

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
Κατεύθυνση: Πολιτική Επιστήμη
Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία**

**Ουρανία Μαυρονύκτη
(ΑΜ 1111ΜΟ52)**

Πολιτική κρίση και πολιτική πράξη στο έργο της Hannah Arendt

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**(Επιβλέπων) Αναπληρωτής Καθηγητής Γρηγόρης Ανανιάδης
Λέκτωρ Βίκυ Ιακώβου
Καθηγητής Γιώργος Φαράκλας**

Αθήνα, Νοέμβριος 2014

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....σελ.	5
0.1. Hannah Arendt.....σελ.	6
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η πολιτική πράξη	σελ. 8
1.1. Ανθρώπινες ικανότητες: προϋποθέσεις πολιτικής πράξης.....σελ.	11
1.2. Οι πνευματικές ικανότητες που απαιτεί η πολιτική πράξη.....σελ.	13
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η πολιτική κρίση.....σελ.	17
2.1. Η παραδειγματική εγκυρότητα της πολιτικής κρίσης.....σελ.	20
2.2. Πολιτική κρίση: η πιο σημαντική λειτουργία της πολιτικής πράξης Arendt και Kant: οι θεατές και οι επιτελεστές της πολιτικής πράξης.....σελ.	21
2.3. Η δημόσια ταυτότητα.....σελ.	26
2.4. Η τυχαιότητα των ανθρωπίνων σχέσεων.....σελ.	29
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Το απόλυτο «κακό» Επίθεση στην φιλοσοφική παράδοση.....σελ.	31
3.1. Η αλλαγή της έννοιας της ελευθερίας ιστορικά.....σελ.	32
3.2. Κριτική στην νεωτερικότητα.....σελ.	33
3.3. Η έλλειψη σκέψης.....σελ.	36
3.4. Προκαταλήψεις, κοινοτοπίες.....σελ.	38
3.5. Ολοκληρωτισμός και μαζικός άνθρωπος.....σελ.	41
3.6. Η μαζική κοινωνία.....σελ.	43
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: Αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι Η διανοητική ακεραιότητα, <i>sapere aude</i>σελ.	45
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Πως διασώζουμε τον κόσμο απο το απόλυτο «κακό»;.....σελ.	48
5.1. Η ατομική και η συλλογική πολιτική ευθύνη.....σελ.	49

5.2. Η πολιτική πράξη ως τρόπος αντιμετώπισης της κοινοτοπίας του «κακού».....σελ.	50
5.3. Η μαιευτική μέθοδος.....σελ.	51
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Υπάρχει σύγχρονη αναλογία της πολιτικής πράξης;.....σελ.	53
6.1. Η επανάσταση και η συνταγματική θεμελίωση.....σελ.	54
6.2. Η δημόσια ελευθερία.....σελ.	55
6.3. Δημόσια ελευθερία μόνο κατά την θεμελίωση;.....σελ.	56
6.4. Οι συνέπειες της αντιπροσώπευσης.....σελ.	57
6.5. Οι κοινοτοπίες υποσκάπτουν την πολιτική ελευθερία.....σελ.	58
6.6. Η διττή σημασία της «δημόσιας ευτυχίας».....σελ.	59
6.7. Η ανεπάρκεια της μετεπαναστατικής σκέψης.....σελ.	60
6.8. Οι θεσμοί που επιτρέπουν την ανάδυση της δημόσιας ελευθερίας.....σελ.	60
6.9. Η μετατόπιση της ελευθερίας από την δημόσια στην ιδιωτική σφαίρα.....σελ.	61
6.9.1. Οι διαφορές Αμερικάνικης-Γαλλικής επανάστασης.....σελ.	62
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: Το πολιτικό σχήμα της Hannah Arendt, κόμματα και συμβούλια.....σελ.	67
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: Επίλογος	
Μια κριτική ματιά στο έργο της Arendt.....σελ.	71
8.1. Ο διπλός σκοπός της πολιτικής πράξης.....σελ.	73
8.2. Ο διαχωρισμός των ατομικών ελευθεριών από τις πολιτικές ελευθερίαςσελ.	75
8.3. Η θέση των δημόσιων ζητημάτων έναντι των διοικητικών ζητημάτων στη διακυβέρνηση.....σελ.	76
8.4. Κριτική σε μελετητές της Arendt.....σελ.	78
8.5. Η κοινωνική σφαίρα έναντι της πολιτικής σφαίρας.....σελ.	79
8.6. Η ισότητα και η ισότητα στην διαφορετικότητα.....σελ.	80

8.7. Η πολλότητα και όχι η ολότητα συμμετέχει στην πολιτική πράξη.....σελ.	81
8.8. Το ζήτημα της πολιτικής αυθεντίας στο έργο της Arendt.....σελ.	82
8.9. Η ικανότητα της πρωτοβουλίας: ο πιο αγωνιστικός πυρήνας στο έργο της Arendt.....σελ.	84
8.9.1. Ο παραγκωνισμός της έννοιας της ανάγκης απο τον αυθορμητισμό της πολιτικής πράξης στο έργο της Arendt.....σελ.	85
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9: Εν κατακλείδι.....σελ.	87
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....σελ.	90

Εισαγωγή

Το θέμα με το οποίο θέλησα να ασχοληθώ είναι η πολιτική κρίση, μια πνευματική ικανότητα η οποία κατέχει κεντρικό ρόλο στο έργο της Hannah Arendt και την οποία διαμόρφωσε με βάση την έννοια της αναστοχαστικής κρίσης του Kant, όπως αυτή διατυπώνεται στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Με άξονα λοιπόν την πολιτική κρίση η οποία, κατά την Arendt, παρέχει στους ανθρώπους την δυνατότητα για κριτική σκέψη σε γεγονότα και φαινόμενα χωρίς προηγούμενο, θα προσπαθήσω να αναλύσω αρχικά τόσο τις προϋποθέσεις όσο και τους όρους υλοποίησής της, μέσα στα πλαίσια της πολιτικής πράξης, μιας συνθήκης δημόσιας συναλλαγής των πολιτών πάνω σε ανθρώπινες υποθέσεις. Αυτή η ανάλυση θα με οδηγήσει στο αποτέλεσμα αυτής της πνευματικής διαδικασίας, το οποίο είναι η ανάδυση της δημόσιας ταυτότητας του κάθε συμμετέχοντα πολίτη, αλλά και στις δυσκολίες που προκύπτουν τόσο για να καταστεί δυνατή όσο και για να συνεχίσει να συντελείται, η πολιτική πράξη ως ένας τρόπος συμμετοχής των πολιτών στα ανθρώπινα ζητήματα. Ύστερα θα αναζητηθούν οι λόγοι που καθιστούν αναγκαία την αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι στην νεωτερικότητα και επομένως θα γίνει αναφορά στην σημερινή αναγκαιότητα υιοθέτησης της πολιτικής κρίσης από τους πολίτες. Η περαιτέρω ανάλυση αφορά το πώς μπορεί μια τέτοια αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι - η οποία έχει τις ρίζες της από την εξαιρετική σκέψη του Σωκράτη και εκτείνεται μέχρι το *sapere aude* του Διαφωτισμού- να εφαρμοστεί στον μοντέρνο κόσμο. Σε αυτό το σημείο της εργασίας και με κεντρικό οδηγό το βιβλίο της Arendt *Για την επανάσταση*, μορφοποιείται η έννοια της πολιτικής κρίσης, της πολιτικής πράξης και της πολιτικής ελευθερίας με πρότυπο παράδειγμα την Αμερικάνικη Επανάσταση κατ' αντιδιαστολή με την Γαλλική.

Το τελευταίο κομμάτι της εργασίας αναδεικνύει τους βασικούς προβληματισμούς που μου δημιουργήθηκαν σε σχέση με τα προαναφερθέντα ζητήματα όσον αφορά στην σκέψη της Arendt, με κατευθυντήριους άξονες την έννοια της πολιτικής και της πολιτικής κρίσης. Υπάρχει δυνατότητα υιοθέτησης της πολιτικής κρίσης από την σημερινή σκέψη των ανθρώπων; Μπορεί η πολιτική κρίση της Arendt να πολιτικοποιήσει μη πολιτικά ζητήματα; Το παράδειγμα της Αμερικής που δίνει η Arendt στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, αποτελεί σίγουρα μια ικανή απάντηση μιας τέτοιας υλοποίησης στην νεωτερικότητα, η οποία αφήνει όμως αρκετά θολά σημεία και προβληματισμούς, τα οποία αναλύω στο τελευταίο μέρος της εργασίας.

Hannah Arendt

Η Hannah Arendt (1906-1975) προτιμούσε να αποκαλείται θεωρητικός της πολιτικής παρά φιλόσοφος, κι αυτό γίνεται φανερό ακόμη και μέσα από το ίδιο το έργο της. Πρόκειται για ένα μεγάλο και πολύπλευρο συγγραφικό έργο με κείμενα τα οποία άπτονται της εκάστοτε επικαιρότητας (όπως το βιβλίο *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ, μια έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*) αλλά και με έργα τα οποία εκθέτουν την θεωρητική της προβληματική (όπως το βιβλίο *Ανθρώπινη κατάσταση*). Δεν την ενδιαφέρει να γράψει μια συστηματική πολιτική θεωρία, αλλά να καταδείξει το πολιτικώς-είναι της μοντέρνας εποχής ξυπνώντας μνήμες της πολιτικής του παρελθόντος, όχι τόσο για να ανακτηθεί μια αρχαία Αθήνα ή Ρώμη όσο για να διεγερθεί το σημερινό πολιτικό ανακλαστικό των ανθρώπων. Έτσι ώστε, εκείνοι να δημιουργήσουν εκ νέου την πολιτική σφαίρα, η οποία θα είναι σε θέση να αντιμετωπίσει το «κακό» [evil] της νεωτερικότητας όπως το αποκαλεί η συγγραφέας (το οποίο είχε αποκρυσταλλωθεί στην μορφή του ολοκληρωτισμού).

Διαπιστώνουμε ότι το έργο της Arendt το διατρέχει ένα νήμα, το νήμα της πολιτικής υπό το πρίσμα της φαινομενολογίας. Όμως δεν χρησιμοποιεί τόσο την ιστορική συνέχεια για να το καταφέρει, όσο εξαιρετικά παραδείγματα και συμβάντα (κυρίως την αρχαία Αθήνα και Ρώμη) τα οποία θέλει να μας αφυπνίσουν πολιτικά και όχι να αναβιώσουν. Το ενδιαφέρον της εστιάζεται περισσότερο στο νόημα παρά στις ιστορικές αιτίες ανάδυσης της αρχαίας πόλεως. Θα πρέπει λοιπόν να λάβουμε υπόψιν ότι η Arendt δεν ζητάει μια πιστή αναπαραγωγή της αρχαίας Αθήνας στο σήμερα, αλλά προτιμά να την φέρει σαν παράδειγμα τονίζοντας τα στοιχεία που θέλει να μας επηρεάσουν.

Το έργο της δεν καταλήγει σε μια συγκεκριμένη θεωρία-πρόταση για την έννοια του πολιτικού παρά φωτίζει ανθρώπινες ικανότητες που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε εκ νέου ώστε να εξαλείψουμε τα κακώς κείμενα της νεωτερικότητας· μας ερεθίζει ανακλαστικά και μνήμες τα οποία θα μπορούσαν να μας οδηγήσουν στην «ανασκαφή» πνευματικών ικανοτήτων, οι οποίες μας βοηθούν στην αλλαγή της σημερινής πολιτικής κατάστασης μέσω μιας πνευματικής μεταρρύθμισης. Διότι, το βασικό πρόβλημα σήμερα για την Arendt είναι ότι οι πολίτες δεν έχουν πλέον την θέληση, (εκτός από την έλλειψη δυνατότητας) εξαιτίας της θεωρητικής τους ανεπάρκειας, για συμμετοχή στην διακυβέρνηση, στα κοινά, ή αλλιώς στις δημόσιες υποθέσεις. Αλλά αρκούνται σε συζητήσεις που έχουν ως διακύβευμα μόνο την διασφάλιση της ιδιωτικής ευμάρειας ή από την άλλη συμμετέχουν μόνο σε κομματικούς μηχανισμούς και παρατάξεις για να εκπληρώσουν την θέληση τους για ενασχόληση με τις ανθρώπινες υποθέσεις. Μίας και δεν υπάρχει πλέον ο κατάλληλος δημόσιος χώρος για να «φιλοξενήσει» την συμμετοχή

των πολιτών στην διακυβέρνηση επειδή δεν προβλέπεται από την οργάνωση του σύγχρονου κράτους αλλά και εξαιτίας της ταυτόχρονης ανάδυσης της αντιπροσωπευτικής διαδικασίας των νεωτερικών κυβερνήσεων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η πολιτική πράξη

«Κατά τον Αριστοτέλη (η πράξη) ο πολιτικός βίος δεν είναι κάτι αναγκαίο και ωφέλιμο [...] [Α]λλά είναι κάτι ελεύθερο και ωραίο [...] [Σ]ε αντίθεση με τον πολιτικό βίο του μεσαίωνα, ο οποίος τόνιζε την εργασία και τον μόχθο και όχι την πράξη».¹ Το θέμα με το οποίο θέλησα να ασχοληθώ όπως προανέφερα αφορά στην δυνατότητα απόκτησης της λεγόμενης πολιτικής κρίσης [political judgment], μιας πνευματικής δραστηριότητας, η οποία κατά την Arendt είναι το ζητούμενο που αποκτάται μέσω της συμμετοχής των πολιτών σε δημόσια συναλλαγή. Αυτή η δημόσια συνάθροιση πολιτών που επικοινωνούν ως πολλότητα κάτω από συνθήκες ελευθερίας ονομάζεται πολιτική πράξη. Η τελευταία σύμφωνα με την Arendt, δεν έχει σκοπό πέραν του εαυτού της, σε αντίθεση με τις δυο άλλες θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες, τον μόχθο και την εργασία. (Η Γερμανοεβραία στοχαστής, στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση* θέλησε να ορίσει τρεις θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες: τον μόχθο, την εργασία και την πράξη, οι οποίες αποτελούν για εκείνην τους βασικούς όρους υπό τους οποίους έχει δοθεί η ζωή στον άνθρωπο. Ο μόχθος αντιστοιχεί στην βιολογική δραστηριότητα του ανθρώπινου σώματος· η εργασία αντιστοιχεί στον μη φυσικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης αφού παρέχει έναν «τεχνητό» κόσμο πραγμάτων που διαφέρουν από το φυσικό περιβάλλον και διαρκούν περισσότερο από αυτό· και η πράξη είναι δημιουργία εκ νέου, και με αυτή την έννοια της πρωτοβουλίας ενυπάρχει ένα στοιχείο πράξης και συνεπώς γεννησιμότητας σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα· αποτελεί την απάντηση του ανθρώπου στο γεγονός της γέννησής του, την απάντηση όχι την προέκταση).

Για την Arendt η ελευθερία που εμφανίζεται στην πολιτική πράξη δεν δίνεται στους ανθρώπους από την ημέρα της γέννησής τους παρά ξεκινάει την στιγμή που για πρώτη φορά στην ζωή τους, έρχονται αντιμέτωποι με την επιλογή να πουν ναι ή όχι να συναινέσουν ή να αρνηθούν μια σειρά επιλογών, και αυτό η συγγραφέας το ονομάζει δεύτερη γέννηση. Την στιγμή που κάποιος αρνείται την παράκληση ή την απαίτηση για συναίνεση, ξεκινάει να παίρνει την ευθύνη για το ωμό γεγονός της γέννησής του. Η γεννησιμότητα λοιπόν λόγω της επικοινωνιακής της ικανότητας θεωρείται πολιτική. Ως εκ τούτου, η Arendt αποφαινεται πως η σημαντικότερη δυνατότητα που παρέχει η πράξη είναι η εμπειρία της πολιτικής ελευθερίας, αποτελεί δηλαδή το κατεξοχήν γνώρισμα του πολιτικού βίου, και θεωρεί πως ο ανθρώπινος κόσμος κατάγεται από αυτήν.

1 Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita Activa)*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Σ. Ροζάνης, Γνώση, Αθήνα 2008, σ. 27-28.

Σε αυτή την συνθήκη, η δημόσια δράση του κάθε πολίτη αποτελείται από πράξεις και λόγους [deeds and speeches] οι οποίοι υφαίνουν τον ιστό της δημόσιας συναλλαγής που επισυμβαίνει στο μεταξύ των πολιτών [interesse]. Ο κάθε επιτελεστής πράξεων και λόγων [actor] είναι ταυτόχρονα και ο αποδέκτης, ο θεατής [spectator] των πράξεων και των λόγων των υπόλοιπων επιτελεστών. Άρα σύμφωνα με την Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, η ανθρώπινη πολλότητα είναι η παράδοση πολλότητα μοναδικών όντων. Η ομιλία και η πράξη αποκαλύπτουν την μοναδική αυτή διαφορετικότητα μέσω της εμφάνισης, η οποία στηρίζεται στην πρωτοβουλία. Αυτή η ατομική πρωτοβουλία είναι απαραίτητη προϋπόθεση της δημόσιας εμφάνισης, είναι η κάθε εν δυνάμει νέα αρχή του πολίτη στον δημόσιο χώρο, η οποία στηρίζεται στην διαφορετικότητα του καθενός και ταυτόχρονα αναδεικνύει την δημόσια ταυτότητα του κάθε πολίτη, την οποία δεν γνωρίζει πλήρως ούτε ο ίδιος παρά γνωστοποιείται στους θεατές εκ των υστέρων. Η πρωτοβουλία ενέχει λοιπόν τον αυθορμητισμό που απαιτεί η δημόσια συναλλαγή της πολλότητας (πολιτική πράξη) αλλά και την ευθύνη, την ατομική ευθύνη του κάθε πολίτη απέναντι στον κόσμο. Είναι ταυτόχρονα το δικαίωμα του πολίτη στο νέο ξεκίνημα και η υποχρέωση της εμφάνισης του στον δημόσιο χώρο της πολλότητας.

Η Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, θεωρεί ότι η ατομικότητα είναι η δημόσια ταυτότητα των ανθρώπων και απαντά μόνο στον δημόσιο χώρο, στον οποίο κανένας δεν μπορεί να πράξει πολιτικά (να πολιτευθεί) μόνος του (ούτε ο Αχιλλέας), και κανένας δεν μπορεί να αντικατασταθεί. Διότι η ατομικότητα είναι ανούσια όταν ο καθένας μπορεί να αντικατασταθεί από τον καθένα. Σύμφωνα με την Arendt στο έργο της *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική* ατομικότητα είναι η απάντηση στο ερώτημα: Ποιός είναι ο καθένας; Και αυτό το ερώτημα μένει αναπάντητο όταν δεν υπάρχει πλέον ο χώρος που ανοίχτηκε, ο οποίος χωρίζει τα άτομα στην σκέψη και τα συνδέει στους λόγους. Αυτή, η αποκαλυπτική ιδιότητα της ομιλίας και της πράξης φανερώνεται εκεί όπου οι άνθρωποι ζουν με τους άλλους, όχι για τους άλλους, ούτε εναντίον των άλλων, μολονότι κανείς δεν ξέρει ποιόν αποκαλύπτει, όταν αποκαλύπτει τον εαυτό του.

Διατρέχοντας με χρονολογική σειρά μεγάλο μέρος του έργου της Arendt που αφορά στην πολιτική (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση*, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος: έξι ασκήσεις για την πολιτική σκέψη*, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική*, *Για την επανάσταση*, *Υπόσχεση πολιτικής*, κ.α.) θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι πολλές πολιτικές πράξεις δημιουργούν την πολιτική, σαν έννοια. Η πολιτική είναι αυτοσκοπός ενώ η πολιτική πράξη επιτυγχάνει την εμφάνιση της ανθρώπινης κατανοησιμότητας, ένα είδος νοηματικής πληρότητας μεταξύ των ανθρώπων με σκοπό τόσο την διανοητική ακεραιότητα όσο και δημόσια ενθύμηση γεγονότων και ανθρώπων και άρα την υστεροφημία. «Η πολιτική πράξη είναι ειδικά οργανωμένη για δημόσια θύμηση-μνήμη,

κατά την διάρκεια της οποίας λόγια και πράξεις μνημονεύονται και μετατρέπονται σε ιστορίες, οι οποίες όταν ειπωθούν εκ νέου επιτρέπουν στην ανθρώπινη κατανοησιμότητα να τους φανερωθεί, πριν ενσωματωθούν στο μεγάλο βιβλίο της ανθρώπινης ιστορίας».²

Η πολιτική, η συντέλεση πολιτικών πράξεων κάνει δυνατή την ανάδυση της έννοιας του πολιτικού άρα και την ανάδυση της ελευθερίας εφόσον σύμφωνα με την Arendt: «η ελευθερία ως αποδείξιμο γεγονός συμπίπτει με την πολιτική».³ Για την στοχαστή, οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι εφόσον πράττουν, ούτε πριν ούτε μετά, γιατί το να είναι κανείς ελεύθερος και να πράττει είναι ένα και το αυτό, άρα η εμφάνιση της ελευθερίας συμπίπτει με την επιτελούμενη πολιτική πράξη. Η δημόσια συναλλαγή της πολλότητας, την οποία η Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση* ονομάζει πολιτική πράξη [political action], έχει ως προϋπόθεση της την ελευθερία (με την έννοια του να μην είναι κανείς δούλος, να έχει καλυμμένες τις βασικές του ανάγκες), και ως ζητούμενο μια κατάσταση ισότητας στην διαφορετικότητα άρα μια κατάσταση πολιτικής ελευθερίας (συμμετοχή των πολιτών στην διακυβέρνηση)· όπου ο καθένας είναι διαφορετικός έχοντας την δική του δημόσια ταυτότητα και ταυτόχρονα ίσος με τους υπόλοιπους λόγω της διαφορετικότητας όλων. Η ελευθερία που είναι ενύπαρκτη στην πράξη εξηγείται με την μακιαβελική έννοια της αξιοσύνης [virtu].

Οστόσο, για να γίνει αντιληπτή η ελευθερία ως ένας τρόπος του είναι, μ' ένα δικό του είδος αξιοσύνης και δεξιοτεχνίας, δηλαδή για να αναπτυχθεί πλήρως, χρειάζεται, η πράξη να έχει δημιουργήσει τον δικό της εγκόσμιο χώρο όπου μπορεί να παύσει να κρύβεται. Άρα να έχει επιτευχθεί η προϋποθετική της πολιτικής πράξης ελευθερία. Αυτή η σφαίρα όπου η ελευθερία μπορεί να εμφανιστεί ως αξιοσύνη και να γίνει εγκόσμια πραγματικότητα είναι η δημόσια σφαίρα, σύμφωνα με την Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*. Επομένως, από τα παραπάνω προκύπτουν δυο προϋποθέσεις για να υπάρξει αυτή η δημόσια ελευθερία: η απελευθέρωση από τις ανάγκες της ζωής (μόχθος) και δεύτερον η συντροφιά με άλλους που είναι στην ίδια κατάσταση, το οποίο απαιτεί και έναν χώρο για να συναντηθούν.

Σύμφωνα με την Arendt (βλ. *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική*), τις προϋποθέσεις για να είναι ελεύθερη η πράξη αποτελούν, πρώτον το ότι πρέπει να είναι αφενός ελεύθερη από κάθε λογής κίνητρο και αφετέρου από τον επιδιωκόμενο σκοπό της ως

² Hannah Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής*, μτφρ. Κ. Χαλμούκου, επιμ. Τ. Κον., Κέδρος, Αθήνα 2009, σ.13.

³ Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική*, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012, σ. 17.

προβλέψιμο αποτέλεσμα. Αυτό για την φιλόσοφο δεν σημαίνει ότι τα κίνητρα και οι σκοποί δεν είναι σημαντικοί παράγοντες σε κάθε μεμονωμένη πράξη, αλλά ότι είναι παράγοντες που την οροθετούν και η πράξη είναι ελεύθερη στο βαθμό που μπορεί να τους υπερβεί. «Η ικανότητα του ανθρώπου να πράττει από κοινού με άλλους, θα ήταν εξαιρετικά χρήσιμη για λόγους αυτοάμυνας ή για επιδίωξη συμφερόντων αν η πράξη είχε σκοπό πέρα από τον εαυτό της· αν το θέμα ήταν απλώς να χρησιμοποιηθεί ως ένα μέσον για να επιτευχθεί ένας σκοπός, είναι προφανές, ότι ο ίδιος ο σκοπός θα μπορούσε να επιτευχθεί με την βουβή βία, ώστε η πράξη να μοιάζει ένα όχι και τόσο αποτελεσματικό υποκατάστατο της βίας». ⁴

Οι πολιτικές πράξεις λοιπόν, έχουν επιτελεστικό νόημα, όμως δεν πετυχαίνουν τον σκοπό τους σχεδόν ποτέ, λόγω του ότι συμβαίνουν σε συνθήκες ανθρώπινης πολλότητας. Οι ουσιαστικές εμφανίσεις στην δημόσια σφαίρα απαιτούν το ότι οι άνθρωποι θα κάνουν φανερές τις παρουσίες τους, ο ένας στον άλλον, ενεργητικά μέσω του τι λένε και τι κάνουν, και ως εκ τούτου η πολλότητα των οπτικών που εμφανίζεται κατασκευάζει την πραγματικότητα. Η δημόσια σφαίρα για την στοχαστή, είναι πάντα συντεθειμένη από ποικιλία προοπτικών, όπως αναφέρει στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*. Κανένας επιτελεστής δεν μπορεί να προβλέψει πού θα οδηγήσει το κάθε του ξεκίνημα, μιας και πράττει μαζί και μέσα σε μια πολλαπλότητα αποτελούμενη και από άλλους ελεύθερους επιτελεστές και επειδή η επιτέλεση είναι αυτοσκοπός, δηλαδή η δόξα της επιτέλεσης καθεαυτής δεν αφήνει τίποτα πίσω στον κόσμο, παρά μόνο την εικόνα του ηθοποιού που ενεργεί, η οποία αποκαλύπτεται στους θεατές.

Με άλλα λόγια, όταν ειπωθούν οι κατάλληλοι δημόσιοι λόγοι την κατάλληλη στιγμή για ένα γεγονός αυτό αποτελεί πολιτική πράξη, η οποία δύναται να μετουσιωθεί σε μελλοντική ανάμνηση μέσω της ικανότητας της μνήμης την οποία διεγείρει. «[κ]αι αυτό σήμαινε αρχικά ότι η πολιτική πράξη, στον βαθμό που παραμένει έξω από την σφαίρα της βίας, επιτελείται πραγματικά ως επί το πλείστον με λόγους, αλλά με πιο ουσιαστική έννοια, ότι η εύρεση των κατάλληλων λόγων την κατάλληλη στιγμή είναι πράξη». ⁵

1.1. Ανθρώπινες ικανότητες: προϋποθέσεις πολιτικής πράξης

Βέβαια, η Arendt στα προαναφερθέντα έργα της θεωρεί ότι για να συμβεί η εκάστοτε πολιτική πράξη μεταξύ των πολιτών απαιτούνται συγκεκριμένες ικανότητες από τους πολίτες. Συλλογικά, χρειάζεται αλληλεγγύη [solidarity] η οποία οδηγεί στον σεβασμό

4 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη κατάσταση*, (Vita Activa)..., ό. π., σ. 246.

5 Αυτ., σ. 44.

[respect] ως τρόπο του συναναστρέφεσθαι, για να προκύψει η ισότητα [equality] η οποία είναι η βασική αρχή για την ύπαρξη της πολλότητας. Ατομικά, κατά την διάρκεια της κάθε πολιτικής πράξης απαιτείται κουράγιο [courage] για να υλοποιήσει ο κάθε επιτελεστής την πολιτική του πράξη, ώστε να επιτευχθεί η δημόσια αποκάλυψή του [public disclosure]: «Χρειάζεται ανδρεία για να εγκαταλείψουμε την σιγουριά και την ασφάλεια του ιδιωτικού βίου και να εισέλθουμε στον δημόσιο χώρο, όχι εξαιτίας των επιμέρους κινδύνων που παραμονεύουν σε κάθε μας βήμα, αλλά γιατί μπαίνουμε σε έναν χώρο όπου το ενδιαφέρον για την ζωή χάνει την αξία του. Η ανδρεία απελευθερώνει τους ανθρώπους από την μέριμνα για την ζωή, χάριν της ελευθερίας του κόσμου. Η ανδρεία είναι απαραίτητη διότι στην πολιτική δεν διακυβεύεται η ζωή αλλά ο κόσμος».⁶ Ή όπως το λέει αλλού: «Μιας και ποτέ δεν μπορούμε να ξέρουμε τις συνέπειες μιας πράξης, η ανδρεία και η τόλμη είναι ήδη παρούσες όταν κάποιος αφήνει το προσωπικό του κρησφύγετο και δείχνει ποιός είναι αποκαλύπτοντας και εκθέτοντας τον εαυτό του δημόσια».⁷

Επιπλέον, είναι αναγκαία η ικανότητα της εμπιστοσύνης για να μπορέσει να υπάρξει το «interesse» των πολιτών, δηλαδή ο χώρος που αναπτύσσεται ανάμεσά τους όταν συζητούν δημόσια για τις ανθρώπινες υποθέσεις. Όπως επίσης και οι ικανότητες της υπόσχεσης και της συγχώρεσης για να μπορέσει ο καθένας να στηριχτεί σε κάτι πιο στέρεο, σε κάτι πιο σίγουρο, από την ρευστότητα που εμπεριέχουν οι ανθρώπινες υποθέσεις λόγω της εγγενούς τυχαιότητας των ανθρώπινων συναναστροφών. Βέβαια, αξίζει να σημειωθεί ότι οι ικανότητες της υπόσχεσης και της συγχώρεσης στα πλαίσια της πολιτικής πράξης δεν διαθέτουν εργαλειακό χαρακτήρα, όπως άλλωστε και η ίδια η πολιτική πράξη σύμφωνα με την Arendt. Η Βίκυ Ιακώβου στο άρθρο της «Η έννοια της συγχώρησης στη Η. Arendt» σημειώνει επ' αυτού: «Αν και στραμμένη προς το παρελθόν η συγχώρηση [...] [σ]υνιστά λοιπόν την προϋπόθεση του μέλλοντος, ενός μέλλοντος ανθρώπινου, δηλαδή απρόβλεπτου και απροσδιόριστου. [...] [Ε]ναντιώνεται στην εργαλειοποίησή της, όπως ακριβώς και ο Derrida, με τον οποίον συμερίζεται τη θέση σύμφωνα με την οποία η συγχώρηση που τοποθετείται στην υπηρεσία μιας σκοπιμότητας δεν είναι πραγματική συγχώρηση».⁸ Επομένως, η φιλόσοφος αποφαίνεται ότι για να αντιμετωπιστεί η ενδεχομενικότητα της πολιτικής πράξης, είναι αναγκαίες οι ανθρώπινες ικανότητες της εμπιστοσύνης, της υπόσχεσης και της συγχώρεσης. Η κατοχή αυτών των ικανοτήτων καθιστά την ανδρεία

6 Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική...*, ό.π., σ. 30.

7 Hannah Arendt, *Ανθρώπινη Κατάσταση...*, ό.π., σ. 256.

8 Βίκυ Ιακώβου, «Η έννοια της συγχώρησης στη Η. Arendt», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ.103, Οκτβ.-Δεκ. 2008. σ. 68-69.

ανθρώπινη και όχι θεϊκή. Κατά την διατύπωση της Susan Bickford: «Το να υπόσχεται κανείς παρέχει ένα έδαφος, μια κάποια σταθερότητα ως εφαλτήριο για την πράξη [...]. [Ο] αμετάκλητος και ανεξέλεγκτος χαρακτήρας της πράξης απαιτεί την συγχώρεση, η οποία ενεργεί απελευθερώνοντας τους ανθρώπους από ό,τι έχουν κάνει εν αγνοία τους».⁹

1.2. Οι πνευματικές ικανότητες που απαιτεί η πολιτική πράξη

Σύμφωνα με την Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, μια σημαντική προϋπόθεση συμμετοχής του κάθε πολίτη ξεχωριστά στην δημόσια συναλλαγή της πολλότητας είναι η δυνατότητα πράξης μέσα από την δική του προσωπική οπτική. Παραπάνω, αναφέραμε τις προϋποτιθέμενες ηθικές ικανότητες που άπτονται της πολλότητας, αφορούν στην πολλότητα, υπάρχουν όταν υπάρχει πλήθος και δεν έχουν νόημα χωρίς αυτό· σε αυτό το σημείο θα αναφερθούμε στις αντίστοιχες πνευματικές ικανότητες που πρέπει να έχει ο κάθε συμμετέχων πολίτης. Η γλώσσα για την Arendt, εμπλέκεται άμεσα στην σύσταση της πολιτικής, αφού η πράξη αντιστοιχεί στο γεγονός της γέννησης και η ομιλία αντιστοιχεί στην διαφορετικότητα των ανθρώπων· χωρίς την ομιλία, η πράξη δεν θα έχανε μόνο τον αποκαλυπτικό της χαρακτήρα αλλά και το υποκείμενο της, ό,τι γινόταν θα ήταν ακατανόητο από ανθρώπινη πλευρά. Για την Arendt, ο πράττων δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν είναι συγχρόνως και εκφωνητής λόγων. «Ενδέχεται να υπάρχουν αλήθειες πέραν της ομιλίας και ενδέχεται να έχουν μεγάλη σημασία για τον άνθρωπο ως άτομο, δηλαδή για τον άνθρωπο στον βαθμό που δεν είναι πολιτικό ον, οτιδήποτε άλλο ενδέχεται να είναι».¹⁰ Επιπλέον στο βιβλίο της *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική* επισημαίνει ότι: «Οι άνθρωποι ως πλήθος, δηλαδή οι άνθρωποι που ζουν και κινούνται και ενεργούν σε αυτόν τον κόσμο, μπορούν να βιώνουν την νοηματική πληρότητα μόνο επειδή μπορούν να συνομιλούν και να γίνονται κατανοητοί στους άλλους και στον εαυτό τους».¹¹

Πιο συγκεκριμένα, μια ιδιότητα που χρειάζεται κατά την διάρκεια της δημόσιας συνεύρεσης της πολλότητας είναι η ικανότητα της πειθούς, η οποία όπως είναι αναμενόμενο πρέπει να κατέχεται από τον εκτελεστή των πράξεων και των λόγων, ούτως ώστε να καταφέρει να πείσει τους θεατές κατά την εκτέλεση των πράξεων και

⁹ Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy*, Cornell university press, NY 1996, σελ. 79-80, Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

¹⁰ Αυτ., σελ. 15, Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

¹¹ Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική...*, ό.π., σ. 15.

των λόγων του. Μαζί με την πειθώ ενεργοποιείται και η ικανότητα της συζήτησης, η οποία ενισχύει την πειθώ και ενισχύεται από αυτήν. Αυτές οι δυο ικανότητες αλληλοσυμπληρώνονται και αποτελούν για την Arendt την ουσία της πολιτικής. Δεν θα πρέπει να συγχέονται με τον οίκτο και την συμπόνοια μιας και η πειθώς και η συζήτηση διαπνέονται από τόσο ομιλητικό και επιχειρηματολογικό ενδιαφέρον που τους είναι τελείως ξένη η συμπόνοια ως κατάσταση. Όπως επισημαίνει και ο Β. Ρωμανός: «[Ο] διάλογος της Άρεντ δεν καθορίζεται ούτε από κάποια *a priori* κριτήρια ούτε από κάποια κριτήρια επιχειρηματολογικής ορθολογικότητας, όπως για παράδειγμα, μια "κατάσταση ιδεατής επικοινωνίας" (Χάμπερμας). Κριτήριο της δημόσιας κρίσης δεν είναι η συμφωνία ως τέτοια, αλλά αξιώσεις ισχύος που είναι εσωτερικές στην ίδια την δημόσια συζήτηση. Κατά πρώτο λόγο, επειδή η "απόσπαση της εύνοιας των άλλων" είναι αίτημα και όχι προσταγή, η Άρεντ θέτει ως κριτήριο κανονιστικής νομιμότητας την πειθώ, τον πειστικό λόγο δηλαδή, που δίνει ευκαιρίες για αμφισβήτηση σε ένα διαλογικό πλαίσιο». ¹² Ένα ταιριαστό παράδειγμα από την λογοτεχνία για την χρήση της πειθούς σε δημόσιο βήμα αποτελεί, ο λόγος του Βρούτου προς τον λαό της Ρώμης αμέσως μετά την δολοφονία του Ιούλιου Καίσαρα, από τον *Ιούλιο Καίσαρα* του Σαίξπηρ· ο λόγος ξεκινάει ως εξής: «Ρωμαίοι, πατριώτες και φίλοι! Ακούστε μου τη δική μου αιτία· και σωπάστε για να μπορέσετε να ακούσετε: πιστεύτε με για την τιμιότητά μου, και σεβαστείτε την τιμιότητά μου, για να μπορέσετε να πειστείτε: ελέγξτε με τη σοφία σας και ξυπνήστε τη νοημοσύνη σας, για να μπορέσετε να κρίνετε καλύτερα». ¹³

Εκτός από τις παραπάνω ικανότητες υπάρχουν και κάποιες ακόμη πνευματικές ικανότητες που εκδηλώνονται κατά την διάρκεια της πολιτικής πράξης τις οποίες η συγγραφέας δανείζεται από το έργο του Immanuel Kant και πιο συγκεκριμένα από την τρίτη κριτική του *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Αυτό το βιβλίο λαμβάνει υπόψιν της για να απαντήσει στα ερωτήματά της περί πολιτικής. Διότι θεωρεί πως ενώ ο Kant δεν έγραψε ποτέ μια πλήρη πολιτική φιλοσοφία, η τρίτη κριτική του συνιστά έστω και υπόρρητα, τη μεγαλύτερη συνεισφορά του στο ζήτημα της συγκρότησης του πολιτικού. Βέβαια, η φιλόσοφος ασχολείται περισσότερο με την πολιτική φιλοσοφία που ο Kant δεν έγραψε παρά με αυτή που όντως έγραψε και η οποία έχει ευδοκιμήσει στον χώρο της φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτό δηλαδή που την απασχολεί είναι η

¹² Β. Ρωμανός, *Το Αισθητικό και το πολιτικό στοιχείο: Καντ και Χάνα Άρεντ*, επίμετρο στο Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκρώτης, Νησος, Αθήνα 2008, σ. 195.

