

Παναγιώτης Θανασάς

Ο ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΚΑΙ Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗ¹

Η πρόσφατη έκδοση των πανεπιστημιακών διαλέξεων του Χάιντεγκερ με τίτλο Θεμελιώδεις έννοιες της αριστοτελικής φιλοσοφίας (GA 18) και με κύριο θέμα την αριστοτελική Ρητορική αποτέλεσε γεγονός μείζονος σημασίας, καθώς οι διαλέξεις αυτές αφενός αποτελούν εξαιρετικό δείγμα της παραγωγικότητας και πρωτοτυπίας με την οποία ο φιλόσοφος ασκεί την «ερμηνευτική βία» του επί των αριστοτελικών κειμένων, ενώ αφετέρου κατέχουν και κομβική θέση στην πορεία της χαϊντεγκεριανής σκέψης κατά τη δεκαετία του 1920. Στόχος του κειμένου μου είναι η σύνδεση αυτών των δύο πτυχών και η ανάδειξη της συσχέτισης τους.

I. Η πρώτη περίοδος του Μάρτιν Χάιντεγκερ στο Φράιμπουργκ (Freiburg, 1919-23), όπου δίδασσε ως βοηθός του Χούσερλ (E. Husserl), αποτελεί ουσιαστικά μια διαρκή αναμέτρηση με τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Αυτό δεν δηλώνεται μόνο από τους τίτλους των πανεπιστημιακών μαθημάτων του φιλοσόφου,² αλλά και με τη ρητά διατυπωμένη πρόθεσή του να συγγράφει ένα βιβλίο για τον Αριστοτέλη. Αυτό το εγχείρημα θα υποχωρήσει το 1924 στο Μάρμπουργκ (Marburg, 1923-28) ενώπιον της απόφασης για συγγραφή μιας πραγματείας με θέμα τον χρόνο. Η πραγματεία αυτή θα δημοσιευθεί τελικά το 1927, φέροντας τον τίτλο *Είναι και χρόνος*. Δεν θα έπρεπε, εντούτοις, να σπεύσουμε να εισαγάγουμε μια τομή ανάμεσα στο εγχείρημα “Αριστοτέλης” και στο εγχείρημα “χρόνος”: Παρόλο που ο Χάιντεγκερ, στις επιστολές του από τα μέσα του 1924, δεν κάνει λόγο για τον «Αριστοτέλη μου»

¹ Το κείμενο αυτό αποτελεί ύστατο, ελάχιστο αντίδωρο στη μνήμη του Ιωάννη Κουτσάκου: ενός ανθρώπου που, σε δύσκολες περιόδους, μου δώρισε την εκτίμησή του, υπερασπιζόμενος συγχρόνως την τυπική νομιμότητα και κυρίως την ουσιαστική αξιοπρέπεια θεσμών των οποίων η ευθύνη του είχε ανατεθεί. Αν η φιλοσοφία αποτελεί την ύψιστη εκδήλωση της ελευθερίας του πνεύματος, ο Ιωάννης Κουτσάκος υπήρξε, με το έργο του και με τον βίο του, σπάνιο αλλά εκλεκτό δείγμα φιλοσόφου στην Κύπρο των τελευταίων δεκαετιών.

² Βλ. τους τόμους των πανεπιστημιακών παραδόσεων της περιόδου, που στο μεταξύ έχουν εκδοθεί στο σύνολό τους στο πλαίσιο της έκδοσης των Απάντων (Gesamtausgabe, τ. 56-63).

αλλά για τον «χρόνο μου»,³ θα υποστηρίζαμε ότι το βιβλίο του για τον Αριστοτέλη εντέλει γράφτηκε – υπό τον τίτλο *Είναι και χρόνος* (= EX).

Η ενότητα της διαδρομής που διήνυσε ο στοχασμός του Χάιντεγκερ κατά τη δεκαετία του 1920 δεν συνιστά ωστόσο και διάνυση μιας ευθύγραμμης πορείας, η οποία υποτίθεται ότι διακόπτεται μόνο από τη «στροφή» που λαμβάνει χώρα περί το 1930. Αυτό το παραδοσιακό σχήμα που εισήγαγε ο Ρίτσαρντσον (W.J. Richardson), και που επιχειρεί να σύρει μια σαφή διαχωριστική γραμμή μεταξύ Χάιντεγκερ I και Χάιντεγκερ II, δεν φαίνεται πλέον πειστικό – ειδικά μετά τη σχεδόν πλήρη εικόνα που μας παρέχει για τις λεπτομέρειες αυτής της διαδρομής η δημοσίευση των πανεπιστημιακών διαλέξεων του φιλοσόφου καθ' όλην αυτή την περίοδο.

Η διαπίστωση ότι το EX αποτελεί και ένα βιβλίο για τον Αριστοτέλη έχει κατατεθεί προ πολλού – τουλάχιστον από το 1989 και το περίφημο κείμενο του Βόλπι, το οποίο επεσήμαινε τις «ομολογίες» του έργου προς τα *Ηθικά Νικομάχεια*.⁴ Αλλά και η ίδια η ιστορία της γένεσης του EX δεν είναι παρά η ιστορία των πολλαπλών και πολύμορφων αναμετρήσεων του Χάιντεγκερ με τη φιλοσοφία του Σταγιρίτη κατά την περίοδο 1919-1926. Τα αποφασιστικά βήματα για την τελική διαμόρφωση των επιδιώξεων που ακολουθεί το EX και για τη μορφή που λαμβάνει το έργο δεν γίνονται στο πλαίσιο μιας μετάβασης “από τον Αριστοτέλη στον χρόνο”, αλλά ενδογενώς στο πλαίσιο της αναμέτρησης με τον Αριστοτέλη. Την επιβεβαίωση αυτής της θέσης παρέχει ιδίως εκείνη η σειρά πανεπιστημιακών διαλέξεων του Χάιντεγκερ που, πολύ πριν από τη δημοσίευσή της το 2002 υπό τον τίτλο *Θεμελιώδεις έννοιες της αριστοτελικής φιλοσοφίας* (= ΘΕΑΦ),⁵ είχε γίνει γνωστή ως «παράδοση για τη *Ρητορική*» (Rhetorik-Vorlesung).

Κεντρικός θεματικός άξονας αυτών των διαλέξεων είναι ο αριστοτελικός προσδιορισμός του ανθρώπου ως ζώου λόγον ἔχοντος, στη βάση του οποίου ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να αναγορεύσει το συνομιλείν (Miteinandersprechen) σε θεμελιώδες στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης (Dasein). Ο φιλόσοφος δεν επιχειρεί εδώ να ανανεώσει, να επιβεβαιώσει ή και να επεκτείνει την αριστοτελική ανάλυση· ούτε εγγράφει το εγχείρημά του σε ό,τι είθισται να αποκαλείται «φιλοσοφική ανθρωπολογία», εγείροντας το ερώτημα για τη φύση ή για τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του ανθρώπου. Αντίθετα, διασαφηνίζει εξασχής την επιδίωξή του με μια μάλλον απροσδόκητη αποστροφή, όταν επιμένει ότι δεν έχει «καμία απολύτως φιλοσοφική», αλλά αποκλειστικά μια «φιλολογική επιδίωξη». Αυτή η αναχαίτιση των προσδοκιών είναι ωστόσο μόνον επιφανειακή – όπως αποκαλύπτουν οι δύο προσδιορισμοί της έννοιας της «φιλολογίας» που αμέσως μετά καταθέτει ο Χάιντεγκερ. Σύμφωνα με αυτούς, η

³ Πρβλ. Kisiel (1989), σ. 6-7.

⁴ Βλ. Volpi (1989).

⁵ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Απαντα, τ. 18).

«φιλολογία» αφενός αναλαμβάνει να διασφαλίσει την «κατανόηση θεμελιωδών εννοιών στην εννοιακότητά τους» (GA 18, σ. 5), ενώ αφετέρου περιγράφεται ως ένα «πάθος για γνώση του εκφρασθέντος και του εκφράζεσθαι» (GA 18, σ. 333).

Ο πρώτος προσδιορισμός συνεπάγεται εκ πρώτης όψεως την εκχώρηση ενός ιδιαίζοντως φιλοσοφικού μελήματος στη φιλολογία – διότι τι είναι η φιλοσοφία, αν όχι η μεθοδική ανάληψη του «μόχθου της έννοιας»;⁶ Η κατανόηση της «εννοιακότητας των θεμελιωδών εννοιών» (Begrifflichkeit der Grundbegriffe) σημαίνει εδώ: όχι μια συλλογή και παράθεση εννοιών, όχι την επινόηση τυπικών συνδέσεων μεταξύ τους, αλλά το στοχασμό του εννοιακού της έννοιας – δηλαδή αυτού που κάνει μια έννοια να είναι έννοια. Αυτός ο πρώτος προσδιορισμός εξειδικεύεται και διασαφηνίζεται με τον δεύτερο, ο οποίος προφανώς παραπέμπει στην “κυριολεκτική” σημασία της «φιλολογίας»: η εννοιακότητα των εννοιών αναδεικνύεται στο πλαίσιο ενός «πάθους», ενός *φιλείν* για τον *λόγον* ως «εκφρασθέν και εκφράζεσθαι». Με άλλα λόγια, και όπως διευκρινίζει ο ίδιος ο φιλόσοφος: δεν θα κάνουμε «ιστορία της φιλοσοφίας ή ιστορία των προβλημάτων. Θα αφουγκρασθούμε απλώς αυτό που ίσως έχει να μας πει ο Αριστοτέλης» (GA 18, σ. 333).

