



Hannah Arendt

Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ
είναι ογδόντα χρονών

έρμα

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΡΟΖΑΝΗΣ
ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΣΧΙΣΜΕΝΟΣ

Ε Π Ι Μ Ε Τ Ρ Ο
Ένα ιστορήμα κατανόησης

ΤΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΣΧΙΣΜΕΝΟΥ

Πώς μπορούμε να αποτιμήσουμε το κείμενο της Χάνα Άρεντ; Πώς μπορούμε να αποτιμήσουμε τη σχέση της με τον Μάρτιν Χάιντεγκερ; Μια σχέση όχι απλώς διανοητική, αλλά και ερωτική. Όχι απλώς στον δημόσιο, αλλά και στον ερωτικό χρόνο. Όχι απομονωμένη στον ερωτικό χρόνο, αλλά εκτεθειμένη με σφοδρότητα στον κοινωνικοϊστορικό χρόνο. Γιατί αν υπάρχει κάποιο σκάνδαλο, αυτό είναι η εμπλοκή του Χάιντεγκερ στο ναζιστικό κόμμα – μια εμπλοκή και συν-ενοχή ιστορική, δημόσια και διαρκής. Όμως αυτή η εμπλοκή γεννά ένα παράδοξο, γιατί ακριβώς ο Χάιντεγκερ, ο «ππουράνιος βασιλέας της σκέψης», υπήρξε αναμφισβήτητα ένας από τους σημαντικότερους φιλοσόφους του 20ού αιώνα. Η επιρροή του είναι απροσμέτρητη όχι μόνο στους

ακολουθούς του, αλλά στο ίδιο το πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης: όπως ο Πλάτων, ο Καντ ή ο Μαρξ: είναι ένας φιλόσοφος που είναι αδύνατον να αγνοηθεί. Αντιθέτως, κανείς δεν ακολούθησε το πολιτικό του «παράδειγμα», και όσοι στρατεύτηκαν στην ίδια μ' αυτόν αντιδραστική παράδοση δεν είχαν ιδέα για τη σκέψη του.

Έτσι όμως το παράδοξο βαθαίνει. Και ο λόγος της Άρεντ, που παρομοιάζει τον γηραλέο φιλόσοφο με τον Θαλή, σαν ακόμα έναν υψιπετή θεωρητικό που έπεσε στην τρύπα του πραγματικού, δεν πρέπει να αποτιμηθεί σαν μια απολογητική. Ειδάλλως θα πέσουμε στη μετριότητα της σκανδαλογίας, δηλαδή της αερολογίας, όπως έπαθαν διάφοροι βιαστικοί κριτικοί, ενισχύοντας άθελά τους τη χαϊντεγκεριανή προκατάληψη ενάντια στους άλλους.

Η Άρεντ, η Εβραία ερωμένη του Χαϊντεγκερ, η σπουδαία ανατόμος του ολοκληρωτισμού και θεωρητικός του πολιτικού χώρου και της πολιτικής ελευθερίας, κατηγορήθηκε από τον Ρίτσαρντ Γουόλιν (Richard Wolin) ως «αριστερή χαϊντεγκεριανή» που «δεν είχε απλώς εβραϊκό πρόβλημα, αλλά και χαϊντεγκεριανό πρόβλημα»,¹ τα οποία «συμπλέκονταν το ένα με το άλλο», επειδή, όπως υποστήριξε

το 1995 η Ελζμπιέτα Έτινγκερ (Elzbieta Ettinger),² «έδωσε την αγάπη της ελεύθερα, ευτυχισμένα, αφήνοντας την σύμβαση» σε έναν άνθρωπο που «απολάμβανε την εξουσία» και «ενίσχυε τη δουλική ροπή της». Αν υπάρχει κάτι ιδιαίτερο στη σχέση του Χαϊντεγκερ με την Άρεντ, κάτι το σκανδαλώδες, είναι ακριβώς η συμπλοκή, σύζευξη και σύγκρουση δύο διαφορετικών χρονικών πεδίων: του δημόσιου χρόνου των δύο φιλοσόφων και του ερωτικού χρόνου των δύο εραστών. Μια συμπλοκή που καθορίζεται από την απόφαση του Χαϊντεγκερ να γίνει μέλος του ναζιστικού κόμματος. Μια απόφαση τρομερή και αμετάκλητη που τους χωρίζει και συνάμα τους ενώνει σε διαφορετικές όχθες της ίδιας τραγωδίας – τους χωρίζει, λόγω της πρότερης εγγύτητας, στον δημόσιο χρόνο, τους ενώνει, λόγω της ύστερης απόστασης, στον ιδιωτικό.

