

Paul Ricoeur

## Η «ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ» ΚΑΙ Η HANNAH ARENDT

### I



Ν ΣΥΓΚΡΙΘΕΙ ΜΕ ΤΟ ΠΡΩΤΟ ΤΗΣ μεγάλο βιβλίο, που επιγράφεται *Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού*<sup>1</sup>, το δεύτερο μεγάλο έργο της Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*<sup>2</sup>, μοιάζει να σημειώνει μια ανεξήγητη αλλαγή επιπέδου. Το πρώτο έργο είχε αμέσως καθιερώσει τη συγγραφέα του ως πολιτική στοχάστρια πρώτης τάξεως. Και να τώρα ένα έργο θεμελιωσής φιλοσοφίας που ο δεσμός του με την πολιτική θεωρία φαίνεται ισχνός. Το χάσμα μεταξύ των δυο έργων εάν δεν μπορεί να πληρωθεί, μπορεί τουλάχιστον να περιοριστεί, αν δεν λησμονήσουμε ποιους δασκάλους είχε η Hannah Arendt, αν εστιάσουμε την προσοχή μας τόσο στο θεωρητικό όσο και στον ιστορικό χαρακτήρα του πρώτου έργου, και αν τέλος διαχωρίσουμε τα συμπεράσματα αυτού του έργου για να διασαφηνιστούν φιλοσοφικά. Η Hannah Arendt, ήταν λόγω της μόρφωσής της, το εντελώς αντίθετο του δημοσιογράφου που έγινε ερασιτέχνης φιλόσοφος, όπως θέλησαν να την περιγράψουν κάποιοι δυσφημιστές. Η λαμπρή διάνοια και η πανεπιστημιακή παιδεία της νεαρής Εβραίας από το Königsberg θα μπορούσαν να την είχαν γρήγορα κάνει επαγγελματία φιλόσοφο, αν «η παγκόσμια ιστορία» με την πανουργία της, όπως αρεσκόταν να λέει για να χλευάσει τον Hegel, δεν την είχε απαλλάξει από την καταδίωξη και τον τρόπο των στρατοπέδων συγκέντρωσης με τίμημα την εξορία στο Παρίσι (1933-41) το οποίο έγινε αφιλόξενο (υπήρξε έγκλειστη στο Gurs από το 1940), και στη συνέχεια με την οριστική μετανάστευση στις Ηνωμένες Πολιτείες, κατ' αρχήν

1. *The Origins of Totalitarianism*, 1η εκδ., 1951, 2η επανυλημένη έκδοση, 1958. Τα τρία μέρη του έργου εκδόθηκαν στη Γαλλία με τους τίτλους: *Le système totalitaire*, Le Seuil, 1972, — *Sur l'Antisémitisme*, coll. «Diaspora»,

Calmann-Lévy, 1973, — *L'impérialisme*, Fayard, 1981.

2. *The Human Condition*, 1958. Αυτό το βιβλίο εκδόθηκε στις εκδόσεις Calmann-Lévy το 1961.

ως άπατρις (1941-1951) και τελικά ως πολίτης με πλήρη δικαιώματα. Η Hannah Arendt προέρχεται από μια οικογένεια αφομοιωμένων Εβραίων, πιστά προσκολλημένη στη σοσιαλ-δημοκρατία (η μητέρα της ήταν θαυμάστρια της Rosa Luxemburg και η Hannah Arendt που γνώρισε το τραγικό της τέλος το 1919, διατήρησε την πολιτική της αντίληψη για τα «συμβούλια»· το 1924, σε ηλικία δεκαοκτώ ετών, φθάνει στο πανεπιστήμιο του Marbourg ήδη εφοδιασμένη με μια στέρεη κλασική παιδεία και εξοπλισμένη με μια ατρόμητη όσο και τρωτή αίσθηση της ιουδαϊκότητάς της, όμοια με την Rachel Varnhagen, ηρωίδα της μελλοντικής βιογραφίας της. Στο πανεπιστήμιο του Marbourg δέχεται με ενθουσιασμό τη διδασκαλία του Heidegger στην περίοδο που γεννιέται το *Sein und Zeit* (δημοσιεύθηκε το 1927), ενώ παρακολουθεί επίσης τα μαθήματα του Bultmann μαζί με τον Hans Jonas και τον Karl Löwith. Μετά από ένα εξάμηνο στο Fribourg όπου παρακολουθεί τα μαθήματα του Husserl, εγγράφεται στο πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης που ακόμη δονείται από τη διδασκαλία του Max Weber, για να γράψει τη διατριβή της, *Η έννοια της αγάπης στον Αυγουστίνο* (1929). Από αυτή την εποχή χρονολογείται η βαθιά και αδιάπτωτη φιλία με τον φιλόσοφο Karl Jaspers που θα παραμείνει ο αληθινός της δάσκαλος μέχρι το θάνατό του το 1969, και αυτό παρά τις δοκιμασίες και τους βασανισμούς που ήταν η κοινή τους μοίρα. Παρ' όλο που η Hannah Arendt είχε την καλή τύχη να σπουδάσει υπό την εποπτεία των τριών λαμπροτέρων φιλοσόφων του μεσοπολέμου και να παρευρεθεί στη γέννηση μερικών από τα μεγαλύτερα έργα εκείνης της εποχής (οι τρεις τόμοι της φιλοσοφίας του Karl Jaspers, χρονολογούνται από το 1931), μόνο<sup>3</sup> στον Karl Jaspers αναγνώρισε τον άνθρωπο που το θάρρος του στο ηθικό και πολιτικό επίπεδο, ισοδυναμούσε με τη δύναμη συγκέντρωσης στο επίπεδο της σκέψης. Αυτή ακριβώς η τέλεια συμφωνία ενέπνευσε το τελευταίο μεγάλο έργο της Hannah Arendt — έργο που δυστυχώς διέκοψε ο θάνατος το 1975: *Η ζωή του πνεύματος* (του οποίου διαθέτουμε τα δύο πρώτα μέρη: *Σκέψη*, *Βούληση*, που στερούνται όμως την κορύφωσή τους, ενός τρίτου μέρους που θα ονομαζόταν *Κρίση*). Δεν θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε — με βάση μόνον αυτή την ισχυρή

3. Η φιλία μεταξύ του K. Jaspers και του M. Heidegger κλονίσθηκε βαθιά με τη δημοσίευση του *Sein und Zeit*. Η ρήξη μεταξύ των δυο ανδρών έγινε ανεπανόρθωτη με τα συμβάντα του 1933 που στα μάτια του K. Jaspers και της H. Arendt αμαύρωσαν την εικόνα της διανοητικής και ηθικής ακεραιότητας του Heidegger. Αυτό δεν εμπόδισε τη Hannah A-

rendt δεκαεπτά χρόνια αργότερα να ξαναδεί τον Heidegger και να αποπειραθεί, χωρίς επιτυχία, να συμφιλιώσει τους δυο φιλοσόφους, τόσο συγγενείς και τόσο απομακρυσμένους.

4. Harcourt Brace Javanovitch, New York, 1978· γαλλική μετάφραση: *La vie de l'esprit*, I. *La pensée* Presses Universitaires de France, 1981.

βιογραφική<sup>5</sup> πληροφορία— ότι η Hannah Arendt ξεκίνησε από την πολιτική για να φθάσει στη φιλοσοφία. Την αντίθετη μάλλον οδό διέτρεξε, εντελώς με τη θέλησή της στην αρχή, υπό την πίεση της αδυσώπητης ιστορίας στη συνέχεια.

Μυήθηκε ταυτόχρονα στο σιωνισμό και στην πολιτική, προσχωρώντας σε σιωνιστική οργάνωση στη Γερμανία κατά τη διάρκεια των σπουδών της. Σε σχέση μ' αυτό, αν μπορούμε να πούμε πως η Hannah Arendt υπήρξε σιωνίστρια, δεν πρέπει να παραλείψουμε την ποικιλία των σιωνιστικών ρευμάτων πριν την άνοδο του Χίτλερ στην εξουσία, όσων επίσης υπήρχαν πριν από την «τελική λύση», ή, τέλος, στην εποχή της ίδρυσης του κράτους του Ισραήλ. Γι' αυτήν, όπως και για τους δυο μέντορές της, τον Kurt Blumenfeld και τον Gunther Stern (που παντρεύτηκε σε πρώτο γάμο), ο σιωνισμός ήταν η στοχαστική όσο και η ενστικτώδης άρνηση της αφομοίωσης. Πριν από το 1933 ήταν ακόμη δυνατό να θέσει κανείς το «εβραϊκό ζήτημα» χωρίς ωστόσο να του δώσει σαν μοναδική απάντηση τη μετανάστευση ή την επιστροφή στο γκέττο: πριν από την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ, και ακόμη μετά το 'Αουσβιτς, ήταν ακόμη δυνατό να αγωνιστεί κάποιος για τη δημιουργία μιας πολιτικής οντότητας που δεν θα σήμαινε μια επιστροφή στην εθνικιστική ιδεολογία του XIX αιώνα, η οποία είχε υπογράψει την παρακμή της Ευρώπης. Αυτές οι διευκρινίσεις είναι απαραίτητες εάν θέλουμε να κατανοήσουμε την ανάλυση του αντισημιτισμού στο πρώτο μέρος του έργου *Απαρχές του ολοκληρωτισμού* καθώς επίσης και το φόντο της απεχθούς φιλονικίας που ακολούθησε τη δημοσίευση του «Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil»<sup>6</sup> (1963).