¹³ Ουίλλιαμ Σαίξπηρ, *Ιούλιος Καίσαρας*, μτφρ. Β. Ρώτα, Β. Δαμιανάκου, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα 1997, σ. 81-82.

πολιτική φιλοσοφία που ο Γερμανός φιλόσοφος θα μπορούσε να είχε γράψει εάν κάποιες ιδέες του είχαν αναπτυχθεί πιο συστηματικά.

Στο παραπάνω έργο η φαντασία αναφέρεται ως η βασική πνευματική ικανότητα για την διαμόρφωση της λεγόμενης αναστοχαστικής κρίσης. «Η φαντασία, δηλαδή η ικανότητα να κάνουμε παρόν αυτό που είναι απόν».¹⁴ Η μόνη προϋπόθεση για την άσκηση της φαντασίας είναι η απελευθέρωση από τα ατομικά συμφέροντα. Αυτή η πνευματική ικανότητα λοιπόν, οδηγεί στην αναστοχαστική κρίση – την πολιτική κρίση κατά την Arendt. Διότι από την μια μας βοηθάει να αποκτήσουμε αναπαραστασιακή σκέψη, η οποία σημαίνει απελευθέρωση από τα προσωπικά ενδιαφέροντα ενός έκαστου ώστε να μπορεί ο ένας να «μπαίνει» στην θέση του άλλου, πάντα ως ο εαυτός του αλλά χωρίς προκαταλήψεις, αμερόληπτα, κάνοντας έτσι την γνώμη του να έχει αξία. Και από την άλλη, η φαντασία μάς παρέχει την κοινή αίσθηση [*sensus communis*], ικανότητα που σημαίνει το να μοιράζεσαι τον κόσμο με τους άλλους, και βοηθάει τον άνθρωπο να προσανατολιστεί στην δημόσια σφαίρα, στον κοινό κόσμο. Καθόσον όλοι προσπαθούμε να ταιριάξουμε μεταξύ τους τις διαφορετικές δημόσιες εμφανίσεις που μας παρουσιάζονται, η ικανότητα αυτή διακρίνει τους ανθρώπους από τα ζώα και τους θεούς και καθιστά δυνατή την επικοινωνία, την ανθρώπινη ομιλία. Όταν κάποιος μπορεί να υπερβεί τους υποκειμενικούς, ιδιωτικούς όρους της κρίσης και αναστοχάζεται πάνω στην ίδια του την κρίση από μια γενική σκοπιά, τότε αναδεικνύεται ως άνθρωπος με διευρυμένο τρόπο του σκέπτεσθαι. Κατά τον Kant: «Πρόκειται για μια ικανότητα αποτίμησης, η οποία κατά την αναστοχαστική κρίση λαμβάνει *a priori* υπόψη της, υπό μορφή σκέψεων τον τρόπο παράστασης του κάθε άλλου ανθρώπου, ώστε να προσαρμόζει τρόπον τινά την κρίση της στον συνολικό ανθρώπινο Λόγο [...]. [Α]υτό συμβαίνει προσαρμόζοντας κανείς την κρίση του στις δυνατές, μάλλον, παρά στις πραγματικές κρίσεις των άλλων, και βάζοντας τον εαυτό του στη θέση του κάθε άλλου, αφαιρώντας τους όποιους περιορισμούς μπορεί να βαρύνουν την δική του αποτίμηση».¹⁵

Θα πρέπει ίσως σε αυτό το σημείο, να αποσαφηνίσουμε ότι η κοινή αίσθηση διαφοροποιείται από τον «κοινό νου» καθώς βασίζεται σε αισθήσεις και όχι σε έννοιες και προτάσσεται ως μια κοινότητα ζωντανών βιωματικά καθορισμένων ατόμων μέσα από την πολλαπλότητα και την ετερογένειά τους, παίρνοντας την μορφή ενός

¹⁴ Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα, 2008, σ. 128.

¹⁵ Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, μτφρ. Ανδρουλιδάκης Κ., Σμίλη, Αθήνα 2013, σ. 140.

καθήκοντος και όχι μιας προσταγής. Οι υποκειμενικές αρχές του *sensus communis* είναι οι εξής σύμφωνα με την Arendt:

1. να στοχάζεσαι από μόνος σου (*sapere aude*, αρχή διαφωτισμού)·
2. να στοχάζεσαι από την θέση του άλλου (αρχή διευρυμένου τρόπου του σκέπτεσθαι)·
3. να στοχάζεσαι σε συμφωνία με τον εαυτό σου (Σωκράτης)·

Αυτή είναι η πραγματικότητα του κοινού κόσμου για την φιλόσοφο, οι διαφορετικές δημόσιες εμφανίσεις των ανθρώπων συνθέτουν την πραγματικότητα του κόσμου. Η τελευταία για να γίνει κατανοητή απαιτεί την ικανότητα της κοινής αίσθησης, η οποία αποτελεί την πυξίδα που προσανατολίζει τους ανθρώπους στον κόσμο. «[Τ]α κριτήρια που καθοδηγούν την λειτουργία του αναστοχασμού είναι αξεχώριστα από την ίδια τη διαδικασία της αβίαστης κατάθεσης της άποψης ενός πολιτικού δρώντος στη δημόσια θέα και επικοινωνία. Η δημοσιότητα και η κοινοποιησιμότητα στηρίζονται βέβαια στην μετά-αρχή της αίσθησης ενός κοινού κόσμου, η οποία κληροδοτεί στον διάλογο το "τέλος" μιας προσδοκώμενης επικοινωνίας με τους άλλους. Η προσδοκώμενη αυτή επικοινωνία δεν σημαίνει την "ορθολογική συναίνεση" διότι το *sensus communis* αντίθετα από την "κατάσταση της ιδεατής επικοινωνίας" δεν λειτουργεί ως προσταγή [...]. [Η] επίδοξη επικοινωνία σημαίνει περισσότερο την ελπίδα της διυποκειμενικής συγκατάθεσης, την ελπίδα μιας κοινής συμφωνίας ή απόφασης, το γεγονός ότι η κριτική σκέψη θα πρέπει να προσπαθήσει "να αποσπάσει την εύνοια ή την υποστήριξη άλλων" χωρίς να την επιτάξει». ¹⁶

16 Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ...*, ό.π., σ. 195-196.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η πολιτική κρίση

Αφότου κατοχυρώσουμε τις πνευματικές ικανότητες που μας παρέχει η φαντασία, στο πλαίσιο μιας πολιτικής πράξης, μπορούμε να αναπτύξουμε ίσως την πιο σημαντική πνευματική ικανότητα για την Arendt, την πολιτική κρίση [political judgment], η οποία αναφέρεται σχεδόν σε όλο το έργο της (ενδεικτικά βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ, Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, Υπόσχεση πολιτικής, Responsibility and Judgment*). Σε αυτό το σημείο, θα πρέπει να επισημανθεί ότι η ικανότητα του σκέπτεσθαι είναι η προϋπόθεση της πολιτικής κρίσης. Το συγκεκριμένο πνευματικό φαινόμενο θα πρέπει να προκύπτει από γεγονότα, να δεσμεύεται από επεισόδια της ζωής εμπειρίας, τα οποία και θα αποτελούν τις μοναδικές πυξίδες προσανατολισμού αυτής της δραστηριότητας της σκέψης. Επίσης, θα δημιουργεί πέραν αυτού του στοιχειώδους γεγονότος εμπειρίας έναν πνευματικό τόπο ο οποίος θα διαθέτει ακρίβεια και σφαιρικότητα, εμπεριέχοντας όλα τα διαφορετικά στοιχεία της «πραγματικής» ζωής.

Η εφαρμογή της αναστοχαστικής κρίσης είναι κατάλληλη για να βγάξει πρωτότυπες κρίσεις αφού επιχειρεί να ανακαλύψει χωρίς την καθοδήγηση δεδομένων κανόνων, μια οικουμενικά ισχύουσα αντίληψη του νόμου (έννοιας, κανόνα, αξίας) η οποία θα συλλαμβάνει ή θα εμπεριέχει όλες τις επιμέρους αποτιμήσεις. Η Arendt ενδιαφέρεται για μια χρήση της κριτικής σκέψης σε γεγονότα και καταστάσεις χωρίς προηγούμενο, άρα χωρίς προϋπάρχουσες κατηγοριοποιήσεις και προϋπάρχοντες κανόνες πάνω στους οποίους θα μπορούσε να βασιστεί η συγκεκριμένη κριτική ικανότητα ώστε να βγάλει τα πορίσματα της και να μπορέσει να δια-κρίνει την εκάστοτε συνθήκη. Η κριτική σκέψη δεν συλλαμβάνει ποτέ τα πράγματα που κρίνει από μια επιστημονική σκοπιά, διότι η κρίση δεν αντιλαμβάνεται κάποιο «πράγμα» αλλά «αναπαριστά» την φαντασία. Γι' αυτό ακριβώς, η φιλόσοφος καταγράφει τα ζητήματα του δημόσιου πεδίου ως φαινόμενα (εμφανίσεις) και όχι ως αντικείμενα.

Επειδή οι δημόσιες εμφανίσεις είναι ανθρώπινες, ως εκ τούτου τυχαίες και απρόβλεπτες, τα φαινόμενα που προκύπτουν μπορούν να αναλυθούν μέσω του κριτικού αναστοχασμού και όχι της λογικής αιτιολόγησης (αφού πρόκειται για ιστορίες ανθρώπων που συγκεντρώνονται δημόσια). Ως εκ τούτου, προκύπτει ότι προαπαιτούμενα του κριτικού πολιτικού στοχασμού είναι η αναπαραστασιακή σκέψη και η διευρυμένη νοημοσύνη των κριτικών υποκειμένων. Η ικανότητα να βάζουν τον εαυτό τους στην θέση των άλλων και να κρίνουν τον κόσμο με την προοπτική μιας κοινής αίσθησης, αυτά συνιστούν για την Arendt έναν ολοκληρωμένο πολιτικό λόγο.

Το συστατικό στοιχείο μιας καλής κριτικής σκέψης σύμφωνα με την Arendt και τον Kant, είναι ο εσωτερικός διάλογος. Όμως ενώ την αρχή της κριτικής σκέψης την

μαθαίνει κανείς όταν εφαρμόζει κριτικά πρότυπα στην ίδια του την σκέψη (βλ. κανόνας αυτοδιατήρησης του λόγου) αυτή την εφαρμογή δεν μπορεί να την μάθει χωρίς την δημοσιότητα, χωρίς την δοκιμασία που προκύπτει από την επαφή με την σκέψη των άλλων. Σε αυτό το σημείο προκύπτει η βασική διαφωνία μεταξύ της Arendt και του Kant, η οποία γίνεται φανερή στο βιβλίο της Arendt *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ* και αφορά στον τρόπο που κοινοποιούμε τη γνώμη μας. Σύμφωνα με τον Kant μέσω της φαντασίας, ενώ σύμφωνα με την Arendt μέσω της γλώσσας. «[Ο]τι η διαφορά με τον Καντ είναι κεφαλαιώδης αν αναλογιστεί κανείς ότι αυτός επιδιώκει την συγκατάβαση των άλλων μέσω της φαντασιακής παράστασης και όχι μέσω της συμβολικής λειτουργίας της γλώσσας».¹⁷ Η φιλόσοφος επισημαίνει ότι, ο Γερμανός φιλόσοφος αντιλαμβάνεται το κρίνειν σαν την δύναμη του «νοησιακού Εγώ» που καλείται να νομοθετήσει για την ανθρωπότητα ως όλον και όχι σαν την δύναμη του ζωντανού και ιδιαίτερου ατόμου που λειτουργεί μέσα από την συνθήκη του πλουραλισμού σε ένα εγκόσμιο πεδίο εμφανίσεων, όπως πιστεύει εκείνη. Καταλήγει ότι, η κριτική σκέψη εξαρτάται από τη δημόσια παρουσίαση ιδεών (δημοσιότητα), τη διασπορά και την δημόσια εξέταση τους, το δε μέσο που προσδίδει στην κοινή αίσθηση [sensus communis] τη μορφή που είναι χαρακτηριστική της πολιτικής, είναι η γλώσσα, δηλαδή ο πραγματικός δημόσιος διάλογος μέσα από τον οποίο τα υποκειμενικά γούστα και οι προτιμήσεις μεταφράζονται σε δημόσιες κρίσεις.

Κατά τον Kant, η κριτική σκέψη αποτελεί μια προσπάθεια ανακάλυψης των πηγών και των ορίων του Λόγου, μέσω της χρησιμοποίησης του νου από τον καθένα [sapere aude]. Πιο συγκεκριμένα, στο άρθρο του «Τι είναι διαφωτισμός;»¹⁸ και απαντώντας στο ερώτημα «Τι σημαίνει προσανατολίζομαι στη σκέψη;», αναφέρει ότι «[μ]προστά στην ανεπάρκεια των αντικειμενικών αρχών του Λόγου [Vernunft] καθορίζομαι από τις δοξασίες μου σύμφωνα με μια υποκειμενική αρχή του Λόγου».¹⁹ Η παραδοχή μιας δοξασίας με βάση τους υποκειμενικούς λόγους, στις περιπτώσεις που λείπουν οι αντικειμενικοί, αλλά μολοτούτο είμαστε αναγκασμένοι να αποφανθούμε, έχει μεγάλη αξία. «Ο Λόγος [Vernunft] δεν συναισθάνεται· βλέπει την έλλειψή του και προκαλεί, διαμέσου της ορμής της γνώσης, το συναίσθημα της ανάγκης».²⁰ «Το μη υποκειμενικό

¹⁷ Β. Ρωμανός, *Το Αισθητικό και το πολιτικό στοιχείο: Καντ και Χάνα Άρεντ*, επίμετρο στο Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ...*, ό.π., σ. 218.

¹⁸ Mendelssohn, Kant, et al, *Τι είναι διαφωτισμός*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Κριτική, Αθήνα, 1989.

¹⁹ Αυτ., σ. 133.

²⁰ Αυτ., σ. 139.

στοιχείο στις μη αντικειμενικές αισθήσεις είναι η διυποκειμενικότητα».²¹ Στην θέση δηλαδή της αξίωσης μιας ηθικής αντικειμενικότητας, τίθεται μια υποκειμενική εμπειρία, η οποία ωστόσο εγείρει απαίτηση για καθολική ισχύ. Σε αυτό το σημείο όμως ο Kant επισημαίνει πως οφείλουμε αυτό που αποτελεί απλώς προϋπόθεση που επιβλήθηκε από ανάγκη να μην το παρουσιάσουμε ως ελεύθερη ενόραση, διότι ο δογματισμός που θα προέκυπτε από κάτι τέτοιο στον καθαρό Λόγο στο πεδίο του υπεραισθητού, θα οδηγούσε κατευθείαν στην φιλοσοφική φαντασιοπληξία.

Πιο αναλυτικά, θα λέγαμε πως η Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Υπόσχεση πολιτικής, Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*) πιστεύει ότι η κριτική ικανότητα είναι μια πνευματική ιδιότητα που μας καθιστά ικανούς να αφομοιώσουμε τα φαινόμενα του δημόσιου κόσμου και να βγάλουμε νόημα από τις ιστορίες των ανθρώπινων κατορθωμάτων, μέσω της κατανοησιμότητας που μας εμφανίζεται κατά την διάρκειά της. Αυτήν ακριβώς την κατανοησιμότητα των ανθρώπινων πράξεων χρειάζεται η πολιτική πράξη για να επιτύχει τον σκοπό της ο οποίος είναι η υστεροφημία. Η Arendt emphatically αντιδιαστέλλει την αθανασία της υστεροφημίας, η οποία είναι εμφανώς εξαρτώμενη από την αντοχή στον χρόνο μιας πολλαπλότητας γενεών, με την μοναχική εμπειρία της αιωνιότητας, μια εμπειρία που μάλλον απολαμβάνεται μόνο όταν η δόξα του κόσμου έχει τελειώσει. Η υστεροφημία, εσωκλείει την πολλαπλότητα, την δημόσια αποκάλυψη και την αντοχή στον χρόνο σε αντιπαράβολή με την αιωνιότητα η οποία είναι μια μοναχική διαδικασία, μια απόσυρση από τον κόσμο που σχετίζεται κυρίως με την φιλοσοφία και την θρησκεία. Άρα, τις βασικές διαφορές αυτών των δυο δραστηριοτήτων αποτελούν οι προϋποθέσεις τους· στην περίπτωση της πολιτικής προϋπόθεση είναι η πολλαπλότητα και η δημοσιότητα, ενώ στην φιλοσοφία είναι η απόσυρση από τον κόσμο.

Για την Arendt, η σημασία που έχει η πολλαπλότητα για την πολιτική κρίση είναι τεράστια: «[Η] έλλειψη της δημοσιότητας αποτελεί ταυτόχρονα και μια έλλειψη στη δυνατότητα του ίδιου του σκέπτεσθαι και συνεπώς μια έλλειψη στην αντικειμενικότητα: η δημόσια παρουσίαση των ιδεών, διασπορά και η δημόσια εξέτασή τους δεν είναι εξωτερικές ιδιότητες ή χαρακτηριστικά της σκέψης αλλά καταστατικές αρχές ως τέτοιας. [...] [Ο] κριτικός στοχασμός δεν αρκεί να βρίσκεται σε συμφωνία με τον εαυτό του, χρειάζεται επίσης να είναι ικανός να έρθει σε συμφωνία με όλους τους άλλους. Η "γνώμη" πρέπει να βρίσκεται πάντα στο πλαίσιο μιας συνεχούς διαδικασίας σχηματισμού από

21 Hannah Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ...*, ό.π., σ. 129.

πολλαπλές πηγές. Η ισχύς της προϋποθέτει την έκκληση σε άλλες γνώμες, δηλαδή συναρτάται με την ικανότητα αναπαράστασης των θέσεων των άλλων». ²²

Βέβαια, η απόφαση στα πλαίσια μιας πολιτικής πράξης, είναι πάντα αυτόνομη - υποκειμενική- χωρίς ωστόσο να είναι "ενική", μόνο έτσι σχηματίζεται μια γνώμη και φανερώνεται για συζήτηση στο κοινό. Η αναστοχαστική κρίση είναι ίδιον, βασικό στοιχείο της πολιτικής, διότι, παρότι εμπεριέχει τον εσωτερικό διάλογο ως βάση της, δεν μπορεί να αποκτήσει νόημα, να ολοκληρωθεί ως πνευματική διαδικασία αν δεν συναλλαγεί με τις σκέψεις και τις οπτικές των υπολοίπων. Αυτή η πνευματική ικανότητα μας τοποθετεί σε έναν κόσμο φαινομένων, και ακριβώς επειδή ο πολιτικός κόσμος είναι μια σφαίρα αποκάλυψης φαινομένων, η κριτική ικανότητα αποκτά τόση σημασία για το έργο της Arendt.

2.1. Η παραδειγματική εγκυρότητα της πολιτικής κρίσης

Η βασική δυσκολία που χαρακτηρίζει την πολιτική κρίση κατά την Arendt στα βιβλία της *Υπόσχεση πολιτικής και Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, έγκειται στη δυνατότητα να συνδυαστεί το γενικό με το ιδιαίτερο, και, πιο συγκεκριμένα, η δυσκολία προκύπτει επειδή δεδομένο είναι μόνο το ιδιαίτερο, από το οποίο η κριτική ικανότητα οφείλει να βρει το γενικό. Στο βιβλίο του *Κριτική του καθαρού λόγου* του Kant παρατηρούμε να υλοποιείται ένα πρώτο έναυσμα για την αναστοχαστική κρίση μέσω παραδειγμάτων, αφού φυσικά ο ίδιος ο Kant δεν έχει αναφερθεί ακόμη στην αναστοχαστική κρίση. Η Arendt λοιπόν λαμβάνοντας υπόψιν της την *Κριτική του καθαρού λόγου* συμπεραίνει έχοντας ότι μια λύση για την διασφάλιση της εγκυρότητας της αναστοχαστικής κρίσης αποτελεί η παραδειγματική εγκυρότητα: «Τα παραδείγματα είναι το λίκνο της εγκυρότητας». ²³ Ο Kant αποδίδει τον ίδιο ρόλο που είχαν στο έργο του για την εμπειρία και την γνώση οι εποπτείες που ονομάζει σχήματα. Τα παραδείγματα παίζουν ρόλο στις κρίσεις που ασχολούνται με κάτι το ειδικό, δηλαδή στις πολιτικές κρίσεις αφού δίνουν την εγκυρότητα που χρειάζονται στις μη «θεμελιωμένες» γνώμες και κατ' επέκταση στην ίδια την αναστοχαστική κρίση.

Η αρχή της παραδειγματικής εγκυρότητας που αναφέρει η Arendt στο βιβλίο της *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, είναι κληρονομιά από το έργο του Kant. Οι περισσότερες

22 Β. Ρωμανός, *Το Αισθητικό και το πολιτικό στοιχείο: Καντ και Χάνα Άρεντ*, επίμετρο στο Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ...*, ό.π., σ.191.

23 Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, *Υπερβατική διαλεκτική και Υπερβατική μεθοδολογία*, μτφρ. Δημητρακόπουλος Φ. Μιχαήλ, εκδ. Αθηνά, Αθήνα 2006, σ. Β173.

έννοιες (στις ιστορικές και πολιτικές επιστήμες) πηγάζουν από κάποιο ιδιαίτερο ιστορικό περιστατικό, το οποίο εμείς κατόπιν φροντίζουμε να καταστήσουμε «παραδειγματικό» διαβλέποντας μέσα στο ιδιαίτερο κάτι το οποίο είναι έγκυρο για παραπάνω από μια περιπτώσεις. Σύμφωνα με την Arendt ο Kant: «[Σ]κιαγραφεί το χάσμα μεταξύ υπερβατολογικής και οιονεί υπερβατολογικής θεμελίωσης της κριτικής ικανότητας και ανοίγει μια νέα προοπτική για τη δυνατότητα μιας κριτικής σκέψης που οικοδομείται πάνω σε ιστορικές και όχι a priori αρχές. Πιο συγκεκριμένα, η διαφορά μεταξύ των σχημάτων και των παραδειγμάτων είναι κεφαλαιώδης: τα μεν σχήματα είναι a priori προϊόντα υπερβατολογικής φαντασίας ενώ τα παραδείγματα είναι ιστορικά προϊόντα της κοινωνικής φαντασίας».²⁴

2.2. Πολιτική κρίση: η πιο σημαντική λειτουργία της πολιτικής πράξης Arendt και Kant: οι θεατές και οι επιτελεστές της πολιτικής πράξης

Στην κριτική σκέψη προϋποτίθεται η πολλότητα όπως προαναφέρθηκε, αλλά σε αντίθεση με την λογική αιτιότητα δεν επιβάλλει καθολική ισχύ και «ασκείται από τον θεατή που συλλαμβάνει τα πολιτισμικά και πολιτικά φαινόμενα [appearances]».²⁵ Η πράξη δεν αφήνει τίποτα πίσω της όπως μας πληροφορεί η Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, παρά μόνο την εικόνα του ηθοποιού να την επιτελεί. Αυτή η εικόνα αποτυπώνεται και αναλύεται από τους αμερόληπτους θεατές μέσω της πολιτικής κρίσης, τόσο κατά την διάρκεια της πολιτικής πράξης σε συναλλαγή με τους άλλους επιτελεστές, όσο και εκ των υστέρων, οπότε οι θεατές, ως άλλοι ποιητές ή ιστορικοί, στοχεύουν στην συμφιλίωση μας με την πραγματικότητα.

Από τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως για την Arendt συμβαίνει ένας χρονικός διαχωρισμός στην σφαίρα της πολιτικής πράξης, διότι, όπως αναφέρει στο βιβλίο της *Υπόσχεση πολιτικής*, μια πνευματική απόσταση από τα γεγονότα επιβάλλεται για να καταστεί δυνατή η κριτική ικανότητα, ένα εκ των υστέρων κρίνουν. Κατά την διάρκεια της πολιτικής πράξης, η πολλότητα που συμμετέχει συναλλάσσεται και τα μέλη της συμμετέχουν τόσο ως επιτελεστές των πράξεων όσο και ως αποδέκτες της επιτέλεσης των υπολοίπων. Πρόκειται για ένα πάρε-δώσε, μια από κοινού διαδικασία, η οποία απαρτίζεται εξίσου και από τα δυο μέρη και τα οποία έχει το ίδιο ανάγκη συνεχώς. Όμως μετά το πέρας της πολιτικής πράξης, όσοι από τους πολίτες

²⁴ Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ...*, ό.π., σ. 221.

²⁵ Ronald Beiner, *Political Judgment*, edition: Routledge, NY 2010, σελ.15. Δική μου μετάφραση, Ο.Μ.

μπόρεσαν να παραστούν στην διαδικασία ως αμερόληπτοι θεατές που αντιλήφθηκαν την πολιτική εμφάνιση, από δω και πέρα μπορούν και πάλι μέσω της ίδιας πνευματικής δυνατότητας, δηλαδή της πολιτικής κρίσης, να αναλύσουν τις επιτελέσεις που προηγήθηκαν. Έτσι αναδεικνύεται η κατανοησιμότητα τους, έρχονται πιο κοντά με την πραγματικότητα των φαινομένων και αποκτάται η αθάνατη υστεροφημία που κινεί την συνέχεια της παράδοσης κατά την φιλόσοφο.

Επομένως, ένας ακόμη σημαντικός όρος για κάθε τέτοια κρίση είναι η ικανότητα της αμεροληψίας, η οποία για την συγγραφέα σημαίνει «χωρίς ενδιαφέρον ευαρέσκεια» και αποκτάται λαμβάνοντας υπόψη τις οπτικές γωνίες των άλλων. Η αμεροληψία δεν είναι το προϊόν μιας υψηλότερης σκοπιάς η οποία θα διευθετούσε μια διένεξη, ούσα από κάθε άποψη υπεράνω της σύγκρουσης. Αυτή λοιπόν η γενική σκοπιά, είναι η σκοπιά από την οποία κανείς εξετάζει, παρατηρεί και διαμορφώνει κρίσεις ή, όπως γράφει ο Kant (βλ. *Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*), αναστοχάζεται πάνω στα ανθρώπινα πράγματα. Σύμφωνα με τον Kant, η κατάσταση της αισθητικής αμεροληψίας είναι σχεδόν εξίσου σπουδαία με την κατάκτηση της ηθικής αυτονομίας του υπερβατολογικού υποκειμένου. Από την άλλη, η αμεροληψία σίγουρα δεν λέει σε κάποιον πώς να δράσει, πώς να συντονιστεί με τους άλλους με σκοπό την δράση, αλλά αυτό που του λέει είναι πώς να λάβει υπόψη του τους άλλους. Βέβαια, η φιλόσοφος επισημαίνει ότι ο δρων είναι εξ ορισμού μεροληπτικός, καθότι, εμπλεγμένος, δεν βλέπει ποτέ το νόημα του όλου. Άρα, συμπεραίνουμε ότι μόνο ο θεατής της πολιτικής πράξης μπορεί να είναι όσο το δυνατόν πιο αμερόληπτος γίνεται.

Η Arendt στα έργα της *Ανθρώπινη κατάσταση* και *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική*, αναφέρει σαν παράδειγμα αμερόληπτου θεατή με διανοητική ακεραιότητα τον Όμηρο, του οποίου τα έπη περιγράφουν ιστορίες και γεγονότα από όλες τις δυνατές πλευρές του εκάστοτε ζητήματος (π.χ. Τρωικός πόλεμος). Για την στοχαστή, οι ποιητές ήταν αυτοί που κρατούσαν τον ρόλο του θεατή των πράξεων και ως εκ τούτου του υπεύθυνου για την κληροδότηση τους μέσω της μνήμης και της παράδοσης. Αυτή η διδασκαλία της αποδοχής των πραγμάτων ως έχουν αποτελεί την πολιτική λειτουργία του ποιητή, λειτουργία την οποία αποκαλούμε αληθολογία και η οποία αποτελεί προϋπόθεση για την εμφάνιση της κριτικής ικανότητας. Αυτές οι λειτουργίες απαιτούν αμεροληψία και απαλλαγή από δεσμεύσεις και ιδιοτελή συμφέροντα στην σκέψη και στην κρίση.

Η ανιδιοτελής αναζήτηση της αλήθειας έχει μακρά ιστορία· όπως προαναφέρθηκε, ξεκινά από τον Όμηρο που ύμνησε τους άθλους των Τρώων στον ίδιο βαθμό με εκείνους των Αχαιών. Για την Arendt, χωρίς αυτό το περίεργο πάθος για διανοητική ακεραιότητα (το οποίο είναι άγνωστο στον σημερινό δυτικό κόσμο) δεν θα είχε υπάρξει

καμιά επιστήμη. «Αυτή η αυθεντικά πολιτική σημασία της Ακαδημίας είναι εύκολο σήμερα να παραβλέπεται εξ αιτίας της σπουδαιότητας των επαγγελματικών σχολών και της ανάπτυξης των φυσικοεπιστημονικών κλάδων, όπου απροσδόκητα η καθαρή έρευνα απέδωσε τόσο σημαντικά αποτελέσματα ώστε να αποδεικνύονται κεφαλαιώδη για την χώρα εν γένει. Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί την κοινωνική και τεχνική χρησιμότητα των πανεπιστημίων, αλλά η σπουδαιότητά τους δεν είναι πολιτική. Οι ιστορικές και οι ανθρωπιστικές επιστήμες που υποτίθεται ότι ανακαλύπτουν, περιφρουρούν και ερμηνεύουν τη γεγονική αλήθεια και τα ανθρώπινα τεκμήρια, έχουν μεγαλύτερη πολιτική σημασία».²⁶

Επιπροσθέτως η Arendt αναφέρεται στην σημερινή διάκριση των κοινωνικών επιστημών από τις φυσικές επιστήμες τονίζοντας την πλασματική υπεροχή των δεύτερων: «Η συχνά αναφερόμενη υστέρηση των κοινωνικών επιστημών σε σχέση με τις φυσικές επιστήμες ή της πολιτικής εξέλιξης του ανθρώπου ως προς την τεχνική και επιστημονική γνώση δεν είναι τίποτε άλλο από ένα παραπλανητικό στοιχείο μέσα στην όλη διαμάχη· το μόνο που κάνει είναι να αποσπά την προσοχή από το μείζον πρόβλημα, ότι δηλαδή ο άνθρωπος μπορεί να κάνει και μάλιστα με επιτυχία εκείνο το οποίο δεν μπορεί να κατανοήσει και δεν μπορεί να εκφράσει σε καθημερινή ανθρώπινη γλώσσα. Είναι αξιοσημείωτο ότι μεταξύ των επιστημόνων όπως ο Einstein, Niels Bohr και Schroedinger, ανησυχούσαν πολύ γι' αυτήν την κατάσταση πραγμάτων για την οποία το έργο τους ήταν κύριος υπαίτιος. Πίστευαν ακόμη ακράδαντα σε μια παράδοση που απαιτούσε οι επιστημονικές θεωρίες να πληρούν ορισμένες ανθρωπιστικές προϋποθέσεις όπως η απλότητα, η ομορφιά και η αρμονία. Μια θεωρία λογιζόταν ικανοποιητική για τον ανθρώπινο Λόγο εφ' όσον μπορούσε να σώζει τα φαινόμενα, να εξηγεί όλα τα παρατηρούμενα γεγονότα».²⁷

Η Arendt αναφέρει στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση* πως θεωρεί τον εαυτό της θεατή και πιστεύει ότι η ικανότητα να κοιτάς την πολιτική πράξη «από έξω» είναι πλεονέκτημα για την κατανόησή της. Υποστηρίζει ότι οι μόνοι αξιόπιστοι φύλακες των γεγονότων του κόσμου δεν είναι αυτοί που τα επιτελούν αλλά οι θεατές, όλοι εκείνοι που τα καταγράφουν, τα συμπεριλαμβάνουν σε ιστορίες και τα κρίνουν. Οι ποιητές μοιάζει να είναι για την στοχαστή, οι μόνοι θεματοφύλακες της παράδοσης λόγω της πνευματικής τους αντικειμενικότητας, ή καλύτερα λόγω της διωποκειμενικότητάς τους,

26 Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική...*, ό.π., σ. 111.

27 Hannah Arendt, *Η κρίση της κουλτούρας*, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας, Στάσει εκπίπτοντες, Αθήνα 2012, σ. 100-101.

επειδή καταγράφουν και εν συνεχεία εξιστορούν γεγονότα που συνέβησαν, λένε τα εόντα, με την διανοητική ακεραιότητα που διακρίνει την γνώμη τους.

Επιπλέον, να σημειώσουμε ότι για την φιλόσοφο το θέατρο αποτελούσε την καθαυτό πολιτική τέχνη λόγω της συνάφειας του με την πολιτική πράξη, αφού αποτελείται από επιτελεστές και θεατές των οποίων η σχέση βασίζεται στην δημόσια αλληλεπίδραση. Επίσης για την Arendt (βλ. *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική*), οι επιτελεστές καλλιτέχνες π.χ. ηθοποιοί, χορευτές, - σε αντίθεση με άλλα είδη π.χ. ζωγράφους, γλύπτες, όπως και οι άνθρωποι της πολιτικής πράξης, έχουν ως προϋπόθεση για την υλοποίηση της παράστασής τους, την πολλότητα και τον δημόσιο χώρο στον οποίο εμφανίζεται η πολλότητα. «Το θέατρο είναι η καθαυτό πολιτική τέχνη, μόνο με το θέατρο προάγεται σε τέχνη η πολιτική σφαίρα του ανθρώπινου βίου. Με την ίδια έννοια το θέατρο αποτελεί την μόνη τέχνη που αποκλειστικό της θέμα είναι ο άνθρωπος στις σχέσεις του με τους άλλους».²⁸ Ακόμη η Arendt αναφέρει ότι: «Οι αναπαραστατικές τέχνες, αντιθέτως, έχουν πράγματι μίαν ισχυρή συγγένεια με την πολιτική. Οι επιτελεστές καλλιτέχνες -χορευτές, ηθοποιοί, μουσικοί και τ'ανάλογα- χρειάζονται κοινό για να επιδείξουν την δεξιότητά τους, όπως ακριβώς οι άνθρωποι της πράξης χρειάζονται την παρουσία των άλλων, μπροστά στους οποίους μπορούν να εμφανιστούν. Και οι δυο χρειάζονται έναν δημοσίως οργανωμένο χώρο για το έργο τους, και οι δυο εξαρτώνται από τους άλλους για την ίδια την παράσταση. Ένας τέτοιος χώρος εμφανίσεων δεν πρέπει να θεωρείται δεδομένος όποτε οι άνθρωποι συμβιώνουν σε μια κοινότητα».²⁹

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να σχολιάσουμε ένα ζήτημα που προκύπτει σε σχέση με τα παραπάνω, στα κείμενα της Arendt. Πιο συγκεκριμένα σε κάποια έργα της φαίνεται να παρουσιάζει τα άτομα που απαρτίζουν την πολλότητα ως επιτελεστές [performers] και μετά ως θεατές [spectators], ενώ σε άλλα έργα, μοιάζει να τους χωρίζει είτε σε επιτελεστές είτε σε θεατές, θεωρώντας τον εαυτό της θεατή. Όπως επισημαίνει η Danna Villa: «Το γεγονός ότι ο προβληματισμός της για την ικανότητα της κρίσης μετατοπίζεται, από την κρίση του ενεργού πολίτη, πράττοντα (στα κείμενα του της δεκαετίας του '60) σε αυτήν του αμερόληπτου θεατή (στις διαλέξεις για τον Kant το 1970), προσδίδει αξιοπιστία σε αυτή την άποψη. Μεταφερόμαστε από μια ανάλυση των τρόπων σκέψης και κρίσης που προσιδιάζει σε πολίτες που μετέχουν σε δημόσιες συζητήσεις και διαβουλεύσεις σε μια ανάλυση της λυτρωτικής δύναμης των κρίσεων που γίνονται εκ των υστέρων από ποιητές ή ιστορικούς. Ο τελευταίος τύπος κρίσεων

28 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ. 258.

29 Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική...*, ό.π., σ. 26.

μας βοηθάει να συμφιλιωθούμε με την πραγματικότητα ακόμη και όταν -ιδίως τότε αυτή η πραγματικότητα είναι τρομακτική και φαινομενικά πέρα από κάθε κατανόηση».³⁰ Επιπροσθέτως να αναφέρω ότι ο Jerohme Kohn στο άρθρο του «Freedom: The Priority of the Political», πιστεύει πως η Arendt θεωρεί τον εαυτό της πιο πολύ θεατή των γεγονότων παρά ενεργό πολίτη. «Η Arendt δεν ήταν εκ φύσεως ενεργός πολίτης, θεωρούσε την ικανότητα να κοιτά μια πολιτική πράξη "από έξω" πλεονέκτημα στην προσπάθεια να την κατανοήσει. Για αυτήν, οι μόνοι αξιόπιστοι θεματοφύλακες των γεγονότων και των συμβάντων του κόσμου δεν είναι εκείνοι που τα επιτελούν αλλά οι θεατές, όλοι εκείνοι που τα καταγράφουν, τα εντάσσουν σε ιστορίες και τα κρίνουν».³¹

Εντέλει για την Arendt, και ο επιτελεστής και ο θεατής είναι πολίτες που πράττουν πολιτικά [actors] με λόγια και έργα. Άρα θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην δημόσια συναλλαγή της πολλότητας και ενώ συντελούνται πολιτικές πράξεις από τους πολίτες, εκείνοι χωρίζονται σε επιτελεστές και θεατές· και οι δυο ομάδες παραμένουν όμως πράττοντες [actors]. Σχηματικά : performers + spectators = actors. «Μόνο κατά την πράξη η μοναδικότητα του πράττοντα εμφανίζεται στον κόσμο [...] [δ]εν εμφανίζεται στον ίδιο τον επιτελεστή αλλά σε αυτούς στους οποίους εκείνος φαίνεται».³² Το πλήρες νόημα της πράξης μπορεί να αποκαλυφθεί μόνο όταν αυτή έχει ολοκληρωθεί, και αποκαλύπτεται πλήρως μόνο στον αφηγητή, αφού την ιστορία δεν την αντιλαμβάνεται ούτε την δημιουργεί ο πράττων, αλλά ο αφηγητής.