Μπορεί όμως ο έρωτας να μπει στο δικαστήριο της δημόσιας κρίσης, όπως μπαίνουν οι δημόσιες πράξεις και οι δημόσιοι λόγοι; Και από την άλλη, μπορεί μια δημόσια πράξη και ένας δημόσιος λόγος, όπως της Άρεντ, που υπερασπίστηκε τη δημοσιότητα ως συστατική αρχή της πολιτικής ελευθερίας, να κριθεί με βάση την ιδιαιτερότητα του ερωτικού λόγου;

Αν προσπαθήσουμε να διαβάσουμε το κείμενο της Άρεντ ως μια συγκεκαλυμμένη ερωτική επιστολή, ως μια κρίση που βασίζεται στην ερωτική συσκότιση (ή στην ερωτική εκκάλυψη ενός άλλου, κρυφού και διυποκειμενικού νοήματος), τότε παραβιάζουμε τα όρια μεταξύ του ιδιωτικού και του δημόσιου, μεταξύ της ερωτικής χειρονομίας και της δημόσιας κοινοποίησης. Εξάλλου η ίδια η Άρεντ τονίζει τη διάκριση μεταξύ της ιδιωτικής σφαίρας –του χώρου της χρείας/ανάγκης– και της δημόσιας σφαίρας – του χώρου της πολιτικής ελευθερίας. Αν ο έρωτας καθόριζε την κρίση της Άρεντ για το δημόσιο πρόσωπο του Χάιντεγκερ, αν θεωρήσουμε ότι αυτό το βίωμα της, αυτή η διυποκειμενική χρονικότητα με τις δικές της στιγμές και διάρκειες, τις τυχαίες συναντήσεις και την άτακτη αλληλογραφία, είναι το ερμηνευτικό κλειδί για τον δημόσιο βίο, την ιστορική πορεία και τη δημόσια πράξη της απέναντι στις κοινωνικοϊστορικές τρικυμίες της ζωής, τότε δεν καταλαβαίνουμε ούτε τι σημαίνει έρωτας ούτε τι σημαίνει Ιστορία.

Η δεκαοκτάχρονη Άρεντ γνώρισε τον τριανταπεντάχρονο πατέρα δύο παιδιών υφηγητή Χάιντεγκερ στο Μαρβούργο το 1924. Εγκαινιάζεται μια περίοδος ερωτικού χρόνου, η εποχή που στην αλληλογρα-

φία τους δεσπόζει ο έρωτας. Κάθε έρωτας έχει κάτι το μυστικό, το απερίσταλτο, το μοναδικό, μα επίσης έχει και κάτι το κοινοποιήσιμο, τις λέξεις και τις εκφράσεις· αυτές που μεταφέρουν πάντα ένα νόημα το οποίο ανήκει λιγότερο στον έρωτα και περισσότερο στην ιστορία. Ο Χάιντεγκερ γράφει στην Άρεντ στις 21/2/1925:

«Αγαπημένη Χάνα! Γιατί άραγε είναι ο έρωτας πιο πλούσιος πέρα από όλες τις άλλες πιθανές ανθρώπινες εμπειρίες και ένα γλυκό βάρος για όσους βρίσκονται στην αρπαγή του; Επειδή γινόμαστε αυτό που αγαπάμε και όμως παραμένουμε οι ίδιοι.»

