

Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΩΣ ΠΝΕΥΜΑ ΚΑΙ ΩΣ ΛΗΘΗ. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΜΙΑΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΑΥΤΟΔΙΑΓΝΩΣΗΣ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΘΑΝΑΣΑΣ

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
pan@thanassas.gr

I. Με αφορμή τον Χέγκελ

Η ιστορία, φαίνεται να πιστεύει ο σημαντικότερος φιλόσοφος του 19ου αιώνα, είναι πολύ σοβαρή υπόθεση για να την αφήσουμε στα χέρια των ιστορικών. Όχι βέβαια επειδή πρέπει να την παραδώσουμε στα χέρια των καναλιών, των πολιτικών κομμάτων, ενός υπουργείου, ή έστω στα γηραλέα πορίσματα της Ακαδημίας Αθηνών. Αλλά επειδή το ιστορικό φαινόμενο υπερβαίνει τα στενά όρια ενός ακαδημαϊκού κλάδου και διαπλέκεται με το σύνολο του ανθρώπινου βιόκοσμου. Ο άνθρωπος υπάρχει ιστορικά: ο πολιτισμός του, η κοινωνία του, το δίκαιο και η τέχνη του, τα κείμενα, οι θρησκείες του και τα τεχνικά του επιτεύγματα υπάρχουν ιστορικά. Όχι μόνο επειδή παρήχθησαν σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή, αλλά επειδή προϋποθέτουν την ιστορία ως παράδοση και ως μνήμη – έστω και αν (ή ειδικά όταν) προσβλέπουν στην άρνηση και απόρριψή της, στην ανατροπή της.

Η ιστορία για τον Χέγκελ δεν αποτελεί συναγωγή γεγονότων, απαρίθμηση πολιτικών ή στρατιωτικών συμβάντων, οικονομικών ή τεχνικών εξελίξεων. Η ιστορία είναι το στοιχείο ανάπτυξης του πνεύματος – στοιχείο με την έννοια τόσο του ζωτικού χώρου όσο και της δομικής παραμέτρου. Αυτή η έννοια του πνεύματος δεν εμπεριέχει τίποτε το «πνευματιστικό». Το εγγελιανό πνεύμα δεν παρέμπει σε έναν μυστικιστικό πνευματισμό, σε ένα Επέκεινα, σε απόκρυφες διεργασίες και μυστικές δυνάμεις που υπογείως κινούν τα νήματα του κόσμου μας. Βρίσκεται, αντίθετα, ουσιαστικά εντεύθεν, συμπεριλαμβάνοντας καθετί που σχετίζεται με την ανθρώπινη δραστηριότητα και δημιουργικότητα, σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο. Το πνεύμα δεν διακατέχεται από μια κρυμμένη, μυστική ουσία, καθώς ουσία του είναι αποκλειστικά η εμφάνιση και αποκάλυψή του: «Προσδιορισμός του πνεύματος είναι η φανέρωση [...] Το πνεύμα δεν φανερώνει κάτι [άλλο από τον εαυτό του], αλλά προσδιορισμός και περιεχόμενό του είναι η ίδια η φανέρωση»¹.

1. W 10, σ. 27 (*Εγκυκλοπαίδεια*, § 383). / Βλ. και Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας* (Προλεγόμενα – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Θανάσας: στο εξής: Φτ1). Αθήνα: Μεταίχμιο 2006, σ. 27.

Το εγγελιανό «πνεύμα» είναι κίνηση και εξέλιξη, παραγωγή αντιθέσεων, διαρκής δραστηριότητα. Ενώ στο πεδίο της φύσης ο χρόνος είναι «το αρνητικό», μια δύναμη που παράγει φθορά και θάνατο², στο πεδίο του πνεύματος ο χρόνος αποτελεί εκδίπλωση και εξέλιξη, έναν ορίζοντα παραγωγής νοήματος. Ιστορία δεν έχει η φύση, αλλά μόνο το πνεύμα – διότι μόνο αυτό έχει τη δύναμη να διαλέγεται με το παρελθόν και να το ενσωματώνει, να ακυρώνει την εκμηδενιστική ισχύ του χρόνου, να αποτελεί μνήμη και ιστορία. Η ιστορία δεν είναι παρά ιστορία του πνεύματος, το πνεύμα δεν είναι παρά η ιστορική του εξέλιξη. Η εν χρόνω πορεία του, μέσα από προόδους και οπισθοχωρήσεις, αντιθέσεις και συγκρούσεις, επιπέυξεις και ματαιώσεις, είναι μια πορεία εξέλιξης η οποία προσδιορίζεται τελεολογικά ως πορεία αυτοδιαύγασης. Τα δημιουργήματα και οι παραγωγές του πνεύματος είναι μέσα αυτογνωσίας, και ως τέτοια αποτελούν και μέσα ελευθερίας, την οποία το πνεύμα δεν συναντά ως κάτι εξωτερικό προς τον εαυτό του, αλλά την πραγματώνει παράγοντάς την.

