

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΡΙΣΗ ΕΝ ΚΕΝΩ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ HANNAH ARENDT

ΠΕΡΙΚΛΗΣ ΒΑΛΛΙΑΝΟΣ



Hayward Gallery, Art and Power

Η παρουσίασή μου δεν θα είναι αγιογραφική, αλλά κριτική. Και επειδή οι αγιογραφίες είναι ασύμβατες με την επιστημονική ορθολογικότητα, και επειδή το αίτημα της κριτικότητας είναι η πιο πολύτιμη παρακαταθήκη του στοχασμού της Arendt.

I.

Η Hannah Arendt αρνείται για τον εαυτό της τον τίτλο του φιλοσόφου. Το γιατί αποποιείται αυτήν την ιδιότητα πρέπει να εξηγηθεί, να ερευνηθεί ως προς τις μεθοδολογικές και θεωρητικές της συνέπειες και να αποτιμηθεί κριτικά.

Η Arendt είναι ένας δύσκολος στοχαστής. Η σκέψη της δεν εντάσσεται άνευ τριβής στις ισχύουσες θεωρητικές μήτρες (λ.χ. φιλελευθερισμός και κοινοτισμός) και την συνόδεψε από την πρώτη στιγμή έντονη αμφισβήτηση. Η πόλωση αυτή συσκότισε τον θεωρητικό πυρήνα της προβληματικής της. Η κριτική εστιάσθηκε συνθηματικά σε δύο κυρίως έννοιες που αποκομμένες από τα στοχαστικά τους συμφραζόμενα εντάχθηκαν στην παγκόσμια πολιτική αντιπαράθεση των δεκαετιών

Ο Περικλής Βαλλιάνος διδάσκει πολιτική φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.

'50 και '60. Πρόκειται αφ' ενός για την θεωρητική κατασκευή του «ολοκληρωτισμού»¹ και αφ'ετέρου για την φράση «η καθημερινότητα του κακού» που συνόψισε την αποτίμηση από την Arendt της δίκης του Άιχμαν το 1961.² Η πρώτη στρατολογήθηκε από την ψυχροπολεμική δημοσιογραφία και πολιτική επιστήμη στην Αμερική της εποχής για να δικαιολογήσει (την δική τους) ρηκή και ισοπεδωτική ταύτιση του ναζισμού με τον αριστερισμό συλλήβδην. Η υπεξαίρεση αυτή κακοποιεί την σκέψη της Arendt, η οποία (σε αντίθεση λ.χ. με τον Καστοριάδη) δεν ταύτιζε την σοβιετική ιδέα καθαυτή με την ολοκληρωτική (δηλ. λενινο-σταλινική) παραλλαγή της. Αντίθετα μάλιστα (υπό την επήρεια των ιδεών και των εμπειριών του Χάινριχ Μπλύχερ, του δεύτερου συζύγου της) πάντα θεωρούσε ότι η δημοκρατία των εργατικών συμβουλίων, όσο εφήμερη κι αν αποδείχθηκε τόσο στην Γερμανία όσο και στην Ρωσία, ήταν ένα ιστορικό παράδειγμα για την δυνατότητα μιας πολιτικής κοινότητας να χτίσει ένα θεσμικό κόσμο ελευθερίας. Η ιστορική αυτή έκρηξη αυτόνομης και αυθόρμητης δράσης από τα κάτω, ως το σημείο αρχής (initium) της πολιτικής πράξης με την εμφατική έννοια, ήταν κρίσιμη για την φαινομενολογική προσέγγιση του ανθρώπινου βίου από την Arendt. Αυτό που μετράει για τον *στοχαστικό παρατηρητή* δεν είναι η εμπειρική μετάλλαξη ενός χειραφετητικού εγχειρήματος σε ένα σύστημα εγκληματικής καταπίεσης. Μετράει πρωτίστως αυτή καθαυτή η εκδήλωση της βούλησης για πολιτικό αυτοκαθορισμό και ο αγώνας για την πραγμάτωση του αιτήματος αυτού. Η στάση αυτή ακολουθεί την φιλοσοφική αποτίμηση της Γαλλικής Επανάστασης από τον Kant.

Η ψυχροπολεμική υφαρπαγή της έννοιας του ολοκληρωτισμού συσκότισε λοιπόν το στοχαστικό της υπόβαθρο, τόσο για τους δεξιούς οπαδούς όσο και για τους αριστερούς αντιπάλους της. Η ευρωπαϊκή ιδίως προοδευτική διάνοηση, αντί να καταπιαστεί χωρίς περιστροφές με το καρκίνωμα της τρομοκρατικής νοοτροπίας και πρακτικής που έφαγε τα σωθικά ενός ανθρωπιστικού και απελευθερωτικού ιδεώδους όπως ήταν ο μαρξισμός, προτίμησε σε απάντηση να επιδοθεί σε περισπούδαστες φιλοσοφικές σοφιστείες: είτε για να αρνηθεί εντελώς την κτηνωδία της ολοκληρωτικής εξουσίας στην Ανατολική Ευρώπη, είτε για να δικαιολογήσει την σταλινική τρομοκρατία (προπολεμική και μεταπολεμική) ως «ιστορικά αναπόφευκτο» δήθεν μέσο για την πραγματοποίηση ενός ορθού σκοπού (ενός σκοπού βεβαίως που παρ' όλο τον εγκληματικό παροξυσμό πουθενά δεν ήρθε πιο κοντά, ούτε σε απειροελάχιστη προσέγγιση).

