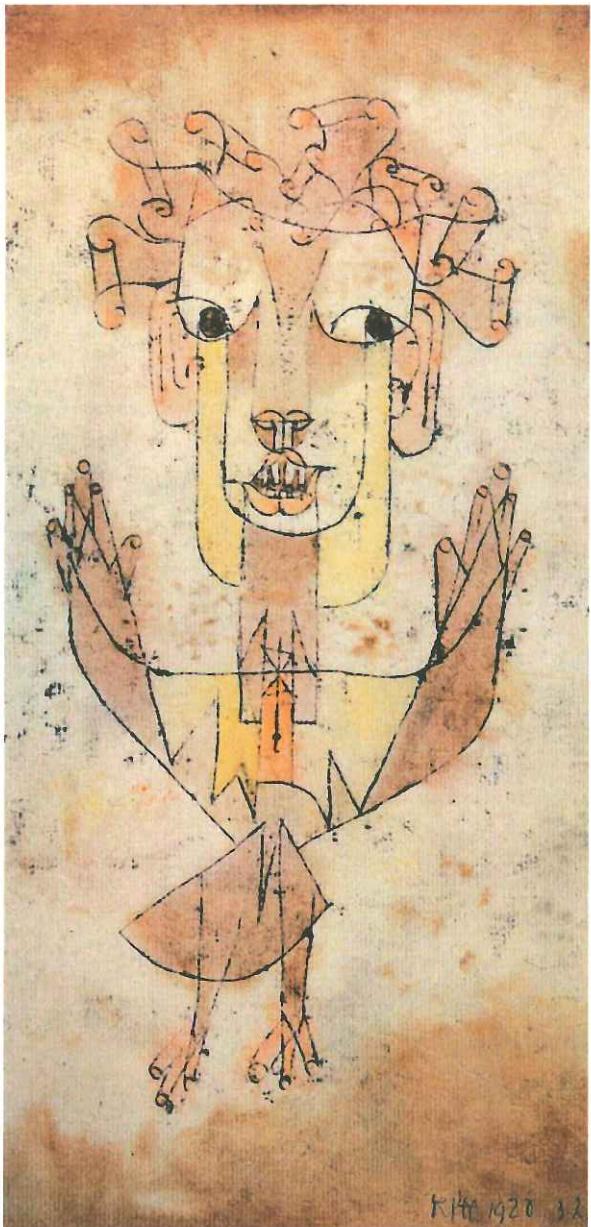


ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΘΕΩΡΙΑΣ & ΚΡΙΤΙΚΗΣ – ΦΘΙΝΟΠΩΡΟ 2020



ΘΑΝΑΣΗΣ ΓΚΙΟΥΡΑΣ

Μανόλης Αγγελίδης: σκιαγράφημα
μιας πνευματικής βιογραφίας

ΑΛΙΚΗ ΛΑΒΡΑΝΟΥ

Οι μετασχηματισμοί της δημοκρατίας και
η πολιτική θεωρία του Μανόλη Αγγελίδη

ΧΑΡΗΣ ΠΑΠΑΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ

Heidegger: Ενοχή και Πλάνη

ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΣΤΑΒΕΛΑΣ

Μήτις, πλάγια σκέψη και έλεγχος πλάνης

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΣΤΕΦΑΝΑΤΟΣ

Ποιώ ποιούμενος

ή τι κατασκευάζεται στην ψυχανάλυση

ΜΑΡΓΑΡΙΤΑ ΚΑΡΚΑΓΙΑΝΗ

Μνήμη, χρόνος κι εμπειρία:
Benjamin και Bergson

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΦΟΥΦΟΥΛΑΣ

Ο Saint-Simon και η Γαλλική Επανάσταση

ROJDA AZIZOĞLU

Συνταγματική εφαρμογή
των κανονιστικών αρχών στον Rousseau

ΣΩΤΗΡΙΑ ΣΚΑΡΒΕΛΗ

Ο Dworkin και η πρόκληση
του Κοινωνικού Εξισωτισμού

ΛΙΑ ΜΕΛΑ

MacIntyre και φιλοσοφία της πράξης

ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ

Foucault, Althusser, αλήθεια, εξουσία

ΦΩΤΕΙΝΗ ΒΑΚΗ

Βιβλιοκρισία: Διονύση Δρόσου,
Το ευγενές εμπόριο της συμπάθειας

HEIDEGGER: ENOXH KAI PLANH*

ΧΑΡΗΣ ΠΑΠΑΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ

1. ΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ

Η ενοχή έχει μια θεολογική χροιά στον πρώιμο Heidegger. Η αμαρτία νοείται εδώ (με βάση την κατά Kierkegaard έννοια της πίστης) ως λησμοσύνη του Θεού.¹ Το πνεύμα της πίστης είναι η θυσιαστική αυτοπροσφορά του πιστού στο αθέατο μήνυμα της Σταύρωσης και της Λύτρωσης, μέσα από την οποία, αντί της οντικής απώλειας, φανερώνεται μια υπαρξιακή αναγέννηση του πιστού.² Η θεολογία αποκαλύπτει έτσι την οντολογική ενοχή του πιστού πέρα από την οντική της εκνομίκευση,³ η δε κατά Heidegger αυθεντική θεολογία δεν μπορεί να γίνεται συστηματική γνώση παρά μόνο χάνοντας τον γνήσια φιλοσοφικό της χαρακτήρα.⁴

Η πίστη μόνη υπερβαίνει όμως ακόμη οντικά, δεν αφορά την υπέρβαση του Dasein προς το Είναι (εξ ου και ο φιλόσοφος ονομάζει την πρώτη μορφή υπέρβασης «Transzendenz» σε αντιδιαστολή με τη δεύτερη, που αποκαλεί «Überwindung»).⁵ Έτσι, δεν πρόκειται για την «υπαιτιότητα» του δημιουργήματος, το ελάττωμά του έναντι κάποιου Δημιουργού. Τούτο είναι ακόμη μια «αποκάλυψη» άλλοθεν (Offenbarung) και όχι μια εκ-κάλυψη ενός πρωταρκτικότερου ελλείμματος του Dasein ένοντι του Είναι (Ent-deckung). Ως εκ τούτου, η φιλοσοφία οφείλει να συγκαθοδηγήσει τη θεολογία, η οποία άλλως, αφιέμενη μόνη, καθίσταται θανάσιμος εχθρός της φιλοσοφικής σκέψης. Η θεολογία πρέπει να νοείται λοιπόν ως επιστήμη της πίστης, η δε φιλοσοφία ως βελτίωση του οντικού περιεχομένου της προχριστιανικής θεολογίας, μας λέει ο φιλόσοφος.⁶ Ο Θεός δεν πρέπει να οντικοποιείται, να υπερέχει (ως «summi ens») έναντι των λοιπών όντων. Μια αυθεντική σκέψη για τον Θεό θα προσλάβει στον ύστερο Heidegger τις μορφές της αποφατικότητας και της απορητικότητας, δια των οποίων το θεϊκό στοιχείο διασώζεται μέσα στην προσίδια «φασματικότητά» του.⁷

2. Η ΕΝΟΧΗ ΚΑΙ Η ΑΝΑ-ΛΗΨΗ ΤΗΣ. «ΠΤΩΣΗ», ΣΥΝ-ΕΙΝΑΙ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

Βασική μορφή της οντολογικής ενοχής είναι η πτώση του Dasein (*Verfallen*). Ως τέτοια έκπτωση θα νοήσει ο φιλόσοφος και τον ίδιο τον κοινωνικό δεσμό, τις διανθρώπινες σχέσεις, ακόμη και τις οικογενειακές. Ψυχολογισμοί και κανονιστική ηθική καταλύνονται. Όσο για τον Levinas ο άλλος είναι η πεμπτουσία του «Είναι», αφού εκφράζει την πρωταρχία της ηθικής επιταγής, άλλο τόσο είναι ο άλλος αδιάφορος ή ενοχλητικός για τον Heidegger.⁸ Ο «Τις» (Das Man) αποστασιοποιείται, φέρεται προς τον μέσο όρο (Durchschnittlichkeit), ισοπεδώνει και απο-διαφοροποιεί, τέλος δε έτσι «ξεφορτώνεται» το βάρος του Είναι. Γράφει ο Heidegger:

Αυτός ο μέσος όρος προσχεδιάζει τι μπορεί και τι επιτρέπεται να τολμηθή, και παραφύλαει για κάθε τι που τίνει να αποτελέσει εξαίρεση. Κάθε υπεροχή καταστέλλεται αθόρυβα. Κάθε τι αρχέγονο λειαίνεται στα γρήγορα, για να φανεί πως είναι από καιρό οικείο. Κάθε τι με αγώνα κατακτημένο γίνεται του χεριού μας. Κάθε μυστικό χάνει τη μυστηριακή του δύναμη. Η μέριμνα για το μέσον όρο αποκαλύπτει μιαν ακόμα ουσιαστική τάση του εδωνά-Είναι, την οποία θα ονομάσουμε ισοπέδωση (*Einebnung*) όλων των δυνατοτήτων του Είναι.⁹