Σε αυτή τη φράση για τον έρωτα, η οποία μας αρπάζει και μας τραβά προς κάτι που μας υπερβαίνει την ίδια στιγμή που μας επαναφέρει στην ύπαρξή μας, η Τατιάνα Τσάμμελ (Tatjana Tömmel)³ εντοπίζει τα πρώτα βήματα της σκέψης που θα οδηγήσουν αργότερα τον Χάιντεγκερ στο θέμα του Ereignis, του μοναδικού Συμβάντος που φανερώνει το Είναι υπό νέο φως – ένα θέμα που θα έρθει στο επίκεντρο του ύστερου έργου του. Και όμως, αυτή η εκτίμηση φαίνεται βιαστική. Όταν εμφανίζεται η έννοια του Ereignis στα ύστερα γραπτά του, η λέξη (έρωτας)

έχει εξαφανιστεί από καιρού,⁴ ενώ το Συμβάν δεν αναφέρεται στο πρόσωπο του άλλου αλλά στο απρόσωπο Είναι.

Σε επόμενο γράμμα εκείνης της πρώτης ανέμελης περιόδου της σχέσης τους, της παραθέτει το ρητό του Αυγουστίνου: «Σ' αγαπώ – θέλω να είσαι αυτό που είσαι». Η Άρεντ αργότερα έκανε το διδακτορικό της πάνω στην έννοια της αγάπης στον Αυγουστίνο. Εκεί περιγράφει την ορμή της επιθυμίας, με όρους κινδύνου και απώλειας του εαυτού: «Η επιθυμία αποτελεί κατά συνέπεια τη θεμελιώδη δομή του όντος που δεν κατέχει τον εαυτό του και κινδυνεύει να χαθεί».⁵

Ο ερωτικός χρόνος είναι ένας χρόνος μύχιας διάδρασης και μυστικής επικοινωνίας, μια απόδραση από τον εαυτό που δημιουργεί κοινά νοήματα, μια χρονικότητα που υπερβαίνει τον ατομικό ορίζοντα δίχως να είναι δημόσια. Όμως αν υπάρχει κάτι για το οποίο η υπαρκτική φαινομενολογία του Χάιντεγκερ μας βεβαιώνει είναι η εκαστότητα του Dasein, της εδώ-και-τώρα ανθρώπινης ύπαρξης, του χρονικού όντος που ορίζεται από την εκαστότητα του ατομικού θανάτου.

Το Dasein ασφαλώς βλέπει τον άλλο και υπάρχει

μαζί με τον άλλο ακόμη κι αν δεν τον βλέπει. Το Είναι-μέσα-στον-κόσμο σημαίνει επίσης Είναι-ο-ένας-μαζί-με-τον-άλλο: «Το Dasein υπόκειται σ' αυτόν τον καθορισμό, ακόμη και όταν, στην πράξη, δεν αντιλαμβάνεται κανέναν και δεν απευθύνεται σε κανέναν».⁶ Η ύπαρξη του Dasein ως εγκοσμότητα είναι συνύπαρξη, καθώς ο κόσμος είναι κοινός: «Δεν υφίστανται κατ' αρχάς “υποκείμενα” ούτως ειπείν, απομονωμένα στην κάψουλά τους, τα οποία πρέπει εκ των υστέρων να χτίσουν μια γέφυρα επικοινωνίας».⁷

Αλλά ως εκεί. Μολονότι το «μαζί» αναφέρεται στην οντολογική εμμένεια των άλλων, εξίσου πρωταρχική είναι και η εκαστότητα του Dasein. Η εκαστότητα αποτελεί ανυπερβλήτο όριο μεταξύ του Dasein και του άλλου: «Εγώ δεν είμαι ποτέ ο άλλος».⁸

Το διυποκειμενικό ερωτικό βίωμα δεν οδηγεί τον Χάιντεγκερ στην απαγκίστρωση του χρονικού Dasein, της ενσώματης παροντικότητας από τον ιδιωτικό του ορίζοντα, προς την απτή διυποκειμενική υπέρβαση, αλλά σε μια απόφαση διάλυσης της ατομικότητας του Dasein στην αφηρημένη πλαστότητα του Volk. Η αλληλογραφία τους διακόπτεται το 1933, ενώ η Άρεντ δραπετεύει στο Παρίσι λόγω της

δίωξης των Εβραίων, καθώς ο Χάιντεγκερ ετοιμάζεται να αναγορευθεί πρότανης.