Η προβληματική του ολοκληρωτισμού στην Arendt έχει μεθοδολογικά τρωτά.³ Όμως αυτά δεν έχουν να κάνουν ούτε με την ανάδειξή του ως κομβικού σημείου στην ερμηνεία της καταστροφικής πολιτικής εμπειρίας

του 20ού, ούτε με την υπογράμμιση των δομικών και λειτουργικών ομοιοτήτων ανάμεσα στον χιτλερισμό και στον ναζισμό –με κύρια αυτή των στρατοπέδων του θανάτου και του τρόμου ως αυτοσκοπού πέρα από κάθε πολιτική λογική.

Εκείνο που είναι πράγματι αμφιλεγόμενο είναι το αν ο ολοκληρωτισμός του 20ού αιώνα είναι ένα φαινόμενο μοναδικό που δεν είναι δυνατόν να αναχθεί σε κανένα ιστορικό προηγούμενο (κοινωνικό ή ιδεολογικό) όπως ισχυρίζεται η Arendt. Προσωπικά πιστεύω ότι η τοποθέτηση αυτή είναι άστοχη. Το διακριτικό του στοιχείο είναι ότι διέθετε πλέον εκείνα τα τεχνικά μέσα (προπαγάνδα, μεθόδους πολιτικής κινητοποίησης των μαζών, τεχνολογικές πρακτικές) που επέτρεψαν για πρώτη φορά την τόσο δραστική εφαρμογή στην πράξη των ιδεολογικών προθέσεων των ολοκληρωτικών κινημάτων. Οι ιδεολογικοί στόχοι όμως, καθώς και οι κοινωνικές προϋποθέσεις για την πραγμάτωσή τους, είχαν προδιαγραφεί στην πολιτιστική εμπειρία της Ευρώπης. Και αυτό μπορεί να σκιαγραφηθεί μέσα από την κοινωνική ιστορία και την ιστορία των ιδεών (όπως το κάνει π.χ. ο Isaiah Berlin).

Η φαινομενολογική προσέγγιση της Arendt αρνείται ενσυνειδήτως να κάνει χρήση αυτών των εξηγητικών εργαλείων. Ρητώς διακηρύσσει ότι δεν την ενδιαφέρει η *εξήγηση* του ολοκληρωτικού φαινομένου (έστω και πιθανολογική), γιατί αυτή είναι αφ' ενός αιτιοκρατική (δεν μπορεί να ενσωματώσει δηλαδή το βίωμα της ριζικής ανθρωπίνης ελευθερίας) και αφ' ετέρου αφορά την επιστήμη, και όχι τον «πολιτικό στοχασμό» που υποτίθεται ότι είναι κάτι διαφορετικό. Την ενδιαφέρει, μας λέει, η *κατανόηση* του φαινομένου, το νόημά του για την σημερινή κατάσταση του ανθρώπου –για να χρησιμοποιήσω μια δική της φράση. Όμως και από αυτήν την οπτική γωνία οι αναλύσεις καταλήγουν σε ένα αδιέξοδο, αφού το τελικό της συμπέρασμα είναι ενώπιον ενός τέτοιου «ριζικού κακού» σταματάει ο νους του ανθρώπου. Το προς κατανόηση δεν μπορεί να κατανοηθεί. Αυτό που μας μένει είναι να το επισκεπτόμαστε ξανά και ξανά, έμπλεοι φρίκης και δέους, και βέβαια να αγωνιζόμαστε για να μην αναβιώσει. Το θεωρητικό πρόταγμα παραμένει συνεπώς ανολοκλήρωτο. Ή μάλλον εξαερώνεται μέσα από την αναγωγή του σε υπαρξιακές στάσεις ζωής, αναγκαίες και πολύτιμες βέβαια αλλά κάτι διαφορετικό από αυτό που ο πολιτικός στοχασμός υποσχόταν στην αρχή. Αυτή η προσφυγή στο βιωματικό υπόβαθρο, προ-θεωρητικό ή και αντι-θεωρητικό, της ανθρωπίνης εγκοσμιότητας είναι η καϊντεγερριανή κληρονομιά που σφραγίζει όλες τις φάσεις της σκέψης της Arendt, και στην οποία κατά την γνώμη μου οφείλονται και οι αντιφάσεις που το διαπερνούν.

Η Arendt, λ.χ. συνδέει («φαινομενολογικά», και όχι εξηγητικά) τον ολοκληρωτισμό με μια τάση στον ευρω-

παϊκό πολιτισμό που εκδηλώνεται τουλάχιστον από τον 19ο αιώνα και την ονομάζει «απώλεια του κόσμου»: με την αποσάθρωση δηλαδή της ταξικής δομής και των αξιολογικών πλαισίων που την συγκροτούσαν και την δημιουργία πλατειών στρωμάτων «αχρείαστων ανθρώπων» (*superfluous men*) γαλουχημένων με τον ρατσισμό και με την άρνηση του δικαιώματος άλλων ανθρώπων ομάδων να υπάρχουν. Αν ξεπεράσουμε το πρόβλημα του ορισμού των εννοιών, εδώ έχουμε μια υπόθεση εργασίας για την ιστορική κοινωνιολογία. Γιατί άραγε η υπόθεση αυτή απαγορεύεται να ελεγχθεί με τις τεχνικές και τις μεθόδους της ιστορικής έρευνας, πράγμα που δεν μας επιβάλλει καμιά υποχρέωση να υιοθετήσουμε οποιοδήποτε σχήμα άτεγκτης αιτιοκρατίας ή υπερβατικής τελολογίας στο ιστορικό γίγνεσθαι; Η «πολιτική σκέψη» όπως την αντιλαμβάνεται η Άρεντ υποτίθεται ότι επιλέγει (χωρίς κανένα θεωρητικό οδηγό) παραδειγματικές ιστορικές περιπτώσεις που τις ερμηνεύει διαισθητικά, χωρίς να έχει το δικαίωμα καμιά παραπλήσια επιστήμη να κρίνει τις ερμηνείες αυτές. Έτσι όμως προιονίζει το κλαρί πάνω στο οποίο κάθεται. Απογυμνωμένες από γνωσιολογική θεμελίωση οι πολιτικές της κρίσεις φαντάζουν προβολές προσωπικών βιωμάτων και μόνο. Προβολές υπαινικτικές, οξυδερκείς, ανθρώπινα συγκλονιστικές, που η ορθότητά τους όμως δεν στηρίζεται σε τίποτε έξω από αυτές και άρα μονάχα από τύχη θα μπορούσαν να είναι εύστοχες (ενώ κάλλιστα θα μπορούσαν να είναι εσφαλμένες: όπως λ.χ. η συνολική υπεράσπιση του Heidegger μετά από τον πόλεμο, καθώς και η αντίθεσή της στην προσπάθεια της ομοσπονδιακής κυβερνήσεως των ΗΠΑ να επιβάλει το τέλος του φυλετικού διαχωρισμού στα σχολεία του νότου ενάντια στην θέληση της πλειοψηφίας του ντόπιου λευκού πληθυσμού, την ίδια στιγμή αντιθέτως που οι κρίσεις της σχετικά με την αραβο-ισραηλινή διαμάχη έχουν αποδειχθεί απολύτως ορθές).