Εν όψει της αριστοτελικής *Ρητορικής*, αυτή η φιλο-λογία έχει διπλό καθήκον. Αφενός το κείμενο αυτό, όπως και κάθε κείμενο, χρειάζεται μια ερμηνεία που καθοδηγείται από ένα πάθος για τον *λόγον* του. Αφετέρου πρόκειται για ένα κείμενο που είναι και το ίδιο φιλο-λογικό: αποτελεί καρπό αυτού του πάθους, αφού ως θέμα του έχει τον *λόγον* ως «εκφρασθέν και εκφράζεσθαι». Φιλο-λογική, επομένως, δεν είναι εδώ μόνο η προσέγγιση που επιλέγει ο Χάιντεγκερ, αλλά και το ίδιο το αντικείμενό του. Ειδικότερα, η προσέγγιση ενός φιλοσοφικού κειμένου προσδιορίζεται εδώ ως φιλο-λογική όταν παρακάμπτει την επίδραση του κειμένου, περιλαμβανομένων και των προηγούμενων ερμηνειών του, και αναζητεί μια πρόσβαση στο ίδιο το κείμενο: *solus textus!* Προς παράκαμψη είναι, βεβαίως, και οι παραδοσιακές φιλολογικές ερμηνείες της αριστοτελικής φιλοσοφίας, καθώς και τα πιθανά προϊόντα τους. Ο Χάιντεγκερ θα αναφέρει και θα συστήσει στους φοιτητές του μόνο το «βιβλίο του κλασικού φιλολόγου Γαίγκερ»,⁷ λαμβάνοντας όμως συγχρόνως απόσταση από τις κεντρικές θέσεις του και κυρίως από τον τρόπο πρόσβασής του στον Αριστοτέλη. Η χάιντεγκεριανή φιλο-λογία είναι επομένως πρωτίστως αντι-φιλολογική!

Ας επανέλθουμε όμως στον πρώτο προσδιορισμό της φιλο-λογίας ως «κατανόηση[ς] θεμελιωδών εννοιών στην εννοιακότητά τους». Ο προσδιορισμός αυτός

⁶ Έχοντας προφανώς κατά νου την περίφημη αυτή φράση της εγγεληνής Φαινομενολογίας του πνεύματος (*Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1998, σ. 43), ο Χάιντεγκερ κάνει λόγο εδώ για μια «πνευθνότητα για την έννοια» – η οποία ωστόσο ανατίθεται επίσης στη φιλολογία (GA 18, σ. 6).

⁷ GA 18, σ. 4 – παραπομπή στο περίφημο έργο του Werner Jaeger *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin 1923).

δεν χαράσσει τα όρια μιας επιμέρους επιστήμης, αλλά αντίθετα αίρει τα ειδικά όρια κάθε ειδικής επιστήμης: Ο Χάιντεγκερ παρακαίνει τους ακροατές των διαλέξεων να δίνουν προσοχή στην «ερευνητική επιτέλεση της εννοιακότητας» της εκάστοτε επιστήμης τους και να μελετούν το αντικείμενό της «με τρόπο εξίσου αρχέγονο και γνήσιο» όσο και ο Αριστοτέλης (GA 18, σ. 14-5/339). Με αυτή την έννοια, η φιλο-λογία δεν περιορίζεται στη μορφή μιας επιστήμης όπως η Κλασική Φιλολογία, αλλά αποτελεί ίδιον *κάθε επιστήμης* – καθώς υποδηλώνει τον αυθεντικό τρόπο της επιστημονικής δραστηριότητας και τη δυνατότητα αυθυπέρβασης *κάθε* επιστήμης με κατεύθυνση το θεμέλιό της, προς αναζήτηση της ιδιαίτερης εννοιακότητας που την διέπει.

Δεν αποτελεί όμως μια τέτοια αυθυπέρβαση πανάροχο μέλημα της φιλοσοφίας; Ο Χάιντεγκερ θα αποκαλέσει μη-φιλοσοφική την *έκκλησή* του για επερώτηση των θεμελίων *κάθε* επιστήμης, μόνο επειδή ταυτίζει τη φιλοσοφία με τη στάση των συναδέλφων του, που «βρίσκουν ότι τα πάντα είναι μια χαρά» και έχουν απολέσει *κάθε* ικανότητα επερώτησης και αμφισβήτησης. Η εικόνα της φιλοσοφίας που σκιαγραφείται εδώ είναι επομένως αποτέλεσμα μιας ρητορικής διόγκωσης – αφού αυτό που ο ίδιος επιχειρεί σε αυτές τις διαλέξεις δεν είναι τίποτε άλλο από το παραδοσιακό μέλημα της φιλοσοφίας. Τούτο δηλώνει και το γεγονός ότι η χαϊντεγκεριανή φιλο-λογία, παρόλο που υποτίθεται ότι περιορίζεται σε μια επιστροφή στα ίδια τα κείμενα, αποδεικνύεται εντέλει *κάθε* άλλο παρά απροϋπόθετο *ενέργημα*: ο Χάιντεγκερ θα κατονομάσει έξι προϋποθέσεις για την ευόδωση μιας τέτοιας φιλο-λογικής δραστηριοποίησης: (α) την αναγνώριση της «εξέχουσας θέσης» που καταλαμβάνει ο Αριστοτέλης εντός της δυτικής φιλοσοφίας; (β) την ανοικτότητα προς αυτό που μπορεί να μάθει κανείς από τον Αριστοτέλη; (γ) την «υπευθυνότητα για την εννοιακότητα» ως δείγμα *κάθε* επιστημονικής δραστηριότητας; (δ) την συμπερίληψη της δικής μας ύπαρξης στην επιστημονική διερεύνηση; (ε) την αποδοχή της άφρασης του ανθρώπου στον εαυτό του, αφού αυτός οφείλει να προχωρεί «χωρίς πίστη, θρησκεία και τα όμοια» (στ) την ανοικτότητα για την «ώθηση» που μπορεί να δώσει το παρελθόν στο παρόν και το μέλλον (GA 18, σ. 5-6/334).

Ενώ οι προϋποθέσεις (β)-(ε) υπογραμμίζουν γενικά τη φιλοσοφική υφή αυτής της φιλο-λογίας, η πρώτη και η τελευταία προϋπόθεση έχουν μια ιδιαίτερη σημασία ενόψει της κατανόησης των πραγματικών επιδιώξεων του Χάιντεγκερ στο πλαίσιο αυτής της σειράς διαλέξεων. Οι δύο αυτές προϋποθέσεις παραπέμπουν σαφώς σε μια έννοια, η οποία κατά περίεργο τρόπο δεν εμφανίζεται ούτε μία φορά εδώ, ενώ δύο χρόνια νωρίτερα είχε αναδειχθεί και παρουσιαστεί ως *καίρια* συμπύκνωση των φιλοσοφικών μελημάτων του φιλοσόφου. Εννοώ την έννοια της *αποδόμησης* (Destruktion), η οποία στο περίφημο κείμενο του 1922 με τίτλο *Φαινομενολογικές ερμηνείες στον Αριστοτέλη* (= ΦΕΑ)⁸ παρείχε συνδυαστικά μια εξήγηση

⁸ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 62, σ. 343-99.

τόσο (α) της «εξέχουσας θέσης» του Αριστοτέλη όσο και (στ) του τρόπου με τον οποίο το παρελθόν δίνει «ώθηση» στο παρόν και το μέλλον – αμφότερα ως προϋποθέσεις αυτού που στο μεταξύ χαρακτηρίζεται επαρκώς κατανόηση της εννοιακότητας των θεμελιωδών εννοιών. Ένας πρώτος, αδρομερής προσδιορισμός της έννοιας της αποδόμησης βάσει του κειμένου των ΦΕΑ έχει επιχειρηθεί από τον γράφοντα σε άλλο πλαίσιο.⁹ Στο παρόν κείμενο θα δώσουμε έμφαση στις μετατοπίσεις που λαμβάνουν χώρα με τις διαλέξεις του 1924, όταν εμφανίζεται στο προσκήνιο η έννοια της «καθημερινότητας» (Alltäglichkeit). Στη συνέχεια, θα επιχειρηθεί μια αποτίμηση των συνεπειών αυτών των μετατοπίσεων για την «αποτυχία» του εγχειρήματος του ΕΧ.

II. Στο πλαίσιο του εγχειρήματος μιας αποδόμησης της ιστορίας της φιλοσοφίας, ο Αριστοτέλης καταλαμβάνει στις ΦΕΑ μια κεντρική θέση, καθώς αφενός αποτελεί την «ολοκλήρωση και συγκεκριμένη μορφοποίηση [ολόκληρης] της προηγούμενης φιλοσοφίας», αφετέρου ωστόσο, κυρίως με τη *Φυσική* του, κομίζει «ένα βασικό νέο θεμελιώδες εγχείρημα, από το οποίο αναφύονται η οντολογία και η λογική του» (GA 62, σ. 371). Στο κείμενο αυτό δεν γίνεται καμία αναφορά στη *Ρητορική*, η οποία εντούτοις δύο χρόνια αργότερα, στις ΘΕΑΦ, εγκαθίσταται στο επίκεντρο της χαιντεγκεριανής αναμέτρησης με τον Αριστοτέλη.