Αυτή η απόφαση του Χάιντεγκερ είναι και το σημείο εισβολής του δημόσιου χρόνου, η στιγμή του παρελθόντος που έκτοτε θα μαγνητίζει κάθε μελλοντική σχέση και θα βαρύνει κάθε μελλοντικό διάλογο. Ο δημόσιος χρόνος δεν εισβάλλει απέξω αλλά μονομερώς εκ των έδων, συναρτάται με την προσωπική απόφαση του κυρίαρχου του ζεύγους, δηλαδή του Χάιντεγκερ. Διότι αρχικά η σχέση τους έχει στοιχεία κυριαρχίας, καθώς οι χρόνοι και οι τρόποι συνάντησης ορίζονται από τον άνδρα, που είναι έτσι κι αλλιώς παντρεμένος και δάσκαλος, περιορίζοντας την Άρεντ στη θέση της ερωμένης και μαθήτριάς. Αυτό όμως μετασχηματίζεται μέσα στον χρόνο. Ακόμη και αν δεν έφτιαξαν ποτέ έναν οίκο, η ερωτική τους ζωή χαρακτηρίζεται από την ανισότητα με την οποία αργότερα η Άρεντ συναρτά την ιδιωτική σφαίρα – αντίθετα με τη δημόσια πολιτική σφαίρα που θεωρεί ως χώρο της ισότητας.⁹

Η σχέση διαλύεται πριν την άνοδο των ναζί στην εξουσία και εξαυλώνεται σε έναν άτακτο, ασυνεχή, μα και διαρκή διάλογο που διατέμνει τις δύο διαφορετικές σφαίρες: την ιδιωτική και τη δημόσια. Το

1946 στην *Partisan Review* η αγανακτισμένη Άρεντ αποκαλεί τον Χάιντεγκερ φιλόσοφο του «απόλυτου εγωισμού». Ωστόσο, το 1950 ξανασυναντιούνται, και η Άρεντ μιλά για «την επιβεβαίωση μιας ολόκληρης ζωής». Ίσως την επιβεβαίωση του ερωτικού χρόνου μέσω της διάρκειας, αλλά και την υπέρβαση του ερωτικού χρόνου μέσω της δημοσιότητας. Η Άρεντ δεν είναι πια φοιτήτρια. Το επόμενο έτος εκδίδονται *Οι πηγές του ολοκληρωτισμού*, όπου εκτίθεται η ιδέα του ριζικού κακού, ενώ η μετέπειτα ιδέα της κοινοτοπίας του κακού, που θα διατυπωθεί στο δοκίμιο *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ*, κυοφορείται.

Ο ερωτικός διάλογος σταματά, παρόλο που ίχνη, φάσματα και σκιές του ερωτικού λόγου, αναβιώσεις του ερωτικού χρόνου – είτε σαν χροιά είτε σαν μνήμη είτε σαν ύφος –, σαν μύχια τρυφερότητα, παραμένουν στην μεταπολεμική αλληλεπίδραση. Η προσωπική ειλικρίνεια του Χάιντεγκερ απέναντι στην Άρεντ βοήθησε την επικοινωνία τους, ενώ η ίδια παραδέχθηκε πως «εκείνος, που υπήρξε τόσο διαβόητος ψεύτης σε κάθε ευκαιρία, ποτέ δεν αρνήθηκε ότι ήμουν το πάθος της ζωής του».¹⁰ Η ριζική αποσύνδεση, από τη μεριά του Χάιντεγκερ, της ιδιωτικής του συμπεριφοράς από τη δημόσια παρουσία του, ένδειξη μιας

ηθικής αποκοπής του ιδιωτικού βίου από τον δημόσιο, στην οποία η Άρεντ αργότερα θα εντοπίσει την κοινοτοπία του κακού, τη βοηθά να διατηρήσει τη συνοχή του δικού της ιστορήματος, αφού μπορεί να αναγνωρίζει ακόμη τον ιδιώτη Χάιντεγκερ.

