

Ο Χάιντεγγερ ο Παύλος και οι Θεσσαλονικείς

Ιωάννης Βάττιμο

Το θέμα των σχέσεων του Χάιντεγγερ με την χριστιανική παράδοση και ειδικότερα την καθολική με την οποία και ανατράφηκε – σε σημείο μάλιστα που σπούδασε με την οικονομική στήριξη του επισκόπου του και στις αρχές της σταδιοδρομίας του τον θεωρούσαν σαν μία πολλά υποσχόμενη ελπίδα της γερμανικής χριστιανικής παράδοσης – περιμένει ακόμη να εξερευνηθεί και πιθανόν θα μπορέσει να προχωρήσει επάνω σε νέους δρόμους μόνον βασιζόμενοι στην δημοσίευση άλλων εργασιών αγνώστων ακόμη, πέρα από αυτές που έγιναν γνωστές τα τελευταία έτη. Μεταξύ των τελευταίων, κατέχει μία σημαντική θέση η *Einleitung in die Phaenomenologie der Religion*, τα μαθήματα δηλαδή που παρέδωσε στο Φρειμπούργο το χειμερινό εξάμηνο του 1920 και που δημοσιεύθηκαν στην *Gesamtausgabe* το 1995.

Εδώ, όπως συχνά συμβαίνει με τα μαθήματά του, ο Χάιντεγγερ είναι πολύ πιο κατανοητός απ' ό,τι στα «γραπτά», εξειδικευμένα κείμενα του. Αλλά η σημασία της *Einleitung* δεν συνίσταται μόνον στο ότι είναι από πολλές απόψεις μία προαγγελία πολύ σαφής και αποτελεσματική πολλών θεμάτων του *το είναι και ο χρόνος* (*Sein und Zeit*) και συνεπώς της επακόλουθης επεξεργασίας της θεωρίας του Χάιντεγγερ. Μου φαίνεται κατά πολύ πιο σημαντική μία άλλη όψη που την βλέπουμε αμέσως, ότι δηλαδή εδώ η θεματική του *το είναι και ο χρόνος* όπως και εκείνη του πιο ώριμου Χάιντεγγερ που αποσαφηνίζει τις ιδέες της μεταφυσικής ως *λήθη του είναι*, φαίνεται ουσιαστικά δεμένη με τους στοχασμούς πάνω στην χριστιανική εμπειρία. Πρέπει να μιλήσουμε για μία ουσιαστική σύνδεση και λαμβάνοντας υπ' όψιν την σημασία που η λέξη *wezen* προσλαμβάνει στα χαϊντεγκεριανά κείμενα. Δηλαδή ότι εδώ, οι κύριες έννοιες του *είναι* και του

χρόνου φαίνονται αδιανόητες χωρίς την αναφορά στο χριστιανικό γεγονός. Αυτή η αναφορά δεν μας οδηγεί σε μία κάποια –αφηρημένη– «έννοια» του χριστιανισμού αλλά στον κόσμο της ιστορικότητας και του μοιραίου.