Στις διαλέξεις του 1924, ο Χάιντεγκερ δίνει αρχικά τη εντύπωση ότι ακολουθεί και εφαρμόζει το πρόγραμμα που είχε σκιαγραφήσει στις ΦΕΑ: Η προσφυγή στον Αριστοτέλη τίθεται στην υπηρεσία μιας ανάλυσης της ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία όλο και πιο συχνά αποκαλείται με τον όρο Dasein. Ο Χάιντεγκερ αποδίδει και εδώ ιδιαίτερη σημασία σε έναν μεθοδολογικό προσδιορισμό του νοήματος, του σκοπού και του βεληνεκού μιας τέτοιας αναδρομής στη φιλοσοφική παράδοση, θέτοντας στο επίκεντρο αυτής της μεθοδολογικής αυτοδιαύγασης την «εννοιακότητα». Οι ΘΕΑΦ θα επιχειρήσουν έτσι να μελετήσουν τις αριστοτελικές θεμελιώδεις έννοιες «ως προς την ιδιαίτερη εννοιακότητά τους, έτσι ώστε να θέσουμε το ερώτημα για τον τρόπο της [εντός των εννοιών] θεώρησης των ίδιων των εννοούμενων πραγμάτων, για την κατεύθυνση της προσαγόρευσής τους, για τον τρόπο του προσδιορισμού τους» (GA 18, σ. 4). Κι όταν ως τελευταία, αλλά επ' ουδενί έσχατη προϋπόθεση μιας φιλοσοφικής φιλο-λογίας αναφέρεται η προσδοκία ότι η ιστορία, «από τη στιγμή και μόνο που θα της ανοιχθεί ο δρόμος, έχει τη δυνατότητα να δώσει ώθηση σε ένα παρόν ή, καλύτερα, σε ένα μέλλον» (GA 18, σ. 6), αποκτά κανείς την εντύπωση μιας ομαλής συνέχισης του προγράμματος της αποδόμησης που είχε σκιαγραφηθεί στις ΦΕΑ. Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, τότε γιατί η έννοια της αποδόμησης δεν εμφανίζεται ούτε μία φορά στις ΘΕΑΦ;

⁹ Βλ. Π. Θανασάς, Προλεγόμενα στο: M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*; Αθήνα 42009, σ. 23-33.

Η σειρά αυτή των διαλέξεων, προοικονομώντας τη διάκριση των δύο Τμημάτων του Πρώτου Μέρους του ΕΧ, δομείται σε δύο κύρια μέρη, των οποίων η έκταση είναι ωστόσο άνιση. Το Πρώτο Μέρος (§§ 3-22) έχει ως θέμα του μια «πρώτη συνεννόηση για τον εδραίο χαρακτήρα (Bodenständigkeit) της εννοιακότητας», ενώ το Δεύτερο Μέρος (§§ 23-28) επιχειρεί μια «επαναληπτική ερμηνεία αριστοτελικών θεμελιωδών εννοιών στη βάση της κατανόησης του εδραίου χαρακτήρα της εννοιακότητας». Ειδικά η μετάβαση από το Πρώτο στο Δεύτερο Μέρος δίνει στον Χάιντεγκερ την ευκαιρία για μια τεκμηρίωση αυτής της μεθοδολογικής επιλογής: Η επανάληψη, επισημαίνει, αποτελεί μια «καθολική ερμηνευτική αρχή» (GA 18, σ. 270), είναι επομένως ίδιον κάθε ερμηνείας. Το σχήμα της επανάληψης, που θα καθορίσει τη δομή και του ΕΧ, αποτελεί προφανώς μια ειδική εκδοχή του κυκλικού χαρακτήρα κάθε κατανόησης, ο οποίος είχε αναδειχθεί ήδη στις ΦΕΑ. Επιστρέφοντας στο Πρώτο Μέρος και στον «εδραίο χαρακτήρα της εννοιακότητας» που είχε αναλυθεί εκεί, ο Χάιντεγκερ προσδιορίζει ως σκοπό του Δεύτερου Μέρους «την κατανόηση της ίδιας της εννοιακότητας» και τούτο διότι μόνο εντός της εννοιακότητας μπορεί κάθε έννοια να κατανοηθεί ως προς το τι πράγματι είναι» (GA 18, σ. 269).

Σε όλες τις περιόδους της στοχαστικής του διαδρομής, ο Χάιντεγκερ υπήρξε πάντοτε συνεπής ολιστής. Το ίδιο συμβαίνει και εδώ, αφού οι επιμέρους έννοιες εμφανίζονται ως μέρος μιας ευρύτερης, αρχέγονης ολότητας, μέσα από την οποία και μόνο μπορούν να γίνουν κατανοητές. Καθοριστική είναι πρωτίστως η «[αρχαιο]ελληνική εννοιακότητα» (GA 18, σ. 270), και επομένως θα ανέμενε κανείς ότι αυτή θα αποτελέσει το «έδαφος» (Boden) που πρέπει να διερευνηθεί στο πλαίσιο μιας ιστορικής αποδόμησης. Η μεταφορά του εδάφους έχει ωστόσο εδώ έναν διαφορετικό σκοπό, και όχι εκείνον της ιστορικής αποδόμησης. Το ερώτημα για τον «εδραίο χαρακτήρα της εννοιακότητας» δεν υποδηλώνει πλέον την ανάδρομη κίνηση μιας φιλοσοφικής ιστορίας εννοιών προς το σημείο προέλευσής τους, αλλά μια κάθετη διείσδυση στο «έδαφος», το οποίο ταυτίζεται πλέον με την εν γένει ύπαρξη: «Θέλουμε κατ' αρχάς να δείξουμε ότι η εννοιακότητα έγκειται πράγματι στο ίδιο το Dasein» (GA 18, σ. 270-1).

Δεν επιθυμώ βεβαίως να υποστηρίξω ότι μια σειρά διαλέξεων με θέμα τις *Θεμελιώδεις έννοιες της αριστοτελικής φιλοσοφίας* στερείται πλήρως μιας ιστορικής προοπτικής. Εννοώ μόνο ότι ο *ιστορικο-χρονικός* προσδιορισμός της εννοιακότητας, που στις ΦΕΑ ήταν προφανής και σαφής, υποχωρεί εδώ ενώπιον ενός *χωρικού* προσδιορισμού. Και τούτο προδιαγράφει μια εξέλιξη, η οποία στο ΕΧ θα βρεθεί στο απόγειό της: Η αποδομητική ανάδειξη της ιστορικής προέλευσης της εννοιακότητάς μας παύει σταδιακά να είναι το κύριο θέμα του Χάιντεγκερ, και αντικαθίσταται από την αναζήτηση του εδάφους επί του οποίου η εννοιακότητα, οιονεί *αχρονικά*, στηρίζεται. Τα ίχνη αυτής της εξέλιξης είναι ορατά και στις λίγες αναφορές των διαλέξεων ΘΕΑΦ στην ιστορία και την ιστορικότητα.

Ήδη η πρώτη μεθοδολογική προϋπόθεση στην οποία αναφερθήκαμε, δηλαδή η προσδοκία από την ιστορία και το παρελθόν «να δώσει ώθηση σε ένα παρόν ή, καλύτερα, σε ένα μέλλον» (GA 18, σ. 6), δηλώνει μια σχέση με την ιστορία που δεν αποτελεί εγγενές και απαραίτητο στοιχείο της παροντικής ύπαρξής μας, αλλά αναζητεί στο παρελθόν βοήθεια για την υπέρβαση ενός σκοτεινού παρόντος προς ένα πολλά υποσχόμενο μέλλον. Η ιστορία της φιλοσοφίας ομοιάζει έτσι απροσδόκητα με επιλεκτική ή και αυθαίρετη δοξογραφία. Με αφορμή τον «διαχωρισμό υποκειμένου-αντικειμένου», ο Χάιντεγκερ τονίζει χαρακτηριστικά ότι «πρέπει να απελευθερωθούμε από την παραδεδομένη φιλοσοφική ερωτηματοθεσία» (GA 18, σ. 57), και εντέλει δεν διστάζει να χαρακτηρίσει τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης ασκεί την ιστορία της φιλοσοφίας ως μια εκδοχή *δόξης* (GA 18, σ. 152). Δεν εκπλήσσει, έτσι, το γεγονός ότι τελικά η οντολογία θα απορροφηθεί συλλήβδην ως παραμορφωτική «παράδοση», η οποία «καθώς επικαλύπτει τον *λόγον*, παρεμποδίζει την ερμηνεία του *Dasein*» (GA 18, σ. 386).

