

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

Καπόνης Χρήστος

*‘Η Οντολογία της Τεχνολογίας. Ιστορία του Είναι και Τεχνολογία στον ύστερο
Heidegger. Προεκτάσεις στο χώρο της παιδείας’.*

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Τριμελής Επιτροπή: Αναστασιάδης Πέτρος
 Τζαβάρας Ιωάννης
 Ρουσόπουλος Γεώργιος

Ρέθυμνο 2004

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	2
---------------	---

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΟΙ ΧΡΟΝΟΙ

I. Η αλήθεια ως συμβάν.....	9
II. Η οντολογία ως εποχή. Η προτεραιότητα της μεταφυσικής θεμελίωσης	15
III. Η οντολογική προτεραιότητα του πεπρωμένου και η μεταφυσική	19
IV. Η Εποχή της Νεωτερικότητας. Οι μεταφυσικές ρίζες της τεχνολογίας.....	25

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: Η ΕΡΩΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ

I. Πέρα από τις οντικές προσεγγίσεις της τεχνολογίας.....	33
II. Από την οντολογία της τέχνης, στην οντολογία της τεχνολογίας.....	40
III. Το Gestell.....	45
IV. Η φαινομενολογία του κινδύνου. “Τώρα μόνο ένας θεός μπορεί να μας σώσει” ..	53
V. Η παιδεία στην εποχή της τεχνολογίας.....	60
Κριτικά συμπεράσματα.....	67
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	70

Εισαγωγή

“Τό ὄν λέγεται πολλαχῶς”¹. Στη ρήση του Αριστοτέλη, την οποία πραγματεύεται η διδακτορική διατριβή του Franz Brentano *Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden bei Aristoteles*, βρίσκεται κρυμμένο το ερώτημα που καθορίζει τη σκέψη του Martin Heidegger: “ποιος είναι ο ενοποιητικός και απλός καθορισμός του Είναι που κυριαρχεί πάνω από την πολλαπλότητα των σημασιών του ὄντος”;² Στην κρίσιμη ιστορική καμπή της Γερμανίας του μεσοπολέμου, “με τη φθίνουσα πίστη στην πρόοδο, την κουλτούρα και την παιδεία”³ καθώς και στην υποκειμενική “εννοιακότητα, τη βαθιά ριζωμένη έξη, η οποία έγινε μια «μορφή ζωής»”⁴, το *opus magnum* του Heidegger, *Είναι και Χρόνος* αποτέλεσε το “μεγαλύτερο φιλοσοφικό γεγονός από την εποχή της φαινομενολογίας του Hegel”⁵ και συνάμα “την πιο μεστή απόπειρα, να αντιταχθεί στο σύστημα του απόλυτου συνειδέναι μια απαραμείωτη εξωτερικότητα”⁶.

Η θεμελίωση μιας νέας οντολογίας, ως διαφοράς Είναι και ὄντος, ως νοήματος του Είναι, το οποίο καθιστά δυνατή κάθε ικανότητα διαύγασης του ὄντος από την εκάστοτε γεγονική υποκειμενικότητα, μεταστρέφει το ενδιαφέρον, από τη φιλοσοφική θεμελίωση της υποκειμενικότητας από τον Husserl και τους Νεοκαντιανούς, σε μια ριζικότερη αξίωση για την “υπέρβαση της φιλοσοφίας της

¹ *Μετά τα φυσικά*, Z 1,1028 a 10.

² Δες Heidegger, M. “Επιστολή προς τον Ρίτσαρντσον”. Στο: Heidegger, M. *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, εισαγωγή- μετάφραση- σχόλια, Χ. Μαλεβίτση, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1990, σελ. 244.

³ Δες Löwith, K. *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγκερ*, μετάφραση Σ. Ροζάνη, Αθήνα, Έρασμος, 1991, σελ. 12-13.

⁴ Δες Heidegger, M. “Επιστολή στην κόρη του Αφεντικού”, *Λεβιάθαν*, 8, 1990, σελ. 109.

⁵ Δες Habermas, J. *Philosophische-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, σελ. 65.

⁶ Δες Μπενιέ, Ζ. Μ. *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας*, μετάφραση Κ. Παπαγιώργη, Αθήνα, Καστανιώτης, 1997, σελ. 642.

υποκειμενικότητας με άξονα το ερώτημα για το Είναι”⁷. Σ’ αυτόν τον άξονα, τη νέα δηλαδή εκδοχή της οντολογίας, όχι πια όμως ως θεμελιώδης Οντολογία- υπαρκτική Αναλυτική της πεπερασμένης χρονικότητας του Dasein⁸- της περιόδου του *Είναι και Χρόνος*-, αλλά ως ιστορία του Είναι, στην μετά τη στροφή (Kehre) περίοδο⁹ του έργου του Heidegger, επιχειρείται η ερμηνευτική σύνδεση των απαρχών της

⁷ Δες το προλογικό σημείωμα του Γ. Ξηροπαΐδη στο: Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μετάφραση –σχόλια Γ. Ξηροπαΐδη, Αθήνα, Ροές, 1987, σελ. 11.

⁸ Στην παρούσα εργασία το Dasein ως χαϊντεγκεριανό ιδίωμα θα μείνει αμετάφραστο. Στην ελληνική βιβλιογραφία έχει αποδοθεί ως εδωνά- Είναι (Τζαβάρας), ως ώδε-Είναι (Μπιτσιώρης). Στις αγγλικές, γαλλικές και ιταλικές μεταφράσεις, οι πιο γνωστοί μελετητές και μεταφραστές του έργου του Heidegger διατηρούν το Dasein αμετάφραστο. Δες ενδεικτικά τις εργασίες και μεταφράσεις των G.Vattimo, J. Derrida, W. McNeill, S. Mulhall.

⁹ Η ερώτηση για την ουσία της σύγχρονης τεχνολογίας εντάσσεται ιστορικά και ερμηνευτικά στην ύστερη περίοδο του χαϊντεγκεριανού στοχασμού. Είναι η περίοδος κατά την οποία, με αφετηρία το έργο *Was ist Metaphysik?*, αλλά κυρίως με το έργο *Vom Wesen der Wahrheit*, σηματοδοτείται μια μεταστροφή στην θεωρία περί αλήθειας του Είναι και μια αντιστροφή στη σχέση (Bezug) Dasein και Είναι. Σύμφωνα με την φιλοσοφική κριτική που δέχτηκε, ο Heidegger του *Είναι και Χρόνος* παραμένει δέσμιος της νεότερης φιλοσοφίας του υποκειμένου, καθώς “μεταβιβάζονται στο Dasein όλες οι θεμελιακές ιδιότητες της συγκροτησιακής, υπερβατολογικής υποκειμενικότητας”. Δες Ξηροπαΐδη, Γ. *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Αθήνα, Κριτική, 1995, σελ. 111. Για την αποφυγή της χρησιμοποίησης των ίδιων σχημάτων με τη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας, η προτεραιότητα του ερωτήματος για το νόημα του Είναι αυτονομείται από την ανάλυση της πεπερασμένης χρονικότητας του Dasein και εκχωρείται στην ιστορία του ίδιου του Είναι. Για την προβληματική της στροφής στη σκέψη του Heidegger, δες Pugliese, O. *Vermittlung und Kehre*, Freiburg, 1965. Δες επίσης Franzen, W. *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Anton Hain Verlag, 1975.

Ο Habermas αντιθέτως, διαφωνεί με μια τέτοια εσωτερικά αιτιολογημένη ερμηνευτική της στροφής, θεωρώντας την αποτέλεσμα της “εμπειρίας του Heidegger με τον εθνικοσοσιαλισμό”. Δες Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993, σελ. 196-202. Το ζήτημα είναι ανοικτό και υπερβαίνει την παρούσα εργασία. Θα αρκεστούμε να σημειώσουμε ότι μια τέτοια ιστορική- κοινωνική ερμηνευτική της στροφής προϋποθέτει, ότι ο ναζισμός του Heidegger δεν ήταν ένα «ιδιωτικό γεγονός», όπως υποστηρίζει ο Steiner, αλλά ότι ο Heidegger ήταν συνειδητά ενταγμένος, «οργανικός» διανοούμενος του τρίτου Ράιχ, όπως υποστηρίζει ο Herf. Δες Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996, σελ. 5-20.

οντολογικής, δυτικής ιστορίας και νεώτερων εμπειρικών και φιλοσοφικών ζητημάτων, ανιχνεύοντας τις δυνατότητες για μια “οντολογία της επικαιρότητας”.¹⁰

Στην μετα-ναζιστική Γερμανία, την περίοδο που η φιλοσοφική έρευνα αναζητά απαντήσεις για τη βαρβαρότητα του ολοκληρωτισμού, τον ανορθολογικό ορθολογισμό, την ανεξέλεγκτη γιγάντωση της τεχνολογίας που οδήγησε την ανθρωπότητα στο σοκ των στρατοπέδων συγκέντρωσης και της ατομικής βόμβας, την ίδια περίοδο που ο Adorno με τον Horkheimer, αναζητώντας τις ίδιες αιτίες, συγγράφουν το θεμελιώδες έργο του εικοστού αιώνα με τον τίτλο *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ο Heidegger αναζητά τις βαθύτερες αιτίες στη μεταφυσική ιστορία της δυτικής ύπαρξης. Η αναζήτηση της ουσίας νεώτερων φιλοσοφικών προβλημάτων, όπως της τεχνολογίας και της επιστήμης, αποσπάται από μια ιστορική-κοινωνική ερμηνευτική των νεώτερων κοινωνιών, επέχοντας οικείων περιγραφών- αστική τάξη, σύγχρονος βιομηχανικός καπιταλισμός. Στην παρούσα εργασία θα επικεντρωθούμε σε αυτή την προσπάθεια ανάδειξης από τον στοχαστή μιας ουσίας, μιας ερμηνευτικής ενότητας της σύγχρονης τεχνολογίας, απαλλαγμένης από την “κανονιστικότητα” της διαλεκτικής των σχέσεων παραγωγής και βασισμένης αποκλειστικά στο χαϊντεγκεριανό ερμηνευτικό σχήμα- Είναι και ον.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας, θα παρακολουθήσουμε τη μεταφυσική θεμελίωση της νεώτερης εποχής, η οποία χαρακτηρίζεται από τον Heidegger ως εποχή της τεχνολογίας. Για να γίνει κατανοητή από τον αναγνώστη αυτή η αναγωγή, θα δοθούν τα απαραίτητα ερμηνευτικά προαπαιτούμενα, που επιτρέπουν την ερμηνευτική σύνδεση της τεχνολογίας με την ιστορία της οντολογίας. Μέσα από την μεταστροφή της θεωρίας της αλήθειας του Heidegger, την προτεραιότητα της μεταφυσικής θεμελίωσης και την χαϊντεγκεριανή “μεταφιλοσοφία της ιστορίας”- η οποία λαμβάνει τον χαρακτήρα του πεπρωμένου του Είναι-, θα γίνει κατανοητή η χαϊντεγκεριανή γενεαλογία του νοήματος που οδηγεί στην ερμηνευτική των νεώτερων

¹⁰Σύμφωνα με τον G. Vattimo. Αναφέρεται στο άρθρο του Ν. Σεβαστάκη. Heidegger, “Νεότερικότητα, Μετανεοτερικότητα. Επικίνδυνες σχέσεις;” *Διαβάζω*, 254, 1991, σελ. 28.

χρόνων, οι οποίοι αποτελούν και την εποχή της τεχνολογικής διερμίνευσης του νοήματος.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας θα επικεντρωθούμε στην ερώτηση για την ουσία της σύγχρονης τεχνολογίας. Στην προσπάθεια δηλαδή του Heidegger να στοχαστεί την ουσία της σύγχρονης τεχνολογίας- δίχως τη συμβολή ιστοριογραφικών, κοινωνιολογικών και οικονομικο-αναγωγικών προσεγγίσεων. Θα δούμε την ερμηνευτική αναγωγή της τεχνολογίας στο χώρο της οντολογικής ιστορικότητας και της μεταφυσικής, καθώς και τον υπερβατικό και εσχατολογικό ρόλο που λαμβάνει η τεχνολογία. Επίσης θα κάνουμε μια παρέκβαση στην έμμεση κριτική που γίνεται από τον Heidegger στη νεώτερη παιδεία .

Στο τρίτο και τελευταίο μέρος της εργασίας θα προβούμε σε μια κριτική αποτίμηση της ερμηνευτικής του Heidegger και των εγγενών αδυναμιών μιας οντολογίας της σύγχρονης τεχνολογίας –όπως τη συγκροτεί ερμηνευτικά ο στοχαστής.

Για μεθοδολογικούς λόγους, θα θέλαμε να αναφέρουμε, ότι η σπουδή αυτή φιλοδοξεί να μην είναι μια εμμενής ερμηνευτική εργασία, διασαφητική της ενότητας του χαϊντεγκεριανού έργου με την ερμηνευτική του της τεχνολογίας και των προθέσεων του στοχαστή. Τέτοιες εργασίες υπάρχουν στην ελληνική και διεθνή βιβλιογραφία και καλύπτουν επαρκέστατα το ζήτημα¹¹. Επίσης, δεν είναι στους

¹¹ Αναφέρουμε εδώ τις πολύ καλές εργασίες του Α. Κουλουμπαρίτη. “Αρχαία τέχνη και τεχνική κατά τον Μ. Heidegger”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 1, 1984, 51-63, του Ν. Γεωργόπουλου. “Ο Χαϊντεγκερ και η τεχνική”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 2, 1985, 252-266, καθώς και την διδακτορική διατριβή του Ν. Σεβαστάκη *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, Αθήνα, 1993. Επίσης στα γερμανικά υπάρχει η αξεπέραστη από άποψη πληρότητας - αμιγώς διασαφητική όμως των προθέσεων του Heidegger- μελέτη του G. Seubold. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg, Karl Alber Verlag, 1986. Είναι δεδομένο ότι σε μια επιστημονική έρευνα η συμβολή των προηγούμενων μελετητών είναι ιδιαίτερα σημαντική και οι κριτικές διαπιστώσεις τους είναι αρωγός στη δική μας σπουδή. Οι παραπάνω μελέτες-ιδιαίτερα του Κουλουμπαρίτη και του Σεβαστάκη- ενώ σε αρκετά σημεία δεν αρκούνται στην «ορθή ερμηνεία» του χαϊντεγκεριανού έργου, αντιπαραβάλλοντας κριτικά επιχειρήματα-ενστάσεις-, ωστόσο δεν απαντούν στο κυριότερο ερώτημα: *προσφέρει η χαϊντεγκεριανή οντολογική κριτική της τεχνολογίας ένα*

άμεσους στόχους της εργασίας μια «οργανική»- «συστημική» ερμηνευτική σύνδεση της κριτικής του Heidegger για την σύγχρονη τεχνολογία, με το συγκεκριμένο ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό συγκείμενο της ναζιστικής περιπέτειας της Γερμανίας και του στοχαστή, όπως έκανε για παράδειγμα ο Herf¹².

Στόχο της εργασίας αποτελεί, εκτός από τη διασαφητική ερμηνευτική των εννοιών που συγκροτούν αυτή την οντολογική προσέγγιση της τεχνολογίας, η δοκιμή μιας κριτικής- μετακριτικής- ερμηνευτικής της χαϊντεγκεριανής οντολογίας της τεχνολογίας. Με τη βοήθεια της φιλοσοφικής κριτικής που έχει δεχτεί ο Heidegger από στοχαστές όπως τον Habermas, τον Καστοριάδη, τον Lucacs και με την ερμηνευτική σύγκριση και αντιπαράθεση του χαϊντεγκεριανού ερμηνευτικού δρόμου με φιλοσοφικά εγχειρήματα με τον ίδιο στόχο¹³- να δώσουν δηλαδή μια επαρκή φιλοσοφική “οριοθέτηση” της μοντέρνας τεχνολογίας *θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τις αδυναμίες της αναζήτησης μιας καθαρά οντολογικής ουσίας της σύγχρονης τεχνολογίας, στην οποία a posteriori θα αναχθεί η νεωτερικότητα*. Αυτή η διαλεκτική εσωτερικής και εξωτερικής ερμηνευτικής-τρόπος αντίστασης στην άκριτη αποδοχή αλλά και στην άκριτη απόρριψη- είναι το μεθοδολογικό σχήμα αυτής της σπουδής.

Τελειώνοντας, θα ήθελα κατ’ αρχάς να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή Πέτρο Αναστασιάδη για την πολύπλευρη υποστήριξή του. Ευχαριστώ επίσης τα μέλη της τριμελούς επιτροπής Γιάννη Τζαβάρα και Γιώργο Ρουσόπουλο για τη γόνιμη συνεργασία μας. Το ίδιο ευχαριστώ, για τη φιλολογική επιμέλεια του κειμένου αλλά και για τις φιλοσοφικές και πολιτικές συζητήσεις, τους φίλους Γιώργο Φρουζάκη και Βασίλη Τζουρά. Ευχαριστώ τέλος την μεταπτυχιακή φοιτήτρια

ερμηνευτικό «παράδειγμα» για την κατανόηση του πολυσύνθετου-κοινωνικού, ηθικού, πολιτικού, φιλοσοφικού αλλά και εμπειρικού- ζητήματος της σύγχρονης τεχνολογίας;

¹² Δες Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996.

¹³ Όπως το έργο του H. Marcuse. *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετάφραση Μ. Λυκούδη, Αθήνα, Παπαζήσης, 1971 και των Horkheimer, M. - Adorno, T. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996.

Αλεξάνδρα Κουρουπάκη και όλα τα αγαπημένα μου πρόσωπα για τη θερμή τους υποστήριξη.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΟΙ ΧΡΟΝΟΙ.

I. Η αλήθεια ως συμβάν

Μετά το 1930 και την διάλεξή του *Vom Wesen des Grundes*, η θεωρία του Heidegger για την αλήθεια ριζοσπαστικοποιείται σε τέτοιο βαθμό που φτάνει σε μια “μυστικιστική”¹⁴ διάσταση. “Το Είναι που ερευνά το *Είναι και Χρόνος* δε μπορεί να παραμείνει πλέον κάτι που θέτει το ανθρώπινο υποκείμενο. Είναι μάλλον το Είναι που επιβάλλεται ως παρουσία σαν συνέπεια του χρονικού χαρακτήρα του”.¹⁵ Η προσπάθεια της αποδέσμευσης του Είναι από την πεπερασμένη χρονικότητα του Dasein – της περιόδου του *Είναι και Χρόνος* – οδηγεί τον Heidegger σε μια διττή ερμηνεία του χρόνου. Πρώτα ως εποχή του Είναι – προϋπόθεση της αλήθειας – και στη συνέχεια ως ιστορία – ιστορία του Είναι.

Ο Heidegger χρησιμοποιεί την έννοια εποχή (Epoche), που πρώτος εισήγαγε ο Πύρρων ο Ηλείος ως πρόσταγμα ψυχικής αταραξίας¹⁶ και που μετασχημάτισε ο Husserl σε στάδιο της φαινομενολογικής μεθόδου, για να παρουσιάσει αυτό το χρονικό χαρακτήρα της δωρεάς της αλήθειας του Είναι από το ίδιο το Είναι. “Μπορούμε να ονομάσουμε τη φωτογόνο αυτοσυγκράτηση ... εποχή του Είναι. Η λέξη αυτή δανεισμένη από τη γλώσσα της Στοάς, δεν ονομάζει πλέον, όπως στον Husserl, την ανακοπή των θετικών συνειδησιακών ενεργημάτων στην περιοχή της αντικειμενοποίησης. Η εποχή του Είναι ανήκει στο ίδιο το Είναι”.¹⁷

¹⁴ Δες Caputo, J. D. *The mystical element in Heidegger's thought*, Athens, Ohio, 1978, σελ. 5-8.

¹⁵ Δες Heidegger, M. “Επιστολή προς τον Ρίτσαρτσον”. Στο: Heidegger, M. *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, εισαγωγή- μετάφραση-σχόλια, Χ. Μαλεβίτση, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1990, σελ. 249.

¹⁶ Δες Σέξτος Εμπειρικός. *Άπαντα*, μετάφραση Α. Καραστάθη, Αθήνα, Κάκτος, 1998, σελ. 80.

¹⁷ Δες Heidegger, M. *Der Spruch des Anaximander. Gesamtausgabe*, 5, Frankfurt am Main, 1977, σελ. 338.

Η αλήθεια είναι δώρο, αυτο-απόσπαση από τη λήθη της παρουσίας των όντων. Συνάμα, όμως, είναι επιστροφή στην κάλυψη η οποία γίνεται το κέντρο της αλήθειας και του Είναι, το πέπλο προστασίας του Είναι από τη δυνατότητα εξάντλησής του στη σύγχρονη συνείδηση. Η οντολογική διαφορά, της “αποκάλυψης του όντος στην ολότητά του” και της “λήθης της προδηλότητας του όντος στην ολότητά του”,¹⁸ είναι υπόθεση του Είναι. Η αλήθεια έτσι γίνεται αποκάλυψη (Entbergung), αυτο-εκκάλυψη του Είναι, όπου το Είναι νοείται πλέον ως μια “αυτοθεμελιούμενη νοηματική εκκάλυψη”.¹⁹

Η αλήθεια ως δώρο, ως αποκάλυψη, καταφέρνει το στόχο της προστασίας του Είναι αλλά φθάνει τη φιλοσοφία στα έσχατα όρια της, υποσκάπτοντας τα θεμέλιά της. Η φιλοσοφία του ύστερου Heidegger φθάνει σε μυστικιστικές προδιαγραφές εισάγοντας στη φιλοσοφία μια έννοια της αλήθειας, την ουσία και τον πυρήνα της οποίας ο άνθρωπος δε μπορεί να συλλάβει ούτε βέβαια ως *adequatio rei ad intellectus*, ούτε εννοιολογικά, αλλά ούτε βέβαια περιγραφικά ή αποφαντικά²⁰. Αφετέρου, ορίζοντας το μηδέν ως πέπλο του Είναι, κινδυνεύει να υποστασιοποιήσει το Είναι ως μηδέν.²¹⁻²² Η ιστορία της αρνητικότητας, από τον Hegel²³ ως το

¹⁸ Δες Heidegger, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978, σελ. 192.

¹⁹ Δες Ξηροπαΐδης, Γ. *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Αθήνα, Κριτική, 1995, σελ. 110.

²⁰ Δες Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993, σελ. 179-180. Σε αυτές τις σελίδες, ο Habermas κάνει μια πολύ σκληρή κριτική στην ύστερη θεωρία του Heidegger για την αλήθεια.

²¹ Δες Lucacs, G. *Από τη φαινομενολογία στον υπαρξισμό*, Αθήνα, Έρασμος, 1977, όπου γίνεται λόγος για “μηδενιστικό και αδιέξοδο πεσιμισμό των αστών διανοουμένων του μεσοπολέμου” (σελ. 27), για “θεοκειμενισμό” (σελ.33) και για “μυθολογική-οντολογική κατασκευή του μηδενός” (σελ. 27).

²² Δες Heidegger, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. *Wegmarken*, ό.π., σελ. 193. Στο *Είναι και Χρόνος*, εμπνευσμένος ο Heidegger από τη φράση του Ηράκλειτου (Σέξτος, *Προς Μαθηματικούς*, VII 132.) “...τοῦ δέ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἄξυνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τό πρῶτον· γινομένων γάρ πάντων κατὰ τόν λόγον τόνδε ἀπίροσιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὄκως ἔχει. τοὺς δέ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὄκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπλανθάνονται...”, εισήγαγε στην ιστορία της φιλοσοφίας μια πιο αρχέγονη, κατά τη γνώμη του,

μηδενισμό του Nietzsche, φθάνει στα έσχατα όριά της, θεωρούμενη προϋπόθεση και ουσία της αλήθειας. Η περίοδος της σκέψης ενός Είναι καθ' εαυτό στηρίζεται σε τελευταία ανάλυση στο μηδέν. Το Είναι – μη Είναι – δωρίζει την αλήθεια και ο άνθρωπος κατά έναν παράγωγο τρόπο σχετίζεται με αυτήν, χωρίς να μπορεί ποτέ να φθάσει στην ουσία της αλήθειας. Η αλήθεια, βασικός στόχος της φιλοσοφίας, θεωρείται ανέφικτη λόγω της υπαρκτικής αδυναμίας του ανθρώπου θέασης της ουσίας της αλήθειας, της θέασης του μηδενός.²⁴ Ακόμη πιο ουσιαστικό, βέβαια, είναι

θεωρία περί αλήθειας ως εκκάλυψης – απόσπασης από την λήθη και την κάλυψη – της παρουσίας των όντων, λόγω της οντολογικής σύστασης του Dasein.

Λόγω αυτής της οντολογικής-υπαρκτικής δυνατότητας του ανθρώπου να αποσπάσει την αλήθεια του Είναι από τα όντα είναι δυνατή κάθε μεταγενέστερη θεωρία περί αλήθειας είτε ως απόφαση, είτε, κατά ένα μεταγενέστερο τρόπο, ως *adequatio*. Ενώ στο *Είναι και Χρόνος* λήθη και αλήθεια, κάλυψη και εκκάλυψη, ον και μηδέν ανήκαν διαλεκτικά στις οντολογικές δυνατότητες του Dasein, ανήκαν δηλαδή στην οντολογική προκατανόηση του Είναι, στην ύστερη περίοδο, όταν η αλήθεια παύει να είναι οντολογική-κατανοητική δυνατότητα του ανθρώπου, η αλήθεια εκπορεύεται πλέον από την λήθη, από την κάλυψη, από το μηδέν. Κάθε παρουσία εκπορεύεται από την απουσία. Η λήθη είναι προϋπόθεση της αλήθειας. “Η κάλυψη είναι το θεμελιακό γνώρισμα του Είναι και ουσιώδης προέλευση”. Αυτή η μεταστροφή στη χαϊντεγκεριανή θεωρία της αλήθειας έχει δεχτεί σαφείς επιρροές από μια άλλη θεμελιώδη φράση του Ηράκλειτου (Δες Θεμιστίος, Λόγοι, 5, σελ.69): φύσις δέ καθ' Ηράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Δες Heidegger, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978, σελ. 195. Δες επίσης Heidegger, M. “Platons Lehre von der Wahrheit”. *Gesamtausgabe*, 9, Frankfurt am Main, 1976, σελ. 188-200, καθώς και την πολύ διαφωτιστική ανάλυση του Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970.

²³ Δες Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Werke*, I, Frankfurt a. M., 1969, σελ. 67 : “το καθαρό είναι και το καθαρό μηδέν είναι ένα και το αυτό”.

