ τὴν
ποίησιν ἕρρισκεται ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ σκέψη τῆς στὴν αὐτὴ τάξην.
Ὡστόσο, ἡποίησις καὶ ἡ σκέψις δὲν εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα.
Ὁ λόγος περὶ τοῦ μηδενὸς παραμένει γιὰ τὴν ἐπιστήμην πάντοτε
κάτι τὸ φρικῶδες καὶ τὸ παράλογον. Ἀντίθετα, μπορεῖ νὰ μιλήσῃ
γιὰ τὸ μηδέν, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν φιλόσοφον καὶ ὁ ποιητὴς — καὶ θεβαί-
ως ὄχι ἐπειδὴ, κατὰ τὴν κοινὴν ἀντίληψιν, ἡποίησις δὲν διαθέτει
αὐστηρότητα, ἀλλὰ ἐπειδὴ στὴνποίησιν (καὶ ἐννοῶ μόνον τὴ γνή-
σια καὶ μεγάληποίησιν) βασιλεύει μιὰ οὐσιαστικὴ ἀνωτερότητα
πνεύματος, σὲ σύγκρισιν μ' αὐτὸ πού εἶναι ἀπλῶς ἐπιστημονικόν.
Ὁ ποιητὴς μιλάει πάντοτε ξεκινῶντας ἀπὸ μιὰ τέτοια ἀνωτερό-
τητα, ὡσάν τὰ ὄντα νὰ εὑρισκάν τὴν ἔκφρασίν τους καὶ νὰ ὀνο-
ματίζωνταν γιὰ πρώτη φορά. Στὴνποίησιν τοῦ ποιητῆ καὶ στὴ σκέ-
ψιν τοῦ διανοητῆ οἰκονομεῖται ἕνας τέτοιος κοσμικὸς χώρος, ὅπου
ἐντὸς του ὄλα τὰ πράγματα — ἕνα δένδρον, ἕνα βουνόν, ἕνα σπῆτι,
μιὰ κραυγὴ πουλιοῦ — χάνουν παντελῶς τὸν ἀδιάφορον καὶ συνη-
θισμένον χαρακτήρα τους.

Ὁ ἀληθινὸς λόγος περὶ τοῦ μηδενὸς παραμένει πάντοτε κάτι
τὸ ἀσύνηθες. Δὲν ἀφήνεται νὰ γίνῃ κοινόν. Ἄν τοποθετηθῇ στὸ
φτηνὸ ὀξὺ μιᾶς ἀπλῶς λογικῆς ὀξύνουσις διαλύεται. Ὡστε, ὁ λό-
γος περὶ τοῦ μηδενὸς δὲν μπορεῖ νὰ ἀρχίσῃ ἀμέσως, ὅπως π.χ.
γίνεται μὲ τὴν περιγραφὴν μιᾶς εἰκόνας. Μποροῦμε ὁμως νὰ δώ-
σωμε ἐνδείξεις γιὰ τὴν δυνατότητα ἑνὸς τέτοιου λόγου περὶ τοῦ
μηδενὸς. Θὰ παραθέσω ἐδῶ τὸ ἐπόμενον χωρίον πού ἀναφέρεται σὲ

Ένα από τὰ τελευταῖα ἔργα τοῦ ποιητῆ Κνουτ Χάμσουν: «Ἵστερα ἀπὸ ἕνα χρόνον καὶ μιὰ μέρα». Τὸ ἔργο αὐτό, μαζὺ μὲ τὸν «Ὅδοιπόρο» καὶ τὸν «Κοσμογυριστὴ Αὐγούστο», ἀνήκει σὲ ἕνα σύνολο. Τὸ «Ἵστερα ἀπὸ ἕνα χρόνον καὶ μιὰ μέρα» περιγράφει τὰ τελευταῖα χρόνια καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ τοῦ Αὐγούστου, ὁ ὁποῖος ἀντιπροσωπεύει τὸν ξεριζωμένο καὶ ἱκανὸ γιὰ ὅλα σύγχρονον ἄνθρωπο, κι' ὥστόσο μὲ τὴ μορφή μιᾶς ὑπαρξῆς πού δὲν μπορεῖ νὰ ἀπολέση τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀ-συνήθους, διότι μέσα στὴν ἀπελπισία του καὶ τὴν ἀνημποριά του παραμένει γνήσιος καὶ ἀνώτερος. Τοῦτος ὁ Αὐγούστος περνᾷ τις τελευταῖες ἡμέρες του μόνος, ψηλά στὰ βουνά. Ὁ ποιητὴς λέγει: «Κάθεται ἐδῶ, ἀνάμεσα στ' αὐτιά του κι' ἀκούει τὸ ἀληθινὸ κενό. Ἐντελῶς κωμικὰ κάτι τὸ φανταστικόν. Στὴ θάλασσα (ὁ Αὐγούστος εἶχε προηγουμένως ταξιδέψει πολὺ στὴ θάλασσα) ἐκινεῖτο (ὥστόσο) κάτι ὑπῆρχε ἐκεῖ κάποιος θόρυβος, κάτι πού ν' ἀκούγεται, μιὰ χορωδία τῶν ὑδάτων. Ἐδῶ — τὸ μῆδὲν συναντᾷ τὸ μῆδὲν καὶ τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μῆδὲν, οὔτε καν μιὰ τρύπα. Δὲν ἔχει κανεὶς παρὰ νὰ κουνήσῃ τὸ κεφάλι ὑποτακτικὰ».

Ἔτσι, λοιπόν, στὸ τέλος, τὸ μῆδὲν ἀποκτᾷ μιὰν ἰδιότυπὴ θέση. Γι' αὐτὸ θέλομε νὰ ξαναπιιάσωμε τὴν ἐρωτηματικὴ φράση μας, νὰ τὴν ἐξετάσωμε διεξοδικά, γιὰ νὰ δοῦμε ἂν αὐτὸ τὸ «καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» ἀπλῶς δὲν λέγει τίποτε, εἶναι ἕνα αὐθαίρετο φραστικὸ πρόσθεμα ἢ ἂν, μέσα στὴ διατύπωση τοῦ ἐρωτήματος, προσλαμβάνῃ ἕνα οὐσιαστικὸ νόημα.

Πρὸς τοῦτο, στεκόμαστε στὸ συντομευμένο, στὸ φαινομενικῶς ἀπλούστερο καὶ καθ' ὑπόθεσιν αὐστηρότερα τιθέμενο ἐρώτημα: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα;». Ὅταν ρωτᾷμε κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἀναχωροῦμε ἀπὸ τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα ὑ π ἄ ρ χ ο υ ν. Εἶναι δεδομένα, εἶναι ἀντίκρυ μας, συνεπῶς μπορούμε νὰ τὰ βροῦμε ὅποτε θέλομε, καὶ ὠρισμένες περιοχὲς τῶν μᾶς εἶναι γνωστές. Καὶ τώρα ρωτᾷμε αὐτὰ τὰ ἔτσι δεδομένα ὄντα, ποῖο εἶναι τὸ θεμέλιό τους. Τὸ ἐρωτᾶν βαδίζει κατευθεῖαν πρὸς ἕνα θεμέλιο. Μιὰ τέτοια διαδικασία δὲν εἶναι παρὰ ἢ διεύρυνση καὶ ἢ μεγέθυνση ἑνὸς περιστατικοῦ πού συμβαίνει καθημερινά. Ἐπὶ παραδείγματι, κάπου στὸ ἀμπέλι ἐμφανίζεται ἡ φυλλοξήρα, κάτι τὸ ἀναμφισβήτητα ὑπάρχον. Τότε ρωτᾷμε: πόθεν αὐτὸ τὸ συμβάν, ποῦ καὶ ποῖο εἶναι

τὸ θεμέλιό [ὁ λόγος] του; Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ τὰ ὄντα ὑπάρχουν. Τότε ρωτᾶμε: ποῦ καὶ ποιό εἶναι τὸ θεμέλιό τους; Αὐτὸ τὸ εἶδος τοῦ ἐρωτήματος τίθεται καὶ κατ' ἀπλούστερο τρόπο: Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα; Ποῦ καὶ ποιό εἶναι τὸ θεμέλιό τους; Χωρὶς νὰ τὸ λέμε, ρωτᾶμε γιὰ ἓνα ἄλλο, ἀνώτερο ὄν. Ἄλλὰ ἐδῶ τὸ ἐρώτημα οὐδόλως ἀναφέρεται στὸ σύνολο τῶν ὄντων ὡς τοιοῦτων.

Ἄν ὅμως τώρα ἐρωτήσωμε μὲ τὸν τρόπο ποῦ ἐρωτήσαμε στὴν ἀρχή: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;», τότε ἡ ἐπιπρόσθετη φράση μᾶς ἐμποδίζει, καθὼς θέτομε τὸ ἐρώτημα, νὰ ἀρχίσωμε κατ' εὐθείαν μὲ τὰ ἀναντιρρήτως δεδομένα ὄντα, καὶ ἀφ' ἧς ἀρχίσωμε, μᾶς ἐμποδίζει νὰ κατευθυνθοῦμε πρὸς ἓνα ἄλλο ὄν θεωρούμενο ὡς θεμέλιο [λόγος]. Ἄντ' αὐτοῦ, τοῦτα τὰ ὄντα τηροῦνται, ὑπὸ τὴ μορφή τοῦ ἐρωτήματος, μέσα στὴ δυνατότητα τοῦ μὴ-εἶναι. Ἔτσι τὸ «γιατί» ἀποκτᾶ, μέσα στὴν ἐρωτηματοθεσία, μιὰν ἐντελῶς ἄλλην ἰσχύ καὶ διεισδυτικότητα. Γιατί τὰ ὄντα διέφυγαν ἀπὸ τὴ δυνατότητα τοῦ μὴ-εἶναι; Γιατί δὲν πέφτουν ἐν συνεχείᾳ, καὶ τὴν κάθε στιγμή, ἐντὸς του; Τώρα πλέον τὰ ὄντα δὲν εἶναι ἀπλῶς δεδομένα, ἀρχίζουν νὰ αἰωροῦνται, καὶ τοῦτο ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἐμεῖς τὰ ἀναγνωρίζομε σὲ ἔλη τους τὴ σιγουριά ἢ ὄχι, ἀνεξάρτητα ἂν τὰ συλλαμβάνωμε στὸ σύνολό τους ἢ ὄχι. Τοῦ λοιποῦ αἰωροῦνται [ἐκκρεμοῦν] τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα, στὸ βαθμὸ ποῦ τὰ θέτομε κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Τὸ μῆκος αὐτῆς τῆς αἰώρησης φθάνει μέχρι τὴν ἔσχατη καὶ ἀκραία δυνατότητα, τὴν ἀντιτιθέμενη στὰ ὄντα, φθάνει στὸ μὴ-εἶναι, στὸ μηδέν. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο μετασχηματίζεται ἡ ζήτησις τοῦ «Γιατί». Δὲν ἀποβλέπει ἀπλῶς στὸ νὰ παράσχη μιὰν ἐξήγησις γιὰ τὸ ὑπάρχον, ἀλλὰ τώρα ἀναζητᾶ τὸν λόγο ποῦ θεμελιώνει τὴν κυρίαρχησις τῶν ὄντων, ὡς νίκη τῶν ὄντων κατὰ τοῦ μηδενός. Τὸ ζητούμενο θεμέλιο ζητεῖται τώρα ὡς θεμέλιο τῆς ἀπόφασις ὑπὲρ τῶν ὄντων καὶ ἐναντίον τοῦ μηδενός, ἢ ἀκριβέστερα, ὡς θεμέλιο τῆς αἰώρησης τῶν ὄντων, τῆς αἰώρησης ποῦ μᾶς ἄγει καὶ μᾶς φέρει, ποῦ μισο-εἴμαστε καὶ μισο-δὲν-εἴμαστε. Ἄπο ἐδῶ προκύπτει τὸ γεγονός, κατὰ τὸ ὅποιο δὲν μπορούμε νὰ ἀνήκωμε ὀλότελα σὲ κανένα πρᾶγμα, οὔτε στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ μας· ὡστόσο, ἡ ὑπαρξὴ μου εἶναι πάντοτε ἡ δική μου.

«Ἡ ἔκφρασις «πάντοτε ἡ δική μου» σημαίνει ὅτι ἡ ὑπαρξὴ

μου [Dasein] μου ἐδόθη [μου ἔπεσε] ὥστε ὁ Ἐαυτός μου νὰ εἶναι αὐτὸ τὸ Παρ-εἶναι [Da-sein]. Παρεῖναι ὁμοῦ σημαίνει: Μέριμνα τοῦ ἐν αὐτῷ ἐκ-στατικῶς φανερωμένου εἶναι τῶν ὄντων ὡς τοιούτων, καὶ ὄχι μόνο τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι. Τὸ παρεῖναι [πάρειμι] εἶναι «πάντοτε τὸ δικό μου»· τοῦτο δὲν σημαίνει οὔτε ὅτι τίθεται μέσῳ ἐμοῦ, οὔτε ὅτι εἶναι ἐξατομικευμένο σὲ ἓνα χωριστὸ ἐγώ. Ἡ ὕπαρξή μου [Da-sein] εἶναι ἐ α υ τ ή, ἐξαιτίας τοῦ οὐσιαστικοῦ δ ε σ μ ο ὕ τ η ς μ ε τὸ εἶναι ὡς τοιούτο. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς φράσης, πού συχνὰ ἀπαντᾶται στὸ «εἶναι καὶ Χρόνος»: Στὸ πάρειμι ἀνήκει ἢ ἐννόηση τοῦ εἶναι >.

Ἡ δὴ λοιπὸν γίνεται σαφές, πῶς τὸ «καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» δὲν εἶναι μιὰ παραπανήσια ἐπιπρόσθεση στὴν αὐθεντικὴ ἐρώτηση, ἀλλὰ αὐτὴ ἢ ἀποστροφή ἀποτελεῖ οὐσιαστικὸ συστατικὸ τῆς ὅλης ἐρωτηματικῆς φράσης, ἢ ὁποῖα στὸ σύνολό της θέτει ἓνα ἐντελῶς διαφορητικὸ ἐρώτημα, ἀπὸ αὐτὸ πού ἐννοεῖ τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα;». Μὲ τὸ ἐρώτημά μας τοποθετούμαστε κατὰ τέτοιο τρόπο ἀνάμεσα στὰ ὄντα, ὥστε αὐτὸ τὸ αὐτονόητο ὅτι εἶναι τὰ ὄντα [δηλ. αὐτὰ πού ὑ π ά ρ χ ο υ ν], ἐξαφανίζεται. Καὶ ἐνῶ τὰ ὄντα, κινούμενα ἀνάμεσα στίς εὐρύτατες καὶ σκληρότατες ὀριακὲς δυνατότητες τοῦ «εἶτε τὰ ὄντα — εἶτε τὸ μηδέν», περιπίπτουν σὲ μιὰ κατάσταση μετεώρισης, τότε τὸ ἴδιο τὸ ἐρωτῶν χάνει κάθε σταθερὸ ἔδαφος. Καὶ ἡ ἴδια μας ἢ ἐρωτῶσα ὕπαρξι μετεωρίζεται, καὶ ἀκριθῶς μέσα σ' αὐτὴ τὴν αἰώρηση κρατιέται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό της.

Ἄλλὰ τὰ ὄντα δὲν ἀλλάζουν ἐξ αἰτίας τῆς ἐρωτήσεώς μας. Παραμένουν ὅ,τι εἶναι καὶ ὅπως εἶναι. Ὡστόσο, τὸ ἐρώτημά μας δὲν εἶναι παρὰ ἓνα ψυχοπνευματικὸ περιστατικὸ ἐντός μας, τὸ ὁποῖο ὅποια τύχη καὶ νὰ ἔχη, δὲν πρόκειται νὰ ἐπηρέασῃ τὰ ἴδια τὰ ὄντα. Βεβαίως, τὰ ὄντα παραμένουν ὅπως μᾶς φανερώνονται. Ὡστόσο, τὰ ὄντα δὲν μποροῦν νὰ ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἐρωτηματικότητα, διότι θὰ μπορούσαν καὶ νὰ μ ἢ ν εἶναι αὐτὰ πού εἶναι καὶ ὅπως εἶναι. Δὲν ἀποκτοῦμε τὴν ἐμπειρία αὐτῆς τῆς δυνατότητας σὰν κάτι πού προσθέτομε στὰ ὄντα μὲ τὴ σκέψη μας, ἀλλὰ εἶναι τὰ ἴδια τὰ ὄντα πού μᾶς φανερώνουν αὐτὴ τὴ δυνατότητα, φανερώνονται ὡς ὄντα μέσα σ' αὐτὴ τὴ δυνατότητα. Τὸ ἐρώτημά μας διανοίγει ἀπλῶς τὸν χῶρο, ὥστε τὰ ὄντα νὰ μπο-

ρέσουν να προβάλουν μέσα σ' αυτήν την ἐρωτηματικότητα.

Πάρα πολύ λίγα γνωρίζομε ακόμη, και πολύ χοντρικά, σχετικά με τή διαδικασία ἐνός τέτοιου ἐρωτήματος. Φαίνεται πώς κι ἐμεῖς ἀνήκομε ἐντελῶς στὸν ἑαυτὸ μας, ὅταν δινόμαστε σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Ὡστόσο, εἶναι ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ποῦ μᾶς στρέφει πρὸς τὴν ἀνοικτότητα, με τὴν προϋπόθεση, πὼς καθὼς τίθεται, μεταμορφώνεται τὸ ἴδιο (πρᾶγμα ποῦ κάνει κάθε γνήσιο ἐρώτημα) καὶ διανοίγει μιὰ νέα προοπτικὴ πάνω ἀπὸ ὅλα καὶ μέσα ἀπὸ ὅλα.

Τὸ ζήτημα εἶναι νὰ μὴ παραπλανηθοῦμε ἀπὸ ἀστόχαστες θεωρίες, ἀλλὰ νὰ νοιώσωμε τὰ πράγματα, ὅποια καὶ νὰ εἶναι, στὴν ἀμεσότητά τους, ἀκριβῶς ὅπως εἶναι. Τοῦτο ἐδῶ τὸ τεμάχιο τῆς κιμωλίας εἶναι ἓνα ὑπόλευκο πρᾶγμα ποῦ ἔχει ἔκταση, εἶναι σχετικὰ στερεό, ἔχει ἓνα καθωρισμένο σχῆμα, καὶ — ξέχωρα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ καὶ μαζὺ με ὅλα αὐτὰ — εἶναι ἓνα πρᾶγμα με τὸ ὁποῖο γράφομε. Καὶ ἀκριβῶς ὅπως εἶναι ἴδιον αὐτοῦ τοῦ πράγματος νὰ βρῖσκεται ἐδῶ, παρομοίως τοῦ εἶναι ἴδιον νὰ μπορῆ νὰ μὴ εἶναι ἐδῶ, καὶ νὰ μὴ εἶναι τόσο μεγάλο. Ἡ δυνατότητα νὰ συρθῆ κατὰ μῆκος τοῦ πίνακος καὶ ἔτσι νὰ ἀναλωθῆ, δὲν εἶναι κάτι ποῦ τοῦ προσθέτομε μόνο με τὴ σκέψη μας. Τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα, ὡς αὐτὸ τὸ ὄν ποῦ εἶναι, ὑπάρχει μέσα σ' αὐτὴ τὴ δυνατότητα, ἀλλοιῶς δὲν θὰ ἦταν κιμωλία γιὰ γράψιμο. Κατ' ἀναλογία, κάθε ἓνα ἀπὸ τὰ ὄντα, κατὰ τὸν δικὸ του τρόπο, ἔχει μιὰ τέτοια δυνατότητα μέσα του. Αὐτὴ ἡ δυνατότητα ἀνήκει στὴν κιμωλία. Αὐτὴ ἡ ἴδια ἔχει ἐντὸς τῆς μιὰ ὀρισμένη ιδιότητα γιὰ μιὰ ὀρισμένη χρῆση. Βεβαίως ἔχομε συνηθίσει καὶ ἔχομε τὴν τάση, ἀναζητώντας αὐτὴ τὴ δυνατότητα στὴν κιμωλία, νὰ λέμε πὼς δὲν τὴ βλέπομε καὶ δὲν τὴν πιάνομε. Ἀλλὰ τοῦτο εἶναι μιὰ προκατάληψη. Τὸ νὰ παραμερίσωμε μιὰ τέτοια προκατάληψη, εἶναι ἔργο τοῦ ἐρωτήματός μας, ποῦ πραγματοποιεῖται κατὰ τὴν ἔκπτυσή του. Τοῦτο τὸ ἐρώτημα ἐπὶ τοῦ παρόντος ὀφείλει μόνο νὰ φανερώσῃ τὰ ὄντα μέσα στὴν αἰώρησή τους, ἀνάμεσα στὸ Μὴ-εἶναι καὶ στὸ Εἶναι. Στὸ βαθμὸ ποῦ τὰ ὄντα ἀνθίστανται στὴν ἀκραία δυνατότητα τοῦ Μὴ-εἶναι, παραμένουν ἐντὸς τοῦ Εἶναι, χωρὶς ὡστόσο νὰ ἔχουν ὑπερκεράσει καὶ νὰ ἔχουν ὑπερνικήσει τὴ δυνατότητα τοῦ Μὴ-εἶναι.

Μιλᾶμε ἀδιακρίτως γιὰ τὸ Μὴ-εἶναι καὶ γιὰ τὸ Εἶναι τῶν

δντων, χωρίς νά λέμε πῶς τοῦτα σχετίζονται μέ τὰ ἴδια τὰ ὄντα. Μήπως εἶναι καί τὰ δύο τὸ ἴδιο πρᾶγμα; Τὰ ὄντα καί τὸ εἶναι τους; Ἡ διάκρισή τους! Ποιό εἶναι π.χ. σ' αὐτή τήν κιμωλία τὸ ὄν; Ἦδη αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι ἀμφίσημο, διότι ἡ λέξις «τὸ ὄν» μπορεῖ νά νοηθῆ κατὰ δύο τρόπους, ἕπως καί ἡ ἑλληνικὴ ἔκφραση *τὸ ὄν*. Κατ' ἀρχήν, ὄν σημαίνει α ὕ τ ὀ πού ἐκάστοτε «εἶναι» συγκεκριμένα, αὐτὴ ἡ ὑπόλευκη, αὐτοῦ ἧ ἐκείνου τοῦ σχήματος, ἐλαφριά θρυπτή μᾶζα. Ὑστερα, σημαίνει τὸ «ὄν», αὐτὸ πού, θά λέγαμε, «συνίσταται», αὐτὸ πού εἶναι ἕνα ὑπάρχον καί ὄχι ἕνα μὴ-ὑπάρχον, αὐτὸ πού μέσα στοῦ ὑπάρχον, ὅταν «εἶναι» ἕνα ὄν, συνιστᾷ τὸ εἶναι. Σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴ διπλῆ σημασία τῆς λέξεως «τὸ ὄν», συχνά ἡ ἑλληνικὴ ἔκφραση *τὸ ὄν* ἔννοεῖ τὴ δεύτερη σημασία, δηλαδή ὄχι αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ ὄν, α ὕ τ ὀ πού ὑπάρχει, ἀλλὰ «τὸ ὄν», τὴν ιδιότητα τοῦ νά εἶναι ὑπάρχον, τὸ νά εἶναι-ὄν, τὸ εἶναι. Ἀντίθετα, ὀνομάζεται «ὄν» μέ τὴν πρώτη σημασία, αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα, ἐν γένει ἧ συγκεκριμένα, πάντοτε ὡς πρὸς αὐτὸ καί ὄχι ὡς πρὸς τὴν ιδιότητά του νά ὑπάρχει, ἡ οὐσία*.

Ἡ πρώτη σημασία γιὰ *τὸ ὄν* ἔννοεῖ *τὰ ὄντα* (entia), ἡ δεύτερη ἔννοεῖ *τὸ εἶναι* (esse). Ἀναφέραμε τί εἶναι τὸ ὄν στὴν κιμωλία. Τοῦτο μπορέσαμε νά τὸ κάνωμε σχετικὰ εὐκολα. Ἐπὶ πλέον, εὐκολα μπορούμε νά δοῦμε πῶς τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος θά μπορούσε νά μὴν «εἶναι», πῶς ἐν τέλει τούτῃ ἡ κιμωλία δὲν εἶναι ἀνάγκη νά εἶναι «ἐδῶ» καί πάνω ἀπ' ὅλα θά μπορούσε νά μὴ ὑπάρχει καθόλου. Ποιό εἶναι λοιπὸν τὸ εἶναι, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς αὐτὸ πού μπορεῖ νά ἴσταται μέσα στοῦ εἶναι ἧ νά πέφτῃ μέσα στοῦ Μὴ-εἶναι, δηλ. σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ ὄν; εἶναι τὸ ἴδιο μέ τὸ ὄν; Ἔτσι, ἐπαναλαμβάνομε τὸ ἐρώτημα. Στὰ προηγούμενα δὲν συναπαριθμήσαμε τὸ εἶναι, ἀλλὰ ὀνομάσαμε μόνο τὴν ὑλικὴ μᾶζα, τὸ ὑπόλευκο, τὴν ἐλαφράδα, τὸ τέτοιο ἧ ἄλλο σχῆμα, τὴν θρυπτότητα. Ἀλλὰ ποῦ θρίσκεται τὸ εἶναι; Ἠρέπει ὡστόσο νά ἀνήκῃ στὴν κιμωλία, ἐπειδὴ ἡ κιμωλία ε ἶ ν α ι.

Παντοῦ συναντᾷμε τὰ ὄντα' μᾶς περιβάλλουν, μᾶς φέρουν καί μᾶς ἀναγκάζουν, μᾶς γοητεύουν καί μᾶς πληροῦν, μᾶς ἐξυφώνουν καί μᾶς ἀπογοητεύουν' ἀλλά, μέσα σ' ὅλα αὐτά, ποῦ εἶναι καί ἀπὸ τί συνίσταται τὸ εἶναι τῶν ὄντων; Θά μπορούσε κανεὶς νά ἀπαντήσῃ: Αὐτὴ ἡ διάκριση, ἀνάμεσα στὰ ὄντα καί στοῦ εἶναι

τους, μπορεί ένιοτε, τόσο από άποψη γλωσσική όσο και σημασιολογική, να έχη κάποια σπουδαιότητα τούτη ή διάκριση μπορεί να γίνη με τήν άπλή σκέψη, δηλ. να πραγματοποιηθῆ με τήν παράσταση και τήν αντίληψη, χωρίς όμως σ' αὐτή τή διάκριση τῶν ὄντων να άντιστοιχῆ άπαραιτήτως κάποιο ὄν. Ἄλλωστε αὐτή ή ἴδια ή διάκριση πού γίνεται μόνο με τή σκέψη είναι άμφίβολη, διότι παραμένει άσαφές τί πρέπει να νοηθῆ κάτω από τὸ ὄνομα «Εἶναι». Ἐν τῷ μεταξύ εἶναι άρκετὸ να γνωρίζωμε τὰ ὄντα και να εξασφαλίζωμε τήν κυριαρχία μας ἐπάνω τους. Ἐκτός αὐτοῦ, τὸ να διακρίνωμε τὸ Εἶναι, εἶναι κάτι τὸ τεχνητὸ και δέν ὀδηγεῖ πουθενά.

Σχετικὰ με τὸ ἐρώτημα, «τί θγαίνει από μιὰ τέτοια διάκριση;» ἔχομε ἤδη κάμει μερικὲς παρατηρήσεις. Τώρα όμως θά περιορισθοῦμε μόνο στὸν σκοπὸ μας. Ἐρωτᾶμε: «Γιατί να ὑπάρχουν τὰ ὄντα και ὄχι τὸ τίποτε;». Μ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα φαίνεται πῶς στεκόμαστε στὴν περιοχὴ τῶν ὄντων και ἀποφεύγομε τήν κενὴ λεπτολογία περὶ τοῦ Εἶναι. Ὡστόσο, τί πράγματι ἐρωτᾶμε; Ἐρωτᾶμε για ποιο λόγο τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα ὑπάρχουν. Ζητᾶμε τὸν λόγο τοῦ γεγονότος ὅτι τὰ ὄντα εἶναι και τί εἶναι τὰ ὄντα και γιατί δέν εἶναι τὸ μηδέν. Κατὰ βάσιν ἐρωτᾶμε για τὸ Εἶναι. Ἄλλὰ πῶς; Ἐρωτᾶμε για τὸ Εἶναι τῶν ὄντων. Ἐρωτᾶμε τὰ ὄντα ἐν σχέσει πρὸς τὸ Εἶναι τους.

Ἄλλὰ ἂν ἐμμένωμε ἐρωτῶντες, τότε πράγματι ἐρωτᾶμε ἤδη από π ρ ἰ ν για τὸ Εἶναι, ἐν σχέσει πρὸς τὸν δικὸ του λόγο [θεμέλιο], ἔστω κι' ἂν αὐτὸ τὸ ἐρώτημα παραμένει ἐκκρεμὲς και χωρίς παραπέρα ἀνάπτυξη, ὡς πρὸς τὸ ἂν τὸ Εἶναι δέν εἶναι τὸ ἴδιο ἕνας λόγος και μάλιστα ἕνας ἐπαρκῆς λόγος. Ὅταν ὀρίζωμε τοῦτο τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ Εἶναι ὡς τὸ πρῶτο στὴν τάξη, μπορούμε μήπως να τὸ κάνωμε αὐτὸ, χωρίς να γνωρίζωμε περὶ τίνος πρόκειται, ὅταν μιλάμε για τὸ Εἶναι, και πῶς τοῦτο συμπεριφέρεται, καθὼς διαφέρει από τὰ ὄντα; Πῶς λοιπὸν θά διερευνήσωμε — ἂν ὄχι, θά θροῦμε — τὸν λόγο [θεμέλιο] τοῦ Εἶναι τῶν ὄντων, ὅταν τὸ ἴδιο τὸ Εἶναι δέν τὸ ἔχωμε συλλάβει ἐπαρκῶς, οὔτε τὸ ἔχωμε κατανοήσει; Τοῦτο τὸ ἐγχείρημα εἶναι τόσο μάταιο ὅσο ὅταν κανεὶς θέλῃ να θρῆ τὸ αἷτιο και τὸν λόγο μιᾶς πυρκαϊᾶς, κι' ὡστόσο

ισχυρίζεται πώς δὲν τὸν ἐνδιαφέρει ἡ προέλευση τῆς πυρκαϊᾶς οὔτε ἡ ἔρευνα τοῦ τόπου ὅπου συνέβη.

Κι' ἔτσι φθάνομε στὸ ἐξῆς: Τὸ ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» μᾶς ἀναγκάζει νὰ θέσωμε τὸ προκαταρχικὸ ἐρώτημα: **Τί ἐστὶ τὸ εἶναι;**

Τώρα ἐρωτᾶμε γιὰ κάτι ποῦ μὲ δυσκολία τὸ συλλαμβάνομε, ποῦ εἶναι γιὰ μᾶς μόλις κάτι παραπάνω ἀπὸ ἕνα ἀπλὸς λεκτικὸς ἤχος καὶ ποῦ διατρέχομε τὸν κίνδυνον, μὲ τὴν περαιτέρω ἐρώτησή μας, νὰ πέσωμε θύματα ἐνὸς ἀπλοῦ γλωσσικοῦ εἰδώλου. Συνεπῶς εἶναι ἐντελῶς ἀπαραίτητο νὰ ἀποσαφηνίσωμε, εὐθύς ἐξ ἀρχῆς, τὴν θέση μας σχετικὰ μὲ τὸ εἶναι καὶ μὲ τὸ πῶς τοῦτο τὸ νοοῦμε. Καί, ἐν προκειμένῳ, ἔχει πρωταρχικὴ σημασία νὰ ἔχωμε πάντοτε κατὰ νοῦ, πῶς δὲν μπορούμε νὰ συλλάβωμε τὸ **εἶναι** τῶν ὄντων ἄμεσα, εἴτε διὰ τῶν ὄντων εἴτε ἐντὸς τῶν ὄντων — εἴτε ὅπως ἄλλοιῶς.

Μερικὰ παραδείγματα μπορούν νὰ μᾶς βοηθήσουν. Στὴν ἄλλη πλευρὰ τοῦ δρόμου ὑψώνεται τὸ κτίριο τοῦ πολυτεχνείου. Ἕνα ὄν. Μποροῦμε νὰ κυττάξωμε τὸ κτίριο ἐξωτερικὰ ἀπὸ ὅλες τὶς πλευρὲς του, νὰ τὸ διατρέξωμε ἐσωτερικὰ ἀπὸ τὸ ὑπόγειον ὡς τὴ σοφίτα, καὶ νὰ παρατηρήσωμε τὰ πάντα: τοὺς διαδρόμους, τὶς σκάλες, τὶς αἴθουσες διδασκαλίας καὶ τὸν ἐξοπλισμὸν τους. Παντοῦ θρίσκομε ὄντα, καὶ μάλιστα μὲ μιὰ ἐντελῶς ὠρισμένη τάξη. Ποῦ θρίσκεται λοιπὸν τώρα τὸ εἶναι αὐτῆς τῆς Σχολῆς; Διότι ἡ Σχολὴ **εἶναι**. Τὸ κτίριο **εἶναι**. Ὅτιδῆποτε ἀνήκει σ' αὐτὸ τὸ ὄν, εἶναι τὸ εἶναι του, κι' ὡστόσο τοῦτο δὲν τὸ θρίσκομε ἐντὸς αὐτοῦ τοῦ ὄντος.

Οὔτε τὸ εἶναι συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι παρατηροῦμε τὸ ὄν. Τὸ κτίριο στέκεται στῆ θέση του καὶ ὅταν δὲν τὸ κυττάμε. Μποροῦμε νὰ τὸ θροῦμε ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἤδη **εἶναι**. Ἐπὶ πλεόν, τὸ εἶναι αὐτοῦ τοῦ κτιρίου δὲν φαίνεται νὰ εἶναι τὸ ἴδιο γιὰ τὸν καθένα. Γιὰ μᾶς, ποῦ τὸ παρατηροῦμε ἢ τὸ περιτρέχομε, εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ ποῦ εἶναι γιὰ τοὺς μαθητές, οἱ ὅποιοι φοιτοῦν ἐντὸς του· καὶ ὄχι ἐπειδὴ τὸ βλέπουν μόνον ἀπὸ μέσα, ἀλλὰ γιατί, γι' αὐτούς, τοῦτο τὸ κτίριο εἶναι πράγματι αὐτὸ ποῦ εἶναι καὶ ὅπως εἶναι. Μπορεῖ ἐπίσης κανεὶς νὰ μυρίζῃ τὸ εἶναι αὐτοῦ τοῦ κτιρίου καὶ συχνὰ ἔχει γιὰ δεκαετίες τὴ μυρωδιὰ στῆ μύτη

του. Μὲ τὴν ὁσφρηση δίδεται τὸ εἶναι αὐτοῦ τοῦ ὄντος πολὺ πιὸ ἄμεσα καὶ πολὺ πιὸ ἀληθινὰ ἀπὸ ὅσο μιὰ περιγραφή ἢ μιὰ ἐπίσκεψη μπορεῖ νὰ μᾶς τὸ γνωρίσῃ. Ὡστόσο, ἡ ὑπαρξὴ τοῦ κτιρίου αὐτοῦ δὲν θεμελιώνεται στὴν αἰωρούμενη ὁσμὴ του.

Τί ἐστὶ, λοιπόν, τὸ εἶναι; Μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰδῇ τὸ εἶναι; Βλέπομε τὰ ὄντα, αὐτὴν ἐδῶ τὴν κιμωλία. Βλέπομε ὅμως τὸ εἶναι, ὅπως βλέπομε τὸ χρῶμα καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ σκοτάδι; Ἡ μήπως ἀκοῦμε, ὀμιζόμαστε, γευόμαστε ἢ φαύομε τὸ εἶναι; Ἀκοῦμε τὴ μοτοσυκλέτα ποὺ διασχίζει τὸ δρόμο. Ἀκοῦμε τὸ φτεράκισμα τοῦ τσαλαπετεινοῦ μέσα στὸ δάσος. Ὡστόσο, αὐτὸ ποὺ πράγματι ἀκοῦμε εἶναι μόνο ὁ θόρυβος τῆς μηχανῆς, ὁ θόρυβος ποὺ ὁ τσαλαπετεινὸς προκαλεῖ. Ἐπὶ πλέον, μᾶς εἶναι δύσκολο καὶ ἀσύνηθες νὰ περιγράψωμε τὸν καθαρὸ θόρυβο, διότι τῷ ὄντι ὁ ἐν εἶναι αὐτὸ ποὺ κοινῶς ἀκοῦμε. Ἀκοῦμε πάντοτε π ε ρ ι σ σ ὀ τ ε ρ α < ἄμα ξεκινήσωμε ἀπὸ τὸν ἀπλὸ θόρυβο >. Ἀκοῦμε τὸ πουλὶ ποὺ πετάει, ἐνῶ ἀπὸ μιὰν αὐστηρὴ ἄποψη, ἔπρεπε νὰ ποῦμε: ἓνας τσαλαπετεινὸς δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἀκούγεται, δὲν εἶναι κάτι ποὺ μπορούμε νὰ τὸ κατατάξωμε στὴν κλίμακα τῶν ἤχων. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὶς ἄλλες αἰσθήσεις. Ψαύομε τὸ βελουδο, τὸ μεταξωτό· τὰ βλέπομε ὡς τέτοια ἢ ἀλλοιωτικά ὄντα. Τὸ ἓνα διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ποῦ θρίσκειται καὶ ἀπὸ τί συνίσταται τὸ εἶναι;

Ἄλλὰ πρέπει νὰ ρίξωμε μιὰ πλατύτερη ματιὰ γύρω μας καὶ νὰ σκεφτοῦμε τὸν στενώτερο καὶ εὐρύτερο κύκλο, ὅπου ἐντὸς του κάθε μέρα καὶ κάθε ὥρα στεκόμαστε, συνειδητὰ ἢ ἀσυνεῖδα· ἓναν κύκλο ποὺ τὰ δριὰ του συνεχῶς μετακινουῦνται, μπορούν δὲ καὶ νὰ σπάσουν αἰφνίδια.

Μιὰ μεγάλη καταιγίδα «εἶναι» στὰ βουνὰ ἢ, πρᾶγμα ποὺ ἐδῶ κάνει τὸ ἴδιο, «ἦταν» τῆ νύχτα. Ἀπὸ τί συνίσταται τὸ εἶναι της;

Μιὰ μακρινὴ ὁροσειρὰ κάτω ἀπὸ τὸν μέγα οὐρανό... ἰδοὺ ἓνα «εἶναι». Ἀπὸ τί συνίσταται αὐτὸ τὸ εἶναι; Πότε καὶ σὲ ποιὸν ἀποκαλύπτεται; Στὸν περιπατητὴ ποὺ ἀπολαμβάνει τὸ τοπίο ἢ στὸν χωρικὸ ποὺ ἀπὸ αὐτὴ καὶ ἐπάνω σ' αὐτὴ δημιουργεῖ τὸ ἡμερήσιο ἔργο του, ἢ στὸν μετεωρολόγο ποὺ πρέπει νὰ συντάξῃ τὸ μετεωρολογικὸ δελτίο του; Ποιὸς ἀπὸ αὐτοὺς συλλαμβάνει τὸ εἶναι;

“Όλοι τους καὶ κανένας. Ἡ μήπως αὐτὸ ποῦ οἱ παραπάνω ἄνθρωποι συλλαμβάνουν ἀπὸ τὴν ὀροσειρὰ κάτω ἀπὸ τὸν μέγα οὐρανὸ, εἶναι κάθε φορά μιὰ ὀρισμένη ὄψη τῆς, καὶ ὄχι ἡ ἴδια ἡ ὀροσειρὰ, ὅπως «εἶναι» ὡς τοιαύτη, ὄχι αὐτὸ ποῦ συνιστᾷ τὸ αὐθεντικὸ τῆς εἶναι; Ποιὸς λοιπὸν πρέπει νὰ τὸ συλλαμβάνη τοῦτο; Ἡ μήπως εἶναι ἀντιφατικὸ, ἀντίθετο πρὸς τὸ νόημα τοῦ εἶναι, τὸ νὰ ρωτᾶμε γενικὰ γιὰ τέτοια πράγματα, δηλ. τί ὑπάρχει καθ’ ἑαυτὸ, πίσω ἀπὸ τὶς ὄψεις; Μήπως τὸ εἶναι θρίσκειται στὶς ὄψεις;

Ἡ πύλη μιᾶς πρώιμης ρωμανικῆς ἐκκλησίας εἶναι ἓνα ὄν. Πῶς καὶ σὲ ποιὸν ἀπεκαλύφθη τὸ εἶναι τῆς; Στὸν ἱστορικὸ τῆς τέχνης, ποῦ τὴν ἐπισκέφθηκε καὶ τὴ φωτογράφησε σὲ μιὰ του ἐκδρομῆ, ἢ στὸν ἡγούμενο, ποῦ τὴν ἡμέρα τῆς γιορτῆς διασχίζει τὴν πύλη μαζὺ μὲ τοὺς καλογῆρους του, ἢ στὰ παιδιὰ ποῦ παίζουν στὴ σκιά τῆς μιᾶς καλοκαιρινῆς ἡμέρας; Ποιὸ εἶναι λοιπὸν τὸ εἶναι αὐτοῦ τοῦ ὄντος;

Ἐνα κράτος — εἶ ν α ι. Ποῦ ἔγκειται τὸ εἶναι του; Στὸ ὅτι ἡ ἀστυνομία συλλαμβάνει ἓναν ὑποπτο, ἢ στὸ ὅτι σὲ ἓνα ὑπουργεῖο δουλεύουν τόσες καὶ τόσες δακτυλογράφοι καὶ καταγράφουν ὅ,τι τοὺς ὑπαγορεύουν οἱ ὑπουργοὶ καὶ οἱ γενικοὶ γραμματεῖς; Ἡ μήπως τὸ κράτος «εἶναι» στὴ συζήτηση ποῦ διεξάγεται ἀνάμεσα στὸν καγκελλάριο καὶ στὸν ὑπουργὸ ἐξωτερικῶν τῆς Ἀγγλίας; Τὸ κράτος εἶ ν α ι. Ἀλλὰ ποῦ θρίσκειται τὸ εἶναι του; Μήπως δὲν θρίσκειται πουθενά;

Αὐτὸς ὁ πίνακας τοῦ Βὰν Γκόγκ: ἓνα ζευγάρι χοντροπάπουτσα καὶ τίποτε ἄλλο. Ὁ πίνακας δὲν παρουσιάζει πράγματι τίποτε. Ὡστόσο, θρίσκεισαι αἰφνίδια μόνος μ’ αὐτὸ ποῦ εἶ ν α ι ἐκεῖ, σὰ νὰ πηγαίνης μόνος πρὸς τὸ σπίτι, ἀργά, ἓνα φθινοπωρινὸ ἀπόγευμα, ὕστερα ἀπὸ τὸ σῆσιμο καὶ τῆς τελευταίας φωτιᾶς στὸ πατατοχώραφο, μὲ τὴν ἀξίνα στὸν ὦμο, κουρασμένος ἀπὸ τὴ δουλειά. Ποιὸ εἶναι τὸ ὄν; Τὸ πανὶ τοῦ πίνακα; Οἱ πινελιές; Τὰ χρώματα;

Ποιὸ εἶναι σ’ ὄλα αὐτά, ποῦ τώρα ὠνομάσαμε, τὸ εἶναι τῶν ὄντων; Καὶ πῶς περιτρέχομε τὸν κόσμον καὶ στεκόμαστε ἐντὸς του μ’ αὐτὲς τὶς ἀνόητες ἀλαζονεῖες καὶ τὶς ἐξυπνάδες μας;

Ὅλα αὐτὰ ποῦ ὠνομάσαμε εἶ ν α ι· κι’ ὥστόσο — δταν θέλωμε νὰ συλλάβωμε τὸ εἶναι, εἶναι σὰ νὰ φάγωμε στὸ κενό. Τὸ

Είναι για τὸ ὅποιο ἐρωτᾶμε, εἶναι σχεδὸν σάν τὸ μηδέν· κι' ὡστόσο, πάντοτε ἀπορρίπτομε τὸν ἰσχυρισμὸ πῶς τὰ ὄντα στὸ σύνολό τους «δὲν εἶναι».

Ἄλλὰ τὸ εἶναι παραμένει ἀνεύρετο, σχεδὸν ὅπως καὶ τὸ μηδέν ἤ, ἐν τέλει, ἐ ν τ ε λ ῶ ς ὅπως καὶ τὸ μηδέν. Ἡ λέξη «εἶναι», εἶναι λοιπὸν στὸ τέλος μόνο μιὰ ἄδεια λέξη. Δὲν σημαίνει τίποτε τὸ πραγματικό, τὸ συλληπτό, τὸ ἀντικειμενικό. Τὸ νόημά της εἶναι ἕνας ἀπράγματος ἀτμός. Ἔτσι, ὁ Νίτσε εἶχε, ἐν τέλει, ἐντελῶς δίκαιο, ὅταν μιὰ τέτοια «ὑψηλὴ ἔννοια», ὅπως εἶναι τὸ εἶναι, τὴν ὠνόμασε «τελευταῖο καπνὸ τῆς ἑξατιμιζόμενης πραγματικότητος» (Τὸ Λυκόφως τῶν Εἰδῶλων, VIII, 78). Ποιὸς θὰ ἤθελε νὰ κυνηγήσῃ ἕνα τέτοιο ἀτμό, πού ἡ λεκτικὴ του διατύπωση δὲν εἶναι παρὰ τὸ ὄνομα ἑνὸς μεγάλου λάθους! «Στὴν πραγματικότητα, τίποτε μέχρι τώρα δὲν εἶχε περισσότερη ἀπλοϊκὴ δύναμη πειστικότητος, ὅσο τὸ λάθος περὶ τοῦ εἶναι...» (VIII, 80).

«εἶναι» — ἕνας ἀτμός καὶ ἕνα λάθος; Αὐτὸ πού ἐδῶ λέγει ὁ Νίτσε γιὰ τὸ εἶναι, δὲν εἶναι μιὰ περιστασιακὴ παρατήρηση, ριγμένη στὰ διαστικά, κατὰ τὴν ἐργασία προετοιμασίας τοῦ ἀντιπροσωπευτικοῦ, ἀλλὰ ἡμιτελοῦς, ἔργου του. Ἀντίθετα, πρόκειται γιὰ ὀδηγητικὴ ἀντίληψή του περὶ τοῦ εἶναι, [πού τὴν ἔχει] ἀπὸ τίς πρῶτες ἡμέρες τῆς φιλοσοφικῆς του ἐργασίας. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ἄγει καὶ καθορίζει ριζικὰ τὴ φιλοσοφία του. Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ φιλοσοφία διατηρεῖται ἀκόμη καλὰ, σὲ πείσμα ὅλων τῶν ἀνοούσιων καὶ χονδροειδῶν ἐρμηνειῶν ἑνὸς πλήθους γραφιάδων, πού δλοένα καὶ πολυαριθμότεροι συνωθοῦνται γύρω του. Καὶ δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχη τέλος σ' αὐτὴ τὴν κακοποίηση τοῦ ἔργου του. Ὅταν μιλάμε ἐδῶ γιὰ τὸν Νίτσε, δὲν θέλομε νὰ ἔχωμε καμμιά σχέση μὲ ὅλα αὐτὰ! Οὔτε μὲ μιὰ τυφλὴ ἡρωοποίηση. Γι' αὐτό, τὸ ἔργο μας εἶναι ἀποφασιστικῆς σημασίας, ἀλλὰ ταυτοχρόνως καὶ ἄχαρο. Συνίσταται σὲ τοῦτο: ἂν εἶναι νὰ ἔχωμε μιὰ πραγματικὴ γνώση γιὰ τὸν Νίτσε, πρέπει πρῶτα ἀπ' ὅλα νὰ ἐκπύξωμε πλήρως αὐτὸ πού τοῦτος εἶχε ἐπιτελέσει. Τὸ εἶναι ἕνας ἀτμός, ἕνα λάθος! Ἄν ἦταν ἔτσι, τότε θὰ εἴχαμε ὡς μόνο ἐπακόλουθο τὸ γεγονός ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ παραιτηθῶμε ἀπὸ τὴν ἐρώτηση: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα καὶ στὸ σύνολό τους, καὶ ὄχι τὸ τίποτε;».

Διότι τί μᾶς χρειάζεται τὸ ἐρώτημα, ἂν αὐτὸ πού τίθεται ὑπὸ ἐρώτησιν εἶναι ἕνας ἀτμός καὶ ἕνα λάθος;

Λέγει ὁ Νίτσε τὴν ἀλήθεια; Ἡ μήπως ὁ ἴδιος εἶναι ἀπλῶς τὸ τελευταῖο θῦμα ἐνός ἀπὸ μακροῦ διαπραττόμενου λάθους καὶ μιᾶς παράλειψης, ὁ ὁποῖος ὅμως σ' ἂ ν τέτοιο θῦμα ἀποτελεῖ τὴ μαρτυρία μιᾶς νέας ἀναγκαιότητος, πού δὲν ἀναγνωρίστηκε ἀκόμη;

Ὅφείλεται στὸ εἶναι, πού εἶναι ἔτσι συγκεχυμένο; Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ λέξη, πού εἶναι τόσο κενή; Ἡ μήπως ὀφείλεται σ' ἐμᾶς, πού μὲ ὄλες αὐτὲς τίς προσπάθειες καὶ τὸ κυνηγητὸ πού κάνομε τῶν ὄντων, πέσαμε ἔξω ἀπὸ τὸ εἶναι; Καὶ τοῦτο δὲν ὀφείλεται μόνο σ' ἐμᾶς, τοὺς σημερινούς, οὔτε μόνο στοὺς ἀμέσους ἢ μακρινούς προγόνους, ἀλλὰ σὲ κάτι πού διαπερνᾷ ὅλη τὴ Δυτικὴ φιλοσοφία, ἀπὸ τὴν ἑναρξὴ της· σὲ ἕνα συμβάν ὅπου ὄλα τὰ μάτια ὄλων τῶν ἱστορικῶν ποτὲ δὲν θὰ τὸ ἀντιληφθοῦν, τὸ ὁποῖο ὡστόσο συνέβη κατὰ τὸ παρελθόν, συμβαίνει σήμερα, καὶ θὰ συμβῆ στὸ μέλλον. Καὶ ἂν ὁ ἄνθρωπος καὶ οἱ λαοὶ στίς μεγάλες ἐπιτεύξεις καὶ παραδόσεις τοὺς συνδέωνται μὲ τὰ ὄντα, κ' ὡστόσο ἀπὸ καιρὸ ἔχουν πέσει ἔξω ἀπὸ τὸ εἶναι, χωρὶς νὰ τὸ ἀντιλαμβάνωνται, καὶ ἂν τοῦτο ἦταν ὁ ἐσωτερικώτερος καὶ ὁ ἰσχυρότερος λόγος τῆς παρακμῆς των; (Πρβλ. «εἶναι καὶ Χρόνος», παρ. 38, ἰδ. σ. 179 κ. ἐπ.).

Πρόκειται γιὰ ἐρωτήματα τὰ ὅποια δὲν τὰ θέτομε περιστασιακά, οὔτε ἐξ αἰτίας μιᾶς ἰδιαίτερης ψυχικῆς διάθεσης ἢ κοσμοαντίληψης· εἶναι ἐρωτήματα πρὸς τὰ ὅποια ὀδηγοῦμαστε ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ προκαταρκτικὸ ἐρώτημα, πού προέκυψε ἀναγκαιῶς ἀπὸ τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα: Τί ἐστὶ τὸ εἶναι; — Ἴσως πρόκειται γιὰ ἕνα ἄχαρι ἐρώτημα, ἀλλὰ σίγουρα πρόκειται ἐπίσης γιὰ ἕνα πολὺ ἀχρηστὸ ἐρώτημα. Ὡστόσο, πρόκειται γιὰ ἕνα ἐ ρ ὄ τ η μ α, τ ὸ ἐρώτημα: Τὸ «εἶναι» εἶναι μία ἀπλῆ λέξη καὶ τὸ νόημά του ἕνας ἀτμός, ἢ εἶναι τὸ πνευματικὸ πεπρωμένο τῆς Δύσεως;

Τούτη ἡ Εὐρώπη, μὲ τὴν ἀγιάτρευτη τυφλότητά της, πάντοτε στὸ σημεῖο νὰ αὐτοκτονήσῃ, κεῖται σήμερα μέσα σὲ μιὰ τεράστια λαβίδα, ἀνάμεσα στὴ Ρωσία ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά καὶ στὴν Ἀμερικὴ ἀπὸ τὴν ἄλλη. Μεταφυσικὰ ἰδωμένες, Ρωσία καὶ Ἀμερικὴ εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα· ἢ ἴδια ὀλέθρια μανία τῆς ἐξαπολυμέ-

νης τεχνικῆς καὶ τῶν ἄρριζων ὀργανώσεων τοῦ μέσου ἀνθρώπου. Σὲ μιὰ ἐποχὴ ὅπου καὶ ἡ ἔσχατη γωνιὰ τῆς γῆς κατακτήθηκε τεχνικῶς καὶ ἔγινε ἐκμεταλλεύσιμη οἰκονομικῶς, ὅπου ἔνα ὁποιοδῆποτε συμβάν, σ' ἕναν ὁποιονδῆποτε τόπο καὶ σ' ἕναν ὁποιονδῆποτε χρόνο, γίνεται γνωστὸ ἀμέσως, ὅταν κανεὶς μπορῇ νὰ «ζήση» ταυτοχρόνως μιὰ ἀπόπειρα κατὰ τοῦ βασιλιᾶ τῆς Γαλλίας καὶ ἕνα συμφωνικὸ κονσέρτο στὸ Τόκιο, ὅταν ὡς χρόνος θεωρεῖται μόνο ἡ ταχύτης, τὸ στιγμιαῖο καὶ ἡ ταυτοχρονικότης, καὶ ὁ χρόνος ὡς ἱστορία ἐξαφανίζεται ἀπὸ τῆ ζωὴ τῶν λαῶν, ὅταν ὁ πυγμαῖος θεωρεῖται ὡς ὁ μεγάλος ἄνδρας ἑνὸς ἔθνους, ὅταν θεωρεῖται θρίαμβος ἡ συγκέντρωση ἑκατομμυρίων ἀνθρώπων — τότε, ναὶ τότε μᾶς κυνηγᾷ ὡς φάντασμα, μέσα ἀπὸ ὅλη αὐτὴ τὴν ταραχὴν, τὸ ἐρώτημα: πρὸς τί θλα αὐτά; — γιὰ ποῦ πᾶμε; — καὶ ὕστερα;

Ἡ πνευματικὴ παρακμὴ τῆς γῆς ἔχει τόσο πολὺ προχωρήσει, ὥστε οἱ λαοὶ κινδυνεύουν νὰ ἀπολέσουν καὶ τὴν τελευταία πνευματικὴ ἱκμάδα, ἡ ὁποία τοὺς παρέχει τὴ δυνατότητα (νοημένη σὲ σχέση μὲ τὸ πεπρωμένο τοῦ «Εἶναι») νὰ ἀντιληφθοῦν αὐτὴ τὴν παρακμὴ καὶ νὰ τὴν ἐκτιμήσουν ἀναλόγως. Αὐτὴ ἡ ἀπλὴ διαπίστωση δὲν ἔχει καμμιά σχέση μὲ τὴν ἀπαισιοδοξία ἔναντι τοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλὰ θεδαίως οὔτε καὶ μὲ τὴν αἰσιοδοξία· διότι τὸ σκοτεινίασμα τοῦ κόσμου, ἡ φυγὴ τῶν θεῶν, ἡ καταστροφὴ τῆς γῆς, ἡ μαζοποίηση τοῦ ἀνθρώπου, τὸ μῖσος καὶ ἡ ὑποψία ἔναντιὸν κάθε δημιουργικοῦ καὶ ἐλεύθερου, προσέλαβε στὸ σύνολο τῆς οἰκουμένης μιὰ τέτοια ἔκταση, ὥστε οἱ παιδιᾶστικες κατηγορίες τῆς αἰσιοδοξίας καὶ τῆς ἀπαισιοδοξίας νὰ γίνουν ἀπὸ καιρὸ καταγέλαστες.

Βρισκόμαστε ἀνάμεσα σὲ λαβίδες. Ὁ λαὸς μας, καθὼς στέκεται στὸ μέσον, δοκιμάζει τὴν ὀξύτερη πίεση τῶν λαβίδων· εἶναι ὁ λαὸς μὲ τοὺς περισσότερους γείτονες, καὶ συνεπῶς εἶναι ὁ λαὸς ὁ περισσότερο κινδυνεύων, καί, ἐπὶ πλέον, εἶναι ὁ μεταφυσικὸς λαός. Γι' αὐτὸν τὸν προορισμὸ εἴμαστε θέβαιοι, ἀλλὰ αὐτὸς ὁ λαὸς τότε μόνο θὰ πραγματοποιήσῃ ἕνα πεπρωμένο, ὅταν ἐ ν τ ὅς τ ο υ δημιουργηθῇ μιὰ ἀντήχησι, μιὰ δυνατότητα ἀντήχησις γι' αὐτὸν τὸν προορισμὸ καὶ συλλάβῃ δημιουργικὰ τὴν παράδοσή του. Τοῦτα σημαίνουν πῶς αὐτὸς ὁ λαός, ὡς λαὸς ἱστορικός, πρέπει νὰ κινήθῃ ὁ ἴδιος, καὶ μαζύ του ἡ ἱστορία τῆς Δύσεως, ξεκινών-

τας ἀπὸ τὸ κέντρο τῶν μελλόντων νὰ συμβοῦν, πρὸς τὸν ἀρχεγονικό χῶρο τῶν δυνάμεων τοῦ εἶναι. Καί ἂν ἡ μεγάλη ἀπόφαση σχετικὰ μὲ τὴν Εὐρώπη δὲν εἶναι ἡ ἀπόφαση τῆς ἐκμηδένισσης, τότε δὲν μπορεῖ τούτη νὰ ἀναφέρεται ἀλλοῦ, παρὰ στὴν ἀνάπτυξη νέων ἱστορικῶν πνευματικῶν δυνάμεων, πού θὰ πηγάσουν ἀπὸ τὸ κέντρο.

Τὸ νὰ ρωτᾶμε: «Τί ἐστὶ τὸ εἶναι;» δὲν σημαίνει τίποτε λιγώτερο ἀπὸ τὸ νὰ ἐπιαναλάβωμε τὴν ἔναρξιν τῆς ἱστορικῆς καὶ πνευματικῆς ὑπαρξῆς μας, γιὰ νὰ τὴ μετατρέψωμε σὲ μιὰ νέα ἔναρξιν. Τοῦτο εἶναι δυνατό. Καὶ μάλιστα ἀποτελεῖ ἱστορικὸ πρότυπο πού παρέχει τὰ κριτήρια, διότι ἀναχωρεῖ ἀπὸ ἓνα θεμελιακὸ συμβάν. Μιὰ ἀρχὴ ὅμως δὲν ἐπαναλαμβάνεται μὲ τὸ νὰ ἐπαναδιατρέξῃ κανεὶς αὐτὸ πού προηγήθηκε, πού εἶναι γνωστὸ καὶ πού ἀπλῶς χρειάζεται νὰ τὸ μιμηθῇ· ἡ ἀρχὴ πρέπει νὰ ἐπαναληφθῇ περισσότερο πρωταρχικὰ, καὶ μάλιστα, μαζὺ μὲ ὅλη τὴν ἀνοικειότητά της, τὸ σκοτεινὸ, τὸ ἀβέβαιο, πού μιὰ γνήσια ἔναρξιν συνεπάγεται. Ἡ ἐπανάληψις, ὅπως ἐμεῖς τὴν ἐννοοῦμε, εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἀπλὴ βελτιωμένη προώθησιν τοῦ μέχρι σήμερα — καὶ μέσῳ τοῦ μέχρι σήμερα — ἰσχύοντος.

Τὸ ἐρώτημα: «Τί ἐστὶ τὸ εἶναι;» ἐμπεριέχεται στὸ ὁδηγητικὸ μας ἐρώτημα «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;». Ἄν τώρα ἀρχίσωμε νὰ ἐξετάζωμε αὐτὸ πού τίθεται ὑπὸ ἐρώτησιν στὸ προκαταρκτικὸ μας ἐρώτημα, δηλαδὴ τὸ εἶναι, τότε ἀμέσως φανερώνεται ἡ ρῆσις τοῦ Νίτσε σὲ ὅλη της τὴν ἀλήθεια. Διότι, ἂν τὸ δοῦμε ὀρθῶς, τί παραπάνω εἶναι γιὰ μᾶς «τὸ εἶναι» ἀπὸ μιὰ ἀπλὴ λέξις, ἀπὸ ἓνα ἀκαθόριστο νόημα, ἀσύλληπτο ὅπως ὁ ἀτμός; Σίγουρα ὁ Νίτσε ἐννοεῖ τὴν κρίσιν τοῦ αὐτῆ μὲ καθαρὰ μειωτικὴ σημασίαν. Γι' αὐτόν, τὸ «εἶναι» εἶναι μιὰ ἀπάτη πού δὲν ἔπρεπε νὰ εἶχε συμβῆ. Ὡστε τὸ «εἶναι» εἶναι ἀπροσδιόριστό, καὶ χάνεται ὡς τὸν ἀτμό; Πράγματι τοῦτο εἶναι ἓνα γεγονός. Ὡστόσο, ἐμεῖς δὲν θέλομε νὰ ἀποφύγωμε αὐτὸ τὸ γεγονός. Ἀντίθετα, πρέπει νὰ προσπαθῆσωμε νὰ φέρωμε σὲ φῶς αὐτὸ τὸ γεγονός, γιὰ νὰ ἐπισκοπήσωμε ὅλη του τὴν ἔκτασιν.

Μὲ τὴν ἐρωτηματοθεσίαν μας αὐτὴ εἰσερχόμεστε σὲ ἓνα τοπίο, ὅπου ἡ παραμονὴ μας ἐντός του ἀποτελεῖ θεμελιώδη προϋπό-

θεση, προκειμένου νὰ ἐπανακτήσῃ ἡ ἱστορικὴ μας ὕπαρξῃ ἓνα θεμέλιο. Πρέπει νὰ διερωτηθοῦμε, γιατί αὐτὸ τὸ γεγονός, τὸ ὅτι δηλ. τὸ «Εἶναι» παραμένει γιὰ μᾶς μιὰ λέξη καὶ ἓνας ἀτμός, προβάλλει ἀκριβῶς σήμερα, ἢ ἂν (καὶ γιατί) ὑπῆρχε ἀπὸ παλαιότερα. Πρέπει νὰ γνωρίζωμε πῶς τοῦτο τὸ γεγονός δὲν εἶναι τόσο ἀβλαβές, ὅσο φαίνεται ἀπὸ πρώτη ματιά. Διότι, ἐν τέλει, ἐκείνο πού ἔχει σημασία δὲν εἶναι τὸ ὅτι ἡ λέξη «Εἶναι» ἀποτελεῖ ἀπλὸν ἤχο καὶ τὸ νόημά της εἶναι ἓνας ἀτμός, ἀλλὰ πῶς ἔμοιβε ἔχομε πέσει ἔξω ἀπὸ αὐτὸ πού ὀνοματίζει ἡ λέξη, καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος δὲν μπορούμε νὰ τὸ ξαναβροῦμε: πῶς ἀκριβῶς γι' αὐτὸ τὸ λόγον καὶ γιὰ κανέναν ἄλλο ἢ λέξη «Εἶναι» δὲν χρησιμεύει πλέον προυθενά, πῶς τὰ πάντα, ὅταν θελήσωμε νὰ τὰ νοήσωμε, διαλύονται σὰν ἓνα ράκος νέφους στὸν ἥλιο. Ἐπειδὴ ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, γι' αὐτὸ ἐρωτᾶμε γιὰ τὸ Εἶναι. Καὶ ἐρωτᾶμε, ἐπειδὴ γνωρίζωμε πῶς οἱ ἀλήθειες ποτὲ δὲν ἔπασαν ἔτοιμες στὴν ἀγκαλιὰ ἐνὸς λαοῦ. Τὸ γεγονός ὅτι τοῦτο τὸ ἐρώτημα οὔτε σήμερα μπορούν νὰ τὸ καταλάβουν οὔτε θέλουν νὰ τὸ καταλάβουν, ἀκόμη κι' ἂν τεθῇ μετὰ τὸν πλέον ριζικὸ τρόπο, οὐδόλως τοῦ ἀφαιρεῖ τὴν ἀναγκαιότητά του.

Βεβαίως μπορούμε, προφανῶς μετὰ πολλήν ὀξύνοια καὶ περίσκεψη, νὰ ξαναζωντανέψωμε τὴν ἀπὸ μακροῦ γνωστὴ ἐρμηνεῖα: Τὸ «Εἶναι» εἶναι ἔννοια γενικώτατη. Ἡ περιοχὴ πού καλύπτει ἐκτείνεται στὰ πάντα καὶ στὸ καθένα, ἀκόμη καὶ στὸ μηδέν, τὸ ὅποιο ἀφοῦ τὸ νοήσαμε καὶ μιλήσαμε γι' αὐτό, εἶναι κι' αὐτὸ «κάτι». Ἔτσι, λοιπόν, πέρα ἀπὸ τὴν περιοχὴ ἰσχύος αὐτῆς τῆς γενικώτατης ἔννοιας «Εἶναι», μετὰ τὴν ἀυστηρὴν σημασίαν τῆς λέξης, δὲν ὑπάρχει τίποτε ἐπὶ πλέον, βάσει τοῦ ὁποῦ τὸ Εἶναι θὰ μπορούσε νὰ ὀρισθῇ περαιτέρω. Πρέπει κανεὶς νὰ συμφωνήσῃ μ' αὐτὴ τὴν ὕψιστην γενίκευσιν. Ἡ ἔννοια τοῦ Εἶναι εἶναι ἓνα ἔσχατον. Καὶ συμφωνεῖ, ἐπίσης, μετὰ ἓνα νόμον τῆς λογικῆς, πού λέγει: Ὅσο γενικώτερη εἶναι μιὰ ἔννοια — καὶ ποιά θὰ ἦταν πιὸ γενικὴ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ «Εἶναι»; — τόσο πιὸ ἀόριστο καὶ κενὸ εἶναι τὸ περιεχόμενό της.

Τοῦτος ὁ τρόπος σκέψης, γιὰ τὸν κάθε σωστὰ σκεφτόμενον ἄνθρωπον — καὶ θέλωμε ὅλοι μας νὰ εἶμαστε σωστοὶ ἄνθρωποι — εἶναι ἄμεσα πειστικὸς καὶ χωρὶς περιορισμούς. Ἀλλὰ ἰδοὺ τώρα

πού προβάλλει τὸ ἐρώτημα: ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ εἶναι ὡς ἔννοιαι γενικώτατης ἐγγίζει τὴν οὐσίαν τοῦ εἶναι ἢ μήπως πρόκειται γιὰ μιὰ ἐκ τῶν προτέρων παρερμηνεία, πού καθιστᾷ ἄσκοπη κάθε ἐρωτηματοθεσία; Ὡστε τίθεται τὸ ἐξῆς ἐρώτημα: Μπορεῖ τὸ εἶναι νὰ ἰσχύσῃ ὡς ἡ γενικώτατη ἔννοια, ἡ ὁποία εἰσέρχεται ἀφεύκτως σὲ ὅλες τὶς ἐπὶ μέρους ἔννοιαι, ἢ μήπως τὸ εἶναι εἶναι μιὰ ἐντελῶς διαφορετικὴ οὐσία, καὶ συνεπῶς εἶναι ὀτιδήποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ ἀντικείμενο μιᾶς «ὄντολογίας», μὲ τὴν προϋπόθεσιν ὅτι παίρνομε αὐτὴ τὴ λέξη μὲ τὴν παραδοσιακὴν τῆς σημασίαν;

Ὁ ὅρος «ὄντολογία» δημιουργήθηκε γιὰ πρώτη φορὰ κατὰ τὸν 17ο αἰῶνα. Χαρακτηρίζει τὴ διαμόρφωσιν τῆς παραδοσιακῆς διδασκαλίας περὶ τοῦ ὄντος [εἶναι] σὲ μιὰ φιλοσοφικὴ πειθαρχία καὶ σὲ ἓνα κλάδο τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων. Ἀλλὰ ἡ παραδοσιακὴ διδασκαλία εἶναι ἡ ἀκαδημαϊκὴ ταξινόμησις καὶ συστηματοποίηση αὐτοῦ πού γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ ἐκ νέου γιὰ τὸν Κάντ, ἦταν ἓ ν α ῥ ὶ τ ῆ μ α, καὶ μάλιστα ἓ ν α ἐρώτημα ὄχι πλέον καὶ τόσο πρωταρχικόν. Καὶ μ' αὐτὴ τὴν ἔννοιαν χρησιμοποιεῖται ἡ λέξις «ὄντολογία» μέχρι σήμερον. Κάτω ἀπ' αὐτὸν τὸν ὄρον κάθε φιλοσοφικὴ σχολὴ ὤρθωσε καὶ παρουσίασε ἓ ν α κλάδο μέσα στὸ σύστημά της. Ἀλλὰ τὴ λέξις «ὄντολογία» μπορεῖ νὰ τὴν ἐκλάβῃ κανεὶς «στὴν εὐρύτατην» σημασίαν της, «χωρὶς ἀναφορὰν εἰς ὄντολογικὰς κατευθύνσεις καὶ τάσεις» (Πρβλ. «εἶναι καὶ Χρόνος» 1927, σ. 11, ἐπάνω). Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσιν, «ὄντολογία» σημαίνει τὴν ἐπίμοχθον προσπάθειαν νὰ ἐκφράσωμε γλωσσικὰ τὸ εἶναι, καὶ μάλιστα περνώντας ἀπὸ τὸ ἐρώτημα: τί ἐστὶ τὸ εἶναι (καὶ ὄχι τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα); Δεδομένου ὅμως ὅτι τοῦτο τὸ ἐρώτημα μέχρι τώρα δὲν βρῆκε οὔτε ἀπήχησιν οὔτε ἀπάντησιν, ἀλλὰ ἀντίθετα ρητῶς ἀπορρίφθηκε ἀπὸ τοὺς διαφόρους κύκλους τῆς ἀκαδημαϊκῆς φιλοσοφικῆς πολυμάθειας, οἱ ὁποῖοι ἀγωνίζονται γιὰ μιὰ «ὄντολογία», κατὰ τὴν παραδοσιακὴν σημασίαν της, καλὰ θὰ ἦταν στὸ μέλλον νὰ παραιτηθῶμε ἀπὸ τὴν χρησιμοποίησιν τῶν ὄρων «ὄντολογία» καὶ «ὄντολογικόν». εἶναι διαφορετικοὶ τρόποι θέσεως τοῦ ἐρωτήματος, τοὺς ὁποίους — καθὼς πλέον γίνεται σαφές — τοὺς χωρίζει ἓ ν α ὁλόκληρος κόσμος, καὶ συνεπῶς δὲν πρέπει νὰ φέρουν τὸ ἴδιον ὄνομα.

Θ ἔ τ ο μ ε τὸ ἐρώτημα: Τί ἐστὶ τὸ εἶναι; Ποιὸ εἶναι τὸ

νόημα τοῦ εἶναι; ὅχι γὰρ νὰ ὀρθώσωμε μὰ ἐντολογία κατὰ τὸν παραδοσιακὸν τρόπο οὔτε γὰρ νὰ κρίνωμε τὰ λάθη τῶν προηγουμένων προσπαθειῶν. Πρόκειται γὰρ κάτι ἐντελῶς διαφορετικόν. Τὴν ἱστορικὴν ὑπαρξὴν τοῦ ἀνθρώπου — καὶ τοῦτο ταυτοχρόνως σημαίνει τὴν πῶς αὐθεντικὴν μελλοντικὴν μας ὑπαρξὴν —, αὐτὴ τὴν ἱστορικὴν ὑπαρξὴν, πρόκειται, στὴν ὁλότητα τῆς ἱστορίας πού μᾶς προωρίσθη, νὰ τὴν ἐπαναποκτήσωμε μέσα στὴν ἰσχύ τοῦ εἶναι, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ φανερωθῆ κατὰ τρόπο ἀρχεγόνως ἀρκτικό. Καὶ θεαίως ὅλα τοῦτα μέσα στὰ ὄρια, πού ἡ ἰσχύς τῆς φιλοσοφίας μπορεῖ κάτι νὰ κάμῃ.

Ἐκινώντας ἀπὸ τὸ θεμελιακὸ ἐρώτημα τῆς μεταφυσικῆς: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;» ἐθέσαμε τὸ π ρ ο κ α τ α ρ κ τ ι κ ὸ ἐ ρ ὴ τ ῆ μ α «τί ἐστὶ τὸ εἶναι;». Πρέπει νὰ ἀποσαφηνισθῆ ἡ σχέση τῶν δύο ἐρωτημάτων, διότι εἶναι ἰδιότυπη. Συνήθως ἓνα προκαταρκτικὸ ἐρώτημα τακτοποιεῖται πρὶν καὶ ἔξω ἀπὸ τὸ κύριον ἐρώτημα, μολονότι σὲ ἀναφορὰ πρὸς αὐτό. Ἀλλὰ τὰ φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα, κατὰ θάσιν, δὲν τακτοποιοῦνται κατὰ τέτοιον τρόπο, ὥστε κάποια μέρα νὰ μπορούμε νὰ τὰ παραμερίσωμε. Τὸ προκαταρκτικὸ ἐρώτημα δὲν στέκεται ἔξω ἀπὸ τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα, παρὰ εἶναι ὡσάν τὴν ἐφέστια φλόγα πού καίει κατὰ τὴν στιγμήν πού τίθεται τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα, εἶναι ἡ ἐστία ὄλων τῶν ἐρωτημάτων. Τοῦτο σημαίνει: Γὰρ τὴν πρώτην προβολὴν τοῦ θεμελιώδους ἐρωτήματος, πάνω ἀπὸ ὅλα ἔχει σημασίαν, κατὰ τὴν προβολὴν τοῦ π ρ ο κ α τ α ρ κ τ ι κ ο ὺ τοῦ ἐρωτήματος, νὰ ἀποκτήσωμε τὴν ἀποφασιστικὴν θεμελιακὴν θέσιν καὶ νὰ κερδίσωμε καὶ νὰ ἀσφαλίσωμε τὴν ἐν προκειμένῳ οὐσιαστικὴν στάσιν. Γι' αὐτὸν τὸν λόγον συσχετίσαμε τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι μὲ τὸ πεπρωμένον τῆς Εὐρώπης, ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἀποφασίζεται τὸ πεπρωμένον τῆς γῆς, ὅπου ἡ ἱστορικὴ μας ὑπαρξὴ ἀποδείχεται νὰ εἶναι τὸ κέντρο αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς Εὐρώπης.

Ἴδου τὸ ἐρώτημα:

Τὸ εἶναι εἶναι μὴ ἀπλῆ λέξις καὶ τὸ νόημά του ἓνας ἀτμός, ἢ μήπως αὐτὸ πού ὀνομάζομε μὲ τὴν λέξιν «εἶναι» κρύβει μέσα του τὸ πνευματικὸν πεπρωμένον τῆς Δύσεως;

Μπορεῖ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ σὲ πολλὰ αὐτιά νὰ ἤχη βίαια καὶ

υπερβολικά· διότι, ἐν ἀνάγκῃ, μπορούμε νὰ φαντασθοῦμε πῶς ἡ διερεύνηση τοῦ ἐρωτήματος τοῦ εἶναι θὰ μπορούσε τελικῶς νὰ σχετισθῆ — ἐντελῶς ἐκ τοῦ μακρόθεν καὶ πολὺ ἔμμεσα — μὲ τὸ ἀποφασιστικὸ ἱστορικὸ ἐρώτημα πού ἀφορᾷ τῆ γῆ· ἀλλὰ τοῦτο ποτὲ κατὰ τρόπο πού ἡ βασικὴ στάση καὶ θέση τῆς ἐρωτηματικότητάς μας νὰ μπορῆ νὰ καθορισθῆ ἀμέσως ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἱστορία τῆς γῆς. Κι' ὡστόσο, αὐτὴ ἡ σχέση ὑπάρχει. Δεδομένου ὅτι σκοπὸς μας εἶναι νὰ θέσωμε σὲ κίνηση τὸ προκαταρκτικὸ ἐρώτημα, πρέπει τώρα νὰ δείξωμε πῶς — καὶ σὲ ποιά ἔκταση — ἡ θέση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος ἀποτελεῖ ἄμεσα καὶ βασικὸ παράγοντα στὸ κρίσιμο ἱστορικὸ ἐρώτημα. εἶναι ἀπαραίτητο νὰ δώσωμε ἐκ τῶν προτέρων μιὰ οὐσιαστικὴ ὄψη αὐτῆς τῆς ἀπόδειξης, ἀρχίζοντας ἀπὸ μιὰ θεβαίωση.

Βεβαιώνομε τὸ ἐξῆς: Ἡ θέση αὐτοῦ τοῦ προκαταρκτικοῦ ἐρωτήματος καὶ συνάμα ἡ θέση τοῦ θεμελιώδους ἐρωτήματος τῆς μεταφυσικῆς εἶναι μιὰ καθαρῶς ἱστορικὴ ἐρωτηματοθεσία. Ἐὰν μὴ πως ἔτσι ἡ μεταφυσικὴ, καὶ ἐν γένει ἡ φιλοσοφία, γίνεται ἱστορικὴ ἐπιστήμη; Ὡστόσο, οἱ ἱστορικὲς ἐπιστῆμες ἐρευνοῦν τὸ χρονικόν, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία ἐρευνᾷ τὸ ὑπερχρονικόν. Ἡ φιλοσοφία εἶναι ἱστορικὴ, μόνον στὸ βαθμὸ πού πραγματοποιεῖται μέσα στὴ διαδρομὴ τοῦ χρόνου, ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ κάθε ἔργο τοῦ πνεύματος. Ἐὰν τότε μ' αὐτὴ τὴ σημασία, ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ μεταφυσικοῦ ἐρωτήματος ὡς ἱστορικοῦ, δὲν χαρακτηρίζει τὴ μεταφυσικὴ, παρὰ ἀπλῶς ἐκφράζει κάτι τὸ αὐτονόητο. Ὡστε, αὐτὴ ἡ θεβαίωση εἴτε δὲν λέγει τίποτε καὶ εἶναι περιττὴ εἴτε εἶναι ἀδύνατη, διότι συγχέει δύο ριζικῶς διάφορα εἶδη ἐπιστημῶν: τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἱστορικὴ ἐπιστήμη.

Σχετικῶς, πρέπει νὰ ποῦμε τὰ ἐξῆς:

1. Ἡ μεταφυσικὴ καὶ ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι ἐπιστῆμες· καὶ οὔτε μπορεῖ νὰ τίς κάμῃ ἐπιστῆμες τὸ γεγονός ὅτι ἡ θέση τῶν ἐρωτημάτων τους εἶναι, κατὰ θάσιν, ἱστορικὴ.

2. Ἡ ἱστορικὴ ἐπιστήμη, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς, δὲν καθορίζει, ὡς ἐπιστήμη πού εἶναι, τὴν πρωταρχικὴν σχέση τῆς μὲ τὴν ἱστορία, ἀλλὰ πάντοτε προϋποθέτει μιὰ τέτοια σχέση. Καὶ μόνον γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἡ ἱστορικὴ ἐπιστήμη μπορεῖ τούτῃ τὴν σχέση μὲ τὴν ἱστορία, πού καὶ ἡ ἴδια πάντοτε εἶναι ἱστορικὴ, εἴτε νὰ

τὴν παραμορφώσῃ, νὰ τὴν παρανοήσῃ καὶ νὰ τὴν ἐξωθήσῃ μέχρι τὴν ἀπλή ἀρχαιογνωσία εἶτε, ἀντίθετα, μπορεῖ νὰ παράσῃ σ' αὐτὴ τὴν ἤδη θεμελιωμένην σχέσιν μὲ τὴν ἱστορία, οὐσιώδεις προοπτικές, καὶ ἔτσι νὰ κάμῃ νὰ ἀποκτηθῇ ἢ ἐμπειρία τῆς ἱστορίας, στὴν ὑποχρεωτικότητά της. Ἡ ἱστορικὴ σχέσις τῆς ἱστορικῆς μας ὑπαρξῆς μὲ τὴν ἱστορία μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντικείμενον γνώσεως καὶ προωθημένη γνωστικὴ κατάστασις ἀλλὰ δὲν χρειάζεται. Ἐπὶ πλέον, ὅλες οἱ σχέσεις μὲ τὴν ἱστορία δὲν μποροῦν νὰ ἀντικειμενισθοῦν ἐπιστημονικὰ οὔτε νὰ γίνουν ἐπιστημονικὴ κατάστασις, καὶ ἀκριβῶς αὐτὲς ποὺ δὲν μποροῦν εἶναι οἱ οὐσιαστικώτερες. Ἡ ἱστορικὴ ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ καθιερῶσιν τὴν ἱστορικὴν σχέσιν μὲ τὴν ἱστορία. Μπορεῖ μόνο νὰ φωτίζῃ κάθε φορὰ μιὰν ἤδη καθιδρυμένην σχέσιν, νὰ τὴν θεμελιώσῃ γνωστικὰ, πρᾶγμα ποὺ θεθαίως γιὰ τὴν ἱστορικὴν ὑπαρξιν ἑνὸς πληροφημένου λαοῦ ἀποτελεῖ οὐσιώδη ἀναγκαιότητα, καὶ ἔτσι κάτι παραπάνω ἀπὸ τὸ «χρήσιμον» ἢ τὸ «ὑσμενές». Διότι μόνο καὶ πάντοτε μὲ τὴν φιλοσοφίαν — καθὼς αὐτὴ διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἐπιστήμην — καθιδρύνεται ἢ οὐσιώδους σχέσιν μὲ τὰ ὄντα, ἢ ἐποῖα γιὰ μᾶς σήμερον μὲν καὶ πρὸς εἶναι νὰ γίνῃ μιὰ σχέσιν πρωταρχτικῶς ἱστορικῆς.

Γιὰ νὰ κατανοηθῇ ἢ θεθαίωσιν μας, ὅτι ἡ «μεταφυσικὴ» ἐρωτηματοθεσία τοῦ προκαταρχτικοῦ ἐρωτήματος εἶναι πέρα γιὰ πέρα ἱστορικῆς, πρέπει πάνω ἀπ' ὅλα νὰ σκεφθοῦμε τοῦτο: Ἱστορία δὲν σημαίνει γιὰ μᾶς τὸ παρελθόν διότι αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ δὲν συμβαίνει πλέον. Ἀλλὰ, ὡσαύτως, ἱστορία δὲν εἶναι τὸ ἀπλῶς σημερινό, τὸ ὅποιο ἐπίσης δὲν συμβαίνει, ἀλλὰ ἀπλῶς καὶ μόνο «περνάει», ἔρχεται καὶ φεύγει. Ἡ ἱστορία ὡς συμβαῖνον εἶναι ἕνα ἐνέργημα καὶ ἕνα πάθος ποὺ περνάει ἀπὸ τὸ παρὸν, καθορίζεται ἀπὸ τὸ μέλλον καὶ τὸ ἀναλαμβάνει τὸ παρελθόν. Ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ παρὸν, ἀφανίζεται μέσα στὸ συμβαῖνον.

Ἡ θέσις τοῦ θεμελιακοῦ μεταφυσικοῦ ἐρωτήματος εἶναι ἱστορικῆς, διότι μ' αὐτὴν τὸ συμβαῖνον τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, στὴν οὐσιαστικὴν τὴν σχέσιν, δηλ. στὴν σχέσιν τοῦ μὲ τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα στὸ σύνολόν τους, διανοίγεται πρὸς τὶς ἀνερώτητες δυνατότητές του, σ' αὐτὲς ποὺ εἶναι νὰ ἔλθουν, καὶ συνάμα ἐπανασυνδέεται μὲ τὴν παρελθοῦσα ἔναρξίν του, καὶ ἔτσι καθίσταται ἄξυτερον καὶ θα-

ρύτερο μέσα στο παρόν του. Μὲ τὴ θέση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος ἢ ὑπαρξή μας ἐγκαλεῖται μπροστὰ στὴν ἱστορία της, μὲ τὴν πλήρη σημασία τῆς λέξης, καὶ καλεῖται στὴν ἱστορία, γιὰ νὰ ἀποφασίσῃ ἐντὸς τῆς ἱστορίας. Καὶ τοῦτο ὄχι ὡς παρεπόμενο ἀποτελεσμα, μὲ τὴ σημασία τῆς πρακτικῆς χρησιμοποίησης μιᾶς ἠθικῆς καὶ μιᾶς κοσμοαντίληψης, ἀλλὰ μὲ τούτῃ τὴν ἔννοια: ἡ θεμελιώδης θέση καὶ στάση τοῦ ἐρωτήματος εἶναι καθεαυτὴ ἱστορικὴ, ἵσταται καὶ συνέχεται στὸ συμβαῖνον, καὶ ἐρωτᾷ μέσα ἀπὸ αὐτὸ καὶ δι' αὐτό.

Ἄλλὰ μᾶς λείπει ἀκόμη ἐκείνη ἡ οὐσιώδης συνειδητοποίηση, δηλ. κατὰ πόσο τοῦτο τὸ θέτειν τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι, τὸ ὁποῖο καθ' ἑαυτὸ εἶναι ἱστορικὸ, ἔχει μιὰ ἐσωτερικὴ σύνδεση μὲ τὴν παγκόσμια ἱστορία τῆς γῆς. Εἶπαμε πῶς στὴ γῆ, καὶ γύρω της, συμβαίνει ἕνα σκοτεινιάσμα τοῦ κόσμου. Τὰ οὐσιαστικώτερα συμβάντα αὐτοῦ τοῦ σκοτεινιάσματος εἶναι τὰ ἐξῆς: Ἡ φυγὴ τῶν θεῶν, ἡ καταστροφὴ τῆς γῆς, ἡ μαζοποίηση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ προβολὴ τῶν μετριοτήτων.

Τί ἐννοοῦμε μὲ τὴ λέξη «κόσμος», ὅταν μιλάμε γιὰ τὸ σκοτεινιάσμα τοῦ κόσμου; Κόσμος εἶναι πάντοτε ὁ π ν ε υ μ α τ ι κ ὸ ς κόσμος. Τὸ ζῶο δὲν ἔχει κόσμο οὔτε πνευματικὸ περιβάλλον. Σκοτεινιάσμα τοῦ κόσμου σημαίνει ἀ π ο δ υ ν ά μ ω σ η τ ο ὕ π ν ε ύ μ α τ ο ς, τὴ διάλυσή του, τὸ διασκορπισμὸ του, τὴν ἀπώθησή του καὶ τὴν παρανόησή του. Θὰ προσπαθήσωμε νὰ ἐρμηνεύσωμε τούτῃ τὴν ἀποδυνάμωση τοῦ πνεύματος ἀπὸ μί α ὀ π τ ι κ ῆ γ ω ν ί α, καὶ μάλιστα α ὐ τ ῆ ν τῆς παρανόησης τοῦ πνεύματος. Εἶχαμε εἰπεῖ: Ἡ Εὐρώπη θρίσκει ἀνάμεσα στὶς λαβίδες τῆς Ρωσίας καὶ τῆς Ἀμερικῆς, οἱ ὁποῖες μεταφυσικῶς εἶναι ὅμοιες, δηλαδὴ σὲ σχέση μὲ τὸν παγκόσμιο χαρακτῆρα ποὺ ἔχουν καὶ στὴ σχέση ποὺ ἔχουν μὲ τὸ πνεῦμα. Ἡ κατάσταση τῆς Εὐρώπης εἶναι τόσο περισσότερο δυσοίωγη ὅσο ἡ ἀποδυνάμωση τοῦ πνεύματος προέρχεται ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἴδια — μολονότι προετοιμάσθηκε ἀπὸ προηγούμενους παράγοντες — καὶ ὀριστικοποιήθηκε ἀπὸ τὴν ἴδια της τὴν πνευματικὴν κατάσταση, ποὺ κυριαρχοῦσε κατὰ τὸ πρῶτο ἡμισυ τοῦ 19ου αἰῶνα. Κατ' ἐκείνη τὴν ἐποχὴ, σὲ μᾶς συνέβη αὐτὸ ποὺ ἀσμένως καὶ συντόμως χαρακτηρίζουν ὡς «κατάρρευση τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ». Αὐτὴ ἡ διατύπωση εἶ-

ναι σὰν μιὰ ἀσπίδα, πίσω ἀπὸ τὴν ὁποία κρύβεται καὶ σκεπάζεται ἡ ἤδη ὑποφώσκουσα πνευματικὴ κενότῃτα, ἡ διάλυση τῆς πνευματικῆς ἐνέργειας, ἡ ἀπόρριψη ὄλων τῶν πηγαίων ἐρωτημάτων περὶ τῶν θεμελίων καὶ ἡ σύνδεσή μας μ' αὐτά. Διότι δὲν κατέρρευσε ὁ γερμανικὸς ἰδεαλισμὸς, ἀλλὰ ἡ ἐποχὴ δὲν ἦταν πλέον ἀρκετὰ δυνατὴ γιὰ νὰ σταθῇ στὸ ὕψος τῆς μεγαλωσύνης, τοῦ εὐρους καὶ τῆς αὐθεντικῆς πηγαιότητος αὐτοῦ τοῦ πνευματικοῦ κόσμου· δηλ. δὲν μποροῦσε νὰ τὸν πραγματοποιήσῃ ἀληθινά, πρᾶγμα ποῦ σημαίνει κάτι ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἐφαρμογὴ προτάσεων καὶ ἀπόψεων. Ἡ ὕπαρξή μας εἶχε ἀρχίσει νὰ γλιστρήσῃ πρὸς ἓνα κόσμον, ἔπου τοῦ ἔλειπε ἐκεῖνο τὸ θάθος, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο κάθε φορὰ τὸ οὐσιῶδες ἔρχεται πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐπανέρχεται σ' αὐτόν, ἔτσι τὸν ὠθεῖ πρὸς μιὰν ἀνωτερότητα, καὶ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ κινεῖται σὲ μιὰ ὑψηλὴ τάξη. "Ὅλα τὰ πράγματα πέφτουν στὸ αὐτὸ ἐπίπεδο, σὲ μιὰ ἐπιφάνεια ποῦ μοιάζει μὲ τυφλὸ καθρέφτη, ποῦ δὲν κατοπτρίζει πλέον, δὲν ἀντανακλᾷ τίποτε πιά. Οἱ κυριαρχοῦσες διαστάσεις ἔγιναν ἡ ἔκτασις καὶ ὁ ἀριθμὸς. Τὸ δύνασθαι δὲν σημαίνει πλέον τὴν ἰκανότητα καὶ τὴ γενναιοδωρία, ποῦ προκύπτει ἀπὸ μιὰ πλησμονὴ καὶ ἀπὸ τὸν ἔλεγχον τῶν δυνάμεων, παρὰ ἀπλῶς αὐτὸ ποῦ ἐκμαθαίνεται ἀπὸ τὸν καθένα, τὴν πρακτικὴν τῆς ρουτίνας, ποῦ πάντοτε συνδέεται μὲ κάποιον ἰδρωτὰ καὶ μὲ κάποιαν ἐπίδειξιν. "Ὅλα αὐτά, στὴν Ἀμερικὴ καὶ στὴ Ρωσίᾳ μεγαθύγονται μέσα σὲ ἓνα ἀπροσμέτρητον «καὶ οὕτω καθ' ἑξῆς» τοῦ ὁμοιόμορφου καὶ τοῦ ἀδιάφορου, σὲ τέτοια ἔκτασις, ὥσπου αὐτὸ τὸ ποσοτικὸ προσλαμβάνει μιὰ δική του ποιότητα. Τοῦ λοιποῦ ἡ κυρίαρχη τοῦ μέσου ὄρου, τοῦ ἀδιάφορου, δὲν εἶναι πλέον ἐκεῖ κάτι τὸ ἀσήμαντον καὶ ἀπλῶς ἀπεχθές, ἀλλὰ εἶναι ἡ βίαιη εἰσδυσὴ αὐτοῦ ποῦ προσβάλλει κάθε τι τὸ μεγάλο, ποῦ συντρίβει κάθε δημιουργικὸ πνευματικὸ κίνητρο, καὶ τὸ ὀνομάζει ψεῦδος. Πρόκειται γιὰ τὴν βίαιη εἰσδυσὴ αὐτοῦ ποῦ ὀνομάζομε δαιμονικὸ (μὲ τὴν ἔννοια τοῦ καταστροφικοῦ κακοῦ). Ὑπάρχουν πολλὰς ἐνδείξεις γιὰ τὴν ἐμφάνισιν αὐτοῦ τοῦ δαιμονικοῦ, τὴν ταυτόχρονη μὲ τὴν αὐξουσα ἀμηχανία καὶ ἀβεβαιότητα τῆς Εὐρώπης, ποῦ συμβαίνει ἐναντι αὐτοῦ καὶ ἐντὸς αὐτοῦ. Μιὰ ἀπὸ αὐτὰς εἶναι ἡ ἀποδυνάμωσις τοῦ πνεύματος, μὲ τὴν ἔννοια τῆς παρανόησής του· ἓνα γεγονός, ὅπου καὶ σήμερον ἀκόμη θρῖσκόμεστε καταμεσὶς του. Τούτῃ τὴν

παρανόηση τοῦ πνεύματος μπορούμε σύντομα νὰ τὴν ἐκθέσωμε ἀπὸ τέσσερις ἀπόψεις.

1. Εἶναι ἀποφασιστικῆς σημασίας τὸ γεγονός τῆς μεθερμηνείας τοῦ πνεύματος σὲ ἐ ξ υ π ν ἄ δ α, δηλαδή σὲ ἀπλῆ νοημοσύνη, ἢ ὅποια σκέφτεται, ὑπολογίζει καὶ παρατηρεῖ τὰ δεδομένα πράγματα καὶ τὴ δυνατὴ μετατροπὴ τους καὶ συμπλήρωσή τους γιὰ τὴν παραγωγὴ ἄλλων νέων πραγμάτων. Τούτῃ ἡ νοημοσύνη εἶναι ζήτημα ἀπλῆς δεξιότηχίας, ἀσκήσης καὶ μαζικῆς κατανομῆς τῆς ἐργασίας. Ἡ νοημοσύνη ὑπόκειται στὴ δυνατότητα τῆς ὀργάνωσης, πρᾶγμα ποῦ δὲν ἰσχύει γιὰ τὸ πνεῦμα. Ὁλος ὁ «φιλολογισμὸς» καὶ «αἰσθητισμὸς» δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἀργοπορημένη συνέπεια καὶ ἓνα νόθο παραπροῖόν τοῦ πνεύματος, τοῦ παραφθαρμένου σὲ ἐξυπνάδα. Τὸ ἀ π λ ῶ ς πνευματώδες εἶναι ἓνα κατ' ἐπίφασιν πνεῦμα καὶ μιὰ περικάλυψη τῆς ἀπουσίας του.

2. Τὸ πνεῦμα, τὸ παραφθαρμένο σὲ ἐξυπνάδα, περιπίπτει στὴν κατάσταση ἑνὸς ἐργαλείου ποῦ ὑπηρετεῖ ἄλλους σκοποὺς καὶ ποῦ τὸν χειρισμὸ του μπορούν νὰ τὸν διδάξουν καὶ νὰ τὸν διδάχθουν. Ἄν τῶρα τούτῃ ἡ χρησιμοποίησις τῆς ἐξυπνάδας σχετίζεται μὲ τὴ ρύθμισις καὶ τὴν ἐξουσίασις τῶν ὑλικῶν συνθηκῶν παραγωγῆς (ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν μαρξισμό) ἢ ἐν γένει μὲ τὴν ὀρθολογικὴ τακτοποίησις καὶ ἐρμηνεία δλων αὐτῶν ποῦ ἐκάστοτε εἶναι παρόντα καὶ εἶναι ἤδη τεθειμένα ἐμπρὸς μας (ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν θετικισμό), ἢ ἂν ἐφαρμόζεται στὴν ὀργάνωσις ἑνὸς λαοῦ, ποῦ νοεῖται ὡς ζωντανὴ μᾶζα καὶ ὡς φυλὴ — σ' ὄλες αὐτὲς τὶς περιπτώσεις τὸ πνεῦμα, ὡς ἐξυπνάδα, γίνεται τὸ ἀδύναμο ὑπεροικοδόμημα κάποιου ἄλλου πράγματος, τὸ ὁποῖο, ἐπειδὴ εἶναι ἀπνευμάτιστο ἢ μᾶλλον ἀντιπνευματικόν, ἐκλαμβάνεται ὡς ἡ γνήσια πραγματικότητα. Στὴν περίπτωσις ποῦ τὸ πνεῦμα νοεῖται ὡς ἐξυπνάδα, ὅπως συμβαίνει κατὰ ἀκραῖο τρόπο στὸν μαρξισμό, θὰ εἶχαμε πλήρες δίκαιο ἂν, ἀμυνόμενοι, λέγαμε πῶς τὸ πνεῦμα, δηλ. ἐν προκειμένῳ ἡ ἐξυπνάδα, πρέπει νὰ εἶναι δευτερεῦον στὴν τάξι τῶν ἐνεργῶν δυνάμεων τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἐν σχέσει πρὸς τὴν ὑγιᾶ σωματικὴ ἰκανότητα καὶ τὸν χαρακτήρα. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ τάξι εἶναι ἀναληθῆς, στὸ βαθμὸ ποῦ ἡ οὐσία τοῦ πνεύματος συλλαμβάνεται μέσα στὴν ἀληθινότητά του. Διότι κάθε ἀληθινὴ δύναμις καὶ ὠραιότητα τοῦ σώματος, κάθε δεβαιότητα καὶ εὐτολ-

μία τοῦ ξίφους, ἀλλὰ καὶ κάθε γνησιότητα καὶ εὐρηματικότητα τοῦ νοῦ θεμελιώνονται στὸ πνεῦμα καὶ ὑψοῦνται ἢ καταπίπτουν μόνο μὲ τὴν ἐκάστοτε δύναμη ἢ ἀδυναμία τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα εἶναι τὸ φέρον καὶ τὸ κυριαρχοῦν, τὸ πρῶτο καὶ τὸ ἔσχατο, καὶ ὄχι ἀπλῶς ἓνας ἀπαραίτητος τρίτος παράγοντας.

3. Εὐθύς ὡς ἀρχίση αὐτὴ ἡ ἐργαλειακὴ παρανόηση τοῦ πνεύματος, οἱ δυνάμεις τῶν πνευματικῶν πραγματοποιήσεων, ἡ ποίηση καὶ οἱ εἰκαστικὲς τέχνες, ἡ δημιουργικὴ πολιτικὴ καὶ ἡ θρησκεία εἰσέρχονται σὲ μιὰ ζώνη ὅπου ἐντός της εἶναι δυνατόν νὰ καλλιεργηθοῦν καὶ νὰ προγραμματισθοῦν ἐ ν σ υ ν ε ἰ δ ῆ τ α. Χωρίζονται ταυτοχρόνως σὲ κλάδους. Ὁ κόσμος τοῦ πνεύματος μετατρέπεται σὲ κουλτούρα, ὅπου μὲ τὴ δημιουργία της καὶ τὴ συντήρησίν της τὸ ἄτομο ἐπιδιώκει νὰ τελειοποιήσῃ τὸν ἑαυτό του. Αὐτοὶ οἱ κλάδοι γίνονται πεδία ἐλεύθερης δράσης, ὅπου ἡ ἴδια ἡ δράση θέτει τὰ κριτήρια, προκειμένου νὰ τὰ φθάσῃ. Αὐτὰ τὰ κριτήρια, ποὺ ἰσχύουν γιὰ κάθε παραγωγή καὶ γιὰ κάθε χρῆση, τὰ ὀνομάζουν ἀξίες. Οἱ πολιτιστικὲς ἀξίες ἐξασφαλίζουν τὸ νόημά τους μέσα στὸ σύνολο τῆς κουλτούρας, μόνο μὲ τὸν αὐτοπεριορισμό τους σὲ αὐτόνομα πεδία: ἡ ποίηση γιὰ τὴν ποίηση, ἡ τέχνη γιὰ τὴν τέχνη, ἡ ἐπιστῆμη γιὰ τὴν ἐπιστῆμη.

Ἄς κυττάξωμε τὴν ἐπιστῆμη, ποὺ ἰδιαίτερα μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ στὸ πανεπιστήμιον. Μποροῦμε εὐκολὰ νὰ δοῦμε τὴν κατάστασίν της κατὰ τὶς τελευταῖες δεκαετίες, ὅπου καὶ σήμερα παραμένει ἀμετάβλητη, παρὰ τὶς διαφορὰς ἐξυγιάνσεις. Κατὰ τὰ φαινόμενα, δύο διαφορετικὲς ἀντιλήψεις περὶ ἐπιστήμης φαίνεται πὼς συναγωνίζονται μεταξύ τους — ἡ ἐπιστῆμη ὡς τεχνικο-πρακτικὴ ἐπαγγελματικὴ γνώση καὶ ἡ ἐπιστῆμη ὡς πολιτιστικὴ ἀξία καθεαυτή. Ὡστόσο, κ α ἰ ο ἰ δ ὄ ο ἀντιλήψεις ἀκολουθοῦν τὸ ν ἰ δ ἰ ο κατήφορο τῆς παρανόησης καὶ τῆς ἀποδυναμώσεως τοῦ πνεύματος. Διαφέρουν μόνο κατὰ τὸ ὅτι ἡ τεχνικο-πρακτικὴ ἀντίληψη τῆς ἐπιστήμης, ὡς ἐπιστήμης εἰδικευμένης, μπορεῖ ἀκόμη νὰ ἰσχυρισθῇ, ἀνοικτὰ καὶ καθαρὰ, πὼς ἔχει τὸ πλεονέκτημα, στὴ σημερινὴν κατάστασιν, νὰ παραμένῃ συνεπὴς στὸν ἑαυτό της· ἐνῶ ἡ ἐπανεμφανιζόμενη ἀντιδραστικὴ ἀντίληψη τῆς ἐπιστήμης ὡς πολιτιστικῆς ἀξίας, προσπαθεῖ νὰ καλύψῃ τὴν ἀδυναμία τοῦ πνεύματος, μὲ ἓνα ἀσυνειδητοποιητὸ ψεῦδος. Ἡ σύγχυση ποὺ δημιουργεῖ-

ται από την απουσία του πνεύματος μπορεί να πάη τόσο μακριά, ὥστε ἡ τεχνικο-πρακτικὴ ἐρμηνεία τῆς ἐπιστήμης νὰ ἀναγνωρίζεται ταυτοχρόνως ὡς πολιτιστικὴ ἀξία, καὶ ἔτσι ἀμφότερες οἱ ἀντιλήψεις, μέσα στὸν ἴδιο χῶρο τῆς ἀπουσίας πνεύματος, νὰ συνεννοοῦνται μεταξύ τους πολὺ καλά. Μποροῦμε νὰ ὀνομάσωμε «πανεπιστήμιο» τὸ ἴδρυμα ὅπου συνέρχονται οἱ ἐπὶ μέρους ἐπιστήμες γιὰ διδασκαλία καὶ ἔρευνα, ἀλλὰ τοῦτο εἶναι μόνο ἓνα ὄνομα καὶ δὲν εἶναι πλέον ἡ πηγαία, ἐνοποιούσα καὶ ὑπεύθυνη πνευματικὴ δύναμη. Ἰσχύει ἀκόμη καὶ σήμερα αὐτὸ πού εἶπα γιὰ τὰ γερμανικὰ πανεπιστήμια κατὰ τὸ ἐναρκτήριο μάθημά μου, πού ἔκαμα ἐδῶ στὰ 1929: «Οἱ κλάδοι τῶν ἐπιστημῶν εἶναι ἀπομακρυσμένοι μεταξύ τους. Ὁ κάθε ἓνας χειρίζεται τὸ ἀντικείμενό του μὲ ριζικῶς διάφορο τρόπο. Αὐτὴ ἡ θρυμματισμένη πολυπτυχία τῶν ἐπιστημονικῶν κλάδων ὀφείλει τῇ συνοχῇ τῆς μόνο στὴν τεχνικὴ ὀργάνωση τῶν πανεπιστημίων καὶ τῶν σχολῶν — καὶ κρατάει κάποιον νόημα μόνο μὲ τοὺς πρακτικοὺς σκοποὺς τῶν ἐπὶ μέρους εἰδικοτήτων. Ἀντίθετα, οἱ ρίζες τῶν ἐπιστημῶν πού κεῖνται μέσα στὸ οὐσιαστικὸ ἑδάφος τους ξεράθηκαν» («Τί εἶναι Μεταφυσική;» 1929, σ. 8). Σήμερα ἡ ἐπιστήμη, σ' ὅλες τῆς τίς περιοχές, δὲν εἶναι παρὰ ζήτημα τεχνικῆς καὶ πρακτικῆς ἀπόκτησης καὶ μετάδοσης τῶν γνώσεων. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἐπιστήμη δὲν ξεκινάει καμμιά ἀφύπνιση τοῦ πνεύματος. Ἡ ἴδια χρειάζεται ἓνα τέτοιο ζύπνημα.

4. Ἡ τελευταία παρερμηνεία τοῦ πνεύματος ἔγκειται στὸ μνημονευθὲν ἤδη ψεύτισμα πού παρουσιάζει τὸ πνεῦμα ὡς ἐξυπνάδα, ὡς ἐργαλεῖο γιὰ ὄρισμένο σκοπὸ. Τοῦτο τὸ ἐργαλεῖο, μαζὺ μὲ τὸ προϊόν του, τὸ παρουσιάζει σὰν μία περιοχὴ τῆς κουλτούρας. Στὸ τέλος, τὸ πνεῦμα ὡς χρησιμοθηρικὴ ἐξυπνάδα καὶ τὸ πνεῦμα ὡς κουλτούρα [καλλιέργεια], καταλήγουν νὰ γίνουν διακοσμητικὰ στολίδια ἐνὸς μηχανισμοῦ, ὅπου ἀνάμεσα σὲ πολλὰ ἄλλα, λαμβάνονται καὶ αὐτὰ ὑπ' ὄψιν, ἐκτίθενται στὸ κοινὸ καὶ χρησιμεύουν ὡς ἀπόδειξη πὼς δὲν ἀρνεῖται κανεὶς τὴν πνευματικὴ καλλιέργεια καὶ δὲν ἐπιθυμεῖ τὸν βαρβαρισμὸ. Ὁ ρωσικὸς κομμουνισμὸς, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ καθαρὰ ἀρνητικὴ του στάση, γρήγορα πέρασε σὲ μιὰ τέτοια προπαγανδιστικὴ τακτικὴ.

Ἐναντι αὐτῶν τῶν ποικίλων παρερμηνειῶν τοῦ πνεύματος,

ἔμεις ὀρίζομε ἐν συντομίᾳ τὴν οὐσία τοῦ πνεύματος ὡς ἐξῆς (παίρνω ἐδῶ μιὰ διατύπωση ἀπὸ τὸν πρυτανικό μου λόγο, ἐπειδὴ, ὅπως ταίριαζε σ' ἐκείνη τὴν περίσταση, εἶναι συνοπτική): «Τὸ πνεῦμα δὲν εἶναι κενὴ ὀξυδέρκεια οὔτε ἀνεύθυνο παιχνίδι τῆς ἐξυπνάδας οὔτε ἀπεριόριστη ροπή διανοητικοῦ κατατεμαχισμοῦ, ἀλλὰ οὔτε καὶ παγκόσμιος λόγος. Πνεῦμα εἶναι ἡ ἀρχέγονη συνειδητὴ διάνοιξη πρὸς τὴν οὐσία τοῦ Εἶναι» («Πρυτανικός λόγος», σ. 13). Πνεῦμα εἶναι ἡ ἐνίσχυση τῆς ἰσχύος τῶν ὄντων ὡς τοιούτων στὸ σύνολό τους. Ὅπου κυριαρχεῖ τὸ πνεῦμα, τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα γίνονται παντοῦ καὶ πάντοτε περισσότερο ὄντα. Ὡστε λοιπόν, ἡ διερώτηση τῶν ὄντων ὡς τοιούτων στὸ σύνολό τους, ἡ θέση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ Εἶναι, εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς οὐσιώδεις θεμελιακοὺς ὅρους γιὰ τὴν ἀφύπνιση τοῦ πνεύματος, καὶ συνεπῶς γιὰ ἓναν πρωταρχικό [ἀρχεγονικό, πηγαῖο] κόσμο ἱστορικῆς ὑπαρξῆς, καὶ συνεπῶς γιὰ τὴν τιθάσευση τοῦ κινδύνου τῆς συσκότισης τοῦ κόσμου, καὶ συνεπῶς γιὰ τὴν ἀποδοχὴ τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ λαοῦ μας, πού θρίσκειται στὸ κέντρο τῆς Δύσεως. Μόνο μ' αὐτὲς τὶς γενικὲς γραμμὲς μποροῦμε ἐδῶ νὰ ἐξηγήσωμε γιατί, καὶ σὲ ποῖο βαθμὸ, ἡ θέση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ Εἶναι, εἶναι πέρα γιὰ πέρα ἱστορικὴ, καὶ γιατί συνεπῶς τὸ ἐρώτημά μας ἂν τὸ Εἶναι παραμένῃ γιὰ μᾶς ἀπλῶς ἓνας ἀτμὸς ἢ ἂν γίνεταί τὸ πεπρωμένο τῆς Δύσεως, εἶναι ὅ,τι ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ μιὰ ὑπερβολὴ καὶ ἓνα ρητορικὸ σχῆμα λόγου.



Ἄλλὰ ἂν τὸ ἐρώτημά μας περὶ τοῦ Εἶναι ἔχη αὐτὸν τὸν οὐσιαστικὸ καὶ κρίσιμο χαρακτήρα, τότε πρέπει, πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλο, νὰ πάρωμε ἐντελῶς στὰ σοβαρὰ αὐτὸ τὸ γεγονός, πού παρέχει στὸ ἐρώτημα τὴν ἄμεση ἀναγκαιότητά του, τὸ γεγονός ὅτι τὸ Εἶναι δὲν εἶναι γιὰ μᾶς μόνο μιὰ λέξη καὶ ἡ σημασία του δὲν εἶναι ἓνας φευγατικὸς ἀτμὸς. Τοῦτο τὸ γεγονός δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνα πρᾶγμα, πού τὸ ἀντιμετωπίζομε ὡς κάτι διάφορο καὶ ξένο, πού δὲν ἔχομε παρὰ νὰ σημειώσωμε τὴν ὑπαρξή του, ὡς ἂν νὰ ἦταν ἓνα ὁποιοδήποτε περιστατικὸ. Εἶναι τέτοιο, ὅπου ἐντὸς του στεκόμαστε. Εἶναι μιὰ κατάσταση τῆς ὑπάρξεώς μας· μιὰ κατάσταση, βεβαίως, ὅχι μὲ τὴν ἔννοια μᾶς ἰδιότητος, τὴν ὅποια θὰ

μπορούσαμε νὰ ἀποδείξωμε μόνο ψυχολογικά. «Κατάσταση» ἐδῶ σημαίνει ὅλη μας τὴ σύσταση, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐμεῖς οἱ ἴδιοι εἴμαστε συνδεμένοι μὲ τὸ εἶναι. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ ψυχολογία, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἱστορία [=πεπρωμένο] μας, ἀπὸ οὐσιαστικὴ ἀποψη. Ὅταν λέμε πῶς τὸ εἶναι εἶναι γιὰ μᾶς ἀπλῶς μιὰ λέξη καὶ ἓνας ἀτμός — καὶ τοῦτο τὸ ὀνομάζομε «γεγονός» — εἶναι κάτι τὸ πολὺ προσωρινό. Ἀπλῶς ἀρχίζομε μὲ τοῦτο νὰ συλλαμβάνωμε καὶ νὰ θεβαιώνωμε κάτι, τὸ ὁποῖο ἀκόμη οὐδὲ ὀλίγως σκεφθήκαμε σὲ βάθος, τὸ ὁποῖο δὲν ἔχομε ἀκόμη ἐντοπίσει, ἔστω καὶ ἂν φαίνεται πῶς εἶναι κάτι πού συμβαίνει σ' ἐμᾶς τοὺς συγκεκριμένους ἀνθρώπους, ἢ «μέσα» μας — ὅπως μᾶς ἀρέσει νὰ λέμε.

Αὐτὸ τὸ ἰδιαίτερο γεγονός, τὸ ὅτι δηλ. τὸ εἶναι εἶναι γιὰ μᾶς ἀκόμη μιὰ ἄδεια λέξη καὶ ἓνας φευγατικὸς ἀτμός, θὰ μπορούσαμε νὰ τὸ ἐντάξωμε μέσα στὸ γενικώτερο φαινόμενο, κατὰ τὸ ὅποιο πολλὲς λέξεις, καὶ μάλιστα οἱ οὐσιαστικώτερες, θρῖσκονται στὴν ἴδια κατάσταση. Δηλαδή, ἡ γλῶσσα ἐν γενεῖ εἶναι φθαρμένη καὶ ἀναλωμένη — ἓνα ἀπαραίτητο, ἀλλὰ ἀκυβέρνητο μέσο συνεννόησης, αὐθαίρετα χρησιμοποιούμενο κατὰ τρόπον ἀδιάφορο, σὰν ἓνα δημόσιο μέσο ἐπικοινωνίας, ὅπως εἶναι τὸ λεωφορεῖο, στὸ ὁποῖο ὁ καθένας μπαίνει καὶ θγαίνει. Ἔτσι, ὁ καθένας μιλάει καὶ γράφει τὴ γλῶσσα ἀνεμπόδιστα καὶ πάνω ἀπ' ὅλα ἀ κ ι ν δ υ ν α. Βεβαίως, ἔτσι ἔχει τὸ πρᾶγμα. Καὶ πολὺ λίγοι εἶναι σὲ θέση νὰ ἐννοήσουν τὴ σημασία αὐτῆς τῆς ἀποσυσχέτισης καὶ κακοςυσχέτισης τῆς σημερινῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς μὲ τὴ γλῶσσα, σ' ὅλη τῆς τὴν ἔκταση.

Ἀλλὰ ἡ κενότητα τῆς λέξης «εἶναι», ἡ πλήρης ἐξαφάνιση τῆς ἐν-κλητικῆς τῆς δύναμης, δὲν εἶναι μιὰ κάποια περίπτωσις τῆς γενικῆς φθορᾶς τῆς γλώσσας. Ἡ πραγματικὴ αἰτία γιὰ τὴν ὀλοσχερῆ κακοςυσχέτισή μας μὲ τὴ γλῶσσα, εἶναι ἡ καταστροφὴ τοῦ δεσμοῦ μας μὲ τὸ εἶναι ὡς τοιοῦτο.

Οἱ ὀργανισμοὶ γιὰ τὴν ἀποκάθαρση τῆς γλώσσας καὶ γιὰ τὴν ἄμυνα κατὰ τῆς προϊούσας παραφθορᾶς τῆς, ἀξίζουσιν τὴν προσοχή. Ὡστόσο, μ' αὐτὲς τὶς προσπάθειες ἐν τέλει ἀποδεικνύεται σαφέστερα πῶς δὲν ξέρομε τί εἶναι ἡ γλῶσσα. Τὸ πεπρωμένο τῆς γλώσσας θεμελιώνεται στὸν ἐκάστοτε δ ε σ μ ὀ πού ἔχει ἓνας λαὸς μὲ τὸ εἶναι. Γι' αὐτό, γιὰ μᾶς τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ

Εἶναι ἐμπλέκεται κατὰ τρόπο ἐσώτατο μὲ τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς γλώσσης. Ἔτσι, λοιπόν, εἶναι κάτι παραπάνω ἀπὸ ἐξωτερικὴ σύμπτωση, τὸ ὅτι τώρα ποὺ ἐτοιμαζόμαστε νὰ ἐκθέσωμε σ' ὄλη του τὴν ἔκταση τὸ μνημονευθὲν γεγονός τῆς ἐξάτμισης τοῦ Εἶναι, εἴμαστε ἀναγκασμένοι νὰ ξεκινήσωμε ἀπὸ μιὰ γλωσσικὴ ἔρευνα.



Martin Heidegger in the woods

Η ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ ΚΑΙ Η ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΛΕΞΗΣ „ΕΙΝΑΙ”

ΑΝ ΤΟ ΕΙΝΑΙ δέν είναι για μᾶς παρά μόνο μιὰ ἄδεια λέξη καὶ ἓνα φευγαλέο νόημα, τότε πρέπει νὰ προσπαθήσωμε για μιὰ φορά τουλάχιστο νὰ συλλάβωμε πλήρως αὐτὸ τὸ κατάλοιπο τοῦ δεσμοῦ μέ τὸ Εἶναι. Γι' αὐτὸ κατ' ἀρχὴν ἐρωτᾶμε:

1. Τί εἴδους λέξη εἶναι «τὸ Εἶναι» — κατὰ τὴ λεκτικὴ του μορφῆ;

2. Τί μᾶς λέγει ἡ γλωσσολογία για τὸ πρωταρχικὸ νόημα αὐτῆς τῆς λέξης;

Γιὰ νὰ ἐκφρασθοῦμε κατὰ τρόπο λόγιο, ἐρωτᾶμε 1ον για τὴ γραμματικὴ, καὶ 2ον για τὴν ἐτυμολογία τῆς λέξης «Εἶναι»¹.

Ἡ γραμματικὴ τῶν λέξεων δέν ἀσχολεῖται ἀποκλειστικῶς οὔτε καὶ κυρίως μέ τὴ συλλαβικὴ καὶ φωνητικὴ μορφή τους. Αὐτὰ τὰ τυπικὰ στοιχεῖα τὰ παίρνει ὡς ἐνδείξεις ὠρισμένων κατευθύνσεων καὶ διαφορισμῶν αὐτῶν τῶν κατευθύνσεων στὰ δυνατὰ νοήματα τῶν λέξεων καὶ στοὺς πιθανοὺς τρόπους χρησιμοποίησέως

1. Ἐπάνω σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα βλ. : Ernst Frankel : Das Sein und seine Modalitäten, στὸ «Lexis» (Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung), ἐκδότης Johannes Lobmann, τόμ. II (1949) σ. 149 κ. ἐπ.

των σὲ μιὰ φράση ἢ σὲ εὐρύτερες ἐνότητες τοῦ λόγου. Οἱ λέξεις: πάει, ἐπῆγε, ἔχουν πάει, πήγαινε, πηγαίνων, πηγαίνειν — εἶναι μεταμορφώσεις τῆς ἴδια λέξης, σύμφωνα μὲ καθωρισμένες νοηματικές κατευθύνσεις. Τίς ἀναγνωρίζομε ἀπὸ τοὺς ὄρους τῆς γραμματικῆς: Ἐνεστώς, παρατατικός, παρακείμενος - προστακτική - μετοχή - ἀπαρέμφατο. Ἀλλὰ τώρα καὶ πολὺ καιρὸ τοῦτα δὲν εἶναι παρὰ τεχνικὰ ὄργανα, ὅπου μὲ τὴ βοήθειά τους τεμαχίζομε μηχανικῶς τὴ γλῶσσα καὶ θέτομε κανόνες. Καὶ ἀκριβῶς ἐκεῖ ποῦ ἀναπτύσσεται ἓνας ἀμεσώτερος δεσμὸς μὲ τὴ γλῶσσα, αἰσθανόμεστε πόσο νεκροὶ εἶναι αὐτοὶ οἱ γραμματικοὶ τύποι, ὡς ἀπλοὶ μηχανισμοί. Ἡ γλῶσσα καὶ ἡ γλωσσολογία πιάστηκαν μέσα σ' αὐτοὺς τοὺς σκληρυμένους τύπους σὰν σὲ ἓνα χαλύβδινο δίχτυ. Ἦδη ἀπὸ τὴν ἀπνευματίστη καὶ ἄγονη γραμματικὴ διδασκαλία τῶν σχολείων, αὐτὲς οἱ ἔννοιες καὶ οἱ ὄροι τῆς γραμματικῆς μᾶς ἔγιναν κενὰ καὶ παντελῶς ἀκατανόητα καὶ ἀδιανόητα κελύφη.