«Βλέπω αυθεντικά ένα *Dasein* στο *Είναι* του όταν το βλέπω στην ιστορία του»: Αυτή η προγραμματική φράση (GA 18, σ. 35) δεν βρίσκει εντέλει εφαρμογή σε κανένα σημείο των διαλέξεων. Το ίδιο ισχύει και για τη διαβεβαίωση ότι η «ιστορικότητα» συνιστά θεμελιώδη προσδιορισμό του *Dasein*, και ότι ενόψει της «αποτυγχάνουν οι λοιποί χρονικοί προσδιορισμοί» (GA 18, σ. 191). Ο Χάιντεγκερ υπενθυμίζει βεβαίως σποραδικά την «ιστορικότητα κάθε γλώσσας» (GA 18, σ. 345), ή μέμφεται τη διαλεκτική για μια «ανευθυνότητα έναντι της ιστορίας» (GA 18, σ. 379). Ενδιαμέσως επαινεί την αριστοτελική έρευνα της *ἀρχῆς* ως μια μορφή «κριτικής» της φιλοσοφικής παράδοσης – και αυτή η «κριτική δεν είναι παρά η προσκομιδή του παρελθόντος ενώπιον εαυτού»: αλλά και εδώ ο Χάιντεγκερ σπεύδει να προτάξει έναν φαινομενολογικό ριζοσπαστισμό, εκθειάζοντας το αριστοτελικό επίτευγμα του πρώτου βιβλίου της *Ρητορικής* με την εξής αποστροφή: «Το πρώτο βήμα είναι να ανοίξουμε τα μάτια μας» (GA 18, σ. 285, 287)! Σε όλη την έκταση των διαλέξεων, απομένει τελικά ένα και μοναδικό σημείο που μπορεί να κατανοηθεί ως εκπλήρωση της προγραμματικής επίκλησης της ιστορικής αποδόμησης: Ενόψει των φύσει όντων, ο φιλόσοφος θα εξάρει τους προσδιορισμούς του *παρόντος* (*Gegenwärtigsein*) και του *πεποιημένου* (*Hergestelltsein*): «Αυτές τις δύο πτυχές πρέπει να τις παρακολουθήσουμε εγγύτερα στο πλαίσιο του ελληνικού *Dasein*. Πρέπει να γίνει κατανοητό πώς το *Dasein* των Ελλήνων επιτρέπει την εμπειρία του κόσμου και του βίου μέσα σε αυτήν τη δεξιότητα, και γιατί αυτή ειδικά η εμπειρία του *Είναι* εκτυλίσσεται ερμηνευτικά με αυτά ειδικά τα εννοιακά μέσα». Η αμέσως επόμενη πρόταση, ωστόσο, μας “προσγειώνει” εκ νέου: «Αυτό το τελευταίο ερώτημα σχετικά με την ελληνική οντολογία δεν θα τεθεί εδώ» (GA 18, σ. 219-20).

Όσο περιέργο και αν ακούγεται ενόψει μιας σειράς διαλέξεων που προτίθενται να πραγματευθούν αριστοτελικά κείμενα και τις «θεμελιώδεις έννοιές» τους, ζητούμενο εδώ δεν είναι η ιστορική αποδόμηση. Επιστρέφοντας στον Αριστοτέλη, ο Χάιντεγκερ δεν επιδιώκει να οριοθετήσει το πεδίο εντάσεων ανάμεσα σε παρελθόν

και παρόν, αλλά μάλλον να αποκομίσει ένα ιστορικό περιτύλιγμα για τον αχρονικό προσδιορισμό του Dasein ως εδάφους κάθε εννοιακότητας. Στη θέση του πεδίου εντάσεων που, σύμφωνα με τις ΦΕΑ, διανοιγόταν ανάμεσα στη φιλοσοφική παράδοση και τη σύγχρονη φιλοσοφική έρευνα, ανάμεσα στην επικαλυπτική λειτουργία της παράδοσης και τον αποκαλυπτικό ρόλο της επιστροφής στις εμπράγματα πηγές της εννοιακότητάς μας, υπεισέρχεται τώρα μια ένταση που διέπει τη σχέση της ανιστορικής εννοιακότητας με το εξίσου ανιστορικό εδάφος της. Αυτό το εδάφος ο Χάιντεγκερ το αναζητεί πλέον στην «καθημερινότητα» (Alltäglichkeit) της ύπαρξης.

III. Η προσφυγή του Χάιντεγκερ στην αριστοτελική *Ρητορική* δεν υπήρξε ούτε τυχαία, ούτε αποτέλεσμα ενός αφελούς ενθουσιασμού του για την όψιμη ανακάλυψη ενός πολύτιμου φιλοσοφικού θησαυρού. Αυτό το κείμενο, που δεν έπαιξε κανέναν ρόλο στις ΦΕΑ, παρέχει τώρα το μεγαλύτερο μέρος των εννοιών που θα πραγματευθεί ο Χάιντεγκερ στις ΘΕΑΦ – και λειτουργεί ως ιστορικό περιβλήμα του νέου φιλοσοφικού εγχειρήματος που αναλαμβάνει εδώ ο φιλόσοφος. Ούτως ή άλλως, το ενδιαφέρον του για το αριστοτελικό κείμενο δεν εντοπίζεται τόσο στην πραγμάτευση της ρητορικής: δεν θα επιχειρήσει «μια ερμηνεία της *Ρητορικής*», αλλά μια εννοιολογική ανάλυση του ίδιου του αντικειμένου της, δηλαδή του λόγου (GA 18, σ. 110). Η αριστοτελική πραγματεία λειτουργεί απλώς ως «συγκεκριμένο οδηγητικό νήμα» για την χάιντεγκεριανή ανάλυση, παρέχοντας μια «ερμηνεία του Dasein ως προς τις θεμελιώδεις δυνατότητες του συνομιλείν» (GA 18, σ. 139).

Με τον τρόπο αυτόν, ο Χάιντεγκερ αποδίδει στη *Ρητορική* μεγαλύτερη σημασία από εκείνη που ενδεχομένως της απέδιδε και ο ίδιος ο Αριστοτέλης, καθώς την ανασύρει από την περιφέρεια του αριστοτελικού opus¹⁰ και ανακαλύπτει εντός της μια πρωτο-ερμηνευτική της ανθρωπίνης ύπαρξης. Αφετέρου όμως, αυτή η αναβάθμιση έχει σαφή όρια: Η βαρύτητα της *Ρητορικής* περιορίζεται στο πρώτο, προπαρασκευαστικό Μέρος των διαλέξεων, εκεί όπου το Dasein εξετάζεται ως προς την καθημερινότητά του.¹¹ Στην «επανάληψη» που θα επιχειρηθεί στο Δεύτερο Μέρος, με στόχο την «αυθεντικότητα» της ερμηνείας, δεν φαίνεται να υπάρχει χώρος για τις έννοιες της ρητορικής: αντίθετα, γίνεται λόγος για την «έλλειψη αυτονομίας» που την διέπει, καθώς και για έναν «ιδιόμορφο χαρακτήρα του Είναι» της (GA 18, σ. 134-5). Η ανάληψη από τη ρητορική της «θεμελιώδους λειτουργίας μιας αυθεντικής συνεννόησης για το ίδιο το Dasein» (GA 18, σ. 135) περιγράφεται εδώ ως αξίωση της σοφιστικής και απορρίπτεται κατηγορηματικά.

Ο Χάιντεγκερ θα τονίσει επανειλημμένα στις διαλέξεις την «ιδιομορφία» της ρητορικής, ανάγοντάς την σε μια ιδιομορφία του πεδίου της: στην ιδιομορφία της

¹⁰ Πρβλ. Smith (1995), σ. 316-7.

¹¹ Πρβλ. Μιχάλασι (2006), σ. 195.

ίδιας της καθημερινότητας και του λόγου της (GA 18, σ. 136). Ο αμφίσημος ρόλος της ρητορικής δεν αντανάκλα παρά την αμφισημία που είναι εγγενής σε αυτή την καθημερινότητα και στη σχέση της (ως έδαφος) με την ίδια την εννοιακότητα. Πριν στραφούμε σε αυτή την ιδιόμορφη αμφισημία, ας επαναλάβουμε τούτο: Ο Χάιντεγκερ δεν ενδιαφέρεται εδώ ούτε για τον κλάδο της ρητορικής ούτε για την αριστοτελική *Ρητορική* ως τέτοια, αλλά αποκλειστικά και μόνο για το αντικείμενό της: τον λόγο. Αναμένει έτσι από την αριστοτελική πραγματεία ένα οδηγητικό νήμα, προκειμένου να προσδιορίσει τη θέση του λόγου στο επίκεντρο της καθημερινότητας και να αποκομίσει έτσι το έδαφος επί του οποίου κινείται η εννοιακότητα του *Dasein*. Ως τέτοιο νήμα, το κείμενο της *Ρητορικής* αναλαμβάνει συγχρόνως και έναν μεταβατικό ρόλο: γίνεται μέρος μιας κίνησης, η οποία διαρκώς επιχειρεί να θέσει υπό ερώτημα την εξάρτησή της από την αφετηρία της.