Και ο Kant σύμφωνα με το βιβλίο της Arendt *Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, φαίνεται να δίνει περισσότερη βαρύτητα στους θεατές (αν και σε κάπως διαφορετικό πλαίσιο από την πολιτική πράξη της Arendt). Για τον Kant όσον αφορά στα πολιτικά ζητήματα, η συνήθης διάκριση μεταξύ θεωρίας και πράξης είναι η διάκριση μεταξύ θεατή και δρώντος και θεωρεί ότι ο θεατής έχει προτεραιότητα έναντι του δρώντος. Υποστηρίζει ότι θεατές υπάρχουν μόνο στον πληθυντικό. Ο θεατής δεν εμπλέκεται στην δράση αλλά εμπλέκεται πάντα με τους άλλους θεατές, δεν μοιράζεται με τον δρώντα την ικανότητα της καινοτομίας, όμως η ικανότητα που έχουν όλοι από κοινού είναι η κριτική ικανότητα. «Αν το νέο μεταφορικό περιεχόμενο της λέξης [revolution] ξεπήδησε άμεσα από τις εμπειρίες εκείνων που πρώτα έκαναν και έπειτα θεσμοθέτησαν τη Γαλλική

³⁰ Danna Villa, Cambridge Companions, Εισαγωγή στο: *The Development of Arendt's Political Thought*, Cambridge University Press, 2006, σελ. 16-17. Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

³¹ Jerohme Kohn, Cambridge Companions, *Freedom: the Priority of the Political*, Cambridge University Press, 2006, σελ. 117. Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

³² Αυτ., σ. 124. Δική μου μετάφραση, Ο.Μ.

επανάσταση, προφανώς απέκτησε ακόμα μεγαλύτερη ευλογοφάνεια για εκείνους που παρακολούθησαν την πορεία της, σαν να ήταν θέαμα, απέξω». ³³

Επιπλέον στο έργο της Arendt *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ* αναφέρεται η σημασία της κοινής αίσθησης τόσο για το κρίνον υποκείμενο αλλά και για τον επιτελεστή της πολιτικής πράξης· μέσω αυτής τους της ικανότητας, θεατές και επιτελεστές ενώνονται αρμονικά κατά την πολιτική πράξη. «[Ο]ι συνθήκες δυνατότητας του "κοινού κόσμου" εξαρτώνται από το κατά πόσον αυτός φανερώνεται στο κρίνον υποκείμενο διαμέσου της ματιάς των άλλων, δηλαδή από την ικανότητα απόκρισης του στις ιδιαίτερες απόψεις των άλλων και επομένως από την προοπτική μιας ενιαίας και αδιαίρετης αντίληψης όλων των πραγμάτων που εμφανίζονται μαζί με αυτούς». ³⁴ Σύμφωνα με τον Kant, οι άνθρωποι είναι άνθρωποι χάρη στην ιδέα της ανθρωπότητας, και όταν αυτή η ιδέα γίνεται η αρχή όχι μόνο των κρίσεων αλλά και των πράξεων τους, τότε ο φορέας της δράσης και ο θεατής ενώνονται. Η υποκειμενική αρχή του δρώντος και η υποκειμενική αρχή, το "πρότυπο", σύμφωνα με το οποίο ο θεατής κρίνει το θέαμα του κόσμου γίνονται ένα. «Να δρας πάντα στην βάση μιας υποκειμενικής αρχής διαμέσου της οποίας αυτή η πρωταρχική σύμβαση θα μπορεί να πραγματοποιηθεί ως γενικός νόμος». ³⁵

2.3. Η δημόσια ταυτότητα

Με βάση τα παραπάνω συμπεραίνουμε πως μέσω της πολιτικής πράξης παίρνει μορφή η δημόσια ταυτότητα - το public who των συμμετεχόντων. Δηλαδή η δημόσια ταυτότητα του καθενός σχηματίζεται από την δημόσια επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων. Η Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, υποστηρίζει ότι είμαστε όποιοι είμαστε (στο δημόσιο πεδίο) όχι μόνο με την πράξη της επιτέλεσης αλλά και με την πράξη της αντίληψης αυτού που επιτελείται.

Η δημόσια ταυτότητα λοιπόν στηρίζεται στην τυχαιότητα και την ποικιλία της ανθρώπινης συμπεριφοράς, όταν η τελευταία συμπλέκεται στον ιστό της δημόσιας συναλλαγής με άλλες ανθρώπινες συμπεριφορές. Άρα το ποιος είναι κάποιος στην δημόσια σφαίρα είναι ανεξάρτητο από τα κίνητρα και τα αποτελέσματα των πράξεών του. Αλλά εξαρτάται από το πως πράττει και τι λέει σε συγκεκριμένες δημόσιες

33 Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση*, μτφρ. Στουπακη Α., Αλεξάνδρεια, Αθηνά 2006, σ. 67-68.

34 Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ...* ό.π., σ. 198.

35 Αυτ., σ. 143.

επιτελέσεις [public performances] με σεβασμό σε συγκεκριμένα θέματα. Αυτά τον καθιστούν έναν μοναδικό δημόσιο εαυτό ή καλύτερα αυτά γίνονται κομμάτι της ιστορίας μέσω της οποίας διαμορφώνεται η δημόσια-πολιτική ταυτότητά του. Έτσι, η δημόσια ταυτότητα του καθενός αποκαλύπτεται ολοκληρωμένα μόνο εκ των υστέρων. Επίσης πρέπει να επισημανθεί ότι σύμφωνα με την S. Bickford η Arendt θεωρεί ότι: «η δημόσια ταυτότητα δεν είναι κάτι όπως η προσωπικότητα ή ο εσωτερικός εαυτός· μάλιστα θεωρεί ότι αυτή ακριβώς η ομοιότητα του εσωτερικού ψυχικού μας υπόβαθρου είναι που κάνει δυνατή την ύπαρξη της επιστήμης της ψυχολογίας. Έτσι, αντιπαραβάλλει αυτή την εσωτερική ομοιότητα με την τεράστια ποικιλία και τον πλούτο της φανεράς ανθρώπινης συμπεριφοράς».³⁶

Επιπλέον η Arendt πιστεύει πως όταν κάποιος μιλάει στην δημόσια σφαίρα όταν χαρακτηριστικά λέει «μου φαίνεται ότι ... », δεν ξαναδίνει απλά πληροφορίες αλλά αποκαλύπτει την γνώμη του για κάποιο εγκόσμιο ζήτημα. Σε αντίθεση με τις προτιμήσεις, τα ενδιαφέροντα ή τα χαρακτηριστικά της προσωπικότητας, οι γνώμες ανήκουν σε κάθε άτομο αποκλειστικά. Όμως δεν πρόκειται μόνο για ένα νήμα ασύνδετων απόψεων που μπορούν να ειπωθούν, αλλά περισσότερο θα ήταν κατάλληλο να πούμε ότι αυτή η ομιλία ως πράξη, δηλαδή η λεκτικοποίηση της γνώμης, και όποια άλλη πράξη, αποτελεί μέρος της μοναδικής ιστορίας ζωής του καθενός.

Η συγγραφέας στην προσπάθειά της να αποσαφηνίσει τον χώρο των ανθρώπινων υποθέσεων ορίζει (στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*) ότι αυτός ο χώρος, με την αυστηρή έννοια του όρου, αποτελείται από το πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων το οποίο υπάρχει οπουδήποτε συμβιώνουν άνθρωποι. Η δημόσια ταυτότητα αφορά σε μια αποκάλυψη στον υποκειμενικό ενδιαμέσο χώρο του πλέγματος των ανθρώπινων σχέσεων. Το τελευταίο μολονότι δεν είναι απτό, δεν είναι λιγότερο πραγματικό από τον κόσμο των πραγμάτων. Η αποκάλυψη του ποιος είναι ο πράττων στην μοναδική ατομικότητα του αν και είναι ξεκάθαρη, διατηρεί κάτι παράδοξα δυσνόητο κατά την στοχαστή.

Όταν ετοιμαζόμαστε να πούμε ποιος είναι κάποιος συνήθως λέμε τι είναι κάποιος, μας διαφεύγει η ειδοποιός μοναδικότητά του, περιγράφουμε ιδιότητες τις οποίες μοιράζεται με άλλους σαν κι αυτόν. Σε αντίθεση με την διαδικασία της αποκάλυψης της δημόσιας ταυτότητάς κάποιου, η οποία γίνεται μέσω της ομιλίας, και του νέου ξεκίνηματός του που γίνεται μέσω της πράξης και της ακόλουθης παραγωγής των προϊόντων τους, τα οποία είναι οι ιστορίες οι οποίες προκύπτουν εκ των υστέρων. «Η

³⁶ Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy...*, ό.π., NY 1996, σ.90., Δική μου μετάφραση, Ο.Μ.

αποκάλυψη του "ποιός" είναι κάποιος διαμέσου της ομιλίας και το ξεκίνημα μιας νέας αρχής διαμέσου της πράξης εντάσσονται πάντα σε ένα ήδη υπάρχον πλέγμα, όπου είναι αδύνατον να γίνουν αισθητές οι άμεσες συνέπειές τους. Αρχίζουν μαζί μια νέα διαδικασία, η οποία προβάλλει τελικά ως η μοναδική ιστορία της ζωής του νεόφερτου και επηρεάζει κατά μοναδικό τρόπο τις ιστορίες της ζωής όλων εκείνων με τους οποίους έρχεται σε επαφή. Εξαιτίας αυτού ακριβώς του υπάρχοντος πλέγματος των ανθρώπινων σχέσεων, με τις αναρίθμητες, συγκρουόμενες επιθυμίες και προθέσεις, η πράξη δεν πετυχαίνει σχεδόν ποτέ τον σκοπό της· αλλά και εξαιτίας αυτού ακριβώς του πλέγματος, μέσα στο οποίο μόνο η πράξη είναι πραγματική, αυτή "παράγει" εκούσια ή ακούσια ιστορίες τόσο φυσικά, όσο φυσικά η κατασκευή παράγει χειροπιαστά αντικείμενα».³⁷

Αυτές οι ιστορίες δεν αποτελούν προϊόντα με την κυριολεξία του όρου, διότι αποκαλύπτουν έναν πρωταγωνιστή, αλλά αυτός δεν είναι ο συγγραφέας ή ο παραγωγός. Κάποιος άρχισε την ιστορία και είναι το υποκείμενο της με την διπλή σημασία της λέξης, δηλαδή αυτός που την ασκεί και συγχρόνως αυτός που την υφίσταται αλλά κανείς δεν είναι συγγραφέας της. «Επειδή ο πράττων κινείται πάντα ανάμεσα σε άλλα, και σε σχέση με άλλα, πράττοντα όντα, δεν είναι ποτέ απλώς κάποιος που "κάνει" κάτι, αλλά πάντοτε και ταυτόχρονα κάποιος που υφίσταται κάτι. [...] [μ]ίας και η δράση δρα πάνω σε όντα ικανά για δικές τους δράσεις, η αντίδραση, εκτός του ότι αποτελεί μια απάντηση, είναι πάντα μια καινούρια δράση, η οποία ασκείται άφ' εαυτής και επηρεάζει άλλες δράσεις. [...] [Η] ελάχιστη ενέργεια μέσα στις πιο περιορισμένες συνθήκες ενέχει το σπέρμα της ίδιας απειροσύνης, διότι μια πράξη, και κάποτε μια λέξη αρκεί για να αλλάξει κάθε συγκυρία».³⁸

Η ιστορία, το «προϊόν» της πράξης κρίνεται εκ των υστέρων, το πλήρες νόημα της μπορεί να αποκαλυφθεί μόνο όταν έχει ολοκληρωθεί. Η ανθρώπινη ουσία, όχι η ανθρώπινη φύση, αλλά η ουσία του ποιος είναι κάποιος, μπορεί να γεννηθεί μόνο όταν η ζωή απέρχεται, αφήνοντας πίσω της τίποτα άλλο από μια ιστορία. Κατά την Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση*), όποιος αποβλέπει συνειδητά στο να γίνει ουσιώδης πρέπει να αφήσει πίσω του μια ιστορία και μια ταυτότητα η οποία θα του δώσει υστεροφημία. Το υποκείμενο της ιστορίας, η ανθρωπότητα, είναι μια αφαίρεση η οποία δεν μπορεί ποτέ να καταστεί πραγματικός πρωταγωνιστής. Γι' αυτό οι ανθρώπινες υποθέσεις, τα των ανθρώπων πράγματα, αντιμετωπίστηκαν ήδη από τους φιλοσόφους της αρχαιότητας με περιφρόνηση.

³⁷ Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ. 253.

³⁸ Αυτ., σ. 261.

Σύμφωνα με την Arendt οι πραγματικές ιστορίες σε αντιδιαστολή με αυτές που επινοούμε δεν έχουν συγγραφέα, και αυτό οδηγεί στην απόδοση τους στην θεία πρόνοια, στο ταξικό συμφέρον, στην φύση και στο «παγκόσμιο πνεύμα» από τους χριστιανούς και τους νεότερους φιλοσόφους της ιστορίας. Μολονότι, η ιστορία οφείλει την ύπαρξη της στους ανθρώπους, είναι φανερό πως δεν «φτιάχτηκε» από αυτούς, αλλά από την αλληλεπίδραση τους στο πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων. Η στοχαστής μας υπενθυμίζει ότι οι άνθρωποι όταν πράττουν πολιτικά, «ξεσκεπάζουν» τον εαυτό τους χωρίς να είναι σε θέση να υπολογίσουν προκαταβολικά ποιόν αποκαλύπτουν.

2.4. Η τυχαιότητα των ανθρώπινων σχέσεων

Οι πράξεις μας στην δημόσια σφαίρα δεν είναι προκαθορισμένες, ούτε οι ίδιες ούτε η έκβασή τους, λόγω του ιστού των ανθρώπινων σχέσεων, ο οποίος καθιστά αδύνατη την πρόβλεψη της έκβασης των πράξεων όλων των ανθρώπων. Σύμφωνα με την Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Υπόσχεση πολιτικής*), σε αυτό στηρίζεται και η διαφορά της λογικής αιτιότητας από την πολιτική κρίση αφού η πρώτη έχει να κάνει με μετρήσιμα μεγέθη (επιστήμη), ενώ η δεύτερη αφορά σε μη υπολογίσιμα μεγέθη, τις ανθρώπινες σχέσεις. Η πολιτική κρίση μπορεί να αντιμετωπίσει τις γεγονικές αλήθειες οι οποίες περιλαμβάνουν την τυχαιότητα και την έλλειψη προβλεψιμότητας, πρόκειται δηλαδή για αποκαλύψεις ανθρώπων που συγκεντρώνονται δημοσίως (πολιτική). Έτσι η γεγονική αλήθεια διαμορφώνει την πολιτική σκέψη όπως η ορθολογική αλήθεια διαμορφώνει τον φιλοσοφικό στοχασμό. Αφού όταν αντικαθίστανται οι γεγονικές αλήθειες από ψεύδη σημαίνει ότι καταστρέφεται η αίσθηση προσανατολισμού μας στον πραγματικό κόσμο των φαινομένων.

Η Arendt κάνει λόγο σε διάφορα βιβλία της για την ενδεχομενικότητα που είναι ενύπαρκτη στην πολιτική πράξη (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Υπόσχεση πολιτικής, Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*). Πιο συγκεκριμένα επισημαίνει ότι το συγκεκριμένο νόημα της κάθε δημόσιας πράξης μπορεί να στηριχθεί μόνο στην τυχαιότητα της κάθε δημόσιας επιτέλεσης, ότι αυτή πηγάζει μόνο από την πράξη καθεαυτήν, άρα από κάτι τυχαίο. Η έκβαση της κάθε πράξης είναι τυχαία, όμως η κάθε πράξη του καθενός είναι συγκεκριμένη και μοναδική, άρα είναι συγκεκριμένη στην τυχαιότητα της. «Κανένας επιτελεστής δεν μπορεί να προβλέψει που θα οδηγήσει το ξεκίνημα του, μιας και πράττει μαζί και μέσα σε μια πολλότητα αποτελούμενη από άλλους ελεύθερους επιτελεστές».³⁹

³⁹ Jerohme Kohn, *Freedom: The Priority of The Political...*, ό.π., σ. 126, Δική μου μετάφραση, Ο.Μ.

Η δημόσια σφαίρα είναι πάντα συντεθειμένη από ποικιλία προοπτικών και η πολλαπλότητα των οπτικών που εμφανίζεται κατασκευάζει την πραγματικότητα. Σε αυτό το σημείο γίνεται φανερό η φαινομενολογική ματιά της φιλοσόφου. Η πραγματικότητα του κόσμου είναι το γεγονός ότι είναι κοινός, το μεταξύ των ανθρώπων στην κυριολεξία το *inter esse*. Η ανθρώπινη πραγματικότητα είναι η εμφάνιση, και οι πράξεις είναι οι εμφανίσεις οι οποίες αποτελούν την πραγματική πηγή αυτής της πραγματικότητας.

Η πολιτική απαιτεί την αποδοχή από τον καθένα ότι η οπτική του δεν μπορεί να υπερισχύσει ή να παραμείνει αναλλοίωτη δυνάμει της παρουσίας των άλλων. «Κανένα άτομο δεν μπορεί να ελέγξει ή να επιβάλει πράξεις σε ένα σώμα μοναδικών ατομικτήτων, εκτός μέσω της βίας».⁴⁰ Παρ' όλα αυτά η Arendt υποστηρίζει στο έργο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, ότι υπάρχει κάποιος συνειδητός σκοπός, όταν δηλαδή κάποιος παρίσταται ενεργά στην δημόσια σφαίρα επικοινωνεί με εκείνους τους άλλους των οποίων η ενεργή παρουσία είναι πολύ κεντρική για την ικανότητά του να εμφανίζεται στην δημόσια σφαίρα.

Περίληπτικά, θα λέγαμε πως επειδή οι δημόσιες εμφανίσεις είναι ανθρώπινες, και ως εκ τούτου τυχαίες και απρόβλεπτες, τα φαινόμενα που προκύπτουν μπορούν να αναλυθούν μέσω του κριτικού αναστοχασμού και όχι της λογικής αιτιολόγησης. «Οι πολιτικές πράξεις παρόλα έχουν επιτελεστικό νόημα, όμως δεν πετυχαίνουν ακριβώς τον σκοπό τους σχεδόν ποτέ, λόγω του ότι επισυμβαίνουν σε συνθήκες ανθρώπινης πολλότητας [...]. [Ο]ι ουσιαστικές εμφανίσεις στην δημόσια σφαίρα απαιτούν ότι θα κάνουμε φανερές τις παρουσίες μας ο ένας στον άλλον, ενεργητικά μέσω του τι λέμε και τι κάνουμε».⁴¹ Το τίμημα της ελευθερίας στις ανθρώπινες υποθέσεις είναι η τυχαιότητα και μόνο η πολιτική πράξη μας βοηθάει να την αντιμετωπίσουμε μέσω των ικανοτήτων της υπόσχεσης και της συγχώρεσης και κατ' επέκταση της ανδρείας.

⁴⁰ Ronald Beiner, *Political Judgment...*, ό.π., σ. 66. Δική μου μετάφραση, Ο.Μ.

⁴¹ Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy...*, ό.π., σ. 64. Δική μου μετάφραση, Ο.Μ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: Το απόλυτο «κακό» Επίθεση στην φιλοσοφική παράδοση

Αφότου παρέθεσα τον θεωρητικό «σκελετό» της πολιτικής πράξης σύμφωνα με το έργο της Arendt, μπορώ να συνεχίσω εκθέτοντας τους λόγους που καθιστούν αναγκαία την πολιτική πράξη στην νεωτερικότητα, ώστε μετέπειτα να φτάσω στον βασικό μου προβληματισμό, ο οποίος αφορά στο αν είναι εφικτή μια αναλογία της πολιτικής πράξης της Αρχαίας Αθήνας - όπως παρουσιάζεται από την Arendt, στο σήμερα.

Σύμφωνα με τα βιβλία της Arendt *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος* και *Ανθρώπινη κατάσταση*, στις μέρες μας το ανθρώπινο πνεύμα έπαυσε για κάποιο λόγο να λειτουργεί ορθά και δεν βασίζεται πια στην παραδοσιακή σχέση σκέψης-πράξης. «Το πνεύμα και η παράδοση της σκέψης του μοντέρνου ανθρώπου δεν μπορούν να διατυπώσουν επαρκή, γόνιμα ερωτήματα και αφέθηκε μόνος να δίνει απαντήσεις στις δικές του αβεβαιότητες».⁴² Η συγγραφέας κριτικάρει την φιλοσοφική παράδοση λέγοντας ότι βλέπει την πολιτική ως εργαλείο, ως χώρο επίλυσης των φιλοσοφικών θεμάτων και όχι ως μια ξεχωριστή σφαίρα. Ακόμη προσθέτει πως η δυτική φιλοσοφική παράδοση υπέπεσε στον πειρασμό, να αντικαταστήσει το πράττειν [acting] με το ποείν [making], οργισμένη από την τυχαιότητα που διακρίνει την πολιτική πράξη. Συνέβη ως εκ τούτου μια αντικατάσταση του αυθορμητισμού της πράξης από την προβλεψιμότητα που ενέχει η κατασκευή και αυτό είχε ως συνέπεια μια ιστορική αλλαγή, την εμφάνιση μιας μοντέρνας κοινωνίας κανονικοποίησης κατά την συγγραφέα.

Ιστορικά αυτή η αλλαγή, η υποκατάσταση δηλαδή της πολιτικής σφαίρας από την κοινωνική μάς πάει πολύ πίσω σύμφωνα με την Arendt. Προσωκρατικά η πράξη και ο λόγος αποτελούσαν τις υπέρτατες ανθρώπινες ικανότητες (για παράδειγμα στον Όμηρο η σκέψη ήταν δεύτερη σε σχέση με την ομιλία). Έπειτα, με την ίδρυση της πόλης κράτους, η πολιτική σφαίρα αποκτά μέγιστη σημασία και αφορά στην πράξη και στον λόγο. Στην συνέχεια όμως, και κυρίως μετά την γέννηση της πολιτικής φιλοσοφίας ξεκίνησε ένας διαχωρισμός της πράξης από την ομιλία με το βάρος να δίνεται περισσότερο στην δεύτερη. Το ζητούμενο δεν ήταν πια η *vita activa* αλλά έγινε η *vita contemplativa*: «Στην βιωμένη πραγματικότητα της πόλεως, η οποία δικαιολογημένα είχε αποκληθεί το ομιλητικότερο πολιτικό σώμα, και ακόμη περισσότερο στην πολιτική φιλοσοφία που πήγασε από αυτήν, πράξη και ομιλία διαχωρίστηκαν κι έγιναν βαθμιαία ανεξάρτητες δραστηριότητες. Η έμφαση μετατοπίστηκε από την πράξη στην ομιλία, και

⁴² Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, Πρόλογος: *Το χάσμα μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γιώργος Ν. Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα 1996, σ. 19.

στην ομιλία ως μέσον πειθούς μάλλον παρά ως ειδικά ανθρώπινο τρόπο απάντησης, απόκρισης ή στάθμισης αναφορικά με ότι συνέβαινε ή έκαναν οι άνθρωποι. Το να είναι κανείς πολιτικό ον, το να ζει στην πόλιν, σήμαινε ότι το κάθε τι αποφασιζόταν διά των λόγων και της πειθούς και όχι με τον καταναγκασμό της βίας». ⁴³

Μετά την ίδρυση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας η Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση*) θεωρεί ότι ξεκίνησε η εξομοίωση της πολιτικής με την κοινωνική σφαίρα αλλά όχι η διαφοροποίησή τους. Η τελευταία είναι φαινόμενο της νεωτερικότητας, ήρθε με την γέννηση του έθνους-κράτους. Ξεκίνησε δηλαδή όταν το έθνος πήρε την θέση του απόλυτου, της αυθεντίας, που κείται πάνω και από τις εξουσίες και από τους νόμους, όταν εν ολίγοις πήρε μια θεϊκή υπόσταση. Επομένως η πολιτική σφαίρα σε αυτήν την συνθήκη πήρε μια θεϊκή θέση στην οποία προφανώς δεν είχαν χώρο οι πολίτες, αφού δεν μπορούσαν πλέον να συμμετέχουν ενεργά σε αυτή την σφαίρα. Αναγκάστηκαν να βρουν την θέση τους στην κοινωνική σφαίρα, η οποία πλέον θα συμπεριλάμβανε τις ανθρώπινες υποθέσεις χωρίς να διαχωρίζει τις ιδιωτικές από τις δημόσιες όπως έκανε η αρχαιότητα. «[Η] εξομοίωση πολιτικής και κοινωνικής σφαίρας είναι εξίσου παλιά με την μετάφραση των ελληνικών όρων στα λατινικά και την προσαρμογή τους στην ρωμαιοχριστιανική σκέψη [...]. [Η] διάκριση ανάμεσα σε μια ιδιωτική και μια δημόσια σφαίρα ζωής αντιστοιχεί στην οικογενειακή και την πολιτική σφαίρα, οι οποίες έχουν υπάρξει ως ξεχωριστές ανεξάρτητες οντότητες από την εμφάνιση τουλάχιστον της αρχαίας πόλης-κράτους· η εμφάνιση όμως της κοινωνικής σφαίρας, η οποία δεν είναι ούτε ιδιωτική ούτε δημόσια, είναι ένα καινούριο σχετικά φαινόμενο που συμπίπτει με την έλευση της νεότερης εποχής και βρίσκει την πολιτική μορφή του στο εθνικό κράτος. [...] [Τ]ο σύνολο των οικογενειών, οικονομικά οργανωμένων ως πιστό αντίγραφο μιας υπεράνθρωπης οικογένειας, είναι ότι αποκαλούμε κοινωνία και η πολιτική μορφή οργάνωσής της ονομάζεται έθνος». ⁴⁴

3.1. Η αλλαγή της έννοιας της ελευθερίας ιστορικά

Παράλληλη πορεία σύμφωνα με τα προαναφερόμενα βιβλία της Arendt ακολουθεί και η έννοια της ελευθερίας, η οποία άλλαξε με το πέρασμα του χρόνου. Πιο συγκεκριμένα, η ελευθερία για την μείζονα παράδοση δεν έχει κάποιο έρεισμα στην πολιτική εμπειρία. Από τη μια, η φιλοσοφική παράδοση από την όψιμη αρχαιότητα υποστηρίζει ότι η ελευθερία αρχίζει εκεί όπου οι άνθρωποι εγκαταλείπουν την σφαίρα

43 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ. 44-45.

44 Αυτ., σ. 46-47.

της πολιτικής ζωής, δεν είναι πλέον μια εμπειρία που την ζούμε στις συναναστροφές μας με τους άλλους ανθρώπους αλλά στην σχέση με τον εαυτό μας. Και από την άλλη, η χριστιανική παράδοση, ο αποφασιστικός παράγοντας για την ιστορία του προβλήματος της ελευθερίας κατά την Arendt, σχεδόν μηχανικά εξομοίωνε ελευθερία και ελεύθερη βούληση, ικανότητα άγνωστη στην κλασική αρχαιότητα. Διότι αν η ελευθερία δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ένα φαινόμενο της βούλησης θα συμπεραίναμε ότι οι αρχαίοι δεν γνώριζαν την ελευθερία. Όμως η ελευθερία στην ελληνιστική αρχαιότητα ήταν έννοια αποκλειστικά πολιτική. Από τον Παρμενίδη μέχρι τον Πλάτωνα ο τρόπος ζωής του φιλοσόφου ήταν αντίθετος με τον πολιτικό βίο. Άρα η ελευθερία των αρχαίων Ελλήνων σχεδόν εξ ορισμού δεν μπορούσε να εισχωρήσει στα συμφραζόμενα της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας σύμφωνα με το βιβλίο της Arendt *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική*.

Η ελευθερία έγινε από τα βασικά προβλήματα της φιλοσοφίας όταν βιώθηκε ως κάτι που συμβαίνει στην αμοιβαία σχέση μεταξύ εμού και του εαυτού μου και όχι μεταξύ ανθρώπων. Ελευθερία και ελεύθερη βούληση έγιναν συνώνυμες, ενώ η κλασική αρχαιότητα γνώριζε ότι μια αμοιβαία σχέση μεταξύ εμού και του εαυτού μου αρχίζει όταν η αμοιβαιότητα μεταξύ εμού και των συνανθρώπων μου έχει διαρραγεί ανεξαρτήτως αιτίας. Σύμφωνα με την Arendt, για την αρχαιότητα η ελευθερία εμφανίζεται μόνο όταν το θέλω και το μπορώ συμπίπτουν. «Ο Montesque αντιδιαστέλλει την φιλοσοφική ελευθερία, η οποία συνίσταται στην άσκηση βούλησης, από την πολιτική ελευθερία η οποία έγκειται στο να μπορείς να κάνεις αυτό που πρέπει να θέλεις, όπου η έμφαση δίνεται στο "μπορείς"». ⁴⁵

3.2. Κριτική στην νεωτερικότητα

Η Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, μας πληροφορεί ότι η πλατωνική και αριστοτελική κρίση πως η ενατένιση αποτελεί την ευγενέστερη μορφή ζωής κατέρρευσε με την έλευση της νεωτερικότητας, η οποία έβαλε την ενατένιση στην υπηρεσία της πράξης. Επίσης η νεωτερικότητα δεν θεώρησε την ατομική ζωή ως αθάνατη - όπως κάνει ο χριστιανισμός - αντιθέτως την όρισε παροδική, ένα καθαρά βιολογικό φαινόμενο. Εντέλει, η στοχαστής καταλήγει ότι η μοντέρνα εποχή δεν στοχεύει τόσο στην ατομική ζωή, όσο στην ζωή του ανθρώπινου είδους ως σύνολο.

Το αποτέλεσμα που προκύπτει από τα παραπάνω είναι ο «κοινωνικοποιημένος άνθρωπος». Αυτή η μετά-πολιτική λέξη - στην οποία μόνο το γεγονός της αμοιβαίας

45 Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση...*, ό.π., σ. 399.

εξάρτησης για χάριν της ζωής λαμβάνει δημόσια σημασία- περιβάλλεται από έναν άπειρο αριθμό κανόνων, συνηθειών, απαγορεύσεων και επιταγών, όλα σχεδιασμένα για να διασφαλίσουν ότι το άτομο συμμορφώνεται με την ομάδα. Το καθοριστικό αποτέλεσμα αυτών, η Arendt καταλήγει, είναι ότι: «Η κοινωνία, με όλα της τα επίπεδα, αποκλείει την πιθανότητα πολιτικής πράξης [...]. [Α]ντίθετα, η κοινωνία περιμένει από τα μέλη της ένα συγκεκριμένο είδος συμπεριφοράς, την επιβολή αμέτρητων και ποικίλων κανόνων, όλοι εκ των οποίων θα προσπαθούν να κανονικοποιήσουν τα μέλη της, να τα μάθουν να συμπεριφέρονται αποκλείοντας τα αυθόρμητα ή εξαιρετικά κατορθώματα».⁴⁶

Παρενθετικά, αξίζει να σημειωθεί ότι για την φιλόσοφο η έννοια του κοινωνικού απαιτεί την πραγματική απώλεια κάθε συνείδησης ατομικότητας και ταυτότητας, άρα αυτόματα αποκλείει και την εμφάνιση της δημόσιας ταυτότητας, διότι η κανονικότητα δεν στηρίζεται πλέον στην ισότητα αλλά στην ομοιότητα. Συμπεραίνει λοιπόν ότι: «Η πολιτική φιλοσοφία ποτέ δεν ανέκαμψε από αυτό το πλήγμα που κατάφερε η φιλοσοφία στην πολιτική, ήδη από την γέννηση της παράδοσής μας. Η περιφρόνηση για την πολιτική, η πεποίθηση ότι η πολιτική πράξη αποτελεί αναγκαίο κακό, εν μέρει λόγω των αναγκών της ζωής [...] [κ]αι εν μέρει λόγω των κακών που γεννά η ίδια η συμβίωση των ανθρώπων, δηλαδή του γεγονότος ότι το πλήθος απειλεί την ασφάλεια, ακόμα και την ύπαρξη, κάθε ατόμου, διατρέχει σαν κόκκινο νήμα τους αιώνες που χωρίζουν τον Πλάτωνα από την σύγχρονη εποχή».⁴⁷ Η εικόνα επομένως της νεωτερικότητας που παρουσιάζει η Arendt θα λέγαμε πως είναι αρνητική. «Παρόλο που ξεκίνησε με μια χωρίς προηγούμενο [...] [έ]κρηξη ανθρώπινης δραστηριότητας, η σύγχρονη κοινωνία χαρακτηρίζεται από ένα μαράζωμα της κοινής αίσθησης του κόσμου, από την ομοιομορφία του μαζικού πολιτισμού και από ένα θεσμικό καθεστώς όπου τίποτε δεν είναι αυθεντικά ιδιωτικό ή δημόσιο (η έγερση του "κοινωνικού"). Ούτε και το μέλλον φαντάζει ιδιαίτερα υποσχόμενο, αφού η κυριαρχία της τεχνολογικής κουλτούρας δεν προσφέρει καμιά ελπίδα ότι η πολιτική θα μπορούσε να περιθάλψει μια γνήσια δημόσια σκηνή. Ως εκ τούτου η νεωτερικότητα μάλλον θα [...] [κ]αταλήξει στην πιο νεκρική και στεία παθητικότητα που έχει γνωρίσει η ιστορία».⁴⁸

Τόσο στην περίπτωση της μετατόπισης της πολιτικής σφαίρας από την κοινωνική σφαίρα και στην ανάδειξη της ζωής του ανθρώπινου είδους ως το πιο σημαντικό ζήτημα της νεωτερικής κοινωνίας, όσο στην σταδιακή αλλαγή της έμφασης στην έννοια

⁴⁶ Αυτ., σ. 45.

⁴⁷ Hannah Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής...*, ό.π., σ. 138.

⁴⁸ Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ. 280-322.

της ελευθερίας από το μπορώ στο θέλω, από την ικανότητα στην επιθυμία, η Arendt, μοιάζει να κάνει μια λεπτή ανάλυση αυτών των αλλαγών, που συμβαίνουν από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Πρόκειται για μια γενεαλογία των εννοιών της πολιτικής, του κοινωνικού και της ελευθερίας μέσω της οποίας η Arendt προσπαθεί να μας τις καταστήσει κατανοητές. Όμως είναι πράγματι δύσκολο ένας άνθρωπος της νεωτερικότητας να κατανοήσει τι σημαίνει ελευθερία για έναν αρχαίο Αθηναίο πολίτη, το γεγονός ότι η ελευθερία για εκείνον δεν ταυτίζεται με την επιθυμία αλλά με την σύμπτωση της ικανότητας (μπορώ) και της υποχρέωσης (πρέπει). Διότι σύμφωνα με την Arendt, ο αρχαίος Αθηναίος πολίτης είναι ελεύθερος όταν μπορεί να κάνει αυτό που πρέπει, ενώ ο μοντέρνος πολίτης θεωρεί ότι είναι ελεύθερος όταν μπορεί να κάνει αυτό που θέλει, δηλαδή όταν συμπίπτει η επιθυμία του με την ικανότητά του.

Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση της επέλασης της κοινωνικής σφαίρας πάνω από την πολιτική, η ερμηνεία και η κατανόηση αυτής της μετάβασης είναι δύσκολη για τους σημερινούς ανθρώπους. Μιας και για αυτούς η κοινωνική σφαίρα αποτελεί την δημόσια σφαίρα, ενώ η πολιτική σφαίρα έχει τον ρόλο της αυθεντίας, στην οποία οι πολίτες δεν συμμετέχουν παρά μόνο με αντιπροσώπευση σε αντίθεση με την πολιτική σφαίρα της αρχαίας πόλεως-κράτους. Η έμφαση δηλαδή μετατοπίστηκε από την κατάσταση της ισότητας στην διαφορετικότητα της πολιτικής σφαίρας κατά την αρχαιότητα, στην κατάσταση της ομοιότητας της κοινωνικής σφαίρας στην νεωτερικότητα και από το ενδιαφέρον για την ατομική ζωή του κάθε πολίτη στο ενδιαφέρον για την ζωή του ανθρώπινου είδους.

Αυτές οι νοηματικές μετατοπίσεις σε τόσο σημαντικές έννοιες έχουν συμβάλει τα μάλα στην διαμόρφωση του νεωτερικού ανθρώπου ως πολίτη χωρίς ενδιαφέρον για τις ανθρώπινες υποθέσεις, με μοναδικό στόχο τα ατομικά του συμφέροντα στην πολιτική σφαίρα, στην οποία συμμετέχει μόνο μέσω ανάθεσης. Σύμφωνα με την Arendt (βλ. *Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*), η βασική αιτία για την οποία η νεωτερικότητα δεν μπορεί να διαφωτιστεί, ο λόγος που δεν μπορεί να επέλθει πρόοδος σε αυτή την εποχή είναι η θεωρητική ανεπάρκεια που μαστίζει τα υποκείμενά της και η ακόλουθη ανύψωση της ειδικής γνώσης στο υψηλότερο πνευματικό βάθρο της εποχής, εκτοπίζοντας τελείως από τον ορίζοντα την σκέψη και άρα την νοηματική πληρότητα που η σκέψη μπορεί να παρέχει. Η Arendt στο βιβλίο της *The life of mind*, αναφέρει ότι η γνώση πήρε στην νεωτερικότητα την θέση της σκέψης, όμως στην πραγματικότητα σκέψη και γνώση δεν ταυτίζονται, αφού η πρώτη φέρει σαν αποτέλεσμα της το νόημα, την νοηματική πληρότητα, ενώ η δεύτερη μας παρέχει αλήθειες.

3.3. Η έλλειψη σκέψης

Επομένως, το σημερινό πρόβλημα για την Arendt είναι η έλλειψη σκέψης, αυτή έχει οδηγήσει την νεωτερικότητα στο τρομακτικό πεδίο του ολοκληρωτισμού. Οι άνθρωποι έχουν πάψει να χρησιμοποιούν τον δικό τους νου, την κριτική τους ικανότητα απέναντι στα ανθρώπων έργα, παρά αποκλειστικά επιλέγουν πιο "εύκολους" και πιο αυτοματοποιημένους τρόπους σκέψης.