Βεβαίως εἶναι ὀρθὸ ὁ μαθητὴς ἀντὶ γι' αὐτὰ νὰ μάθαινε ἀπὸ τὸ δάσκαλό του κάτι γιὰ τὴν προϊστορία καὶ τὴν ἀρχαία γερμανικὴ ἱστορία. Ἀλλὰ ὄλα τοῦτα θυθίζονται ἀμέσως μέσα στὴν ἴδια ἔρημο, ἂν δὲν κατορθωθῇ νὰ οἰκοδομηθῇ ὁ πνευματικὸς κόσμος τοῦ σχολείου ἐκ τῶν ἔνδον καὶ ξεκινώντας ἀπὸ τὰ θεμέλια. Τοῦτο σημαίνει ὅτι στὸ σχολεῖο πρέπει νὰ δημιουργηθῇ μιὰ πνευματικὴ καὶ ὄχι μιὰ ἐπιστημονικὴ ἀτμόσφαιρα. Καὶ ἐδῶ ἔγκειται ἡ πρώτη, ἡ ἀληθινὴ ἐπανάσταση, ποῦ ἀφορᾷ τὴ σχέση μας μὲ τὴ γλῶσσα. Ἀλλὰ πρὸς τοῦτο πρέπει νὰ ἐπαναστατικοποιήσωμε τοὺς διδασκάλους, πρᾶγμα ποῦ ἐν συνεχείᾳ ἀπαιτεῖ τὴν μεταμόρφωση τοῦ πανεπιστημίου, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ κατανοήσῃ τὸ καθήκον του, ἀντὶ νὰ φυσιώνεται μὲ ἀσημαντότητες. Δὲν σκεφτόμαστε πλέον πῶς ὄλα αὐτὰ, ποῦ ἀπὸ καιρὸ τὰ γνωρίζομε, θὰ μπορούσαν νὰ ἦταν διαφορετικά, πῶς αὐτοὶ οἱ γραμματικοὶ τύποι δὲν ὑπάρχουν ἀπὸ τότε ποῦ ἔγινε ὁ κόσμος ὡσὰν ἀπόλυτα στοιχεῖα ποῦ διαιροῦν καὶ ρυθμίζουν τὴ γλῶσσα ὡς τοιαύτη, πῶς, ὄλως ἀντίθετα, προέκυψαν ἀπὸ μιὰν ἐντελῶς ὠρισμένη ἔρμηνεα τῆς ἑλληνικῆς καὶ λατινικῆς γλώσσας. Καὶ ὄλα αὐτὰ συνέβησαν ἐπειδὴ καὶ ἡ γλῶσσα εἶναι ἓνα κάποιον ὄν, τὸ ὁποῖο, ὅπως καὶ τὰ ἄλλα ὄντα, μπορεῖ νὰ τὸ πλησιάζῃ κανεὶς καὶ νὰ τὸ περιγράψῃ κατὰ ἓνα καθωρισμένο τρόπο. Εἶναι φανερὸ πῶς ὁ τρόπος διεξαγωγῆς καὶ ἡ ἔγκυ-

ρότητα μᾶς τέτοιας ἐπιχείρησης ἐξαρτῶνται καὶ κατευθύνονται ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη θεμελιακὴ σύλληψη τοῦ εἶναι.

Ὁ καθορισμὸς τῆς οὐσίας τῆς γλώσσας, ἤδη δὲ τὸ ἐρώτημα περὶ αὐτῆς τῆς οὐσίας, ρυθμίζεται ἐκάστοτε ἀπὸ τὴν ἐκ τῶν προτέρων κυριαρχοῦσα ἀντίληψη περὶ τῆς οὐσίας τῶν ὄντων καὶ περὶ τῆς οὐσίας καθεαυτῆς. Ἀλλὰ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι ἐκφράζονται μὲ τὴ γλῶσσα. Ἡ ἐνδειξη γι' αὐτὴ τὴ συνάφεια εἶναι σημαντικὴ, διότι τώρα ἐξετάζομε τὴ λέξη «εἶναι». Ὅταν χρησιμοποιοῦμε — πρᾶγμα ποῦ στὴν ἀρχὴ εἶναι ἀναπόφευκτο — αὐτοὺς τοὺς γραμματικoὺς χαρακτηρισμοὺς τῆς λέξης, παρμένους ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ γραμματικὴ καὶ τοὺς τύπους της, πρέπει ἀκριβῶς, ἐν προκειμένῳ, νὰ τὸ κάνομε μὲ τὴν βασικὴ ἐπιφύλαξη, πὼς αὐτοὶ οἱ γραμματικοὶ τύποι δὲν μᾶς εἶναι ἀρκετοὶ γιὰ τίς ἐπιδιώξεις μας. Τὸ ὅτι ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα, θὰ ἀποδειχθῇ κατὰ τὴν πορεία τῆς διερεύνησης ἐνὸς οὐσιαστικοῦ γραμματικοῦ τύπου.

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀπόδειξη δὲν θὰ ἀργήσῃ νὰ μᾶς πείσῃ πὼς, παρὰ τὰ φαινόμενα, δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ ἀπλὴ διόρθωση τῆς γραμματικῆς. Ἀντίθετα πρόκειται γιὰ ἕναν οὐσιαστικὸ φωτισμὸ τῆς οὐσίας τοῦ εἶναι, σὲ σχέση μὲ τὴν, σύμμετρη πρὸς τὴν οὐσία του, διαπλοκὴ του μὲ τὴν οὐσία τῆς γλώσσας. Πρέπει νὰ τὰ ἔχωμε αὐτὰ ὑπ' ὄψῃ μας, γιὰ νὰ μὴ ἐκλαμβάνομε τίς γλωσσικὲς καὶ γραμματικὲς διερευνήσεις μας ὡς ἕνα ἄγονο καὶ ἄσχετο παιχνίδι. Θὰ ἐρωτήσωμε λοιπὸν 1ον γιὰ τὴ γραμματικὴ καὶ 2ον γιὰ τὴν ἐτυμολογία τῆς λέξης «εἶναι».

I

Ἡ γραμματικὴ τῆς λέξης «εἶναι»

Κατ' ἀρχὴν, ποιά εἶναι ἡ γλωσσικὴ μορφολογία τῆς λέξης «τὸ εἶναι»; Ὅπως λέμε «τὸ εἶναι», ἔτσι λέμε καί: τὸ ὀδεύειν, τὸ πίπτειν, τὸ ὄνειρεῦσθαι κλπ. Αὐτοὶ οἱ γλωσσικοὶ τύποι εἶναι ὀνόματα ὅπως: τὸ ψωμί, ὁ οἶκος, τὸ χόρτο, τὸ πρᾶγμα. Ὅσῳ, στὰ πρῶτα παρατηροῦμε ἀμέσως τὴ διαφορὰ: τοῦτα μποροῦμε εὐκολὰ νὰ τὰ ἀναγάγωμε σὲ ῥήματα: ὀδεύειν, πίπτειν... ἐνῷ τὰ δεύτερα δὲν φαίνεται νὰ μᾶς τὸ ἐπιτρέπουν. Βεβαίως ὑπάρχει ἕναντι

του τύπου «ὁ οἶκος», ὁ τύπος «τὸ οἰκεῖν»: «οἰκεῖ στὸ δάσος». Μόνο πού, ἔννοιολογικά, ἡ γραμματικὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ «τὸ ὀδεύειν» (ἡ ὁδός) καὶ «ὀδεύειν» εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴν ἀνάμεσα στὸ «ὁ οἶκος» καὶ «τὸ οἰκεῖν». Ἐξ ἄλλου ὑπάρχουν γλωσσικοὶ τύποι, ὅπου ἀντιστοιχοῦν ἀκριβῶς πρὸς τὰ πρῶτα πού ὠνομάσαμε παραπάνω («Τὸ ὀδεύειν») καὶ πού ὡστόσο ἔχουν τὸν χαρακτήρα καὶ τὸ νόημα ὅμοιο μὲ «τὸ ψωμί», «τὸ σπίτι». Ἐπὶ παραδείγματι: «Ὁ πρέσβυς ἔδωκε ἓνα Essen [=γεῦμα]. Πέθανε ἀπὸ ἓναν ἀγιάτρευτο Leiden [=πόνος]». Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσιν δὲν προσέχομε πλέον τὴν σχέση τῶν λέξεων αὐτῶν μὲ τὸ ρῆμα. Ἀπὸ αὐτὲς σχηματίζομε ἓνα οὐσιαστικόν, ἓνα ὄνομα, καὶ μάλιστα μὲ τὸν ὠρισμένο ὀνοματικὸν τοῦ τύπου, πού λατινικὰ λέγεται *modus infinitivus*.

Τίς ἴδιες σχέσεις θρίσκομε καὶ στὴ λέξιν μας «τὸ εἶναι». Αὐτὸ τὸ οὐσιαστικὸν ἀνάγεται στὸ ἀπαρέμφατο «εἶναι», τὸ ὁποῖο ἀνήκει στοὺς γλωσσικοὺς τύπους εἶσαι, εἶναι, εἴμαστε, εἴστε. «Τὸ εἶναι» ὡς οὐσιαστικὸν προκύπτει ἀπὸ ρῆμα. Συνεπῶς λέμε: ἡ λέξις «τὸ εἶναι» εἶναι ἓνα «ρηματικὸν οὐσιαστικόν». Ὑστερα ἀπὸ τὴν μνείαν αὐτοῦ τοῦ γραμματικοῦ τύπου, ἐτελειώσαμε μὲ τὰ γλωσσικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς λέξεως «εἶναι». Αὐτὰ τὰ ὁποῖα ἀναφέρομε ἐδῶ λεπτομερῶς, εἶναι πράγματα γνωστὰ καὶ αὐτονόητα. Ἀλλὰ θὰ ἦταν σωστότερον καὶ συνετώτερον, ἂν λέγαμε: Τὰ παραπάνω εἶναι γλωσσικὲς καὶ γραμματικὲς διακρίσεις ἐφθαρμέναι καὶ τρέχουσες· διότι οὐδόλως εἶναι «αὐτονόητα». Συνεπῶς πρέπει νὰ ἔχωμε ὑπ' ὄψιν μας αὐτοὺς τοὺς γραμματικοὺς τύπους, πού διερευνήσαμε ἐδῶ (ρῆμα, οὐσιαστικόν, οὐσιαστικοποίησις τοῦ ρήματος, ἀπαρέμφατο, μετοχή).

Εὐκόλα λοιπὸν βλέπομε πῶς γιὰ τὸ σχηματισμὸν τοῦ λεκτικοῦ τύπου «τὸ εἶναι», ἀποφασιστικὴ προκαταρκτικὴ μορφή εἶναι τὸ ἀπαρέμφατο «εἶναι». Τούτῃ ἡ μορφή τοῦ ρήματος μετασχηματίζεται σὲ μορφή οὐσιαστικοῦ. Συνεπῶς, ρῆμα, ἀπαρέμφατο καὶ

1. Σ.τ.μ. Ἡ μετάφρασις στὰ ἑλληνικὰ δὲν ἀποδίδει τοὺς τύπους πού θέλει ὁ Χάιντεγκερ, ὅπου *Das Essen* = γεῦμα καὶ *Essen* = γευματίζουσι, ἢ *Das Leiden* = πόνος καὶ *Leiden* = πάσχειν ἔχουσι τὸν αὐτὸν λεκτικὸν τύπον· στὴ γαλλικὴ ἐννοτε ταιριάζει: *L' ambassadeur donna un diner. Le dinner*, τὸ γεῦμα. *Dinner* γευματίζειν.

ουσιαστικό είναι οι τρεις γραμματικοί τύποι από τους οποίους καθορίζεται ο λεκτικός χαρακτήρας της λέξης μας «το Είναι». Όστε, πρέπει πρώτα να κατανοήσωμε τη σημασία αυτών των γραμματικών τύπων. Από τους τρεις τύπους που αναφέραμε, το ρήμα και το ουσιαστικό είναι οι τύποι που πρώτοι αναγνωρίστηκαν κατά τη γένεση της Δυτικής γραμματικής, οι οποίοι όμως και σήμερα ακόμη ισχύουν ως θεμελιακές μορφές της λέξης και της γλώσσας. Όστε, με το ερώτημα περί της ουσίας του ουσιαστικού και του ρήματος, οδηγούμαστε καταμεσίς του ερωτήματος περί της ουσίας της γλώσσας. Διότι, το ερώτημα αν ή αρχέγονη μορφή της λέξης είναι το όνομα (ουσιαστικό) ή το ρήμα, ταυτίζεται με το ερώτημα ως προς το ποιός είναι ο αρχέγονος χαρακτήρας του λέγειν και του όμιλιν. Και τουτο το ερώτημα έμπεριέχει ταυτοχρόνως το ερώτημα το σχετικό με την προέλευση της γλώσσας. Επί του παρόντος δέν μπορούμε να εισέλθωμε κατ' ευθείαν σ' αυτό το πρόβλημα. Γι' αυτό πρέπει να ακολουθήσωμε ένα πλάγιο δρόμο. Θα περιορισθώμε σ' αυτόν το γραμματικό τύπο που παρέχει τη γέφυρα για να περάσωμε στο ρηματικό ουσιαστικό, δηλαδή στο απαρέμφατο (όδεύειν, έρχεσθαι, πίπτειν, άδειν, έλπίζειν, είναι κλπ.).

Τί σημαίνει απαρέμφατο; Ο δρος άποτελει συντόμευση της έκφρασης: *modus infinitivus*, τρόπος του άπεριόριστου, του άπροσδιόριστου' δηλαδή ο τρόπος που κυρίως ένα ρήμα άσκει και δείχνει τη νοηματική του ροπή και κατεύθυνση.

Αυτός ο λατινικός δρος προέρχεται, όπως και όλοι οι άλλοι ανάλογοι όροι, από την εργασία των Έλλήνων γραμματικών. Και πάλι συναντούμε τη διαδικασία της μετάφρασης που αναφέραμε σχετικά με την έρμηνεία της λέξης Φύσις*. Δέν θα άσχοληθώμε εδώ με τίς λεπτομέρειες της γένεσης της γραμματικής στην Ελλάδα, της μετάδοσής της στους Ρωμαίους και της περαιτέρω διάδοσής της στον Μεσαίωνα και στη νεώτερη έποχή. Σχετικά μ' αυτή την πορεία γνωρίζωμε πολλές λεπτομέρειες. Όστόσο, δέν έγινε ακόμη ή πραγματική διείσδυση σ' αυτό το βασικό περιστατικό που έθεμελίωσε και έμορφοποίησε το σύνολο του Δυτικού πνεύματος. Λείπει επίσης ή έπαρκής προβληματική που αυτή ή μελέτη συνεπάγεται, την όποία δέν θα μπορέσωμε να την άποφύ-

γωμε κάποτε, ὅσο κι' ἂν τούτη ἡ διαδικασία φαίνεται τόσο μακρινή ἀπὸ τὰ σημερινὰ ἐνδιαφέροντα.

Τὸ γεγονός ὅτι ἡ διαμόρφωση τῆς Δυτικῆς γραμματικῆς προέκυψε ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη ποὺ ἀσκήθηκε ἐπάνω στὴν ἑλληνη γλωσσολογία, προσδίδει σ' αὐτὴ τὴν πορεία τὸ πλῆρες τῆς νόημα. Διότι τούτη ἡ γλωσσολογία (ἰδωμένη ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν δυνατοτήτων τῆς σκέψης) εἶναι, μαζὺ μὲ τὴ γερμανικὴ, ἡ δυναμικώτερη καὶ συνάμα ἡ πνευματικώτερη.

Πάνω ἀπ' ὅλα πρέπει νὰ ἔχουμε ὑπ' ὄψη μας πῶς ἡ διάκριση, ποὺ κατέστη κανόνας, τῶν βασικῶν τύπων τῆς λέξεως κατὰ τὴν ἑλληνικὴ μορφή τοῦ ὀνόματος* καὶ τοῦ ρήματος* πραγματοποιήθηκε καὶ τὸ πρῶτον θεμελιώθηκε σὲ ἀμεσώτατη καὶ ἐσώτατη συνάφεια πρὸς τὴν ἀντίληψη καὶ ἐρμηνεία περὶ τοῦ εἶναι, ἡ ὁποία ἐπίσης ἔγινε κανόνας γιὰ ὀλόκληρη τὴ Δύση. Ὁ ἐσωτερικὸς δεσμὸς αὐτῶν τῶν δύο συμβάντων ἔφθασε σ' ἐμᾶς ἀδελφῆς καὶ μὲ τὴ σαφέστατη διατύπωση τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου «Σοφιστής». Βεβαίως, οἱ ὄροι ὄνομα* καὶ ρῆμα* ἦσαν γνωστοὶ ἤδη πρὶν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Ἀλλὰ τότε, ὅπως συνέβαινε ἀκόμη καὶ στὸν Πλάτωνα, αὐτοὶ οἱ ὄροι ἐκάλυπταν τὸ σύνολο τῶν λέξεων. Ὁνομα* ἐσήμαινε τὴ γλωσσικὴ κατονομασία, σὲ διάκριση πρὸς τὸ ὀνομαζόμενον πρόσωπο ἢ πρᾶγμα, καὶ ἐσήμαινε ταυτοχρόνως τὸ γεγονός ὅτι μία λέξις ἐκφέρεται, πρᾶγμα ποὺ ἀργότερα νοήθηκε γραμματικῶς ὡς ρῆμα*. Καὶ ρῆμα*, μὲ τὴ σειρά του, ἐσήμαινε τὸ ὀμιλεῖν, τὸ λέγειν· ρῆτωρ* εἶναι ὁ ὀμιλητής, αὐτὸς ποὺ βγάζει λόγους, ὁ ὁποῖος δὲν χρησιμοποιεῖ μόνον ρήματα, ἀλλὰ καὶ ὀνόματα*, μὲ τὴ στενὴ σημασία τοῦ οὐσιαστικοῦ.

Τὸ γεγονός ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ ὄροι ἐξ ἀρχῆς ἐκάλυπταν δύο ἐξ ἴσου ἐκτεταμένους χώρους εἶναι σημαντικό γι' αὐτὰ ποὺ θὰ δεῖξουμε παρακάτω, ὅτι δηλαδή — πρᾶγμα ποὺ τόσα συζητήθηκε στὴ γλωσσολογία — τὸ ἐρώτημα ἂν εἶναι τὸ ὄνομα ἢ τὸ ρῆμα ἡ ἀρχικὴ μορφή τῆς λέξεως, δὲν εἶναι ἓνα γνήσιο ἐρώτημα. Αὐτὸ τὸ ψευδοερώτημα δημιουργήθηκε τὸ πρῶτον μέσα στὸ πλαίσιο μιᾶς τετελεσμένης γραμματικῆς καὶ ὄχι ξεκινώντας ἀπὸ τὴν οὐσία τῆς γλώσσας, προτοῦ αὐτὴ ἡ οὐσία ξεφτισθῆ ἀπὸ τὴ γραμματικὴ.

Αὐτοὶ οἱ δύο ὄροι ὄνομα* καὶ ρῆμα*, οἱ ὁποῖοι ἀρχικὰ ἐχαρακτήριζαν ὀλόκληρο τὸν λόγον, περιώρισαν κατόπιν τὴ σημασία

τους και ἔγιναν τίτλοι σὲ δύο ἀπὸ τῆς βασικῆς κατατάξεις τῶν λέξεων. Ὁ Πλάτων δίνει γιὰ πρώτη φορά, στὸν μνημονευθέντα διάλογο (261e κ. ἐπ.) μιὰ ἔρμηνεία καὶ μιὰ θεμελίωση αὐτῆς τῆς διαφοροποίησης. Ξεκινáει ἀπὸ τὸ γενικὸ καθορισμὸ τῆς λειτουργίας τῆς λέξης. *Ὄνομα* μὲ τὴν εὐρεία σημασία εἶναι *δήλωμα τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν*: φανέρωμα, μέσῳ τῆς φωνῆς, σχετιζόμενο πρὸς τὸ — καὶ μέσα στὸν χῶρο τοῦ — εἶναι τῶν ὄντων.

Μέσα στὸν χῶρο τῶν ὄντων διακρίνομε τὸ πρᾶγμα* ἀπὸ τὴν πράξη*. Τὸ πρῶτο εἶναι τὰ πράγματα μὲ τὰ ὁποῖα ἔχομε νὰ κάνωμε, καὶ γιὰ τὰ ὁποῖα ἐκάστοτε πρόκειται. Τὸ δεῦτερο εἶναι τὸ πράττειν στὴν εὐρύτατη ἔννοιά του, εἰς τὸ ὁποῖο περιλαμβάνεται καὶ ἡ ποίησις*. Οἱ λέξεις ἔχουν διπλὸ γένος (*διττὸν γένος*). Εἶναι *δήλωμα πράγματος (ὄνομα)*, ἐκδήλωση ἑνὸς πράγματος, καὶ *δήλωμα πράξεως (ρῆμα)*, ἐκδήλωση μιᾶς πράξης. Ὅπου συμβáίνει ἓνα πλέγμα*, μιὰ συμπλοκή*, ἐκεῖ εἶναι ὁ *λόγος ἐλάχιστός τε καὶ πρῶτος*, ὁ πιὸ σύντομος καὶ (ταυτοχρόνως) ὁ πρῶτος (αὐθεντικός) λόγος. Ἄλλὰ ὁ Ἄριστοτέλης δίνει πρῶτος τὴν πιὸ σαφῆ μεταφυσικὴ ἔρμηνεία τοῦ λόγου*, μὲ τὸ νόημα τῆς πρότασης. Διέκρινε τὸ ὄνομα* ὡς *σημαντικὸν ἄνευ χρόνου* καὶ τὸ ρῆμα* ὡς *προσημαῖνον χρόνον* (Περὶ Ἑρμηνείας c. 2 - 4). Αὐτὴ ἡ σύλληψη τῆς οὐσίας τοῦ λόγου* ἔγινε παράδειγμα καὶ κανόνας γιὰ τὴν κατοπινὴ διαμόρφωση τῆς Λογικῆς καὶ τῆς Γραμματικῆς. Καὶ μολοντί ἡ Γραμματικὴ ἐξέπεσε σχεδὸν ἀμέσως στὸν ἀκαδημαῖσμό, τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενό της ἤξερε νὰ διατηρῆ συνεχῶς τὴν παραδειγματικὴ ἀξία του. Τὰ βιβλία τῶν Ἑλλήνων καὶ Λατίνων γραμματικῶν ἀπετέλεσαν γιὰ μιὰ χιλιετία τὰ σχολικὰ κείμενα τῆς Δύσεως. Καὶ γνωρίζομε πῶς αὐτὴ ἡ ἐποχὴ ἦταν κάθε ἄλλο παρὰ ἀδύναμη καὶ μικρὴ.

Ἐρωτᾶμε γιὰ τὴ λεκτικὴ μορφή αὐτοῦ ποῦ στὰ λατινικὰ ὀνομάζεται infinitivus. Ἡδὴ ἡ ἀρνητικὴ διατύπωση modus i n-finitivus τοῦ ρήματος δείχνει πρὸς ἓνα modus finitus, πρὸς ἓνα τρόπο περιορισμοῦ καὶ καθορισμοῦ, ρηματικῆς σημασίας. Ποιὸ εἶναι, λοιπόν, τὸ ἑλληνικὸ ὑπόδειγμα γι' αὐτὴ τὴ διάκριση; Αὐτὸ ποῦ οἱ Ρωμαῖοι γραμματικοὶ ἐχαρακτήρισαν μὲ τὴν ἄχρωμη ἔκφραση modus, οἱ Ἕλληνες τὸ ὀνομάζουν ἐγκλιση*, κλίση πρὸς μιὰ πλευρά. Αὐτὴ ἡ λέξη κινεῖται μέσα στὴν ἴδια νοηματικὴ κατεύθυνση

μέ ἕναν ἄλλο γραμματικὸ λεκτικὸ τύπο τῶν Ἑλλήνων. Εἶναι γνωστός σ' ἡμᾶς μετὰ τὴ λατινικὴ του μετάφραση: πτώσις*, casus, ἢ πτώση μετὰ τὴ σημασία τῆς κλίσεως τοῦ ὀνόματος. Ἄλλὰ ἀρχικῶς ἢ πτώσις* ἐχαρακτήριζε τὸ εἶδος τῆς κλίσεως τοῦ βασικοῦ τύπου (παραλλαγή, ἀπόκλιση), ὄχι μόνο στὰ οὐσιαστικά, ἀλλὰ καὶ στὰ ῥήματα. Μόνον ὅταν ἢ διαφοροποίηση αὐτῶν τῶν δύο λεκτικῶν τύπων ἔγινε σαφέστερη, οἱ κλίσεις των χαρακτηρίσθηκαν ἀπὸ διαφορετικούς ὄρους. Ἡ κλίση τοῦ ὀνόματος ὠνομάσθηκε πτώσις* (casus)· ἢ ἄλλη τοῦ ῥήματος ὠνομάσθηκε ἔγκλισις* (declinatio).

Γιατί νὰ χρησιμοποιηθοῦν ἀκριβῶς αὐτοὶ οἱ ὄροι πτώσις* καὶ ἔγκλισις* στὴ μελέτη τῆς γλώσσας καὶ τῶν μεταβολῶν της; Εἶναι προφανές πὼς καὶ ἡ γλῶσσα εἶναι ἕνα ὃ ν ἀνάμεσα στὰ ἄλλα ὄντα. Πρέπει συνεπῶς κατὰ τὴ σύλληψη καὶ κατὰ τὸν καθορισμὸ τῆς γλώσσας νὰ ἰσχύσῃ ὁ τρόπος ἐκεῖνος τῶν Ἑλλήνων, σύμφωνα μετὰ τὸν ὁποῖο τὰ ὄντα νοοῦνται μέσα στὸ εἶναι τους. Μόνον ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀφετηρία ξεκινώντας, μποροῦμε νὰ κατανοήσωμε αὐτοὺς τοὺς ὄρους, οἱ ὁποῖοι ὡς modus καὶ ὡς casus εἶχαν καταντήσει τετριμμένοι καὶ δὲν μᾶς ἔλεγαν τίποτε.

Ἄν, σ' αὐτὰ τὰ μαθήματα, δὲν παύομε νὰ ἐπανερχώμαστε στὴν ἀντίληψη τῶν Ἑλλήνων περὶ τοῦ εἶναι, τὸ κάνομε ἐπειδὴ (παρ' ὄλο πὺ ἐπιπεδώθηκε δλότεια καὶ κατάντησε ἀγνωρίστη) ἐξακολουθεῖ ἀκόμη καὶ σήμερα νὰ κυριαρχῇ στὴ Δύση· καὶ μάλιστα ὄχι ἀπλῶς στὶς διδασκαλίαι τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ στὴν καθημερινὴ τριβή. Γι' αὐτὸ, καθὼς θὰ ἐξετάζωμε τὴν ἑλληνικὴ ἀποψη γιὰ τὴ γλῶσσα, θὰ μιλήσωμε καὶ γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ εἶναι, στὰ πρῶτα της κεφαλαιώδη χαρακτηριστικά.

Αὐτὴ τὴ μέθοδο τὴ διαλέξαμε ἐσκεμμένως. Θὰ δεῖξωμε μὲ ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴ γραμματικὴ, πὼς ἢ ἐμπειρία, σύλληψη καὶ ἐρμηνεία τῆς γλώσσας, πὺ γιὰ τὴ Δύση ἦταν καθοριστικὴ, προέκυψε ἀπὸ μιὰν ἐντελῶς ὠρισμένην κατανόησιν τοῦ εἶναι.

Οἱ ὀνομασίαι πτώσις* καὶ ἔγκλισις* σημαίνουν πέσιμο καὶ κλίση. Ἐδῶ ὑπάρχει ἢ ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν ὄρθια καὶ εὐθεῖα στάση. Ἄλλὰ τοῦτο, δηλ. τὸ νὰ ἴσασαι ὄρθιος, τὸ νὰ φθάνῃς στὴ στάση καὶ νὰ παραμένῃς σὲ σ τ ἄ σ η, οἱ Ἑλληνες τὸ νοοῦν ὡς εἶναι. Ὡστόσο, αὐτὸ πὺ φθάνει στὴ στάση καὶ ἴ σ τ α τ α ι σ τ α θ ε ρ ὁ τίθεται ἐλεύθερα μέσα στὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ὀρίου του, στὸ

πέρας*. Τοῦτο δὲν εἶναι κάτι πού ἐπιπροστίθεται στοῦ ὄν ἐκ τῶν ἔξω. Οὔτε εἶναι μιὰ ἔλλειψη, μέ τὸ νόημα ἑνὸς μειωτικοῦ περιορισμοῦ. Ἡ αὐτοπεριοριζόμενη στάση, πού ξεκινάει ἀπὸ τὸ ὄριο, τὸ συνέχειν, ὅπου τηρεῖται τὸ σταθερό, εἶναι τὸ εἶναι τῶν ὄντων· τοῦτο εἶναι πού κάνει ἕνα ὄν γὰ εἶναι ὄν, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ μὴ-ὄν. Συνεπῶς τὸ γὰ φθάσης στὴ στάση σημαίνει: γὰ κερδίσης τὸ ὄριό σου, γὰ περι-ορισθῆς. Γι' αὐτό, θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ τοῦ ὄντος εἶναι *τὸ τέλος*, πρᾶγμα πού δὲν σημαίνει οὔτε σκοπὸ οὔτε ἐπιδίωξη, ἀλλὰ τέλος. Τὸ «τέλος» ἐδῶ οὐδόλως νοεῖται μέ ἀρνητικὴ σημασία, ὡσάν κάτι γὰ ἔπαυε γὰ προχωρῆ, γὰ χάλαγε, γὰ σταματοῦσε. Τὸ τέλος εἶναι ἀποτελεῖωμα μέ τὴ σημασία τῆς τελείωσης. Ὅριο καὶ τέλος εἶναι αὐτὰ μέ τὰ ὅποια τὸ ὄν ἀρχίζει γὰ εἶναι. Μόνον ἔτσι κατανοοῦμε τὸν ὕψιστο ὄρο πού χρησιμοποίησε ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸ εἶναι, τὴν ἐντελέχεια*, — τὸ ἐν-τέλος (ὄριο) - ἔχειν (τηρεῖν). Αὐτὸ πού ἔκαμε ἢ κατοπινὴ φιλοσοφία, καὶ δὴ ἢ βιολογία, μέ τὸν ὄρο «ἐντελέχεια» (Πρβλ. Λάμπινις), δείχνει τὴν πλήρη ἔκπτωση ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ ἐπίπεδα. Αὐτὸ πού πληροῦται, τίθεται καὶ ἴσταται μέσα στὰ ὄριά του, ἔχει μορφή*. Ἡ ἑλληνικὰ νοημένη μορφή ἔχει τὴν οὐσία τῆς στὸν φανερωνόμενο αὐτο-περιορισμό.

Ἄλλὰ τὸ αὐθιστάμενο γίνεται — ἰδωμένο στὴν εἰδὴ του — τὸ αὐτοεκτιθέμενο· καὶ ἀπὸ τὴν εἰδὴ του: τὸ αὐτοπροσφερόμενο. Τὴν εἰδὴ ἑνὸς πράγματος οἱ Ἕλληνες τὴν ὀνομάζουν εἶδος*, ἢ ἰδέα*. Στὴ λέξη εἶδος* ἀντηχεῖ ἀρχεγόνως αὐτὸ πού κι' ἡμεῖς ἐννοοῦμε, δταν λέμε: Τὸ πρᾶγμα ἔχει μιὰν ὄψη, μπορεῖ γὰ ἰδωθῆ, ἴσταται. Τὸ πρᾶγμα «κάθεται». Ἐγκεῖται στοῦ φαίνεσθαι, δηλ. στὴν ἔλευση τῆς οὐσίας του. Ὅστόσο, ὅλα αὐτὰ πού ἀναφέραμε ὡς καθορισμοὺς τοῦ εἶναι θεμελιώνονται ἐπάνω σ' αὐτὸ μέ τὸ ὅποιο οἱ Ἕλληνες ἀνερώτητα ἀποκτοῦν τὴν ἐμπειρία τοῦ νοήματος τοῦ εἶναι καὶ πού τὸ ὀνομάζουν οὐσία* ἢ, πληρέστερα, παρουσία*. Ἡ συνηθισμένη, ἀπερίσκεπτη μετάφραση αὐτῆς τῆς λέξης ὡς «Substanz», κάνει γὰ χάση ὁ ὄρος παντελῶς τὸ νόημά του. Γιὰ τὴ λέξη παρουσία* ἔχομε τὴν ἀντίστοιχη γερμανικὴ ἔκφραση στὴ λέξη Anwesen. Ἔτσι ὀνομάζομε καὶ τὴν παρουσία. Καὶ στὸν καιρὸ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐχρησιμοποιοῖτο ἢ λέξη οὐσία* ταυτοχρόνως μέ αὐτὴ τὴ σημασία καὶ μέ τὴ σημασία τοῦ βασικοῦ φιλοσοφικοῦ ὄρου. Κάτι

πού οὐσιώνεται. Πού αὐθίσταται καὶ ἐκ-τίθεται. Ἀπλῶς εἶναι. Γιὰ τοὺς Ἑλληνας τὸ «εἶναι» σημαίνει κατὰ θάσιν τὴν παρουσία.

Ἀλλὰ ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία δὲν ἐπανῆλθε σ' αὐτὸ τὸ θεμέλιο τοῦ εἶναι, καὶ σ' αὐτὸ πού τοῦτο χρῦθει. Παρέμεινε στὴν ἐπιφάνεια αὐτῆς τῆς παρουσίας καὶ ζήτησε νὰ τὴν ἐξετάσῃ, σύμφωνα μὲ τοὺς καθορισμοὺς πού ἤδη ἀναφέραμε.

Ἔτσι αὐτὰ μᾶς ἐπιτρέπουν ἤδη νὰ κατανοήσωμε καλύτερα τὴν ἑλληνικὴ ἐρμηνεῖα τοῦ εἶναι, ὅπως τὴν ἐμνημονεύσαμε ὅταν ἐξηγούσαμε τὸν ὄρο μεταφυσικῆ, δηλ. τὴν ἀντίληψη τοῦ εἶναι ὡς φύσης*. Καὶ εἶπαμε πῶς τὴν κατοπινὴ ἔννοια τῆς «νατοῦρας» πρέπει νὰ τὴν παραμερίσωμε παντελῶς: φύσις* σημαίνει τὴν διανοιγόμενη ἔγερση, τὴν αὐτο-ἐκπτυξή πού παραμένει ἑαυτῇ. Σ' αὐτὴ τὴν κυριάρχησιν, ἡ ἀρχέγονη ἐνότητα τῆς ἀνάπαυσης καὶ τῆς κίνησιν ἐγκλείεται καὶ διανοίγεται. Τούτῃ ἡ κυριάρχησιν εἶναι ἡ ἀδάμαστη παρουσία, πού ἀκόμα δὲν δαμάσθηκε ἀπὸ τὴ σκέψη, καὶ ὅπου αὐτὸ πού εἶναι παρὸν φανερῶνεται ὡς ὄν. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ κυριάρχησιν δὲν προβαίνει ἀπὸ τὴν κάλυψη, δηλ. στὰ ἑλληνικά: ἡ ἀλήθεια* (ἐκκάλυψη) δὲν συμβαίνει, παρὰ ὅταν ἡ κυριάρχησιν ἀγωνίζεται ὡς ἕνας Κόσμος. Μέσῳ τοῦ Κόσμου τὸ ὄν γίνεται τὸ πρῶτον ὄντικό.

Ὁ Ἡράκλειτος λέγει (Ἀπ. 53) : *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*.

Ἡ σύγκρουση εἶναι ὄλων (τῶν ὄντων) ὁ γεννήτορας (πού τὰ κάνει νὰ διανοιχθοῦν), ὁ (ἐπίσης) κυριάρχος φύλακας - τηρητῆς ὄλων. Δηλαδή κάνει τοὺς μὲν νὰ ἐμφανίζωνται ὡς θεοί, τοὺς δὲ ὡς ἄνθρωποι· τοὺς μὲν παρ-ἤγαγε ὡς δούλους, τοὺς ἄλλους ὡς ἐλεύθερους.

Αὐτὸ πού ἐδῶ ὀνομάζεται πόλεμος* εἶναι μιὰ κυριαρχοῦσα ἀμάχη πρὶν ἀπὸ κάθε τι τὸ θεῖο καὶ τὸ ἀνθρώπινο, δὲν εἶναι «πόλεμος» κατὰ τὸν ἀνθρώπινο τρόπο. Ὁ ἀγώνας, ὅπως τὸν σκέφθηκε ὁ Ἡράκλειτος, πρῶτα - πρῶτα ἀντιπαραθέτει τὰ ὄντα μεταξὺ τους· φέρει τὸ πρῶτον τὴ Θέση καὶ τὴ Στάση καὶ τὴν Τάξιν στὸ Παρ-όν. Σ' αὐτὴ τὴν ἀντιπαραθήσιν ἀνοίγεται τὸ χάσμα, ἡ ἀπόστασις, τὸ εὖρος καὶ ἡ ἀρμογή. Μέσα στὴ σύν-κρουση γίνεται ὁ Κόσμος. (Ἡ σύγκρουση δὲν διχάζει οὔτε καταστρέφει τὴν ἐνό-

τητα. Συνιστά τὴν ἐνότητα· εἶναι ἡ συλ-λογὴ (λόγος*). Πόλεμος* καὶ λόγος* εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα) .

Ὁ ἀγώνας ποῦ ἐννοεῖται ἐδῶ εἶναι ἀρχέγονος ἀγώνας· διότι κάνει νὰ προβάλουν τὸ πρῶτον οἱ ἀγωνιστές ὡς τοιοῦτοι· δὲν εἶναι μιὰ ἀπλῆ ἐπιδρομὴ στὸ ἤδη ὑπάρχον. Ὁ ἀγώνας προβάλλει καὶ ἀναπτύσσει πρῶτα τὸ ἀν-άκουστο, τὸ μέχρι τώρα ἀν-εῖπωτο καὶ τὸ ἀδια-νόητο. Αὐτὸς ὁ ἀγώνας ὕστερα διεξάγεται ἀπὸ τοὺς δημιουργοὺς, τοὺς ποιητές, τοὺς διανοητές, τοὺς πολιτικούς. Ρίχνουν ἔναντι τῆς ἀκαταδάμαστης κυριάρχησης [ἔναντι τοῦ χάους] τὸν ὄγκο τοῦ ἔργου τους, ὅπου ἐντὸς τοῦ ἐγκλείουν τὸν κόσμον, ποῦ μ' αὐτὸ ἀνοίχθηκε. Μ' αὐτὰ τὰ ἔργα τὸ πρῶτον ἡ στοιχειακὴ δύναμη, ἡ φύσις*, παρ-ίσταται. Μόνον τώρα τὸ ὄν ὡς τοιοῦτο γίνεται παρ-όν. Αὐτὴ ἡ κοσμογονία εἶναι ἡ αὐθεντικὴ ἱστορία. Ὁ ἀγώνας ὡς τοιοῦτος, ὄχι μόνον παρ-άγει, ἀλλὰ ὡσαύτως διαφυλάττει τὸ ὄν στὴ σταθερότητά του. Ἐκεῖ ὅπου ὁ ἀγώνας σταματᾷ, δὲν ἐξαφανίζεται θεθαίως τὸ ὄν, ἀλλὰ ὁ κόσμος ἐκ-τρέπεται. Τὸ ὄν δὲν θεθαίουται πλέον (δηλ. δὲν διαφυλάσσεται ὡς τοιοῦτο). Ἀπλῶς τώρα παρ-ευρίσκεται, ὡς εὔρημα [εἶναι ἀπλῶς ἓνα δεδομένο]. Τὸ τετελεσμένο δὲν εἶναι πλέον αὐτὸ ποῦ ἐτέθη στὰ ὄρια του (δηλ. μορφοποιημένο στὴ μορφὴ του), παρὰ ἀπλῶς τὸ ἔτοιμο, καὶ ὡς τοιοῦτο διαθέσιμο στὸν καθένα, τὸ δεδομένο, ὅπου ἐντὸς τοῦ κανένας κόσμος δὲν κοσμοποιεῖται — τώρα ὁ ἄνθρωπος ἄγει καὶ φέρει αὐτὸ ποῦ τοῦ εἶναι διαθέσιμο. Τὸ ὄν γίνεται ἀντικείμενον, εἴτε γιὰ παρατήρηση (ὄψη, εἰκόνα), εἴτε γιὰ κατασκευὴ, ὡς προῖον ὑπολογισμοῦ. Ἡ ἀρχέγονη κοσμοποίησις, ἡ φύσις*, ξεπέφτει τώρα στὴν τάξιν τοῦ ὑποδείγματος γιὰ τὴν ἀναπαραγωγὴν καὶ τὴν μίμησιν. Ἡ φύσις γίνεται τώρα μιὰ εἰδικὴ περιοχὴ, σὲ διαστολὴ πρὸς τὴν τέχνην καὶ πρὸς ὅλα αὐτὰ ποῦ παράγονται θάσει σχεδιασμοῦ. Ἡ ἀρχέγονη αὐτοδιανοιγόμενη εὐθυσση τῶν δυνάμεων τῆς κυριάρχησης, τὸ φαίνεσθαι*, ὡς φανέρωμα μὲ τὴν μεγάλην σημασίαν τῆς ἐπιφάνειας [Epiphanie] ἐνὸς κόσμου, γίνεται τώρα ἡ ὁρατότητα τῶν εὐκολόδειχτων καὶ δεδομένων πραγμάτων. Ὁ ὀφθαλμὸς, ἡ ὄρασις, ποῦ ἄλλοτε καθοροῦσε τὴν προσβολὴν τῆς κυριάρχησης, καὶ ἀτένιζε τὸ παρ-αγόμενον ἔργο, γίνεται τώρα ἀπλῆ βλέψις, παρά-βλεψις ἢ χάζεμα. Ἡ ματιὰ δὲν εἶναι πλέον παρὰ ἡ ὀπτικὴ (Τὸ «ἐκκοσμικευμένο μάτι» τοῦ Σοπενχάουερ — τὸ καθαρὸ γνωρίζειν...).

Βεβαίως, τὰ ὄντα ὑπάρχουν ἀκόμη. Τὸ πλῆθος τους γίνεται πιὸ ἐκδηλο καὶ ἀπλῶνει περισσότερο ἀπὸ ὅσο πρὶν· ἀλλὰ τὸ εἶναι τοὺς ἔφυγε. Τὰ ὄντα τηροῦνται στὸ φαίνεσθαι τῆς σταθερότητάς τους μόνον μὲ τὴ μετατροπὴ τους σὲ «ἀντικείμενα», γιὰ τὴν ἀτελεύτητη καὶ ποικίλη φιλεργία τοῦ ἀνθρώπου.



Ὅταν οἱ δημιουργοὶ ἐξαφανίζονται ἀπὸ τὸ ἔθνος, ὅταν ἀπλῶς τοὺς ἀνέχονται ὡς μιὰ περιθωριακὴ περιέργεια, ὡς ἐπικόσμημα, ὡς ἐκκεντρικούς ξένους πρὸς τὴν πραγματικὴ ζωὴ· ὅταν ὁ αὐθεντικὸς ἀγώνας παύη, καὶ μετατρέπεται σὲ ἀπλὴ πολεμικὴ, σὲ μηχανοραφίες καὶ δολοπλοκίες τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ ὑπάρχον δεδομένο, τότε ἡ παρακμὴ ἔχει ἤδη ἀρχίσει. Διότι ἀκόμη καὶ ὅταν μιὰ ἐποχὴ προσπαθῇ ἀπλῶς νὰ διατηρήσῃ τὸ κληρονομημένο ἐπίπεδο καὶ τὴν ἀξιοπρέπεια τῆς ὑπαρξῆς της, τὸ ἐπίπεδο πέφτει. Μπορεῖ νὰ διατηρηθῇ μόνον ὅταν διαρκῶς ὑπερβαίνεται δημιουργικά.

«εἶναι» σημαίνει γιὰ τοὺς Ἕλληνας: τὴν ἰστάμενη σ τ α θ ε ρ ὀ τ η τ α, μὲ τὴ διπλὴ σημασία:

1. Τὸ αὐθιστάμενο ὡς παρ-αγόμενο (φύσις*).

2. Καὶ ὡς τοιοῦτο, τὸ «σταθερό», δηλ. αὐτὸ ποὺ παραμένει, ποὺ διαρκεῖ (οὐσία*).

Συνεπῶς τὸ μὴ-εἶναι σημαίνει: τὸ νὰ βγῆς ἀπὸ μιὰ τέτοια αὐθ-ιστάμενη σταθερότητα· ἐξίστασθαι* — «Existenz», «existieren» γιὰ τοὺς Ἕλληνας σημαίνει ἀκριβῶς: μὴ-εἶναι. Ἡ ἀπερισκεψία καὶ ἡ ἀνοησία αὐτῶν ποὺ χρησιμοποιοῦν τὶς λέξεις «Existenz» καὶ «existieren» γιὰ νὰ χαρακτηρίσουν τὸ εἶναι, εἶναι μιὰ ἐπὶ πλέον ἐνδειξη τῆς ἀποξένωσης ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ ἀπὸ μιὰ ριζικὰ ἰσχυρὴ καὶ ὀριστικὴ ἐρμηνεῖα τοῦ εἶναι.

Πτῶσις*, ἔγκλισις* σημαίνει πέσιμο, κλίση, δηλ. τίποτε ἄλλο ἀπὸ τοῦτο: ἔξοδος ἀπὸ τὴ σταθερότητα τῆς στάσης καὶ συνεπῶς ἀπόκλιση. Θέτομε τὸ ἐρώτημα: γιατί χρησιμοποιήθηκαν ἀκριβῶς αὐτοὶ οἱ δύο γλωσσικοὶ προσδιορισμοί; Τὸ νόημα τῶν λέξεων *πτῶσις - ἔγκλισις* προϋποθέτει τὴν παράσταση μιᾶς ὀρθῆς στάσης. Εἴχαμε εἰπεῖ πῶς οἱ Ἕλληνας εἶχαν συλλάβει καὶ τὴ γλῶσσα ὡς ὄν, καὶ συνεπῶς τὸ σκέφθηκαν κατὰ τὸν τρόπο ποὺ ἐννόησαν

τὸ εἶναι. Ὅν εἶναι τὸ ἰστάμενο σταθερὸ καὶ ὡς τοιοῦτο τὸ ἐκ-τιθέ-
μενο, τὸ φανερωνόμενο. Τοῦτο φανερώνεται κυρίως μπροστὰ στὰ
μάτια μας. Ἀπὸ μιὰ σχετικὰ εὐρύτερη σκοπιά, οἱ Ἕλληνες εἶδαν
τὴ γλῶσσα ὀπτικῶς, δηλ. ξεκινώντας ἀπὸ τὴ γραπτὴ γλῶσσα.
Μὲ τὴ γραφή, ἡ ὀμιλουμένη γλῶσσα ἔρχεται σὲ στάση. Ἡ γλῶσ-
σα εἶναι, δηλ. ἴσταται στὴ γραπτὴ εἰκόνα τῆς λέξης, στὰ σημεῖα
τῆς γραφῆς, στὰ γράμματα*. Γι' αὐτὸ ἡ γραμματικὴ παριστάνει
τὸ ὄν γλῶσσα. Ἐνῶ μὲ τὴ ροὴ τῆς ὀμιλίας ἡ γλῶσσα διαρρέει πρὸς
τὸ ἀσταθές. Ἔτσι, λοιπόν, μέχρι καὶ τὴν ἐποχὴ μας, ἡ θεωρία
τῆς γλώσσας ἐρμηνεύθηκε γραμματικῶς. Ὡστόσο, οἱ Ἕλληνες
ἐγνώριζαν καὶ τὸν προφορικὸ χαρακτήρα τῆς γλώσσας, τὴ φωνή*.
Ἐθεμελίωσαν τὴ ρητορικὴ καὶ τὴν ποιητικὴ. (Ὅλα τοῦτα ὁμως
δὲν ὠδήγησαν στὸν ἐπαρκῆ καθορισμὸ τῆς οὐσίας τῆς γλώσσας).

Ἡ γραμματικὴ μελέτη τῆς γλώσσας ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι
καθοριστικὴ. Ἀνάμεσα στὶς λέξεις καὶ στὴ μορφή τους βρίσκει
τις ἀποκλίσεις καὶ τὶς μεταμορφώσεις τῶν θεμελιωδῶν μορφῶν. Ἡ
θεμελιακὴ στάση τοῦ οὐσιαστικοῦ εἶναι ἡ ὀνομαστικὴ ἐνικοῦ: π.χ.
ὁ ἄνθρωπος*. Ἡ θεμελιακὴ στάση τοῦ ρήματος εἶναι τὸ πρῶτο ἐνικὸ
πρόσωπο τοῦ ἐνεστώτος τῆς ὀριστικῆς: π.χ. λέγω*. Ἐνῶ τὸ ἀπα-
ρέμφατο εἶναι ἓνας ξεχωριστὸς τύπος τοῦ ρήματος, μιὰ ἐγκλιση*.
Τί εἶδος; Πρόκειται τώρα νὰ τὸ καθορίσωμε. Καλύτερα, ἄς πά-
ρωμε ἓνα παράδειγμα. Ἐνας τύπος τοῦ μνημονευθέντος «λέγω*»
εἶναι «λέξαιντο*». «Αὐτοὶ (γιὰ τοὺς ὁποίους πρόκειται) θὰ μπο-
ροῦσε νὰ λεχθοῦν» — π.χ. προδότες. Αὐτὴ ἡ μετατροπὴ συνίστα-
ται ἀκριβῶς στὸ ὅτι φέρει στὸ φῶς τὸν τύπο ἐνός ἄλλου προσώπου
(τοῦ τρίτου), ἐνός ἄλλου ἀριθμοῦ (ἔχι τοῦ ἐνικοῦ, ἀλλὰ τοῦ πλη-
θυντικοῦ), μιᾶς ἄλλης φωνῆς (παθητικῆς ἀντὶ ἐνεργητικῆς), ἐνός
ἄλλου χρόνου (ἀορίστου ἀντὶ ἐνεστώτος), μιᾶς ἄλλης ἐγκλισης,
μὲ τὴ στενὴ σημασία (ἔχι ὀριστικὴ, ἀλλὰ εὐκτικὴ). Αὐτὸ ποῦ
κατονομάζεται μὲ τὴ λέξη λέξαιντο* δὲν λαμβάνεται ὡς πράγματι
ὑπάρχον, παρὰ μόνον παρουσιάζεται ὡς μιὰ δυνατότητα τοῦ ὄντος.

Ὅλα αὐτὰ τὰ ἀποκαλύπτει ἡ κλιτικὴ μορφή τῆς λέξης ὡς
τμήματος τοῦ νοήματός της, τὸ ὁποῖο καθιστᾶ ἄμεσα κατανοητό. Τὸ
νὰ ἐμφανίζη, τὸ νὰ ἐγείρη, τὸ νὰ καθιστᾶ ὄρατὸ καὶ κάτι ἄλλο,
ἐπὶ πλέον καὶ ταυτοχρόνως, αὐτὴ εἶναι ἡ δύναμη τῆς ἐγκλισης*,
μὲ τὴν ὁποία ἡ ὄρθια λέξη παρεκκλίνει. Γι' αὐτὸ ὀνομάζεται *ἐγ-

κλισις παρεμφατική*. Τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς λέξεως παρεμφαίνω* προκύπτει γνήσια ἀπὸ τῆ θεμελιακῆ σχέση τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὸ ὄν, πρὸς τὸ ἰστάμενο σταθερό.

Ἡ λέξις θρίσκειται π.χ. στὸν Πλάτωνα (Τίμαιος 50ε), σὲ μιὰ οὐσιαστικῆ συνάφεια. Ἐκεῖ γίνεται λόγος γιὰ τὴν οὐσία τοῦ γίγνεσθαι αὐτοῦ ποῦ γίγνεται. Ὁ Πλάτων προβαίνει σὲ μιὰ τριπλῆ διάκριση: 1. *τὸ γιγνόμενον*, αὐτὸ ποῦ γίγνεται· 2. *τὸ ἐν ᾧ γίγνεται*, αὐτὸ ποῦ ἐν τ ὁ ς τ ο υ γίγνεται, τὸ μέσον, ὅπου ἐντὸς τοῦ ἕνα γιγνόμενον διαμορφώνεται, καὶ ὅπου ὕστερα, ἐκτὸς τοῦ, γεγενημένο πλέον, ὑπάρχει· 3. *τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον*, αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο τὸ γιγνόμενον παίρνει τὸ μέτρο τῆς ὁμοιώσεώς του· διότι κάθε γιγνόμενον ποῦ γίνεται κάτι, ἐκ τῶν προτέρων πάει νὰ μοιάσῃ πρὸς κάτι τὸ ὁποῖο ἐκλαμβάνει ὡς πρότυπο.

Γιὰ τὴν ἀποσαφήνιση τοῦ νοήματος τοῦ παρεμφαίνω* θὰ ἐξετάσωμε τὴ δευτέρη ἀπὸ τίς παραπάνω διακρίσεις. Αὐτὸ ἐντὸς τοῦ ὁποῖου κάτι γίνεται, εἶναι αὐτὸ ποῦ ὀνομάζομε «Raum». Οἱ Ἕλληνες δὲν ἔχουν καμμιά λέξι γιὰ τὸ «Raum». Τοῦτο δὲν εἶναι τυχαῖο· διότι τοῦτοι ἀποκτοῦν τὴν ἐμπειρία τοῦ χώρου ξεκινώντας ὄχι ἀπὸ τὴν extensio [ἔκταση], ἀλλὰ ἀπὸ τὸ Ort (τόπος*) ὡς χώρα*, πρᾶγμα ποῦ δὲν σημαίνει οὔτε Ort οὔτε Raum, ἀλλὰ αὐτὸ ποῦ καταλαμβάνεται ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα ποῦ ἴσταται ἐκεῖ. Ὁ χῶρος ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα. Κάθε πρᾶγμα ἔχει τὸν δικό του χῶρο. Σ' αὐτὸν τὸν τοπικὸ «χῶρο» τὸ γιγνόμενον τίθεται καὶ κατόπιν ἐκ-τίθεται. Ἀλλὰ γιὰ νὰ εἶναι τοῦτο δυνατό, ὁ «χῶρος» πρέπει νὰ εἶναι ἐλεύθερος ἀπὸ ὅλους τοὺς τρόπους τοῦ φαίνεσθαι, ὁποθενδήποτε καὶ ἂν προκύπτουν. Διότι ἂν ὁ χῶρος ἦταν ὅμοιος πρὸς ὁποιονδήποτε τρόπο τοῦ φαίνεσθαι, ὁ ὁποῖος εἰσέρχεται ἐντὸς τοῦ χώρου, καθὼς θὰ λάβαινε ἀντιθετικές ἢ ἐντελῶς διαφορετικές μορφές οὐσίας, θὰ ἐξεδήλωνε τὴν ἴδια του τὴν ἐμφάνιση, καὶ ἔτσι θὰ παρήγαγε μιὰ φτωχὴ πραγματοποίηση τοῦ προτύπου. *Ἄμωρον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὃν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότε ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ τὴν αὐτοῦ παρεμφαίνον ὄψιν*. Αὐτό, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου τὰ γιγνόμενα πρᾶγματα τοποθετοῦνται, δὲν πρέπει, ἀκριβῶς, νὰ παρέχῃ μιὰν ὄψη καὶ μιὰν εἰδὴ δική του. (Ἡ ἀναφορὰ στὸ χωρίο τοῦ

«Τίμαιου» δὲν προτίθεται μόνο νὰ ἀποσαφηνίσῃ τὸ δεσμὸ πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ παρεμφαῖνον* καὶ στὸ δν*, στὸ συνεμφαῖνον καὶ στὸ εἶναι ὡς ὀρθότητα [«ὀρθιότητα», σταθερότητα], ἀλλὰ ταυτοχρόνως ὑποσημαίνει πῶς ὁ μετασχηματισμὸς τῆς μόλις συλληφθείσης οὐσίας τοῦ τόπου* καὶ τῆς χώρας* σὲ «χῶρο», ὀριζόμενον ἀπὸ τὴν ἔκταση, ἄρχισε ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία, δηλ. μὲ τὴν ἔρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς ιδέας*. Δὲν θὰ μπορούσε «χώρα*» νὰ σημαίνει: αὐτὸ πού ἀποχωρίζεται ἀπὸ τὸ διακεκριμένο, αὐτὸ πού ὑποχωρεῖ, καὶ ἀκριβῶς, κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο, δέχεται καὶ «κάνει χῶρο» γιὰ κάτι ἄλλο;). Ἐπιστρέφομε στὸν λεκτικὸ τύπο λέξαιντο*. Αὐτὸς ὁ τύπος φέρει στὸ φῶς μιὰ ποικιλία* ἀπὸ νοηματικὲς κατευθύνσεις. Γι' αὐτὸ ὀνομάζεται *ἔγκλισις παρεμφατικῆ*, μία παρέκκλιση, ἢ ὁποῖα εἶναι σὲ θέση νὰ φέρῃ στὸ φῶς: πρόσωπο, ἀριθμὸ, χρόνος, γένος, φωνή. Τοῦτο θεμελιώνεται στὸ δτι ἡ λέξις ὡς λέξις εἶναι, στὸ βαθμὸ πού «δηλώνει». Ἐὰς θέσωμε δίπλα στὸ λέξαιντο* τὸν τύπο λέγειν*, τὸ ἀπαρέμφατο ἔτσι ἐδῶ θρίσκομε ἀντίκρου στὸν θεμελιακὸ τύπο λέγω*, πάλι μία παρέκκλιση, μία ἔγκλιση*, ἀλλὰ τέτοια ὅπου δὲν ἔρχονται στὸ φῶς τὸ πρόσωπο, ὁ ἀριθμὸς καὶ ἡ φωνή. Ἐδῶ ἡ ἔγκλιση* καὶ ἡ δηλωτικὴ τῆς λειτουργία παρουσιάζουν μιὰν ἔλλειψη. Γι' αὐτὸ τοῦτος ὁ λεκτικὸς τύπος ὀνομάζεται *ἔγκλισις ἀ-παρεμφατικῆ*. Αὐτὸς ὁ ἀρνητικὸς τύπος ἀντιστοιχεῖ στὰ λατινικὰ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ modus i n finitivus. Τὸ νόημα τοῦ ἀπαρεμφατικοῦ τύπου δὲν περιορίζεται στὴν προμνησθεῖσα διάκριση κατὰ τὸ πρόσωπο, τὸν ἀριθμὸ κλπ. Ἡ λατινικὴ μετάφραση τοῦ ἀ-παρεμφατικοῦ* σὲ in-finitivus χρειάζεται διερεύνηση. Ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ ἔκφραση πού ἀνάγεται στὴν ὄψη καὶ στὴν ἐμφάνεια [κάνει νὰ ἐμφανίζεται, φέρνει στὸ φῶς], σ' αὐτὸ πού στέκεται ὀρθοῖο ἢ πού παρεκκλίνει, ἐξαφανίστηκε. Αὐτὸ πού παραμένει ὡς καθοριστικὸ εἶναι ἢ καθαρὰ τυπικὴ παράσταση τοῦ περιορισμοῦ [in-finitus = τὸ ἀπεριόριστο].

Ἄλλὰ βεβαίως, καὶ ἀκριβῶς στὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα, τὸ ἀπαρέμφατο ἐμφανίζεται ἐπίσης στὴν παθητικὴ καὶ μέση φωνή, καὶ δὴ στὸν ἐνεστώτα, παρακείμενο καὶ μέλλοντα, ἔτσι ὥστε νὰ φέρῃ στὸ φῶς τουλάχιστο τὴ φωνή καὶ τὸν χρόνος. Τοῦτο ὠδήγησε σὲ πολλὰς ἀντιμαχίες περὶ τὸ ἀπαρέμφατο, τίς ὁποῖες δὲν θὰ παρακολουθήσωμε ἐδῶ. Μόνον ἓνα σημεῖο θὰ διευκρινίσωμε ἐδῶ. Ὁ

ἀπαρεμφατικός τύπος λέγειν* μπορεί νὰ νοηθῆ κατὰ τρόπο πού δὲν σκεφτόμαστε πλέον τὴ φωνή καὶ τὸν χρόνο, ἀλλὰ μόνο αὐτὸ πού τὸ ρῆμα ὡς τοιοῦτο ἔννοεῖ καὶ φανερώνει [φέρνει στὸ φῶς, καθιστᾶ δῆλον]. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ὁ ἀρχικός ἐλληνικός ὄρος ἐκφράζει τὸ πρᾶγμα τέλεια. Σύμφωνα μὲ τὸν λατινικὸ ὄρο τὸ ἀπαρέμφατο εἶναι ἕνας λεκτικός τύπος, ὁ ὁποῖος ἀποκόπτει τὸ νόημα πού ἐμπεριέχει ἀπὸ κάθε ἄλλη καθωρισμένη σχέση. Τὸ νόημα ἀποσύρεται (ἀφ-αίρεῖται) ἀπὸ ὅλες τὶς ἐπὶ μέρους σχέσεις. Σ' αὐτὴ τὴν ἀφαίρεση τὸ ἀπαρέμφατο δίνει μόνο αὐτὸ πού νοεῖται ἀπὸ τὴ λέξη καθεαυτή. Γι' αὐτό, στίς σημερινές γραμματικές λέγουν πῶς τὸ ἀπαρέμφατο εἶναι «ἀφρημένη ρηματικὴ ἔννοια». Περιλαμβάνει καὶ συλλαμβάνει σὲ ἀφρημένη γενικὴ διατύπωση τὸ νόημα πού ἐμπεριέχει. Ἀπλῶς καὶ μόνον κατονομάζει αὐτὸ τὸ γενικὸ νόημα. Στὴ γλῶσσα μας τὸ ἀπαρέμφατο ὀνομάζεται ὀνοματικὴ μορφή τοῦ ρήματος. Στὸν λεκτικὸ τύπο καὶ στὸ νόημα τοῦ ἀπαρεμφάτου ὑπάρχει μίᾳ ἔλλειψη. Τὸ ἀπαρέμφατο δ' ἐν φέρνει π λ έ ο ν στὸ φῶς αὐτὸ πού ἄλλως φανερώνει τὸ ρῆμα.

Τὸ ἀπαρέμφατο εἶναι ἐπίσης, μέσα στὴ χρονικὴ τάξη τῆς γέννησης τῶν λεκτικῶν τύπων τῆς γλώσσας, ἕνα ὄψιμο, τὸ πιὸ ὄψιμο, προῖόν. Αὐτὸ μπορούμε νὰ τὸ δεῖξωμε μὲ τὸ παράδειγμα τοῦ ἐλληνικοῦ ἀπαρεμφάτου, τοῦ ὁποῖου ὁ προβληματικός χαρακτήρας μᾶς ὠδήγησε στὴν παρούσα συζήτηση. «Sein» στὰ ἐλληνικὰ σημαίνει Εἶναι*. Γνωρίζομε πῶς μιὰ ἀναπτυγμένη γλῶσσα προκύπτει ἀπὸ διαλεκτικούς τύπους, μὲ τὶς τοπικὲς τους καὶ τὶς ἱστορικὲς τους ρίζες. Ἔτσι, ἡ γλῶσσα τοῦ Ὀμήρου εἶναι ἕνα μῆγμα διαφόρων διαλεκτικῶν τύπων. Τοῦτοι οἱ τύποι διατηροῦν τὶς ἀρχικὲς γλωσσικὲς μορφές. Οἱ ἐλληνικὲς διάλεκτοι διαφέρουν περισσότερο μεταξύ τους κατὰ τὴ διαμόρφωση τοῦ ἀπαρεμφάτου, γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ἡ γλωσσολογία παίρνει ὡς κύριο χαρακτηριστικὸ τὶς διαφορὲς τοῦ ἀπαρεμφάτου «προκειμένου νὰ διακρίνη καὶ νὰ ταξινομήσῃ μιὰ διάλεκτο» (Πρβλ. Wackernagel, Μαθήματα Συντακτικοῦ I, 257 κ. ἐπ.).

Τὸ ἀπαρέμφατο τοῦ εἶμι στὰ ἄττικὰ λέγεται εἶναι*, ἀρκαδικὰ ἦναι*, λεσβιακὰ ἔμμεναι*, δωρικὰ ἦμεν*. Λατινικὰ λέγεται esse, ὀσικὰ ezum, ὀμβρική ἐgom. Καὶ στίς δύο γλώσσες οἱ modi finiti εἶχαν σταθεροποιηθῆ καὶ ἔγιναν κοινὴ κληρονομία.

ἐνῶ ἡ *ἀπαρεμφατική ἔγκλισις* διετήρησε ἀκόμη τὶς διαλεκτικές τῆς ἰδιοτυπίας καὶ ἐποίκιλε. Αὐτὸ τὸ περιστατικὸ ἀποτελεῖ ἔνδειξη, πῶς τὸ ἀπαρέμφατο ἔχει ξεχωριστὴ σημασία μέσα στὸ σύνολο τῆς γλώσσας. Τὸ ἐρώτημα παραμένει ἂν ἡ μνημονευθεῖσα ἱκανότητα διάρκειας τῶν ἀπαρεμφατικῶν τύπων ὀφείλεται στὸ ὅτι εἶναι ἓνας ἀφηρημένος καὶ ὄψιμος ρηματικὸς τύπος ἢ στὸ ὅτι ἀναφέρεται σὲ κάτι ποῦ κεῖται κάτω ἀπὸ ὅλες τὶς μετατροπὲς τοῦ ρήματος. Ἐξ ἑτέρου, εἶναι ὀρθὴ ἡ προειδοποίηση, πῶς πρέπει κανεὶς νὰ προσέχη τὸν λεκτικὸν τύπον τοῦ ἀπαρεμφάτου, ἀκριβῶς διότι, ἀπὸ ἀποψη γραμματικῆ, πολὺ λίγα πράγματα μᾶς λέγει γιὰ τὴν σημασία τοῦ ρήματος.

Μόνον ποῦ ἀκόμη δὲν ξεκαθαρίσαμε πλήρως τὸν λεκτικὸν τύπον γιὰ τὸν ὁποῖο συζητοῦμε, ἂν τουλάχιστον ἐπιθυμοῦμε νὰ ἐξετάσωμε τὸν τύπον «εἶναι», περὶ τοῦ ὁποίου ὁ λόγος. Λέμε «τὸ εἶναι». Αὐτὴ ἡ μορφή τοῦ λέγειν προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐπιπρόσθεση τοῦ ἄρθρου στὸν ἀφηρημένον ἀπαρεμφατικὸν τύπον καὶ τὴν μετατροπὴν του σὲ οὐσιαστικόν: *τὸ εἶναι*. Τὸ ἄρθρον ἦταν ἀρχικὰ μίαν δεικτικὴ ἀντωνυμία. Ἐννοεῖ πῶς αὐτὸ ποῦ δείχεται, ἀθίσταται καὶ ὑπάρχει. Αὐτὴ ἡ κατονόμαση ποῦ δείχνει καὶ παρουσιάζει, παίζει πάντοτε σπουδαῖον ρόλον ἐν τῇ γλώσσῃ. Ἄν ποῦμε ἀπλῶς «εἶναι», τότε τὸ κατονομαζόμενον παραμένει ἤδη ἀρκετὰ ἀόριστον. Ὡστόσο, μὲ τὴν γλωσσικὴν μετατροπὴν τοῦ ἀπαρεμφάτου σὲ ρηματικὸν οὐσιαστικόν, ἢ ἤδη ὑπάρχουσα κενότητα στὸ ἀπαρέμφατον σταθεροποιεῖται περαιτέρω· τὸ «εἶναι» τίθεται ὡς ἓνα σταθερὸ ἀντικείμενον. Τὸ οὐσιαστικὸν «εἶναι» ὑπονοεῖ πῶς αὐτὸ ποῦ ὀνομάζεται ἔτσι, «εἶναι». Τώρα λοιπὸν τὸ ἴδιον «τὸ εἶναι» γίνεται κάτι ποῦ «εἶναι», μολονότι προφανῶς μόνον τὰ ὄντα «εἶναι», καὶ τὸ εἶναι δὲν εἶναι κάτι ἐπὶ πλέον. Ἄλλὰ ἂν τὸ ἴδιον τὸ εἶναι ἦταν ἓνα ὄν μέσα στα ὄντα, τότε θὰ ἔπρεπε νὰ τὸ θροῦμε, καὶ μάλιστα ὅταν ἡ ὄντικότητα ἐνὸς ὄντος τίθεται ἐναντίον μας, ἔστω κι' ἂν δὲν ἀντιλαμβάνωμαστε πλήρως τὶς ἰδιαίτερες ἰδιότητές του.

Μποροῦμε λοιπὸν ἀκόμη νὰ ἀποροῦμε πῶς τὸ εἶναι, εἶναι μίαν τόσο κενὴν λέξιν, ὅταν ἤδη ὁ ἴδιος ὁ λεκτικὸς τύπος στηρίζεται σὲ μίαν ἐννοιολογικὴν κένωση καὶ καταφανῆ σταθεροποίησιν τοῦ κενοῦ; Τοῦτη ἡ λέξις «τὸ εἶναι» πρέπει νὰ μᾶς καταστήσῃ προσεκτικούς. Δὲν πρέπει νὰ παρασυρθοῦμε πρὸς τὸν κενότατον τύπον ἐνὸς

ρηματικοῦ οὐσιαστικοῦ. Καί ἄς μὴ ἐγκλεισθοῦμε μέσα στὴν ἀφαίρεση τοῦ ἀπαρεμφάτου «εἶναι». Ἄν, ὡστόσο, ἐπιθυμοῦμε νὰ εἰσδύσωμε στὸ «εἶναι» ξεκινώντας ἀπὸ τὴ γλῶσσα, ἄς κρατηθοῦμε σὲ τοῦτο: εἶμαι, εἶσαι, εἶναι, εἶμαστε κλπ. ἤμουν, ἤμεθα κλπ. Ἀλλὰ αὐτὸ καθόλου δὲν καθιστᾷ σαφέστερη τὴν κατανόησή μας, σχετικὰ μὲ τὸ τί σημαίνει «εἶναι» καὶ ποῦ ἐγκριεται ἡ οὐσία του. Τὸ ἀντίθετο! Ἄς κάνουμε μιὰ δοκιμὴ.

Λέμε: «εἶμαι». Ὁ καθένας μπορεῖ νὰ θεβαιώσῃ τὸ εἶναι, γιὰ τὸ ὁποῖο ἐδῶ ὁ λόγος, μόνο γιὰ τὸν ἑαυτό του: τὸ εἶναι μου. Ἀπὸ τί συνίσταται καὶ ποῦ θρίσκεται; Προφανῶς τοῦτο πρέπει νὰ εἶναι τὸ εὐκολώτερο γιὰ μᾶς νὰ τὸ φέρωμε στὸ φῶς, διότι σὲ κανένα ἄλλο ὄν δὲν εἶμαστε κοντήτερα ὅσο σ' αὐτὸ ποῦ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι εἶμαστε. Ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα δὲν εἶναι οἱ ἑαυτοὶ μας. Ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα ὑπάρχουν καὶ ὅταν ἐμεῖς δὲν ὑπάρχωμε. Φαίνεται πῶς δὲν μπορούμε νὰ εἶμαστε τόσο πλησίον σὲ κανένα ἄλλο ὄν ὅσο στὸ ὄν ποῦ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι εἶμαστε. Οὔτε κἂν μπορούμε νὰ ποῦμε πῶς εἶμαστε πλησίον στὸ ὄν ποῦ ἐμεῖς εἶμαστε, ἐπειδὴ ἀκριδῶς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα εἶμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι. Κι' ὡστόσο ἰσχύει τοῦτο: ὁ καθένας μας εἶναι ὁ μακρινώτερος στὸν ἑαυτό του, τόσο μακρινὸς ὅσο μακρινὸ εἶναι τὸ ἐγὼ ἀπὸ τὸ ἐσύ στὸ «ἐσύ εἶσαι».

Ἀλλὰ αὐτὸ ποῦ ἰσχύει σήμερα εἶναι τὸ «ἐμεῖς». Τώρα εἶναι ὁ «καιρὸς τοῦ ἐμεῖς» καὶ ὄχι ὁ «καιρὸς τοῦ ἐγὼ». Ἐμεῖς εἶμαστε. Ποιὸ «εἶναι» κατονομάζομε σ' αὐτὴ τὴ φράση; Λέμε ἐπίσης: τὰ παράθυρα εἶναι, οἱ πέτρες εἶναι. Ἐμεῖς — εἶμαστε. Μήπως αὐτὴ ἡ φράση σημαίνει πῶς ἓνα πλῆθος ἀπὸ «ἐγὼ» εἶναι παρόντα; Καὶ τί γίνεται μὲ τὸ «ἤμουν» καὶ «ἤμασταν», δηλ. μὲ τὸ εἶναι κατὰ τὸ παρελθόν; Ἐχει φύγει ἀπὸ μᾶς; Ἡ ἐμεῖς εἶ μ α σ τ ε ἀκριδῶς αὐτὸ ποῦ ἤμασταν; Δὲν γινόμαστε ἀκριδῶς αὐτὸ ποῦ εἶ μ α σ τ ε;

Ἡ ἐξέταση τῶν σ υ γ κ ε κ ρ ι μ ἔ ν ω ν ρηματικῶν τύπων τοῦ «εἶμι» δὲν μᾶς ὀδηγεῖ στὴ διαλεύκανση τοῦ εἶναι. Ἐπὶ πλεόν ὀδηγεῖ σὲ μιὰ καινούργια δυσκολία. Ἄς συγκρίνωμε τὸ ἀπαρέμφατο «λέγειν» [Sagen] καὶ τὸν βασικὸ τύπο «λέγω» [Ich sage], μὲ τὸ ἀπαρέμφατο «εἶναι» [Sein] καὶ τὸν βασικὸ τύπο «εἶμαι» [Ich bin]. Φαίνεται λοιπὸν ἐδῶ πῶς «sein» καὶ «bin» προέρχονται ἀπὸ διαφορετικὲς ρίζες. Ἀλλά, μὲ τὴ σειρά τους, ἀμφό-

τεροι οί τύποι είναι διαφορετικοί από τὸ «war» [ἤμουν] καὶ «gewesen» [ὑπῆρξα] τῶν παρωχημένων χρόνων. Τοῦτο μᾶς ὀδηγεῖ στὸ πρόβλημα τῶν διαφορετικῶν ριζῶν τῆς λέξης «sein» [εἶναι].

2

Ἡ ἔτυμολογία τῆς λέξης «sein»

Κατ' ἀρχήν, πρέπει νὰ ἀναφέρωμε ἐν συντομίᾳ τί εἶναι γνωστό στὴ γλωσσολογία σχετικὰ μὲ τὶς ρίζες τῶν διαφόρων μεταπτώσεων τοῦ ρήματος «sein». Οἱ σημερινές γνώσεις ἐπὶ τοῦ προκειμένου οὐδόλως εἶναι ὀριστικές· ὄχι τόσο ἐπειδὴ μπορεῖ νὰ ρθοῦν σὲ φῶς νέα δεδομένα, ὅσο γιατί ἀναμένεται τὸ μέχρι τώρα γνωστό ὕλικὸ νὰ ἀντιμετωπισθῇ ἀπὸ μιὰ νέα ὀπτική γωνία καὶ νὰ τεθῇ κάτω ἀπὸ μιὰ προβληματικὴ περισσότερο γνήσια. Ὅλες οἱ γραμματικὲς μετατροπὲς τοῦ «sein» καθορίζονται ἀπὸ τρεῖς διαφορετικὲς ρίζες.

Οἱ δύο πρῶτες ἀπὸ αὐτὲς τὶς ρίζες εἶναι Ἰνδογερμανικὲς καὶ ὑπάρχουν ἐπίσης στὴν ἑλληνικὴ καὶ λατινικὴ λέξη, τὴν ἀντίστοιχὴ τοῦ «sein».

1. Ἡ ἀρχαιότερη καὶ γνησιώτερη ρίζα εἶναι τὸ «es», σανσκριτικὰ «asus», ποὺ σημαίνει τὴ ζωὴ, τὸ ζῶν, αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του καὶ ποὺ στηρίζεται στὸν ἑαυτὸ του: τὸ αὐθιστάμενο. Σ' αὐτὴ τὴ ρίζα ἀνήκουν οἱ σανσκριτικοὶ ρηματικοὶ σχηματισμοί: esmi, esi, esti, asmi. Στους ὁποίους ἀντιστοιχοῦν οἱ ἑλληνικοὶ εἰμί* καὶ εἶναι*, καὶ οἱ λατινικοὶ esum καὶ esse. Κοινῆς καταγωγῆς εἶναι τὰ sunt, sind καὶ sein. Εἶναι ἀξιοπαρατήρητο τὸ γεγονός ὅτι σὲ ὅλες τὶς Ἰνδοευρωπαϊκὲς γλώσσες τὸ «ist» (ἔστιν*, est...) διατηρήθηκε ὅπως ἦταν ἀπὸ τὴν ἀρχή.

2. Ἡ ἄλλη Ἰνδογερμανικὴ ρίζα εἶναι τὸ bhû, bheu. Σ' αὐτὴν ἀνήκει τὸ ἑλληνικὸ φύω*, δηλ.: προβαίνω, κυριαρχῶ, φθάνω στὸ νὰ ἴσταμαι ἀπὸ μόνος μου καὶ νὰ παραμένω ἰστάμενος. Αὐτὸ τὸ bhû μέχρι τώρα νοήθηκε σύμφωνα μὲ τὴν συνήθη καὶ ἐπιφανειακὴ ἀντίληψη τοῦ φύσις* καὶ φύειν* ὡς natura καὶ ὡς «αὔξηση». Ξεκινώντας ἀπὸ μιὰ ριζικώτερη ἑρμηνεῖα, ἢ ὁποῖα προέκυψε ἀπὸ τὴ βαθύτερη ἐνασχόληση μὲ τὴν ἔναρξη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀποδεικνύεται πῶς ἡ «αὔξηση» εἶναι τὸ προ-

βαίνειν, τὸ ὁποῖο μὲ τὴ σειρά του ὀρίζεται ὡς παρουσία καὶ φανέρωμα. Ἐσχάτως συσχετίζουσι τὴ ρίζα φυ-^{*} μὲ τὸ φα-, φαίνεσθαι^{*}. Ἔτσι λοιπὸν τὸ φύσις^{*} εἶναι αὐτὸ ποῦ προβαίνει στὸ φῶς, φύειν^{*}, φωτίζειν καὶ συνεπῶς φαίνεσθαι. (Πρβλ. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, τόμ. 59).

Ἐκ τῆς ἴδιας ρίζας προκύπτει ὁ λατινικὸς παρακείμενος fui, fuo, καθὼς καὶ ὁ δικὸς μας γερμανικὸς τύπος «bin», «bist» καὶ ὁ πληθυντικὸς τύπος «birn», «birst» (ποῦ ἔσθθησε κατὰ τὸν 14ο αἰῶνα). Περισσότερο κράτησε ὁ προστακτικὸς τύπος «bis» («Bis mein Weib, ἔσω γυναῖκα μου») δίπλα στὸ ἐπιθιώσαν «bin» καὶ «bist».

3. Ἡ τρίτη ρίζα παρατηρεῖται μόνο στίς κλιτικὰς μορφὰς τοῦ τευτονικοῦ ρήματος «εἶναι»: wes· σανσκριτικὰ vasami· τευτονικά: wesan, ποῦ σημαίνει οἰκεῖν, διαμένειν, μένειν· στὸ ves ἀνήκουσι τὰ: Φεστία^{*}, Φάστυ^{*}, Vesta, vestibulum. Ἐκ τῆς ἐδῶ διαμορφώνονται τὰ γερμανικά: «gewesen» [ὑπῆρξα]· περαιτέρω: was, war [ἦμουσι], es west [τοῦτο εἶναι], wesen [οὐσιώνειν]. Ἡ μετοχὴ «wesend» διατηρεῖται ἀκόμη μὲ τὴ μορφή an-wesend [παρών], ab-wesend [ἀπών]. Τὸ οὐσιαστικὸν «Wesen» ἀρχικῶς δὲν ἐσήμαινε τὸ τί ἐστὶ [was-sein], τὸ quidditas, ἀλλὰ τὸ διαρκεῖν ὡς παρόν, παρ-ουσία, ἀπ-ουσία. Τὸ «sens» στὸ λατινικὸν prae-sens καὶ ab-sens χάθηκε. Μήπως τὸ «Dii con-sentes» ἐννοεῖ τὴν συμπαρουσία τῶν θεῶν;

Ἐκ τῶν τριῶν ριζῶν λαβαίνομε τὶς τρεῖς ἀρκτικὰς συγκεκριμένους σημασίας: ζῶ, προβαίνω, (ἐμ) μένω. Αὐτὰ μᾶς τὰ θεβαιώνει ἢ γλωσσολογία. Μᾶς θεβαιώνει ἐπίσης πῶς αὐτὲς οἱ ἀρκτικὲς σημασίες σήμερον ἔχουσι ἐξαφανισθῆναι καὶ πῶς μόνο μὴ «ἀφηρημένη» σημασία — τοῦ sein — διατηρήθηκε. Ὡστόσο ἐδῶ προβάλλει ἓνα ἀποφασιστικὸν ἐρώτημα: Πῶς καὶ ποῦ συμφωνοῦσι οἱ τρεῖς ρίζες; Ποιὸ εἶναι αὐτὸ ποῦ φέρει καὶ κατευθύνει τὸν λόγον περὶ τοῦ εἶναι; Ποῦ στηρίζεται ὁ λόγος μας περὶ τοῦ εἶναι — σύμφωνα μὲ δόξας τὶς γλωσσικὰς του μεταμορφώσεις; Τοῦτος ὁ λόγος περὶ τοῦ εἶναι καὶ ἡ κατανόησις τοῦ εἶναι, εἶναι ἓνα καὶ τὸ αὐτὸ ἢ μήπως ὄχι; Ποῦ ὑπάρχει, στὸν λόγον περὶ τοῦ εἶναι, ἡ διάκρισις ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὰ ὄντα; Ὅσο ἀξιόλογα καὶ νὰ εἶναι τὰ συμπεράσματα τῆς γλωσσολογίας, γὰρ τὰ ὁποῖα μιλήσαμε, δὲν μπορούμε

νά μείνωμε στά ὄρια τους. Διότι ἀκριβῶς τὰ ἔ ρ ω τ ῆ μ α τ α π ρ ἔ π ε ι ν ἄ τ ε θ ο ὦ ν μετὰ ἀπό αὐτὰ τὰ συμπεράσματα.

Ἔχομε νὰ θέσωμε μιὰ σειρά ἀπό ἐρωτήματα:

1. Τί εἶδους «ἀφαίρεση» λειτουργοῦσε κατὰ τὸν σχηματισμὸ τῆς λέξης «εἶναι»;

2. Μήπως ἐδῶ δὲν ἔχομε τὸ δικαίωμα νὰ μιᾶμε γιὰ ἀφαίρεση;

3. Καὶ ποιὸ εἶναι τὸ νόημα ποῦ παραμένει μετὰ ἀπὸ τὴν ἀφαίρεση;

4. Ἡ διαδικασία ποῦ παρουσιάζεται ἐδῶ, δηλ. τὸ ὅτι οἱ διαφορὲς σημασίαι, καὶ συνεπῶς οἱ διαφορὲς ἐμπειρίαι, συναναπτύσσονται γιὰ νὰ καταλήξουν στὸ κλιτικὸ σύστημα ἔ ν ὀ ς ρ ῆ μ α τ ο ς, καὶ ὄχι ὅποιουδῆποτε ρήματος — ἡ διαδικασία, λοιπόν, αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐξηγηθῆ ἀπλῶς λέγοντας πῶς κατὰ τὴν πορεία τῆς ἐξαφανίσθησαν μερικοὶ τύποι; Μιὰ ἀπλῆ ἐξαφάνιση δὲν γεννάει τίποτε, τουλάχιστο τίποτε ποῦ νὰ μπορῆ νὰ ἐνώση καὶ νὰ συμμίξη στενῶς, μέσα στὴν ἐνότητα τοῦ νοήματός του, αὐτὸ ποῦ ἀρχικὰ ἦταν ποικίλο.

5. Ποιὸ ὀδηγητικὸ, θεμελιακὸ νόημα κυριάρχησε κατὰ τὴ σύμμιξη αὐτῆ;

6. Ποιὸ κατευθυντήριον νόημα διατηρήθηκε μέσα ἀπὸ ὀλη αὐτὴ τὴν ἀμαύρωση ποῦ ἐπέφερε ἡ σύμμιξη;

7. Συνήθως ἡ ἱστορία τῆς λέξης «εἶναι» ἐξετάζεται στὸ ἴδιο ἐπίπεδο μὲ τίς ἄλλες λέξεις, ὅταν ἐρευνᾶται ἡ ἔτυμολογία τους. Δὲν θὰ πρέπει ὁμως νὰ τὴν ἐξαιρέσωμε ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἰσομοιρία, ἰδίως ὅταν σκεφτώμαστε πῶς ἀκόμη καὶ οἱ ριζικὲς σημασίαι τῆς (ζῆν, προβαίνειν, οἰκεῖν) μᾶς φέρνουν κάτι παραπάνω ἀπὸ τὰ ἀδιάφορα ἐπὶ μέρους νοήματά τους στὴ σφαῖρα τοῦ λέγειν, ὅπου μὲ τὴν κατονομασία τους τὸ πρῶτον ἀποκαλύπτουν τὸ εἶναι;

8. Δὲν μπορεῖ τὸ νόημα τοῦ εἶναι — τὸ ὁποῖο βάσει μᾶς καθαρὰ λογικῆς, γραμματικῆς ἐρμηνείας μᾶς ἐντυπωσιάζει ὡς «ἀφηρημένο» καὶ συνεπῶς παράγωγο — νὰ εἶναι καθεαυτὸ πλήρες καὶ θεμελιῶδες;

9. Μπορεί τούτο νά δειχθῆ μὲ μίαν ἐπαρκῆ, πηγαία σύλληψη τῆς οὐσίας τῆς γλώσσας;



Θέτομε τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα τῆς μεταφυσικῆς: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;». Σὲ τούτο τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα ἀγγέλλεται ἤδη τὸ προκαταρκτικὸ ἐρώτημα: τί ἐστὶ τὸ εἶναι;

Τί ἐννοοῦμε μὲ τις λέξεις «εἶναι», «τὸ εἶναι»; Προσπαθώντας νὰ ἀπαντήσωμε, φθάνομε σὲ κατάσταση ἀμηχανίας. Ἐγγίζομε τὸ ἀ-σύλληπτο. Ἐν τῷ μεταξὺ θρυσκόμαστε συνεχῶς ἀνάμεσα στὰ ὄντα, συνδεόμαστε μὲ τὰ ὄντα, καὶ γνωρίζομε τοὺς ἴδιους τοὺς ἑαυτοὺς μας «ὡς ὄντα».

«Τὸ εἶναι» δὲν εἶναι γιὰ μᾶς ἀκόμη τίποτε παραπάνω ἀπὸ ἓνας ἦχος, ἓνας ἐφθαρμένος ὄρος. Ἄν δὲν μᾶς ἔχη μείνει τίποτε ἄλλο, πρέπει τουλάχιστο νὰ προσπαθήσωμε νὰ συλλάβωμε αὐτὸ τὸ τελευταῖο κατάλοιπο. Γι' αὐτὸ ἐρωτᾶμε: Τί ἐστὶ ἢ λ ἔ ξ η «τὸ εἶναι»;

Ἀπαντήσαμε σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα κατὰ δύο τρόπους, οἱ ὁποῖοι μᾶς ὠδήγησαν στὴ γραμματικὴ καὶ στὴν ἔτυμολογία τῆς λέξης. Συγκεφαλαιώνομε τὰ ἀποτελέσματα τῆς διπλῆς ἔρευνάς μας ἐπάνω στὴ λέξη «τὸ εἶναι».

1. Ἡ γραμματικὴ διερεύνηση αὐτοῦ τοῦ λεκτικοῦ τύπου μᾶς ἔδειξε πὼς στὸ ἀπαρέμφατο δὲν ἐμφανίζονται πλέον τὰ ἐπὶ μέρους νοήματα τῆς λέξης ἑξαφανίσθησαν. Ἡ δὲ οὐσιαστικοποίησή του σταθεροποιεῖ καὶ ἀντικειμενοποιεῖ ὀλότελα αὐτὴ τὴν ἐξαφάνισις. Ἡ λέξη γίνεται ἓνα ὄνομα, πού κατονομάζει κάτι τὸ ἀκαθόριστο.

2. Ἡ ἔτυμολογικὴ διερεύνηση τοῦ νοήματος τῆς λέξης μᾶς ἔδειξε πὼς αὐτὸ πού σήμερα καὶ ἀπὸ πολὺ καιρὸ ὀνομάζομε μὲ τὸ ὄνομα «τὸ εἶναι», ὡς πρὸς τὸ νόημά του εἶναι ἓνα μίγμα τριῶν, σημασιολογικῶς διαφορετικῶν, ριζῶν. Καμμιά ἀπὸ αὐτὲς δὲν εἰσέρ-

χεται ανεξάρτητη γιά νά καθορίση τή σημασία τοῦ ὀνόματος [τὸ εἶναι]. Μίξη καὶ ἐξαφάνιση συμπίπτουν. Μὲ τὸν συνδυασμὸ αὐτῶν τῶν δύο διαδικασιῶν θρίσκομε μίαν ἐπαρκῆ ἐρμηνεῖα τοῦ γεγονότος — ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ ξεκινήσαμε — πὼς ἡ λέξις «εἶναι» εἶναι κενή καὶ τὸ νόημά της εἶναι ἄπιαστο [σὰν ἀτμός].



ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ

ΑΝΑΛΑΒΑΜΕ τὴ μελέτη τῆς λέξης «εἶναι», προκειμένου νὰ εἰσδύσωμε στὸ γεγονός γιὰ τὸ ὁποῖο γίνεται ὁ λόγος, καὶ ἔτσι νὰ τὸ τοποθετήσωμε στὴ θέση ποῦ τοῦ ἀνήκει. Δὲν ἐπιθυμοῦμε νὰ δεχθοῦμε αὐτὸ τὸ γεγονός στὰ τυφλά, ὅπως δεχόμαστε π.χ. τὸ ὅτι ὑπάρχουν γάτες καὶ σκυλιὰ. Θέλομε νὰ σχηματίσωμε γνώμη γι' αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ γεγονός. Καὶ τὸ θέλομε ἀκόμη καὶ μὲ κίνδυνο αὐτῆ ἢ «θέληση» νὰ προκαλέσῃ τὴν ἐντύπωση στραβοκεφαλιᾶς καὶ μιᾶς ἀσύστατης παραξενιᾶς, ἢ ὁποῖα ἐκλαμβάνει τὸ περιθωριακὸ καὶ τὸ ἀπράγματο γιὰ πραγματικότητα, καὶ χάνει τὸν καιρὸ τῆς στὸ νὰ ἀνατέμνη ἀπλὲς λέξεις. Θέλομε νὰ φωτίσωμε τὸ γεγονός ὡς τὸ βάθος του. Τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἔρευνάς μας εἶναι ἡ διαπίστωση πῶς ἡ γλῶσσα κατὰ τὴν πορεία τῆς σχηματίζει «ἀπαρέμφατα», π.χ. τὸ «εἶναι», καὶ πῶς μὲ τὸν καιρὸ, ἡ γλῶσσα προσέδωσε μιὰ ἀμβλυμμένη καὶ ἀκαθόριστη σημασία σ' αὐτὴ τὴ λέξη. Πάντως αὐτὸ ἔτσι σ υ ν ε β η. Ἄντὶ νὰ καταλήξωμε σὲ ἓνα φωτισμὸ τοῦ γεγονότος, δὲν κάναμε τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ θέσωμε ἓνα ἄλλο γεγονός τῆς ἱστορίας τῆς γλῶσσας δίπλα στὸ πρῶτο ἢ στὴ συνέχειά του.

Ἄν τῶρα ἀρχίσωμε πάλι μὲ τὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας τῆς γλῶσσας καὶ ρωτήσωμε γιατί τοῦτα συνέβησαν ὅπως συνέβησαν,

αυτό που ἴσως θὰ μπορούσαμε περαιτέρω νὰ μνημονεύσωμε ὡς ἐξηγητικὸ λόγος δὲν καθιστᾷ τὸ γεγονός σαφέστερο, παρὰ μόνο σκοτεινότερο. Τὸ ὅτι μὲ τὴ λέξη «Εἶναι» τὰ πράγματα εἶναι ὅπως εἶναι, αὐτὸ τὸ γεγονός σκληρύνεται περαιτέρω μέσα στὴν ἀναπόδραστη γεγονότῳ του. Ἄλλὰ τοῦτο συνέβη ἀπὸ καιρὸ. Αὐτοὶ ποὺ ἀκολουθοῦν τὴ συνήθη μέθοδο στὴ φιλοσοφία, πράγματι αὐτὸ τὸ γεγονός ἐγκαλοῦν, δταν ἐξ ἀρχῆς διευκρινίζουν πῶς ἡ λέξη «Εἶναι» ἔχει τὸ πιὸ κενὸ καὶ συνεπῶς τὸ πιὸ καθολικὸ νόημα. Αὐτὸ ποὺ νοεῖται μ' αὐτὴ τὴ λέξη, ἡ ἔννοια, εἶναι συνεπῶς ἡ ὑψιστὴ γενετικὴ ἔννοια, τὸ genus. Μποροῦμε βεβαίως νὰ ἀναφερθοῦμε περαιτέρω σ' αὐτὸ ποὺ ἡ ἀρχαία ὄντολογία ὀνομάζει ens in genere, ἀλλὰ σίγουρα δὲν ὑπάρχει ἐδῶ ἕδαφος γὰρ παραπέρα ἔρευνα. Τὸ νὰ θέλῃς νὰ συνδέσῃς μ' αὐτὴ τὴν κενὴ λέξη «Εἶναι» τὸ ἀποπρασιτικὸ ἐρώτημα τῆς μεταφυσικῆς, σημαίνει νὰ τὰ ρίξῃς ὅλα σὲ μιὰ σύγχυση. Δὲν μένει λοιπὸν παρὰ μία μόνο δυνατότητα: νὰ ἀναγνωρίσωμε ὡς γεγονός τὴν κενότητα τῆς λέξης καὶ νὰ ἡσυχάσωμε. Καὶ προφανῶς τοῦτο μποροῦμε τώρα νὰ τὸ κάνωμε μὲ ἡσυχὴ συνείδηση, ἀφοῦ ἐρευνήσαμε τὸ γεγονός αὐτὸ ἱστορικά, μέσῳ τῆς ἱστορίας τῆς γλώσσας.

Μακρὰ λοιπὸν ἀπὸ τὸ κενὸ σχῆμα αὐτῆς τῆς λέξης «Εἶναι»! Ἄλλὰ γιὰ νὰ πᾶμε ποῦ; Ἡ ἀπάντησις δὲν εἶναι δυσχερής. Καὶ μάλιστα θὰ μπορούσαμε νὰ ἀποροῦμε θαυμάσια, γιατί ἐπὶ τόσο πολὺ καὶ τόσο διεξοδικὰ ἐπιμείναμε στὴ λέξη «Εἶναι». Μακρὰ λοιπὸν ἀπὸ τὴν κενὴ καὶ γενικευτικὴ λέξη «Εἶναι» καὶ πίσω πρὸς τίς ἐξειδικιασμένες καὶ ἐξατομικευμένες περιοχὰς τῶν ἴδιων τῶν ὄντων! Γιὰ μιὰ τέτοια ἐπιχείρησις ὅλο τὸ πλῆθος τῶν πραγμάτων τίθεται ἄμεσα στὶς διαταγὰς μας. Τὰ ἀμέσως ἀπτὰ πράγματα, ὅλα τὰ ἀντικείμενα ποὺ ἀμέσως τὰ χειριζόμεσθε, τὰ ἐργαλεῖα, τὰ μέσα μεταφορᾶς κ.ο.κ. Ἄν αὐτὰ τὰ ἐπὶ μέρους ὄντα μᾶς φαίνονται πολὺ κοινὰ, ὅχι ἀρκετὰ εὐγενῆ οὔτε ἀρκετὰ ἐμψυχωμένα γιὰ τὴ «μεταφυσικὴ», μποροῦμε νὰ σταθοῦμε στὴ φύση ποὺ μᾶς περιβάλλει, στὴ γῆ, στὴ θάλασσα, στὰ βουνὰ, στοὺς ποταμούς, στὰ δάση καὶ στὰ ἐπὶ μέρους ὄντα ἐντός των: στὰ δέντρα, στὰ πουλιά, στὰ ἔντομα, στὰ χόρτα, στὶς πέτρες. Ἄν ζητᾶμε ἕνα ἰσχυρὸ ὄν, ἰδοὺ ἡ γῆ εἶναι πλησίον μας. Κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο, ὃν ὁμοιο μὲ τὴν ἀντικρυνὴ βουνοκορφὴ εἶναι τὸ φεγγάρι, ποὺ ὑψώνεται ἐκεῖθεν, ἢ

ὁ πλανήτης. "Ὀν εἶναι τὸ πλῆθος καὶ ἡ συρροή τῶν ἀνθρώπων
σὲ μιὰ ὁδὸ μὲ ζωηρὴ κίνηση. "Ὀντα εἶμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι. "Ὀντα
εἶναι οἱ Ἰάπωνες. "Ὀντα εἶναι οἱ φουγκες τοῦ Μπάχ. "Ὀν εἶναι
ὁ καθεδρικός ναὸς τοῦ Στρασβούργου. "Ὀντα εἶναι οἱ ὕμνοι τοῦ
Χαίλντερλιν. "Ὀντα εἶναι οἱ ἐγκληματίες. "Ὀντα εἶναι οἱ τρελλοὶ
ἐνὸς φρενοκομείου.

Παντοῦ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ εἶναι πάντοτε στῆ διάθεσή
μας. Βεβαίως. Πῶς, ὅμως, ξέρομε πῶς ὄλα τοῦτα, πού μὲ τόση
σιγουριά ἀναφέρομε καὶ ἀπαριθμοῦμε, εἶναι ὄ ν τ α; Τὸ ἐρώτημα
μοιάζει γιὰ ἀνόητο· διότι μποροῦμε, ὡστόσο, νὰ διαβεβαιώσωμε
— κανένας κανονικός ἀνθρωπος δὲν φοβᾶται μήπως ἐν προκει-
μένῳ ἀπατηθῆ — πῶς τὰ ὄντα ε ἶ ν α ι. Ἄναμφίβολα. <Οὔτε
εἶναι ἀνάγκη νὰ χρησιμοποιοῦμε τίς λέξεις «ὄν» καὶ «τὸ ὄν», πού
εἶναι ξένες πρὸς τὴν τρέχουσα γλῶσσα>. Οὔτε σκεφτόμαστε πλέον
νὰ ἀμφισβητήσωμε ἂ ν πράγματι αὐτὰ τὰ ὄντα ὑπάρχουν, στη-
ρίζοντας τὴν ἀμφισβήτηση αὐτὴ στὴν ὑποτιθέμενη ἐπιστημονικὴ
διαπίστωση, πῶς ὄ,τι γνωρίζομε δὲν εἶναι παρὰ αἰσθήματά μας
καὶ πῶς δὲν μποροῦμε νὰ θγοῦμε ἀπὸ τὸ σῶμα μας, πρὸς τὸ ὁποῖο
σχετίζονται ὄλα ὄσα ὠνομάσαμε προηγουμένως. Θὰ ἐπιθυμοῦσαμε
βεβαίως νὰ σημειώσωμε ἐκ τῶν προτέρων πῶς τέτοιες σκέψεις,
πού τόσο ἐλαφρὰ καὶ τόσο φτηνὰ ἐκλαμβάνονται ὡς ἡ ὕψιστη κρι-
τικὴ, εἶναι παντελῶς ἄκριτες.

Ἐν τῷ μεταξύ ἂ φ ἦ ν ο μ ε τὰ ὄντα ὅπως καθημερινὰ μᾶς
παρουσιάζονται ἢ ὅπως κατὰ τίς μεγάλες ὥρες καὶ στιγμὲς μᾶς
πολιορχοῦν καὶ μᾶς προσβάλλουν, μᾶς ἐνθουσιάζουν καὶ μᾶς ἀπο-
θαρρύνουν. Ἀφήνομε λοιπὸν ὄλα τὰ ὄντα νὰ ε ἶ ν α ι, ὅπως εἶναι.
Ἄλλὰ ἂν ἀφεθοῦμε στῆ ροὴ τῆς ἱστορικῆς, ἐμπειρικῆς ὑπαρξῆς
μας, ὅπως πάει ἀφ' ἑαυτῆς καὶ χωρὶς νὰ λεπτολογοῦμε τὰ πράγμα-
τα, ἂν ἀφήνωμε τὰ ὄντα κάθε φορὰ νὰ εἶναι τὰ ὄντα πού ε ἶ ν α ι,
τότε μᾶς ἐπιβάλλεται νὰ ξέρωμε τί ἀκριβῶς σημαίνει αὐτὸ τὸ
«εἶναι».

Ἄλλὰ πῶς μποροῦμε νὰ διαπιστώσωμε ὅτι ἓνα ὄν εἶναι ἢ
δὲν εἶναι σὲ κάποιον τόπο καὶ κατὰ κάποιον χρόνον, ὅταν δὲν μπο-
ροῦμε νὰ ξεχωρίσωμε σαφῶς ἀπὸ πρὶν τὸ εἶναι ἀπὸ τὸ μὴ-εἶναι;
Πῶς μποροῦμε νὰ πραγματοποιήσωμε αὐτὴ τὴν ἀποφασιστικὴ διά-
κριση, ἂν δὲν ξέρωμε, τὸ ἴδιο ἀποφασιστικὰ καὶ ὠρισμένως, τὴ

σημασία αὐτοῦ πού διαφοροποιούμε: δηλ. τὸ εἶναι ἀπὸ τὸ μὴ-εἶναι; Πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι γιὰ μᾶς ἓνα ὄν σὲ κάθε περίπτωση καὶ πάντοτε ἓνα ὄν, ἂν δὲν ἔχωμε ἤδη κατανοήσει τὸ «εἶναι» καὶ τὸ «μὴ-εἶναι»;

Ἄλλὰ τὰ ὄντα πάντοτε μᾶς συναντοῦν. Τὰ διακρίνομε κατὰ τὸ οὕτως-εἶναι [So-sein] καὶ κατὰ τὸ ἄλλως-εἶναι [Anders-sein] τους, καὶ κάνομε τὴν κρίση μας περὶ τοῦ εἶναι καὶ περὶ τοῦ μὴ-εἶναι. Κατ' ἀκολουθίαν, γνωρίζομε σαφῶς τί σημαίνει «εἶναι». Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι αὐτὴ ἡ λέξις εἶναι κενὴ καὶ ἀκαθόριστη, εἶναι λοιπὸν ἀπλῶς ἓνας ἐπιφανειακὸς τρόπος τοῦ λέγειν καὶ ἓνα λάθος.

Τέτοιες σκέψεις μᾶς ρίχνουν σὲ μιὰ ὕψιστα ἀντιφατικὴ κατάσταση. Εἴχαμε διαπιστώσει στὴν ἀρχή, πῶς ἡ λέξις «εἶναι» δὲν μᾶς λέγει τίποτε τὸ ὠρισμένο. Τοῦτο δὲν τὸ εἶπαμε ἀπερίσκηπτα, ἀλλὰ θρήκαμε — καὶ τώρα ἀκόμη θρίσκομε — πῶς τὸ «εἶναι» ἔχει ἓνα νόημα ἀπροσδιόριστο καὶ ἀκαθόριστο. Ἐξ ἑτέρου, οἱ τελευταῖες μας διερευνήσεις μᾶς ἔπεισαν πῶς διακρίνομε μὲ σαφήνεια καὶ βεβαιότητα τὸ «εἶναι» ἀπὸ τὸ μὴ-εἶναι.

Προκειμένου νὰ προσανατολισθοῦμε ἀκριδῶς, πρέπει νὰ προσέξωμε τὰ παρακάτω: Βεβαίως, μπορούμε νὰ διερωτηθοῦμε ἂν ἓνα συγκεκριμένο ὄν ὑπάρχη ἢ δὲν ὑπάρχη σὲ ἓνα τόπο ἢ κατὰ κάποιον χρόνον. Καὶ μπορούμε νὰ ἀπατηθοῦμε π.χ. ὡς πρὸς τὸ παράθυρο ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖο εἶναι ἓνα ὄν, ἂν εἶναι κλειστὸ ἢ ἂν ὄν εἶναι κλειστὸ. Ἄλλὰ ἀκόμη καὶ γιὰ νὰ ἐγερθῇ ἡ ἀμφιβολία, πρέπει ἡ καθωρισμένη διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ μὴ-εἶναι, νὰ εἶναι παρούσα στὴ σκέψη μας. Γιὰ τὸ ὅτι τὸ εἶναι πρέπει νὰ εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ μὴ-εἶναι, δὲν ἀμφιβάλλομε.

Ἔτσι λοιπὸν, ἡ λέξις «εἶναι», ὡς πρὸς τὸ νόημά της, εἶναι ἀκαθόριστη καὶ ταυτοχρόνως τὴ νοοῦμε καθωρισμένη. Τὸ «εἶναι» ἀποδεικνύεται ὡς κάτι τὸ ὁλότελα καθωρισμένο καὶ πλήρως ἀκαθόριστο. Κατὰ τὴ συνήθη λογικὴ, ἐδῶ ὑπάρχει καταφανὴς ἀντίφαση. Κάτι ὅμως πού ἀντιφάσκει στὸν ἑαυτὸ του δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχη. Δὲν ὑπάρχει τετράγωνος κύκλος. Κι' ὡστόσο ὑπάρχει αὐτὴ ἡ ἀντίφαση: τὸ εἶναι ὡς τὸ καθωρισμένο καὶ πλήρως ἀκαθόριστο. Ἄν δὲν θέλωμε νὰ ἀπατώμεθα καὶ ἂν ἐλευθερωθοῦμε πρὸς στιγμὴν ἀπὸ τίς πολλὰς ἐνασχολήσεις καὶ δραστηριότητες τῆς ἡ-

μέρας, τότε βλέπομε τὸν ἑαυτὸ μας νὰ θρίσκειται καταμεσίς σ' αὐτὴν τὴν ἀντίφαση. Καὶ τοῦτο εἶναι γιὰ τὴν κατάστασή μας τόσο πραγματικὸ ὅσο τίποτε ἀπὸ ὅλα αὐτὰ πού τὰ ὀνομάζομε πραγματικά περισσότερο πραγματικὸ ἀπὸ τὰ σκυλιά, τὶς γάτες, τὰ αὐτοκίνητα καὶ τὶς ἐφημερίδες.

Τὸ γεγονός ὅτι τὸ εἶναι εἶναι γιὰ μᾶς κενὴ λέξη, προσλαμβάνει αἰφνίδια μιὰν ἐντελῶς ἄλλην ὄψη. Στὸ τέλος γινόμεστε φιλόποποι ἔναντι τοῦ ἰσχυρισμοῦ περὶ τῆς κενότητος τῆς λέξεως. Παρ' ὅλη τὴν ἐξαφάνισή καὶ τὴ μίξη καὶ τὴ γενικότητα τῆς νοήματός της, ἐννοοῦμε μ' αὐτὴν κάτι τὸ καθωρισμένο. Τοῦτο τὸ καθωρισμένο εἶναι τόσο ὠρισμένο καὶ μοναδικὸ κατὰ τὸν τρόπο του, ὥστε πρέπει νὰ ποῦμε ἀκόμη καὶ τὰ ἐξῆς:

Τὸ εἶναι, τὸ ὁποῖο ἐνυπάρχει σ' ὁποιοδήποτε ἀπὸ τὰ ὄντα καὶ συνεπῶς διασκορπίζεται καὶ στὰ πῶς συνήθη, εἶναι αὐτὸ τὸ Μοναδικό, πού ὑπάρχει παντοῦ.

Ἔλα τὰ ὄντα, ὁποιαδήποτε καὶ νὰ εἶναι, ἀκόμη καὶ μοναδικά, μποροῦν νὰ συγκριθοῦν μὲ τὰ ἄλλα. Αὐτὴ ἡ δυνατότητα τῆς σύγκρισης τὰ καθιστᾷ ἐπιδεκτικὰ καθωρισμοῦ. Καὶ ἀκριβῶς γι' αὐτὸν τὸν λόγο τελοῦν σὲ κατάστασιν ἀπροσδιοριστίας, ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις. Ἀντίθετα, τὸ εἶναι δὲν μπορεῖ μὲ τίποτε νὰ συγκριθῆ. Τὸ ἄλλο του εἶναι μόνο τὸ Μηδέν. Καὶ ἐδῶ δὲν ὑπάρχει τίποτε γιὰ νὰ συγκρίνωμε. Ἄν λοιπὸν τὸ εἶναι παρουσιάζεται ὡς τὸ περισσότερο Μοναδικὸ καὶ τὸ περισσότερο Καθωρισμένο, τότε καὶ ἡ λέξις «εἶναι» δὲν μπορεῖ νὰ παραμένῃ κενή. Στὴν πραγματικότητα ποτέ δὲν εἶναι κενή. Ἢ πεισθοῦμε εὐκολὰ κάνοντας μία σύγκρισιν. Ὅταν νοοῦμε τὴ λέξις «εἶναι», εἴτε τὴν ἀκοῦμε προφερόμενη εἴτε τὴ βλέπομε γραμμένη, μᾶς παρέχει θεβαίως μιὰ διαφορετικὴ ἐντύπωση ἀπὸ τὴ φθογιτικὴ ἀκολουθία «ἀμπρακαντάμπρα». Κι' αὐτὴ, φυσικά, εἶναι μιὰ σειρά ἀπὸ ἤχους, ἀλλὰ λέμε εὐθέως πῶς δὲν ἔχει κανένα νόημα, ἔστω κι' ἂν μπορῆ νὰ ἔχη σημασία ὡς μαγικός τύπος. Ἀντίθετα, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη, τὸ «εἶναι» δὲν στερεῖται νοήματος. Ἐπίσης, τὸ «εἶναι», ὡς γραπτὸς ἢ ὄρατός τύπος, εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ «κζομίλ». Κι' αὐτὸς ὁ γραπτὸς τύπος εἶναι ἐπίσης μιὰ σειρά ἀπὸ φθόγγους, ἀλλὰ τέτοιου εἴδους πού νὰ μὴ μᾶς καθιστᾷ ἱκανοὺς νὰ σκεφθοῦμε τίποτε. Δὲν ὑπάρχει λοιπὸν κενὴ λέξις, ἀλλὰ μόνον ἐφθαρμένη λέξις, ἡ ὁποία διατηρεῖ

ἀκόμη ἓνα περιεχόμενο. Τὸ ὄνομα «Εἶναι» διατηρεῖ τὴν κατονομαστική του δύναμη. Ἡ συμβουλή: «Ἄς ἀφήσωμε τούτη τὴν κενὴ λέξη “Εἶναι” κι’ ἄς πᾶμε στὰ ἐπὶ μέρους ὄντα!», δὲν εἶναι μόνο μιὰ πολὺ βιαστική συμβουλή, ἀλλὰ καὶ μιὰ συμβουλή πολὺ ἀμφισβητήσιμη. Ὅλα τοῦτα ἄς τὰ σκεφθοῦμε γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ μὲ ἓνα παράδειγμα, τὸ ὁποῖο ἀναμφίβολα, ὅπως ὄλα τὰ παραδείγματα στὰ ὁποῖα ἀναφερόμαστε στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ἔρευνάς μας, σὲ καμμιά περίπτωση δὲν μπορεῖ νὰ διευκρινήσῃ τὴν κατάστασιν τοῦ πράγματος σ’ ὄλο τὸ εὖρος τῆς καὶ σ’ ὄλη τὴ σημασία τῆς, καὶ συνεπῶς πρέπει νὰ συνοδευθῇ ἀπὸ τὶς ἀναγκαῖες ἐπιφυλάξεις.

Χάριν παραδείγματος θὰ θέσωμε στὴ θέση τῆς γενικῆς ἔννοιας «Εἶναι», τὴ γενικὴ παράστασιν «δέντρο». Ὅταν λοιπὸν θέλωμε νὰ περιγράψωμε καὶ νὰ ὀρίσωμε τὴν οὐσία τοῦ δέντρου, φεύγομε ἀπὸ τὴ γενικὴ παράστασιν καὶ πηγαίνομε πρὸς τὰ ἐπὶ μέρους εἶδη τῶν δέντρων καὶ πρὸς τὰ ἀτομικὰ δείγματα αὐτῶν τῶν εἰδῶν. Τούτῃ ἢ μέθοδος εἶναι τόσο αὐτονόγητη, ὅπου σχεδὸν διστάζομε νὰ τὴ μνημονεύσωμε. Ἀλλὰ ἀκριβῶς τὸ πρᾶγμα δὲν εἶναι τ ὀ σ ο ἀπλό. Πῶς μποροῦμε νὰ βροῦμε τὰ πολὺ ζητούμενα «μερικὰ» [ἐπὶ μέρους], τὰ ἀτομικὰ δέντρα ὡς τ ο ι α ὕ τ α, ὡς δέντρα, πῶς μποροῦμε νὰ ἀ ν α ζ η τ ο ὕ μ ε τὰ δέντρα, ἀν δὲν ἀντιλαμβανόμαστε ἀπὸ πρὶν τί εἶναι γενικὰ ἓνα δέντρο; Ἄν αὐτὴ ἢ γενικὴ παράστασιν «δέντρο» ἦταν ὀλοκληρωτικὰ ἀκαθόριστη καὶ περιπλεγμένη, ὥστε νὰ μὴ μᾶς παρεῖχε καμμιά σίγουρη ἔνδειξιν, γιὰ νὰ τὸ ἀναζητήσωμε καὶ νὰ τὸ βροῦμε, θὰ μπορούσαμε νὰ ἐκλάβωμε τὰ αὐτοκίνητα ἢ τὰ κουνέλια ὡς τὰ ὀρισμένα ἐπὶ μέρους, ὡς δείγματα δέντρων. Κι’ ἀν ἦταν ὀρθό, πῶς γιὰ νὰ καθόρισωμε ἀκριβέστερα τὴν ποικιλία τῆς οὐσίας «δέντρο» χρειαζόμαστε νὰ πραγματοποιήσωμε μιὰ διερεύνησιν τῶν «μερικῶν» [ἐπὶ μέρους], ἐξ ἴσου, τουλάχιστο, εἶναι ὀρθό, πῶς ὀ φωτισμὸς τῆς ποικιλίας τῆς οὐσίας, καὶ τῆς οὐσίας, τίθεται σὲ λειτουργία καὶ προοδεύει ἀνάλογα μὲ τὸ πόσο πηγαῖα [ἄμεσα καὶ χωρὶς ἀναγωγὴ] παριστάνομε στὴ σκέψιν μας καὶ γνωρίζομε τὴ γενικὴ οὐσία «δέντρο», δηλαδὴ ἐν προκειμένῳ τὴν οὐσία «φυτό», καὶ τοῦτο περαιτέρω σημαίνει τὴν οὐσία «ζῶν» καὶ «ζωή». Μπορεῖ νὰ ἐρευνησωμε χιλιάδες ἐπὶ χιλιάδων δέντρα· ἀν ὀμως ἢ ἐν τῷ μεταξὺ ἀξανάμενη γνώσιν περὶ τοῦ δέντρου ὡς τ ο ι ο ὕ τ ο υ δὲν φωτίζεται

ἐκ τῶν προτέρων καὶ ἂν δὲν εἶναι ὀφθαλμοφανῶς ὠρισμένη ἀφ' ἑαυτῆς καὶ ἀπὸ τὸ θεμέλιο τῆς οὐσίας της — τότε ὅλη ἡ διερρεύνηση ἀποβαίνει μάταιη καὶ τὰ δέντρα μᾶς κρύβουν τὸ δέντρο.

Σχετικὰ μὲ τὴ γενικότητα τῆς σημασίας τοῦ «Εἶναι», θὰ μπορούσαμε ἀκριβῶς νὰ ἀπαντήσωμε, πῶς ἀφοῦ εἶναι ἡ πιὸ γενικὴ ἔννοια τῆς παράστασής μας, δὲν μπορούμε νὰ ὑψωθοῦμε σὲ κάτι περαιτέρω ἀνώτερο. Γιὰ μιὰ τέτοια ἔννοια, ποῦ εἶναι ἡ πιὸ ἀνυψωμένη καὶ ἡ πιὸ γενικὴ ἀπὸ ὅλες, ἡ συμβουλὴ νὰ πᾶμε σ' αὐτὸ ποῦ θρῖσκεται κάτωθι της δὲν εἶναι μόνο καλὴ, ἀλλὰ εἶναι ἡ μόνη ἔξοδος, ἂν θέλωμε νὰ ὑπερβοῦμε τὸ κενό.

Ὅσο ἐντυπωσιακὴ καὶ νὰ φαίνεται αὐτὴ ἡ σκέψη, εἶναι ὥστόσο ψευδής. Θὰ μνημονεύσωμε πρὸς τοῦτο δύο λόγους:

1. Κατ' ἀρχὴν εἶναι ἀμφίβολο ἂν ἡ γενικότητα τοῦ Εἶναι ἀποτελεῖ γένος. Ἦδη ὁ Ἀριστοτέλης ὑπωπτεύθηκε αὐτὸ τὸ πρᾶγμα. Ὑστερα ἀπὸ αὐτό, εἶναι ἀμφίβολο ἂν τὰ ἐπὶ μέρους ὄντα μπορούν νὰ ληφθοῦν ὡς δείγματα τοῦ Εἶναι, ὅπως π.χ. αὐτὴ ἡ δρῦς γιὰ τὸ «δέντρο ἐν γένει». Εἶναι ἀμφίβολο ἂν οἱ τρόποι τοῦ Εἶναι (τὸ Εἶναι ὡς Φύση, τὸ Εἶναι ὡς Ἱστορία) ἀποτελοῦν «εἶδη» τοῦ «γένους» Εἶναι.