Θύελλα αντιπαραθέσεων ακολούθησε και το βιβλίο της για την δίκη του Άιχμαν, προκαλώντας ένα αληθινό εμφύλιο πόλεμο ανάμεσα στους Εβραίους διανοούμενους της Νέας Υόρκης αλλά και την παγκόσμια εβραϊκή κοινότητα. Η οπτική του έργου αυτού είναι οργανική δεμένη με την φαινομενολογική μέθοδο του έργου για τον ολοκληρωτισμό, με την διαφορά ότι τώρα το υπό μελέτην φαινόμενο είναι ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, ο εκτελεστής των επιταγών της δολοφονικής εξουσίας (και όχι το ολοκληρωτικό σύστημα στο σύνολό του). Η αλλαγή όμως εστιακού σημείου οδηγεί και σε ριζική αναθεώρηση των θεωρητικών κρίσεων. Στο έργο του 1951 ο ολοκληρωτισμός είναι η εμφάνιση του «ριζικού κακού» μέσα στην ανθρώπινη ζωή: η Arendt είχε δανειστεί εδώ ένα όρο του Kant, τον οποίο κατά την συνήθειά της μεταποίησε δραστικά. Το 1963 όμως το κακό είναι κάτι το εντε-

λώς συνηθισμένο και καθημερινό, κάτι που κρύβεται μέσα στην ψυχολογία του μέσου ανθρώπου, ανθρώπου που υπό ομαλές συνθήκες είναι ενσυνείδητος και εύνους απέναντι στους άλλους. Η φρίκη και το δέος που χρωμάτιζαν την πρωιμότερη φαινομενολογική αναπαράσταση του Ολοκαυτώματος, την διαδέχεται εδώ μια αμηχανία μπροστά στην κοινότυπη πεζότητα του αρχιδολοφόνου. Αυτό μαζί με την εξοντωτική κριτική που άσκησε η Άρεντ κατά των *Judenräte*,⁴ κατά της νομιμότητας του Ισραηλινού δικαστηρίου, και κατά της συναισθηματικής ρητορείας του εισαγγελέα στην δίκη ερμηνεύθηκε ως προσβολή των θυμάτων και αθώωση των δημίων τους. Για άλλη μια φορά οι πολιτικές της κρίσεις υπέστησαν αμείλικτη κριτική, τις περισσότερες φορές ψυχολογικά χρωματισμένη όπως ήταν εύλογο, αλλά προσβλήθηκαν και ως προς την εμπειρική θεμελίωση των λεγομένων της. Για άλλη μια φορά η Arendt εγκαλείται ότι χτίζει μια θεωρία για την φύση του ναζιστικού φαινομένου και την συμπεριφορά των θυμάτων του παραβλέποντας ολόκληρη την ιστορική έρευνα γύρω από το θέμα και αφορμώμενη από τις δικές της φιλοσοφικές ενοράσεις για την φύση της ελευθερίας και του ατομικού καταλογισμού. Για την Arendt όταν κάποιος βάζει ένα πιστόλι στον κρόταφό σου και σου ζητάει να διαλέξεις εσύ ποιο από τα δυο παιδιά σου θα ζήσει και ποιο θα εξοντωθεί σε «βάζει σε πειρασμό», δεν σε εξαναγκάζει να πράξεις αυτό ή το άλλο.

II.

Τα επεισόδια που περιγράψαμε σημάδεψαν την εικόνα της Arendt ως διανοητή. Το πολιτικό πλαίσιο των αντιπαραθέσεων, που φάνηκε παρωχημένο, προκάλεσε μια σχετική έκλειψη ενδιαφέροντος για την σκέψη της, που τελευταία όμως έχει αναζωπυρωθεί. Η νέα αυτή προσοχή εστιάσθηκε όμως στο μεταθανάτιο έργο της Arendt που επιγράφεται *Η ζωή του πνεύματος*, και παραδόξως στο τελευταίο και ανολοκλήρωτο τμήμα του που ερευνά την διανοητική λειτουργία της κρίσης. Αυτό όμως που πρέπει να σημειωθεί είναι ότι το έναυσμα για τούτη την συστηματική ενασχόληση της Arendt με τις προϋποθέσεις της ανθρώπινης στοχαστικότητας το έδωσε ακριβώς η παρουσία της στην πολύκροτη δίκη της Ιερουσαλήμ και η συζήτηση για την φύση του κακού που ακολούθησε. Βασικό συμπέρασμα του βιβλίου για τον Άιχμαν ήταν ότι η «κοινοτυπία του κακού» που εκφράσθηκε στο πρόσωπό του με αυτή την απεχθή μορφή έχει την ρίζα της στην ατροφία της διανοητικής διάστασης της ανθρώπινης προσωπικότητας, στην αποδυνάμωση του σκέπτεσθαι, την οποία στα ελληνικά θα μπορούσαμε να το εκφράσουμε με έναν όρο που πιστεύω ότι εκφράζει με ιδιαίτερη ακρίβεια τα μελήματα της Arendt: *ακρισία*. Ο Άιχμαν είχε πάψει να λογίζεται, είχε πάψει να αναρωτιέται για τις

