

ΚΩΣ: Δ7.402
ND=Δ7.612

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης & Ιστορίας



**ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ
ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΧΑΝΝΑ ΑΡΕΝΤ**

Διδακτορική διατριβή
της
Κουφοπούλου Πηνελόπης

Τριμελής επιτροπή

ο επιβλέπων: αν. καθ. Φαράκλας-Ματορίκος Γεώργιος
τα μέλη: αν. καθ. Αγγελίδης Εμμανουήλ
αν. καθ. Μπασάκος Παντελεήμων

Αθήνα 2006

Στη μνήμη του Κοσμά Ψυχοπαίδη

Αντί Προλόγου

Η συνήθεια που θέλει από τον υποψήφιο να εξηγεί στον πρόλογο τους λόγους που τον οδήγησαν στην επιλογή του θέματός του, προϋποθέτει να έχει ξεκαθαρίσει κανείς τους λογαριασμούς του με το ρόλο της σύμπτωσης ή του πεπρωμένου στις αποφάσεις του. Αν πάντως τα κρίσιμα συμβάντα της ζωής μας είναι οι συναντήσεις με ιδέες και πρόσωπα, τότε θα μπορούσα ανενδοίαστα να πω ότι η ενασχόλησή μου με την πολιτική φιλοσοφία δεν οφείλεται παρά στον Κοσμά Ψυχοπαίδη, στο δάσκαλο που θα θυμάμαι πάντα με συγκίνηση τόσο για την τραγική αφοσίωσή του στο *ανθρώπινο* όσο και για την παιγνιώδη διάθεση με την οποία κατόρθωνε να διασκεδάζει τις ανησυχίες και τα αδιέξοδά μας.

Αν και λαμβάνω υπόψη μου ότι το τυπικό των περιστάσεων αποδυναμώνει το νόημα των λέξεων, θα ήθελα να εκφράσω και γραπτά την ευγνωμοσύνη μου στον καθηγητή Γιώργο Φαράκλα για τη γόνιμη κριτική, τις οξυδερκείς παρατηρήσεις και τις πολυάριθμες υποδείξεις του. Χωρίς την ακούραστη συμπαράσταση και την επίμονη βοήθειά του, η ολοκλήρωση της προσπάθειας θα ήταν αδύνατη.

Ευχαριστώ θερμά τους καθηγητές Μανώλη Αγγελίδη και Παντελή Μπασάκο, όχι μόνο για την συμμετοχή τους στην επίβλεψη της διατριβής αλλά και για το ενδιαφέρον, την ευγένεια και την εμπιστοσύνη με την οποία με αντιμετώπισαν. Δεν θα μπορούσα να ξεχάσω και τον καθηγητή Θωμά Κονιαβίτη που στάθηκε κοντά μου στα δύσκολα αρχικά στάδια της έρευνας.

Τέλος, θέλω να πω ένα ευχαριστώ στις φίλες και στους φίλους από το «σεμινάριο της Πέμπτης», γιατί μου πρόσφεραν με περισσή προθυμία κάθε δυνατή υποστήριξη και πρωτίστως για τη ζεστασιά της παρέας που κατορθώνουν να συντηρούν σε δύσκολους καιρούς. Ιδιαίτερες ευχαριστίες στη Βίκυ Ιακώβου για τις χρήσιμες βιβλιογραφικές πληροφορίες και το καλωσόρισμα που μου επιφύλαξε στον κόσμο της Χάννα Άρεντ.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή

ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ

ΕΠΙΛΟΓΕΣ ΤΗΣ ΧΑΝΝΑ ΑΡΕΝΤ 5

Η διαίρεση της φιλοσοφίας της 16

Κεφάλαιο Πρώτο

ΟΛΟΚΛΗΡΩΤΙΣΜΟΣ 18

Η ανάγκη και οι δυσκολίες κατανόησης του ολοκληρωτικού φαινομένου. 18

Η ανατομία του ολοκληρωτισμού. 26

Τα στρατόπεδα συγκέντρωσης 44

Τα ανθρώπινα δικαιώματα 50

Τρόμος και ιδεολογία 56

Το πορτραίτο ενός ναζί 63

Κεφάλαιο Δεύτερο

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ 75

Vita Activa 77

Διάκριση εργασίας - μόχθου 80

Η πράξη και η ομιλία 85

Η χωροταξία της ανθρώπινης δράσης 92

Οι πολιτικές συνέπειες του απρόβλεπτου χαρακτήρα της πράξης 105

Η συγγνώμη και η υπόσχεση ως διορθωτικά μέσα της πράξης 109

Κριτική της Νεωτερικότητας 114

Κεφάλαιο Τρίτο

ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ	123
Ο πολιτικός ρόλος της βίας	125
Διάκριση δύναμης και βίας	132
Το νόημα της επανάστασης στη Νεωτερικότητα	137
Ο τεχνητός χαρακτήρας της ελευθερίας και της ισότητας	140
Η Αμερικανική Επανάσταση και το σύστημα των συμβουλίων	148
Η Γαλλική Επανάσταση και το κοινωνικό ζήτημα	154
Ο κλονισμός της παράδοσης και της αυθεντίας	167
Τα ηθικά κριτήρια και η αυτονομία του πολιτικού	174

Κεφάλαιο Τέταρτο

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ ΒΙΟΣ	183
Η λειτουργία της σκέψης	185
Η λειτουργία της θέλησης	194
Η λειτουργία της κρίσης	200
Η αυτονομία του πολιτικού	210
Η κριτική φιλοσοφία και το πολιτικό	215

Επίλογος

Η ΕΝΣΤΟΧΑΣΤΗ ΚΑΙ ΕΜΠΡΑΚΤΗ ΡΗΞΗ ΩΣ ΤΕΛΙΚΟ ΑΙΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΡΕΝΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ	220
--	-----

Βιβλιογραφία	229
--------------	-----

Εισαγωγή

ΓΕΝΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΙΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΠΙΛΟΓΕΣ ΤΗΣ ΧΑΝΝΑ ΑΡΕΝΤ

Η παρούσα διατριβή έχει ως στόχο την κριτική ανασυγκρότηση του πολιτικού στοχασμού της Χάννα Άρεντ, τη μελέτη των κατηγοριών αλλά και παραδοχών που χρησιμοποιεί ως άξονες και αφετηρίες ανάλυσης, καθώς και την παρακολούθηση των μετατοπίσεων της έρευνάς της. Σκοπός επίσης της παρούσης μελέτης είναι η ανάδειξη των προβλημάτων που πιθανόν παρουσιάζει η ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας και η διερεύνηση των κανονιστικών ή όχι προσανατολισμών της.

Το έργο της Χάννα Άρεντ δεν είναι αμιγώς φιλοσοφικό, καθώς συναντάμε εδώ μια ποικιλία μορφών και ύφους, που περιλαμβάνει το θεωρητικό στοχασμό (*The Life of the Mind*), τη δημοσιογραφική καταγραφή (*Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of the Evil*), την ιστοριογραφική έρευνα (*The Origins of Totalitarianism*), τη μυθιστορηματική βιογραφία (*Men in Dark Times*). Ο προβληματισμός της, όμως, χαρακτηρίζεται από ένα σημαντικό βαθμό συνέχειας και αλληλοαναφοράς που επιτρέπει -νομίζω- να μιλάμε για τη συγκρότηση μιας ενιαίας, ανοιχτής ασφαλώς, πολιτικής θεωρίας.

Η φιλοσοφική της μέθοδος ακολουθεί κατανοητική-ερμηνευτική κατεύθυνση, αξιοποιεί έναν τεράστιο όγκο εμπειρικού υλικού και θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ενδοσκοπική-ψυχολογική προσέγγιση του ιστορικού εξαιτίας της έμφασης που αποδίδει στο ενσυνείδητο πράττειν, γεγονός που προϋποθέτει το αυτεξούσιο της ανθρώπινης ύπαρξης και συνεπάγεται τη σύλληψη της ιστορίας ως διακυβέματος. Η ίδια πάντως τη χαρακτηρίζει «κριτική», θέλοντας να υπογραμμίσει τη σημασία του

αναστοχασμού για την ανάπτυξη του προβληματισμού της, τηρώντας όμως πάντοτε ρητές αποστάσεις από τη σχολή της Φραγκφούρτης¹.

Ο άξονας που συναρθρώνει τα κείμενά της είναι το ολοκληρωτικό φαινόμενο: τόσο η ερμηνεία του και κατανόησή του όσο και η διερεύνηση των δυνατοτήτων μελλοντικής αποφυγής του. Η ιστορική εμπειρία του Ολοκαυτώματος βρίσκεται στον πυρήνα των κατηγοριών της. Η θεωρία της θα μπορούσε κάλλιστα να ανασυγκροτηθεί γύρω από το δίπολο πολιτική ή ολοκληρωτισμός -με μια εμφατική όμως ανάγνωση της *εποχικής*² διάστασης των αναλύσεών της. Η κατανόηση της φύσης του ολοκληρωτισμού ισοδυναμεί για την Άρεντ με την κατανόηση της καρδιάς του 20ού αιώνα και προϋποθέτει την κατάδειξη των όψεων της σύγχρονης βαρβαρότητας.

Η πολιτική, έτσι, εμφανίζεται ως η μόνη δικλείδα ασφαλείας απέναντι στην ολοκληρωτική απειλή, γιατί οι αλλοιώσεις της σύγχρονης κοινωνίας, στις δομές της οποίας αναφύονται τα ολοκληρωτικά διαγράμματα και αποκρυσταλλώματα, δεν μας έχουν αφήσει και τίποτε άλλο διαθέσιμο. Τα κείμενά της έτσι επιχειρούν να αποκαλύψουν το πόσο γοητευτική μπορεί να είναι η ελευθερία που απολαμβάνει ο πολίτης, όταν πράττει μαζί με άλλους πολίτες σε καθεστώς ισοτιμίας, όταν δηλαδή δρα ως πολιτικό ον, και πόσο επικίνδυνη μπορεί να αποβεί η ακύρωση αυτής της δυνατότητας.³

Η ίδια, ακολουθώντας τη χεγκελιανή παράδοση, αναγνωρίζει ως καθήκον της φιλοσοφίας την κατανόηση και εννοιολογική σύλληψη της

¹ Hannah Arendt, «On Hannah Arendt», στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, Melvyn A. Hill (επ.), St. Martin Press, Νέα Υόρκη, 1979, σ. 309.

² Πρβλ. στο άρθρο του Étienne Tassin, «La phénoménologie de l' action, une politique du monde», στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, Étienne Tassin (επ.), L'Harmattan, Παρίσι 2001, σ. 51-54.

πραγματικότητας και των συμβάντων που διαμόρφωσαν τη φυσιογνωμία του σύγχρονου κόσμου, αλλά μάλλον διαφοροποιείται από τη μαρξιστική θέση, που απαιτεί από το φιλόσοφο να πρωτοστατήσει ή έστω να συνδράμει στην αλλαγή του κόσμου.⁴ Στόχος της πολιτικής και κοινωνικής θεωρίας είναι, κατά την Άρεντ, να εντοπίσει τους ορίζοντες εκείνους που επιτρέπουν την ενεργοποίηση της σκέψης και της πράξης και όχι να μας πει τι να σκεφτούμε ή πως να πράξουμε.

Ο πολιτικός της στοχασμός, άλλωστε, δεν απορρέει από ένα αφετηριακό κεντρικό επιχείρημα αλλά στηρίζεται σε μια σειρά θεμελιακών, συχνά ιδιαίτερα οξυδερκών αλλά και ενίοτε ιδιοσυγκρασιακών, εννοιολογικών διακρίσεων και κατηγοριών. Η τακτική του *distinguo* που αναγνωρίζει ως αριστοτελικό κληροδότημα⁵ και εφαρμόζει με περισσή φροντίδα, την οδηγεί έτσι σε μια φιλοσοφία των αποχρώσεων.⁶ Η ίδια υποστηρίζει ότι οι λέξεις, πέρα από την επικοινωνιακή τους λειτουργία, έχουν και μια αποκαλυπτική σημασία,⁷ η οποία μπορεί να αναδειχθεί κυριότατα με την εξέταση της ιστορικής προοπτικής μιας έννοιας (πχ. ιδιωτικό, δημόσιο, επανάσταση) και την κριτική ερμηνεία του παρελθόντος,⁸ ερμηνεία που -όπως εξηγεί η ίδια- έχει

³ Πρβλ. την εισαγωγή του Melvyn A. Hill στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. xi.

⁴ Αναφέρομαι στην περίφημη ενδέκατη από τις *Θέσεις για τον Φόνεμπαχ* του Καρλ Μαρξ, «Οι φιλόσοφοι έχουν απλώς εξηγήσει τον κόσμο με διάφορους τρόπους, αυτό που έχει σημασία είναι να τον αλλάξουμε».

⁵ Πρβλ. Hannah Arendt, «On Hannah Arendt», στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 337.

⁶ Είναι χαρακτηριστική η δήλωση που έκανε κάποτε ότι η κύρια διαφωνία της με τους περισσότερους σύγχρονους ιστορικούς και πολιτικούς επιστήμονες ήταν η ολοένα και αυξανόμενη αδυναμία τους να κάνουν διακρίσεις. Hannah Arendt, «Rejoinder to Eric Voegelin's Review of *The Origins of Totalitarianism*», *Review of Politics*, 15, 1953, σ. 82.

⁷ Πρβλ. Hannah Arendt, «On Hannah Arendt» ό.π., σ. 323.

⁸ Η μέθοδος της ανεύρεσης της ιστορικής εξέλιξης με σκοπό τον προσδιορισμό του περιεχομένου της έννοιας ανάγεται τουλάχιστον στο Νίτσε (*Γενεαλογία Ηθικής*), αν και χρησιμοποιείται συχνότατα και από τη χαιντεγκεριανή φιλοσοφία.

στόχο «την ανεύρεση των πραγματικών απαρχών παραδοσιακών εννοιών ούτως ώστε να αποστάξει εκ νέου το πρωταρχικό πνεύμα τους, που ατυχώς εξαερώθηκε από λέξεις-κλειδιά της πολιτικής γλώσσας, αφήνοντας κατά μέρος άδεια κελύφη με τα οποία εξοφλούνται σχεδόν όλοι οι λογαριασμοί, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η υποκείμενη φαινομενική πραγματικότητα».⁹

Εργαλείο πολύτιμο αναδεικνύεται, επομένως, αφενός η γλωσσική ανάλυση της καθημερινής επικοινωνίας, που θεωρεί η φιλόσοφος ότι απηχεί και την κοινή αίσθηση του κόσμου μας, και αφετέρου η κατάδειξη των γλωσσικών στερεοτύπων, των αφαιρέσεων και της ιδιοματικής χρήσης όρων που διαστρέφουν τα γεγονότα, δηλαδή η μελέτη της προπαγάνδας.

Η φιλόσοφος επιχειρεί μάλιστα να επαναθεμελιώσει κεντρικές έννοιες του πολιτικού λεξιλογίου ενάντια σε μια μακρά φιλοσοφική παράδοση της οποίας την ακαμψία, τα τυφλά σημεία και τις κατασκευές προσπαθεί να αναδείξει. Πρόκειται για μια παράδοση, μας λέει, που κρατά εχθρική στάση απέναντι στην πολιτική, εξαιτίας ενός αθεράπευτου πλατωνικού υποτροπισμού. Η καταδίκη του Σωκράτη αποδεικνύεται μοιραία για τη σχέση των φιλοσόφων με την πολιτική σκηνή. Από το *Φαίδρο* και μετά οι φιλόσοφοι φαίνεται να λειτουργούν σαν συντεχνία. Οι ερωτήσεις που θέτουν συνήθως είναι: Πώς μπορεί η ομάδα των φιλοσόφων να προστατευτεί από την αναστάτωση του πλήθους; Ποιά μορφή καθεστώτος μπορεί να προσφέρει μεγαλύτερη ασφάλεια στο φιλόσοφο; Τα κριτήρια του πολιτικού δεν δημιουργούνται βάσει του ίδιου του πράγματος αλλά βάσει της φιλοσοφίας.¹⁰ Η Άρεντ καταγράφει τα αποτελέσματα: η

⁹ Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφ. Γιώργος Ν. Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα 1996, σ. 28.

¹⁰ Βλ. το σημαντικότερο άρθρο του Miguel Abensour, «Hannah Arendt contre la philosophie politique?» από το συλλογικό τόμο, *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, ό.π., σ. 11-46.

απαξίωση του χώρου των ανθρώπινων πραγμάτων, η αναγωγή της εξουσίας σε μορφές κυριαρχίας, η κάθετη διάκριση ανάμεσα στους επαίοντες και σε όσους δε γνωρίζουν -άρα οι πρώτοι έχουν καθήκον και δικαίωμα να ρυθμίσουν και να ελέγξουν τη ζωή των τελευταίων- και η ανάλυση του πολιτικού φαινομένου με όρους κατασκευής, μια παρερμηνεία από την οποία δεν γλιτώνει ούτε η μαρξιστική φιλοσοφία.

Η Άρεντ έτσι γυρίζει την πλάτη στα *a priori* και τα μεταφυσικά παράδοξα και διευκρινίζει ότι κάνει πολιτική θεωρία. Διατηρεί, όμως, από τη φιλοσοφία μια σημαντική στιγμή της, εκείνη του *θαυμάζειν*, μόνο που το αντικείμενο του θαυμασμού δεν είναι πλέον το ουράνιο στερέωμα αλλά η ανθρώπινη πολλότητα σε όλο της το μεγαλείο και την αθλιότητα. Εκτιμά δε ιδιαίτερα την καντιανή ανακαίνιση της φιλοσοφικής παράδοσης, αφού η πολιτική κατανόηση της λειτουργίας της κρίσης, εγχείρημα που επιχειρεί στα τελευταία της κείμενα, έχει ως έρεισμα την τρίτη *Κριτική*.

Η κολυμβήθρα, τώρα, όπου η Άρεντ αναβαπτίζει τις έννοιές της για να ανακτήσουν το αληθινό τους νόημα είναι συχνά η αρχαία πόλις, όχι μόνο γιατί αποτελεί μοναδικό ιστορικό φαινόμενο, αφού πιστώνει την πολιτική δράση με την αίσθηση του μεγαλείου, αλλά και γιατί, όπως αποδεικνύει η ετυμολογική προέλευση των όρων που διαθέτουν οι πιο πολλές ευρωπαϊκές γλώσσες για την πολιτική κατάσταση, παραμένει ζωντανή στο βυθό του φαντασιακού της Δύσης. Σύμφωνα με την αρεντική ανάγνωση της *Κριτικής της κριτικής δύναμης* του Καντ, η αρχαία πόλις, αν και συγκεκριμένο δεδομένο, ενδύεται το νόημα του υποδείγματος, και χωρίς να απολλύει την ιδιαιτερότητά της, αποκτά κανονιστικό χαρακτήρα.¹¹

¹¹ Πρβλ. Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, «Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt», ως εισαγωγή στο Hannah Arendt, *Περί Βίας*, μτφ. Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 39.

Η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, άλλωστε, ως η γενέθλια γη της πολιτικής, φαίνεται να διεκδικεί και μια ιδιαίτερη επικαιρότητα, μια προνομιακή αναλογία με τη σύγχρονη εποχή. «Η αρχή και το τέλος της παράδοσης έχουν τον εξής κοινό τόπο: τα στοιχειώδη προβλήματα πολιτικής ποτέ δεν φωτίστηκαν τόσο ξεκάθαρα ως επείγουσα και αδήριτος ανάγκη όσο όταν πρωτοδιατυπώθηκαν κι όταν δέχονται την τελική πρόκληση».¹²

Γενικότερα, κεντρική έννοια της φιλοσοφίας της είναι η έννοια του συμβάντος. Το συμβάν (event) δεν εξηγείται αιτιοκρατικά, αλλά αντίθετα δημιουργεί τις συνθήκες ύπαρξης του εκ των υστέρων και εμφανίζεται ως μια εντελώς ασύλληπτη δυνατότητα ζωής. Αφετηρία της Άρεντ γίνεται έτσι συχνά το συγκεκριμένο παράδειγμα με στόχο την αναγωγή επί των αρχών. Ως αξιωματικό, μάλιστα, συλλογισμό προβάλλει τη θέση ότι «η σκέψη καθ' αυτή προκύπτει από επεισόδια ζωντανής εμπειρίας και οφείλει να παραμένει δέσμιά τους μια και είναι οι αποκλειστικοί δείκτες προσανατολισμού της»¹³ ή ότι «τα γεγονότα, του παρελθόντος ή του παρόντος [...] είναι η αλήθεια, οι μόνοι φερέγγυοι δάσκαλοι των πολιτικών επιστημών».¹⁴ Η φιλοσοφική σκέψη πρέπει να διακρίνεται από τη φορμαλιστική λογική και να αρνείται κάθε ιστορική τελεολογία δογματικού τύπου, η οποία, σύμφωνα με την Άρεντ, ενέχει το σπέρμα του ολοκληρωτισμού. Είναι άλλωστε πάγια η αντίθεσή της στο «θεωρητικό βίο» που μας απομακρύνει από τα κοινά.

¹² Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, ό.π., σ. 34.

¹³ Ό.π., σ. 27-28.

¹⁴ «Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution» από τη δεύτερη έκδοση του Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, George Allen & Unwin, Λονδίνο 1958, σ. 482.

Η Άρεντ μοιράζεται με το Βάλτερ Μπένγιαμιν (Walter Benjamin) την πεποίθηση ότι η ρήξη στην παράδοση και η απώλεια της αυθεντίας – σημάδι των καιρών τους– μας επιτρέπει να πραγματευτούμε το παρελθόν – που έχει χάσει οριστικά τη συνεκτικότητα του– με καινούριους τρόπους.¹⁵ Αντλεί έτσι τα ιστορικά σημεία της από ένα «θρυμματισμένο» παρελθόν,¹⁶ ενώ είναι χαρακτηριστική η αδυναμία της στις χαμένες υποθέσεις, από την Κομμούνα του Παρισιού ως την Ουγγρική Επανάσταση, και η ηρωική απαισιοδοξία των αφηγήσεών της φέρνει στον νου την περίφημη Θέση ΙΧ του Μπένγιαμιν από το κείμενό του *Για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, μια θρησκευτική αλληγορία που εμπνέεται από τον πίνακα «Angelus Novus» του Πάουλ Κλέε.¹⁷

Η πολιτική της φιλοσοφία -αν και μια από τις πιο συνηθισμένες μορφές που της προσάπτουν είναι το κανονιστικό έλλειμμα- παραθέτει μια αρετολογία του πολίτη και θέτει αξιακά αιτήματα (ισότητα, δικαιοσύνη, ελευθερία, ατομική αυτονομία) που προέρχονται μάλιστα από τη διαφωτιστική παράδοση. Δεν καταφεύγει, όμως, στην επίκληση ενός

¹⁵ Πρβλ. το δοκίμιο της για τον Βάλτερ Μπένγιαμιν και ιδιαίτερα το κεφάλαιο που μελετά την ιδιότητά του ως συλλέκτη και όπου η Άρεντ τον αποκαλεί «αλιέα μαργαριταριών», ένας χαρακτηρισμός του οποίου το νόημα αποκαλύπτεται με τον πιο εύγλωττο τρόπο από τους στίχους που παραθέτει στο κείμενο η φιλόσοφος: «Πέντε οργιές βαθιά κείται ο πατέρας σου, τα κόκαλά του έγιναν κοράλλια, να μαργαριτάρια τα μάτια του. Τίποτα δικό του δε χάθηκε, μα όλα τα άλλαξε η θάλασσα, τα 'κανε κάτι πλούσιο και παράξενο» (Σαϊξπηρ, *Η Τρικυμία* 1,2). Χάννα Άρεντ, *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος 1998, σ. 91-107.

¹⁶ Η μέθοδος της παραπέμπει πάντως και στον τρόπο που ο Χάιντεγκερ ονομάζει «καταστρεπτική ερμηνευτική», αφού, για να ανακαλύψουμε το πραγματικό νόημα των κατηγοριών μας, θα πρέπει να ασκήσουμε βία εναντίον της φιλοσοφικής παράδοσης στους κόλπους της οποίας έχουμε γαλουχηθεί. (Πρβλ. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, μτφ. Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1978.) Η ίδια άλλωστε επισημαίνει τη σχετική συγγένεια των δύο στοχαστών. Πρβλ. Χάννα Άρεντ, *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, ό. π., σ. 101-2.

¹⁷ Γενικότερα, δεν θα ήταν υπερβολή να ισχυριστεί κανείς ότι το έργο της Άρεντ βρίσκεται σε ένα συνεχή κρυφό διάλογο με τα κείμενα του Μπένγιαμιν, αν και στη θεωρία της για την επανάσταση, όπως θα δούμε στο σχετικό κεφάλαιο, επιχειρεί μια αντιστροφή των ερμηνευτικών του σχημάτων. Πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και ανπινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 424-432.

Η Άρεντ μοιράζεται με το Βάλτερ Μπένγιαμιν (Walter Benjamin) την πεποίθηση ότι η ρήξη στην παράδοση και η απώλεια της αυθεντίας – σημάδι των καιρών τους- μας επιτρέπει να πραγματευτούμε το παρελθόν – που έχει χάσει οριστικά τη συνεκτικότητα του- με καινούριους τρόπους.¹⁵ Αντλεί έτσι τα ιστορικά σημεία της από ένα «θρυμματισμένο» παρελθόν,¹⁶ ενώ είναι χαρακτηριστική η αδυναμία της στις χαμένες υποθέσεις, από την Κομμούνα του Παρισιού ως την Ουγγρική Επανάσταση, και η ηρωική απαισιοδοξία των αφηγήσεών της φέρνουν στον νου την περίφημη Θέση ΙΧ του Μπένγιαμιν από το κείμενό του *Για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, μια θρησκευτική αλληγορία που εμπνέεται από τον πίνακα «Angelus Novus» του Πάουλ Κλέε.¹⁷

Η πολιτική της φιλοσοφία -αν και μια από τις πιο συνηθισμένες κατηγορίες που της αποδίδονται είναι το κανονιστικό έλλειμμα- παραθέτει μια αρετολογία του πολίτη και θέτει αξιακά αιτήματα (ισότητα, δικαιοσύνη, ελευθερία, ατομική αυτονομία) που προέρχονται μάλιστα από τη διαφωτιστική παράδοση. Δεν καταφεύγει, όμως, στην επίκληση ενός

¹⁵ Πρβλ. το δοκίμιο της για τον Βάλτερ Μπενγιαμιν και ιδιαίτερα το κεφάλαιο που μελετά την ιδιότητά του ως συλλέκτη και όπου η Άρεντ τον αποκαλεί «αλιέα μαργαριταριών», ένας χαρακτηρισμός του οποίου το νόημα αποκαλύπτεται με τον πιο εύγλωττο τρόπο από τους στίχους που παραθέτει στο κείμενο η φιλόσοφος: «Πέντε οργιές βαθιά κείται ο πατέρας σου, τα κόκαλα του έγιναν κοράλλια, να μαργαριτάρια τα μάτια του. Τίποτα δικό του δε χάθηκε, μα όλα τα άλλαξε η θάλασσα, τα 'κανε κάτι πλούσιο και παράξενο» (Σαϊξπηρ, *Η Τρικυμία* Ι,2). Χάνα Άρεντ, *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος 1998, σ. 91-107.

¹⁶ Η μέθοδός της παραπέμπει πάντως και στον τρόπο που ο Χάιντεγκερ ονομάζει «καταστρεπτική ερμηνευτική», αφού για να ανακαλύψουμε το πραγματικό νόημα των κατηγοριών μας θα πρέπει να ασκήσουμε βία εναντίον της φιλοσοφικής παράδοσης στους κόλπους της οποίας έχουμε γαλουχηθεί. Πρβλ. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Είναι και Χρόνος*, μτφ. Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1978. Η ίδια άλλωστε επισημαίνει τη σχετική συγγένεια των δύο στοχαστών. Πρβλ. Χάνα Άρεντ, *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, ό. π., σ. 101-2.

¹⁷ Γενικότερα, δεν θα ήταν υπερβολή να ισχυριστεί κανείς ότι το έργο της Άρεντ βρίσκεται σε ένα συνεχή κρυφό διάλογο με τα κείμενα του Μπένγιαμιν, αν και στη θεωρία της για την επανάσταση, όπως θα δούμε στο σχετικό κεφάλαιο, επιχειρεί μια αντιστροφή των ερμηνευτικών του σχημάτων. Πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 424-432.

φυσικού δικαίου για τη θεμελίωσή τους ούτε στην αναγωγή τους σε κάποιο εξωπολιτικό κριτήριο. Προβάλλει ως μοναδική εγγύηση για την ενεργοποίησή τους τη «συναίνεση των πολιτών», όπως επιτυγχάνεται και εκφράζεται μέσα από τη δημόσια συζήτηση και την κοινή δράση. Υιοθετεί μια διαλογική προσέγγιση του πολιτικού φαινομένου, ακολουθώντας ένα μοντέλο ανάλυσης που επεκτείνει τη φιλοσοφική παράδοση που δημιουργήθηκε από την εποχή του Αριστοτέλη και χαρακτηρίζεται από την παραδοχή κοινής ουσίας της πολιτικής και της επικοινωνίας.¹⁸ Τούτο δεν σημαίνει όμως ότι οι αρεντικές θέσεις περί του πολιτικού ταυτίζονται και με τη θεωρία συναίνεσης του Χάμπερμας (J. Habermas).

Τα παραπάνω αιτήματα, λοιπόν, υποστηρίζονται ως αναπόδραστοι όροι συγκρότησης της δημόσιας σφαίρας, η οποία αποτελεί τον τόπο εκδήλωσης του πολιτικού πράττειν¹⁹ και η δικαίωσή τους επιτυγχάνεται χάρη στο διστορικό χαρακτήρα και στην αυταξία που αναγνωρίζει η φιλόσοφος στο πολιτικό. Η Άρεντ εισάγει σαφώς μια εμφατική έννοια του υποκειμένου, διευκρινίζει όμως ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να επιβεβαιώσει την ταυτότητά του χωρίς τη σίγουρη και αξιόπιστη παρουσία των ομοίων του. Αναδεικνύεται επομένως σε αδήριτο ανάγκη η διάσωση της δημόσιας σφαίρας, όπου οι άνθρωποι δεν συναντώνται ως φορείς ρόλων ή κάτοχοι ανταλλακτικών αξιών αλλά πρωτίστως ως πρόσωπα, ισότιμα και ταυτόχρονα διαφορετικά, για να αποφασίσουν -άλλοτε μέσα από διαλεκτικές συγκρούσεις και άλλοτε μέσα από συναινετικές διαδικασίες- το βέλτιστον για τα κοινά πεπρωμένα, για να εκφράσουν τη μοναδική και ανεπανάληπτη υπόστασή τους, για να επιχειρήσουν το καινοφανές και το αξιοσημείωντο. Η κοινότητα, πάλι, ως οργανωμένη μνήμη, τους

¹⁸ Jacques Gerstlé, *Η πολιτική επικοινωνία*, μτφ. Κατερίνα Παναγιωτοπούλου, Το Ποντίκι, Αθήνα 1999, σ. 40.

¹⁹ Πρόκειται για μια καντιανής προέλευσης αναγωγή των αιτημάτων στους όρους δυνατότητας του ίδιου του λόγου που τα εκφέρει.

εξασφαλίζει ένα είδος επίγειας αθανασίας, κατά το αρχαίο πρότυπο της πόλεως.

Κατά συνέπεια η οριοθέτηση ενός κανονιστικού πλαισίου στο πεδίο των δημοσίων πραγμάτων επιχειρείται με οπτική γωνία όχι τις ανθρώπινες ανάγκες αλλά τις ανθρώπινες δυνατότητες, όπως αυτές αποκαλύπτονται σε εκλεκτές στιγμές του ιστορικού γίνεσθαι (π.χ. αθηναϊκή δημοκρατία). Πρόκειται για μια προσπάθεια της Άρεντ να υπερβεί τις παγίδες του σχετικισμού, παρέχοντας μια οντολογικού (ανθρωπολογικού) τύπου θεμελίωση, που συνυπολογίζει και την ιστορική διάσταση.

Θα μπορούσε να πει κανείς, όμως, ότι βασική αδυναμία των θέσεών της είναι η εξιδανίκευση του δημοσίου χώρου στο βαθμό της πολιτικής ουτοπίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι εξορίζονται από τις κοινές υποθέσεις η μέριμνα για τις βιοτικές ανάγκες των πολιτών και από την επαναστατική δράση το αίτημα ανακατανομής του πλούτου. Πρόκειται άραγε για μια εμμονή που οφείλεται σε άγνοια του ρόλου της πολιτικής οικονομίας; Για ένα φοβικό αντανakλαστικό απέναντι σε μια πολιτική διαχείριση που έχει ως κύριο μέλημα την αύξηση της παραγωγικότητας και της ευημερίας; Ή για μια έμμεση υπεράσπιση των υφιστάμενων σχέσεων ιδιοκτησίας;

Αυτό ίσως δεν είναι άσχετο και με το γεγονός ότι η Άρεντ διατυπώνει συχνά-πυκνά επιφυλάξεις για τα αποτελέσματά της αλληλεγγύης στην πολιτική σκηνή, θεωρεί καταστρεπτική την εκτροπή της σε οίκτο και φαίνεται να εμπνέεται περισσότερο από έννοιες όπως «το μεγαλείο ή η αξιοπρέπεια του ανθρώπου».

Στόχος της πολιτικής δράσης είναι, σύμφωνα με την Άρεντ, η εξαιρετική πράξη, το ένδοξο κατόρθωμα, καίτοι η υπερβολική σκληρότητα αμαυρώνει τη δόξα. «Τίποτα απαίσιο δεν μπορεί να είναι σπουδαίο, αλλά και τίποτα σπουδαίο δεν μπορεί να είναι αθώο». Με αφορμή τέτοιου είδους διατυπώσεις έχει ξεκινήσει μια μακρά συζήτηση για το αν τελικά η φιλόσοφος ορίζει το πολιτικό με τρόπο φορμαλιστικό

και για το αν θα μπορούσαμε ή όχι να υποθέσουμε την εισαγωγή αισθητικών κριτηρίων στο δημόσιο χώρο. Μια συζήτηση που συχνά φαίνεται να υπερτονίζει τις επιδράσεις του Μακιαβέλι (Machiavelli) ή του Νίτσε (Nietzsche) στο έργο της φιλοσόφου.²⁰

Γενικότερα, πάντως, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η μελέτη του πλήθους και της ποικιλίας των επιρροών που μπορούμε να διακρίνουμε στην ανάπτυξη του προβληματισμού της, μια που η Άρεντ όχι μόνο στρέφεται στις πλέον ετερόκλητες πηγές για να συνθέσει τα επιχειρήματά της αλλά υποκύπτει και συχνά στον πειρασμό της υπερερμηνείας. Στα κείμενα της διακρίνουμε τη σκιά από τα βιβλικά ρήματα της ιουδαϊκής θρησκευτικής παράδοσης, ενώ η διδακτορική της διατριβή είχε ως θέμα την έννοια της αγάπης στο έργο του Αυγουστίνου. Η ίδια αναγνωρίζει απερίφραστα τις οφειλές της στην αριστοτελική φιλοσοφία και ίσως δε θα ήταν άστοχο να την τοποθετήσουμε στην κλασική ρεπουμπλικανική παράδοση, αφού άλλωστε είναι συχνότατες οι αναφορές της στους Λοκ (Lock), Μοντεσκιέ (Montesquieu), Τοκβίλ (Tocqueville) και Τζέφερσον (Jefferson).²¹ Από την άλλη, στην περιγραφή της ανθρώπινης κατάστασης λαμβάνει σοβαρά υπόψη την ανθρωπολογική κατεύθυνση Φόυερμπαχ-Μαρξ (Feuerbach-Marx), ενώ οι ένθερμες συστάσεις της για αυτοδιοίκηση των πολιτών θα μπορούσαν να ερμηνευθούν στα πλαίσια του αναρχισμού ή του κομμουνισμού της Ρόζας Λουξέμπουργκ (Luxemburg). Στην κριτική της σύγχρονης κοινωνίας, πάλι, μοιράζεται σχήματα σκέψης και πρίσματα ανάλυσης με τη Σχολή της Φραγκφούρτης, αν και διαφοροποιείται ριζικά από τους εκπροσώπους της

²⁰ Πρβλ. George Kateb, *Political Action: Its Nature and Advantages*, στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (επ.), Cambridge University Press 2000, σ. 139-40.

²¹ Maurizio Passerin d' Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 2.

όσον αφορά την ερμηνεία του ολοκληρωτικού φαινομένου. Η περιγραφή της πράξης φέρει τη σφραγίδα της χαϊντεγκεριανής μεταφυσικής, ενώ για την διαπραγμάτευση του θεωρητικού βίου -ύστερη φάση του έργου της- η Άρεντ αναζητά τη συνδρομή της καντιανής φιλοσοφίας.

Εν τούτοις σε καμιά περίπτωση το έργο της δεν αποτελεί ούτε μια ανομοιογενή συγχώνευση ούτε μια εκλεκτική σύνθεση ετερόκλητων στοιχείων αλλά συνιστά μια σαφώς πρωτότυπη δημιουργία που ανοίγει νέα πεδία έρευνας στην πολιτική θεωρία. Οι αφετηριακές της μάλιστα θέσεις -ακόμα και αν δεν συμφωνεί κανείς μαζί τους- αποτελούν ιδιαίτερα προκλητικές και γόνιμες προτάσεις για την ανάπτυξη του στοχασμού. Τα κείμενά της ίσως, βέβαια, να θέτουν περισσότερες ερωτήσεις από τις απαντήσεις που παρέχουν, ίσως οι ορισμοί της να εξαντλούνται ενίοτε σε αποφαιτικές διατυπώσεις και ίσως η συγκρότηση της επιχειρηματολογίας της να παρουσιάζει λογικές ανακολουθίες και μεθοδολογικές αδυναμίες. Πριν επιχειρηθεί, όμως, η καταγραφή τους και πριν αναζητηθούν οι τυχόν δυνατότητες υπέρβασής τους, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι πρόκειται για μια θεωρητική σκέψη που παρακολουθεί μια κοινωνία σε βαθύτατη κρίση και να δεχτούμε ότι οι αντινομίες του πραγματικού υπεισέρχονται μοιραία ως αντιφάσεις και αδιέξοδα στο επιχείρημα.²²

Η Άρεντ αναμετράται με τα πιο συγκλονιστικά γεγονότα του αιώνα της και προσφέρει μια πολιτική θεωρία πειστικά επίκαιρη - ιδιαίτερα οι διαγνώσεις της για τους κινδύνους της μαζικής κουλτούρας είναι κυριολεκτικά προφητικές- ενώ ο τρόπος που εισάγει το συμβεβηκός στην κοινωνικοπολιτική ανάλυση μας επιτρέπει να φανταστούμε το άλλο και αποτελεί μια «αισιόδοξη» αντιπρόταση στις ηττοπαθείς θεωρίες για το τέλος της ιστορίας. Πολλοί σύγχρονοι αναγνώστες της Άρεντ βρίσκουν ιδιαίτερα κρίσιμες για τους καιρούς μας τις παραινέσεις της για τη

²² Πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997, σ. 55, 125 και 156.

συμμετοχική δημοκρατία ως αντεπιχείρημα στη διαχειριστική αντίληψη της εξουσίας και την απατηλή αυτάρκεια της ιδιώτευσης. Γόνιμη, όμως, παραμένει και η αγωνιστική σύλληψη της πολιτικής, η εμμονή της στην ηρωική δράση, ως αντίσωμα απέναντι στην ευτέλεια και ιδιοτέλεια των σύγχρονων παραδειγμάτων. Στο κάτω κάτω οι κοινότητες χρειάζονται ακόμα τους ήρωές τους, έστω κι αν στις ασύμμετρες κοινωνίες τους μύθους διαχειρίζονται οι κυρίαρχοι.

Διαίρεση της φιλοσοφίας της

Η έρευνα του ολοκληρωτικού φαινομένου μπορεί να αποτελεί άλλοτε ρητά και άλλοτε υπόρρητα σημείο αναφοράς του προβληματισμού της, μπορεί το Ολοκαύτωμα να συνθέτει ένα υδατογράφημα που άλλοτε αγνότερα και άλλοτε εντονότερα διακρίνεται σε όλα τα γραπτά της φιλοσόφου. Ωστόσο, και οι θεωρητικές σταθμίσεις της έρευνάς της διαφοροποιούνται και ο προβληματισμός της σταδιακά εξελίσσεται, γεγονός που μας επιτρέπει να χωρίσουμε -ασφαλώς σχηματικά και για πρακτικούς λόγους διευκόλυνσης της παρούσης έρευνας- τη φιλοσοφία της στις ακόλουθες τέσσερις ενότητες, που θα αποτελέσουν και τις διαιρέσεις της εργασίας μας:

1. Η ανατομία του ολοκληρωτισμού :

- *The Origins of Totalitarianism* (1951)
- *On the Nature of Totalitarianism: An essay in Understanding* (άρθρο 1951)
- *Understanding and Politics (The difficulties of Understanding)*- (άρθρο 1954)
- *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963)

2. Η ανθρωπολογία της :

- *The Human Condition* (1958)

3. Μελέτη και επανατοποθέτηση κεντρικών πολιτικών εννοιών:

-*Between Past and Future* (1961)

-*On Revolution* (1963)

-*Men in Dark Times* (1968)

-*On Violence* (άρθρο 1969)

-*Crises of the Republic* (άρθρο 1972)

4. Θεωρητικός Βίος

-*The Life of the Mind*: (1978)

1. *THINKING*

2. *WILLING*

-*Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982)

Η παραπάνω διαίρεση ακολουθεί grosso modo τη χρονολογική σειρά συγγραφής των κειμένων. Η ανθρωπολογία της, που παρεμβάλλεται ανάμεσα στα έργα της για το ολοκληρωτικό φαινόμενο, στην ουσία συνδέεται αδιάσπαστα με αυτό τον προβληματισμό. Τα έργα δε που αναφέρονται στην κάθε περίοδο αποτελούν τα κείμενα όπου κατεξοχήν αλλά όχι και αποκλειστικά αναπτύσσονται και οι αντίστοιχες θεματικές.

1.

ΟΛΟΚΛΗΡΩΤΙΣΜΟΣ

Η ανάγκη και οι δυσκολίες κατανόησης του ολοκληρωτικού φαινομένου.

Η κατανόηση του ολοκληρωτισμού θεωρείται επείγουσα προτεραιότητα και αδήριτος ανάγκη για τη συγκρότηση μιας σύγχρονης πολιτικής θεωρίας, σύμφωνα με την Άρεντ. Το ολοκληρωτικό κακό -που τελικά ισοδυναμεί με την αφαίρεση της ανθρώπινης ιδιότητας- δεν έχει μεταφυσική προέλευση, είναι ένα ιστορικό φαινόμενο *sui generis*, ένα ειδικό προϊόν του εικοστού αιώνα.

Πολλά, μάλιστα, παρατηρεί η ίδια, από τα στοιχεία του υπήρχαν πριν από την άνοδο του ναζισμού και του σταλινισμού, που αποτελούν και τις κύριες εκφάνσεις του ολοκληρωτικού φαινομένου, επιβιώνουν μετά την πτώση τους.¹ Η κατανόηση αυτή, λοιπόν, όχι μόνο θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την πρόβλεψη και την καταπολέμηση μελλοντικών παρόμοιων απειλών, αλλά τελικά ισοδυναμεί με την κατανόηση της καρδιάς του εικοστού αιώνα μας. Άλλωστε, το στρατόπεδο συγκέντρωσης που μπόρεσε να δημιουργηθεί ακριβώς στη βάση του τεχνολογικού και κοινωνικού εκσυγχρονισμού, είναι το γεγονός που έχει διαψεύσει και τον τελευταίο μύθο της Νεωτερικότητας, τη μεγάλη διαφωτιστική αφήγηση.

Το ολοκληρωτικό φαινόμενο αποτελεί, για τη φιλόσοφο, ριζική ρήξη με το ιστορικό παρελθόν. Ο ολοκληρωτισμός είναι το ακραίο, τερατώδες προνομίωχο παράδειγμα που ξεπερνά όχι μόνο τις «θεωρίες της ιστορίας» που έχουμε κληρονομήσει, αλλά *κάθε* θεωρία. Ο ολοκληρωτισμός μας φέρνει αντιμέτωπους και με κάτι άλλο: με την δημιουργία του α-

¹ Γι αυτό και δεν είναι δυνατή και μια οριστική κατανόηση του φαινομένου, αφού δεν έχει ακόμα νικηθεί ολότελα.

νοηματικού.² Αυτό που η Άρεντ ονομάζει το ριζικό (απόλυτο) κακό:³ «τα ολοκληρωτικά καθεστώτα, προσπαθώντας να αποδείξουν ότι όλα είναι δυνατά, ανακάλυψαν, χωρίς να το ξέρουν, ότι υπάρχουν εγκλήματα που οι άνθρωποι δεν μπορούν ούτε να τιμωρήσουν ούτε να συγχωρήσουν. Το αδύνατο, όταν έγινε δυνατό, έγινε το απόλυτο κακό, που δεν συγχωρείται ούτε τιμωρείται, αφού δεν μπορεί πια να εξηγηθεί με τα χαμηλά κίνητρα του προσωπικού συμφέροντος, της ενοχής, της ζήλιας, της έχθρας, της δίψας για εξουσία και της δειλίας. Έγινε αυτό που ο θυμός δεν μπορεί να εκδικηθεί, που η αγάπη δεν μπορεί να υποφέρει, ούτε η φιλία να συγχωρέσει. Όπως τα θύματα μέσα στα εργοστάσια του θανάτου δεν είναι πια «άνθρωποι» στα μάτια των δημίων τους, έτσι κι αυτό το τελείως καινούριο είδος δολοφόνων ξεπερνάει τα όρια όπου μπορεί να εξασκηθεί η ανθρώπινη αλληλεγγύη απέναντι στο αμάρτημα».⁴ Πρόκειται για την «άτεγκτη αυθαιρεσία του μοχθηρού κακού, ενός κακού χωρίς απαντώντα και χωρίς απάντηση»,⁵ σύμφωνα με τη διατύπωση του Λεβινάς (Levinas), και ο Ρικέρ (Ricoeur) επισημαίνει ότι τελικά η Άρεντ φιλοδοξεί να καταπιαστεί με ένα επιστημονικό παράδοξο, την προσπάθεια να κατανοήσει το τέλος της κατανόησης.⁶

² Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι μοίρες του Ολοκληρωτισμού», μτφρ. από τα γαλλικά Ζήσης Σαρίκας, *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 89-91.

³ Ο όρος ριζικό (radical) συνιστά καντιανό δάνειο από το «*Η Θρησκεία στα όρια του λόγου και μόνον*», όπου ο φιλόσοφος ονομάζει έτσι το κακό που διαφθείρει το γνώμονα όλων των αρχών, συνδέεται με τη ροπή του ανθρώπινου γένους προς την τέλεση των κακών πράξεων και είναι ανεξερεύνητο (unerschorschbar). Η Άρεντ χρησιμοποιεί τον όρο σε εντελώς διαφορετικά συμφραζόμενα και δηλώνει επανειλημμένα ότι το ριζικό κακό συνδέεται αδιάσπαστα με ένα σύστημα στο οποίο όλοι οι άνθρωποι έχουν καταλήξει ισότιμα περιτοί. Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Κέμπριτζ 1996, σ.143-144..

⁴ Χάνα Άρεντ, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, (το τρίτο μέρος από το έργο *Πηγές του Ολοκληρωτισμού*) μτφρ. Γιάννη Λάμψα, Ευρύαλος, Αθήνα 1988, σ. 250. (Το πρώτο και δεύτερο μέρος του έργου δεν έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά και επομένως χρησιμοποιείται εδώ η αγγλική έκδοση).

⁵ E. Levinas, «Le Scandale du mal», *Les Nouveaux Cahiers* 85, Μάιος 1998, σ. 15.

⁶ Πρβλ. Τον πρόλογο του Paul Ricoeur στο Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, μτφ. Georges Fredier, Calman-Levy, Παρίσι, 1983, σ. 13.

Είναι, όμως, χρήσιμο, πριν προχωρήσουμε στην παρουσίαση της θεωρητικής πραγμάτευσης του ολοκληρωτισμού, να δούμε κάποιες επισημάνσεις της Άρεντ σχετικά με τις προϋποθέσεις αλλά και τις δυσκολίες της λειτουργίας της κατανόησης γενικότερα.⁷ Η κατανόηση συνιστά πολύπλοκη διαδικασία, που η φιλόσοφος διακρίνει τόσο από τη σωστή πληροφόρηση όσο και από την επιστημονική γνώση. Διαφοροποιείται επίσης και από τη συγχώρεση, η οποία, μεταξύ άλλων διαφορών, αποτελεί μια συγκεκριμένη πράξη που αφορά ένα συγκεκριμένο γεγονός. Η κατανόηση είναι μια ισόβια διαδικασία συμφιλίωσης με τον κόσμο⁸ και έχει ως αποτέλεσμα όχι το γνωστικό συμπέρασμα αλλά το νόημα.⁹

Η κατανόηση διακρίνεται επίσης και από την κοινή γνώμη -λαϊκή ή επιστημονική- εξαιτίας της άρνησής της να εγκαταλείψει την αρχική της διαίσθηση. Σχηματικά, όταν ερχόμαστε σε επαφή με κάτι τρομακτικά καινούργιο, η πρώτη μας αυθόρμητη αντίδραση είναι να αναζητήσουμε μια καινούργια λέξη για να το ονομάσουμε, η δεύτερη αντίδρασή μας είναι η προσπάθεια να ανακτήσουμε τον έλεγχο, αρνούμενοι ότι αυτό που βλέπουμε είναι κάτι εντελώς καινούργιο και προσποιούμενοι ότι κάτι παρόμοιο έχει συμβεί ξανά και μας είναι κατά κάποιο τρόπο γνωστό. Μόνο

⁷ Το ζήτημα θεματοποιείται κυρίως στο άρθρο της «Understanding and Politics», που περιλαμβάνεται στο συλλογικό τόμο *Essays in Understanding, 1930-1954*, Jerom Kohn (επ.), Harcourt Brace and Company, Νέα Υόρκη, 1994, και όπου μπορούμε να διακρίνουμε σε μια πρωτόλεια μορφή τα στοιχεία που θα αναπτύξει αργότερα σε μια θεωρία της κρίσης.

⁸ Στην Άρεντ κυριαρχεί, όπως είδαμε, η ιδέα ότι ο άνθρωπος με τη γέννησή του ρίχνεται σε έναν κόσμο άγνωστο και μάλλον εχθρικό και καλείται να κατασκευάσει, να επινοήσει ή να ανακαλύψει τα στοιχεία εκείνα που θα τον καταστήσουν κατοικήσιμο. Μια ιδέα που θα μπορούσε να ανιχνευτεί τόσο στο έργο του Χάιντεγγερ, αλλά ίσως σε μια γενικότερη διατύπωση, και στην καντιανή φιλοσοφία. Κυρίως ο «φιλόσοφος της ιστορίας» Χέγκελ θεωρείται από την Άρεντ ο στοχαστής της συμφιλίωσης με τον κόσμο.

⁹ Hannah Arendt, «Understanding and Politics», ό.π., σ. 308-9.

μια επόμενη αντίδραση μπορεί να μας οδηγήσει σε αυτό που είδαμε και ξέραμε από την αρχή. Στο σημείο αυτό ξεκινά η πραγματική κατανόηση.¹⁰

Η κατανόηση, όμως, δεν είναι άμοιρη γνωστικών στοιχείων. Η κατανόηση προηγείται και έπεται της γνώσης. Η προκαταρκτική κατανόηση (preliminary understanding) αποτελεί βάση και αφετηρία της γνώσης, ενώ η υπερβατική ή αληθινή κατανόηση (transcendental-true understanding) έπεται της γνώσης, την οποία νοηματοδοτεί και υπερβαίνει.¹¹ Κρίσιμο ρόλο για την επίτευξη της κατανόησης παίζει και η λειτουργία της φαντασίας (imagination, *Einbildungskraft*), που παρέχει την κατάλληλη οπτική γωνία που θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε το φέγγισμα της αλήθειας και πρέπει να διακριθεί από τη φαντασία εκείνη που μας κάνει απλώς να επινοούμε ή να ονειρευόμαστε πράγματα (fantasy, *phantasie*).¹²

Η προκαταρκτική κατανόηση πηγάζει από την κοινή αίσθηση (common sense),¹³ η οποία με τη σειρά της εκφράζεται μέσα από την καθημερινή, λαϊκή γλώσσα και πρέπει να αποτελεί το μίτο της Αριάδνης στους λαβυρίνθους της επιστημονικής έρευνας. Η κοινή αυτή αίσθηση, που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *κοινό νοῦ*, και από την οποία εξαρτάται τελικά και η εμπειρία της αισθητής και υλικής πραγματικότητας, εξαρτάται από τις σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους και μας προφυλάσσει από το να χαθούμε στην ιδιαιτερότητα αλλά και αβεβαιότητα των προσωπικών μας εντυπώσεων.¹⁴ Συνιστά δε μια κατεξοχήν πολιτική αίσθηση.¹⁵

¹⁰ Ο. π., σ. 325

¹¹ Ο. π., σ. 310

¹² Ο. π., σ. 322-23

¹³ Η έννοια αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία στην Άρεντ. Δεν ταυτίζεται με την κοινή γνώμη· είναι η κοινή λογική αλλά ταυτόχρονα και η κοινή κληρονομημένη σοφία. Λειτουργεί επίσης ως μια έκτη αίσθηση, που αναγνωρίζει και συστηματοποιεί τα δεδομένα των άλλων αισθήσεων -εδώ διατηρείται η αριστοτελική αρχική σημασία του όρου-, επιτρέποντας στους ανθρώπους, παρά τις διαφορές τους, να ξέρουν ότι μιλούν για το ίδιο πράγμα. .

¹⁴ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 275.

¹⁵ Θέση που, όπως θα δούμε στο κεφ. 2, αναπτύσσει διεξοδικά στην ανάλυση της πράξης.

Η κατανόηση, όμως, αυτή έχει καταστεί ιδιαίτερα προβληματική στο σύγχρονο κόσμο. Οι εξελίξεις που ακολούθησαν τη Βιομηχανική Επανάσταση, εξηγεί η Άρεντ, οδήγησαν στη συρρίκνωση του δημοσίου χώρου, στο γκρέμισμα του κοινού κόσμου και συνεπάγωγα στην απώλεια της κοινής αίσθησης. Για αυτό, ο κοινός νους συχνά αντισταθμίζεται από την επίκληση της λογικότητας (logicality), την οποία και εφαρμόζουν απαρέγκλιτα τα ολοκληρωτικά καθεστώτα. Τελική συνέπεια δεν είναι απλώς η αδυναμία του ανθρώπου να προβεί σε πολιτική δράση, αλλά η παραίτησή του από το αίτημα του νοήματος και της κατανόησης, δηλαδή, για την Άρεντ πάντα, η υφαρπαγή της ανθρώπινης ιδιότητας από τον άνθρωπο.

Ειδικότερα, η κατανόηση του ολοκληρωτικού φαινομένου ενέχει ιδιαίτερες δυσκολίες. Ο ολοκληρωτισμός κατέχει μια μοναδική αλλά και φρικτή πρωτοτυπία, όχι γιατί διατυπώνει κάποια πρωτοφανέρωτη ιδέα αλλά γιατί ο τρόπος δράσης του συνιστά ρήξη με τις παραδόσεις και υπερβαίνει τις κατηγορίες της σκέψης και τα κριτήρια της ηθικής δράσης. Ο άνθρωπος, όμως, δεν πρέπει να διστάζει στην αντιμετώπιση του καινοφανούς.¹⁶ Το ίδιο το γεγονός θα εισάγει τους όρους της κατανόησης του.

Η ίδια προειδοποιεί σχετικά: «Η πεποίθηση ότι καθετί που συμβαίνει πάνω στη γη οφείλει να είναι κατανοητό για τον άνθρωπο μπορεί να οδηγήσει στο να ερμηνεύεται η ιστορία με βάση κοινούς τύπους. *Κατανοώ* δεν σημαίνει αρνούμαι το ανυπόφορο παράγω, ξεκινώντας από το προηγούμενο, αυτό που δεν έχει προηγούμενο ή εξηγώ τα φαινόμενα μέσω αναλογιών και γενικοτήτων που εξαλείφουν τον αντίκτυπο της πραγματικότητας και το σοκ της εμπειρίας. *Κατανοώ* 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 πειθήνια στο βάρος του. Με λίγα λόγια, *κατανοώ* σημαίνει αντιμετωπίζω προσεκτικά και δίχως προκατάληψη την πραγματικότητα και της αντιστέκομαι- όποια κι αν είναι η πραγματικότητα αυτή».¹⁷

Η πιο σπουδαία έτσι προσφορά της Άρεντ στην πολιτική φιλοσοφία είναι ίσως η *αντιμετώπιση του ολοκληρωτισμού ως μιας εντελώς καινούριας μορφής διακυβέρνησης* που δε μπορεί να αναχθεί στην κλασική πλατωνικο-αριστοτελική διάκριση των πολιτευμάτων.¹⁸ Ο ολοκληρωτισμός προσθέτει στην τυραννία δύο εντελώς καινούργια στοιχεία: την ιδεολογία, η οποία χάρη στην εσωτερική της λογική συνοχή εμφανίζει ως αναπόφευκτο το ολοκληρωτικό αποτέλεσμα και την γραφειοκρατική οργάνωση του τρόμου που έδωσε μοναδική αποτελεσματικότητα στην πολιτική εξουσία. Η Άρεντ υποστηρίζει ότι οι περισσότερες μελέτες του φαινομένου υποπίπτουν σε βασικά λάθη: εξισώνουν τον ολοκληρωτισμό με τυραννικά καθεστώτα ή μονοκομματικές δικτατορίες του παρελθόντος ή επιδιώκουν να τον αναγάγουν στις συγκεκριμένες ιστορικές, κοινωνικές και ψυχολογικές συνθήκες μιας χώρας.

Για την Άρεντ, η κατανόηση του ολοκληρωτισμού δεν ανήκει ούτε στη δικαιοδοσία της ιστορίας, ούτε της κοινωνιολογία ή της ψυχολογίας, αλλά της πολιτικής επιστήμης (political science). Είναι μάλιστα ιδιαίτερα κριτική στην παρουσίαση της ιστορικής μεθόδου. Αντίθετα με τις φυσικές επιστήμες, η ιστορία -λέει- ασχολείται με το γεγονός που συμβαίνει για πρώτη φορά και για μια φορά. Οι ιστορικοί, όμως, με την εμμονή τους στην ιδέα της αιτιότητας επιχειρούν να ερμηνεύσουν ένα νέο γεγονός με την αναγωγή του σε μια αλυσίδα παραγόντων που προϋπήρχαν. Αλλά η

¹⁶ Hannah Arendt, «Understanding and Politics», σ. 309-310.

¹⁷ Στον πρόλογο της φιλοσόφου στην πρώτη έκδοση του έργου της Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co, Νέα Υόρκη, 1979, σ. viii.

¹⁸ Morgenthau Hans, «Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy», *Social Research*, 44, καλοκαίρι 1977.

αιτιότητα είναι μια κατηγορία ακατάλληλη και παραπλανητική για τις ιστορικές επιστήμες, γιατί, πρώτον, το αληθινό νόημα κάθε γεγονότος υπερβαίνει το σύνολο των αιτιών που συνυπόγραψαν τη γέννησή του. Δεύτερον, επειδή το παρελθόν ανακαλείται πάντοτε μετά την εμφάνιση ενός αξιομνημόνευτου γεγονότος, το οποίο υπαγορεύει και τα στοιχεία που επιλέγουμε και ανασυγκροτούμε ορθολογικά ανάμεσα στις άπειρες αφηρημένες δυνατότητες αιτιολόγησής του. Με άλλα λόγια, το γεγονός το ίδιο φωτίζει το παρελθόν του και αυτό το φως αποτελεί αναπόφευκτα ένα είδος ερμηνείας (αναδρομική αναγκαιότητα).¹⁹ Εν προκειμένω τα στοιχεία του ολοκληρωτισμού, που απομονώνουν οι ιστορικοί, αποτελούν τις απαρχές του αλλά όχι και τις αιτίες του. Και τα στοιχεία από μόνα τους δεν προκαλούν τίποτα, αν δεν αποκρυσταλλωθούν σε συγκεκριμένες μορφές. Τέλος, η αιτιότητα είναι ακατάλληλη για την ιστορία, γιατί το ίδιο το γεγονός γίνεται, όπως υποστηρίζει, λανθασμένα κατανοητό ως το τέλος και η εκπλήρωση όσων προηγήθηκαν και όχι ως μια καινούργια αρχή.²⁰

Η ιστορία, έτσι, αλλοτριωμένη από την επίδραση των φυσικών επιστημών, νοθεύει τις μεθόδους της και εφαρμόζει γενικεύσεις και κατηγοριοποιήσεις, που στην ουσία καταργούν το ίδιο της το αντικείμενο, το καινούργιο, και εξορίζει από το πεδίο ερευνών της την ελευθερία.²¹ Γι' αυτό ο πλέον πρόσφορος κλάδος για τη μελέτη του ολοκληρωτικού φαινομένου είναι η πολιτική επιστήμη, έτσι όπως τουλάχιστον την εισηγείται η Άρεντ, που είναι η πλέον εξοικειωμένη με το καινοφανές προσέγγιση, υπό την προϋπόθεση ότι αναγνωρίζει και σέβεται τους κανόνες

¹⁹ Γιώργος Φαράκλας, *Αυτό το πράγμα*, Νήσος, Αθήνα 2001, σ. 91.

²⁰ Hannah Arendt, «Understanding and Politics», ό.π., σ. 318-20

²¹ Η Άρεντ θέτει στο άρθρο αυτό δύο αξίες τις οποίες θα συζητήσει και θα προσπαθήσει να θεμελιώσει σε μεταγενέστερα κείμενα της: την ελευθερία ως την πεμπτουσία της ανθρώπινης κατάστασης, της ανθρώπινης μοναδικότητας και τη δικαιοσύνη ως την πεμπτουσία της κοινωνικής κατάστασης, των ανθρώπων που ζουν μαζί.

του αντικειμένου της, ήτοι της πολιτικής πράξης.²² Τη δυναμική αυτή της πράξης, παρατηρεί, έχουν κατανοήσει οι αρχαίοι Έλληνες -όπως φανερώνει το δισυπόστατο νόημα του ρήματος *ἄρχειν*- ενώ στη νεώτερη εποχή αναγνωρίζεται και στα κείμενα του Μακιαβέλι. Για την Άρεντ η ιστορία είναι γεμάτη από πολλές αρχές αλλά κανένα τέλος. Υποστηρίζει δε ότι πατέρας της δυτικής φιλοσοφίας της ιστορίας θα πρέπει να θεωρηθεί ο Αυγουστίνος, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος όχι μόνο είναι προικισμένος με την ικανότητα της αρχής, μα συνιστά και ο ίδιος μια αρχή.²³ Η διαδοχή των γενεών, έτσι, εγγυάται μια ιστορία που ποτέ δεν τελειώνει, γιατί είναι η ιστορία υπάρξεων που η ουσία τους είναι η αρχή.²⁴

Συμπερασματικά, η κατανόηση είναι μια παράξενη διαδικασία -που συχνά το μόνο της αποτέλεσμα είναι η επιστροφή στην αφετηρία της- δηλαδή η προκαταρκτική κατανόηση. Αν λάβουμε υπόψη ότι η κατανόηση δεν είναι μια λειτουργία του θεωρητικού βίου, αλλά συνδέεται άρρηκτα με την πράξη και έχει ως υποκειμένά της τους δρώντες, τότε στην περίπτωση του ολοκληρωτισμού -που δεν είναι θεωρησιακό ζήτημα- τουλάχιστον ακόμα και αυτό το πενιχρό αποτέλεσμα είναι πολύτιμο. Μια προκαταρκτική κατανόηση του ολοκληρωτικού φαινομένου, έτσι, μπορεί να μη μας εξασφαλίζει μια σαφή περιγραφή του, αλλά μας βοηθάει να αντιληφθούμε *υπερ τίνος* αγωνιζόμαστε, όταν αγωνιζόμαστε εναντίον του. Πρόκειται για μάχη υπερ της ελευθερίας και, εάν αυτή και μόνο η διαπίστωση δεν αρκεί για να μας κινητοποιήσει, τότε η καταδίκη είναι βεβαία, καταλήγει η φιλόσοφος.²⁵

²² Το ζήτημα της αρχής και της ίδρυσης αναδεικνύεται σε κεντρικό για την πολιτική θεωρία, όπως φαίνεται και από μεταγενέστερα κείμενα της Άρεντ και κυριότατα από τη μελέτη της *Για την επανάσταση*, βλ. Κεφ.3.

²³ Αυγουστίνος, *Civitas Dei*, βιβλ. 12, κεφ. 20 (παραπομπή από την Άρεντ)

²⁴ Hannah Arendt, «Understanding and Politics», ό.π., σ. 320-1

²⁵ Hannah Arendt, «On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding», στο *Essays in Understanding*, ό.π., σ. 328.

Η ανατομία του ολοκληρωτισμού

Η Άρεντ επιχειρεί, λοιπόν, να διακρίνει το ολοκληρωτικό κακό, την προσβολή δηλαδή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (human status) και την υφαρπαγή της ανθρώπινης ιδιότητας από τον άνθρωπο, από τις άλλες μορφές φρίκης που είναι γεμάτη η ανθρώπινη ιστορία. Η απόπειρα της Άρεντ, μάλιστα, να αναζητήσει τις απαρχές του ολοκληρωτισμού και να εντάξει το φαινόμενο στο ιστορικό του πλαίσιο έχει μια ειδική σκοπιμότητα. Στόχος της φιλοσόφου είναι να μεταφράσει τη γνώση των όψεων της βαρβαρότητας σε εφαλτήριο για την κατά το δυνατόν εξουδετέρωσή τους. Η ίδια αποκαλύπτει τις προθέσεις της και επισημαίνει τη δυσκολία του εγχειρήματος, όταν αναρωτιέται «πώς να γράψω ιστορικά για κάτι -τον ολοκληρωτισμό- το οποίο δεν θέλω να διασώσω αλλά αντίθετα νοιώθω υποχρεωμένη να καταστρέψω. Το να γράψει κανείς ιστορία με πρόθεση καταστροφής είναι εκ προοιμίου αυτοαντιφατικό».²⁶

Η γραφή της γίνεται, έτσι, ένας τρόπος αντίστασης απέναντι στο ολοκληρωτικό φαινόμενο, ένας αντιπαραθετικός λόγος. Η φιλόσοφος διαλύει το ολοκληρωτικό φαινόμενο στα εξ ων συνετέθη και στη συνέχεια αναπτύσσει την πολιτική θεωρία της ως ένα σύνολο αντιδότων απέναντι στα συστατικά στοιχεία του ολοκληρωτισμού. Γι' αυτό και στο παρόν κείμενο η παρουσίαση της αρεντικής ανάλυσης θέλησα να είναι ιδιαίτερα διεξοδική, έτσι ώστε να αναδειχθούν εναργέστερα όχι μόνο οι ρητές αναφορές αλλά και οι υπόρρητες αντιστίξεις της πολιτικής της θεωρίας, όπως αυτή αναπτύσσεται στα μεταγενέστερα κείμενά της.

Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι η πιο ξεκάθαρη κανονιστική δήλωση του συνολικού έργου της έχει να κάνει με την καταπολέμηση του ολοκληρωτισμού. «Ο φόβος για τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και η κατανόηση που προκαλεί σχετικά με τη φύση της ολοκληρωτικής

²⁶ Hannah Arendt, «A Reply to Eric Voegelin's review of *The Origins of Totalitarianism*», *Review of Politics* 15, Ιανουάριος 1953, σ. 77-78.

κυριαρχίας μπορούν να χρησιμεύσουν για να καταργήσουν όλους τους ξεπερασμένους διαχωρισμούς ανάμεσα στη δεξιά και την αριστερά και να προμηθεύσουν, πέρα απ' αυτούς, την κλίμακα που αξιολογεί τα πολιτικά γεγονότα της εποχής μας: εξυπηρετούν ή όχι την ολοκληρωτική κυριαρχία;»²⁷

Η Χάννα Άρεντ επιχειρεί να εντάξει το σύστημα του ολοκληρωτισμού στις ιστορικές του συντεταγμένες αλλά αρνείται ότι είναι εφικτός ο εντοπισμός ενός συνόλου αναγκαίων και επαρκών συνθηκών, ή αλλιώς η απαρίθμηση των αιτιών που θα έκαναν τον ολοκληρωτισμό αποτέλεσμα αναπόφευκτο. Ο όρος *origins* -που μεταφράζουμε ως απαρχές- αν και φέρνει κοντά τον τίτλο της Άρεντ με αυτόν του Δαρβίνου (*On the Origin of Species*) δεν υποδηλώνει έναν κοινωνικό δαρβινισμό αλλά ούτε γενικότερα κάποια μορφή ντετερμινισμού.²⁸ Είναι, μάλιστα, ιδιαίτερα επιφυλακτική απέναντι σε όλες τις αιτιακού τύπου ερμηνείες του ολοκληρωτισμού, ερμηνείες οι οποίες απομονώνουν και υπερτονίζουν έναν ή ορισμένους παράγοντες που θεωρούν ότι παράγουν σχεδόν αυτόματα το φαινόμενο. Έτσι δεν δέχεται ότι κατά κάποια έννοια ο ολοκληρωτισμός είναι το *άμεσο* αποτέλεσμα τη φιλοσοφίας του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Μακιαβέλλι ή του Χόμπς (Hobbes), του Νίτσε ή του Χάιντεγκερ (Heidegger) και ούτε εκτροπή της διαλεκτικής του Διαφωτισμού, και στο σημείο αυτό βέβαια η απόσταση από τον Λέο Στράους (Leo Strauss) ή τη Σχολή της Φραγκφούρτης είναι τεράστια.²⁹

Η φιλόσοφος έχει ήδη ξεκαθαρίσει ότι δεν ενδιαφέρεται να γράψει ιστορία, χρησιμοποιεί απλώς το εννοιολογικό οπλοστάσιο της ιστορίας και μια πληθώρα εμπειρικών δεδομένων, αφενός για να συλλάβει και να

²⁷ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 225.

²⁸ Πρβλ. Τον πρόλογο του Paul Ricoeur στο Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, μτφ. Georges Fredier, Calman-Levy, Παρίσι, 1983, σ. 9.

²⁹ Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays in the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Πρίστον, 1992, σ. 182.

προσδιορίσει το νέο τύπο πολιτικού καθεστώτος³⁰ και αφετέρου για να παρουσιάσει ένα μοντέλο των πολιτικών πιθανοτήτων και κινδύνων του καιρού της. Υιοθετώντας μια αποσπασματική προσέγγιση του φαινομένου, επιχειρεί απλώς να εντοπίσει τα στοιχεία που οδηγούν στην εμφάνισή του αλλά διευκρινίζοντας ότι τα στοιχεία αυτά από μόνα τους δεν προκαλούν τίποτα. Θα πρέπει να αποκρυσταλλωθούν σε σταθερές και οριστικές μορφές για να οδηγήσουν *ενδεχομένως* στο ολοκληρωτικό φαινόμενο.³¹ Το ολοκληρωτικό παράδειγμα ξεπερνά και το επιχείρημα του μοιραίου και το επιχείρημα του τυχαίου.

Το βασικό έργο της που πραγματεύεται το ολοκληρωτικό φαινόμενο, *The Origins of Totalitarianism*, χωρίζεται σε τρία μέρη: αντισημιτισμός, ιμπεριαλισμός, ολοκληρωτισμός. Για την Άρεντ ο ιμπεριαλισμός και αντισημιτισμός αποτελούν την προϋστορία του ολοκληρωτισμού, χωρίς να σημαίνει ότι εξαντλούν και το εύρος των αιτιών του.

Η Άρεντ φαίνεται να αποδίδει κεντρικό ρόλο στον ιμπεριαλισμό και οι σχετικές αναλύσεις της για την ιμπεριαλιστική *ύβριν* βρίσκονται στο ίδιο πνεύμα με τους αφορισμούς της Ρόζας Λούξεμπουργκ,³² που υποστήριζε ότι ο θρίαμβος του ιμπεριαλισμού οδηγεί στην καταστροφή του πολιτισμού και σημαίνει μια επιστροφή στη βαρβαρότητα.³³ Τα ολοκληρωτικά κινήματα, παρατηρεί η Άρεντ με τη σειρά της, γεννήθηκαν από την κρίση των πολιτικών θεσμών, η οποία εμφανίστηκε ύστερα από την επικράτηση του ιμπεριαλισμού κατά τα τέλη του 19ου αιώνα και εντάθηκε χάρη στον αστικό ανταγωνισμό κατά τη διάρκεια του 20ου. Διακρίνει δε ανάμεσα

³⁰ G. Even-Granboulan, «Hannah Arendt face à l'histoire», στο *Hannah Arendt et la modernité*, Anne-Marie Rovelto και Maurice Weyembergh (επ.), Vrin, Παρίσι 1992, σ. 75.

³¹ Ο. π., σ.10-11.

³² Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Puf, Παρίσι, 1996, σ. 16-18.

³³ R. Luxemburg, «The Junius Pamphlet: The Crisis in the German Social Democracy, February-April 1917», στο R. Luxemburg, *The Mass Strike*, 1971, σ. 111, 216.

στον ηπειρωτικό και αποικιακό ιμπεριαλισμό που εμφανίζονται κατά την περίοδο 1884-1914. Η δεύτερη μορφή του ιμπεριαλισμού ισοδυναμεί με μια αδηφάγο εμπορική και χρηματιστηριακή κερδοσκοπία, που απελευθερώνει την αστική τάξη από πολιτικούς αλλά και εθνικούς περιορισμούς. Δημιουργεί, έτσι, αφενός ένα πλέγμα διεθνών σχέσεων που στερούνται ηθικών κανόνων και αφετέρου στερεί την κοινωνία από κάθε μορφή μόνιμης αλληλεγγύης. Παράλληλα, τα τραύματα του πρώτου παγκοσμίου πολέμου, οι μαζικές σφαγές που θα δώσουν γρήγορα τη θέση τους στη μαζική ανεργία και τον πληθωρισμό, οδηγούν την Ευρώπη σε μια μαζική απελπισία. Το πλήθος των έρημων ανέστιων ανθρώπων, που στοιχειώνουν τις ιστορικές μητροπόλεις, είναι μια πρόγευση των στρατοπέδων συγκέντρωσης.³⁴

Η αποικιοκρατία ξυπνά την εθνική συνείδηση των κατακτημένων εθνών, αλλά και γενικότερα η οργάνωση της μάζας παίρνει αναπόφευκτα μια μορφή φυλετική, αφού ο συνδυασμός εξουσίας και επέκτασης προκαλεί την απώλεια του εθνικού αλλά και κάθε άλλου συνεκτικού δεσμού μεταξύ των ατόμων. Ταυτόχρονα, η εισαγωγή της γραφειοκρατίας στη διοίκηση των κατακτημένων αλλά και όχι μόνο εθνών αφαιρεί από τον πολίτη τη δυνατότητα συμμετοχής στην άσκηση της εξουσίας. Οι φυλετικές θεωρίες, έτσι, χρησιμοποιούνται ως υποκατάστατο μιας πολιτικής και εθνικής ταυτότητας. Και οι χώρες, όμως, που δεν έχουν αποικίες αναπτύσσουν ένα είδος ρατσισμού, αφού, κάτω από το ρομαντικό πνεύμα της εποχής, ερμηνεύουν το κράτος ως μια νεφελώδη εκπροσώπηση της «εθνικής ψυχής». Το παγγερμανικό και πανσλαβικό μάλιστα κίνημα υιοθετεί μια ιδεολογία κατακτητική και δεν περιορίζει τα αιτήματά τους στην εθνική αυτονομία αλλά διατυπώνει μια οιονεί θρησκευτική θεωρία, η οποία καθιστά τον άνθρωπο οργανικό μέλος του λαού του, μέσω του οποίου

³⁴ Πρβλ. Bernard Crick, "On Rereading *The Origins of Totalitarianism*" στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 35

δέχεται την θεϊκή του καταγωγή αλλά και απολαμβάνει τα δικαιώματά του.³⁵

Στο πλαίσιο των κινημάτων αυτών πρέπει να ερμηνευτεί, σύμφωνα με την Άρεντ, και ο αντισημιτισμός, αφού οι Εβραίοι αποτελούσαν εύκολο στόχο ως απάτριδες αλλά και τους πλέον ικανούς αντιπάλους στο θέμα του εκλεκτού λαού. Ας σημειωθεί ότι η Άρεντ ανοίγει και τη μελέτη του ολοκληρωτισμού με το κεφάλαιο του αντισημιτισμού για να δηλώσει και συμβολικά τη σημασία του. Ο αντισημιτισμός είναι το καύσιμο που επιταχύνει τις μηχανές των ολοκληρωτικών κινημάτων· είναι το μαγικό ραβδί που χρησιμοποιείται από τα ολοκληρωτικά καθεστώτα για να εξαλείψουν και τις τελευταίες αναφορές στην πραγματικότητα.³⁶

Ο ολοκληρωτικός αντισημιτισμός, όμως, είναι ένα φαινόμενο διακριτό από την παραδοσιακή λαϊκή έχθρα προς τους Εβραίους του 19ου αιώνα, που τους καταδίκασε στο κοινωνικό περιθώριο. Αναπτύσσεται, μάλιστα, ακριβώς μόλις οι Εβραίοι έχουν αρχίσει να αφομοιώνονται μέσα στα πλαίσια του έθνους-κράτους, ανταλλάσσοντας τρόπον τινά την κοινωνική ενσωμάτωση με την απώλεια της πολιτικής συνείδησης. Οι εβραϊκές κοινότητες αναπτύσσουν συχνά στενές σχέσεις συνεργασίας με τις εκάστοτε εθνικές κυβερνήσεις και κατά κανόνα δεν έχουν ενεργό συμμετοχή στους ταξικούς αγώνες. Η εβραϊκή καταγωγή χάνει τη θρησκευτική, εθνική και κοινωνικο-οικονομική σημασία και βαθμιαία καταλήγει να γίνεται ψύχωση. Πρόκειται για το πέρασμα από τον ιουδαϊσμό στην ιουδαϊκότητα, δηλαδή σ' ένα απατηλό ψυχολογικό κατηγορήμα που δημιουργεί τον τύπο του Εβραίου και στοιχειώνει την ιδιωτική του ζωή.³⁷

Γι' αυτό και στο σχετικό κεφάλαιο η φιλόσοφος δεν παρουσιάζει τη γενική ιστορία του φαινομένου αλλά την πολιτική και κοινωνική ιστορία των Εβραίων από τον 18ο αιώνα και εξής με επίκεντρο την υπόθεση

³⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., μέρος 2. Imperialism.

³⁶ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., μέρος 1. Antisemitism

Ντρέιφους, με στόχο να κατανοήσει γιατί ο αντισημιτισμός έπαιξε τόσο καθοριστικό ρόλο στα ιδεολογικά κινήματα του εικοστού. Για την Άρεντ δεν υπάρχει ένας και αιώνιος αντισημιτισμός. Κάτι τέτοιο αποτελεί φυγή από την πραγματικότητα αλλά και αποποίηση ευθυνών. Η άρνηση της ιδιότητας του αποδιοπομπαίου τράγου ισοδυναμεί ταυτόχρονα και με την άρνηση της αιτιότητας στην ιστορία. Υπάρχουν πολλοί λόγοι κατανοητοί αλλά καμιά ιστορική αναγκαιότητα της σπουδαιότητας του αντισημιτισμού, και η πιο άμεση συνέπειά του είναι ο σιωνισμός και όχι ο ναζισμός. Η Άρεντ στρέφεται εναντίον της τακτικής της δοξολογίας των αθών θυμάτων, μια τακτική που οδηγεί στη φαντασίωση μιας αθωότητας ανιστορικής και παραδείσιας, όπως και ενάντια στην ιδέα μιας καταστροφής μεταφυσικής εγγεγραμμένης στην Εβραϊκή ιστορία (μαρτυρολογία). Η ιστορία των Εβραίων διασταυρώνεται με την ιστορία των άλλων λαών και το εβραϊκό ζήτημα αναδεικνύει το πρόβλημα των απάτριδων της Ευρώπης. Οι Εβραίοι συνιστούν το κατεξοχήν παράδειγμα μειονότητας, αλλά δεν αποτελούν ένα μοναδικό φαινόμενο.³⁸

Η ίδια στρατεύεται στο σιωνισμό και επιβεβαιώνει την ταυτότητά της ως Εβραίας εξαιτίας του αντισημιτισμού των συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών. Δεν είναι ούτε το θρησκευτικό συναίσθημα ούτε τα «στενοκέφαλα» τοπικιστικά κλισέ που την κινητοποιούν. Γι' αυτήν η εβραϊκή καταγωγή έχει πρωτίστως πολιτική σημασία. Αντίθετα, κατηγορηματικά αρνείται την υπαρξιακή ερμηνεία του Εβραίου ως κάποιου που ορίζεται, θεωρείται και αναφέρεται ως Εβραίος εξαιτίας των άλλων. Ο αντισημιτισμός δεν οριοθετεί την εβραϊκή ταυτότητα και δεν ευθύνεται αποκλειστικά για την ιστορική μοίρα των Εβραίων.³⁹

³⁷ Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Puf, Παρίσι, 1996, σ. 12-15.

³⁸ Ο.π., σ. 12-15.

³⁹ Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Καίμπριτζ 1996, σ. 50.

Συμπερασματικά, τα ολοκληρωτικά κινήματα μπορεί να δημιουργούν εντελώς νέους πολιτικούς θεσμούς και να καταστρέφουν τις κοινωνικές, πολιτικές, νομικές και ηθικές παραδόσεις κάθε έθνους, παντού όπου κατακτούν την εξουσία, ό,τι όμως προλείναι το έδαφος για την επέλαση τους είναι η αποσύνθεση του συστήματος των παραδοσιακών αξιών, εντολών και απαγορεύσεων της εκάστοτε κοινωνίας. Η αποσύνθεση αυτή για την Άρεντ συνδέεται και με την κρίση του έθνους-κράτους, το οποίο μέσα στη διεθνή αρένα του ανάλγητου ανταγωνισμού και της άνευ ορίων και όρων οικονομικής επέκτασης, εμφανίζεται ως ανθρωπιστικός θεσμός, ως εγγυητής δικαιωμάτων -ανάχωμα του ολοκληρωτισμού- μια νησίδα που επέτρεπε στον άνθρωπο να υπάρχει ως νομοθέτης και ως πολίτης.

Ο ολοκληρωτισμός ως καθεστώς έχει μια ιδιαίτερη φύση και γι' αυτό θα πρέπει να υπάρχει μια βασική ανθρώπινη εμπειρία που βρίσκει την έκφρασή της στην ολοκληρωτική κυριαρχία. Η εμπειρία αυτή είναι: *η απομόνωση του ανθρώπου ως προς την πολιτική σφαίρα και η αποξένωση του ως προς τη σφαίρα των ανθρώπινων σχέσεων*, δύο διαφορετικά πράγματα που όμως έχουν ως κοινή αιτία την παρακμή των πολιτικών θεσμών και των κοινωνικών παραδόσεων που σημαδεύουν τις μαζικές κοινωνίες και ως κοινό αποτέλεσμα την απόλυτη ανικανότητα κρίσης και δράσης.⁴⁰

Πως συνδέεται, όμως, αυτή η καταλυτική εμπειρία με την εμφάνιση και κυριαρχία συγκεκριμένων ολοκληρωτικών μορφωμάτων; Για να απαντήσει στο παραπάνω ερώτημα η Άρεντ μελετά τις καινοτομίες (μηχανισμούς οργάνωσης, λειτουργίας και επιβολής) του χιτλερικού (Γερμανία 1933) και του σταλινικού (Ρωσία 1929) καθεστώτος. Επιμένει δε και στη διάκριση ανάμεσα στο ολοκληρωτικό κίνημα και στο ολοκληρωτικό καθεστώς.