²⁴ Ο Adorno σημειώνει, ότι τις όποιες λογικές υπερβολές του Heidegger, θα πρέπει να τις βλέπουμε ιστορικά υπό το πρίσμα του “αναθέματος” (όπως ο ίδιος ονομάζει) που χαρακτηρίζει τις σχέσεις οντολογικής φιλοσοφίας και θετικισμού. Είναι δηλαδή, η προσπάθεια του Heidegger να αποσπάσει τη φιλοσοφία από την προσέγγιση των θετικιστών-και ιδιαίτερα του Carnap, ο οποίος θεωρούσε τις προτάσεις της μεταφυσικής ψευδοπροτάσεις (Scheinsätze)-, που τον οδηγεί-αρκετές φορές- σε ακραίες διατυπώσεις. Δες Adorno, T. *Σε τι χρησιμεύει ακόμη η φιλοσοφία;*, μετάφραση Π. Σούρλα, Αθήνα, Έρασμος, 1975, σελ. 12-13. Δες επίσης Carnap, R. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”. *Erkenntnis*, 2, 1931, σελ. 227-233. Παραπέμπουμε στην αγγλική μετάφραση

ότι η δυνατότητα μιας κριτικής οντολογίας, “εκείνης της απάντησης στο οντολογικό ερώτημα – στο ερώτημα για το Είναι και τα όντα, τη σχέση τους και τη διαφορά τους – απάντηση που να υπόκειται σε κριτική επαλήθευση, να ανταποκρίνεται στην διαψευσιμότητα της γνώσης ... κριτική οντολογία που ανατρέπει τις αντικειμενοποιημένες διανοητικές μορφές προσδιορισμού του υπαρκτικού γεγονότος – τις δογματικές, θετικιστικές, αιτιοκρατικές ή φειχιστικές εκδοχές της αλήθειας, την αυθαιρεσία του μυστικισμού, του ανορθολογισμού αλλά και του αυτονομημένου ορθολογισμού – μεταθέτοντας τη δυνατότητα επαλήθευσης (των όποιων γνωστικών προτάσεων) στην εμπειρική πρόσβαση, την πάντοτε υποκείμενη σε κριτική διασάφηση και πληρέστερο καθορισμό”²⁵, καθίσταται a priori αδύνατη.

Αλήθεια βέβαια χωρίς τον άνθρωπο δεν μπορεί να υπάρξει. Η αλήθεια συμβαίνει (sich ereignet). Η απαραίτητη δυνατότητα για το συμβάν (Ereignis) της αλήθειας παραμένει – όπως και πριν²⁶ – η υπαρκτική δυνατότητα της ανοιχτότητας του ανθρώπου προς το Είναι, ως συνθήκης κατανόησης και νοηματοδότησης του όντος.²⁷ “Γιατί καταρχήν ο άνθρωπος, ανοικτός για το Είναι, επιτρέπει σ’ αυτό (το

“The Elimination of Metaphysics through logical analysis of sprache”, *Logical Positivism*, Free Press, 1960, 60-81.

Λόγω των περιορισμών αυτής της εργασίας, δεν εισερχόμαστε στη διαμάχη Heidegger και Carnap, “νέας οντολογίας” και θετικισμού. Υπάρχουν σαφέστατα ερωτήματα σχετικά με τη λογική θεμελίωση του Είναι στη φιλοσοφία του Heidegger, αλλά αυτό δεν μας οδηγεί στην αντίθετη άποψη περί πλήρους απόρριψης της Μεταφυσικής. Όπως εύστοχα σημειώνει εξάλλου ο Κ. Βουδούρης “ορισμένοι από τους φιλοσόφους εκείνους που νόμισαν ότι τα παραδοσιακά μεταφυσικά προβλήματα είναι ψευδοπροβλήματα, τα οποία μπορούν να διαλυθούν, αναλυόμενα, διετύπωσαν παράλληλα ισχυρισμούς που αναιρούν τις θέσεις που προβάλλουν. Έτσι, π.χ., ο L.Wittgenstein διατυπώνει προτάσεις στο έργο του *Tractatus logico-philosophicus* τέτοιας υφής (όπως, π.χ είναι: «ο κόσμος είναι το σύνολο των γεγονότων», «τα αντικείμενα αποτελούν την ουσία του κόσμου») που μόνο ως μεταφυσικές μπορούν να χαρακτηριστούν”. Δες Βουδούρης, Κ. *Μεταφυσική*, Αθήνα, 1984, σελ. 24.

²⁵ Δες Γιανναράς, Χ. *Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, Αθήνα, Δόμος, 1985, σελ. 21.

²⁶ Δες Heidegger, Μ. *Είναι και Χρόνος*, πρόλογος- μετάφραση - σχόλια Γ. Τζαβάρα, Αθήνα- Γιάννινα, Δωδώνη, 1978-1985, σελ. 335-352.

²⁷ Για την έννοια της κατανόησης, δες ιδιαίτερα τη σπουδή της Αναστασίας Δήμου- Τζαβάρα. *Η κατανόηση ως ανοιχτότητα κατά τον Μάρτιν Χάιντεγκερ*, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1995.

Είναι) να έλθει ως παρουσία”.²⁸ Με τη διαφορά βέβαια ότι τώρα αυτή η προτεραιότητα στη νοηματική συνάφεια ανήκει στο Είναι²⁹. “Ότι ρίχνει στην ανάρριψη – προβολή (νόημα) – δεν είναι ο άνθρωπος, αντίθετα είναι το ίδιο το Είναι που στέλνει τον άνθρωπο στην έκσταση του da-sein, στην ουσία του”.³⁰

Το Dasein αναφέρεται τώρα, στη μετά τη στροφή περίοδο, ως da-sein, δηλώνοντας τον “μεταφυσικά νοούμενο τόπο όπου ο άνθρωπος και το Είναι συναντιούνται”³¹. “Ο άνθρωπος ουσιώνεται έτσι ώστε να είναι το da, το ξέφωτο (Lichtung) του Είναι. Αυτό το είναι του da, και μόνο αυτό, έχει το θεμελιακό γνώρισμα της έκστασης, δηλαδή του εκστατικού ενίστασθαι στην αλήθεια του Είναι”³². Ο άνθρωπος είναι το μοναδικό ον στην ιστορία, το οποίο λόγω της ουσίας του, της έκστασής του δηλαδή στην αλήθεια του Είναι, μπορεί να γίνει μέτοχος της αλήθειας του Είναι και να νοηματοδοτήσει το χώρο διανοίγοντας κόσμο. Αλλά πάντα αυτή η αλήθεια είναι υπόθεση του Είναι-μη Είναι και ο άνθρωπος περισυλλέγεται στον ήδη εκκαλυμένο χώρο.³³ Ο άνθρωπος είναι ο “ποιμένας του Είναι”,³⁴ δέκτης της δωρεάς ενός διαφορετικού νοήματος του Είναι.

²⁸ Δες Heidegger, M. *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1982, σελ. 18.

²⁹ Δες Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μετάφραση-σχόλια Γ. Ξηροπαΐδη, Αθήνα, Ροές, 1987, σελ. 99.

³⁰ Ο.π. σελ. 105.

³¹ Δες Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. *Heidegger. Ο φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1991, σελ. 29.

³² Δες Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μετάφραση-σχόλια Γ. Ξηροπαΐδη, Αθήνα, Ροές, 1987, σελ. 73.

³³ Αυτό το ξέφωτο, της δωρεάς της αλήθειας, εγγράφεται στα ρήματα (Worte), στη γλώσσα, στην ανταπόκριση στο Είναι των μεγάλων στοχαστών και ποιητών, από την αρχαιότητα – Προσωκρατικούς – μέχρι σήμερα. Ο Heidegger ερμηνεύει την ιστορία της φιλοσοφίας σαν μια βαθμιαία μετατροπή των θεμελιακών ρημάτων των στοχαστών, ρήματα που εγγράφουν την όλη πορεία πλάνης και λήθης της οντολογικής διαφοράς. Η γλώσσα κατά αυτόν “είναι ο αυθεντικός τρόπος, με τον οποίο ο άνθρωπος ανήκει στο ξέφωτο του Είναι” καθώς “το Είναι δίδεται εξ αρχής στη γλώσσα”. Δες Heidegger, M. *Hölderlins Hymne «Andenken»*. *Gesamtausgabe*, 52, Frankfurt am Main, 1982, σελ. 33, Heidegger, M. *Parmenides*. *Gesamtausgabe*, 54, Frankfurt am Main, 1982, σελ. 11.

Γι' αυτό το λόγο ονομάζει ο Heidegger κάθε εποχή ως εποχή της πλάνης (Irrte) της πλάνης της εξάντλησης του Είναι στο ον (παρουσία) και της λήθης της οντολογικής διαφοράς.³⁵ Ο άνθρωπος ποτέ δε μπορεί να εισχωρήσει στην πηγή της παρουσίας των όντων, η οποία είναι αδιαπέραστη από την ανθρώπινη ύπαρξη. Ολόκληρη η ανθρώπινη ιστορία είναι μια πορεία λήθης της οντολογικής διαφοράς. “Κάθε εποχή της παγκόσμιας ιστορίας είναι μια εποχή της πλάνης”³⁶.

Έχει τεράστιο ερμηνευτικό ενδιαφέρον η οντολογική θεμελίωση της γλώσσας στην ύστερη περίοδο του στοχαστή, θεμελίωση που κάποιοι νεότεροι μελετητές φέρνουν σε ερμηνευτική σύνθεση – αντιπαράθεση – με τη φιλοσοφία της γλώσσας του Ludwig Wittgenstein. Δες ενδεικτικά Nyiri, J.C.. “Heidegger und Wittgenstein”. In: Dunker und Humbolt (Hrsg.): *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*. Berlin, 1991, σελ. 71-85.

Εγείρονται βέβαια ερωτήματα σχετικά με μια φιλοσοφία της γλώσσας που αποδεσμεύεται από την κοινωνική πραγματικότητα κάθε εποχής και από την επικοινωνιακή και πραγματολογική της διάσταση, ερωτήματα που δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο διαπραγμάτευσης στην παρούσα εργασία. Επίσης υπάρχει το ερώτημα, κατά πόσο αυτή η εμμονή σε μια προνομιακή σχέση των μεγάλων στοχαστών και ποιητών προς το Είναι ανήκει στα άσκεπτα του στοχαστή (όπως χαρακτηρίζονται από τους μελετητές του κάποιες μη ορθολογικά τεκμηριωμένες επιλογές του) ή αντίθετα κρύβει έναν βαθύ ελιτισμό συντασσόμενος με τη νιτσεική μεταφυσική του διαλεχτού πνεύματος. Αυτό όμως που πρέπει να σημειώσουμε, είναι μια νέα φιλοσοφική ανθρωπολογία που αναδεικνύεται στο έργο του Heidegger, όπου ο άνθρωπος βρίσκει το ανθρώπινο χαρακτήρα του, ιδιοποιείται δηλαδή το είναι του, μόνο εφόσον κλητεύεται από το Είναι.

³⁴ Δες Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μετάφραση-σχόλια Γ. Ξηροπαΐδη, Αθήνα, Ροές, 1987, σελ.45.

³⁵ Αυτό το σημείο είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την κατανόηση της ιδέας της ιστορίας κατά τον Heidegger. Όπως θα δούμε και στις επόμενες σελίδες, κάθε ιστορική περίοδος θεμελιώνεται νοηματικά στον ήδη εκκαλυμένο χώρο, στέκεται δηλαδή στην παρουσία του όντος, ξεχνώντας τον πρωτογενή για το στοχαστή χώρο της κάλυψης. Λόγω της υπαρκτικής αδυναμίας των ανθρώπων της θέασης της πηγής του Είναι (της αρχέγονης κάλυψης), όλη η ιστορία του ανθρώπου είναι μια πορεία πλάνης.

³⁶ Δες Heidegger, M. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976, σελ. 365.

II. Η οντολογία ως εποχή. Η προτεραιότητα της μεταφυσικής θεμελίωσης .

Οι εποχές του Είναι – οι διαφορετικές αυτοθεμελιούμενες εκκαλύψεις και η *posteriori* μέθεξη του ξέφωτου – δημιουργούν τη διαφορετική ερμηνεία του Είναι η οποία καθορίζει μια νοηματική περίοδο και η οποία, κατά έναν παράγωγο-ύστερο τρόπο, καθρεφτίζεται στην επίγεια ιστορία. “Το ελληνικό στοιχείο, τον χριστιανισμό, το στοιχείο των νεότερων χρόνων, το πλανητικό..., το στοχαζόμαστε μέσω ενός θεμελιακού χαρακτήρα του Είναι, τον οποίο το Είναι ως αλήθεια μάλλον συγκαλύπτει στη λήθη παρά τον αποκαλύπτει”.³⁷ Η “ακολουθία”³⁸ των διαφορετικών εποχικών νοηματοδοτήσεων – ιστορία του Είναι – αποτελεί την πρωτογενή μορφή της ιστορίας³⁹ η οποία καθορίζει την ιστορία ως οντικό γίνεσθαι, ως παγκόσμια ιστορία. “Η αλήθεια είναι ουσιαστικά ιστορική, όχι γιατί ο άνθρωπος διανύει μια χρονική σειρά, αλλά γιατί η ανθρωπότητα εξακολουθεί να παραμένει στη μεταφυσική και αυτή πετυχαίνει να θεμελιώνει μια εποχή στο μέτρο που κρατά γερά την ανθρωπότητα σε μια αλήθεια για το ον ως ον στην καθολικότητά του”.⁴⁰

Κατά τον Heidegger, πριν ακόμη από τα συμβαίνοντα, τα γεγονότα κάθε εποχής, προηγείται η οντολογική θεμελίωση του όντος, του οντολογικά μη αναγώγιμου πυρήνα κάθε εποχής, “του τρόπου του Είναι που συνιστά την προϋπόθεση για την κατανόηση τόσο της παρουσίας όσο και της απουσίας των όντων, δηλαδή και των δύο φάσεων με τις οποίες μας γίνεται προσιτή η ουσία-η μετοχή στο είναι”.⁴¹ Όπως σημειώνει εύστοχα ο Habermas “κατά τον Heidegger, τα ιστορικά πεπρωμένα ενός πολιτισμού ή μιας κοινωνίας αποκτούν το εκάστοτε νόημά τους μέσω μιας συλλογικά δεσμευτικής προκατανόησης όλων όσων μπορούν να

³⁷ Δες Heidegger, M. *Der Spruch des Anaximander. Gesamtausgabe, 5*, Frankfurt am Main, 1977, σελ. 336.

³⁸ Δες Franzen, W. *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Anton Hain, 1975, σελ. 12.

³⁹ Δες Heidegger, M. *Nietzsche, II*, Pfullingen, Neske, 1961, σελ. 28.

⁴⁰ Ο.π. σελ. 257.

⁴¹ Δες Γιανναράς, Χ. *Χάιντεγκερ και Αρεοπαγίτης*, Αθήνα, Δόμος, 1977, σελ.62.

συμβούν στον κόσμο. Αυτή η οντολογική προκατανόηση εξαρτάται από τις θεμελιώδεις έννοιες που διαμορφώνουν τον ορίζοντα και προσδιορίζουν τρόπον τινά το νόημα του όντος”.⁴²

Η «οργανική αντίληψη» της γερμανικής φιλοσοφίας για την ύπαρξη νοηματικού κέντρου σε κάθε εποχή- τα στάδια του πνεύματος κατά τον Hegel, η ενότητα των προϋποθέσεων που διαποτίζει όλες τις πνευματικές εκφάνσεις κάθε εποχής κατά την *Weltanschauungsphilosophie* και τον Dilthey⁴³, το πνεύμα της εποχής του Spengler-⁴⁴μετασχηματίζεται στον Heidegger σε οντολογική, προενοιακή νοηματική ολότητα. Κάθε ιστορική περίοδος καθορίζεται, πρώτα από όλα, όχι από το κοσμοϊστορικό γίνεσθαι, αλλά από την διαφορετική ερμηνεία του Είναι του όντος, του οντολογικού κέντρου, του όντος καθ’ εαυτού, του έσχατου νοηματικού ορίζοντα που “κάνει τα άλλα όντα να είναι”.⁴⁵

Για τον Heidegger, οι απαντήσεις που έχουν δοθεί στην ιστορία της φιλοσοφίας στο απαρκτήριο ερώτημα της μεταφυσικής – στο Αριστοτελικό: “τί τό ὄν; ” – δεν αποτελούν απλές διδασκαλίες, απόρροια διαφορετικών κοσμοαντιλήψεων και της συνείδησης κάθε κοινωνίας. Αποτελούν διαφορετικές προλογικές, νοηματικές ολότητες, διαφορετικές δωρεές του Είναι, βήματα στην όλη πορεία λήθης του Είναι και της οντολογικής διαφοράς.“ Όταν ο Πλάτωνας παριστάνει το Είναι ως Ιδέα και ως κοινωνία των ιδεών, ο Αριστοτέλης ως ενέργεια, ο Καντ ως *positio*, ο Hegel ως απόλυτο πνεύμα, ο Nietzsche ως βούληση για δύναμη, αυτά δεν είναι διδασκαλίες που έχουν διατυπωθεί τυχαία, αλλά ρήματα του Είναι”.⁴⁶

⁴²Δες Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993, σελ. 170.

⁴³Δες Dilthey, W. *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M., H.G.Gadamer, 1949, σελ. 12-13.

⁴⁴Δες Spengler, O. *Η παρακμή της Δύσης*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, τυπωθήτω, 2004, σελ. 460-464.

⁴⁵Δες Heidegger, M. *Τι είναι η φιλοσοφία*; μετάφραση Β. Μπιτσιώρη, Αθήνα, Άγρα, 1986, σελ. 41.

⁴⁶Δες Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, σελ. 9.

Η ιστορία της μεταφυσικής, που ήδη στον Hegel ήταν το κλειδί για τη φιλοσοφία της ιστορίας,⁴⁷ είναι η βασική συνιστώσα του ύστερου χαϊντεγκεριανού στοχασμού. Η φιλοσοφία της ιστορίας, η οποία εμφανίζεται – όπως και στον Hegel – ως *philosophia perennis*, είναι η ιστορία της Οντοθεολογίας,⁴⁸ της αξιολογικής άποψης δηλαδή, ότι η ερμηνεία του όντος καθ’ εαυτού – της διαφορετικής νοηματικής εκδοχής του Είναι του όντος – καθορίζει παράγωγα και την χρονική διαδοχή των γεγονότων της κοσμο-ιστορίας. Κατά αυτή την κλειστή, προνομιακή σχέση των θεμελιακών στοχαστών κάθε εποχής με το Είναι, θεμελιώνεται μεταφυσικά κάθε εποχή.

Βέβαια από τη φιλοσοφία της ιστορίας του Heidegger, εκτός από τις κοινωνικές προϋποθέσεις της παραγωγής νοήματος – κάτι ολωσδιόλου ξένο στη σκέψη του – λείπει και η έννοια της μεσολάβησης ανάμεσα στη νοηματική προλογική ολότητα και το κοινωνικό όλο, την πολιτική, ηθική και θεσμική συνείδηση κάθε εποχής. Λείπει εντελώς η έννοια της “διαμεσολάβησης ανάμεσα στο ατομικό και συλλογικό *da-sein*”⁴⁹, είτε ως ηθικό όλο-κράτος (όπως στον Hegel), είτε ως πολιτική (όπως στον Αριστοτέλη), είτε ως κοινωνική ορθολογικότητα (όπως στον Habermas). Είναι ιδιαίτερα αντιφατικό στο έργο του Heidegger ότι, ενώ κατά τη διάρκεια των σεμιναριακών του ασκήσεων κάθε φιλόσοφος και κάθε φιλοσοφικό έργο εξεταζόταν μέσα στην ιστορία-κοινωνία και η ιστορική κατανόηση ήταν βασικό ζητούμενο αυτών των ασκήσεων,⁵⁰ η φιλοσοφία – κατά την ύστερη περίοδο – αποδεσμεύεται από την ιστορική και κοινωνική κατανόηση. Η αξιολογική προτεραιότητα αλλά και ταύτιση οντολογίας και «πραγματικής» ιστορίας

⁴⁷ Δες Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας;” *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σελ.15.

⁴⁸ Δες Γιανναράς, Χ. *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα, Δόμος, 1981, σελ.189. :“αυτό που κάνει όλα τα άλλα όντα να είναι παίρνει τη θέση του ανώτατου όντος, εκλαμβάνεται σύμφωνα με τη διατύπωση του Αριστοτέλη, ως « ὄν ἀκρότατον, θεῖον», «γένος τιμώτατον»”.

⁴⁹ Δες Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 17.

⁵⁰ Δες Arendt, H. “Martin Heidegger zum 80. Geburtstag”. *Merkur*, 10, 1969, σελ. 895-896.

αποδεσμεύει την ερμηνευτική της φιλοσοφίας και της μεταφυσικής από τις ιστορικές και κοινωνικές προϋποθέσεις της. Ιδιαίτερα, τα τελευταία χρόνια που η φιλοσοφική έρευνα έχει αναδείξει την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας, σε συγκεκριμένα ιστορικά και πολιτικά συγκείμενα,⁵¹ η αντίληψη του Heidegger φαντάζει αρκετά προβληματική.

Επίσης, είναι προς απόδειξη το κατά πόσο ο κάθε μεγάλος φιλόσοφος εκφράζει και τη νοηματική ολότητα της εποχής του, γεγονός που κάνει επισφαλή τα χαϊντεγκεριανά κριτήρια «περιοδολόγησης» της παγκόσμιας ιστορίας. Ο ίδιος ο Heidegger, για παράδειγμα, αναφέρει ότι ο Πλάτωνας δεν χρησιμοποιούσε τις λέξεις με το νόημα των συγχρόνων του⁵². Το σημαντικότερο όμως είναι, κατά τη γνώμη μας, ότι σ' αυτή την οντοθεολογική θεμελίωση κάθε εποχής τίθεται ως *a priori* μια μεταφυσική παραγωγή – από το όλο στο μέρος και από την καθολικότητα του νοήματος κάθε εποχής προς τα επιμέρους – ώστε εύλογα τίθενται προβληματισμοί σχετικά με την κανονιστικότητα και την δεσμευτικότητα αυτής της οντολογικής προκατανόησης. Τίθενται, για να το πούμε διαφορετικά, ζητήματα σχέσης όλου-μέρους, ενότητας-πολλαπλότητας, ταυτότητας-ετερότητας.⁵³ Τα ίδια ερωτήματα τίθενται και για την ουσία της ιστορίας, την ενότητα των εποχικών αποκαλύψεων του νοήματος του Είναι, όπως αυτή εκφράζεται με τη μυθική⁵⁴ έννοια του πεπρωμένου.

⁵¹ Δες Μπέργκερ, Π.- Λούκμαν, Τ. *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, μετάφραση Κ. Αθανασίου, Αθήνα, Νήσος, 2004, σελ. 100-200.

⁵² Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 10.

⁵³ Για μια λεπτομερή επεξεργασία των παραπάνω όρων, δεξ Αναστασιάδης, Π. *Το υποκείμενο και η ετερότητα*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1995.

⁵⁴ Κατά την έκφραση του T. Adorno. Δες *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, σελ. 12.

III. Η οντολογική προτεραιότητα του πεπρωμένου και η μεταφυσική.

Ο Hegel εισήγαγε το τέλος στην ιστορία της φιλοσοφίας και στη φιλοσοφία της ιστορίας, με την μορφή της εσωτερικής χρονικής πορείας ανάπτυξης του απόλυτου πνεύματος, με την ιδέα της προοδευτικής έκφρασης της αλήθειας. “Το πνεύμα, από την ίδια του την υφή, δέχεται την άμεση επίδραση του χρόνου, επειδή υπάρχει μόνο μέσα στη χρονική λειτουργία της ιστορίας. Οι μορφές του πνεύματος εκδηλώνονται εν χρόνω και η ιστορία του κόσμου είναι μια έκθεση του πνεύματος εν χρόνω”⁵⁵. Ο Heidegger στην ώριμη περίοδο της σκέψης του, κατά έναν “αντεστραμμένο γεγκελιανισμό”,⁵⁶ βλέπει την ιστορία σαν μια πορεία λήθης του Είναι και της οντολογικής διαφοράς, ανάγοντας σ’ αυτή τη λήθη ολόκληρη την ιστορία της φιλοσοφίας, κατά την οποία το Είναι ως λήθη εκδηλώνεται εν χρόνω μέσα στην ιστορία χωρίς βέβαια να εξαντλείται στην ιστορία.

Πυρήνα της προβληματικής του ύστερου Heidegger αποτελεί η μυστικιστική-εσχατολογική⁵⁷ έννοια του πεπρωμένου. Η αλήθεια μπορεί να δίνεται εποχικά, χάρις στον πυρήνα, την ουσία της ιστορίας του Είναι, που είναι το πεπρωμένο⁵⁸. Το πεπρωμένο είναι η εκ των προτέρων συλλογή των διαφορετικών εποχών και διαφορετικών οντολογικών θεμελιώσεων του όντος, σε μια εκ των προτέρων εσχατολογική ενότητα. Για τον Heidegger από την πρώτη στιγμή που ετέθη το

⁵⁵ Δες Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1971, σελ.134.

⁵⁶ Δες Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας;” *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σελ. 15.

⁵⁷ Δες Heidegger, M. *Der Spruch des Anaximander*, ό.π., σελ. 337-338 : “Το Είναι ως πεπρωμενικά ιστορικό είναι από μόνο του εσχατολογικό. Αυτό σημαίνει ότι το είναι του όντος συλλέγεται στο πεπρωμένο του.”

⁵⁸ Δες Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, ό.π., σελ 177: “Πεπρωμένο: Συγκέντρωση των εποχών που αφήνουν τα όντα να έλθουν στην παρουσία”.