συνέπειες των ενεργειών του πάνω σε άλλα ανθρώπινα όντα, απεμπολώντας έτσι οικειοθελώς μια εγγενώς ανθρωπινή λειτουργία. Από την διαπίστωση αυτή έπεται για την Arendt το θεωρητικό καθήκον για την διερεύνηση της στοχαστικής διάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου.

Η προβληματική αυτή συνιστά μια μετατόπιση σε σχέση με την πρωιμότερη ανθρωπολογία της Arendt, όπως είχε διατυπωθεί στην *Ανθρώπινη κατάσταση* του 1959.⁵ Ο τίτλος που η ίδια είχε δώσει στο πόνημα εκείνο ήταν *Vita activa* (είχε δε –σκανδαλωδώς κατά την γνώμη μου– σκεφθεί να το αφιερώσει στον Heidegger, αν και δίστασε την τελευταία στιγμή). Στο έργο εκείνο τοποθετεί στην σφαίρα της δημόσιας, της πολιτικής πράξης την στιγμή της πραγμάτωσης και της τελείωσης του ανθρώπου, ξεχωρίζοντάς την κατηγορηματικά από τα άλλα βιολογικά και χρησιμοθηρικά μελήματα που κυριαρχούν σε άλλες περιοχές της ζωής, όπως είναι η εργασία και η «ποίηση» με την αριστοτελική κατασκευαστική της σημασία. Στο ύστερο έργο η έμφαση τίθεται τώρα στην εσωτερικότητα του ανθρώπου, με ένα τρόπο που υποθέτει την διαλεκτική συστοιχία των δύο διαστάσεων της ζωής, της υποκειμενικής και της αντικειμενικής. Στην *Ανθρώπινη κατάσταση* το εσωτερικό εγώ είχε εμφανισθεί μάλλον ως παράγωγο παρά ως καταστατική προϋπόθεση για την δημόσια πράξη. Παρά το γεγονός αυτό το ύστερο έργο δεν παύει να συνδέεται μεθοδολογικά με τις πρωιμότερες διερευνήσεις. Όπως και τότε αφετηρία και εδώ είναι η απόφαση (νιτσεϊκών και χαϊντεγκεριανών καταβολών) να αποδομηθεί το ευρωπαϊκό πολιτιστικό συγκρότημα, να αμφισβητηθεί το κύρος της ευρωπαϊκής φιλοσοφικής παράδοσης, το αίτημα να απελευθερωθεί ο θεωρητικός λογισμός από τις υποτιθέμενες λογοκεντρικές προκαταλήψεις της κλασικής φιλοσοφίας. Έχουμε κατά την Arendt υποχρέωση να ξαναρχίσουμε τον στοχασμό μας από μηδενικό σημείο, χωρίς το όφελος των «προστατευτικών κιγκλιδωμάτων» –όπως χαρακτηριστικά το εκφράζει– που μας προσφέρουν οι ανθρωπολογικές παραδοχές της παλαιάς σκέψης. Η ερμηνεία του ολοκληρωτισμού ως φαινομένου *suí generis* χωρίς ρίζες στην πολιτιστική παράδοση ήταν ήδη μια πολιτική εφαρμογή αυτής της ιδέας.

Όπως όμως και στο πρωιμότερο έργο έτσι και εδώ η χειραφέτηση από την φιλοσοφία επιχειρείται διά μέσου της φιλοσοφίας: ή ακριβέστερα μέσω μιας άκρως επιλεκτικής και ιδιόρρυθμης ανάγνωσης της φιλοσοφικής παράδοσης που η Άρεντ θέλει να διαρρήξει. Στην *Ανθρώπινη κατάσταση* το όλο επιχείρημα περιστρεφόταν γύρω από μια περίπλοκη επαναπραγμάτευση του αριστοτελικού χωρισμού ανάμεσα στην Ποίηση και την Πράξη, η οποία υποτίθεται ότι εξακολουθεί να έχει πρακτική εγκυρότητα και σήμερα, ιδίως μετά την κατάρρευση των διανοητικών και αξιολογικών δομών της νεωτερικότητας. Ο αδιάλλα-

κτος (και κατά την γνώμη μου άστοχος) χωρισμός του κοινωνικού από το πολιτικό στο έργο εκείνο είναι οπωσδήποτε προσπάθεια να εξαργυρωθούν κλασσικές φιλοσοφικές αντιλήψεις για υπαρκτική χρήση στο τώρα. Η ίδια αυτή στάση της «αντιφιλοσοφικής φιλοσοφικότητας» εξακολουθεί να σφραγίζει και την *Ζωή του πνεύματος*. Η διατριβή για το σκέπτεσθαι χτίζεται αφ' ενός πάνω στην ισοπεδωτική κρίση ότι αρχίζοντας με τους Έλληνες όλη η μέχρι τώρα φιλοσοφία προκρίνει τον θεωρητικό έναντι του πρακτικού βίου.⁶ Το Είναι και το Νοείν ταυτίζονται: αυτή είναι η εμβληματική πίστη του Ευρωπαίου διανοητή που στην κατανόηση της Arendt σημαίνει αναγωγή της ύπαρξης στην σολιψιστική υποκειμενικότητα. Η ερμηνεία αυτή δεν είναι πιστεύω καθόλου προφανής και αυταπόδεικτη, ούτε ακόμη και στην πρωταρχική ελεατική διατύπωση της ρήσης. Πολύ λιγότερο ισχύει αυτό για τον Αριστοτέλη, που (την ίδια στιγμή που λαφυραγωγεί την σκέψη του) τον κατηγορεί η Arendt ότι διαιωνίζει την ολέθρια προκατάληψη του εξαϋλωμένου, μη φυσικού ανθρώπου.