Μιας και η νεωτερικότητα διακρίνεται από την κανονικοποίηση στην κοινωνική σφαίρα, από τον κομφορμισμό που η τελευταία έχει επιφέρει και από τον μαζικοποιημένο άνθρωπο, η κριτική σκέψη, δηλαδή ο ατομικός στοχασμός απέναντι στις ανθρώπινες υποθέσεις έχει εκλείψει. Η αναλογία της χρήσης κοινοτοπιών, προκαταλήψεων και κατηγοριοποιήσεων έναντι της αναστοχαστικής κρίσης, της εκ νέου δημιουργίας κριτηρίων απέναντι σε πρωτόγνωρα φαινόμενα και γεγονότα, κλίνει σίγουρα υπέρ των πρώτων. Η μαζική κοινωνία, η κουλτούρα της μαζικής αποξένωσης και του ατομικισμού που χαρακτηρίζει την νεωτερικότητα έχει ως πιο σοβαρή συνέπεια την απόσυρση των ανθρώπων από το δημιουργικό πεδίο της σκέψης, την έλλειψη ενδιαφέροντος για συμμετοχή στις ανθρώπινες υποθέσεις και εντέλει την εμφάνιση ομογενοποιημένων ατόμων με έμφαση στην ομοιότητά τους. Αυτά τα άτομα δεν παρουσιάζουν την ανάγκη ανάδυσης ατομικών στοιχείων που τα διαφοροποιούν, που τα διακρίνουν στο δημόσιο πεδίο ώστε να συνυπάρχουν βασισμένα στην ισότητα της διαφορετικότητάς τους, ούτως ώστε να διαμορφώνεται μια πλουραλιστική πραγματικότητα, με βάση τις διαφορετικές γνώμες, τις διαφορετικές ατομικότητες που αλληλεπιδρούν και όχι την ομοιομορφία και την κανονικοποίηση. Αν οι άνθρωποι δεν χρησιμοποιούν τον νου τους, όχι μόνο την ειδική γνώση και την λογική αιτιότητα, αλλά την ικανότητα της σκέψης, επιδιώκοντας την εκ νέου χρήση της κριτικής τους ικανότητας απέναντι σε κάθε νέο γεγονός - μαζί με την ικανότητα της κοινής αίσθησης του κόσμου που τους δίνει η πολλότητα, η μεταξύ τους αλληλεπίδραση και φιλτράροντας όλα τα παραπάνω στις κατοχυρωμένες αρχές του Λόγου (βλ. Αρχή της αυτοδιατήρησης του Λόγου), δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν την πραγματικότητα, να έρθουν αντιμέτωποι με τις όψεις της, ούτε να συμφιλιωθούν μαζί της.

Χρειάζεται ανδρεία και ωριμότητα για να χρησιμοποιεί κανείς τον νου του, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Kant στο άρθρο του «Τι είναι διαφωτισμός;», όπως και υπευθυνότητα για να μην εφησυχάζει με την ανάληψη ευθύνης από τους ιθύνοντες - οι οποίοι με αυτόν τον τρόπο, τον απαλλάσσουν από την υποχρέωσή του για συναλλαγή στον δημόσιο βίο. Χρειάζεται ισχυρά πνευματικά αντανakλαστικά για να καταφέρει κάποιος να βλέπει όλες τις πλευρές της πραγματικότητας που του εμφανίζονται. Αυτή η άποψη βρίσκει σύμφωνους τόσο την Arendt όσο και τον Kant, οι οποίοι θεωρούν ότι ο

άνθρωπος είναι ικανός να ωριμάσει και να συμφιλιωθεί με την πραγματικότητα χρησιμοποιώντας αδιάκοπα τα κατάλληλα πνευματικά εφόδια, την πολιτική κρίση κατά Arendt. Όμως όταν αυτό δεν γίνεται, επέρχεται αναπόφευκτα η προοδευτική εξάλειψη της δραστηριότητας της σκέψης, η θεωρητική ανεπάρκεια και η αντίστοιχη ενδυνάμωση της ειδικής γνώσης. Οι συνέπειες όλων των παραπάνω είναι εμφανείς σύμφωνα με την Arendt (βλ. *The Origins of Totalitarianism, Υπόσχεση πολιτικής, Ελευθερία αλήθεια πολιτική*) στην νεωτερικότητα με έσχατο σημείο την ανάδυση του ολοκληρωτισμού.

Επιπροσθέτως θα πρέπει να σημειωθεί ότι η φιλόσοφος διαχωρίζει την σκέψη από την γνώση αφού θεωρεί ότι η σκέψη δεν έχει ούτε τέλος ούτε σκοπό έξω από την ίδια, ούτε παράγει αποτελέσματα. Αποτελεί την ύψιστη και ίσως την γνησιότερη από τις δραστηριότητες για τις οποίες είναι ικανοί οι άνθρωποι. Σήμερα όμως υπάρχει ένας εμφανής διαχωρισμός μεταξύ της ειδικής γνώσης (των επιστημών) και της σκέψης, με την πρώτη να έχει το προβάδισμα, ενώ και η ομιλία (η οποία αποτελεί βασικό συστατικό της πολιτικής πράξης) μοιάζει να έχει χάσει την δύναμή της.

Την εποχή μας την διακρίνει η θεωρητική ανεπάρκεια σύμφωνα με την Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση*). Πιο συγκεκριμένα η στοχαστής αναφέρεται στην έλλειψη αυθόρμητης σκέψης, δηλαδή πολιτικής κρίσης, εξαιτίας της οποίας οδηγούμαστε στην απόσυρση της πολιτικής από τον μοντέρνο κόσμο. Αφού οι άνθρωποι έχουν χάσει πια την κριτική τους ικανότητα απέναντι στα γεγονότα, στα συμβάντα, αναλώνονται μόνο σε προσδιοριστικές κρίσεις, δηλαδή σε κατηγοριοποιήσεις δεδομένων με βάση μια γενική παραδοχή. Είναι ως εάν να έχουμε υποθέσει όπως χαρακτηριστικά αναφέρει : «[Ο]τι οι άνθρωποι στην πραγματικότητα είναι ανίκανοι να κρίνουν τα ίδια τα πράγματα, ότι η κριτική τους ικανότητα δεν επαρκεί για να εκφέρουν πρωτότυπες κρίσεις και ότι το μόνο που μπορούμε να περιμένουμε από αυτή είναι η σωστή εφαρμογή οικείων κανόνων, που προέρχονται από ήδη καθιερωμένα κριτήρια».⁴⁹

Η ίδια στο κείμενό της *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, θεωρεί πως έχουμε γίνει μάρτυρες σε σύγχρονες επαναστάσεις, μιας και αυτές είναι η φυσική αντίδραση των ανθρώπων οι οποίοι ξέρουν από προσωπική εμπειρία ότι σκέψη και πραγματικότητα αποσχίστηκαν. Όμως, ακόμη και η προκαταβολική αποδοχή της δυσχερούς αυτής θέσης των ανθρώπων επαναλαμβάνεται και έχει καταλήξει να θεωρείται κοινότοπη. Οι επαναστάτες αρνούνται να πιστέψουν ότι η αληθινή τους ισχύς συγκροτείται κατά τη δοκιμασία της νέας συμβίωσης που τους συγκρατεί, κατά τη δοκιμασία του *inter-esse*, και όχι με την πολύ ορατή και συγκινησιακά ενθουσιώδη

⁴⁹ Hannah Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής...*, ό.π., σ. 161.

εργαλειακότητα της βίας. Αναλυτικότερα, υποστηρίζει πως: «το φοιτητικό κίνημα στην Αμερική και την δυτική Ευρώπη ενέχει μια παράξενη απελπισία σαν, οι συμμετέχοντες να γνώριζαν ήδη ότι πρόκειται να συντριβούν. [...] [Ε]ίναι ως εάν να είπαν στον εαυτό τους: τουλάχιστον θέλουμε να προκαλέσουμε την ήττα μας, δεν θέλουμε να είμαστε αθώοι σαν αρνιά». ⁵⁰

Όλες αυτές οι θεωρήσεις, επισημαίνει η Arendt (βλ. *Υπόσχεση πολιτικής*), κρίνουν εκ προοιμίου ότι οι άνθρωποι θα εκφέρουν κρίσεις μόνο εφόσον διαθέτουν κριτήρια και ότι η κριτική ικανότητα δεν είναι τίποτα παραπάνω από την ικανότητα ταξινόμησης συγκεκριμένων περιπτώσεων στις σωστές και κατάλληλες θέσεις τους, μέσα στο πλαίσιο των γενικών αρχών που εφαρμόζονται και με τις οποίες συμφωνούν όλοι. Επίσης, θεωρεί ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι δεν πιστεύουν στην δυναμική που έχει η μεταξύ τους συναλλαγή κατά την πολιτική πράξη, αλλά τείνουν να πιστεύουν περισσότερο στα αποτελέσματα που έχει η βία σε αντίστοιχες περιπτώσεις. Αυτή η αδράνεια στο πεδίο της σκέψης, η έλλειψη ενδιαφέροντος για την χρήση του νου μας, για την εκ νέου ανακάλυψη των ορίων της γνώσης μας, μας οδηγεί στο σταμάτημα της ανθρώπινης προόδου κατά την Arendt.

3.4. Προκαταλήψεις, κοινοτοπίες

Σχηματοποιώντας το σκεπτικό της Arendt θα λέγαμε ότι η εποχή μας κυριαρχείται από μια έλλειψη σκέψης και ως εκ τούτου οδηγούμαστε σε μια χρήση επαναλαμβανόμενων «αληθειών» που καταντούν πια κοινότοπες. Οι άνθρωποι δεν ενδιαφέρονται να διερευνήσουν και να διακρίνουν την κάθε πλευρά που υπάρχει σε ένα γεγονός, παρά αρκούνται στην επιλογή ήδη χρησιμοποιημένων αληθειών και στην άκριτη και απλοϊκή πολλές φορές κατηγοριοποίηση τους, η οποία δύναται με την πάροδο του χρόνου να τις μεταμορφώσει σε προκαταλήψεις.

Έτσι η κριτική σκέψη αποτελεί αναγκαίο πνευματικό εφόδιο για να αντιμετωπίζουν και να κατανοούν οι άνθρωποι, όλες τις προοπτικές της πραγματικότητας. Όταν η πολλότητα αρχίσει να χρησιμοποιεί την πολιτική κρίση, τότε οι προκαταλήψεις θα αρχίσουν να εκλείπουν, αφού σύμφωνα με την Arendt (βλ. *Υπόσχεση πολιτικής*), ο βαθμός της εγρήγορσης και της έλλειψης προκαταλήψεων σε μια δεδομένη εποχή, καθορίζει την φυσιогνωμία και το επίπεδο της πολιτικής ζωής. Από την στιγμή λοιπόν, που οι πολίτες θα μάθουν να χρησιμοποιούν αυτήν την πρακτική και θα αρχίσουν να

⁵⁰ Hannah Arendt, *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση*, μτφρ. Σ.Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 1987, σ.15.

μειώνονται οι προκαταλήψεις τους, τότε θα μπορούν να σκέφτονται με τον δικό τους νου και θα υπάρχουν πλέον, όλες οι προοπτικές και όχι καλυμμένες προθέσεις κάτω από την «μάσκα» των κοινοτοπιών και των προκαταλήψεων της εκάστοτε εποχής.

Οι προκαταλήψεις σύμφωνα με τον Kant (βλ. *Τι είναι διαφωτισμός;*), βολεύουν τους ανθρώπους να μην ωριμάσουν ποτέ, τουτέστιν να κρύβουν τις γνώμες τους κάτω από προκαταλήψεις ή από γνώμες "ειδημόνων". Αν εντέλει καταπολεμηθεί η πλειοψηφία των προκαταλήψεων και ταυτόχρονα η θεωρητική ανεπάρκεια μιας εποχής, οι άνθρωποι θα μπορούν να ωριμάσουν πνευματικά, να δείξουν την δημόσια ταυτότητά τους, να πουν την γνώμη τους, να αφουγκραστούν τις υπόλοιπες γνώμες και εντέλει να ζήσουν στον κόσμο συναναστρεφόμενοι ουσιαστικά τους υπόλοιπους ανθρώπους, χωρίς υπεκφυγές, μάσκες και θολούρες.

Πιο αναλυτικά, σύμφωνα με την Arendt στο βιβλίο της *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, στην νεωτερικότητα η σκέψη και η πραγματικότητα αποσχίστηκαν, διότι η πραγματικότητα έγινε η θλιβερή αδιαφάνεια της ιδιωτικής ζωής και η ασήμαντη ελαφρότητα των ιδιωτικών υποθέσεων. Επομένως η σκέψη έπαψε να διαπερνά την πραγματικότητα και χωρίς να δεσμεύεται από το γεγονός-περιστατικό τείνει να καταστεί άνευ νοήματος ή να επαναδιατυπώσει παλιές αλήθειες που δεν έχουν πλέον σχέσεις συνάφειας με το γεγονός παρά αποτελούν γνήσιες προκαταλήψεις. Το παλαιότερο σχήμα σκέψη-πράξη-σκέψη έδωσε την θέση του στο δίπολο λόγος-πράξη. Σε αυτό το σημείο λοιπόν η φιλόσοφος εντοπίζει το πρόβλημα της νεωτερικότητας, δηλαδή στην διάκριση ακριβώς του δίπολου λόγος-πράξη και στον μαρασμό της παράδοσης που αυτή η διάκριση έχει επιφέρει. Διότι σύμφωνα με την Arendt (βλ. *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*), η παράδοση είναι αυτή που δείχνει το που βρίσκονται οι θησαυροί, το μέγεθος και την αξία τους. Αυτή επιλέγει γεγονότα στην ιστορία, τα κατονομάζει και τα σώζει μεταβιβάζοντάς τα από γενιά σε γενιά. Έχει δηλαδή σαν στόχο της, την μεταφορική προσέγγιση όσων συνέβησαν πραγματικά στον νου τόσο των δραστών όσο και των επόμενων γενεών. Η εξασθένιση της παράδοσης λοιπόν, αφορά στην ρήξη που ήρθε μεταξύ λόγου και πράξης.

Επιπροσθέτως η Arendt (κυρίως στα έργα της *Υπόσχεση πολιτικής και Ανθρώπινη κατάσταση*) θεωρεί ότι οι προκαταλήψεις μας είναι πολιτικές, με την ευρύτερη έννοια, συνιστούν δηλαδή αναπόσπαστο κομμάτι εκείνων των ανθρώπινων υποθέσεων που αποτελούν το πλαίσιο μέσα στο οποίο διάγουμε τον βίο μας. Βέβαια γνωρίζουμε ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει χωρίς προκαταλήψεις, «η παντελής έλλειψη προκατάληψης θα απαιτούσε υπεράνθρωπη εγρήγορση». ⁵¹ Ο βαθμός της εγρήγορσης

51 Hannah Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής...*, ό.π., σ. 156.

και της έλλειψης προκαταλήψεων σε μια δεδομένη εποχή καθορίζει τη φυσιогνωμία και το επίπεδο της πολιτικής ζωής, σύμφωνα με την στοχαστή. Η προκατάληψη παίζει κυρίαρχο ρόλο στο κοινωνικό πεδίο, δεν υπάρχει καμία κοινωνική δομή που να μην βασίζεται λίγο-πολύ σε προκαταλήψεις. Η υποκατάσταση της κρίσης από την προκατάληψη καθίσταται επικίνδυνη μόνο όταν εξαπλώνεται στην πολιτική σφαίρα, όπου κατά την φιλόσοφο δεν γίνεται να λειτουργήσουμε χωρίς κρίση.

Μέσα στις προκαταλήψεις κρύβεται πάντα κάτι από το παρελθόν και ακριβώς εκεί έγκειται η δύναμή τους. Επίσης η γνήσια προκατάληψη πάντα κρύβει μια κρίση που σχηματίστηκε στο παρελθόν, η οποία αρχικά στηριζόταν στη δική της κατάλληλη και θεμιτή εμπειρική βάση αλλά μετατράπηκε σε προκατάληψη μόνο και μόνο επειδή «σύρθηκε» μέσα στο χρόνο χωρίς να επανεξεταστεί ή να αναθεωρηθεί. Έτσι αυτού του είδους η προκατάληψη παρακωλύει και προλαμβάνει την δημιουργία κρίσης στο παρόν, την καθιστά τώρα αδύνατη, όπως και κατ' επέκταση τη γνήσια εμπειρία του παρόντος. Ως εκ τούτου, συμπεραίνουμε πως οποιαδήποτε κρίση καταφέρει να δημιουργηθεί, θα πρέπει να τίθεται αδιάκοπα σε αναθεωρήσεις ώστε να μην προκύπτουν καινούριες γνήσιες προκαταλήψεις που θα εμποδίζουν την εμφάνιση νέων κρίσεων. Επιπλέον, οποιαδήποτε γνήσια προκατάληψη θα μπορούσε να τίθεται σε ενδελεχή έρευνα ώστε να βρεθούν τα παρελθοντικά «ψήγματα» αλήθειας που κρύβει μέσα της, η αρχική κρίση η οποία με τον χρόνο μετατράπηκε σε προκατάληψη. Αυτό μπορεί να γίνει εφικτό με την χρήση του νου μας, με το να βάλουν οι άνθρωποι σε λειτουργία την σκέψη τους, να δείξουν ενδιαφέρον για το τι συμβαίνει γύρω τους, μεταξύ των ανθρώπων. Έτσι, βγαίνοντας από την θεωρητική αδράνεια θα μάθουν να διαχειρίζονται εκ νέου την δραστηριότητα της σκέψης, με τρόπο που να τους καθιστά ικανούς να κρίνουν τα γεγονότα χωρίς προκαταλήψεις άρα να μπορούν να λένε τα *εόντα*.

Τελικά οι προκαταλήψεις μας, επισημαίνει η Arendt, έχουν σκοπό να απαλλάξουν το κρίνον άτομο από την υποχρέωση του να ανοιχτεί και να αντιπαρατεθεί με σύνεση σε κάθε όψη της πραγματικότητας με την οποία έρχεται αντιμέτωπος. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να παραθέσουμε και μια αντίστοιχη γνώμη που εκφράζει ο Kant στο άρθρο του για τον διαφωτισμό: «Η σκηνή, η δειλία είναι οι αιτίες που τόσοι πολλοί άνθρωποι προτιμούν να μείνουν σ' όλη τους τη ζωή ανώριμοι, μόλο που η φύση τους έχει από καιρό αποδέσμευσε από την ξένη καθοδήγηση και που ορισμένοι άλλοι γίνονται τόσο εύκολα κηδεμόνες τους. Έτσι, είναι δύσκολο για κάθε άνθρωπο χωριστά να προσπαθήσει να βγει από την ανωριμότητα που του έχει γίνει σχεδόν δεύτερη φύση. Για την ώρα είναι πραγματικά ανίκανος να μεταχειρίζεται τον νου του, γιατί ποτέ δεν τον άφησαν να δοκιμάσει να το κάνει. Δόγματα και φόρμουλες, αυτά τα μηχανικά

εργαλεία για μια έλλογη χρήση ή μάλλον κατάχρηση των φυσικών χαρισμάτων του ανθρώπου, είναι οι αλυσίδες μιας ανωριμότητας που δεν έχουν τελειωμό». ⁵²

Οι άνθρωποι σήμερα έχουν καταστεί πολύ πιο ανώριμοι πνευματικά από ότι θα περίμενε κανείς να είναι μετά την έλευση του διαφωτισμού. Παρόλη αυτή την πνευματική εξέλιξη εκείνοι επέλεξαν να θεωρούν ότι η αντιμετώπιση-θέαση της από κοινού πραγματικότητας είναι ευθύνη των «κηδεμόνων». Ξέχασαν την ικανότητα τους για κοινή αίσθηση του κόσμου, εγκατέλειψαν την πολιτική τους κρίση και μεταβίβασαν το δικαίωμα και την υποχρέωση της πολιτικής πράξης, της ενασχόλησης με τις δημόσιες υποθέσεις σε ειδικούς, σε αντιπροσώπους. Ενώ εκείνοι έμειναν πνευματικά αδρανείς χρησιμοποιώντας μόνο τις προκαταλήψεις τους, χωρίς καν την δυνατότητα να διακρίνουν και στη συνέχεια να λένε τα εόντα.

3.5. Ολοκληρωτισμός και μαζικός άνθρωπος

Η πιο σημαντική συνέπεια της έλλειψης σκέψης στην νεωτερικότητα είναι για την Arendt η έλευση του ολοκληρωτισμού (βλ. *The origins of totalitarianism*). Ο σύγχρονος κόσμος βρήκε την πιο ακραία του μορφή στον ολοκληρωτισμό αφού ο τελευταίος κατάφερε να απανθρωποποιήσει τον άνθρωπο. Δηλαδή κατάφερε να τον μηχανοποιήσει τόσο πολύ, να τον μετατρέψει σε μια "δέσμη ταυτόσημων αντιδράσεων" σε τέτοιο βαθμό ώστε να χάσει την ανθρώπινη ταυτότητά του και να μπορεί να προσομοιασθεί με οποιαδήποτε άλλη έμβια ύλη πλην της ανθρώπινης. Σύμφωνα με την Arendt στο βιβλίο της *The Origins of Totalitarianism*, ο ολοκληρωτισμός δεν έχει ιστορικό προηγούμενο, και αν κάτι τον χαρακτηρίζει δεν είναι ο τύπος εξουσίας και ο αριθμός των θυμάτων, αλλά ότι είναι ένα φαινόμενο κατά το οποίο διακυβεύεται η ίδια η ανθρώπινη φύση. Επίσης, ο ολοκληρωτισμός έχει ως στόχο να δημιουργηθεί ένα ον το οποίο είναι πιο κοντά στην φύση από ότι είναι η φύση του ανθρώπου.

Ως εκ τούτου, σήμερα παρατηρούμε την μεταγωγή του ανθρώπου από το πεδίο της ανθρώπινης κατάστασης σε αυτό της φύσης, όχι μέσω του μόχθου αυτή τη φορά αλλά, μέσω κατασκευής (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση*). Αφού λοιπόν η κατασκευή υποκαθιστά την πράξη το αποτέλεσμα είναι ότι χάνεται ο αυθορμητισμός που ενέχει η ανθρώπινη αλληλεπίδραση, η δραστηριότητα της πράξης και οι άνθρωποι επιστρέφουν στην αυτοματοποίηση, στον ντετερμινισμό και στην σκοπιμότητα που χαρακτηρίζουν την φύση, με μόνη διαφορά ότι κουμάντο στην νεωτερικότητα θέλησε να κάνει ο ίδιος ο

⁵² Immanuel Kant, «Τι είναι διαφωτισμός;», Mendelssohn, Kant et al...,ό.π., σ.19-20.

άνθρωπος, χωρίς την φύση. Ο θύτης και το θύμα στον ολοκληρωτισμό βρίσκονται υπό το καθεστώς του τρόμου. Επομένως ο στόχος του ολοκληρωτισμού ήταν ο άνθρωπος να αποπειραθεί να αποκτήσει την ολική κυριαρχία επί του ανθρώπου, άρα ο άνθρωπος ruler να πάρει την θέση της φύσης στην δραστηριότητα του μόχθου.

Σύμφωνα με την φιλόσοφο (βλ. *The Origins of Totalitarianism*), τα διακριτικά χαρακτηριστικά του ολοκληρωτισμού είναι το ότι, όταν αυτό το καθεστώς δεν έχει πια κανένα αντίπαλο αντί να μειωθεί, αυξάνεται και θεριεύει· αντικειμενικός εχθρός του ολοκληρωτισμού θα μπορούσε να θεωρηθεί οποιαδήποτε κατηγορία ανθρώπων υπονομεύει το κράτος. «Για την Arendt η γενοκτονία των Εβραίων σε όλη την ναζιστικά ελεγχόμενη Ευρώπη ήταν ένα έγκλημα εναντίον του ανθρώπινου status. [...] [Δ]εν χρειάζεται μόνο πνευματική απόσταση αλλά και ανδρεία για να καταλάβουμε τι εννοούσε η Arendt με το απόλυτο κακό του ολοκληρωτισμού, να δούμε ότι στην περίπτωση των ναζί, αυτό που μπορεί να αποδοθεί στην "μεγάλη ιστορία του μίσους για τους Εβραίους και στον αντισημιτισμό" είναι μόνο "η επιλογή των θυμάτων και όχι η φύση του εγκλήματος"». ⁵³ Επίσης, η Arendt αναφέρει ότι στην περίπτωση του ολοκληρωτισμού το θετικό Δίκαιο παραβιάζεται εν ονόματι ενός ανώτερου φυσικού Δικαίου (π.χ. η ανώτερη Γερμανική φυλή στον ναζισμό και η ιστορική αναγκαιότητα στον Σταλινισμό) και τέλος προσθέτει ότι τα ολοκληρωτικά καθεστώτα τα διακρίνει ο τρόμος που αφορά εξίσου θύτες και θύματα. «Αυτό που χρειάζεται ο κανόνας του ολοκληρωτισμού, αντί της αρχής της πράξης, είναι ένα μέσον για να προετοιμάσει τα άτομα εξίσου καλά τόσο για το ρόλο του εκτελεστή όσο και του θύματος. Αυτή η διπλής όψης προετοιμασία, το υποκατάστατο της αρχής της πράξης, είναι η ιδεολογία». ⁵⁴

Από την επικράτηση του ολοκληρωτισμού στην διαμάχη του με την ανθρώπινη κατάσταση συμπεραίνουμε ότι οι προϋποθέσεις της πολιτικής πράξης (ανδρεία, κοινή αίσθηση κτλ.) είναι δύσκολο να διατηρηθούν στην σημερινή κατάσταση, χρειάζονται πολύ χρόνο για να εμπεδωθούν, και τα αποτελέσματα τους είναι αβέβαια. Σε αντίθεση με τις συνθήκες και τα αποτελέσματα του ολοκληρωτισμού τα οποία είναι σχεδόν θετικά για την μάζα, αλλά δραματικά για την πολλότητα, δηλαδή για τον κάθε άνθρωπο ως ξεχωριστή οντότητα που κείται μεταξύ άλλων ανθρώπων.

Οι μάζες ανακάλυψαν ότι το κίνημα του ολοκληρωτισμού ενώ αρνιόταν την ελευθερία στον πραγματικό κόσμο, κράτησε την αυταπάτη της ελευθερίας σε έναν φανταστικό

⁵³ Jerohme Kohn, *Evil: The Crime Against Humanity*, New School, New York, σ. 3, Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

⁵⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace and Co., 1951, σ. 349, Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

κόσμο: η ελευθερία για τους ανελεύθερους καταλήγει σε τρόπο για όλους. Τα ολοκληρωτικά καθεστώτα δείχνουν πως η ανθρώπινη ελευθερία είναι εντελώς απατηλή. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι η καταστροφή της ελευθερίας που προκάλεσε ο ολοκληρωτισμός ήταν χωρίς προηγούμενο στην ανθρώπινη ιστορία, επειδή ο μηδενισμός του, η πιθανότητα και η αναγκαιότητα της θέλησής του να εκμηδενίσει κάθε πλευρά της ανθρώπινης ελευθερίας, ιδιωτική και δημόσια, ήταν χωρίς όρια. Αυτή η παράδοση συγχώνευση πιθανότητας και αναγκαιότητας αν και σε σύγκρουση με την κοινή λογική, επιβλήθηκε στον κόσμο με τον τρόπο. Σε αυτή την περίπτωση η αναγκαιότητα προσπαθεί να εκμηδενίσει την τυχαιότητα και τον αυθορμητισμό της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης και μοιάζει να τα καταφέρνει. Η ολική άρνηση της ελευθερίας από τον ολοκληρωτισμό επιτυγχάνεται όταν οι συνθήκες και το νόημα της πράξης εξαλείφονται.

3.6. Η μαζική κοινωνία

Την μαζική κοινωνία την χαρακτηρίζει η ομοιομορφία και η κανονικοποίηση των ατόμων, οι οποίες δημιουργούν το φαινόμενο του όχλου. Η μάζα διακρίνεται από πλήθος ατόμων που ομαδοποιούνται μόνο στο πλαίσιο της ομοιότητάς τους, με γνώμονα την ομοιομορφία και την εξάλειψη της διαφορετικότητας. Το κάθε άτομο μπορεί να είναι ο εαυτός του στην ιδιωτική σφαίρα, εκεί μόνο βρίσκει την ελευθερία του, ενώ στο δημόσιο πεδίο λειτουργεί μόνο στα πλαίσια της μάζας.

Σύμφωνα με το βιβλίο της Arendt *The Origins of Totalitarianism*, παράλληλα με την εμφάνιση του ιμπεριαλισμού στο προσκήνιο (τέλη του 1800) - πολιτική αρχή του οποίου ήταν η επέκταση του κεφαλαίου και στην συνέχεια η κρατική πολιτική, δημιουργείται υπερσυσσώρευση πληθυσμού, επέρχεται ένας εσωτερικός κλονισμός στα κράτη από την συσσώρευση κεφαλαίου και κάπως έτσι εμφανίζεται το φαινόμενο του όχλου (mob). Πρόκειται για ξεριζωμένους ανθρώπους, απόκληρους, οι οποίοι δεν ανήκουν καν σε κοινωνικές τάξεις και οι οποίοι αποτελούν το πλεόνασμα των ανθρώπων. Αυτή η μάζα για την Arendt, συντίθεται από ανθρώπους οι οποίοι πριν είχαν μια θέση-ταυτότητα στο κράτος τους, μετά την έχασαν και αποτελούν πλέον μονάδες και την πρώτη ύλη για την προπαγάνδα των μαζικών κομμάτων. Κυρίως μετά τον Α' Παγκόσμιο πόλεμο σύμφωνα με την Arendt, δημιουργείται αυτή η μάζα από την διάλυση της εργατικής τάξης. Αυτός ο λεγόμενος όχλος διακρίνεται από μονάδες που άγονται και φέρονται από τα «κύματα» της ιστορίας και που ενστερνίζονται εύκολα ιδεολογίες.

Η Arendt θεωρεί ότι στην σύγχρονη κοινωνία στο δημόσιο πεδίο κυριαρχεί η μάζα και παράλληλα στο ιδιωτικό/κοινωνικό πεδίο ο ατομικισμός. Το κάθε άτομο επιδιώκει να διασφαλίσει τα ατομικά του συμφέροντα ενώ σε καμιά περίπτωση δεν ενδιαφέρεται πρωτίστως για τα κοινά ανθρώπινα συμφέροντα της πολλότητας. Σύμφωνα με την Arendt (βλ. *The Origins of Totalitarianism*), το άτομο της μάζας το ενδιαφέρει ο εαυτός του και μόνο, κλείνεται σε αυτόν, δεν ενδιαφέρεται για συναναστροφή με τον υπόλοιπο κόσμο. Η μάζα-όχλος είναι αποξενωμένη, η σύστασή της δεν αφορά στο κάθε άτομο ξεχωριστά και στην μεταξύ τους συσχέτιση αλλά αφορά στην ύπαρξη ομοιομορφίας, ομοιότητας των ατόμων και στον συντονισμό των τάσεων τους ώστε να ομογενοποιηθούν.

Τα παραπάνω οδηγούν στην κανονικότητα που κυριαρχεί στον σύγχρονο κόσμο ως μια τάση της κοινωνικής και ψυχολογικής σφαίρας, η οποία αποτελεί τον αντίποδα της ισότητας στην διαφορετικότητα που προκύπτει μέσω της πολιτικής πράξης της πολλότητας και η οποία ξεπηδάει από την πολιτική σφαίρα. Αυτή η μορφή κοσμικής αποξένωσης, αυτό το σύγχρονο φαινόμενο της μαζικής μοναξιάς που προκύπτει ως συνέπεια των προαναφερθέντων, είναι κεντρική για τον σχηματισμό του μοναχικού μαζικού ανθρώπου και επικίνδυνη για τον σχηματισμό της «ακοσμικής» διάνοησης των σύγχρονων ιδεολογικών κινημάτων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: Αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι Η διανοητική ακεραιότητα, *sapere aude*

Για την καταπολέμηση όλων των παραπάνω η Arendt στο μεγαλύτερο μέρος του έργου της (*Ανθρώπινη κατάσταση, Υπόσχεση πολιτικής, Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, Για την επανάσταση*), προτάσσει ως αίτημα της εποχής μας την εκ νέου ανακάλυψη της δραστηριότητας της σκέψης με πρότυπο την διανοητική ακεραιότητα των αρχαίων ποιητών – ιδίως τον Όμηρο -, την αμεροληψία που τους διέκρινε, αφού έλεγαν τα εόντα, εμφάνιζαν όλες τις πλευρές ενός γεγονότος χωρίς φόβο και χωρίς πάθος. Η συγγραφέας λοιπόν θέλει να δώσει στην σκέψη μια θέση στον κόσμο ώστε να ξεπεραστεί αυτή η αποξένωση που έχει επέλθει. Πιο συγκεκριμένα, προτείνει αφού εξετάσουμε πώς έχει στο σήμερα η ανθρώπινη κατάσταση, εκτιμώντας τις πιο πρόσφατες εμπειρίες και φόβους μας, να προσπαθούμε να ενεργοποιούμε το παρόν πράττοντας πολιτικά μαζί με άλλους ανθρώπους. Δηλαδή τα γεγονότα θα πρέπει να τα ενεργοποιούμε στο παρόν, να τα κατανοούμε πριν καταγραφούν από την ιστορία για να ξεπεραστεί η ανθρώπινη αποξένωση.

Σε αυτό το σημείο θα αναφερθούμε στον Kant (βλ. *Κριτική της κριτικής δύναμης, Τι είναι διαφωτισμός;*), ο οποίος επίσης προέταξε στην εποχή του ως αντίστοιχο αίτημα το *sapere aude*, δηλαδή την τόλμη του να σκέφτεται κανείς με τον δικό του νου και κατ' επέκταση να γνωρίζει τα όρια της γνώσης του. Για τον φιλόσοφο ο διαφωτισμός, ο οποίος πρόταξε αυτό το αίτημα, αποτελεί την έξοδο του ανθρώπου από την ανωριμότητα του, για την οποία φταίει ο ίδιος. «Ανωριμότητα είναι η αδυναμία του ανθρώπου να μεταχειρίζεται τον νου του χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου». ⁵⁵

Σύμφωνα με τον Kant, η σκνηρία και η δειλία είναι οι αιτίες για τις οποίες τόσο πολλοί άνθρωποι προτιμούν να μείνουν σε όλη τους την ζωή ανώριμοι παρόλο που η φύση τούς έχει από καιρό αποδεσμεύσει από την ξένη καθοδήγηση. Ο ίδιος θεωρεί ότι είναι πολύ βολικό να είναι κανείς ανώριμος. Αφού η μέγιστη πλειονότητα των ανθρώπων θεωρεί το βήμα προς την ωριμότητα όχι μόνο επίπονο αλλά και επικίνδυνο. Και αυτό είναι κάτι για το οποίο έχουν φροντίσει εκείνοι οι "κηδεμόνες" που εξυπηρετικότατα έχουν αναλάβει την εποπτεία πάνω στους άλλους. Για τον λόγο, αυτό καταλήγει ο Kant, ότι είναι δύσκολο για κάθε άνθρωπο χωριστά να προσπαθήσει να βγει από την ανωριμότητα που του έχει γίνει σχεδόν δεύτερη φύση.

Επίσης ο φιλόσοφος πιστεύει ότι ο άνθρωπος προς το παρόν είναι ανίκανος να μεταχειρίζεται τον νου του γιατί ποτέ δεν τον άφησαν να δοκιμάσει να το κάνει. Οι

55 Immanuel Kant, «Τι είναι διαφωτισμός;», Mendelssohn, Kant et al...,ό.π., σ. 19.

κοινοτοπίες και οι προκαταλήψεις αποτελούν τις αλυσίδες μιας ανωριμότητας που δεν έχει τελειωμό. Ως εκ τούτου, είναι πολύ λίγοι εκείνοι που κατόρθωσαν, καλλιεργώντας μόνο το πνεύμα τους, να ξεφύγουν από την ανωριμότητα και να βαδίσουν σταθερά. Γι' αυτό ο Kant θεωρεί πως ένα κοινό μόνο αργά μπορεί να φθάσει στον διαφωτισμό. «Με μια επανάσταση επιτυγχάνεται ίσως, η απαλλαγή από τον προσωπικό δεσποτισμό και την καταπίεση ανθρώπων άπληστων για κέρδη και για εξουσία, ποτέ όμως μια αληθινή ανάπλαση [Reform] στον τρόπο του σκέπτεσθαι· απεναντίας, νέες προκαταλήψεις θα γίνουν ομοίως με παλιές, το καθοδηγητικό νήμα για την μεγάλη αστόχαστη μάζα».⁵⁶

Ο Kant (βλ. *Πολιτική φιλοσοφία του Κάντ*) προσθέτει ότι για τον διαφωτισμό δεν χρειάζεται τίποτα άλλο παρά ελευθερία, η ελευθερία να κάνει κανείς δημόσια χρήση της έλλογης δύναμής του παντού. Ακόμη θεωρεί την εξελικτική διαδικασία του διαφωτισμού ως προϋπόθεση για την ανθρωπότητα και αν για κάποιο λόγο οι «κηδεμόνες» αποφασίσουν να διακόψουν τον διαφωτισμό, αυτό είναι κάτι που δεν θα πρέπει να γίνει αποδεκτό. Βέβαια σε ότι αφορά έναν άνθρωπο, μπορεί ο ίδιος για δικό του λογαριασμό - αλλά για σύντομο χρονικό διάστημα - να αναβάλει τον διαφωτισμό σε κάτι που τον ενδιαφέρει να γνωρίσει, όμως το να παραιτηθεί εντελώς από τον διαφωτισμό είτε για δικό του λογαριασμό, είτε πολύ περισσότερο για λογαριασμό των απογόνων του, επίσης δεν είναι αποδεκτό κατά τον Kant, αφού θίγει και καταπατεί τα ιερά δικαιώματα της ανθρωπότητας. Το να μείνει μια εποχή χωρίς διαφωτισμό, χωρίς την ικανότητα δηλαδή των ανθρώπων που την απαρτίζουν να σκέφτονται μόνοι τους και άρα να γνωρίζουν τα όρια της γνώσης τους, θα ήταν έγκλημα κατά της ανθρωπίνης φύσης σύμφωνα με τον ίδιο, αφού ο πρωταρχικός προορισμός της συνίσταται ακριβώς σε αυτή την πρόοδο.