Αρχίζει ένας ετεροβαρής φιλοσοφικός διάλογος. Ετεροβαρής διότι ο Χάιντεγκερ αρνείται να θεωρήσει την Άρεντ «φιλόσοφο» – μια άρνηση που και η ίδια θα συμμαριστεί αργότερα, επιμένοντας ότι κάνει «πολιτική θεωρία». Αρνείται επίσης να της δώσει κάποια εξήγηση για τις επιλογές του. Μια άρνηση «αναυθεντική» απέναντι στη γυναίκα που δεν δίστασε να καταγγείλει τον αντισημιτισμό, λέγοντας στον Τέοντορ Αντόρνο ότι «όταν κάποιος δέχεται επίθεση ως Εβραίος θα πρέπει να υπερασπιστεί τον εαυτό του ως Εβραίος και όχι ως Γερμανός ή κοσμοπολίτης», και αργότερα δεν δίστασε να καταγγείλει τις στρατοκρατικές πολιτικές του Ισραήλ, ενημερώνοντας τον Γκέρσομ Σόλεμ (Gershom Scholem) ότι «αγαπάει μόνο πρόσωπα» και όχι λαούς.

Όμως η πολιτική που καθόρισε για πάντα τη ζωή και τη φήμη του δεν ενδιαφέρει τον Χάιντεγκερ. Το πεδίο της χρονικότητας που η μαθήτριά και πρώην ερωμένη του μελετά, ο δημόσιος χώρος και η πολιτι-

κή ζωή, υπήρξε γι' αυτόν πάντοτε το πεδίο της αναυθεντικότητας. Ήδη στο *Είναι και Χρόνος* (1927) ο δημόσιος χώρος χαρακτηρίζεται ως συνύπαρξη «Ουδενών», δηλαδή αναυθεντικών υπάρξεων: «Ο καθένας είναι οι άλλοι και κανείς δεν είναι ο εαυτός του».¹⁴ Αυτή η επικράτεια του «Ουδενός» ονομάζεται μετριότητα [Durchschnittlichkeit] και χαρακτηρίζει την καθημερινότητα του αναυθεντικού Dasein, το οποίο ισοπεδώνεται στη δημοσιότητα [Öffentlichkeit]. Το ίδιο το Dasein είναι μεν υπεύθυνο για την κατάρπωση, αλλά η πραγματική αιτία είναι η μετριότητα που προέρχεται από την αναυθεντική ύπαρξη των άλλων, η πραγματική αιτία είναι οι άλλοι. Η μετριότητα και η αναυθεντικότητα στη γλώσσα εκφράζονται ως αερολογία, η οποία μεταφέρει και αναπαράγει την κοινή δόξα και θεμελιώνει την αναπόδραστη κυριαρχία του «Κανενός»/των άλλων (das Man). Με αυτό τον τρόπο, όμως, το δημόσιο λέγειν, η δημοσιότητα, καθίσταται δομικό στοιχείο αποξένωσης.

Απέναντι στην κοινωνία (Gesellschaft) ο Χάιντεγκερ τοποθετεί την κοινότητα (Gemeinschaft) που μόνη μπορεί να δείξει την αποφασιστικότητα ως αυθεντικό Mitsein, Είναι-μαζί, να θέσει το ερώτημα του Είναι της και να γίνει «λαός» (Volk) που υπη-

ρετεί ένα πεπρωμένο (Geschick), μια ιστορικότητα που είναι μοίρα. Όμως αυτό το πεπρωμένο και αυτή η «αυθεντικότητα», πέραν της αναγνώρισης του θανάτου, δεν περιέχει καμία ελευθερία, ούτε διάλογο – δεν είναι πολιτικό ούτε κοινωνικό, αλλά οντολογικό. Η ιστορική εξέλιξη των πολεμικών γεγονότων εντέλει διαψεύδει βαθιά τον Χάιντεγκερ.

Η σκέψη τού βαθιά απογοητευμένου από την ιστορική πραγματικότητα Χάιντεγκερ παρασύρεται στην «οντολογική διαφορά» μεταξύ των όντων και του Είναι. Μετά τον πόλεμο αποδέχεται ξανά το «θαυμάζειν» ως μοναχικό τόπο «διαμονής»: επίσης σιωπά για την απόφασή του. Αποσύρεται τελεσίδικα στη διερώτηση του Είναι.