Αυτή η διαρκής αμφισβήτηση παράγει ένα νέο πεδίο εντάσεων, το οποίο διανοίγεται όχι πλέον (οριζόντια-χρονικά) ως ιστορία, αλλά (κάθεται-συστηματικά) ως προβληματική θεμελίωσης. Αυτό διαφαίνεται καθαρά στις δύο πρώτες παραγράφους του Δεύτερου Μέρους (§ 23-24), όπου με αφορμή τη σχεδιαζόμενη «επανάληψη» ο Χάιντεγκερ επιχειρεί μια μεθοδολογική διασάφηση του εγχειρήματός του. Το κεντρικό ερώτημα είναι εδώ η σχέση της εννοιακότητας με το «έδαφος» της ή με τον «εδραιο χαρακτήρα» της: Μπορεί η εννοιακότητα να κατανοηθεί ως κάτι που απλώς, οιονεί απευθείας, αναφύεται πάνω σε αυτό το έδαφος; Η γνωστή ευαισθησία του Χάιντεγκερ για σχέσεις εντάσεων του επιτρέπει εδώ τη διάγνωση της διττής σχέσης που συνδέει την εννοιακότητα με το έδαφός της. Αφενός το έδαφος παραμένει κάτι το οποίο «ακριβώς αντίκειται» στην εννοιακότητα – έτσι που αυτή να πρέπει να στραφεί *εναντίον* αυτού του κυρίαρχου λόγου και της «κρατούσας ερμηνεύσεως» του, προκειμένου να «οικειοποιηθεί εαυτήν αυθεντικά» (GA 18, σ. 358, 277). Αφετέρου, ωστόσο, η εννοιακότητα πρέπει να γίνει θετικά κατανοητή ως ανάδυση μέσα από αυτό το έδαφος και ως διαμόρφωση ενός αυτόνομου λόγου – ενώ συγχρόνως το έδαφος παραμένει καθοριστικό για το «Διά», την κατεύθυνση της διαμόρφωσης της εννοιακότητας.

Το έδαφος της καθημερινότητας παραμένει έτσι βάση του θεωρητικού λόγου, τον οποίο συγχρόνως κρατά δέσμιο της δικής του προκατανόησης. Και αυτός ο θεωρητικός λόγος ριζώνει μεν στο έδαφος του *Dasein* και της καθημερινότητάς του, αναπτύσσεται όμως μόνο ως «αντίσταση» σε αυτό το (δικό του) έδαφος (GA 18, σ. 272). Προκειμένου να συλλάβει τις αντίρροπες δυνάμεις και κινήσεις αυτής της δέσμης εντάσεων, ο Χάιντεγκερ θα διατυπώσει ρητά στο τμήμα που ακολουθεί το ερώτημα για την ίδια την *κίνηση*. Δεν θα παρακολουθήσουμε εδώ την πραγμάτευση αυτής της έννοιας, αλλά θα περιοριστούμε στην επισήμανση δύο σημείων του κειμένου, στα οποία η δυνατότητα της ιστορικής αποδόμησης διαφαίνεται αχνά και αμέσως εγκαταλείπεται.

Το πρώτο σημείο αφορά τη συγκαλυπτική λειτουργία του λόγου, για την οποία ο Χάιντεγκερ σημειώνει ότι «δεν αφορά μόνο το καθημερινό», αλλά και ερμηνεύ-

σεις που «έχουν καταστεί ρητό μέλημα του Dasein», όπως συμβαίνει με τη φιλοσοφία. Ο Παρμενίδης και ο προσδιορισμός του όντος ως ενός (*ἐν τῷ ὄνι*) αναφέρονται εδώ ως παράδειγμα κυριαρχίας ενός λόγου που καθιστά το *ον* «απρόσιτο», ενώ στη συνέχεια τονίζεται η σημασία που ενίοτε αποδίδει ο Αριστοτέλης στην *κληρονομίαν ὀνόματος*.¹² Σε αυτό ακριβώς το σημείο θα ανέμενε κανείς την ενεργοποίηση ενός ιστορικο-αποδομητικού εγχειρήματος – αλλά εδώ ακριβώς αναδεικνύεται με τον πιο καθαρό τρόπο η υποκατάσταση του *ορίζοντα* της ιστορικότητας από το *έδαφος* της καθημερινότητας. Ακόμη και η ιστορικά διαμορφωμένη *κληρονομία* εξετάζεται εδώ αποκλειστικά ἐνόψει του «καθημερινού», το οποίο «δύναται να την αποσπά για τον εαυτό του» (GA 18, σ. 277). Όταν λοιπόν ανακύπτει το ερώτημα, αν και πώς θα μπορούσε το Dasein «να αποσπάσει την κληρονομία από την καθημερινότητα και να την φέρει σε μια αρχέγονη ερμηνεία», η δυνατότητα μιας ιστορικής εκπλήρωσης αυτής της προσδοκίας δεν αναφέρεται καν – ωσάν να μην αποτελούσε η ίδια η καθημερινότητα ένα προϊόν ιστορικής ζηματοποίησης. Η κάθετη ένταση εννοιακότητας και καθημερινότητας παραμένει εδώ το μοναδικό σημείο του χαϊντεγκεριανού ενδιαφέροντος.

Το δεύτερο σημείο ανάδυσης της ιστορικότητας εντοπίζεται στη δυνατότητα θετικής οικειοποίησης του εδάφους από την εννοιακότητα που θεμελιώνεται πάνω του – αλλά και πάλι αυτή η δυνατότητα μένει αναξιοποίητη. Ἐνόψει της «κυριαρχίας ερμηνείας» των *ὑπολήψεων*, ο Χάιντεγκερ θα τονίσει ότι αυτές «πρέπει να απελευθερωθούν από ό,τι σώρευσαν πάνω τους η φλυαρία και η άνευ αντικειμένου συζήτηση» (GA 18, σ. 278). Αυτή η διαδικασία επικάλυψης δεν προσεγγίζεται ωστόσο ιστορικά, αλλά στο πλαίσιο μιας κίνησης που χαρακτηρίζεται ως θεωρητική και προσημαίνεται με πληθώρα επιφυλάξεων (GA 18, σ. 278). Η «κάθετη» ανάγκη θεμελίωσης της θεωρίας στην πράξη παίρνει και εδώ το προβάδισμα ἐναντι μιας «οριζόντιας» ιστορικής αναμέτρησης με τη φιλοσοφική παράδοση. Η χαϊντεγκεριανή εγκατάλειψη της ιστορίας πηγάζει ἐντέλει από τον διαρκή φόβο του φιλοσόφου για τη θεωρία και για τον κίνδυνο αυτονόμησής της.

Αυτές οι παρατηρήσεις επιτρέπουν μια εγγύτερη διασάφηση του διανοήματος της εννοιακότητας. Αυτός ο ὅρος, τον οποίο αρχικά περιγράψαμε ως το εννοιακό της έννοιας, και που μπορεί επίσης να περιγραφεί ως η «οντολογική σύσταση των εννοιών»,¹³ δεν είναι παρά η ρίζωση των εννοιών στο έδαφος της καθημερινότητας του Dasein· χαρακτηρίζει την ένταση που προκαλεί αυτή η ρίζωση, καθώς και την κίνηση της έννοιας, καθώς αυτή εξέρχεται από το έδαφός της και στρέφεται ἐναντίον του. Αυτή η εννοιακότητα, ωστόσο, δεν συλλαμβάνεται εδώ ιστορικά: Παρό-

¹² *Hθ. Νικ.* 1153 b33 κ.εξ.· για την αναφορά στον Παρμενίδα και τον Αριστοτέλη, βλ. GA 18, σ. 276-7, 359.

¹³ Βλ. Μιχάλοβιτς (2006), σ. 191.

λο που η στοχαστική πραγμάτευση που επιχειρεί έχει ως θέμα της τον Αριστοτέλη, ο Χάιντεγκερ δεν ερευνά εδώ την *ειδική* εννοιακότητα της ελληνικής φιλοσοφίας, δηλαδή τη ρίζωσή της σε ειδικές, ιστορικά εντοπισμένες θεμελιώδεις εμπειρίες, αλλά τη σχέση της *εν γένει εννοιακότητας* με μια *αχρονική*, οιονεί αιωνίως ισχύουσα καθημερινότητα. Και τούτο επιτρέπει την (μόνο κατ' επίφαση παράδοξη) υποψία ότι, σε αυτές τις διαλέξεις, ο Αριστοτέλης δεν λειτουργεί παρά ως περικάλυμμα για τη συγκρότηση του *συστηματικού* εγχειρήματος μιας εννοιακότητας θεμελιωμένης στην καθημερινότητα. Ο τελικός σκοπός αυτής της ανάλυσης είναι να «υπερπηδήσουμε την καθημερινότητα προκειμένου έτσι να επιστρέψουμε σε αυτήν, όχι να εξέλθουμε αυτής φιλοσοφικά» (GA 18, σ. 365). Ερχόμαστε έτσι εδώ εκ νέου αντιμέτωποι με μια κυκλική κίνηση, της οποίας τις δυσχέρειες αποκαλύπτει σε αυτή τη διατύπωση η αμήχανη λέξη «έτσι»: Πώς και γιατί μια υπερπήδηση της καθημερινότητας συνιστά *συγχρόνως* μια επιστροφή σε αυτήν; Γνωρίζουμε, τουλάχιστον από τον Χάιντεγκερ και εντεύθεν, ότι οι κύκλοι μπορούν συχνά να είναι παραγωγικοί και χρήσιμοι. Τούτο όμως δεν αποκλείει *κάποιοι* κύκλοι να παραμένουν *φαύλοι*.