οντολογικό ερώτημα- προσωκρατικοί⁵⁹, μέχρι την τελείωση της μεταφυσικής με την τεχνολογία-όπως υποστηρίζει-, υπάρχει μια εσωτερική διαδοχή και διαπλοκή των διαφορετικών μεταφυσικών θεμελιώσεων κάθε εποχής, όπως αυτή εκφράζεται στα ρήματα των στοχαστών και των ποιητών, αυτών δηλαδή που έχουν κληθεί από το Είναι. “Η μικρή λέξη «είναι» που παντού ονομάζει το Είναι, ακόμη και εκεί που δεν εμφανίζεται ιδιαίτερα, από το «ἔστι γάρ εἶναι» του Παρμενίδη ως το «είναι» της θεωρησιακής πρότασης του Hegel, και επίσης ως τη διάλυση του «είναι» μέσα από τη θέση της βούλησης για δύναμη του Nietzsche, περικλείει το όλο πεπρωμένο του Είναι”.⁶⁰

Η μεγάλη στροφή της φιλοσοφίας στις αρχές του εικοστού αιώνα προς την ιστορικότητα της υποκειμενικότητας και των κοινωνικών μορφών ζωής, αυτή η

⁵⁹ Κατά τον Heidegger το Είναι ήταν συμβάν της αλήθειας, η πρώτη αρχή, η οποία εστάλη στους Προσωκρατικούς και μετά απεσύρθη. Στις θεμελιακές έννοιες-λέξεις της διδασκαλίας των Προσωκρατικών (ἔόν, φύσις), βρίσκει την πρωταρχική, την αρχέγονη εμπειρία του Είναι. Μια εμπειρία που διατηρούσε ακόμη την αλήθεια του Είναι, “την αλήθεια ως εκκάλυψη, ως το θεμελιακό γνώρισμα του Είναι αυτού τούτου”. Δες Heidegger, M. *Wegmarken*, ό.π., σελ. 234. Στις διδασκαλίες των προσωκρατικών, ο Heidegger συναντά την αρχή της ιστορίας της λήθης του Είναι “την αυγή του πεπρωμένου”(Frühe des Geschickes). Δες Heidegger, M. *Der Spruch der Anaximander*, ό.π., σελ. 336. Την εποχή που η φιλοσοφία ήταν ακόμη φιλία της σοφίας, πριν η εννοιολογική σκέψη κυριαρχήσει πάνω στο Είναι, πριν γίνει η φιλοσοφία μεταφυσική.

Με τη διάκριση ανάμεσα σε *essentia* και *existentia* στα ρήματα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, αρχίζει για τον Heidegger ένα νέο συμβάν της αλήθειας του Είναι, μια νέα εμπειρία του Είναι η οποία προϋποθέτει ένα νέο νόημα του Είναι, το Είναι ως σταθερή παρουσία και τη συνακόλουθη λήθη της πρωτογενούς κάλυψης. Δες Heidegger, M. *Nietzsche II*, ό.π., σελ. 338-402. Από εδώ και πέρα, όλες οι θεμελιώδεις διδασκαλίες της φιλοσοφίας είναι βήματα, θεμελιακά ρήματα (*Grundworte*), στην όλη πορεία λήθης του Είναι και της οντολογικής διαφοράς. Όλη η ιστορία της φιλοσοφίας μετά τον Πλάτωνα είναι η ιστορία της μεταφυσικής λήθης του Είναι, “μια πορεία παράστασης του όντος στο Είναι του και τη σκέψης του Είναι του όντος. Αλλά όχι της σκέψης της διαφοράς τους”. Δες Heidegger, M. *Wegmarken*, ό.π., σελ. 322.

⁶⁰ Δες Heidegger, M. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1982, σελ. 66.

στροφή που ο Husserl ονόμαζε ιστορισμό⁶¹, σε συνδυασμό με τον πεσιμισμό όλης της υπαρξιστικής φιλοσοφίας και των γερμανών “ρομαντικών” διανοούμενων του μεσοπολέμου⁶² για τη μοίρα του ανθρώπου, λαμβάνει στον Heidegger μια ακόμη πιο ολιστική διάσταση. Η ιστορία της λήθης της οντολογικής διαφοράς εκφράζεται σαν πεπρωμένο του Είναι, που “υποβαστάζει και προσδιορίζει κάθε condition et situation humaine”⁶³ και είναι υπαίτια για όλα τα φαινόμενα του εικοστού αιώνα -μονισμός της τεχνολογικής κυριαρχίας, φασισμός. Αυτό που ο Adorno ονόμασε ανάθεμα (Bann), η εσωτερική δηλαδή μορφή του παγκόσμιου πνεύματος και η κυριάρχηση, μέσω της αφαίρεσης, κάθε εξωτερικότητας,⁶⁴ λαμβάνει στον Heidegger οντολογική σημασία.

Για τον Heidegger, η μεταφυσική παράδοση, δεν είναι ποτέ παρωχημένη, αλλά αποτελεί μια ενότητα παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος. Η ιστορική αλήθεια της μεταφυσικής- κατά αναλογία της χαϊντεγκεριανής έννοιας του χρόνου⁶⁵- είναι πάντοτε παρούσα και καθορίζει εσωτερικά κάθε ιστορικό παρόν. Η ιστορία της λήθης της πρωταρχικότερης κάλυψης του Είναι διατρέχει ολόκληρη την ιστορία, σαν υπόγειο ρεύμα μας καθορίζει το οποίο μήτε “η ανθρωπολογική θεώρηση, έρευνα και τεχνολογία αλλά και η κοσμολογική επιστημονικότητα”⁶⁶ μπορούν να αντιμετωπίσουν. Η μεταφυσική ιστορία – η ιστορία λήθης της οντολογικής διαφοράς – “ταυτίζεται με τη συλλογική ιστορική μοίρα της δυτικής-ευρωπαϊκής

⁶¹ Δες Husserl, E. *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα, Ροές, 1988, σελ. 91.

⁶² Δες Löwith, K. *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγκερ*, μετάφραση Σ. Ροζάνη, Αθήνα, Έρασμος, 1991, σελ. 12-13. Έννοιες όπως μοίρα και πεπρωμένο συναντώνται και στους Jaspers, Spengler, Jünger κάτι που στηρίζει- αν και ο Heidegger δεν θα το δεχόταν-τη ρήση του Hegel ότι “η φιλοσοφία είναι η εποχή εκφρασμένη σε ιδέες”.

⁶³ Δες Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, ό.π., σελ. 17.

⁶⁴ Δες Adorno, T. *Negative Dialektik*, ό.π., σελ. 333-334.

⁶⁵ Για μια διεξοδική ανάλυση της χαϊντεγκεριανής έννοιας του χρόνου δες, Τζαβάρας, Γ. *Ο Καντιανός χρόνος κατά τον Χάιντεγκερ*, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1989.

⁶⁶ Δες Αξελός, Κ. *Η εποχή και το ύπατο διακύβευμα*, Αθήνα, Νεφέλη, 2000, σελ. 56.

ανθρωπότητας”.⁶⁷ Είμαστε ριγμένοι σ’ ένα παρόν, το οποίο ξεφεύγει από την ανθρώπινη ύπαρξη, χωρίς να μπορούμε να το καθορίσουμε. Η παγκόσμια ιστορία, ταυτισμένη με την ιστορία της οντολογίας λαμβάνει ένα προεξάρχοντα λόγο σε κάθε ιστορικό παρόν, όχι όμως με την έννοια της “ενεργού ιστορικής συνείδησης”⁶⁸, αλλά με την έννοια της νιτσεϊκής “ανάμνησης”⁶⁹, της πνευματικής οικειοποίησης της όλης πορείας της μεταφυσικής.

Η απάντηση στη σύγχρονη “ταχύτατη τεχνολογική ανάπτυξη που προκαλεί την κληρονομιά της ανθρώπινης ύπαρξης”,⁷⁰ της “θεοποίησης του παρόντος που τείνει να προσλάβει όλη τη βαρύτητα που μέχρι τώρα κατείχε η παράδοση”,⁷¹ είναι η ιστορική-οντολογική διερώτηση των μεταφυσικών συνθηκών γέννησης αυτού του παρόντος και της οντολογικής σύνδεσης της πρώτης αρχής με το τέλος της φιλοσοφίας, το οποίο επέρχεται, κατά τον Heidegger, με τη μεταφυσική κυριαρχία της τεχνολογίας. Η “φιλοσοφία της φιλοσοφίας της ιστορίας”⁷² του Heidegger συνίσταται σ’ αυτήν ακριβώς την *petitio principii*, τη μη αυτονόμηση δηλαδή των νεώτερων φαινομένων από την όλη μεταφυσική ιστορία η οποία τα γέννησε. Η ουσία σύγχρονων ζητημάτων, όπως η τεχνολογία και η υποκειμενικότητα, εμφανίζεται μόνο στο φως της μεταφυσικής “δια-χρονίας”⁷³ του δυτικού πεπρωμένου.

⁶⁷ Δες Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 22-23.

⁶⁸ Δες Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1966, σελ. 283.

⁶⁹ Δες Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1978, σελ. 158. Το 1887ο Νίτσε, αναζητώντας τα αίτια του νεώτερου ευρωπαϊκού μηδενισμού και της αστικής παρακμής, όρισε τη λήθη, την έλλειψη ανάμνησης του παρελθόντος, ως τη βασικότερη αιτία για το σύγχρονο μηδενισμό. Δες Νίτσε, Φ. *Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, μετάφραση Ε.Κακλάνη, Αθήνα, Δαμιανού, 1986, σελ. 15-25.

⁷⁰ Δες Heim, M. *The Metaphysics of virtual reality*, New York, Oxford University Press, σελ. 55.

⁷¹ Δες Βαλερί, Π. *Ματιές στο σύγχρονο κόσμο*, Αθήνα, Printa, 1994, σελ. 184.

⁷² Δες Gadamer, H.G. ό.π .

⁷³ κατά την εύστοχη διατύπωση του Ν.Σεβαστάκη. Δες Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 9: “Η ουσία της νεωτερικότητας δεν είναι δυνατό να έλθει στο φως παρά εάν θεωρηθεί στην προοπτική της

Δίχως να μπορούμε να επεκταθούμε στα ζητήματα φιλοσοφίας της ιστορίας του Heidegger, αυτό που θα σημειώναμε είναι ότι η μεταφυσική κάθε εποχής αποδεδυεται από τις κοινωνικές προϋποθέσεις και τις κοινωνικές αντιφάσεις που την γεννούν δημιουργώντας μια εσωτερική αλληλουχία του νοήματος, στην ουσία μια εξελικτική-γενετική και όχι ιστορική διαπραγμάτευση της φιλοσοφίας. Με άλλα λόγια, το χαϊντεγκεριανό σύστημα της ύστερης περιόδου έχει μια εγγενή ροπή προς την ιδεαλιστική εκδοχή της φιλοσοφίας της ιστορίας,⁷⁴ εφόσον το Είναι ως πηγή, ως «θεϊκή δημιουργία εκ του μηδενός»⁷⁵ στέκει πέρα από τον άνθρωπο, άχρονο και αδιόρατο από την ανθρώπινη συνείδηση.

Χωρίς να εμπλακούμε στην πολεμική που δέχθηκε ο Heidegger από τους εκπροσώπους της κριτικής θεωρίας, τον Lucacs ή τον Carnap, το ερώτημα είναι κατά πόσο μπορούμε να σκεφθούμε τη φιλοσοφία ανεξάρτητα από την κοινωνία και την ιστορία. Μπορούμε να σκεφθούμε την έναρξη της φιλοσοφίας -με τους Προσωκρατικούς-δίχως το θεολογικό πρόβλημα της θεογονίας και της κοσμογονίας;⁷⁶ Την πολιτεία του Πλάτωνα χωρίς την προσπάθειά του της διάσωσης της πόλης-κράτους μετά το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου (404 π.Χ.) και τα γεγονότα που επακολούθησαν (κατάλυση της δημοκρατίας, εγκαθίδρυση των Τριάκοντα τυράννων στην εξουσία, πτώση των Τριάκοντα, επαναφορά του δημοκρατικού πολιτεύματος) και βρίσκουν μια Αθήνα ηττημένη, χωρίς τη δόξα και

διαχρονίας του συνόλου της δυτικοευρωπαϊκής μεταφυσικής παράδοσης, από τον Αναξίμανδρο στο Nietzsche”.

⁷⁴ Δες Hoffman, P. “Heidegger and the Problem of Idealism”. *Inquiry*, 43, 2000, σελ.403-412.

⁷⁵ Αυτό είναι το σημείο, κατά τον M. Müller, όπου “η χριστιανική θεολογία συμπλέει με τον μεταφυσικό αθεϊσμό”. Δες Müller, M. *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg, 1986,σελ. 81.

⁷⁶ Δες G. S. Kirk- J. E. Raven- M. Schofield. *Οι Προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1998, σελ. 24-83.

την πολιτιστική ακμή της πόλης-κράτους του 5ου αιώνα;⁷⁷ Ακόμα και για την οντοθεολογία κάθε εποχής, τίθεται το ερώτημα κατά πόσο η ερμηνεία του όντος καθ' εαυτού κρατά μια εποχή σε μια νοηματική καθολικότητα; Αυτά είναι ζητήματα ουσιώδη, που ωστόσο υπερβαίνουν την παρούσα εργασία. Εμείς πρέπει να αναζητήσουμε την μεταφυσική θεμελίωση της εποχής, την οποία ο Heidegger ανάγει σε μια αργίσιμη τεχνολογική καθολικότητα του νοήματος, σε μια περίοδο τεχνολογικής διερμήνευσης του Είναι.

⁷⁷Δες Jaeger,W. *Παιδεία*, μετάφραση Γ. Π. Βερροίου, Αθήνα, Παιδεία,1971, τ.1, σελ. 19-35. Δες επίσης Field,G.C. *Ο Πλάτων και η εποχή του*, μετάφραση Α. Η. Σακελλάριου, Αθήνα, Γρηγόρης, 1972.

IV. Η Εποχή της Νεωτερικότητας. Οι μεταφυσικές ρίζες της τεχνολογίας.

“Ερχόμαστε τώρα στη φιλοσοφία του νέου κόσμου και την ξεκινάμε με τον Καρτέσιο. Με αυτόν εισερχόμαστε πράγματι σε μια αυτόνομη φιλοσοφία η οποία γνωρίζει ότι πηγάζει με τρόπο αυτόνομο από το Λόγο...Εδώ μπορούμε να πούμε ότι είμαστε στο σπίτι μας, και μπορούμε, όπως ο ναύτης μετά από μακρινό ταξίδι σε ταραγμένη θάλασσα να αναφωνήσουμε: “Στεριά”... Σ’ αυτή τη νέα περίοδο η αρχή είναι η σκέψη, η σκέψη που ξεκινάει από τον εαυτό της... Η γενική αρχή είναι τώρα η διαφύλαξη της εσωτερικότητας ως τέτοιας, η υποβάθμιση της νεκρής εξωτερικότητας, της αυθεντίας...”⁷⁸

Για τον Heidegger, όπως για τους περισσότερους φιλοσόφους της νεωτερικότητας,⁷⁹ ο Descartes αποτελεί την απαρχή της νεώτερης σκέψης. Ιδιαίτερα όμως γι’ αυτόν, η καρτεσιανή μεταφυσική συνιστά, πριν από μια γνωσιοθεωρητική στάση και τη δυνατότητα για θετική βεβαιότητα, μια οντολογική μεταβολή, μια διαφορετική δηλαδή φάση στην ιστορία του Είναι.⁸⁰ Το cogito πριν από την αναγόρευσή του σε απόλυτο γνωστικό υποκείμενο της μοντέρνας «κατάστασης», συνιστά οντολογικό συμβάν στην ιστορία της μεταφυσικής. Αυτή είναι και η πρωτοτυπία της ερμηνευτικής του Heidegger της σύγχρονης υποκειμενικότητας, ως προϋπόθεσης της σύγχρονης τεχνολογίας: “ότι κατατάσσει τη σύγχρονη κυριαρχία του υποκειμένου μέσα στη μεταφυσική”⁸¹.

Συνήθως ονομάζουμε με τον όρο “νεωτερικότητα” τη νεώτερη χρονολογική περίοδο που ξεκινά φιλοσοφικά με τον διαφωτισμό και τη διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου, πολιτικά-πολιτειακά με την αμερικάνικη και γαλλική επανάσταση

⁷⁸ Δες Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke*, 1971, σελ. 230-231.

⁷⁹ Χωρίς να αναφερθούμε σχοινοτενώς, από τον Kant και τον Husserl μέχρι τους Adorno και Horkheimer, σημειώνεται η ιδιαίτερη σημασία που έχει για τη νεώτερη φιλοσοφία η φιλοσοφία του Descartes.

⁸⁰ Δες Heidegger, M. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1957, σελ. 147.

⁸¹ Δες Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, ό.π. σελ. 169.

και οικονομικά-κοινωνικά με την άνοδο της αστικής τάξης και την ανάπτυξη-εδραίωση του σύγχρονου βιομηχανοποιημένου καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ο όρος που χρησιμοποιούμε για να εκφράσουμε αυτή τη νέα χρονολογική περίοδο είναι η “νεωτερικότητα” (Modernity, Modernität).

Στον Heidegger αντίθετα, αυτοί οι όροι ανάλυσης της νεωτερικότητας στέκονται σε οντικό-ιστοριογραφικό επίπεδο, χωρίς να μπορούν να φθάσουν στην ουσία αυτής της περιόδου. Κατά την άποψη του οι νεώτεροι χρόνοι βρίσκουν την ουσιαστική απαρχή τους στη μεταφυσική θεμελίωση της εποχής, η οποία είναι αποτέλεσμα της ιστορίας του Είναι. Αυτή – η μεταφυσική θεμελίωση – εκφράζεται από τη διαφορετική οντολογική – προ-λογική και προ-εννοιακή – κατανόηση που λαμβάνει το Είναι σε κάθε εποχή. Στα χαϊντεγκεριανά κείμενα αναφέρονται οι εκφράσεις “neuzeitliche Metaphysik” και “Metaphysik der Neuzeit” που επισημαίνουν το ουσιαστικό νέο που υπάρχει σ’ αυτή την εποχή (Epoche) του Είναι. Ποιο είναι όμως το “ουσιαστικά” νέο που χαρακτηρίζει τη μετάβαση στην εποχή της νεωτερικότητας;

“Το παραδοσιακό μεταφυσικό ερώτημα – τί τό ὄν; – μετατρέπεται στην απαρχή της μεταφυσικής των νεώτερων χρόνων στο ερώτημα για τη μέθοδο, για τον τρόπο κατά τον οποίο αναζητείται από τον άνθρωπο και για τον ίδιο τον άνθρωπο κάτι απόλυτα σίγουρο και βέβαιο και οριοθετείται η ουσία της αλήθειας. Το ερώτημα “τι είναι το ὄν;” μετατρέπεται σε ερώτημα για το fundamentum absolutum inconcussum veritatis, για το ακλόνητο, αδιάσειστο θεμέλιο της αλήθειας. Αυτή είναι η έναρξη ενός νέου τρόπου του σκέπτεσθαι, μέσω του οποίου αρχίζει ένας νέος αιώνας και μια νέα περίοδος, οι νεώτεροι χρόνοι”.⁸²

Οι Meditationes de prima philosophia (1641) εγγράφονται στην ίδια την προβληματική του θεμελιώδους ερωτήματος της φιλοσοφίας, αλλά με ένα διαφορετικό θυμικό τόνο από τον αντίστοιχο της αρχαίας ελληνικής οντολογίας. “Σύμφωνα με την απαραίτητη απάντηση της μεταφυσικής από τον Αριστοτέλη και

⁸² Heidegger Martin, *Nietzsche II*, Pfullingen, 1957, σελ. 142.

μετά, κάθε αυθεντικό ον είναι υποκείμενο· υποκείμενο που στην νέα περίοδο ορίζεται ως Subiectum”.⁸³ Η αριστοτελική υποκειμενότητα (Subiectität), καθοριστική για την έναρξη της Μεταφυσικής, γίνεται υποκειμενικότητα (Subjektivität), ταυτισμένη με την “εγωικότητα” (Ichheit) και την ατομικότητα του πνεύματος, σαν το θεμελιώδες στοιχείο της αληθινής πραγματικότητας”.⁸⁴

Το αριστοτελικό υποκείμενο, αυτό που υπόκειται, που τίθεται εκ των προτέρων ως θεμέλιο – και κατά την αριστοτελική έννοια μπορεί να είναι ον, φυτό, ζώο ή άνθρωπος⁸⁵ – ταυτίζεται στην καρτεσιανή φιλοσοφία με την ανθρώπινη υποκειμενικότητα και την οντολογική προτεραιότητα της *res cogitans* ως *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. Από αυτή τη στιγμή, το απαραίτητο ερώτημα, μετατρέπεται σε ερώτημα για τη μέθοδο, η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο το ακλόνητο θεμέλιο για την αλήθεια. Η ανθρώπινη υποκειμενικότητα γίνεται το καθ’ εαυτό ον και εισάγεται στην ιστορία της φιλοσοφίας η έννοια του λόγου ως *ratio*. “Αν θεωρήσουμε την υποκειμενικότητα ως εξής, ότι η ουσία της πραγματικότητας είναι η αυτοβεβαιότητα της αυτοσυνειδησίας, *mens sine animus*, *ratio*, ορθός λόγος, πνεύμα τότε εμφανίζεται η υποκειμενικότητα ως τρόπος της υποκειμενότητας”.⁸⁶

Βέβαια, από αυτή την οντολογική κριτική της νεωτερικότητας από τον Heidegger, ολόκληρες σχολές ή φιλοσοφικές συνθέσεις απουσιάζουν. Εκτός από την ερμηνευτική του προσέγγιση στη σχέση Descartes και σχολαστικής φιλοσοφίας, η φιλοσοφική σκέψη ανάμεσα στον Αριστοτέλη και το Descartes κλείνεται σε παρένθεση. Η Στωική φιλοσοφία, ο Πλωτίνος, “ο νομιναλισμός και ο εμπειρισμός απουσιάζουν εντελώς από τις φιλοσοφικο-ιστορικές ερμηνείες του”.⁸⁷ Αλλά και από ιστοριογραφική προσέγγιση, ιστορία δύο χιλιάδων χρόνων δε φαίνεται να ενδιαφέρει τον Heidegger. Ανάμεσα στην αριστοτελική και την καρτεσιανή μεταφυσική παρεμβάλλεται μόνο η σχολαστική μεταφυσική, με την οντολογία του *ens creatum*, η

⁸³ αυτόθι, σελ. 435.

⁸⁴ αυτόθι, σελ. 451.

⁸⁵ αυτόθι, σελ. 141.

⁸⁶ αυτόθι, σελ. 451.

⁸⁷ Δες Ξηροπαϊδης, Γ. *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Αθήνα, Κριτική, 1995, σελ. 137.

οποία κατά τον Heidegger οδηγεί σχεδόν «νομοτελειακά» σε μια καρτεσιανή μεταστροφή. Από τη βεβαιότητα, την απορρέουσα από το Θεό, ως *actus purus*, στη βεβαιότητα που εκπορεύεται από το ίδιο το υποκείμενο. Από τη σχολαστική φιλοσοφία, όπου ο θεός είναι η μοναδική πηγή και εγγύηση της βεβαιότητας, στο καρτεσιανό *cogito* το οποίο ανυψώνει το νεότερο υποκείμενο-subiectum, σε ακλόνητο θεμέλιο της αλήθειας.⁸⁸

Ο Heidegger θεωρεί τη σχολαστική φιλοσοφία θεμελιώδες στάδιο στην ιστορία της μεταφυσικής, χωρίς το οποίο η καρτεσιανή μεταφυσική δεν θα ήταν δυνατή. Ο Γιανναράς σημειώνει ότι είναι η χρήση της διαλεκτικής τέχνης, που διαχωρίζει τους Σχολαστικούς από κάθε προηγούμενη σχολή και παράδοση-η προσπάθεια, μέσω αυτής της τέχνης, οικοδόμησης μιας αντικειμενικά υποχρεωτικής γνώσης, ως θετικής και αδιαμφισβήτητης επιστήμης, στη συλλογιστική τεκμηρίωση και στη νοητική ικανότητα του ανθρώπινου υποκειμένου-⁸⁹, προσφέροντας μια ερμηνευτική πρόσβαση στην ιδιαίτερη σημασία που δίνει ο Heidegger στη σχολαστική παράδοση και στον ύστερο μεσαίωνα, για τη μεταφυσική συγκρότηση της νεωτερικότητας. Στον Καρτέσιο, αναμφισβήτητα, διαφαίνεται ακόμη η σχολαστική προβληματική.⁹⁰ Αλλά αρκεί και μόνο η αναφορά στη σχολαστική

⁸⁸ Δες Heidegger, M. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1957, σελ. 166-168.

⁸⁹ Δες Γιανναράς, Χ. *Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα, Δόμος, 1981, σελ. 124-125. Για τον Σεβαστάκη, ο Heidegger βρίσκει τις απαρχές της νεωτερικότητας “στην αμέσως μετά το Μεσαίωνα αναγεννησιακή, ουμανιστική εποχή... τότε που η διανοητική γνώση προσανατολίζεται πλέον προς την αφαίρεση και το άτομο αυτονομείται από τις καθολικές αναλογίες και στοχεύει στην ολοκλήρωσή του.” Δες Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 2-59. Μια τέτοια άποψη, ότι δηλαδή η αυτονομία του ατόμου αποτελεί το στοιχείο συγκρότησης της αναγεννησιακής κουλτούρας, είχε εκφράσει πρώτος-το 1860- ο Ελβετός ρομαντικός ιστορικός Burckhardt, από τον οποίο είχε επηρεαστεί αρκετά ο Νίτσε. Δες Μπούρκχαρτ, Γ. *Ο πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία*, μετάφραση Μ. Τοπάλη, Νεφέλη, 1992. Δεν ξέρουμε με σιγουριά αν ο Burckhardt αποτελεί πηγή και για τον Heidegger, ωστόσο σε κάποια σημεία της φιλοσοφίας της ιστορίας τους δεν βρίσκονται τόσο μακριά.

⁹⁰ Δες την εξαιρετική, για τις ομοιότητες και διαφορές Descartes και σχολαστικής φιλοσοφίας, σπουδή του Menn, S. *Descartes and Augustine*, Cambridge, University Press, 1998, σελ. 209-293.

φιλοσοφία, για να αναδειχθεί η ειδοποιός διαφορά υποκειμένου και υποκειμενικότητας ; Πώς εμφανίζεται -κατά τη διατύπωση του ίδιου του Heidegger- η υποκειμενικότητα ως τρόπος της υποκειμενότητας;

Η σχολαστική φιλοσοφία, όπως εύστοχα σημειώνει ο Γιανναράς, “είχε και ένα σαφή στόχο: να κατοχυρώσει αντικειμενικά και αδιαμφισβήτητα (δηλαδή να αποδείξει υποχρεωτική για κάθε σκεπτόμενο άτομο) την αυθεντία της μεταφυσικής ιδεολογίας του ρωμαιοκαθολικισμού, που συνιστά τη βάση της πολιτιστικής (και κατά προέκταση της πολιτικής) ενότητας των λαών της Ευρώπης”.⁹¹ Με αυτή την έννοια η καρτεσιανή μεταφυσική συνιστά μια ρήξη, η οποία δεν αναγνωρίζεται από τον Heidegger. Η επιστημολογική άποψη του Heidegger, για μια «εσωτερική» πορεία της φιλοσοφίας και της μεταφυσικής, απομακρύνει την ερμηνευτική του της νεωτερικότητας από τις νέες κοινωνικές, πολιτικές, επιστημονικές αλλαγές που επικράτησαν στην Ευρώπη το δέκατο έκτο και δέκατο έβδομο αιώνα.