2. Ἡ λέξις «Εἶναι» ἀποτελεῖ βεβαίως ἓνα γενικὸ ὄνομα καὶ προφανῶς μιὰ λέξις ἀνάμεσα στις ἄλλες. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ προφάνεια ἀπατᾷ. Τὸ ὄνομα αὐτὸ καὶ αὐτὸ ποῦ ὀνομάζει, εἶναι κάτι τὸ μοναδικό. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο κάθε ἐπεξήγηση μὲ παράδειγμα εἶναι μιὰ διαστροφή καὶ ἀκριβῶς κατὰ τὸ ὅτι κάθε παράδειγμα ἐν προκειμένῳ δὲν ἀποδεικνύει κάτι τὸ πάρα πολὺ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ πάρα πολὺ λίγο. Ἄν παραπάνω εἴμασταν προσεκτικοὶ ὡς πρὸς τὴν ἀναγκαιότητα νὰ γνωρίσωμε ἤδη ἐκ τῶν προτέρων αὐτὸ ποῦ σημαίνει «δέντρο», προκειμένου νὰ δυνηθοῦμε νὰ ἀναζητήσωμε καὶ νὰ θροῦμε αὐτὰ ποῦ χαρακτηρίζουν τὰ εἶδη τῶν δέντρων καὶ τὰ ἐπὶ μέρους δέντρα, τοῦτο χρειάζεται κατὰ πιὸ ἀποφασιστικὸ τρόπο γιὰ τὸ Εἶναι. Ἡ ἀναγκαιότητα νὰ κατανοήσωμε ἤδη ἀπὸ πρὶν τὴ λέξις «Εἶναι», εἶναι ὑψιστὴ καὶ ἀσύγκριτη. Γι' αὐτὸ δὲν ἔπεται, ὅτι πρέπει ὅσο γίνεται γρηγορώτερα νὰ φύγωμε ἀπὸ τὴ «γενικότητα» τοῦ «Εἶναι», ἐν σχέσει πρὸς ὅλα τὰ ὄντα, καὶ νὰ πᾶμε πρὸς τὰ «μερικὰ» [ἐπὶ μέρους], ἀλλὰ ἔπεται τὸ ἀντίθετο, ὅτι δηλαδὴ πρέπει νὰ παραμείνωμε ἐκεῖ καὶ νὰ ὑψώσωμε σὲ γνώση

τῆ μοναδικότητά πού χαρακτηρίζει αὐτὸ τὸ ὄνομα καὶ αὐτὸ πού κατονομάζει.

Ἐναντι τοῦ γεγονότος, ὅτι ἡ λέξις «εἶναι», ὡς πρὸς τὸ νόημά της, παραμένει γιὰ μᾶς ἕνας ἀκαθόριστος ἀτιμός, ὑπάρχει καὶ τὸ γεγονός ὅτι, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, κατανοοῦμε τὸ εἶναι καὶ τὸ διακρίνομε μὲ βεβαιότητα ἀπὸ τὸ μὴ-εἶναι, ὅχι ὁμοῦς ἀπλῶς ὡς ἕνα ἄλλο δευτέρο γεγονός, ἀλλὰ ὡς δύο γεγονότα πού ἀνήκουν στὸ Ἔνα. Ἐν τῷ μεταξύ, αὐτὸ τὸ Ἔνα ἔχει γιὰ μᾶς τὸν χαρακτηριστῆρα ἐνὸς ἀπωλεσμένου γεγονότος. Δὲν τὸ θρῖσκομε ἀνάμεσα στὰ ἄλλα δεδομένα ὡς ἕνα δεδομένο καὶ αὐτό, ἐ π ἰ σ ἦ ς. Ἀντὶ γι' αὐτό, ὑποψιαζόμεστε πῶς-μέσα σὲ τοῦτο πού μέχρι τώρα τὸ εἶχαμε νοήσει μόνον ὡς ἕνα γεγονός, κάτι τι ἀκολουθεῖ τὸ δρόμο του. Συμβαίνει δὲ κατὰ ἕνα τρόπο πού κεῖται ἔξω ἀπὸ τὴν σειρά τῶν ἄλλων «συμβάντων».

Ὅσῳ, προτοῦ συνεχίσωμε τὴν προσπάθειά μας νὰ συλλάβωμε τὸ μνημονευθὲν γεγονός πού ἀκολουθεῖ τὸ δρόμο του, μέσα στὴν ἀλήθεια του, θὰ κάνωμε γιὰ τελευταία φορά μιὰ ἀκόμη ἀπόπειρα νὰ τὸ ἐκλάβωμε ὡς κάτι τὸ γνωστὸ καὶ τὸ ἀδιάφορο. Ἄς υποθέσωμε πῶς τοῦτο τὸ γεγονός δὲν ὑπάρχει καθόλου. Ἄς υποθέσωμε πῶς δὲν ὑπάρχει αὐτὸ τὸ ἀκαθόριστο νόημα τοῦ εἶναι καὶ πῶς δὲν καταλαβαίνομε ἐπίσης τί σημαίνει αὐτὸ τὸ νόημα. Τί θὰ συνέβαινε λοιπὸν τότε; Ἀπλῶς ἕνα ὄνομα καὶ ἕνα ῥῆμα λιγώτερο στὴ γλῶσσα μας; Ὁχι. Τ ὅ τ ε δ ἐ ν θ ἄ ὑ π ῆ ρ χ ε κ α θ ὅ λ ο υ γ λ ῶ σ σ α. Κανένα ὄν ὡς τ ο ι ο ὕ τ ο δὲν θὰ ἀποκαλυπτόταν μὲ τίς λέξεις, δὲν θὰ ἦταν πλέον δυνατὸ νὰ τὸ καλέση κανεὶς καὶ νὰ ὀμιλήσῃ κανεὶς περὶ αὐτοῦ. Διότι τὸ νὰ ὀμιλήσῃς γιὰ ἕνα ὄν ὡς τοιοῦτο, σημαίνει τὸ ἐξῆς: νὰ κατανοήσῃς ἕνα ὄν ὡς ὄν, δηλ. νὰ κατανοήσῃς ἐκ τῶν προτέρων τὸ εἶναι του. Ἄν υποθέσωμε πῶς δὲν κατανοοῦμε καθόλου τὸ εἶναι, ἂν υποθέσωμε πῶς ἡ λέξις «εἶναι» δὲν ἔχει καθόλου αὐτὸ τὸ ἀμφίβολο νόημα, τότε ἀκριβῶς δὲν θὰ ὑπῆρχε οὐδεμία λέξις. Καὶ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι ποτὲ δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ εἶμαστε οἱ λ ἔ γ ο ν τ ε ς. Οὐδὲν θὰ μπορούσαμε νὰ εἶμαστε αὐτοὶ πού εἶμαστε. Διότι τὸ νὰ εἶσαι ἄνθρωπος σημαίνει: νὰ εἶσαι ἕνας λέγων. Ὁ ἄνθρωπος λέγει ναι καὶ ὄχι, ἐπειδὴ στὸ βάθος τῆς οὐσίας του εἶναι ἕνας λέγων, εἶναι ὁ λέγων. Αὐτὸς εἶναι ὁ πλοῦτος του καὶ ταυτοχρόνως ἡ πενία του.

Τὸν διακρίνει ἀπὸ τὴν πέτρα, τὸ φυτὸ, τὸ ζῶα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοὺς θεοὺς. Κι' ἂν ἀκόμα εἶχαμε χίλια μάτια καὶ χίλια αὐτιά, χίλια χέρια καὶ πολλὰς ἄλλες αἰσθήσεις καὶ ὄργανα, ἐφ' ὅσον ἡ οὐσία μας δὲν ἔγκειτο στὴ δύναμη τῆς γλώσσας, τότε ὄλα τὰ ὄντα θὰ μᾶς ἦσαν κλειστά: τὰ ὄντα πού ἐμεῖς οἱ ἴδιοι εἴμαστε, ἀλλὰ καὶ τὰ ὄντα πού δὲν εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι.

Ἔτσι, λοιπόν, ρίχνοντας μὴν ἀναδρομικὴ ματιὰ σὲ ὅ,τι εἴπαμε μέχρι τώρα, βλέπομε πὺς τὰ πράγματα παρουσιάζονται ὡς ἐξῆς: θεωροῦντες κατ' ἀρχὴν ὡς γεγονὸς τοῦτο (ἀνώνυμο μέχρις ἐδῶ): τὸ ὅτι δηλ. τὸ εἶναι εἶναι γιὰ μᾶς μόνο μιὰ κενὴ λέξη ἀμφιβόλου νοήματος, ὑποβιάσαμε τὸ εἶναι, καὶ συνεπῶς τὸ ἐκπέσαμε ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ του θέση. Ἀντίθετα, τὸ γεγονὸς ὅτι κατανοοῦμε τὸ εἶναι, ἔστω καὶ κατὰ τρόπο ἀσαφῆ, ἔχει ὑψιστὴ σημασία γιὰ τὴν ὑπαρξὴ μας, στὸ βαθμὸ πού ἐδῶ ἀγγέλλεται μιὰ δύναμη, ὅπου ἐπάνω τῆς θεμελιώνεται ἡ οὐσιαστικὴ δυνατότητα τῆς ὑπαρξῆς μας. Δὲν εἶναι, λοιπόν, ἓνα γεγονὸς ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, ἀλλὰ κάτι πού ἀξιῶνει τὴν ὑψιστὴ ἀξιολόγησή του, κατὰ τὴ δικὴ του τάξη, ἂν τουλάχιστο ἡ ὑπαρξὴ μας, ἡ ὁποία εἶναι πάντοτε μιὰ ἱστορικὴ ὑπαρξὴ, δὲν παραμένει γιὰ μᾶς κάτι τὸ ἀδιάφορο. Ὅστόσο, ἀκόμη καὶ δταν ἡ ὑπαρξὴ μας μᾶς εἶναι ἀδιάφορη, θὰ ἦταν ἀπαραίτητη ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι. Χωρὶς αὐτὴν τὴν κατανόηση οὐδέποτε θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ἔστω καὶ ὄχι, στὴν ὑπαρξὴ μας.

Μόνο μὲ τὴν ἀξιολόγησιν αὐτῆς τῆς ὑπεροχῆς τῆς κατανόησης τοῦ εἶναι, τηροῦμε τὸ εἶναι στὴν ὑψηλὴ του τάξη. Κατὰ ποιὸ τρόπο μπορούμε νὰ ἀξιολογήσωμε αὐτὴ τὴν τάξη, νὰ τὴ διατηρήσωμε μέσα στὴν ἀξιοπρέπειά της; Τοῦτο δὲν μπορούμε νὰ τὸ κάνωμε αὐθαίρετα.

Ἐπειδὴ ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι αἰωρεῖται, κατ' ἀρχὴν καὶ πᾶνω ἀπὸ ὄλα, μέσα σὲ ἓνα ἀσαφὲς καὶ ἀκαθόριστο νόημα, κι' ὡστόσο μέσα σ' αὐτὴ τὴ γνώση τοῦτο παραμένει βέβαιον καὶ ὠρισμένο· ἐπειδὴ, συνεπῶς, ἡ κατανόηση τοῦ εἶναι, παρὰ τὴν ὑψηλὴ τάξη πού τοῦτο κατέχει, παραμένει σκοτεινὴ, συγκεχυμένη, καλυμμένη καὶ κρυμμένη, πρέπει νὰ ἀποσαφηνισθῆ, νὰ ξεμπερδευθῆ καὶ νὰ ἀρθῆ ἀπὸ τὴν κάλυψή της. Τοῦτο μπορεῖ νὰ συμβῆ μόνον δταν διερρωτοῦμε αὐτὴ τὴν κατανόηση τοῦ εἶναι, τὴν ὁποία στὴν

ἀρχὴ τῆ δεχθῆκαμε ὡς ἓνα ἀπλὸ γεγονὸς, προκειμένου νὰ τῆ θέσωμε ὑπὸ ἐρώτηση.

Τὸ νὰ ἐρωτᾶμε εἶναι ὁ γνήσιος καὶ ὀρθὸς καὶ ὁ μόνος τρόπος ἐκτίμησης αὐτοῦ πού ἀπὸ τὴν ὑψηλὴν του τάξην κρατᾷ τὴν ὑπαρξὴν μας κάτω ἀπὸ τὴν ἰσχύ του. Ὡστε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν κατανόησιν τοῦ εἶναι, καὶ πολὺ περισσότερο γιὰ τὸ ἴδιον τὸ εἶναι, εἶναι τὸ πιὸ ἀξιο ἐρώτημα ἀνάμεσα σὲ ὅλα τὰ ἄλλα. Ὅσο πιὸ γνήσιον εἶναι τὸ ἐρώτημά μας τόσο πιὸ ἄμεσα καὶ ἀπαραπλάνητα τελοῦμε κάτω ἀπὸ τὸ πιὸ ἀξιο ἀπὸ ὅλα τὰ ἐρωτήματα, δηλαδὴ κάτω ἀπὸ τὴν συνθήκην ὅπου κατανοοῦμε τὸ εἶναι ἐντελῶς ἀκαθόριστα καὶ ὡστόσο ὕψιστα καθωρισμένα.

Κατανοοῦμε τὴ λέξιν «εἶναι», καὶ μαζὺ τῆς ὅλης τῶν μετασχηματισμῶν τῆς, μολονότι φαίνεται ὡσάν τούτη ἢ κατανόησιν νὰ παρέμεινε ἀκαθόριστη. Γι' αὐτὸ πού κατανοοῦμε, καὶ πού πάντοτε δ ι α ν ο ί γ ε τ α ι, κατὰ κάποιον τρόπο, στὴν κατανόησιν μας, λέμε: ἔχει ἓνα νόημα. Τὸ εἶναι, στὸ βαθμὸν πού γενικὰ κατανόηται, ἔχει ἓνα νόημα. Τὸ νὰ ἀποκτᾷ ἐκείνη τὴν ἐμπειρίαν καὶ σύλληψιν τοῦ εἶναι, ὡστε νὰ τὸ θεωρῆς ὡς τὸ πιὸ ἀξιο ἐρώτημα, τὸ νὰ ἐρευνᾷς ἰδιαιτέρως τὸ εἶναι, δὲν σημαίνει τίποτε παραπάνω ἀπὸ τὸ νὰ ἐρωτᾷς γιὰ τὸ νόημα τοῦ εἶναι.

Στὸ «εἶναι καὶ Χρόνος» τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ νόημα τοῦ εἶναι ἐτέθη καὶ ἀνεπτύχθη ὡς ἐ ρ ὴ τ ῆ μ α γιὰ πρώτη φορὰ ρητῶς στὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας. Ἐκεῖ ἐπίσης ἀναφέρεται καὶ ἐξηγεῖται λεπτομερῶς τί ἐννοοῦμε λέγοντας νόημα (δηλαδὴ, γιὰ τὴν ἀποκαλυπτικότητα τοῦ εἶναι καὶ ὄχι μόνον τῶν ὄντων ὡς τοιούτων. Βλ. «εἶναι καὶ Χρόνος», §§ 32, 44, 65).

Αὐτὸ πού τώρα ἐμνημονεύσαμε, γιὰτί θὰ ἔπρεπε νὰ μὴ τὸ ὀνομάζωμε πλέον «γεγονὸς»; Γιατί αὐτὴ ἢ κατονομασία ἦταν παραπλανητικὴ ἐξ ἀρχῆς; Διότι τὸ ὅτι κατανοοῦμε τὸ εἶναι δὲν συμβαίνει στὴν ὑπαρξὴν μας κατὰ τρόπον π.χ. πού συμβαίνει οἱ λοβοὶ τῶν αὐτιῶν μας νὰ ἔχουν αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο τὸ σχῆμα. Ἐντὶ αὐτῶν τῶν λοβῶν κάποιος ἄλλος τύπος ἀκουστικοῦ ὀργάνου θὰ μπορούσε νὰ κάμῃ τὴ δουλειάν του. Τὸ ὅτι κατανοοῦμε τὸ εἶναι, δὲν εἶναι μόνον κάτι τὸ πραγματικόν, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον. Χωρὶς μιὰ τέτοιαν διάνοξιν τοῦ εἶναι δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ εἶμαστε οἱ «ἄνθρωποι». Βεβαίως, τὸ ὅτι ὑπάρχομε δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαῖον. Διότι

ὑπῆρξε καιρὸς κατὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος δὲν ὑπῆρχε. Ἄλλὰ, ἂν εἶναι νὰ ἀκριβολογήσωμε, δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε: ὑπῆρξε καιρὸς κατὰ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος δὲν ὑπῆρχε. Τὸν κάθε καιρὸ ὁ ἄνθρωπος ἦταν καὶ εἶναι καὶ θὰ εἶναι, διότι ὁ χρόνος [καιρὸς] χρονοῦται μόνο στὸ βαθμὸ πού ὑπάρχει ὁ ἄνθρωπος. Ποτὲ δὲν ὑπῆρξε καιρὸς [χρόνος] πού ὁ ἄνθρωπος νὰ μὴν ὑπῆρξε, ὄχι ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος ἦταν αἰώνιος καὶ θὰ μείνη αἰώνιος, ἀλλὰ διότι ὁ χρόνος δὲν εἶναι αἰωνιότητα καὶ ὁ χρόνος γίνεται κάθε φορὰ χρόνος μόνον χρονοῦμενος ὡς ἀνθρώπινη - ἱστορική ὕπαρξη. Δὲν μπορεῖ, ὅμως, νὰ ἴσταται ὁ ἄνθρωπος ὡς ὕπαρξη [παρ-εἶναι], παρὰ μόνον ὑπὸ τὸν ἐξῆς ἀναγκαῖο ὄρο: Μπορεῖ νὰ παρ-εἶναι [νὰ θρίσκειται στὸν κόσμῳ] μόνον ἐφ' ὅσον κατανοῇ τὸ εἶναι. Στὸ βαθμὸ πού τοῦτο εἶναι ἀναγκαῖο, ὁ ἄνθρωπος εἶναι συνάμα καὶ ἱστορικῶς πραγματικὸς. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο κατανοοῦμε τὸ εἶναι, καὶ ὄχι μόνον, ὅπως θὰ φαινόταν στὴν πρώτη ματιά, κατὰ τὸν τρόπο μιᾶς ἀσαφοῦς λεκτικῆς νοηματοδοσίας. Αὐτὸς ὁ καθορισμὸς μὲ τὸν ὁποῖο κατανοοῦμε τὸ ἀκαθόριστο νόημα, μπορεῖ νὰ δρισθῆ μὲ σαφήνεια, καὶ μάλιστα ὄχι ἐπιγενομένως, ἀλλὰ κατὰ τρόπο πού ἀνεπιγνώστως μᾶς κυριαρχεῖ ἐκ θεμελίων. Προκειμένου νὰ τὸ καταδείξωμε αὐτό, ξαναρχίζομε ἀπὸ τὴ λέξη «εἶναι». Ἄλλὰ πρέπει ἐν προκειμένῳ νὰ ὑπομνήσωμε πὼς σύμφωνα μὲ τὸ βασικὸ ὀδηγητικὸ μεταφυσικὸ ἐρώτημα πού θέσαμε στὴν ἀρχή, λαμβάνομε τὴ λέξη μὲ τόσο πλατειὰ σημασία, πού θρίσκει τὰ ὄριά της στὸ μηδέν. Κάθε τι πού δὲν εἶναι ἀπλῶς τίποτε, ἐστὶ [ist], ἀκόμη καὶ τὸ μηδέν γιὰ μᾶς «ἀνήκει» στὸ «εἶναι».

Μὲ τοὺς προηγούμενους συλλογισμοὺς ἐπραγματοποιήσαμε ἓνα ἀποφασιστικὸ βῆμα. Σὲ ἓνα μάθημα τὰ πάντα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τέτοια βήματα. Περιστασιακὰ ἐρωτήματα πού μοῦ ἐτέθησαν μὲ τὴν εὐκαιρία αὐτοῦ τοῦ μαθήματος, μοῦ ἔδειξαν ἐπανειλημμένως πὼς οἱ περισσότεροι ἀκοῦνε λαθεμένα καὶ μπερδεύονται σὲ λεπτομέρειες. Βεβαίως, ἀκόμη καὶ σὲ μαθήματα ἐιδικῶν ἐπιστημῶν ἔχουν σημασία τὰ συμφραζόμενα. Ἄλλὰ γιὰ τίς ἐπιστήμες, τοῦτα καθορίζονται ἄμεσα ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο, τὸ ὁποῖο γιὰ τίς ἐπιστήμες εἶναι πάντοτε καὶ κατὰ κάποιον τρόπο παρόν. Ἀντίθετα, ἡ φιλοσοφία ὄχι μόνον δὲν ἔχει ἀντικείμενο ἀπέναντί της, ἀλλὰ δὲν ἔχει κανένα ἀντικείμενο. Ἡ φιλοσοφία εἶναι ἓνα συμβαῖνον πού

τὸ εἶναι (μέσα στήν ἴδια του τὴν ἀποκαλυπτικότητα) πρέπει κάθε φορά νὰ τὸ ἐμπραγματώγη ἐκ νέου. Μόνο σ' αὐτὸ τὸ συμβαῖνον διανοίγεται ἡ φιλοσοφικὴ ἀλήθεια. Αὐτὸ πού ἔχει ἀποφασιστικὴ σημασία εἶναι ἡ ἐπαναπραγματοποίηση καὶ ἡ συμπραγματοποίηση τοῦ κάθε θήματος ἐντὸς αὐτοῦ τοῦ συμβαίνοντος.

Ποιὸ θῆμα ἐπραγματοποιήσαμε; Ποιὸ θῆμα πρέπει ὀλοένα νὰ τὸ ἐπαναπραγματοποιούμε;

Κατ' ἀρχὴν ἐθεωρήσαμε ὡς γεγονός τὸ ἐξῆς: Ἡ λέξις «εἶναι» ἔχει ἓνα ἀσαφές νόημα, εἶναι σχεδὸν μιὰ κενὴ λέξις. Μιὰ ἀκριβέστερη ἐξέταση αὐτοῦ τοῦ γεγονότος μᾶς ἔφερε τὸ ἐξῆς ἀποτέλεσμα: Τὸ ἀσαφές στὸ νόημα τῆς λέξεως θρῖπτει τὴν ἐξηγησὴν του, 1ον στὸν ἀφηρημένον χαρακτήρα τοῦ ἀπαρεμφάτου, 2ον στὴ μίξις πού ὑπέστησαν οἱ τρεῖς ἀρχικὲς ριζικὲς σημασίαις.

Τὸ γεγονός λοιπὸν αὐτό, τὸ ἐριμηνευμένο κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, τὸ χαρακτηρίσαμε ὡς τὴν ἀπαρασάλευτη ἀφετηρία κάθε παραδοσιακοῦ ἐρωτήματος τῆς μεταφυσικῆς πού ἀναφέρεται στὸ «εἶναι». Ξεκινᾷ ἀπὸ τὰ ὄ ν τ α καὶ κατευθύνεται πρὸς αὐτά. Δ ἐ ν ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ εἶ ν α ι, καὶ δὲν εἰσέρχεται στήν ἐρωτηματικότητα τῆς ἀποκαλυπτικότητάς τ ο υ. Ἐπειδὴ τὸ νόημα καὶ ἡ ἔννοια τοῦ «εἶναι» ἔχουν τὴν ὕψιστη γενικότητα, ἡ μεταφυσικὴ ὡς «φυσικὴ» δὲν μπορεῖ νὰ ὑψωθῆ περαιτέρω γιὰ νὰ τὰ ὀρίσῃ περισσότερο λεπτομερειακά. Ἔτσι τῆς μένει μόνον ὁ ἐξῆς δρόμος: Νὰ φύγῃ ἀπὸ τὴν γενικότητα καὶ νὰ πάῃ πρὸς τὰ ἐπὶ μέρους ὄντα. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο γεμίζει καὶ ἡ κενότητα τῆς ἔννοιαις τοῦ εἶναι, δηλαδὴ μὲ τὰ ὄντα. Ἀλλὰ μὲ τὴν προτροπὴ «μακριὰ ἀπὸ τὸ εἶναι, πίσω πρὸς τὰ ἐπὶ μέρους ὄντα», ἡ μεταφυσικὴ κοροϊδεύει τὸν ἑαυτὸ της, χωρὶς νὰ τὸ γνωρίζῃ.

Διότι τὸ πολυζητούμενον ἐπὶ μέρους ὄν μπορεῖ νὰ δ ι α ν ο ι γ ῆ πρὸς ἡμᾶς ὡ ς τ ο ι ο ὕ τ ο, μόνον ὅταν (καὶ κάθε φορά πού) ἤδη ἐκ τῶν προτέρων κατανοοῦμε τὸ εἶναι στήν οὐσία τ ο υ.

Τούτῃ ἡ οὐσία ἤδη φωτίσθηκε. Ὡστόσο παραμένει ἀ κ ὀ μ η στήν περιοχὴ τοῦ ἀνερώτητου.

Καὶ τώρα θυμούμαστε ξανά τὸ ἐρώτημα πού θέσαμε στήν ἀρχή: Μήπως τὸ «εἶναι» εἶναι μιὰ κενὴ λέξις; Ἡ μήπως τὸ εἶναι καὶ ἡ θέση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι ἀποτελοῦν τὸ πεπρωμένο τῆς πνευματικῆς ἱστορίας τῆς Δύσεως;

Μήπως τὸ εἶναι εἶναι ἢ τελευταία ἀτιμίδα μιᾶς ἐξατιμζόμενης πραγματικότητας, ὅπου ἢ μόνη συμπεριφορά μας ἔναντί της εἶναι νὰ τὴν ἀφήσωμε νὰ ἐξατιμισθῇ μέσα σὲ μιὰ πλήρη ἀδιαφορία; Ἡ μήπως τὸ εἶναι ἀποτελεῖ τὸ πιὸ ἄξιο ἀπὸ ὅλα τὰ ἐρωτήματα;

Ἐρωτώντας λοιπὸν κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἐπιτελοῦμε τὸ ἀποφασιστικὸ βῆμα ποῦ μᾶς ὁδηγεῖ ἀπὸ ἓνα ἀδιάφορο γεγονός, καὶ ἀπὸ τὴν ὑποτιθέμενη κενότητα τοῦ νοήματος τῆς λέξης «εἶναι», πρὸς τὸ πιὸ ἀξιερώτητο συμβάν, στὸ ὅτι τὸ εἶναι διανοίγεται ἀναγκαίως μπροστὰ στὴ νόησή μας.

Τὸ φαινομενικὰ ἀκλόνητο ἀπλὸ γεγονός, ποῦ ἢ μεταφυσικῆ τοῦ ἔδειξε τυφλὴ ἐμπιστοσύνη, κλονίσθηκε.



Μέχρι τώρα, στὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι προσπαθήσαμε κυρίως νὰ συλλάβωμε τὴ λέξη ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς μορφῆς της καὶ τοῦ νοήματός της. Καὶ κατεδείχθη τὸ ἐξῆς: τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι δὲν εἶναι ὑπόθεση τῆς γραμματικῆς καὶ τῆς ἐτυμολογίας. Ἄν, παρὰ ταῦτα, ξαναπαίρνωμε τὴ λέξη ὡς ἀφετηρία μας, εἶναι ἐπειδὴ ἔδω, ἀλλὰ καὶ γενικά, ἢ γλῶσσα παρουσιάζεται νὰ κατέχη μιὰν ἐντελῶς ἰδιαίτερη θέση.

Συνήθως θεωρεῖται ὅτι ἢ γλῶσσα, ἢ λέξη, ἀποτελεῖ μιὰν ἐκ τῶν ὑστέρων καὶ περιστασιακὴ ἔκφραση ἐμπειρίας. Στὸ βαθμὸ ποῦ σ' αὐτὴ τὴν ἐμπειρία διώνονται πράγματα καὶ περιστατικά, ἢ γλῶσσα ἀποτελεῖ τὴ διάμεση ἔκφρασή τους, εἶναι σὰν τὴν ἐπαναπόδοση τῶν ἐμβιωμένων ὄντων. Π.χ. ἢ λέξη «Ὁρολόγι» ἐπιτρέπει τὴ γνωστὴ τριπλῆ διάκριση: 1ον σχετικὰ μὲ τὴν ἀκουστικὴ καὶ ὀπτικὴ μορφή τῆς λέξης, 2ον σχετικὰ μὲ τὴ σημασία αὐτοῦ ποῦ ἀναπαριστάνομε στὸ νοῦ μας, 3ον σχετικὰ μὲ τὸ πρᾶγμα: ἓνα ὠρισμένο ὠρολόγι. Ἐν προκειμένῳ, τὸ (1) ἀποτελεῖ τὸ σημάδι τοῦ (2) καὶ τὸ (2) ἀποτελεῖ τὴν ἔνδειξη τοῦ (3). Ὑποτίθεται ὅτι μπορούμε νὰ κάνωμε τὴν ἴδια διάκριση καὶ γιὰ τὴ λέξη «εἶναι», δηλ. στὴ μορφή τῆς λέξης, στὸ νόημα τῆς λέξης, καὶ στὸ πρᾶγμα. Καὶ εἶναι σαφές πὼς στὸ βαθμὸ ποῦ παραμένομε στὴ μορφή τῆς λέξης καὶ στὸ νόημά της, εἴμαστε μακριὰ ἀπὸ τὸ «πρᾶγμα», στὸ ὅποιο ἀναφέρεται τὸ ἐρώτημά μας περὶ τοῦ εἶναι. Κι' ἂν θέλωμε, μὲ τίς ἀπλές διευκρινίσεις γύρω ἀπὸ τὴ λέξη καὶ τὸ νόημά της, νὰ

συλλάβωμε ἤδη τὸ «πρᾶγμα» καὶ τὴν οὐσία τοῦ «πράγματος», ὅπως εἶναι ἐν προκειμένῳ τὸ εἶναι, τοῦτο θὰ ἦταν ἓνα προφανές σφάλμα. Καὶ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ κάνωμε αὐτὸ τὸ σφάλμα, διότι τοῦτο θὰ ἦταν σὰ νὰ θέλαμε νὰ μελετήσωμε τὴν κίνηση τοῦ αἰθέρα ἢ τῆς ὕλης ἢ τὶς πυρηνικὲς διαδικασίαις τῶν ἀτόμων μὲ τὶς γραμματικὲς ἐξηγήσεις τῶν λέξεων «ἄτομο» καὶ «αἰθήρ», ἀντὶ νὰ προχωρήσωμε στοὺς ἀναγκαίους φυσικοὺς πειραματισμοὺς.

Ἄνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν ἡ λέξις «εἶναι» ἔχη ἓνα ἀκαθόριστο ἢ ὠρισμένο νόημα, ἢ ἂν — ὅπως δείχτηκε — τὰ ἔχη καὶ τὰ δυό, τὸ ζήτημα εἶναι, πέρα ἀπὸ τὶς σημασιολογήσεις, νὰ πᾶμε πρὸς τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα. εἶναι ὁμοῦς τὸ «εἶναι» ἓνα πρᾶγμα, ὅπως τὰ ὠρολόγια, τὰ σπίτια ἢ ὁποιοδήποτε ἄλλο ἀπὸ τὰ ὄντα; Πολλὲς φορὲς ἀντιμετωπίσαμε αὐτὸ τὸ ζήτημα, καὶ ἀρκετὰ σκοντάψαμε ἐπάνω του: τὸ ὅτι δηλ. τὸ εἶναι δὲν εἶναι ἓνα ὄν οὔτε ἀποτελεῖ συστατικὸ στοιχεῖο τῶν ὄντων. Τὸ εἶναι τοῦ ἀντικρινοῦ κτιρίου δὲν εἶναι ἐπισησ κάτι, καὶ τοῦ αὐτοῦ εἶδους, παρόμοιο μὲ τὴ στέγη του καὶ τὸ ὑπόγειό του. Στὴ λέξις καὶ στὸ νόημα τοῦ «εἶναι» δὲν ἀντιστοιχεῖ κανένα πρᾶγμα.

Ἄλλὰ ἀπὸ τοῦτο δὲν συνάγεται πῶς τὸ εἶναι συνίσταται μόνον ἀπὸ τὴ λέξις καὶ τὸ νόημά της. Τὸ νόημα τῆς λέξεως ὡς νόημα δὲν συνιστᾷ τὴν οὐσία τοῦ εἶναι. Τοῦτο θὰ ἐσήμαινε πῶς τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, π.χ. τοῦ μνημονευθέντος κτιρίου, συνίσταται ἀπὸ ἓνα λεκτικὸ νόημα. Προφανῶς, τὸ νὰ ὑποθέσῃ κανεὶς ἓνα τέτοιο πρᾶγμα θὰ ἦταν παραλογοισμὸς. Ἀντίθετα, μὲ τὴ λέξις «εἶναι» ἐννοοῦμε ὅτι ὑπερβαίνομε τὸ νόημα τῆς λέξεως καὶ πᾶμε πρὸς τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, τὸ ὅποιο δὲν εἶναι ἓνα πρᾶγμα, ἂν μὲ τὸ «πρᾶγμα» νοοῦμε ἓνα ὁποιοδήποτε ὄν.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω συμπεραίνεται πῶς σχετικὰ μὲ τὴ λέξις «εἶναι», μὲ τοὺς γραμματικοὺς μετασχηματισμοὺς της καὶ μὲ ὅ,τι κεῖται στὴν περιοχὴ αὐτῆς τῆς λέξεως, τόσο ἡ λέξις ὅσο καὶ τὸ νόημά της ἐξαρτῶνται βαθύτερα ἀπὸ αὐτὸ πού ἐννοοῦν, ὅσο δὲν συμβαίνει μὲ καμμιά ἄλλη λέξις. Ἄλλὰ ἰσχύει καὶ τὸ ἀντίστροφο. Τὸ ἴδιο τὸ εἶναι συνδέεται μὲ τὴ λέξις κατὰ μίαν ἐννοια ἐντελῶς διαφορετικῆ καὶ πρὸ οὐσιαστικῆ, ὅσο κανένα ἄλλο ὄν.

Ἡ λέξις «εἶναι», σὲ κάθε γραμματικὴ μεταβολή της, σχετίζεται οὐσιαστικώτερα πρὸς αὐτὸ τοῦτο τὸ κατονομαζόμενον

Είναι, όσο καμμιά άλλη λέξη ουσιαστικοῦ ἢ ρήματος τῆς γλώσσας πρὸς τὸ ὄν πού κατονομάζει.

Μποροῦμε, λοιπόν, νὰ συμπεράνωμε πὼς οἱ ἐπεξηγήσεις πού προηγήθησαν, σχετικὰ μὲ τὴ λέξη «Εἶναι», ἐνέχουν μία διαφορετικὴ σπουδαιότητα ἀπὸ ὁποίες ἄλλες ἐπεξηγήσεις τῶν λέξεων, σὲ συνδυασμὸ μὲ ὁποιοδήποτε εἶδους πράγματα. Ἄν ὁμως γιὰ τὴ λέξη «Εἶναι» ὑπάρχη μία πρωταρχτικὴ συνάφεια ἀνάμεσα στὴ λέξη, στὸ νόημα καὶ στὸ ἴδιο τὸ Εἶναι, ἐνῶ τὸ ἴδιο τὸ «πρᾶγμα» φαίνεται ὅτι λείπει, δὲν πρέπει ὡστόσο νὰ υποθέσωμε πὼς θὰ ἦταν ἀρκετὸ νὰ χαρακτηρίσωμε τὴ σημασία τῆς λέξης, γιὰ νὰ ἀποκτήσωμε τὴν οὐσία τοῦ ἴδιου τοῦ Εἶναι.

Ἵστερα ἀπὸ αὐτὴ τὴν παρένθεση, τὴ σχετικὴ μὲ τὴν ἰδιομορφία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ Εἶναι παραμένει ἐσωτερικὰ συνδεμένο μὲ τὸ ἐρώτημα περὶ τὴν λέξη, ξαναπαίρνομε τὸν δρόμο πού ἀρχίσαμε ἐρωτώντας. Πρέπει νὰ δεῖξωμε πὼς — ἀλλὰ καὶ μέχρι κοῖδῶ βαθμῶ — ἡ κατανόηση πού ἔχομε γιὰ τὸ Εἶναι καθορίζεται ἰδιοτύπως, καὶ πὼς λαβαίνει τὸν προσανατολισμὸ τῆς ἀπὸ τὸ Εἶναι. Ὅταν τώρα ξεκινήσωμε ἀπὸ μιὰ ρῆση περὶ τοῦ Εἶναι, διότι κατὰ κάποιον τρόπο πάντοτε καὶ οὐσιαστικὰ εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ τὸ πάρωμε ὡς ἀφετηρία, θὰ προσπαθήσωμε νὰ ἔχωμε κατὰ νοῦ αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ Εἶναι γιὰ τὸ ὁποῖο μιλάει ἡ ρῆση. Ἐπιλέγομε ἕνα ἀπλὸ καὶ οἰκεῖο καὶ σχεδὸν ἀδιάφορο εἶδος ρήσης, ὅπου τὸ Εἶναι ἐκφέρεται μὲ μιὰ μορφή λέξης, τῆς ὁποίας ἡ χρῆση εἶναι τόσο συνήθης, ὥστε σπάνια νὰ τὴν προσέχωμε.

Λέμε: «Ὁ Θεὸς εἶναι [ist, ἐστί]». «Ἡ γῆ εἶναι». «Ἡ διάλεξη εἶναι στὴν αἴθουσα ὀμιλιῶν». «Αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴ Σουαβία». «Τὸ κύπελλο εἶναι ἀπὸ ἀσῆμι». «Ὁ χωρικός εἶναι στὸ χωράφι». «Τὸ βιβλίον εἶναι δικό μου». «Εἶναι πεθαμένος». «Στὴ Ρωσία εἶναι σινοδεία». «Ὁ ἐχθρὸς εἶναι σὲ ὑποχώρηση». «Στ' ἀμπέλια εἶναι ἡ φυλλοξήρα». «Τὸ σκυλί εἶναι στὸν κῆπο». «Στὶς ψηλὲς κορφές / εἶναι ἡσυχία».

Σὲ κάθε περίπτωση τὸ «εἶναι» παίρνει ἄλλη σημασία. Τὸ ὅτι τοῦτο συμβαίνει μποροῦμε νὰ πεισθοῦμε εὐκόλα, κυρίως ἂν πάρωμε αὐτὲς τὶς ρῆσεις τοῦ «εἶναι» κατὰ τὸν τρόπο πού πράγματι συμβαίνει, δηλ. ὅπου κάθε φορὰ λέγεται ξεκινώντας ἀπὸ μιὰ ὀρισμέ-

νη κατάσταση, σκοπό, διάθεση και όχι ως άπλη φράση ή έωλο παράδειγμα τής γραμματικῆς.

«Ὁ Θεός εἶναι» δηλ. εἶ ν α ι π ρ ά γ μ α τ ι π α ρ ώ ν.
 «Ἡ γῆ εἶναι» δηλ. τή νοιώθοιμε καί τή νοοῦμε νά κείται σ τ α -
 θ ε ρ ώ ς ἔ ν α ν τ ῖ μ α ς. «Ἡ διάλεξη εἶναι στήν αἴθουσα ὀ-
 μιλιῶν» δηλ. ἔ κ ε ἶ σ υ μ β α ῖ ν ε ι. «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπό
 τή Σουαβία» δηλ. κ α τ ά γ ε τ α ἰ ἀ π ό ἔ κ ε ἶ. «Τό κύπελλο
 εἶναι ἀπό ἀσήμι» δηλ. σ υ ν ῖ σ τ α τ α ἰ ἀ π ό... «Ὁ χωρικός
 εἶναι στό χωράφι» δηλ. ἔ χ ε ι π ά ε ι σ τ ό χ ω ρ ά φ ι κ α ἰ
 σ τ έ κ ε τ α ἰ ἔ κ ε ἶ. «Τό βιβλίο εἶναι δικό μου» δηλ. μ ο ὅ
 ἄ ν ή κ ε ι. «Εἶναι πεθαμένος» δηλ. τ ο ὅ ἔ π ι σ υ ν έ θ η ὅ
 θ ά ν α τ ο ς. «Τό σκυλί εἶναι στόν κήπο» δηλ. ἔ κ ε ἶ τ ρ ι -
 ῆ υ ρ ν ά ε ι. «Στίς ψηλές κορφές / εἶναι ἡσυχία» δηλ. ; ; ; Σέ
 τοῦτον τό στίχο μήπως τό «εἶναι» σημαίνει: ἐκεῖ θρῖσκεται ἡσυ-
 χία, ὑπάρχει, συμβαίνει, παραμένει; Ὅλα τοῦτα δέν ταιριάζουν
 ἐδῶ. Κι' ὡστόσο πρόκειται γιά τό ἴδιο ἀπλό «εἶναι». Ἡ μήπως ὁ
 στίχος ἐννοεῖ: Ἐπάνω στίς κορυφές β α σ ι λ ε ὕ ε ι ἡ ἡ σ υ -
 χ ῖ α, ὅπως μέσα σέ μιᾶ σχολική αἴθουσα βασιλεύει ἡ ἡσυχία;
 Οὔτε! Ἡ μήπως: Ἐπάνω στίς κορυφές στέκεται ἡ ἡσυχία ἢ κυ-
 ριარχεῖ ἡσυχία; Τοῦτο φαίνεται καλύτερο, ἀλλά καί πάλι δέν πε-
 τυχαίνει τό στόχο.

«Ἐπάνω στίς κορφές / εἶναι ἡσυχία» τοῦτο τό «εἶναι» [ἔστι]
 δέν μεταγράφεται· κι' ὡστόσο εἶναι μόνο αὐτό τό «εἶναι»!, ριγμένο
 σ' αὐτές τίς λίγες γραμμές ἀπό τόν Γκαίτε μέ μολύβι στό πλαίσιο
 τοῦ παραθύρου μιᾶς ὀρεινῆς καλύβας στό Κίκελχαν, κοντά στό
 Ἴλμεναου (Πρβλ. τό γράμμα του στόν Τσελτερ, στίς 4 Σεπτεμ-
 βρίου 1831). Εἶναι περίεργο πού ἀμφιρρέπομε καί διστάζομε μ'
 αὐτή τή μεταγραφή, ὅπου στό τέλος τήν ἐγκαταλείπομε ἐντελῶς·
 ὄχι ἐπειδὴ ἡ κατανόησή της εἶναι τόσο περίπλοκη καί τόσο δύσκο-
 λη, παρά διότι ὁ στίχος εἰπώθηκε τόσο ἀπλᾶ, ἀπλούστερα ἀπό
 κάθε ἄλλο συνηθισμένο «εἶναι», πού ἀφήνομε ἀπαρατήρητα νά
 εἰπωθῆ στήν καθημερινή μας ὀμιλία.

Ἄσχετα μέ τόν τρόπο πού ἐρμηνεύομε αὐτά τὰ παραδείγματα,
 ἔνα πρᾶγμα μᾶς δείχνουν καθαρά: μέ τό «εἶναι: [ἔστι, ist]» μᾶς
 φανερώνεται τό Εἶναι [Sein] κατὰ τρόπο πολύπλευρο. Γιά ἄλλη
 μιᾶ φορά λοιπόν, ὁ ἰσχυρισμός, ὁ ὁποῖος στήν ἀρχή φαίνεται πα-

ραδεκτός, πώς τὸ εἶναι εἶναι μιὰ ἄδεια λέξις, δείχεται πλέον, πῶς πειστικὰ ἀπὸ κάθε ἄλλῃ φορά, πώς εἶναι ψευδής.

Ἄλλὰ — θὰ μπορούσε κανεὶς τώρα νὰ ἀντεῖπῃ — ἂν τὸ «εἶναι [ἔστι]» νοεῖται κατὰ τρόπο πολὺπλευρο, ὁ λόγος δὲν θρίσκειται μέσα στὸ ἴδιον τὸ «εἶναι [ἔστι]». Τοῦτο ἐξαρτᾶται ἀπλῶς ἀπὸ τὰ ποικίλα ἀντικείμενα τῶν ῥήσεων, οἱ ὁποῖες ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ περιεχομένου ἀναφέρονται σὲ διαφορετικὰ ὄντα: Θεός, γῆ, κύπελλο, χωρικός, βιβλίον, σιτοδεία, γαλήνη ἐπάνω στὶς κορυφές. Μόνον ἐπειδὴ τὸ «εἶναι [ἔστι]» παραμένει ἀκαθόριστο καὶ κενὸ ἀπὸ νόημα, μπορεῖ νὰ ὑποστῇ ὅλη αὐτὴ τὴν ποικιλία τῶν μετατροπῶν καὶ νὰ πληρωθῇ καὶ νὰ καθορισθῇ «κατὰ τὶς περιστάσεις». Ἡ παραπάνω ποικιλία τῶν καθωρισμένων σημασιῶν τοῦ «εἶναι [ἔστι]» ἀποδεικνύει τὸ ἀντίθετο ἀπὸ αὐτὸ πού ἔπρεπε νὰ ἀποδειχθῇ. Ἐπ' αὐτοῦ παρέχει τὴ σαφέστερη ἀπόδειξη πώς, προκειμένου τὸ εἶναι νὰ καθορισθῇ, πρέπει νὰ εἶναι ἀκαθόριστο.

Τί ἔχομε νὰ ποῦμε ἐπὶ τοῦ προκειμένου; Ἐδῶ φθάνομε στὴν περιοχὴ ἐνὸς ἀποφασιστικοῦ ἐρωτήματος: Τὸ «εἶναι [ἔστι]» γίνεται πολὺπτυχο ἐξαιτίας τοῦ ποικίλου περιεχομένου πού τοῦ προσδίδει: κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς παραπάνω φράσεις ἤ, ἀκριβέστερα, καθένας ἀπὸ τοὺς τομεῖς πρὸς τοὺς ὁποίους τοῦτες σχετίζονται; Ἡ μήπως τὸ «εἶναι [ἔστι]», δηλαδὴ τὸ εἶναι [Sein], κρύβει ἐντὸς του ἐκείνη τὴν ποικιλία, τῆς ὁποίας ἡ ἔκπτυξη μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀναχθοῦμε στὴν ποικιλία τοῦ ὄντος, ὁ π ὠ ς αὐτὸ κάθε φορά εἶναι; Ἐπὶ τοῦ παρόντος ἂς περιορισθοῦμε στὴ θέση τοῦ ἐρωτήματος. Δὲν εἶμαστε ἀκόμη ἀρκετὰ ἐξωπλισμένοι γιὰ νὰ τὸ ἀναπτύξωμε περαιτέρω. Αὐτὸ πού δὲν μπορούμε νὰ ἀρνηθοῦμε, καὶ πού εἶναι τὸ μόνον πού σημειώνομε ἐπὶ τοῦ παρόντος, εἶναι τὸ ἐξῆς: τὸ «εἶναι [ἔστι]» κατὰ τὴν ὁμιλία φανερώνει μιὰ πλούσια ποικιλία ἀπὸ σημασίες. Κάθε φορά λέμε τὸ «εἶναι [ἔστι]», χωρὶς νὰ δίνωμε, οὔτε ἀπὸ πρὶν οὔτε κατόπιν, μιὰν ὠρισμένην ἐρμηνεῖα τοῦ «εἶναι», καὶ χωρὶς νὰ σκεφτώμαστε γιὰ τὸ εἶναι [Sein]. Τὸ «εἶναι [ἔστι]» προβάλλει κατὰ τὴν ἀπλῆ ὁμιλία, νοημένο πότε ἔτσι, πότε ἄλλοιῶς. Ὡστόσο, ἡ ποικιλία τῶν σημασιῶν του δὲν εἶναι αὐθαίρετη. Ἄλλὰ γι' αὐτὸ θέλομε τώρα νὰ πεισθοῦμε.

Ἀπαριθμοῦμε τὴ σειρά τῶν διαφόρων σημασιῶν, καθὼς τὶς ἐρμηνεύσαμε παραπάνω μὲ τὶς μεταγραφὰς πού κάναμε. Τὸ «εἶναι»

πού νοήθηκε όταν λέγαμε «ἐστί», ἔχει τὶς ἐξῆς σημασίες: «πράγματι παρών», «σταθερῶς ἔναντί μας», «συμβαίνει», «κατάγεται ἀπὸ ἐκεῖ», «συνίσταται ἀπό...», «στέκεται ἐκεῖ», «ἀνήκει», «ἐπισυμβαίνει», «ἑρρίσκει», «κυριαρχεῖ», «γίνεται», «ἐπέρχεται». Εἶναι δύσκολο, ἴσως καὶ ἀδύνατο, διότι εἶναι στήν οὐσία τοῦ ἀντιφατικό, νὰ βροῦμε ἐδῶ μιὰ κοινὴ σημασία, πού θὰ ἦταν ἡ γενετική ἔννοια, στήν ὁποία θὰ ὑπάγονταν οἱ παραπάνω σημασίες τοῦ «εἶναι», ὡς εἶδη. Ὅσοτόσο, ὅλες τὶς διαπερνᾷ ἓνα ὠρισμένο ἐνοποιητικὸ χαρακτηριστικό. Αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικὸ κατευθύνει τὴν κατανόηση τοῦ «εἶναι» πρὸς ἓναν ὠρισμένον ὀρίζοντα, ἐκ τοῦ ὁποίου τούτη πραγματοποιεῖται. Ἡ περιχαράκωση τοῦ νοήματος τοῦ «Εἶναι» παραμένει ἐντὸς τοῦ παρόντος καὶ τῆς παρουσίας, τῆς σταθερότητας καὶ τῆς διάρκειας, τῆς παραμονῆς καὶ τοῦ συμβαίνοντος.

Ἄλλα τοῦτα δείχνουν πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτοῦ πού συναντήσαμε, ὅταν ἐχαρακτήρισαμε τὴν ἐλληνικὴ ἐμπειρία καὶ ἐρμηνεία τοῦ Εἶναι. Μία προσεκτικὴ ἔρευνα τῆς συνήθους ἐρμηνείας τοῦ ἀπαρεμφάτου μᾶς δείχνει πὼς ἡ λέξη «Εἶναι» ἀντλεῖ τὸ νόημά της ἀπὸ τὸν ἐνιαῖο καὶ καθωρισμένο χαρακτήρα τοῦ ὀρίζοντος, ὁ ὁποῖος κατευθύνει τὴν κατανόηση. Μὲ δυὸ λόγια: Κατανοοῦμε τὸ ρηματικὸ οὐσιαστικὸ «Εἶναι» μέσῳ τοῦ ἀπαρεμφάτου, τὸ ὁποῖο μὲ τὴ σειρά του συνδέεται μὲ τὸ «ἐστί» καὶ τὴν ποικιλία τῶν μορφῶν του, πού περιγράψαμε. Ὁ ὠρισμένος καὶ ἐξατομικευμένος ρηματικὸς τύπος «ἐστί», τὸ τ ρ ῖ τ ο ἔ ν ι κ ὸ π ρ ὶ σ ω π ο τ ο ὕ ἔ ν ε σ τ ῶ τ ο ς τ ῆ ς ὀ ρ ι σ τ ι κ ῆ ς, ἔχει ἐδῶ προέχουσα θέση. Κατανοοῦμε τὸ «Εἶναι» ὄχι σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ «ἐσὺ εἶσαι», «ἐσεῖς εἴστε», «ἐγὼ εἶμαι», ἢ «αὐτοὶ ἦσαν», μολονότι ὅλα αὐτά, ὅπως ἀκριβῶς καὶ τὸ «εἶναι», ἀντιπροσωπεύουν ρηματικὲς μεταβολές τοῦ «Εἶναι». Τὸ «Εἶναι» εἶναι γιὰ μᾶς τὸ ἀπαρέμφατο τοῦ «ἐστί». Καὶ ἀθελά μας, σχεδὸν σὰ νὰ μὴ ὑπῆρχε ἄλλη δυνατότητα, ἀποκτοῦμε σαφῆ ἰδέα τοῦ ἀπαρεμφάτου «εἶναι» μέσῳ τοῦ «ἐστί».

Κατ' ἀκολουθίαν, τὸ «Εἶναι» ἔχει τὴ σημασία πού δεῖξαμε παραπάνω, πού θυμίζει τὴν ἐλληνικὴ σύλληψη τῆς οὐσίας τοῦ Εἶναι· δηλ. ἓναν καθορισμὸ του πού δὲν μᾶς ἔπεσε τυχαῖα ἀπὸ κάπου, ἀλλὰ διαφεντεύει τὴν ἱστορικὴ μας ὑπαρξὴ ἀρχαιοῦθεν. Ἔτσι, λοιπόν, διὰ μιᾶς, ἡ ἀναζήτησή μας γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ

νοήματος τῆς λέξης «Εἶναι» ἔγινε ἡ ἔκφραση αὐτοῦ ποῦ εἶναι, δηλ. ἓνας διαλογισμὸς ἐπάνω στὴν προέλευση τῆς κ ρ υ μ μ ἔ ν η ς ἱ σ τ ο ρ ῖ α ς μ α ς. Τὸ ἐρώτημα: Τί ἐστὶ τὸ Εἶναι; πρέπει τὸ ἴδιο νὰ παραμείνη ἐντὸς τῆς ἱστορίας τοῦ Εἶναι, ἂν πρόκειται, μὲ τὴ σειρά του, νὰ ἐκπτύξη καὶ νὰ διατηρήσῃ τὴν ἱστορικὴ του σπουδαιότητα. Θὰ συνεχίσωμε τὸν λόγον μας περὶ τοῦ Εἶναι, ἐν ὄψει αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος.



Ο ΠΕΡΙΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ

ΑΚΡΙΒΩΣ ὅπως μὲ τὸ «ἐστὶ» ἔχομε ἕναν ἐντελῶς οἰκεῖο τρόπο τοῦ λέγειν περὶ τοῦ Εἶναι, ἔτσι μὲ τὴν κατονομασία τοῦ ὀνόματος «Εἶναι» ἀντιμετωπίζομε τοὺς ἐντελῶς ὠρισμένους — ὅπου ἔγιναν ἤδη τυποποιημένοι — τρόπους τοῦ λέγειν: Εἶναι καὶ γίνεσθαι· Εἶναι καὶ φαίνεσθαι· Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι· Εἶναι καὶ ὀφείλειν.

Ὅταν λέμε «Εἶναι», εἴμαστε ὡς καταναγκασμένοι νὰ συνεχίσωμε: Εἶναι καὶ ἰ... Τοῦτο τὸ «καὶ» δὲν σημαίνει μόνον πῶς περιστασιακῶς ἐπιθέτομε καὶ κάτι παραπάνω· ἂν λέμε κάτι παραπάνω εἶναι γιὰ νὰ διακριθῇ τὸ «Εἶναι»: Εἶναι καὶ ἰ ὅ χ ἰ... Ἄλλὰ αὐτοὶ οἱ ὡς τυποποιημένοι ὅροι περιγράφουν ταυτοχρόνως καὶ κάτι πού ἂν καὶ διαφοροποιημένο ἀπὸ τὸ Εἶναι, τοῦ ἀνήκει κατὰ κάποιον τρόπο, ἔστω καὶ ὡς ἂν τὸ Ἔτερό του.

Ἡ μέχρι τώρα πορεία τοῦ ἐρωτήματός μας δὲν ἀποσαφήνισε μόνον τὴ δική του περιοχὴ. Βεβαίως τὸ ἴδιο τὸ ἐρώτημα, τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα τῆς μετα-φυσικῆς, κατ' ἀρχὴν δὲν τὸ νοήσαμε παρὰ ὡς κάτι πού μᾶς ἦρθε ἀπὸ κάπου. Ἀλλὰ σιγὰ - σιγὰ τὸ ἐρώτημά μας ἀποκαλύφθηκε ὡς ἄξιο νὰ τεθῇ. Ὅλοένα καὶ περισσότερο ἀποδεικνύεται ὅτι ἀποτελεῖ τὸ κρυμμένο θεμέλιο τῆς ἱστορικῆς μας ὑπαρξῆς. Καὶ τέτοιο παραμένει ἀκόμη καὶ δταν — καὶ ἀκριβῶς

δταν — αὐτοϊκανοποιημένοι καὶ πολυπράγμονες κινούμαστε ἐπάνω ἀπὸ αὐτὸ τὸ θεμέλιο, σὰν ἐπάνω ἀπὸ μιὰν ἐλαφρῶς καλυμμένη ἄβυσσο.

Θὰ ἐξετάσωμε τώρα τὶς διαφορὰς πού ὑπάρχουν ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ Ἔτερο [τὸ ἕτερο πρὸς τὸ εἶναι]. Καὶ ἡ ἐμπειρία πού θὰ ἀποκτήσωμε ὕστερα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐξέταση θὰ μᾶς δείξῃ πῶς, ἀντίθετα πρὸς τὴν τρέχουσα γνώμη, γιὰ μᾶς τὸ εἶναι εἶναι διτιδήποτε ἄλλο παρὰ μιὰ κενὴ λέξη, καὶ μάλιστα καθορίζεται τόσο πολὺπλευρα, πού μᾶς εἶναι ἐξαιρετικὰ δύσκολο νὰ διατηρήσωμε ὅσο πρέπει αὐτὴ τὴν καθοριστικότητά του. Μόνο πού τοῦτο δὲν ἀρκεῖ. Αὐτὴ ἡ ἐμπειρία πρέπει νὰ ἀναπτυχθῇ σὲ μιὰ θεμελιακὴ ἐμπειρία τῆς μελλοντικῆς ιστορικῆς μας ὑπαρξῆς. Προκειμένου νὰ ἐπιτελέσωμε τὶς διακρίσεις κατὰ τὸν καταλληλότερο τρόπο ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχή, δίνομε τὶς παρακάτω κατευθύνσεις:

1. Τὸ εἶναι ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὸ Ἔτερο καὶ συνεπῶς μ' αὐτὴ τὴ διαστολὴ ἔχει ἤδη ἓνα καθορισμό.

2. Ἡ ἀντιδιαστολὴ πραγματοποιεῖται ἀπὸ τ έ σ σ ε ρ ι ς ἀπόψεις, πού μεταξὺ τους ἀλληλοσυσχετίζονται. Συνεπῶς αὐτὸς ὁ καθορισμὸς τοῦ εἶναι πρέπει εἴτε νὰ διακλαδωθῇ καὶ νὰ ἀνυψωθῇ εἴτε νὰ μειωθῇ.

3. Αὐτὲς οἱ διακρίσεις οὐδόλως εἶναι τυχαῖες. Αὐτὸ πού τηρεῖται σὲ διαστολὴ ἔχει μιὰ πρωθόρμητη τάση νὰ ἐνωθῇ. Ὡστε αὐτὲς οἱ διακρίσεις ἔχουν ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα.

4. Οἱ ἀντιπαραθέσεις, πού κατ' ἀρχὴν φαίνονται ὡσὰν τύποι, δὲν ἔχουν προκύψει τυχαῖα οὔτε εἰσῆχθησαν στὴ γλῶσσα ὡς ἔτοιμοι τρόποι τοῦ λέγειν. Ἐχουν προκύψει σὲ στενὸ συσχετισμὸ μὲ τὴ φανέρωση τοῦ εἶναι, τῆς ὁποίας ἡ ἀποκαλυπτικὴ διαδικασία ἦταν καθοριστικὴ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς Δύσεως. Ἀρχισαν μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς φιλοσοφικῆς διερώτησης.

5. Αὐτὲς οἱ διακρίσεις δὲν κυριαρχοῦν μόνον ἐντὸς τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας. Διαπερνοῦν κάθε γνώση, πράξη καὶ λόγο, ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ὅπου δὲν μνημονεύονται συγκεκριμένως ἢ ἀκριβῶς μ' αὐτὲς τὶς λέξεις.

6. Ἡ σειρά μὲ τὴν ὁποία ἐτέθησαν οἱ ὅροι ἀποτελεῖ ἤδη ἐνδειξὴ τῆς σειρᾶς μὲ τὴν ὁποία συνδέονται ἐσωτερικὰ καὶ ἐνδειξὴ τῆς ἱστορικῆς σειρᾶς, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἐσχηματίσθησαν.

Οἱ δύο πρῶτες διακρίσεις (Εἶναι καὶ γίνεσθαι, Εἶναι καὶ φαίνεσθαι) μορφοποιοῦνται ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Καθὼς εἶναι οἱ πιὸ ἀρχαῖες εἶναι καὶ οἱ πιὸ συνήθεις.

Ἡ τρίτη διάκριση (Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι), τὴν ὁποία προέκασαν ἀπὸ τόσο παλιὰ ὅσο καὶ τὶς πρῶτες δύο, ἀναπτύχθηκε, καὶ ἀπετέλεσε κανόνα, μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, προσέλαβε δὲ τὴ γνήσια μορφή τῆς μόνο μὲ τὴν ἔναρξη τῆς νεώτερης ἐποχῆς. Ὡστόσο συλλειτουργεῖ οὐσιωδῶς ἤδη ἀπὸ τὸν καιρὸ αὐτῆς τῆς ἔναρξης. Εἶναι — σὲ συμφωνία μὲ τὴν ἱστορία τῆς — ἢ πιὸ περίπλοκη διάκριση καὶ ἢ πιὸ προβληματικὴ ὡς πρὸς τὸ σκοπὸ τῆς. (Γι' αὐτὸ παραμένει γιὰ μᾶς ἢ πιὸ ἀξιερώτητη).

Ἡ τέταρτη διάκριση (Εἶναι καὶ ὀφείλειν) προεκλάσθη μόνον ἐκ τοῦ μακρόθεν μὲ τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ ὄντος* ὡς ἀγαθοῦ*, καὶ ἀνήκει παντελῶς στὴ νεώτερη ἐποχὴ. Ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ δέκατου ὀγδοοῦ αἰῶνα ἔχει δημιουργήσει μιὰ ἀπὸ τὶς κυριαρχοῦσες θέσεις τοῦ συγχρόνου πνεύματος ἔναντι τοῦ ὄντος ἐν γένει.

7. Ἄν εἶναι νὰ θέση κανεῖς τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ Εἶναι ριζικῶς, πρέπει νὰ κατανοήσῃ τὸ ἔργο τῆς ἐκπτυξῆς τῆς ἀλήθειας τῆς οὐσίας τοῦ Εἶναι, πρέπει νὰ λάβῃ μιὰ ἀπόφαση σχετικὰ μὲ τὶς κρυμμένες δυνάμεις ποὺ ὑπάρχουν μέσα σ' αὐτὲς τὶς διακρίσεις, προκειμένου νὰ τὶς ἐπανακαταστήσῃ στὴν ἀλήθεια τους.

Ὅλες τοῦτες τὶς προκαταρκτικὲς παρατηρήσεις πρέπει νὰ τὶς ἔχωμε συνέχεια στὸ νοῦ μας, καθὼς θὰ ἀναπτύσσωμε τὶς παρακάτω σκέψεις.

1

Εἶναι καὶ γίνεσθαι

Τοῦτη ἢ διάκριση καὶ ἀντιπαράθεση στέκεται στὴν ἀρχὴ τῆς ἐρώτησης περὶ τοῦ Εἶναι. Ἀκόμη σήμερα εἶναι ὁ πιὸ συνήθης περιορισμὸς τοῦ Εἶναι ἀπὸ τὸ ἕτερο· διότι προβαίνει ἄμεσα στὰ μάτια μας, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν παράσταση ἑνὸς πηγμένου Εἶναι, ποὺ κατάντησε αὐτονόητη. Ὅ,τι γίνεται δὲν εἶναι ἀκόμη. Ὅ,τι εἶναι δὲν χρειάζεται πλέον νὰ γίνεται. Ὅ,τι «εἶναι», τὸ ὄν, ἄφησε ὅλο τὸ γίνεσθαι πίσω του, ἂν πράγματι ποτὲ ἔγινε ἢ μποροῦσε

νά γίνη. Ὅτι «εἶναι», στήν κυριολεξία του, ἀντιστέκεται, ἐπίσης, σέ κάθε παρώθηση τοῦ γίγνεσθαι.

Μέ βλέμμα εὐρὺ καί στό ὕψος τοῦ ἔργου του, ὁ Παρμενίδης, ὁ ὁποῖος ἔζησε κατὰ τή μετὰβαση ἀπό τόν 6ο πρὸς τόν 5ο αἰῶνα, ἐξέθεσε ποιητικά τίς σχέσεις του, σχετικά μέ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, σέ ἀντίθεση πρὸς τὸ γίγνεσθαι. Τὸ «διδασκτικὸ ποίημά» του μᾶς παρεδόθη ἀποσπασματικῶς, ἂν καί σέ μεγάλα καί οὐσιαστικά κομμάτια. Ἴδου μερικοὶ στίχοι (Ἄπ. VIII, 1 - 6) :

*μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἔδν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν, ἔστι γαρ
οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἦδ' ἀτέλεστον, οὐδὲ ποτ' ἦν
οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές*.

«Ἄλλὰ μόνος μένει ἀκόμη ὁ μῦθος τοῦ δρόμου
(ἐπὶ τοῦ ὁποίου ἀνοίγει) αὐτὸ πού εἶναι τὸ εἶναι·
ἐπ' αὐτοῦ (τοῦ δρόμου) ὑπάρχουν πολλές ἐνδείξεις:
πῶς τὸ εἶναι χωρὶς γέννηση καὶ χωρὶς φθορὰ
στέκεται πλήρες καὶ ἀσάλευτο, χωρὶς νὰ χρειάζεται νὰ τελειώση
οὔτε ἦταν πρὶν οὔτε θὰ εἶναι στό μέλλον
διότι καθὼς εἶναι τὸ παρὸν εἶναι ἔλο ταυτοχρόνως·
μοναδικὸ ἐνοποιοῦν ἔνα,
αὐτὸ καθεαυτὸ αὐτοσυλλεγόμενο (συνεχόμενο, πλήρες ἀπὸ παρὸν)».

Αὐτὲς οἱ λίγες λέξεις στέκονται σὰν ἀρχαῖκὰ ἐλληνικὰ ἀγάλματα. Αὐτὰ πού κατέχομε ἀπὸ τὸ διδασκτικὸ ποίημα τοῦ Παρμενίδη περιέχονται σέ ἓνα μικρὸ τετράδιο, τὸ ὁποῖο θεθαίως ἐκμηδενίζει δλόκληρες βιβλιοθηκῆς ἀπὸ φιλοσοφικὰ ἔργα, πού πιστεύουν στήν ἀναγκαιότητα τῆς ὑπαρξῆς των. Κάθε σημερινὸς διανοητῆς πού γνωρίζει τὸ ὑψηλὸ μέτρο τέτοιων διανοητικῶν ρημάτων, κάθε ἐπιθυμία πού ἔχει γιὰ νὰ γράψῃ βιβλία θὰ τῆ χάσῃ.

Αὐτὰ πού λέγονται ἐδῶ, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ εἶναι, εἶναι σήματα*, ὄχι σημεῖα τοῦ εἶναι, οὔτε κατηγορήματά του, ἀλλὰ αὐτὰ πού, δταν ἀτενίζουμε πρὸς τὸ εἶναι, δείχνονται μόνα τους, ἀναβρύ-

ζουν από τὸ ἴδιο τὸ εἶναι. Πράγματι, μὲ μιὰ τέτοια ἀτένιση πρὸς τὸ εἶναι, πρέπει νὰ ἀπομακρύνωμε ἐνεργῶς ἀπὸ αὐτὸ κάθε γέννηση καὶ κάθε φθορὰ κλπ.: Καθὼς τὰ ἀπομακρύνωμε, τὰ ἀπαλείφομε. Αὐτὸ πού κρατιέται μακριὰ μὲ τὸ ἄ-* καὶ τὸ οὐδέ* δὲν στέκεται στὸ μέτρο τοῦ εἶναι. Τὸ μέτρο του εἶναι κάτι ἐντελῶς ἄλλο.

Ἄπὸ ὅλα αὐτὰ συμπεραίνομε τὰ ἑξῆς: Τὸ εἶναι δείχνεται σ' αὐτὸ τὸ ποίημα ὡς ἡ αὐτοτελής, αὐτοσυλλεγόμενη γνησιότητα τοῦ σταθεροῦ, ἀπείραχτο ἀπὸ τὴν ταραχὴ καὶ τὴ μεταβολή. Ἄκόμενη καὶ σήμερα, συνηθίζουσι, καθὼς ἐκθέτουσι τὴν ἀρχὴν τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας, σ' αὐτὴ τὴ διδασκαλίαν τοῦ Παρμενίδου νὰ ἀντιπαραθέτουσι τὴ διδασκαλίαν τοῦ Ἡρακλείτου. Ἄπὸ αὐτὸν ξεκινάει μιὰ συχνὰ ἐπαναλαμβανόμενη φράσις: *πάντα ρεῖ*, τὰ πάντα ρέουσι. Συνεπῶς δὲν ὑπάρχει εἶναι. Τὰ πάντα «εἶναι» γίνεσθαι.

Ἡ ἐμφάνισις τέτοιων ἀντιτιθεμένων φράσεων, ἀπὸ ἐδῶ τὸ εἶναι, ἀπὸ ἐκεῖ τὸ γίνεσθαι, κρίνεται πῶς εἶναι πολὺ φυσικὴ, διότι ἔτσι θεβαιώνεται, ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴν τῆς φιλοσοφίας, αὐτὸ πού θὰ διαπεράσῃ ὀλόκληρην τὴν ἱστορίαν τῆς, δηλαδὴ ἐκεῖ πού ἕνας φιλόσοφος λέγει Α, ὁ ἄλλος λέγει Β, καὶ ὡστόσο στὸ βαθμὸ πού αὐτὸς λέγει Α, ὁ ἄλλος τότε λέγει Β. Ἄν ἀντίθετα θεβαιώσῃ κανεὶς πῶς μέσα στὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας ὅλοι οἱ διανοητὲς εἶπαν στὸ θάθος τὸ ἴδιον πρᾶγμα, τοῦτο παραξενεῖ πολὺ τὸν κοινὸ νοῦ. Πρὸς τί τότε ὅλη αὐτὴ ἡ πολύμορφος καὶ περιπλεγμένη ἱστορία τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας, ἂν ὅλοι λέγετε τὸ ἴδιον πρᾶγμα; Τότε θὰ ἀρκοῦσε ἡ φιλοσοφία. Τὸ πᾶν ἔχει ἤδη εἰπωθῆ. Ἄλλὰ αὐτὸ «τὸ ἴδιον πρᾶγμα» ἔχει — καὶ τοῦτο ἀποτελεῖ τὴν ἐσωτερικὴν του ἀλήθειαν — τὸν ἀνεξάντλητον πλοῦτον αὐτοῦ πού κάθε ἡμέρα εἶναι ὅταν νὰ εἶναι ἡ πρώτη τοῦ ἡμέρας.

Ὁ Ἡρακλείτης, στὸν ὅποιο ἀντιπαραθέτουσι χονδροειδῶς τὸν Παρμενίδην, καθὼς τοῦ ἀποδίδουσι τὴ διδασκαλίαν τοῦ γίνεσθαι, λέγει στὴν πραγματικότηταν τὸ ἴδιον πρᾶγμα μὲ τὸν τελευταῖον. Ἀλλοιῶς δὲν θὰ ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους ἀνάμεσα στοὺς μεγάλους Ἕλληνας, ἂν ἔλεγε ἄλλα πράγματα. Μόνον πού δὲν πρέπει ἡ διδασκαλία του γιὰ τὸ γίνεσθαι νὰ ἐρμηνευθῆ σύμφωνα μὲ τίς ἰδέας ἐνὸς δαρβινιστῆ τοῦ 19ου αἰῶνα. Βεβαίως, ἡ κατοπινὴ ἐκθεσις τῆς ἀντιπαραθέσεως τοῦ εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι, ποτὲ δὲν ἔγινε τόσο μοναδικὰ καὶ μὲ τόση πληρότητα ὅσο στίς ῥήσεις τοῦ Παρ-

μενίδη. Κατ' αὐτὴν τὴν μεγάλην ἐποχὴν τὸ λέγειν περὶ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων μετέχει τὸ ἴδιο στήν (κρυμμένη) οὐσία τοῦ εἶναι, γιὰ τὸ ὅποιο μιλάει. Σὲ μιὰ τέτοια ἱστορική ἀναγκαιότητα ἔγκειται τὸ μυστικὸ τοῦ μεγαλείου. Γιὰ λόγους ποὺ θὰ ἀποσαφηνισθοῦν παρακάτω θὰ περιορίσωμε τὴν παρούσα συζήτησή μας γύρω ἀπὸ αὐτὴ τὴν διάκριση, δηλ. τὸ «εἶναι καὶ γίγνεσθαι», σ' αὐτὲς τὶς λίγες ἐνδείξεις.

2

εἶναι καὶ φαίνεσθαι

Τοῦτη ἡ διάκριση εἶναι τὸ ἴδιο παλιά, ὅπως καὶ ἡ προηγούμενη. Ἡ ταυτόχρονη πρωταρχικότητα ἀμφοτέρων τῶν διακρίσεων (εἶναι καὶ γίγνεσθαι, εἶναι καὶ φαίνεσθαι) μαρτυρεῖ μιὰ βαθύτερη συνάφεια, ἡ ὁποία ἀκόμη καὶ σήμερα βρίσκεται κρυμμένη. Αὐτὴ ἡ δεύτερη διάκριση (εἶναι καὶ φαίνεσθαι) δὲν μπόρεσε μέχρι σήμερα νὰ ἀναπτυχθῆ ἐκ νέου, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ γνήσιο περιεχόμενό της. Γιὰ νὰ γίνῃ τοῦτο εἶναι ἀναγκαῖο νὰ τὴν συλλάβωμε ἀρκτικά, δηλαδὴ σύμφωνα μὲ τὴν ἐλληνικὴ ἀντίληψη. Τοῦτο δὲν εἶναι εὐκόλο γιὰ μᾶς, ποὺ μᾶς θαρῦνει ἡ παρανόηση τῆς σύγχρονης γνωσιοθεωρίας καὶ ποὺ στήν ἀπλότητα τοῦ οὐσιώδους ἀντιδροῦμε μόνο μὲ δυσκολία καὶ τὶς περισσότερες φορές ὡσὰν νὰ ἦταν κάτι τὸ ἄδειο.

Κατ' ἀρχὴν ἡ διάκριση φαίνεται σαφῆς. εἶναι καὶ φαίνεσθαι σημαίνει: Τὸ πραγματικὸ σὲ διάκριση καὶ σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ ἀπράγματο· τὸ αὐθεντικὸ σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ ἀναυθεντικὸ. Σὲ τούτῃ τὴν διάκριση ὑπάρχει ἐπίσης μιὰ ἀποτίμηση, ὅπου τὸ εἶναι προτιμᾶται. Ὅπως λέμε: τὸ θαῦμα καὶ τὸ θαυμαστό, ἔτσι λέμε τὸ φαινόμενο καὶ τὸ φαινομενικὸ. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ φαίνεσθαι συχνὰ ἀνάγεται στὴν διάκριση ποὺ μνημονεύσαμε πρώτη, στὸ εἶναι καὶ γίγνεσθαι. Φαινομενικὸ εἶναι αὐτὸ ποὺ ἀπὸ καιρὸ σὲ καιρὸ προβάλλει καὶ ὕστερα ἐξαφανίζεται· εἶναι τὸ ἐφήμερο καὶ τὸ ἀσταθές, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ σταθερὸ εἶναι.

Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ τὸ φαίνεσθαι μᾶς εἶναι κοινῶς γνωστὴ· εἶναι κι' αὐτὴ ἓνα ἀπὸ τὰ ἐφθαρμένα νομίσματα, ποὺ τὰ κυκλοφοροῦμε ἀνερευνητὰ ἀπὸ χέρι σὲ χέρι μέσα σὲ μιὰ ἐπιπεδω-

μένη καθημερινότητα. Στήν καλύτερη περίπτωση, χρησιμοποιούμε τούτη τή διάκριση ὡσάν ἠθικὴ συμβουλή καὶ ὡσάν κανόνα ζωῆς: νὰ ἀποφεύγωμε τὸ φαίνεσθαι, καὶ στὴ θέση του νὰ ἀγωνιζόμεσθε νὰ θέσωμε τὸ εἶναι: «καλύτερα νὰ εἶσαι παρά νὰ φαίνεσαι».

Ὅστόσο, μολονότι τούτη ἡ διάκριση εἶναι αὐτονόητη καὶ τρέχουσα, δὲν καταλαβαίνομε ὡς ποῖο βαθμὸ ἀκριβοῦς τὸ εἶναι καὶ τὸ φαίνεσθαι ἀποχωρίζονται πρωταρχτικῶς. Τὸ ὅτι ἀποχωρίζονται, σημαίνει πὼς ὑπάρχει συνάφεια μεταξύ τους. Σὲ τί συνίσταται αὕτη; Πάνω ἀπ' ὅλα πρέπει νὰ κατανοήσωμε τὴν κρυμμένη ἐνότητα ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ φαίνεσθαι. Δὲν τὴν κατανοοῦμε πλέον, διότι βρισκόμαστε ριγμένοι ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρο, ὅπου τούτη ἡ διάκριση ἀναπτύχθηκε πρωταρχτικὰ μέσα στὴν ἱστορία καὶ τώρα πλέον τὴ συνεχίζομε ὡς κάτι ποῦ κάποτε καὶ κάπου ἐτέθη σὲ κυκλοφορία.

Γιὰ νὰ κατανοήσωμε τὴ διάκριση πρέπει νὰ ἐπιστρέψωμε στὴν ἱστορικὴ ἀφετηρία.

Ὅστόσο, ἀν ἀποφύγωμε ἐγκαίρως τὴν ἐπιπολαιότητα καὶ τὴ φλυαρία, θὰ μπορέσωμε νὰ βροῦμε ἀκόμη ἐντὸς μας ἓνα δρόμο ποῦ ὀδηγεῖ πρὸς τὴν κατανόηση τῆς διάκρισης αὐτῆς. Λέμε «φαίνεσθαι» καὶ γνωρίζομε τὸ φαινόμενο τῆς βροχῆς καὶ τὴν ἠλιοφάνεια. Ὁ ἥλιος φαίνει. Διηγούμεσθε: «Τὸ δωμάτιο φωτίστηκε θαιμπὰ ἀπὸ τὴν [φωτο]φάνεια [Schein] ἐνὸς κεριοῦ». Ἡ ἀλεμανικὴ διάλεκτος ἔχει τὴ λέξη «Scheinholz», δηλ. τὸ ξύλο ποῦ φωτίζει μέσα στὴ νύχτα. Ἀπὸ ἐξεικονίσεις ἀγίων γνωρίζομε τὴν ἄλω [Heiligenschein, ἀγιοφάνεια], τὸν ἀκτινοβολοῦντα δακτύλιο γύρω ἀπὸ τὸ κεφάλι τους. Ἀλλὰ γνωρίζομε καὶ τοὺς Scheinheilige [τοὺς ψευτοαγίους, τοὺς φαινομενικὰ ἀγίους], αὐτοὺς ποῦ φαίνονται ὡς ἄγιοι, ἀλλὰ δὲν εἶναι. Γνωρίζομε ἐπίσης τὴν Scheingefecht [τὴ φαινομενικὴ μάχη], μιὰν ἐπιχείρηση ποῦ δίνει τὴν ἐντύπωση μάχης. Ὁ ἥλιος φαίνεται [ἐμφανίζεται], ἐνῶ φαίνεται [παρέχει τὴν ἐντύπωση] νὰ γυρνᾷ γύρω ἀπὸ τὴ γῆ. Τὸ φεγγάρι, ποῦ φαίνεται [Scheint], φαίνεται νὰ ἔχη δύο πῶδια διάμετρο, καὶ τοῦτο μόνον κατὰ τὰ φαινόμενα. Ἐδῶ λοιπὸν συναντοῦμε δύο εἶδη φαίνειν καὶ φαίνεσθαι. Ἀλλὰ δὲν τίθενται ἀπλῶς τὸ ἓνα δίπλα στὸ ἄλλο, παρά τὸ ἓνα εἶναι ποικιλία τοῦ ἄλλου. Ὁ ἥλιος π.χ. φαίνεται νὰ κινεῖται γύρω ἀπὸ τὴ γῆ ἐπειδὴ φαίνει, δηλ. φωτίζει καὶ φωτίζοντας φανε-

ρώνεται, δηλ. ἔρχεται στήν προ-φάνεια [zum Vorschein]. Βεβαίως καθὼς ὁ ἥλιος φαίνει ὡς φῶς, ὡς ἀκτινοβολία, ταυτοχρόνως γνωρίζομε τὴν ἀκτινοβολία ὡς θερμότητα. Ὁ ἥλιος φαίνει: φανερώνει τὸν ἑαυτό του καὶ ζεσταίνει. Ἡ φωτοβολία τῆς ἄλλω φέρνει στὸ φῶς τὴν ἀγιότητα.

Ἄν κυττάξωμε προσεκτικώτερα θὰ δοῦμε τρεῖς τρόπους τοῦ φαίνεσθαι: 1. Τὸ φαίνεσθαι ὡς ἔλλαμψη καὶ φωτισμό· 2. Τὸ φαίνεσθαι ὡς ἐμ-φαίνειν, ὡς προ-φαίνειν, ὡς κάτι πού ἔρχεται στὸ φῶς· 3. Τὸ φαίνεσθαι ὡς ἀπλὸ ἐπιφαινόμενο. Ἄλλὰ ταυτοχρόνως εἶναι σαφές πῶς τὸ δεύτερο, ὡς ἄνω, «φαίνεσθαι», τὸ ἐμφαίνειν μὲ τὸ νόημα τοῦ αὐτοδείκνυσθαι, ἰδιάζει τόσο στὸ φαίνεσθαι ὡς ἔλλαμψη ὅσο καὶ στὸ φαίνεσθαι ὡς ἐπιφαινόμενο, καὶ μάλιστα ὄχι ὡς τυχαία ἰδιότητα, ἀλλὰ ὡς θεμέλιο τῆς δυνατότητάς του. Ἡ οὐσία τοῦ φαίνεσθαι ἔγκειται στὸ ἐπιφαίνεσθαι. Εἶναι τὸ αὐτο-δείκνυσθαι, αὐτο-παρουσιάζεσθαι, ἐπ-ίστασθαι καὶ προ-ίστασθαι. Τὸ βιβλίον πού περιμέναμε ἀπὸ καιρὸ ἐφάνη τώρα, δηλ. προ-κεῖται, εἶναι πρό-χειρο, καὶ γι' αὐτὸ μπορούμε νὰ τὸ ἔχωμε. Λέμε: Τὸ φεγγάρι φαίνει, τοῦτο δὲν σημαίνει μόνο: διάπλωσε ἓνα φανέρωμα, μιὰ κάποια φωτερὰδα· ἀλλά: στέκεται στὸν οὐρανό, εἶναι παρ-όν, εἶναι. Τὰ ἀστέρια φαίνουν: καθὼς φωτίζουν εἶναι παρ-όντα. Τὸ Schein [φαίνειν] ἐδῶ ἔχει τὴ σημασία ἀκριβῶς τοῦ Sein [εἶναι]. (Οἱ στίχοι τῆς Σαπφούς: * ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάναν... * καὶ ἡ ποίηση τοῦ Ματίας Κλαούντιους: «Ἐνα νανούρισμα στὸ φῶς τοῦ φεγγαριοῦ [bei Mondschein] γὰ τραγουδήσω» παρέχουν καλὴ βάση γιὰ σκέψη ἐπάνω στὸ εἶναι καὶ φαίνεσθαι).

Ἄν προσέξωμε καλὰ αὐτὰ πού εἴπαμε παραπάνω θὰ βροῦμε τὴν ἐσωτερικὴ συνάφεια πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ φαίνεσθαι. Ἄλλὰ τούτη θὰ τὴν κατανοήσωμε πλήρως ἂν νοήσωμε τὸ «εἶναι» στήν ἀντίστοιχη πρωταρχικὴ, δηλ. ἑλληνικὴ, σημασία του. Γνωρίζομε πῶς τὸ εἶναι διανοίχθηκε στοὺς Ἑλληνας ὡς φύσις*. Ἡ προβαίνουσα καὶ κυριαρχοῦσα ἰσχὺς εἶναι καθεαυτῆ, ταυτοχρόνως, ἡ φαινομένη ἐπι-φάνεια. Οἱ ρίζες φύ-* καὶ φα-* σημαίνουν τὸ ἴδιο πρᾶγμα. Φύειν*, ἡ πρόβαση πού στηρίζεται στὸν ἑαυτό της, εἶναι φαίνεσθαι*, φωτίζειν, αὐτο-δείκνυειν, ἐπιφαίνεσθαι. Τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ εἶναι πού ἐν τῷ μεταξύ ἐκθέσαμε, μᾶλλον ὑπὸ μορφή ἀπαριθμήσεως, καὶ ἡ ἀναφορὰ μας στὸν Παρμε-

νίδη, μᾶς ἔδωσαν κάποια κατανόηση τῆς βασικῆς ἑλληνικῆς λέξης γιὰ τὸ εἶναι [δηλ. τῆς λέξης φύσις].

Θὰ ἦταν πολὺ διδακτικὸ νὰ ἀποσαφηνίζαμε τὴν ὀνομαστικὴ δύναμη αὐτῆς τῆς λέξης, ξεκινώντας καὶ ἀπὸ τοὺς μεγάλους Ἑλληνες ποιητές. Θὰ ἦταν ἀρκετὸ ἐν προκειμένῳ νὰ σημειώναμε πῶς γιὰ τὸν Πίνδαρο ἡ φυὰ* συνθέτει τὸν βασικὸ καθορισμὸ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς: *τὸ δὲ φυᾶ κράτιστον ἅπαν* αὐτὸ πού εἶναι μέσῳ τῆς (καὶ ἀπὸ τῆν) φυὰ* εἶναι τὸ ἰσχυρότερο ἀπὸ ὄλα (Ὀλυμπ. ᾠδὴ IX, 100)· φυὰ* σημαίνει αὐτὸ πού πρωταρχικὰ καὶ αὐθεντικὰ ἤδη ὑπάρχει: τὸ ἤδη παρ-όν, σὲ διάκριση ἀπὸ τὸ κατοπινὰ ἐπιβαλλόμενον μὲ βία ὡς πεποιημένο καὶ ὡς ἐπενεργημένο. Τὸ εἶναι εἶναι ὁ θεμελιακὸς καθορισμὸς τοῦ εὐγενοῦς καὶ τῆς εὐγένειας (δηλ. αὐτὸ πού ἔχει ὑψηλὴ προέλευση καὶ ἀναπαύεται σ' αὐτή). Σχετικὰ μ' αὐτὰ ὁ Πίνδαρος ἐπινοεῖ τὴ φράση: *γένει' οἶος ἐσσι μαθῶν* (Πυθ. 11, 72). «Εἶθε, καθὼς μαθαίνεις, νὰ γίνῃς αὐτὸς πού εἶσαι». Ἀλλὰ γιὰ τοὺς Ἑλληνες ἡ στάση δὲν εἶναι παρὰ τὸ ἴστασθαι, τὸ νὰ-ἴστασαι-στό-φῶς. «εἶναι» σημαίνει ἐπιφαίνεσθαι. Τὸ φαίνεσθαι δὲν εἶναι κάτι ἐπόμενο πού ἐνίστε συμβαίνει στό εἶναι. Τὸ εἶναι οὐσιώνεται ὡς ἐπιφαίνεσθαι.

Καὶ ἔτσι καταθρύβεται ὡς κενὴ κατασκευὴ ἡ γενικὰ παραδεκτὴ ἀποψη, πῶς ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐδίδαξε «κατὰ τρόπο ρεαλιστικὸ» ἔνα εἶναι καθεαυτὸ ἀντικειμενικὸ, σὲ διάκριση ἀπὸ τὸν σύγχρονον ὑποκειμενισμό. Αὐτὴ ἡ πλατεῖα διαδεδομένη ἀποψη βασίζεται σὲ μιὰ διανοητικὴ ἐπιπολαιότητα. Ὅρους ὅπως «ὑποκειμενικὸ», «ἀντικειμενικὸ», «ρεαλιστικὸ», «ἰδεαλιστικὸ», ὀφείλομε νὰ τοὺς παραμερίσωμε.

Μόνον τώρα εἴμαστε σὲ θέση, ἐπειδὴ διαθέτομε μιὰν ἀντίληψη περὶ τοῦ εἶναι περισσότερο σύμφωνη πρὸς αὐτὴν τῶν Ἑλλήνων, νὰ ἐπιτελέσωμε τὸ ἀποφασιστικὸ βῆμα, πού θὰ μᾶς ἀποκαλύψῃ τὴν ἐσωτερικὴ συνάφεια πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στό εἶναι καὶ στό φαίνεσθαι. Πρόκειται νὰ ἀποκτήσωμε ἐπίγνωση γιὰ μιὰ συνάφεια πού εἶναι πρωταρχικὰ καὶ μοναδικὰ ἑλληνικὴ, καὶ πού παρήγαγε ἀξιοσημειώτες συνέπειες στό Δυτικὸ πνεῦμα. Τὸ εἶναι οὐσιώνεται ὡς φύσις*. Ἡ προβαίνουσα κυριάρχηση εἶναι ἐπιφάνεια. Καὶ ἔρχεται στὴν προ-φάνεια. Ἦδη τοῦτο συνεπάγεται: τὸ εἶναι, δηλ. τὸ ἐπιφαίνεσθαι, ἐξέρχεται ἀπὸ τὴν κάλυψη. Καθὼς τὸ ὄν ὡς

τοιούτο εἶναι, τίθεται καὶ ἴσταται στήν ἐκ-κάλυψη, στήν ἀλήθεια*. Μεταφράζομε — καὶ τοῦτο ταυτοχρόνως σημαίνει ὅτι τὴν παρανοοῦμε ἄσχεφτα — τούτῃ τῇ λέξει μὲ τὸ «Wahrheit [=ἀλήθεια, στὰ γερμανικά]». Βεβαίως ἄρχισαν σιγὰ-σιγὰ νὰ μεταφράζουν τὴν ἑλληνικὴ λέξη ἀλήθεια* κατὰ κυριολεξία. Μόνο πὺ τοῦτο δὲν βοηθάει πολὺ, ἂν κανεῖς πάη νὰ νοήσῃ ἄμεσα τὴ λέξη Wahrheit κατὰ ἓνα ἐντελῶς ἀνελλήνιστο νόημα καὶ ἀποδῶσῃ τοῦτο τὸ ἄλλο νόημα στήν ἑλληνικὴ λέξη. Διότι ἡ ἑλληνικὴ οὐσία τῆς ἀλήθειας εἶναι δυνατὴ μόνο σὲ ἐνότητα μὲ τὴν ἑλληνικὴ οὐσία τοῦ εἶναι, ὡς φύσεως*. Ἐξ αἰτίας τῆς ἰδιότυπης καὶ οὐσιαστικῆς συνάφειας πὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ φύση* καὶ στήν ἀλήθεια*, μποροῦν οἱ Ἕλληγες νὰ πῶν: Τὸ ὄν εἶναι ἀληθές, ἐπειδὴ εἶναι ὄν. Τὸ ἀληθές εἶναι ὄν, ἐπειδὴ εἶναι ἀληθές. Τοῦτο σημαίνει: ἡ αὐτοδεικνύομενη ἰσχὺς στέκεται στήν ἐκκάλυψη. Τὸ ἐκκαλυπτόμενο ὡς τοιοῦτο ἔρχεται αὐτοδεικνύομενο στὴ στάση. Ἡ ἀλήθεια ὡς ἐκ-κάλυψη δὲν εἶναι ἓνα πρόσθεμα στὸ εἶναι.

Ἡ ἀλήθεια ἀνήκει στὴν οὐσία τοῦ εἶναι. Τὸ νὰ εἶναι ὄν σημαίνει: νὰ ἔρχεται στήν προ-φάνεια, νὰ προβαίη [ἀνα]φαινόμενο, νὰ αὐτο-τίθεται, κάτι νὰ παρ-άγεται. Ἀντίθετα, τὸ νὰ μὴ-εἶναι, σημαίνει: νὰ ἀποχωρῇ ἀπὸ τὴν ἐμφάνεια, ἀπὸ τὴν παρουσία. Στὴν οὐσία τῆς ἐμφάνειας ἔγκειται τὸ προ- καὶ ἀπο-χωρεῖν, τὸ πρὸ- καὶ ἀπὸ- στὴ γνήσια δεικτικὴ τους σημασία. Ἔτσι, τὸ εἶναι διασκορπίζεται στήν πολυμορφία τοῦ ὄντος. Τοῦτο τὸ τελευταῖο διαπλώνεται: ὡς τὸ ἐγγὺς καὶ τὸ ἐκάστοτε καὶ τὸ πανταχοῦ παρόν. Ὑπάρχει ὡς ἐπιφαινόμενο στὴ θεά, δοκεῖ*. Δόξα* σημαίνει θεᾶσθαι, δηλαδὴ ἡ θεά, ὑπὸ τὴν ὁποία τελεῖ κάτι. Στὴν περίπτωσιν πὺ ἡ θεά, σὲ συνάρτησιν μ' αὐτὸ πὺ ἐμφανίζεται, εἶναι κάτι τὸ διακεκριμένο, σημαίνει δόξα*, ἀκτινοβολία, κλέος. Στὴν ἑλληνιστικὴ θεολογία καὶ στήν Καινὴ Διαθήκη *δόξα Θεοῦ* σημαίνει gloria Dei, τὸ μεγαλεῖο τοῦ Θεοῦ. Τὸ κλέος, τὸ περίβλεπτο, σημαίνει ἑλληνικά: νὰ ἴστασαι ἐντὸς τοῦ φωτὸς καὶ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο νὰ ἀποκτᾶς σταθερότητα, εἶναι. Ἡ δόξα γιὰ τοὺς Ἕλληγες δὲν εἶναι κάτι πὺ ἐπιπροστίθεται καὶ πὺ μπορεῖ κανεῖς νὰ τὸ ἀποκτήσῃ ἢ ὄχι· εἶναι ὁ τρόπος τοῦ ὕψιστου εἶναι. Γιὰ τοὺς σημερινοὺς ἡ δόξα, ἀπὸ καιρὸ ἤδη, δὲν εἶναι παρὰ φήμη, καὶ ὡς τοιαύτῃ ἓνα ὕψιστα ἀμφισθητούμενο πρᾶγμα· ἓνα ἀπόκτημα

πού ρίχνεται και σκορπίζεται από τις εφημερίδες και το ραδιόφωνο — σχεδόν τὸ ἀντίθετο τοῦ εἶναι. "Όταν γιὰ τὸν Πίνδαρο ἡ δόξα ἀποτελῆ τὴν οὐσία τῆς ποιήσεως καὶ ποίηση εἶναι: θέτειν εἰς τὸ φῶς, τοῦτο οὐδόλως σημαίνει πῶς κατ' αὐτὸν ἡ ἔλευση στὸ φῶς παίζει ἕναν ἰδιαίτερο ρόλο, ἀλλὰ ἀπλῶς σημαίνει πῶς αὐτὸς σκέφτεται καὶ ποιεῖ σὰν "Ελληνας, δηλαδὴ ἴσταται στὴν ἐκ-τεθειμένη οὐσία τοῦ εἶναι.



Θέλομε νὰ δείξωμε ὅτι (καὶ κατὰ ποῖο τρόπο) γιὰ τοὺς "Ελληνας τὸ ἐμφαίνεσθαι ἀνήκει στὸ εἶναι: ἀκριβέστερα: ὅτι (καὶ κατὰ ποῖο τρόπο) τὸ εἶναι ἔχει τὴν οὐσία του καὶ στὸ ἐμφαίνεσθαι. Αὐτὸ ἀποσαφηνίσθηκε στὴν ὑψιστὴ δυνατότητα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, τούτῃ νοημένη μὲ τὴ μορφή πού τὴν συνέλαβαν οἱ "Ελληνας, μὲ τὴ δόξα [Ruhm] καὶ τὸ δοξάζειν. Ruhm σημαίνει δόξα*. Δοκέω* σημαίνει: ἀναδεικνύομαι, ἐμφαίνομαι, προβαίνω στὸ φῶς. Ἐδῶ ἐμβιώνεται ἡ θεά, ἡ ὄψη, ἡ περίδλεψη ὅπου κανεὶς ἴσταται: ἐνῶ στὴν ἄλλη λέξι, τὴν ἀντίστοιχὴ τῆς δόξας, τὸ κλέος*, ἐμβιώνεται τὸ ἄκουσμα, τὸ κάλεσμα. Ἔτσι, λοιπόν, δόξα εἶναι ἡ κλήση, στὴν ὁποία κανεὶς ἴσταται. Ὁ Ἡράκλειτος λέγει (Ἄπ. 29): *αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηγται ὄκωσπερ κτήνεα*. «Οἱ ἄριστοι διαλέγουσιν ἀπὸ ὅλα, μόνον ἕνα πρᾶγμα: δόξα ἀέναη ἀντὶ τῶν θνητῶν πραγμάτων· ἀλλὰ οἱ πολλοὶ χορταίνουσιν ὡσὰν τὰ ζῶα».

Ὅμως σὲ ὅλα αὐτὰ τίθεται ἕνας περιορισμὸς, ὁ ὁποῖος ταυτοχρόνως δείχνει τὸ πρᾶγμα στὴν οὐσιαστικὴ του πληρότητα. Δόξα* εἶναι ἡ θεωρία [δηλ. θεά, θωριά] ὅπου ἐντὸς τῆς στέκεται κανεὶς καί, στὴν εὐρύτερη σημασία τῆς, ἡ θεωρία πού κάθε ὄν κρύβει καὶ ξεκρύβει στὴν εἰδὴ του (εἶδος*, ἰδέα*). Μιὰ πολιτεία παρέχει μιὰ καταπληκτικὴ θεά. Ἡ ὄψη πού ἕνα ὄν ἔχει ἀπὸ μόνου του, καὶ πού γι' αὐτὸ τὸ λόγο τὴν προσφέρει ἀπὸ μόνου του, μπορεῖ κατὰ περίπτωσιν νὰ ἰδωθῆ ἀπὸ αὐτὴ ἢ τὴν ἄλλη ὀπτικὴ γωνία. Σύμφωνα μὲ τὶς διαφορὰς ὀπτικὰς γωνίας, ἡ προσφερόμενη ὄψη εἶναι κάθε φορὰ καὶ ἄλλη. Συνεπῶς εἶναι ταυτοχρόνως μιὰ ἄποψη πού ἐμεις λαμβάνομε καὶ διαμορφώνομε. Καθὼς ἀσχολούμαστε καὶ ζοῦμε μὲ τὰ ὄντα σχηματίζομε, ἀπὸ τὴν εἰδὴ τους, συνεχῶς

ἀπόψεις. Συχνά δὲ χωρὶς νὰ βλέπουμε ἐπακριβῶς τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα. Ξεκινώντας ἀπὸ ἕναν ὅποιον δρόμον καὶ ἀπὸ μιὰ ὅποια αἰτία φθάνομε νὰ ἔχωμε μιὰ ἄποψη τοῦ πράγματος. Σχηματίζομε μιὰ γνώμη γι' αὐτό. Καὶ ἔτσι, μπορεῖ νὰ συμβῆ, ἢ ἄποψη πού ἐπικαλούμαστε νὰ μὴ ἔχη καμμιά σχέση μὲ τὸ πρᾶγμα. Τότε πρόκειται γιὰ ἀπλή, ἔποψη, γιὰ παραδοχὴ [Annehmen]. Παραδεχόμεστε κάτι ὡς τέτοιον ἢ τέτοιο. Ἀπλῶς ἔχομε μιὰ γνώμη. Annehmen στὰ ἑλληνικὰ σημαίνει δέχεσθαι*. (Τὸ δέχεσθαι συνδέεται μὲ τὴν προσφορὰ τοῦ ἐμφαινέσθαι). Ἡ δόξα* ὡς μιὰ τέτοια ἢ τέτοια παραδοχὴ εἶναι ἴση μὲ τὴ γνώμη.

Τώρα φθάσαμε στὸ σημεῖον πού ἐπιδιώκαμε. Ἐπειδὴ τὸ εἶναι, ἢ φύσις*, συνίσταται εἰς τὸ ἐμφαινέσθαι, στήν προσφορὰ τῆς εἰδῆς καὶ τῆς ὄψης, ἴσταται, οὐσιωδῶς καὶ συνεπῶς ἀναγκαίως καὶ σταθερῶς, στὴ δυνατότητα μιᾶς ἐμφάνειας, ἢ ὅποια ἀκριβῶς ἐπικαλύπτει καὶ ἀποκρύπτει αὐτὸ πού στήν πραγματικότητα εἶναι τὸ ὄν, δηλ. τὴν ἐκκάλυψη. Αὐτὴ ἢ ὄψη, ὅπου τώρα ἴσταται τὸ ὄν, εἶναι τὸ φαί ν ε ι ν μὲ τὸ νόημα τῆς προφάνειας [«κατὰ τὰ φαινόμενα»]. Ὅπου ὑπάρχει ἢ ἐκκάλυψη τοῦ ὄντος, ἐκεῖ ὑπάρχει καὶ ἢ δυνατότητα τοῦ φαίνειν, καὶ ἀντιστρόφως: Ἐκεῖ πού τὸ ὄν ἴσταται στὸ φαίνειν καὶ θρῖσκεται ἐντός του, ὅπου ἀπὸ καιρὸ κατέχει μιὰ σίγουρη θέση, μπορεῖ τὸ φαίνειν νὰ θρυμματισθῆ καὶ νὰ ἐκπέση.

Μὲ τὴ λέξη δόξα* ὀνομάζονται πολλὰ πράγματα: 1. Περίβλεψη ὡς κλέος. 2. Περίβλεψη ὡς ἀπλή ὄψη, πού προσφέρει κάτι. 3. Περίβλεψη ὡς συγκεκριμένη εἰδῆ: τὸ «φαίνειν» ὡς ἀπλή προφάνεια. 4. Ἡ ἄποψη πού σχηματίζει ἕνας ἄνθρωπος, ἢ γνώμη. Αὐτὴ ἢ πολυσημία τῆς λέξης δὲν ὀφείλεται στήν ἀνεμελιά τῆς γλώσσας, ἀλλὰ εἶναι ἕνα παιχνίδι πού θεμελιώνεται βαθεῖα μέσα στήν ὀριμη σοφία μιᾶς μεγάλης γλώσσας, ἢ ὅποια διατηρεῖ οὐσιαστικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ εἶναι μέσα στὴ λέξη. Καὶ γιὰ νὰ δοῦμε τὰ πράγματα ἐξ ἀρχῆς σωστά, πρέπει νὰ προστατευθοῦμε ἀπὸ τὸ λάθος νὰ ἐκλάβωμε τὸ φαίνειν ὡς κάτι ἀπλῶς καὶ μόνον «φαντασιῶδες» ἢ «ὑποκειμενικό», καὶ ἔτσι νὰ τὸ ψευτίσωμε. Ἀντίθετα, ἰσχύει τὸ ἐξῆς: Ὅπως τὸ φαινόμενο ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ ὄν, ἔτσι ἀνήκει στὸ ὄν καὶ τὸ φαινομενικό.

* Ἄς σκεφθοῦμε τὸν ἥλιο. Καθημερινὰ ἀνατέλλει καὶ δύει,

για μᾶς. Μόνον λίγοι ἀστρονόμοι, φυσικοὶ καὶ φιλόσοφοι — κι' αὐτοὶ ἀκόμη μόνον ἕξ αἰτίας μιᾶς εἰδικῆς, λίγο ἢ πολὺ διαδεδομένης, γνώσης — ἀντιλαμβάνονται τοῦτο τὸ γεγονός ἐντελῶς διαφορετικὰ, δηλαδὴ ὡς κίνηση τῆς γῆς γύρω ἀπὸ τὸν ἥλιο. Ὡστόσο, τὸ φαίνεσθαι ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἴστανται ἡ γῆ καὶ ὁ ἥλιος, δηλ. τὸ ἠρθρινὸ τοπίο, ἡ δυσμικὴ θάλασσα, ἡ νύχτα, εἶναι φαινόμενα. Αὐτὸ τὸ φαίνεσθαι δὲν εἶναι ἕνα τίποτε. Οὔτε εἶναι ψευδές. Οὔτε εἶναι ἀπλὸ φαινόμενο συνθηκῶν τῆς φύσεως, πού στὴν πραγματικότητα εἶναι διαφορετικές. Αὐτὸ τὸ φαίνεσθαι εἶναι ἱστορικὸ καὶ ἱστορία, ἀποκαλυμμένο καὶ θεμελιωμένο στὴν ποίηση καὶ στὸ λόγο, καὶ ἔτσι ἀποτελεῖ οὐσιώδη περιοχὴ τοῦ κόσμου μας.

Μόνον ἡ ὑπερβολικὴ ἐξυπνάδα τῶν ἐπιγόνων καὶ κουρασμένων νομίζει πῶς μπορεῖ νὰ ἀπαλλαγῇ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἰσχὺ τοῦ φαίνεσθαι, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζει ὡς «ὑποκειμενικό», ὡσὰν ἡ οὐσία αὐτῆς τῆς «ὑποκειμενικότητας» νὰ μὴ ἦταν κάτι τὸ ἐντελῶς προβληματικό. Ἐν προκειμένῳ οἱ Ἕλληνες εἶχαν διαφορετικὴ ἐμπειρία. Ἦταν ὑποχρεωμένοι, ἀδιαλείπτως, νὰ ἀποσποῦν τὸ εἶναι ἀπὸ τὸ φαίνεσθαι καὶ νὰ τὸ προφυλάσσουν ἀπὸ τὸ τελευταῖο. (Τὸ εἶναι οὐσιώνεται στὴν ἐκκάλυψη).

Μόνο μὲ τὸν συνεχῆ ἀγῶνα ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ τὸ φαίνεσθαι ἀπέσπασαν τὸ εἶναι ἀπὸ τὸ ὄν καὶ ἔφεραν τὸ ὄν στὴ σταθερότητα καὶ στὴν ἐκκάλυψη: τοὺς θεοὺς καὶ τὴν πόλη, τοὺς ναοὺς καὶ τὴν τραγωδία, τὰ ἀθλήματα καὶ τὴ φιλοσοφία· ἀλλὰ δλα τοῦτα ἐν μέσῳ, καὶ κάτω ἀπὸ τὴν ἐποπτεία, τοῦ φαίνεσθαι, τὸ ὁποῖο οἱ Ἕλληνες ἔπαιρναν στὰ σοβαρά, ἔχοντας συνείδηση τῆς ἰσχύος του. Μόνο ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ καὶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα χαρακτηρίσθηκε τὸ φαίνεσθαι ὡς ἀπλὸ ἐπιφαινόμενο καὶ ἔτσι ὑποβαθμίστηκε. Ἐνῶ ταυτοχρόνως τὸ εἶναι ὡς ἰδέα* προήχθη σὲ ἕναν ὑπεραισθητὸ τόπο. Ἀνάμεσα στὰ ἀπλῶς φαινομενικὰ ὄντα ἐδῶ κάτω, καὶ στὸ πραγματικὸ εἶναι κάπου ἐπάνω ψηλὰ δημιουργήθηκε ἕνα χάσμα, ἕνας χωρισμός*. Σὲ τοῦτον τὸ χωρισμὸ ἐγκαταστάθηκε ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ταυτοχρόνως ἐρμήνευσε τὸ κατώτερο ὡς τὸ δημιούργημα καὶ τὸ ἀνώτερο ὡς τὸν δημιουργό. Τοῦτα τὰ μεταποιημένα ὄπλα τῆς ἀρχαιότητος ἐστράφησαν ἐναντίον τῆς (ὡς ἡ εἰδωλολατρεία) καὶ ἔτσι τὴν παραποίησαν. Ὡστε εἶχε δίκαιο ὁ Νίτσε δταν εἶπε: Ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι ἐκλαϊκευμένος πλατωνισμὸς.

Ἀντίθετα πρὸς αὐτά, ἡ μεγάλη ἐποχὴ τῆς ἑλληνικῆς παρουσίας ἦταν μιὰ μοναδικὰ δημιουργικὴ αὐτοκατάφαση ἀνάμεσα στὴ σύγχυση καὶ τὸν ἀνταγωνισμό τῶν δυνάμεων τοῦ εἶναι καὶ τοῦ φαίνεσθαι. (Σχετικὰ μὲ τὴν πρωταρχικὴ οὐσιαστικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή, στὸ εἶναι ὡς τοιοῦτο, καὶ στὴν ἀλήθεια μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐκκάλυψης καὶ τῆς ἀναλήθειας ὡς ἐπικάλυψης, βλ. «εἶναι καὶ Χρόνος» §§ 44 καὶ 68).

Γιὰ τὴ σκέψη τῶν πρώτων Ἑλλήνων διανοητῶν, ἡ ἐνότητα καὶ ὁ ἀνταγωνισμὸς τοῦ εἶναι καὶ τοῦ φαίνεσθαι εἶχε πρωταρχικὴ ἰσχὺ. Ὡστόσο, ὅλα τοῦτα ἐκφράσθηκαν κατὰ τὸν ὕψιστο καὶ καθαρότερο τρόπο στὴν ἑλληνικὴ τραγικὴ ποίηση. Ἄς σκεφθοῦμε ἐπὰν-νω στὸν «Οἰδίποδα Τύραννο» τοῦ Σοφοκλῆ. Ὁ Οἰδίποδας στὴν ἀρχὴ εἶναι ὁ σωτήρας καὶ ὁ βασιλιάς τῆς Πολιτείας· ζῆ στὴ λάμψη τῆς δόξας του καὶ στὴν εὐνοια τῶν θεῶν. Θὰ ἐκδιωχθῆ ἀπὸ τοῦτο τὸ φαίνεσθαι, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι ἀπλῆ ὑποκειμενικὴ ἀποψη, πού ὁ Οἰδίποδας ἔχει γιὰ τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ εἶναι αὐτὸ ἔπου ἐντὸς του συμβαίνει ἡ ἐμφάνεια τῆς ὑπαρξῆς του, δταν ἡ ἐκκάλυψη [ἀλήθεια] τοῦ εἶναι του θὰ τὸν δείξῃ φονιὰ τοῦ πατέρα του καὶ ἀτιμαστὴ τῆς μητέρας του. Ὁ δρόμος πού ὀδηγεῖ ἀπὸ ἐκείνη τὴ μεγαλόπρεπη ἀρχὴ ἕως αὐτὸ τὸ θλιβερὸ τέλος, εἶναι ἕνας ἀγώνας ἐνιαῖος καὶ μοναδικὸς ἀνάμεσα στὸ φαίνεσθαι (κάλυψη καὶ παραλλαγὴ) καὶ στὴν ἐκκάλυψη (στὸ εἶναι). Τὴν πόλη τὴν πολιορκεῖ ἡ «κάλυψη» τοῦ φονιᾶ τοῦ πρώην βασιλιᾶ Λαῖου. Μὲ τὸ πάθος ἐνὸς ἀνθρώπου πού ἴσταται στὴν ἀνοικτότητα τῆς δόξας καὶ πού εἶναι Ἕλληνας, ὁ Οἰδίποδας πάει νὰ ξεσκεπάσῃ αὐτὴ τὴν «κάλυψη». Βῆμα τὸ βῆμα, πρέπει νὰ στήσῃ τὸν ἑαυτό του στὴν ἐκκάλυψη [ἀλήθεια], τὴν ὁποία στὸ τέλος μπορεῖ νὰ τὴν ἀντέξῃ, μόνον ἀφοῦ ἐξορῶσῃ ὁ ἴδιος τὰ μάτια του, δηλ. ἐξερχόμενος ἀπὸ ὄλο τὸ φῶς, ἀφήνοντας τὸν μανδύα τῆς νύχτας νὰ τὸν περιβάλλῃ, καὶ κραυγάζοντας, ὡς τυφλὸς πλέον, νὰ ἀνοίξουν ὄλες οἱ θύρες, ὥστε ἕνας τέτοιος ἀνθρώπος νὰ ἀποκαλυφθῆ στὸ λαὸ ἀκριβῶς αὐτὸς πού εἶναι.

Ἄλλὰ δὲν πρέπει νὰ δοῦμε τὸν Οἰδίποδα μόνον ὡς τὸν ἀνθρώπο πού πέφτει· πρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε στὸν Οἰδίποδα αὐτὴ τὴ μορφή τῆς ἑλληνικῆς ὑπαρξῆς, ἡ ὁποία κυβεύει κατὰ τὸν πιὸ ριζικὸ καὶ ἄγριο τρόπο τὸ θεμελιακὸ πάθος τῆς, τὸ πάθος τῆς ἐκκάλυψης.

λυψης τοῦ Εἶναι, δηλ. τὸν ἀγῶνα γιὰ τὸ ἴδιο τὸ Εἶναι. Ὁ Χαίλντερ-
λιν, στὸ ποίημά του «Στὸ ἐράσμιο γαλάζιο θάλλει...», λέγει αὐτὴ
τὴν εἰσδυτικὴ φράση: «Ἴσως ὁ τύραννος Οἰδίποδας ἔβλεπε πολὺ».
Αὐτὴ ἡ ὑπερθολικὴ ἔραση εἶναι ὁ θεμελιώδης ἔρος γιὰ κάθε με-
γάλο ἐρώτημα καὶ γιὰ κάθε μεγάλη γνώση, καθὼς καὶ ὁ μοναδι-
κὸς τοὺς μεταφυσικὸς λόγος. Ἡ γνώση καὶ ἡ ἐπιστήμη τῶν Ἑλ-
λῆνων ἦταν αὐτὸ τὸ πάθος.

Ὅταν σήμερα συνιστᾶται στὴν ἐπιστήμη νὰ ὑπηρετῇ τὸν λαό,
βεβαίως αὐτὸ εἶναι μιὰ ἀναγκαία καὶ σεβαστὴ ἀξίωση, ἀλλὰ εἶναι
πολὺ λίγο καὶ δὲν εἶναι τὸ οὐσιῶδες. Ἡ κρυμμένη θέληση τοῦ
μετασχηματισμοῦ τοῦ ὄντος μέσα στὴν ἀποκαλυπτόμενη τῆς ὑπαρ-
ξῆς ζητᾶει περισσότερο. Γιὰ νὰ πραγματοποιηθῇ ἓνας μετασχη-
ματισμὸς τῆς ἐπιστήμης καὶ συνεπῶς τῆς πρωταρχτικῆς γνώσης,
ἡ ὑπαρξὴ μας χρειάζεται μιὰν ἐντελῶς διαφορετικὴ μεταφυσικὴ
ρῦμη. Πρέπει νὰ ξαναβρῆ μιὰ θεμελιακὴ σχέση, καθιδρυμένη καὶ
οἰκοδομημένη ἀληθῶς, πρὸς τὸ Εἶναι τοῦ ὄντος στὸ σύνολό του.

Ἡ σχέση μας, ἡμῶν τῶν σημερινῶν, μὲ ἕλα αὐτὰ πού τὰ
ὀνομάζουμε Εἶναι, Ἀλήθεια καὶ Φαίνεσθαι, ἀπὸ καιρὸ εἶναι τόσο
συγκεχυμένη καὶ ἀθεμελιώτη καὶ χωρὶς πάθος, ὥστε, κατὰ τὴν
ἐρμηνεῖα καὶ ἀφομοίωση τῆς ἐλληνικῆς ποίησης, μόνον κάτι τὸ
ἐλάχιστο ὑποπτευόμαστε ἀπὸ τὴν ἰσχὺ τῶν ποιητικῶν ρημάτων
αὐτῆς τούτης τῆς ἐλληνικῆς ὑπαρξῆς. Ἡ πρόσφατη ἐρμηνεῖα τοῦ
Σοφοκλῆ (1933), πού τὴν ὀφείλομε στὸν Κάρλ Ράινχαρντ, ἔρχε-
ται οὐσιωδῶς πλησιέστερα πρὸς τὴν ἐλληνικὴ ὑπαρξὴ καὶ τὸ ἐλ-
ληνικὸ Εἶναι, ἀπὸ ὅλες τὶς προηγούμενες προσπάθειες, διότι ὁ
Ράινχαρντ βλέπει καὶ διερωτᾷ τὸ τραγικὸ συμβαῖνον μὲ θάση τὶς
θεμελιακὲς σχέσεις ἀνάμεσα στὸ Εἶναι, στὴν ἐκκάλυψη καὶ στὸ
φαίνεσθαι. Μολονότι ὁ σύγχρονος ὑποκειμενισμὸς καὶ ὁ ψυχολογι-
σμὸς δρῖσκουν ἀκόμη τὸν τρόπο τους, ἡ ἐρμηνεῖα τοῦ Ράινχαρντ
γιὰ τὸν «Οἰδίποδα Τύραννο» ὡς «τραγωδίας τοῦ φαίνεσθαι» παρα-
μένει ἐκπληκτικὸ κατόρθωμα.

Τελειώνω τούτη τὴν ἀναφορὰ μου στὴν ἐλληνικὴ ποιητικὴ
ἀποτύπωση τοῦ ἀγῶνα ἀνάμεσα στὸ Εἶναι καὶ στὸ φαίνεσθαι, πα-
ραθέτοντας μιὰ στροφή ἀπὸ τὸν «Οἰδίποδα Τύραννο» τοῦ Σοφοκλῆ,
ἡ ὁποία μᾶς παρέχει τὴν εὐκαιρίαν νὰ δείξωμε, χωρὶς κανένα δια-
σμὸ, τὴ συνάφειαν πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν προσωρινὸ χαρακτη-

ρισμό πού ἐκάμαμε τοῦ ἑλληνικοῦ εἶναι ὡς σταθερότητας [ὀρθότη-
τητας], καὶ τοῦ χαρακτηρισμοῦ πού τώρα ἐπιτελέσαμε, τοῦ εἶναι
ὡς φαίνεσθαι.

Οἱ λίγοι στίχοι ἀπὸ τὸ τελευταῖο χορικὸ τῆς Τραγωδίας (στ.
1189 κ. ἐξ.) ἔχουν ὡς ἐξῆς:

*τίς γάρ, τίς ἀνήρ πλέον
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὄσον δοκεῖν
καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι;*

Ποιός, λοιπόν, ποιός ἀνδρας φέρει περισσότερο
ἠλεγμένη καὶ ἁρμονισμένη τὴν ὑπαρξή του
τόσο πολὺ ὅσο χρειάζεται γιὰ νὰ ἴσταται στὸ φαίνεσθαι
ὥστε — ὡς ἓνας φαινόμενος — ν' ἀποκλῖνῃ; (Δηλαδῆ, ἀπὸ τὸ
αὐθίστασθαι).

Κατὰ τὴν ἀποσαφήνισή τῆς οὐσίας τοῦ ἀπαρεμφάτου μιλή-
σαμε γι' αὐτὲς τίς λέξεις, πού παριστάνουν τὴν ἐγκλισή*, τὴν ἀπό-
κλιση, τὴν πτώση (casus). Τώρα βλέπομε πὼς τὸ φαίνεσθαι, ὡς
μία ποικιλία τοῦ εἶναι, εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὴν πτώση [ἀπόκλιση].
εἶναι μὰ ποικιλία τοῦ εἶναι μὲ τὸ νόημα τοῦ αὐθίστασθαι-σέ-
δρθια-στάση. Ἀμφότερες οἱ ἀποκλίσεις ἀπὸ τὸ εἶναι, καθορίζον-
ται μὲ βάση τὸ εἶναι ὡς σταθερότητα τοῦ εἰς-τὸ-φῶς-ἴστασθαι, δηλ.
τοῦ φαίνεσθαι.