⁴⁰ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 253, 272 και 273.

Εκείνο που θα έπρεπε ίσως να τονιστεί είναι ότι η προσπάθεια της παράλληλης αυτής εξέτασης παρουσιάζει αδυναμίες και κάποιες ανακολουθίες για πολλούς μελετητές. Από το σύνολο του σχετικού έργου της, λόγου χάρη, 300 σελίδες είναι αφιερωμένες στο αντισημιτισμό και τον ιμπεριαλισμό, ζητήματα που δεν αφορούν τουλάχιστον άμεσα το ρωσικό παράδειγμα, ενώ μόλις 150 αφιερώνονται στη συνεξέταση των δύο παραδειγμάτων. Θα ήταν, πάντως, μάλλον αφελές να ισχυριστεί κανείς ότι η Άρεντ εμμένει στην γερμανική περίπτωση γιατί έχει μεγαλύτερη εξοικείωση μ' αυτήν, αλλά και σαφέστατα άδικο να θεωρήσουμε αυτή τη συνεξέταση ως μια προσπάθεια σχετικοποίησης του ολοκαυτώματος, ενταγμένη στο πλαίσιο της ψυχροπολεμικής προπαγάνδας.⁴¹

Άλλο κρίσιμο σημείο των αναλύσεών της είναι ότι η Άρεντ διαφοροποιείται σαφέστατα από την ανάγνωση εκείνη που διαβάζει το ναζισμό ως γερμανικό φαινόμενο· αντίθετα, αναλύει τον ολοκληρωτισμό πάντα με ορίζοντα την παγκόσμια ιστορία και ως πρόβλημα της νεωτερικότητας.⁴² Ο τρόπος, μάλιστα, με τον οποίο η Άρεντ συζητά το νεωτερικό ζήτημα στις επιμέρους παραμέτρους του είναι ενδεικτικός της προσπάθειάς της να ανασύρει μέσα από την ανατομία των συγκεκριμένων μορφών της ολοκληρωτικής κυριαρχίας τις ολοκληρωτικές απειλές που εμφιλοχωρούν στα συστατικά στοιχεία και τους προσανατολισμούς των σύγχρονων κοινωνιών. Καταλήγει δε στα ακόλουθα συμπεράσματα:

Η ολοκληρωτική προπαγάνδα είναι ειδικού τύπου και συνδυάζει τα εξής χαρακτηριστικά: απειλητικό χαρακτήρα, προφητικό επιστημονισμό, το αλάνθαστο του ηγέτη, το μύθο της παγκόσμιας συνωμοσίας, τον

⁴¹ Το δίλημμα για την Άρεντ δεν ήταν ποτέ καπιταλισμός ή κομμουνισμός αλλά πολιτική ή ολοκληρωτισμός. Τα κοινά σημεία των δύο καθεστώτων έχουν άλλωστε εντοπιστεί και από άλλους σημαντικούς αναλυτές της εποχής, όπως οι Borkeneau, Gide, Koestler, Marlaux, Orwell και Silone. Για περισσότερες πληροφορίες αναφορικά και με τα σχετικά κείμενα πρβλ. Bernard Crick, «On Rereading *The Origins of Totalitarianism*» στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 28,29 κ. 45.

αντισημιτισμό, την ταύτιση των μαζών με την πορεία του κινήματος και την κατάρρευση του μύθου της αυτοσυντήρησης.

Παρατηρεί, λοιπόν, ότι ή ολοκληρωτική προπαγάνδα δανείζεται και εξελίσσει τον επιστημονισμό της μαζικής προπαγάνδας που είχε ήδη χρησιμοποιηθεί σε μεγάλη κλίμακα στην πολιτική. Το χαρακτηριστικό αυτό ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα της μανίας για τις θετικές επιστήμες, και κυρίως για τα μαθηματικά, και της ανόδου των μαζών στο ιστορικό προσκήνιο, δύο γεγονότα που κάνουν τους εκπροσώπους των κοινωνικών σπουδών να εύχονται την ανακάλυψη φυσικών νόμων της ιστορικής ανάπτυξης, ικανών να εξαφανίσουν τον απρόβλεπτο χαρακτήρα της ανθρώπινης συμπεριφοράς.⁴³

Η ολοκληρωτική προπαγάνδα χαρακτηρίζεται από μια αποκάλυπτη παραποίηση των πληροφοριών αλλά και από μια πλήρη περιφρόνηση για τα γεγονότα αυτά καθαυτά. Η συνοχή του μύθου και η αυστηρότητα της οργάνωσης επιτρέπουν τελικά να επιβιώσουν οι γενικές διατυπώσεις της, ενώ τα πιο συγκεκριμένα ψέματα δικαιώνονται εκ των υστέρων (όπως ο μύθος των Πρωτοκόλλων και η εξουσία των Εβραίων, αφού οι τελευταίοι σφάχτηκαν άοπλοι από τους ναζί ή η φοβερή παγκόσμια συνωμοσία των τροτσκιστών, μετά την εξολόθρευσή τους στη Σοβιετική Ένωση και τη δολοφονία του Τρότσκι).

Η δύναμη τελικά της ολοκληρωτικής προπαγάνδας βρίσκεται στην ικανότητα της να αποκόβει τις μάζες από την πραγματικότητα,⁴⁴ γεγονός βέβαια που προϋποθέτει εκ μέρους τους και ένα βαθμό ανάλογης προδιάθεσης. Γιατί οι μάζες, όμως, διακατέχονται από μια τέτοια επιθυμία να ξεφύγουν από τα δεδομένα της ζωής τους; Αυτή η τάση φυγής των μαζών ερμηνεύεται τελικά από την Άρεντ ως μια καταδίκη του κόσμου

⁴² Βλ. Margaret Cavovan, *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*, ό.π., σ. 20-21.

⁴³ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 91-92.

⁴⁴ Ό. π., σ. 100-1.

στον οποίο είναι υποχρεωμένες να ζουν, χωρίς να μπορούν να υπάρξουν. Η εξέγερση των μαζών ενάντια στο ρεαλισμό, την κοινή λογική και όλες τις «αληθοφάνειες του κόσμου» ήταν αποτέλεσμα της ατομικοποίησής τους και της απώλειας του κοινωνικού τους καταστατικού. Η ολοκληρωτική προπαγάνδα δε μπορεί να προσβάλει απροκάλυπτα την κοινή λογική, παρά μόνο όταν αυτή έχει πάψει να υπάρχει. Παράλληλα, η ολοκληρωτική προπαγάνδα είχε δείξει ολοκάθαρα πόσο λίγο οι μάζες καθοδηγούνται από το περιβόητο ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Το συμφέρον, σαν συλλογική δύναμη, δεν γίνεται αισθητό παρά μόνο όταν τα απαραίτητα δίκτυα επικοινωνίας ανάμεσα στο άτομο και την ομάδα είναι σταθερά.⁴⁵

Ο ολοκληρωτισμός στηρίζεται στο *φανατισμό των οπαδών του*. Ο φανατισμός αυτός, τονίζει η φιλόσοφος, δεν πρέπει να συγχέεται με τον ιδεαλισμό, ο οποίος, ακόμα και όταν είναι παιδιάστικος ή ηρωικός, πηγάζει πάντα από μια ατομική πεποίθηση και εξακολουθεί να υπόκειται στη δοκιμασία της εμπειρίας και του επιχειρήματος. Αντίθετα, τα φανατισμένα μέλη ενός ολοκληρωτικού κινήματος δεν μπορούν να συνετισθούν ούτε από την πείρα ούτε από τα επιχειρήματα. Η απόλυτη ταύτιση με το κίνημα εξαλείφει την ατομική ιδιότητα με μόνιμο τρόπο, και όχι μόνο τη στιγμή της συλλογικής και ηρωικής δράσης, και τους εμποδίζει να συναισθανθούν μια εμπειρία, ακόμα κι αν είναι τόσο ακραία, όπως τα βασανιστήρια ή η απειλή του θανάτου.⁴⁶ Ο ολοκληρωτισμός απαιτεί από τα μέλη του μια απόλυτη νομιμοφροσύνη, μια υπακοή συμπαγή και αδιάβροχη, όπως διακήρυττε το σύνθημα του Χίμλερ από τα Ες-Ες: «Τιμή μου είναι η νομιμοφροσύνη μου».⁴⁷

Τα ολοκληρωτικά κινήματα, αν και ασκούν μια έντονη γοητεία τόσο στον όχλο όσο και στις ελίτ της διανόησης, έχουν ως κεντρικούς πυλώνες

⁴⁵ Ο. π., σ. 94.

⁴⁶ Ο. π., σ. 36-37.

⁴⁷ Ο. π., σ. 60.

στήριξης τις μάζες.⁴⁸ Για την Άρεντ ο μετασχηματισμός των τάξεων σε μάζες και η παράλληλη εξόντωση κάθε ομαδικής αλληλεγγύης αποτελούν την *conditio sine qua non* της ολοκληρωτικής κυριαρχίας.⁴⁹ Τα ολοκληρωτικά κινήματα ερμηνεύονται τελικά ως μαζικές εκδηλώσεις ατόμων αλληλοαποξενωμένων και απομονωμένων. Ο όρος «μάζα», για την Άρεντ, έχει καταρχήν ποσοτικά χαρακτηριστικά- οι τακτικές της ολοκληρωτικής κυριαρχίας δε μπορούν να εφαρμοστούν παρά μόνο σε χώρες με αφθονία ανθρώπινου υλικού. Οι μεγάλοι αριθμοί όμως δεν αρκούν, αν η ανεργία ή ο υπερπληθυσμός δεν έχουν κάνει τα μεμονωμένα άτομα να αισθάνονται περιττά.⁵⁰ Η νοοτροπία της μάζας εμφανίζεται μόνο σε ανθρώπους που, είτε εξαιτίας του αριθμού τους είτε από αδιαφορία είτε και για τους δύο αυτούς λόγους, δεν μπορούν να ενταχθούν σε καμιά οργάνωση στηριζόμενη στο κοινό συμφέρον (πολιτικά κόμματα, δημοτικά συμβούλια, επαγγελματικές ή συνδικαλιστικές ενώσεις). Άρα, οι μάζες υπάρχουν δυνάμει σε όλες τις χώρες και αποτελούν την πλειοψηφία των μεγάλων εκείνων στρωμάτων από ουδέτερα και πολιτικά αδιάφορα άτομα, που ψηφίζουν σπάνια και δεν εγγράφονται ποτέ σε ένα κόμμα.⁵¹

Η Γερμανία του 1930, όπως είχε διαμορφωθεί μετά την εμφάνιση της αστικής κοινωνίας, είχε προκαλέσει την απάθεια ακόμα και την εχθρότητα απέναντι στη δημόσια ζωή, ενώ η στρατιωτική ήττα στον Πρώτο Παγκόσμιο οδήγησε στον πληθωρισμό, στην ανεργία, στην κατάρρευση του ταξικού και κομματικού συστήματος. Το πλήθος των απελπισμένων και απογοητευμένων ανθρώπων συνιστούσε ένα ιδιαίτερα ευνοϊκό κλίμα για την ανάπτυξη του χιτλερισμού. Ο Στάλιν, πάλι, είχε στη διάθεσή του τον

⁴⁸ Ο ολοκληρωτισμός μόλις καταλάβει την εξουσία κόβει τους δεσμούς του με τον υπόκοσμο και αρχίζει τον συστηματικό διωγμό καλλιτεχνών και διανοουμένων, αφού δεν χρειάζεται πλέον ούτε την «επιχειρηματική πανουργία» του όχλου ούτε κανενός είδους πνευματική πρωτοβουλία.

⁴⁹ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 18-19.

⁵⁰ Margaret Cavovan, *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*, σ 53.

⁵¹ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 41-2.

χωρίς κοινωνική διαστρωμάτωση τεράστιο αγροτικό πληθυσμό της Ρωσίας, αν και χρειάστηκε να δημιουργήσει και μόνος του τη μοριακή κοινωνία που οι ιστορικές συνθήκες είχαν προετοιμάσει στη Γερμανία για τους ναζί, προχωρώντας σε μια συστηματική και βαθμιαία καταστροφή των τάξεων. Ξεκίνησε με την καινούργια μεσαία τάξη των πόλεων και τους χωρικούς και συνέχισε με την εργατική τάξη, ενώ στη συνέχεια προχώρησε στην απαλλαγή από τη διοικητική και στρατιωτική αριστοκρατία της σοβιετικής κοινωνίας και η εκκαθάριση τερματίστηκε με την εξόντωση των ανωτέρων στελεχών της αστυνομίας.⁵² Και μέσα από την τακτική της «κολλητικής ενοχής», οι μπολσεβίκοι ηγέτες κατόρθωσαν να δημιουργήσουν μια εντελώς πρωτόγνωρη αλληλοαποξενωμένη κοινωνία.

Η αξίωση μιας απεριόριστης, αναλλοίωτης και χωρίς όρους νομιμοφροσύνης από την πλευρά του ατομικού οπαδού, που αποτελεί και την ψυχολογική βάση της ολοκληρωτικής κυριαρχίας, είναι εφικτή -δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει η φιλόσοφος- μόνο από ένα απομονωμένο ανθρώπινο πλάσμα, που χωρίς άλλους κοινωνικούς δεσμούς, όπως η οικογένεια, οι φίλοι, οι συνάδελφοι, θα νιώσει ότι έχει μια θέση στον κόσμο, αν ανήκει σε ένα κίνημα, σ' ένα κόμμα. Ο «φιλισταίος» που οργάνωσε ο Χίμλερ, για να τον βάλει να διαπράξει τα πιο τερατώδη μαζικά εγκλήματα της ιστορίας, δεν προερχόταν από τους κόλπους του όχλου, δεν ήταν παρά ο αστός που, μέσα στα ερείπια του κόσμου του, ενδιαφέρεται πάνω απ' όλα για την προσωπική του ασφάλεια και είναι έτοιμος να θυσιάσει τα πάντα -πίστη, τιμή, αξιοπρέπεια- με την παραμικρή πρόκληση. Τίποτα δεν αποδείχθηκε πιο εύκολο να καταστραφεί όσο η προσωπική οντότητα και ηθική ανθρώπων που δεν σκέφτονταν παρά πως να διασώσουν την ιδιωτική τους ζωή ⁵³.

⁵² Ο. π., σ. 51-56.

⁵³ Ο. π., σ. 81

Σκοπός της απολυταρχικής *οργάνωσης* είναι να μετατρέψει τα ψέμματα της προπαγάνδας σε δραστήρια πραγματικότητα. Οργανωτική της αρχή είναι η ολοκληρωτική ιδεολογική διχοτομία ανάμεσα σε εμάς και όλους τους άλλους, ενώ -στη φάση που προηγείται της κατάκτησης της εξουσίας- η πρωτοτυπία της έγκειται στη δημιουργία οργανώσεων βιτρίνας και στο διαχωρισμό ανάμεσα σε επίλεκτα σώματα, σε μέλη και σε απλώς συμπαθούντες. Η οργάνωση αυτή που έχει τη δομή κρεμμυδιού παρουσιάζει τα εξής πλεονεκτήματα: Οι οργανώσεις βιτρίνας εξασφαλίζουν στο κίνημα ένα ύψος επισημότητας και καθωσπρεπισμού που θα το κάνουν αποδεκτό στο αδιάφορο πλήθος. Οι συμπαθούντες πλαισιώνουν τα μέλη με έναν προστατευτικό κλοιό και ταυτόχρονα τους προσφέρουν μια αυταπάτη φαινομενικής φυσιολογικότητας, ενώ τα επίλεκτα στελέχη περιστοιχίζονται από το φυσιολογικό κόσμο των απλών μελών. Ένα άλλο τέλος πλεονέκτημα του ολοκληρωτικού κινήματος είναι ότι αυτή η διαίρεση σε μέσα και έξω μπορεί να επαναληφθεί αδιάκοπα και διατηρεί την οργάνωση σε μια κατάσταση ρευστότητας, που της επιτρέπει να ενσωματώνει συνέχεια νέα στρώματα ή να καθορίζει νέους βαθμούς στράτευσης.⁵⁴

Τα ολοκληρωτικά κινήματα έχουν χαρακτηριστεί «μυστικές εταιρείες που ενεργούν στο φως της ημέρας». Πράγματι, οι διάφοροι βαθμοί μύησης, το αίσθημα της συνενοχής, το μοίρασμα ενός μυστικού είναι κοινά χαρακτηριστικά τους, ενώ κεντρικός ρόλος αποδίδεται σε αμφότερες τις περιπτώσεις σε μια τελετουργία με έντονα στοιχεία ειδωλολατρίας (π.χ οι παρελάσεις στην Κόκκινη Πλατεία της Μόσχας και το ταριχευμένο πτώμα του Λένιν, από τη μια, και οι πομπώδεις κομματικές τελετές της Νυρεμβέργης και το «λάβαιο του αίματος», από την άλλη).⁵⁵

Όλη η ιεραρχική δομή των ολοκληρωτικών κινήματων περιγράφεται ως ένα ιδιότυπο μίγμα ευπιστίας και κυνισμού, η σύσταση του οποίου

⁵⁴ Ο. π., σ. 116-122.

⁵⁵ Ο. π., σ. 134-35

διαφοροποιείται ανάλογα με τη θέση του κάθε μέλους στην ιεραρχία και το βαθμό μύησής του. Αυτή η ιδιότητα, πάντως, διευκρινίζει η Άρεντ, είχε χαρακτηρίσει τη νοοτροπία του όχλου, πριν γίνει καθημερινό φαινόμενο στις μάζες. Σε έναν συνεχώς μεταβαλλόμενο και ακατανόητο κόσμο οι μάζες έφτασαν στο σημείο να πιστεύουν ταυτόχρονα σε όλα και σε τίποτα, να νομίζουν ότι *όλα είναι δυνατά* και τίποτα δεν είναι αληθινό.

Οι διεργασίες αυτές διαψεύδουν τη διαδεδομένη αλλά απατηλή εντύπωση ότι η ευπιστία είναι μια αδυναμία των πρωτόγονων και ανυποψίαστων ψυχών και ο κυνισμός μια διαστροφή των ανώτερων και εξευγενισμένων μυαλών. Η μαζική προπαγάνδα ανακάλυψε ότι το κοινό της ήταν έτοιμο σε κάθε στιγμή να πιστέψει το χειρότερο, όποιος κι αν ήταν ο παραλογισμός του, και ότι αδιαφορούσε για τον εμπαιγμό, γιατί πίστευε πως έτσι κι αλλιώς κάθε διαβεβαίωση ήταν ψεύτικη. Σε τελευταία ανάλυση, ό,τι συνδέει αυτούς τους ανθρώπους είναι μια σταθερή και ειλικρινής πίστη στην ανθρώπινη παντοδυναμία. Ο ηθικός τους κυνισμός, η αντίληψή τους ότι *όλα επιτρέπονται*, βασίζεται στην άποψη ότι *όλα είναι δυνατά*, αφού η δύναμη της οργάνωσης μοιάζει να μπορεί να αναιρέσει ακόμα και την αντικειμενική πραγματικότητα.⁵⁶

Στο επίκεντρο του κινήματος, περιστοιχισμένος από μια ομάδα μυημένων, βρίσκεται ο αρχηγός. Η υπεροχή του είναι ασύλληπτη και η εξουσία του αδιαμφισβήτητη. Τα ταλέντα που απαιτούνται γι' αυτή τη θέση είναι η ικανότητα να πλέκει ίντριγκες και η προνοητικότητα να αλλάζει συνέχεια προσωπικό. Ο αρχηγός έχει πάντοτε δίκιο για τις πράξεις του και, αφού αυτές γίνονται με στόχο τους επόμενους αιώνες, η τελική κρίση των πεπραγμένων του διαφεύγει την κρίση των σύγχρονών του. Το χαρακτηριστικό που τον διαφοροποιεί από έναν κοινό δικτάτορα είναι ότι διεκδικεί το μονοπώλιο της ευθύνης για ό,τι γίνεται στο κίνημα. Δεν επιτρέπει την κριτική στους κατωτέρους του, γιατί δρουν εξ ονόματός του.

Η απόλυτη ευθύνη έχει μια πρακτική συνέπεια: *Κανείς ποτέ δεν έχει την εμπειρία μιας δράσης που να τον καθιστά υπεύθυνο για τις πράξεις του ή να τον υποχρεώσει να εξηγήσει τις αιτίες τους.*⁵⁷ Η αρχή του ολοκληρωτικού αρχηγού δεν είναι εκείνη του απόλυτου δεσπότη ή ενός δικτάτορα, η οποία επιβάλλεται έξωθεν στη θέληση και στα πρόσωπα των υπηκόων. Απεναντίας αντιπροσωπεύει την ενότητα και τη φυλετική ισότητα του γερμανικού λαού. Ο Φύρερ είναι όντως σύμφωνα με τον πυθαγόρειο ορισμό του άρχοντα, ένας νόμος έμψυχος, όπως εύστοχα παρατηρεί σχετικά και ο Άγκαμπεν (ένας σύγχρονος στοχαστής που ακολουθεί εν πολλοίς την προβληματική της Αρεντ). Η παντοδυναμία, μάλιστα, που κατέχει θα περιπλέξει ακόμα περισσότερο το πρόβλημα των δικαιοκτών κριτηρίων βάσει των οποίων θα έπρεπε να αντιμετωπιστούν οι αξιωματικοί του ναζιστικού καθεστώτος στις δίκες που ακολούθησαν το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου.⁵⁸

Ο ηγέτης διατηρεί ένα οργανικό δεσμό με τις μάζες που καθοδηγεί και εμπνέει. Ο Χίτλερ, που είχε πλήρη επίγνωση αυτής της αλληλεξάρτησης, το διατύπωσε ξεκάθαρα σε μια ομιλία του προς τον Ες – Α: «Ο, τι είσαστε είσαστε χάρη σε μένα. Ο,τι είμαι είμαι χάρη σ' εσάς και μόνο». Οι νέοι ηγέτες της μάζας, μάλιστα, έχουν συνήθως μια αποτυχημένη κοινωνική και προσωπική ζωή, γεγονός που αποτελεί αποφασιστικό παράγοντα επιτυχίας. Ενσαρκώνουν το μαζικό πεπρωμένο της εποχής και παράλληλα η ολοκληρωτική αφοσίωσή τους στο κίνημα φαντάζει πιο ειλικρινής.⁵⁹

Το κέντρο εξουσίας μετατίθεται από το στρατό στην αστυνομία. Η βασική διαφορά ανάμεσα στην ολοκληρωτική μυστική αστυνομία και στην

⁵⁶ Ο. π., σ.140-42 και 148-49.

⁵⁷ Ο. π., σ. 95,131 και 142. Μια θέση που η Άρεντ τονίζει ιδιαίτερα και στο έργο της *Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of the Evil*, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

⁵⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer, Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Παν. Τσιαμούρας, Scripta, Αθήνα 2005, σ. 266,267 και 280.

⁵⁹ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 61 και 64.

αστυνομία ενός δεσποτικού κράτους είναι, σύμφωνα με την Άρεντ, ότι η πρώτη δεν κυνηγάει τις κρυφές σκέψεις ούτε χρησιμοποιεί την πρόκληση για να παγιδεύσει τα θύματα της. Ο ολοκληρωτισμός προσδιορίζει τους εχθρούς του πολύ πριν πάρει την εξουσία και δεν χρειάζεται τις πληροφορίες της αστυνομίας, για να καταρτίσει λίστες υπόπτων. Η διαφορά ανάμεσα σε έναν ύποπτο του δεσποτισμού και στον αντικειμενικό εχθρό του ολοκληρωτισμού είναι ότι ο τελευταίος καθορίζεται από την πολιτική της κυβέρνησης και τις αυθαίρετες επιλογές της και όχι από την επιθυμία του να την ανατρέψει. Η ταυτότητα του «αντικειμενικού εχθρού» ποικίλλει ανάλογα με τις συνθήκες -έτσι μόλις εξολοθρευτεί η μια κατηγορία να μπορεί να αρχίσει αμέσως ο πόλεμος ενάντια σε μιαν άλλη. Το ολοκληρωτικό καθεστώς, άλλωστε, δεν είναι με καμιά παραδοσιακή έννοια μια κυβέρνηση, αλλά ένα κίνημα, το οποίο στη πορεία του σκοντάφτει συνεχώς σε νέα εμπόδια που πρέπει να φύγουν από τη μέση.⁶⁰

Μπορεί έτσι και στα ολοκληρωτικά καθεστώτα η μυστική αστυνομία να διαθέτει το μονοπώλιο κάποιων ζωτικών πληροφοριών αλλά το πιθανό έγκλημα, «ο αντικειμενικός εχθρός», ξεπερνάει την αρμοδιότητά της, που δε μπορεί ούτε να το ανακαλύψει, ούτε να το επινοήσει, ούτε να το προκαλέσει. Και στο σημείο αυτό εξαρτάται απόλυτα από τη θέληση του αρχηγού. Εντούτοις, παραμένει ο πιο οργανωμένος και αποτελεσματικός τομέας της κυβέρνησης, αποτελεί το πραγματικό εκτελεστικό όργανο του καθεστώτος.

Στον ολοκληρωτικό κόσμο η κατηγορία των υπόπτων περιλαμβάνει ολόκληρο τον πληθυσμό. Οι άνθρωποι είναι ύποπτοι εξ ορισμού, επειδή είναι σκεπτόμενα όντα. Στην ύστατη και απόλυτη φάση του ολοκληρωτισμού οι έννοιες του αντικειμενικού εχθρού και του λογικά

⁶⁰ Ο. π., σ. 198-200.

πιθανού εγκλήματος εγκαταλείπονται, τα θύματα επιλέγονται στην τύχη και κρίνονται, χωρίς καν να κατηγορηθούν για τίποτα, ανάξια για ζωή.⁶¹

Η δομή του ολοκληρωτικού καθεστώτος παρουσιάζει και μια άλλη ιδιοτυπία: συνυπάρχουν δύο πηγές εξουσίας, μια φαινομενική και μια πραγματική, το *Κράτος* και το *Κόμμα* αντίστοιχα. Η χαρακτηριστική δυϊκή δομή της σταλινικής Ρωσίας και της ναζιστικής Γερμανίας, που τόσο προβλημάτισε τους ιστορικούς του δημοσίου δικαίου, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια ενδιαφέρουσα αλλά και παράδοξη απάντηση στο επαναστατικό αίτημα να διατηρηθεί η συντακτική παράλληλα με τη συντεταγμένη εξουσία.⁶²

Ο πολλαπλασιασμός των υπηρεσιών και η συνεχής μετατόπιση του κέντρου βάρους της δύναμης φάνηκαν ιδιαίτερα χρήσιμες τόσο στον Χίτλερ όσο και στον Στάλιν, για να διατηρήσει το κίνημα την κινητικότητα του μέσα στο μηχανισμό της ολοκληρωτικής εξουσίας αλλά και για να καταλύσει τελικά την ίδια την έννοια της δομής. Η πολλαπλότητα των υπηρεσιών καταστρέφει κάθε αρμοδιότητα. Ο άμορφος χαρακτήρας του εξουσιαστικού μηχανισμού αποδεικνύεται το άριστο εργαλείο για την πραγματοποίηση της αρχής του Αρχηγού. Η αρχή αυτή συνεπάγεται την απουσία κάθε ιεραρχίας. Ανάμεσα στην υπέρτατη εξουσία (Φύρερ) και τους κυβερνωμένους δεν υπάρχουν ενδιάμεσα επίπεδα. Η θέληση του Φύρερ μπορεί να ενσωματωθεί παντού και πάντα. Η δημιουργία μιας άρχουσας κλίκας είναι αδύνατη. Οι ολοκληρωτικές τακτικές διακυβέρνησης εξασφαλίζουν τόσο το μονοπώλιο της εξουσίας όσο και την απρόσκοπτη εκτέλεση των διαταγών.

Η *εξωτερική* τους *πολιτική* στοχεύει αποκάλυπτα σε παγκόσμια κυριαρχία. Τα ολοκληρωτικά καθεστώτα δεν τρομάζουν με τις λογικές συνέπειες της κατάκτησης του κόσμου, ακόμα και αν αυτές είναι αντίθετες

⁶¹ Ο. π., σ. 212.

⁶² Giorgio Agamben, *Homo sacer, Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, ό.π., σ. 77.

με τα συμφέροντα του ίδιου τους του λαού. Έτσι ο ολοκληρωτικός δικτάτορας αντιμετωπίζει το φυσικό και βιομηχανικό πλούτο κάθε χώρας, ακόμα και της δικής του, σαν μια πηγή λεηλασίας και ένα μέσο για να προετοιμάσει την επόμενη φάση της επιθετικής εξάπλωσης του κινήματος. Ο ολοκληρωτικός δικτάτορας είναι σαν ένας ξένος κατακτητής, που έρχεται από το πουθενά και που το προϊόν της λεηλασίας του μπορεί να μην ωφελήσει κανέναν.⁶³

⁶³ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 188-189.

Τα στρατόπεδα συγκέντρωσης⁶⁴

Τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης θεωρούνται ο θεμελιακός θεσμός του ολοκληρωτισμού με την έννοια ότι δεν αποτελούν μια τυχαία ανωμαλία, μια συμπτωματική έκφανση της έξαρσης της βίας αλλά, αντιθέτως, είναι απαραίτητα για τη λειτουργία του συστήματος, κάτι που συνάγεται και από το γεγονός της μονιμότητάς τους.⁶⁵ Χωρίς τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, χωρίς τον ακαθόριστο φόβο που εμπνέουν, χωρίς την πολύ συγκεκριμένη εξάσκηση που προσφέρουν στην ολοκληρωτική κυριαρχία, ένα ολοκληρωτικό καθεστώς δεν θα μπορούσε ποτέ να εμπνεύσει φανατισμό στα επίλεκτα στρατεύματά του, ούτε να διατηρήσει ολόκληρο το λαό σε απάθεια. Προκειμένου, λοιπόν, να μελετηθεί το ολοκληρωτικό φαινόμενο, σημείο εκκίνησης θα πρέπει να είναι ακριβώς αυτός ο θεσμός.⁶⁶

Για την Άρεντ -όπως και για κάποιους άλλους στοχαστές, μεταξύ των οποίων ο Αντόρνο (W. Adorno), ο Χορκχάιμερ (Max Horkheimer) και οι συνεργάτες τους- στα στρατόπεδα συγκέντρωσης συντελέστηκε κάτι με το

⁶⁴ Αν και η εμμονή της Άρεντ να κρίνει με τα ίδια μέτρα και σταθμά τον ναζισμό και τον σταλινισμό έχει προκαλέσει ποικίλες αντιδράσεις, στο ζήτημα των στρατοπέδων η ανάλυση της επικεντρώνεται στα γερμανικά στρατόπεδα συγκέντρωσης, τα οποία αποτελούν και τον τόπο όπου εντοπίζεται το ριζικό κακό. Διακρίνει μάλιστα τρεις τύπους στρατοπέδων συγκέντρωσης που αντιστοιχούν σε τρεις βασικές απόψεις για τη μεταθανάτια ζωή: τον Άδη, το Καθαρτήριο και την Κόλαση. Στον Άδη αντιστοιχεί η σχετικά ήπια μορφή της περιθωριοποίησης των ανεπιθύμητων στοιχείων που εμφανίζεται και σε μη ολοκληρωτικές κοινωνίες. Το Καθαρτήριο αντιπροσωπεύεται από τα στρατόπεδα εργασίας της Σοβιετικής Ένωσης, όπου η εγκατάλειψη συνδυάζεται με μια χαοτική καταναγκαστική εργασία. Η Κόλαση, στην κυριολεξία, ενσαρκώνεται μόνο από τα στρατόπεδα που τελειοποίησαν οι ναζί. Εκεί το σύνολο της ζωής οργανώθηκε συστηματικά και σχολαστικά για να είναι όσο πιο βασανιστική γίνεται. Ό.π., σ. 230.

⁶⁵ Margaret Cavovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 558-59.

⁶⁶ Οι μαρτυρίες στις οποίες βασίζεται για τα ναζιστικά στρατόπεδα είναι: David Rousset, *Les Jours de notre mort*, Παρίσι 1947· Eugen Kogon, *The theory and Practice of Hell* και P., Bruno Bettelheim, «Dachau and Bunchenwald», στο *Nazi Conspiracy*, VII. Σχετικά με τα σοβιετικά στρατόπεδα συγκέντρωσης παραπέμπει στην εξαιρετική ανθολογία μαρτυριών Πολωνών επιζώντων που εκδόθηκε με τον τίτλο *The Dark Side of the Moon*. (Οι παραπομπές από την Άρεντ, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 221).

οποίο δεν μπορούμε να συμφιλιωθούμε και να το ενσωματώσουμε στο χρονικό της ανθρώπινης ιστορίας – πόσο μάλλον να το άρουμε διαλεκτικά. Πράγματι, θα αρκούσε ίσως να αναφερθεί ένας αριθμός, έξι εκατομμύρια νεκροί στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, για να σκοντάψει εδώ η σκέψη ή να παραιτηθεί από απελπισία.⁶⁷ Η Άρεντ όμως επιμένει αλλού. Οι διαλεκτικές ακροβασίες μπορούν ίσως να δικαιολογηθούν, ξεκαθαρίζει, όσο η χειρότερη μεταχείριση που ένας άνθρωπος μπορούσε να κάνει σε έναν άλλον ήταν να τον σκοτώσει. «Αλλά πλέον γνωρίζουμε ότι η δολοφονία δεν είναι το χειρότερο κακό. Ο δολοφόνος που σκοτώνει έναν άνθρωπο κινείται ακόμα στο οικείο πεδίο της ζωής και του θανάτου. Και τα δύο αυτά συνδέονται μεταξύ τους με έναν αναγκαστικό δεσμό, όπου στηρίζεται η διαλεκτική, ακόμα κι αν αυτό δεν είναι πάντα συνειδητό. Ο δολοφόνος αφήνει πίσω του ένα πτώμα και δεν υποστηρίζει ότι το θύμα δεν υπήρξε ποτέ. Σβήνει τα δικά του ίχνη κι όχι την ανάμνηση και τη θλίψη των ατόμων που αγάπησαν το θύμα. Καταστρέφει μια ζωή, αλλά δεν καταστρέφει το ίδιο το γεγονός της ύπαρξης».⁶⁸

Η φιλόσοφος έτσι παραδέχεται εξ αρχής τις δυσκολίες του εγχειρήματος. Η γραφή της δεν κρύβει ούτε τα αδιέξοδα, ούτε την απορία και την ένταση που προκαλεί το αντικείμενο της έρευνάς της, ενώ ταυτόχρονα δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει το λεξιλόγιο των δημίων. Τα σχετικά της κείμενα είναι διάσπαρτα με εκφράσεις όπως «ανθρώπινο υλικό», «τροφοδότηση», ή «προμήθεια» που παραπέμπουν στη λογική της βιομηχανίας, ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της οργάνωσης των στρατοπέδων, αναζητώντας έτσι έναν τρόπο για να αποδοθεί η θηριωδία -

⁶⁷ François Chatelet-Evelyn Pisier-Kouchner, *Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ού αιώνα. Ιστορία της πολιτικής σκέψης. Προβλήματα του καιρού μας*, μτφ. Σταύρος Καράς, Μιλτιάδης Κριτικός, Ράππα, Αθήνα 1982, σ. 622.

⁶⁸ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό. π., σ. 226

στα πλαίσια της περιορισμένης δυνατότητας αναπαράστασης- ούτως ώστε να μην μπορεί η κοινή λογική να καταφύγει στην εκλογίκευση.⁶⁹

Παράλληλα, εφιστά την προσοχή στην απουσία κάθε κινήτρου αλλά και κατανοήσιμου λόγου για τη φρίκη των στρατοπέδων έτσι ώστε το κακό ν' αναδυθεί ως έχει, δηλαδή αδιανόητο και αναίσχυντο. Τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης δεν παρέχουν δωρεάν εργατική δύναμη – δεν υπακούουν σε κανένα αίτημα έστω εργαλειακής ορθολογικότητας. Οι κρατούμενοι στη μεγαλύτερη πλειονότητά τους δεν είναι αντιφρονούντες και αντιστασιακοί ούτε παραβάτες του ποινικού δικαίου, αλλά αυθαίρετα επιλεγμένες ομάδες πληθυσμού που για κάποιο λόγο είχαν πέσει σε δυσμένεια για την ολοκληρωτική κυριαρχία. Κατά την τελευταία περίοδο μάλιστα του πολέμου, οι εκτοπίσεις πληθυσμών και η συντήρηση των στρατοπέδων έχει ολέθριες συνέπειες για τη διεξαγωγή των επιχειρήσεων στο Ανατολικό μέτωπο. Εντούτοις, ο Χίμλερ προειδοποιεί τους αξιωματικούς του ναζιστικού κόμματος ότι καμιά οικονομική ή στρατιωτική σκοπιμότητα δε θα έπρεπε να παρακωλύσει το πρόγραμμα εξόντωσης.⁷⁰ Το στρατόπεδο εξελίσσεται σταδιακά στο χώρο του απόλυτου παραλογισμού, όπου η τιμωρία δεν είναι συνέπεια του εγκλήματος, όπου η εκμετάλλευση γίνεται χωρίς κέρδος και όπου η εργασία δεν παράγει τίποτε.

Τα στρατόπεδα των ολοκληρωτικών καθεστώτων χρησιμεύουν σαν εργαστήρια, όπου επιβεβαιώνεται η βασική, σύμφωνα με την ανάλυση της Άρεντ, αρχή του ολοκληρωτισμού ότι *όλα είναι δυνατόν*.⁷¹ Το τίμημα για αυτή την παντοδυναμία είναι η εξάλειψη της ανθρώπινης πολλότητας και της αυθορμησίας. Εάν ο Άνθρωπος είναι να γίνει παντοδύναμος, οι

⁶⁹ Βίκυ Ιακώβου, «Η Χάννα Άρεντ και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης», *Σύγχρονα Θέματα* 83, Δεκέμβριος 2003, σ. 42.

⁷⁰ Hannah Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», μτφ. Βίκυ Ιακώβου, *Σύγχρονα Θέματα* 83, 2003, σ. 46.

⁷¹ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό. π., σ. 219.

ανθρώπινες υπάρξεις ως ατομικές οντότητες (individuals) πρέπει να εξαφανιστούν.⁷² Το στρατόπεδο είναι μόνο ο τόπος που συντελέστηκε η πιο απόλυτη *conditio inhumana* που εμφανίστηκε ποτέ πάνω στη γη. Και σε τελική ανάλυση, αυτό είναι που μετρά τόσο για τα θύματα όσο και για τους μεταγενέστερους.⁷³ Ο πόνος, ο οποίος έχει υπάρξει πάντοτε υπερβολικός στη γη, δεν είναι το θέμα, ούτε ο αριθμός των θυμάτων. Η ανθρώπινη φύση αυτή καθεαυτή είναι ό,τι διακυβεύεται.

Ως στόχοι της λειτουργίας των στρατοπέδων, λοιπόν, τίθενται η κατάργηση του αυθορμητισμού της ανθρώπινης προσωπικότητας, η αργή ή γρήγορη διάλυση της ατομικότητας και η δημιουργία κάποιου πράγματος που δεν υπάρχει, ενός ανθρώπινου είδους⁷⁴ που να μοιάζει με τα άλλα ζωικά είδη και να έχει σαν μοναδική ελευθερία τη διαιώνισή του. Η επίτευξη αυτών των στόχων προϋποθέτει την πλήρη απομόνωση των χώρων του πειραματισμού, δηλαδή των στρατοπέδων. Οι άνθρωπινες μάζες που οδηγούνται εκεί αντιμετωπίζονται σαν να μην υπάρχουν πια, σαν η μοίρα τους να μην ενδιαφέρει πια κανένα, σαν ο θάνατός τους να έχει ήδη συντελεστεί αλλά ένα πονηρό πνεύμα σε μια κρίση τρέλας να τους κρατά για ένα διάστημα στο μεταίχμιο ζωής και θανάτου. Τα στρατόπεδα συγκέντρωσης μετατρέπονται σε επίγεια κολαστήρια, σε τόπους μαζικής και παράλογης παραγωγής νεκρών και ζωντανών πτωμάτων.

⁷² Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, σ. 27.

⁷³ Giorgio Agamben, *Homo sacer, Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, ό.π., σ. 256.

⁷⁴ Το νόημα αλλά και η οξυδέρκεια των παρατηρήσεων αυτών αναδεικνύονται, νομίζω, αν αναφέρουμε ένα επεισόδιο που διηγείται ο Πρίμο Λέβι, στις προσωπικές του μαρτυρίες από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, και συγκεκριμένα από την συνάντησή του με τον Ντόκτορ Πάβιτς, τον υπεύθυνο του χημικού εργαστηρίου του στρατοπέδου του Λάγκερ, που αναζητούσε βοηθούς για τις έρευνες του «.. εκείνο το βλέμμα δεν ανταλλάχθηκε ανάμεσα σε δύο ανθρώπους: εάν μπορούσα να εξηγήσω σε βάθος τη φύση αυτού του βλέμματος, που αντάλλαξαν σαν μέσα απ' το γυάλινο χώρισμα ενός ενυδρείου δύο υπάρξεις που κατοικούν σε διαφορετικούς κόσμους, θα μπορούσα ίσως να εξηγήσω την ουσία της παραφροσύνης του Γ' Ράιχ... Ο νους που καθοδηγούσε αυτά τα γαλάζια μάτια και τα περιποιημένα χέρια έλεγε: "Αυτό το κάτι, απέναντί μου, ανήκει σε ένα είδος που χωρίς αμφιβολία πρέπει να εξαλειφθεί. Και στην προκειμένη

Η θλιβερή μορφή του κρατούμενου, που στην αργκό του στρατοπέδου αποκαλείται ειρωνικά «ο μουσουλμάνος», μια ύπαρξη από την οποία ο εξευτελισμός, ο τρόμος και ο φόβος είχαν αποκόψει κάθε συνείδηση και κάθε προσωπικότητα, οδηγώντας τον στην απόλυτη απάθεια,⁷⁵ όπως λει και ο Αγκάμπεν, αποτελεί την αδιάψευστη απόδειξη ότι η ανθρώπινη υπόσταση είναι εύθραυστη και κινδυνεύει περισσότερο από τη ζωή. «Οι Muselmänner (μουσουλμάνοι)», η μαρτυρία του Πρίμο Λέβι αποδεικνύεται και στο σημείο αυτό διαφωτιστική, «αυτοί που βούλιαξαν είναι η ψυχή του στρατοπέδου· αυτοί, η ανώνυμη μάζα των μη ανθρώπων που βαδίζουν και εξαντλούνται μες στη σιωπή, με σβησμένη μέσα τους τη θεία φλόγα, άδειοι μέσα τους για να υποφέρουν πραγματικά. Διστάζει κανείς να τους ονομάσει ζωντανούς· διστάζει να ονομάσει θάνατο το θάνατό τους, που δεν τον φοβούνται καν, γιατί είναι πολύ κουρασμένοι για να τον αισθανθούν... Η χωρίς πρόσωπο παρουσία τους κατακλύζει τη μνήμη μου και εάν μπορούσα να κλείσω σε μια εικόνα το κακό της εποχής μας, θα διάλεγα αυτήν την οικεία σε μένα εικόνα: ένας άνθρωπος λιπόσαρκος, με σκυμμένο το κεφάλι και κυρτούς ώμους, χωρίς ίχνος σκέψης στα μάτια και το πρόσωπό του».⁷⁶

Το στρατόπεδο συγκέντρωσης, όμως, έχει και ιδιαίτερο νομικό status, το οποίο υπογραμμίζει η Άρεντ, τοποθετείται έξω από το κανονικό ποινικό σύστημα και συνεπάγεται: τη δολοφονία του νομικού προσώπου και την καταπάτηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου (γι' αυτό το σκοπό εξαιρέθηκαν στην αρχή μερικές κατηγορίες ατόμων από την προστασία του νόμου, ενώ η αφαίρεση της υπηκοότητας ανάγκασε και το μη ολοκληρωτικό νόμο να τους χαρακτηρίσει παράνομους)· τη δολοφονία του ηθικού προσώπου μέσα στον άνθρωπο, αφού τα θύματα των στρατοπέδων δεν έχουν καν τη δυνατότητα να πεθάνουν σαν μάρτυρες, δεν

περίπτωση πρέπει να βεβαιωθούμε εάν περιέχει κάποιο χρήσιμο στοιχείο»». Primo Levi, *Εάν αυτό είναι ο Άνθρωπος*, μτφρ. Χαρά Σαρλικιώτη, Άγρα, Αθήνα 2003, σ. 128

⁷⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer, Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, ό.π., σ. 281

⁷⁶ Primo Levi, *Εάν αυτό είναι ο Άνθρωπος*, ό.π., σ. 109

αντιμετωπίζουν δίλημμα ανάμεσα στο καλό και το κακό αλλά ανάμεσα στο φόνο και το φόνο (το παράδειγμα της ελληνίδας μητέρας που οι ναζί την άφησαν ελεύθερη να διαλέξει ποιο από τα τρία παιδιά της θα σκοτωνόταν)· την απογύμνωση της πράξης από κάθε κοινωνική σημασία με την καταστροφή της αλληλεγγύης· ακόμα, συνεπάγεται την κατάργηση των ατομικών διαφορών, την εκμηδένιση της προσωπικότητας και την αδυναμία κάθε αυθόρμητης πράξης (σ' αυτό το πλαίσιο εντάσσει η Άρεντ και την έλλειψη αυτοκτονιών στα στρατόπεδα)· τέλος, συνεπάγεται την κατάργηση του δικαιώματος στην ανάμνηση και την ανωνυμία του θανάτου.⁷⁷

Η φαντασία δεν μπορεί να συλλάβει τη φρίκη των στρατοπέδων συγκέντρωσης, γιατί τοποθετείται πέρα από τη ζωή και το θάνατο, και εδώ έγκειται και η περιορισμένη δυνατότητα αναπαράστασής της. Καμιά διήγηση δε μπορεί να την περιγράψει με ακρίβεια, επειδή ο επιζών επιστρέφει στον κόσμο των ζωντανών κι αυτό τον κάνει να μην πιστεύει απόλυτα τις εμπειρίες που έχει ζήσει, μοιάζει σαν να διηγείται ιστορίες από άλλο πλανήτη και συχνά υιοθετεί τρίτοπρόσωπη αφήγηση.⁷⁸ Οι διηγήσεις σχετικά με τα στρατόπεδα συγκέντρωσης συνεπώς διακρίνονται συχνά από μια παράξενη έλλειψη αληθοφάνειας και πειστικότητας. Τα θύματα αδυνατούν να εντάξουν όσα τους συμβαίνουν σε μια συνεκτική αλληλουχία, ώστε να συγκροτηθούν σε υποκείμενα της συγκεκριμένης εμπειρίας – καθώς και να εντοπίσουν μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στους ίδιους και τωδημίους τους μόνο και μόνο γιατί αυτή η διαχωριστική γραμμή είναι ανύπαρκτη στο επίπεδο των πράξεων.⁷⁹ Η ανάμνηση δεν μπορεί να μας δια φωτίσει, η διήγηση του αυτόπτη μάρτυρα παραμένει τελικά αμεταβίβαστη. Οι φυσιολογικοί άνθρωποι από ένστικτο ή λογική αρνούνται να δεχτούν ότι τέτοιες φρικαλεότητες είναι δυνατόν να έχουν συμβεί.

⁷⁷ Hannah Arendt, *Το Ολοκληρωτικό Σύστημα*, ό.π., σ. 214, 237-244.

⁷⁸ Ο. π., σ. 228.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα

Η ανάλυση του ολοκληρωτικού φαινομένου και η έρευνα της φρίκης των στρατοπέδων εισάγει μοιραία την Άρεντ στον προβληματισμό γύρω από τα ζητήματα αναγνώρισης και κατοχύρωσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Για την Άρεντ, όπως και για την πλειονότητα των νεότερων πολιτικών στοχαστών, έχουμε το δικαίωμα να έχουμε δικαιώματα, δικαιούμαστε, δηλαδή, να μας συμπεριφέρονται με ένα συγκεκριμένο τρόπο, και, όταν αυτός ο τρόπος δεν μας αποδίδεται, τότε σφάλματα ή εγκλήματα διαπράττονται εις βάρος μας. Η φιλόσοφος συνυπογράφει ένα ηθικό αίτημα που ανάγεται σε μια καντιανή παράδοση που θέλει την ανθρώπινη ύπαρξη και την ηθική υπόσταση να ταυτίζονται, χωρίς όμως να το θεμελιώνει και στο έδαφος της κοινότητας του ορθού λόγου, αλλά σε μια αξιολογική περιγραφή των χαρακτηριστικών της ανθρώπινης κατάστασης, που θα επιχειρήσει στην ανθρωπολογική της μελέτη για τη *Vita Activa*. Μπροστά, άλλωστε, στον ολοκληρωτικό ανεμοστρόβιλο που σώριασε σαν πύργο από τραπουλόχαρτα ολόκληρο το ηθικό οικοδόμημα του δυτικού πολιτισμού, βασικό μέλημα των πολιτικών της κειμένων εύλογα δεν είναι η θεωρητική νομιμοποίηση αλλά η θεσμική θωράκιση και η πρακτική εφαρμογή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Για να κατανοήσουμε τόσο τις ενστάσεις όσο και τις προτεραιότητες της Άρεντ, θα πρέπει να ξεκινήσουμε από κάποιες αφετηριακές διευκρινίσεις: Η έννοια του δικαιώματος περικλείει το αίτημα της πρακτικής εφαρμογής του· στην ουσία του δικαιώματος ανήκει εξ ορισμού η δυνατότητα να απαιτείται και να επιβάλλεται. Ως ανθρώπινο δικαίωμα θεωρείται μονάχα ένα δικαίωμα το οποίο απολαμβάνουν όλοι οι άνθρωποι μόνο και μόνο επειδή είναι άνθρωποι, δηλαδή χωρίς τη μεσολάβηση εξουσιαστικών αρχών και συλλογικών υποκειμένων (εθνών και κρατών).

⁷⁹ Βίκυ Ιακώβου, « Η Χάννα Άρεντ και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης », ό.π., σ. 42

Τα ανθρώπινα δικαιώματα, τα οποία και θεωρούνται αναφαίρετα και αναπαλλοτρίωτα, παραπέμπουν συνήθως σε μια οικουμενιστική αντίληψη περί ηθικής θεμελίωσης (θεϊκός λόγος, φυσικό δίκαιο). Τα δικαιώματα, τώρα, που απολαμβάνουν οι πολίτες σε δημοκρατικά καθεστώτα εκλαμβάνονται συνήθως ως μια ειδική διατύπωση ή νομική κωδικοποίηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Η Άρεντ, όμως, παρατηρεί ότι τα δικαιώματα αυτά διακηρύχθηκαν πανηγυρικά με τις επαναστάσεις του 18ου αιώνα, αλλά στην πράξη καταδείχθηκαν ανεφάρμοστα, όταν εμφανίστηκαν στη σκηνή άνθρωποι που δεν ήταν πια πολίτες κανενός κράτους και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μόνο το εθνικό δίκαιο μπορεί να δημιουργήσει και να προστατεύσει πραγματικά τα δικαιώματα.

Η φιλόσοφος εκκινεί από το παράδοξο ότι η φιγούρα του πρόσφυγα, η οποία θα έπρεπε να ενσαρκώνει τον κατεξοχήν άνθρωπο των δικαιωμάτων, σηματοδοτεί, αντιθέτως, τη ριζική κρίση αυτής της έννοιας. Οι συνθήκες που τερμάτισαν τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και οι ανακατατάξεις που προκάλεσαν (π.χ. διάλυση της ρωσικής και αυστροουγγρικής αυτοκρατορίας) δημιούργησαν κύματα προσφύγων και μεταναστών. Χιλιάδες άνθρωποι χάνουν το σπίτι τους και την πατρίδα τους, κάθε πολιτικό και νομικό πλαίσιο αναφοράς και καταλήγουν αποκλεισμένοι από την ανθρωπότητα. Τα εθνικά κράτη της Ευρώπης αποδείχθηκαν θεσμικά αδιάφορα ή και ανίκανα να εγγυηθούν δικαιώματα σε όσους έχασαν την υπηκοότητά τους. Το δικαίωμα του ασύλου -το δικαίωμα που εμφανίστηκε ως το κυρίαρχο σύμβολο των δικαιωμάτων του ανθρώπου στη σφαίρα των διεθνών σχέσεων- έχει εγκαταλειφθεί σιωπηρά. Μόνο περιθωριακές φωνές υψώθηκαν για την προστασία των απάτριδων. Οι νομομαθείς ή οι φιλόανθρωποι που προσπάθησαν να χρησιμοποιήσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα για να προστατέψουν τις μειονότητες, όμως, παρατηρεί με κάποια πικρία η Άρεντ, παρουσίαζαν μια αλλόκοτη

ομοιότητα, στη γλώσσα και την οργάνωσή τους, με τις εταιρείες ενάντια στη κακομεταχείριση των ζώων.⁸⁰

Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Κώστας Δουζίνας,⁸¹ η φιλόσοφος μέσα από την περιγραφή της μοίρας αυτών των ανθρώπων, αναδεικνύει την απόλυτη ετερότητα του πρόσφυγα. Η σύγχρονη ανθρωπότητα γεννά βαρβάρους μέσα από τους κόλπους της. Ο ξένος είναι η πολιτική προϋπόθεση του έθνους-κράτους· ο πρόσφυγας είναι ο απόλυτος άλλος του πολιτισμού, το σημείο μηδέν της ανθρώπινης ιδιότητας. Ο πρόσφυγας δεν ορίζεται από αυτό που έχει κάνει αλλά από το ποιος είναι. Όλοι αυτοί οι άνθρωποι «διώχτηκαν όχι εξαιτίας εκείνου που είχαν κάνει ή σκεφτεί αλλά εξαιτίας αυτού που ήταν, χωρίς να μπορούν να το αλλάξουν -γεννημένοι σε λάθος φυλή ή σε λάθος κοινωνική τάξη ή στρατολογημένοι από λάθος κυβέρνηση».⁸² Η ανυπαρξία δικαιωμάτων, η απουσία νομικής προσωπικότητας, δεν είναι επακόλουθο αυστηρής τιμωρίας ή σημάδι ακραίας εγκληματικότητας, αλλά συνακόλουθο της απόλυτης αθωότητας και της μετακίνησης, μιας θυσιαστήριας κυκλοφορίας.⁸³ Η ίδια βίωσε το καθεστώς του πρόσφυγα για 18 ολόκληρα χρόνια, από το 1933, όταν φεύγει από τη Γερμανία για να ταξιδέψει από την Πράγα και τη Γενεύη στο Παρίσι, μέχρι το 1951, οπότε παίρνει και την αμερικανική υπηκοότητα.⁸⁴ Η

⁸⁰ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., Νέα Υόρκη 1979, σ. 292

⁸¹ Κώστας Δουζίνας, *Το τέλος των ανθρώπινων δικαιωμάτων*, μτφ. Ηλίας Νικολούλης, Παπαζήση, Αθήνα 2006, σ. 202.-3

⁸² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., σ. 273.

⁸³ Παρόμοιο καθεστώς αντιμετωπίζουν και οι πρόσφυγες ως απάτριδες την εποχή της παγκοσμιοποίησης, σε μια κατάσταση μόνιμης μετανάστευσης και έγκλειστοι σε πρόχειρα στρατόπεδα, πάντοτε σε απόσταση ασφαλείας από τους τόπους που κατοικούνται από τον αυτόχθονα πληθυσμό. Ενδεικτική της κατάστασης η Έκθεση του Ιταλού Ευρωβουλευτή Τζούστο Κατάνια, που απορρίφθηκε από την ολομέλεια του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου στις 17 Ιανουαρίου, για την χορήγηση ευρωπαϊκής ιθαγένειας σε μια προσπάθεια ενίσχυσης της θέσης και επομένως παροχής κάποιας εγγύησης των πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων των μεταναστών. Πρβλ. «Η χαμένη ευρωπαϊκή πατρίδα», *Ελευθεροτυπία* (ο ιός), 28 Ιανουαρίου, σ. 68-69.

⁸⁴ Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, ό.π., σ. 72-75.

Άρεντ περιγράφει την οδύσσεια τη δική της και των συντρόφων της στο έργο *Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*.⁸⁵

Στο τέλος του άρθρου της «We Refugees», αφού έχει σκιαγραφήσει τα διλήμματα και τις υποχωρήσεις των Εβραίων προσφύγων, γράφει : «Πριν μας πετάξετε την πρώτη πέτρα, θυμηθείτε ότι το να είναι κανείς ένας Εβραίος δεν του δίνει κανένα νομικό καθεστώς στον κόσμο. Εάν αρχίζαμε να λέμε την αλήθεια, ότι δηλαδή δεν είμαστε τίποτα άλλο παρά Εβραίοι, αυτό θα σήμαινε ότι θα εκθέταμε τους εαυτούς μας στη μοίρα των ανθρώπινων όντων τα οποία, απροστάτευτα από κάποιο συγκεκριμένο νόμο ή πολιτική συμφωνία, δεν είναι τίποτε παρά ανθρώπινα όντα. Δεν μπορώ να φανταστώ κάποια στάση πιο επικίνδυνη, αφού ζούμε πράγματι σε έναν κόσμο στον οποίο οι άνθρωποι ως τέτοιοι δεν καταφέρνουν να επιβιώσουν για πολύ από την στιγμή που η κοινωνία έχει ανακαλύψει τη διάκριση σαν το σπουδαιότερο κοινωνικό όπλο με το οποίο κάποιος μπορεί να σκοτώσει άλλους ανθρώπους χωρίς αιματοχυσία· από τη στιγμή που τα διαβατήρια, τα πιστοποιητικά γέννησης, και μερικές φορές ακόμα και οι αποδείξεις εισοδήματος, δεν είναι πια απλώς τυπικά χαρτιά αλλά κριτήρια κοινωνικής διάκρισης».⁸⁶ Οι πρόσφυγες, που έχουν απομακρυνθεί από τη δική τους κοινότητα, κρατούνται έξω από τα όρια όλων των πιθανών χώρων υποδοχής. Η απώλεια της εστίας καταλήγει σε μια αναπόδραστη κατάσταση εξορίας. Η αφηρημένη γυμνότητα αυτών που δεν είναι τίποτε άλλο παρά μόνον άνθρωποι φαίνεται να αποτελεί τον πιο τρομακτικό κίνδυνο για την ανθρωπότητα.⁸⁷

Η α-κοσμία του πρόσφυγα, που αντιστοιχεί σε μια νέα μορφή βαρβαρότητας, θα οδηγήσει την Άρεντ στη δοξολογία της δημόσιας

⁸⁵ Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*, Grove Press, Νέα Υόρκη 1978, σ. 55 κ. 63-5.

⁸⁶ Ό.π., σ. 65.

⁸⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., σ. 299

σφαίρας στα ανθρωπολογικά και πολιτικά κείμενα που θα ακολουθήσουν τις αναλύσεις του ολοκληρωτισμού. Όταν χάνουμε την αίσθηση, μας λείπει, ότι μοιραζόμαστε ένα κοινό κόσμο με ποικιλία απόψεων και οπτικών μαζί με τους συνανθρώπους μας, συρρικνώνεται κατά κάποιο τρόπο και η ανθρώπινη υπόστασή μας.⁸⁸ Η φαινομενολογική περιγραφή της νοοτροπίας του να είναι κανείς εβραίος πρόσφυγας, την οποία επιχειρεί συνδυάζοντας το παιγνιώδες χιούμορ με το πάθος της απελπισίας, ενέχει ένα θανάσιμα σοβαρό σημείο. Αυτό είναι το πρόβλημα με το οποίο συνέχιζε να παλεύει μέχρι το τέλος της ζωής της· είναι μια από της πηγές για την κριτική της ενάντια στην υπερβολή της κληρονομιάς του Διαφωτισμού και του κλασικού φιλελευθερισμού που τονίζουν τη σπουδαιότητα του αφηρημένου ανθρώπου και των αναπαλλοτριωτών δικαιωμάτων του.⁸⁹

Το πρόβλημα για την Άρεντ είναι αφετηριακό: Το υποκείμενο των δικαιωμάτων δεν έχει καμιά υπόσταση, δεν υπάρχει πουθενά ο άνθρωπος χωρίς τα συμφραζόμενά του, αφού ακόμα και οι πρωτόγονοι ζουν σε κάποιο είδος κοινωνίας. Η αντίληψη των δικαιωμάτων του ανθρώπου η οποία θεμελιώνεται πάνω στην υποτιθέμενη ύπαρξη μια καθαρής ανθρώπινης ουσίας καταρρέει αμέσως μόλις εκείνοι που την επαγγέλλονται έρθουν απέναντι σε ανθρώπους οι οποίοι έχουν χάσει κάθε άλλη ιδιότητα και ειδική σχέση -εκτός από το καθαρό δεδομένο ότι είναι άνθρωποι.⁹⁰

Η φιλόσοφος ανακαλεί τους αφορισμούς του Μπερκ (Burke)⁹¹ από το χλευαστικό κείμενό του *Σκέψεις για τη Γαλλική Επανάσταση*, όπου υποστηρίζει ότι «η αφηρημένη τελειότητα των δικαιωμάτων είναι και το πρακτικό τους κουσούρι» και επαινεί την ανωτερότητα του αγγλικού

⁸⁸ Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, ό.π., σ. 82.

⁸⁹ Ό.π., σ. 77.

⁹⁰ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., σ. 297-99.

⁹¹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution*, Hackett, Λονδίνο 1987 και ειδικότερα σ. 51, 84, 85, 105.

δικαίου που δεν στηρίζεται σε μεταφυσικές αφαιρέσεις αλλά σε μια μακρά και γενναιόδωρη παράδοση.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι μια αφαίρεση και οι άνθρωπινες υπάρξεις δεν μπορούσαν να ελπίζουν ότι θα δεχτούν μεγαλύτερη προστασία, όσο η αφαίρεση δεν γέμιζε με τη σάρκα των δικαιωμάτων ενός Άγγλου ή ενός Γάλλου. Είναι χαρακτηριστικό ότι η Άρεντ έβαλε τίτλο «Η παρακμή του έθνους-κράτους και το τέλος των δικαιωμάτων του ανθρώπου» στο πέμπτο κεφάλαιο του βιβλίου της για τον Ιμπεριαλισμό, που είναι αφιερωμένο στο πρόβλημα των προσφύγων. Πρόκειται για μια διατύπωση που συνδέει τις τύχες των δικαιωμάτων του ανθρώπου με εκείνη του έθνους-κράτους, όχι για να υποστηρίξει την ιερότητα του παραπάνω κρατικού σχηματισμού, αλλά για να υπογραμμίσει την αδιάσπαστη εξάρτηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου από την ιδιότητα του πολίτη.

Ο άνθρωπος των διακηρύξεων είναι μια αφαίρεση οικουμενική αλλά πλασματική, μια ανύπαρκτη οντότητα. Οι άνθρωποι αποκτούν τη συγκεκριμένη φύση τους, την ανθρώπινη και υποκειμενική υπόστασή τους, με το να έχουν δικαιώματα εντός συγκεκριμένων θεσμικών πλαισίων. Τα ανθρώπινα δικαιώματα στηρίζονται τελικά μόνο στα συντάγματα των κρατών. Σε έναν κόσμο που υποδιαιρείται σε εδαφικές κτήσεις κυρίαρχων κρατών, όποιος είναι χωρίς πατρίδα είναι χωρίς δικαιώματα. Δεν είναι τυχαίο, παρατηρεί η Άρεντ, ότι οι ναζί επέμεναν όλοι οι Εβραίοι μη Γερμανοί να στερηθούν την υπηκοότητα και επομένως τα πολιτικά δικαιώματά τους (για τους Γερμανούς ίσχυε αυτόματα άμα τη εγκαταλείψει του γερμανικού εδάφους) το αργότερο μια μέρα πριν την απέλασή τους, ενώ φρόντιζαν να αφαιρέσουν κάθε νομική υπόσταση από τα θύματα που οδήγησαν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και τους θαλάμους αερίων.

Γι' αυτό και η φιλόσοφος καταλήγει σε ένα καντιανής εμπνεύσεως αίτημα ενός νέου και ισχυρού διεθνούς δικαίου που θα μπορούσε να

αποτρέψει μια μελλοντική γενοκτονία. Δεν προκρίνει, όμως, την πρόταση για τη δημιουργία και μιας παγκόσμιας κυβέρνησης που πιθανόν να έδινε τελική λύση στο πρόβλημα της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ένα παγκόσμιο κράτος με το μοντέλο των εθνικών κρατών «θα σήμαινε το τέλος της ιδιότητας του πολίτη και της πολιτικής» και η ολοκληρωτική απειλή θα ήταν κάτι παραπάνω από εμφανής. Στο βαθμό που χαράσσεται πολιτική με το σκεπτικό *για το καλό κάποιου*, προειδοποιεί, είτε πρόκειται για το Γερμανικό λαό είτε για το ανθρώπινο γένος, δεν αποκλείεται κάποια ωραία μέρα μια οργανωμένη και αυτοματοποιημένη ανθρωπότητα να αποφασίσει με εντελώς δημοκρατικό τρόπο -δηλαδή με βάση την αρχή της πλειοψηφίας- ότι είναι για το καλό της ανθρωπότητας να εξοντώσουμε κάποιες ομάδες πληθυσμού.⁹²

Η φιλόσοφος, λοιπόν, με μια μετριοπαθή και ρεαλιστική διάθεση, επιχειρεί να διαλύσει τις επικίνδυνες τελικά μυθοπλασίες γύρω από τη δύναμη των διακηρύξεων των δικαιωμάτων και να θέσει το ζήτημα σε πραγματιστική βάση. Αλλά αφαιρεί από τα ανθρώπινα δικαιώματα τη διάσταση της ουτοπίας, πράγμα που γίνεται εμφανές και στις θέσεις της για το κοινωνικό ζήτημα και την επανάσταση (βλ. κεφ. 2), αφού το δικαίωμα έχει κριτική λειτουργία μόνο μπροστά σ' ένα μελλοντικό ορίζοντα, εκείνον του (αδύνατου ίσως) ιδεώδους μιας χειραφετημένης και αυτοθεσπιζόμενης ανθρωπότητας.⁹³

Τρόμος και ιδεολογία

Ο ολοκληρωτισμός, σύμφωνα με την Άρεντ, υπερβαίνει την κλασική διάκριση των πολιτευμάτων ανάμεσα σε καθεστώτα με νόμους και σε καθεστώτα αυθαίρετα, χάρη στον ειδικό ρόλο που αποδίδει στον τρόπο και την ιδεολογία. Ο ρόλος αυτός είναι εμφανής και στις δικαιοκτικές αντιλήψεις

⁹² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., σ. 299.

⁹³ Κώστας Δουζίνας, *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, ό.π., σ. 237.

και πρακτικές που υιοθετούν τα καθεστώτα αυτής της κατηγορίας. Έτσι, για παράδειγμα, ο ολοκληρωτισμός αψηφά όλους τους νόμους, ακόμα και εκείνους που θεσπίζει ο ίδιος, αλλά δεν είναι ποτέ αυθαίρετος, αφού θεωρεί ότι υπακούει αυστηρά στους νόμους της φύσης (ναζισμός) και της ιστορίας (σταλινισμός), που υποτίθεται ότι γέννησαν όλους τους θετούς νόμους.

Πρόκειται για μια ολοκληρωτική αντίληψη του δικαίου που διαφοροποιείται από όλες τις άλλες. Το όργιο εγκληματικότητας των ολοκληρωτικών καθεστώτων δεν οφείλεται στην απλή επιθετικότητα, τη σκληρότητα ή τον πόλεμο αλλά σε μια συνειδητή θραύση του *consensus juris*, που, σύμφωνα με τον Κικέρωνα, δημιουργεί ένα λαό, και που, σαν διεθνής νόμος στη σύγχρονη εποχή, δημιούργησε τον πολιτισμένο κόσμο, στο μέτρο που, ακόμα και σε περίοδο πολέμου, έγινε ο θεμελιώδης λίθος των διεθνών σχέσεων.

Η ολοκληρωτική πολιτική, παρατηρεί η Άρεντ, δεν αντικαθιστά ένα νομικό σώμα με ένα άλλο. Δεν δημιουργεί μια νέα μορφή νομιμότητας μέσα, λ.χ., από μια επανάσταση, αλλά αντίθετα επιχειρεί να εκμηδενίσει την απόσταση που χωρίζει τη νομιμότητα από τη δικαιοσύνη· προσπαθεί να απελευθερώσει την εφαρμογή του νόμου από οποιαδήποτε ανθρώπινη θέληση και πράξη και να μετατρέψει έτσι το ανθρώπινο είδος σε ενσάρκωση του νόμου της ιστορίας ή της φύσης.⁹⁴

Αυτή η στάση εγγράφεται σε μια πρωτοφανή γενικότερη αντίληψη για το ρόλο του νόμου. Ενώ οι θετικοί νόμοι λειτουργούν ως σταθεροποιητικοί παράγοντες για τις συνεχώς μεταβαλλόμενες ανθρώπινες κινήσεις, ο ολοκληρωτισμός ερμηνεύει όλους τους νόμους ως νόμους της κίνησης, με κινητήριο δύναμη τη φύση ή την ιστορία αντίστοιχα. Η λέξη «νόμος», έτσι, αλλάζει έννοια: Αντί να αποτελεί το σταθερό πλαίσιο, όπου μπορούν να

⁹⁴ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 255-6.

τοποθετηθούν οι ανθρώπινες πράξεις και τα κινήματα, γίνεται η έκφραση του ίδιου του κινήματος.⁹⁵

Ο τερατώδης χαρακτήρας της βιομηχανικής εξόντωσης των ανθρώπων αποτελεί συνεπώς κάτι που ξεπερνάει κάθε δυνατή παράσταση, όχι μόνο γιατί αντιτίθεται ριζικά και καταστρέφει την ευρωπαϊκή παράδοση του *σκέπτεσθαι* και του *πράττειν*, αλλά και γιατί φτάνει στην απάρνηση του Νόμου, δηλαδή στην απάρνηση του συμβολικού χαρακτήρα των ανθρώπινων κανόνων, μέσω της αναγωγή τους σε φυσικούς ή ιστορικούς νόμους. Οι «νόμοι» των ολοκληρωτικών συστημάτων κυριαρχίας και δικαίου είναι αμετάκλητοι *νόμοι κίνησης* συστημάτων, τα οποία συγκρατούνται μέσω της βίας και της ιδεολογίας, αλλά υπόκεινται σε συνεχείς μεταβολές στο βαθμό που «κάνουν» το «παν» να είναι μια «διαδικασία», πράγμα που δεν βρίσκει πλέον μέσα στον εσωτερικό κόσμο των ανθρώπων καμιά ανταπόκριση. Ο Νόμος έτσι δεν είναι πια η περίφραξη που έχει μια σταθερή ύπαρξη (ακόμα και όταν συνέχεια επαναπροσδιορίζεται), η οποία εγγυάται το χώρο της ελευθερίας, δηλαδή των *δημοσίων πραγμάτων* (*res publica*). Αντίθετα οι νόμοι κίνησης είναι οι νόμοι που ρυθμίζουν και επιβάλλουν την ατέλειωτη «έκκριση» όλων των «βλαβερών» στοιχείων από την «αυτο-κάθαρση» της φύσης ή της ιστορίας, και αυτοί οι νόμοι κίνησης δεν γνωρίζουν καμιά εξαίρεση και καμιά αμφισβήτηση, δεν μπορεί κανείς να τους παραβεί, είναι δηλαδή ολοκληρωτικοί (και δεν υπάρχει περίπτωση επιείκειας ή χάρης). Έτσι εδώ τα άτομα γίνονται η πρώτη ύλη, η οποία μέσα από μια αέναη κίνηση «μετουσιώνεται» σε διάφορες ιστορικές μορφές (αυτή την προϋπόθεση θα ανατρέψει σε φιλοσοφικό επίπεδο η *Ανθρώπινη κατάσταση*). Το άτομο δεν «υπάρχει», αλλά δεν υπάρχει και η υπερβατικότητα του ηθικού

⁹⁵ Ο.π., σ. 257,258.

(συμβολικού) Νόμου.⁹⁶

Η τρομοκρατία, με τη σειρά της, σύμφωνα πάντα με τις αναλύσεις της Άρεντ, που αποτελεί την ουσία της ολοκληρωτικής κυριαρχίας, γίνεται η πραγματοποίηση ενός νόμου κίνησης, που απώτερος σκοπός του δεν είναι ούτε η ευημερία των ανθρώπων ούτε το συμφέρον ενός ατόμου αλλά η κατασκευή του ανθρώπινου είδους, με αποτέλεσμα να καταργεί το άτομο για χάρη του είδους και να θυσιάζει τα «μέρη» για χάρη του «συνόλου». Κύριος στόχος της είναι να κατορθώσει η δύναμη της φύσης ή της ιστορίας να παρασύρει όσο το δυνατόν γρηγορότερα όλο το ανθρώπινο γένος στη ροή της, χωρίς καμιά ελεύθερη πράξη, είτε προέρχεται από εχθρότητα είτε από συμπάθεια, να της γίνει εμπόδιο.

Η τρομοκρατία, έτσι, έχει ως στόχο όχι μόνο να εκμηδενίσει την πιθανότητα ελεύθερης δράσης αλλά και να εξαφανίσει την ίδια την πηγή της, δηλαδή την πολλαπλότητα των ανθρώπων, και να οδηγήσει στη δημιουργία του Ενός, που θα δράσει ως εάν ο ίδιος να ανήκει στην πορεία της φύσης ή της ιστορίας, έτσι ώστε όχι μόνο να απελευθερωθούν αλλά και να επιταχυνθούν στο έπακρο οι φυσικές και οι ιστορικές δυνάμεις. Στην πράξη αυτό σημαίνει ότι η τρομοκρατία εκτελεί επιτόπου τις θανατικές καταδίκες, που η φύση ή η ιστορία υποτίθεται ότι έχουν αποφασίσει εναντίον των φυλών ή των ατόμων που είναι «ανίκανα να επιζήσουν» ή αντίστοιχα εναντίον των «ετοιμοθάνατων τάξεων», χωρίς να περιμενει τις ίδιες να ακολουθήσουν την πολύ πιο αργή και λιγότερο αποτελεσματική πορεία τους.

Κατά συνέπεια οι πολίτες μιας ολοκληρωτικής χώρας παγιδεύονται μέσα στη διαδικασία της φύσης ή της ιστορίας για να επιταχύνουν την κίνησή της, χωρίς τη δυνατότητα της παραμικρής αντίδρασης. Γι' αυτό τα

⁹⁶ Θάνος Λίποβατς, «Η αλήθεια του πολιτικού. Το πολιτικό στη Hannah Arendt και ο συμβολικός Νόμος στον J. Lacan», *Θεωρία και Κοινωνία*, 1/1, Μάιος 1990, Γνώση, σ.

ολοκληρωτικά καθεστώτα, αντίθετα με τα άλλα πολιτεύματα, δεν χρειάζονται καμιά αρχή δράσης. Η Άρεντ φαίνεται να υιοθετεί τη διάκριση του Μοντεσκιέ, σύμφωνα με την οποία καθοδηγητικές αρχές του λαού είναι η τιμή σε μια μοναρχία, η αρετή σε μια δημοκρατία και ο φόβος σε μια τυραννία.⁹⁷ Αλλά διευκρινίζει ότι και σε μια απόλυτα ολοκληρωτική κατάσταση ο φόβος μπορεί να είναι το πιο διαδεδομένο συναίσθημα. Απλά έχει χάσει πλέον την πρακτική του χρησιμότητα, αφού το καθεστώς διαλέγει τα θύματα και τους δημίους του τελικά ανεξάρτητα από τις πράξεις ή τις πεποιθήσεις των υποψηφίων.

Για να προετοιμαστούν, βέβαια, οι πολίτες κατάλληλα για την εκτέλεση των παραπάνω ρόλων χρειάζεται ένα υποκατάστατο της αρχής δράσης, η ιδεολογία, η ανάλυση της οποίας αποτελεί βασικό στήριγμα για την κατανόηση και ερμηνεία του ολοκληρωτικού φαινομένου από την Άρεντ, η οποία άλλωστε θεωρεί και τον ιδεολογικό τρόπο σκέψης χαρακτηριστικό της νεώτερης εποχής. Ο όρος *ιδεολογία* χρησιμοποιείται εδώ με ιδιαίτερη και σαφώς στενότερη σημασία από ό,τι στην καθημερινή του χρήση -ίσως και ταυτολογικά, ως δηλαδή η λογική μιας ιδέας- και δεν δηλώνει απλώς ένα συνεκτικό σύνολο αρχών που έχει φιλοδοξία την ανάλυση της κοινωνικής πραγματικότητας αλλά ένα συμπαγές σύστημα διακηρύξεων που στοχεύει στην καθολική ερμηνεία της ιστορίας,⁹⁸ ενώ ο τρόπος παραγωγής τους ακολουθεί μια άκαμπτη λογική «παρόμοια μ' εκείνη που χαρακτηρίζει ορισμένα συστήματα παρανοϊκών, όπου καθετί έπεται με απόλυτη αναγκαιότητα εφόσον έχει γίνει αποδεκτή η πρώτη παράφρων προκειμένη».⁹⁹

161-2.

⁹⁷ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό. π., σ. 262-63.

⁹⁸ Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 26.

⁹⁹ Hannah Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», ό.π., σ. 44.

Υπό το πρίσμα αυτό, η Άρεντ διακρίνει τρία ολοκληρωτικά στοιχεία κοινά για κάθε ιδεολογία,¹⁰⁰ έννοια την οποία αντιλαμβάνεται περίπου με τη δυναμική μιας κοσμικής θρησκείας.¹⁰¹ Πρώτον, οι ιδεολογίες έχουν ως στόχο μια ολική εξήγηση των γεγονότων και ως εκ τούτου δεν αναφέρονται μόνο σε αυτό που υπάρχει αλλά και σε ό,τι εξελίσσεται, γεννιέται ή πεθαίνει, δηλαδή στην Ιστορία με την τρέχουσα σημασία του όρου. Φιλοδοξία τους άρα είναι μια αδιαμφισβήτητη ερμηνεία του παρελθόντος, μια απόλυτη γνώση του παρόντος και μια ακλόνητη πρόβλεψη του μέλλοντος. Δεύτερον, με τον τρόπο αυτό η ιδεολογική σκέψη ξεπερνά κάθε εμπειρία και χειραφετείται από την πραγματικότητα. Η προπαγάνδα των ολοκληρωτικών κινημάτων στοχεύει ακριβώς στην αποκόλληση της σκέψης από την εμπειρία και την πραγματικότητα, επιχειρώντας να δώσει μια μυστική σημασία σε κάθε δημόσιο γεγονός και να προκαλέσει την υποψία κάποιου ανεξιχνίαστου κινήτρου πίσω από κάθε δημόσια πράξη (θεωρίες συνωμοσίας). Η ιδεολογία, τέλος, αφού καθορίσει την κεντρική αξιωματική της θέση, εξηγεί τα πάντα από αυτό το σημείο εκκίνησης, εφαρμόζοντας τις αποδεικτικές μεθόδους της λογικής επιχειρηματολογίας. Η ελευθερία της σκέψης παγιδεύεται στην ορθοπεδική μιας τυπικής περιοριστικής λογικής, η οποία εμποτίζει όλη τη δομή των ολοκληρωτικών καθεστώτων και κινημάτων. Οι νέοι ιδεολόγοι δεν προσελκύονται τόσο από την ιδέα (την πάλη των τάξεων ή την πάλη των φυλών) όσο από τη λογική διαδικασία που μπορεί να γεννηθεί απ' αυτή. Ο Χίτλερ υπερηφανεύεται για το ταλέντο του να διατυπώνει ένα συλλογισμό ψυχρό σαν πάγο και ο Στάλιν για τον άτεγκτο χαρακτήρα της διαλεκτικής του.

¹⁰⁰ Το γεγονός ότι τα στοιχεία αυτά αναδείχτηκαν κυρίως μέσα από το ρατσισμό και τον κομμουνισμό οφείλεται απλώς στο ότι οι δύο αυτές ιδεολογίες αποδείχτηκαν οι πιο ανθεκτικές κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα.

¹⁰¹ Πρβλ. Bernard Crick, «On Rereading *The Origins of Totalitarianism*» στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 36-37.

Σταδιακά, όμως, αλλά αναπόφευκτα το εμπράγματο υποκείμενο της ιδεολογίας (η εργατική τάξη ή ο γερμανικός λαός) που αρχίζει να ασπάζεται την ιδέα (την πάλη των τάξεων ως ιστορικό νόμο ή την πάλη των φυλών ως φυσικό δίκαιο) κατασπαράσσεται από τη λογική με την οποία η ιδέα πραγματοποιείται. Η προετοιμασία των θυμάτων και των δημίων απαιτείται από την εσωτερική λογική της ιδεολογίας. Το επιχείρημα που άρεσε ιδιαίτερα στον Χίτλερ και στον Στάλιν, μας εξηγεί, ήταν ότι δεν μπορείς να θέσεις το Α χωρίς να θέσεις το Β και το Γ και ούτω καθεξής μέχρι το τέλος του δολοφονικού αλφαβήτου. Επομένως όποιος δεν κατέληγε στο συμπέρασμα ότι οι «ετοιμοθάνατες φυλές» πρέπει να εξολοθρευτούν ήταν ή ηλίθιος ή δειλός, ενώ η μπολσεβίκικη επανάσταση κατορθώνει να κάνει τα θύματα της να ομολογήσουν εγκλήματα που δεν διέπραξαν ποτέ μπροστά στο φόβο να διαψεύσουν τους ίδιους τους τους εαυτούς.

Η τυραννία της λογικότητας αρχίζει με την υποταγή του μυαλού σε μια αστείρευτη διαδικασία παραγωγής σκέψεων, και καταλήγει στην κατάλυση της ελευθερίας, η οποία, ως εσωτερική δύναμη του ανθρώπου, είναι ταυτόσημη με την ικανότητα για νέο ξεκίνημα, όπως η ελευθερία σαν πολιτική πραγματικότητα είναι ταυτόσημη με την ύπαρξη ενός χώρου που υπάρχει ανάμεσα στους ανθρώπους για να μπορούν να κινηθούν. Η πίστη στην απόλυτη ισχύ της απόδειξης ενός κλειστού συστήματος σκέψης δημιουργεί την αυταπάτη μιας φαντασιακής ολότητας, η οποία διέπεται από μια λογική του ευνουχισμού που εκτελεί στην κυριολεξία τα υποκείμενα. Η Άρεντ αναφέρει εδώ βέβαια ως χαρακτηριστικό παράδειγμα τις ομολογίες των αθώων στις δημόσιες δίκες της Μόσχας. Σ' αυτές τις ιεροτελεστίες του παραλόγου, παρατηρεί, εξοντώθηκε ριζικά το υποκείμενο μέσα από τον ίδιο το Λόγο, στο βαθμό που το έφεραν σε μια ψυχωτική κατάσταση μέσω της προσταγής: «Δεν σου επιτρέπεται ποτέ να αντιφάσκεις

στον ίδιο τον εαυτό σου» (αλλά ακριβώς η ικανότητα της αντίφασης μπορεί να προφυλάξει τον καθένα από την ψύχωση).¹⁰²

Η απόλυτη τρομοκρατία, καταλήγει η φιλόσοφος, που καταστρέφει όλες τις ανθρώπινες σχέσεις, και ο αυτοεπιβεβλημένος καταναγκασμός της ιδεολογικής κατασκευής, που καταστρέφει κάθε σχέση με την πραγματικότητα, καθιστούν τον πολίτη ανίκανο για κάθε σκέψη εκτός από το αυτονόητο σχήμα του λογικού συλλογισμού και αδύναμο για την παραμικρή αυθόρμητη δράση.

Το πορτραίτο ενός ναζί

Ο Αιχμαν στην Ιερουσαλήμ, το έργο της Άρεντ που έχει ως πρώτη ύλη τις δημοσιογραφικές ανταποκρίσεις της για την εφημερίδα *New Yorker* από τη δίκη του Άντολφ Άιχμαν στο Περιφερειακό Δικαστήριο της Ιερουσαλήμ (δίκη που ξεκίνησε στις 19 Απριλίου του 1961, ύστερα από την απαγωγή του από τις ισραηλινές μυστικές υπηρεσίες στην Αργεντινή, για το ρόλο του στην «τελική λύση του εβραϊκού ζητήματος») δεν αποτελεί ένα ευκαιριακό γραπτό αλλά μια βαθυστόχαστη, αν και ιδιόμορφη ηθική πραγματεία.