Για να κυριολεκτήσουμε, η Hannah Arendt σπρωγμένη σε εξορία στο Παρίσι, δεν εργάζεται πια εντελώς με τη θέλησή της για οργανώσεις που διευκολύνουν τη μετανάστευση των Εβραίων στην Παλαιστίνη, ούτε στρατεύεται εντελώς με τη θέλησή της ύστερα στη Νέα Υόρκη<sup>7</sup>, συντροφιά με τον Heinrich

5. Σημειώνω εδώ το χρέος μου απέναντι στο λαμπρό και πλήρες έργο της Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the world*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1982.

6. Γαλλική μετάφραση: *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, coll. «Témoins», 1966.

7. Η Hannah Arendt μετέφερε στις Ηνωμένες Πολιτείες τις περίφημες «θέσεις πάνω στη φιλοσοφία της ιστορίας» του Walter Ben-

jamin, οι οποίες γράφτηκαν ως απάντηση στο βιβλίο του κοινού τους φίλου από την Παλαιστίνη, Gershom Scholem *Major Trends of Jewish Mysticism* (γαλ. μετ.: *Les grands courants de la mystique Juive*, Παρίσι, Payot, 1968). Μόνον το 1955 έγινε δυνατή η συγκέντρωση του διασκορπισμένου έργου του Walter Benjamin του οποίου γνωρίζουμε το τραγικό τέλος. Η Hannah Arendt έγραψε μια θαυμάσια «εισαγωγή» («Walter Benjamin: 1892-1940»), για την αγγλική μετάφραση των

Blücher, ένα βερολινέζο παλαιό κομμουνιστή που θα γίνει ο δεύτερος σύζυγός της μέχρι το θάνατό του στα 1970, για τη σύσταση ενός εβραϊκού στρατού εναντίον του Χίτλερ συμμετέχοντας ενεργά στις συζητήσεις των Γερμανοεβραίων μεταναστών σχετικά με το πολιτικό πεπρωμένο της εβραϊκής εστίας στην Παλαιστίνη. Η τελευταία της άμεσα πολιτική δραστηριότητα ήταν η μάταιη συνηγορία της για μια προσέγγιση μεταξύ Εβραίων και Αράβων, μετά τη δημιουργία του κράτους του Ισραήλ. Η τροπή που πήραν τα γεγονότα που συνέβησαν στην παλιά Παλαιστίνη την έπεισαν τελικά πως δεν ήταν φτιαγμένη για την πολιτική πράξη. Στην πραγματικότητα, ακόμη και στα πιο στρατευμένα της άρθρα, υπάρχει ήδη η ιστορικός, η πολιτειολόγος, η πολιτική στοχάστρια που της οφείλουμε τις *Απαρχές του ολοκληρωτισμού*, χωρίς να λησμονούμε τη συμβολή του Heinrich Blücher που ήταν το αληθινό «πολιτικό ζώο» του ζευγαριού.

Ο γενεαλογικός δεσμός ανάμεσα στις *Απαρχές του ολοκληρωτισμού* και στην *Ανθρώπινη κατάσταση* διαφεύγει εντελώς αν αγνοήσουμε τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της πολιτικής σκέψης που εκφράζεται σ' αυτά τα έργα, την κατ' ουσίαν προβληματική της διάθεση και το αίτημα που θέτει η σκέψη, να δοθεί μια ριζικά άλλη λύση στο πρόβλημα των εγκληματικών προϋποθέσεων του ολοκληρωτικού συστήματος.

Οι *απαρχές του ολοκληρωτισμού*<sup>8</sup> είναι ένα έργο πολιτικής σκέψης που προσπαθεί να εννοιολογοποιήσει στο έπακρο τις συνιστώσες του ολοκληρωτικού καθεστώτος, ακολουθώντας την παράδοση της συστηματικής μελέτης των πολιτικών καθεστώτων από τον Αριστοτέλη ως τον Montesquieu και τον Toqueville. Παρά τον σχεδόν δαρβινικό του τίτλο, ο όρος «απαρχές» [κατα-

---

δοκιμίων του: *Illuminationen*, Suhrkamp Verlag, 1955 (αγγλ. μετάφραση *Illuminations*, Harcourt, Brace and world, 1968).

8. Το έργο γράφτηκε μεταξύ 1945 και 1949. Τα δυο πρώτα μέρη — *Sur l'antisémitisme, l'impérialisme* — συγκεντρώνουν ντοκουμέντα και άρθρα πριν από το 1947-1948. Μόνον, στο τρίτο μέρος, *Le système totalitaire*, η συγγραφέας ενσωματώνει το σταλινισμό και το ναζισμό στο ίδιο εννοιολογικό πλαίσιο, στη βάση ντοκουμέντων που συγκεντρώθηκαν μεταξύ 1947 και 1949 και αφορούν στη λειτουργία του σοβιετικού συστήματος και στην ύπαρξη στρατοπέδων συγκέντρωσης. Στην έκδοση του 1958, η Hannah Arendt πρόσθεσε

ένα παράρτημα πάνω στην ουγγαρέζικη επανάσταση στην οποία διέκρινε μια επιβεβαίωση της συνηγορίας της υπέρ του συστήματος των «συμβουλίων» (τα «Σοβιέτ» πριν από τη γρήγορη κατάργησή τους από τη δικτατορία του μοναδικού κόμματος και τα «Räte» των αποτυχημένων επαναστάσεων στη Γερμανία και την Αυστρία προς όφελος του συστήματος των κομμάτων για το οποίο η Hannah Arendt δεν είχε ποτέ πραγματική συμπάθεια). Μόνον ένας δεύτερος επίλογος με τον τίτλο «Ιδεολογία και τρόμος» διαφυλάχθηκε και περιλαμβάνεται ως τέταρτο κεφάλαιο στη γαλλική μετάφραση, σελ. 203-232.

γωγή], δεν δηλώνει προηγούμενους παράγοντες που μπορούν να θεωρηθούν ως καθοριστικές αιτίες. Θα δούμε αργότερα ότι το status της ριζικής καινοφάνειας που αποδίδεται στον ολοκληρωτισμό, σε σχέση με τις μορφές του δεσποτισμού και της τυραννίας που έχουν καταγραφεί, είναι αυτό που φανερώνει έναν κάποιο ουσιολογισμό, από τον οποίο η Hannah Arendt δεν παραιτήθηκε ποτέ, να κλίνει δηλαδή προς ένα σχεδόν απορητικό τρόπο ερωτηματοθεσίας απ' όπου και προέκυψε η *Ανθρώπινη κατάσταση*.

Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού μιλούν αδιάκοπα για «στοιχεία» — ο αντισημιτισμός, η σήψη του Κράτους-Έθνους, ο ρατσισμός, ο ιμπεριαλισμός, η ένωση μεταξύ καπιταλισμού και μαζών, η διάθεση της ελίτ για μια ένωση με το λαουτζίκιο («ποθ») κτλ. Όμως «τα στοιχεία δεν προκαλούν πιθανώς ποτέ τίποτα. Γίνονται απαρχές για συμβάντα εάν και όταν αποκρυσταλλωθούν σε σταθερές και καθορισμένες μορφές. Τότε — και μόνον τότε — μπορούμε να ιχνογραφήσουμε την ιστορία τους. Το συμβάν φωτίζει το δικό του παρελθόν, δεν μπορεί όμως να παραχθεί λογικά απ' αυτό».