Τώρα ἔγινε σαφὲς πὼς τὸ φαίνεσθαι ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ εἶναι.
θεωρημένο ὡς φαινόμενο. Τὸ εἶναι ὡς φαίνεσθαι δὲν ἔχει λιγώτερη
ἰσχὺ ἀπὸ τὸ εἶναι ὡς ἐκκάλυψη. Τὸ φαίνεσθαι συμβαίνει μέσα
στὸ ἴδιο τὸ ὄν καὶ μαζὺ του. Ἀλλὰ τὸ φαίνεσθαι δὲν κάνει μόνο
τὸ ὄν νὰ φαίνεται ὡσὰν τέτοιο πού πραγματικὰ δὲν εἶναι· ὄχι
μόνο παραλλάσσει τὸ ὄν, τοῦ ὁποῦ ἀποτελεῖ φαινόμενο· ἀλλὰ ἐπι-
πλέον ἀποκρύπτεται τὸ ἴδιο ὡς φαίνεσθαι, στὸ βαθμὸ πού δείχνε-
ται ὡς τὸ εἶναι. Ἐπειδὴ τὸ φαίνεσθαι παραλλάσσεται ἔτσι οὐσιω-
δῶς, μὲ τὴν περικάλυψη καὶ τὴν ἀπόκρυψη, ὀρθῶς λέμε: τὰ φαι-
νόμενα ἀπατοῦν. Τούτῃ ἢ ἀπάτῃ ἐγκείται μέσα στὸ ἴδιο τὸ φαι-
νεσθαι. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ φαινόμενο ἀπατᾶ, μπορεῖ νὰ ἐξαπα-

τήση τὸν ἄνθρωπο, καὶ ἔτσι νὰ τὸν ὀδηγήσῃ στὴν παραπλάνηση. Ἄλλὰ τὸ νὰ περιπίπτῃς στὴν παραπλάνηση, δὲν εἶναι παρὰ ἓνας τρόπος, ἀνάμεσα στοὺς ἄλλους, μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος κινεῖται μέσα στὸν τριπλὸ κόσμο, ὅπου διαπλέκονται τὸ εἶναι, ἡ ἐκκάλυψη καὶ τὸ φαίνεσθαι.

Τὸν χῶρο, τρόπον τινά, ποῦ διανοίγεται στὴ διαπλοκὴ τοῦ εἶναι, τῆς ἐκκάλυψης καὶ τοῦ φαίνεσθαι, τὸν νοῶ ὡς π λ ά ν η. Τὸ φαίνεσθαι, ἡ ἀπάτη, ἡ παραπλάνηση, τὸ σφάλμα, ἔχουν μιὰ καθωρισμένη σχέση οὐσίας καὶ τέλεσης, τὴν ὁποία ἡ ψυχολογία καὶ ἡ γνωσιολογία ἀπὸ καιρὸ μᾶς τὴν παρουσιάζουν παρανοημένη καί, κατὰ συνέπεια, στὴν καθημερινή μας ζωὴ, δὲν τὰ βιώνουμε οὔτε τὰ ἀναγνωρίζουμε μὲ ὄλη τὴν ἀπαιτούμενη σαφήνεια ὡς δυνάμεις.

Ἦταν λοιπὸν ἀπαραίτητο νὰ καταστήσωμε σαφές κατὰ ποῖο τρόπο, μὲ βάση τὴν ἑλληνικὴ ἑρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς φύσεως*, καὶ μόνον αὐτὴ τὴ βάση, τόσο ἡ ἀλήθεια, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐκκάλυψης, ὅσο καὶ τὸ φαίνεσθαι, ὡς ἓνας ὀρισμένος τρόπος τῆς προβαίνουσας αὐτοφανέρωσης, ἀνήκουν ἀναγκαίως στὸ εἶναι.

Διότι τὸ εἶναι καὶ φαίνεσθαι συνανήκουν καὶ ὡς συνανήκοντα ἐμφανίζονται πάντοτε μαζύ, καὶ καθὼς εἶναι πάντοτε μαζύ μεταστοιχειώνονται ἀπὸ τὸ ἓνα στὸ ἄλλο καὶ ἔτσι προκαλοῦν συνεχῶς σύγχυση καὶ ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς σύγχυσης παρέχουν τὴ δυνατότητα παραπλάνησης καὶ περιπλοκῆς. Γι' αὐτὸ ἔπρεπε στὴν ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας, δηλ. κατὰ τὴν πρώτη διάνοιξη τοῦ εἶναι τῶν ὄντων, ἡ βασικὴ προσπάθεια τῆς σκέψης νὰ ἔγκειται στὴν καταδάμαση ἐκείνης τῆς ἀναγκαιότητας ποῦ κάνει τὸ εἶναι νὰ θυθίζεται στὸ φαίνεσθαι, καὶ στὴ διάκρισή του ἀπὸ τὸ φαίνεσθαι. Τοῦτο, μὲ τὴ σειρά του, ἀπαιτεῖ νὰ δοθῇ προτεραιότητα στὴν ἀλήθεια ὡς ἐκκάλυψη καὶ κατὰ τῆς κάλυψης· στὴν ἔκ-κρυψη κατὰ τῆς ἀπό-κρυψης, δηλ. κατὰ τῆς ἐπικάλυψης καὶ τῆς παραλλαγῆς. Καθὼς ὅμως ἔπρεπε τὸ εἶναι νὰ διαφοροποιηθῇ ἀπὸ τὸ ἕτερο καὶ νὰ σταθεροποιηθῇ ὡς φύσις*, ἐπιτελέσθηκε ἡ διαφοροποίησις τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸ μὴ-εἶναι, ἀλλὰ ταυτοχρόνως καὶ τοῦ μὴ-εἶναι ἀπὸ τὸ φαίνεσθαι. Οἱ δύο διαφοροποιήσεις δὲν συμπύπτουν.

Ἐπειδὴ ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα μὲ τὸ εἶναι, τὴν ἐκκάλυψη,

τὸ φαίνεσθαι καὶ τὸ μὴ-Εἶναι, τρεῖς δρόμοι ἀνοίγονται ἀναγκαῖα γιὰ τὸν ἄνθρωπο πού σχετίζεται μὲ τὸ Εἶναι, καθὼς τοῦτο διανοίγεται γύρω του, καὶ τοῦ ὁποίου ἡ στάση ἔναντι τοῦ ὄντος καθορίζεται ἀπὸ τὸν σχετισμὸ του μὲ τὸ Εἶναι. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει, ἂν εἶναι νὰ ἀνεβάσῃ τὴν ὑπαρξή του στὴ φωτεινότητα τοῦ Εἶναι, νὰ φέρῃ τὸ Εἶναι σὲ Στάση, νὰ τὸ ὑποστηρίξῃ μέσα στὸ φαίνεσθαι καὶ ἔναντιον τοῦ φαίνεσθαι, καὶ ταυτοχρόνως νὰ ἀποσπάσῃ τὸ φαίνεσθαι καὶ τὸ Εἶναι ἀπὸ τὴν ἄβυσσο τοῦ μὴ-Εἶναι.

Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ διακρίνῃ αὐτοὺς τοὺς τρεῖς δρόμους καὶ πρέπει νὰ ἀποφασίσῃ ὑπὲρ ἢ κατὰ, γιὰ τὸν καθένα. Ἡ διάνοιξις καὶ ἡ ὁδοποίηση τῶν τριῶν δρόμων εἶναι ἔργο τῆς σκέψης κατὰ τὴν ἔναρξιν τῆς φιλοσοφίας. Ἡ διά-κρισις [Ent-scheidung] θέτει τὸν ἄνθρωπο, ὡς γνωρίζοντα, ἐπάνω σ' αὐτοὺς τοὺς δρόμους καὶ στὸ σταυροδρόμι τοὺς καὶ συνεπῶς σὲ μιά συνεχῆ πρό-κρισις [=ἀπόφασις, Ent-scheidung]. Μ' αὐτὴν [τὴν ἀπόφασις, πρό-κρισις] ἀρχίζει ἡ ἱστορία. Αὐτὴ καὶ μόνον αὐτὴ εἶναι ἀκόμη καὶ ἡ ἀπόφασις περὶ τῶν θεῶν. (Κατὰ συνέπεια, πρό-κρισις [=ἀπόφασις, Ent-scheidung, «δια-χωρισμός»] δὲν σημαίνει ἐδῶ κρίσις καὶ ἐκλογὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ διαχωρισμὸ [Scheidung] τοῦ μνημονευθέντος συνόλου τοῦ Εἶναι, τῆς ἐκκάλυψης, τοῦ φαίνεσθαι καὶ τοῦ μὴ-Εἶναι).

Ἡ ἀρχαιότερη διάνοιξις τῶν τριῶν δρόμων εἶναι ἡ φιλοσοφία τοῦ Παρμενίδου, ὅπως ἔφτασε σ' ἐμᾶς μὲ τὸ μνημονευθὲν ἤδη διδακτικὸ του ποίημα. Χαρακτηρίζομε αὐτοὺς τοὺς τρεῖς δρόμους μὲ τὴν παράθεσις μερικῶν ἀποσπασμάτων αὐτοῦ τοῦ ποιήματος. Μία πλήρης ἐρμηνεῖα δὲν εἶναι δυνατὴ ἐδῶ.

Τὸ ἀπόσπασμα 4 ἔχει, σὲ μετάφρασις, ὡς ἑξῆς:

Ἴδού, σοῦ λέγω: πρόσεξε καλὰ τίς λέξεις πού ἀκοῦς (ἐπὶ τοῦ προκειμένου), ποιοὶ δρόμοι ἔρευνας εἶναι οἱ μόνοι πού πρέπει νὰ τοὺς ἔχῃς ὑπ' ὄψιν σου.

Ὁ πρῶτος: πῶς τοῦτο εἶναι (πῶς τὸ Εἶναι, εἶναι) καὶ πῶς ἐπίσης (εἶναι) ἀδύνατο τὸ μὴ-Εἶναι.

Τοῦτο εἶναι τὸ μονοπάτι τῆς θεμελιωμένης ἐμπιστοσύνης, διότι ἀκολουθεῖ τὴν ἐκκάλυψιν.

Καὶ ὁ ἄλλος: πῶς τοῦτο δὲν εἶναι καὶ ἐπίσης πῶς εἶναι ἀναγκαῖο τὸ μὴ-Εἶναι.

Και τούτο επίσης, σέ πληροφορῶ, εἶναι ἓνα μονοπάτι, τὸ ὁποῖο καθόλου δὲν μπορῶ νὰ σοῦ τὸ συστήσω, οὔτε μπορεῖς νὰ γνωρισθῆς μὲ τὸ μὴ-Εἶναι, διότι δὲν μπορεῖ νὰ παρουσιασθῆ οὔτε μπορεῖς νὰ τὸ δείξεις μὲ λέξεις.

Ἐδῶ ὑπάρχουν, κατ' ἀρχήν, δύο δρόμοι, οἱ ὁποῖοι χωρίζονται μεταξύ τους μὲ σαφήνεια:

1. Ὁ δρόμος πρὸς τὸ Εἶναι· τούτος εἶναι ἐπίσης ὁ δρόμος πρὸς τὴν ἐκκάλυψη. Αὐτὸς ὁ δρόμος εἶναι ἀναπόφευκτος.

2. Ὁ δρόμος πρὸς τὸ μὴ-Εἶναι· βεβαίως δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸν διοδοῦση, ἀλλὰ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ τὸ λόγο πρέπει νὰ ὑψωθῆ στὸ ἐπίπεδο τῆς γνώσης τὸ γεγονός ὅτι τούτος ὁ δρόμος εἶναι ἀδιόδευτος, κυρίως ἔχοντας ὑπ' ὄψη ὅτι ὁδηγεῖ στὸ μὴ-Εἶναι. Τὸ ἀπόσπασμα μᾶς παρέχει ἐπίσης τὴν ἀρχαιότερη μαρτυρία τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸ ὅτι πρέπει νὰ σ κ ε φ θ ῆ κανεὶς τὸ δρόμο τοῦ Εἶναι καὶ τὸ δρόμο τοῦ μηδενός ἐνιαίως· καὶ συνεπῶς ἀποτελεῖ παρανόηση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ Εἶναι, ἂν κανεὶς στρέψῃ τὴν πλάτη του πρὸς τὸ μηδέν, μὲ τὴ βεβαιότητα πῶς τὸ μηδέν εἶναι καταφανῶς ἓνα τίποτε. (Τὸ ὅτι τὸ μηδέν δὲν εἶναι κάποιον ὄν, οὐδόλως συνεπάγεται πῶς δὲν ἀνήκει στὸ Εἶναι, κατὰ τὸν τρόπο του).

Μόνον πού ὁ διαλογισμὸς ἐπάνω στοὺς δύο προαναφερθέντες δρόμους περιλαμβάνει τὴ σύγκρουση μὲ ἓνα τρίτο, ὁ ὁποῖος κατὰ ἓνα δικό του τρόπο ἀντιτίθεται στὸν πρῶτο. Ὁ τρίτος δρόμος φαίνεται ὡς τὸν πρῶτο, ἀλλὰ δὲν ὁδηγεῖ στὸ Εἶναι. Γι' αὐτὸ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση πῶς καὶ αὐτὸς δὲν εἶναι παρὰ ἓνας δρόμος πρὸς τὸ μὴ-Εἶναι, μὲ τὸ νόημα τοῦ μηδενός.

Τὸ ἀπόσπασμα 6 ἀρχίζει μὲ μιὰν αὐστηρὴ ἀντίθεση πρὸς τοὺς δύο δρόμους, τὸ δρόμο τοῦ Εἶναι καὶ τὸ δρόμο τοῦ μηδενός, πού σημειώθηκαν στὸ ἀπόσπασμα 4. Ἀλλὰ ταυτοχρόνως δείχνεται ἓνας τρίτος δρόμος, ἀντίθετος πρὸς τὸν δεύτερο, πού ὁδηγεῖ στὸ μηδέν καὶ πού εἶναι, συνεπῶς, ἀπρόσιτος καὶ κατ' ἀκολουθίαν ἀδιέξοδος:

«Εἶναι ἀνάγκη νὰ τίθεται τούτο, μὲ περισυλλογὴ καὶ μὲ περίνοια: τὸ ὄν στὸ Εἶναι του.

Διότι τὸ ὄν ἔχει εἶναι· τὸ μὴ-εἶναι δὲν ἔχει κανένα «εἶναι»·
σᾶς λέγω τοῦτο νὰ τὸ μάθετε.

Πάνω ἀπ' ὅλα ἀποφεύγετε αὐτούς τοὺς δρόμους τῶν ἐρωτήσεων.
Ἄλλὰ κι' αὐτὸν τὸν ἄλλο, ποὺ καταφανῶς οἱ ἄνθρωποι, αὐ-
τοὶ ποὺ δὲν γνωρίζουν, οἱ δικέφαλοι, τὸν παρασκευάζουν
μόνοι τους· διότι ἡ ἔλλειψη προσανατολισμοῦ
εἶναι ἡ κατεύθυνση τῆς λανθασμένης νόησής των· ρίχνονται
δῶθε κεῖθε
σκοτισμένοι, τυφλοί, περιπλεγμένοι· ἡ φυλὴ αὐτῶν ποὺ δὲν
διακρίνουν,
ποιῶν εἶναι ἡ πρόταση, πῶς τὰ παρόντα καὶ τὰ μὴ παρόντα
εἶναι τὰ ἴδια καὶ ὄχι τὰ ἴδια — γι' αὐτούς πάντοτε ὁ
δρόμος ἔρχεται ἀντίθετα».

Ὁ δρόμος ποὺ τώρα μνημονεύσαμε εἶναι αὐτὸς τῆς δόξας*,
μὲ τὴν ἔγνοια τοῦ φαίνεσθαι. Σ' αὐτούς τοὺς δρόμους τὸ ὄν πότε
φαίνεται ἔτσι, πότε ἄλλοιῶς. Ἐδῶ κυριαρχοῦν μόνον ἀπόψεις. Οἱ
ἄνθρωποι γλιστροῦν ἀπὸ μίαν ἀποψη στὴν ἄλλη, καὶ στὴν παραάλ-
λη. Καὶ ἔτσι συγχέουν μεταξύ τους τὸ εἶναι καὶ τὸ φαίνεσθαι.

Αὐτὸς ὁ δρόμος διοδοῦεται συνεχῶς, ἔτσι ὥστε οἱ ἄνθρωποι
νὰ χάνονται παντελῶς σ' αὐτόν.

Καὶ τόσο περισσότερο εἶναι ἀναγκαῖο νὰ γνωρισθῇ αὐτὸς ὁ
δρόμος ὡς τ ο ι ο ὕ τ ο ς, ὥστε νὰ ἐκκαλυφθῇ τὸ εἶναι στὸ
φαίνεσθαι καὶ ἐναντίον τοῦ φαίνεσθαι.

Κατ' ἀκολουθίαν, θρῖσκομε αὐτὸν τὸν τρίτο δρόμο, καὶ τὴ
σχέση του μὲ τὸν πρῶτο, νὰ δείχνηται στὸ ἀπόσπασμα 1, στίχοι:
28 - 32:

«...εἶναι ἀναγκαῖο (γιὰ σένα ποὺ τώρα εἰσέρχεσαι στὸν δρόμο
τοῦ εἶναι) νὰ μάθης τὰ πάντα,

τὴν ἀταλάντευτη καρδιά τῆς ἀπουτρογγυλευμένης ἐκκάλυψης,
καθὼς ἐπίσης καὶ τὶς ἀπόψεις τῶν ἀνθρώπων, ὅπου δὲν
οἰκεῖ ἡ ἐμπιστοσύνη στὴν ἐκκάλυψη.

Ἄλλὰ μ' ὅλα αὐτὰ πρέπει ἐπίσης νὰ μάθης πῶς τὸ φαίνεσθαι
ἐμμένει καὶ διασχίζει ὡς φαινόμενο (κατὰ τὸν τρόπο
του) τὰ πάντα, καὶ ἔτσι συμβάλλει στὴν ὀλοκλήρωσή
τους».

Ὁ τρίτος δρόμος εἶναι αὐτὸς τοῦ φαίνεσθαι, κατὰ τρόπον ὁμοίωτον πρὸς τὸ αὐτὸν τὸ δρόμο τὸ φαίνεσθαι βιώνεται ὡς ἂν νὰ ἀνήκει στοὺς εἶναι. Γιὰ τοὺς Ἑλληνας οἱ λέξεις τῶν παρατεθέντων στίχων ἔχουν πρωταρχικὴ ἰσχύ. Τὸ εἶναι καὶ ἡ ἀλήθεια ἀντλοῦν τὴν οὐσίαν αὐτὴν ἀπὸ τῆς φύσεως*. Ἡ αὐτοφανέρωση αὐτοῦ πού φαίνεται ἀνήκει ἅμα στοὺς εἶναι, καὶ ὡστόσο (θεμελιωδῶς δὲ) δὲν ἀνήκει σ' αὐτό. Γι' αὐτὸ πρέπει τὸ φαίνεσθαι νὰ παρουσιάζεται ταυτοχρόνως καὶ ὡς ἀπλὸ ἐπιφανιζόμενον, καὶ τοῦτο κατ' ἐπανάληψιν.

Ὁ τριπλὸς δρόμος δίδει αὐτὲς τρεῖς ἐνδείξεις, πού ἀποτελοῦν ἐνόητα:

Ὁ δρόμος πρὸς τὸ εἶναι εἶναι ἀναπόφευκτος.

Ὁ δρόμος πρὸς τὸ μὴδὲν εἶναι ἀπρόσιτος.

Ὁ δρόμος πρὸς τὸ φαίνεσθαι εἶναι πάντοτε προσιτὸς καὶ δεύσιμος, ἀλλὰ παραπλανητικὸς.

Ὡστε, ἀληθινὰ σοφὸς ἄνθρωπος δὲν εἶναι αὐτὸς πού τυφλὰ ἀκολουθεῖ μίαν ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνος πού σταθερῶς γνωρίζει καὶ τοὺς τρεῖς δρόμους, αὐτὸν τοῦ εἶναι, τὸν ἄλλον τοῦ μὴ-εἶναι, καὶ τὸν τρίτον τοῦ φαίνεσθαι. Ἡ ἀνώτερη γνώση — καὶ κάθε γνώση εἶναι ἀνωτερότητα — δωρίζεται μόνον σ' ἐκεῖνον πού ἔχει βιώσει τὴν καταιγίδα, τὴν μαινόμενὴν ἐπάνω ἀπὸ τὸ δρόμο πού ὁδηγεῖ πρὸς τὸ εἶναι, πού δὲν παρέμεινε ξένος πρὸς τοὺς δρόμους τοῦ δεύτερου δρόμου, ὁ ὁποῖος ὁδηγεῖ στὴν ἄβυσσόν τοῦ μὴδενός, ἀλλὰ πού ὡστόσο ἀνέλαβε ὡς ἀμετάθετη ἀνάγκη τὸν τρίτον δρόμον τοῦ φαίνεσθαι.

Σ' αὐτὴ τὴν γνώση ἀνήκει αὐτὸ πού οἱ Ἑλληνας, κατὰ τὴν μεγάλην τους ἐποχὴν, ὠνόμασαν τόλμα*: τὸ νὰ ἀποτολμᾶς νὰ ἀντιμετρηθῆς ταυτοχρόνως μὲ τὸ εἶναι, μὲ τὸ μὴ-εἶναι καὶ μὲ τὸ φαίνεσθαι, δηλ. νὰ θέτῃς ὁ ἴδιος τὴν ὑπαρξὴ σου νὰ ἀποφασίσῃ ἀνάμεσα στοὺς εἶναι, στοὺς μὴ-εἶναι καὶ στοὺς φαίνεσθαι. Ξεκινώντας ἀπὸ τέτοιες θεμελιακὰς θέσεις ἐν ὄψει τοῦ εἶναι, ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους ποιητὰς τους, ὁ Πίνδαρος (Νεμ. Ὁδὴ 3η, 70) εἶπε: *ἐν δὲ πείρᾳ τέλος διαφαίνεται*: στὴν κινδυνώδη δοκιμασίᾳ ἀνάμεσα στὰ ὄντα ἔρχεται ἡ πληρῶσις στὴν ἐμφάνεια, ὁ περι-ορισμὸς αὐτοῦ πού ἦλθε καὶ ἴσταται, δηλ. τὸ εἶναι.

Ἐδῶ μιλάει ἡ ἴδια θεμελιακὴ θέσις πού διεφάνη ἀπὸ τὴν ἤδη

μνημονευθεῖσα λέξις τοῦ Ἡράκλειτου γὰρ τὸν πόλεμο*. Ἡ ἀντιμαχία, δηλ. ὄχι ἡ ἀπλή ἕρις καὶ φιλονεικία, ἀλλὰ ἡ σύγκρουση τῶν ἀντιμάχων, θέτει τὸ οὐσιῶδες καὶ τὸ ἐπουσιῶδες, τὸ ὑψηλὸ καὶ τὸ χαμηλὸ στὰ ὄριά τους καὶ τὰ φέρει στὴν ἐμφάνεια.

Ἡ αὐξημένη βεβαιότητα αὐτῆς τῆς θεμελιακῆς θέσης ἔναντι τοῦ εἶναι εἶναι τόσο ἀνεξάντλητα θαυμαστὴ ὅσο ἀνεξάντλητος εἶναι καὶ ὁ πλοῦτος τῆς, δταν μορφοποιεῖται μὲ τὸν λόγον καὶ τὴν πέτρα.

Κλείνομε τούτῃ τὴν ἀποσαφήνιση τῶν ἀντιθέσεων ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ φαίνεσθαι καὶ τὴν ταυτόχρονη ἐνότητά τους, μὲ τὸν λόγον τοῦ Ἡράκλειτου (Ἄπ. 123) : *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* : τὸ εἶναι (τὸ προβαῖνον ἐμφαίνεσθαι) τείνει πρὸς τὴν αὐτόκρυψη. Ἐπειδὴ εἶναι σημαίνει : προβαῖνον ἐμφαίνεσθαι, τὸ ἐξερχόμενον ἀπὸ τὴν κάλυψη, γι' αὐτὸ ἀνήκει οὐσιῶδως σ' αὐτὸ ἢ κάλυψη καὶ ἢ προ-έλευση ἀπὸ αὐτῆν. Μιὰ τέτοια προ-έλευση ἐγκρίεται στὴν οὐσία τοῦ εἶναι, τοῦ ἐμφαινομένου ὡς τοιοῦτου. Τὸ εἶναι παραμένει ἀναδιπλωμένο στὸν ἑαυτὸ του, εἴτε τοῦτο συμβαίνει στὸ μεγαλεῖο αὐτοῦ ποῦ περικαλύπτει καὶ ἀποσιωπᾷ ἢ, ἀντίθετα, μέσα στὴν ἀπόκρυψη καὶ τὴν παραποίηση τὴν πῶς κοινή. Ἡ ἄμεση γειτονία τῆς φύσεως* καὶ τοῦ κρύπτεσθαι* φανερώνει ἐνιαίως τὴν ἐσωτερικότητα τοῦ εἶναι καὶ τοῦ φαίνεσθαι μὲ τὴ μορφή τῆς ἀντιμαχίας τους.

Ἄν νοήσωμε τὸν τύπον «εἶναι καὶ φαίνεσθαι» μὲ τὴ μορφή τῆς ἀμειώτης ἰσχύος τοῦ διαφορισμοῦ ποῦ οἱ Ἕλληνες ἐκέρδισαν κατὰ τὴν ἔναρξιν τῆς φιλοσοφικῆς τους προσπάθειας, τότε ὄχι μόνον ἢ διαφοροποίηση καὶ ὁ περι-ορισμὸς τοῦ εἶναι ἔναντι τοῦ φαίνεσθαι καθίσταται κατανοητός, ἀλλὰ ἐπὶ πλέον κατανοοῦμε καὶ τὴν ἐσωτερικὴν σχέσιν του μὲ τὴν διαφοροποίηση ἀνάμεσα στὸ «εἶναι καὶ γίγνεσθαι». Αὐτὸ ποῦ ἐνυπάρχει στὸ γίγνεσθαι, ἀφ' ἑνὸς μὲν δὲν εἶναι πλέον τὸ μηδέν, ἀφ' ἑτέρου δὲ δὲν εἶναι ἀκόμη αὐτὸ ποῦ προορίζεται νὰ εἶναι. Ἐξ αἰτίας αὐτοῦ τοῦ «δὲν εἶναι πλέον, δὲν εἶναι ἀκόμη», τὸ γίγνεσθαι διαπερᾶται ἀπὸ τὸ μηδέν. Βεβαίως, οὐδόλως εἶναι ἕνα καθαρὸ μηδέν, ἀλλὰ οὔτε πλέον «τοῦτο», κι' ὡστόσο οὔτε ἀκόμη «ἐκεῖνο» — καὶ ὡς τοιοῦτο εἶναι συνεχῶς ἕνα ἄλλο. Γι' αὐτὸν τὸν λόγον ἄλλοτε φαίνεται ἔτσι, κι' ἄλλοτε ἄλλοιως. Παρουσιάζει μὴν ἐσωτερικὰ ἀσταθῆ ὄψη. Ὡστε, ἰδωμένο τὸ γί-

γενεσθαι κατ' αὐτόν τόν τρόπο, δὲν εἶναι παρὰ ἓνα φαίνεσθαι τοῦ Εἶναι.

Πρέπει λοιπόν, κατὰ τὴν πρωταρχικὴ ἀποδέσμευση τοῦ Εἶναι τῶν ὄντων, τὸ γίγνεσθαι, ἀκριβῶς ὅπως καὶ τὸ φαίνεσθαι, νὰ ἀντιπαραταχθῆ στοῦ Εἶναι. Ἐξ ἐτέρου ὁμοῦς τὸ γίγνεσθαι ὡς «πρό-
βαση» ἀνήκει στὴ φύση*. Ἄν ἀμφοτέρω τὰ νοήσωμε μὲ τὴν Ἑλλη-
νικὴ τους σημασίᾳ, τὸ γίγνεσθαι ὡς ἔρχεσθαι-στὴν-παρουσία καὶ
ἐξέρχεσθαι-ἀπὸ-αὐτὴν, τὸ Εἶναι ὡς προβαίνουσα-ἐμφανιζόμενη πα-
ρουσία, τὸ μὴ-Εἶναι ὡς ἀπουσία, τότε ἡ ἀμοιβαία σχέση ἀνάμεσα
σ' αὐτὸ ποῦ προβαίνει καὶ σ' αὐτὸ ποῦ φθίνει εἶναι τὸ φαινόμενο,
τὸ ἴδιο τὸ Εἶναι. Ὅπως τὸ γίγνεσθαι εἶναι τὸ φαίνεσθαι τοῦ Εἶ-
ναι, ἔτσι καὶ τὸ φαίνεσθαι, ὡς φαινόμενο, εἶναι ἓνα γίγνεσθαι τοῦ
Εἶναι.

Ἄπὸ αὐτὰ ποῦ εἶπαμε μπορούμε ἤδη νὰ διαπιστώσωμε πῶς
δὲν εἶναι χωρὶς περαιτέρω σημασίᾳ νὰ ἀναγάγωμε τὴ διάκριση
«Εἶναι καὶ φαίνεσθαι» σ' αὐτὴν τοῦ «Εἶναι καὶ γίγνεσθαι», ἢ ἀντι-
στρόφως, τούτην στὴν ἄλλην. Συνεπῶς ἡ σχέση τῶν δύο διακρί-
σεων πρέπει κατ' ἀρχὴν νὰ παραμείνη ἀνοικτὴ. Ἡ ἀπάντησις ἐξαρ-
τᾶται ἀπὸ τὴν πρωταρχικότητα, τὴν εὐρύτητα καὶ τὴ στερεότητα
τῆς θεμελίωσις τοῦ Εἶναι τῶν ὄντων. Ἔτσι λοιπόν ἡ φιλοσοφία
κατὰ τὴν ἔναρξή της δὲν ἔπηξε σὲ μεμονωμένες προτάσεις. Εἶναι
ἀλήθεια πῶς αὐτὴ τὴν ἐντύπωσιν δίνουν οἱ κατοπινὲς ἐκθέσεις
τῆς ἱστορίας της. Ἀλλὰ αὐτὲς εἶναι δοξογραφικὲς, δηλ. εἶναι μιὰ
περιγραφή τῶν γνωμῶν καὶ τῶν ἀπόψεων τῶν μεγάλων διανοητῶν.
Αὐτὸς ὁμοῦς ποῦ διακούει καὶ διερευνᾷ τίς ἀπόψεις καὶ τίς γνώμεις
τῶν μεγάλων διανοητῶν, μπορεῖ νὰ εἶναι βέβαιος πῶς θὰ λαθέψῃ
καὶ θὰ παραστρατήσῃ, προτοῦ ἀκόμη φθάσῃ στοῦ ἀποτελέσματος, δηλ.
στὴ μορφὴ καὶ στοῦ σῆμα μιᾶς φιλοσοφίας. Ἡ σ κ ε ψ η καὶ ἡ
ὑπαρξὴ τῶν Ἑλλήνων ἦταν ἓνας ἀγώνας γιὰ μιὰν ἀπόφασιν [πρό-
κριση, διάκριση] ἀνάμεσα στίς μεγάλες δυνάμεις τοῦ Εἶναι καὶ γί-
γενεσθαι καὶ τοῦ Εἶναι καὶ φαίνεσθαι. Αὐτὴ ἡ ἀντιμαχία ἔπρεπε νὰ
ἀναπτύξῃ, σὲ μιὰ συγκεκριμένη μορφὴ, τὴ σχέση ἀνάμεσα στοῦ σκέ-
πτεσθαι καὶ στοῦ Εἶναι. Ἔτσι ὥστε, ἤδη στὸν καιρὸ τῶν Ἑλλήνων
προετοιμάσθηκε ἡ μορφοποίησις τῆς τρίτης διάκρισις.

Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι.

Ἐναφερθήκαμε ἤδη πολλές φορές στὴν καθοριστικὴ σημασία τῆς κυριαρχίας, στὴ Δυτικὴ ὕπαρξη, τῆς διάκρισης «Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι». Αὐτὴ ἡ κυριαρχικὴ τῆς ἔξαρση πρέπει νὰ ἔχη τὸν λόγο τῆς μέσα στὴν οὐσία αὐτῆς τῆς διάκρισης, μὲ τὸν ὁποῖο καὶ διὰ τοῦ ὁποῖου ἀποχωρίζεται ἀπὸ τὶς δύο προηγούμενες, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν τέταρτη. Γι' αὐτὸ θὰ ἤθελα, ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχή, νὰ ἀναφερθῶ στὰ χαρακτηριστικὰ τῆς. Κατ' ἀρχὴν θὰ συγκρίνωμὲ τὴ διάκριση αὐτὴ μὲ τὶς δύο, πού ἤδη συζητήσαμε. Σ' αὐτὲς τὶς δύο, αὐτὸ πὺ διακρίνεται ἀπὸ τὸ Εἶναι, ἔρχεται πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ ὄντα. Τὸ δρίσκομε στὴν περιοχὴ τῶν ὄντων. Ὅχι μόνο τὸ γίγνεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸ φαίνεσθαι τὰ συναντᾶμε στὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα (πρὸβλ. τὸν ἀνατέλλοντα καὶ δύοντα ἥλιο, τὸ συχνὰ ἀναφερόμενο παράδειγμα τῆς διάθλασης, ὅπου τὸ ἀντικείμενο τὸ ἡμιβυθισμένο στὸ νερὸ φαίνεται σὰν σπασμένο, καὶ ἄλλα πολλά). Τὸ γίγνεσθαι καὶ τὸ φαίνεσθαι, μαζὺ μὲ τὸ Εἶναι τῶν ὄντων, κεῖνται ὅλα στὸ αὐτὸ ἐπίπεδο.

Ἐντίθετα πρὸς τὰ παραπάνω, στὴ διάκριση **Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι**, αὐτὸ πὺ τώρα διακρίνεται ἀπὸ τὸ Εἶναι, δηλ. τὸ σκέπτεσθαι, εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι καὶ φαίνεσθαι, ἔχει μόνον ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ περιεχομένου, ἀλλὰ καὶ ἡ κατεύθυνση τῆς ἀντίθεσής του εἶναι οὐσιωδῶς διαφορετικὴ. Τὸ σκέπτεσθαι τίθεται ἔναντι τοῦ Εἶναι κατὰ τρόπο πὺ νὰ τοῦ παρ-ίσταται [νὰ ἴσταται ἀντίκρυ του καὶ νὰ τοῦ ἔχη καὶ μιὰν ἀνα-παράσταση] καὶ συνεπῶς νὰ τὸ ἔχη ἔναντί του ὡς ἀντι-κείμενο. Αὐτὸ δὲν συμβαίνει μὲ τὶς διακρίσεις πὺ μνημονεύσαμε προηγουμένως. Ἐπὸ αὐτὰ πὺ εἶπαμε βλέπομε σαφῶς, γιατί αὐτὴ ἡ διάκριση μπορεῖ νὰ καταστῆ κυρίαρχη. Ἐχει αὐτὴ τὴν ὑπεροχή, στὸ βαθμὸ πὺ δὲν ἴσταται μετὰξὺ τῶν ἄλλων τριῶν διακρίσεων, καὶ ἀνάμεσά τους, ἀλλὰ παρ-ίσταται ἔναντι ὅλων [ἴσταται ἔναντί τους καὶ ἔχει τὴν παράστασή τους], καὶ ἔτσι αὐτο-παρ-ισταμένη, ταυτοχρόνως τὶς μεθ-ιστᾶ [τὶς μεταφέρει καὶ τὶς ἐμπερικλείει ἐντός τῆς]. Συμβαίνει λοιπὸν ἡ σκέψη νὰ μὴν εἶναι μόνον ὁ ἀντίθετος ὁρος μιᾶς ὁποιασδήποτε διαφορετικοῦ εἴδους διάκρισης, ἀλλὰ γίνεται ἡ βί-

ση και ὁ πῶλος ἀπὸ ὅπου καθορίζεται ἀποφασιστικῶς τὸ ἀνθ-ιστά-
μενο, μέχρι ποῦ και τὸ ἴδιο τὸ εἶναι ἀποκτάει νόημα ξεκινώντας
ἀπὸ τὴ σκέψη.

Ἐκ τούτου τὴν προοπτικὴν πρέπει νὰ ἐκτιμῆσωμε τὴ σημασίαν
αὐτῆς τῆς διάκρισης γιὰ τὴν παροῦσα ἔρευνά μας. Διότι, κατὰ
βάσιν, ἐρωτᾶμε τί ἐστὶ τὸ εἶναι, πῶς και πόθεν ἡ οὐσία του ἐμ-
πραγματώνεται, νοεῖται, συλλαμβάνεται και τίθεται ὡς καθοριστι-
κὴ κατηγορία.

Στὴ φαινομενικὰ ἀδιάφορῃ διάκριση **Εἶναι** και **σκέ-
πτεσθαί** πρέπει νὰ ἀναγνωρίσωμε ἐκείνη τὴ βασικὴ θέση
τοῦ πνεύματος τῆς Δύσεως, ἐναντίον τῆς ὁποίας στρέφεται οὐσιω-
δῶς ἡ ἐπίθεσή μας. Καὶ μπορούμε νὰ τὴν ὑπερνικήσωμε μόνον ἂν
τὴ νοήσωμε **σ τ ῆ ρ ί ζ α** τῆς, δηλ. πρέπει νὰ θέσωμε τὴν ἀρ-
χικὴ τῆς ἀλήθειας μέσα στὰ ὄρια τῆς και ἔτσι νὰ τὴ θέσωμε σὲ
νέα θεμέλια.

Ἐκ τούτου τὸ παρὸν σημεῖο τῆς πορείας τῆς ἔρευνάς μας μπορούμε
νὰ κατοπτρεύωμε και μιὰν ἄλλην ὄψιν. Προηγουμένως καταστήσαμε
σαφές, πῶς ἡ λέξις «εἶναι», ἀντίθετα πρὸς τὴν τρέχουσα γνώμη,
ἔχει ἓνα αὐστηρῶς καθωρισμένο νόημα. Τοῦτο συνεπάγεται πῶς
τὸ ἴδιο τὸ εἶναι νοεῖται κατὰ ἓνα καθωρισμένο τρόπο. Ἐτσι νοη-
μένο, μᾶς εἶναι ἀποκεκαλυμμένο. Ἄλλὰ κάθε κατανόηση, ὡς ἓνας
θεμελιακὸς τρόπος τῆς διάνοιξης, πρέπει νὰ κινηθῆ μέσα σὲ ἓνα
καθωρισμένο ὀπτικὸ πεδίο. Τοῦτο τὸ πρᾶγμα, π.χ. τὸ ὠρολόγι,
παραμένει γιὰ μᾶς κλειστὸ ὡς πρὸς αὐτὸ ποῦ εἶναι, στὸ βαθμὸ ποῦ
δὲν γνωρίζομε ἤδη ἀπὸ πρὶν τί εἶναι χρόνος, ὑπολογισμὸς βάσει
τοῦ χρόνου, μέτρηση χρόνου. Τὸ ὀπτικὸ πεδίο στὸ ὁποῖο θὰ κι-
νηθῆ τὸ βλέμμα μας πρέπει νὰ εἶναι διανοιγμένο ἤδη ἀπὸ πρὶν.
Τὸ ὀνομάζομε προ-ὀπτικὸ πεδίο, «προοπτικὴ». Ἐτσι ἀποδεικνύεται,
πῶς τὸ εἶναι ὄχι μόνον δὲν νοεῖται κατὰ ἓναν ἀκαθόριστο τρόπο,
ἀλλὰ ὁ καθωρισμένος τρόπος κατανόησης τοῦ εἶναι κινεῖται ἐπάνω
σὲ ἓνα ἤδη καθωρισμένο προοπτικὸ πεδίο.

Ἐπεὶ δὲ πέρα - δῶθε κίνηση, τὸ γλίστρημα και τὸ ξεγλίστρημα
ἐπάνω σ' αὐτὸ τὸ πεδίο, μᾶς ἔγιναν τόσο πολὺ σάρκα και αἷμα,
ποῦ οὔτε τὸ ἀντιλαμβανόμαστε, ἀλλὰ οὔτε και τὸ ἐρῶ τῆμα
περὶ αὐτοῦ τὸ προσέχομε ἢ τὸ γνωρίζομε. Ἐκ καταδύθισης (γιὰ νὰ
μὴ πῶ ἢ ἀπώλεια) μέσα σ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴν, σ' αὐτὸ τὸ προ-

οπτικό πεδίο, πού υποστατώνει και οδηγεί ὅλη τὴν κατανόησή μας περὶ τοῦ εἶναι, καθίσταται τόσο ἰσχυρότερη καὶ ταυτοχρόνως τόσο κρυφιώτερη, ὅσο βλέπομε πὼς ἀκόμη καὶ οἱ Ἕλληνες δὲν ἔφεραν στὸ φῶς αὐτὸ τὸ προοπτικό πεδίο· τοῦτο ὅμως δὲν τὸ μπόρεσαν γιὰ οὐσιαστικούς λόγους (καὶ ἔχι ἀπὸ ἀδυναμία). Ἀλλὰ στὴ διαμόρφωση καὶ στὴ σταθεροποίηση αὐτοῦ τοῦ προ-οπτικοῦ πεδίου, ὅπου ἤδη ἐκινεῖτο ἡ ἐλληνικὴ κατανόηση τοῦ εἶναι, συνέβαλε οὐσιαστικά ἡ ἔκπτυξη καὶ ἡ διάκριση τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸ σκέπτεσθαι.

Ὡστόσο, τούτη τὴ διάκριση, δὲν τὴ θέσαμε σὲ πρώτη θέση, ἀλλὰ σὲ τρίτη. Θὰ προσπαθήσωμε κατ' ἀρχὴν νὰ ἀποσαφηνίσωμε τὸ περιεχόμενό της, μὲ τὸν τρόπο πού τὸ κάναμε καὶ γιὰ τίς προηγούμενες.

Ἀρχίζομε καὶ πάλι μὲ ἓνα γενικὸ χαρακτηρισμὸ αὐτοῦ πού τώρα ἀντιπαρατίθεται στὸ εἶναι.

Τί σημαίνει σκέπτεσθαι; Λέμε: «Ὁ ἄνθρωπος σκέφτεται, ὁ Θεὸς ἀποφασίζει» [γερμανικὸ ρητό]. Τὸ σκέπτεσθαι ἐδῶ σημαίνει: νὰ διανοεῖσαι, νὰ σχεδιάζης τοῦτο καὶ τὸ ἄλλο· τὸ νὰ σκέφτεσαι τοῦτο καὶ τὸ ἄλλο σημαίνει νὰ τὸ ἔχης μπροστά σου, νὰ προσβλέπης πρὸς αὐτό. Τὸ «νὰ σκέφτεσαι τὸ κακὸ» σημαίνει: νὰ ἀποβλέπης στὸ κακὸ· τὸ νὰ σκέφτεσαι κάτι σημαίνει: νὰ μὴ τὸ ξεχνᾶς. Σκέπτεσθαι σημαίνει, ἐν προκειμένῳ, ἀναθυμοῦμαι καὶ διανοοῦμαι. Χρησιμοποιοῦμε τὴν ἔκφραση: «νὰ σκέφτεσαι μονάχα ἓνα πρᾶγμα», δηλ. νὰ ἀναπαριστάνης, νὰ φαντάζεσαι. Κάποιος λέγει: σκέφτομαι πὼς ἡ ὑπόθεση θὰ πάη καλά, δηλ. μοῦ φαίνεται, ἔχω τὴν ἀποψη, τὴ γνώμη. Τὸ «σκέφτομαι», μὲ ἐμφατικὴ σημασία, σημαίνει: ἀνα-λογίζομαι κάτι, μιὰ κατάσταση, ἓνα σχέδιο, ἓνα συμβάν. Τὸ «Σκέπτεσθαι» εἶναι ἐπίσης ἡ ὀνομασία τῆς ἐργασίας καὶ τοῦ ἔργου αὐτῶν πού τοὺς λέμε «διανοητές». Βεβαίως, ὁ κάθε ἄνθρωπος σκέφτεται, σὲ διάκριση ἀπὸ τὸ ζῶο, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀκόμη ἓνας διανοητής.

Τί συμπέρασμα βγαίνει ἀπὸ αὐτὴ τὴ γλωσσικὴ χρῆση; Τὸ σκέπτεσθαι σχετίζεται μὲ τὸ μέλλον καθὼς καὶ μὲ τὸ παρελθόν, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ παρόν. Τὸ σκέπτεσθαι φέρνει κάτι μπροστά μας, μᾶς τὸ παρ-ι-στ-ά-ν-ε-ι. Αὐτὴ ἡ παρά-σταση ξεκινάει πάντοτε ἀπὸ ἐμᾶς, εἶναι ἓνα ἐλεύθερο ἐνέργημα, ἀλλὰ ὄχι αὐθαίρετο, διότι συνδέεται μὲ τὸ γεγονός ὅτι, ἀναπαριστῶντες σκεφτόμαστε

αὐτὸ πού ἀναπαρίσταται καὶ τὸ σκεφτόμαστε καθὼς τὸ ἀναλύομε, τὸ ἀποχωρίζομε καὶ τὸ ξανασυνθέτομε. Ἄλλὰ σκεπτόμενοι δὲν ἀναπαριστώμε ἀπλῶς κάτι μπροστὰ μας οὔτε ἀπλῶς τὸ ἀναλύομε γιὰ νὰ εἶναι ἀναλυμένο, παρά, καθὼς σκεφτόμαστε, ἀκολουθοῦμε τὸ παριστώμενο. Δὲν τὸ παίρνομε ἀπλῶς ὅπως προσπίπτει στὴν ἀντίληψή μας τυχαῖα, παρά ξεκινᾶμε νὰ πᾶμε, ὅπως λέμε, πίσω ἀπὸ τὸ πρᾶγμα. Καὶ ἐκεῖ πέρα μαθαίνομε τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα. Σχηματίζομε μιὰν ἔννοιάν του. Ἀναζητοῦμε τὸ καθολικό.

Ἀπὸ τὰ ἀπαριθμηθέντα χαρακτηριστικά αὐτοῦ πού κοινῶς λέμε «σκέπτεσθαι», ξεχωρίζομε κατ' ἀρχὴν τρία:

1. Τὴν παρά-σταση «πού ξεκινᾶει ἀπὸ ἐμᾶς», ὡς ἰδιάζουσα ἐλεύθερη συμπεριφορά.
2. Τὴν παρά-σταση κατὰ τὸν τρόπο τῆς ἀναλυτικῆς σύνθεσης.
3. Τὴ σύλληψη τοῦ καθολικοῦ μὲ τὴν πράξασταση.

Ἀνάλογα μὲ τὴν περιοχὴ ἐντὸς τῆς ὁποίας κινεῖται αὐτὴ ἡ παρά-σταση, ἀνάλογα μὲ τὸ βαθμὸ τῆς ἐλευθερίας, ἀνάλογα μὲ τὴν δξύτητα καὶ θεβαιότητα τῆς ἀνάλυσης, ἀνάλογα μὲ τὴν εὐρύτητα τῆς σύλληψης, ἡ σκέψη εἶναι ἐπιφανειακὴ ἢ θαθειά, κενὴ ἢ πλήρης περιεχομένου, μὴ-ὑποχρεωτικὴ ἢ ὑποχρεωτικὴ, παίζουσα ἢ σοβαρή.

Ὡστόσο, διὰ τοῦτα δὲν μᾶς λέγουν, χωρὶς περαιτέρω ἔρευνα, γιὰτὶ ἀκριδῶς ἡ σκέψη πρέπει νὰ ἔρθῃ σ' αὐτὴ τὴ θεμελιακὴ σχέση μὲ τὸ εἶναι, ὅπως τὸ σημειώσαμε παραπάνω. Ἡ σκεψη, μαζὺ μὲ τὴν ἐπιθυμία, τὴ θέληση καὶ τὴν αἴσθηση, ἀποτελοῦν λειτουργίες μας. Ὅχι μόνο μὲ τὴ σκέψη, ἀλλὰ μὲ ὅλες αὐτὲς τὶς λειτουργίες καὶ τοὺς τρόπους τῆς συμπεριφορᾶς μας συνδεόμαστε μὲ τὰ ὄντα. Βεβαίως. Ἄλλὰ ἡ διάκριση «εἶναι καὶ σκέπτεσθαι» σημαίνει κάτι τὸ οὐσιαστικώτερο ἀπὸ τὴν ἀπλῆ σύνδεση μὲ τὰ ὄντα. Ἡ διάκριση προκύπτει ἀπὸ ἓνα πρωταρχικώτερο ἐσωτερικὸ σχετισμὸ αὐτοῦ πού διακρίνεται καὶ χωρίζεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι. Ὁ ὁρος «εἶναι καὶ σκέπτεσθαι» ἀναφέρεται σὲ μιὰ διάκριση, τὴν ὁποία ἀξιώνει καὶ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι.

Ἀπὸ ὅ,τι ἔχομε εἰπεῖ μέχρι τώρα γιὰ τὸ σκέπτεσθαι, δὲν μπορούμε νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴν ὕπαρξῃ ἐνδὸς τέτοιου ἐσωτερικοῦ δεσμοῦ ἀνάμεσα στὴ σκέψη καὶ στὸ εἶναι. Γιὰτὶ δὲν μπορούμε;

Διότι δὲν ἔχομε ἀκόμη καμμιά ἐπαρκῆ ἔγνοια γιὰ τὸ σκέπτεσθαι. Ποῦ, ὁμως, μπορούμε νὰ τῆ βροῦμε;

Ὅταν θέτουμε αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, κάνομε σὰ νὰ μὴν ἵπτηρχε ἐπὶ ἑκατονταετίες καμμιά «Λογική». Αὐτὴ ἡ τελευταία εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ σκέπτεσθαι, ἡ διδασκαλία τῶν κανόνων τοῦ σκέπτεσθαι καὶ τῶν μορφῶν τῆς σκέψης.

Ἐξ ἄλλου, μέσα στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφίας, εἶναι ἐκείνη ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ μάθηση ὅπου οἱ κοσμοαντιλήψεις καὶ οἱ κοσμοθεωρητικές κατευθύνσεις πολὺ λίγο ἢ οὐδένα ρόλο παίζουν. Ἐπὶ πλεόν, ἡ Λογική θεωρεῖται ὡς βεβαία καὶ ἀξιόπιστη ἐπιστήμη. Ἀπὸ τὰ πιὸ παλιὰ χρόνια ἐξακολουθεῖ νὰ διδάσκη τὰ ἴδια. Βεβαίως, ὁ ἕνας ἀνατρέπει τὴν παραδοσιακὴ δομὴ τῶν μερῶν της, μεταστρέφει τὴ σειρά τους· ὁ ἄλλος παραμερίζει τοῦτο ἢ τὸ ἄλλο· ἕνας ἄλλος τὴ συμπληρώνει ξεκινώντας ἀπὸ τὴ θεωρία τῆς γνώσης· καὶ ἕνας ἄλλο τὴ θεμελιώνει στὴν ψυχολογία. Γενικὰ κυριαρχεῖ μιά εὐχάριστη συμφωνία. Ἡ Λογική μᾶς ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὸν κόπο νὰ διερευνήσωμε τὴν οὐσία τῆς σκέψης.

Ὡστόσο, θὰ θέλαμε νὰ θέσωμε ἀκόμη ἓνα ἐρώτημα. Τί σημαίνει «Λογική»; Τὸ ὄνομα αὐτὸ ἀποτελεῖ συντομευμένη ἔκφραση τοῦ *ἐπιστήμη λογική*, ἐπιστήμη περὶ τοῦ λόγου*. Καὶ ἐδῶ λόγος* σημαίνει ἀπόφανση [γλωσσικὴ ἔκφραση, πρόταση]. Ἀλλὰ ἡ Λογική πρέπει νὰ εἶναι ἡ διδασκαλία γιὰ τὴ σκέψη. Γιατί ἡ Λογική εἶναι ἡ ἐπιστήμη τῆς ἀπόφανσης;

Γιατί ἡ σκέψη καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἀπόφανση; Τοῦτο οὐδόλως εἶναι νοητὸ ἀπὸ μόνο του. Προηγουμένως συζητήσαμε γιὰ τὸ «σκέπτεσθαι» χωρὶς νὰ τὸ συσχετίσωμε μὲ τὴν ἀπόφανση καὶ τὴν ὁμιλία. Ὁ διαλογισμὸς ἐπάνω στὴν οὐσία τῆς σκέψης εἶναι συνεπῶς κάτι τὸ ἐντελῶς ἰδιότυπο, ὅταν τοῦτος ἀσκειται ἐπάνω στὸν λόγο*, καὶ ἔτσι γίνεται Λογική. Ἡ «Λογική» καὶ τὸ «λογικὸ» οὐδόλως μπορούν νὰ θεωρηθοῦν ὡς ο ἰ μ ὀ γ ο ι τρόποι καθορισμοῦ τοῦ σκέπτεσθαι. Ἐξ ἑτέρου, δὲν εἶναι τυχαῖο, ποῦ ἡ διδασκαλία περὶ τοῦ σκέπτεσθαι κατέληξε νὰ γίνῃ «Λογική».

Ἐν πάσῃ ὁμως περιπτώσει, τὸ νὰ ζητᾶμε ἀπὸ τὴ Λογικὴ νὰ καθορίσῃ τὴν οὐσία τοῦ σκέπτεσθαι, εἶναι ἤδη κάτι τὸ ἀμφισβητήσιμο, διότι ἡ Λογικὴ ὡς τοιαύτη τίθεται ὑπὸ ἐρωτήσιν, καὶ ὄχι μόνον ὠρισμένα τμήματα τῆς διδασκαλίας της ἢ μερικὲς ἀπὸ

τις θεωρίες της. Γι' αυτό τὸ λόγο «ἡ Λογική» πρέπει νὰ τεθῆ μέσα σὲ εἰσαγωγικά. Τοῦτο δὲν συμβαίνει ἐπειδὴ θέλομε νὰ ἀρνηθοῦμε τὸ «λογικὸ» (μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ὀρθῶς λογίζεσθαι). Ὑπηρετώντας τὴ σκέψη ἀναζητοῦμε καὶ θέλομε νὰ θροῦμε ἀκριβῶς ἐκεῖνο ἀπὸ τὸ ὁποῖο καθορίζεται ἡ οὐσία τῆς σκέψης, τὴν ἀλήθεια* καὶ τὴ φύση*, τὸ εἶναι ὡς ἐκκάλυψη, αὐτὸ πού ἀκριβῶς διὰ τῆς «Λογικῆς» ἀπωλέσθη.

Ἄπο πότε, λοιπόν, ὑφίσταται ἡ Λογική, ἡ ὁποία ἀκόμη καὶ σήμερα κυριαρχεῖ τόσο στὴν ὑπαρξή μας ὅσο καὶ στὴν ὀμιλία μας, καὶ πού ἀπὸ νωρὶς καθώρισε κατὰ τρόπο οὐσιαστικὸ τὴ γραμματικὴ ἀντίληψη τῆς γλώσσας καί, ὡς ἐκ τούτου, τὴ θεμελιακὴ θέση τῆς Δύσεως ἔναντι τῆς γλώσσας; Ἄπο πότε ἄρχισε ἡ διαμόρφωση τῆς Λογικῆς; Ἄπο τότε πού ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἔφθασε στὸ τέλος τῆς καὶ ἔγινε ὑπόθεση τοῦ σχολείου, τῆς ὀργάνωσης καὶ τῆς τεχνικῆς. Τοῦτο ἄρχισε ἀπὸ τότε πού τὸ ἐόν*, τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἐμφανίσθηκε ὡς ἰδέα, καὶ ὡς τοιαύτη ἔγινε «ἀντι-κείμενο» τῆς ἐπιστήμης*. Ἡ Λογικὴ γεννήθηκε μέσα στὸν κύκλο τῆς σχολικῆς πρακτικῆς τῶν πλατωνικῶν καὶ ἀριστοτελικῶν σχολῶν. Ἡ Λογικὴ εἶναι ἐφεύρημα τῶν σχολικῶν διδασκάλων καὶ ὄχι τῶν φιλοσόφων. Καὶ ὅταν οἱ φιλόσοφοι τὴν ἀναλάμβαναν, τὸ ἔκαμαν πάντοτε κινημένοι ἀπὸ πρωταρτικιότερες παρωθήσεις καὶ ὄχι ἀπὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ Λογικὴ. Δὲν εἶναι ἐπίσης τυχαῖο, πού οἱ μεγάλες, ἀποφασιστικὲς προσπάθειες γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς παραδοσιακῆς Λογικῆς ἔγιναν ἀπὸ τρεῖς γερμανοὺς διανοητές, καὶ μάλιστα ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους, ἀπὸ τοὺς Λάιμπνιτς, Κάντ, Ἔγκελο.

Ἡ Λογικὴ μπόρεσε τὸ πρῶτον νὰ γεννηθῆ ὡς ἔκθεση τῶν μορφικῶν δομῶν τῆς σκέψης καὶ ὡς διατύπωση τῶν κανόνων τῆς, ἀφοῦ πρῶτα ἐπετελέσθη ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ σκέπτεσθαι, καὶ μάλιστα κατὰ ἕναν ὀρισμένο τρόπο καὶ ἀπὸ μιὰν ἰδιάζουσα σκοπιά. Συνεπῶς ἡ ἴδια ἡ Λογικὴ καὶ ἡ ἱστορία τῆς ποτὲ δὲν μποροῦν νὰ μᾶς ἐρμηνεύσουν ἐπαρκῶς τὴν οὐσία καὶ τὴν καταγωγὴ αὐτῆς τῆς διάκρισης ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ σκέπτεσθαι. Καὶ ἡ Λογικὴ, μὲ τὴ σειρά τῆς, χρειάζεται μιὰν ἐρμηνεῖα καὶ μιὰ θεμελίωση ὡς πρὸς τὴν καταγωγὴ τῆς καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀξίωσή τῆς νὰ παράσχη αὐθεντικὴ ἐξήγηση τοῦ σκέπτεσθαι. Δὲν θὰ ἀσχοληθοῦμε ἐδῶ μὲ τὶς λεπτομέρειες τῆς ἱστορικῆς καταγωγῆς τῆς

Λογικῆς ὡς σχολικῆς μάθησης καὶ μὲ τὴν περαιτέρω ἐξέλιξή της. Ὡστόσο, πρέπει νὰ σκεφθοῦμε ἐπάνω στὰ ἐπόμενα ἐρωτήματα:

1. Γιατί μπόρεσε καὶ ἔπρεπε νὰ γεννηθῆ στὴν πλατωνικὴ ἀκαδημία αὐτὸ πού ὀνομάζομε «Λογικὴ»;

2. Γιατί τούτη ἡ διδασκαλία περὶ τοῦ σκέπτεσθαι ἔγινε διδασκαλία περὶ τοῦ λόγου*, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀπόφανσης;

3. Πού θεμελιώνεται ἔκτοτε ἡ σταθερὴ ἀνοδος τῆς ἰσχύος τοῦ λογικῶς ὀρθοῦ, πού ἐν τέλει ἐκφράσθηκε μὲ τὴν ἀκόλουθη φράση τοῦ Ἐγγέλου: «Τὸ λογικῶς ὀρθὸ (εἶναι) ἡ ἀπόλυτη μορφή τῆς ἀλήθειας καί, ἐπὶ πλέον, ἡ ἴδια ἡ καθαρὴ ἀλήθεια»; (Ἐγκυκλοπ. § 19, "Ἀπαντα, τ. VI, 29). Ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς κατίσχυσης τοῦ «λογικῶς ὀρθοῦ» ὁ Ἐγγελος ὀνομάζει ἐνσυνειδήτως «Λογικὴ» τὴ διδασκαλία πού κοινῶς καλεῖται «Μεταφυσικὴ». Τὸ ἔργο του «Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς» δὲν ἔχει καμμιά σχέση μὲ τὰ συνήθη ἐγχειρίδια τῆς Λογικῆς.

Τὸ σκέπτεσθαι στὰ λατινικὰ λέγεται *intelligere*. Εἶναι τὸ ἔργο τοῦ *intellectus*. Ἄν εἶναι νὰ ἀγωνισθοῦμε κατὰ τοῦ ἰντελλεκτουαλισμοῦ, γιὰ νὰ τὸν πολεμήσωμε πραγματικά, πρέπει νὰ γνωρίζωμε τὸν ἀντίπαλο. Δηλαδή πρέπει νὰ γνωρίζωμε πῶς ὁ ἰντελλεκτουαλισμὸς δὲν εἶναι παρὰ μία παραφυάδα — μία πενιχρὴ σύγχρονη προέκταση πού προετοιμαζόταν ἀπὸ καιρὸ καὶ πού τὴν ἐπεξεργάσθηκε μὲ τὰ μέσα της ἡ Δυτικὴ μεταφυσικὴ — τῆς ὑπεροχῆς τοῦ σκέπτεσθαι. Βεβαίως ἔχει σημασία νὰ ἀποκοποῦν οἱ παραφυάδες τοῦ σύγχρονου ἰντελλεκτουαλισμοῦ. Ἀλλὰ τοῦτο οὐδόλως κλονίζει τὴ θέση του, οὔτε κἀν τὴν ἐγγίζει. Ὁ κίνδυνος νὰ γλιστρήσῃ κανεὶς ξανά στὸν ἰντελλεκτουαλισμὸ ὑπάρχει ἀκριβῶς γι' αὐτὸν πού ἐπιθυμεῖ νὰ τὸν πολεμήσῃ. Ἕνας ἀγώνας πού στρέφεται κατὰ τοῦ σύγχρονου ἰντελλεκτουαλισμοῦ παρέχει μιὰν ἐπίφαση δικαιολογίας σ' αὐτοὺς πού ὑποστηρίζουν τὴν ὀρθὴν χρῆση τῆς διάνοιας [*intellekt*], νοημένης κατὰ τὸν παραδοσιακὸ τρόπο. Μπορεῖ βεβαίως νὰ μὴν εἶναι ἰντελλεκτουαλιστές, ἔχουν ὁμως τὴν ἴδια προέλευση. Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ πνευματικὸς συντηρητισμὸς, πού προκύπτει ἐν μέρει ἀπὸ φυσικὴ ἀδράνεια καὶ ἐν μέρει ἀπὸ συνειδητὴ προσπάθεια, ἔχει γίνει ἡ βάση γιὰ τὴν πολιτικὴ ἀντίδραση. Ἡ παρανόηση τοῦ σκέπτεσθαι καὶ ἡ κακὴ χρῆση τοῦ παρανοημένου σκέπτεσθαι, μποροῦν νὰ ξεπεραστοῦν μόνο μὲ ἓνα γνήσιο καὶ

ριζικά πηγαίο σκέπτεσθαι καὶ μὲ τί ποτε ἄλλο. Ἡ ἀναθεμελίωση μιᾶς τέτοιας σκέψης ἀπαιτεῖ πάνω ἀπ' ὅλα τὴν ἐπιστροφή στο ἐρώτημα τοῦ οὐσιαστικοῦ δεσμοῦ τοῦ σκέπτεσθαι μὲ τὸ εἶναι· ἀλλὰ τοῦτο σημαίνει τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι ὡς τοιοῦτου. Ξεπέρασμα τῆς παραδοσιακῆς Λογικῆς δὲν σημαίνει σθήσιμο τοῦ σκέπτεσθαι καὶ κυριάρχηση τοῦ ἀπλοῦ συναισθήματος, ἀλλὰ σημαίνει ἀρκετικώτερο [πιὸ ριζικό], πιὸ αὐστηρό, καὶ μὲ τὸ εἶναι συνδεδεμένο σκέπτεσθαι.



Ἵστερα ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς γενικοὺς χαρακτηρισμοὺς τῆς διάκρισης ἀνάμεσα στο εἶναι καὶ στο σκέπτεσθαι, ἐρωτᾶμε τώρα πιὸ συγκεκριμένα:

1. Ποιά εἶναι ἡ πρωταρχικὴ ἐνότητα τοῦ εἶναι καὶ σκέπτεσθαι, ὡς ἐνότητα τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου*;

2. Πῶς συνέβη ἡ πρωταρχικὴ διάσταση ἀνάμεσα στο λόγο* καὶ στή φύση*;

3. Πῶς προέβαλε καὶ ξεχώρισε ὁ λόγος*;

4. Πῶς ἐγινε ὁ λόγος* (τὸ «λογικῶς ὀρθόν») ἡ οὐσία τοῦ σκέπτεσθαι;

5. Πῶς αὐτὸς ὁ λόγος* ὡς Διάνοια [Vernunft] καὶ Νόηση [Verstand] κυριάρχησε ἐπάνω ἀπὸ τὸ εἶναι, κατὰ τὴν ἔναρξη τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας;

Σύμφωνα μὲ τίς προεκτεθεισες ἔξη ὀδηγητικὲς ἀρχές (πρβλ. παραπάνω σελ. 128) θὰ παρακολοιθῶσμε ξανὰ αὐτὴ τὴ διάκριση στὴν ἱστορικὴ τῆς, συνεπῶς καὶ στὴν οὐσιαστικὴ τῆς, προέλευση. Θέτομε ὡς ἐξῆς τὸ ζήτημα: ἂν ὁ χωρισμὸς τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸ σκέπτεσθαι εἶναι ἐσωτερικὸς καὶ ἀναγκαῖος, τότε πρέπει νὰ θεμελιώνεται σὲ κάποιον ἀρχέγονο δεσμό τους. Ὡστε τὸ ἐρώτημά μας γιὰ τὴν προέλευση τῆς διάκρισης εἶναι, ταυτοχρόνως καὶ προεχόντως, τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ οὐσιαστικοῦ δεσμοῦ τοῦ σκέπτεσθαι μὲ τὸ εἶναι.

Ἐπὶ ἱστορικὴ ἀποψη, τὸ ἐρώτημα ἔχει ὡς ἐξῆς: ποιά ἦταν ἡ φύση αὐτοῦ τοῦ δεσμοῦ κατὰ τὴν ἀποφασιστικὴ στιγμή τῆς ἔναρξῆς τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας; Πῶς νοήθηκε κατὰ τὴν ἔναρξή

του τὸ σκέπτεσθαι; Τὸ ὅτι ἡ ἑλληνικὴ διδασκαλία περὶ τοῦ σκέπτεσθαι ἔγινε διδασκαλία περὶ τοῦ λόγου*, περὶ τῆς «Λογικῆς», μπορεῖ νὰ ἐκληφθῆ ὡς ἔνδειξη. Πράγματι, συναντοῦμε μιὰν ἔρριξη συνάφεια ἀνάμεσα στὸ εἶναι, στὴ φύση* καὶ στὸν λόγο*. Μόνο πού πρέπει νὰ ἀπελευθερωθοῦμε ἀπὸ τὴν ἀντίληψη, πὼς λόγος* καὶ λέγειν* ἐσήμαιναν ἀρχεγόνως πράγματι κάτι σὰν σκέπτεσθαι, νόηση καὶ διάνοια. Στὸ βαθμὸ πού ἀκολουθοῦμε αὐτὴ τὴν ἀντίληψη, καὶ πού ἐπὶ πλέον φθάνομε στὸ σημεῖο νὰ ἐρμηνεύσωμε τὸν λόγο* ὑπὸ τὸ φῶς τῆς λογικῆς, ὅπως τούτῃ ἀναπτύχθηκε κατόπιν, ἡ προσπάθειά μας νὰ ξαναανακαλύψωμε τὴν ἔναρξη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ὀδηγήσῃ σὲ παραλογισμούς. Πέραν τούτων, μὲ μιὰ τέτοια ἀντίληψη, ποτὲ δὲν θὰ καταλάβωμε: 1) Πῶς μπόρεσε ὁ λόγος* νὰ ἀποχωρισθῆ ἀπὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων· 2) Γιατί τοῦτος ὁ λόγος* ἔπρεπε ἐν συνεχείᾳ νὰ καθορίσῃ τὴν οὐσία τοῦ σκέπτεσθαι καὶ νὰ τὴν ἀντιπαραθέσῃ στὸ εἶναι.

Ἄς στραφοῦμε τώρα πρὸς τοῦτο τὸ ἀποφασιστικὸ ἐρώτημα: τί σημαίνει λόγος* καὶ λέγειν*, ὅταν δὲν σημαίνουν σκέπτεσθαι; Λόγος* σημαίνει τὴ λέξη, τὴν ὁμιλία καὶ λέγειν* τὸ ὁμιλεῖν. Διά-λογος σημαίνει ἀνταλλαγὴ λόγων, μονό-λογος σημαίνει ὁμιλία μὲ τὸν ἑαυτὸ μας. Ἄλλὰ πρωταρχτικὰ λόγος* δὲν ἐσήμαινε ὁμιλία, κουβέντα. Ἡ λέξη ὡς πρὸς τὸ νόημά της δὲν ἔχει καμμιά ἄμεση σχέση μὲ τὴ γλῶσσα. Λέγω*, λέγειν*, λατινικὰ legere, εἶναι ἡ ἴδια λέξη μὲ τὴ γερμανικὴ lesen: Ἀhren lesen, Holz lesen, die Weinlese, die Auslese, [σταχυολογῶ, συλλέγω ξύλα, ἡ συλλογὴ τῶν σταφυλιῶν, ἡ ἐπιλογή]· τὸ ein Buch lesen [Διαβάζω ἓνα βιβλίον] εἶναι μόνο μιὰ ποικιλία τοῦ Lesen, στὴν κυριολεκτικὴ του σημασία, ἢ ὅποια εἶναι ἡ ἐξῆς: νὰ θέτω ἓνα πρᾶγμα δίπλα στὸ ἄλλο, νὰ μαζεύω τὰ πολλὰ σὲ ἓνα, μονολεκτικῶς: συλλέγω· ἔτσι ὅμως, ταυτοχρόνως, τὸ ἓνα διαστέλλεται ἀπὸ τὸ ἄλλο. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο χρησιμοποίησαν τὴ λέξη οἱ Ἕλληνες μαθηματικοί. Μία συλλογὴ νομισμάτων δὲν εἶναι ὅποιαδήποτε συσσωρευση ποσότητας. Στὴν ἔκφραση «ἀναλογία» βρισκομε καὶ τίς δύο σημασίες μαζί: τὴν πρωταρχτικὴν σημασίαν τῆς «σχέσης», τοῦ «δεσμοῦ», καὶ τὴν ἄλλη τῆς «γλώσσας», τοῦ «λόγου». Ἄλλὰ ὅταν ἐκφέρωμε τὴ λέξη «ἀναλογία» δὲν σκεφτόμαστε πλέον τὸν λόγο, ἐνῶ κατὰ ἓνα τρόπο «ἀνάλογον» καὶ ἀντίστροφο, οἱ Ἕλληνες καθὼς

ἐπρόφεραν τὸ «λόγος*» δὲν ἐσκέπτοντο ἀκόμη, ἢ τουλάχιστο δὲν ἐσκέπτοντο ἀπαιρητικῶς, τὸν λόγο ὡς ὁμιλία.

Ὡς παράδειγμα γιὰ τὴν πρωταρχικὴν σημασίαν τοῦ λέγειν* ὡς «συλλέγειν» θὰ μᾶς χρησιμεύσῃ ἓνα χωρίον ἀπὸ τὸν Ὅμηρον, Ὀδύσεια Ω, 106. Πρόκειται γιὰ τὴν συνάντησιν τοῦ Ἀγαμέμνονα μὲ τοὺς σκοτωμένους μνηστῆρας στὸν κάτω κόσμον. Ὁ Ἀγαμέμνων τοὺς ἀνεγνώρισε καὶ τοὺς μιλάει ὡς ἐξῆς:

«Ἀμφιμέδον, ποιά δυστυχία σᾶς ἔφερε ἐδῶ κάτω στὴ σκοτεινιά τῆς γῆς, ὅλους ἐσᾶς τοὺς ἐκλεκτοὺς καὶ συνομήλικους ἂν ἦταν κανεὶς νὰ συγκεντρώσῃ (λέξαιτο*) τοὺς εὐγενέστερους μιᾶς πόλης, δὲν θὰ μπορούσε νὰ κάμῃ καλύτερην ἐκλογήν».

Ὁ Ἀριστοτέλης λέγει στὰ Φυσικὰ Θ I, 252a 13: *τάξις δὲ πᾶσα λόγος*, «ἀλλὰ κάθε τάξις ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς περιουλογοῦς».

Δὲν θὰ μιλήσωμε ἀκόμη γιὰ τὸ πῶς ἡ λέξις, ἀπὸ τὴν ἀρχικὴν τῆς σημασίας, πού δὲν εἶχε καμμιά σχέση μὲ τὴν γλῶσσαν, τὴν λέξιν καὶ τὴν ὁμιλίαν, ἔφθασε νὰ ἐννοῆ τὸ λέγειν καὶ τὸ ὁμιλεῖν. Ἄς θυμηθοῦμε μόνο πῶς ἡ λέξις λόγος*, ἀκόμη καὶ ὅταν ἀπὸ καιρὸ πλέον ἐσήμαινε ὁμιλία καὶ ἔκφρασις, ἐκράτησε τὴν ἀρχικὴν τῆς σημασίας, μὲ τὸ νόημα «τῆς σχέσεως τοῦ ἑνὸς πρὸς τὸ ἄλλο».

Ὅταν ὁμοίως σκεφτόμαστε ἐπάνω στὴ θεμελιωδὴν σημασίαν τοῦ λόγου*, τῆς συλλογῆς, τοῦ συλλέγειν, πολὺ λίγα κάνομε γιὰ τὴν διαλεύκανσιν τοῦ ἐξῆς ἐρωτήματος: ὡς ποιοῦ βαθμοῦ, γιὰ τοὺς Ἑλληνας, τὸ εἶναι καὶ ὁ Λόγος ἦσαν πρωταρχικὰ ἐνωμένα, ἔτσι ὥστε κατόπιν νὰ μπορέσουν νὰ χωρισθοῦν, καὶ πού γιὰ ὠρισμένους συγκεκριμένους λόγους ὄφειλαν νὰ τὸ κάμουν;

Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ στὴ θεμελιωδὴν σημασίαν τοῦ λόγου* μπορεῖ νὰ μᾶς παρέχῃ μιὰ ἔνδειξιν μόνον ὅταν ἀντιλαμβανόμεσθε, πῶς γιὰ τοὺς Ἑλληνας τὸ «εἶναι» σημαίνει φύσις*. Προκειμένου νὰ κατανοήσωμε τὸ ἐλληνικὰ νοημένο εἶναι, δὲν ἀποδοθήκαμε μόνο σὲ μιὰ γενικὴ προσπάθεια, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔξαρσιν τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ εἶναι, σὲ ἀντιπαράθεσιν πρὸς τὸ γίγνεσθαι καὶ τὸ φαίνεσθαι, διαγράψαμε τὸ νόημα τοῦ εἶναι ὀλοῶνα καὶ σαφέστερα.

Μὲ τὴν προϋπόθεσιν ὅτι κρατοῦμε πάντοτε ὑπ' ὄψιν μας τὰ παραπάνω, λέγομε τὰ ἐξῆς: Τὸ εἶναι ὡς φύσις* εἶναι ἢ προβαίνουσα καταδάμασις. Σὲ ἀντίθεσιν πρὸς τὸ γίγνεσθαι, παρουσιάζε-

ται ὡς ἡ σταθερότητα, ἢ σταθερὴ παρουσία. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ ἀπλὸ φαίνεσθαι, κοινοποιεῖται ὡς φανέρωμα, ὡς ἀποκαλυπτόμενη παρουσία.

Καὶ τί ἔχει νὰ κάμῃ ὁ λόγος (ἢ συλλογὴ) μὲ τὸ τοιουτοτρόπως ἐρμηνευμένο εἶναι; Ἔτσι ὅμως πρέπει ἀμέσως νὰ ἀπαντήσωμε στὸ ἐρώτημα: εἶναι θεβαιωμένο πῶς, κατὰ τὴν ἔναρξιν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὑπῆρξε μία τέτοια σχέση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸν Λόγον; Βεβαίως. Πηγαίνομε ξανά πρὸς τοὺς δύο διανοητὲς ποὺ ἔθεσαν τοὺς κανόνες, τὸν Παρμενίδην καὶ τὸν Ἡράκλειτον, καὶ προσπαθοῦμε καὶ πάλι νὰ βροῦμε τὴν εἴσοδον στὸν ἑλληνικὸ κόσμον, τοῦ ὁποῦ τὰ θεμελιώδη χαρακτηριστικά, μολοντί παραποιημένα καὶ μετατοπισμένα, περιπλεγμένα καὶ ἐπικαλυμμένα, ἐξακολουθοῦν νὰ χαρακτηρίζουν καὶ τὸν κόσμον μας. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀποτολμοῦμε τὸ μέγα καὶ μακροχρόνιον ἔργον νὰ καταλύσωμε ἓνα γερασμένο κόσμον καὶ νὰ χτίσωμε ἓναν ἀληθινὰ νέον, δηλ. ἱστορικόν, πρέπει νὰ γνωρίζωμε τὴν παράδοσιν. Πρέπει νὰ γνωρίζωμε περισσότερα — δηλ. ἡ γνώσιν μας πρέπει νὰ εἶναι αὐστηρότερη καὶ περισσότερον ὑποχρεωτικὴ — ἀπὸ ὅλες τὶς προηγούμενες ἐποχάς, καὶ τὶς πιὸ ἐπαναστατικὰς. Μόνον ἡ ἔρριξιν ἱστορικὴν γνώσιν μᾶς θέτει μπροστὰ στὸ ἀσύννητον τοῦ ἔργου μας καὶ μᾶς προφυλάσσει ἀπὸ τὴν ἀπλὴν ἐπανάληψιν καὶ στεῖραν μίμησιν.

Ἀρχίζομε τὴν ἀπόδειξίν μας γιὰ τὴν ἐσωτερικὴν συνάφειαν ποὺ ὑπῆρχε κατὰ τὴν ἔναρξιν τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας, ἀνάμεσα στὸν λόγον* καὶ τὴν φύσιν*, μὲ μιὰ ἐρμηνείαν τοῦ Ἡράκλειτου.

Ἀπὸ δλοὺς τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνας διανοητὲς, ὁ Ἡράκλειτος ἦταν πού, κατὰ τὴν πορείαν τῆς Δυτικῆς ἱστορίας, ὑπέστη τὶς μεγαλύτερας ἀνελληνικὰς μεθερμηνείας, κί' ὡστόσο εἶναι αὐτὸς ποὺ στὴ νεώτερη καὶ πρόσφατη ἐποχὴ, παρέσχε τὴν ἰσχυρότερην ὠθησιν πρὸς τὴν ἐπανανακάλυψιν τοῦ αὐθεντικοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος. Ἔτσι, οἱ δύο φίλοι, ὁ Ἐγγελοσ καὶ ὁ Χαίλντερλιν, τελοῦσαν ἀμφότεροι, καὶ ὁ καθένας μὲ τὸν τρόπον του, κάτω ἀπὸ τὴν μεγάλην καὶ γόνιμην γοητείαν τοῦ Ἡράκλειτου, μὲ τὴν διαφορὰν πῶς ὁ Ἐγγελοσ κυττοῦσε πρὸς τὰ πίσω καὶ ἐκλείνε τὸ δρόμον, ἐνῶ ὁ Χαίλντερλιν ἀτένιζε πρὸς τὰ ἔμπροσ καὶ ἀνοίγε τὸ δρόμον. Ἡ σχέση τοῦ Νίτσε πρὸς τὸν Ἡράκλειτον εἶναι διαφορετικὴ. Ἄλλωστε, ὁ Νίτσε ἔπεσε θῦμα τῆς τρέχουσας καὶ ψεύτικης ἀποψῆς, ἢ ὁποία

ἀντιπαρέθετε τὸν Παρμενίδη στὸν Ἡράκλειτο. Ἐδῶ βρίσκεται ἓνας ἀπὸ τοὺς οὐσιωδέστερους λόγους, πού ἡ μεταφυσική του δὲν ἔφθασε στὸ ἀποφασιστικὸ ἐρώτημα, μολονότι ὁ Νίτσε συνέλαβε τὴ μεγάλη ἐναρκτήρια ἐποχὴ τοῦ συνόλου τῆς ἐλληνικῆς ὑπαρξῆς κατὰ ἓνα τρόπο, πού μόνον ὁ Χαίλντερλιν τὸν ξεπερνάει.

Ἄλλὰ ἡ παρερμηνεῖα τοῦ Ἡράκλειτου συνέδη στὸν Χριστιανισμό. Ἦδη οἱ Πατέρες τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας τὴν εἶχαν ἀρχίσει. Ἀκόμη καὶ ὁ Ἐγγelos ἔμεινε σ' αὐτὴ τὴ γραμμῇ. Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἡράκλειτου γιὰ τὸν Λόγο ἐκλαμβάνεται ὡς πρόδρομος τοῦ Λόγου, γιὰ τὸν ὁποῖο μιλάει τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο, στὴν Καινὴ Διαθήκη. Ὁ Λόγος εἶναι ὁ Χριστός. Ἐπειδὴ λοιπὸν, καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἤδη μίλησε γιὰ τὸν Λόγο, οἱ Ἕλληνες ἔφθασαν ἀμέσως μπροστὰ στὶς πύλες τῆς ἀπόλυτης ἀλήθειας, δηλαδὴ στὴν ἀποκάλυψη τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ἔτσι, σ' ἓνα κείμενο πού ξιλαθα αὐτὲς τὶς ἡμέρες, διαβάζω τὰ ἀκόλουθα: «Ἡ πραγματικὴ ἐμφάνιση τῆς ἀλήθειας μὲ τὴν θεανθρώπινη μορφή ἐπιβεβαίωσε τοὺς Ἕλληνες διανοητές, ὡς πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ τους γνώση τῆς κυριαρχίας τοῦ Λόγου ἐπάνω σὲ ὅλο τὸ ὑπάρχον. Αὐτὴ ἡ ἐπιβεβαίωση καὶ ἐπισφράγιση θεμελιώνουν τὴν κλασικότητα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας».

Σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴν εὐρύτατα διαδεδομένη ἐρμηνεῖα τῆς ἱστορίας, οἱ Ἕλληνες εἶναι οἱ κλασικοὶ τῆς φιλοσοφίας, ἐπειδὴ δὲν εἶχαν ἀκόμη ἀναπτυχθῆ σὲ ὠλοκληρωμένους χριστιανούς θεολόγους. Ἀλλὰ θὰ ἀκούσωμε πρῶτα τὸν ἴδιον τὸν Ἡράκλειτο, προτοῦ τὸν δοῦμε ὡς πρόδρομο τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου.

Ἀρχίζομε μὲ δύο ἀποσπάσματα, ὅπου ὁ Ἡράκλειτος ἀσχολεῖται ρητῶς μὲ τὸν λόγο*. Τὴν κρίσιμη λέξι λόγος* σκοπίμως τὴν ἀφήνομε ἀμετάφραστη [στὰ γερμανικὰ] γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε τὸ νόημά της ἀπὸ τὰ συμπραζόμενα.

Ἀπόσπασμα 1: «Ἀλλὰ ἐνῶ ὁ λόγος* παραμένει πάντοτε ὁ ἴδιος, οἱ ἄνθρωποι μένουν ἀσυλλόγιστοι (ἀξύνετοι*), τόσο πρὶν τὸν ἀκούσουν, ὅσο καὶ ἀφοῦ τὸν ἀκούσουν. Διότι ὅλα γίνονται ὄντα* κατὰ τὸν λόγον τόνδε*, σύμφωνα μὲ αὐτὸν τὸν λόγον* ἀλλὰ τοῦτοι (οἱ ἄνθρωποι) μοιάζουν μ' αὐτοὺς πού ποτὲ στὴ ζωὴ τους δὲν ἐκύβευσαν τίποτε, μολονότι προσπαθοῦν, τόσο μὲ λόγια ὅσο καὶ μὲ ἔργα· σὰν αὐτὰ πού κάμνω ἐγὼ ὅταν ἀναλύω τὸ κάθε πρᾶγ-

μα* κατὰ φύσιν*, σύμφωνα μὲ τὸ εἶναι, καὶ ὅταν ἐξηγῶ πῶς συμπεριφέρεται. Στους ἄλλους ὅμως ἀνθρώπους (οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, καθὼς ὅλοι τους εἶναι ὅμοιοι, *οἱ πολλοί*) παραμένει κρυμμένο. αὐτὸ πού πράγματι κάμνουν ξυπνητοί, ὅπως ἐπίσης καὶ αὐτὸ πού ἔκαμαν κοιμισμένοι, τοὺς κρύβεται ξανά μόλις ξυπνήσουν».

Ἀπόσπασμα 2: «Γι' αὐτὸ τὸ λόγο εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀκολουθήσωμε τοῦτο, δηλ. νὰ σταθοῦμε στὴν περισυλλογὴ μέσα στοῦ ὄν· ἀλλὰ ἐνῶ ὁ λόγος* εἶναι αὐτὴ ἡ περισυλλογὴ μέσα στοῦ ὄν, ὁ κόσμος ζῆ σὰν ὁ καθένας νὰ εἶχε τὴ δική του νοημοσύνη (τὴν ὀρθοφροσύνη του)».

Τί μπορούμε νὰ συμπεράνωμε ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο ἀποσπάσματα;

Γιὰ τὸν Λόγο εἶχαμε εἶπει πῶς: 1. Τὸν χαρακτηρίζει ἡ σταθερότητα, τὸ διαρκές· 2. εἶναι περισυλλογὴ μέσα στοῦ ὄν, ἡ περισυλλογὴ τοῦ ὄντος, τὸ περισυλλέγον· 3. ὅ,τι συμβαίνει, δηλ. ὅ,τι ἔρχεται στοῦ εἶναι, ἴσταται ἐκεῖ σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴ σταθερὴν περισυλλογὴ· τοῦτο εἶναι τὸ κυριαρχοῦν.

Αὐτὸ πού εἰπώθηκε ἐδῶ γιὰ τὸν λόγο*, ἀντιστοιχεῖ ἀκριβῶς πρὸς τὸ πραγματικὸ νόημα τῆς λέξης: συλλογὴ [Sammlung]. Ἄλλὰ, ἀκριβῶς ὅπως ἡ γερμανικὴ λέξη σημαίνει Ἴον συλλέγειν, καὶ 2ον περισυλλογὴ, ἔτσι καὶ ἐδῶ ὁ λόγος* σημαίνει τὴν περισυλλέγουσα συλλογὴ, τὸ πρωταρχικὸ συλλέγον. Ἐδῶ λοιπὸν λόγος* δὲν σημαίνει νόημα οὔτε ὁμιλία οὔτε διδασκαλία οὔτε θεοβαίως «τὸ νόημα μιᾶς διδασκαλίας», ἀλλὰ σημαίνει: τὴν σταθερῶς αὐτοδαμαζόμενῃ πρωταρχικὴ συλλέγουσα περισυλλογὴ.

Βεβαίως, τὰ συμφραζόμενα στοῦ ἀπ. 1 φαίνεται νὰ ὑποδηλώγουν μιὰ ἐρμηνεῖα τοῦ λόγου* μὲ τὸ νόημα τῆς ὁμιλίας καὶ μάλιστα τὴν ἀπαιτοῦν ὡς τὴ μόνη δυνατὴ· διότι μιλάει γιὰ τὴν «ἀκοή» τῶν ἀνθρώπων. Ὑπάρχει ἓνα ἀπόσπασμα, ὅπου ἐκφράζεται ρητὰ αὐτὴ ἡ συνάφεια ἀνάμεσα στὸν Λόγο καὶ στοῦ «ἀκούειν»:

«Ἄν δὲν ἀκοῦτε ἐμένα ἀλλὰ τὸν λόγο*, τότε εἶναι σοφὸ νὰ πεῖτε: ἔ ν τὸ πᾶν» (Ἄπ. 50).

Ἐδῶ νοεῖται ὁ λόγος* ὡς «ἀκουστός». Ἄλλὰ τί ἄλλο τούτῃ ἡ λέξη μπορεῖ νὰ σημαίνῃ ἔξω ἀπὸ αὐτὸ πού ἀκούγεται, ἀπὸ τὴν ὁμιλία; Καὶ μάλιστα, ὅταν ἀπὸ τὸν καιρὸ τοῦ Ἡράκλειτου, τὸ λέγειν* ἤδη ἐχρησιμοποιεῖτο μὲ τὴ σημασίαν τοῦ ὁμιλεῖν;

Ἔτσι, ὁ ἴδιος ὁ Ἡράκλειτος λέγει (Ἄπ. 73):

«Δὲν πρέπει νὰ πράττωμε καὶ νὰ μιλάμε σὰν τοὺς κοιμισμένους».

Ἐδῶ τὸ λέγειν*, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ ποιεῖν*, πασιφανῶς δὲν μπορεῖ νὰ νοῆ τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ ὁμιλεῖν. Κι' ὡστόσο, ἡ λέξις λόγος* σ' ἐκεῖνο τὸ κρίσιμο χωρίο (Ἄπ. 1 καὶ 2) δὲν σημαίνει ὁμιλία. Τὸ ἀπ. 50, τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ ὁμιλῇ κατ' ἐξοχὴν γιὰ τὸν λόγο* ὡς ὁμιλία, ἂν ἐρμηνευθῇ ὀρθά, μᾶς παρέχει μιὰν ἔνδειξη γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ λόγου* ἀπὸ μιὰν ἐντελῶς διαφορετικὴν προοπτικὴν.

Γιὰ νὰ δοῦμε καθαρά καὶ νὰ κατανοήσωμε τί σημαίνει λόγος* μὲ τὴν ἔννοια τῆς «σταθερῆς περισυλλογῆς», πρέπει νὰ συλλάβωμε ἀκριδέστερα τὴ σχέση πού ὑπάρχει στὰ δύο ἀρχικῶς μνημονευθέντα ἀποσπάσματα.

Οἱ ἄνθρωποι στέκονται ἔναντι τοῦ Λόγου, καὶ μάλιστα ἔτσι πού νὰ μὴ κατανοοῦν τὸν Λόγο (ἀξύνετοι*). Ὁ Ἡράκλειτος χρησιμοποιοῖ αὐτὴ τὴ λέξις συχνά (βλ. κυρίως τὸ ἀπ. 34). Εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ συνήμι*, πού σημαίνει «φέρω μαζύ»· ἀξύνετοι*: οἱ ἄνθρωποι εἶναι τέτοιοι, πού δὲν φέρουν μαζύ... ἀλλὰ τί, λοιπόν; τὸν λόγο*, αὐτὸ πού σ τ α θ ε ρ ῶ ς ε ἶ ν α ι μ α ζ ῦ, τὴν περισυλλογὴν. Οἱ ἄνθρωποι παραμένουν τέτοιοι πού δὲν τὸν φέρουν μαζύ, δὲν τὸν συν-λαμβάνουν, δὲν τὸν συλλαμβάνουν ὡς ἐνόητα, καὶ τοῦτο ἄσχετα ἂν τὸν ἔχουν ἀκούσει ἢ ὄχι. Ἡ ἐπόμενη φράση ἀποσαφηνίζει τὰ παραπάνω. Οἱ ἄνθρωποι δὲν εἰσχωροῦν στὸν Λόγο, ἀκόμη κι' ἔταν τὸ προσπαθῆσουν μὲ λόγια, μὲ ἔπεα*. Ἐδῶ πράγματι κατονομάζεται ἡ ὁμιλία, ἀλλὰ ὡστόσο σὲ διαστολή, καὶ μάλιστα σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν λόγο*. Ὁ Ἡράκλειτος θέλει νὰ εἰπῇ: Βεβαίως, οἱ ἄνθρωποι ἀκοῦνε, καὶ ἀκοῦνε λόγια, ἀλλὰ σ' αὐτὸ τὸ ἄκουσμα δὲν μποροῦν νὰ «ἀκροασθοῦν», δηλ. νὰ ἀκολουθήσουν αὐτὸ πού δὲν εἶναι ἀκουστό, ὅπως εἶναι τὰ λόγια, αὐτὸ πού δὲν εἶναι ὁ μ ι λ ῖ α, ἀλλὰ λόγος*. Ὅρθα νοημένο, τὸ ἀπόσπασμα 50 ἀποδεικνύει ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο ἀπὸ αὐτὰ πού κανεὶς διαβάζει σ' αὐτό. Λέγει: Μὴ προσκολλᾶσθε στὰ λόγια, ἀλλὰ νὰ νοήσετε τὸν Λόγο. Ἐπειδὴ ὁ λόγος* καὶ τὸ λέγειν* σημαίνουν ἤδη ὁμιλία, δὲν θὰ εἰπῇ ὡστόσο πῶς τούτη εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ λόγου*, γι' αὐτὸ ὁ λόγος* ἐδῶ ἀντιπαρατίθεται στὰ ἔπεα*, στὴν ὁμιλία. Ἐπίσης, στὸ ἀπλό ἄκουσμα ἀντιπαρατίθεται ἡ αὐθεντικὴ ἀκρόαση. Τὸ ἀπλό

ἄκουσμα διασκορπίζεται καὶ διαχέεται σ' αὐτὸ πού κοινῶς νοεῖται καὶ λέγεται, στὰ ἐξ ἀκοῆς, στὴ δόξα*, στὸ ἐπιφαινόμενο. Ἀλλὰ τὸ αὐθεντικὸ ἀκρόαμα δὲν ἔχει καμμιά σχέση μετὰ τὸ αὐτὶ καὶ μετὰ τὸ στόμα, ἀλλὰ σημαίνει: Νὰ ὑπ-ἀκοῦς μπροστὰ σ' αὐτὸ πού εἶναι ὁ λόγος*, δηλ.: ἡ π ε ρ ι σ υ λ - λ ο γ ῆ τ ο ὕ ἴ δ ι ο υ τ ο ὕ ὄ ν τ ο ς. Ἀληθινὴ ἀκρόαση μποροῦμε νὰ ἔχωμε μόνον ὅταν ὑπ-ἀκοῦμε. Ἀλλὰ ἡ ὑπ-ἀκοὴ δὲν ἔχει καμμιά σχέση μετὰ τὰ αὐτιά "Ὁποῖος δ ἐ ν εἶναι ὑπάκουος, τότε εἶναι ἐκ τῶν προτέρων μακριὰ ἀπὸ τὸν λόγο*, εἶναι ἀποκλεισμένος, ἔστω κι' ἂν ἤδη μετὰ τὰ αὐτιά ἄκουσε ἢ δὲν ἄκουσε καθόλου. Αὐτοὶ πού ἀπλῶς «ἀκοῦν», καθὼς ἔχουν αὐτιά καὶ αὐτιάζονται τὰ περίξ, εἶναι καὶ παραμένουν ἀξύνετοι*, οἱ μὴ-κατα-λαμβάνοντες. Τοὺς περιγράφει τὸ ἀπόσπ. 34:

«Αὐτοὶ πού δὲν συλλέγουν τὴ σταθερὴ συλλογικότητα ἀκοῦν, ἀλλὰ μοιάζουν κουφοί».

Στὴν πραγματικότητά ἀκοῦν λέξεις καὶ λόγια κι' ἀπὸ αὐτὰ πού πρέπει νὰ ἀκούσουν εἶναι ἀποκλεισμένοι. Ἡ παροιμία' μαρτυρεῖ αὐτὸ πού τοῦτοι εἶναι: παροῦσες ἀπουσίες. Εἶναι ἐκεῖ, κι' ὅμως δὲν εἶναι. Ἀλλὰ ποῦ εἶναι οἱ ἄνθρωποι τὸν περισσότερο καιρὸ καὶ ἀπὸ ποῦ εἶναι ἀπόντες; Τὸ ἀπόσπασμα 72 δίνει τὴν ἀπάντησιν:

«Διότι, σ' αὐτὸ μετὰ τὸ ὁποῖο σχετίζονται πρὸ συχνά, στὸν λόγο*, στρέφουν τίς πλάτες τους, κι' αὐτὸ πού ἀντιμετωπίζουν καθημερινά, τοὺς φαίνεται ξένο».

Ὁ λόγος* εἶναι αὐτὸ μετὰ τὸ ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι εἶναι συνεχῶς μαζὺ καὶ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ταυτοχρόνως εἶναι μακριὰ, παροῦσες ἀπουσίες καὶ συνεπῶς οἱ ἀξύνετοι*, οἱ μὴ-κατα-λαμβάνοντες.

Ποῦ θρίσκειται λοιπὸν ἡ ἀκαταληψία καὶ ἡ δυνατότητα ἀκαταληψίας, ὅταν ἀκοῦνε τίς λέξεις καὶ δὲν συλλαμβάνουν τὸν λόγο*; Ποῦ εἶναι κοντὰ καὶ ἀπὸ ποῦ εἶναι μακριὰ; Οἱ ἄνθρωποι ἔχουν συνεχῶς νὰ κάμουν μετὰ τὸ Εἶναι, κι' ὥστόσο τοῦτο τοὺς εἶναι ξένο. Ἐχουν νὰ κάμουν μετὰ τὸ Εἶναι, καθὼς σχετίζονται συνεχῶς μετὰ

1. Σ.τ.μ. Ἀπ. 34: «Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εὐόκασιν· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντες ἀπειναί» (=Δὲν κατανοοῦν [τὸν λόγο] ἔστω κι' ἂν τὸ ἀκούουν· μοιάζουν μετὰ κουφούς· ἡ παροιμία βεβαιώνει ὡς πρὸς αὐτοὺς: ἐνῶ εἶναι παρόντες, εἶναι ἀπόντες).

τὸ ὄν. Τοὺς εἶναι ξένο, καθὼς ἀπομακρύνονται ἀπὸ τὸ εἶναι, ἐπειδὴ καθόλου δὲν τὸ κατα-λαβαίνουν, διότι νομίζουν πῶς τὸ ὄν εἶναι μόνον ὄν καὶ τίποτε παραπέρα. εἶναι θεδαίως ξυπνητοὶ (σὲ σχέση μὲ τὸ ὄν), κι' ὥστόσο τὸ εἶναι παραμένει γι' αὐτοὺς κρυμμένο. Κοιμοῦνται· ἀκόμη δὲ καὶ οἱ πράξεις τους περνοῦν καὶ χάνονται. Περιφέρονται γύρω ἀπὸ τὰ ὄντα καὶ πάντοτε πιστεύουν πῶς αὐτὸ πού ὀφείλουν νὰ καταλάβουν εἶναι αὐτὸ πού εἶναι πιδ εὐκολο μὲ τὸ χέρι τους νὰ λάβουν· καὶ ἔτσι ὁ καθένας λαβαίνει αὐτὸ πού εἶναι πλησιέστερο καὶ συλληπτό. Ὁ ἕνας κρατιέται ἀπὸ αὐτό, ὁ ἄλλος ἀπὸ ἐκεῖνο· ἡ γνώμη τοῦ καθενὸς γίνεται ἰσχυρογνωμοσύνη. Αὐτὴ δὲ ἐμποδίζει τὴν ἐκ τῶν προτέρων σύλληψη τοῦ αὐτοσυλληγόμενου, στερεῖ τὴ δυνατότητα ὑπακοῆς καὶ συνεπῶς ἀκοῆς.

Λόγος* εἶναι ἡ σταθερὴ συλλογὴ, ἡ αὐθιστάμενη περισυλλογὴ τοῦ ὄντος, δηλ. τὸ εἶναι. Γι' αὐτό, στὸ ἀπ. 1 τὸ *κατὰ τὸν λόγον* ἔχει τὴν αὐτὴν ἔννοια μὲ τὸ *κατὰ φύσιν*. Φύσις* καὶ λόγος* εἶναι τὸ αὐτό. Ὁ λόγος* χαρακτηρίζει τὸ εἶναι ἀπὸ μιὰ νέα κι' ὥστόσο παλαιὰ προοπτικὴ: Αὐτὸ πού εἶναι τὸ ὄν, πού αὐθίσταται εὐθέως καὶ ἐντόνως, αὐτοσυλλέγεται καὶ ἴσταται σὲ μιὰ τέτοια συλλογὴ. Τὸ ἐόν*, τὸ ὄν, εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία τοῦ ξυνόν* συλλογικῶς παρόν· ξυνόν* δὲν σημαίνει τὸ «γενικό», ἀλλὰ αὐτὸ πού συλλέγει ὄλα τὰ πράγματα καὶ τὰ κρατᾷ μαζύ. Ἐνα τέτοιο ξυνόν* εἶναι π.χ., κατὰ τὸ ἀπ. 114, ὁ νόμος* γιὰ τὴν πόλη*, ἡ σύνταξη (συν-τάσσω σημαίνει θέτω μαζύ), ἡ ἐσωτερικὴ συνοχὴ τῆς πόλεως*, ὄχι κάτι τὸ γενικό, ὄχι αὐτὸ πού αἰωρεῖται πάνω ἀπὸ ὄλα καὶ δὲν συνέχει τίποτε, ἀλλὰ ἡ πρωταρχτικὴ ἐνοποιούσα ἐνότητα αὐτῶν πού ἐκκλίνουν. Ἡ ἰδιογνωμοσύνη, ἡ *ἰδία φρόνησις*, γιὰ τὴν ὁποία ὁ λόγος* παραμένει σφραγισμένος, προσκολλᾶται στὴ μιὰ ἢ στὴν ἄλλη πλευρὰ καὶ νομίζει ὅτι βρῆκε τὴν ἀλήθεια. Τὸ ἀπ. 103 λέγει: «Ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς περιφέρειας τοῦ κύκλου εἶναι τὸ αὐτό, αὐτοσυλληγόμενο». Θὰ ἦταν ἀνόητο νὰ ἐκληφθῆ ἔδῳ τὸ ξυνόν* ὡς τὸ «γενικό».

Γιὰ τοὺς ἰδιογνώμονες ἡ ζωὴ δὲν εἶναι παρὰ μόνον ζωὴ. Γι' αὐτοὺς ὁ θάνατος δὲν εἶναι παρὰ θάνατος. Ἀλλὰ τὸ εἶναι τῆς ζωῆς εἶναι ταυτοχρόνως θάνατος. Ὅτιδῆποτε εἰσέρχεται στὴ ζωὴ, ἀρχίζει ἤδη νὰ πεθαίνει, νὰ κατευθύνεται πρὸς τὸν θάνατό του, καὶ ὁ θάνατος εἶναι ταυτοχρόνως ζωὴ. Ὁ Ἡράκλειτος λέγει στὸ

ἀπ. 8: «Τὰ ἀντίθετα φέρονται τὸ ἓνα πρὸς τὸ ἄλλο, ἐξ ἑαυτῶν αὐτοσυλλέγονται». Ὁ ἀνταγωνισμὸς τῶν ἀντιθέτων εἶναι συλλέγουσα περισυλλογή, λόγος*. Τὸ εἶναι τῶν ὄντων εἶναι τὸ περισσότερο ἐμφαινόμενον, δηλ. τὸ περισσότερο ὠραῖο, τὸ πιὸ αὐθιστάμενον. Αὐτὸ πού οἱ Ἕλληνες ἐννοοῦσαν μὲ τὴν «ὠραιότητα», εἶναι ὁ συγκρατημὸς [ἢ τιθάσευση]. Ἡ περισυλλογή τοῦ ὑψιστοῦ ἀνταγωνισμοῦ εἶναι ὁ πόλεμος*, ὁ ἀγώνας μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀμάχης, γιὰ τὴν ὁποία ἔχομε μιλήσει. Γιὰ μᾶς τοὺς σημερινούς, ἡ ὠραιότητα εἶναι, ἀντίθετα, τὸ ξεκουραστικόν, τὸ ἀναπαυτικόν, καὶ γι' αὐτὸ προορίζεται γιὰ τὴν ἀπόλαυση. Καὶ ἔτσι ἡ τέχνη ἀνήκει στὴν περιοχὴ τοῦ ζαχαροπλάστη. Ἄν τώρα ἡ αἰσθητικὴ ἀπόλαυση βοηθήσῃ στὴν ἱκανοποίησιν τῶν λεπτῶν αἰσθήσεων τῶν εἰδημόνων καὶ τῶν αἰσθητῶν [ἐστὲτ] ἢ στὴν ἠθικὴ ἐξυψώσιν τῆς ψυχῆς, στὴν οὐσία δὲν ἔχει καμμιά διαφορὰ. Γιὰ τοὺς Ἕλληνες ὄν* καὶ καλόν* σημαίνουν τὸ ἴδιον πρᾶγμα (ἡ παρουσία εἶναι καθαρὸ φαίνεσθαι). Ἡ Αἰσθητικὴ ὁμως τὰ νοεῖ διαφορετικὰ: τούτη εἶναι τόσο ἀρχαία ὅσο καὶ ἡ Λογικὴ. Γι' αὐτὴν, ἡ τέχνη εἶναι ἔκθεσις τοῦ ὠραίου, μὲ τὴν ἔννοια αὐτοῦ πού τέρπει, τοῦ τερπνοῦ. Ὡστόσο, τέχνη εἶναι ἡ διάνοξις τοῦ εἶναι τῶν ὄντων. Πρέπει νὰ δώσωμε στὴ λέξιν «τέχνη» καὶ σ' αὐτὸ πού τούτη θέλει νὰ ὀνομάσῃ, ἓνα νέο περιεχόμενον, ἀφοῦ ξανακερδίσωμε μιὰ θέσιν θεμελιακῶς πρωταρχικὴν ἔναντι τοῦ εἶναι.

Τελειώνομε τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς οὐσίας τοῦ Λόγου, ὅπως τὸν διανοεῖται ὁ Ἡράκλειτος, στρέφοντας τὴν προσοχὴν μας ἐπάνω σὲ μιὰ διπλὴ ὄψη πού ἐμπεριέχει, καὶ πού μέχρι τώρα δὲν τὴν ἔχομε ἐξάρει.

1. Τὸ λέγειν καὶ ἀκούειν εἶναι τὰ ὀρθά, μόνον ὅταν ἐκ τῶν προτέρων στρέφονται πρὸς τὸ εἶναι, πρὸς τὸν Λόγον. Μόνον ὅταν ὁ Λόγος διανοίγεται, ἢ φωνὴ γίνεται λέξις. Μόνον ἐκεῖ ὅπου συλλαμβάνεται τὸ διανοιγόμενον εἶναι τῶν ὄντων, τὸ ἀπλὸ ἀγροίκημα γίνεται ἄκουσμα. Αὐτοὶ ὁμως πού δὲν συλλαμβάνουν τὸν λόγον*, *ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν*: «δὲν εἶναι σὲ θέσιν νὰ ἀκούσῃ καὶ οὔτε νὰ μιλήσῃ» (Ἄπ. 19). Δὲν μποροῦν νὰ φέρουν τὴν ὑπαρξὴν τοὺς ἔτσι ὥστε νὰ ἴσταται μπροστὰ στὸ εἶναι τῶν ὄντων. Τὸ μποροῦν μόνον αὐτοὶ πού κατέχουν τὸν λόγον, οἱ ποιητὲς καὶ οἱ διανοητὲς. Οἱ ἄλλοι σκοντάφτουν γύρω ἀπὸ τὴν

ιδιογνωμοσύνη τους και από την άκατανοησία τους. Θεωρούν ξεγκυρο αυτό που συναντούν στο δρόμο τους, αυτό που τους κολακεύει και αυτό που τους είναι οικείο. Είναι σαν τα σκυλιά: *κύνες γάρ καταβαύζουσιν ὡν ἂν μὴ γινώσκωσι*: «διότι τὰ σκυλιά γαυγίζουν όποιονδήποτε δὲν γνωρίζουν» (Ἄπ. 97). Είναι γαιδούρια: *δνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν*: «Τὰ γαιδούρια ἀγαποῦν περισσότερο τὸ ἄχυρο ἀπὸ τὸ χρυσάφι» (Ἄπ. 9). Ἀσχολοῦνται συνεχῶς μὲ τὰ ὄντα. Καὶ τὸ Είναι παραμένει γι' αὐτοὺς πάντοτε κρυμμένο. Τὸ Είναι δὲν τὸ πιάνεις οὔτε τὸ ψάφεις, δὲν τὸ ἀκοῦς μὲ τ' αὐτιά, οὔτε τὸ ὀσφίζεσαι. Τὸ Είναι είναι ότιδήποτε ἄλλο, ὄχι: ὅμως ἀτιμός ἢ καπνός: *εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνός γένοιτο, ῥίνες ἂν διαγνοίεν*: «Ἄν ὄλα τὰ ὄντα γίνονταν καπνός, οἱ μῦτες θὰ τὰ διέκριναν καὶ θὰ τὰ ἀντιλαμβάνονταν» (Ἄπ. 7).

2. Ἐπειδὴ τὸ Είναι ὡς Λόγος, πρωταρχικὰ είναι συλλογή και ὄχι μᾶζα και σύγχυση, ὅπου τὸ κάθε τι ἔχει τόση πολλή ἢ τόση λίγη ἀξία ὅσο όποιοδήποτε ἄλλο πρᾶγμα, ἢ ἱεραρχική τάξη και ἢ κυριάρχηση ἀνήκουν στο Είναι. Ἄν είναι νὰ διανοιγῆ τὸ Είναι, πρέπει τὸ ἴδιο νὰ ἔχη και νὰ τηρήση μιὰ τάξη. Ὅταν ὁ Ἡράκλειτος μιλάη γιὰ τοὺς πολλοὺς ὡς σκυλιά και γαιδούρια, ἐκφράζει αὐτὴ τὴ στάση. Ἡ ὁποία ἀποτελεῖ οὐσιαστικὸ στοιχείο τῆς Ἑλληνικῆς ὕπαρξης. Ἐπειδὴ σήμερα ἀναφέρονται ἐνίοτε στὴν Ἑλληνική πόλη μὲ ὑπερβολικὸ ζῆλο, δὲν πρέπει κανεὶς νὰ ἀποσιωπήση αὐτὴ τὴν ἀποψη, διότι ἄλλοιῶς διατρέχει τὸν κίνδυνο, ἢ ἰδέα πὺ ἔχομε γιὰ τὴν [ἀρχαία ἑλληνική] πόλη νὰ γίνη εὐκολα ἀσήμαντη και αἰσθηματική. Αὐτὸ πὺ είναι ἀνώτερης τάξης είναι ἰσχυρότερο. Γι' αὐτὸ τὸ Είναι, ὁ Λόγος ὡς ἢ συλλεγόμενη ἀρμονία, δὲν είναι εὐκολα προσιτὸ στὸν καθένα οὔτε ἀγοράζεται φθηνά, ἀλλά, ἀντίθετα, παραμένει κρυμμένο ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄλλη ἀρμονία, πὺ δὲν είναι παρὰ συμβιβασμός, ἐκμηδένιση τῆς ἔντασης, ἰσοπέδωση: «ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων*: «ἢ μὴ (ἄμεσα και εὐκολα) φανερωνόμενη ἀρμονία είναι ἰσχυρότερη ἀπὸ αὐτὴν πὺ (πάντοτε) φανερώνεται» (Ἄπ. 54).

Τὸ Είναι, είναι λόγος*, ἀρμονία*, ἀλήθεια*, φύσις*, φαίνεσθαι*. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς δὲν φανερώνεται κατὰ τρόπο αὐθαίρετο. Τὸ ἀληθές δὲν είναι γιὰ τὸν καθένα, παρὰ μόνο γιὰ τοὺς δυνατοὺς. Ἐν ὄψει αὐτῆς τῆς ἐσωτερικῆς ἀνωτερότητας και κρυφιά-

τητας τοῦ εἶναι, εἰπώθησαν αὐτὰ τὰ παράξενα λόγια, τὰ ὅποια, ἐπειδὴ ἐξωτερικὰ φαίνονται τόσο ἀνελληνικά, ἀποδεικνύουν ἀκριβῶς τὴν οὐσία τῆς ἐλληνικῆς ἐμπειρίας τοῦ εἶναι τῶν ὄντων: *ἀλλ' ὡσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος*: «Ὁ ὠραιότατος κόσμος εἶναι ὡσάν σωρὸς κοπριά σκορπισμένος ἀνάκατα» (Ἀπ. 124).

Τὸ σάρμα* εἶναι ἔννοια ἀντίθετη πρὸς τὸν λόγο*, ἢ ἀπλῆ διασκορπισση, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ αὐθιστάμενο, ὁ σωρὸς σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν περισυλλογή, τὸ μὴ-εἶναι σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ εἶναι.

Ἡ τρέχουσα ἀντίληψη συνοψίζει τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἡράκλειτου στὸ ρητό: «*πάντα ρεῖ*». Ἄ ν αὐτὲς οἱ λέξεις προέρχονται ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο, τότε δὲν σημαίνουν ὅτι τὰ πάντα εἶναι ἀπλήροη, καὶ ρέοντα μετασχηματίζονται, καὶ ὅτι εἶναι καθαρὴ ἀστάθεια, ἀλλὰ σημαίνουν πῶς τὸ σύνολο τῶν ὄντων, ὡς πρὸς τὸ εἶναι τους, ρίχνεται ἀδιάκοπα ἀπὸ τὴ μιὰ ἀντίθεση στὴν ἄλλη, καὶ τὸ εἶναι εἶναι ἢ περισυλλογὴ αὐτῆς τῆς ἀνταγωνιστικῆς ἀνησιχίας.

Ἄν ἐννοήσωμε τὸ θεμελιακὸ νόημα τοῦ λόγου* ὡς συλλογὴ καὶ περισυλλογὴ, τότε πρέπει νὰ σημειώσωμε καὶ νὰ κρατήσωμε καλὰ τὰ ἀκόλουθα:

Ἡ συλλογὴ δὲν εἶναι ἀπλὸ συμμάζωμα καὶ συσσωρευση. Ἐνέχει τὴν ἀμάχη καὶ τὸν ἀνταγωνισμό ἐντὸς τῆς. Δὲν τὰ ἀφήνει νὰ ἐκπέσουν στὸν ἀπλὸ διασκορπισμὸ καὶ στὴ σύγχυση. Ὁ λόγος* ὡς συγκρατημὸς ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς κυριαρχησης, τῆς φύσεως*. Ὁ,τι κρατεῖ ὑπὸ τὴν ἰσχύ τῆς δὲν τὸ ἀφήνει νὰ διαλυθῆ σὲ μιὰ κενὴ ἀπουσία ἀντιθέσεων, ἀλλὰ ἐνώνοντας τὰ ἀνταγωνιζόμενα, διατηρεῖ σὲ ὑψηλὸ σημεῖο τὴν ὀξύτητα τῆς ἔντασῆς των.

Ἐδῶ εἶναι ὁ τόπος γιὰ νὰ ἐπανέλθωμε ἐν συντομίᾳ στὸ ἐρώτημα τὸ σχετικὸ μὲ τὴν χριστιανικὴ ἔννοια τοῦ Λόγου, ἰδίως ὅπως αὐτὴ ἐμφανίζεται στὴν Καινὴ Διαθήκη. Γιὰ μιὰ ἀκριβέστερη ἐκθεση τοῦ ζητήματος θὰ ἔπρεπε νὰ διακρίνωμε ἐδῶ τοὺς Συνοπτικούς ἀπὸ τὸ Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιο. Κατ' ἀρχὴν ὁμοίως πρέπει νὰ ποῦμε πῶς ὁ Λόγος, στὴν Καινὴ Διαθήκη, δὲν σημαίνει, ὅπως στὸν Ἡράκλειτο, κάτι παρόμοιο μὲ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, τὴν περισυλλογὴ τῶν ἀνταγωνιζομένων, ἀλλὰ Λόγος σημαίνει ἔ ν α συγκεκριμένο ὄν, ἧτοι τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ. Καὶ τοῦτον μάλιστα στὸν ρόλο τοῦ μεσολαβητοῦ ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ στοὺς ἀνθρώπους. Τούτη

ἡ καινοδιαθηκική σημασία τοῦ Λόγου εἶναι αὐτὴ τῆς Ἰουδαϊκῆς θρησκευτικῆς φιλοσοφίας, πού τὴ διεμόρφωσε ὁ Φίλων, καὶ τοῦ ὁποίου ἡ διδασκαλία περὶ δημιουργίας ἀποδίδει στὸν Λόγο τὴ λειτουργία τοῦ μεσίτη*, τοῦ μεσολαβητῆ. Καὶ γιατί εἶναι τοῦτος λόγος*; Ἐπειδὴ λόγος* στὴν ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (τῶν ἑβδομήκοντα) εἶναι ἡ ὀνομασία τῆς λέξης «ὀμιλία», στὸ ὠρισμένο νόημα τῆς διαταγῆς, τῆς ἐντολῆς· *οἱ δέκα λόγοι* σημαίνουν τὶς δέκα ἐντολές τοῦ Θεοῦ (Δεκάλογος). Ἔτσι, λόγος* σημαίνει: ὁ κῆρυξ*, ἄγγελος*, ὁ ἀγγελιαφόρος πού κομίζει τὶς ἐντολές καὶ τὰ κελεύσματα· *λόγος τοῦ σταυροῦ* εἶναι τὸ κέλευσμα πού ἔρχεται ἀπὸ τὸν σταυρό. Τὸ ἄγγελμα ἀπὸ τὸν σταυρό εἶναι ὁ Χριστὸς ὁ ἴδιος· αὐτὸς εἶναι ὁ Λόγος τῆς σωτηρίας, τῆς αἰώνιας ζωῆς, *λόγος ζωῆς*. Ὅλα τοῦτα τὰ χωρίζει ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο ἕνας κόσμος.

Προσπαθήσαμε νὰ ἐκθέσωμε τὴν οὐσιαστικὴ σχέση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν λόγο* καὶ στὴ φύση* καὶ μάλιστα μὲ σκοπὸ, ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐνότητα, νὰ κατανοήσωμε τὴν ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα καὶ δυνατότητα διαχωρισμοῦ των.

Ὡστόσο, θὰ μπορούσε κανεὶς τώρα νὰ φέρῃ αὐτὴ τὴν ἀντίρρηση, ἐναντίον τοῦ χαρακτηρισμοῦ τοῦ Ἡρακλείτειου Λόγου: ὁ οὐσιαστικὸς δεσμὸς τοῦ Λόγου πρὸς τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, ἐν προκειμένῳ, εἶναι τόσο ἐσωτερικὸς, ὥστε ἀξίζει νὰ διερωτηθοῦμε: πῶς ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐνότητα καὶ ταυτότητα τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου* μπορεῖ νὰ προκύψῃ ἐκείνη ἡ ἀντιπαράθεση τοῦ Λόγου ὡς σκέπτεσθαι, ἐναντι τοῦ εἶναι; Βεβαίως τοῦτο εἶναι ἕνα ἐρώτημα, τὸ ἐρώτημα, τὸ ὁποῖο οὐδόλως ἐπιθυμοῦμε νὰ τὸ καταστήσωμε εὐκολοσ' ἐμᾶς, μολονότι θρῆσκόμεστε πολὺ κοντὰ σὲ ἕνα τέτοιον πειρασμό. Ἐπὶ τοῦ παρόντος, ὁμῶς, θὰ εἶχαμε νὰ πῶμε μόνον τὸ ἕξης: Ἄν τούτῃ ἢ ἐνότητῃ τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου* εἶναι τόσο πρωταρχικὴ, τότε πρέπει καὶ ὁ χωρισμὸς τους νὰ εἶναι, ἀντιστοίχως, πρωταρχικὸς. Ἄν, ἐξ ἄλλου, τοῦτος ὁ χωρισμὸς ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ σκέπτεσθαι εἶναι διαφορετικὸς, κατὰ τὸ εἶδος καὶ κατὰ τὴν κατεύθυνση, ἀπὸ τὸν προηγούμενο χωρισμό, τότε πρέπει κι' αὐτὸς ἐδῶ ὁ διαχωρισμὸς νὰ ἔχῃ ἕνα διαφορετικὸ χαρακτῆρα. Γι' αὐτό, ἐνῶ εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ διαφυλάξωμε τὴν ἐρημνεῖα τοῦ λόγου* ἀπὸ κάθε κατοπινὴ παραποίηση καὶ νὰ τὸν θεμε-

λιώσωμε ξεκινώντας από τή φύση*, ὀφείλομε ἐπίσης νά κατανοήσωμε τούτο τὸ συμβάν τοῦ διαχωρισμοῦ τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου* κατὰ ἓνα τρόπο καθαρά ἑλληνικό, δηλαδὴ καὶ πάλι ξεκινώντας ἀπὸ τή φύση* καὶ τὸν λόγο*. Διότι περισσότερο ὑποκείμεθα στὸν ἄμεσο καὶ ἔμμονο κίνδυνο νά παρανοήσωμε, σκεπτόμενοι μὲ ὄρους τῆς δικῆς μας ἐποχῆς, τὸ ζήτημα τοῦ διαχωρισμοῦ καὶ τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὴ φύση* καὶ στὸ λόγο*, στὸ εἶναι καὶ στὸ σκέπτεσθαι, παρὰ τὸ ζήτημα τῆς ἐρμηνείας τῆς ἐνότητος τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου*. Πῶς συμβαίνει τούτο;

Μὲ τὸν διακαθορισμὸ τῆς ἀντιπαράθεσης τοῦ εἶναι πρὸς τὸ σκέπτεσθαι κινούμαστε μέσα σὲ ἓνα οἰκεῖο σχῆμα. Τὸ εἶναι, εἶναι τὸ ἀντικειμενικό, τὸ ἀντικείμενο. Τὸ σκέπτεσθαι εἶναι τὸ ὑποκειμενικό, τὸ ὑποκείμενο. Ἡ σχέση τοῦ σκέπτεσθαι πρὸς τὸ εἶναι εἶναι αὐτὴ τοῦ ὑποκειμένου πρὸς τὸ ἀντικείμενο. Καὶ ὑποτίθεται πῶς οἱ Ἕλληνες, καθὼς εὐρίσκονταν στὴν ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας καὶ δὲν εἶχαν μαθητεύσει ἀρκετὰ ἀκόμη στὴ γνωσιολογία, ἐσκέφθησαν αὐτὴ τὴ σχέση κατὰ τρόπο ἐντελῶς πρωτόγονο. Καὶ ἔτσι ἐνομίσθη πῶς, ὡς πρὸς τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ εἶναι πρὸς τὸ σκέπτεσθαι, δὲν ἀπαιτεῖται καμμιά σκέψη. Ὡστόσο, ἐμεῖς πρέπει νά ἐ ρ ε υ ν ἦ σ ω μ ε.