Συνεχίζοντας υποστηρίζει πως ο διαφωτισμός είναι μια δυναμική διαδικασία. Αφού μέσω της ελευθερίας του δημόσιου λόγου αποκτάμε γνώση για να γνωρίζουμε τι ξέρουμε, τι μπορούμε να ξέρουμε, άρα τι μπορούμε να αμφισβητήσουμε, και κατ' επέκταση αν κάθε φορά μπορούμε να ξέρουμε και να αμφισβητούμε κάτι πέρα από τα μέχρι τώρα όρια της γνώσης μας. Σκέφτομαι ο ίδιος σημαίνει αναζητώ το έσχατο κριτήριο της αλήθειας στον ίδιο μου τον εαυτό. Μεταχειρίζομαι τον δικό μου λόγο σημαίνει να αναρωτιέμαι σχετικά με εκείνο που πρόκειται να παραδεχτώ, κατά πόσο είναι εφικτό να καταστήσω γενική αρχή της χρήσης του λόγου από εμένα τον ίδιο, τον λόγο για τον οποίο παραδέχομαι κάτι ή τον κανόνα που απορρέει από εκείνο το οποίο παραδέχομαι. Με αυτόν τον τρόπο εξαφανίζονται οι προκαταλήψεις και η φαντασιοπληξία και αυτός είναι ο κανόνας της αυτοδιατήρησης του λόγου. Άρα, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η θεμελίωση του διαφωτισμού για τον Kant

έρχεται διαμέσου της αγωγής σε ατομικά προσδιορισμένα υποκείμενα, αρκεί να αρχίζουμε από νωρίς να εθίζουμε τα μυαλά σε αυτό τον στοχασμό [Reflexion]. Διότι θεωρούσε ότι για να διαφωτίσουμε μια εποχή χρειάζεται πολύς χρόνος, εξαιτίας των προαναφερθέντων εμποδίων που απαγορεύουν ή δυσχεραίνουν αυτό το είδος εκπαίδευσης. Επομένως αντιλαμβανόμαστε ότι και οι δυο φιλόσοφοι εγείρουν αιτήματα για επιστροφή στην σκέψη, προτείνοντας λύσεις για την σταδιακή αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι, η οποία βέβαια θα πάρει χρόνο να υλοποιηθεί όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν και οι δυο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Πως διασώζουμε τον κόσμο από το απόλυτο «κακό»;

Σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, η κριτική σκέψη αποτελεί την ικανότητα των ανθρώπων να αντιλαμβάνονται και να αντιμετωπίζουν την πραγματικότητα χωρίς προκαταλήψεις και κοινοτοπίες αλλά χρησιμοποιώντας την φαντασία τους, την ικανότητα της κοινής αίσθησης και τον διευρυμένο τρόπο σκέψης. Η παντελής έλλειψη προκατάληψης σε μια κοινωνία είναι ανέφικτη, αλλά η διασφάλιση ενός τρόπου σκέψης που θα αφορά στην γεγονική πραγματικότητα, στα ανθρώπινα έργα και ο οποίος θα διαφυλάσσει τις γνώμες των πολιτών (όσο αυτό είναι εφικτό) από τις προκαταλήψεις, είναι το ζητούμενο που θα «σώσει» τον κόσμο από την θεωρητική του ανεπάρκεια. Μιας και αυτός ο τρόπος σκέψης εστιάζει στην δημόσια εξιστόρηση των πεπραγμένων, στην ικανότητα των ανθρώπων να λένε τα εόντα, να λένε δηλαδή την γνώμη τους για τις ανθρώπινες υποθέσεις για τα πολιτικά ζητήματα, με οδηγό την διανοητική ακεραιότητα και τις αρχές του Λόγου. Με αυτό τον τρόπο ο καθένας μπορεί να γίνει πιο υπεύθυνος για τις γνώμες του, για το τι λέει και το τι πράττει. Ως εκ τούτου δεν θα υπάρχει πια η ανάγκη για «πατρονάρισμα», για χειραγώγηση της άβουλης, α-πολίτικης μάζας. Αντίθετα οι άνθρωποι «θα λένε πια τα σύκα-σύκα και την σκάφη-σκάφη» και εντέλει θα μπορούν να επικοινωνήσουν ουσιαστικά μεταξύ τους. Αυτού του είδους η σκέψη, αφορά καθαρή επιτέλεση (η σκέψη για την σκέψη), η οποία βέβαια δύναται να οδηγήσει στην διύλιση νοήματος από την μεταξύ των ανθρώπων επικοινωνία και άρα να δώσει μια αίσθηση εξαιρετικότητας στον βίο τους. Έτσι οι άνθρωποι καθίστανται ικανοί να ζουν στο παρόν τους αυτές τις στιγμές εξαιρετικότητας κατά τις οποίες, αυτό που συμβαίνει είναι πως λέγονται οι κατάλληλοι λόγοι την κατάλληλη στιγμή.

Η ελευθερία σύμφωνα με την Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, είναι η πηγή της ανθρώπινης πολλότητας, η *raison d'être* της πολιτικής και η προϋπόθεση της αναστοχαστικής κρίσης. Άρα χωρίς πολιτική ελευθερία οι άνθρωποι, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα είδη, νιώθουν μοναχικότητα, ότι δεν ανήκουν στον κόσμο. Η μοναξιά της σύγχρονης κοινωνίας είναι το φαινόμενο που προέκυψε ως συνέπεια της εξαφάνισης τόσο της δημόσιας όσο και της ιδιωτικής σφαίρας. Σύμφωνα με την Arendt στο ίδιο βιβλίο, το να θεωρήσουμε την πολιτική ελευθερία ως αναφαίρετο δικαίωμά μας είναι παρανόηση, αφού την ελευθερία στον κόσμο την πραγματώνουν τα λόγια και τα έργα. Η πράξη, εφόσον είναι ελεύθερη, εκπηγάζει από μια αρχή, η οποία εμφανίζεται σε όλη της την έκταση με την επιτέλεση της πράξης καθεαυτήν. Η εμφάνιση της ελευθερίας συμπίπτει με την επιτελούμενη πράξη, οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι εφόσον πράττουν, ούτε πριν ούτε μετά. Όταν η ελευθερία βιωθεί πολιτικά μπορεί να δώσει στην ζωή μεγαλείο. Όμως το τίμημα της πολιτικής ελευθερίας είναι η ενδεχομενικότητα που ενυπάρχει στις ανθρώπινες υποθέσεις, η τυχαιότητα που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες

σχέσεις. Αυτή, σύμφωνα με την Arendt, μπορεί να αντιμετωπιστεί με την πολιτική πράξη, μέσω της αναστοχαστικής κρίσης, με την συνεχή εγρήγορση στην δραστηριότητα της σκέψης και δη της κριτικής σκέψης. «Στις ανθρώπινες καταστάσεις που καθορίζονται από το γεγονός ότι στην γη δεν ζει ο άνθρωπος αλλά ζουν άνθρωποι, η ελευθερία και η κυριαρχία ταυτίζονται τόσο λίγο ώστε ούτε καν μπορούν να υφίστανται ταυτοχρόνως. Εάν οι άνθρωποι επιθυμούν να είναι ελεύθεροι τότε είναι σίγουρο ότι πρέπει να αποκηρύξουν την κυριαρχία». ⁵⁷

5.1. Η ατομική και η συλλογική πολιτική ευθύνη

Σε καιρούς που ο νους έχει βυθιστεί στο σκοτάδι η πιο σαφής υπόδειξη είναι η ανάγκη επαναπροσδιορισμού του νοήματος της ανθρώπινης ευθύνης και της δύναμης της κριτικής ικανότητας, υποστηρίζει η Arendt στο έργο της *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*. Όταν ο κόσμος αναλώνεται σε κοινοτοπίες και ατέλειωτες προκαταλήψεις και παράλληλα οι νησίδες της ελευθερίας μοιάζουν να έχουν εξαφανιστεί, οι άνθρωποι οφείλουν να αναπτύξουν ένα αίσθημα ευθύνης, αρχικά ατομικό με την μορφή εσωτερικού διαλόγου και ύστερα συλλογικό μέσω κοινοποιησιμότητας. Οι πολίτες έχουν το δικαίωμα να αφυπνιστούν σηκώνοντας στο ύψος της, την πολιτική τους ευθύνη (ατομική και συλλογική). Αυτό θα μπορούσε να επιτευχθεί αν το άτομο-πολίτης και ο κόσμος-πολλότητα βαδίζουν παράλληλα. Δηλαδή, από την μια οι πολίτες να έχουν ως αρχή τους ότι το άτομο κάνει «ηθικές σκέψεις», χρησιμοποιεί την ικανότητα του σκέπτεσθαι, τον εσωτερικό διάλογο με διαφορετικές γνώμες, από πολλές οπτικές γωνίες για να καταλήξει σε μια κατάσταση ατομικής ευθύνης. Και από την άλλη η πολλότητα να κάνει πολιτικές σκέψεις, να πράττει με λόγια και έργα για να μπορέσει να αναλάβει την συλλογική της ευθύνη. Προφανώς οι δυο παραπάνω περιπτώσεις διαπλέκονται από τη στιγμή που το άτομο μεταβαίνει σε δημόσια συναλλαγή των ανθρώπινων υποθέσεων. Ο τρόπος λοιπόν που διασώζεται ο κόσμος για την Arendt, είναι με την σκέψη. Μέσω του σκέπτεσθαι «νικιέται» το «κακό» της νεωτερικότητας και ακόμη πιο ειδικά με την πνευματική ικανότητα του κριτικού αναστοχασμού και την διανοητική ακεραιότητα που η τελευταία απαιτεί.

Επομένως, χρειάζεται ο συνδυασμός του σκέπτεσθαι και του πράττειν, του ατόμου και της πολλότητας, του ηθικού και του πολιτικού, της ατομικής και της συλλογικής ευθύνης για να μπορέσουν οι άνθρωποι - μέσα από τις αλλαγές που θα προκύψουν στον τρόπο του σκέπτεσθαι και κατά συνέπεια του πράττειν - να καταπολεμήσουν την

57 Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική...*, ό.π., σ. 43-44.

κρίση της νεωτερικότητας. Δηλαδή, αυτό θα επιτευχθεί επανασυνδέοντας με καινούριες διαδικασίες και συνθήκες, τις δραστηριότητες που αποκόπηκαν από τον θάνατο του Σωκράτη και μετά, την σύνδεση σκέψης και πράξης. Με αυτό τον τρόπο, ίσως οι άνθρωποι μπορέσουν να επιτύχουν μια επανασύνδεση με τον εαυτό τους (δηλαδή την «συνάντησή» τους με την ελευθερία), και του εαυτού τους με τους υπόλοιπους, χωρίς τις μάσκες και τους κομφορμισμούς που έχουν επιβληθεί από την ανάδυση της κοινωνικής σφαίρας. Και έτσι μπορεί να καταφέρουν να συναναστρέφονται με την ανθρωπότητα (για τον Kant της *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ανθρωπότητα σημαίνει μέλημα- σύμβαση που θα ρυθμίζει ως αρχή τις σκέψεις και τις πράξεις των ανθρώπων και θα τους κάνει πολιτισμένους και ανθρώπινους) που θα έχει επιβάλλει όλη αυτή η διαδικασία. Αυτή η ανθρωπότητα θα παίρνει την μορφή της ισοτιμίας στην διαφορετικότητα και όχι της ομοιότητας στην κανονικότητα. Καθότι όλοι είναι άνθρωποι, άρα ίσοι, και ταυτόχρονα ο καθένας διαφέρει από τον άλλο, άρα διαφορετικοί.

5.2. Η πολιτική πράξη ως τρόπος αντιμετώπισης της κοινοτοπίας του «κακού»

Ως εκ τούτου, η Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση, Ελευθερία αλήθεια πολιτική*), καταλήγει στο ότι το «κακό» του μοντέρνου κόσμου μπορεί να υπερνικηθεί από την ικανότητα του σκέπτεσθαι και ειδικότερα από την ικανότητα της αυθόρμητης σκέψης (βλ. πολιτική κρίση). «Είναι φανερό πως αυτό είναι ζήτημα σκέψης και η έλλειψη σκέψης - η απερίσκεπτη αφροντισιά ή η απελπιστική σύγχυση, η αυτάρεσκη επανάληψη "αληθειών" που έχουν καταντήσει κοινότοπες και κενές- μου φαίνεται από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της εποχής μας. Κατά συνέπεια αυτό που προτείνω είναι πολύ απλό: δεν είναι τίποτα περισσότερο από το να σκεφτούμε τι κάνουμε».⁵⁸ Αυτό που εκλείπει από την σκέψη της νεωτερικότητας είναι η σύννοη πλήρωση, η οποία ακολουθεί μετά την πράξη και αφότου το νόημα της πράξης συναρθρωθεί με την ανάμνηση. Γι' αυτό προκύπτει η έλλειψη παράδοσης κατά την Arendt, επειδή δεν υπάρχει πια ιστορία να ειπωθεί.

Πιο συγκεκριμένα, κατά την διαδικασία της πολιτικής πράξης λαμβάνουν χώρα λόγια και έργα σε σχέση μ' ένα γεγονός, τα οποία στην συνέχεια θα πρέπει να διυλιστούν στην δραστηριότητα της μνήμης ώστε να καταφέρουν να μετατραπούν σε ανάμνηση προτού στοιχειοθετηθούν και καταγραφούν από την ίδια την ιστορία. Ούτως ώστε, η παρούσα πολλότητα να προλαβαίνει να αντιμετωπίζει και να συμφιλιώνεται με την παροντική της πραγματικότητα (και όχι να ασχολείται μόνο εκ των υστέρων με ιστορικά

58 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ. 17.

καταγεγραμμένα γεγονότα). Από αυτή την διαδικασία προκύπτει η πνευματική ωριμότητα στην οποία αναφερόταν ο διαφωτισμός - *sapere aude*: τόλμα να σκέφτεσαι μόνος σου, χωρίς κηδεμόνες, και η οποία αποτελεί το μέσον για την πνευματική πρόοδο του κόσμου. Κυρίως τα συμβάντα που λαμβάνουν χώρα στο παρόν των ανθρώπων, τους δίνουν την δυνατότητα να εξασκήσουν καλύτερα το *sapere aude* του διαφωτισμού· μιας και με όρους πολιτικής πράξης απαιτούν την έλλειψη κηδεμόνων (προκαταλήψεων και αντιπροσώπων). Αφού παροντικά γεγονότα σημαίνει ως επί το πλείστον, πρωτόγνωρα και πρωτοφανή γεγονότα τα οποία απαιτούν από τα υποκείμενα που θα τα κρίνουν την δημιουργία εκ νέου κριτηρίων.

Κατά την πολιτική πράξη η αρχική διαδικασία της σκέψης μετατίθεται στην δραστηριότητα της πράξης για να επιστρέψει όμως και πάλι στην δραστηριότητα της σκέψης και να μετατρέψει τα λόγια και τα έργα που πράχθηκαν και ελέχθηκαν σε αναμνήσεις μεστές νοήματος. Οι τελευταίες περιλαμβάνουν τις διαφορετικές δημόσιες ταυτότητες των συμμετεχόντων και κατ' επέκταση τις διαφορετικές όψεις της πραγματικότητας που εκείνοι αντιμετωπίζουν (γνώμες), οι οποίες είναι ικανές να διατηρήσουν ακέραιο το νήμα της παράδοσης. Αυτή η παράδοση σύμφωνα με την Arendt στο βιβλίο της *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, ξεκινά από τον Ηρόδοτο και τον Όμηρο και έχει ως βασικό πρόταγμα: "να λέει κανείς τα εόντα", με άλλα λόγια την διανοητική ακεραιότητα. Αφορά λοιπόν σε ιστορίες που ειπώθηκαν και καταγράφηκαν με διυποκειμενικότητα από τους συμμετέχοντες της πολιτικής πράξης. Πρόκειται για τις διαφορετικές γνώμες της πολλότητας πάνω σε μια γεγονική αλήθεια. Η πολιτική πράξη καταπιάνεται με γεγονικές αλήθειες γι' αυτό είναι τόσο δύσκολο να διατηρηθεί στον χρόνο αυτή η διαδικασία. Διότι προτάσσει την διυποκειμενικότητα της γνώμης των συμμετεχόντων για κάθε γεγονός το οποίο βεβαίως, εφόσον είναι εκ των υστέρων ιστορικό γεγονός, είναι αδιαμφισβήτητο. Αυτές οι γνώμες σύμφωνα με την Arendt και τον Kant (*Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*), φιλτράρονται μέσα στους πιο αυστηρούς κανόνες του Λόγου από τα ίδια τα υποκείμενα που τις αποφαινούνται. Αυτή η διαδικασία δεν αφορά λοιπόν στην αντικειμενικότητα της επιστήμης αλλά στην διυποκειμενικότητα που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες υποθέσεις κατά την αλληλεπίδραση της πολλότητας.

5.3. Η μαιευτική μέθοδος

Για την Arendt μόνο ο Σωκράτης ήταν ικανός να ασκήσει και τα δυο είδη σκέψης, τόσο την εξαιρετική σκέψη όσο και την συνηθισμένη, χωρίς να θυσιάζει την μια στον βωμό της άλλης. Ο ίδιος κατέστησε μέσω του λόγου δημόσια την διαδικασία της σκέψης· πρόκειται για καθαρή επιτέλεση (βλέπε το σχήμα: σκέψη-> πράξη-> σκέψη). Για την

στοχαστή ο κατήφορος στην σκέψη, το κενό, ο διαχωρισμός της από την πράξη ξεκίνησε από την καταδίκη του Σωκράτη. «Η αντίθεση ανάμεσα στην αλήθεια και την γνώμη ήταν σίγουρα το πιο αντισωκρατικό συμπέρασμα που αποκόμισε ο Πλάτων από την δίκη του Σωκράτη». ⁵⁹ Η Arendt στο βιβλίο της *Υπόσχεση πολιτικής*, αναφέρει ότι το να σκέφτεται κανείς ένα γεγονός σημαίνει να το φέρνει στη μνήμη του. Διαφορετικά ξεχνιέται, και τότε μια τέτοια είδους λήθη θέτει σε κίνδυνο το νόημα του κόσμου μας (αλήθεια= α + λήθη, η μη λήθη). Η πραγματικότητα του κόσμου για την φιλόσοφο υπάρχει μόνο εφόσον υπάρχει η πολλότητα. Η πραγματικότητα του κόσμου είναι οι εμφανίσεις της πολλότητας, η αλληλεπίδρασή της και άρα το νόημα του κόσμου προκύπτει μέσα από αυτήν, από τα γεγονότα που κυριολεκτικά διαδραματίζονται κατά τις ανθρώπινες εμφανίσεις και την μνημόνευση τους. Το πρώτο τολμηρό βήμα που πρέπει να κάνει κάποιος όταν πρόκειται για ζητήματα γνώσης και νόησης είναι να γνωρίζει τι μπορεί να γνωρίζει, τα όρια της γνώσης του κατά Kant και το «εν οίδα ότι ουδέν οίδα» κατά Σωκράτη.

⁵⁹

Hannah Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής...*, ό.π., σ. 55.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Υπάρχει σύγχρονη αναλογία της πολιτικής πράξης;

Σε αυτό το σημείο, έχοντας αναλύσει την αναγκαιότητα της νεωτερικότητας για σκέψη και ειδικά για πολιτική κρίση, θα παραθέσω μια πιο σημερινή μορφή που δίνει η Arendt στην πολιτική πράξη στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*. Επιλέγει το παράδειγμα της Αμερικάνικης Επανάστασης και της ομοσπονδιακής κυβέρνησης που έπειτα θεμελιώθηκε, για να παρουσιάσει την εν δυνάμει σημερινή αναλογία της πολιτικής πράξης σε σχέση με την πολιτική πράξη της αρχαίας Αθήνας. Για την Arendt πολιτική και ελευθερία είναι σχεδόν ταυτόσημες και άρα όταν επισυμβαίνει η πολιτική πράξη, δηλαδή η δημόσια συναλλαγή των πολιτών, ταυτόχρονα, αναδύεται και η ελευθερία. Εδώ προκύπτει και ένας από τους βασικούς προβληματισμούς μου, σε σχέση με το έργο της Arendt, ο οποίος αφορά στους ασαφείς, κατ' εμέ, ορισμούς και ταυτόχρονα διαχωρισμούς της έννοιας της πολιτικής από εκείνη της πολιτικής πράξης και ως εκ τούτου της έννοιας της ελευθερίας από εκείνη της πολιτικής ελευθερίας και το αντίστροφο. Με λίγα λόγια, με απασχολεί το ζήτημα της εξαιρετικότητας της πολιτικής και της ελευθερίας στο έργο της Arendt, και πώς αυτές οι έννοιες μπορούν να υλοποιηθούν στις μέρες μας.

Η φιλόσοφος πιστεύει ότι η κεντρική ιδέα της επανάστασης είναι η θεμελίωση της ελευθερίας, δηλαδή η εδραίωση ενός πολιτικού σώματος το οποίο διασφαλίζει το χώρο όπου μπορεί να φανερωθεί η ελευθερία. Η *raison d'être* της πολιτικής είναι η ελευθερία και το πεδίο εμπειρίας της είναι η πράξη. Η προϋπόθεση ανάδυσης της δημόσιας ελευθερίας είναι οι άνθρωποι να είναι ήδη ελεύθεροι με την έννοια ότι δεν έχουν αφέντη. Σύμφωνα με την αρχαία αντίληψη, ο άνθρωπος μπορούσε να απελευθερωθεί από την αναγκαιότητα διαμέσου της εξουσίας πάνω σε άλλους ανθρώπους και μπορούσε να είναι ελεύθερος μόνο εάν κατείχε κάποιον τόπο μια εστία μέσα στον κόσμο. Άρα προκύπτουν οι εξής προϋποθέσεις για να υπάρξει αυτή η ελευθερία: πρώτον η απελευθέρωση από τις αναγκαιότητες της ζωής και δεύτερον η συντροφιά των άλλων που ήταν στην ίδια κατάσταση κάτι που απαιτούσε έναν κοινό δημόσιο χώρο για να συναντηθούν. Οι πράξεις και η ταυτότητα των ανθρώπων στην ελευθερία δεν καθορίζεται από τις αναγκαιότητες της ζωής και την έγνοια για αυτοσυντήρηση. Γι' αυτό και δεν αφορά όλες τις μορφές ανθρώπινων συναναστροφών ή κάθε είδος κοινότητας όπως είναι οι φυλετικές κοινωνίες στις οποίες οι άνθρωποι συμβιώνουν αλλά δεν διαμορφώνουν πολιτικό σώμα, ή στην ιδιωτικότητα του νοικοκυριού το οποίο καθορίζεται από τις αναγκαιότητες της ζωής. «[Ο]τι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ίσοι δεν είναι αυταπόδεικτο, ούτε μπορεί να αποδειχτεί. Υποστηρίζουμε αυτή την γνώμη επειδή η ελευθερία είναι εφικτή μόνον μεταξύ ίσων (η ισότητα είναι προϋπόθεση της ελευθερίας) και πιστεύουμε ότι οι χαρές και οι ικανοποιήσεις της ελεύθερης συναναστροφής είναι προτιμότερες από τις αμφίβολες

απολαύσεις όσων ασκούν εξουσία. Τέτοιες προτιμήσεις έχουν πολιτικά μεγαλύτερη σπουδαιότητα και υπάρχουν ελάχιστα πράγματα βάσει των οποίων οι άνθρωποι διαχωρίζονται με τόση σαφήνεια μεταξύ τους. Η ανθρώπινη ποιότητα και η ποιότητα των κάθε είδους αμοιβαίων σχέσεων στηρίζεται σε τέτοιες επιλογές».⁶⁰ Βέβαια, η Arendt πιστεύει πως το πρόβλημα της πολιτικής των νέων χρόνων δεν είναι πώς να συμφιλιώσουμε την ελευθερία με την ισότητα αλλά την ισότητα με την αυθεντία.

Σύμφωνα με την Arendt, στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, είναι αρκετά κοινότοπη η σύγχυση του έργου της απελευθέρωσης με την θεμελίωση της ελευθερίας. Η βασική παρεξήγηση έγκειται στην αδυναμία να διακρίνει κάποιος την διαφορά μεταξύ του τέλους της εξέγερσης που είναι η απελευθέρωση, από το τέλος της επανάστασης που είναι η θεμελίωση της ελευθερίας. Για την στοχαστή δεν υπάρχει τίποτα πιο μάταιο και φευγαλέο από την εξέγερση και την απελευθέρωση αν δεν ακολουθούνται από τη συνταγματική εδραίωση της νεοκερδισμένης ελευθερίας. Βέβαια, είναι αλήθεια πως ο σάλος της απελευθέρωσης πολλές φορές έχει νικήσει την επανάσταση. Το τελευταίο οφειλόταν κυρίως στην θεωρία ότι τα συντάγματα και η συνταγματική συγκρότηση όχι μόνο δεν εκφράζουν το επαναστατικό πνεύμα της χώρας, αλλά οφείλονται στην πραγματικότητα σε δυνάμεις αντίδρασης και είτε κατανικούν την επανάσταση είτε παρεμποδίζουν την πλήρη ανάπτυξή της. Για αυτόν τον λόγο κατά την φιλόσοφο, το πρώτο σύνταγμα των Η.Π.Α. κατέληξε να θεωρείται αποτέλεσμα αντεπανάστασης.

6.1. Η επανάσταση και η συνταγματική θεμελίωση

Η Arendt θεωρεί ότι στις νεωτερικές συνθήκες η πράξη θεμελίωσης της ελευθερίας είναι ταυτόσημη με την θέσπιση ενός συντάγματος. Όσον αφορά στην Αμερική για την οποία κάνει λόγο στα έργα της *Για την επανάσταση* και *Η κρίση της κουλτούρας*, η σύγκλιση συνταγματικών συνελεύσεων θεωρήθηκε η σφραγίδα της επανάστασης. Αντιθέτως, το πρώτο σύνταγμα της Γαλλίας (1791) ούτε έγινε δεκτό από τον βασιλιά, ούτε επικυρώθηκε από το έθνος αλλά παρέμεινε ένα κομμάτι χαρτί με μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τους μορφωμένους και τους ειδικούς παρά για τον λαό. Το κύρος του κλονίστηκε πριν καν τεθεί σε εφαρμογή και ακολούθησε μια σειρά αλλεπάλληλων συνταγμάτων, μια συνταγματική χιονοστιβάδα που προχώρησε βαθιά μέσα στον αιώνα μέχρις ότου η ίδια η ιδέα του συντάγματος να αποσυντεθεί και να γίνει αγνώριστη. Σύμφωνα με την Arendt, οι βουλευτές της εθνοσυνέλευσης είχαν δηλώσει ότι ήταν ένα μόνιμο σώμα και κατόπιν αντί να επαναφέρουν τις διαβουλεύσεις και τις αποφάσεις τους ενώπιον του λαού, απομακρύνθηκαν από τις συντακτικές τους εξουσίες, δεν

60 Hannah Arendt, *Ελευθερία, Αλήθεια και Πολιτική...*, ό.π., σ. 88.

έγιναν θεμελιωτές ή ιδρυτές πατέρες αλλά έγιναν για γενιές ολόκληρες ειδήμονες και πολιτικοί των οποίων αγαπημένη ασχολία έγινε η σύνταξη συνταγμάτων, επειδή δεν είχαν ούτε δύναμη, ούτε μερίδιο στην διαμόρφωση γεγονότων. Μέσα από αυτή την διαδικασία έχασε την σημασία της η σύνταξη συνταγμάτων και η ίδια η έννοια του συντάγματος κατέληξε να συνδεθεί με μια έλλειψη ρεαλισμού, με την υπερβολική έμφαση στον νομικισμό και την τυπολατρία. Η φιλόσοφος θεωρεί πως είμαστε ακόμη αιχμάλωτοι αυτής της ιστορικής εξέλιξης, γι' αυτό είναι δύσκολο να καταλάβουμε ότι η επανάσταση και η συνταγματική θεμελίωση συνδέονται αμοιβαία. Αφού η επανάσταση θεμελιώνει μέσω του συντάγματος τον δημόσιο χώρο πολιτικής αλληλεπίδρασης των πολιτών και διασφαλίζει την διατήρηση του επαναστατικού πνεύματος, της δημόσιας ελευθερίας μέσα σε αυτόν τον χώρο. Ωστόσο για αρκετούς ανθρώπους του 18ου αιώνα ήταν αυτονόητο ότι χρειάζονταν ένα σύνταγμα να χαράζει τα όρια του νέου πολιτικού χώρου μέσα στον οποίο το πάθος για δημόσια ελευθερία θα αποκτούσε ελευθερία κίνησης για τις επόμενες γενιές έτσι ώστε το επαναστατικό τους πνεύμα να επιβιώσει του τέλους της επανάστασης.

6.2. Η δημόσια ελευθερία

Επιπλέον η Arendt στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, οροθετεί το πάθος για δημόσια ελευθερία, το οποίο εύκολα μπερδεύεται με το πολύ σφοδρό αλλά πολιτικά στείρο παθιασμένο μίσος για τους αφέντες, τη λαχτάρα του καταπιεσμένου για απελευθέρωση, το οποίο όμως όσο παλιό κι αν είναι, δεν είναι ικανό να συλλάβει την κεντρική ιδέα της επανάστασης. Η απελευθέρωση σημαίνει απελευθέρωση από τον μόχθο και επιδιώκει την διασφάλιση των ατομικών ελευθεριών, ενώ η επανάσταση είναι η διασφάλιση της πολιτικής πράξης η οποία επιδιώκει την δημόσια ελευθερία και άρα την διασφάλιση της πολιτικής και μετά του τέλους της.

Οι άνθρωποι που προετοίμασαν τα πνεύματα και διατύπωσαν τις αρχές για την Γαλλική Επανάσταση, χρησιμοποίησαν τον όρο ελευθερία με μια νέα, χωρίς προηγούμενο έμφαση στην δημόσια ελευθερία, ένδειξη ότι αντιλαμβάνονταν την ελευθερία ως κάτι διαφορετικό από την ελεύθερη βούληση ή την ελεύθερη σκέψη (θεώρηση δεσπόζουσα μετά τον Αυγουστίνο). «Δημόσια ελευθερία σημαίνει για αυτούς μια απτή, εγκόσμια πραγματικότητα, κάτι που δημιουργούν οι άνθρωποι για να το απολαμβάνουν οι άνθρωποι, ο ανθρώπινης κατασκευής δημόσιος χώρος ή η αγορά του δήμου – την οποία η αρχαιότητα γνώρισε ως την περιοχή όπου η ελευθερία εμφανίζεται και γίνεται ορατή σε όλους».⁶¹ Το ζήτημα είναι ότι και οι δυο επαναστάσεις οδηγήθηκαν γρήγορα

61 Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση...*, ό.π., σ. 167-8.

σε μια επιμονή στην εδραίωση αβασίλευτων κυβερνήσεων μαζί με τον νέο βίαιο ανταγωνισμό μοναρχικών-αντιμοναρχικών που αναδύθηκαν μέσα από τις ίδιες τις επαναστάσεις. Οι επαναστάτες είχαν κάνει την γνωριμία τους με την «δημόσια ελευθερία» και ο αντίκτυπος αυτής της εμπειρίας ήταν αρκετά βαθύς ώστε να προτιμούν κάτω από σχεδόν όλες τις συνθήκες (αν ήταν υποχρεωμένοι να διαλέξουν) την πολιτική ελευθερία από τις ατομικές ελευθερίες ή την δημόσια ευτυχία από την ιδιωτική ευημερία.

6.3. Δημόσια ελευθερία μόνο κατά την θεμελίωση;

Σύμφωνα με την Arendt κεντρική ιδέα της επανάστασης είναι η θεμελίωση της ελευθερίας, δηλαδή η εδραίωση ενός πολιτικού σώματος το οποίο διασφαλίζει το χώρο που θα φανερωθεί η ελευθερία, και προϋπόθεση για την επιβίωση του πολιτικού σώματος είναι η επιβίωση του επαναστατικού πνεύματος. Όμως, η φιλόσοφος στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, παρατηρεί ότι ακόμη και στην Αμερική όπου η θεμελίωση νέου πολιτικού σώματος πέτυχε, το δεύτερο καθήκον της επανάστασης, η πραγμάτωση της αρχής που την ενέπνευσε ματαιώθηκε σχεδόν από το ξεκίνημα. Και σε αυτό το σημείο η Arendt μας παρουσιάζει την αντίφαση που προκύπτει, ότι είναι δηλαδή ως εάν η αρχή της δημόσιας ελευθερίας - χωρίς την οποία καμιά επανάσταση δεν θα είχε ξεκινήσει - να πρέπει να παραμείνει προνόμιο των θεμελιωτών. Με λίγα λόγια μας λέει ότι δεν μπορεί να υπάρξει δημόσια ελευθερία παρά κατά την θεμελίωση και αυτή η ίδια ελευθερία αποτελεί το τίμημα που θα πληρωθεί στην θεμελίωση.

Αυτή η συνέπεια, ο αποκλεισμός του επαναστατικού πνεύματος μετά την επίτευξη του στόχου στην Αμερική, προκύπτει σύμφωνα με την Arendt από το γεγονός ότι οι ιδρυτές πατέρες δεν κατάφεραν να ενσωματώσουν τον δήμο και την δημοτική συνέλευση - πολιτικά όργανα που σχηματίστηκαν κατά τον αποικισμό- στο σύνταγμα. Δηλαδή δεν βρήκαν τρόπους να τα μετασχηματίσουν κάτω από ριζικά διαφορετικές περιστάσεις σε σχέση με την επανάσταση. Η φιλόσοφος αναφέρει ότι : «ο Λουίς Μάμφορντ επισήμανε πρόσφατα πως η πολιτική σημασία του δήμου δεν έγινε ποτέ αντιληπτή από τους ιδρυτές, και ότι η αδυναμία να την ενσωματώσουν είτε στα ομοσπονδιακά είτε στα πολιτειακά συντάγματα ήταν μια από τις τραγικές αβλεψίες της μετεπαναστατικής πολιτικής εξέλιξης».⁶² Αυτή η απώλεια ενσωμάτωσης των δημοτικών συνελεύσεων στα νέα πολιτικά δεδομένα επέφερε την απουσία δημόσιου χώρου στον οποίο οι πολίτες μπορούν να ασκούν την πολιτική τους ελευθερία στην μετεπαναστατική Αμερική. Ως εκ τούτου, πέρα από την αρχική συναλλαγή με το

62 Αυτ., σ. 319.

επαναστατικό πνεύμα κατά την θεμελίωση της ομοσπονδιακής κυβέρνησης αυτή η "συνάντηση" έληξε ανεπιστρεπτί. Το ενδιαφέρον για πολιτική σκέψη και θεωρία έπαψε σχεδόν αμέσως με την πραγματοποίηση του στόχου. «Δεν υπάρχει διακριτή αμερικάνικη θεωρία [...]. [Η] βοήθεια της πολιτικής θεωρίας αναζητήθηκε πιο συχνά στο ξεκίνημα της θεσμικής μας ανάπτυξης». ⁶³

6.4. Οι συνέπειες της αντιπροσώπευσης

Επομένως, η επανάσταση παρόλο που είχε καταφέρει να δώσει ελευθερία στους ανθρώπους, δεν είχε καταφέρει να προσφέρει έναν χώρο όπου αυτή η ελευθερία να μπορεί να ασκηθεί. Από την άλλη μεριά, παράλληλα στην πολιτική σφαίρα αναπτύχθηκε η αντιπροσωπευτική διαδικασία του κράτους, η οποία είχε δυο βασικές συνέπειες: πρώτον, κατέληγε αναπόφευκτα σε έλλειψη δημόσιας ελευθερίας άρα πολιτικής ελευθερίας, και μάλιστα πολλές φορές μπορεί να κατέληγε σε εκλογικό δεσποτισμό. Η δεύτερη συνέπεια της αντιπροσώπευσης ήταν η αέναη αντίσταση που προέκυπτε απέναντι σε οποιαδήποτε εκλεγμένη κυβέρνηση, εφόσον η μόνη εξουσία που διατηρεί ο λαός (εκτός της ψήφου που καταλήγει στην αντιπροσώπευση) είναι η εφεδρική δύναμη της επανάστασης. Η εν δυνάμει επανάσταση είναι λοιπόν κατά την Arendt, η δύναμη του λαού απέναντι σε κάθε κυβέρνηση, πράγμα το οποίο καταλήγει σε φαύλο κύκλο σχηματικά και ιστορικά. Επίσης, δεν εμπεριέχει θεσμική σταθερότητα, ούτε φυσικά πολιτική ελευθερία κατά τις περιόδους της μη επανάστασης. Άρα πρόκειται για μια ντετερμινιστική αποδοχή της γραμμικής ιστορικής συνέχειας από την οποία ο λαός μοιάζει να μην μπορεί να ξεφύγει. Όσον αφορά στην πολιτική ελευθερία, αυτή θα βιωθεί μόνο κατά την επανάσταση μέχρι να εκλεγεί μια νέα κυβέρνηση, η οποία δυνητικά -λόγω αντιπροσώπευσης και άρα έλλειψης δημόσιου χώρου- θα οδηγήσει εκ νέου σε επαναστάσεις-παλινορθώσεις.

Κατά την Arendt, οι Η.Π.Α. σώθηκαν από τον εκλογικό δεσποτισμό λόγω του μηχανισμού διακυβέρνησης που είχαν διασφαλίσει οι ιδρυτές πατέρες: εξουσίες με καταμερισμό που μέσω εξισορροπήσεων απέκτησαν αυτοέλεγχο (θα γίνει περαιτέρω ανάλυση παρακάτω). Εντούτοις, αυτός ο μηχανισμός δεν κατάφερε να σώσει τον λαό από την λήθη του επαναστατικού πνεύματος, μιας και το σύνταγμα που θεμελίωσαν πρόσφερε δημόσιο χώρο μόνο για τους αντιπροσώπους του λαού και όχι για τον ίδιο τον λαό. Αυτή η αδυναμία του Αμερικάνικου συντάγματος να ενσωματώσει τους δήμους και τις δημοτικές συνελεύσεις στο νέο πολιτικό σύστημα, (οι οποίες ήταν οι αρχικές πηγές κάθε πολιτικής δραστηριότητας στην χώρα σύμφωνα με την Arendt),

63 Αυτ., σ. 415-416.