Πρέπει να υπογραμμίζεται αυτό το ουσιαστικό σημείο γιατί είναι ακριβώς ο ιστορικός χαρακτήρας, θα λέγαμε και υπαρξιακός, της σύνδεσης μεταξύ του *είναι και χρόνος* και της χριστιανικής εμπειρίας, που μας αφορά εδώ. Με άλλα λόγια, αυτό που διαφαίνεται ξεκάθαρα από τα κείμενα της *Einleitung*, κυρίως από το πρώτο μέρος στο οποίο ο Χάιντεγκερ αντιμετωπίζει το πρόβλημα της φιλοσοφικής και φαινομενολογικής ανάγνωσης της θρησκευτικής εμπειρίας, είναι ότι γιαυτόν η χριστιανική εμπειρία δεν είναι μια θρησκευτική εμπειρία όπως πολλές άλλες απ' όπου θα μπορούσε να συμπεραίνεται γενικά η έννοια της θρησκείας. Είναι δε πολύ ξεκάθαρο σ' αυτό το κείμενο όπως και σ' ένα άλλο της ίδιας εποχής που ο Χάιντεγκερ δημοσιοποίησε μόνον στην τρίτη έκδοση λίγο πριν τον θάνατό του, των *Wegmarken* (δηλαδή μιας μακράς κριτικής ανάγνωσης της Ψυχολογίας των Κοσμοθεωριών (*Psychologie der Weltausschauungen*) του Γιάσπερ, αυτό που χωρίζει την χαιντεγκεριανή αντίληψη της φαινομενολογίας από εκείνη του δασκάλου του Χούσερλ: δηλαδή ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει μια γνώση περί των ουσιών αποδεσμευμένη από την υπαρξιακή σχέση του «υποκειμένου» με το «αντικείμενο» του. Αυτό που ο Χάιντεγκερ στην κριτική του στην Ψυχολογία των Κοσμοθεωριών αντιθέτει στον Γιάσπερ, είναι ακριβώς το γεγονός ότι ο τελευταίος ξέχασε τον καθαρό φιλοσοφικό σκοπό του που τον είχε ήδη αναφέρει στην αρχή του κειμένου του – δηλαδή να μελετήσει τις αντιλήψεις περί του κόσμου για να θέσει υπό συζήτηση και την ίδια την δική του θεώρηση – και τελικά να περιορισθεί σε μία άποψη, «αισθητική», πανοραμική, και σε μία τυπολογική συστηματοποίηση τους. Και ακριβώς πάνω σ' αυτήν την μεθοδολογική αρχή ο Χάιντεγκερ αντιμετωπίζει και το πρόβλημα μιας φαινομενολογίας της θρησκείας. Φαινομενικά έχουμε ένα αδικαιολόγητο πέρασμα από το πρώτο στο δεύτερο μέρος του μαθήματος, δηλαδή μεταξύ των μεθοδολογικών και γενικών συμπερασμάτων που τον ωθούν να αναλύει (μεταξύ άλλων ήδη και μιας υπαρξιακής φαινομενολογίας) τις σύγχρονες θεωρίες πάνω στο θέμα, και της λεπτομερούς ανάλυσης των δύο επιστολών του Παύλου στους Θεσσαλονικείς. Αλλά αυτό το πέρασμα εξηγείται εάν υποθέσουμε πως θέλει να μείνει πιστός στην βασική του ιδέα μιας φιλοσοφίας που δεν πλησιάζει το

θέμα της μέσω ενός εξωτερικού βλέμματος αλλά που καταπιάνεται μ' αυτό στα πλαίσια εκείνης της *βιωματικής εμπειρίας* (faktische Lebenserfahrung) απ' την οποία δεν μπορεί να αποδεσμευθεί η φαινομενολογία. Ας διαβάσουμε λίγα σημεία από την κριτική του στον Γιάσπερ (σελίς 420): «Για να φθάσουμε στα πράγματα τα ίδια μέχρι την αντιπαράθεση με την ιστορία που εμείς οι ίδιοι είμαστε». Είναι δύσκολο να ειπωθεί εάν αυτή η στάση είναι μια μέθοδος κατά κάποιο τρόπο «ουδέτερη», επιβεβλημένη όπως διαφαίνεται και μέσα από αυτές τις λίγες αναφορές που απειλούν να οδηγήσουν την σκέψη σε μία δίνη παρόμοια με την «άβυσσο» για την οποία πολύ συχνά μιλά ο ώριμος Χάιντεγκερ. Δεν είναι μόνον η χαρακτηριστική εννοιολογία (πολλών τμημάτων) του *το είναι και ο χρόνος* που μοιάζει αχώριστη από τους στοχασμούς πάνω στην θρησκευτική εμπειρία, αλλά η ίδια η φιλοσοφική αντίληψη του Χάιντεγκερ. Ένας φαινομενολόγος όπως ο Χούσερλ ή ένας πιστός του μαθητής, μπορούν ξεκάθαρα να σκεπτούν ότι – όπως λέγει η Κρίσις – η έννοια της επιστήμης που «εφεύραν» οι Έλληνες, είναι πλέον ουσιαστικό κτήμα της ανθρωπότητας. Αφήνουν όμως μη αναλυμένη τη σχέση μεταξύ της ιστορικότητας αυτής της εφεύρεσης και της ανθρωπίνης ύπαρξης από την οποία σε κάποιο σημείο γίνεται αχώριστη: σύμφωνα με μία νοοτροπία τυπική όλης της ευρωκεντρικής φιλοσοφίας της Δύσης, που πάντοτε ταύτιζε την δική της ιστορική πολιτιστική παιδεία με όλην την ανθρωπότητα και που πίστευε ότι σ' αυτήν είχε εκδηλωθεί με πληρέστερο τρόπο. Είναι η έννοια του ανθρωπισμού στον οποίο ο Χάιντεγκερ θα αφιερώσει την επιστολή του 1946. Εάν διαβάσουμε προσεκτικά τα μαθήματά του, του 1920, δεν μπορούμε να μην σκεφτούμε την χάιντεγκεριανή φιλοσοφία μέσα σ' αυτά τα χριστιανικά πλαίσια, αποσαφηνίζοντας όμως ριζοσπαστικά και αυθεντικά την «επιστημονικότητα» που θάπρεπε να χαρακτηρίζει την φαινομενολογία απέναντι στην επιστήμη με την πιο ευρεία και συνήθη έννοιά της και που θα έπρεπε να εφαρμοσθεί σ' όλες τις φιλοσοφικές αναλύσεις και συνεπώς και σ' εκείνην της θρησκείας. Όμως ήδη η ίδια η έννοια της *βιωματικής εμπειρίας* προέρχεται από την θρησκευτική εμπειρία και δη την ειδική χριστιανική εμπειρία, πρότυπο μιας αυθεντικής φιλοσοφικής ριζοσπαστικότητας. (Και πράγματι, πρώτα απ' όλα η θρησκευτική εμπειρία, εκείνη που δεν μπορεί να είναι εφικτή παρά μόνον ως προσωπική ενασχόληση, ως μία απάντηση που δεν μπορεί εκ φύσεως να περιορισθεί σε μία «αντικειμενική» ενασχόληση μ' ένα πε-