Ποιά εἶναι, ὡς πρὸς τὴν οὐσιώδη θεμελίωσή της, ἡ διαδικασία τῆς ἀντιπαράθεσης τῆς φύσεως* πρὸς τὸν λόγο*; Προκειμένου νά καταστήσωμε σαφῆ αὐτὴ τὴ διαδικασία, πρέπει τούτη τὴν ἐνότητα καὶ ἀμοιβαία σχέση τοῦ λόγου* καὶ τῆς φύσεως* νά τὴ νοήσωμε κατὰ ἓνα τρόπο ὀξύτερο, ἀπὸ ὅ,τι κάναμε μέχρι τώρα. Θὰ τὸ προσπαθήσωμε τώρα, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν Παρμενίδη. Τούτο γίνεται ἐμπρόθετα, διότι ἡ τρέχουσα ἀντίληψη θεωρεῖ πῶς ἡ διδασκαλία περὶ τοῦ Λόγου, κατὰ ὅποιονδήποτε τρόπο κι' ἂν τούτη ἐρμηνεύεται, ἀποτελεῖ ἰδιοτυπία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἡράκλειτου.

Ὁ Παρμενίδης στέκεται στὸν ἴδιο χῶρο μὲ τὸν Ἡράκλειτο. Ποῦ ἄλλοῦ θὰ μιλοῦσαν νά στέκωνται αὐτοὶ οἱ δύο Ἕλληνες διανοητές, οἱ ἰδρυτὲς ἔλου τοῦ στοχασμοῦ, παρὰ στὸ εἶναι τῶν ὄντων; Καὶ γιὰ τὸν Παρμενίδη τὸ εἶναι εἶναι ἔν*, ξυνεχές*, αὐτοσυγκεντρωμένο, μόνον* μοναδικὸ καὶ ἐνιασιοποιῶν, οὐλον*, τὸ πλήρες καὶ σταθερό, ἢ σταθερῶς αὐτοδεικνυόμενη κυριάρχηση, μέση τῆς ὁποίας διαφαίνει σταθερῶς τὸ φαίνεσθαι τῆς ἐνότητος καὶ

τῆς πολλαπλότητος. Γι' αὐτὸ ὁ ἄφευκτος δρόμος πρὸς τὸ εἶναι ὀδηγεῖ μέσῳ τῆς ἐκκάλυψης, κι' ὥστόσο παραμένει πάντοτε τριπλός.

Ἄλλὰ ποῦ μιλάει ὁ Παρμενίδης γιὰ τὸν λόγο*; Καὶ μάλιστα, ποῦ μιλάει γι' αὐτό, ποῦ τώρα φάχνομε, γιὰ τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ εἶναι πρὸς τὸν Λόγο; Ἄν, ἐν προκειμένῳ, θροῦμε στὸν Παρμενίδη κάτι, φαίνεται πὼς θὰ εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο αὐτῆς τῆς ἀντιπαράθεσης. Μᾶς ἔχει παραδοθῆ μιὰ πρόταση, τὴν ὁποία ὁ Παρμενίδης ἐξέφρασε κατὰ δύο τρόπους, καὶ ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἐξῆς στὸ ἀπ. 5: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*. Τούτῃ ἢ φράση, μεταφρασμένη χονδρικὰ καὶ κατὰ τὸν ἀπὸ καιρὸ καθιερωμένο τρόπο, λέγει τὸ ἐξῆς: «Τὸ σκέπτεσθαι καὶ τὸ εἶναι εἶναι τὸ ἴδιο [πρᾶγμα]». Ἡ παρανόηση αὐτῆς τῆς πολυθρύλητης φράσης, ποῦ γίνεται κατὰ τρόπο ἀνελληνικὸ, εἶναι σχεδὸν ἴδια μὲ τὴν παραποίηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἡράκλειτου γιὰ τὸν Λόγο.

Θεωροῦν τὸ νοεῖν* ὡς σκέπτεσθαι καὶ τὸ σκέπτεσθαι ὡς δραστηριότητα τοῦ ὑποκειμένου. Τὸ σκέπτεσθαι τοῦ ὑποκειμένου καθορίζει τί εἶναι τὸ εἶναι. Τὸ εἶναι δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ ποῦ διενόηθη ἢ σκέψη. Ἀφοῦ ὁμοῦ τὸ σκέπτεσθαι παραμένει δραστηριότητα ὑποκειμενική, σύμφωνα δὲ μὲ τὸν Παρμενίδη τὸ σκέπτεσθαι καὶ τὸ εἶναι πρέπει νὰ εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα, ἔπεται ὅτι τὸ πᾶν εἶναι ὑποκειμενικὸ. Δὲν ὑπάρχει κανένα ὄν καθ' ἑαυτό. Ἄλλὰ, μᾶς λέγουν, μιὰ τέτοια διδασκαλία εὐρίσκεται στὸν Κάντ καὶ στὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ. Κατὰ θάσιν, ὁ Παρμενίδης ἤδη προδιέγραψε τὶς διδασκαλίες τους. Ἐπαινέθηκε γι' αὐτὸ τὸ προδρομικὸ κατόρθωμα, ἰδίως σὲ σύγκριση μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἕναν ἀπὸ τοὺς τελευταίους Ἑλληνας διανοητές. Ὁ Ἀριστοτέλης, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν ἰδεαλισμὸ τοῦ Πλάτωνα, ἀντιπροσωπεύει τὸν ρεαλισμὸ καὶ θεωρεῖται πρόδρομος τῶν Μέσων Χρόνων.

Αὐτὲς οἱ τρέχουσες ἀντιλήψεις πρέπει εἰδικῶς νὰ μνημονευθοῦν ἐδῶ· ὄχι μόνον ἐπειδὴ ἀπλώνουν τὶς ἀνοησίες τους σὲ ὅλες τὶς ἐκθέσεις τῆς ἱστορίας τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὄχι μόνον ἐπειδὴ ἡ ἴδια ἢ σύγχρονη φιλοσοφία ἐρμήνευσε τὴν προϊστορία τῆς κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἀλλὰ πάνω ἀπ' ὅλα ἐπειδὴ, ἐξαιτίας τῆς κυριαρχίας τῶν παραπάνω ἀντιλήψεων, κατέστη σ' ἐμᾶς, πράγματι, δύσκολο νὰ κατανοήσωμε τὴν αὐθεντικὴ ἀλήθεια αὐτῶν τῶν ἀρχεγόνων ἑλληνικῶν προτάσεων τοῦ Παρμενίδη. Μόνον ὅταν

ἐπιτύχωμε τὴν κατανόησίν τους, μποροῦμε νὰ ἐκτιμήσωμε τὸ μέγεθος τῆς μεταβολῆς πού ἐπισυνέβη — ὄχι μόνο κατὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ὀψιμὴ ἀρχαιότητα καὶ κατὰ τὴν ἔλευση τοῦ Χριστιανισμοῦ — στὴν πνευματικὴ, δηλ. στὴν αὐθεντικὴ ἱστορία τῆς Δύσεως.

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Γιὰ νὰ κατανοήσωμε αὐτὴ τὴ φράση πρέπει νὰ γνωρίζωμε τρία πράγματα.

1. Τί σημαίνει *τὸ αὐτὸ* καὶ *τε... καί*;
2. Τί σημαίνει νοεῖν*;
3. Τί σημαίνει εἶναι*;

Σχετικὰ μὲ τὸ τρίτο ἐρώτημα, φαίνεται πὼς εἴμαστε ἐπαρκῶς πληροφορημένοι ἀπὸ ὅ,τι εἶπαμε μέχρι τώρα γιὰ τὴ φύση*. Ἄλλὰ τὸ νοεῖν* τοῦ δευτέρου ἐρωτήματος εἶναι σκοτεινὸ, ἐκτὸς ἂν τὸ μεταφράσωμε ἀπλῶς ὡς «σκέπτεσθαι» καὶ τὸ ὀρίσωμε, μὲ τὴ λογικὴ του σημασία, ὡς ἀναλυτικὴ ἔκφραση. Νοεῖν* σημαίνει vernehmen, νοῦς* εἶναι ἢ Vernehmung, καὶ μάλιστα μὲ διπλῆ καὶ ἀλληλοσυνδεόμενὴ σημασία. Vernehmen σημαίνει, πρῶτον: καταλαμβάνειν [hin - nehmen], νὰ ἀφήσωμε νὰ φθάσῃ εἰς ἑαυτό: αὐτὸ πού δείχνεται, πού ἐμφαίνεται. Vernehmen σημαίνει, δεύτερον: ἀνακρίνω ἕνα μάρτυρα, τὸν ἐρωτῶ καὶ ἔτσι καθορίζω ἕνα γεγονός, θεβαιῶ πὼς τοῦτο παρουσιάζεται καὶ πὼς ἔχει τὸ πρᾶγμα. Τὸ vernehmen σ' αὐτὴ τὴ διπλῆ σημασία, σημαίνει: αὐτὸ ποῦ ἀφήνεται νὰ φθάσῃ εἰς ἑαυτό, ὅπου δὲν ὑπάρχει ἀπλῶς παραδοχὴ του, ἀλλὰ ὅπου κρατεῖται μιὰ γραμμὴ ἀντί-στάσης ἔναντι αὐτοῦ πού αὐτοδείχεται. Ὅταν στρατεύματα κρατοῦν μιὰ γραμμὴ ἀντίστασης, θέλουν νὰ ὑποδεχθοῦν τὸν ἐχθρὸ πού ἔρχεται ἔναντίον τους, κατὰ τρόπο πού τουλάχιστο τοῦτος νὰ σταματήσῃ. Αὐτὴ ἢ γραμμὴ ἀντί-στάσης πού ὀδηγεῖ τὸν ἐμφανιζόμενον στὸ νὰ σταθῇ, ὑπάρχει μέσα στὸ νοεῖν*. Ἡ φράση τοῦ Παρμενίδη λέγει, σχετικὰ μὲ τὸ νοεῖν, πὼς τοῦτο εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα μὲ τὸ εἶναι. Καὶ ἔτσι φθάνομε σ' αὐτὸ πού ἐρωτήσαμε ὡς πρῶτο: τί σημαίνει *τὸ αὐτό*;

Αὐτὸ πού εἶναι ὁμοίον μὲ ἕνα ἄλλο, ἐμεῖς τὸ θεωροῦμε ὡς τὸ ἴδιο πρᾶγμα, ὡς ἕνα καὶ τὸ αὐτό. Μὲ ποιὸ νόημα νοεῖται αὐτὴ ἢ ἐνόητα «τοῦ ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ»; Δὲν μποροῦμε νὰ τὸ καθορίσωμε αὐθαίρετως. Πρέπει, ἐν προκειμένῳ, ὅπου πρόκειται γιὰ τὸ

«Εἶναι», ἡ ἐνότητα νὰ νοηθῆ μετὰ τὸ νόημα ποῦ δίνει ὁ Παρμενίδης στὸ "Εν*. Γνωρίζομε πῶς ἐδῶ ἐνότητα δὲν εἶναι τὸ κενὸ ἐνιαῖο οὔτε ἡ ταυτότητα ὡς ἀπλή ἀδιαφορία. Ἐνότητα εἶναι ὁ δεσμὸς τῶν ἀνταγωνιζομένων. Τοῦτο εἶναι τὸ πρωταρχικὸ ἓνα.

Γιατὶ εἶπε ὁ Παρμενίδης *τε καί*; Ἐπειδὴ Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι εἶναι ἓνα, μετὰ τὴ σημασίᾳ τὴν ἀνταγωνιστικὴν, δηλ. εἶναι τὰ αὐτὰ ὡς συνδεόμενα [συνανήκοντα]. Πῶς τὸ ἐννοοῦμε αὐτό; Ἄς ἀρχίσωμε ἀπὸ τὸ Εἶναι, τὸ ὁποῖο ὡς φύσις* μᾶς ἔγινε σαφές, ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις. «Εἶναι» σημαίνει: ἴστασθαι στὸ φῶς, ἐμφαίνεσθαι, προβαίνειν στὴν ἐκκάλυψη. Ἐκεῖ συμβαίνει τοῦτο, δηλ. ἐκεῖ ποῦ κυριαρχεῖ τὸ Εἶναι, ἐκεῖ συν-κυριαρχεῖ καὶ συν-θαίνει ταυτοχρόνως, ὡς συνδεόμενον μ' αὐτό, τὸ νοεῖν τὸ φερόμενον στὴν στάση καὶ αὐτοδεικνυόμενον καὶ αὐθιστάμενον.

Ὁ Παρμενίδης ἐπαναλαμβάνει τὴν ἴδια φράση ἀκόμη δεξύτερα στὸ ἀπ. 34, στ. 8: *ταῦτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα*: Εἶναι τὸ ἴδιο, τὸ νοεῖν καὶ αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο συμβαίνει τὸ νοεῖν. Τὸ νοεῖν συμβαίνει χάριν τοῦ Εἶναι. Καὶ τοῦτο δὲν οὐσιώνεται ὡς ἐμφαίνεσθαι, ὡς προβαίνειν εἰς τὴν ἐκκάλυψη, παρὰ μόνον ἔταν συν-θαίνῃ ἢ ἐκκάλυψη, ὅταν συμβαίνῃ ἢ αὐτο-διάνοιξη. Ἡ φράση τοῦ Παρμενίδου σ' αὐτὰς τὶς δύο παραλλαγὰς μᾶς δίνει μιὰ πλεον ἀρκτικὴ διεΐσδυση στὴν οὐσία τῆς φύσεως*. Σ' αὐτὴν ἀ ν ἢ κ ε ι τὸ νοεῖν ἢ κυριάρχῃσῃ τῆς εἶναι συγκυριάρχῃσῃ μετὰ τὸ νοεῖν.

Κατ' ἀρχὴν ἡ φράση δὲν λέγει τίποτε γιὰ τὸν ἄνθρωπον, πολὺ δὲ περισσότερο γιὰ τὸν ἄνθρωπον ὡς ὑποκείμενον, καὶ ἐντελῶς τίποτε γιὰ ἓνα ὑποκείμενον τὸ ὁποῖο μετατρέπει ὅλα τὰ ἀντικείμενα στὸ ἀπλῶς ὑποκειμενικόν. Ἡ φράση λέγει τὸ ἀντίθετον ἀπὸ ὅλα αὐτὰ: Τὸ Εἶναι κυριαρχεῖ, ἀλλὰ ἐπειδὴ κυριαρχεῖ καὶ στὸ βαθμὸν ποῦ κυριαρχεῖ καὶ ἐμφαίνεται συμβαίνει ἀναγκαίως μ α ζ ὀ μ ἐ τὴν ἐμφάνεια κ α ι τὸ νοεῖν. Ἄν, ὅμως, ὁ ἄνθρωπος πρόκειται νὰ μετέχῃ στὸ συμβαίνον αὐτῆς τῆς ἐμφάνειας καὶ νόησης, τότε πρέπει τοῦτος νὰ εἶναι αὐτὸς ὁ ἴδιος, νὰ ἀνήκῃ στὸ Εἶναι. Ἄ λ λ ἄ τ ὅ τ ε ἡ ο ὐ σ ί α κ α ι ὁ τ ρ ὅ π ο ς τ ο ὦ ν ἄ ε ἰ σ α ι - ἄ ν θ ρ ω π ο ς μ π ο ρ ε ῖ ν ἄ κ α θ ο ρ ι σ τ ῆ μ ὀ ν ο ν ἀ π ὸ τ ῆ ν ο ὐ σ ί α τ ο ὦ Ε ἶ ν α ι .

Ἄν, ὅμως, τὸ ἐμφαίνεσθαι ἀνήκει στὸ Εἶναι [νοημένο] ὡς

φύση*, τότε και ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὄν, πρέπει νὰ ἀνήκει σ' αὐτὸ τὸ ἐμφαινέσθαι. Δεδομένου ὅτι τὸ νὰ εἶσαι-ἄνθρωπος ἀνάμεσα στὸ σύνολο τῶν ὄντων εἶναι προφανῶς ἓνας ιδιότυπος τρόπος τοῦ εἶναι, ἡ ιδιοτυπία τοῦ νὰ εἶσαι-ἄνθρωπος θὰ ἀναπτυχθῆ ἀπὸ τὴν ἰδιοτυπία τοῦ δεσμοῦ τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ εἶναι [γοημένο] ὡς κυριαρχοῦν φαίνεσθαι. Ἀλλὰ ἀφοῦ ἡ νόηση ἀνήκει σὲ ἓνα τέτοιο φαίνεσθαι — ἡ δεκτικὴ νόηση αὐτοῦ πού αὐτοδείχνεται — μπορούμε νὰ ὑποθέσωμε πῶς, ἀκριβῶς ἀπὸ αὐτό, καθορίζεται ἡ οὐσία τοῦ νὰ εἶσαι-ἄνθρωπος. Ὡστε, κατὰ τὴν ἐρμηγεία αὐτῆς τῆς φράσης τοῦ Παρμενίδη, δὲν πρέπει νὰ προσδώσωμε σ' αὐτὴν ἓνα ὅποιοδήποτε κατοπινὸ νόημα, σχετικὰ μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ νὰ εἶσαι-ἄνθρωπος, ἢ καὶ σημερινὸ ἀκόμα. Ἀντίθετα, ἡ ἴδια ἡ φράση πρέπει νὰ μᾶς γνωρίσῃ πῶς, σύμφωνα μ' αὐτὴν, δηλ. σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία τοῦ εἶναι, καθορίζεται ὡσαύτως τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου.

Αὐτὸ πού εἶναι ὁ ἄνθρωπος φανερόνεται (ἔδειξε*, ἐδείχθη), σύμφωνα μὲ τὰ λόγια τοῦ Ἡράκλειτου, στὸν πόλεμο*, στὸν διαχωρισμὸ ἀνάμεσα στοὺς θεοὺς καὶ στοὺς ἀνθρώπους, στὸ συμβᾶν τῆς διάρρηξης τοῦ ἴδιου τοῦ εἶναι. Γιὰ τὴ φιλοσοφία, αὐτὸ πού εἶναι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι γραμμένο κάπου στὸν οὐρανό. Ἐν προκειμένῳ ἰσχύει τὸ ἐξῆς:

1. Ὁ καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου π ο τ ἔ δ ἔ ν εἶναι ἀπάντηση, ἀλλὰ οὐσιαστικὸ ἐρώτημα.

2. Ἡ θέση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος καὶ ἡ ἀπόφαση ἢ σχετικὴ μ' αὐτὸ εἶναι ἱστορικὴ, καὶ μάλιστα ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ἱστορίας.

3. Τὸ ἐρώτημα τὸ σχετικὸ μὲ τὸ τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος, πρέπει νὰ τίθεται πάντοτε μέσα στὴν οὐσιώδη συνάφειά του μὲ τὸ ἐρώτημα τὸ σχετικὸ μὲ τὸ τί ἐστὶ τὸ εἶναι. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἀνθρωπολογικόν, ἀλλὰ ἱστορικῶς μετα-φυσικόν. < Τὸ ἐρώτημα δὲν μπορεῖ νὰ τεθῆ ἐπαρκῶς μέσα στὴν περιοχὴ τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς, ἢ ἑποῖα παραμένει οὐσιωδῶς «φυσική» >

Συνεπῶς, αὐτὸ πού σημαίνει νοῦς* καὶ νοεῖν* μέσα στὴ φράση τοῦ Παρμενίδη, δὲν πρέπει νὰ τὸ παρανοήσωμε συγκρίνοντάς το μὲ μίαν ἔννοια περὶ τοῦ ἀνθρώπου, πού τὴν εἰσάγωμε ἐμεῖς ἀντί-

θετα, πρέπει νά μάθωμε πώς τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου καθορίζεται μόνον ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς οὐσιώδους συνάφειας πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ νοεῖν.

Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος, μέσα σ' αὐτὴ τὴν κυριάρχηση τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοεῖν; Ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀπ. θ πού ἤδη τὸ γνωρίζομε, μᾶς δίνει τὴν ἀπάντηση: *Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι*: εἶναι ἀναγκαῖο τὸ λέγειν* καθὼς ἐπίσης καὶ τὸ νοεῖν, δηλ. τὸ ὄν ὡς πρὸς τὸ εἶναι του.

Δὲν πρέπει νά νοήσωμε ἐδῶ τὸ νοεῖν* ὡς σκέπτεσθαι. Οὔτε ἀρκεῖ νά τὸ νοήσωμε ὡς Vernehmung, ἀν τοῦτο τὸ πάρωμα μὲ τὴ συνήθη καὶ ἄσκεπτη ἐννόηση τοῦ «Vernehmung» ὡς λειτουργίας καὶ ὡς τρόπου συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἀνθρώπου τὸν ὅποιο νοοῦμε σύμφωνα μὲ τὴν ὠχρὴ καὶ κενὴ βιολογία καὶ ψυχολογία ἢ ἐπιστημολογία. Καὶ τοῦτο συμβαίνει ἀκόμη καὶ δταν δὲν ἀνακαλοῦμε στὸ νοῦ μας εἰδικῶς τέτοιες ἀντιλήψεις.

Τὸ νοεῖν καὶ αὐτὸ πού λέγει ἡ φράση τοῦ Παρμενίδη γι' αὐτό, δὲν εἶναι μία λειτουργία τοῦ ἤδη καθωρισμένου ἀνθρώπου, ἀλλὰ νοεῖν εἶναι ἓνα συν-βαῖνον, μὲ τὸ ὅποιο ὁ ἄνθρωπος συμβαίων εἰσέρχεται τὸ πρῶτον στὴν ἱστορία ὡς ὄν, ἐμφαίνεται, δηλ. (κυριολεκτικᾶ) ἔρχεται ὁ ἴδιος στὸ εἶναι.

Τὸ νοεῖν δὲν εἶναι τρόπος συμπεριφορᾶς, τὸν ὅποιο ὁ ἄνθρωπος ἔχει ὡς ιδιότητα, ἀλλὰ ἀντίθετα: Τὸ νοεῖν εἶναι ἐκεῖνο τὸ συμβαῖνον, τὸ ὅποιο ἔχει τὸν ἄνθρωπο. Γι' αὐτὸ γίνεται λόγος [στὸν Παρμενίδη] πάντοτε ἀπλῶς καὶ μόνο περὶ τοῦ νοεῖν*. Αὐτὸ πού ἐπιτελεῖται μ' αὐτὸ τὸ ρητό, δὲν εἶναι τίποτε λιγώτερο ἀπὸ τὴν ἐνσυνείδητη εἴσοδο τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐμφάνεια, ὡς ὄντος ἱστορικοῦ (φύλακας τοῦ εἶναι). Τὸ ρητό τοῦτο εἶναι ἀποφασιστικὸ γιὰ τὸν καθοριστικὸ προσδιορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου στὴ Δύση, καὶ ταυτοχρόνως ἐνέχει ἓναν οὐσιώδη χαρακτηρισμὸ τοῦ εἶναι. Μέσα ἀπὸ τὸν κοινὸ δεσμὸ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ μεταξὺ τους διαχωρισμὸς ἔρχεται στὸ φῶς. Δὲν μπορούμε πλέον νά γνωρίσωμε τὴν προέλευση τοῦ χωρισμοῦ «εἶναι καὶ σκέπτεσθαι», πού ἀπὸ καιρὸ κατέστη ὠχρὸς καὶ κενὸς καὶ ἄρριζος, ἐκτὸς ἀν πᾶμε πίσω ὡς τίς ἀρχές του.

Τὸ εἶδος καὶ ἡ κατεύθυνση τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ σκέπτεσθαι εἶναι τόσο ιδιότυπα, ἐπειδὴ ἐδῶ ὁ ἄνθρω-

πος προβαίνει κατάντικρυ τοῦ εἶναι. Αὐτὸ τὸ συμβάν εἶναι ἡ ἐν-
 συνείδητη ἐμφάνεια τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὄντος ἱστορικοῦ. Μόνον ἀφοῦ
 πρῶτα γνωρίσθηκε ὁ ἄνθρωπος ὡς ὄν ἱστορικό, «ὠρίσθηκε» καὶ μὲ
 μία ἔννοια, δηλ. ὡς *ζῷον λόγον ἔχον*, animal rationale, ζῷο
 πού ἔχει λογική. Σ' αὐτὸν τὸν ὄρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου βεβαίως παρου-
 σιάζεται ὁ λόγος*, ἀλλὰ σὲ μιὰ μορφή ἐντελῶς ἀγνώριστη καὶ
 μέσα σὲ ἓνα πολὺ παράξενο περιβάλλον.

Ὁ παραπάνω ὄρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου κατὰ θάσιν εἶναι ζωολο-
 γικός. Τὸ ζῷον* αὐτῆς τῆς ζωολογίας παραμένει, ἀπὸ πολλὰς
 ἀπόψεις, ὑπὸ ἐρώτησιν. Στὸ πλαίσιο α ὑ τ ο ὕ τοῦ ὄρισμοῦ τοῦ
 ἀνθρώπου οἰκοδομήθηκε ἡ Δυτικὴ διδασκαλία περὶ τοῦ ἀνθρώπου,
 ὅλη ἡ ψυχολογία, ἡ ἠθική, ἡ γνωσιοθεωρία καὶ ἡ ἀνθρωπολογία.
 Ἐκ τούτου καὶ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς ἐξουσίας ἀπὸ τῆς διδασκαλίας.

Ἐπειδὴ ὁμοίως αὐτὸς ὁ ὄρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου, πού στηρίζει
 ἐπάνω του ὅλες τὶς διδασκαλίας, εἶναι ἤδη προϊόν παρακμῆς — γιὰ
 νὰ μὴ ἀναφέρωμε τίποτε σχετικὸ μὲ τὶς κατοπινὲς του ἐρμηνείες —
 δὲν θὰ δοῦμε τίποτε ἀπὸ αὐτὸ πού λέγεται καὶ πού συμβαίνει στὸ
 ρητὸ τοῦ Παρμενίδη, στὸ βαθμὸ πού σκεφτόμαστε καὶ ἐρευνοῦμε
 μέσα ἀπὸ τὸ ὄπτικὸ πεδίο αὐτοῦ τοῦ ὄρισμοῦ.

Ἀλλὰ ἡ τρέχουσα ἀντίληψη περὶ τοῦ ἀνθρώπου, σ' ὅλες τῆς
 τὶς παραλλαγές, ἀποτελεῖ μόνον ἓνα ἀπὸ τὰ ἐμπόδια πού μᾶς ἀπο-
 κόπτουν ἀπὸ τὸν χῶρο, ὅπου τὸ πρῶτον συνέβη ἡ φανέρωσις τῆς
 οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ πρῶτον κατ-εστάθη. Τὸ ἄλλο ἐμπό-
 διο συνίσταται στὸ ὅτι ἀκόμη κι' αὐτὸ τὸ μνημονευθὲν ἐ ρ ὡ τ η ρ
 μ α περὶ τοῦ ἀνθρώπου, παραμένει ξένο σ' ἐμᾶς.

Βεβαίως, ὑπάρχουν ἀκόμη βιβλία μὲ τὸν τίτλο «Τί εἶναι ὁ
 ἄνθρωπος;». Ἀλλὰ τοῦτο τὸ ἐρώτημα παραμένει μόνον στὰ κεφα-
 λαῖα γράμματα τοῦ ἐξώφυλλου. Δὲν ὑπάρχει ἐρώτημα· ὅχι ἐπειδὴ
 αὐτὸς πού γράφει πολλὰ βιβλία ἔχει ξεχάσει νὰ θέτῃ ἐρωτήματα,
 ἀλλὰ διότι ἔχει ἤδη ἐτοιμὴ τὴν ἀπάντησιν στὸ ἐρώτημα, καὶ μάλ-
 λιστα μιὰ τέτοιαν ἀπάντησιν, πού εὐθὺς ὡς δοθῇ ἀπαγορεύει τὸ
 ἐρώτημα. Τὸ ὅτι πιστεύει κανεὶς στὶς προτάσεις πού λέγει τὸ
 δόγμα τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, εἶναι ζήτημα προσωπικὸ καὶ
 δὲν μᾶς ἀφορᾷ ἐδῶ. Τὸ ὅτι ὁμοίως θέτει στὸ ἐξώφυλλο τοῦ βιβλίου
 του τὸ ἐρώτημα: Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος; μολονότι δ ἐ ν ἐρωτᾷ,

ἐπειδὴ δὲν θ έ λ ε ι νά ἐρωτήση καὶ δὲν τὸ μ π ο ρ ε ι, εἶναι μία μέθοδος ποῦ τοῦ ἀποστερεῖ κάθε δικαίωμά του νά τὸν πάρωμε στὰ σοβαρά. Καὶ τὸ ὅτι π.χ. ἡ «Ἐφημερίδα τῆς Φραγκφούρτης» τὸ ἐπαινεῖ ὡς ἓνα βιβλίον — τὸ ὁποῖο θέτει τὸ ἐρώτημα μόνο στὸ ἐξώφυλλον — «ἐξαιρετικό, σπουδαῖο καὶ θαρραλέο», δείχνει καὶ στὸν πιὸ τυφλό, τὸ σημεῖο ὅπου βρισκόμαστε.

Γιατί ἐκτρέπομαι ἐδῶ σὲ πράγματα ἄσχετα μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ρητοῦ τοῦ Παρμενίδη; Τοῦτο τὸ εἶδος τῆς συγγραφῆς εἶναι χωρὶς νόημα καὶ χωρὶς σημασία. Ἄλλὰ ἐκεῖνο ποῦ δὲν εἶναι χωρὶς σημασία εἶναι ἡ ἀπὸ πολὺ καιρὸ κατάσταση παράλυσης, στὴν ὁποία εὐρίσκεται τὸ πάθος τοῦ θέτειν ἐρωτήματα. Τούτη ἡ κατάσταση συνεπιφέρει τὴ σύγχυση κάθε κριτηρίου μας καὶ κάθε στάσης μας, καὶ οἱ περισσότεροὶ δὲν γνωρίζουν πλέον οὔτε ποῦ οὔτε κάτω ἀπὸ ποιῆς συνθήκες πρέπει νά ληφθοῦν οἱ κρίσιμες ἀποφάσεις, ἂν εἶναι νά συνδεθῇ ἡ εἰσδυτική καὶ πρωταρχική ἱστορική γ ν ὡ σ η μὲ τὴν μεγαλωσύνη τῆς ἱστορικῆς βούλησης. Ἐνδείξεις ὅπως οἱ παραπάνω μποροῦν μόνο νά μᾶς δείξουν, πόσο πολὺ ὑπεχώρησε ἀπὸ ἐμᾶς τὸ θέτειν ἐρωτήματα, ὡς θεμελιῶδες περιστατικὸ τοῦ ἱστορικοῦ εἶναι. Ἄλλὰ ἀπωλέσαμε ἀκόμη καὶ τὴν κατανόηση τοῦ ἐρωτήματος. Γι' αὐτὸ ἄς δώσωμε τὰ οὐσιώδη σημεῖα, ποῦ θὰ μᾶς βοηθήσουν νά σκεφθοῦμε ἐπάνω σ' αὐτὰ ποῦ ἀκολουθοῦν.

1. Ὁ καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἀπάντηση, ἀλλὰ οὐσιαστικὸ ἐρώτημα.

2. Τὸ νά θέτης αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι πράξη ἱστορική μὲ τὴν ἀρκτική τῆς σημασία, ὅτι δηλ. τούτη ἡ ἐρωτηματοθεσία πρώτη δημιουργεῖ ἱστορία.

3. Τοῦτο συμβαίνει, ἐπειδὴ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος, δὲν μπορεῖ νά τεθῇ παρά μόνο μαζὺ μὲ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι.

4. Μόνον ἐκεῖ ποῦ διανοίγεται τὸ εἶναι σὲ ἐρώτημα, συμβαίνει ἱστορία, καὶ μ' αὐτὴν τὸ εἶναι τοῦ ἀ ν θ ρ ὡ π ο υ, δυνάμει τοῦ ὁποῖου ὁ ἄνθρωπος ἀποτολμᾷ νά ἀποχωρισθῇ ἀπὸ τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα καὶ νά ἔρθῃ σὲ ἀντιμαχία μαζὺ τους.

5. Αὐτὴ ἡ ἐρωτώσα ἀντιμαχία φέρει πρώτη τὸν ἄνθρωπο

πίσω σ' αὐτὸ τὸ ὄν πού εἶναι ὁ ἴδιος, καὶ πού ὀφείλει νὰ εἶναι.

6. Ὁ ἄνθρωπος μόνον ὡς ἱστορικὸ ὄν πού ἐρωτάει, ἔρχεται στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του καὶ εἶναι ἕνας ἑαυτός. Ἡ ἑαυτότητα τοῦ ἀνθρώπου σημαίνει τοῦτο: πρέπει τὸ εἶναι πού αὐτοδιανοίγεται σ' αὐτὸν νὰ τὸ μετασχηματίσῃ σὲ ἱστορία καὶ ἐντὸς τῆς νὰ σταθῇ. Ἐαυτότητα δὲν σημαίνει πῶς εἶναι πρῶτα ἀπ' ὅλα ἕνα «ἐγὼ» καὶ ἕνα ἄτομο. Οὐτε διαφέρει ἀπὸ τὸ ἐμεῖς, ἀπὸ τὴν κοινότητα.

7. Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος ὡς ἱστορικὸ ὄν εἶναι αὐτὸς ὁ ἴδιος, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ἴδιο του τὸ εἶναι πρέπει νὰ μετασχηματισθῇ, ἀπὸ τὸ «τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος;» στὸ «ποιός εἶναι ὁ ἄνθρωπος;».

Αὐτὸ πού λέγει τὸ ρητὸ τοῦ Παρμενίδη, εἶναι ἕνας καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν οὐσία τοῦ εἶναι.

Ἄλλὰ ἀκόμη δὲν γνωρίζομε πῶς, ἐν προκειμένῳ, καθορίζεται ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Ἦταν πρῶτα ἀπαραίτητο νὰ περιγράψωμε τὸν χῶρο ἐντὸς τοῦ ὁποίου ὀμιλεῖ τὸ ρητὸ [τοῦ Παρμενίδη] καὶ δπου, καθὼς ὀμιλεῖ, βοηθάει στὴ διάνοιξη τοῦ χώρου αὐτοῦ. Ἄλλὰ αὐτὲς οἱ γενικὲς ἐνδείξεις δὲν εἶναι ἀρκετὲς γιὰ νὰ μᾶς ἐλευθερώσουν ἀπὸ τίς τρέχουσες ἀντιλήψεις περὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὸ εἶδος καὶ τὸν τρόπο τοῦ ἐννοιολογικοῦ του καθορισμοῦ. Γιὰ νὰ κατανοήσωμε τὸ ρητὸ, γιὰ νὰ συλλάβωμε τὴν ἀλήθεια του, θὰ πρέπει τουλάχιστο νὰ ὑποπτευθοῦμε κάτι τὸ θετικὸ ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ ὑπαρξή [Da - sein] καὶ τὸ εἶναι.

Ἀπὸ τὸ ρητὸ τοῦ Ἡράκλειτου, τὸ ὁποῖο πολλὲς φορές ἀναφέραμε, μαθαίνομε πῶς μόνον στὸν πόλεμο*, στὴν ἀντιμαχία (τοῦ εἶναι) συμβαίνει ὁ χωρισμὸς τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων. Μόνον ἕνας τέτοιος ἀγώνας ἔδειξε*. Κάνει νὰ προβοῦν οἱ θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι στὸ εἶναι τους. Ποιός εἶναι ὁ ἄνθρωπος δὲν τὸ μαθαίνομε ἀπὸ περισπούδαστους ὀρισμούς, ἀλλὰ μόνον ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος προβαίνει στὴν ἀντιμαχία μὲ τὰ δῶτα, καθὼς προσπαθεῖ νὰ τὰ φέρῃ στὸ εἶναι τους, δηλ. νὰ τὰ θέσῃ στὸ ὄριο καὶ στὴ μορφή, δηλ. σὲ μιὰ νέα (ἀκόμη ὄχι παροῦσα) προ-βολή, δηλ. δταν κἀνὴ πηγαία ποίηση, δταν θεμελιώνῃ ποιητικὰ.

Ἡ σκέψη τοῦ Παρμενίδη καὶ τοῦ Ἡράκλειτου εἶναι ἀκόμη

ποιητική, δηλ. ἐν προκειμένῳ: φιλοσοφική καὶ ὄχι ἐπιστημονική. Ἄλλὰ ἐπειδὴ σ' αὐτὴ τὴν ποιητικὴν σκέψιν τὴν προτεραιότητα τὴν ἔχει ἢ σκέψιν, ἢ σκέψιν εἶναι πάλι πού δίνει τὴν ἴδική της κατεύθυνση καὶ τὸ δικό της μέτρο στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ νὰ φωτίσωμε ἐπαρκῶς τούτη τὴν ποιητικὴν σκέψιν, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀντίθετη καὶ συμπληρωματικὴ τῆς πλευρᾶς, προκειμένου ἔτσι νὰ ἐτοιμάσωμε τὴν κατανόησίν της, θὰ διερωτήσωμε τώρα τὴν σκεπτόμενη ποίησιν τῶν Ἑλλήνων, καὶ μάλιστα αὐτὴ τὴν ποίησιν ἐντὸς τῆς ὁποίας ἀληθῶς ἐδημιουργήθησαν τὸ εἶναι καὶ τὸ (ἀντίστοιχο) Παρ-εἶναι [ἢ Ὑπαρξῆ] τῶν Ἑλλήνων: τὴν Τραγωδίαν.

Θέλομε νὰ κατανοήσωμε τὸ διαχωρισμὸ τοῦ «εἶναι καὶ σκέπτεσθαι» στὴν πηγὴ του. Ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς ἀποτελεῖ τὴν ὀνομασία τῆς βασικῆς στάσης τοῦ Δυτικοῦ πνεύματος. Βάσει αὐτῆς τῆς στάσης, τὸ εἶναι καθορίζεται ἀπὸ τὸν ὀπτικὸ κύκλο τοῦ σκέπτεσθαι καὶ τοῦ Λόγου [Vernunft]. Καὶ τοῦτο συμβαίνει: ἀκόμη καὶ ἐκεῖ πού τὸ Δυτικὸ πνεῦμα ἐκφεύγει ἀπὸ τὴν ἀπλὴ κυριαρχία τοῦ Λόγου, καθὼς θέλει τὸ «ἀνορθόλογο» καὶ ἐπιζητεῖ τὸ «ἄλογο».

Στὴν ἔρευνά μας γιὰ τὴν πηγὴ τοῦ χωρισμοῦ τοῦ εἶναι καὶ σκέπτεσθαι συναντοῦμε τὸ ρητὸ τοῦ Παρμενίδη: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*. Τοῦτο, σύμφωνα μὲ τὴν συνήθη μετάφραση καὶ ἐρμηνεία, λέγει τὸ ἐξῆς: εἶναι καὶ σκέπτεσθαι εἶναι τὸ αὐτό.

Τὸ ρητὸ αὐτὸ μπορούμε νὰ τὸ ὀνομάσωμε ὀδηγητικὴ ἀρχὴ τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας, μὲ τὸν ὄρο ὅμως νὰ ἐπιπροσθέσωμε τούτη τὴν παρατήρησιν:

Τὸ ρητὸ ἐγινε ἢ ὀδηγητικὴ ἀρχὴ τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας μόνον ὅταν ἔπαυσαν πλέον νὰ τὸ κατανοοῦν, ἐπειδὴ δὲν μπορούσαν νὰ συγκρατήσουν τὴν πρωταρτικὴν [πηγαία] ἀλήθειαν του. Ἡ ἐκφυγὴ ἀπὸ τὴν ἀλήθειαν τοῦ ρητοῦ ἄρχισε καὶ στοὺς ἴδιους τοὺς Ἕλληνας, ἀμέσως μετὰ τὸν Παρμενίδη. Οἱ τέτοιου μεγέθους πρωταρτικὲς [πηγαῖες] ἀλήθειαι μπορούν νὰ συγκρατηθοῦν μόνον ὅταν συνεχίζουσι νὰ ἐκπύσσωνται ὀλοένα καὶ περισσότερο πρωταρτικὰ [πηγαῖα] καὶ ὄχι μὲ τὴν ἀπλὴν χρησιμοποίησίν τους ἢ μὲ τὴν ἀπλὴν ἐπίκλησίν τους. Τὸ πηγαῖο [πρωταρτικὸ] παραμένει πηγαῖο [πρωταρτικὸ] μόνον ὅταν τοῦτο διατηρῆ σταθερὰ τὴν δυνατότητα νὰ εἶναι αὐτὸ πού εἶναι: Πηγαῖο, ὡς ἐκπηγάζον

(ἀπὸ τὴν καλυμμένη οὐσία). Προσπαθοῦμε νὰ ἐπαναποκτήσωμε τὴν πηγαία [πρωταρχτική] ἀλήθεια τοῦ ρητοῦ. Μὲ τὴ μετάφραση ἐδώσαμε τὴν πρώτη ἔνδειξη μιᾶς διαφορετικῆς ἐρμηνείας. Τὸ ρητὸ δὲν λέγει: «Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι εἶναι τὸ αὐτό», ἀλλὰ λέγει: «Ὑπάρχει ἓνας ἀμοιβαῖος δεσμὸς ἀνάμεσα στὸ νοεῖν καὶ στὸ εἶναι».

Ἄλλὰ τί σημαίνει τοῦτο;

Τὸ ρητὸ μιλάει κατὰ κάποιον τρόπο γιὰ τὸν ἄνθρωπον. Γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ παρά, σχεδὸν ἀναποφεύκτως, νὰ ἐνυπάρχη σ' αὐτὸ ἡ συνήθης ἰδέα γιὰ τὸν ἄνθρωπον.

Μόνο πού ἔτσι φθάνομε σὲ μιὰ παρανόηση τῆς ἐλληνικῆς ἐμπειρίας περὶ τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε μὲ τὸ νόημα τῆς χριστιανικῆς ἢ τῆς σύγχρονης ἀντίληψης περὶ τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε μὲ τὸ νόημα μιᾶς ἄχρωμης καὶ ἀνυπόστατης ἀνάμιξης καὶ τῶν δυό.

Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ παρανόηση πρὸς τὴν κατεύθυνση μιᾶς μ ἢ ἐλληνικῆς ἀντίληψης γιὰ τὸν ἄνθρωπον, εἶναι τὸ μικρότερον κακόν.

Ἡ πραγματικὴ καταστροφὴ εἶναι ὅταν μᾶς λείπη παντελῶς ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ τοῦ ρητοῦ.

Διότι σ' αὐτὸ τὸ ρητὸ ἐπιτελεῖται ὁ ἀποφασιστικὸς καθορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτὸ δὲν πρέπει μόνο, κατὰ τὴν ἐρμηνείαν, νὰ ἀπομακρύνωμε ἐκείνη ἢ τὴν ἄλλη ἀταίριαστη ἀντίληψη περὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ κάθε ἀντίληψη. Πρέπει νὰ προσπαθῶσωμε νὰ ἀκούσωμε μόνον αὐτὸ πού ἐκεῖ λέγεται.

Ἐπειδὴ, ὅμως, δὲν ἔχομε πείρα ἐνὸς τέτοιου ἀκούσματος, καὶ ἐπειδὴ ἔχομε τὰ αὐτιά μας γεμᾶτα ἀπὸ πράγματα πού μᾶς ἐμποδίζουν νὰ ἀκούσωμε ὀρθῶς, πρέπει οἱ ὄροι τοῦ ὀρθῶς θέτειν τὸ ἐρώτημα, τὸ σχετικὸ μὲ τὸ ποιὸς εἶναι ὁ ἄνθρωπος, νὰ μνημονευθοῦν κατὰ τρόπο εὐρύτερον ἀπὸ μιὰ ἀπλὴ ἀπαρίθμηση.

Ἐπειδὴ, ὅμως, ὁ καθορισμὸς τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῆς σκέψεως, ὅπως τὸν ἐπραγματοποίησε ὁ Παρμενίδης, εἶναι παράξενος καὶ δύσκολο νὰ προσπελασθῇ ἄμεσα, θὰ ζητήσωμε στὴν ἀρχὴ βοήθεια καὶ κατεύθυνση ἀπὸ τὸ ἀκουσμα τῆς ποιητικῆς περιγραφῆς τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας.

Διαβάζομε τὸ πρῶτον χωρικὸ ἀπὸ τὴν «Ἀντιγόνη» τοῦ Σοφοκλῆ (στ. 332 - 375). Ἄς ἀκούσωμε πρῶτα τὸν ἐλληνικὸν λόγον,

για νάχωμε κάτι από τή μουσική του στ' αὐτιά μας. Ἡ μετάφραση ἔχει ὡς ἑξῆς (') :

»Πολλά ἔναι τὰ ἀνοίκεια
 πιὸ ἀνοίκειο ἀπ' τὸν ἄνθρωπο, τίποτα·
 πέρ' ἀπ' τὴν ἀφρομάνιστη
 τραβάει καὶ πάει τὴ θάλασσα
 μὲ τοῦ νοτιᾶ τὶς φουρτοῦνες,
 περνώντας κάτω ἀπ' τὰ κύματα
 π' ὀλόγυρά του βρυχιοῦνται·
 καὶ τὴν τρανύτερη μὲς στοὺς θεοὺς
 τὴν ἄφταρτη κι' ἀκάματη Γῆ,
 καταπονάει μὲ τ' ἀλέτρια, πού χρόνο μὲ χρόνο
 πᾶνε κι ἔρχονται ἀλογόσυρτ' ἀπάνω της
 ὀργώνοντάς την.

Καὶ τῶν ἀλαφρόμυαλων
 τῶν πουλιῶν τὴ γενιὰ παγιδεύοντας
 πιάνει καὶ τὰ ἔθνη τῶν ἄγριων
 τῶν θηρίων καὶ τὰ θαλάσσια
 τὰ θρέμματα τοῦ πελάου
 μὲς στὰ διχτυόκλωστα βρόχια του
 ὁ ἄνθρωπος ὁ πολυτεχνίτης,
 καὶ τ' ἀγρίμι πού ζεῖ στῶν βουνῶν τὶς ἐρμιές
 μὲ τὶς μηχανές του νικᾷ
 καὶ στὸ δασύτριχο γύρω τ' ἀλόγου τὸν τράχηλο
 περνάει τὸ ζυγὸ, καθὼς καὶ τοῦ ἀδάμαστου
 βουνήσιου ταύρου.

Καὶ γλῶσσα καὶ νόηση ἀνεμόφτερη

1. Σ. τ. μ. Παραθέτομε τὴ μετάφραση τοῦ Γρυπάρη μὲ παραλλαγή μόνο στοὺς δύο πρώτους στίχους, ὅπου τὴ λέξη «θάμα» τοῦ Γρυπάρη («δεινὸν» στὰ ἀρχαῖα) τὴν ἀποδώσαμε μὲ τὴ λέξη «ἀνοίκειο» γιὰ νὰ συσχετισθῆ μὲ τὶς ἀναλύσεις τοῦ Χάϊντεγκερ. Ὁρισμένες τροποποιήσεις στὴ γερμανικὴ ἀπόδοση τοῦ ποιήματος δὲν τὶς ἀκολουθήσαμε ἐπειδὴ τὶς παρασιωπᾷ ὁ συγγραφέας στὶς ἀναλύσεις του.

καὶ τὴν καλὴ μὲς σὲ πόλεις κυβέρνια του
 ἔμαθε νᾶχη· καὶ πῶς
 ἀπ' τὰ ὑπαίθρια τὰ θέλη τῆς νύχτιας παγωνιάς
 καὶ τοῦ κακοῦ τάνεμόδροχου
 νὰ φυλάγεται — ὁ παντοσόφιστος·
 ἀνεφοδίαστον, τίποτα
 δὲν τὸν θρῖσκει ἀπ' ἔτι ἵνα νᾶρθῃ
 μόνο ἀπ' τὸ θάνατο
 γλυτωμὸ δὲ θὰ ἐρῆ πουθενά·
 ὅμως γι' ἀρρώστειες, πού τρόπο δὲν εἶχανε,
 ἐρῆκε ὁ ἕνας μὲ τὸν ἄλλο γιατρεία.

Κι ἐνῶ ἔχει σοφία νὰ μηχανεύεται
 τέχνες ποῦτε μποροῦσε νὰ ἐλπῖση κανεῖς,
 πότε γυρνάει στὸ κακὸ
 καὶ στὸ καλὸ πότε πάλι· μὰ ὅποιος τοὺς νόμους τιμᾶ
 τῆς χώρας του καὶ τὴν ὀρκόδετη
 τῶν θεῶν δίκη, δοξάζει τὴν πόλῃ του,
 κι εἶναι χαμὸς τῆς ἐκεῖνος, πού
 ξεδρομίζει ἀπ' τὴν ἴσια τὴ στρατά
 χάρῃ στὸ θράσος του.
 Ὁ Θεὸς μὴν τὸ δῶση ποτὲ
 κάτω ἀπ' τὴν ἴδια τὴ στέγη νὰ κάθεται
 ἢ νὰ μοῦ εἶναι ἕνας τέτοιος ὁμόγνωμος.»

Ἡ ἐρμηνεία πού ἀκολουθεῖ εἶναι ἀναγκαστικὰ ἀνεπαρκής, γιὰ τὸ μόνο λόγο πῶς δὲν μπορεῖ νὰ οἰκοδομηθῇ ξεκινώντας ἀπὸ τὸ σύνολο τούτης τῆς τραγωδίας οὔτε, πολὺ περισσότερο, ἀπὸ τὸ συνολικὸ ἔργο τοῦ ποιητῆ. Οὔτε μπορῶ νὰ μιλήσω ἐδῶ γιὰ τὴν ἐπιλογή τοῦ τρόπου ἀνάγνωσης ἢ γιὰ τὶς ἀλλαγές πού ἐπέφερα στὸ κείμενο. Θὰ πραγματοποιήσωμε τὴν ἐρμηνεία σὲ τ ρ ε ῖ ς φ ἄ σ ε ι ς, κατὰ τὶς ὁποῖες κάθε φορὰ θὰ διεξέρχωμαι τὸ σύνολο τοῦ χορικοῦ ἀπὸ διαφορετικὴ ὀπτικὴ γωνία.

Κατὰ τὴν π ρ ῶ τ η φάση θὰ ἐξάρωμε αὐτὸ πού συνιστᾶ τὴν ἐσωτερικὴ γνησιότητα τοῦ ποιήματος κι' αὐτὸ πού, σὲ γλωσσικὴ μορφή, διαπερᾶ καὶ διέπει τὸ σύνολο, ἀντιστοιχῶς.

Κατά τή δ ε ύ τ ε ρ η φάση θά ἀκολουθήσωμε τή σειρά τῶν στροφῶν καί ἀντιστροφῶν καί θά περιτρέξωμε τὰ ὄρια τοῦ συνολικοῦ χώρου, πού ἡ ποίηση διανοίγει.

Κατά τήν τ ρ ί τ η φάση θά προσπαθήσωμε, καταμεσίς τοῦ συνόλου, νά βροῦμε ἕνα σημεῖο νά σταθοῦμε γιά νά ἐκτιμήσωμε ποιός εἶναι ὁ ἄνθρωπος, σύμφωνῶν μὲ αὐτὰ πού λέγει τὸ ποίημα.

Π ρ ῶ τ η φ ἄ σ η. Ἐναζητοῦμε αὐτὸ πού φέρει καί πού διέπει τὸ σύνολο. Στὴν οὐσία δὲν χρειάζεται νά τὸ ψάξωμε. Εἶναι τριπλό, πέφτει ἐπάνω μας σάν τριπλὴ ἐπίθεση, θραύοντας ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅλα τὰ καθημερινὰ μέτρα τοῦ θέτειν ἐρωτήματα καί τοῦ καθορίζειν.

Τὸ πρῶτο εἶναι ἡ ἀρχή: *πολλὰ τὰ δεινά...*

»πολλὰ ἔναι τὰ ἀνοίκεια,

πιὸ ἀνοίκειο ἀπ' τὸν ἄνθρωπο, τίποτα«

Σ' αὐτοὺς τοὺς δυὸ πρώτους στίχους προδιαγράφεται ἡ συνέχεια τοῦ χορικοῦ, αὐτὸ πού ἀναζητᾶ στίς λεπτομέρειές του κι' αὐτὸ πού πρέπει νά συλλάβῃ μὲ τὴ γλωσσικὴ ἔκφραση. Μὲ μ ι ἄ λέξῃ ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ δεινότατον*, τὸ πιὸ ἀνοίκειο. Τοῦτος ὁ λόγος περὶ τοῦ ἀνθρώπου συλλαμβάνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ ἀκρότατα ὄρια καί ἀπὸ τὶς ἀπορροῦγες ἀδύσσοις τοῦ εἶναι του. Αὐτὴ ἡ ἀποψη τοῦ κρημνώδους καί τοῦ ὄριακοῦ ποτὲ δὲν μπορεῖ νά γίνῃ ἀντιληπτὴ ἀπὸ τὴν ἀπλὴ περιγραφή, ἡ ὁποία θεβαιώνει ἄμεσα δεδομένα, ἀκόμη κι' ἂν χιλιάδες μάτια ἐρευνοῦν τὸν ἄνθρωπο, ἀναζητώντας τὶς ιδιότητές του καί τὶς ψυχικὲς του καταστάσεις. Μόνο στὴν ποιητικὴ -διασκεπτικὴ προβολὴ διανοίγεται ἕνα τέτοιο εἶναι. Δὲν θρίσκομε τίποτε σχετικὸ μὲ τὴν περιγραφὴ δεδομένων παραδειγματικῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ οὔτε μιὰ κάποια ἐκ τῶν κάτω τυφλὴ καί μικροπρεπὴ ἔξαρση τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, πού ζητάει νά τοῦ προσδώσῃ μιὰ σπουδαιότητα, πού τοῦ λείπει· οὔτε ἐπίσης τίποτε τὸ σχετικὸ μὲ τὴν ἔξαρση μιᾶς προσωπικότητας. Στους Ἑλληνας δὲν ὑπῆρχαν ἀκόμη προσωπικότητες (γι' αὐτὸ δὲν ὑπῆρχε καί τίποτε τὸ ὑπερ-προσωπικὸ). Ὁ ἄνθρωπος εἶναι *τὸ δεινότατον*, τὸ πιὸ ἀνοίκειο ἀπὸ τὰ ἀνοίκεια. Ἡ ἑλληνικὴ λέξις δεινὸν* καί ἡ μετάφρασή μας ἀπαιτοῦν ἐδῶ μιὰ ἐκ τῶν προτέρων διευκρίνηση. Τὴν ὁποία δὲν μπορούμε νά τὴν πραγματοποιήσωμε

παρά ξεκινώντας από μια προκαταρκτική άποψη — πού δὲν ἐφράσθηκε ἀκόμη ἐδῶ — γιὰ τὸ σύνολο τοῦ χορικοῦ, ὅπου αὐτὴ ἢ ἴδια καὶ μόνον αὐτὴ παρέχει ἐπαρκῆ ἐρμηνεῖα τῶν δύο πρώτων στίχων. Ἡ ἑλληνικὴ λέξις δεινόν* εἶναι ἀμφίσημη, ἔχει ἐκείνη τὴν ἀνοίκεια ἀμφισημία μὲ τὴν ὁποία ὁ ἑλληνικὸς λόγος ἐκμετρεῖ τὸν ἀνταγωνιστικὸ χωρισμὸ τοῦ εἶναι.

Ἄπο μὴν ἄποψη δεινόν* θὰ πῆ φοβερόν, ἀλλὰ ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τῶν μικρῶν φόβων οὔτε μὲ ἐκείνη τὴν ἐκπτωτὴ σημασία. τὴν ἀνόητη καὶ ἄχρηστη, πού σήμερα τὴ χρησιμοποιοῦν, ὅταν λένε «φοβερά νόστιμο». Τὸ δεινόν* εἶναι τὸ φοβερόν μὲ τὴ σημασία τῆς καταδαμάζουσας ἰσχύος, πού προκαλεῖ πανικὸ καὶ τρόμο, πού ἐξαναγκάζει σὲ πραγματικὴ ἀγωνία καὶ εἶναι ὡσάν τὸ συλλεγόμενο, κραδαινόμενο, σιωπηλὸ δέος. Τὸ κραταιό, τὸ καταδαμάζον ἀποτελεῖ οὐσιώδη χαρακτηριστικὸ αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς ἰσχύος. Ὅπου τούτῃ ἐκσπᾶ, μ π ο ρ ε ῖ νὰ συκρατήσῃ τὴν καταδαμάζουσα δύναμὴ τῆς. Ἄλλὰ γι' αὐτὸ δὲν γίνεται πιὸ ἀδλαθῆς, παρὰ ἔ τ ι π ε ρ α ι τ ἔ ρ ω φοβερὴ καὶ ἀπόμακρη.

Ἄπο μὴν ἄλλη ἄποψη, δεινόν* σημαίνει τὸ κραταιό, νοημένο ὡς αὐτὸ πού χρησιμοποιεῖ τὴ βία καὶ πού ὄχι μόνον τὴ διαθέτει, ἀλλὰ εἶναι βιαιο-πραγούν, διότι ἡ χρῆσις τῆς βίας εἶναι θεμελιώδεις χαρακτηριστικὸ ὄχι μόνον τῆς πράξεως του, ἀλλὰ καὶ τοῦ παρῆναι [τῆς ὑπαρξῆς] του. Ἐν προκειμένῳ, δίνομε στὴ λέξις βιαιοπραξία ἓνα οὐσιαστικὸ νόημα, πού ὑπερβαίνει ριζικὰ τὸ συνηθισμένο νόημα τῆς λέξεως, τὸ ὁποῖο τίς περισσότερες φορὲς σημαίνει ἀπλῆ κτηνωδία καὶ αὐθαιρεσία. Σ' αὐτὴ τὴν κοινὴ χρῆσις τῆς, ἡ βία ἀντικρύζεται ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία μᾶς περιοχῆς, ἡ ὁποία ἀντλεῖ τὰ μέτρα τῆς ἀπὸ τὴ συμβατικὴ συναίνεση καὶ τὴν κοινὴ βοήθεια, καὶ ἡ ὁποία κατ' ἀκολουθίαν ὑποτιμᾷ ἀναγκαίως κάθε βία [χαρακτηρίζοντάς την] ὡς παράγοντα ἀναταραχῆς καὶ ἀναστάτωσης.

Τὰ ὄντα στὸ σύνολό τους, ὡς ἰσχύς, εἶναι τὸ καταδαμάζον, τὸ δεινόν*, μὲ τὴν πρώτη σημασία. Ἄλλὰ ὁ ἄνθρωπος εἶναι δεινόν*, κατ' ἀρχὴν, στὸ βαθμὸ πού παραμένει ἐκτεθειμένος σ' αὐτὸ τὸ καταδαμάζον, διότι τοῦτος ἀνήκει οὐσιωδῶς στὸ εἶναι. Ἄλλὰ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ταυτοχρόνως δεινόν* ἐπειδὴ εἶναι ὁ βιαιο-πραγῶν, μὲ τὴν ἔννοια πού ἐκθέσαμε παραπάνω. (Συλλέγει τὴν ἰσχύ καὶ

την αφήνει να φανερωθῆ). Ὁ ἄνθρωπος εἶναι βιαιο-πραγῶν ὄχι ἔξω ἢ πέρα ἀπὸ ἄλλα χαρακτηριστικά του, παρὰ μόνο μὲ τὴν ἔννοια ὅτι, καθὼς εἶναι βιαιο-πραγῶν, χρησιμοποιοῦν τὴν βία ἐναντίον τοῦ καταδαμάζοντος. Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὴν πρωταρχικὴν ἐνιαία σημασίαν, εἶναι διττῶς δεινόν*, εἶναι *τὸ δεινότατον*, τὸ κραταιότατο: βιαιο-πραγῶν ἐν μέσῳ τοῦ καταδαμάζοντος.

Ἄλλὰ γιατί μεταφράζομε τὸ δεινόν* ὡς «ἀν-οίκειο» [Un-heimlich]; Ὅχι γιὰ νὰ καλύψωμε καὶ νὰ ἀποδυναμώσωμε τὸ νόημα τοῦ κραταιοῦ, τοῦ καταδαμάζοντος ἢ τοῦ βιαιο-πραγοῦντος· ἐντελῶς τὸ ἀντίθετο. Ἐπειδὴ τὸ δεινόν* λέγεται γιὰ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὴν πῦρ ὑψηλὴ του ἔντασι καὶ συνοχὴ ἢ ἔτσι καθωρισμένη οὐσία τοῦ εἶναι πρέπει ἐξ ἀρχῆς νὰ ἰδῶθῆ στὴν πῦρ ἀποφασιστικὴ τῆς ὄψης. Ἄλλὰ, ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει, ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ κραταιοῦ ὡς τοῦ ἀνοικείου, δὲν εἶναι παράγωγος καθορισμὸς, ποῦ προκύπτει ἀπὸ τὸν τρόπο ποῦ τὸ κραταιὸ ἐνεργεῖ ἐπάνω μας, ἐνῶ ἐν προκειμένῳ τὸ οὐσιῶδες εἶναι νὰ νοήσωμε τὸ δεινόν* στὴν καθεαυτότητά του; Ὅσῳ δὲν ἐννοοῦμε τὸ ἀνοίκειο μὲ τὴν σημασίαν τῆς ἐντύπωσης ποῦ ἀσχεῖ στὴν εὐαισθησία μας.

Τὸ ἀν-οίκειο τὸ νοοῦμε ὡς αὐτὸ ποῦ μᾶς ρίχνει ἔξω ἀπὸ τὸ «οἰκειο», δηλ. τὸ οἰκειωμένο, τὸ σύνηθες, τὸ τρέχον, τὸ ἀκίνδυνον. Τὸ ἀνοίκειο δὲν μᾶς ἀφήνει νὰ νοιώσωμε οἰκεῖα. Ἐδῶ ἐγκρατεῖται τὸ καταδαμάζον. Ἄλλὰ ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ ἀνοικειότατο, ἐπειδὴ ὄχι μόνο ζῆ τὴν ὑπαρξὴν του μέσα στὴν ἔτσι νοημένη ἀν-οικειότητα, ἀλλὰ γιὰ νὰ ὑπερβαίνει τὸ ἄμεσο, τὸ σύνηθες, ἐξορμάει πέρα ἀπὸ τὰ οἰκεῖα ὄρια· ἐπειδὴ ὡς βιαιο-πραγῶν ὑπερβαίνει τὰ ὄρια τοῦ οἰκειοῦ, καὶ μάλιστα πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ ἀνοικείου — μὲ τὴν σημασίαν τοῦ καταδαμάζοντος.

Ἄλλὰ γιὰ νὰ ἐκτιμήσωμε σ' ὄλη τὴν ἔκτασίν του τοῦτον τὸν λόγο, ποῦ ὁ Χορὸς λέγει γιὰ τὸν ἄνθρωπον, πρέπει ἐπίσης νὰ σκεφθοῦμε τὸ ἐξῆς: Ὅταν ὁ λόγος αὐτὸς λέγῃ πῶς ὁ ἄνθρωπος εἶναι *τὸ δεινότατον*, τὸ ἀνοικειότατο, δὲν τοῦ ἀποδίδει μίαν ἐπιμέρους ἰδιότητα, ὡσάν νὰ ἦταν ὁ ἄνθρωπος καὶ κάτι ἄλλο· ἀλλὰ θέλει νὰ εἰπῆ τὸ ἐξῆς: Τὸ νὰ εἶσαι τὸ ἀνοικειότατο ἀποτελεῖ θεμελιακὸ χαρακτηριστικὸ τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, ἐντὸς τοῦ ὁποῦ προέχει νὰ ἐγγράφονται ὅλα τὰ ἄλλα χαρακτηριστικά. Ἡ ῥήσις: «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ δεινότατο [=ἀνοικειότατο]», δίνει

τὸν αὐθεντικὸν ἔλ λ η ν ι κ ὸ ὄρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου. Τοῦτο τὸ γεγονός τῆς ἀν-οικειότητος θὰ τὸ ἀντιληφθοῦμε πλήρως, μόνον ὅταν ἀποκτήσωμε τὴν ἐμπειρίαν τῆς δύναμης τοῦ φαίνεσθαι καὶ τοῦ ἀγῶνα μ' αὐτό, ὡς οὐσιῶδες στοιχεῖο τοῦ παρ-εῖναι [τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμῳ].

Ἔστερα ἀπὸ τοὺς πρώτους στίχους καὶ σὲ ἀναφορὰ μ' αὐτούς, ἔρχεται ἡ δ ε ὑ τ ε ρ η φράση, πού φέρει τὸ νόημα καὶ τὸ ἐξαίρει, στὸ στίχο 360. Ὁ στίχος θρίσκειται στὴ μέση τῆς δευτέρας στροφῆς: *παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται*: «Ταξι-δεύοντας παντοῦ, ἄπορος καὶ ἀδιέξοδος, φθάνει στὸ τίποτε». Οἱ οὐσιαστικὲς λέξεις εἶναι *παντοπόρος ἄπορος*. Ἡ λέξις πόρος* σημαίνει: πέρασμα μέσῳ..., ὑπέρβαση..., δρόμο. Ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ παντοῦ δημιουργεῖ γιὰ τὸν ἑαυτὸ του περάσματα, διακινδυνεύει σ' ὄλη τὴν περιοχὴ τῶν ὄντων, τῆς καταδαμάζουσας ἰσχύος, καὶ ἀκριβῶς τότε σφενδονίζεται ἔξω ἀπὸ κάθε ὁδὸ. Καὶ ἔτσι διανοίγεται ὄλη ἡ ἀν-οικειότητα αὐτοῦ τοῦ πιὸ ἀνοίκειου· ὄχι μόνον ἐπειδὴ δοκιμάζει ὄλα τὰ ὄντα μέσα στὴν ἀνοικειότητά τους, ὄχι μόνον ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὡς θιαιο-πραγῶν ἐκδιώχεται ἀπὸ τὴν οικειότητά του· ὄχι. Πέρα ἀπὸ ὄλα αὐτὰ, γίνεται ὁ ἀν-οικειότερος ἀπὸ ὄλα τὰ ὄντα, καθὼς κανένας δρόμος δὲν τὸν ὀδηγεῖ σὲ ἔξοδο, ρίχεται ἔξω ἀπὸ κάθε δεσμὸ μὲ τὸ οἰκεῖο, καὶ πέφτουν ἐπάνω του ἡ *Ἄτη*, ἡ ἐρήμωση καὶ τὸ κακό.

Ἐποφιαζόμεστε ὡς ποιὸ βαθμὸ τοῦτο τὸ *παντοπόρος ἄπορος* ἐμπεριέχει μιὰν ἐρμηνεῖαν τοῦ δεινότατου*.

Ἡ ἐρμηνεῖα ὀλοκληρῶνεται στὴν τρίτη ἐξέχουσα φράση, στ. 370: *ὑψίπολις ἄπολις*. Τῇ φράσει αὐτῇ τῇ θρίσκομε, ὀμοια δομημένη καὶ κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο ἀρμοσμένη, στὴ μέση τῆς ἀντιστροφῆς, ὅπως καὶ τὴν προηγούμενη *παντοπόρος ἄπορος*. Μόνον πού μιλάει πρὸς μία διαφορετικὴ κατεύθυνση τῶν ὄντων. Δὲν κατονομάζεται ὁ πόρος*, ἀλλὰ ἡ πόλις* δὲν ὀνομάζονται ὄλοι οἱ δρόμοι τῆς περιοχῆς τῶν ὄντων, ἀλλὰ τὸ θεμέλιο καὶ ὁ τρόπος τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου, τὸ σταυροδρόμι ὄλων αὐτῶν τῶν δρόμων, ἡ πόλις*. Μεταφράζουν τὴν [ἑλληνικὴ λέξις] πόλις*, ὡς τὸ Κράτος καὶ πόλις - κράτος· τοῦτο δὲν καλύπτει ὄλο τὸ νόημα τῆς. Πόλις* σημαίνει μᾶλλον τὸν τόπο, τὸ ἐκεῖ [Da, παρά], ἐντὸς τοῦ ὀποίου καὶ χάριν τοῦ ὀποίου τὸ παρ-εῖναι [Da-sein, ἡ ἀνθρώ-

πινη ὑπαρξῆ] εἶναι ἱστορικό. Ἡ πόλις* εἶναι ὁ ἱστορικός τόπος, τὸ ἐκεῖ [Da], ἐ ν τ ὸ ς τοῦ ὁποίου, ἐ κ τοῦ ὁποίου καὶ δ ι ε ἷ τὸ ὁποῖο συμβαίνει ἡ ἱστορία. Σ' αὐτὸν τὸν ἱστορικό τόπο ἀνήκουν οἱ Θεοί, οἱ ναοί, οἱ ἱερεῖς, οἱ ἑορτές, οἱ ἀγῶνες, οἱ ποιητές, οἱ διανοητές, οἱ ἄρχοντες, ἡ γερουσία, ἡ ἐκκλησία τοῦ δήμου, ὁ στρατός καὶ τὸ ναυτικό. Ὅλα τοῦτα δὲν ἀνήκουν μόνο στὴν πόλις*, δὲν εἶναι πολιτικά μὲ τὸ νὰ σχετίζονται μὲ τὸν πολιτικό, τὸν στρατηγὸ ἢ τίς κρατικές ὑποθέσεις. Ἀντίθετα, τὰ παραπάνω εἶναι πολιτικά, δηλ. βρῖσκονται στὸν ἱστορικό τόπο, στὸ βαθμὸ πού, π.χ., οἱ ποιητές εἶναι μ ὄ ν ο ν ποιητές, ἀλλὰ πραγματικοὶ ποιητές, οἱ διανοητές εἶναι μ ὄ ν ο ν διανοητές, ἀλλὰ πραγματικοὶ διανοητές, οἱ ἱερεῖς εἶναι μ ὄ ν ο ν ἱερεῖς, ἀλλὰ πραγματικοὶ ἱερεῖς, οἱ ἄρχοντες εἶναι μ ὄ ν ο ν ἄρχοντες, ἀλλὰ πραγματικοὶ ἄρχοντες. Ἀλλὰ τὸ ὅτι αὐτοὶ ε ἶ ν α ι σημαίνει: ὡς βιαιο-πραγούντες χρειάζονται θία καὶ διακρίνονται μέσα στὸ ἱστορικό εἶναι ὡς δημιουργοί, ὡς πραγματοποιοί. Διακρινόμενοι μέσα στὸν ἱστορικό τόπο, γίνονται ταυτοχρόνως ἀπολεῖς*, χωρὶς κράτος καὶ τόπο, μοναχοί, ἀν-οἰκειοί, χωρὶς ἔξοδο ἀνάμεσα στὸ σύνολο τῶν ὄντων, καὶ ταυτοχρόνως χωρὶς θεσμὸ καὶ σύνορο, χωρὶς δομὴ καὶ τάξη, διότι ὡ ς δημιουργοὶ πρέπει πρῶτα ὄλα αὐτὰ νὰ τὰ θεμελιώσουν.

Ἡ πρώτη φάση μᾶς δείχνει τὸ ἐσωτερικὸ σχέδιο τῆς οὐσίας τοῦ ἀνοικειότατου, τὴν περιοχὴ καὶ τὴν ἔκταση τῆς ἰσχύος του καὶ τοῦ πεπρωμένου του. Ἐπιστρέφομε τώρα στὴν ἀρχή, προκειμένου νὰ ἐξετάσωμε τὴ δεύτερη φάση τῆς ἐρμηνείας.

Ἡ δ ε ὑ τ ε ρ η φ ἄ σ η. Ὑπὸ τὸ φῶς αὐτῶν πού εἶπαμε μέχρι τώρα, ἀκολουθοῦμε τὴ σειρά τῶν στροφῶν καὶ ἀκοῦμε πῶς ἐκπύσσεται τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἀνοικειότατου αὐτοῦ ὄντος. Θὰ ἐξετάσωμε λοιπὸν ἐὰν καὶ πῶς τὸ δεινόν* λαμβάνεται κατὰ τὴν πρώτην σημασίαν· ἐὰν καὶ πῶς ἡ δεύτερη σημασία τοῦ δεινοῦ* σχετίζεται μὲ τὴν πρώτην· ἐὰν καὶ πῶς μέσα στὴν ἀμοιβαία σχέση τῶν δύο σημασιῶν, τὸ εἶναι τοῦ ἀνοικειότατου αὐτοῦ ὄντος ἐγείρεται μπροστά μας στὴν οὐσιαστικὴ του μορφή.

Ἡ πρώτη στροφή ὀνομάζει τὴ θάλασσα καὶ τὴ γῆ, ὅπου τὸ καθένα εἶναι ἓνα καταδαμάζον (δεινόν*), κατὰ τὸν τρόπο του. Ἡ κατονομασία τῆς θάλασσας καὶ τῆς γῆς δὲν τὰ ἐννοεῖ θεβαίως στὴν ἀπλή τους γεωγραφικὴ καὶ γεωλογικὴ σημασία, ὅπως δηλ.

ἔμεις οἱ σημερινοὶ ἀντιμετωπίζομε αὐτὰ τὰ φυσικὰ φαινόμενα, καὶ τὰ χρωματίζομε μὲ μερικὰ μικρὰ καὶ φευγατικά αἰσθήματα. Ἐδῶ εἶναι σὰ νὰ μιλάμε γιὰ τὴ «θάλασσα» γιὰ πρώτη φορά· ὁ ποιητὴς μιλάει γιὰ τὰ χειμερινὰ κύματα ποῦ ἀκατάπαυστα ἢ θάλασσα δημιουργεῖ σχίζοντας τὰ θάθη τῆς καὶ ἀκατάπαυστα τὰ ἀναδιπλώνει ἐντὸς τῆς. Ἀμέσως ὕστερα ἀπὸ τὸ κεντρικὸ καὶ κυρίαρχο θέμα τῆς ἀρχῆς, τὸ χορικὸ συνεχίζει μὲ τὶς λέξεις: *τοῦτο καὶ πολιοῦ*. Τραγουδάει τὸ ξεκίνημα ἐπάνω στὴν κυματώδη ἄβυσσο, καὶ τὴν ἐγκατάλειψη τῆς στερεᾶς γῆς. Τὸ ξεκίνημα δὲν γίνεται ἐπάνω σὲ ἡσυχὰ καὶ χαρωπὰ ὕδατα, ἀλλὰ μέσα σὲ χειμερινὴ καταγίδα. Ἡ μνεῖα αὐτῆς τῆς ἀναχώρησης συνταιριάζεται μέσα στὸ ρυθμικὸ νόμο τῆς τοποθέτησης τῶν λέξεων καὶ τῶν στίχων κατὰ τρόπο ποῦ τὸ χωρεῖ*, στὸ στ. 336, εἶναι τοποθετημένο στὸ σημεῖο ὅπου ἀλλάζει τὸ μέτρο: χωρεῖ*, ἐγκαταλείπει τὸν τόπο του, μετατοπίζεται — καὶ ἐκτίθεται στὴν ἀκατανίκητη ἰσχύ τοῦ ἄτοπου θαλάσσιου κύματος. Ἡ λέξι μοιάζει μὲ κολώνα μέσα στὴ δομὴ αὐτῶν τῶν στίχων.

Ἄλλὰ μ' αὐτὸ τὸ βίαιο ξεκίνημα, ἐπάνω στὴν καταδαμάζουσα θάλασσα, εἶναι συνυφασμένη καὶ ἡ ἀνήσυχη ἐξόρμησις πρὸς τὴν ἀκατάλυτη ἰσχύ τῆς γῆς. Ἐς παρατηρήσωμε τὸ ἐξῆς: ἡ γῆ ἐδῶ καλεῖται ἡ ὕψιστη θεά. Βιαιοπραγῶν ὁ ἄνθρωπος, ταραξεί τὴ γαλήνη τῆς φύσεως ποῦ ἐκφύεται, ποῦ ἐνεργεῖ ἄκοπα τὴ θρέψη καὶ τὴν αὐξηση. Ἐδῶ κυριαρχεῖ τὸ καταδαμάζον, ὄχι μέσα σὲ μιὰ αὐτοαναλισκόμενη ἀγριότητα, ἀλλὰ, χωρὶς προσπάθεια καὶ κόπος, ἀπὸ τὴν ὕψιστη γαλήνη ἐνὸς μεγάλου πλούτου, ὠριμάζει καὶ πληθαίνει τὸ ἀνεξάντλητο, πέρα ἀπὸ κάθε προσπάθεια. Μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἰσχύ εἰσορμᾷ ὁ βιαιοπραγῶν καὶ χρόνον μὲ τὸ χρόνο σχίζει τὴ γῆ μὲ τὸ ἄροτρο καὶ σύρει τὴν ἄμοχθη γῆ σὲ μιὰ ἀσίγαστη προσπάθεια. Ἡ θάλασσα, ἡ γῆ, τὸ ξεκίνημα, ἡ ἄροσις, ὅλα αὐτὰ ἀλληλοσυνδέονται μὲ τὸ καί* τοῦ στ. 334, πρὸς τὸ ὅποιο ἀντιστοιχεῖ τὸ τέ* τοῦ στίχου 338.

Ἐναντι ὄλων αὐτῶν ἀκοῦμε τώρα τὴν ἀντιστροφή. Μιλάει γιὰ τὰ σμήνη τῶν πουλιῶν στὸν ἀέρα, γιὰ τὰ ζῶα τοῦ νεροῦ, γιὰ τὸν ταῦρο καὶ τὸν ἵππο τῶν βουνῶν. Τὰ ζῶντα τὰ ἀλαφροσκιωτα, τὰ αἰωρούμενα μέσα στὸν κύκλο τους, ἐκβάλλοντα σταθερὰ ὀλοένα σὲ νέες μορφές, ἀνανεώνονται κι' ὥστόσο παραμένουν στὴν ὠ ρ ι-

σ μ έ ν η τους πορεία, γνωρίζουν τόν τόπο όπου πρέπει νά δρά-
 μουν καί νά περάσουν τή νύχτα τους. Σάν ζωντανά πού είναι,
 συναρμόζονται στήν ισχύ τῆς θάλασσας καί τῆς γῆς. Σ' αὐτή τήν
 αὐτοκυλινδούμενη ζωή, τήν ἀσυνήθη μέσα στόν κύκλο του, τήν
 ἀρμογή του καί τὸ θεμέλιό του, ρίχνει ὁ ἄνθρωπος τίς παγίδες
 του καί τὰ δίχτυα του, τήν ἀναρπάζει ἀπὸ τήν τάξη τῆς, τήν κλεί-
 νει μέσα σέ φράχτες καί στάβλους καί τήν ἀναγκάζει νά μπῆ
 στόν ζυγό. Ἐκεῖ: τὸ ξεκίνημα [διασχιζοντας τὴ θάλασσα] καί ἀνα-
 κίνημα [τὸ ὄργωμα τῆς γῆς], ἐδῶ: ἡ αἰχμαλωσία καί ἡ ὑπο-
 δούλωση. —

Στὸ σημεῖο αὐτό, καί προτοῦ περάσωμε στὴ δεύτερη στρο-
 φή καί στήν ἀντιστροφή τῆς, εἶναι ἀπαραίτητο νά παρενθέσωμε μία
 π α ρ α τ ῆ ρ σ η, προκειμένου νά ἀποφύγωμε τήν παρανόηση
 δλόκληρου τοῦ ποιήματος, πρὸς τήν ὁποία εὐκολα καί συχνά κα-
 τατείνει ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος. Ἔχομε ἤδη σημειώσει πὼς ἐδῶ
 δὲν πρόκειται γιὰ περιγραφὴ καί ἔκθεση τῶν ἐνεργημάτων καί
 τῶν τομέων δράσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἑνὸς ὄντος ἀνάμεσα στὰ ὄντα,
 ἀλλὰ γιὰ τὸν ποιητικὸ σχεδιασμὸ τοῦ εἶναι του, φτιαγμένον ἀπὸ
 τίς ἔσχατες δυνατότητές του καί τὰ ἀκραῖα ὄριά του. Κατ' αὐτὸν
 τὸν τρόπο ἀποκλείεται ἡ ἄλλη ἄποψη, ὅτι δηλ. τὸ χορικὸ ἀνιστορεῖ
 τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ ἄγριο κυνηγὸ καί πρωτόγονο θα-
 λασσοπόρο σὲ δημιουργὸ πόλεων καί πολιτισμοῦ. Μιὰ τέτοια ἀντί-
 ληψη εἶναι προῖδον τῆς ἐθνολογίας καί τῆς ψυχολογίας τῶν πρωτο-
 γόνων. Προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐσφαλμένη ἐφαρμογὴ μιᾶς ἤδη ψευτι-
 κῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ἐπάνω στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ θεμε-
 λιῶδες σφάλμα πού ὑπάρχει στὴ δάση ἑνὸς τέτοιου τρόπου σκέψης,
 ἔγκειται στὴν ἄποψη ὅτι ἡ ἱστορία ἀρχίζει μὲ τὸ πρωτόγονο καί
 τὸ καθυστερημένον, τὸ ἀδέξιο καί τὸ ἀδύναμο. Τὸ ἀντίστροφο εἶναι
 τὸ σωστό. Ἡ ἔναρξη εἶναι τὸ ἀνοικειότατο καί τὸ κραταιότατο.
 Αὐτὸ πού ἀκολουθεῖ, δὲν εἶναι ἡ ἐξέλιξη, ἀλλὰ ἡ ἐπιπέδωση ὡς
 ἀπλὴ διάπλωση, εἶναι ἡ ἀδυναμία συγκράτησης τῆς ἐσωτερικό-
 τητας τῆς ἔναρξης· εἶναι εὐνουχισμὸς καί ὑπερβολὴ τῆς ἔναρξης
 μέσα σὲ μιὰ παραμόρφωση τοῦ μεγάλου, μὲ τὸ νόημα τοῦ καθαρὰ
 ἀριθμητικοῦ καί ποσοτικοῦ, τοῦ μεγέθους καί τῆς ἔκτασης. Τὸ
 ἀνοικειότατο εἶναι αὐτὸ πού εἶναι, ἐ π ε ι δ ῆ κλείνει ἐν-
 τὸς του τέτοια ἔναρξη, ὅπου τὰ πάντα ἐκσποῦν, ἀπὸ πλησμονή, ἐ-

πάνω στο καταδαμάζον και αγωνίζονται να τὸ καταδαμάσουν.

Τὸ ἀνερμήνευτο αὐτῆς τῆς ἔναρξης δὲν ὀφείλεται σὲ ἔλλειψη οὔτε σὲ ἐλαττωματικότητα τῆς ἱστορικῆς μας γνώσης. Ἀντίθετα, ἡ γνησιότητα καὶ τὸ μεγαλεῖο τῆς ἱστορικῆς γνώσης ἔγκεινται στὴν κατανόηση τοῦ μυστηριακοῦ χαρακτῆρα αὐτῆς τῆς ἔναρξης. Γνώση τῆς ἀρχέγονης ἱστορίας δὲν εἶναι ἡ ἐξερεύνηση τοῦ πρωτόγονου καὶ ἡ συγκέντρωση ὀστώων. Δὲν πρόκειται οὔτε γιὰ μισή οὔτε γιὰ δλόκληρη φυσικὴ ἐπιστήμη· ἀν εἶναι κάτι, εἶναι μυθολογία.

Ἡ πρώτη στροφή καὶ ἡ ἀντιστροφή μιᾶνε γιὰ τὴ θάλασσα, τὴ γῆ, τὰ ζῶα, ὡς τὸ καταδαμάζον, πού σ' ὄλη του τὴν κραταιότητα ἀφήνει ὁ βιαιοπραγῶν νὰ ἐκσπάσῃ καὶ νὰ ἐκδηλωθῇ.

Ἡ δευτέρα στροφή, ἐξωτερικὰ ἰδωμένη, περνάει ἀπὸ τὴν περιγραφὴ τῆς θάλασσας, τῆς γῆς καὶ τῶν ζώων στὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ἀλλὰ ὅπως ἡ πρώτη στροφή καὶ ἀντιστροφή δὲν μιᾶνε μόνο γιὰ τὴ φύση μὲ τὴ στενὴ σημασία, τὸ ἴδιο καὶ ἡ δευτέρα στροφή δὲν μιλάει μόνο γιὰ τὸν ἄνθρωπο.

Ὅ,τι τώρα κατονομάζεται — γλώσσα, κατανόηση, αἴσθημα, πάθος, οἰκοδόμηση — ἀποτελεῖ ἐπίσης τμῆμα τῆς καταδαμάζουσας ἰσχύος, ὅπως ἡ θάλασσα, ἡ γῆ καὶ τὰ ζῶα. Ἡ μόνη διαφορὰ συνίσταται στὸ ὅτι αὐτὰ τὰ δευτέρα περιβάλλουν καὶ ἄγουν τὸν ἄνθρωπο, τὸν στενοχωροῦν καὶ τὸν ἐμπνέουν, ἐνῶ τὰ πρῶτα τὸν διαπερνοῦν ὡς ἡ ἰσχύς πού τοῦτος, σὰν ὄν πού εἶναι ὁ ἴδιος, πρέπει νὰ τὴν ἀναλάβῃ μόνος του.

Αὐτὴ ἡ ἰσχύς πού διαπερνᾷ τὸν ἄνθρωπο δὲν χάνει ὡστόσο τίποτε ἀπὸ τὴν κραταιότητά της, ἐπειδὴ ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος τὴ θέτει ἄμεσα ὑπὸ τὴν ἰσχύ του καὶ ὡς τοιαύτη τὴ χρησιμοποιεῖ. Ὅλα αὐτὰ ἀπλῶς ἀποκρύπτουν τὴν ἀνοικειότητα τῆς γλώσσας, τὸ πάθος, τὶς δυνάμεις μὲ τὶς ὁποῖες ὁ ἄνθρωπος ἀρμοδένεται ὡς ἱστορικὸ ὄν, ἐνῶ τοῦ φαίνεται πῶς εἶναι α ὕ τ ὀ ς πού τὶς διαθέτει. Ἡ ἀνοικειότητα αὐτῶν τῶν δυνάμεων ἔγκειται στὸ ὅτι φαίνονται βολικὲς καὶ συνήθεις. Δίδονται ἄμεσα στὸν ἄνθρωπο μόνο κατὰ τὴν μὴ-οὐσία τους καὶ ἔτσι τὸν ἐξωθοῦν καὶ τὸν κρατοῦν ἐξω ἀπὸ τὴν οὐσία του. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τοῦ φαίνονται ὡς τὰ πλησιέστερα πρὸς αὐτόν, αὐτὰ πού βασικῶς τοῦ εἶναι περισσότερο μακρινὰ καὶ κραταιότερα ἀπὸ τὴ θάλασσα καὶ ἀπὸ τὴ γῆ.

Τὸ πόσο ὁ ἄνθρωπος εἶναι ξένος πρὸς τὴν ἴδια του τὴν οὐσία,

τὸ μαρτυρεῖ ἡ γνώμη ποῦ ἔχει, πὼς εἶναι αὐτὸς ὁ ἴδιος ποῦ ἐφεύρε καὶ θὰ μπορούσε νὰ ἐφεύρη τὴ γλῶσσα καὶ τὴν κατανόηση, τὴν οἰκοδόμηση καὶ τὴν ποίηση.

Πὼς θὰ μπορούσε ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐφεύρη τὴ δύναμη ποῦ τὸν διαπερνᾷ, ὅπου μόνον ἐξ αἰτίας τῆς μπορεῖ νὰ εἶναι ἄνθρωπος; Θὰ λησμονούσαμε παντελῶς, πὼς σ' αὐτὸ τὸ χορικὸ γίνεται λόγος γιὰ τὸ κραταιὸ (δεινόν*), γιὰ τὸ ἀνοίκειο, ἂν ὑποθέταμε πὼς ἐδῶ ὁ ποιητὴς ἀφήνει τὸν ἄνθρωπο νὰ ἐφεύρη πράγματα, ὅπως εἶναι ἡ οἰκοδόμηση καὶ ἡ γλῶσσα. Ἡ λέξη ἐδιδάξατο* δὲν σημαίνει: ὡς ἄνθρωπος ἐφεύρε, ἀλλὰ σημαίνει: εὐρέθη μέσα στὸ καταδαμάζον καὶ μόνον ἐκεῖ μέσα εὔρε τὸν ἑαυτό του: τὴ δύναμη νὰ εἶναι ἱκανὸς γιὰ βιαιοπραξία. «Τὸν ἑαυτό του» σημαίνει ταυτοχρόνως, σύμφωνα μὲ ὅσα εἶπαμε παραπάνω, αὐτὸν ποῦ ἐκκινᾷ [διασχίζοντας τὴ θάλασσα], ἀνακινᾷ [ὀργώνοντας τὴ γῆ], αἰχμαλωτίζει καὶ ὑποδουλώνει.

Αὐτὰ τὰ ἐκκινεῖν, ἀνακινεῖν, αἰχμαλωτίζειν καὶ ὑποδουλώνειν εἶναι ἡ διάνοιξη τοῦ ὄντος ὡς θάλασσας, ὡς γῆς, ὡς ζώου. Ἐκκίνηση καὶ ἀνακίνηση συμβαίνουν μόνον στὸ βαθμὸ ποῦ οἱ δυνάμεις τῆς γλώσσας, τοῦ νοεῖν, τοῦ πάθους καὶ τοῦ οἰκοδομεῖν, οἱ ἴδιες δυναστεύονται ἀπὸ τὴν βιαιοπραξία. Ἡ βιαιοπραξία τοῦ ποιητικοῦ λόγου, τῆς διανοητικῆς σχεδίασης, τῆς οἰκοδομικῆς ἐξεικόνισης, τῆς δημιουργίας πολιτείας, δὲν εἶναι λειτουργία ἱκανοτήτων ποῦ ἔχει ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἡμέρωση καὶ συναρμογὴ δυνάμεων, δυνάμει τῶν ὁποίων διανοίγεται τὸ ὄν ὡς τοιοῦτο, καθὼς ὁ ἄνθρωπος κινεῖται ἐντὸς του. Αὐτὴ ἡ διάνοιξη τοῦ ὄντος εἶναι ἡ δύναμη ποῦ πρέπει νὰ καταδαμάσῃ ὁ ἄνθρωπος, προκειμένου νὰ γίνῃ, μὲ τὴν βιαιοπραξία, καταμεσίς τῶν ὄντων, ὁ ἑαυτὸς του· δηλ. ὄν ἱστορικό. Αὐτὸ ποῦ νοεῖται ἐδῶ στὴ δεύτερη στροφὴ ὡς δεινόν* δὲν πρέπει νὰ τὸ παρανοήσωμε ἐκλαμβάνοντάς το ὡς ἐφεύρεση ἢ ἀκόμη καὶ ὡς ἀπλῆ ιδιότητα ἢ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου.

Μόνον ὅταν ἀντιληφθοῦμε πὼς ἡ χρῆση τῆς βίας στὴ γλῶσσα, στὴν κατανόηση, στὴ μορφοποίηση, στὴν οἰκοδόμηση συν-δημιουργεῖ (δηλ. παρ-άγει) τὴ βιαιοπρακτικὴ διάνοιξη ὁδῶν ἀνάμεσα ἀπὸ τὴν περίγυρη ἰσχύ τῶν ὄντων, τότε μόνον θὰ κατανοήσωμε τὴν ἀνοικειότητα δηλ. τῆς βιαιοπραξίας. Διότι ὁ ἄνθρωπος, καθὼς βρίσκειται καθ' ὁδὸν πρὸς ὅλες τίς κατευθύνσεις, δὲν εἶναι ἄπορος

[ἀδιέξοδος], με τὴ σημασία τὴν ἑξωτερική, ὅπου δηλ. προσκρούει σὲ ἑξωτερικὰ ὄρια καὶ συνεπῶς δὲν μπορεῖ νὰ προχωρήσῃ παραπέρα. Κατὰ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, μπορεῖ νὰ προχωρῇ μέσα στὸ «καὶ οὕτω καθ' ἑξῆς». Ἀντίθετα, ἡ ἀπορία [ἔλλειψη ἐξόδου] συνίσταται στὸ ὅτι πάντοτε ρίχνεται πίσω στοὺς δρόμους ποὺ ὁ ἴδιος εἶχε διανοιξοῦν· καθὼς βαλτώνει μέσα στὰ δικά του μονοπάτια, μπερδεύεται μέσα στοὺς πατημένους δρόμους του, καὶ ἔτσι πιασμένος διαγράφει τὸν κύκλο τοῦ κόσμου του, περιπλέκεται μέσα στὴ φαινομενικότητα, καὶ τοιοῦτοτρόπως ἀποκλείεται ἀπὸ τὸ εἶναι. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὀλοένα καὶ γυρωφέρνει στὸν δικό του κύκλο. Γνωρίζει νὰ ἀπωθῇ ὅτιδήποτε ἀπειλεῖ αὐτὸν τὸν κύκλο. Γνωρίζει νὰ χρησιμοποιοῦν τὴ δεξιότητά του ὅπως πρέπει. Ἡ βιαιοπραξία, ἡ ὁποία ἀρκετικῶς δημιουργεῖ τοὺς δρόμους, γεννᾷ ἢ ἴδια τὴν κενότητα τῆς πολυπραγμοσύνης, ποὺ καθαυτὴ εἶναι ἀδιέξοδη καὶ μάλιστα τόσο πολὺ, ὥστε ἡ ἴδια ἀποκλείεται ἀπὸ τὸν δρόμο τῆς περισκεψῆς ἐπάνω στὴ φαινομενικότητα, ὅπου ἐντὸς τῆς κινεῖται.

Μόνον με ἕνα πρᾶγμα ἀποτυχαίνει ἀμέσως κάθε βιαιοπραξία. Μὲ τὸν θάνατο. Αὐτὸς ἀπο-τελειώνει κάθε τελείωση, ὑπερβαίνει κάθε ὄριο. Ἐδῶ δὲν ὑπάρχει ἐκκίνηση καὶ ἀνακίνηση, δὲν ὑπάρχει σύλληψη ἢ δαμασμός. Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ ἀν-οἰκειο, τὸ ὁποῖο θέτει τὸν ἄνθρωπο ἀπλῶς καὶ ὀριστικῶς ἔξω ἀπὸ κάθε οἰκεῖο, δὲν εἶναι κανένα ἐπὶ μέρους περιστατικό, τὸ ὁποῖο ὅπως καὶ τὰ ἄλλα πρέπει κι' αὐτὸ νὰ λάβῃ ἕνα ὄνομα, ἐπειδὴ κι' αὐτό, ἐν τέλει, συμβαίνει. Ὁ ἄνθρωπος ἐναντι τοῦ θανάτου βρίσκεται χωρὶς διέξοδο, ὄχι μόνον ὅταν πεθαίνει, ἀλλὰ συνεχῶς καὶ οὐσιωδῶς. Ὅσο ὁ ἄνθρωπος εἶναι, στέκεται μπροστὰ στὸ ἀδιέξοδο τοῦ θανάτου. Ἐτσι τὸ παρ-εἶναι [ἢ ἐγκόσμια ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου] εἶναι ἢ ἴδια ἢ συμβαίνουσα ἀν-οικειότητα. (Ἡ συμβαίνουσα ἀνοικειότητα γιὰ μᾶς πρέπει ἀρκετικῶς νὰ θεμελιωθῇ ὡς πάρ-εἶμι).

Μὲ τὴν κατονομασία α ὕ τ ο ὕ τοῦ ἀνοίκειου καὶ κραταιοῦ τὸ ποιητικὸ σχέδιο τοῦ εἶναι καὶ τῆς ἀνθρώπινης (παρ)ουσίας θέτει τὰ ἴδια του τὰ ὄρια.

Διότι ἡ δευτέρα ἀντιστροφή δὲν ὀνομάζει πλέον καὶ ἄλλες δυνάμεις, ἀλλὰ φέρνει ὅλες μαζὺ τίς μνημονευθεῖσες μέσα στὴν ἑσωτερική της ἐνότητα. Ἡ τελευταία στροφή ἐπαναφέρει τὸ ὄλον στὰ βασικά του χαρακτηριστικά. Ἀλλὰ, ὅπως ὑπογραμμίσαμε στὴν

πρώτη φάση, τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ αὐτοῦ ποὺ πρέπει νὰ λεχθῆ μέσα στὸ χορικὸ (τὸ δεινότατον*), συνίσταται ἀκριβῶς στὴν ἀμοιβαία ἐνωτικὴ σχέση τῶν δύο σημασιῶν ποὺ ἔχει τὸ δεινόν*. Κατ' ἀκολουθίαν, ἡ τελευταία στροφή κατονομάζει ἐν τέλει τρία πράγματα.

1. Ἡ βία, τὸ κραταῖό, ἐντὸς τοῦ ὁποίου κινεῖται τὸ πράττειν τοῦ βιαιοπραγοῦντος, εἶναι ὄλο τὸ πεδίο τοῦ μηχανευόμενου, *τὸ μηχανοέν*, ποὺ τοῦ ἐμπιστεύθηκαν. Δὲν παίρνομε τὴ λέξη «μηχανευόμενος» μὲ ὑποτιμητικὴν σημασίαν. Μ' αὐτὸ σκεφτόμαστε κάτι τὸ οὐσιῶδες, ποὺ ἀναγγέλλεται σ' ἐμᾶς μὲ τὴν ἑλληνικὴν λέξιν τέχνη*. Τέχνη* δὲν σημαίνει οὔτε Kunst' οὔτε δεξιότητα οὔτε κάτι σὰν τὴν τεχνικὴν, μὲ τὴν σύγχρονον σημασίαν. Μεταφράζομε τὴν λέξιν τέχνη* μὲ τὴν λέξιν «γνώση». Ἀλλὰ αὐτὸ πρέπει νὰ διευκρινισθῆ. Ἐν προκειμένῳ, «γνώση» δὲν σημαίνει τὸ ἀποτέλεσμα ἀπλῆς παρατήρησης ἐπάνω σὲ προηγουμένως ἄγνωστα δεδομένα. Τέτοιαι πληροφορίαι, μολονότι ἀπαραίτηται στὴν γνώση, πάντοτε ἀποτελοῦν ἓνα ἀπλὸν πάρεργον. Γνώση, μὲ τὴν αὐθεντικὴν σημασίαν τῆς τέχνης, εἶναι τὸ ἀρκτικὸν καὶ σταθερὸν ὑπερ-ἀνάδλεμμα πέρα ἀπὸ τὸ ἐκάστοτε δεδομένον. Αὐτὸ τὸ νὰ εἶναι-ὑπὲρ [πέραν, ὑπερβαίνειν] θέτει σὲ ἐνέργεια κατὰ διαφορετικὸν τρόπον, ἀπὸ διαφορετικὰς διόδους καὶ σὲ διαφορετικὰς περιοχάς, αὐτὸ ποὺ πρῶτον δίνει στὸ δεδομένον τὴν σχετικὴν του δικαίωσιν, τὸν δυνατὸν του καθορισμόν, καὶ συνεπῶς τὰ ὄριά του. Γνώση εἶναι τὸ δύνασθαι - θέτειν - σὲ - ἐνέργεια τὸ εἶναι, ὡς ἂν τοῦτο νὰ εἶναι ἓνα ὁποιοδήποτε ἐπὶ μέρος ὄν. Γι' αὐτὸ τὴν τέχνην, κατὰ τὴν αὐθεντικὴν τῆς σημασίαν, καὶ τὸ ἔργον τέχνης, οἱ Ἕλληνας τὰ ὀνομάζουσιν κατὰ ἐμφαντικὸν τρόπον τέχνη*, ἐπειδὴ ἡ τέχνη φέρει τὸ εἶναι, δηλ. τὸ ἐν ἑαυτῷ ἰστάμενον φαίνεσθαι, νὰ σταθῆ ἄμεσα σὲ μιὰ παρουσίαν (στὸ ἔργον). Τὸ ἔργον τέχνης δὲν εἶναι ἔργον ἐπειδὴ εἶναι ἐπεξεργασμένον [gewirkt], φτιαγμένον, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἐν-ἐργεῖ [er-wirkt] τὸ εἶναι μέσα σὲ ἓνα ὄν. Ἐνεργεῖν ἐδῶ σημαίνει φέρειν εἰς ἔργον· καὶ σ' αὐτὸ τὸ ἔργον, θεωρούμενον ὡς τὸ ἐμφαινόμενον, διανοίγεται ἢ προβαίνουσα ἰσχύς, ἢ φύση*, καὶ ἔρχεται στὴν ἐμφάνειαν. Μέσω τοῦ ἔργου τέχνης,

1. Σ. τ. μ. Kunst = τέχνη (στὰ γερμανικά), δηλ. δὲν σημαίνει «Τέχνη» μὲ τὴν σημερινὴν σημασίαν τῆς λέξης.

θεωρούμενο ὡς τὸ ὄντως εἶναι, ὁτιδήποτε ἐμφανιζόμενο ἢ ἐνυπάρχον, θεβαιώνεται καὶ γίνεται προσιτό, ἐρμηνεύσιμο καὶ νοητὸ ὡς
 ὅτι ἢ μὴ ὄν.

Ἐπειδὴ ἡ τέχνη [Kunst], κατὰ τρόπον ἐξέχοντα, σταθεροποιεῖ καὶ ἐμφαίνει τὸ εἶναι μέσα στὸ ἔργο ὡς ὄν, μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ, ἀπλῶς, ὡς ἱκανότητα τοῦ θέτειν - σὲ - ἔργο, ὡς τέχνη*. Ἡ θέση - σὲ - ἔργο εἶναι ἡ διανοιγόμενη ἐν-ἔργεια τοῦ εἶναι ἐν τὸς τοῦ ὄντος. Τούτη ἡ ἀνώτερη ἐν-ἔργοῦσα διάνοιξη καὶ παραμένουσα ἀνοιχτότητα εἶναι ἡ γνώση. Τὸ πάθος τῆς γνώσης εἶναι τὸ ἐρωτᾶν. Ἡ τέχνη [Kunst] εἶναι γνώση καὶ συνεπῶς τέχνη*. Ὅστε ἡ τέχνη [Kunst] δὲν εἶναι τέχνη*, ἐπειδὴ ἡ πραγματοποίησή της ἀπαιτεῖ «τεχνικὴ» ἱκανότητα, ἐργαλεῖα καὶ ὕλικα.

Ἔτσι λοιπὸν ἡ τέχνη* εἶναι ποῦ χαρακτηρίζει τὸ δεινόν*, τὸ βίαιο, ὡς πρὸς τὸν πῖθ θεμελιακὸ καὶ ἀποφασιστικὸ χαρακτήρα του. Διότι ἡ βαιοπραξία εἶναι ἡ χρῆση βίαις κατὰ τοῦ καταδαμάζοντος: ὁ ἀγώνας τῆς γνώσης φέρει τὸ πρὶν κρυμμένο εἶναι στὴν ἐμφάνειαν, ὡς τὸ ὄν.

2. Ὅπως τὸ δεινόν* ὡς βαιοπραξία συναθροίζει τὴν οὐσία του μέσα στὴ θεμελιακὴ ἑλληνικὴ λέξη τέχνη*, ἔτσι πάλι τὸ δεινόν*, ὡς τὸ καταδαμάζον, ἔρχεται στὸ προσκῆνιο μὲ τὴ θεμελιακὴ ἑλληνικὴ λέξη δίκη*. Τὴ μεταφράζομε [στὰ γερμανικὰ] ὡς Fug [δίκαιο, ὀρθό, τάξη, ἄρμονία]. Τὸ Fug τὸ ἐννοοῦμε ἐδῶ πρῶτα - πρῶτα μὲ τὴ σημασία τῆς ἀρμογῆς [Fuge] καὶ τῆς συναρμογῆς [Gefüge] ὕστερα, μὲ τὴ σημασία τοῦ πρέποντος [Fügung], τῆς κατεύθυνσης ποῦ τὸ καταδαμάζον προσδίδει στὴν ἰσχύ του. Τέλος, μὲ τὴ σημασία τῆς κυριαρχούσας συναρμογῆς, ποῦ ἀναγκάζει στὴν προσαρμογὴ [Einfügung] καὶ στὴ συμμόρφωση [Sich fügen].

Ὅταν κανεὶς μεταφράξῃ τὴ δίκη* ὡς «δικαιοσύνη», καὶ τούτῃ τὴν ἐννοεῖ νομικο-ἠθικά, ἡ λέξις χάνει τὸ μεταφυσικὸ τῆς θεμελιακοῦ περιεχόμενο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ σημασιολόγησιν τῆς δίκης* ὡς κανόνος [Norm]. Τὸ καταδαμάζον σ' ὄλη τὴν περιοχὴν του καὶ τὴν κυριαρχία του, ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἰσχύ του, εἶναι ἡ τάξις [Fug]. Τὸ εἶναι, ἡ φύσις*, ὡς κατισχύουσα ἀρκτική συλλογὴ, εἶναι: λόγος* εἶναι ἡ ἀρμόζουσα συναρμογὴ: δίκη*.

Ἔτσι, τὸ δεινόν* ὡς τὸ καταδαμάζον (δίκη*) καὶ τὸ δεινόν* ὡς βαιοπραξία (τέχνη*) στέκονται τὸ ἓνα ἀντιμέτωπο τοῦ

άλλου, μολονότι όχι ως δύο δεδομένα πράγματα. Αυτή ή αντιμετώπιση περισσότερο συνίσταται στο ότι ή τέχνη* έκκινά κατά τής δίκης*, ή όποία με τή σειρά της, ως τάξη [Fug] πού είναι διατάσει: [δια-θέτει] κάθε τέχνη*. Ἡ άμοιβαία αντιμετώπιση ε ί ν α ι [έστι, ist]. Καί είναι [έστι] στο βαθμό πού τó άνοικείατο, ó άνθρωπος, συν-θαίνει [geschieht], στο βαθμό πού ó άνθρωπος ούσιώνεται ως ιστορία [als Geschichte west].

3. Τό θεμελιώδες χαρακτηριστικό του δεινότατου* έγκειται στην άλληλοσυσχέτιση των δύο σημασιών του δεινού*. Ὁ γνωρίζων [άνθρωπος] ταξιδεύει καταμεσής τής τάξης [Fug]· έξαρπάζει (με «ρήξη») τó Είναι μέσα από τó όν κι' ώστόσο δέν μπορεί νά δαμάση τó καταδαμάζον. Γι' αυτό ρίχνεται πέρα - δώθε ανάμεσα στην τάξη [Fug] και τήν άταξία [Un-fug], ανάμεσα στο εύτελές και στο εύγενικό. Κάθε βίαιη τιθάσρευση του κραταιού είναι είτε νίκη είτε ήττα. Ἀμφότερα, και τó καθένα με διαφορετικό τρόπο, ρίχνουν έξω από τó οικείο και έτσι εκπτώσσουν, τó καθένα με διαφορετικό τρόπο, τόν κίνδυνο του κερδηθέντος ή άπωλεσθέντος Είναι. Ἀμφότερα, και τó καθένα διαφορετικά, άπειλούνται με καταστροφή. Ὁ θ ι α ι ο π ρ α γ ω ν, ó δημιουργός, αυτός πού εισβάλλει στο μή-λεγόμενο, πού εισδύει στο μή-έσκεμμένο, αυτός πού εκδιάζει [νά συμβή] τó μή-συμβαίνον και κάνει νά φανή τó μή-βλεπόμενο, αυτός ó βιαιοπραγών είναι πάντοτε ó τολμών (τόλμα*, στίχ. 371). Καθώς άποτολιμά τήν καταδάμαση του Είναι θά πρέπει νά αναμένει τήν εισδολή του μή-όντος, του *μή καλού*, τή διάσπαση, τήν άστάθεια, τήν άποσυναρμογή και τήν άταξία. Ὅσο προεξάρχουσα είναι ή κορυφή τής ιστορικής παρουσίας [του ανθρώπου] τόσο πιό χαστική είναι ή άβυσσος για τήν αιφνίδια πτώση μέσα στο άνιστορικό, πού παρασύρει σέ μιá σύγχυση χωρίς διεξοδό και ταυτοχρόνως χωρίς τόπο.

Καθώς φθάσαμε στο τέλος τής δεύτερης φάσης άπορούμε για τó τί θά μπορούσε νά είναι τó αντικείμενο τής τρίτης.

Τ ρ ί τ η φ ά σ η. Ἡ άποφασιστική αλήθεια του χορικού έξετέθη στην πρώτη φάση. Ἡ δεύτερη φάση μάς ώδήγησε σέ όλους εκείνους τούς ούσιαστικούς χώρους του κραταιού και του βιαιοπραγούντος. Ἡ τελευταία στροφή πραγματοποιεί τή συγκέντρωση του όλου μέσα στην ούσία του άνοικείατου [πού είναι ó άνθρω-

πος]. Παραμένουν ακόμη μερικές λεπτομέρειες, πού πρέπει νά τις προσέξωμε καί νά τις ξετεάσωμε ἀπό πιό κοντά. Τοῦτο θά μποροῦσε νά γίνη ἀντικείμενο ἑνὸς παραρτήματος σ' αὐτὰ πού μέχρι τώρα εἰπώθηκαν, καί τίποτε δὲν ἀπαιτεῖ μιὰ νέα φάση ἔρμηνείας. Ἐάν εἶναι νά περιορισθοῦμε στή συζήτηση αὐτοῦ πού ἄμεσα μᾶς λέγει τὸ ποίημα, τότε ἡ ἔρμηνεία ἔφτασε στὸ τέλος της. Κι' ὡστόσο αὐτὴ βρίσκεται στήν ἀρχή. Ἡ αὐθεντικὴ ἔρμηνεία πρέπει νά δείξῃ αὐτὸ πού δὲν κεῖται πλέον στίς λέξεις, ἀλλὰ πού ὡστόσο ἔχει εἰπωθῆ. Ἐν προκειμένῳ, ἡ ἔρμηνεία πρέπει νά χρησιμοποιήσῃ τὸν ἀπαραίτητο διασμὸ. Τὸ αὐθεντικὸ πρέπει νά ἀναζητηθῆ ἐκεῖ ὅπου ἡ ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση δὲν μπορεῖ πλέον νά εὔρῃ τίποτε ἀπὸ ὅλα αὐτὰ πού ὑπερβαίνουν τὰ ὅριά της καί τὰ χαρακτηρίζει ὡς ἀνεπιστημονικά.

Ἐδῶ ὅμως, ὅπου πρέπει νά περιορισθοῦμε στὸ χορικὸ πού μᾶς ἀπασχολεῖ, ἐπιχειροῦμε αὐτὴ τὴν τρίτη φάση μόνον ἀπὸ τὴν περιορισμένη σκοπιὰ πού μᾶς ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸ κύριο ἔργο μας. Ἄλλὰ ἀκόμη κι' αὐτὸ θά τὸ ἀποτολμήσωμε μὲ λίγα βήματα. Ἐχοντες κατὰ νοῦ αὐτὰ πού εἶπαμε κατὰ τὴν πρώτη φάση, ἀναχωροῦμε ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα πού μᾶς ἔδωσε ἡ ἔρμηνεία τῆς τελευταίας στροφῆς, στή δευτέρα φάση.

Τὸ δεινότατον* τοῦ δεινοῦ*, τὸ ἀνοικειότατο τοῦ ἀνοίκειου, ἔγκειται στή σχέση ἀντιμαχίας πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στή δίκη* καί στήν τέχνη*. Τὸ ἀνοικειότατο δὲν εἶναι ὁ ὑπερθετικὸς βαθμὸς τοῦ ἀνοίκειου. Εἶναι τὸ εἶδος τοῦ μοναδικοῦ μέσα στὸ ἀνοίκειο. Στὴ σύγκρουση ἀνάμεσα στήν ὑπερδυναμία τῶν ὄντων στὸ σύνολό τους καί στὸ βιαιοπρακτικὸ παρεῖναι [ὑπαρξῆ] τοῦ ἀνθρώπου, λειτουργεῖ ἡ δυνατότητα τῆς ἐκπτώσεως μέσα στὸ ἀδιέξοδο καί στὸ ἄτοπο: στήν καταστροφή. Ἄλλὰ ἡ καταστροφή, καί ἡ δυνατότητα νά φθάσῃ σ' αὐτήν, δὲν ἐπέρχεται μόνο στὸ τέλος, ὅταν μιὰ μόνη βιαιοπραξία ἀποτυχαίνει καί ἀστοχῆ, παρὰ κυριαρχεῖ καί ἀναμένει ἀπὸ τὴν ἀρχή, κατὰ τὴν ἀντιμαχία τοῦ καταδαμάζοντος καί τοῦ βιαιοπραγοῦντος. Ἡ βιαιοπραξία, ἀντιτιθέμενη στήν ὑπερδύναμη τοῦ εἶναι, π ρ έ π ε ι: νά συντριθῆ ἐπάνω του, ἂν τὸ εἶναι ὡς τὸ κυριαρχοῦν, ὡς αὐτὸ πού οὐσιώνεται, ὡς φύσις*, διανοιγόμενο κυριαρχῆ.

Ἄλλὰ αὐτὴ ἡ ἀναγκαιότητα τῆς συντριβῆς μπορεῖ νά ὑπάρ-

ξη μόνο στο βαθμό που αυτό που πρέπει να συντριβή, εξαναγκάζεται προς μια τέτοια παρουσία [Da-sein]. Ἄλλα ὁ ἄνθρωπος μέσα σὲ μιὰ τέτοια παρουσία [Da-sein] εἶναι καταναγκασμένος, εἶναι ριγμένος στὴν ἀνάγκη ἐνὸς τέτοιου εἶναι, διότι τὸ κραταῖο ὡς τοιοῦτο, γιὰ νὰ ἐμφανισθῇ κραταῖο χ ρ ε ι ἄ ζ ε τ α ι τὸν χῶρο τῆς ἀνοικτότητας. Ἡ οὐσία τοῦ νὰ εἶσαι ἄνθρωπος διανοίγεται σ' ἐμᾶς μόνον ὅταν τὴ νοήσωμε μέσῳ αὐτῆς τῆς ἀνάγκης ποὺ τὴν προκαλεῖ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι. Παρουσία [στὸν κόσμῳ, Da-sein] τοῦ ἱστορικοῦ ἀνθρώπου σημαίνει: νὰ τίθεται ὡς ἡ ρωγμὴ, ἀπὸ ἔπου ἢ ὑπερδύναμη τοῦ εἶναι ρήγγονται ἐμφανιζόμενη, ὥστε αὐτὴ ἢ ἴδια ἢ ρωγμὴ νὰ συντριβῇ ἐπάνω στὸ εἶναι.

Τὸ ἀνοικειότατο (ὁ ἄνθρωπος) εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, διότι ἐξ ὑπαρχῆς καλλιεργεῖ καὶ τηρεῖ τὸ οἰκεῖο, προκειμένου, ριγνύμενο, νὰ ὀγῆ ἔξω ἀπὸ αὐτό, καὶ νὰ ἀφήσῃ νὰ εἰσχωρήσῃ ἐντός του τὸ ὑπερδύναμο ποὺ θὰ κατισχύσῃ. Τὸ ἴδιο τὸ εἶναι ρίχνει τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτοῦ τοῦ παρασυρμοῦ, ὁ ὁποῖος τὸν ἐξαναγκάζει, ὑπερβαίνοντας τὸν ἑαυτό του, νὰ ἐξορμᾷ κατὰ τοῦ εἶναι, προκειμένου νὰ τὸ θέσῃ σὲ ἔργο καὶ ἔτσι νὰ κρατήσῃ τὰ ὄντα στὸ σύνολό τους ἀνοικτά. Γι' αὐτό, ὁ βιαιο-πραγῶν δὲν γνωρίζει τὴν καλωσύνη καὶ τὴ συμφιλίωση (μὲ τὴ συνηθισμένη ἔνοια), τὴν παραμυθία καὶ τὴν ἐπανάπαυση μὲ τὴν ἐπιτυχία ἢ τὸ γόητρο, καὶ μὲ τὴ βεβαίωση αὐτῶν. Σ' ὅλα τοῦτα ὁ βιαιοπραγῶν βλέπει τὸν ἑαυτό του ὡς δημιουργὸ μιᾶς φαινομενικῆς μόνο πλήρωσης, τὴν ὁποία περιφρονεῖ. Καθὼς ἐπιθυμεῖ τὸ ἀνήκουστο, ἀπορρίπτει κάθε βοήθεια. Γι' αὐτὸν ἡ πτώση εἶναι ἢ βαθύτερη καὶ εὐρύτερη κατάφαση τοῦ καταδαμάζοντος. Στὸν συντριμμὸ τοῦ πραγματοποιημένου ἔργου, στὴ γνώση πῶς τοῦτο εἶναι μιὰ ἀσυνταξία [Un-fug] καὶ ἓνα σάρμα* (σωρὸς κοπριάς'), ἀφήνει τὸ καταδαμάζον στὴν τάξη του [Fug]. Κι' ὡστόσο, ὅλα τοῦτα, ὄχι μὲ τὴ μορφή τῶν «ψυχικῶν ἐμβιώσεων», ἔπου περιδινεῖται ἢ ψυχὴ τοῦ δημιουργοῦ [ἀνθρώπου], καὶ οὐδόλως μὲ τὴ μορφή τῶν μικροαισθημάτων κατωτέρω, ἀλλὰ ἀποκλειστικῶς σύμφωνα μ' αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ θέτειν - σὲ - ἔργο. Τὸ εἶναι, τὸ καταδαμάζον, βεβαιώνεται μέσα στὸ ἔργο, ὡ ς ἱ σ τ ο ρ ἱ α.