Όπως και να έχει το πράγμα ο «πολιτικός στοχασμός» για την Arendt καταπολεμάει αυτήν την υποτίθεται εκ γενετής παραμόρφωση της καθαρής φιλοσοφίας. Πώς όμως; Αναδιφώντας μέσα στην ίδια την πολιτιστική παράδοση που απορρίπτει και ανακαλύπτοντας μέσα σ' αυτήν την παράδοση το φάρμακο που ζητάει: και το φάρμακο λέγεται Όμηρος, Σωκράτης, Αριστοτέλης ακόμα (μέσω της θεωρίας της φιλίας) και Κάτων. Πρόκειται για τους διανοητές εκείνους που αναγνωρίζουν κατ' αρχήν την δυϊκότητα του σκέπτεσθαι, δηλαδή την καταστατική πολυφωνία του στοχασμού (ακόμα και *in foro interno*), δηλαδή τους δισσούς λόγους ως προϋπόθεση για κάθε διανοητική αναζήτηση, και κατά δεύτερον την σημασία του στοχασμού ως του οξέος εκείνου που διαλύει απολιθωμένους τρόπους του σκέπτεσθαι, τις παραδοσιακές πεποιθήσεις και αξίες. Ο στοχασμός πνέει, όπως το εκφράζει η Arendt, ως άνεμος που διασκορπίζει την διανοητική συνήθεια σαν να ήταν ένας σωρός ξερά φύλλα, και η αναγνώριση της λειτουργίας του αυτής είναι συστατικό στοιχείο της ίδιας της παράδοσης του λογοκεντρικού δογματισμού από την οποία πρέπει να απαλλαγούμε.

Μέσα από μια τέτοια (ερεθιστική, συναρπαστική πολλές φορές) ανάγνωση της προς αποδόμησιν φιλοσοφικής παρακαταθήκης, η διαμαρτυρία «δεν είμαι φιλόσοφος» χρησιμεύει στην Arendt μεθοδολογικά ως αποδέσμευση από κάθε υποχρέωση για μια κατά το δυνατόν πιστή ερμηνευτική ανασυγκρότηση ενός δεδομένου φιλοσοφικού συστήματος. Η παραπομπή στην φιλοσοφία χρησιμεύει εδώ απλώς ως εφελτήριο για το ξεδίπλωμα στοχασμών που έχουν, πάλι, βιωματικές ρίζες –τόσο ως προς τους συγγραφείς που προτιμώνται όσο και ως προς τις ιδέες που προβάλλονται.

Ανάλογα ισχύουν και στην πραγματεία περί του βούλεσθαι.⁷ Όλη γενικώς η φιλοσοφία της βούλησης στην Ευρώπη καταδικάζεται ως μια εγωλογική υποταγή του πραγματικού στην ορθολογικότητα. Η βούληση ως φορέας λογικής αναγκαιότητας σε σύγκρουση με την σωματικότητα, την αίσθηση κτλ δηλώνει μια περιφρόνηση της πράξης, δηλαδή της ζωής, είναι τουτέστιν ταυτόσημη με το ένστικτο του θανάτου. Η ελευθερία ως υποταγή σε έναν αναγκαίο νόμο είναι άρνηση της ελευθερίας, η οποία προϋποθέτει το απρόβλεπτο, το ριζικά νέο, αυτό που καταγελά και καταπατά την αναγκαιότητα, βιολογική, ψυχολογική, κοινωνική. Αυτού του είδους την αντίληψη της ελευθερίας ως απόλυτης αρχής (initium) η Arendt την ανακαλύπτει στον στοχαστή πάνω στον οποίον έγραψε την διδακτορική της διατριβή υπό την εποπτεία του Jaspers, δηλαδή τον Αυγουστίνο. Κάθε γέννηση είναι και μια νέα αρχή υπό συνθήκες ριζικής πρακτικής αυθορμησίας. Την αρχή της διαλογικής πολλαπλότητας, της διαλεκτικής πειθούς, της δημοσιότητας η Arendt τις είχε ανακαλύψει στους Έλληνες που υποτίθεται ότι επρέσβευαν τον νοησιαρχικό αναχωρητισμό, την αρχή της ριζικής ελευθερίας ως στοιχείου εγγενούς στην κάθε ατομική ανθρώπινη γέννηση την βρίσκει στον θεολόγο Αυγουστίνο, την ιδέα της ελευθερίας ως διαφυγής από την αλυσίδα των φυσικών αιτίων την ανιχνεύει στον Kant. Από την ίδια την φιλοσοφική παράδοση που λέει ότι αποτινάζει από πάνω της πορίζεται τα εννοιολογικά μέσα για να λύσει τα θεωρητικά προβλήματα που την απασχολούν.

