



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Τίτλος Εργασίας:

«Η έννοια του πολιτικού στη θεμελιώδη οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγγερ. Με αναφορά στην πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ».

Φοιτήτρια:

Γαβαλά Νάντια

A.M.: 1112M001

Σύμβουλος σπουδών:

Ξηροπαΐδης Γιώργος

Τριμελής επιτροπή:

Ξηροπαΐδης Γιώργος

Φαράκλας Γιώργος

Κουζέλης Γεράσιμος

ΑΘΗΝΑ 2016

Πίνακας περιεχομένων

Τίτλος εργασίας.....	1	
Πίνακας περιεχομένων.....	2	
Πρόλογος.....	3	
Περίληψη.....	4	
Εισαγωγή.....	5	
<u>Ενότητα 1: Η θεμελιώδης οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγγερ</u>		
I. Φιλοσοφικές αφετηρίες του στοχασμού του πρώιμου Χάιντεγγερ	7	
II. Η οντολογική διαφορά ως έρεισμα της φιλοσοφικής σκέψης του Χάιντεγγερ	13	
III. Το ερώτημα για το νόημα του Είναι.....	16	
IV. Ο χρόνος και η περατότητα	18	
V. Το Dasein ως μέριμνα.....	25	
VI. Η κατανόηση ως ορίζοντας του Είναι.....	29	
VII. Το πρόβλημα της ιστορικότητας.....	34	
VIII. Η πολιτική δραστηριοποίηση του Χάιντεγγερ	36	
<u>Ενότητα 2: Η πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ</u>		
I. Vita activa, Φρόνηση, Πράξη.		
Άρεντ, Αριστοτέλης, Χάιντεγγερ.....	42	
II. Ο ολοκληρωτισμός στη σκέψη της Χάννα Άρεντ	49	
III. Η εμπειρία του μηδενισμού	53	
IV. Οι ρίζες του Ολοκληρωτισμού, η απουσία κριτικής δύναμης και η κοινοτοπία του κακού.....	56	
V. Η ερμηνεία της αισθητικής θεωρίας του Καντ από την Άρεντ.....	58	
<u>Ενότητα 3: Ένας αναστοχασμός στα προεκτεθέντα.....</u>		63
Βιβλιογραφία.....	66	

Πρόλογος

Η ανάγνωση φιλοσοφικών κειμένων του Γερμανού στοχαστή Μάρτιν Χάιντεγγερ και της Γερμανοεβραίας φιλοσόφου και πολιτειολόγου Χάννα Άρεντ αποτέλεσε κίνητρο για εμβριθέστερη μελέτη του έργου τους και συγγραφή του παρόντος πονήματος. Η επιλογή του θέματος «Η έννοια του πολιτικού στη θεμελιώδη οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγγερ. Με αναφορά στην πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ», σχετίζεται με το ενδιαφέρον μου για περιδιάβαση στην στοχαστική οδό της εγκόσμιας ανθρώπινης ύπαρξης και των δυνατοτήτων της, με όχημα τα βίαια γεγονότα που σφράγισαν τον 20^ο αιώνα ισοπεδώνοντας κάθε αξία της ανθρώπινης ζωής.

Στόχος της έρευνας που ακολουθεί είναι μια προσέγγιση της πρώιμης οντολογίας του Χάιντεγγερ, ως διάνοιξης του ερωτήματος για το νόημα του Είναι σε πολιτικό περιβάλλον σκέψης, και της διαδρομής του αρεντιανού στοχασμού, υπό τη δυναμική της χάιντεγγεριανής διδασκαλίας, έως –και- την οικοδόμηση της πολιτικής θεωρίας της Χάννα Άρεντ. Το εγχείρημα προϋποθέτει την άρση των ερμηνευτικών εμποδίων, που θέτουν κατά καιρούς οι επικριτές των δύο αμφιλεγόμενων φιλοσόφων -οι οποίοι διατήρησαν μίαν αδιέξοδη, αλλά και ισόβια «σχέση» μεταξύ τους- για να επιτραπεί η πρόσληψη του έργου τους στις πραγματικές του διαστάσεις.

Θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στον καθηγητή μου κ. Γιώργο Ξηροπαΐδη ο οποίος με προσήνεια με βοήθησε στον καθορισμό του θέματος και μου παρείχε -με την επίβλεψη της εργασίας μου και τις πανεπιστημιακές του παραδόσεις- ουσιώδη πνευματικά ερεθίσματα και συμβουλές σε όλη τη διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών μου. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους καθηγητές Γιώργο Φαράκλα, Γρηγόρη Ανανιάδη, Γεράσιμο Κουζέλη, Σπύρο Μπενετάτο, Παντελή Μπασάκο και Βαγγέλη Μπιτσώρη., τα σεμινάρια των οποίων αποτέλεσαν – το καθένα με τον τρόπο του- πηγή γόνιμου προβληματισμού.

Περίληψη

Η παρούσα έρευνα επικεντρώνεται στη σκέψη δύο σημαντικών στοχαστών του 20^{ου} αιώνα, του Μάρτιν Χάιντεγκερ και της Χάννα Άρεντ, που συνομιλούν μέσα από το έργο τους για την ουσία του ανθρώπου και της –πολιτικής- πράξης. Κατά τον Χάιντεγκερ, η ανθρώπινη ύπαρξη, ως πηγή της χρονικότητας και συνακόλουθα της ιστορικότητας, προσπαθεί να κατανοήσει το Είναι της, έχοντας τη δυνατότητα ενός αυθεντικού υπάρχειν, μέσα σε έναν πραγματοποιημένο και αλλοτριωμένο κόσμο.

Η Άρεντ μοιράζεται αυτόν τον κόσμο με τους άλλους. Η σκέψη της αναπτύσσεται στον δημόσιο χώρο των ανθρώπινων υποθέσεων. Μελετώντας τον Αριστοτέλη και τον Καντ και αποσπώντας οντολογικούς προσδιορισμούς της ανθρώπινης ύπαρξης από το σύμπαν της υπαρκτικής αναλυτικής για να τους μεταφέρει στο πολιτικό περιβάλλον του στοχασμού της, θεμελιώνει την θεωρία της και αποκαθιστά την ενικότητα της χαιντεγκεριανής πράξης.

This study focuses on the thought of two significant thinkers of 20th century, Martin Heidegger and Hanna Arendt. Their work can be conceived as a conversation between the two philosophers on the essence of man and political act. According to Heidegger, the human being, as a source of temporality and subsequently historicity, makes an effort to understand his Being, having the potential of an authentic existence within a reified and alienated world.

For Arendt, humans share this world with one another. Her thought is growing in the public sphere of human hypotheses. By studying Aristotle and Kant and distracting ontological determinations of the human existence from the universe of the existential analysis in order to place them in the political environment of her thinking, Arendt founds her theory and restores the singularity of Heidegger's human action.

Λέξεις- κλειδιά: Χάιντεγκερ, θεμελιώδης οντολογία, Άρεντ, πράξη, κριτική δύναμη

Εισαγωγή

«Στη φιλοσοφία είναι δύσκολο να μην το παρακάνεις»¹

Στην ύστερη νεωτερικότητα της μεταπαραδοσιακής, παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας, η οικονομία εξουσιάζει την πολιτική και οι κυρίαρχοι θεσμοί αναλαμβάνουν την διάπλαση ενός παθητικού και ανενεργού υποκειμένου προσανατολίζοντάς το σε μοτίβα συμπεριφοράς και σκέψης της ισχύουσας τάξης, ενώ καταστέλλουν την κριτική σκέψη, απονοηματοδοτούν τις επιλογές και εκριζώνουν την αυτονομία. Σε τούτο το πνευματικό, ηθικό και πολιτικό περιβάλλον, το άτομο, αφιερωμένο στους ρόλους της καθημερινότητας, επιχειρεί να αντιμετωπίσει το έντονο υπαρξιακό άγχος προσφεύγοντας σε άκρατο καταναλωτισμό και επιφανειακό ευδαιμονισμό, συμπεριφορές οι οποίες το απομακρύνουν από έναν «αυθεντικό» τρόπο ζωής.

Ο Γερμανός φιλόσοφος Μάρτιν Χάιντεγκερ [Martin Heidegger] (1889- 1976), γαλουχημένος με τη νεοκαντιανή παράδοση, επιχειρεί μια κριτική της ιστορίας της - εγκλωβισμένης στην μεταφυσική της παρουσίας- οντολογίας στο πλαίσιο μιας ερμηνευτικής του ανθρώπινου βίου, και επαναφέρει το «ερώτημα του Είναι» [Seinsfrage], που έθεσαν πρώτοι οι αρχαίοι Έλληνες, αναπλάθοντάς το σε ερώτημα για το νόημα του Είναι. Ο Χάιντεγκερ υπηρετεί, δια βίου, μια θητεία στο βυθό του Είναι. Βιώνοντας την κρίση στη Γερμανία μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο (1914-1918), που αποδυνάμωσε τη διαφωτιστική πίστη στην επιστήμη και στην πρόοδο, ο φιλόσοφος που ήθελε «να σκέπτεται και να πράττει το μεγάλο»,² οραματίζεται, με πρότυπο την πολιτική κοινότητα της ελληνικής αρχαιότητας, μια Volksgemeinschaft, δηλαδή μια λαϊκή κοινότητα που μέσα σε αυτή θα πραγματώνεται η δυνατότητα ενός αυθεντικού υπάρχειν. Η θεμελιακή οντολογία του [Fundamentalontologie], ως επιστήμη του Είναι, και η αποτίμηση των πολιτικών προεκτάσεών της, ως δυνητικό θεωρητικό υπόβαθρο της εμπλοκής του με τον εθνικοσοσιαλισμό, θα αποτελέσουν βασικό άξονα της παρούσας μελέτης.

Η Γερμανοεβραϊκής καταγωγής, πολιτογραφημένη Αμερικανίδα, θεωρητικός της κοινωνίας και της πολιτικής Χάννα Άρεντ [Hannah Arendt] (1906- 1975), η οποία μυείται στη φιλοσοφία δίπλα στον Χάιντεγκερ και τον Γιάσπερς [K. Jaspers] (1883- 1969), ασκεί κριτική στο ιστορικά διαμορφωμένο κοινωνικό σύστημα και έχοντας

¹ Λ. Βιτγκενστάιν, *Στοχασμοί*, προλ.-επιμ.-μτφρ.-σχ. Κ. Μ. Κωβαίος, Στιγμή, Αθήνα 2008, σ.27.

² M. Geier, *Martin Heidegger*, Rowohlt, Hamburg 2005, σ. 7.

απορρίπτει κάθε τελεολογική βεβαιότητα, προτείνει συντονισμένη δράση για την επίτευξη της ανθρώπινης ελευθερίας. Παρατηρώντας την Ιστορία βλέπει έναν τόπο εγκατάλειψης των ιδεωδών και προτάσσει το αίτημα της απελευθέρωσης από το σύστημα που παρουσιάζεται ανυπέρβλητο. Η προβληματική της Άρεντ για την αξιολόγηση νοήματος της Ιστορίας προκύπτει από την εμπειρία του «μηδενισμού» και του Ολοκαυτώματος. Στόχος της Άρεντ είναι, υπό το φως της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας σχετικά με τη νιτσεϊκή «απαξίωση των αξιών», να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για κριτικό προσανατολισμό και δυνατότητα πρακτικής παρέμβασης. Σε αυτό το εγχείρημα αντίστασης και ελπίδας οι θεμελιώδεις συλλήψεις του Αριστοτέλη και του Καντ [Immanuel Kant] (1724-1804), για την ανθρώπινη ικανότητα της κρίσης, τις οποίες επεξεργάζεται εξαντλητικά, της προσφέρουν πολύτιμα νοητικά «εργαλεία», και η γόνιμη αξιοποίηση της μελέτης της καρποφορεί στην οντολογική θεωρία της για την πολιτική και το πολιτικό.

Η πολυμέτωπη αυτή έρευνα δεν αξιώνει να ερμηνεύσει ή να εξαντλήσει την εργογραφία των Χάιντεγκερ και Άρεντ. Μόνο αναλαμβάνει να παρασυρθεί στην ακατάπαυστη κίνηση της σκέψης των δύο στοχαστών διασχίζοντας τον Χρόνο: να ακούσει τον Λόγο που κρύφτηκε μέσα στις στοιβάδες των προσχώσεων και να εξετάσει την οπτική γωνία υπό την οποία οι δύο φιλόσοφοι βλέπουν τον άνθρωπο να μπαίνει στην Ιστορία και με μια θαρραλέα βουτιά στο Μηδέν να διεκδικεί την Αλήθεια και την Ελευθερία.

Στην πρώτη ενότητα, θα επιχειρηθεί μια προσέγγιση της πρώιμης φιλοσοφικής σκέψης του Χάιντεγκερ, η οποία διατρέχοντας την «ερμηνευτική του γεγονικού βίου» και τη «φαινομενολογία» ως μέθοδο, κορυφώνεται στη «θεμελιώδη οντολογία» τού *opus magnum* του *Είναι και Χρόνος* [*Sein und Zeit*] (1927).³ Σε αυτό το μέρος της μελέτης θα μας απασχολήσει η -πυκνή εννοιολογικά- περιγραφή της καθημερινής ανθρώπινης ύπαρξης (μέσα από το πρίσμα της οντολογικής διαφοράς), που καταλαμβάνει τον πυρήνα της στοχαστικής του απόπειρας, καθώς και η ενδεχόμενη πολιτική διάσταση αυτής της στοχαστικής απόπειρας. Ο χρόνος, η περατότητα, η μέριμνα, η κατανόηση, η ιστορικότητα θα υφάνουν το οντολογικό χαλί της ύπαρξης που ρωτά για το νόημα του Είναι. Η ενότητα θα κλείσει με μια περιπλάνηση στον τόπο της πολιτικής –βραχύβιας αλλά καθοριστικής- «διαμονής»

³ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, πολ.-μτφρ.-σχ. Γ. Τζαβάρας, 2 τόμοι, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1978, 1985. Εφεξής για το συγκεκριμένο έργο οι παραπομπές θα αναφέρονται βραχυγραφικά: *ΕκΧ / SuZ*, εντός του κειμένου και παράλληλα με τη σελιδαρίθμηση της γερμανικής έκδοσης (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006), η οποία εμφανίζεται στα περιθώρια της μετάφρασης του Γ. Τζαβάρα.

του στοχαστή στον εθνικοσοσιαλιστικό «θώκο» της Πρυτανείας του Πανεπιστημίου του Φράιμπουργκ [Freiburg] το 1933-34, αμέσως μετά την ανάρρηση του Χίτλερ στην εξουσία.

Στην δεύτερη ενότητα θα εξετάσουμε την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης της Χάννα Άρεντ, μέχρι τη διατύπωση της πολιτικής της θεωρίας. Αρχικά θα ασχοληθούμε με την έννοια της «ενεργούς ζωής», η οποία περιέχει όλες τις δομικές ανθρώπινες δραστηριότητες και συνδέεται με τους βασικούς όρους της ανθρώπινης ύπαρξης, τη γέννηση και τον θάνατο, την αρχή και το όριο. Προχωρώντας θα διαπιστώσουμε την αρεντιανή σύλληψη της ανθρώπινης ζωής ως πολιτικής πράξης και τον καθοριστικό ρόλο της αριστοτελικής φρόνησης στο να αποκτήσει υπόσταση αυτή η πράξη. Στο σημείο αυτό θα διακριβωθεί πώς μέσα από τη χαϊντεγκεριανή ανάγνωση των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη, η Άρεντ «τοποθετεί» τη φρόνηση στο δίκτυο των ανθρώπινων σχέσεων, ενώ ο Χάιντεγκερ τη στρέφει προς το Είναι. Κατόπιν, θα μελετήσουμε συνοπτικά τις θέσεις της Άρεντ για τον Ολοκληρωτισμό, τον μηδενισμό, την απουσία κριτικής δύναμης και την κοινοτοπία του κακού, εμπειρίες που θα την οδηγήσουν, μαζί με την ερμηνεία της για την αισθητική θεωρία του Καντ, στη διατύπωση της πολιτικής της θεωρίας. Τέλος, η παρούσα μελέτη θα ολοκληρωθεί, στην τρίτη ενότητα, με έναν αναστοχασμό πάνω στην προηγηθείσα προβληματική.

Ενότητα 1: Η θεμελιώδης οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ και η έννοια του πολιτικού

I. Φιλοσοφικές αφετηρίες του στοχασμού του πρώιμου Χάιντεγκερ

Ο Χάιντεγκερ μέσα από τη μελέτη της αριστοτελικής, της παυλιανής και της αυγουστίνειας ανθρωπολογίας, της σχολαστικής παράδοσης και της προτεσταντικής θεολογίας του Λούθηρου, αλλά και της σύγχρονης του φιλοσοφίας (της φαινομενολογίας, της νεοκαντιανής γνωσιοθεωρίας και της φιλοσοφίας της ζωής [Lebensphilosophie]), επ-ανα-φέρει την αρχαία απορία περί του Είναι, που, όπως ισχυρίζεται, έχει λησμονήσει η δυτική μεταφυσική σκέψη. Περιέρχεται το στοχαστικό μονοπάτι της αρχαίας σκέψης πιστεύοντας ότι «η οδός προς τα πίσω μας οδηγεί προς τα μπρος».⁴ Από την πηγή του αρχέγονου φιλοσοφικού πολιτισμού

⁴ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske 1990⁹ σ. 99.

αρδεύει τη σκέψη του για να «επ-ανα-λάβει», στον οντολογικό τόπο του παρόντος, το ερώτημα για το νόημα του Είναι. Ο τρόπος του Γερμανού στοχαστή «ν' αφουγκράζεται την παράδοση, που δεν παραδίδεται στο παρελθόν αλλά σκέφτεται το παρόν»,⁵ τον απαλλάσσει από μια δέσμευση σε παραδεδομένες αλήθειες ενώ παράλληλα του επιτρέπει να τις «γονιμοποιεί». Η Άρεντ αναφέρει, σχετικά, ότι «όσο το παρελθόν μεταβιβάζεται ως παράδοση, κατέχει αυθεντία όσο η αυθεντία παρουσιάζεται ιστορικά, γίνεται παράδοση».⁶ Η φιλόσοφος κάνει μια διάκριση μεταξύ παρελθόντος και παράδοσης και σχολιάζει ότι: «Με την απώλεια της παράδοσης χάσαμε το νήμα που μας οδηγούσε με ασφάλεια μέσα στις αχανείς επικράτειες του παρελθόντος, αλλά αυτό το νήμα ήταν επίσης η αλυσίδα που δέσμευε κάθε διάδοχη γενιά με μια προκαθορισμένη άποψη του παρελθόντος.»⁷

Η φιλοσοφία, ως θεμέλιο της γνώσης και της επιστήμης, κατά τον Χάιντεγκερ, οφείλει να μελετά και να αναλύει την πραγματικότητα του ανθρώπινου βίου. Το αίτημα ερμηνείας και περιγραφής των φαινομένων του βίου, μέσα από το πρίσμα παραδεδομένων προσεγγίσεων, επισημαίνει την υπαρξιακή διάσταση της πρώιμης φιλοσοφίας του και τον ιστορικό χαρακτήρα της. Η χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία είναι η «πιστική ανάγκη»⁸ η αφιερωμένη στον στοχασμό του ιστορικού γίνεσθαι του Είναι [seinsgeschichtliches Denken]. Η επικριτική οικειοποίηση προγενέστερων ερμηνειών, η αντιπαράθεση με ιστορικές πηγές και η αναλυτική της ύπαρξης με την ενδελεχή εξέταση βασικών παραμέτρων του ανθρώπινου βίου οδηγούν τον στοχαστή στην αποδόμηση και αναθεμελίωση της παραδοσιακής οντολογίας.

Η φιλοσοφία, χαρακτηριζόμενη ως μεταφυσική, είναι μια έλλογη αναζήτηση, από την απαρχή έως το πέρας της, του Είναι των όντων. Η έκφραση «Μεταφυσική» αντλεί την προέλευσή της από την ελληνική φράση *τα μετά τα φυσικά*, που ονοματίζει την πρώτη Φιλοσοφία. Το ερωτάν της μεταφυσικής απευθύνεται στην ολότητα του Όντος, μια ολότητα που «αγκαλιάζει» τη φιλοσοφική ύπαρξη και συμπεριλαμβάνει τον ερωτώντα. Ο Χάιντεγκερ βλέπει μια «μεταμφιεσμένη» σε οντο-θεολογία μεταφυσική που στοχάζεται για το ον [das Seiende], το οποίο είναι το παρόν,

⁵ M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, Frankfurt 1962, σ. 8. Παραπομπή (29) της Χάννα Άρεντ στο Χ. Άρεντ, *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα 1998, σ. 98.

⁶ Χ. Άρεντ, στο ίδιο, σ. 88.

⁷ H. Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, επιλεγ. P. Ricoeur, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Λεβιάθαν, Αθήνα 1996, σ. 149.

⁸ Γ. Τζαβάρας, *Οι "Εισφορές στη Φιλοσοφία" του Heidegger. Μια προσπάθεια προσέγγισης*, Bookstars-Free Publishing, Αθήνα 2013, σ. 21.

συγκαλύπτοντας το Είναι [das Sein⁹]. Όταν ο Θεός της Βίβλου γίνεται αιτία του πραγματικού, «καταγωγή κάθε ουσίας και της ύπαρξης όλων των άλλων όντων»,¹⁰ όπως λέει ο Γερμανός ορθολογιστής φιλόσοφος Λάιμπνιτς [G. W. Leibniz] (1646-1716), η οντολογία θεολογικοποιείται και τα πεπερασμένα δημιουργήματα σφραγίζονται σε μια ελλειμματική χρονικότητα, έξω από τη θεϊκή αιωνιότητα. Η – αυγουστίνεια– πραγματικότητα του χρόνου είναι η στιγμή του παρόντος. Η προνομιακή διάσταση του παρόντος διέτρεξε τη μεταφυσική από τον Αριστοτέλη μέχρι τις πρώτες φιλοσοφίες του 20^{ου} αιώνα, καθώς απωθούσε το ερώτημα: *γιατί να υπάρχει το ον και όχι το τίποτα*; Η περίφημη αυτή απορία του Λάιμπνιτς αποτελεί το οδηγητικό ερώτημα του Χάιντεγκερ στο *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* και εμπεριέχει το προκαταρκτικό ερώτημα: *Τι εστί το Είναι*;¹¹

Η μεταφυσική, που κατά τον Χάιντεγκερ περατώνεται με τον Χέγκελ [G. W. F. Hegel] (1770-1831) και τον Νίτσε [Fr. W. Nietzsche] (1844-1900), είναι ο τόπος θέασης του αντικειμένου-όντος. «Θέαση, ιδέα, visio, intuition, inspection, η ιστορία της μεταφυσικής είναι η ιστορία θέασης του όντος και του όντως όντος», η οποία αφήνει έξω από τον στοχασμό «το ουσιαστικότερο ερώτημα, όχι τι είναι το ον αλλά: τι είναι “είναι;”». ¹² Η ουσία του Είναι μπορεί να επεξηγηθεί μόνο ταυτολογικά: το Είναι είναι Είναι. Η φιλοσοφική σκέψη του Χάιντεγκερ προσανατολίζεται σε αυτό το λησμονημένο Είναι που «έκρυσσε» η δυτική μεταφυσική, ή ακριβέστερα, το σκέφτηκε ως *ουσία του όντος*. Το αποσιωπημένο ερώτημα για το νόημα του Είναι όμως, τίθεται με τη γλώσσα της μεταφυσικής που ενώ αργότερα θα «εγκαταλείψει» ο στοχαστής, εκείνη θα μιλάει στα -πάντα παρόντα στα μεταγενέστερα έργα του- δύο δημοσιευμένα τμήματα του πρώτου μέρους του *ΕκΧ*. Τα χάιντεγκεριανά βήματα της σκέψης θα προσανατολίζονται σε όλες τους τις διαδρομές με πυξίδα αυτό το ερώτημα, το οποίο θα ωριμάζει και θα εγγράφεται ξανά και ξανά στην ιστορία του κόσμου.

Από τον 6^ο π.Χ. αιώνα της πνευματικής αφύπνισης, η προσωκρατική φιλοσοφία, για πρώτη φορά στη δυτική ανθρωπότητα, κάνει το ξεκίνημα μιας αυτοσύνειδης αναζήτησης του εν-αρχή-Είναι, από την οποία ο Χάιντεγκερ διδάσκεται

⁹ Για την ετυμολογία της λέξης sein βλ. Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισ.-μτφρ.-επιλ. Χ. Μαλεβίτση, Δωδώνη, Αθήνα 1973, σ. 101-105.

¹⁰ G. W. Leibniz, «De rerum originatione radicali» στο *Opuscules latins*, μτφρ. P. Schrecker, Vrin, Παρίσι 1966, σ. 87.

¹¹ Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, ό. π., σ. 69.

¹² Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *Heidegger. Ο Φιλόσοφος του Λόγου και της Σιωπής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 10.

και στρέφει το ενδιαφέρον του προς το «εναρκτήριο» χρονικό και ιστορικό γίνεσθαι. Ο Ελεάτης Παρμενίδης ήταν ο πρώτος που στοχάστηκε το Είναι καθεαυτό. Αργότερα, ο άνθρωπος καθλωθήκε στο πεδίο της «οντικότητας», δηλαδή της συνειδησιακής ανυπαρξίας, όταν οι φιλόσοφοι, με αφετηρία τον Πλάτωνα, άρχισαν να στοχάζονται το Είναι ως μια διαρκώς παρούσα στα όντα «ουσία». Η οντολογική ερωτηματοθεσία του Χάιντεγκερ επιβάλλει να διατρέξουμε τους διαδοχικούς τρόπους εννόησης του Είναι κατά την ιστορία του: αρχικά ως «παρουσία» [Anwesenheit], κατά την ελληνική αρχαιότητα, κατόπιν ως «κτιστότητα» [Geschöpflichkeit], κατά τον Μεσαίωνα, και τελικά, κατά τους Νεότερους Χρόνους, ως «αντικειμενότητα»¹³ [Gegenständlichkeit], ερμηνεία που υπήρξε καθοριστική για ολόκληρο τον δυτικό πολιτισμό.¹⁴ Από τον Ντεκάρτ [R. Descartes] (1596-1650) και μετά, το Είναι νοείται ως αντικείμενο μέσα στη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου. Η παραστασιακή σκέψη αντικειμενοποιεί το υπάρχουν των όντων και το στοχάζεται ως παρευρισκόμενο αντικείμενο. Απαιτεί πάντα μια όψη, σχηματίζει παραστάσεις για τα όντα ως όντα κατονομάζοντας το Είναι, κι έτσι, κινείται στο αδιέξοδο μιας σύγχυσης.

Αρχικά, η ανάλυση των οντολογικών τρόπων της ύπαρξης θα επιχειρηθεί από τον Γερμανό διανοητή με τη μέθοδο¹⁵ της ερμηνευτικής φαινομενολογίας, εμπνευσμένος από τη σκέψη του καθηγητή του Έντμουντ Χούσσερλ [Edmund Husserl] (1859-1938), ιδρυτή της φαινομενολογίας¹⁶, ο οποίος προτείνει να απενεργοποιήσουμε τις πεποιθήσεις και τις δοξασίες μας και να εισέλθουμε σε έναν ριζικό αναστοχασμό με το βλέμμα στραμμένο πέρα από το ορατό, δίχως τα φίλτρα των συνηθειών και των προ-καταλήψεών μας, για να φτάσουμε στα θεμέλια, στην ουσία των πραγμάτων.

Η φαινομενολογία του Χάιντεγκερ όμως, ξεφεύγει από την εξειδικευμένη χουσσσερλιανή υπερβατολογική, περιγραφική φιλοσοφία που αφορά στη συνείδηση και δίνει έμφαση σε γνωσιολογικά ζητήματα. Η ερμηνευτική φαινομενολογία του

¹³ «Η έννοια αυτή είναι σύγχρονη και σημαίνει ότι κάτι είναι αντικείμενο» M. Heidegger, *Σεμινάρια για ψυχιάτρους και ψυχοθεραπευτές. Τα σεμινάρια του Τσόλλικον. Μέρος Α΄*, πρ.-μτφρ.-σχ.-επιμ. Δ. Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2015, σ. 245.

¹⁴ Δ. Υφαντής στο ίδιο, σ. 29.

¹⁵ «Η μέθοδος [...] κατά την πρωταρχική της ελληνική σημασία, σημαίνει την μέθοδο, την οδό μετάβασης στα ίδια τα φαινόμενα όπως τούτα φανερώνονται αφ' εαυτών.» Δ. Υφαντής στο ίδιο, σ. 26. Επίσης, σχετικά με τη μέθοδο, από τον Χάιντεγκερ, στο *Γ. Σεμινάριο της 8^{ης} Ιουλίου του 1965*, στο ίδιο, (π.χ. ανάλυση της ελληνικής λέξης “μέθοδος” στη σ. 249, ορισμός της στη σ. 256).

¹⁶ «Η φιλοσοφία που αναπτύχθηκε κατά τον 20^ο αιώνα από τον Husserl και ορισμένους από τους μαθητές του [...] Είναι μάλλον ένα κίνημα οι υποστηρικτές του οποίου, για διάφορους λόγους, το ώθησαν προς διαφορετικές κατευθύνσεις, με αποτέλεσμα σήμερα να σημαίνει διαφορετικά πράγματα σε διαφορετικούς ανθρώπους» Βλ. στο R Audi. (επιμ.) *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, επιμ. ελλ. έκδ. Στ. Βιρβιδάκης – Γ. Ξηροπαΐδης, Κέδρος, Αθήνα 2011, σ. 1191.

Χάιντεγγερ είναι φαινομενολογία του Dasein,¹⁷ η οποία εστιάζει στην οντολογία και στο ιστορικό πλαίσιο που αποκαλύπτονται ή αποκρύπτονται τα φαινόμενα.¹⁸ Είναι «η επιστήμη που πραγματεύεται το παραποιημένο από το ον Είναι και ως εκ τούτου χρειάζεται ιδιαίτερος εννοιολογικός μόχθος προκειμένου να ελευθερώσει το Είναι από όλες τις οντικές διασυνδέσεις και επικαλύψεις».¹⁹ «Η έκφραση “Φαινομενολογία” σημαδεύει κατά κύριο λόγο μια έννοια περί της μεθόδου [Methodenbegriff]. Δεν χαρακτηρίζει το Εμπράγματο “τι” των αντικειμένων της φιλοσοφικής έρευνας παρά το “πώς” αυτής της έρευνας» (ΕκΧ, σ. 63/ SuZ, σ. 27), αναφέρει ο στοχαστής. Στην φαινομενολογική οντολογία του το Είναι δεν αποτελεί μέρος του πράγματος, εμπράγματο προσδιορισμό (π.χ. το τραπέζι είναι καφέ), δεν είναι αντικείμενο της αισθητηριακής αντίληψης. Η κατανόηση του Είναι του όντος προηγείται κάθε αντιληπτότητας [Wahrgenommenheit] είναι το a priori που δείχνει το ον στο είναι του. Η αποκάλυψη του όντος θεμελιώνεται στο πρότερο της κατανόησης του Είναι, την υπέρβαση, που αποτελεί θεμελιώδη δομή του Dasein, αφού εκείνο είναι πάντα ανοικτό προς τον κόσμο, ο οποίος αποτελεί οντολογική του προϋπόθεση, εξ-ίσταται του εαυτού του κι έτσι «παραμένει άμεσα, ήδη και πάντα, παράπλευρα στα πράγματα».²⁰

Ο όρος «φαινομενολογία» συντίθεται από δύο λέξεις-έννοιες: *φαινόμενο* και *λόγος* τις οποίες δοκιμάζει να αναλύσει με αφετηρία τις κυρίαρχες στα ελληνικά σημασίες το φαινόμενο εκλαμβάνεται ως «αυτό που δείχνεται καθ’ εαυτό» (ΕκΧ, σ. 64/ SuZ, σ. 28), και η πολυσήμαντη έννοια *λόγος* ως ομιλία που «κάνει φανερό αυτό για το οποίο “γίνεται λόγος”» (ΕκΧ, σ. 70/ SuZ, σ. 32), δηλαδή ως δυνατότητα όχι ακρόασης αλλά θέασης. Τα αυτιά μπορεί να ακούνε λέξεις αλλά δεν υπ-ακούν τον

¹⁷ Η λέξη Dasein χρησιμοποιήθηκε από πολλούς γερμανούς στοχαστές, και σε κάθε στοχαστή αποκτά διαφορετικό νόημα. Είναι «γερμανική λέξη που σημαίνει κατά γράμμα το «εδώ-είναι», την οποία ο Καντ χρησιμοποίησε για να περιγράψει την κατηγορία της ύπαρξης.[...] αμετάφραστη αναφέρεται πάντοτε στον Χάιντεγγερ». Βλ. στο Α. Renaut με συνεργασία των J. C. Billier, P. Savidan, L. Thiaw-Po-Une, *Η Φιλοσοφία*, μτφρ. Τ. Μπετζέλος, επιμ. μτφρ. Α. Στυλιανού, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2009, σ. 778. Στον Hegel ο όρος σημαίνει το *προσδιορισμένο-Είναι*, αυτό που έχει υπερβεί την αοριστία, καθαρότητα και αμεσότητα, κι έχει εγκλωπώσει την άρνησή του, το μηδέν.[...] Πρόκειται λοιπόν για το «εδώ και τώρα» προσδιορισμένο Είναι, για το Είναι ως συγκεκριμένο. Βλ. Γ. Τζαβάρας στο Γκ. Χέγκελ, *Η Επιστήμη της Λογικής (από την Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών, §§ 1-244)*, εισ.-μτφρ.-σχ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα- Γιάννινα 1991, σ. 216-217, υποσ. 1. Σε ελληνικές μεταφράσεις έχει αποδοθεί ως «εδώ-είναι», «εδωνά-Είναι», «ώδε-Είναι», «ενθαδικό είναι», «αυτού-είναι». Στην παρούσα μελέτη θα εμφανίζεται ο γερμανικός όρος αμετάφραστος.