Για τον Heidegger η κατάπτωση του Dasein δεν είναι στέρηση, έχει θετικό χαρακτήρα, είναι δε ριζική και μη ίασμη με οντικά μέσα, όπως η κοινωνική μεταρρύθμιση ή επανάσταση ή η ψυχανάλυση.¹⁰ Στον Heidegger δεν υπάρχει υποκείμενο της συμβατικής ηθικής, αφού το Dasein γνωρίζει μόνο τραγικές επιλογές ως μονήρες άτομο (συναφής εδώ είναι η έννοια της «προσδιότητας/δικότητας»: *Jemeinigkeit*) αγωνιζόμενο για την κατάκτηση της αυθεντικότητάς του.¹¹

Από εδώ, ωστόσο, ανοίγεται για τη σκέψη μια εντελώς πρωτότυπη θεματοποίηση της ηθικής και της ενοχής. Χωρίς να καταγγέλλει την αναυθεντικότητα μοραλιστικά, αφού η αναυθεντικότητα είναι κι αυτή αληθής, χωρίς επίσης να επαγγέλλεται ο φιλόσοφος κάποια βουλησιαρχία της αυθεντικότητας, αλλά νοώντας την όποια θέληση μάλλον ως άφεση στο Είναι,¹² αποσυνδέοντας λοιπόν ηθική και ελευθερία από τη λογική της επιλογής μεταξύ «*αρετής* και *κακίας*»,¹³ ο Heidegger θα θεωρήσει ότι η επανάκτηση της αυθεντικότητας είναι ένα τόλμημα, μπορεί να λάβει δηλαδή χώρα μόνο μέσα από την ανάληψη της οντολογικής μας ενοχής (επί της οποίας παρασιτούν κάθε έννοια «*αμαρτίας*» και κάθε τρέχουσα ηθικο-δικαιική ενοχή για μια ή άλλη συγκεκριμένη -οντική- πράξη). Όχι μόνο δεν πρόκειται εδώ για κάποια έλλειψη (καθεαυτήν αρμόζουσα μόνο στην παρεύρεση) που δικαιολογεί μομφή, για καταλογιστό σφάλμα, δεν πρόκειται ούτε καν για μια τάχα πρωτο-παράβαση, από την οποία παράγεται η υπαιτιότητα. Πρόκειται για το ενέχοσθαι ως τέτοιο που γεννά τη μηδαμινότητα (*Nichtigkeit*) του Dasein.¹⁴ Για τον φιλόσοφο η κοινότητη «*καλή συνείδηση*» είναι λήθη αυτής της ενοχής, άσχετη με την ηθική συνείδηση.¹⁵ Όπως το θέτει εύγλωττα η Dastur:

Ο Χάιντεγγερ θέλει, αντίθετα, να δείξει ότι κάθε οντικό σφάλμα προβάλλεται στο φόντο μιας πρωταρχικότερης “ενοχής”, και όχι να συναγάγει το υπαίτιον-είναι από ένα πρωταρχικό σφάλμα.¹⁶

Η ανάληψη της οντολογικής ενοχής είναι ανταπόκριση στην ικλήση (Ruf) της συνείδησης (Gewissen) για απεμπλοκή του Dasein από την αναυθεντικότητα. Εδώ η φλόαρη γλώσσα σιωπά, το αφουγκράζεσθαι κυριαρχεί, η σιγή προεξάρχει του «λέγειν», μια άλλη γλώσσα αναδύεται ορχύμενη προς το Είναι. Η έγκληση δεν έχει νομιμοποιητικό θεμέλιο, δεν γίνεται στο όνομα της κοινωνίας, των «ηθικών αξιών» ή του Θεού. Γι' αυτό δεν έχει «ήχο». Με την απόκριση του Dasein σε αυτή αποκαλύπτεται όλη η ενθαδικότητά του ως καταστασική, ως εμβαπτισμένη σε κατάσταση (Situation). Είναι αυτός ο σεβασμός στο Είναι που τρέπει τον άνθρωπο από κυρίαρχο του όντος (Herr des Seienden) σε φύλακα ή γείτονα του Είναι (Hirt/Nachbar des Seins), είναι αυτή η τροπή της ανοικτότητας του Dasein (Daseinserschlossenheit) σε εκείνη την αποφασιστικότητά του (Daseinsentschlossenheit) έναντι του Είναι που υπερβαίνει την εαυτότητα ενός solus ipse και μετασχηματίζει το Dasein σε αυθεντικό και προσίδιο *qua* άνοιγμα προς τους άλλους ως συναλλήλους (ας σημειωθεί ότι στα γερμανικά οι δύο αυτοί όροι ταυτίζονται βάσει της χαϊντεγγεριανής ερμηνείας τους, αφού η αποφασιστικότητα είναι διάνοιξη, κατά λέξιν: «απο-περίκλειση»). Το συνανήκειν προκαθορίζει άλλωστε στον Heidegger κάθε έννοια μοναχικότητας, είτε πρόκειται για την οντολογική μοναξιά (Einsamkeit), είτε για απομόνωση μέσω στις πόλεις (Alleinsein), αποκλείοντας έτσι κάθε απομοκεντρική ερμηνεία του Dasein (όπως και κάθε «κολλεκτιβισμό» που αυτή υπαινίσσεται). Πράγματι, για το φιλόσοφο, η μοναχικότητα είναι ελλειπτικός τρόπος του Συνείναι. Κοινωνικά εστιασμένος οντολογικός «περσοναλισμός»; Ίσως. Σε κάθε περίπτωση, ο Heidegger εκκινεί από την πρωταρκτική αυτή συναλληλία για να «παραγάγει» κάθε έννοια «πεπρωμένου» (Schicksal/Geschick) που ένα συλλογικό υποκείμενο οφείλει αγωνιστικά (Kampf) να εκπληρώσει ως «λαός» (Volk). Αυτός ο αγώνας είναι η ίδια η συμβαντική ιστορικότητα του Dasein, όπως δείχνει η ετυμολογική κοινότητα μεταξύ συνάλληλης αρμογής (Geschick), του πεπρωμένου (Schicksal), της ιστορίας (Geschichte) και του συμβαίνειν (Geschehen).¹⁷

Τρεις ένθετες διευκρινίσεις: 1) Η σιωπηρή φύση της ικλήσης δεν σημαίνει «αρνητικότητά» της, αλλά ώθηση για διάνοιξη του Dasein στην πιο προσδια δυνατότητά του, πέρα όμως από τον κόσμο των παρευρέσεων. 2) Η κατάσταση (Situation) όπου επιτελείται η αποφασιστικότητα νοεί κάτι σαφώς διάφορο της θέσης (Lage), δηλαδή της οντικής χωρικότητας, χωρίς όμως και να ανάγεται σε μια αμιγώς καταστασιακή ηθική (Situationsethik), που θα παρέδιδε το Dasein όμηρο στις συγκυρίες. Είναι τελικά μια ηθική δυναμικής-υπαρξιακής τάξης (Ordnungsethik). 3) Η προσμονή των θεών σε ένα ανίερο κόσμο στον Heidegger ουδόλως μπορεί να επισκιάζει τη ριζικότητα της ερριμμενότητας και του «θανάτου του Θεού», θεού τελικά της μεταφυσικής.¹⁸

Ερριμμενότητα και κατάσταση δείχνουν την ενοχή ως βίωση της οντολογικής έλειψης.¹⁹ Η κατάσταση δεν αντιμετωπίζεται με υπολογισμούς ή εφαρμογές αρχών ή

υποθετικών προσταγών. Η κατάσταση υπογραμμίζει την ερριμμενότητα καλώντας σε ένα άλμα μέσα από την απόφαση. Ωστόσο δεν πρόκειται εδώ για αποφασιοκρατία. Υπάρχει ένας οδοδείκτης και αυτός δεν είναι άλλος παρά η ενσυναίσθηση του βάρους του παρελθόντος, η έλξη της ύπαρξης από τη μνήμη δια της οποίας αυτή βιώνει ανεπίκαιρα το πεπρωμένο της, όπως αυτό έχει «προ-σχηματιστεί» στο παρελθόν, τέλος δε, η προβολή προς το μέλλον της ύπαρξης για την κατάκτηση/ανάκτηση αυτής της κληρονομιάς. Ωστόσο αυτός ο οδοδείκτης αφήνει πάντοτε ένα υπόλειμμα απροβλέπτου σε προσωπικό επίπεδο.