Ο Χάιντεγκερ εντοπίζει στη δυτική μεταφυσική μια προοδευτική λήθη του Είναι μέσω της ενασχόλησης με τη δημοσιότητα και τα όντα, που συγκαλύπτει το πρωταρχικό της απαρχής της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, δηλαδή την α-λήθεια του Είναι.

Αντιθέτως, η Άρεντ θεωρεί ως πρωταρχικό το πολιτικό γεγονός της ελευθερίας. Στην αρχαία Ελλάδα εντοπίζει τον πολιτικό χώρο ως τον τόπο όπου δημιουργείται η ιστορία, όπου το άτομο γίνεται κάποιος ανάμεσα σε ισότιμους άλλους. Στον πολιτικό

χώρο εμφανίζεται, πάνω από τον μόχθο και την εργασία, η πράξις, η οποία μαζί με την ομιλία (λέξις) δίνουν νόημα στον ανθρώπινο βίο διαφορετικό και πλεονάζον σε σχέση με την απλή ζωή:

«Το κύριο χαρακτηριστικό αυτής της ειδικά ανθρώπινης ζωής, της οποίας η εμφάνιση και η εξαφάνιση αποτελούν εγχόσμια συμβάντα, είναι ότι η ίδια είναι πάντοτε πλήρης συμβάντων ικανών τελικά να εξιστορηθούν σαν μια ιστορία, να αποτελέσουν μια βιογραφία. Γι' αυτόν τον βίο, σε αντιδιαστολή με τη ζωή, είπε ο Αριστοτέλης ότι "αποτελεί κατά κάποιο τρόπο ένα είδος πράξεως".¹²

Η ομιλία και η πράξη συγκροτούν τον πολιτικό χώρο ως σφαίρα της ισότητας και της ελευθερίας, και έτσι το δημοκρατικό πολιτικό εκδηλώνεται ως το «πολιτικό της φανέρωσης» της πολλαπλότητας και της πειθούς.¹³ Η πράξη αποκαλύπτει τις κρυφές πλευρές του κόσμου, επανοεί και παράγει ιστορήματα, τα οποία η ομιλία ιστορεί, δημιουργώντας την ιστορικότητα «απ' όπου αναβλύζει το νόημα, η κατανοησιμότητα, που διαπερνά και διαφωτίζει την ανθρώπινη ύπαρξη». Στο έργο της Άρεντ η πράξη παίρνει την πρωτοκαθεδρία έναντι της θεωρίας,

πέρα από τα στεγανά της ατομικότητας, στον συλλογικό δημόσιο χώρο. Εκεί, τα ίδια τα ιστορήματα καθίστανται αυτοτελείς πράξεις. Εκεί εδράζεται η κατανόηση.

Ίσως αυτό είναι και το ερμηνευτικό κλειδί του ανά χείρας κειμένου. Ούτε μια κρυμμένη ερωτική εξομολόγηση, ούτε μια απόπειρα δικαίωσης του αδικαίωτου δασκάλου, αλλά ένα ιστόρημα, ένας αναλογισμός του βίου με σκοπό να δοθεί δημόσια το νόημα ενός βίου ως σκέψη, της σημασίας που αυτός ο βίος είχε για κάποιον άλλο. Της σημασίας του ογδοντάχρονου Μάρτιν για τη Χάνα, όπως αυτή μπορεί να εκφρασθεί δημόσια, όπως μπορεί να εκτεθεί σε έναν δημόσιο απολογισμό, σε μια χειρονομία δημόσιας πράξης, όπως μπορεί να ιστορηθεί.