ριεχόμενο:). Άλλωστε όταν ο Χάιντεγγερ λέγει στα μαθήματα, ότι η αρχική χριστιανική εμπειρία, εκείνη στην οποία αναφέρεται ανακαλύπτοντάς την στον Παύλο, είναι η εμπειρία της αυθεντικής εποχικότητας και επικαιρότητας, είναι δύσκολο να μην δούμε σ' αυτήν μία επιβεβαίωση αυτής της δεύτερης υπόθεσης. Ίσως κάποιος θάλεγε ότι εδώ έχουμε περιόδους, πλέγματα, λογικής. Αλλ' όμως από περιόδους όπως αυτοί συνίσταται ο *βιωματικός* στοχασμός που άλλωστε αναλύει ξεκάθαρα το ερμηνευτικό πλέγμα ή περίοδο.

Ο χριστιανισμός είναι ένα γεγονός και εμείς αποδεχόμαστε πλήρως την συγκεκριμένη ιστορικότητά μας χωρίς να την παραβλέπουμε για να περνάμε στην αντίληψη περί της ουσίας και προωθώντας αντίθετα αυτήν την *βιωματική εμπειρία* μέχρι την κριτική στην μεταφυσική και στο πιο ύστερο θέμα της «ιστορίας του είναι». Προς μία τέτοια πιθανότητα – ουσιαστική καθ' ότι σχετισμένη με το πεπρωμένο, κι' όχι καθ' ότι παγκόσμια υπό την έννοια της αφηρημένης μεταφυσικής σκέψης – εναποστέλεται ίσως η επιμονή του Χάιντεγγερ στην ανάλυση των παυλικών επιστολών πάνω σε έννοιες όπως «ἐγένετο» και «γένεσθαι». (1 Θεσ. 1 5-7). Μία επιμονή που μπορεί να προσληφθεί ως η αληθινή εξήγηση του «λογικού» άλματος μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου μέρους των μαθημάτων του. Όντως, εάν η χριστιανική θρησκευτική εμπειρία μπορεί να ειπωθεί ως το πρότυπο και μάλιστα οριστικά και τελικά της αυθεντικής εμπειρίας της εποχικότητας – εκείνη που εμείς δεν μπορούμε *Wesentlich*, μοιραία να μην αναγνωρίσουμε ως την μόνη αυθεντική εμπειρία της χρονικότητας και ιστορικότητας – αυτό συμβαίνει γιατί εμείς οι ίδιοι που προσπαθούμε να μελετήσουμε φαινομενολογικά την θρησκευτική εμπειρία «γίναμε» ήδη, ήδη γνωρίζουμε, «οἶδαμε» γιατί δεχθήκαμε την αγγελία. Μπορούμε να διατυπώσουμε αυτήν την παρατήρηση με πολλούς τρόπους: για παράδειγμα, αναγνωρίζοντας ως δομικό μέρος της θρησκευτικής εμπειρίας – εκείνης που είναι προσβατή σε μας – το ότι δεν αρχινάμε ποτέ από μία επιλογή μεταξύ διαφόρων θρησκειών αλλά ευρισκόμαστε ήδη σε μία παράδοση, σε μία πίστη, που βέβαια μπορούμε να κρίνουμε ή και να απορρίψουμε, να την αποδεχθούμε ή όχι, όχι όμως και να δημιουργήσουμε εκ του μηδενός. Πιθανόν αυτό να συμβαίνει με κάθε θρησκευτική εμπειρία. Όμως στην περίπτωση του χριστιανισμού, αυτό σχετίζεται με την ιστορικότητα της αποκάλυψης και σε τελευταία ανάλυση με την ίδια την δημιουργία όπως την πε-