3. Η ΗΘΙΚΗ ΜΕΤΑ ΤΗ ΣΤΡΟΦΗ. ΤΟ ΤΕΤΡΑΜΕΡΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΧΑΪΝΤΕΓΓΕΡΙΑΝΟ «ΕΘΟΣ»

Ιδίως μετά τη Στροφή (Kehre) η ηθική του Heidegger εστιάζεται πιο έκδηλα στο Είναι που δεν εντοπίζεται αποφατικά μέσω της οντολογικής διαφοράς, αλλά ως κλήση του Είναι προς την ύπαρξη. Η ανταπόκριση νοείται ως κατοίκηση εντός του Τετραμερούς (Geviert), ως διάσωση (Heilen) και διατήρησή του (Schonen).²⁰ Και ενώ η απόρριψη της δεοντοκρατίας κινδυνεύει να οδηγήσει σε μια απολογητική του ωμού δυναμισμού, και ενώ αν κανείς δεν θυσιάζεται για αξίες, πολύ περισσότερο μπορεί κανείς να πει δύτι δεν θυσιάζεται για το Είναι, εν τούτοις, τούτο το Είναι, νοημένο ως Τετραμερές, εμπεριέχει για τον Heidegger εξ υπαρχής όλα τα νοητά δέοντα. Έτσι, πεθαίνει κανείς για τους οικείους του, για τη βιωμένη ιδεολογία του ή για τους συντρόφους του, συνεπώς ούτε για αξίες ούτε για κάποιο αφηρημένο και γυμνό περιεχόμενο «Είναι».²¹ Θυσιαζόμενος έτσι κανείς για την αλήθεια του Είναι δείχνει ότι δεν «εξανθρωπίζεται» η αλήθεια, αλλά είναι η αλήθεια που ενέχει τον άνθρωπο («*Der Mensch ist in der Wahrheit*»). Τούτη η αλήθεια δεν «αποδεικνύεται» όμως επιστημικά, είναι πάντοτε υπαρκτικά-οντολογικά δεσμευμένη («*Es gibt keine standpunktfreie Philosophie*»). Ο φιλόσοφος θα ανατρέξει σχετικά στον πλατωνικό μύθο του σπηλαίου για να αναδείξει το παιχνίδι αποκάλυψης και συγκάλυψης της αλήθειας ως οντολογικά θεμελιώδες.²² Ο Μαλεβίτσης θα αποδώσει πολύ εύγλωττα το πνευματικό κλίμα αναμονής και αινίγματος που αποτελεί η ύστερη ποιητικοκεντρική χαϊντεγγεριανή οντολογία.²³ Σημειώνει:

Στα μεσάνυχτα της κοσμικής νύχτας δεν μπορούμε παρά να είμαστε ασαφείς.
Το φως της αυγής ωστόσο που θα μας διασφήσῃ δεν θα το φέρωμε μόνοι μας.
Στους χαλεπούς καιρούς ο διανοητής και ο ποιητής ιχνεύουν ίνες φωτός που
προαγγέλλουν την αυγή. Διότι υπάρχουν ανγές που δεν έφεξαν ακόμη.²⁴

Στον Heidegger απαντά έτσι μια εμπειρία του Ηθικού: το «έθος» ως διαμονή σε συνεχή επαφή με το ανοίκειο. Ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί σχετικά το παράδειγμα της εστίας του Ηράκλειτου, όπου παρευρίσκονται οι θεοί ως φορείς του ανοίκειου εντός του οικείου. Η ηθική εμπειρία είναι έτσι εμπειρία μιας ρήξης της εγωτικής αυταρέ-

σκειας, έστω και αν τούτη παίρνει τη μορφή του Εγώ ενός Θύματος, του Εγώ ενός Τραύματος.²⁵

Ακολουθώντας τον Oren Ben-Dor, μπορούμε να ανιχνεύσουμε υπαρκτικο-αναλυτικά το «έθος» στη συναλληλία και μάλιστα όχι υπό την έννοια της συμπαρεύρεσης με τους άλλους, αλλά στη βίωση της επαφής με αυτούς μέσα από την ίδια υπαρκτική εκστατικότητα, όχι δηλαδή τόσο ως «Mitsein» όσο ως «Mit-da-sein». Τούτη δεν σημαίνει αμοιβαιότητα ούτε ασύμμετρες ηθικές συναντήσεις με το πρόσωπο του άλλου, δεν είναι δηλαδή ούτε Buber ούτε Levinas. Σημαίνει την από κοινού εν εκστάσει κατοίκηση ενός χώρου, κοινό υπαρκτικό ταξίδι, μια «οδό» χωρίς κανονιστικά τεθειμένους προορισμούς. Ηθική είναι η συνεχής αιώρηση πάνω στην άβυσσο του Είναι/Μηδενός, πρότερη κάθε εξωτερικότητας λεβινασιανού τύπου, επειδή ήδη υπαρκτικο-αναλυτικά η συναλληλία δεν είναι ούτε απόλυτη συγχρονία/ομογενοποίηση ούτε απόλυτη διαχρονία/εξωτερικότητα, αλλά σχέση εν είδει ενός γνώριμου μυστηρίου, ενός απτού αινίγματος, ενός «dejà vu». Η συναλληλία που «εκπίπτει» μετά σε νομική σχέση, το οφείλειν, είναι αντικατοπτρισμός της βίωσης/αναζήτησης της κρυπτότητας του Είναι, του μυστηρίου του Είναι, έστω και μέσα από πράξεις που ο ηθικο-νομικός κάδικας ονομάζει «κακές».²⁶

Πού όμως κατοικούν οι συνάλληλοι; Στο όριο μεταξύ όντος και Είναι, στο σχίσμα της οντολογικής διαφοράς (όχι στο σύνορο μεταξύ στεγανά διαχωρισμένων σημείων). Συν-διαμένουν στο κέντρο του Τετραμερούς, στην «πραγμότητα» των πραγμάτων. Πηγή του νόμου και του λόγου του είναι έτσι μια πρωταρκτική Σιγή. Υπ' αυτήν την έννοια (και όχι υπ' αυτήν ενός ωμού οντικού ρεαλισμού) το Είναι καθορίζει και γεννά το Οφείλειν. Εάν η φυσιοκρατική πλάνη (η άρνηση της διχοτομίας είναι και δέοντος) νοηθεί έτσι στην άσκεπτη ουσία της, τότε αυτή, αποδομώντας τη φύση ως υπόσταση διακριτή του δέοντος, οδηγεί στην ένταξη του δέοντος στο Είναι.²⁷

4. «ΥΠΕΥΘΥΝΟΤΗΤΑ» Η KOINOTHTA ΤΟΥ ΠΕΠΡΩΜΕΝΟΥ;

Σημαίνει η ηθική αυτή ότι υπάρχει πρωταρχία της υπευθυνότητας στη σχέση του Dasein με τον κόσμο, αφού υπευθυνότητα είναι η απόκριση (responsibility); Πρέπει το Dasein να αποκριθεί στον πόνο που προκαλεί το Κακό; Το Ολοκαύτωμα δεν έχει π.χ. για τον Derrida το χαρακτήρα μιας τομής εν είδει ενός ιστορικού α priori του Κακού. Η οικονομία της διαφωράς το αποδομεί, δεν μπορεί να πει τον πόνο, παίρνει αποστάσεις από την οδύνη, τη σημειοποίει, υποστέλλει τη βιωματικότητά της, τελικά την αρνείται, προσπερνώντας και δυνατότητες ανάδειξης του πόνου ακόμη και εντός του χαϊντεγγεριανού έργου (όπως δια μέσου της έννοιας του πένθους ή της άφεσης). Η θέση του Lacoue-Labarthe περί του Auschwitz ως τομής (Zäsur) είναι έτσι η αντίστιξη προς τη ντεριντιανή στάση.²⁸ Αυτήν την τομή μας την λέει η γλώσσα της ποίησης, όπως αυτή κατανοείται μέσα από μια σύζευξη του Celan και του Heidegger. Εδώ ο πόνος τίθεται

ως μετάπλαση του χαιντεγγεριανού συνείναι, ως πρωταρχία ενός πιθανού συμπάσχειν, όπου τονίζεται η εμβροντησία που προκαλεί το συμβάν και την οποία δεν σημασιολογεί αλλά παριστά η ποίηση. Ο Celan θα ριζικοποιήσει την σύλληψη από τον Heidegger του πόνου ως «αρμογή της τομής» (*Fuge des Risses*).²⁹ Η γλώσσα γίνεται έτσι «στίχος πάνω στον πόνο, μια μεταφορά, μια μετωνυμία του πόνου».³⁰

Αντό που δεν μπορεί να γίνει ανεκτό ως χαιντεγγεριανή στάση είναι η αντι-οντολογική, καθαρά μεταφυσικά-ηθική σκοπιά, όπως η οιονεί κατηγορική προσταγή να μην επαναληφθεί το Ολοκαύτωμα. Η κριτική των Critchley και Janicaud, ότι ο Lacoue-Labarthe αφ' ενός κατακρίνει την πολιτική στράτευση του Heidegger και αφ' ετέρου αποδέχεται την άποψή του περί ανυπαρξίας ηθικών θεμελίων του πράττειν, ευσταθεί μόνο υπό τον όρο της πλήρους εξόδου από τη χαιντεγγεριανή σκοπιά. Μια πλήρως εξωσυστηματική κριτική στον Heidegger δεν θα του αναγνώριζε καμία ομολογία ενοχής (*Schuld*), ίσως μόνο κάποια «ντροπή» (*Scham*), την οποία μπορεί να αισθάνεται κάποιος χωρίς να αισθάνεται ένοχος.³¹

Το πρόβλημα της «νομιμότητας» μιας εξωσυστηματικής κριτικής στη χαιντεγγεριανή ηθική ανακύπτει και με τον Christopher Macann. Για τον Macann, το έλλειμμα ηθικού αναστοχασμού στον Heidegger οφείλεται στην παλινδρομούσα κυκλική ερμηνευτική του σκοπιά, στο ότι δηλαδή εκκινεί από το οντικό για να επιστρέψει σε αυτό μέσω του Είναι χωρίς τη διαμεσολάβηση αξιακών κριτηρίων που θα επέτρεπαν μια αντιστροφή του κύκλου. Στόχος του είναι να αναδείξει την αυταξία της κοινωνικότητας *cum* εγγενούς ηθικότητας του συνείναι, να ξανακερδίσει για την υπαρκτική αναλυτική το κανονιστικό στοιχείο και έτσι να επανεμηνεύσει τον Heidegger σε ένα πλαίσιο οιονεί *αυθεντικής* αναστροφής με τους «πολλούς». Το εγχείρημα είναι αξιέπαινο, αλλά δεν είναι χαιντεγγεριανό. Πρώτιστα, επειδή τρέπει το Dasein στο absurdum ενός «αυθεντικού» οικόσιτου, «στερώντας» του το μαρτύριο της ανοικειότητας, που ο κατά Heidegger «Τις» απλώς επιτρέπει να ξεχνούμε. Δεν μπορεί να υπάρξει με άλλα λόγια αυθεντική αναυθεντικότητα. *Η Αλήθεια είναι για τον Heidegger η Μέδουσα.* Δεν μπορούμε να την καλλωπίσουμε. Μπορούμε μόνο είτε να την ανθέξουμε μέσα στην αγωνία είτε να τη λησμονήσουμε. *«Χαιντεγγεριανό» tertium, non datur.*³²