Στην πραγματικότητα, η Άρεντ χρησιμοποιεί την περίπτωση Άιχμαν για να σκιαγραφήσει το πορτραίτο ενός ναζί, για να μεταφέρει σε μικροκλίμακα και να επαληθεύσει έτσι τα συμπεράσματα στα οποία οδήγησε η θεωρητική ανάλυσή της για το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού. Δεν αναζητά εδώ τα μεταφυσικά θεμέλια του κακού αλλά να ερευνήσει την ανθρώπινη συνθήκη που δημιουργεί έναν εγκληματία πολέμου, χωρίς αυτό

¹⁰² Θάνος Λίποβατς, « Η αλήθεια του πολιτικού: Το πολιτικό στη Hannah Arendt και ο συμβολικός νόμος στον J. Lacan », ό.π, σ. 163.

να σημαίνει ότι υιοθετεί και μια ψυχαναλυτική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος.¹⁰³

Η Άρεντ, άλλωστε, καλύπτει μια δίκη, από την οποία μοιραία ανακύπτουν κεντρικά νομικά, πολιτικά αλλά και ηθικά προβλήματα. Οι δικαστές καλούνται να δικάσουν ένα καινοφανές έγκλημα (ανυπαρξία νομικού προηγούμενου) και η Άρεντ αντιμετωπίζει τη δίκη ως ένα πείραμα για τις δυνατότητες της ανθρώπινης κατανόησης. Οι ενστάσεις εντοπίζονται αρχικά στην πολιτική σκοπιμότητα που αποδίδει στη δίκη το νεοσύστατο κράτος του Ισραήλ, με αποτέλεσμα το έντονο στοιχείο της θεατρικότητας που προσλαμβάνει η διαδικασία να λειτουργεί εις βάρος κάθε προσπάθειας για τη ανακάλυψη της ιστορικής αλήθειας. Κατά τον τελικό απολογισμό της, πάντως, οι δικαστές κατορθώνουν να αποδώσουν δικαιοσύνη αλλά όχι και να φωτίσουν επαρκώς τα θεμελιώδη και έσχατα στοιχεία ενοχής του κατηγορουμένου.

Ο Άιχμαν,¹⁰⁴ αν και πολύ εύστοχα χαρακτηρίστηκε ένας *hostis generis humani*,¹⁰⁵ δεν είναι ένας διεστραμμένος σαδιστής αλλά ένας νέος τύπος εγκληματία: ένας μάλλον κανονικός άνθρωπος που διαπράττει τα εγκλήματά του σε συνθήκες, κάτω από τις οποίες του είναι αδύνατο να γνωρίζει και να νοιώθει ότι κάνει λάθος. Ο Άιχμαν αρνήθηκε μία προς μία όλες τις κατηγορίες, ισχυρίστηκε ότι ποτέ δεν ένωσε μίσος για τους Εβραίους και ούτε θέλησε την εξόντωση ανθρώπων, και μάλιστα ομολόγησε ότι ένωσε φρίκη κατά την επίσκεψή του στους θαλάμους

¹⁰³ Stephen J. Whitfield, *Into the Dark, Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple University Press, Φιλαδέλφεια 1980, σ. 225-226.

¹⁰⁴ Το ψυχογράφημα που επιχειρεί εδώ η Άρεντ δεν έχει βέβαια την εγκυρότητα μιας γνωμάτευσης ειδικού. Παρατίθεται απλώς ως ενδεικτική ανάλυσης που υιοθετεί η φιλόσοφος για την ερμηνεία του ολοκληρωτικού εγκλήματος. Το πορτραίτο του Άιχμαν- αν και σε κάποια σημεία θυμίζει στοιχεία της ανταρχικής προσωπικότητας της τυπολογίας του Αντόρνο- αποτελεί μια καινούρια οπτική στην απεικόνιση του ολοκληρωτικού μυαλού. Stephen J. Whitfield, *Into the Dark, Hannah Arendt and Totalitarianism*, ό.π., σ. 210-11.

¹⁰⁵ «Εχθρός του ανθρώπινου είδους», όπως χαρακτηρίστηκε σύμφωνα με τη νομοθεσία που ίσχυε τότε για τους πειρατές.

αερίων. Η ενοχή του ήταν αποτέλεσμα της υπακοής του και αυτή του την αρετή εκμεταλλεύτηκαν οι ηγέτες των ναζί. Η αποστασιοποίηση, όμως, από την πραγματικότητα και η απερισκεψία -καταλήγει η φιλόσοφος- μπορεί να προκαλέσουν μεγαλύτερη καταστροφή από όλα τα κακά ένστικτα μαζί¹⁰⁶. Βασικό χαρακτηριστικό μιας ολοκληρωτικής κυβέρνησης -και ίσως και βασικό χαρακτηριστικό κάθε γραφειοκρατικού μαζικού συστήματος οργάνωσης- είναι να μετατρέπει ανθρώπους σε λειτουργικά μέσα και απλά γρανάξια που να υπηρετούν τη διοικητική μηχανή απανθρωπίζοντάς τους. Ο Άιχμαν είναι ένας μαζικός δολοφόνος για τον οποίο ο φόνος δεν έχει τίποτε το δαιμονικό, είναι ζήτημα απρόσωπο και αδιάφορο, είναι ζήτημα υπακοής στους νόμους και εκτέλεσης εντολών, ένας διακανονισμός χρονοδιαγραμμάτων που εκτελεί με αξιοθαύμαστη αφοσίωση και σχολαστικότητα.

Στο σημείο αυτό, λοιπόν, η Άρεντ καταλογίζει στους δικαστές την αδυναμία να παραδεχτούν ότι ένας φυσιολογικός άνθρωπος χωρίς διανοητική καθυστέρηση, που δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί δογματικός ή κυνικός, δεν ήταν σε θέση να ξεχωρίσει το καλό από το κακό. Βρήκαν πιο βολικό, έτσι -μας λέει- να συμπεράνουν ότι ο κατηγορούμενος ψεύδεται, χάνοντας έτσι την ευκαιρία να απαντήσουν στα καίρια ηθικά ερωτήματα που ανέκυψαν από την υπόθεση. Η στάση τους βασίζεται στην πεποίθηση ότι ο κατηγορούμενος, όπως και κάθε φυσιολογικό άτομο, πρέπει να είχε πλήρη συνείδηση ότι οι πράξεις του ήταν εγκληματικές. Ο Άιχμαν όμως ήταν φυσιολογικός, στο βαθμό ακριβώς που «δεν αποτελούσε εξαίρεση μέσα στο ναζιστικό καθεστώς». Σύμφωνα με τα δεδομένα του Γ' Ράιχ, μόνο όσοι αποτελούσαν εξαίρεση θα μπορούσαν να αντιδράσουν φυσιολογικά, σύμφωνα δηλαδή με την κοινή λογική.¹⁰⁷ Ο συνήγορος υπεράσπισης φαίνεται να βρίσκεται για την Άρεντ πιο κοντά στην αλήθεια,

¹⁰⁶Χάνα Άρεντ, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ, η κοινοτυπία του κακού*, μτφ. Αγγελική Μέντζα, Θύρσος, Αθήνα 1995, σ. 347.

όταν δηλώνει, πριν από τη δίκη, ότι ο πελάτης του είχε την προσωπικότητα «ενός κοινού ταχυδρόμου».¹⁰⁸ Ο Άιχμαν φαίνεται ότι είναι *τρομακτικά* φυσιολογικός.

Ο ίδιος δήλωσε στην αστυνομική εξέταση ότι θα υπέγραφε και την καταδίκη του ίδιου του πατέρα του, εάν τον υποχρέωναν να το κάνει, όχι μόνο για να δείξει σε ποιο σημείο ήταν υποχρεωμένος και έτοιμος να υπακούσει διαταγές άλλων, αλλά και να αποδείξει πόσο ιδεαλιστής υπήρξε πάντοτε. Στις συγκεκριμένες συνθήκες, βέβαια, «ιδεαλιστής» δεν ήταν απλά ο άνθρωπος που πίστευε σε μια ιδέα ή αυτός που δεν έκλεβε ή δεν δεχόταν να δωροδοκηθεί αλλά αυτός που *ζούσε* για την ιδέα του και ήταν προετοιμασμένος να θυσιάσει τα πάντα και ιδιαίτερα τους πάντες για χάρη της.¹⁰⁹

Η Άρεντ δεν είναι δυνατόν να μη σταθεί στην εμφανική δήλωση του Άιχμαν ότι είχε ζήσει όλη του τη ζωή σύμφωνα με το καντιανό ορισμό του καθήκοντος, ο οποίος ισχυρίστηκε μάλιστα ότι είχε διαβάσει την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* και έδωσε ένα σχεδόν σωστό ορισμό της κατηγορικής προσταγής. Από τη στιγμή, όμως, που του ανατέθηκε η εκτέλεση της Τελικής Λύσης, έπαψε -λεει- να ζει σύμφωνα με αυτές τις αρχές, αλλά παρηγοριόταν με τη σκέψη ότι «δεν ήταν πια κύριος των πράξεών του» και ότι «δεν μπορούσε να αλλάξει τίποτα». Η φιλόσοφος, όμως, παρατηρεί ότι στην περίοδο αυτή που τα εγκλήματα του ήταν νομιμοποιημένα από την πολιτεία, ο κατηγορούμενος δεν είχε στην πραγματικότητα απορρίψει την καντιανή φόρμουλα ως πλέον μη εφαρμόσιμη αλλά την είχε παραποιήσει ώστε να λει το εξής: *Να ενεργείς με τρόπο που να δείχνει ότι η αρχή πάνω στην οποία βασίζονται οι πράξεις σου είναι η ίδια με αυτή του νομοθέτη ή του νόμου της χώρας* -ή, σύμφωνα με την διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής στο Γ' Ράιχ του Χανς Φρανκ, που ίσως γνώριζε ο Άιχμαν:

¹⁰⁷ Ο. π., σ. 43-44.

¹⁰⁸ Ο. π., σ. 182.

Να ενεργείς με τέτοιο τρόπο ώστε, εάν ο Χίτλερ γνώριζε την πράξη σου, να την ενέκρινε. Στην περίπτωση αυτή, βέβαια, παραλείπεται το στάδιο κατά το οποίο ο ίδιος ο άνθρωπος, χρησιμοποιώντας τον πρακτικό του λόγο, βρίσκει τις αρχές που θα μπορούσαν και θα έπρεπε να είναι οι αρχές του νόμου.

Πρόκειται για «την εκδοχή του Καντ για τη καθημερινή χρήση του απλού ανθρώπακου».¹¹⁰ Στην καθημερινή αυτή χρήση το μόνο που απομένει από το πνεύμα του φιλοσόφου είναι ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να ξεπεράσει το στάδιο της απλής υπακοής στο νόμο και να ταυτίσει τη δική του θέληση με την αρχή που βρίσκεται πίσω από το νόμο. Μια αντίληψη διαδεδομένη ανάμεσα στην πλειοψηφία των Γερμανών, όπως άλλωστε αποδεικνύει και η τελειότητα με την οποία εκτελέστηκε η Τελική Λύση.¹¹¹

Το πιο κρίσιμο ίσως και χαρακτηριστικό ελάττωμα του Άιχμαν, σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της Άρεντ, ήταν η σχεδόν πλήρης ανικανότητά του να βλέπει τα πράγματα από την οπτική γωνία κάποιου άλλου ανθρώπου. Και αυτή η ανικανότητα καθιστά και σχεδόν αδύνατη την επικοινωνία του Άιχμαν κατά την ανάκριση ή τη δίκη, γιατί στην ουσία ο ίδιος ήταν ανίκανος να εκφέρει έστω και μια απλή πρόταση που να μην είναι τυποποιημένη και η επαγγελματική διάλεκτος είχε γίνει η γλώσσα του.¹¹² Ακόμα και αντιμέτωπος με το θάνατο είχε καταφύγει στην πλέον στερεότυπη έκφραση που χρησιμοποιείται στους επικήδειους λόγους: «Μετά από λίγο, κύριοι, θα συναντηθούμε πάλι όλοι μαζί. Αυτή είναι η μοίρα όλων των ανθρώπων. Ζήτω η Γερμανία, ζήτω η Αργεντινή, ζήτω η Αυστρία. Δεν θα τις ξεχάσω.»¹¹³

¹⁰⁹ Ο. π., σ. 62-63.

¹¹⁰ Παρά τις παραπάνω διευκρινίσεις η Άρεντ αντιμετωπίζει με επιφύλαξη την επίσημη καντιανή ηθική και την ικανότητα του πρακτικού λόγου να αποτελέσει ηθικό σωσίβιο σε περιόδους κρίσης. Γι' αυτό και στη ύστερη φάση του έργου της καταφεύγει στην τρίτη Κριτική και προβάλει την ικανότητα του να φανταστούμε τη θέση του άλλου όχι μόνο ως αισθητική υποχρέωση αλλά και πολιτικό καθήκον.

¹¹¹ Χάνα Άρεντ, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ, η κοινοτυπία του κακού*, ό. π., σ. 170-72.

¹¹² Ο. π., σ. 69-72.

¹¹³ Ο. π., σ. 306.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις δεν αποτελούν για την Άρεντ κατάργηση της ατομικής ευθύνης. Η συλλογική ενοχή, όπως και η συλλογική αθωότητα είναι, για τη φιλόσοφο, παραπλανητικές και επικίνδυνες γενικεύσεις. Η αφετηρία της είναι η ιδέα «θα μπορούσε να ήταν αλλιώς», όπως άλλωστε αποδεικνύει συχνά και με τη χρήση του αγαπημένου της παραδείγματος, την περίπτωση του υπαξιωματικού Anton Schmidt, ο οποίος βοηθούσε Εβραίους παρτιζάνους, προμηθεύοντάς τους πλαστά έγγραφα και στρατιωτικά φορητά, ώσπου συνελήφθη και εκτελέστηκε από τους Γερμανούς. Η περίπτωση αυτή αποτελεί για τη φιλόσοφο επιβεβαίωση της ανθρώπινης ελευθερίας αλλά και μια υπενθύμιση για τη δυνατότητα ανάδυσης μιας άλλης Ευρώπης μέσα από τα χαλάσματα του πολέμου.¹¹⁴

Η εμμονή της Άρεντ να συνδέσει το ειδικό-ατομικό με το καθολικό είναι εμφανής σε πολλά σημεία της ανάλυσης της δίκης. Με βάση το κατηγορητήριο εναντίον του Άιχμαν παρατηρεί: μια γενοκτονία που δεν εξυπηρετεί κανένα σκοπό συνιστά έγκλημα κατά της ανθρώπινης υπόστασης,¹¹⁵ γιατί προσπαθεί να καταργήσει τη διαφορετικότητα που αποτελεί συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης κατάστασης. Το δικαστήριο δεν καταλαβαίνει ότι ο διωγμός και η γενοκτονία είναι δύο εγκλήματα που πρέπει να διαχωρίζονται. Το πρώτο είναι αδίκημα σε βάρος των γειτονικών κρατών, ενώ το δεύτερο είναι προσβολή της ανθρώπινης διαφοράς ως τέτοιας, δηλαδή, ενός χαρακτηριστικού της ανθρώπινης υπόστασης χωρίς το οποίο οι ίδιες οι λέξεις *ανθρώπινο γένος* ή *ανθρωπότητα* δεν έχουν νόημα. Το έγκλημα εναντίον της ανθρωπότητας προϋποθέτει μια ανθρώπινη υπόσταση που έχει ως χαρακτηριστικό την μοναδικότητα (particularity) και την ποικιλία (diversity). Το Ολοκαύτωμα ήταν κάτι περισσότερο από τον πιο φοβερό διωγμό της εβραϊκής ιστορίας -οπτική που υιοθέτησαν πολιτική

¹¹⁴ Ο. π., σ. 282 και Πρβλ. Seyla Benhabib, «Arendt's Eichmann in Jerusalem» στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ό.π., σ. 73.

¹¹⁵ Ο όρος χρησιμοποιείται από τον Γάλλο εισαγγελέα Φρανσουά ντε Μεντόν αλλά θεματοποιείται από την Άρεντ.

αγωγή και δικαστές.¹¹⁶ «Η φυσική εξόντωση», διευκρινίζει η φιλόσοφος, «κατά του Εβραϊκού λαού ήταν έγκλημα κατά της ανθρωπότητας που διαπράχθηκε πάνω στο σώμα του Εβραϊκού λαού και μόνο η επιλογή των θυμάτων και όχι η φύση του εγκλήματος μπορούσε να προέρχεται από το μακρύ ιστορικό μίσος εναντίον των Εβραίων κατά τον αντισημιτισμό.»¹¹⁷

Πρόκειται για ένα εντελώς νέο είδος εγκλήματος, για την περίπτωση του οποίου ο νόμος του ισραηλινού συντάγματος του 1950 για την τιμωρία των ναζί και των συνεργατών τους είναι εντελώς ακατάλληλος. «Διότι, όπως ακριβώς διώκεται ένας δολοφόνος επειδή παραβίασε το δίκαιο της κοινότητας στην οποία ανήκει και όχι επειδή στέρησε από την οικογένεια Σμιθ τον σύζυγο, πατέρα και στήριγμά της, έτσι και αυτοί οι σύγχρονοι, διορισμένοι από το κράτος μαζικοί δολοφόνοι πρέπει να διωχθούν, επειδή παραβίασαν την τάξη που διέπει το ανθρώπινο γένος, και όχι απλώς επειδή σκότωσαν εκατομμύρια ανθρώπους».¹¹⁸ Εδώ μπορούμε να διακρίνουμε την προσπάθεια της φιλοσόφου να ενώσει την ιδέα της ανθρωπότητας με την ανθρώπινη ιδιαιτερότητα και πολλαπλότητα, θέση που προϋποθέτει μια ανθρωπολογική κανονιστική καθολικότητα¹¹⁹ και αναπτύσσεται εκτενέστερα στα κείμενα της *Ανθρώπινης κατάστασης* (κεφ. 2).

Η δυναμική του υπό μελέτη κειμένου δεν είναι δυνατόν να αναδειχθεί πλήρως, αν δεν αναφερθούμε στις σφοδρές επικρίσεις και τη γενικευμένη πικρία που προκάλεσαν κάποιες θέσεις της φιλοσόφου στις εβραϊκές

¹¹⁶ Η Άρεντ επιτίθεται με κάθε ευκαιρία σε θέσεις που μαρτυρούν μια συγκεκριμένη ιστορική αυτοαντίληψη των Εβραίων που συνηθίζουν να βλέπουν του εαυτούς τους ως εκλεκτό λαό ή ως θύματα. Άλλωστε, η έννοια του πολιτικού, όπως την αντιλαμβάνεται η ίδια, αρνείται να θεματοποιήσει την αξία του «υποφέρω». Η στάση αυτή της φιλοσόφου εκλαμβάνεται ενίοτε και ως ένα είδος πρόκλησης στην έννοια του δικαίου. Stephen J. Whitfield, *Into the Dark, Hannah Arendt and Totalitarianism*, ό.π., σ. 207.

¹¹⁷ Χάννα Άρεντ, *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ, η κοινότητα του κακού*, ό.π., σ. 325-6.

¹¹⁸ Ό.π., σ. 239.

¹¹⁹ Πρβλ. Seyla Benhabib, «Arendt's Eichmann in Jerusalem» στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ό.π., σ. 79-80.

κοινότητες,¹²⁰ αντιδράσεις που ίσως βρίσκουν την πιο ακραία διατύπωσή τους στις σκληρές φράσεις του Γκέρσομ Σόλεμ (Gershom Scholem), που κατηγορεί την Άρεντ για έλλειψη αγάπης απέναντι στο λαό του Ισραήλ (Alabath Israel).¹²¹

Η πολεμική που δέχτηκε¹²² επικεντρώνεται στις αναλύσεις της για το ρόλο των εβραϊκών συμβουλίων στη συγκέντρωση και εκτοπισμό των εβραϊκών πληθυσμών και για τη διάθεση συνεργασίας που επέδειξαν με τους υπεύθυνους για την επιχείρηση ναζι αξιωματικούς. Η ίδια σε κατά καιρούς απαντήσεις αρνείται ότι το θέμα είναι κεντρικό.¹²³ Πράγματι η έκταση που αφιερώνει στο ζήτημα είναι ελάχιστη. Γιατί όμως θίγει το ζήτημα και μάλιστα δεν διστάζει να το χαρακτηρίσει ως την πιο σκοτεινή πλευρά της υπόθεσης;¹²⁴ Γιατί η περίπτωση αυτή υπογραμμίζει με εύγλωττο τρόπο την πιο κρίσιμη, κατά την εκτίμηση της φιλοσόφου, πτυχή του ολοκληρωτισμού: η ηθική παρακμή ήταν τέτοια που άγγιζε όλη την αξιοσέβαστη γερμανική κοινωνία και είχε διαβρώσει όχι μόνο τους εκτελεστές αλλά και τα θύματα.¹²⁵ Την ηθική αυτή παρακμή είχε δοκιμάσει και η ίδια όταν αναγκάστηκε να φυγαδευτεί από τη Γερμανία το 1933. «Το πρόβλημα, το προσωπικό πρόβλημα, δεν ήταν το τι έκαναν οι εχθροί μας αλλά το τι έκαναν οι φίλοι μας. Στο κύμα της συνεργασίας (Gleichschaltung),¹²⁶ η οποία ήταν σχετικά εθελοντική, σε καμιά περίπτωση

¹²⁰ Βλέπε σχετικά Richard J. Bernstein «The Banality of Evil, Reconsidered» στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*, Graig Calhoun and John McGowan (επ.), University of Minnesota Press, Μινεάπολη 1976, σ. 297.

¹²¹ Πρβλ. Seyla Benhabib, *Arendt's Eichmann in Jerusalem*, ό.π., σ. 65.

¹²² Οι ανταποκρίσεις της Άρεντ από τη δίκη του Άιχμαν αποτελούν τελικά μια έμπρακτη εφαρμογή του μοντέλου του αντικειμενικού παρατηρητή (που θα παρουσιάσει στη θεωρία της για την κρίση, βλ. κεφ.4) και μια απόδειξη για τους κινδύνους που σε κάθε περίπτωση περικλείει αυτή η στάση.

¹²³ Ό.π., σ. 70-71.

¹²⁴ Χάννα Άρεντ, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ, η κοινοτυπία του κακού*, ό.π., σ. 149-510.

¹²⁵ " Richard J. Bernstein «The Banality of Evil, Reconsidered», ό.π., σ. 302.

¹²⁶ Η Άρεντ αναφέρεται στο γενικότερο κλίμα που επικρατούσε την εποχή των ναζί όταν πολλοί πολίτες, και αντιθέτων φρονημάτων, επιδίωξαν κάποιο είδος συνεργασίας ή

πάντως όχι ακόμα κάτω από την πίεση του τρόμου, έμοιαζε σαν ένας κενός χώρος να σχηματιζόταν γύρω μας.»¹²⁷

Το ηθικό σοκ, για την Άρεντ, στην περίπτωση του ναζισμού δεν ήταν τι έκαναν οι επίλεκτες μονάδες των Ες-Ες, αλλά το πόσο εύθραυστη αποδεικνύεται η προσωπική ηθική,¹²⁸ η ευκολία με την οποία οι καθημερινοί άνθρωποι που δεν είχαν διανοηθεί ποτέ στη ζωή τους να διαπράξουν φόνο, προσαρμόστηκαν και αντικατέστησαν το *ου φονεύσεις*, που ως τότε φάνταζε η πιο θεμελιακή απαγόρευση της πολιτισμένης κοινωνίας, με το ναζιστικό κανόνα που υπαγόρευε το φόνο ως φυλετικό καθήκον.¹²⁹ Υπό αυτό το πρίσμα θα πρέπει να ερμηνευτεί και ο υπότιτλος του εν λόγω βιβλίου, *Η κοινοτοπία του κακού*,¹³⁰ μια ακόμα αμφιλεγόμενη επιλογή της συγγραφέα, που χαρακτηρίστηκε από πολλούς ως ανάρμοστο σλόγκαν και σύνθημα που υποβαθμίζει όχι μόνο τις πράξεις του Άιχμαν και ολόκληρη τη φρίκη του Ολοκαυτώματος, σε αντίθεση με το πιο βαθυστόχαστο και αξιοπρεπές «ριζικό κακό».

Η προσθήκη, όμως, αυτή είναι απλώς ενδεικτική για την προσπάθεια της Άρεντ να απογυμνώσει το ολοκληρωτικό κακό από κάθε μεταφυσική συνυποδήλωση και να το συνδέσει με την απουσία της σκέψης και τις συνθήκες που οδηγούν σε μια τέτοια αδυναμία, κάνοντας έτσι εμφανή και τον κίνδυνο μιας μελλοντικής επανάληψής του. Η φράση του τίτλου

κάποια διάθεση συνεργασίας για να εξασφαλίσουν τη θέση τους ή να βρουν απασχόληση.

¹²⁷ Hannah Arendt, «What Remains? The Language Remains: A Conversation with Gunter Gaus» στο *Essays in Understanding*, ό.π., σ. 10-11.

¹²⁸ Catherine Vallée, *Hannah Arendt, Socrate et la question du totalitarisme*, ellipses, Παρίσι, 1999, σ. 74-76.

¹²⁹ Margaret Cavovan, *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*, ό.π., σ. 158.

¹³⁰ Η φράση, που δεν υπήρχε στις ανταποκρίσεις της αλλά προστέθηκε εκ των υστέρων, αναφέρεται ξανά μόνο μια φορά στον επίλογο του βιβλίου. Απολάμβαν πάντως, για μια ολόκληρη δεκαετία τουλάχιστον, το κύρος ομηρικού επιθέτου για τους εκπροσώπους της διανουμενίστικης δημοσιογραφίας, σε σημείο που κάποιος από τους φανατικούς χρήστες της να υποστηρίξει ότι η «κοινοτοπία» και το «κακό» ενώθηκαν έκτοτε με τα

αναφέρεται σε μια χαρακτηριστική ποιότητα του μυαλού και της προσωπικότητας του δράστη και όχι στις πράξεις του ή στις αρχές που βρίσκονται πίσω από τις πράξεις αυτές.¹³¹

Η Άρεντ, σε κάποια από τις απαντήσεις της στις σχετικές μομφές του Σόλεμ, διευκρινίζει: «Έχω πράγματι τώρα αυτήν την άποψη ότι το κακό δεν είναι ποτέ ριζικό, είναι μόνο ακραίο, και δεν κατέχει κανένα βάθος ή δαιμονική διάσταση. Μπορεί να μεγαλώσει υπερβολικά και να ερημώσει ολόκληρο τον κόσμο, γιατί εξαπλώνεται όπως η μούχλα πάνω σε μια επιφάνεια. Είναι μια πρόκληση για τη σκέψη, γιατί η σκέψη προσπαθεί να αγγίξει κάποιο βάθος, να φτάσει στις ρίζες, και από τη στιγμή που καταπιάνεται με το κακό, ματαιοπονεί γιατί δεν υπάρχει τίποτε».¹³² Ίσως, όμως, είναι ακόμα πιο διαφωτιστική η αναφορά που κάνει στο ζήτημα στο άρθρο της «Thinking and Moral Considerations»: «Μερικά χρόνια πριν, όταν κάλυπτα τη δική του Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ, μίλησα για την *κοινοτοπία του κακού* και δεν εννοούσα με αυτό κάποια θεωρία ή κάποιο δόγμα αλλά μάλλον ένα γεγονός, το φαινόμενο των κακών πράξεων που διαπράχθηκαν σε γιγαντιαία κλίμακα, οι οποίες δεν μπορούν να αποδοθούν σε κάποια ιδιαίτερη προστυχιά, παθολογία ή ιδεολογική πεποιθήση του δράστη, του οποίου ίσως το μόνο προσωπικό διακριτικό γνώρισμα ήταν η εξαιρετική επιπολαιότητά του. Όσο τερατώδεις και αν ήταν οι πράξεις, ο δράστης δεν ήταν ούτε τερατώδης ούτε δαιμονικός, και το μόνο ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που θα μπορούσε να διακρίνει κανείς τόσο στο παρελθόν όσο και στη συμπεριφορά του κατά τη διάρκεια της δίκης και της ανακριτικής διαδικασίας ήταν κάτι ολότελα αρνητικό: δεν ήταν η ανοησία

δεσμά του γάμου. Stephen J. Whitfield, *Into the Dark, Hannah Arendt and Totalitarianism*, ό.π., σ. 211-12.

¹³¹ Πρβλ. Seyla Benhabib, *Arendt's Eichmann in Jerusalem*, ό.π., σ. 74-75.

¹³² Gershom Scholem and Hannah Arendt, «“Eichmann in Jerusalem”: Exchange of Letters between *Eichmann in Jerusalem*», *Encounter*, 22.1, Ιανουάριος 1964, σ. 50-56.

αλλά μια παράξενη σχεδόν αυθεντική ανικανότητα να σκεφτεί». ¹³³ Σε μια τελευταία ανάλυση δεν πρέπει να δούμε την έκφραση κοινοτοπία του κακού ως αντιφατική με τον όρο *ριζικό κακό*, αλλά μάλλον ως μια διευκρινιστική προσθήκη που αποσοβεί τον κίνδυνο να αποδοθεί στα ναζιστικά εγκλήματα ένα «σατανικό μεγαλείο». ¹³⁴ Η Άρεντ είναι κατηγορηματική: το Ολοκαύτωμα δεν πρέπει ούτε να μυθοποιηθεί ούτε να αισθητοποιηθεί, ¹³⁵ μια στάση που πρέπει να τη συνδέσουμε με την αντιστοίχιση που θα επιχειρήσει ανάμεσα στην καλαισθησία και την πολιτική κρίση στην ύστερη φάση του έργου της (βλ. κεφ. 4).

Από τα παραπάνω μπορούν, πιστεύω, να αντληθούν τα ακόλουθα συμπεράσματα:

1. Το ολοκληρωτικό φαινόμενο είναι γεγονός απόλυτα καινοφανές και πρέπει να αντιμετωπιστεί ως τέτοιο. Απόπειρες του μελετητή να το συγκρίνει με απολυταρχικά καθεστώτα του παρελθόντος θα ακυρώσουν εκ προοιμίου την όποια προσπάθεια κατανόησης του ολοκληρωτικού παραδείγματος. «Ο μεγαλύτερος κίνδυνος για την ορθή κατανόηση της πρόσφατης ιστορίας μας ελλοχεύει στην καθ' όλα κατανοητή τάση του ιστορικού να προτείνει αναλογίες. Το θέμα είναι ότι ο Χίτλερ ούτε σαν τον Τζέγγις Χαν ήταν ούτε και χειρότερος από κάποιον άλλο μεγάλο εγκληματία, αλλά ότι ήταν τελείως διαφορετικός. Το άνευ προηγουμένου δεν είναι ούτε ο ίδιος ο φόνος ούτε ο αριθμός των θυμάτων ούτε καν ο αριθμός των ατόμων που συνεργάστηκαν για να τα διαπράξουν. Είναι μάλλον η ιδεολογική ανοησία που τα προκάλεσε, η μηχανοποίηση της

¹³³ Hannah Arendt, «Thinking and Moral Considerations: A Lecture», *Social Research*, 38/ 3, φθινόπωρο 1971, σ. 417.

¹³⁴ Hannah Arendt-Karl Jaspers: *Correspondence, 1922-1969*, Lotte Kohlet και Hans Saner (επ.), μτφ. Robert και Rita Kimber, Harcourt Brace & Company, Σαν Ντιέγκο-Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1992, σ. 69.

¹³⁵ Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, ό.π., σ. 148-151.

εκτέλεσής τους και η επιμελής και εσκεμμένη εγκαθίδρυση ενός κόσμου ετοιμοθάνατου όπου πλέον τίποτα δεν είχε νόημα.»¹³⁶

2. Ο ιδανικός πολίτης της ολοκληρωτικής εξουσίας, σύμφωνα πάντα με την Άρεντ, δεν είναι ούτε ο πεπεισμένος ναζί ούτε ο πεπεισμένος κομμουνιστής αλλά ο άνθρωπος που δεν μπορεί να κάνει το διαχωρισμό μεταξύ γεγονότος και μύθου (δηλαδή αγνοεί την πραγματικότητα της εμπειρίας) και μεταξύ αλήθειας και ψεύδους (δηλαδή αγνοεί τους κανόνες της σκέψης). Ένας τέτοιος συνδυασμός δεν έγινε εφικτός ποτέ στο παρελθόν σε κανένα είδος καθεστώτος. Ποια είναι εκείνη η εμπειρία που τον επέτρεψε; Μα ακριβώς η απομόνωση του ανθρώπου ως προς το πολιτικό πεδίο της ζωής και η αποξένωση από τους συνανθρώπους του, η εμπειρία της απόλυτης μη συμμετοχής στον κόσμο, που είναι μια από τις ριζικότερες και πιο απελπιστικές εμπειρίες του ανθρώπου.

¹³⁶ Hannah Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», ό.π., σ. 49.

2.

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Οι ανθρωπολογικές θέσεις της Άρεντ αναπτύσσονται στο δεύτερο πολυσέλιδο έργο της, *Human Condition* (Ανθρώπινη κατάσταση), που δημοσιεύτηκε το 1958 ως μια αναθεωρημένη εκδοχή των διαλέξεων που είχε δώσει την άνοιξη του 1956 στο πανεπιστήμιο του Σικάγου.

Δεν πρόκειται για ένα συστηματικό εγχειρίδιο πολιτικής φιλοσοφίας αλλά για μια μελέτη αφιερωμένη στη *vita activa* με σαφή όμως πολιτικό προσανατολισμό. Για να γίνει, μάλιστα, απολύτως κατανοητή η στοχοθεσία και προβληματική του κειμένου θα πρέπει να εξεταστεί, πιστεύω, σε άμεση συνάφεια με τις μελέτες της φιλοσόφου για το ολοκληρωτικό φαινόμενο.¹ Η *Ανθρώπινη κατάσταση*, που ως ειδοποιά στοιχεία διαθέτει την κοινωνικότητα και την ιστορικότητα, είναι η εντελέχεια του πολιτικού. Η ακύρωσή της οδηγεί στην έλωση του ολοκληρωτισμού. Γι' αυτό και η φιλόσοφος προσπαθεί να αναδείξει εδώ τις ανθρωπολογικές προκείμενες που θα μας κατευθύνουν στην αναζήτηση του πολιτικού δέοντος και της αυθεντικής δημοκρατίας και θα αποτελέσουν δικλίδες ασφαλείας ενάντια σε ενδεχόμενες μελλοντικές ολοκληρωτικές απειλές. Το γεγονός ότι στο κείμενο αυτό η Άρεντ αποφεύγει συστηματικά να αναφερθεί ρητά στις συγκεκριμένες ολοκληρωτικές συνθήκες, θα μπορούσε να παραλληλισθεί με το τέχνασμα του καλλιτέχνη που σκόπιμα αποσιωπά την κεντρική

¹ Η ανάγνωση αυτή υποστηρίζεται από πολλούς μελετητές της φιλοσόφου. Πρβλ. ενδεικτικά Margaret Cavanagh, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 100-103· το άρθρο του John McGowan, «Must Politics be Violent? Arendt's Utopian Vision», στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*, Graig Calhoun and John McGowan (επ.), University of Minnesota Press, Μινεάπολη 19776, σ. 263-94· Mary G. Dietz, «Arendt and the Holocaust», στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ό.π., σ. 86-109 ή το Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays in the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Πρίστον, 1992, σ. 180-203 και τον πρόλογο του Paul Ricoeur στο *Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne*, μτφ. Georges Fredier, Calman-Levy, Παρίσι, 1983, σ. 9-14 κ.ά.

αναφορά του έργου του για να την αναδείξει έτσι ως σιωπή ή «αισθητή απουσία» (felt absence).²

Η προσεκτική ανάγνωση του τίτλου είναι ενδεικτική τόσο για τις τελικές προθέσεις όσο και για τις αφετηριακές της παραδοχές. Η Άρεντ επιλέγει τον τίτλο *Human Condition*³ (ανθρώπινη κατάσταση-συνθήκη) αντί για το πιθανό *Human Nature* (ανθρώπινη φύση), θέλοντας να τονίσει ότι ο άνθρωπος δεν διαθέτει μια μόνιμη, ομοιογενή και αμετάκλητη ουσία αλλά και να ξεκαθαρίσει ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί ένα απλό ή έστω πιο σύνθετο υποσύστημα της φύσης.⁴ Αντίθετα, επηρεάζεται σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό και καθορίζεται από οτιδήποτε έρχεται σε συνάφεια ή μόνιμη σχέση. Τόσο τα φυσικά πράγματα όσο και τα τεχνητά δημιουργήματα αποτελούν έτσι όρους της ανθρώπινης ύπαρξης. Όπως σημειώνει ο Βασίλης Ρωμανός, «η πρωτογενής μορφή και θεμελιακή δομή του υποκειμένου είναι εγκόσμια, πλουραλιστική και συλλογική (ενθαδική ύπαρξη).»⁵ Μια ανθρώπινη ύπαρξη, όμως, δοσμένη υπό όρους και εντός συγκεκριμένων ορίων (περιορισμούς και δυνατότητες) ακυρώνει προφανώς το βασικό σύνθημα του ναζισμού ότι «όλα είναι δυνατά».

Σε κάθε περίπτωση, άλλωστε, το πρόβλημα της ανθρώπινης φύσης είναι, για την Άρεντ, ένα αναπάντητο μεταφυσικό ερώτημα. Ο άνθρωπος,

² Mary G. Dietz, «Arendt and the Holocaust», στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ό.π., σ. 93-94.

³ Η μεταφορά, πάντως, της ανθρώπινης κατάστασης, η οποία χρησιμοποιείται συχνά με έναν ειδικό χρωματισμό, παραπέμποντας στην αρχαία έννοια του ανθρώπινου πεπρωμένου «human destiny», έχει επιλεγεί και από άλλους στοχαστές για τις οντολογικές του έρευνες. Για παράδειγμα, η έννοια «γενολογική ουσία» της μαρξικής ανθρωπολογίας ή το χαϊντεγκεριανό Dasein αποτελούν εκδοχές της ανθρώπινης κατάστασης και όχι της ανθρώπινης φύσης. Πρβλ. Agnes Heller, «The Human Condition», *Thesis Eleven*, 16, 1987, σ. 7-9.

⁴ Είναι εμφανής η προσπάθειά της να μην εκληφθεί η ανθρωπολογία της ως τμήμα μιας ενιαίας οντολογίας, γεγονός που θα καταδίκαζε τις ανθρώπινες υποθέσεις στην ετερονομία. Άλλωστε, η Άρεντ διατηρεί την διάκριση των αρχαίων Ελλήνων που χρησιμοποιούν δύο διαφορετικούς σημασιολογικά και μορφολογικά όρους: τη λέξη «ζωή» που εκφράζει το απλό γεγονός της κοινής ζωής όλων των έμβιων όντων και τη λέξη «βίος» που αφορά αποκλειστικά την ανθρώπινη κατάσταση.

που γνωρίζει και ορίζει τη φυσική ουσία όλων των πραγμάτων, δεν μπορεί να κάνει το ίδιο για τον εαυτό του. Τίποτα δεν μας επιτρέπει, γράφει, να ισχυριστούμε ότι ο άνθρωπος έχει φύση ή ουσία κατά την έννοια που έχουν τα άλλα πράγματα. Αλλά ακόμα κι αν ίσχυε αυτό, για να μπορεί κάποιος να τη γνωρίσει και να την ορίσει θα πρέπει να είναι σε θέση να μιλάει για «κάποιον» σαν να επρόκειτο για «κάτι». Γι' αυτό και οι προσπάθειες να οριστεί η ανθρώπινη φύση καταλήγουν συνήθως στην επικουρία και κατασκευή μιας θεότητας.⁶ Η μοναδικότητα κάθε προσώπου, όμως, υπερβαίνει το συνολικό άθροισμα των ιδιοτήτων του.⁷

Vita Activa

Η ανθρωπολογία της Άρεντ στηρίζεται στη διάκριση πρακτικού και θεωρητικού βίου. Η *vita contemplativa* αποτελείται από τις λειτουργίες της σκέψης, της θέλησης και της κρίσης. Η *vita activa* σημασιοδοτείται στο πλαίσιο τριών θεμελιακών⁸ ανθρώπινων εκδηλώσεων: του μόχθου, της εργασίας, της πράξης.

Η φιλόσοφος επιχειρεί μια ιστορική αναδρομή των σημασιολογικών διαφοροποιήσεων του όρου «*vita activa*» κατά την εξέλιξη της πολιτικής σκέψης. Ο όρος εμφανίζεται στη μεσαιωνική φιλοσοφία ως η συνήθης μετάφραση του αριστοτελικού *πολιτικού βίου*. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει

⁵ «Η συγκρότηση και η θεμελίωση του “πολιτικού” στην Hannah Arendt», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 23, Απρίλιος 2004, σ. 29.

⁶ Πρβλ. Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφ. Στέφανου Ροζάνη, Γεράσιμου Λυκαριδόπουλου, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 22-24.

⁷ Κατά αναλογία η σημασία του ιστορικού συμβάντος υπερβαίνει το σύνολο των αιτιών του.

⁸ Θεμελιακών υπό την έννοια ότι βρίσκονται στο βεληνεκές του κάθε ανθρώπου και δεν είναι δυνατόν να χαθούν ανεπανόρθωτα, αν δεν αλλάξουν οι βασικοί όροι της ανθρώπινης ύπαρξης: η ίδια η ζωή, το γεγονός της γέννησης και του θανάτου, η εγκοσμιότητα, η πληθυντικότητα και η γη. Η τελλούρια διάσταση της ανθρώπινης συνθήκης τονίζεται από την Άρεντ, γιατί το κείμενο γράφεται σε μια εποχή που τα πρώτα διαπλανητικά ταξίδια είχαν προκαλέσει μια διάχυτη αισιοδοξία για τη δυνατότητα του ανθρώπου να μετοικήσει σύντομα σε άλλους πλανήτες.

μόνο τρεις τρόπους ζωής ως προϊόντα επιλογής των ανθρώπων: τη ζωή των σωματικών απολαύσεων, όπου το ωραίο αναλώνεται αμέσως· τη ζωή την αφιερωμένη στα ζητήματα της πόλεως, όπου η υπεροχή γεννά ωραίες πράξεις και τη ζωή του φιλοσόφου, η οποία αφιερώνεται στην έρευνα και ενατένιση των αιώνια ωραίων πραγμάτων.⁹

Η ενατενιστική ικανότητα μπορεί να θεωρείται ως το ύψιστο χαρακτηριστικό του ανθρώπου, αλλά και η πολιτική δράση κοσμεύεται με μεγαλείο και ευγένεια. Η αξιολόγηση του πολιτικού βίου από τον Αριστοτέλη ερμηνεύεται στο ιστορικό πλαίσιο της. Η αρχαία ελληνική πόλις γίνεται αντιληπτή από την Άρεντ ως μια εξαιρετική, οιονεί ελεύθερα επιλεγμένη μορφή πολιτικής οργάνωσης, και όχι απλώς ως κάποια μορφή συνάθροισης αναγκαίας για να κρατάει τους ανθρώπους ενωμένους σε μια εύτακτη συμβίωση.

Με την εξαφάνιση της πόλης-κράτους, όμως, ο όρος «*vita activa*» χάνει το ειδικό πολιτικό του νόημα,¹⁰ σημαίνει όλα τα είδη ενεργού συμμετοχής στα πράγματα του κόσμου τούτου, αποκτά αρνητικούς συνειρμούς και θεωρείται ως μια τέχνη εξυπηρετική των αναγκών της ζωής. Η Χάννα Άρεντ αρνείται τη μεταγενέστερη αυτή υποτίμηση της έννοιας. Αναγνωρίζει τη διαφορά της *vita activa* από τη *vita contemplativa*, χωρίς καμιά διάθεση συγκριτικής αξιολόγησής τους· φαίνεται να τα

⁹ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια* I,5a και *Ηθικά Ευδήμεια* 1214 a 35 κ. ε.

¹⁰ Ερμηνεύει δε την προτεραιότητα, που αποδίδει η αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη στην καθαρή θεωρία απέναντι στην ενασχόληση με την πολιτική σφαίρα με αναγωγή στη διαφορά ανάμεσα στις έννοιες της αιωνιότητας και της αθανασίας. Η αιωνιότητα σημαίνει αντοχή στο χρόνο και έχει δοθεί, σύμφωνα με την ελληνική αντίληψη, στη φύση και στους ολυμπίους θεούς. Οι άνθρωποι είναι τα μόνα *θνητά* όντα στην επικράτεια του υπαρκτού, όντα που πεθαίνουν και έχουν επίγνωση του θανάτου τους. Εισέρχονται, λοιπόν, στον πολιτικό στίβο, στο κέντρο της *vita activa*, για να κερδίσουν μια ιστορική αθανασία μέσα από εκλεκτά έργα. Η τελική, έτσι, υπερίσχυση της μέριμνας για την αιωνιότητα δεν οφείλεται, καταλήγει η Άρεντ, στην υπερβατική τάση της φιλοσοφικής σκέψης αλλά στις ιστορικές συνθήκες που οδήγησαν σε εύλογες ανησυχίες για τις πιθανότητες επιβίωσης και διάρκειας του θεσμού της πόλης-κράτους. Πρβλ., Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 33-37.

αντιλαμβάνεται ως δύο διαφορετικά αλλά ισοδύναμα κεντρικά ανθρώπινα ενδιαφέροντα.

Αντίθετα το τρίπτυχο δράσης που συνιστά τη *vita activa* αναλύεται από τη φιλόσοφο με σαφή αξιολογική προοπτική:

Ο μόχθος (*labor*) είναι η δραστηριότητα η οποία αντιστοιχεί στη βιολογική λειτουργία του ανθρώπινου σώματος και εξασφαλίζει όχι απλώς την ατομική επιβίωση αλλά και την επιβίωση του είδους. Η προϋπόθεσή της είναι η ίδια η ζωή.

Η εργασία (*work*) είναι η δραστηριότητα η οποία αντιστοιχεί στο μη φυσικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ζωής και παρέχει έναν «τεχνητό» κόσμο πραγμάτων παρέχοντας έτσι ένα μέτρο διάρκειας και αντοχής στην ευπάθεια και συντομία της θνητής ζωής. Η προϋπόθεσή της είναι η εγκοσμιότητα.

Η πράξη (*action*) είναι η μόνη δραστηριότητα που επιτελείται άμεσα μεταξύ των ανθρώπων και αντιστοιχεί κατά κάποιον τρόπο στην πολιτική, στο γεγονός δηλαδή ότι οι επιμέρους άνθρωποι, και όχι ο Άνθρωπος, ζούνε πάνω στη γη και κατοικούνε τον κόσμο. Η πράξη δημιουργεί τις κατάλληλες συνθήκες για τη μνήμη, δηλαδή την ιστορία. Η προϋπόθεσή της είναι η ανθρώπινη πολλαπλότητα (*plurality*).¹¹

Οι παραπάνω κατηγορίες εξαρτώνται η μια από την άλλη. Χωρίς το μόχθο το ανθρώπινο είδος δε μπορεί να επιβιώσει και χωρίς την εργασία δε μπορεί να δημιουργηθεί ο κόσμος, όπου θα αναδυθεί η δημόσια σφαίρα που θα επιτρέψει την εκτέλεση των πράξεων. Κάθε δράση είναι αυτόνομη και έχει το δικό της τρόπο λειτουργίας, που αν παραβιαστεί δημιουργούνται καταστροφικά αποτελέσματα. Για παράδειγμα, η σύγχυση της εργασίας με την πράξη έχει σοβαρότατες πολιτικές συνέπειες, αφού οδηγεί σε μια παράδοση πολιτικής σκέψης που αντιμετωπίζει τη διακυβέρνηση ως

¹¹ Ο αγγλικός όρος θα μπορούσε να αποδοθεί και με τη λέξη «πληθυντικότητα», που χρησιμοποιείται εναλλακτικά και στο παρόν κείμενο.

κατασκευή, ανάγοντας την πράξη στις κατηγορίες του μέσου και του σκοπού, εργαλειοποιεί την πολιτική και νομιμοποιεί τη χρήση βίας στις ανθρώπινες υποθέσεις.

Κάθε κατηγορία είναι σημαντική αλλά η διάκριση της Άρεντ δεν παύει να είναι ιεραρχική. Η αξιολόγηση της βασίζεται σε διάφορα κριτήρια, όπως θα φανεί στην ανάλυση που θα ακολουθήσει, μεταξύ των οποίων θα μπορούσαμε, ίσως, να διακρίνουμε το βαθμό ελευθερίας ή και τη συνείδηση πραγματικότητας που παρέχει η κάθε δράση. Η εμμονή, μάλιστα, που επιδεικνύει στην προσπάθειά της να αναδείξει την υπεροχή της πράξης την οδηγεί σε κάποιες υπεραπλουστεύσεις στην περιγραφή των δύο άλλων κατηγοριών. Για παράδειγμα, θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί αν είναι της ίδιας ποιότητας ο μόχθος που περιλαμβάνει η γέννηση και η ανατροφή ενός παιδιού και ο μόχθος που καταβάλλεται στο εργοστάσιο ή αν υπάρχουν περιπτώσεις που και η εργασία μπορεί να γίνει δημιουργός νοήματος, όπως η πράξη;

Διάκριση εργασίας-μόχθου

Η φιλόσοφος είναι ιδιαίτερα σχολαστική στην προσπάθεια της να θεμελιώσει την -όχι και τόσο αυτονόητη- διάκριση μεταξύ μόχθου και εργασίας¹² και, κατά την προσφιλή της συνήθεια, καταφεύγει στην γλωσσική ανάλυση και ανασύρει ετυμολογικές διαφορές από τα ρήματα που χρησιμοποιούνται στις αρχαίες και σύγχρονες γλώσσες για τις δύο αυτές δράσεις.¹³ Παράλληλα στρέφει την προσοχή της στις σχετικές ανθρώπινες εμπειρίες και παρατηρεί τα ακόλουθα :

¹² Θα μπορούσε ίσως να συνδεθεί αλλά όχι και να ταυτιστεί με τη διάκριση ανάμεσα στον παραγωγικό και μη παραγωγικό μόχθο της κλασικής οικονομίας.

¹³ Η ελληνική γλώσσα κάνει διάκριση ανάμεσα στο *πονείν* και *εργάζεσθαι*, η λατινική μεταξύ του *laborare* και του *facere*, η γαλλική μεταξύ του *travailler* και του *oeuvrer*, η γερμανική μεταξύ του *arbeiten* και του *werken*. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις μόνο τα ισοδύναμα του μόχθου (*labor*) έχουν -παρατηρεί η φιλόσοφος- την κατηγορηματική

Η διάκριση αυτή γίνεται σαφής, εάν ληφθεί υπόψη ο εγκόσμιος χαρακτήρας του παραγόμενου προϊόντος, δηλαδή η θέση του, η λειτουργία του και η διάρκεια παραμονής του μέσα στον κόσμο.¹⁴ Χαρακτηριστικό γνώρισμα του μόχθου αποτελεί το γεγονός ότι δεν αφήνει τίποτε πίσω του, ότι το αποτέλεσμα της προσπάθειάς του είναι εξαιρετικά βραχύβιο. Το φαινόμενο είναι εύλογο, αφού από τη δραστηριότητα του μόχθου εξαρτάται η ίδια μας η ζωή και τα αγαθά που ανταποκρίνονται στην ανάγκη της συντήρησης είναι γενικά μικρότερης διάρκειας, γιατί, αν δεν καταναλωθούν έγκαιρα, φθείρονται. Εν συντομία η εργασία παράγει αντικείμενα χρήσης (π.χ. τραπέζι), ενώ ο μόχθος καταναλωτικά αγαθά (π.χ. ψωμί). Έτσι, ιδωμένος από την πλευρά του κόσμου, ο μόχθος είναι μια αδηφάγος δραστηριότητα, αφού εντάσσεται στο κύκλο της βιολογικής διαδικασίας του οργανισμού, ενώ, από τη σκοπιά της φύσης, η εργασία είναι μια καταστροφική διαδικασία, αφού παίρνει ύλη από τη φύση χωρίς να της την επιστρέφει.

Η διαδικασία του μόχθου συνδέεται με την πίστη μας στην πραγματικότητα της ζωής, ενώ η δραστηριότητα της εργασίας με την πίστη μας στην πραγματικότητα του κόσμου, δύο καταστάσεις ολότελα διαφορετικές. Η πρώτη στηρίζεται σχεδόν αποκλειστικά στην πίεση με την οποία βιώνει κανείς τη ζωή, στην ένταση με την οποία γίνεται αισθητή η εναλλαγή του κόπου και της απόλαυσης. Η ένταση αυτή είναι τόσο μεγάλη και η δύναμη της τόσο στοιχειακή, ώστε, όπου επικρατεί σβήνει τελείως κάθε άλλη εγκόσμια πραγματικότητα. Η δεύτερη απορρέει κυρίως από την

έννοια του πόνου και του κόπου. Πρβλ, Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*. ό. π., σ. 114-115.

¹⁴ Με τον όρο «κόσμος» η Χάννα Άρεντ εννοεί το ανθρώπινο τεχνούργημα και όσα διαδραματίζονται στην επικράτειά του. Ο κόσμος περιλαμβάνει τα τεχνολογικά επιτεύγματα, την καλλιεργημένη γη και τους κοινωνικούς θεσμούς· προϋποθέτει και συνεπάγεται τη διάρκεια και τη σταθερότητα· αντιδιαστέλλεται σαφώς από το βασίλειο της φύσης, όπου ο άνθρωπος υφίσταται απλώς ως ζωικό είδος. Η φιλόσοφος δεν έχει υπόψη της, βέβαια, την εικόνα ενός πλατωνικού αρμονικού σύμπαντος αλλά

σταθερότητα του κόσμου και την αντοχή του στο χρόνο, η οποία είναι φυσικά υπέρτερη από εκείνη της θνητής ζωής και συνεπάγεται πάντα μια ικανότητα υπέρβασης από τις λειτουργίες του βιολογικού κύκλου. Η διάρκεια αποτελεί κριτήριο αξιολόγησης των επιμέρους δράσεων της *vita activa*. Στόχος της ολοκληρωτικής ιδεολογίας και πρακτικής, σύμφωνα με τη κριτική της Άρεντ, είναι να επιταχύνει την πορεία της Φύσης ή της Ιστορίας στο μέγιστο δυνατό βαθμό.

Ο *homo faber* δημιουργεί και κυριολεκτικά «εργάζεται πάνω σε κάτω», ενώ το *animal laborans* μοχθεί και «συγχρωτίζεται με κάτω». Το *animal laborans* παρορμούμενο από τις ανάγκες του σώματος, δε χρησιμοποιεί το σώμα του ελεύθερα, όπως χρησιμοποιεί ο *homo faber* τα χέρια του, τα αρχέγονα εργαλεία του.

Η εργασία του *homo faber*, η κατασκευή, συνίσταται στην πραγματοποίηση¹⁵, στην επεξεργασία δηλαδή ενός υλικού που ενέχει, ακόμα και όταν είναι ιδιαίτερα εύθραυστο, το χαρακτηριστικό γνώρισμα της στερεότητας. Το υλικό αυτό είναι ένα προϊόν των ανθρώπινων χεριών, τα οποία το απέσπασαν από το φυσικό του χώρο είτε καταστρέφοντας μια βιολογική διαδικασία (όπως στην περίπτωση του δέντρου), είτε διακόπτοντας κάποια από τις βραδύτερες διαδικασίες (όπως στην περίπτωση του σιδήρου). Έτσι ο *homo faber*, ως δημιουργός του ανθρώπινου τεχνουργήματος, αποκτά ένα ξεχωριστό συναίσθημα αυτεπιβεβαίωσης και αυτοπεποίθησης και συμπεριφέρεται ως δεσπότης και κύριος ολόκληρης της γης, ενώ ο *animal laborans*, ακόμα και όταν κυριαρχεί σε όλα τα ζωντανά πλάσματα, παραμένει υπηρέτης της φύσης.

υποβαθμίζει τρόπον τινά τη φύση σε αδρανή ύλη και ουδέτερο πεδίο της ανθρώπινης παρέμβασης.

¹⁵ Ο όρος «πραγματοποίηση» (*Vergegenständlichung*) δεν χρησιμοποιείται με την μαρξιστική του σημασία, όπως εισήχθη από τον Λούκατς (*Verdinglichung*), ως φετιχισμός του εμπορεύματος δηλαδή και ψευδής αντικειμενικότητα, αλλά δηλώνει απλώς την υλοποίηση ενός σχεδίου, την εκπλήρωση ενός στόχου.

Παράλληλα, η πρακτική εργασία της κατασκευής εκτελείται με οδηγό ένα υπόδειγμα (νοητική εικόνα ή σχέδιο), που βρίσκεται έξω από τον κατασκευαστή και προηγείται της πραγματικής διαδικασίας της εργασίας, όπως ακριβώς οι επείγουσες βιολογικές ανάγκες, που έχουν την έδρα τους στο σώμα του μοχθούντα, προηγούνται της πραγματικής διαδικασίας του μόχθου. Υπάρχει, όμως, χαώδης διαφορά ανάμεσα στη φύση των σωματικών αισθήσεων και των νοητικών εικόνων. Οι αισθήσεις του σώματος, λοιπόν, (η ηδονή, η οδύνη, οι επιθυμίες) και οι ικανοποιήσεις τους είναι τόσο ιδιωτικές, ώστε δεν μπορούν ούτε να εκφραστούν με επάρκεια ούτε ικανοποιητικά να παρασταθούν και επομένως είναι εντελώς αδύνατο να πραγματοποιηθούν. Αντίθετα οι νοητικές εικόνες προσφέρονται τόσο εύκολα και φυσικά στην πραγματοποίηση, ώστε ούτε καν διανοούμεστε να φτιάξουμε ένα κρεβάτι, χωρίς να έχουμε πρώτα κάποιο σχέδιο αλλά και ούτε μπορούμε να φανταστούμε ένα κρεβάτι, χωρίς να ανατρέξουμε σε οπτική εμπειρία ενός πραγματικού αντικειμένου. Το σχήμα-υπόδειγμα, μάλιστα, που κατευθύνει τη διαδικασία κατασκευής όχι μόνο προηγείται απ' αυτήν αλλά δε χάνεται μαζί με το αποπερατωμένο προϊόν: αντίθετα, δυνητικά, μπορεί να χρησιμεύσει σε μια ατέρμονη διαδικασία κατασκευής.

Η διαδικασία της κατασκευής διαθέτει μια καθορισμένη αρχή και ένα προβλέψιμο τέλος, ενώ ο μόχθος, εγκλωβισμένος στην κυκλική διαδικασία του σώματος, δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος. Κατά συνέπεια η διαδικασία της κατασκευής καθορίζεται απολύτως από τις κατηγορίες του μέσου και του σκοπού. Η παραγωγική διαδικασία αποτελεί το μέσο για να παραχθεί το προϊόν. Ο σκοπός εδώ είναι αναμφίβολος και η επίτευξή του τελεσίδικη. Η πιθανή τάση προς επανάληψη οφείλεται σε εξωγενείς λόγους, στην ανάγκη του τεχνίτη να κερδίσει χρήματα ή να ανταποκριθεί στη ζήτηση της αγοράς. Κι ο μόχθος βέβαια παράγει με κάποιο σκοπό, εκείνο της κατανάλωσης, αλλά το προϊόν του δεν οριοθετεί και το πέρας της

διαδικασίας, αφού στερείται κάθε εγκόσμιου χαρακτήρα, και ο μόχθος έτσι αναγκαστικά υπόκειται στην εξαντλητική επανάληψη.

Παρά τις παραπάνω οξυδερκείς παρατηρήσεις παραμένουν περιπτώσεις όπου τα σύνορα εργασίας και μόχθου, όπως και η ίδια παραδέχεται, παραμένουν ασαφή και δυσδιάκριτα. Εν τούτοις, η θέση που παίρνει απέναντι στο μόχθο μια κοινωνία ή μια φιλοσοφία είναι ιδιαίτερα κρίσιμη για την Άρεντ. Επιχειρεί δε να στηρίξει στη διάκριση αυτή την κριτική της Νεωτερικότητας, αφού η εκμηχάνιση της εργασίας οδήγησε στην εκπληκτική συσσώρευση του πλούτου και την μετατροπή της διαδικασίας παραγωγή-κατανάλωση σε μια σχεδόν φυσική διαδικασία. Ο μόχθος, έτσι, εισβάλλει στο δημόσιο χώρο και εξισώνει όλες τις δραστηριότητες στον κοινό παρανομαστή της ανάγκης. Η διάκριση αυτή αποτελεί και την αιχμή του δόρατος στην κριτική που ασκεί στη μαρξιστική φιλοσοφία.¹⁶

¹⁶ Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η κριτική που ασκεί η Άρεντ στον Μαρξ στο μεγαλύτερο μέρος της βασίζεται σε παρερμηνείες βασικών θέσεων του, παρερμηνείες που οφείλονται: α) σε μια προσπάθεια μεταφοράς των δικών της κατηγοριών σε εντελώς διαφορετικά συμφραζόμενα και β) στο γεγονός ότι η Άρεντ δεν λαμβάνει υπόψη της τον πολυδιάστατο χαρακτήρα που έχει ο μόχθος στη μαρξιστική φιλοσοφία ή τη διαλεκτική σχέση αναγκαιότητας-ελευθερίας, βασικό εξηγητικό σχήμα τόσο στη χεγκελιανή όσο και στη μαρξιστική παράδοση. Για τις αδυναμίες της κριτικής αυτής -οι οποίες για λόγους οικονομίας δεν είναι δυνατόν να αναπτυχθούν επαρκώς στην παρούσα εργασία- μπορεί να ανατρέξει κανείς στα άρθρα Milder Bakan, «Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work», Bikhu Parekh, «Hannah Arendt's Critique of Marx» στο *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 49-65 και 67-100 αντίστοιχα, όπως επίσης και στη διδακτορική διατριβή της Βασιλικής Ιακώβου, *Une Confrontation: Hannah Arendt et la Théorie Critique*, στο Université Paris 7-Denis Diderot, Παρίσι 2001, στο κεφάλαιο «Hannah Arendt versus Karl Marx», σ. 282-302.

Η πράξη¹⁷ και η ομιλία

Η πράξη είναι η πλέον δυναμική και πολυδιάστατη κατηγορία της αρεντικής ανθρωπολογίας, αποτελεί εκδήλωση αλλά και επικύρωση της ελευθερίας του ανθρώπου και συνιστά αυτοσκοπό. Γι' αυτό η φιλόσοφος τοποθετεί το *πράττειν* στην κορυφή της πυραμίδας των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και μαζί με την ομιλία (*πειθώ*) το προβάλλει ως το αποφασιστικό διακριτικό γνώρισμα ανάμεσα στην ανθρώπινη και τη ζωώδη ύπαρξη. Χαρακτηριστικά δε της πράξης είναι: η μη προβλεψιμότητα της έκβασής της και η μη αναστρεψιμότητα της πορείας της. Η πράξη αντιστοιχεί στην έλλογο δράση και στον πλήρη νοήματος προσανατολισμό της ανθρώπινης ύπαρξης στον κόσμο, ενώ ο λόγος διασώζει από τη λήθη τα αποτελέσματα των πράξεων. Η δυναμική αυτή προϋποθέτει την ίδρυση και διατήρηση του πολιτικού σώματος. Τότε μόνο τα λόγια και βέβαια οι πράξεις, παρά την υλική τους ευπάθεια, κατέχουν ένα είδος μονιμότητας, γιατί δημιουργούν τη δική τους ανάμνηση. Η ανάμνηση ως προσφορά της πράξης έρχεται σε ευθεία αντίθεση με την απόλυτη λήθη στην οποία ο ολοκληρωτισμός καταδίκασε τα θύματά του στα στρατόπεδα συγκέντρωσης.

Η πράξη, λοιπόν, δεν παράγει καταναλωτικά προϊόντα (μόχθος) ούτε κατασκευάζει αντικείμενα χρήσης (εργασία). Η πράξη δημιουργεί ιστορίες. Η έμφαση που δίνει η Άρεντ στις ιστορίες (*stories*) έχει σκοπό να αντιδιασταλεί με τη νεωτερική αντίληψη της Ιστορίας (*history*) ως μιας και μοναδικής ιστορίας με ενιαία υπόθεση, που μπορεί να αποκαλυφθεί και να προβλεπτεί με υποκείμενο το ανθρώπινο είδος, μια αντίληψη που ενέχει το σπέρμα του Ολοκληρωτισμού.¹⁸ Για τη φιλόσοφο η ιστορία είναι μια

¹⁷ Πηγές έμπνευσης για τις θέσεις της Άρεντ γύρω από την πράξη θεωρούνται η αριστοτελική ανθρωπολογία, ο γερμανικός ιδεαλισμός και η χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία.

¹⁸ Πρβλ. Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1992, σ. 132.

εξιστόρηση συμβάντων και όχι μια εξιστόρηση δυνάμεων ή ιδεών με προβλέψιμη πορεία.¹⁹ Η ιστορία δεν είναι μια αιτιακή συναλύσωση στοιχείων που περιέχει εντός της το τέλος της αλλά μια κατηγορία της ανθρώπινης ύπαρξης. Η μέθοδος με την οποία προσεγγίζει την ιστορία έχει ασφαλώς πολλά κοινά με την «ανοιχτή» σύλληψή της ως ανθρώπινης πράξης, όπως διατυπώνεται από το Βάλτερ Μπένγιαμιν.²⁰ Γι' αυτό και υποστηρίζει ότι ο αφηγητής (storyteller), που αποτελεί μέλος της κοινότητας, είναι το κατάλληλο πρόσωπο για να φωτίσει το παρελθόν και να διηγηθεί τα «ανθρώπινα για να τα καταδείξει ως παραδείγματα, χωρίς να τα εντάξει όπως ο ιστορικός σε ένα θεωρητικό μοντέλο σύνθεσης και ερμηνείας».²¹

Όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες καθορίζονται από το γεγονός ότι οι άνθρωποι ζουν μαζί, αλλά η μόνη δραστηριότητα που δε μπορούμε ούτε καν να διανοηθούμε έξω από την ανθρώπινη κοινωνία είναι η πράξη. Η πράξη και η ομιλία μπορούν να εκδηλωθούν μόνο στο χώρο, όπου οι άνθρωποι συμβιώνουν και δημιουργούν σχέσεις. Παράλληλα, η συμμετοχή των ανθρώπων στις πράξεις και τα λόγια συνθέτει και συνέχει τον πολιτικό βίο. Βασικός όρος, έτσι, της πράξης και της ομιλίας είναι η πολλότητα των ανθρώπων.

¹⁹ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 342. Η Άρεντ είναι κατηγορηματική: «Η μη προβλεψιμότητα δεν είναι έλλειψη προνοητικότητας [...] Μόνο μια ολοκληρωτική διαμόρφωση, δηλαδή η κατάργηση της πράξης, θα μπορούσε να ελπίζει κανείς ότι θα οδηγούσε στη νίκη ενάντια στην προβλεψιμότητα». Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, ό.π., σ. 99.

²⁰ Ιδιαίτερα διαφωτιστικό για το ζήτημα το έργο Michael Löwy, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια ανάγνωση των Θέσεων «Για τη φιλοσοφία της Ιστορίας»*, μτφ. Ρεβέκα Πεσσάχ, Πλέθρον, Αθήνα 2004. Για τη συγγένεια των αντιλήψεων των δύο στοχαστών πρβλ. James Miller, «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World», στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 183 κ. ε.

²¹ Η Άρεντ δανείζεται το μοτίβο του αφηγητή από το ομώνυμο δοκίμιο του Μπένγιαμιν, χωρίς να συμμερίζεται, όμως, την νοσταλγία για τη ρομαντική λαϊκή προ-αστική κοινότητα (Gemeinschaft). Πρβλ. Walter Benjamin, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Φώτης Τερζάκης, Νήσος, Αθήνα 1999, σ. 95-130.

Η πολλότητα αυτή έχει το διττό χαρακτήρα της ισότητας και της διαφοράς. Αν οι άνθρωποι δεν ήταν ίσοι, δεν θα μπορούσαν να καταλάβουν ο ένας τον άλλο και όσους είχαν προϋπάρξει, ούτε να προγραμματίσουν το μέλλον και να προβλέψουν τις ανάγκες των μεταγενέστερων. Η ισότητα των ανθρώπων δεν ταυτίζεται με την ομοιότητα των ζώων. Αν οι άνθρωποι, πάλι, δεν διέφεραν μεταξύ τους δεν θα χρειάζονταν ούτε το λόγο ούτε την πράξη για να γίνουν κατανοητοί, ένας έμφυτος και στοιχειώδης κώδικας επικοινωνίας ανάλογος με εκείνον των ζώων θα αρκούσε για να μεταδώσουν ταυτόσημες ανάγκες και επιθυμίες. Η διαφορά των ανθρώπων μεταξύ τους δεν ταυτίζεται με την ετερότητα των ανοργάνων αντικειμένων, διευκρινίζει η Άρεντ, είναι μια διαφορετικότητα που έχει το χαρακτήρα της μοναδικότητας.²² Παρατηρούμε για μια ακόμα φορά μια προσπάθεια της αρεντικής ανθρωπολογίας να οχυρωθεί απέναντι στον ολοκληρωτισμό που θεωρεί τους ανθρώπους περιττούς και αναλώσιμους. Η πολλότητα, που υπογραμμίζεται εδώ τόσο emphatically ως συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης κατάστασης και απαραίτητη συνθήκη του πολιτικού, είναι ακόμα μια αντίστιξη της Άρεντ με το ολοκληρωτικό φαινόμενο, που επιδιώκει το *σβήσιμο* της ανθρώπινης ιδιαιτερότητας και την επιβολή μιας τρομακτικής ομοιομορφίας.

Η πολλότητα είναι γεγονός οντολογικά θεμελιώδες. Ο σολιψισμός αποτελεί για την Άρεντ το πιο παραπλανητικό και ολέθριο μεταφυσικό επιχείρημα. Η διυποκειμενικότητα που εξασφαλίζει η συνθήκη της πολλότητας δεν είναι ανάμεσα στο *εγώ* και το *εσύ* αλλά ανάμεσα στο *εγώ* και τους *άλλους* (οι άλλοι βρίσκονται πάντοτε στο πληθυντικό) και στο σημείο αυτό η Άρεντ διαφοροποιείται τόσο από τη φαινομενολογική προσέγγιση του Χούσσερλ (Husserl) όσο και από τις θέσεις του Λεβινάς (Levinas). Το αρεντικό σχήμα αυτό δεν οδηγεί σε μια ευθύνη απέναντι

²² Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 242

στο πλησίον ηθικού χαρακτήρα αλλά σε μια ευθύνη απέναντι στον κόσμο, δηλαδή σε μια καθαρά πολιτική μέριμνα.²³

Μέσα από την αξιολογική περιγραφή των χαρακτηριστικών της ανθρώπινης κατάστασης, και κυρίως με την εμφορική απαρίθμηση των ευεργεσιών που προσφέρει η ανθρώπινη πληθυντικότητα, η φιλόσοφος υποβάλλει και ένα ηθικό αίτημα: του αμοιβαίου σεβασμού και μιας φιλίας που τηρεί τις αποστάσεις -σε αντίθετη περίπτωση θέτουμε σε κίνδυνο τη συνθήκη της πολλότητας. Κριτική που έχει ασκηθεί στην Αρεντ σχετικά υποστηρίζει ότι λείπει η ενδιάμεση πρόταση που ενώνει την περιγραφή της ισότητας της ανθρώπινης κατάστασης και την ισότητα που απορρέει από την πολιτική και ηθική αναγνώριση του άλλου ως ομοίου μου, και ότι σε ερώτηση τύπου *quaestio juris* η φιλόσοφος τελικά απαντά με μια *quaestio facti*.²⁴ Ας σημειωθεί, πάντως, ότι η πολλότητα δεν εμφανίζεται ως καθεστώς της ύπαρξης (*state of being*) αλλά περισσότερο ως κατόρθωμα (*achievement*), ένα κατόρθωμα όμως που δεν επιτυγχάνεται τυχαία αλλά εκπληρώνει την εντελέχεια της ανθρώπινης κοινότητας.²⁵

Το γεγονός ότι η πράξη εκτελείται πάντοτε σε καθεστώς πληθυντικότητας ερμηνεύει και το χαρακτηριστικό της απειροσύνης, που της αποδίδει η φιλόσοφος. Η δυναμική της πράξης, δηλαδή, δεν εξαντλείται ποτέ σ' ένα μεμονωμένο έργο αλλά αυξάνεται γεωμετρικά με το πέρασμα του χρόνου χάρη στις ανταποκρίσεις που προκαλεί στους άλλους δρώντες, καθώς πολλαπλασιάζονται οι συνέπειές της.²⁶ Το πλέγμα

²³ Catherine Vallée, *Hannah Arendt, Socrate et la question du totalitarisme*, ό.π., σ. 22-23.

²⁴ Πρβλ. Seyla Benhabib, «Arendt's Eichmann in Jerusalem» στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ό.π., σ. 79-82.

²⁵ R.J. Bernstein, «Judging – The Actor and the Spectator», *Philosophical Profiles*, Polity Press, Κέμπριτζ 1986. σ. 223.

²⁶ Η Αρεντ συλλαμβάνει έτσι την πράξη ως μια ατέρμονη διαδικασία. Υπάρχει, μάλιστα, στην *Ανθρώπινη κατάσταση* ειδικό κεφάλαιο αφιερωμένο στη δυναμική της με τίτλο «The Process Character of Action.» Αλλά εδώ η έννοια του *process* (διαδικασία) δε χρησιμοποιείται αρνητικά, όπως στα συμφραζόμενα που αφορούν τη φύση ή την κριτική της Νεωτερικότητας. Αυτή η αμφισημία στη χρήση του όρου μπορεί να

των ανθρώπινων σχέσεων συνιστά ένα πεδίο όπου κάθε αντίδραση είναι αλυσιδωτή και κάθε διεργασία γίνεται αιτία νέων διεργασιών. Τα επακόλουθα μιας ιστορίας που αρχίζει με μια πράξη είναι ταυτόχρονα παθήματα και κατορθώματα.²⁷ Γι' αυτό, για τη φιλόσοφο, η ταύτιση ελευθερίας και κυριαρχίας είναι θεμελιώδης πλάνη της πολιτικής παράδοσης. Αν οι δύο έννοιες συνέπιπταν, τότε ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να είναι ελεύθερος, διότι η απόλυτη κυριότητα αντιφάσκει προς την ίδια την κατάσταση της πολλότητας.

Στην αρεντική σύλληψη της πολλότητας, στο δίκτυο των ανθρώπινων σχέσεων και στην εν πολλοίς αριστοτελική ερμηνεία του πολιτικού, οφείλει πολλά η ανάλυση του επικοινωνιακού φαινομένου και η θεωρία της συναίνεσης του Χάμπερμας, όπως ο ίδιος έχει συχνά παραδεχτεί.²⁸ Παρ' όλο που, όπως έχει υποστηριχτεί πειστικά, η θεωρία του δεν αποτελεί τόσο λογική συνέχεια ή περαιτέρω ανάπτυξη όσο μάλλον μια περίπτωση υπερερμηνείας ή και παρερμηνείας της αρεντικής θέσης.²⁹ Το ζητούμενο για την Άρεντ δεν είναι ο σχηματισμός κοινών πεποιθήσεων αλλά η ανάληψη κοινής δράσης μέσα από αμοιβαίες δεσμεύσεις, ενώ ως τέλος της δράσης αναδεικνύεται η παραγωγή νοήματος και ο «εξανθρωπισμός του

ερμηνευτεί, σύμφωνα με τον Ronald Beiner, ως αποτέλεσμα της καντιανής διχοτομίας ανάμεσα στη φύση και την ελευθερία, την οποία σαφώς υιοθετεί η Άρεντ: Οι ανθρώπινες υποθέσεις χαρακτηρίζονται από αυθορμητισμό και αυτονομία, ενώ η φύση παραμένει το βασίλειο της αναγκαιότητας και του αυτοματισμού. Πρβλ. την κριτική του R. Beiner για τον E. Young-Bruel, *Times Higher Education Supplement*, 16 July 1982, σ. 14.

²⁷ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 261.

²⁸ Jurgen Habermas, «On the German- Jewish Heritage», *Telos* 44, καλοκαίρι 1980, σ. 128 και *Theory and Practice*, Heineman, Λονδίνο 1974, σ. 286.

²⁹ Ιδιαίτερα εύστοχες οι παρατηρήσεις της Margaret Canovan, «A Case of Disorted Communication, A Note on Habermas and Arendt», *Political Theory*, 11/1, Φεβρουάριος 1983, σ. 105-116, όπου μάλιστα αναφέρει χαρακτηριστικά πως η περίπτωση της ανάγνωσης των αρεντικών κειμένων από τον Χάμπερμας είναι μια κλασική διάγνωση της θεωρίας του, αφού πρόκειται για μια μορφή διαταραγμένης επικοινωνίας όχι για λόγους «κυριαρχίας, ιδεολογίας ή νεύρωσης» -όπως ο ίδιος

κόσμου».³⁰ Η ίδια δεν μοιράζεται την αισιοδοξία του Χάμπερμας για τη δυνατότητα επίτευξης μιας ορθολογικής συναίνεσης στα πολιτικά ερωτήματα. Η εικόνα της Νεωτερικότητας που προκύπτει από την κριτική της σ' αυτήν είναι τόσο ζοφερή, που θα ήταν εύλογο να υποθέσουμε ότι η μόνη δυνατότητα πολιτικής δράσης που θεωρεί πλέον εφικτή είναι η αντίδραση και η ρήξη. Και πάντως δίνει έμφαση στη διαφορετική γνώμη. Με μια λέξη θα μπορούσε να πει κανείς ότι η ανάγνωση του Χάμπερμας υποτιμά μια βασική συνισταμένη της αρεντικής ανθρωπολογίας: την ανθρώπινη πρωτοβουλία.³¹ Πράγματι, η γλώσσα για την Άρεντ δεν είναι μόνο το όργανο επικοινωνίας της κοινότητας, κώδικας συμβολικής αναγνώρισης του *εγώ* και του *άλλου*, δημόσιο μέσο παρουσίας και διευθέτησης συλλογικών προβλημάτων αλλά κυρίοτατα μέσο έκφρασης του χαρακτήρα. Έτσι η διαφορετική γνώμη μπορεί να πρέπει να παραμένει τέτοια, όχι να συναινέσει σε έναν ορθολογικό συμβιβασμό. Το φως του δημοσίου χώρου (the light of public) δεν είναι συνώνυμο με το φως του λόγου (the light of reason) που επικαλείται ο Χάμπερμας.³²

Η ομιλία και η πράξη, λοιπόν, έχουν για τη φιλόσοφο αποκαλυπτικό χαρακτήρα. Τόσο τα λόγια όσο και τα έργα απαντούν στο ερώτημα που τίθεται σε κάθε νεοφερμένο: «Ποιος είσαι;», και όχι στο ερώτημα «Τι είσαι;» που αντιστοιχεί στη φυσική ταυτότητα του ανθρώπου, η οποία, άλλωστε, εμφανίζεται από μόνη της. Ο πράττων και ο ομιλών αποκαλύπτει

υποστηρίζει ότι συμβαίνει συνήθως- αλλά εξ αιτίας ενός παράγοντα που ούτε η ιδανικότερη ουτοπία δεν θα μπορούσε να εξαλείψει, της ανθρώπινης πρωτοτυπίας.

³⁰ Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Πρίνστον 1996, σ. 78.

³¹ Όπως φαίνεται και από την κριτική που της ασκεί ο Χάμπερμας στο άρθρο «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research*, 44, 1979, σ. 3-24.

³² Craig Calhoun, «Plurality, Promises, and Public Spaces», στο *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Craig Calhoun και Jonh McGowan (επ.), University of Minnesota Press, Μινεάπολη 1997, σ. 238.

έτσι αναπόφευκτα την ανεπανάληπτη μοναδικότητά του και εντάσσεται στον κόσμο· η ένταξη αυτή ισοδυναμεί με δεύτερη γέννηση. Ο άνθρωπος, για να εκτεθεί, χρειάζεται την αρετή του θάρρους, και η πράξη, βέβαια, για να εμφανιστεί στην πληρότητα της χρειάζεται το λαμπρό φως, που κάποτε ονομάζαμε *δόξα* και είναι δυνατόν μόνο στο δημόσιο χώρο.³³

Τόσο η πράξη όσο και η ομιλία εκπηγάζουν από μια ενόρμηση, που έρχεται ως απάντηση στο γεγονός της γέννησης, στο οποίο ανταποκρινόμαστε, όταν και εμείς «γεννάμε» με τη σειρά μας, δηλαδή αρχίζουμε κάτι με δική μας πρωτοβουλία. «Το να πράττεις σημαίνει στην πιο γενική του έννοια, να αναλαμβάνεις μια πρωτοβουλία, ν' αρχίζεις (όπως δείχνει η ελληνική λέξη *ἀρχεῖν*, δηλαδή *αρχίζω*, *οδηγώ* και τελικά *κυβερνώ*).» Με την αρχή αυτή δεν αρχίζει κάτι αλλά κάποιος, που αυτοπραγματώνεται σε ό,τι πράττει. Η πράξη συνιστά έναρξη, η οποία αξιώνει να αναδειχθεί αποκλειστικά ως στιγμή γέννησης, δηλαδή ως εμφάνιση κάτι νέου, και όχι ως τόπος προέλευσης που προκαθορίζει τα επιγεννήματά του. Πρόκειται δε για μια πρωτοβουλία την οποία κανένα ανθρώπινο ον δεν μπορεί να αποφύγει, αν θέλει να παραμείνει ανθρώπινο.³⁴

Η γέννηση, λοιπόν, είναι το γεγονός πάνω στο οποίο θεμελιώνεται οντολογικά η πράξη, χωρίς αυτό να σημαίνει, βέβαια, την αναγωγή της σε μια βιολογική ερμηνεία. Ο άνθρωπος, αντιθέτως, συλλαμβάνεται από την Άρεντ ως υπέρβαση. Σε κάθε γέννηση ενυπάρχει το χαρακτηριστικό του εντυπωσιακά απροσδόκητου. Το καινούργιο εμφανίζεται στον άνθρωπο με τη μορφή του θαύματος -χαρακτηριστική η χρήση θεολογικών ρημάτων για να αποδοθεί η δυναμική της πράξης-, γιατί συμβαίνει πάντα εναντίον των συντριπτικών πιθανοτήτων των στατιστικών νόμων. Οπότε το ίδιο το γεγονός πως ο άνθρωπος είναι ικανός για πράξη σημαίνει ότι είναι ικανός

³³ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 246-47.

³⁴ Ό.π., σ. 243-44.

να εκτελέσει το απολύτως απίθανο.³⁵ Η έννοια της γέννησης, κεντρικός τόπος στα κείμενα του Αυγουστίνου, ως θεραπεία της αμαρτίας που οδηγεί στη θνητότητα, προσφέρει έναν θρησκευτικής εμπνεύσεως εξισωτικό πυρήνα στην πολιτική της θεωρία.³⁶

Η χωροταξία της ανθρώπινης δράσης

Οι τοπικές συντεταγμένες της ανθρώπινης δράσης αποτελούν σημαντικό αντικείμενο μελέτης για την Άρεντ. Κύριο μέλημά της είναι να χαράζει με ακρίβεια την περίμετρο της πράξης και να οριοθετήσει έτσι τη γεωγραφία του πολιτικού. Ένα παράθεμα από τον Χέρμαν Μπροχ είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικό για το νόημα του εγχειρήματός της: «Ένας κόσμος που χάνει τη θέση του δεν μας επιτρέπει να του κάνουμε το πορτραίτο».³⁷

Κατ' αρχήν, η σύλληψη της έννοιας του *κόσμου* σε αντίθεση με την έννοια της *φύσης* είναι κεντρική και κρίσιμη για τη φιλοσοφία της Άρεντ και ενέχει σαφέστατα πολιτικό περιεχόμενο.³⁸ Με τον όρο «κόσμος» η Χάννα Άρεντ εννοεί το ανθρώπινο τεχνούργημα και όσα διαδραματίζονται στην επικράτεια του. Περιλαμβάνει τα τεχνολογικά επιτεύγματα, την καλλιεργημένη γη και τους κοινωνικούς θεσμούς, αν και η έμφαση δίνεται περισσότερο στον πολιτιστικό τομέα και όχι στον υλικοτεχνικό. Η διάκριση αυτή αντιστοιχεί στις δύο όψεις του ανθρώπου, που ως ζωικό είδος ανήκει στο βασίλειο της φύσης, ως υπέρβαση, όμως, χρειάζεται έναν ιδιαίτερο

³⁵ Ό.π., σ. 244-245.