Δεν εννοούμε μόνο τη λανθάνουσα ανάπτυξη της αστικής τάξης και του σύγχρονου καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.⁹² Εννοούμε τις πολιτικές και θεολογικές συνέπειες της περιόδου της μεταρρύθμισης και της αντιμεταρρύθμισης, που, σε συνδυασμό με την αφύπνιση της επιστήμης,⁹³ δημιουργούν την περιρρέουσα ατμόσφαιρα μέσα στην οποία εγγράφεται η καρτεσιανή μεταφυσική. Ιδιαίτερα η σχέση επιστήμης και καρτεσιανής μεταφυσικής στον Heidegger δημιουργεί πολλά ερωτήματα. Οι επιρροές που δέχτηκε ο Descartes από τον Γαλιλαίο και τον Βάκωνα δεν αναφέρονται καθόλου. Γι’ αυτόν η καρτεσιανή οντολογία προηγείται της

⁹¹ Δες Γιανναράς, Χ. *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα, Δόμος, 1981, σελ. αυτόθι, σελ 125-126

⁹² Δες Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας; *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 33.

⁹³ Δες Ράσσελ, Μ. *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, Αθήνα, Αρσενίδης, χ.χ., τ. 2 ,σελ. 200-226. Δες επίσης Κουρέ, Α. *Δυτικός πολιτισμός*, μετάφραση Ζ. Σαρίκα - Β.Κάλφα, Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σελ. 15-47.

σύγχρονης επιστήμης, την οποία, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ανάγει σ' ένα τεχνολογικό *a priori*.

Με την καρτεσιανή μεταφυσική, εισάγεται στην ιστορία της μεταφυσικής η, θεμελιακή για την κατανόηση των νεώτερων χρόνων, έννοια της υποκειμενικότητας και η εκδοχή του λόγου ως *ratio*, εκδοχή που σηματοδοτεί την απαρχή του διχασμού υποκειμένου και αντικειμένου, τις μεταφυσικές δηλαδή συνθήκες γέννησης της σύγχρονης τεχνολογίας. Η προτεραιότητα του γνωστικού υποκειμένου, η συνακόλουθη μετατροπή της φύσης σε αντικείμενο, η μεταστροφή σε μια νεότερη θεωρία της αλήθειας ως βεβαιότητα (*certitudo*) και ο οντολογικός μονισμός της μεθόδου ως τρόπου πρόσβασης στην αλήθεια ορίζουν το μεταφυσικό σύμπαν του λόγου των νεώτερων χρόνων, το οποίο, σύμφωνα με τον Heidegger, διέπει όλο το θυμικό τόνο της νεωτερικότητας. Είτε για τη φιλοσοφία του Leibniz πρόκειται, είτε για τις αφηγήσεις του Hegel και του Marx, είτε για το υπερβατολογικό εγώ του Kant, ο θυμικός τόνος των νεώτερων χρόνων είναι η προσήλωση στην ανθρώπινη υποκειμενικότητα ως πηγή και φορέα της αλήθειας.⁹⁴

Ο Heidegger εισάγει στην ιστορία της μεταφυσικής την παραστασιακή σκέψη – με τις μεταγενέστερες βέβαια κατακτήσεις της υποκειμενικής φιλοσοφίας⁹⁵ – σαν την απαρχή της παρακμής του δυτικού πολιτισμού. “Το ον ορίζεται για πρώτη φορά ως η αντικειμενοποίηση μιας παράστασης και η αλήθεια ως βεβαιότητα της παράστασης”.⁹⁶ Ο κόσμος, η φύση, το ον, τίθενται υπό την κυριαρχία του νέου οντολογικού κέντρου της ιστορίας της μεταφυσικής. Τώρα πλέον το ον τίθεται ως χώρος για την αυτοσυντήρηση του υποκειμένου, για την “εξασφάλιση της ανώτατης

⁹⁴ Δες Heidegger, M. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1957, σελ. 120-140.

⁹⁵ Δες Marion, J.L. “Γενναιοφροσύνη και Φαινομενολογία”. Επίμετρο στο: Descartes, R. *Τα πάθη της ψυχής*, μετάφραση Δ. Ροζάκη, Αθήνα, Κριτική, 1996, σελ. 245-246.

⁹⁶ Δες Ricoeur, P. *Δοκίμια ερμηνευτικής*, μετάφραση Α. Μουρίκη, Αθήνα, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, 1990, σελ. 121.

και απόλυτης ανάπτυξης όλων των ανθρώπινων ικανοτήτων έως την απόλυτη ηγεμονία πάνω στη γη”⁹⁷.

Αυτή η οντολογική εξουσία και κυριαρχία του σύγχρονου υποκειμένου οδηγεί “τελεολογικά” κατά τον Heidegger σε μια σχέση εξουσίας με το ον και τη φύση, σε μια οντολογία κυριαρχίας. “Η παραδοσιακή μεταφυσική σκέφθηκε την υποκειμενικότητα και αυτή η υποκειμενικότητα αγγίζει τα όρια της με τη βούληση για δύναμη”.⁹⁸ Εδώ είναι το σημείο όπου ο Descartes συναντά το Nietzsche. Ο Heidegger βλέπει στην οντολογική αναγόρευση του υποκειμένου σε μέτρο του όντος, την επακόλουθη αναγωγή του κόσμου σε πεδίο αυτοσυντήρησης και κυριαρχίας του υποκειμένου. “Αυτός ο κόσμος είναι βούληση για δύναμη και τίποτα άλλο”.⁹⁹ Η ολοκληρωτική στάση του υποκειμένου απέναντι στο ον-φύση, υποτάσσει το ον στις κατηγορίες του ταυτιστικού υποκειμενικού λόγου, κάτι το οποίο έχει επισημάνει ο Max Scheler αλλά και οι Adorno και Horkheimer¹⁰⁰.

Από την προσέγγιση όμως του Heidegger, κυρίως εξαιτίας της απουσίας πολιτικής και κοινωνικής προοπτικής στο έργο του, λείπει αυτό που έχει δείξει ερμηνευτικά τόσο η κριτική θεωρία όσο και ο Max Scheler. Η σχέση κυριαρχίας προς τη φύση συνεπάγεται σχέση κυριαρχίας “στα γεγονότα της κοινωνίας και στη λειτουργία των ψυχικών και κοινωνικών διαδικασιών”.¹⁰¹ Με άλλα λόγια, αυτή η οντολογική σχέση κυριαρχίας των νεότερων χρόνων αντανakλάται σ’ ένα ολοκληρωτικό σύστημα κοινωνικών σχέσεων, δημιουργώντας νέες μορφές ζωής και

⁹⁷ Δες Heidegger, M. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1957, σελ. 111.

⁹⁸ Δες Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. *Heidegger. Ο φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1991, σελ. 200.

⁹⁹ Δες Heidegger, M. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1957, σελ. 426.

¹⁰⁰ Δες Scheler, M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1960, σελ. 60-70. Δες και Horkheimer, M. - Adorno, T. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996, 201-277.

¹⁰¹ Δες Scheler, M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ό.π., σελ. 66.

εξουσίας,¹⁰² καθιστώντας την νεώτερη κυριαρχική κοσμοαντίληψη κοινωνικό και πολιτικό ζήτημα.

Στη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία της ιστορίας – με την ταύτιση οντολογίας και «πραγματικής» ιστορίας – έννοιες όπως υποκειμενικότητα, κυριαρχία και τεχνολογία είναι εξολοκλήρου μεταφυσικές-οντολογικές. Η νεωτερικότητα είναι η περίοδος της ανάδειξης των μεταφυσικών προϋποθέσεων της σύγχρονης τεχνολογίας. Οι απαρχές της σύγχρονης τεχνολογίας κατά τον Heidegger βρίσκονται ανάμεσα στο καρτεσιανό cogito και τη νιτσεϊκή βούληση για δύναμη. “Η σύγχρονη εποχή δεν είναι τεχνολογική, επειδή είναι εποχή της μηχανής, αλλά είναι εποχή της μηχανής επειδή είναι τεχνολογική”.¹⁰³ Η μεταφυσική κυριαρχία του υποκειμένου άνοιξε την οδό για την ερμηνευτική της σύγχρονης τεχνολογίας από το στοχαστή. Άνοιξε την οδό για το “ερώτημα για την τεχνολογία”.

¹⁰² Δες Marcuse, H. *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετάφραση Μ.Λυκούδη, Αθήνα, Παπαζήσης, 1970, σελ. 20-30.

¹⁰³ Δες Heidegger, M. *Was heißt Denken*, Tübingen, Niemeyer, 1971, σελ. 54.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΕΡΩΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΕΙΝΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

I. Πέρα από τις οντικές προσεγγίσεις της τεχνολογίας.

Το ερωτάν, ο τρόπος δηλαδή που εκφέρεται το ερώτημα, καθορίζει την απάντηση που λαμβάνουμε και οριοθετεί το αντικείμενο του στοχασμού.¹⁰⁴ Η ουσία είναι πάντα κατά τον Heidegger υπόθεση του Είναι και του πεπρωμένου του. Η εμμονή του στοχαστή να αποδεσμευτεί από τη μεταφυσική της μεθόδου¹⁰⁵ και του θεμελίου (Grund), καθώς και η οντολογική προτεραιότητα της ιστορίας του νοήματος του Είναι για τη νοηματική συγκρότηση κάθε περιόδου, βάζει σε παρένθεση την κριτική της μοντέρνας τεχνολογίας “από τον Ρουσσώ και τους ρομαντικούς ... ως τους Μ. Βέμπερ, Α. Βέμπερ, Ταίνις, Ζίμμελ ... Λούκατς”.¹⁰⁶ Βάζει επίσης σε παρένθεση τη μαρξιστική κληρονομιά, την πολιτική και κοινωνική εξέταση της τεχνολογίας από τους Horkheimer και Adorno, την ανθρωπολογική προσέγγιση του Gehlen ή ακόμα και την άποψη του Hegel-την άποψη για την αυτονομία του εργαλείου.¹⁰⁷ Ο δυϊσμός οντολογικής ιστορικότητας και οντικής ιστορίας,

¹⁰⁴ Δες Heim, M. *The Metaphysics of virtual reality*, New York, Oxford University Press, 1991, σελ. 15.

¹⁰⁵ Στη φιλοσοφία κατά τον Heidegger δεν υπάρχει μέθοδος αλλά μόνο μονοπάτι, οδός (Weg). Η μέθοδος, ακόμα και όταν χρησιμοποιείται από τη φιλοσοφία, αποτελεί απόρροια της σύγχρονης επιστημονικο-τεχνικής λογικής. Δες την κριτική του Heidegger στην ακαδημαϊκή ενασχόληση με τη φιλοσοφία, ακαδημαϊκή ενασχόληση που κατά αυτόν είναι πλήρως δεσμευμένη από τη μεταφυσική της μεθόδου: “Η φιλοσοφία μετατρέπεται βαθμιαία σε τεχνική της εξήγησης με βάση έσχατες αιτίες”. Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, ό.π., σελ. 55. Ολόκληρη η οντολογική προσέγγιση του Heidegger στα σύγχρονα ζητήματα, όπως αυτά της νεωτερικότητας και της σύγχρονης τεχνολογίας, είναι μια προσπάθεια -μια άσκηση- αποδέσμευσης από τις επιστημονικές προσεγγίσεις.

¹⁰⁶ Δες Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας;” *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σελ. 32.

¹⁰⁷ Για μια συνοπτική παρουσίαση των φιλοσοφικών προσεγγίσεων πάνω στο θέμα της μοντέρνας τεχνολογίας, δες Stork, H. *Einführung in die Philosophie der Technik*, Darmstadt, 1977.

απομακρύνει την ανάλυση της ουσίας της σύγχρονης τεχνολογίας από την ερμηνευτική υιοθέτηση επιστημονικών, οικονομικών και κοινωνικών όρων.

Από την αρχή του βασικού του συγγράμματος για την τεχνολογία “Die Frage nach der Technik”, ο Heidegger διακρίνει κατά ριζικό τρόπο την τεχνολογία από την ουσία της.¹⁰⁸ Το ερώτημα δηλαδή για την ουσία της τεχνολογίας, του άβατου κέντρου, “του ενιαίου φαινομένου, που διαπερνά το πολλαπλό της φαινομενικής παρουσίας”,¹⁰⁹ είναι ο μεθοδολογικός τρόπος αναγωγής όλων των άλλων, προηγούμενων αλλά και σύγχρονων του Heidegger προσεγγίσεων της τεχνολογίας, σε οντικό επίπεδο.¹¹⁰ Πώς όμως θα καθοριστεί αυτό το κέντρο, η ουσία της τεχνολογίας και πώς θα επιτευχθεί, μέσω αυτού του κέντρου, η αναγωγή όλων των άλλων προσεγγίσεων σ’ ένα μη ουσιαστικό τρόπο ερμηνευτικής; Δεν κινδυνεύει σ’ αυτό το σημείο ο Heidegger να εκπέσει σε αυθαίρετες σχηματοποιήσεις, εφόσον δεν υπάρχει ένα ειδοποιό κριτήριο διαφοροποίησης οντικής και οντολογικής διερώτησης;

Για να αποφύγει αυτό τον κίνδυνο, εισάγει από τις πρώτες σελίδες του συγγράμματός του στοιχεία χαρακτηριστικά και διακριτικά του χαϊντεγκεριανού ερμηνευτικού τόπου. “Στόχος είναι η προετοιμασία μιας ελεύθερης σχέσης με αυτήν. Η σχέση αυτή θα είναι ελεύθερη, αν διανοίγει την ανθρώπινή μας ύπαρξη στην ουσία

¹⁰⁸ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ.5: “όταν αναζητούμε την ουσία του δέντρου, πρέπει να διακρίνουμε ότι εκείνο, που διαπερνά κάθε δέντρο ως δέντρο, δεν είναι αυτό καθ’ εαυτό ένα δέντρο, που να μπορεί να απαντηθεί ανάμεσα σε όλα τα άλλα δέντρα. Όμοια, η ουσία της τεχνολογίας δεν είναι με κανένα τρόπο κάτι το τεχνολογικό”.

¹⁰⁹ Δες Husserl, E. *Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode. Husserliana*, Band IV, σελ. 3. Από μια φαινομενολογική σκοπιά, ο Heidegger, στον τρόπο ερώτησης, δεν κάνει κάτι άλλο από το να αναστείλει την εγκυρότητα όλων των προϋποθέσεων και αφαιρέσεων που περιέχονται στις επιστήμες (επιστημολογική σχέση αιτίας και αποτελέσματος, υλικό αντικείμενο, κ.λ.π.). Προσπαθεί να ασκήσει δηλαδή τη φαινομενολογική Εποχή. Ωστόσο ο στόχος του είναι διαφορετικός. Η ιστορία στην ώριμη περίοδο παίζει τον καθοριστικότερο ρόλο στη σκέψη του Heidegger και ο κύριος στόχος του είναι η εγγραφική ενός νεώτερου ζητήματος στο χώρο του δυτικού πεπρωμένου.

¹¹⁰ Για τις προσεγγίσεις γύρω από την τεχνολογία, στη Γερμανία του μεσοπολέμου, αλλά και της μεταπολεμικής περιόδου, δες Seubold, G. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg, Karl Alber Verlag, 1986, σελ. 19-31.

της τεχνολογίας. Όταν μπορέσουμε να ανταποκριθούμε σ' αυτή την ουσία, θα μπορούμε να βιώσουμε το τεχνολογικό στην ουσία του".¹¹¹ Το ζήτημα της ελεύθερης σχέσης είναι το διακύβευμα αυτής της προσέγγισης. Η ελευθερία όμως για τον Heidegger δεν έχει σε τίποτα να κάνει με μια φιλοσοφική ανθρωπολογία,¹¹² ούτε εγγράφεται στην ιστορική αφήγηση κοινωνικών μετασχηματισμών και χειραφέτησης ταξικών ή εθνικών συλλογικών υποκειμένων. "Ο άνθρωπος είναι ελεύθερος μόνο στο βαθμό κατά τον οποίο ανήκει στο χώρο του πεπρωμένου".¹¹³ Η ελευθερία είναι έκσταση, κατανοητική παράδοση στο ξέφωτο του Είναι, όπου επισυμβαίνει η Αλήθεια.¹¹⁴ "Η ελευθερία διέπει το ελεύθερο με τη σημασία του φωτισμένου, διέπει δηλαδή αυτό που έχει αποκαλυφθεί ... Η ελευθερία είναι ο χώρος του πεπρωμένου που κάθε φορά οδηγεί σ' ένα φανέρωμα".¹¹⁵ Ταυτίζοντας τα οντολογικά θεμέλια της ελευθερίας με το χώρο της αλήθειας του Είναι, γίνεται το μεθοδολογικά αποφασιστικό βήμα για τη "γενεαλογική έρευνα της μεταφυσικής – οντολογικής- «γένεσης» της τεχνολογίας".¹¹⁶

Η διάκριση οντικής και οντολογικής προσέγγισης της τεχνολογίας θα επιτευχθεί μέσω της διάκρισης της σύγχρονης εκδοχής της αλήθειας - ως ορθότητα- από την εμπειρία της πρωταρχικότερης μορφής της αλήθειας - ως εκκάλυψη. Μέσα από το ερμηνευτικό δίπολο εκκάλυψης και ορθότητας επιτυγχάνεται η φιλοσοφική κατηγοριοποίηση και διάκριση όλων των προϋπαρχόντων ερμηνευτικών προσβάσεων στο ζήτημα της τεχνολογίας από τη χαϊντεγκεριανή, οντολογική ερμηνευτική. Οι

¹¹¹ Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 5.

¹¹² Δες Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, ό.π., σελ. 65.

¹¹³ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 30.

¹¹⁴ Ενώ στο Είναι και Χρόνος (δες Heidegger, M. *Είναι και Χρόνος*, μετάφραση Γ. Τζαβάρα, ό.π., σελ. 499 και 633), η ελευθερία ουσιαστικά ταυτίζεται με την αποφασιστικότητα του προλαβαίνει το θάνατο, μετά τη στροφή, η ελευθερία είναι ανταπόκριση - ομολογία στο διαφορετικό νοηματικό χώρο που διανοίγει το ίδιο το Είναι.

¹¹⁵ Δες Πεντζοπούλου - Βαλαλά, Τ. *Heidegger. Ο φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, ό.π., σελ. 300-301.

¹¹⁶ Δες Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 169.

προσεγγίσεις που θεωρούν την τεχνολογία ως “κάτι το ουδέτερο, η εργαλειακή δηλαδή προσέγγιση της τεχνολογίας”, η τεχνολογία ως ένα instrumentum, πλήρως υποταγμένο στη διαλεκτική σκοπού και μέσων, καθώς και η ανθρωπολογική – ο άνθρωπος ως Homo Machines, αποτελούν τον “εργαλειακό και ανθρωπολογικό ορισμό της τεχνολογίας”.¹¹⁷ Αυτοί οι ορισμοί είναι ορθοί αλλά δεν είναι αληθείς.¹¹⁸ Η αλήθεια πάντα είναι εκκάλυψη, υπόθεση του ίδιου του Είναι. Ωστόσο δεν έχουμε άλλο τρόπο από το “να αναζητήσουμε το αληθές μέσω του σωστού”.¹¹⁹

Ας προσέξουμε λίγο εδώ το συλλογισμό του φιλοσόφου. Η σύγχρονη κοσμοαντίληψη κυριαρχείται από την επιστημονική κοσμοερμηνεία. Ο επιστημονισμός κυριαρχεί και δεσμεύει τη σύγχρονη οντολογική προκατανόηση στο θυμικό του τόνο. Η σύγχρονη οντολογία κινείται στον αστερισμό της ratio, της αλήθειας ως ορθότητας της παράστασης, του μεταφυσικού μονισμού της μεθόδου, στον καθρέφτη της φύσης ως αντικειμενικότητας. “Στους νεώτερους χρόνους το ον αποκαλύπτεται κατά κάποιο τρόπο, ώστε να αντικειμενοποιείται στην

¹¹⁷ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 6.

¹¹⁸ Ο Thomson αναφέρει ότι μέσα από αυτή την ερμηνευτική, ο Heidegger “προσπαθεί να ξεπεράσει τόσο το μαρξιστικό ντετερμινισμό (ότι δηλαδή η τεχνολογική εξέλιξη νομοτελειακά θα οδηγήσει στη χρυσή εποχή του κομμουνισμού) όσο και το φιλελεύθερο (liberal) ινστρουμενταλισμό, ο οποίος αντιλαμβάνεται την τεχνολογία σαν ένα σύνολο εργαλείων που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την επίτευξη ανεξάρτητα καθορισμένων στόχων”. Δες Thomson, I. “What's wrong with being a technological essentialist? A response to Feenberg”. *Inquiry*, 43, 2000, σελ. 206.

Ο Marx είδε την τεχνολογία ως παραγωγικές δυνάμεις, η επαναστατικοποίηση και ανάπτυξη των οποίων είναι “απολύτως αναγκαία προϋπόθεση του κομμουνισμού επειδή χωρίς αυτήν, η στέρηση θα γενικευθεί και με τη στέρηση ο αγώνας για τις αναγκαίες και όλη η παλιά βρομοδουλειά αναγκαστικά θα αναπαράγεται”. Δες Μαρξ, Κ - Ένγκελς, Φ. *Η γερμανική ιδεολογία*, μετάφραση Κ. Φιλίνη, Αθήνα, Gutenberg, 1979, τομ. 1, σελ. 24. Η άλλη, η υπονόμηση της εργαλειακής ουδετερότητας της τεχνολογίας, είναι ουσιαστικά και μια κριτική στη φιλελεύθερη αστική προσέγγιση, αφού αυτή η ουδετερότητα της σύγχρονης τεχνοεπιστήμης -όπως έχουν δείξει κυρίως οι φιλόσοφοι της σχολής της Φρανκφούρτης- λειτουργεί σαν ιδεολογία, καλύπτοντας συγκεκριμένα ταξικά συμφέροντα. Δες κυρίως Habermas, J. “Τεχνική και επιστήμη σαν Ιδεολογία”. *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, σελ. 121-170. Δες επίσης το πρώτο κεφάλαιο του έργου του M. Horkheimer : *Η έκλειψη του Λόγου*, Αθήνα, Κριτική, 1987.

¹¹⁹ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 7.

αντικειμενικότητα του. Σ' αυτό το βασίλειο του αντικειμένου, ως τρόπου της παρουσίας, ανταποκρίνεται η επιστήμη καθόσον από την πλευρά της, ως θεωρία, προκαλεί το πραγματικό σκοπεύοντας ιδίως στην αντικειμενικότητα του. Η επιστήμη τοποτηρεί το πραγματικό. Το τοποθετεί έτσι ώστε κάθε φορά να παρουσιάζεται ως απεργασμένο στα οφθαλμοφανή αποτελέσματα των καθορισμένων αιτίων. Στο εξής, το πραγματικό μπορεί να ακολουθείται και να γίνεται δια μιας ορατό στις συνέπειες του.¹²⁰

Η έννοια του σωστού (righting) ως κριτηρίου της ορθότητας, η σχέση αιτίας και αποτελέσματος, η μέθοδος, ο σκοπός (Zweck), είναι απότοκα του νεώτερου θυμικού τόνου. Είναι ο θεωρητικός- μεθοδολογικός τρόπος ερμηνευτικής πρόσβασης στο πραγματικό, ο οποίος εμπεριέχει ab intra την “αναπαράσταση του πραγματικού στην αντικειμενικότητα του”,¹²¹ την επιστημονική αντικειμενικότητα ως χαρακτήρα μιας “περιοχής (επιστημονικής επικράτειας)”¹²² ή μιας οντολογικής περιοχής – για να χρησιμοποιήσουμε μια φράση του Husserl. Η επιστήμη, σύμφωνα με την ιδιοτυπία της χαϊντεγκεριανής γενεαλογίας του νοήματος, είναι και αυτή οντολογικό παράγωγο. Ανήκει στο ιστορικο-οντολογικό συμβάν της νεώτερης εποχής και υπόκειται και αυτή στο πεπρωμένο του Είναι. Ο Heidegger σ' αυτό το σημείο φαίνεται να είναι βαθύτατα επηρεασμένος από την κριτική του Husserl στη σύγχρονη επιστήμη, από τον ερμηνευτικό κύκλο δηλαδή που συνιστά η φυσικοεπιστημονική εξήγηση του ιστορικού γεγονότος που ονομάζεται “φυσική επιστήμη”. “Μπορεί η φυσική επιστήμη να εξηγηθεί με τους φυσικούς της νόμους που, ως πνευματική παραγωγή, ανήκουν ήδη στο πρόβλημα;”¹²³

¹²⁰ Δες Heidegger, M. *Επιστήμη και διαλογισμός*, μετάφραση Ν. Σεβαστάκη, Αθήνα, Έρασμος, 1990, σελ. 24.

¹²¹ Αυτόθι.

¹²² Αυτόθι, σελ. 25.

¹²³ Δες Husserl, E. *Η κρίση του ευρωπαϊού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, εισαγωγή- μετάφραση Θ. Λουπασάκη, Αθήνα, Έρασμος, 1991, σελ. 26.

Από μια άλλη οπτική βέβαια, η ερμηνεία του Herf¹²⁴ δίνει κάποιες ιστορικές και ιδεολογικές απαντήσεις. Ο Heidegger απορρίπτει τη σύγχρονη επιστήμη ως προϊόν του νεώτερου αστικού φιλελευθερισμού, αλλά και του μαρξιστικού σοσιαλισμού, “αποφεύγοντας τα διλήμματα της άψυχης νεωτερικότητας”.¹²⁵ Η απόρριψη της επιστήμης και του δυτικού ορθολογισμού ήταν κοινό χαρακτηριστικό όλων των θεωρητικών του ναζισμού, αυτών που αποκαλεί ο Herf “αντιδραστικούς μοντερνιστές” και ο Habermas “μανδαρίνους”- Jünger, Spengler, Sombart, Schmitt.¹²⁶ Όλοι αυτοί συγκλίνουν στην άποψη του Spengler ότι ο “δυτικός πολιτισμός έχει μεταβληθεί σε μηχανή”¹²⁷ και προσπαθούν να ενσωματώσουν την τεχνολογία στη γερμανική παράδοση-για στρατιωτικούς κυρίως λόγους- με ρομαντικούς και βιταλιστικούς όρους, “εξαγνισμένη” από τις αστικές, υλιστικές, επιστημονικές της προϋποθέσεις. Μια τέτοια προσέγγιση δεν είναι αβάσιμη, αν την δούμε σε σχέση με την απέχθεια του Heidegger για την επιστήμη,¹²⁸ τον κομμουνισμό-υλισμό,¹²⁹ καθώς και την αναγωγή του γερμανικού λαού σε “μεταφυσικό”, ο οποίος θα αποτελέσει την μόνη ελπίδα απέναντι στην παρακμή της Ρωσίας και της Αμερικής.¹³⁰

Επιστρέφοντας στην εσωτερική ανάλυση του κειμένου, βλέπουμε ότι η αλήθεια είναι πάντα υπόθεση του Είναι. Η σκέψη όμως είναι πάντα δέσμια της μεταφυσικής, ακόμα και όταν επιχειρείται η ανατροπή αυτής της προσέγγισης. Η

¹²⁴ Δες Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, μετάφραση Π. Ματάλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996, σελ. 21-133.