Αυτή η σχέση μεταξύ «στοιχείων», «απαρχών», «αποκρυστάλλωσης» παράγει, με την έρευνα της ιστορικού και την ανάλυση της πολιτειολόγου, αυτό το βιβλίο με τον ερωτηματικό χαρακτήρα. Η εξήγηση, στην πραγματικότητα, στρέφεται αδιάκοπα γύρω από το ανεξήγητο. Εάν αληθεύει πως το ολοκληρωτικό σύστημα αντιπροσωπεύει μέσα στην ιστορία κάτι το πρωτοφανές σε σχέση με τις τυραννίες και τα πριν από τον Χίτλερ και τον Στάλιν αυταρχικά καθεστώτα, αυτή η πολιτική μετάλλαξη δεν μπορεί παρά να αποτελέσει πρόκληση για την έρευνα, περισσότερο στο εννοιολογικό επίπεδο παρά στο ιστορικό. Ο όρος «αποκρυστάλλωση» που χρησιμοποιήθηκε πιο πάνω κρύβει την αμηχανία της εξήγησης. Η ακολουθία των τριών ερωτημάτων: «*Τι συνέβη; Γιατί συνέβη αυτό; Πώς κατέστη δυνατόν;*»<sup>10</sup> οδηγεί σε ένα τυφλό σημείο: σε

9. Απόσπασμα μιας διάλεξης που δόθηκε στο New School for Social Research το 1954: «The nature of Totalitarianism» παρατίθεται από την E. Young Bruehl ό.π., σελ. 203.

10. Στην καινούρια εισαγωγή της έκδοσης του όλου τόμου το 1966 και που διαβάζουμε στα γαλλικά στην αρχή της μετάφρασης του τρίτου μέρους, *Το ολοκληρωτικό σύστημα* σελ. 7-26, η Hannah Arendt γράφει: «με την ήττα της ναζιστικής Γερμανίας, τελείωσε ένα μέρος αυτής της ιστορίας. Για πρώτη φορά φαινόταν πως ήρθε η στιγμή να θεωρήσουμε τα σύγχρονα συμβάντα με το αναδρο-

μικό βλέμμα του ιστορικού και τον αναλυτικό ζήλο του ειδικού των πολιτικών επιστημών. Για πρώτη φορά δινόταν η ευκαιρία να προσπαθήσουμε να πούμε και να καταλάβουμε αυτό που συνέβη, όχι ακόμη sine ira et studio, όμως πάντα με οδύνη, αλλά όχι πια με φρίκη και χωρίς φωνή. Για πρώτη φορά ήταν δυνατό να αρθρώσουμε και να επεξεργαστούμε τα ερωτήματα με τα οποία μια γενιά εξαναγκάστηκε να ζήσει το μεγαλύτερο μέρος της ενήλικης ζωής της: *Τι συνέβη; Γιατί συνέβη αυτό; Πώς κατέστη δυνατόν;*» ό.π. σελ. 7.

μια υπόθεση σχετικά με τον άνθρωπο που το ολοκληρωτικό σύστημα γυρεύει να επαληθεύσει με τον τρόπο. Αυτή όμως η υπόθεση βρίσκεται στα όρια αυτού που μπορούμε να σκεφτούμε (*pensable*).

As επαναλάβουμε τις πιο σημαντικές στιγμές της ανάλυσης. Το ολοκληρωτικό σύστημα στηρίζεται στη διάλυση των τάξεων που αντιπροσωπεύονται από τα παλαιά κόμματα συμφερόντων και δοξασιών των δυτικών δημοκρατιών και στην οργάνωσή τους κατά μάζες από το ναζισμό και από το σταλινισμό. Η κατάρρευση όμως του συστήματος των τάξεων είναι τόσο το αποτέλεσμα όσο και η αιτία. Συμβαίνει το ίδιο με την ψυχολογία του Ευρωπαίου μαζικού ανθρώπου, που τόσο συχνά επικαλέστηκε η σχετική φιλολογία. Το ίδιο επίσης ισχύει με τη συμμαχία ανάμεσα στην ελίτ και το λαουτζικό όσο και με τη γοητεία που ο ολοκληρωτισμός άσκησε σε σπουδαίους διανοούμενους. Η ιστορικός και η πολιτειολόγος παρακολουθούν την ανάδυση μιας πρωτοφανούς πολιτικής οντότητας: η εξατομικευμένη και άμορφη μάζα κατασκευάζεται κυριολεκτικά από την οργάνωση. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η Hannah Arendt περνά τόσο άνετα από το μη αναγώγιμο (*contingence*) του συμβάντος στην αιφνίδια είσοδο (*irruption*) της έννοιας<sup>11</sup>. Πράγματι η έννοια του ολοκληρωτικού συστήματος παραπέμπει με τη σειρά της στην επινόηση ενός μύθου (*fiction*) ο οποίος υπηρετείται από την προπαγάνδα και τον τρόπο, το μύθο μιας ολοκληρωτικής υποταγής στους νόμους της φύσης, στην περίπτωση του ναζισμού, ή στους νόμους της ιστορίας, στην περίπτωση του σταλινισμού. Βρίσκουμε βέβαια προϊδεασμούς του ενός ή του άλλου μύθου σε στοχαστές, συγγραφείς και προπαγανδιστές της προ-ολοκληρωτικής εποχής. Αυτό που απουσιάζει είναι η αποκρυστάλλωση η οποία μετασχηματίζει αυτές τις ψευδο-επιστήμες σε παράφρονα λογική. Το τυφλό σημείο που αναφέραμε πιο πάνω είναι η συνάντηση ανάμεσα στη συνοχή του μύθου και την αυστηρότητα της οργάνωσης. Εδώ βρίσκεται η χωρίς προηγούμενο πρωτοτυπία: η ολοκληρωτική οργάνωση κάνει τα μέλη της κοινωνίας να ενεργούν «σύμφωνα με τους κανόνες ενός μυθικού<sup>12</sup> κόσμου». Μπορούμε να επιχειρήσουμε εκ νέου να αποσυνθέσουμε και να ανασυνθέσουμε τους μηχανισμούς της ολοκληρωτικής οργάνωσης: αρχή του αρχηγού (που όμως «δεν είναι καθ' εαυτή<sup>13</sup> ολοκληρωτική») μύθος της πλανητικής συνωμοσίας (τα πρωτόκολλα των Σοφών της Σιών!), αναδιπλασιασμός μεταξύ συμπαθούντων που πιστεύουν στα ιδανικά και αγωνιστών που υπακούουν στην οργάνωση, πολλα-

11. «Τα ολοκληρωτικά κινήματα είναι μαζικές οργανώσεις εξατομικευμένων και απομονωμένων ατόμων» (ό.π. σελ. 47). «Ο τρόμος είναι η ουσία της μορφής των καθεστώτων

τους» (ό.π. σελ. 69).

12. 'Ο.π. σελ. 91.

13. 'Ο.π.

πλασιασμός των θεσμών και παράλληλων οργανώσεων πρακτόρων κ.λπ. Η καρποφόρα ανάλυση πυκνώνει το αίνιγμα. Πρέπει κάποτε να αντιμετωπίσουμε την τερατώδη υπόθεση: Το άλμα από το «όλα επιτρέπονται» στο «όλα είναι δυνατά» κατά την έκφραση του David Rousset. Αυτό όμως το άλμα είναι κυριολεκτικά ανεξήγητο. Εδώ, ωστόσο, μπορούμε να πολλαπλασιάσουμε τις πλάγιες θεωρήσεις: θα πούμε πως ο ολοκληρωτισμός επαγγέλλεται την απόλυτη προτεραιότητα της κίνησης, πως («οργανωμένη αμορφία»<sup>14</sup>) αποκλείει κάθε θεσμική σταθεροποίηση, κάθε καθορισμένη νομιμότητα· μόνον η οργάνωση προσδίδει στο μυθικό κόσμο της κίνησης μιαν απτή πραγματικότητα· θα πούμε ακόμη πως η πλανητική στόχευση του πειράματος της ολικής κυριαρχίας συνεπάγεται την εξάλειψη κάθε μη ολοκληρωτικής αντίπαλης πραγματικότητας στο εσωτερικό και στο εξωτερικό — την κατάργηση κάθε αρχής αξίας του ονόματός της, η οποία θα επικαλούνταν οποιαδήποτε νομιμοποίηση που δεν θα προερχόταν από την οργάνωση — η συμπεριφορά του ολοκληρωτικού δικτάτορα ως ξένου κατακτητή που έρχεται από το πουθενά — η αντικειμενική «του καταλογίσιμου σφάλματος» από το «αντικειμενικό έγκλημα» — τέλος, και κυρίως, η ύπαρξη στρατοπέδων συγκέντρωσης, που έχουν συλληφθεί ως «πειραματικά εργαστήρια σε κατάσταση ολικής κυριαρχίας»<sup>15</sup>.