οδήγησε στην ύπαρξη κυρίως της εκλογικής αντιπροσώπευσης. Τουτέστιν οι κυβερνώντες θα ασχολούνται με τις δημόσιες υποθέσεις και οι κυβερνώμενοι, ο λαός δεν θα συμμετείχε σε αυτές. Έτσι δημιουργήθηκε η έλλειψη ουσιαστικής πολιτικής ελευθερίας και κατ' επέκτασιν η έλλειψη ενδιαφέροντος για την πολιτική σκέψη και την πολιτική εν γένει. Οι πολιτικές υποθέσεις αφέθηκαν αποκλειστικά στα χέρια των αντιπροσώπων-ειδημόνων και οι κυβερνώμενοι ανακουφισμένοι, έμειναν να ασχολούνται με τις ιδιωτικές τους υποθέσεις.

6.5. Οι κοινοτοπίες υποσκάπτουν την πολιτική ελευθερία

Κατά την διάρκεια της επανάστασης εδραιώνεται ένα νέο πολιτικό σώμα π.χ. στην νεωτερικότητα το σύνταγμα, όμως το επαναστατικό πνεύμα και ειδικά το πάθος για δημόσια ελευθερία επιβιώνει πολύ δύσκολα όπως προαναφέραμε και μάλιστα υποσκάπτεται από παραδοσιακές αντιλήψεις και εκφυλισμένες κοινοτοπίες, σύμφωνα με το βιβλίο της Arendt *Για την επανάσταση*. Οι τελευταίες διατυπώνουν την άποψη ότι οι δημόσιες υποθέσεις είναι ένα βάρος και ότι οι συμμετοχοί στην διακυβέρνηση δεν αναμένεται να είναι ευτυχημένοι αλλά να μοχθούν, αφού η ευτυχία δεν εντοπίζεται στο δημόσιο πεδίο παρά μόνο στο ιδιωτικό και η κυβέρνηση γίνεται αντιληπτή ως ένα μέσον για την προώθηση της ευτυχίας της κοινωνίας, τον μόνο θεμιτό στόχο της καλής διακυβέρνησης. Σύμφωνα με την Arendt (βλ. *Για την επανάσταση, Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*), οποιαδήποτε εμπειρία ευτυχίας βιώσουν οι συμμετέχοντες αποδίδεται σ' ένα ανεξέλεγκτο πάθος για εξουσία και η επιθυμία εξουσίας από μέρους των κυβερνωμένων δικαιολογείται μόνο από την ανάγκη να χαλιναγωγηθούν και να μπουν υπό έλεγχο αυτές οι αδικαιολόγητες τάσεις της ανθρώπινης φύσης. Αυτά συμβαίνουν όταν ο λαός δεν γίνεται δεκτός στην δημόσια σφαίρα και όταν το έργο της διακυβέρνησης γίνεται προνόμιο των λίγων.

Βέβαια η Arendt μάς πληροφορεί ότι υπήρξαν περιπτώσεις επαναστάσεων κατά τις οποίες, αυτές οι κοινοτοπίες εξαλείφθηκαν, και μια από αυτές ήταν η Αμερικάνικη. «Όμως εκτός από τις κοινοτοπίες ότι οι δημόσιες υποθέσεις είναι ένα φορτίο, υπάρχουν αρκετές περιπτώσεις που η βαθιά επαναστατική σκέψη και πρακτική έσπασε το κέλυφος μιας κληρονομιάς που είχε εκφυλιστεί στις κοινοτοπίες και τα λόγια της ήταν αντάξια της μεγαλοσύνης και της καινοτομίας των πράξεών της. Ανάμεσα σε αυτές τις περιπτώσεις είναι η διακήρυξη της ανεξαρτησίας της οποίας το μεγαλείο έγκειται [...] στον σεβασμό της γνώμης του ανθρώπινου γένους, "στην έκκληση προς το δικαστήριο του κόσμου [...] να μας δικαιώσει" που ενέπνευσε την ίδια τη συγγραφή αυτού εδώ του κειμένου, και που ξετυλίγεται όταν ο κατάλογος των πολύ ειδικών παραπόνων εναντίον ενός πολύ συγκεκριμένου βασιλιά εξελίσσεται βαθμιαία σε μια

κατ' αρχήν απόρριψη της μοναρχίας και της βασιλείας γενικά. Αυτή η απόρριψη [...] ήταν κάτι εντελώς νέο και ο βαθύς ανταγωνισμός μοναρχικών και αντιβασιλικών, όπως αναπτύχθηκε στη διάρκεια τόσο της Αμερικανικής όσο και της Γαλλικής επανάστασης, ήταν πρακτικά άγνωστος πριν το ξέσπασμα των επαναστάσεων». ⁶⁴

6.6. Η διττή σημασία της «δημόσιας ευτυχίας»

Η Arendt στο βιβλίο *Για την επανάσταση*, αναφέρει ότι η Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας παρόλο που θολώνει την διάκριση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής ευτυχίας, έχει την πρόθεση να μας κάνει να ακούσουμε τον όρο «επιδίωξη ευτυχίας» στην διττή του σημασία: ιδιωτική ευημερία καθώς και δικαίωμα στη δημόσια ευτυχία, επιδίωξη της ευμάρειας καθώς και της συμμετοχής στις δημόσιες υποθέσεις. Όμως όπως η ίδια μας πληροφορεί η δεύτερη σημασία ξεχάστηκε ταχύτατα. Η έμφαση μετακινήθηκε σχεδόν αμέσως από το περιεχόμενο του συντάγματος και την ανάδυση ενός νέου χώρου προς την Χάρτα δικαιωμάτων. Μετακινήθηκε από τη δημόσια ελευθερία στην ατομική ελευθερία του πολίτη ή από το μερίδιο στις δημόσιες υποθέσεις για χάρη της δημόσιας ευτυχίας σε μια εγγύηση ότι η επιδίωξη της ιδιωτικής ευτυχίας θα προστατευόταν και θα προωθούνταν από την δημόσια εξουσία. Ο όρος «επιδίωξη ευτυχίας» έχασε αμέσως την διτλή του σημασία και κατανοήθηκε ως το δικαίωμα των πολιτών να επιδιώκουν τα προσωπικά τους συμφέροντα και έτσι να δρουν ανάλογα με τους κανόνες του ιδιωτικού οφέλους. Αυτή η σύγκρουση ιδιωτικών και δημόσιων συμφερόντων έπαιξε σημαντικό ρόλο και στις δυο επαναστάσεις. Οι ηγέτες είχαν την πλειοψηφία του λαού στο πλευρό τους στην διάρκεια της επανάστασης, ωστόσο σε αυτή την περίοδο η θέληση για δημόσια ευτυχία και το πάθος για «άμιλλα» ήρθαν σε σύγκρουση με θεμελιακά αντιπολιτικές επιθυμίες όπως η απαλλαγή από κάθε δημόσια έγνοια και καθήκον.

Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για την επιθυμία να εδραιωθεί ένας κυβερνητικός μηχανισμός διοίκησης μέσω του οποίου οι πολίτες θα μπορούσαν να ελέγχουν τους κυβερνήτες τους και ταυτόχρονα να απολαμβάνουν τα πλεονεκτήματα της μοναρχικής διακυβέρνησης. Τουτέστιν να κυβερνώνται δίχως τη δική τους δράση, να μην απαιτείται από αυτούς χρόνος για την επίβλεψη ή την επιλογή δημόσιων λειτουργών ή την ενεργοποίηση των νόμων, έτσι ώστε η προσοχή τους να μπορεί να αφιερώνεται αποκλειστικά στα δικά τους ενδιαφέροντα.

6.7. Η ανεπάρκεια της μετεπαναστατικής σκέψης

Αυτή η ανεπάρκεια της μετεπαναστατικής σκέψης υπήρξε ο κύριος λόγος για τον οποίο η Αμεरिकάνικη Επανάσταση παρέμεινε στείρα στο πεδίο της παγκόσμιας πολιτικής. Σε αντίθεση με την Γαλλική Επανάσταση της οποίας οι στοχαστές διατήρησαν άκρατο το ενδιαφέρον για εννοιολογική σκέψη με αποτέλεσμα την παγκόσμια δημοτικότητα της παρά το καταστροφικό της τέλος. Για την Arendt αποτελεί γεγονός ότι η επαναστατική πολιτική σκέψη τον 19ο και τον 20ο αιώνα έχει προχωρήσει σαν να μην συνέβη ποτέ μια επανάσταση στον νέο κόσμο, σαν να μην υπήρξαν ποτέ αμερικάνικες ιδέες και εμπειρίες στο πεδίο της πολιτικής και της διακυβέρνησης που αξίζει να εξεταστούν.

Αυτή η αδυναμία ενσωμάτωσης της Αμερικάνικης Επανάστασης στην επαναστατική παράδοση είχε σίγουρα συνέπειες για τις Η.Π.Α. Η αδυναμία των ίδιων των Αμερικάνων να θυμηθούν ότι μια επανάσταση δημιούργησε τις Η.Π.Α. και ότι αυτή η δημοκρατία δεν γεννήθηκε από ιστορική αναγκαιότητα ή οργανική ανάπτυξη αλλά χάρη σε μια εσκεμμένη πράξη, την θεμελίωση της ελευθερίας από ανθρώπους που μαζί σκέφτηκαν και συζήτησαν προχωρώντας βασισμένοι στην δύναμη αμοιβαίων υποσχέσεων, αποδείχθηκε μοιραία σύμφωνα με την φιλόσοφο: «Αν κάθε σκέψη ξεκινά με την θύμηση, καμιά θύμηση δεν παραμένει ασφαλής αν δεν συμπυκνωθεί και δεν διυλιστεί μέσα σε ένα πλαίσιο εννοιών όπου θα έχει την δυνατότητα να εξακολουθήσει να ασκείται. Οι εμπειρίες καθώς και οι ιστορίες που γεννιούνται μέσα από αυτά που κάνουν και υπομένουν οι άνθρωποι, μέσα από τα γεγονότα και τα συμβάντα, βυθίζονται πάλι στην ματαιότητα που ενυπάρχει στον ζώντα λόγο και την ζωντανή πράξη, εκτός και αν μιλάμε για αυτές ξανά και ξανά. Εκείνο που σώζει τις υποθέσεις των ανθρώπων από την εγγενή τους ματαιότητα δεν είναι παρά η αδιάκοπη ομιλία για αυτές, η οποία παραμένει με τη σειρά της μάταιη εκτός κι αν αναδυθούν μέσα από αυτή ορισμένες έννοιες, ορισμένοι σηματοδότες για τη μελλοντική ανάμνηση ακόμα και για την απλή αναφορά».⁶⁵ Το κύρος μιας δημοκρατίας που θεμελιώθηκε μετά από επανάσταση θα μείνει σώο και αβλαβές για όσο καιρό η ίδια η πράξη, η απαρχή, θα έρχεται στην μνήμη όποτε ανακύπτουν συνταγματικά προβλήματα με την στενότερη έννοια.

6.8. Οι θεσμοί που επιτρέπουν την ανάδυση της δημόσιας ελευθερίας

Από την άλλη, η Arendt στα έργα της *Για την επανάσταση και Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, κάνει λόγο για την ύπαρξη θεσμών στις μέρες μας, που δίνουν την

65

Αυτ., σ. 297-8.

δυνατότητα στους συμμετέχοντες να είναι ελεύθεροι, και αυτοί οι θεσμοί είναι τα πανεπιστήμια. Αναφέρει ότι η πολιτική σφαίρα παραδέχτηκε ότι χρειαζόταν κάποιο θεσμό σε απόσταση από τον αγώνα για εξουσία εκτός από την αμεροληψία που απαιτείται για την απονομή δικαιοσύνης. Η Arendt (βλ. *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*) θεωρεί ότι οι ευκαιρίες για την αλήθεια να επικρατήσει στον δημόσιο χώρο έχουν αυξηθεί με την ύπαρξη και μόνο των πανεπιστημίων και την οργάνωση ανεξάρτητων, υποθετικά ανιδιοτελών, λογίων που συνδέονται με αυτούς τους χώρους. Συνεχίζει λέγοντας πως τουλάχιστον στις συνταγματικά κυβερνώμενες χώρες, η πολιτική σφαίρα αναγνώρισε ότι έχει συμφέρον να υπάρχουν άνθρωποι και θεσμοί πάνω στους οποίους δεν ασκεί εξουσία ακόμη και σε περίπτωση σύγκρουσης. «Ας αναρωτηθούμε τι είναι στην πραγματικότητα η φοιτητική ελευθερία. Τα πανεπιστήμια δίνουν την δυνατότητα στους νέους για αρκετά χρόνια να βρίσκονται έξω από όλες τις κοινωνικές ομάδες και τις υποχρεώσεις, να είναι δηλαδή αληθινά ελεύθεροι». ⁶⁶

6.9. Η μετατόπιση της ελευθερίας από την δημόσια στην ιδιωτική σφαίρα

Αφότου λησμονήθηκε το επαναστατικό πνεύμα στην Αμερική, υποστηρίζει η Arendt στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, απέμειναν οι ελευθερίες του πολίτη, η ατομική ευημερία για τον μεγαλύτερο αριθμό πολιτών και η κοινή γνώμη ως η μεγαλύτερη δύναμη που κυβερνά μια εξισωτική, δημοκρατική κοινωνία. Αυτή η μεταμόρφωση αντιστοιχεί στην έφοδο της κοινωνίας στην δημόσια σφαίρα και στον ταυτόχρονο παραγκωνισμό της πολιτικής σφαίρας. Η στοχαστής μοιάζει να αποτινάσσει πλήρως την κοινωνική σφαίρα, σε όλο το φάσμα του έργου της, την οποία φέρνει σε αντιδιαστολή με την πολιτική σφαίρα -η τελευταία αποτελεί το κύριο διακύβευμα της Arendt.

Πιο συγκεκριμένα η Arendt υποστηρίζει ότι οι ψηφοφόροι σήμερα μπορούν να επηρεάσουν τους εκλεγέντες σε επίπεδο συμφέροντος και ιδιωτικής ευμάρειας (π.χ. λόμπι), επομένως πρόκειται για επιρροή σε κοινωνικό-οικονομικό επίπεδο και όχι σε επίπεδο γνώμης και κοινής δράσης, άρα στην πολιτική σφαίρα. Θεωρεί δε, ότι αυτό συμβαίνει διότι η σημερινή δημοκρατία έχει στόχο την διασφάλιση της κοινωνικής σφαίρας και όχι της πολιτικής. Αφού οι πολιτικές αρχές μεταφράζονται σε κοινωνικές αξίες, τα κοινωνικά ζητήματα βασίζονται στην αναγκαιότητα και προωθούν την ομοιότητα, ενώ τα πολιτικά βασίζονται στην πολιτική ελευθερία, το συνέρχεσθαι, και προωθούν τις διαφορετικές γνώμες που οδηγούν στην ισότητα. «Τα πολιτικά ζητήματα λύνονται με διττή διαδικασία, με πειθώ και απόφαση, ενώ τα κοινωνικά ζητήματα είναι

66 Hannah Arendt, *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση...*, ό.π., σ. 17.

ζητήματα διοίκησης που πρέπει να τεθούν στην αρμοδιότητα ειδικών»,⁶⁷ διευκρινίζει η Arendt. Για την φιλόσοφο, η έννοια του κοινωνικού απαιτεί την πραγματική απώλεια κάθε συνείδησης ατομικότητας και ταυτότητας μιας και η κανονικότητα της κοινωνικής σφαίρας δεν στηρίζεται στην ισότητα αλλά στην ομοιότητα. Επομένως, δεν θα έπρεπε να συγχέουμε τα δικαιώματα του πολίτη με την πολιτική ελευθερία, ή να εξισώνουμε αυτές τις προϋποθέσεις της πολιτισμένης διακυβέρνησης με την ίδια την ουσία της ελεύθερης δημοκρατίας. Γιατί πολιτική ελευθερία για την Arendt (βλ. *Για την επανάσταση*) σημαίνει το δικαίωμα να είσαι συμμετέτοχος στην διακυβέρνηση ή δεν σημαίνει τίποτα.

Το βάρος λοιπόν μετατοπίστηκε κατά την Arendt, από την δημόσια ελευθερία στα ατομικά δικαιώματα υπό τον φόβο της κυβερνητικής εξουσίας. Οι ατομικές ελευθερίες της συνταγματικής κυβέρνησης δεν είναι πραγματικές εξουσίες αλλά διασφαλίσεις από την πραγματική εξουσία. Οι ελευθερίες αυτές έχουν όλες αρνητικό χαρακτήρα, εφόσον άλλο πράγμα ο έλεγχος (αρνητικό), άλλο η εξουσία (θετικό). Επομένως δεν διεκδικούν μερίδιο από την εξουσία αλλά προστασία από την εξουσία. «Οι ατομικές ελευθερίες των πολιτών όπως και η ιδιωτική ευημερία απλώνονται μέσα στο φάσμα της περιορισμένης κυβέρνησης και η διασφάλισή τους δεν εξαρτάται από τη μορφή της κυβέρνησης».⁶⁸

Η ελευθερία άλλαξε θέση, δεν κατοικοεδρεύει στην δημόσια σφαίρα αλλά στην ιδιωτική ζωή των πολιτών, επομένως πρέπει να προστατευθεί από το δημόσιο και την εξουσία του. Διότι, η εξουσία, παρόλο που είναι ακόμη δημόσια και στα χέρια της κυβέρνησης, πλέον θεωρείται ότι κάνει καταχρήσεις και ο πολίτης έχει γίνει ανίσχυρος απέναντί της· επομένως ο τελευταίος πρέπει να προστατευθεί από το δημόσιο και την εξουσία του. Συνεπώς, η ελευθερία και η εξουσία διαχωρίστηκαν και η μοιραία ταύτιση της εξουσίας με την βία, του πολιτικού με την κυβέρνηση και της κυβέρνησης με ένα αναγκαίο κακό έχει ήδη ξεκινήσει, σύμφωνα με την Arendt.

6.9.1. Οι διαφορές Αμερικάνικης-Γαλλικής επανάστασης

Στο βιβλίο της *Για την Επανάσταση* η Arendt κάνει λόγο για τις δυο πιο σημαντικές επαναστάσεις της νεωτερικότητας, την Αμερικάνικη και την Γαλλική. Σε αυτό το σημείο, θα παρατεθούν οι πιο σημαντικές διαφορές τους για να χρησιμεύσουν ως

67 Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση...*, ό.π., σ. 122.

68 Αυτ., σ. 194.

παραδείγματα εγκυρότητας του έργου της φιλοσόφου αλλά και ως μια πυξίδα των πολιτικών της κατευθύνσεων.

Αναφερόμενη στην Γαλλία, η Arendt μας πληροφορεί ότι την επανάσταση την ρούφηξε η επείγουσα ανάγκη της φτώχειας και πριν από την επανάσταση και κατά την διάρκεια αλλά και μετά, παρά την ύπαρξη επαναστατικών συμβουλίων. Στην Αμερική κάτι τέτοιο δεν συνέβη, διότι οι ιδρυτές πατέρες πήγαν σε νέα γη, στον νέο κόσμο, έτσι η δική τους επανάσταση ξεκίνησε με όρους θεσμικούς, με την ανάγκη για την θεμελίωση μιας νέας μορφής διακυβέρνησης, ενός νέου συντάγματος. Στην Γαλλία πριν από όλες τις ιδέες και τα συναισθήματα εξαφανίστηκε η ιδέα της δημόσιας ελευθερίας κάτω από το βάρος της αθλιότητας που η επανάσταση έφερε στο προσκήνιο. Οι Γάλλοι επαναστάτες "πέθαναν" κάτω από το βάρος της συμπόνοιας για την ανθρώπινη δυστυχία, όπως αναφέρει η Arendt (βλ. *Για την επανάσταση*). Ενώ, αντιθέτως, στην Αμερική η ιδέα της δημόσιας ελευθερίας εγκαταλείφτηκε κάτω από το βάρος της αντιπροσώπευσης και της έλλειψης κατοχύρωσης του δημόσιου χώρου για το συνέρχεσθαι των πολιτών. Επομένως κατά την Arendt, η διαφορά μεταξύ Αμερικάνικης και Γαλλικής Επανάστασης είναι βαθιά.

Εφόσον η Αμερική δεν είχε καταβληθεί από φτώχεια, δεν ήταν η ανάγκη του μόχθου αλλά το μοιραίο πάθος για «ξαφνικά πλούτη» που στάθηκε στο δρόμο των ιδρυτών της Αμερικάνικης δημοκρατίας. «Η ευμάρεια και η αθλιότητα είναι απλώς δυο πλευρές του ίδιου νομίσματος: τα δεσμά της ανάγκης δεν χρειάζεται να είναι από σίδηρο μπορεί να είναι και από μετάξι».⁶⁹ Γιατί σύμφωνα με την Arendt εκείνο το μοιραίο πάθος για «ξαφνικά πλούτη» δεν ήταν ποτέ ελάττωμα του αισθησιακού, αλλά όνειρο του φτωχού και πρωταγωνίστησε στην Αμερική από την αρχή σχεδόν του εποικισμού. Επειδή η χώρα ήταν όχι μόνο η «γη της ελευθερίας» και το «άσυλο των καταπιεσμένων» αλλά και η «γη της επαγγελίας» για εκείνους που οι συνθήκες της ζωής τους καθόλου δεν τους είχαν προετοιμάσει για να κατανοήσουν την ελευθερία και την αρετή. Ενώ, η Arendt (βλ. *Για την επανάσταση*) θεωρεί ότι η ελευθερία μπορεί να έρθει μόνο σε εκείνους που οι βασικές ανάγκες τους έχουν καλυφθεί, πιστεύει εξίσου ότι θα διαφεύγει και από κείνους που ζουν μόνο για τις επιθυμίες τους. Επομένως, η ελευθερία εμφανίζεται σε όσους αντιμετωπίζουν τα υλικά αγαθά με σύνεση, με μέτρο. Εμφανίζεται λοιπόν σε όσους δεν είναι ούτε φτωχοί, ούτε πλούσιοι, αρκεί να έχουν καλυμμένες τις βιοτικές ανάγκες και να μην έχουν πλασματικές. Διαφορετικά εμφανίζεται μόνο η ελεύθερη βούληση και η ελευθερία σκέψης, οι οποίες συγχέονται με την πολιτική ελευθερία όπως ο ατομικισμός συγχέεται με την ατομικότητα, μας πληροφορεί η Arendt στο προαναφερθέν βιβλίο. Ο ατομικισμός αποτελεί συνέπεια της

καταστολής που δέχεται το άτομο μέσω του κοινωνικού κομφορμισμού και της κανονικοποίησης που του επιβάλλει η κοινωνία, ενώ η ατομικότητα είναι το θετικό αποτέλεσμα της πολιτικής πράξης, είναι η φανέρωση της ξεχωριστής δημόσιας ταυτότητας του κάθε πολίτη. Η Arendt σημειώνει ότι «θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αυτή την εξαφάνιση της όρεξης για πολιτική ελευθερία σαν αποτράβηγμα του ατόμου σε έναν "εσωτερικό χώρο συνείδησης" όπου βρίσκει την μόνη κατάλληλη περιοχή για ανθρώπινη ελευθερία. Το άτομο έχοντας υπερισχύσει του πολίτη, θα υπερασπιστεί τον εαυτό του ενάντια σε μια κοινωνία η οποία με την σειρά της υπερισχύει της ατομικότητας».⁷⁰ Από την άλλη, η φιλόσοφος επισημαίνει ότι, το αποτέλεσμα όλων των παραπάνω για την Αμερική (σε αντίθεση με την Ευρώπη) ήταν ότι οι επαναστατικές έννοιες της «δημόσιας ευτυχίας» και της πολιτικής ελευθερίας ποτέ δεν χάθηκαν τελείως, αλλά έχουν γίνει μέρος της δομής του πολιτικού συστήματος.

Από ιστορική άποψη, η πιο πρόδηλη διαφορά μεταξύ των δυο επαναστάσεων είναι ότι την ιστορική κληρονομιά της Αμερικάνικης αποτελεί η «περιορισμένη μοναρχία», ενώ της Γαλλικής ένας απολυταρχισμός που ανάγεται στους τελευταίους αιώνες της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Κατά την Arendt: «Τίποτα δεν φαίνεται πιο φυσικό από το ότι μια επανάσταση επηρεάζεται από τον τύπο κυβέρνησης που ανατρέπει».⁷¹ Στην Γαλλία συμφώνησαν ότι η θέληση του έθνους έπρεπε στο εξής να είναι ο ίδιος ο νόμος, όπως και στην Αμερική συμφώνησαν όσον αφορά στην ανάγκη να περιοριστεί η κυβέρνηση. Για αυτό τον λόγο στην δεύτερη, τα συντάγματα συγκροτήθηκαν με ρητή και συνειδητή πρόθεση να εμποδίσουν, όσο γίνεται, τις διαδικασίες πλειοψηφικών αποφάσεων να οδηγήσουν στον «εκλογικό δεσποτισμό» της αρχής της πλειοψηφίας.

Οι Αμερικάνοι επαναστάτες είχαν επηρεαστεί από την θεωρία του Montesquieu για τον διαχωρισμό των εξουσιών, και οι Γάλλοι από την ιδέα του Rousseau για μια «γενική θέληση» που εμπνέει και καθοδηγεί το έθνος σαν να μην αποτελούνταν πια από μια πλειάδα ανθρώπων αλλά από ένα πρόσωπο, και η οποία έγινε το θεωρητικό υποκατάστατο της κυρίαρχης θέλησης ενός απόλυτου μονάρχη. Επομένως, όταν οι άνθρωποι της Γαλλικής Επανάστασης έβαλαν τον λαό στην θέση του βασιλιά ήταν πολύ φυσικό γι' αυτούς να δουν στον λαό την πηγή και την έδρα όλων των εξουσιών και όλων των νόμων. Αυτή η σχεδόν αυτόματη, άκριτη πεποίθηση τους ότι εξουσία και νόμος ξεπηδούν από την ίδια πηγή (*rounoir constituant*: εξουσία που συντάσσει, *rounoir constitue*: συντεταγμένη εξουσία), αποτέλεσε κατά την Arendt το μοιραίο σφάλμα των Γάλλων επαναστατών. Σε αντίθεση με τους Αμερικάνους, οι οποίοι δεν

70 Αυτ., σ. 189.

71 Αυτ., σ. 211.

μπήκαν ποτέ στον πειρασμό να αντλήσουν τον νόμο και την εξουσία από την ίδια πηγή. Η έδρα της εξουσίας ήταν γι' αυτούς ο λαός, αλλά η πηγή του νόμου επρόκειτο να γίνει το σύνταγμα, ένα γραπτό ντοκουμέντο, αντικειμενικό και διαρκές, το οποίο μπορούσε να τροποποιηθεί ανάλογα με τις περιστάσεις αλλά παρ' όλα αυτά δεν ήταν ποτέ κάτι υποκειμενικό όπως η θέληση. Στην Αμερικάνικη Επανάσταση ίσως προσιδιάζει περισσότερο η έννοια της ρεπούμπλικας, η δημοκρατία με την έννοια ενός κράτους με αβασίλευτο καθεστώς με έμφαση στους αντικειμενικούς θεσμούς, ενώ στην Γαλλική και κατ' επέκταση στην νεωτερική Ευρώπη η δημοκρατία, με την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας.

Σύμφωνα με την συγγραφέα (βλ. *Για την επανάσταση*), παρ'όλη την καλοτυχία της Αμερικάνικης Επανάστασης, δεν της έλειψε το πρόβλημα που ταλανίζει όλες τις επαναστάσεις, το πρόβλημα του απόλυτου, της αυθεντίας. Στην περίπτωση της Γαλλίας, η χρήση του απολυταρχισμού αποτέλεσε ένα πλήρως ικανοποιητικό υποκατάστατο για την χαμένη θρησκευτική επικύρωση της κοσμικής εξουσίας στο πρόσωπο του βασιλιά. Αυτή η ψευδολύση χρησίμευσε μόνο για να κρύβει για κάποιους αιώνες, το πιο βασικό μειονέκτημα όλων των σύγχρονων πολιτικών σωμάτων, την βαθιά τους αστάθεια, αποτέλεσμα μιας στοιχειώδους έλλειψης αυθεντίας. Η ειδική επικύρωση που προσέδιδε η θρησκευτική αυθεντία στην κοσμική σφαίρα δεν μπόρεσε έτσι απλά να αντικατασταθεί από μια απόλυτη κυριαρχία, η οποία αφού δεν διέθετε υπερκόσμια πηγή, μπορούσε μόνο να εκφυλιστεί σε τυραννία ή δεσποτισμό. «Η τεράστια σημασία που είχε για την πολιτική σφαίρα η χαμένη επικύρωση της θρησκείας, παραμελείται συνήθως στην συζήτηση για την νεωτερική εκκοσμίκευση. [...] [Τ]ο ίδιο το γεγονός ότι η εκκοσμίκευση συνοδεύτηκε από την άνοδο της απολυταρχίας της, το ότι ακολούθησαν επαναστάσεις που το κύριο πρόβλημά τους ήταν να βρουν μια απόλυτη αρχή από την οποία να αντλούν κύρος για τους νόμους και την εξουσία, μπορεί να αποτελέσει επιχείρημα που να αποδεικνύει ότι η πολιτική και το κράτος χρειάζονται πολύ περισσότερο την επικύρωση της θρησκείας από ότι η θρησκεία χρειάζεται την υποστήριξη των ηγεμόνων».⁷²

Εντέλει εδώ αντιλαμβανόμαστε σαφώς ότι το αίτημα της Arendt είναι η έκλειψη της αυθεντίας από την σημερινή πολιτική σκηνή. Ζητά δηλαδή μια πολιτική χωρίς αυθεντία, με τέτοιους όρους βέβαια που να μην προκληθεί αστάθεια και χάος, αλλά να διατηρηθεί ένα συμπαγές πολιτικό σύστημα με οριζόντια εξουσία, αφού όπως προαναφέραμε για την ίδια το μείζον πολιτικό πρόβλημα της εποχής μας δεν είναι άλλο από την εξίσωση της ισότητας με την αυθεντία. «Όσο ριζοσπαστική γίνεται η αμφισβήτηση της αυθεντίας στην δημόσια σφαίρα, τόσο αυξάνεται η πιθανότητα ότι η

72 Αυτ., σ. 217-218.

ιδιωτική σφαίρα δεν θα παραμείνει αλώβητη. Στην παράδοση της πολιτικής μας σκέψης συνηθίσαμε να θεωρούμε ότι η αυθεντία των γονέων πάνω στα παιδιά, των διδασκάλων πάνω στους μαθητές, είναι το υπόδειγμα βάσει του οποίου κατανοούμε την πολιτική αυθεντία. Αυτό ακριβώς το υπόδειγμα, που το γνωρίζουμε ήδη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, καθιστά την έννοια της αυθεντίας στην πολιτική εξαιρετικά αμφιλεγόμενη. Βασίζεται πρώτα και κύρια, σε μια τέτοια απόλυτη υπεροχή που δεν μπορεί να υφίσταται μεταξύ ενηλίκων και η οποία από την έποψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, δεν πρέπει να υπάρχει».⁷³ Επιπλέον η Arendt αναφέρει στο βιβλίο της *Η κρίση της κουλτούρας* ότι «Η συντηρητική συμπεριφορά στην πολιτική - που αποδέχεται τον κόσμο όπως είναι πασχίζοντας μόνον να διατηρήσει το status quo- δεν οδηγεί παρά στην καταστροφή, επειδή ο κόσμος παραδίδεται αμετάκλητα στην ερήμωση που φέρνει ο χρόνος εκτός κι αν οι άνθρωποι αποφασίσουν να επέμβουν, να τον μεταβάλουν, να δημιουργήσουν κάτι νέο».⁷⁴

73 Hannah Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας...*, ό.π., σ. 83.

74 Αυτ., σ. 85.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7: Το πολιτικό σχήμα της Hannah Arendt, κόμματα και συμβούλια

Σε αυτό το σημείο θα προχωρήσω στην ανάλυση του πρότυπου πολιτικού σχήματος για την Arendt, το οποίο προσομοιάζει αρκετά στο Αμερικάνικο ομοσπονδιακό σύστημα συμβουλίων, για να καταλήξω έπειτα σε μια κριτική του έργου της Arendt με το οποίο ασχολήθηκα, παραθέτοντας τους προβληματισμούς που το έργο αυτό ανήγειρε στην σκέψη μου.

Η Arendt στα βιβλία της *Για την επανάσταση* και *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, αναφέρει ως πιο ιδανικό πολιτικό σχήμα την ομοσπονδιακή κυβέρνηση που απαρτίζεται από κόμματα και συμβούλια. Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί ότι το κόμμα ως θεσμός έχει ως αρχή του την αντιπροσώπευση και υποστηρίζει ότι όλα τα πολιτικά ζητήματα του κράτους ευημερίας είναι εντέλει προβλήματα διοίκησης που πρέπει να τα διαχειρίζονται ειδικοί. Άρα και οι ίδιοι οι εκλεγέντες δεν διαθέτουν δημόσιο χώρο δράσης παρά θεωρούνται διοικητικοί αξιωματούχοι που η δουλειά τους, αν και αφορά το δημόσιο συμφέρον, δεν διαφέρει ουσιαστικά από την δουλειά ιδιωτικής διαχείρισης. Από τα παραπάνω λεγόμενα της Arendt συμπεραίνουμε ότι η πολιτική σφαίρα έχει σχεδόν εκλείψει στην νεωτερικότητα. «Όταν η διακυβέρνηση έχει πραγματικά γίνει διοίκηση, το κομματικό σύστημα δεν μπορεί παρά να καταλήξει σε αδυναμία και αχρηστία. Η μόνη μη απαρχαιωμένη λειτουργία που θα μπορούσε να επιτελεί το κομματικό σύστημα σε ένα τέτοιο καθεστώς θα ήταν να το περιφρουρεί από την διαφθορά των δημόσιων λειτουργών, ενώ ακόμα και αυτό το έργο θα μπορούσε να το εκτελεί πολύ καλύτερα και πιο αξιόπιστα η αστυνομία».⁷⁵

Επιπροσθέτως, η ίδια υποστηρίζει ότι στις σημερινές μαζικές κοινωνίες στις οποίες η πολιτική σφαίρα δεν υφίσταται, τα συμβούλια που «άνθισαν» στις επαναστάσεις δεν έχουν ούτε χώρο, ούτε σημασία ως θεσμός στην σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων. Βέβαια, η Arendt επισημαίνει (βλ. *Για την επανάσταση*) ότι και τα ίδια τα συμβούλια είχαν μια μεγάλη αδυναμία, δεν ήταν σε θέση να καταλάβουν σε πόσο μεγάλη έκταση επιτελεί τις λειτουργίες της διοίκησης ο κυβερνητικός μηχανισμός στις σύγχρονες κοινωνίες, και αυτό κατά την στοχαστή αποτελεί μοιραίο λάθος τους. Πιο συγκεκριμένα, δεν κατάφεραν να διακρίνουν την συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις από την διοίκηση/διαχείριση των πραγμάτων προς το δημόσιο συμφέρον και προσπάθησαν επανειλημμένα να αναλάβουν διαχειριστικά καθήκοντα, π.χ. συμβούλια εργοστασίων. Αυτές ήταν καταδικασμένες προσπάθειες σύμφωνα με την Arendt, οι οποίες δυσφήμισαν το σύστημα των συμβουλίων, αφού το στοιχείο της δράσης/πράξης που έφεραν στην διαχείριση των δημόσιων συμφερόντων δεν μπορούσε παρά να

75 Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση...*, ό.π., σ. 368-369.

προκαλέσει χάος. Η Arendt ολοκληρώνει την ανάλυσή της επισημαίνοντας ότι το σύστημα των συμβουλίων καταστράφηκε είτε απευθείας από την γραφειοκρατία των εθνικών κρατών είτε από τους μηχανισμούς του κόμματος.

Εν κατακλείδι, το πολιτικό σχήμα που προτείνει η Arendt απαρτίζεται από συμβούλια τα οποία αφορούν αποκλειστικά τον τομέα των δημόσιων υποθέσεων, σε αντίθεση με τα κόμματα και τον κυβερνητικό μηχανισμό που έχουν διοικητικά/κοινωνικοοικονομικά χαρακτηριστικά και αφορούν στον τομέα των δημόσιων συμφερόντων. Επιπροσθέτως, θέτει ως προϋπόθεση για αυτόν τον σχηματισμό ότι η διακυβέρνηση δεν θα μετατραπεί σε στεία διοίκηση που θα επιφέρει τον μαρασμό τόσο των συμβουλίων όσο και των κομμάτων. Επομένως, για την Arendt από την μία υπάρχει ένα σφιχτοδεμένο πολιτικό σύστημα, με καταμερισμό και ισορροπία εξουσιών, πυραμιδωτό μεν αλλά με εξουσία σε κάθε επίπεδο της πυραμίδας δε, (ούτε από πάνω προς τα κάτω, ούτε το αντίστροφο). Παράλληλα, για τις ανθρώπινες υποθέσεις, (οι οποίες δεν αφορούν στα διοικητικά ζητήματα) υπάρχει η πολιτική σφαίρα των συμβουλίων, των συνοικιών, κτλ., στην οποία θα ασκείται στην ουσιαστική της μορφή η πολιτική ελευθερία των πολιτών, δηλαδή η συμμετοχή στην διακυβέρνηση, η ενασχόληση με τα "ανθρώπων έργα", εκεί θα εκτυλίσσεται ο πολιτικός βίος.