ριγράφει η Βίβλος κι όχι με ένα στοιχειώδες ανθρωπολογικό δεδομένο όπως εκείνο που βλέπει την θρησκεία να διδάσκεται πάντα μέσα στην οικογένεια, μαζί με την μητρική γλώσσα και τους πρώτους παιδαγωγικούς κανόνες. Βέβαια εκείνο που *γίναμε* για το οποίο μας ομιλεί ο Παύλος, είναι η μεταμόρφωση που συνέβη στους Θεσσαλονικείς με το κήρυγμά του: Αυτό που αυτοί ήδη γνωρίζουν, το έμαθαν από αυτόν. Είναι όμως εμφανές ότι στον Χάιντεγκερ, αυτό προσλαμβάνει μία έννοια πιο γενική: εκείνη βάση της οποίας η αυθεντική εποχικότητα θα αποκαλυφθεί ως μία ένταση μεταξύ του «ήδη» και του «όχι ακόμη» και που είναι και η ίδια η δομή της χριστιανικής εσχατολογίας. Να μειώσουμε, ανάγοντάς το εγένετο στην περιορισμένη ενθύμηση, μνημόνευση του κηρύγματος του Παύλου, σημαίνει ότι το προσλαμβάνουμε με μία κυριολεξία που ο ίδιος ο Παύλος πρώτος απ' όλους θα απέρριπτε (και αυτό δεν μπορούμε να μην το λαμβάνουμε υπ' όψιν ως ερμηνευτές). Γιατί ακόμη και το πρώτο του κήρυγμα στους Θεσσαλονικείς είναι η αγγελία αυτού που αυτοί ήδη γνωρίζουν ως αποτέλεσμα της λύτρωσης του Χριστού.

Υπό ποίαν λοιπόν έννοια, αυτή η αυτο-αναγνώριση σ' αυτό που ήδη είναι, που ήδη υπάρχει, αποτελεί την βάση μιας αυθεντικής εμπειρίας της επικαιρότητας; Ας μην ξεχνάμε ότι στο πρώτο μέρος των μαθημάτων ο Χάιντεγκερ αναφερόταν συχνά στον ιστορικισμό ως μία χαρακτηριστική όψη της εποχής που εκδηλώνεται όμως μ' έναν ψευδή τρόπο για να αντιμετωπισθεί η θρησκεία (γιατί μειώνει τις θρησκείες και τα γεγονότα τους σε μία ιστορική αναπαράσταση). Και αυτό κυρίως επειδή αποκαλύπτει μία γραμμική αντίληψη του χρόνου ως ακολουθία των στιγμών στις οποίες συμβάντα και πράγματα στέκουν ως αντικείμενα προς τα οποία πρέπει να έχουμε μία στάση απόμακρη, δηλαδή «αντικειμενική», μιας και η ιστορικότητά μας συνίσταται με την σειρά της στο να ανήκει σε διαφορετικές στιγμές στη ροή του χρόνου. Όμως, η βιωμένη ιστορικότητα είναι κάτι το διαφορετικό από αυτήν την διαμονή στη ροή του χρόνου, είναι αυτό που ο Χάιντεγκερ προσπαθεί να συλλάβει με τον όρο βιωματική εμπειρία.