Πώς όμως η πολιτική επιστήμη θα μπορούσε να δημιουργήσει μια κατάλληλη έννοια γι' αυτό τον τερατώδη πειραματισμό ενός συστήματος το οποίο καθιστά τους ίδιους τους ανθρώπους απολύτως πλεονάζοντες, δηλαδή περιττούς; Εάν είναι αλήθεια πως πίσω από την πολιτική των ολοκληρωτικών καθεστώτων ακρύβεται μια εντελώς πρωτοφανής έννοια εξουσίας<sup>16</sup>, αυτή η έννοια πρέπει να είναι κυριολεκτικά απλησίαστη για τη σκέψη (impensable). Εδώ βρίσκεται το επιστημολογικό παράδοξο όπου συντρίβονται *Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού*. Η ανάλυση δεν μπορεί παρά να παράγει έναν εννοιολογικό πληθωρισμό ο οποίος απομονώνει τον ολοκληρωτισμό από όλους τους γνωστούς δεσποτισμούς. Ακόμη και η διατύπωση: «τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης των ολοκληρωτικών καθεστώτων χρησιμεύουν σαν εργαστήρια όπου η θεμελιώδης πίστη του ολοκληρωτισμού — όλα είναι δυνατά — επαληθεύεται»<sup>17</sup>, κλείνεται στον εαυτό της. Δεν μπορεί να συγκροτήσει μια περιγραφή, αφού αδυνατεί να παράσχει μια εξήγηση: Οι σελίδες αγωνιώδους λιτότητας που αφιέρωσε στα στρατόπεδα υπογραμμίζουν μάλλον τη ματαιότητα κάθε «εξήγησης αυτού που είναι εγγενώς άπιστευτο για τις φι-

14. 'Ο.π. σελ. 131.

15. 'Ο.π. σελ. 171.

16. 'Ο.π. σελ. 148.

17. 'Ο.π. σελ. 173.

λελεύθερες εκλογικεύσεις)<sup>18</sup>. Εάν οι αφηγήσεις για τα στρατόπεδα και οι βιωμένες μαρτυρίες είναι στην πραγματικότητα τόσο απίστευτες, αυτό συμβαίνει επειδή «η θεμελιώδης πίστη του ολοκληρωτισμού» — πίστη την οποία τα στρατόπεδα υποτίθεται πως επαληθεύουν — είναι απλησίαστη για τη σκέψη και επαληθεύεται μέσω του τρόμου. «Αυτό που η ορθοφροσύνη και οι “φυσιολογικοί άνθρωποι” αρνούνται να πιστέψουν, είναι πως όλα είναι δυνατόν»<sup>19</sup>. Θα πούμε μήπως, πως μόνον η φαντασία είναι ικανή για μια σκέψη πάνω στον τρόπο; Αυτό είναι αλήθεια, αρκεί να προσθέσουμε πως «όλες οι πράξεις που διαπράχθησαν μέσα στα στρατόπεδα μας είναι οικείες μόνο σε αναφορά με τον κόσμο της πονηρής και διεστραμμένης φαντασίας»<sup>20</sup>.

Αυτή ακριβώς η ομολογία του ανεξήγητου (impensable) επιτάσσει την αλλαγή προσέγγισης που έγινε στην *Ανθρώπινη κατάσταση*, δέκα χρόνια αφ' ότου τελείωσε το χειρόγραφο των *Απαρχών του ολοκληρωτισμού*... Μια διατύπωση του πρώτου έργου μπορεί εδώ να χρησιμεύσει σαν οδηγός: «Σ' έναν εντελώς μυθικό κόσμο, οι αποτυχίες δεν είναι αναγκαίο να καταγράφονται, να γίνονται δεκτές, και να υπενθυμίζονται. Η ίδια η αντικειμενική πραγματικότητα, για να συνεχίσει να υπάρχει, εξαρτάται από την ύπαρξη του μη ολοκληρωτικού κόσμου»<sup>21</sup>. Αν η δυνατότητα του ολοκληρωτικού κόσμου πρέπει να αναζητηθεί με το στοχασμό πάνω στο ριζικό κακό, τότε η δυνατότητα του μη ολοκληρωτικού κόσμου πρέπει να αναζητηθεί στις δυνάμεις αντίστασης και αναγέννησης που περιέχονται στην ανθρώπινη κατάσταση ως τέτοια. Στο μέτρο ακριβώς που η κεντρική υπόθεση του ολοκληρωτισμού βασίζεται στο «όλα είναι δυνατόν», μια σύμφων ταυτότητα του πολίτη (citoyenneté) και μια έλλογη δράση πρέπει να βασίζονται στην αντίστροφη υπόθεση σχετικά με τη συγκρότηση της ανθρώπινης φύσης, η οποία δικαιώνεται από την ικανότητά της να διανοίγει, να διαφυλάσσει ή να ανοικοδομεί ένα χώρο του πολιτικού.

Επιστροφή μήπως σε μια ξεπερασμένη φιλοσοφική ανθρωπολογία; Όχι, στο μέτρο που ο ριζικά καινοφανής χαρακτήρας του ολοκληρωτισμού γέννησε ένα εξ ίσου χωρίς προηγούμενο ερώτημα: υπό ποιες συνθήκες είναι δυνατός ένας κόσμος χωρίς στρατόπεδα συγκέντρωσης; Με ποιες προϋποθέσεις ο άνθρωπος παύει να είναι πλεονάζων; Η φιλοσοφική ανθρωπολογία συλλαμβάνεται έτσι εξ υπαρχής ως εισαγωγή στην πολιτική φιλοσοφία: ακριβέστερα, η απόδειξη αυτής της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας θα είναι η ίδια η πολιτική: και αυτό με το νόημα ότι η ανατομία και η φυσιολογία της ανθρώπινης κατάστασης πρέπει να βρουν στην ανοικοδόμηση του πολιτικού χώρου την

18. 'Ο.π. σελ. 175.

19. 'Ο.π. σελ. 177.

20. 'Ο.π. σελ. 183.

21. 'Ο.π. σελ. 137.



επαλήθευση που η βασική πεποίθηση του ολοκληρωτισμού αναζήτησε στο ολοκληρωτικό σύστημα.

Η σχέση ανάμεσα στην *Ανθρώπινη κατάσταση* και τις *Απαρχές του ολοκληρωτισμού* προκύπτει από την αντιστροφή του ερωτήματος που έθεσε ο ολοκληρωτισμός: αν η υπόθεση: «όλα είναι δυνατά», οδηγεί στην ολοκληρωτική καταστροφή, τότε ποιους φραγμούς και ποια μέσα αντιπαραθέτει η ανθρώπινη κατάσταση σ' αυτή την τρομοκρατική υπόθεση; Έτσι πρέπει να διαβάσουμε την *Ανθρώπινη κατάσταση*, σαν το βιβλίο της αντίστασης και της ανοικοδόμησης<sup>22</sup>.

## II

Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ απαντά σ' ένα πολιτικό ερώτημα που παρέμεινε άλυτο, με μια φιλοσοφική διερεύνηση που μόνο εκ πρώτης όψεως στρέφει τα νώτα στην πολιτική επιστήμη. Αφήνοντας μετέωρα τα καθ' εαυτά πολιτικά επακόλουθα, πρέπει να κατανοήσουμε και να κρίνουμε αυτή τη διερεύνηση στο ίδιο το επίπεδο όπου τοποθετείται. Μπορούμε να ονομάσουμε φιλοσοφική ανθρωπολογία αυτό το είδος στοχασμού. Μια διερεύνηση δηλαδή που στοχεύει να εντοπίσει τα *διαρκέστερα χαρακτηριστικά* της ανθρώπινης κατάστασης, αυτά που είναι τα λιγότερο τρωτά στις μεταπτώσεις της σύγχρονης εποχής. Η *Ανθρώπινη κατάσταση* ξαναπιάνει από αυτό το σημείο, σε βάθος, το ερώτημα που έθεσε μια ιδεολογία όπου τα πάντα είναι κίνηση και όπου όλα είναι δυνατά. Απ' αυτή τη σκοπιά, νομίζω, πρέπει να εξετάσουμε τη διάκριση μεταξύ *μόχθου\** («labor»), εργασίας («work») και πράξης («action») που συγκροτεί τον ακρογωνιαίο λίθο του βιβλίου. Πράγματι, πολλοί κριτικοί αναρωτήθηκαν, ως κοινωνιολόγοι, για την ακρίβεια και τη συνοχή των κριτη-

22. Ήδη από την έκδοση του 1951, *Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού* υπογράμμιζαν στην τελευταία τους παράγραφο το επείγον καθήκον που ο πολιτειολόγος επιβάλλει στο φιλόσοφο: «Οι ολοκληρωτικές λύσεις μπορούν καλύτερα να επιζήσουν της πτώσης των ολοκληρωτικών καθεστώτων με τη μορφή ισχυρών πειρασμών που θα εμφανίζονται κάθε φορά που θα φαίνεται αδύνατο να ανακουφιστεί η αθλιότητα, είτε αυτή είναι πολιτική είτε κοινωνική και οικονομική, με τρόπο άξιο του ανθρώπου» (σελ. 201-202).