³⁶ Hauke Brunkhorst, «Equality and Elitism in Arendt», *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ό.π., σ. 178- 198.

³⁷ Herman Broch, *Création littéraire et connaissance*, με πρόλογο της Χάννα Άρεντ, μτφ. Albert Kohn, Gallimard, Παρίσι 1985, σ. 254.

³⁸ Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 105-107.

χώρο που θα του χαρίσει την αίσθηση της διάρκειας και της ταυτότητας και θα του επιτρέψει να ξεδιπλώσει τα ειδοποιά χαρακτηριστικά του³⁹.

Και κάθε επιμέρους, όμως, ανθρώπινη δραστηριότητα έχει και τη δική της χωροταξία, η οποία επιβάλλεται από τα εγγενή ιδιαίτερα γνωρίσματά της και εγγύεται τη φυσιογνωμία και την αναγνωρισιμότητα της. Η τήρηση των αποστάσεων, εδώ, αποδεικνύεται απαραίτητη για τη διαφύλαξη των υποστάσεων. Η θέση, μάλιστα, που κάθε κοινωνία επιφυλάσσει σε κάθε μια από τις δραστηριότητες της *vita activa* χρησιμοποιείται από την Άρεντ ως κριτήριο διάκρισης των ιστορικών εποχών αλλά και αξιολόγησης των κοινωνιών:

Ο μόχθος, σύμφωνα με την Άρεντ, είναι μια ιδιωτική απασχόληση και ανήκει στο χώρο του *οίκου*, με την αρχαία σημασία του όρου, αφού στη σφαίρα του νοικοκυριού οι άνθρωποι, ως μέλη ενός βιολογικού είδους, συμβιώνουν παρακινούμενοι από την ανάγκη.

Η ανταλλακτική αγορά είναι ο δημόσιος χώρος που αρμόζει στον *homo faber*, χώρος όπου κανείς μπορεί να επιδείξει τα προϊόντα του και να εισπράξει την εκτίμηση που του οφείλεται. Βασικό χαρακτηριστικό της ανταλλακτικής αγοράς είναι ότι εκεί οι κατασκευαστές δεν συναντιούνται ως πρόσωπα αλλά ως κάτοχοι εμπορευμάτων και ανταλλακτικών αξιών. Ιστορικά η ανταλλακτική αγορά συνδέεται με την εμπορική κοινωνία, δηλαδή με τις πρώτες φάσεις της νεότερης εποχής ή τις απαρχές του βιομηχανικού καπιταλισμού και τερματίζεται με την εμφάνιση της κοινωνίας του μόχθου.

Η πράξη ανήκει στο δημόσιο χώρο, υπό την έννοια της αρχαίας αθηναϊκής αγοράς. Ο όρος *δημόσιο*⁴⁰ δεν δηλώνει απλώς οτιδήποτε μπορεί

³⁹ Αυτός ο χαρακτηρισμός της εντοπιότητας του ανθρώπινου φαινομένου ίσως μαρτυρεί επιρροή του Χάιντεγκερ, ο οποίος δίνει έμφαση στη διάσταση του «κατοικείν» τον κόσμο.

να ιδωθεί και να ακουστεί τόσο από τους άλλους όσο και από μας τους ίδιους, αλλά και τον ίδιο τον κόσμο που είναι κοινός για όλους μας και διακρίνεται από το χώρο που κατέχουμε ιδιωτικά μέσα σ' αυτόν. Ο χώρος αυτός, όμως, δεν είναι ταυτόσημος με τη γή ή τη φύση, αλλά συνδέεται μάλλον με το ανθρώπινο τεχνούργημα και όσα διαδραματίζονται στην επικράτειά του.

Η ύπαρξη μιας δημόσιας σφαίρας έχει πολλαπλή προσφορά. Η δημόσια σφαίρα παρέχει το φυσικό ενδιαμέσο αλλά και το συμβολικό πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων που καθιστά δυνατή την πολιτική επικοινωνία και τη συγκρότηση της δύναμης.⁴¹ Η δημόσια σφαίρα, ως κοινός κόσμος, μας συγκεντρώνει και ταυτόχρονα μας διαχωρίζει –«μας εμποδίζει να πέφτουμε ο ένας πάνω στον άλλο». Το αφύσικο της κατάστασης που θα προκαλούσε η έλλειψή του μπορεί να γίνει κατανοητό, μας λέει, αν φανταστούμε μια πνευματιστική συγκέντρωση όπου το μαγικό τραπέζακι που συγκεντρώνει γύρω του τους παρευρισκομένους εξαφανίζεται ως δια μαγείας.

Έτσι, εξασφαλίζει την αίσθηση της διάρκειας και την αξίωση μιας συνέχειας και δημιουργώντας έναν χώρο συν-ύπαρξης γλιτώνει τις ανθρώπινες πράξεις από τη φυσική φθορά του χρόνου, χάρη στη δημόσια *μνήμη*. Ο κόσμος πρέπει να προϋπάρχει και να έπεται των εκάστοτε υποκειμένων του, έτσι ώστε να κάνει εφικτή την επίτευξη μιας επίγειας αθανασίας.⁴² Προσφέρει έτσι μια προστασία απέναντι στη θλιβερή οριστικότητα της διαπίστωσης «ο χρόνος περνά» και διασώζει από τη λήθη

⁴⁰ Σχετικά με τον ορισμό και την προσφορά του δημοσίου χώρου πρβλ το σχετικό κεφάλαιο από Χάννα Αρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 74-78. Είναι δε χαρακτηριστική η παρατήρηση του Καστοριάδη ότι έμφαση που έδωσε η Χάννα Αρεντ σ' αυτόν τον χώρο και η διαύγαση της σημασίας του αποτελούν μια από τις μείζονες συνεισφορές της στην κατανόηση της ελληνικής θεσμικής δημιουργίας. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 196.

⁴¹ Πρβλ. Χάννα Αρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 249-251.

τις φευγαλέες σημειακές στιγμές του βίου μας. Μήπως η διάσταση του *παρέρχεσθαι* δεν είναι μια μορφή ακραίας βίας και αδικίας;⁴³ Η σκηνή στο παλάτι των Φαιάκων, κατά την οποία ο Οδυσσέας άκουει την ιστορία της ζωής του (ραψωδία Θ) θεωρείται από την Άρεντ παραδειγματική: «η συμφιλίωση με την πραγματικότητα» επέρχεται με το δάκρυ της ανάμνησης.⁴⁴ Με άλλα λόγια μπορούμε να πούμε ότι «η ιστορία δεν είναι μόνο για να θυμόμαστε, είναι και για να ξεχνάμε τον πόνο που συνοδεύει την μνήμη -την αποτυχία, το χαμό.»⁴⁵

Τσως, όμως, μεγαλύτερη ακόμη σημασία έχει η γνωσιοθεωρητική λειτουργία της δημόσιας σφαίρας, αφού συνθέτει το σκηνικό όπου η αλήθεια αυτοαποκαλύπτεται· η αντίληψή μας για την *πραγματικότητα* εξαρτάται από τα φαινόμενα, τα οποία υπάρχουν μόνο μέσα στην δημόσια σφαίρα. Η Άρεντ δεν αρνείται την αντικειμενικότητα του κόσμου, αλλά ξεκαθαρίζει ότι από ανθρώπινη και πολιτική άποψη η πραγματικότητα είναι η ίδια η δημόσια εμφάνιση, και μνημονεύει σχετικά τον Αριστοτέλη, που λееи πως «ό,τι εμφανίζεται σε όλους, αυτό αποκαλούμε Ον».⁴⁶ Στη δημόσια σφαίρα η πραγματικότητα δεν ανάγεται σε μια «κοινή φύση» όλων των ανθρώπων που την συνιστούν, αλλά απλώς στο γεγονός ότι, παρά τις διαφορές θέσεων και παρά την ποικιλία όψεων που προκύπτει, όλοι ενδιαφέρονται πάντα για το ίδιο αντικείμενο. Μέσα στα όρια της δημόσιας σφαίρας διαμορφώνεται και συντηρείται η κοινή αίσθηση του κόσμου μας, που επιτρέπει σε κάθε πολίτη να σχηματίσει μια ορθή κρίση. Το φως του

⁴² D. Luban, «Expaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory», *Social Research*, 50, 1983, σ. 219-223..

⁴³ Roger Dadoun, *Η βία. Δοκίμιο για τον «Homo Violens»*, μτφ. Νικόλαος Σεβαστάκης, Scripta, Αθήνα 1998, σ. 62-67.

⁴⁴ Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, ό.π., σ. 76-77.

⁴⁵ Γιώργος Φαράκλας, *Αυτό το Πράγμα*, Νήσος, Αθήνα 2001, σ. 199.

⁴⁶ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1172 b 36 κ. ε.

δημοσίου χώρου διασώζει έτσι τη *δόξα*⁴⁷ με τη διπλή αρχαία έννοια του όρου: το κλέος αλλά και τη δοξασία γενικά.

Η δε σύνδεση της δημόσιας σφαίρας με την *ορθοκρισία* και την ελεύθερη πολιτική δράση είναι εύλογη. Η δημόσια σφαίρα, το φως, όπου το κάθετι μπορεί να εμφανιστεί και να συζητηθεί, μπορεί να ξορκίσει τις ψευδαισθήσεις στις οποίες βουλιάζουν τις μάζες οι ιδεολογίες των ολοκληρωτικών κινημάτων. Η θέση ότι η απώλεια της αίσθησης της πραγματικότητας έχει ολέθριες πολιτικές συνέπειες είναι ένας κεντρικός τόπος του αρεντικού επιχειρήματος και εμφανίζεται συχνά στα έργα της. Στην ανάλυση του ολοκληρωτισμού, η παρουσίαση των ωμοτήτων που διέπραξαν οι λευκοί άποικοι στην Αφρική συνδέεται με το γεγονός ότι για αυτούς το ταξίδι στη μαύρη ήπειρο βιώνεται ως ονειρική εμπειρία. Η νοσηρή κορύφωση, βέβαια, του φαινομένου είναι τα στρατόπεδα συγκέντρωσης.⁴⁸

Παράλληλα, ο δημόσιος χώρος δεν είναι μόνο ο χώρος όπου εμφανίζεται και βιώνεται η εξωτερική πραγματικότητα αλλά και ο χώρος όπου επιβεβαιώνεται η πραγματικότητα του κάθε υποκειμένου, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να αποκτά τη *συναίσθηση της ταυτότητάς* του. Ο άνθρωπος δεν διαθέτει μια ταυτότητα, μια ολοκληρωμένη προσωπικότητα που έρχεται ύστερα να επιδείξει και να υπερασπίσει στην πολιτική αρένα. Η συγκρότηση του υποκειμένου είναι συνεκτατή με την ικανότητα του δρώντος να εισαχθεί και να δοκιμαστεί σε ένα δημόσιο χώρο και όχι πρότερη της δράσης του, παρ' όλο που η έκθεση αυτή απαιτεί μια περίοδο

⁴⁷ Η Άρεντ, για την οποία κανείς δεν κατέχει μια *επιστήμη* των πολιτικών πραγμάτων, δεν θεωρεί την *δόξα* υποκειμενική, με την απαξιωτική φαντασιωδή έννοια του όρου, αλλά την αναγνωρίζει ως αναστοχαστική και ανοικτή κρίση.

⁴⁸ Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 111-114.

προετοιμασίας και ωριμότητας.⁴⁹ Η γνήσια ατομικότητα του υποκειμένου, η ικανότητά του να προβάλλει μια αυθεντική ταυτότητα, στηρίζεται στην ικανότητα συμμετοχής του στο δημόσιο πεδίο: με άλλα λόγια, η εξατομίκευση του ανθρώπου είναι πάντα «δημόσια προσανατολισμένη».⁵⁰ Ο ναζισμός αντίθετα γκρεμίζει την αίσθηση της ατομικότητας και της ευθύνης που αυτή συνεπάγεται.⁵¹ Έτσι αυτό είναι ακόμη ένα σημείο όπου η *Ανθρώπινη κατάσταση* απαντά σε ερωτήματα που είχε ανοίξει η μελέτη του ολοκληρωτισμού.

Συνοπτικά, η διωποκειμενική επιβεβαίωση αποτελεί το έδαφος της βεβαιότητάς μας για τους εαυτούς μας, για τους συνανθρώπους μας, για τον κόσμο των φυσικών και τεχνητών αντικειμένων, για οτιδήποτε τελικά είναι πραγματικό. Στη δημόσια σφαίρα κάθε άνθρωπος εκτός από υποκείμενο της δράσης και της ομιλίας είναι ταυτόχρονα και μάρτυρας του τι συμβαίνει γύρω του από τη δική του μοναδική και ανεπανάληπτη οπτική,⁵² ενώ την ίδια στιγμή συνειδητοποιεί και τι του συμβαίνει μέσα από τις μαρτυρίες των άλλων. Ο άνθρωπος επιτυγχάνει την αυτογνωσία του μέσα από την αποκάλυψη εαυτού μπροστά σε άλλους που έχει πρωτίτερα αναγνωρίσει ως ομοίους του.⁵³ Ολοκληρωτισμός είναι η κατάρρευση κάθε τέτοιας αναγνώρισης, άρα και του ίδιου του εαυτού μας.

Ο όρος *δημόσιο*, λοιπόν, δεν αντιδιαστέλλεται με το *ιδιωτικό* υπό τη φιλελεύθερη αντίληψή του ως το σύνολο των προσωπικών μας υποθέσεων όπου κανείς δεν έχει το δικαίωμα να επεμβαίνει, δεν συγκροτείται καν

⁴⁹ Βλέπε το άρθρο της φιλοσόφου «The Crisis in Education» στο Hannah Arendt, *Between Past and Future, eight exercises in political thought*, Penguin Books, Harmondsworth 1993, σ. 185-87.

⁵⁰ Βασίλης Ρωμανός, «Η συγκρότηση και η θεμελίωση του “πολιτικού” στην Hannah Arendt», ό.π., σ. 27, 35.

⁵¹ Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 134.

⁵² Πρβλ. Peter Fuss, «Hannah Arendt Conception of Political Community», στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 164-165.

⁵³ Είναι ευδιάκριτη η παραπομπή της Άρεντ στη *στρεβλή* αναγνώριση που επιτυγχάνεται στο χεγκελιανό μοντέλο κυρίου-δούλου.

πλαίσια της αντίθεσης ατομικό-συλλογικό. Νοηματοδοτείται μέσα από την αντίθεση ανάμεσα στο πεδίο της αναγκαιότητας, όπου ανήκουν ο μόχθος και η φροντίδα για την αναπαραγωγή της ζωής -δράσεις που χαρακτηρίζονται *ιδιωτικές* από τη φιλόσοφο- και στο πεδίο της ελευθερίας όπου εντάσσεται και το πολιτικό.

Για να κατανοήσουμε, μάλιστα, πλήρως την ιδιαιτερότητα και καθαρότητα της δημόσιας επικράτειας, θα πρέπει μάλλον να την εξετάσουμε σε αντιπαράβολή με τις παρατηρήσεις της Άρεντ για το *κοινωνικό*. Η εμφάνιση της κοινωνικής σφαίρας ως διακριτού πεδίου της ύπαρξης,⁵⁴ τώρα, στην οποία ο άνθρωπος εισέρχεται μόνο ως δείγμα του ζωικού είδους *άνθρωπος* και όχι ως *πολίτης*, συμπίπτει με την έλευση της νεώτερης εποχής και προκαλεί σοβαρότατες δυσχέρειες στη διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού. Η κοινωνία, για τη φιλόσοφο, είναι η μορφή με την οποία αποκτά δημόσια σημασία η αμοιβαία εξάρτηση χάριν της ζωής αποκλειστικά, και όπου επιτρέπεται να εμφανίζονται δημόσια όσες δραστηριότητες συνδέονται με την καθαρή επιβίωση με αποτέλεσμα να προκαλείται μια υπερτροφική ανάπτυξη του φυσικού στοιχείου. Συνδέεται δε αδιάσπαστα τόσο με την εξομοίωση της ιδιοκτησίας με τον πλούτο, δηλαδή με την αστική κοινωνία των πολιτών, όπως τη μελέτησε η φιλοσοφία του Διαφωτισμού, όσο και με το μετασχηματισμό της ιδιωτικής μέριμνας για ατομική ιδιοκτησία σε δημόσια υπόθεση.⁵⁵

Η κοινωνία καθιστά φανερή την ισχύ της στην ημιφεδουαρχική κοινωνία του 18ου αιώνα, αλλά σημειώνει την τελική της επικράτηση στη σύγχρονη εποχή, όταν αντικαθίσταται εξ αιτίας της η προσωπική εξουσία από τη γραφειοκρατία, δηλαδή από την εξουσία του κανενός, που θα

⁵⁴ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό. π., σ. 70 κ. ε.

⁵⁵ Το κοινωνικό στην Άρεντ αντιστοιχεί στην *χεγκελιανή* κοινωνία των πολιτών, όπου το άτομο εμφανίζεται ως ον αναγκών, δηλαδή ως άνθρωπος και όχι ως πολίτης, και κινείται υπακούοντας σε ένα πρωταρχικό ιδιοτελές συμφέρον (αν και αυτή

επιτρέψει, όπως ξέρουμε, και την ανεύθυνη εκτέλεση ή μάλλον διεκπεραίωση εγκληματικών πράξεων. Πράγματι, η κοινωνία δεν συνδέεται για την Άρεντ μόνο με την οικονομία της αγοράς αλλά λειτουργεί και ως εξισωτικός και ισοπεδωτικός μηχανισμός που αντικαθιστά την *πράξη* από τη *συμπεριφορά*⁵⁶ και οδηγεί στη μαζική κουλτούρα. Η κοινωνία είναι ένας ψευδο-δημόσιος χώρος που ουσιαστικά καταργεί την πολιτική ελευθερία και χαρακτηρίζεται από εκφυλιστικά φαινόμενα. Μέσα της η διάκριση ανάμεσα στο μόχθο, την εργασία και την πράξη χάνει «έδαφος» και κρούσματα εντροπίας, όπως τα ακόλουθα, εμφανίζονται στην αρχιτεκτονική της ανθρώπινης δράσης: Ο δημόσιος χώρος χάνει τη συνδετική αλλά και διαχωριστική δύναμή του με αποτέλεσμα ο κάθε άνθρωπος να αντιλαμβάνεται την παρουσία του *άλλου* ως βάρος (μαζική κοινωνία): η «ιδιωτική» ζωή προβάλλεται ως δικλείδα ασφαλείας απέναντι στην παντοδυναμία της κοινωνικής σφαίρας: η διαχείριση των κοινών παίρνει το λειτουργικό χαρακτήρα μιας συλλογικής οικιακής οικονομίας: η πολιτική συγκρότηση μοιάζει να υπάρχει πια μόνο προς όφελος του κοινού πλούτου και ο πλούτος, εισβάλλοντας στη δημόσια επικράτεια, υποσκάπτει τα θεμέλια του κοινού κόσμου, αφού δεν πληροί το βασικό όρο λειτουργίας της, τη διάρκεια: η οικονομία αναδεικνύεται στην κατεξοχήν κοινωνική επιστήμη με κύριο τεχνικό εργαλείο της τη στατιστική: επικρατεί η υπόθεση ότι υπάρχει ένα συμφέρον της κοινωνίας ως συνόλου, το οποίο διευθύνει «με αόρατο χέρι» τη συμπεριφορά των ανθρώπων και παράγει την αρμονία των συγκρουόμενων συμφερόντων τους: οι κοινωνικές επιστήμες επηρεάζονται σε σημαντικό βαθμό από το πνεύμα του

αναγνωρίζεται ως κάποιος αναβαθμός ελευθερίας). Πρβλ. Ζαν-Πιερ Λεφέρβ-Πιέρ Μασερέ, *Ο Έγελος και η Κοινωνία*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 1998, σ. 39.

⁵⁶ Η συμπεριφορά αντιβαίνει στην πράξη: είναι η αποτυχία κάποιου να πράξει γιατί δεν το επιτρέπουν οι συνθήκες ή μια παραίτηση από την ανθρώπινη ικανότητα και υπευθυνότητα της πράξης. Η συμπεριφορά εκδηλώνεται ως ένα είδος άκριτης υποταγής σε μη αμφισβητούμενους κανόνες, κατευθύνεται από την εξουσία, δηλώνει πνεύμα υποταγής και οδηγεί στο κοφορμισμό και την ομοιομορφία.

συμπεριφορισμού, με αποτέλεσμα να υποβιβάζουν τον άνθρωπο στο επίπεδο ενός κατάλληλα εκπαιδευμένου ζώου, κάτι που θα επιτρέψει και τη ναζιστική αντιμετώπισή του με όρους κοινωνικού δαρβινισμού.

Η κατοχή της δημόσιας σφαίρας, λοιπόν, από το animal laborans, αλλοίωσε ριζικά το χαρακτήρα της, σε βαθμό ώστε η τελευταία να συνιστά πλέον ένα απλό άθροισμα ιδιωτικών δραστηριοτήτων που εκτίθενται δημόσια, και το αποτέλεσμα είναι μια γενική δυστυχία, η οποία οφείλεται στη διαταραγμένη ισορροπία ανάμεσα στο μόχθο και στην κατανάλωση, αλλά και στις επίμονες αξιώσεις του animal laborans να αποκτήσει μια ευτυχία, η οποία όμως δεν είναι εφικτή χωρίς την παραπάνω ισορροπία.

Τα ρήματα και οι μεταφορές που χρησιμοποιεί η Άρεντ για να αποδώσει τη δυναμική και τις ολέθριες συνέπειες της επικράτησης του κοινωνικού, το παρουσιάζουν ως ένα ζωντανό και αδηφάγο οργανισμό απέναντι στον οποίο ο άνθρωπος φαντάζει ολότελα αδύναμος και ανυπεράσπιστος, εικόνα που έκανε την Πίτκιν να παρομοιάσει ευφάνταστα την κοινωνική σφαίρα με ένα εξωγήινο κινηματογραφικό τέρας, το *Blob*,⁵⁷ μια τεράστια άμορφη μάζα από ζελέ που είχε μια προτίμηση να καταβροχθίζει ανθρώπινα όντα και να μεγαλώνει με κάθε γεύμα.⁵⁸

Η αντίληψη της Άρεντ για το κοινωνικό θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ιδιοσυγκρασιακή, και έχει αντιμετωπιστεί με επιφύλαξη από τους περισσότερους μελετητές της. Από τη μια της επιτρέπει να διακρίνει με ιδιαίτερη οξυδέρκεια τις κομοφομιστικές τάσεις της σύγχρονης

⁵⁷ Πρόκειται για τη ταινία *The Blob*, μια χαμηλού κόστους αλλά δημοφιλή παραγωγή της Paramount, σε σκηνοθεσία Irvin S. Yeaworthy και σενάριο των Theodore Simonson και Kate Phillips, που ακολουθούσε τη μόδα των ταινιών επιστημονικής φαντασίας των ταινιών της δεκαετίας του '50.

⁵⁸ Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob, Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of Chicago press, Σικάγο-Λονδίνο 1998, σ. 4-5.

κοινωνίας που θα διαμορφωθούν και θα αναγνωριστούν σε μελλοντικές δεκαετίες. Από την άλλη, όμως, τη διαφοροποιεί σαφώς τόσο από μια μεγάλη παράδοση εκπροσώπων της πολιτικής οικονομίας που αναγνωρίζουν στην ελεύθερη αγορά ευκαιρίες για προσωπική ελευθερία όσο και από τη μαρξιστική αντιμετώπιση του πολιτικού, που αποδέχεται την αστική σύνδεση πολιτικού και κοινωνικού πεδίου αλλά προσπαθεί να υπερβεί πολιτικά τα δεινά της αστικής κοινωνίας. Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί ότι η Άρεντ γράφει την *Ανθρώπινη κατάσταση* την μεταπολεμική εποχή, εποχή θριάμβου του κεϋνσιανού παρεμβατισμού, όπου μόνο ο Χάγιεκ μιλούσε για τον κίνδυνο εμφάνισης μιας νέας μορφής δουλοπαροικίας,⁵⁹ και τούτο με μόνο κριτήριο την οικονομική ελευθερία του επιχειρηματία, όχι την πολιτική ελευθερία του πολίτη.

Η μεταφορά του νοικοκυριού, πάλι, που χρησιμοποιεί σχετικά η Άρεντ, είναι μάλλον ανεπαρκής για να αποδώσει το εύρος της οικονομικής δράσης. Η νεώτερη καπιταλιστική οικονομία συγκροτεί μια ιδιαίτερα σύνθετη δομή δύναμης, που έχει να κάνει με τον έλεγχο των πηγών, την ιδιοκτησία της τεχνολογίας ή τον επιμερισμό ζημιών και κερδών, και διαχειρίζεται ένα πλεόνασμα που ξεπερνά κατά πολύ τις ανάγκες της αναπαραγωγής,⁶⁰ πράγμα που τη διακρίνει σε μεγάλο βαθμό από την παραδοσιακή οικο-νομία, που αφορά όντως τη διοίκηση του νοικοκυριού.

Ιδίως προβληματικό φαίνεται το γεγονός η Άρεντ εξορίζει όλα τα ζητήματα των οικονομικών σχέσεων από το δημόσιο πεδίο, γιατί τα ανάγει σε ζητήματα διαχείρισης. Οι δυσχέρειες από έναν τέτοιο εξοστρακισμό για την πολιτική πρακτική είναι παραπάνω από εμφανείς: ανακύπτουν, μάλιστα, με ιδιαίτερη οξύτητα στη θεωρία της για την επανάσταση, που θα εξετάσουμε αργότερα (κεφ. 3). Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι γι' αυτό το

⁵⁹ F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1944.

λόγο η Άρεντ αδυνατεί να αποδώσει στη ζήτηση της δικαιοσύνης την κεντρική θέση που θα έπρεπε να έχει σε μια πολιτική θεωρία.⁶¹ Πρόκειται για μια εξαϋλωση της δημόσιας σφαίρας η οποία γεννά το ερώτημα: Μήπως η δημόσια σφαίρα, όπως νοσηματοδοτείται και κατά μια έννοια ουδετεροποιείται από τη Χάννα Άρεντ, δεν αντιστοιχεί τελικά σε μια εφικτή πραγματικότητα -έστω κι αν η εμφάνισή της περιορίζεται σε προνομιακές στιγμές του ιστορικού γίνεσθαι- αλλά αποτελεί μια ουτοπική σύλληψη της φιλοσόφου που οδηγεί αναπόφευκτα και σε μια εξιδανίκευση της πολιτικής δράσης;

Ενδιαφέρουσα είναι η μαρξιστικής εμπνεύσεως ερμηνεία που επιχειρεί ο Καστοριάδης για τις αντιφάσεις που παρουσιάζει η οριοθέτηση του κοινωνικού από την Άρεντ. «Είδε, ορθά, ότι η πολιτική εκμηδενίζεται όταν γίνεται προσωπείο για την υπεράσπιση και επιβολή των “συμφερόντων”. Γιατί τότε ο πολιτικός χώρος βρίσκεται απελπιστικά τεμαχισμένος. Αλλά, αν η κοινωνία είναι στην πραγματικότητα βαθιά διαιρεμένη συναρτήσει αντιφατικών συμφερόντων -όπως συμβαίνει σήμερα-, η επιμονή στην αυτονομία του πολιτικού γίνεται αβάσιμη. Η απάντηση δεν συνίσταται, λοιπόν, στο να κάνουμε αφαίρεση του κοινωνικού αλλά στο να το αλλάξουμε, με τέτοιο τρόπο ώστε η σύγκρουση των “κοινωνικών” (δηλαδή οικονομικών) συμφερόντων να πάψει να είναι ο κυρίαρχος συντελεστής του σχηματισμού των πολιτικών στάσεων. Ελλείπει μιας τέτοιας αλλαγής προκύπτει η κατάσταση που είναι σήμερα εκείνη των δυτικών κοινωνιών: η απο-σύνθεση του πολιτικού σώματος και ο τεμαχισμός του σε ομάδες πίεσης, σε lobbies».⁶² Το ερώτημα πάντως πως είναι εφικτή μια τέτοια μετατροπή του κοινωνικού παραμένει αναπάντητο.

⁶⁰ Πρβλ. Maurizio Passerin d' Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 60-61.

⁶¹ H. Pitkin, «Justice: On Relating Private and Public», *Political Theory*, 9/3, σ. 338-42.

⁶² Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 195.

Θα μπορούσε κανείς να δικαιολογήσει τις επιλογές της φιλοσόφου υποστηρίζοντας ότι, παρασυρμένη από τη δίκαιη κριτική στη «λήθη της πολιτικής» του σοσιαλισμού, η Άρεντ πέταξε το μωρό μαζί με τα λουτρόνερα.⁶³ Η -επιχειρώντας μια πιο «μικρόψυχη» κριτική- να υποστηρίξει ότι η αντιμετώπιση του κοινωνικού ζητήματος ισοδυναμεί με δήλωση νομιμοφροσύνης ή έκφραση ευγνωμοσύνης προς την ανάδοχη πατρίδα. Ας μην ξεχνάμε ότι η προβληματική του ολοκληρωτισμού αποτέλεσε τον κατεξοχήν θεωρητικό κόμβο της αστικής ιδεολογικής αντεπίθεσης στην ψυχροπολεμική εποχή, και ότι κάθε αίτημα για συνολική παρέμβαση στους όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής ενοχοποιείτο αυτόματα από τον κλασικό νεοφιλελεύθερο ισχυρισμό, σύμφωνα με τον οποίο κάθε χειραφετητικό πολιτικό σχέδιο καταλήγει αναγκαστικά σε κάποια εκδοχή ολοκληρωτικής κυριαρχίας και ελέγχου.⁶⁴ Η πειστικότητα της παραπάνω θέσης κλονίζεται αν μη τι άλλο από τη ριζοσπαστική κριτική που ασκεί η Άρεντ στο κοινοβουλευτικό σύστημα

Εν πάση περιπτώσει θα ήταν πιο συνεπές να είχε αναγνωρίσει ότι τα κοινωνικά και οικονομικά ζητήματα γίνονται πολιτικά ζητήματα μόλις θεματοποιηθούν ως κοινές υποθέσεις σ' ένα χώρο δημόσιας ελευθερίας. Η αυτονομία του πολιτικού δεν θα συνίστατο τότε στο ότι η πολιτική βρίσκεται εγκατεστημένη πέρα από τις σφαίρες της ζωής, αλλά στο ότι ο πολιτικός διάλογος θεματοποιεί αυτές τις σφαίρες υπό προοπτικές που δεν είναι εκείνες του επιχειρηματία, του ιδιώτη-καταναλωτή, του επιστήμονα ή του ειδήμονα της διοίκησης, αλλά εκείνες των πολιτών που αποφασίζουν πώς θέλουν να ζήσουν, και αυτό σημαίνει ακριβώς: των πολιτών που αντιμετωπίζουν αυτές τις σφαίρες ως κοινές υποθέσεις.⁶⁵

⁶³ Albrecht Wellmer, « Η Χάννα Άρεντ και η επανάσταση », *Η ελευθερία στο νεώτερο κόσμο*, μτφ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001, σ. 193.

⁶⁴ Πρβλ. Slavoj Žižek, *Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό;*, μτφ. Βίκυ Ιακώβου, Scripta, Αθήνα 2002, σ. 27-33.

⁶⁵ Albrecht Wellmer, « Η Χάννα Άρεντ και η επανάσταση », ό.π., σ. 192-194.

Πολύ εύστοχη είναι, προς αυτή την κατεύθυνση, η ένσταση του Μπερνστήν: «Ζητήματα ή προβλήματα δεν μπορούν απλά να ταμπελοποιηθούν ως κοινωνικά, πολιτικά ή ακόμα και ιδιωτικά. Στην πραγματικότητα, το ερώτημα αν ένα πρόβλημα είναι καθαυτό κοινωνικό (και ως εκ τούτου όχι άξιο για δημόσια διαπραγμάτευση) ή καθαυτό πολιτικό αποτελεί συχνά το κεντρικό πολιτικό ζήτημα».⁶⁶ Το πολιτικό, δηλαδή, αυτοοριοθετείται και εκάστοτε επαναπροσδιορίζεται απέναντι στο μη πολιτικό. Ως δε κλασική περίπτωση μετατροπής ενός ιδιωτικού ζητήματος σε πολιτικό εμφανίζεται το φεμινιστικό κίνημα που εισήγαγε στην πολιτική ατζέντα το ζήτημα της γυναικείας χειραφέτησης και προκάλεσε σημαντικότερες αλλαγές στις διατάξεις του οικογενειακού δικαίου. Το μη πολιτικό μπορεί ανά πάσα στιγμή να μετατραπεί σε πολιτικό διακύβευμα.

Ο λανθάνων συγκεκριμενισμός, που εμπεριέχεται στην αρεντιανή έννοια του πολιτικού (Konkretismus) είναι η βασική αδυναμία της θεωρίας της⁶⁷ και ανάγεται στην ανελαστικότητα με την οποία έχει διακρίνει τις τρεις διαστάσεις της ανθρώπινης δράσης. Ίσως, όμως, από τη μια, το αίτημα της φιλοσόφου να παρακολουθεί η θεωρία τα επεισόδια της εμπειρίας και, από την άλλη, η προσδοκία του καινοφανούς, που χαρακτηρίζει τα κείμενά της, εξασφαλίζουν τελικά μια ανοικτότητα στην πολιτική δράση που θα μπορούσε να περιλάβει και τέτοιου είδους ανακατατάξεις ή και επαναπροσδιορισμούς. Άλλωστε μέσω τέτοιων επικαλύψεων πολιτικού και κοινωνικού επεδίωξε η «νέα αριστερά» να προωθήσει μια κοινωνική κατάσταση που θα αποδεσμεύει το πολιτικό επίπεδο από την κυριαρχία των κοινωνικών συμφερόντων.

⁶⁶ R. Bernstein, «Rethinking the Social and the Political», *Philosophical Profiles*, ό.π., σ. 252.

⁶⁷ Albrecht Wellmer, «Η Χάννα Άρεντ και η επανάσταση», ό.π., σ. 188-89

Οι πολιτικές συνέπειες του απρόβλεπτου χαρακτήρα της πράξης

Στην *Ανθρώπινη κατάσταση*, λοιπόν, έχουμε την πρώτη συστηματική απόπειρα της φιλοσόφου να ορίσει και να οριοθετήσει το *πολιτικό* με πρώτη ύλη την πράξη. Ας σημειωθεί ότι η πράξη είναι μια ικανότητα που κατέχουν όλοι οι άνθρωποι και βρίσκεται στη ρίζα του πολιτικού αλλά αυτό δε σημαίνει ότι και όλες οι πράξεις αποτελούν αυτόματα και πολιτικές δράσεις. Τα κατορθώματα των ομηρικών ηρώων, για παράδειγμα, είναι πράξεις ένδοξες αλλά εξαιτίας του βίαιου και ατομιστικού τους χαρακτήρα, αποτελούν προ-πολιτικό τρόπο έκφρασης.

Η πράξη, για να αποκτήσει πολιτικό χαρακτήρα, χρειάζεται να εκτεθεί στο δημόσιο πεδίο και επομένως προϋποθέτει τη σταθερότητα της οργανωμένης κοινότητας. Στο σημείο αυτό όμως ανακύπτει μια θεμελιώδης αντίφαση. Η πράξη, εξ αιτίας του απρόβλεπτου χαρακτήρα της, μοιάζει να καταδικάζει στην ευπάθεια και την αβεβαιότητα τους θεσμούς, τους νόμους και γενικά όλα τα πράγματα που αναφέρονται στη συμβίωση των ανθρώπων. Η άρση της έντασης φαίνεται στο σημείο αυτό ανέφικτη. Η αδυναμία προβλεψιμότητας της έκβασης είναι σύμφυτη με την πράξη, αφού, αφενός, συνδέεται στενά με τον αποκαλυπτικό χαρακτήρα της πράξης και της ομιλίας, μέσω των οποίων ξεσκεπάζει κανείς τον εαυτό του χωρίς ποτέ να γνωρίζει ή να μπορεί να υπολογίσει προκαταβολικά ποιον αποκαλύπτει. Γι' αυτό και η ανθρώπινη ουσία μπορεί να συλληφθεί ως απτή οντότητα, μόνο όταν η ζωή απέρχεται αφήνοντας πίσω της μια ιστορία.⁶⁸ Αφετέρου, η αδυναμία προβλεψιμότητας της πράξης προκύπτει άμεσα από τις συνθήκες της πολλότητας. Ο πράττων κινείται πάντα ανάμεσα σε άλλους και σε σχέση με άλλους πράττοντες, και επομένως δεν είναι απλώς κάποιος πού «κάνει» κάτι, αλλά πάντοτε και ταυτόχρονα

⁶⁸ Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο ερμηνεύει η Άρεντ και την αρχαία ρήση «μηδένα πρό τοῦ τέλους μακάριζε» (κανείς δε μπορεί να αποκληθεί ευδαίμων προτού πεθάνει).

κάποιος που υφίσταται κάτι. Η πράξη έτσι θέτει σε κίνηση μια αλυσιδωτή αντίδραση διεργασιών σε μια άπειρη αλληλοσυσχέτιση, και η πιο ελάχιστη ενέργεια μέσα στις πιο περιορισμένες συνθήκες ενέχει το σπέρμα της απειροσύνης, διότι μια πράξη και κάποτε μια λέξη, αρκεί για να αλλάξει κάθε συγκυρία. Η πράξη αποκαλύπτεται πλήρως μόνο στον αφηγητή, στο αναδρομικό βλέμμα του ιστορικού.⁶⁹

Τι προτείνει, λοιπόν, η Άρεντ; Η λαϊκή πίστη στον “ισχυρό ηγέτη”, ο οποίος, απομονωμένος από τους άλλους και μερικές φορές και εναντίον τους, αντλεί τη δύναμή του από τη μοναξιά, καταδικάζεται απ’ τη φιλόσοφο ως καθαρή πρόληψη που οφείλεται στη σύγχυση των εννοιών πράξη-κατασκευή (*πράξις/ποίησις*) μια σύγχυση που δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι μπορούμε να «κάνουμε» νόμους ή θεσμούς, όπως κάνουμε τραπέζια ή καρέκλες. Η σύγχυση αυτή ανάγεται στην πλατωνική ουτοπία και στο πρότυπο του βασιλιά-φιλόσοφου, αλλά αποδίδεται και στη νεώτερη μηχανιστική αντίληψη που συνοδεύεται από την ελπίδα ότι μπορούμε να μεταχειριστούμε το *ανθρώπινο υλικό* όπως περίπου μεταχειριζόμαστε και τα άλλα αντικείμενα, και συνεπάγεται την εργαλειοποίηση της πολιτικής,⁷⁰ με απώτερη πιθανή συνέπεια τον ολοκληρωτισμό.

Η μόνη απάντηση –όσο επισφαλής και αν φαίνεται– είναι απλώς η ίδρυση της *πόλεως* και η θέσπιση νομοθεσίας. Ούτε οι φράχτες, βέβαια, που προστατεύουν την ιδιωτική περιουσία, ούτε τα εδαφικά σύνορα που κάνουν δυνατή και προστατεύουν τη φυσική ταυτότητα ενός λαού, αλλά ούτε και οι νόμοι που καθιστούν δυνατή και προστατεύουν την πολιτική του ύπαρξη αποτελούν ποτέ ασφαλείς εγγυήσεις. Ο οργανισμός της *πόλεως* μπορεί μόνο να προσφέρει ένα σταθερό σύνολο αξιών και, καθώς αποτελεί ένα

⁶⁹ Στο σημείο αυτό μπορούμε να διακρίνουμε τα στοιχεία εκείνα που θα προσπαθήσει να συνθέσει αργότερα σε μια θεωρία της κρίσης.

⁷⁰ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό. π., σ. 258-60 κ. 308.

είδος οργανωμένης μνήμης, να παροτρύνει τους ανθρώπους να τολμούν το εξαιρετικό.⁷¹

Με ιδεώδες, λοιπόν, την αρχαία ελληνική δημοκρατία η Άρεντ συλλαμβάνει την πολιτική ως διακύβευμα. Το πολιτικό πράττειν ενεργοποιείται, βέβαια, σε κανονιστικό πλαίσιο, στα *κοινά και τα ένδοξα* της κοινότητας, που ανατροφοδοτούνται αδιάλειπτα από τη συλλογική παράδοση αλλά και επαναπροσδιορίζονται καθημερινά από τις εκάστοτε ανάγκες και τις μελλοντικές προοπτικές. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι ακυρώνεται και η ειδοποιός διαφορά της πράξης, ο απρόβλεπτος και απροσδόκητος χαρακτήρας της. Η ενδεχομενικότητα, έτσι, αναδεικνύεται σε συγκροτητικό στοιχείο του πολιτικού. Το περιθώριο του λάθους γίνεται η ασφαλιστική δικλείδα της δημοκρατίας. Η πολιτική είναι ένα ιδιαίτερα επισφαλές στοίχημα. Στις σπάνιες περιπτώσεις που επιτυγχάνεται, το κέδρος είναι πολύτιμο. Το χάρισμα της ελευθερίας, δηλαδή η ικανότητα να αρχίζει κανείς κάτι, μετατρέπεται στην κατάσταση του να είναι κανείς ελεύθερος μέσα στην πραγματικότητα του κόσμου.⁷²

Οι παραπάνω παρατηρήσεις, καθώς και το γεγονός ότι η Άρεντ συλλαμβάνει το πολιτικό με ιστορικό ορίζοντα την αρχαία αγορά της αθηναϊκής δημοκρατίας, όπου η ενασχόληση με τα κοινά έχει ένα καθαρά αγωνιστικό χαρακτήρα, μπορεί να οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι το πολιτικό πράττειν ενέχει ατομιστικό και αυθαίρετο πυρήνα. Στην περιγραφή, όμως, του πολιτικού από τη φιλόσοφο διακρίνονται πάντα κάποια, υπόρρητα έστω, αιτήματα κανονιστικότητας. Ο τρόπος με τον οποίο συγκροτεί την ανθρώπινη πολλότητα αποδαιμονοποιεί την ετερότητα. Ο δικός της

⁷¹ Η πόλις δεν είναι, όμως, απλώς ο φυσικός χώρος που καταλαμβάνει η πολη-κράτος αλλά η σύμπραξη και η συνομιλία των ανθρώπων. «Όπου κι αν πας θα είσαι πόλις», ήταν το σύνθημα του αρχαίου ελληνικού αποικισμού, όπως υπενθυμίζει η Άρεντ.

⁷² Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 148-9.

πολυθεϊσμός των αξιών δεν είναι της αυτής τάξης με εκείνον του Μαξ Βέμπερ (Weber), με την έννοια ότι δεν νομιμοποιεί ούτε την αυθαιρεσία των έσχατων επιλογών, με αποτέλεσμα μάλιστα να αρνείται ότι ο κόσμος οδεύει προς μια τελική σύρραξη,⁷³ που θα ήταν αποτέλεσμα του αγεφύρωτου χαρακτήρα των επιλογών αυτών. Η ιδέα του Χάιντεγκερ ενός ήρωας που σε στιγμές κρίσης και σε συνθήκες απομόνωσης δημιουργεί τα πάντα εκ του μηδενός⁷⁴ καταμαρτυρεί για την Άρεντ τη βαθύτατη κρίση της δυτικής πολιτικής παράδοσης. Η φιλόσοφος αντιπροβάλλει σε τέτοια σχήματα τη «θέληση να ζούμε μαζί» από την οποία εκπηγάζουν και οι καθαρόαιμες πολιτικές αρετές και οι εσωτερικοί μηχανισμοί μετριασμού-ελέγχου της πράξης. Γενικότερα η Άρεντ, αν και περιγράφει το πολιτικό ως ενέργημα που εκπληροί τους όρους του κατά την ίδια την τέλεσή του (actus exercitus) -γεγονός που τη συνδέει με την κατεύθυνση του γερμανικού υπαρξισμού- είναι κριτική απέναντι στις φιλοσοφίες της θέλησης που οδηγούν σε ατομιστική βουλευσιарχία και στο σημείο αυτό τελικά απομακρύνεται από τους μέντορές της Καρλ Γιάσπερς (Jaspers) και Μάρτιν Χάιντεγκερ.⁷⁵ Η παλαιά αρετή του μέτρου, της μη υπέρβασης των ορίων, αναδεικνύεται επομένως σε μια από τις κατ' εξοχήν πολιτικές αρετές και ο πειρασμός στην πολιτική δεν είναι τόσο η κατάχρηση της εξουσίας όσο η ύβρις.⁷⁶

Αφ' ενός, η Άρεντ δε διστάζει να προχωρήσει σε μια καταγραφή των αρετών που οφείλει να διαθέτει ένας πολίτης. Εκείνο, όμως, που πρέπει να τονιστεί είναι ότι η εισαγωγή των αρετών ως κανονιστικό στοιχείο δεν

⁷³ Πρβλ. Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, «Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt», εισαγωγή στο Hannah Arendt, *Περί Βίας*, ό.π., σ. 28-9.

⁷⁴ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, μτφ. Ralf Manheim, Hareper and Row, Νέα Υόρκη 1961, σ. 128.

⁷⁵ Πρβλ. James Miller, «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World» στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 188-192.

καταργεί, αφ' ετέρου, την αυτονομία της πολιτικής. Γι' αυτό και η πράξη - που αποτελεί και τη μόνη δυνατότητα του πολιτικού- αντί να κρίνεται με ηθικούς κανόνες, δηλαδή κίνητρα και προθέσεις από τη μια μεριά και στόχους ή συνέπειες από την άλλη, αξιολογείται με το κριτήριο του μεγαλείου, διότι είναι δράση μοναδική, *sui generis*.⁷⁷

Και τούτο έχει να κάνει με την έμφαση με την οποία η Άρεντ τονίζει ότι η πράξη αποτελεί αυτοσκοπό. Η πράξη για τη φιλόσοφο εντάσσεται στην αριστοτελική έννοια της *ενέργειας* με την οποία προσδιορίζονται όλες οι δραστηριότητες που δεν επιδιώκουν ένα σκοπό (είναι *εντελείς*), δεν αφήνουν πίσω τους έργα, αλλά εξαντλούν ολόκληρο το νόημά τους στην ίδια τους την τέλεση (*παρ' αυτάς έργα*).⁷⁸ Και επαινεί την οξυδέρκεια του Σταγειρίτη να τοποθετήσει στο κέντρο της πολιτικής το έργο του ανθρώπου και να ορίσει το έργο αυτό ως *ευ ζην*⁷⁹, αφού στην περίπτωση αυτή το έργο δεν αποτελεί σκοπό, διότι τα μέσα που χρειάζονται για να επιτευχθεί, *οι αρετές*, δεν είναι ιδιότητες αλλά «ενέργειες οι ίδιες».⁸⁰ Η αρετή είναι το στοιχείο που εξασφαλίζει το είδος της μονιμότητας που αντιστοιχεί στην πράξη και εξασφαλίζει την ανάμνησή⁸¹ (όπου υπάρχει αρετή δεν μπορεί να εμφανιστεί η λήθη).

Η συγγνώμη και η υπόσχεση ως διορθωτικά μέσα της πράξης

Η πολιτική έκφραση, λοιπόν, αντιστοιχεί στην αριστοτελική έννοια της *πράξεως* και κάθε προσπάθεια εισαγωγής στην πολιτική σκηνή μορφών

⁷⁶ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό. π., σ. 262.

⁷⁷ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 280-1.

⁷⁸ Για την έννοια της *ενέργειας* στον Αριστοτέλη παραπέμπει στα *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094 1-5, *Φυσικά*, 201b 31 και *Περί Ψυχής*, 47a 16, 431a 6.

⁷⁹ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1097 b 22.

⁸⁰ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 282-3.

⁸¹ Αριστοτέλη, ό.π., 1100 b 12-17.

δράσης που έχουν τα χαρακτηριστικά της ποιήσεως,⁸² δηλαδή της κατασκευής, καταδικάζεται από τη φιλόσοφο με προφανές κίνητρο την αποφυγή μιας ολοκληρωτικής εκτροπής. Η ίδια, για να εξασφαλίσει ένα κάποιο βαθμό αξιοπιστίας στα πολιτικά πράγματα και να αντιμετωπίσει το αμετάκλητο και το απρόβλεπτο της πράξης, εισάγει δύο κατ' αρχήν περισσότερα ηθικές παρά πολιτικές κατηγορίες που λειτουργούν συμπληρωματικά: την ικανότητα της συγχώρεσης, που χρησιμεύει για να εξουδετερώνει τα λάθη του παρελθόντος, και τη δύναμη της υπόσχεσης, που περιορίζει την αβεβαιότητα του μέλλοντος.

Αν δεν υπήρχε η δυνατότητα της συγχώρεσης θα μέναμε εσασί θύματα των συνεπειών μιας και μοναδικής πράξης, σαν τον μαθητευόμενο μάγο που δεν ήξερε το ξόρκι για να λύσει τα μάγια που προκάλεσε. Αν δεν ήμασταν, πάλι, υποχρεωμένοι να τηρούμε υποσχέσεις, παγιδευμένοι στις αντιφάσεις και αμφιλογίες της ψυχής μας, θα αδυνατούσαμε να διατηρήσουμε την ταυτότητά μας. Και τα δύο αυτά διορθωτικά μέσα εναντίον των αδυναμιών της πράξης ενυπάρχουν στους όρους συγκρότησής της, αφού στηρίζονται στην πολλότητα, αλλιώς στην παρουσία και δράση των άλλων. Κανένας δεν μπορεί να συγχωρεθεί από μόνος του και κανείς δε μπορεί να νοιώσει υποχρεωμένος από μια υπόσχεση που έδωσε μόνο στον εαυτό του. Το γεγονός αυτό συνιστά, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, και τον πολιτικό ρόλο των δύο ιδιοτήτων, οι οποίες θα μπορούσαν να καθιερώσουν ένα σύνολο καθοδηγητικών αρχών, που θα βασίζονται στις κοινές εμπειρίες των ανθρώπων.⁸³ Και στο σημείο αυτό μπορούμε να διακρίνουμε ένα καθαρά κανονιστικό πρόταγμα.

Η συγγνώμη, ως πρωτογενής και απροσδόκητη δράση, αποτελεί ελευθερία από την εκδίκηση, η οποία παγιδεύει τόσο τον πράττοντα όσο και τον πάσχοντα στον αδυσώπητο και ατέρμονο αυτοματισμό της διαδικασίας

⁸² Πρβλ. Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1140, §5-25.

⁸³ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 322-24.

της δράσης και των συνεπειών. Το υποκατάστατο της συγγνώμης, λοιπόν, δεν είναι η εκδίκηση αλλά η τιμωρία, αφού και οι δύο αυτές ενέργειες έχουν κοινό χαρακτηριστικό την προσπάθεια να θέσουν τέρμα σε μια μηχανική αλληλουχία δράσης και αντίδρασης που, χωρίς την παρέμβασή τους, θα μπορούσε να συνεχίζεται αδιάκοπα. Δομικό στοιχείο του χώρου των ανθρώπινων υποθέσεων είναι ότι οι άνθρωποι δε μπορούν να συγχωρήσουν ό,τι δε μπορούν να τιμωρήσουν και δεν μπορούν να τιμωρήσουν ό,τι έχει αποδειχθεί ασυγχώρητο. Με την οπτική αυτή γίνεται κατανοητό και το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού ως ριζικού κακού, ως «ασυγχώρητου εγκλήματος» που υπερβαίνει το χώρο των ανθρώπινων υποθέσεων.

Η συγγνώμη και η σχέση που εγκαθιδρύει θεωρείται συχνά μια αποκλειστικά προσωπική υπόθεση, κατά την οποία ό,τι έγινε διαγράφεται χάριν αυτού ο οποίος το έκανε. Η συγγνώμη, όμως, ως πολιτική πράξη στηρίζεται στο σεβασμό, σ' ένα είδος φιλίας χωρίς ιδιωτικότητα και οικειότητα, που παραπέμπει, πέρα από τον Καντ, στην αριστοτελική *πολιτική φιλία*.⁸⁴

Σε αντίθεση με τη συγγνώμη, η οποία, σύμφωνα τουλάχιστον με την καθιερωμένη αντίληψη, εκλαμβάνεται ως ιδιωτικό ζήτημα, παρατηρεί η φιλόσοφος, η σταθεροποιητική δύναμη που ενυπάρχει στην ικανότητα του *υπόσχεσθαι* υμνήθηκε από μια μακρά πολιτική παράδοση. Η υπόσχεση, με τη σειρά της, εξοβελίζει το απρόβλεπτο της πράξης, χαρακτηριστικό που οφείλεται αφενός στη βασική αναξιοπιστία των ανθρώπων -γεγονός που χαρακτηρίζει η φιλόσοφος ως το τίμημα της ελευθερίας τους- και αφετέρου στην αδυναμία να προμαντευθούν οι συνέπειες μιας πράξης μέσα σε μια κοινότητα ίσων, όπου καθένας έχει την ίδια ικανότητα να πράττει -γεγονός που συνιστά, κατά την ίδια, το τίμημα της πολλότητας και της συμβίωσης των ανθρώπων. Έτσι, η υπόσχεση εμφανίζεται ως η μόνη δυνατή απάντηση

στα προβλήματα που προκύπτουν από την απειρία της πράξης, μια απάντηση μάλιστα που δεν αντιβαίνει σε μια ελευθερία η οποία δόθηκε υπο τον όρο της μη κυριαρχίας.

Ταυτόχρονα, η υπόσχεση, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Παύλος Κόντος, καθιστά δυνατή, σύμφωνα με την αρεντική ανθρωπολογία, τη συγκρότηση της ταυτότητας του πράττοντος. Η υπόσχεση, δηλαδή, αποτελεί ένα τρόπο να δεσμευθώ ενώπιον των άλλων ότι θα πράξω με τέτοιο τρόπο, ώστε να γίνομαι ορατός ως «ταυτός». Η μετατόπιση σε σχέση με μια καντιανού τύπου ηθική είναι έκδηλη: η ταυτότητα δεν είναι το εξαγόμενο της μη αντίφασης μιας έλλογης βούλησης ως προς τους γνώμονές της, αλλά το εξαγόμενο της δυνατότητας που παρέχω στους άλλους να με ταυτοποιούν ως ενιαίο φορέα πράξεων, παρέχοντάς τους κάποιες ελάχιστες «νησίδες» που θα επιτρέπουν στους άλλους πράττοντες (ως πράττοντες και όχι αφηγητές) την αναδρομική και την προληπτική αφήγηση της ιστορίας μου. Άρα, δεν είναι ένα ήδη διαμορφωμένο εγώ εκείνο που δίνει υποσχέσεις, αλλά το εγώ ταυτοποιείται χάρη στις υποσχέσεις του.⁸⁵

Η δύναμη της αμοιβαίας υπόσχεσης αποτελεί το συνεκτικό ιστό όσων πολιτικών σωμάτων βασίζονται σε συμβόλαια και συμφωνίες και πραγματώνει ένα ξεχωριστό είδος κυριαρχίας, ύψιστη έκφραση της οποίας συνιστά η θέσπιση του συντάγματος.⁸⁶ Η κυριαρχία ενός συνόλου ανθρώπων που συνδέονται και συμβιώνουν όχι χάρη σε μια ταυτόσημη βούληση, αλλά μέσω ενός συμφωνημένου σκοπού -για τον οποίο και μόνο είναι έγκυρες και δεσμευτικές οι υποσχέσεις- κατέχει μια αναμφισβήτητη ανωτερότητα έναντι όσων είναι τελείως ελεύθεροι, αδέσμευτοι από κάθε υπόσχεση και κάθε σκοπό. Η ανωτερότητα αυτή δικαιολογείται από την

⁸⁴ Ο. π., σ. 328-30.

⁸⁵ Παύλος Κόντος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης*, Εστία, Αθήνα 2005, σ. 90-91.

⁸⁶ Η πολιτική σημασία της υπόσχεσης τονίζεται από την Αρεντ και στη θεωρία της επανάστασης, όπως θα δούμε στο κεφ. 3.

ικανότητα διαχείρισης του μέλλοντος σα να ήταν παρόν, δηλαδή από την τεράστια μεγέθυνση της διάστασης, μέσα στην οποία ακριβώς μπορεί να γίνει αποτελεσματική η δύναμη. Ακόμα και ο Νίτσε, παρατηρεί η Άρεντ, ο οποίος ανάγει την πηγή κάθε εξουσίας στη βουλευτική δύναμη του μεμονωμένου ατόμου, εξαίρει την ικανότητα για υποσχέσεις, «τη μνήμη της βούλησης», στη *Γενεαλογία της Ηθικής* ως την ειδοποιό διαφορά της ανθρώπινης από τη ζωική ύπαρξη.⁸⁷

Σε περίπτωση, όμως, που η εμβέλεια της υπόσχεσης δεν περιορίζεται στο να δημιουργήσει κάποιες νησίδες προβλεψιμότητας και να εξασφαλίσει κάποιους δείκτες αξιοπιστίας αλλά φιλοδοξεί να καλύψει όλο το πεδίο του μέλλοντος, τότε όλη η επιχείρηση αποβαίνει αυτοκαταστροφική⁸⁸ και ενέχει τον κίνδυνο της ολοκληρωτικής προφητείας, μας λέει η Άρεντ, και διαφοροποιείται έτσι ριζικά πλέον από την κατηγορική προσταγή και το καντιανό μοντέλο υπόσχεσης. Η πράξη, όπως επανειλημμένα τονίσαμε, ενέχει το στοιχείο μιας μη παρακάμψιμης απροσδιοριστίας. Η πράξη αντιτίθεται στη κατασκευή και επομένως σε κάθε προκαταβολική ιδέα προς την επίτευξη ενός στόχου. Η καθολικοποίηση της ειλικρινούς και αληθοεπούς υπόσχεσης αντιφάσκει, συνεπώς, προς αυτή τη δομή και οδηγεί σε πρακτική αντίφαση. Εάν καθολικοποιήσουμε την υπόσχεση, την ορίζουμε με όρους κατασκευής, καταργώντας ουσιαστικά τη συνάφειά της με την πράξη. Ο πράττων θα πρέπει να έχει συνείδηση της απροσδιοριστίας που εμφωλεύει σε κάθε υπόσχεση και το γεγονός ότι είναι αδύνατη η κάλυψη του πρακτικού πεδίου από υποσχέσεις. Με καντιανούς όρους διατυπωμένο: Η ανθρώπινη αγαθή βούληση οφείλει να προϋποθέτει την

⁸⁷ Η έξαρση, βέβαια, της εμπιστοσύνης για τη δημιουργία πολιτικής δύναμης είναι λοκιανής προέλευσης, ενώ παραπέμπει σαφώς και στις ρήσεις του Χόμπς σχετικά με το συμφέρον που έχουν οι άνθρωποι να τηρούν τις συμβάσεις που συνάπτουν και τις υποσχέσεις που δίνουν. Μελετητές εντάσσουν συχνά την πολιτική θεωρία της Άρεντ στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Η ίδια τοποθετείται απέναντι τις θεωρίες αυτές στο άρθρο της «Civil Disobedience» και στο δοκίμιο *On Revolution*.

⁸⁸ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό. π., σ. 331-32.

εγγενή αδυναμία της να εξασφαλίσει την τήρηση των υποσχέσεων. Ένας κόσμος όπου όλοι τηρούν τις υποσχέσεις δεν μπορεί να αποτελέσει, για τη Άρεντ, πραξιακό ιδεώδες.⁸⁹

Συμπερασματικά, η ετοιμότητα του ανθρώπου να συγχωρεί και να συγχωρείται και η ικανότητά του να δίνει υποσχέσεις και να τις τηρεί συνιστούν τις μόνες κανονιστικές, ηθικές αρχές που δεν εφαρμόζονται στην πράξη έξωθεν, από κάποια δηλαδή υποτιθέμενη ανώτερη δύναμη ή από εμπειρίες εκτός του βεληνεκούς της. Αντίθετα προκύπτουν άμεσα από τη θέληση του ανθρώπου να συμβιώσει με τους συνανθρώπους του, χρησιμοποιώντας την ομιλία και την πράξη, και λειτουργούν έτσι όχι ως συγκροτησιακές αλλά ως διορθωτικές συνιστώτες του πολιτικού και ως εγγενείς μηχανισμοί ελέγχου.

Κριτική της Νεωτερικότητας

Στο πρόλογο του *Human Condition*, η Άρεντ προτείνει την επανεξέταση της ανθρώπινης κατάστασης από την πλεονεκτική θέση των πιο πρόσφατων εμπειριών μας και των πιο πρόσφατων φόβων μας.⁹⁰ Στο τέλος του ίδιου κειμένου η φιλόσοφος επιχειρεί μια γενικότερη αποτίμηση της νεωτερικότητας, διαγιγνώσκει μια παθολογία και αναζητά τις παρενέργειες εκείνες που οδήγησαν στην ακύρωση του πολιτικού (της πράξης) και επέτρεψαν την εμφάνιση του ολοκληρωτισμού.⁹¹

Η κριτική της αυτή, όπως άλλωστε και η πολιτική της θεωρία, έχει δεχτεί πολλές αναγνώσεις. Ενδεικτικά, η Σέυλα Μπένχαμπιμ υποστηρίζει ότι η φιλόσοφος ασκεί μια εμμενή κριτική στη Νεωτερικότητα και χαρακτηρίζει

⁸⁹ Παύλος Κόντος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης*, ό.π., σ. 80-81, 90-95 κ. 106-114.

⁹⁰ Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ.16.

⁹¹ Η σχετική κριτική της φιλόσοφου είναι ιδιαίτερα σχοινοτενής. Εδώ, επιχειρείται μια συνοπτική παρουσίαση των κεντρικών της σημείων. Ό.π., σ. 337-438.

την Άρεντ ως «επιφυλακτική νεωτερίστρια» (reluctant modernist),⁹² ενώ αντίθετα ο Τζώρτζ Κάτεμπ καταλογίζει στην Άρεντ μια καθολική απόρριψη των σύγχρονων επιτευγμάτων και διακρίνει στα κείμενά της μια έντονη νοσταλγία προνεωτερικών κοινοτικών σχημάτων.⁹³ Η δε υπεράσπιση του επαναστατικού προτάγματος των συμβουλίων, που αναβιώνουν την πολιτική με νέους όρους, θα μπορούσε να μας οδηγήσει στην άποψη ότι επιλεκτικά τουλάχιστον υπερασπίζεται σχήματα της Νεωτερικότητας.

Είναι πάντως σαφές ότι η περιγραφή και η εκτίμηση των σύγχρονων παραδειγμάτων επιχειρείται με βασικό εργαλείο τις οντολογικές κατηγορίες που αναπτύσσει για την ανάλυση της ανθρώπινης δράσης, ενώ τελικό κριτήριο αποτελεί το αν οι εκάστοτε συνθήκες ευνοούν ή καταστέλλουν τη δυνατότητα εκδίπλωσης του πολιτικού. Ο πιο αποφασιστικός παράγοντας έτσι για την αντιπαράθεση της φιλόσοφου με τους σύγχρονους καιρούς δεν είναι η κατάρρευση της *ιερής τριάδας*, αυθεντίας, παράδοσης, θρησκείας, αλλά η διόγκωση του κοινωνικού και η τεχνολογική αυτοματοποίηση που τελικά οδηγούν στη συρρίκνωση του κοινού μας κόσμου, υποτάσσοντας τις κατηγορίες της *πράξεως* σ' αυτές της *ποιήσεως*.⁹⁴ Είναι, επίσης, σαφές ότι η ανάγνωση της Νεωτερικότητας μοιάζει προσανατολισμένη προς την εξαγωγή ενός ηθικού διδάγματος. Ο εντοπισμός της νεωτερικής εντροπίας και η εμφάνιση του ολοκληρωτισμού θα μπορούσαν να ερμηνευθούν με αναγωγή στο αρχαιοελληνικό δίπολο *ὑβρις-νέμεσις*.⁹⁵ Αν και ο άνθρωπος είναι ύπαρξη που υπόκειται σε όρους, (γεννησιμότητα, θνητότητα, πολλαπλότητα,

⁹² Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks, 1996.

⁹³ George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Martin Robertson, Οξφόρδη, 1984.

⁹⁴ Dana R. Villa, «Modernity, Alienation and Critique», στο *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*, ό.π., σ. 183-4.

⁹⁵ Πρβλ. Margaret Canovan, *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., σ. 154.

εγκοσμιότητα, γη), στους σύγχρονους καιρούς έχει θέσει σε κίνδυνο του όρους υπό τους οποίους του δόθηκε η ζωή. Το αποτέλεσμα; Η αλλοτρίωση της σχέσης του ανθρώπου με τη γη και με τον κόσμο (world alienation) που φαίνεται να απηχεί την αυτοαλλοτρίωση που εντοπίζει στους σύγχρονους καιρούς η μαρξιστική φιλοσοφία.

Ας υπενθυμίσουμε ότι η Άρεντ έχει μια εμμονή σχεδόν θρησκευτική στην ιδέα ότι υπάρχουμε για να κατοικούμε τον κόσμο και τη γη και ότι η ανθρώπινη ταυτότητα βασίζεται σ' αυτή την αίσθηση. Η απουσία της αποξένωσης δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος αυτόματα νοιώθει στο σπίτι του αλλά ότι μπορούμε να εργαστούμε προς αυτή την κατεύθυνση, ότι η δυνατότητα αυτή δεν είναι απελπιστικά εμποδισμένη -μια δυνατότητα που λειτουργεί ως προϋπόθεση για να συμφιλιωθεί ο άνθρωπος με τη ζωή του. Η συμφιλίωση αυτή είναι γνήσια, όταν κάποιος ζει μια ζωή κατά την οποία συνθέτει την ταυτότητά του επιτυγχάνοντας αξιομνημόνευτες πράξεις, πράξεις κατάλληλες για να τις αφηγηθούμε σαν ιστορίες. Κοινότητες ανθρώπων θα πρέπει να κατοικούν τον κόσμο, εάν το πλαίσιο των αξιομνημόνευτων πράξεων, το πλαίσιο της πολιτικής δράσης θα πρέπει να εξασφαλιστεί και να ενισχυθεί.⁹⁶

Συγκεκριμένα, η Άρεντ διακρίνει δύο στάδια στους Νεώτερους Χρόνους: την περίοδο από τον 16ο έως τον 19ο αιώνα και την περίοδο από τις αρχές του 20ού αιώνα και πέρα, της οποίας τα χαρακτηριστικά γίνονται ιδιαίτερα εμφανή ύστερα από το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο. Ανάγει δε την απαρχή των Νέων Χρόνων σε τρία γεγονότα θεμελιακής σημασίας: στην ανακάλυψη της Αμερικής, στη θρησκευτική μεταρρύθμιση και στην εφεύρεση του τηλεσκοπίου.

Η ανακάλυψη της Αμερικής εκλαμβάνεται, από τη φιλόσοφο, ως το ορόσημο της ανάπτυξης των μεταφορικών μέσων. Τα υπερπόντια ταξίδια των

τολμηρών θαλασσοπόρων, οι γεωγραφικοί και ναυτιλιακοί χάρτες, η τελειοποίηση των οργάνων ναυσιπλοΐας, ως προοίμιο των τεχνικών εφευρέσεων που ακολούθησαν, οδηγούν -παρατηρεί- σταδιακά στη συρρίκνωση της γήινης σφαίρας. Η ταχύτητα βαθμιαία κατακτά το χώρο και οι άνθρωποι ζουν πλέον σε ένα συνεχές όλο. Η τελική σμίκρυνση της γής επιτυγχάνεται με την εφεύρεση του αεροπλάνου, που οδηγεί και στην αποξένωση του ανθρώπου από το άμεσο γήινο περιβάλλον. Η αλλοτρίωση αυτή ολοκληρώνεται με την κατάκτηση του διαστήματος και το όνειρο του ανθρώπου να μετοικήσει κάποτε σε άλλο πλανήτη. Τελικά η αποξένωση του ανθρώπου από τη Γη, που τελικά σημαίνει την υιοθέτηση του σύμπαντος και όχι της γης σαν αφετηριακό σημείο και πλαίσιο αναφοράς, αποτελεί μια προσβολή για την ανθρώπινη κατάσταση, όπως εύστοχα σημειώνει ο Τζωρτζ Κάτεμπ.⁹⁷ Οι παρατηρήσεις του πολεοδόμου Πωλ Βιριλιό για το θάνατο της πολιτικής μορφής της πόλης που προκαλεί η απουσία του ορίζοντα, γραμμένες στις αρχές του 21ου αιώνα, υπογραμμίζουν τον προφητικό χαρακτήρα των προειδοποιήσεων της Άρεντ: «Η σταδιακή μινιατουροποίηση των διαστάσεων του γήινου ενδιαίτηματος, μαζί με τη διαρκή επιτάχυνση όλων των διαδρομών, είναι μια ύπουλη μορφή της ερημοποίησης του κόσμου...», «στην κυρτή έρημο ενός επεκτεινόμενου Σύμπαντος θα επιπροστεθεί η κοίλη της εσωτερικής κατάρρευση των οπτικών γωνιών».⁹⁸

Η θρησκευτική μεταρρύθμιση, με τη σειρά της, επέφερε ένα άλλο είδος αλλοτρίωσης, εκείνη του «ενδοσκοπικού ασκητισμού», που αναγνωρίζει ο Βέμπερ ως τη βαθύτερη πηγή της νέας καπιταλιστικής νοοτροπίας. Παράλληλα οδήγησε στην απαλλοτρίωση της εκκλησιαστικής περιουσίας, ενώ παράλληλα νομιμοποίησε την απαλλοτρίωση της φεουδαρχικής αγροτικής περιουσίας, η οποία με τη σειρά της επέτρεψε τη συσσώρευση του πλούτου

⁹⁶ George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, ό.π., σ. 158, 168.

⁹⁷ Ο.π., σ. 158 -160.

⁹⁸ Πωλ Βιριλιό, *Πανικόβλητη Πόλη. Το αλλού αρχίζει εδώ*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 89, 111.

και τη μετατροπή του σε κεφάλαιο (όρος συγκρότησης μιας καπιταλιστικής οικονομίας). Ακολουθεί η απελευθέρωση της εργασιακής δύναμης ως φυσικής διαδικασίας και η λειτουργία της κοινωνίας ως ενός συλλογικού υποκειμένου, που ταυτίζεται με την επικράτεια του εθνικού κράτους. Η παραδοσιακή διευρυμένη οικογένεια, την οποία αντικατέστησε η κοινωνία, ταυτιζόταν με την κτήση γης, και στο γεγονός αυτό έχουν τις ρίζες τους, σύμφωνα με την Άρεντ, οι οργανικές θεωρίες του εθνικισμού, που έμελλε να αναδείξει ο ολοκληρωτισμός. Η φιλόσοφος διαβλέπει, συγχρόνως, μια ισχυρή τάση αντικατάστασης της κοινωνίας από την ανθρωπότητα, οπότε η γη θα πάρει τη θέση της περιορισμένης έκτασης του κράτους, κάτι που συνδέεται σαφώς με τα παγκοσμίων βλέψεων ολοκληρωτικά κινήματα. Έχουμε, επομένως, ένα συνολικό απο-εντοπισμό που καταργεί τον κρίσιμο χώρο της δημόσιας παρουσίας των δρώντων υποκειμένων. Γιατί οι άνθρωποι, πιστεύει η Άρεντ, δεν μπορούν να ριζώσουν στην υφήλιο και να γίνουν πολίτες του κόσμου. Η διαμόρφωση του μοναχικού μαζικού ανθρώπου, στον οποίο απευθύνθηκαν τα ολοκληρωτικά κινήματα, είναι ήδη γεγονός.

Τις κοινωνικές, οικονομικές και τεχνικές ανακατατάξεις ακολουθούν οι κοσμογονικές αλλαγές, που προκάλεσε η εφεύρεση του τηλεσκοπίου στην επιστημονική σκέψη. Θεωρίες για το ότι η γη κινείται γύρω από τον ήλιο είχαν διατυπωθεί ως υποθέσεις ήδη από την ελληνική αρχαιότητα. Ωστόσο, η χρήση του τηλεσκοπίου από τον Γαλιλαίο πιστοποιεί πλέον ένα αποδείξιμο γεγονός και παραδίδει τα μυστικά του σύμπαντος στην ανθρώπινη γνώση. Το ηλιοκεντρικό σύστημα, που αντικατέστησε το γεωκεντρικό, αντικαθίσταται σύντομα από μια κοσμοαντίληψη χωρίς σταθερό κέντρο και οι νόμοι της νέας αστροφυσικής επιστήμης διατυπώνονται από τη σκοπιά του εκτός της γης «αρχιμήδειου σημείου». Η αλλοτρίωση της σχέσης του ανθρώπου από τη γη περνά και στη νεότερη επιστήμη, όταν, για παράδειγμα, τα μαθηματικά κατορθώνουν να απαλλαγούν από τα δεσμά της χωρικότητας, δηλαδή από τη γεωμετρία. Ο άνθρωπος αποξενώνεται από τη μαρτυρία της φύσης, όπως

αυτή επιβεβαιώνεται άμεσα από την αισθητηριακή εμπειρία. Η επίθεση της «νέας φιλοσοφίας» ενάντια στη νομιμότητα του κοινού νου λαμβάνει χώρα τόσο σε εγκόσμιο όσο και σε ουράνιο επίπεδο.⁹⁹ Πρόκειται για μια γνωσιολογική αλλοτρίωση. Το Είναι και το Φαινόμενο χωρίζουν για πάντα μεταξύ τους, με συνέπεια την απώλεια της προφάνειας και της παραδοσιακής αντίληψης για την πραγματικότητα, και τελικά τον εκμηδενισμό της αλήθειας ενός κοινού κόσμου.

Η άμεση φιλοσοφική αποτύπωση αυτού του γεγονότος είναι η καρτεσιανή αμφιβολία, στην οποία θεμελιώθηκε η νεότερη φιλοσοφία. Απομένει η ενδοσκοπήση και η βεβαιότητα του «εγώ είμαι», μια βεβαιότητα άσχετη με τον εξωτερικό κόσμο, που βασίζεται στη δομή της νόησης. Το αρχιμήδειο σημείο μετατίθεται τώρα εντός του ανθρώπου. Η μαθηματικοποίηση της σύγχρονης επιστήμης και η εμβέλεια των εφαρμογών της (ανακαλύπτουμε ότι τα ίδια σχήματα ισχύουν στο μακρόκοσμο όσο και στο μικρόκοσμο) δεν οδηγεί στην επανέυρεση της ενότητας του σύμπαντος αλλά στη βαθύτατη υποψία ότι απλώς και μόνο ασχολούμαστε με σχήματα της διάνοιάς μας. Οι θέσεις του Χάιντεγκερ ότι η σύγχρονη μεταφυσική συνεπάγεται την «υποκειμενικοποίηση του πραγματικού», την υπαγωγή όλων των πεδίων του επιστητού σε μια γενική κατηγορία της ανθρώπινης ύπαρξης και την υποταγή του αισθητικού, του θρησκευτικού και του ιστορικού στην τυραννία της κατηγορίας του βιώματος αποτελούν εδώ οδηγητικά νήματα για την ανάγνωση της νεώτερης εποχής από τη Χάννα Άρεντ.¹⁰⁰

Τελικό αποτέλεσμα είναι η αντιστροφή της ιεραρχικής τάξης ανάμεσα στη *vita contemplativa* και στη *vita activa*, που χαρακτήριζε την παραδοσιακή φιλοσοφία, όσον αφορά, βέβαια, την κατασκευή, και όχι την

⁹⁹ Πρβλ. και Steven Shapin, *Η Επιστημονική επανάσταση*, μτφ. Ηλίας Καρκάνης, Μιχάλης Ασημακόπουλος (επ.), Κάτοπτρο, Αθήνα 2003, σ. 54, 80-1.

¹⁰⁰ Dana R. Villa, «Modernity, Alienation and Critique», *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ό. π., σ.183-4.

πολιτική πράξη. Η αλήθεια και η γνώση δεν είναι πλέον υπολογίσιμες, παρά μόνο αν μπορούν να επιβληθούν με τη δράση. Η *θεωρία*, με την αρχική έννοια της θεώρησης των πραγμάτων, εγκαταλείπεται πλήρως και η γνώση αφορά μόνο ό,τι έχει φτιάξει ο ίδιος ο άνθρωπος (εφ' όσον αποτελεί πλέον πρότυπο η μαθηματική επιστήμη που ασχολείται μόνο με αυτοδημιούργητες οντότητες του νου). Η επιστημονική και η φιλοσοφική γνώση ακολουθούν πλέον χωριστούς δρόμους, το *σκέπτεσθαι* τίθεται στην υπηρεσία του *πράττειν* και ο ρόλος του φιλοσοφικού στοχασμού συρρικνώνεται στο νεώτερο κόσμο.

Αντιστροφές, όμως, συνεχίζει η φιλόσοφος, συμβαίνουν και στο εσωτερικό της *vita activa*. Οι δραστηριότητες που έχουν προτεραιότητα είναι προφανώς εκείνες της κατασκευής και της επινόησης - αποκλειστικά προνόμια του *homo faber*. Η νίκη του τελευταίου οδηγεί στην εργαλειοποίηση του κόσμου, στην εξύμνιση της εργασίας και της παραγωγικότητας, στην καθολική εφαρμογή των κατηγοριών των μέσων και των σκοπών (σε αντίθεση με την πράξη που αποτελεί αυτο-σκοπό) και στην υιοθέτηση της αρχής της ωφελιμότητας για την εξήγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η μεταφορά της κατασκευής και του υπολογισμού κυριαρχεί πλέον αδιαφιλονίκητα και μέσα στην πολιτική φιλοσοφία, οπότε το απροσδόκητο εξορίζεται από τη σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων.¹⁰¹

Η παντοδυναμία του ανθρώπου-κατασκευαστή, όμως, απειλείται με τη σειρά της από την έμφαση που δίνει η σύγχρονη εποχή στην έννοια της διαδικασίας, όπως φάνηκε στην αυτοκαταστροφική φύση του

¹⁰¹ Το παράδοξο είναι ότι, ενώ η δυνατότητα της πράξης ακυρώνεται στις ανθρώπινες υποθέσεις, η σύγχρονη επιστήμη μεταβιβάζει αυτό το προνόμιο στη φύση, όταν με τις τελευταίες της επεμβάσεις στον μικρόκοσμο δημιουργεί αλυσίδα αντιδράσεων που δε μπορεί πλέον ούτε να ελέγξει ούτε να προβλέψει. Εκτός από τον ολοκληρωτισμό, ένας ακόμα σύγχρονος εφιάλτης γεννιέται. Τα πυρηνικά όπλα μας αποκόβουν από το παρελθόν και συγκροτούν τους νεότερους χρόνους. Η Άρεντ ονομάζει τις ατομικές βόμβες στο Ναγκασάκι και τη Χιροσίμα εγκλήματα πολέμου. Από τη στιγμή που ο πόλεμος μπορεί ακόμα και να αποτελέσει απειλή για τη συνέχεια της ζωής του ανθρώπου στη γη, μας λέει, το δίλημμα ανάμεσα στην ελευθερία και το θάνατο έχει χάσει την παλιά του προφάνεια. (Hannah Arendt, «Europe and the Atom Bomb», *Commonwealth* 60, Σεπτέμβριος 1954, σ. 578-80).

ολοκληρωτισμού, απόγειου της κατασκευαστικής πολιτικής και της ρευστοποίησης των θεσμών στο όνομα του «κινήματος» με τις δύο σημασίες της λέξης. Από τη μια, το κέντρο της επιστημονικής έρευνας μετατοπίζεται από τα ερωτήματα του *τι* ή του *γιατί* στο ερώτημα του *πώς*, αφού η έρευνα δεν στηρίζεται στην παρατήρηση αλλά στο πείραμα. Τα αντικείμενα της γνώσης δεν είναι τα πράγματα αλλά οι διαδικασίες, και η έννοια του *είναι* αντικαθίσταται από την έννοια του *γίνεσθαι*, όχι με την ηρακλείτεια αντίληψη του όρου αλλά με την εκχυδαϊσμένη μορφή της αλληλουχίας συμβάντων και χειρισμών. Από την άλλη, η ανάπτυξη της τεχνολογίας και η υπερανοματοποίηση της εργασίας έχουν επιταχύνει σε τέτοιο βαθμό τη διαδικασία της παραγωγής, ώστε να υποσκάπτεται πλήρως η αξία των προϊόντων αλλά και ταυτόχρονα να χάνονται οι σταθερές προσανατολισμού μας στον κόσμο. Υπό αυτές τις συνθήκες, αν εφαρμόσει κανείς την αρχή της ωφελιμότητας μέσα στη συνάφεια του *homo faber*, θα καταλήξει να αναφερεται όχι στα αντικείμενα χρήσης αλλά στην ίδια την παραγωγή. Έτσι, ό,τι βοηθά την τόνωση της παραγωγής και την ελάττωση του κόπου και της προσπάθειας είναι ωφέλιμο και αποδεκτό. Περνάμε, δηλαδή, στον υπολογισμό οδύνης και απόλαυσης και η αυστηρή αρχή της ωφελιμότητας αντικαθίσταται από την αρχή του Μπένθαμ (Bentham) που θέτει τη μέγιστη δυνατή ευτυχία για το μέγιστο δυνατό αριθμό ατόμων ως τελικό κριτήριο. Καταλήγουμε, λοιπόν, στην αποθέωση της ίδιας της ζωής και στην τελική επικράτηση του *animal laborans*. Η *vita activa* χάνει τα σημεία αναφοράς της στην *vita contemplativa*, και έτσι ακριβώς αποποιείται τη δυνατότητα της πολιτικής πράξης και καταλήγει *ενεργός ζωή* με την πλήρη σημασία της λέξης.¹⁰²

¹⁰² Όταν ο Φουκώ χρησιμοποιεί τον όρο «το κατώφλι της βιολογικής νεωτερικότητας», για το σημείο μιας κοινωνίας, όπου το είδος και το άτομο ως απλό ζωντανό σώμα γίνονται το υψηλό διακόβευμα στις πολιτικές στρατηγικές της κινείται στο ίδιο πεδίο έρευνας, αν και δε μνημονεύει τις σχετικές μελέτες της Αρεντ. Εισάγει μάλιστα τον όρο βιο-πολιτική, για να περιγράψει την κλιμακούμενη ενσωμάτωση και υπαγωγή της φυσικής ζωής του ανθρώπου στους μηχανισμούς, στους υπολογισμούς και στα σχέδια της εξουσίας, την «προοδευτική ζωοποίηση του ανθρώπου». (Michel Foucault, *Dits et*

Σύμφωνα πάντα με την ανάλυση της Άρεντ, τις εξελίξεις αυτές διευκόλυνε και το γεγονός ότι η αντιστροφή θεωρίας και πράξης συνέβη μέσα στη δομή μιας χριστιανικής κοινωνίας, της οποίας η θεμελιώδης πίστη στην ιερότητα της ζωής διασώθηκε από την εκκοσμίκευση αλλά και την παρακμή της χριστιανικής πίστης. Σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία, ο κόσμος είναι πιο φθαρτός από τον άνθρωπο, η επιδίωξη της επίγειας αθανασίας δεν έχει κανένα νόημα και η πολιτική δεν προσφέρει κανένα αίσθημα μεγαλείου. Ο νεότερος άνθρωπος απολλύει, βέβαια, την πίστη του στη βασιλεία των ουρανών, δεν νοιώθει, όμως, άνετα ούτε εντός της εγκόσμιας πραγματικότητας· χάνοντας το *επέκεινα* έχασε και το *ενθάδε*, όπως διείδε σωστά ο Νίτσε. Χάνοντας τη θέση του στον κόσμο έχασε και το ρόλο του στην πολιτική σκηνή, προσθέτει η Άρεντ. Τώρα, άλλωστε, δεν είναι βέβαιος ούτε για την αθανασία της ψυχής του ούτε για την ίδια την πραγματικότητά του. Καταφεύγει, λοιπόν, στην κλειστή εσωστρέφεια της ενδοσκοπησης, στις κενές λειτουργίες μέτρησης της διάνοιας, ή αφοσιώνεται στις ορέξεις, τις επιθυμίες, τα πάθη του. Το μόνο που θα μπορούσε να είναι δυνητικά αθάνατο δεν είναι ούτε η πολιτεία, όπως κατά την κλασική αρχαιότητα, ούτε η ατομική ψυχή, όπως στο χριστιανικό μεσαίωνα, αλλά η ζωή του ανθρώπινου είδους. Οι ολοκληρωτικές ερμηνείες του ιστορικού γίνεσθαι αποτελούν σχεδόν νομοτελειακά το επόμενο βήμα.