Η αυθεντική ιστορικότητα της χριστιανικής εμπειρίας φαίνεται να είναι η λύση του προβλήματος ή τουλάχιστον ένα εναλλακτικό πρότυπο απέναντι στην διαμονή ως απλής παρουσίας στο χρόνο που ρέει γραμμικά. Το *εγένετο*, το *ήδη*, που αποτελεί το βάθος στο οποίο βασίζεται το κήρυγμα του Παύλου στις επιστολές του, είναι η σωτηρία που ήδη συνέβη με τον θάνατο

και την ανάσταση του Ιησού, που όμως είναι τόσο λίγο «ξεπερασμένο», υπό την οριζόντια - αντικειμενική έννοια του όρου, ώστε ακόμη να μην έχει ολοκληρωθεί και πρέπει να το αναμένουμε ως το εσχατολογικό γεγονός της παρουσίας. Προσοχή! η δυσκολία για να αντιληφθούμε νοητικά αυτήν την χριστιανική χρονικότητα δεν είναι σε τίποτε διαφορετική από εκείνη που συναντάμε στην ανάγνωση των σελίδων του *είναι και χρόνος*, αν και σ' αυτό δεν υπάρχει πλέον καμία αναφορά στα βιβλικά κείμενα. Το θέμα είναι πως δεν υπάρχει μία αληθινή περιγραφή ή ορισμός θετικός της αυθεντικής εμπειρίας της επικαιρότητας, του χρόνου, του τι σημαίνει διαμονή στο χρόνο, με τρόπο όχι ενός αντικειμένου μεταξύ αντικειμένων χωρισμένων το ένα από το άλλο πάνω στην ανεπίστρεπτη και συνεχή γραμμή του χρόνου που ρέει: και ακριβώς πάνω στην προσπάθειά του να συλλάβει την αυθεντικότητα, ο Χάιντεγκερ ανακαλύπτει το «μη-προσπελάσιμο» της μεταφυσικής και της αναποτελεσματικότητας της γλώσσας που θα τον εμποδίσει όπως λέγει στο *Brief ueber den Humanismus*, να ολοκληρώσει το *είναι και χρόνος* και που θα καταστεί το θέμα του ίδιου του στοχασμού του στα επόμενα χρόνια. Άλλωστε κι' ο τρόπος με τον οποίο ο Παύλος κοιτά τους πιστούς της Θεσσαλονίκης στους οποίους γράφει, είναι ένα παράδειγμα του μη «αντικειμενικού» τρόπου να τιθόμαστε απέναντι στην ιστορία; «ὅμεις γὰρ ἐστὲ ἡ δόξα ἡμῶν καὶ χαρὰ (α', β-20)». Αυτή δεν είναι μόνον μία ρητορική έκφραση. Ο Παύλος γνωρίζει ότι η επιτυχία της αποστολής του, η ίδια του η σωτηρία, συνδέεται με την πίστη στο Ευαγγέλιο που οι Θεσσαλονικείς θα ξέρουν να κρατήσουν μέχρι την παρουσία. Αλλ' όμως είναι αλήθεια υπό πολλές έννοιες, είτε αργότερα στο *είναι και χρόνος* είτε στα μαθήματα του 1920, πως δεν έχουμε θετικές και σαφείς ενδείξεις πάνω στην αυθεντική εποχικότητα. Όχι περισσότερες από αυτές που λείπουν σχετικά με την υπέρβαση της μεταφυσικής, που εδώ δεν ονομάζεται ακόμη έτσι, αλλά που σαφέστατα προαναγγέλεται στην ανάγνωση που κάνει ο Παύλος (και μαζί του ο Χάιντεγκερ) των τρόπων με τους οποίους αρθρώνεται η χριστιανική εμπειρία και κυρίως των παραδρομών της. Υπάρχει κυρίως η εμμονή του Παύλου – που εδώ ξεκινά από το «σκόλοψ τῇ σαρκί» για το οποίο ομιλεί στην Β' (1Β-7) προς Κορινθίους και που τον εμποδίζει να «καυχήσασθαι» αισθανόμενος ότι είναι ανώτερος από τους ακροατές του της Θεσσαλονίκης, αυτός που «ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον» – πάνω στην θλίψη (ὁμῖν δε θλίψις, 17, 13) την στενοχώρια που πρέπει να