Η σκέψη της Arendt 'όπως ξετυλίσσεται στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, αφορά σε ένα κράτος με συμβούλια με πρότυπο το μεταεπαναστατικό Αμερικάνικο ομοσπονδιακό κράτος. Πρόκειται για μικτές μορφές κυβέρνησης, οι οποίες διακρίνονται από ισορροπία εξουσιών και αμοιβαίους ελέγχους. Αν μπαίναμε πιο βαθιά στην σκέψη της φιλοσόφου θα αντιλαμβανόμασταν ότι για κείνη μόνο η εξουσία αναχαιτίζει την εξουσία δίχως να την καταστρέφει. Ενώ η εξουσία μπορεί να καταστραφεί από την βία, για παράδειγμα η καταστροφή των τυράννων έρχεται από τα μέσα: οι τυραννίες αφανίζονται γιατί γεννούν αδυναμία αντί για εξουσία. Αφού λοιπόν η εξουσία μπορεί να αναχαιτιστεί και να διατηρηθεί ακέραια μόνο από την εξουσία, για αυτό η αρχή του διαχωρισμού των εξουσιών δεν προσφέρει μόνο εγγύηση εναντίον της μονοπώλησης της εξουσίας από μια μερίδα της κυβέρνησης αλλά ουσιαστικά προσφέρει ένα είδος μηχανισμού, οικοδομημένου μέσα στην καρδιά της κυβέρνησης, μέσω του οποίου παράγεται συνεχώς νέα εξουσία, χωρίς ωστόσο να μπορεί να επεκταθεί εις βάρος άλλων κέντρων και πηγών εξουσίας.

Σύμφωνα με την φιλόσοφο (βλ. *Για την επανάσταση*), αυτή η πλευρά παραβλέπεται γιατί σήμερα σκεφτόμαστε τον καταμερισμό εξουσίας μόνο με τους όρους του διαχωρισμού της στους τρεις κλάδους της κυβέρνησης. Το έργο των ιδρυτών του Αμερικάνικου ομοσπονδιακού συστήματος, ήταν η ίδρυση μιας ομοσπονδιακής δημοκρατίας. Αυτή η δημοκρατία θα «συμφιλιώνε» τα πλεονεκτήματα της μοναρχίας

στις εξωτερικές υποθέσεις με τα πλεονεκτήματα της αβασίλευτης δημοκρατίας στην εσωτερική πολιτική. Σε αυτό το έργο της συνταγματικής σχεδίασης δεν έμπαινε καθόλου ζήτημα «συνταγματισμού» με την έννοια των δικαιωμάτων του πολίτη, μόνο η Χάρτα δικαιωμάτων ως συμπλήρωμα του συντάγματος. Έμπαινε όμως ζήτημα οικοδόμησης ενός συστήματος εξουσιών, που θα ελέγχονταν και θα ισορροπούσαν με τέτοιο τρόπο ώστε ούτε η εξουσία της ένωσης, ούτε των συστατικών μερών της, των νόμιμα συγκροτημένων πολιτειών, να μην μειώνει ούτε να καταστρέφει η μια την άλλη. «[Σ]ε μια άλλη άποψη του Μοντεσκιέ, μια ομοσπονδία δημοκρατιών μπορούσε να λύσει το πρόβλημα μεγαλύτερων χωρών υπό την προϋπόθεση ότι τα σώματα που την αποτελούν - οι μικρές δημοκρατίες - θα ήταν ικανές να συγκροτήσουν ένα νέο πολιτικό σώμα, την ομόσπονδη δημοκρατία, αντί να περιοριστούν σε μια απλή συμμαχία».⁷⁶

Η ιδεατή πολιτική σύμφωνα με την Arendt, αντί να ψάχνει για ιδρυτικές αρχές θα έπρεπε να συγκροτεί διαβουλευτικά πεδία μέσα στα οποία τα αποτελέσματα των γεγονότων θα γίνονταν η αφορμή για τον σχηματισμό γενικών θεμελίων. Ουσιαστικά η Arendt, κάνει λόγο για μια πολιτική elite, η οποία θα βγαίνει μέσα από τον λαό, άρα θα επιλέγει μόνη της τον εαυτό της, το αξίωμά της δεν θα είναι μόνιμο αλλά συνεχώς δοκιμαζόμενο, με εξουσία οριζόντια και όχι κάθετη συνεπώς χωρίς να συγκεντρώνει την απόλυτη υπεροχή. «[Δ]εδομένου ότι η χώρα είναι πολύ μεγάλη ώστε να συγκεντρωθούμε όλοι μας και να καθορίσουμε το πεπρωμένο μας, χρειαζόμαστε έναν αριθμό δημόσιων χώρων μέσα σε αυτήν. Ο χώρος μέσα στον οποίο τοποθετούμε τις ψήφους μας είναι ασυζήτητα πολύ μικρός, διότι αυτός ο χώρος είναι μόνο για έναν. [...] [Α]λλά αν μονάχα δέκα από μας καθίσουμε γύρω από ένα τραπέζι, καθένας μας εκφράζοντας την γνώμη των άλλων, τότε μέσω της ανταλλαγής των απόψεων μπορεί να προκύψει ένας ορθολογικός σχηματισμός γνώμης. Επίσης εκεί θα γίνει φανερό ποιος από μας είναι ο καταλληλότερος για να εκπροσωπήσει την άποψη μας στο αμέσως ανώτερο συμβούλιο, όπου με τη σειρά της η άποψή μας θα διευκρινιστεί μέσα από την επίδραση άλλων απόψεων, θα αναθεωρηθεί ή θα αποδειχτεί λανθασμένη. [...] [Μ]ε αυτόν τον τρόπο είναι δυνατή μια διαδικασία αυτό-διαλογής που θα συγκεντρώσει την πραγματική πολιτική elite μιας χώρας. Όποιος δεν ενδιαφέρεται για τις κοινές υποθέσεις θα πρέπει απλώς να ικανοποιείται με όσα έχουν αποφασισθεί χωρίς αυτόν, αλλά η δυνατότητα συμμετοχής πρέπει να δίνεται στον καθένα. Προς αυτή την κατεύθυνση πιστεύω πως υπάρχει η δυνατότητα να σχηματίσουμε μια νέα περί κράτους αντίληψη. Ένα κράτος με συμβούλια αυτού του είδους, προς το οποίο η αρχή της κυριαρχίας θα ήταν εντελώς ξένη, θα ταίριαζε αξιοθαύμαστα στις ομοσπονδίες όλων των ειδών, ιδιαίτερα διότι μέσα σε αυτό η εξουσία εγκαθιδρύεται

οριζοντίως και όχι καθέτως. [...] [Τ]ο πλεονέκτημα είναι ότι η ισχύς δεν κινείται καθέτως, αλλά κατευθύνεται οριζοντίως έτσι ώστε οι ομόσπονδες μονάδες να αναχαιτίζονται αμοιβαία και να ελέγχουν τις δυνάμεις τους. [...] [η] τελική καταφυγή δεν πρέπει να είναι υπερεθνική αλλά διεθνική». ⁷⁷

77 Hannah Arendt, *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση...*, ό.π., σ. 40-44.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8: Επίλογος

Μια κριτική ματιά στο έργο της Arendt

Σε αυτό το σημείο θα παραθέσω τους προβληματισμούς που μου γεννήθηκαν με αφορμή την έννοια του πολιτικού και την συσχέτιση της με άλλες έννοιες, π.χ. με την έννοια της ελευθερίας, της κοινωνικής σφαίρας, στα προαναφερθέντα έργα της Arendt (*Ανθρώπινη κατάσταση, Υπόσχεση πολιτικής, Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, κ.α.). Παράλληλα θα προσπαθήσω να επιλύσω κάποιους από αυτούς τους προβληματισμούς βασιζόμενη κυρίως στο βιβλίο της Arendt *Για την επανάσταση*.

Η Arendt, σε μεγάλο μέρος του έργου της, ψάχνοντας τρόπους επίλυσης του προβλήματος της νεωτερικότητας, δηλαδή της θεωρητικής ανεπάρκειας, καταλήγει στην αναγκαιότητα μιας πνευματικής μεταρρύθμισης με κεντρικό της άξονα την πολιτική κρίση η οποία συντελείται μέσα στα πλαίσια της πολιτικής πράξης. Με αυτόν τον τρόπο διαφυλάσσεται η πολιτική σφαίρα (η οποία έχει εκτοπιστεί κατά την νεωτερικότητα) και, ως εκ τούτου, και η πολιτική ελευθερία, η οποία αναδύεται μέσω της πολιτικής πράξης όταν ειπωθούν οι κατάλληλοι λόγοι την κατάλληλη στιγμή, φέρνοντας μαζί τους την νοηματική πληρότητα στην επικοινωνία των πολιτών και παράλληλα την ευδαιμονία που αυτή η αλληλεπιδραστική κατανοησιμότητα προκαλεί στους πολίτες.

Παρόλη την έμφαση που δίνει η Arendt στο μεγαλύτερο μέρος του έργου της στην πολιτική κρίση, μοιάζει εντέλει σαν να θέτει όρια στο εύρος της, σαν να την εγκλωβίζει στο αρκετά στενό πλαίσιο της πολιτικής σφαίρας που η ίδια η Arendt έχει δημιουργήσει. Το πιο καίριο ίσως ερώτημα που μου δημιουργήθηκε με βάση την πολιτική κρίση της Arendt αφορά στο πώς η πολιτική κρίση θα μπορούσε να πολιτικοποιήσει τα μη πολιτικά ζητήματα; Με βάση αυτό το ερώτημα ξετυλίγονται αρκετά επιπλέον ερωτήματα για τους ορισμούς της κοινωνικής σφαίρας, για την έννοια της ελευθερίας, της ισότητας και για τα δημόσια ζητήματα. Ερωτήματα τα οποία συνιστούν τα παρακλάδια μιας αρχικής σύγχυσης στο έργο της Arendt, η οποία κατά τη γνώμη μου, έγκειται στην έλλειψη σαφούς οριοθέτησης των εννοιών της πολιτικής και της πολιτικής πράξης.

Αρχικά θα αναφερθώ στην αντιφατική διάσταση που δίνει η Arendt στην έννοια της πολιτικής ελευθερίας. Ενώ σε σημεία του έργου της (βλ. *Για την επανάσταση*) χαρακτηρίζει την πολιτική ελευθερία ως το δικαίωμα του πολίτη να συμμετέχει στην διακυβέρνηση, σε άλλα σημεία (βλ. *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*) αναφέρεται στην ίδια μορφή ελευθερίας σαν ένα είδος ελευθερίας που δεν εμφανίζεται συχνά, δηλαδή σαν κάτι ιδιαίτερο και ανώτερο που συμβαίνει παροδικά και προσδίδει στην ζωή μεγαλείο, σαν την μορφή ελευθερίας που οι άνθρωποι ίσως και να συναντάνε μια

φορά στην ζωή τους ή ίσως και καθόλου, και όταν την συναντήσουν βιώνουν την ευδαιμονία. Επομένως αντιλαμβανόμαστε ότι η Arendt δεν θεωρεί την πολιτική ελευθερία ως κάτι που είναι απαραίτητο και αναγκαίο παρά ελεύθερο και ωραίο.

Πώς όμως η πολιτική πράξη θα επιλύσει το πρόβλημα της νεωτερικότητας αν η πολιτική ελευθερία που εκπηγάζει από αυτήν την διαδικασία, μπορεί να συμβεί μονάχα κάποιες εξαιρετικές στιγμές; Πώς θα επιλυθεί η αποξένωση στον κόσμο εάν η ισότητα στην διαφορετικότητα δεν παγιωθεί ως κατάσταση, εάν δηλαδή η αναστοχαστική κρίση δεν γίνει κατάσταση μάθησης για να χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο ή καλύτερα ως τρόπος σκέψης από τις επόμενες γενιές; Γιατί η Arendt αλλού υποστηρίζει (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Η πολιτική φιλοσοφία του Κάντ, Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*) ότι η αναστοχαστική κρίση είναι κάτι που δεν μαθαίνεται αλλά συμβαίνει μια στο τόσο και δεν μπορεί να μεταλαμπαδευτεί, ενώ αλλού (βλ. *Για την επανάσταση, Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση, Ελευθερία αλήθεια πολιτική, Η κρίση της κουλτούρας, Responsibility and Judgment, The Origins of Totalitarianism*) ψάχνει διακαώς τον τρόπο με τον οποίο οι πολίτες θα αρχίσουν να υιοθετούν την αναστοχαστική κρίση ως νέο τρόπο σκέψης για να διασωθεί η πολιτική; Πώς θα επέλθει αυτή η μεταρρύθμιση στον τρόπο του σκέπτεσθαι αν η αναστοχαστική κρίση δεν είναι προς μάθηση; Πώς η φιλόσοφος συνδυάζει το μεγαλείο της de facto στιγμιαίας πολιτικής-ελευθερίας με την εκπαιδευτική αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι; Άρα την εξαιρετικότητα της πολιτικής και της ελευθερίας με την ανάγκη μακροπρόθεσμης λύσης για την έλλειψη σκέψης; Μήπως η Arendt θα έπρεπε να τονίσει εντονότερα την διαφορά ανάμεσα στην πολιτική που έχει στιγμιαία έκφανση, και στην πολιτική πρακτική που συμπεραίνουμε ότι θα πρέπει να είναι μια συνεχής δραστηριότητα; Μήπως εντέλει η πολιτική είναι το μεγαλείο που επέρχεται όταν η έκβαση μιας πολιτικής πράξης είναι η βέλτιστη και παράλληλα αναδύεται η ελευθερία σαν στιγμιαία ευδαιμονία, ως καταστασιακό ζητούμενο, όχι ως κάτι προ αποκτηθέν, όχι ως ένα αναφαίρετο δικαίωμα, όχι ως μια απαραίτητη προϋπόθεση για την διαδικασία της πολιτικής πράξης όπως είναι η ελευθερία που προαπαιτείται για την σύσταση μιας πολιτικής πράξης;

Για την Arendt, όπως και για τον Αριστοτέλη, ο πολιτικός βίος είναι κάτι ελεύθερο και ωραίο, όχι κάτι αναγκαίο και ωφέλιμο: «Ο Αριστοτέλης διέκρινε τρεις τρόπους ζωής (βίοι) τους οποίους μπορούν οι άνθρωποι να διαλέξουν ελεύθερα, δηλαδή εντελώς ανεξάρτητα από τις βιοτικές ανάγκες και τις σχέσεις που αυτοί παράγουν. [...] [Ε]ν ολίγοις, απέκλειε όσους ακούσια ή εκούσια, για ολόκληρη την ζωή τους ή προσωρινά, είχαν χάσει την ελευθερία των κινήσεων και των δραστηριοτήτων τους. Οι υπόλοιποι τρεις τρόποι ζωής έχουν κοινό ότι αφορούν το *ωραίον*, δηλαδή αφορούν πράγματα τα

οποία δεν είναι αναγκαία, ούτε απλώς χρήσιμα: είναι η ζωή [...]· [η] οποία αφιερώνεται στα ζητήματα της πόλεως, όπου η υπεροχή γεννά ωραίες πράξεις». ⁷⁸

Αν λοιπόν η πολιτική είναι αυτοσκοπός για την Arendt, τότε πως θέλει ταυτόχρονα μέσω της πολιτικής πράξης να αλλάξει τον τρόπο του σκέπτεσθαι ώστε να αποτρέψει την αποξένωση στον κόσμο, την θεωρητική ανεπάρκεια που μαστίζει την νεωτερικότητα; Πώς θέλει δηλαδή να την χρησιμοποιήσει σαν μέσον για την επίτευξη κάποιου σκοπού; Θα χρειαστεί σίγουρα μια πιο συστηματική προσπάθεια για την αλλαγή στον τρόπο του σκέπτεσθαι από τις στιγμές ανάδυσης της ελευθερίας που η πολιτική σύμφωνα με την φιλόσοφο, μπορεί να προσφέρει. Θα χρειαστεί δηλαδή μια πιο συστηματική δημόσια συναλλαγή της ανθρωπίνης πολλότητας με όρους πολιτικής πράξης.

8.1. Ο διπλός σκοπός της πολιτικής πράξης

Θεωρώ λοιπόν ότι στα κείμενα της Arendt θα μπορούσε να υπάρχει ένας πιο σαφής διαχωρισμός της πολιτικής από την πολιτική πράξη. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ίσως η πολιτική έχει στιγμιαία ανάδυση, είναι αυθόρμητη και είναι αυτοσκοπός, ενώ η πολιτική πράξη είναι συνεχόμενη διαδικασία, δεν είναι στιγμιαία, και έχει διττό σκοπό. Από την μια έχει σκοπό την ίδια της την επιτέλεση, δηλαδή την ενεργοποίηση του παρόντος, και την ανάδυση των διαφορετικών δημόσιων ταυτοτήτων των συμμετεχόντων όπως και της πολιτικής ελευθερίας. Από την άλλη, η πολιτική πράξη έχει σκοπό και πέρα από τον εαυτό της, και αυτός αφορά στην νοηματική πληρότητα που προκύπτει μεταξύ των συμμετεχόντων και άρα στην συμφιλίωσή τους με τις όψεις της πραγματικότητας, και κατ'επέκταση τον προσανατολισμό τους στον κόσμο. Αυτή η διύλιση νοήματος από τα γεγονότα μετά την ενθύμησή τους και η συνακόλουθη ανάδυση ορισμένων εννοιών που θα λειτουργούν σαν «φάρoi» για μια μελλοντική ανάμνηση, αποτελεί την δημόσια ενθύμηση.

Αυτή η δημόσια ενθύμηση, και η ίδια η διαδικασία που απαιτείται για να προκύψει ως αποτέλεσμα, αποτελεί το κομμάτι της πολιτικής πράξης το οποίο μπορεί να μεταλαμπαδευτεί ως τρόπος σκέψης ικανός να διαφωτίσει τις επόμενες γενιές και να τις κρατήσει μακριά από τα σκοτάδια στα οποία υπέπεσε η ανθρωπότητα κατά την νεωτερικότητα. Η ίδια δηλαδή η διαδικασία με κυρίαρχο στοιχείο της την αναστοχαστική κρίση μπορεί να θεωρηθεί σαν ένα θεωρητικό εφόδιο που σκοπό έχει την διαπαιδαγώγηση των ανθρώπων. Εφόδιο το οποίο είναι ικανό να περάσει στην

78 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ. 26.

παράδοση και να διατηρηθεί από αυτήν, ως ένας πυλώνας διασφάλισης του πολιτικού τρόπου σκέψης κατά Arendt, άρα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, αφού για την φιλόσοφο (βλ. *Υπόσχεση πολιτικής*) η πολιτική είναι το μέσον αποκατάστασης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. «Η πράξη στο μέτρο που μπορεί να προκαθοριστεί καθοδηγείται από έναν μελλοντικό σκοπό, την επιθυμία του οποίου έχει συλλάβει η διάνοια προτού η βούληση τον θελήσει, και με αναφορά σε αυτόν η διάνοια επικαλείται τη βούληση, εφόσον μόνο η βούληση μπορεί να υπαγορεύσει την δράση [...]». ⁷⁹

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο διπλός σκοπός της πολιτικής πράξης (αυτοσκοπός και δημόσια ενθύμηση) διαφοροποιείται με βάση τον χρόνο. Η σκοπιμότητα της επιτέλεσης βασίζεται στον παρόντικό χρόνο, σημείο στο οποίο προκύπτει και η συνάντησή μας με το μεγαλείο της πολιτικής και της ελευθερίας, στην εξαιρετικότητα της πολιτικής πράξης. Ενώ μετά, εκ των υστέρων, προκύπτει ο δεύτερος σκοπός ο οποίος αφορά στην δημόσια ενθύμηση των πολιτικών πράξεων και των δημόσιων ταυτοτήτων των πολιτών που συμμετέχουν μέσα από τα μάτια των θεατών. Στην πρώτη περίπτωση της επιτέλεσης για την επιτέλεση, διακυβεύονται ανθρώπινα αισθήματα ευδαιμονίας και χαράς, τα λεγόμενα πολιτικά πάθη, τα οποία αναδύονται μόνο μέσω της δημόσιας αλληλεπίδρασης των ανθρώπων, όταν τα κατάλληλα λόγια ειπωθούν την κατάλληλη στιγμή και αυτό σαφώς δεν είναι κάτι που μπορεί να βιωθεί σε άλλο χρονικό σημείο πέραν του παρόντος, ή να μεταδοθεί στους μη συμμετέχοντες, μιας και πρόκειται για ανθρώπινο αίσθημα. Αίσθημα το οποίο όπως αναφέρει και η φιλόσοφος στο δοκίμιό της με τίτλο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, δανειζόμενη τους στίχους του Rene Char, προκύπτει μόνο στο παρόν και στην συνέχεια ξεχνιέται μέσα στην επαναφορά της καθημερινότητας: «Όσα ο Char είχε διαβλέψει, κατηγορηματικά προβλέψει, ενόσω η αληθινή μάχη συνεχιζόταν -[Εάν επιζήσω, ξέρω πως θα πρέπει να αποκοπώ από το άρωμα ετούτων των ουσιαστικών χρόνων, αποποιούμενος σιωπηλά (κι όχι καταπνίγοντας) το θησαυρό μου] - είχαν συμβεί. Απώλεσαν τον θησαυρό τους». ⁸⁰ Εκείνο όμως που μπορεί να κληροδοτηθεί στο μέλλον από το παρελθόν είναι ο τρόπος σκέψης που χρησιμοποιείται κατά την πολιτική πράξη, η ίδια η διαδικασία της πολιτικής πράξης με κεντρικό άξονα την αναστοχαστική κρίση.

79 Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική...*, ο.π., σ. 22-23.

80 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought, Preface: The Gap Between Past and Future*, New York: Viking Press, 1961, σ. 4. Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι ίσως η πολιτική έχει στιγμιαία ανάδυση, είναι αυθόρμητη και είναι αυτοσκοπός, ενώ η πολιτική πράξη είναι μια πιο συχνή διαδικασία (συμβαίνει κάθε φορά που συγκεντρώνεται δημόσια η ανθρώπινη πολλαπλότητα), πιο αναγκαία και πιο ωφέλιμη, έχει σκοπό πέρα από την επιτέλεση της ίδιας της πολιτικής πράξης. Ο σκοπός αυτός είναι η επίτευξη της δημόσιας ενθύμησης, άρα η ακέραια διατήρηση του νήματος της παράδοσης αυτού του τρόπου σκέψης προς διαπαιδαγώγηση των επόμενων γενεών. Επομένως αντιλαμβανόμαστε πως η Arendt προσπαθεί να διαφυλάξει τον τρόπο σκέψης της πολιτικής πράξης, δηλαδή την ίδια την διαδικασία, την επιτέλεση της πολιτικής πράξης προς μάθηση. Κατά τα άλλα, τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στην διάρκεια της έχουν επιτελεστικό νόημα, μένουν μόνο σαν εικόνα στα μάτια των θεατών. Άρα ο ίσως σκοπός της πολιτικής πράξης να είναι διττός, η ίδια η πολιτική πράξη αλλά και η κληροδότηση της διαδικασίας στους επόμενους ως όπλο στην πνευματική τους «φαρέτρα».

8.2. Ο διαχωρισμός των ατομικών ελευθεριών από τις πολιτικές ελευθερίες

Ως επακόλουθο των παραπάνω, αντίστοιχες διασαφηνίσεις στο έργο της φιλοσόφου θα πρέπει να γίνουν στους ορισμούς της ελευθερίας μιας και αυτή είναι σχεδόν συνώνυμη με την πολιτική για την Arendt: «Μόνο στην ελευθερία της συνομιλίας του ενός με τον άλλον αναδύεται ο κόσμος για τον οποίο μιλάμε, μέσα σε πλαίσια αντικειμενικότητας και ορατότητας από όλες τις πλευρές. Το να ζει κανείς σε έναν πραγματικό κόσμο και να μιλά γι αυτόν με τους άλλους είναι ένα και το αυτό [...]. [Η] ελευθερία να αποστασιοποιείται κανείς και να ξεκινά κάτι καινούριο και πρωτάκουστο ή [...] η ελευθερία να αλληλεπιδρά λεκτικά με πολλούς άλλους και να βιώνει την ποικιλομορφία που πάντοτε παρουσιάζει ο κόσμος στο σύνολό του – σίγουρα δεν ήταν και δεν αποτελεί τον απώτατο στόχο της πολιτικής. [...] κάτι που μπορεί να επιτευχθεί με πολιτικά μέσα. Μάλλον η ουσία και το νόημα όλων των πραγμάτων είναι πολιτικό. Με αυτή την έννοια, πολιτική και ελευθερία είναι πανομοιότυπες».⁸¹

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι από την μια υπάρχει η ελευθερία ως δικαίωμα, προϋπόθεση για την δημόσια συνένωση της πολλαπλότητας και άρα για την επιτέλεση της πολιτικής πράξης και, από την άλλη, ως καταστασιακό ζητούμενο και ως αίτημα που αναδύεται σε στιγμές μεγαλείου κατά την διάρκεια της πολιτικής πράξης, όταν συγχρονίζεται η εύρεση κατάλληλων λόγων την κατάλληλη στιγμή, όταν δηλαδή εμφανίζεται η πολιτική. Η πρώτη περίπτωση είναι αυτή των ατομικών ελευθεριών και δικαιωμάτων δηλαδή της αρνητικής ελευθερίας, με την έννοια ότι πρόκειται για την

81 Hannah Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής...*, ό.π., σ. 40.

ελευθερία που προστατεύει το άτομο από την εξουσία, ενώ η δεύτερη αφορά στην θετική ελευθερία η οποία κατά την Arendt εμφανίζεται μόνο μεταξύ ίσων και πρόκειται για την πολιτική ελευθερία. Οι ατομικές ελευθερίες «κυβερνώνται» από την κοινή γνώμη και στις μέρες μας υπάγονται στην κοινωνική σφαίρα, ενώ οι δημόσιες-πολιτικές ελευθερίες βασίζονται στην κοινή αίσθηση του κόσμου που έχουν οι άνθρωποι και υπάγονται στην πολιτική σφαίρα.

8.3. Η θέση των δημόσιων ζητημάτων έναντι των διοικητικών ζητημάτων στη διακυβέρνηση

Ένα ακόμη θολό σημείο της θεωρίας της Arendt για την πολιτική και την διάκριση της από την πολιτική πράξη αποτελούν τα ασαφή πλαίσια αναφοράς στα οποία αυτές οι δυο έννοιες μπορούν να επιτελεστούν, μπορούν να πάρουν σάρκα και οστά στην σημερινή εποχή, και όχι μόνο στην αρχαία Αθήνα. Η σύγχυση αυτή προκαλείται εξαιτίας της επαναλαμβανόμενης χρήσης της εκκλησίας του δήμου ως χώρου διεξαγωγής της πολιτικής πράξης στα περισσότερα βιβλία της Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ, Υπόσχεση πολιτικής κ.ά.*), χωρίς μια αντιστοιχία της ίδιας διαδικασίας στην σύγχρονη κοινωνία. Επομένως, είναι σαφές ότι προκύπτουν ερωτήματα όπως: Ποιά ζητήματα θεωρούνται σήμερα, για την Arendt, αμιγώς πολιτικά ώστε να συζητούνται στην δημόσια σφαίρα; Ποιά είναι τα θέματα που αφορούν την δημόσια σφαίρα και ποιοι μπορεί να έχουν πρόσβαση σε αυτά;

Η αλήθεια είναι ότι η Arendt στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, στο οποίο επικεντρώνει την προσοχή της στην Αμερικάνικη επανάσταση και στο μετέπειτα Αμερικάνικο σύνταγμα, απαντά με πιο σύγχρονους όρους στα παραπάνω ερωτήματα. Θεωρεί πως τα ζητήματα διοικητικής φύσεως είναι ζητήματα της κυβέρνησης και τα υπόλοιπα είναι θέματα προς δημόσια συζήτηση από τους πολίτες. Αυτό σε πιο πρακτικό επίπεδο σημαίνει πως τα δημόσια ζητήματα τα οποία συζητούνται στο πλαίσιο των συμβουλίων των ομοσπονδιών της Αμερικάνικης κυβέρνησης δεν αγγίζουν καθόλου ζητήματα μόχθου (π.χ. φτώχεια), όπως μας πληροφορεί η Arendt (βλ. *Για την επανάσταση*), αλλά κυρίως άπτονται δημόσιων θεμάτων χωρίς αυτά τα τελευταία να προσδιορίζονται επακριβώς σε κάποιο έργο της (μας γνωστοποιεί κυρίως ποια θέματα δεν είναι δημόσια και όχι το αντίθετο).

Τα συμβούλια αυτά αποτελούν για την Arendt, την συνέχιση των αντίστοιχων συμβουλίων της επανάστασης (βλ. Παρισινή κομμούνα, εργατικά συμβούλια, συμβούλια Αμερικάνικης Επανάστασης) και αποτελούν τον χώρο στον οποίο μπορεί να

διεξαχθεί η πολιτική πράξη και άρα να συζητηθούν τα αμιγώς δημόσια ζητήματα. «[Τ]α συμβούλια αδυνατούσαν να καταλάβουν σε ποιά τεράστια έκταση οφείλει να επιτελεί τις λειτουργίες της διοίκησης ο κυβερνητικός μηχανισμός στις σύγχρονες κοινωνίες. Το μοιραίο λάθος των συμβουλίων ήταν πάντα ότι αυτά τα ίδια δεν διέκριναν καθαρά τη συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις από τη διοίκηση ή διαχείριση των πραγμάτων προς το δημόσιο συμφέρον. [...] [Τ]α συμβούλια υπήρξαν πάντα κατά βάση πολιτικά, με τις κοινωνικές και οικονομικές διεκδικήσεις να παίζουν πολύ μικρό ρόλο, ακριβώς αυτή η έλλειψη ενδιαφέροντος για κοινωνικά και οικονομικά ζητήματα [...] ήταν σημάδι της πολιτικής τους ωριμότητας [...]. [Τ]α προσόντα του δημόσιου άνδρα ή πολιτικού και τα προσόντα του διαχειριστή ή διευθυντή [...]· ο ένας υποτίθεται ότι ξέρει να ασχολείται με ανθρώπους σε ένα πεδίο ανθρώπινων σχέσεων, όπου η αρχή είναι η ελευθερία, και ο άλλος πρέπει να ξέρει πως να χειρίζεται πράγματα και ανθρώπους σ' ένα πεδίο της ζωής όπου η αρχή είναι η αναγκαιότητα».⁸² Όλοι οι πολίτες μπορούν να συμμετέχουν σε αυτές τις δημόσιες συζητήσεις με την προϋπόθεση ότι δεν θα μετατρέψουν την δημόσια συναλλαγή σε συζήτηση για διοικητικά θέματα (π.χ. οικονομικά). Με λίγα λόγια, δεν θα τους φέρνει σε αυτή την συνεύρεση η βιοτική ανάγκη, η ανάγκη του μόχθου αλλά η αυθόρμητη «ανάγκη» για δημόσια συναλλαγή, η ευχαρίστηση που προσδίδει στους ανθρώπους η επαφή με την πολιτική.

Τα δημόσια θέματα λοιπόν, στα οποία αναφέρεται η φιλόσοφος σε πολλά έργα της, ίσως αποτελούν μια κριτική ανάλυση των γεγονότων που αφορούν μια ποικιλία η οποία θα τα συζητήσει δημόσια, χωρίς όμως να είναι στο πλαίσιο της λειτουργίας της η πρακτική επίλυση αυτών των θεμάτων, η διοικητική τους κατεύθυνση. Νομίζω πως η Arendt όσο και να θέλει να χρησιμοποιήσει τις επαναστάσεις ως ένα παράδειγμα για την ύπαρξη του μοντέλου της πολιτικής που εκείνη έχει κατά νου, η αλήθεια είναι πως κυρίως αναφέρεται στο διαλογικό τους κομμάτι, στα συμβούλια και στις συνελεύσεις τους. Αυτό το συμπεραίνω επειδή εκείνο στο οποίο εστιάζει η φιλόσοφος, σε όλο της το έργο, είναι η διανοητική ακεραιότητα της ανθρωπότητας, γι' αυτό ψάχνει τρόπους σκέψης οι οποίοι μπορούν να πετύχουν κάτι τέτοιο. Για την Arendt: «ο βαθμός της εγρήγορσης και της έλλειψης προκαταλήψεων μιας εποχής καθορίζει την γενικότερη φυσιognωμία και το επίπεδο της πολιτικής ζωής [...]».⁸³ Για να περιφρουρήσει λοιπόν τις γεγονικές αλήθειες της κάθε εποχής, η φιλόσοφος προτείνει την πολιτική πράξη, η οποία σήμερα λαμβάνει τον δημόσιο χώρο της μέσω των προαναφερθέντων συμβουλίων. Πιστεύει πως το διακύβευμα των ανθρώπων σε κάθε εποχή είναι η

82 Hannah Arendt, *Για την επανάσταση...*, ό.π., σ. 370-371.

83 Hannah Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής...*, ό.π., σ. 156.

συνεχής διασφάλιση της διανοητικής ακεραιότητας (μιας και πρόκειται για μια εξελικτική διαδικασία), κάτι το οποίο με βρίσκει απόλυτα σύμφωνη.

8.4. Κριτική σε μελετητές της Arendt

Σε αυτό το σημείο, θα μπορούσα να παραθέσω την αντίθεσή μου με δυο μελετητές του έργου της Arendt, τον Hauke Brunkhorst και την Hanna Pitkin. Στο άρθρο του πρώτου «Equality and elitism in Arendt»⁸⁴ παρουσιάζεται η έννοια της ελευθερίας ως προβληματικό πλαίσιο αναφοράς στο έργο της Arendt. Θεωρώ πως η έννοια της ελευθερίας έρχεται ως επακόλουθο της μη διασαφήνισης, της σύγχυσης που υπάρχει στον διαχωρισμό της πολιτικής από την πολιτική πράξη στα κείμενα της Arendt, όπως προανέφερα, μιας και το διακύβευμα για την φιλόσοφο είναι η αποκατάσταση της πολιτικής και άρα της ελευθερίας. Η Arendt μοιάζει να δίνει περισσότερη βαρύτητα στην έννοια της πολιτικής, χωρίς βέβαια να υποβιβάζει την έννοια της ελευθερίας, τουναντίον σχεδόν τις ταυτίζει. Αφήνει όμως πάντα μια μικρή ποιοτική υπεροχή στην έννοια της πολιτικής, την τοποθετεί ως πλαίσιο αναφοράς στο έργο της, στο οποίο έρχεται και σχεδόν ταυτίζεται ή έρχεται ως επακόλουθο η ελευθερία.

Όσον αφορά στην Pitkin και στο βιβλίο της *The Attack of the Blob*, η κριτική προς την Arendt ασκείται ως προς τον ασαφή κατά την συγγραφέα ορισμό της κοινωνικής σφαίρας στο έργο της Arendt: «Αυτό το βιβλίο ανιχνεύει την πορεία ενός προβληματικού πλαισίου αναφοράς στην σκέψη μιας από τις μεγαλύτερες πολιτικούς στοχαστές της εποχής μας. Αυτό το πλαίσιο αξίζει προσοχής, όχι επειδή η φιλόσοφος το κατάλαβε σωστά και το χρησιμοποίησε για να μας διδάξει μια σημαντική αλήθεια, αλλά τουναντίον, επειδή αυτό το πλαίσιο αναφοράς ήταν συγκεχυμένο και ο τρόπος που το ανέπτυξε συγκρούεται με τα πιο σημαντικά και κεντρικά συμπεράσματά της».⁸⁵ Εδώ και πάλι θεωρώ ότι ο ασαφής ορισμός της κοινωνικής σφαίρας, στο έργο της φιλοσόφου, προκύπτει από την έλλειψη ορισμού και διαχωρισμού της πολιτικής πράξης από την πολιτική, και κατ' επέκταση της πολιτικής σφαίρας από την κοινωνική σφαίρα. Μιας και η Arendt θεωρεί ότι η κοινωνική σφαίρα γεννήθηκε στην νεωτερικότητα λόγω της ασαφούς διάκρισης των ορίων μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού πεδίου, δηλαδή μεταξύ πολιτικής και ιδιωτικής-διοικητικής σφαίρας η οποία προέκυψε στις μέρες μας.

84 Jerohme Kohn, *Freedom: The Priority of the Political*, Cambridge Press, Cambridge 2006

85 Fenichel Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob Hannah Arendt's Concept of the social*, The University of the Chicago Press, London 1998, σ.1. Δική μου μετάφραση Ο.Μ.

Επομένως, η διαφοροποίηση μου από την Pitkin έγκειται στο ότι θεωρώ πως η βασική ασάφεια στο έργο της Arendt (με το οποίο καταπιάνομαι) αφορά στην έλλειψη ξεκάθαρων ορίων στις έννοιες της πολιτικής και κατ' επέκταση της πολιτικής πράξης, γεγονός το οποίο έπειτα οδηγεί σε ένα ντόμινο προβληματικών συσχετισμών με έννοιες πολύ καίριες, και κάποιες σχεδόν ταυτόσημες, με την πολιτική. Η Pitkin αντίθετα θέτει ως βασικό πρόβλημα του έργου της Arendt την έννοια της κοινωνικής σφαίρας. Βέβαια παρόλη την διαφοροποίηση της εστίασης των προσεγγίσεών μας στο έργο της Arendt, θεωρώ πως το κοινό σημείο και των τριών προσεγγίσεων αφορά στην ακαμψία που κατέχει την Arendt σε συνάρτηση με τις προαναφερθείσες έννοιες, γεγονός που κατά την γνώμη μου καθιστά αδύνατη την περαιτέρω ανάπτυξη της πολιτικής κρίσης σε ζητήματα που δεν είναι αμιγώς πολιτικά.

8.5. Η κοινωνική σφαίρα έναντι της πολιτικής σφαίρας

Η Arendt (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση, Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική, Για την επανάσταση*), θεωρεί πως η κοινωνική σφαίρα εκτόπισε στην νεωτερικότητα την πολιτική σφαίρα προτάσσοντας τις ατομικές ελευθερίες έναντι των πολιτικών ελευθεριών, την ιδιωτική ευημερία έναντι της δημόσιας ευτυχίας, τα ιδιωτικά συμφέροντα έναντι των δημόσιων υποθέσεων, την κοινή γνώμη έναντι της κοινής αίσθησης και τις κοινωνικές αξίες έναντι των αρετών. Όμως παρόλο που η Arendt αναλύει δεξιοτεχνικά αυτή την μετατόπιση ενδιαφέροντος, από την πολιτική σφαίρα της αρχαιότητας στην συσχέτιση της με την κοινωνική σφαίρα κατά την Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, και εντέλει στον παραγκωνισμό της πολιτικής σφαίρας και στην αντίστοιχη επικράτηση της κοινωνικής στην νεωτερικότητα, νομίζω ότι δεν λαμβάνει υπόψιν της ότι η ανάγκη για την διασφάλιση των ατομικών ελευθεριών υπήρχε πάντα, με διαφορετικούς ίσως όρους ανά εποχή. Τουτέστιν οι ατομικές ελευθερίες, είτε έπαιρναν κατά την αρχαιότητα την μορφή της διασφάλισης από την δραστηριότητα του μόχθου, είτε, όπως σήμερα, παίρνουν την μορφή της διασφάλισης από την εξουσία, πάντα αποτελούν το αναγκαίο σκαλί το οποίο ο πολίτης οφείλει να έχει κατοχυρωμένο για να περάσει το κατώφλι της πολιτικής σφαίρας και να «γευτεί» την πολιτική ελευθερία.