\* [(Σ.τ.μ.) Στο αγγλικό πρωτότυπο η H. Arendt χρησιμοποιεί τον όρο Labor (μόχθος) και Work (εργασία-έργο). Ο Ricoeur χρησιμοποιεί αντίστοιχα τους όρους travail και oeuvre. Εμείς ακολουθούμε τις επιλογές της ελληνικής μετάφρασης του έργου της H. Arendt, *The Human Condition*, τις οποίες θεωρούμε ορθές για τα ελληνικά. Βλ. HANNA ARENDT, *Η ανθρώπινη κατάσταση, vita Activa*, Αθήνα 1986, μετάφραση Στ. Ροζάνη, Γερ. Λυκιαρδόπουλου, εκδ. «ΓΝΩΣΗ».

ρίων που δίνει η συγγραφέας γι' αυτές τις μεγάλες κατηγορίες και κυρίως για το πώς συνδέονται αυτές οι κατηγορίες με τις πιο άμεσα πολιτικές αναλύσεις. Δεν αντιλήφθησαν την αλλαγή επιπέδου που έγινε αναγκαία από αυτό που ονόμασα επιστημολογικό αδιέξοδο των *Απαρχών του ολοκληρωτισμού*. Γι' αυτό, σ' αυτή την εισαγωγή, καταπιάστηκα με την ανάδειξη ενός φιλοσοφικού κριτηρίου που να αντιστοιχεί ακριβώς στο ερώτημα που έμεινε αναπάντητο δέκα χρόνια πριν: σε ποιες συνθήκες είναι δυνατό ένα μη ολοκληρωτικό σύμ-μπαν; Αν προϋπόθεση του ολοκληρωτισμού είναι η απουσία σταθερότητας της ανθρώπινης φύσης και η δυνατότητα αλλαγής της, τότε το καταλληλότερο κριτήριο στη νέα έρευνα πρέπει να συνίσταται σε μια αξιολόγηση των διαφόρων ανθρωπίνων δραστηριοτήτων από τη σκοπιά του χρόνου: *πόσο μπορούν να διαρκούν*.

Έχω σαφή συνείδηση πόσο κινδυνεύει μια προσέγγιση που τονίζει περισσότερο αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε διστορικό χαρακτήρα των αναλύσεων της *Ανθρώπινης κατάστασης* παρά την κριτική της νεοτερικότητας όπου συνήθως βλέπουμε την κύρια συμβολή της Hannah Arendt στη σύγχρονη σκέψη. Η ίδια όμως η σύνθεση της *Ανθρώπινης κατάστασης* δικαιολογεί αυτή την ερμηνευτική επιλογή. Παρά τις επαναλαμβανόμενες αναφορές της στο πρόβλημα της νεοτερικότητας, στα πρώτα πέντε κεφάλαια, η συγγραφέας αισθάνθηκε υποχρεωμένη να αφιερώσει ένα έκτο και τελευταίο κεφάλαιο στη «*vita activa και τη νεότερη εποχή*».

Η διάκριση μεταξύ *θεωρητικού και πρακτικού βίου* είναι η έμμεση προϋπόθεση του όλου έργου και η Hannah Arendt θα την αντιμετωπίσει ευθέως στο τελευταίο και ανολοκλήρωτο έργο της *Η ζωή του πνεύματος*<sup>23</sup>. Αυτή η διάκριση κατευθύνει όλες τις μετέπειτα διακρίσεις: «τη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα» και την ακολουθία: «μόχθος, εργασία και πράξη». Αυτές οι κατηγορίες δεν είναι κατηγορίες με την καντιανή έννοια της λέξης, δηλαδή ανιστορικές δομές του πνεύματος. Είναι σίγουρα ιστορικές δομές. Παρά τις πολλαπλές μεταλλάξεις τους, ωστόσο, διατηρούν μια εύπλαστη ταυτότητα που επιτρέπει να τις ορίσουμε ως *διαρκή χαρακτηριστικά της ανθρώπινης κατάστασης*. Εάν τα πράγματα δεν είχαν έτσι, τότε οι αδιάκοπες αναφορές στον Όμηρο, στον Πλάτωνα, στον Αριστοτέλη και στους Ρωμαίους, θα έπρεπε, στην καλύτερη περίπτωση, να θεωρηθούν ως ένα είδος νοσταλγίας και στη χειρότερη, ως αθεμελιώτος αναχρονισμός. Η πεποίθηση που υποφώσκει σε τέτοια δάνεια είναι ότι η νεοτερικότητα, παρά την αξίωσή της να αναγνωρίζεται ως καινοφανής, γίνεται ακόμη κατανοητή με έννοιες όπως «ποίησης»,

23. Βλ. σημείωση 2, σελ. 11.

«πράξις», «animal laborans», «homo faber», «vita activa» κτλ. Με την πρόθεση, ακριβώς, να δικαιολογήσω τη στρατηγική της συγγραφέα, όταν συνδέει παλαιές κατηγορίες με νέες καταστάσεις, διάλεξα να κάνω ανάγλυφα τα χρονικά γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν τις κατηγορίες του μόχθου, της εργασίας-έργο και της πράξης και να τα απαλλάξω από τις διαμάχες, που σίγουρα θα προκαλούσαν αν αναζητούσαμε σε αυτές μια περιγραφή της νεότερης εποχής. Η ανάγνωσή μου της *Ανθρώπινης κατάστασης*, ως έργο φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, ενισχύεται επί πλέον από τις αναλύσεις που η συγγραφέας αφιερώνει στις σχέσεις μεταξύ πράξης, αφηγούμενης ιστορίας («*astory*») και ιστοριογραφίας («*history*») οι οποίες σκιαγραφούνται μόνο στο τμήμα του βιβλίου που αφιερώνεται στην έννοια της πράξης, αλλά έχουν αναπτυχθεί στο δοκίμιο «*Η σύγχρονη έννοια της ιστορίας*» (1958), που αναδημοσιεύτηκε στο *Between Past and Future*<sup>24</sup>. Αυτό που μπορεί να έχει πραγματικά ενδιαφέρον σ' αυτήν τη νέα ακολουθία εννοιών, δεν είναι η συμβολή της Hannah Arendt στην επιστημολογία της ιστοριογραφίας αλλά η αποσαφήνιση της αντίληψης του ανθρώπινου χρόνου που υποφώσκει στην πρώτη τριάδα: μόχθος, εργασία και πράξη.

### 1. Τα χρονικά γνωρίσματα του μόχθου, της εργασίας και της πράξης

ΑΞΙΖΕΙ ΤΟΝ ΚΟΠΟ ΝΑ ΥΠΟΓΡΑΜΜΙΣΟΥΜΕ τα διαρκή γνωρίσματα αυτών των τριών κατηγοριών, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη στάση πολεμικής που υιοθέτησε η συγγραφέας για τις σύγχρονες μεταλλάξεις τους. Προβάλλει όμως ευθύς αμέσως μια μεγάλη δυσχέρεια. Πώς η ίδια συγγραφέας μπορεί να θέσει σε αμφισβήτηση την υπο-τίμηση της «*vita activa*» τόσο από την πλατωνική και τη νεο-πλατωνική παράδοση όσο και από τις πρώιμες και τις μεσαιωνικές φάσεις του χριστιανισμού, προς όφελος της «*vita contemplativa*» αφ' ενός, και την υπερτίμηση της κατηγορίας της εργασίας από τον Adam Smith, τον Marx και τους μεταγενέστερους, αν η ιεραρχία και η ισορροπία που η συγγραφέας διακρίνει μεταξύ της «*vita contemplativa*» και της «*vita activa*» αλλά και στο εσωτερικό της «*vita activa*», δεν είχε μια κανονιστική αξία, στηριγμένη σε μια διαρκή τελεολογική συγκρότηση;

Η θέση μου είναι πως αυτή η κανονιστική και τελεολογική διευθέτηση δικαιολογείται σχετικά, αν κατορθώσουμε να διακρίνουμε σ' αυτές τις κατη-

24. World, Cleveland, 1963· γαλ. μετ.: *La dées*, 1972, σελ. 58-120.  
*crise de la culture*, Παρίσι, Gallimard, coll. «I-