χαρακτηρίζει την χριστιανική ζωή. Η *θλίψις* δεν σχετίζεται τόσο με έναν ειδικό τύπο πειρασμού στον οποίο οι χριστιανοί θάπρεπε να αντιστέκονται (η παράδοση συχνά το συνέδεσε με τον πειρασμό των αισθήσεων). Ούτε και –σύμφωνα μ’όσα εννοεί εδώ ο Χάιντεγκερ– υπαινίσσεται μία κάποια σωτηριακή λειτουργία του πόνου (και σχετικά μ’ αυτό, πόση στ’ αλήθεια καθολική χριστιανική παράδοση «του πόνου» κυριαρχεί γύρω μας!...). Αντίθετα είναι η *εργήγορση*, που επειδή ακριβώς δεν εννοεί την παρουσία ως ένα «αντικειμενικό» δεδομένο που προαναγγέλλθηκε, μας υποννοεί τον «κλέφτη της νύχτας», τον νυμφίο εν τῷ μέσῳ τῆς νυκτός, που θα έρθει όταν δεν τον περιμένουμε καθόλου, χωρίς να γνωρίζουμε ούτε την ημέρα ούτε την ώρα: «η Β’ προς Κορινθίους 12, 2-10, μας έδωσε μίαν άποψη για τον ψυχισμό του Παύλου. Γιαυτόν το εξαιρετικό στη ζωή δεν διαδραματίζει ρόλο. Μόνον όταν είναι αδύναμος, όταν αντέχει τις ανάγκες μπορεί να έρθει σε στενή σχέση με τον Θεόν. Είναι δε αποφασιστική όχι η μυστικιστική κατάδυση και η έντονη, ιδιαίτερη προσπάθεια αλλά η ανοχή στις βιοτικές αδυναμίες, (gab uns einen vorblick in die Selbstwelt des Paulus. Das Ausserordentliche in Seinem Leben spielt fuer ihn keine Rollee. Nur, wenn er schwach ist, wenn er die Nöte seines Lebens durchhaelt kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten..... Nicht die mystisce Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend.....» (σελίς 100).

Εδώ η αναφορά στον μυστικισμό και στην εξαιρετική εμπειρία για την οποία ομιλεί στους Κορινθίους, είναι αποφασιστική. Υπό την έννοια ότι, όπως φαίνεται από τα επόμενα σχόλια και τις παρατηρήσεις πάνω στο ίδιο νόημα της λέξης παρουσία, αναφέρεται στην πίστη ότι ο Χριστός θα γυρίσει όχι υπό την έννοια ενός αντικειμενικού γεγονότος, ούτε ως κάτι το περασμένο για το οποίο είμαστε απολύτως βέβαιοι (θα μπορούσαμε μάλιστα να σκεφτούμε, αλλά εδώ ο Χάιντεγκερ δεν το αποσαφηνίζει, ότι η πίστη δεν είναι πίστη στην βεβαιότητα των ιστορικών γεγονότων, που με την επιβεβαιωμένη εξαιρετικότητά τους, θεμελιώνουν την εμπιστοσύνη μας στο άγγελμα) ούτε ως δεδομένο παρών μιας μυστικιστικής εμπειρίας και ούτε ως μελλοντικό γεγονός που έχει προβλεφθεί και τοποθετηθεί στη ροή του χρόνου. Ο όρος *παρουσία* στην δυτική χριστιανική γλώσσα και ερμηνεία, άλλαξε το ίδιο του το κυριολεκτικό νόημα. «Σ’ αυτήν την μεταβολή των εννοιών εμφανίζεται η διαφορετική χριστιανική εμπειρία..... Για τον