Θα πρέπει να υπογραμμισθεί ότι και στην διατριβή περί του σκέπτεσθαι και σ' εκείνη περί του βούλεσθαι το κεντρικό μέλημα της Arendt είναι να απελευθερώσει τον άνθρωπο από κάθε υποχρέωση υποταγής στο καθολικό, είτε με την μορφή μιας καθολικώς ισχυούσης προτάσεως είτε με την μορφή ενός καθολικής ισχύος πρακτικού κανόνα. Αυτός ο υπαρκτικός νομιναλισμός της (επί γης δεν υπάρχει ο Άνθρωπος, το ανθρώπινο είδος, αλλά μύριοι ξεχωριστοί και αυτόνομοι άνθρωποι) είχε παίξει αποφασιστικό ρόλο στην θεωρία της πολιτικής πράξης του 1958, και επαναβεβαιώνεται στην μεταθανατίως δημοσιευμένη φιλοσοφία της βούλησης. Ελευθερία είναι το βίωμα ότι κάτι που δεν υπάρχει μπορεί να υπάρξει μέσα από το δημιουργικό fiat του εν κόσμω ανθρώπου, μέσα από μια ρήξη με την αλυσίδα των αιτίων που βαραίνουν επάνω του. Από την στιγμή όμως που υπάρξει γίνεται το ίδιο αίτιο με αναγκαία επακόλουθα. Η πράξη είναι το μέλλον που φυτρώνει μέσα από ένα *nunc stans*, μέσα από την ριζικά αυτόνομη στιγμή του τώρα όπου το ελεύθερο ον συγκεντρώνεται στον εαυτό του για το θανάσιμο άλμα. Στο πήδημα αυτό δεν είναι διαθέσιμες έτοιμες κατευθυντήριες αρχές που θα εξασφαλίσουν το όποιο μελλοντικό αποτέλεσμα. Αυτή είναι και η «άβυσσος της ελευθε-

ρίας», μια ιδέα που κατάγεται από τα τρίαβαθια της υπαρξιστικής φιλοσοφίας, από τον Kierkegaard φερ' ειπείν με την διαμεσολάβηση του Jaspers. Σε μια συναισθηματικά αποφορτισμένη εκδοχή της η ιδέα του ζωντανού ατόμου ως αυτοσκοπού θα μπορούσε να πει κανείς είναι ο πυρήνας του φιλελευθερισμού, είτε στην «πιο πεζή» αγγλοσαξωνική εκδοχή του είτε στην «εξευγενισμένη» καντιανή.

Όλα αυτά είναι προπαρασκευαστικά για τον τρίτο και καταληκτικό αναβαθμό του θεωρητικού οικοδομήματος της Arendt. Αν μέχρι στιγμής είχαμε την δική της κριτική του καθαρού λόγου και την δική της κριτική του πρακτικού λογισμού, το τελευταίο κεφάλαιο είναι (όπως θα περιμέναμε από αυτήν την κατήγορο της φιλοσοφίας που εξακολουθεί μέχρι τέλους να δουλεύει μέσα στον αμπελώνα του φιλοσοφικού στοχασμού) η δική της κριτική της κριτικής δύναμης. Αυτό σχεδίαζε να γράψει την στιγμή του θανάτου της και το μόνο που μας έμεινε είναι η σελίδα με τον τίτλο *On Judging* και δύο εισαγωγικά επιγράμματα. Η θεωρία της κρίσης είναι το έργο που δεν έγραψε η Arendt, και απ' όσα συμπεραίνουμε εμμέσως γι' αυτό στηρίζεται επάνω σε μια πολιτική φιλοσοφία του Kant που όμως ο ίδιος ο Kant ποτέ δεν έγραψε. Είναι λοιπόν άκρως παράδοξο πώς ένα έργο που ποτέ δεν γράφτηκε, όχι μία αλλά δυο φορές, κατέληξε να θεωρείται η πιο πρωτότυπη συνεισφορά της Arendt στην πολιτική θεωρία.

Το περίγραμμα του επιχειρήματος που σκόπευε να αναπτύξει το συνάγουμε από τις διαλέξεις της για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ στο μάθημα που edίδαξε στην Νέα Σχολή της Νέας Υόρκης προς το τέλος της ζωής της.⁸ Και στην ουσία του ακολουθεί τις μεθοδολογικές παραδοχές και αμφιθυμίες των δύο προηγούμενων τόμων της *Ζωής του Πνεύματος*. Η τέχνη διακριτική είναι η ύψιστη λειτουργία και η ύψιστη υποχρέωση του κάθε ενεργού, εν κόσμω ανθρώπου. Στο πεδίο αυτό έρχεται αντιμέτωπος ως κρίνον άτομο με το συγκεκριμένο προς κρίσιν γεγονός, ενώπιον του οποίου καλείται να ασκήσει την πρακτική του φρόνησιν (πάλι ο Αριστοτέλης). Σε αντίθεση όμως με την αριστοτελική διαδικασία της προαιρέσεως και του πρακτικού συλλογισμού, οποία προϋποθέτει την ύπαρξη ενός στερεού πλαισίου πολιτικής νομιμότητας και των υποστηρικτικών αυτής ηθών, καθώς και την ύπαρξη των φρονίμων που είναι οι αυθεντικοί ερμηνευτές της, η πολιτική κρίση στο δικό μας μετανεωτερικό πολιτιστικό πλαίσιο, όταν έχουν πλέον καταρρεύσει όλα τα αξιακά περιβάλλοντα και ιδεολογικές αφηγήσεις, γίνεται εν κενώ. Άρα η κρίση δεν μπορεί να βασισθεί σε τίποτα έξω και πέρα από αυτήν, και όμως είναι πράξη η οποία δεν αποφεύγεται και της οποίας η αποφυγή είναι αφ' εαυτής μια (ένοχη) πράξη.