γορίες ειδικές απαντήσεις σε ειδικά ερωτήματα που θέτει η χρονική κατάσταση «θνητών» όντων. Ο ορισμός του μόχθου ως δραστηριότητας που υποτάσσεται στις ζωτικές αναγκαιότητες και στη μέριμνα για την επιβίωση του ατόμου και του είδους, μας είναι σήμερα οικείος· οικείος επίσης μας είναι ο ορισμός της εργασίας ως κατασκευή ενός κόσμου τεχνημάτων, καμωμένου από το ανθρώπινο χέρι· το ίδιο συμβαίνει και με τον ορισμό της πράξης ως απαραίτητης συνθήκης κάθε κυριολεκτικά πολιτικής ζωής. Είναι λιγότερο εύκολο να αναγνωρίσουμε τα διαρκή χρονικά γνωρίσματα που αποδίδονται στην κάθε μια από τις βαθμίδες της «vita activa». Όπως υπαινιχθήκαμε πριν από λίγο, και οι τρεις κατηγορίες σχετίζονται με τη «θνητότητα» του ανθρώπου. Ταυτόχρονα τίθεται το πρόβλημα του χρόνου. Ή μάλλον ο χρόνος τίθεται ως ερώτημα, εφ' όσον ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που γνωρίζει ότι είναι «θνητό», επειδή ο άνθρωπος είναι ο μόνος που σκέπτεται και σκέπτεται αυτό που είναι αιώνιο. Η Hannah Arendt ποτέ δεν απομακρύνθηκε από αυτή τη θεμελιώδη θεώρηση του κόσμου —η οποία είναι ταυτόχρονα προσωκρατική και εβραϊκή— σύμφωνα με την οποία η αιωνιότητα είναι αυτό που σκεπτόμαστε, που όμως τη σκεπτόμαστε ως «θνητοί». Μ' αυτό το νόημα η «vita contemplativa» επιτρέπει στη «vita activa» να κατανοήσει τον εαυτό της και να στοχαστεί τη χρονική της συνθήκη. Αυτή η απόσταση ανάμεσα στη συνθήκη της θνητότητας και τη σκέψη της αιωνιότητας, είναι η θεμελιακότερη προϋπόθεση που εμπεριέχεται στα χρονικά γνωρίσματα που τώρα θα εξετάσουμε. Στην πραγματικότητα όλα —και καθένα με τον τρόπο του— αποτελούν απόπειρες για να αποδοθεί η αθανασία σε πράγματα φθαρτά. Από αυτή την άποψη η διάκριση μεταξύ αιωνιότητας και αθανασίας είναι απολύτως θεμελιακή και διατυπώθηκε πολύ νωρίς στην *Ανθρώπινη κατάσταση*<sup>25</sup>. Η αιωνιότητα είναι αυτό που λείπει από τους θνητούς, στο μέτρο όμως που σκεπτόμαστε, σκεπτόμαστε την αιωνιότητα (θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε πως σκέψη σημαίνει σκέψη της αιωνιότητας). Η αθανασία, από την άλλη, είναι αυτό που επιχειρούμε να προσδώσουμε στους εαυτούς μας, για να υπομείνουμε τη θνητή μας κατάσταση. Το πολιτικό εγχείρημα εκπροσωπεί, απ' αυτή την άποψη, την ύψιστη απόπειρα της «απαθανάτισής» μας. Από αυτό απορρέει ταυτόχρονα το μεγαλείο και η αυταπάτη κάθε ανθρώπινου εγχειρήματος. Η Hannah Arendt ως πολιτική στοχάστρια μάλλον παρά ως πολιτικός δράστης (εκτός από περιπτώσεις σύμπτωσης και αναγκαιότητας) αρνήθηκε σταθερά να περιφρονήσει αυτό το μεγαλείο παρά τη ματαιότητά του — ή να αποκρύψει αυτή την αυταπάτη για να διασώσει το μεγαλείο. Αυτό το εμφανές παράδοξο

25. Σελ. 26 κ.ε.

υπόκειται στη σχέση μεταξύ της «vita contemplativa» και της «vita activa».

Ας προχωρήσουμε τώρα βήμα προς βήμα.

Η δραστηριότητα που ονομάζεται μόχθος αντλεί το χρονικό της χαρακτήρα από τη μεταβατική φύση των πραγμάτων που παράγονται για την επιβίωση. Ο μόχθος παραμένει ακόμη σήμερα μια δραστηριότητα υποταγμένη στη ζωική αναγκαιότητα να ανανεώνεται αδιάκοπα τη ζωή. Είχε λοιπόν δίκιο ο Λοκ όταν έλεγε πως όλα αυτά τα «αγαθά» που είναι «πραγματικά χρήσιμα για τη ζωή του ανθρώπου», για την «ανάγκη επιβίωσης», έχουν «γενικά μικρή διάρκεια, τόσο που αν δεν τα καταναλώσουμε αλλοιώνονται και χάνονται από μόνα τους». Η απουσία διάρκειας άρα, χαρακτηρίζει το επίπεδο του «animal labo-rans», του μοχθούντος ζώου. Αυτό το φανερό παράδοξο χρειάζεται να κατανοηθεί ορθά αν θέλουμε να εξηγήσουμε τη σφοδρή επίθεση που στρέφεται εναντίον των σύγχρονων αναγωγών της εργασίας και του έργου στο μόχθο. Η εργασία και το έργο, όπως θα δούμε, συγκροτεί το βασιλείο της διάρκειας, για λόγους που θα διασαφηνίσουμε αργότερα. Το να αποδώσουμε στο μόχθο απουσία διάρκειας, φαίνεται παράδοξο αν λάβουμε υπόψη μας τη συσσώρευση των εργαλείων και των οργάνων, τη συγκρότηση του κεφαλαίου και την αφθονία εμπορευμάτων και αγαθών στις αναπτυγμένες βιομηχανικά κοινωνίες —όσο τουλάχιστον το πρόβλημα της εξάντλησης των μη ανανεώσιμων ενεργειακών πηγών και πόρων δεν έχει αποβεί δοκιμασία αποφασιστικής σημασίας για ολόκληρη την οικονομική κοινότητα. Για την Hannah Arendt όλα αυτά τα επιτεύγματα που προκύπτουν με την απελευθέρωση από το μόχθο, η οποία προηγείται της πολιτικής απελευθέρωσης του εργαζόμενου, τείνουν να συγκαλύψουν το αναπόφευκτο γεγονός πως η ζωή πρέπει αδιάκοπα να συντηρείται και να ανανεώνεται και πως ο μόχθος εξαντλείται στην αναπαραγωγή μιας ζωής που πεθαίνει διαρκώς, όπως με σαφήνεια το εξηγεί ο Μαρξ στη *Γερμανική ιδεολογία*. Γι' αυτό δεν πρέπει να μας παραπλανήσει το φαινόμενο της συσσώρευσης που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη παραγωγή, αλλά να πάρουμε σαν οδηγητικό νήμα, σε όλες τις αναλύσεις μας, τη συνεχή καταστροφή αγαθών που συνδέεται με την *κατανάλωση*. Αυτό που αποτελεί τη φθαρτή φύση των προϊόντων του μόχθου είναι ο καταναλωσιμος χαρακτήρας τους. Από αυτή την άποψη, δεν υπάρχει κανένα παράδοξο αν πούμε πως «το χαρακτηριστικό γνώρισμα κάθε μόχθου είναι να μην αφήνει τίποτα πίσω του»<sup>26</sup>. Καταναλώνω, σημαίνει εξαντλώ. Ο μόχθος, κατά συνέπεια, υπογραμμίζει και ενισχύει τον αδηφάγο χαρακτήρα της ίδιας της ζωής. Αν όμως, αφεθούμε να παραπλανηθούμε από τη συσσώρευση του κεφαλαίου και την αφθονία των προϊόντων του

μόχθου, και προβάλλουμε πάνω στο μόχθο τη μονιμότητα, τη σταθερότητα και τη διάρκεια οι οποίες χαρακτηρίζουν το έργο τότε προσπερνάμε την εφήμερη φύση — εφήμερη με το πρωταρχικό νόημα αυτού που διαρκεί μόνο μια μέρα — της αδηφάγου κατανάλωσης. Μόνον η αντικατάσταση του διαρκούς χαρακτήρα των προϊόντων της εργασίας με το φθαρτό χαρακτήρα των προϊόντων του μόχθου, δικαιολογεί τη μείζονα κριτική της Hannah Arendt εναντίον της νεοτερικότητας: «Αντικαταστήσαμε την εργασία - έργο με το μόχθο», δηλώνει κατ' επανάληψη<sup>27</sup>. Τα προϊόντα του μόχθου προορίζονται για την κατανάλωση, ενώ αυτά της εργασίας για τη χρήση. Αλλά η διαφορά μεταξύ κατανάλωσης και χρήσης έχει μια τυπικά χρονική συμπαραδήλωση. Σημειώνει την απόσταση μεταξύ «περνάω» και «διαρκώ», καθώς και μεταξύ «αλλάζω» και «παραμένω σταθερός».