Η ιστορικότητα διέπει κάθε πτυχή της πορείας του πνεύματος: δίκαιο και κοινωνική οργάνωση, θρησκεία και τέχνη, φιλοσοφία. Η «πιο συγκεκριμένη πραγματικότητα» του πνεύματος, ωστόσο, είναι το πεδίο της παγκόσμιας ιστορίας³: το πεδίο εκείνο που περικλείει το σύνολο των γεγονότων τα οποία έχουν λάβει χώρα στον κόσμο από την αρχή της ιστορίας έως τις μέρες μας. Η παγκόσμια ιστορία είναι πολιτική και στρατιωτική, οικονομική και δημογραφική, ως παγκόσμια ιστορία ωστόσο είναι πρωτίστως μια ιστορία του πνεύματος, και η εξέτασή της θα αποδείξει ότι «ο Λόγος εξουσιάζει τον κόσμο, [...] ότι η παγκόσμια ιστορία εκτυλίχθηκε έλλογα»⁴. Η εκτύλιξη αυτή είναι μια διαδικασία πραγμάτωσης της ελευθερίας εν κόσμω, δηλαδή της πολιτικής ελευθερίας: μιας κατάστασης που μορφοποιείται σε επιμέρους κράτη των οποίων η βούληση και οι πράξεις αναγνωρίζονται από τα υποκείμενα, τους πολίτες τους, ως εκφράσεις της δικής τους βούλησης και επικυρώνονται ως τέτοιες. Η τελεολογική μορφή της παγκόσμιας ιστορίας, η κατάσχυση της ελευθερίας, δεν ακυρώνει την πληθότητα: τα επιμέρους κράτη παραμένουν διαφορετικά, καθώς απηχούν τα διαφορετικά *Volksgeister*, τα «πνεύματα των λαών» που καλούνται διαδοχικά να αποτελέσουν φορείς της προόδου της.

2. Φιλ, σ. 185.

3. Φιλ, σ. 124.

4. Φιλ, σ. 116.

II. Με αφορμή τον Χάιντεγκερ

Μετά την περίφημη «στροφή» (Kehre) που συντελείται στη στοχαστική του διαδρομή περί το 1930, ο σημαντικότερος ίσως φιλόσοφος του 20ού αιώνα εγκαταλείπει το παραδοσιακό οντολογικό ερώτημα για το Είναι των όντων. Εξακολουθεί βέβαια να αναφέρεται διαρκώς και αδιαλείπτως στο «Είναι», το οποίο όμως αποτελεί πλέον ένα προσώνυμο που αποδίδεται σε ποικίλες και συχνά ασυναφείς έννοιες και ερωτήματα, των οποίων η διάκριση θεωρώ πως αποτελεί προϋπόθεση κάθε παραγωγικής ενασχόλησης με τη σκέψη του⁵. Όπως το εγγελιανό «πνεύμα», έτσι και το χαϊντεγκεριανό «Είναι» υφίσταται (ορθότερα: «ουσιώνεται») στο σύνολο των πεδίων της ανθρώπινης δραστηριότητας: στην τέχνη και στην ποίηση, στις θρησκείες και στα κείμενα της φιλοσοφικής παράδοσης, στα σημεία της γλώσσας και στο σύγχρονο «σύστημα» (Gestell) της τεχνικής. Μοναδικό κοινό στοιχείο αυτών των πολύσημων αναφορών στο «Είναι» παραμένει εν τέλει η ιστορικότητά του. Ο Χάιντεγκερ υπήρξε ο δεύτερος μεγάλος στοχαστής της ιστορικότητας, και η «στροφή» του μια στροφή από την οντολογία στη φιλοσοφία της ιστορίας.