Ο αντι-ανθρωπισμός του Heidegger δεν είναι λοιπόν κατάφαση της απανθρωπίας, αλλά ένσταση στον ανθρωπο-λογο-κεντρισμό.³³ Πρέπει συνεπώς να νοείται ως η αυθεντική *humanitas* του ανθρώπου, δηλαδή ως ανταπόκριση στο πεπρωμένο του Είναι. Σε αντίθεση προς τον τρέχοντα ανθρωπισμό, αυτός ο νέος ανθρωπισμός είναι «ένα άλσος αδιαπέραστο από το φως» (*lucus a non lucendo*).³⁴

Ανάληψη λοιπόν της ευθύνης για τον εαυτό μας δια της πρόληψης του θανάτου μας. Ο θάνατος του άλλου δεν μας αφορά παρά μόνο ως αυτοθυσία χάριν της αλήθειας του Είναι. Στον αντίποδα αυτού κινέται ο Levinas: ηθικοπολιτικά επιβεβλημένη στάση είναι η θυσία χάριν του άλλου ανθρώπου. Η θυσία χάριν κάποιας αλήθειας του Είναι με βάση το χαιντεγγεριανό «Είναι-προς-θάνατον» καταφάσκει τον φόνο. Για τον Levinas δεν υπάρχει θάνατος σημαντικός από την σκοπιά της υπερβατικής του

ηθικής, αλλά μόνο ένοχη μη αποτροπή του θανάτου του άλλου. Σε αυτήν τη συνάφεια ο Levinas κρίνει ως ηθικοπολιτικά ασυγχώρητη την οντολογική εξίσωση στην οποία θεωρεί ότι προβαίνει ο Heidegger, πραγματευόμενος τα στρατόπεδα συγκέντρωσης από κοινού με τη μηχανοποιημένη αγροτική οικονομία, τις οικονομικές κυρώσεις και την παραγωγή βομβών υδρογόνου.³⁵ Βέβαια, οι πρόσφατες, εξοντωτικές ολόκληρης της οικονομίας και της κοινωνίας του Ιράν, αμερικανο-ισραηλινές κυρώσεις μάλλον δικαιώνουν τον Heidegger.

Αλλά ας δούμε βαθύτερα. Τι λέει ο Levinas; Λέει ότι καθώς ο Heidegger σκέπτεται ολιστικά για το Είναι, αποκλείοντας την έννοια του απείρου, αγνοεί τις ανθρώπινες ψυλικές ανάγκες ως ηθικό διακύβευμα,³⁶ αφού το Dasein είναι αυτο-περίκλειστο, αρνείται τον άλλο.³⁷ Ωστόσο, στον Heidegger, σε αντίθεση με ό,τι διατείνεται ο Levinas, δεν είναι άγνωστη η έννοια μιας ανοικτής κοινότητας ενικοτήτων. Ο Heidegger δεν είναι απολογητής του Ίδιου με τη λεβινασιανή έννοια, ούτε το Συμβάν είναι οντολογικό με τη λεβινασιανή έννοια. Ο Levinas δεν διαχωρίζει όπως πρέπει το Ίδιο και το Ισοδύναμο στον Heidegger, αλλά τα συγχέει τρέποντας το Ίδιο (das Selbe) σε Ισοδύναμο (das Gleiche), πράγμα που είχε διαβλέψει και ο Derrida στη σχετική κριτική του στον Levinas. Ασφαλώς όμως, η σκοπιά του Heidegger είναι οντολογική, μιας παρουσιάζει την κοινότητα έξω από κάθε ιδεαλισμό ή υποκειμενισμό ως «κοινότητα των θνητών ομού ενοικούντων» (communauté, non plus de sujets, mais de mortels habitant ensemble), όπως το θέτει ο France-Lanord.³⁸ Όπως πολύ εύγλωττα μας λέει ο Rentsch: «Ο υπαρκτικός σολιψισμός είναι διυποκειμενικός».³⁹ Ανάλογα κάνει λόγο ο ίδιος για την επίκοινη στους Heidegger και Wittgenstein έννοια της από κοινού μοναχικότητας (gemeinsame Einsamkeit).⁴⁰ Πρόκειται εδώ για ό,τι θα ονομάζαμε «δια-μοναχικότητα», για το ότι το Dasein δεν είναι μονάδα τύπου Leibniz που επικοινωνεί μετά με τις άλλες, αλλά ύπαρξη που είναι εξ ορισμού εκτός-εαυτής πάντοτε.⁴¹

Ας δούμε λοιπόν μετά από αυτά πώς διαγράφεται το ζήτημα μιας χαϊντεγγεριανής σύλληψης της ενοχής.

5. ΔΙΚΑΙΚΗ ΚΑΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΕΝΟΧΗ

Τι είναι κατ' αρχάς η δικαιική ενοχή; Ας πάρουμε το διαφωτιστικό παράδειγμα του ποινικού δικαίου. Η ποινική ενοχή έχει στη σχετική δογματική ανιχνευθεί πολλαχώς: ως ψυχολογικό μέγεθος, ως κανονιστική-δεοντολογική έννοια ή ως λειτουργιστική έννοια, υπό την οποία, πέραν της νομικής καθαρολογίας, η ποινική ενοχή δεν είναι ηθική μοιφή όσο σύγκρουση με τις προσδοκίες ασφάλειας των υπόλοιπων κοινωνών του δικαίου. Εναλλακτικά προς τον λειτουργισμό, η ποινική ενοχή μπορεί στο πλαίσιο μιας επικοινωνιακής αναζήτησης της ηθικοπρακτικής ορθότητας να συνιστά προϊόν ενός υποθετικού δημοκρατικού διαλόγου.⁴² Όλες αυτές οι αντιλήψεις δεν απαντούν ωστόσο πειστικά στην ανάγκη συνεκτίμησης του βουλητικού στοιχείου της συμπεριφοράς, της

ελευθερίας του δρώντος να παραβεί τον ποινικό κανόνα δικαίου. Το δίλημμα γίνεται εδώ αυτό μεταξύ αιτιοκρατικού καθορισμού της βούλησης, οπότε η ελευθερία διαψεύδεται (Determinismus) και της ελευθερίας της βούλησης πέρα από αιτιοκρατικούς καθορισμούς (Indeterminismus), οπότε αυτή η ελευθερία επιβεβαιώνεται. Η αιτιοκρατία αναβιώνει και πάλι με την ανακίνηση του ζητήματος της σχέσης ανάμεσα στον καταλογισμό σε ενοχή και στα διδάγματα των νευροεπιστημάτων.⁴³ Η νευροβιολογία δεν αναζητά την ενοχή για να διαγνώσει την ποιότητα της πράξης, αλλά εικνεί από την πράξη για να διαπιστώσει την ενοχή. Αυτή η σκληρή αιτιοκρατία δεν προσφέρει βέβαια μια ασφαλή αντίκρουση της ιδεαλιστικής παραδοχής υπέρ της ελευθερίας της βούλησης.⁴⁴ Μια «χρηστική» κατάληξη της όλης συζήτησης εντός της ποινικής δογματικής ύστερα από όλα αυτά είναι η παραδοχή ενός «ήπιου ιντερεριτισμού», ώστε να μπορεί η ποινή να συνδέεται ακόμη με την απονομή ψόγου στον δράστη.