¹⁸ Μια εμπεριστατωμένη μελέτη της διαφοράς ανάμεσα στη φαινομενολογία του Χούσερλ και του μαθητή του Χάιντεγγερ κάνει ο Χέρμαν στο F. W. v. Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1981.

¹⁹ Γ. Ξηροπαΐδης, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995, σ. 76.

²⁰ M. Heidegger, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, επιμ. Fr- W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt/Main 1989², σ. 93. Εφεξής μέσα στο κείμενο.

Λόγο. Εκείνο που θέλει να «φέρει στο φως» διαμέσου του λόγου είναι το Είναι του όντος. Η ομολογία του ανθρώπινου λέγειν προς τον Λόγον ως είναι, γίνεται η αφετηρία για την ομολογία του στοχαστικού λέγειν προς τη σιωπηλή φωνή του Είναι, που φωτίζει και εμφανίζει.²¹ Το Είναι, στον στοχασμό της αρχαϊκής Ελλάδας, δεσπόζει ως φύσις, η οποία συμπεριλαμβάνει σύμφωνα τα όντα και νοείται ως «εκφυόμενο άρχειν» [aufgehendes Walten], «εκφύεσθαι και ίστασθαι στην ακρυπτότητα» και ως λόγος (Ηράκλειτος). Κάθε ον φύεται και ίσταται στο φως του φαίνεσθαι, ανοίγεται και παραμένει στην παρουσία. Όταν ο λόγος απομακρύνεται από το Είναι και αποκτά προσδιοριστικό των όντων ρόλο, διαμορφώνεται η έννοια της κατηγορίας και εγείρονται τα θεμέλια για την οικοδόμηση της Λογικής.

Η κλειστή παραδοσιακή κοινωνία τού μύθου, με τους προσωκρατικούς φιλοσόφους μετασηματίστηκε σε ανοικτή κοινωνία του λόγου. Του λόγου όχι με τη χειραγωγημένη, μεταγενέστερη (των προσωκρατικών) μορφή της λογικής και της επιστήμης. Ο Χάιντεγγερ, (ο οποίος κατά τη μεσοϋστερη περίοδο επικεντρώνεται στην ερμηνεία των προσωκρατικών), υιοθετεί τον ηρακλείτειο λόγον, ως την ακρυπτότητα και την απο-κάλυψη της αλήθειας των όντων. Ακολουθώντας την απαραίτητη ουσία του Λόγου,²² τότε που αποτελούσε καθοδηγητικό Ρήμα για τον στοχασμό του Ηράκλειτου σχετικά με το Είναι των όντων, περιπλανήθηκε στα άλυτα αινίγματα της σκέψης, σε μια διαρκή αναμέτρηση με την ιστορία της μεταφυσικής. Ο λόγος ως λαμβάνειν από την κρυπτότητα [die Verborgenheit] «μέσα» στη ρήση του Ηράκλειτου: «ο άναξ, ου το μαντεϊόν εστι το εν Δελφοίς, ούτε λέγει ούτε κρύπτει αλλά σημαίνει»²³ είναι το συμβάν του αποκαλύπτειν. Σύμφωνα με τον Χάιντεγγερ, ο αποκαλυπτικός λόγος των προσωκρατικών φιλοσόφων συσκοτίζεται στη δυτική μεταφυσική με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη που έθεσαν τα θεμέλια για τη «σκέψη του Όντος», τα θεμέλια της «εποχής των Κοσμοεικόνων»²⁴ [Weltbilder], η

²¹ Β. Μπιτσώρης στο Martin Heidegger, *Τι είναι φιλοσοφία; Was ist das-Die Philosophie?*, εισ. μτφρ. και σχ. Β. Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986, σ. 17. (Βλ. σ.σ. 14-17 «Η φιλοσοφία ως ομολογία». Επίσης βλ. το εκτενές σχόλιο 51, σ.σ. 163-168 σχετικά με το λέγειν και τον λόγον.).

²² Ο λόγος είναι λέγειν [...] το ομιλείν της γλώσσας συμβαίνει με προσίδιο τρόπο μέσω της εκκάλυψης των παρόντων όντων, και ορίζεται σύμφωνα με το πρόκεισθαι των παρόντων όντων ως το αφήνειν-να-συν-πρό-κεινται. [...] Το λέγειν είναι η συλλεγόμενη-συλλέγουσα πράξη που αφήνει τα όντα να συν-πρό-κεινται. Βλ. στο Μ. Heidegger, *ΛΟΓΟΣ, ΜΟΙΡΑ, ΑΛΗΘΕΙΑ. Ηράκλειτος, Παρμενίδης*, εισ. Π. Θανασάς, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. Γ. Ξηροπαϊδής, Πλέθρον, Αθήνα 2009, σ. 36. Βλ. στο ίδιο περί λόγου σ.σ. 27-60.

²³ *Προσωκρατικοί. Ηράκλειτος*, ιστ.εισ., κείμ., μτφρ., ερμ.σχ. Ευ. Ν. Ρούσσοσ, τ. Β', Στιγμή, Αθήνα 2011³, απόσπασμα 14, σ. 54.

²⁴ «Κοσμοεικόνια είναι η συμπαγής αντικειμενικότητα των όντων που παρίσταται από και μπροστά στο υποκείμενο προκαλώντας την ερευνητική του όρεξη». Κ. Παπαγιώργης, *Η οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγγερ*, Νεφέλη, Αθήνα 1983, σ. 65.

οποία προδιαγράφει την «απόκρυψη του Είναι» προς όφελος του Όντος, οδηγώντας στη «λήθη του Είναι».²⁵ Τότε, στην ερμηνεία της αλήθειας ως ακρυπτότητας παρεισδύει το στοιχείο της *ορθότητας*, το οποίο της προσδίδει την έννοια της *ομοίωσης* «παρέχοντας την βάση για τη μετέπειτα ερμηνεία της ως *adaequatio rei et intellectus* [«συμφωνίας πράγματος και νου»] και *certitudo* [βεβαιότητας], για την περαιτέρω δηλαδή απομάκρυνσή της από την ακρυπτότητα».²⁶ Ο «μυστικός βασιλιάς του σκέπτεσθαι», όπως χαρακτηριστικά αποκαλεί τον Χάιντεγκερ η Χάννα Άρεντ, επιζητά να εισδύσει στον προσωκρατικό στοχασμό, να ανακαλύψει την ουσία της *φιλίας της σοφίας*, να «πάρει» την αλήθεια από το πεδίο της Λογικής, που ως επιστήμη ερμηνεύει «τεχνικά» το ον και χρειάζεται την ενότητα της έννοιας με την πραγματικότητα, και να τη φέρει στο φως του αρχέγονου νοήματός της.

II. Η οντολογική διαφορά ως έρεισμα της φιλοσοφικής σκέψης του Χάιντεγκερ

Η κριτική θεώρηση της ιστορίας της οντολογίας είναι το χάιντεγκεριανό εγχείρημα που ερείδεται στη διαφορά μεταξύ του Είναι και του όντος. Στο φως αυτής της διαφοράς ο φιλόσοφος αναψηλαφεί τις έννοιες άνθρωπος, ον, Είναι, λόγος, αλήθεια, ιστορία κ.λ.π. φιλοδοξώντας να τις απελευθερώσει από τα ορθολογιστικά «δεσμά» τους. Η οντολογία ξεκινώντας από το ον αγνοούσε τον κόσμο μέσα στον οποίο πραγματώνεται το ον. Η ύπαρξη παραδομένη στον ορίζοντα του υφιστάμενου παρ-όντος δεν μπορεί να αφουγκραστεί τον Κόσμο ούτε να της αποκαλυφθεί το νόημα του Είναι της. Η Διαφορά τού Είναι από το ον, που γκρεμίστηκε στο ρήγμα της μεταφυσικής, είναι τα μάτια της σκέψης που πασχίζουν να δουν το νόημα του Είναι της ανθρώπινης ύπαρξης. Το οντικό ον αποτελεί αντικείμενο μελέτης της παραδοσιακής οντοθεολογίας, ενώ το Είναι είναι ο ου-τόπος της θεμελιακής οντολογίας που είναι «εξωθεολογική» και παρέχει, κατά τον Χάιντεγκερ, το ενιαίο θεμέλιο που έχουν ανάγκη οι επιμέρους οντολογίες. Το Είναι της θεμελιακής οντολογίας υπερβαίνει τα όντα και αποτελεί προσδιοριστικό τους παράγοντα. Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι η μόνη που έχει τη δυνατότητα να καταλάβει ότι προσδιορίζεται από το Είναι και να αναζητά μια ερμηνεία και μια κατανόηση του Είναι της ή ακόμα και το νόημα του Είναι των λοιπών όντων. Η «οντολογική

²⁵ Δ. Μαυρουδής, «Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ και η διαμάχη για τον ανθρωπισμό και τον ορθό λόγο», Ελευθεροτυπία Βιβλιοθήκη 29.04.2010.

²⁶ Δ. Υφαντής στο Μ. Heidegger, *Περί της ουσίωσης και της έννοιας της φύσης. Αριστοτέλους, Φυσικής ακροάσεως, Β'Ι.*, προλ.-μτφρ.-σχ. Δ. Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2014, σ. 25.

διαφορά»²⁷ μετά τους Προσωκρατικούς (κυρίως Αναξίμανδρο, Ηράκλειτο, Παρμενίδη) αγνοήθηκε και το ερώτημα για την αλήθεια του Είναι, όπως προαναφέρθηκε, λησμονήθηκε ή και συγκαλύφθηκε με ανυπολόγιστες συνέπειες για τον δυτικό κόσμο. «Η οντολογική διαφορά είναι το “δεν” [nicht] ανάμεσα στο ον και το Είναι στη φράση: το Είναι δεν είναι το ον».²⁸ Αυτή η διαφορά δεν είναι διάκριση και δεν συλλαμβάνεται με τη νόηση. Το Είναι μπορούμε να το σκεφτούμε μόνο ως Είναι του Όντος. Χωρίς το ον δεν μπορεί να φανερωθεί το Είναι. Δεν έχουμε δύο ξεχωριστές οντότητες. Έχουμε τη μεταφυσική εμπειρία της κατοίκησης στο μηδέν μέσω της οντολογικής (κι όχι θυμικής) *αγωνίας* (έννοια που θα αναλυθεί σε επόμενη υποενότητα).

Η οντολογική διαφορά φέρνει το αντικείμενο προς το υποκείμενο και αντίστροφα, κι έτσι, ον και Είναι συναντώνται κάτω από τη διαφορά τους [Unterschied]. «Η συγκαάλυψη της διαφοράς σημαίνει παράδοση στα αντικείμενα, λατρεία της γνώσης, καλλιέργεια της παραστασιακής σκέψης».²⁹ Το Είναι δεν είναι οντικό ον που το εξηγεί και το θεμελιώνει μια αρχική «φυσική» αιτία, το δημιουργεί ένας Θεός. Είναι ανυπόστατο, δεν έχει *αποχρώντα λόγο*³⁰ ούτε κάποια παράσταση για να μπορεί να ερμηνευτεί. Η μεταφυσική προφέρει διαρκώς το «είναι» αλλά δεν το στοχάζεται. Η αλήθεια τού Είναι είναι το παραμελημένο θεμέλιο της μεταφυσικής. Αθεμελίωτη και βυθισμένη στη λήθη του Είναι η δυτική σκέψη δέσμευσε την ουσία του ανθρώπου σε μια υποκειμενικότητα, τον άνθρωπο σε μια ερμηνεία ως *animal rationale* [«έλλογον ζώον»]. Την άρση αυτής της λήθης και της εξάπλωσης της λήθης της λήθης επιδιώκει ο στοχαστής θέτοντας το ερώτημα για το νόημα, την α-λήθεια του Είναι. Το πρώτο βήμα προς αυτόν τον απεγκλωβισμό του Είναι αποτελεί η δυνατότητα στοχασμού της λήθης του.

²⁷ Το νοηματικό κέντρο της σκέψης του Heidegger είναι η οντολογική διαφορά, η οποία στο μεν πρώιμο έργο εμφανίζεται σε ένα υπερβατολογικό πλαίσιο, στο δε όψιμο σε ένα κοσμολογικό. Όσο παραμένει πιστός στη σκέψη αυτή κάθε οντικοποίηση (δηλ. υποστασιοποίηση του Είναι) είναι αδύνατη. Βλ. Γ. Ξηροπαίδης στο Μ. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ.-εισ. Γ. Ξηροπαίδης, Ροές, Αθήνα 2006, σ. 185, υποσ. 17.

²⁸ M. Heidegger, GA 9, *Wegmarken*, επιμ. Fr- W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt/Main 1976, σ. 123. Εφεξής μέσα στο κείμενο.

²⁹ Κ. Παπαγιώργης, *Η οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ*, ό. π., σ. 50.

³⁰ «Η λέξη βγαίνει από το αποχρώω, απέχρην, [...] μπορεί συχνά να ταυτίζεται με την αιτία, αλλά η διαφορά του είναι ότι δεν αναφέρεται πάντα σε μεταβολές[...], δεν έχει να κάνει με τη διαδοχή, ούτε με την ποιητική αιτία[...] είναι το μαλακό προσκεφάλι κάθε μεταφυσικής[...]. Βλ. στο ίδιο σ. 11,12, 22.

Για τον Χάιντεγγερ, η οντολογική διαφορά είναι το κρυμμένο θεμέλιο πάνω στο οποίο οικοδομείται η απόλυτη ιδέα του Χέγκελ,³¹ κρυμμένο επειδή η εγελιανή ερμηνεία του «είναι» ως αφαίρεσης ωθεί στα άκρα τα ελαττώματα της πλατωνικής και αριστοτελικής προσέγγισης, που συγκαλύπτει αυτή τη διαφορά. Ο Γερμανός διανοητής αναστοχάζεται το ζήτημα της διαφορετικότητας ανάμεσα στο Είναι και στο ον λέγοντας ότι το Είναι υπερβαίνει τα όντα με το νόημα ότι τα αποκαλύπτει, τα προσδιορίζει ως τέτοια, ενώ το ον συγκαλύπτει το Είναι, δηλαδή το εμφανίζει ως ανύπαρκτο, ως κενό, όπως στον Χέγκελ. Ο εγελιανός ορισμός του Είναι ως «αόριστη αμεσότητα», που χρησιμοποιείται ως βάση όλων των περαιτέρω αναλύσεων κατηγοριών μέσα στη *Λογική* του Χέγκελ, διατηρείται, κατά τον Χάιντεγγερ, στην ίδια κατεύθυνση με την αρχαία οντολογία, μόνο που παραιτείται από το πρόβλημα που είχε δει ο Αριστοτέλης: ότι η ενότητα του Είναι αντιτίθεται στην πολλαπλότητα των Εμπράγματος [sachhaltig] «κατηγοριών» (*ΕκΧ*, σ. 26/ *SuZ*, σ. 3). Στον Χάιντεγγερ το Είναι δεν είναι μια έννοια που συγκροτείται ως ριζική αφαίρεση κάθε περιεχομένου με σκοπό την ανάθεση εκκίνησης της διαλεκτικής πορείας προς το Απόλυτο.

Οι δύο οντολογικά διακεκριμένες περιοχές παρουσιάζονται στον τίτλο του δημοσιευμένου μέρους του *Είναι και Χρόνος* με τη χρήση του συνδέσμου «και», ο οποίος τις συναρθρώνει. Η -ύψιστης σημασίας- ενότητα του τίτλου *Είναι και Χρόνος* (χωρίς άρθρα) προϋποθέτει -ή και υποδεικνύει- μια νέα κατανόηση του Είναι, η οποία προσπερνά τη γνωστή του εμφάνιση ως συνδετικό ρήμα υποκειμένου και κατηγορήματος, ως ορισμό ή ως δηλωτικό του υπάρχουν ή της ταυτότητας. Το *Είναι*, εδώ, παρουσιάζεται με όρους του *Χρόνου*, υπό την έννοια της *ιστορικότητας* [Geschichtlichkeit] της ανθρώπινης ύπαρξης. Το *ΕκΧ* είναι μια σημαντική φιλοσοφική πραγματεία, με εντυπωσιακή, διαρκή επίδραση, που «εκπροσωπεί, με ουσιαστικό τρόπο, μια θεωρία της ιστορικής ύπαρξης».³² Η χαιντεγγεριανή προσπάθεια να απαλλαγεί το Είναι από την αρχαιοελληνική ερμηνεία του (η οποία συνεχίστηκε στον ευρωπαϊκό Μεσαίωνα και διατηρήθηκε έως τη σύγχρονη εποχή) ως ένα είδος «αιώνιας παρουσίας», μιας αντικειμενικής οντότητας που παρατηρεί, διακηρύσσεται με τη αδιαχώριστη συνύπαρξη των δύο όρων στον τίτλο του έργου.

³¹ Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, *ό. π.*, υποσ. 13, σ. 51.

³² Κ. Löwith, *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγγερ*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 2009, σ. 11.

III. Το ερώτημα για το νόημα του Είναι

«Μα άπειρο νοιώθει κι ασύλληπτο το Είναι
Ασύγνωστη την ύπαρξή του,
Αγνή όπως το βλέμμα του, διάφανη.
Κι όπου εμείς βλέπουμε Μέλλον,
αυτό βλέπει το Παν
και μέσα στο Παν το είναι του,
για πάντα, λυτρωμένο.»³³

Το ερώτημα περί του Είναι, εγγεγραμμένο στην προοπτική της παραδοσιακής οντολογίας, όπως αυτή είχε διανοιχθεί από τον Παρμενίδα και περιγραφεί από τον Αριστοτέλη ως διερώτηση για το *όν ή όν*, τίθεται εκ νέου, καθώς προαναφέρθηκε, από τον Γερμανό διανοητή, ως θεμελιακή οντολογία που επιχειρεί, εκτός θεολογίας, μια ανάλυση των οντολογικών τρόπων, με μίτο την απόλυτη διαφοροποίηση ανάμεσα στο «οντικό» και το «οντολογικό». Το αριστοτελικό καθοδηγητικό ερώτημα [Leitfrage] *τι εστί το ον ως προς το Είναι του*, το υπερβαίνει το –αδιάκοπο– θεμελιακό ερώτημα [Grundfrage] που προσβλέπει στην αλήθεια του Είναι. Η πρώιμη (κυρίως) φιλοσοφία του Χάιντεγγερ καθορίζεται από την ανάγνωση της θεωρίας του Αριστοτέλη (ιδιαίτερα από εκείνη που αναπτύσσεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Φυσικά*). Στο λυκαυγές της δεκαετίας του 1920, χαϊντεγγεριανής περιόδου της «φαινομενολογίας του ανθρώπινου βίου», ο στοχαστής συσχέτιζε την κινητικότητα [Bewegtheit] της ανθρώπινης ύπαρξης με την αριστοτελική έννοια της *κινήσεως*, σχέση που αργότερα, μεταβαίνοντας διά της οδού της «αναλυτικής του Dasein» στη «θεμελιακή οντολογία», θα συνέδεε την κίνηση και τη φύση με το Είναι. Εδώ, κρίνεται απαραίτητο να γίνει λόγος περί της εργασίας του φθινοπώρου του 1922 *Φαινομενολογικές Ερμηνείες στον Αριστοτέλη (στο εξής: ΦΕΑ)*, γνωστό ως «Υπόμνημα προς τον Νάτορπ» [«Natorp- Bericht»],³⁴ η οποία συνδέει την αριστοτελική οντολογία με την ερμηνευτική του βίου διά της φαινομενολογικής

³³ Στίχος από την «Ογδοη Ελεγεία» του Ρίλκε στο Rainer Maria Rilke, *Ελεγείες του Ντουίνο*, εισ., μτφρ., σχ., Μ. Μπούκουρα, πρόλογος Η. Β. Schlumm, Ηριδανός, Αθήνα 2013, σ. 98.

³⁴ Το κείμενο των ΦΕΑ, γνωστό ως «Υπόμνημα προς τον Νάτορπ» [«Natorp- Bericht»] ή «Εισαγωγή στον Αριστοτέλη» [«Aristoteles-Einleitung»], συντάχθηκε τον Σεπτέμβριο/Οκτώβριο του 1922 μέσα σε τρεις μόλις εβδομάδες, για, κυρίως, επαγγελματικούς λόγους. Αντίτυπο του εστάλη στον νεοκαντιανό φιλόσοφο Paul Natorp. Ο Χάιντεγγερ με αυτό υποβοήθησε την υποψηφιότητά του για δύο θέσεις καθηγητή *extraordinarius* στο Πανεπιστήμιο του Marburg και του Göttingen. Βλ. Γκ. Μαγγίνη στο Μ. Χάιντεγγερ, *Φαινομενολογικές Ερμηνείες στον Αριστοτέλη*, εισ. δοκ. Χ. Γκ. Γκάνταμερ, μτφρ. Γ. Η. Ηλιόπουλος, εισ.-επιμ.-σημ. Γκ. Μαγγίνη, Πατάκης, Αθήνα 2011, σ. 13-14.

μεθόδου και σκιαγραφεί το φιλοσοφικό εγχείρημα του *ΕκΧ*, έργο με το οποίο δημοσιοποιείται και επιστέφεται η πρόιμη φιλοσοφία του Χάιντεγγερ. Στις *ΦΕΑ*, ερευνητικό αντικείμενο των οποίων είναι η -σε διαρκή κίνηση- ανθρώπινη ύπαρξη, εκτίθενται συνοπτικά, και ήδη ως θεμελιώδεις, οι οντολογικές δομές της μέριμνας (με αντικείμενο τον κόσμο), της τάσης προς έκπτωση, της αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας, του ανά πάσα στιγμή επικείμενου θανάτου, της χρονικότητας και της ιστορικότητας. Εντατική επεξεργασία των δομών αυτών θα ακολουθήσει στην υπαρκτική αναλυτική του *ΕκΧ*. Ο στοχαστής έχει επωμιστεί την απόφαση να άρει την ερώτηση από τη λήθη και να αποσπάσει από το μέλλον ένα νόημα για το Είναι. Ο ιδιόρρυθμος φιλοσοφικός του λόγος διαμορφώνεται με την υιοθέτηση εκφραστικών στοιχείων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας σε συνδυασμό με χρήση γλωσσικής ύλης από τη λόγια αλλά και καθομιλουμένη γερμανική (επιφορτισμένη με ιδιαίτερη σημασία), με σκοπό την ακριβή απόδοση νοημάτων. Η αριστοτελική σκέψη έχει βαρύνουσα σημασία για τον Χάιντεγγερ, ο οποίος ερμηνεύει ενδελεχώς αριστοτελικά κείμενα και αντλεί έννοιες από το ιδιαίτερο αριστοτελικό εννοιακό οπλοστάσιο, που αξιοποιεί, με στόχο να ερμηνεύσει φαινομενολογικά την πραγματικότητα και τις δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης.

Ο στοχαστής αποδίδει την ανθρώπινη διάνοιξη στο νόημα του Είναι ως *Dasein*. Το χαϊντεγγεριανό *Dasein* δεν είναι ένα κάπου παρόν αντικείμενο, ένα υποκείμενο, η παράσταση μιας ψυχής, ένα Εγώ, μια συνείδηση ή το καρτεσιανό ά-κοσμο και ά-χρονο *cogito*. Είναι η ανοιχτή περιοχή που εκδιπλώνονται οι δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης, ο τόπος και ο τρόπος υπέρβασης της υποκειμενικότητας. Η διφυής υποστασιακότητα με την πλατωνική καταγωγή, στην χαϊντεγγεριανή υπαρκτική αναλυτική, η οποία -αντίθετα με τη γνώση- διανοίγει την οντικο-οντολογική διαφορά, γίνεται η εκ-στατική χρονικότητα. Το φιλοσοφείν παρέχει τη δυνατότητα στο *Dasein* να γίνει αυτό που είναι, και το *Dasein* αγωνιζόμενο για να επιτευχθεί η ύψιστη δυνατότητά του, επιτίθεται, φιλοσοφώντας, στον άνθρωπο-υποκείμενο της μακάριος αχλής της καθημερινότητας. Ο Χάιντεγγερ χαρακτηριστικά αναφέρει: «Η διαφορά μεταξύ του φιλοσοφούντος ανθρώπου και του μη φιλοσοφούντος είναι η διαφορά μεταξύ ξύπνιου (ύπαρ) και ύπνου (όναρ)».³⁵

Στο *ΕκΧ*, που επαναδιατυπώνεται το λησμονημένο ερώτημα σχετικά με το Είναι, χρησιμοποιείται ο Χρόνος, όχι μεταφυσικά ως αδιάλειπτη χρονική ροή, αλλά ως

³⁵ M. Heidegger, *Οι θεμελιώδεις Έννοιες της Μεταφυσικής. Κόσμος- Περαιότητα- Μοναξιά [Προοίμιο]*, μτφρ. Θ. Τάσης, Ευρασία, Αθήνα 2009, σ. 58,

πλαίσιο του νοήματος του Είναι. Η χρονική ερμηνεία του Είναι [temporale Seinsinterpretation] διαποτίζει και την -προγενέστερη του *ΕκΧ*- διάλεξη με τίτλο «Η έννοια του χρόνου» που δόθηκε το 1924 στην θεολογική εταιρεία του Μάρμπουργκ [Marburg]. Η διάλεξη πήρε τη μορφή εκτεταμένης πραγματείας που συνέγραψε, κατά το ίδιο έτος, με σκοπό τη δημοσίευση στην «Τριμηνιαία γερμανική επιθεώρηση φιλολογικής επιστήμης και ιστορίας του πνεύματος» [Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte], η οποία «ήταν, τρόπον τινά, όργανο της ανθούσας, την εποχή εκείνη, σχολής του γερμανού φιλοσόφου Ντιλτάυ [Wilhelm Dilthey] (1833-1911)».³⁶ Ο Χάιντεγγερ κατά την περίοδο 1919- 1927 μελετά τον Ντιλτάυ και την αλληλογραφία Ντιλτάυ- κόμη Γιόρκ [York von Wartenburg] (1835-1897), που δημοσιεύεται το 1923 και επηρεάζει σημαντικά την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης του.³⁷ Η ανάλυση της χρονικότητας, η οποία αναδεικνύεται ως βάση για την ερμηνεία του Είναι του όντος, και γενικά η δομή και η επιχειρηματολογία της πραγματείας έχει μεγάλη συνάφεια με το *ΕκΧ*, τόση, που διακεκριμένοι μελετητές της χαϊντεγγεριανής φιλοσοφίας -όπως ο Χέρμαν [F. W. v. Herrmann], επιμελητής της πρωτότυπης εκδόσεως της διάλεξης και της πραγματείας και ο Κίζιελ [Th. Kisiel]- χαρακτήρισαν την πραγματεία «ως την πρωταρχική μορφή [Urfassung] ή το “σχέδιο α” [first draft]» του opus magnum.³⁸

IV. Ο χρόνος και η περατότητα

«Άνθρωπος εν ευφρόνη φάος άπτεται εωυτώ αποσβεσθείς όψεις, ζων δε άπτεται τεθνεώτος εύδων, εγρηγορώς άπτεται ευδόνοτος».³⁹

Διανύοντας την ατραπό του χαϊντεγγεριανού ερωτήματος για το νόημα του Είναι εισδύουμε στα βάθη της φύσης της αινιγματικής ανθρώπινης ύπαρξης καθώς προβαίνει σε ένα εγχείρημα σύλληψης του Dasein της. Η οντολογική δυνατότητα του Dasein να είναι ως ολότητα, διαπερνά την ανθρώπινη ύπαρξη, μέσα στα χρονικά δεδομένα της γεννήσεως και του θανάτου της, και εκπληρώνεται σε συνθήκη

³⁶ Δ. Υφαντής στο M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, προλ.-μτφρ.-σχ. Δ. Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2009, σ. 8. Βλ. σχετικές πληροφορίες σσ. 7-53.

³⁷ Θα επανέλθουμε στην επίδραση της συγκεκριμένης αλληλογραφίας παρακάτω, στην ενότητα που εξετάζουμε το πρόβλημα της ιστορικότητας.

³⁸ Δ. Υφαντής στο M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, ό. π., σ. 30.

³⁹ *Προσωκρατικοί. Ηράκλειτος*, ό. π., απόσπασμα 48, σ. 66. Βλ. προτεινόμενες δυνατές εξηγήσεις στην ερμηνευτική σημείωση 48 του μεταφραστή, σ.164,165.

ελευθερίας. Η ελευθερία εδώ κατανοείται οντολογικά, ως «επιλογή, απόφαση να μπεις στο ξέφωτο» των δυνατοτήτων σου.⁴⁰ Η ελευθερία αυτοκαθορισμού του υπαρκτικού υποκειμένου θέτει προϋποθέσεις για την αυθεντικότητα, η οποία εξαντλεί τον κύκλο της με το θάνατο αφού το Είναι του Dasein είναι ένα «Είναι-προς-Θάνατον» [Sein-zum-Tode]. Η ανθρώπινη ύπαρξη εγγράφεται στον χρόνο και διανοίγεται προς το μέλλον και αυτή η ελευθερία επιλογής (επιλέγω σημαίνει ότι αποκλείω όλες τις άλλες δυνατότητες) ορίζει την «περατότητά» της. Οι στιγμές της αυθεντικής παροδικότητας είναι «εκ-στατικές» με την έννοια ότι «στέκουν έξω από τους εαυτούς τους», αλλά, διεκπεραιώνονται μέσα στον χρόνο. «Το να είναι κανείς άνθρωπος σημαίνει το να είναι ένα χρονικό συμβάν αυτό-εκδήλωσης που αυτό και μόνο επιτρέπει σε άλλα είδη όντων να “εμφανίζονται και να διαμένουν” στον κόσμο».⁴¹ Το ξεδίπλωμα της ερμηνείας του Dasein προϋποθέτει μια κατανόηση της δομής της ουσίας του ανθρώπου. Του ανθρώπου ως ον στη σχέση του με το Είναι, όχι ως υποκείμενο ή εμπειρικο-ψυχολογικό εγώ. Ο παραδοσιακός δυισμός υποκειμένου-αντικειμένου «απορροφάται» στη θεμελιώδη, ενιαία ολότητα της έννοιας του Dasein που συμπεριλαμβάνει αρχέγονα το Είναι, τον χρόνο και τον εαυτό.⁴²

Το χαϊντεγκεριανό Dasein συνιστά παρουσία και διάνοιξη μιας θέας προς τον κόσμο. Το Είναι ως Χρόνος που συνυφαίνεται με τη δυνατότητα, αποσπά τον άνθρωπο από τη στατικότητα και τον βγάζει έξω από τα όριά του, στο «μπορώ» του μέλλοντος. Το νόημα του μέλλοντος είναι το «δύνασθαι», και η χρονικότητα [Temporalität] του Είναι οργανώνεται με αφετηρία το μέλλον. Ο υπαρκτικός χρόνος στον χαϊντεγκεριανό στοχασμό είναι μια τρισδιάστατη «έκταση» του υπαρξιακού Εγώ, είναι η συναίρεση του παρελθόντος και του μέλλοντος σε ένα «τώρα». Ο δεσμός της ύπαρξης με τον χρόνο συνοδεύτηκε στη διαδρομή της μεταφυσικής, κατά τον Χάιντεγκερ, όχι μόνο από μια λήθη του Είναι, αλλά και από έναν ακρωτηριασμό του ίδιου του χρόνου, αφού θεωρεί πως «όλα δείχνουν ότι από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Χέγκελ περνώντας από τον Αυγουστίνο, ο προβληματισμός των φιλοσόφων για τον χρόνο σχετιζόταν με την απόδοση ενός εξαιρετικού προνομίου στο παρόν».⁴³ Ενώπιον στο προνόμιο αυτό, που συνυφαίνεται με την αντιμετώπιση του Είναι ως

⁴⁰ R. Askay- J. Farguhar, *Περί φιλοσόφων και τρελών. Ένα ψυχογράφημα για τους Μάρτιν Χάιντεγκερ, Μένταρντ Μπος και Σίγκμουντ Φρόντ, μτφρ., επίμετρο Χ. Κολύρη, Μελάρι, Αθήνα 2015, σ. 119.*

⁴¹ R. Audi, *ό. π.*, σ. 1282.

⁴² Γ. Τζαβάρας, *Ο Καντιανός χρόνος κατά τον Χάιντεγκερ*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1989, σ. 91-92.

⁴³ A. Renault, *ό. π.*, σ. 177.

αφαιρέσεως, στην ανθρώπινη πραγματικότητα η χρονικότητα έχει αφετηρία στο μέλλον [Zukunft],⁴⁴ αφού μόνο όταν προβάλλεται προς ένα μέλλον είναι σε θέση να εμφανισθεί σε ένα «παρόν»⁴⁵.