Η αναμέτρηση του Χάιντεγκερ με τον Χέγκελ είναι διαρκής, μολονότι τις περισσότερες φορές παραμένει υπόρρητη. Όπως το εγγελιανό «πνεύμα», έτσι και το χαϊντεγκεριανό «Είναι» ουσιώνεται μόνο ενόσω εμφανίζεται, και αυτή η εμφάνιση είναι μια εμφάνιση ιστορική. Η βαθιά πεποίθηση και των δυο τους ότι η αλήθεια δεν είναι στιγμή αλλά έγχρονο γίγνεσθαι που εκτυλίσσεται εντός της ιστορίας δεν επιτρέπεται ωστόσο να επικαλύψει μια ουσιώδη διαφορά μεταξύ των δύο φιλοσόφων, που ενδεχομένως αποδεικνύεται αυβυσσαλέα. Ενώ δηλαδή το εγγελιανό «πνεύμα» κινείται προς την αυτοδιαύγασή του, το χαϊντεγκεριανό «Είναι» έχει έναν ιδιαίτερο τρόπο εμφάνισης, η οποία όχι απλώς εμπεριέχει την απόκρυψη, αλλά και κυριαρχείται από αυτήν. Αυτή είναι ακριβώς η έννοια της αλήθειας ως «ακρυπτότητας», ως Unverborgenheit, ως *α-λήθειας*: Στη διελκυστίδα μεταξύ αποκάλυψης και επικάλυψης που διέπει την ιστορική παρουσία του Είναι σε όλα τα πεδία της εμφάνισής του, το στοιχείο που επικρατεί δεν είναι η αποκάλυψη, αλλά η απόκρυψη. Εδώ και μερικούς αιώνες, το Είναι εμφανίζεται μόνο ως κρυπτόμενο και «αποσυρόμενο».

5. Για μια πρώτη αποτίμηση του χαρακτήρα της χαϊντεγκεριανής στροφής, βλ. και Μ. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*; Αθήνα: Πατάκης³2004 (Προλεγόμενα – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Θανασάς). Το σημαντικότερο κείμενο της ύστερης περιόδου του Χάιντεγκερ, στο οποίο στηρίζονται εν πολλοίς οι αναφορές που ακολουθούν, είναι το *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Άπαντα, τ. 65, Frankfurt a.M. 1989.

Η ιστορία, κατά τον ύστερο Χάιντεγκερ, είναι η ιστορία του Είναι. Το Είναι είναι η ιστορία του, δηλαδή η αλήθειά του, δηλαδή η λήθη του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η παραδοσιακή μεταφυσική, που μολονότι κάνει διαρκώς λόγο για το Είναι, στην πραγματικότητα δεν ασχολείται με αυτό, αλλά με τα επιμέρους όντα. Καθώς όμως η μεταφυσική πιστεύει πως σχετίζεται με το Είναι, λησμονεί τη λήθη του, οδηγείται σε κορύφωση της λήθης και της ασκεψίας, οδηγεί σε μια λήθη δευτέρου βαθμού, σε μια «λήθη της λήθης». Αποτέλεσμα αυτής της λήθης είναι η μετεξέλιξη της μεταφυσικής, ως παραδοσιακής στάσης κυριάρχησης επί των όντων, στο σύγχρονο μεταφυσικό αποκύημα της τεχνικής και του τεχνολογικού χειρισμού των όντων και του κόσμου.

Η λήθη έχει κυριαρχήσει εντός της α-λήθειας της ιστορίας του Είναι. Ποιος είναι λοιπόν σήμερα ο ρόλος του στοχαστή; Σίγουρα όχι εκείνος του παραδοσιακού φιλοσόφου! Η εποχή μας, που είναι η εποχή του ποιητή Χαϊντερλιν, είναι δηλαδή *dürftige Zeit*, μια «πενιχρή εποχή»⁶, δεν χρειάζεται νέα συστήματα αναπαράστασης της πραγματικότητας, ούτε προτάσεις διεξόδου από τη λεγόμενη «κρίση», οι οποίες απλώς την επικυρώνουν και τη βαθαίνουν. Κάποιες θεαματικές πρωτοβουλίες ή νέα, εξαγγελτικά επινοήματα, τα οποία θα επιχειρούσαν να διαπεράσουν τη λήθη, είναι ατελέσφορα, αφού ούτως ή άλλως η λήθη δεν αποτελεί ανθρώπινο σφάλμα, αποτέλεσμα αβλεψίας ή αδιαφορίας, αλλά στοιχείο του ίδιου του Είναι, δηλαδή στοιχείο ενός ιστορικού γίνεσθαι που υπερβαίνει την ανθρώπινη βούληση και υποκειμενικότητα. Η μοναδική αποστολή που απομένει σε μια σκέψη που δεν θέλει και δεν μπορεί πλέον να ταυτίζεται με τον ακαδημαϊκό κλάδο της φιλοσοφίας είναι ο διαστοχασμός της λήθης του Είναι, δηλαδή της ιστορίας του Είναι ως ιστορίας της εγκατάλειψής μας από αυτό.