Αν δεν δεχθούμε την άποψη του Arthur Kaufmann ότι ο Heidegger δεν γνωρίζει τη δικαιική ενοχή,⁴⁵ η χαϊντεγγεριανή προσέγγιση του ανθρώπου έχει μεγάλο ενδιαφέρον για τη φύση της ποινικής ενοχής. Είπαμε ότι ο φιλόσοφος διακρίνει κατά το πνεύμα της οντολογικής διαφοράς ανάμεσα στην θεμελιωδώς οντολογική ενοχή (Schuldigsein) και την οντική-νομική τοιαύτη της οφειλής (Verschulden). Είπαμε επίσης, ότι ναι μεν η κοινωνική συναλληλία τονίζεται από τον Heidegger, όμως αυτή δεν διαφωτίζει ακόμη τίποτε, δεδομένου ότι μαζί με την ίδια τίθεται πρωταρκτικά και το προσίδιον των υπάρξεων, η «δικότητά» τους (Jemeinigkeit), ώστε να μη προκύπτει εκείνος ο κοινωνικός δεσμός που η νομική θεωρία προϋποθέτει ως δεδομένο για να θεμελιώσει την οφειλή. Από πλευράς θεμελιώδους οντολογίας τούτος ο δεσμός δεν είναι άλλος από τον «Τινά» και τις συμπαροματούσες ηθικο-νομικές αξίες του, τη «δημοσιότητα» που είναι κατ' εξοχήν αναυθεντική. Η αυθεντική επιλογή του καλού ή του κακού δεν είναι συμμόρφωση ή παραβίαση του θετικού νόμου, αντίστοιχα, η κλήση της συνείδησης δεν είναι μοραλιστικός συναγερμός, αλλά υπαρκτική εννόηση της ενθαδικής κατάστασης, εν τέλει βίωση του ορίζοντα των οντικών δυνατοτήτων του Dasein (Seinkönnen). Η προσβολή του θετικού (ποινικού) κανόνα δικαίου αναγεται έτσι από τον φιλόσοφο στην αίσθηση ενός ελλείμματος (Mangel) του Dasein να ανταποκριθεί στον «Τινά».⁴⁶ Ο Heidegger δεν χαρίζει έτσι κάποια αιθωρότητα στο Dasein. «Ηθική» διδαχή σχετικά με την ενοχή κατά Heidegger θα ήταν η εμβάθυνση στην πιο προσίδια δυνατότητα εννόησης και βίωσης της οντολογικής ενοχής. Για κάθε προβολικό σχέδιο (Entwurf) που το Dasein αναλαμβάνει είναι εκ προοιμίου «ένοχο», όχι λόγω προσβολής κάποιου ηθικο-νομικού οφείλειν (malum morale), αλλά λόγω της εξάρθρωσης της τάξης του Είναι (δηλαδή για ένα malum ontologicum).⁴⁷

Η χαϊντεγγεριανή ψυχανάλυση φωτίζει με βάση τα ανωτέρω και τον πεζό και επίπλαστο χαρακτήρα κάθε νομικής αντιρρόπησης της οντολογικής ενοχής. Η ενοχή –αισθητή στην αρνητικότητά της ως κενό, ως έλλειψη, ως χρέος – αναδύεται και αυτή ως «απουσία με την οποία τα πράγματα παρουσιάζονται», ως κατάσταση πρωταρκτική, την οποία η νομική δικαιοσύνη παροντοποιεί αναυθεντικά με την κύρωση και την ποι-

νή, δηλαδή με στρατηγικές λήθης της αλήθειας της ενοχής.⁴⁸ Έχουμε να κάνουμε εδώ ασφαλώς με άλλη εννόηση της «ψυχής». Για αντιδιαστολή προς τον ανθρωποκεντρισμό της τρέχουσας περί ψυχής έννοιας δήλωνε συναφώς με χιούμορ ο Παπαγιάργης ότι «γενικά το Dasein δεν πάει στον ψυχαναλυτή για τον απλούστατο λόγο ότι δεν έχει «ψυχή»».⁴⁹

Αν όμως η οφειλή εκπηγάζει και αυτή από τις θεμελιωδώς οντολογικές διαστάσεις του Dasein, τότε δεν μπορεί να ταυτίζεται ολοσχερώς με την προσβολή καθηκόντων εντός του πεδίου του «Τινός».⁵⁰ Η ενοχή πρέπει συνεπώς να αναζητηθεί άλλου και ο πλέον κατάλληλος τόπος θα ήταν ίσως η συνάρθρωση της αποφασιστικότητας του εκάστοτε προσίδιου Dasein να εξαντλήσει τις δυνατότητές του με τη μέριμνα για τον άλλο υπό αυτόν τον όρο. Έτσι, χωρίς να μπορεί να διαμορφωθεί θεμελιωδώς οντολογικά ένα ορισμένο κανονιστικό πρότυπο συμπεριφοράς, η απόκλιση από το οποίο θα συνιστούσε ενοχή, η ενοχή μπορεί να νοηθεί ως ανεπάρκεια του Dasein να οργηθεί με τις άλλες υπάρξεις, που επίσης αποφασιστικά εξαντλούν τις δυνατότητές τους. Μη-ενοχή θα ήταν τότε η αυθεντικά μεριμνώδης συναλληλία των υπάρξεων (*eigentliches Miteinander*). Η ενοχή στον Heidegger είναι συνεπώς πρωταρκτική και χωρίς θηικό πρόσθμο και συναρτάται ευθέως με την εξίσου πρότερη κάθε θηικού κώδικα πρωταρκτική ελευθερία του Dasein ως ερριμένου και προσίδιου.⁵¹

H Agnes Wulff συνάγει από αυτά τη δυνατότητα να νοήσουμε τη χαίντεγγεριανή θεωρία για την ενοχή ως όγημα φιλοσοφικής θεμελίωσης της ελευθερίας της βιού-λησης ως βάσης της ποινικής ενοχής, πάντοτε έτσι προσωπικής και ποτέ συλλογικής, ταυτόχρονα δε και ως τρόπο να διαβάσουμε σήμερα την ενοχή ως υπευθυνότητα (Verantwortung) με καίριο στοιχείο της τη μεριμνώδη αναφορά του κοινωνού του δικαίου στον άλλο για την επίτευξη μιας αρμονικής κοινωνικότητας.⁵² Κατά πόσον αυτή η συλλογιστική κατάληξη είναι σύμφωνη με το πνεύμα του Heidegger είναι πολύ συζητήσιμο, αν θυμηθούμε όσα προηγήθηκαν πιο πάνω (υπό 4). Η χαίντεγγεριανή προσέγγιση της δικαιικής ενοχής και του δικαίου γενικότερα είναι τόσο κάθετα αντιστικτική προς την οντολογική ενοχή, ώστε οιαδήποτε «εφαρμογή» της δεύτερης στην πρώτη να φαντάζει ως σύγχυση των όρων της ίδιας της οντολογικής διαφοράς.

6. Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΠΛΑΝΗ (IRRE). ΕΚ-ΚΑΛΥΨΗ ΚΑΙ ΚΡΥΠΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ EINAI

Αν η ενοχή δεν έχει κανένα οντολογικό σύστοιχο «ικύρωσης», δεν είναι και χωρίς οντολογικές συνέπειες. Αυτές πυκνώνουν στην έννοια της πλάνης (Irre). Τούτη είναι η εγγενής στο Da- του Da-sein αδυναμία του να διαπεράσει την κρυπτότητα του ίδιου του Είναι, δεν είναι όμως η πλάνη ενοχή, αλλά τρόπος του ενέχεσθαι στο Είναι.⁵³ Για να αντιληφθούμε την έννοια της πλάνης πρέπει να δούμε τι εννοεί ο φιλόσοφος με την θεμελιώδη κρυπτότητα του Είναι. Τούτο μας πηγαίνει και πάλι στη Στροφή και το νόημά της.

Ανθεντική γίνεται η Στροφή μόλις αντιληφθούμε ότι το Είναι εικαλύπτεται το ίδιο το Είναι ως μηδέν (όχι απλώς αντίθετο της οντικής υπόστασης),⁵⁴ ότι δεν διανοίγεται δηλαδή αυτό ως πλήρης διαφάνεια αλλά ως κρυπτότητα καθεαντήν. Η διάφανη εικάλυψη είναι ανουσιότητα (*Unwesentlichkeit*). Η ταλάντωση του ανθρώπου ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους τον οδηγεί στην οντολογική πλάνη (*Irrte*).⁵⁵ Πλάνη δηλαδή είναι η εμμονή της υπαρξης (*In-sistenz*) στο οικείο εικαλυμμένο όν, αλλά με τον τρόπο της έκστασης (*Ek-sistenz*), δηλαδή της έκθεσης στο Είναι που είναι καλυμμένο.⁵⁶ Η διατηρούσα (*wahrende*) την κρυπτότητα του Είναι ανοικτότητα είναι το μυστικό (*Geheimnis*). Η επαφή με το μυστικό είναι το κέντρο (*Mitte*) του Dasein. *To Dasein περιβάλλεται από το μυστικό όντας έκθετο σε αυτό.*⁵⁷ Υπό την έννοια αυτή η οντολογική πλάνη δεν απολογείται του αυταρχισμού ή της δεσποτείας, αλλά προκύπτει από την αμφισημία των κλήσεων του Είναι μέσα στην ιστορία του. Βέβαια, η νομική πλάνη δεν απαλλάσσει (*errog juris nocet*). Όμως, η οντολογική πλάνη δεν είναι, είπαμε, η τρέχουσα νομική τοιαύτη. Μπορεί βέβαια να κατηγορηθεί κανείς ότι όφειλε να διαβλέψει τις οντικές συνέπειες της οντολογικής του πλάνης, έτσι μάλιστα να θεωρηθεί ότι ως προς αυτές εθελοτύφλησε. Όμως το «εθελόνσιο» μας επαναφέρει στον υποκειμενιστικό λόγο της νομικής ιδεολογίας, καταμερίζει ευθύνες σε νομικά υποκείμενα και ρυθμίζει την κοινωνική συμπαρεύρεση. Για τον οντολόγο, αυτά είναι άνευ σημασίας.