écrits, τόμ. III, . Gallimard, Παρίσι 1994 και του ιδίου *La volonté de savoir*, Gallimard, Παρίσι 1976). Αντίθετα, ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν, αναγνωρίζει τις οξυδερκείς παρατηρήσεις της Άρεντ για τις διαδικασίες που οδηγούν το *homo laborans* και μαζί του τη βιολογική ζωή ως τέτοια να καταλάβει προοδευτικά το κέντρο της πολιτικής σκηνής της Νεωτερικότητας, με αποτέλεσμα την παρακμή και του δημοσίου χώρου και την ακύρωση της πολιτικής πράξης. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, ό.π., σ. 21.

3.

ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ

Στην *Ανθρώπινη κατάσταση*, η Χάννα Άρεντ επιχειρεί, μέσα από μια φαινομενολογική εν πολλοίς προσέγγιση της ανθρώπινης δράσης, να σκιαγραφήσει το πολιτικό με αφετηρία την πράξη, με ιστορικό ορίζοντα την αρχαία πόλη-κράτος και μέσα από μια διαπλοκή εννοιών, όπως καινοτομία, ταυτότητα, πολλότητα, συμμετοχή και ανάμνηση.

Εντάσεις και προβλήματα αναβάλλονται για ένα αμιγώς πολιτικό κείμενο με τον τίτλο *Introduction to Politics*, που θα ακολουθούσε την *Ανθρώπινη κατάσταση* αλλά δεν ολοκληρώθηκε ποτέ. Έτσι οι σχετικοί προβληματισμοί της φιλόσοφου τροφοδοτούν τα έργα *Between Past and Future* (1961), *On Revolution* (1963), *Men in Dark Times* (1968), *On Violence* (1969), *Crises of the Republic* (1972) και συγκλίνουν σε μια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού βασικών πολιτικών εννοιών (εξουσία, ισχύς, κυριαρχία, επανάσταση, αυθεντία) με κύριο μέλημα τον εκτοπισμό της βίας -ακόμα και στην εργαλειακή χρήση της- από το νόμιμο πολιτικό οπλοστάσιο, και τη θεμελίωση της εξουσίας με αποκλειστικό έρεισμα τη συναίνεση των πολιτών.¹ Το δίπολο βία-πειθώ, αφετηριακό σχήμα στην ανάπτυξη του παραπάνω προβληματισμού, παραπέμπει στη ριζική διάκριση ανάμεσα στο πεδίο της αναγκαιότητας και στο πεδίο της ελευθερίας, το οποίο αποτελεί και τον προνομιακό τόπο εκδήλωσης του πολιτικού.

Στην περίοδο αυτή θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε μια μετατόπιση του κέντρου βάρους από το αγωνιστικό και εκφραστικό στοιχείο της πολιτικής στην καθημερινή διαδικαστική εφαρμογή της και σε μια

¹ Ας μην ξεχνάμε ότι η ολοκληρωτική τρομοκρατία είναι το σύστημα το οποίο δομείται στην οργανωμένη συνεχή και γενικευμένη άσκηση βίας, ενώ η εβραϊκή γενοκτονία το σύμβολο μιας ολικής και ακραίας βίας.

προσπάθεια ανάδειξης συμμετοχικών μορφών άσκησης της εξουσίας μέσα από σύγχρονα παραδείγματα. Δεν είναι μόνο η Μάργκαρετ Κάνοβαν που κάνει λόγο για μια συγκρουσιακή σχέση ελιτιστικών και δημοκρατικών όψεων στην αρεντική πολιτική θεωρία.² Η μετατόπιση αυτή έχει κάνει αρκετούς μελετητές της Άρεντ να μιλούν και για δυο διαφορετικούς και πιθανόν ασύμβατους τρόπους του πολιτικού. Η Σέυλα Μπενχάμπιμπ είναι ίσως η πιο χαρακτηριστική περίπτωση, αφού, εφαρμόζοντας χαμπερμασιανές κατηγορίες στην ανάγνωση των αρεντικών κειμένων, διακρίνει δύο πρότυπα πολιτικής δράσης: το *εκφραστικό* και το *επικοινωνιακό*. Το πρώτο μοντέλο, υποστηρίζει, αναπτύσσεται κυρίως στην *Ανθρώπινη κατάσταση*, μια μελέτη που απηχεί την αποστροφή της Άρεντ απέναντι στη μαζική κοινωνία και αντιστοιχεί σε μια ηρωική σύλληψη του πολιτικού που οδηγεί στην αυτοπραγμάτωση, το δεύτερο συναντάται κυρίως στα κείμενα του τρίτου κύκλου, συνδέεται με το συγγρικό παράδειγμα που έκανε τη φιλόσοφο να πιστέψει ξανά στη θαυματοποιό δύναμη των απλών ανθρώπων και αντιστοιχεί σε μια πιο ισόρροπη σύλληψη της πολιτικής.³

Κατ' αναλογία ο Πάρεκ πιστεύει ότι η Άρεντ στα πρώτα της κείμενα εμπνέεται από μια κατεξοχήν ηρωική εικόνα του πολιτικού, ενώ σε μεταγενέστερα έργα της επικρατούν πιο ρεαλιστικές απόψεις. Αυτός, όμως, προσπαθεί να συνδέσει τους δύο τρόπους του πολιτικού, που αποτελούν στην ουσία την καθημερινή (ordinary) και την εξαιρετική (extraordinary) πλευρά του: «Η συμμετοχική πρακτική δημιουργεί και συντηρεί το απαραίτητο κλίμα για την ηρωική δράση, και η τελευταία εμπνέει και ενθαρρύνει τους ανθρώπους για να ενδιαφερθούν ενεργά για τη

² Margaret Canovan, "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought", *Political Theory*, 6/1, Φεβρουάριος 1978, σ. 5-26.

³ Πρβλ. Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1986, σ. 137-39.

δημόσια ζωή»⁴. Αυτή η προοπτική φαίνεται ιδιαίτερα γόνιμη, αν λάβουμε υπόψη τη συστηματική προσπάθεια της Άρεντ να αναπτύξει μια πολιτική θεωρία με στόχο την αποτροπή του ολοκληρωτισμού.

Σε γενικές, ωστόσο, γραμμές τέτοιες αναγνώσεις είναι, κατά τη γνώμη μου, λίγο ή πολύ σχηματοποιημένες και αδικούν τα εν λόγω κείμενα. Το πολιτικό στην Άρεντ είναι μια ιδιαίτερα πολυσύνθετη δράση -οι διαστάσεις της οποίας βρίσκονται πάντοτε σε άμεση αλληλεξάρτηση, με καταλύτη της ένωσής τους την έννοια της πολλότητας, που συνιστά και το τελικό κανονιστικό πλαίσιο της θεωρίας της. Ο δρών αναζητά τη δόξα, με την αρχαία έννοια του όρου, και επομένως η ανάμνηση αναδεικνύεται σε νοηματικό ορίζοντα της πράξης. Πίσω από τον δρώντα, έτσι, θα πρέπει να υπάρχει ο αφηγητής και πίσω από τον αφηγητή η πολιτική κοινότητα -η οποία, σημειωτέον, υφίσταται μόνο καθόσον διάστημα ενεργοποιείται- ως οργανωμένη μνήμη.

Ο πολιτικός ρόλος της βίας

Το εγχειρίδιο *On Violence* στηρίζεται στην κριτική συνδιαλογή της Άρεντ με τα έργα *Réflexions sur la violence* του Σορέλ (Georges Sorel) και *Les damnés de la terre* του Φανόν (Frantz Fanon), καθώς και τα κείμενα του Παρέτο (Vilfredo Pareto), με στόχο να ερμηνεύσει τα έντονα φοιτητικά κινήματα που ξεσπούν στα πανεπιστήμια της Ευρώπης αλλά και της Αμερικής κατά τη δεκαετία του 60 και να αιτιολογήσει τις τάσεις που εμφανίζονται στους κόλπους της Νέας Αριστεράς, η οποία υιοθετεί μια έντονη ρητορική της βίας και επιχειρεί -συνειδητά ή όχι- ρήξη με την μαρξιστική παράδοση.

Η θεωρητικός, παρά τις σοβαρές επιφυλάξεις που διατυπώνει, αντιμετωπίζει θετικά τα πανεπιστημιακά κινήματα για δύο βασικούς

⁴ Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*,. Macmillan, Λονδίνο 1981, σ. 177-78.

λόγους: για το αίτημα της συμμετοχικής δημοκρατίας που προβάλλουν και για τον ανιδιοτελή χαρακτήρα των αιτημάτων τους.⁵ Η ίδια εκφράζει συχνά μια έντονη δυσπιστία απέναντι στο ρυθμιστικό ρόλο του πεφωτισμένου ιδίου συμφέροντος.⁶ Άλλωστε αντιτίθεται και για λόγους αρχών στη νεωτερική σύλληψη της πολιτικής ως διαδικασίας υπεράσπισης και επιβολής «συμφερόντων».

Ας διευκρινίσουμε, πάντως, πως η Άρεντ θεωρεί ότι η βία ανήκει στο ρεπερτόριο της ανθρώπινης συμπεριφοράς και ασκεί κριτική σε εκείνες τις κοινωνικές και φυσικές θεωρίες, που προσπαθούν να αποδείξουν ότι η βίαιη αντίδραση του ανθρώπου είναι μια «ανορθολογική» παρεκτροπή, περιορίζοντας την σε μια ενστικτώδη ορμή, κοινή και στον άνθρωπο και σε πολλά είδη του ζωικού βασιλείου. Οπωσδήποτε, αντιτείνει, είναι δυνατόν να δημιουργηθούν συνθήκες, όπου οι άνθρωποι *απανθρωπίζονται*, όπως τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, τα βασανιστήρια, ο λιμός, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι γίνονται ζώοδεις. Άλλωστε σε τέτοιες περιπτώσεις η *έλλειψη βίαιης αντίδρασης* από την πλευρά των θυμάτων είναι το σαφέστερο σημάδι *απανθρωπισμού*.⁷ Δεν είναι, λοιπόν, παράξενο που σημειώθηκαν ελαχιστότατες εξεγέρσεις κρατουμένων στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης, γεγονός που υπογράμμισε και στις αναλύσεις της για τον ολοκληρωτισμό.

Η βία, παρατηρεί η φιλόσοφος, ξεπηδάει συχνά από την οργή. Η οργή δεν είναι κατ' ανάγκη ούτε ανορθολογική ούτε παθολογική.⁸ Αντίθετα είθισται να προκαλείται, όταν θίγεται το αίσθημα του δικαίου

⁵ Hannah Arendt, *Περί Βίας*, μτφ. Βάνα Νικολαΐδου- Κυριακίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 85-90.

⁶ Ο.π., σ. 135.

⁷ Ο.π., σ. 122.

⁸ Η Άρεντ διαφοροποιείται από την παραδοσιακή ιεραρχική διάκριση μεταξύ του νου και των παθών. Η ορθολογική συμπεριφορά δεν έχει ως αντίθετο της τη συναισθηματική αντίδραση, αλλά τίθεται μεταξύ της άκριτης ευσυγκινησίας και της ανικανότητας συγκίνησης. Πρβλ. Βάνα Νικολαΐδου- Κυριακίδου, *Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt*, εισ. στο Hannah Arendt, *Περί Βίας*, ό.π., σ. 47.

και δεν είναι καθόλου απαραίτητο να αντανakλά προσωπική ζημιά. Παραδείγματα τέτοια προσφέρει άφθονα η ιστορία των επαναστάσεων, όπου μέλη των ανώτερων τάξεων πυροδότησαν τις εξεγέρσεις των καταπιεσμένων. Υπάρχουν, επίσης, περιστάσεις τόσο στη δημόσια όσο και ιδιωτική ζωή στις οποίες ακριβώς η ταχύτητα και αμεσότητα μιας βίαιης πράξης (το να ενεργεί κανείς χωρίς επιχειρήματα και λόγια και χωρίς να υπολογίζει τις συνέπειες) μπορεί να είναι το μόνο κατάλληλο φάρμακο. Το να πάρει κανείς το νόμο στα χέρια του για την αποκατάσταση της δικαιοσύνης έρχεται σε αντίθεση με τους θεσμούς των πολιτισμένων κοινωνιών και είναι σαφώς μια πράξη αντιπολιτική, αλλά δεν είναι κατ' ανάγκη απάνθρωπη ή «απλώς» συγκινησιακά φορτισμένη.⁹

Ωστόσο, η βία -εξαιτίας της εργαλειακής της φύσης- είναι ορθολογική στο βαθμό που αποδεικνύεται αποτελεσματική ως προς την επίτευξη του σκοπού ο οποίος πρέπει να τη δικαιολογεί.¹⁰ Και, επειδή, όταν πράττουμε, δεν είναι δυνατό να προβλέψουμε τις απώτερες συνέπειες των πράξεων μας, η βία μπορεί να παραμείνει ορθολογική μόνο στην υπηρεσία βραχυπρόθεσμων στόχων. *Έτσι, η βία δεν προάγει ούτε την ιστορία ούτε την επανάσταση ούτε την πρόοδο ή την αντίδραση· αποτελεί ίσως όπλο πιο κατάλληλο για μεταρρύθμιση.* Ακόμα και σ' αυτή την περίπτωση, όμως, οι αδυναμίες είναι έκδηλες. Η βία αποδίδει αλλά αποδίδει αδιακρίτως. Ως παράδειγμα, η Άρεντ παραθέτει τις αλλαγές που υιοθέτησαν τα πανεπιστήμια των Ηνωμένων Πολιτειών κάτω από την πίεση των φοιτητικών εξεγέρσεων της δεκαετίας του 60, τα οποία από τη μια έκαναν δεκτά ανόητα ή παράλογα αιτήματα και από την άλλη δεν προχώρησαν σε καμιά διαρθρωτική αλλαγή.¹¹ Τονίζει επίσης ότι ο κίνδυνος να συνθλίψει η βία ως μέσο το σκοπό που υπηρετεί ενυπάρχει σε κάθε περίπτωση. Εάν, οι στόχοι δεν επιτευχθούν γρήγορα, το αποτέλεσμα δεν είναι απλώς η ήττα

⁹ Ό.π., σ. 123.

¹⁰ Ό.π., σ. 127.

¹¹ Ό. π., σ. 140.

αλλά η εισαγωγή της πρακτικής της βίας σε ολόκληρο το πολιτικό σώμα. Η βίαιη δράση, όπως και κάθε πράξη, αλλάζει τον κόσμο, αλλά η πιθανότερη αλλαγή είναι στην κατεύθυνση ενός πιο βίαιου κόσμου.

Η Χάννα Άρεντ, τώρα, για να ερμηνεύσει την παράδοση αυτή επιστροφή της βίας στην επαναστατική θεωρία και δράση, προβαίνει στις ακόλουθες επισημάνσεις:

Οι λόγοι που συγγραφείς όπως ο Σορέλ, ο Παρέτο, ο Φανόν εξυμνούν τη βία αλλά και η αιτία των βίαιων επεισοδίων, που ξεσπούν στους δρόμους και τα πανεπιστήμια, υποστηρίζει η φιλόσοφος, είναι η οργή εναντίον της υποκρισίας της εξουσίας. Η βία, δηλαδή, έχει σκοπό να προκαλέσει τη δράση της εξουσίας, ώστε η τελευταία να αποκαλύψει το αληθινό της πρόσωπο και να εγκαταλείψει την επίφαση ορθολογικότητας, που συντηρεί συνήθως με ποικίλες χειραγωγίες και μηχανορραφίες. Η βίαιη αντίδραση εναντίον της υποκρισίας, όμως, χάνει το λόγο ύπαρξής της και γίνεται ανορθολογική, όταν εξορθολογίζεται, όταν δηλαδή από αντίδραση μετατρέπεται σε δράση και τίθεται στην υπηρεσία ανώτερων κινήτρων.

Τόσο ο Σορέλ όσο και ο Φανόν εξυμνούν τη βία, γιατί την ταυτίζουν με τη ζωή και τη δημιουργικότητα, επιχειρώντας -ο πρώτος- μια αμφιλεγόμενη συνένωση των φιλοσοφιών του Μπερζόν και του Νίτσε. Η Χάννα Άρεντ θεωρεί παραπλανητική και επικίνδυνη την παράδοση της οργανικής σκέψης στα πολιτικά ζητήματα, που αναλύει τη δύναμη και τη βία με όρους οργανικούς. Η κεντρική ιδέα, εδώ, είναι ότι η κοινωνία ασθενεί. Έτσι, η διαμάχη ανάμεσα σε εκείνους που προτείνουν βίαια μέτρα για την αποκατάσταση του νόμου και της τάξης και σε εκείνους που επιμένουν στις ειρηνικές λύσεις μοιάζει με τη συζήτηση δύο γιατρών, μας λέει, όταν εξετάζουν τα πλεονεκτήματα μιας χειρουργικής επέμβασης έναντι της φαρμακευτικής αγωγής. Πρόκειται, όμως, για μια ατελή

επαγωγή, που βασίζεται σε αναλογία μεταφορικού τύπου, γεγονός που καθιστά ιδιαίτερα επισφαλή τα συμπεράσματα της. Ειδικότερα ο Σορέλ καταλήγει στον εγκωμιασμό της βίαιης δράσης μέσα από το αίτημα της γενικευμένης προλεταριακής απεργίας, απελπισμένος από την *αστικοποίηση* της εργατικής τάξης, παραβλέποντας, σύμφωνα με την Άρεντ, ότι η δύναμη της παραγωγής δεν στηρίζεται πλέον στα χέρια των εργατών αλλά στην ανάπτυξη της τεχνολογίας και επομένως σε μια νέα κοινωνική ομάδα, τους διανοούμενους (εννοεί βέβαια τους τεχνοκράτες).

Επίσης ο πειρασμός της βίας γίνεται πιο περισσότερο έντονος εξαιτίας της ανάπτυξης της γραφειοκρατίας. Η γραφειοκρατία, που για την Άρεντ ισοδυναμεί με την εξουσία του Κανένος, αφού δεν απομένει κανείς για να συζητήσει με τους ενδιαφερόμενους και να υποστεί τις πιέσεις της δύναμης, καθιστά ανενεργή την ελευθερία του λόγου και εμφανίζει την καταφυγή στη βία ως τη μόνη αποτελεσματική λύση.¹²

Η βία στη συλλογική της μορφή παραμένει πάντοτε γοητευτική, γιατί φέρνει στο προσκήνιο όχι μόνο τα πιο επικίνδυνα αλλά και τα πιο ελκυστικά χαρακτηριστικά της. Τόσο στη στρατιωτική όσο και στην επαναστατική δράση, ο ατομικισμός είναι η πρώτη αξία που εξαφανίζεται. Αντικαθίσταται από ένα είδος συνοχής της ομάδας, ένα δεσμό πολύ ισχυρότερο αλλά και λιγότερο σταθερό από τα διάφορα συνηθισμένα είδη φιλίας. Είναι πασίγνωστο το φαινόμενο της αδελφοσύνης στο πεδίο της μάχης, όπου γεννιούνται οι ευγενέστερες και πιο ανιδιοτελείς πράξεις. Ο συνδετικός κρίκος, όμως, των ανθρώπων εδώ δεν είναι απλώς η βία, διευκρινίζει η Άρεντ, αλλά ο θάνατος που λειτουργεί ως εξισωτικός παράγοντας και πρόκειται για μια από τις ελάχιστες περιπτώσεις όπου ο τελευταίος αποκτά πολιτική σημασία.¹³

¹² Ό.π., σ. 134-35.

¹³ Ό.π., σ. 128-29.

Όσον αφορά τους εξεγερμένους φοιτητές η εμμονή τους στη βίαιη ρητορική ερμηνεύεται από την Άρεντ ως αντίδραση στα βίαια γεγονότα της πρόσφατης ιστορίας, στην απελπισία που δημιουργεί η καταστροφική χρήση της τεχνολογίας για την ύπαρξη του μέλλοντος, αλλά και σε ένα επιπόλαιο διάβασμα των μαρξιστικών κειμένων¹⁴. Γενικότερα, πάντως και η ίδια παραδέχεται, όπως φαίνεται και από την κριτική που ασκεί στη νεωτερικότητα, ότι τα περιθώρια μη βίαιης δράσης είναι σχεδόν μηδαμινά στις ασφυκτικές συνθήκες των σύγχρονων κοινωνιών.

Γενικά, όμως, τόσο οι μετριοπαθείς όσο και οι κατάφωροι ύμνοι της βίας, είτε προέρχονται από επαναστάτες είτε από υποστηρικτές της εξουσίας, διαιωνίζουν, για την Άρεντ, μια μακρά φιλοσοφική παράδοση που ερμηνεύει το πολιτικό φαινόμενο με όρους κυριαρχίας και βασίζεται στο ακόλουθο συλλογισμό:

Η πολιτική είναι ένας αγώνας για δύναμη.

Η βία είναι η πιο κατάφωρη εκδήλωση δύναμης.

Άρα, η πολιτική είναι η επιδίωξη και η οργάνωση της βίας.

Η παράδοση αυτή, που αντιμετωπίζει τη δύναμη ως εργαλείο της εξουσίας και την ταυτίζει με την αποτελεσματικότητα της διαταγής, έχει επιρροές από την ιουδαϊκή χριστιανική αντίληψη της «επιτακτικής αντίληψης του νόμου», και βρήκε την πρακτική εφαρμογή στην έννοια της απόλυτης εξουσίας, που συνόδευσε την άνοδο του κυρίαρχου ευρωπαϊκού έθνους-κράτους.

Υπάρχει, όμως, διατείνεται και μια αντίθετη παράδοση, που αναλύει την πολιτική με όρους ισονομίας και ερείδεται στην αθηναϊκή *πόλη-κράτος* και στη *civitas* των αρχαίων Ρωμαίων ως μορφή διακυβέρνησης, η οποία και ενέπνευσε τους ανθρώπους των επαναστάσεων του 18ου αιώνα. Και οι εκπρόσωποι αυτής της παράδοσης μιλούν για υπακοή, αλλά για υπακοή σε νόμους και όχι σε ανθρώπους και αναφέρονται σε νόμους στους

¹⁴ Ό.π., σ. 74 και 77-78.

οποίους οι πολίτες έχουν συναινέσει. Μέσα στα πλαίσια αυτής της παράδοσης, η Άρεντ προσπάθεια να αποκαταστήσει και τη διάκριση ανάμεσα σε έννοιες κλειδιά του πολιτικού βίου: δύναμη, ρώμη, επιβολή, κύρος, βία, οι οποίες συχνά θεωρούνται συνώνυμες, όταν αντιμετωπίζονται εργαλειακά.¹⁵

Η *δύναμη*¹⁶ (power) αντιστοιχεί στην ικανότητα του ανθρώπινου όντος να πράττει από κοινού. Η δύναμη δεν είναι κτήμα ενός ατόμου, ανήκει πάντα στην ομάδα και συνεχίζει να υπάρχει όσο η ομάδα είναι ενωμένη. Η ομάδα είναι αυτή που παρέχει τη δύναμη σε ένα αριθμό ατόμων να δρα εξ ονόματός της.

Η *ρώμη* (strength), αντίθετα, έχει ατομική διάσταση, χαρακτηρίζει κάτι στον ενικό. Είναι ιδιότητα σύμφυτη με ένα αντικείμενο ή επί του προκειμένου με ένα πρόσωπο και έχει το χαρακτήρα μιας ιδιόμορφης ανεξαρτησίας με αποτέλεσμα συχνά να προκαλεί τους πολλούς να ενωθούν και να χρησιμοποιήσουν τη δύναμή τους εναντίον του *εκλεκτού*.

Ο *εξαναγκασμός* (force), πάλι, δηλώνει την ενέργεια που εκλύεται από φυσικές ή κοινωνικές κινήσεις και επομένως χρησιμοποιείται κυριολεκτικά μόνο σε εκφράσεις όπως «καταναγκασμός της φύσης» ή «επιταγή των πραγμάτων».

Το *κύρος* (authority) μπορεί να περιβάλλει πρόσωπα (όπως στη σχέση γονέα-μαθητή και δάσκαλου-καθηγητή) ή αξιώματα και θεσμούς (ρωμαϊκή σύγκλητος). Το κύρος δεν χρειάζεται ούτε την καταπίεση ούτε την πειθώ. Η ουσία του συνίσταται στην άνευ όρων αναγνώριση από εκείνους που καλούνται να υπακούσουν. Προϋπόθεσή του επομένως είναι ο σεβασμός

¹⁵ Η σχετική συζήτηση έχει ανοίξει για την Άρεντ και από την εποχή της ανθρωπολογικής της μελέτης. Πρβλ. *Η Ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π., σ. 272-280.

¹⁶ Η απόδοση των παραπάνω διαφοροποιήσεων στην ελληνική γλώσσα παρουσιάζει ασφαλώς ιδιαίτερες δυσκολίες. Στο παρόν κείμενο υιοθετώ τη μετάφρασή τους από τη Βανα Νικολαΐδου-Κυριανίδου στο δοκίμιο *Περί Βίας* και παραθέτω τους αγγλικούς όρους.

και μεγαλύτερος εχθρός του το γέλιο. Η θεσμοθετημένη δύναμη συχνά σε οργανωμένες κοινωνίες εμφανίζεται με τη μάσκα του κύρους.

Η βία (violence) τέλος διακρίνεται για τον εργαλειακό της χαρακτήρα και, φαινομενολογικά τουλάχιστον, συγγενεύει με τη (φύσικη) ρώμη, την οποία μπορεί είτε να πολλαπλασιάσει είτε να υποκαταστήσει με τη χρήση των εργαλείων.

Διάκριση δύναμης και βίας.

Για την Χάννα Άρεντ κομβικής σημασίας θεωρείται η διάκριση μεταξύ των εννοιών *βία* και *δύναμη*,¹⁷ των οποίων η σχέση, αν και κατά βάση αντιστρόφως ανάλογη, διαφοροποιείται ανάλογα με τις περιστάσεις:

Η βία είναι φύσει εργαλειακή και επομένως, όπως όλα τα μέσα, χρειάζεται καθοδήγηση και δικαιολόγηση από ένα σκοπό. Η δύναμη αντίθετα συνιστά αυτοσκοπό. Οι εκάστοτε κυβερνήσεις μπορεί να χρησιμοποιούν τη δύναμη για την επίτευξη προοδεδιαγραμμένων σκοπών, αλλά η δύναμη είναι η συνθήκη που κάνει ικανή μια ομάδα ανθρώπων να πράττει και ειδικότερα να πράττει με βάση την κατηγορία των μέσων και των σκοπών. Η δύναμη δεν χρειάζεται, λοιπόν, αιτιολόγηση, γιατί είναι συμφυής με την ύπαρξη των πολιτικών κοινοτήτων· ό,τι χρειάζεται είναι νομιμοποίηση. Η νομιμότητά της αντλείται από την αρχική συνένωση, από τη στιγμή της ίδρυσης της πολιτικής κοινότητας, γι' αυτό και, όταν αμφισβητείται, ανατρέχει στην επίκληση του παρελθόντος. Η βία μπορεί να είναι δικαιολογήσιμη μόνο υπό το πρίσμα ενός σκοπού που τοποθετείται στο μέλλον αλλά ποτέ νόμιμη. Εμφανίζεται μάλιστα τόσο περισσότερο εύλογη όσο κοντινότερος είναι και ο σκοπός. Έτσι αναγνωρίζεται το δικαίωμα χρήσης βίας σε περίπτωση αυτοάμυνας.

Γενικά, η δύναμη έχει πάντοτε την ανάγκη μεγάλων αριθμών, ενώ η βία μπορεί ως ένα σημείο να τα καταφέρει και χωρίς αυτούς, αφού στηρίζεται σε εργαλεία. Η δύναμη της κυβέρνησης εξαρτάται από την

¹⁷ Πρβλ. Χάννα Άρεντ, *Περί Βίας*, ό. π., σ. 107-118.

κραταιότητα της κοινής γνώμης, δηλαδή από αριθμούς. Επομένως η τυραννίδα είναι η πιο βίαιη και λιγότερο ισχυρή μορφή διακυβέρνησης. Παράλληλα μια αρχή της πλειοψηφίας χωρίς νομικούς περιορισμούς, μια δημοκρατία δηλαδή χωρίς σύνταγμα, μπορεί να είναι ιδιαίτερα αποτελεσματική στην καταπάτηση των δικαιωμάτων των μειονοτήτων ή στην κατάπνιξη μιας μειοψηφίας, χωρίς καμιά χρήση βίας! Η ακραία μορφή δύναμης είναι, για την Άρεντ, το *Όλοι εναντίον Ενός*, ενώ η ακραία μορφή βίας το *Ένας εναντίον Όλων* (ποτέ χωρίς τη συνδρομή εργαλείων).

Η εξίσωση της δύναμης με τη βία νομιμοποιείται μόνο σε μια ειδική περίπτωση, στη δύναμη της κυβέρνησης, αφού, τόσο στις διεθνείς υποθέσεις όσο και στις εσωτερικές, η βία εμφανίζεται ως η τελευταία διέξοδος για να προστατευτεί η δομή της ισχύος απέναντι σε μεμονωμένους αντιπάλους: τον εξωτερικό εχθρό ή τον εγχώριο κακοποιό. Ακόμα και σε αυτή την περίπτωση η αξιοπιστία της παραπάνω θέσης κλονίζεται στην περίπτωση της επανάστασης. Γιατί οι επαναστάσεις συνεχίζουν να γίνονται και κάποιες φορές στέφονται και από (προσωρινή έστω) επιτυχία, παρά την τεράστια εξέλιξη των όπλων που διαθέτουν οι κυβερνήσεις. Σε έναν βίαιο αγώνα η υπεροχή της κυβέρνησης έναντι των επαναστατών είναι κατά κανόνα απόλυτη, μόνο όμως υπό την προϋπόθεση ότι η δομή ισχύος της κυβέρνησης παραμένει ανέπαφη, όσο δηλαδή οι αστυνομικές ή στρατιωτικές δυνάμεις είναι πρόθυμες να εκτελέσουν εντολές και να χρησιμοποιήσουν όπλα. Διαφορετικά όχι μόνο η εξέγερση δεν είναι δυνατόν να κατασταλεί, αλλά και τα όπλα μπορεί να αλλάξουν χέρια μέσα σε λίγες ώρες. Η άρνηση άλλωστε υπακοής σε μια διαταγή σημαίνει ότι η κοινή γνώμη έχει αποσύρει τη συναίνεση και την υποστήριξή της από την εξουσία της οποίας η δύναμη έχει μοιραία συρρικνωθεί.

Ποτέ δεν έχει υπάρξει κυβέρνηση που να στηρίζεται αποκλειστικά στη βία. Ακόμα και ο αρχηγός ολοκληρωτικού καθεστώτος χρειάζεται μια βάση ισχύος που είναι η μυστική αστυνομία και το δίκτυο των πληροφοριοδοτών της. Ακόμα και η εξουσία του δεσπότη επί των δούλων, οι οποίοι ήσαν πάντα περισσότεροι του, στηριζόταν σε μια ανώτερη οργάνωση της δύναμης, στην οργανωμένη αλληλεγγύη των δεσποτών. Άρα, η δύναμη είναι πράγματι ζωτική για κάθε κυβέρνηση ενώ η βία όχι. Η βία και η δύναμη εμφανίζονται μαζί αλλά σε αυτή την περίπτωση πρωταρχικός και κυρίαρχος παράγοντας είναι η δύναμη.

Η κατάσταση είναι διαφορετική, όταν αντιμετωπίζουμε βία και δύναμη στην καθαρή τους μορφή, όπως στην περίπτωση της εξωτερικής εισβολής και κατοχής. Σε μια τέτοια περίπτωση η βία ενδέχεται να καταστρέψει τη δύναμη και να επιτύχει την κυριαρχία, όπως συνέβη με τη μετωπική σύγκρουση των ρωσικών τανκ και της μη βίαιης αντίστασης του τσεχοσλοβακικού λαού. Σε μια τέτοια περίπτωση το τίμημα είναι η συρρίκνωση της δύναμης του νικητή. Υπό αυτό το πρίσμα, εξηγεί η Άρεντ και την εξαιρετική στρατηγική επιτυχία της παθητικής αντίστασης του Γκάντι απέναντι στην συνταγματική Αγγλία. Η καταφυγή στη χρήση ωμής βίας για τη διατήρηση της αποικιοκρατίας θα έπληττε βαρύτατα τους θεσμούς του βρετανικού κράτους και θα απειλούσε σοβαρότατα τη δύναμή του.

Θεωρεί επίσης πως η νίκη της βίας εναντίον της δύναμης στρέφεται εναντίον του εαυτού της με τρόπο αυτόδηλο στην περίπτωση της τρομοκρατίας. Ως τρομοκρατία ορίζει τη μορφή διακυβέρνησης που γεννιέται, όταν η βία, έχοντας καταστρέψει όλη τη δύναμη, δεν παραιτείται αλλά αντίθετα διατηρεί πλήρη έλεγχο. Η επιτυχία της τρομοκρατίας εξαρτάται από το βαθμό κοινωνικής ατομοποίησης, η οποία διατηρείται και επιτείνεται από την πανταχού παρουσία του πληροφοριοδότη και έχει στόχο την αποτροπή κάθε οργανωμένης αντίστασης. Πρόκειται, δηλαδή,

για ένα αστυνομικό κράτος - μορφή που είχε το σταλινικό καθεστώς. Το αποκορύφωμα της τρομοκρατίας επέρχεται, όταν το αστυνομικό κράτος αρχίζει να καταβροχθίζει τα παιδιά του, όταν δηλαδή ο χθεσινός εκτελεστής γίνεται το αυριανό θύμα. Και αυτή είναι η στιγμή που η δύναμη εξαφανίζεται πλήρως και οδηγούμεθα όχι σε καθολική εξέγερση αλλά σε παράλυση ολόκληρης της χώρας. Η συνειδητοποίηση αυτού του κινδύνου οδήγησε και στην αποσταλινοποίηση της Ρωσίας.

Συμπερασματικά, από πολιτική άποψη, δύναμη και βία όχι μόνο δεν ταυτίζονται αλλά είναι και πράγματα αντίθετα. Όταν η μια επικρατεί απόλυτα, η άλλη απουσιάζει. Η βία εμφανίζεται, όταν η δύναμη κινδυνεύει, αποτελεί με άλλα λόγια σύμπτωμα αδυναμίας, αλλά και η ανεξέλεγκτη χρήση της καταλήγει στην εξαφάνιση της δύναμης.

Η Άρεντ αντιδρά σθεναρά στην αποδοχή της αναγκαιότητας της ιδρυτικής βίας και, παράλληλα, απορρίπτει και την υποστήριξη που μπορεί να προσφέρει η απειλή της βίας στη θεσμική οργάνωση της έννομης κοινωνίας.¹⁸ Η βία δεν δημιουργεί ούτε συντηρεί το δίκαιο. Για την Άρεντ οι πολιτικοί θεσμοί είναι εκδηλώσεις δύναμης με αποτέλεσμα να απολιθώνονται και να παρακμάζουν, μόλις πάψει να τους στηρίζει η ζωτική δύναμη του λαού. Όταν οι άνθρωποι των επαναστάσεων του 18ου αιώνα μιλούσαν για υπακοή στους νόμους, εννοούσαν την υποστήριξη των νόμων που οι ίδιοι οι πολίτες έχουν συναινέσει. Τι γίνεται, όμως, με την απειλή της βίας που περικλείουν οι κυρώσεις που προβλέπουν οι νόμοι; Οι κυρώσεις αυτές, διευκρινίζει η Άρεντ, στρέφονται εναντίον των πολιτών που, χωρίς να αρνούνται να υποστηρίξουν τους νόμους, επιθυμούν να

¹⁸ Στη διαπραγμάτευση αυτών των ζητημάτων η φιλόσοφος μοιάζει να επιχειρεί για άλλη μια φορά διάλογο -ή μάλλον αντίλογο- με τα πολιτικά κείμενα του Μπένγιαμιν. Πρβλ. Walter Benjamin, *Για μια κριτική της βίας*, μτφ. Λεωνίδας Μαρσιανός, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2002, σ. 24-29.

εξαιρεθούν από αυτούς. Σε αρχαιότερα νομικά συστήματα δεν υπήρχαν κυρώσεις. Η τιμωρία του παραβάτη ήταν η εξορία ή η κήρυξή του εκτός νόμου. Η Άρεντ βρίσκεται πολύ κοντά στα κείμενα του Μοντεσκιέ, όταν αναφέρεται στους νόμους ως *rappports* (σχέσεις) ή *règles* (κανόνες). Η ίδια μιλάει για τους νόμους έως εάν να ήταν οι έγκυροι κανόνες ενός παιχνιδιού. Δεν υποτάσσομαι σ' αυτούς με τη θέληση μου ή γιατί θεωρητικά αναγνωρίζω την εγκυρότητά τους, αλλά γιατί δε μπορώ να μπω στο παιχνίδι αν δε συμμορφωθώ. «Το κίνητρο μου να τους αποδεχθώ είναι η επιθυμία μου να παίζω και εφόσον οι άνθρωποι υπάρχουν μόνο στην *πληθύ*,¹⁹ η επιθυμία μου να παίζω είναι ταυτόσημη με την επιθυμία μου να ζήσω. Κάθε άνθρωπος γεννιέται μέσα σε μια κοινότητα με προϋπάρχοντες νόμους, στους οποίους «υπάκουει» πρώτα απ' όλα, επειδή δεν υπάρχει γι' αυτόν άλλος τρόπος να μπει στο μεγάλο παιχνίδι του κόσμου. Μπορεί να θέλω να αλλάξω τους κανόνες του παιχνιδιού, όπως κάνει ο επαναστάτης, ή να εξαιρεθώ, όπως κάνει ο εγκληματίας, όμως, αν τους αρνηθώ από θέμα αρχής, δεν εκδηλώνω απλή ανυπακοή αλλά άρνηση να μπω στην ανθρώπινη κοινότητα. Το συνηθισμένο δίλημμα -ή ο νόμος είναι απόλυτα έγκυρος και επομένως χρειάζεται για τη νομιμοποίησή του έναν αθάνατο, θεϊκό νομοθέτη, ή ο νόμος είναι απλώς μια διαταγή χωρίς να υπάρχει τίποτε από πίσω του εκτός από το κρατικό μονοπώλιο της βίας- είναι πλάνη. Όλοι οι νόμοι είναι τελικά «οδηγίες μάλλον παρά προσταγές». Κατευθύνουν την ανθρώπινη συνεύρεση όπως οι κανόνες το παιχνίδι. Και η απώτατη εγγύηση της εγκυρότητας τους εμπεριέχεται στο αρχαίο ρωμαϊκό απόφθεγμα *pacta sunt servada* [οι συνθήκες τηρούνται].²⁰

¹⁹ Με το *πληθύ* αποδίδει η Βάνα Νικολαΐδου- Κυριανίδου τον αγγλικό όρο *plurality*. Μια απόδοση μάλλον άστοχη, αφού η χρήση του όρου από τα αρχαία κείμενα δεν περιέχει αντίστοιχες υποδηλώσεις.

²⁰ Hannah Arendt, *Περί Βίας*, ό. π., σ. 177-79.

Σε σχετική κριτική, ο Χάμπερμας υποστηρίζει ότι η Άρεντ θεμελιώνει τη δύναμη σε αποκλειστικά επικοινωνιακή βάση με αποτέλεσμα να μη λαμβάνει υπόψη της μορφές βίας που ενυπάρχουν στη στρατηγική, συστημική και δομική διάσταση της πολιτικής.²¹ Η Άρεντ δεν αγνοεί ασφαλώς μορφές βίας, όπως είναι λόγου χάρη η πάλη των τάξεων· απλώς προβάλλει ένα κανονιστικό αίτημα νομιμοποίησης των θεσμών με βάση τη συναίνεση των πολιτών.²² Βλέπουμε, έτσι, μια από τις πολλές περιπτώσεις όπου η πολλότητα αποκτά ρυθμιστικό χαρακτήρα, μέσα σε ένα εξηγητικό σχήμα που φιλοδοξεί να θεμελιώσει την υπέρβαση μέσα από την εμμένεια και να ορίσει την καθολικότητα υπό τους όρους της γενικότητας.

Το νόημα της Επανάστασης στη Νεωτερικότητα

Οι θέσεις της Άρεντ για την Επανάσταση είναι ομολογες τόσο με τις ανθρωπολογικές της προκείμενες όσο και με τη θεωρία της σχετικά με τη βία. Για τη φιλόσοφο οι επαναστάσεις αποτελούν προνομιακές στιγμές του ιστορικού γίνεσθαι που αποκαλύπτουν το αυθεντικό πολιτικό πράττειν.

Στο συγκεκριμένο κείμενο επιχειρεί τη συγκριτική μελέτη της Γαλλικής και της Αμερικανικής Επανάστασης αλλά και μια ερμηνευτική ανασυγκρότηση των δύο ιστορικών παραδειγμάτων, για να φωτίσει το νόημα του όρου στη Νεωτερικότητα. Παράλληλα αναπτύσσει μια θεωρία της επανάστασης αποκλειστικά με όρους πολιτικού αγαθού και διαφοροποιείται σημαντικά τόσο από τη φιλελεύθερή όσο και από τη μαρξιστική παράδοση. Και στις δυο παραδόσεις, άλλωστε, οι επαναστάσεις απολλύουν την ελευθερία για κάτι άλλο πέραν του πολιτικού, είτε για χάρη της ιδιωτικής ευημερίας των πολιτών είτε για την εγκαθίδρυση μια αταξικής κοινωνίας, και η επανάσταση καταλήγει σε ένα κυνήγι χαμένου

²¹ J. Habermas, «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research*, 44/1, Άνοιξη 1977, σ. 4,6-7 κ. 15-16.

²² Maurizio Passerin d' Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, ό.π., σ. 99-100.

θησαυρού, σε μια διαρκώς αποτυγχάνουσα προσπάθεια μιας constitution liberalis²³ -γι' αυτό και ο μελαγχολικός τόνος που διαποτίζει όλο το κείμενό της. Εύστοχη η παρατήρηση του Γιάσπερ, στον οποίο αφιερώνει η Άρεντ και το έργο, ότι η επανάσταση είναι η αρένα όπου αναδεικνύεται η τραγωδία και η αξιοπρέπεια του ανθρώπινου πεπρωμένου.²⁴

Η Άρεντ, όμως, ξετυλίγει και το νήμα μιας τρίτης επαναστατικής παράδοσης -μιας παράδοσης που συνθέτουν περιθωριακά επεισόδια χαμένων υποθέσεων και εκλεκτών στιγμών που συμπυκνώνουν το νόημα και πρέπει να σωθούν από τη λήθη ως οδηγοί του παρόντος, απ' όπου θα αναδυθεί το Urphänomen, το «καταγωγικό φαινόμενο».²⁵ Έχουμε δηλαδή μια προσέγγιση ανάλογη με την «απόπειρα» του Μπένγιαμιν «να συλλάβει την προσωπογραφία της ιστορίας στις πιο ασήμαντες αναπαραστάσεις της πραγματικότητας, στα ψιχία της κατά κάποιον τρόπο».²⁶ Η τοποθέτηση της Άρεντ έχει γίνει ξεκάθαρη και στην *Ανθρώπινη κατάσταση*: «Αν αυτό που πέτυχε η τραγωδία της Ουγγρικής Επανάστασης δεν ήταν τίποτε περισσότερο από το να δείξει στον κόσμο πως παρ' όλες τις ήττες και παρ' όλα τα φαινόμενα, η πολιτική φλόγα δεν έχει σβήσει ακόμη, τότε οι θυσίες της δεν έγιναν μάταια».²⁷ Η αναδρομή στο παρελθόν, άλλωστε, δεν έχει ιστορική σημασία αλλά γίνεται για να υπογραμμιστεί μια μόνιμη ανθρώπινη δυνατότητα, η ελευθερία.²⁸

Στους Νεώτερους Χρόνους, λοιπόν, η επανάσταση διαφοροποιείται από τις στάσεις και τις μεταβολές πολιτειών της κλασικής αρχαιότητας. Η

²³ Albrecht Wellmer, « Η Χάννα Αρεντ και η επανάσταση», *Η ελευθερία στο Νεώτερο Κόσμο*, μτφ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001, σ. 167.

²⁴ Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1922-1969, (επ.) Lotte Kohlet και Hans Saner, μτφ. Robert και Rita Kimber, Harcourt Brace & Company, Σαν Ντιέγκο-Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1992, σ. 504-505.

²⁵ Πρβλ. το δοκίμιο της για το Βάλτερ Μπένγιαμιν στο Χάννα Αρεντ, *Ανθρωποι σε Ζοφερούς Καιρούς*, ό.π., σ. 91-107.

²⁶ Walter Benjamin, Briefe II, 685.

²⁷ Χάννα Αρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό. π., σ. 296.

²⁸ R.J. Bernstein, «Judging –The Actor and the Spectator», ό.π., σ. 225 -226.

επανάσταση, για την Άρεντ, δεν αποτελεί έναν αγώνα ανακατανομής της εξουσίας ή του πλούτου, δεν είναι απλώς μια κίνηση ανάκτησης ή εγγύησης δικαιωμάτων. Η επανάσταση οδηγεί στην επανίδρυση του δημοσίου χώρου, στη θέσπιση μιας καινούριας πολιτικής πραγματικότητας,²⁹ στη ανάδυση της ελευθερίας³⁰ -όπου ως ελευθερία νοείται η ενεργός συμμετοχή του πολίτη στα κοινά. Η επανάσταση είναι τελικά το όραμα ενός λαού που δρα συλλογικά και αυτοσυντάσσεται πολιτικά, ανακαλύπτοντας έτσι μια ξεχωριστή διάσταση της ανθρώπινης εμπειρίας, «τη δημόσια ευτυχία». «Μόνο όπου είναι παρόν αυτό το πάθος της καινοτομίας και όπου η καινοτομία συνδέεται με την ιδέα της ελευθερίας έχουμε το δικαίωμα να μιλάμε για επανάσταση».³¹

Για την ερμηνεία των επαναστάσεων του 18ου αιώνα η Άρεντ θεωρεί κρίσιμο να κατανοηθεί ότι η ιδέα της ελευθερίας και η βίωση μιας καινούριας αρχής συμπίπτουν.³² Οι Γάλλοι επαναστάτες, αναφέρει παραδειγματικά, εγκαθιδρύουν νέο ημερολόγιο, στο οποίο το έτος της εκτέλεσης του βασιλιά και της ανακήρυξης της αβασίλευτης δημοκρατίας ορίζεται ως το έτος ένα.³³ Παράλληλα, ο Κοντορσέ (Condorcet)

²⁹ Είναι έκδηλα τα ίχνη της χαϊντεγκεριανής επίδρασης στο σημείο που η Άρεντ περιγράφει το *constitutio liberalis* ως τα εγκαίνια ενός κοινού κόσμου, ως ρήξη στη συνέχεια του ιστορικού χρόνου, ως ριζικά νέα αρχή.

³⁰ Στην περίπτωση αυτή η Άρεντ διακρίνει ανάμεσα στις έννοιες απελευθέρωση (*liberation*) από μια τυραννική, λ.χ., εξουσία, στα πλαίσια της οποίας νομιμοποιείται η χρήση βίας και τα όρια της εγγύησης των δικαιωμάτων και την ελευθερία (*freedom*) που έχει σαφέστατα θετικό και δημιουργικό περιεχόμενο.

³¹ Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 30. (Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth 1990, σ. 34). [Η ελληνική μετάφραση που χρησιμοποιήθηκε στην παρούσα διατριβή έχει προσωρινά αποσυρθεί, γι' αυτό παραπέμπω παράλληλα και στην αγγλική έκδοση.]

³² Επομένως, τίθεται μοιραία το πρόβλημα της βίας στην ιδρυτική-θεμελιωτική της μορφή, αφού η ιστορία ξεκινά με τη βία σύμφωνα τόσο με τη βιβλική όσο και με την κοσμική παράδοση. Το έγκλημα είναι ιδρυτική πράξη της πολιτικής κοινότητας, είναι το τίμημα για το πέρασμα από τη φυσική κατάσταση που κάθε άλλο παρά ειδυλλιακή είναι για την Άρεντ. Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 16-17 (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 20).

³³ Η ιδέα ότι οι επαναστατημένες τάξεις έχουν συνείδηση ότι μπορούν με τη δράση τους να θραύσουν το συνεχές της ιστορίας είναι κεντρική και για το Βάλτερ Μπένγιαμιν, ο οποίος διακρίνει ανάμεσα στην κενή χρονικότητα των ρολογιών και το χρόνο των

διακηρύττει: «η λέξη επαναστατικός μπορεί να εφαρμοστεί μόνο σε επαναστάσεις που στόχος τους είναι η ελευθερία». Η διττή φύση της επανάστασης είναι μια εμπειρία πρωτοφανέρωτη για τον άνθρωπο των νεότερων χρόνων και στο σημείο αυτό έγκειται το απαράμιλλο μεγαλείο της Γαλλικής και της Αμερικανικής Επανάστασης.

Η Άρεντ διαφωνεί με όσους δίνουν εσχατολογικό και χριστιανικό περιεχόμενο στις νεώτερες επαναστάσεις. Αντίθετα, διευκρινίζει ότι, αν και προϋποθέτουν τη γραμμική και κατά μια έννοια χριστιανική σύλληψη του ιστορικού χρόνου, πρόκειται σαφώς για γεγονότα που σηματοδοτούν τη γέννηση του κοσμικού κράτους και που έγιναν δυνατά ύστερα από την κρίση της θρησκευτικής αυθεντίας. Η επιστροφή μάλιστα της θεολογίας με έναν κοσμικό μανδύα στη σκηνική της Γαλλικής Επανάστασης ευθύνεται, για τη φιλόσοφο, όπως θα δούμε ακολούθως, σε μεγάλο βαθμό για τη βίαιη εκτροπή της.

Ο τεχνητός χαρακτήρας της ελευθερίας και της ισότητας

Μέσα από τη θεωρία της επανάστασης αναπτύσσονται οι θέσεις της Άρεντ για την ελευθερία, που αναλύονται και συστηματικότερα στο ομώνυμο δοκίμιο της στη συλλογή *Between Past and Future*. Η Άρεντ υιοθετεί τον παραδοσιακό χωρισμό ανάμεσα σε εξωτερική και εσωτερική ελευθερία, η οποία ταυτίζεται με την ελευθερία της βούλησης και εξετάζεται διεξοδικότερα στο δεύτερο μέρος του *Life of the Mind*.

Η εξωτερική ελευθερία δεν είναι ελευθερία εκλογής ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες λύσεις αλλά η ελευθερία του να φέρνεις στο φως κάτι που προηγουμένως δεν υπήρχε. Προϋποθέτει την αυθορμησία και οδηγεί στην

ημερολογίων, που είναι φορτωμένος μνήμη και επικαιρότητα. Πρβλ. Michael Löwy, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου, Μια ανάγνωση των θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, μτφ. Ρεβέκα Πεσσάχ, Πλέθρον, Αθήνα 2004, θέση XV και αντίστοιχα σχόλια, σ. 159-64.

καινοτομία. Αν θέλαμε να φωτίσουμε την ελευθερία και υπό το πρίσμα της αρεντικής ανθρωπολογίας, θα λέγαμε ότι η ελευθερία υπερβαίνει την αναγκαιότητα του μόχθου ή τη χρησιμότητα της εργασίας, τους περιορισμούς των κινήτρων αλλά και των στόχων, τις οδηγίες της διάνοιας ή τις εντολές της θέλησης και εμπνέεται από κάτι διαφορετικό το οποίο ο Μοντεσκιέ ονομάζει *αρχή* και στη συγκεκριμένη περίπτωση εξειδικεύεται ως αρετή.

Η εξωτερική ελευθερία, έτσι, ταυτίζεται με την αυθεντική πολιτική δράση. «Ο λόγος ύπαρξης της πολιτικής οργάνωσης είναι η ελευθερία και χώρος εκδήλωσης της η δράση».³⁴ «Η ελευθερία ως αποδεκτό γεγονός και η πολιτική συμπίπτουν και συνδέονται όπως οι δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος».³⁵ Γι' αυτό και η ελευθερία αυτής της μορφής δεν έχει χειροπιαστή υπόσταση στις προ-πολιτικές ή στις αυταρχικές κοινωνίες. Η σύλληψη αυτή της ελευθερίας ενσωματώνει την έννοια της καντιανής ελευθερίας ως αυτονομία (εθελούσια αποδοχή γενικών κανόνων και πλαισίων δράσης) και προχωρά σε μια πιο ενεργητική θεώρηση της ελευθερίας, ως πρωταρχικό δικαίωμα αυτόνομης δράσης, όπου θεμελιώνεται και το δικαίωμα της αντίστασης.³⁶ Η ελευθερία συνυφαίνεται διαλεκτικά το ατομικό με το συλλογικό.

Επομένως, η Άρεντ απομακρύνεται από την αντίληψη της πολιτικής ως εγγύηση της ασφάλειας και ευημερίας της κοινωνίας, η οποία διαμορφώνει και το φιλελεύθερο πιστεύω *όσο λιγότερη πολιτική τόσο περισσότερη ελευθερία*. Επανευρίσκει αντίθετα την κλασική έννοια της ελευθερίας ως κοινής δράσης των πολιτών υπό συνθήκες μη κυριαρχίας και ισονομίας. Η ισότητα, τώρα, είναι μια *τεχνητή* ιδιότητα που αποκτούν

³⁴ Hannah Arendt, *Between Past and Future, eight exercises in political thought*, Penguin Books, Harmondsworth 1993, σ. 146.

³⁵ Ο. π., σ. 149.

³⁶ Πρβλ. Τα προλεγόμενα του Νίκου Κοτζιά στο Μάικλ Ιγκνάτιεφ, *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, μτφ. Ελένη Αστερίου, Καστανιώτη, Αθήνα 2004, σ. 24-25.

τα άτομα με την είσοδό τους στην πολιτική σφαίρα και μπορεί να εξασφαλιστεί μόνο χάρη στους δημοκρατικούς νόμους και θεσμούς. Η Άρεντ διατυπώνει εδώ μια θέση με καθαρά αριστοτελική καταγωγή: Η πολιτική οργάνωση δεν αποτελείται από ίσους αλλά από άνισους και διαφορετικούς, η κοινότητα πραγματοποιείται χάρη στη διαδικασία της εξίσωσης, *ισασθέναι*.³⁷ Στην αρχαιότητα ελευθερία είναι η αποδοχή της ελεύθερης θέσης (αν και όχι φύσης) του άλλου. Δεν συνιστά ατομικό δικαίωμα αλλά συλλογική διασύνδεση. Η πολιτική εξίσωση δεν έχει να κάνει με την ανταλλαγή αλλά με τη φιλία.³⁸ Αυτή η στάση ξέρουμε ότι συνοψίζεται από τον Ρουσώ όταν λέει, στο τέλος του α' βιβλίου του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, ότι αυτό το συμβόλαιο καθιστά τους ανθρώπους ίσους *par convention ou de droit* (κατά συνθήκη ή κατά νόμο), όσο άνισοι κι αν τυχόν είναι από τη φύση τους.³⁹

Οι κανόνες της πολιτείας, λοιπόν, εξαρτώνται από τη συναίνεση. Ωστόσο, και μια αριστοτελική έννοια φύσης εισέρχεται εδώ και συγκεκριμένα στους όρους της συναίνεσης – ως φύση νοείται η σύσταση ενός αντικειμένου κατά την τελείωση της ανάπτυξης του. Η πολιτική κοινωνία αποτελεί *φύση* ως πλήρωση και τελικό σκοπό της ανθρώπινης συμβίωσης. Η πολιτική συγκρότηση δεν είναι το αποτέλεσμα των ορθολογικά διευθετημένων αναγκών μας ούτε αποτέλεσμα των ελαττωμάτων μας αλλά τελική συνισταμένη των εντελεχειών μας. «Η πόλις δεν εξασφαλίζει απλώς την ανθρώπινη επιβίωση. Η πολιτική καθιστά

³⁷ Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1133 a 14.

³⁸ *Ο.π.*, 1155 a 5, 20-30.

³⁹ *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου-Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004, (Ι,9), σ.71-72.

δυνατή την ανάπτυξη του ανθρώπου ως όντος ικανού για αυθεντική αυτονομία, ελευθερία και αρετή».⁴⁰

Επομένως, τα ανθρώπινα δικαιώματα δε μπορεί και δε χρειάζεται να στηριχτούν στην επίκληση ενός φυσικού δικαίου. Διακηρύξεις του τύπου «όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι και ελεύθεροι» θεωρούνται από την Άρεντ -η οποία κινείται εδώ στην ίδια γραμμή σκέψης με τον Μαρξ- όχι απλώς αβάσιμες αλλά και στην πράξη άκυρες, αφού έχουν επανειλημμένα αποδειχτεί αδύναμες να προστατεύσουν τα θύματα των ρατσιστικών ή άλλων διακρίσεων. Στο έργο της *Απαρχές του ολοκληρωτισμού*, στις αναλύσεις της για τον Ιμπεριαλισμό η Άρεντ επισημαίνει ότι Ευρωπαίοι άποικοι, όταν συνάντησαν τους ιθαγενείς της Αφρικής, που ζούσαν σε μια απόλυτα πρωτόγονη κατάσταση, κάθε άλλο παρά φυσικά δικαιώματα τους αναγνώρισαν. Αντίθετα τους κατάσφαζαν, χωρίς μάλιστα να συνειδητοποιούν ότι διαπράττουν έγκλημα. Στο ολοκληρωτικό σύστημα, πάλι, υπογραμμίζει, όπως είδαμε με ιδιαίτερη έμφαση (κεφ. 1) το γεγονός ότι όσοι στερήθηκαν τα πολιτικά και αστικά τους δικαιώματα με την άνοδο των ναζί στην εξουσία δεν είχαν τη δυνατότητα να υπερασπίσουν τους εαυτούς με την επίκληση των φυσικών τους δικαιωμάτων· αντίθετα ανακάλυψαν ότι με το αποκλεισμό τους από το σώμα των πολιτών δεν απολάμβαναν πλέον κανένα απολύτως δικαίωμα.⁴¹ Η θέση ότι ένας άνθρωπος που δεν διαθέτει καμιά άλλη ιδιότητα εκτός από εκείνη του ανθρώπου φαίνεται να στερείται τις ποιότητες εκείνες, που θα αναγκάσουν

⁴⁰ Cynthia Farrar, «Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy», επίμετρο στο John Dunn, *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1992, σ. 24.

⁴¹ Και εδώ ίσως θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ότι η ευρωπαϊκή παράδοση του φυσικού δικαίου, που κληροδοτεί τρόπον τινά το άτομο με *αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα*, δεν έδωσε το θάρρος στους πολίτες της ναζιστικής Γερμανίας αντισταθούν, όταν το κράτος του διέταζε να εκτελέσουν πράξεις απεχθείς. Όσον αφορά την κριτική του Μαρξ στα ανθρώπινα δικαιώματα ως υποκριτικά, βλ. Μπερνάρ Μπουρζουά, *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2000, σ. 132 κ.ε.

τους άλλους να του συμπεριφερθούν ως σε συνάνθρωπο τους, επαναλαμβάνεται συχνά και στη μελέτη της για την επανάσταση.

Τόσο η ελευθερία όσο και τα πολιτικά δικαιώματα είναι αποτελέσματα της δύναμης -με άλλα λόγια της συλλογικής δράσης των ανθρώπων. Η πολιτική ισότητα, λοιπόν, δεν είναι φυσικό δεδομένο, είναι μια εύθραυστη κατάκτηση του πολιτισμού που θα πρέπει να πραγματώνεται αποκλειστικά με πολιτικά μέσα και σε σαφή εδαφικά πλαίσια. Οι χώροι ελευθερίας μπορούν να γίνουν κατανοητοί ως νησίδες σε θάλασσα ή οάσεις στην έρημο. «Το να επιτύχουμε αυτή την ισότητα έστω και για μια μειοψηφία πολιτών σε μια απομονωμένη πόλη-κράτος είναι ένα αξιομνημόνευτο επίτευγμα· το να επιδιώξουμε ισότητα για όλο το ανθρώπινο γένος είναι ένα σχέδιο τρομερών απαιτήσεων, επικίνδυνα κοντά στην αλαζονεία».⁴²

Με την παραπάνω διαπίστωση η Άρεντ δεν επιχειρεί να ακυρώσει τον αγώνα για την εξασφάλιση ίσων δικαιωμάτων για όλους τους ανθρώπους, αλλά επισημαίνει τις παγίδες που κρύβει ένα τέτοιο εγχείρημα ως προγραμματική δήλωση. Και στο δικό της έργο, άλλωστε, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε ένα είδος ανθρωπολογικού οικουμενισμού (anthropological universalism) που στηρίζεται στην ιδέα της ελευθερίας ως μιας οικουμενικής δυνατότητας των ανθρώπων. Πρόκειται για τη δυνατότητα να συγκροτηθεί εν μέσω τυχαίων ιστορικών περιστάσεων ένας χώρος δημόσιας και συλλογικής δράσης (στον οποίο δεν θα είναι εγγεγραμμένος κανένας τελεολογικός νόμος και καμία εσχατολογική προοπτική ενώ δεν εξασφαλίζεται ή δεν θεμελιώνεται σε κανένα έξωθεν κανονιστικό

⁴² Hannah Arendt, *The Burden of Our Time*, (ο αγγλικός τίτλος για την 1η έκδοση του *Πηγές του Ολοκληρωτισμού*), Secker and Warburg, Λονδίνο 1951, σ. 297.

θεμέλιο).⁴³ Η πολιτική ελευθερία, έτσι, αναδεικνύεται σ' ένα πανταχού δυνατό και οιονεί «φυσικό» πρόταγμα των ανθρώπων.⁴⁴

Παράλληλα, η φιλόσοφος δεν αρνείται ποτέ τη εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στα δικαιώματα του ανθρώπου και τα δικαιώματα του πολίτη, σύνδεση που μπορεί να αναχθεί στον καντιανό οικουμενισμό των δικαιωμάτων και γενικότερα τη φιλελεύθερη παράδοση. Μόνο που η ίδια επιχειρεί μια αντιστροφή: Τα δικαιώματα δεν είναι το τέλος της πολιτικής συγκρότησης αλλά οι στοιχειώδεις συνθήκες της πράξης και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, απαραίτητες προϋποθέσεις για την ορθή λειτουργία της κρίσης (κεφ. 4).

Συγκρίνει, μάλιστα, τον τρόπο που διαχειρίστηκαν το κεφάλαιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οι διακηρύξεις της Γαλλικής και τη Αμερικανικής Επανάστασης. Για τους Γάλλους η επανάσταση είναι μια πράξη υπέρτατης λαϊκής βούλησης, η οποία αποσκοπεί στη ριζική αναδιάρθρωση της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και κράτους σύμφωνα με τις αρχές των φυσικών δικαιωμάτων. Τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αποτελούν αυτοσκοπό, αλλά τα μέσα που χρησιμοποιεί η Συνέλευση για να αλλάξει την κοινωνία και τελικά καταλήγουν σημαία για μια πολιτική σταυροφορία ηθικού χαρακτήρα. Η γαλλική εκδοχή, πάντως, διακηρύσσει την ύπαρξη δικαιωμάτων ανεξάρτητα και έξω από το πολιτικό σώμα και στη συνέχεια εξισώνει τα δικαιώματα του ανθρώπου με τα δικαιώματα των πολιτών. Το πρόβλημα με τα δικαιώματα αυτά είναι ότι δεν μπορούσαν ποτέ να είναι λιγότερα από τα δικαιώματα των γηγενών και ότι τελικά τα επικαλούνταν ως έσχατο καταφύγιο μόνο όσοι είχαν χάσει τα κανονικά τους δικαιώματα ως πολίτες.⁴⁵

⁴³ Albrecht Wellmer, « Η Χάννα Αρεντ και η επανάσταση », *Η ελευθερία στο Νεώτερο Κόσμο*, ό.π., σ. 179-183.

⁴⁴ Ό.π., σ. 185.

⁴⁵ Χάννα Αρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 135. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 149)

Σοφή θεωρεί την αντιστροφή που επιχειρεί το σκεπτικό των ιδρυτών της Αμερικανικής Επανάστασης, όταν υποστηρίζουν ότι όλοι οι άνθρωποι θα πρέπει να αποκτήσουν τα δικαιώματα των βρετανών πολιτών, υπονοώντας ότι θα πρέπει να αποκτήσουν συνταγματικά μετριοπαθή πολιτεύματα.⁴⁶ Η αμερικάνικη εκδοχή διακηρύσσει την ανάγκη να έχει όλη η ανθρωπότητα μια πολιτισμένη κυβέρνηση και τίποτε άλλο. Πρόκειται για μια πανηγυρική επαναδιατύπωση των παραδοσιακών ελευθεριών του «γεννημένου ελεύθερου Άγγλου». Δεν υπάρχει, όμως, παράδεισος χωρίς τους πειρασμούς του. Η Αμερικάνικη διακήρυξη προσθέτει στη χειραφέτηση και το δικαίωμα στην ευτυχία. Το «αμερικάνικο όνειρο» ήταν ήδη σιωπηρά παρόν κατά την ίδρυση του αμερικανικού κράτους, υποσκάπτοντας τα πολιτικά του θεμέλια

Ο Τζέφφερσον (Jefferson) στο προοίμιο της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας με τη φράση: «We hold these truths to be self-evident» (Θεωρούμε τις αλήθειες αυτές αυτονόητες), καθιστώντας φανερό ότι η βάση των δικαιωμάτων είναι το γεγονός της συναίνεσης -συμφωνία αναγκαστικά σχετική- αλλά και επιχειρώντας να αποδώσει και το απόλυτο κύρος και την ακλόνητη ισχύ των μαθηματικών αξιωμάτων ή των θρησκευτικών αποκαλύψεων στην ισότητα ή τη δικαιοσύνη, σε μια προσπάθεια να αντισταθμίσει τη σχετικά για την εποχή του πρόσφατη απώλεια της υπερβατικής αυθεντίας από την πολιτική σκηνή. Πρόκειται για ένα επικοινωνιακό τέχνασμα. Η πράξη της ίδρυσης είναι στην ουσία γλωσσικό γεγονός. Έχουμε, δηλαδή, όχι μια διαπιστωτική (constative) αλλά μια επιτελεστική (performative) χρήση της γλώσσας.⁴⁷ Το κείμενο, η

⁴⁶ Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, Νέα Υόρκη, 1956, σ. 20, 228.

⁴⁷ Πρβλ. John McGowan, «Must Politics be Violent? Arendt's Utopian Vision», στο *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*, Graig Calhoun and John McGowan (επ.), University of Minnesota Press, Μινεάπολη 1976, σ. 276. Βλ. Τζ. Α. Ωστιν, *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, μτφ. Α. Μπίστης, απόδοση όρων Χ. Χρόνης, Εστία, Αθήνα 2003 (για τη διάκριση constative/performative).

υπέρτατη έκφραση της επαναστατικής βούλησης, επενεργεί στον κόσμο και τον αλλάζει.⁴⁸

Ο τεχνητός χαρακτήρας (artificiality) της πολιτικής ζωής έχει μια άλλη σημαντική συνέπεια. Επιτρέπει στην Άρεντ να προκαλέσει την πολιτική νομιμότητα του έθνους-κράτους (εθνοτικές ή θρησκευτικές αξίες) και να διακηρύξει ότι η εθνική, θρησκευτική, φυλετική ή ταξική ταυτότητα κάποιου δεν έχει να κάνει με την ιδιότητά του ως πολίτη και δεν πρέπει να αποτελεί το κριτήριο για τη συμμετοχή του στην πολιτική κοινότητα⁴⁹. Η πολιτική ταυτότητα δεν καταργεί αλλά διασώζει την κοινωνική ιδιαιτερότητα. Γι' αυτό και η Άρεντ επαινεί το αμερικάνικο σύνταγμα που αποσυνδέει την εθνική καταγωγή ή την θρησκευτική πίστη από το πολιτικό status.⁵⁰ Ο συνταγματισμός και το κράτος των πολιτών θεωρούνται τα μόνα αποτελεσματικά για την προστασία των ανθρώπινων δικαιωμάτων και κυρίως σε πολυεθνικά κράτη. Έτσι, κατά τη διάρκεια της ίδρυσης του κράτους του Ισραήλ, διαφοροποιείται από το κυρίαρχο ρεύμα του σιωνισμού και συστήνει την ιδέα μιας πολιτικής κοινότητας, που δε θα βασιζόταν στη φυλή ή τη θρησκεία και θα εξασφάλιζε κοινά πολιτικά δικαιώματα για Άραβες και Εβραίους.

⁴⁸ Κώστας Δουζίνας, *Το τέλος των ανθρώπινων δικαιωμάτων*, μτφ. Ηλίας Νικολούλης, Παπαζήση, Αθήνα 2006, σ. 141.

⁴⁹ Η επικαιρότητα των θέσεων αυτών γίνεται έκδηλη, όταν αναλογιστεί κανείς ότι στην περίοδο της παγκοσμιοποίησης και της μαζικής μετανάστευσης η θεσμική κατηγορία του έθνους κράτους, όπως συγκροτήθηκε το 18ου αιώνα και διατηρήθηκε περίπου αναλλοίωτη ως τα μέσα του 20ου αιώνα, δέχεται πλέον ισχυρότατους κλυδωνισμούς.

⁵⁰ Αντίθετα, το γαλλικό παράδειγμα δεν προσφέρεται για τέτοιου είδους συμπεράσματα. Η Άρεντ διακρίνει ολοκληρωτικές τάσεις τόσο στην κατάκτηση του κράτους από το έθνος, που ξεκινά με τη διακήρυξη της εθνικής ανεξαρτησίας από την επαναστατική εθνοσυνέλευση του 1879, όσο και στην σταδιακή εθνικοποίηση των μαζών. Πρβλ. Αντώνης Λιάκος, *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο*, Πόλις, 2005, σ. 76-80.

Η Αμερικανική Επανάσταση και το σύστημα των συμβουλίων

Η ανάλυση της Αμερικάνικης Επανάστασης δίνει την ευκαιρία στην Άρεντ να προσθέσει τη δική της εναλλακτική εκδοχή στις θεωρίες συμβολαίου. Η φιλόσοφος διακρίνει δύο ριζικά διαφορετικές μορφές κοινωνικού συμβολαίου στις θεωρίες του 17ου αιώνα. Η πρώτη συνάπτεται ανάμεσα σε άτομα, βασίζεται σε αμοιβαίες υποσχέσεις, τελείται «παρουσία των άλλων ανθρώπων, οδηγεί στη συγκρότηση της κοινωνίας και περιέχει εν σπέρματι την αρχή του αβασίλευτου καθεστώτος και της ομοσπονδιακής διακυβέρνησης. Η δεύτερη μορφή συνάπτεται ανάμεσα σε κάθε άτομο ξεχωριστά και τον κυβερνήτη, προϋποθέτει την εκχώρηση δικαιώματος, τελείται «παρουσία του Θεού» και περιέχει εν σπέρματι τόσο την απόλυτη κυριαρχία όσο και τη βασική εθνική αρχή.

Και τα δύο αυτά συμβόλαια είναι αποκυήματα της φαντασίας, παρατηρεί, εικασίες και φανταστικές εξηγήσεις των υπαρκτών σχέσεων μιας κοινότητας. Η εμπειρία, όμως, των αποίκων στην προεπαναστατική περίοδο είναι ένα συμβάν, που αντιστοιχεί στη στοιχειώδη γραμματική της πολιτικής πράξης. Πρόκειται για ένα κοινό εγχείρημα που βασίζεται στην πίστη και την αποφασιστικότητα των συμβαλλομένων, οι οποίοι, ως σημειωθεί, δεν διέθεταν ούτε ομοιογένεια παρελθόντος ούτε κοινή καταγωγή.⁵¹

Η συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας, στη συγκεκριμένη περίπτωση, αντιστοιχεί στην πρώτη μορφή συμβολαίου, αφού είναι αποτέλεσμα μιας συμφωνίας που, αφενός, τελείται σε απόλυτα οριζόντιο επίπεδο και, αφετέρου, δεν αποτελεί κανενός είδους ανταλλαγή, λ.χ., της φυσικής ελευθερίας με την ασφάλεια και την προστασία του πολίτη από τη βία του ισχυρότερου. Κίνητρο για τη σύναψη του συμβολαίου δεν είναι το ένστικτο της επιβίωσης αλλά το κουράγιο που επιτρέπει να

⁵¹ Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ.156-161. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 169-174)

δημιουργηθεί ο δημόσιος χώρος, εντός του οποίου θα αναδυθεί το καινοφανές.⁵² Το συμβόλαιο της Άρεντ αφήνει περιθώρια για τη νομιμοποίηση όχι μόνο της επαναστατικής δράσης αλλά και φαινομένων πολιτικής ανυπακοής. Το δικαίωμα στην αντίσταση μπορεί να το ασκήσει είτε μια συντεχνία, είτε ολόκληρη η κοινότητα, ή ακόμα κι ένα άτομο, όταν βλέπουν να αλλάζουν από την κεντρική εξουσία συγκεκριμένες θετικές προϋποθέσεις, έγκυρες εκ των πραγμάτων ή λόγω των παραδόσεων. Η Άρεντ αναφέρεται στις οι αμερικάνικες αντιδράσεις εναντίον του πολέμου στο Βιετνάμ⁵³ αλλά είναι εμφανές ότι έχει υπόψη της τις σκοτεινές εποχές του ολοκληρωτισμού, όταν οι φωνές διαμαρτυρίας αποτελούσαν μια ισχνότατη μειοψηφία. Επίσης δεν φαίνεται να υιοθετεί τη θέση που εκφράζεται υπόρρητα στις περισσότερες θεωρίες της συμβολαιοκρατίας, την πίστη σε ένα μοντέλο προόδου που θα επέτρεπε τον αποκλεισμό ή το στιγματισμό των αρνητών της.

Παράλληλα, η Άρεντ βρίσκει στην Αμερικανική Επανάσταση κι ένα ιδανικό -ή μάλλον εξιδανικευμένο- παράδειγμα⁵⁴ για να εκφράσει τη δυσπιστία της για το αντιπροσωπευτικό κοινοβουλευτικό σύστημα και να προτείνει μια *δημοκρατία των συμβουλίων* που θα εξασφάλιζε την πολιτική αυθορμησία. Τα μειονεκτήματα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας και του κομματικού συστήματος με τους επαγγελματίες πολιτικούς δεν οδηγούν μόνο στην επαναφορά της πάλαι ποτέ διάκρισης ανάμεσα σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους και στην ανάδειξη μια νέας ελίτ που

⁵² Πρβλ. John McGowan, «Must Politics be Violent? Arendt's Utopian Vision», στο *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*, ό.π., σ. 283-84.

⁵³ Hannah Arendt, «Civil Disobedience», *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1972, σ. 75-78.

⁵⁴ Η περιγραφή της αμερικανικής περίπτωσης από την Άρεντ δε διακρίνεται για την πραγματολογική της πιστότητα. Μοιάζει περισσότερο με ευχολόγιο ή κατάλογο οδηγιών για το πώς πρέπει να γίνεται μια επανάσταση. Εύστοχη και η παρατήρηση του Γιάσπερς που θέλει την Άρεντ να επανευρίσκει στα αμερικάνικα συμβούλια κάτι από τον αγαπημένο και οικείο για τη φιλόσοφο τόπο της αρχαία πόλης-κράτους. *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1922-1969*, ό.π., σ. 504-505.

προέρχεται από τις τάξεις του λαού ή στη δημιουργία πελατειακών σχέσεων αλλά, το κυριότερο, στην κατάργηση του δημόσιου χώρου και επομένως στην τελική αδυναμία σχηματισμού γνώμης των πολιτών. Οι γνώμες των πολιτών δεν υπάρχουν, γιατί οι γνώμες διαμορφώνονται μέσα από τις ανοιχτές συζητήσεις και τις δημόσιες αντιπαραθέσεις και, όταν δεν παρέχονται τέτοιες ευκαιρίες, μπορούμε να μιλάμε μόνο για συμφέροντα ομάδων και διαθέσεις ατόμων ή μαζών.⁵⁵ Το σύστημα των κομμάτων είναι κατάλληλο μόνο αν εξασφαλίζεται με άλλα όργανα η συμμετοχή του λαού στην άσκηση της εξουσίας ή αν θεωρήσουμε ότι η συμμετοχή αυτή διόλου δεν είναι απαραίτητη και μπορεί κάλλιστα να αντικατασταθεί από την αντιπροσώπευσή του.

Η Άρεντ αντιπροτείνει ένα δίκτυο θεσμών, οργανώσεων και συνεταιρισμών που θα δημιουργούσε πολλαπλούς και εναλλακτικούς δημόσιους χώρους και θα εξασφάλιζε την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στα κέντρα λήψης των αποφάσεων. Το κυβερνητικό σχήμα θα έχει τη μορφή πυραμίδας, θα συνθέτει μια κλίμακα εξουσίας, ενώ η πηγή της αυθεντίας θα βρίσκεται στη βάση της. Δεν συζητά, όμως, τις δυσχέρειες που θα προέκυπταν από την προσπάθεια συντονισμού των συμβουλίων η των τοπικών εξουσιών και του εκάστοτε εθνικού φορέα, δυσκολίες πιθανόν απαγορευτικές αν λάβουμε υπόψη τα τεράστια πληθυσμιακά σύνολα των σύγχρονων κρατών. Πιθανόν, να έχει δίκιο ο Βέλμερ, και η έννοια του συμβουλευτικού συστήματος να χρησιμοποιείται εδώ ως μεταφορά για ένα δίκτυο αυτόνομων και ημιαυτόνομων θεσμών, οργανώσεων και ενώσεων της κοινωνίας των πολιτών που θα συμπλήρωνε και θα στήριζε τους κεντρικούς πολιτικούς θεσμούς ενός ομοσπονδιακού συστήματος.⁵⁶ Σε κάθε περίπτωση πάντως οι επισημάνσεις της αποτελούν προτάσεις χρήσιμες για την ανάδειξη δυνατοτήτων εμπλουτισμού της

⁵⁵ Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 248-9. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 268-69)

⁵⁶ Albrecht Wellmer, « Η Χάννα Άρεντ και η επανάσταση », ό.π., σ. 174-75.

σύγχρονης δημοκρατίας. Η ίδια υποστηρίζει ότι τα συμβούλια είναι ο καλύτερος τρόπος για να διανθίσουν τη μαζική κοινωνία στη βάση της με μια ελίτ που δεν θα έχει επιλεγεί από κανέναν αλλά θα αυτοσυγκροτείται μέσα από τους κόλπους του λαού.⁵⁷

Πρότυπά της αποτελούν τα αμερικανικά επαναστατικά συμβούλια, οι γαλλικές λαϊκές συνελεύσεις, τα γνήσια σοβιέτ, οι προσπάθειες γεωργικής αυτοδιοίκησης κατά τον Ισπανικό Εμφύλιο, η βαυαρική δημοκρατία των συμβουλίων κατά τη Γερμανική επανάσταση του 1918-19 και τα συμβούλια της Ουγγρικής Επανάστασης (1956). Τα συμβούλια δεν αποτελούν προσωρινά βοηθητικά μέσα για την επανάσταση αλλά το πρότυπο μιας νέας κυβερνητικής μορφής, συνθέτουν τους κατεξοχήν χώρους ελευθερίας. Αποτελούν τα μόνα πολιτικά όργανα⁵⁸ που δεν ανήκουν στα κόμματα και δεν περιορίζονται από την κατάρτιση προγραμμάτων, γι' αυτό και έρχονται σε σύγκρουση με κοινοβούλια και εθνικές συνελεύσεις, όπως στην περίπτωση της Γαλλικής Επανάστασης. Η έννοια του προγράμματος, ακόμα και στην πιο επαναστατική μορφή του, συνιστά μια έτοιμη φόρμουλα που απαιτεί όχι πράξη αλλά διεκπεραίωση -δηλαδή ακολουθεί ένα κατασκευαστικό και όχι καθαυτό πολιτικό πρότυπο-, εντοπίζει τον κίνδυνο η Άρεντ, και παραπέμπει στη συναφή κριτική που ασκεί η Ρόζα Λούξεμπουργκ στη θεωρία δικτατορίας του Λένιν και του Τρότσκι.⁵⁹ Περιέργως παραλείπει το σχετικό κείμενο του ίδιου του Μαρξ, που θεωρεί το συντονισμό μικρών άμεσων δημοκρατιών ως πρότυπο οργάνωσης της ελεύθερης κοινωνίας.⁶⁰

⁵⁷ Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 259. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 279)

⁵⁸ Η Άρεντ διευκρινίζει ότι τα κοινόβια των χίπς ή των περιθωριακών δεν έχουν καμιά σχέση με το σύστημα των συμβουλίων, γιατί στο θεμέλιο αυτών των κοινωνικών σχηματισμών βρίσκεται η απόρριψη του συνόλου της δημόσιας ζωής και γενικότερα της πολιτικής. Πρβλ. *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, μτφ. Στέφανου Ροζάνη, Έρασμος, Αθήνα 1987, σ. 42-43.

⁵⁹ Ρόζα Λούξεμπουργκ, *Η Ρωσική Επανάσταση*, μτφ. Α. Στίνας, Ψυλόν, Αθήνα, 1978.

⁶⁰ Marx-Engels Werke, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, Βερολίνο, τ.17, σ. 342-43.

Κατά συνέπεια η Άρεντ είναι ιδιαίτερα επαινετική για την ποιότητα των θεσμών, που ιδρύουν οι εκπρόσωποι της Αμερικανικής Επανάστασης, οι οποίοι μετά τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας προχωρούν και στη δημιουργία συντάγματος⁶¹ όχι ως δράση μιας κυβέρνησης αλλά των πολιτών που συνθέτουν έτσι μια κυβέρνηση. Το ομοσπονδιακό σύστημα, η αποκέντρωση της εξουσίας και η διαίρεση των πολιτειών, εξασφαλίζει την ενεργό συμμετοχή των πολιτών, αξιοποιεί τη μεταξύ τους εμπιστοσύνη και διασώζει το δημόσιο πνεύμα. Το αμερικάνικο σύνταγμα δεν έχει ως κυριότερο σκοπό του τον περιορισμό της εξουσίας αλλά την προστασία της απέναντι στην αυθαιρεσία των ατόμων, υιοθετεί, λοιπόν, ένα μοντέλο διάκρισης εξουσιών όχι ως ένα μηχανισμό ελέγχου και αναστολών αλλά εξισορρόπησης, σταθεροποίησης και ενδυνάμωσής τους, αφού μόνο η δύναμη μπορεί να οριοθετήσει μια άλλη δύναμη αφήνοντας τη ανέπαφη.⁶² Ταυτόχρονα ενσαρκώνει ένα σύνολο κοινών αρχών που περνούν από γενιά σε γενιά, εξασφαλίζοντας τη συνέχεια στο χρόνο μέσα σε ένα αυστηρά κοσμικό πλαίσιο.⁶³ Παράλληλα, υιοθετείται μια δυαρχία ρωμαϊκής εμπνεύσεως, (*potestas in populo - auctoritas in senatu*), όπου πηγή της δύναμης είναι ο λαός αλλά πηγή των νόμων το Σύνταγμα. Το Ανώτατο Δικαστήριο επιβλέπει την ερμηνεία και εφαρμογή των νόμων, ενώ η Σύγκλητος επιτυγχάνει ένα *καθάρισμα* των γνωμών από αυθαίρετα και ιδιοσυγκρασιακά στοιχεία έτσι ώστε να αποκτήσουν δημόσιο χαρακτήρα.⁶⁴

⁶¹ Στις νεότερες συνθήκες η πράξη της θεμελίωσης ταυτίζεται με τον σχεδιασμό ενός συντάγματος και η σύγκληση συντακτικών συνελεύσεων έγινε πολύ σωστά η σφραγίδα της γνησιότητας της επανάστασης. Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό. π., σ. 111. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 125)

⁶² Ό.π., σ. 138-39. (σ. 151)

⁶³ Είναι άγια η θέση της Άρεντ ότι οι ελεύθερες κυβερνήσεις πρέπει να είναι οριοθετημένες και συνταγματικές, μην εγκαταλείποντας ποτέ το καντιανό αίτημα για γενικότητα του νόμου-κανόνα.