Τὸ παρεῖναι [ἢ παρουσία] τοῦ ἱστορικοῦ ἀνθρώπου, ὡς ρωγμὴ

1. Σ.τ.μ. Ὁρος τοῦ Ἡράκλειτου.

για τὴ διάνοιξη τοῦ σέ ἔργο τεθέντος μέσα στοῦ ὄν εἶναι, εἶναι ἓνα μ ε σ ο λ ά θ η μ α [παρέμ-πτωση, Zwischen-fall], τὸ μεσολάβημα ὅπου αἰφνίδια οἱ ἀπολυμένες δυνάμεις τοῦ καταδαμάζοντος εἶναι προβαίνουν καὶ πραγματοποιοῦνται ἔργω ὡς ἱστορία. Οἱ Ἕλληνες εἶχαν βαθεῖα αἴσθηση αὐτοῦ τοῦ αἰφνίδιου καὶ τῆς μοναδικότητας τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου στον κόσμον, ἀναγκασμένοι πρὸς τοῦτο ἀπὸ τὸ ἴδιον τὸ εἶναι, ποῦ διανοίχθηκε σ' αὐτοὺς ὡς φύσις* καὶ λόγος* καὶ δίκη*. Δὲν πρέπει νὰ φαντασθοῦμε πῶς οἱ Ἕλληνες εἶπαν ὅτι κάμνουν πολιτισμὸν γιὰ τὶς ἐπόμενες χιλιετίες τῆς Δύσεως. Διότι μέσα στὴ μοναδικὴ ἀνάγκη ὑπὸ τὴν ὁποία τελούσε ἡ παρουσία τους στον κόσμον, χρησιμοποίησαν μοναδικῶς τὴν βίαν ὥστε δὲν παραμέρισαν τὴν ἀνάγκη, ἀλλὰ ἀπλῶς τὴν ἐπαύξησαν καὶ ἔτσι οἱ ἴδιοι ἐξανάγκασαν τὸν ἑαυτὸν τους νὰ κερδίση τὸν θεμελιώδη ὄρον ἐνὸς ἀληθινοῦ ἱστορικοῦ μεγαλείου.

Ἡ ἔτσι βιωμένη καὶ ποιητικὰ στοῦ θεμέλιό της ἐπανατοποθετημένη οὐσία τοῦ ἀνθρώπου παραμένει, ὡς πρὸς τὸν μυστικὸν της χαρακτήρα, κλειστὴ στὴν κατανόηση, ἔταν τούτη ἡ τελευταία καταφεύγη διαστικὰ σὲ ὁποιοσδήποτε ἀξιολογικὰς κρίσεις.

Ἡ ἀξιολόγησις τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ὑπεροπτικοῦ καὶ ἀπόκοτου, μὲ τὴν ὑποτιμητικὴν σημασίαν, θέτει τὸν ἀνθρωπο ἔξω ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τῆς οὐσίας του, ἡ ὁποία εἶναι μίαν παρέμ-πτωση [μεσολάβημα]. Τέτοιαι ἀξιολογήσεις θεωροῦν τὸν ἀνθρωπο ὡς κάτι τὸ δεδομένο, τὸν μεταφέρουν σὲ ἓνα κενὸ χῶρον καὶ τὸν ἀποτιμοῦν σύμφωνα μὲ μίαν ὁποιοδήποτε, ἐξωτερικὰ τεθειμένην, ἀξιολογικὴν κλίμακα. Ἀλλὰ εἶναι τὸ ἴδιον εἶδος παρανόησις, ὅταν ἔχωμε τὴν γνώμην πῶς, αὐτὰ ποῦ λέγει ὁ ποιητής, στὴν πραγματικότητα ἀποτελοῦν ἀνομολόγητη ἀπόρριψις αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, καὶ καλυμμένη προτροπὴ γιὰ μίαν χωρὶς βίαν μετριοφροσύνην, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀδιατάρακτης ἀνεσης. Αὐτὴ ἡ ἀποψη μπορεῖ νὰ δικαιωθῇ ἀκόμη καὶ μὲ τοὺς καταληκτικὸς στίχους τοῦ χορικοῦ.

Ἐνα τ έ τ ο ι ο ὄν (δηλ. μὲ τὸ νόημα τοῦ ἀνοικειότατου) πρέπει νὰ ἀποκλεισθῇ ἀπὸ τὴν ἐστία κι' ἀπὸ τὴν βουλήν. Ἀλλὰ τὰ τελευταῖα λόγια τοῦ Χοροῦ δὲν ἀντιφάσκουν πρὸς αὐτὸ ποῦ προηγουμένως εἶπε γιὰ τὸν ἀνθρωπο. Στὸ βαθμὸν ποῦ ὁ Χορὸς στρέφεται κ α τ ά τοῦ ἀνοικειότατου, λέγει πῶς τοῦτος ὁ τρόπος τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι δ έ ν εἶναι ὁ καθημερινός. Τέτοια [ἀνθρώπινη]

παρουσία δὲν τῆ συναντᾶ κανεὶς στῆ συνήθη δραστηριότητα καὶ συμπεριφορά. Τόσο λίγο ἐκπληκτικὰ εἶναι αὐτὰ τὰ καταληκτικὰ λόγια, πού θὰ ἔπρεπε νὰ ἐκπλαγοῦμε ἂν ἔλλειπαν. Στὴν ἀπορριπτική τους στάση ὑπάρχει ἡ ἄμεση καὶ πλήρης θεβαίωση τῆς ἀνοικειότητας τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι. Μὲ τὰ καταληκτικὰ λόγια ἐπανέρχεται τὸ χορικό στὴν ἀρχή του.



Ὡστόσο, τί σχέση ἔχουν δλα τοῦτα μὲ τὸ ρητὸ τοῦ Παρμενίδη; Τὸ ρητὸ αὐτὸ δὲν μιλάει πουθενὰ γιὰ ἀν-οικειότητα. Μὲ πολλή λιτότητα μιλάει γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ νοεῖν μὲ τὸ εἶναι. Ἐρωτώντας γιὰ τὸ νόημα αὐτῆς τῆς ταύτισης ξεφύγαμε πρὸς τὴν ἐρμηνεία τοῦ Σοφοκλῆ. Σὲ τί μᾶς βοήθησε ἡ ἐρμηνεία αὐτή; Δὲν μποροῦμε νὰ τὴν εἰσαγάγουμε κατ' εὐθείαν στὴν ἐρμηνεία τοῦ Παρμενίδη. Σίγουρα, δὲν μποροῦμε. Πρέπει ὅμως νὰ θυμηθοῦμε τὴν πρωταρχική καὶ οὐσιώδη συνάφεια πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν ποιητικὸ καὶ στὸν διασκεπτικὸ λόγῳ καὶ κυρίως τότε, δταν, ὅπως ἐδῶ, πρόκειται γιὰ τὴν ἐναρκτήρια ποιητικο-διασκεπτική θεμελίωση καὶ ἐγκαθίδρυση τῆς ἱστορικῆς ὑπαρξῆς ἐνὸς λαοῦ. Ὡστόσο, πέρα ἀπὸ αὐτὴ τὴ γενική οὐσιαστική συνάφεια, συναντᾶμε ἓνα ὠρισμένο καί, ἀπὸ ἄποψη περιεχομένου, κοινὸ χαρακτηριστικὸ ἀνάμεσα σ' αὐτὴ τὴν ποίηση καὶ τὴ σκέψη.

Κατὰ τὴ δευτέρα φάση, στὸν συγκεφαλαιωτικὸ χαρακτηρισμὸ τῆς τελευταίας στροφῆς, ἐπίτηδες ἐτονίσαμε τὴν ἀμοιβαία σχέση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ δίκη* καὶ στὴν τέχνη*. Δίκη* εἶναι ἡ καταδαμάζουσα τάξη. Τέχνη* εἶναι ἡ βιαιοπραξία τῆς γνώσης. Ἡ ἀμοιβαία τους σχέση εἶναι ἡ ἐπέλευση τῆς ἀν-οικειότητας.

Τώρα ἰσχυρίζομαστε τὸ ἐξῆς: ἡ ταύτιση τοῦ νοεῖν* μὲ τὸ εἶναι*, γιὰ τὴν ὁποία μιλάει τὸ ρητὸ τοῦ Παρμενίδη, δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀμοιβαία σχέση. Ἐφ' ὅσον αὐτὸ ἔχει ἔτσι, τότε ἀποδεικνύεται ὁ παλαιότερος ἰσχυρισμὸς, πὼς αὐτὸ τὸ ρητὸ πρῶτα ἀπὸ δλα καθορίζει τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι καὶ δὲν μιλάει κατὰ ἕναν ὁποιοδήποτε καὶ τυχαῖο τρόπο γιὰ τὸν ἄνθρωπο.

Γιὰ νὰ ἀποδείξωμε τὸν ἰσχυρισμὸ μας θὰ ἐπεξεργασθοῦμε ἀ-

μέσως δύο γενικώτερες σκέψεις μας. Θα επιχειρήσωμε λοιπόν τήν λεπτομερειακή ἐρμηνεία τοῦ ρητοῦ.

Στήν ποιητικᾶ εἰπωμένη ἀμοιβαία σχέση ἀνάμεσα στή δίκη* καί στήν τέχνη*, ἡ δίκη* ἔχει τή θέση τοῦ εἶναι τῶν ὄντων στοῦ σύνολό τους. Ἦδη πρὶν ἀπό τόν Σοφοκλῆ συναντᾶμε στή σκέψη τῶν Ἑλλήνων τήν ἴδια χρήση τῆς λέξης. Τό ἀρχαιότερο ἀπό τὰ ρητὰ πού μᾶς παραδόθηκαν, αὐτό τοῦ Ἀναξίμανδρου, μιλάει γιά τό εἶναι, σέ οὐσιώδη συνάφεια πρὸς τή δίκη*.

Ὁμοίως ὁ Ἡράκλειτος ὀνοματίζει τή δίκη*, ἐκεῖ πού καθορίζει οὐσιαστικῶς τό εἶναι. Τό ἀπόσπασμα 80 ἀρχίζει ἔτσι: *εἰδέναι δέ χρῆ τόν πόλεμον ἐόντα ξυόν καί δίκην ἔριν*..., «εἶναι ὁμως ἀνάγκη νά ἔχετε ὑπ' ὄψη σας πῶς ἡ ἀντιμαχία εἶναι οὐσιώδης γιά τή συνένωση, καί ἡ τάξη γιά τή σύγκρουση...». Ἡ δίκη*, ὡς κυβερνώσα ἀρμογή, ἀνήκει στή συγκρουόμενη ἀντιμαχία. Αὐτή ἡ ἀντιμαχία εἶναι ἐπίσης φύσις*. αὐτή πού προβαίνει, πού κάνει τὰ φαινόμενα νά ἀναφανοῦν (νά γίνουν παρόντα), καί ἔτσι εἶναι τό εἶναι. (Πρβλ. ἀπ. 23 καί 28).

Τέλος, ὁ ἴδιος ὁ Παρμενίδης παραμένει παραδειγματικῶς μάρτυς τῆς φιλοσοφικῆς χρησιμοποίησης τῆς λέξης δίκη*, μιλώντας γιά τό εἶναι. Ἡ δίκη* εἶναι γι' αὐτόν θεά. Κρατάει τὰ κλειδιά πού ἐκ περιτροπῆς κλείνουν καί ἀνοίγουν τίς πύλες τῆς Ἡμέρας καί τῆς Νύχτας, δηλ. τοὺς δρόμους τοῦ εἶναι (πού τό ἐκκαλύπτει); τοῦ φαίνεσθαι (πού τό παραλλάσσει) καί τοῦ (κλειστοῦ) μηδενός. Τοῦτο σημαίνει: τὰ ὄντα φανερώνονται μόνο στοῦ βαθμοῦ πού ἡ ἀρμογή [Fug] τοῦ εἶναι τηρεῖται καί διατηρεῖται. Τό εἶναι ὡς δίκη* εἶναι τό κλειδί γιά τό ὄν, ὡς πρὸς τή συναρμογή του. Τοῦτο τό νόημα τῆς λέξης δίκη* θγαίνει χωρὶς ἐνδοιασμούς ἀπό τοὺς τριάντα ἰσχυροὺς ἐναρκτήριους στίχους τοῦ διδακτικοῦ ποιήματος τοῦ Παρμενίδη, πού ἔφθασε ὡς ἐμᾶς. Ἔτσι λοιπόν εἶναι σαφές πῶς ὁ ποιητικὸς καθὼς καὶ ὁ διασκευτικὸς λόγος περὶ τοῦ εἶναι, τό ὀνοματίζουν, δηλαδή τό ἐγκαθιδρύουν καί τό καθορίζουν μέ τήν ἴδια λέξη: δίκη*.

Ἡ ἄλλη γενικὴ σκέψη, πού εἶναι ἀπαραίτητη γιά τήν ἀπόδειξη τοῦ ἰσχυρισμοῦ μας εἶναι ἡ ἀκόλουθη. Ἔχει ἤδη προηγουμένως ἀναφερθῆ, πῶς στοῦ νοεῖν ὡς προ-νοεῖν, τό ἴδιο τό ὄν ὡς τοιοῦτο ἀποδεσμεύεται καί ἔτσι ἔρχεται στήν ἐκκάλυψη. Γιά τόν

ποιητή, ἢ φορὰ τῆς τέχνης* κατὰ τῆς δίκης* εἶναι τὸ συμβάν μετὰ τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος γίνεται ἀνέστιος. Μὲ μία τέτοια ἐξορία ἀποκαλύπτεται τὸ οἰκεῖο ὡς τοιοῦτο. Ἀλλὰ ταυτοχρόνως μ' αὐτὸ, καὶ μόνον κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον, ἀποκαλύπτεται ἐπίσης τὸ ξένο, τὸ καταδαμάζον, ὡς τοιοῦτο. Καθὼς ἐπισυμβαίνει ἢ ἀνοικειότητα, ἀποκαλύπτονται μαζὺ τῆς τὰ ὄντα στὸ σύνολό τους. Τούτη ἢ ἀποκάλυψη εἶναι τὸ συμβαῖνον τῆς ἐκκάλυψης. Καὶ τούτη δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ συμβάν τῆς ἀνοικειότητος.

Βεβαίως, θὰ μᾶς ἀπαντήσουν πῶς τοῦτο ἰσχύει γι' αὐτὸ ποῦ εἶπε ὁ ποιητής. Ἀλλὰ αὐτὴ τὴν ἀνοικειότητα, γιὰ τὴν ὁποία μιλῆσαμε, δὲν τὴ θρίσκομε μέσα στὸ λιτὸ ρητὸ τοῦ Παρμενίδη.

Συνεπῶς πρέπει τώρα νὰ δεῖξωμε τὴ λιτότητα τῆς φράσης κάτω ἀπὸ τὸ ἀληθινὸ τῆς φῶς. Τοῦτο θὰ γίνῃ μετὰ τὴ λεπτομερειακὴ ἐρμηνεία τοῦ ρητοῦ. Λέμε, εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς: ἂν πρέπει νὰ ἀποδειχθῇ πῶς τὸ νοεῖν, κατὰ τὴν ταυτότητά του μετὰ τὸ εἶναι (δίκη*), εἶναι ἓνα πρᾶγμα ποῦ χρειάζεται τὴ βία καί, ὡς θιασπραξία, εἶναι μία ἀνάγκη, καὶ ὡς ἀνάγκη συνίσταται μόνον ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα ἐνὸς ἀγῶνα (μετὰ τὴν ἔννοια τοῦ πολέμου* καὶ τῆς ἔριδος*)· ἂν περαιτέρω, κατὰ τὴ διάρκειαν αὐτῆς τῆς ἀπόδειξης, ἀποδειχθῇ ἐπίσης πῶς τὸ νοεῖν σχετίζεται σαφῶς μετὰ τὸν Λόγον, καὶ πῶς τοῦτος ὁ Λόγος ἀποδεικνύεται τὸ θεμέλιον τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, τότε ὁ ἰσχυρισμὸς μας γιὰ τὴν ἐσωτερικὴ συγγένειαν ἀνάμεσα στὸ φιλοσοφικὸ ρητὸ καὶ στὰ λεγόμενα τοῦ ποιήματος θὰ ἔχη ἐπιβεβαιωθῇ.

Θὰ δεῖξωμε τρία πράγματα.

1. Τὸ νοεῖν δὲν εἶναι ἀπλὴ διαδικασία, ἀλλὰ ἀπό-φασιν.
2. Τὸ νοεῖν θρίσκεται σὲ ἐσωτερικὴ, οὐσιαστικὴ συγγένειαν μετὰ τὸν Λόγον. Ὁ Λόγος εἶναι ἀνάγκη.
3. Ὁ Λόγος θεμελιώνει τὴν οὐσίαν τῆς γλώσσας. Ὡς τοιοῦτος εἶναι ἓνας ἀγῶνας καὶ εἶναι τὸ θεμέλιον, ὅπου ἐπάνω του στηρίζεται ἢ ἱστορικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀνάμεσα στὸ σύνολον τῶν ὄντων.

Ἐπὶ τοῦ 1. Δὲν ἀντιλαμβάνομαστε ἐπαρκῶς τὴν οὐσίαν τῆς ἔννοιαν τοῦ νοεῖν* ὅταν ἀπλῶς καὶ μόνον ἀποφεύγωμε νὰ τὸ ταυτίσωμε μετὰ τὴ διανοητικὴ δραστηριότητα καί, φυσικὰ, μετὰ τὴν κρίσιν. Ἐχομε χαρακτηρίσει τὸ νοεῖν, πᾶνω ἀπ' ὅλα, ὡς δεκτικὴν στά-

ση ἔναντι τῶν φαινομένων τῶν ὄντων. Σάν τέτοιο ἀποτελεῖ ἀνεξάρτητη ἐκκίνηση ἐπάνω σέ ἕνα διακεκριμένο δρόμο. Ἀλλά τοῦτο σημαίνει πῶς τὸ νοεῖν περνάει ἀπὸ τὸ σημεῖο πού διασταυρώνονται οἱ τρεῖς δρόμοι. Τοῦτο μπορεῖ νὰ γίνη μόνον ὅταν τὸ νοεῖν καταστή ἀπό-φαση ριζική ὡς π ἐ ρ τοῦ εἶναι καὶ κ α τ ἄ τοῦ μηδενός, καὶ ταυτοχρόνως καταστή ἀντίμαχο μ ἐ τ ὸ φαίνεσθαι. Ὡστόσο, μιὰ τέτοια οὐσιαστική ἀπό-φαση, γιὰ νὰ ἐκπληρωθῇ καὶ νὰ ἀντέξῃ ἀπέναντι στῆ σταθερῆ πίεση τῆς περιπλοκῆς τῆς καθημερινότητας καὶ τοῦ κοινοτυπικοῦ, πρέπει νὰ χρησιμοποιήσῃ βίαια. Ἡ πράξις βίας αὐτῆς τῆς ἀπο-φασιστικῆς ἐκκίνησης πρὸς τὸ δρόμο τοῦ εἶναι τῶν ὄντων βγάζει τὸν ἄνθρωπο ἔξω ἀπὸ τὸν οἰκεῖο χῶρο τοῦ ἀμέσως πλησίον καὶ τοῦ συνήθους.

Μόνον ὅταν ἐννοήσωμε τὸ νοεῖν σάν τέτοια ἐκκίνηση, ἀποφεύγωμε τὴν πλάνη νὰ τὸ θεωρήσωμε ὡς αὐθαίρετη συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς αὐτονόγητη χρησιμοποίησις τῆς πνευματικῆς του ἐκπαιδεύσεως ἢ ὡσαν ψυχικὴ διαδικασία, πού κι' αὐτὴ συμβαίνει τυχαῖα. Ἀντίθετα, τὸ νοεῖν ἀγωνιζόμενο ἀποκολλᾶται ἀπὸ τὴ συνήθη καθημερινὴ ζωὴ καὶ ἀντιτίθεται σ' αὐτήν. Ὁ δεσμὸς του μὲ τὸ εἶναι τῶν ὄντων δὲν γίνεται ἀπὸ μόνος του. Τὸ νὰ ὀνοματίσῃ αὐτὸν τὸ δεσμὸ δὲν ἀποτελεῖ θεβαίωση ἐνὸς γεγονότος, ἀλλὰ παραπομπὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἀγῶνα. Ἡ λιτότητα τοῦ ρητοῦ τοῦ Παρμενίδου εἶναι διανοητικὴ λιτότητα, γιὰ τὴν ὁποία ἡ αὐστηρότητα τῆς ἐννοιολογικῆς σύλληψης ἀποτελεῖ τὴ θεμελιακὴ μορφή τοῦ κατανοητικοῦ πάθους τῆς.

Ἐπὶ τοῦ 2. Ἀναφέραμε τὸ ἀπόσπασμα 6 γιὰ νὰ καταστήσωμε σαφῆ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στοὺς τρεῖς δρόμους. Τότε ἐσκεμμένως ἀναβάλαμε μιὰ προωθημένη ἐρμηνεῖα τοῦ πρώτου στίχου. Τώρα μποροῦμε νὰ τὸν διαδάσωμε καὶ νὰ τὸν νοήσωμε διαφοροετικᾶ: *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι*. Τότε τὸν εἶχαμε ἤδη μεταφράσει κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο: «εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἐκθέσωμε ἐδῶ τὴ συλλογὴ καθὼς καὶ τὴν κατανόησιν αὐτοῦ: τὸ ὄν (ἔστι) εἶναι». Βλέπομε λοιπὸν πῶς ἐδῶ τὸ νοεῖν* μὲ τὸ λέγειν* ὀνομάζονται μαζί. Ἐπὶ πλέον τὸ χρῆ* τίθεται στὴν ἀρχὴ τοῦ στίχου κατὰ τρόπο ἀπότομο. «εἶναι ἀναγκαῖο τὸ νοεῖν καὶ ὁ λόγος». Τὸ νοεῖν ὀνομάζεται μαζί μὲ τὸ λέγειν* ὡς περιστατικὸ τοῦ αὐτοῦ χαρακτήρος. Καὶ μάλιστα τὸ λέγειν* ὀνομάζεται πρῶτο. Λόγος δὲν σημαίνει

ἐδῶ τῇ συλλογῇ [ἐκ τοῦ συλ-λέγειν] ὡς συναρμογῇ τοῦ εἶναι, ἀλλὰ πρέπει, μαζὺ μὲ τὸ νοεῖν, νὰ σημαίνει αὐτὴ τὴν (ἀνθρώπινη) βιαιοπραξία, μὲ τὴν ὅποια τὸ εἶναι συλ-λέγεται στὴ συλ-λογὴ του. Ἀναγκαία εἶναι ἡ συλ-λογὴ ποῦ εἶναι ἀχώριστη ἀπὸ τὸ νοεῖν. Πρέπει νὰ συμβαίνουν ἀμφότερα «χάριν τοῦ εἶναι». Συλ-λογὴ σημαίνει ἐδῶ: νὰ συλλαμβάνεσαι μέσα στὴ διασπορά, μέσα στὸ ἀ-σταθές, νὰ ξανασυλλαμβάνεσαι, ξεκινώντας ἀπὸ τὴ σύγχυση, στὸ φαίνεσθαι. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ συλ-λογὴ, ἡ ὅποια εἶναι ἀκόμη ἐκ-τροπῆ, μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθῆ μόνο μὲ τὴ συλ-λογὴ ποῦ ὡς ἐν-τροπῆ συγκεντρώνει τὰ ὄντα μέσα στὴν περι-συλ-λογὴ τοῦ εἶναι τους. Ἔτσι ἐδῶ ὁ Λόγος ὡς συλ-λογὴ στρέφεται πρὸς τὴν Ἀνάγκη καὶ χωρίζεται ἀπὸ τὸν Λόγο ὡς ἡ περι-συλ-λογὴ τοῦ εἶναι (φύσις*). Ὁ λόγος* ὡς συλ-λογὴ, ὡς ἡ αὐτοσυγκέντρωση τοῦ ἀνθρώπου ἐπάνω στὴν ἀρμογῇ [Fug], πρῶτα ἀπ' ὅλα φέρει τὸν ἄνθρωπο στὴν οὐσία του, καὶ ἔτσι τὸν τοποθετεῖ στὸ ἀν-οἶκειο, στὸ θαμνὸ ποῦ τὸ οἶκειο κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴ φαινομενικότητα τοῦ συνηθισμένου, τοῦ κοινοτοπικοῦ, τοῦ ἐπιφανειακοῦ.

Μένει νὰ ἐρευνηθῆ γιατί τὸ λέγειν* κατωνομάσθηκε πρὶν ἀπὸ τὸ νοεῖν*. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀπάντηση: ξεκινώντας ἀπὸ τὸ λέγειν* τὸ νοεῖν* ἀποκτᾷ τὴν οὐσία του, ὡς συλ-λέγον νοεῖν.

Ὁ καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, ποῦ ἐδῶ ἔγινε κατὰ τὴν ἔναρξη τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας, δὲν πραγματοποιήθηκε μὲ τὴ σύλληψη μιᾶς κάποιας ιδιότητος τοῦ βιολογικοῦ ὄντος «ἄνθρωπος», σὲ διάκριση ἀπὸ ἄλλα βιολογικὰ ὄντα. Ὁ ἄνθρωπος ὀρίζεται ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ τὰ ὄντα ὡς τοιαῦτα στὸ σύνολό τους. Ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου φανερώνεται ἐδῶ ὡς ἡ σχέση ἢ ὅποια τὸ πρῶτον διανοίγει στὸν ἄνθρωπο τὸ εἶναι. Ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἀνάγκη τοῦ νοεῖν καὶ τῆς συλ-λογῆς, εἶναι ὁ ἀναγκασμὸς ποῦ τὸν σύρει στὴν ἐλευθερία τῆς ἀνάληψης τῆς τέχνης*, στὴν διὰ τῆς γνώσεως θέση τοῦ εἶναι ἐν - ἔργῳ. Ἔτσι ἔχομε Ἱστορία.

Ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ λόγου* ὡς συλ-λογῆς προκύπτει μιὰ οὐσιαστικὴ συνέπεια γιὰ τὸν χαρακτήρα τοῦ λέγειν*. Ἐπειδὴ τὸ λέγειν* ὡς συλ-λογὴ, ποῦ ὠρίσθηκε κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, σχετίζεται μὲ τὴν ἀρχέγονη περι-συλ-λογὴ τοῦ εἶναι, καὶ ἐπειδὴ εἶναι σημαίνει: ἔρχεσθαι - στὴν - ἐκκάλυψη, γι' αὐτὸ αὐτὴ ἡ συλ-λογὴ ἔχει τὸν θεμελιακὸ χαρακτήρα τῆς διάνοιξης, τῆς ἀποκάλυψης.

Ἔτσι τὸ λέγειν* ἔρχεται σὲ σαφῆ καὶ ὀξεῖα ἀντίθεση πρὸς τὸ καλύπτειν καὶ κρύπτειν.

Τοῦτο θεθαίωνεται ἄμεσα καὶ ἀναμφίβολα ἀπὸ ἑνα ρητὸ τοῦ Ἡράκλειτου. Τὸ ἀπόσπασμα 93 λέγει τὰ ἑξῆς: «Ὁ βασιληᾶς, πού τὸ μαντεῖο του εἶναι· στοὺς Δελφοὺς,* οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει*». Τὸ συλ-λέγειν στέκεται ἐδῶ σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ κρύπτειν. Συλ-λέγειν σημαίνει ἐδῶ ἐκ-καλύπτειν, ἀποκαλύπτειν.

Ἐδῶ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ θέσῃ τὸ ἀπλὸ ἐρώτημα: Ἀπὸ πού μπορεῖ ἡ λέξις λέγειν*, συλ-λέγειν, νὰ προσλαμβάνῃ τὸ νόημα τοῦ ἀποκαλύπτειν (ἐκ-καλύπτειν), σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ καλύπτειν, ἂν ὄχι ἀπὸ τὴν οὐσιαστικὴ τῆς σχέσῃ μὲ τὸν λόγος*, ὅταν ἔχη τὴ σημασίαν τῆς λέξεως: φύσις*; Ἡ προβαίνουσα αὐτοφανερωνόμενῃ κυριαρχίῃ [δηλ. ἡ φύσις] εἶναι ἡ ἐκκάλυψις. Σὲ ἄριστία πρὸς αὐτὴ τὴν σχέσιν τὸ λέγειν* σημαίνει: τὸ ἐκκαλυπτόμενον ὡς τοιοῦτον, τὰ ὄντα πού παρ-άγονται στὴν ἐκκάλυψίν τους. Ἔτσι ἡ λέξις λόγος* ἔχει μόνον στὸν Ἡράκλειτο, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὸν Πλάτωνα ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ δηλοῦντος*, τοῦ ἀποκαλύπτοντος. Ὁ Ἄριστοτέλης χαρακτηρίζει τὸ λέγειν* τοῦ λόγου* ὡς ἀποφάνεσθαι*, φέρειν - στήν - αὐτοφάνερωσιν. (Πρβλ. «Εἶναι καὶ Χρόνος» § 7 καὶ 44). Αὐτὸς ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ λέγειν* ὡς ἐκκαλύπτειν καὶ ἀποκαλύπτειν δείχνει ἀκόμη πιὸ ἔντονα τὴν πρωταρχικότητα τούτου τοῦ καθορισμοῦ, τόσο δὲ περισσότερο, ὅσο ὁ καθορισμὸς τοῦ λόγου* ἄρχισε ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἄριστοτέλη νὰ ἐκπίπτῃ μὲ αὐτὴ δὲ τὴν ἐκπίπτειν ἔγινε δυνατὴ ἡ Λογικὴ. Ἐκτοτε, δηλ. ἐδῶ καὶ δυὸ χιλιάδες χρόνια, τοῦτες οἱ σχέσεις ἀνάμεσα στὸν λόγος*, στήν ἀλήθειαν*, στὴ φύσιν*, στὸ νοεῖν* καὶ στήν ἰδέαν* παραμένουν κρυμμένες καὶ καλυμμένες μέσα σὲ μιὰ ἀκατανοησία.

Ἀλλὰ στήν ἐναρξῆ συμβαίνει τοῦτο: ὁ λόγος*, ὡς ἡ ἀποκαλύπτουσα συλ-λογίη— καὶ ὡς τοιοῦτος, τὸ εἶναι τῆς ἀρμογῆς [Fug] μὲ τὸ νόημα τῆς φύσεως*—γίνεται ἡ ἀναγκαιότητα τῆς οὐσίας τοῦ ἱστορικοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὸ σημεῖο αὐτὸ μόνον ἕνα θεῖμα χρειάζεται γιὰ νὰ καταλάβωμε πῶς ὁ ἔτσι νοημένος λόγος* καθορίζει τὴν οὐσίαν τῆς γλώσσας, καὶ ὁ λόγος* προσλαμβάνει τὸ ὄνομα τῆς διμιλίας. Σύμφωνα μὲ τὴν ἱστορικὴν του οὐσίαν, ἡ ὁποία διανοίγει τὴν ἱστορίαν, ἄνθρωπος σημαίνει: λόγος, ἡ συλ-λογίη καὶ τὸ νοεῖν τοῦ εἶναι τῶν ὄντων: τὸ συμβαῖνον τοῦ ἀνοικειότατου.

τὸ ὅποιο ἔρχεται στὴν ἐμφάνεια μέσῳ τῆς βιαιοπραξίας τοῦ καταδαμάζοντος καὶ φέρεται στὴ στάση. Ἄλλὰ ἀπὸ τὸ χορικό τῆς «Ἀντιγόνης» τοῦ Σοφοκλῆ ἀκούσαμε: ταυτόχρονα μὲ τὴν εἰσχώρησίν του στὸ εἶναι, ὁ ἄνθρωπος βρῖσκει τὸν ἑαυτὸ του μέσα στὸ ρῆμα, στὴ γλῶσσα.

Μαζὺ μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία τῆς γλώσσας προβάλλει πάντοτε καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν πηγὴ τῆς γλώσσας. Ψάχνουν γιὰ μιὰν ἀπάντηση μέσα στοὺς πῦθ διαφορετικούς δρόμους. Ἡ πρώτη ἀποφασιστικὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν πηγὴ τῆς γλώσσας βρῖσκεται ἐπίσης ἐδῶ: Αὐτὴ ἡ πηγὴ παραμένει μυστικὴ ὄχι γιατί οἱ ἄνθρωποι δὲν ἦσαν μέχρι τώρα ἀρκετὰ πονηροί, ἀλλὰ ἐπειδὴ ὄλη ἡ ὀξύνοιά τους καὶ ὄλη ἡ ἐξυπνάδα τους πῆρε στραβὴ κατεύθυνση προτοῦ κἂν ξεκινήση. Ὁ μυστικὸς χαρακτήρας ἀνήκει στὴν οὐσία τῆς πηγῆς τῆς γλώσσας. Ἄλλὰ τοῦτο σημαίνει: Ἡ γλῶσσα μπορεῖ νὰ ἀρχίσῃ ξεκινώντας μόνον ἀπὸ τὸ καταδαμάζον καὶ ἀπὸ τὸ ἀνοίκειο, καθὼς ὁ ἄνθρωπος εἰσχωρεῖ στὸ εἶναι. Σ' αὐτὴ τὴν εἰσχώρησιν ἡ γλῶσσα ἦταν ὡσάν τὸ ρηματικὸ γίγνεσθαι τοῦ εἶναι: Ποίησις. Ἡ γλῶσσα εἶναι ἡ ἀρχέγονη ποίησις, ὅπου ἕνας λαὸς ποιεῖ τὸ εἶναι. Καὶ ἀντιστρόφως, ἡ μεγάλη ποίησις, μὲ τὴν ὁποία ἕνας λαὸς εἰσέρχεται στὴν ἱστορία, ἐγκαινιάζει τὴ μορφή τῆς γλώσσας του. Οἱ Ἕλληγες ἐδημιούργησαν καὶ ἐδίωσαν αὐτὴ τὴν ποίησιν μὲ τὸν Ὅμηρον. Ἡ γλῶσσα φανερώθηκε στὴν ὑπαρξὴ τους ὡσάν εἰσχώρησιν στὸ εἶναι, ὡσάν μορφή πού διανοίγει τὰ ὄντα.

Τὸ ὅτι ἡ γλῶσσα εἶναι λόγος, συλ-λογή, δὲν εἶναι καθόλου αὐτόνοητο. Ἄλλὰ ἐμεῖς κατανοοῦμε αὐτὸ τὸ νόημα τῆς γλώσσας ὡς λόγου, χάρις στὴν ἐναρξὴ τῆς ἱστορικῆς ὑπαρξῆς τῶν Ἑλλήνων, χάρις στὴ θεμελιακὴ κατεύθυνση, ἐντὸς τῆς ὁποίας τοὺς διανοίχθηκε τὸ εἶναι, καὶ τὸ ἔφεραν καὶ τὸ ἔστησαν μέσα στὰ ὄντα.

Ἡ λέξις, τὸ ὀνομάζειν, ἐπανακαθιστᾷ τὰ — μέσα ἀπὸ τὴν ἀμεση καταδαμάζουσα ὀρμὴ — αὐτοαποκαλυπτόμενα ὄντα στὸ εἶναι τους καὶ τὰ διατηρεῖ μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἀνοικτότητα, τὸν καθορισμὸ τους καὶ τὴ σταθερότητά τους. Τὸ ὀνομάζειν δὲν παρέχει ἐκ τῶν ὑστέρων στὰ ἤδη φανερωμένα ὄντα ἕνα γνῶρισμα καὶ ἕνα χαρακτηριστικὸ τους, πού λέγεται λέξις, ἀλλὰ ἀντιστρόφως: ἡ λέξις ἐκπίπτει — ἀπὸ τὸ ὕψος τῆς ἀρχέγονης βιαιοπραξίας της, ὡς διάνοιξις τοῦ εἶναι — σὲ ἀπλὸ σημάδι, ἔτσι ὥστε τοῦτο τὸ σημάδι

νά επιπροστίθεται τὸ ἴδιο στὰ ὄντα. Στὸ ἀρχέγονο ὁμιλεῖν διανοίγεται τὸ εἶναι τῶν ὄντων μέσα στὴν ἀρμογὴ τῆς συλλογῆς του. Αὐτὴ ἡ διάνοιξη εἶναι μὰ περισυλλογὴ μὲ τὴ δεύτερη σημασία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ λέξι διατηρεῖ τὸ ἀρχεγόνως περισυλλεγὲν καὶ ἔτσι τὸ κυριαρχοῦν, ἢ φύσις*, κυριαρχεῖ. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτὸς ποῦ ἴσταται καὶ πράττει μέσα στὸν λόγο, στὴ συλλογὴ: ὁ συλλογεύς. Ἀναλαμβάνει καὶ φέρει εἰς πέρας τὴ διακυβέρνηση τῆς κυριαρχίας τοῦ καταδαμάζοντος.

Ἄλλὰ ξέρομε πὼς αὐτὴ ἡ θιασιοπραξία εἶναι τὸ ἀνοικειότατο. Μὲ τὴν τόλμα*, τὴν τόλμη, φθάνει ὁ ἄνθρωπος ἀναγκαῖα στὸ ὄλεθρο καθὼς καὶ στὴ γενναιότητα, στὴν εὐγένεια. Ὅπου ἡ γλῶσσα μιλάει ὡς συλλογὴ ποῦ χρησιμοποιεῖ τὴ βία, ὡς καταδάμαση τοῦ καταδαμάζοντος καὶ ὡς διατήρηση, ἐκεῖ καὶ μόνον ἐκεῖ ὑπάρχει ἀναγκαῖα ἢ ἔκλυση καὶ ὁ χαμός. Γι' αὐτὸ ἡ γλῶσσα ὡς συμβαῖνον εἶναι ταυτόχρονα καὶ φλυαρία: ἀντὶ νὰ εἶναι ἡ διάνοιξη τοῦ εἶναι, γίνεται ἡ κατακάλυψή του: ἀντὶ νὰ εἶναι ἡ συλλογὴ μέσα στὴν ἀρμογὴ καὶ στὴν τάξη, γίνεται ἡ διασπορὰ μέσα στὴν ἀταξία. Ὁ λόγος ὡς γλῶσσα δὲν γίνεται ἀπὸ μόνος του. Τὸ λέγειν* εἶναι ἀ ν ἄ γ κ η: *χρὴ τὸ λέγειν*, εἶναι ἀναγκαῖο τὸ συλλέγον ἐνοεῖν τοῦ εἶναι τῶν ὄντων (Πόθεν ἀναγκαῖα ἢ ἀνάγκη;).

Ἐπὶ τοῦ 3. Ἐπειδὴ ἡ οὐσία τῆς γλώσσας θρίσκειται στὴ συλλογὴ τῆς περισυλλογῆς τοῦ εἶναι, γι' αὐτὸ ἡ γλῶσσα ὡς καθημερινὴ ὁμιλία ἔρχεται στὴν ἀλήθεια τῆς μόνον ὄνταν τὸ λέγειν καὶ τὸ ἀκούειν σχετίζονται πρὸς τὸν λόγο* ὡς περισυλλογὴ μὲ τὸ νόημα τοῦ εἶναι. Διότι στὸ εἶναι καὶ στὴν ἀρμογὴ του, τὸ ὄν εἶναι — ἀρχεγόνως καὶ καθοριστικῶς, δηλαδὴ ἤδη ἐξ ἀρχῆς — ἔνα λεγόμενον*, συλλεγὲν, λεχθέν, ἐκφερθέν. Μόνον τῶρα συλλαμβάνομε τὸ πλήρες νόημα ἐκείνου τοῦ ρητοῦ τοῦ Παρμενίδη, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο τὸ νοεῖν συμβαίνει γιὰ χάρη τοῦ εἶναι.

Ἴδου τὸ ἀπόσπασμα (VIII, 34 - 36) :

«Συνανήκουν τὸ νοεῖν καὶ αὐτὸ γιὰ χάρη τοῦ ὁποίου συμβαίνει τὸ νοεῖν. Δηλαδὴ χωρὶς τὸ ὄν, εἰς τὸ ὁποῖο τοῦτο (τὸ εἶναι) ἤδη μιλήθηκε, δὲν θὰ ἔρθῃς (δὲν θὰ φθάσῃς) τὸ νοεῖν»¹. Ἡ σχέση πρὸς

1. Σ.τ.μ. Τὸ πρωτότυπο ἔχει ὡς ἐξῆς: «Ταυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα. / Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν».

τὸν λόγος* θεωρημένον ὡς φύση* κάνει τὸ λέγειν* μία νοηματί-
 ζουσα συλλογή καὶ δίνει στὸ νοεῖν ἓνα χαρακτήρα συλλογιστικῶς.
 Γι' αὐτὸ τὸ λέγειν*, γιὰ νὰ παραμείνῃ ὡς συλλέγειν, πρέπει νὰ
 ἀποστραφῇ κάθε ἀπλὸ ὀμιλεῖν, κάθε στομιουλία καὶ φλυαρία. Γι'
 αὐτὸ βρίσκομε στὸν Παρμενίδη μιὰν ὀξεῖα διάκριση ἀνάμεσα στὸν
 λόγος* καὶ στὴ γλῶσσα ('Απ. VII, στίχ.3 κ. ἐπ.). Τὸ χωρίο αὐτὸ
 ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν ἀρχὴ τοῦ ἀποσπάσματος 6, τὸ ὁποῖο, ἀνα-
 φερόμενο στὴν πρώτη ἀναπόδραστη ὄδευση πρὸς τὸ εἶναι, λέγει
 πῶς εἶναι ἀνάγκη νὰ συλ-λεχθῆς στὸ εἶναι τῶν ὄντων. Τώρα πρό-
 κεται περὶ ἐνδείξεων γιὰ τὴν ὄδευση τοῦ τρίτου δρόμου, πού ὁδη-
 γεῖ στὸ φαίνεσθαι. Ὁδηγεῖ διὰ μέσου τῶν ὄντων, πού στέκονται
 ἐπίσης πάντοτε στὸ φαίνεσθαι. εἶναι ὁ συνηθισμένος δρόμος. Γι'
 αὐτὸ ὁ σοφὸς ἄνθρωπος πρέπει σταθερῶς νὰ ὀπισθοχωρῇ ἀπ' αὐτὸν
 τὸ δρόμο καὶ νὰ πηγαίνει πρὸς τὸ λέγειν* καὶ τὸ νοεῖν* τοῦ εἶναι
 τῶν ὄντων ['Απ. 7]:

«Δὲν πρέπει ἢ μακρὰ συνήθεια νὰ σ' ἀναγκάσῃ νὰ ἀκολουθή-
 σης αὐτὸν τὸν δρόμο,

διότι θὰ χαθῆς βλέποντας ἄσκοπα, ἀκούγοντας θορύβους καὶ
 ληρολογώντας· ἀλλὰ ἀποφάσισε μὲ διάκριση, θέτοντας μπρο-
 στά σου καὶ συγκεντρώνοντας τὴν ἀρχὴ τῶν πολλαπλῶν συγ-
 κρούσεων, πού ἐγὼ τὴν διετύπωσα»¹.

Ἐδῶ ὁ λόγος* βρίσκειται σὲ πολὺ στενὸ δεσμὸ μὲ τὸ κρίνειν*,
 τὴ διακρίνειν [Scheiden] ὡς ἀποφασίζειν [προ-κρίνειν, Ent-schei-
 cien], πραγματοποιώντας τὴ συλλογὴ ἐπάνω στὴν περισυλλογὴ
 τοῦ εἶναι. Τὸ ἐ π ι λ ἔ γ ο ν «λέγειν» [μὲ τὴ σημασία τοῦ ἐκλέ-
 γειν] θεμελιώνει καὶ φέρει τὴ συνέχεια τοῦ εἶναι καὶ τὴν ἄμυνα
 κατὰ τοῦ φαίνεσθαι. Στὸ νόημα τοῦ κρίνειν* συνυπάρχει τὸ προ-
 κρίνειν, διακρίνειν, τὸ μέτρο τῆς ἱεράρχησης.

Αὐτὴ ἡ τριπλῆ ἐνδείξη ὁδηγεῖ τόσο μακρὰ τὴν ἐρμηνεῖα
 τοῦ ἀποσπάσματος, ὥστε νὰ εἶναι φανερὸ πῶς καὶ ὁ Παρμενίδης
 πράγματι μεταχειρίζεται τὸν λόγος* ἀπὸ οὐσιαστικῆς ὄψεως. Ὁ λό-
 γος* εἶναι μία ἀνάγκη [τὸ «χρῆ»] καὶ χρησιμοποιοεῖ βία γιὰ νὰ

Σ. τ. μ. Ἴδου τὸ πρωτότυπο: «'Αλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος
 εἶργε νόημα / μηδὲ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νωμᾶν
 ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολὺ-
 δηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα».

ἀμυνθῆ κατά τῆς στομυλίας καὶ τοῦ διασκορπισμοῦ. Ὁ λόγος* ὡς λέγειν* ἀντιπαρατίθεται στὴ φύση*. Σ' αὐτὴ τὴν ἀντιπαραθέσει ὁ λόγος, νοημένος ὡς συμβαῖνον τῆς περι-σουλ-λογῆς, γίνεται τὸ θεμέλιο, τὸ ὁποῖο θεμελιώνει τὸν ἄνθρωπο. Γι' αὐτὸ μπορέσαμε νὰ ποῦμε πῶς, στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ, πραγματοποιεῖται πρωτίστως ὁ ἀποφασιστικὸς καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ νὰ εἶσαι ἄνθρωπος σημαίνει: νὰ ἀ ν α λ α μ β ἄ ν η ς τὴν σουλ-λογῆ, τὸ σουλ-λέγον νοεῖν τοῦ εἶναι τῶν ὄντων, τὴν ἐν-ἔργο-ποίησι τοῦ ἐμφαίνεσθαι μὲ τὴ γνώση, καὶ συνεπῶς νὰ κ υ β ε ρ ν ᾶ ς τὴν ἐκ-κάλυψη, νὰ τὴ δ ι α τ η ρ ῆ ς κατὰ τῆς κάλυψης καὶ τῆς ἐπι-κάλυψης.

Ἔτσι, ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας, ἔγινε φανερό, πῶς τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι περιλαμβάνει ἀναγκαίως καὶ τὴ θεμελίωσι τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς [Παρ-εῖναι, ἢ παρουσία στὸν κόσμῳ].

Αὐτὴ ἡ συνάφεια ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ Παρεῖναι (καὶ στὰ ἀντίστοιχα ἐρωτήματα ποὺ τὸ ἀφοροῦν) δὲν προκύπτει ἀπὸ γνωσιοθεωρητικὲς ἐρωτηματοθεσίαις, καὶ πολὺ λιγώτερο δὲν προκύπτει ἀπὸ μιὰ ἐπιφανειακὴ διαβεβαίωσι, πῶς κάθε ἀντίληψι περὶ τοῦ εἶναι ἐξαρτᾶται ἀπὸ μιὰν ἀντίστοιχην ἀντίληψιν περὶ τοῦ παρεῖναι [τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς]. (Ὅταν τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι δὲν ζητᾷ μόνον τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλὰ τὸ ἴδιον τὸ εἶναι ὡς πρὸς τὴ δ ι κ ῆ του οὐσία, τότε χρειάζεται μιὰ πλήρη καὶ ρητὴ θεμελίωσι τοῦ Παρεῖναι, ὀδηγημένη ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο, καὶ μ ὀ ν ο γι' αὐτὸν τὸν λόγο [αὐτῆς τῆς θεμελίωσις] τῆς ἐδόθη τὸ ὄνομα «θ ε μ ε λ ι α κ ῆ ὄντολογία». Πρὸβλ. «εἶναι καὶ Χρόνος», Εἰσαγωγή).

Αὐτὴ τὴν πρωταρχικὴν διάνοξιν τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου τὴ θεωροῦμε ἀ π ο φ α σ ι σ τ ι κ ῆ. Μόνον ποὺ δὲν διατηρήθηκε καὶ δὲν κρατήθηκε ὅπως ἦταν κατὰ τὴ μεγάλη ἀρχή. Εἶχε ὡς συνέχεια κάτι τὸ ἐντελῶς διαφορετικόν: ἔγινε ὁ ὄρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐλλόγου ζώου, ὁ ὁποῖος κατόπιν διεδόθη εὐρύτατα στὴ Δύση, ὅπου καὶ σήμερον κυριαρχεῖ στὰ πνεύματα καὶ παραμένει ἀκλόνητος. Γιὰ νὰ καταστήσωμε σαφῆ τὴν ἀπόστασιν ποὺ χωρίζει αὐτὸν τὸν ὄρισμὸ ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴν διάνοξιν τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, μποροῦμε νὰ ἀντιπαραθέσωμε τυπικὲς διατυ-

πώσεις τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ τέλους [αὐτῆς τῆς περιόδου]. Τὸ τέλος χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἐξῆς τυπικὴ διατύπωση: *ἄνθρωπος=ζῶον λόγον ἔχον*: ὁ ἄνθρωπος, τὸ ἔμβιο ὄν, τὸ προικισμένο μὲ λόγο. Τὴν ἀρχὴν τὴν νοοῦμε μὲ μιὰν ἐλεύθερα σχηματισμένην διατύπωση, ἢ ὁποῖα ταυτοχρόνως συνοψίζει ὄλες τίς μέχρι τώρα ἐξηγήσεις μας: *φύσις=λόγος ἄνθρωπον ἔχων*: τὸ εἶναι, τὸ καταδαμάζον ἐμφαίνεσθαι, ἀπαιτεῖ τὴν συλ-λογήν, ἢ ὁποῖα ἐμπεριέχει καὶ θεμελιώνει τὸν ἄνθρωπο.

Ἐ κ ε ἰ, στὸ τέλος, ὑπάρχει θεβαίως ἀκόμη ἓνα κατάλοιπο συνάφειας ἀνάμεσα στὸν λόγο καὶ στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ ὁ λόγος ἀπὸ καιρὸ ἔχει ἐξωτερικοποιηθῆ σὲ μιὰ ἰκανότητα τῆς νόησης καὶ τοῦ λογίζεσθαι. Ἡ ἴδια ἢ ἰκανότητα θεμελιώνεται στὴν ὑπαρξὴν εἰδικοῦ τύπου ἐμβίων ὄντων, στὸ *ζῶον βέλτιστον*, στὸ βελτιωμένο ζῶο (Ξενοφῶν).

Ἐ δ ὦ, στὴν ἀρχήν, ἀντιθέτως, ὁ ἄνθρωπος ἐθεμελιώθη στὴ διάνοιξιν τοῦ εἶναι τῶν ὄντων.

Ἀπὸ τὴν ἀποψὴ τῶν συνήθων καὶ διαδεδομένων ὀρισμῶν, ἀπὸ τὴν ἀποψὴ τῆς χριστιανικῆ προσδιορισμένης νεώτερης καὶ σημερινῆς μεταφυσικῆς, γνωσιοθεωρίας, ἀνθρωπολογίας καὶ ἠθικῆς, πρέπει ἢ δικὴ μας ἐρμηνεία τοῦ ἀποσπάσματος νὰ φαίνεται ὡς αὐθαίρετη παρερμηνεία, ὡς μιὰ σημασιολόγησι, τὴν ὁποῖα μιὰ «ἀκριβὴς ἐξήγησι» δὲν μπορεῖ νὰ τὴ διαπιστώσῃ. Τοῦτο εἶναι σωστό. Γιὰ τὴν τρέχουσα σημερινὴν ἀντίληψιν, αὐτὸ πού εἴπαμε δὲν εἶναι στὴν πράξιν παρὰ ἀποτέλεσμα τοῦ διασμοῦ καὶ τῆς μονομέρειας τῆς χαϊντεγκεριανῆς ἐξηγητικῆς μεθόδου. πού ἤδη κατάντησε παροιμιώδης. Ὡστόσο, ἐδῶ πρέπει καὶ ὀφείλομε νὰ ἐρωτήσωμε: Ποιὰ ἐρμηνεία εἶναι ἀληθινή; Αὐτὴ πού ἀπλῶς ἀκολουθεῖ τὴν προοπτικὴν τῆς δικῆς τῆς κατανόησης, ἐπειδὴ εὐρέθῃ ἐντὸς τῆς καὶ ἐπειδὴ προσφέρεται ὡς οἰκεία καὶ ὡς αὐτονόητη; Ἡ ἢ ἐρμηνεία πού θέτει ὑπὸ ριζικὴν ἀμφισβήτησιν τὴν τρέχουσα προοπτικὴν, ἐπειδὴ τούτῃ δὲν μπορεῖ νὰ ὀδηγήσῃ σ' α ὕ τ ὀ πού πρέπει νὰ ἰδωθῇ;

Βεβαίως, ἢ παραίτησις ἀπὸ τὸ οἰκεῖο καὶ ἢ ἐπιστροφὴ στὴν ἐρωτώσα ἐρμηνεία εἶναι: ἓνα ἄλμα. Μπορεῖ νὰ πηδῆξῃ μόνον αὐτὸς πού πῆρε τὴν φόρα πού πρέπει. Σ' αὐτὴν τὴν φόρα ἀποφασίζονται τὰ πάντα· διότι τοῦτο σημαίνει πῶς ἐμεῖς οἱ ἴδιοι πράγματι θ ἔ-

τ ο μ ε ξανά τὰ ἐρωτήματα καὶ μόνο μ' αὐτὴ τὴν ἐρωτηματοθεσία δημιουργοῦμε τὶς προοπτικές. Ὡστόσο τοῦτο δὲν συμβαίνει περιστασιακὰ καὶ αὐθαίρετα, πολὺ δὲ περισσότερο δὲν συμβαίνει μὲ τὴν προσκόλλησιν σὲ ἓνα τυποποιημένο σύστημα, ἀλλὰ ξεκινώντας ἀπὸ ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα, ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τῆς ἱστορικῆς ἀνθρώπινης παρουσίας στὸν κόσμον.

Λέγειν* καὶ νοεῖν*, συλ-λογὴ καὶ νόησις, εἶναι μία ἀνάγκη καὶ μία πράξις βίας κατὰ τοῦ παντοδυναμοῦ, ἀλλὰ συνάμα μόνον καὶ πάντοτε ὑπὲρ αὐτοῦ. Ἔτσι οἱ βιαστές μπροστὰ σ' αὐτὴ τὴν χρῆσιν τῆς βίας πρέπει πάντοτε νὰ φρίσσουν ἀπὸ φόβον, κι' ὥστόσο δὲν μποροῦν νὰ τὴν ἀποφύγουν. Σ' αὐτὴ τὴν φρικίασιν, πού ὥστόσο ἐπιθυμεῖ τὴν κυριάρχησιν, πρέπει νὰ διαλάμψῃ πρὸς στιγμὴν τούτῃ ἡ δυνατότητα: ἡ κυριάρχησις ἐπάνω στὸ καταδαμάζον θὰ ἐπιτευχθῇ κατὰ τὸν πῶς σίγουρον καὶ πλήρη τρόπο, ἐὰν κρατήσωμε τὸ εἶναι — δηλαδὴ τὴν διανοιγόμενὴν ἰσχύ, πού καθ' ἑαυτὴν εἶναι Λόγος*, ἡ περισυλλογὴ τῶν ἀνταγωνιζομένων — πλήρως καλυμμένο, ἀρνούμενοι κατὰ κάποιον τρόπο κάθε δυνατότητα ἐμφάνισής του. Στὴ βιαστικότητα τοῦ ἀνοικειότατου ἀνήκει τούτῃ ἡ προπέτεια (πού στὴν πραγματικότητα εἶναι ἡ ὑψιστὴ ἀναγνώρισις): νὰ κατισχύσῃ τῆς ἐκδηλούμενης ἰσχύος μὲ τὸ νὰ τῆς ἀρνηθῇ κάθε ἀνοικτότητα, νὰ τῆς ἀντισταθῇ, μὲ τὸ νὰ ἀρνηθῇ στὴν παντοδυναμίαν της τὸν τόπον ὅπου εἶναι νὰ ἐκδηλωθῇ.

Ἄρνησις ὅμως μιᾶς τέτοιας ἀνοικτότητας ἐναντι τοῦ εἶναι δὲν σημαίνει γιὰ τὴν ἀνθρώπινον ὑπαρξὴν τίποτε ἄλλο ἀπὸ τοῦτο: Παραίτησις ἀπὸ τὴν οὐσίαν της. Αὐτὴ ἀπαιτεῖ: νὰ ἐξέλθῃ ἀπὸ τὸ εἶναι ἢ νὰ μὴν εἰσέλθῃ ποτὲ στὴν ἀνθρώπινον ὑπαρξὴν. Τοῦτο ἐκφράζεται ἀπὸ τὸν Σοφοκλῆ σ' ἓνα χορικὸν τῆς τραγωδίας του «Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶν», στίχ. 1224 κ. ἐπ.: *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι/κᾶ λόγον*: «Ἡ μὴ εἴσοδος στὴν ἀνθρώπινον ὑπαρξὴν κατισχύει τῆς περισυλλογῆς τῶν ὄντων στὸ σύνολόν τους».

Τὸ νὰ μὴ προσλάβῃ κάτι τὴν μορφήν τοῦ παρ-εἶναι, τὸ *μὴ φῦναι*, λέγεται γιὰ τὸν ἄνθρωπον, ὁ ὅποιος ὡς ὁ συλλογέας τῆς φύσεως* οὐσιαστικὰ συλλέγεται μ' αὐτὴν. Ἐδῶ τὰ φύσις*, φῦναι* χρησιμοποιοῦνται σὲ σχέση μὲ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου· ἀλλὰ ὁ λόγος* χρησιμοποιεῖται κατὰ τὴν ἔννοιαν τοῦ Ἡράκλειτου, ὡς κυριαρχοῦσα ἀρμογὴ [τάξις] τῶν ὄντων στὸ σύνολόν τους. Αὐτὴ

ή ποιητική λέξη μιλάει για τήν ἐσώτατη σχέση τοῦ παρ-εἶναι με τὸ εἶναι καὶ τήν ἀνοικτότητά του, καθὼς ὀνομάζει τὸ πιὸ ἀπομακρυσμένο ἀπὸ τὸ εἶναι, τὸ μὴ-παρεῖναι. Ἐδῶ δείχνεται ἡ πιὸ ἀνοικτεία δυνατότητα τοῦ παρεῖναι: Νὰ θραύσῃ τήν ὑπερδύναμη τοῦ εἶναι με τήν μέγιστη βαιοπραξία κατὰ τοῦ ἑαυτοῦ του. Τὸ παρεῖναι δὲν ἔχει τούτη τὴ δυνατότητα ὡς κενὴ διαφυγὴ, παρὰ εἶναι αὐτὴ ἡ δυνατότητα, στὸ βαθμὸ πού τοῦτο εἶναι· διότι ὡς παρεῖναι πρέπει ὡστόσο, σὲ κάθε βαιοπραξία, νὰ θραυσθῇ ἐπάνω στὸ εἶναι.

Τοῦτο μοιάζει σὰν ἀπαισιοδοξία. Ἄλλὰ θὰ ἦταν λάθος ἀν χαρακτηρίζαμε τήν ἑλληνικὴ ὑπαρξὴ μ' αὐτὸν τὸν ὄρο. Ὅχι γιατί οἱ Ἕλληνες κατὰ θάσιν ἦσαν αἰσιοδοξοί, ἀλλὰ ἐπειδὴ τέτοιες ἀποτιμήσεις δὲν ἔχουν σχέση με τήν ἑλληνικὴ ὑπαρξὴ [παρεῖναι]. Βεβαίως οἱ Ἕλληνες ἦσαν περισσότερο ἀπαισιοδοξοί ἀπὸ ὅσο ἓνας ἀπαισιοδόξος μπορεῖ νὰ εἶναι. Ἦσαν ὅμως καὶ περισσότερο αἰσιοδοξοί ἀπὸ κάθε αἰσιοδόξο. Ἡ ἱστορικὴ τους ὑπαρξὴ εὐρίσκεται ἐντεῦθεν τῆς ἀπαισιοδοξίας καὶ τῆς αἰσιοδοξίας.

Καὶ οἱ δύο ἀποτιμήσεις θεωροῦν τήν ὑπαρξὴ σὰν ἐπιχείρηση πού μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπιτυχὴς ἢ ἀνεπιτυχὴς. Τούτη ἡ κοσμοαντίληψη ἐκφράζεται με τὴ γνωστὴ φράση τοῦ Σοπενχάουερ: «Ἡ ζωὴ εἶναι μιὰ ἐπιχείρηση πού δὲν βγάζει τὰ ἔξοδά της». Αὐτὸ πού καθιστᾷ ψευδῆ αὐτὴ τὴ φράση δὲν εἶναι τὸ ὅτι ἡ «ζωὴ» ἐν τέλει δὲν βγάζει τὰ ἔξοδά της, ἀλλὰ τὸ ὅτι ἡ ζωὴ (ὡς παρ-εἶναι) δὲν εἶναι ἐπιχείρηση. εἶναι ἀλήθεια πὼς ἔγινε τέτοια, τώρα καὶ μερικὸς αἰῶνες. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἑλληνικὴ ὑπαρξὴ μᾶς εἶναι τόσο ξένη.

Ἡ μὴ-ὑπαρξὴ [μὴ-παρ-εἶναι] εἶναι ἡ μεγαλύτερη νίκη ἐπὶ τοῦ εἶναι. Ἡ ὑπαρξὴ [παρεῖναι] εἶναι ὁ συνεχὴς ἀναγκασμὸς [θλίψη] τῆς ἡττας καὶ τῆς ἐπανεξέγερσης τῆς βαιοπραξίας κατὰ τοῦ εἶναι καὶ μάλιστα ἔτσι: Τὸ καταδαμάζον εἶναι διάζει (κυριολεκτικὰ) τήν ὑπαρξὴ νὰ γίνῃ ὁ τόπος τῆς ἐμφάνισίς του, τήν περιβάλλει καὶ τήν κυβερνᾷ στὸ βαθμὸ πού εἶναι αὐτὸς ὁ τόπος· καὶ ἔτσι τήν ἐμπεριέχει στὸ εἶναι.

Συμβαίνει ἓνας διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὸν λόγος* καὶ στὴ φύση*. Ὅστόσο τοῦτος δὲν εἶναι ἀκόμη ἓνας ἀποχωρισμὸς τοῦ λόγου. Τοῦτο σημαίνει: ὁ λόγος [Logos] δὲν ἀντιμετωπίζει τὸ εἶναι τῶν

δντων, δὲν παίρνει ἀκόμη κάποια στάση «ἐναντί του», κατὰ τέτοιον τρόπο ὥστε νὰ ὀρίζη τὸν ἑαυτό του (ὡς λόγος [Vernunft]) δικαστήριο γιὰ τὸ εἶναι· δὲν ἀναλαμβάνει ἀκόμη τὸ ἔργο καθορισμοῦ καὶ ρύθμισης τοῦ εἶναι τῶν δντων.

Τοῦτο συμβαίνει μόνο δταν ὁ λόγος [Logos] ἐγκαταλείψη τὴν πρωταρχτικὴ οὐσία του, στὸ βαθμὸ πού τὸ εἶναι ὡς φύσις* ἐπικαλύπτεται καὶ παρερμηνεύεται. Ὡς συνέπεια αὐτοῦ, μεταβάλλεται καὶ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἀργὸ τέλος αὐτῆς τῆς ἱστορίας, ὅπου ἀπὸ καιρὸ θρισκόμαστε ἐντὸς τῆς, εἶναι ἡ κυριάρχησις τῆς σκέψης ὡς ratio (ὡς Verstand καὶ ὡς Vernunft). Ἐπάνω ἀπὸ τὸ εἶναι τῶν δντων. Ἀπὸ ἐδῶ ξεκινάει ὁ ἀγώνας ἀνάμεσα στὸν «ὀρθολογισμό καὶ στὸν ἀνορθολογισμό» [ρασιοναλισμὸ καὶ ἱρρασιοναλισμὸ], ὁ ὁποῖος ὡς αὐτὴ τὴν ὥρα συνεχίζεται μὲ τὰ πιὸ ποικίλα ἐνδύματα καὶ κάτω ἀπὸ τίς πιὸ ἀντιφατικὰς ἐνομασίες. Ὁ ἀνορθολογισμὸς εἶναι ἡ γνωστὴ σὲ δλους πλέον ἀδυναμία καὶ ἡ πλήρης ἀποτυχία τοῦ ὀρθολογισμοῦ, καὶ συνεπῶς ὁ ἴδιος εἶναι ἕνας ὀρθολογισμὸς. Ὁ ἀνορθολογισμὸς εἶναι μίαν ἐξοδὸς τοῦ ὀρθολογισμοῦ, ἡ ὁποία δὲν ὀδηγεῖ στὸν ἐλεύθερο ἀέρα, παρὰ μόνον μπερδεύεται ἀκόμη περισσότερο μέσα στὸν ὀρθολογισμό, διότι δημιουργεῖ τὴν ἀποψη πῶς ὁ ὀρθολογισμὸς μπορεῖ νὰ ὑποσκελισθῇ μὲ μίαν ἀπλὴν ἀρνηση, ἐνῶ ἀπλῶς γίνεται πιὸ ἐπικίνδυνος, ἐπειδὴ παίζει τὸ παιχνίδι τοῦ καλυμμένου καὶ ἀνενόχλητος.

Δὲν εἶναι ἔργο αὐτῶν τῶν μαθημάτων, νὰ ἐκθέσουν τὴν ἐσωτερικὴ ἱστορία τῆς κυριάρχησις τοῦ σκέπτεσθα: (ὡς ἡ ratio τῆς ἐπιστήμης τῆς Λογικῆς) ἐπάνω ἀπὸ τὸ εἶναι τῶν δντων. Μίαν τέτοια ἐκθεση παραμένει, ἀν παραβλέψουμε τίς ἐσωτερικὰς τῆς δυσκολίας, χωρὶς ἐκείνη τὴν πραγματοποιεῖ ἱστορικὴ δύναμη, ὅσο ἐμεῖς οἱ ἴδιοι δὲν διεγείρομε τίς δυνάμεις τῶν ἀϋθεντικῶν ἐρωτημάτων μέσα ἀπὸ τὴ δικὴ μας καὶ γιὰ τὴ δικὴ μας ἱστορία, στὴ σημερινὴ τῆς παγκόσμια ὥρα.

Ὡστόσο, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ δεῖξουμε πῶς ὁ ἀρχικὸς διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὸ λόγο* καὶ στὴ φύση* ὀδήγησε σ' ἐκεῖνον τὸν χωρισμὸ τοῦ λόγου [Logos], ὁ ὁποῖος ἐγινε ἀφετηρία γιὰ νὰ κυριαρχήσῃ ὁ λόγος ὡς λογικότητα [Vernunft].

Αὐτὴ ἡ ἀπόσχιση τοῦ λόγου [Logos] καὶ ἡ προ-παρασκευὴ του σὲ δικαστήριο τοῦ εἶναι συνέβη ἤδη ἐντὸς τῆς ἐλληνικῆς φιλο-

σοφίας. Καθορίζει μάλιστα και τὸ τέλος της. Κατανοοῦμε τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία ὡς ἀρχὴ τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας, μόνον ὅταν συλλάβωμε ὄχι μόνον τὴν ἀρχή, ἀλλὰ και τὸ τέλος αὐτῆς τῆς ἀρχῆς· διότι ἀκριβῶς τοῦτο τὸ τέλος, και μόνον τοῦτο, ἔγινε γιὰ τὸν ὕστερο χρόνο ἢ «ἀρχή», και μάλιστα κατὰ τέτοιο τρόπο πού ταυτοχρόνως περιελάυψε τὴν ἀρχικὴ τῆς ἀρχῆς. Ἀλλὰ τοῦτο τὸ τέλος τῆς μεγάλῃς ἀρχῆς, δηλ. ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα και τοῦ Ἀριστοτέλη, παραμένει μεγάλο, ἀκόμη και ὅταν δὲν λογαριάσωμε τὴν μεγαλωσύνη τῶν μετέπειτα Δυτικῶν πραγματοποιήσεών του.

Και τώρα ἐρωτᾶμε: Πῶς ἔγινε αὐτὴ ἡ ἀπόσχιση και ἡ ἔξαρση τοῦ λόγου ἔναντι τοῦ εἶναι; Πῶς συνέβη ἡ ἀποφασιστικὴ μορφοποίηση τῆς διάζευξης τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸ σκέπτεσθαι; Και τούτη ἡ ἱστορία ἐδῶ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ περιγραφῆ μόνον μὲ μερικὲς χονδρικές γραμμές. Ξεκινᾶμε λοιπὸν ἀπὸ τὸ τέλος και ἐρωτᾶμε:

1. Πῶς παρουσιάζεται ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴ φύση* και στὸ λόγο* κατὰ τὸ τέλος τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, στὸν Πλάτωνα και στὸν Ἀριστοτέλη; Πῶς νοεῖται ἐδῶ ἡ φύση*; Ποιὰ μορφή και τί ρόλο προσέλαβε ὁ λόγος*;

2. Πῶς ἔφθασε τὸ πρᾶγμα σ' αὐτὸ τὸ τέλος; Ποῦ ἔγκειται ἡ πραγματικὴ αἰτία αὐτῆς τῆς μεταβολῆς;

Ἐπὶ τοῦ 1. Γιὰ τὸ εἶναι (φύσις*), στὸ τέλος ἐπιβάλλεται ὡς καθοριστικὴ και κυριαρχοῦσα ὀνομασία ἡ λέξη *ιδέα, εἶδος*. Ἐκτοτε κυριαρχεῖ ἡ ἐρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς ιδέας σ' ὅλη τὴ Δυτικὴ σκέψη, διὰ μέσου τῆς ἱστορίας τῶν μεταμορφώσεών της, μέχρι σήμερα. Ἀπὸ ἐδῶ προέρχεται και ἐδῶ θεμελιώνεται τὸ γεγονός ὅτι, στὴ μεγάλη και ὀριστικὴ κατάληξη τῆς πρώτης φάσης τῆς Δυτικῆς σκέψης, στὸ σύστημα τοῦ Ἐγγέλου, ἡ πραγματικότητα τοῦ πραγματικοῦ, τὸ εἶναι στὴν ἀπόλυτὴ του ἔννοια, συνελήφθη ὡς «ιδέα» και ἔτσι ρητῶς ὀνομάσθηκε. Ἀλλὰ τί σημαίνει τὸ ὅτι στὸν Πλάτωνα ἡ φύση* ἐρμηνεύεται ὡς ιδέα*;

Ἦδη στοὺς πρώτους εἰσαγωγικούς χαρακτηρισμούς μας γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἐμπειρία τοῦ εἶναι, ἀνάμεσα στοὺς ἄλλους δρους ἀναφέραμε και τὴν ιδέα*, τὸ εἶδος*. Ὅταν ἐρχόμαστε σὲ ἀμεση ἐπαφὴ μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐγγέλου ἢ μὲ ὅποιαδήποτε ἄλλου νεώτερου διανοητῆ ἢ μὲ τὴν μεσαιωνικὴ Σχολαστικὴ και συναντᾶμε τὸν δρο «ιδέα» στὴ θέση τοῦ εἶναι, τότε διαπιστώνομε, ἂν

δὲν θέλωμε νὰ ἀπατώμεθα, πῶς μὲ θάσῃ τῖς τ ρ έ χ ο υ σ ε ς ἀντιλήψεις, τὸ γεγονὸς αὐτὸ παραμένει ἄ κ α τ α ν ό η τ ο. Ἐνῶ, ἀντίθετα, κατανοοῦμε αὐτὸ τὸ γεγονὸς, ἀν ξεκινήσωμε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Καὶ τότε μποροῦμε ἀμέσως νὰ μετρήσωμε τὴν ἀπόσταση πού χωρίζει τὴν ἑρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς φύσεως* ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὡς ιδέας*.

Ἡ λέξις *ιδέα** σημαίνει αὐτὸ πού βλέπεται μέσα στὸ ὄρατό, σημαίνει τὴν ὄψη πού ἓνα πρᾶγμα προσφέρει. Αὐτὸ πού προσφέρεται εἶναι ἢ εἰδή, τὸ εἶδος*, τὸ συναντώμενο. Ἡ εἰδή ἑνὸς πράγματος εἶναι αὐτὸ μέσω τοῦ ὁποίου, ὅπως λέμε, μᾶς παρουσιάζεται, μᾶς παρ-ίσταται καὶ ὡς τέτοιο στέκεται: ἐμπρὸς μας, εἶναι παρ-όν, δηλαδή μὲ τὴν ἑλληνικὴ σημασία ἐ σ τ ί. Αὐτὴ ἢ ἔναντί μας στάση εἶναι ἢ σταθερότητα αὐτοῦ πού ἐξέρχεται ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ἢ φύσις*. Αὐτὴ ἢ παρά-σταση [τὸ ἐδῶ-ἴστασθαι] τοῦ σταθεροῦ, ἰδωμένη ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ταυτοχρόνως ἢ ἄμεση ὄψη αὐτοῦ πού εἶναι παρ-όν ἄ π ὀ μ ὀ ν ο τ ο υ, τὸ κατα-λαμβανόμενο [πὸ τὸ νοοῦμε]. Στὴν εἰδὴ στέκεται τὸ παρ-όν, τὸ ὄν, μὲ τὸ τί καὶ τὸ Πῶς τοῦ. εἶναι κατα-λαμβανόμενο καὶ λαμβανόμενο, θρῖσκεται στὴν κατοχὴ μιᾶς πρόσ-ληψης, εἶναι τὸ Ἔχειν τῆς, εἶναι ἢ διαθέσιμη παρουσία τῶν παρόντων: οὐσία* Ἔτσι λοιπὸν ἢ οὐσία* μπορεῖ νὰ σημαίνῃ ἀμφοτέρα: Παρουσία ἑνὸς παρόντος κ α ι τὸ «τί» τῆς εἰδῆς αὐτοῦ τοῦ παρόντος.

Ἐδῶ μέσα κρύβεται ἢ πηγὴ τῆς κατοπινῆς διάκρισης ἀνάμεσα στὴν ὕπαρξις [existentialia] καὶ στὴν οὐσία [essentialia]. (Ἐνῶ, ἀντίθετα, πάριωμε ἀπὸ τὴν παράδοσις στὰ τυφλὰ τὴ διάκριση, πού ἔγινε τρέχουσα, ἀνάμεσα στὴν existentialia καὶ essentialia, τότε δὲν μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε πῶς ἀκριβῶς ἢ existentialia καὶ ἢ essentialia, καθὼς καὶ ἢ μεταξὺ τους διάκριση, ξεκορμίζουσι ἀπὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, γιὰ νὰ τὸ χαρακτηρίσουσι. Ἐν ὅμως νοήσωμε τὴν ιδέα* <τὴν εἰδή> ὡς π α ρ ο υ σ ί α, τότε τούτῃ δείχνεται μὲ διπλῆ σημασία ὡς σταθερότητα. Στὴν εἰδή ἔγκειται κατ' ἀρχὴν ἢ «ἐξοδος - ἀπὸ - τὴν - ἐκκάλυψη», τὸ ἀπλὸ ἔστιν*. Ἐξ ἑτέρου στὴν εἰδή δείχνεται τὸ ἰδωμένο, α ὕ τ ὀ π οὐ ἴσταται, τὸ *τί ἔστιν*).

Ἐτσι ἢ ιδέα* συνιστᾷ τὸ εἶναι τῶν ὄντων. Ἄλλὰ ἐδῶ ἢ ιδέα* καὶ τὸ εἶδος* χρησιμοποιοῦνται μὲ εὐρύτερη σημασία, ὅχι μόνο γι' αὐτὰ πού βλέπονται μὲ τὰ μάτια τοῦ σώματος, ἀλλὰ γιὰ ὅλα

τά νοητά. Τὸ «τὶ ἰ» κάθε φορά εἶναι ἓνα ἔν, ἔγκειται στὴν εἰδῆ του, κι' αὐτὴ μὲ τὴ σειρά της παρυσιάζει (κάνει π α ρ - ὀ ν) τὸ «τί».

Ἄλλά, θὰ ρωτούσαμε ἤδη, τούτῃ ἢ ἔρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς ἰδέας* μήπως δὲν εἶναι γνήσια ἐλληνικὴ; Ὡστόσο, προκύπτει μὲ ἀμετακίνητη ἀναγκαιότητα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ εἶναι ὡς φύσεως*, ὡς διανοιγόμενης ἰσχύος, ὡς φανερώματος, ὡς τοῦ ἰσταμένου - στο - φῶς. Τί ἄλλο δείχνει τὸ ἐμφαινόμενο στὸ ἐμφαίνεσθαι παρὰ τὴν εἰδῆ του, τὴν ἰδέα; Κατὰ πόσο ἢ ἔρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς ἰδέας* ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἔρμηνεία του ὡς φύσεως*; Δὲν ἔχει πλῆρες δίκαιο ἢ παράδοση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, πού τώρα καὶ ἑκατοντάδες χρόνια θλέπει αὐτὴ τὴ φιλοσοφία ὑπὸ τὸ φῶς τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας; Ἡ ἔρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς ἰδέας* μέσῳ τοῦ Πλάτωνος πολὺ ἀπέχει ἀπὸ τοῦ νὰ εἶναι ἀποκοπή, καὶ μάλιστα παρακμὴ σὲ σχέση μὲ τὴν ἔναρξιν [τὴ μεγάλη ἔναρξιν μὲ τοὺς προσωκρατικούς], διότι τούτῃ ἢ ἔρμηνεία συλλαμβάνει αὐτὴ τὴν ἔναρξιν κατὰ τρόπο περισσότερο ἀνεπτυγμένο καὶ περισσότερο ὀξύ, καὶ τὴ θεμελιώνει μὲ τὴ «θεωρία περὶ τῶν ἰδεῶν». Ὁ Πλάτων εἶναι ἢ δλοκλήρωση τῆς ἔναρξης.

Δὲν μπορούμε, πράγματι, νὰ ἀρνηθοῦμε πῶς ἢ ἔρμηνεία τοῦ εἶναι ὡς ἰδέας* προέκυψε ἀπὸ τὴ θεμελιακὴ ἐμπειρία τοῦ εἶναι ὡς φύσεως*. Αὐτὴ ἀποτελεῖ, καθὼς λέμε, ἀναγκαία συνέπεια πού προκύπτει ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ εἶναι ὡς π ρ ο θ α ἰ ν ο ν τ ο ς φ α ἰ ν ε σ θ α ἰ. Ἐδῶ δὲ δὲν ὑπάρχει τίποτε πού νὰ ἔχη σχέση μὲ τὴν ἀπομάκρυνση ἢ τὴν ἔκπτωση ἀπὸ τὴν ἔναρξιν. Βεβαίως, ὄχι.

Ὅταν ὁμως αὐτὸ πού εἶναι ἔ κ θ α σ η τῆς οὐσίας, ἀναχθῆ σὲ οὐσία καὶ πάρη, ἔτσι, τὴ θέση τῆς οὐσίας — τί συμβαίνει τότε; Τότε ἐπέρχεται ἢ ἔκπτωση καὶ μὲ τὴ σειρά της παράγει ἰδιότυπες συνέπειες. Καὶ ἔτσι συνέβη. Αὐτὸ πού ἐν προκειμένῳ εἶναι ἀποφασιστικῆς σημασίας δὲν εἶναι τὸ ὅτι ἢ φύσις* χαρακτηρίσθηκε ὡς ἰδέα*, ἀλλὰ τὸ ὅτι ἢ ἰδέα* πρόεβαλε ὡς ἢ μοναδικὴ καὶ καθοριστικὴ ἔρμηνεία τοῦ εἶναι.

Εὐκολα μπορούμε νὰ ἐκτιμήσωμε τὴν ἀπόσταση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς δύο ἔρμηνείες, ὅταν παρατηρήσωμε τὴ διαφορὰ στὶς προοπτικὲς πού αὐτοὶ οἱ δύο καθορισμοὶ τῆς οὐσίας τοῦ εἶναι, ἢ φύσις* καὶ ἢ ἰδέα*, διανοίγουν. Φύσις* εἶναι ἢ προβαίνουσα ἰσχύς,

ή αὐθ-ιστάμενη, πού εἶναι σταθερότητα. Ἡ ἰδέα*, ἡ εἰδὴ ὅπως βλέπεται, εἶναι ἕνας καθορισμὸς τοῦ σταθεροῦ, στὸ βαθμὸ καὶ μόνο στὸ βαθμὸ πού ἴσταται ἔναντι ἑνὸς βλέμματος. Ἄλλὰ ἡ φύσις* ὡς προβαίνουσα ἰσχύς εἶναι ἤδη καὶ ἕνα φαίνεσθαι. Βεβαίως. Μόνο πού αὐτὸ τὸ φαίνεσθαι εἶναι ἀμφίσημο. Πρῶτον, φαίνεσθαι σημαίνει: τὸ αὐτοσυλλεγόμενον, πού αὐθίσταται στὴ συλλογὴ καὶ πού ἴσταται ἔτσι. Ἄλλὰ δεύτερον, φαίνεσθαι σημαίνει, ἐπίσης: αὐτὸ πού ἰστάμενο ἤδη προσφέρει μιὰν ἐπιφάνεια, μιὰν ὄψη, μιὰν εἰδὴ, μιὰ προσφορὰ στὸ βλέμμα.

Ἰδωμένη ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς οὐσίας τοῦ χώρου, ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ δύο φαίνεσθαι εἶναι ἡ ἐξῆς: τὸ φαίνεσθαι, στὴν πρώτη καὶ αὐθεντικὴ του σημασία ὡς τὸ συλλεγόμενον πού αὐθίσταται, καταλαμβάνει χώρο, πού πρῶτο αὐτὸ τὸν κατακτᾷ· καθὼς ἴσταται, δημιουργεῖ χώρο γιὰ τὸν ἑαυτὸ του, παράγει χώρο καὶ ὅ,τι ἄλλο ἀνήκει σ' αὐτόν, χωρὶς νὰ ἀντιγράφεται. Τὸ φαίνεσθαι, μὲ τὴν δευτέρη σημασία, προβαίνει μόνο ἀπὸ ἕναν ἤδη ἔτοιμο χώρο καὶ βλέπεται ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῶν ἤδη παγιωμένων διαστάσεων αὐτοῦ τοῦ χώρου. Τώρα πλέον ἀποφασιστικὴ εἶναι ἡ ὄψη τοῦ πράγματος καὶ ὄχι αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα. Τὸ φαίνεσθαι μὲ τὴν πρώτη σημασία εἶναι αὐτὸ πού πρῶτο διανοίγει τὸν χώρο. Τὸ φαίνεσθαι μὲ τὴν δευτέρη σημασία ἀπλῶς περιγράφει καὶ ἐκμετρεῖ τὸν ἤδη διανοιγμένο χώρο.

Μήπως ὅμως δὲν λέγει ἤδη τὸ ρητὸ τοῦ Παρμενίδη, πῶς τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν συνανήκουν, καὶ συνεπῶς τὸ αὐτὸ ἰσχύει γιὰ τὸ βλεπόμενον καὶ τὸ βλέπειν; Βεβαίως, ἕνα βλεπόμενον ἀνήκει στὸ βλέπειν, ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὸ δὲν συνάγεται πῶς μόνο τὸ βλέπειν ὡς τοιοῦτο καθορίζει ἢ θὰ μπορούσε νὰ καθορίσῃ τὴν παρουσία τοῦ βλεπόμενου. Τὸ ρητὸ τοῦ Παρμενίδη οὐδόλως λέγει, πῶς τὸ εἶναι πρέπει νὰ νοηθῇ θάσει τοῦ νοεῖν· δηλ. σὰν κάτι ἀπλῶς νοούμενο· λέγει μᾶλλον πῶς τὸ νοεῖν πρέπει νὰ ὑπάρχῃ χάριν τοῦ εἶναι. Τὸ νοεῖν πρέπει νὰ διανοίξῃ ἔτσι τὰ ὄντα, ὥστε νὰ ἐπαναθέσῃ τὰ ὄντα στὸ εἶναι τους, καὶ νὰ τὰ συλλάβῃ κατὰ τὸ «ὄ τ ι» καὶ τὸ «τ ι» τίθενται. Ἄλλὰ κατὰ τὴν ἐρμηνεῖα τοῦ εἶναι ὡς ἰδέας* ὄχι μόνο ἕνα οὐσιώδες ἐπακόλουθο παραφθεῖρεται, καθὼς λαμβάνεται ὡς ἡ ἴδια ἢ οὐσία, ἀλλὰ αὐτὸ πού παρεφθάρῃ παρερμηνεύεται

ἐκ νέου. Καὶ τοῦτο ἐπίσης συνέβη κατὰ τὴν πορεία τῆς Ἑλληνικῆς ἐμπειρίας καὶ ἐρμηγείας.

Ἡ ἰδέα, ὡς εἰδῆ τῶν ὄντων, συνιστᾶ αὐτὸ πού αὐτὴ εἶναι. Τὸ «αὐτὸ πού εἶναι», ἢ «οὐσία» αὐτῆς τῆς σημασίας, δηλ. ἢ ἔννοια τῆς οὐσίας, γίνεται ἐπίσης ἀμφίσημη:

α) Ἐνα ὄν εἶναι [παρ-ουσία], κυριαρχεῖ, καλεῖ καὶ πραγματοποιεῖ ὅ,τι ἀνήκει σ' αὐτό, δηλ. περιλαμβάνει ἀκόμη καὶ τὸν ἀνταγωνισμό, καὶ ἀκριβῶς αὐτόν.

β) Ἐνα ὄν εἶναι [οὐσιώνεται ὡς] τοῦτο καὶ ἐκεῖνο· ἔχει τὸν καθορισμὸ τοῦ «τί εἶναι».

Σημειώσαμε, λοιπόν, πῶς κατὰ τὸ πέρασμα ἀπὸ τῆ φύση* στὴν ἰδέα* προεβλήθη τὸ *τί ἐστίν* (Was-sein) [αὐτὸ πού ἔνα πρᾶγμα εἶναι], καὶ πῶς, ἀντίθετα, διαχωρίσθηκε τὸ *ὅτι ἐστίν* (Dass-sein) [τὸ ὅτι ἔνα πρᾶγμα εἶναι]· δηλαδή σημειώσαμε τὴν οὐσιαστικὴ προέλευση τῆς διάκρισης σὲ essentia καὶ existentia. Ἀλλὰ δὲν μπορῶ ἐδῶ νὰ μῶ σὲ λεπτομέρειες (Τοῦτο τὸ πραγματεύομαι σὲ μιὰ ἀδημοσίευτη παράδοσή μου, κατὰ τὸ θερινὸ ἐξάμηνο τοῦ 1927).

Ὡστόσο, στὸ βαθμὸ πού ἡ οὐσία τοῦ εἶναι ἔγκειται στὸ τί ἐστίν (Ἰδέα), τὸ τί ἐστίν ὡς «τὸ» εἶναι τῶν ὄντων, εἶναι ὡσαύτως τὸ ἔντικώτερο τῶν ὄντων. Ἔτσι, ἀπὸ τὴν πλευρά του, εἶναι τὸ ἀϋθεντικὸ ὄν, τὸ *ὄντως ὄν*. Τώρα, τὸ εἶναι ὡς ἰδέα αἴρεται στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀϋθεντικοῦ ὄντος καὶ τὸ ἴδιο τὸ ὄν, πού ἄλλοτε κυριαρχοῦσε, πέφτει σ' αὐτὸ πού ὁ Πλάτων ὠνόμασε *μὴ ὄν*, σ' αὐτὸ πού πράγματι δὲν πρέπει νὰ ὑπάρχη καὶ ὃ ἐν ὑπάρχει, διότι πάντοτε παραμορφώνει τὴν ἰδέα, τὴν καθαρὴ εἰδῆ, ὅταν τούτη ἐμπραγματώνεται καὶ ἐνσωματώνεται στὴν ὕλη. Ἡ ἰδέα*, ἀπὸ τὴν πλευρά της, καθίσταται τὸ παράδειγμα*, τὸ πρότυπο. Ταυτοχρόνως, καὶ ἀναγκαίως, ἡ ἰδέα γίνεται ἰδεῶδες. Τὸ ἀντίγραφο στὴν πραγματικότητα δὲν «εἶναι», ἀλλὰ ἀπλῶς μετέχει στὸ εἶναι· εἶναι ἢ μέθεξις*. Ἔτσι συμβαίνει ὁ χωρισμός*, τὸ χάσμα, ἀνάμεσα στὴν ἰδέα ὡς τὸ γνήσιο ὄν, στὴν πρότυπη καὶ ἀρχέτυπη εἰκόνα, καὶ στὸ πράγματι μὴ-ὄν, στὴν ἀνάτυπη εἰκόνα.

Τώρα τὸ φαίνεσθαι, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῆς ἰδέας, παίρνει διαφορετικὸ νόημα. Τὸ φαίνεσθαι, τὸ φαινόμενο, δὲν εἶναι πλέον ἢ φύσις*, ἢ προβαίνουσα ἰσχύς, οὔτε τὸ αὐτοφανερωνό-

μενο τῆς εἰδῆς, ἀλλὰ φαινόμενο εἶναι ἢ προβολή τοῦ ἀνάπτυου. Στό βαθμό πού τοῦτο δὲν φθάνει τὸ πρότυπό του, τὸ φαινόμενο παραμένει ἀ π λ ῆ φαινομενικότητα, ἕνα ὁμοίωμα δηλ. τώρα πλέον μιὰ ἔλλειψη. Τώρα τὸ ὄν* καὶ τὸ φαινόμενο* διαχωρίσθηκαν. Ἐδῶ ἔμως ἐνυπάρχει κάποια περαιτέρω οὐσιαστικὴ συνέπεια. Ἐπειδὴ τὸ γνήσιο ὄν εἶναι ἢ ἰδέα*. καὶ τούτη εἶναι τὸ πρότυπο, κάθε διάνοιξη τῶν ὄντων πρέπει νὰ κατευθύνεται πρὸς τὰ ἐκεῖ, γιὰ νὰ ὁμοιωθῆ μὲ τὴν ἀρχέγονη εἰκόνα, νὰ ἐξισωθῆ μὲ τὸ πρωτότυπο, νὰ εὐθυνθῆ πρὸς τὴν ἰδέα. Ἡ ἀλήθεια τῆς φύσεως*, ἢ ἀλήθεια* ὡς ἢ προβαίνουσα ἰσχύς τῆς οὐσιαστικῆς ἐκκάλυψης, γίνεται τώρα ἢ ὁμοιώσις* καὶ ἢ μίμησις*, ἢ ἐξομοίωση, ὁ προσανατολισμός της πρὸς..., ἢ ὀρθότητα τῆς δρασης, τοῦ νοεῖν ὡς παράστασης.

Ὅταν ὄλα αὐτὰ τὰ κατανοήσωμε ὀρθῶς, δὲν μπορούμε πλέον νὰ ἀρνηθοῦμε πῶς μὲ τὴν ἐρμηνεῖα τοῦ εἶναι ὡς ἰδέας*, ἀνοίγεται ἀπόσταση ἀπὸ τὴν πρώτη αὐθεντικὴ ἔναρξη. Ὡστόσο, ἂν μιλάμε ἐδῶ γιὰ «παρακμὴ», πρέπει νὰ σημειώσωμε πῶς, παρὰ ταῦτα, τούτη ἢ παρακμὴ παραμένει ἀκόμη στὰ ὕψη, δὲν θυθίζεται στὰ χαμηλά. Μποροῦμε νὰ ἐκτιμήσωμε τοῦτο τὸ ὕψος μὲ τὰ ἐξῆς. Ἡ μεγάλη ἐποχὴ τῆς ἑλληνικῆς ὑπαρξῆς εἶναι τόσο μεγάλη — εἶναι ἢ μόνη κλασικὴ —, ὥστε δημιουργεῖ τις μεταφυσικὲς προϋποθέσεις πού παρέχουν τὴ δυνατότητα γιὰ ὀποιοδήποτε κλασικισμό. Στις θεμελιακὰς ἔννοιες ἰδέα*, παράδειγμα*, ὁμοιώσις* καὶ μίμησις* προδιαγράφεται ἢ μεταφυσικὴ τοῦ κλασικισμοῦ. Ὁ Πλάτων δὲν εἶναι ἀκόμη κλασικιστῆς, διότι δὲν μπορεῖ ἀκόμη νὰ εἶναι, εἶναι ὅμως ὁ κλασικὸς τοῦ κλασικισμοῦ. Αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ πέρασμα τοῦ εἶναι: ἀπὸ φύση* σὲ ἰδέα* πραγματοποιεῖ μιὰν ἀπὸ τις οὐσιωδέστερες μεταμορφώσεις, ἐντὸς τῆς ὁποίας κινεῖται ἢ ἱστορία τῆς Δύσεως, καὶ ὄχι μόνον ἢ τέχνη της.

Ἦστερα ἀπὸ τὴ μεταβολὴ στὴ σημασίαν τῆς λέξεως φύσις*, μένει νὰ ἐξετάσωμε τί γίνεται ἀντιστοίχως μὲ τὴ λέξη λόγος. Ἡ διάνοιξη τῶν ὄντων συμβαίνει στὸν λόγον, νοημένον ὡς συλλογὴ. Τοῦτο πραγματοποιεῖται ἀρχικὰ στὴ γλῶσσα. Γι' αὐτὸ ὁ λόγος γίνεται ὁ οὐσιώδης καὶ καθοριστικὸς παράγων τῆς ὁμιλίας. Ἡ γλῶσσα, ὡσὰν αὐτὸ πού εἰπώθηκε, πού λέγεται καὶ πού θὰ εἰπωθῆ, διαφυλάσσει, κάθε φορὰ, τὰ διανοιγόμενα ὄντα. Αὐτὸ πού εἰπώθηκε μπορεῖ νὰ ξαναεἰπωθῆ καὶ νὰ μεταδοθῆ περαιτέρω. Ἡ ἀλή-

θεια πού διατηρεῖται ἐντός του ἀπλώνεται, καὶ μάλιστα κατὰ τέτοιο τρόπο, πού τὸ ὄν, φανερωμένο ἀρχικὰ στὴ συλλογῇ, δὲν γνωρίζεται πραγματικὰ κάθε φορά αὐτὸ τὸ ἴδιο ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Κατὰ τὴν περαιτέρω μετάδοση ἢ ἀλήθεια ἀποσπᾶται, κατὰ κάποιον τρόπο, ἀπὸ τὸ ὄν. Τοῦτο μπορεῖ νὰ πάη τόσο μακριά, πού ἢ ἐπανάληψη, καταντάει μιά ἀπλῆ φλυαρία, μιά γλωῦσσα*. "Ὅλες οἱ [γλωσσικῆς] ἐκφράσεις ἐκτίθενται σ' αὐτὸν τὸν κίνδυνον (Πρβλ. «Εἶναι καὶ Χρόνος», § 446).

Τοῦτο σημαίνει πὼς ἢ ἀπόφαση γιὰ τὴν ἀλήθεια πραγματοποιεῖται τώρα ὡς σύγκρουση ἀνάμεσα στὸ αὐθεντικὸ λέγειν καὶ στὴν ἀπλῆ φλυαρία. Ὁ Λόγος, μὲ τὸ νόημα τοῦ λέγειν καὶ τοῦ ἐκφράζεσθαι, γίνεται τώρα ἢ περιοχὴ καὶ ὁ τόπος ὅπου ἀποφασίζεται ἢ ἀλήθεια, ὅπου δηλ. πρωταρχικὰ ἀποφασίζεται ἢ ἐκκάλυψη τῶν ὄντων καί, συνεπῶς, τοῦ Εἶναι τῶν ὄντων. Ἀρχικὰ ὁ λόγος, ὡς συλλογῇ, εἶναι τὸ συν-δαῖνον τῆς ἐκκάλυψης, θεμελιώνεται σ' αὐτὴν καὶ τὴν ὑπηρετεῖ. Ἀντίθετα, τώρα ὁ λόγος ὡς [γλωσσικῆ] ἐκφραση γίνεται ὁ τόπος τῆς ἀλήθειας, μὲ τὸ νόημα τῆς ὀρθότητος. Καὶ φθάνομε στὴ φράση τοῦ Ἀριστοτέλη, σύμφωνα μὲ τὴν ὅποια ὁ λόγος ὡς ἀπόφανση εἶναι αὐτὸς πού μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθὴς ἢ ἐσφαλμένος. Ἡ ἀλήθεια, πρωταρχικὰ ὡς ἐκκάλυψη, ἔνα συμδάν τοῦ ἴδιου τοῦ καταδαιμάζοντος ὄντος καὶ κυβερνωμένου ἀπὸ τὴ συλλογῇ, γίνεται τώρα ιδιότητα τοῦ λόγου. Καθὼς ἢ ἀλήθεια γίνεται ιδιότητα τῆς ἀπόφανσης [τῆς πρότασης, τῆς γλωσσικῆς διατύπωσης] ὄχι μόνον ἀλλάζει τὸν τόπο τῆς, ἀλλὰ ἀλλάζει καὶ τὴν οὐσίαν τῆς. Ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τῆς ἀπόφανσης, ἢ ἀλήθεια ἐπιτυγχάνεται ὅταν τὸ λέγειν συνέχεται μ' αὐτὸ γιὰ τὸ ὅποιο ὀμιλεῖ, ὅταν ἢ ἀπόφανση κατευθύνεται πρὸς τὰ ὄντα. Ἡ ἀλήθεια γίνεται ἢ ὀρθότητα τοῦ λόγου. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ὁ λόγος ἐγαίνει ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴν ἐγκλισίαν του στὸ συμβαῖνον τῆς ἐκκάλυψης, καὶ μάλιστα ἔτσι ὥστε ἢ ἀπόφαση πού ἀφορᾷ τὴν ἀλήθεια καὶ συνεπῶς πού ἀφορᾷ τὰ ὄντα, λαμβάνεται μὲ θάση καὶ κατεύθυνση τὸν λόγο. Καὶ τοῦτο ἐφαρμόζεται στὴν ἀπόφαση πού δὲν ἀφορᾷ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ ἀκόμη — καὶ κυρίως — τὸ Εἶναι. Ὁ λόγος εἶναι τώρα *λέγειν τί κατὰ τινος*, νὰ λὲς κάτι γιὰ κάποιον πράγμα. Αὐτὸ γιὰ τὸ ὅποιο μιλάμε, εἶναι αὐτὸ πού κάθε φορά κεῖται στὴ θάση τῆς ἀπόφανσης, αὐτὸ πού τῆς ὑπόκειται, τὸ

υποκείμενον* (subjectum). Ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ λόγου ὡς ἀνεξάρτητης ἀπόφανσης, τὸ εἶναι γίνεται αὐτὸ τὸ ὑποκείμενο. (Αὐτὸς ὁ προσδιορισμὸς τοῦ εἶναι, ὅπως καὶ ἡ ἰδέα*, προεικονίζεται στὴ φύση*, ὡς πρὸς τὴ δυνατότητά της. Μόνον ἢ αὐτοπροβαίνουσα ἰσχύς μπορεῖ, ὡς παρουσία, νὰ καθορισθῆ ὡς εἶδῃ¹ καὶ ὡς ὑποκείμενο²).

Στὴν πρόταση [ἀπόφανση] τὸ ὑποκείμενο μπορεῖ νὰ παρουσιασθῆ κατὰ διαφόρους τρόπους: μὲ τὸ νὰ ἔχη τέτοιες ἢ ἄλλες ποιότητες, τέτοιες ἢ ἄλλες ποσότητες, τέτοιες ἢ ἄλλες σχέσεις. Ἡ ποιότητα, ἡ ποσότητα καὶ ἡ σχέση εἶναι καθορισμοὶ τοῦ εἶναι. Ἐπειδὴ τοῦτες, ὡς τρόποι τοῦ λέγειν, προκύπτουν ἀπὸ τὸν λόγο — ἀποφαίνεσθαι σημαίνει κατηγορεῖν* — οἱ καθορισμοὶ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ὀνομάζονται κατηγορίες*. Ἀπὸ ἐδῶ ξεκινώντας, ἡ διδασκαλία περὶ τοῦ εἶναι καὶ περὶ τῶν καθορισμῶν τοῦ ὄντος ὡς τοιοῦτου, γίνεται ἡ διδασκαλία πὺ ἐρευνᾷ τις κατηγορίες καὶ τὴν τάξην τους. Σκοπὸς κάθε ὄντολογίας εἶναι ἡ θεωρία περὶ τῶν κατηγοριῶν. Τὸ ὅτι οἱ οὐσιώδεις χαρακτῆρες τοῦ εἶναι, εἶναι οἱ κατηγορίες, θεωρεῖται ὡς αὐτονόητο ὄχι μόνον σήμερα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ πολὺ καιρῶ. Κατὰ θάσιν, ὅμως, τοῦτο εἶναι πολὺ παράξενο. Τὸ ἀντιλαμβάνασθε μόνον ὅταν κατανοήσωμε πῶς — καὶ κατὰ ποῖόν τρόπο — ὁ λόγος ὡς ἀπόφανση ξεκόπηκε ἀπὸ τὴ φύση*, ὠρθώθηκε ὁ ἴδιος ἀντιμέτωπος πρὸς τὴ φύση* καὶ ἐγένετο ὁ καθοριστικὸς χῶρος, ἡ πηγὴ προελεύσεως ὄλων τῶν καθορισμῶν τοῦ εἶναι.

Ὁ λόγος, ἡ φάσις*, τὸ λέγειν μὲ τὸ νόημα τῆς ἀπόφανσης, ἀποφασίζει τόσο πρωταρχτικὰ γιὰ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, ὥστε ὅταν κάθε φορὰ μία «φάσις» ἴσασται ἔναντι τῆς ἄλλης, ὅταν ὑπάρχη μία ἀντιφάσις*, τὸ ἀντιφάσκον δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι [νὰ ὑπάρχη]. Καὶ ἀντίστροφα, ὅτι δὲν ἀντιφάσκει, ἔχει, τουλάχιστο, δυνατότητα ὑπάρξεως. Τὸ ἀπὸ παλιὰ ἐριζόμενον ἐρώτημα, ἂν ἡ ἀριστοτελικὴ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως ἔχη «ὄντολογικὴ» ἢ «λογικὴ» σημασία, τίθεται ἐσφαλμένως, διότι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ὑπῆρχε οὔτε

1. Δηλ. νὰ γίνῃ ἰδέα Σ.τ.μ.

2. Δηλ. νὰ γίνῃ ὑποκείμενο μίαν πρόταση, ὅταν ὁ λόγος ἐκπέσῃ στὴ λογικὴ. Σ.τ.μ.

«ὄντολογία» οὔτε «λογική». Καὶ τὰ δύο προέκυψαν τὸ πρῶτον ἀπὸ τὸ ἔδαφος τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασης ἔχει μᾶλλον «ὄντολογικὴν» σημασίαν, ἐπειδὴ εἶναι θεμελιακὸς νόμος τοῦ λόγου, εἶναι μιὰ «λογικὴ» ἀρχή. Ὡστε ἡ ἀναίρεση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντίφασης στὴ διαλεκτικὴ τοῦ Ἐγγέλου δὲν εἶναι ὑπέρβαση τῆς κυριαρχίας τοῦ λόγου, ἀλλὰ ἀπλῶς τὸ ὕψιστο σημεῖο τῆς. (Τὸ ὅτι ὁ Ἐγγελοῦς ἔδωσε στὴν καθ'αυτὸ μεταφυσικὴν, δηλ. στὴ «φυσικὴν» τὸν τίτλον «Λογικὴν», θυμίζει τόσο τὸν λόγον μὲ τὸ νόημα τοῦ τόπου τῶν κατηγοριῶν, ὅσο καὶ τὸν λόγον μὲ τὸ νόημα τῆς ἀρχικῆς φύσεως*).

Ὁ ἴδιος ὁ λόγος μὲ τὴ μορφήν τῆς ἀπόφανσης γίνεται κάτι πού τὸ συναντᾶ κανεὶς ὡς ὑπαρκτό. Γίνεται κάτι τὸ χειροπιαστὸ πού τὸ χειρίζεται κανεὶς προκειμένου νὰ ἀποκτήσῃ καὶ νὰ ἐξασφαλίσῃ τὴν ἀλήθειαν ὡς ὀρθότητα. Καὶ ἔτσι εἴμαστε πολὺ κοντὰ στὸ νὰ νοήσωμε τοῦτον τὸ χειρισμὸν ὡς ἐργαλεῖον, ὡς ὄργανον*, γιὰ τὴν ἀπόκτησιν τῆς ἀλήθειας, καὶ νὰ τὸ χειρισθῶμε κατὰ τρόπον ὀρθόν. Καὶ ἐκεῖνο πού ἔκαμε ἔλα τοῦτα περισσότερον ἀναγκαῖα ἦσαν τὸ γεγονὸς ὅτι μὲ τὴ μεταβολὴν τῆς φύσεως* σὲ εἶδος* καὶ τοῦ λόγου* σὲ κατηγορίαν*, ἡ π ρ ω τ α ρ κ τ ι κ ῆ διάνοιξιν τοῦ εἶναι τῶν ὄντων ἐξαφανίστηκε πλέον, καὶ κατ' ἀκολουθίαν ἡ ἀλήθεια ἐρημνευμένη τῶρα ὡς ἡ ὀρθότητα, ἀπλῶς διαπλώνεται μὲ τὴ συζήτησιν, τὴ διδασκαλίαν καὶ τοὺς κανόνες, καὶ γίνεται ὀλοένα εὐρύτερη καὶ ἐπίπεδη. Ἐν προκειμένῳ, ὁ λόγος πρέπει νὰ προετοιμασθῇ γιὰ νὰ γίνῃ ἐργαλεῖον. Ἡ ὥρα τῆς γέννησιν τῆς Λογικῆς [ἐπιστήμης] ἔφθασε.

Συνεπῶς, δὲν εἶναι σφάλμα πού ἡ ἀρχαία σχολαστικὴ φιλοσοφία συγκέντρωσε τὶς πραγματείας τοῦ Ἀριστοτέλη, τὶς σχετιζόμενες μὲ τὸν λόγον, κάτω ἀπὸ τὸν τίτλον «Ὅργανον». Μ' αὐτὴς ὀλοκληρώθηκε ἤδη ἡ Λογικὴ, στὰ βασικά τῆς χαρακτηριστικά. Καὶ ἔτσι μποροῦσε νὰ πῆ ὁ Κάντ, δυὸ χιλιάδες χρόνια ἀργότερα, στὸν πρόλογον τῆς δευτέρας ἐκδόσεως τῆς «Κριτικῆς τοῦ Καθαροῦ Λόγου», πὼς ἡ Λογικὴ «ἀπὸ τὸν καιρὸν τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ἔκαμε οὔτε ἓνα βῆμα πίσω», «ἀλλὰ οὔτε μέχρι τῶρα μπόρεσε νὰ κάνῃ κανένα βῆμα πρὸς τὰ ἐμπρὸς καὶ κατὰ τὰ φαινόμενα φαίνεται νὰ εἶναι κλεισμένη καὶ τελειωμένη». Δὲν φαίνεται ἔτσι. Εἶναι ἔτσι. Διότι παρὰ τὴν παρουσίαν τοῦ Κάντ καὶ τοῦ Ἐγγέλου, ἡ Λογικὴ

δὲν ἔκαμε οὔτε ἓνα βῆμα πέρα ἀπὸ τὰ οὐσιώδη καὶ ἀρχικά θέματά της. Τὸ μόνο ἀκόμη δυνατὸ βῆμα εἶναι νὰ ἀνατραπῆ (ὡς καθοριστική ὀπτική γωνία ἐρμηνείας τοῦ εἶναι) ἀπὸ τὰ ἴδια της τὰ θεμέλια.

Ἄς δοῦμε τώρα συγκεφαλαιωτικά ὅτι εἶπαμε γιὰ τὴ φύση* καὶ τὸν λόγο*: ἡ φύση* γίνεται ἰδέα* (παράδειγμα*), ἡ ἀλήθεια γίνεται ὀρθότητα. Ὁ λόγος γίνεται ἀπόφανση, ὁ τόπος τῆς ἀλήθειας ὡς ὀρθότητας, ἡ πηγὴ τῶν κατηγοριῶν, ἡ θεμελιώδης ἀρχὴ σὲ σχέση μετὰ τῆς δυνατότητος τοῦ εἶναι. Οἱ «Ἰδέες» καὶ οἱ «Κατηγορίες» θὰ εἶναι τοῦ λοιποῦ οἱ δύο τίτλοι, κάτω ἀπὸ τοὺς ὁποίους συντάσσεται ἡ Δυτικὴ σκέψη, πράξις καὶ ἀξιολόγησις, ὀλοκληρηὴ ἢ Δυτικὴ ὑπαρξις. Ὁ μετασχηματισμὸς τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου*, καὶ συνεπῶς ὁ μετασχηματισμὸς τῶν μεταξὺ των σχέσεων, εἶναι μιὰ παρακμὴ σὲ σχέση μετὰ τὴν ἐναρκτήρια ἀφετηρία. Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐπέτυχε νὰ κυριαρχήσῃ στὴ Δύση, ὄχι μετὰ τὴν πρωταρχικὴ ἀφετηρία της, ἀλλὰ μετὰ τὴν ἐναρκτήρια λήξις της, ἢ ὁποία ὀλοκληρώθηκε μετὰ τὸν Ἐγέλο, προσλαμβάνοντας μιὰ μεγαλοπρεπῆ καὶ ὀριστικὴ μορφή. Ἡ ἱστορία, ἐκεῖ πού εἶναι γνήσια, δὲν πεθαίνει ἀπλῶς μετὰ τὴν παύση καὶ τὴν κατάληξη, ὅπως ἓνα ζῶο, ἀλλὰ ἡ ἱστορία πεθαίνει μόνον ἑστ ο ρ ι κ ἄ.

Ἄλλὰ τί συνέβη, τί ἔπρεπε νὰ ἔχῃ συμβῆ, πού νὰ φέρῃ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία σ' αὐτὴ τὴν ἐναρκτήρια λήξις, σ' αὐτὸ τὸ μετασχηματισμὸ τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου*; Καὶ ἔτσι φθάνομε στὸ δεῦτερο ἐρώτημα.

Ἐπὶ τοῦ 2. Στὸν μετασχηματισμὸ πού μνημονεύσαμε ἔχομε νὰ παρατηρήσωμε δύο πράγματα.

α) Ἀρχίζει μέσα στὴν οὐσία τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου*, ἢ ἀκριβέστερα, μέσα σὲ μιὰ συνέπεια αὐτῆς τῆς οὐσίας, καὶ μάλιστα κατὰ τρόπο πού τὸ ἐμφαινόμενο (εἰς τὸ φαίνειν του) δείχνει μιὰν εἰδή, ὥστε τὸ λεχθὲν νὰ εἰσέρχεται εὐθὺς στὴν περιοχὴ τῆς κουθέντας. Ἔτσι ἡ μεταβολὴ δὲν ἔρχεται ἔξωθεν, ἀλλὰ «ἔσωθεν». Τί σημαίνει ὅμως ἐδῶ «ἔσωθεν»; Αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο πρόκειται ἐδῶ δὲν εἶναι οὔτε ἡ φύση οὔτε ὁ λόγος*, θεωρημένα χωριστά. Βλέπομε στὸν Παρμενίδη πῶς ἀμφότερα συνδέονται μεταξὺ τους οὐσιωδῶς. Ἡ ἴδια ἡ σχέση πού τὰ συνδέει εἶναι τὸ θεμέλιο πού φέρει καὶ κυδερνάει τὴν οὐσία τους, τὸ «ἔσωθεν» τους, μολονότι τὸ θεμέλιο

για τὴν ἴδια τὴ σχέση ἀρχικῶς καὶ πραγματικῶς κεῖται κρυμμένο στὴν οὐσία τῆς φύσεως*. Ἀλλὰ τί εἶδους σχέση εἶναι αὐτή; Τοῦτο θὰ τὸ δοῦμε ὅταν ἐξάρωμε καὶ ἓνα δευτέρο σημεῖο στὴ μεταβολὴ πού μνημονεύσαμε.

6) Κάθε φορά, ἡ μεταβολὴ ὁδηγεῖται πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση: Τόσο ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς ιδέας ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς ἀπόφανσης, ἡ πρωταρχικὴ οὐσία τῆς ἀλήθειας, ἡ ἀλήθεια* (ἐκκάλυψη), ἔχει μετασχηματισθῆ σὲ ὀρθότητα. Πράγματι, ἡ ἐκκάλυψη εἶναι αὐτὴ ἡ ἐσωτερικότητα, δηλ. ἡ κυριαρχοῦσα σχέση ἀνάμεσα στὴ φύση* καὶ στὸν λόγο*, μὲ τὴν πρωταρχικὴ τους σημασία. Ἡ κυριάρχηση οὐσιώνεται στὸ ἔρχεσθαι - στὴν - ἐκ - κάλυψη. Ἀλλὰ νοεῖν καὶ συλ-λέγειν εἶναι ἡ κυβέρνηση τῆς διάνοιξης τῆς ἐκ-κάλυψης σὰ ὄντα. Ἡ μεταβολὴ τῆς φύσεως* καὶ τοῦ λόγου* σὲ ἰδέα καὶ ἀπόφανση [ἀντιστοίχως], ἔχει τὸν ἐσωτερικὸ λόγο τῆς σὲ μιὰ μεταβολὴ τῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας ὡς ἐκ-κάλυψης, σὲ ἀλήθεια ὡς ὀρθότητα.

Αὐτὴ ἡ οὐσία τῆς ἀλήθειας δὲν μπορούσε νὰ σταθεροποιηθῆ καὶ νὰ διατηρηθῆ στὴν ἀρχικὴ τῆς πηγαιότητα. Ἡ ἐκ-κάλυψη, δηλ. ὁ χώρος ὁ δημιουργημένος γιὰ τὴν ἐμφάνεια τῶν ὄντων, κατέρρευσε. Καὶ διεσώθησαν, ὡς ἐρείπια ἀπὸ αὐτὴ τὴν κατάρρευση, ἡ «ιδέα» καὶ ἡ «ἀπόφανση», ἡ οὐσία* καὶ ἡ κατηγορία*. "Ὅταν οὔτε τὰ ὄντα οὔτε ἡ συλλογὴ μπόρεσαν νὰ διατηρηθοῦν καὶ νὰ κατανοηθοῦν ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς ἐκκάλυψης, μόνο μί α δυνατότητα ἔμεινε ἀκόμη: Αὐτὰ πού ἀποχωρίσθησαν καὶ ἔκειντο πρό-χειρα¹ μπορούσαν μόνο νὰ ἔλθουν μεταξύ τους σὲ μιὰ σχέση, ἔπου ἡ ἴδια θὰ εἶχε τὸν χαρακτῆρα τῆς προ-χειρότητας. Ἐνας πρό-χειρος λόγος πρέπει νὰ ἀφ-ομοιώνεται μὲ ἓνα ἄλλο πρό-χειρο, μὲ τὸ ὄν ὡς ἀντικείμενό του, καὶ νὰ κατευθύνεται πρὸς αὐτό. Βεβαίως, διατηρεῖται ἓνα τελευταῖο φανέρωμα καὶ μιὰ τελευταία ἀναλαμπὴ ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ οὐσία τῆς ἀλήθειας*. (Τὸ πρό-χειρο προβαίνει μὲ τὴν ἴδια ἀναγκαιότητα στὴν ἐκκάλυψη, ὅπως καὶ ἡ παρ-ιστάμενη ἀπόφανση προ-βαίνει στὴν ἴδια ἐκ-κάλυψη). Ὅσ-

Σ.τ.μ. Πρό-χειρο, Vorhanden. "Ὅρος τοῦ Χάιντεγκερ γιὰ τὰ ἀντικείμενα τοῦ κόσμου, ὅπως σχετίζονται μὲ τὸ μερμινῶν παρ-εῖναι (τὴν ἐγκόσμια ἀνθρώπινη ὑπαρξη).

τόσο, αυτό τὸ τελευταῖο ὑπόλειμμα ἀπὸ τῆ φανέρωση τῆς ἀλήθειας* δὲν ἔχει πλέον τὴν ἀντοχὴ καὶ τὴν ἔνταση γιὰ νὰ εἶναι τὸ καθοριστικὸ θεμέλιο τῆς οὐσίας τῆς ἀλήθειας. Καὶ οὔτε ποτὲ ξαναέγινε. Τὸ ἀντίθετο. Ἀπὸ τότε ποῦ ἡ «ιδέα» καὶ ἡ «κατηγορία» ἐγκαινίασαν τὴν κυριαρχία τους, μάταια ἡ φιλοσοφία βασανίζεται νὰ ἐξηγήσῃ, μὲ ὅλα τὰ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα μέσα, τὴ σχέση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴν ἀπόφανση (σκέπτεσθαι) καὶ στὸ εἶναι· μάταια, διότι τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι δὲν ἐπαναφέρθηκε στὸ γενέθλιο ἔδαφος, ἀπὸ ὅπου νὰ ἀναπτυχθῇ ἐν συνεχείᾳ.

Ἡ κατάρρευση τῆς ἐκκάλυψης, ὅπως ἐν συντομίᾳ ὀνομάζομε αὐτὸ τὸ συμβάν, δὲν προκύπτει βεβαίως ἀπὸ ἀπλῆ ἀνεπάρκεια, ἀπὸ ἀνικανότητα νὰ τηρηθῇ αὐτὴ ἡ οὐσία, πού τὴν ἐμπιστεύθηκαν στὸν ἱστορικὸ ἄνθρωπο. Τὸ αἷτιο τῆς κατάρρευσης βρίσκεται, πρῶτα ἀπ' ὅλα, στὸ μεγαλεῖο τῆς ἔναρξης καὶ στὴν οὐσία αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς ἔναρξης. (Μόνον ἐπιφανειακὰ οἱ ὄροι «παρακμῆ» καὶ «κατάρρευση» εἶναι ἀρνητικοί). Ἡ ἔναρξη, ὡς πράξη ἔναρκτηρία, πρέπει κατὰ κάποιον τρόπο νὰ ἀφήσῃ τὸν ἑαυτὸ της πίσω. (Ἔτσι, ἀναγκαίως, κρύβει τὸν ἴδιο της τὸν ἑαυτὸ, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ αὐτόκρυψη δὲν εἶναι ἓνα τίποτε). Ἡ ἔναρξη ποτὲ δὲν μπορεῖ νὰ διατηρήσῃ στὴν ἀμεσότητά της ὅλη τὴν ἔναρκτηρία ροπῆς· ὁ μόνος δυνατὸς τρόπος νὰ διατηρήσῃ τὴ δύναμή της εἶναι νὰ ἐπαυλαμβάνῃ, ὀλοένα καὶ βαθύτερα, τὴν ἐκπήγασή της. Γι' αὐτὸ μόνον μὲ μιὰ ἐπανάληψη, πού πραγματοποιεῖται ἀπὸ τὴ σκέψη, μποροῦμε νὰ πραγματευθοῦμε προσηκόντως τὴν ἔναρξη καὶ τὴν κατάπτωση τῆς ἀλήθειας. Ἡ ἀνάγκη ὑπὸ τὴν ὁποία τελεῖ τὸ εἶναι καὶ τὸ μεγαλεῖο τῆς ἔναρξίς του δὲν ἀποτελοῦν ἀντικείμενο μιᾶς ἀπλῆς ἱστορικῆς διαπίστωσης, διευκρίνισης καὶ ἀποτίμησης. Τοῦτο δὲν ἀποκλείει, ἀλλὰ ἀντίθετα ἀπαιτεῖ, αὐτὸ τὸ περιστατικὸ τῆς κατάπτωσης νὰ καταστῇ ἐμφανές, στὸ βαθμὸ πού εἶναι δυνατό, μέσα στὴν ἱστορικὴ του διαδρομῆ. Σ' αὐτὴ τὴν ὁμιλία μας θὰ πρέπει νὰ ἐπαρκῆ μί α ἀποφασιστικῆς σημασίας ἔνδειξη.