Κατά τον Heidegger, πράγματι, η απόκρυψη του Είναι σημαίνει είτε α) την απόσυρση του Είναι από το βλέμμα του Dasein, οπότε το γραμματικά στερητικό «α» στην αλήθεια δεν είναι οντολογικά στερητικό, είτε β) τη συσκότιση του ότι το Είναι αποσύρεται, ότι ουσιούται (*west*) απόσυρόμενο, ώστε ως αλήθεια απομένει μόνο αυτή της αναπαράστασης. Εδώ η απόκρυψη οφείλεται στην αλλοίωση της οντολογικής αλήθειας από τη γνωσιοθεωρία (*Verstellen*). Παρά την αλληλόσχεσή τους αυτά τα δύο είδη μπορούν να διακριθούν ως απόσυρση αφ' ενός και πλάνη αφ' ετέρου, όπου η απόσυρση του Είναι (η «λήθη» υπό την έννοια της σε αυτό προσίδιας αυτο-απόκρυψης) είναι το θεμελιώδες μέγεθος. Το αναπαραστατικό τέχνημα *επι-τίθεται* έτσι στη φύση που τείνει να αποκρύπτεται.⁵⁸ Απαράμιλλα αποδίδεται από τον Heidegger στις Διαμονές η διαφορά εικ-κάλυψης και κρυπτότητας με αφορμή τη Δήλο, αλλά και με την αναφορά στην τουριστική Μόκονο, της οποίας η λάμψη του συρμού αθέλητα διαφύλασσει την Δήλο σε ό,τι αυτή φέρει μυστικό.⁵⁹

Αν όμως αυτά έχουν έτσι, τότε, λέγει μια (ενδοσυστηματική πλέον) κριτική ανάγνωση του χαϊντεγγεριανού λόγου, αυτή του Ekkehard Fräntzki, ο Heidegger τελικώς υποκύπτει στην αναθεντική Στροφή, επειδή, μη αντέχοντας την εικάλυψη της κρυπτότητας, ανάγεται στην καθαρή εικάλυψη (*Unverborgenheit*).⁶⁰

Έτσι, ακόμη και η φώτιση (*Lichtung*) υποδηλώνει αυτή την καθαρή εικάλυψη. Είναι, με άλλα λόγια, η φώτιση που κρύπτεται, όχι πια το Είναι. Άρα, η κάλυψη/απόκρυψη (*Verborgenheit*) ως «έσχατον» διαγράφεται από τη σκέψη του Heidegger. Η καταφυγή στη φώτιση συνιστά έτσι την πλάνη του ίδιου του Heidegger, άρα και ο Heidegger παραμένει δύμηρος της μεταφυσικής, της πρωταρχίας του «αληθούς

όντος». ⁶¹ Διαφορετική είναι μια άλλη ερμηνεία της Στροφής. Σε αντίθεση με την στάση του Fräntzki, υποστηρίζει π.χ. ο Ξηροπαΐδης, ότι τελικά ο φιλόσοφος, αρνούμενος τον απόλυτο «διαφωτισμό» της ανθρώπινης ιστορίας από την φώτιση της αλήθειας του Είναι, νοεί τη φώτιση αυτή ως συμβαντική έκλαμψη που παρέχει κατά εποχές η ιστορία του Είναι, ιστορία όμως που δεν έχει κανένα τελικό νόημα, που δεν «ολοκληρώνεται» σε κάποια έσχατη εκ-κάλυψη. Η απειρότητα της ιστορίας του Είναι είναι η απειρότητα της ίδιας της ποιητικής Γλώσσας, που αποκρίνεται στην κλήση του Είναι. ⁶² Τελικά, οι δύο αυτές αναγνώσεις είναι δόκιμες, στον βαθμό που περιγράφουν από αντίθετες μεν πλην όμως αλληλοσυμπληρούμενες σκοπιές το έργο του φιλοσόφου: η εμμονή στην ιστορία του Είναι μπορεί να διαβαστεί τόσο ως τρόπος να διαβούμε την ουσία του (έστω ξεχνώντας το φως του), αλλά και ως τρόπος να εμμείνουμε σε μια συνεχώς αναβαλλόμενη διάβαση, ταυτίζοντας τη φώτιση με την ίδια την ουσία του Είναι. Σε αυτό το σημείο δικαιώνεται, ίσως, τελικά η ντεριντιανή ανάγνωση που τονίζει ακριβώς το διαφωρικό στοιχείο ως καίριο στο νόημα της Στροφής. ⁶³

Η πλάνη λοιπόν είναι μοιραία. Γεννιέται με την ίδια την υπαρκτική εννόηση ως «συλλογή». Πώς συλλέγονται οι άνθρωποι; Δια της πόλεως, θα μας πει ο φιλόσοφος. Η χαίνεται γεριανή πόλις δεν είναι το «κράτος», αλλά ο υπαρκτικός τόπος της συλλογής των εναντίων σύμφωνα με την άμετρη αλήθεια τους. Ο άνθρωπος είναι γι' αυτό δεινός, επειδή χωρίς οντικά μέτρα τίθεται ως συλλέγουσα ύπαρξη στο πλαίσιο ενός ηρακλείτειου αγώνα, ενός πολέμου. ⁶⁴ Κατά τούτο, η πόλις αντανακλά την ίδια την πρωταρχική εναντιότητα των φυσικών δυνάμεων, που καλούν τον άνθρωπο να «βιαιοπραγήσει». Είναι ακριβώς η μεταφυσική στάση που κάνει τον άνθρωπο να ξεχνά την απόκρυψη του Είναι, καλλιεργεί την οντολογική του πλάνη (Ιτε) αφήνοντάς τον στον ανθρωποκεντρισμό, όπου η αντιμαχία με το κεκρυμμένο Είναι που ιδρύει κόσμους νοήματος, εγκαταλείπεται. Η βιαιοπραξία εκπίπτει σε πολυπραγμοσύνη, ενώ αυτή είναι η ώθηση του ανθρώπου από το ίδιο το Είναι να αυτοσυντρίβει αυτός πάνω σε τούτο ως σε μια κραταιά και καταδαμάζουσα υπερ-δύναμη. Ο άνθρωπος γίνεται έτσι η ρωγμή από όπου το Είναι περνά στα όντα ως έργο και εκείθεν ως ιστορία. ⁶⁵ Η έναρξη της Ιστορίας ως το ανοικειότατο και το κραταιότατο είναι αντίθετη της προόδου που διακηρύσσει η ιστοριογραφία. Η «πρόοδος» ευνοούχιζε την έναρξη, σημαίνει επιπέδωση, ποσοτικοποίηση. ⁶⁶ Καθώς είπαμε ότι η πλάνη είναι μοιραία, το μόνο που απομένει είναι να εικάσουμε στον φιλόσοφο κάποια διάκριση ανάμεσα σε αναυθεντική και αυθεντική πλάνη.

7. Η ΗΘΙΚΟ-ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΥΘΥΝΗ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ. ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΟΝ HEIDEGGER;

Και τώρα ad hominem! Πώς και πόσο ένοχος είναι ο φιλόσοφος ο ίδιος; Είναι αληθές ότι ο Heidegger γνώρισε πολιτικές περιπέτειες μετά την αποχώρησή του από το ναζιστικό κόμμα, γνώρισε διώξεις, απολύθηκε από το πανεπιστήμιο το 1944 και απεστάλη για καταναγκαστική εργασία στο Ρήνο. ⁶⁷ Αληθές είναι ακόμη ότι ο Πρυτανι-

κός Λόγος περιέχει υπονομευτικές του ναζισμού αποστροφές (επιχείρημα κατά της εξουσίας της ισχύος, πνευματικότητα της εθνικής επανάστασης, αντικατάσταση της Κοινωνίας των Εθνών με μια ειρηνική συνύπαρξη λαών με εθνική αυτοσυνείδηση),⁶⁸ όμως η συνενοχή δεν μπορεί καλόπιστα να αμφισβητηθεί, δηλαδή η συγγένεια του λόγου του φιλοσόφου με την ουσία της ναζιστικής ρητορικής ή η αβίαστη μεταγενέστερη σιωπή του για τη ναζιστική κτηνωδία.⁶⁹ Ο Heidegger είναι βέβαια εδώ συνεπής με τον μη αξιολογικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας του, όμως η συνενοχή με τον ναζισμό είναι και φιλοσοφική (πάλι υπό το πρίσμα μιας ενδοσυστηματικής κριτικής). Οφείλεται στην «ανωριμότητα» της χαϊντεγγεριανής σκέψης πριν την Στροφή. Κατά τον Lacoue-Labarthe π.χ., η πολιτική εμπλοκή του Heidegger ερμηνεύεται από το ότι στο *Eίναι και Χρόνος* ο φιλόσοφος υπακούει ακόμη στη μεταφυσική και έτσι ήταν ευεπίφορος στην εμπλοκή αυτή. Το ύστερο έργο του είναι όμως μια καταδίκη του ναζισμού, ο οποίος αποκαλύπτεται ως αποθέωση της *humanitas*, που κορυφώνει διεστραμμένα την «τεχνική» στη μορφή μιας ολοκληρωτικά περίκλειστης κοινότητας χωρίς περίκοσμο.⁷⁰