Ολόκληρη η δυτική μεταφυσική ερμηνεύει τον χρόνο ως παρ-ον-τικότητα και αναζητά την ουσία σε ένα, «αφυδατωμένο» από χρόνο, νυν κι έτσι προκύπτει η «ακαριαία» σκέψη του cogito. Αυτό το άχρονο μόρφωμα της αυτοσυνείδησης, που έγκλειστο στο εσωτερικό ενός υποκειμένου οργανώνει τις παραστάσεις του, πρέπει να υπερβεί τα όριά του για να σχετιστεί με τον κόσμο. Η παράδοση του υποκειμενισμού με το cogito sum του ορθολογισμού (που παρέλαβαν πρώτα ο Καντ και αργότερα ο Χούσερλ) «σκέπασε» τα οντολογικά θεμέλια της εκστατικο-οριζόντιας (υπερβατικής) χρονικής δομής της ανθρώπινης ύπαρξης. Η αρχέγονη εκστατικο-οριζόντια αυτοπάθεια⁴⁶ του χρόνου είναι η χαϊντεγκεριανή *μέριμνα*⁴⁷ και εκτοπίζει το cogito. Ο Χάιντεγκερ επιχειρεί στο *ΕκΧ* να το αποδομήσει (το cogito) και, στρεφόμενος στο sum, να γίνει ο αρχιτέκτονας μιας οντολογίας του Dasein.

Στο πρώτο κεφάλαιο (*ΕκΧ*, σ. 433-474/ *SuZ*, σ. 236-267) του δεύτερου μέρους του *ΕκΧ*, αναλύεται η ενδεχόμενη ολοκλήρωση του *εδωνά-Είναι* και του *Είναι-προς-θάνατο*. «Ο θάνατος⁴⁸ είναι κάτι έξοχα προ-κείμενο [Bevorstand], η δυνατότητα της απόλυτης μη-δυνατότητας για *εδωνά-Είναι*, κι έτσι αποκαλύπτεται ως η πιο δική μου, ασχέτιστη, μη-παρακάμψιμη [unüberholbar], δυνατότητα» (*ΕκΧ*, σ. 452/ *SuZ*, σ. 250), αποφαίνεται ο Χάιντεγκερ. Η θεματική της ανθρώπινης περατότητας εμφανίζεται πρωτύτερα με τη φιλοσοφία του Καντ, που την προτάσσει ως μεθοδολογική αφετηρία και επιμένει στη μη αναγώγιμη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στο πεπερασμένο και στο άπειρο.⁴⁹ Η χαϊντεγκεριανή εαυτότητα του Dasein, που όμως, δεν είναι το απομονωμένο καντιανό υποκείμενο, ζει ανά πάσα στιγμή με την επίγνωση του θανάτου, ο οποίος δεν είναι ένα συμβάν ούτε μια αποστέρηση, αλλά ένας τρόπος του Είναι, ένα φαινόμενο της ζωής που ολοκληρώνει τον κύκλο της

⁴⁴ Στα γερμανικά Zukunft είναι αυτό «το οποίο οδεύει προς κάποιον».

⁴⁵ «Η γερμανική λέξη για το «παρόν» είναι Gegenwart, την οποία ο Χάιντεγκερ μετατρέπει σε σύνθετη λέξη – Gegen-wart- και ερμηνεύει ως μια έννοια “αναμένει προς” ή “αναμένει έναντι”, με το “έναντι” να σημαίνει, όπως σημαίνει ακόμη στον Shakespeare και στην Επίσημη Έκδοση της Βίβλου, “στη γειτονιά κάποιου πράγματος”, “σε εγγύτητα προς κάτι”». Βλ. στο G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, μτφρ. Ασ. Καραβανά, επιμ. Γκ. Μαγγίνη, Πατάκης, Αθήνα 2000, σ. 178.

⁴⁶ «Αυτή η αινιγματική έκφραση αποτελεί το κλειδί για τη λύση του μυστηρίου της υποκειμενικότητας. Αυτοπάθεια σημαίνει αυτοσύσταση, εκστατική διάνοιξη του ανθρώπου, αρχέγονη εκ-δήλωση μέσα στον κόσμο». Κ. Παπαγιώργης, *ό. π.*, σ. 103-104.

⁴⁷ Έννοια που θα μελετήσουμε στην επόμενη υποενότητα.

⁴⁸ «Εξαιτίας της θνητής υπόστασης του ανθρώπου είναι δυνατή η φαινομενολογία». Βλ. στο F. Dastur., *Ο θάνατος. Δοκίμιο για το πεπερασμένο*, μτφρ. Β. Σιδηροπούλου, εκδ. Scripta, Αθήνα 1999, σ. 53.

⁴⁹ A. Renaut, *ό. π.*, σ. 796.

οντολογικής δυνατότητας της αυθεντικότητας. Οι εκ-στατικές στιγμές της πεπερασμένης μας ύπαρξης⁵⁰ που είναι-μέσα-στον-κόσμο εκτείνονται προς το παρελθόν αλλά, κατά προτεραιότητα, προς το μέλλον, «σταμπαρισμένες» πάντα από τον «λεκέ» του επικείμενου θανάτου.

Το Dasein πραγματώνει την ολότητά του [Gänze] όταν φτάσει στο τέλος του, όταν επέλθει ο θάνατός του. Όμως, δεν μπορεί να βιώσει καθεαυτό το αποκορύφωμα της ολοκλήρωσής του. Μπορεί να προσεγγίσει το φαινόμενο, χωρίς να συμμετέχει αυθεντικά, μέσα από το θάνατο των άλλων. «Δεν βιώνουμε με γνήσιο νόημα το θνήσκειν των Άλλων, αλλά το πολύ-πολύ απλώς “παραστεκόμαστε”» (ΕκΧ, σ. 437/ SuZ, σ. 239). Η εμπειρία του θανάτου των άλλων έτσι, «ισοπεδώνεται σε ένα συμβάν, που ανταμώνει βέβαια το εδωνά-Είναι, αλλά δεν ανήκει σε κανέναν ιδιαίτερα» (ΕκΧ, σ. 455/ SuZ, σ. 253). Μια τέτοια πρόσληψη του θνήσκειν ωθεί το Dasein στο καταφύγιο των οικείων της καθημερινότητας και το απομακρύνει από την οντολογικά ζωτική *μέριμνα* [Sorge] που εκπηγάει από την *αγωνία* [Angst].⁵¹ Η αναυθεντική φυγή από τον θάνατο, κατά την οποία, για τον Χάιντεγκερ η *αγωνία* διαστρεβλώνεται σε παραλυτική ταραχή του φόβου, σχετίζεται με την αναυθεντική κατανόηση του χρόνου. Η έκπτωση της αντίληψης του χρόνου σε άπειρη ακολουθία «νυν» στιγμών μεταθέτει τον θάνατο του εκάστοτε «είναι-προς-θάνατο» (άρα και την ολοκλήρωση και την ελευθερία του) από «τώρα» σε «τώρα» στον απρόσωπο κόσμο των «πολλών» [Man]⁵², οι οποίοι το «απαλλάσσουν» από κάθε είδους ευθύνη και το αφήνουν να διολισθήσει στον εφησυχασμό και στην άνευρη δραστηριοποίηση για την εξασφάλιση του επιούσιου. Ο «das Man», «ο Ανώνυμος Ένας μεταξύ των πολλών»⁵³ «κατασκευάζει» τη δημόσια [öffentlich] κοινή γνώμη, που υιοθετεί η κάθε ύπαρξη, η

⁵⁰ «Η ύπαρξη δεν είναι παρά η δωρεά που μας κάνει ο θάνατος μέσα στην παντοδυναμία του». Βλ. στο F. Dastur., *Ο ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ*, μτφρ. Μ. Πάγκαλος, εις.-επιμ. Γκ. Μαγγίνη, Πατάκης, Αθήνα 2008, σ. 99.

⁵¹ Η αγωνία για τον Heidegger αναφέρεται στο ενδόκοσμο είναι καθεαυτό και όχι στο υπερβατικό ον του θεολογικού πλαισίου του προβλήματος του προπατορικού αμαρτήματος. Η θρησκευτική παράδοση συγχέοντας την αγωνία με τον φόβο, εκκινώντας από μία Παύλεια θεολογία, κατά την οποία ο άνθρωπος βιώνει την εμπειρία του μεσιανικού χρόνου του τέλους («καιρός»), περνάει στον ιερό Αυγουστίνο κατόπιν στον Λούθηρο και στον Kierkegaard (βαθιά επίδραση στον Heidegger). Ο Heidegger τους μνημονεύει στην υποσημείωση της σ. 190 του *Sein und Zeit*, με αναφορά στο φαινόμενο της αγωνίας και του φόβου. Βλ. ενδεικτικά για μελέτη μεσιανικού Στ. Ζουμπουλάκης (επιμ). *Η μεσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της. Από την Παλαιά Διαθήκη ως τους πολιτικούς μεσιανισμούς του 20^{ου} αιώνα*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2011.

⁵² «Με τους πολλούς ως εαυτό του καθημερινού Dasein, ο Χάιντεγκερ δεν εννοεί τη συλλογική συνύπαρξη πολλών εμπειρικών υποκειμένων, αλλά τον όρο δυνατότητας ο οποίος επιτρέπει στο Dasein σχετιζόμενο με τους άλλους να σχετίζεται με τον εαυτό του» Βλ. στο Γ. Ξηροπαϊδης, «Υπαρκτικός σολιψισμός. Το πρόβλημα του άλλου στο *Είναι και Χρόνος*» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τευχ. 5, εκδ. Πόλις, Νοέμβριος 2006, σ. 198.

⁵³ R. Askay- J. Farguhar, *ό. π.*, σ. 127.

οποία υπεκφεύγει τις αληθινές δυνατότητές της και τις μη-υπονομευμένες επιλογές της, συχνά χωρίς καν να το αντιλαμβάνεται. «Οι πολλοί δικαιώνουν κι επαυξάνουν τον πειρασμό, να κρύβεις απ' τον εαυτό σου το πιο δικό σου Είναι προς θάνατο» (ΕκΧ, σ. 456/ SuZ, σ. 253), «κουκουλώνουν» τις δυνατότητες με το βαρύ σκέπασμα του φόβου που μόνο η *αγωνία* μπορεί να «τραβήξει» από πάνω τους. Ο σύγχρονος άνθρωπος βουτηγμένος μέσα στην αναυθεντικότητα της κατάπτωσης, στη *φλυαρία*, την *περιέργεια* και την *αμφισημαντότητα*, στρέφεται στη συμβατική οικειότητα της εφησυχασμένης καθημερινότητας και συγκαλύπτει τη βεβαιότητα του θανάτου στην καταχνιά ενός αδιόρατου διαρκώς μέλλοντος, αποσιωπώντας το τέλος. Μια συνωμοσία αναστολής, ενός απατηλού κά-ποτέ, σε μια δεσπόζουσα συνθήκη καθεστηκυίας εξημέρωσης. Όμως η αυθεντικότητα είναι μια δυνατότητα της θεμελιώδους υπαρκτικής δομής της αναυθεντικότητας. Ο εαυτός που κατακρατείται στην απροσωπία των «πολλών», που προσπαθεί να δραπετεύσει από τη βίαιη αλήθεια του θανάτου, είναι ικανός να προ-λαμβάνει τον θάνατο βιώνοντας την ύπαρξη σαν ολότητα κι έτσι να κατακτά την ελευθερία μπροστά στο θάνατο, που είναι η ουσία της αλήθειας, και να του αποκαλύπτεται το νόημα του μέλλοντος.

Το αυθεντικό Dasein βρίσκεται με αγωνία μπροστά στο ενδεχόμενο της εκμηδένισης. Η *αγωνία*, η οποία συνιστά μια μορφή εύρεσης [Befindlichkeit]⁵⁴, είναι η προνομιακή, σύμφυτη με τον άνθρωπο, συνθήκη, η οποία, με την ανάληψη του άχθους της περατότητας, γεννά τη συνείδηση της αυθεντικότητας και οδηγεί σε κατάσταση απόλυτης ελευθερίας. Η *αγωνία*, ως μια ιδιότητα του Dasein να εμφανίζει και να βιώνει τα εκάστοτε φαινόμενα του θυμικού [Stimmungen=διαθέσεις], για τον Χάιντεγκερ αποτελεί το σημείο όπου το Είναι και το Μηδέν ταυτίζονται, αλλά με εντελώς διαφορετικό τρόπο απ' ότι στον Χέγκελ: είναι «το φορτίο της εγγύτητας του μηδενός, του δυνάμει μη όντος του κάθε όντος».⁵⁵ Η απειλούμενη ύπαρξη, μέσα στο «τίποτα και πουθενά» [Nichts und nirgends] του χωρίς σημασία κόσμου, ανοίγεται σε αποφασιστικές επιλογές. Ελεύθερη για επιλογή και για ανάληψη του εαυτού της οδεύει προς την αυθεντικότητα. Βιώνει ένα αίσθημα *ανεστιότητας* [Unheimlichkeit],⁵⁶

⁵⁴ «Η “εύρεση” είναι ο οντολογικός όρος για το γνωστό και καθημερινό φαινόμενο της θυμικής διάθεσης και γενικότερα των παθών. Η διάθεση δεν αποτελεί μιαν απλή ψυχική κατάσταση παρά έναν τρόπο διανοικτότητας[...]. Βλ. Γ. Ξηροπαϊδης, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, ό. π., σ. 90.

⁵⁵ G. Steiner, ό. π., σ. 172.

⁵⁶ «Έχοντας ο άνθρωπος αποσπαστεί από τη θεότητα βιώνει ως αλήτης (αλαίνω=πλανώμαι), ως περιπλανώμενος πάνω στον κόσμο την έλλειψη πατρίδας. Κι είναι ο Χαίλντερλιν αυτός που πρώτος θα δώσει σε τούτη την έλλειψη, στη στέρηση της πατρίδας, οντολογικό περιεχόμενο. Η Unheimlichkeit, έξω από κάθε πατριωτισμό ή εθνικισμό, σηματοδοτεί την ανεστιότητα του νεότερου ανθρώπου, η

και έχοντας χάσει τη βολή τής καθημερινότητας αντιμετωπίζει την εμπειρία του Μηδενός και παρουσιάζεται στην ολότητά της. «Το Μηδέν ως το έτερον του όντος είναι το πέπλο του Είναι» (GA 9, σ. 312). Το Είναι, κρυμμένο μέσα στα όντα, εμπεριέχει το μη-Είναι. Στοχαζόμενο την ανεσιτότητά του, μέσα στη θεμελιακή κατάσταση της *αγωνίας*, αναδύεται από το Μηδέν στο φως μιας άλλης πραγματικότητας, όπου ο άνθρωπος από θεματοφύλακα του Μηδενός, μετατρέπεται σε «ποιμήν του Είναι».

Η *μηδένωση* [Nichtung] είναι ένα -κενό νοήματος- πεδίο μέσα στο οποίο εισπράττουμε την ύπαρξή μας, όχι το τίποτα [nihil] ή η εκμηδένιση [Vernichtung]. Η δυναμική, ενεργή πραγματικότητα του μηδενός μας περιβάλλει. «Το ανθρώπινο Dasein μπορεί να σχετίζεται με τα όντα, μόνο όταν κατακρατείται μέσα στο Μηδέν»⁵⁷ αναφέρει ο Χάιντεγκερ στο κείμενο της σημαντικής διάλεξης *Τι είναι μεταφυσική*; (1929), της οποίας θέματα αποτελούν το *Μηδέν*, η *μηδαμινότητα* και η *αγωνία*, ενώ σε άλλο σημείο μιλάει για θεμελιακή εμπειρία [Grunderfahrung des Nichts], αποδομώντας κάθε ορθολογισμό και «εκτινάσσει» τη φιλοσοφία σε δυσθεώρητα ύψη: «Το Μηδέν αποκαλύπτεται μέσα στην αγωνία αλλά όχι ως ον. Ούτε μας δίδεται ως αντικείμενο. Η αγωνία δεν συνιστά μια σύλληψη του Μηδενός. [...] στην αγωνία συναντούμε το Μηδέν ταυτόχρονα με την ολότητα των όντων.»⁵⁸ Με την *αγωνία*, δηλαδή, βρισκόμαστε πέρα από τον οντικό κόσμο, μέσα στη δίνη του μηδενός, ενώ την ίδια στιγμή αυτής της υπέρβασης, αυθωρεί, αληθεύουν τα όντα. Η εμφάνιση του Μηδενός ως άρνηση του πραγματικά όντος, το τοποθετεί στο Είναι των όντων, οδηγώντας το Είναι με το Μηδέν σε μια «διαλεκτική» σχέση. Η ταύτιση του (καθαρού) Είναι και του (καθαρού) Μηδενός του Χέγκελ επισημαίνεται από τον Γερμανό διανοητή ως «ορθή», αλλά ενώ ο Χέγκελ τη θεμελιώνει στην «απροσδιοριστία» και στην «αμεσότητα» που θεωρεί ότι χαρακτηρίζει τους δύο όρους, στον Χάιντεγκερ, οι δύο αυτοί όροι αλληλοδιαπλέκονται επειδή το ίδιο το Είναι είναι ουσιωδώς πεπερασμένο -όχι απροσδιόριστο- και αποκαλύπτεται μόνο μέσα στην υπερβατικότητα του Dasein που κατακρατείται στο Μηδέν⁵⁹ -όχι με άμεσο τρόπο.

οποία ανατρέχει στην αρχή της ιστορίας της σκέψης, στο ξεκίνημα του Είναι». Βλ. Μ. Μπούκουρα στο Rainer Maria Rilke, *Ελεγείες του Ντουίνο*, ό. π., σ. 18.

⁵⁷ M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*;, πρ.-μτφρ.-σχ. Π. Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2002², σ. 87.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 78.

⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 85.

Η αναπόδραστη αλήθεια του θανάτου «τοποθετεί» αναπόφευκτα το Dasein «εντός του χρόνου». Ο χρόνος δεν είναι ένα αντικειμενικό γεγονός αλλά γεγονός της ύπαρξης· είναι ο εναγώνιος προσανατολισμός προς την αυθεντική ύπαρξη. Για τον Χάιντεγκερ ο χρόνος είναι χώρος. Υπάρχω επειδή είμαι μέσα στο χρόνο. Ουσιαστικά, χρόνος είναι η σχέση μου με μένα, αλλά με μένα ως πεπερασμένο. Αν ήμασταν αθάνατοι δεν θα υπήρχε χρόνος. Μετέχοντας στον χρόνο του κόσμου έχουμε πρόσβαση στο Είναι λόγω της υπαρκτικής συνθήκης του θανάτου. Τον χαϊντεγκεριανό χρόνο τον παράγει η επίγνωση της σημασίας του θανάτου, τον γεννάει η περατότητα.

Ο βέβαιος, επερχόμενος ανά πάσα στιγμή –αν και απροσδιόριστος- θάνατος, σηματοδοτεί όλη τη ζωή μας. Η βέβαιη εκκρεμότητα του όχι-ακόμα, περιφέρει τη σκιά του τέλους στα σοκάκια της καθημερινότητας και ταΐζει την αναυθεντική ύπαρξη -που αποσιωπά ό,τι αρνητικό δεν μπορεί να αποτρέψει- το νέκταρ της αθανασίας. Καθώς υπάρχουμε-προς-τον-θάνατο, ολομόναχοι μέσα στην κατάδική μας *ασχέτιστη, μη-παρακάμψιμη* δυνατότητα του *αποθνήσκειν*, κανείς δεν μπορεί να μας αντικαταστήσει ως προς αυτό ή να μας το αφαιρέσει. Ο θάνατος μάς προσδίδει απόλυτα την ατομικότητά μας, διαχωρίζει την ύπαρξή μας από κάθε άλλου. Η ατομική αντίληψη του θανάτου που πραγματώνει την αυθεντικότητα εγείρει το ερώτημα εάν ένας συλλογικός θάνατος, όπως στα στρατόπεδα εξόντωσης ή σε μια πυρηνική επίθεση, είναι αναυθεντικός επειδή δεν είναι αποκλειστικά ατομικός. Και αυτοί οι νεκροί πώς μπορούν να επιλέξουν τον αυθεντικό δικό τους θάνατο; Η σημαντικότητα της ύπαρξης τίθεται έξω από το πλαίσιο του Καλού και του Κακού, του Δίκαιου και του Άδικου. Η οργανωμένη θεωρητική σκέψη της παραδοσιακής φιλοσοφίας διαπιστώνει εδώ μια απαλοιφή ηθικών κριτηρίων που θα μπορούσε να αποτελέσει μια επικίνδυνη αφετηρία.

Η οντολογία του Χάιντεγκερ όμως, έχει αποσπάσει την ηθική από την μεταπλατωνική ιστορική παράδοση και μετέρχεται την αρχαϊκή της σημασία ως «τόπος διαμονής». Το χαϊντεγκεριανό *ήθος*, όπως ερμηνεύεται κυρίως στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* [*Brief über den "Humanismus"*], κινείται στο πρωταρχικό του πεδίο, στον αυθεντικό οντολογικό τόπο του Ηράκλειτου, «ονομάζει τον ανοιχτό χώρο όπου κατοικεί ο άνθρωπος»⁶⁰. Τα ηθικά διλήμματα, για τον Χάιντεγκερ, αφορούν κυρίως στο Είναι του ανθρώπου και όχι στο πράττειν του και σε μια δεοντολογία. Το

⁶⁰ M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, ό. π., σ. 149.

νόημα του Είναι, η διαμονή στην αλήθεια, δεν «αποδίδεται» με τη γλώσσα του ορθολογισμού· βρίσκεται πέρα από συλλογισμούς, κρίσεις και εξηγήσεις, στο ξέφωτο του χρόνου. Η υπαρκτική αναλυτική δεν είναι ηθική φιλοσοφία ούτε ανθρωπολογία. Απλά περιγράφει χωρίς την «αιγίδα» κάποιου –ισμού ή κοσμοθεωρίας τον τρόπο που σχετίζεται η ανθρώπινη ύπαρξη με το Είναι της.

V. Το Dasein ως μέριμνα.

Η ανθρώπινη ύπαρξη έχει τρεις βασικές δομές που την ορίζουν ως χρονική εκδίπλωση. Αρχικά, το Dasein βρίσκει τον εαυτό του *ερριμμένο* μέσα σε έναν κόσμο που ούτε συγκροτεί, ούτε θεμελιώνει. Κατόπιν, υπάρχει ως *προβολή*, είναι η ύπαρξη που δρα μέσα στον κόσμο που βρέθηκε, «μπροστά από τον εαυτό της», ανοίγοντας τις δυνατότητές της στο μέλλον. Και τέλος, υπάρχει ως *ομιλία*, αφού αρθρώνει τα όντα που εμφανίζονται στις καθημερινές καταστάσεις. Την ενότητα αυτών των τριών υπαρκτικών χαρακτηριστικών ο Χάιντεγκερ την ονομάζει *μέριμνα* [Sorge]. Οντολογικός όρος δυνατότητας της μέριμνας είναι η χρονικότητα. «Η μέριμνα είναι κατανοητή ως εκστατική χρονικότητα. [...] Η χρονικότητα είναι το θεμελιακό συμβάν του ίδιου του ώδε-είναι, η πρωταρχική ολότητά του, εντός της οποίας το ώδε-είναι αυτοπραγματώνεται ως μέριμνα».⁶¹ Το να συλλάβουμε το χαιντεγκεριανό νόημα της μέριμνας είναι σημαντικό για να «αποκωδικοποιήσουμε» τις έννοιες της φαινομενολογικής οντολογίας του, όπως «περατότητα», «είναι-προς-θάνατο», «αυθεντικότητα», «αποφασιστικότητα».

Ο Χάιντεγκερ επικυρώνει την υπαρκτική ερμηνεία του Dasein ως μέριμνα μυθολογικά (*ΕκΧ*, σ. 316-317/ *SuZ*, σ. 197-198). Το «προοντολογικό» τεκμήριο που επιστρατεύει είναι ο μύθος της Μέριμνας [Cura], ο οποίος, καθώς υποσημειώνει ο στοχαστής, μας παραδόθηκε ως 220^{ος} μύθος του Υγίνου (2^{ος} αι. μ.Χ.), αξιοποιήθηκε στη Γερμανία από τον Χέρντερ και μετά τον διασκεύασε ο Γκαίτε στο δεύτερο μέρος του *Φάουστ*. Σε αυτόν, η μέριμνα φαίνεται να συνδέει ριζικά το Είναι με τον Χρόνο, αφού, εκεί, το Είναι του ανθρώπου «ανήκει ισόβια» στην προσωποποιημένη μέριμνα και η απόφαση στον Κρόνο-Χρόνο.

Η μέριμνα είναι ο κατ' εξοχήν οντολογικός προσδιορισμός του Dasein. Το Dasein νοιάζεται για την δυνατότητα τού μες-στον-κόσμο-είναι, της αυθεντικότητας

⁶¹ Γ. Ξηροπαΐδης, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, ό. π., σ. 67.

(ή αναυθεντικότητας) και το «νοιιάξιμο» αυτό, εκδηλώνεται μέσα στην αγωνία. «Το πλήρες φαινόμενο της αγωνίας φανερώνει λοιπόν το εδωνά-Είναι ως γεγονικά υπάρχον μες-στον-κόσμο-είναι. Τα θεμελιώδη οντολογικά χαρακτηριστικά αυτού του όντος είναι υπαρκτικότητα γεγονότητα και καταπεπτοκώτητα» ((*ΕκΧ*, σ.308/ *SuZ*, σ. 191). Ο Χάιντεγκερ προσδιορίζοντας τους τρεις οντολογικούς χαρακτήρες του Dasein ([Existenzialität], [Faktizität]⁶² και [Verfallensein]) και αναλύοντας αυτούς τους προσδιορισμούς επιχειρεί να φωτίσει το Είναι του Dasein ως ενιαία πραγματικότητα.

Το να προβάλλομαι στη δυνατότητά μου είναι *μέριμνα* για το Είναι, ενώ το να προβάλλομαι στην αμεσότητά μου είναι *βιομέριμνα*. Η βιομέριμνα επισυμβαίνει σε δημόσιο χρόνο, σε χρόνο δηλαδή που μετράει υποχρεώσεις, χρόνο ρολογιού που δείχνει το ανώνυμο παγκόσμιο τώρα, σε αντίθεση με την *μέριμνα* που σχετίζεται με τον ατομικό χρόνο, στον οποίο υφάινεται ο ιστός της αυθεντικότητας του ανθρώπου, η αυτοπραγμάτωσή του. Το Dasein καθώς, «ερριμμένο» στον κόσμο, αναμετράται διαρκώς με την ελεύθερη δυνατότητα της αυτοπραγμάτωσής του, είναι πάντα, ήδη, απορροφημένο στον κόσμο της βιομέριμνας. Η κατάπτωση του Dasein στην αναυθεντικότητα αποτελεί «αναγκαίο συστατικό της ύπαρξης, της υπαρκτικής γεγονικότητας του καθημερινού είναι»⁶³ και είναι το αποτέλεσμα της αλλοτριωτικής εμπλοκής του ατόμου με τους άλλους και τον κοινό κόσμο. Η ενύπαρξη σημαίνει συνύπαρξη με άλλους. Ο Άλλος είναι παρών στη φυγή⁶⁴ μου από την αγωνία και την ανεστιότητα που επισυμβαίνει στη συνθήκη της κατάπτωσης, αφού απομονώνομαι σημαίνει ότι αποτραβιέμαι από την κοινότητα που με συμπεριλαμβάνει, αλλά την κρύβει, επειδή οι αναυθεντικοί εαυτοί της καθημερινότητας τείνουν στην ανακούφιση και συγκαλύπτουν κάθε τι που δεν νιώθουν οικείο. Η ανθρώπινη ύπαρξη «ριγμένη» μέσα στον κόσμο παγιδεύεται στην σκοτεινή καθημερινότητα και χάνει τον οντολογικό της προορισμό. Η έκ-πτωση, το «καταπίπτειν» [Verfallen], ως αναυθεντικός τρόπος του Είναι, αποτελεί μια δομική στιγμή της μέριμνας, η οποία συγκαλύπτει τις δυνατότητες και τη μηδαμινότητα και ωθεί το Dasein στο Είναι των «πολλών». «Η κυριαρχία των πολλών είναι μια κυριαρχία που αυτοσυγκαλύπτεται. Καθένας κάνει σαν να ήταν ο ίδιος που ενεργεί κι έτσι δεν είναι κανείς ο εαυτός

⁶² Ένα ενδιαφέρον εκτεταμένο σχόλιο για την απόδοση του όρου Faktizität παρουσιάζεται από τον Δ. Υφαντή (ο οποίος τον μεταφράζει με τον νεολογισμό «καταστατότητα»). Βλ. Δ. Υφαντής στο Μ. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, ό. π., σχ.78, σ. 270-275

⁶³ G. Steiner, ό. π., σ. 163.

⁶⁴ «Η φυγή ενώπιον του εαυτού παραμένει αναμέτρηση με τον εαυτό: “φεύγοντας προ του εαυτού του, το εδωνά- είναι αντιμετωπίζει ίσα ίσα τον εαυτό του” (*SZ*, σ. 184, *ΕΧ*, σ. 299)». F. Dastur, *Ο ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ*, ό. π., σ. 108-109.

του».⁶⁵ Μέσω της αγωνίας το εξατομικευμένο-σολιμιστικό Dasein αντιστέκεται στην απορρόφησή του από τον αναυθεντικό κόσμο των πολλών, αποτραβιέται από τις καθημερινές βιομεριμνώδεις συναλλαγές και ανοίγεται προς τη δυνατότητα του αυθεντικού εαυτού.⁶⁶ Η θετική⁶⁷ αυτή δυνατότητα της κατάπτωσης επιτρέπει στο Dasein την αποκάλυψη της αυθεντικής του ελευθερίας.

Το καταπτωτικό Dasein ως αναυθεντικό μέσα-στον-κόσμο-είναι καλείται από την άλαλη φωνή της «συνείδησης» [Gewissen] του δυνάμει αυθεντικού Dasein να είναι με έναν άλλο τρόπο. Το άρρητο κάλεσμα της συνείδησης που «μιλά αποκλειστικά και αδιάκοπα σιωπώντας» (ΕκΧ, σ. 484/ SuZ, σ. 273) καλεί -ως μέριμνα- τον εαυτό προς τις κατ' εξοχήν δικές του δυνατότητες. Η διαπεραστική σιωπή της συνείδησης, ως το Dasein που «βρίσκεται στα βάθη της ανεσιότητάς του» (ΕκΧ, σ. 487/ SuZ, σ. 276), προτείνει επιτακτικά στην ανθρώπινη ύπαρξη να διεκδικήσει τη δυνατότητά της για αυθεντικότητα. Η ευθύνη και το χρέος της πραγμάτωσης του εαυτού προβάλλονται στην χαϊντεγκεριανή έννοια της ενοχής [Schuld]. Η οντολογική αυτή ενοχή δεν είναι η οντική ενοχή μιας παραβατικής ή ηθικά ανάρμοστης πράξης αλλά νοείται «με βάση το είδος του Είναι του εδωνά-Είναι» (ΕκΧ, σ. 495, SuZ, σ. 283). Η υπαρκτική αυτή ενοχή, διακριτή από εκείνη του χριστιανικού αμαρτήματος, εκφράζεται ως μια «υπαιτιότητα μηδαμινότητας» [Grundsein einer Nichtigkeit] (ΕκΧ, σ. 496/ SuZ, σ. 283), η οποία «δεν ταυτίζεται διόλου με την έλλειψη ή τη στέρηση ως προς ένα ιδεώδες που θα παρέμενε διαπαντός απροσπέλαστο, αλλά ως “αρνητικότητα” που συγκροτεί το ίδιο το εδωνά-είναι».⁶⁸ Η συγκροτητική αυτή του Dasein αρνητικότητα δεν αποτελεί μια επιπόλαια αναίρεση. Το είναι ως «το μη των όντων» [das Nicht des Seienden] ουσιώνει τη μηδαμινότητα, είναι αυτή η ενοχή που σχετίζεται με την ευθύνη έναντι-του-εαυτού.

Μακριά από κάθε μυστικισμό και θεοδικία βρίσκουμε την οντολογική καταγωγή του προβλήματος της ενοχής στην κλήση της φωνής της μέριμνας. Η ηθική συνείδηση του *Εξομολογήσεις* (Άγιος Αυγουστίνος), του *Έγκλημα και Τιμωρία* (Φ. Ντοστογιέφσκι) ή της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* (Καντ), στην υπαρκτική της

⁶⁵ W. Biemel, *Χάιντεγκερ*, μτφρ. Θ. Λουπασάκης, επιμ. Κ. Καλόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα 1993, σ. 53.

⁶⁶ Γ. Ξηροπαϊδης, «Υπαρκτικός σολιμισμός. Το πρόβλημα του άλλου στο *Είναι και Χρόνος*», ό. π., σ. 199.

⁶⁷ Εδώ πάλι «παρά την αντίθεση του Χάιντεγκερ, το θεολογικό μοντέλο είναι, σε αυτή την κρίσιμη στιγμή, προφανές και επιτακτικό. Η “θετικότητα της κατάπτωσης” στην ανάλυσή του είναι το ακριβές αντίστοιχο του περίφημου παράδοξου του *felix culpa*, του δόγματος που βλέπει στην “ευτυχή έκπτωση” του Αδάμ την αναγκαία προϋπόθεση για την αγιότητα του Χριστού και την τελική ανάσταση του ανθρώπου». Βλ. στο G. Steiner, ό. π., σ. 164.