¹²⁵ Δες Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, μετάφραση Π. Ματάλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996, σελ. 41-43.

¹²⁶ Δες Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993, σελ. 179.

¹²⁷ Δες Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, μετάφραση Π. Ματάλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996, σελ. 80.

¹²⁸ Δες Heidegger, M. “Επιστολή στην κόρη του Αφεντικού”. *Λεβιάθαν*, 8, 1990, σελ. 109.

¹²⁹ Δες “ Η αλληλογραφία Marcuse –Heidegger”. *Λεβιάθαν*, 8, 1990, σελ. 118.

¹³⁰ Δες Heidegger, M. *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μετάφραση Χ. Μαλεβίτση, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1990, σελ. 67-80.

σκέψη, δέσμια αυτής της μεταφυσικής ιστορίας, το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να αναζητήσει την ουσία διακρίνοντας τις έννοιες. Ο ερμηνευτικός δρόμος, η φιλοσοφική οδός, μας ωθεί στο να αναγνωρίσουμε τις ιστορικές, νοηματικές επικαλύψεις της πρωταρχικής εμπειρίας του Είναι, μέσω της αναγωγής τους στο φως του δυτικού πεπρωμένου. Μας οδηγεί στο να αναζητήσουμε την αλήθεια μέσω της αποδόμησης της έννοιας της ορθότητας και της ντετερμινιστικής σχέσης αιτίας-αποτελέσματος. Η φιλοσοφική οδός απαιτεί τον αναστοχασμό της αυγής της μεταφυσικής, να κάνουμε το βήμα προς τα πίσω, όχι “προς τα ίδια τα πράγματα” όπως ήθελε ο Husserl, αλλά στην ιστορία της Μεταφυσικής. Η σκέψη πρέπει να βρεθεί στη “δίνη μιας πρωταρχικότερης διερώτησης”¹³¹.

¹³¹ Δες Heidegger, M. *Wegmarken*, ό.π., σελ.117.

II. Από την οντολογία της τέχνης, στην οντολογία της τεχνολογίας.

Η “δίνη της πρωταρχικής διερώτησης”, η οποία θα στηρίξει την ερμηνευτική υπόθεση του στοχαστή, ότι δηλαδή “αποκλειστικά και μόνο δυτική τεχνολογία υπάρχει, ως συνέπεια της φιλοσοφίας και κανενός άλλου πέρα από αυτή”,¹³² οδηγεί ερμηνευτικά στον Αριστοτέλη και στα τέσσερα αίτια (ἕλη, εἶδος, ὄθεν, οὐ ἔνεκα).¹³³ Τα τέσσερα αίτια αποτελούν κατά τον Heidegger τη δυνατότητα, τη συνθήκη παραγωγής ενός αντικειμένου, το αίτιο του οντολογικού γεγονότος της παρουσίας. Τα τέσσερα αίτια συγκροτούν το *verschulden*- απόδοση στα γερμανικά από τον Heidegger του αρχαιοελληνικού αιτίου-, αρχέτυπη εκφορά της αιτιότητας, η οποία συνιστά την συνθήκη ανάδυσης ενός αντικειμένου στο φαίνεσθαί του.¹³⁴

Στην έναρξη της μεταφυσικής ιστορίας, αίτια ονομάζεται οτιδήποτε φέρνει κάτι στην παρουσία, στην αλήθεια διαρρηγνύοντας τη λήθη. “Οι τέσσερις τρόποι της αιτίας είναι η συνθήκη της παρουσίας”.¹³⁵ Το αρχαιοελληνικό αίτιο, κατά την χαϊντεγκεριανή ανάγνωση του Αριστοτέλη, υπερβαίνει τη νεώτερη νετερμινιστική σχέση αιτίας - αποτελέσματος, αποτελώντας το θεμελιακό όρο ανάδυσης ενός όντος από την απουσία στην παρουσία, από τη λήθη στην αλήθεια- εκκάλυψη. Ο χώρος της αλήθειας είναι το πρωταρχικό νόημα της αιτίας, νόημα, το οποίο είναι το έδαφος για κάθε μεταγενέστερη κατασκευή ή δημιουργία.¹³⁶ Η ειδοποιός διαφορά του τρόπου της αλήθειας, μεταξύ αρχαιοελληνικού και νεώτερου στοχασμού, μεταξύ αρχαίας τέχνης και σύγχρονης τεχνολογίας, αποτελεί σ’ αυτό το σημείο τον ερμηνευτικό μίτο για τον Heidegger. Για να το πούμε διαφορετικά, ο δρόμος προς την οντολογική ερμηνευτική της σύγχρονης τεχνολογίας περνά από την οντολογική θεμελίωση της τέχνης.

¹³² Δες Heidegger, M. *Heraklit. Gesamtausgabe*, 55, Frankfurt am Main, 1979,σελ. 3.

¹³³ Δες Αριστοτέλους, *Φυσικά* 195^a 32, b 12.

¹³⁴ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962,σελ. 8.

¹³⁵ Αυτόθι.

¹³⁶ Αυτόθι, σελ.10.

Αρκετά χρόνια πριν την ενασχόληση με το ζήτημα της μοντέρνας τεχνολογίας, στη διάλεξη “Der Ursprung des Kunstwerkes”,¹³⁷ η οποία δόθηκε το 1935, ο Heidegger είχε ορίσει οντολογικά την τέχνη ως το “εν-έργω – τίθεσθαι της αλήθειας των όντων”.¹³⁸ Η τέχνη ως οντολογική περιοχή και όχι με την έννοια της “κουλτούρας όπου διαδραματίζεται η πνευματική και δημιουργική δραστηριότητα του ανθρώπου”,¹³⁹ είναι ένας τρόπος αλήθειας, όπου το πραγματικό δωρίζει στον άνθρωπο τη λαμπρότητά του”.¹⁴⁰ Είναι μια πορεία από τη λήθη στην αλήθεια και από την κάλυψη στην εκκάλυψη μέσω της ποίησης.

Η έννοια της ποίησης, με την πλατωνική έννοια και όχι ως καλλιτεχνικό είδος,¹⁴¹ είναι ο τρόπος της αλήθειας, ο οποίος αντιστοιχούσε στο αρχαιοελληνικό ρήμα του στοχασμού. Για τους αρχαίους Έλληνες, σημειώνει ο Heidegger, κάθε αιτία, κάθε κίνηση από την απουσία στην παρουσία, είχε τον χαρακτήρα της ποίησης. Αυτό ίσχυε, είτε ποιητικό αίτιο ήταν ο άνθρωπος (έν ἄλλω ποίησις), είτε η ίδια η φύση με την υψηλότερη έννοια ποίησης (έν ἑαυτῷ ποίησις). Γι’ αυτό το σημείο της ερμηνευτικής του Heidegger, ο Κουλουμπαρίτσης¹⁴² διατυπώνει κάποιες ενστάσεις. Αφενός, σημειώνει ο Κουλουμπαρίτσης, ταυτίζοντας ο Heidegger τη φύση με την ποίηση, του διαφεύγει η σπουδαιότερη έννοια της γένεσης που συναντάται στον Αριστοτέλη και στους Προσωκρατικούς. Αφετέρου σημειώνει, ο Αριστοτέλης “δεν δέχεται επικοινωνία μεταξύ των γενών και συνεπώς η φύση δεν μπορεί να θεωρηθεί

¹³⁷ Δες την ελληνική έκδοση: *Η προέλευση του έργου τέχνης*, εισαγωγή- μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1986.

¹³⁸ Αυτόθι, σελ. 61.

¹³⁹ Δες Heidegger, Μ. *Επιστήμη και διαλογισμός*, ό.π., σελ. 11.

¹⁴⁰ Αυτόθι.

¹⁴¹ Πλάτωνος, *Συμπόσιο*, 205 b : ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μή ὄντος εἰς τό ὄν ἰόντι ὄψοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.

¹⁴² Δες Κουλουμπαρίτσης, Λ. “Αρχαία τέχνη και τεχνική κατά τον Μ. Heidegger”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 1, 1984, σελ. 53.

σαν ανώτερη μορφή ποίησης. Η φύση και η ποίηση φανερώνουν δύο τρόπους του γίνεσθαι.»¹⁴³

Είναι εμφανές, ότι η ενδελεχής διαπραγμάτευση των παραπάνω ζητημάτων υπερβαίνει την παρούσα εργασία και γι' αυτό το λόγο θα αρκεστούμε σε κάποιες διασαφηνίσεις. Στον Αριστοτέλη όντως δεν υπάρχει επικοινωνία μεταξύ των γενών, αν και ο Heidegger χρησιμοποιεί την *ποίηση* με την πλατωνική έννοια, και ο Κουλουμπαρίτης ορθά το σημειώνει. Ο Heidegger, μέσω της ανάλυσης της λέξης *φύση* -φύομαι, αναπτύσσομαι- αναδεικνύει το δυναμικό γίνεσθαι που σηματοδοτεί η αρχαιοελληνική λέξη, σε σχέση με την μετέπειτα ρωμαϊκή εκδοχή της *natura*. Αυτό το γίνεσθαι κατά την χαϊντεγκεριανή ανάγνωση συνιστά ποίηση. Μια περαιτέρω ανάλυση σ' αυτό το σημείο θα μας έβγαζε εκτός στόχων αυτής της σπουδής. Εκ πρώτης όψεως αυτή η ανάγνωση, αν και χαϊντεγκεριανή, δεν στερείται ερείσματος.

Για την ένσταση του Κουλουμπαρίτη όμως σχετικά με την προτεραιότητα της γένεσης στους προσωκρατικούς, έχουμε μία επιφύλαξη. Ο όρος *γένεση* πράγματι υπάρχει στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία-στη *θεογονία* του Ησίοδου, στον Αριστοτέλη και σε κάποιους από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους.¹⁴⁴ Ο Κουλουμπαρίτης όμως, φέρνοντας ως παραδείγματα το απόσπασμα 8 του Εμπεδοκλή¹⁴⁵ και το απόσπασμα 17 του Αναξαγόρα,¹⁴⁶ για να δείξει την προτεραιότητα της γένεσης, φαίνεται να ταυτίζει τη γένεση με το γίνεσθαι και την

¹⁴³ Αυτόθι.

¹⁴⁴ Δες Kirk, G.S.-Raven, J.E.-Schofield, M. *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1998, σελ. 24-86.

¹⁴⁵ (Πλούταρχος, *Πρός Κολώτην* 1111 f): «ἄλλο δέ τοι ἔρέω· φύσις οὐδενός ἔστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπί τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.» αυτόθι, σελ. 298.

¹⁴⁶ (Σιμπλίκιος, εἰς Φυσικά 163,20): «τό δέ γίνεσθαι καί ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδέν γάρ χρῆμα γίνεται οὐδέ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπό ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καί διακρίνεται. Καί οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καί τό ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.» αυτόθι, σελ. 366.

μίξη-διάλλαξη με τη γένεση.¹⁴⁷ Όπως φαίνεται από τα αποσπάσματα, για τον Εμπεδοκλή “υπάρχει μόνο ανάμειξη και ανταλλαγή των αναμειγμένων”. Όπως εξάλλου σημειώνεται από τους Kirk, Raven και Schofield, ο Εμπεδοκλής στα αποσπάσματα, 8, 9 και 11 “επιτίθεται εναντίον των όρων γέννηση και θάνατος, επειδή, με την τρέχουσα σημασία τους συνεπάγονται την ιδέα της δημιουργίας από το μηδέν και της αποσύνθεσης στο μηδέν”.¹⁴⁸ Για τον Αναξαγόρα επίσης, “οι Έλληνες δεν έχουν δίκιο όταν πιστεύουν ότι υπάρχει γένεση και φθορά ἵ γιατί τίποτα δε γίνεται ούτε φθείρεται, αλλά συντίθεται από πράγματα που υπάρχουν και αποσυντίθενται. Έτσι λοιπόν, θα μιλούσαν σωστά αν ονόμαζαν τη γένεση σύνθεση και τη φθορά αποσύνθεση”. Για τον Αναξαγόρα, δεν υπάρχει γένεση και φθορά, αλλά “όπως και στον Ηράκλειτο πεδίο μάχης των αντιθέτων”.¹⁴⁹ Συνελόντι ειπείν, δεν πρέπει στην “απλουστευτική και μη πλουραλιστική”¹⁵⁰ σκέψη του Heidegger, να αντιτάσσουμε την ίδια σχηματική προσέγγιση, ανάγοντας τη γένεση σε κοινό χαρακτηριστικό της προσωκρατικής φιλοσοφίας. Ο Heidegger όντως, με ερμηνευτικό στήριγμα την “ταύτιση ουσίας και φύσης στην προσωκρατική φιλοσοφία”,¹⁵¹ ταυτίζει a posteriori στη δική του φιλοσοφία το Είναι με την ουσία-και μετέπειτα με τη φύση, δημιουργώντας γενικότερα ερωτήματα γι’ αυτή την “εκχρονισμένη φιλοσοφία των απαρχών”.¹⁵²

¹⁴⁷ “Εξάλλου η προτεραιότητα της γένεσης βρίσκεται και στους προσωκρατικούς, εφόσον από τον Παρμενίδα και πέρα το γίνεσθαι εξηγείται δια της μίξης και όχι δια της φύσης”. Δες Κουλουμπαρίτσης, Λ. “Αρχαία τέχνη και τεχνική κατά τον Μ. Heidegger”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 1, 1984, σελ. 53.

¹⁴⁸ Δες Kirk, G.S. - Raven, J.E. - Schofield, M. *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1998, σελ. 299.

¹⁴⁹ Αυτόθι, σελ. 366.

¹⁵⁰ Δες Κουλουμπαρίτσης, Λ. “Αρχαία τέχνη και τεχνική κατά τον Μ. Heidegger”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 1, 1984, σελ. 53. Δες επίσης Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας;” *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 16.

¹⁵¹ Δες Diels, H. - Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1960, III, σελ. 465.

¹⁵² Δες Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993, σελ. 167.

Επιστρέφοντας στο κείμενο του Heidegger και συγκεφαλαιώνοντας, βλέπουμε τη σύνδεση κάθε είδους κατασκευής με το χώρο της αλήθειας. Κάθε ενέργεια-πέραςμα από την απουσία στην παρουσία, είτε κατασκευή, είτε καλλιτέχνημα, βρίσκει τα οντολογικά της θεμέλια στη μάχη της παρουσίας. “Η δυνατότητα κάθε κατασκευής και μεταποίησης έγκειται στην εκκάλυψη”.¹⁵³ Στόχος του Heidegger είναι ο ιστορικός αναστοχασμός των θεμελιακών όρων της μεταφυσικής ιστορίας της τεχνολογίας, ένας αναστοχασμός ποίησης και φύσης, ο οποίος “θα διακρίνει τις αρχέγονες σημασίες αυτών των όρων από τις σημαντικές επιστρώσεις της μεταφυσικής οντοθεολογίας”.¹⁵⁴ Η αρχαία τέχνη ως “πέραςμα από μια κατάσταση κάλυψης σε μια κατάσταση αποκάλυψης”,¹⁵⁵ στην εποχή της διαλεκτικής σχέσης όντος και σκέπτεσθαι, μύθου και Λόγου, ανήκε στο χώρο της αλήθειας.

Αυτή η οντολογική ερμηνεία της αρχαίας τέχνης, αυτή η περιπλάνηση στους αρχέτυπους όρους της δυτικής φιλοσοφίας, οδηγεί τον Heidegger σ’ έναν αναλογικό τρόπο σκέψης. “Αν εξετάσουμε προσεκτικά τι είναι ουσιαστικά η τεχνολογία, όταν θεωρείται μέσο, τότε θα φτάσουμε στην αποκάλυψη. Η δυνατότητα κάθε κατασκευής έγκειται στην αποκάλυψη. Επομένως η τεχνολογία δεν είναι ένα απλό μέσο. Η τεχνολογία είναι ένας τρόπος αποκαλύψεως”.¹⁵⁶ Η ετυμολογική συγγένεια τέχνης και τεχνολογίας, κατά τη γνωστή στη σκέψη του Heidegger “σύνδεση ετυμολογίας και φιλοσοφικής ερμηνευτικής”,¹⁵⁷ υποδηλώνει την κοινή εμπειρία της αποκάλυψης, αλλά συνάμα το χάσμα ανάμεσα στο αρχαιοελληνικό και το νεώτερο ρήμα του στοχασμού. “Αυτό που στην αυγή της ελληνικής αρχαιότητας ήταν ρήμα του στοχασμού και της ποίησης, είναι ακόμη σήμερα παρόν, τόσο παρόν, ώστε να μας υποδεχθεί και να μας πλησιάσει εκεί ιδίως που το προσδοκούμε λιγότερο, στο βασίλειο της σύγχρονης

¹⁵³ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 10.

¹⁵⁴ Δες Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 172.

¹⁵⁵ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 10.

¹⁵⁶ Αυτόθι, σελ. 12.

¹⁵⁷ Δες Σεβαστάκης, Ν. “Για τη χαϊντεγκεριανή κριτική της Ηθικής”. *Λεβιάθαν*, 5, 1989, σελ. 42.

Τεχνολογίας η οποία είναι εξ' ολοκλήρου ξένη προς την αρχαιότητα, αλλά έχει σ' αυτήν την ουσιώδη προέλευσή της”.¹⁵⁸

Από ιστοριογραφική πλευρά, η σκέψη του στοχαστή εγείρει σοβαρά ερωτήματα, αλλά κατά την ιδιότυπη ταύτιση οντολογίας και ιστορίας, αναδεικνύεται πρωταρχικότερος ο κοινός τόπος αρχαίας τέχνης και σύγχρονης τεχνολογίας, ο χώρος της αλήθειας. Βέβαια η σχέση της σύγχρονης μηχανοποιημένης τεχνολογίας με την αρχαία τέχνη ή την αρχαία και μεσαιωνική τεχνική και η αναγωγή τους στην ενωτική αρχή της αποκάλυψης, δίχως την αναφορά στις πηγές οι οποίες προσδιόρισαν τις απαρχές της σύγχρονης τεχνολογίας - καπιταλισμός, επαναστάσεις στη γνώση και στον πειραματισμό-, δεν είναι προφανής.¹⁵⁹ Η προσπάθεια συγχώνευσης ιστορίας δύο χιλιάδων χρόνων στο ερμηνευτικό σχήμα αρχαίας τέχνης και σύγχρονης τεχνολογίας, είναι κάπως προβληματική.

¹⁵⁸ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 14.

¹⁵⁹ Κάτι που σημειώνεται από τον Καστοριάδη και τον Σεβαστάκη. Δες Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 173. Δες επίσης Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας;” *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 32.

III. To Gestell.

Αν η αποκάλυψη είναι ο οντολογικά κοινός τόπος αρχαίας τέχνης και σύγχρονης τεχνολογίας, η ειδοποιός οντολογική - ουσιαστική διαφορά τους έγκειται στον τρόπο που συντελείται η αποκάλυψη. Αν η τέχνη αλήθευε ως ποίηση, αν η ουσία της τέχνης ήταν η ποίηση, ουσία της τεχνολογίας και της σύγχρονης ερμηνευτικής ενότητας αποτελεί το “Gestell”.¹⁶⁰ Έτσι “θα ονομάσουμε την

¹⁶⁰ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 19. Το Gestell στη γερμανική γλώσσα σημαίνει σκαρί, σκελετός, βάθρο, πλαίσιο. Χρειάζεται να προσεχθεί και η κοινή ρίζα με τις λέξεις: θέση, τοποθέτηση (Stellen), έκθεση (Darstellen) και παραγωγή (Herstellen). Η χρησιμοποίηση της λέξης Gestell, παράφραση της λέξης Gestalt (που σημαίνει μορφή, σχήμα) παραπέμπει στο έργο του Ernst Jünger : *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt. Werke*, Stuttgart, 1962, καθώς και στο έργο του O. Spengler : *Η παρακμή της δύσης*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω, 2004.

Ο Spengler στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του με τίτλο “Μορφή και Πραγματικότητα” (Gestalt und Wirklichkeit), διακρίνει δύο ερμηνευτικές αρχές: την Gestalt και το νόμο. Ο νόμος είναι η αρχή που ταιριάζει στην εννοιολογική, συστηματική, ακριβή και απονεκρωμένη φυσική επιστήμη. Αυτή η αρχή γι’ αυτόν ήκμασε στη Δύση και τώρα παρακμάζει. Αντίθετα η Gestalt είναι σαφώς προτιμότερη γιατί ως διαίσθηση, ως εικόνα, ως συμβολισμός εκφράζει καλύτερα το άμεσο, το εγγύτερο. Για τον Jünger, η Gestalt λαμβάνει τον χαρακτήρα αρχέτυπου. “Στην Gestalt βρίσκεται το όλο, το οποίο περιέχει περισσότερα από το σύνολο των μερών”. Τα ξεχωριστά άτομα, η πολιτική, η κοινωνία, είναι μέσα, στα οποία βρίσκει εξωτερική έκφραση η “βούληση για μορφοποίηση”. Το κάθε ιστορικό παρόν γίνεται κατανοητό μέσα από το άχρονο πρίσμα της Gestalt. Δες Jünger, E. *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt, Werke*, Stuttgart, 1962, σελ. 38-89.

Ο Heidegger με αυτή τη λέξη θέλει να αναδείξει την παράλογη ουσιαστικά συστηματοποίηση, τον μυθολογικής έντασης προγραμματισμό, που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες, δυτικές κοινωνίες και υπερβαίνει τον ανθρώπινο έλεγχο. Εκ πρώτης όψεως η χρησιμοποίηση της λέξης φαίνεται αθώα. Όπως όμως έδειξε η εξαιρετική εργασία του Herf, ο Heidegger χρησιμοποιεί τα ίδια ερμηνευτικά σχήματα των «δεξιών διανοουμένων» της Βαϊμάρης - Spengler, Jünger-, σχήματα που, ως κράμα Ρομαντισμού, εθνικισμού και ανορθολογισμού, αποτελούσαν την ιδιαίτερη ιδεολογία του ναζισμού. Δες Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, μετάφραση Π. Ματάλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996, σελ. 21-123. Ο Spengler και ο Jünger ήταν θεωρητικοί που στήριξαν με τα γραπτά τους ιδεολογικά το ναζιστικό καθεστώς και η γλώσσα τους σε αρκετά σημεία (πεπρωμένο, αυθεντικότητα) ομοιάζει με αυτήν του Heidegger, κάτι που σημειώνει και ο Καστοριάδης. Δες Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας;” *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 32-33. Με δεδομένο ότι ο

πρόκληση, η οποία καλεί τον άνθρωπο να ταξινομήσει και να διατάξει την αποκάλυψη ως απόθεμα. Είναι ο τρόπος εκκάλυψης, ο οποίος κυριαρχεί στην ουσία της σύγχρονης τεχνολογίας και δεν είναι τίποτα το τεχνολογικό”.¹⁶¹ Υπό το πρίσμα της νεώτερης εποχής, ο τρόπος εκκάλυψης έχει το χαρακτήρα της πρόκλησης (Herausforderung), “η οποία θέτει στη φύση την προκλητική αξίωση να προμηθεύσει ενέργεια, η οποία ύστερα να εξαχθεί και να αποθηκευθεί”.¹⁶² Η φύση έχει περιέλθει στο πεδίο κυριαρχίας του υποκειμένου, βρίσκεται απέναντι του ως ένα σύμπαν καθαρά χρηστικό, διαθέσιμο μέσο για την αυτοσυντήρησή του.

Όπως και για τους Horkheimer και Adorno, η τεχνολογία για τον Heidegger είναι ένα πρόβλημα του υποκειμενικού λόγου. Αλλά ενώ για αυτούς οι ρίζες του προβλήματος εγγράφονται στο βακόνειο σχέδιο κυριαρχίας της φύσης και στο καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα μαζί με το οποίο αναπτύσσεται η τεχνολογία,¹⁶³ για τον Heidegger η ουσία της τεχνολογίας είναι καθαρά οντολογική. Είναι ο τρόπος της αλήθειας στην εποχή της οντολογικής προτεραιότητας του υποκειμένου και της οντολογικής κυριαρχίας “της αυτοσυνείδησης που θεωρεί ότι βρίσκεται απέναντι στο όλον”.¹⁶⁴ “Η εποχή μας δεν είναι τεχνολογική επειδή είναι εποχή της μηχανής, αλλά είναι εποχή της μηχανής επειδή είναι τεχνολογική”.¹⁶⁵ Ο Heidegger θεωρεί την εποχή τεχνολογική, επειδή “διέπεται από την τεχνολογική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η φύση θεωρείται ως κάτι που πρέπει να υποταχθεί στον άνθρωπο και να είναι στη

Heidegger, στα σεμινάρια της χρονιάς 1939-1940 είχε ασχοληθεί εκτενώς με το δοκίμιο του Jünger- ενώ δεν είχε αφιερώσει σεμινάριο για καμία άλλη προσέγγιση στην τεχνολογία- και έχοντας υπόψη τη γνωστή φιλία τους (δες Heidegger, M. “Zur Seinsfrage”. *Wegmarken*, 1976), δεν μπορεί η προσέγγιση στην τεχνολογία του Heidegger να μην συσχετιστεί με αυτή του Jünger.

¹⁶¹ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 20.

¹⁶² Αυτόθι, σελ. 11.

¹⁶³ Δες Horkheimer, M. - Adorno, T. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ. 29-32.

¹⁶⁴ Δες Gadamer, H.G. *Ο Λόγος στην εποχή της επιστήμης*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1998, σελ. 261.

¹⁶⁵ Δες Heidegger, M. *Was heißt Denken ?* Tübingen, Niemeyer, 1971, σελ. 51.