Ο ναζισμός του φιλοσόφου υπήρξε με βάση αυτήν την υπόρρητη διάκριση αυθεντικής και αναυθεντικής πλάνης, πάντοτε ένας μη-πολιτικός, ένας *idiowatisches nazismus* (Privatnationalsozialismus) και το γνωστικό σφάλμα του φιλοσόφου για τη φύση του Θηρίου μπορεί με βάση τις προκειμένες της σκέψης του να κριθεί όχι τόσο ως «*ooprotounismos*», όσο ως μοιραία απόληξη της ίδιας της γνώσης. Αυτή ενέχεται στην πλάνη γιατί το έσχατο σημείο αναφοράς της οφείλει να είναι η αλήθεια του *Eίναι* και αυτή είναι πάντοτε κεκαλυμμένη. Τούτη η πλάνη είναι μια θετικά κατανοούμενη πλάνη. Ενώ η πλάνη θεωρήθηκε από τη μεταφυσική ορνητικά, ακόμη και όταν αυτή την ενσωμάτωνε στο εσωτερικό της με τη μορφή των θεοδικιών, στον Heidegger η πλάνη θεωρείται ως παράμετρος της αλήθειας του *Eίναι* και δεν μπορεί να «*ανανεφεύει*», όπως πιστεύει η παραδοσιακή λογική που αγνοεί το σκοτεινό μυστήριο της αλήθειας αυτής, στο όνομα μόνο της εκ-καλυμμένης τοιαύτης (τουτέστιν της οντικής ή παραδοσιακά οντολογικής).⁷¹ Φυσικά όλα αυτά έχουν νόημα μόνο αν δεν προσχωρήσει κανείς στη σαφή και καθαρή στάση καταδίκης, όπως αυτή του Lukács, κατά τον οποίο η έννοια της οντολογικής «πλάνης» (*Idee*) αποτελεί απόπειρα του φιλοσόφου να αποσείσει την ενοχή του.⁷²

Το έργο του Heidegger δεν αποκλείει μια ερμηνεία, κατά την οποία μετά το 1945 η έννοια μιας άλλης αρχής για τη σκέψη να μπορεί να προωθηθεί, έτσι ώστε να συμπεριλάβει μια εκδοχή ριζικής καταστροφής/αποδόμησης της δυτικής μεταφυσικής προς την κατεύθυνση μιας πολυσχιδούς ιστορικότητας, που θα συναντιύσει την οντολογική πλάνη με το πεπρωμένο, κάπως ανάλογα προς τη ντεριντιανή έννοια της «μοίρας-πλάνης» (*destinerrance*). Το γράμμα του χαϊντεγγεριανού έργου, η εμμονή του φιλοσόφου στη νέα αρχή ως συλλογή και μοίρα, δεν ευνοεί πάντως την αναδρομή στην αν-αρχία από την οποία πηγάζουν όλοι οι «*προορισμοί*». Στο πνεύμα του έργου του, όμως, δεν είναι άγνωστη η δυνατότητα μιας φυγής από τη βία κάθε «αρχής». Μαζί με τον

Heidegger αλλά και πέρα από αυτόν, ίσως πρέπει μαζί με τον Nancy να θεωρήσουμε το Eίναι –είτε ως Sein είτε ως (διαγραφόμενο) Seyn– μια ακόμη τέτοια «αρχή» που πρέπει να καταργήσουμε.⁷³

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Επεξεργασμένη μορφή Εισήγησης στο Σεμινάριο Ψυχοπαίδη (22.11.2018). Θα ήθελα να εκφάσω τις πιο θερμές μου ευχαριστίες σε όλους τους ακροατές, ιδιαίτερα δε τις Βίκυ Ιακώβου, Χλόη Κολύρη και Αλίκη Λαβράνου, για τις πολύ γόνιμες παραπηρήσεις τους.

1. Γιάννης Τζαβάρας, *Θεολογία & Φιλοσοφία κατά τον Πρώιμο Χάϊντεγγερ*, Τυδικτος, Αθήνα, 2007, σ. 16-8. Για μια ιστορικο-βιογραφική αποτύπωση της σχέσης του Heidegger με τη θεολογία από το πρώιμο έργο του φιλοσόφου μέχρι το ύστερο, βλ. John Caputo, «Heidegger and theology», στο Ch. Guignon (επιμ.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge UP, 2006, σ. 326-44.

2. Martin Heidegger, «Η θετικότητα της θεολογίας και η σχέση της προς τη φαινομενολογία», μτφρ. Γ. Τζαβάρας, στο Γ. Τζαβάρας, *Θεολογία & Φιλοσοφία κατά τον Πρώιμο Χάϊντεγγερ*, δ.π., σ. 89-117, εδώ σ. 98-100, 111. Τζαβάρας, δ.π., σ. 34-8.

3. Τζαβάρας, δ.π., σ. 48-9.

4. M. Heidegger, «Η θετικότητα της θεολογίας και η σχέση της προς τη φαινομενολογία», δ.π., σ. 105. Τζαβάρας, δ.π., σ. 52-3.

5. Τζαβάρας, δ.π., σ. 69-70.

6. M. Heidegger, «Η θετικότητα της θεολογίας και η σχέση της προς τη φαινομενολογία», δ.π., σ. 91-117 (και δη 111-6). Τζαβάρας, δ.π., σ. 70-82. Πρβλ. Françoise Dastur, *O Xáintegger eisai to eróptēma ton χρόνou*, μτφρ. M. Πάγκαλος, Πατάκης, Αθήνα, 2008, σ. 59-61. Günter Figal, *For a Philosophy of Freedom and Strife. Politics, Aesthetics, Metaphysics*, SUNY 1998, σ. 169-70.

7. Τζαβάρας, δ.π., σ. 82-8.

8. Κωστής Παπαγιώργης, *H Οντολογία του Μάρτιν Χάϊντεγγερ*, Νεφέλη, Αθήνα, 1983, σ. 135-6.

9. Martin Heidegger, *Eίναι και Χρόνος* (τ. Α'), μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 1978, σ. 214 (§27) (η έμφαση στο πρωτότυπο). Πρβλ. Walter Heinemann, *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken*, Inaugural-Dissertation, Freiburg i. B., 1970, σ. 75.

10. George Steiner, *Xáintegker*, μτφρ. A. Καραβαντά, Πατάκης, Αθήνα, 2009, σ. 163-4.

11. Julian Webb, «[Review of] Oren Ben-Dor, Thinking about Law: In Silence with Heidegger», *Legal Studies* 29/2, 2009, σ. 342 και σημ. 19.

12. Βλ. ορθά επ' αυτού, F. Dastur, δ.π., σ. 106-7, 134-5.

13. Miguel De Beistegui, *Thinking with Heidegger: Displacements*, Indiana UP, Bloomington & Indianapolis, 2003, σ. 40.

14. Βλ. M. Heidegger, *Eίναι και Χρόνος* (τ. Β'), μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα, 1985, σ. 491-504 (§58).

15. Ο.π., σ. 508 (§59). Βλ. περαιτέρω και F. Dastur, δ.π., σ. 127-8.

16. F. Dastur, δ.π., σ. 128.

17. Για την ηθική συνείδηση και για την αυθεντική ιστορία ως μοίρα ενός λαού βλ. τις αναπτύξεις του φιλοσόφου στο Heidegger, *Eίναι και Χρόνος* (τ. Β'), δ.π., σ. 475-91 (§§54-57), 630-7 (§74). Για την πρωταρκικότητα της αρμογής έναντι των παράγωγων από αυτήν εννοιών της ιστορικότητας και της ιστοριογραφίας, βλ. π.χ. M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Neske, Stuttgart, 1996, σ. 24. Για τη μονοχικότητα, βλ. Heidegger, *Eίναι και Χρόνος* (τ. Α'), δ.π., σ. 204 (§26), M.

- Heidegger, «Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?», στο M. Heidegger *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, σ. 11. Βλ. ακόμη M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1998, σ. 50. Για όλα τα ανωτέρω βλ. επίσης I. M. Bochenski, *Ιστορία της σύγχρονης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας* (20ός αιώνας), μετρ. Χρ. Μαλεβίτσης, Δωδώνη, 1975, σ. 204-5· Thomas Kalary & Frank Schalow, «Attunement, Discourse, and the Onefold of Hermeneutic Phenomenology: Recent Heidegger-Literature and a New Translation of his Work in Critical Perspective», στο Enowning-Thinking, the Onefold of Hermeneutic Phenomenology, Interpreting Gestalt und History, *Heidegger Studies/Heidegger Studien/Etudes Heideggeriennes* 27, 2011, σ. 210-11· W. Heinemann, δ.π., σ. 39, 62 σημ. 1, 72, 82-3, 91-3, 98, 102-3, 106, 272, καθώς και Γιώργος Ξεροπαΐδης, *O Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα, 1995, σ. 99-100· Κ. Παπαγιάρης, δ.π., σ. 155, 175-7. Για την κλήση, την αποφασιστικότητα και το πεπρωμένο, πρβλ. F. Dastur, δ.π., σ. 129-31, 162-3. Για τη συναρμογή τους στην ιστορική πράξη των συλλογικών υποκειμένων, πρβλ. G. Steiner, δ.π., σ. 180-1. Για την «κατάσταση» στον Heidegger, πρβλ. Hadrien France-Lanord, «Martin Heidegger et la question de l'autre. III. Être soi ensemble. IV. Le souci mutuel», *Heidegger Studies/Heidegger Studien/Etudes Heideggeriennes* 27, 2011, σ. 86.
18. Heidegger, *Eίναι και Χρόνος* (τ. B'), δ.π., σ. 510-21 (§§59, 60). Πρβλ. W. Heinemann, δ.π., σ. 228-9· Karsten Harries, «The antinomy of being: Heidegger's critique of humanism», στο St. Crowell (επιμ.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge 2012, σ. 185-90.
19. Otto Pöggeler, «Being as appropriation», στο Chr. Macann (επιμ.), *Martin Heidegger. Critical Assessments. Volume I: Philosophy*, Routledge, London & New York, 1992, σ. 287-9.
20. W. Heinemann, δ.π., σ. 230-3.
21. O.π., σ. 233-5.
22. Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit, WS 1933/34», στο *Sein und Wahrheit*, GA τ. 36/37, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2001, σ. 172, 176, 178-85, 187, 208 (οι εμφάσεις στο πρωτότυπο).
23. Χρήστος Μαλεβίτσης, «Μάρτιν Χάιντεγκερ. Ο φιλόσοφος του νοήματος του Όντος», στο M. Heidegger, *Εισαγωγή στη Μεταφορική*, μετρ. Χρ. Μαλεβίτσης, Δωδώνη, Αθήνα, 1973, σ. 273-5.
24. Μαλεβίτσης, δ.π., σ. 275 (η έμφαση δική μου).
25. David Wood, «The Experience of the Ethical», στο R. Kearney & M. Dooley (επιμ.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, 1999, σ. 105, 114, 116-7.
26. Oren Ben-Dor, *Thinking about Law. In Silence with Heidegger*, Hart, Oxford and Portland, Oregon, 2007, σ. 309-51.
27. O.π., σ. 353-97.
28. Martin Jörg Schäfer, *Schmerz zum Mitsein. Zur Lektüre Celans und Heideggers durch Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, σ. 255-60, 266-9, 284-5, 292-3, 297 σημ. 810.
29. Βλ. δ.π., σ. 318-35.
30. Byung-Chul Han, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Wilhelm Fink, München, 1996, σ. 174.
31. Βλ. σχετικά Dieter Thomä, «Verantwortung: Heidegger und Arendt», στο W. Bialas/M. Gangl (επιμ.), *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, Peter Lang, Frankfurt a.M., Berlin κ.α., 2000, σ. 176-209 (και δη 183-4, 186, 188-91, 194, 199-200).
32. Πρβλ. όμως Christopher Macann, «Who is Dasein? Towards an ethics of authenticity», στο Chr. Macann (επιμ.), *Martin Heidegger. Critical Assessments. τ. IV: Reverberations*, Routledge, London & New York, 1992, σ. 214-246.
33. David West, *Continental Philosophy. An Introduction*, Polity, 2010, σ. 180-2· Steiner, δ.π., σ. 130.