⁶⁸ F. Dastur, ό. π., σ. 129.

διάσταση, καλεί σε απολογία με αυτή τη φωνή της μέριμνας. Η μέριμνα καλεί, από τον τόπο της αυθεντικότητας, να φέρει την ύπαρξη στην αρνητικότητα της αγωνίας και της πρό-ληψης του θανάτου (μελλοντοποίηση). Η αυθεντική ύπαρξη βιώνει την εμπειρία της ακούσιας ρίψης μέσα-στον-κόσμο προς τον θάνατο, χωρίς να μπορεί να εξουδετερώσει το αίσθημα της στέρησης μπροστά στο μηδέν του κόσμου. Η ενοχή είναι η αρχέγονη αρνητικότητα που μας κρατά μετέωρους πάνω από την άβυσσο του επερχόμενου βέβαιου θανάτου. Η μέγιστη δυνατότητά της παραδίδει την ύπαρξη στο φως της *αποφασιστικότητας*⁶⁹ της διάνοιξης.

Η διανοικτότητα [Erschlossenheit], ως η αρχέγονη αλήθεια της υπάρξεως προβάλλει [entwerfen] το Dasein προς τις δυνατότητές του. Το άνοιγμα αυτό οδηγεί δυνητικά στην ελευθερία μιας *αποφασιστικότητας* για τον αυθεντικό εαυτό της γωνικής ύπαρξης παραμερίζοντας την υπαρκτική αδυναμία της αναποφασιστικότητας που επιβάλλουν οι «πολλοί» οι οποίοι «χάνονται στις άμεσες “ευκαιρίες” [Gelegenheiten] (EκX, σ. 519/ SuZ, σ. 300). Η «θέληση-να-έχω-συνείδηση» «αποφασίζει» για ανάληψη και αναγνώριση της ενοχής μέσω της κατανόησης της κλήσης και το αποφασισμένο Dasein *πράττει* για τον εαυτό του, υπέρ της κατάκτησης της αυθεντικότητάς του. Η αυθεντική ύπαρξη μεριμνώντας για το Είναι της εισέρχεται σε μια περιοχή αποφασιστικότητας και μέσω αυτής δημιουργεί μια κατάσταση [Situation], από την οποία οι «πολλοί» είναι αποκομμένοι αφού «γνωρίζουν μόνο τη “γενική κατάσταση [Lage]” [...] και αμφισβητούν το εδωνά-Είναι ισολογίζοντας τις “συμπτώσεις”, τις οποίες παραγνωρίζουν υποκρινόμενοι πως είναι δικό τους κατόρθωμα» (EκX, σ. 519/ SuZ, σ. 300).

Ως τρόπος του μες-στον-κόσμο- Είναι η αποφασιστικότητα δεν αποκόπτει ούτε αποξενώνει το Dasein από τους άλλους, αντίθετα «φέρνει τον εαυτό [...] μες στο εκάστοτε βιομεριμνώδες Παρείναι σε πρόχειρα όντα, και τον ωθεί μες στο ανθρωπομεριμνώδες Συνείναι με τους Άλλους» (EκX, σ. 516/ SuZ, σ. 298). Η δυνατότητα του Dasein για αυθεντική υπαρξιακή επιλογή και ανάληψη του κόστους της, φέρνει στη σκέψη τα λόγια του Χάιντεγκερ ότι «το σκοτεινιάσμα του κόσμου δεν εκτείνεται ποτέ ως το φως του Είναι»,⁷⁰ και γι αυτό ο άνθρωπος, στην αυθεντική του υπόσταση, οφείλει να ερωτά για το Είναι και να φωτίζεται από αυτό. Η ανάδυση του

⁶⁹ «[...] τον εξαιρετικό τρόπο διανοικτότητας [Erschlossenheit] του εδωνά-είναι, δια του οποίου αυτό κατανοείται με αφετηρία το πιο δικό του δύνασθαι-να-είναι, ο Χάιντεγκερ αποκαλεί *αποφασιστικότητα* [Entschlossenheit]: η διαφορά του μορίου – ent- αντί για er- – σημειώνει τη μετάβαση από την κατάσταση της διανοικτότητας στην ανάληψή της». Στο ίδιο, σ. 131.

⁷⁰ M. Heidegger, GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), επιμ. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt/Main 1983, σ. 76.

όντος στο φως του Είναι αποτελεί θεώρηση δεσπόζουσας σημασίας στη χαϊντεγκεριανή σκέψη.

Το εγχείρημα της αντίστασης στην κατάπτωση αφορά και στη φιλοσοφία, για να μην καταλήγει μια ατελέσφορη ακαδημαϊκή υπόθεση. Οφείλει να αφυπνίσει από την απονάρκωση τις φιλοσοφικές έννοιες και να τις αναζητήσει στις απαρχές της, αποκαθαρμένες από τις επικαλύψεις ερμηνειών και νοηματοδοτήσεων, να «χαλαρώσει τους παραδεδομένους και κυρίαρχους τρόπους ερμηνείας».⁷¹ Οι φαινομενολογικές «ασκήσεις» του Χάιντεγκερ με το απόφθεγμα-κατεύθυνση: «Προς τα ίδια τα πράγματα» δείχνουν την αφετηρία –κάθε φορά– της διασκεπτικής του πορείας. Ο πρώτος φιλόσοφος που στοχάστηκε, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, με κατεύθυνση «προς τα ίδια τα φαινόμενα», ήταν ο Αριστοτέλης. Οι έννοιες σε αυτή την πορεία είναι οι «οδοδείκτες». Εκτός από τον Σταγειρίτη όμως φιλόσοφο, ειδικά στο πρώιμο συγγραφικό έργο του Χάιντεγκερ, γίνεται αισθητή και η εγγεγραμμένη παρουσία, αφού «το υποκείμενο και η φιλοσοφία μοιράζονται την ίδια δομή και διέπονται εξίσου από ιστορικότητα, με αποτέλεσμα ο αυτοπροσδιορισμός του ιστορικού ανθρώπου και η συστηματική αποστολή της φιλοσοφίας τελικά να ταυτίζονται».⁷²

Ο τρόπος με τον οποίο η ανθρώπινη πραγματικότητα εγγράφεται στον χρόνο είναι –όπως είδαμε– ουσιαστικά συνδεδεμένος με το ερώτημα για το νόημα του Είναι. Το να νοηθεί το Είναι με αφετηρία το χρόνο και να αποκατασταθεί ο δεσμός τους, είναι ένας στοχασμός που έμεινε ανολοκλήρωτος, εφόσον ποτέ δεν δημοσιεύτηκε ολόκληρο το *ΕκΧ*. Ο Χάιντεγκερ παραδέχτηκε ότι ο μεταφυσικός εννοιολογικός εξοπλισμός του ήταν –τελικά– ελλιπής και οδήγησε σε ανολοκλήρωτη *στροφή* τη σκέψη του, η οποία «απέτυχε να βρει το λέγειν» στη γλώσσα της μεταφυσικής, κι έτσι το τρίτο τμήμα του πρώτου μέρους «Χρόνος και Είναι» δεν δημοσιεύτηκε.⁷³

VI. Η κατανόηση ως ορίζοντας του Είναι

Η κατανόηση του Είναι αποτελεί το άνοιγμα του Dasein στον κόσμο. Ο Λιθουανικής καταγωγής Γάλλος φιλόσοφος Λεβινάς [Emmanuel Levinas] (1906-1995), ο οποίος εισήγαγε το έργο του Χούσερλ και του Χάιντεγκερ στη Γαλλία,

⁷¹ M. Heidegger, GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* επιμ. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt/Main 2005, σ. 368.

⁷² Π. Θανασάς στο M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*; ό. π., σ. 32.

⁷³ M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, ό. π., σ. 81.

αναφέρει ότι: «Ο πολιτισμός μας ολόκληρος προκύπτει από την κατανόηση αυτή-ακόμη και αν τούτη έχει τον χαρακτήρα της λήθης του είναι. [...], επειδή το είναι είναι νοητό, γι αυτό υπάρχει η ανθρωπινότητα».⁷⁴ Η δυνατότητα να καταλάβουμε το είναι, ταυτίζεται με τη δυνατότητα να υπάρχουμε. «Η αποκάλυψη του ορίζοντα εντός του οποίου κάτι σαν το Είναι είναι αρχικά εν γένει κατανοητό, ισοδυναμεί με τη διαύγηση της δυνατότητας να διαθέτουμε εν γένει μια κατανόηση του Είναι, η οποία μάλιστα ανήκει στη σύσταση του όντος που ονομάζουμε Dasein».⁷⁵ Με την κατανόηση το Dasein προβάλλεται στις δυνατότητες της ύπαρξης του Είναι του. Διαβάζουμε στο *ΕκΧ*: «Το εδωνά-Είναι προβάλλει [=σχεδιάζει] ως κατανόηση το Είναι του πάνω σε δυνατότητες. [...] το προβάλλειν της κατανόησης έχει την ιδιάζουσά του δυνατότητα να αναπτυχθεί. Την ανάπτυξη [Ausbildung] της κατανόησης την ονομάζουμε ερμηνεία [Auslegung]. [...] Η ερμηνεία θεμελιώνεται υπαρκτικά στην κατανόηση, [...] είναι η επεξεργασία [Ausarbeitung] των δυνατοτήτων που έχουν προβληθεί [=σχεδιαστεί] μες στην κατανόηση» (*ΕκΧ*, σ. 248-249/ *SuZ*, σ.148). Ο Χάιντεγκερ θεμελιώνει λοιπόν την ερμηνευτική του Dasein ως όντος αυτοκατανοούμενου στις δυνατότητές του. Προβαλλόμενο σε αυτές είναι το «όχι-ακόμη του».

Η «σκοτεινή» έννοια του Είναι υπερβαίνει τα όντα, με το νόημα ότι τα αποκαλύπτει, τα προσδιορίζει ως τέτοια. Το ον συγκαλύπτει το Είναι. Η ανθρώπινη ύπαρξη είναι η μόνη που διαθέτει πάντα μια κατανόηση του Είναι και *οφείλει* να το διερευνά. Η διερεύνηση του Είναι θέτει σε αμφισβήτηση την ανθρώπινη οντότητα της καθημερινότητας [Alltäglichkeit]. Το μες-στον-κόσμο-είναι, αναπόσπαστο μέρος της πραγματικότητας [Tatsächlichkeit] του κόσμου που βρέθηκε «ερριμμένο», δεν μπορεί να αποκοπεί από την κοινή εμπειρία της καθημερινής ζωής. Η συνθήκη του καθημερινού κόσμου είναι απαραίτητη προϋπόθεση της κατανόησης. Ο κόσμος [Welt] είναι «αυτό μέσα στο οποίο» [Worin] το Είναι του Dasein αυτοκατανοείται και, παράλληλα, ερμηνεύει το πλαίσιο των σχέσεων που ορίζεται ως «κόσμος». Ο συν-κόσμος [Mit-Welt] των εδωνά-Συνείναι [Mit-Dasein] (*E&X* § 26, σ. 201) είναι ο κόσμος στον οποίο είμαστε «ερριμμένοι» και φιλοξενεί κι άλλα όντα. Η ερμηνεία που επισύρει η κατανόηση του Είναι, αποτελεί τη διεργασία εκτυλίξεως του νοήματος του όντος. Η κυκλική δομή που ενυπάρχει στην κατανόηση και την ερμηνεία, σχεδιάζει

⁷⁴ Εμ. Λεβινάς, «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χ. Μαρσέλλος στο *Νέα Εστία*, τευχ.1814, Βιβλιοπωλείο της Εστίας- Ι. Δ. Κολάρου & Σία, Αθήνα, Σεπτέμβριος 2008, σ. 228.

⁷⁵ M. Heidegger, *GA 2: Sein und Zeit*, επιμ. Fr.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/Main 1977, σ. 307-308.

τον ερμηνευτικό κύκλο στον οποίο μας καλεί να εισέλθουμε ο Χάιντεγγερ (*E&X* σ. 256/ *SuZ*, σ. 153) για να προσεγγίσουμε το Είναι.

Η υποκειμενικότητα της συνείδησης στον Χάιντεγγερ μεταπλάθεται σε αέναη κίνηση της «προεννοιακής» κατανόησης. Μιας κατανόησης δηλαδή, όχι με την παραδοσιακή εννοιολόγηση της λέξης ως θεωρητικό γνωρίζειν [Erkennen], αλλά ως υπάρχειν μέσα σε μια χρονικότητα.⁷⁶ Η διαρκής αυτή κίνηση σε -πάντα- νέες δυνατότητες της ύπαρξης φέρνει σε επαφή το Dasein με τα όντα του κόσμου. Τα όντα («πράγματα», κατά τους αρχαίους Έλληνες) που συνυπάρχουν με τα ανθρώπινα όντα, δεν είναι απλώς «παρευρισκόμενα» αλλά «χειριστικά» ή «πρόχειρα» [Zuhanden]. Στην κυριολεξία πρό-χειρο σημαίνει προ των χειρών, προς χρήση, δηλαδή, «διαθέσιμο». Το πρόχειρο ον είναι μέσα στον κόσμο που μας περιβάλλει και μας βοηθά στην επίτευξη των σκοπών μας. Δεν πρόκειται λοιπόν για μια απλή χωρική γειτνίαση ή συνάντηση, αλλά, για μια εσωτερική σχέση, μια συμπλοκή. Ο Χάιντεγγερ ονομάζει τα όντα που συναντώνται (και ποτέ δεν είναι σε απομόνωση) κατά τις πρακτικές δοσοληψίες μας με τον κόσμο, «όργανα» [Zeug] (*E&X*, σ. 123/ *SuZ*, σ.68) και την ιδιαίτερη οντολογική υφή τους *προχειρότητα* [Zuhandenheit]. Σε αυτές τις δοσοληψίες τα «όργανα» παρουσιάζονται, ως πρόχειρα και όχι ως *παρευρισκόμενα*, σε ένα σύστημα παραπομπών «για-να» [um-zu], και η θέαση με την οποία συνάπτονται είναι η «περίσκεψη» [Umsicht] (*E&X*, σ. 126/ *SuZ*, σ. 69). Για τον Χάιντεγγερ, η «περίσκεψη» είναι εκείνο το είδος του γνωρίζειν που είναι κατάλληλο για τις πρακτικές δοσοληψίες.⁷⁷ Το γνωρίζειν είναι ένας ορισμένος τρόπος ενδόκοσμης ανθρώπινης δραστηριότητας που λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένο πλαίσιο⁷⁸. Το «μέσα-στον-κόσμο-είναι» είναι απορροφημένο από τα καθήκοντά του και τα διάφορα όντα (αντικείμενα) διεκπεραίωσής τους. Η θεωρητική γνώση των αντικειμένων ως παρευρισκόμενα κατανοείται μέσω μιας προϋποτιθέμενης ελλειπτικότητας της βιομέριμνας, η οποία δεν επιβαρύνει την αυθεντικότητά της. Ο ελλειπτικός τρόπος γνώσης που συνάγει η αποχή από τη χρήση των αντικειμένων διεξάγεται σε ένα πρακτικό πλαίσιο. Η περι-εσκεμμένη ενατένιση του θεωρητικού σχετισμού διαχωρίζεται από τον Χάιντεγγερ από την πράξη, τη βασισμένη σε θεωρητική γνώση, του πρακτικού σχετισμού. Η χρηστική δυνατότητα των οργάνων εμπερικλείει μια ενδεχόμενη συντελεστικότητα, μια εξυπηρετικότητα, κατά την

⁷⁶ Α. Δήμου-Τζαβάρα, *Η κατανόηση ως ανοιχτότητα κατά τον Μάρτιν Χάιντεγγερ*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1995, σ. 31.

⁷⁷ S. Mulhall, *Heidegger's Being and Time*, Routledge, London 1996, σ. 47.

⁷⁸ Στο ίδιο, σ. 43.

οποία, εφαρμόζεται στην πράξη η θεωρητική γνώση. Ο Χάιντεγγερ χρησιμοποιεί το φημισμένο παράδειγμα με το σφυρί, το οποίο, τοποθετημένο σε μια παραπεμπτική ολότητα σφυρηλατεί παράγοντας έργο [Werk]. Το βιομεριμνώμενο αυτό έργο της καθημερινής μας εμπειρίας είναι πρωταρχικά *πρόχειρο* και φορέας των *για-να* στον οποίο συναντάται το όργανο.

Το «για-να» του Dasein καθίσταται εφικτό μέσα από το δεδομένο του παραπεμπτικού πλαισίου. Το «εργαλείο» βρίσκει θέση και μπορεί να λειτουργήσει μόνο μέσα στην «εργαλειακή ολότητα» - μια πένα υπάρχει ως πένα μόνο σε σχέση με το μελάνι, το χαρτί, το γραφείο κ.ο.κ. Η εργασία του εργαλείου προϋποθέτει τη διαθεσιμότητα της πρώτης ύλης, το «από-το-οποίο» [das Woraus] συγκροτείται – ξύλο και μέταλλο για το σφυρί. Η χρησιμότητα ενός εργαλείου προϋποθέτει επίσης, ένα τελικό προϊόν, το «για-το-οποίο» [Dazu] του εργαλείου – ένα σφυρί ίσως για την κατασκευή ενός επίπλου, αλλά και τους αποδέκτες, τους χρήστες του. Όταν τα εργαλεία χαλάσουν ή σταματήσουν να λειτουργούν δεν χαρακτηρίζονται από την «ετοιμότητά» τους, αλλά, από αυτό που ο Χάιντεγγερ ονόμασε *παρεύρεση* [Vorhandenheit] – που σημαίνει το είδος της απρόσκλητης ουδέτερης αντικειμενικότητας που αναζητείται από τις φυσικές επιστήμες.⁷⁹ Το αποκοσμικοποιημένο πράγμα μάς σπρώχνει στον οντικό κόσμο για να μας αποκαλυφθεί ως *παρεύρεση*. Ένα μη εύχρηστο αντικείμενο διαρρηγνύει τον περισκεπτικό ιστό των αλληλοπαραπεμπτικών σχέσεων και διαταράσσει τη σύλληψη του κόσμου. Το πρόχειρο όργανο μπορεί να εμφανίζεται με τον τρόπο της ενοχλητικότητας [Aufdringlichkeit], να μοιάζει έτσι με ένα υφιστάμενο, *παρευρισκόμενο* εργαλείο [so vorhandene Zeug], όμως, είναι μια ανεσταλμένη προχειρότητα.⁸⁰

Ο οντολογικός χαρακτήρας του πρόχειρου όντος είναι η συνθήκη της επανάπαυσης ως προς ένα όργανο, η οποία έχει προκαταβολικά δοθεί, από την ολότητα της επανάπαυσης (παράδειγμα: εργαλείο-εργαστήριο) που παραπέμπει τελικά στο Dasein (στην *ενθαδικότητα*).⁸¹ Η οργανική ολότητα στην οποία βρίσκονται τα παρευρισκόμενα πράγματα τα συγκροτεί ως όργανα, που έχουν θεμελιώδες χαρακτηριστικό τη χρησιμότητα. Το πρόχειρο όργανο δεν γίνεται να απομονωθεί από

⁷⁹ J. Ree, *Χάιντεγγερ*, μτφρ. Ι. Σταυροπούλου, Ενάλιος, Αθήνα 2004, σ. 33.

⁸⁰ Κ. Παπαγιώργης, *ό. π.*, σ. 113.

⁸¹ W. Biemel, *ό. π.*, σ. 48, 49. Εδώ συναντάται ο όρος ενθαδικότητα από τον μεταφραστή Θ. Λουπασάκη στη θέση του εδωνά-Είναι του Γ. Τζαβάρα. Στο «μεταφραστικό υστερόγραφο» (σ. 207-210), με τον όρο «ενθάδε» προτείνει την ανάγνωση του Dasein (σ. 208).

το για να του γιατί θα «διαλυθεί» το φαινόμενο του κόσμου. Το ον οικειώνεται το Dasein αναπτύσσοντας μια κατανόηση για τον κόσμο. Η καρτεσιανή κατανόηση του κόσμου ως *res extensa* διαμορφώνεται σε χαϊντεγκεριανή κατανόηση ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό του Dasein.

Από τον Παρμενίδη ως τον Χούσερλ η μεταφυσική παράδοση αντιμετώπιζε τον κόσμο μέσα από τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου. Ο καρτεσιανός κόσμος των δύο υποστάσεων [*res extensa*] και [*res cogitans*] καταρρέει με τον χαϊντεγκεριανό σεισμό της υπαρκτικής αναλυτικής. Το Είναι των πραγμάτων δεν είναι η υπόσταση αλλά το «για-να» τους, το οποίο, συγκροτεί το φαινόμενο του κόσμου. Ο κόσμος, για πρώτη φορά στη ιστορία της φιλοσοφίας είναι μια μη υποστασιακή, άρα μηδενική, μη οντική, ολότητα παραπομπών, προχειροτήτων, σημασιακών συνδέσεων, είναι μια κοσμικευόμενη μηδενοποίηση.⁸²

Ο άνθρωπος που κατανοεί το Είναι, πέρα από αυτό που είναι, έχει τις δυνατότητες να γίνει και κάτι που δεν είναι ακόμα, να φτάσει στην περιοχή της εκκάλυψης⁸³ (α-λήθειας⁸⁴) ή του ξέφωτου [*Lichtung*⁸⁵], όπου το Είναι φανερώνει τον εαυτό του, και να «κατοικήσει» εκεί. Το Dasein, που διαθέτει υπαρκτική κατανόηση του Είναι του και των όντων που δεν είναι το ίδιο, με ορίζοντα την εμπειρία του χρόνου, συγκροτείται μέσω της «οντολογικής γνώσης» η οποία για τον Χάιντεγκερ είναι η προ-οντολογική, «προ-κατηγορηματική» [*vorprädikativ*] κατανόηση του Είναι ως δυνατότητα. Η επίγνωση του υπάρχειν πολλαχώς⁸⁶ προκύπτει από την υπαρκτική δομή του Dasein, που ελεύθερο και δυνάμενο, κατανοεί. Η δυνατότητα αυτή του Dasein, ναρκωμένη από το δυτικό πολιτισμό ανανήφει στην πυκνή σκέψη του Χάιντεγκερ με τη αφύπνιση του ερωτήματος για το νόημα του Είναι.

⁸² Κ. Παπαγιώργης, *ό. π.*, σ. , σ. 117, 118.

⁸³ «Εκκάλυψη θα πει: Διάνοιξη αυτού που η λησμονιά του Είναι κατακλείνει και κατακρύβει». Βλ. στο Μ. Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, *ό. π.*, σ. 49.

⁸⁴ Αυτή η έννοια της α-λήθειας ως α-κρυπτότητας [*Un-verborgenheit*] και διαφύλαξης [*Verwahrung*] παραπέμπει στην αριστοτελική φιλοσοφία (*Ηθικά Νικομάχεια Ζ*). Βλ. στο D. Yfantis, *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*, Berlin, Dunker & Humblot 2009, σ. 128, 305.

⁸⁵ Αυτή η λέξη σε συνηθισμένη γερμανική χρήση σημαίνει το ξέφωτο του δάσους, αλλά εδώ παίζει βασικό ρόλο η ετυμολογική της συνάφεια προς το *Licht* =φως. Βλ. Γ. Τζαβάρας στο Μ. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τ. 2^{ος}, *ό. π.*, σ. 224, υποσ. 1.

⁸⁶ Η περιώνυμη αριστοτέλεια φράση *Το ον λέγεται πολλαχώς*, η οποία μεταφράζεται: «Το ον φανερώνεται [*offenkundig werden*] (δηλαδή σε σχέση με το Είναι του) με πολλαπλούς τρόπους» (βλ. *Μετά τα φυσικά*, Ζ 1, 1028 a), «συμπυκνώνει την εναρκτήρια μύηση του Heidegger στη φιλοσοφία και το αδιάλειπτα μοναδικό στοχαστικό του μέλημα: το ερώτημα για το νόημα, την αλήθεια του Είναι». βλ. Β. Μπιτσώρης στο Martin Heidegger, *Τι είναι φιλοσοφία; Was ist das-Die Philosophie?*, *ό. π.*, σχόλιο 134, σ. 271.

VII. Το πρόβλημα της ιστορικότητας

Το κατανοείν, υπό χαϊντεγκεριανή οπτική, αποτελεί δομικό συστατικό της ύπαρξής μας, είναι ο αρμός της με το Είναι της. Κατά την ερμηνεία του Γ. Ξηροπαΐδη «σε αυτή τη σύζευξη του Είναι με την κατανόησή του από τον “άνθρωπο” έχει τις καταβολές της η ιστορικοποίηση του Είναι, μια ιδέα εντελώς ασυμβίβαστη προς κάθε γνωστή οντολογία».⁸⁷ Η χαϊντεγκεριανή οντολογική ιστορικότητα [Geschichtlichkeit] κατανοείται μέσα από το *γίνεσθαι* [Geschehen] του Dasein και τη χρονικότητα, η οποία αποτελεί συνθήκη ύπαρξης του ιστορικού χαρακτήρα του. Η μελλοντική ανθρώπινη ύπαρξη «ερριμμένη» με τη γέννηση και προβαλλόμενη στο θάνατό της, υπάρχει εγγενώς ιστορικά με αυθεντικούς και αναυθεντικούς τρόπους *γίνεσθαι*, στη χρονική έκταση [Erstreckung] του Dasein της. Στην έκταση αυτή προσδίδεται οντολογικό περιεχόμενο αφού περιγράφει τη μεταξύ γεννήσεως και θανάτου κινητότητα [Bewegtheit] της μέριμνας του Dasein. Το χαϊντεγκεριανό ιστορικό γίνεσθαι του εδανά-Είναι είναι ετούτη η κινητότητα του «εκτεινόμενου αυτοεκτείνειν» (E&X, σ. 621/ SuZ, σ. 375), συνυφασμένη με την κατανόηση του Είναι του και όχι μια εκτύλιξη αλληλοδιαδεχόμενων γεγονότων.

Ο Χάιντεγκερ, που όπως είδαμε μελετά τον Ντιλτάυ (την αλληλογραφία με τον κόμη Γιόρκ, επικεντρωμένος στη θεωρία της ιστορίας), το 1925 του αφιερώνει μια σειρά διαλέξεων, στις οποίες ανέπτυξε τη συλλογιστική του για τη σημασία και τα όρια του ζητήματος της ιστορικότητας στον Ντιλτάυ, σε σχέση με την ανιστορικότητα της φαινομενολογίας του Χούσερλ.⁸⁸ Η ομολογημένη από τον Χάιντεγκερ -στην § 77 του *ΕκΧ*- επιρροή από τον Ντιλτάυ, κάνει ιδιαίτερα αισθητή την παρουσία της στην χαϊντεγκεριανή πραγμάτευση της έννοιας της ιστορικότητας. Ο στοχαστής οικειοποιείται τη ντιλταϋκή έννοια της «συνοχής της ζωής», που αντιμετωπίζει τη ζωή ως την «ιστορική ολότητα της ανθρώπινης εμπειρίας»,⁸⁹ για να εκθέσει υπαρκτικο-οντολογικά το πρόβλημα της ιστορίας. Ο Ντιλτάυ ισχυρίζεται ότι «όλα όσα μας περιστοιχίζουν [...] είναι ιστορικά δημιουργήματα που αποκρυσταλλώνονται γύρω μας κάθε ώρα».⁹⁰ Η υπαρκτική ιστορικότητα του

⁸⁷ Γ. Ξηροπαΐδης, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, ό. π., σ. 10.

⁸⁸ F. Dastur, ό. π., σ. 66.

⁸⁹ R. Audi, ό. π., σ. 812.

⁹⁰ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd VII, B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/ Göttingen 1979, σ. 147.

Χάιντεγγερ εκπηγάζει από την ανθρώπινη ύπαρξη, εκκινεί από το μέλλον και αναζητά την αυθεντικότητα της στιγμής.

Διεκδικώντας το Είναι του, το Dasein, ως θεμέλιο της ιστορίας, συγκροτεί - στην πραγματικότητα που ζει- την ατομική του μοίρα [Schicksal]. Ως μοίρα ορίζεται η «αποφασιστικότητα που ενυπάρχει στην προλαβαίνουσα αυτοπαράδοση στο εδωνά της στιγμής. Στη μοίρα θεμελιώνεται και το πεπρωμένο, το οποίο νοούμε ως γίνεσθαι του εδωνά-Είναι κατά το Συνείναι με Άλλους» (E&X, σ. 636/ SuZ, σ. 386)⁹¹. Το Dasein της πεπερασμένης χρονικής ύπαρξης αποφασισμένο, επιλέγει, έχοντας επίγνωση των κληρονομημένων δυνατοτήτων του, αναλαμβάνει το δικό του είναι-προς-θάνατο και θεμελιώνει την αυθεντική ιστορικότητά του μέσα σε ένα συν-γίνεσθαι [Mitgeschehen]. Για τον Χάιντεγγερ «η αυθεντική ιστορικότητα κατανοεί την ιστορία ως επάνοδο των δυνατοτήτων, και γνωρίζει ότι η δυνατότητα επανέρχεται, μόνο αν η ύπαρξη είναι κατά τρόπο μοιραίο και στιγμιαίο [schicksalhaft- Augenblicklich], χάρη στην αποφασιστική επανάληψη, ανοιχτή για τη δυνατότητα» (E&X, σ. 643/ SuZ, σ. 391-392). Η παραδεδομένη δυνατότητα του Dasein επανεξετάζεται δημιουργικά, και επανιδιοποιούμενη το παρελθόν, σε μια στιγμή που σχετίζεται με το παρόν, προβάλλεται αποφασιστικά στο μέλλον κατά τη διαδικασία του γίνεσθαι. Η κληρονομιά [Erbschaft] των δυνατοτήτων που ελευθερώνει το Dasein «καθοδηγεί» αυτή την αυθεντική προβολή. Έτσι το παρελθόν ανοίγεται στο μέλλον και το Dasein αποδεικνύεται ιστορικό ως χρονικό. Η επ-ανάληψη [Wiederholung] των δυνατοτήτων της αυθεντικής υπάρξεως θεμελιώνεται στην προλαβαίνουσα αποφασιστικότητα και αποτελεί την ουσία της ιστορικότητας. Της ιστορικότητας που δεν αφηγείται ένα παρελθόν, αλλά περιγράφει αυτή την επ-ανάληψη και την πρό-ληψη, που μέσω μιας αποφασισμένης ανθρώπινης χρονικής ύπαρξης δημιουργούν την αυθεντική στιγμή, κι έτσι, την ξεχωριστή μοίρα του αποφασισμένου.

Η ατομική μοίρα του εκστατικά ανοιχτού Dasein που είναι μες-στον-κόσμο συντονίζεται με τη συγκρότηση της προοπτικής του συλλογικού πεπρωμένου [Geschick] ενός λαού ή μιας κοινότητας. Το γίνεσθαι του Dasein, μέσα από αυτό το

⁹¹ «Αν και οι ετυμολογικά συγγενείς λέξεις Schicksal (=μοίρα) και Geschick (=πεπρωμένο) είναι στη γερμανική γλώσσα συνώνυμες, ο Χάιντεγγερ τις διαχωρίζει με οξύτητα. Schicksal σημαίνει για τον Χάιντεγγερ το αρχέγονο γίνεσθαι του *εξ-ατομικευμένου*, αποφασιστικού εδωνά-Είναι, πρόκειται για τη μοίρα του ατόμου. Αντίθετα ο όρος Geschick σημαδεύει το γίνεσθαι μιας ευρύτερης ομάδας: το πεπρωμένο του λαού. Ας προσεχτεί επίσης η ετυμολογική συγγένεια των λέξεων Schicksal (=μοίρα), Geschick (=πεπρωμένο), Geschehen (=γίνεσθαι) και Geschichte (=ιστορία)». Βλ. Γ. Τζαβάρα στο Μ. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τ. 2^ο, ό. π., σ. 633-634, υποσ. 4.

πρίσμα, είναι συν-γίνεσθαι και άρα πεπρωμένο. Στον Χάιντεγγερ το πεπρωμένο συνδέεται με τη συνθήκη του Συνείναι [Mitsein] του Dasein, αφού ισχυρίζεται ότι «οι μοίρες έχουν ήδη εκ των προτέρων αχθεί στη συναλληλία μέσα στον ίδιο κόσμο και στην αποφασιστικότητα για ορισμένες δυνατότητες. Με την κοινοποίηση και τον αγώνα πρωτολυτερώνεται η δύναμη του πεπρωμένου. Το μοιραίο πεπρωμένο του εδωνά-Είναι μέσα στην και μαζί με τη “γενιά” του συγκροτεί το πλήρες, αυθεντικό γίνεσθαι του εδωνά-Είναι» (E&X, σ. 634/ SuZ, σ. 384-385). Η ατομική δυνατότητα της αποφασιστικής ανάληψης της περατότητας «μετακινείται» στη συλλογική πραγματικότητα -κάθε γενιάς- για να γίνει το πεπρωμένο, το ιστορικό γίνεσθαι της κοινότητας [Gemeinschaft] (και όχι της αφηρημένης κοινωνίας [Gesellschaft], του μαζοποιημένου πλήθους). Μέσα στην κοινότητα το Dasein έρχεται σε επαφή με τους άλλους και μπορεί να υπάρχει αυθεντικά, να σκέφτεται ως ιστορική ύπαρξη και να εξ-ίσταται ως ομιλία [Rede] (διά-λογος με τον άλλο), ενώ στην απροσδιόριστη μάζα του πλήθους εξαντλείται στην κενολογία μιας φλύαρης [Ge-rede] επικοινωνίας που δεν στοχάζεται και οδηγεί την ανθρώπινη ύπαρξη στην έκ-πτωση, στην αναυθεντικότητα, μακριά από την ουσία και την αλήθεια. Αυτή η μαζική επικοινωνία, η προσιτή στον μέσο άνθρωπο, που δεν εμβαθύνει και νοθεύει τον δημόσιο διά-λογο μετατρέπει την ανθρώπινη ύπαρξη σε αντικείμενο προς κάθε είδους χρήση, «αφαιρώντας» της τον εαυτό.