Και αυτό που για την Άρεντ είναι άξιο να ιστορηθεί και να κατανοηθεί δεν είναι εδώ τα πορίσματα της χαιντεγκεριανής σκέψης, ούτε η κριτική της ανάγνωση, αλλά το ιστόρημα, το νόημα του βίου του ως «πάθος του σκέπτεσθαι», ως «παθιασμένο σκέπτεσθαι», ως ενοποίηση του στοχασμού και της ζωτικότητας, όπου ο στοχασμός βιώνεται ως πάθος και όπου το πάθος της θεωρίας τυφλώνει την πράξη, οδηγεί στην τρύπα. Αυτό είναι το πάθος του σκέ-

πτεσθαι ως έρωτας της σκέψης, ο έρωας που υπάρχει στην παιδεία. Μα και το πάθος του σκέπτεσθαι ως απάρνηση του έρωτα του άλλου. Και, εντέλει, το πάθος του σκέπτεσθαι ως τάση προς την τυραννία, ως απόσυρση από την κοινωνία, ως το βλέμμα που στρέφεται προς τον ουρανό και αγνοεί την τρύπα που βρίσκεται χαμηλά στον δρόμο. Μια αφ' υψηλού κάθοδος προς την τυραννία όπου ο αποσυρμένος στοχαστής αφήνει τον «τόπο γαλήνης του», εγκαταλείπει εκ νέου την «εξ αποστάσεως εγγύτητα» για να χάσει την απόσταση χωρίς να επιτύχει την εγγύτητα, υπό τον πειρασμό της «θέλησης για ισχύ», υπό τον πόθο της κυριαρχίας στο πολιτικό, το πλατωνικό φάντασμα του φιλοσόφου-βασιλιά.

Όμως ο έρωας και η σκέψη, όπως και το ιστόρημα, απευθύνονται ούτως ή άλλως για την Άρεντ, στους άλλους, έχουν νόημα για τους άλλους. Ενώ ο Χάιντεγκερ στρέφει την σκέψη του στο Είναι και το πάθος του στο σκέπτεσθαι, αποστρέφεται τους άλλους, αρνείται να αφήσει τη «φωλιά/παγίδα της αλεπούς» που, όπως η ίδια η Άρεντ εξήγησε σε μια αλληγορία του 1953, είναι η «παγίδα που είχε φτιάξει η ίδια [η αλεπού] και η οποία ταίριαζε μόνο σ' αυτή». Όμως το ανά χείρας κείμενο δεν προορίζεται για τον Χάι-

ντεγκερ, αλλά για το δημόσιο κοινό που ο ίδιος εξί-
σωσε με τη μετριότητα και όπου η Άρεντ ανέλαβε
να ξαναφέρει το έργο του υπό κρίση. Μια δημόσια
κρίση που αναβίωσε τη χαιντεγκεριανή παράδοση
και τράβηξε τις φιλοσοφικές εννοήσεις του Είναι και
χρόνος έξω από τη σκιά.

Ο Χάιντεγκερ παρακινεί τους ακροατές του να
ζήσουν αυθεντικά τη ζωή τους, αναγνωρίζοντας ότι
είμαστε χρόνος, προτρέχοντας στη γνώση του θα-
νάτου, όμως δεν δίνει κανένα περιεχόμενο στην αυ-
θεντικότητα. Ο μελλοντικός χρόνος είναι το μέλλον
του μη-χρόνου και κάθε απόφαση κρίνεται ως αυθε-
ντική ή αναυθεντική ανάλογα προς τη στάση απέ-
ναντι στον θάνατο. Αυτή η στάση συνδέεται με την
αποφασιστικότητα μπροστά στο τέλος έως το τέλος
δίχως άλλο ηθικό περιεχόμενο. Όπως παραδέχεται ο
μαθητής του Καρλ Λέβιτ (Karl Löwith):

«Μόνον αργότερα πολλοί από τους μαθητές κατενόη-
σαν ότι αυτό το “μοναδικό πράγμα” ήταν το τίποτα,
μια καθαρή Απόφαση, της οποίας ο “στόχος” παρέ-
μενε ακαθόριστος. Κάποια μέρα ένας μαθητής επινό-
ησε το καθόλου αθώο αστείο: “Είμαι αποφασισμένος,
μα δεν ξέρω για ποιο πράγμα”».¹⁴