Η ανάλυση του μόχθου μας ανάγκασε ήδη να προλάβουμε εκείνην της εργασίας-έργου. Η κύρια πλευρά της εργασίας-έργου, από χρονική άποψη, είναι η ικανότητα να διαρκεί. Αυτή η ικανότητα χαρακτηρίζει την ουσία «του ανθρώπινου τεχνουργήματος», δηλαδή αντικειμένων που χρησιμοποιούμε αλλά δεν καταναλώνουμε. Το σύνολο αυτών των προϊόντων της εργασίας, αν και είναι καμωμένα από τον άνθρωπο, συγκροτεί έναν κόσμο, άρα είναι κάτι άλλο από τη φύση, με το νόημα της απλής μήτρας μιας θνητής ζωής: ο κόσμος, συνεπώς, είναι το σύνολο των αντικειμένων που διαρκούν και αντιστέκονται στη διάβρωση του χρόνου: «ο κόσμος, η ανθρώπινη κατοικία που κτίστηκε πάνω στη γη και φτιάχτηκε με ένα υλικό που η γήινη φύση παραδίδει στα ανθρώπινα χέρια, δεν συνίσταται από πράγματα που καταναλώνουμε αλλά από πράγματα που χρησιμοποιούμε»<sup>28</sup>. Τα προϊόντα του μόχθου δεν έγιναν διαρκέστερα με την αφθονία: από την άλλη, τα προϊόντα της εργασίας, αν χρησιμοποιηθούν ως προϊόντα μόχθου, μετασχηματίζονται σε καταναλώσιμα αγαθά και ανάγονται στην ευτέλεια της ζωής: «Αν δεν βρισκόμαστε σε ένα περιβάλλον αντικειμένων τα οποία με τη διάρκειά τους μπορούν να χρησιμεύσουν και να επιτρέψουν την οικοδόμηση ενός κόσμου, που η μονιμότητά του αντιτίθεται στη ζωή, τότε αυτή η ζωή δεν θα ήταν ανθρώπινη»<sup>29</sup>. Ο ίδιος ο Adam Smith ήταν εντελώς πεπεισμένος για την ευτέλεια μιας ζωής η οποία «δεν στερεώνεται, ούτε πραγματοποιείται σε ένα μόνιμο υποκείμενο που διαρκεί και μετά την πάροδο του μόχθου του»<sup>30</sup>.

Εδώ, ένα καινούριο παράδοξο εμφανίζεται: η καταστροφή, λέει η συγγραφέας, είναι εξωγενής ως προς τη χρήση, αλλά εγγενής στην κατανάλωση.

27. Σελ. 142 κ.α.

28. Σελ. 151.

29. Ό.π.

30. Παρατίθεται σελ. 135.

Φαίνεται ότι το παράδοξο είναι πως κατοικίες, ναοί, έργα ζωγραφικής, ποιήματα, έχουν γίνει από τον άνθρωπο στο μέτρο που τα παράγει, τα διαφυλάσσει και τα ανακαινίζει ο μόχθος. Εκτός από το γεγονός πως η ύπαρξή τους εδράζεται στην ανθεκτικότητα, και συνεπώς στη διάρκεια της ύλης, είτε πρόκειται για πέτρα, ύφασμα ή τυπωμένο κείμενο, τη διάρκεια αυτών των έργων εγγυάται η μεσολάβηση των εργαλείων και των οργάνων. Αλλά και εδώ κόμμη, το παράδοξο διαλύεται, από τη στιγμή που θα δούμε από πιο κοντά τα χρονικά χαρακτηριστικά, όχι πλέον της παραγωγής, αλλά της κατανάλωσης και της χρήσης, δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους σχετιζόμαστε οι ίδιοι με τα προϊόντα του μόχθου και της εργασίας. Η λειτουργία του ανθρώπινου τεχνουργήματος, λέει η Hannah Arendt, είναι «να προσφέρει στους θνητούς μια παραμονή διαρκέστερη και σταθερότερη απ' όσο αυτοί οι ίδιοι»<sup>31</sup>. Εδώ, δεν μπορούμε να μη σκεφτούμε την ανάλυση του Heidegger σχετικά με την πράξη του κατοικείν. Αυτή η πράξη σε τελευταία ανάλυση χαράσσει τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ κατανάλωσης και χρήσης: «Ο κόσμος των αντικειμένων που έγιναν από τον άνθρωπο, το ανθρώπινο τεχνούργημα που εγκαθίδρυσε ο "homo faber", γίνεται για τους θνητούς μια πατρίδα που η σταθερότητά της αντιστέκεται και επιβιώνει στη συνεχώς μεταβαλλόμενη κίνηση της ζωής και των πράξεών τους, μόνο στο μέτρο που υπερβαίνει τόσο τον καθαρό λειτουργισμό των πραγμάτων που έχουν παραχθεί για την κατανάλωση όσο και την καθαρή χρησιμότητα των προϊόντων που έχουν παραχθεί για τη χρήση»<sup>32</sup>. (Η χρήση, σ' αυτό το τελευταίο παράθεμα, τοποθετείται στην πλευρά της κατανάλωσης, σε αναφορά με την ωφελιμιστική παράδοση της κουλτούρας μας, που η πρόθεσή της είναι ακριβώς να εξαλείψει τη διάκριση μεταξύ χρήσης και κατανάλωσης). Μόνον όταν αυτή η διάκριση διαφυλάσσεται, αποκτά η ίδια η θνητότητα την τραγική της σημασία: γεννιέμαι σημαίνει προσχωρώ σε έναν διαρκή κόσμο, αντί να αναδύομαι απλώς στους κόλπους της ατελείτητης επανάληψης της φύσης. Και πεθαίνω σημαίνει αποχωρώ από έναν τέτοιο διαρκή κόσμο. Ο άνθρωπος γεννιέται και πεθαίνει στο μέσο ενός κόσμου εξανθρωπισμένου. Για τον ίδιο λόγο, το χρονικό διάστημα μεταξύ της γέννησης και του θανάτου αξίζει να ονομασθεί «Βίος» και όχι πλέον «Ζωή». Ο βίος έτσι είναι «γεμάτος συμβάντα που μπορούν στο τέλος να εξιστορηθούν, και να θεμελιώσουν μια βιογραφία»<sup>33</sup>.

Αυτή η τελευταία παρατήρηση αναγγέλλει ήδη την κατηγορία της πράξης και το στενό δεσμό της, χάρη στη γλώσσα, με «μια ιστορία αρκετά συνεκτική για να μπορεί να εξιστορηθεί»<sup>34</sup>. Πράγματι, η μετάβαση από την εργασία στην

31. Σελ. 171.

32. Σελ. 194.

33. Σελ. 110.

34. 'Ο.π.

πράξη εξασφαλίζεται από την ανάμνηση, που θεωρείται ως δομή του ίδιου του έργου. Τα έργα ως τέτοια είναι τα τεκμήρια και τα μνημεία του παρελθόντος. Μαρτυρούν για τη διαφορά μεταξύ του χρόνου ως διάρκεια και του χρόνου ως πέρασμα. Αν κρατήσουμε ζωντανή στο μυαλό μας αυτή την πολικότητα μεταξύ διάρκειας και περάσματος, χωρίς να σταθούμε στις κοινωνικές και πολιτιστικές αλλαγές που τείνουν να συσκοτίσουν τις διαφορές μεταξύ εργασίας-έργου και μόχθου, τότε η αναφορά στο χρόνο ως πέρασμα παραμένει το χαρακτηριστικό του μόχθου και η αναφορά στο χρόνο ως διάρκεια, το χαρακτηριστικό του έργου. Ας πλησιάσουμε τώρα την κατηγορία της πράξης. Το βασικό της κριτήριο, σύμφωνα με την Hannah Arendt, είναι «the disclosure of who»: «η αποκάλυψη του πράττοντος στην ομιλία και στην πράξη»<sup>35</sup>. Η πράξη, συναρτημένη με την ομιλία, αποκαλύπτει τον άνθρωπο ως αυτόν που λαμβάνει την πρωτοβουλία, και εξάρχει (ο ελληνικός όρος «άρχειν» έχει και τις δυο σημασίες), ως αυτόν που αρχίζει κάτι μέσα στον κόσμο. Αρχικά τονίζεται το «ποιος», δηλαδή το υπεύθυνο υποκείμενο. Όμως η Hannah Arendt είναι πολύ αριστοτελική για να εγκλωβιστεί σ' έναν ατομικισμό ή σ' έναν υποκειμενισμό που θα την έκαναν να στρέψει τα νώτα στην πολιτική φιλοσοφία. «Inter homines esse», είναι το έμβλημα του πολιτικού και ομιλούντος ζώου. Γι' αυτό τονίζεται στη συνέχεια ο όρος αποκάλυψη, που επισύρει με τη σειρά του νέες χρονικές θεωρήσεις. Η αποκάλυψη του πράττοντος απαιτεί να κάνει την εμφάνισή του ο άνθρωπος, να γίνει ορατός και να ακουσθεί από τους άλλους. Με τη σειρά της, η ιδέα ενός χώρου εμφάνισης που υποκινείται από την ιδέα της αποκάλυψης, συνεπάγεται τη συγκρότηση μιας δημόσιας σφαίρας, χωριστής από την ιδιωτική σφαίρα. Αυτή η ιδέα της δημόσιας εμφάνισης είναι τόσο σημαντική που εισάγεται πολύ νωρίς στην Ανθρώπινη κατάσταση<sup>36</sup>, πολύ πιο πριν, λοιπόν, από την κατηγορία της πράξης καθώς επίσης και από τις κατηγορίες του μόχθου και της εργασίας-έργου. Όμως η ιδέα αποκτά όλη της τη δύναμη μόνον όταν η εξήγηση της έννοιας της αποκάλυψης οδηγεί στην εμφάνιση «του δικτύου (web) των ανθρωπίνων σχέσεων», μέσα στο οποίο κάθε ανθρώπινος βίος εκδιπλώνει την ιδιαίτερη ιστορία του. Όλοι αυτοί οι όροι συνυφαίνονται: δημόσια σφαίρα, δημόσια εμφάνιση, δίκτυο ανθρωπίνων σχέσεων, αποκάλυψη του «ποιος». Αυτές οι έννοιες, θεωρημένες μαζί, συγκροτούν τη συνθήκη ενός πολιτικού βίου.