Γνωρίζομε ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο καὶ τὸν Παρμενίδη, πῶς ἡ ἐκκάλυψη τῶν ὄντων δὲν εἶναι ἓνα ἀπλὸ δεδομένο. Ἡ ἐκκάλυψη συμβαίνει μόνον καθὼς αὐτὴ ἐνεργεῖται μέσῳ τοῦ ἔργου: τὸ ἔργο τῶν λέξεων ὡς ποίηση, τὸ ἔργο τοῦ λίθου στὸ ναὸ καὶ στὸ ἄγαλμα, τὸ ἔργο τῶν λέξεων ὡς σκέψη, τὸ ἔργο τῆς πόλεως* ὡς τοῦ ἱστο-

ρικού τόπου όπου όλα αυτά θεμελιώνονται και διατηρούνται. (Σύμφωνα με όσα είπαμε προηγουμένως, τὸ «ἔργο» [Werk] πρέπει νὰ νοηθῆ, ἔδω με τὴν ἐ λ λ η ν ι κ ῆ σημασία τῆς λέξεως ἔργον*, ὡς ἂν παρ-αγόμενη παρουσία μέσα στὴν ἐκκάλυψη. Ἡ κατάκτηση τῆς ἐκκάλυψης τῶν ὄντων, καὶ συνεπῶς τοῦ ἴδιου τοῦ εἶναι, μέσα στὸ ἔργο, αὐτὴ ἢ κατάκτηση τῆς ἐκκάλυψης τῶν ὄντων, ποὺ συμβαίνει μόνον ὡς ἀκατάπαυστος ἀνταγωνισμός, εἶναι πάντοτε καὶ ταυτοχρόνως ἀγώνας ἐναντίον τῆς κάλυψης, τῆς ἀπόκρυψης, ἐναντίον τοῦ φαίνεσθαι.

Τὸ φαίνεσθαι, ἢ δόξα*, δὲν εἶναι κάτι δίπλα ἀπὸ τὸ εἶναι καὶ τὴν ἐκκάλυψη, ἀλλὰ ἀνήκει σ' αὐτά. Ἡ δόξα* ὡστόσο εἶναι πάλι ἀμφίσημη: Ἐννοεῖ ἀφ' ἑνὸς τὴν ἀποψη ὑπὸ τὴν ὁποία προσφέρεται κάτι καὶ ταυτοχρόνως τὴν ἀποψη ποὺ ἔχουν οἱ ἄνθρωποι. Τὸ παρεῖναι [ἢ ἀνθρώπινη ὕπαρξη] καθορίζεται ἀπὸ τέτοιες ἀπόψεις. Οἱ ὁποῖες λέγονται καὶ ἐπαναλαμβάνονται. Ἔτσι, ἢ δόξα* εἶναι ἓνα εἶδος τοῦ λόγου. Οἱ κυριαρχούσες ἀπόψεις φράσσουν τώρα τὴ θεὰ πρὸς τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα στεροῦνται τὴ δυνατότητα τῆς αὐθόρμητης ἐμφάνισής τους καὶ τῆς στροφῆς τους π ρ ὸς τὴν κατανόηση. Ἡ ἀποψη [ὡς ὀπτική] ποὺ συνήθως στρέφεται πρὸς ἐμᾶς, διαστρέφεται στὴ γνώμη [ἀποψη ὡς γνώμη]. Ἔτσι ἢ κυριαρχήση τῆς ἀποψης [ὡς γνώμης] διαστρέφει καὶ στρεβλώνει τὰ ὄντα.

«Τὸ νὰ στρεβλώνης ἓνα πρᾶγμα» οἱ Ἕλληνες τὸ ὀνομάζουν ψεύδεσθαι*. Ὁ ἀγώνας δ ι ἄ τὴν ἐκκάλυψη τῶν ὄντων, ἢ ἀλήθεια*, γίνεται, ἔτσι, ἀγώνας κ α τ ἄ τοῦ ψεύδους*, τῆς στρέβλωσης, τῆς διαστροφῆς. Ἀλλὰ στὴν οὐσία τοῦ ἀγῶνα ἐγκρατεῖται τὸ ὅτι ὁ ἀγωνιζόμενος ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ἀντίπαλό του, εἴτε τὸν καθυποτάξει, εἴτε καθυποταχθῆ σ' αὐτόν. Ἐπειδὴ ὁ ἀγώνας κατὰ τῆς ἀναλήθειας εἶναι ἀγώνας κατὰ τοῦ ψεύδους*, ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν ἀλήθεια — ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ καταπολεμιζομένου ψεύδους* — γίνεται ἀγώνας γιὰ τὸ ἀ-ψευδές*, τὸ ἀδιάστρεπτο, τὸ ἀδιαστρέβλωτο.

Καὶ ἔτσι, ἢ πρωταρχικὴ ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας ὡς ἐκκάλυψης κινδυνεύει. Διότι τὸ ἀδιάστρεπτο τὸ πετυχαίνομε μόνον ἂν τὸ νοεῖν καὶ τὸ κατανοεῖν στραφοῦν, χωρὶς διαστρέβλωση, κατευθεῖαν πρὸς τὰ ὄντα· ἀλλὰ τοῦτο σημαίνει πῶς κατευθύνονται ἀπὸ αὐτὰ

[τά ὄντα]. Ὁ δρόμος πρὸς τὴν ἀλήθεια ὡς ὀρθότητα εἶναι ἀνοιχτός.

Τοῦτο τὸ συμβάν τῆς μεταβολῆς τῆς ἐκκάλυψης, μέσῳ τῆς διαστροφῆς, πρὸς τὸ ἀδιάστρεπτο καὶ ἀπὸ αὐτὸ πρὸς τὴν ὀρθότητα πρέπει νὰ συσχετισθῇ μὲ τὴ μεταβολὴ τῆς φύσεως* σὲ ἰδέα*, τοῦ λόγου* ὡς συλλογῆς, στὸν λόγο* ὡς ἀπόφανση. Ἐξαιτίας ὄλων αὐτῶν ἐτοιμάζεται καὶ προβάλλει τώρα, καὶ γιὰ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, ἐκείνη ἢ ὀριστικὴ ἐρμηνεία, ποὺ τὴν καθορίζει ἢ λέξις οὐσία*. Ἐννοεῖ τὸ εἶναι μὲ τὴ σημασίαν τῆς σταθερῆς παρουσίας, τοῦ χειροπιαστοῦ. Πραγματικὸ ὄν εἶναι, κατὰ συνέπεια, αὐτὸ ποὺ πάντοτε ὑπάρχει, τὸ *ἀεὶ ὄν*. Σταθερῶς παρὸν εἶναι αὐτὸ πρὸς τὸ ὁποῖο πρέπει πρῶτα νὰ ἐπιστρέψωμε γιὰ νὰ τὸ κατανοήσωμε καὶ νὰ τὸ παραγάγωμε: Τὸ παράδειγμα, ἢ ἰδέα*. Σταθερῶς παρὸν εἶναι αὐτό, πρὸς τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ἐπιστρέψωμε ὡσάν πρὸς αὐτὸ ποὺ εἶναι πάντοτε προ-κείμενο σὲ κάθε λόγο*, σὲ κάθε ἀπόφανση: τὸ ὑποκείμενον*, τὸ subjectum. Τὸ πάντοτε ὑπο-κείμενο, ἰδωμένο ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς φύσεως*, τῆς διανοίξεως, τὸ πρότερον*, τὸ a priori.

Αὐτὸς ὁ καθορισμὸς τοῦ εἶναι τῶν ὄντων χαρακτηρίζει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὰ ὄντα ἀντίκεινται σὲ κάθε σύλληψη καὶ ἀπόφανση. Τὸ ὑποκείμενον* εἶναι ὁ πρόδρομος τῆς κατοπινῆς ἐρμηνείας τῶν ὄντων ὡς ἀντικειμένων. Τὸ νοεῖν* τὸ ἀναλαμβάνει ὁ Λόγος μὲ τὴ σημασίαν τῆς ἀπόφανσης. Καὶ ἔτσι γίνεται ἐκεῖνο τὸ νοεῖν, τὸ ὁποῖο, καθὼς καθορίζει κάτι ὡς κάτι, κατα-λαμβάνει αὐτὸ ποὺ συναντᾷ, τὸ διανοεῖται*. Αὐτὴ ἢ ἀποφαίνουσα κατανόηση, ἢ διάνοια*, εἶναι ὁ καθορισμὸς τῆς οὐσίας τῆς νόησης, μὲ τὴ σημασίαν τῆς κρίνουσας παράστασης [τοῦ νοῦ]. Τὸ νοεῖν γίνεται νόηση [Verstand], τὸ νοεῖν γίνεται λόγος [Vernunft].

Ὁ Χριστιανισμὸς μεθερμήνευσε τὸ εἶναι τῶν ὄντων σὲ δημιουργημένο ὄν. Ἡ σκέψη καὶ ἡ γνώση διαφοροποιοῦνται ἀπὸ τὴν πίστη (fides). Ἡ ἔλευση τοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ τοῦ ἀνορθολογισμοῦ δὲν ἐμποδίστηκε μ' αὐτό, ἀλλὰ μᾶλλον προετοιμάσθηκε καὶ ἐνισχύθηκε.

Ἐπειδὴ τὰ ὄντα εἶναι δημιουργήματα τοῦ Θεοῦ, δηλ. εἶναι ὀρθολογικῶς ἐσκεμμένα, πρέπει εὐθύς ὡς λυθῇ ἢ σχέση τοῦ δημιουργήματος πρὸς τὸν Δημιουργὸν — καὶ ταυτοχρόνως ἀρχίσει νὰ

δεσπόζει ὁ ἀνθρώπινος λόγος καὶ νὰ τίθεται ἀπόλυτος — τὸ εἶναι τῶν ὄντων νὰ γίνῃ νοητὸ μὲ τὸν καθαρὸ τρόπο σκέψης τῶν μαθηματικῶν. Τὸ ἔτσι μαθηματικοποιημένο εἶναι κάνει τὰ ὄντα τέτοια, ὥστε νὰ δεσπόζονται ἀπὸ τὴ σύγχρονη μαθηματικῶς δομημένη τεχνική, ἢ ὅποια εἶναι κάτι οὐσιαστικῶς διαφορετικὸ ἀπὸ ὅτιδήποτε μέχρι τώρα ἦταν γνωστὸ ὡς χρήσιμη ἐργαλείων.

Ὅν εἶναι μόνον αὐτὸ πού ἐσκεμμένο ὀρθῶς ἀντέχει στὴ δοκιμασία μιᾶς ὀρθῆς σκέψης.

Ὁ κεφαλαϊώδης ὄρος, δηλ. ἡ καθοριστικὴ ἐρμηνεία τοῦ εἶναι τῶν ὄντων εἶναι ἡ οὐσία*. Ἡ λέξις, ὡς φιλοσοφικὴ ἔννοια, σημαίνει τὴ σταθερὴ παρουσία. Ἀκόμη καὶ στὸν καιρὸ πού ἤδη τούτῃ ἡ λέξις ἔγινε δεσπόζων ὄρος στὴ φιλοσοφία, ἐκρατοῦσε τὴν ἀρχικὴ τῆς σημασίας: *ἡ ὑπάρχουσα οὐσία* (Ἰσοκράτης) εἶναι ἡ παροῦσα περιουσία. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ θεμελιώδης σημασία τῆς οὐσίας*, καὶ ὁ τρόπος ἐρμηνείας τοῦ εἶναι πού συνεπάγεται, δὲν μπορούσε νὰ διατηρηθῆ περαιτέρω. Γρήγορα ἄρχισε ἡ μεθερμίνευση τῆς οὐσίας* σὲ substantia. Καὶ μ' αὐτὴ τὴ σημασία ὁ ὄρος παρέμεινε τρέχων καθ' ὅλη τὴ διαδρομὴ τοῦ Μεσαίωνα καὶ τῆς Σύγχρονης ἐποχῆς, μέχρι σήμερα. Ἔτσι καθὼς ἔγινε ἡ δεσπόζουσα ἔννοια — ἡ ἔννοια τῆς συνάρτησης ἀποτελεῖ μόνον μαθηματικοποιημένη παραλλαγὴ τῆς — ἐρμίνευσε τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἀναδρομικά, δηλ. τὴν ἐψεύτισε ἐκ θεμελίων.

Μένει: νὰ δοῦμε — ξεκινώντας τώρα ἀπὸ τὴν οὐσία* ὡς καθοριστικὸ ὄρο γιὰ τὸ εἶναι — πῶς μπορούμε νὰ νοήσωμε τίς διακρίσεις γιὰ τίς ὁποῖες μιλήσαμε προηγουμένως, τὸ εἶναι καὶ γίγνεσθαι καὶ τὸ εἶναι καὶ φαίνεσθαι. Ὑπενθυμίζομε τὸ σχῆμα τῶν προκειμένων διακρίσεων.

Γίγνεσθαι ← εἶναι → Φαίνεσθαι



Σκέπτεσθαι

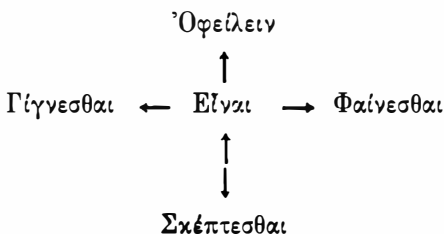
Αὐτὸ πού στέκεται ὡς ἀντίθεση ἔναντι τοῦ γίγνεσθαι εἶναι ἡ διαρκὴς σταθερότητα. Αὐτὸ πού στέκεται ἔναντι τοῦ φαίνεσθαι μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀπλῆς φαινομενικότητας, εἶναι τὸ πράγματι

θεώμενο, ἡ ἰδέα*. Ἡ ὁποία, ὡς τὸ *ὄντως ὄν*, εἶναι ἡ διαρκῆς σταθερότητα ἔναντι τοῦ μεταβαλλόμενου φαίνεσθαι. Ἀλλὰ τὸ γίνεσθαι καὶ τὸ φαίνεσθαι δὲν καθορίζονται μόνον ἀπὸ τὴν οὐσία*. Διότι ἡ οὐσία*, μὲ τὴν σειρά της, δέχεται τὸν ἀποφασιστικὸ καθορισμὸ της ἀπὸ τὴ σχέση της μὲ τὸν Λόγο, τὸ ἀποφαινόμενο κρίνειν, τὴ διάνοια*. Κατ' ἀκολουθίαν τὸ γίνεσθαι καὶ φαίνεσθαι καθορίζονται ἐπίσης ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τοῦ σκέπτεσθαι.

Ἰδωμένο ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς κρίνουσας σκέψης, ἡ ὁποία ξεκινᾷ πάντοτε ἀπὸ κάτι διαρκές, τὸ γίνεσθαι φαίνεται ὡς κάτι τὸ μὴ διαρκές. Τὸ μὴ διαρκές φανερώνεται ἄμεσα στὸν χῶρο τῶν δεδομένων, ὡς μὴ παραμένον στὸν αὐτὸ τόπο. Τὸ γίνεσθαι ἐμφανίζεται ὡς ἀλλαγὴ τόπου, φορά*, μεταφορά. Ἡ ἀλλαγὴ τόπου γίνεται ἡ καθοριστικὴ μορφή τῆς κίνησης, ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ὁποίας πρέπει νὰ νοηθῆ κάθε γίνεσθαι. Μὲ τὴν ἔλευση τῆς κυριάρχησης ἐκείνου τοῦ τρόπου σκέψης, πού στη σύγχρονη ἐποχὴ εἶναι ὁ μαθηματικὸς ὀρθολογισμὸς, τὸ γίνεσθαι δὲν ἀναγνωρίζεται κατὰ καμμία ἄλλη μορφή, παρὰ ὡς κίνηση, μὲ τὴ σημασία τῆς ἀλλαγῆς τόπου. Ὅπου ἐμφανίζονται ἄλλες μορφές κίνησης, προσπαθοῦν νὰ τίς συλλάβουν ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῆς ἀλλαγῆς τόπου. Ἡ ἴδια ἡ ἀλλαγὴ τόπου, ἡ κίνηση, θὰ νοηθῆ μὲ τὴ σειρά της μόνον ὡς ἐπιτάχυνση: $c=s/t$. Ὁ Καρτέσιος, ὁ φιλοσοφικὸς θεμελιωτὴς αὐτοῦ τοῦ τρόπου σκέψης, στίς *Regulae* ἀρ. XII, γελοιοποιεῖ κάθε ἄλλη ἔννοια κίνησης.

Ὅπως τὸ γίνεσθαι, ἔτσι καὶ τὸ φαίνεσθαι, πού εἶναι τὸ ἄλλο ἀντίθετο τοῦ εἶναι, ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς σκέψης (τοῦ λογισμοῦ), καθορίζεται, ὁμοίως, σύμφωνα μὲ τὴν οὐσία*. Τὸ φαίνεσθαι εἶναι τὸ ἐσφαλμένο. Τὸ αἶτιο τοῦ φαίνεσθαι ἔγκειται στὴν παραδρομὴ τῆς σκέψης. Τὸ φαίνεσθαι γίνεται ἀπλὸ λογικὸ σφάλμα, ψεῦδος. Ξεκινώντας ἀπὸ ἐδῶ, μποροῦμε γιὰ πρώτη φορά νὰ ἐκτιμῆσωμε πλήρως τὴ σημασία τῆς ἀντιπαράθεσης τῆς σκέψης πρὸς τὸ εἶναι: ἡ σκέψη ἐπεκτείνει τὴν κυριαρχία της (δηλαδὴ παρέχει τὸ μέτρο τοῦ οὐσιαστικοῦ καθορισμοῦ του) ἐπάνω στὸ εἶναι καὶ ταυτοχρόνως ἐπάνω σ' αὐτὰ πού ἀντιπαράτιθενται στὸ εἶναι. Αὐτὴ ἡ κυριαρχία πάει ἀ κ ὀ μ η παραπέρα. Διότι τὴ στιγμή πού ὁ Λόγος, μὲ τὴ σημασία τῆς ἀπόφανσης, ἀναλαμβάνει τὴν κυριαρχία ἐπάνω στὸ εἶναι, ὅπου τὸ εἶναι νοεῖται καὶ βιώνεται ὡς οὐσία*,

ὡς δεδομένο, ἐτοιμάζεται ταυτοχρόνως ἢ διάκριση [ὁ χωρισμός] ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ ὀφείλειν. Ὡστε τὸ σχῆμα τοῦ εἶναι παίρνει τὴν ἐξῆς μορφή:



4

εἶναι καὶ ὀφείλειν

Σύμφωνα μὲ τὸ σχῆμα μας, τούτη ἡ διάκριση πάει πρὸς μιὰν ἄλλη κατεύθυνση. Ἡ διάκριση **εἶναι καὶ σκέπτεσθαι** σχεδιάστηκε νὰ πάη πρὸς τὰ κάτω. Τοῦτο δείχνει πὺς τὸ σκέπτεσθαι εἶναι ὁ φορέας καὶ τὸ καθοριστικὸ θεμέλιο τοῦ εἶναι. Ἀντίθετα, τὸ σχῆμα τῆς διάκρισης **εἶναι καὶ ὀφείλειν** κατευθύνεται πρὸς τὰ ἐπάνω. Μὲ τοῦτο σημαίνονται τὰ ἐξῆς: Ὅπως τὸ εἶναι θεμελιώνεται στὸ σκέπτεσθαι, ἔτσι καὶ κυριαρχεῖται ἀπὸ τὸ ὀφείλειν. Τοῦτο σημαίνει: Τὸ εἶναι δὲν εἶναι πλέον τὸ κυριαρχικὸ μέτρο. εἶναι ὅμως ἰδέα, παράδειγμα; Naί, μόνο πού οἱ ἰδέες, ἀκριθῶς ἐξαιτίας τοῦ παραδειγματικοῦ χαρακτήρα τους, δὲν εἶναι πλέον αὐτὲς πού παρέχουν τὸ μέτρο. Διότι, δεδομένου ὅτι εἶναι εἰδή, καὶ συνεπῶς ἢ ἴδια κατὰ κάποιον τρόπο εἶναι ἕνα ὄν*, ἡ ἰδέα ὡς τέτοιο ὄν ζητάει μὲ τὴ σειρά της τὸν καθορισμὸ τοῦ δικοῦ της εἶναι, δηλ. πάλι μίαν εἰδή. Ἡ ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ἢ ὑψιστὴ ἰδέα κατὰ τὸν Πλάτωνα, εἶναι ἡ *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*.

Τὸ «ἀγαθόν» δὲν νοεῖται ἐδῶ ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη, ἀλλὰ εἶναι τὸ γενναϊόφρον πού πραγματοποιεῖ, καὶ μπορεῖ νὰ πραγματοποιήσῃ, αὐτὸ πού πρέπει. Τὸ ἀγαθόν* εἶναι τὸ μέτρο, τὸ ὁποῖο δανείζει στὸ εἶναι δύναμη γιὰ νὰ γίνῃ τὸ ἴδιο ἰδέα*, πρότυπο. Αὐτὰ πού δανείζει μιὰ τέτοια δύναμη εἶναι τὸ πρῶτον δυναμοποιῶν.

Στὸ βαθμὸ ὁμως ποὺ οἱ ιδέες συνθέτουν τὸ εἶναι, τὴν οὐσία*, ἢ *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* στέκεται ὡς ἡ ὑψιστὴ ιδέα, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, ἐκεῖθεν τοῦ εἶναι. Ἔτσι τὸ ἴδιο τὸ εἶναι, ὄχι ὡς τοιοῦτο, ἀλλὰ ὡς ἰ δ έ α, ἀντιπαρατίθεται σὲ κάτι ἄλλο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο τὸ ἴδιο τὸ εἶναι ἐξαρτᾶται. Ἡ ὑψιστὴ ιδέα εἶναι τὸ ἀρχέτυπο τῶν προτύπων.

Δὲν χρειάζονται περαιτέρω ἐξηγήσεις γιὰ νὰ καταστῆ σαφές, πὼς καὶ σ' αὐτὴ τῇ διάκριση, αὐτὸ ποὺ χωρίζεται ἀπὸ τὸ εἶναι, τὸ ὀφείλειν, δὲν παρατίθεται καὶ ὑπερτίθεται στὸ εἶναι ἐκ τῶν ἑξω. Τὸ ἴδιο τὸ εἶναι φέρει μαζύ του, καὶ μάλιστα μὲ τὴ συγκεκριμένη ἐρμηνεῖα του ὡς ιδέα, τὴ σχέση πρὸς τὸ πρότυπο καὶ τὸ ὀφείλειν. Καὶ κατὰ τὸ μέτρο ποὺ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι πῆζει σὲ ιδέα, προσπαθεῖ ἀντιστοίχως νὰ ἀντιδράσῃ σ' αὐτὴ του τῇ μείωσῃ. Ἀλλὰ τοῦτο δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἐπιτύχῃ παρὰ μόνον ἀν τεθῇ κάτι ἐ π ά ν ω ἀπὸ τὸ εἶναι, κάτι ποὺ τὸ εἶναι ποτὲ δὲν εἶναι, ἀλλὰ ποὺ πάντοτε ὀ φ ε ί λ ε ι νὰ εἶναι.

Προσπαθήσαμε ἀπλῶς νὰ φέρωμε στὴ φῶς τὴν οὐσιώδη καταγωγή τῆς διάκρισης τοῦ εἶναι καὶ ὀφείλειν ἢ, πρᾶγμα ποὺ κατὰ δάσιν εἶναι τὸ ἴδιο, τὴν ἱστορικὴ ἔναρξιν αὐτῆς τῆς διάκρισης. Ἐδῶ δὲν μπορούμε νὰ παρακολουθήσωμε τὴν ἱστορία τῆς ἐξέλιξης καὶ τοῦ μετασχηματισμοῦ αὐτῆς τῆς διάκρισης. Θὰ ἀναφερθοῦμε μόνο σὲ ἕ ν α οὐσιῶδες σημεῖο. Ἀπὸ ὅλους αὐτοὺς τοὺς καθορισμοὺς τοῦ εἶναι καὶ τῶν διακρίσεων ποὺ ἐμνημονεύσαμε, πρέπει νὰ ἔχωμε κατὰ νοῦ ἕνα πρᾶγμα: ἐπειδὴ τὸ εἶναι ἀρχικῶς εἶναι φύσις*, πρόβασιν - ἐκκαλυπτόμενη ἰσχύς, προβαίνει τὸ ἴδιο ὡς εἶδος* καὶ ὡς ιδέα*. Ἡ πρόβασιν [ἢ ἐξ-ἡγήσῃ τοῦ εἶναι] ποτὲ δὲν στηρίζεται ἀποκλειστικῶς, οὔτε πρωτίστως, στὴ φιλοσοφικὴ ἐρμηνεῖα.

Καὶ σαφέστερα: τὸ ὀφείλειν προβαίνει καὶ ἀντιπαρατίθεται στὸ εἶναι εὐθύς ὡς τοῦτο τὸ τελευταῖο καθορισθῆ ὡς ιδέα. Μ' αὐτὸν τὸν καθορισμό, τὸ σκέπτεσθαι ὡς ἀποφαινόμενος λόγος (διαλέγεσθαι*) προσλαμβάνει ἀποφασιστικὸ ρόλο. Ἔτσι μὲν τὸ σκέπτεσθαι, ὡς αὐτονομημένος λόγος [Vernunft], κυριάρχησε στὴ σύγχρονη ἐποχῇ, προετοίμασε καὶ μορφοποίησε τὴν αὐθεντικὴ, πραγματικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ στὸ ὀφείλειν. Αὐτὴ ἡ διαδικασία ἀποτελειώθηκε μὲ τὸν Κάντ. Γιὰ τὸν Κάντ τὰ ὄντα

είναι ή φύση, δηλ. αυτό που μπορεί να καθορισθῆ και καθορίζεται με τήν μαθηματικοφυσική σκέψη. Στή φύση αντιπαρατίθεται ή κατηγορική προσταγή, ή όποία όμοίως καθορίζεται από τόν λόγο [Vernunft] και [καθορίζεται] ως λόγος. 'Ο Κάντ σε πολλές περιστάσεις κατονομάζει ρητώς τό όφείλειν, και μάλιστα τόσο, που ή κατηγορική προσταγή σχετίζεται με τó κοινό $\delta\upsilon\nu$, δηλ. με τήν ένστιγματική φύση. 'Ο Φίχτε έκαμε τήν αντιπαράθεση του Είναί προς τó όφείλειν ρητή και θεμελιακή δομή του συστήματός του. Κατά τή διαδρομή του 19ου αιώνα τó $\delta\upsilon\nu$, με τήν καντιανή σημασία, δηλ. αυτό που έμπίπτει στην έμπειρία τῆς έπιστήμης, όπου επιπροστίθενται και οι ιστορικές και οι οικονομικές έπιστήμες, εκέρδισε αποφασιστική [παραδειγματική] προτεραιότητα. Με τήν κατακυριάρχηση του $\delta\upsilon\nu$ τος, τó όφείλειν εκινδύνευσε ως προς τόν παραδειγματικό του ρόλο [τό να είναι μέτρο, κριτήριο]. Τό όφείλειν πρέπει να υποστηρίξει τήν αξίωσή του. Πρέπει να προσπαθήσει να θεμελιωθῆ στον ίδιο τόν $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ του. Αυτό που θέλει να μαρτυρήσει τήν κατηγορική του αξίωση, πρέπει να εὔρη τή δικαίωσή του εντός του. Ένα πράγμα σάν τó όφείλειν δέν μπορεί να προκύψει παρά από κάτι που από μόνο του εγείρει μιá τέτοια ήθικη αξίωση, από κάτι που έχει εν $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ μιá $\alpha\ \xi\ \acute{\iota}\ \alpha$, από κάτι που τó ίδιο $\epsilon\ \acute{\iota}\ \nu\ \alpha\ \iota\ \alpha\ \xi\ \acute{\iota}\ \alpha$. Οι αξίες καθεαυτές γίνονται τώρα τó θεμέλιο του όφείλειν. Άλλά δεδομένου ότι οι αξίες αντιπαρατίθενται προς τó Είναί τών $\delta\upsilon\nu$ των με τήν έννοια του δεδομένου, αυτές οι ίδιες μπορούν να μὴν $\epsilon\ \acute{\iota}\ \nu\ \alpha\ \iota$. Γι' αυτό έχουν εἶπει πώς: ισχύουν [δηλ. δέν $\epsilon\ \acute{\iota}\ \nu\ \alpha\ \iota$, αλλά ισχύουν]. Για ἄλη τήν περιοχή τών $\delta\upsilon\nu$ των, δηλ. τών δεδομένων [πραγμάτων], οι αξίες αποτελοῦν τά μέτρα. Ἡ ιστορία δέν είναι τίποτε άλλο από τήν πραγματοποίηση τών αξιών.

'Ο Πλάτων συνέλαβε τó Είναί ως ιδέα. Ἡ ιδέα είναι πρότυπο [παράδειγμα] και σάν τέτοιο είναι επίσης μέτρο. Τί φυσικώτερο από τó να νοήσωμε τις ιδέες του Πλάτωνα με τήν έννοια τών αξιών και να έρμηνεύσωμε τó Είναί τών $\delta\upsilon\nu$ των ξεκινώντας από αυτό που ισχύει;

Οι αξίες ισχύουν. Άλλά ή ισχύς θυμίζει ακόμη πολύ αυτό που ισχύει για ένα υποκείμενο. Και για να στηριχθῆ περαιτέρω τó όφείλειν, τó όποιο ανήχθη στο επίπεδο τών αξιών, αποδίδουν

και στις ίδιες τις αξίες ένα Είναι. Έδω Είναι δεν σημαίνει κατὰ θεοῦς τίποτε άλλο ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ δεδομένου. Μόνο ποῖ τοῦτο δὲν εἶναι τόσο χονδροειδῶς δεδομένο καὶ χειροπιαστὸ ὅπως εἶναι τὰ τραπέζια καὶ οἱ καρέκλες. Μὲ τὸ Είναι τῶν ἀξιῶν φθάνομε στὸ ὑψιστο σημεῖο συγχύσεως καὶ ξεριζώματος. Καθὼς ὁ ἕρως «ἀξία» χάνει δλοένα τὰ ἐκγλυφα χαρακτηριστικά του, μολοντί παίζει ἀκόμη ἓνα ρόλο στὴν πολιτικὴ οἰκονομία, ὀνομάζουσι τώρα τὴν ἀξία «δλόττητα». Μ' αὐτὸν ἕμως τὸν ὄρο ἀπλῶς ἄλλαξαν τὰ γράμματα. Ἄν καὶ ἔτσι φαίνεται καλύτερα αὐτὸ πού στὴν πραγματικότητα εἶναι αὐτὲς οἱ δλόττες, δηλ. μισότητες [μισὰ πράγματα]. Ἄλλὰ στὴν περιοχὴ τοῦ οὐσιαστικοῦ οἱ μισότητες εἶναι περισσότερο δλέθριες ἀπὸ τὸ μηδέν, πού τόσο τὸ φοβοῦνται. Στὰ 1928 ἐξεδόθη τὸ πρῶτο μέρος μιᾶς βιβλιογραφίας ἐπάνω στὴν ἔννοια τῆς ἀξίας. Μνημονεύονται 661 κείμενα πού πραγματεύονται τὴν ἔννοια τῆς ἀξίας. Χωρὶς ἀμφιβολία, ἐν τῇ μεταξύ ἔγιναν χίλια. Ὅλα τοῦτα ὀνομάζονται φιλοσοφία. Αὐτὸ πού σήμερα προσφέρεται ὡς φιλοσοφία τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ, ἀλλὰ δὲν ἔχει τίποτε τὸ κοινὸ μὲ τὴν ἐσωτερικὴ ἀλήθεια καὶ τὸ μεγαλεῖο αὐτοῦ τοῦ κινήματος (δηλαδὴ τὴ συνάντησι τῆς οἰκουμενικᾶ καθωρισμένης τεχνικῆς μὲ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο), ἔχει ψαρέψει στὰ θολὰ νερά αὐτῶν τῶν «ἀξιῶν» καὶ τῶν «δλοτήτων»¹.

Ὡστόσο, αὐτὸ πού δείχνει πόσο ἦταν ριζωμένη ἡ ἰδέα τῆς ἀξίας κατὰ τὸν 19ο αἰῶνα, τὸ ἔλεπομε ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι κι' αὐ-

1. Σ.τ.μ. Αὐτὰ ἔλεγε πρὸς τοὺς σπουδαστὲς του στὰ 1935, δταν κυριαρχοῦσε ὁ χιτλερισμὸς. Ὁ Χάιντεγκερ εἶχε προσχωρήσει στὸν Ναζισμὸ τὸ 1933, καὶ ἔμεινε σ' αὐτὸν δέκα μῆνες. Ἐδῶ ἤδη τολμάει νὰ ἐκφράσῃ τὴν ἀντίθεσίν του στὴ θεωρία τοῦ Ναζισμοῦ, ὄχι ὅμως καὶ στὸ «μεγαλεῖο» του. Στὰ Ἑλληνικὰ βλ. λεπτομέρειες: Γ. Κωσταρᾶ: Μάρτιν Χάιντεγκερ, ὁ φιλόσοφος τῆς μερίμνης, Ἀθήνα 1973, σ. 236 - 237. Σὲ σχετικὴ ἐρώτησι, τὸ 1970, ἀπάντησε ὡς ἐξῆς: «Ξεχνᾶτε τὴν τραγικὴ σύγχυσι πού ἐπικρατοῦσε τὸ 1933, τὴν ἀθλιότητα, τὴν ἀπόγνωσι, τίς αὐταπάτες. Μετὰ τὴν πάροδο δέκα μηνῶν διαχώρισα ὀριστικὰ καὶ τελεσίδικα τὴ θέσι μου... Πιὸ πολὺ μὲ νοιάζει [τώρα] ἡ νέα γενεά, πού φλέγεται γιὰ τὰ νέα προβλήματα καὶ πού ἀρχίζει μιὰ καινούργια πορεία. Ἄγαπῶ τὴ νεολαία καὶ ἀξίζει νὰ τὴν τιμᾶμε μὲ τὸ ἐνδιαφέρον μας». Ἀπόσπασμα ἀπὸ συνέντευξή του πού δημοσιεύθηκε στὸν «Οἰκονομικὸ Ταχυδρόμο», 12 καὶ 19-3-1970.

τὸς ὁ Νίτσε, καὶ εἰδικῶς αὐτός, σκέφτεται ἐντελῶς μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς ἔννοιαι τῆς ἀξίας. Στὸν ὑπότιτλο τοῦ μεγάλου ἔργου τοῦ ποῦ ἐσχεδιάζει: «Ἡ δύναμις τῆς θέλησης», γράφει: «Ἀπόπειρα μεταξίωσης ὄλων τῶν ἀξιών». Τὸ τρίτο διβλίο ἐπιγράφεται: «Ἀπόπειρα θεσπίσεως νέων ἀξιών». Ἡ περιπλοκὴ μέσα στὴ δίνη τῶν ἰδεῶν τῆς ἀξίας καὶ ἡ ἀποτυχία τοῦ νὰ κατανοήσῃ τὴν ἀμφίβολη προέλευσίν τοὺς ἀποτελοῦν τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Νίτσε δὲν μπόρεσε νὰ φτάσῃ στὸ αὐθεντικὸ κέντρο τῆς φιλοσοφίας. Ἀλλὰ κι' ἂν εἶναι κανένας νὰ τὸ φτάσῃ στὸ μέλλον — ἔμεις οἱ σημερινοὶ μπορούμε ἀπλῶς νὰ προετοιμάσωμε τὸ ἔδαφος — δὲν θὰ ἀποφύγῃ τὴν περιπλοκὴ, μολονότι θὰ εἶναι διαφορετικὴ. Κανένας δὲν πηδάει πέρα ἀπὸ τὴ σκιά του.



Ἐρευνήσαμε τίς τέσσερις διακρίσεις: **Εἶναι καὶ γίγνεσθαι**, **Εἶναι καὶ φαίνεσθαι**, **Εἶναι καὶ σκέπτεσθαι**, **Εἶναι καὶ ὀφείλειν**. Κατευθυνθήκαμε πρὸς αὐτὴ τὴ συζήτηση ἀκολουθώντας ἑπτὰ σημεῖα προσανατολισμοῦ. Στὴν ἀρχὴ φάνηκε πὺς ἀσχολούμαστε μὲ μιά διανοητικὴ ἄσκηση, γιὰ τὴ διάκριση ὄρων ποῦ ἐτέθησαν αὐθαιρέτως.

Τὰ ἐπαναλαμβάνομε τώρα ὑπὸ τὴν αὐτὴ μορφή καὶ κοιτᾶμε κατὰ πόσο αὐτὸ ποῦ εἰπώθηκε κρατήθηκε μέσα σ' αὐτὰ τὰ σημεῖα προσανατολισμοῦ, καὶ ἂν ἐφθασε ἐκεῖ ποῦ ἀπέβλεπε.

1. Μὲ τίς διακρίσεις αὐτὲς περιεγράφησαν τὰ ὄρια τοῦ **Εἶναι**, καθὼς τοῦτο ἐτέθη ἔναντι ἑνὸς ἄλλου, καὶ συνεπῶς ἐν τὸς αὐτῶν τῶν περιοριστικῶν ὄριων ἀπέκτησε ἤδη ἕναν καθορισμό.

2. Ἡ διαγραφὴ τῶν ὄριων συμβαίνει ἀπὸ τέσσερις ὀπτικὲς γωνίες, οἱ ὁποῖες ἀλληλοσυνδέονται. Συνεπῶς πρέπει ὁ καθορισμὸς τοῦ **Εἶναι** νὰ διακλαδωθῇ καὶ νὰ ἀυξηθῇ, ἀντισταίχως.

3. Οἱ διακρίσεις δὲν εἶναι καθόλου τυχαῖες. Αὐτὸ ποῦ κρατοῦν σὲ κατάστασι χωρισμοῦ, καθὼς ἀποτελεῖ μέρος τοὺς, τείνει πρὸς μίαν θεμελιακὴν ἐνότητα. Συνεπῶς οἱ διακρίσεις ἔχουν τὴν ἐσωτερικὴν τοὺς ἀναγκαιότητα.

4. Κατὰ συνέπεια, οἱ ἀντιθέσεις, ποῦ στὴν πρώτη ματιὰ φαίνονται ὡς ἄν λογικοὶ τύποι, δὲν προκύπτουν πρῶτα τυχαίως καὶ κα-

τόπιν εισέρχονται στή γλῶσσα σάν τρόποι τοῦ λέγειν. Προέκυψαν σέ στενὸ ἐσωτερικὸ δεσμὸ μὲ τὸ παραδειγματικὸ [ποῦ παρέχει τὸ μέτρο] Δυτικὸ ἔκτυπο τοῦ Εἶναι. "Ἀρχισαν μὲ τὴν ἔναρξη τῆς φιλοσοφικῆς ἐρωτηματοθεσίας.

5. Ὡστόσο, τοῦτες οἱ διακρίσεις δὲν κυριαρχοῦν μόνον μέσα στὴ Δυτικὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ διαπερνοῦν κάθε γνώση, πράξη καὶ λόγος, ἀκόμη καὶ ἐκεῖ ποῦ δὲν μνημονεύονται εἰδικῶς ἢ δὲν ἀναφέρονται μ' αὐτὲς τίς λέξεις.

6. Ἡ σειρά μὲ τὴν ὅποια ἀνεφέρθησαν οἱ διακρίσεις αὐτὲς παρέχει ἤδη μιὰ ἔνδειξη γιὰ τὴν τάξη ποῦ ὑπάρχει στὴν οὐσιαστικὴ μεταξύ τους συνάφεια, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἀκολουθία, τοῦ σχηματισμοῦ τους.

7. Μιὰ ριζικὴ θέση τοῦ ἐ ρ ω τ ῆ μ α τ ο ς περὶ τοῦ Εἶναι, ἢ ὅποια ἔχει κατανοήσει πὼς πρόκειται γιὰ τὴν ἔκπτυξη τῆς ἀλήθειας τῆς οὐσίας τοῦ Εἶναι, πρέπει νὰ ἀποφασίσῃ γιὰ τίς λαμβάνουσες δυνάμεις αὐτῶν τῶν διακρίσεων, καὶ νὰ τίς ὀδηγήσῃ στὴν ἴδια τους τὴν ἀλήθεια.

"Ὅλα ὅσα εἰπώθηκαν προηγουμένως ἐπάνω σ' αὐτὰ τὰ σημεῖα, ἔλαβαν τώρα τὴν κατάλληλη προοπτικὴ τους, ἐκ τὸς ἀπὸ αὐτὰ ποῦ εἰπώθηκαν στὸ τελευταῖο σημεῖο. Τὸ ὅποιο δὲν ἐμπεριέχει παρὰ μιὰν ἀξίωση. Καταλήγοντας, θὰ δείξωμε κατὰ πόσο τούτη εἶναι δικαιολογημένη καὶ ἂν ἢ ἐκπλήρωσή της εἶναι ἀναγκαῖα.

Γιὰ νὰ πραγματοποιήσωμε αὐτὴ τὴν ἀπόδειξη πρέπει νὰ ρίξωμε ἄλλη μιὰ ματιὰ στὸ σύνολο αὐτῆς τῆς «Εἰσαγωγῆς στὴ Μεταφυσικὴ».

Τὸ πᾶν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ θεμελιακὸ ἐρώτημα ποῦ ἐτέθη στὴν ἀρχή: «Γιατί νὰ ὑπάρχουν τὰ ὄντα καὶ ὄχι τὸ τίποτε;». Ἡ πρώτη ἔκπτυξη αὐτοῦ τοῦ θεμελιακοῦ ἐρωτήματος μᾶς ἀνάγκασε νὰ ἀντιμετωπίσωμε τὸ προκαταρκτικὸ ἐρώτημα: Τί ἐστὶ τὸ Εἶναι;

Στὴν ἀρχὴ τὸ «Εἶναι» μᾶς φάνηκε σάν κενὴ λέξη μὲ ἓνα ἀμφίβολο νόημα. Τὸ πρᾶγμα ἔχει ἔτσι, καὶ τοῦτο μᾶς φάνηκε σάν ἓνα βεβαιωμένο γεγονός, ἀνάμεσα στὰ ἄλλα. Στὸ τέλος ὁμως ἀποδείχτηκε πῶς τὸ κατὰ τὰ φαινόμενα μὴ ἐπιδεχόμενο ἀμφισβήτησις καὶ μὴ ὑποκείμενο σὲ περαιτέρω ἔρευνα, εἶναι τὸ πῶς ἔ ρ ω τ ῆ μ α τ ο ς ἐ ρ ω τ ῆ μ α. Τὸ Εἶναι καὶ ἡ κατανόησις τοῦ Εἶ-

ναι δὲν εἶναι γεγονότα δεδομένα. Τὸ εἶναι εἶναι τὸ θεμελιώδες συμβαῖνον, τὸ ὁποῖο πρῶτο καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ἱστορικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἀνάμεσα στὸ σύνολο τῶν διανοιγομένων ὄντων.

Ἄλλὰ αὐτὸ τὸ ἄξιο νὰ τεθῆ ὑπὸ ἐρώτηση θεμέλιο τῆς ὑπαρξὸς τοῦ ἀνθρώπου τὸ γνωρίζομε στὴν ἀξιοπρέπειά του καὶ στὴν τάξη του, ὅταν τὸ θέτωμε ὑπὸ ἐρώτηση. Κατ' ἀκολουθίαν θέτομε τὸ προκαταρκτικὸ ἐρώτημα: Τί ἐστὶ τὸ εἶναι;

Οἱ ἐνδείξεις οἱ σχετικὲς μὲ τὴν τρέχουσα, καὶ ὥστόσο πολὺ-πτυχὴ χρῆση τοῦ «ἐστὶ» [ist] μᾶς ἔπεισαν πῶς εἶναι λάθος νὰ μιλάμε γὰρ τὴν ἀκαθοριστία καὶ τὴν κενότητα τοῦ εἶναι. Τὸ «ἐστὶ», ἀντίθετα, καθορίζει τὸ νόημα καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἀπαρέμφατου «εἶναι» [Sein], καὶ ὄχι ἀντιστρόφως. Τώρα μποροῦμε ἐπίσης νὰ ἀντιληφθοῦμε γ ι α τ ἰ πρέπει νὰ εἶναι ἔτσι. Τὸ «ἐστὶ» ἰσχύει ὡς copula, ὡς «συνδετικὸ μῦριον» (Κάντ) στὴν πρόταση [στὴν ἀπόφασιν]. Τούτῃ περιέχει τὸ «ἐστὶ». Ἐπειδὴ ὁμοίως ἡ πρόταση, ὁ λόγος* ὡς κατηγορία*, ἐγίνε τὸ δικαστήριον τοῦ εἶναι, γι' αὐτὸ τ ο ὄ τ η καθορίζει, θάσει τοῦ «ἐστὶ» ποὺ ἀνήκει σ' α ὐ τ ἦ ν, τὸ εἶναι.

Ἔστω τὸ εἶναι, τὸ ὁποῖο ἐξ ἀρχῆς ἐξελάβαμε ὡς κενὸ ὄρον, πρέπει, ἀντίθετα πρὸς τὸ ἐπιφαινόμενο, νὰ ἔχη ἓνα ὠρισμένο νόημα.

Ὁ προσδιωρισμένος χαρακτήρας τοῦ εἶναι κατέστη σαφῆς, ὕστερα ἀπὸ τὴ συζήτηση ποὺ ἐγίνε ἐπάνω στὶς τέσσερις διακρίσεις:

Τὸ εἶναι, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ γίγνεσθαι, εἶναι τὸ σταθερό.

Τὸ εἶναι, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ φαίνεσθαι, εἶναι τὸ σταθερὸ πρότυπον [τὸ παράδειγμα], πάντοτε τὸ αὐτό.

Τὸ εἶναι, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ σκέπτεσθαι, εἶναι τὸ ὑπο-κείμενον, τὸ δεδομένο.

Τὸ εἶναι, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ ὀφείλειν, εἶναι τὸ πάντοτε πρό-κείμενον, ὡς τὸ ὀφειλόμενο ποὺ δὲν — ἢ ἤδη — πραγματοποιήθηκε.

Σταθερότητα, ταυτότητα, ὑπο-κειμενικότητα [κείται ὡς δεδομένο], προ-κειμενικότητα [κείται ἐνώπιον] — στὸ βάθος διὰ λέγονται τὸ ἴδιον πρᾶγμα: σ τ α θ ε ρ ἦ π α ρ ο υ σ ἰ α: ὄν *ὡς οὐσία*.

Αὐτὸς ὁ καθορισμὸς τοῦ εἶναι δὲν εἶναι τυχαῖος. Προέκυψε

ἀπὸ τὸν καθορισμὸν ποῦ κυριαρχεῖ τὴν ἱστορικὴν μας ὑπαρξὴν, μέσῃ τῆς μεγάλῃς τῆς ἔναρξῆς, ποῦ συνέβη στοὺς Ἕλληνας. Ὁ καθορισμὸς τοῦ εἶναι δὲν εἶναι ζήτημα ἀπλῆς περιγραφῆς τοῦ νοήματος μιᾶς λέξεως. Ὁ καθορισμὸς τοῦ εἶναι εἶναι «ἦ» δύναμη, ποῦ ἀκόμη καὶ σήμερον φέρει καὶ κυβερνάει ὁ λ ο υ ς τοὺς δεσμούς μας μὲ τὰ ὄντα στὸ σύνολόν τους, μὲ τὸ γίγνεσθαι, τὸ φαίνεσθαι, τὸ σκέπτεσθαι καὶ τὸ ὑφείλγειν.

Τὸ ἐρώτημα τί ἐστὶ τὸ εἶναι, ἀποκαλύπτεται ταυτοχρόνως ὡς τὸ ἐρώτημα τί ἐστὶ ἡ ὑπαρξὴ μας μέσα στὴν ἱστορία, ἀν σ τ ε κ ὀ μ α σ τ ε στὴν ἱστορία ἢ ἀν ἀπλῶς τρικλίζομε. Ἄπο μεταφυσικὴ ἀποψη, τ ρ ι κ λ ί ζ ο μ ε. Παντοῦ θρῖσκόμαστε καθ' ὁδόν, ἀνάμεσα στὰ ὄντα, καὶ δὲν γνωρίζομε πλέον τί ἐστὶ τὸ εἶναι. Οὔτε καν ξέρομε ὅτι δὲν τὸ γνωρίζομε πλέον. Τρικλίζομε καὶ ὄταν θεβαιώνομε ὁ ἕνας τὸν ἄλλον πῶς δὲν τρικλίζομε, καὶ ὄταν ὀκόμη, ὅπως τώρα τελευταῖα, ἀγωνιζόμεστε νὰ δεῖξωμε πῶς τοῦτο τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι φέρνει μόνον σύγχυση, προκαλεῖ τὴν καταστροφὴν, καὶ πῶς εἶναι μηδενισμὸς. <Τούτῃ ἡ παρανόησις τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι, ἡ ὁποία ἀνανεώθηκε μὲ τὴν ἔλευσιν τῆς ὑπαρξιστικῆς φιλοσοφίας, μόνον γιὰ τοὺς ἀφελεῖς εἶναι νέα >.

Ἄλλὰ ποῦ λειτουργεῖ ὁ πραγματικὸς μηδενισμὸς; Ἐκεῖ ὅπου κανεὶς προσκολλᾶται στὰ οἰκεῖα ὄντα καὶ νομίζει πῶς εἶναι ἀρκετὸ νὰ ἐκλαμβάνῃ, ὅπως μέχρι τώρα, τὰ ὄντα ὡς ὄντα, μιὰ ποῦ αὐτὰ ὑπάρχουν. Ἄλλὰ, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον, ἀπορρίπτουν τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι καὶ μεταχειρίζονται τὸ εἶναι σὰν μηδὲν (nihil), τὸ ὅποιο ἀπὸ μιᾶν ἀποψη «εἶναι», στὸ βαθμὸν ποῦ εἶναι μιὰ παρουσία. Νὰ ἀσχολεῖσαι μόνον μὲ τὰ ὄντα, καταμεσίς τῆς λησμονιᾶς τοῦ εἶναι — αὐτὸ εἶναι μηδενισμὸς. Ὁ ἔτσι νοημένος μηδενισμὸς εἶναι τὸ θ ε μ ἔ λ ι ο γιὰ ἐκεῖνον τὸν μηδενισμὸν, ποῦ ὁ Νίτσε ἐκθέτει στὸ πρῶτον βιβλίον τῆς «Θέλησις γιὰ Δύναμιν».

Ἄ ν τ ἰ θ ε τ α, τὸ νὰ ὠθήσῃς τὸ ἐ ρ ὠ τ η μ α περὶ τοῦ εἶναι ρητῶς μέχρι τὰ ὅρια τοῦ μηδενός, καὶ τοῦτο νὰ τὸ συνδέσῃς μὲ τὸ ὄντολογικὸν ἐρώτημα, εἶναι τὸ πρῶτον καὶ τὸ μόνον καρποφόρον θῆμα πρὸς τὴν ἀληθινὴν ὑπέρβασιν τοῦ μηδενισμοῦ.

Ἄλλὰ τὸ ὅτι τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι, ὡς τὸ πῶς ἄξιον νὰ τεθῇ, πρέπει νὰ τὸ ἰσθῆσωμε τ ὀ σ ο μακριά, μιᾶς τὸ ἔδειξε ἡ συ-

ζήτηση για τις τέσσερις διακρίσεις. Αυτά, όπου ξ να ν τ ί τ ο υ ς
 ορίζονται τὰ δρια τοῦ Εἶναι — τὸ γίγνεσθαι, τὸ φαίνεσθαι, τὸ σκέ-
 πτεσθαι, τὸ ὀφείλειν — δὲν εἶναι κάτι τὸ ἀπλῶς φανταστικό. Ἐπι-
 προσωπεύουν δυνάμεις πού κυριαρχοῦν καὶ μαγεύουν τὰ ὄντα, στὴ
 διάνοιξή τους καὶ στὴ μορφοποίησή τους, στὴν ἔγκλεισή τους καὶ
 στὴν παραμόρφωσή τους. Τὸ γίγνεσθαι — εἶναι τὸ μηδέν; Τὸ φαί-
 νεσθαι — εἶναι τὸ μηδέν; Τὸ σκέπτεσθαι — εἶναι τὸ μηδέν; Τὸ
 ὀφείλειν — εἶναι τὸ μηδέν; Οὐδὲ ὅλως.

Ἄν ὥστόσο ὄλο τοῦτα, δηλ. αὐτὰ πού στις διακρίσεις στέ-
 κονται κ α τ έ ν α ν τ ι τοῦ Εἶναι, δὲν εἶναι μ η δ έ ν, τότε
 τοῦτα τὰ ἴ δ ι α ε ἴ ν α ι ὄ ν τ α, καὶ στὸ τέλος μάλιστα εἶ-
 ναι περισσότερο ὄντα ἀπὸ αὐτὰ πού θεωροῦνται ὄντα, μὲ τὴν περιω-
 ρισμένη ἀντίληψη περὶ τοῦ Εἶναι. Ἄλλὰ τότε μὲ ποιὰ σημασία
 [Sinn] τοῦ Εἶναι ε ἴ ν α ι ὄ ν τ α τὸ γίγνεσθαι καὶ τὸ φαίνεσθαι,
 τὸ σκέπτεσθαι καὶ τὸ ὀφείλειν; Καθόλου μὲ τ ἡ σημασία τοῦ Εἶ-
 ναι, ἔναντι τῆς ὁποίας ἀντιπαρατίθενται. Ὡστόσο, αὐτὴ ἡ σημα-
 σία τοῦ Εἶναι εἶναι ἡ τρέχουσα, ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα.

Ὡ σ τ ε ἡ μ έ χ ρ ι τ ὴ ρ α ἰ σ χ ῦ ο υ ς α ἔ ν ν ο ι α
 [B e g r i f f] τοῦ Εἶναι δ έ ν ε ἴ ν α ι ἄ ρ κ ε τ ἡ
 γ ι ἄ ν ἄ κ α τ ο ν ο μ ἄ σ η π ᾶ ν ὅ, τι «έ σ τ ί».

Γι' αὐτὸ πρέπει νὰ βιώσωμε τὸ Εἶναι ἐκ νέου, ἀπὸ τὴ ρίζα
 του καὶ σ' ὄλο τὸ εὔρος τῆς δυνατῆς οὐσίας του, ἂν θέλωμε τὴν
 ἱστορικὴ μας ὑπαρξὴ νὰ τὴ θέσωμε ἐν ἔργῳ ὡς ἱστορικὴ. Διότι
 οἱ δυνάμεις πού στέκονται ἀντίθετες στὸ Εἶναι, αὐτὲς οἱ ἴδιες οἱ
 διακρίσεις, μέσα στὴν πολύπτυχη περιπλοκὴ τους καθορίζουν, κυ-
 ριαρχοῦν καὶ διαπεροῦν, ἀπὸ πολὺ καιρὸ, τὴν ὑπαρξὴ μας καὶ τὴν
 κρατοῦν μέσα στὴ σύγχυση τοῦ «Εἶναι». Ἔτσι, μὲ τὴν ριζικὴ ἔρευ-
 να τῶν τεσσάρων διακρίσεων, ἀντιλαμβανόμεστε πῶς τὸ Εἶναι πού
 περικυκλῶνεται ἀπὸ αὐτὲς, πρέπει τὸ ἴδιον νὰ μετασχηματισθῆ σὲ
 περικλειόμενα κύκλο καὶ σὲ θεμέλιο ὄλων τῶν ὄντων. Ἡ ἀρχέγονη
 διάσχιση, τῆς ὁποίας ἡ ἐσωτερικότητα καὶ ἡ πρωταρχικὴ διά-
 σταση φέρουν τὴν ἱστορία, εἶναι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ Εἶναι
 καὶ στὸ ὄν.

Ἄλλὰ πῶς μπορεῖ νὰ συμβῆ τούτη; Ἄπὸ πού μπορεῖ ἡ φιλο-
 σοφία νὰ ἀρχίσῃ νὰ τὴ σκέφτεται; Ὡστόσο, δὲν πρέπει ἐδῶ νὰ
 μιλάμε γιὰ ἔναρξιν, ἀλλὰ γιὰ ἔ π α ν α πραγματοποιήσῃ διότι

ἔχει πραγματοποιηθῆ κάτω ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἔναρξης, ὑπὸ τὴν ὁποία τελοῦμε. Κατὰ τὴ συζήτηση τῶν τεσσάρων διακρίσεων δὲν εἶναι χωρὶς λόγο πού παραμείναμε ἐπὶ πολὺ ἐπάνω στὴ διάκριση τοῦ εἶναι καὶ σκέπτεσθαι. Αὐτὴ ἡ διάκριση ἀκόμη καὶ σήμερα εἶναι τὸ θεμέλιο πού φέρει τὸν καθορισμὸ τοῦ εἶναι. Τὸ σκέπτεσθαι, τὸ ὁποῖο ὀδηγεῖται ἀπὸ τὸν λόγο* ὡς ἀπόφανση, παρέχει καὶ τηρεῖ τὸ ὀπτικὸ πεδίο, ἐπὶ τοῦ ὁποίου βλέπεται τὸ εἶναι.

Ἄν εἶναι λοιπὸν αὐτὸ τοῦτο τὸ εἶναι νὰ διανοιγῆ καὶ νὰ θεμελιωθῆ κατὰ τὴν πρωταρχικὴ τ ο υ διάκριση ἀπὸ τὸ ἔν, τότε χρειάζεται τὴ διάνοιξη ἑνὸς πρωταρχικοῦ ὀπτικοῦ πεδίου. Ἡ πρωταρχικὴ ἐκπήγαση τῆς διάκρισης σὲ εἶναι καὶ σκέπτεσθαι, ὁ χωρισμὸς σὲ νοεῖν καὶ εἶναι, μᾶς δείχνει πῶς δὲν πρόκειται γιὰ τίποτε λιγώτερο ἀπὸ αὐτὸν τοῦτον τὸν καθορισμὸ τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, πού ἐκπηδᾷ ἀπὸ τὴ διανοιγόμενη οὐσία τοῦ εἶναι (φύσις*).

Μὲ τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς οὐσίας τοῦ εἶναι συνδέεται ἐσωτερικὰ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Ὁ ἀναγκαῖος καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, πού ξεκινάει ἀπὸ ἐδῶ, δὲν εἶναι ὡστόσο θέμα μιᾶς αὐθαίρετης ἀνθρωπολογίας, ἡ ὁποία κατὰ βάσιν θεωρεῖ τὸν ἄνθρωπο ὅπως ἡ ζωολογία τὰ ζῶα. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου καθορίζεται τώρα, ὡς πρὸς τὴν κατεύθυνσή του καὶ ὡς πρὸς τὴν εὐρύτητά του, μ ὂ ν ἀπὸ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶ ν α ι. Ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ νοηθῆ καὶ νὰ θεμελιωθῆ, ἐντὸς τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ εἶναι καὶ σύμφωνα πρὸς τὴν κρυμμένη ἔνδειξη τῆς ἔναρξης, ὡς ὁ τ ὅ π ο ς τὸν ὁποῖο χρειάζεται τὸ εἶναι γιὰ τὴ διάνοιξή του. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ αὐτοδιανοιγόμενο ἐκεῖ [Da, παρὰ — Da - sein, πάρ-εἰμι]. Σ' αὐτὸ [τὸ ἐκεῖ, τὸ «παρὰ» τοῦ πάρ-εἰμι] εἰσέρχεται τὸ ἔν καὶ τίθεται σὲ ἔργο. Γι' αὐτὸ λέμε: Τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου εἶναι, μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία τῆς λέξης, τὸ «παρ-εἶναι». Τὸ ὀπτικὸ πεδίο γιὰ τὴ διάνοιξη τοῦ εἶναι πρέπει πρωταρχικῶς νὰ θεμελιωθῆ ἐπάνω στὴν οὐσία τοῦ παρ-εἶναι, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὸν τόπο τῆς διάνοιξης τοῦ εἶναι.

Τὸ σύνολο τῆς Δυτικῆς ἀντίληψης περὶ τοῦ εἶναι, τὸ σύνολο τῆς παράδοσης καὶ κατ' ἀκολουθίαν ἡ σχέση πρὸς τὸ εἶναι, πού

ἀκόμη κυριαρχεῖ, συγκεφαλαιώνεται στὸν ὄρο **Εἶναι** καὶ σκέπτεσθαί.

Ἄλλὰ τὸ «**Εἶναι** καὶ Χρόνος» εἶναι μιὰ ὀνομασία, ἢ ὁποῖα μὲ κανένα τρόπο δὲν πρέπει νὰ συσχετισθῇ μὲ τὶς διακρίσεις ποὺ μελετήσαμε. Προσανατολίζει πρὸς μιὰν ἐντελῶς διαφορετικὴ περιοχὴ ἔρευνας.

Ἐν προκειμένῳ ἡ «λέξη» χρόνος δὲν ὑποκαθιστᾷ ἀπλῶς τὴ «λέξη» σκέπτεσθαί· ἀλλὰ ἡ οὐσία τοῦ χρόνου καθορίζεται μέσα στὴν περιοχὴ τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ **Εἶναι**, κατὰ τρόπον ριζικὸ καὶ μοναδικό, σύμφωνα μὲ διαφορετικὰς προοπτικὰς.

Ἄλλὰ γιατί ἀκριβῶς ὁ χρόνος; Ἐπειδὴ κατὰ τὴν ἐναρξὴ τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας ἡ προοπτικὴ ἢ ὁ δῆγοῦσα τὴ διάνοιξη τοῦ **Εἶναι** ἦταν ὁ χρόνος, κατὰ τὸ εἶναι τὸ πῶς ὁμοῦς, ὅπου ἡ προοπτικὴ ὡς τοιαύτη παρέμεινε, καὶ ἔπρεπε νὰ παραμείνη, κρυμμένη. Ὅταν τέλος ἐγίνε θεμελιώδης ἔννοια τοῦ **Εἶναι** ἢ οὐσία* — καὶ αὕτη σημαίνει: σταθερὴ παρουσία — τί ἄλλο εἶναι αὐτὸ τὸ κρυμμένο στὸ βάθος τῆς οὐσίας τῆς σταθερότητας καὶ τῆς οὐσίας τῆς παρουσίας παρὰ ὁ χρόνος; Ἄλλὰ αὐτὸς ὁ «Χρόνος», ὡς πρὸς τὴν οὐσία του, δὲν ἔχει ἀκόμη ἐκπτυχθῆ καὶ (στὸ ἔδαφος καὶ στὸ ὀπτικὸ πεδίο τῆς «φυσικῆς») δὲν ἐπιδέχεται ἐκπτυξή. Διότι, εὐθύς ὡς ἄρχισε — στὸ τέλος τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, μὲ τὸν Ἀριστοτέλη — νὰ στρέφεται ἢ σκέψη πρὸς τὴν οὐσία τοῦ χρόνου, ὁ ἴδιος ὁ χρόνος ὤφειλε νὰ ἐκληφθῇ ὡς κάποια παρουσία, ὡς *οὐσία τις*. Τοῦτο ἐκφράζεται μὲ τὸ ὅτι ὁ χρόνος νοεῖται ξεκινώντας ἀπὸ τὸ «τώρα», ἀπὸ τὸ ἐκάστοτε καὶ πάντα παρόν. Παρελθὸν εἶναι τὸ «ὄχι πλέον τώρα», μέλλον εἶναι τὸ «ὄχι ἀκόμη τώρα». Τὸ **Εἶναι** μὲ τὴ σημασία τοῦ δεδομένου (τῆς παρουσίας) ἐγίνε τὸ προοπτικὸ πεδίο γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ χρόνου. Ἄλλὰ ὁ χρόνος δὲν ἐγίνε ἢ εἰδικῶς διανοιγείσα προοπτικὴ γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ **Εἶναι**.

Σύμφωνα μ' αὐτοὺς τοὺς συλλογισμοὺς, τὸ «**Εἶναι** καὶ Χρόνος» δὲν σημαίνει ἓνα βιβλίον, ἀλλὰ ἓνα ἔργο γιὰ πραγματοποίησιν. Τὸ πραγματικὸ ἔργο εἶναι αὐτὸ ποὺ δὲν γνωρίζομε καὶ τὸ ὅποιο, στὸ βαθμὸ ποὺ γνήσια τὸ γνωρίζομε, δηλαδὴ ὡς ἔργο, τὸ γνωρίζομε μόνον ἐρωτῶντες.

Τὸ νὰ γνωρίζης νὰ ἐρωτᾷς σημαίνει: νὰ γνωρίζης νὰ περι-

μένης, ἀκόμη καὶ διὰ βίου. Ὅστόσο, ἡ ἐποχὴ πού θεωρεῖ πραγματικό μόνον ὅ,τι τρέχει γρήγορα καὶ μπορεῖ νὰ πιασθῆ καὶ μὲ τὰ δύο χέρια, ἐκλαμβάνει τὸ ἐρωτῶν ὡς «ξένο πρὸς τὴν πραγματικότητα», σὰν κάτι πού δὲν ἀποφέρει μετρήσιμο ὄφελος. Ἄλλὰ τὸ οὐσιῶδες δὲν εἶναι ὁ ἀριθμὸς, παρὰ ὁ ὀρθὸς χρόνος, δηλ. ἡ ὀρθὴ στιγμή καὶ ἡ ὀρθὴ ἐμμονή.

Διότι ὁ βαθύνοος Θεὸς
ἀπεχθάνεται
τὸ παράκαιρο φανέρωμα.

Χ α ἰ λ ν τ ε ρ λ ι ν, Ἐπὶ τὸν κύκλο τῶν «Τιτάνων»
(*Ἄπαντα IV, 218)

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Ἐπιστολή τοῦ Χάιντεγκερ πρὸς τὸν William J. Richardson

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΟΥ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΡΙΤΣΑΡΝΤΣΟΝ

Αιδεσιμώτατε Ρίτσαρντσον,

Με κάποιο δισταγμό θα προσπαθήσω να απαντήσω στα δύο θεμελιώδη έρωτήματα που μου έθεσατε στην έπιστολή σας τής 1ης Μαρτίου 1962. Το πρώτο έρώτημα αφορά το αρχικό κίνητρο που καθώρισε τον δρόμο τής σκέψης μου. Το άλλο έρώτημα ζητάει πληροφορίες σχετικά με την πολυσυζητημένη Στροφή.

Διστάζω να δώσω απαντήσεις, έπειδή τούτες αναγκαίως παραμένουν ένδεικτικές. Μακρά εμπειρία μου έμαθε, πώς δέν πρέπει να εκλαμβάνη κανείς τις ένδείξεις ως κατευθύνσεις για τον δρόμο του στοχασμού, προκειμένου να σκεφθί με ανεξαρτησία αυτό που δείχνεται. Θα εκλάβουν την ένδειξη ώσαν εκφρασμένη γνώμη μου, και ως τοιαύτη θα αρχίσουν να την αναπτύσσουν. Ή προσπάθεια, αυτό που σκέφτεται κανείς, να τó φέρη κοντά στους τρόπους τών νοητικών παραστάσεων που κυριαρχούν, οδηγεί

Σ.τ.μ.: 'Ο Ρίτσαρντσον έδημοσίευσε αυτό τó γράμμα (στό πρωτότυπο και σέ μετάφραση) ύπο μορφή προλόγου στό βιβλίό του «Χαΐντεγκερ. Μέσω τής φαινομενολογίας πρós τή σκέψη» (Χάγη 1963, 6' έκδ. 1973). Μερικοί από τούς όρους που περιέχονται εδώ διευκρινίζονται στό μελέτημά μας που ακολουθεί. 'Ο Ρίτσαρντσον ονομάζει «Χαΐντεγκερ Ι» τόν Χ. πρó τής Στροφής και «Χαΐντεγκερ ΙΙ» τόν μετά τή Στροφή. Αυτή συνέβη, κατά τόν Ρ. (στό βιβλίό του σελ. 229 κ. έπ.) στό 1930, όταν ó Χ. έδημοσίευσε τή μελέτη του «Γιά τήν ούσία τής αλήθειας».

Παραθέτομε σέ μετάφραση τούτη την έπιστολή, έπειδή οί διευκρινήσεις που παρέχει ó ίδιος ó Χαΐντεγκερ έχουν μεγάλη σημασία για όποιον θέλει να έμβαθύνη στην κατανόηση τής σκέψης του φιλοσόφου.

Γιά τή σημειογραφία (άγγύλες, άστερίσκοι) ισχύουν όσα είπαμε στην αρχή αυτού του βιβλίου.

γεί στο να τὸ προσαρμόση πρὸς αὐτὰς τὶς παραστάσεις, καὶ συνεπῶς ἀναγκαιῶς νὰ τὸ παραμορφώση.

Αὐτὴ ἢ εἰσαγωγικὴ παρατήρησις δὲν εἶναι ἡ θρηνωδία ἐνὸς ἀνθρώπου πρὸς τὸν παρὰνοῦν, παρὰ εἶναι ἡ ἀναγνώρισις μιᾶς σχεδὸν ἀνυπέρβατης δυσχέρειας τῆς κατανόησής τοῦ ἄλλου.

Τὸ πρῶτο ἐρώτημα τῆς ἐπιστολῆς σας ἔχει ὡς ἐξῆς:

«Πῶς μπορούμε νὰ νοήσωμε θεόντως τὴν πρώτη ἐμπειρία πρὸς εἶχατε γιὰ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ "ὄντος, στὸν Μπρεντάνο»;

«Στὸν Μπρεντάνο». — Ἔχετε στὸ νοῦ σας τὸ πρῶτο φιλοσοφικὸ κείμενο πρὸς τὸ δούλευα συνεχῶς ἀπὸ τὸ 1907, τὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Φράντς Μπρεντάνο «Γιὰ τὶς πολλὰς σημασίες τοῦ ὄντος κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη» (1862). Ὁ Μπρεντάνο ἔβαλε στὸ ἐξώφυλλο τοῦ γραφτοῦ τοῦ τὴ φράση τοῦ Ἀριστοτέλη: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*. Μεταφράζω: «Γὰρ ὄν [τὰ ὄντα] (σὲ σχέσιν πρὸς τὸ "ὄν [εἶναι]) φανερώνεται μὲ πολλοὺς τρόπους». Σὲ τούτῃ τῇ φράσει εἶναι κρυμμένο τὸ ἐ ρ ὠ τ η μ α πρὸς καθορίζει τὸν δρόμο τῆς σκέψης μου: Ποιὸς εἶναι ὁ ἐνοποιητικὸς καὶ ἀπλὸς καθορισμὸς τοῦ εἶναι πρὸς κυριαρχεῖ ἐπάνω ἀπὸ τὴν πολλαπλότητα τῶν σημασιῶν τοῦ ὄντος; [Sein = εἶναι, "ὄν. Das Seiende = ὄν, τὰ ὄντα]. Τοῦτο τὸ ἐρώτημα ἐγείρει τὰ ἀκόλουθα: Τότε τί σημαίνει "ὄν; Κατὰ πόσο (γιατί καὶ πῶς) ἐκπτύσσεται τὸ εἶναι ["ὄν] τῶν ὄντων στοὺς τέσσαρις τρόπους πρὸς ὁ Ἀριστοτέλης τοὺς θεβαιώνει συνεχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἀφήνει ἀκαθόριστη τὴν κοινὴ πηγὴ τοὺς; εἶναι ἀρκετὸ νὰ διατρέξῃ κανεὶς τὰ ὄνματα πρὸς τοὺς ἔδωσε ἢ γλῶσσα τῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης γιὰ νὰ ἐκπλαγῇ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι τοῦτοι [οἱ τρόποι] κατ' ἀρχὴν φαίνονται ἀσυμβίβαστοι μεταξὺ τοὺς. Τὸ "ὄν ὡς ποιότητα, τὸ "ὄν ὡς δυνατότητα καὶ ὡς πραγματικότητα, τὸ "ὄν ὡς ἀλήθεια, τὸ "ὄν ὡς σχῆμα τῶν κατηγοριῶν. Ποιὸ εἶναι τὸ νόημα τοῦ "ὄντος πρὸς ἐκφράζεται σ' αὐτοὺς τοὺς τέσσαρις τίτλους; Πῶς μπορεῖ κανεὶς νὰ τοὺς φέρῃ σὲ μιὰ κατανοητὴ συμφωνία μεταξὺ τοὺς;

Τούτῃ τῇ συμφωνίᾳ μπορούμε νὰ τὴν ἀντιληφθοῦμε μόνον ἂν προηγουμένως ἐρωτήσωμε καὶ διευκρινήσωμε τὸ ἐξῆς: Ἀπὸ πρὸς τὸ "ὄν ὡς τοιοῦτο (καὶ ὄχι τὰ ὄντα ὡς ὄντα) παίρνει τὸν καθορισμὸς τοῦ;

Στό μεταξύ πέρασε μιὰ δεκαετία, καὶ χρειάστηκαν πολλές συμπορεύσεις καὶ παραπορεύσεις διὰ μέσου τῆς ἱστορίας τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας, μέχρις ἔτου φθάσω σέ μιὰ πρώτη διευκρίνηση τοῦ παραπάνω ἐρωτήματος. Πρὸς τοῦτο τρεῖς συνειδητοποιήσεις ἦταν ἀποφασιστικές, μολονότι ἔχι ἀκόμη ἐπαρκεῖς, γιὰ νὰ ἀποτολμήσω τὴν ἀνάλυση τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ "ὄντος ὡς ἐρωτήματος περὶ τοῦ νοήματος τοῦ "ὄντος.

Οἱ συζητήσεις μὲ τὸν Χουσσερλ μοῦ ἔδωσαν τὴν ἄμεση ἐμπειρία τῆς φαινομενολογικῆς μεθόδου, ποὺ προετοίμασε τὴν ἔννοια τῆς φαινομενολογίας, ὅπως τὴν ἐκθέτω στὴν εἰσαγωγή τοῦ «Εἶναι καὶ Χρόνος» (§ 7). Ἐν προκειμένῳ ἡ ἀναγωγή στὶς θεμελιώδεις λέξεις τῆς ἐλληνικῆς σκέψης, ποὺ ἀντιστοίχως ἐρμήνευσα: λόγος* (νὰ καθιστᾷς φανερό) καὶ φαίνεσθαι* (νὰ αὐτοδείχνηται), ἔπαιξε καθοριστικὸ ρόλο.

Νέα μελέτη τῶν πραγματειῶν τοῦ Ἀριστοτέλη (ιδίως τοῦ ἔνατου βιβλίου τῶν «Μετὰ τὰ φυσικά» καὶ τοῦ ἔκτου βιβλίου τῶν «Ἠθικῶν Νικομαχείων») εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴ συνειδητοποίηση τοῦ ἀληθεύειν* ὡς ἐκκαλύπτειν καὶ τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς ἀλήθειας ὡς ἐκκάλυψης, στὴν ὁποία ἀνήκουν ὅλα τὰ αὐτοδεικνύμενα ὄντα. Ὡστόσο, αὐτὸς ποὺ ἀρκεῖται στὴν ἀποψη, πὼς ὁ Χάϊντεγκερ ἔννοεῖ τὴν ἀλήθεια ὡς ἐκκάλυψη, σκέφτεται πολὺ ἐπιφανειακὰ ἢ μᾶλλον καθόλου. Ὡσὰν μὲ τὴν ἀ-λήθεια*, αὐτὸ ποὺ πράγματι ἀξίζει τὴ σκέψη, νὰ μὴν ἐρχόταν σέ μιὰ πρώτη προσεγγιστικὴ μορφή. Ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα δὲν θὰ βελτιωνόταν, ἂν ἀντὶ «ἐκκάλυψης» [μὴ-κάλυψης] μεταφράζαμε «ἀ-λησμονιά» [μὴ-λήθη]. Διότι τὴ «λήθη» [λησμονιά] πρέπει ἐλληνικὰ νὰ τὴ νοήσωμε ὡς ἀπόσυρση πρὸς τὴν κάλυψη. Ἀντιστοίχως, τὸ ἀντίθετο φαινόμενο τῆς λήθης, ἡ ἀνάμνηση, πρέπει νὰ ἐρμηνευθῇ ἐλληνικὰ: ὡς ἀπόκτηση, ὡς ἐπίτευξη τῆς ἐκκάλυψης. Ἡ πλατωνικὴ ἀνάμνησις* τῶν ἰδεῶν σημαίνει: τὸ νὰ-ξανά-δῆς, σημαίνει τὴν ἀποκάλυψη, δηλαδὴ τῶν ὄντων στὴν εἰδὴ τους.

Μὲ τὴ συνειδητοποίηση τῆς ἀλήθειας* ὡς ἐκκάλυψης, ἀναγνωρίσθηκε τὸ θεμελιώδες χαρακτηριστικὸ τῆς οὐσίας*, τοῦ Εἶναι τῶν ὄντων: ἡ Παρουσία (Anwesenheit). Ἀλλὰ ἡ λεκτικὴ μετάφραση, δηλαδὴ αὐτὴ ποὺ τὴ σκέφτεται κανεὶς ἔξικινώντας ἀπὸ τὸ πρᾶγμα, ἐκφράζει τὸ πρᾶγμα μόνον ὅταν τὸ περιεχόμενό του,

ἐν προκειμένῳ ἢ Παρουσία ὡς τοιαύτη, φέρεται ἔναντι τῆς σκέψης. Τὸ ἀνησυχαστικὸ καὶ πάντοτε ἐγειρόμενο ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος [εἶναι] ὡς Παρουσίας (ὡς ἐνεστώτος) ἐκπτώσεται σὲ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸν χρονικὸ χαρακτήρα του. Ἔτσι ὅμως δείχνεται ἀμέσως, πῶς ἡ παραδοσιακὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ χρόνου οὐδόλως ἐπαρκεῖ νὰ θέσῃ ὀρθῶς τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ χρονικοῦ χαρακτήρα τῆς Παρουσίας, πολὺ δὲ λιγώτερο νὰ ἀπαντήσῃ σ' αὐτό. Κατὰ τὸν ἴδιο, λοιπόν, τρόπο ὁ χρόνος ἐγίνε ἀξιερώτητος, ὅπως καὶ τὸ εἶναι. Ἡ ἐκστατικὴ - ὀριζοντιακὴ χρονικότητα, ὅπως περιγράφηκε στὸ «εἶναι καὶ Χρόνος» οὐδόλως εἶναι τὸ πιὸ ἀρμόδιο κατηγορημα τοῦ χρόνου ποὺ πρέπει νὰ ἀναζητηθῇ, ἅμα εἶναι νὰ ἀπαντήσωμε στὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος.

Μ' αὐτὸν τὸν προεισαγωγικὸ φωτισμὸ τῆς ἀλήθειας* καὶ τῆς οὐσίας* ἀποσαφηνίσθηκε ἐν συνεχείᾳ τὸ νόημα καὶ τὸ εὖρος τῆς ἀρχῆς τῆς φαινομενολογίας, ποῦ εἶναι [ἢ προτροπὴ νὰ πᾶμε]: «Πρὸς τὰ ἴδια τὰ πράγματα». Καθὼς ἡ ἐξοικειώσή μου μὲ τὴ φαινομενολογία μεγάλωνε, ὅχι πλέον μὲ τὰ διαβάσματα, ἀλλὰ μὲ τὴν πρακτικὴ δουλειά, τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος, ποῦ ἐτέθη μὲ τὸ γραφτὸ τοῦ Μπρεντάνο, δὲν ἔπαψε νὰ παραμένῃ πάντοτε ἐν ὄψει. Καὶ ἔτσι ἐγέρθηκε μία ἀμφιβολία ὡς πρὸς τὸ ἂν «τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα» πρέπει νὰ καθορισθῇ ὡς ἀναφορικὴ [Intentionale, ποῦ πάντοτε ἀναφέρεται σὲ κάτι] συνείδηση ἢ ἀπλῶς ὡς ὑπερβατικὸ ἐγώ. Ἄν, πράγματι, ἡ φαινομενολογία, ποῦ ἀφήνει τὰ πράγματα νὰ αὐτοφανερωθοῦν, πρέπει νὰ ὀρισθῇ ὡς ἡ παραδειγματικὴ μέθοδος τῆς φιλοσοφίας, καὶ ἂν τὸ ὀδηγητικὸ ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας κυριαρχοῦσε ἀπὸ παλαιὰ ὑπὸ διάφορες μορφές ὡς τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων, τότε θὰ ἔπρεπε τὸ εἶναι [ὄν] νὰ παραμείνῃ τὸ πρῶτο καὶ τὸ τελευταῖο «ἴδιο πρᾶγμα» γιὰ τὴ σκέψη.

Στὸ μεταξὺ ἡ «φαινομενολογία», μὲ τὴ σημασία ποῦ τῆς δίνει ὁ Χούσσερλ, ὀργανώθηκε σὲ μιὰ καθωρισμένη φιλοσοφικὴ θέση, ὅπως [ὡς θέση] εἶχε προδιαγραφῆ ἀπὸ τὸν Καρτέσιο, τὸν Κάντ καὶ τὸν Φίχτε. Σὲ μιὰ τέτοια φιλοσοφικὴ θέση, ἡ ἱστορικότητα τῆς σκέψης παραμένει ἐντελῶς ξένη. (Πρβλ. τὴν πολὺ λίγο προσεγμένη πραγματεία τοῦ Χούσσερλ: «Ἡ φιλοσοφία ὡς αὐ-

στηρή ἐπιστήμη», πού ἐμφανίσθηκε στὰ 1910/11, στὸ περιοδικὸ «Λόγος», σ. 289 κ. ἐπ.).

Ἐνάντια σ' αὐτὴ τὴ φιλοσοφικὴ θέση ἐξεκίνησε τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος, ὅπως ἐκπτύχθηκε στὸ «Εἶναι καὶ Χρόνος», καὶ τοῦτο, ὅπως πιστεύω μέχρι σήμερα, δάσει μιᾶς πιστότερης συμμόρφωσης πρὸς τὴν ἀρχὴ τῆς φαινομενολογίας.

Αὐτὸ πού περιγράφουν ἀναδρομικῶς λίγες γραμμές, καὶ πού δλοένα ἐπιδέχεται βελτίωση, στὴν ἱστορικὴ του πραγματικότητα ἦταν μία διαδικασία περιπλεγμένη, πού καὶ σὲ μένα εἶναι ἀσαφής. Τούτη ἢ διαδικασία ἀναπόφευκτα παρέμεινε φυλακισμένη στοὺς συγκαιρινούς της τρόπους παραστατικῆς σκέψης καὶ γλωσσικῆς διατύπωσης, καὶ τὴν συνώδευσαν ἀνεπαρκεῖς ἐρμηνεῖες, τῶν δικῶν τους προθέσεων.

Τώρα, ἂν μὲ τὸν τίτλο τοῦ βιβλίου σας «Ἀπὸ τῆς φαινομενολογίας στὴ σκέψη» ἐννοεῖτε τὴ «φαινομενολογία» μὲ τὴ σημασία πού μόλις περιγράψαμε, ὡς φιλοσοφικὴ θέση τοῦ Χουσσσερλ, τότε ὁ τίτλος ἀνταποκρίνεται πρὸς τὸ πρᾶγμα. Τὸ ἐρώτημα, ὅμως, περὶ τοῦ ὄντος, ὅπως τὸ ἔθεσα ἐγώ, εἶναι κάτ: ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὴ τὴ θέση. Ὁ τίτλος δικαιολογεῖται παντελῶς ὅταν ὁ ὅρος «σκέψη» ἐξαχθῆ ἀπὸ τὴν ἀμφισημία του, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τοῦτος κατονομάζει τόσο τὴ σκέψη τῆς [κλασικῆς] μεταφυσικῆς — τὴ σκέψη τοῦ Εἶναι τῶν ὄντων — ὅσο καὶ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ Εἶναι, μὲ τὸ νόημα τῆς σκέψης τοῦ Εἶναι ὡς τοιοῦτο (τῆς ἀποκαλυπτικότητας τοῦ Εἶναι).

Ἄν ὅμως νοήσωμε τὴ «φαινομενολογία» ὡς τὴ μέθοδο πού ἀφήνει νὰ αὐτοδειχθῆ αὐτὸ πού εἶναι ἴδιο τῆς σκέψης, τότε ὁ τίτλος πρέπει νὰ εἶναι ὁ ἐξῆς: «Ἐνας δρόμος μ ε σ φ τῆς φαινομενολογίας πρὸς τὴ σκέψη τοῦ ὄντος». Τότε, τούτη ἢ γενικὴ λέγει πῶς τὸ ὄν ὡς τοιοῦτο (τὸ Ἔδον) αὐτοδείχεται, ταυτοχρόνως ὡς αὐτὸ πού πρέπει κανεῖς νὰ τὸ σκεφθῆ καὶ ὡς αὐτὸ πού ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ μιὰ σκέψη πού νὰ τοῦ ἀνταποκρίνεται.

Μ' αὐτὴ τὴν ἔνδειξη ἐγγίζω ἤδη τὸ δεύτερο ἀπὸ τὰ ἐρωτήματά σας, τὸ ὁποῖο ἔχει ὡς ἐξῆς: «Δεδομένου ὅ τ ι συνέβη στὴ σκέψη σας μία «Στροφή» — πῶς συνέβη τούτη ἢ «Στροφή» — ἢ, ἅμα τεθῆ τὸ ἐρώτημα διαφορετικὰ, πῶς πρέπει νὰ σκεφθοῦμε αὐτὸ τοῦτο τὸ συμβάν;».

Θά μπορέσω νά ἀπαντήσω στοῦ ἐρώτημά σας, ἂν προηγουμένως διεκρινισθῇ τί σημαίνει «Στροφή» ἢ ἀκριβέστερα, ἂν κανεῖς θέλῃ νά σκεφθῇ συστοίχως ἐπάνω σέ πράγματα πού ἔχουν εἰπωθῇ, ἀντί νά συνεχίξῃ νά περιπλανιέται σέ ἀνεδαφικούς ἰσχυρισμούς. Γιά τῆ Στροφή μίλησα γιά πρώτη φορά δημοσίως στήν ἐπιστολή μου «Γιά τὸν ἀνθρωπισμὸ» (1947, σ. 71 κ. ἐπ. Ἀνάτυπο σ. 17). Καὶ ἔτσι ἔβγαλαν τὸ συμπέρασμα, πὼς ἀπὸ τὸ 1947 ἡ σκέψη τοῦ Χάϊντεγκερ ὑπέστη «ἀναστροφή», ἢ μᾶλλον ἀκόμη ἀπὸ τὸ 1945 ὑπέστη μία «μεταστροφή». Δὲν ἀφήνουν περιθώρια νά ἀντιληφθῇ κανεῖς, πὼς ἡ διάσκεψη ἑνὸς τόσο ἀποφασιστικῆς σημασίας περιεχομένου ἀπαιτεῖ πολλὰ χρόνια γιά νά ἀποσαφηνισθῇ. Τὸ παρακάτω κείμενο ἴσως δεῖξῃ πὼς τὸ περιεχόμενο τῆς σκέψῃ πού ἀνάγεται στή «Στροφή» ἀπασχολεῖ τῆ σκέψῃ μου καμμιὰ δεκαριά χρόνια πρὶν ἀπὸ τὸ 1947. Ἡ σκέψῃ τῆς Στροφῆς εἶναι μία καμπὴ στή σκέψῃ μου. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ καμπὴ δὲν προέκυψε ὡς συνέπεια ἀλλαγῆς στή θέση μου, οὔτε ἐγκατάλειψῃς τῆς ἐρωτηματοθεσίας τοῦ «Εἶναι καὶ Χρόνος». Ἡ σκέψῃ τῆς Στροφῆς προκίπτει ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι παραμένω σ' αὐτὸ πού διανοεῖται τὸ «Εἶναι καὶ Χρόνος», δηλαδὴ ὅτι ἐρωτῶ πρὸς τὴν κατεύθυνση πού ἤδη δειχτήκε στοῦ «Εἶναι καὶ Χρόνος» (σ. 39) ὑπὸ τὸν τίτλο «Χρόνος καὶ Εἶναι».

Ἡ Στροφή κατ' ἀρχὴν δὲν εἶναι μία διαδικασία τῆς ἐρωτηματικῆς σκέψῃς· ἀνήκει σ' αὐτὸ τοῦτο τὸ περιεχόμενο πού κατονομάζεται μὲ τοὺς τίτλους «Εἶναι καὶ Χρόνος», «Χρόνος καὶ Εἶναι». Γι' αὐτὸ τὸ λόγο, τὸ χωρίο τῆς «Ἐπιστολῆς γιά τὸν ἀνθρωπισμὸ» ἔχει ὡς ἐξῆς: «Ἐδῶ ἀντιστρέφεται τὸ ὄλον». «Τὸ ὄλον»: τοῦτο σημαίνει, τὸ περιεχόμενο [τὸ ζήτημα] τοῦ «Εἶναι καὶ Χρόνος», καὶ τοῦ «Χρόνος καὶ Εἶναι». Ἡ Στροφή παίζει μὲ τὸ ἴδιο τὸ περιεχόμενο [ζήτημα]. Οὔτε τὴν ἐφευρα ἐγὼ οὔτε ἤρθε ἀπλῶς καὶ μόνον στή σκέψῃ μου. Μέχρι σήμερα δὲν γνωρίζω καμμιὰ προσπάθεια σκέψῃς ἐπάνω σ' αὐτὸ τὸ περιεχόμενο [ζήτημα] ἢ κριτικῆς του ἀνάλυσης. Ἀντί γιά ἀνεδαφικὲς καὶ ἀτελεῦττες φλυαρίες περὶ τῆς «Στροφῆς», θά ἦταν προτιμότερο καὶ πιὸ καρποφόρο νά ἀρχίσουν νά σκέφτῳνται ἐπάνω στοῦ περιεχόμενο [τὸ ζήτημα, τὸ θέμα] τῆς Στροφῆς. Ὅποιος ἀρνεῖται νά τὸ κάνη αὐτό, ὀδηγεῖται ἀναγκαιῶς στοῦ νά καταδείξῃ πὼς τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ

Ἦντος πού ἀναπτύχθηκε στό «Εἶναι καί Χρόνος» εἶναι ἀδικοιολόγητο, παραπανήσιο καί ἀδύνατο. Κάθε κριτική τοῦ «Εἶναι καί Χρόνος», πού ξεκινάει κατ' αὐτό τόν τρόπο πρέπει νά ἀποσαφηνίξη τίς ἀφετηρίες τῆς.

Ἄρχει νά παρατηρήση κανεῖς τὸ ἀπλό γεγονός πῶς στό «Εἶναι καί Χρόνος» τὸ πρόβλημα τίθεται ἔξω ἀπὸ τὴ σφαῖρα τοῦ ὑποκειμενισμοῦ — πῶς δλόκληρη ἢ ἀνθρωπολογικὴ προβληματικὴ τηρεῖται σὲ ἀπόσταση, πῶς ἐκεῖνο πού εἶναι καθοριστικὸ δὲν εἶναι παρὰ μόνον ἡ ἐμπειρία τοῦ Πάρ-εἰμι, ἔχοντας σταθερὸ τὸ βλέμμα στό ἐρώτημα περὶ τοῦ Ἦντος — γιὰ νά γίνῃ ἐντελῶς σαφές πῶς τὸ «Εἶναι» πού ἐρευνᾷ τὸ «Εἶναι καί Χρόνος» δὲν μπορεῖ νά παραμείνῃ ἐπὶ πολὺ ὡς κάτι πού τὸ θέτει τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο. Εἶναι μᾶλλον τὸ «Εἶναι [Ἦν]», πού ἐπιβάλλεται ὡς Παρουσία συνεπέια τοῦ χρονικοῦ χαρακτήρα του, καί πού προσεγγίζει τὸ Πάρ-εἰμι. Κατὰ συνέπεια, ἀκόμη καί στὰ ἀρχικὰ θήματα τοῦ ἐρωτήματος περὶ τοῦ Ἦντος στό «Εἶναι καί Χρόνος», ἡ σκέψη καλεῖται νά ὑποστῇ μία μεταβολή, τῆς ὁποίας ἡ κίνηση ἀνταποκρίνεται πρὸς τὴ Στροφή. Κι' ὡστόσο ἡ ἐρωτηματοθεσία τοῦ «Εἶναι καί Χρόνος» καθόλου δὲν ἐγκαταλείφθηκε. Σύμφωνα πρὸς αὐτὰ εἶναι ἡ ἐξῆς προλογικὴ σημείωση στὴν ἔβδομη ἀμετάβλητη ἔκδοση τοῦ «Εἶναι καί Χρόνος» (1957) : «Ὁ δρόμος, ὡστόσο, ἀκόμη καί σήμερα παραμένει ἀναγκαῖος, ἂν τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ Ἦντος εἶναι νά παρακινήσῃ τὴν ὕπαρξή μας». Ἀντίθετα, λοιπόν, στὴ σκέψη τῆς Στροφῆς δλοκληρώθηκε κατὰ τρόπο ἀποφασιστικὸ ἢ ἐρωτηματοθεσία τοῦ «Εἶναι καί Χρόνος». Καί μπορεῖ νά δλοκληρώσῃ μόνον ὅποιος βλέπει τὸ ὅλον. Αὐτὴ ἡ δλοκλήρωση παρέχει ὁμοίως γιὰ πρώτη φορὰ τὸν ἐπαρκῆ καθορισμὸ τοῦ Πάρ-εἰμι, ὁηλαδὴ τὴ θεώρηση τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῆς ἀλήθειας τοῦ Ἦντος ὡς τοιοῦτου. (Πρὸλ. «Εἶναι καί Χρόνος», § 66). Σύμφωνα πρὸς αὐτὰ εἶναι ἕνα κείμενο ἀπὸ τὸ πρῶτο σχέδιο τῶν παραδόσεων κατὰ τὸ χειμερινὸ ἐξάμηνο 1937/38, τὸ ὅποιο προσπαθεῖ νά ἀναλύσῃ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὴν ἀλήθεια, σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ Ἦντος.

«Πρέπει πάντοτε νά ἐπιμένωμε σὲ τοῦτο: Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀλήθεια πού τίθεται ἐδῶ, δὲν εἶναι τροποποίηση τῆς μέχρι τώρα ἔννοιας τῆς ἀλήθειας, οὔτε μία δλοκλήρωση [συμπλήρωση]

τῆς τρέχουσας ἀντίληψης, ἀλλὰ πρόκειται γιὰ τὸν μετασχηματισμὸ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι. Αὐτὸς ὁ μετασχηματισμὸς δὲν προωθείται βάσει νέων ψυχολογικῶν ἢ βιολογικῶν συνειδητοποιήσεων. Ἐδῶ δὲν εἶναι ὁ ἄνθρωπος ἀντικείμενο μιᾶς ὁποιασδήποτε ἀνθρωπολογίας. Ἐδῶ ὁ ἄνθρωπος τίθεται ὑπὸ ἐρώτηση, κάτω ἀπὸ τὴν πιὸ βαθεῖα καὶ τὴν πιὸ πλατειά, τὴν καθαυτὸ θεμελιακὴ προοπτικὴ: Ὁ ἄνθρωπος στὸν δεσμὸ του μὲ τὸ Ὄν — δηλαδὴ στὴν [ἀντι]στροφῇ: Τὸ Ἐὸν καὶ ἡ ἀλήθεια του στὸν δεσμὸ τους μὲ τὸν ἄνθρωπο».

Τὸ «συμβάν» τῆς Στροφῆς, γιὰ τὸ ὁποῖο ἐρωτᾶτε, «εἶναι» τὸ Ἐὸν ὡς τοιοῦτο. Δὲν μπορούμε νὰ τὸ σκεφθοῦμε παρὰ ἐκ τῆς Στροφῆς. Πρὸς τοῦτο δὲν χρειάζεται κανένα ἰδιαίτερο εἶδος συμβάντος. Περισσότερο καθορίζεται ἡ Στροφή ἀνάμεσα στὸ εἶναι καὶ τὸν Χρόνο, ἀνάμεσα στὸν Χρόνο καὶ τὸ εἶναι, ἐξ αὐτῶν, καθὼς δίδεται Τὸ εἶναι, καθὼς δίδεται Ὁ Χρόνος. Γι' αὐτὸ τὸ «δίδεται Τὸ» προσπάθησα νὰ πῶ κάτι στὴ διάλεξί μου «Χρόνος καὶ εἶναι», πού ἐσεῖς ὁ ἴδιος ἐδῶ [στὸ Φράϊμπουργκ] ἀκούσατε, στίς 30 Ἰανουαρίου 1962.

Ἄν ἀντὶ «Χρόνος» θάλωμε στὴ θέση του: ὁ Φωτισμὸς [τὸ ξέφωτο] τῆς αὐτοαποκρυπτόμενης Παρουσίας [Anwesen, Παρουσιά-ζεσθαι], τότε τὸ Ὄν [εἶναι] καθορίζεται ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τοῦ Χρόνου. Τοῦτο ὡστόσο πραγματοποιεῖται στὸ βαθμὸ πού τὸ ξέφωτο τῆς αὐτοαπόκρυψης ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ μιὰ σκέψη πού νὰ τοῦ ἀνταποκρίνεται.

Ἡ Παρουσία (εἶναι) ἀνήκει [Ἀνήκειν] στὸ ξέφωτο τοῦ αὐτοαποκρυπτόμενου (Χρόνος). Ξέφωτο καὶ αὐτοαπόκρυψη (Χρόνος) φέρουν [Φέρειν] τὴν Παρουσία (εἶναι).

Δὲν εἶναι οὔτε ἡ ἀξία τῆς ἐρωτηματοθεσίας μου οὔτε ἡ αὐθαίρετη ἀπόφαση τῆς σκέψης μου, πού αὐτὸ τὸ Ἀνήκειν καὶ Φέρειν ἀναπαύεται στὴν ἰδιο-ποίηση καὶ ὀνομάζεται Ἰδιον [Ἡ: αὐτο-ποίηση καὶ ὀνομάζεται τὸ Αὐτό, τὸ «Συμβάν» (Ereignis)]. (Πρβλ. «Ταυτότητα καὶ ἑτερότητα», σ. 30 κ. ἐπ.). Τὸ ὅτι γιὰ τοὺς Ἑλλήνες, αὐτὸ πού ἐμεῖς ἀρκετὰ ἀσκεφτα ὀνομάζομε «Wahrheit», λέγεται Ἀ-Λήθεια*, καὶ μάλιστα τόσο στὴν ποιητικὴ καὶ στὴ μὴ φιλοσοφικὴ ὅσο καὶ στὴ φιλοσοφικὴ γλῶσσα, δὲν εἶναι ἐφεύρημά τους οὔτε αὐθαρεσία τους. εἶναι ἡ ὑψίστη προῖκα τῆς γλώσσας

τους, στην οποία ή Παρουσία ως τοιαύτη φθάνει στην εκκάλυψη και στην—κάλυψη. Όποιος δέν μπορεί νά δῆ τή δωρεά ἑνός τέτοιου Δώρου πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ ὁποιος δέν μπορεί νά ἀντιληφθῆ τὸν προορισμὸ ἑνός τέτοιου Πεπρωμένου, καθόλου δέν θὰ ἀντιληφθῆ τὸν λόγο περὶ τοῦ προορισμοῦ τοῦ εἶναι, ὅπως ὁ φυσικῶς τυφλὸς δέν μπορεί νά ἀντιληφθῆ τί εἶναι τὸ φῶς καὶ τὸ χρῶμα.

Ἡ διάκριση ποὺ κάνετε ἀνάμεσα στὸν «Χαΐντεγκερ I» καὶ στὸν «Χαΐντεγκερ II» δικαιολογεῖται μόνον κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸν ὅρο, ποὺ πρέπει νά μὴ τὸν ξεχνᾶτε ποτέ: Ξεκινώντας μόνον ἀπὸ αὐτὸ ποὺ σκέφθηκα στὸ I μπόρεσα νά πάγω πρὸς αὐτὸ ποὺ σκέφθηκα στὸ II. Ἀλλὰ τὸ I εἶναι δυνατὸ μόνον ἂν περιέχεται στὸ II.

Στὸ μεταξὺ κάθε τυπικὴ διατύπωση ὁδηγεῖ στὴν παρανόηση. Σὲ ἀντιστοιχία πρὸς τὸ πολύπτυχο περιεχόμενο τοῦ εἶναι καὶ τοῦ Χρόνου, πολυνόητες παραμένουν καὶ ὅλες οἱ λέξεις ποὺ τὸ ἐκφράζουν, ὅπως Στροφή, Λησμονιά, Προορισμός. Μόνο μία πολύπτυχη σκέψη ἐπιτυχαίνει νά ἐκφράση ἀντιστοίχως τὴν οὐσία αὐτοῦ τοῦ περιεχομένου.

Βεβαίως, τούτη ἡ πολύπτυχη σκέψη δέν ἀπαιτεῖ καμμιά νέα γλῶσσα, ἀλλὰ μιὰ τροποποιημένη σχέση πρὸς τὴν οὐσία τῆς παλαιᾶς.

Εὐχὴ μου εἶναι τὸ ἔργο σας, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔσεῖς καὶ μόνο φέρετε τὴν εὐθύνη, νά βοηθήση νά τεθῆ σέ κίνηση ἡ πολύπτυχη σκέψη τοῦ Ἀπλοῦ καὶ συνεπῶς ἡ κρυμμένη πλησμονὴ τῆς Σκέψης.

Φράϊμπουργκ ἐπὶ τοῦ Μπραΐσγκαου, ἀρχὲς Ἀπριλίου, 1962

MARTIN ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΟΥ
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΜΑΡΤΙΝ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

Ὁ φιλόσοφος τοῦ νοήματος τοῦ ὄντος

Was du suchest, es ist nahe
begegnet dir schon ¹.

Hölderlin : «Heimkunft»

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ; Φιλοσοφία εἶναι αὐτὸ πού κάνουν οἱ φιλόσοφοι. Ἄς μὴ νομιστῇ πὼς ἡ ἀπάντηση ἀποφεύγει τὸ ἐρώτημα. Μᾶς πληροφορεῖ γιὰ τὰ ἐξῆς σημαντικά: 1ον. Τὸ ἐρώτημα δὲν ἐπιδέχεται ἄμεση ἀπάντηση. 2ον. Ὅση σημασία ἔχει ἡ «φιλοσοφία», ἄλλη τόση ἔχει καὶ ὁ «φιλοσοφῶν». Καὶ 3ον. Ἡ οὐσία τῆς φιλοσοφίας ἐγκείται στὴ φιλοσοφικὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν πρόκειται γιὰ τὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ γιὰ τὸ φιλοσοφεῖν.

Ἄν, λοιπόν, προκειμένου νὰ μάθουμε τί εἶναι φιλοσοφία, πᾶμε νὰ δοῦμε τί κάνουν οἱ φιλόσοφοι, τότε θὰ πρέπει νὰ στραφοῦμε πρὸς τὸ καλύτερο δείγμα φιλοσοφοῦντος ἀνθρώπου. Στὴν ἐποχὴ μας, ἕνας ἀπὸ τοὺς ἐξέχοντες πού φιλοσοφοῦν εἶναι καὶ ὁ Μάρτιν Χαΐντεγκερ.

Ἐνας σοναβὸς - 1

Ὁ Μάρτιν Χαΐντεγκερ μὲ τὸν πολυσήμαντο λόγο του σημαίνει τὴ φιλοσοφικὴ σημασία τῆς παγκόσμιας ὥρας πού διερχόμαστε — ἐνῶ ταυτοχρόνως ζῆ ριζωμένος σὰν δρυς στὴ γενέθλια γῆ του: κονεύει στὰ δάση τῆς, ντύνεται τὴ φορεσιὰ τῶν χωρικῶν τῆς, ἀνάγει σὲ φιλοσοφικούς δρους τὸ γλωσσικὸ τῆς ἰδίωμα. Δὲν ἐγκατέλειψε τὴ γῆ του οὔτε γιὰ νὰ διδάξῃ στὰ πανεπιστήμια τοῦ Μονάχου καὶ τοῦ Βερολίνου, ὅταν τὸν ἐκάλεσαν.

Γεννήθηκε στὶς 26 Σεπτεμβρίου 1889 στὸ Μεσχίρχ τῆς Βάδης ἀπὸ οἰκογένεια ἀλεμαννικῆς καταγωγῆς. Ἐτελείωσε τὸ δη-

1. Αὐτὸ πού ζητᾶς εἶναι πλησίον, σὲ συναπαντᾶ ἤδη.

μοτικὸ τῆς γενέτειράς του καὶ κατόπιν ἐπῆγε στὸ γυμνάσιο τῆς Κωνσταντίας (1903-6) καὶ τοῦ Φράϊμπουργκ ἐπὶ τοῦ Μπράϊσγκαου (1906 - 1909). Κατὰ τὰ ἔτη 1909 - 1911 ἐσπούδασε θεολογία καὶ ἀπὸ τὸ 1911 ἕως τὸ 1913 φιλοσοφία, ἱστορικὲς καὶ φυσικὲς ἐπιστῆμες στὸ πανεπιστήμιο τῆς ἴδιας πόλης, ἀπὸ οὗ ἐλαβε τὸ διδακτορικὸ του δίπλωμα μὲ τὴ διατριβὴ «Ἡ διδασκαλία περὶ τῶν κρίσεων στὸν ψυχολογισμό» (Εἰσηγητὲς ὁ Σνάϊντερ καὶ ὁ Ρίκερτ), Στὰ 1914 ἐπιστρατεύτηκε, ἀλλὰ ὕστερα ἀπὸ δύο μῆνες ἀπολύθηκε γιὰ λόγους υἰγείας. Στὰ 1915 ὠνομάστηκε ὑφηγητὴς στὸ πανεπιστήμιο τοῦ Φράϊμπουργκ μὲ τὴ μελέτη του «Οἱ κατηγορίες καὶ ἡ διδασκαλία περὶ τοῦ νοήματος στὸν Ντούνς Σκότους». Τὸ ἴδιο ἔτος ἐπιστρατεύεται ξανά. Τὸν ἔστειλαν σὲ ἓνα στρατιωτικὸ μετεωρολογικὸ σταθμὸ κοντὰ στὸ Βερντέν. Στὰ 1917 ἐνουμφέυθηκε τὴν Ἐλφρήντε Πέτρι, μὲ τὴν ὁποία ἀπέκτησε δύο ἀγόρια, τὸν Γιέργκ (1919) καὶ τὸν Χέρμαν (1920).

Μὲ ὄλες αὐτὲς τίς φροντίδες δὲν παραλείπει νὰ ἐτοιμάσῃ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ του φωλιά. Στὰ 1922 χτίζει μιὰ «καλύβα - καταφύγιο» (Hütte) στὸ Τοντνάουμπεργκ τοῦ Μέλανος Δρυμοῦ. Στὴ γαλήνη τοῦ δάσους θὰ ἀρχίσῃ νὰ δουλεύῃ μιὰ σκέψη σοβαρὴ καὶ σημαντικὴ, πού θὰ θέσῃ μπροστὰ σὲ κρίσιμα διλήμματα τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο. Στὰ 1923 γίνεται καθηγητὴς τῆς φιλοσοφίας στὸ Μάρμπουργκ. Στὰ 1928 ἀνέλαβε τὴν ἔδρα τῆς φιλοσοφίας στὸ πανεπιστήμιο τοῦ Φράϊμπουργκ, ἡ ὁποία εἶχε χηρέψει μὲ τὴν ἀποχώρησιν τοῦ διδασκάλου του Χούσερλ. Ἐξω ἀπὸ τὰ χρόνια 1923 - 1928 τοῦ Μάρμπουργκ, ὅλη του τὴ ζωὴ τὴν πέρασε στὸ Φράϊμπουργκ καὶ στὴν καλύβα του στὸ Τοντνάουμπεργκ. Τὰ λίγα του ταξίδια σὲ ἄλλες πόλεις συνήθως ἐγίνονταν γιὰ νὰ δώσῃ διαλέξεις. Τὴν Ἑλλάδα — τὴ χώρα τῶν μεγάλων προφητῶν του: τῶν προσωκρατικῶν — τὴν ἐπισκέφθηκε δυὸ φορές· τὸν Ἀπρίλιον τοῦ 1962 καὶ τὸ 1967, ὅπου στίς 4 Ἀπριλίου ἔδωσε στὴν Ἀκαδημία τὴ διάλεξή του «Ἡ καταγωγὴ τῆς τέχνης καὶ ὁ καθορισμὸς τῆς σκέψεως».

Στὴ φωτεινὴ ζωὴ τοῦ φιλοσόφου ὑπάρχει καὶ μιὰ ζώνη σκιάς. Γιὰ χρονικὸ διάστημα δέκα μηνῶν εἶχε γραφτῆ στὸ ναζιστικὸ κόμμα. Τὸ ἀναφέρομε, ὅχι ἐπειδὴ οἱ ἀγγλοσάξονες σχολιαστὲς δὲν τοῦ τὸ συγχωροῦν ποτέ, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐξάρωμε τὸ ἠθικὸ ἀνάστημα

του ἄλλου φιλοσόφου συμπατριώτου του, τοῦ Κάρλ Γιάσπερς, πού ὁ ναζισμός τοῦ ἐστέρησε τήν ἔδρα του. "Όταν στά 1945 ἀποκαταστάθηκε ἡ Δημοκρατία ὁ Γιάσπερς ξαναπῆρε τήν ἔδρα του, ἐνῶ τότε τήν ἔχανε ὁ Χάϊντεγκερ. Ἡ μακρόθυμη Δημοκρατία τοῦ τήν ἔδωσε ξανά στά 1951'.

Τίς μεγάλες του περιπλανήσεις τίς ἔκαμε ὁ Χάϊντεγκερ στόν κόσμον τῶν φιλοσοφικῶν ἰδεῶν. Σ' ὅλα τὰ κείμενά του βλέπει κανεῖς πῶς ὁ φιλόσοφος μας ἔχει τή συνείδηση ὅτι θρίσκεται στό τέλος — θά λέγαμε «μετά τὸ τέλος», ὕστερα ἀπό τόν "Ἐγελο καί τόν Νίτσε — μιᾶς μακρᾶς φιλοσοφικῆς πορείας ἀνά μέσον τῶν χιλιετιῶν, ἡ ὁποία ἐξεκίνησε ἀπό τοὺς πρώτους "Ἕλληνες διανοητές. Μεγάλο μέρος αὐτῆς τῆς σημαντικότητος τῆς παρουσίας τοῦ Χάϊντεγκερ ἔγκειται ἀκριβῶς σ' αὐτή τή συνειδητοποίηση. Στό ὅτι, δηλαδή, ἡ σκέψη του π ρ ο ὕ π ο θ έ τ ε ι ὅλα τὰ μεγάλα φιλοσοφήματα πού προηγήθηκαν ἀπό αὐτόν. Προϋποθέτει τόν Χοῦσσερλ, τόν Ντιλταϊ, τόν Κάντ, τόν "Ἐγελο, τόν Κίρχεγκωρ, τόν Νίτσε, τόν Καρτέσιο, τοὺς "Ἕλληνες φιλοσόφους. Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη πράγματι εἶναι μία ἀπό τίς κορυφαῖες φιλοσοφικές συνειδήσεις τοῦ αἰῶνα μας. Εἶναι ἡ σύγχρονη ἀπόληξη τοῦ φιλοσοφικοῦ δρόμου πού ἄρχισε ἀπό τὰ φωτερὰ καί ἡμερα μονοπάτια τῆς Ἰωνίας καί τῆς Μεγάλης Ἑλλάδας. Ὁ ὁποῖος δρόμος, ὡστόσο, καί πάλι χάνεται μέσα στά Holzwege, τὰ ἀδιόρατα μονοπάτια τοῦ Μέλανος Δρυμοῦ ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα τοῦ "Όντος τίθεται στήν ἀφετηρία του καί πάλι.

Τὸ μεγάλο βιβλίον του «Εἶναι καί Χρόνος» τὸ ἀρχίζει μέ τὰ λόγια τοῦ Πλάτωνος, ἐλληνιστί: «Δῆλον γάρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε θούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν». Καί ἐρωτάει: Μήπως ἐμεῖς ἔχωμε σήμερα μιᾶν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα,

2. Ὑπάρχει κρυφὴ σχέση ἀνάμεσα στήν ὄντολογία καί στόν πολιτικὸν ὀλοκληρωτισμόν. Διότι καί ἡ ὄντολογία εἶναι πνευματικὸς ὀλοκληρωτισμός. Πρῶτον δεῖγμα πνευματικοπολιτικοῦ ὄντολογικοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ μᾶς τὸ ἔδωσε ὁ Πλάτων μέ τήν «Πολιτεία» του. Ἐνα ἄλλο ἀνάλογο παράδειγμα μᾶς ἔδωσε ἡ ἐκκλησία τῆς Δύσης, καί τέλος ἡ κομμουνιστικὴ «ἐκκλησία». Γι' αὐτὰ μιλάμε διεξοδικώτερα στὸ δοκίμιόν μας «Ἡ τραγωδία τῆς ἱστορίας». (Ἀθήνα 1973, ἐκδόσεις «Δωδῶδη»).

τί ἐννοοῦμε δταν προφέρουμε τὴ λέξη «δν»; Καί ἡ ἀπάντησή του εἶναι: *Keineswegs*. Οὐδόλως.

Ἔολον τὸν φιλοσοφικὸ βίον του θὰ τὸν ἀναλώσῃ γιὰ νὰ δώσῃ ἀπάντησῃ σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα.

ἜΟ φιλόσοφος τοῦ νοήματος τοῦ ἜΟντος - 2

Σχετικὰ μὲ τὴν περίπτωσῃ τοῦ Χάϊντεγκερ ἔχει δημιουργηθῆ μία σοβαρὴ παρεξήγησῃ. Τὸν θεωροῦν φιλόσοφο τῆς ὑπάρξεως, ἐνῶ ὁ ἴδιος δὲν ἀποδέχεται αὐτὸν τὸν χαρακτηρισμὸ. ἜΟ Χάϊντεγκερ θεωρεῖ τὸν ἑαυτὸ τοῦ φιλόσοφο τοῦ ἜΟντος. Καί μάλιστα «τοῦ νοήματος» τοῦ ἜΟντος. Καί αὐτὸ βεβαίως εἶναι ἡ ἀλήθεια. Σὲ δῆλωσή του, πὸ δημοσιεύθηκε στὸ «Δελτίο τῆς γαλλικῆς φιλοσοφικῆς ἑταιρείας» (No 5, σ. 193) γράφει τὰ ἑξῆς: «ἜΟφείλω νὰ τὸ ξαναπῶ πὸς οἱ φιλοσοφικῆς μου τάσεις δὲν μποροῦν νὰ ταξινομηθοῦν ὡς "φιλοσοφία τῆς ὑπαρξεως". Τὸ πρόβλημα πὸ μὲ ἀπασχολεῖ δὲν εἶναι αὐτὸ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξεως, ἀλλὰ εἶναι τὸ πρόβλημα τοῦ ἜΟντος στὸ σύνολό του καί ὡς τοιοῦτο».

ἜΗ παρανόησῃ ξεκινάει ἀπὸ τὸ γεγονὸς δτι ὁ Χάϊντεγκερ στὸ κύριο βιβλίον του, πὸ τὸν καθιέρωσε ὡς παγκόσμια φιλοσοφικὴ προσωπικότητα, «Εἶναι καί Χρόνος» (1927) ἀσχολεῖται ἀποκλειστικῶς καί διεξοδικῶς μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξεως, ὅπως κάνουν καί οἱ ἄλλοι, οἱ κατ' ἐξοχὴν ὑπαρξιστές. Γι' αὐτὸ συνήθως ὁ Χάϊντεγκερ συγκρίνεται μὲ τὸν Γιάσπερς, πὸ στὸ θεμελιῶδες τρίτομο ἔργο του «Φιλοσοφία» (1932) πάλι σὲ διεξοδικὴ ἀνάλυση τῆς ὑπαρξεως προβαίνει. Αὐτὸς δμως ὁ συσχετισμὸς δὲν βρίσκει σύμφωνο τὸν Χάϊντεγκερ, ὡστε σὲ ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν Ζὰν Μπωφρέ (28.11.45) νὰ γράφῃ, σχεδὸν μὲ ἀγανάκτησῃ: «ἜΕκτιμῶ πολὺ τὸν Γιάσπερς ὡς προσωπικότητα καί ὡς συγγραφέα' ἡ ἐπιρροή του στὴν ἀκαδημαϊκὴ νεολαία εἶναι σημαντικὴ. ἜΑλλὰ αὐτὴ ἡ μέχρι τώρα συμπάρθεσῃ, πὸ ἔγινε σχεδὸν κανόνας, «Γιάσπερς καί Χάϊντεγκερ» εἶναι παρανόησῃ *par excellence*, πὸ κυριαρχεῖ στὴν φιλοσοφία μας. Τούτῃ ἡ παρανόησῃ φτάνει στὸ ὑψιστὸ σημεῖο, δταν φαντάζονται τὴ φιλοσοφία μου ὡς «μη-δενισμὸς» — τὴ φιλοσοφία μου, ἡ ὅποια δὲν ἐρωτᾶει μόνον, ὅπως δλη ἡ μέχρι τώρα φιλοσοφία, γιὰ τὸ εἶναι τῶν δντῶν, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀλήθεια τοῦ εἶναι».

Κατὰ τὸν Χάϊντεγκερ, ἀκόμη καὶ στὸ «Εἶναι καὶ Χρόνος» διαφέρει ἀπὸ τοὺς ἄλλους ὑπαρξιακοὺς φιλοσόφους, διότι ἐνῶ ἐκείνων ἡ ἀνάλυση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὑπαρξιακὴ (existenzial), ἡ δική του εἶναι ὑπαρξιακὴ (existenzial). Δηλαδή ἐκείνων ἡ ἀνάλυση ἀναφέρεται στὴν ὄντικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ἡ δική του στὴν ὄντολογικότητά του. Τὸ ὄντικὸ ἀνάγεται σ' αὐτὸ πού ἐστι ὁ ἄνθρωπος στὴν ἐγκοσμιότητά του, ἐνῶ τὸ ὄντολογικὸ ἀνάγεται στὸν δεσμό του μὲ τὸ ὄν.

Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὄντος - 3

Ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη, στὴν οὐσία θέτει μόνον ἓν ἐρώτημα: τί ἐστὶ τὸ ὄν; Ὁ Χάϊντεγκερ πραγματοποιεῖ ἐν προκειμένῳ μίαν θεμελιώδη διάκριση. Ἄλλο πρᾶγμα εἶναι τὸ ὄν (Εἶναι) καὶ ἄλλο τὰ ὄντα. Ἐν τῇ μεταξὺ τους διάστασι τὴν ὀνομάζει «ὄντολογικὴ διαφορὰ». Περαιτέρω, ἄλλο πρᾶγμα εἶναι τὸ εἶναι τῶν ὄντων καὶ ἄλλο τὸ εἶναι ὡς τοιοῦτο. Ἐν τῷ πρῶτῳ εἶναι ὄντικόν, τὸ δεύτερον εἶναι ὄντολογικόν. Καὶ ἐδῶ τίθεται σὲ κρίσιμον σημεῖον ἡ μέχρι τώρα ὄντολογία, δηλαδή ἡ κλασικὴ μεταφυσικὴ. Ἡ παραδοσιακὴ ὄντολογία ἀναζητοῦσε λαθασμένως τὸ εἶναι τῶν ὄντων καὶ ὄχι τὸ εἶναι ὡς τοιοῦτο. Γι' αὐτὸ ὁ φιλόσοφος μας ἐπιχειρεῖ νὰ «καταστρέψῃ» τὴν ὄντολογία καὶ νὰ πάῃ βαθύτερα πρὸς τὴν «θεμελιώδη ὄντολογία». (Ἄς σημειωθῇ, ὡστόσο, πῶς ἀργότερα ἐγκατέλειψε κι' αὐτὸν τὸν ὄρον, ὡς ἀνεπαρκῆ). Πρὸς τοῦτο ἐπιστρέφει πρὸς τοὺς διανοητὰς πού τὸ πρῶτον καὶ γνησίως στοχάστηκαν τὸ εἶναι. Αὐτοὶ εἶναι οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι, ἰδίως ὁ Ἄναξιμανδρος, ὁ Ἡράκλειτος, ὁ Παρμενίδης.