Η σκέψη του στοχαστή συλλαμβάνει μια αυθεντική λαϊκή κοινότητα [Volksgemeinschaft] κατά το πρότυπο της αρχαίας ελληνικής πολιτικής-πνευματικής κοινότητας. Η ιστορική διάνοιξη του Dasein του λαού οδηγεί στην κληρονομημένη από το παρελθόν λαϊκή κοινότητα, στην αυθεντική ενότητά του με όρο-καταλύτη τον αγώνα [Kampf]. Εδώ ο στοχασμός –παρά την πλατωνική αφετηρία- εκβάλλει – τελικά- στην χιτλερική, «ανόθευτη» Volksgemeinschaft, της οποίας την αυθεντικότητα εγγυοδοτεί ο *Αγών μου [Mein Kampf]* (δύο τόμοι, 1925 και 1927) του Χίτλερ.

VIII. Η πολιτική δραστηριοποίηση του Χάιντεγγερ

Η ηττημένη Γερμανία μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου πέρασε από το καϊζερικό αυταρχικό κράτος του Β΄ Ράιχ στο πολίτευμα της ομοσπονδιακής δημοκρατίας της Βαϊμάρης (1919). Οι νικητές του πολέμου επέβαλαν την ειρήνη με ταπεινωτικούς όρους για την Γερμανία, μέσω της «Συνθήκης των Βερσαλλιών». Την

ιστορική στιγμή της αποδοχής των όρων, από τη νεότευκτη Δημοκρατία της Βαϊμάρης, αποκτά πολιτική υπόσταση το εθνικοσοσιαλιστικό κόμμα. Ο αυτοκρατορικά μπολιασμένος κρατικός μηχανισμός, η πνευματική και πολιτική ηγεσία αλλά και «...οι ελίτ και ο γερμανικός πληθυσμός [...] πιστεύουν στην Μοναρχία, τον Εθνικισμό και τον Μιλίταρισμό...».⁹² Κατάληξη αυτού του συντηρητικού, αντιδημοκρατικού προσανατολισμού ήταν –τελικά– η κατάλυση της «δημοκρατίας» και η παράδοση της εξουσίας, από τη γερμανική άρχουσα τάξη, στους εθνικοσοσιαλιστές. Το πολιτικό όραμα του ναζισμού και του φασισμού ασπάστηκαν αρκετοί διανοούμενοι, πολέμιοι του Διαφωτισμού, στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. «Ο ενθουσιασμός με τον οποίο υποδέχτηκαν οι λόγιοι της Γερμανίας την κατάληψη της εξουσίας από τον Χίτλερ δεν ήταν μια αντίδραση της στιγμής. Πήγασε, αντίθετα, από πνευματικές τάσεις με βαθιές ρίζες στο αντιδυτικοευρωπαϊκό πνεύμα του γερμανικού 19^{ου} αιώνα».⁹³ Ο αντιδημοκράτης και αντιδιαφωτιστής Χάιντεγκερ, μεγαλωμένος σε αυστηρό καθολικό περιβάλλον, εντρυφά σε μια φιλοσοφική σκέψη που ο Αμερικανός ιστορικός των ιδεών Γουόλιν [Richard Wolin] χαρακτηρίζει ως «ανερυθρίαστα ελιτίστικη», και η οποία σφυρηλατεί μια πολιτική φιλοσοφία που, όπως αναφέρει, συνδέεται με την «επιβολή μιας εκ των άνω υψηλής πνευματικής αποστολής».⁹⁴

Η πολιτική επιλογή της στράτευσης του Χάιντεγκερ στον εθνικοσοσιαλισμό το 1933, όπως ο ίδιος γνωρίζει και επιβεβαιώνει στον μαθητή του Λέβιτ [Karl Löwith] (1897-1973) το 1936 μετά από μία διάλεξη του στη Ρώμη, βασίζεται στην έννοια της ιστορικότητας (όπως την αναπτύσσει στην § 74 του *ΕκΧ*).⁹⁵ Η σκέψη του διανοητή ξεκινά από το Είναι, κινείται μέσα στο χρόνο, στραμμένη στον ορίζοντα της ιστορίας, και οδεύει προς το Είναι. Αυτό το διαρκώς καθ' οδόν «ερωτών» της ιστορικής ύπαρξης, που αποφασιστικά διανοίγεται σε ένα αδιάλειπτο πράττειν, ο Χάιντεγκερ πίστευε ότι θα ανέκοπτε την πνευματική παρακμή και θα «έφερνε» την ιστορική ύπαρξη στην αρχέγονη ουσία της, τον γερμανικό λαό στο μεγαλειώδες πεπρωμένο του.

⁹² Π. Βόγλης, «Επιφυλακτικότητα και σκεπτικισμός για τις όποιες ομοιότητες» από το αφιέρωμα «1919-1933. Η Αγνώστη Βαϊμάρη. Αλήθειες & μύθοι» στο περ. *Ιστορία Σήμερα*, Έθνος, τχ. 3, Δεκ. 2012, σ. 67.

⁹³ R. Wolin, *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, μτφρ/ Μ. Φιλιππακοπούλου, επιμ. Δ. Τουλάτου, Πόλις, Αθήνα 2007, σ. 212

⁹⁴ R. Wolin, *The politics of Being: The political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, N. York 1990, σελ. 46.

⁹⁵ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1968, σ. 57.

Στον πρυτανικό λόγο του, με τίτλο «Η Αυτοκατάφαση του Γερμανικού Πανεπιστημίου» [Die Selbstbehauptung der deutschen Universität] που εκφωνήθηκε στις 27 Μαΐου, αναφέρεται σε «ιστορική αποστολή» που οφείλει, με τη δύναμη της αποφασιστικότητας, να εκπληρώσει ο «ιστορικός-πνευματικός Λαός» επειδή «θέλει τον εαυτό του». Η ατομική μοίρα εισέρχεται στο συλλογικό πεπρωμένο. Η ατομική αυθεντικότητα, καταφάσκοντας την ιστορική κληρονομιά της, εμπλέκεται με το πεπρωμένο της κοινότητας. Το μελλοντικό-Είναι του αυθεντικού Συνείναι του Dasein δομείται από την ιστορικότητα, επωμιζόμενο την «αποστολή» του, και προσδιορίζει το πεπρωμένο της κοινότητας μέσω ενός αυθεντικού αγώνα. Ο αγώνας είναι η καταλυτική θεμελιωτική δύναμη του ιστορικού γίνεσθαι του λαού [des Volkes], ο όρος διεκδίκησης της εν αναμονή αυθεντικότητας. Ο στοχαστής «ανάβει» τις κυρίαρχες φιλοσοφικές του έννοιες με σκοπό να δια- φωτίσει το ναζιστικό κίνημα: κίνημα που «εμφανίστηκε στο προσκήνιο σε μια χρονική στιγμή κατά την οποία η αντικειμενική τροπή των γεγονότων απειλούσε πιο σοβαρά από ποτέ το παραδοσιακό όραμα για ανασύσταση της γερμανικής αυτοκρατορίας».⁹⁶

Παρότι το *Είναι και Χρόνος* δεν αποτελεί ένα έργο πολιτικής φιλοσοφίας, αλλά αντιθέτως, όπως διατείνεται ο Βέλγος φιλόσοφος Ταμινιώ [Jacques Taminiaux] (1928-), διακρίνει κανείς, κατά τη μελέτη του, τους «όρους δυνατότητας για τυφλότητα και ανεπάρκεια σε πολιτικά θέματα»,⁹⁷ η πρυτανική ομιλία δεν βρίσκεται σε ασυμφωνία με τις θεμελιώδεις αρχές της σκέψης τού opus magnum του Χάιντεγκερ. Η αυτοκατάφαση για παράδειγμα, παραπέμπει σε μια διεκδίκηση της αυθεντικής ύπαρξης της επιστήμης και της πανεπιστημιακής ζωής, ως οντολογική δυνατότητα του Dasein, και έννοιες όπως ο αγώνας, ο ηρωισμός, το πεπρωμένο, η βούληση έχουν τις ρίζες τους στην «αποφασιστικότητα» και «ερριμμενότητα», όπως αυτές αναλύονται στο προαναφερθέν έργο.⁹⁸ Η οντολογική δυνατότητα της θέλησης για ουσία, που «κατακλύζει» τον πρυτανικό λόγο, αποτελεί στο *ΕκΧ* χαρακτήρα της αυθεντικότητας και καθορίζει την ανθρώπινη ύπαρξη. «Μες στο φαινόμενο της θέλησης διαφαίνεται η ολότητα της μέριμνας ως θεμέλιο της θέλησης» αναφέρει ο

⁹⁶ Ν. Ελιάς, *Ναζισμός και Γερμανικός Χαρακτήρας. Δοκίμιο πάνω στην κατάρρευση του πολιτισμού*, μτφρ. Γ. Πεδιάτης- Γ. Θωμαδάκης, επιμ. Θ. Σαμαρτζής, Π.Ε.Κ. Αθήνα 2015, σ. 85.

⁹⁷ J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, μτφρ.-επιμ. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997, σ. 45.

⁹⁸ Δ. Τζωρτζόπουλος στο M. Heidegger, *Περί Πολιτικής Περί Αλήθειας Περί Τεχνικής. Ο Πλάτων για την αλήθεια. Ο πρυτανικός λόγος 27-5-1933. Το θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας. Το ερώτημα για την τεχνική. Από το εννοιολόγιο της σκέψης*, εισ.- μτφρ.- σχολ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 2011, υποσ. 1, σ. 113.

Χάιντεγγερ (*E&X*, σ. 313/ *SuZ*, σ. 194) και –προσωρινά, έστω- πιστεύει ότι η εθνικοσοσιαλιστική «θέληση», που είναι βούληση για δύναμη, μέσω της *αποφασιστικότητας* και του *αγώνα* θα πραγματώσει την ουσία του γερμανικού Dasein του λαού και του πανεπιστημίου. Η ομιλία του Πρύτανη κλείνει με τα εξής λόγια:

«Θέλουμε την ουσία του γερμανικού πανεπιστημίου ή δεν τη θέλουμε; Σε μας εναπόκειται, εάν και ως ποιο βαθμό θα μοχθήσουμε εκ βάθρων και όχι περιστασιακά για τον αυτοδιαλογισμό και την αυτοκατάφαση ή εάν –υπό τις καλύτερες προθέσεις- αλλάξουμε μόνο παλαιούς θεσμούς και προσθέσουμε νέους. Ουδείς θα μας εμποδίσει να το κάνουμε.

[...] Αλλά εμείς θέλουμε ο λαός μας να εκπληρώσει την ιστορική του αποστολή.

Θέλουμε τον εαυτό μας. Γιατί η νέα και η νεότερη δύναμη του λαού, η οποία μας έχει ήδη ξεπεράσει, έχει ήδη αποφασίσει περί αυτού.

Αλλά εμείς κατανοούμε πλήρως την αίγλη και το μεγαλείο αυτού του ξεσπάσματος τότε μόνο, όταν φέρνουμε μέσα μας εκείνη τη βαθιά και πλατιά διαλογιστικότητα, που επέτρεψε στην αρχαία ελληνική σοφία να πει τον λόγο:

τα ... μεγάλα πάντα επισφαλή...

“τα μεγάλα βρίσκονται μέσα σε θύελλα...”

Πλάτων, Πολιτεία 497d, 9». ⁹⁹

Στη ναζιστική κοσμοθεωρία ο φιλόσοφος του Μέλανα Δρυμού¹⁰⁰ άκουσε την κλήση του ιστορικού- χρονικού Dasein για ένα αποφασιστικό ξεκίνημα δράσης που θα οδηγούσε τον γερμανικό λαό έξω από το πλατωνικό σπήλαιο. Ο πρυτανικός λόγος περιλαμβάνει πολυάριθμες παραπομπές στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα¹⁰¹ και μια τριμερή διαίρεση του σώματος των φοιτητών σε εργατική, στρατιωτική και γνωστική υπηρεσία (*Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst*): «οι τρεις δεσμοί –από τον λαό, στο πεπρωμένο του κράτους, σε μια πνευματική αποστολή- είναι εξίσου πρωταρχικοί

⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 132-133.

¹⁰⁰ Ο Χάιντεγγερ στην καρδιά του περίφημου δάσους του Μέλανα Δρυμού είχε φτιάξει μια καλύβα για χώρο εργασίας. Εκεί, όπου εκδηλώνεται το Τετραμερές του ουρανού, της γης, της θεότητας και της θνητότητας, ο στοχαστής μπορούσε να αφουγκραστεί το Είναι του και τη μυστική ουσία των πραγμάτων.

¹⁰¹ Η πολιτική πλατωνική διαίρεση σε τάξεις γίνεται με βάση το Είναι του πολίτη, την ικανότητα και τη φυσική κλίση του και βρίσκεται σε αντιστοιχία με τον τριμερή χωρισμό της ψυχής. Στους κυβερνήτες φύλακες *φιλοσόφους* – *βασιλείς*, που κατέχουν την αρετή της σοφίας, κυριαρχεί το *λογιστικόν* μέρος της ψυχής. Στους *επικούρους*, στρατιωτικούς φύλακες για την ασφάλεια της πόλης, που κατέχουν την αρετή της ανδρείας, κυρίαρχο είναι το *θυμοειδές* μέρος της ψυχής, και στους *δημιουργούς*, εργαζόμενους πολίτες, που κατέχουν την αρετή της σωφροσύνης (αρετή που πρέπει να έχουν όλες οι τάξεις), κυριαρχεί το *επιθυμητικόν* μέρος της ψυχής¹⁰¹. Το *λογιστικόν* και το *θυμοειδές* έχουν στόχο τον έλεγχο του *επιθυμητικού*. Η δικαιοσύνη της πολιτείας, η οποία αποτελεί την ύψιστη επιδίωξη του ιδανικού κράτους, εξασφαλίζεται με την ύπαρξη ισορροπίας μεταξύ των τάξεων και την ενότητα της φιλοσοφικής γνώσης με την πολιτική δύναμη.

στη γερμανική ουσία»¹⁰². Η ιστορική αποστολή της φιλοσοφίας κυοφορεί την ορμή, το ξέσπασμα [Aufbruch] της υπαρκτικής παρ-ουσίας μας στον κόσμο. Ο αγώνας της ανθρώπινης ύπαρξης για οντολογική πραγμάτωση, με αυτό το ξέσπασμα, κατορθώνει -ταυτοχρόνως- την πολιτική σκέψη και πράξη. Οι φιλοσοφικές θέσεις του στοχαστή –ευεπίφορες στη διαστρέβλωση- «ανασαίνουν» μέσα στο παραμορφωμένο σώμα του εθνικοσοσιαλιστικού Ολοκληρωτισμού. Ο πολιτικά άπειρος φιλόσοφος νομιμοποιεί την πολιτική πραγματικότητα του Führerprinzip με μια πολιτικοφιλοσοφική επίμεμπτη ρητορική, που στοχεύει στην αναγέννηση του Πανεπιστημίου. Η χαϊντεγκεριανή υπαρκτική μελλοντικότητα παγιδεύεται στη χιτλερική ιδεολογία. Ο ριζωμένος στη γενέθλια γη του Μέσκιρχ [Messkirch] φιλόσοφος, καλλιεργεί τις συγγένειες αίματος και μνήμης που εμφαιτικά υποσημειώνει η ναζιστική εθνικιστική «τραχιά καθαρότητα».

Ο φιλόσοφος στρέφεται στην απαρχή (Anfang) της φιλοσοφίας των Ελλήνων για να βρει το δρόμο για την άλλη απαρχή που είχε ανάγκη η σκοτεινή στιγμή της ιστορίας της Γερμανίας. Ήταν πεπεισμένος ότι ο λαός της (ως έθνος) είχε ανάγκη από μια ενότητα που θα τον προστάτευε από τη μαζοποίηση (με τη συνεπακόλουθη αποξένωση), την πνευματική ένδεια της νεωτερικότητας και την κυριαρχία της τεχνικής. Για τον Χάιντεγκερ η τεχνική, ως κληρονόμος της παραδοσιακής μεταφυσικής επιδιώκει την καθολική κατίσχυση επί των όντων, ενώ μέσα από μια τυφλή «βούληση για βούληση» [Wille zum Willen] ακυρώνει το όποιο νόημά τους. Η τεχνική, προσηλωμένη στα όντα, επισφραγίζει τη λήθη του Είναι, ικανοποιεί όλες τις προσδοκίες του ακόρεστου σύγχρονου υποκειμένου. Ο φιλόσοφος ψέγει τη δυτική τεχνοκρατία και διερωτάται για το παρόν της νεωτερικότητας με τα σχέδια δορυφοροποίησης του Είναι και για την ουσία της εποχής της πλανητικής τεχνικής που επιβάλλεται, με αποτέλεσμα την τεχνική άλωση και εργαλειοποίηση του κόσμου.¹⁰³ Πάραυτα, θεωρεί ότι δυνατότητα αλλαγής υπάρχει. Αυτή όμως θα οφείλεται όχι στην ανθρώπινη υποκειμενική δραστηριότητα αλλά στο ίδιο το Είναι.¹⁰⁴

Ο Χάιντεγκερ ήλπισε ότι ο εθνικοσοσιαλισμός καθοδηγούμενος από τη δυναμική των μεγάλων έργων τέχνης, όπως η υψηλή ποίηση του Χάιλντερλιν [F. Hölderlin] (1770-1843) που εκφράζεται με αυθεντική γλώσσα (και αρχίζει γύρω στο

¹⁰² Σ. Κρίτσλεϋ, *Ζητώντας το άπειρο. Ηθική της δέσμευσης. Πολιτική της αντίστασης*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2012, σ. 164.

¹⁰³ Ν. Σεβαστάκης, «Εισαγωγή» στο Μ. Heidegger, *Επιστήμη και διαλογισμός*, μτφρ. Ν. Σεβαστάκης, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1990, σ. 8.

¹⁰⁴ Ν. Γεωργόπουλος, «Τεχνολογία και απελευθέρωση: Heidegger και Egbert Schuurman» στο δια-ΛΟΓΟΣ, Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας, τ. 1, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2011, σ. 91.

1933 να κυριεύει τη χαϊντεγκεριανή σκέψη), θα συνέβαλε στην επίτευξη μιας κοσμοανανεωτικής «νέας έναρξης», συγκρίσιμης με την πρώτη έναρξη στην αρχαία Ελλάδα¹⁰⁵. Η ποίηση του Χαϊντεγκερ είναι μοναδική όχι επειδή είναι αντι-μεταφυσική, αλλά επειδή πορεύεται πέρα από τη μεταφυσική σε έναν καινούργιο δρόμο τον οποίο ο Χαϊντεγκερ επιχειρεί να οικειοποιηθεί στοχαστικά.¹⁰⁶ Για τον Γερμανό διανοητή στο έργο τέχνης [Kunstwerk], το οποίο θεμελιώνεται στην οντολογικά εννοούμενη τέχνη, αποκαλύπτεται η πρωταρχική, ουσιώδης αλήθεια του ανθρώπινου όντος. Η οσμωτική σχέση της τέχνης με το κράτος οδήγησε στην αισθητικοποίηση της πολιτικής και είχε ως επακόλουθο την πολιτική δέσμευση του φιλοσόφου στον χιτλερισμό, με το όραμα της συγκρότησης μιας νέας κοινότητας δημιουργικού πάθους. Η πολιτική του στάση χαρακτηρίστηκε από την Χάννα Άρεντ ως πολιτική αφέλεια.

Οι θετικές δυνατότητες που νόμιζε ότι διείδε στο ναζιστικό κίνημα, με τη συνεπακόλουθη σύμπλευσή του με αυτό, και ο ρόλος του πνευματικού καθοδηγητή, ακόμα και του Φύρερ, που προσπάθησε να υποδυθεί, αλλά και η δημόσια σιωπή του¹⁰⁷ σχετικά με τη ναζιστική βαρβαρότητα, μετά το 1945, επέσυραν μια χωρίς τέλος φιλολογία, συχνά όχι αντικειμενική και αμερόληπτη. Μια πληθώρα μελετών (αλλά και φράσεις του ίδιου τού Χαϊντεγκερ) επαληθεύουν τις πολιτικές πεποιθήσεις τού στοχαστή, άλλοτε με σεβασμό στο απαράμιλλης αξίας φιλοσοφικό έργο του και άλλοτε με τυφλή εμπάθεια. Στο παρόν πόνημα δεν θα διεξέλθουμε το ογκώδες υλικό της -ανεξάντλητης ούτως ή άλλως- σχετικής βιβλιο- και αρθρο- γραφίας.

Ο Χαϊντεγκερ αυτοεξορισμένος από τη στείρα φλυαρία και την απάθεια της καθημερινότητας στον πυρήνα των πραγμάτων, είχε δεχτεί από το στοχαστικό Dasein του «επίθεση» και είχε αποφασίσει να «κατοικεί» στις προεξοχές του φιλοσοφικού ερωτάν. Το 1929/30, στις διαλέξεις του χειμερινού εξαμήνου για τις «Θεμελιώδεις Έννοιες της Μεταφυσικής» (που εκδόθηκαν στη Γερμανία το 1983), δήλωνε ότι «ορισμένοι άνθρωποι επωμίζονται το παράξενο πεπρωμένο ν' αποτελούν για τους άλλους μια αφορμή για ν' αφυπνιστεί στους δεύτερους το φιλοσοφείν» ενώ

¹⁰⁵ A.Renaut, *ό. π.*, σ. 1283.

¹⁰⁶ M. Beistegui, *Heidegger & the political. Dystopias*, Routledge, London 1998, σ. 88.

¹⁰⁷ Σε επιστολή προς τη σύζυγό του Ελφρίντε στις 19 Μαρτίου 1933, πριν καν αναλάβει την Πρυτανεία, έγραφε: «[...] για τα μεγάλα πράγματα πρέπει να σιωπάς όσο το δυνατόν περισσότερο χρόνο». Και λίγο παρακάτω: «[...] δεν πρέπει να επιτρέψω ο στενά εννοούμενος τρόπος “πολιτικής” δράσης να γίνει καθ’ οιονδήποτε τρόπο γνώμονας για τη φιλοσοφική μου δράση». Βλ. στο «*Αγαπημένη μου Ψυχούλα!*» *Γράμματα του Μάρτιν Χαϊντεγκερ στη σύζυγό του Ελφρίντε. 1915- 1970*, επιλ., σχ. Γκ. Χαϊντεγκερ, μτφρ. Ι. Κοπερτί, Εκκρεμές, Αθήνα 2010, σ. 182.

παράλληλα, ήδη, γνώριζε καλά ότι: «Η Φιλοσοφία είναι το αντίθετο κάθε εφησυχασμού και ασφάλειας. Είναι ο στρόβιλος, στον οποίο στροβιλίζεται ο άνθρωπος για να κατανοήσει έτσι δίχως φαντασιώσεις (Phantastik) το Dasein. Ακριβώς επειδή η αλήθεια ενός τέτοιου συλλαμβάνει συνιστά ένα ύστατο και έσχατο γειννιάζει διαρκώς και επικινδύνως με την ύψιστη αβεβαιότητα. Κανείς ερευνητής δεν στέκει αναγκαίως ανά πάσα στιγμή τόσο κοντά στο χείλος του σφάλματος όπως ο φιλοσοφών».¹⁰⁸ Απαραίτητα κάθε λεπτό στο έσχατο όριο του ολισθήματος, ο μεγάλος διανοητής του 20^{ου} αιώνα τραυμάτισε ανεπανόρθωτα τη βιογραφία του αλλά και τη φιλοσοφία του με τη ναζιστική λεπίδα της ανόθευτης λαϊκής ενότητας που οραματίστηκε.

Ενότητα 2: Η πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ

I. Vita activa, Φρόνηση, Πράξη.

Άρεντ, Αριστοτέλης, Χάιντεγκερ.

Για να μπορέσουμε να προσεγγίσουμε την πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ κρίνεται σκόπιμη μια περιδιάβαση στις κεντρικές έννοιες της φιλοσοφικής σκέψης της, με μερικές απαραίτητες στάσεις στις πηγές διανοητικού ανεφοδιασμού της. Η Big Hannah (προσφώνηση της ανιψιάς της Edna Brocke) αποπειράθηκε να ανασυγκροτήσει τη φύση της πολιτικής ύπαρξης, υπό τη συνεχή επίδραση του Μάρτιν Χάιντεγκερ, με όρους φαινομενολογικούς. Την απασχόλησε το ζήτημα της ανθρώπινης παρουσίας μέσα στον κόσμο, το πολιτικώς-Είναι-στον-κόσμο, το οποίο, υποστήριζε ότι δύναται να πραγματοποιηθεί μόνο σε κατάσταση ανθρώπινης συνύπαρξης στον τόπο της δημόσιας σφαίρας. Το έργο της «Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)» (1958), που μαζί με το «The Origins of Totalitarianism» (1950), το οποίο θα μας απασχολήσει κατωτέρω, σχηματίζουν τον κορμό της πολιτικής της θεωρίας, πραγματεύεται –μεταξύ άλλων- τις τρεις διαστάσεις του πρακτικού-πολιτικού βίου σε σχέση με τον θεωρητικό, και αποτελεί μια αντιπρόταση στη θεμελιώδη οντολογία του Χάιντεγκερ. Στην ανάλυσή της, η οποία διατρέχει τις ιεραρχήσεις της δυτικής σκέψης, εκθέτει τα διαρκή χαρακτηριστικά της ανθρώπινης κατάστασης, που αποτελούν οι τρεις θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες: η δραστηριότητα του

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Οι θεμελιώδεις Έννοιες της Μεταφυσικής. Κόσμος-Περατότητα-Μοναξιά. [Προοίμιο]*, μτφρ. Θ. Τάσης, εκδ.Ευρασία, Αθήνα 2009, σ. 51-52.

μόχθου, δηλαδή η επαναληπτική, αδιάκοπη και ατελέσφορη ενασχόληση του ιδιωτικού βίου που σχετίζεται με τις ζωτικές ανάγκες, η δραστηριότητα της εργασίας¹⁰⁹ (ποίησις), η οποία «κατασκευάζει» τον ανθρώπινο κόσμο, παράγει διαρκή προϊόντα, ανθεκτικά στη χρήση, και η διαδικασία πραγματοποίησής του καθορίζεται από τις κατηγορίες τού μέσου και του σκοπού, και τέλος, η δραστηριότητα της πράξης, που αφορά τον πολιτικό, δηλαδή τον δημόσιο βίο. Ο μόχθος, που υπηρετεί την αναπαραγωγή και την κατανάλωση των φθαρτών προϊόντων του, σχετίζεται με τη συντήρηση ενός στοιχειώδους βίου και ανανεώνει τον κύκλο «ζωή-θάνατος» παγιδευμένος σε μια ανεπιτυχή επανάληψη, διακρίνεται στην αρεντιανή θεώρηση από την εργασία (το ποιείν), που είναι παραγωγή και δημιουργία, οι οποίες απομακρύνουν από την ανάγκη και τον θάνατο και φιλοτεχνούν το απαραίτητο περιβάλλον για τη θεωρία. Η σχετική διάκριση μεταξύ των δύο αυτών δραστηριοτήτων «συναντά» τον απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ του ποιείν και του πράττειν. Στην κορυφή της αρεντιανής αξιακής κλίμακας δεσπόζει η δημόσια, πολιτική ζωή την οποία εκφράζει η πράξη.

Η πράξη προϋποθέτει την οντολογική συνθήκη της *πολλότητας* (ανθρώπινος όρος του πλήθους, με την έννοια της ποικιλίας ύπαρξης, και, όχι μόνο αριθμητικά ορισμένο) και επιτελείται άμεσα μεταξύ των ανθρώπων εντός ενός κοινού, δημόσιου, ενδιάμεσου χώρου. Αυτό το πλήθος που κατοικεί τον Κόσμο αποτελεί ζωτικής σημασίας «όργανο» της πολιτικής ζωής. Η ανθρώπινη κατάσταση της πολλότητας [plurality] εκπηγάει από την αυγουστίνεια έννοια της αγάπης για τον πλησίον και της σχέσης με τον Άλλο. Η μελέτη για τη διδακτορική διατριβή της¹¹⁰ πάνω στον Ιερό Αυγουστίνο καθόρισε όλο το στοχαστικό έργο της, στο οποίο θεολογικά εννοιολογικά στοιχεία μεταγράφονται στο πολιτικό πεδίο για να αποτελέσουν το εγκόσμιο υλικό του αρεντιανού επιχειρήματος. Η θεολογικής καταγωγής σκέψη της συναντά τη θρησκευτική παιδεία του Χάιντεγγερ και κατευθύνεται μέσω της αυγουστίνειας *γεννησιμότητας* στον πυρήνα του πολιτικού *opus* της. Η δυνατότητα καινούργιας αρχής που ενυπάρχει σε κάθε νέα ζωή η οποία εισέρχεται στον κόσμο

¹⁰⁹ «Όλες οι ευρωπαϊκές λέξεις για την “εργασία” (“μόχθο”), η λατινική και η αγγλική *labor*, η ελληνική *πόνος*, η γαλλική *travail*, η γερμανική *Arbeit*, σημαίνουν τον πόνο και την προσπάθεια, και μπορούν επίσης να χρησιμοποιηθούν για να δηλώσουν τους πόνους της γέννας. Η λέξη *labor* έχει την ίδια ετυμολογική ρίζα με το *labare* (“λυγίζω κάτω από ένα φορτίο”) ο πόνος και η *Arbeit* έχουν την ίδια ετυμολογική ρίζα με τη φτώχεια (*πενία* στα ελληνικά και *Armut* στα γερμανικά).[...] Τα γερμανικά *Arbeit* και *arm* προέρχονται και τα δύο από την αρχαιογερμανική *arbma-*, μόνος και εγκαταλελειμμένος, παρατημένος». Βλ. Χ. Αρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος – Σ. Ροζάνης, Γνώση, Αθήνα 2008, υποσ. 39, σ. 72-73.

¹¹⁰ Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago & London 1996.

φορτίζει πολιτικά τη δραστηριότητα της εγκόσμιας αρεντιανής πράξης, σε αντιδιαστολή με την μεταφυσική θνητότητα που διέπει τη χαϊντεγκεριανή οντολογία διαφεύγοντας από κάθε πολιτική προοπτική. Η *γεννησιμότητα* μαζί με το *amor mundi* νοηματοδοτούν την αρεντιανή πράξη, η οποία αποτελεί την κατ' εξοχήν πολιτική δραστηριότητα και δημιουργεί προϋπόθεση για την μνήμη, δηλαδή την ιστορία.¹¹¹ Ένα «προσχέδιο» του οντολογικού πεδίου της πράξης αναζητά η φιλόσοφος στον Αριστοτέλη.

Για τον Αριστοτέλη «πράξις»¹¹² είναι η κίνηση στην οποία ενυπάρχει σκοπός, τέλος (Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Θ'1048b 20-23). Η αριστοτελική πράξη λοιπόν, λειτουργεί όπως η φύση, έχει μέσα της τη δύναμη και την ενέργεια, το *ού ένεκα*, σε αντίθεση με την ποίηση, στην οποία το αποτέλεσμα της ενέργειάς της τίθεται έξω από τον δημιουργό του μόλις παραχθεί (*HN* 1140a2-3, 7-8 και 17 και 1140b4).¹¹³ Η πρακτική δραστηριότητα είναι αυτοσκοπός, έχει το τέλος της εντός του εαυτού της, δεν είναι ετεροπροσδιοριζόμενη και εξαρτημένη όπως η ποίηση, η οποία αποτελεί μέσον για άλλους σκοπούς. Έτσι, προβάλλεται η ανωτερότητα της πράξης σε σύγκριση με την ποίηση. Ο Ταμινιώ σχολιάζει αυτή την ανωτερότητα: «Η *ποίησις* είναι υποτελής, η *πράξις* –που καθοδηγείται από το *εὖ ζην*– είναι ελεύθερη γιατί αποδεσμεύει την επιθυμία από την ανάγκη και τη χρησιμότητα, και καθιστά μιαν ατομική ύπαρξη άξια να τη μνημονεύουμε ή να την χρησιμοποιούμε ως παράδειγμα».¹¹⁴

Στα *Πολιτικά* ο όρος (*πράξις*) χρησιμοποιείται ως έννοια γένους που περιλαμβάνει την ηθικοπολιτική πράξη και την θεωρητική δραστηριότητα, αφού ο άνθρωπος είναι εξίσου πολιτικό και έλλογο ζώο.¹¹⁵ Η Άρεντ έχει αρνηθεί κάθε τελεολογική βεβαιότητα ή οποιαδήποτε άλλη αναγκαιότητα στον κόσμο των ανθρώπινων υποθέσεων. Αμφισβητώντας την παραδοσιακή ιεραρχία βλέπει την

¹¹¹ Χ. Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, ό. π., σ. 21.