Το ότι ο άνθρωπος οφείλει και εξακολουθεί να κρίνει, μέσα σε ένα πολιτικό περιβάλλον που κυριαρχείται από

το ριζικό κακό και άλλα συμφυή και επακόλουθά του, αποδεικνύει ότι το κρίνειν εδράζεται οντολογικά σε μιαν κριτική αίσθηση (ανάλογη της καλαισθητικής αίσθησης που είχαν υποθέσει οι θεωρητικοί του 18ου αιώνα). Η αίσθηση αυτή με την κατάλληλη άσκηση αναγνωρίζει το καλό και το κακό αμέσως με την πρόσληψή του, χωρίς να παραπέμπει σε καθολικούς νόμους υπό τους οποίους στεγάζεται. Η κρίση λοιπόν αυτή είναι στοχαστική (και όχι καθορίζουσα) στην ορολογία του Καντ από την *Τρίτη Κριτική*. Στο τμήμα της *Τρίτης Κριτικής* όπου περιγράφεται η λειτουργία της στοχαστικής κρίσης με αναφορά στα καλλιτεχνικά αντικείμενα, περιέχεται κατά την Arendt η «πραγματική», η άγραφη πολιτική φιλοσοφία του Καντ. Αβοήθητη από καθολικές κατηγορίες και θεωρίες η καλαισθητική αίσθηση κρίνει το αντικείμενό της, δημοσιοποιεί αυτήν την αποτίμηση, και προσπαθεί να πείσει τον συνομιλητή της για την εγκυρότητα αυτών των αποτιμήσεων ούτως ώστε να δημιουργηθεί μια γενικότερη συναίνεση γύρω από την αξία του συγκεκριμένου αυτού πράγματος. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, η πολιτική κρίση εκκινεί από το απτό και συγκεκριμένο συμβάν και το αποτιμά με σκοπό να πείσει ένα δυνητικό ακροατήριο υπό συνθήκες νομικώς διασφαλισμένης ελευθερίας της έκφρασης, αναλαμβάνοντας ταυτόχρονα πλήρη την ευθύνη για την πράξη της αυτή. Και η κρίση, και ο ηθικός καταλογισμός σε περίπτωση σφάλματος, είναι πάντοτε ατομικός. Ούτε η ηθική αξία ούτε η ενοχή μπορεί ποτέ να μετακυλισθούν σε υποστασιοποιημένες γενικές οντότητες (η κοινωνία, η φυλή, το έθνος, η τάξη και τα παρόμοια). Η ελευθερία, άρα και η ελευθερία του σφάλλιν, αναφέρεται πάντα σε ένα συγκεκριμένο, ζωντανό άτομο, το υποκείμενο της κρίσης. Και έτσι εξαργυρώνεται πολιτικά η έννοια της εναγώνιας υπαρκτικής μέριμνας (*Sorge*), την οποία δικαίως λέει η Arendt ανεβίβασε ο Heidegger σε πρώτο μέλημα της σύγχρονης φιλοσοφίας. Αυτός λοιπόν είναι ο επικοινωνιακός ιδεότυπος της πολιτικής ελευθερίας (απηχήσεις του οποίου βρίσκουμε και στον Habermas). Αλλά η ανάγκη και η υποχρέωση της κρίσης δεν αίρεται ακόμα και όταν λειτουργούμε υπό συνθήκες εξωτερικού καταναγκασμού. Ο σημερινός μας πολιτισμός διακατέχεται κατά την Arendt από μια φοβία για την ελεύθερη έκφραση της κρίσης, η αποφυγή της οποίας θεωρείται φιλελεύθερος σεβασμός της ιδιοπροσωπείας του άλλου. Μπορούμε να φαντασθούμε τους μύδρους της Arendt κατά της σημερινής μόδας του «πολιτικώς ορθού» εάν είχε ζήσει τις καταχρήσεις της. Τις κριτικές τις οποίες η ίδια επέσυρε στην περίπτωση του Άιχμαν τις απέδιδε στην περιρρέουσα κουλτούρα της κριτικής δειλίας που είχε επικρατήσει στις φιλελεύθερες κοινωνίες.

Όπως και στο έργο του 1958 έτσι και εδώ η Arendt διαχωρίζει κατηγορηματικά την πολιτική κρίση και πράξη

από την ζήτηση της αλήθειας, είτε με την μορφή της λογικής παραγωγής καθολικών νόμων και αρχών είτε με την μορφή της αναγνώρισης και της καταγραφής των αντικειμενικών γεγονότων. Οι διαδικασίες αυτές αφορούν την επιστήμη. Η αλήθεια καταναγκάζει, ενώ η πολιτική κρίση είναι άσκηση στοχαστικής και ερμηνευτικής ελευθερίας μέσα σε θεωρητικό κενό και υπό συνθήκες ασυνέχειας και με το παρελθόν και με το μέλλον. Η πολιτική είναι επικοινωνία και επιζητεί την κατασκευή διϋποκειμενικών συναινέσεων απλώς. Στην αποκόλληση όμως της πολιτικής κρίσης από την αλήθεια ελλοχεύει ένας μεγάλος κίνδυνος, που και η ίδια η Arendt αναγνωρίζει στα δοκίμιά της για την σχέση αλήθειας και πολιτικής: η καταστροφή της αλήθειας, η παραχάραξη των ιστορικών γεγονότων και η επικοινωνιακή κατασκευή μιας συλλογικής συνείδησης γύρω από μύθους, δηλαδή ψεύδη, όπως εκείνος της Αρείας φυλής και άλλοι, ήταν ακριβώς η ολέθρια ειδικότητα που τελειοποίησε ο ολοκληρωτισμός.⁹ Και με τα μέσα αυτά επεδίωκε ακριβώς την κατασκευή ενός καινούργιου θεσμικού κόσμου σε αντικατάσταση των υποτίθεται απαξιωμένων δομών της νεωτερικότητας. Απέναντι στο εγχείρημα αυτό, που δεν είναι αδιανόητο υπό συνθήκες να είχε επιτύχει, είναι άραγε ικανό αντίδοτο η αισθητικοποίηση της πολιτικής που επιχειρεί η Arendt; Αν η πολιτική ζωή είναι ένα επικοινωνιακό παιγνίδι φαινομένων και αυτοπαρουσιάσεων, χωρίς κανένα θεμέλιο πάνω σε καθολικά αιτήματα του πρακτικού λόγου, δεν είναι άραγε αυτό ακριβώς το ανορθόλογο περιβάλλον που ευνοεί την ενδεχόμενη επικράτηση φαντασιακών κατασκευών ολοκληρωτικού τύπου; Η Arendt προσπαθεί να υψώσει ανάχωμα ενάντια σε μια τέτοια κατολίσθηση εισάγοντας το γνωστό αίτημα για την καλλιέργεια μιας «διευρυμένης νόησης» (*enlarged mentality*) η οποία έχει μάθει να σκέπτεται από την σκοπιά του άλλου. Ασκείστε την φαντασία σας να «πηγαίνει επισκέψεις», δηλαδή να μετέχει στο υποκειμενικό σύμπαν του άλλου. Πρόκειται για μια εξόχως ωφέλιμη παραίνεση, που όμως δεν είναι σαφές πώς ακριβώς τίθεται σε εφαρμογή με δεδομένο το γνωστικό και ηθικό κενό όπου έχει βάλει η Arendt την φαντασία να δουλέψει.