Ἔτσι ὁ Χάϊντεγκερ προβαίνει στὴν ἐπ-ἀνά-ληψη τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος. Καὶ ἐπανάληψη ἐν προκειμένῳ δὲν σημαίνει ἀπλὴ ἐπιστροφή στὴν ἀφετηρία, ἀλλὰ ἐπαναδιατύπωση αὐτοῦ πού δὲν εἶχε κατορθωθῆ νὰ διατυπωθῇ στὴν ἀφετηρία, καὶ πού ὡστόσο ἀποτελοῦσε τὴν πηγὴ τῆς. Ἄλλωστε ἀπὸ μίαν ἀποψη κάθε φιλοσοφικὴ πράξι τοῦ Χάϊντεγκερ εἶναι καὶ μιὰ τέτοια προσπάθεια ἐπαναδιατύπωσης τοῦ ἀδιατύπτου, ἐπαναδιάσκεψης τοῦ ἀδιάσκεπτου. Διότι στὸ βάθος κάθε φιλοσοφικῆς σκέψης μένει ἓνα ἄσχεφτο κατάλοιπον, πού εἶναι καὶ τὸ οὐσιώδες. Ὁ Χάϊντεγκερ αὐτὸ ἐπιχειρεῖ: νὰ ἐπ-ἀνα-σχεφθῇ ἐκεῖνο πού ἐν τέλει διέφυγε ἀπὸ τὴν

διάσκεψη τῆς Δυτικῆς φιλοσοφίας γενικά, ἢ ἑνὸς φιλοσόφου εἰδικώτερα.

Σημαντικὸ μέρος ἀπὸ τῆ δραστηριότητα τοῦ Χάϊντεγκερ ἀναλώθηκε στὴ μελέτη ἄλλων φιλοσόφων. Κι' ὥστόσο ἡ δραστηριότητα αὐτὴ δὲν ἀνάγεται στὴν «ἱστορία» τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ σ' αὐτὴ τούτῃ τῇ φιλοσοφίᾳ του. Διότι σὰν μεγάλος διανοητῆς ποὺ εἶναι, ἀντιλαμβάνεται πῶς οἱ πηγές τῆς σκέψης εἶναι κοινές. Ἔτσι κοινὴ εἶναι καὶ ἡ μοῖρα τῆς σκέψης, καὶ μαζύ της τὸ πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου. Ἐδῶ ἔγκειται ἡ σημασία τῆς «ἱστορικότητος» τῆς σκέψης του. Ὅταν ὁ Χάϊντεγκερ ἐρευνᾷ ἕνα φιλόσοφο δὲν ἐκθέτει ἀπλῶς τὴ φιλοσοφία τοῦ ἐρευνωμένου, ἀλλὰ σπεύδει εὐθέως νὰ διατύπωση τὸ οὐσιῶδες ἐκεῖνο ποῦ — κατὰ τὴν ἀντίληψή του — διέφυγε ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ φιλοσόφου, καὶ ποῦ μᾶς ἀφορᾷ, διότι ἀνάγεται στὸ ἱστορικὸ μας πεπρωμένο. Ἐδῶ, ἄλλωστε, ἔγκειται ὅλη ἡ πρωτοτυπία τοῦ Χάϊντεγκερ, ὅλη ἡ συμβολὴ του, ἀλλὰ καὶ ὁ κίνδυνος νὰ παρανοήσῃ καὶ νὰ παρανοηθῇ. Ὁ ἴδιος ὁμοίως μᾶς λέγει κάπου πῶς ὁποῖος διανοεῖται μεγάλως μπορεῖ καὶ νὰ σφάλῃ μεγάλως.

Προτοῦ προχωρήσωμε εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ἐξῆς διευκρίνησις: Ἡ δημοτικὴ γλῶσσα ταυτίζει τὸ τρίτο ἐνικὸ «εἶναι», δηλαδὴ τὸ «ἐστί», μὲ τὸ ἀπαρέμφατο εἶναι. Ἐξάλλου ἡ δημοτικὴ δὲν διαθέτει τὴν «αἰσθησι» τοῦ ἀπαρέμφατου. Γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους παρεξηγοῦμε γλωσσικῶς τὴ λέξη «εἶναι». Τοῦτο δὲν σημαίνει, λοιπόν, «ἐστί», ἀλλὰ σημαίνει «τὸ - νὰ - εἶναι», ὅπως τὸ τρώγειν δὲν σημαίνει ὅτι κανεὶς τρώγει ἢ τί τρώγει, ἀλλὰ «τὸ - νὰ - τρώγη» συνεπῶς ἂν ἐν προκειμένῳ ἀναζητοῦμε τὸ ὄντολογικὸ του θάρος, δὲν θὰ φάξωμε γιὰ τὸ «εἶναι» αὐτοῦ ποῦ τρώγει κανεὶς, ἀλλὰ γιὰ τὸ «εἶναι» τοῦ «τὸ - νὰ - τρώγη». (Στὰ ἀγγλικά, λόγου χάρη, τὸ Sein θὰ τὸ μεταφράζαμε ὄχι Being ἀλλὰ to be— ὅπως τόσο ἐπιτυχῶς τὸ ἐπιχείρησε ὁ Paul Tillich στὸ ἔξοχο βιβλίον του The courage to be). Ἐδῶ ἄλλωστε ἔγκειται, περαιτέρω, καὶ ἡ σύγκρισις τῆς κλασικῆς ὄντολογίας, ἡ ὁποία ἀναγκαίως ἐξέπεσε στὴν ἐπιστήμη, ἀφοῦ ἀναζήτησε τὸ τί εἶναι τῶν ὄντων καὶ ὄχι τὸ «τὸ - νὰ - εἶναι» τῶν ὄντων — καὶ τέλος «τὸ - νὰ - εἶναι» ὡς τοιοῦτο. Αὐτὴ τῇ διάκρισις δὲν πρέπει νὰ τῇ λησμονοῦμε ποτέ. Σ' αὐτοῦ τοῦ εἶδους τῇ λησμονιᾷ ἐντάσσεται καὶ ἡ κατηγορία τοῦ Χάϊν-

τεγκερ κατά τῆς κλασικῆς ὄντολογίας, ὅτι ἐλησμόνησε τὸ ὄν. Ἡ ἱστορία τῆς μέχρι τώρα ὄντολογίας, λέγει, εἶναι ἡ ἱστορία τῆς λησμονιᾶς τοῦ ὄντος. Μὲ τὴν ἐπανάθεση τοῦ ἐρωτήματος τῆς φιλοσοφίας στὴν ἀρχέγονή του ἀφετηρία, ἐπιχειρεῖ τὴν ἐπανανάμνησίν του.

Τὸ ἐρώτημα, λοιπόν, ἐπανατίθεται: τί ἐστὶ τὸ εἶναι (Τὸ - νὰ - εἶναι) ; Προτοῦ ὅμως ἀρχίσωμε τὴ διερεύνηση τοῦ ἐρωτήματος, πρέπει νὰ διευκρινισθῇ π ο ι ὅ ς εἶναι αὐτὸς ποὺ θέτει τὸ ἐρώτημα. Ἐδῶ ὁ Χάϊντεγκερ ἐπαναλαμβάνει τὸ ἐγχείρημα τοῦ Κάντ, ἀλλὰ τώρα ἀπὸ πολὺ εὐρύτερη προοπτικῆ. Ὁ Κάντ πρὶν θέσῃ τὸ καθαυτὸ ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας, ἔθεσε τὸ προπαρασκευαστικὸ ἐρώτημα, κατὰ πόσο μπορεῖ ἡ διάνοιά μας νὰ θέσῃ ἓνα τέτοιο ἐρώτημα καὶ κάτω ἀπὸ ποιῆς προϋποθέσεις τὸ θέτει. Ὁ Χάϊντεγκερ ἐπαναλαμβάνει αὐτὸ τὸ προπαρασκευαστικὸ ἐρώτημα, θέτοντας ὅμως, ὑπὸ διερεύνηση, ὅχι τίς δυνατότητες καὶ τίς προϋποθέσεις τῆς διάνοιας, ἀλλὰ τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης στὸ σύνολό της. Κατὰ πόσο καὶ πῶς μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ θέσῃ ἓνα τέτοιο ἐρώτημα; Πρὸς τοῦτο πρέπει νὰ δοῦμε π ο ι ὅ ς εἶναι ὁ ἄνθρωπος (ὅχι «τὶ» εἶναι ὁ ἄνθρωπος), ποιῆς εἶναι οἱ ὄντολογικῆς (καὶ ὅχι οἱ ὄντικῆς) δομῆς του, πῶς δηλαδὴ συνάπτεται πρὸς τὸ ὄν. Ἔτσι ὁ Χάϊντεγκερ ἐξεκίνησε στὴν ἀναζήτησή μιᾶς ἄλλης σειρᾶς a priori, ποὺ αὐτὴ τὴ φορά εἶναι τῆς ὑπάρξεως, καὶ ὅχι τῆς διάνοιας.

Τὸ Da - sein - 4

Ὁ φιλοσοφικὸς ὁρος γιὰ τὴ λέξη «ἄνθρωπος» στὸν Χάϊντεγκερ εἶναι «Dasein». Τὸν μεταφράζομε ὡς «Παρεῖναι» ἢ ὡς «Πάρεμι», γιὰ νὰ τονισθῇ καὶ ὁ χαρακτήρας τῆς ἐαυτότητας ποὺ ἔχει. Ὁ Χάϊντεγκερ ἐδιέλεξε αὐτὸν τὸν ὄρο ἐπειδὴ ἐκφράζει τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία ἐγκεῖται στὸν ὄντολογικὸ καὶ ταυτοχρόνως ἐγκόσμιο δεσμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ Da σημαίνει «ἐνθάδε», «ἐδῶ» ἢ «ἐκεῖ», τὸ Sein σημαίνει «εἶναι». Τὸ Da - sein ὑποδηλώνει ὅτι «εἶμαι - ἐδῶ - στὸν - κόσμῳ - τὸ - ἐνθάδε - τοῦ - εἶναι». Διότι Παρ - εἶναι (Da-sein) δὲν θὰ πῆ μόνον πῶς ὁ ἄνθρωπος - εἶναι - παρὰ - τῷ - κόσμῳ, ἀλλὰ ταυτοχρόνως ὑποσημαίνει ὅτι εἶναι τὸ «ἐδῶ» τοῦ «εἶναι».

Ὁ ἄνθρωπος ὡς τὸ ἐνθάδε - τοῦ - εἶναι ἔχει μὴν ἄμεση, μὴν

αὐτοφυσῆ ἀντίληψη περὶ τοῦ εἶναι. Αὐτὴ ἢ αὐτόματη «ἐννόηση τοῦ εἶναι» (Seinsverständnis) εἶναι πού ξεχωρίζει τὸ ὄν ἀνθρώπου ἀπὸ ὄλα τὰ ὄντα, καὶ τὸν καθιστᾷ προνομιακό. Γιὰ τὸν Χάϊντεγκερ μόνον ὁ ἀνθρώπος εἶναι Πάρ - εἰμι (Da-sein) ὄλα τὰ ἄλλα εἶναι ὄντα (Das Seinde). Τὸ νὰ ἐννοῇ ὁ ἀνθρώπος εὐθέως τὸ εἶναι δὲν ἀποτελεῖ ἐπιπρόσθετη ἰδιότητα, ἀλλὰ ἀκριβῶς αὐτὴ ἢ ἐννόηση εἶναι πού τὸν καθιστᾷ ἀνθρώπο. Τούτη ἢ ἐννόηση συνεπῶς ἀποτελεῖ τὴν θεμελιώδη ὄντολογικὴ του διάσταση. Αὐτὸ σημαίνει πῶς ὁ ἀνθρώπος εἶναι «φύσει» μεταφυσικός, ἢ ὄντολογικὴ του ἀπορία συνιστᾷ τὴν «οὐσία» του, καὶ μόνον ἐπειδὴ ὁ ἀνθρώπος «εἶναι» αὐτὴ ἢ ἀπορία, ξεχωρίζει συστατικῶς ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα. Ἄν ὁ ἀνθρώπος δὲν εἶχε αὐτὴ τὴν ἄμεση ἐννόηση τοῦ εἶναι, δὲ ἔθα μποροῦσε νὰ τοῦ τὴ διδάξῃ κανεὶς, δὲν θὰ ἦταν δυνατὴ καμμιά ὄντολογία, ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ ἀνθρώπος δὲν θὰ ἦταν ἀκριβῶς ὁ ἀνθρώπος, δηλαδὴ τὸ «ἐδῶ» τοῦ «εἶναι».

Ἡ παλαιὰ ὄντολογία, δηλαδὴ ἢ κλασικὴ μεταφυσικὴ, ἀνοίγει τὸν δρόμο τῆς πρὸς τὸ εἶναι ἀποκαλύπτοντας τὶς ὄντολογικὲς δομὲς τῶν ὄντων, διαπιστώνοντας δηλαδὴ τὶς «κατηγορίες». Ὁ Χάϊντεγκερ ἐγκαταλείπει οὐτὸν τὸν δρόμο, τὸν ὁποῖο θεωρεῖ ἀτελέσφορο, καὶ πάει νὰ ἀποκαλύψῃ τὶς ὄντολογικὲς δομὲς αὐτοῦ πού ἀκριβῶς ἐκπροσωπεῖ τὸ ὄν στὸν κόσμο, δηλαδὴ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς (Παρ - εἶναι). Αὐτὰ τὰ δομικὰ στοιχεῖα δὲν τὰ ἐνομάζει πλέον κατηγορίες, ἀλλὰ «ἐξιστανσιάλια» ἢ «ὑπαρξιακὰ χαρακτηριστικά». Ἐμεῖς θὰ τὰ λέγαμε ὑπαρξιακὲς ἢ ὑποστασιακὲς κατηγορίες, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς ἀντικειμενικὲς κατηγορίες τῆς παλαιᾶς ὄντολογίας.

Θεμελιώδης ὑποστασιακὴ κατηγορία εἶναι ἢ «ἐγκοσμότητα», ἢ ἔπως τὴ λέγει ὁ ἴδιος τὸ «ἐν - τῷ - κόσμῳ - ὑπάρχειν». Ὁ ἀνθρώπος δὲν νοεῖται ἄλλως παρὰ ἐν - τῷ - κόσμῳ. Πρὶν ἀπὸ τὸν κόσμο, μετὰ ἢ ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμο δὲν ὑπάρχει ἀνθρώπος. Ἐδῶ ἐπισημαίνεται τὸ ριζικῶς «πεπερασμένο» τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἢ φιλοσοφία τοῦ Χάϊντεγκερ ἀποκόπτεται ρητῶς — πρᾶγμα πού ἔχει φιλοσοφικὲς συνέπειες — ἀπὸ ὄλη τὴν παραδοσιακὴ ἀντίληψη — τὴ φανερὴ, τὴν κρυφὴ ἢ τὴν παραποιημένη — τὴ σχετικὴ μὲ τὴν «ψυχὴ», τὸ «πνεῦμα», τὴν «ἀθανασία» κλπ. Ὡστόσο, ἐπιβάλλεται νὰ τονισθῇ πῶς, μολοντί ὁ Χάϊντεγκερ ἀποκόπτεται

ἀπὸ τὶς θρησκευτικοῦ τύπου ὑπερβάσεις τῆς ἐγκοσμιότητος, οἱ δ-
ποῖες παραποιήθησαν φιλοσοφικῶς μέσα στὸν ἰδεαλισμό, ὅταν ἐ-
ρευνᾷ τὴν ἐγκοσμιότητα, καὶ συνεπῶς τὸ πεπερασμένο τοῦ ἀνθρώ-
που, χρησιμοποιεῖ τὶς βασικὰς κατηγορίας τῆς θρησκευτικῆς πα-
ράδοσης, ὅπως εἶναι ἡ ἐνοχή, ἡ ἐγκατάλειψη, ἡ αὐθεντικότητα
καὶ ἡ ἀναυθεντικότητα, ἡ σημασία τοῦ θανάτου γιὰ τὴ διαύγασιν
τῆς ὑπάρξεως, κλπ.

Ἔτσι, λοιπόν, μὲ τὸ ὑπαρξιακὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ «ἐν - τῷ -
κόσμῳ - εἶναι», ἀνθρώπινη ὑπαρξιν καὶ κόσμος εἶναι ἀξεδιάλυτα
ἐνωμένα· δὲν ὑπάρχει κόσμος χωρὶς τὸν ἄνθρωπον καὶ οὔτε νοεῖται
ἄνθρωπος χωρὶς τὸν κόσμον. Τὸ ἐρώτημα τῆς ὑπαρξεως τοῦ κόσμου
καθ'αυτοῦ ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Χάϊντεγκερ ἕνα ἄστοχον καὶ ἀτυχὲς
ἐρώτημα. Πρέπει ὁμως νὰ σημειώσωμε — καὶ τοῦτο ὅθεν ἀποτελεῖ
«σημείωσιν», ἀλλὰ θεμελιῶδες κεφάλαιον στὴ φιλοσοφίᾳ τοῦ Χάϊν-
τεγκερ — πῶς ὁ ὅρος «κόσμος» στὸν φιλόσοφόν μας δὲν ἔχει σχέση μὲ
τὸν ἀρχαιοελληνικὸν (διὰ) κοσμον οὔτε μὲ τὸν ἐπιστημονικὸν - φυσικὸν
κόσμον. Εἶναι περισσότερο συγγενὴς πρὸς τὸν «κόσμον» τοῦ Εὐαγγελ-
ίου, ὅπως ἄλλωστε καὶ τὸ Πάρ - εἰμι εἶναι περισσότερο συγγενὲς
μὲ τὴν «Ζωὴν» τοῦ Εὐαγγελίου — μολονότι ὅλα τοῦτα οὐδόλως τὰ
ὁμολογεῖ ὁ φιλόσοφός μας — μὲ ἀποκομμένη ἕως ριζικῶς τὴν ὑ-
περβατικὴν διάνοξιν ποὺ παρέχει ἡ θρησκευτικὴ λύσις. Ὁ κόσμος
τοῦ Χάϊντεγκερ εἶναι ἀπλῶς καὶ μόνον ὁ κόσμος τῆς «ἐκπτώσεως».
Οἱ διαστάσεις τοῦ «κόσμου» τοῦ Χάϊντεγκερ δὲν εἶναι αὐτὲς ποὺ
μετράει ἡ φυσικὴ, ἀλλὰ αὐτὲς ποὺ ἐκμετράει ἡ ἐρριμμένη καὶ ἀγω-
γιῶσα καὶ μεριμνῶσα ὑπαρξιν.

Ἡ χαϊντεγκεριανὴ ὑπαρξιακὴ ἀνάλυσις φανερώνει πῶς τὸ
«εἶναι» τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ μέριμνα. Τούτῃ ἐκδηλώνεται ὡς μέ-
ριμνα γιὰ τὸν κόσμον (κοσμομέριμνα) καὶ μέριμνα γιὰ τὸν ἄνθρω-
πον (ἀνθρωπομέριμνα). Μὲ τὴν πρώτην ὁ ἄνθρωπος ἐρχεται σὲ ἐπα-
φή μὲ τὰ ὄντα· μὲ τὴν δευτέραν ἐρχεται σὲ ἐπαφή μὲ τὸν ἄλλον
ἄνθρωπον. Διότι τὸ παρ - εἶναι εἶναι ταυτοχρόνως καὶ συν - εἶναι
(εἶναι - μὲ - τὸν - ἄλλον). Ὡς κοσμομέριμνα ἀντιμετωπίζει τὰ ὄντα
πρῶτα ὡς ἐργαλεῖα, ὡς ὄργανά της, ὡς κείμενα πρὸ τῶν χειρῶν
της, δηλ. ὡς πρό - χεῖρα (Zuhandenes). Ὅλα αὐτὰ τὰ ἐργαλεῖα
ἔχουν τὸ «εἶναι» τους ὄχι μέσα τους, ἀλλὰ στὴν ἀναφορὰ τους πρὸς
κάτι ἄλλο, γιὰ τὸ ὁποῖον προορίζονται. Ὑπάρχει ἕνα δλόκληρον

σύστημα αναφορῶν, ἕνα πλέγμα ἀναγωγῶν (π.χ. σκαπάνη - μέταλλευμα - σίδηρος - βελόνα - ραφή - κοστούμι - κλπ., κλπ.), πού συνθέτουν τὸν «κόσμο» τοῦ Πάρ - εἰμι. Τὰ ὄντα ἔξω ἀπὸ τὴν ἐπιρροή τῆς μέριμνας, ὥστόσο μέσα στὸν κύκλο τῆς, εἶναι ἀπλᾶ ἀντικείμενα (Vorhandenes). Ἡ θεωρητικὴ σκέψη ἀντιμετωπίζει τὰ ὄντα ὡς ἀντικείμενα καὶ ὄχι ὡς πρό - χεῖρα' γι' αὐτὸ καὶ ἡ θεωρητικὴ δραστηριότητα τοῦ Πάρ - εἰμι εἶναι δευτερεύουσα καὶ παράγωγος τῆς πρακτικῆς.

Στὸ βάθος τῆς ἡ μέριμνα δὲν εἶναι παρὰ χρονικότητα. Τὸ δείχνουν τὰ τρία συστατικά τῆς: ἡ ἐγκατάλειψη (Geworfenheit), ἡ ἔκ - σταση (Existenz) καὶ ἡ παροντικότητα (Sein bei). Θὰ ἐξηγήσωμε τὴ σημασία αὐτῶν τῶν ὄρων.

1. Ἡ ἐγκατάλειψη. Ὁ ἄνθρωπος δὲν γνωρίζει ἂν ἦρθε ἀπὸ κάπου οὔτε γνωρίζει ἂν πάη κάπου. Ἐκεῖνο πού ξέρει εἶναι ὅτι β ρ ῆ κ ε τὸν ἑαυτὸ του ριγμένο στὸν κόσμο. Δὲν διάλεξε οὔτε τὸν ἑαυτὸ του οὔτε τὸν τόπο οὔτε τὸν χρόνο πού γεννήθηκε. Κανένας δὲν τὸν ἐρώτησε, σὲ καμμιά ἐκλογή δὲν προέβη. Ἀπλῶς β ρ ἔ θ η κ ε. Κυριολεκτικὰ θρέθηκε ριγμένος καὶ ἐγκαταλειμμένος. Τοῦτο δὲν εἶναι ἀπλῆ διαπίστωση, ἀλλὰ θ ε μ ε λ ι α κ ῆ σ υ ν α ἰ σ θ η σ η ε ὕ ρ ε σ η ς στὸν κόσμο (Grundbefindlichkeit). Αὐτὴ ἡ θεμελιακὴ συναίσθηση εὐρεσης εἶναι ὄντολογικῆς καὶ ὄχι ψυχολογικῆς ὕφης, δεδομένου ὅτι ἀποτελεῖ συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ Πάρ - εἰμι. Ἀποτελεῖ δὲ τὴν πηγὴ ὄλων τῶν ἄλλων ψυχολογικῶν συναισθημάτων πού τοῦ ἀποκαλύπτουν τὴν ἐγκοσμιότητα του. Ἔτσι, ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ διαπιστώνει ὅτι «ἦδη εἶναι στὸν κόσμο», ὅτι τοῦτο εἶναι ἡ δ ῆ ἕνα ἀρραγὲς γεγονός. Αὐτὸ τὸ «ἦδη εἶναι» προσδίδει στὸ Πάρεμι τὴ χρονικὴ διάσταση τοῦ παρελθόντος. Δηλαδή τὸ «παρελθόν» ὡς μία ἀπὸ τίς τρεῖς στιγμὲς τῆς χρονικότητας (τίς «ἐκστάσεις», ὅπως λέγει ὁ Χάιντεγκερ), ἔχει τὴ ρίζα του στὸ ὑπαρξιακὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἐρριμμένου τῆς ὑπάρξεως. Συνεπῶς χωρὶς αὐτὸ τὸ ὑπαρξιακὸ a priori δὲν θὰ ἦταν νοητὴ ἡ χρονικὴ διάσταση τοῦ παρελθόντος.

2. Ἡ ἔκ - σταση. Τὸ δεύτερο συστατικὸ στοιχεῖο τῆς μέριμνας εἶναι ἡ ἔκ - σταση (Ek-sistenz). Δυστυχῶς ἡ μετατροπὴ τῆς Existenz (τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου θρησκευτικὸ τῆς ἀντίστοιχο εἶναι ἡ «ψυχὴ») σὲ Ek-sistenz ὄχι ἀποδίδεται ἑλληνικὰ

παρά μὲ τὸ ἔκ - σταση, ὅπου ὁμως χάνεται ἡ δήλωση τῆς «ὑπαρξῆς». Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἔκ - σταση, δηλαδή ὀλοένα ἐξέρχεται πρὸς τὸν κόσμον, ὀλοένα πάει μπροστά ἀπὸ τὸν ἑαυτό του. Γιὰ νὰ χρησιμοποιήσωμε μία ἐπιτυχημένη διατύπωση τοῦ Σάρτρ, ἡ ὑπαρξῆς ὡς ἔκ - σταση εἶναι αὐτὸ πού ἀκόμη δὲν εἶναι καὶ δὲν εἶναι αὐτὸ πού ἤδη εἶναι.

Δύο θεμελιώδεις ὄροι τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ «οὐσία» (essentia) καὶ ἡ «ὑπαρξῆς» (existentia). Οὐσία εἶναι τὰ ἀναλλοίωτα χαρακτηριστικὰ ἐνὸς ὄντος, ἀνεξάρτητα ἀν τοῦτο ὑπάρχει ἢ ὄχι· ὑπαρξῆς εἶναι ἀκριβῶς τὸ ὅτι εἶναι ἓνα ὑπάρχον. Κατὰ τὴν κλασικὴ μεταφυσικὴ, ἡ οὐσία προηγεῖται τῆς ὑπαρξέως. Γιὰ τὴν ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία — καὶ ἐν πολλοῖς γι' αὐτὸ ὠνομάσθηκε ὑπαρξιακὴ — ἡ ὑπαρξῆς προηγεῖται τῆς οὐσίας. Ἀπὸ αὐτὲς τὶς διαπιστώσεις συμπεραίνεται πῶς ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἕνατι δεδομένο, ἀπὸ πρὶν προσδιορισμένο, μὲ ἀμετάβλητη οὐσία ἢ «φύση». Ὁ ἄνθρωπος πρῶτα - πρῶτα εἶναι μία ὑπαρξῆς, πού συνεχῶς ἐξ - ἴσταται, πού προηγεῖται κάθε οὐσιαστικοῦ του προσδιορισμοῦ. Κατ' αὐτὴ τὴν προ - ἡγήση τοῦ ἑαυτοῦ της, κατ' αὐτὴ τὴν ἔκ - στασὴ της, ἡ ὑπαρξῆς εἶναι προ - βολή (Entwurf) καὶ ἐννόηση (Verstehen). Τοῦτα τὰ δύο χαρακτηριστικὰ ἀποτελοῦν τὴ ρίζα κάθε κατανόησης καὶ κάθε γνώσης. Ἡ ἔκ - σταση προβαλλόμενη πρὸς τὸ χρονικῶς ἐρχόμενο (Zu-kommen), ἀποτελεῖ τὴν ὄντολογικὴ πηγὴ τοῦ μέλλοντος (Zukunft).

3. Ἡ παροντικότητα. Ἡ ὑπαρξῆς βρίσκεται ἀνάμεσα σὲ ὄντα διαφορετικὰ ἀπὸ αὐτὴν, εἶναι παρά-, εἶναι μαζὺ μὲ τὰ ὄντα, τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, καθόσον εἶναι ἐνθαδική. Καὶ ὀλοένα στρέφεται πρὸς αὐτά. Ἡ ὑπαρξῆς εἶναι π ἄ ν τ ο τ ε μαζὺ μὲ τοὺς ἄλλους· πρῶτα γνωρίζει τοὺς ἄλλους (τὸ σὺ) καὶ ὕστερα τὸν ἑαυτό της (τὸ ἐγώ). Ἐπειδὴ δὲ αὐτὴ ἡ «ἀναφορικότητα» τῆς εἶναι δομικὸ χαρακτηριστικόν, ἡ ὑπαρξῆς τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἄλλων δὲν τῆς τίθεται δευτερογενῶς ὡς πρόβλημα, διότι τοῦτα δὲν τῆς εἶναι ἀπλῶς καὶ μόνον ὑποκειμενικὲς τῆς παραστάσεις. Ἔτσι παραμερίζεται ὁ σκόπελος τοῦ σολιπαισμοῦ, πρὸς τὸν ὁποῖο ὀδηγεῖ ἀναποτρέπτως ὁ ἰδεαλισμός. Αὐτὴ ἡ παροντικότητα, τὸ εἶναι - παρά (Sein - bei) στοιχειοθετεῖ τὴν πηγὴ τοῦ χρονικῶς παρόντος. Συνοψίζοντες, λοιπόν, βλέπομε πῶς τὸ «εἶναι» τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ μέριμνα, ἡ ὁ-

ποία συντίθεται από τὰ τρία δομικά της στοιχεῖα, πού ταυτοχρόνως εἶναι καὶ πηγὲς τῆς χρονικότητος. Ἔτσι ὁμοῦ καταλήγομε — ἔστω καὶ λίγο διασπόμενα — στὸ συμπέρασμα πὼς τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ χρονικότητα.

Ἡ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁμοῦ ἀρθρωμένη χρονικότητα εἶναι καὶ ὄντολογικὴ φωτερότητα, μιὰ διάνοιξη (Erschlossenheit). Τὰ ὄντολογικὰ στοιχεῖα τοῦ Πάρ - εἰμι εἶναι ταυτοχρόνως ἡ ὄντολογικὴ ἐννόηση καὶ σημασιοδότηση τοῦ ὑπάρχοντος ὡς τοιούτου. Ἔτσι, ἡ μέριμνα, πού ἀποτελεῖ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἐννόηση τοῦ εἶναι, πού πραγματοποιοῦται «φύσει», καὶ ἡ χρονικότητα, πού εἶναι οἱ ἐκστάσεις τῆς ὑπάρξεως (αὐτοῦ πού ἐξ - ἴσταται), εἶναι αὐτό - σήμερ καὶ ταυτό - ριζες.

Ἡ παραπάνω ἀνάλυση τοῦ Πάρειμι εἶναι ἀδιαφόρητη ἢ διαφορικὴ ὀπτικὴ διαφορίζει τοὺς τρόπους ὑπάρξεως τοῦ Πάρειμι σὲ αὐθεντικούς καὶ ἀναυθεντικούς. Ἡ ἀναυθεντικὴ ὑπαρξὴ εἶναι αὐτολησημονημένη καὶ θυθισμένη στὸν μέσο ὁρο τῆς καθημερινότητας. Λέγει ὁ,τι «λέγεται», σκέφτεται ὁ,τι «σκέφτονται», πράττει ὁ,τι «συνηθίζεται». Ἔχει ὡς πρότυπο, πού τὸ ἀκολουθεῖ τυφλὰ καὶ ἀνερῶτητα, ἓνα μέσο τύπο ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος κατακυριαρχεῖ καὶ κατατυραννεῖ. Εἶναι ὁ «τίς» (Das[Man, τὸ γαλλικὸ on) ὁ κάποιος, ὁ «κανέννας». Ἡ ἀναυθεντικὴ ὑπαρξὴ σκεδάζεται στὴν ἐξωτερικότητα καὶ ἀφήνει ἀνεργές τὶς ἐσωτερικὲς τῆς δυνατότητες γιὰ αὐθεντικὴ ζωὴ. Στὴν κατάσταση τοῦ «τίς» περιπίπτει τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων καὶ γιὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ζωῆς τους. Διότι τοῦτο δὲν ἀπαιτεῖ κόπο, ἀγῶνα, ἀγωνία, πνευματικὴ προσπάθεια. Ὅλα αὐτὰ τὰ ἀπαιτεῖ, καὶ μάλιστα ἐπιτακτικῶς, ἡ αὐθεντικὴ ζωὴ, ἡ ὁποία ὀλοένα πρέπει νὰ κατακτιέται. Διότι οἱ ἀντίδρομες δυνάμεις τοῦ «τίς» εἶναι πανίσχυρες, ἐπειδὴ εἶναι τερπνές, ἀσφαλεῖς καὶ ἀμοχθές.

Ἄλλὰ ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ ὅσο καὶ νὰ θυθιστῇ στὴ λησημονία δὲν χάνει ὀριστικῶς τὰ χαρακτηριστικὰ πού συνιστοῦν τὴν αὐθεντικότητά της. Θὰ ἔρθῃ — ἀν ἔρθῃ — καὶ ἡ στιγμὴ τῆς ἀγωνίας. Ἡ ἀγωνία θὰ ἀποκαλύψῃ στὴν ὑπαρξὴ τὸ μηδὲν ὡς θεμέλιό της· ὁπότε ὅλα τὰ ὄντα θὰ ὑποχωρήσουν καὶ θὰ τεθοῦν ὑπὸ ἐκκρεμότητα. Διότι κάτω ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀγωνίας θὰ φανῇ πὼς τὰ ὄντα θὰ μπορούσαν καὶ νὰ μὴ ν ὑπάρχουν. Διότι καὶ ἡ

ὑπαρξῆ θά μποροῦσε νά μὴν ὑπάρχη. Κι' ἂν ὑπάρχη, δὲν θά ὑπάρχη γιὰ πάντα· τὸ τέλος της εἶναι ὀλοένα ἐπικείμενο. Ἡ ὑπαρξῆ θά ἀντιληφθῆ ὅτι τὸ ὑπάρχειν εἶναι «ὑπάρχειν - πρὸς - θάνατον». Ὁ θάνατος κυκλώνει ὄλα τὰ ἐνεργήματα τῆς μεριμνώσας ὑπαρξῆς, καὶ ἀπὸ ἀ - τελῆ τὴν καθιστᾷ τέλεια, δηλαδὴ τῆς ὀροθετεῖ τις δυνατότητές της καὶ τὴν ἀναδεικνύει ὡς ὀλόττητα. "Ὅταν ἡ ὑπαρξῆ ἐκδέχεται αὐτὴ τὴν «ὑπὸ τὸ βλέμμα τοῦ θανάτου» διαμορφωμένη ὀλόττητα, ἔχει ἀποφασίσει γιὰ τὴν αὐθεντικὴ ζωὴ. Αὐθεντικῶς ὑπάρχειν σημαίνει παραδοχὴ τοῦ «ὑπάρχειν πρὸς θάνατον» (Entschlossenheit).

Ἡ στροφὴ - 5

Ἡ ὑπαρξιακὴ ἀναλυτικὴ τοῦ «Εἶναι καὶ Χρόνος» ἀποσκοποῦσε στὴν προσέγγιση τοῦ "ὄντος μέσα" τοῦ φωτισμοῦ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς. Ἡ ἀνάλυση εἶναι θαυμάσια καὶ ἐχάρισε στὸν Χάϊντεγκερ τὴν παγκόσμια φήμη· ἀλλὰ ὁ σκοπὸς δὲν ἐπληρώθη. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε καὶ τὸ δεῦτερο μέρος τοῦ ἔργου ποτὲ δὲν ἐκδόθηκε. Ἀντίθετα, στὸ μεταξὺ συνέβη μία στροφὴ. Ὁ ἴδιος τῆς δίνει πολὺ σημασία καὶ ἀναφέρεται σ' αὐτὴν ὀνομάζοντάς την die Kehre. Ἡ στροφὴ συνίσταται στὴν ἀλλαγὴ τῆς κατεύθυνσης. Τώρα, δηλαδὴ, ἀκολουθεῖ τὸν ἀντίστροφο δρόμο, πάει ἀπὸ τὸ Εἶναι πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Τὸ σημαντικὸ εἶναι πὼς ταυτοχρόνως ἄλλαξε ριζικῶς καὶ τὴ γλῶσσα του. Ἡ γλῶσσα τοῦ «Εἶναι καὶ Χρόνος», παρὰ τὴν ἀφθονία τῶν νεολογισμῶν, ἦταν ἡ τυπικὴ σχολαστικὴ - μεταφυσικὴ γλῶσσα τῆς παράδοσης. Μὲ τὴ στροφὴ ἡ γλῶσσα του ἀποδεσμεύθηκε ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ ὀνοιολογικὸ - ἀποδεικτικὸ κλοιὸ καὶ ἔγινε ποιητικὴ - ἀποφαντικὴ, μυστικὴ, πολὺ φωτερὴ — συχνὰ ὀμως καὶ πολὺ σκοτεινὴ. Στὴ νέα του πορεία προσέλαβε καὶ ἕναν ἀξιοσέβαστο ὀδηγὸ — ὀπως εἶχε κάμει καὶ ὁ Δάντης μὲ τὸν Βιργίλιο —, εἶναι ὁ ποιητὴς Χάϊντεγκερ. Ἡ μεταφυσικὴ γλῶσσα ὀδηγεῖ πρὸς τὸ "ὄν ὡς ἕνα σημεῖο" ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα πρέπει νὰ μεταμορφωθῆ γιὰ νὰ μπορέση νὰ ἀκολουθήση τὰ μυστικὰ ἔχνη τῶν ἀποκαλύψεων τῆς ποιήσεως. Καὶ ὁ Χάϊντεγκερ ἀντιλήφθηκε τὴν ὀντολογικὴ σημασιοδότηση αὐτῶν τῶν ἔχνη, καὶ ἔσπευσε κατόπιν τους.

Ἐνα ἄλλο χαρακτηριστικὸ τῆς «στροφῆς» εἶναι ἡ ἐγκατάλει-

ψη τῶν συστηματικῶν ἐργασίῳν. Μετὰ τὸ μέγα συστηματικὸ ἔργο «Εἶναι καὶ Χρόνος» (1927) καὶ τὸ «Ὁ Κἀντ καὶ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφυσικῆς» (1929), καθὼς πλησίαζε σὲ περιοχὴ γειτονικιά τοῦ ὄντος, σειόμενη καὶ ἐλλάμπουσα, τὰ ἔργα τοῦ ἐβγαίναν κατατεμαχισμένα, ἴδια θραύσματα ἀποσπώμενα ἀπὸ ἡφαιστειακὲς πλαγιές, ἀναδίδοντα ὁσμὴ θειαφιοῦ. Τέτοιο εἶναι κατεξοχὴν τὸ ἀντίζυγο τοῦ «Εἶναι καὶ Χρόνος», τὸ «Χρόνος καὶ Εἶναι» (1962).

Μὲ τὴν ἐκδήλωση τῆς στροφῆς κατέστη πῶς φανερὴ ἡ καταγωγή τῶν κατηγοριῶν τῆς σκέψης τοῦ Χάϊντεγκερ, πού εἶναι θρησκευτικοῦ τύπου. Βέβαια, ὅπως τὸ εἶπαμε, τοῦτο εἶναι ἤδη εὐκρινὲς στὸ «Εἶναι καὶ Χρόνος». Ἐνῶ ὁμως πρὸ τῆς στροφῆς οἱ κατηγορίες του εἶναι αὐστηρὰ ἐννοιολογημένες, μετὰ τὴ στροφή ἀπορρίπτουν τὴν τυπικὴ, φιλοσοφικὴ τους αὐστηρότητα, γιὰ νὰ ἀποκτήσουν μιὰν ἄλλην, οὐσιαστικώτερη. Ἔτσι ὁ Χάϊντεγκερ ἀλλάζει καὶ τὴ στάση του, πού εἶναι τοῦ φιλοσοφοῦντος διανοητοῦ, καὶ μετατρέπεται σὲ ὁδοιπόρο τῆς ἀλήθειας τοῦ ὄντος, σὲ μιὰ πάσχουσα ὑπαρξὴ πού ἀκροᾶται καὶ ἀγωνίζεται νὰ ἀρθρώσῃ τὴν αὐθεντικὴ ἀπάντησιν σὲ μιὰ κλήσιν. Πρὸς τοῦτο μετέρχεται τρόπους ποιητικὸς καὶ μυστικὸς, χωρὶς ὥστόσο νὰ πάψῃ νὰ εἶναι ὁ διανοητής. Ὅστε στὴν οὐσία πρόκειται γιὰ στροφή πρὸς τὸ «ἀδιάσκεπτο» ὄλων τῶν μορφῶν τοῦ πνεύματος (φιλοσοφίας, ποίησης, θρησκείας), πού ἀποτελεῖ τὸ κοινὸ τους ὑπόστρωμα.

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἡ στροφή τοῦ Χάϊντεγκερ ἔχει ἱστορικὴ σημασία. Εἶναι ἐπιστροφή στὶς ἀπὸ αἰῶνες λησμονημένες πηγές. Εἶναι ἡ νέα αὐθεντικότης πού τὴν ἀξιώνει ὁ αἰώνας μας, μὲ τὶς ριζικὲς του ἀνατροπές. Διότι σὲ τέτοιες ἀνατροπές, ἐκεῖνο πού παραμένει ἀνέπαφο εἶναι ἡ Πηγὴ. Τὴν ὁποία πρέπει νὰ ἀναζητήσωμε. Εἶναι ἡ μόνη πράξις γνησιότητος, ἀλλὰ καὶ ἡ μόνη ὑπόσχεσις σωτηρίας.

Τὸ Εἶναι - 6

Ὅπως συμβαίνει μὲ τὴ σκέψιν κάθε δημιουργικοῦ συγγραφέα, καὶ ἡ σκέψιν τοῦ Χάϊντεγκερ ἔχει τὴν ἱστορίαν της. Παρουσιάζει ἀδιόρατες — ἐνίοτε ὁμως πολὺ ὁρατές — μετατοπίσεις, σὰν αὐτὲς τῶν βουνῶν σὲ σχέση μὲ τὸ ἐπίπεδο τῆς θάλασσας. Τέτοιες ἀργὲς μετατοπίσεις ἔχει ὑποστῆ καὶ ἡ ἀντίληψίς του γιὰ τὸ

Είναι. Στο «Είναι και Χρόνος» ο όρος Sein (Είναι, "Ον) χρησιμοποιείται με κάθε άνεση κατόπιν ωστόσο τῷ φαντάζει πολύ «φιλοσοφικός» και προτιμάει τὸ πρὶ ἀρχέγονο Seyn (Ἔδν), ὕστερα χρησιμοποιεῖ τὸ Sein ἀλλὰ μὲ ἓνα X ἀπὸ πάνω του πρὸ τὸ διαγράφει καὶ τὸ ὅποιο μαρτυρεῖ τὴν ἀμυχανία τῆς γλώσσας νὰ ὀνομασίῃ αὐτὸ πρὸ «καλεῖται» Είναι. Στο τέλος ἐγκαταλείπει ἐντελῶς τὸν ὅρο αὐτὸ γιὰ τὴ λέξη Ereignis («Τὸ αὐτό»). Ἦδη τούτῃ ἢ γλίσχρο παράθεση τῆς ἱστορίας τῆς ἀλλαγῆς τῶν ὄρων δείχνει τὴν ἀγωνιώδη ἀναζήτησιν τοῦ "Οντος» στὶς ἀπορροῦγες ἀκρῶρειες τῆς ἐγκοσμύτητος, στὶς παρυφᾶς τῆς ἀδύσου.

Κατὰ τὸν Χάϊντεγκερ δὲν ὑπάρχει ἀπὸ τὴ μὰ μεριὰ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ "Ον τοῦτα τὰ δύο δὲν νοοῦνται χωριστά. Ἡ κλασικὴ μεταφυσικὴ σκέψη ἔχει πραγματοποιήσει αὐτὸν τὸν χωρισμὸ, καὶ μὲ τὴν κατάλυση τῆς μεταφυσικῆς πρέπει νὰ καταλυθῇ κι' αὐτός. Τὸ "Ον δὲν εἶναι οὔτε ἔννοια οὔτε ἀντικείμενο· δὲν μπορεῖ νὰ τὸ νοήσῃ κανεὶς, ἐπειδὴ εἶναι ἢ ἴδια ἢ πηγὴ του. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι τὸ «ἔλλογο ζῶν» τῆς μεταφυσικῆς. Τὸ "Ον ἀνήκει στὸν ἄνθρωπο καὶ ὁ ἄνθρωπος στὸ "Ον. Τὸ "Ον κα λ ε ῖ τὸν ἄνθρωπο καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀ π ο κ ρ ῖ ν ε τ α ῖ στὸ "Ον. Τὸ "Ον εἶναι αὐτὴ ἢ κλήση· καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτὴ ἢ ἀπόκριση.

Εἴπαμε, ὅμως, πὼς ὁ Χάϊντεγκερ θεωρεῖ τὸν ὅρο Είναι ("Ον) ἀνεπαρκῆ καὶ ἐν τέλει ἐπιλέγει τὴ λέξη Ereignis («Συμβαῖνον», «Τὸ αὐτό»). Τὸ Συμβαῖνον δὲν «εἶναι», ἀλλὰ «συμβαίνει» (ereignet). Καὶ μάλιστα τὸ συσχετίζει μὲ τὸ «αὐτό» πρὸ ἀπαντᾶται στὶς φράσεις τοῦ Παρμενίδου «ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα», «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι». Τοῦτο τὸ «αὐτό» ὁ Χάϊντεγκερ τὸ θεωρεῖ τρίτο ὄρο καὶ πηγὴ τόσο τοῦ ἀνθρώπου (νοεῖν) ὅσο καὶ τοῦ Είναι. Τὸ «αὐτό» ὡς Ereignis ὑποχωρεῖ σὲ ἀνείκαστο δάθος καὶ προσλαμβάνει τὶς ιδιότητες πρὸ τοῦ ἀποδίδουν ὄχι οἱ φιλόσοφοι, ἀλλὰ οἱ μυστικοὶ ἢ οἱ μυστικοὶ φιλόσοφοι. Σ' αὐτοὺς ἀνήκει καὶ ὁ Πλάτων, ὁ ὅποιος ἐμίλησε γιὰ τὸ Ἀγαθὸν πρὸ κείτῃ «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας». Ἔτσι ἐπέκεινα τοῦ Είναι θέλει τὸ Συμβαῖνον ὁ Χάϊντεγκερ. Τὸ Συμβαῖνον, εἴπαμε, δὲν «εἶναι» ἀλλὰ συμβαίνει, τὸ Αὐτὸ δὲν «εἶναι», ἀλλὰ «αὐτοῦται»· γι' αὐτὸ εἶναι πολὺ μακριά, ἀλλὰ καὶ πολὺ κοντά, ἀφοῦ δὲν ὑπό-

κειται στην Έκταση. Ἐν προκειμένῳ τοῦτος ὁ τρίτος ὅρος, τὸ «Αὐ-
τὸ» μᾶς θυμίζει τὴν θειότητα (Gotttheit) τοῦ Μάϊστερ Ἐκχαρτ,
ἡ ὁποία κεῖται ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μᾶς θυμίζει καὶ τὸ ἀβυσ-
σαλέο Ungrund τοῦ Μπαϊμε, αὐτὸ τὸ ἀρχέγονο μηδέν, πού τὸ ὀνο-
μάζει καὶ «ὀφθαλμὸς τῆς αἰωνιότητος». Ὡστόσο καὶ ὁ Χάϊντεγκερ
σχετίζει τὸ Ereignis μὲ ἓνα τέτοιο βλέμμα· ἐτυμολογεῖ τὸ Ereignis
ἀπὸ τὸ Er-äugen (Auge = ὀφθαλμός).

Ἡ ἀλήθεια - 7

Ὁ Χάϊντεγκερ λέγει πὼς εἶναι ὁ πρῶτος στὴν ἱστορία τῆς φι-
λοσοφίας πού ἔθεσε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ νόημα τοῦ ὄντος, ἐνῶ
ἡ μέχρι τώρα ὀντολογία ἐρωτοῦσε γιὰ τὸ τί εἶναι τὸ ὄν.
Αὐτὸ τὸ νόημα τὸ ταυτίζει μὲ τὴν ἀλήθεια. Ὁ λαμπρὸς σχολια-
στῆς τοῦ ἔργου τοῦ φιλοσόφου μας Henri Birault συνοψίζει τὴ
γνώμη του γιὰ τὸν γενικὸ χαρακτηρισμὸ τῆς σκέψης τοῦ Χάϊν-
τεγκερ ὡς ἐξῆς: «Σήμερα δὲν ὑπάρχει πλέον καμμιά ἀμφιβολία:
ἡ φιλοσοφία τοῦ Χάϊντεγκερ, στὸ βαθμὸ πού ἡ λέξη «φιλοσοφία»
ταιριάζει ἀκόμη σὲ μιὰ τέτοια «σκέψη», εἶναι πρῶτα ἀπ' ὅλα δια-
λογισμὸς ἐπάνω στὴν οὐσία τῆς ἀλήθειας, διαλο-
γισμὸς πού, καθὼς βαθαίνει, μετασχηματίζεται σὲ διαλογισμὸ ὀ-
λοένα καὶ πιὸ ἀποκλειστικὸ ἐπάνω στὴν ἀλήθεια τῆς οὐσίας,
ἢ τοῦ εἶναι».

Ἡ κλασικὴ μεταφυσικὴ καθὼς κινεῖται στὸ μεταξὺ τῆς δια-
φορᾶς ὑποκειμένου - ἀντικειμένου, ἐξέλαβε τὴν ἀλήθεια ὡς συμ-
φωνία ἀδιάνοιας καὶ πράγματος (adaequatio rei ad intellectum).
Δηλαδή, κατὰ τὴν ἀντίληψη αὐτῆ, εἰσχομαι στὴν ἀλήθεια ὅταν ἡ
ιδέα πού ἔχω γιὰ τὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενο συμ-
φωνοῦν. Ὁ Χάϊντεγκερ ἀπορρίπτει αὐτὴ τὴν ἀντίληψη τῆς ἀλή-
θειας γιὰ μιὰ βαθύτερη σύλληψή της, ὅπου ἡ ἀλήθεια πού προ-
κύπτει ἀπὸ παρόμοια «συμφωνία» νὰ ἀποτελεῖ ἀπλῶς παράγωγὸ
της. Ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας τοῦ Χάϊντεγκερ εἶναι σύμφωνη μὲ
τὴν ἐν γένει φιλοσοφικὴ του ἀντίληψη, ἡ ὁποία εἶναι φιλοσοφικο-
ποιητικὴ ἢ ἀκόμη καὶ φιλοσοφικομυστικὴ καὶ ὄχι φιλοσοφικοεπι-
στημονικὴ. Δηλαδή ἀκολουθεῖ κατεύθυνση ἀντίθετη πρὸς αὐτὴν πού
ὀδηγεῖ τὴ φιλοσοφία πρὸς τὴν ἐπιστήμη, ἡ ὁποία ἐκλαμβάνει τὴν
ἀλήθεια ὡς συμφωνία καὶ ὡς παράσταση.

Γιὰ τὸν Χάϊντεγκερ ἡ ἀλήθεια εἶναι γεγονός ἀπο - καλύψεως καὶ ὄχι συμφωνίας. Διαπιστώνει πῶς ἤδη ἡ ἰδιοφυῖα τῆς κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικῆς γλώσσας, τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς, ἐσκέφθηκε τὸν ὄρο ἀ - λ ἠ θ ε ι α, ὅπου τονίζεται ὅτι ἀλήθεια εἶναι ἡ ἐξοδος ἀπὸ τῆς λήθης, ἡ στέρηση τῆς λήθης. Γι' αὐτὸ καὶ στὴ γλώσσα του, ὅταν μιλάει γιὰ τὴν ἀλήθεια μ' αὐτὴ τὴ σημασία, τὴν ὀνομάζει Unverborgenheit, δηλαδή ἐκ - κάλυψη ἢ ἐκ - κρυψη. καὶ ὄχι Wahrheit, πού εἶναι ὁ τρέχων ὄρος.

Τὸ πρῶτο κέρδος πού ἀποκοτῶμε ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῆς ἀλήθειας ὡς ἐκκάλυψης εἶναι ἡ κατάργηση τῆς ἀλήθειας ὡς ἀναπαράστασης, ἡ ὁποία κατακυριάρχησε στὴ Δύση καὶ ὠδήγησε ἐν τέλει στὸν σύγχρονο μηδενισμό. Ὄταν ὁ Σοπενχάουερ ἔδωσε τὸν τίτλο στὸ φιλοσοφικό του ἔργο «Ὁ κόσμος ὡς βούληση καὶ ὡς παράσταση», ἐχαρακτήρισε καιρίως, καὶ μὲ τὰ πιὸ λιτὰ μέσα, τὴν οὐσία τῆς Δυτικῆς μεταφυσικῆς σκέψης. Ἡ ἀλήθεια - παράσταση ἔρριξε τὸ ὄν στὴν κατάσταση τοῦ ἀντι - κειμένου· τὸ ὑποκείμενο πού εἶχε τὴν ὀρθὴ παράσταση τοῦ ὄντος, ἐθεώρησε τὸ τελευταῖο ὑποχεῖρό του καὶ ἔσπευσε νὰ τοῦ «στήσει παγίδες» μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ, ἀναπαραστατικὴ ἀλήθεια του καὶ νὰ τὸ ἐκμηδενίσῃ. Χωρὶς νὰ ἀντιληφθῇ πῶς ἔτσι μηδενίζει τὰ θεμέλιά του. Ἡ ἐπιστημονικὴ - παραστατικὴ ἀλήθεια μετέτρεψε τὸ ὄν σὲ φύση καὶ μὲ ὄργανο τὶς παραστάσεις ἐπετέθη στὴν τελευταία χωρίς καμμιὰ ἐπιφύλαξη. Ἔτσι ἡ φύση περιέπεσε στὴν κατάσταση τοῦ ἔσχατου δούλου. Καὶ φθάσαμε στὴν ἐποχὴ τῆς τεχνολογίας καὶ τῆς ἐρήμωσης.

Ἐπισκοπώντας τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Χάϊντεγκερ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τὸ εἶναι, τὴν ἀλήθεια καὶ τὸν μεταξὺ τους ἄρρηκτο δεσμό, βλέπομε πῶς τοῦτα τὰ θεμελιακὰ στοιχεῖα τῆς ὑπάρξεως τὰ δυναμοποιεῖ ἐσωτερικά, τὰ ἐλευθερώνει ἀπὸ τὰ πῆγματα τῆς ἀντικειμενοποίησης καὶ τοὺς ξαναδίνει τὸ μυστικὸ καὶ ἀρχέγονο βάθος τους, τὰ ξαναπροικίζει μὲ τὴ γοητεία τῆς ἄλλης ἀλήθειας τους καὶ τὸ δέος τοῦ ἀρχαίου μυστικοῦ τους. Ὁ κόσμος τοῦ Χάϊντεγκερ εἶναι ὁ ζωντανὸς κόσμος τῶν γνησίων φιλοσόφων, τῶν μεγάλων ποιητῶν, τῶν μυστικῶν καὶ τῶν προφητῶν.

Ὁ Χάϊντεγκερ ἐξεκίνησε μὲ τὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο, τὴν ὁποία ἐταύτισε μὲ τὴν θεμελιακὴ ὄντολογία. Καθὼς ὁμως μὲ τὸν καιρὸ ὠρίμασε περισσότερο ἢ σκέψη του, τόσο πού οὐσιαστικὰ νὰ ἐκφύγη καὶ ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ — τουλάχιστο — ἠῶρο τῆς φιλοσοφίας, ἄφησε πίσω του καὶ τὸν ὄρο «φαινομενολογία», μαζὺ μὲ ἀρκετοὺς ἄλλους, ἄλλοτε κυρίαρχους στὸ «Εἶναι καὶ Χρόνος». Ὅσο πλησιάζει πρὸς τὰ ὄντολογικὰ ἐπίκεντρα τόσο περισσότερο περιπίπτει στὴν ὄντολογικὴ ἔνδεια, ὅπου ἐνὸς μόνον ἐστὶ χρεία καὶ ξεμένει μόνον ἓνα θέμα, τὸ «θέμα τῆς Σκέψης», ὅπως τὸ λέγει. Οὔτε ὀρισμοὶ μεθόδων, οὔτε καθορισμοὶ σκοπῶν ἢ διοδεύσεων. Ἡ «Σκέψη» καταντᾷ σχεδὸν ὁ μόνος ὄρος τῆς διανοητικῆς δραστηριότητάς του. Ἡ «Σκέψη» γιὰ τὸν φιλόσοφόν μας εἶναι κάτι ἀνάλογο μὲ τὴν προσευχὴ τοῦ πιστοῦ, τὸν διαλογισμὸ τοῦ μυστικοῦ ἢ τὴν ποίηση τοῦ ποιητῆ.

Τὸ ἐρώτημα Was heisst Denken? δηλαδὴ «τί σημαίνει σκέπτεσθαι;», ὁ φιλόσοφός μας τὸ νοηματοδοτεῖ διαφορετικὰ. Γι' αὐτὸν σημαίνει: «Τί μᾶς καλεῖ νὰ σκεφθοῦμε;». Ἡ σκέψη εἶναι ἀπόκριση στὴν κλήση τοῦ ὄντος. «Ἡ φιλοσοφία δὲν προέκυψε ἀπὸ τὸν μῦθο — λέγει στὰ Holzwege, σ. 325. Γεννιέται μόνον ἀπὸ τὸ σκέπτεσθαι ἐν σκέψει. Ἀλλὰ τὸ σκέπτεσθαι εἶναι νὰ σκέφτεσαι τὸ ὄν. Τὸ σκέπτεσθαι δὲν γεννιέται, ἀλλὰ εἶναι (ἐστὶ) στὸ βαθμὸ πού τὸ ὄν καθίσταται παρ-ουσία (west). Ἡ κατάπτωση ὁμως τοῦ σκέπτεσθαι στὴν ἐπιστήμη καὶ στὴν πίστη εἶναι τὸ κακὸ πεπρωμένο τοῦ ὄντος».

Ἡ σκέψη εἶναι ὁ δεσμὸς τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ ὄν. Στὸ βαθμὸ πού δὲν ὑπάρχει αὐτὸς ὁ δεσμὸς, δὲν σκεφτόμαστε. Γι' αὐτὸ ὁ Χάϊντεγκερ λέγει πὼς στὴν ἐποχὴ μας δὲν σκεφτόμαστε. Ἡ σκέψη εἶναι ἡ ζωντανὴ σχέση ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως, κλήσεως καὶ ἀκροάσεως. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ζωοποιεῖται καὶ ἐσωτερικοποιεῖται ὁλόκληρος ὁ νεκρωμένος κόσμος τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν. Ἔτσι ὁμως τὸ φιλοσοφεῖν ἐπιστρέφει στὴν ἀρχαία του πηγὴ, ὅπου τίθεται γι' αὐτὸ ζήτημα ζωῆς ἢ θανάτου. Ἡ τελευταία ἐκλογή τοῦ Χάϊντεγκερ σημαίνει ὅτι εἶναι μόνον ζήτημα ζωῆς του. Διότι ὁ θάνατος κάνει θραύση ἐξω στὴν στεγνὴ ἐννοιολογία τῆς κλασικῆς μεταφυσικῆς. Ὁ κόσμος τῆς Σκέψης χαρακίονεται καὶ πάλι

ἀπὸ ζῶνες φωτὸς καὶ ζῶνες σκότους, ἀπὸ τὶς ἐλπίδες τῆς σωτηρίας καὶ τοὺς ἀπελπισμοὺς τοῦ ἀφανισμοῦ. Ἔτσι καὶ ὁ χρόνος ἀρχίζει νὰ ἀποκτᾷ νοσηματοδοσία ἐσχατολογικὴ, ὄχι μὲ τὴ σημασία τοῦ χρονικοῦ τέλους, ἀλλὰ τοῦ ὑπαρξιακοῦ ἐσχάτου.

Ὁ Χάϊντεγκερ συνειδητοποιεῖ τὴν ἔνδεια τῆς ἱστορικῆς στιγμῆς πού ζοῦμε. Καὶ ξέρει πὼς σὲ παρόμοια στιγμή δὲν μπορεῖ νὰ ἀστράψῃ τὸ φῶς. Γι' αὐτὸ θεωρεῖ τὴ σκέψη τοῦ ἀπλῶς προπαρασκευαστικῆ. Ὡς ἔμπειρος ἰχνηλάτης ὑποπτεύεται πὺ τὰ ἰχνη ὀδηγοῦν. Ὅδηγοῦν σὲ χῶρο πὺ κανένας μας δὲν μπορεῖ νὰ τὸν πατήσῃ ἀ κ ὀ μ η. Διότι στὸ μεταξύ ἔχουν πολλὰ νὰ γίνουν. Πρέπει νὰ ἐκμετρηθῇ ἡ ἄβυσσος ὡς τοὺς μυχοὺς τῆς. Καὶ τοῦτο ἀπαιτεῖ μὴ ἄλλη σκέψη. Πὺ ἀκόμη δὲν τὴ γνωρίζομε.

Τὰ μεσάνυχτα τῆς κοσμικῆς νύχτας - 9

Ἡ φιλοσοφία δὲν κομίζει ἀπλῶς γνώσεις. Οἱ ἀπλῆς γνώσεις μπορεῖ νὰ ἱκανοποιοῦν τὴν περιέργειά μας, δὲν ἔχουν ὅμως ἐπιπτώσεις στὴν εὐχταία ἔκβαση τῆς ἱστορίας. Ἄν ἡ ἱστορία πῆρε τὴν ὀλέθρια-τεχνολογικὴ τροπή, ὀφείλεται, κατὰ τὸν Χάϊντεγκερ, στὴ λησμονιά τοῦ "ὄντος" δηλαδὴ στὸ ξεστράτισμα τῆς φιλοσοφικῆς ἐγρήγορησης τοῦ Δυτικοῦ ἀνθρώπου. Συνεπῶς ἡ φιλοσοφία πὺ ἐπανακαθιστᾷ τὴ σχέση ἀνθρώπου - "ὄντος" δὲν κομίζει ἀπλῶς τὴ γνώση, ἀλλὰ τὴ σωτηρία. Ὁ Χάϊντεγκερ χρησιμοποιεῖ αὐτὴ τὴν τελευταία λέξη μὲ τὸ νόημα τοῦ «σῶου» καὶ ταυτοχρόνως τοῦ «ἀγίου» (Heil, Heilige).

Μπορεῖ ὅμως πράγματι ἡ φιλοσοφία νὰ (δια)σῶση τὴν ἱστορία; Ὅπως ὀδήποτε ὄχι μὲ τὴν παραδοσιακὴ τῆς μορφή. Καὶ ὁ Χάϊντεγκερ πὺ ἐπιθυμεῖ τὴ διάσωση μᾶς εἰδοποίησε πὺς οὔτε φιλόσοφος εἶναι οὔτε φιλοσοφία διαθέτει. Εἶπε πὺς εἶναι ἀπλῶς διανοητῆς. Αὐτὸ πὺ πράττει δὲν εἶναι ἡ φιλοσοφία, ὡς διακεκριμένη φιλοσοφικὴ πειθαρχία, ἀλλὰ ἡ Σκέψη. Δύο εἶδη πνευματικῶς μεριμνῶντων ἀνθρώπων ἀναγνωρίζει: τὸν διανοητῆ (Denker) καὶ τὸν ποιητῆ (Dichter). Στὸ φιλοσοφικὸ τοῦ ποίημα «Ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς σκέψης» μαρτυρεῖται ὁ δεσμὸς τῶν δύο μεριμνῶν, μὲ προεξάρχουσα τὴ θέση τῆς ποίησης.

... Ἄλλὰ ἡ σκεπτόμενη ποίηση στὴν πραγματικότητα εἶναι ἡ τοπολογία τοῦ Ἑόντος.

... Νὰ τραγουδᾷς καὶ νὰ σκέφτεσαι εἶναι δυὸ γειτονικοὶ κορμοὶ τῆς ποιητικῆς πράξης.

Ἐκφύονται ἀπὸ τὸ Ἑὸν καὶ ὑψώνονται ὡς τὴν ἀλήθεια του.

Γι' αὐτὸ ὁ φιλόσοφος μας ὅσο βαθύτερα καὶ αὐθεντικώτερα εἰσδύει στοὺς μυστικούς χώρους τοῦ Ἑόντος (τοῦ ὄντος) τόσο περισσότερο ἐγκαταλείπει τὸ φιλοσοφικὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα καὶ υἱοθετεῖ τοὺς ὄρους τοῦ ποιητικοῦ ἰδιώματος, ἰδίως τοῦ Χαίλντερλιν.

Κατὰ τὸν Χαίλντερλιν, ἀπὸ τότε ποὺ θανατώθηκε ὁ Ἰησοῦς ἄρχισε νὰ πέφτει ἡ νύχτα τοῦ κόσμου. Πέφτει ἡ κοσμικὴ νύχτα ἐπειδὴ ἔφυγαν οἱ θεοί, καὶ μάλιστα τόσο μακριά, ποὺ ξεχνοῦμε ἀκόμη καὶ τὴν ἀπουσία τους. Ὁ κόσμος ἀπέμεινε χωρὶς τὸν ὕψιστο λόγο ὑπάρξεώς του· ἀνοιξε κάτωθι του ἡ ἄβυσσος, καθὼς ὑπεχώρησαν τὰ θεμέλια. Τὴν ἄβυσσο αὐτὴ μερικοὶ θὰ τὴν νοιώσουν ὡς τὸν πυθμένα της. Ἡ κοσμικὴ νύχτα εἶναι μακρά. Ὁ καιρὸς της εἶναι καιρὸς χαλεπός, ποὺ θὰ φτάση στὸν παροξυσμὸ του τὴν ὥρα ποὺ θὰ σημαίνῃ μεσάνυχτα. Τότε ἡ «ἀνάγκη» αὐτοῦ τοῦ ἀναγκεροῦ καιροῦ θὰ φρύξη ὅλων τὰ χεῖλη. «Ἴσως — λέγει στὰ Holzwege, σ. 250 — ἡ κοσμικὴ νύχτα νὰ φτάση στὰ μεσάνυχτά της... Ἴσως ὅμως ὄχι, ὄχι ἀκόμη, πάντοτε ὄχι ἀκόμη, παρὰ τὴν ἀκαταμέτρητη ἔνδεια, παρ' ὅλους τοὺς πόνους, παρὰ τὰ ἀνεκλάλητα θάσσανα, παρὰ τὸ λιγότεμα τῆς γαλήνης καὶ τὴν αὔξηση τῆς σύγχυσης». Ὅχι ἀκόμη. Εἶναι σχεδὸν ἡ τελευταία λέξις τοῦ διανοητῆ σὲ χαλεποὺς καιροὺς.

Πρὸς τί λοιπὸν ποιητῆς σὲ χαλεποὺς καιροὺς; — ἐρωτᾷε ὁ φιλόσοφος μας, μαζὺ μὲ τὸν ποιητὴ Χαίλντερλιν. Μόνον ὁ ποιητῆς ἀντιλαμβάνεται τὸ ἱστορικὸ γεγονός τῆς ἔνδειας τῶν καιρῶν. Καὶ προσπαθεῖ νὰ ἱχνεύσῃ τὴ φυγὴ τῶν θεῶν, νὰ σημαδέψῃ τὰ ἴχνη τοῦ ἱεροῦ. Εἶναι ὁ ἱχνηλάτης στὴ νυχτωμένη ἱστορικὴ ἔρημο. Διότι ἀντιλαμβάνεται πῶς ὁ ἄνθρωπος μέσα σ' αὐτὴ τὴν κοσμικὴ ἔνδεια κινδυνεύει τὸν ἔσχατο ἀφανισμό, ποὺ εἶναι ἡ ἀπώλεια τῆς οὐσίας του. Καὶ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ δεσμὸς του μὲ τὸ ὄν. Ἐδῶ δὲν πρόκειται γιὰ ἓνα δευτερεύοντα κίνδυνο, ἀλλὰ πρόκειται γιὰ τὸν κατ' ἐξοχὴν κίνδυνο.

Ἀποκομμένος ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸ ὄν μετατρέπεται σὲ ψευ-

δος τόσο αὐτὸς ὅσο καὶ τὸ "Ὀν. Διότι ἡ ἀλήθεια ἀμφοτέρων συνίσταται στὸν δεσμό τους. Ὁ ποιητὴς συντηρεῖ αὐτὸν τὸν δεσμό, ἔστω τὰ θρύψαλα τοῦ συντριμμοῦ του. Ἡ ἱστορία δὲν εἶναι ὁ τρίτος παράγοντας, ἀλλὰ αὐτὴ τούτη ἡ ἱστορικότητα τοῦ δεσμοῦ ἀνθρώπου - "Ὀντος. Γι' αὐτὸ ἡ ἱστορικότητα δὲν νοεῖται ὡς χρονογραφία, ἀλλὰ ὡς πεπρωμένο καὶ ὡς ἀδιάγνωστος προορισμός.

Στὰ μεσάνυχτα τῆς κοσμικῆς νύχτας δὲν μπορούμε παρὰ νὰ εἶμαστε ἀσαφεῖς. Τὸ φῶς τῆς αὐγῆς ὡστόσο πού θὰ μᾶς διασαφήση δὲν θὰ τὸ φέρωμε μόνοι μας. Στους χαλεποὺς καιροὺς ὁ διανοητὴς καὶ ὁ ποιητὴς ἰχνεύουν ἴνες φωτὸς πού προαγγέλλουν τὴν αὐγή. Διότι ὑπάρχουν αὐγές πού δὲν ἔφεξαν ἀκόμη.

(Σ η μ.: Περισσότερα γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Χάϊντεγκερ βλ. Χρήστου Μαλεβίτση: «Ἡ Φιλοσοφία τοῦ Μάρτιν Χάϊντεγκερ». Κυκλοφορεῖ στὶς ἀρχές τοῦ 1974).

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ, ΣΕΜΙΝΑΡΙΑ ΚΑΙ
ΑΣΚΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΜΑΡΤΙΝ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

1915 — 1958

(Παραθέτομε τὸν ἐξόχως ἐνδιαφέροντα κατάλογο τῶν πανεπιστημιακῶν παραδόσεων, σεμιναρίων καὶ ἀσκήσεων τοῦ Χαϊντεγκερ, ὅπως τὸν συντάξαν τὰ πανεπιστήμια τοῦ Φράϊμπουργκ καὶ τοῦ Μάρμπουργκ, καὶ τὸν ἐθεώρησε ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος. Ὁ κατάλογος αὐτὸς ἀναφέρεται σ' ὀλόκληρη τὴν ἀκαδημαϊκὴν του σταδιοδρομίαν, ἀνὰ ἔτος καὶ ἀνὰ ἑξάμηνο. Τὸ χειμερινὸ ἑξάμηνο ὑποδηλώνεται μὲ τὰ ἀρχικὰ ΧΕ, ἐνῶ τὸ θερινὸ μὲ τὰ ΘΕ.)

Πανεπιστήμιο τοῦ Φράϊμπουργκ:

ΧΕ	1915-16	Παραδόσεις	Γιὰ τοὺς προσωκρατικούς: Παρμενίδης.
		Ἄσκήσεις	Γιὰ τὸν Κάντ, «Προλεγόμενα».
ΘΕ	1916	Παραδόσεις	Ὁ Κάντ καὶ ἡ Γερμανικὴ φιλοσοφία τοῦ 19ου αἰῶνα.
		Σεμινάριο	Ἄσκήσεις μὲ βάση τὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλη τὰ σχετικὰ μὲ τὴ Λογικὴ (μὲ τὸν Κρέμπς).
ΧΕ	1916-17	Παραδόσεις	Ἄληθεια καὶ Πραγματικότητα: Ἐπάνω στὸ κείμενο τοῦ Φίχτε «Θεωρία τῶν Ἐπιστημῶν τοῦ 1794».
	1917-19		Δὲν ἔκαμε παραδόσεις λόγῳ στρατεύσεως.
ΘΕ	1919	Παραδόσεις	Φαινομενολογία καὶ ὑπερβατικὴ φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν.
		Παραδόσεις	Γιὰ τὴν οὐσίαν τοῦ πανεπιστημίου καὶ τὴν ἀκαδημαϊκὴν σπουδὴν.
ΧΕ	1919-20	Παραδόσεις	Ἐπιλογή προβλημάτων τῆς νεώτερης φαινομενολογίας.
		Παραδόσεις	Τὰ φιλοσοφικὰ θεμέλια τοῦ μεσαιωνικοῦ μυστικισμοῦ.
		Σεμινάριο	Ἄσκήσεις σὲ σχέση μὲ τὴ «Γενικὴ Ψυχολογία» τοῦ Νάτορπ.
ΘΕ	1920	Παραδόσεις	Φαινομενολογία τῆς ἐποπτείας καὶ τῆς ἔκφρασης.
		Σεμινάριο	Συζήτηση σχετικὴ μὲ τὶς παραδόσεις.
ΧΕ	1920-21	Παραδόσεις	Εἰσαγωγὴ στὴ φαινομενολογία τῆς θρησκείας.
		Σεμινάριο	Ἀρχαρίων: Σχετικὰ μὲ τοὺς «Διαλογισμοὺς» τοῦ Καρτέσιου.
ΘΕ	1921	Παραδόσεις	Αὐγουστίνος καὶ Νεοπλατωνισμός.

		Σεμινάριο	Ἄρχαρίων: Σχετικά μὲ τὸ «Περὶ Ψυχῆς» τοῦ Ἀριστοτέλη.
ΧΕ	1921-22	Παραδόσεις	Φαινομενολογικὲς ἐρμηνεῖες (Ἀριστοτέλους «Φυσικά»).
		Σεμινάριο	Ἄρχαρίων: Φαινομενολογικὲς ἀσκήσεις.
ΘΕ	1922	Παραδόσεις	Φαινομενολογικὴ ἐρμηνεία ἐπιλεγεισῶν πραγματειῶν τοῦ Ἀριστοτέλη γὰρ τὴν ὄντολογία καὶ τὴ Λογικὴ.
		Σεμινάριο	Ἄρχαρίων: «Ἠθικά Νικομάχεια», Ἀριστοτέλη.
ΧΕ	1922-23	Παραδόσεις	Ὁ σκεπτικισμὸς στὴν ἀρχαία φιλοσοφία. (Φαινομενολογικὴ ἐρμηνεία στὸν Σέξτο Ἐμπειρικό, «Ἐπιτομῶν», III).
		Σεμινάριο	Φαινομενολογικὲς ἀσκήσεις στὸν Ἀριστοτέλη. «Φυσικά» IT καὶ Y.
		Σεμινάριο	Ἄρχαρίων: Χουσσσερλ, «Ἰδέες», I.
ΘΕ	1923	Παραδόσεις	Ὀντολογία.
		Σεμινάριο	Ἄρχαρίων: Φαινομενολογικὲς ἀσκήσεις (στοῦ Χουσσσερλ: «Λογικὲς ἐρευνες» τόμ. II).
		Σεμινάριο	Συζήτηση γὰρ τὰ θεολογικὰ θεμέλια τοῦ Κάντ τὸ «Ἡ θρησκεία ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ Λόγου», μὲ βάση ἐπιλεγέντα κείμενα (μὲ τὸν Ἐμπινγκχαους).
Πανεπιστήμιο τοῦ Μάρμπουργκ:			
ΧΕ	1923-24	Παραδόσεις	Ἡ ἀρχὴ τῆς νεώτερης φιλοσοφίας (Καρτέσιος - ἐρμηνεία).
		Ἀσκήσεις	Σχετικὲς μὲ τὶς παραδόσεις.
ΘΕ	1924	Παραδόσεις	Ἀριστοτέλους, «Ρητορική», II.
		Σεμινάριο	Προχωρημένων: Οἱ Σχολαστικοὶ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης.
ΧΕ	1924-25	Παραδόσεις	Ἐρμηνεία πλατωνικοῦ Διαλόγου (Σοφιστής).
		Σεμινάριο	Ἀσκήσεις στὴν ὄντολογία τοῦ Μεσαίωνα.
ΘΕ	1925	Παραδόσεις	Ἱστορία τῆς ἔννοιας τοῦ χρόνου.
		Σεμινάριο	Ἀσκήσεις στοὺς «Διαλογισμοὺς» τοῦ Καρτέσιου.
ΧΕ	1925-26	Παραδόσεις	Λογικὴ.
		Σεμινάριο	Ἀρχαρίων: Φαινομενολογικὲς ἀσκήσεις (Κάντ: «Κριτικὴ τοῦ Καθαροῦ Λόγου»).
		Σεμινάριο	Προχωρημένων: Φαινομενολογικὲς ἀσκήσεις (Ἐγέλου: «Λογικὴ», I).

- ΘΕ 1926** Παραδόσεις Οί θεμελιώδεις έννοιες τής αρχαίας φιλοσοφίας.
Σεμινάριο Ἐσκήσεις ἐπάνω στήν ἱστορία καί τήν ἱστορική γνώση σέ σχέση μέ τīs «Ἀρχές τοῦ ἱστορικοῦ» τοῦ Ντρούσεν.
- ΧΕ 1926-27** Παραδόσεις Ἱστορία τής φιλοσοφίας ἀπό τόν Θωμά τόν Ἀκινάτη μέχρι τόν Κάντ.
Σεμινάριο Ἐπιλογή προβλημάτων ἀπό τή Λογική. (Ἔννοια καί σχηματισμός ἐννοιῶν).
- ΘΕ 1927** Παραδόσεις Τά θεμελιώδη προβλήματα τής Φαινομενολογίας.
Σεμινάριο Προχωρημένων: Ἡ ὄντολογία τοῦ Ἀριστοτέλη καί ἡ «Λογική» τοῦ Ἐγγέλου.
- ΧΕ 1927-28** Παραδόσεις Φαινομενολογική ἐρμηνεία τής «Κριτικής τοῦ Καθαροῦ Λόγου» τοῦ Κάντ.
Σεμινάριο Ἀρχαρίων: Ἔννοια καί σχηματισμός ἐννοιῶν.
Σεμινάριο Προχωρημένων: Σέλλινγκ: «Γιά τήν οὐσία τής ἀνθρώπινης ἐλευθερίας».
- ΘΕ 1928** Παραδόσεις Λογική.
Σεμινάριο Φαινομενολογικές ἀσκήσεις: ἐρμηνεία τῶν «Φυσικῶν», II τοῦ Ἀριστοτέλη.
- Πανεπιστήμιο τοῦ Φράϊμπουργκ:**
- ΧΕ 1928-29** Παραδόσεις Εἰσαγωγή στή φιλοσοφία.
Σεμινάριο Φαινομενολογικές ἀσκήσεις γιά ἀρχαίους: Κάντ, «Ἀρχές τής Μεταφυσικής τῶν Ἡθῶν».
Σεμινάριο Φαινομενολογικές ἀσκήσεις γιά προχωρημένους: Οἱ ὄντολογικές ἀρχές καί τὸ πρόβλημα τῶν κατηγοριῶν.
- ΘΕ 1929** Παραδόσεις Ὁ γερμανικός ἰδεαλισμός (Φίχτε, Ἐγγελος, Σέλλινγκ) καί ἡ φιλοσοφική προβληματική τοῦ παρόντος.
Παραδόσεις Εἰσαγωγή στίς ἀκαδημαϊκές σπουδές.
Σεμινάριο Ἀρχαρίων: Γιά τόν ἰδεαλισμό καί τόν ρεαλισμό σέ συνάρτηση μέ τīs κύριες παραδόσεις («Πρόλογος» τοῦ Ἐγγέλου στή «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος»).
- ΧΕ 1929-30** Παραδόσεις Προχωρημένων: Γιά τήν οὐσία τής ζωῆς μέ ἰδιαίτερη ἀναφορά στοῦ Ἀριστοτέλη «Περὶ ψυχῆς», «Περὶ ζῶων κινήσεως», «Περὶ ζῶων πορείας».
Οἱ θεμελιώδεις έννοιες τής μεταφυσικής (ἡ έννοια «κόσμος»).

		Σεμινάριο	Για μέσο και άνωτερο έξάμηνο: Για την βεβαιότητα και την άλήθεια με άναφορά στον Καρτέσιο και τον Λάιμπνιτς.
ΘΕ	1930	Παραδόσεις	Είσαγωγή στη φιλοσοφία («Για την ουσία της ανθρώπινης έλευθερίας» Σέλλινγκ).
		Σεμινάριο	Άρχαρίων: Έπιλογή κεφαλαίων από την «Κριτική της Δύναμης της Κρίσης» του Κάντ.
ΧΕ	1930-31	Παραδόσεις	Έγέλου: «Φαινομενολογία του Πνεύματος».
		Σεμινάριο	Άρχαρίων: Αύγουστίνου «Έξομολογήσεις», ΧΙ (Περί του Χρόνου).
		Σεμινάριο	Προχωρημένων: Ό «Παρμενίδης» του Πλάτωνος (με τον Σάντεβαλντ).
ΘΕ	1931	Παραδόσεις	Έρμηνείες από την άρχαία φιλοσοφία: Άριστοτέλους, «Μεταφυσικά», ΙΧ (δύναμις - ενέργεια).
		Σεμινάριο	Άρχαρίων: Κάντ, «Για την Πρόοδο της Μεταφυσικής».
ΧΕ	1931-32	Παραδόσεις	Για την ουσία της άλήθειας. (Τό «σύμβολο του σπηλαίου» και ό «Θεαίτητος» για τό ψεύδος).
		Σεμινάριο	Κάντ, «Κριτική του Πρακτικού Λόγου».
ΘΕ	1932	Παραδόσεις	Ό άρχή της Δυτικής φιλοσοφίας: Άναξίμανδρος και Παρμενίδης.
		Σεμινάριο	Μέση βαθμίδα: «Φαίδρος» Πλάτωνος.
ΧΕ	1932-33		Δέν έγιναν παραδόσεις.
ΘΕ	1933	Παραδόσεις	Τό θεμελιώδες έρώτημα της φιλοσοφίας. (Ό ουσία της άλήθειας: «τό σύμβολο του σπηλαίου» του Πλάτωνος).
		Σεμινάριο	Άνώτερη βαθμίδα: Ό άρχή της αντίφασης.
		Σεμινάριο	Κατώτερη βαθμίδα: Ό έννοια της έπιστήμης.
ΧΕ	Μάιος 1933 - Φεβρ. 1934		Πρύτανις του πανεπιστημίου του Φράϊμπουργκ. (Παραίτηση από πρύτανις λόγω διαφορών με τό Έπουργείο Παιδείας). [Όν την παρένθεση αυτή την έβαλε ό Χάϊντεγκερ].
		Παραδόσεις	Για την ουσία της άλήθειας.
		Σεμινάριο	Άνώτερη βαθμίδα: Φίχτε «Θεωρία των Έπιστημών του 1794».
		Σεμινάριο	Κατώτερη και μέση βαθμίδα: Λάιμπνιτς, «Μοναδολογία».

		Σεμινάριο	Κύρια χωρία από την «Κριτική του Καθαρού Λόγου» του Κάντ.
ΧΕ	1934-35	Παραδόσεις	Οι ὕμνοι του Χαίλντερλιν («Ὁ Ρήνος» καὶ «Γερμανία»).
		Σεμινάριο	Κατώτερη βαθμίδα: Ἐγέλου, «Περὶ τοῦ Κράτους» (μὲ τὸν Ε. Βόλφ).
		Σεμινάριο	Ἀνώτερη βαθμίδα: Ἐγέλου, «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος».
ΘΕ	1935	Παραδόσεις	Εἰσαγωγή στὴ Μεταφυσική.
		Σεμινάριο	Ἀνώτερη βαθμίδα: Ἐγέλου, «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος».
ΧΕ	1935-36	Παραδόσεις	Θεμελιώδη προβλήματα τῆς μεταφυσικῆς.
		Συζήτηση	Ἡ ὑπέρβαση τῆς Αἰσθητικῆς στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν Τέχνη (μὲ τὸν Μπάουχ).
		Σεμινάριο	Μέση βαθμίδα: Ἡ ἔννοια τοῦ κόσμου στὸν Λαϊμπνιτς καὶ ὁ γερμανικὸς ἰδεαλισμὸς.
		Σεμινάριο	Ἀνώτερη βαθμίδα: Ἐγέλου, «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος».
ΘΕ	1936	Παραδόσεις	Σέλλινγκ, «Γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας».
		Σεμινάριο	Ἀνώτερη βαθμίδα: Κάντ, «Κριτικὴ τῆς δυνάμεις τῆς κρίσης».
ΧΕ	1936-37	Παραδόσεις	Νίτσε, «Ἡ θέληση γιὰ δύναμη» (ὡς τέχνη).
		Σεμινάριο	Κατώτερη βαθμίδα: Ἐπιλογὴ χωρίων ἀπὸ τὰ φιλοσοφικὰ γραφτὰ τοῦ Σίλλερ γιὰ τὴν τέχνη.
ΘΕ	1937	Παραδόσεις	Ἡ βασικὴ μεταφυσικὴ θέση τοῦ Νίτσε στὴ δυτικὴ σκέψη: Ἡ διδασκαλία γιὰ τὴν αἰώνια ἐπιστροφή τοῦ αὐτοῦ.
		Σεμινάριο	Ὁμάδα ἐργασίας γιὰ τὴν συμπλήρωση τῶν παραδόσεων: Ὁ Νίτσε γιὰ τὸ εἶναι καὶ φαίνεσθαι.
ΧΕ	1937-38	Παραδόσεις	Θεμελιώδη προβλήματα τῆς φιλοσοφίας: Γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀλήθειας (ἀλήθεια καὶ ποίηση).
		Σεμινάριο	Ὁμάδα ἐργασίας γιὰ τὴν ἐπεξεργασία τῶν παραδόσεων.
ΘΕ	1938		Σὲ ἄδεια ἐργασίας.
ΧΕ	1938-39	Παραδόσεις	Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία.
		Σεμινάριο	Κατώτερη βαθμίδα: Ὁ φιλοσοφικὸς καὶ ἐπιστημονικὸς σχηματισμὸς τῶν ἐννοιῶν.
ΘΕ	1939	Παραδόσεις	Ἡ διδασκαλία τοῦ Νίτσε γιὰ τὴ θέληση τῆς δυνάμεις (ὡς γνώση).

		Σεμινάριο	Ἄνωτερη βαθμίδα: Γιὰ τὴν οὐσία τῆς γλώσσας.
ΧΕ	1939-40	Παραδόσεις Σεμινάριο	Τέχνη καὶ τεχνική. Μέση καὶ ἀνώτερη βαθμίδα: Ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἱστορίας κατὰ τὸν Ἐγελο.
1ο	τρίμηνο 1940	Παραδόσεις	Νίτσε, «Ἡ θέληση γιὰ δύναμη» (II: Ὁ εὐρωπαϊκὸς μηδενισμός).
		Σεμινάριο	Γιὰ τὴ «Φύση» κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη.
3ο	τρίμηνο 1940		Γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀλήθειας.
ΘΕ	1941	Παραδόσεις	Θεμελιώδη προβλήματα τῆς φιλοσοφίας.
		Σεμινάριο	Προχωρημένων: Λαίμπνιτς, «Μοναδολογία».
1ο	τρίμηνο 1941	Παραδόσεις	Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ: Σέλλινγκ, «Φιλοσοφικὴ ἔρευνα γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας».
		Σεμινάριο	Ἀσκήσεις ἐπάνω στὴν ἀρχὴ τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας.
ΘΕ	1941	Παραδόσεις Σεμινάριο	Θεμελιώδεις ἔννοιες. Ἀρχαρίων: Κάντ, «Προλεγόμενα».
			Προχωρημένων: χωρὶς ἔνδειξη.
ΧΕ	1941-42	Παραδόσεις Σεμινάριο	Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Νίτσε. Ἀρχαρίων: Σίλλερ, «Γιὰ τὴν αἰσθητικὴ ἀγωγή τῶν ἀνθρώπων».
		Σεμινάριο	Προχωρημένων: Πλάτωνος, «Ἐδδόμη ἐπιστολή».
ΘΕ	1942	Παραδόσεις Σεμινάριο	Χαίλντερλιν: «Μνήμη». Ἀρχαρίων: Οἱ θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Κάντ.
			Προχωρημένων: Ἐγέλου, «Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος» καὶ «Ἀριστοτέλους, «Μεταφυσικά» IX, 10 καὶ ΥΙ.
ΧΕ	1942-43	Παραδόσεις Σεμινάριο	Παρμενίδης. Προχωρημένων: Συνέχιση ΘΕ 1942.
ΘΕ	1943	Παραδόσεις	Ἡ ἀρχὴ τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας (Ἡράκλειτος).
		Σεμινάριο	Προχωρημένων: Ἐγέλου, «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος», τμῆμα Β, «Ἡ αὐτοσυνειδησία».
ΧΕ	1943-44		Σὲ ἄδεια.
ΘΕ	1944	Παραδόσεις	Λογικὴ (Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἡράκλειτου γιὰ τὸν Λόγο).
		Σεμινάριο	Προχωρημένων: Ἀριστοτέλους, «Μεταφυσικά», ΙΓ.

XE	1944-45	Παραδόσεις	Σκέψη και Ποίηση ("Τστερα από την 3η ώρα, στις 8 Νοεμβρίου, διακόπηκε λόγω έπιστρατεύσεως).
		Σεμινάριο	Λάϊμπνιτς, «Οί 24 θέσεις» ("Τστερα από την 1η ώρα διακόπηκε).
	1944-51		(Καμμία διδασκαλία από τον Νοέμβριο του 1944 μέχρι το 1951. 'Από το 1945 οί δυνάμεις κατοχής του άπαγόρευσαν τή διδασκαλία).
ΘΕ	1951	Σεμινάριο	'Ασκήσεις στην ανάγνωση: 'Αριστοτέλους, «Φυσικά» II, 1 και III, 1 - 3.
XE	1951-52	Παραδόσεις Σεμινάριο	Τί καλείται σκέπτεσθαι; 'Ασκήσεις στην ανάγνωση: 'Αριστοτέλους, «Μεταφυσικά», IT και IX, 10.
ΘΕ	1952	Παραδόσεις	Τί καλείται σκέπτεσθαι; (Συνταξιούχος).
XE	1955-56	Παραδόσεις 'Ασκήσεις	'Η άρχή του άποχρώντος λόγου. Στου 'Εγέλου τή «Λογική»: 'Η λογική τής ούσίας.
XE	1956-57	'Ασκήσεις	Στου 'Εγέλου τή «Λογική»: Για τή έναρξη τής έπιστήμης.
ΘΕ	1957		Οί άρχές του σκέπτεσθαι. Διαλέξεις άνοικτου άκροατηρίου.
XE	1957-58		'Η ούσία τής γλώσσας. Διαλέξεις άνοικτου άκροατηρίου.

('Ο παραπάνω κατάλογος δημοσιεύθηκε ως παράρτημα στοῦ William J. Richardson: «Heidegger. Through Phenomenology to thought», Χάγη 1967, σ. 663 - 671).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α' ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

(Κατά τὴ χρονολογία δημοσιεύσεως)

1912. 1. Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie. Τὸ πρόβλημα τῆς πραγματικότητας στὴ σύγχρονη φιλοσοφία. σ.σ. 10.
2. Neuere Forschungen über Logik. Νεώτερες ἐρευνες στὴ Λογική, σ.σ. 19.
1914. 3. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ἡ θεωρία γιὰ τὴν κρίση στὸν ψυχολογισμό. (Διδακτορική διατριβή). σ.σ. 110.
1916. 4. Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Ἡ θεωρία γιὰ τὶς κατηγορίες καὶ τὴ σημασία στὸν Ντοῦνς Σκώτους. (Διατριβὴ γιὰ ὑφηγεία). σ.σ. 245.
5. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου στὴν ἐπιστὴμὴ τῆς ἱστορίας. σ.σ. 15
1927. 6. Sein und Zeit. εἶναι καὶ Χρόνος. σ.σ. 438
1929. 7. Was ist Metaphysik? Τί εἶναι μεταφυσική; σ.σ. 29.
8. Kant und das Problem der Metaphysik. Ὁ Κάντ καὶ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφυσικῆς. σ.σ. 236.
9. Vom Wesen des Grundes. Γιὰ τὴν οὐσία τῆς αἰτίας. σ.σ. 30.
1933. 10. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Ἡ αὐτοβεβαίωση τοῦ γερμανικοῦ πανεπιστημίου σ.σ. 22.
1936. 11. Hölderlin und das Wesen der Dichtung. Χαίλντερλιν καὶ ἡ οὐσία τῆς ποίησης. σ.σ. 12.
1941. 12. Hölderlins Hymne «Wie wenn am Feiertag...». Ὁ ὕμνος τοῦ Χαίλντερλιν «Ὅταν σὲ γιορτῆ...». σ.σ. 32.
1942. 13. Platons Lehre von der Wahrheit. Ἡ θεωρία τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴν ἀλήθεια. σ.σ. 30.
1943. 14. Vom Wesen der Wahrheit. Γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀλήθειας σ.σ. 28.
15. Andenken. Μνήμη (Στὰ 100 χρόνια ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ Χαίλντερλιν).σ.σ. 57.
1944. 16. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. Σχόλιο στὴν ποίηση τοῦ Χαίλντερλιν. σ.σ. 50.
1947. 17. Brief über den Humanismus. Γράμμα γιὰ τὸν ἀνθρωπισμό. σ.σ. 90
1950. 18. Holzwege. Ἀδιέξοδα μονοπάτια τοῦ δάσους. σ.σ. 345. Συλλογὴ μελετῶν: α) Ἡ προέλευση τοῦ ἔργου τέχνης. β) Ὁ καιρὸς τῶν κοσμοειδώλων. γ) Ὁ Ἔγελος καὶ ἡ ἔννοια τῆς ἐμπειρίας. δ) ὁ λόγος τοῦ Νίτσε «Ὁ Θεὸς εἶναι νεκρὸς». ε) Πρὸς τί ποιητὲς; στ) Τὸ ρητὸ τοῦ Ἀναξίμανδρου.
1951. 19. Γράμμα στὸν Αἰμίλιο Στάιγκερ. σ.σ. 16. - Λόγος σ.σ. 11. - Τὸ πρῶμα. σ.σ. 20.
1952. 20. Κτίζειν, οἰκεῖν, σκέπτεσθαι. σ.σ. 12. - Τί καλεῖται σκέπτεσθαι; σ.σ. 10.
1953. 21. Einführung in die Metaphysik. Εἰσαγωγή στὴ μεταφυσική. σ.σ. 156.
22. Γ. Τράκλ. Ἑρμηνεία τῆς ποίησής του. σ.σ. 30.

- 1954.23. 'Από τὴν ἐμπειρία τῆς σκέψης.σσ.27.
 24. «... Ὁ ἄνθρωπος οἰκεῖ ποιητικά...». σσ. 14.
 25. Ἡράκλειτος σσ. 16
 26. Τὸ πρόβλημα τῆς τεχνικῆς. σσ. 38
 27. Ἐπιστῆμη καὶ λογισμὸς. σσ. 8
 28. Παρατήρηση σχετικὴ μὲ τὴ μεταφυσικῆ. σσ. 19.
 29. Vorträge und Aufsätze. Διαλέξεις καὶ δοκίμια (Ἀνατύπωση τῶν παραπάνω ὑπ' ἀριθ. 26, 27, 20, 19βγ, 24, 25. Ἐπὶ πλέον: «Ἐπέμβαση τῆς μεταφυσικῆς», «Ποιὸς εἶναι ὁ Ζαρατούστρα τοῦ Νίτσε;»
 30. Was heisst Denken? Τί καλεῖται σκέπτεσθαι; σσ. 174.
 1955.31. Über «die Linie». σσ. 36
 1956.32. Was ist das – die Philosophie? Τί εἶναι φιλοσοφία; σσ. 46.
 Zur Seinsfrage. Γιά τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ εἶναι. (Ἀνατύπωση τοῦ 31).
 33. Ὁ λόγος περὶ τῆς αἰτίας σσ. 9.
 1957.34. Der Satz vom Grund Ὁ λόγος περὶ τῆς αἰτίας. σσ. 212
 35. Identität und Differenz Ταυτότητα καὶ ἑτερότητα. σσ. 76.
 36. Ὁ Χέμπελ ὡς οικογενειακὸς φίλος. σσ. 39.
 1958.37. Θεμελιώδεις ἀρχές τῆς σκέψης. σσ. 8
 38. Γιά τὴν οὐσία τῆς ἔννοιας ΦΥΣΙΣ, σσ. 50.
 1959.39. Gelassenheit. Γαλήνη. σσ. 73.
 40. Der Weg zur Sprache. Ὁ δρόμος πρὸς τὴ γλῶσσα. σσ. 33.
 41. Ὁ Ἐγγελὸς καὶ οἱ Ἕλληνας. σσ. 13.
 42. Unterwegs zur Sprache. Καθ' ὁδὸν πρὸς τὴ γλῶσσα. σσ. 270
 Συλλογὴ τῶν παραπάνω ὑπ' ἀριθ. 22,40 καὶ ἐπὶ πλέον: «Ἡ γλῶσσα», «Μία συζήτηση γιά τὴ γλῶσσα», «Ἡ οὐσία τῆς γλώσσας», «Ἡ λέξη».
 1960.43. Ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ Χαίλντερλιν. σσ. 22.
 44. Γλῶσσα καὶ πατρίδα. σσ. 23.
 1961.45. Nietzsche. Νίτσε. Τόμος α'. σσ. 662. Περιέχει: «Ἡ θέληση γιά δύναμη ὡς τέχνη», «Ἡ αἰώνια ἐπιστροφή τοῦ αὐτοῦ», «Ἡ θέληση γιά δύναμη ὡς γνώση», Τόμος β' σσ. 494. Περιέχει: «Ἡ αἰώνια ἐπιστροφή τοῦ αὐτοῦ καὶ ἡ θέληση γιά δύναμη», «Ὁ Εὐρωπαϊκὸς μηδενισμὸς», «Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Νίτσε», «Ὁ ἱστορικο-ὄντολογικὸς καθορισμὸς τοῦ μηδενισμοῦ», «Ἡ μεταφυσικὴ ὡς ἱστορία τοῦ ὄντος», «Ἡ ἱστορία τοῦ ὄντος ὡς μεταφυσικὴ», «Ἀνάμνηση μεταφυσικῆς».
 1962.46. Die Frage nach dem Ding. Τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ πράγματος. σσ. 189.
 47. Ἡ θέση τοῦ Κάντ γιά τὸ εἶναι. σσ. 28.
 48. Ἡ τεχνικὴ καὶ ἡ στροφή. σσ. 44. (Περιέχει: Ἀνατύπωση τοῦ ὑπ' ἀριθ. 26, καὶ «Ἡ στροφή»)
 1963.49. Πρόλογος γιά τὸ ἔργο τοῦ Ρίτσαρντσον: «Χαίντεγκερ. Διὰ τῆς φαινομενολογίας στὴ σκέψη», σσ. 15.
 1967.50. Wegmarken. Συλλογὴ 12 μελετῶν, τῶν ὑπ' ἀριθ. 7, 9, 13, 14, 17, 31, 38, 41, 47, παραπάνω καὶ ἐπὶ πλέον: Εἰσαγωγὴ καὶ ἐπίλογος στὸ «Τί εἶναι μεταφυσικὴ;» ποῦ εἶναι πολὺ σημαντικὰ, καὶ «Ἀπὸ τὴν τελευταία παράδοση στὸ Μάρμπουργκ». σσ. 398.
 1968.51. Zeit und Sein. Χρόνος καὶ εἶναι σσ. 28. Στὸ L'endurance de la pensée. Plon, Paris 1968, δίγλωσσο.
 1969.52. Ἡ τέχνη καὶ ὁ χάρος. σσ. 26.
 1970. 53 Ἡράκλειτος. Σεμινάριο 1966–67 (μὲ τὸν Ε. Φίνκ) σσ. 261.
 54. Φαινομενολογία καὶ θεολογία. σσ. 47.
 1971.55. Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Frei-

heit (1809). Ἡ πραγματεία τοῦ Σέλλινγκ γιά τήν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας. σσ. 237.

1972.56. Frühe Schriften. Πρώιμα γραπτά. σσ. 386. Συλλογή τῶν ὑπ' ἀρ. 3, 4, καί 5, παραπάνω.

(Σημ. Σέ δίσκους τῶν 33 στροφῶν : α) Die Kunst und der Raum 1969. β) Der satz der Identität. 1970).

Β' ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

1. «Περί τῆς οὐσίας τῆς ἀληθείας». Πρόλογος Κ. Δ. Γεωργούλη. Μετάφρ. Ἀ. Ἰωάννου. Ἀθήνα 1958, σσ. 42.
2. «Τί εἶναι φιλοσοφία». Ἀθήνα χ.χ. Ἔκδ. Ἀναγνωστίδη. Μετάφρ. Ἀ. Βαγενά. Περιέχει: «Τί εἶναι φιλοσοφία», «Ὁ Χέγκελ καί οἱ Ἕλληνες», «Ἡ θέση τοῦ Κάντ γιά τὸ εἶναι», «Ἡ θεωρία τοῦ Πλάτωνα γιά τήν ἀλήθεια», «Ἐπαρξιακός οὐμανισμός». σσ. 192.
3. «Τρία κείμενα τοῦ Μάρτιν Χαϊντεγκερ». Περιέχουν: α) «Ἀπό τήν ἐμπειρία τῆς σκέψης», «Ἐπιστολή στόν Ζάν Μπωφρέ», «Ἐπιστολή σέ ἕνα σπουδαστή». Περιοδικό «Λωτός», τ. Α, 1971, σσ. 145 - 165, μετάφραση μέ εἰσαγωγή καί σημειώσεις Χρήστου Μαλεβίτση. Τά ὡς ἄνω εἰς «Φιλολογική Πρωτοχρονιά 1970», μέ τίτλο: «Ἡ πνευματική ἐμπειρία τοῦ Μάρτιν Χαϊντεγκερ», σσ. 272 - 279, μέ δύο φωτογραφίες.
4. «Εἰσαγωγή στή μεταφυσική», τὸ ἀνά χεῖρας βιβλίον.
5. «Τί εἶναι φιλοσοφία;» εἰς περιοδικό «Ἐποχές», Ἰούνιος 1965, μετάφρ. Ἀγ. Ντόκα.
6. «Ὁ Χαϊντεγκερ καί ἡ οὐσία τῆς δημιουργίας», εἰς περιοδικό «Νέα Ἔστια», 1.6.70, μετάφρ. Μ. Μαρκάκη.
7. «Ποῦ βαδίζει ὁ σημερινός ἄνθρωπος; — μία συναρπαστική συζήτηση μέ τὸν τελευταῖο φιλόσοφο τῆς Δύσεως Μάρτιν Χαϊντεγκερ». Περιοδικό «Οἰκονομικός Ταχυδρόμος», 12 καί 19 Μαρτίου 1970.
8. «Τί εἶναι μεταφυσική;» εἰς «Πανόραμα συγχρόνων ἰδεῶν», τ. 1ος, σσ. 136 - 145 (ἀπόσπασμα). Καί κατατοπιστική εἰσαγωγή σ. 134 - 136.

Γ' ΕΡΓΑ ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ

1. Γενική βιβλιογραφία

- L ü b b e, H.: Bibliographie der Heidegger - Literatur 1917-1955, εἰς Zeitschrift für philosophische Forschung 11 (1957), σσ. 401-452.
- I j s s e l i n g, S.: Van en over Heidegger. Kroniek van de Heideggerliteratuur 1955-1965, εἰς Tijdschrift voor Filosofie 27 (1965), σσ. 587-609.
- S a s s, H.M.: Heidegger-Bibliographie. 1968. σσ. 181 (περιλαμβάνει 2201 τίτλους)

2. Στὰ ἑλληνικά

(Καταγράφονται καί οἱ οὐσιαστικές ἀναφορές στοῦ ἔργου τοῦ Χαϊντεγκερ)

Β ἄ λ Ζ ἄ ν: «Εἰσαγωγή στίς φιλοσοφίες τοῦ ὑπαρξισμοῦ» (Κίρκεγκωρ, Χαϊντεγκερ, Γιάσπερς, Μαρσέλ, Σάρτρ). Εἰσαγωγή,

μετάφραση, σχόλια Χρήστου Μαλεβίτση, 'Αθήνα 1970 («Δωδώνη»).

- Γ ε ω ρ γ ο ύ λ η, Κ. Δ.: «'Η φαινομενολογική όντολογία του Μ. Χάιντεγκερ». Στο «Αίσθητικά και φιλοσοφικά μελετήματα», σ. 212 - 240. 'Αθήνα, 1964.
- Γ ε ω ρ γ ο ύ λ η, Κ. Δ.: «'Η θεμελιώδης ύπαρξιακή όντολογία του Μαρτίνου Χάιντεγκερ». Στο «Αί σύγχρονοι φιλοσοφικοί κατευθύνσεις», 'Αθήνα 1954, σσ. 51 - 73.
- Γ ε ω ρ γ ο ύ λ η, Κ. Δ.: «Χάιντεγκερ, Μ.». 'Εκτεταμένο άρθρο του στο έγκυκλοπαιδικό λεξικό «ΗΛΙΟΣ».
- Γ ι α ν ν α ρ ᾶ, Χ ρ.: «'Η θεολογία της άπουσίας και της άγνωσίας του Θεού. Μή άναφορά στις άρεολαγίτικες συγγραφές και στον Μάρτιν Χάιντεγκερ». 'Αθήνα 1967, σσ. 102.
- Γ ι α ν ν α ρ ᾶ, Χ ρ.: «Τό όντολογικό περιεχόμενο της θεολογικής έννοίας του προσώπου». (Μέ άναγωγές στον Χάιντεγκερ). Διδακτ. διατριβή. 'Αθήνα 1970, σσ. 95.
- Γ ι α ν ν α ρ ᾶ, Χ ρ.: «Σχόλιο όρθοδόξου στον "θάνατο του Θεού"». Στο περιοδικό «Σύνορο», 'Ανοιξη 1966, Νο 37, σσ. 12 - 22.
- Δ ε δ ο π ο ύ λ ο υ, Κ.: «Οί άνθρωποι και τά όράματα», 'Αθήνα 1962, σ. 33, 217 κλπ.
- Θ ε ο δ ω ρ α κ ο π ο ύ λ ο υ, Ι.: «Τά σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα», 'Αθήνα 1972, σσ. 67 - 68. «Κριτική της όντολογίας του Χάιντεγκερ». Πρακτικά 'Ακαδημίας 'Αθηνών 1972, τ. 47. Δημοσιεύθηκε και στην έφημ. «'Ελεύθερος Κόσμος», 26-11-72.
- Θ ε ο δ ω ρ α κ ο π ο ύ λ ο υ, Ι.: «Εισαγωγή στη φιλοσοφία» (1974).
- Κ ο ύ τ ρ α, Δ.: «Μάρτιν Χάιντεγκερ». Περιοδικό «Λωτός», Νο 21, 1971, σσ. 113 - 116.
- Κ ο ύ τ ρ α, Δ.: «Προέλευσις και ουσία του καλλιτεχνήματος κατά τον Μάρτιν Χάιντεγκερ». Περιοδικό «Πλάτων», τόμ. 21, 1969, σσ. 121 - 145.
- Κ ο υ τ σ ο γ ι α ν ν ο π ο ύ λ ο υ, Δ.: «Διαλεκτική της όντολογικής διαφορᾶς», 'Αθήνα, 1960.
- Κ ο υ τ σ ο γ ι α ν ν ο π ο ύ λ ο υ, Δ.: «Δοκιμία εις την σύγχρονον φιλοσοφίαν». 'Αθήνα 1960, σ. 54 κ. έπ.
- Κ ω σ τ α ρ ᾶ, Γ ρ.: «Μάρτιν Χάιντεγκερ. 'Ο φιλόσοφος της μερίμνης», 'Αθήναι 1973, σσ. 238 (σ. 191 - 238 έκτεταμένη βιβλιογραφία και άλλα ένδιαφέροντα στοιχεία).
- Λ ο ύ β α ρ η, Ι. Ν.: «Μεταξύ δύο κόσμων», 'Αθήνα 1949, σσ. 232 - 237.
- Μ α λ ε β ί τ σ η, Χ ρ.: Εισαγωγή στά «Τρία κείμενα του Μάρτιν Χάιντεγκερ». Στο περιοδικό «Λωτός», τ. Α, 1971, σσ. 145 - 152.
- Μ α λ ε β ί τ σ η, Χ ρ.: «Χάιντεγκερ και Χαίλντερλιν». Στη «Φιλολογική Πρωτοχρονιά 1973», σσ. 261 - 273. 'Αναδημοσίευση στον τόμο δοκιμίων «'Η τραγωδία της ιστορίας», 'Αθήνα 1973.
- Μ α λ ε β ί τ σ η, Χ ρ.: «'Η φιλοσοφία του Μάρτιν Χάιντεγκερ». Κυκλοφορεί προσεχώς.
- Ν η σ ι ώ τ ο υ, Ν ι κ.: «'Υπαρξισμός και Χριστιανική πίστις», 'Αθήνα 1956. (Γιά τον Χάιντεγκερ σσ. 109 - 132, 224 - 240).

- Σ α β ε ρ ι ά δ ο υ, Ν.: «Μάρτιν Χάιντεγκερ». Μελέτη στο περιοδικό «Ἐποχές», Μάιος 1965, ἀρ. 25, σσ. 76 - 100.
- Σ κ α ν δ α λ ά κ η, Ι.: «Ἵπαρξισμός», Ἀθήνα 1953.
- Φ λ ώ ρ ο υ, Θ. Α.: «Ἡ κλασσική τραγωδία τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαίότητας ὑπὸ τὸ φῶς τῶν δεδομένων τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας». Στὸ περιοδικὸ «Πλάτων», τόμ. 22, 1970, σσ. 87 - 106.

3. Στὰ Γαλλικὰ

- R i o u x, B.: L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin. P.U.F. Paris, 1963, σσ. 267.
- W a e l h e n s, A. de: La philosophie de Martin Heidegger. Louvain 1942, ε' ἔκδ. 1967, σσ. 379.
- W a e l h e n s, A. de: Phénoménologie et vérité. Paris 1953, σσ. 167.
- W a e l h e n s, A. de: Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne. Louvain 1953. σσ. 52.
- P a l m i e r, J.M.: Les écrits politiques de Heidegger. L'Herne 1968, σσ. 348.
- V u i l l e m i n, J.: L'héritage Kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger. Paris 1954. σσ. 312.
- G u r v i t c h, G.: Les tendances actuelles de la philosophie allemande. Paris 1949, σσ. 235.
- L e v i n a s, E.: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris 1949. σσ. 107. β' ἔκδ. ἐπαυξ. 1967. σσ. 236.
- J o l i v e t, R.: Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre. Abbaye S. Wandrille 1950, σσ. 111.
- B i e m e l, W.: Le concept de monde chez Heidegger. Louvain-Paris 1950. σσ. 184.
- W a h l, J.: L'idée d'être chez Heidegger. Paris 1951. σσ. 100.
- W a h l, J.: Vers la fin de l'ontologie. Paris 1956, σσ. 257.
- W a h l, J.: Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après H. Paris 1953, σσ. 105.
- C o u t u r i e r, F.: Monde et être chez Heidegger. Montréal, σσ. 584.
- W a h l, J.: La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin. Paris 1953, σσ. 129.
- C h a p e l l e, A.: L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de Sein und Zeit. Paris 1962, σσ. 267.
- C o r v e z, M.: La philosophie de Heidegger. P.U.F. Paris 1966 σσ. 136.
- T r o t i g n o n, P.: Heidegger, sa vie, son œuvre. P.U.F. Paris 1965, σσ. 124.
- G u i l e a d, R.: Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger. Πρόλογος P. Ricoeur. Louvain-Paris 1935. σσ. 182.
- T a u x e, H.-C.: La notion de finitude dans la philosophie de M. Heidegger. Lausanne 1971, σσ. 152.
- S a d z i k, J.: Esthétique de M. Heidegger. Paris 1963, σσ. 212.
- S c h é r e r, R.: Heidegger, ou l'expérience de la pensée, Paris 1973, σσ. 190.
- D e c l è v e, H.: Heidegger et Kant, La Haye 1970, (Phaenomenologica 40), σσ. 380.

4. Στὰ Ἀγγλικά

- Magnus Bernd: Heidegger's metahistory of philosophy. The Hague 1970. σσ. 145.
- Langan, Th.: The meaning of Heidegger. A critical study of an existentialist phenomenology. New York 1959. σσ. 247.
- Vycinas, V.: Earth and Gods. An introduction to the philosophy of M. Heidegger. The Hague 1961, σσ. 328.
- Richardson, W.J.: Heidegger. Through phenomenology to thought. Πρόλογος ἀπὸ τὸν Μ. Χάιντεγκερ, πολὺ σημαντικός. The Hague 1963, σσ. 764. (Phaenomenologica. 13). Πολὺ χρήσιμα τὰ παραρτήματά του.
- King, M.: Heidegger's philosophy: A guide to his basic thought. New York 1964. σσ. 193.
- Kockelmans, J.J.: Martin Heidegger. A first introduction to his philosophy. Pittsburg-Louvain 1965. σσ. 182.
- Mehta, J.L.: The philosophy of Martin Heidegger. New York-Louvain 1971.
- Seidel, G.J.: Martin Heidegger and the Pre-Socratics. Lincoln 1964. σσ. 169.
- Spiegelberg, H.: The phenomenological movement. The Hague 1960. 2 τόμοι. σσ 765.
- Versényi, L.: Heidegger, being and truth. New Haven 1965, σσ. 201.
- Kockelmans, J.: On Heidegger and language. Evanston 1972. σσ. 364. (Περιέχει δέκα μελέτες τῶν σημαντικότερων σχολιαστῶν τοῦ Χάιντεγκερ, ὅπως τῶν Biemel, Pöggeler, Birault, Schöfer κλπ.).
- Brock, W.: An account of the four Essays (τοῦ Χάιντεγκερ, πού στὸ ἴδιο βιβλίο μεταφράζει) στὸ Existence and Being. London 1944 σσ. 248.
- Macomber, W.B.: The anatomy of disillusion. Martin Heidegger's notion of truth, Evanston 1967. σσ. 227.
- Marjorie Green: M. Heidegger. London, 1957. σσ. 128.
- Gelven, M.: A commentary on Heidegger's Being and Time Ἐκδ. Harper and Row, 1970. σσ. 234.

5. Στὰ Γερμανικά

- Danner, H.: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger. Meisenheim am Glan 1971, σσ. 187.
- Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heidegger. Pfullingen 1963. σσ. 318. (Ἀπὸ τίς καλύτερες μελέτες γιὰ τὸν Χ. Ἀναφέρεται συχνά καὶ σὲ ἀνέκδοτα κείμενα τοῦ Χ. Ἔχει μεταφραστεῖ καὶ στὰ Γαλλικά La pensée de Heidegger, ἔκδ. Aubier-Montaigne, 1967. σσ. 407).
- Hermann, F.W. von: Die Selbstinterpretation Martin Heidegger. Meisenheim am Glan. 1964. σσ. 278.
- Löwith, K.: Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt a.M. 1953, σσ. 110.
- Hühnerfeld, P.: In Sachen Heidegger. München 1961 σσ. 132.

- Schneeberger, G.: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962, σσ. 288.
- Adorno, Th. W.: Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt a.M. 1964. σσ. 139.
- Schwan, A.: Die politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln-Opladen 1965, σσ. 206.
- Richard, W. (ἐκδ.): Marting Heidegger im Gespräch. München 1970. σσ. 77.
- Schultz, U.: Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger. München 1964. σσ. 195.
- Homes, J.: Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie vom Hegel bis Heidegger. Freiburg i. B. 1953. σσ. 363.
- Meulen, J.: Heidegger und Hegel. Meisenheim 1953, σσ. 216.
- Homes, J.: Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger. Regensburg 1958. σσ. 332.
- Hübscher, A.: Von Hegel zu Heidegger. Stuttgart 1961. σσ. 278.
- Marx, W.: Heidegger und die Tradition. Stuttgart 1961. σσ. 268.
- Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1967. σσ. 415.
- Wisser, R.: Verantwortung im Wandel der Zeit. Mainz 1967, σσ. 280.
- Apel, K.O.: Dasein und Erkennen. Γνωσιοθεωρητική ἐρμηνεία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χ. Bonn, 1950. σσ. 246.
- Vietta, E.: Die Seinsfrage bei M. Heidegger. Stuttgart 1950. σσ. 146.
- Ohms, J.F.: Der Begriff der ontologischen Wahrheit bei M. Heidegger. Graz 1951, σσ. 126.
- Berlinger, R.: Das Nichts und der Tod. Frankfurt a.M. 1954. σσ. 197.
- Schultz, W.: Der Gott in der neuzeitlichen Metaphysik. Pfullingen 1957. σσ. 119.
- Ott, H.: Denken und Zeit. Der Weg M. Heidegger und der Weg der Theologie. Zollikon 1959. σσ. 226.
- Wiplinger, F.: Wahrheit und Geschichtlichkeit. München 1961, σσ. 386.
- Bretschneider, W.: Sein und Wahrheit. Meisenheim 1965. σσ. 201.
- Alleman, B.: Hölderlin und Heidegger. Zürich 1954, σσ. 224.
Ἔχει μεταφραστεῖ στὰ γαλλικά.
- Buddeberg, E.: Denken und Dichten des Seins. Heidegger, Rilke. Stuttgart, 1956. σσ. 210.
- Schöfer, E.: Die Sprache Heideggers. Pfullingen 1961, σσ. 312.
- Bock, I.: Heideggers Sprachdenken. Meisenheim 1966. σσ. 117.
- Jaeger, H.: Heidegger und die Sprache. Bern 1971. σσ. 138.
- Biemel, W.: Heidegger, in selbstzeugnissen und bilddokumenten. Ἐκδ. Rowohlt, 1973. σσ. 177.
- Robinson, J. (ἐκδ.): Neuland in der Theologie. Band I. Der spätere Heidegger und die Theologie. Stuttgart 1964. σσ. 248. Ὑπάρχει καὶ στὰ Ἀγγλικά: The later Heidegger and theology. Ἐκδοσὴ Harper and Row.
- Feick, H.: Index zu Heideggers «Sein und Zeit». Tübingen 1961, σσ. 108.

Ἄφιερῶματα στὰ γενέθλιά του.

- Στὰ 60. — Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1950 σσ. 284. Περιέχει 10 μελέτες τῶν Gadamer, Guardini, Löwith κλπ.
- Στὰ 70 — Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Pfullingen 1959, σσ. 347. Περιέχει 33 κείμενα.
- Στὰ 80 — Heidegger. Ἐκδ. Otto Pöggeler : Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln-Berlin. 1969 σσ. 407. Περιέχει 15 κείμενα.
- Durchblicke. Martin Heidegger zum 80 Geburtstag. Frankfurt a.M. 1970. σσ. 436. Περιέχει 17 κείμενα.
- Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Frankfurt a.M. 1969. σσ. 63.
- Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages, von J. Beaufret, H.G. Gadamer, K. Löwith, K.H. Volkmann-Schluck. Heidelberg 1969. σσ. 68.