⁶⁴ Ό.π., σ. 211-13. (σ. 227)

Τόσο η επιτυχία όσο και η σταθερότητα των αμερικανικών θεσμών δεν οφείλεται σε κάποιο είδος ιστορικής νομοτέλειας, αλλά αποδίδεται στη συγκυρία ευνοϊκών παραγόντων: στην υλική αφθονία του Νέου Κόσμου, στην εμπειρία της αυτοδιοίκησης των αποικιών, στην παράδοση του ήπιου βρετανικού κοινοβουλευτισμού, στη σοφία των ιδρυτών πατέρων αλλά και στη βαθιά επίδραση της φιλοσοφίας του Μοντεσκιέ. Ακόμα όμως και σ' αυτή την περίπτωση, το επαναστατικό πνεύμα σταδιακά αποδυναμώνεται και οι μετανάστες που έρχονται κατά κύματα στη Γη της επαγγελίας αντικαθιστούν σιγά σιγά το κλέος της δημόσιας ευτυχίας και το πάθος για διάκριση, που θεωρούσε ο Τζων Άνταμς (J. Adams) τη σπουδαιότερη από τις ανθρώπινες αρετές, με την τρυφηλότητα της προσωπικής ευημερίας. Η μετατροπή του πολίτη των επαναστάσεων στο ιδιωτικό άτομο της κοινωνίας του 19ου αιώνα καθόρισε τη φυσιογνωμία του αιώνα αυτού καθώς και ενός μεγάλου μέρους του εικοστού.⁶⁵

Στις συμφορές των επαναστάσεων του 20ού αιώνα δεν θάφτηκε τίποτε περισσότερο ή λιγότερο παρά αυτή η ελπίδα για έναν μετασχηματισμό του κράτους, για μια νέα μορφή διακυβέρνησης που θα επέτρεπε στο κάθε μέλος της νεωτερικής εξισωτικής κοινωνίας να γίνει συμμετέχων στις δημόσιες υποθέσεις.⁶⁶ Αυτό που σώζει τις υποθέσεις των θνητών από την εγγενή τους ματαιότητα είναι μόνο και μόνο η ακατάπαυστη ομιλία γι' αυτές που παραμένει με τη σειρά της άκαρπη, εκτός αν ξεπηδήσουν απ' αυτή ορισμένες έννοιες, ορισμένοι οδοδείκτες για μελλοντική ανάμνηση και μέχρι ως απλή αναφορά. Προφανώς αυτό που χάθηκε μέσα από την αποτυχία της σκέψης και της ανάμνησης ήταν το επαναστατικό πνεύμα.⁶⁷

Μέσα από την περιγραφή του αμερικανικού παραδείγματος τονίζεται ο ρόλος του θεσμικού στοιχείου στη συγκρότηση του πολιτικού. Το

⁶⁵ Ό.π., σ. 126. (σ. 140)

⁶⁶ Ό.π., σ. 246. (σ. 264-65)

⁶⁷ Ό.π., σ. 205. (σ. 221)

θεσμικό στοιχείο (institution) εμφανίζεται και με τις δύο πλευρές του ως συλλογική πράξη ίδρυσης (constitutio liberalis) και ως αποτέλεσμα αυτής της πράξης ως ένα σύνολο θεσμών που επιτρέπουν και προϋποθέτουν την ενεργό συμμετοχή των πολιτών, ως ένα σύνολο θεσμών που, καθώς στερούνται μεταφυσικών και υπερβατικών θεμελίων, εναπόκεινται στην βούληση των πολιτών για να εφευρεθούν και να διατηρηθούν. Η αρεντική έννοια της ελευθερίας εμφανίζεται έτσι ως *terminus ad quem* αλλά και *terminus ad quo* της επανάστασης. Αλλά όσο εύθραυστη και αν είναι τελικά η πραγματοποίησή της, προβάλλεται ως η κατεξοχήν αξία από την οποία εκπηγάζουν και στην οποία ταυτόχρονα στηρίζονται όλες οι επιμέρους αξίες που θα μπορούσαν να συνθέσουν έναν κανονιστικό κώδικα του πολιτικού.

Η Γαλλική Επανάσταση και το κοινωνικό ζήτημα

Από την άλλη, η Άρεντ παραδέχεται εξαρχής την αισθητική υπεροχή της Γαλλικής Επανάστασης, μιας επανάστασης που γράφει παγκόσμια ιστορία, που προκαλεί το θαυμασμό του θεατή, σύμφωνα με τον Καντ, ή το θαυμασμό του πνεύματος, σύμφωνα με το Χέγκελ.

Τα πλήθη που ξεχύνονται στους δρόμους του Παρισιού και καταλαμβάνουν τη Βαστίλλη φέρνουν για πρώτη φορά στο πολιτικό λεξιλόγιο τον όρο «επανάσταση», *révolution*, και μάλιστα επιτρέποντάς του να διατηρήσει τους αρχικούς του συνειρμούς. Η λέξη αυτή απουσίαζε - παρατηρεί- από το πολιτικό λεξιλόγιο ακόμα και της Αναγέννησης. Είναι αστρονομικός όρος που αποκτά ειδικό βάρος από το έργο του Κοπέρνικου και αναφέρεται στην κίνηση των αστεριών, φαινόμενο, ασφαλώς, που δεν αφήνει περιθώρια ούτε για καινοτομία ούτε για βία. Ο όρος έτσι χρησιμοποιήθηκε πολιτικά για να δηλώσει επιστροφή σε μια πρότερη κατάσταση, και συγκεκριμένα κατά το 17ο αιώνα την παλινόρθωση της μοναρχίας και το 1688 την επιστροφή των Γουίλλιαμ και Μαίρη. Όταν, τη

νύχτα της 14ης Ιουλίου του 1789, ο Λουδοβίκος ΙΣΤ΄ έμαθε από το δούκα ντε Λα Ροσφουκώ-Λιανκούρ την πτώση της Βαστίλλης και τη διάλυση των βασιλικών στρατευμάτων από την επίθεση του λαού αναφωνεί: «C'est une révolte», και ο Λιανκούρ τον διορθώνει: «Non sire, c'est une révolution!» Η έμφαση βέβαια σ' αυτή τη μεταφορά έχει μετατοπιστεί από τη νομιμότητα στο αμετάκλητο της περιστροφικής κυκλικής κίνησης. Το σταμάτημα της επανάστασης φαίνεται να ξεφεύγει από την ανθρώπινη δύναμη. Η έννοια της ακαταμάχητης δύναμης, που εγκαινιάζεται εδώ και κληροδοτείται στον 19ο αιώνα, ενοποιείται στην ιδέα της ιστορικής αναγκαιότητας και οδηγεί στη χεγκελιανή σύλληψη της Ιστορίας.

Πού οφείλεται, λοιπόν, η μετατροπή της Γαλλικής Επανάστασης, σε μια χαμένη ευκαιρία; Οι επίλεκτοι εκπρόσωποι του γαλλικού έθνους αρχίζουν να λειτουργούν ως το υποκατάστατο της «θείας βούλησης», την οποία ενσάρκωνε ο χριστιανός μονάρχης, και αντικαθιστούν το όραμα της ελευθερίας από την τυραννία με εκείνο της ευδαιμονίας του λαού. Η Γαλλική Επανάσταση φέρνει στο ιστορικό προσκήνιο τη βιολογική ανάγκη, τη μεταμορφώνει σε ιστορική αναγκαιότητα και αναζητεί μια έκτακτη εξουσία για να την αντιμετωπίσει με τη διαδικασία του κατεπείγοντος -τακτική που ακολούθησε και η Οκτωβριανή Επανάσταση.⁶⁸

Ο Ροβεσπιέρος έτσι καταφεύγει στην *volonté générale* (γενική βούληση), με την οποία αντικαθιστά ο Ρουσώ την κλασική έννοια της συναίνεσης που αναλογεί σ' αυτό που ο ίδιος ονομάζει *volonté de tous* (βούληση όλων) και περιλαμβάνει τις αποχρώσεις της ηθελημένης επιλογής και της περιεσκεμμένης γνώμης. Ο κατά τον Ρουσώ σχηματισμός της βούλησης, διευκρινίζει η Άρεντ, αποκλείει τη διαδικασία ανταλλαγής απόψεων και την επίτευξη συμφωνιών. Η γενική βούληση, μάλιστα, εμφανίζεται ως μία και αδιαίρετη και εξασφαλίζει τη διαρκή

⁶⁸ Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 51. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 58)

ενότητα του πολιτικού σώματος. Η ιδέα προέρχεται από την εθνική ενότητα, που φαίνεται να επιτυγχάνεται αυτόματα άμα τη εμφανίσει ενός εξωτερικού εχθρού. Το πρόβλημα του Ρουσώ είναι να ανακαλύψει ένα κοινό εχθρό που θα εξασφαλίσει μια ανάλογη ενότητα και σχετικά με τις εσωτερικές υποθέσεις. Υπάρχει, λοιπόν, ένας τέτοιος εχθρός μέσα στον κάθε πολίτη είναι η ιδιαίτερη βούληση και το ιδιαίτερο συμφέρον. Ο κοινός εχθρός είναι το άθροισμα των ιδιαιτέρων βουλήσεων και η συμφωνία επιτυγχάνεται από αντίθεση στο καθένα απ' αυτά. Πρόκειται, σύμφωνα πάντα με την Άρεντ, για μια αυθαίρετη θεωρητική κατασκευή που προϋποθέτει μια χοντροκομμένη οργανική θεωρία της κοινωνίας, η οποία στηρίζεται στην ταύτιση των εννοιών *βούληση* και *συμφέρον* και συνεπάγεται ότι το γενικό καλό αυτόματα γίνεται εχθρικό για το συμφέρον του κάθε πολίτη, καταργώντας κάθε έννοια δικαίου. Και εδώ έχει την αφετηρία ο επαναστατικός τρόμος από τον Ροβεσπιέρο ως τον Στάλιν.⁶⁹

Πώς δικαιολογείται, όμως, αυτή η επίθεσή της εναντίον ενός φιλοσόφου που υπήρξε ένθερμος θιασώτης της λαϊκής κυριαρχίας και αμετανόητος θαυμαστής της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας; Η βασική της ένσταση αφορά τις διατυπώσεις του Ρουσώ που θέλουν στην ιδανική δημοκρατία τους πολίτες να φτάνουν σε συμφωνία χωρίς καμιά επικοινωνία μεταξύ τους,⁷⁰ υποτιμώντας έτσι τον επικοινωνιακό και δι-υποκειμενικό παράγοντα κατά το σχηματισμό της γνώμης.⁷¹

⁶⁹ Ό.π., σ. 67-71. (σ. 75-80)

⁷⁰ Η Άρεντ έχει υπόψη της το ακόλουθο εδάφιο από το *Κοινωνικό συμβόλαιο*: «Όταν ένας λαός διαβουλεύεται, αφού ενημερωθεί ικανοποιητικά για τα ζητήματα του και χωρίς οι πολίτες να έχουν προηγουμένως συνεννοηθεί μεταξύ τους, τότε από τον μεγάλο αριθμό των μικρών διαφορών θα προκύπτει πάντα η γενική βούληση και η απόφαση θα είναι πάντα σωστή». Ζαν-Ζακ Ρουσώ, *Το Κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου-Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004, (II,3), σ.78. Η πρόταση, βέβαια, αυτή επιδέχεται και άλλες αναγνώσεις που διακρίνουν στη φράση «ο λαός διαβουλεύεται» διαδικασίες επικοινωνίας μεταξύ των πολιτών. Πρβλ. σχετικά το επίμετρο της Βασιλικής Γρηγοροπούλου στην παραπάνω έκδοση, σ. 275 και 304-305.

⁷¹ James Miller, «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in Modern World» στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ.187.

Για το Ρουσώ, επίσης, η βούληση εμφανίζεται ως όρος δυνατότητας της κοινωνικής και πολιτικής ολότητας αλλά και ως κριτήριο της συνείδησης. Στην *Πραγματεία περί αγωγής* (τον *Αιμίλιο*) ο φιλόσοφος επικαλείται το συναίσθημα, την ειλικρίνεια της καρδιάς. Η βούληση εμφανίζεται έτσι ως μια καθαρά ατομική και εσωτερική υπόθεση και επομένως, για την Άρεντ, καταργεί το δημόσιο χώρο και τις λειτουργίες του. Η γενική βούληση του Ρουσώ δεν είναι προϊόν σύγκρουσης ή έστω συνάντησης των ανθρώπων, αλλά μια ουσία που υπάρχει ήδη *a priori*, πριν από τη διαβούλευση, και απλώς εκδηλώνεται σ' αυτήν και μέσω αυτής.⁷² Η Άρεντ έχει υπόψη της μια σύλληψη δημοκρατίας σαν και αυτό που πρέπει να είχε κατά νου ο Σπινόζα, όταν έγραφε: «Το μυαλό των ανθρώπων δεν είναι τόσο οξύ ώστε να μπορεί να διεισδύει μεμιάς στην καρδιά όλων των προβλημάτων: όταν όμως οι άνθρωποι συζητούν, ακούνε ο ένας τον άλλον και διαφωνούν, οξύνεται, και όταν δοκιμάζουν όλους τους τρόπους, τελικά βρίσκουν τη λύση που ζητούσαν, η οποία γίνεται αποδεκτή από όλους και την οποία κανείς δεν θα είχε σκεφτεί προηγουμένως».⁷³

Για να επιστρέψουμε στο ζήτημα, ο Ροβεσπιέρος, εκκινεί από τις ρουσωικές θεωρίες για τη φυσική αγνότητα και καλοσύνη του ανθρώπου, με αποτέλεσμα η συμπόνια, πανανθρώπινο γνώρισμα κατά το Ρουσώ, όχι μόνο να αποκτά πολιτικό ρόλο αλλά να αναδεικνύεται και σε ύψιστη πολιτική αρετή, χάρη στη ρητορική του. Όταν όμως η επανάσταση τοποθετεί την πηγή του πολιτικού δέοντος στα σκοτεινά έγκατα της καρδιάς, ως άμεση συνέπεια προκύπτει η ποινικοποίηση της ψυχικής ζωής,

⁷² Πρβλ. Ακης Γαβριηλίδης, «Τα Ανθρώπινα Δικαιώματα ως κανόνας και ως εξαίρεση», *Θέσεις*, 89, 2004, σ. 41.

⁷³ Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 9, παρ. 14. (η μετάφραση του Άκη Γαβριηλίδη από το παραπάνω άρθρο).

ο φόβος της υποκρισίας και το κυνήγι μαγισσών. Η υποκρισία,⁷⁴ ένα από τα ήσσονα, κατά την Άρεντ, ελαττώματα, γίνεται το πιο μισητό από όλα και ο πόλεμος εναντίον της μετατρέπει τη δικτατορία του Ροβεσπιέρου σε βασιλεία της τρομοκρατίας με εμφανέστερο χαρακτηριστικό την αυτοεκαθάριση των κυβερνώντων. Η επανάσταση πρέπει να κατεβάσει τις μάσκες των εκπροσώπων της διεφθαρμένης γαλλικής κοινωνίας, προτού τους οδηγήσει στη γκιλοτίνα. Ο Ροβεσπιέρος είναι αρκετά μοντέρνος ώστε να ξεκινήσει μια σταυροφορία για να ανακαλύψει την αλήθεια αλλά όχι και τόσο ώστε να πιστέψει ότι μπορεί και να την κατασκευάσει, όπως πολλοί μεταγενέστεροι μαθητές του (βλέπε τους αρχηγούς των ολοκληρωτικών κινημάτων).⁷⁵

Όταν συνδέει τον οίκτο με την επαναστατική τρομοκρατία, η Άρεντ σαφώς συλλαμβάνει την έννοια ρουσσωικά όπου ο οίκτος είναι μια πολιτική –μάλλον κοινωνική – συνθήκη του κράτους και συνδέεται με την πάλη των πλούσιων και των φτωχών.⁷⁶ Το κοινωνικό ζήτημα που έρχεται στο προσκήνιο με τη Γαλλική Επανάσταση είναι η τρομαχτική φτώχεια και εξαθλίωση που αντιμετωπίζει ένα μέρος του πληθυσμού, το οποίο έτσι αποκλείεται από την πιθανότητα της δημόσιας ελευθερίας. Τα βάσανα του παρισινού λαού προκαλούν οδυνηρές συγκινήσεις και σ' αυτούς που δεν τα συμμερίζονται.

⁷⁴ Η υποκρισία είναι ένα ελάττωμα ήσσονος σημασίας για την Άρεντ, όχι γιατί συνήθως χρησιμοποιείται για την κάλυψη άλλων ελαττωμάτων αλλά και γιατί η διπροσωπία του υποκριτή είναι διαφορετική από τη διπροσωπία του κλέφτη και του απατεώνα. «Ο υποκριτής, όπως υποδηλώνει η λέξη (που στα αρχαία ελληνικά σημαίνει ηθοποιός), όταν ψευδώς υποκρίνεται τον ενάρετο, παίζει ένα ρόλο εξίσου συνεκτικά όπως ο ηθοποιός στο έργο, που πρέπει να ταυτιστεί με το ρόλο του για τον σκοπό του έργου· δεν υπάρχει alter ego ενώπιον του οποίου πιθανόν να εμφανιστεί με την αληθινή του μορφή, τουλάχιστον όχι όσο παίζει στο έργο. Συνεπώς η διπροσωπία του επανέρχεται σαν μπούμερανγκ, και δεν είναι λιγότερο θύμα της ψευδολογίας του από όσο είναι εκείνοι τους οποίους βάλθηκε να εξαπατήσει. Ο υποκριτής παραείναι φιλόδοξος: Όχι μόνο θέλει να φαίνεται ενάρετος στους άλλους αλλά θέλει να πείσει και τον εαυτό του». Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 91. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 103)

⁷⁵ Ό.π., σ.87-90. (σ. 97-103)

⁷⁶ Spiros Tegos, «The Politics of Human Rights: A Politics of Pity?», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 21/1, 2004, σ. 99-112, σ. 102.

Η αλληλεγγύη είναι, βέβαια, μια αρχή η οποία μπορεί να εμπνεύσει και να καθοδηγήσει την πράξη, η συμπόνια, πάλι, είναι ένα πάθος που μπορεί να αναφέρεται σε συγκεκριμένα πρόσωπα και σε μεμονωμένες περιπτώσεις, αλλά που ενίοτε ενδέχεται να μεταλλαχτεί στο συναίσθημα του οίκτου. Και το συναίσθημα καθ' αυτό δε γνωρίζει όρια· υπάρχει κίνδυνος να οδηγήσει σε ακραία σκληρότητα, υπάρχει κίνδυνος να καταλήξει σε φετιχοποίηση ή αγιοποίηση του αντικειμένου του και να εκτραπεί σε αυτοσκοπό, γεγονός που οδηγεί αυτόματα και σε εξύμνηση της αιτίας του που είναι ο πόνος των άλλων. Ο οίκτος απροσωποποιεί και ομοιογενοιοποιεί ανθρώπους σε μάζες, λειτουργεί σα μια δεύτερη φύση, σαν ένας ασυνείδητος μηχανισμός ταυτοποίησης.⁷⁷ Για την Άρεντ τα λόγια που αντιγράφει από μία αίτηση από τους τομείς της Παρισινής Κομμούνας στην Εθνοσυνέλευση, δεν είναι τυχαία ούτε ακραία, αλλά συνιστούν την αυθεντική γλώσσα του οίκτου. «Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains»⁷⁸ (Από οίκτο, από αγάπη για την ανθρωπότητα, ας είσαστε απάνθρωποι).

Οι malheureux (άθλιοι) του Παρισιού μετατρέπονται γρήγορα σε enragés (οργισμένοι) με αποτέλεσμα τη βία και το αιματοκύλισμα.⁷⁹ Με την είσοδο του οίκτου έχουμε και την είσοδο του τραγικού στην επαναστατική σκηνή. Το πολιτικό ζήτημα υποχωρεί μπροστά στην κοινωνικό. Οι αρχηγοί της Γαλλικής Επανάστασης θαμπωμένοι από το θέαμα του πλήθους αναφωνούν: «La République? La Monarchie? Je ne

⁷⁷ Βλέπουμε όλως παραδόξως ότι η Άρεντ διαχειρίζεται το κοινωνικό ζήτημα με γλώσσα του συλλογικού πάθους ενώ αποτελεί ένα πρόβλημα που συνήθως οι στοχαστές διαχειρίζονται με νομικούς όρους. Spiros Tegos, «The Politics of Human Rights: A Politics of Pity?», ό.π., σ. 104-108.

⁷⁸ Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ.78-9. (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 89)

⁷⁹ Ανάλογες συνέπειες εντοπίζει κι ο Μπένγιαμιν, όταν το επαναστατικό στοιχείο του μίσους και της εκδίκησης αλλοτριώνεται και μετατρέπεται σε προγραμματική πρακτική διαμόρφωσης ελεύθερων συνθηκών ζωής για τις μελλοντικές γενιές. Πρβλ. Γιώργου Φαράκλα, «Η Επανάσταση ως εκδίκηση», *Ο Πολίτης*, 43, Νοέμβριος 1997, σ. 32-33.

connais que la question sociale!»⁸⁰ Ο Ροβεσπιέρος θυσιάζει τα δικαιώματα του ανθρώπου στα δικαιώματα των Αβράκωτων,⁸¹ που ήταν «ένδυση, διατροφή και αναπαραγωγή του είδους». Στην τελευταία του ομιλία ομολογεί: «Θα χαθούμε, γιατί στην ιστορία της ανθρωπότητας χάσαμε τη στιγμή για να θεμελιώσουμε την ελευθερία».⁸²

Το επαναστατικό πεπρωμένο συνδέεται με το πρόβλημα του καλού και του κακού. Το απόλυτα καλό είναι απειλή για τη σταθερότητα των πολιτικών θεσμών. Τα ηθικά κριτήρια που καλώς εφαρμόζονται στην ιδιωτική ζωή δεν είναι κατάλληλα για το δημόσιο χώρο. Η πολιτική ισοδυναμεί με το τέλος της αθωότητας. Η Άρεντ καταφεύγει στη λογοτεχνία για να ενισχύσει τις θέσεις της. Ο Μπίλλυ Μπαντ του Μέλβιλ,⁸³ είναι ο «φυσικός» άνθρωπος, ο γεννημένος έξω από τις τάξεις της κοινωνίας, ένα έκθετο προικισμένο με μια βαρβαρική αθωότητα, μας λέει, που εκπροσωπεί το φυσικό καλό. Όταν, όμως, σκοτώνει με μια γροθιά τον διεφθαρμένο οπλονόμο Κλάγκαρτ που ψευδορκεί εναντίον του, κατηγορώντας τον για ανταρσία, θυσιάζεται από τον πλοίαρχο Βήαρ, και οδηγείται στην κρεμάλα για να σωθεί η πολιτική συγκρότηση. Το γεγονός ότι ο Μπίλλυ Μπαντ παρουσιάζει σοβαρά προβλήματα ομιλίας δίνει στην Άρεντ την ευκαιρία να διαβάσει τη σύγκρουση ανάμεσα στον καλό και τον κακό ήρωα ως συμβολισμό της σύγκρουσης ανάμεσα στο δίπολο βία και ομιλία (πειθώ, πολιτική). Το αντι-πολιτικό έγκλημα του Μπίλλυ είναι ότι καταφεύγει στη σωματική έκφραση της φυσικής βία, όταν δεν καταφέρνει

⁸⁰ Ό.π., σ. 50 (σ. 56).

⁸¹ Η Άρεντ υιοθετεί μια αρνητική και ίσως μονολιθική άποψη για το ρόλο της μάζας στο ιστορικό προσκήνιο, που θα μπορούσε να παραλληλιστεί με την έννοια του πλήθους στο Lebon, της ορδής στο Νίτσε, του das Mann στο Χάιντεγγερ ή της masas στο έργο του Ορτέγκα Υ Κασέτ. Είναι χαρακτηριστικό ότι για την Άρεντ η μάζα είναι υπεύθυνη για το βούλιαγμα της Αμερικάνικης επανάστασης στην παγίδα της υλικής ευημερίας. Πρβλ. James Miller, «The pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World» στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, σ. 200.

⁸² Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 54 (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 60-61).

⁸³ Ό.π., σ. 73-78. (σ. 82-88).

να μιλήσει. Η βία αυτή καταργεί και το διάστημα-απόσταση ανάμεσα στους ανθρώπους που είναι απαραίτητη για το διάλογο και οδηγεί στη φυσική εξόντωση του αντιπάλου. Ο πραγματικός ήρωας για τη φιλόσοφο είναι ο καπετάνιος που, παρά την ευγένεια και την καλοσύνη του, δεν παρασύρεται από τα συναισθήματά του, όπως ο Ροβεσπιέρος, και θυσιάζει τον Μπίλλυ για τη σωτηρία των πολιτικών θεσμών.⁸⁴ Η Άρεντ μνημονεύει τα λόγια του: «Ο Κλάγκαρτ χτυπήθηκε από έναν άγγελο του Θεού. Αλλά ο άγγελος πρέπει να κρεμαστεί. Η τραγωδία είναι ότι ο νόμος είναι φτιαγμένος για τους ανθρώπους, ούτε για θεούς ούτε για αγγέλους.»

Ο Μέλβιλ είναι σαφές ότι ανέστρεψε το πρωταρχικό μυθικό έγκλημα, ότι ο Κάιν έσφαξε τον Άβελ,⁸⁵ που έχει παίζει τόσο τεράστιο ρόλο στην παράδοση της πολιτικής μας σκέψης, ως επακόλουθο της αναστροφής της προκειμένης του βιβλικού αυτού αμαρτήματος από τους ανθρώπους της Γαλλικής Επανάστασης, που είχαν αντικαταστήσει το φθόνο με την πρόταση της πρωταρχικής καλοσύνης. Η Άρεντ, δηλαδή, διαβάζει το κείμενο σαν ένα μύθο που θα έπρεπε να έχει γραφεί ως επιμύθιο για την τραγωδία της Γαλλικής Επανάστασης. Παραβλέπει, έτσι, ότι η δράση λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια πολέμου και, επομένως, το φυσικό αγαθό δεν αντιπαράκειται με τον «διαρκή θεσμό» ή την πολιτική ως λόγο αλλά με ένα στρατιωτικό δίκαιο εκτάκτου ανάγκης,⁸⁶ ένα δίκαιο που στηρίζεται στην απειλή του μαστιγίου και στην αστυνόμευση του οπλονόμου, δίκαιο για το οποίο ο ίδιος ο συγγραφέας εκφράζεται απαξιωτικά, καθώς και το ότι, παρά τη συμπάθεια που δείχνει στον τραγικό καπετάνιο, ο συγγραφέας τελικά δικαιώνει –έστω και με ένα μεταφυσικό τρόπο- τον αδικοχαμένο

⁸⁴ Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask: Arendt and the Politics of Social Identity*, ό.π., σ. 30-33.

⁸⁵ Για τις αδυναμίες του εγχειρήματος της Άρεντ να δει το βιβλικό μύθο ως ιστορία θεμελίωσης της πολιτικής κοινότητας και την ανάγνωση του έργου του Μέλβιλ ως απλή αντιστροφή αυτού του μύθου βλ. Marc Richir, «La question du bien et du mal», *Hannah Arendt, l'humaine condition politique*, ό.π., σ. 142-146.

⁸⁶ Πρβλ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, ό. π., σ. 427-28.

του ήρωα και μάλιστα η ιστορία του γίνεται αντικείμενο αφήγησης και μνήμης, ήτοι πολιτικός χρόνος, για την κοινότητα των ναυτικών.⁸⁷

Στο σημείο αυτό ανακύπτει και το πλέον αμφιλεγόμενο σημείο της ανάλυσης της επαναστατικής δράσης από την Άρεντ, ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το χειραφετητικό πρόταγμα: *Το επαναστατικό πρόγραμμα δεν πρέπει να περιλαμβάνει αιτήματα κοινωνικής δικαιοσύνης, γιατί κάθε προσπάθεια να απαλλαγεί η ανθρωπότητα από τη φτώχεια με πολιτικά μέσα διεκδικεί τα σκήπτρα της απόλυτης αλήθειας και ενέχει το σπέρμα του ολοκληρωτισμού. Κάθε απόπειρα αναδιανομής του πλούτου προϋποθέτει συγκεντρωτική εξουσία και επιβολής βίας, και επομένως αίρει τις προϋποθέσεις μιας συναίνεσης ελευθέρων στην οποία στηρίζεται η ιδέα της επανάστασης. Ένα καθαρά ηθικό αίτημα αποτελεί προ-πολιτικό τρόπο έκφρασης και η αρετή της συμπόνιας οδηγεί στη βία και αντιστρατεύεται την πολιτική ελευθερία.*⁸⁸ Εδώ ίσως φαίνεται με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο ότι ο άξονας όλης της αρεντικής σκέψης είναι η απειλή του ολοκληρωτισμού. Ακόμα και η κοινωνική δικαιοσύνη θυσιάζεται στο όνομα της αποφυγής του. Οι ολοκληρωτικές λύσεις, μας προειδοποιεί, μπορεί κάλλιστα να επιζήσουν μετά την πτώση των ολοκληρωτικών καθεστώτων με τη μορφή ισχυρών πειρασμών που θα προκύπτουν κάθε φορά που θα μοιάζει αδύνατο να μειωθεί με ανθρώπινο τρόπο η πολιτική, κοινωνική και οικονομική αθλιότητα.⁸⁹

Τα μελανά χρώματα που χρησιμοποιεί η Άρεντ για να περιγράψει τη φτώχεια μας επιτρέπουν να θεωρήσουμε ενδιαφέρουσα την προσπάθεια της Μορούτζι, τουλάχιστον στα όρια της πειραματικής απόπειρας, να ερμηνεύσει την απέχθεια που εκφράζει η φιλόσοφος για το κοινωνικό με

⁸⁷ Χέρμαν Μέλβιλ, *Μπίλλυ Μπαντ και άλλες ιστορίες*, μτφ. Νινίλα Παπαγιάννη, Εστία, 1993, σ.227-31, 241,249 και 252.

⁸⁸ Πρβλ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, ό.π., σ. 400 και σ. 426-29.

⁸⁹ Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 251.

μια μεταγραφή στην πολιτική ορολογία του λακανικού ψυχαναλυτικού σχήματος συγκρότησης του εγώ, όπως εφαρμόζεται από τη Τζούλια Κρίστεβα:⁹⁰ Για τη συγκρότηση της ατομικής ταυτότητας προηγείται μια απόρριψη του προϋπάρχοντος φυσικού σώματος. Το απόρριμμα (abject) συμβολίζει την επικράτεια του ζώου και εκπροσωπεί ένα χώρο όπου το νόημα καταρρέει. Είναι ό,τι συγκροτεί αλλά και ταυτόχρονα αντιμάχεται το εγώ, αφού οριοθετεί αλλά ταυτόχρονα απειλεί τα σύνορά του, τα οποία με αυτό τον τρόπο δεν είναι ποτέ ξεκάθαρα. Η υποκειμενική ταυτότητα, έτσι, εγκαθιδρύεται ως αποκλεισμός (απαγόρευση) και ως έλλειψη μιας προγενέστερης σωματικής συνέχειας. Το υποκειμενικό εγώ είναι μονίμως στοιχειωμένο από την πιθανή επιστροφή του απορρίμματος το οποίο είναι μέρος μιας προϋποκειμενικής κατάστασης.

Ας επανέλθουμε στην αρεντική θεωρία της επανάστασης. Για τη συγκρότηση του πολιτικού, που αποτελεί ένα τεχνητό κατασκευάσμα, το απόρριμμα είναι η φτώχεια, μας λει η Μορούτζι, γι' αυτό και το κοινωνικό εμφανίζεται ως μόνιμη φυσική απειλή, γιατί η διάκριση είναι πάντοτε κατά κάποιο τρόπο υποθετική.⁹¹ Το απόρριμμα παραμονεύει στα σύνορα της κοινότητας: Είναι οι οικιακοί δούλου και οι γυναίκες στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, η δουλεία και η εργασία των Νέγρων στην αμερικάνικη επανάσταση.⁹²

Ο τρόπος, δηλαδή, με τον οποίο η Άρεντ εκλαμβάνει τη φτώχεια είναι ένα οικείο ψυχαναλυτικό σχήμα, που αποκτά πολιτικές υποδηλώσεις. Για τη φιλόσοφο η φτώχεια δεν είναι μόνο υλική έλλειψη· είναι ένα καθεστώς υποδούλωσης στις πιο άμεσες μορφές της βιολογικής επιθυμίας, η έλλειψη υποκειμενικής ικανότητας. Η φτώχεια εμφανίζεται ως μια αναγκαιότητα

⁹⁰ Julia Kristeva, *Powers of Horror: An essay on Abjection*, μτφ. Leon S. Roudiez, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1982.

⁹¹ Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask: Arendt and the Politics of Social Identity*, Cornell University Press, Ithaca - Λονδίνο, 2000, σ. 20, 21.

⁹² Ο.π., σ. 24-26.

που απανθρωποιεί τον άνθρωπο,⁹³ μια αναγκαιότητα που δεν γνωρίζει νόμο ή γλώσσα. Οι φτωχοί εμφανίζονται στο προσκήνιο αλλά δεν μιλούν· είναι βουβοί και απαιτούν. Στην ουσία η Άρεντ φαίνεται να συζητά την απειλή που το σώμα αντιπροσωπεύει στην επανάσταση και την πολιτική.

Τα ερωτήματα, όμως, παραμένουν: Πώς θα εξασφαλιστούν οι υλικοί όροι αναπαραγωγής της κοινωνίας; Πώς θα αντιμετωπιστεί ο κίνδυνος συρρίκνωσης του ενεργού πολιτικού σώματος σε μια κλειστή λέσχη των πολιτικά και οικονομικά ισχυρών; Ποιες είναι οι προτάσεις της για την αντιμετώπιση του προβλήματος; Ουσιαστικά δεν υπάρχουν.

Η θεωρητικός διευκρινίζει ότι το κοινωνικό πρόβλημα είναι αρχικά ζήτημα φυσικής σπανιότητας αγαθών⁹⁴ και έπειτα ότι πρέπει να αντιμετωπιστεί ως ζήτημα διαχείρισης, γιατί απαιτεί και συγκεντρωτική εξουσία και ειδική γνώση.⁹⁵ Αναγνωρίζει μάλιστα κι έναν ξεχωριστό απελευθερωτικό ρόλο στην τεχνολογία. Κάθε κυριαρχία, εξηγεί, έχει την αρχή και τη πιο νόμιμη πηγή της στην επιθυμία του ανθρώπου να απελευθερωθεί από την ανάγκη και οι άνθρωποι πετυχαίνουν αυτή την απελευθέρωση με βίαια μέσα, αναγκάζοντας άλλους να σηκώσουν το βάρος της ζωής γι' αυτούς. Εδώ βρίσκεται και ο πυρήνας της σκλαβιάς και μόνο η ανάπτυξη της τεχνολογίας και όχι τα μοντέρνα πολιτικά κηρύγματα μπορούν να μας σώσουν απ' αυτή την πανάρχαια και τρομερή αλήθεια. Υπερθεματίζει έτσι το γνωστό σύνθημα του Λένιν, ο οποίος, όταν ρωτήθηκε για το σκοπό και την ουσία της Οκτωβριανής Επανάστασης,

⁹³ «Φτώχεια είναι κάτι παραπάνω από στέρηση, είναι μία κατάσταση μόνιμης έλλειψης και οξείας αθλιότητας που το αίσχος της συνίσταται στην απανθρωποιητική της δύναμη: η φτώχεια είναι απαισία, επειδή θέτει τους ανθρώπους κάτω από την απόλυτη επιταγή της αναγκαιότητας όπως όλοι οι άνθρωποι γνωρίζουν από τη βαθεία πείρα τους πέρα από κάθε εικολογία.» Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 53-4 (Hannah Arendt, *On Revolution*, σ. 60).

⁹⁴ Στο σημείο αυτό φαίνεται ότι η φιλόσοφος, αντιστρέφοντας πλήρως τη μαρξιστική παράδοση, αναλύει τη φτώχεια αποκλειστικά με όρους φυσικού φαινομένου.

⁹⁵ Χάννα Άρεντ, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 254-55 (Hannah Arendt, *On Revolution*, 273-74).

απάντησε: «ηλεκτρισμός και σοβιέτ». Βέβαια δεν είχαμε τη δυνατότητα να δοκιμάσουμε την επιτυχία της φόρμουλας, παρατηρεί, αφού τελικά ο Λένιν εναπόθεσε όλα τα ζητήματα στην παντοδυναμία του μπολσεβίκικου κόμματος.

Φαίνεται, μάλλον, αφελές ότι δεν θέτει ερωτήματα για το ποιος θα έχει στην κατοχή του τα τεχνολογικά μέσα ή για τα κριτήρια με βάσει τα οποία θα τεθούν οι προτεραιότητες των αποφάσεων σύμφωνα με τα οποία οι τεχνοκράτες θα διευθετήσουν τα οικονομικά ζητήματα. Βέβαια, στην κλασική Αθήνα η κατανομή της οικονομικής δύναμης δεν έγινε ποτέ αντικείμενο δημόσιας συζήτησης αλλά η συσσώρευση του κεφαλαίου δεν αποτελούσε βέβαια χαρακτηριστικό της αθηναϊκής δημοκρατίας και επομένως μέρος του κυρίαρχου κοινωνικού παραδείγματος, ενώ η έλλειψη τεχνικής ανάπτυξης δεν επέτρεπε να διευρυνθεί η πολιτική ελευθερία. Στον τύπο της οικονομίας, όμως, που αναδόθηκε μετά την επικράτηση της οικονομίας της αγοράς κάθε λόγος για δημοκρατία παραμένει κενός αν δε περιλαμβάνει και θέματα διανομής της οικονομικής δύναμης,⁹⁶ αφού μάλιστα η τεχνολογική πρόοδος εμφανίζει τη σχετική ανισότητα ως μη απαραίτητη για τη διαιώνιση της κοινωνίας.

Η εμμονή της Άρεντ να διασώσει την αυτονομία και αυτοδυναμία του πολιτικού *πράττειν* μπορεί να ερμηνευτεί και ως αμυντικό αντανakλαστικό απέναντι στην εντροπία που δημιουργεί η υπέρογκη διόγκωση της κοινωνικής σφαίρας,⁹⁷ στη νεώτερη εποχή, προκαλώντας σοβαρότατες δυσχέρειες στη διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού και στο θρίαμβο του οικονομικού παρεμβατισμού που ακολούθησε το τέλος των παγκόσμιων πολέμων. Ωστόσο, όταν εξετάζει επί μέρους ζητήματα, φαίνεται να περιλαμβάνει και κοινωνικής φύσης προβληματισμούς στην πολιτική ατζέντα, και μάλιστα έχει προβεί σε κάποιες διατυπώσεις που οδηγούν

⁹⁶ Πρβλ. Τάκης Φωτόπουλος, *Περιοριστική Δημοκρατία*, μτφ. Νίκος Βούλγαρης, Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σ. 378-79.

⁹⁷ Χάννα Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 59-74.

ίσως σε ένα μετριασμό της γενικής της θέσης. Έχει, άλλωστε, εκδηλώσει, συχνά το θαυμασμό της για τη μαρξίστρια Ρόζα Λούξεμπουργκ που αποφάσισε να αφοσιωθεί στην πολιτική, γιατί δεν ανεχόταν να υπάρχει αδικία στον κόσμο!

Σε μια ανοικτή συζήτηση που έλαβε χώρα ύστερα από συνέδριο που οργανώθηκε στο Τορόντο προς τιμήν της το Νοέμβριο του 1972, η Άρεντ, απαντώντας σε επίμονες ερωτήσεις των εισηγητών, παραδέχεται ότι ο ορισμός του πολιτικού μπορεί να διαφοροποιηθεί ανάλογα με τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες αλλά σταθερά κριτήρια του παραμένουν το γεγονός ότι πρέπει να αποτελεί ζήτημα δημοσίου ενδιαφέροντος και να επιδέχεται διαφορετικές οπτικές στην ανάλυσή του. Ως συγκεκριμένα δε παραδείγματα προβάλλει τη συζήτηση γύρω από την επιλογή κατάλληλης τοποθεσίας για την ανέγερση μιας γέφυρας από το τοπικό συμβούλιο της πόλης του Νιου Χαμσάιρ ή τη συμμετοχή της ίδιας σε σώμα ενόρκων του δικαστηρίου. Υπεκφεύγει, μάλλον, όταν καλείται να τοποθετηθεί ξεκάθαρα για το αν ζητήματα παιδείας ή υγείας στο σύγχρονο κράτος αποτελούν πολιτικά θέματα. Αναφερόμενη συγκεκριμένα στα μέτρα που πήρε η Βρετανική κυβέρνηση για την επίλυση στεγαστικού προβλήματος σε υποβαθμισμένα προάστια, δηλώνει ότι το θέμα έχει πολλαπλές όψεις. Καταλήγει δε λέγοντας ουσιαστικά ότι το αν κάθε άνθρωπος δικαιούται αξιοπρεπή κατοικία δεν αποτελεί αντικείμενο πολιτικής διαβούλευσης ως αυτονόητο αίτημα, και ότι καθαρά πολιτικό ζήτημα συνιστά μόνον η αντίδραση αρκετών κατοίκων που αρνήθηκαν να εγκαταλείψουν τη γειτονιά και τους φίλους τους, για να μετακομίσουν σε πιο ευρύχωρα διαμερίσματα.⁹⁸

Γενικότερα, όμως, εάν η διευθέτηση των οικονομικών γίνει δημόσιο ζήτημα, τότε η βία της αναγκαιότητας εισβάλλει στη δημόσια σφαίρα και

⁹⁸ Hannah Arendt, «On Hannah Arendt», στο συλλογικό τόμο *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 310-19.

την ακυρώνει ως χώρο ελεύθερης έκφρασης. Οι δυσχέρειες αυτές ερμηνεύονται από το αρεντικό τρόπο οριοθέτησης του δημοσίου χώρου και ορισμού του πολιτικού. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα εγγενές πρόβλημα των κατηγοριών της, που φαίνεται να ακυρώνει εκ προοιμίου τη δυνατότητα μιας κοινωνικά υπεύθυνης πράξης που να συντελείται ταυτόχρονα υπό συνθήκες ελευθερίας.⁹⁹ Η διάκριση ανάμεσα στο «πεδίο της ανάγκης» και στο «πεδίο της ελευθερίας», που θεωρείται θεμελιώδης για μια μακρά φιλοσοφική παράδοση και χρησιμοποιείται ίσως εύστοχα από την Άρεντ ως εννοιολογικό εργαλείο για τη διάκριση των εκδηλώσεων της ανθρώπινης δράσης, την οδηγεί και σε έναν μη λειτουργικό αλληλοαποκλεισμό των πεδίων στην κοινωνική πραγματικότητα, καθώς δεν αναγνωρίζει καμιά δυνατότητα διαλεκτικής σύνδεσης της πολιτικής ελευθερίας με την οικονομική αναγκαιότητα.

Ο κλωνισμός της παράδοσης και της αυθεντίας.

Το εγχείρημα της Άρεντ να διαπραγματευθεί κεντρικές πολιτικές έννοιες χωρίς καμιά προσπάθεια υπερβατικής αναγωγής τους, είναι κατανοητό μόνο μετά την υποχώρηση της αυθεντίας από την πολιτική σκηνή και τον κλωνισμό της παράδοσης, που σύμφωνα με τη φιλόσοφο χαρακτηρίζει τους σύγχρονους καιρούς.

Για την Άρεντ, η Νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από τη ρήξη με την παράδοση που λειτουργούσε ως πηγή αυθεντίας και νομιμότητας. Το τέλος, όμως, αυτό δεν έχει αυτόματα και απελευθερωτικό χαρακτήρα, σημαίνει απλώς ότι ο κόσμος πολιορκείται από προβλήματα και επιπλοκές που τα παραδοσιακά σχήματα δεν μπορούν πλέον να αντιμετωπίσουν. Το χρέος της φιλοσοφίας είναι να καταλάβει τι συμβαίνει, και με τη βοήθεια αυτής της κατανόησης, να απόκαταστήσει εκ νέου τις δυνατότητες συμφιλίωσης του ανθρώπου με τον κόσμο. «Το τέλος κάποιας παράδοσης

⁹⁹ Πρβλ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, ό. π., σ. 430.

δεν σημαίνει απαραίτητα ότι παραδοσιακές έννοιες έχασαν την ισχύ τους στο νου των ανθρώπων. Αντίθετα, μερικές φορές φαίνεται πως τούτη η ισχύς των κοινότοπων εννοιών και κατηγοριών γίνεται τυραννικότερη, καθώς η παράδοση χάνει τη ζωτική δύναμή της και η μνήμη της απαρχής φθίνει: μπορεί κιόλας ν' αποκαλύπτει ολάνκρη την καταναγκαστική της δύναμη μόνο αφού έχει έρθει το τέλος της και οι άνθρωποι δεν εξεγείρονται πλέον εναντίον της».¹⁰⁰ Η παράδοση, με άλλα λόγια, όσο είναι ζωντανή μπορεί να σώσει τα πάντα, όταν όμως φτάνει στο τέλος της μπορεί να αποβεί καταστροφική.

Η απώλεια της παράδοσης έχει για τη φιλόσοφο διφορούμενη σημασία. Αφενός, χάνουμε το νήμα που μας οδηγούσε στις αχανείς εκτάσεις του παρελθόντος, αλλά αφετέρου απελευθερωνόμαστε και από την αλυσίδα συνέχειας που δέσμευε κάθε διάδοχη γενιά με μια προκαθορισμένη άποψη για το παρελθόν. Οι εναλλακτικές πιθανότητες: το παρελθόν θα ανοιχτεί στα μάτια μας με απaráμιλλη φρεσκάδα και θα μας αποκαλύψει πρωτοφανέρωτα πράγματα ή θα οδηγηθούμε στη λήθη του παρελθόντος και θα στερηθούμε τη διάσταση του βάθους της ανθρωπίνης ύπαρξης.¹⁰¹

Ο κλονισμός, πάντως, της παράδοσης στη Νεωτερικότητα αποδίδεται, σύμφωνα με την Άρεντ, στην ανάπτυξη των φυσικών επιστημών κατά το 17ο αιώνα, στις πολιτικές επαναστάσεις του 18ου αιώνα, στη Βιομηχανική Επανάσταση του 19ου αιώνα, στους Παγκοσμίους Πολέμους του 20ού αιώνα και, φυσικά, στα απολυταρχικά χαρακτηριστικά των μαζικών αστικών και γραφειοκρατικών κοινωνιών, που αποκρυσταλλώθηκαν σε μορφές διακυβέρνησης και κυριαρχίας μέσα από τα ολοκληρωτικά κινήματα. Είναι πάγια η θέση της Άρεντ, άλλωστε, ότι η ολοκληρωτική κυριαρχία δε μπορεί να κατανοηθεί διαμέσου των συνηθισμένων

¹⁰⁰ Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, ό.π., σ. 46.

¹⁰¹ Χάννα Άρεντ, *Άνθρωποι σε Ζοφερούς Καιρούς*, ό.π., σ. 91-107.

κατηγοριών του παρελθόντος ούτε τα εγκλήματα της μπορούν να κριθούν με τα παραδοσιακά ηθικά κριτήρια. Ο ολοκληρωτισμός διέρρηξε τη συνέχεια της δυτικής ιστορίας.

Σε θεωρητικό επίπεδο την κρίση της παράδοσης διαγιγνώσκουν και τρόπον τινά προοικονομούν στο έργο τους ο Χέγκελ (Hegel), ο Μαρξ, ο Κίρκεγκωρ (Kierkegaard) και ο Νίτσε (Nietzsche). Ο Χέγκελ που αντικαθιστά την παράδοση με το νήμα της ιστορικής συνέχειας και απορρίπτει έτσι την αυθεντία όλων των παραδόσεων. Ο Μαρξ, ο Κίρκεγκωρ και ο Νίτσε, πάλι, στοχάζονται ενάντια στην παράδοση αλλά χρησιμοποιώντας τα δικά της εννοιολογικά εργαλεία, γεγονός που τους οδηγεί σε εσωτερικές αντιφάσεις και αυτουπνόνευση των θεωριών τους. Και οι τρεις τους, όμως, κατά την Άρεντ -από διαφορετικές οπτικές γωνίες- υπογραμμίζουν τα στοιχεία εκείνα της παράδοσης που είναι ασύμβατα με τη Νεωτερικότητα και έχουν σημαντική συνεισφορά στην κατανόηση του μοντέρνου κόσμου. Ειδικότερα στην πολιτική φιλοσοφία, η Άρεντ διακρίνει μια ιδεαλιστική παράδοση που εγκαινιάζεται με τον πλατωνικό μύθο του σπηλαίου και τερματίζεται με τη διακήρυξη του Μαρξ πως η φιλοσοφία και η αλήθεια της δεν βρίσκονται πέραν των ανθρώπινων υποθέσεων και του κοινού τους κόσμου μα κυριολεκτικά εντός τους, και μπορούν να «πραγματοποιηθούν» μονάχα στη σφαίρα της συμβίωσης, την οποία ονόμασε κοινωνία, διαμέσου της εμφάνισης «εκκοινωνισμένων» ανθρώπων.

Ο νεώτερος κόσμος χαρακτηρίζεται, επίσης, από την απώλεια της αυθεντίας. Το φαινόμενο αυτό είναι έκδηλο κατά κύριο λόγο στην πολιτική επικράτεια, αλλά έχει εισβάλλει ακόμα και σε προ-πολιτικούς χώρους, όπως είναι η εκπαίδευση και η οικογένεια. Ο κλονισμός της αυθεντίας ακολουθεί τον παραγκωνισμό της παράδοσης και προκαλεί την

αποδυνάμωση της θρησκείας. Ο κλωνισμός της αυθεντίας, πάλι, δεν οδηγεί αυτόματα στην αύξηση της ελευθερίας αλλά ισοδυναμεί με την απώλεια του βάθρου του κόσμου και συνιστά σοβαρή απειλή για την ανθεκτικότητα αλλά και αναγνωρισιμότητά του.

Η Άρεντ ορίζει την αυθεντία αποφαστικά -εξαιτίας της έλλειψης κατάλληλων σύγχρονων παραδειγμάτων- σε αντιδιαστολή προς τον καταναγκασμό δια της ισχύος όσο και προς την πειθώ δια επιχειρημάτων: «Η αυθεντία αποκλείει τη χρήση εξωτερικών μέσων καταναγκασμού, εκεί όπου χρησιμοποιείται η ισχύς, η αυθεντία καθ' αυτή έχει αποτύχει. Η αυθεντία, από την άλλη πλευρά, είναι ασυμβίβαστη με την πειθώ, η οποία προϋποθέτει ισότητα και επιτυγχάνεται μέσω μιας επιχειρηματολογικής διαδικασίας».¹⁰² Η αυθεντία, λοιπόν, προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι υπακούουν διατηρώντας την ελευθερία τους, αλλά ενίοτε συγχέεται με τη βία μέσα στα πλαίσια μιας λειτουργιστικής θεωρίας που εξομοιώνει με την αυθεντία οτιδήποτε κάνει το λαό υπάκουο.

Η Άρεντ ανασυνθέτει ιστορικά την έννοια της αυθεντίας που δέσποσε στον Δυτικό Πολιτισμό από την κλασική ρωμαϊκή αρχαιότητα ως τις μέρες μας. Διαπιστώνει ότι δεν υπάρχει συνείδηση αυθεντίας βασισμένη στην άμεση πολιτική εμπειρία της αρχαίας πόλεως. Ο Αριστοτέλης (διάκριση του πολιτικού σώματος σε άρχοντες και αρχόμενους, η καταφυγή στο φυσικό μοντέλο πρεσβύτερων-νεώτερων)¹⁰³ και κυριότατα ο Πλάτωνας (μύθος του σπηλαίου, ο φιλόσοφος-βασιλιάς ως ενσάρκωτης του λόγου) προσπάθησαν να εισαγάγουν στη δημόσια ζωή της πόλης-κράτους κάτι συναφές με την αυθεντία. Το δόγμα των πλατωνικών ιδεών, μάλιστα, άσκησε τεράστια επίδραση στην πολιτική σκέψη του Δυτικού Πολιτισμού, ενώ η σύνδεση της αυθεντίας με το

¹⁰² Hannah Arendt, ό.π., σ. 147

¹⁰³ Αν και αυτές οι προσπάθειες έρχονται σε αντίθεση με το κλασικό ορισμό του Σταγίρητη: «η πόλις είναι μια κοινότητα *ίσων* χάριν μιας ζωής που είναι δυνάμει είναι η καλύτερη». Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1328b 35.

στοιχείο της κυριαρχίας οδήγησε στη σύγκρουση φιλοσοφίας και πολιτικής.

Η αυθεντία, ως λέξη και έννοια, έχει ρωμαϊκή προέλευση. Η *auctoritas*, όπως και η θρησκεία (*religio*) και η παράδοση (*tradition*), στηρίζεται στην ιδρυτική πράξη της πόλης της Ρώμης και στην ιερότητα της εστίας και της οικίας. Την αυθεντία την κατέχουν οι πρεσβύτεροι, η σύγκλητος ή οι *patres*, που την είχαν αποκτήσει μέσω καταγωγής και μεταβίβασης (παράδοσης) από όσους έθεσαν τα θεμέλια για τις επερχόμενες γενιές· τους προπάτορες, τους οποίους οι Ρωμαίοι ονόμαζαν γι' αυτό *maiores*, ενώ η εξουσία ανήκε στο λαό. Η δεσμευτική αρχή της ίδρυσης έχει και θρησκευτικό χαρακτήρα, αφού η πόλη προσφέρει στους θεούς του λαού διαρκή κατοικία.¹⁰⁴

Η αυθεντία πρόσφερε, έτσι, σε κάθε μοναδική στιγμή το βάρος του παρελθόντος και το παρελθόν καθοσιωνόταν με τη μεσολάβηση της παράδοσης. Η αυθεντία σε καμιά περίπτωση δεν εισάγει μια σχέση δύναμης στο πεδίο της πράξης, πολύ δε λιγότερο βίας, αλλά μια σχέση διαμεσολάβησης η οποία ενώ ιδεατά μπορεί να συλληφθεί ως εξουσιοδότηση, αυτονομείται σε άμεση βαθμίδα ισχύος και δεν απορρέει από την πηγή της ίδιας της εξουσίας.¹⁰⁵

Το πρότυπο της ρωμαϊκής οργάνωσης υιοθέτησε η Χριστιανική Εκκλησία, καθιστώντας το θάνατο και την ανάσταση του Χριστού ακρογωνιαίο λίθο μιας νέας ιδρυτικής πράξης, δίνοντας το ρόλο των ιδρυτών πατέρων στους Αποστόλους και προσφέροντας την αίσθηση της υπηκοότητας στους πιστούς της, για να διεκδικήσει με επιτυχία ένα εγκόσμιο πολιτικό ρόλο. Η Άρεντ καταγράφει τις εκλεκτικές συγγένειες πλατωνισμού και χριστιανισμού, θεωρώντας ότι η εισαγωγή του

¹⁰⁴ Παράδοση, αυθεντία, θρησκεία συνιστούν για την αρχαία Ρώμη τριάδα ιερή και αδιάσπαστη. Hannah Arendt, *ό.π.*, σ. 196, 201

¹⁰⁵ Πρβλ Paul Ricoeur, «Από τη φιλοσοφία στην πολιτική», *μτφ. Φώτης Σιατίτσας*, επιλεγόμενα στο Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, *ό.π.*, σ. 243.

πλατωνικής εμπνεύσεως δόγματος της «κόλασης» στο σώμα των χριστιανικών δογματικών πεποιθήσεων ενδυνάμωσε, με τη συνδρομή του φόβου, τη θρησκευτική αυθεντία, έχοντας ως τίμημα το γεγονός ότι ένα στοιχείο βίας παρείσφρησε έτσι τόσο στην ίδια τη δομή της δυτικής θρησκευτικής σκέψης όσο και στη/ιεραρχία της εκκλησίας.

Η εκκοσμίκευση του κράτους στη σύγχρονη εποχή και ο εξορισμός του φόβου της κόλασης από τη δημόσια επιχειρηματολογία είχε σαν αποτέλεσμα η θρησκεία να χάσει τα πολιτικά της ερείσματα και η δημόσια ζωή τη θρησκευτική καθοσίωσή της από μια υπερβατική αυθεντία. Τα μοντέλα σχέσεων αυθεντίας - όπως του πολιτικού άνδρα ως γιατρού, κυβερνήτη πλοίου, δάσκαλου, σοφού...- διατηρήθηκαν ως κοινοτοπίες, ενώ αντίθετα η μοναδική πολιτική εμπειρία η οποία επέβαλλε την αυθεντία ως έννοια και πραγματικότητα, η εμπειρία της ίδρυσης, χάθηκε εντελώς και λησμονήθηκε.¹⁰⁶

Στη νεώτερη ιστορία ως μόνα συμβάντα για τα οποία η έννοια της ίδρυσης είναι κεντρική αναδεικνύονται τα επαναστατικά κινήματα.¹⁰⁷ Σε αυτή τη συνάφεια, η Άρεντ διαβάζει τις σύγχρονες επαναστάσεις ως γιγάντιες προσπάθειες να αποκατασταθούν τα νήματα της παράδοσης διαμέσου της ίδρυσης νέων πολιτικών θεσμών. Στόχο τον οποίο, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, κατάφερε να φέρει εις πέρας μόνο η Αμερικανική Επανάσταση, όπου οι ιδρυτές πατέρες ίδρυσαν ένα νέο πολιτικό σώμα χωρίς βία -η μάλλον με βία περιορισμένη σε τακτικές εχθροπραξίες- και με τη βοήθεια ενός συντάγματος, και κατάφεραν να επαναφέρουν στο ιστορικό προσκήνιο το λησμονημένο μοτίβο αυτοσυγκρότησης μιας πόλης, όπου οι πηγές εξουσίας και αυθεντίας ταυτίζονται, υπερβαίνοντας τη χρεοκοπία των παραδοσιακών μορφών αυθεντίας. Ας διευκρινιστεί ότι το

¹⁰⁶ Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, ό. π., σ.212.

¹⁰⁷ Η Άρεντ θεωρεί ότι ο πρώτος στοχαστής που διέγινωσε το χαρακτηριστικό της επανάστασης είναι ο Μακιαβέλλι, γι' αυτό και τον τοποθετεί στο κατώφλι της νέας εποχής. Hannah Arendt, *οπ. π.*, σ. 213.

λησμονημένο για την Άρεντ δεν είναι της τάξεως μιας «ουσίας», επειδή δεν αποτελεί ένα παρελθόν όντως υπαρκτό, αλλά συνιστά τη δύναμη της συμβίωσης την οποία κατέχουμε χωρίς να το συνειδητοποιούμε.¹⁰⁸

Μέσα στο πλαίσιο απώλειας της παράδοσης διαβάζεται η επανάσταση και ως το κυνήγι ενός χαμένου θησαυρού (των συμβουλίων) που εμφανίζεται και εξαφανίζεται ως *fata morgana*. Η πράξη της επανάστασης στερείται την δυνατότητα πλήρωσή της, δηλαδή τη συνάρθρωσή στο νήμα του χρόνου, σε ένα προ-καθιδρυμένο πλαίσιο αναφοράς που θα της επέτρεπε να γίνει αντικείμενο αφήγησης και να διατηρήσει την ανάμνηση της. Η Άρεντ μνημονεύει τον αφορισμό του Ρενέ Σαρ (Char): «Μας εγκατέστησαν κληρονόμους άνευ διαθήκης» και τα λόγια του Τοκβίλ (Tocqueville): «Αφού το παρελθόν έπαυσε να ρίχνει το φως του στο μέλλον, ο ανθρώπινος νους περιπλανιέται στο σκοτάδι».¹⁰⁹

Η νοσταλγική μελαγχολία των διατυπώσεων αυτών που σαφώς συμμερίζεται η Άρεντ, δεν σημαίνει ότι την οδηγεί και στη διάγνωση ενός αδιεξόδου στη σύγχρονη εποχή. Η αυθεντία δεν έχει μόνο ημερομηνία λήξης αλλά και αρχής. Πως αντιμετώπιζαν, λοιπόν, πρωτύτερα τα προβλήματα της συμβίωσης; Η απάντηση είναι μονόδρομος: επιστροφή στις πρακτικές και τα ρίσκα της *συμμετοχικής δημοκρατίας*.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur, «Εξουσία και βία», μτφ. Φώτης Σιατίτσας, ως επιλεγόμενα στο Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, ό. π., σ. 264.

¹⁰⁹ Hannah Arendt, ό. π., σ. 14-16.

Τα ηθικά κριτήρια και η αυτονομία του πολιτικού

Κάθε ερώτημα για το αν πρέπει να ηθικοποιήσουμε την πολιτική είναι σαφώς υπερκαθοριζόμενο, γιατί δεν παραπέμπει μονάχα σε μια εκ των πραγμάτων αναγκαιότητα αλλά και σε ένα ηθικό καθήκον με τελική συνέπεια την υπαγωγή της πολιτικής σε κανόνες ξένους προς αυτήν. Κανόνες που εκπηγάζουν από την εσωτερικότητα των συνειδήσεων και από την ηθική υποχρέωση.¹¹⁰ Ένα τέτοιο, λοιπόν, ερώτημα μπορεί να τεθεί μόνο καταχρηστικά στα αρεντικά κείμενα. Γιατί, αφενός κύριο μέλημα της φιλοσόφου είναι να διασώσει την αυτονομία και αυτοτέλεια του πολιτικού και, αφετέρου, οι συνθήκες της πολιτικής περιγράφονται στα κείμενά της ως οι φαινομενικές συνθήκες ενός *συνανήκειν*, μιας συνύπαρξης εντός της οποίας «η καθαρή ηθική μπορεί να είναι ωμή και βάνανυση, και όπου η καθαρή πολιτική απαιτεί κάτι σαν ηθική»,¹¹¹ όπως λει γενικά ο Μερλώ-Ποντύ (Merleau-Ponty).

Πράγματι, εάν ο τελικός σκοπός της πολιτικής είναι ένας εξωτερικός στόχος, λ.χ., η ανεμπόδιστη επιδίωξη της ιδιωτικής ευτυχίας ή η πραγματοποίηση της αταξικής κοινωνίας, το πολιτικό υποβιβάζεται σε μέσο και απο-πολιτικοποιείται.¹¹² Όταν, όμως, και τα ανθρώπινα ή πολιτικά δικαιώματα αποτελούν προαπαιτούμενο της ελευθερίας αλλά όχι περιεχόμενό της, το πολιτικό κινδυνεύει να φετιχοποιηθεί, και να καταλήξει σε μια φορμαλιστική αυτοαναφορικότητα, ενδυνάμενο με μια κανονιστικότητα της οποίας το βάρος πιθανότατα αδυνατεί να σηκώσει.¹¹³

Ωστόσο, η πολιτική στην Άρεντ δεν αποκενώνεται από ηθικά περιεχόμενα. Η πολιτική της φιλοσοφία προβάλλει σαφέστατα αξιακά

¹¹⁰ Πρβλ. Μυριάμ Ρεβό ντ' Αλλόν, *Πρέπει η Πολιτική να γίνει Ηθική*?, μτφ. Νίκος Ζαρταμόπουλος, Εστία, Αθήνα 2004, σ. 12.

¹¹¹ Μερλώ-Ποντύ, «Σημείωση για το Μακιαβέλλι», *Σημεία*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2005.

¹¹² Πρβλ. Albrecht Wellmer, «Η Χάννα Άρεντ και η επανάσταση», ό.π., σ. 167.

¹¹³ Nancy Fraser, «Communication and Consciousness-Raising», στο *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ό.π., σ. 175.

αιτήματα (ισότητα, δικαιοσύνη, ελευθερία, ατομική αυτονομία) που προέρχονται μάλιστα από τη διαφωτιστική παράδοση. Τα αιτήματα αυτά υποστηρίζονται ως αναπόδραστοι όροι συγκρότησης της δημόσιας σφαίρας, η οποία αποτελεί τον τόπο εκδήλωσης του πολιτικού *πράττειν*. Η αξία της ενεργού συμμετοχής στα κοινά προϋποθέτει την ισότιμη αλληλοαναγνώριση των πολιτών. Η Άρεντ ταυτίζει τη δυνατότητα της πράξης με τη νομιμότητά της, συλλαμβάνοντας έτσι μια ενεργητική όψη του κανονιστικού.

Ο πολίτης οφείλει να διαθέτει αρετές. Οι αρετές αυτές έχουν δημόσια υπόσταση, αφού εμφανίζονται, εξασκούνται και κρίνονται στη δημόσια σφαίρα: εγγράφονται και αξιολογούνται στο επίπεδο του *φαίνεσθαι*, που αποτελεί και τον τόπο της πολιτικής. Έχουμε, δηλαδή, εδώ μια ειδική εφαρμογή της ρυθμιστικής ιδέας του «δημοσίου χώρου» που συναντάμε στο Διαφωτισμό.

Η Άρεντ συλλαμβάνει την έννοια της αρετής, όπως και ο Μοντεσκιέ όσον αφορά τη δημοκρατία, ως ελατήριο και ως αρχή που δύναται να καθοδηγεί την πράξη. Αλλά οι αρχές δεν ρυθμίζουν την πράξη από την εσωτερικότητα του εγώ· εκδηλώνονται και αποκαλύπτονται κατά την εκπλήρωση της ίδιας της πράξης. Η εξέταση των κινήτρων μας οδηγεί σε μια αέναη και στείρα αναμέτρηση ανάμεσα στο ορατό και στο κρυμμένο, ανάμεσα στο *είναι* και στο *φαίνεσθαι*. Είναι κεφαλαιώδους σημασίας, λοιπόν, να διακρίνουμε ανάμεσα στις αρχές και τα κίνητρα για να διαχωρίσουμε τη δημόσια ηθικότητα από την ηθική της καλής πρόθεσης.¹¹⁴

Ποιες είναι, τώρα, αυτές οι αρετές; Το θάρρος για να εκτεθεί κανείς στο λαμπρό αλλά και αμεύλικτο φως του δημοσίου χώρου, η πίστη στην εγκόσμια πραγματικότητα, το πάθος για διάκριση και δόξα, η αυτοκυριαρχία, η αναγνώριση και ο σεβασμός του άλλου, η επιδεξιότητα

¹¹⁴ Πρβλ. Μυριάμ Ρεβό ντ' Αλλόν, *Πρέπει η πολιτική να γίνει ηθική;*, ό. π., σ. 40-41.

να ανταποκρίνεται κανείς με επιτυχία στις προκλήσεις και απαιτήσεις των καιρών.¹¹⁵ Η ύψιστη αρετή, όμως, είναι το αίσθημα της ευθύνης, η μέριμνα για τον κόσμο.

Ο συνειδητοποιημένος πολίτης δεν ασχολείται με το δίλημμα «αδικώ ή αδικούμαι»¹¹⁶ αλλά, όπως η Ρόζα Λούξεμπουργκ, με το να μην υπάρξει αδικία στον κόσμο. Η στάση του Σωκράτη που βασίζεται στη φωνή της συνείδησής του για την αποφυγή του κακού, ακόμα κι αν ο ίδιος φτάνει σε θαυμαστά σημεία θάρρους, συνέπειας και αυτοθυσίας, δεν μπορεί να αποτελέσει βάση για μια πολιτική συμπεριφορά, εξαιτίας του έντονα υποκειμενικού και άρα αβέβαιου χαρακτήρα της.¹¹⁷ Η δε περίπτωση του Θόροου (Thoreau), ο οποίος πέρασε μια νύχτα στη φυλακή αρνούμενος να πληρώσει φόρο σε μια κυβέρνηση που επιτρέπει τη δουλεία αλλά δέχτηκε να καταβάλει ο θεός του το πρόστιμο το επόμενο πρωί, δε συνιστά πολιτικό παράδειγμα. Όπως φαίνεται και από το περίφημο δοκίμιο, που έγραψε με αφορμή την εμπειρία του, *On the Duty of Civil Disobedience*, είναι ένας πολίτης που «νίπτει τας χείρας του» για να εξασφαλίσει την καθαρότητα της συνείδησής του. Για να καταστήσει σαφή τη θέση της η Άρεντ μνημονεύει τα λόγια του Λίνκολν που, παρά τη δημόσια εκφρασμένη απέχθεια του για την ύπαρξη σκλάβων, γράφει στο 1862: «να σώσουμε την Ένωση και [...] όχι να σώσουμε ή να καταστρέψουμε τη δουλεία»¹¹⁸ και φυσικά καταφεύγει στον αγαπημένο της Μακιαβέλλι: «Αγαπώ περισσότερο την πατρίδα μου, τη Φλωρεντία, από όσο την ίδια

¹¹⁵ Η Άρεντ δανείζεται τον όρο *virtù* από τον Μακιαβέλλι (Machiavelli), που ορίζει αυτή την ικανότητα ως «την υπεροχή με την οποία ο άνθρωπος απαντά στις ευκαιρίες που ο κόσμος ανοίγει μπροστά του με τις εμφανίσεις της Τύχης.»

¹¹⁶ Κεντρικό δίλημμα για την προσωπική ηθική, όπως φανερώνει το παράδειγμα του Σωκράτη που συχνά πυκνά μνημονεύει η Άρεντ.

¹¹⁷ Ας μην ξεχνάμε ότι η Άρεντ χτίζει το πολιτικό ως ανάχωμα στην επέλαση του ολοκληρωτισμού. Η στάση του Σωκράτη μπορεί να λειτουργήσει αποτρεπτικά σε εποχές κρίσης και να δημιουργήσει αντιρρησίες συνείδησης, όπως και η χριστιανική πίστη μπορεί να δημιουργήσει μάρτυρες, αλλά δεν μπορεί να παρέχει ασφαλείς εγγυήσεις απέναντι στην ολοκληρωτική απειλή.

¹¹⁸ *Notes on the State of Virginia*, Query XVIII (1781-85) (παραπομπή από την Άρεντ)

μου την ψυχή».¹¹⁹ Ο «καλός άνθρωπος» και ο «καλός πολίτης» δεν αποτελούν έννοιες ταυτόσημες.¹²⁰ Οι καντιανές καταβολές της Άρεντ στις τοποθετήσεις αυτές είναι κάτι παραπάνω από ευκρινείς: η πολιτική θέσμιση της ελευθερίας δεν απαιτεί την πρόσβαση στο βάθος της ανθρώπινης ψυχής ούτε φιλοδοξεί το σωφρονισμό των ακάθαρτων βουλήσεων, στο βαθμό που το πρόβλημα της πολιτικής συγκρότησης δεν είναι ανυπέρβλητο, κατά τον Καντ, ακόμα κι αν έχουμε να κάνουμε με ένα «λαό δαιμόνων».¹²¹

Πώς μπορούμε να απαιτήσουμε ή να ελπίσουμε την ανάπτυξη αυτής της δημόσιας μέριμνας -που μπορεί να ήταν αυτονόητη για την αρχαία ελληνική δημοκρατία- στο νεωτερικό σύμπαν που χαρακτηρίζεται από την αυτονόμηση του υποκείμενου και ένα ισχυρό ατομοκεντρισμό; Εδώ θα πρέπει να καταφύγουμε ξανά στη συνδρομή της ανθρωπολογίας της. Για να ζήσει ο άνθρωπος μια ολοκληρωμένη ζωή, για να πραγματώσει την εντελέχειά του -που είναι η ικανότητα της πράξης- απαιτείται η πολιτική κοινότητα και η πολιτική πράξη. Το εγωιστικό κίνητρο έτσι μπορεί να οδηγήσει σε αλληλέγγυους προσανατολισμούς. Η μόνη αμαρτία, από πολιτική άποψη, είναι το «υπαρξιακό έλλειμμα», η άρνηση του ανθρώπου να πραγματώσει το πεπρωμένο του. Γι' αυτό η φιλόσοφος φτάνει σε μια ενεργό αντίληψη της ιδιότητας του πολίτη που διαφοροποιείται ποιοτικά από τη φιλελεύθερη αλλά και τη σοσιαλδημοκρατική αντίληψη.¹²² Ο πολίτης δεν είναι απλώς φορέας ατομικών και κοινωνικοοικονομικών δικαιωμάτων: «Η πολιτική δραστηριότητα δεν είναι ένα μέσο για κάποιο σκοπό, αλλά ένας αυτοσκοπός. Δεν προβαίνει κανείς σε πολιτική δράση για να προωθήσει απλώς την ευημερία του, αλλά για να πραγματώσει τις

¹¹⁹ Allan Gilbert, επ., *The Letters of Machiavelli*, Νέα Υόρκη 1948, επιστολή 225.

¹²⁰ Hannah Arendt, «Civil Disobedience», *Crises of the Republic*, ό.π., σ. 58-66.

¹²¹ Πρβλ. Immanuel Kant, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Άννα Πόταγα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, παράρτημα Ι, σ. 69-89.

¹²² Πρβλ. Τάκης Φωτόπουλος, *Περίεκτική Δημοκρατία*, ό.π., σ. 391.

εγγενείς αρχές της πολιτικής ζωής, όπως την ελευθερία, την ισότητα, τη δικαιοσύνη, την αλληλεγγύη, το θάρρος και την αρετή».¹²³

Οι ιδιαιτερότητες, λοιπόν, της πολιτικής δράσης, όπως εντοπίζονται από την Άρεντ, δεν επιτρέπουν την πλήρη ή τελική αποτίμηση της με τις κατηγορίες της κοινής ηθικότητας. Μια από τις συχνότερες κατηγορίες που αντιμετωπίζει η πολιτική της θεωρία είναι ότι περιέχει μια διάθεση αμοραλισμού και αισθητικοποίησης του πολιτικού.¹²⁴ Ο φόβος αυτός είναι κατανοητός, αν αναλογιστούμε ότι την αισθητικοποίηση της πολιτικής φαίνεται να επεδίωξαν -εις βάρος και του έλλογου πολιτικού επιχειρήματος και, βέβαια, των ηθικών επιταγών- τα ολοκληρωτικά καθεστώτα, που η Άρεντ είχε ακριβώς τοποθετήσει στο στόχαστρό της.

Η Άρεντ πράγματι φαίνεται να αναγνωρίζει μια *αισθητική ερμηνεία του πολιτικού πράττειν* και αναζητά την πεμπτουσία του επαναστατικού φαινομένου σε διακηρύξεις του τύπου: Η επανάσταση αποδεικνύει «το μεγαλείο της ανθρωπότητας εναντίον της μικρότητας των μεγάλων» (Ροβεσπιέρος στο λόγο του της 5ης Φεβρουαρίου 1794) ή πρόκειται για τη «διεκδίκηση της τιμής των ανθρώπων» (Χάμιλτον). Δεν είναι τυχαίο ότι η πραγματεία της *Για την επανάσταση* τελειώνει με αναφορά στη τραγωδία *Οιδίποδας επί Κολωνώ* και συγκεκριμένα μνημονεύοντας τα λόγια του Θησέα, που αναφέρεται στην πόλιν ως το χώρο εκείνο των ελεύθερων πράξεων και των ζωντανών λόγων που προμηθεύουν με λαμπρότητα τη ζωή, *τον βίον λαμπρόν ποιεισθαι*. Η Άρεντ έχει ξεκαθαρίσει, ήδη, από την ανθρωπολογική της μελέτη, ότι «η πράξη μπορεί να κριθεί μόνο με το κριτήριο του μεγαλείου, διότι είναι στη φύση της να ανατρέπει τα κοινώς παραδεδεγμένα και να φθάνει στο εξαιρετικό, όπου ό,τι ισχύει στην κοινή

¹²³ Maurizio Passerin d' Entreves, «Hannah Arendt and the Idea of Citizenship», *Dimensions of Radical Democracy*, C. Mouffe (επ.), Verso, Λονδίνο 1992, σ. 154.

¹²⁴ Kateb, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, ό.π. και Kimberley F. Curtis, «Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt», στο *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ό.π., σ. 27-52.

και καθημερινή ζωή δεν ισχύει πλέον, διότι ό,τι υπάρχει είναι μοναδικό και *sui generis*.»¹²⁵ Και μνημονεύει το σχετικό απόσπασμα από το Θουκυδίδη, όταν ο Περικλής, στον Επιτάφιο, αποδίδει τη δόξα των Αθηνών στο γεγονός ότι έχει αφήσει πίσω της «σε όλα τα μέρη την αιώνια θύμηση (*μνημεία αἰδία*) των καλών και των κακών της έργων». ¹²⁶ Το μεγαλείο εντοπίζεται στην ίδια την τέλεση, αλλιώς στην παράσταση, και όχι στα κίνητρα ή τα αποτελέσματα της πράξης. Η εφαρμογή αισθητικών κριτηρίων, όμως στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν αντιμάχεται υποχρεωτικά τους ηθικούς προσανατολισμούς της πράξης, δεν διαγράφει αλλά υπογραμμίζει και συχνά συμπληρώνει τις ηθικές αποχρώσεις, που αναγνωρίζει η φιλόσοφος στο πολιτικό. Όρισμένες φορές, όμως, φαίνεται να τις αντικαθιστά.

Μια από τις πιο μεστές νοήματος -αλλά και πιο διαφωτιστικές για το είδος της κανονιστικότητας που τελικά εφαρμόζει η φιλόσοφος- μεταφορές της Άρεντ είναι η χρήση της δραματικής τέχνης για την περιγραφή της πολιτικής πράξης. Πρόκειται βέβαια για αριστοτελικό δάνειο. Και στις δύο περιπτώσεις το αποτέλεσμα υφίσταται όσο διαρκεί η διαδικασία. Για μια παράσταση η ισχύς της παρατήρησης είναι αυτονόητη. Ισχύει, όμως, και στην πολιτική πράξη, αφού οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι για όσο διάστημα πράττουν- ούτε πριν ούτε μετά. Η πολιτική, όπως και οι *performing arts*, χρειάζονται ένα χώρο δημόσιας εμφάνισης, όπου οι δρώντες ή οι καλλιτέχνες θα επιδείξουν τη δεξιότητά τους.¹²⁷

Σημείο κοινό της ελευθερίας και της θεατρικής τέχνης ως δράσεις έκθεσης είναι το κουράγιο ως καθοριστική αρετή -μόνο που στην πολιτική

¹²⁵ Χάννα Αρεντ, *Η Ανθρώπινη κατάσταση*, ό. π., σ. 280-1.

¹²⁶ Θουκυδίδης, II, 41.

¹²⁷ Ο όρος *virtù* που δανείζεται η Αρεντ από τον Μακιαβέλλι είναι ετυμολογικά συγγενής με τον όρο *virtuosity* και βέβαια κινείται στα πλαίσια αυτής της μεταφοράς του βιρτουόζου, του επιδέξιου.

σκηνή ό,τι διακυβεύεται είναι ο ίδιος ο κόσμος μας.¹²⁸ Γι' αυτό στο θέατρο της πολιτικής δεν έχουν ρόλο ούτε οι από μηχανής θεοί της εξωτερικής τελεολογίας ή της υπερβατικής αυθεντίας αλλά ούτε, όπως είδαμε, οι ζηλωτές της ηθικής. Είναι ζήτημα οπτικής γωνίας. Αυτό που προέχει δεν είναι η σωτηρία της ψυχής αλλά η επιβίωση της πολιτείας. Όταν το θετικό διακυβεύεται, η ενοχή είναι η τραγική μοίρα όποιου αποφασίσει να μπει στη σκηνή. Η ανθρώπινη δράση δεν μπορεί να είναι αθώα. Ο Βρούτος είναι για την Άρεντ αρχετυπικός πολιτικός ήρωας. Η πολιτική αποτελεί, για να το πούμε έτσι μια *σκοινοβασία /σκηνοβασία* -χωρούν εδώ και οι δύο γραφές της λέξης- μια ισορροπία που επιτυγχάνεται πάντοτε στην κόψη της βίας.

Κοινό σημείο, τώρα, του πολίτη και του υποκριτή κατά την εμφάνιση του είναι η χρήση της μάσκας.¹²⁹ Η μάσκα όμως δεν πρέπει να ταυτίζεται με τη σκεύη του ηθοποιού ενός μπρεχτικού θιάσου. Δεν λαμβάνουν χώρα διαδικασίες αποστασιοποίησης αλλά εμπνύχωσης του προσωπείου. Η *persona*¹³⁰ είναι ο αγωγός που επιτρέπει στο υποκριτή να ακουστεί ενώ ταυτόχρονα κρύβει ή μάλλον αντικαθιστά το πρόσωπο και την όψη του, είναι ο μετασχηματιστής που επιτρέπει στις διάφορες κοινωνικές ιδιολέκτους να αποκτήσουν δημόσια φωνή. Η λέξη μεταφέρεται από τη γλώσσα του θεάτρου στη νομική ορολογία και δηλώνει τη νομική προσωπικότητα σε αντίθεση με το φυσικό αλλά χωρίς πολιτικό status

¹²⁸ Χάνα Άρεντ, *Η Ανθρώπινη κατάσταση*, ό. π., σ. 153,159.

¹²⁹ Η μεταφορά της μάσκας είναι ένα δάνειο που προέρχεται από τα κείμενα του Νίτσε, όπου το προσωπείο λειτουργεί ως έκφραση και εν-σωμάτωση της πολλαπλότητας του λόγου και αναδεικνύει το αισθητικό ως συγκροτούν στοιχείο του φιλοσοφικού υποκειμένου. (το μοτίβο συναντάται κυρίως στα έργα του *Ανθρώπινα, Πάρα πολύ Ανθρώπινα* και *Πέραν του Καλού και του Κακού*). Ιδιαίτερη διαφωτιστική για το θέμα από την ελληνική βιβλιογραφία είναι η διατριβή του Δημήτρη Ν. Λαμπρέλλη *Nietzsche, Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1988.

¹³⁰ Η *persona* που η ρίζα της πρέπει να προέρχεται από το *per-zonare* από το ελληνικό ξώνη, και άρα σημαίνει αρχικά «μεταμφίεση». Η Άρεντ, όμως υποθέτει ότι η λέξη είχε στα αυτιά των Λατίνων και τη σημασία *per-sonare*, «ηχώ δια μέσου». Στην αρχαία Ρώμη η φωνή που ηχούσε δια μέσου της μάσκας ήταν ασφαλώς η φωνή των προγόνων και όχι η φωνή του ηθοποιού.