Κι όμως φαίνεται ότι η Άρεντ γνωρίζει ή συναί-

σθάνεται ή μαντεύει το περιεχόμενο της δικής της
απόφασης, που ήταν ίσως η απόφαση να γίνει αυτή
που ήταν. Για την ίδια υπάρχει μια κατάφαση της
ζωής, μια κατάφαση του θαύματος της γέννησης, της
ανθρώπινης ελευθερίας, του πολιτικού χώρου. Όπως
σημειώνει η Τζούλια Κρίστεβα (Julia Kristeva):

«Η Arendt συγχροτεί κυριολεκτικά εκ νέου αυτό τον
πολιτικό χώρο, βασιζόμενη σε δύο έννοιες-κλειδιά,
τη γέννηση των ατόμων και την ευπάθεια των πρά-
ξεων, και σε δυο ψυχο-πολιτικές παρεμβάσεις, τη
συγχώρηση και την υπόσχεση».¹⁵

Και το ανά χείρας κείμενο, σαν ένα σύντομο ιστο-
ρημα όχι του βίου αλλά του βιώματος της ύπαρξης
ενός πραγματικού ανθρώπου και του πάθους του για
τη σκέψη και της μεταδοτικότητας αυτού του πά-
θους, παραπέμπει ξανά στη δημοσιότητα που κα-
θιστά δυνατή την κατανόηση. Την κατανόηση του
Χάιντεγκερ όπως ήταν, ως ζωντανός δάσκαλος, για
την Άρεντ. Όχι την κατανόηση των φρικαλέων επι-
λογών του. Αυτή την εμποδίζει ο ίδιος. Αν γίνεται
λόγος για το πάθος του σκέπτεσθαι δεν είναι επει-
δή στο σκέπτεσθαι επικεντρώνεται ο βίος αυτού του
ανθρώπου· ούτε επειδή το σκέπτεσθαι αυτό ήταν

«παθιασμένο». Υπάρχει και ένα άλλο είδους πάθος, ερωτικό, μυστικό και αυστηρά διαπροσωπικό, το οποίο γνώριζε η Άρεντ αλλά το οποίο δεν ανήκει στη δημόσια σφαίρα, ούτε κοινοποιείται. Αυτό το μυστικό πάθος, το οποίο δεν ζητά να δικαιολογήσει τίποτε δημόσια και πάνω στο οποίο τίποτε δεν μπορεί να δικαιολογηθεί (παρά το ηδονοβλεπτικό βλέμμα των βιογράφων), δεν μας αφορά, αν και μπορούμε ίσως να υποπτευόμαστε ότι δίνει άλλο βάθος στην κατανόηση. Την κατανόηση όπως την εννοεί η Arendt:

«Κατανόω σημαίνει, μάλλον, εξετάζω και επωμίζομαι συνειδητά το φορτίο που έχει βάλει στις πλάτες μας ο αιώνας μας – δίχως να αρνούμαι την ύπαρξη του φορτίου αυτού ούτε να υποκύπτω δουλοφρόνως στο βάρος του. Κοντολογίς, κατανόω σημαίνει αντιμετωπίζω προσεκτικά και δίχως προμελέτη την πραγματικότητα και της αντιστέκομαι – όποια κι αν είναι η πραγματικότητα αυτή».¹⁶

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ



Ο MARTIN ΧΑΪΝΤΕΓΚΕΡ ΣΕ ΗΛΙΚΙΑ 80 ΕΤΩΝ

1. ἀρχή γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρυμένη σφίζει πάντα.
2. Βλ. «The Thinker as Poet», στο Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, μτφρ. Albert Hofstadter, HarperCollins, Νέα Υόρκη 1975.
3. Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, μτφρ. J.M. Anderson και E.H. Freund, Harpen and Row, Νέα Υόρκη 1966, σελ. 46.
4. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, μτφρ. Ralph Manheim, Anchor Books, Νέα Υόρκη 1961, σελ. 10-11.
5. Αυτό το επεισόδιο, το οποίο σήμερα –τώρα που καταλάγιασε η πύρα και, πάνω απ' όλα, οι αναρίθμητες ψευδείς ειδήσεις έχουν κατά κάποιον τρόπο αποκατασταθεί- συνήθως ονομάζεται «λάθος» έχει πολλές πλευρές, και μεταξύ άλλων την πλευρά της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, οι