Η ιστορία του Είναι, δηλαδή η ιστορία της λήθης του Είναι, εκτείνεται ανάμεσα στην «πρώτη απαρχή» της προκλασικής ελληνικής αρχαιότητας και στην «άλλη απαρχή», δηλαδή σε ένα μελλοντικό κλείσιμο του σημερινού κύκλου του ιστορικού ανθρώπου και της σημερινής του σχέσης με το Είναι. Τι είναι αυτή η «άλλη απαρχή»; Δεν είναι κάτι που μπορεί να επέλθει μέσα από πράξεις, ενέργειες και σχεδιάσματα του ανθρώπινου όντος. Δεν γνωρίζουμε πότε θα επέλθει. Δεν είναι καν βέβαιο ότι θα επέλθει. Ένας στοχασμός που έχει πάψει να είναι φιλοσοφία μπορεί μόνο να προετοιμάζεται στοχαστικά για την έλευση της «άλλης απαρχής», αποδεχόμενος την αβεβαιότητά της, έτοιμος ωστόσο να δεχθεί τα σημεία του Είναι και ανοικτός στη δυνατότητα που αυτό ίσως κάποτε παραχωρήσει για μια άλλη σχέση μαζί του. Η μοναδική σκευή του στοχασμού εν

6. *Άρτος και οίνος*, 7η στροφή.

όψει ενός αβέβαιου μέλλοντος αποκτάται μέσω μιας σχέσης με το παρελθόν. Η προετοιμασία μιας άλλης δυνατότητας εμφάνισης της αλήθειας εξαντλείται στην *Erinnerung*, στην ανάμνηση και ενθύμηση της ιστορίας του Είναι ως ιστορίας της λήθης του Είναι. Η περισυλλογή και ο διαλογισμός των μορφών και σταδίων της λήθης δεν οδηγεί σε υπέρβασή της, αλλά αποτρέπει τη μόνιμη, εδραία εγκατάστασή της ως «λήθης της λήθης». Η ύψιστη δυνατότητα του ανθρώπινου όντος είναι η δυνατότητά του να υπάρχει ιστορικά. Ο διαστοχασμός της ιστορικότητας αποτελεί ύψιστη μορφή πραγμάτωσης αυτής της ιστορικής δυνατότητας, μοναδικό μέλημα μιας σκέψης που δεν μπορεί να προσβλέπει στην εξ ιδίων υπέρβαση της λήθης του Είναι, αλλά στην επίγνωσή της. Και βέβαια, μοναδικό σημείο απόβλεψης αυτής της σχέσης με το παρελθόν παραμένει το παρόν: η δική του κατάσταση και οι δικές του δυνατότητες.

III. Μεταπρατισμού εγκώμιον

Τι σχέση έχουν όμως αυτές οι γενικόλογες και υπερβολικά συνοπτικές παρατηρήσεις για την ιστορικότητα στον Χέγκελ και στον Χάιντεγκερ με τη θεματική του συνεδρίου μας; Θα επιχειρήσω να σκιαγραφήσω αυτή τη σχέση, διατυπώνοντας επιγραμματικά μερικές θέσεις (ή μάλλον ερωτήματα) που παρουσιάζονται εδώ σήμερα για πρώτη φορά και που φιλοδοξώ να αναπτύξω και να τεκμηριώσω στο πλαίσιο μιας ευρύτερης εργασίας που θα με απασχολήσει τα επόμενα χρόνια. Προηγουμένως, ωστόσο, και εν είδει παρενθέσεως, θα αποπειραθώ να καταθέσω μια απάντηση στο ερώτημα που φαίνεται να εμπεριέχει ο τίτλος του συνεδρίου. Ποιο μπορεί να είναι «το μέλλον των ανθρωπιστικών σπουδών στην Ελλάδα»;

Θα χρησιμοποιήσω ως παράδειγμα τον δικό μου κλάδο, τη φιλοσοφία, αφορμώμενος από τον τίτλο μιας διάλεξης στην οποία προσέκρουσα ιστοβατώντας πρόσφατα στο διαδίκτυο. Τη διάλεξη έδωσε γνωστός επιφυλλιδογράφος και επίδοξος φιλόσοφος, υπό τον εξής τίτλο: «Η φιλοσοφική σκέψη στη νεότερη Ελλάδα: πόσο πρωτογενής και πόσο μεταπρατική;»⁷ Θεωρώ τη διατύπωση του διλήμματος οξεία, εύστοχη και διαφωτιστική. Ας μου επιτραπεί ωστόσο να αντιστρέψω την αξιολόγηση που εμπεριέχει. Φάνηκε εξάλλου και από όσα είπα μέχρι τώρα ότι αντιλαμβάνομαι την αποστολή μου ως αποστολή ενός μεταπράτη, που δεν παράγει ούτε καταναλώνει ιθαγενή δημιουργήματα, αλλά εισάγει και

7. Λόγω έλλειψης πρόσβασης στο κείμενο της διάλεξης, περιορίζομαι εδώ στον τίτλο της και στις υποδηλώσεις του· για τον ίδιο λόγο, παρέλκει και η ονομαστική αναφορά του ομιλητή.