άνθρωπο. Η ιδιότητα του πολίτη προϋποθέτει την υπέρβαση της ιδιαιτερότητας (ιδιωτικός βίος, πολιτιστική κοινότητα, εθνική ταυτότητα) και των κοινωνικών διακριτικών, αποτρέποντας ταυτόχρονα και τον κίνδυνο εξάλειψής της.¹³¹

Τα προβλήματα μετάφρασης λύνονται χάρη στην αντιπροσωπευτική ικανότητα της ανθρώπινης σκέψης που οδηγεί και στην αμερόληπτη κρίση. Η κατάργηση της μάσκας ισοδυναμεί για την Άρεντ με την κατάργηση της απόστασης, δηλαδή του δημοσίου χώρου, που χωρίζει αλλά και ενώνει τους ανθρώπους. Η δημοκρατία θα πρέπει να οχυρωθεί στη δική της μάσκα, τη νομιμότητα που την προστατεύει από την τρομοκρατία.¹³² Με τον τρόπο όμως αυτό η διάσταση της απροσδιοριστίας εισέρχεται στην πολιτική σκηνή. Γιατί καθετί που «εμφανίζεται ως κεκτημένο δυνάμει της εμφάνισης του υπάρχει κάποια μάσκα που μπορεί κάλλιστα, όχι όμως και αναγκαία να το κρύβει ή να το παραμορφώνει» (*Η ζωή του Νου*, τόμος 1, Η σκέψη). Άλλωστε, η δημοκρατία θεμελιώνεται σε μια αναστοχαστική επιλογή πέρα από αυθεντίες και δόγματα και η αυτο-θέσπιση, ο αυτο-ορισμός του πολιτικού σώματος είναι εκείνο που περιέχει -και θα περιέχει πάντα- ένα στοιχείο αυθαιρεσίας. Γι' αυτό και αποδεικνύεται ριζικό για την πολιτική θεωρία της Άρεντ το ζήτημα της κρίσης, που θα αποτελέσει και κέντρο του προβληματισμού της στην ύστερη φάση του έργου της.

Μέσα από την αρεντική θεωρία της κρίσης που στηρίζεται στην καντιανή κατανόηση της καλαισθητικής κρίσης, θα φανεί ότι η Άρεντ δεν επιδιώκει μια αισθητικοποίηση της πολιτικής με την έννοια που

¹³¹ Στο σημείο αυτό, η Άρεντ διαφοροποιείται από τους ορθόδοξους τουλάχιστον εκπροσώπους του κοινοτισμού, που υποστηρίζουν ότι οι επιμέρους εθνικές, πολιτιστικές ή θρησκευτικές παραδόσεις και τα συστήματα αξιών τους παρέχουν το μόνο στέρεο έδαφος για την ανάπτυξη της κοινωνικής αλληλεγγύης και του σχηματισμού συλλογικής ταυτότητας και επομένως τονίζουν την ανάγκη ενίσχυσης παραδοσιακών ιεραρχικών δομών (π.χ. οικογένεια). Πρβλ. Albrecht Wellmer, « Η Χάινα Άρεντ και η επανάσταση», ό.π. σ. 176, 186-88.

¹³² Πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, ό. π., σ. 429.

διαπιστώνεται στον ολοκληρωτισμό. Ο ολοκληρωτισμός αποσκοπεί στην παράλυση της κριτικής ικανότητας του θεατή, ενώ η καντιανής εμπνεύσεως θεωρία της Άρεντ για την πολιτική κρίση επιδιώκει την κριτική εγρήγορση του θεατή.

4.

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ ΒΙΟΣ

Η αιτία που έκανε την Άρεντ στην ύστερη περίοδο του συγγραφικού της έργου να ασχοληθεί συστηματικά με την έρευνα του θεωρητικού βίου δεν ήταν απλώς η επιθυμία της να δώσει ένα εγχειρίδιο συμπληρωματικό της *Vita activa* αλλά η ανάγκη να αποδείξει τη στενότητα συγγένεια που προϋποθέτει ανάμεσα στην απουσία σκέψης και στην επικράτηση του κακού και κατεξοχήν του ολοκληρωτικού, μια θέση που ανάγεται στην εμπειρία της δίκης του Άιχμαν.¹ Έτσι δεν συνδέεται αναπόσπαστα μόνο η *Ανθρώπινη κατάσταση* με την προσπάθεια αποφυγής του ολοκληρωτισμού· το ίδιο ισχύει και για τη *Ζωή του νου*.

Ο προβληματισμός της στρέφεται γύρω από τη σχέση των εννοιών σκέψη, κρίση και αποτροπή ή διάπραξη του κακού.² Το εγχείρημα αυτό επομένως, αν και για πρώτη φορά φαίνεται να εγκαταλείπει το κόσμο της εμπειρίας, δεν αποτελεί παρέκκλιση από τους κεντρικούς προσανατολισμούς της έρευνάς της. Τα ζητήματα της σκέψης και της κρίσης, άλλωστε, την έχουν απασχολήσει από διαφορετική οπτική γωνία και σε προγενέστερα έργα της, κυρίως δε στα άρθρα της δεκαετίας του 60, *Philosophy and Politics, Truth and Politics, Crisis in the Culture, Some Questions of Moral Philosophy*.

Το βασικό έργο της, που αντιστοιχεί στην τελευταία αυτή φάση της φιλοσοφίας της, επρόκειτο να αποτελείται από τρία μέρη, το καθένα αφιερωμένο σε μια από τις κύριες πνευματικές δραστηριότητες, όπως τουλάχιστον τις διακρίνει ή ίδια: σκέψη (thinking), θέληση (will) και

¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace, Σαν Ντιέγκο-Νέα Υόρκη-Λονδίνο 1981, κεφ I, σ. 3.

² Stephen T. Leonard, «Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics», *Hannah Arendt and the meaning of politics*, ό.π., σ. 323-325.

κρίση (judgment). Από το αρχικό σχέδιο μόνο τα δύο πρώτα κεφάλαια έχουν ολοκληρωθεί και εκδοθεί σε ένα τόμο μεταθανάτια. Η Άρεντ πέθανε ξαφνικά το 1975, πριν προλάβει να αρχίσει τις εργασίες της για το τρίτο κεφάλαιο που θα αφορούσε τη κρίση. Κάποιες διαλέξεις της σχετικά με την τρίτη *Κριτική* του Καντ, που εκδόθηκαν με τον τίτλο *Lectures on Kant's Political Philosophy*³ και οι σκόρπιες νύξεις που υπάρχουν σε άλλα της κείμενα σχετικά με τη λειτουργία και τη δυναμική της κρίσης μπορούν απλώς να μας προϊδεάσουν για το πιθανό περιεχόμενο του κειμένου.

Το βέβαιο, πάντως, είναι ότι δεν καταλήγει σε μια ολοκληρωμένη θεωρία της πνευματικής ζωής αλλά συνθέτει μια ιδιότυπη φαινομενολογία του πνεύματος, σε σαφή αντίστιξη με την ενατενιστική και ελιτιστική φιλοσοφική παράδοση του παρελθόντος⁴ ενώ τελική φιλοδοξία του εγχειρήματός της φαίνεται να παραμένει η λύση του πολιτικού προβλήματος. Η καινοτομία ίσως έγκειται στο γεγονός ότι, αν και στα εν λόγω κείμενα συνεχίζει βέβαια να αιτιάται τη φιλοσοφία κυρίως όσον αφορά τη σχέση της με την πολιτική, ταυτόχρονα της εξασφαλίζει ένα ρόλο στην πολιτική σκηνή χάρη στη λειτουργία της κρίσης.⁵ Η κριτική της μεταφυσικής που εγκαινιάζεται στη *Vita activa* συνεχίζεται και στην εξέταση του θεωρητικού βίου· «η αποδιάρθρωση δεν αφορά, λοιπόν, μόνο τα παραπετάσματα που θέτει η μεταφυσική μπροστά σε ό,τι καταφρονεί αλλά επιπλέον όλα τα κωλύματα που θέτει μπροστά σε αυτό που τιμά: κατά πρώτο λόγο τη σκέψη»⁶

³ Για τη μελέτη της κάθε λειτουργία ένας διαφορετικός φιλόσοφος έχει κρίσιμο ρόλο: στην περίπτωση της σκέψης ο Σωκράτης, της βούλησης ο Αυγουστίνος και της κρίσης ο Καντ. Πρβλ. Kimberly Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, Routledge, Λονδίνο 1996. σ. 90.

⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 9

⁵ Kimberly Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, ό.π., σ. 81, 89.

⁶ Jacques Taminiaux, «Le paradoxe de l'appartenance et du retrait», *Ontologie et Poétique*, M. Abensour, Christine Buci-Glucksmann, Barbara Cassin, Myriam Revault d'Allonnes (επ.), Tierce, Παρίσι 1989, σ. 63-99, σ. 87

Η λειτουργία της σκέψης

Ο θεωρητικός βίος⁷, που αντιπαρατίθεται με τη *vita activa* μόνο εν μέρει, δεν έχει παθητικό ή στατικό χαρακτήρα αλλά αντίθετα νοείται ως *ενέργεια* με την αριστοτελική έννοια του όρου, όπως και η πράξη, ως δράση δηλαδή που εμπεριέχει το σκοπό της.

Οι τρεις ενέργειες του νου⁸ είναι αυτόνομες και φέρουν διακριτικά γνωρίσματα, όπως αντίστοιχα και οι τρεις κύριες εκφάνσεις του πρακτικού βίου. Η σκέψη αφορά το γενικό, το καθόλου (*general-universal*), η βούληση έχει να κάνει με το ατομικό (*individual*), ενώ η κρίση με το μερικό-μεμονωμένο-ειδικό (*particular, das Besondere*). Χρονικά η σκέψη τοποθετείται σε ένα απόλυτο παρόν, η θέληση στρέφεται προς το μέλλον και τέλος η κρίση αφορά το παρελθόν.

Η σκέψη απολαμβάνει μια χρονική και οντολογική προτεραιότητα, γιατί απλούστατα δεν υπάρχει ανθρώπινη ύπαρξη χωρίς σκέψη. Η σκέψη, υπό αυτή την έννοια, αποτελεί το ομόλογο του μόχθου στον κόσμο του πνεύματος. Η σκέψη παράλληλα διαθέτει και μια έκτακτη επικαιρότητα. Η σκέψη χωρίς παρωπίδες (*thinking without banisters*) εμφανίζεται από τη φιλόσοφο ως ένας από τους ελάχιστους τρόπους υγιούς αντίδρασης απέναντι στις απειλές και τα αδιέξοδα των σύγχρονων καιρών. Εάν η σκέψη δεν βρει τη θέση της στον νεώτερο κόσμο, σε έναν κόσμο όπου η

⁷ Η συγγραφέας διακρίνει: α. τη ζωή του σώματος που αφορά τα εμπειρικά δεδομένα· β. τη ζωή της ψυχής που είναι αδιαπέραστη και απροσπλάστη από το ανθρώπινο βλέμμα και γ. τη ζωή του νου -η οποία μπορεί μεν να είναι αόρατη- απαιτεί όμως μια γλωσσική έκφραση, έστω και σιωπηλή, και βρίσκεται πάντοτε σε ένα είδος ανταπόκρισης με τον κόσμο των φαινομένων. J. Taminiaux, "Time and the inner conflicts of the mind", *The Judge and the Spectator*, Joke J. Hermesen & Dana R. Villa (επ.), Peeters, Βέλγιο 1999, σ. 45-46.

⁸ Η γνώση (*cognition*) και η διάνοια (*intellect*) για τη φιλόσοδο διεισδύουν στο χώρο της *vita activa*. Agnes Heller, «Hanna Arendt on the "Vita Contemplativa"», *Hannah Arendt, Thinking, Freedom*, Gisela T. Kaplan and Clives S. Kessler (επ.), Allen & Unwin, Σύδνεϋ 1989, σ. 145.

απόλυτη ισοπέδωση των αξιών που θα κάνει εφικτή την οποιαδήποτε τυχαία αντικατάστασή τους.⁹ Η Άρεντ μνημονεύει συχνά με πικρία την ευκολία με την οποία η ευυπόληπτη κοινωνία της Γερμανίας αντικατέστησε την χριστιανική εντολή «ου φονεύσεις» με το καθήκον να δολοφονούν για χάρη του ναζιστικού κόμματος.

Η σκέψη περιγράφεται ως ένας σιωπηρός εσωτερικός διάλογος, μια διαδικασία που ονομάζει η Άρεντ «δύο σε ένα» και φέρνει τον κάθε άνθρωπο αντιμέτωπο με τον εαυτό του. Η σκέψη, υπαρκτικώς ειπείν, είναι ένα μοναχικό αλλά όχι απομονωμένο εγχείρημα. Τοποθετείται στο άχρονο κενό ανάμεσα στο παρελθόν και στο μέλλον και εμφανίζεται να αντιστρέφει τις συνηθισμένες σχέσεις και να εκμηδενίζει τις χρονικές και τοπικές αποστάσεις. Η σκέψη, έτσι, χαρακτηρίζεται από τη φιλόσοφο ως μια αυτόνομη δράση που υπερβαίνει τα δεδομένα της εμπειρίας. Εδώ έγκειται και αυτό που ο Ταμινιώ αποκαλεί «το παράδοξο του ανήκειν και της απόσυρσης»: Ο άνθρωπος ανήκει στο φαινομενικό κόσμο, ο οποίος τον διαπλάθει ολικά στο υπαρκτικό επίπεδο, αλλά ταυτόχρονα μπορεί, τουλάχιστον νοητικά, να υπερβεί τις συνθήκες αυτές.¹⁰ Γι' αυτό, όμως, χρειάζεται μια ριζική απόσυρση για τον κόσμο των φαινομένων και μια σταθερή διανοητική κατάσταση αταραξίας.

Η σκέψη δεν παράγει επιστημονική αλήθεια, δεν προσφέρει πρακτικές γνώσεις και δεν λύνει τους γρίφους του Σύμπαντος, ούτε μας προικοδοτεί αυτόματα με τη δύναμη του να πράξουμε, ξεκαθαρίζει η φιλόσοφος, προβάλλοντας ως επίγραμμα στο σχετικό κεφάλαιο ένα χωρίο του Χάιντεγκερ.¹¹ Η σκέψη βέβαια μπορεί να μοιάζει άκαρπη αλλά είναι

⁹ Stephen T. Leonard, «Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics», στο *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*, ό. π., σ. 332.

¹⁰ Jacques Taminiaux, «Le paradoxe de l'appartenance et du retrait», ό.π., σ. 94.

¹¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 1.

Χάιντεγγερ.¹¹ Η σκέψη βέβαια μπορεί να μοιάζει άκαρπη αλλά είναι συνάμα απαραίτητη και αναγκαία στη μάχη ενάντια στο Κακό που στοιχειώνει τον εικοστό αιώνα.

Η σκέψη ασχολείται με τα αναπάντητα ερωτήματα τα οποία οι άνθρωποι δεν μπορούν να σταματήσουν να θέτουν, σύμφωνα με τον ορισμό του μεταφυσικού από τον Καντ. Στόχος της, μάλιστα, δεν είναι η αλήθεια ή η γνώση αλλά η αναζήτηση του νοήματος. Το αίτημα του νοήματος, όμως, δεν εκπληρώνεται οριστικά και δεν επιβιώνει μετά το τέλος της πράξης.¹² Γι' αυτό και η Άρεντ παρομοιάζει τη σκέψη με το υφαντό της Πηνελόπης, η οποία ξήλωνε κάθε πρωί ό,τι είχε υφάνει την προηγούμενη νύχτα.¹³

Ενέχει μάλιστα και έναν μεγάλο κίνδυνο, την ψευδαίσθηση ότι τα ανθρώπινα όντα μπορούν να ξεφύγουν εντελώς από τον καθημερινό κόσμο των φαινομένων. Ένας πειρασμός στον οποίο υποκύπτουν συνήθως οι επαγγελματίες φιλόσοφοι¹⁴ και γι αυτό η Άρεντ αντιμετωπίζει με καχυποψία την ενασχόλησή τους με τα πολιτικά -άλλωστε κατά κανόνα, επιχειρούν να εφαρμόσουν απόλυτα μέτρα και σταθμά στο δημόσιο βίο, καταργώντας έτσι την πολλαπλότητα των γνωμών και το διάλογο που για τη φιλόσοφο αποτελούν συγκροτητικά στοιχεία του πολιτικού.¹⁵ Αντίθετα με τον φιλόσοφο στο γνωστό πλατωνικό μύθο του σπηλαίου, που

¹¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 1.

¹² Στο σημείο αυτό είναι πρόδηλη η επίκληση της καντιανής διάκρισης ανάμεσα σε λόγο και διάνοια, αν και η Άρεντ φαίνεται να καταλογίζει στον Καντ έλλειψη ριζοσπαστικότητας στην προσπάθεια του να απελευθερώσει τη σκέψη από τις απαιτήσεις για γνώση.

¹³ Ό.π., σ. 88.

¹⁴ Η ίδια, άλλωστε, διευκρινίζει ότι η απόσυρση που απαιτεί η σκέψη είναι διαφορετικής τάξης από εκείνη της φιλοσοφίας, αφού δεν σημαίνει την εγκατάλειψη του κόσμου των φαινομένων αλλά την απομάκρυνση από την ενεργό δράση, ώστε να αποκτήσουμε μια προνομιακή θέση για θέα του όλου. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 94.

¹⁵ Στο άρθρο της «Philosophy and Politics», *Social Research* 57/1, Άνοιξη 1990, σ. 73-103 η Άρεντ έχει ήδη εντοπίσει και αναλύσει την εχθρότητα ανάμεσα στην παραδοσιακή φιλοσοφία και την πολιτική.

εγκαταλείπει το σύμπαν του κοινού νου, για ἄντικρίσει το στερέωμα των ιδεών και, όταν επιστρέφει στην εγκόσμια κατοικία του, νοιώθει για πάντα εγκλωβισμένος, για την Άρεντ ο αληθινός θεατής δεν υπάρχει παρά στον πληθυντικό και δεν εγκαταλείπει τον κόσμο των φαινομένων παρά μόνο προσωρινά ώστε να μπορέσει να τον κρίνει.¹⁶ Στο μέτρο που ο φιλόσοφος στηρίζει την ύπαρξη του στη μοναδική στιγμή του *θαυμάζειν*, καταστρέφει την πολλότητα της ίδιας της ανθρώπινης κατάστασης και νοθεύει, έτσι, την αληθινή φύση του σκεπτόμενου διαλόγου που έπεται του *θαυμάζειν*. Με άλλα λόγια, μόνο η σκέψη που γνωρίζει την εγγραφή της πολλότητας στο σκεπτόμενο εγώ, θα μπορέσει να φανερωθεί και να είναι αποτελεσματική στον κόσμο. Αντιθέτως, η σκέψη που ισχυρίζεται πως κατοικεί στο *θαυμάζειν* και στην απόσυρση, τείνει να κλείνει τα μάτια της προς την ασχήμια και τη δυσαρμονία του κόσμου, έχει την τάση να παραμένει επέκεινα του καλού και του κακού και τελικά ν' απαγορεύει στον εαυτό της την κρίση.¹⁷

Γι' αυτό και η σκέψη δεν είναι προνόμιο των φιλοσόφων. Η ίδια τη συνδέει μάλλον με τους ποιητές, τους καλλιτέχνες, τους συγγραφείς αλλά και τους αποσυνάγωγους. Αναλύει τον παρία ως ιδεότυπο που θα μπορούσε να εκπροσωπεί και τον ξεριζωμένο άνθρωπο των σύγχρονων μαζικών κοινωνιών και, με αφορμή το παράδειγμα του Κάφκα, τονίζει ότι η σκέψη αποτελεί ένα καινούργιο όπλο που διαθέτει ο παρίας στον ζωτικό αγώνα του εναντίον της κοινωνίας της γραφειοκρατίας μian έσχατη γραμμή άμυνας εναντίον του κακού σε εποχές κρίσης.¹⁸ Θα πρέπει να θυμόμαστε

¹⁶ Jacques Taminiaux, «Le paradoxe de l' appartenance et du retrait», ό.π., σ. 96.

¹⁷ Ό.π., σ. 97.

¹⁸ Πρβλ. Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*, σ. 68 και 83. Βέβαια η Άρεντ διακρίνει τον τύπο του παρία επαναστάτη από τον τύπο του τυχοδιώκτη που προσπαθεί να αναρριχηθεί κοινωνικά, να γίνει δεκτός και να αφομοιωθεί σε μια κοινωνία η οποία αντιμετωπίζει του Εβραίους ως παρείσακτους, εξαπατώντας κατά πρώτο λόγο τον εαυτό του. Η διάκριση αυτή αποτελεί και το βασικό μοτίβο γύρω από το οποίο διηγείται τη βιογραφία της Rahel Varnhagen, την ιστορία μιας γυναίκας του 18ου αιώνα που ανάλωσε τη ζωή της σε απεγνωσμένες προσπάθειες για να γίνει

το ηθικό δίδαγμα την από ιστορία του χωρομέτρη Κ.: «ότι αξίζει να αγωνιζόμαστε για τα ανθρώπινα δικαιώματα και ότι ο νόμος του Πύργου δεν είναι θεϊκός».¹⁹

Η σκέψη είναι, λοιπόν, εμφανές ότι δεν πρέπει να αποτελεί εσωτερική, ιδιωτική υπόθεση· για να εκπληρώσει τον πολιτικό της ρόλο, χρειάζεται το φως και το οξυγόνο του δημοσίου χώρου. Ας μην ξεχνάμε ότι ο άνθρωπος υπάρχει πάντα στον πληθυντικό και έχει ανάγκη το λόγο *διδόναι*. Η σκέψη, όμως, εξ ορισμού, έχει να κάνει με τα αόρατα, πώς μπορεί, λοιπόν, να πάρει ανακοινώσιμη μορφή και να εμφανιστεί στον κόσμο της ανθρώπινων υποθέσεων; Γι' αυτό η σκέψη χρειάζεται τη γλώσσα, για να ανακοινωθεί στον κόσμο των φαινομένων. Οι λέξεις, όμως, το μέσο που διαθέτει ο άνθρωπος για να πλησιάζει και να οικειοποιείται τον κόσμο, προέρχονται από άλλη επικράτεια. Μόνον η μεταφορά της γλώσσας -ως αποκάλυψης της κρυμμένης αναλογίας των πραγμάτων αλλά και των σχέσεων, ως διαδικασίας μετάβασης από ένα γένος στο άλλο- μπορεί να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στις ανείπωτες και αόρατες πνευματικές διεργασίες και τον κόσμο των φαινομένων, και να εγγυηθεί την ενότητα της εμπειρίας. Η φιλόσοφος στο σημείο αυτό είναι κάθετη. Δεν είναι δυνατό να μιλήσουμε για τις δραστηριότητες της σκέψης με γλώσσα κυριολεκτική. Γι' αυτό και μνημονεύει σχετικά τον Χάιντεγκερ που θεωρεί τη σκέψη και την ποίηση κοντινότερους γείτονες και η ίδια πολλές φορές καταφεύγει σε μεταφορικές εκφράσεις για να περιγράψει τη ζωή του νου.²⁰

Η σκέψη, λοιπόν, δεν είναι μια παθητική ενατένιση, που τελείται σε συνθήκες απόλυτης μοναξιάς και καταλήγει σε μια βουβή γνώση της ύψιστης αλήθειας. Αλλά είναι ένας ατέρμονος εντατικός διάλογος που

αποδεκτή από την υψηλή κοινωνία του Βερολίνου. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace, Νέα Υόρκη, 1958.

¹⁹ Πρβλ. Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*, ό.π., σ 88.

²⁰ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 98-110, 120.

διάγω με τον εαυτό μου για να ερμηνεύσω το νόημα των εμπειριών μου, ενώ το αποτέλεσμα αυτού του διαλόγου δεν επιβιώνει ποτέ της ίδιας της δραστηριότητας του σκέπτεσθαι.²¹ Με άλλα λόγια, για την Άρεντ, ο διαλογικός χαρακτήρας της σκέψης συγκρούεται με τον ενατενιστικό και εξαναγκαστικό λόγο και αποδεικνύεται ανώτερός του. Η σκέψη γίνεται, έτσι, ένας άλλος τρόπος για να κινηθεί κανείς στο χώρο της ελευθερίας.

Η σκέψη αποτελεί μια δημιουργική δραστηριότητα που προϋποθέτει την ανάμνηση, τη φαντασία και τη διήγηση ιστοριών και απαιτεί θάρρος και ανεξαρτησία.²² Διαθέτει όμως και κανονιστική ισχύ; Η σκέψη, για την Άρεντ, αποτελεί την προπαρασκευαστική διαδικασία που κάνει εφικτές τις άλλες δύο πνευματικές κινήσεις, την κρίση και τη θέληση, χωρίς όμως να καταργεί την αυτονομία τους, αφού ούτε την πρώτη προμηθεύει με γενικούς κανόνες ούτε τη δεύτερη είναι σε θέση να κινητοποιεί αυτόματα.

Για να υπογραμμίσει τα ευεργετικά αποτελέσματα της σκέψης στην ηθική κρίση και στην πολιτική δράση χρησιμοποιεί ως πρότυπο στοχαστή το παράδειγμα του Σωκράτη²³.

Ο Σωκράτης ενσαρκώνει για την Άρεντ μια πολιτική σκέψη που δεν τρέφει καμιά εχθρότητα προς τα ανθρώπινα πράγματα και που θα μπορούσε να αντικαταστήσει επωφελώς τη μεταφυσική αντιπολιτική σκέψη της πλατωνικής παράδοσης.²⁴

²¹ Remi Peeters, «La vie de l'esprit n'est pas contemplative», μτφ. από τα νορβηγικά Machteld Castelein, *Hannah Arendt et la modernité*, Anne-Marie Ravello και Maurice Weyembergh (επ.), Vrin, Παρίσι 1992, σ. 9-26, 10-11.

²² Τα κοινά μοτίβα που χρησιμοποιεί η φιλόσοφος για την περιγραφή του πολιτικού πράττειν και της διαδικασίας της σκέψης είναι παραπάνω από ευδιάκριτα.

²³ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 166-179.

²⁴ Σε αντίθεση με τον Χάιντεγγερ που για τους ίδιους λόγους καταφεύγει στη σκέψη των προσωκρατικών. Ας σημειωθεί, βέβαια, ότι η Άρεντ, αναγνωρίζει αλλά σκοπίμως παρακάμπτει την φιλολογική διαμάχη για τον ιστορικό Σωκράτη και, παραπέμποντας στο έργο του ελληνιστή Γρηγόρη Βλαστού (Gregory Vlastos, «*The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Νέα Υόρκη 1971) θεωρεί ως αυθεντικό το Σωκράτη των πρώτων απορητικών πλατωνικών διαλόγων. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 168, υποσ. 98.

Ο ιδανικός αυτός πολίτης, που σκέφτεται χωρίς να είναι φιλόσοφος, που κινείται στην αγορά σαν να πρόκειται για το φυσικό του χώρο και αναστατώνει με τις παράδοξες ιδιότητές του τους Αθηναίους (ο ίδιος αυτοχαρακτηρίζεται ως αλογόμυγα, ως παραμάννα, ως ηλεκτρικό χέλι) αποτελεί τη μεγαλύτερη ευλογία για την πόλη. Ο Σωκράτης δεν διδάσκει καμιά αλήθεια, ελέγχει *τας δόξας* των συμπολιτών του και με τον τρόπο αυτό τους κάνει κριτικά σκεπτόμενους.²⁵ Ο Σωκράτης παραδέχεται τον περιορισμό της αλήθειας από το *δοkein*, το γεγονός της εμφάνισης και του *φαίνεσθαι*, και ταυτόχρονα ανακαλύπτει σε αντίθεση με τους σοφιστές, πως η δόξα δεν είναι μια υποκειμενική αυταπάτη ούτε μια αυθαίρετη παραμόρφωση, αλλά συνδέεται *απαράλλαχτα* με μια αλήθεια.²⁶

Η σωκρατική διαλεκτική προβάλλει το αίτημα μια συμφωνίας ή μιας αρμονίας με τον εαυτό μας με αφετηρία τη διαδικασία της σκέψης. Η συνείδηση, τώρα, το περίφημο «σωκρατικό δαιμόνιο», είναι υποπροϊόν του εσωτερικού διαλόγου της σκέψης. Οι δύο γνωστοί αφορισμοί που αποδίδονται στο Σωκράτη: *Να πράττεις έτσι ώστε να είσαι πάντοτε σε συμφωνία με τον εαυτό σου* και: *Είναι προτιμότερο να αδικείσαι παρά να αδικείς*,²⁷ μπορούν σύμφωνα με την Άρεντ να αποκτήσουν οικουμενική ισχύ και να λειτουργήσουν ως ευέλικτες κατηγορικές προσταγές υπό την προϋπόθεση ότι το υποκείμενο της εκφοράς τους είναι σκεπτόμενο άτομο. Όταν σκεφτόμαστε, είμαστε δύο, εγώ και ο σκεπτόμενος εαυτός μου. Πρακτικά αυτό σημαίνει ότι ο εαυτός μου είναι το μόνο πρόσωπο το οποίο δεν μπορώ να αποφύγω καθόσον χρόνο σκέφτομαι. Ποιος, λοιπόν, αναιρωτιέται η φιλόσοφος, θέλει να βρίσκεται σε μόνιμη δυσαρμονία με τον εαυτό του, ποιος θέλει να κάνει συντροφιά με ένα συκοφάντη, ληστή ή ένα

²⁵ Βέβαια και η ίδια παραδέχεται στην περίπτωση του Αλκιβιάδη και Κριτία, το παράδειγμα του Σωκράτη δεν λειτουργήσε αποτελεσματικά και οι δύο μαθητές του οδηγήθηκαν μάλλον στην ασυδοσία και τον κυνισμό. Hannah Arendt, «Thinking and Morals Considerations», *Social Research*, 38/3, 1971, σ. 434

²⁶ Remi Peeters, «La vie de l'esprit n'est pas contemplative», ό.π., σ. 16.

²⁷ Πλάτων, *Γοργίας*, 469c, 482 bc, 489a .

δολοφόνο; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν είναι βέβαια και τόσο αυτονόητη όσο εκ πρώτης μπορεί να φαίνεται. Η ίδια η Άρεντ, σε επιστολή προς τη φίλη της Μαίρη ΜακΚάρθου και αναφερόμενη σε ένα υποθετικό ερώτημα του τύπου «Γιατί να μη σκοτώσω τη γιαγιά μου αν το θελήσω;», παραδέχεται ότι μια σωκρατικού τύπου αντιμετώπιση του ερωτήματος στους σύγχρονους καιρούς είναι μάλλον ανέφικτη, γιατί σήμερα απολύτως ουδείς ζει σε αρμονία με τον εαυτό του, ο καθένας είναι μόνος και άρα μοναχικός, δηλαδή δεν είναι μαζί με τον εαυτό του.²⁸

Σε μεγαλύτερη αμηχανία φαίνεται να οδηγεί τη θεωρία της το παράδειγμα του Χάιντεγκερ, που η ίδια χαιρετίζει ως τον κατεξοχήν στοχαστή του 20ου αιώνα. Εύλογα προκύπτει το ερώτημα, γιατί και σε αυτή την περίπτωση οι τόσες ώρες εσωτερικού διαλόγου δεν απελευθέρωσαν την ικανότητα της κρίσης στις δύσκολες ώρες; Θα μπορούσε βέβαια κάποιος να ισχυριστεί ότι ο Χάιντεγκερ δεν υπήρξε ποτέ ο τύπος του διανοούμενου που θα «κατέβαινε στην αγορά», όπως ο Σωκράτης, αλλά περνώντας τη ζωή του στις πανεπιστημιακές αίθουσες αποκόπηκε εντελώς από τον κόσμο της εμπειρίας και δεν κατάφερε να αποκτήσει πολιτικό κριτήριο. Ένοχο της επαγγελματικής διαστροφής των φιλοσόφων, που όχι σπάνια γοητεύονται από τους τυράννους, τον κρίνει η Άρεντ, προσπαθώντας να αιτιολογήσει την προσχώρησή του στο ναζιστικό κόμμα, αν και η ίδια δεν κουράζεται να τονίζει ότι ο Χίτλερ δεν ήταν απλώς ένας ακόμα τύραννος. Όπως παραδόξως φαίνεται να του προσάπτει το γεγονός ότι υπέκυψε στον πειρασμό και άφησε την απομόνωσή του, για να ασχοληθεί με τις δημόσιες υποθέσεις.²⁹ Δεν είναι επομένως άνευ αντικειμένου οι κριτικές παρατηρήσεις του Ρίτσαρντ Μπερνστάιν ότι

²⁸ *Between Friends, The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarty* 1949-1975, Carol Brightman (επ.), Harcourt Brace, Νέα Υόρκη-Σαν Ντιέγκο-Λονδίνο 1995, σ. 18, 19 και 22.

²⁹ Hannah Arendt, «Martin Heidegger at Eighty», στο *Heidegger and Modern Philosophy*, M. Murray (επ.), Yale University Press, Νέα Υόρκη 1978, σ. σ. 301-303.

τελικά δεν κατορθώνει να προσδιορίσει με σαφή κριτήρια τον τύπο εκείνο της σκέψης που μπορεί να μας προστατεύσει από τον ολοκληρωτισμό και ότι η θεωρία της για τη σκέψη εμφανίζει κάποιες εντάσεις, γεγονός που οφείλεται στο ότι -κατά την προσφιλή της συνήθεια- αντλεί στοιχεία από δύο εντελώς διαφορετικούς στοχαστές, και προσπαθεί να συνδυάσει από τη μια τη σωκρατική διαλεκτική, που γκρεμίζει τη σταθερότητα των πίστεων, και από την άλλη το χαϊντεγκεριανό Denken (νοείν, σκέψη), που ζητά να εγκατασταθεί έξω από την επικράτεια των ανθρώπινων υποθέσεων.³⁰

Ανεξάρτητα, πάντως, από τα παραπάνω παραδείγματα, η Άρεντ ενδιαφέρεται να καταστήσει σαφές ότι η σκέψη ανήκει στην αρμοδιότητα και στα καθήκοντα του καθημερινού ανθρώπου, αφού δεν απαιτεί ούτε ιδιαίτερα αναπτυγμένη ευφυΐα ούτε καμιά σπάνια καλλιέργεια στα ηθικά ζητήματα, το μόνο που χρειάζεται είναι η συνήθεια του να ζει κανείς αποκλειστικά με τον εαυτό του.³¹ Η σκέψη είναι απαραίτητη για να δοκιμαστούν οι δόξες του καθενός και να αποκτήσουν μεγαλύτερο βαθμό αλήθειας και παράλληλα έχει καθοριστική σημασία για τη διαμόρφωση της συνείδησής του.³² Ένας βασικός λόγος για τον οποίο η φιλόσοφος επιμένει στην ανάδειξη της σχέσης ανάμεσα στη σκέψη και τη συνείδηση είναι οι πρόσφατες ιστορικές εμπειρίες που απέδειξαν ότι η συνείδηση δεν λειτουργεί κάτω από ολοκληρωτικές συνθήκες πολιτικής οργάνωσης.³³

Γενικά, η φιλόσοφος συνδέει τη σκέψη με την κρίση με δύο τρόπους: πρώτον, γιατί μας απελευθερώνει από τους κατεστημένους νόμους και τα

³⁰ Richard J. Bernstein, «Arendt on Thinking», στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ό.π., σ 288-93 και «“The Banality of Evil” Reconsidered», στο *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*, ό.π., σ. 312-15.

³¹ Hannah Arendt, «Personal Responsibility under Dictatorship», *The Listener* 6, Αύγουστος 1964, σ. 205.

³² Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 187-91.

³³ Richard J. Bernstein, «Arendt on Thinking», ό.π., σ. 281.

συμβατικά κριτήρια και έτσι προετοιμάζει το έδαφος για την κρίση και, δεύτερον, γιατί μέσα από τον εσωτερικό διάλογο διαμορφώνει τη συνειδησή μας η οποία μπορεί να ελέγξει με τρόπο αποτρεπτικό τη συμπεριφορά μας. Και αυτή η σύνδεση σκέψης και κρίσης φαίνεται να ενεργοποιείται μόνο σε περιπτώσεις εκτάκτου ανάγκης, στις εξαιρετικές εκείνες στιγμές όπου τα άτομα πρέπει να αντιμετωπίσουν καινούρια δεδομένα και να κρίνουν σύμφωνα με τις δικές τους αυτόνομες αξίες

Για την Άρεντ, που έχει γνωρίσει τη φρίκη του ναζισμού και έχει δει το παραδοσιακό οικοδόμημα των ηθών και των εθίμων να σωριάζεται σαν πύργος από τραπουλόχαρτα, δεν υπάρχουν απόλυτες εγγυήσεις εναντίον του κακού.³⁴ Σε εποχές κρίσης και παρακμής μόνο η σκέψη μπορεί μέσα από την αποδομητική της δράση, που υποσκάπτει δόγματα, βεβαιότητες και κανόνες, να απελευθερώσει τη δύναμη της κρίσης που, μας κάνει ικανούς να διακρίνουμε το καλό από το κακό, το σωστό από το λάθος, το ωραίο από το άσκημο. Η σκέψη δεν αποτελεί ασφαλή εγγύηση για την εκτέλεση του καλού αλλά μπορεί να προλάβει καταστροφές.

Η λειτουργία της θέλησης

Η πραγμάτευση της λειτουργίας της θέλησης δεν παρουσιάζει ούτε την ίδια συστηματικότητα ούτε την ίδια διαύγεια με την παρουσίαση της σκέψης από τη φιλόσοφο. Δεν διαθέτουμε, άλλωστε, μια τελική γραφή αλλά το προτελευταίο σχεδιάσμα του κεφαλαίου. Είναι, όμως, αρκετά σαφής ο πολιτικός προσανατολισμός του κειμένου.

Η βούληση συνιστά μια εντελώς διαφορετική λειτουργία από τη σκέψη. Ο χρόνος της σκέψης είναι για την Άρεντ ένα διαρκές παρόν, ένα

³⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 5.

είδος αθανασίας χωρίς μεταφυσική διάσταση, γι' αυτό και διακρίνεται από συναισθήματα γαλήνης. Η θέληση συνδέεται εξ ορισμού με το μέλλον, αφορά αντικείμενα που δεν υπήρξαν ποτέ μέχρι τώρα, που δεν υπάρχουν και που δεν ξέρουμε αν θα υπάρξουν κάποτε, μας επανασυνδέει με τον κόσμο των φαινομένων και μας ξυπνά συναισθήματα, όπως φόβο, ελπίδα, ανησυχία. Η δυνατότητα της βούλησης να κάνει παρόν αυτό που δεν είναι ακόμα είναι αντίστροφη από τη δυνατότητα της μνήμης, που ίσως προκαλεί κάποιο είδος νοσταλγίας αλλά δεν διαταράσσει τη λειτουργία του νου.³⁵ Ο πειρασμός της μοιρολατρίας είναι τελικά η αναγωγή του μέλλοντος στο παρελθόν.

Η βούληση αναδεικνύεται σε εγγύηση της απόλυτης προσωπικής αυτονομίας, της ατομικής μας ταυτότητας. Η βούληση πλάθει το χαρακτήρα του καθενός³⁶ και τον προετοιμάζει για τη εκτέλεση πράξεων επιθυμίας (acts of volition). Δεν έχει άλλη αιτία παρά τον εαυτό της και δεν έχει αντικείμενο παρά τον εαυτό της. Η θέληση στην καθαρή της μορφή απευθύνεται στο μέλλον, σε ό,τι δεν έχει υπάρξει ακόμα, είναι δηλαδή μια δραστηριότητα που αγωνίζεται για μια απόλυτη ανεξαρτησία από τους περιορισμούς του αντικειμενικού κόσμου και υπό αυτή την έννοια συμπεριλαμβάνεται στις εκδηλώσεις του θεωρητικού βίου.³⁷

Η φιλόσοφος, λοιπόν, υπογραμμίζει δύο πτυχές της λειτουργίας της: Από τη μια η βούληση εξατομικεύει τις ανθρώπινες υπάρξεις, κάνει τον έναν διαφορετικό από τον άλλο, και, από την άλλη, αποτελεί μια ανεξέλεγκτη ικανότητα για αρχή, μια ικανότητα εγγενή σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη. Με τον τρόπο αυτό διασώζει την πολλαπλότητα και η αυθορμησία του ανθρώπινου βίου -συγκροτητικά στοιχεία του πολιτικού- και επιχειρεί

³⁵ Ο.π., σ 11-14

³⁶ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, μέρος II, ό.π., σ. 195.

³⁷ Agnes Heller, «Hanna Arendt on the "Vita Contemplativa"», στο *Hannah Arendt, Thinking, Freedom*, ό.π., σ.148

να προχωρήσει σε μια φιλοσοφική περιγραφή και θεμελίωση της ελευθερίας, χωρίς καταφυγή σε κάποια υπερβατική αρχή.³⁸ Γι' αυτό και δεν επιλέγει τον Καντ ως οδηγό της, αφού ο φιλόσοφος αντιμετωπίζει τη θέληση ως μια άλλη μορφή του λόγου και εδράζει την ελευθερία στο νοητό κόσμο (noumenal world).³⁹ Δεν αποτελεί ικανότητα διακριτή από τη σκέψη αλλά απλώς εκτελεστικό όργανο της· δεν είναι στην ουσία *πρακτική*.

Παρατηρεί, βέβαια, η Άρεντ ότι η ελευθερία της βούλησης είναι μάλλον η δυνατότητα του ανθρώπινου πνεύματος που έχει αμφισβητηθεί πιο πολύ από τους φιλοσόφους, άλλοτε με επίκληση των νόμων της αναγκαιότητας και άλλοτε της ιστορίας. Αντίθετα, η ικανότητα για σκέψη δεν αμφισβητείται από κανένα, εκτός ίσως από το Νίτσε και τον Βιτγκενστάιν (Wittgenstein). Αποδίδει το γεγονός στο ότι οι διάφορες θεωρίες για τη θέληση είναι παράγωγα των προκαταλήψεων των φιλοσόφων, που ως «επαγγελματίες διανοητές», έχουν παραιτηθεί από κάθε προσπάθεια να αλλάξουν τον κόσμο αλλά και συχνά χαρακτηρίζονται από μια εχθρότητα για το σώμα, καθώς και από ένα φόβο απέναντι στις απειλές της τυχαιότητας. Η βάση μιας ελεύθερης πράξης είναι η συναίσθηση ότι ξεκινάμε κάτι εντελώς καινούργιο, κάτι που θα μπορούσε και να μην έχει γίνει και ασφαλώς ενέχει όχι μόνο το στοιχείο του αυθόρμητου αλλά και το απρόβλεπτο. Η ίδια πάντως αναγκάζεται να παραδεχτεί ότι οι ελεύθερες πράξεις είναι σπάνιες.⁴⁰

Η Άρεντ δεν παραλείπει να εξετάσει την έννοια της θέλησης στους ιστορικούς της όρους. Επισημαίνει ότι το πρόβλημα της βούλησης δεν θεματοποιείται στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Στην προχριστιανική σκέψη το «θέλω» ταυτίζεται με το «μπορώ» και η ελευθερία είναι μια χειροπιαστή κατάσταση του σώματος, όχι ένα δεδομένο της συνείδησης ή

³⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 195-207

³⁹ Πρβλ. J. Glenn Gray, «The abyss of Freedom and Hannah Arendt» στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 226-7.

⁴⁰ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 33

του μυαλού. Η φιλόσοφος αποδίδει το γεγονός στην κυκλική αντίληψη του ιστορικού χρόνου αλλά και στην εμμονή των αρχαίων Ελλήνων στην ιδέα της υστεροφημίας (ιστορική αθανασία) μέσα στα πλαίσια του θεσμού της πόλης-κράτους. Η παντοδυναμία της βούλησης υμνείται από τους στωϊκούς σέ έναν κόσμο που ταλανίζεται από πολιτική και εθνική αστάθεια ως μέσον για να εξασφαλιστεί η προσωπική αταραξία. Κατά τη διάρκεια του χριστιανικού Μεσαίωνα ο στοχασμός επικεντρώνεται στην έρευνα του εσωτερικού ανθρώπου, ο Παύλος «ανακαλύπτει» τη βούληση, ενώ ο Αυγουστίνος, ο Θωμάς ο Ακινάτης και ο Ντουνς Σκότους θα προσπαθήσουν να διασώσουν την ελευθερία της από την παντοδυναμία και πανσοφία του Θεού, να δικαιολογήσουν την ύπαρξη του κακού στον κόσμο και να λύσουν το δίλημμα προτεραιότητας ανάμεσα στη βούληση και τη διάνοια. Η ίδια η φιλόσοφος επαινεί την οξυδέρκεια του Αυγουστίνου, που τονίζει ότι η λειτουργία της θέλησης δε μπορεί να ερμηνευτεί αιτιοκρατικά -ο άνθρωπος επιλέγει όχι μόνο τα μέσα προς την εκπλήρωση ενός στόχου αλλά και το να θέλει ή να μη θέλει (ανάμεσα στο *volle* και *nolle*). Ο θεϊκος νόμος, έτσι, προστάζει, γιατί απευθύνεται στη βούληση που είναι ελεύθερη, αλλιώς, αν απευθυνόταν στη διάνοια, δεν θα χρειαζόταν παρά να αποκαλυφθεί. Αν η θέληση, πάλι, ήταν παντοδύναμη δε θα είχαμε ανάγκη τη θεία χάρη. Η αδυναμία της βούλησης μεταφράζεται και ως έλλειψη δέσμευσης.⁴¹ Τα επιχειρήματα αυτά αναπτύσσονται περαιτέρω από τον Σκότους που βλέπει ως διέξοδο από τον περίφημο διχασμό της βούλησης την πράξη και είναι έτοιμος να δεχτεί το τυχαίο, το *συμβεβηκός*, ως τίμημα για το δώρο της ελευθερίας, για να διασώσει την αυτονομία της βούλησης και από τις επιταγές του λόγου και από τα κελεύσματα της επιθυμίας.

Η Άρεντ δε μπορεί παρά να σταθεί και στο Γερμανικό Ιδεαλισμό, όπου τα παραπάνω ερωτήματα αναδεικνύονται σε κεντρικά ζητήματα.

⁴¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, μέρος I, ό.π., σ. 88-89,93-96.

Ιδιαίτερη μνεία αποδίδει στην απόπειρα σύνδεσης της σκέψης και της θέλησης μέσα από τη φιλοσοφία του Χέγκελ. Κεντρική έννοια του χεγκελιανού συστήματος είναι η ιδέα της προόδου και φυσικά το μέλλον που ολοκληρώνει και εκπληρώνει το *είναι*. Αυτό το σχήμα προϋποθέτει την ενεργοποίηση της βούλησης. Η σκέψη ενεργοποιείται στο τέλος της ζωής του ανθρώπου, όταν δηλαδή δεν υπάρχει πια μέλλον (επιθυμία, φιλοδοξία, αβεβαιότητα) αλλά η ενατένιση του παρελθόντος με ελευθερία και ειρήνη. Ο Χέγκελ εμπνέεται από τη Γαλλική Επανάσταση, όπου οι ιδέες και οι αρχές πραγματοποιούνται, όπου η σκέψη μορφοποιεί την πραγματικότητα, όπου το θεϊκό και το εγκόσμιο ενώνονται. Η ιστορία ενσαρκώνει και αποκαλύπτει το βασίλειο του πνεύματος (νου) με τελικό σκοπό την ελευθερία. Το βασίλειο του (νου) ταυτίζεται με το βασίλειο της θέλησης, γιατί μέσω αυτής αποκαλύπτεται, και έτσι η ελευθερία της βούλησης αναδεικνύεται σε θεμελιακή αρχή του.

Στη σύγχρονη εποχή, το ζήτημα της θέλησης αναβαθμίζεται, αν και παρατηρείται μεγάλη καχυποψία ως προς τη δυνατότητα αυτονομίας της. Οι θεωρίες της μοντέρνας επιστήμης φαίνεται να υπογραμμίζουν το πρόβλημα του τυχαίου και να εντείνουν το ερώτημα του νοήματος. Η ίδια η Άρεντ επιχειρεί να διαμορφώσει μια θεωρία της βούλησης σε κριτική αντιπαράθεση με δύο μεγάλους μέντορές της, το Νίτσε και τον Χάιντεγγερ, και τη θεωρία του εκλεκτού με την παντοδύναμη βούληση, ακολουθώντας συχνά τη γραμμή πλεύσης του υπαρξισμού αλλά αντιμετωπίζοντας μονίμως το φόβο μήπως περιπέσει σε κάποιο είδος ατομικού βολонταρισμού ή σολιψισμού, γεγονός που θα ισοδυναμούσε με μια καθαρά α-πολιτική στάση,⁴² η οποία, εξυπακούεται, μπορεί να παλινδρομήσει στον ολοκληρωτισμό.

⁴² James Miller, «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the modern world», στο *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ό.π., σ. 190-92.

Εύλογο, αφού η Άρεντ ενδιαφέρεται πρωτίστως για την άσκηση της ελεύθερης βούλησης στο χώρο της πολιτικής σκηνής. Η οργανωμένη κοινωνία θέτει περιορισμούς στην ελεύθερη βούληση αλλά προμηθεύει και αρχές δράσης. Η γέννηση της πολιτικής ελευθερίας εντοπίζεται στο σημείο μετάβασης από το «εγώ θέλω» στο «εμείς μπορούμε». Το πώς παραμένει ανεξιχνίαστο. Αλλωστε ότι είναι σήμερα δεδομένο ήταν κάποτε μια τεράστια απιθανότητα. Η ελευθερία διαβάζεται ως «μπορώ να κάνω ό,τι πρέπει να θέλω» και, βέβαια, σε πλήρη αντίθεση με την απομόνωση που προϋποθέτει η σκέψη. Η θέληση να ζούμε μαζί είναι ο τελικός ρυθμιστής των πράξεων στον πολιτικό στίβο.

Η συναφής ιδέα της απόλυτης αρχής προκαλεί αμηχανία στην πολιτική θεωρία. Το ζήτημα μοιάζει να λύνεται, παρατηρεί η Άρεντ, με τη μεσολάβηση της επανάστασης και την πράξη της ίδρυσης, που σπάει την αιτιακή αλυσίδα και ανοίγει στους δρώντες την άβυσσο της ελευθερίας. Ακόμα, όμως, και το υποδειγματικό παράδειγμα της ίδρυσης της Ρώμης αποκαλύπτει ότι δεν πρόκειται για μια απόλυτα καινούργια αρχή, αλλά για την επανίδρυση της ιερής πόλης. Η συνέχεια του χρόνου εξασφαλίζεται από τη μνήμη.

Η ελευθερία διασώζεται στην πολιτική θεωρία μόνο ως ουτοπική υπόσχεση του μέλλοντος αλλά και η έρευνα για το φωτισμό της έννοιας στο χώρο της δράσης δεν αποβαίνει καρποφόρα. Η Άρεντ συζητά την αυγουστίνηια σύνδεση της ελευθερίας με το γεγονός της γέννησης -ένα αγαπημένο της θέμα- και καταφεύγει στο θρησκευτικό μύθο και την ιδέα του Αυγουστίνου ότι ο άνθρωπος γεννιέται από το Θεό μαζί με το χρόνο και επομένως ως μια αρχή αλλά ταυτόχρονα και προικισμένος με τη δυνατότητα της αρχής (a beginning and beginner). Η ικανότητα αυτή είναι ριζωμένη στην γεννησιμότητα (natality), στο γεγονός ότι νέοι άνθρωποι θα

έρχονται στον κόσμο ξανά και ξανά.⁴³ Και σε αυτή την περίπτωση, όμως, ο άνθρωπος εμφανίζεται καταδικασμένος να είναι ελεύθερος. Η Άρεντ, αναγνωρίζοντας τις δυσχέρεις του εγχειρήματος να βρεί στέρεο έδαφος για τη θεμελίωση της ανθρώπινης ελευθερίας στη λειτουργία της βούλησης, υπόσχεται να επανεξετάσει το ζήτημα κατά την ανάλυση της κρίσης.

Η λειτουργία της κρίσης

Η συλλογή των πανεπιστημιακών παραδόσεων της Άρεντ που εκδόθηκαν το 1982 υπό τον τίτλο *Lectures on Kant's Political Philosophy* και με επιμέλεια του Ρόναλντ Μπίνερ (Ronald Beiner),⁴⁴ θεωρείται ένα προσχέδιο για την ανάπτυξη των θέσεων της σχετικά με τη λειτουργία της κρίσης, που επρόκειτο να αποτελέσει το τρίτο και καταληκτικό μέρος της εκτενέστατης μελέτης της *The Life of the Mind*. Η θεωρία της κρίσης εκτιμάται από πολλούς μελετητές της φιλοσόφου ότι θα αποτελούσε το επιστέγασμα των πολιτικών της αναλύσεων και εικάζεται ότι θα έδινε λύσεις για την ενοποίηση θεωρίας και πράξης και για την υπέρβαση του αδιεξόδου στο οποίο είχε οδηγήσει η προσπάθειά της να θεμελιώσει την ανθρώπινη ελευθερία στη λειτουργία της βούλησης. Ο αιφνίδιος θάνατός της, όμως, ματαίωσε τα σχέδια της.

Με αποτέλεσμα οποιαδήποτε προσπάθεια ανασυγκρότησης των θέσεων της σχετικά με το ζήτημα να απαιτεί τη συνδρομή πολλών πηγών όπως τα άρθρα *Thinking and Moral Consideration*, ένα κείμενο που έγραφε παράλληλα με το *The Life of the Mind*, παλαιότερα άρθρα της, όπως *Understanding and Politics*, αρκετά χωρία από το *The Human Condition*, τη συλλογή δοκιμίων *Between Past and Future*, την κάλυψη της δίκης του Αιχμάν *Eichmann in Jerusalem* αλλά και τις σχετικές νύξεις που υπάρχουν

⁴³ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ό.π., σ. 216- 17.

⁴⁴ Οι παραδόσεις αυτές έγιναν σε μια πρώτη μορφή στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου το 1964 και αργότερα στο New Schools of Social Research το 1970.

διάσπαρτες στα δύο άλλα κεφάλαια από το *The Life of the Mind*, χωρίς αυτό όμως να αποκλείει βέβαια την πιθανότητα παρερμηνείας.

Η κρίση τώρα θεωρείται ως μια από τις τρεις θεμελιακές εκφάνσεις του θεωρητικού βίου. Στην *Ανθρώπινη κατάσταση*, όμως, συνδέεται αναπόσπαστα με τη *vita activa* και την ικανότητα της ορθής πράξης στη δημόσια σκηνή: Οι γνώμες αποτελούν την πρώτη ύλη του πολιτικού και ο σχηματισμός γνώμης δεν είναι μια ιδιωτική υπόθεση, αποτελεί μια πολύπλοκη διαδικασία, της οποίας τα διάφορα στάδια -διαμόρφωση, διατύπωση, έλεγχος γνώμης, προσπάθεια πειθούς του συνομιλητή- προϋποθέτουν μια κοινότητα ίσων. Η κρίση αναδεικνύεται έτσι σε μια από τις πιο σημαντικές δραστηριότητες με τις οποίες αυτό το μοίρασμα του κόσμου με τους άλλους γίνεται πραγματικότητα. Σε κάποιες διατυπώσεις, μάλιστα, η κρίση φαίνεται να έχει κοινό χαρακτήρα με την αριστοτελική *φρόνηση*, η οποία διακρίνεται από την *επιστήμη* ή την *τέχνη* και εμφανίζεται ως ένα είδος πρακτικής σοφίας και πείρας, που διαθέτουν κάποια εκλεκτά μέλη της κοινότητας.⁴⁵

Έτσι, φαίνεται να προκύπτει μια αντίφαση, αφού σε παλαιότερα κείμενά της η Άρεντ επαινεί την κρίση ως μορφή πολιτικής δράσης, ενώ στο *Life of the Mind* και στο *Lectures on Kant's Political Philosophy* ξεκαθαρίζει ότι ανήκει στη δικαιοδοσία του θεατή που παρακολουθεί και αξιολογεί τις ανθρώπινες υποθέσεις.⁴⁶

Ο Μπήνερ, στο επίμετρο που συνοδεύει την υπό εξέταση μελέτη, υποστηρίζει ότι θα μπορούσαμε να διακρίνουμε δύο διαφορετικές θεωρίες για τη κρίση -η μια διατυπώνεται από την πλευρά της *vita activa*, του πρακτικού βίου, και η άλλη από την οπτική του θεωρητικού βίου- που

⁴⁵ Hannah Arendt, «Truth and Politics», στο *Between Past and Future*, Penguin, Νέα Υόρκη, σ. 221-223. Βέβαια η αριστοτελική επίδραση στην αρεντική θεωρία της κρίσης είναι μάλλον περιθωριακή, αφού η αντίληψη της φρόνησης από τον Αριστοτέλη δεν φαίνεται να έχει αρκετά *δημοκρατικό* χαρακτήρα για τη συμμετοχική άσκηση του πολιτικού που υποστηρίζει η Άρεντ.

⁴⁶ R.J. Bernstein, «Judging—The Actor and the Spectator», ό.π., σ. 231.

αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικές εποχές της φιλοσοφίας της και είναι εν πολλοίς αντικρουόμενες.⁴⁷ Προσωπικά, θεωρώ πιο τεκμηριωμένη την προσέγγιση του Ντάνα Βίλα, που μιλάει για ενιαία θεωρία με διαφορετικό κέντρο βάρους.⁴⁸ Ακόμα και στην περίπτωση πάντως που δεχόμαστε την άποψη για δύο διαφορετικές θεωρίες, θα ήταν μάλλον αδύνατο να τις κατατάξουμε χρονικά. Στα πρώτα της κείμενα σχετικά με τις απαρχές του ολοκληρωτισμού προβάλλεται σταθερά το αίτημα της κατανόησης. Η Άρεντ, ήδη, στην *Ανθρώπινη κατάσταση* εισάγει την εικόνα του ιστορητή, ο οποίος δίνει νόημα στην ανθρώπινη πράξη και μας συμφιλιώνει με τον κόσμο, συναντάμε δηλαδή και εδώ τα ίδια μοτίβα που απλώς αναπτύσσονται αναλυτικότερα στα μεταγενέστερα έργα της.⁴⁹ Ας μη ξεχνάμε ότι ο παρατηρητής βρίσκεται πάντοτε σε πληθυντικό αριθμό, με άλλα λόγια ότι υπονοείται σε κάθε περίπτωση η πολιτική κοινότητα.

Η κρίση, βέβαια, διαφέρει ανάλογα με το αν επιλέγουμε την οπτική του δρώντος ή του θεατή, πρώτα απ' όλα είναι ξεκάθαρη η αντίθεση στον εκάστοτε χρονικό προσανατολισμό της λειτουργίας: στην πρώτη περίπτωση στρέφεται στο μέλλον, στη δεύτερη έχει αντικείμενό της το παρελθόν. Είτε υποκείμενό της, όμως, είναι ο ενεργός πολίτης είτε ο πολιτικός στοχαστής, το ζητούμενο παραμένει το αυτό: η ανεξάρτητη σκέψη, που χωρίς να υποστηρίζεται ούτε από το νόμο ούτε από την κοινή γνώμη, θα κρίνει εκ νέου με απόλυτη αυθορμησία κάθε πράξη και κάθε κίνητρο όποτε η ευκαιρία παρουσιάζεται.⁵⁰

Σε κάθε περίπτωση είναι γεγονός ότι η κρίση, ως έκφανση του πνευματικού βίου που συνδέεται με τον κόσμο της δράσης, θέτει ζητήματα

⁴⁷ Ronald Beiner, «Interpretive Essay», ως επίμετρο στο Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Σικάγο 1982, σ. 91. Την διάκριση αυτή, αν και με λιγότερο κατηγορηματικό τρόπο, διατυπώνει και ο R.J. Bernstein στο άρθρο του «Judging—The Actor and the Spectator», ό.π., σ. 233-34.

⁴⁸ Dana Villa, «Thinking and Judging», *The Judge and the Spectator*, Joke J. Hermesen & Dana R. Villa (επ.), Peeters 1999, σ. 13, 21.

⁴⁹ Hannah Arendt, «Truth and Politics», *Between Past and Future*, ό.π., σ. 262.

μεσολάβησης θεωρίας και πράξης. Η λειτουργία της κρίσης ίσως ρίχνει γέφυρα ανάμεσα στη *vita activa* και το θεωρητικό βίο ή, αν χρησιμοποιήσουμε καντιανούς όρους, ανάμεσα στο εμπειρικό και υπερβατικό βασίλειο. Η ενοποίηση θεωρίας και πράξης, δεν ανήκει στη στοχοθεσία της Άρεντ. Κάτι τέτοιο θα περιόριζε ασφυκτικά το χώρο αναστοχασμού και θα αποδυνάμωνε την κρίση, περιορίζοντας την σε μια εργαλειακή διαδικασία που θα εφάρμοζε τα δόγματα της θεωρίας στις ανθρώπινες υποθέσεις. Ένα τέτοιο σχήμα θα πλησίαζε επικίνδυνα το σχήμα της *reductio ad absurdum*, που χαρακτηρίζει την ολοκληρωτική ιδεολογία, όπως αναλύεται στο έργο *Απαρχές του ολοκληρωτισμού*. Όποια υποβάθμιση της κρίσης ισοδυναμεί με υποτίμηση της γνώμης και τελική άρνηση της πολλαπλότητας.⁵¹

Όσον αφορά τις συγκεκριμένες παραδόσεις, η Άρεντ φαίνεται να επιλέγει τις θεματικές της με γνώμονα, αφενός, μια προσπάθεια φαινομενολογικής κατανόησης-ερμηνείας του πολιτικού με τη συνδρομή όρων και εννοιών της καντιανής αισθητικής και, αφετέρου, μια προσπάθεια δικαίωσης των μεθοδολογικών επιλογών της ίδιας, τη συγκρότηση δηλαδή μιας πολιτικής θεωρίας με βάση το συγκεκριμένο, το ιστορικό παράδειγμα αλλά ενίοτε και τη βιογραφία. Ειδικότερα, επιχειρεί την ανασυγκρότηση μιας εναλλακτικής καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας μέσα από μια επιλεκτική και ενίοτε εφευρετική ανάγνωση της τρίτης *Κριτικής*. Η καντιανή αισθητική κρίση που αναγνωρίζει το ιδιαίτερο στην ιδιαιτερότητα και ταυτόχρονα δεν εγκαταλείπει το αίτημα για *communal validity*, αναδεικνύοντας έτσι την σημασία της ανθρώπινης πολλαπλότητας, θεωρείται εδώ ως ο κατεξοχήν πολιτικός τρόπος σκέψης.

⁵⁰ Hannah Arendt, « Personal Responsibility under Dictatorship », ό.π., σ. 187.

⁵¹ Dana Villa, « Thinking and Judging », ό.π., σ. 14-17.

Η κρίση είναι η ικανότητα που μας επιτρέπει να διακρίνουμε το σωστό από το λάθος, το ωραίο από το άσχημο.⁵² Και, παράλληλα, μια μορφή αναστοχασμού του παρελθόντος που ισοδυναμεί με απολογισμό των γεγονότων. Τα μοτίβα στο οποία επικεντρώνεται η ανάλυσή της είναι το ζήτημα της καλαισθησίας, ο ρόλος της φαντασίας ή έννοια της «διευρυμένης», ανιδιοτελούς πνευματικότητας, η οπτική του θεατή, το αίτημα της δημόσιας χρήσης του λόγου και η έννοια της παραδειγματικής ισχύος της κρίσης.

Κάθε κρίση είναι η σκέψη του συγκεκριμένου αλλά «σκέφτομαι» σημαίνει γενικεύω. Απαιτείται, λοιπόν, η εφαρμογή μιας υπαγωγής του ειδικού στο γενικό. Το γενικό άλλοτε υπάρχει (προσδιοριστική κρίση) και άλλοτε χρειάζεται να εφευρεθεί (αναστοχαστική κρίση). Οι αναστοχαστικές κρίσεις αποβλέπουν στην κατανόηση, ενώ οι καθοριστικές στην εξήγηση των αντικειμένων τους.⁵³ Η αισθητική κρίση είναι μια ειδική περίπτωση αναστοχασμού που προϋποθέτει την ιδέα μιας πρωταρχικής ενότητας του ανθρώπινου είδους ως ολότητας και παρουσιάζει την εξής ιδιαιτερότητα: ενδιαφέρεται για ένα *αντικείμενο* ενώ από τη φύση της είναι ανιδιοτελής, αξιώνει καθολική εγκυρότητα⁵⁴ ως εάν ήταν αντικειμενική ενώ δεν επιδέχεται απόδειξη, ως εάν ήταν απλώς υποκειμενική⁵⁵.

⁵² Για το Καντ, βέβαια, η διάκριση του σωστού από το λάθος ανήκει στη δικαιοδοσία του πρακτικού λόγου και δεν αποτελεί αποτέλεσμα της αναστοχαστικής κρίσης. Η Αρεντ, πάντως, φαίνεται να αποδίδει στο φιλόσοφο την υπέρβαση της προκατάληψης ότι η καλαισθητική κριτική ικανότητα βρίσκεται εντελώς εκτός του πολιτικού χώρου, αφού αφορά μόνο αισθητικά αντικείμενα. Πιστεύει μάλιστα ότι συνδέοντας την καλαισθησία με τον τρόπο σκέψης που ο Καντ ονομάζει διευρυμένη πνευματικότητα ανοίγει το δρόμο για μια επανεκτίμηση της κρίσης αυτής ως μιας ειδικής πολιτικής λειτουργίας. Πρβλ. Maurizio Passerin d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, ό.π., σ. 112-113.

⁵³ Πρβλ. την εισαγωγή του Κώστα Ανδρουλιδάκη στο Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002, σ. 42.

⁵⁴ Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, § 32.

⁵⁵ Ό.π., § 33.

Κατά τη διάρκεια της καλλιτεχνικής δημιουργίας ο Καντ διακρίνει τη συνεπίδραση δύο αποφασιστικών παραγόντων. Από τη μια προϋποτίθεται το ταλέντο, η ιδιοφυΐα που θα διασώσει την πρωτοτυπία κατά την παραγωγική διαδικασία και ισοδυναμεί με το άνοιγμα στο χώρο της ελευθερίας. Για το σχηματισμό κρίσης για ένα ωραίο αντικείμενο, θεωρείται, όμως, απαραίτητη και η καλαισθησία, που αντιστοιχεί σε πειθαρχία και συμμόρφωση με τους κανόνες αντίληψης. Για την Άρεντ η σχέση ανάμεσα στο δρώντα και το θεατή στη πολιτική σκηνή αντιστοιχεί

Η καλλιτεχνική παραγωγή είναι ένα παιχνίδι ανάμεσα στη φαντασία, τη διάνοια και το πνεύμα, εγγενές και άρρητο, που δίνει στη φαντασία κοινωνήσιμη μορφή. Όρος συγκρότησης των ωραίων αντικειμένων είναι η μεταδοτικότητα, η αναγνωρισιμότητά τους. Η κρίση των θεατών δημιουργεί το χώρο εκείνο χωρίς τον οποίο τα έργα τέχνης δεν μπορούν να εμφανιστούν. Οι αναλογίες ανάμεσα στην αισθητική κρίση, όπως την περιγράφει ο Καντ, και στην πολιτική, όπως τη συλλαμβάνει η Άρεντ, είναι εύκολο να αναδειχθούν. Η πολιτική δεν είναι παρά δημόσια δράση και όποιος εισέρχεται στον πολιτικό στίβο δεν μπορεί παρά να εκτεθεί. Ο δημόσιος χώρος αποτελείται από κριτικούς και θεατές και όχι από δημιουργούς ή πολιτικά δρώντες. Η πρωτοτυπία αλλά και μοναδικότητα του καλλιτέχνη ή του δρώντος έγκειται στο να γίνει αντιληπτός από τους άλλους που δεν είναι καλλιτέχνες ή δρώντες. Ας σημειωθεί ότι οι θεατές βρίσκονται πάντα στον πληθυντικό (σχέσεις αλληλεπίδρασης) και έχουν κοινή την ικανότητα της κρίσης.

Η επικοινωνιακή διαθεσιμότητα⁵⁶ της αισθητικής κρίσης βασίζεται στην κοινή αίσθηση και στο ρόλο της φαντασίας. Η ικανότητα να διακρίνω το ωραίο από το άσχημο, το σωστό από το λάθος είναι μια αίσθηση

⁵⁶ Πρβλ. Διονύσης Καψάλης, «Η Τρίτη Κριτική του Καντ», *Αξιολογικά*, 13, Απρίλιος 2000, σ. 99

έμφυτη και όχι αποτέλεσμα διδασκαλίας. Η απώλεια της ισοδυναμεί με παράνοια και ακύρωση της επικοινωνίας. Ο Καντ διατείνεται ότι κάτι μη υποκειμενικό ενυπάρχει ακόμα και στο πλέον ιδιωτικό. Η καλαισθητική κρίση, αν και η πλέον ιδιοσυγκρασιακή, αντανακλάται πάντα στους άλλους και υπολογίζει τις πιθανές κρίσεις τους. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι δεν λεω «αυτό μου αρέσει» αλλά «αυτό είναι ωραίο». Αξιώνω μια καθολικότητα στην κρίση μου. Πού στηρίζω την ύπαρξη μιας καθαρής υπερβατολογικής καλαισθησίας η οποία δεν επηρεάζεται από τις εμπειρικές ιδιότητες των συγκεκριμένων υποκειμένων; Στην περιοχή, πάντως, της αισθητικής κρίσης, ο άλλος πρέπει να ληφθεί υπόψη ως άλλος. Κρίνω ως μέλος μιας συγκεκριμένης κοινωνίας και όχι μιας υπεραισθητής κοινότητας. Η εγκυρότητα είναι, εδώ, κοινότητα δια μέσου της μη ταυτότητας και συνιστά μια μορφή διυποκειμενικότητας.

Σχετικά ερωτήματα για το πόσο οι εμπειρικές ιδιότητες των υποκειμένων είναι δεσμευτικές για τη λειτουργία της καλαισθησίας εύλογα ανακύπτουν: Ένας μανδαρίνος του κινέζικου πολιτισμού οφείλει να βρει ή βρίσκει ωραία την *Ronde de nuit*, αν και είναι διαφορετικός από μένα κατά μια έννοια όχι τετριμμένη; Είναι η ομορφιά ένα ιστορικό *factum* ή υπό ποιές προϋποθέσεις μπορεί να πραγματοποιηθεί «η εκπαίδευση της καλαισθησίας;»⁵⁷

Σύμφωνα με τον Καντ, που δεν αποδέχεται μια αντικειμενική αρχή καλαισθησίας⁵⁸, το έργο τέχνης απευθύνεται στο υποκειμενικό μέρος το οποίο μπορούμε να υποθέσουμε ότι υπάρχει σε κάθε άνθρωπο ως προαπαιτούμενο της γνώσης και συνίσταται στην αμοιβαία κινητοποίηση της φαντασίας και της διάνοιας σε συμφωνία με ένα νόμο (*Gesetzmässigkeit*) και με την πρόπουσα αναλογία.⁵⁹ Η αναγκαιότητα έτσι

⁵⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ.174-5.

⁵⁸ Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, § 34.

⁵⁹ Ό.π., § 21,35 και38.

της καλαισθητικής κρίσης θεμελιώνεται πάνω στην «έννοια ενός υπεραισθητού υποστρώματος φαινομένων».⁶⁰ Το ζήτημα της αναγωγής της αντινομίας της κρίσης μέσω της αναγωγής στο υπεραισθητό παρουσιάζει κάποιες δυσκολίες.⁶¹ Πάντως ο απερίσταλτος χαρακτήρας της ατομικής δημιουργίας και η δεσμευτικότητα της κοινότητα των ανθρώπων -βασικά αιτήματα της αρεντικής πολιτικής θεωρίας- αποκτούν χάρη στην αισθητική κρίση, αν και βεβιασμένα, κάποια φιλοσοφική καταστατική θέση, έστω και ως προβλήματα.⁶²

Η φαντασία -πάλι- έχει τη δύναμη να κάνει παρόντα τα πράγματα που είναι απόντα και να μετατρέπει τα αντικείμενα των εξωτερικών αισθήσεων σε εσωτερικευμένες εικόνες. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα να αναστοχαζόμαστε όχι πάνω σε ένα αντικείμενο αλλά στην αναπαράστασή του, η οποία και μας προκαλεί ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια. Η φαντασία έτσι εξασφαλίζει την απαραίτητη απόσταση για την αμεροληψία του θεατή-κριτή.⁶³ Κατά την αναστοχαστική κρίση, λοιπόν, χάρη στη δύναμη της φαντασίας τα απόντα αντικείμενα γίνονται παρόντα στην εσωτερική μας αίσθηση, η οποία εξ ορισμού αποφαινεται: «μου αρέσει» ή «με δυσαρεστεί». Η εκλογή αυτή με τη σειρά της γίνεται αντικείμενο σε μια δεύτερη εκλογή: αποδέχομαι ή απορρίπτω την ευχαρίστησή μου και αντίστροφα. Τα κριτήρια με τα οποία αποδέχομαι την ευχαρίστηση μου είναι η ανακοινωσιμότητά της, η δυνατότητα δημοσιοποίησής της, και γνώμονας για την απόφαση αυτή είναι η κοινή αίσθηση (π.χ. η χαρά που νοιώθει ένας άνθρωπος με χρέη για τη κληρονομιά που παίρνει από το

⁶⁰ Ό.π., § 57.

⁶¹ Πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, επίμετρο στο *Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφ. Παρ. Μεϊντάνη, Πόλις, Αθήνα 1996, σ. 157-159.

⁶² Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 180.

⁶³ Για τον ιδιαίτερο χαρακτήρα αμεροληψίας που προτείνει η Αρεντ και την αντίληψη του πολιτικού φαινομένου βλ. Ernst Vollrath, «Hannah Arendt and the method of Political Thinking», *Social Research*, 38, 1977, σ. 163-4.

θάνατο ενός πλούσιου και στοργικού αλλά φιλάργυρου πατέρα δεν είναι ανακοινώσιμη).

Σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να τονίσουμε και την παράμετρο του παραδείγματος, την παραδειγματική ισχύ της κρίσης (exemplary validity), γιατί η φιλόσοφος το θεωρεί ως την πιο παραγωγική προσπάθεια επίλυσης του προβλήματος των σχέσεων του μερικού με το καθολικό. Τα παραδείγματα, λέει, επικαλούμενη τον Καντ, αποτελούν τους οδηγούς της κρίσης,⁶⁴ αφού μας επιτρέπουν να ανακαλύπτουμε το καθολικό εντός και δια μέσου του ειδικού, στο σημείο που ενσαρκώνουν ένα καθολικό μήνυμα ενώ ταυτόχρονα διατηρούν τη μοναδικότητά τους.

Για την Άρεντ αυτή η έννοια του παραδείγματος δεν περιορίζεται μόνο στα αισθητικά αντικείμενα αλλά αφορά και άτομα που διαθέτουν ορισμένες αρετές στον ύψιστο βαθμό (ο Αχιλλέας είναι το παράδειγμα του θάρρους -με την έννοια του υποδείγματος) και κυρίως σε γεγονότα του παρελθόντος που μπορεί να εμπνεύσουν τις επερχόμενες γενιές. Έτσι, το μεγάλο έργο τέχνης, που δεν υπόκειται στους γνωστούς κανόνες αλλά θέτει νέους και προβάλλει τη νόρμα «ως Φύση»⁶⁵ αντιστοιχεί στο επαναστατικό παράδειγμα. Και στο σημείο αυτό η αισθητική κρίση σμίγει με την κρίση του ιστορικού ή του θεατή.⁶⁶

Η κοινή αίσθηση, που παρουσιάζεται από τον Καντ σε μια αναβαθμισμένη μορφή της, με το λατινικό όρο *sensus communis*, αποτελεί το συνδετικό κρίκο της κοινότητας και όρο απαράβατο της επικοινωνίας, συνιστά προσφιλή τόπο της Άρεντ. Συνιστά τον πυρήνα της ανθρωπίνης ιδιότητας, καθώς συνδέει την ατομική κρίση με το συλλογικό λόγο του ανθρώπινου γένους. Οι αρχές λειτουργίας της είναι: να σκέφτομαι για

⁶⁴ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Σικάγο 1982, σ. 76-77.

⁶⁵ Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, § 46.

⁶⁶ Maurizio Passerin d'Entrevies, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 114-115.

λογαριασμό μου (η αρχή του διαφωτισμού), να τοποθετούμε νοερά στη θέση του άλλου (αρχή της διευρυμένης πνευματικότητας) και η αρχή της συνέπειας. Η λειτουργία της *sensus communis* εξασφαλίζει την εγκυρότητα των κρίσεων, εγκυρότητα που είναι διαφορετικού βεληνεκούς από την ισχύ των επιστημονικών ή λογικών προτάσεων και των κατηγορικών προσταγών.

Η κρίση με ευχαριστεί ή με δυσαρεστεί και, παρόλο που είναι βαθύτατα προσωπική και μη μεταδόσιμη, έχει στην πραγματικότητα τις ρίζες της στην αίσθηση της κοινότητας, γι' αυτό και ενέχει επικοινωνιακή διαθεσιμότητα, αφού μέσα απο τη διαδικασία της ανάκλασης έλαβε υπόψη τις οπτικές γωνίες των άλλων. Η κοινωνικότητα, που είναι και ο υψηλότερος στόχος του ανθρώπου, επιτυγχάνεται μέσα από την καλλιέργεια του πολιτισμού. Η ιδέα της παγκόσμιας ειρήνης συνδέεται με τη μέγιστη δυνατή διεύρυνση της πνευματικότητας του ανθρώπου. Ο άνθρωπος τότε δεν κρίνει απλώς ως μέλος μιας κοινότητας αλλά και ως πολίτης του κόσμου. Στο σημείο αυτό οι αρχές του θεατή και του δρώντος (σύμφωνα με τις αρχές του πρακτικού λόγου) ταυτίζονται. Στη χρήση της καντιανής έννοιας του *sensus communis* από την Άρεντ, τονίζεται περισσότερο ο εμπειρικός χαρακτήρας της έννοιας ενώ η υπερβατική διάσταση της μάλλον παραγκωνίζεται.⁶⁷

Αυτό που φαίνεται παράξενο και ως ένα σημείο ειρωνικό είναι ότι η Άρεντ επενδύει τόσο στο *common sense*, στην κοινή αίσθηση ή τον κοινό νου, ενώ η ίδια έχει επανειλημμένα διαπιστώσει την απώλεια της παράδοσης στο σύγχρονο κόσμο και τη συρρίκνωση του δημοσίου χώρου που κάνει την ανθρώπινη πολλότητα να ασφυκτιά. Ίσως γι' αυτό καταλήγει τελικά και στο παράδειγμα του Σωκράτη, ενός στοχαστή που αντιμετώπιζε τη βαθύτατη πολιτική και πολιτιστική κρίση της Αθήνας του 5ου αιώνα, ανάλογη ίσως με εκείνη που επέτρεψε στην εποχή της την εμφάνιση του

ολοκληρωτισμού. Και ίσως γι' αυτό στο ύστερο έργο της φαίνεται να προκρίνει και τη οπτική γωνία κρίσης του παρατηρητή:⁶⁸ αφού μάλλον μοιάζει πια ανέφικτος ο ρόλος του ενεργού πολίτη.

Η αυτονομία του πολιτικού

Η Άρεντ καταφεύγει στην καντιανή πολιτική φιλοσοφία και για έναν ακόμα λόγο. Η οργάνωση του κράτους αποσυνδέεται τρόπο τινά από τα κελεύσματα του πρακτικού λόγου. Για τον Καντ ακόμα και ένας κακός άνθρωπος μπορεί να γίνει καλός πολίτης κάτω από ένα καλό σύνταγμα. Κακός άνθρωπος δεν είναι κάποιος που θα ήθελε το κίνητρο μιας πράξης του να αποτελέσει γενική αρχή για την κοινωνία, αγνοώντας ότι είναι κακή και άρα μη γενικεύσιμη, αλλά εκείνος που επιθυμεί να γίνει στην περίπτωση του μια εξαίρεση -και κάτι τέτοιο πρέπει να συμβεί μυστικά. Η πολιτική όμως είναι ο χώρος της δημόσιας επαφής. Τα εγωιστικά συμφέροντα του καθενός ενδέχεται να οδηγούν τελικά στο κοινό καλό. Η Άρεντ διακρίνει τρεις προϋποθέσεις: να υπάρχει «αρκετή» φύση πίσω από τους δρώντες (ένστικτο επιβίωσης), αλλιώς η κακία τους θα τους οδηγήσει στην αυτοκαταστροφή, να μη χρειάζεται καμιά ριζοσπαστική αλλαγή των κοινωνικών δεδομένων (επανάσταση) και να τηρείται η αρχή της δημοσιότητας.

Η δημόσια χρήση του λόγου είναι πάγιο αίτημα της καντιανής φιλοσοφίας. Η λειτουργία της σκέψης βασίζεται στη δημόσια ανακοίνωσή της, στην έκθεσή της στην ανοιχτή και ελεύθερη κριτική. Η Άρεντ αντίστοιχα δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει ότι η δημόσια αντιπαράθεση είναι η βαθιά ουσία του πολιτικού.

⁶⁷ Kimberly Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, ό.π., σ. 95-96.

⁶⁸ Dana Villa, «Thinking and Judging», ό.π., σ. 21-23.

Ο Καντ απαλλάσσει τη λειτουργία της κρίσης από ηθικά στοιχεία και τη συνδέει με την έννοια της καλαισθησίας. Η κρίση είναι ένα είδος θεωρητικής απόλαυσης και άπρακτης ηδονής. Η εικόνα του παρατηρητή που στέκεται μπροστά σε ένα έργο τέχνης ή σε ένα πολιτικό γεγονός και θαυμάζει απόλυτα ανιδιοτελώς είναι ιδιαίτερα δημοφιλής στο φιλόσοφο. Η Άρεντ πάλι, όπως ξέρουμε, συχνότατα συγκρίνει την πολιτική με τη θεατρική σκηνή. Το κοινό στοιχείο της δραματικής τέχνης και της πολιτικής είναι ότι αποτελούν αμφότερες φαινόμενα του δημόσιου χώρου, όπου το αποτέλεσμα ταυτίζεται με τη διαδικασία, αμφότερες είναι πράξεις και όχι ποιήσεις (κατασκευές). Γενικότερα, «ο πολιτισμός και η πολιτική ανήκουν στην ίδια κατηγορία, γιατί και στις δύο περιπτώσεις δεν διακυβεύεται η γνώση ή η αλήθεια αλλά η κρίση και η απόφαση, η κριτική ανταλλαγή απόψεων για τη σφαίρα της δημόσιας ζωής και του κοινού κόσμου, για το είδος των πράξεων που θα πρέπει να εκτελεστούν, όπως και για το πως θα πρέπει να μοιάζει αυτός ο κόσμος, τι είδους αντικείμενα θα πρέπει να εμφανίζονται στην επικράτειά του».⁶⁹

Η κρίση χαρακτηρίζεται από αμεροληψία, χάρη στην απελευθερωτική δράση της φαντασίας, που μας επιτρέπει να υπολογίζουμε τις οπτικές γωνίες των άλλων. Αυτό δε σημαίνει ότι συμπάσχουμε με τον άλλο ούτε αντικαθιστούμε τις προλήψεις του με τις δικές μας, αλλά ότι ξεπερνούμε τους περιορισμούς της προσωπικής μας ιστορικότητας και των ιδιωτικών ενδιαφερόντων μας και αποκτούμε μια «γενική» οπτική γωνία, όχι όμως γενική με την έννοια του φυσικού νόμου (πρώτη *Κριτική*) ούτε της ηθικής προσταγής (δεύτερη *Κριτική*), που ισχύουν για κάθε έλλογο ον, αλλά με την έννοια ότι μπορώ να μπω στη θέση του άλλου (τρίτη *Κριτική*), μια έννοια «γενικότητας», δηλαδή, που δεν ισχύει για κάθε πιθανό έλλογο ον, αλλά ειδικά για τους ανθρώπους. Έτσι, η κριτική σκέψη είναι μια μοναχική δραστηριότητα, που προσιδιάζει στο φιλόσοφο, στον ιστορικό, στον

⁶⁹ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, ό.π., σ. 223

μάρτυρα -το βλέμμα χρειάζεται μια απόσταση- αλλά δεν τον αποκόβει από τον κόσμο, αφού ποτέ δεν εφαρμόζει έναν γενικό κανόνα σε κάθε περίπτωση, αλλά αναζητά τον κανόνα του συγκεκριμένου.