¹¹² Ο φιλόσοφος διακρίνει την *ποίησις* από την *πράξιν*. «Η ύλη [...] είναι δυνάμει, για τον λόγο ότι έχει τη δυνατότητα να προσλάβει είδος. Η αρχή ότι η δυνατότητα υπάρχει μόνο σε σχέση με μια πιθανή πραγματοποίηση ισχύει όχι μόνο στις περιπτώσεις όπου κάποια ύλη θα αποκτήσει μορφή και θα παραχθεί έτσι ένα υλικό αντικείμενο, αλλά και στις περιπτώσεις όπου το τέλος είναι κίνηση. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε *ποίησις*, δηλαδή παραγωγή, και στη δεύτερη *πράξιν*. Βλ. Α.-Μ. Καραστάθη στο Αριστοτέλης, *ΑΠΑΝΤΑ* 11, *Μετά τα φυσικά E, Z, H, Θ, I*, εισ.- μτφρ.- σχ. Α.-Μ. Καραστάθη, εποπτ. Η. Π. Νικολούδη, Κάκτος, Αθήνα 1993, σχ. 49, σ. 269. Στο εξής συντομογραφικά εντός του κειμένου.

¹¹³ Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισ. μτφρ.-σημ. Α. Δαλέζιος, Πάπυρος, Αθήνα 1975. Στο εξής συντομογραφικά εντός του κειμένου.

¹¹⁴ J. Taminiiaux, ό. π., σ. 39.

¹¹⁵ W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφρ. Α. Ρεγκάκος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1996, σ. 60, 61.

ανθρώπινη «ενεργό» ζωή, την «vita activa», να αναλώνεται μέσα σε έναν κόσμο πραγμάτων, τα οποία παράγουν οι ανθρώπινες δραστηριότητες, ενώ παράλληλα, καθορίζουν την ανθρώπινη ύπαρξη. Η αρεντιανή πράξη διαδραματίζεται εντός του δημόσιου χώρου, ανάμεσα σε ανθρώπους που εκφράζουν τη δική τους οπτική σχετικά με τον τρόπο παρέμβασης στα τεκταινόμενα, στα πλαίσια της ενεργούς συνύπαρξης. Κάθε πράξη είναι «πράξη σε συμφωνία» (action in concert).¹¹⁶ Η συμμετοχή των πολλών είναι απαραίτητη για την εκκίνηση μιας σειράς εγχειρημάτων, τα οποία συγκροτούν το δημόσιο πεδίο διαβούλευσης των ανθρώπινων υποθέσεων.

Η Άρεντ το 1924-25 παρακολουθεί τις χειμερινές παραδόσεις του Χάιντεγγερ στο Μάρμπουργκ, με κύριο θέμα τον πλατωνικό διάλογο *Σοφιστής* και τίτλο *Interpretation Platonischer Dialogue*,¹¹⁷ όπου ο στοχαστής κάνει μια εκτενή αναφορά στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη. Ο Χάιντεγγερ τα ερμηνεύει ως μια «οντολογία του Dasein», ερμηνεία που «συνεπάγεται μια οικειοποίηση και παραμόρφωση των αριστοτελικών όρων, των διαφορών και των ιεραρχήσεών τους» με συνεπακόλουθο η ποίηση να «αντιστοιχεί στην έννοια της παραγωγικής δραστηριότητας, του Herstellen που διέπει την καθημερινή συμπεριφορά μας, [...] η τέχνη στην praktische Umsicht, στην “πρακτική περίβλεψη” των μέσων και των σκοπών που σχετίζονται με αυτήν την εργοποιητική δραστηριότητα» ενώ η πράξη αποσπασμένη από την δημόσια, πολιτική σφαίρα, εμπλέκεται στην «αναζήτηση του νοήματος του Είναι».¹¹⁸ Έτσι, η χαϊντεγγεριανή θεμελιώδης οντολογία εγκιβωτίζει τον πρακτικό, πολιτικό βίο στον θεωρητικό, εκλαμβάνοντας τη θεωρία ως ανώτερη και αυθεντικότερη μορφή πράξης. Η Άρεντ, αντίθετα, ενώ αξιοποιεί, παράλληλα αντικρούει τη χαϊντεγγεριανή ερμηνεία και προβάλλει την πολιτική διάσταση της πράξης αφού τονίζει τον δημόσιο χαρακτήρα της αποκαθιστώντας την αριστοτελική διάκριση και ιεράρχηση.

Πράξη και πολιτική δεν νοούνται χωρίς ελευθερία. Η αρεντιανή ελευθερία της ενεργούς συμμετοχής στα δημόσια πράγματα είναι η *raison d'etre* (λόγος ύπαρξης) της πολιτικής και το πεδίο της εμπειρίας της είναι η πράξη.¹¹⁹ Με την πράξη

¹¹⁶ H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. v. U. Ludz, Piper, München – Zürich 2005, σ. 50.

¹¹⁷ GA 19: *Platon: Sophistes*, ed. I. Schussler, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1992. Εφεξής εντός του κειμένου.

¹¹⁸ Β. Μπιτσώρης στο Μ. Guerin, *Τι είναι έργο;*, εισ. μτφρ., σημ.: Β. Μπιτσώρης, Εστία, Αθήνα 1994, σ. xix.

¹¹⁹ H. Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012, σ. 14.

αποκαλύπτεται η μοναδικότητα του δρώντος, το «ποιος» της αυθεντικής, ατομικής του ταυτότητας, ενώ η φυσική ταυτότητα αποκαλύπτεται χωρίς καμιά ανθρώπινη δραστηριότητα, με την απλή σωματική ύπαρξη. Η ελευθερία για την Άρεντ συνεπάγεται την ελευθερία της διαφωνίας,¹²⁰ και προϋποθέτει την ύπαρξη ενός χώρου συντροφικότητας και διαφορετικότητας με χαρακτήρα συνεργατικής πολιτικής δραστηριότητας, εντός του οποίου οι άνθρωποι ιδρύουν σχέσεις ισοτιμίας.

Η Άρεντ είναι στραμμένη προς την πολυπρισματικότητα των σοφιστών, οι οποίοι συμβάλλουν «στην απελευθέρωση της ανθρώπινης σκέψης από τους δογματικούς περιορισμούς».¹²¹ Στον κόσμο των σοφιστών δεν κυριαρχεί μόνο το σχετικό αλλά και το «εϊκός» δηλαδή το πιθανό.¹²² Στον Αριστοτέλη, η πολιτική τέχνη του λόγου, η ρητορική, που απευθύνεται πάντα σε ένα πλήθος, είναι το αντίστροφο της τέχνης του φιλοσοφικού λόγου, της διαλεκτικής, που είναι εφικτή μόνο ως διάλογος μεταξύ δύο ανθρώπων.¹²³ Αυτός ο τύπος διαλόγου αφορούσε τη γνώση και την αναζήτηση της αλήθειας και ως εκ τούτου απαιτούσε μια εξαναγκαστική διαδικασία απόδειξης.¹²⁴

Για τον Σταγειρίτη φιλόσοφο η γνωστική διαδικασία συνδέεται με δύο ψυχικές δυνάμεις, την αισθητική και τη νοητική δύναμη, και περιλαμβάνει δύο στάδια. Το πρώτο είναι η επίδραση των αισθητών αντικειμένων πάνω στην αισθητικότητα, η οποία προκαλεί στο εσωτερικό της συνείδησης αισθητές αναπαραστάσεις ή αισθήματα και «ορέξεις» (την άλογη επιθυμία και την έλλογη βούληση). Στο δεύτερο, συντελείται η ενέργεια του θεωρητικού νου πάνω στις αισθητές αναπαραστάσεις και η ενέργεια του πρακτικού νου πάνω στα αισθήματα ή τις ορέξεις, με σκοπό να τα/τις διαμορφώσει και να κατευθύνει την πράξη. Η αριστοτελική πράξη χαρακτηρίζεται αγαθή εάν «εκτελείται ύστερα από απόφαση παρμένη με πολλή σκέψη και συνείδηση της ενέργειας που εκτελεί» (*HN* 1105a30-31). Η *φρόνησις*, που καθορίζει τη φύση του αγαθού, είναι διανοητική αρετή πρακτικής φύσεως, αφού, ρυθμίζει τις πράξεις του ανθρώπου και πραγματοποιεί το τέλος. Η αριστοτελική θεωρία της *φρόνησις* επιτρέπει το συνδυασμό όρεξης και

¹²⁰ H. Arendt, *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση*, μτφρ. Σ. Ροζάκη, Έρασμος, Αθήνα, ψηφ. αναπαραγωγή Α' έκδ. 1987, σ. 30.

¹²¹ H. Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, επιμ. – εισ. Τζ. Κον, μτφρ. Κ. Χαλμούκου, Κέδρος, Αθήνα 2009, σ. 232.

¹²² Νεοκ. Σαρής, *ΑΡΧΑΙΟΣ ΚΟΣΜΟΣ. Φιλοσοφία της Κοινωνίας και της Πολιτείας, ως τον Αριστοτέλη*, Κάκτος, Αθήνα 1997, σ. 201.

¹²³ Στο ίδιο, σ. 60.

¹²⁴ H. Arendt, *Η κρίση της κουλτούρας και άλλα κείμενα*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκπύπτοντες, Αθήνα 2012, σ. 51.

διάνοιας.¹²⁵ Η αρετή του πρακτικού συλλογισμού προϋποθέτει, κατά τον Αριστοτέλη, την ηθική αρετή και αληθεύει σε τέσσερα βήματα: *βούλευση, κρίση, προαίρεση, πράξη*. Αυτή η διαδικασία εκτέλεσης της ηθικής πράξης, η ικανότητα της *φρόνησης*, μπορεί να διδαχθεί. Ο πρακτικός νους ακολουθεί την αρετή της φρόνησης, που είναι «μορφή γνώσης και φορέας της αλήθειας»,¹²⁶ για να φτάσει στο αγαθό.

Ο ηθικός στοχασμός του Αριστοτέλη αφορά στη μέση αστική αριστοκρατία, στον ευκατάστατο, ελεύθερο πολίτη, ο οποίος με τη συστηματική τήρηση της *μεσότητας* αποκτά μια *έξιν*, μια συνήθεια, που του επιτρέπει να χαλιναγωγήσει τα πάθη του άλογου μέρους της ψυχής, να αναπτύξει αυτοέλεγχο και να συμμορφωθεί προς τις κοινωνικές αξίες¹²⁷. Η πρακτική αρετή της αριστοτελικής πράξης εξασφαλίζει την ευπραξία και απευθύνεται στο ώριμο και πεπειραμένο άτομο του χώρου των φαινομένων. Ο φρόνιμος εντοπίζει και αναγνωρίζει ηθικά κατηγορήματα, δεν παρατηρεί μηχανικά ένα θέαμα, και ο ηθικός συλλογισμός του επιλέγει και αποφασίζει επιτακτικά μια πράξη.¹²⁸ Η φρόνηση μέσω του πρακτού «διανοίγει κάθε φορά τον κόσμο ή την κατάσταση του υποκειμένου μέσα στον κόσμο και σε αυτή τη διάνοιξη ανήκει το δομικό στοιχείο του προσανατολισμού».¹²⁹

Στην χαϊντεγκεριανή ανάλυση των *HN* (και ειδικότερα στο βιβλίο VI που εξετάζει το θέμα της φρόνησης ως διανοητικής αρετής του πεδίου της πράξης) αποδυναμώνεται το οντικό στοιχείο των όρων και η ανθρώπινη ύπαρξη διερευνάται ως οντολογικό θεμέλιο της αλήθειας. Κατά τον Π. Κ. Θανάσα, «η αριστοτελική επισήμανση της συνεχούς πρακτικής εμπλοκής της ύπαρξης, η διαρκής υποχρέωσή της να πράττει και να λαμβάνει αποφάσεις, η πρακτική δραστηριότητα και μέριμνα της καθημερινότητας, η μορφή κίνησης που προσιδιάζει στην ύπαρξη, μεταφράζεται από τον Χάιντεγκερ σε μέριμνα του *Dasein* για το *Είναι* του, σε μια πρώτη “κατανόηση του *Είναι*”».¹³⁰

Η φρόνηση, για τον φιλόσοφο του Μέσκιρχ, είναι «αληθεύειν άνευ λόγου» (GA 19, σ. 162) και φανερώνει το *Είναι* των όντων διαμέσου της πράξης, ήτοι, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Β. Μπιτσώρης, «νοείται ως προοντολογική αποκάλυψη

¹²⁵ Θ. Σκαλτσάς, *Ο χρυσός αιών της αρετής. Αριστοτελική ηθική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σ. 153.

¹²⁶ Θ. Σκαλτσάς, *ό. π.*, σ. 150.

¹²⁷ M. Vegetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Δημητρακόπουλος, Τραυλός, Αθήνα 102003, σ. 248-249.

¹²⁸ Π. Κόντος, *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία. Φρόνησις, τέχνη, σοφία*, Κριτική, Αθήνα 2000, σ. 25.

¹²⁹ Στο ίδιο, σ. 56.

¹³⁰ Π. Κ. Θανάσας στο M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική*;, *ό. π.*, σ. 41-42.

του Είναι του Dasein, δηλαδή ως εισαγωγική βαθμίδα της σοφίας» (η οποία είναι η αριστοτελική αρετή της θεωρίας και «εκλαμβάνεται ως η κατανόηση του Είναι»), «και όχι ως πρακτική, πολιτική αρετή όπως διδάσκει ο Αριστοτέλης».¹³¹ Ο επιτακτικός χαρακτήρας της φρόνησης, χωρίς να έχει ως αυτοσκοπό την πράξη, ωθεί το Dasein σε μια αποφασιστικότητα κι έτσι το κατευθύνει σε μια πράξη, ενώ παράλληλα συνιστά μια μορφή θεωρίας. Η φρόνηση είναι ανώτερη από μια έξη επειδή δεν μπορεί να περιπέσει σε λήθη (*HN* 1140b28-30 και *GA* 19, σ. 56). Στον Χάιντεγκερ η φρόνηση συνδέεται με τη συνείδηση [Gewissen] και προσανατολίζεται, μέσα από την πράξη, στην κατανόηση του εαυτού της ανθρώπινης ύπαρξης, «του Είναι του ανθρώπινου Dasein» (*GA* 19, Σ. 61). Η κατανόηση αυτή, για τον Χάιντεγκερ, είναι στραμμένη στον εσωτερικό κόσμο της ανθρώπινης ύπαρξης, καθώς η συνείδηση την καλεί (την ύπαρξη) να αποφασίσει αναλάβει τις δυνατότητές της για την αυθεντικότητά της.

Θεμελιωμένη στην πράξη, όμως για τον Γερμανό φιλόσοφο, είναι και η σοφία (η *θειοτάτη* και *τιμωτάτη* των επιστημών, *ΜτΦΑ* '983a5), η οποία μολονότι διατηρεί την προτεραιότητα που της δίνει ο Σταγειρίτης, συλλαμβάνεται παράλληλα και ως δομικό συστατικό της φρόνησης. Η σοφία και η φρόνηση, που στον Αριστοτέλη είναι οι αρετές του νου και του λόγου οι οποίες οδηγούν στην ανθρώπινη ευδαιμονία, στον Χάιντεγκερ λειτουργούν ως αρετές του τρόπου του αληθεύειν, ως «συγκεκριμένοι τρόποι εκτέλεσης [...] βασικής διαφύλαξης του Είναι». (*GA* 62, σ. 382). Η χαϊντεγκεριανή ανάγνωση του βιβλίου VI των *HN* αποδίδει στις δύο αρετές την απο-καλυπτική ικανότητα του ανθρώπινου Dasein. Μέσω των αποκαλυπτικών αυτών δυνάμεων η α-λήθεια φανερώνει στα όντα το Είναι τους.

Οι οντολογικοί μετασχηματισμοί των αριστοτελικών εννοιών κατευθύνονται στην ανάγκη αποκάλυψης της αλήθειας του Είναι των όντων μέσα στον κόσμο, η οποία οδηγεί στο πεδίο της πράξης, όπου τα πράγματα μας δίνονται άμεσα. Η χαϊντεγκεριανή ερμηνευτική βία απαλλάσσει τους αριστοτελικούς ηθικούς όρους των *HN* όπως: *έξις*, *αρετή*, *ηδονή*, *λύπη* ακόμα και *αγαθόν*, από κάθε ηθική δέσμευση ανάγοντας το περιεχόμενό τους σε καθαρά οντολογικό.¹³² Έχοντας εκτοπίσει το ηθικό στοιχείο όμως, οι οντολογικοί προσδιορισμοί του μένουν μετέωροι στο σύμπαν του

¹³¹ B. Μπιτσώρης στο M. Guerin, *ό.π.*, σ. xx.

¹³² F. J. Gonzalez, «Beyond or beneath Good and Evil; Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics», στο Drew A. Hyland & John Panteleimon Manoussakis, *Heidegger and the Greeks*, Indiana University Press, Bloomington 2006, σ. 131.

Είναι και του ερωτήματος για το νόημά του, και οδηγούν σε φιλοσοφικό αδιέξοδο τον στοχαστή.

Η Άρεντ, επιμελής ακροάτρια των παραδόσεων του «κρυφού βασιλιά της σκέψης» και εμβριθής μελετήτρια του αριστοτελικού έργου, αρθρώνει την αξία του πολιτικού βίου, τοποθετώντας την πράξη εντός της σφαίρας των ανθρώπινων υποθέσεων στη σχέση της με το «πλήθος», το οποίο είναι η κατ' εξοχήν προϋπόθεσή της. Ο στοχασμός της αναπτύσσεται στο πλαίσιο της αριστοτελικής πολιτικής φύσης του ανθρώπου που γίνεται αντιληπτή, μέσω του λόγου, στη δημόσια σφαίρα. Η συντονισμένη συλλογική δράση των μελών της πολιτικής κοινότητας ασκεί πολιτική, χωρίς να επιβάλλει εξουσία. Το οντολογικό περιεχόμενο των θεμελιωδών ανθρώπινων ικανοτήτων στο αρεντιανό corpus ουσιώνει την πολιτική πράξη, η οποία προσβλέπει στην ανθρώπινη ελευθερία.

II. Ο ολοκληρωτισμός στη σκέψη της Χάννα Άρεντ

Καθώς η πράξη και η ομιλία διεξάγονται ανάμεσα στους ανθρώπους, και οι πράττοντες είναι ένα πλήθος δρώντων προσώπων που συνδιαμορφώνουν το άυλο «πλέγμα» των ανθρώπινων σχέσεων και υποθέσεων, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο χαρακτήρας της έκβασης του πράττειν είναι τελείως αστάθμητος και απρόβλεπτος. Οι παγιωμένοι κανόνες της απλής συμπεριφοράς απενεργοποιούνται στην πράξη και αποκαλύπτεται η ενδεχομενικότητά της. Η ατομική δραστηριότητα, λοιπόν, εξαρτάται από το «πλέγμα» των σχέσεων. Κάποιοι ενεργούν και κάποιοι υφίστανται τη δράση της ενέργειας. Η επένεργεια της πράξης δεν γίνεται να υπολογιστεί αφού αυτή επηρεάζεται από τις πράξεις των άλλων και πολλαπλασιάζεται ασταμάτητα, προκαλώντας νέες αρχές. Το νέο εγχείρημα που φέρνει το ακαρτέρητο είναι απεριόριστο και αμετάκλητο. Ενέχει το άνοιγμα, τη δυνατότητα, αλλά, και τον κίνδυνο.

Ένα τέτοιο -επικίνδυνο- απροσδόκητο αποτέλεσε το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού, το οποίο δε σέβεται την ισότητα και τη διαφορά μεταξύ των ανθρώπων και χαρακτηρίζεται από την «ολική εξουσία» και τον «ολικό έλεγχο»¹³³. Η Άρεντ στο τρίτο μέρος του έργου της «The Origins of Totalitarianism» που μεταφράστηκε στα ελληνικά με τον τίτλο «Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού», μελετά

¹³³ S. Meuschel, «Θεωρίες του ολοκληρωτισμού και σύγχρονες δικτατορίες», μτφρ. Ρ. Τζάνη, επιμ. μτφρ. Γ. Καρύτσα, στο περ. *Ελευθεριακή Κίνηση*, τευχ. 15, Αθήνα 2004, σ. 29.

ενδεδεγώς αυτό το πολιτικό μόρφωμα, το οποίο «επεμβαίνει» σε ανθρώπινες ψυχολογικές λειτουργίες, που επιτρέπουν τον πλήρη εκμηδενισμό της ελευθερίας.¹³⁴ Η οικονομική, πολιτική, ηθική και κοινωνική κρίση τού Μεσοπολέμου όχι μόνο εξέθρεψαν τον φασισμό,¹³⁵ αλλά και αποτέλεσαν εργαλείο του για να διαλύσει τις μάζες.¹³⁶ Το ιδεολογικό μόρφωμα του φασισμού αρνείται τα θεμελιώδη ιδανικά του διανοητικού και πολιτισμικού ρεύματος του Διαφωτισμού, ενώ, προβάλλει την ανισότητα και την ιεράρχηση των μελών του ανθρώπινου γένους. Ο Ρωσοεβραϊκής καταγωγής Γάλλος φιλόσοφος Γιανκέλεβιτς [V. Jankelenitch] (1903- 1985) διαπιστώνει ότι «ο φασισμός είναι ο ενδημικός εχθρός κάθε σκέψης, οποιουδήποτε τύπου».¹³⁷ Ο φασισμός διαμορφώνει αυταρχικό κράτος ενώ ο ναζισμός ολοκληρωτικό. Η Άρεντ προσεγγίζει τον εθνικοσοσιαλισμό και τον σταλινισμό ως διαφορετικές εκδοχές του ίδιου μοντέλου, αποδίδοντάς τους παρόμοια μέσα επιβολής. Ο αυταρχικός έλεγχος πληθυσμών με σκοπό την υποστήριξη της ιδεολογίας τού επίσημου κράτους, και η ανοιχτή τρομοκρατία που χρησιμοποίησαν σε όλο το φάσμα της κοινωνίας, συλλαμβάνοντας εχθρούς του καθεστώτος (ακόμα και δυνάμει ή «κατασκευασμένους»), και εξολοθρεύοντάς τους στα στρατόπεδα συγκέντρωσης ήταν τα μέσα διατήρησης της εξουσίας και των δύο καθεστώτων. Ο καθηγητής φιλοσοφίας Ρομπέρτο Εσποζίτο αναφέρει: «Αν ο κομμουνισμός έχει ως σκοπό την υπέρβαση της ιστορίας, ως υποκείμενο την τάξη και ως λεξικό την οικονομία, ο ναζισμός έχει ως σκοπό την υπέρβαση της ζωής, ως υποκείμενο τη φυλή και ως λεξικό τη βιολογία».¹³⁸

Η συστηματική καταστροφή της κοινωνίας των πολιτών, ο ζωτικός ρόλος της μυστικής αστυνομίας, η προπαγάνδα μέσω των κρατικά ελεγχόμενων ΜΜΕ (μέσων μαζικής ενημέρωσης), η προώθηση της λατρείας της προσωπικότητας, του κράτους, της ιστορίας και του έθνους αποτελούν, σύμφωνα με την Άρεντ, συστηματικά

¹³⁴ Η αγωνία, ως μια κατάσταση της ύπαρξης που γεννιέται από την αθωότητα και την άγνοια, η λειτουργία του επιθετικού ενστίκτου, και η ανάγκη για ταυτοποίηση του απομονωμένου ανθρώπινου όντος αποτελούν αυτές τις ψυχολογικές λειτουργίες. Βλ. στο F. Neumann, *Η έννοια της πολιτικής ελευθερίας*, εισ. Γ. Μέρτικα μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλου, Έρασμος, Αθήνα 1989, σ. 44.

¹³⁵ Για την έννοια «Φασισμός» βλ. στο Ούβε Τιμ, *Τι είναι πραγματικά φασισμός*;, μτφρ. – επιμ. Γ. Καραπατάς, Τροπή, Αθήνα 2003, σ. 11. «Ο πρώην σοσιαλιστής Μπενίτο Μουσολίνι (1883-1945) ίδρυσε το 1919 το κίνημά του “Fasci di combattimento”, που πήρε το όνομά του από το αρχαίο ρωμαϊκό σύμβολο κράτους και κυριαρχίας fascēs (ραβδούχος της Ρώμης ο οποίος κρατούσε έναν πέλεκυ στη μέση), το οποίο είχε την ιστορική ζουσα πρόθεση να ξυπνήσει τις “μεγάλες εποχές” της ιστορίας, τις “αρετές” της αρχαίας res publica Romana και τη δύναμη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας».

¹³⁶ Α. Γκλύκσμαν, *Φασισμοί. Παλιός και Νέος*, μτφρ. Χ. Σταματοπούλου, Στοχαστής, Αθήνα 1976, σ. 95.

¹³⁷ V. Jankelenitch. *Ο Ναζισμός και το Είναι*, εισ. En. L. Petrini, επίμετρο R. Esposito, επιμ. Π. Καλαμαράς –Α. Τσουλούφη-Λάγιου, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2013, σ. 20.

¹³⁸ Στο ίδιο, R. Esposito, σ. 22.

χαρακτηριστικά των ολοκληρωτικών εξουσιαστικών δομών. Η πολιτική της τρομοκρατίας με το ιδεολογικό πρόταγμα ενός «φωτεινού μέλλοντος», συγχωνεύει τα άτομα σε μια συλλογική οντότητα, η οποία λατρεύει το κράτος και τον ηγέτη της. Σε κοινωνίες που η αποξένωση -κοινό έδαφος της τρομοκρατίας- γίνεται από ακραία εμπειρία καθημερινό βίωμα, ο ολοκληρωτισμός εμφιλοχωρεί, και στρατολογεί και οργανώνει τις μάζες καταστρέφοντας κάθε χώρο ανάμεσα στους ανθρώπους, κι έτσι, και κάθε πιθανή παραγωγικότητα της απομόνωσης.¹³⁹ Στο ολοκληρωτικό κράτος κάθε θεσμός υπάγεται στο κράτος, το σύνολο δε της κοινωνικής ζωής κρατικοποιείται και, συνακόλουθα, δεν υπάρχουν «αυτόνομοι» θεσμοί μεταξύ ατόμου και κράτους.¹⁴⁰ Μια σειρά πειθαρχικών μηχανισμών «ρυθμίζουν» τα μυαλά και τα σώματα των κυριαρχούμενων. Ο φόβος¹⁴¹ υποδουλώνει τον λόγο, που είναι μια μορφή πράξης, ο αυθορμητισμός καθώς και κάθε δυνατότητα δράσης καταστρέφεται, κι έτσι εξασφαλίζεται η νομιμοφροσύνη. Το ηθικό τέχνασμα του διπόλου καλό-κακό επικαλύπτει τις στοιχειακές δυνάμεις και κλείνει το δρόμο προς το πηγαίο.¹⁴² Η ριζική καταστροφή της ανθρώπινης προσωπικότητας συντελείται με την οργανωμένη λήθη και την αφαίρεση της σημασίας του θανάτου του από το άτομο, καθιστώντας τον ανώνυμο.¹⁴³ Το διακύβευμα στον ολοκληρωτισμό είναι η «ανθρώπινη φύση» επισημαίνει η Άρεντ. Εδώ ο φιλοσοφικός της στοχασμός δίνει μια οντολογικής τάξης ερμηνεία. Η ρατσιστική βιαιότητα του ολοκληρωτισμού δεν αφανίζει τον άνθρωπο μόνο, αλλά το Είναι του ανθρώπου. Οι αστραφτερές ναζιστικές μπότες συνέθλιψαν τον πυρήνα της «κατώτερης» ανθρώπινης ύπαρξης.

Το χιτλερικό ιδεολόγημα είναι μια μοναδική, αλλόκοτη συναρμολόγηση δρώντων στοιχείων παλιότερων ιδεολογικών και θεσμικών παραδόσεων. Πάραυτα, σύμφωνα με την Άρεντ, ο ναζισμός δεν όφειλε τίποτα σε κανένα μέρος της δυτικής παράδοσης, επειδή διαλύει όλες τις γερμανικές και ευρωπαϊκές παραδόσεις, καθώς «βασίζεται στη μέθη της καταστροφής ως πραγματικής εμπειρίας και οραματίζεται το

¹³⁹ H. Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό. π., σ. 275 και 278.

¹⁴⁰ N. A. Πουλιαντζής, *Φασισμός και Δικτατορία. Η Τρίτη Διεθνής αντιμέτωπη στο φασισμό*, μπφρ. Χ. Αγριαντώνη, θεωρ. Α. Ελεφάντης, επιμ. Μ. Λιβανίου, Ολκός, Αθήνα 1975, σ. 431.

¹⁴¹ «Φόβος είναι η επιθυμία κάποιου να υποτάξει ή να υποταχθεί» Βλ. στο H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό. π., σ. 121.

¹⁴² Κ. Παπαγιώργης, «Ο νιτσεικός μηδενισμός» στο Κ. Παπαγιώργης, *Τρία μoustάκια. Ψυχία μηδενισμού*, Καστανιώτης, Αθήνα 2006, σ. 24.

¹⁴³ Γ. Καρύτσας, «Το ολοκληρωτικό σύστημα στη σκέψη της Hannah Arendt» στο περ. *Ελευθεριακή Κίνηση*, ό. π., σ. 69.

ανόητο όνειρο της παραγωγής του κενού».¹⁴⁴ Η αποδιάρθρωση του ταξικού συστήματος και οι αδιάφορες για τη διακυβέρνηση της χώρας μάζες των απομονωμένων και πολιτικά ουδέτερων ατόμων των αστικών κοινωνιών, ανέστειλαν την πολιτική δράση και ευνόησαν την εμφάνιση των ολοκληρωτικών κινημάτων.

Η Άρεντ θεωρεί ότι η αποτυχία των πολλών να αντισταθούν στην άνοδο του ολοκληρωτισμού συνδέεται με το «λάθος» της φιλοσοφικής παράδοσης, η οποία, αναζητώντας τη σοφία, υποτίμησε την πολιτική και την ανθρώπινη πολλότητα.¹⁴⁵ Το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού, ως ένα κλειστό κοσμοσύστημα που είχε απάντηση σε όλα, εμφανίστηκε σε μια περίοδο που το σταθερό πλαίσιο ζωής είχε καταρρεύσει και οι παγιωμένες κρίσεις είχαν κλονιστεί. Ως κάτι πρωτόγνωρο, δεν διέθεταν τις κατηγορίες κατανόησής του. Τότε, κάτω από το φως του συμβάντος χρειάστηκε να αναζητήσουν στο παρελθόν τις απαρχές του, δημιουργώντας παράλληλα ρήξη με όλες τις παραδόσεις. Αυτή η αναζήτηση πυροδοτείται από την ικανότητα του νου όχι απλά να σκέπτεται, αλλά και να κρίνει. Το «κρίνειν» [judgment] συνδεδεμένο με την πολιτική και τα μείζονα συμβάντα της εποχής στη σκέψη της Άρεντ, καθιστά το βασικό υλικό με το οποίο θα «λαξεύσει» ολόκληρο τον κόσμο της θεωρίας της, καθώς θα γίνει σαφές στις υποενότητες IV και V της παρούσας μελέτης. Η - κολοσσιαίας σημασίας- ικανότητα της κρίσης θα αποτελούσε το τρίτο μέρος του έργου της «*The Life of the Mind*» που δεν πρόλαβε να γράψει. Έναν προσανατολισμό προς την κατεύθυνση που θα στρεφόταν η σκέψη της σχετικά με το ζήτημα της κρίσης αποτελούν οι διαλέξεις της στο New School for Social Research το 1970, βασικά κείμενα από τις οποίες δημοσιεύονται στον τόμο *Lectures on Kant's Political*, που κυκλοφορεί και στα ελληνικά με τον τίτλο «Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ».

¹⁴⁴ H. Arendt, «Approaches to the German Problem» στο *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, ed.-intr. J. Kohn Schocken Books, New York 1994, σ. 109.

¹⁴⁵ Danna V., « Introduction: the development of Arendt's political thought. IV Thinking and judgment» στο Danna V., (ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press 2001, σ. 19.

III. Η εμπειρία του μηδενισμού

«Κινούμενες αρνήσεις είσθε της πίστης κι όλων των σκέψεων
γκρεμιστάδες [...] ω άνθρωποι της πραγματικότητας!».¹⁴⁶

Τα δόγματα του φιλελεύθερου καπιταλισμού ήδη από το δεύτερο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα είχαν τεθεί υπό αμφισβήτηση. Το νεοφιλελεύθερο ορθολογικό υποκείμενο δρα με βάση το υπόδειγμα του ανταγωνισμού, χωρίς καμιά ηθική αναστολή, συγχέοντας την ελευθερία με την αγορά της κατανάλωσης, των μέσων παραγωγής, των άυλων κεφαλαίων. Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα ο Νίτσε διακήρυξε ότι οι θεμελιώδεις αξίες του ευρωπαϊκού πολιτισμού (αλήθεια-ηθική-Θεός) είχαν «απαξιωθεί», είχαν χάσει δηλαδή την δεσμευτική και δημιουργική δύναμή τους, και έκρινε ότι χρειαζόταν ανατροπή της δεσπόζουσας ηθικής, η οποία «απομακρύνει από τη θέληση της ζωής».¹⁴⁷ Ο Νίτσε συλλαμβάνει τη φιλοσοφία του ως την αντίθετη κίνηση προς τη μεταφυσική και αποτελεί για τον Χάιντεγκερ το αποκορύφωμα της δυτικής σκέψης ως μεταφυσικής. Ακριβώς, όμως, επειδή είναι αντίθετη, ενέχεται, όπως κάθε «αντι-» σε αυτό προς το οποίο αντιτίθεται.¹⁴⁸ Ο Γερμανός φιλόσοφος και κριτικός του πολιτισμού χαρακτηρίζει την πνευματική και πολιτιστική κρίση ως «θάνατο του Θεού»¹⁴⁹ και έλευση του «μηδενισμού» (Nihilismus¹⁵⁰), και ενδιαφέρεται, μέσω φιλοσοφικής έρευνας, να βρει τρόπο για μια επανεννοιολόγηση της αλήθειας και της γνώσης και μια επαναξιολόγηση όλων των παραδεδομένων αξιών, με καθοδηγητικές ιδέες τον «εμπλουτισμό της ζωής» και τη «βούληση για δύναμη ως δημιουργική μεταμόρφωση της ύπαρξης».¹⁵¹

¹⁴⁶ Φ. Νίτσε, *Τάδε Έφη Ζαρατούστρας*, μτφρ. Ν. Καζαντζάκη, εκδ. Χ. Δ. Φέξη, Αθήνα 1924, σ. 98.