Αν όμως η καθημερινότητα δεν είναι ιστορική έννοια, πώς συγκροτείται εδώ; Η έννοια αυτή, που και στο EX θα λειτουργήσει ως άξονας μιας θεμελιωτικής προβληματικής, εμφανίζεται για πρώτη φορά στη διάρκεια των διαλέξεων του Χειμερινού Εξαμήνου 1919/20 και δηλώνει τον «ουδέτερο, γκριζο, αδιάφορο χρωματισμό» του βίου ως ενός συνόλου «διαμορφώσεων», οι οποίες δεν συλλαμβάνονται ρητά ούτε αποτελούν αντικείμενο επερώτησης ή αμφισβήτησης (GA 58, 39). Το Θερινό Εξάμηνο του 1923, η καθημερινότητα αναφέρεται στη «χρονικότητα του Dasein» που διέπει τη σχέση του με τον κόσμο και την κατανόησή του – και ειδικά στη διαμόρφωση και ανάπτυξη της «προκατοχής» (Vorhabe, GA 63, 85-92). Ένα έτος αργότερα, στις ΘΕΑΦ, η καθημερινότητα συνδέεται με την αριστοτελική εννοιακότητα, προσδιορίζεται με αφετηρία την *δόξαν* και συνάπτεται έτσι με τον *λόγον*. Όταν εδώ η *δόξα* χαρακτηρίζεται ως «προσανατολισμός του κατά μέσον όρο συνείναι» (GA 18, σ. 149-52), ο Χάιντεγκερ παραπέμπει στον παραδοσιακό προσδιορισμό της ως μιας συλλογικής στάσης. Ήδη στον Παρμενίδα, η *δόξα* αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό της *conditio humana*: όχι εσύ ή εγώ, αλλά οι άνθρωποι εν γένει, οι *βροτοί*, κινούνται στο πεδίο της κοσμοεικόνας του *δοξάζειν*, ζουν εντός της και εκπροσωπούν τις απόψεις της.¹⁴ Σε αντίθεση με την *έπιστήμη*, όπου κρίσιμο είναι αποκλειστικά το εμπρόγματο γνωσιακό περιεχόμενο, χωρίς να έχει την παραμικρή σημασία το ερώτημα ποιος το εκφράζει, για την *δόξαν* είναι πάντοτε

¹⁴ Για την έννοια της *δόξης* στον Παρμενίδα και για την αυτονόμησή της, βλ. και Π. Θανασάς, *Ο πρώτος «δεύτερος πλους»*. Είναι και *Κόσμος στο ποίημα του Παρμενίδα*. Ηράκλειο 1998, σ. 125-70. Επίσης, «Doxa revisitata», στο: *Frühgriechisches Denken* (επιμ. G. Rechenauer, Göttingen 2005, σ. 270-89).

σημαντικό το «ποιος την έχει» (GA 18, σ. 151). Ποιος την έχει, λοιπόν;

Η δόξα δεν εκφράζεται μέσω συγκεκριμένων προσώπων, ως δική τους σκέψη δεν την έχουμε εσύ ή εγώ, αλλά «τις» («man»). Επομένως, η καθημερινότητα φέρει πάντοτε τον χαρακτήρα του μέσου όρου, τόσο που η αναφορά σε μια «κατά μέσον όρο καθημερινότητα» (durchschnittliche Alltäglichkeit) να συνιστά στην πραγματικότητα ταυτολογία. Αυτή η απρόσωπη, ως προς το Ποιος και Πόθεν απροσδιόριστη δημόσια παρουσία διαγιγνώσκεται εδώ από τον Χάιντεγκερ ως σχέση εξουσίας και κυριαρχίας (GA 18, σ. 151). Και όμως – η δόξα παραμένει παρόλ’ αυτά μια μορφή του ανακαλύπτειν, αναφερόμενη μάλιστα στο σύνολο του κόσμου (GA 18, σ. 150). Το κύριο πρόσθετό της παραμένει αρνητικό, στο βαθμό που διέπεται από μια έλλειψη ερευνητικής βούλησης (GA 18, σ. 151)· τούτο όμως δεν συνιστά κενότητα, αλλά αντίθετα αφθονία –αν όχι και υπερχείλιση– περιεχομένου. Η δόξα δοξάζει πάντοτε –πιστεύει, εννοεί και υποθέτει– περισσότερο απ’ όσο πρέπει· διαμορφώνει πάντα περισσότερες και ισχυρότερες απόψεις. Αυτό της προσδίδει μια ιδιόμορφη στερεότητα και «επιμονή», που πάντως δεν αφορά τόσο το περιεχόμενό της όσο τη στάση της προς αυτό. Αν η δόξα είχε σταθερό περιεχόμενο, τότε το λέγειν και το συνομιλείν εντός της θα ήταν περιττό, δεν θα υπήρχε κανένα περιθώριο για τον λόγον. Η δόξα κινείται στο πεδίο του *ένδεχομένου άλλως έχειν* (GA 18, σ. 138), σχετίζεται δηλαδή με όντα των οποίων οι προσλήψεις υπόκεινται σε μια διαρκή εκ νέου διαπραγμάτευση. Η δόξα παραμένει «έδαφος, πηγή και αφόρμηση για το συνομιλείν» (GA 18, σ. 151), χωρίς ωστόσο να μπορεί να πραγματευθεί αυτό το «έδαφος της οικειότητας», στο οποίο θεμελιώνεται κάθε συνομιλία και συνεννόηση (GA 18, σ. 154).

Ως γλωσσικά αρθρωμένη μορφή του Συνείναι εντός της καθημερινότητας, η δόξα καθιστά δυνατό τον λόγον – αλλά συγχρόνως τον περιορίζει. Αποτελεί το έδαφος του, δεν θέλει ωστόσο, ούτε μπορεί, να διερευνήσει αυτό το έδαφος, δηλαδή τον ίδιο της τον εαυτό. Καθώς η διερεύνηση του εδάφους της εννοιακότητας ξεκινά από την δοξαστική καθημερινότητα, διανοίγεται μία ακόμη ένταση. Ενώ στον Αριστοτέλη η δόξα εμφανίζεται ως μια μορφή αναξιόπιστης θεωρίας,¹⁵ με την πρόσδεσή της στο πεδίο του *ένδεχομένου άλλως έχειν* ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να αναδείξει τη σημασία της για την πράξη και το πεδίο του πράττειν. Σε αυτήν τη «στενότερη σημασία» της, η δόξα καθίσταται «ο τρόπος με τον οποίο έχουμε ενώπιόν μας τον βίο στην καθημερινότητά του», ή «ο τρόπος με τον οποίο ο βίος γνωρίζει τον εαυτό του» (GA 18, σ. 138, 149). Συγχρόνως, όμως, η δόξα παραμένει αφετηρία και έδαφος της θεωρίας και του «θεωρητικού σχετίζεσθαι» (GA 18, σ. 152-61). Μέσω αυτής της αμφισημίας, ο Χάιντεγκερ αναζητεί προφανώς μια δυνατότη-

¹⁵ Αυτό το χαρακτηριστικό αναδεικνύεται καθαρά στις διαλέξεις· πρβλ. π.χ. (GA 18), σ. 148, όπου η δόξα συνδέεται αποκλειστικά με το *ἀληθές* και όχι με το *πρακτόν*.

τα υπόσκαψης της παραδοσιακής, σαφούς αριστοτελικής διάκρισης μεταξύ θεωρίας και πράξεως. Η επιστήμη, το θεωρητικό στοιχείο, αποτελεί εδώ «μόνο μια ιδιαίτερη δυνατότητα»¹⁶ (και αργότερα, στο ΕΧ, ένα δευτερογενές επιγένημα) της πρωτογενούς *πρακτικής* σχέσης του Dasein με τα όντα και με τον εαυτό του. Αυτή η σχέση έγκειται «κατά πρώτον και ως επί το πολύ» στην καθημερινότητα, προσεγγίζεται όμως μέσω μιας θεωρίας, της οποίας πρώτιστο μέλημα είναι να στραφεί εναντίον του «πρωτείου» ή της «καθολικής κυριαρχίας του θεωρητικού στοιχείου».¹⁷ Στο σημείο αυτό, βέβαια, ο Χάιντεγκερ έχει ήδη απομακρυνθεί πολύ από τον Αριστοτέλη.