διακινεί ξενικά φιλοσοφήματα. Ομολογώ λοιπόν ότι προτιμώ να μελετώ Καρτέσιο, Καντ, Χέγκελ και Χάιντεγκερ, παρά κάποιες υψιπετείς οιστρήλατες συλλήψεις που ενίοτε συναντούμε στα έργα του Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου και του Κωνσταντίνου Τσάτσου, του Περικλή Γιαννόπουλου και του Χρήστου Γιανναρά.

Ας μην σπεύσουν να σκανδαλισθούν οι ευκόλως σκανδαλιζόμενοι. Δεν επιθυμώ επ' ουδενί να μηδενίσω την αξία, τη σημασία και την προσφορά της νεοελληνικής φιλοσοφικής σκηνής. Το θέμα μου δεν είναι καν η αξία της φιλοσοφικής παραγωγής αυτών των μελετητών ή άλλων, αλλά η καταχρηστική πρόσληψή τους ως δειγμάτων του είδους «Έλλην φιλόσοφος» – μολονότι το είδος τούτο έχει εκλείψει εδώ και δεκαπέντε περίπου αιώνες. Αυτό που πράγματι υπάρχει έκτοτε είναι μια σειρά μελετητών, η ποιότητα της εργασίας των οποίων φαίνεται πως συνδέεται ευθέως με τη συμμετοχή τους σε μια διεθνή φιλοσοφική συζήτηση. Τι άλλο δηλώνουν οι διατριβές και το πρώτο έργο των Ι. Θεοδωρακόπουλου, Π. Κανελλόπουλου και Κ. Τσάτσου, τι άλλο δηλώνει το περίφημο *Αρχαίον φιλοσοφίας και θεωρίας των επιστημών* (1929-40); Γιατί ο Ε. Παπανούτσος εξακολουθεί και μεταπολεμικά να παράγει αξιόλογα «μεταπρατικά» μελετήματα; Τι καθιστά σημαντικό τον Π. Κονδύλη, αν όχι ο διάλογός του με τους κλασικούς της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης και η απόπειρά του να στοχασθεί ακονίζοντας εκ νέου το εννοιολογικό οπλοστάσιο του Καρλ Σμιτ; Και ποια είναι η πραγματική προσφορά του Χ. Γιανναρά, αν όχι η (ομολογουμένως μερική και αποσπασματική) πρόσληψη της χάιντεγκεριανής φιλοσοφίας και η απόπειρα αναζωογόνησης μιας απονεκρωμένης εδωδιμης θεολογίας μέσα από τον εμβολιασμό της με την προβληματική της ύπαρξης;

Θα υποστήριζα, λοιπόν, ότι οι ανθρωπιστικές σπουδές στην Ελλάδα έχουν μέλλον μόνο αν αποβάλουν κάθε γηγενές, επιχώριο και αυτόχthon στοιχείο τους. Φυσικά, δεν αναφέρομαι στο αντικείμενό τους, το οποίο για κάποιες από αυτές (π.χ. Αρχαία Ιστορία, Αρχαιολογία, Νεοελληνική Φιλολογία) συνίσταται προφανώς σε μια πτυχή του πολιτισμού που παρήχθη στον ελληνικό γεωγραφικό χώρο. Αναφέρομαι emphaticά και αποκλειστικά στη μέθοδο, καθώς και στους όρους συγκρότησης μιας επιστημονικής κοινότητας. Δεν υπάρχει, ισχυρίζομαι, και δεν μπορεί να υπάρξει, για λόγους αρχής, μια ελληνική μέθοδος, μια ελληνική ιδιοπροσωπία και ιδιοσυστασία, ένας ελληνικός τρόπος συγκρότησης των ανθρωπιστικών σπουδών. Θα τολμούσα να πω ότι πρώτη προϋπόθεση συγκρότησης επιστημονικών κοινοτήτων αντί αυτοχθόνων παρεών στο χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών στην Ελλάδα είναι ο πλήρης μεθοδολογικός αφελληνισμός. Δεν αρνούμαι, βεβαίως, την τοπικότητα της φιλοσοφίας και γενικότερα των ανθρωπιστικών επιστημών, δεν αρνούμαι ότι η φιλοσοφία και η σκέψη απο-

τελεί – εγγελιανώς ειπείν – τμήμα του Volksgeist, του επιμέρους πνεύματος ενός επιμέρους λαού. Ισχυρίζομαι, ωστόσο, ότι η ποιότητα της εργασίας αυτών των επιστημών είναι ευθέως ανάλογη του βαθμού στον οποίο κατανοούν την αναγκαιότητα συμμετοχής τους σε ένα διάλογο που, ως ιστορικό γίνεσθαι, τις υπερβαίνει. Όπως κάθε επιμέρους επιστημονική κοινότητα, έτσι και η νεοελληνική μπορεί να συγκροτηθεί και να λειτουργήσει μόνο μεταπρατικά – δηλαδή ως ενεργό συμμετόχο τμήμα της όλης, ενιαίας και πολύμορφης διεθνούς επιστημονικής κοινότητας.