Η κατάσταση της ισότητας στην διαφορετικότητα που χαρακτηρίζει τους συμμετέχοντες στην πολιτική πράξη, δεν αφορά το επίπεδο ατομικών ελευθεριών, της κοινωνικής τάξης, ή πιο απλά αν είναι πλούσιοι ή φτωχοί, αν έχουν δηλαδή διασφαλισμένες τις βιοτικές τους ανάγκες. Αυτή η κατάσταση ισότητας στην διαφορετικότητα αφορά στην διαφορετική δημόσια ταυτότητα που έχει ο καθένας, στα διακριτά του χαρακτηριστικά, στην μοναδικότητά του. (Σημειωτέον ότι η Arendt εδώ

διαχωρίζει την δημόσια ταυτότητα από τον εσωτερικό εαυτό και παρεμφερείς ψυχολογίζοντες όρους, όπως και από την κοινωνική κατηγοριοποίηση του ατόμου εν γένει). Με χρονικούς όρους λοιπόν για την φιλοσοφο, ο πολίτης θα πρέπει να έχει καλύψει τις βιοτικές του ανάγκες προκειμένου να συμμετάσχει στην πολιτική πράξη, για να έχει πολιτική ελευθερία και να συμμετέχει στην διακυβέρνηση. Πρέπει δηλαδή κάποιος να έχει διασφαλίσει τις ατομικές του ελευθερίες για να συμμετέχει στην πολιτική σφαίρα.

Άρα στην κοινωνική σφαίρα του σήμερα το πρόβλημα δεν είναι η διασφάλιση των ατομικών ελευθεριών, αλλά η μετέπειτα μη διασφάλιση των πολιτικών, η εστίαση στην διασφάλιση μονάχα της ισότητας και όχι της ισότητας στην διαφορετικότητα, η οποία είναι το ζητούμενο για την πολιτική ελευθερία. Αφού η διαφορά των ατομικών ελευθεριών από τις πολιτικές είναι ότι οι πρώτες προσπαθούν να προστατέψουν το άτομο από την εξουσία και να το εντάξουν σε πλαίσια ισότητας στην κανονικότητα της κοινωνίας, ενώ οι πολιτικές ελευθερίες δίνουν την δυνατότητα στον πολίτη να φανερώσει στους άλλους και στον εαυτό του την μοναδικότητα της ύπαρξής του δημοσίως, να δει την διαφορετικότητα, την ποικιλομορφία των ανθρώπων και να αλληλεπιδράσει μαζί τους στο παρόν, με στόχο την συνεννόηση και την νοηματική πληρότητα. Η κοινωνική σφαίρα λοιπόν εστίασε στα ατομικά δικαιώματα και δεν οδηγήθηκε από αυτά στις πολιτικές ελευθερίες που τα ακολουθούν. Διότι οι ατομικές ελευθερίες αποτελούν προϋπόθεση των πολιτικών ελευθεριών, αλλά όταν σήμερα μένουμε στις πρώτες χωρίς την αναζήτηση των δεύτερων επέρχεται η μαζική αποξένωση, η ομογενοποίηση του ανθρώπου και η έξαρση του ατομικισμού σε βάρος της ατομικότητας. Δεν ξέρω που θα μπορούσε να μας οδηγήσει το παραπάνω συμπέρασμα και αν θα ήταν συνετό να γίνει μια αναγωγή από τις ατομικές ελευθερίες στην κοινωνική σφαίρα, και άρα να θεωρείται ότι μπορεί να αποτελέσει προϋπόθεση της πολιτικής σφαίρας (βλ. των πολιτικών ελευθεριών).

8.6. Η ισότητα και η ισότητα στην διαφορετικότητα

Η Arendt στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, υποστηρίζει ότι η ισότητα είναι η προϋπόθεση της ελευθερίας, και της πολιτικής ελευθερίας, ενώ από την άλλη φαίνεται να θεωρεί ότι η ισότητα στην διαφορετικότητα προκύπτει αυτόματα, άπαξ και μαζευτεί η πολλότητα για να συναλλαγεί δημόσια, με όρους δηλαδή πολιτικής πράξης. Αυτό σημαίνει πως η ισότητα αποτελεί προϋπόθεση της ισότητας στην διαφορετικότητα. Αρά πρόκειται για μια ελευθερία (μόνο) μεταξύ ίσων; Τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Μπορεί να υπάρξει ελευθερία ανάμεσα σε φτωχούς και πλούσιους για την Arendt; Οι

ομάδες ισότητας διαφοροποιούνται ανάλογα με τον αν έχουν καλύψει τις ανάγκες του μόχθου ή όχι;

Η ίδια η Arendt στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, αναφέρει πως η ισότητα είναι προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας, άρα της ισότητας στην διαφορετικότητα, όμως αυτό αποτελεί αντίφαση εν τοις όροις. Αφού ισότητα στην διαφορετικότητα σημαίνει ότι οι άνθρωποι είναι ίσοι λόγω της διαφορετικότητάς τους, το στοιχείο που τους κατατάσσει ως ίσους είναι ότι όλοι είναι διαφορετικοί (έχουν διαφορετικές δημόσιες ταυτότητες). Δεν μπορεί λοιπόν να αποτελεί προϋπόθεση αυτής της κατάστασης η ισότητα, διότι έπειτα η κατάσταση της ισότητας στην διαφορετικότητα χάνει το νόημά της, γίνεται α-νόητη. Προφανώς σε μια ομάδα ίσων ο καθένας διαφέρει από τον άλλο αφού δεν πρόκειται για ομοίους αλλά για ίσους. Εδώ λοιπόν προκύπτει το ερώτημα: Σε ποιο είδος ισότητας αναφέρεται η Arendt; Ποιο είδος ισότητας μπορεί να αποτελέσει την προϋπόθεση για την ισότητα στην διαφορετικότητα; Η ταξική ισότητα (πλούσιοι – φτωχοί); Εντέλει ποιά προϋπόθεση απαιτείται σήμερα για να υπάρξει η ισότητα στην διαφορετικότητα;

Κάθε είδος ισότητας αποτελεί από μόνο του μια ξεχωριστή ομάδα, άρα μια διάκριση από το σύνολο. Μόνο το είδος της ισότητας στην διαφορετικότητα περιλαμβάνει στην ομάδα του όλο το σύνολο, επειδή το κοινό στοιχείο που ενώνει την ομάδα είναι η διαφορετικότητα, και αφού είναι όλοι μεταξύ τους διαφορετικοί άρα είναι και ίσοι. Επομένως, δεν μπορεί ένα άλλο είδος ισότητας να αποτελεί την προϋπόθεση της ισότητας στην διαφορετικότητα (ομάδα σύνολο).

8.7. Η πολλότητα και όχι η ολότητα συμμετέχει στην πολιτική πράξη

Σε αυτό το σημείο εντοπίζουμε και πάλι την αντίφαση και ίσως έναν υφέρποντα ελιτισμό της Arendt, αφού από την μια αναφέρεται σε αναπόφευκτο αποκλεισμό από την πολιτική πράξη, από τις συνελεύσεις συμβουλίων, των πολιτών οι οποίοι δεν έχουν καλυμμένες τις βιοτικές τους ανάγκες καθώς εξουσιάζονται ακόμη από την δραστηριότητα του μόχθου (βλ. *Για την επανάσταση*)· ενώ από την άλλη θεωρεί πως η πολιτική πράξη έχει ως σκοπό την ενεργοποίηση του παρόντος για να αναδειχθεί η δημόσια ταυτότητα των πολιτών, για να υπάρξει ένας πλουραλισμός χωρίς διακρίσεις και όρια ο οποίος θα διασφαλίσει την αποκατάσταση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (βλ. *Ανθρώπινη κατάσταση*). Η πρώτη περίπτωση αφορά στην δραστηριότητα του μόχθου ενώ η δεύτερη σε εκείνη της πράξης, και όπως έχει αναφέρει η φιλόσοφος στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση*, η πολιτική σχετίζεται με την δραστηριότητα της πράξης και όχι με του μόχθου ή της εργασίας.

Νομίζω εδώ η Arendt αναφέρεται στις σημερινές συνελεύσεις των συμβουλίων στις οποίες συμμετέχει η πολλότητα, και συγκεκριμένα όχι εκείνοι που τους κινεί η βιοτική ανάγκη· κάτι το οποίο με πραγματιστικούς όρους βέβαια δεν μοιάζει παράλογο. Η ίδια θεωρεί στα βιβλία της *Για την επανάσταση* και *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, ότι στο σύστημα των ομοσπονδιών της Αμερικής στο οποίο αναφέρεται, υπεύθυνος για διοικητικά θέματα είναι αποκλειστικά το κράτος. Χαρακτηριστικό είναι και το παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης το οποίο φέρνει η φιλόσοφος, και συγκεκριμένα γράφει ότι ένας από τους λόγους που η Γαλλική Επανάσταση απέτυχε σε σύγκριση με την Αμερικάνικη είναι ότι τους Γάλλους τους καθοδηγούσε η δραστηριότητα του μόχθου. Μοιάζει δηλαδή σαν να πρέπει για την Arendt να έχει κανείς καλυμμένο τον μόχθο για να περάσει στην πράξη.

Επομένως το παράδοξο της υπόθεσης εδώ είναι πως ενώ σύμφωνα με τις παραπάνω προϋποθέσεις της ανθρώπινης κατάστασης για να φτάσει κανείς να συμμετέχει στον πολιτικό βίο, με άλλα λόγια στην δραστηριότητα της πράξης, θα πρέπει να έχει καλύψει τις ανάγκες του μόχθου (άρα συμπεραίνουμε ότι δεν μπορούν να συμμετέχουν όλοι οι άνθρωποι στην πολιτική πράξη). Από την άλλη, η βασική προϋπόθεση της δραστηριότητας της πράξης είναι η πολλότητα, και μάλιστα η ισότητα στην διαφορετικότητα, αφού όπως αναφέρει η Arendt: «Η πολλότητα είναι η προϋπόθεση της ανθρώπινης ύπαρξης, δηλαδή ότι είμαστε όλοι ίδιοι, δηλαδή άνθρωποι, αλλά έτσι που κανείς να μην είναι ποτέ ίδιος με κανέναν άλλο [...]».⁸⁶

Έτσι ερχόμαστε αντιμέτωποι με τον παράδοξο συνδυασμό ενός ελιτίστικου μοντέλου της ανθρώπινης κατάστασης που κάνει η Arendt, το οποίο όμως διέπεται από άκρως δημοκρατικές αρχές, οι βάσεις του είναι όσο πιο ελευθεριακές θα μπορούσαν να είναι για την υλοποίησή του. Εδώ φανερώνεται και η αδυναμία της Arendt να σπάσει την αλυσίδα της αυθεντίας που διατρέχει το νήμα της πολιτικής παράδοσης. Ενώ στο έργο της διακατέχεται από την έγνοια να αποφευχθεί κατά το δυνατόν, το φαινόμενο της πολιτικής αυθεντίας, εδώ φαίνεται να αποδίδει στην πολλότητα των συμβουλίων μια ιδιότυπη αυθεντία, έναντι εκείνων που δεν συμμετέχουν λόγω των μη καλυμμένων βασικών αναγκών τους.

8.8. Το ζήτημα της πολιτικής αυθεντίας στο έργο της Arendt

Στο βιβλίο της *Για την επανάσταση*, η Arendt εξηγεί τα ζητήματα της πολιτικής ελίτ για τα οποία της έχει ασκηθεί κριτική. Πιο συγκεκριμένα, κάνει λόγο για μια ελίτ με υψηλά

⁸⁶ Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό. π., σ. 21.

ιδανικά και όχι με διάθεση κυριαρχίας, μια ελίτ που συμμετέχει στην πολιτική γιατί εμφορείται από πολιτικά πάθη και όχι από προσωπικά συμφέροντα, μια ελίτ που ασκεί πολιτική για την πολιτική, άρα εντέλει για τον κόσμο και όχι για την ατομική ζωή-ευημερία. Οι βασικές αρχές που την διέπουν είναι ότι η ελίτ επιλέγει τον εαυτό της, δηλαδή πηγάζει από τον λαό, δεν έχει την απόλυτη υπεροχή στην πολιτική σφαίρα, και είναι συνεχώς δοκιμαζόμενη στο αξίωμα της άρα δεν είναι μόνιμη. «Τα πολιτικά πάθη - το θάρρος, η επιδίωξη της δημόσιας ευτυχίας, η αγάπη της δημόσιας ελευθερίας, μια φιλοδοξία που λαχταρά την υπεροχή ανεξάρτητα όχι μόνο από την κοινωνική θέση και τα διοικητικά αλλά ακόμη και από τα επιτεύγματα και τα συγχαρητήρια- δεν είναι τόσο σπάνια όσο τείνουμε να πιστεύουμε, ζώντας σε μια κοινωνία που έχει διαστρεβλώσει όλες τις αρετές σε κοινωνικές αξίες. [...] [Η] αντίρρησή μου για την "ελίτ" είναι ότι ο όρος υποδηλώνει έναν ολιγαρχικό τρόπο διακυβέρνησης, την κυριαρχία των λίγων πάνω σε πολλούς. Από αυτό, μπορεί κανείς να συμπεράνει [...] [ό]τι η ουσία της πολιτικής ζωής είναι η κυριαρχία και ότι το κύριο πολιτικό πάθος είναι το πάθος να άρχεις ή να κυβερνάς. Αυτό, διατείνομαι, είναι βαθύτατα εσφαλμένο. Το γεγονός ότι οι πολιτικές "ελίτ" έχουν πάντα καθορίσει το πολιτικό πεπρωμένο των πολλών και έχουν, ασκήσει την κυριαρχία πάνω τους, υποδεικνύει από τη μια, τη ζοφερή ανάγκη των λίγων να προστατευτούν από τους πολλούς, ή μάλλον να προστατέψουν την νησίδα ελευθερίας όπου έχουν καταφέρει να κατοικούν από την θάλασσα της ανάγκης που τους περιβάλλει· και υποδεικνύει, από την άλλη, την ευθύνη που πέφτει στους ώμους εκείνων που ενδιαφέρονται για το πεπρωμένο εκείνων που δεν ενδιαφέρονται. Ούτε όμως αυτή η ανάγκη, ούτε αυτή η ευθύνη αγγίζει την ουσία, την βαθύτερη ουσία της ζωής τους, που είναι η ελευθερία».⁸⁷

Η αλήθεια είναι πως μέσα από το έργο της Arendt γίνεται φανερό η αγωνία της να ισορροπήσει κατά το δυνατόν θέματα αρκετά αμφίροπα, όπως την ισότητα με την ελευθερία, αλλά κυρίως την απασχολεί το ζήτημα της αυθεντίας όπως έχει ήδη αναφερθεί. Στο βιβλίο της *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, αναφέρει σαν μια σύγχρονη προσπάθεια εξισορρόπησης της αυθεντίας στην πολιτική σφαίρα την Αμερικάνικη Επανάσταση: «Από αυτές τις προσπάθειες, μόνο μια, η Αμερικάνικη Επανάσταση, υπήρξε επιτυχημένη: οι ιδρυτές πατέρες, όπως χαρακτηριστικά τους αποκαλούμε ακόμη, ίδρυσαν ένα εντελώς νέο πολιτικό σώμα χωρίς βία και με την βοήθεια ενός συντάγματος».⁸⁸ Την ταλανίζει δηλαδή η επίλυση του γρίφου της πολιτικής χωρίς αυθεντία, (αυθεντία με την έννοια που έχει επικρατήσει στην πολιτική

87 Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση...*, ό.π., σ. 372-373.

88 Hannah Arendt, «What is authority?», *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, ό.π., σ. 140, Δική μου μετάφραση, Ο.Μ.

σφαίρα μετά τον Πλάτωνα, η οποία δεν χρησιμοποιεί την πειθώ για να κυριαρχήσει) αλλά και χωρίς χάος από την άλλη. Βέβαια, όπως και η ίδια υποστηρίζει, το βασικό πρόβλημα της πολιτικής στην νεωτερικότητα είναι το πως να συμφιλιώσεις την ισότητα με την αυθεντία, και όχι την ισότητα με την ελευθερία. Το πρόβλημα αυτό παραμένει άλυτο και από την Arendt, η οποία όμως έχει κάνει μια ενδελεχή έρευνα των τρόπων επίλυσής του και προτείνει ίσως την πιο ισορροπημένη λύση για τις παρούσες συνθήκες.

8.9. Η ικανότητα της πρωτοβουλίας: ο πιο αγωνιστικός πυρήνας στο έργο της Arendt

Για να υπάρξει αλλαγή αυτού του σκηνικού, για να ενεργοποιηθούν σήμερα οι άνθρωποι της κοινωνικής σφαίρας και να σταματήσουν να αναθέτουν τις ανθρώπινες υποθέσεις στους ιθύνοντες, για να ξυπνήσει το πολιτικό τους ενδιαφέρον, χρειάζεται η ικανότητα της πρωτοβουλίας που έχει προαναφερθεί. Αυτό θεωρώ είναι και το πιο αγωνιστικό συμπέρασμα στο έργο της Arendt, η αρχή που ενυπάρχει μέσα στην διαδικασία της πολιτικής πράξης, το νέο ξεκίνημα, η γεννησιμότητα που αναδύεται με την σύσταση της πολλότητας. Η αρχή ως ανάληψη πρωτοβουλίας αλλά και ευθύνης. «Ωστόσο, από τις τρεις δραστηριότητες, αυτή που έχει την στενότερη σχέση με τη γεννησιμότητα είναι η πράξη· η καινούρια αρχή, που ενυπάρχει στην γέννηση, μπορεί να γίνει αισθητή στον κόσμο μόνο επειδή ο νεοερχόμενος έχει τη δυνατότητα να αρχίσει κάτι από την αρχή, έχει δηλαδή την δυνατότητα του πράττειν. Με αυτή την έννοια της πρωτοβουλίας ενυπάρχει σε κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα ένα στοιχείο πράξης, και συνεπώς γεννησιμότητας».⁸⁹

Η ικανότητα της πρωτοβουλίας είναι σημαντική λοιπόν διότι περιλαμβάνει την έννοια της γεννησιμότητας, της αρχής που είναι ενύπαρκτη στην πράξη αλλά και την αρχή ως ανάληψη ευθύνης για την επερχόμενη πράξη. Η πρωτοβουλία στο πλαίσιο της πολιτικής πράξης πάντα συνδυάζεται με τις ικανότητες της υπόσχεσης και της συγχώρεσης, οι οποίες καταπραΰνουν την ενδεχομενικότητα που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες σχέσεις στην πολιτική σφαίρα. Επίσης κατά την Arendt, είναι αναγκαία η ικανότητα της «ανδρείας» ώστε να μπορέσει να αναπτυχθεί η ικανότητα της πρωτοβουλίας παρόλη την ενδεχομενικότητα που είναι ενύπαρκτη στις ανθρώπινες αλληλεπιδράσεις και άρα στην πολιτική πράξη.

89 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ. 21.

8.9.1. Ο παραγκωνισμός της έννοιας της ανάγκης από τον αυθορμητισμό της πολιτικής πράξης στο έργο της Arendt

Η διακαής προσπάθεια της Arendt να απεγκλωβίσει το έργο της από την έννοια της ανάγκης, ίσως την εμπόδισε εντέλει να δει πιο καθαρά την μεγαλύτερη εικόνα της ιστορίας του κόσμου. Σίγουρα, ο απώτερος στόχος της ήταν όπως προαναφέρθηκε, να βρει ένα πνευματικό τόπο, ένα θεωρητικό οπλοστάσιο για να καταπολεμήσει την θεωρητική ανεπάρκεια της εποχής μας, η οποία οδήγησε τον κόσμο σε τόσα δεινά. Όμως η έντονη ανάγκη της να διαφοροποιηθεί από την θεωρία της παράδοσης και της ιστορικής αναγκαιότητας (Hegel, Marx) την έσπρωξε ίσως λίγο μακρύτερα από ότι θα άρμοζε στα αρχικά πλαίσια της προσέγγισής της για την πολιτική, και αυτό την οδήγησε σε κάποιες παραδοξότητες. Σε αυτό βέβαια μπορεί να συνέβαλε και η παγιωμένη υπεροχή της έννοιας της αναγκαιότητας έναντι της έννοιας της ενδεχομενικότητας, στην εποχή κατά την οποία γράφει η φιλόσοφος.

Πιο συγκεκριμένα, η Arendt στο βιβλίο της *Ανθρώπινη κατάσταση* και *The Origins of Totalitarianism* προσδοκά την απελευθέρωση της πράξης από την ανάγκη, θέτοντας ως πρόταγμα της πολιτικής τον αυθορμητισμό, την τυχαιότητα που εμπεριέχει η αλληλεπίδραση των ανθρώπων και άρα το μη προβλέψιμο της έκβασης των ανθρώπινων γεγονότων, παρά μόνο την εκ των υστέρων θέαση και κριτική τους ανάλυση με όρους πολιτικής κρίσης. Για την Arendt η ελευθερία δεν μπορεί να αναδυθεί από την αναγκαιότητα. Επιθυμώντας λοιπόν να υπερτονίσει τον αυτοσκοπό της πολιτικής, ώστε να την διασώσει από το ρόλο του μέσου για να επιτευχθεί ένας σκοπός (ο σκοπός αγιάζει τα μέσα), ρόλο τον οποίο σφαλερά της έχουν δώσει στην νεωτερικότητα, η φιλόσοφος παραμερίζει τους απώτερους σκοπούς της πολιτικής πράξης που η ίδια θέτει μέσα στο έργο της. Σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται για σκοπούς που αγιάζουν τα μέσα, και σίγουρα η ποιοτική τους διαφορά από την άλλη θεώρηση αφορά στον αυθορμητισμό των πράξεων και των λόγων των πολιτών σε παροντικό χρόνο.

Οι πολιτικές πράξεις δεν γίνονται για να επιτευχθεί ένας σκοπός ο οποίος θα προσδώσει κάποιου είδους κέρδος στους συμμετέχοντες, παρά μόνο την χαρά της συμμετοχής. Θα προσδώσει όμως όφελος στις επόμενες γενιές, οι οποίες θα παραλάβουν τούτο τον πολιτικό τρόπο σκέψης ώστε να διασφαλίσουν την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, μιας και στόχος αυτού του τρόπου σκέψης (της πολιτικής κρίσης) είναι η συνέχιση της ίδιας της διαδικασίας της πολιτικής πράξης μέσω της μάθησης της. Οι συμμετέχοντες στην πολιτική πράξη έχουν σκοπό την ίδια την πολιτική πράξη αλλά η πολιτική πράξη πέρα από αυτοσκοπό έχει σκοπό και την συνέχιση της. Συνεπώς παρόλο που η τελευταία έχει επιδιωκόμενο σκοπό δεν έχει προβλέψιμα αποτελέσματα, οι

σκοποί την οροθετούν αλλά η πράξη είναι ελεύθερη στον βαθμό που μπορεί να τους υπερβεί.

Εδώ γίνεται φανερή η παράπλευρη απώλεια της έννοιας της ανάγκης στο έργο της φιλοσόφου, προς χάριν της διάσωσης του αυθορμητισμού που εμπεριέχει η πολιτική. Παραβλέπει αρκετά την ανάγκη που υπάρχει και κινεί τον κόσμο όπως και την ανάγκη για αυθεντία, χάριν της ενδεχομενικότητας των ανθρώπινων σχέσεων. Θα μπορούσε όμως να δώσει και σε αυτές τις έννοιες την έκταση που τους αντιστοιχεί στον πολιτικό κόσμο, έτσι ώστε το πολιτικό έργο της φιλοσόφου να λάβει μια πιο σφαιρική μορφή, έτσι ώστε να μπορέσει να κατανοήσει καλύτερα τον κόσμο των φαινομένων και ως εκ τούτου να μας προμηθεύσει με πιο δυνατά πνευματικά υλικά για την πνευματική μας διαπαιδαγώγηση αλλά και για την αντίληψη του κόσμου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9: Εν κατακλείδι

Η μεγαλύτερη φιλοδοξία της Arendt ήταν να δώσει στην σκέψη μια θέση στον κόσμο για να ξεπεραστεί η αποξένωση που υπάρχει σε αυτόν. Την ενδιαφέρει το πώς σκεφτόμαστε, όχι το τι σκεφτόμαστε ή τι είναι αληθές. Η φιλόσοφος θεωρεί ότι χρειάζεται μια συμφιλίωση της σκέψης και του κόσμου, η οποία θα σέβεται την ξεχωριστή ταυτότητα του καθενός, έτσι ώστε να μπορεί να προκύπτει η ισότητα στην διαφορετικότητα, και επομένως η συνάντησή μας με την πολιτική ελευθερία, άρα εντέλει με την πολιτική.

Η στοχαστής πιστεύει ότι οι άνθρωποι είναι από μόνοι τους αρχές, ξεκινήματα, και αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι γεννιούνται. Η ελευθερία μεταδίδεται μέσω της γέννησης στους ανθρώπους, όχι ως κληρονομιά της ανθρώπινης φύσης τους, αλλά ως δυνατότητα της ανθρώπινης κατάστασής τους. Η διαφορά ανθρώπων και φυσικών πλασμάτων έγκειται στο ότι η φύση σχετίζεται με την αναγκαιότητα (μόχθος) ενώ ο κόσμος των ανθρώπων με την πράξη και άρα με την ελευθερία. Ο άνθρωπος δεν γεννιέται ελεύθερος αλλά εν δυνάμει ελεύθερος, άρα η ελευθερία, το διακριτό δώρο της ανθρώπινης ύπαρξης, εκδηλώνεται στις δραστηριότητες εκείνες που διαχωρίζουν την ανθρώπινη μορφή ζωής από τις υπόλοιπες. Σύμφωνα με την συγγραφέα, ο άνθρωπος ελευθερώνεται εκτός φύσης.

Σκοπός της Arendt, είναι να πολεμήσει το «κακό» της νεωτερικότητας ώστε να σωθεί η ανθρώπινη κατάσταση και ειδικά η δραστηριότητα της πράξης. Το «κακό» για την Arendt είναι ο ολοκληρωτισμός και η κοινοτοπία του «κακού» που τον χαρακτηρίζει, η οποία προέκυψε από την θεωρητική ανεπάρκεια που επικρατεί στην εποχή μας και η οποία πρέπει να υπερνικηθεί. Αυτό, η συγγραφέας θεωρεί ότι, μπορεί να επιτευχθεί μέσω της σκέψης, με πρόταγμα το *sapere aude* (τόλμησε να σκεφτείς μόνος σου), και πιο συγκεκριμένα μέσω της πολιτικής κρίσης, της πνευματικής ικανότητας που διακρίνει την πολιτική πράξη. Η ανθρώπινη κατάσταση την οποία η Arendt αποζητά επιτυγχάνεται μέσω της πολλότητας, μιας πολλότητας που σκέφτεται και συνδιαλέγεται. Επομένως, προϋπόθεση της ανθρώπινης κατάστασης είναι η πολλότητα και η κάλυψη του μόχθου.

Όμως η θεωρητική ανεπάρκεια μαστίζει τον σύγχρονο κόσμο όπως και οι κοινοτοπίες στις οποίες βασίζεται, και οι οποίες έχουν πάρει την θέση της κριτικής σκέψης. Ως συνέπεια των παραπάνω προκύπτει η έλλειψη ανάλυσης της υφιστάμενης καταστάσεως (συμβάν) με ακρίβεια και με αμεροληψία, όπως συνήθιζαν παλιότερα, βλ. Ομήρου Ιλιάδα, Τρωάδες Ευριπίδη. Η ποιότητα μιας γνώμης και μιας κρίσης στηρίζεται στον βαθμό της αμεροληψίας, καμιά γνώμη δεν είναι αυτονόητη. Στα παραπάνω έργα, σε αυτές τις αφηγήσεις των ανθρώπινων πράξεων γινόμαστε κοινωνοί

μιας πραγματικά αμερόληπτης αφήγησης των γεγονότων, η οποία μας φέρνει κοντά με την ικανότητα της κατανοησιμότητας και μας προσανατολίζει στον κόσμο. Κατά την φιλόσοφο, αυτή η διανοητική ακεραιότητα είναι που εκλείπει στις μέρες μας, αντιθέτως την εποχή μας την χαρακτηρίζει μια θεωρητική ανεπάρκεια, εννοώντας ότι είμαστε ανίκανοι να σκεφτούμε εκτός πλαισίου, με δικούς μας όρους, δείχνουμε απροθυμία να βλέπουμε τα φαινόμενα όπως πραγματικά είναι, χωρίς να εφαρμόζουμε πάνω τους κατηγορίες με την πεποίθηση ότι θα μπορέσουμε να τα ταξινομήσουμε: «Αυτό που με γεμίζει φόβο είναι ότι δεν βλέπω πουθενά ανθρώπους αυτής της γενιάς που να αναγνωρίζουν τις πραγματικότητες καθεαυτές, και να μπαίνουν στον κόπο να σκέφτονται πάνω σε αυτές».⁹⁰

Αυτή η θεωρητική ανεπάρκεια σύμφωνα με την Arendt μπορεί να ξεπεραστεί μόνο μέσω της διανοητικής ακεραιότητας. Η τελευταία μπορεί να προκύψει στην νεωτερικότητα, σύμφωνα με την φιλόσοφο, μέσω μιας μεταρρύθμισης στον τρόπο του σκέπτεσθαι, η οποία θα πρέπει να ξεκινήσει από την εκπαίδευση με το να προετοιμάζουν τα παιδιά να τολμήσουν κάτι νέο, να τα προετοιμάζουν για το καθήκον της ανανέωσης ενός κοινού κόσμου, να τα προτρέπουν να πράττουν πολιτικά από κοινού, να λένε την γνώμη τους συμμετέχοντας σε συναθροίσεις που αφορούν ανθρώπινες υποθέσεις. Πιο συγκεκριμένα, να διαπαιδαγωγηθούν με την αναστοχαστική κρίση για να μάθουν να γνωρίζουν, αλλά και να μάθουν να γνωρίζουν τα όρια της γνώσης τους. Όστε κάποια στιγμή εξελικτικά αλλά και κάθε φορά (παροντικά), οι συμμετέχοντες σε αυτές τις δραστηριότητες να καταφέρνουν να αναδεικνύουν την μοναδικότητά τους, και να δέχονται την μοναδικότητα των υπολοίπων, ως εκ τούτου να μάθουν να αντιμετωπίζουν την πραγματικότητα, τόσο σε περιόδους κρίσης όσο και ευημερίας, και να συμφιλιώνονται μαζί της ώστε να την επαναπροσδιορίζουν όταν αυτό καθίσταται αναγκαίο. «Οφείλουμε να διαχωρίσουμε κάθετα την σφαίρα της εκπαίδευσης από τις άλλες, και κυρίως από την δημόσια σφαίρα, την πολιτική ζωή προκειμένου να επεξεργαστούμε αποκλειστικά για την εκπαίδευση μια έννοια αυθεντίας και μια στάση προς το παρελθόν που να είναι πρόσφορη για την ίδια, παρ' ότι δεν θα έχει γενική ισχύ για τον κόσμο των ενηλίκων».⁹¹

Εν κατακλείδι το διακύβευμα της Arendt το οποίο διατρέχει σαν νήμα όλο της το έργο είναι η διασφάλιση της διαδικασίας της πολιτικής πράξης, επομένως της πολιτικής και κατ' επέκταση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Αυτό σημαίνει διασφάλιση μιας νοηματικής πληρότητας μεταξύ των ανθρώπων σε παροντικό χρόνο, οι άνθρωποι να

⁹⁰ Hannah Arendt, *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση...*, ό.π., σ. 19.

⁹¹ Hannah Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και άλλα κείμενα...*, ό.π., σ. 90.

γίνονται κατανοητοί στον εαυτό τους αλλά και στους άλλους ώστε να προσανατολίζονται καλύτερα στον κόσμο. Έτσι μπορεί να προκύψει και η συμφιλίωση τους με την πραγματικότητα, ειδικά σε περιόδους κρίσης (βλ. ολοκληρωτισμός), όταν αυτή η πραγματικότητα είναι τρομακτική και προφανώς πάνω από κάθε κατανόηση. Η πολιτική πράξη λοιπόν προσανατολίζει τους ανθρώπους στον κόσμο και αποκαλύπτει τις διαφορετικές δημόσιες ταυτότητες των συμμετεχόντων, με ζητούμενο την διατήρηση της γεγονικής αλήθειας, την δημόσια ενθύμηση αυτής της αλήθειας και ταυτόχρονα την υστεροφημία των συμμετεχόντων και των δημόσιων ταυτοτήτων τους.

Εντέλει η αδιάκοπη προσπάθεια προς αναζήτηση της διανοητικής ακεραιότητας, δηλαδή η αδιάκοπη προσπάθεια για συμμετοχή σε πολιτικές πράξεις, η αδιάκοπη προσπάθεια χρήσης τόσο της αναστοχαστικής κρίσης απέναντι σε κάθε νέο γεγονός, όσο ταυτόχρονα και όλων εκείνων των αρχών του Λόγου οι οποίες είναι υπεύθυνες για την διατήρησή του, είναι αυτή που δίνει ουσία στον πολιτικό βίο των ανθρώπων και καθιστά ουσιαστική την εμφάνιση της κάθε δημόσιας ταυτότητας. Άρα, σκοπός της πολιτικής πράξης είναι να μας φέρει αντιμέτωπους με την πραγματικότητα, αναγνωρίζοντας τους άλλους συμμετέχοντες αλλά και τον εαυτό μας· καθιστώντας διακριτές τις μοναδικότητες μας, με τέτοιο τρόπο ώστε οι γεγονικές αλήθειες να μπορούν να θεωρηθούν δυνατές προς δημόσια ενθύμηση και οι δημόσιες ταυτότητες των συμμετεχόντων δυνατές προς επιδίωξη της υστεροφημίας τους. «Η πράξη στον βαθμό που αναλώνεται στην ίδρυση και τη διατήρηση ενός πολιτικού σώματος, δημιουργεί την προϋπόθεση για την μνήμη, δηλαδή την ιστορία». ⁹²

92 Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση, (Vita Activa)...*, ό.π., σ.21

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1961

Arendt, Hannah, *Για την επανάσταση*, μτφρ. Στουπάκη Α., Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006

Arendt, Hannah, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012

Arendt, Hannah, *Η ανθρώπινη κατάσταση* [1958], μτφρ. Στ. Ροζάνης, Γ.Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1986

Arendt, Hannah, *Η Κρίση της κουλτούρας και άλλα κείμενα*, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012

Arendt, Hannah, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2008

Arendt, Hannah, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα 1996

Arendt, Hannah, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ, μια έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφρ. Τομανάς Β., Νησίδες, Αθήνα 2009

Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken, 2003

Arendt, Hannah, *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 1987

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1951

Arendt, Hannah, *The Portable Hannah Arendt*, New York: Penguin Group, 2000

Arendt, Hannah, *Υπόσχεση πολιτικής*, μτφρ. Κ. Χαλμούκου, επιμ. Τ. Κον, Κέδρος, Αθήνα 2009

Beiner, Ronald, *Political Judgment*, London: University Press, Cambridge 1983

Bickford, Susan, *The Dissonance of Democracy*, Listening, Conflict, and Citizenship, Cornell University Press, 1996

Γκόφας Δημήτριος Χ., *Ιστορία και εισηγήσεις του Ρωμαϊκού Δικαίου* /-Ινβ, Σάκουλα, Αθήνα 1987

Deutscher, Max, *Judgment After Arendt*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire 1988

Derwent, May, *Hannah Arendt*, Penguin Books, Harmondsworth 1986

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Continuum International Publishing Group, London 2012

Ιακώβου Βίκυ, «Η έννοια της συγχώρησης στη Η. Arendt», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ.103, Οκτβ.-Δεκ. Αθήνα 2008

Κάντ Ιμμάνουελ, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Ανδρουλιδάκης Κ., Σμίλη, Αθήνα 2013

Κάντ Ιμμάνουελ, *Κριτική του Καθαρού Λόγου Υπερβατική Διαλεκτική και Υπερβατική Μεθοδολογία*, μτφρ. Δημητρακόπουλος Φ. Μιχαήλ, Αθηνά, Αθήνα 2006

Κάντ Ιμμάνουελ, *Τέσσερα Δοκίμια Κριτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Πίσσης Γ., Νήσος, Αθήνα 2012

Kohn, Jerahme, *Evil: The Crime Against Humanity*, Hannah Arendt Center, New School University, New York

Kohn, Jerahme, *Freedom: The Priority of the Political*, Cambridge University Press, Cambridge 2006

Lefort, Claude, *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988 (ειδικότερα κεφάλαια 1, 3, 11)

Mendelssohn, Kant, Hamann, Wieland, Riem, Herder, Lessing, Erhard, Schiller, *Τι είναι διαφωτισμός*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Κριτική, Αθήνα, 1989

Pitkin, Fenichel Hanna, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of the Chicago Press, London 1998

Ρωμανός Βασίλης, *Το Αισθητικό και το πολιτικό στοιχείο: Καντ και Χάνα Άρεντ*, επίμετρο στο Hannah Arendt, *Η Πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Νησος, Αθήνα 2008

Sartori Giovanni, «What is 'Politics'» *Political Theory*, τόμος 1, τεύχος 1 (Φεβρ. 1973)

Swift Simon, *Hannah Arendt*, Routledge, New York 2009

Villa R. Dana, *Arendt and Heidegger· The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996

Villa, Dana (επιμ.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2001