34. Heidegger, *Επιστολή για τον «Ανθρωπισμό»*, μτφρ. Γ. Εηροπαΐδης, Ροές, Αθήνα, 2000, σ. 64, 66, 86, 88, 124, 190 σημ. 38.
35. Πρβλ. σχετικά Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh UP, 1999, σ. 224-5, που δεν αναλέγει όμως τη διαφορά των εννοιών της θυσίας μεταξύ των δύο στοχαστών. Για την άρνηση ενός προσωπικού θανάτου από τον Levinas, βλ. και Thomas Carl Wall, *Radical Passivity. Levinas, Blanchot, and Agamben*, SUNY Press 1999, σ. 59-62.
36. Adriaan Theodoor Peperzak, *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern UP, Evanston, Illinois, 1999, σ. 9-10.
37. Ο.π., σ. 46-52.
38. France-Lanord, ο.π., σ. 77-80.
39. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, σ. 280.
40. Ο.π., σ. 399.
41. Βλ. συναφώς Rentsch, ο.π., σ. 400· France-Lanord, ο.π., σ. 83· Jean Wahl, *Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού*, μτφρ. Χρ. Μαλεβίτσης, Δωδώνη, Αθήνα, 1970, σ. 75-7.
42. Βλ. σχετικά Agnes Wulff, *Die Existenziale Schuld. Der fundamentalontologische Schuld-Begriff Martin Heideggers und seine Bedeutung für das Strafrecht*, LIT, Münster, 2008, σ. 11-30.
43. Ο.π., σ. 30-77.
44. Ο.π., σ. 77-103.
45. Arthur Kaufmann, *Das Schuldprinzip. Eine strafrechtlich-rechtsphilosophische Untersuchung*, Heidelberg, 1976, σ. 126.
46. Πρβλ. Wulff, ο.π., σ. 104, 143, 148-9, 162, 176, 180, 182-5.
47. Ο.π., σ. 190, 196-7, 199-204.
48. Κώστας Γεμενετζής, *Επανεισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, Εστία, Αθήνα, 1991, σ. 178-82. Πρβλ. Κώστας Γεμενετζής, «Σχόλιο», στο M. Heidegger, *Από μια συνομιλία για τη γλώσσα (Ανάμεσα σε έναν Ιάπωνα και έναν Ερωτώντα)*, μτφρ. Κ. Γεμενετζής, Ρόπτρον, Αθήνα, 1991, σ. 205, 225.
49. Παπαγώργης, ο.π., σ. 132-3.
50. Wulff, ο.π., σ. 206-9.
51. Ο.π., σ. 216-9, 226, 232, 234.
52. Ο.π., σ. 256-73.
53. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA τ. 69, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1998, σ. 150.
54. Ekkehard Fräntzki, *Die Kehre. Heideggers Schrift "Vom Wesen der Wahrheit"*, Centaurus, Pfaffenweiler, 1987, σ. 72-8.
55. Ο.π., σ. 86-92. Για την πλάνη, πρβλ. Heidegger, *Besinnung*, GA τ. 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1997, σ. 259.
56. Fräntzki, ο.π., σ. 94.
57. Ο.π., σ. 97.
58. Vincent Blok, «Establishing the Truth: Heidegger's Reflections on Gestalt», *Heidegger Studies*, ο.π., σ. 104-6.
59. Heidegger, *Διαμονές. Το Ταξίδι στην Ελλάδα*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Κριτική, Αθήνα, 1998, σ. 66, 68, 70, 72, 80.
60. Fräntzki, ο.π., σ. 108-14.
61. Ο.π., σ. 117-27.
62. Γ. Εηροπαΐδης, «Εισαγωγή», στο Heidegger, *Επιστολή για τον «Ανθρωπισμό»*, ο.π., σ. 25-6.
63. Πρβλ. π.χ. Martin Heidegger, *Από μια συνομιλία για τη γλώσσα (Ανάμεσα σε έναν Ιάπωνα και*

έναν *Ερωτάντα*), μετφρ. Κ. Γεμενετζής, Ρόπτρον, Αθήνα, σ. 104-7, για τη σύναψη του «μύθου» (Sage) με το «συνεχώς επερχόμενο» και την «καιρικότητα», νοούμενη ως συμβαντική επι-φάνεια αλλά και ως «καιάρια» περισταλλογή.

64. Heinemann, δ.π., σ. 192-5. Ο φιλόσοφος συνδέει στενά την έννοια του αρχαιοελληνικού «δεινού» με την γνήσια υπαρκτική αγωνία σε αντιπαράθεση προς τον «ηρωισμό» qua αφελή άγνοια κινδύνου ή την τρέχουσα «αγχόδη» διάθεση. Bλ. Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit, WS 1933/34», δ.π., σ. 95 και σημ. 5.

65. Εηροπαΐδης, *O Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, δ.π., σ. 124-9. Πρβλ. Heidegger, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, μετφρ. Χρ. Μαλεβίτσης, Δωδώνη, Αθήνα, 1973, σ. 192, 196-9, 211.

66. Bλ. Heidegger, δ.π., σ. 184, 189, 191.

67. Steiner, δ.π., σ. 186. Bλ. γ' αυτά και Heidegger, «Η Συνέντευξη στον Spiegel», μετφρ. K. Γεμενετζής, στο *Ένας σποχαστής στον σύγχρονο κόσμο. O Martin Heidegger για τη σχέση του με τον ναζισμό*, Εστία, Αθήνα, 2011, σ. 42-4.

68. Steiner, δ.π., σ. 188-9. Η αυτοτέλεια του πανεπιστημίου στον *Πρωτανικό Λόγο* είχε κατά τον Heidegger ως σκοπό την αποστασιοποίηση από μια πολιτική επιστήμη, όχι υπό την έννοια της σύγχρονης πολιτειολογίας, αλλά υπ' αυτήν μιας «εθνολαϊκά» πολιτικοποιημένης γνώσης του Πολιτικού. Bλ. Heidegger, «Η Συνέντευξη στον Spiegel», δ.π., σ. 25-6.

69. Steiner, δ.π., σ. 190-6. Πρβλ. Gregory Fried, *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*, Yale UP, New Haven & London, 2000, σ. 191-2. Για την ηθικοπολιτική αμφιστομία του Heidegger, βλ. τις εξαιρετικές αναλύσεις του Miguel De Beistegui στο *Heidegger & the political. Dystopias*, Routledge 1998, passim (και δη σ. 146-57). Πρβλ. υπέρ της άποψης περί σταδιακής πνευματικής σύγκρουσης του φιλοσόφου με το κτηνώδες καθεστώς Hartmut Tietjen, «Nachwort des Herausgebers», στο Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit, WS 1933/34», δ.π., σ. 303-5.

70. Bλ. Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*, Blackwell, Basil, 1990, passim.

71. James Phillips, *Heidegger's Volk. Between National Socialism and Poetry*, Stanford UP, Stanford California, 2005, σ. 85, 87, 92-3, 99-100-3, 123-5, 128-32. Για την ιδιωτικότητα του χαϊντεγγεριανού ναζισμού βλ. και Fried, δ.π., σ. 174.

72. Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, Aakar Books, Delhi, 2016, σ. 831-8.

73. Bλ. Jean-Luc Nancy, *The Banality of Heidegger*, Fordham UP, New York, 2017, σ. 37-8, 42-3, 47-8, 58-9, 62.