διάθεση του. Η σύγχρονη τεχνολογία είναι διαφορετική από τις άλλες, διότι είναι το κατάλληλο όργανο αυτής της υποταγής”¹⁶⁶.

Η φύση δεν είναι πια ποίηση, μέτρο του όντος, αρμονία, Λόγος. Η φύση δεν έχει καμιά αυθύπαρκτη ουσία και αξία. Η φύση είναι σύστοιχο του μονιστικού, υποκειμενικού, εργαλειακού λόγου. Ο άνθρωπος βρίσκοντας τα γνωστικά σχήματα επιβολής σ’ αυτή, την οδηγεί στα όριά της. Η σύγχρονη κοσμοαντίληψη την επιτάσσει για τις ορέξεις της *res cogitans*, εντάσσοντας την στον αστερισμό της πλανητικής κυριαρχίας του υποκειμένου. “Ο σύγχρονος άνθρωπος θεωρεί την ολότητα του Είναι σαν μια πρώτη ύλη για την παραγωγή και υποτάσσει την ολότητα του κόσμου στο χώρο και στις επιταγές της παραγωγής”¹⁶⁷. Η φύση θεωρείται πεδίο απαραίτητων πόρων, όλο και περισσότερων πόρων, οι οποίοι θα μεταβληθούν σε ενέργεια άγνωστη, ξένη προς την ουσία της φύσης. “Η γεωργική καλλιέργεια έχει μετατραπεί σε μηχανοποιημένη βιομηχανία τροφίμων. Πραγματοποιείται επίθεση ενάντια στον αέρα ώστε να δώσει άζωτο, η γη να δώσει ορυκτά, το ορυκτό να δώσει ουράνιο. Πραγματοποιείται επίθεση ενάντια στο ουράνιο ώστε να αποδώσει ατομική ενέργεια, ώστε να χρησιμεύσει είτε για καταστροφή, είτε για ειρηνική χρήση”¹⁶⁸. Η στάση του χωρικού που δεν προκαλούσε τη γη, αλλά την περιποιούταν και την φρόντιζε, έδωσε τη θέση της στα κυριαρχικά, οντολογικά σχήματα της “παραγωγής”, της “μεταπράτησης”, της “αποθήκευσης”, της “ρύθμισης”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Δες Γεωργόπουλος, Ν. “Ο Χάιντεγκερ και η τεχνική”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 2, 1985, σελ. 259.

¹⁶⁷ Δες Heidegger, M. *Holzwege, Gesamtausgabe*, 5, Frankfurt am Main, 1978, σελ. 266.

¹⁶⁸ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 15.

¹⁶⁹ Αυτόθι, σελ. 15-16. Εδώ βρίσκουμε ένα σημείο που η ελληνική και γερμανική βιβλιογραφία δεν έχει προσέξει ιδιαίτερα. Ο Heidegger θεωρεί την εργασία του εργάτη ως φροντίδα, ως περιποίηση της γης. Η γεωργική καλλιέργεια, όπως την παρουσιάζει, είναι κάτι εγγενές της φύσης και όχι κάτι εξωτερικό. Δεν χρειάζεται να αναλύσουμε ιδιαίτερα ότι κάτι τέτοιο δεν είναι αυταπόδεικτο. Μπορεί η προβιομηχανική αγροτική εργασία να μην είχε τα ίδια καταστροφικά αποτελέσματα για τη φύση, όπως έχει η εντατική βιομηχανική εκμετάλλευση, αλλά δεν υπάρχει ένα σαφές κριτήριο, με το οποίο να μπορούμε να ορίσουμε ποια ανθρώπινη ενέργεια συνιστά περιποίηση και φροντίδα της γης. Υπάρχουν αναρίθμητα παραδείγματα από το χώρο της οικολογίας, όπου οι καλύτερες προθέσεις των ανθρώπων

Τα τριάντα χρόνια εντατικής φαινομενολογικής έρευνας, που χρειάστηκε ο Husserl για να δείξει ότι κάθε φυσικοεπιστημονική υπόθεση περιέχει ήδη ένα τεχνικό στοιχείο,¹⁷⁰ είναι σ' αυτό το σημείο η πηγή της προσέγγισης του Heidegger. Σύμφωνα με τον Husserl, στη “συνεπή αφαίρεση” της νεώτερης φυσικής επιστήμης κατά την οποία “ο κόσμος ανάγεται σε αφηρημένη καθολική φύση”,¹⁷¹ υπάρχει ab initio η εμφάνιση του κόσμου, “όχι πια με μια μαγική παρόρμηση εγγενή στην πραγματικότητα, αλλά με μια έλλογη παρόρμηση εγγενή στο νου”.¹⁷² Ο Heidegger μετασχηματίζει τη φαινομενολογική κριτική της σύγχρονης επιστήμης από το δάσκαλό του, σ' έναν τεχνολογικό, οντολογικό τρόπο παραγωγής της αλήθειας. Η τεχνολογία γι' αυτόν, όπως και για τον Husserl, είναι μια καθαρά θεωρητική διαδικασία, είναι το αποτέλεσμα της τεχνολογικής διερμηνεύσης του όντος και της σκέψης. Στον ορίζοντα της παραστασιακής σκέψης, έχει συντελεστεί μια οντολογική

για την προστασία της φύσης εξελίχθησαν σε αιτίες καταστροφής οικοσυστημάτων Δες ενδεικτικά Ν. Μάργαρης. *Οικολογικά*, Αθήνα, Κάκτος, 1986.

Μια ψυχολογική ερμηνεία αυτής της άποψης μπορεί να μας προσφέρει το «αγροτικό- βουκολικό» ύφος του Heidegger, που διαπερνά σχεδόν όλο το έργο του, καθώς και το πρωσικό, ρομαντικό δέσιμο με τη φύση. Δες Adorno, T. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, σελ. 12-13.

Υπάρχει όμως κατά τη γνώμη μας μια ερμηνεία, η οποία είναι πιο σύνθετη. Εξ αρχής ο Heidegger έχει ξεκαθαρίσει ότι δεν είναι η μηχανή η οποία διαφοροποιεί την σύγχρονη τεχνολογία από τις παλαιότερες μορφές, αλλά είναι η εποχή τεχνολογική. Αν ο Heidegger θεωρούσε την μηχανή ειδοποιό διαφορά, δύσκολα θα απέφευγε την αναφορά σε οντικά φαινόμενα, όπως ο βιομηχανικός καπιταλισμός και η αστική τάξη. Το ίδιο ισχύει και για την παραπάνω άποψη του για την γεωργική καλλιέργεια. Αν και η αγροτική εργασία θεωρηθεί εξωτερική επέμβαση, αυτό που θα τη διαφοροποιεί από τη σύγχρονη τεχνολογία θα είναι η ένταση της ανθρώπινης επέμβασης, γεγονός που θα παρέπεμπε άμεσα στη μηχανή. Κάτι τέτοιο θα υπονόμει εσωτερικά όλη την ερμηνευτική του, ανατρέποντας την άποψη για την προτεραιότητα του Gestell έναντι του οντικού γίνεσθαι, στο οποίο ανήκει ο καπιταλισμός και η βιομηχανική επανάσταση.

¹⁷⁰ Δες Ξηροπαϊδης, Γ. *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Αθήνα, Κριτική, 1995, σελ. 145 - 160. Δες επίσης Husserl, E. *Η κρίση του ευρωπαϊού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, εισαγωγή- μετάφραση Θ. Λουπασάκη, Αθήνα, Έρασμος, 1991, σελ. 21-29.

¹⁷¹ Δες Husserl, E. *Husserliana*, Tübingen, Niemeyer, 1966, Band VI, σελ. 230.

¹⁷² Δες Bachelard, G. *Το νέο επιστημονικό πνεύμα*, μετάφραση Γ. Φαράκλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2000, σελ. 14.

μεταστροφή στη στάση μας απέναντι στη φύση. Η φύση έγινε απόθεμα (Bestand), το οποίο “κείται απέναντί μας διαθέσιμο προς χρήση ανά πάσα στιγμή, με την έννοια του διαθέσιμου αποθέματος, και όχι πλέον ως αντικείμενο”.¹⁷³

Αυτή η νέα οντολογική στάση απέναντι στη φύση, εκφρασμένη ως Gestell, δεν είναι αποτέλεσμα της φυσικής επιστήμης, της ανάπτυξης της μηχανής, καθώς και των παραγωγικών μετασχηματισμών, όλων αυτών δηλαδή που σε μια ιστοριογραφική μελέτη θα αποτελούσαν τις ιστορικές προϋποθέσεις αυτής της νέας στάσης. Το Gestell προηγείται της σύγχρονης επιστήμης αλλά και των πολιτικών, πολιτισμικών και κοινωνικών σχηματισμών της νεωτερικότητας.

Η σύγχρονη επιστήμη είναι ομοούσια του τεχνολογικού τρόπου εκκάλυψης. Είναι πεδίο της τεχνολογικής αναπαράστασης του όντος, ανήκουν στο ίδιο πεπρωμένο. “Ο τρόπος αναπαράστασης της σύγχρονης φυσικής επιστήμης παγιδεύει τη φύση σε μια μετρήσιμη έκταση δυνάμεων. Η σύγχρονη φυσική επιστήμη δεν είναι πειραματική, επειδή χρησιμοποιεί συσκευές στην ερευνητική εξέταση της φύσης. Αλλά αντίστροφα, επειδή η φυσική ως καθαρή θεωρία προκαλεί ήδη τη φύση να εκθέσει τον εαυτό της ως ένα πλαίσιο a priori μετρήσιμων δυνάμεων...”¹⁷⁴ Μπορεί ιστοριογραφικά, η μοντέρνα φυσική επιστήμη να προηγείται της τεχνολογίας -αν θεωρήσουμε δηλαδή την ανάπτυξη των μηχανών και του σύγχρονου βιομηχανικού πολιτισμού ως “πραγματοποίηση” των επιτευγμάτων της φυσικής επιστήμης-, αλλά από οντολογική σκοπιά, η ουσία της τεχνολογίας βρίσκεται ήδη στις “καθαρές υποθέσεις” της θεωρίας και στην αφαιρετική αναγωγή της φύσης σε καθολικό όλο, το οποίο επιδέχεται υπολογισμό και πρόβλεψη. Η νεώτερη φυσική επιστήμη-αλλά και ολόκληρη η επιστήμη, λόγω της διάσπασης του όντος σε συγκεκριμένες γνωστικές περιοχές-κινείται στο χώρο της τεχνολογίας. “Αν εξετασθεί χρονολογικά η σύγχρονη επιστήμη αρχίζει το δέκατο έβδομο αιώνα. Συνάμα η βασισμένη στις μηχανές τεχνολογία αναπτύσσεται στο δεύτερο μισό του δεκάτου ογδόου αιώνα. Όμως η

¹⁷³ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ.16.

¹⁷⁴ Αυτόθι, σελ. 21.

σύγχρονη τεχνολογία η οποία κατόπιν χρονολογικού υπολογισμού θεωρείται μεταγενέστερη, είναι από την άποψη της κυρίαρχης ουσίας της ιστορικά προγενέστερη.”¹⁷⁵

Το τεχνικό αφετηριακό πλαίσιο της σύγχρονης φυσικής επιστήμης, του εμπειρικο-αναλυτικού παραδείγματος, όπως το υποστήριξε αργότερα στο θεμελιώδες έργο του και ο Habermas,¹⁷⁶ είναι ουσία της σύγχρονης επιστήμης. Ολόκληρη η σύγχρονη επιστήμη ανάγεται “θετικιστικά”- κατά την άποψη κάποιων μελετητών¹⁷⁷- σ’ ένα τεχνολογικό αργιστήρι. Το αν είναι θετικιστική η φιλοσοφία της επιστήμης του Heidegger, είναι ένα ερώτημα που υπερβαίνει αυτή την εργασία. Η αλήθεια βέβαια είναι ότι η αναζήτηση ενός αφαιρετικού- υπεριστορικού, αλλά συνάμα κανονιστικού οντολογικού θεμελίου στη σύγχρονη επιστήμη, είναι πιθανό να οδηγεί σ’ αυτό που αποκαλεί εύστοχα ο Rorty “επιστημολογικό συμπεριφορισμό”.¹⁷⁸ Η ιστορική και μη γραμμική πορεία της επιστήμης¹⁷⁹ δίνει τη θέση της σε μια “συμμετρική”¹⁸⁰ θεωρία περί επιστήμης, εντάσσοντας στην ίδια ταυτότητα νοήματος το Γαλιλαίο, το Νεύτωνα και τον Heisenberg. Επίσης, μια διαλεκτική θεωρία της επιστήμης, η οποία θα αναδείκνυε το διττό ρόλο της -ως μέσο απελευθέρωσης αλλά και υποταγής- και η οποία θα διαπραγματευόταν ερμηνευτικά τις ηθικές και κοινωνικές αντιφάσεις της σύγχρονης τεχνοεπιστήμης, είναι ολότελα ξένη στη σκέψη του Heidegger. Όταν για παράδειγμα “η τεχνολογία η οποία βάζει το δρόντα άνθρωπο μέσα στη

¹⁷⁵ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 22.

¹⁷⁶ Δες Habermas, J. “Γνώση και διαφέρον”. *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μετάφραση Α. Οικονόμου, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, σελ. 20-30.

¹⁷⁷ Δες ενδεικτικά Πρεβέ, Κ. *Το λυκόφως των κοινωνικών θεών*, Αθήνα, Στάχυ, 1994, σελ. 69.

¹⁷⁸ Δες Rorty, R. *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*, μετάφραση Π. Μπουρλάκη – Γ. Φουρτούνη, Αθήνα, Κριτική, 2001, σελ. 427.

¹⁷⁹ Δες Kuhn, T. *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, Θεσσαλονίκη, Σύγχρονα θέματα, 1987, σελ. 188-214.

¹⁸⁰ Δες Rorty, R. *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*, μετάφραση Π. Μπουρλάκη – Γ. Φουρτούνη, Αθήνα, Κριτική, 2001, σελ. 428.

φύση”¹⁸¹ δημιουργεί και την ιατρική τεχνολογία, όταν η ίδια η επιστήμη, η οποία έδωσε την πυρηνική βόμβα, δίνει τη δυνατότητα για εναλλακτικές μορφές ενέργειας, η αναγωγή της επιστήμης στην ενωτική αρχή του Gestell δημιουργεί σοβαρά ερωτήματα.

Τα σημαντικότερα όμως ερωτήματα στην προσέγγιση του Heidegger, τίθενται για την ίδια τη σημασία του Gestell, ειδικά όταν καθορίζει αλλά και υπερβαίνει την ανθρώπινη κοινωνία και την κοινωνικοπολιτική θέσμιση, λαμβάνοντας μια εσχατολογική σημασία.

¹⁸¹ Δες Bachelard, G. *Το νέο επιστημονικό πνεύμα*, μετάφραση Γ. Φαράκλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2000, σελ.163.

IV. Η φαινομενολογία του κινδύνου. “Τώρα μόνο ένας θεός μπορεί να μας σώσει”.¹⁸²

“Ποίος επιτυγχάνει αυτή την πρόκληση, κατά την οποία ό,τι ονομάζουμε πραγματικό, αποκαλύπτεται ως απόθεμα; Προφανώς ο άνθρωπος. Πραγματικά ο άνθρωπος μπορεί να θεωρήσει, να διαμορφώσει και να ολοκληρώσει αυτό ή εκείνο με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Όμως ο άνθρωπος δεν ασκεί έλεγχο επί της ίδιας της εκκάλυψης”.¹⁸³

Αυτή η νέα στάση δεν είναι επιλογή του ανθρώπου. Δεν είναι μια ανθρώπινη επιλογή. Στην οντολογία του πεπρωμένου, αυτού του υπερϊστορικού προορισμού, η τεχνολογία είναι ο τρόπος της παραγωγής της σύγχρονης αλήθειας, αλήθεια που σύμφωνα με την χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία, υπερβαίνει την ανθρώπινη ύπαρξη και τη δυνατότητα κοινωνικού ελέγχου. Όπως εύστοχα σημειώνει ο Καστοριάδης, ο Heidegger εισάγει στη φιλοσοφία της τεχνολογίας μια “κατάφαση της αυτοδυναμίας και αυτονομίας της τεχνολογίας”.¹⁸⁴ Η τεχνολογία είναι ένα ολοκληρωτικό σύστημα κυριαρχίας το οποίο υπερβαίνει τις εκάστοτε ιστορικές δυνατότητες και τα ιστορικά, πολιτικά και κοινωνικά σχέδια. Η τεχνολογία ως οντολογικός τρόπος παραγωγής του σύγχρονου νοήματος, δεσμεύει τη νεώτερη εποχή στον τόνο του Ge-stell.

Η πολιτική, η κοινωνία, η παιδεία αλλά και η ανθρώπινη ύπαρξη ανάγονται στην τεχνολογία. Χωρίς να εισάγεται το πρόβλημα της τεχνολογίας σε κοινωνικό επίπεδο, η ουσία της σύγχρονης τεχνολογίας καθίσταται δεσμευτική, λόγω της τεχνολογικής αλήθειας που θίγει την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη και η οποία δημιουργεί τη νέα φιλοσοφική ανθρωπολογία της εποχής του Gestell. Ο άνθρωπος είναι οντολογικά δεσμευμένος στο σύγχρονο τρόπο κοσμοαντίληψης και μετοχής στο

¹⁸² Δες Heidegger, M. *Ένας στοχαστής στο σύγχρονο κόσμο. Η συνέντευξη στον Spiegel*, μετάφραση Κ. Γεμενετζή, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1989, σελ. 12.

¹⁸³ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 16.

¹⁸⁴ Δες Καστοριάδης, Κ. “Το τέλος της φιλοσοφίας;” *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σελ. 42.

Είναι. Η τεχνολογική αντίληψη τον διαπερνά σε όλο του το Είναι. Αυτός είναι και ο κίνδυνος καθ' εαυτός, όπως λέει ο Heidegger. Το ον ενδιαφέρει τον άνθρωπο αποκλειστικά και μόνο ως απόθεμα. Ο άνθρωπος εν μέσω αυτής της διαδικασίας δεν είναι τίποτα άλλο, παρά αυτός που διευθετεί το απόθεμα, φθάνοντας έτσι στο σημείο όπου και ο ίδιος να θεωρείται απόθεμα. Η νεώτερη “γεγονική” υποκειμενικότητα δε δημιουργεί την τεχνολογία, αλλά είναι ήδη «ριγμένη» σ’ ένα διαχειριστικό ρόλο, σ’ έναν εργαλειακό τρόπο της αποκάλυψης του Είναι. Ο άνθρωπος θίγεται, καλείται και διεκδικείται από τη σύγχρονη αποκάλυψη. Ο άνθρωπος, αν και δεν το γνωρίζει, είναι ήδη μέρος του Ge-stell.

Ακόμα δηλαδή και η διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου – διαλεκτική του διαφωτισμού- φτάνει στα όριά της. “Όταν ο άνθρωπος αντιμετωπίζει χρηστικά τη φύση ως μια περιοχή που ανήκει στη δική του σύλληψη και αντίληψη, αυτό συμβαίνει επειδή έχει κληθεί από ένα τρόπο εκκάλυψης, ο οποίος τον καλεί να προσεγγίσει τη φύση ως αντικείμενο έρευνας, ωστόσο ακόμη και το αντικείμενο να εξαφανιστεί μέσα στη μη αντικειμενικότητα του αποθεματικού”.¹⁸⁵ Αυτή η εντελέχεια, με τη μορφή της μεταφυσικής απόληξης από την οντολογία της φύσης στην οντολογία του αντικειμένου και από εκεί στην οντολογία του αποθέματος - ενός σύμπαντος πρόχειρων όντων - είναι το τίμημα της μεταφυσικής κυριαρχίας της ratio και της κυριαρχικής, εργαλειακής στάσης απέναντι στη φύση.

“Η αντικειμενικότητα μετασχηματίζεται και γίνεται η συνεκτικότητα του αποθέματος που καθορίζεται από την καθολική πλαισιοθέτηση (Gestell). Η σχέση αντικειμένου και υποκειμένου πραγματώνει έτσι για πρώτη φορά τον καθαρό χαρακτήρα ως σχέση ως διάθεση : το υποκείμενο και το αντικείμενο ως απόθεμα απορροφούνται αμφότερα στη σχέση. Αυτό δεν σημαίνει ότι εξαφανίζεται η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου αλλά αντίθετα ότι εγγίζει σήμερα τον ανώτατο βαθμό της δύναμής της, τέτοια όπως είναι προκαθορισμένη από την

¹⁸⁵ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 25.

πλαισιοθέτηση”.¹⁸⁶ Ακόμα και ο άνθρωπος λειτουργεί ως «αυτόματο», ως υποχείριο της κυβερνητικής –κυριαρχικής, νεώτερης οντολογίας .¹⁸⁷

Έννοιες, όπως “αλλοτρίωση” ή “πραγμοποίηση”, οι οποίες θεωρούνται βασικά σχήματα του νεώτερου φιλοσοφικού στοχασμού, κατά τον Heidegger δε φθάνουν στην ουσία του προβλήματος. Η κατάλυση της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου και η ακόλουθη μηδενιστική αναγωγή του κόσμου σε μια οντολογία του άμορφου σύμπαντος, είναι το αποτέλεσμα της οντολογικής κυριαρχίας του υποκειμένου. Αυτή η νιτσεϊκή ερμηνευτική προσέγγιση - την οποία ακολούθησαν στην διαπραγμάτευση της διαλεκτικής υποκειμένου και αντικειμένου και των φιλοσοφικών απαρχών της σύγχρονης αφηρημένης μεταμοντέρνας κοινωνίας και οι Adorno και Horkheimer-¹⁸⁸είναι το ενοποιητικό στοιχείο των σύγχρονων φαινομένων. Βέβαια στα έργα των εκπροσώπων της κριτικής θεωρίας, αυτή «η οντολογία της κυριαρχίας» με τη μορφή της αφαίρεσης, ήταν αποτέλεσμα της ιστορίας και της διαλεκτικής των σχέσεων παραγωγής. Ήταν αποτέλεσμα του νεώτερου -κυριαρχικού προς τη φύση- φαντασιακού, αλλά συνάμα κοινωνικό, πολιτικό, οικονομικό σχέδιο και πρόταγμα. Η ίδια η κυριαρχική αντίληψη ήταν ερμηνευτικό απόσταγμα-επαγωγή της φιλοσοφικής έρευνας. Στον Heidegger, η απουσία κοινωνικής σκέψης και προοπτικής στο έργο του, απόρροια της ταύτισης οντολογίας και ιστορίας, στερεί αφενός από τη φιλοσοφική έρευνα της τεχνολογίας τη θεμελιώδη σημασία της αντανάκλασης αυτής της οντολογίας της κυριαρχίας σε κοινωνικό επίπεδο, αφετέρου δημιουργεί λογικές ενστάσεις για την ίδια τη σημασία του Gestell.

Ο Heidegger δεν ορίζει πουθενά την έννοια του Gestell, γιατί μια εννοιολογική σύλληψη του θα ερχόταν σε αντίφαση με την προτεραιότητα του

¹⁸⁶ Δες Heidegger, M. *Επιστήμη και διαλογισμός*, μετάφραση Ν. Σεβαστάκη, Αθήνα, Έρασμος, 2000, σελ. 29.

¹⁸⁷ Δες Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, σελ. 64.

¹⁸⁸ Δες Adorno, T. – Horkheimer, M. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ.75: “Το υποκειμενικό πνεύμα που κάνει τη φύση να χάνει την ψυχή της, κυριαρχεί σε τούτη τη φύση , επειδή μιμείται την ακαμψία της και χάνει το ίδιο την ψυχή του”.

εγγύτατου και του άρρητου, που αποτελεί η αλήθεια του Είναι. Ξέρουμε ότι ως παραγωγή αλήθειας υπερβαίνει την μαρξιστική ανάλυση των παραγωγικών σχέσεων, οι οποίες ανήκουν ήδη στην αλήθεια του Gestell.¹⁸⁹ Το Gestell επίσης δεν αποτελεί έννοια γένους,¹⁹⁰ αφού και το είδος παραπέμπει σε εννοιακή κατηγοριοποίηση. Αυτή η αδυναμία κοινωνικής και φιλοσοφικής επαλήθευσης ενέχει τον κίνδυνο υποστασιοποίησης του Gestell σε επίπεδο σύμβολου ή μύθου, καθώς και της μεταμόρφωσης των εγκόσμιων γεγονότων σε ιερά και υπερβατικά.¹⁹¹ Είναι εξίσου λογική κατάληξη η εξήγηση της ιστορίας, της κοινωνίας και της πολιτικής μέσω αισθητικών κατηγοριών, φαινόμενο συνηθισμένο στους θεωρητικούς του ναζισμού.¹⁹²

Ιδιαίτερα η αναφορά σ' έναν μετασηματισμό-αλλοτρίωση- του ανθρώπινου είναι, σαν αποτέλεσμα ενός υπεριστορικού προορισμού –πεπρωμένου-, δεν είναι επαρκής. Ο Marcuse για παράδειγμα, σ' ένα έργο τομή¹⁹³ ανάμεσα στην οντολογική και μεταμαρξιστική προσέγγιση της σύγχρονης τεχνολογίας-αυτό που ο Schmidt αποκαλεί “χαϊντεγκεριανό μαρξισμό”-,¹⁹⁴ συνθέτοντας αυτή την οντολογία της κυριαρχίας με μια κριτική της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας προσφέρει μια πιο πλήρη ερμηνευτική προσέγγιση στο ζήτημα της τεχνολογίας. Η σχέση κυριαρχίας απέναντι στη φύση, μετασηματίζεται σε κοινωνικό επίπεδο σε κοινωνικά άνισες σχέσεις, η συντήρηση των οποίων εξυπηρετεί συγκεκριμένα κοινωνικά και οικονομικά συμφέροντα. Αυτός ο ολοκληρωτικός υπαρκτικός μετασηματισμός του

¹⁸⁹ Για το ίδιο ζήτημα δεξ Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνολογίας και η κριτική της Νεωτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993, σελ. 175-176.

¹⁹⁰ Δες Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962, σελ. 5. Δες επίσης Seubold, G. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg, Karl Alber Verlag, 1986, σελ. 105-107.

¹⁹¹ Δες Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, μετάφραση Π. Ματάλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996, σελ. 66.

¹⁹² Δες την κριτική του Herf στην έννοια “Gestalt” του Spengler, ό.π., σελ. 73-78.

¹⁹³ Δες Marcuse, H. *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετάφραση Μ. Λυκούδη, Αθήνα, Παπαζήσης, 1970.