Η Άρεντ σχολιάζει επισταμένως την αντιμετώπιση του ζητήματος της Γαλλικής Επανάστασης από τον Καντ. Ο φιλόσοφος στέκει γεμάτος θαυμασμό μπροστά στο θέαμα του πλήθους που ξεχύνεται στους δρόμους του Παρισιού, ανεξάρτητα από τις όποιες φρικαλεότητες αυτό διαπράττει, αλλά και χωρίς να διανοείται να συμμετάσχει ο ίδιος στα γεγονότα. Πρόκειται για μια συμπάθεια χωρίς προσωπικό συμφέρον, απόδειξη για τον ηθικό χαρακτήρα της ανθρωπότητας, δηλαδή την ανιδιοτέλειά της. Η Γαλλική Επανάσταση είναι γεγονός μη αναστρέψιμο εξαιτίας της εντύπωσης που προκάλεσε στον κόσμο και ανεξάρτητα από την επιτυχία ή την αποτυχία της. Η σπουδαιότητα του συμβάντος έγκειται στο βλέμμα του παρατηρητή και στους ορίζοντες που ανοίγει για το μέλλον και όχι στο άμεσο αποτέλεσμα (παραδειγματική ισχύ της κρίσης).

Η οπτική του παρατηρητή είναι πλεονεκτική, γιατί η αμεροληψία του επιτρέπει να διαγνώσει το πραγματικό νόημα των γεγονότων, που διαφεύγει από τους πρωταγωνιστές. Η θέση αυτή είναι κοινός τόπος της φιλοσοφίας από την ελληνική αρχαιότητα, αν και εκεί συνδέεται με την ιδέα της υπεροχής του θεωρητικού βίου. Η Άρεντ μνημονεύει συχνά τον Πυθαγόρα, ο οποίος παρομοιάζει τη ζωή με ένα πανηγύρι όπου άλλοι πάνε για να πουλήσουν τις πραμάτειές τους, άλλοι πάνε να αγωνιστούν και να κερδίσουν δόξα και άλλοι, οι πιο εκλεκτοί, ως θεατές. Ο δρων αναζητά τη δόξα (φήμη) που εξαρτάται από τη δόξα (γνώμη) των θεατών. Το τελικό σημείο αναφοράς είναι ο παρατηρητής. Μπορεί το θέαμα να προηγείται χρονικά, αλλά η Άρεντ αναρωτιέται ποιος σόφρων άνθρωπος θα έμπαινε στον κόπο να δώσει μια παράσταση χωρίς κοινό;

Η φιλόσοφος ερμηνεύει με αυτό το πρίσμα και την καντιανή πρόταση του «πολίτη μιας παγκόσμιας ανθρωπότητας». Η έννοια του πολίτη,

γράφει, συνεπάγεται υποχρεώσεις και δικαιώματα και άρα εδαφικά σύνορα. Από την άλλη μια παγκόσμια κυβέρνηση ενέχει τον κίνδυνο να οδηγήσει στη χειρότερη τυραννία. Ο Καντ δε μπορεί να το αγνοεί αυτό. Μήπως, αναρωτιέται, τελικά ο όρος «παγκόσμιος πολίτης» ταυτίζεται με τον όρο «παγκόσμιος θεατής»;

Ακόμα και η ιδέα της προόδου συνδέεται με τη σύλληψη της ιστορίας ως θεάματος και τη μεταφορά της θεατρικής σκηνής από τον ίδιο τον Καντ. Εάν το ανθρώπινο γένος βάδιζε προς την καταστροφή του, το θέαμα θα ήταν ακατάλληλο για οποιονδήποτε συνετό θεατή και, εάν πάλι η Ιστορία επαναλαμβανόταν και έμενε στάσιμη, το θέαμα θα προκαλούσε αφόρητη πλήξη.

Η εισαγωγή αισθητικών κριτηρίων στην πολιτική ερμηνεύει εκ των υστέρων και την προσπάθεια της Άρεντ να αποδείξει την κοινοτοπία του κακού, να το συνδέσει με την ατροφία της προσωπικής κρίσης -ενδεικτική περίπτωση η κάλυψη της δίκης του Άιχμαν- και να το αποδαιμονοποιήσει, απογυμνώνοντας το από κάθε είδους φαντασμαγορία και επομένως από κάθε αξίωση νομιμότητας. Η ανικανότητα να κρίνουμε είναι ο ορισμός της ηλιθιότητας, σύμφωνα με τον Καντ και την Άρεντ. Έτσι η τελευταία φιλοδοξεί προφανώς να υπερβεί την πρόδηλη αντίρρηση, ότι η αισθητικοποίηση της πολιτικής δεν φαίνεται να δουλεύει ενάντια αλλά υπέρ του ολοκληρωτισμού: Η έλλειψη κριτικής ικανότητας συνδέει τον ηλίθιο, τον μη έχοντα καλλιτεχνικό κριτήριο και το στέλεχος του ναζιστικού κόμματος.

Η Άρεντ σχολιάζει περαιτέρω τη θέση του Καντ απέναντι στη Γαλλική Επανάσταση. Ενώ ο φιλόσοφος, λοιπόν, περιγράφει με θαυμασμό το θέαμα της Γαλλικής Επανάστασης, σε πολλά χωρία αμφισβητεί την ηθική νομιμότητά της ως μέσου ανάκτησης ή υπεράσπισης δικαιωμάτων. Η αντίφαση αυτή αποδίδεται στη σύγκρουση ανάμεσα στις αρχές της

πολιτικής δράσης και της ηθικής εντολής. Κομβικό σημείο για την κατανόηση αλλά και άρση αυτής της αντίφασης είναι ή έννοια της δημοσιότητας, η οποία στην ηθική του φιλοσοφία συνδέεται με την αρχή της μη αντίφασης. *Η ηθική είναι η σύμπτωση του δημοσίου με το ιδιωτικό.* Οι ιδιωτικές αρχές εμπίπτουν στον έλεγχο της δημοσιότητας. Το να επικαλείται κανείς επίμονα την ιδιωτικότητα της αρχής του ανήκει στη σφαίρα του κακού. Το πρόβλημα, λοιπόν, με την επανάσταση είναι ότι η μυστικότητα αποτελεί όρο για την επιτυχία της. Ο Καντ καταλήγει στην ακόλουθη διατύπωση: Όλες οι αρχές που έχουν ανάγκη τη δημοσιότητα για να μην αποτύχουν στους σκοπούς τους συνδυάζουν την πολιτική με το δίκαιο. Η δημόσια σφαίρα προϋποθέτει την ελευθερία της πέννας και η στιγμή που δικαιώνεται η επανάσταση είναι η αναγόρευση της ελευθερίας της έκφρασης.

Αλλωστε ο Καντ διακρίνει κάποια γεγονότα ως εξαιρετικά, των οποίων, όμως, οι αρχές απαγορεύεται από τον πρακτικό λόγο να αποτελέσουν πηγή έμπνευσης των πράξεών μας. Η Άρεντ εστιάζει στην περίπτωση του πολέμου. Από την οπτική του παρατηρητή, νοιώθει κανείς θαυμασμό για το ηρωικό μεγαλείο του στρατιώτη που αντιμετωπίζει ατρόμητος όλους τους κινδύνους και πέφτει στο πεδίο της μάχης, θυσιαζόμενος για την πατρίδα του (αισθητική κρίση). Παράλληλα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο πόλεμος με τη δυστυχία που προκαλεί υπηρετεί το σχέδιο της προόδου και προετοιμάζει την ειρήνη (αναστοχαστική τελεολογική κρίση). Αλλά από την οπτική του δρώντος, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η παγκόσμια ειρήνη, ανέφικτο ή όχι ιδεώδες, αποτελεί *αίτημα του πρακτικού λόγου*. Ούτε η αισθητική κρίση ούτε η αναστοχαστική εκτίμηση θα πρέπει να έχουν πρακτικές συνέπειες για την ανθρώπινη δράση, ούτε αντίστροφα η προσταγή του πρακτικού λόγου ότι δεν πρέπει να υπάρχει πόλεμος αναιρεί τις δύο προηγούμενες. Ο κριτής

δεσμεύεται από την υπερβατολογική αρχή του δικαίου και απαιτεί την ως εάν ταύτιση της ιστορίας με την πρόοδο του ανθρώπινου γένους.⁷⁰

Σε στιγμές εκτάκτου ανάγκης, όμως, ο δρων φαίνεται ότι δεν μπορεί να πολιτεύεται με τρόπο αθώο. Ο εύθραυστος χαρακτήρας της πράξης προσδίδει στο πολιτικό ένα εξ ορισμού δραματικό στοιχείο. Η Άρεντ φωτίζει το ζήτημα χρησιμοποιώντας το παράδειγμα του Βρούττου, ο οποίος δολοφονεί τον ευεργέτη του, για να σώσει τη δημοκρατία. Κι ο Καντ φαίνεται να συνοδοιπορεί στο σημείο αυτό με το Μακιαβέλλι, ο οποίος πιστεύει ότι οι άνθρωποι έχουν καθήκον να εμποδίσουν το κακό να εξαπλωθεί, ακόμα κι αν χρειαστεί να πράξουν οι ίδιοι κάτι άσχημο. Το να τοποθετήσει κανείς, βέβαια, την ιδέα της κοινότητας όχι μόνο πάνω από τη ζωή αλλά και από την ψυχή του προϋποθέτει μια εσωτερική φωνή καθήκοντος, την ελπίδα ότι θα έρθουν καλύτερες μέρες για όλη την ανθρωπότητα.

Η κριτική φιλοσοφία και το πολιτικό

Η Άρεντ επιχειρεί να θεμελιώσει μια έννοια του πολιτικού, απαλλαγμένη από τον καταναγκασμό της αλήθειας, της ηθικής και του νόμου. Παράλληλα, προσανατολίζει την πολιτική της θεωρία στην οχύρωση της ανθρωπότητας εναντία στο κίνδυνο του ολοκληρωτισμού. Συνδέει μάλιστα, όπως είδαμε, την άνοδο του ολοκληρωτισμού με την αδυναμία κατανόησης του κόσμου, την απώλεια των κατηγοριών της σκέψης και των σταθερών της κρίσης. Είναι λοιπόν εύλογο το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια των αναφερόμενων παραδόσεων, η Άρεντ επικεντρώνεται στην ανάλυση του έργου *Κριτική της κριτικής δύναμης* και όχι στα κείμενα που επιλέγει κανείς συνήθως για να μελετήσει την πολιτική καντιανή θεωρία. Η αισθητική κρίση παρέχει τις κατευθύνσεις, προς μια πολιτική

⁷⁰ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ό.π., σ. 97.

φιλοσοφία η οποία φιλοδοξεί, λοιπόν, να αντιτίθεται και στις συνθήκες εκείνες που κάνουν δυνατό τον ολοκληρωτισμό και στο μοντέλο του φιλόσοφου βασιλιά. Αν και κατά κάποιον τρόπο ενισχύει τη δικαιοδοσία του θεωρητικού βίου και εισάγει «απ' το παράθυρο» ένα υπερβατικό στοιχείο στην πολιτική ζωή.⁷¹

Η Άρεντ τοποθετεί τον Καντ αλλά και τον εαυτό της σε μια μακρά κριτική παράδοση που ξεκινά από τους σοφιστές και οργανώνεται ως μέθοδος με τη σωκρατική μαιευτική. Ο Καντ, μάλιστα, που επιχειρεί να ενώσει τη θεωρία με την πράξη μέσα από τη λειτουργία της κρίσης, συγκρίνεται με το Σωκράτη, το αρεντιανό υπόδειγμα του πολίτη-φιλόσοφου. Ο Καντ, όμως, δεν εγκαταλείπει την ελπίδα θεμελίωσης ενός μεταφυσικού συστήματος στο μέλλον. Αντίθετα, η μοναδικότητα του Σωκράτη, μας λει, έγκειται στο ότι συγκεντρωνόταν στη διαδικασία του σκέπτεσθαι και δεν στόχευε στην παραγωγή γνώσης. Ήταν ένας performer που αναπαριστούσε στην αρχαία αγορά τον εσωτερικό διάλογο της σκέψης. Και για να έχει επιτυχία η παράστασή του, ακολουθούσε πιστά έναν κανόνα, εκείνον της μη αντίφασης, που και γι' αυτόν όσο και για τον Καντ αποτελεί και ηθικό και λογικό αίτημα: το να μη διαφωνείς μ' εσένα τον ίδιο.

Η Άρεντ αντιδιαστέλλει τον Καντ στη πλατωνική φιλοσοφική παράδοση. Η διαφορά αποτίμησης του πολιτικού στους δύο φιλοσόφους απορρέει από τις διαφορετικές γνωσιολογικές τους θέσεις. Για τον Πλάτωνα, η εύρεση της αλήθειας ανήκει αποκλειστικά στη δικαιοδοσία της ψυχής και οι έργοις του σωματικού βίου ή ο κοινωνικός συγχρωτισμός αποτελούν εμπόδια για την ανακάλυψή της. Για τον Καντ η γνώση αποτελεί ένα συνδυασμό των εμπειρικών δεδομένων και της διάνοιας. Ο καθένας μπορεί να αποτιμά τη ζωή με τις χαρές και τις λύπες της και η φιλοσοφία είναι ανάγκη αλλά και αίτημα για όλους τους ανθρώπους. Ο

⁷¹ Kimberly Hutchings, *Kant, Critique and Politics*, ό.π., σ. 100.

πολιτικός βίος δεν είναι κατώτερος από το θεωρητικό και δεν υπάρχει κανένας λόγος να βασιλεύουν οι φιλόσοφοι, για να προστατευθούν από το πλήθος των αδαών.

Η κριτική φιλοσοφία είναι ένα είδος ανάλυσης που φέρνει στο φως τις συνέπειες και τις επιπλοκές της κάθε θέσης. Αυτό σημαίνει ότι και ο φιλόσοφος ή ο άρχοντας πρέπει να είναι πρόθυμος να δώσει λογαριασμό και να αναλάβει ευθύνες (βλέπε το θεσμό της λογοδοσίας των αρχόντων στην αρχαία Αθήνα). Η κριτική φιλοσοφία προϋποθέτει και συνεπάγεται μια αντιολοκληρωτική πολιτική σκέψη και η καντιανή ανάλυση της καλαισθητικής κρίσης προμηθεύει τις έννοιες της επικοινωνίας, της διυποκειμενικής συμφωνίας και της κοινής κρίσης, που αναζητά η Άρεντ για την ανακατασκευή των ηθικών οριζόντων, σε μια εποχή που κλυδωνίζεται από την παρακμή κάθε αυθεντίας.

Η Άρεντ, λοιπόν, στα κείμενα των εν λόγω παραδόσεών της, προσυπογράφει την καντιανή ανάλυση της κρίσης και τη χρησιμοποιεί για να διασώσει το κύρος της γνώμης, που οριοθετεί τη δημόσια σφαίρα, και να ανατιμήσει τη ζωή του πολίτη, που απειλείται όχι πλέον μόνο από τον πλατωνικό ελιτισμό αλλά και από τα γνωρίσματα οργάνωσης των σύγχρονων κοινωνιών.

Η σύνδεση κρίσης και γνώμης και η προσπάθεια επικύρωσής τους προηγείται από τη ανάλυση της τρίτης *Κριτικής*, «η γνώμη και η κρίση [...] αυτές οι δύο πολιτικά πιο σημαντικά λογικές λειτουργίες έχουν σχεδόν ολοκληρωτικά παραμεληθεί από την παράδοση της πολιτικής και φιλοσοφικής σκέψης»,⁷² σημειώνει ενδεικτικά η Άρεντ σε παλαιότερο έργο της. Το αίτημα της ικανοποιείται σε μέγιστο βαθμό από τα καντιανά κείμενα. Από τη μια, λοιπόν, η κρίση φαίνεται να δαμάζει την αυθαίρετη υποκειμενικότητα της βούλησης, ώστε να μπορεί να εισέλθει στο δημόσιο

⁷² Hannah Arendt, *Για την επανάσταση*, ό.π., σ. 213

χώρο, και από την άλλη η λειτουργία της φαντασίας παρέχει το κατάλληλο έδαφος για να θεμελιωθεί η ανθρώπινη ελευθερία.

Τα ερωτήματα που ανακύπτουν αφορούν τις σταθερές της κρίσης; Έχουν οι κρίσεις κάποιο γνωστικό περιεχόμενο που να δικαιολογεί την υιοθέτηση συγκεκριμένων επιστημολογικών κριτηρίων; Το μοναδικό μέτρο για την εγκυρότητα της κρίσης είναι η αμεροληψία και ο αναστοχασμός. Σε αυτή την περίπτωση, όμως, η κρίση ανήκει στη δικαιοδοσία του παρατηρητή, που μπορεί μέσα από την αναπαράσταση να μην είναι πλέον αποκομμένος από την κοινωνική πολυπλοκότητα, αλλά και πάλι δεν μετέχει ενεργά στη δράση, με αποτέλεσμα να παραμένει προβληματική η ενοποίηση θεωρίας και πράξης. Η φιλόσοφος υιοθετεί κοινά εξηγητικά σχήματα για τη λειτουργία των δύο πεδίων, αλλά δε φαίνεται να εξασφαλίζει ή και να επιδιώκει τη μεταβατική πρόταση από την κρίση στη δράση.

Η κατανόηση του κόσμου μας είναι βέβαια αναγκαία προϋπόθεση για την ανάληψη δράσης, είναι όμως και επαρκής συνθήκη;⁷³ Η μόνη περίπτωση που η άσκηση της κρίσης φαίνεται να έχει πρακτική αποτελεσματικότητα είναι η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης.⁷⁴

Ίσως, δηλαδή, ο συνδετικός κρίκος με την πράξη να είναι η τραγική ένταση της κρίσης, η οποία καλείται να συμφιλιωθεί με μια πραγματικότητα που δε μπορεί να ελέγξει. Οσον αφορά την ιστορία, ιδωμένη ως δράμα, μόνο η αναστοχαστική κρίση μπορεί να συμφιλιώσει τον άνθρωπο με το τραγικό στοιχείο. Μπορεί, υποστηρίζει η Άρεντ, να αναγνωρίζουμε στην πολιτική λειτουργία της ποίησης την προσφορά της κάθαρσης, τη λύτρωση ή τον εξαγνισμό από τα αισθήματα που εμποδίζουν

⁷³ Διαφωτιστική για το ζήτημα η ανάλυση του Kimberley Curtis για την κρίση στο *Our Sense of the Real, Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University, Νέα Υόρκη 1999, σ. 114-23.

⁷⁴ Πρβλ. Ronald Beiner, «Interpretive Essay», επίμετρο στο *Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy*, ό.π., σ.139-40.

τους ανθρώπους να ενεργοποιηθούν. Μπορεί η πολιτική προσφορά του ιστορικού ή του συγγραφέα να έγκειται στη βοήθεια που μας προσφέρει για να αποδεχτούμε τα πράγματα όπως πραγματικά είναι. Η ικανότητα της κρίσης, όμως, υπερβαίνει τα όρια αυτής της αποδοχής. Η κρίση, από πολιτική άποψη, προμηθεύει τους ανθρώπους και με μια αίσθηση ελπίδας που τους κρατά στο πεδίο της δράσης ακόμα κι όταν αντιμετωπίζουν τραγικά εμπόδια,⁷⁵ ενώ παράλληλα η δύναμη της φαντασίας ενισχύει την ανθρώπινη ικανότητα για μια νέα αρχή.

Στο επίπεδο της κρίσης κορυφώνεται η προσπάθεια της Άρεντ να σκεφτεί την ανθρώπινη ύπαρξη με όρους που θα μπορούσαν να την προστατέψουν απέναντι στην ολοκληρωτική απειλή. Η ιδέα της μη υπερβατικής γενικότητας, που δεν εφαρμόζεται στην κοινωνία σαν αυτή να ήταν το υλικό για μια κατασκευή, ακυρώνει τις προϋποθέσεις του ολοκληρωτισμού.

Το γεγονός ότι αυτή η μη υπερβατική γενικότητα ορίζεται ως η ικανότητα να μπαίνω στη θέση του άλλου, δυνάμει όλων των άλλων ανθρώπων, δηλαδή των συγκεκριμένων άλλων, όχι αφηρημένα των «ελλόγων όντων», την τοποθετεί σε διαμετρική αντίθεση με τον ολοκληρωτισμό, που οι διώξεις των άλλων ως άλλων –στων οποίων τη θέση δεν μπορούμε να μπούμε- είναι ζωτικό στοιχείο γι' αυτόν, τόσο στη σταλινική όσο, κυρίως, στη ρατσιστική εκδοχή του, τη ναζιστική!

⁷⁵ Ο.π., σ. 143-44.

Επίλογος

Η ΕΝΣΤΟΧΑΣΤΗ ΚΑΙ ΕΜΠΡΑΚΤΗ ΡΗΞΗ ΩΣ ΤΕΛΙΚΟ ΑΙΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΡΕΝΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Η Αρεντ συνθέτει μια φιλοσοφία πειραματική, χωρίς κλειστά σχήματα και οριστικές απαντήσεις. Το έργο της, περίπλοκο, ιδιόρρυθμο, και ενίοτε αντιφατικό, τόσο στο ύφος όσο και στη συγκρότησή του, διατρέχουν και συνέχουν σε όλη του την έκταση ορισμένες ουσιώδεις συλλήψεις: το καινοφανές του ολοκληρωτικού κακού, η διάκριση πράξης-κατασκευής, η ενικότητα και ενδεχομενικότητα του συμβάντος, η πολιτική σημασία της κρίσης και της ανάμνησης, το θαύμα της γέννησης, η ενεργός σύλληψη της ελευθερίας, οι κανονιστικές δυνατότητες της πολλότητας, η απόρριψη κάθε μορφής «επέκεινα» και η προσπάθεια για μια κοσμική και πραγματιστικά γόνιμη θεμελίωση του πολιτικού.

Για την ανάπτυξη της πολιτικής της φαινομενολογίας η Άρεντ στηρίζεται κατά προτίμηση σε προ-φιλοσοφικές πηγές (ανατρέχει, λ.χ., στον Ησίοδο και τον Όμηρο για να συλλάβει τον τρόπο ζωής της αρχαίας πόλης-κράτους) και σε μη φιλοσοφικές μαρτυρίες, καθημερινά βιώματα και παραστάσεις. Η πολιτική φιλοσοφία, μας λέει, είναι ανίκανη να ρίξει ένα βλέμμα δίχως κάποιο *a priori*: δεν γεννιέται από τον θαυμασμό αλλά από ένα φόβο μπροστά στους κινδύνους της πράξης. Η Αρεντ αναγνωρίζει μια σύγκρουση μεταξύ πολιτικής και φιλοσοφίας -σύγκρουση τόσο ιστορική (ας θυμηθούμε την καταδίκη του Σωκράτη) όσο και δομική (στο μέτρο που τούτη ανάγεται στην ασυμβατότητα μεταξύ του *θαυμάζειν* και της *δόξας* και της εσωτερικής πάλης ανάμεσα στη σκέψη και τον *κοινό νο* (*common sense*)). Γι' αυτό από τις απαρχές της, καταλήγει, η φιλοσοφία περισσότερο συγκάλυψε παρά συνάρθρωσε τις πολιτικές εμπειρίες της Ελλάδας. Τα βέλη της κριτικής της στρέφονται κυρίως εναντίον του Πλάτωνα, γιατί

προσπάθησε να υποτάξει την πολιτική, αφενός, στην προ-πολιτική ατμόσφαιρα του οικογενειακού βίου, αφετέρου, στην υπερ-πολιτική υπερβατική ατμόσφαιρα του ενατενιστικού λόγου και των ιδεών.¹ Γι' αυτό και η ίδια είτε εξετάζει την πράξη είτε εξετάζει τη σκέψη -πρόκειται για τα δύο κεντρικά πεδία της έρευνάς της- έχει σαν στόχο της να αποδιαρθρώσει τις μεταφυσικές αυταπάτες της παραδοσιακής φιλοσοφίας, δηλαδή, να εκθέσει στη θέα το υπόρρητο υπαρκτικό τους παράδοξο και να δείξει ταυτόχρονα με ποιο τρόπο παραμορφώνουν, καλύπτουν ή παραγνωρίζουν το παράδοξο αυτό.

Ακόμα και μια βιαστική ματιά στα κείμενά της αρκεί για να καταλάβουμε ότι πρόκειται για μια φιλοσοφία που ενέχει το χαρακτήρα του κατεπείγοντος, για μια φιλοσοφία που αρθρώνεται σε κατάσταση πολιορκίας, στην αναπόδραστη σκιά της ολοκληρωτικής απειλής. Η μάχη δεν έχει τελειώσει με την ήττα του Χίτλερ ή το θάνατο του Στάλιν – αντίθετα! Η χιτλερική θηριωδία και οι σταλινικές εκκαθαρίσεις σημαδεύουν ανεξίτηλα τον εικοστό αιώνα.

Ο ολοκληρωτισμός, που γκρέμισε τους πολιτικούς θεσμούς και τα θεμέλια της θρησκείας και της εθιμικής ηθικής και οδήγησε στην έκπτωση της ανθρωπίνης ιδιότητας, καιροφυλακτεί όχι στις εσχατιές αλλά στους πυλώνες του σύγχρονου πολιτισμού και χρέος κάθε στοχαστή είναι να επαγρυπνεί. Η *Ανθρώπινη κατάσταση*, έτσι, έρχεται ως απάντηση στην αντι-ανθρωπολογία του Άουσβιτς, οι αρεντικές πολιτικές κοινότητες καλούνται να χτίσουν αντιπυρικά τείχη ενάντια στη ζοφερή απειλή, το θάρρος και η κριτική ικανότητα του καθημερινού ανθρώπου αποδεικνύονται το μόνο αποτελεσματικό αντίδοτο στα βαριά συμπτώματα της ολοκληρωτικής παθολογίας, ενώ η συλλογική δράση δεν αποτελεί πλέον μια εναλλακτική πολυτέλεια αλλά ζήτημα ζωής και θανάτου.

¹ Remi Peeters, «La vie de l'esprit n'est pas contemplative», ό.π., σ. 9-26, 9-10.

Η Άρεντ, όμως, δεν συγκροτεί το πολιτικό μόνο σε αντίστιξη με τον ολοκληρωτισμό αλλά και διαμέσου ενός αποκλεισμού της βιολογικής ύπαρξης. Η πολιτική είναι κάτι παραπάνω από τρόπος αντίστασης, είναι μια κίνηση νοήματος που αντιστοιχεί στα ποιοτικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ύπαρξης, επέκεινα της απλής βιολογικής ζωής. Η πολιτική δεν είναι μόνο αγώνας επιβίωσης αλλά και αγώνισμα έκφρασης. Η πράξις παραμένει μια εκλεπτυσμένη πρόζα αλλά και μια ακροβασία χωρίς δίχτυ ασφαλείας, ακόμα κι όταν στο βάθος της σκηνής παραμονεύει η ολοκληρωτική απειλή. Το πρόβλημα όμως είναι ότι η απειλή ενάντια στη ζωή τη μετατρέπει αυτόματα σε πολιτικό διακύβευμα.

Κρίσιμη προϋπόθεση για την αναβάθμιση του πολιτικού συνιστά η περιχαράκωση της αυτονομίας και αυτοτέλειάς του. Το πολιτικό συνιστά το κατεξοχήν «απελευθερωμένο έδαφος», όχι μόνο επειδή διακρίνεται από την ιδιωτική ή την κοινωνική σφαίρα αλλά και υπό την έννοια ότι η κοινή δράση σ' ένα χώρο δημόσιας ελευθερίας εμπεριέχει η ίδια το νόημά της, δεν υπηρετεί κάποιο εξωπολιτικό σκοπό και δεν αναγνωρίζει κανένα κανονιστικό θεμέλιο-κριτήριο έξωθεν. Η ανάλυση της έννοιας της πολιτικής ελευθερίας, μιας ελευθερίας που κάθε άλλο παρά εξαντλεί το εύρος της σε καταλόγους δικαιωμάτων αλλά ορίζεται βάσει των όρων δυνατότητας της πολιτικής πράξεως, είναι η πραγματική ενόραση και η πιο πολύτιμη συμβολή της Άρεντ στη θεωρία της νεωτερικής δημοκρατίας.

Η κοινότητα εξασφαλίζει τη δυνατότητα και τα όρια του πολιτικού. Η συγκρότηση και επιβίωσή της χρειάζεται το «ευσύννοπο μέγεθος», υιοθετεί το δημόσιο διάλογο ως *modus vivendi* και ταυτόχρονα προϋποθέτει έναν επαρκή βαθμό συναίνεσης, μια σιωπηρή συμφωνία, όσον αφορά τη σημασία, πέρα από το λογικό τους ορισμό, όρων όπως «πρόσωπο», «ελευθερία», «ισότητα», «δικαιοσύνη»... Η πολιτική κοινότητα, έτσι, διαρκεί μέσα στο χρόνο, επεξεργάζεται τη δική της γλώσσα και δημιουργεί μια κληρονομιά αναμνήσεων, αφηγήσεων και ηρώων, που μεταβιβάζεται

από γενιά σε γενιά. Εγγύηση για την ασφάλειά της αποτελεί η *παρουσία* του υποκειμένου στα δημόσια δρώμενα και η αφοσίωση του στα κοινά πεπρωμένα. Η φιλόσοφος εγκρίνει το έθνος-κράτος ως θεσμικό πλαίσιο εγγύησης δικαιωμάτων, αλλά δεν αναγνωρίζει τη νομιμότητα της εθνικής ταυτότητας ως οργανωτικής αρχής του και αρνείται την εθιμοτυπική βάση της κοινωνίας. Θεωρεί, όμως, και την ιδέα μιας κοσμοπολιτικής ομοσπονδίας μια ακόμα επικίνδυνη ουτοπία για ολοκληρωτικές παλινδρομήσεις. Ο άνθρωπος είναι *ενθαδική* ύπαρξη και η πραγματική εδαφικότητα της κοινότητας οφείλει να είναι η τοπική δημοκρατία.

Η πολιτική σοφία εδράζεται στην ανθρώπινη πολλότητα, ενώ ο χρήστης είναι ο καλύτερος κριτής του ειδικού. Η γνώμη προκρίνεται απέναντι στην α-κοινωνικότητα της ασφαλούς γνώσης και στην στείροτητα της τεχνικής ειδημοσύνης. Η αλήθεια συγκροτεί και συγκρατεί τα όρια της γνώμης και σταθεροποιεί το πολιτικό βασίλειο.² Εάν αναχθεί, όμως, σε θεμελιώδη ηθική κατηγορία, ενέχει τον κίνδυνο της ολοκληρωτικής σταυροφορίας. Με την ανάλυση της κρίσης, η Άρεντ αποκαθιστά τα δικαιώματα του ιδιαίτερου και συμφιλιώνει το αίτημα για καθολικότητα της αξίας με την αμφισημία του νοήματος. Η επίσκεψη της φαντασίας στον τόπο του άλλου αντικαθιστά τη «συμπονετική ή αγανακτισμένη κρίση του θεατή των περιστάσεων».³

Τα βασικά αιτήματα της πολιτικής της θεωρίας μπορεί να διαβαστούν και ως «διορθώσεις» της σύγχρονης δημοκρατίας. Ας μην ξεχνάμε ότι η Άρεντ μπορεί να ερευνά τα νήματα που συνδέουν το ολοκληρωτικό φαινόμενο τόσο με την κατασκευαστική ανάγνωση του πολιτικού από την παραδοσιακή μεταφυσική όσο και με τη μήτρα των νεότερων πολιτικών κινήματων, τη Γαλλική Επανάσταση, αλλά κυριότατα αναζητά τα

² Moreault Francis, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté*, Les Presses de l'Université Laval, Κεμπέκ 2002, σ. 69-70.

³ Alain Badiou, *Η ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του κακού*, μτφ. Βασίλης Σκολιδης-Κώστας Μπόμπας, Scripta, Αθήνα 1998, σ. 19.

συστατικά του στοιχεία στον τρόπο οργάνωσης των σύγχρονων κοινωνιών. Συλλαμβάνει μάλιστα με εξαιρετική διαύγεια ορισμένες ενύπαρκτες τάσεις της εποχής που εγκαινιάστηκε από τη βιομηχανική επανάσταση και προδιαγράφει έτσι όλες σχεδόν τις μελλοντικές τροχιές του νεωτερικού πνεύματος. Τα επιχειρήματά της διατηρούν πάντοτε επίκαιρη την ουσιαστική τους αιχμή.

Η Άρεντ στρέφεται ενάντια σε έναν κόσμο που προκαλεί άγχος, φόβο και μια βαθύτατη μοναξιά, ενάντια σε έναν πολιτισμό που έχει μολυνθεί θανάσιμα από το εφήμερο (όλα έρχονται και παρέρχονται με ιλιγγιώδεις ρυθμούς και καθετί καινούργιο θεωρείται εκ των προτέρων υποδεέστερο του επόμενου)· στρέφεται ενάντια σε μια πολιτική που ενδιαφέρεται μόνο για τη διαχείριση της εξουσίας και την πορεία των οικονομικών μεγεθών, που μιλάει τη γλώσσα της τεχνοκρατίας και της αποτελεσματικότητας· στρέφεται ενάντια στο μαζικό ηδονισμό της καταναλωτικής κοινωνίας, που απενεργοποιεί την ιδιότητα του πολίτη. Καταγγέλλει τα ολοκληρωτικά στοιχεία του κοινοβουλευτικού μηχανισμού και τη δημοκρατία του παραβάν, όπου η εξουσία καταλήγει το έπαθλο των εκάστοτε ελίτ, η ψήφος γίνεται εμπόρευμα στην πολιτική «αγορά» και οι δημοσκοπήσεις δεν καταγράφουν γνώμες αλλά μαζικά αντανakλαστικά. Αλλά δεν κατορθώνει να βοηθήσει απέναντι ίσως στο πιο μεγάλο χαμένο στοίχημα της αστικής δημοκρατίας, την τεράστια διόγκωση των οικονομικών ανισοτήτων, που ναρκοθετούν και τα θεμέλιά της. Το απωθημένο ζήτημα της ζωής εκδικείται.

Η ίδια καταφεύγει συχνά στο παρελθόν ίσως όχι για να αποκομίσει διδάγματα και βέβαια όχι για να διακινδυνεύσει κάποια πρόβλεψη, αλλά για να επαναδιατυπώσει ερωτήματα. Η Άρεντ ξεκινά την ιστορική της αναδρομή, λαμβάνοντας υπόψη μια επίκαιρη σύγχρονη κρίση,

τοποθετώντας δηλαδή την αφετηρία του επιχειρήματός της στο παρόν.⁴ Η νοσταλγία του χθες γίνεται μια επαναστατική μέθοδος κριτικής του σήμερα. Η Άρεντ δεν στοχεύει στην πρωτοτυπία με κανένα τρόπο. Μακριά από τάσεις και σχολές, ερμηνεύει και αποκρυπτογραφεί το συμβάν με τη βοήθεια των θεμελιωδών κατηγοριών της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας. Ανεπίκαιρες σκέψεις για επίκαιρα ζητήματα.⁵

Διαθέτει, όμως, ένα ανοξείδωτο κριτήριο, έναν έσχατο γνώμονα για την αποτίμηση των εποχών; Η Άρεντ τοποθετεί το κεντρικό κανονιστικό της επιχειρήμα στο σημείο τομής της ανθρωπολογίας της με την πολιτική της θεωρία και σταχυολογεί τις προκείμενές του από τα αριστοτελικά κείμενα.⁶ Η φύση του πράγματος είναι ο σκοπός του, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δηλαδή, το τέλος, ο στόχος προς τον οποίο τείνει, η ενεργοποιημένη δυνητικότητά του, όταν ωριμάζει και γίνεται ένα τέλειο δείγμα του είδους του. Η φύση του βελανιδιού είναι να γίνει μια ώριμη βελανιδιά. Η φύση του ανθρώπου, μας λέει η Άρεντ, είναι η πολιτική κατάσταση, αφού του επιτρέπει να ξεδιπλώσει τις ικανότητές του και να συγκροτηθεί ως υποκείμενο. Η άρνησή της ισοδυναμεί με προδοσία και *αμαρτία*. Η Άρεντ επιχειρεί, λοιπόν, μία ιδιότυπη άρση τηςσχάσης του διαχωρισμού ανάμεσα στο *ον* και το *δέον*. Δίκαιο είναι, διατείνεται, αυτό που συμβάλλει στην τελειοποίηση του *όντος*, αυτό που το κάνει να κινείται προς το σκοπό του. Λάθος ή άδικο αυτό που το διώχνει βίαια από τη θέση του, που διακόπτει τη φυσική τροχιά του, που ακυρώνει την εντελέχειά του, που το «εμποδίζει να είναι αυτό που είναι».

⁴ Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask: Arendt and the Politics of Social Identity*, ό.π., σ. 15.

⁵ G. Even-Granboulan, «Hannah Arendt face à l'histoire», *Hannah Arendt et la modernité*, (επιμ.) Anne-Marie Ravello και Maurice Weyembergh, Vrin, Παρίσι 1992, σ. 82.

⁶ Αριστοτέλη, *Μετά τα φυσικά* Θ, 1051a, 7· *Πολιτικά* Α, 1252 a, Β, 192b, 21-23· *Ηθικά Νικομάχεια*, Ε, 1129 b30-1130 a18.

Η πραγμάτωση της εντελέχειας δεν αποτελεί αναπόδραστο πεπρωμένο, ένα τέλος στο οποίο κατευθύνεται η ανθρωπότητα ακολουθώντας μια ευθύγραμμη, κυκλική ή έστω σπειροειδή πορεία. Η Άρεντ αποποιείται όλες τις αιτιοκρατικές ερμηνείες της ιστορίας βάσει ενός τελικού σχεδίου, γιατί καταργούν την ανθρώπινη αυθορμησία και δεν λαμβάνουν υπόψη τους τη θαυματουργό δύναμη της γέννησης που κατέχει κάθε ανθρώπινο ον⁷ και η ίδια υποστηρίζει σθεναρά μια ριζική τυχαιότητα στην ιστορία.

Η πίστη στην ιστορική αναγκαιότητα, μύθος επικίνδυνος, αν και ιδιαίτερα αξιοσέβαστος κατά τον 19ο αιώνα, συνδέεται με την εμφάνιση των ιδεολογιών που ισχυρίζονται ότι κατέχουν το κλειδί της ιστορίας και παίρνει μια γκροτέσκινη μορφή στις ολοκληρωτικές ιδεολογίες, όπου κατά παράδοξο τρόπο εναρμονίζεται και με μια υβριστική πίστη στην παντοδυναμία της ανθρώπινης θέλησης.⁸

Η κριτική της Άρεντ στη ιστορική ιδέα της προόδου επιχειρείται από τη σκοπιά μιας φιλοσοφίας του πεπερασμένου και του ενδεχομενικού, υπό το φως της οποίας η συγκρότηση ενός χώρου δημόσιας ελευθερίας εμφανίζεται σχεδόν ως μια τυχαία επιτελεστική πράξη όσων αποφασίζουν να δράσουν από κοινού ως ελεύθεροι και ίσοι, και η έκταση αυτού του χώρου εμφανίζεται αναγκαστικά περιορισμένη και τοπική, «περιφραγμένη», όπως λέει η ίδια. Ο χώρος της δημόσιας ελευθερίας είναι ένας ουσιωδώς πεπερασμένος χώρος, κάτι σαν την αναλαμπή ενός φωτός, που σε κάποιες ιστορικές στιγμές κάνει τη ζωώδη ζωή των ανθρώπων να «λάμπει» και να ανοιχτεί σ' έναν κόσμο κοινής δράσης.⁹ Η φιλόσοφος αρνείται να ορίσει τον άνθρωπο ως θύμα· παραμένει ο πρωταγωνιστής των εκλεκτών στιγμών.

⁷ R.J. Bernstein, «Judging – The Actor and the Spectator», ό.π., σ. 226

⁸ Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, ό.π., σ. 51.

⁹ Albrecht Wellmer, «Η Χάννα Άρεντ και η επανάσταση», ό.π., σ. 167.

Η πνευματική κληρονομιά της Χάννα Άρεντ είναι μια διαδοχή από παραδοξότητες. Ήταν η πιο σπουδαία γυναίκα θεωρητικός στις δεκαετίες του '60 και '70, δεκαετίες στις οποίες πρωταγωνίστησαν τα χειραφετητικά κινήματα, αλλά δεν υπήρξε ποτέ φεμινίστρια. Η πίστη της στο κλασικό πνεύμα και η αγάπη της για την αρχαία Ελλάδα και την αρχαία Ρώμη ενέχει την υποψία μιας αμετανόητης νοσταλγίας· αποτελεί, όμως, θεωρητική της εμμονή η φιλοδοξία να αποστάξει το πνεύμα των Νεώτερων Χρόνων και ο στόχος της να εξηγήσει τους αιώνους της ζωής ανάμεσα στο παρόν και στο μέλλον παραμένει αμετακίνητος. Η Άρεντ ενθουσιάζεται με την ετυμολογία και συχνά ανατρέχει στο αρχικό νόημα ενός όρου για να αποσαφηνίσει σύγχρονα προβλήματα, αλλά δεν είναι φιλόσοφος της γλώσσας, ούτε ρομαντικός ούτε αναλυτικός. Η αδιαφορία της για τις μεθόδους και τα συμπεράσματα των κοινωνικών επιστημών την διακρίνουν σαφώς από την εμπειρική αγγλο-αμερικανική σχολή. Η Άρεντ γοητεύεται από τον εκφραστικό και αγωνιστικό χαρακτήρα του πολιτικού βίου, αλλά είναι ένθερμα δεσμευμένη στις αξίες της συλλογικότητας και όχι οπαδός του ατομισμού. Επαινεί την αυθορμησία της πράξης, αλλά φροντίζει να διασώσει και τους κανόνες του πολιτικού παιχνιδιού από τους πειρασμούς της *ύβρεως*. Θεωρώντας επικίνδυνα τα πολιτικά αιτήματα για οικονομική ισότητα και ανακατανομή του πλούτου, κόβει τις γέφυρες με την αριστερή διάνοηση. Ταυτόχρονα οι εύλωτοι ύμνοι της στα επαναστατικά συμβούλια την απομακρύνουν από τους συντηρητικούς κύκλους, ενώ κανένα σύγχρονο πολιτικό καθεστώς δεν κερδίζει την απροϋπόθετη υποστήριξή της.¹⁰ Τα σημάδια μιας νέας μορφής βαρβαρότητας που συχνά πυκνά ανακαλύπτει στα γνωρίσματα των σύγχρονων κοινωνιών, η εικόνα ενός πολιτισμού που νοσεί από το ανίατο μικρόβιο του ολοκληρωτισμού, όπως ενίοτε σκιαγραφείται στα κείμενά της, θα αρκούσαν για να

¹⁰ Stephen J. Whitfield, *Into the Dark, Hannah Arendt and Totalitarianism*, ό.π., σ. 248-49.

απελπίσουν και τους πιο τολμηρούς. Από την άλλη τα λόγια της, όχι σπάνια, αναδίδουν μια λάμψη ελπίδας, που περιγελά τις θεωρίες για το τέλος της ιστορίας. Ο μόνος τρόπος πρόληψης των ολοκληρωτικών συνεπειών είναι, διακηρύττει, η επιμονή στο χάσμα, στο άνοιγμα, στη μετάθεση.

Από πού αντλεί τελικά η φιλόσοφος την αισιοδοξία της; Από την πίστη στη δυνατότητα της πράξης ως *ρήξης* -ενάντια σε ό,τι ισχύει. Η πράξη νοείται έτσι ως ριζικός μετασχηματισμός των συστημικών δομών, που θα συμβεί πέρα από κάθε πρόβλεψη και κάθε λογική αναμονή της ωρίμανσης των αντικειμενικών συνθηκών, ως ενδεχόμενο ζωής -εντελώς ασύλληπτο ακόμα-, που θα οδηγήσει στη δημιουργία μιας νέας σφαίρας δημοσιότητας και στη διάνοιξη ενός νέου χώρου συλλογικής δράσης. Όπως λέει και ένας μέντοράς της, ο Χάιντεγγερ: «υψηλότερα από την πραγματικότητα βρίσκεται η πιθανότητα!»

Βιβλιογραφία

Α) ΕΡΓΑ ΤΗΣ HANNAH ARENDT

1) ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ ΕΡΓΑ

- Der Liebesbegriff bei Augustin*, Springer, Βερολίνο 1929 (μτφ. *Love and St. Augustine*, University of Chicago Press, Σικάγο 1996)
- The Burden of Our Time*, [ο αγγλικός τίτλος για την α' έκδ. του *Απαρχές του Ολοκληρωτισμού*], Secker and Warburg, Λονδίνο 1951
- The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., Νέα Υόρκη 1971, β' επαυξ. έκδ., World Publishing Co. Meridian Books, Νέα Υόρκη 1958, γ' έκδοση με νέους προλόγους, Harcourt Brace & World, Νέα Υόρκη 1966, 1968, 1973
- The Human Condition*. University of Chicago Press, Σικάγο 1958
- Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1958, νέα έκδ., 1974, κριτ. έκδ. επ. από την Liliane Weissberg, The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 1997
- Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, Νέα Υόρκη 1961, αναθ. έκδ. με δύο επιπλέον δοκίμια, 1968
- Eichmann in Jerusalem: A Report of the banality of the Evil*, Viking Press, Νέα Υόρκη 1963, αναθ. και επαυξ. έκδ., 1965
- On Revolution*, Viking Press, Νέα Υόρκη 1963, αναθ. β' έκδ., 1965
- Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Νέα Υόρκη 1968
- On Violence*, Harcourt, Brace & World, Νέα Υόρκη 1970
- Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1972
- The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*, εισ. και επ. του Ron A. Feldman, Grove Press, Νέα Υόρκη 1978
- The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1981 [2 τ. ενός ανολοκλήρωτου έργου, που εξεδ. μεταθανάτια και επ. η Mary McCarthy]
- Lectures on Kant's Political Philosophy*, επ. του Ronald Beiner, University of Chicago Press, Σικάγο 1982
- Essays in Understanding, 1930-1954*, επ. Jerom Kohn, Harcourt Brace & Co., Νέα Υόρκη 1994
- Judgment and Responsibility*, επ. κ. εισ. Jerome Kohn, Schocken Books, Νέα Υόρκη 2005

2) ΕΡΓΑ ΜΕΤΑΦΡΑΣΜΕΝΑ ΣΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ

- Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφ. Στέφανου Ροζάνη, Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, Γνώση, Αθήνα 1986
- Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, μτφ. Στέφανου Ροζάνη, Ερασμος, Αθήνα 1987 [συνέντευξη στο γερμανό συγγραφέα Adelbert Reif, που περιλαμβάνεται στο βιβλίο *Crises of the Republic*]
- Το Ολοκληρωτικό Σύστημα*, μτφ. Γιάννη Λάμψα, Ευρύαλος, Αθήνα 1988
- Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ, η κοινοτυπία του κακού*, μτφ. Αγγελική Μέντζα, επ. Παύλος Κόντος, Θύρσος, Αθήνα 1995
- Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, μτφ. Γιώργος Ν. Μέρτικας, Λεβιάθαν, Αθήνα 1996 [η πρωτότυπη έκδοση περιλαμβάνει και άλλα κείμενα που δεν μεταφράστηκαν]

Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος 1998 [η πρωτότυπη έκδοση περιλαμβάνει και άλλα κείμενα που δεν μεταφράστηκαν. Απ' αυτά το κείμενο για την Κάρεν Μπλίξεν δημοσιεύτηκε ως πρόλογος στο Karen Blixen, *Επτά γοτθικές ιστορίες*, μτφ. Κώστας Κουντούρης, Μέδουσα, Αθήνα 1995]
Περί Βίας, εισ. και μτφ. Βάνα Νικολαΐδου- Κυριακίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000
Για την επανάσταση, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2005

3) ΑΡΘΡΑ (επιλογή)

«Concerning Minorities», *Contemporary Jewish Record* 7/4 (Αύγουστος 1944), σ. 353-68
«Franz Kafka: a Revaluation», *Partisan Review* 11/4 (Φθινόπωρο 1944), σ. 412-22
«Approaches to the "German Problem"», *Partisan Review* 12/1 (Χειμώνας 1945), σ. 93-105
«Organized Guilt and Universal Responsibility», *Jewish Frontier* (Ιανουάριος 1945), σ. 19-23
«Nightmare and Flight», *Partisan Review* 12/2 (Ανοιξη 1945), σ. 259-60
«Parties, Movements and Classes», *Partisan Review* 12/4 (Φθινόπωρο 1945), σ. 504-13
«Christianity and Revolution», *The Nation* (22 Σεπτεμβρίου 1945), σ. 288-9
«Parties, Movements and Classes», *Review of Politics* 7/4 (Οκτώβριος 1945), σ. 441-63
«Imperialism: Road to Suicide», *Commentary* 1 (Φεβρουάριος 1946), σ. 27-35
«The Image of Hell», *Commentary* 2/3 (Σεπτέμβριος 1946), σ. 291-5
«The Ivory Tower of Common Sense», *The Nation* (22 Σεπτεμβρίου 1946), σ. 447-9
«What is Existenz Philosophy?», *Partisan Review* 13/1 (Χειμώνας 1946), σ. 34-56
«Privileged Jews» *Jewish Social Studies* 8/1 (1946), σ. 3-30
«The Rights of Man: What Are They?», *Modern Review* 3/1 (Καλοκαίρι 1949), σ. 24-37
«Religion and the Intellectuals: a Symposium» *Partisan Review* 17 (Φεβρουάριος 1950), σ. 113-16
«The Aftermath of Nazi Rule», *Commentary* 10, (Οκτώβριος 1950), σ. 324-53
«Magnes, the Conscience of the Jewish People», *Jewish Newsletter* 8/25 (24 Νοεμβρίου 1952, σ. 3
«Understanding and Politics», *Partisan Review* 20/4 (Ιούλιος- Αύγουστος 1953), σ. 377-92
«A Reply to Eric Voegelin's review of *The Origins of Totalitarianism*», *Review of Politics* 15, (Ιανουάριος 1953), σ. 76-84
«The Ex- Communists», *Commonweal* 57/24 (20 Μαρτίου 1953), σ. 595- 9
«Religion and Politics», *Confluence* 2/3 (Σεπτέμβριος 1953), σ. 105-26
«Discussion: The Nature of Totalitarianism» (διάλεξη του 1953) στο Friedrich, C.J. (επ.): *Totalitarianism*, Grosset και Dunlap, Νέα Υόρκη 1964
«Europe and the Atom Bomb», *Commonweal* 60/24 (17 Σεπτεμβρίου 1954), σ. 578-80
«Europe and America: The Threat of Conformism», *Commonweal* 60/25 (24 Σεπτεμβρίου 1954), σ. 607-10
«Philosophy and Politics» (διαλέξεις του 1954, επ. του J. Kohn), *Social Research* 57/1 (Ανοιξη 1990), σ. 73-103
«Reflections on Little Rock», *Dissent* 6/1, (Χειμώνας 1959), σ. 45-56
«A Reply to Critics», *Dissent* 6/2, (Ανοιξη 1959), σ. 179-81
«Freedom and Politics: a Lecture», *Chicago Review* 14/1 (Ανοιξη 1960), σ. 28-46
«Freedom and Politics» στο Hunold A. (επ.): *Freedom and Serfdom*, Dodrecht, Reidel 1961
«Action and the "Pursuit of Happiness"» στο *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin*, (Beck, Μόναχο 1962), σ. 2-16

- «Revolution and Freedom: a Lecture» στο Tramer, H. (επ.): *In Zwei Welten: Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag* (Βitaon, Τελ Αβίβ 1962), σ. 578-600
- «Labor, Work, Action» (διάλεξη του 1964) στο Bernauer, J.W.(επ.): *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff, Βοστώνη/ Dodrecht/ Λάνκαστερ 1987, σ. 29-42
- «Eichmann in Jerusalem”: an Exchange of Letters between Gershom Sholem and Hannah Arendt», *Encounter*, (Ιανουάριος 1964), σ. 51-6
- «The Deputy”: Guilt by Silence?», *New York Herald Tribune Magazine*, (23 Φεβρουαρίου 1964), σ. 6-9
- «Personal Responsibility under Dictatorship», *The Listener*, τεύχος 6, Αύγουστος 1964, σ. 185-205
- «Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache”» συνέντευξη με την Άρεντ στο Gaus, G. *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, (Μόναχο, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965), σ. 11-30
- «The Formidable Mr Robinson”: A Reply», *New York Review of Books* 5/12, (20 Ιανουαρίου 1966), σ. 26-30
- «Remarks on “The Crisis Character of the Modern Society”», *Christianity and Crisis* 26/9 (30 Μαΐου 1966), σ. 112-14
- «On the Human Condition» στο Hilton H.M. (επ.): *The Evolving Society.*, Institute of Cybernetical Research Νέα Υόρκη 1966, σ. 213-9
- «Collective Responsibility» (συμμετοχή σε συμπόσιο του 1968) στο Bernauer, J.W.(επ.): *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff, Βοστώνη/ Dodrecht/ Λάνκαστερ 1987, σ. 43-50
- «The Archimedean Point» *Ingenor* (Άνοιξη 1969), σ. 4-9, 24-6
- «Martin Heidegger at Eighty»(1971) στο Murray, M. (επ.): *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, Νέα Υόρκη 1978, σ. 293-303
- «Thinking and Moral Considerations: A Lecture», *Social Research* 38/3, φθινόπωρο 1971, σ. 166-93
- Συμβολή στη συζήτηση στο Klein A. (επ.): *Dissent, Power and Confrontation*, Mc Graw Hill, Νέα Υόρκη 1979
- «Hannah Arendt on Hannah Arendt» [αναφορά για μια διάλεξη] στο Hill, M.A. (επ.): *Hannah Arendt and the Recovery of the Public World*, St Martin’s Press, Νέα Υόρκη 1979, σσ. 301-39
- «Home to Roost: a Bicentennial Address», *New York Review of Books*, (26 Ιουνίου 1975), σ. 3-6
- «Public Rights and Private Interests» στο Mooney, M. και Stuber, F. (επ.): *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*. Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1977, σ. 103-8.
- «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης» («Social Science and Concentration Camp», *Jewish Social Studies*, 12/1, 1950), μτφ. Βίκυ Ιακώβου, *Σύγχρονα Θέματα* 83 (Δεκέμβριος 2003), σ. 44- 51

4) ΑΛΛΗΛΟΓΡΑΦΙΑ

- Hannah Arendt- Karl Jaspers: Correspondance, 1926-1969*, επ. Lotte Cohler και Rita Kimber, Harcourt Brace Jovanovitch, Νέα Υόρκη 1992
- Between Friends, The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarty 1949-1975*, εισ. και επ. της Carol Brightman, Harcourt Brace, Νέα Υόρκη-Σαν Ντιέγκο-Λονδίνο

- 1995 [ένα μικρό δείγμα των επιστολών αυτών δημοσιεύεται σε εισ. και μετ. Θ. Π. Ζαφειρίου στο περιοδικό *Ηλέξη*, 154, Νοεμ.-Δεκ. '99, σ.750-763.
- Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld, «...in keinem Besitz verwurzelt», επ. Ingeborg Nordmann και Iris Pilling, Rotbuch Verlag, Αμβούργο 1995
- Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe, 1936-1968*, επ. Lotte Cohler, Piper GmbH & Co, Μόναχο 1996
- Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe, 1925 bis 1975*, επ. Ursula Ludz, Vittorio Klostermann, Φρανκφούρτη 1998
- Gershom Scholem και Hannah Arendt, « *Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters*», *Encounter* 22/1 (Ιανουάριος 1964), σ. 50-56

Β)ΕΡΓΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ HANNAH ARENDT

1) ΒΙΒΛΙΑ

- Abensour, Miguel και αλ.(επ.), *Ontologie et Politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, Editions Tierce, Παρίσι 1989 (γ' ανατύπ. υπό τον τίτλο *Politique et pensée*, Payor, Παρίσι 2004)
- Amiel Anne, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Puf, Παρίσι, 1996,
- Barber, E., *Strong Democracy- Participatory Politics for the New Age*, University of California Press, Berkeley 1984
- Barnouw, D., *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German- Jewish Experience*, Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη και Λονδίνο 1990
- Benhabib, Seyla, *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1986
- The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks 1996
- Bernauer, J.W.(επ.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff, Βοστώνη-Dodrecht-Λάνκαστερ 1987
- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Κέμπριτζ 1996
- Philosophical Profiles*, Polity Press, Κέμπριτζ 1986
- Bloom, A., *The Closing of the American Mind*, Simon and Shuster 1987
- Bradshaw, L., *Acting and Thinking: the Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, Τorόnto 1989
- Calhoun, Graig και McGowan, John (επ.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολη 1997
- Canovan, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, J.M. Dent, Λονδίνο, 1974
- Hannah Arendt, a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1992
- Disch, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaka 1994
- Dossa, Shiraz, *The Public Realm and the Public Self: the Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfred Laurier University Press, Waterloo (Οντάριο) 1988
- Dyson, K., *The State Tradition in Western Europe*, Martin Robertson, Οξφόρδη 1980
- Energren, André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1984
- Farias, V., *Heidegger and the Nazism*, μτφ. P. Burell και G. Ricci. Temple University Press, Φιλαδέλφεια 1989
- Friedrich, C.J. (επ.), *Totalitarianism*, Grosset και Dunlap, Νέα Υόρκη 1964
- Gaus, G., *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Μόναχο 1965

- Gay, P., *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Secker και Warburg, Λονδίνο 1968
- Hill, Melvyn A. (επ.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, Νέα Υόρκη 1979
- Jakobson, N., *Pride and Solace: the Functions and Limits of Political Theory*, Methuen, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1986
- Ιακώβου, Βασιλική, *Une Confrontation: Hannah Arendt et la Theorie Critique*, διδακτορική διατριβή, Université Paris 7- Denis Diderot, Παρίσι 2001
- Kaplan, Gisela T. και Kessler, Clives S. (επ.), *Hannah Arendt, Thinking, Freedom*. Allen & Unwin, Σύδνεϋ 1989
- Kateb, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman and Allenheld. Totowa (Νέα Υερσέη) 1984
- Kimberley, Curtis, *Our Sense of the Real, Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1999
- Kohn, Jerome και May, Larry (επ.): *Hannah Arendt- Twenty Years Later*, MIT Press, Κέμπριτζ (Μασσαχουσέτη) 1996
- Kristeva, Julia, *Hannah Arendt*, τ. 1 του *Le génie féminin*, Fayard, Παρίσι 1999
- Leibovici Martine, *Hannah Arendt, une Juive*, Midrash, Παρίσι 1998
- McGowan, John, *Hannah Arendt : an Introduction*, University of Minessota Press, Μιννεάπολη 1998
- Moreault Francis, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté*, Les Presses de l'Université Laval, Κεμπέκ 2002
- Moruzzi, Norma Claire, *Speaking through the Mask: Arendt and the Politics of Social Identity*, Cornell University Press, Ithaka και Λονδίνο 2000
- Parekh, Bikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, MacMillan, Λονδίνο 1981
- Passerin d'Entreves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Λονδίνο 1994
- Pitkin, Hanna Fenichel, *The Attack of the Blob, Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of Chicago Press, Σικάγο-Λονδίνο 1998
- Ring, Jennifer, *The Political Consequences of Thinking*, State University of New York Press, Albany 1997
- Rovello, Anne-Marie και Weyembergh, Maurice (επ.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Παρίσι 1992
- Taminiaux, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, Παρίσι 1992
- Tassin, Etienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Payot, Παρίσι 2001
(επ.), *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, L'Harmattan, Παρίσι 1999
- Vallée, Catherine, *Hannah Arendt, Socrate et la question du totalitarisme*, Ellipses, Παρίσι 1999
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Πρίστον, 1996
(επ.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2000
με τον Joke J. Hermesen (επ.), *The Judge and the Spectator*, Peeters, Βέλγιο 1999
- Whitfeld, Stephen, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple University Press, Φιλαδέλφεια 1989
- Wellmer, Albrecht, *Η ελευθερία στο Νεώτερο Κόσμο*, μτφ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001

2) ΑΡΘΡΑ

- Abel, L., «The Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews», *Partisan Review* 30/1 (1963)
- Adamson, W., «Beyond Reform or Revolution: Notes on Political Education in Gramsci, Habermas and Arendt», *Theory and Society* 6/3 (1978)
- Allen, W., «Hannah Arendt's Existential Phenomenology and Political Freedom», *Philosophy and Social Criticism* 9/2 (1982)
- Aron, R., «L'essence du totalitarisme» *Critique* 10/80 (1954)
- Bakan, M., «Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work» στο Melvyn A. Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- Beiner, R., «A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale», *History of Political Thought* 1/1 (1980)
- «The Importance of Storytelling», *The Times Higher Education Supplement* 16 (Ιούλιος 1982)
- «Interpretative Essay: Hannah Arendt on Judging», στο Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Σικάγο 1982
- «Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom» στο Z. Pelczynski και J. Gray (επ.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Athlone Press, Λονδίνο 1984
- «Hannah Arendt and Leo Strauss: the Uncommenced Dialogue», *Political Theory* 18/2 (1990)
- Beiner, R.S., «Hannah Arendt on Capitalism and Socialism», *Government and Opposition* 25/3 (1990)
- Benhabib, S., «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought» *Political Theory* 16/1 (1988)
- Bernauer, J., «On Reading and Mis-Reading Hannah Arendt», *Philosophy and Social Criticism* 11/1, (1985)
- Bernstein, R., «Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice» στο Terence Ball (επ.), *Political Theory and Praxis*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολη 1977
- Botstein, L., «Hannah Arendt: Opposing Views», *Partisan Review* 45/3 (1978)
- «Liberating the Pariah: Politics, the Jews, and Hannah Arendt», *Salmagundi* 60 (1983)
- «The Jew as Pariah: Hannah Arendt's Political Philosophy», *Dialectical Anthropology* 8/1-2 (1983)
- Canovan, Margaret, «The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought», *Political Theory* 6/1 (Φεβρουάριος 1978)
- «On Levin's Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt», *Political Theory* 8/3 (1980)
- «On Pitkin's Justice», *Political Theory* 10/3 (1982)
- «A Case of Distorted Communication, A Note on Habermas and Arendt», *Political Theory* 11/1 (1983)
- «Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics», *Journal of Politics* 45/2 (1983)
- «Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm», *History of Political Thought* 6/3 (1985)
- Castoriadis, C., «The Destinies of Totalitarianism», *Salmagundi* 60 (1983)
- Clarke, B., «Beyond the Banality of Evil», *The British Journal of Political Science* 10/4, 1980
- Cooper, L., «Hannah Arendt's Political Philosophy: An Interpretation», *Review of Politics* 38/2, 1976

- Crick, B., «On Rereading the Origins of Totalitarianism», *Social Research* 44/1 (1977), αναδ. στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*
- Dallmayr, F., «Political Philosophy Today» στο *Polis and Praxis*, MIT Press, Κέμπριτζ (Μασσαχουσέτη) 1984
- «Praxis and Experience» στο *Polis and Praxis*, MIT Press, Κέμπριτζ (Μασσαχουσέτη) 1984
- «Public or Private Freedom? Response to Kateb», *Social Research* 54/3 (1987)
- Denneny, M., «The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment» στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*
- Dossa, S., «Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust», *Canadian Journal of Political Science* 13/2 (1980)
- «Hannah Arendt on Billy Bud and Robespierre: The Public Realm and the Private Self», *Philosophy and Social Criticism* 9/3-4 (1982)
- «Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private, and the Evil», *Review of Politics* 46/2 (1984)
- Enegren, A., «Révolution et fondation», *Esprit* 4/6 (1980)
- «Hannah Arendt, lectrice de Merleau- Ponty», *Esprit* 6/6 (1982)
- «L'esprit au coeur du temps: itinéraire à travers la pensée de Hannah Arendt», *Esprit* 6/7-8 (1982)
- Eslin, J., «L'événement de penser»; «Une loi qui vaille pour l'humanité», *Esprit* 4/6 (1980)
- «Penser l'action. A propos de Hannah Arendt», *Esprit* 10/13-14 (1985)
- G. Even-Granboulan, «Hannah Arendt face à l'histoire», *Hannah Arendt et la modernité*, (επιμ.) Anne-Marie Rovello και Maurice Weyembergh, Vrin, Παρίσι 1992
- Fehér, F., «The Pariah and the Citizen: On Arendt's Political Theory», *Thesis Eleven* 15 (1986)
- «Freedom and the Social Question: Hannah Arendt's Theory of the French Revolution», *Philosophy and Social Criticism* 12/1 (1987)
- Feldman, R., «The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt», εισ. στο Hannah Arendt, *The Jew as Pariah*, Grove Press, Νέα Υόρκη 1978
- Ferry, J., «Habermas critique de Hannah Arendt», *Esprit* 4/6 (1980)
- Frampton, K., «The Status of Man and the Status of His Objects: A Reading of The Human Condition» στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- Fuss, P., «Hannah Arendt's Conception of Political Community», *Idealistic Studies* 3/3 (1973), αναδ. στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- παρουσ. του Hannah Arendt, *The Life of the Mind* στο *The Independent Journal of Philosophy* 4/4 (1983)
- Glenn Gray J., «The Winds of Thought», *Social Research* 44/1 (1977)
- «The Abyss of Freedom and Hannah Arendt» στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- Gray, S., «Hannah Arendt and the Solitariness of Thinking», στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*
- Habermas, J., «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research* 44/1 (1977)
- παρουσ. του Hannah Arendt, *On Revolution*, στο *Kultur und Kritik Suhrkamp*, Φρανκφούρτη 1973
- «On the German- Jewish Heritage», *Telos* 44 (1980)
- Heller, A., «The Human Condition», *Thesis Eleven* 16 (1987)
- «Hannah Arendt on the Vita Contemplativa», *Philosophy and Social Criticism* 12/4 (1987)

- «An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*» στο Fehér, F. και Heller, A., *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Κέμπριτζ 1987
- Hill, M., «The Fictions of Mankind and the Stories of Men» στο Melvyn A. Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- Hinchman, P., και Hinchman S.K., «In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism», *The Review of Politics* 53/3 (1991)
- και Hinchman S.K., «Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers», *Review of Politics* 53/3 (1991)
- Hinchman, S.K., «Common Sense and Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt», *Polity* 17/2 (1984)
- Honeywell, J., «Revolution: Its Potentialities and his Degradations», *Ethics* 80 (1970)
- Honig, B., «Arendt, Identity and Difference», *Political Theory* 16/1 (1988)
- «Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic», *American Political Science Review* 85/1 (1991)
- «Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity», στο J.-J. Butler και W. Scott (επ.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, Νέα Υόρκη 1992
- Ιακώβου, Βίκυ, «Η Χάννα Αρεντ και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης», *Σύγχρονα Θέματα* 83 (Δεκέμβριος 2003)
- Jacobitti S., «Hannah Arendt and the Will», *Political Theory* 16/1 (1988)
- «The Public, the Private, the Moral: Hannah Arendt and Political Morality», *International Political Science Review* 12/4 (1991)
- Jonas, H., «Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research* 44/1 (1977)
- Justman, S., «Hannah Arendt and the Idea of Disclosure», *Philosophy and Social Criticism* 8/3 (1981)
- Kateb, G., «Freedom and Worldlessness in the Thought of Hannah Arendt», *Political Theory* 5/2 (1977)
- «Hannah Arendt» στο D. Sils (επ.), *International Encyclopedia of the Social Sciences: Biographical Supplement*, Free Press, Νέα Υόρκη 1979
- «Hannah Arendt: Alienation and America», *Raritan* 3/1 (1983)
- «Arendt and Representative Democracy», *Salmagundi* 60 (1983)
- «Death and Politics: Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution», *Social Research* 54/3 (1987)
- King, R., «Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought», *Political Theory* 12/2 (1984)
- Knauer, J., «Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action», *The American Political Science Review* 74/3 (1980)
- Knauer, J., «On Canovan, Pitkin Arendt and Justice», *Political Theory* 11/3 (1983)
- παρουσ. του Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, στο *International Studies in Philosophy* 16 (1984)
- «Rethinking Arendt's Vita Activa: Toward a Theory of Democratic Praxis», *Praxis International* 5/2 (1985)
- «Hannah Arendt on Judgment, Philosophy and Praxis», *International Studies in Philosophy* 21/3 (1989)
- Kohn, J., «Thinking/Acting», *Social Research* 57/1 (1990)
- Lefort C., «Une interprétation politique de l'antisémitisme: Hannah Arendt» (I), *Commentaire* 6/20 (1983)
- «Une interprétation politique de l'antisémitisme: Hannah Arendt» (II), *Commentaire* 6/21 (1983)

- «Hannah Arendt and the Question of the Political», στο *Democracy and Political Theory*, Polity Press, Κέμπριτζ 1988
- Levin, M., «On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt», *Political Theory* 7/4 (1979)
- Levinas, Emmanuel, «Le Scandale du mal», *Les Nouveaux Cahiers* 85
- Λίποβατς, Θάνος, «Η Αλήθεια του Πολιτικού: Το Πολιτικό στη Hannah Arendt και ο συμβολικός Νόμος στον J. Lacan», *Θεωρία και Κοινωνία* 1 (Μάιος 1990)
- Luban, D., «Expaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory», *Social Research* 50 (1983)
- McCarthy, M., «The Hue and Cry», *Partisan Review* 51/4 (1964)
- «Saying Good-Bye to Hannah», *The New York Review of Books*, 22 Ιανουαρίου 1976
- «Editor's Postface» στο Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace and Jovanovitch, Νέα Υόρκη 1978
- «Hannah Arendt and Politics», *Partisan Review* 51/4 (1984)
- Macdonald, D., «A New Theory of Totalitarianism», *The New Leader* 34 (1951)
- Major, R., «A Reading of Hannah Arendt's Unusual Distinction between Labor and Work» στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- Mason, T., «Loving the World and Changing It», *The Manchester Guardian*, 20 Μαΐου 1982
- Mattei, J., «L'enracinement ontologique de la pensée politique chez Heidegger et Hannah Arendt», *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Nice* 45 (1985)
- May, W., «Animal Laborans and Homo Faber», *The Thomist* 36 (1972)
- Miller, J., «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World» στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- Moors, K., «Modernity and the Human Initiative: The Structure of Hannah Arendt's *Life of the Mind*», *The Political Science Reviewer* 10 (1980)
- Morgenthau, H., «Hannah Arendt on Totalitarianism and Democracy», *Social Research* 44/1 (1977)
- Nelson, J., «Politics and Truth: Arendt's Problematic», *American Journal of Political Science* 22/2 (1978)
- Νικολαΐδου-Κυριακίδου, Βάνα «Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt», εισ. στο Hannah Arendt, *Περί Βίας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000
- Nisbet, R., «Hannah Arendt and the American Revolution», *Social Research* 44/1 (1977)
- O'Sullivan, N., «Politics, Totalitarianism, and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt», *Political Studies* 21/2 (1973)
- Parekh, B., «Does Traditional Philosophy Rest in a Mistake?», *Political Studies* 27/2 (1979)
- Parekh, B., «Hannah Arendt Critique on Marx» στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*
- «Hannah Arendt» στο *Contemporary Political Thinkers*, Martin Robertson, Οξφόρδη 1982
- Passerin d'Entreves, Maurizio, «Agency, Identity, and Culture: Hannah Arendt's Conception of Citizenship», *Praxis International* 9/1-2 (1989)
- «Freedom, Plurality, Solidarity: Hannah Arendt's Theory of Action», *Philosophy and Social Criticism* 15/4 (1989)
- «Modernity and the Social Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity», *Thesis Eleven* 30 (1991)
- «Hannah Arendt and the Idea of Citizenship» στο C. Mouffe (επ.), *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, Λονδίνο 1992
- Pitkin, H., «Justice: On Relating Private and Public», *Political Theory* 9/3 (1981)

- Reshaur, K., «Concepts of Solidarity on the Political Theory of Hannah Arendt», *Canadian Journal of Political Science* 25/4 (1992)
- Revault d' Allones, Myriam, «Le courage de juger», ως επίμετρο στο Hannah Arendt, *Juger*, μτφ. Myriam Revault d' Allones, Seuil, Παρίσι 1991
- Ricoeur, P., «Action, Story and History: On Rereading *The Human Condition*» *Salmagundi* 60 (1983)
- «Liberté de l'esprit» πρόλογος στο Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, μτφ. Georges Fredier, Calman-Levy, Παρίσι 1983
- «De la philosophie au politique», *Les Cahiers de Philosophie* 4 (1987)
- «Εξουσία και Βία», μτφ. Φώτης Σιατίτσας, ως επιλεγόμενα στο Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, Λεβιάθαν, Αθήνα 1996
- Riley, P., Παρουσ. του Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *The Modern Schoolman* 62 (1984)
- «Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics», *Political Studies* 35/3 (1987)
- Ring, J., «On Needing both Marx and Arendt», *Political Theory* 17/3 (1989)
- «The Pariah as Hero», *Political Theory* 19/3 (1991)
- Roman J., «Thinking Politics Without a Philosophy of History: Arendt and Merleau-Ponty», *Philosophy and Social Criticism* 15/4 (1989)
- Rotenstreich, N., «Can Evil be Banal?», *The Philosophical Forum* 16/1-2 (1985)
- Ryan, A., «A Thinker of Our Time», *New Society*, 10 Ιουνίου 1982
- Ρωμανός, Βασίλης, «Η συγκρότηση και η θεμελίωση του “πολιτικού” στην Hannah Arendt», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 23 (Απρίλιος 2004)
- Schürmann, R., «Le temps de l'esprit et l'histoire de la liberté», *Les Études Philosophiques* 3 (1983)
- Schwartz, N., «Distinction Between Public and Private Life», *Political Theory* 7/2 (1979)
- Shklar, J., Παρουσ. του Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *History and Theory* 2/3 (1963)
- «Hannah Arendt's Triumph», *The New Republic* 173 (27 Δεκεμβρίου 1975)
- «Rethinking the Past», *Social Research* 44/1 (1977)
- «Hannah Arendt as Pariah», *Partisan Review* 50/1 (1983)
- Παρουσ. του Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 9 (1984)
- Sitton, J.F., «Hannah Arendt's Argument for Council Democracy», *Polity* 20/1 (1987)
- Spitz, D., «The Politics of Segregation» στο *The Liberal Idea of Freedom*, University of Arizona Press, Tucson 1964
- Springborg, P., «Arendt, Republicanism and Patriarchalism», *History of Political Thought* 10/3 (1989)
- Spyros Draenos S., «Thinking Without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding» στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*
- Stern, P. και Yarbrough, J., «Hannah Arendt», *The American Scholar* 47/3 (1981)
- Sternberger, D., «The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics», *Social Research* 44/1 (1977)
- Taminiaux, J., «Arendt, disciple de Heidegger?» *Études phénoménologiques* 1/ 2 (1985)
- «La vie de quelqu'un», *Les Cahiers du Grif* 33 (1986)
- «Le paradoxe de l' appartenance et du retrait», M. Abensour, Christine Buci-Glucksmann, Barbara Cassin, Myriam Renault d' Allonnes (επ), *Ontologie et Poitique*, Tierce, Παρίσι 1989,
- «Phenomenology and the Problem of Action», *Philosophy and Social Criticism* 11/3 (1986)

- «Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote», *Les Cahiers de Philosophie* 4 (1987)
- Tegos, Spiros, «The Politics of Human Rights: A Politics of Pity?», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 21/1 (2004)
- Thompson, K., «Constitutional Theory and Political Action», *The Journal of Politics* 31/3 (1969)
- Valadier, P., «La politique contre le Totalitarisme: Ouverture à la pensée de Hannah Arendt», *Project* 143 (1980)
- Παρουσ. του Hannah Arendt, *La Vie de l'Esprit I*, *Archives de Philosophie* 46 (1983)
- Παρουσ. του Hannah Arendt, *La Vie de l'Esprit II*, *Archives de Philosophie* 48 (1985)
- Veto, M., «Coherence et terreur: introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt», *Archives de Philosophie* 45/4 (1982)
- Villa, Dana. R., «Beyond Good and Evil», *Political Theory* 20/2 (1992)
- Vollrath, Ernst, «Hannah Arendt and the method of Political Thinking», *Social Research* 44/1 (1977)
- Winter, G., A Proposal for a Political Ethics», *Review of Religious Research* 21/1 (1979)
- Wolff, K., On the Significance of Hannah Arendt's *The Human Condition* for Sociology», *Inquiry* 4/2 (1961)
- Wolin, S., «Hannah Arendt and the Ordinance of Time», *Social Research* 44/1 (1977)
- «Stopping to Think», *The New York Review of Books*, 26 Οκτωβρίου 1978
- «Hannah Arendt: Democracy and the Political», *Salmagundi* 60 (1983)
- Young- Bruel, Elizabeth, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research* 44/1 (1977)
- «From the Pariah's Point of View: Reflections of Hannah Arendt's Life and Work», στο Melvyn A.Hill (επ.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*
- «Reflections on Hannah Arendt's The Life of the Mind», *Political Theory* 10/2 (1982)

Γ) ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer, Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφ. Παν. Τσιαμούρας, επ. Γιαννης Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα 2005
- Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, επ. L. Bywater, Oxford University Press, Οξφόρδη 1894
- Ethica Eudemia*, επ. R.R. Walzer-J.M. Mingay, Oxford University Press, Οξφόρδη 1991
- Politica*, επ. W. D. Ross, Oxford University Press, Οξφόρδη 1957
- Metaphysica*, επ. W. Jaeger, Oxford University Press, Οξφόρδη 1957
- Badiou, Alain, *Η ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του κακού*, μτφ. Βασίλης Σκολίδης-Κώστας Μπόμπας, Scripta, Αθήνα 1998, σ. 19.
- Benjamin, Walter, *Για μια Κριτική της Βίας*, μτφ. Λεωνίδα Μαρσιανός, επ. Παναγιώτης Καλαμαράς, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2002
- Βιρλιό, Πωλ, *Πανικόβλητη Πόλη. Το αλλού αρχίζει εδώ*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2004
- Broch, Hermann, *Création littéraire et connaissance* (Πρόλογος της Χάννα Αρεντ). Gallimard, Παρίσι 1985
- Broch, Hermann, *Δοκίμια Φιλοσοφίας της Γλώσσας*, μτφ.-εισ.-επ. Φώτης Τερζάκης, Νήσος, Αθήνα 1999
- Châtelet, François και Pisier-Kouchner, Evelyne, *Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ού αιώνα. Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης. Προβλήματα του καιρού μας*, μτφ. Σταύρος Καράς, Μιλτιάδης Κριτικός, επ. Γιάννης Κρητικός, Ράππας, Αθήνα 1982

- Connerton, P., *The Tragedy of Enlightenment- an Essay on the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1980
- Dadoun, Roger, *Η βία. Δοκίμιο για τον «Homo Violens»*, μτφ. Νικόλαος Σεβαστάκης, Scripta, Αθήνα 1998
- Δουζίνας, Κώστας, *Το τέλος των ανθρώπινων δικαιωμάτων*, μτφ. Ηλίας Νικολούλης, Παπαζήσης, Αθήνα 2006
- Dunn, John, *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*. Oxford University Press, Οξφόρδη 1992
- Φουκώ Μ., *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, Ι. Η δίψα για γνώση*, μτφ. Γκλόρυ Ροζάκη, επ. Γιάννης Κρητικός, Ράππας, Αθήνα 1976
- Gerstlé, Jacques, *Η Πολιτική Επικοινωνία*, μτφ. Κατερίνα Παναγιωτοπούλου, Το Ποντίκι, Αθήνα 1999
- Habermas J., *Theory and Practice*, Heineman, Λονδίνο 1974
Ο φιλοσοφικός λόγος της Νεωτερικότητας, μτφ. Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993
- Hayek, F.A., *The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1944
- Χέγκελ, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου*, μτφ. Στ. Γιακουμής, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 2004
- Thucydides, *Historiae*, επ. H. Stuart Jones –J.E. Powell, Oxford University Press, Οξφόρδη 1900-1901 (2 τ.)
- Hutchings, Kimberly, *Kant, Critique and Politics*, Routledge, Λονδίνο 1996
- Jaspers, K., *The Great Philosophers*, μτφ. H. Arendt, Hart-Davis, Λονδίνο 1962
- Ιγκνάτιεφ, Μαϊκλ, *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, μτφ. Ελένη Αστερίου, Καστανιώτης, Αθήνα 2004
- Kant, Immanuel, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, μτφ. Άννα Πόταγα, επ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992
Πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης, μτφ. Παρ. Μείντάνη, επιμ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Πόλις, Αθήνα 1996
Κριτική της Κριτικής Δύναμης, εισ., μτφ. κ. σχ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002
- Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1995
- Kimberley, Curtis, *Our Sense of the Real, Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1999
- Κόντος, Παύλος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης*, Εστία, Αθήνα 2005
- Λαμπρέλλης Δημήτρης Ν., *Nietzsche, Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1988
- Λεφέβρ, Ζαν-Πιερ και Μασερέ, Πιέρ, *Ο Έγελος και η κοινωνία*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 1998
- Λιάκος Αντώνης, *Πως στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο;*, Πόλις, 2005
- Λούξεμπουργκ Ρόζα, *Η Ρωσική Επανάσταση*, Ύψιλον, Αθήνα, 1978
- Levi, Primo, *Εάν αυτό είναι ο Άνθρωπος*, μτφ. Χαρά Σαρλικιώτη, Άγρα, Αθήνα, 2003
- Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου, Μια ανάγνωση των θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, μτφ. Ρεβέκα Πεσσάχ, επ. Πολυτίμη Γκέκα, Πιλέθρον, Αθήνα 2004
- Λούξεμπουργκ, Ρόζα, *Η Ρωσική Επανάσταση*, μτφ. Α. Στίνας, Ύψιλον, Αθήνα, 1978.
- Machiavelli, Nicolo, *The Letters of Machiavelli*, επ. Allan Gilbert, Νέα Υόρκη 1948
- Μέλβιλ Χέρμαν, *Μπίλλυ Μπαντ και άλλες ιστορίες*, μτφ. Νινύλα Παπαγιάννη, Εστία, Αθήνα 1993.

- Μπουρζουά Μπερνάρ, *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, Εστία, Αθήνα 2000
- Μερλώ-Ποντύ Μ., *Σημεία*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, επίμ. Αλέκα Μουρίκη, Εστία, Αθήνα 2005
- Platonis, Opera, επ. J. Burnet, t. III, Oxford University Press, Οξφόρδη 1903
- Ρεβώ ντ' Αλλόν, Μυριάμ, *Πρέπει η Πολιτική να γίνει Ηθική*;, μτφ. Νίκος Ζαρταμόπουλος, Εστία, Αθήνα 2004
- Ricoeur, Paul, *Το κακό*, εισ. κ. μτφ. Γιώργος Γρηγορίου, Πόλις, Αθήνα 2005
- Rousset, David, *Les jours de notre mort*, Παρίσι 1947
- Ρουσσώ, Ζαν-Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου-Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004
- Shapin, Steven, *Η Επιστημονική επανάσταση*, μτφ. Ηλίας Καρκάνης, επ. Μιχάλης Ασημακόπουλος, Κάτοπτρο, Αθήνα 2003
- Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Α. Ι. Στυλιανού, εισ. Γερ. Βώκος, Πατάκη, Αθήνα 2003
- Φαράκλας, Γιώργος, «Αυτό το πράγμα», *Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου*, Νήσος, Αθήνα 2001
- Φωτόπουλος, Τάκης, *Περιεκτική δημοκρατία*, μτφ. Νίκος Βούλγαρης, επ. της μετ. Τάκης Φωτόπουλος, Καστανιώτης, Αθήνα 1999
- Χάιντεγκερ, Μάρτιν, *Είναι και Χρόνος*, πρ., μτφ., σχ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1978 (2τ.)
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Πολιτική μέσα στις Έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997
- Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999
- Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος*, Πόλις, Αθήνα 1999
- Žižek Slavoj, *Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό*;, μτφ. Βίκυ Ιακώβου, προλ. και επ. Γιάννης Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα 2002
- Ωστιν, Τζ. Λ., *Πώς να κάνουμε πράγματα με τις λέξεις*, μτφ. Α. Μπίστης, απόδοση όρων Χ. Χρόνης, Εστία, Αθήνα 2003