IV. «Το ότι έχουμε από τον Αριστοτέλη τη *Ρητορική* είναι καλύτερο από το να είχαμε μια φιλοσοφία της γλώσσας»: Αυτή η εντυπωσιακή αποστροφή του Χάιντεγκερ (GA 18, σ. 117) τεκμηριώνεται βάσει του αντικειμένου της *Ρητορικής*, που είναι ο λόγος ως θεμελιώδες γίνεσθαι του ανθρώπινου Dasein και όχι ως αντικείμενο μιας απομονωμένης θεωρητικο-επιστημονικής πραγμάτευσης. Συγκρινόμενη με τη θεωρητική απόφαση, η καθημερινή ομιλία παραμένει πρωτεύουσα και πιο αρχέγονη. Σε συνάφεια με την αριστοτελική *Ρητορική*, ή έστω με αφορμή αυτήν, μπορεί να μελετηθεί η καθοριστική σημασία του λόγου εντός της καθημερινότητας και η ανάδυσή του μέσα από αυτήν. Αυτή ακριβώς η σχέση είναι που κάνει το έργο αυτό τόσο σημαντικό στα μάτια του Χάιντεγκερ. Όταν, ένα έτος αργότερα, η *Ρητορική* χαρακτηρίζεται ως «ένα πρώτο κομμάτι μιας ορθά νοούμενης Λογικής» (GA 20, 364), δίνεται και εδώ έμφαση στον λόγον, ο οποίος αποτελεί θέμα της Λογικής στην πρώτη της σημασία. Η *Ρητορική* αποτελεί «ένα πρώτο κομμάτι» μιας τέτοιας «Λογικής», επειδή εξετάζει τον λόγον στη μορφή της πρώτης εμφάνισής του: στη μορφή του καθημερινού λέγειν.

Όταν ο Χάιντεγκερ αποδίδει τον περίφημο αριστοτελικό προσδιορισμό του ανθρώπου ως ζώου λόγον έχοντος με τη φράση «ο άνθρωπος είναι ένα ον που ομιλεί» (GA 18, σ. 107), δεν επιχειρεί μια εκκεντρική μετάφραση, αλλά διατυπώνει μια διάγνωση της οποίας η ισχύς πρέπει να αναγνωριστεί (τουλάχιστον όσον αφορά τα *Πολιτικά* και τη *Ρητορική*).¹⁸ Πρωτογενή συστατικά στοιχεία της κοινότητας δεν είναι η ορθολογικότητα ή «το έλλογο», αλλά η δυνατότητα της ομιλίας, η γλώσσα. Έτσι και ο κλάδος της ρητορικής ήταν πάντα ένας «διαλογισμός για το λέγειν», το οποίο εμφανίζεται εκεί ως «θεμελιώδης προσδιορισμός του ίδιου του Dasein στον

¹⁶ Πρβλ. (GA 18), σ. 138 (δική μου η έμφαση).

¹⁷ Για μια εκτενή κριτική θεώρηση αυτού του πρωτείου, βλ. GA 56/57, σ. 84-94.

¹⁸ Ο Χάιντεγκερ παρουσιάζει τον προσδιορισμό ζώον λόγον έχον ως ένα *ένδοξον* που υιοθετεί ο Σταγίριτης, και του αντιπαραβάλλει τον «αντίστοιχο ορισμό» της δικής του εποχής: «Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που διαβάζει εφημερίδα» (GA 18, σ. 108)!

συγκεκριμένο τρόπο του Είναι του εντός της καθημερινότητάς του» (GA 18, σ. 113-4). Ο λόγος ως ρητό αντικείμενο της *Ρητορικής* δεν ενδιαφέρει επομένως τον Χάιντεγκερ απ' εαυτού, αλλά ως συστατικό στοιχείο της ευρύτερης, περιεκτικότερης και θεμελιωδέστερης καθημερινότητας. Παράλληλα, ωστόσο, ο λόγος στη *Ρητορική* δεν είναι μόνο αντικείμενο αλλά και μέσο θεώρησης: η ρητορική είναι λόγος για τον λόγον. Αυτή ακριβώς η αυτοαναφορικότητα του λόγου κάνει το κείμενο τόσο ελκυστικό για τον Χάιντεγκερ – σε μια εποχή όπου συνειδητοποιεί την αποστολή που έχει ενώπιόν του, και που έγκειται στον προσδιορισμό του χαρακτήρα, της θέσης και των ορίων της θεωρίας.

Στην αριστοτελική *Ρητορική* ως λόγον για τον λόγον, η έννοια του λόγου λαμβάνει δύο διαφορετικές σημασίες που πρέπει να διακριθούν: Εννοεί αφενός την πραγματεία (ή την πραγμάτευση), αφετέρου την πρακτική δραστηριότητα του ρήτορα. Ο Χάιντεγκερ, ωστόσο, είναι υποχρεωμένος να αναιρέσει αυτήν τη διάκριση. Την επιβεβαιώνει μεν ενίοτε, όταν διακρίνει δύο θεμελιώδεις καταστάσεις του λόγου (GA 18, σ. 161-3): τη θεωρητική διασάφηση (thematischer Sachverhalt, «θεματική κατάσταση των πραγμάτων») και τη ρητορική πρακτική (jeweilige Lage der Dinge, «εκάστοτε κατάσταση των πραγμάτων»). Εντέλει, όμως, αυτή η διάκριση θα αμβλυνθεί εντασσόμενη σε μια γενετική δομή: η θεωρία είναι ένα είδος πράξης του λόγου, η οποία «γεννιέται μέσα από το ίδιο το Dasein» (GA 18, σ. 218).

Αυτή η κάθετη γενετική διάταξη προκύπτει από την αντιδιαστολή του «πρωτογενούς προς το θεωρητικό»: Ενόψει του πρωτείου της πράξεως, μια θεωρία που επιχειρεί να αναπτυχθεί αυτόνομα και να θέσει ανεξάρτητα τα ερωτήματά της παραμένει πάντοτε κάτι δευτερογενές, επιγενόμενο – μια αυτονομημένη αφαίρεση. Ο λόγος διατηρεί τον αρχέγονο χαρακτήρα του μόνο στο βαθμό που έχει διαρκώς επίγνωση της καταγωγής του από την πρακτική καθημερινότητα, αναγνωρίζει διαρκώς αυτή την καταγωγή και κατανοεί εαυτόν ως οιονεί υπερχείλισμα αυτής της καθημερινότητας. Η φιλοσοφία δεν επιτρέπεται να παρορά την ανθρώπινη γεγονικότητα (Faktizität), και ακριβώς γι' αυτό αναζητεί το πρότυπό της σε μια *Ρητορική* που θα αυτοαναιρούνταν, αν παρέβλεπε την πράξη του λόγου. Ιδιαίτερα η αφετηρία των *ένδοξων* επιβεβαιώνει για τον Χάιντεγκερ τη δυνατότητα ενός λόγου, ο οποίος παραμένει θεμελιωμένος στην καθημερινότητα και προκύπτει μέσα από αυτήν. Ένας τέτοιος λόγος κληρονομεί ωστόσο πλήρως την αμφισημία της ανάλυσης της καθημερινότητας που προέκυψε μέσα από τη δόξα, καθώς συνιστά μια μορφή «αποκαλυπτικότητας» η οποία εμπεριέχει «συγχρόνως τη δυνατότητα της *πλάνης*» (GA 18, σ. 276).

Πέραν αυτής της κληρονομημένης αμφισημίας, ο φιλοσοφικός λόγος είναι αναγκασμένος να βιώσει έναν ακόμη διχασμό, τον οποίο προκαλούν αφενός η θεμελίωση του στα *ένδοξα* και αφετέρου η θεωρητική του απόβλεψη. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή σύλληψη του λόγου ως κίνησης που στρέφεται εναντίον της δόξας και ως εγχειρήματος χειραφέτησης από τους περιορισμούς και τις δεσμεύσεις

της,¹⁹ ο Χάιντεγκερ επιχειρεί όχι μόνο να συμφιλώσσει τη φιλοσοφική θεωρία με τον παραδοσιακό της αντίπαλο (δόξα), αλλά και να την θεμελιώσσει επάνω του. Οι συνέπειες αυτής της απόπειρας θεμελίωσης της *θεωρίας* στην *δόξαν* είναι θεαματικές – και θα αποκαλυφθούν πλήρως στο EX.

Τονίσαμε στην αρχή αυτού του κειμένου ότι το EX παραμένει ένα βιβλίο για τον Αριστοτέλη – και τούτο με την έννοια ενός ακραιφνώς αντι-αριστοτελικού έργου. Η αντίδραση του Χάιντεγκερ στον Αριστοτέλη εκδηλώνεται ωστόσο εκεί μόνον υπόρρητα. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή ο Χάιντεγκερ θέλει να δημιουργήσει μια επίφαση πρωτοτυπίας, αλλά επειδή η εννοιολογία που είχε αρχικά αποκομίσει στο πλαίσιο της αποδομητικής ανάγνωσης του Αριστοτέλη έχει πλέον αυτονομηθεί. Η σημαντικότερος και πιο εντυπωσιακός σταθμός αυτής της πορείας αυτονόμησης είναι η σειρά των διαλέξεων του 1924 για τη *Ρητορική* – εδώ όπου συντελείται η στροφή στο εγχείρημα ενός ανιστορικού συστηματικού θεμελιωτισμού. Ο Χάιντεγκερ δεν αναζητεί σε αυτές τις διαλέξεις μόνο ένα αντιστάθμισμα στην πρωτοκαθεδρία της οντολογίας, αλλά κυρίως το έδαφος στο οποίο αυτή στηρίζεται. Στο πλαίσιο αυτό, το κεντρικό θέμα των διαλέξεων, η άχρονη καθημερινότητα, αποτελεί στην πραγματικότητα όχι τόσο θέμα της αριστοτελικής *Ρητορικής* όσο δημιούργημα της ρητορικής του ίδιου του Χάιντεγκερ – ο οποίος αναζητεί τώρα σε αυτή την καθημερινότητα (και όχι πλέον στην ιστορία) το ακλόνητο θεμέλιο της φρονησιακής του οντολογίας.