Η επιστροφή που προτείνει η Arendt στο ιδεώδες της αυτοκυβερνώμενης *res publica*, είναι λοιπόν γυμνωμένη όμως από όλες τις θεωρητικές παραδοχές που κρηπιδώσαν την δημοκρατική σκέψη και δράση τόσο κατά την Αμερικανική Επανάσταση (της οποίας την σημασία δικαίως η Arendt επανατοποθετεί στο κέντρο της ιστορικής ερμηνείας) όσο και κατά την Γαλλική. Η θεωρία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, μας πληροφορεί, είναι φιλοσοφικώς αθεμελίωτη, χωρίς να εξηγεί το γιατί τουλάχιστον όσον αφορά λ.χ. στην καντιανή κατανόησή της. Κι έτσι η πολιτική εγκοσμιότητα (η κατασκευή δηλαδή ενός θεσμι-

κού κόσμου ελευθερίας) αποψιλώνεται σε επικοινωνιακή ανταλλαγή, από την οποία όμως δεν είναι καθόλου προφανές γιατί πρέπει αναγκαστικά να προέλθουν συναινέσεις γύρω από δημοκρατικές αξίες, και όχι γύρω από ολοκληρωτικά ιδεολογήματα. Η απορητική μέθοδος του Σωκράτη, που τόσο επαινεί η Arendt, προϋπέθετε την ύπαρξη ηθικών θεμελίων στην πολιτική πράξη, όσο και αν αδυνατούμε να τα ορίσουμε επακριβώς. Στην πολιτική σκέψη της Arendt μας μένει η απορία και μόνο η απορία.

Χρησιμοποιώντας την αισθητική κρίση του Kant ως μέθοδο του πολιτικού στοχασμού η Arendt και αφαιρεί - όπως είδαμε από την αρχή- κάθε αντικειμενικό θεμέλιο από την πολιτική κρίση και πράξη και απορρίπτει την πολιτική προβληματική του ίδιου του Kant, του οποίου το δημοκρατικό φρόνημα θεμελιώνεται πάνω στα καθολικά αιτήματα του πρακτικού λόγου. Η χρήση καντιανών ιδεών από την Arendt είναι ριζικά αντικαντιανή. Βασίζεται εν μέρει και στην συνειδητή ανασημασιοδότηση βασικών καντιανών εννοιών σε αντίθεση με την εδραιωμένη κατανόησή τους: μεταφράζει λ.χ. το *allgemein*, *Allgemeinheit* όχι ως καθολικό, καθολικότητα, αλλά ως γενικό, γενικότητα (με την έννοια της επικοινωνιακής διυποκειμενικότητας που προαναφέραμε). Η προσέγγιση αυτή, όπως τονίζει ο Patrick Riley,¹⁰ αναζητάει την πολιτική σκέψη του Kant εκεί όπου δεν υπάρχει παραποιώντας έτσι την φιλοσοφική σημασία της πραγματικής, γραμμένης πολιτικής φιλοσοφίας και φιλοσοφίας της ιστορίας του Kant.

Η σκέψη της Arendt προωθεί θαρραλέα τα κρίσιμα ιδεώδη της πολιτικής ζωής (ελευθερία, δημοκρατική συμμετοχή, αναγνώριση του άλλου, εγγενής αξία της προσωπικότητας) αφαιρώντας μας ταυτόχρονα όλα τα θεωρητικά μέσα για να τα θεμελιώσουμε σε κάτι παραπάνω από την απλή δόξα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951.
- 2 H. Arendt, *Eichmann In Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking, 1963.
- 3 J. L. Stanley, "Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism*", *The Review of Politics*, vol. 49, no. 2, Spring 1987, 177-207.
- 4 Τα «Εβραϊκά Συμβούλια» ήταν τα διορισμένα διοικητικά όργανα των εβραϊκών κοινοτήτων στις χώρες που τελούσαν υπό ναζιστική κατοχή, με εντολές να διεκπεραιώνουν τις εντολές των γερμανικών αρχών που οδήγησαν τελικά στο Ολοκαύτωμα.
- 5 H. Arendt, *The Human Condition*, New York, Doubleday, 1959.
- 6 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*, München, Piper, 1989.
- 7 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, München, Piper, 1989.
- 8 H. Arendt, *Lectures On Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- 9 H. Arendt, "Ideology and Propaganda", lecture, University of Notre Dame, 1950 στο *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, www.loc.gov/arendthome
- 10 P. Riley, "Hannah Arendt on Kant, Truth, and Politics", στο *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1992.