Ο δικός μας ρόλος ως νεοελλήνων επιστημόνων είναι πολλαπλά διπτός: Διακινούμε σκέψεις και ιδέες, ενίοτε όμως παράγουμε και εμείς οι ίδιοι μερικές. Λειτουργούμε ένθεν κακείθεν. Μεταφράζουμε τους κλασικούς στη δική μας γλώσσα, αλλά δημοσιεύουμε και δικά μας κείμενα σε διεθνείς γλώσσες. Καλούμαστε να γεφυρώσουμε το μέσα και το έξω, υπερβαίνοντας τους φραγμούς που θέτει η ετερότητα των επιμέρους γλωσσών και πολιτισμών. Όταν πάντως παράγουμε κάτι εμείς οι ίδιοι, η αξία του δεν καθορίζεται από την ταυτότητα προέλευσης, αλλά από τη ζήτηση που έχει και από την εκτίμηση που απολαμβάνει το προϊόν μας στο πλαίσιο της ελεύθερης αγοράς του πνεύματος. Μόνο εκεί μπορεί να αποτιμηθεί. Η έκκληση υπέρ μιας «πρωτογενούς νεοελληνικής φιλοσοφικής παραγωγής» δεν σηματοδοτεί απλώς το πεδίο ενός πρωτόγονου σκοταδιστικού επαρχιωτισμού, αλλά αποκαλύπτει και μια έσχατη φιλοσοφική αφέλεια – αφού εθελουφλεί μπροστά στην πιο καίρια φιλοσοφική διάγνωση των δύο τελευταίων αιώνων: στη διάγνωση της ιστορικότητας της σκέψης, στην επίγνωση δηλαδή ότι κάθε επίκληση του «πρωτογενούς» χαρακτήρα ενός φιλοσοφήματος συνιστά αφόρητη επιπολαιότητα και αυταπάτη.

IV. Εμείς;

Φαντάζομαι ότι αυτές οι σκέψεις βρίσκονται εκτεθειμένες σε μια εκ πρώτης όψεως εύλογη ένσταση: Γιατί αποσιωπώ την περίοδο της άνθησης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, κατά την οποία είναι προφανές ότι στην Ελλάδα υπήρξε πρωτογενής φιλοσοφική σκέψη; Ή, ως επιχείρημα *ad hominem*: Γιατί χαρακτηρίσα τον εαυτό μου μεταπράτη της σκέψης του Χέγκελ και του Χάιντεγκερ, όταν όσοι με γνωρίζουν θα μπορούσαν να μου υπενθυμίσουν ότι οι Προσωκρατικοί και ο Πλάτων ανήκουν εξίσου στα θέματα που με ενδιαφέρουν και με απασχολούν ερευνητικά; Και ευρύτερα: Δεν αποτελεί η αρχαία Ελλάδα έναν κόσμο που είναι δικός μας, πιο δικός μας από τον κόσμο της Δύσης; Δεν είμαστε η συνέχεια εκείνου του αρχαίου κόσμου, δεν μας ενώνει μαζί του μια συνάφεια πνεύματος;

Ας επιστρέψουμε λοιπόν στον Χάιντεγκερ, αναζητώντας και με τη δική του βοήθεια το εννοιολογικό πλαίσιο που θα μπορούσε κάποτε στο μέλλον να μας παράσχει τα στοιχεία μιας «νεοελληνικής αυτοδιάγνωσης». Η χαϊντεγκεριανή θεώρηση της ιστορίας μπορεί ίσως να συνοψισθεί στη φράση «ο τρώσας και ιάσεται». Αν η ιστορία είναι ένα γίνεσθαι παραγωγής λήθης, ο διαστοχασμός της ιστορικής συνέχειας είναι συγχρόνως και το πεδίο της αναμέτρησης του ανθρώπινου όντος με αυτή τη λήθη και της προετοιμασίας του για τη δυνατότητα μιας «άλλης απαρχής». Μήπως όμως – αναρωτιέμαι – υπάρχουν περιστάσεις, καταστάσεις, φάσεις της ιστορίας του Είναι, όπου η εμπάπιση και κατάδυση στην ιστορικότητα, η εμμονή στο συνεχές της, δεν προετοιμάζει μια τέτοια δυνατότητα, αλλά αντίθετα βαθιάίνει τη λήθη; Είναι δυνατόν τότε η ιστορία να λειτουργεί αποκλειστικά ως απόκρυψη και συσκοτίση, να παράγει μόνο πλάνη και εξαπάτηση, να ξεγελά και να εμπαιξεί; Είναι δυνατόν η ιστορική σκέψη να δημιουργεί έναν ολόκληρο κόσμο φενάκης και ψεύδους, έναν κόσμο ανεστραμμένο και απατηλό, που δεν έχει άλλη πραγματικότητα και υπόσταση πέρα από τις ιστορικές του αυταπάτες; Είναι δυνατόν ένας κόσμος όπως ο νεοελληνικός να αποτελεί ένα τέτοιο αποκύημα λήθης, μια ιστορική κατασκευή που φενακίζεται εξαντλούμενη στις αναφορές στο ιστορικό της παρελθόν;