Έχοντας μετατραπεί στις ΘΕΑΦ (1924) σε κενό περίβλημα, η αποδόμηση της ιστορίας της φιλοσοφίας μπορεί πλέον δύο χρόνια αργότερα, κατά την ολοκλήρωση του EX, να διαχωρισθεί πλήρως από την ανάλυση του Dasein και να “εξορισθεί” στο Δεύτερο Μέρος του έργου.²⁰ Η ύπαρξη δεν προσεγγίζεται πλέον εδώ στο πλαίσιο ενός ιστορικού διαστοχασμού, μιας επερώτησης της φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά ως οιονεί αιώνια δομή.²¹ Μόνο αυτή η αποστροφή από την ιστορία θα καταστήσει δυνατό τον θεμελιωτισμό του EX.²² Πρόκειται όμως για έναν θεμελιωτισμό που παραμένει αιωρούμενος – όπως και το κύριο αντι-αριστοτελικό εγχείρημα του

¹⁹ Τούτο μπορεί να δειχθεί ήδη για τον Παρμενίδα, που αναθέτει στον λόγον την αποστολή ενός *ελέγχου* των πεπλανημένων *δοξών* (απόσπ. 7.5).

²⁰ Ο Μιχάλας (2006, σ. 194) εντοπίζει τη διαφορά ΘΕΑΦ και EX στο ότι οι διαλέξεις επιχειρούν την αποδόμηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας συγχρόνως και σε «άμεσο συνδυασμό» με την ανάλυση του Dasein, ενώ στο EX τα δύο εγχειρήματα ανατίθενται στα δύο Μέρη του έργου. Πέραν αυτής της εξωτερικής διαφοροποίησης, ωστόσο, θα επιμέναμε στην άποψη ότι στην πραγματικότητα οι ΘΕΑΦ δεν επιχειρούν καμία ιστορική αποδόμηση.

²¹ Και τούτο παρά την έμφαση στον ρόλο της ιστορικότητας ως μιας «μορφής του Είναι του Dasein» (EX, σ. 19) και παρά την αφιέρωση μεγάλου τμήματος του δημοσιευμένου έργου στην ιστορικότητα (II.5, §§ 72-77) – η οποία ωστόσο εκλαμβάνεται εδώ ως επιμέρους πτυχή του Dasein, χωρίς να δομεί και να προσδιορίζει το σύνολο της ανάλυσης του.

²² Βλ. Π. Θανάσας, Προλεγόμενα στο: M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*; Αθήνα 42009, σ. 44-9.

Χάιντεγκερ, που επιχειρεί να αναιρέσει την αυτονομία της σοφίας και να την θεμελιώσει στην φρόνησιν.

Η θεώρηση της φιλοσοφίας, και ειδικά της οντολογίας, ως κορύφωσης μιας δραστηριότητας που έχει την προέλευσή της στην επιτέλεση προ-θεωρητικών βιοτικών δραστηριοτήτων δεν συνιστά χαϊντεγκεριανή πρωτοτυπία. Με παρόμοιον τρόπο, στην αρχή των *Μετά τα φυσικά* περιγράφεται η γένεση της θεωρίας μέσα από απλές, αν όχι ζωώδεις δραστηριότητες. Με εξίσου παρόμοιο τρόπο, η εγγεληνή *Φαινομενολογία του πνεύματος* περιγράφει την οδό προς την απόλυτη γνώση ως μια διαδικασία που έχει την αφετηρία της στη βαθιά αφελή, σχεδόν απάνθρωπη συνειδησιακή μορφή της «κατ' αίσθησιν βεβαιότητας». Ενώ όμως σε αυτές τις περιπτώσεις το τέλος, η κατάληξη, αξιολογείται ως ανώτερο της αφετηρίας, στον Χάιντεγκερ εκλαμβάνεται ως υποδεέστερο, επειδή ακριβώς βρίσκεται μακριά από την αυθεντική, αρχέγονη πηγή. Προέλευση και καταγωγή παραμένουν γι' αυτόν πάντοτε θεμελιώδεις και προέχουσες.

Αυτή η αρχαιο-λογία ως αντιστροφή της τελεολογίας είναι παρούσα ήδη στις ΦΕΑ. Εκεί όμως αυτό το προ-θεωρητικό στοιχείο αναζητείται δια της οδού της ιστορικής αποδόμησης, ενώ στο ΕΧ μέσω ενός ανιστορικού θεμελιωτισμού. Το ΕΧ εγγράφεται έτσι σε μια αρχαιολογία που δεν λειτουργεί ιστορικά, αλλά αναζητεί λόγους και θεμέλια στο συστηματικό βάθος ενός εδάφους. Με τον τρόπο αυτόν, η θεωρία δεν χάνει μόνο την αυτονομία της, αλλά και οδηγείται αναγωγιστικά στην πράξη για να περιγραφεί ως δικό της επιγένημα. Καθώς η ανιστορική ανάλυση της καθημερινότητας έρχεται στο προσκήνιο και καθίσταται κυρίαρχη μέθοδος, η ιστορική αποδόμηση εξορίζεται σε ένα πεδίο επέκεινα του ερωτήματος για το Είναι. Και τούτο θα καταστήσει εντέλει αδύνατη όχι μόνο την αποδόμηση, αλλά και την ίδια την απάντηση του ερωτήματος για το Είναι. Η οριστική αδυναμία ολοκλήρωσης του ΕΧ θα σημάνει για τον Χάιντεγκερ την αναγκαιότητα της περίφημης «στροφής» του 1930 – δηλαδή μιας εκ νέου επιστροφής στην ιστορία.

Βιβλιογραφία

- Denker, A./Figal, G. et al. (2007): *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. Freiburg/München.
- Dilcher, R. (2001): «Die Einheit der Aristotelischen Rhetorik» in: *Antike und Abendland* 47, σ. 66-83.
- Elden, S. (2005): «Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics». *Philosophy and Rhetoric* 38, σ. 281-301.
- Figal, G. (1992): *Heidegger zur Einführung*. Hamburg.
- Gross, D.M./Kemmman, A. (επιμ., 2005): *Heidegger and Rhetoric*. Albany.
- Hyde, M.J. (1994): «The Call of Conscience: Heidegger and the Question of Rhetoric». *Philosophy and Rhetoric* 27, σ. 374-96.

- Kalariparambil, T. S. (2000): «Towards Sketching the “Genesis” of *Being and Time*». *Heidegger Studies* 16, σ. 189-220.
- Kisiel, Th. (1989): «Why the First Draft of *Being and Time* was never published». *Journal of the British Society for Phenomenology* 20, σ. 3-22.
- Kisiel, Th. (1993): *The Genesis of Heidegger’s «Being and Time»*. Berkeley.
- Kisiel, Th. (2000): «Situating Rhetorical Politics in Heidegger’s Protopractical Ontology. 1923-25: The French Occupy the Ruhr». *International Journal of Philosophical Studies* 8 (2), σ. 185-208.
- Knape, J./Schirren, Th. (2005): «Martin Heidegger liest die *Rhetorik* des Aristoteles», στο: Knape/Schirren (επιμ.): *Aristotelische Rhetoriktradition* (Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–6. Oktober 2001 in Tübingen). Stuttgart, σ. 310-27.
- Michalski, M. (2005): «Hermeneutic Phenomenology as Philology», στο: Gross/Kemmann (επιμ., 2005), σ. 65-80.
- Μυχάλσκι, Μ. (2006): «Η παράδοση του Χάιντεγκερ με θέμα τις *Βασικές έννοιες της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη* – Η σημασία της αριστοτελικής *Ρητορικής* για την επαναδιατύπωση του ερωτήματος για το Είναι». *Δευκαλίων* 24, σ. 187-98.
- Niehues-Pröbsting, H. (1987): *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*. Frankfurt/M.
- Oesterreich, P.L. (1989): «Die Idee einer existentialontologischen Wendung der Rhetorik in M. Heideggers Sein und Zeit». *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, σ. 656-72.
- Rapp, Ch. (1999): «Rhetorik und Philosophie in Aristoteles’ *Rhetorik*». *Jahrbuch Rhetorik* 18, σ. 94-113.
- Smith, D.L. (2003): «Intensifying Phronesis: Heidegger, Aristotle, and Rhetorical Culture». *Philosophy and Rhetoric* 36, σ. 77-102.
- Smith, P.C. (1995): «The Uses and Abuses of Aristotle’s Rhetoric in Heidegger’s Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924», στο: Babich, B.E. (επιμ.): *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire* (Essays in Honor of William J. Richardson, SJ). Dordrecht/Boston/London, σ. 315-33.
- Storck, J.W./Kisiel, Th. (1992): «Martin Heidegger und die Anfänge der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Eine Dokumentation». *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8 (1992/93), σ. 181-225.
- Thomä, D. (επιμ.) (2003): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart.
- Volpi, F. (1989): «*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*». *Philosophisches Jahrbuch* 96, σ. 225-40.