¹⁹⁴ Δες Schmidt, A. “Ο Heidegger και η σχολή της Φραγκφούρτης. Ο χαϊντεγκεριανός μαρξισμός του Herbert Marcuse,” *Λεβιάθαν*, 8, 1990, σελ. 39.

ανθρώπινου είναι, ως απόρροια του ολοκληρωτικού μετασχηματισμού- μητροκτονίας της φύσης, δεν είναι μια «αυτόματη» και αναπόφευκτη διαδικασία, ένας υπερ-ιστορικός προορισμός, αλλά ένα κοινωνικό και πολιτικό σχέδιο. Η αλλοτρίωση και η “πραγμοποίηση” του ανθρώπου είναι κοινωνικά φαινόμενα. Η ταυτιστική λογική της νεώτερης εποχής, που αναδεικνύεται από τον Heidegger, συνεπάγεται και μια κοινωνική πρακτική που είναι προσδιορισμένη από αυτές τις λογικές. Η ratio ως πηγή της αλλοτρίωσης του ανθρώπινου είναι, δε μπορεί να εξεταστεί ερμηνευτικά χωρίς την εξέταση της διαμεσολάβησης φύσης, κοινωνίας και ανθρώπου. Είναι γνωστό ότι η έννοια μιας κοινωνικής ουσίας, όπως για παράδειγμα την εκφράζει ο Horkheimer μιλώντας για κοινωνική ουσίωση του Λόγου,¹⁹⁵ απουσιάζει εντελώς από τη σκέψη του Heidegger. Απουσιάζει όμως ακόμα και “ένα δυαδικό σχήμα Εγώ / Εσύ-όπως το επεξεργάστηκε π.χ. ο Martin Buber – αφού κατά τον Heidegger μεταφράζει τη μεταφυσική σχέση συνείδησης/ αντικειμενικού κόσμου και άρα δεν μπορεί παρά να είναι δέσμιο ενός εγωλογικού υποκειμενισμού”¹⁹⁶.

Αυτή η θεμελιώδης απουσία μιας κοινωνικής φιλοσοφίας, μιας διαπραγμάτευσης των νεώτερων ζητημάτων στο επίπεδο της κοινωνίας, κοινωνία η οποία εκείνη την εποχή σε στοχαστές όπως στον Lucacs είχε λάβει υπερβατολογικό χαρακτήρα,¹⁹⁷ φαίνεται και στην κριτική του στα νεώτερα πολιτικά συστήματα. Σύμφωνα με αυτή του “τη φαινομενολογία του τεχνολογικού κόσμου”,¹⁹⁸ όλα τα πολιτικά συστήματα της νεωτερικότητας- φασισμός, κομμουνισμός, αστική δημοκρατία -ανάγονται σε τεχνολογικό *modus vivendi*. Ο τεχνολογικός τρόπος παραγωγής της νεώτερης αλήθειας καθίσταται *a priori* χαρακτηριστικό του

¹⁹⁵“Οι συμπράξεις των ανθρώπων στην κοινωνία είναι ο τρόπος ύπαρξης του λόγου τους ` έτσι εφαρμόζουν τις δυνάμεις τους και επιβεβαιώνουν την ουσία τους”. Δες Horkheimer, M. *Παραδοσιακή και Κριτική θεωρία*, Αθήνα, Έρασμος, 1991, σελ. 24.

¹⁹⁶ Δες Σεβαστάκης, Ν. “Για τη χαϊντεγκεριανή κριτική της Ηθικής”. *Λεβιάθαν*, 5, 1989, σελ. 48.

¹⁹⁷ Δες Schnädelbach, H. “Το φιλοσοφείν μετά τον Heidegger και τον Adorno”. *Λεβιάθαν*, 8, 1990, σελ. 68-69.

¹⁹⁸ Δες Feenberg, A. “Constructivism and Technology critique: Replies to Critics”. *Inquiry*, 43, 2000, σελ. 228

πολιτισμικού και πολιτικού prozessus των νεώτερων χρόνων. “Το χρέος μπορεί να δίδεται ως ανθρώπινος Λόγος και νόμος (Φιλοσοφία των Φώτων) ή ακόμα ως το πραγματικό, το Factus, οργανωμένο και θεσμισμένο με έναν παρόμοιο Λόγο (Θετικισμός). Κι ακόμη, αυτό το χρέος μπορεί να παρουσιάζεται ως ωραία κλασική δομή του ανθρωπισμού, στην οποία αρθρώνονται αρμονικά οι διάφοροι σχηματισμοί του, ως ανάπτυξη της ισχύος ενός έθνους ή των προλετάρων όλων των χωρών, ή επιμέρους λαών και φυλών. Ως εξέλιξη της ανθρωπότητας με την έννοια της προόδου μιας κοσμοπολίτικης ορθολογικότητας, ως άνθιση του ατόμου ή οργάνωση των μαζών”¹⁹⁹.

Η κριτική του Heidegger υπό ένα ρομαντικό και προβιομηχανικό πρίσμα είναι σωστή. Η αστική-φιλελεύθερη δημοκρατία, ο ναζισμός και ο κομμουνισμός πράγματι προϋποθέτουν για την ανάπτυξη, εδραίωση και συντήρηση τους αυτή την κυριαρχική στάση απέναντι στη φύση. Αλλά σ’ ένα δεύτερο-διαμεσολαβημένο πολιτικά κοινωνικά και ηθικά-επίπεδο, είναι δυνατό να ανάγονται στην ίδια ουσία η δημοκρατία και ο ναζισμός; Ναι μεν, στην προτεραιότητα του ανθρώπινου cogito “συγκλίνουν ρεύματα διαφορετικής ή και αντιθετικής πολλές φορές προέλευσης”,²⁰⁰ αλλά είναι δυνατό ν’ ανάγονται όλες οι αφηγήσεις της νεωτερικότητας σ’ ένα τεχνολογικό a priori;

Ο Heidegger μετά το 1945 δεν βλέπει καμία ελπίδα αντίστασης στην ουσία της τεχνολογίας.²⁰¹ Ο άνθρωπος αιωρείται ανάμεσα στην τεχνολογική διερμήνευση του Είναι και στη μεταφυσική “κανονιστικότητα” του Gestell. Ο επιστημονισμός-τεχνοκρατισμός- αποτελεί το μόνο τρόπο ερμηνείας του όντος και του κόσμου.

¹⁹⁹ Δες Heidegger, M. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1957, σελ. 118.

²⁰⁰ Δες Αναστασιάδης, Π. *Το υποκείμενο και η ετερότητα. Μια μετακριτική προσέγγιση της κριτικής θεωρίας*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1995, σελ. 167.

²⁰¹ Δες Heidegger, M. *Ένας στοχαστής στο σύγχρονο κόσμο. Η συνέντευξη στον Spiegel*, μετάφραση Κ. Γεμενετζή, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1989, σελ. 48-51. Πριν βέβαια έβλεπε το ναζισμό ως τη μόνη δυνατότητα ελέγχου της τεχνολογίας, κάτι που μας κάνει να διερωτόμαστε αν η απόρριψη της δυνατότητας κοινωνικού ελέγχου της τεχνολογίας είναι αποτέλεσμα φιλοσοφικής άποψης ή ματαιώσης προσδοκιών.

“Φτάνουμε έτσι στο σημείο ώστε πραγματικό να θεωρηθεί μόνο ό,τι μπορεί να συσχετισθεί κατά κάποιο θετικό τρόπο με το σύστημα, την πλανητική διάταξη.”²⁰² Σ’ αυτή την οντολογία του λειτουργισμού όλα υπάρχουν μόνο για χρήση και ολοκληρώνουν την ύπαρξή τους κατά τη χρησιμοποίησή τους. Στον αιώνα του ατόμου και της επιστημονικής τεχνολογίας, η φιλοσοφία φθάνει στα έσχατα όριά της. “Η εκδίπλωση της φιλοσοφίας σε τόσες αυτόνομες επιστήμες, που εντούτοις επικοινωνούν ολοένα και πιο αποφασιστικά, είναι το νόμιμο πλήρωμα της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία τελειώνει στην παρούσα χρονική περίοδο. Έχει βρει τον τόπο της στην επιστημονικότητα της θεώρησης της ανθρωπότητας που αναπτύσσει κοινωνική δράση. Ο θεμελιακός χαρακτήρας αυτής της επιστημονικότητας είναι ωστόσο ο κυβερνητικός δηλαδή ο τεχνολογικός χαρακτήρας”.²⁰³

Η θεωρία περί τέλους της φιλοσοφίας-η οποία έχει μακρά παράδοση στη φιλοσοφία, από τον Αριστοτέλη που είχε παρατηρήσει “ότι η φιλοσοφία έκανε τόσες προόδους που θα πρέπει σύντομα να αναμένεται το τέλος και το πλήρωμά της”,²⁰⁴ μέχρι τον Hegel και τον Μαρξ- για τον Heidegger έχει τον χαρακτήρα της αριστοτελικής εντελέχειας, του πέρατος. “Το τέλος της φιλοσοφίας είναι ο τόπος, όπου συλλέγεται το σύνολο της ιστορίας στην πιο ακραία δυνατότητά του. Το τέλος ως πλήρωμα εννοεί αυτή τη συλλογή”²⁰⁵.

Ο Heidegger θεωρεί ότι η πορεία της μεταφυσικής που άρχισε με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη (ενώ πριν από αυτούς ήταν σκέψη, φιλία της σοφίας), θα επιστρέψει στην πρότερη πορεία της. Με την επικράτηση της τεχνολογίας σε όλες τις εκφάνσεις του σύγχρονου κόσμου (και την πολυδιάσπαση του όντος και του νοήματος), η φιλοσοφία από εδώ και πέρα θα έχει το χαρακτήρα της σκέψης. Η

²⁰² Δες Τσιάντης, Κ. “Φιλοσοφική και Παιδαγωγική οριοθέτηση της έννοιας της ενεργού Παιδείας”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 16, Αθήνα, 1999, σελ. 254.

²⁰³ Δες Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, σελ. 64.

²⁰⁴ Δες Βέικος, Θ. *Ιστορία και Φιλοσοφία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1984, σελ. 260.

²⁰⁵ Δες Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, σελ. 63.

τεχνολογία, όπως και στον Μαρξ,²⁰⁶ αποκτά εσχατολογική σημασία, μπροστά στην οποία η μεταφυσική ως νοηματική ολότητα και καθολικότητα δεν έχει δύναμη αντιπαράθεσης. Για τον Heidegger η “μεταφυσική είναι πλατωνισμός”.²⁰⁷ Η φιλοσοφία γι’ αυτόν είναι νοηματική ενότητα, οντοθεολογία, η οποία στη μοντέρνα εποχή, με την επιστημονική πολυδιάσπαση του όντος, την τεχνολογική-κυβερνητική ενότητα της νεώτερης επιστήμης και την αυτονόμηση των επιστημών από τη φιλοσοφία, είναι αδύνατο να υπάρξει.

Έχει φθάσει η φιλοσοφία στο τέλος της; Έχει εξαντλήσει τις ουσιαστικές δυνατότητές της; Έχει η τεχνολογία τέτοιο εσχατολογικό για τη φιλοσοφία χαρακτήρα; Είναι η τεχνολογία πεπρωμένο που υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις; Πριν απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα, κλείνοντας κριτικά την εργασία μας, θα κάνουμε μια παρέκβαση στην κριτική από το στοχαστή της νεώτερης παιδείας.

²⁰⁶ Δες Stork, H. *Einführung in die Philosophie der Technik*, Darmstadt, 1977, σελ. 104.

²⁰⁷ Δες Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, σελ. 63.

V. Η παιδεία στην εποχή της τεχνολογίας.

Ποίος είναι ο ρόλος της παιδείας στην εποχή της τεχνολογίας; Έχει απορροφηθεί η παιδεία από το Gestell και τον εργαλειακό χαρακτήρα της εποχής; Ο Heidegger, στα σημεία που αναφέρεται στην παιδεία, φαίνεται να συνεχίζει τη συζήτηση της γερμανικής φιλοσοφίας για το ρόλο του πανεπιστημίου—και γενικότερα της παιδείας— στους νεώτερους χρόνους, μια συζήτηση η οποία έχει μακρά παράδοση στη γερμανική φιλοσοφία και περιλαμβάνει στοχαστές όπως τον Kant,²⁰⁸ τον Schelling,²⁰⁹ τον Schopenhauer²¹⁰ και το Nietzsche.²¹¹ Ο Heidegger εισάγει στην οντολογική ερμηνευτική, θεμελιώδεις έννοιες της φιλοσοφίας της παιδείας—

²⁰⁸ Δες Kant, I. *The Conflict of the Faculties*, Lincoln, University of Nebraska press, 1992, σελ. 45-50. Ο Kant, σ' αυτό το κείμενο του 1778, τάσσεται υπέρ της ενότητας του Πανεπιστημίου, ενότητα που θα στηριχθεί στην προτεραιότητα της φιλοσοφίας, της μόνης κριτικής επιστήμης. Οι υπόλοιπες “εφαρμοσμένες” επιστήμες (Θεολογία, Νομική, Ιατρική) έχουν ήδη προσλάβει, σύμφωνα με τον Kant, μια χρησιμοθηρική λογική στην υπηρεσία της Εκκλησίας, του κράτους και της κοινωνίας.

²⁰⁹ Δες Schelling, F.W. *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1974, σελ. 23-25. Ο Schelling, το 1803, έβλεπε μια αυξανόμενη τάση των σύγχρονων πανεπιστημίων προς την εξειδίκευση και τον κίνδυνο να μετατραπούν τα πανεπιστήμια σε “σχολεία βιομηχανικής παραγωγής”, κίνδυνο από τον οποίο ούτε η φιλοσοφία έμενε ανεπηρέαστη.

²¹⁰ Δες Schopenhauer, A. *On Philosophy at the Universities*, Oxford University Press, 1974, σελ. 139-140. Ο Schopenhauer συντάσσεται με τον Schelling, θεωρώντας ότι η σύγχρονη παιδεία έχει λάβει έναν τόσο επαγγελματικό και χρηστικό ρόλο, όπου και η φιλοσοφία από “ελεύθερη αναζήτηση της αλήθειας” έχει μεταστραφεί σε επαγγελματική ενασχόληση.

²¹¹ Δες Nietzsche, F. *Μαθήματα για την παιδεία*, μετάφραση Ν. Σκουτερόπουλου, Αθήνα, Ροές, 1988, σελ. 103-222. Δες επίσης Nietzsche, F. *Ο Σοπενχάουερ ως παιδαγωγός*, μετάφραση Κ. Νικολάου, Αθήνα, Γκοβόστη, 2002, σελ. 46-113. Την κριτική του γερμανικού Ιδεαλισμού και Ρομαντισμού διαδέχεται η οξύτατη κριτική του Nietzsche. Κινούμενος φιλοσοφικά στη μεταφυσική του διαλεχτού πνεύματος, θεωρεί το σχολείο του αστικού “σύγχρονου κίβδηλου πολιτισμού” μια πορεία παρακμής, μια προσπάθεια, μέσω της πολιτικής της αυτοσυντήρησής του, να σταθεί πάνω από την αλήθεια και την ιστορική κληρονομιά. Στην “εποχή του ατόμου και του ατομικιστικού χάους”, η πραγματική παιδεία θα προϋπέθετε την “άμεση ανατροπή ολόκληρου του σημερινού συστήματος ανθρώπινων προσδοκιών”.

κλασική παιδεία, μόρφωση, χρησιμοθηρικός και επαγγελματικός προσανατολισμός του σύγχρονου Πανεπιστημίου και της νεώτερης παιδείας.

Η σύγχρονη κρίση της παιδείας έχει κατά τον Heidegger τις ρίζες της στην οντολογική μετα-αφήγηση της ιστορίας του Είναι. Η αποστροφή του ότι “η ουσία της παιδείας βρίσκεται στην ουσία της αλήθειας”,²¹² υποδηλώνει εξ αρχής την ερμηνευτική του πρόσβαση στο ζήτημα της παιδείας. Η παιδεία δεν μπορεί να εξεταστεί χωριστά από τις μεταφυσικές συνθήκες οι οποίες καθόρισαν τη γέννηση των νεώτερων φιλοσοφικών τόπων, από τους οποίους η παιδεία θίγεται στην ουσία της. “Η ουσία της αλήθειας και οι τρόποι της μεταμόρφωσής της καθιστούν δυνατή την ιστορική ανάπτυξη της παιδείας στα βασικά της χαρακτηριστικά”.²¹³ Η παιδεία είναι κατά τον Heidegger, καθαρά οντολογική έννοια και η ερμηνευτική –όπως και στο ζήτημα της τεχνολογίας- πρέπει να αναζητήσει τους μεταφυσικούς- οντολογικούς όρους που συγκροτούν την έννοια της παιδείας.

Ο Heidegger βρίσκει στην αλληγορία της σπηλιάς του Πλάτωνα²¹⁴ την πρωταρχικότερη και ουσιαστικότερη ερμηνεία της έννοιας της παιδείας, ερμηνεία η οποία καθόρισε-ως παρούσα ή λανθάνουσα- την αντίληψη περί παιδείας σε όλη τη δυτική ιστορία. Ο γενικός σκοπός της παιδείας, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, είναι “η στροφή ολόκληρης της ψυχής προς την ιδέα του Αγαθού”.²¹⁵ Πιο συγκεκριμένα, παιδεία είναι η τέχνη της περιστροφής της ψυχής ώστε να μπορέσει να διορθώσει τη λανθασμένη της κατεύθυνση από τον κόσμο του γίνεσθαι στον κόσμο του όντος, δηλαδή στο Αγαθό. Όπως είναι γνωστό, ο Heidegger, ταυτίζει την ιδέα του Αγαθού με την έναρξη της ιστορίας της οντοθεολογίας και της συνακόλουθης ιστορίας της λήθης του Είναι. Έτσι γι’ αυτόν, η ιδέα του Αγαθού, ως τρόπος μετοχής του όντος

²¹² Δες Heidegger, M. “Platons Lehre von der Wahrheit”. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976, σελ. 166.

²¹³ Αυτόθι.

²¹⁴ Πλάτωνος. *Πολιτεία*, Z, 514 εώς 517 α,7.

²¹⁵ “... οὕτω σύν ὅλη τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἄν εἰς τό ὄν καί τοῦ ὄντος τό φανότατον δυνατή γένηται ἀνασχεῖσθαι θεωμένη· τοῦτο δ’ εἶναι φαμέν τᾶγαθόν.” Αυτόθι, 518 c d.

στο Είναι, ορίζεται ως μια φάση του πεπρωμένου του Είναι και ως θεμελιακό συμβάν στην γενεαλογία της αλήθειας. Ταυτίζοντας ο Heidegger την ιδέα του Αγαθού με το Είναι και την ψυχή με το Είναι του ανθρώπου, μας εισάγει σε γνωστούς θεωρητικούς χαϊντεγκεριανούς τόπους. Η σχέση Είναι και da-sein είναι η πρωταρχικότερη παιδαγωγική σχέση, “μια αγωγή όλης της ψυχής που μεταβάλλει όλο το είναι του ανθρώπου”.²¹⁶ Αυτή η αγωγή όλης της ψυχής είναι πέρασμα από την έλλειψη της παιδείας στην κατανοητική ανοιχτότητα - παιδεία. Έτσι, αν φέρναμε σε ερμηνευτική σύνθεση το χαϊντεγκεριανό έργο με το συγκεκριμένο απόσπασμα, δεν θα είχαμε άδικο να ταυτίσουμε την παιδεία-σύμφωνα με την χαϊντεγκεριανή ανάγνωση του Πλάτωνα- με την κατανόηση και τη γλώσσα, κυρίως όμως με το χώρο της αλήθειας. Παιδεία που δε στοχεύει στην αλήθεια, δε νοείται για τον Heidegger.

Αυτή την οντολογική, παιδαγωγική σχέση-αν μπορούμε βέβαια να μιλήσουμε για σχέση, με την μυστικιστική πλευρά του Είναι – δεν πρέπει να τη συγχέουμε με την αντίληψη μιας μη θεσμικής, ευρύτερης παιδείας “που σε μια δεδομένη κοινωνία, μέσα στο δημόσιο χώρο της, υπερβαίνει αυτό που είναι απλά λειτουργικό ή εργαλειακό και που παρουσιάζει -κι αυτό είναι το σημαντικότερο- μιαν αόρατη διάσταση η οποία είναι θετικά επενδυμένη από τα μέλη αυτής της κοινωνίας στο δημόσιο χώρο της”.²¹⁷ Σύμφωνα με τον οντολογικό μονισμό του Heidegger, η πραγματική παιδεία είναι ο χώρος του ξέφωτου, όπου επισυμβαίνει η αλήθεια και οι κοινωνικές συνισταμένες της έννοιας της παιδείας έπονται.

Την έννοια της παιδείας του Πλάτωνα αποδίδει κατά τον Heidegger- αν και κάπως ατελώς-η γερμανική λέξη Bildung (μόρφωση).²¹⁸ Ατελώς γιατί, κατά το στοχαστή, αυτή η λέξη -σύμβολο του γερμανικού ουμανισμού και ιδεαλισμού- με την

²¹⁶ Δες Heidegger, M. “Platons Lehre von der Wahrheit”. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976, σελ. 166.

²¹⁷ Δες Καστοριάδης, Κ. “Παιδεία και Δημοκρατία”. *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ύψιλον, 1993, σελ. 59.

²¹⁸ Δες Heidegger, M. “Platons Lehre von der Wahrheit”. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976, σελ. 166.

έννοια που χρησιμοποιείται (της διαμόρφωσης ενός χαρακτήρα) δε σημειώνει την πρωταρχικότερη σημασία που έχει για τη συγκρότησή της η ύπαρξη του μοντέλου (Vorbild), με βάση το οποίο θα διαμορφωθεί ένας χαρακτήρας. Ίσως εδώ κρύβεται και μια νύξη προς το γερμανικό ουμανισμό, ο οποίος “υπονοούσε τόσο την υποκειμενική οικείωση της κουλτούρας, την κατ’ εξοχήν μόρφωση, όσο και την κυριαρχία πάνω στη φύση, δηλαδή την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, της επιστήμης και της τεχνολογίας”.²¹⁹Μια τέτοια συνύπαρξη στη σκέψη του Heidegger αποτελεί ab initio λήθη του Είναι και επικάλυψη της πρωταρχικής εμπειρίας του Είναι, που είναι απαραίτητη για τη διαύγηση μιας πρωταρχικής εμπειρίας της παιδείας.

Στη νεώτερη εποχή, κατά τη χαϊντεγκεριανή γενεαλογία του νοήματος, η οντολογική προτεραιότητα του Gestell και η μεταφυσική κυριαρχία της επιστήμης δεν είναι δυνατό να αφήνει ανεπηρέαστη την αντίληψη μας για την παιδεία. Η παιδεία έχει τεθεί και αυτή στη διάθεση της μεταφυσικής ορμής του υποκειμένου για δύναμη και έχει καταστεί ένα “σύμπαν καθαρά υπολογιστικό και εργαλειακό”.²²⁰Η τεχνολογία ερμηνεία του όντος και η μεταφυσική πίστη στην πρόοδο μέσω της επιστήμης -αυτό που θα αποκαλούσαμε “επιστημονισμό”- καθιστούν αδύνατη τη διαύγηση των οντολογικών θεμελίων της παιδείας. “Το Dasein μας –στην κοινότητα των ερευνητών, δασκάλων και σπουδαστών-έχει καθορισθεί από την επιστήμη. Τι ουσιώδες συμβαίνει στο βάθος του Dasein μας, όταν η επιστήμη έχει γίνει πάθος;”²²¹ Η επιστήμη έχει λάβει το χαρακτήρα ενός οντολογικού

²¹⁹Δες Adorno, T. *Η θεωρία της ημιμόρφωσης*, εισαγωγή-μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1989, σελ. 11.

²²⁰Δες Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, 65, Frankfurt am Main, 1989, σελ. 137.

²²¹Δες Heidegger, M. *Τι είναι μεταφυσική;*, εισαγωγή – μετάφραση- σχόλια Π. Κ. Θανασά, Αθήνα, Πατάκη, 2002, σελ. 67.

παιδαγωγικού περιβάλλοντος, το οποίο “προσανατολίζει τη συμπεριφορά μέσω μορφωτικών διαδικασιών”²²².

Η αυτονομία του υποκειμένου, πρόταγμα της νεώτερης φιλοσοφίας,²²³ η οποία καθόρισε και τη νεώτερη παιδαγωγική θεωρία, επιτυγχάνεται μέσω της νεώτερης επιστήμης που “δεν υπηρετεί ένα σκοπό που απλώς της έχει ανατεθεί (έξωθεν), ούτε αναζητεί μια «αλήθεια καθ’ εαυτή». Ως τρόπος υπολογιστικής εξαντικειμενίκευσης των όντων, αποτελεί μια συνθήκη που έχει τεθεί από την ίδια τη βούληση για βούληση, μέσω της οποίας η τελευταία διασφαλίζει την κυριαρχία της.”²²⁴ Η ίδια η γνώση τίθεται ως μέσο στην προσπάθεια αυτοσυντήρησης του υποκειμένου και αποσπάται από το ουσιώδες θεμέλιο της, το χώρο της αλήθειας. Η πολυδιάσπαση του όντος, ο κατακερματισμός της γνώσης, η μεταφυσική απουσία ταυτότητας νοήματος, οδηγούν σ’ έναν εργαλειακό χαρακτήρα της μοντέρνας γνώσης, στον οποίο μόνο η “τεχνολογία” σύνδεση και ο πρακτικός προσανατολισμός της σύγχρονης θεωρητικής σκέψης προσδίδει κάποιο νόημα.²²⁵ Η γνώση και η παιδεία έχουν καταστεί “λειτουργικό μέρος του πολιτικού-οικονομικού κόσμου, δηλαδή του τεχνολογικού κόσμου”.²²⁶

Σ’ αυτή την υπαγωγή της παιδείας στην «αυτόματη» διαδικασία αυτοσυντήρησης του υπάρχοντος οντολογικού σχήματος, κάποιοι μελετητές βλέπουν μια προφητική ανάλυση της σύγχρονης “υπερ-εξειδίκευσης και επαγγελματικής στροφής της σύγχρονης παιδείας”.²²⁷ Σημειώνουν δηλαδή, ότι η οντολογική

²²² Δες Habermas, J. “Τεχνική, πρόοδος και κοινωνικός κόσμος των βιωμάτων”. *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μετάφραση Α. Οικονόμου, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, σελ. 175.