Η χαϊντεγκεριανή ιστορικότητα είναι μια ιστορικότητα της συνέχειας, που διακόπεται μόνο από το άλμα μιας «άλλης απαρχής». Αν όμως διαστοχαστούμε τον ελλητισμό ως συνέχεια, ουδέποτε θα μπορέσουμε να καταστούμε έτοιμοι για την «άλλη απαρχή». Η συνέχεια του ελλητισμού είναι ένα ιστορικό πλαίσιο που παράγει αποκλειστικά λήθη. Η εμμονή στην ιστορικότητα αυτής της συνέχειας μας βυθίζει ακόμη πιο βαθιά στη λήθη. Η «λήθη της λήθης» δεν λαμβάνει εδώ τη μορφή της τεχνολογικής κατίσχυσης επί των όντων, αλλά τη μορφή της πνευματικής και πολιτισμικής νέκρωσης. Ιδού πώς περιγράφει ο Χέγκελ τον τρόπο με τον οποίο πεθαίνουν οι λαοί:

Όσο πολλά και αν είναι αυτά που μπορεί ακόμη να πράξει ο λαός εν πολέμω ή εν ειρήνι, στο εσωτερικό ή στο εξωτερικό, εντούτοις η ζωντανή, υποστασιακή ψυχή του έχει πλέον τρόπον τινά πάψει να είναι ενεργός [...] Ακόμη και αν κάποιοι λαοί επιδιώνουν, πρόκειται για μια ύπαρξη αδιάφορη και άτονη, που δεν έχει την ανάγκη των θεσμών της, ακριβώς επειδή κάθε ανάγκη έχει ικανοποιηθεί – μια πολιτική μηδαμινότητα και ανία. Για να γεννηθεί μια πραγματικά καθολική βλέψη, το πνεύμα του λαού θα έπρεπε να φθάσει στο σημείο να θελήσει κάτι νέο – όμως από πού θα προερχόταν αυτό το νέο;⁸

8. ΦτΙ, σ. 183.

Η ιδρυτική συνθήκη του νεότερου ελληνισμού τον εγκλωβίζει στη θέση κληρονόμου του αρχαιοελληνικού κόσμου. Από αυτή τη θέση, ο νεότερος ελληνισμός αποτελεί πύκνωση και σκλήρυνση μιας ιστορικότητας που καταδυναστεύει την αυτοκατανόσή του. Ο νεότερος ελληνισμός υπάρχει μόνο ιστορικά, ως πλάσμα και δημιουργήμα μιας απότερης ιστορικής καταγωγής, στην οποία βυθίζεται όλο και πιο βαθιά. Η σχέση του με την ιστορικότητα δεν αποβλέπει στο παρόν, αλλά σε ένα ένδοξο παρελθόν – ως επικάλυψη και απόκρυψη ενός παρόντος όχι απλώς «αδιάφορου» και «άτονου», αλλά αφόρητου, χυδαίου και ευτελούς, ενός παρόντος πνευματικά νεκρού. Αυτή είναι εντέλει η μόνη νεοελληνική ιδιαιτερότητα, η μόνη «ιδιοπροσωπία» και «ιδιοσυστασία».