¹⁴⁷ Φ. Νίτσε, *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, μτφρ. Ι. Ζερβού, βιβλ. Κ. Αναγνωστίδου, Αθήνα 1931, σ. 28.

¹⁴⁸ M. Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"» στο *GA I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 HOLZWEGE*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, σ. 217.

¹⁴⁹ Η θρησκευτική κοσμοθεώρηση για τον Νίτσε «[...] αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα "είδωλα" που δεν σταμάτησε να δημιουργεί ο άνθρωπος, προκειμένου να επινοήσει λόγους για να αντέξει το χάος του κόσμου και να αποκρύψει την απουσία νοήματος, προκειμένου να συνεχίσει να ζει στους κόλπους του» βλ. στο A. Renaut με συνεργασία των J.-C. Billier, P. Savidan, L. Thiauw-Po-Une, *Η Φιλοσοφία*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος επιμ. μτφρ. Α. Στυλιανού, Πόλις, Αθήνα 2009, σ. 323.

¹⁵⁰ «Το nihil έχει άπειρες χρήσεις [...] ουδέποτε διεκδικεί αυτονομία. Κατανοείται δια του αντιθέτου και [...] έχει ανάγκη τα πράγματα για να νοηματοδοτηθεί. Δεν είναι [...], παρά μια κατηγορία της σκέψης». Βλ. Κ. Παπαγιώργης, «Ο νιτσεϊκός μηδενισμός», *ό. π.*, σ. 11.

¹⁵¹ Βλ. λήμμα: «Νίτσε, Φρήντριχ Βίλχελμ [Nietzsche, Friedrich Wilhelm]» στο *Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, επιμ. R. Audi, επιμ. ελλ. εκδ. Σ. Βιρβιδάκης, Γ. Ξηροπαϊδης, Κέδρος, Αθήνα 2011, σ. 785.

Λίγα χρόνια μετά, ο Χάιντεγκερ αναμετράται¹⁵² με την «απαξίωση των αξιών» του νιτσεικού στοχασμού. Κατά τα έτη 1936-1940 πραγματοποίησε μια σειρά πανεπιστημιακών παραδόσεων για τον Νίτσε. Κατά τη διάρκεια των διαλέξεων αυτών, εισηγείται μια αποδόμηση (Destruktion) της *αισθητικής*.¹⁵³ Οι προσπάθειες της ερμηνευτικής του ανάγνωσης προσανατολίζονται σε αυτό που δεν είναι άμεσα παρόν στο κείμενο ή είναι παρόν μόνο με μια άσκεπτη, ανεπεξέργαστη μορφή¹⁵⁴. Μία εκ των διαλέξεων έχει τίτλο «Nietzsches Wort «Gott ist tot» (1943) και αφορά σε μια προσπάθεια ερμηνεύσης του νιτσεικού μηδενισμού. Ο Χάιντεγκερ αναφέρει ότι «ο μηδενισμός για τον Νίτσε δεν είναι μια κοσμοθεωρία η οποία αναδύεται σε ορισμένο τόπο και χρόνο, αλλά ο θεμελιώδης χαρακτήρας αυτού που συμβαίνει στην ιστορία της Δύσης», και συνεχίζει «[...] ποτέ δεν είναι μόνο κατάπτωση, απαξία και καταστροφή, αλλά ένας θεμελιώδης τρόπος κίνησης της ιστορίας ο οποίος μάλιστα όχι μόνο δεν αποκλείει μιαν ορισμένη δημιουργική ανάταση για μεγάλα χρονικά διαστήματα, αλλά επιπλέον τη χρειάζεται και την προωθεί».¹⁵⁵ Ο Νίτσε, λοιπόν, «στέκεται καταφατικά απέναντι στο μηδενισμό ως “ανατροπή όλων των έως τώρα αξιών”».¹⁵⁶

Ο άνθρωπος καλείται να ζήσει σ’ έναν κόσμο που δεν υπάρχει πια η ασφάλεια μιας αίσθησης απόλυτου νοήματος και σκοπού, ενός Θεού. Κάθε έρεισμα και βεβαιότητα εκριζώθηκε. Έτσι, το μηδέν, που σημαίνει βάσει της ερμηνείας του Χάιντεγκερ «απουσία ενός υπεραισθητού, δεσμευτικού κόσμου», επεκτείνεται (GA5, σ. 217). Η δυτική φιλοσοφία, ως πλατωνισμός, με τον λόγο του Νίτσε: «ο Θεός είναι νεκρός» περατώνεται. Κατά τον Χάιντεγκερ «το γεγονός ότι οι ανώτατες παραδοσιακές αξίες “είναι νεκρές” δεν είναι ένα οντικό συμβάν, δεν αφορά δηλαδή το θάνατο ενός (θεϊκού) όντος, αλλά δηλώνει προπάντων ότι το ίδιο το Είναι μέσα στη Μεταφυσική νοήθηκε ως αξία και τελικά απαξιώθηκε».¹⁵⁷ Ως εκ τούτου,

¹⁵² «Η στοχαστική αντιπαράθεση [αναμέτρηση] (Auseinandersetzung) του Χάιντεγκερ με τη φιλοσοφία του Νίτσε αποτελεί ένα από τα πλουσιότερα σε στοχαστικό βάθος και θεματικό εύρος πεδία της σύγχρονης ερμηνευτικής». Βλ. Γ. Μαγγίνη, «Εισαγωγή» και σημείωση 1 σχετικά με τον όρο, στο Μ. Heidegger, *Νίτσε. Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, εισ. Γ. Μαγγίνη, μτφρ. Γ. Η. Ηλιόπουλος, επιστ. θεωρ. Γ. Ξηροπαίδης, Πλέθρον, Αθήνα 2011, σ. 11 και 26 αντίστοιχα.

¹⁵³ Η αποδόμηση της θεμελιώδους μεταφυσικής θέσης για την τέχνη, που δεν είναι άλλη από την αισθητική ήδη από την ελληνική κλασική τέχνη, είναι στρατηγικής σημασίας για το συνολικό εγχείρημα μιας συστηματικής αποδόμησης της δυτικής μεταφυσικής. Βλ. στο ίδιο, σ. 19.

¹⁵⁴ Γ. Κακολύρης, «Η ερμηνευτική και η αποδομητική ανάγνωση: Ο Χάιντεγκερ και ο Ντερριντά ως αναγνώστες του Νίτσε» στο *Υπόμνημα στη φιλοσοφία*, τευχ. 5, εκδ. Πόλις, Νοέμβριος 2006, σ. 76.

¹⁵⁵ Μ. Heidegger, *Νίτσε. Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, ό. π., σ. 77-78.

¹⁵⁶ Μ. Χάιντεγκερ: Ο λόγος του Νίτσε «Ο Θεός είναι νεκρός» στο Γ. Τζαβάρας, *Η απαξίωση των αξιών. Νίτσε και Χάιντεγκερ*, Ίνδικτος, Αθήνα 2005, σ. 131.

¹⁵⁷ Γ. Τζαβάρας, *Η απαξίωση των αξιών. Νίτσε και Χάιντεγκερ*, ό. π., υποσ. 216, σ. 207-208.

παράλληλα με τη νιτσεική ερμηνεία του μηδενισμού ως συνέπεια ηθικής αξιολόγησης, παρουσιάζεται η χαϊντεγκεριανή, ως απόρροια της -δυόμιση χλιετιών-λήθης του Είναι και της αλήθειας του, με πεδίο αξιολόγησης την περιοχή των όντων. Η χαϊντεγκεριανή ύπαρξη είναι μια περίπλοκη δομή που αξιώνεται τη σκέψη του Είναι και επωμίζεται τον ρόλο του τοποτηρητή του μηδενός.¹⁵⁸

Η Άρεντ αντλεί στοιχεία από τη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του νιτσεικού μηδενισμού για να κατανοήσει την αισθητική θεωρία του Καντ, την οποία θα χρησιμοποιήσει ως καμβά για το σχέδιασμα της πολιτικής θεωρίας της (όπως θα δούμε κατωτέρω). Η καντιανή κριτική, στην οποία η κριτική δύναμη προσπαθεί να συνδέσει τη φύση με την ελευθερία, προαγγέλλει έναν παραλυτικό μηδενισμό. Η αιτιότητα της φύσης και οι «νόμοι» της «απενεργοποιούν» την ελευθερία του υποκειμένου. Επομένως, εάν αναγνωριστεί η ελευθερία του, καταρρέει κάθε ηθική βεβαιότητα και πορευόμαστε στον μηδενισμό. Το νιτσεικό αίτημα της υπέρβασης του μηδενισμού και η κατάφαση στη ζωή προωθούν τη *μεταζήωση* των αξιών¹⁵⁹ επανιδρύοντας το νόημα. Το αίτημα απεγκλωβισμού από τα συντρίμια των παραδοσιακών αξιών και η κριτική που ασκεί η νέα αξιοθεσία, θα διαμορφώσουν πράξεις μετασχηματισμού της πληγείσας πραγματικότητας. Το *ον*, ως βούληση για ισχύ, ο νιτσεικός *υπερ-άνθρωπος*,¹⁶⁰ δύναται να μεταμορφώσει όλες τις αξίες. Η «θέληση για δύναμη» [Wille zur Macht], κατά τον Νίτσε, είναι «ένα αντι-κίνημα προς την αφετηρία και τον προορισμό»,¹⁶¹ είναι η έννοια που παρέχει την προοπτική ανοικοδόμησης μιας ηθικής διαφορετικού είδους από την παραδοσιακή.¹⁶² Το σκέπτεσθαι όμως, αποκομμένο από το Είναι απομονώνει τους ανθρώπους και τους αποσπά από τον χώρο των φαινομένων. Το εγωιστικό άτομο της μάζας κινείται «εργαλειακά», «παραχαράσσει» τη ζωή, και όταν βρεθεί αντιμέτωπο με το Μηδέν, με την ριζική εμπειρία του τέλους της εφήμερης ύπαρξής του (όπως ο ήρωας του

¹⁵⁸ Κ. Παπαγιώργης, «Ο νιτσεικός μηδενισμός», ό. π., σ. 72.

¹⁵⁹ «[...] αξία σημαίνει οπτική γωνία από την οποία κοιτάζουμε τα πράγματα, προοπτική.[...] η θέληση για δύναμη θέτει τις προοπτικές και τις οπτικές γωνίες αποτίμησης» βλ. στο Κ. Παπαγιώργης, «Ο νιτσεικός μηδενισμός», ό. π., σ. 91. Και «[...] η αξία είναι μια άποψη. [...] “άποψη”, γερμανικά Gesichtspunkt,[...] σημαίνει το οπτικό σημείο [...] κάτι που “έχει κάθε φορά τεθεί από ένα βλέπειν και για χάρη αυτού του βλέπειν” [...] είναι απόλυτα εξαρτημένο από τη βουλητική και αποβλεπτική ικανότητα του ανθρώπου». Βλ. στο Γ. Τζαβάρας, ό.π., σ. 53.

¹⁶⁰ «Ο υπεράνθρωπος δεν είναι ένα αποκύημα της φαντασίας του Nietzsche ούτε μια επινόησή του, αλλά προκύπτει με αναγκαίο τρόπο από τη θεμελιώδη μεταφυσική θέση του, η οποία θεμελιώνεται στην ουσιώδη ενότητα των διδασκαλιών της βούλησης για δύναμη κα της αιώνιας επιστροφής του ομοίου». Βλ. στο Γ. Μαγγίνη, *Για μια ερμηνευτική του τεχνικού κόσμου. Από τον Χαϊντεγκερ στη σύγχρονη τεχνοεπιστήμη*, Πατάκης, Αθήνα 2010, σ. 290-291.

¹⁶¹ Φ. Νίτσε. *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, ό. π., σ. 16.

¹⁶² Γ. Τζαβάρας, ό.π., σ. 45.

διηγήματος του Λ. Τολστόι *Ο θάνατος του Ιβάν Ιλιτς*,¹⁶³ που μνημονεύει ο Χάιντεγκερ), τότε διαλύονται όλες οι αξίες του κόσμου των πραγμάτων και εμφανίζεται η αυθεντικότητα. Η χαϊντεγκεριανή άποψη για την αντιμετώπιση της «έλλειψης κόσμου» με την «ανάκτηση του Εαυτού» ή «επανεύρεση του Είναι»¹⁶⁴ διαγράφει το πλαίσιο της αρεντιανής σκέψης. Η Άρεντ διαπιστώνει ότι, παρότι ο Καντ εξέθεσε το πρόβλημα και ο Νίτσε το ανέλυσε, αυτό δεν έχει αντιμετωπιστεί, και προτείνει τη δημιουργία αφετηριών με συντονισμένη δράση, επιλογή που θα οδηγήσει, κατά την άποψή της, στην υπέρβαση του εγωισμού και την ελευθερία.

IV. Οι ρίζες του Ολοκληρωτισμού, η απουσία κριτικής δύναμης και η κοινοτοπία του κακού

«Κηλίδα στο μάτι:
μεσοστρατίς τα βλέμματα
αντικρίζουν το αφανισμένο
Ένα Ποτέ υφασμένο με την πραγματικότητα,
επιστρέφει και πάλι...»¹⁶⁵

Η Άρεντ δεν αναζητά τις ρίζες του ολοκληρωτισμού στο ναζιστικό έδαφος της Γερμανίας αλλά στη σύγχρονη ιστορία, θεωρώντας τον καίριο πρόβλημα της νεωτερικότητας και όχι γερμανικό φαινόμενο.¹⁶⁶ Ο βιομηχανικός καπιταλισμός κατά την εποχή του κλασικού φιλελευθερισμού συνέλαβε και κυοφόρησε τον σπόρο της ολοκληρωτικής εξουσίας, η οποία γέννησε μια φορά την ακραία τερατώδη καταστροφή σε ιστορικό χρόνο, και επομένως, είναι επικίνδυνο να βλαστήσει οποτεδήποτε ξανά στον παγκοσμιοποιημένο, αποπολιτικοποιημένο, οικονομικό κόσμο του ανέστιου, αποξενωμένου ανθρώπου.

Οι συνθήκες που οι πολιτισμένοι Ευρωπαίοι του 20^{ου} αιώνα «πήραν μέρος» στην αδιανόητη αντισημιτική, στρατοκρατική, ναζιστική βαρβαρότητα ώθησαν την Άρεντ να διερευνήσει τους παράγοντες που επέτρεψαν και ενίσχυσαν την εμφάνιση του φαινομένου. Η οργανωμένη μαζική εξόντωση των «διαφορετικών» ανθρώπων δημιουργεί την ανάγκη επανεξέτασης των μέχρι τούδε ερμηνειών για την ανθρώπινη συμπεριφορά. Δέκα χρόνια μετά τη δημοσίευση της μελέτης της για τον

¹⁶³ Λ. Τολστόι, *Νοβέλες και διηγήματα*, τομ. β', μτφρ. Ε. Μπακοπούλου- Σ. Αργυροπούλου -Ο. Τσυμπένκο, επιμ., εισ., χρ. Α. Σταθοπούλου, Ροές, Αθήνα 2006, σ. 33-128.

¹⁶⁴ Danna V., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, σ. 231 και 232.

¹⁶⁵ Paul Celan, «Κηλίδα» στο *Γλωσσικό πλέγμα. Sprachgitter*, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. J. Seng, Άγρα, Αθήνα 2012, σ. 41.

¹⁶⁶ M. Canovan, *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*, University of Cambridge, GB 1992, σ. 20-21.

ολοκληρωτισμό, το 1961, η Χάννα Άρεντ καλύπτει ως δημοσιογράφος, για λογαριασμό του «The New Yorker», τη δίκη του ενορχηστρωτή της «Τελικής λύσης» Άντολφ Άιχμαν [Adolf Eichmann] στην Ιερουσαλήμ, ο οποίος θεωρείται από το δικαστήριο «hostis generis humanis» (εχθρός του ανθρώπινου γένους). Την επόμενη χρονιά (1962) γράφεται το βιβλίο-έκθεση της δίκης «Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Έκθεση για την κοινοτοπία του κακού», το οποίο πυροδοτεί θυελλώδεις αντιδράσεις.

Η Άρεντ στον επίλογο του βιβλίου σημειώνει: «Το πρόβλημα με τον Άιχμαν ήταν ότι υπήρχαν πολλοί σαν αυτόν και ότι οι περισσότεροί τους δεν ήταν διεστραμμένοι, ούτε σαδιστές, αλλά ήταν, και εξακολουθούν να είναι, φοβερά και τρομερά φυσιολογικοί».¹⁶⁷ Ο Άιχμαν είχε γαλουχηθεί με τις αρχές του ευρωπαϊκού πολιτισμού, για τον οποίο ο Νίτσε είχε –χρόνια πριν– γράψει: «Ο Ευρωπαϊκός πολιτισμός μας [...] ανήσυχος, βίαιος, παράφορος, ίδιο ποτάμι που ζητάει να φτάσει στο τέρμα της ροής του, που δεν συλλογιέται πια, φοβάται να συλλογιστεί».¹⁶⁸ Οι πράξεις του ανθρώπου που οργάνωσε και επέβλεψε στο Γ΄ Ράιχ την δολοφονία πέντε εκατομμυρίων ανθρώπων, ήταν φοβερές αλλά ο ίδιος ένας συνηθισμένος άνθρωπος χωρίς ιδεολογικές τοποθετήσεις, φαντασία και ικανότητα να αναλογιστεί τι πράττει. Ένα υπάκουο εργαλείο στα χέρια μιας ολοκληρωτικής εξουσίας. Δηλαδή, εντοπίζει το πρόβλημα στην ανικανότητα σκέψης του. Το μάθημα, αναφέρει η θεωρητικός, είναι ότι «[...] μια τέτοια αποστασιοποίηση από την πραγματικότητα και μια τέτοια απερισκεψία μπορούν να προκαλέσουν πολύ μεγαλύτερη καταστροφή απ' όσο όλα μαζί τα κακά ένστικτα που πιθανόν είναι έμφυτα στον άνθρωπο».¹⁶⁹ Ήδη πριν αρκετά χρόνια, είχε δηλώσει σε άρθρο της πως «Όλα τα στοιχεία συγκλίνουν προς το συμπέρασμα ότι οι άνδρες των SS που διοικούσαν ήταν απολύτως κανονικοί».¹⁷⁰

Η εμπειρία του Ολοκαυτώματος αποκάλυψε στην Άρεντ το γεγονός ότι οι συνθήκες έχουν τη δύναμη να καταστρέψουν ριζικά τις ανθρώπινες ικανότητες. Αποστερώντας τον άνθρωπο από την συμμετοχή στον κόσμο και αποξενώνοντάς τον από τον συνάνθρωπο, είναι εφικτό χωρίς καταστολή και βία να αφανιστεί η ικανότητα να κρίνει και να συνυπάρχει σε ένα χώρο ελευθερίας. Η Άρεντ «ορίζει έτσι το μέγιστο κακό, ως αυτό που έγινε από “μη πρόσωπα” [...] δηλαδή από αυτούς που αρνήθηκαν να θυμηθούν τι έπραξαν και να επικοινωνήσουν με άλλους ανθρώπους,

¹⁶⁷ Χ. Άρεντ, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα 2009, σ. 215.

¹⁶⁸ Φ. Νίτσε, *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, ό. π., σ. 15.

¹⁶⁹ Χ. Άρεντ, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, σ. 223-224.

¹⁷⁰ Η. Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης» στο *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 83, Δεκέμβριος 2003, σ. 47.

καθώς και να έλθουν σε έναν εσωτερικό διάλογο με τον εαυτό τους, και έτσι εκτελούσαν τυφλά μόνον τις διαταγές άλλων».¹⁷¹ Ο ορατός κίνδυνος της πρόβλεψής της την οδήγησε, με τον διανοητικό εξοπλισμό των εμπειριών του μηδενισμού, του ολοκληρωτισμού και του Ολοκαυτώματος, να εντοπίσει τις αιτίες αποτυχίας των «εφαρμοσμένων» μοντέλων της κριτικής δύναμης, και να προσπαθήσει να ανανοηματοδοτήσει το αίσθημα της τραγικότητας και τη δυνατότητα να εξηγήσουμε την πορεία της ιστορίας χωρίς να χάνουμε τον προσανατολισμό μας και την ικανότητα πρακτικής παρέμβασης. Το χάος και η έλλειψη νοήματος να μην παραλύουν, το σημείο Μηδέν να αποτελεί το σημείο εκκίνησης.

V. Η ερμηνεία της αισθητικής θεωρίας του Καντ από την Άρεντ

«Η ανάγκη της εξέγερσης, στην ουσία της είναι ανάγκη αισθητικής»¹⁷²

Οι οξυδερκείς παρατηρήσεις της Άρεντ μετατόπισαν το ενδιαφέρον της από τη *vita activa* στην *vita contemplativa*. Από την οπτική της δράσης περνάει στην οπτική της θέασης και του κριτικού στοχασμού, για να ολοκληρώσει την μελέτη της σχετικά με το ζήτημα της ανθρώπινης παρουσίας στον κόσμο, μέσα από το πρίσμα των εμπειριών που εκτέθηκαν παραπάνω. «Το κρίνειν, σύμφωνα με την Άρεντ είναι η ικανότητα που φέρνει το σκέπτεσθαι [...] κάτω στη γη, το εμφανίζει στον κόσμο των φαινομένων».¹⁷³ Η θεωρητική πλευρά του βίου, το σκέπτεσθαι, προϋποθέτει μια προσωρινή απομάκρυνση από τον δημόσιο χώρο, διαμορφώνει συνείδηση και επιτρέπει την ικανότητα του νου για διάκριση μεταξύ καλού και κακού. Η ικανότητα αυτή είναι η κριτική δύναμη και αντιμετωπίζει μια κατάσταση, ένα καθέκαστο, ανακαλύπτοντας έναν καινούργιο κανόνα, κατάλληλο για την περίπτωση. Η Άρεντ στην ανθρώπινη ικανότητα αντίληψης των πραγμάτων «στην προοπτική όλων όσων συμβαίνει να είναι παρόντες» του Καντ βλέπει μία από τις θεμελιώδεις ικανότητες του ανθρώπου ως πολιτικής ύπαρξης, εφ' όσον με αυτήν (με την οποία συνδέει την αρχαιοελληνική *φρόνησιν*, που οι Έλληνες θεωρούσαν την κυριότερη αρετή του

¹⁷¹ Θ. Λίποβατς, «Το κακό στην πολιτική του 20^{ου} και 21^{ου} αιώνα» στο *Ένεκεν* (αφιέρωμα: Hannah Arendt), τευχ. 36, Αθήνα 2015, σ. 86.

¹⁷² Α. Καμύ, *Στοχασμοί. Επιλογή από το έργο του*, εισ.-μτφρ. Ε. Ποταμιάνου, Στιγμή, Αθήνα 2004, σ. 43.

¹⁷³ Danna V., « Introduction: the development of Arendt's political thought. IV Thinking and judgment» *ό. π.*, σ. 17.

πολιτικού σε αντιδιαστολή προς τη σοφία του φιλοσόφου, όπως είδαμε στην ενότητα 2. I), εξασφαλίζεται η δυνατότητα προσανατολισμού στη δημόσια σφαίρα.

Η τρίτη καντιανή Κριτική, η *Κριτική της κριτικής δύναμης* (*Kritik der Urteilkraft*, 1790) -έργο στο οποίο η κριτική δύναμη εννοείται ως «το όνομα του υγιούς [κοινού] νου»-¹⁷⁴ δημοσιεύεται ενώ έχει ξεσπάσει η Γαλλική Επανάσταση. Ο Καντ, καθηγητής του πανεπιστημίου της Καϊνιξβέργης [Königsberg] (σημερινό Καλίνινγκραντ) και άρα μέλος του πρώσιμου κρατικού μηχανισμού, προσεγγίζει την γύρω του πραγματικότητα με κριτικό τρόπο. Η τέχνη και η φύση εμφανίζονται στο τέλος του 18^{ου} αιώνα ως αυτόνομες δυνάμεις, ανεξάρτητες από τους προσδιορισμούς της θεωρίας· η παντοδυναμία του μεταφυσικού Λόγου αίρεται και συντελείται η στροφή της σκέψης από το υπεραισθητό στο αισθητό. Το έργο γράφεται με στόχο την επανασύνδεση του θεωρητικού Λόγου (αναγκαιότητα) με τον πρακτικό (ελευθερία), την ενότητα αισθητού και νοητού. Η κριτική δύναμη διακρίνεται στην αντικειμενικής τάξης προσδιοριστική κριτική δύναμη και στην υποκειμενικής τάξης αναστοχαστική¹⁷⁵ κριτική δύναμη. Η διάκριση αυτή είναι σημαντική και χωρίζει το καντιανό έργο σε δύο μέρη: στην κριτική της αισθητικής κριτικής δύναμης και στην κριτική της τελεολογικής κριτικής δύναμης. Στην παρούσα μελέτη θα μας απασχολήσει το πρώτο μέρος, από το οποίο η Άρεντ αντλεί υλικό για τον πολιτικό στοχασμό της. Στο μέρος αυτό ο άνθρωπος εμφανίζεται στον πληθυντικό (οι άνθρωποι) ως τα «εγκόσμια πλάσματα που ζουν σε κοινότητες και είναι προικισμένα με κοινό νου (*sensus communis*), με μια αίσθηση κοινότητας».¹⁷⁶ Η Άρεντ θεωρεί ότι μια «περισσότερο αισθητική προσέγγιση στην ύπαρξη είναι η προϋπόθεση μιας πιο ανθρώπινης πολιτικής, μιας πολιτικής απαλλαγμένης από τη βία του απόλυτου»¹⁷⁷

Η χρήση της κρίσης ως προσδιοριστική, «σημαίνει οργάνωση και υπαγωγή το ατομικού και του συγκεκριμένου στο γενικό και στο καθολικό, ενώ η χρήση της ως αναστοχαστική σημαίνει να «ερχόμαστε αντιμέτωποι με κάτι που βλέπουμε πρώτη

¹⁷⁴ I. Kant, *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, μτφρ.-επιμ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 71.

¹⁷⁵ «Αναστοχασμός σημαίνει εν γένει αναγωγή της συνειδησιακής διαφοράς στην ενότητα της συνείδησης – παραγωγή των προσδιορισμών του αντικειμενικού από την ενότητα του “εγώ νοώ”. Από αυτήν την ενότητα της συνείδησης πηγάζει η πράξη της υπόθεσης, η οποία ισχυροποιεί την υποκειμενικότητα [...]» βλ. Θ. Πενολίδης, «Η έννοια του συστήματος της γνώσης και η αναστοχαστική σύνθεση στην υπερβατολογική φιλοσοφία του Immanuel Kant» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τ. 1, Πόλις, Απρίλιος 2004, σ.125.

¹⁷⁶ Χ. Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ.-επίμετρο Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2008, σ. 57.

¹⁷⁷ Danna V., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, ό. π., σ. 79.

φορά και για το οποίο δεν διαθέτουμε κριτήρια».¹⁷⁸ «Η αναστοχαστική λειτουργία της κριτικής δύναμης συνδέεται με την έννοια της σκοπιμότητας μέσω της εισαγωγής της a priori υπερβατολογικής αρχής, η οποία καθοδηγεί τον αναστοχασμό και είναι η έννοια της μορφικής (formal) σκοπιμότητας της φύσης σε σχέση με τις γνωστικές ικανότητες και ενδιαφέροντα του υποκειμένου».¹⁷⁹ Η περίπτωση της αναστοχαστικής κρίσης αφορά στην αισθητική κρίση, η οποία συνδέεται με το συναίσθημα της ηδονής ή της λύπης που μας προκαλεί η παρατήρηση ενός αντικειμένου και αξιώνει καθολική εγκυρότητα, όπως θα δούμε παρακάτω. Η αισθητηριακή αντίληψη του ελεύθερου αναστοχασμού είναι ένα παιχνίδι της νόησης με τη φαντασία που μετέχουν όλες οι διανοητικές μας ικανότητες.

Ο Καντ αποσύρει από τη σφαίρα αρμοδιότητας της ικανότητας της κρίσης τις ηθικές αποφάνσεις του Λόγου και αναγνωρίζει στην καλαισθησία την δυνατότητα απόφασης σχετικά με το ωραίο και το άσχημο.¹⁸⁰ Η καντιανή καλαισθησία «λειτουργεί» με τους τρεις γνώμονες του κοινού ανθρώπινου νου: τον ελεύθερο από προκαταλήψεις (διάνοια), τον διευρυμένο (κριτική δύναμη) και τον συνεπή (Λόγος) τρόπο του σκέπτεσθαι.¹⁸¹ Η διευρυμένη σκέψη χρειάζεται την παρουσία των άλλων, την ικανότητα μετακίνησης στη θέση του άλλου. Η ικανότητα που καθιστά κάτι τέτοιο δυνατό ονομάζεται φαντασία και παρέχει σχήματα για τη γνώση και παραδείγματα για την κρίση.¹⁸² Η φαντασία προσλαμβάνει τη μορφή του αντικειμένου και συνθέτει το πολλαπλό των αισθημάτων σε εποπτείες.¹⁸³ «Οι εποπτείες μπορούν να είναι αισθητικές, η εκφορά των κρίσεων όμως, ανήκει αποκλειστικά και μόνο στη διάνοια».¹⁸⁴ Ο όρος του διευρυμένου τρόπου του σκέπτεσθαι είναι ο όρος καταγωγής του αρεντιανού «δημόσιου συλλογίζεσθαι». Η καλαισθητική κρίση που εμπειρικλείει την αναστοχαστική και τη διευρυμένη σκέψη σχηματίζει την πολιτική γνώμη. Η Άρεντ εκτιμά ότι το ανθρώπινο ον που κατορθώνει το δημιουργικό αυτό άνοιγμα στη σκέψη, είναι ικανό να προσανατολιστεί στον

¹⁷⁸ H. Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, ό. π., σ. 158.

¹⁷⁹ H. Μαρκολέφας, «Η αναγκαιότητα των τελεολογικών κρίσεων στην Κριτική της κριτικής δύναμης», στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, ό. π., σ. 39.

¹⁸⁰ X. Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, ό. π., σ. 27.

¹⁸¹ I. Kant, *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, ό. π., σ. 224.

¹⁸² X. Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, ό. π., σ. 85 και 151.

¹⁸³ K. Ανδρουλιδάκης, «Θεμελιώδη προβλήματα ερμηνείας, προσλήψεως και αποδόσεως της τρίτης καντιανής Κριτικής» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, ό. π., σ. 19.

¹⁸⁴ I. Kant, *Η Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Π. Μείντάνη, θεωρ. μτφρ. Γ. Ξηροπαϊδης, επιμ.-επιμετρο K. Ψυχοπαϊδης, Πόλις, Αθήνα 1996, σ. 62.

κατακερματισμένο κόσμο και να αντισταθεί στις κοινωνικές παθογένειες σε κάθε ιστορική στιγμή.

Οι υποκειμενικές αποτιμήσεις της αισθητικής εμπειρίας ενέχουν ένα αίτημα καθολικότητας ως αναστοχαστικές δραστηριότητες. Η κρίση εστιάζει στην αισθητική μορφή του αντικειμένου «χωρίς κανένα ενδιαφέρον». Το αντικείμενο που έρχεται στην εμφάνεια ως καθαρό αντικείμενο (χωρίς ενδιαφέρον/συμφέρον) είναι το ωραίο.¹⁸⁵ Στον αρεντιανό τόπο της αίσθησης του ωραίου ανθεί η στοχαστική πράξη. Ο Καντ ισχυρίζεται ότι «καλαισθησία είναι η ικανότητα κρίσεως ενός αντικειμένου ή ενός τρόπου παραστάσεων βάσει μιας αρέσκειας ή μιας απαρέσκειας χωρίς κανένα συμφέρον».¹⁸⁶ Ο αναστοχασμός της αναπαράστασης ενός αντικειμένου μέσω της φαντασίας προκαλεί αμερόληπτα την ευαρέσκεια ή την απαρέσκεια του υποκειμένου. Η παράσταση της μορφής αυτού του αντικειμένου συνδέεται με το συναίσθημα της ηδονής μου ως κριτή και αυτό οφείλει να συμβαίνει με όλους τους ενδεχόμενους κριτές. Η ηδονή και η λύπη που δύναται να μου προξενήσει η μορφή ενός αντικειμένου δεν είναι είδη γνώσης, άρα, απλά χρειάζεται να τις αισθανθούμε κι όχι να τις εξηγήσουμε. Αυτός είναι όρος της κρίσης που θέτει σε ισχύ τη «χωρίς ενδιαφέρον ευαρέσκεια». Η καλαισθητική κρίση, ως «ενατενιστική ηδονή», έχει την υποκειμενική αρχή της κοινής αίσθησης (*sensus communis*), «η οποία καθορίζει μέσω συναισθήματος κι όχι εννοιών, αλλά μολαταύτα με καθολική ισχύ, τι αρέσει ή δεν αρέσει».¹⁸⁷ Αυτή η κοινή αίσθηση δεν αποτελεί μια αποδείξιμη, αντικειμενική αρχή και δεν θεμελιώνεται στην εμπειρία, αλλά διεκδικεί καθολική συμφωνία μακριά από τον καταναγκασμό των κανόνων, μέσω της ηδονής που εγείρει η παράσταση του αντικειμένου. Η ικανότητα να κρίνουμε *a priori* το μεταδοτό της αρέσκειας, η διυποκειμενικότητα της αισθητικής συγκίνησης, οδήγησε την Άρεντ στην ερμηνεία της καντιανής αισθητικής ως πολιτικής φιλοσοφίας.