²²³ Για την παιδαγωγική της νεωτερικότητας, δες Αναστασιάδης, Π. *Το υποκείμενο και η ετερότητα. Μια μετακριτική προσέγγιση της κριτικής θεωρίας*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1995, σελ. 167-188.

²²⁴ Δες Heidegger, M. *Τι είναι μεταφυσική;*, εισαγωγή – μετάφραση- σχόλια Π. Κ. Θανασά, Αθήνα, Πατάκη, 2002, σελ. 89.

²²⁵ Αυτόθι, σελ.68.

²²⁶ Δες Heidegger, M. “Hegel und die Griechen”. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976, σελ. 323.

²²⁷ Δες Thomson, L. “Heidegger on ontological education, or: how we become what we are”. *Inquiry*, 44, 2001, σελ. 243.

προσέγγιση του Heidegger προσφέρει ένα ερμηνευτικό “παράδειγμα” των σύγχρονων μετασχηματισμών στο χώρο της παιδείας. Κάτι τέτοιο δε μας φαίνεται ιδιαίτερα πιθανό και αυτό γιατί, λόγω της εκχώρησης της ουσίας στην αποδεσμευμένη από τις κοινωνικές συνθήκες οντολογία, ξεφεύγει από την κριτική του Heidegger η θεμελιώδης για τη φιλοσοφία της παιδείας έννοια της κοινωνικής διαμεσολάβησης. “Δεν υπάρχει τίποτα που, πριν την ανθρώπινη σκέψη, να μην είναι και κοινωνικά διαμεσολαβημένο”, λέει ο Adorno.²²⁸ Η έννοια της παιδείας και οι ιστορικοί μετασχηματισμοί της, δεν μπορούν να ιδωθούν ανεξάρτητα από τη διαλεκτική σχέση τους με την κοινωνία, γιατί απλούστατα “δεν υπάρχει καμία έκφανση του βίου, καμία φανέρωση του πνεύματος, που να μη διατελεί υπό το κράτος επήρειας και καθορισμού του κοινωνικού καθεστώτος”.²²⁹

Η ίδια η πλατωνική παιδεία, η οποία παρουσιάζεται από τον Heidegger ως καθαρά οντολογική διαύγηση, είχε κοινωνικό και πολιτικό στόχο: τη διάσωση της πόλης κράτους.²³⁰ Ο ίδιος ο Πλάτωνας το διατυπώνει ξεκάθαρα όταν λέει “οὐκ ἔσμέν ποιηταί ἐγὼ τε καὶ σύ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ’ οἰκισταί πόλεως”.²³¹ Αυτή η απουσία κοινωνικού σκέπτεσθαι κάνει αδύνατη μια συστηματική διαπραγμάτευση ζητημάτων που άπτονται της νεώτερης παιδείας, όπως τα οικονομικά συμφέροντα που οδηγούν στην εμπορευματοποίησή της, “στην οντολογία της εξειδίκευσης” ή στη σύγχρονη βιομηχανία μαζικής κουλτούρας, ζητήματα που τόσο πειστικά έχει αναδείξει ερμηνευτικά η κριτική θεωρία, αλλά και οι περισσότεροι φιλόσοφοι που έχουν ασχοληθεί συστηματικά με τη φιλοσοφία της παιδείας.

²²⁸ Δες Adorno, T. *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt am Main, 1973, σελ. 17.

²²⁹ Δες Αναστασιάδης, Π. *Το υποκείμενο και η ετερότητα. Μια μετακριτική προσέγγιση της κριτικής θεωρίας*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1995, σελ. 151.

²³⁰ Δες Jaeger, W. *Παιδεία*, μετάφραση Γ. Π. Βερροίου, Αθήνα, Παιδεία, 1971, τόμος Α, σελ. 19-35.

²³¹ Δες *Πολιτεία*, 379 a.

Κριτικά συμπεράσματα.

Ο μόνος ανοιχτός δρόμος είναι η κριτική.

I.Kant

Η αντίληψη περί τέλους της φιλοσοφίας προϋποθέτει μια εγγελιανή, “συστημική” αντίληψη για την ιστορία, “όπου το τέλος υπαγορεύεται από την ίδια τη δομή του συστήματος, που είναι μαζί και σύστημα της ιστορίας της φιλοσοφίας”.²³² Προϋποθέτει επίσης μια γραμμική προσέγγιση της φιλοσοφίας της ιστορίας αλλά και της ιστορίας της φιλοσοφίας, ώστε “το σύνολο της ιστορίας της φιλοσοφίας να εμφανίζεται σαν μια γραμμική πορεία που φθάνει στο προκαθορισμένο αποτέλεσμα του, δηλαδή στο κλείσιμο ή στον εγκλεισμό της μεταφυσικής”.²³³ Ακόμα εισάγεται μια *de jure* αξιολογική υπεροχή της φιλοσοφίας απέναντι στη σύγχρονη επιστήμη, η οποία, λόγω της αυτονόμησης του Είναι από την ανθρώπινη κοινωνία και κοσμο-ιστορία, είναι αδιαπραγμάτευτη. Ο Heidegger σωστά υπονοεί ότι η σύγχρονη άκριτη πίστη στην πρόοδο και την επιστήμη έχει μεταφυσικές βάσεις, αλλά η ίδια η μεταφυσική- φιλοσοφία, ως υπόθεση μόνο του Είναι, δεν επιδέχεται αναστοχασμό ως προς τα θεμέλιά της. Η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνοεπιστήμης, όπως σωστά σημειώνει ο Heidegger, προϋποθέτει μια διαφορετική οντολογική στάση προς τη φύση. Δεν σημειώνονται όμως οι ίδιες οι κοινωνικές, πολιτικές, επιστημονικές προϋποθέσεις αυτής της νέας στάσης απέναντι στη φύση.

Αν μιλήσουμε για τέλος της φιλοσοφίας, δεν μπορούμε να μην αναζητήσουμε και τους ιστορικούς όρους γέννησής της, ότι δηλαδή “η φιλοσοφία γεννήθηκε μέσα στην πόλη και δια της πόλεως και ότι η φιλοσοφία ανήκει στην ίδια κίνηση που γέννησε τις πρώτες δημοκρατίες”.²³⁴ Εφόσον οι απαρχές της φιλοσοφίας αποδεσμεύονται από την πόλη, τους θεσμούς και τις κοινωνικές δυνάμεις, η

²³² Δες Βέικος, Θ. *Ιστορία και Φιλοσοφία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1984, σελ. 262.

²³³ Δες Καστοριάδης, Κ. *Οι “Το τέλος της φιλοσοφίας;” ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 15-16.

²³⁴ αυτόθι, σελ. 17.

μετέπειτα πορεία της μεταφυσικής παρουσιάζεται ως ένα “ιδεαλιστικό, ανιστορικό σύστημα”.²³⁵ Συνοψίζοντας, είναι αυτή η κλειστή-εσωτερική πορεία της μεταφυσικής που οδηγεί και στην αναγωγή της τεχνολογίας σε πεπρωμένο της σύγχρονης εποχής που υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις. Η αναζήτηση μιας καθαρά “αφαιρετικής” ουσίας της σύγχρονης τεχνολογίας, στην οποία θ’ αναχθεί a posteriori το σύγχρονο φαντασιακό, απομακρύνει τη φιλοσοφική κριτική από τον κοινωνικό-οικονομικό ρόλο της τεχνολογίας.

Η τεχνολογία, βασικός παράγοντας ανάπτυξης και εμπορευματοποίησης των αγαθών και της φύσης, αποτελεί θεμελιώδες συστατικό της σύγχρονης οικονομίας. Πίσω από κάθε τεχνολογικό προϊόν υπάρχουν κρυμμένα οικονομικά συμφέροντα,²³⁶ καθώς η ίδια η τεχνολογία “αναπτύσσεται μαζί με το οικονομικό σύστημα”,²³⁷ καθιστώντας την καθαρά οντολογική-όπως την εννοεί ο Heidegger-προσέγγιση της τεχνολογίας μη ικανοποιητική. Το ίδιο ισχύει και για την παιδεία. Τα νεώτερα φαινόμενα μετασηματισμού της παιδείας-έννοιες όπως ευελιξία, εξειδίκευση, ανταγωνιστικότητα-, που για κάποιους έχουν την αιτία τους στην ανάπτυξη της τεχνοεπιστήμης- αντιμετωπίζονται καθαρά ντετερμινιστικά χωρίς την αναφορά στον ουσιαστικής σημασίας ρόλο που διαδραματίζει η παιδεία στη σύγχρονη οικονομία.²³⁸

Ο Habermas, σ’ αυτή την προσέγγιση θα έβρισκε ιδεολογικούς λόγους, που καλύπτουν συγκεκριμένα συμφέροντα.²³⁹ Εμείς όμως θα συμφωνήσουμε με τον Guzzoni, θεωρώντας την αποδέσμευση της τεχνολογίας από την εξουσία του

²³⁵ Δες Πρεβέ, Κ. *Το λυκόφως των κοινωνικών θεών*, Αθήνα, Στάχυ, 1994, σελ. 187.

²³⁶ Δες Byrne, E. “Humanization of Technology: Slogan or Ethical Imperative?” *Philosophy of Technology*, New Jersey, 1988, σελ. 195-196.

²³⁷ Δες Horkheimer, M.-Adorno, T. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ. 31.

²³⁸ Δες Galbraith, J. K. *Η καλή κοινωνία*, μετάφραση Λ. Χαραλαμπίδη, Αθήνα, Νέα σύνορα, 1997, σελ. 117-127.

²³⁹ Δες Habermas, J. “Τεχνική και επιστήμη σαν Ιδεολογία”. *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μετάφραση Α. Οικονόμου, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, σελ. 121-170.

ανθρώπου και της εξουσίας του, αποτέλεσμα απαισιοδοξίας μπροστά “στην επήρεια μιας μοίρας που έχασε το δρόμο της”.²⁴⁰ Είναι η αδυναμία της σκέψης μπροστά στη νεώτερη ταυτιστική πραγματικότητα η οποία ώθησε και τον Adorno στην αναζήτηση μιας αρνητικής διαλεκτικής, που ωθεί και τον Heidegger στην πλήρη απόρριψη δυνατότητας λύσης και σωτηρίας από τον ίδιο τον άνθρωπο, την κοινωνία και τους θεσμούς του. Αυτή βέβαια η απαισιοδοξία, αποκρύπτει την πολιτική διάσταση του ζητήματος, του προβλήματος δηλαδή “της σχέσης και της γνώσης της σύγχρονης ανθρωπότητας με τη δύναμή της και την εξουσία της ... της σχέσης ανάμεσα στη συνεχώς αυξανόμενη δύναμη της τεχνοεπιστήμης και την έκδηλη αδυναμία των σημερινών ανθρώπινων κοινοτήτων”.²⁴¹ Η καθολική κυριαρχία του εργαλειακού ορθολογισμού, όπως και αν την ονομάσουμε, είτε “Gestell”, είτε “βασιλείο του αφηρημένου νοήματος”,²⁴² είτε “καθαρή μορφή μιας συγκεκριμένης κοινωνικής πρακτικής”,²⁴³ είτε “αφαίρεση”,²⁴⁴ προϋποθέτει την εσωτερίκευση, αναπαραγωγή και διαιώνιση του ίδιου του ορθολογικού συστήματος από τα άτομα των μοντέρνων κοινωνιών.²⁴⁵ Αυτά τα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα δε μπορούν να αγνοηθούν και να αντικατασταθούν από τον μυστικισμό ενός υπεριστορικού προορισμού.

²⁴⁰ Δες Guzzoni, U. “Προς τα εμπρός και προς τα πίσω ... θέλουμε να κοιτάμε. Κοινά στοιχεία της κριτικής της μεταφυσικής στον Adorno και τον Heidegger”. *Λεβιάθαν*, 8, 1990, σελ. 9.

²⁴¹ Δες Καστοριάδης, Κ. Η “τεχνοεπιστήμη”. *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 147.

²⁴² Δες Popper, K. *Objektive Erkenntnis*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1974, σελ. 256.

²⁴³ Δες Marcuse, H. *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετάφραση Μ.Λυκούδη, Αθήνα, Παπαζήσης, 1970, σελ. 166.

²⁴⁴ Δες Horkheimer, M.-Adorno, T. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996, σελ. 139-142.

²⁴⁵ Δες Γιανναράς, Χ. *Ορθός Λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα, Δόμος, 1984, σελ. 36-40.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno, T. *Σε τι χρησιμεύει ακόμη η φιλοσοφία;* μετάφραση Π. Σούρλα, Αθήνα, Έρασμος, 1975.
- Adorno, T. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970.
- Adorno, T. *Η θεωρία της ημιμόρφωσης*, εισαγωγή-μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1989.
- Adorno, T. *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt am Main, 1973.
- Αναστασιάδης, Π. *Το υποκείμενο και η ετερότητα*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1995.
- Αξελός, Κ. *Η εποχή και το ύπατο διακύβευμα*, Αθήνα, Νεφέλη, 2000.
- Arendt, H. “Martin Heidegger zum 80. Geburtstag”. *Merkur*, 10, 1969, σελ. 895-896.
- Αριστοτέλης. *Μετά τα φυσικά*, Αθήνα, Κάκτος, 1994.
- Αριστοτέλης. *Φυσικά*, Oxford, 1957.
- Bachelard, G. *Το νέο επιστημονικό πνεύμα*, μετάφραση Γ. Φαράκλα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2000.
- Βάλ, Ζ. *Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού*, εισαγωγή- μετάφραση-σχόλια Χ.Μαλεβίτση, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1988.
- Βαλερί, Π. *Ματιές στο σύγχρονο κόσμο*, Αθήνα, Printa, 1994.
- Βέικος, Θ. *Ιστορία και Φιλοσοφία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1984.
- Biemel, W. *Χάιντεγκερ*, μετάφραση Θ. Λουπασάκη, Αθήνα, Πλέθρον, 1993.
- Βουδούρης, Κ. *Μεταφυσική*, Αθήνα, 1984.
- Byrne, E. “Humanization of Technology: Slogan or Ethical Imperative?” *Philosophy of Techmology*, New Jersey, 1988, 155-196.
- Γεωργόπουλος, Ν. “Ο Χάιντεγκερ και η τεχνική”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 2, 1985, 252-266.

- Γιανναράς, Χ. *Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, Αθήνα, Δόμος, 1985.
- Γιανναράς, Χ. *Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα, Δόμος, 1981.
- Γιανναράς, Χ. *Χάιντεγγερ και Αεροπαγίτης*, Αθήνα, Δόμος, 1977.
- Γιανναράς, Χ. *Ορθός Λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα, Δόμος, 1984, σελ. 36-40.
- Caputo, J.D. *The mystical element in Heidegger's thought*, Athens, Ohio, 1978
- Carnap, R. "The Elimination of Metaphysics through logical analysis of sprache", *Logical Positivism*, Free Press, 1960, 60-81.
- Descartes, R. *Τα πάθη της ψυχής*, μετάφραση Δ. Ροζάκη, Αθήνα, Κριτική, 1996.
- Δήμου-Τζαβάρα, Α. *Η κατανόηση ως ανοιχτότητα κατά τον Μάρτιν Χάιντεγγερ*, Αθήνα - Γιάννινα, Δωδώνη, 1995.
- Dilthey, W. *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Frankfurt, H.G.Gadamer, 1949.
- Field, G.C. *Ο Πλάτων και η εποχή του*, μετάφραση Α. Η. Σακελλάριου, Αθήνα, Γρηγόρης, 1972.
- Franzen, W. *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Anton Hain Verlag, 1975.
- Feenberg, A. "Constructivism and Technology critique: replies to Critics". *Inquiry*, 43, 2000, 225-238.
- Gadamer, H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965.
- Gadamer, H.G. *Ο Λόγος στην εποχή της επιστήμης*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1997.
- Gadamer, H.G. *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μετάφραση Α. Ζέρβα, Αθήνα, Ίνδικτος, 1998.
- Galbraith, J. K. *Η καλή κοινωνία*, μετάφραση Λ. Χαραλαμπίδη, Αθήνα, Νέα σύνορα, 1997.

- Guzzoni, U. “Προς τα εμπρός και προς τα πίσω ... θέλουμε να κοιτάμε. Κοινά στοιχεία της κριτικής της μεταφυσικής στον Adorno και τον Heidegger”. *Λεβιάθαν*, 8, 1990, 7-19.
- Habermas, J. *Philosophische -politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas, J. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993.
- Habermas, J. “Γνώση και διαφέρον”. *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μετάφραση Α. Οικονόμου, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, 20-120.
- Habermas, J. “Τεχνική και επιστήμη σαν Ιδεολογία”. *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μετάφραση Α. Οικονόμου, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, 121-170.
- Habermas, J. “Τεχνική, πρόοδος και κοινωνικός κόσμος των βιωμάτων”. *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μετάφραση Α. Οικονόμου, Αθήνα, Πλέθρον, 1990, 171-184.
- Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II. Werke*, Frankfurt a.M., 1969.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke*, Frankfurt a. M., 1971.
- Heidegger, M. “Vom Wesen der Wahrheit”. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978.
- Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1978.
- Heidegger, M. “Επιστολή στην κόρη του Αφεντικού”, *Λεβιάθαν*, 8, 1990, 109-111.
- Heidegger, M. *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μετάφραση Χ. Μαλεβίτση, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1990.
- Heidegger, M. *Ένας στοχαστής στο σύγχρονο κόσμο. Η συνέντευξη στον Spiegel*, μετάφραση Κ. Γεμενετζή, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1989.

- Heidegger, M. *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Ξηροπαΐδη, Αθήνα, Ροές, 1987.
- Heidegger, M. *Είναι και Χρόνος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1978 και 1985.
- Heidegger, M. *Τι είναι μεταφυσική; προλεγόμενα- μετάφραση-σχόλια Π. Κ. Θανασά*, Αθήνα, Πατάκης, 2002.
- Heidegger, M. “Traditional language and technological language”. *Journal of philosophical research*, 23, 1998, 130-145.
- Heidegger, M. *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961.
- Heidegger, M. *Holzwege*, Frankfurt, Klosterman, 1950.
- Heidegger, M. “Hegel und die Griechen”. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976.
- Heidegger, M. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962.
- Heidegger, M. *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1982.
- Heidegger, M. *Der Spruch des Anaximander. Gesamtausgabe, 5*, Frankfurt am Main, 1977.
- Heidegger, M. “Platons Lehre von der Wahrheit”. *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976.
- Heidegger, M. *Heraklit. Gesamtausgabe, 55*, Frankfurt am Main, 1979
- Heidegger, M. *Τι είναι η φιλοσοφία; εισαγωγή- μετάφραση- σχόλια Β. Μπιτσιώρη*, Αθήνα, Άγρα, 1986.
- Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymne «Andenken»*. *Gesamtausgabe, 52*, Frankfurt am Main, 1982.
- Heidegger, M. *Parmenides. Gesamtausgabe, 54*, Frankfurt am Main, 1982.
- Heidegger, M. *Επιστήμη και διαλογισμός*, μετάφραση Ν. Σεβαστάκη, Αθήνα, Έρασμος, 1990.

- Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie. Gesamtausgabe*, 65, Frankfurt am Main, 1986.
- Heidegger, M. *Was heißt Denken?* Tübingen, Niemeyer, 1971.
- Heidegger, M. *Από μια συνομιλία για τη γλώσσα, μετάφραση-σχόλιο-επίμετρο* Κ.Γεμενετζή, Αθήνα, Ρόπτρον, 1991.
- Heidegger, M. *Η προέλευση του έργου τέχνης*, εισαγωγή-μετάφραση- σχόλια Γ.Τζαβάρρα, Αθήνα- Γιάννινα, Δωδώνη,1986.
- Heim,M. *The Metaphysics of virtual reality*, New York, Oxford University Press, 1991.
- Herf, J. *Αντιδραστικός μοντερνισμός*, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1996.
- Hoffman,P. “Heidegger and the Problem of Idealism”. *Inquiry*, 43, 2000,403-412.
- Horkheimer,M. - Adorno,T. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996.
- Horkheimer, M. *Η έκλειψη του Λόγου*, Αθήνα, Κριτική, 1987.
- Horkheimer,M. *Παραδοσιακή και Κριτική θεωρία*, Αθήνα, Έρασμος, 1991.
- Husserl,E. *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα, Ροές, 1988.
- Husserl, E. *Η κρίση του ευρωπαϊού ανθρώπου και η φιλοσοφία*, εισαγωγή- μετάφραση Θ.Λουπασάκη, Αθήνα, Έρασμος, 1991.
- Husserl, E. *Husserliana, gesammelte Werke*, Tübingen, Niemeyer,1966, Band VI.
- Jaeger,W. *Παιδεία*, μετάφραση Γ.Π.Βερροίου, Αθήνα, Παιδεία,1971.
- Jünger, E. *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt. Werke*, Stuttgart, 1962.
- Kant, I. *The Conflict of the Faculties*, Linkoln, University of Nebraska press, 1992.
- Καστοριάδης, Κ. *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ύψιλον, 1991.

- Καστοριάδης, Κ. *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ύψιλον, 1993.
- Kirk,G.S.-Raven,J.E.-Schofield,M. *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας,1998.
- Κουλουμπαρίτσης, Λ. “Αρχαία τέχνη και τεχνική κατά τον Μ. Heidegger”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*,1, 1984, 51-63.
- Κοϋρέ, Α. *Δυτικός πολιτισμός*, μετάφραση Ζ.Σαρίκα- Β.Κάλφα, Αθήνα, Ύψιλον, 1991,
- Kuhn, T.S. *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μετάφραση Β.Κάλφα & Γ. Γεωργακόπουλου, Θεσσαλονίκη, Σύγχρονα θέματα, 1987.
- Löwith, K. *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγκερ*, μετάφραση Σ. Ροζάνη, Αθήνα, Έρασμος,1991.
- Lucacs,G. *Από τη φαινομενολογία στον υπαρξισμό*, Αθήνα, Έρασμος, 1977.
- Μαλεβίτσης, Χ. *Η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ*, Αθήνα, Δωδώνη ,1974.
- Marcuse, H. *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος*, μετάφραση Μ. Λυκούδη, Αθήνα, Παπαζήσης ,1971.
- Μάργαρης, Ν. *Οικολογικά*, Αθήνα, Κάκτος,1986.
- Μαρξ,Κ.-Ένγκελς,Φ. *Η γερμανική ιδεολογία*, μετάφραση Κ. Φιλίνη, Αθήνα,Gutenberg, 1979, τόμος 1.
- Menn,S. *Descartes and Augustine*, Cambridge, University Press, 1998
- Μπενιέ, Ζ. Μ. *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας*, μετάφραση Κ. Παπαγιώργη, Αθήνα, Καστανιώτης, 1997.
- Μπέργκερ, Π, - Λούκμαν, Τ. *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, μετάφραση Κ. Αθανασίου , Αθήνα, Νήσος, 2004.
- Müller, M. *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg, K. Alber Verlag, 1986.
- Nietzsche, F. *Μαθήματα για την παιδεία*, μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα, Ροές, 1988.

- Nietzsche, F. *Ο Σοπενχάουερ ως παιδαγωγός*, μετάφραση Κ. Νικολάου, Αθήνα, Γκοβόστη, 2002.
- Νίτσε, Φ. *Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, μετάφραση Ε. Κακλάνη, Αθήνα, Δαμμανού, 1986.
- Nyiri, J. C. “Heidegger und Wittgenstein”. *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk*. Berlin, Dunker und Humboldt 1991, 71-85.
- Ξηροπαΐδης, Γ. *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Αθήνα, Κριτική, 1995.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. *Heidegger. Ο φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1991.
- Πλάτων. *Πολιτεία*, Αθήνα, Εστία, 1990.
- Popper, K. *Objektive Erkenntnis*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1974.
- Πρεβέ, Κ. *Το λυκόφως των κοινωνικών θεών*, Αθήνα, Στάχυ, 1994.
- Pugliese, O. *Vermittung und Kehre*, Freiburg, 1965.
- Ράσσελ, Μ. *Ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας*, μετάφραση Α. Χουρμούζιου, Αθήνα, Αρσενίδης,(χ.χ.)
- Ricoeur, P. *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, εισαγωγή-μετάφραση Α. Μουρίκη, Αθήνα, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, 1990.
- Rorty, R. *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*, μετάφραση Π. Μπουρλάκη & Γ. Φουρτούνη, Αθήνα, Κριτική, 2001.
- Σεβαστάκης, Ν. “Για τη χαϊντεγκεριανή κριτική της Ηθικής”, *Λεβιάθαν*, 5, 1989, 39-51.
- Σεβαστάκης, Ν. “Heidegger, Νεοτερικότητα, Μετανεοτερικότητα. Επικίνδυνες σχέσεις;” *Διαβάζω*, 254, 1991, 25-28.
- Σεβαστάκης, Ν. *Το πρόβλημα της Τεχνικής και η κριτική της Νεοτερικότητας στον Heidegger*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1993.
- Σέξτος Εμπειρικός. *Άπαντα*, μετάφραση Α. Καραστάθη, Αθήνα, Κάκτος, 1998.

- Seubold, G. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg, Karl Alber Verlag, 1986.
- Scheler, M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1960.
- Schelling, F. W. *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums*, Hamburg, Felix Verlag, 1974.
- Schmidt, A. “Ο Heidegger και η σχολή της Φραγκφούρτης. Ο χαιντεγκεριανός μαρξισμός του Herbert Marcuse,” *Λεβιάθαν*, 8, 1990, 39-65.
- Schnädelbach, H. “Το φιλοσοφείν μετά τον Heidegger και τον Adorno”, *Λεβιάθαν*, 8, 1990, 67-86.
- Schopenhauer, A. *On Philosophy at the Universities*, New York, Oxford University Press, 1974.
- Spengler, O. *Η παρακμή της Δύσης*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αθήνα, Τυπωθήτω, 2004.
- Stork, H. *Einführung in die Philosophie der Technik*, Darmstadt, 1977.
- Τζαβάρας, Γ. *Ο Καντιανός χρόνος κατά τον Χάιντεγκερ*, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1989.
- Thomson, L. “Ontotheology? Understanding Heidegger’s Destruktion of Metaphysics”. *International Journal of philosophical studies*, vol. 8, 1999, 297-327.
- Thomson, I. “What’s wrong with being a technological essentialist? A response to Feenberg”. *Inquiry*, vol. 43, 2000, 429-444.
- Thomson, L. “Heidegger on ontological education, or : how we becomo what we are”. *Inquiry*, 44, 2001, 243-268.
- Τσιάντης, Κ. “Φιλοσοφική και παιδαγωγική οριοθέτηση της έννοιας της ενεργού Παιδείας”. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 16, 1999, 250-280.
- Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970.
-