Εν όψει αυτής της κατάστασης, θα μπορούσε να διατυπώσει κανείς την έκκληση να φανούμε επιτέλους «αντάξιοι» της ιστορικής μας καταγωγής. Η έκκληση αυτή θα μας έσπρωχνε ακόμη πιο βαθιά σε εκείνη τη λήθη της λήθης – και θα ήταν ιδιαιτέρως αφελής: όχι μόνο επειδή η ιστορία δεν επαναλαμβάνεται, αλλά και επειδή καμία ιστορική πραγματικότητα δεν μπορεί να αποτελέσει μέτρο και πυξίδα για μια άλλη. Το ιστορικό πνεύμα, το ιστορικό είναι, δεν καταδικάζει εαυτό στην ανία της αυτοεπανάληψης των μορφών του. Σε κάθε περίπτωση, αν θελήσουμε να αφήσουμε για λίγο τον ακαδημαϊκό κλάδο της φιλοσοφίας και να περάσουμε στο πεδίο του στοχασμού, θα πρέπει να γνωρίζουμε ότι ρόλος της σκέψης δεν είναι να διατυπώνει εκκλήσεις και να εφευρίσκει λύσεις. Μοναδικό μέλημα μιας απόπειρας στοχαστικής νεοελληνικής αυτοδιάγνωσης είναι η ανάγνωση της ιστορίας με έναν τρόπο που θα την «αποδομεί», θα την διαβάσει δηλαδή με σημείο απόβλεψης όχι το δικό της παρελθόν, αλλά το δικό μας παρόν. Η ανάγνωση αυτή θα αναζητεί τα ίχνη και τα σημεία που αφήνει το νεοελληνικό *Volksgeist* και θα ενθυμείται τους όρους παραγωγής της ιδιόζουσας ιστορικότητας που το διέπει – δηλαδή θα αποδομεί την ιστορικότητά του ως «ελληνικότητα»⁹. Θα προσβλέπει συγχρόνως σε μια «άλλη αρχή», η οποία εδώ είναι δυνατή όχι ως θεαματική μεταβολή του τρόπου ύπαρξης αυτού του κόσμου, αλλά ως επέλευση ενός προ πολλού αναμενόμενου, επιβεβλημένου θανάτου του. Με τα λόγια του Χέγκελ:

9. Με αυτή την έννοια, μια τέτοια αυτοδιάγνωση όχι απλώς δεν κινείται στα θολά νερά ενός «ελληνοκεντρισμού», αλλά προϋποθέτει την υπέρβασή του. Οι ανθρωπιστικές επιστήμες, πάντως, πέραν του μεθοδολογικού αφελληνισμού τους για τον οποίο έγινε λόγος ανωτέρω, δεν μπορούν να παράσχουν καμία ειδική, ιδιαίτερη, «ελληνοκεντρική» μεθοδολογική βάση αυτής της αυτοδιάγνωσης, ούτε νομίζουμε ότι χρειάζεται κάτι τέτοιο.

Για να γεννηθεί μια πραγματικά καθολική βλέψη, το πνεύμα του λαού θα έπρεπε να φθάσει στο σημείο να θελήσει κάτι νέο – όμως από πού θα προερχόταν αυτό το νέο; Θα επρόκειτο τότε για μια υψηλότερη, καθολικότερη παράσταση του εαυτού του, για μια υπέρβαση της αρχής του· όμως με αυτόν ακριβώς τον τρόπο δημιουργείται μια περαιτέρω προσδιορισμένη αρχή, ένα νέο πνεύμα¹⁰.

Αναλογιζόμενοι την ιδιαιτερότητα της ιστορικής ύπαρξής μας, δηλαδή τον εγκλωβισμό μας σε μια οιονεί φυσική ιστορικότητα της συνέχειας, προετοιμαζόμαστε για τη μοναδική σωτηρία μιας απολύτως αβέβαιης «άλλης απαρχής», δηλαδή μιας μετάβασης σε έναν κόσμο που δεν θα προσδιορίζεται πλέον ως ελληνικός. Προετοιμαζόμαστε για τη μετα-ελληνικότητα ως ένα εξαίφνης που ενδεχομένως κάποτε θα διακόψει το (ιστορικά πραγματικό) μυθολόγημα της ελληνικής συνέχειας και την ιστορική σκλήρυνση που αυτό επιφέρει. Δεν *επιζητούμε* τη μετα-ελληνικότητα, δεν την επιδιώκουμε ούτε την σχεδιάζουμε. Δεν επιχειρούμε να της παράσχουμε μια μεθοδολογική θεμελίωση, διότι το ζήτημα δεν είναι καν μεθοδολογικό. Η φράση *Finitor Graecia* μπορεί κάποτε να αποτελέσει ένα ώριμο πολιτικό αίτημα, αφήνει όμως αδιάφορη τη σκέψη, η οποία απλώς ετοιμάζεται στοχαστικά για το άλμα εκείνης της στιγμής και για την ακαριαία επέλευσή της. Ούτως ή άλλως, η ύψιστη μορφή πράξης δεν είναι άλλη από τη σκέψη¹¹.

10. ΦτΙ, σ. 183.

11. Για τις ποικίλες παρατηρήσεις και υποδείξεις τους, κριτικές αλλά και επικριτικές, ευχαριστώ τους συναδέλφους και φίλους Γ. Ζωγραφίδη, Κ. Μάρα, Β. Λιαπή, Γ. Γιαννουλοπούλου, Κ. Πρώιμο και Σ. Αυλωνίτη.