Στον καμβά της «Κριτικής της αισθητικής κριτικής δύναμης» του Καντ, η Άρεντ αποτυπώνει την πολιτική σκέψη της για την ικανότητα της κρίσης και την άμεση και αδιαμεσολάβητη επικοινωνία των ανθρώπων. Η πολιτική φιλόσοφος αποφαίνεται ότι εκείνα που ισχύουν για την αισθητική¹⁸⁸ κρίση ισχύουν και για την πολιτική. Στην πολιτική κανείς δε μπορεί να συμμετέχει χωρίς κρίση. Η πολιτική

¹⁸⁵ «Η λέξη “ωραίο” [schön] εννοεί την εμφάνιση [Erscheinen] στο πεδίο του φαίνεσθαι [Schein] αυτής της εμφάνειας [Vorschein]» βλ. στο M. Heidegger, *Νίτσε. Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, ό. π., σ. 188.

¹⁸⁶ I. Kant, *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, ό. π., σ. 121.

¹⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 154.

¹⁸⁸ «Αισθητική [...] είναι η θεώρηση της συναισθηματικής κατάστασης του ανθρώπου ως προς τη σχέση του με το ωραίο, [...]» βλ. στο M. Heidegger, *Νίτσε. Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, ό. π., σ. 146.

σκέψη βασίζεται στην -άνευ κατευθυντήριων γραμμών- κρίση. Κάθε κρίση περιλαμβάνει μια προ-κατάληψη. Η προ-κατάληψη εμπεριέχει μια παλιότερη κρίση και άρα έχει μέσα της έναν κόκκο αλήθειας. Η θέσπιση κανονικοτήτων και τυποποιήσεων συγχωνεύει τη διαφορετικότητα, συνθλίβει το άτομο, καταργεί την αυθόρμητη συμπεριφορά και οδηγεί στην υποταγή στον κανόνα και στη συμμόρφωση με την κυριαρχούσα αντίληψη χωρίς καμιά κριτική επεξεργασία. Το πολιτικό πράττειν και κρίνειν στερείται κάθε κανονιστικού θεμελίου (θεϊκό ή ηθικό νόμο, «γενική βούληση», φύση) και επωμίζεται την τραγικότητα και την τυχαιότητα της «vita activa». Για την Άρεντ, όσοι συναποτελούν το πολιτικό σώμα οφείλουν να προσεγγίζουν την κάθε προοπτική αμερόληπτα, ώστε να δύνανται να σχηματίζουν κρίσεις και να αναστοχάζονται τις ανθρώπινες υποθέσεις. Η αρεντιανή έννοια της αμεροληψίας συνδέεται με την καντιανή της ανιδιοτέλειας, που κατέχει σημαίνουσα θέση στην καντιανή θεωρία της καλαισθητικής κρίσης.¹⁸⁹ Η ελευθερία θέασης των προοπτικών μέσω της κατεξοχήν πολιτικής τέχνης τής πειθούς, η οποία στερείται βεβαιότητας, και χάρη στην πολιτική αριστοτελική αρετή της *φρονήσεως* (*HN, Z 5*), διαμορφώνει ένα ευκίνητο πολιτικό σώμα.¹⁹⁰ Η πολιτική γεννιέται τη στιγμή της αλληλεπί-δρασης των δρώντων υποκειμένων.

Η κριτική σκέψη απαιτεί μια επικοινωνία και αυτή απαιτεί μια κοινότητα. Η μη-δυνατότητα κοινοποίησης της κρίσης εξαλείφει την ικανότητα του κρίνειν. Η κριτική δύναμη ενός «θεατή», που ασκείται στη δημόσια σκηνή, διασώζει από την ιστορική λήθη τα απόντα νοήματα που θα χάνονταν στον χρόνο. Η κρίση των -ισότιμων με τον πράττοντα- θεατών νοηματοδοτεί την πολιτική πράξη. Η Άρεντ γράφει: «Η παρουσία των άλλων που βλέπουν ό,τι βλέπουμε και ακούνε ό,τι ακούμε μας βεβαιώνει για την πραγματικότητα του κόσμου και του ίδιου του εαυτού μας».¹⁹¹ Έτσι, στρέφεται τελικά στον καντιανό θεατή-κριτή του ωραίου, ως συμπληρωματικό στοιχείο του δρώντος της αριστοτελικής φρόνησης, για να θεμελιώσει την πολιτική θεωρία της. Ο Καντ, ως απλός «θεατής» της Γαλλικής Επανάστασης και στοχαστής ο οποίος ουσιαστικά καταδικάζει την πράξη, γράφει: «[...]αυτή η επανάσταση [...] συναντά στις διαθέσεις όλων των θεατών (οι οποίοι δεν είναι εμπλεκόμενοι οι ίδιοι στο παιχνίδι αυτό) μια συμμετοχή με ευχές [...]» για να καταλήξει παρακάτω «[...] μια έξαψη για την οποία ένιωσε συμπάθεια το θεάμον κοινό, χωρίς την παραμικρή

¹⁸⁹ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1992, σ. 73.

¹⁹⁰ H. Arendt, *Was ist Politik?*, ό. π., σ. 97.

¹⁹¹ X. Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, ό. π., σ. 75.

πρόθεση ενεργού συμπαράστασης».¹⁹² Εδώ εντοπίζουμε τους «επευφημούντες θεατές» που αναφέρει η Άρεντ, οι οποίοι αποτελούν το κατάλληλο δημόσιο πεδίο για το γεγονός της επανάστασης στον Καντ.¹⁹³ Το καντιανό υποκείμενο παρατηρεί, το αριστοτελικό εμπλέκεται. Η απόσταση και η ανεξαρτησία του καντιανού θεατή που επεξεργάζεται και αναλογίζεται αυτό που συμβαίνει, μας δίνει τη δυνατότητα να αντισταθούμε στην «εργαλειοποιημένη συμπεριφορά» και να διατηρήσουμε την ικανότητά μας για την καινοτόμο, αυθόρμητη κριτική δύναμη. Η Άρεντ ολοκληρώνει την θεωρία του πολιτικού κρίνειν με τη θεωρία της πολιτικής πράξης κι έτσι γεφυρώνει το χάσμα μεταξύ του εμπλεκόμενου δρώντα και του φαινομενικά παθητικού θεατή.¹⁹⁴ Η θεωρητικός της πολιτικής, φιλτράροντας την αντιδιαφοριστική οντολογία του Χάιντεγκερ, οικειώνεται τη διαφωτιστική κουλτούρα του Καντ, αναλύει τη βιωμένη, κάθε ιστορική στιγμή, εμπειρία και συγκροτεί τον πολιτικό στοχασμό της σε διαρκή συνομιλία με τα πράγματα που σημαδεύουν τον δημόσιο χώρο.

Ενότητα 3: Ένας αναστοχασμός στα προεκτεθέντα

Η κριτική των συνθηκών και το αίτημα απελευθέρωσης του ανθρώπου (τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο) διαπερνά όλες τις στοιβάδες της πράξης στην ηπειρωτική παράδοση της δυτικής φιλοσοφίας. Η πραγμάτευση του ζητήματος της πράξης (και μάλιστα στη σχέση της με τη θεωρία) απασχόλησε την ευρωπαϊκή φιλοσοφία στο κύλισμα του ιστορικού χρόνου της. . Ο Χάιντεγκερ παρακάμπτοντας την ηθική από την εμπειρία της πράξης, «επικροτεί ή προετοιμάζει την κατανόηση της ηθικής εμπειρίας στη βάση μια φαινομενολογίας της αντίληψης, δηλαδή ως έναν τρόπο προσανατολισμού μέσα στον κόσμο, είτε αυτός είναι ένας αριστοτελικός κόσμος από πρακτά (τον οποίο εποπτεύει η αντιληπτική *φρόνησις*) είτε ένας καντιανός κόσμος πράξεων (στον οποίο ο πράττων καθοδηγείται σύμφωνα με την κατηγορία της ελεύθερης αιτιότητας)».¹⁹⁵

Στον Χάιντεγκερ θεωρία και πράξη είναι οι δυο υπαρκτικο-οντολογικοί προσδιορισμοί της ανθρώπινης ύπαρξης που την κινούν προς την ολοκλήρωσή της.

¹⁹² I. Kant, *Η Διένεξη των Σχολών. Der Streit der Fakultäten*, μτφρ.-εισ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2004, σ. 243 και 247.

¹⁹³ Χ. Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, ό. π., σ. 118.

¹⁹⁴ Danna V., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, ό. π., σ. 81.

¹⁹⁵ Π. Κόντος, «Αριστοτέλης, Καντ, Χάιντεγκερ. Η φαινομενολογία της ηθικής εμπειρίας» στο *Υπόμνημα στη φιλοσοφία*, τευχ. 5, εκδ. Πόλις, Νοέμβριος 2006, σ. 129.

Για να πραγματώσει η ανθρώπινη ύπαρξη, μέσα στον χρόνο και τον κόσμο, το σκέπτεσθαι, απαιτείται η αποκάλυψη του Είναι της. Η αποκάλυψη αυτή γίνεται εφικτή μέσω της υπαρκτικής αναλυτικής του Dasein, η οποία θεμελιώνεται στην πρακτική μέριμνα που αναπτύσσει το Είναι του με τον κόσμο που το περιβάλλει. Η εμπλοκή του Dasein με τη βιοτική πραγματικότητα είναι απαραίτητη προϋπόθεση λοιπόν, για την αποκάλυψη του αυθεντικού Είναι του ανθρώπινου βίου. Η θεωρία, κατ' αυτόν τον τρόπο, εκπηγάξει από την –χωρίς ηθικό στοιχείο– πράξη. Η χαϊντεγκεριανή προσέγγιση της παραδοσιακής αριστοτελικής διάκρισης θεωρίας-πράξης έθεσε μια νέα, διαφορετική οπτική στο σημαντικό θέμα της σχέσης αυτής, παρότι απέτυχε να εκφράσει το ύψιστο θεωρητικό ερώτημα για το νόημα του Είναι.

Στο ίδιο περιβάλλον σκέψης αναπτύσσεται στον Γερμανό φιλόσοφο και το πολιτικώς- σκέπτεσθαι. Η φωνή του Είναι μάς προ-καλεί να αναζητήσουμε την ουσία της πολιτικής πράξης στον ιστορικό τόπο μιας θεμελιώδους δημιουργίας που θα ανατρέψει τη συντεχνιακή πολιτική της νεωτερικής εποχής, η οποία νομιμοποιεί την ανεστioτητα και την αποξένωση του σύγχρονου μαζανθρώπου. Στη μαζική αυτή κοινωνία τα άτομα υφίστανται ως γυμνά υποκείμενα, ανίκανα για απελευθερωτική σκέψη και δράση, χωρίς καμιά προοπτική επίτευξης υψηλών στόχων, αφού για να αποκαλυφθεί η ουσία του ανθρώπου, κατά τον Χάιντεγκερ, είναι απαραίτητο να τίθεται το ερώτημα για το νόημα του Είναι και μέσω του αγώνα να «δημιουργεί την αποφασιστική δυνατότητα για ζωή και για θάνατο».¹⁹⁶ Η θεώρηση αυτή προσφέρει τα ερείσματα στον φιλόσοφο του Μέσκιρχ για τη θεμελίωση μιας φιλοσοφίας που νομιμοποιεί τον εθνικοσοσιαλισμό με όρους του Είναι. Η πολιτική πράξη εκφυλίζεται εγκλωβισμένη μέσα στην υποκειμενικότητα της καθεστωτικής εξουσίας που εδραιώνει τη λήθη του Είναι παρεμποδίζοντας την έλευση στην ανοικτότητα. Ο στοχαστής πιστεύει ότι για να αλλάξει ο κόσμος χρειάζεται να αλλάξουμε πρώτα την παράσταση που έχουμε γι αυτόν.

Η πράξη για την Άρεντ αποτελεί δομικό οντολογικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κατάστασης και προβάλλει, ως αυτοσκοπός, χωρίς μεταφυσικά θεμέλια ή a priori κανόνες, σε δημόσιο, πολιτικό χώρο ισότητας όπου αναδεικνύεται η ετερότητα. Η ομοιογενής άποψη των πολλών, η «κοινή γνώμη» (αυτό το «λέγεται», «πιστεύεται» του χαϊντεγκεριανού das Man, το οποίο γίνεται «φυλακή της ύπαρξης») συνιστά εξάλειψη της ελευθερίας, επειδή, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η πολιτική

¹⁹⁶ Μ. Χάιντεγκερ, *Περί πολιτικής, περί αλήθειας, περί τεχνικής*, ό.π.,σ. 251.

φιλόσοφος, «εφόσον κανένας δεν είναι ικανός να διαμορφώσει τη δική του γνώμη χωρίς να επωφελείται από μια ποικιλία διαφορετικών απόψεων των άλλων, η κυριαρχία της κοινής γνώμης βάζει σε κίνδυνο τη γνώμη των λίγων εκείνων που μπορεί να έχουν τη δύναμη να μην τη συμμαρίζονται [...] και έτσι σκοτώνει την αυθεντική γνώμη παντού».¹⁹⁷

Η πολλότητα των ανθρώπων εγκαθιδρύει την αυθεντική πολιτική κοινότητα, στην οποία οι άνθρωποι πράττουν και συν-ομιλούν υπερασπιζόμενοι τη διαφορά τους, αλλά με γνώμονα τη συλλογικότητα. Αποδεδειγμένη από κάθε αξιακό πλαίσιο, βάζει στο περιθώριο ζητήματα ηθικής και δικαιοσύνης, και προτάσσει την ελευθερία του δράντος. Ο ενεργός πολίτης μετέχει στη δημόσια σφαίρα κι έτσι διασφαλίζεται η πολιτική ελευθερία. Οι ολοκληρωτικές εξουσίες, ως εξουσίες νόμιμης βίας, καταστρέφουν την ιδιωτική αλλά και την δημόσια ζωή των ανθρώπων, καταργώντας κάθε ελευθερία τους. Το πολιτικό μόρφωμα που επιτρέπει να ανθίζει η κριτική σκέψη και η ελευθερία είναι εκείνο που συγκροτείται ως αυτόβουλη επιλογή από τη σύμπραξη και τη συνομιλία. Ο πολιτικός λόγος της ενάντια στην αναίρεση του ανθρώπινου πλουραλισμού και στην «απώλεια της πραγματικότητας» καταφάσκει τη ζωή σε μια εποχή που, όσο ποτέ άλλοτε, οι παθογένειες της μετανεωτερικής κοινωνίας έχουν κάνει τα μυαλά των ανθρώπων να σωπάσουν. Η Άρεντ προτείνει με πάθος «να στοχαστούμε εκ νέου τους όρους ενός λιγότερο εύθραυστου συν-υπάρχειν εντός της πολιτείας»¹⁹⁸. Ο «αναρχικός κοσμοπολιτισμός» της προτάσσει τη συλλογική δράση και συμμετοχή ελεύθερα σκεπτόμενων και αυτενεργών πολιτών σε μια αχαρτογράφητη –ακόμα- δημόσια σκηνή.

Η περιπέτεια της ανθρώπινης ύπαρξης, έξω από δεοντολογικούς κανόνες, εντός ενός πληθυντικού κόσμου που στροβιλίζεται στον άνεμο μιας φαινομενολογικής οντολογίας, αποτελεί μια πράξη ελευθερίας. Οι δυο στοχαστές, με την αποκλίνουσα εγγύτητα των διανοητικών εγχειρημάτων τους, απομαγνήτισαν την πυξίδα της δυτικής παράδοσης και έθεσαν υπό ερώτημα την ουσία της ανθρωπινότητας. Η σολιμιστική ενικότητα και η απερίσταλτη πολλότητα είναι τα διαφορετικά σημεία εκκίνησης της σκέψης τους, σκέψης βαρύνουσας σημασίας που και στις δύο περιπτώσεις προσφέρεται για ενδελεχή μελέτη και έρευνα.

¹⁹⁷ H. Arendt, *Για την επανάσταση*, μτφρ. Αγγ. Στουπάκη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 305.

¹⁹⁸ A. Renaut, *ό. π.*, σ. 258.

Βιβλιογραφία

Α. Έργα της Χάννα Άρεντ

- *The Origins of Totalitarianism*, Harvest, USA 1979.
- *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση*, μτφρ. Σ. Ροζάνη, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1987.
- *Το Ολοκληρωτικό Σύστημα*, μτφρ. Γ. Λάμψα, εκδ. Ευρύαλος, Αθήνα 1988.
- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- «Approaches to the German Problem» στο *Essays in Understanding*, (New York: Harcourt Brace, 1994 [αρχ. εκδ. 1945].
- *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago & London 1996.
- *Περί βίας*, εισ.- μτφρ. Β. Νικολαΐδου- Κυριανίδου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.
- «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης» στο περ. *Σύγχρονα Θέματα*, τευχ. 83, Δεκέμβριος 2003.
- *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. v. U. Ludz, Piper, München – Zürich 2005.
- *Για την επανάσταση*, μτφρ. Αγγ. Στουπάκη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.
- *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita activa)*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος- Σ. Ροζάνης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 2008.
- *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ.- επίμετρο Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2008.
- *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ. Έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα 2009.
- *Υπόσχεση πολιτικής*, επιμ- εισ. Τζερόμ Κον, μτφρ. Κ. Χαλμούκου, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2009.
- *Ελευθερία, Αλήθεια, και Πολιτική*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, εκδ. Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012.
- *Η κρίση της κουλτούρας και άλλα κείμενα*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012.

Β. Έργα του Μάρτιν Χάιντεγκερ

Από μεμονωμένες εκδόσεις:

- *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, εισ.-μτφρ.-επιλ. Χ. Μαλεβίτση, Δωδώνη, Αθήνα²1973.
- *Είναι και Χρόνος*, προλ.-μτφρ.-σχ. Γ. Τζαβάρας, 2 τόμοι, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1978, 1985.
- *Η προέλευση του έργου τέχνης*, εισ.- μτφρ.- σχολ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1986.
- *Τι είναι φιλοσοφία; Was ist das-Die Philosophie?*, εισ. μτφρ. και σχ. Β. Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986.
- *Επιστήμη και διαλογισμός*, μτφρ. Ν. Σεβαστάκης, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1990.
- *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske 1990⁹.
- *Τι είναι μεταφυσική;*, πρ.-μτφρ.-σχ. Π. Κ. Θανασάς, Πατάκης, Αθήνα 2002².
- *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ.-εισ. Γ. Ξηροπαϊδης, Ροές, Αθήνα³2006.
- *Η έννοια του χρόνου*, προλ.-μτφρ.-σχ. Δ. Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2009.
- *ΛΟΓΟΣ, ΜΟΙΡΑ, ΑΛΗΘΕΙΑ. Ηράκλειτος, Παρμενίδης*, εισ. Π. Θανασάς, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. Γ. Ξηροπαϊδης, Πλέθρον, Αθήνα 2009.
- *Οι θεμελιώδεις Έννοιες της Μεταφυσικής. Κόσμος- Περαιτότητα- Μοναζιά. [Προοίμιο]*, μτφρ. Θ. Τάσης, εκδ.Ευρασία, Αθήνα 2009.
- *Νίτσε. Η βούληση για ισχύ ως τέχνη*, εισ. Γ. Μαγγίνη, μτφρ. Γ. Ηλιόπουλος, επιστ. θεωρ. Γ. Ξηροπαϊδης, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2011.
- *Περί Πολιτικής Περί Αλήθειας Περί Τεχνικής. Ο Πλάτων για την αλήθεια. Ο πρυτανικός λόγος 27-5-1933. Το θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας. Το ερώτημα για την τεχνική. Από το εννοιολόγιο της σκέψης*, εισ.- μτφρ.- σχολ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 2011.
- *Φαινομενολογικές Ερμηνείες στον Αριστοτέλη*, εισ. δοκ. Χ.-Γκ. Γκάνταμερ, μτφρ. Γ. Η. Ηλιόπουλος, εισ.-επιμ.-σημ. Γκ. Μαγγίνη, Πατάκης, Αθήνα 2011.
- *Οι “Εισφορές στη Φιλοσοφία” του Heidegger. Μια προσπάθεια προσέγγισης*, Bookstars- Free Publishing, Αθήνα 2013.
- *Περί της ουσίωσης και της έννοιας της φύσης. Αριστοτέλους, Φυσικής ακροάσεως, Β΄1.*, προλ.-μτφρ.-σχ. Δ. Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2014.

Από τα Άπαντα:

- GA 2: *Sein und Zeit*, επιμ. Fr.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/Main 1977.
- GA 5: *HOLZWEGE*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1977.
- GA 9: *Wegmarken*, επιμ. Fr.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/Main 1976.
- GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, επιμ. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt/Main 1983.
- GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, επιμ. Fr- W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt/Main 1989².
- GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* επιμ. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt/Main 2005.

Επιλογή ξένης βιβλιογραφίας

- Beistegui M., *Heidegger & the political. Dystopias*, Routledge, London 1998.
- Canovan M., *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*, University of Cambridge, GB 1992.
- Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Bd VII*, B. G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/ Göttingen 1979.
- Geier M., *Martin Heidegger*, εκδ. Rowohlt, Hamburg 2005.
- Gonzalez F. J., «Beyond or beneath Good and Evil; Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics», στο Drew A. Hyland & John Panteleimon Manoussakis, *Heidegger and the Greeks*, Indiana University Press, Bloomington 2006.
- Herrmann F. W. v., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1981.
- Löwith K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Metzler, Stuttgart 1968.
- Mulhall S., *Heidegger's Being and Time*, Routledge, London 1996.
- Taminiaux J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, μτφρ.-επιμ. M. Gendre, State University of New York Press, New York 1997.

- Villa Danna, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- Villa Danna (ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press 2001.
- Yfantis D., *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*, Berlin, Dunker & Humblot 2009.
- Wolin R., *The politics of Being: The political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, N. Υόρκη 1990.

Επιλογή ελληνικής βιβλιογραφίας

- Ανδρουλιδάκης Κ., «Θεμελιώδη προβλήματα ερμηνείας, προσλήψεως και αποδόσεως της τρίτης καντιανής Κριτικής» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τ. 1, Πόλις, Απρίλιος 2004, σσ. 11-36.
- Αριστοτέλης, ΑΠΑΝΤΑ 11, *Μετά τα φυσικά Ε, Ζ, Η, Θ, Ι*, εισ.- μτφρ.- σχ. Α.-Μ. Καραστάθη, εποπτ. Η. Π. Νικολούδη, Κάκτος, Αθήνα 1993.
- Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισ.- μτφρ.- σημ. Α. Δαλέζιου, Πάπυρος, Αθήνα 1975.
- Askay R. - Farguhar J., *Περί φιλοσόφων και τρελών. Ένα ψυχογράφημα για τους Μάρτιν Χάιντεγκερ, Μένταρντ Μπος και Σίγκμουντ Φρόντ*, μτφρ., επίμετρο Χ. Κολύρη, Μελάι, Αθήνα 2015.
- Audi R. (επιμ.) *Το φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge*, επιμ. ελλ. έκδ. Στ. Βιρβιδάκης – Γ. Ξηροπαΐδης, Κέδρος, Αθήνα 2011.
- Biemel W., *Χάιντεγκερ*, μτφρ. Θ. Λουπασάκης, επιμ. Κ. Καλφόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα 1993.
- Βόγλης Π., «Επιφυλακτικότητα και σκεπτικισμός για τις όποιες ομοιότητες» από το αφιέρωμα «1919-1933. Η Άγνωστη Βαϊμάρη. Αλήθειες & μύθοι» στο περ. *Ιστορία Σήμερα*, Έθνος, τχ. 3, Δεκ. 2012.
- Celan Paul, «Κηλίδα» στο *Γλωσσικό πλέγμα. Sprachgitter*, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, επιμ. J. Seng, Άγρα, Αθήνα 2012.
- Γεωργόπουλος Ν., «Τεχνολογία και απελευθέρωση: Heidegger και Egbert Schuurman» στο δια- ΛΟΓΟΣ, Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας, τ. 1, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2011.

- Γκλύκσμαν Α., *Φασισμοί. Παλιός και Νέος*, μτφρ. Χ. Σταματοπούλου, Στοχαστής, Αθήνα 1976.
- Dastur F., *Ο θάνατος. Δοκίμιο για το πεπερασμένο*, μτφρ. Β. Σιδηροπούλου, εκδ. Scripta, Αθήνα 1999.
- Dastur. F., *Ο ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ*, μτφρ. Μ. Πάγκαλος, εισ.-επιμ. Γκ. Μαγγίνη, Πατάκης, Αθήνα 2008.
- Δήμου-Τζαβάρα Α., *Η κατανόηση ως ανοιχτότητα κατά τον Μάρτιν Χάιντεγκερ*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1995.
- Ελίας Ν., *Ναζισμός και Γερμανικός Χαρακτήρας. Δοκίμιο πάνω στην κατάρρευση του πολιτισμού*, μτφρ. Γ. Πεδιώτης- Γ. Θωμαδάκης, επιμ. Θ. Σαμαρτζής, Π.Ε.Κ. Αθήνα 2015.
- Ζουμπουλάκης Στ. (επιμ). *Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της. Από την Παλαιά Διαθήκη ως τους πολιτικούς μεσσιανισμούς του 20^{ου} αιώνα*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2011.
- Guerin M., *Τι είναι έργο;*, εισ. μτφρ., σημ.: Β. Μπιτσώρης, Εστία, Αθήνα 1994.
- Καμύ Α., *Στοχασμοί. Επιλογή από το έργο του*, εισ.-μτφρ. Ε. Ποταμιάνου, Στιγμή, Αθήνα 2004.
- Καντ Ι., *Η Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Π. Μεϊντάνη, θεωρ. μτφρ. Γ. Ξηροπαϊδης, επιμ.-επίμετρο Κ. Ψυχοπαϊδης, Πόλις, Αθήνα 1996.
- Kant I., *Η Διένεξη των Σχολών. Der Streit der Fakultaeten*, μτφρ.-εις.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2004.
- Kant I., *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, μτφρ.-επιμ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004.
- Κακολύρης Γ., «Η ερμηνευτική και η αποδομητική ανάγνωση: Ο Χάιντεγκερ και ο Ντερριντά ως αναγνώστες του Νίτσε» στο *Υπόμνημα στη φιλοσοφία*, τευχ. 5, εκδ. Πόλις, Νοέμβριος 2006.
- Καρύτσας Γ., «Το ολοκληρωτικό σύστημα στη σκέψη της Χάννα Άρεντ» στο περ. *Ελευθεριακή Κίνηση*, τευχ. 15, Αθήνα 2004.
- Kullmann W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφρ. Α. Ρεγκάκος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1996.
- Κόντος Π., *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία. Φρόνησις, τέχνη, σοφία*, Κριτική, Αθήνα 2000.

- Κρίτσλεϋ Σ., *Ζητώντας το άπειρο. Ηθική της δέσμευσης. Πολιτική της αντίστασης*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2012.
- Kullmann W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφρ. Α. Ρεγκάκος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1996.
- Λεβινάς Εμ., «Είναι η οντολογία θεμελιώδης;», μτφρ. Χ. Μαρσέλλος στο *Νέα Εστία*, τευχ.1814, Βιβλιοπωλείο της Εστίας- Ι. Δ. Κολλάρου & Σία, Αθήνα, Σεπτέμβριος 2008.
- Löwith K., *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγκερ*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, εκδ. Έρασμος, Αθήνα ²2009.
- Μαγγίνη Γ., *Για μια ερμηνευτική του τεχνικού κόσμου. Από τον Χάιντεγκερ στη σύγχρονη τεχνοεπιστήμη*, Πατάκης, Αθήνα 2010.
- Μαρκολέφας Η., «Η αναγκαιότητα των τελεολογικών κρίσεων στην Κριτική της κριτικής δύναμης», στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τ. 1, Πόλις, Απρίλιος 2004, σσ. 37-64.
- Μαυρουδής Δ., «Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ και η διαμάχη για τον ανθρωπισμό και τον ορθό λόγο», Ελευθεροτυπία Βιβλιοθήκη 29.04.2010.
- Meuschel S., «Θεωρίες του ολοκληρωτισμού και σύγχρονες δικτατορίες», μτφρ. Ρ. Τζάνη, επιμ. μτφρ. Γ. Καρύτσα, στο περ. *Σύγχρονα Θέματα*, τευχ. 83, Δεκέμβριος 2003.
- Neumann F., *Η έννοια της πολιτικής ελευθερίας*, εισ. Γ. Μέρτικα μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλου, Έρασμος, Αθήνα 1989.
- Νίτσε Φ., *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, μτφρ. Ι. Ζερβού, βιβλ. Κ. Αναγνωστίδου, Αθήνα 1931.
- Νίτσε Φ., *Τάδε Εφη Ζαρατούστρας*, μτφρ. Ν. Καζαντζάκη, εκδ. Χ. Δ.Φέξη, Αθήνα 1924.
- Ξηροπαΐδης Γ., *Ο Heidegger και το πρόβλημα της οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995.
- Ξηροπαΐδης Γ., «Υπαρκτικός σολιψισμός. Το πρόβλημα του άλλου στο *Είναι και Χρόνος*» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τευχ. 5, εκδ. Πόλις, Νοέμβριος 2006.
- Ούβε Τιμ, *Τι είναι πραγματικά φασισμός;*, μτφρ. – επιμ. Γ. Καραπαπιάς, Τροπή, Αθήνα 2003.
- Παπαγιώργης Κ., *Τρία μουστάκια. Ψυχία μηδενισμού*, Καστανιώτης, Αθήνα ²2006.

- Πενολίδης Θ., «Η έννοια του συστήματος της γνώσης και η αναστοχαστική σύνθεση στην υπερβατολογική φιλοσοφία του Immanuel Kant» στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τ. 1, Πόλις, Απρίλιος 2004, σσ. 115-146.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ. *Heidegger. Ο Φιλόσοφος του Λόγου και της Σιωπής*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001.
- Πουλαντζάς Ν. Α., *Φασισμός και Δικτατορία. Η Τρίτη Διεθνής αντιμέτωπη στο φασισμό*, μτφρ. Χ. Αγριαντώνη, θεωρ. Α. Ελεφάντης, επιμ. Μ. Λιβανίου, Ολκός, Αθήνα 1975.
- *Προσωκρατικοί. Ηράκλειτος*, ιστ.εισ., κείμε., μτφρ., ερμ.σχ. Ευ. Ν. Ρούσσο, τ. Β΄, Στιγμή, Αθήνα 2011³.
- Ree J., *Χάιντεγκερ*, μτφρ. Ι. Σταυροπούλου, Ενάλιος, Αθήνα 2004.
- Renaut A., με συνεργασία των J.-C. Billier, P. Savidan, L. Thiaw-Po-Une, *Η Φιλοσοφία*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος επιμ. μτφρ. Α. Στυλιανού, Πόλις, Αθήνα 2009.
- Rilke R. M., *Ελεγείες του Ντουίνο*, εισ., μτφρ., σχ., Μ. Μπούκουρα, πρόλογος Η. B. Schlumm, Ηριδανός, Αθήνα 2013.
- Σαρρής Νεοκ., *ΑΡΧΑΙΟΣ ΚΟΣΜΟΣ. Φιλοσοφία της Κοινωνίας και της Πολιτείας, ως τον Αριστοτέλη*, Κάκτος, Αθήνα 1997.
- Σκαλτσάς Θ., *Ο χρυσός αιώνας της αρετής. Αριστοτελική ηθική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.
- Steiner G., *Χάιντεγκερ*, μτφρ. Ασ. Καραβαντά, επιμ. Γκ. Μαγγίνη, Πατάκης, Αθήνα 2000.
- Τζαβάρας Γ., *Η απαξίωση των αξιών. Νίτσε και Χάιντεγκερ*, Ίνδικτος, Αθήνα 2005.
- Τζαβάρας Γ., *Ο Καντιανός χρόνος κατά τον Χάιντεγκερ*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1989.
- Vegetti M., *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Δημητρακόπουλος, Τραυλός, Αθήνα ¹⁰2003.
- Wolin R., *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, μτφρ/ Μ. Φιλιππακοπούλου, επιμ. Δ. Τουλάτου, Πόλις, Αθήνα 2007.