Αν, γυρίζοντας πίσω, ξαναδούμε την ακολουθία: μόχθος, εργασία, πράξη, γίνεται φανερό πως η διάκριση μεταξύ μόχθου και εργασίας δεν διαφυλάσσεται παρά από τη διάκριση ανάμεσα στην οικονομικο-κοινωνική σφαίρα από τη μια και στην πολιτική σφαίρα της πράξης από την άλλη. Σε αντίθεση με τον



Μαρξ, η Hannah Arendt επιμένει έτσι ώστε η οικονομία να παραμένει συνδεδεμένη με την «οικεία» και με αυτό το νόημα, με την ιδιωτική σφαίρα. Ο αυθεντικά «κοινός», δημόσιος τομέας, είναι η πολιτική σφαίρα. Η οικονομία, σε τελευταία ανάλυση, παραμένει το μέλημα μιας συλλογικής «οικείας». Κάθε υπερτίμηση της οικονομικής ή κοινωνικής ζωής εις βάρος της πολιτικής ζωής, ισοδυναμεί με την αντικατάσταση της [πολιτικής] πράξης από τις κοινωνικές συμπεριφορές και κατά συνέπεια, με την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας, οπότε ο βίος καταφεύγει στην ιδιωτικότητα και στις μύχιες σχέσεις. Τελικά, το «ποιος», που η πράξη αποκαλύπτει είναι ο πολίτης σε διάκριση από τον μοχθούντα και ακόμη από τον κατασκευαστή τεχνουργημάτων. Όταν η πολιτική γίνεται ο αποκλειστικός κλήρος των κοινωνικών μηχανικών, τότε ο άνθρωπος, φορέας της πράξης και πολίτης, απορροφάται από τον εργαζόμενο-καταναλωτή.

Ακόμη μια φορά, ο πολεμικός τόνος της *Ανθρώπινης κατάστασης* εξηγείται από το υπολανθάνον πρόγραμμα μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Και, ακόμη μια φορά, η *βασισμένη στο χρόνο συγκρότηση της ιεραρχίας των δραστηριοτήτων* είναι εκείνη που παρέχει την κατευθυντήρια γραμμή αυτής της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Όμως, όσο παράδοξο και αν φαίνεται, δεν έχουμε ακόμη μιλήσει για χρόνο, αλλά μόνο για χώρο. Όλες οι προηγούμενες εκφράσεις: δημόσια σφαίρα, χώρος εμφάνισης, δίκτυο ανθρωπίνων σχέσεων και, μάλιστα, αποκάλυψη, έχουν μια τυπικά χωρική συνδήλωση: η φανέρωση της πράξης «έχει ανάγκη το εκρηκτικό φως που άλλοτε ονομάζουμε δόξα, και που είναι δυνατή μόνο στη δημόσια σφαίρα»<sup>37</sup>. Σ' αυτό το σημείο πρέπει να εισάγουμε τη σύνδεση μεταξύ πράξης και ιστορίας που αποτελεί τον άξονα ολόκληρης της ανάλυσης.

## 2. Πράξη και ιστορία

Ο ΔΕΣΜΟΣ ΜΕΤΑΞΥ πράξης και αφηγούμενης ιστορίας είναι ένα από τα πιο εντυπωσιακά θέματα όλης της μελέτης πάνω στην ανθρώπινη κατάσταση. Ο δεσμός αυτός είναι πολύ λεπτός. Η Hannah Arendt δεν θέλει να πει πως η εκτύλιξη της ζωής συνιστά ως τέτοια μια ιστορία, ούτε πως η αποκάλυψη του «ποιος» είναι από μόνη της μια ιστορία. Μόνο συνδυασμένες, η αποκάλυψη του «ποιος» και το πλέγμα των ανθρωπίνων σχέσεων γεννούν μια διαδικασία από όπου μπορεί να αναδυθεί η μοναδική ιστορία του οποιουδήποτε νεοφερμένου. Για ποιο λόγο να συνδέσουμε μ' αυτόν τον τρόπο την αποκάλυψη του

37. Σελ. 203.

«ποιοις» και το πλέγμα των ανθρωπίνων σχέσεων; Για να εξηγήσουμε την αδιαφάνεια της κάθε βιογραφίας για τον «ήρωά» της. Η εξιστόρηση ενός βίου είναι ένα είδος συμβιβασμού καμωμένου από τη συνάντηση ανάμεσα στα συμβάντα που αρχίζουν με την πρωτοβουλία του ανθρώπου, ως υποκειμένου της πράξης και το παιχνίδι των περιστάσεων που δημιουργείται από το πλέγμα των ανθρωπίνων σχέσεων. Το αποτέλεσμα είναι μια ιστορία της οποίας ο καθένας είναι ο ήρωας χωρίς να είναι ο δημιουργός: «Αν και καθένας αρχίζει τη ζωή του μπαίνοντας στον ανθρώπινο κόσμο μέσω της πράξης και της ομιλίας, κανένας δεν είναι ο δημιουργός και ο παραγωγός της ιστορίας της ζωής του. Με άλλα λόγια, οι ιστορίες, ως αποτελέσματα της πράξης και της ομιλίας, αποκαλύπτουν έναν πρωταγωνιστή, αυτός όμως ο πρωταγωνιστής δεν είναι δημιουργός ούτε παραγωγός. Κάποιος άρχισε την ιστορία και είναι το υποκείμενο με τη διπλή σημασία της λέξης: ο δράστης και ο πάσχων, κανείς όμως δεν είναι ο δημιουργός της»<sup>38</sup>. Η Hannah Arendt επαναλαμβάνει αδιάκοπα: η αφηγούμενη ιστορία δεν είναι παρά το «αποτέλεσμα της πράξης»<sup>39</sup> όσον αφορά, όμως, τον ήρωα της ιστορίας, «δεν μπορούμε ποτέ να τον ορίσουμε με αδιαμφισβήτητο τρόπο ως το δημιουργό των ενδεχομένων αποτελεσμάτων αυτής της ιστορίας»<sup>39</sup>.

Αυτές οι παρατηρήσεις παραμένουν σκοτεινές όσο δεν διακρίνουμε τις νέες χρονικές διαστάσεις που εισάγονται μέσω της πολιτικής πράξης. Αφού εξετάσαμε την ευτέλεια της ζωής και τη χρονική ανθεκτικότητα του κόσμου, του κατασκευασμένου από το ανθρώπινο χέρι, πρέπει να εξετάσουμε την *ευπάθεια των ανθρωπίνων υποθέσεων*<sup>40</sup>. Αυτή η νέα θεώρηση μπορεί να επιφέρει κάποια διαταραχή ή σύγχυση. Μετά τη συνηγορία υπέρ της διάρκειας του έργου που αντιτίθεται στον εφήμερο χαρακτήρα των αντικειμένων κατανάλωσης, αυτός ο τρόπος με τον οποίο υπογραμμίζεται η ευπάθεια των ανθρωπίνων υποθέσεων φαίνεται να αποτελεί μια οπισθοδρόμηση για την επιχειρηματολογία του βιβλίου. Αλλά ας κοιτάξουμε από πιο κοντά αυτή την έννοια της *ευπάθειας*. Αυτή η έννοια δεν μας ανάγει στην ευτέλεια της ζωής, αλλά μας μεταφέρει πέραν της διάρκειας του έργου. Η ευπάθεια είναι ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα της πράξης ως τέτοιας. Πώς συμβαίνει αυτό;

Κατ' αρχάς, ενώ το έργο αφήνει πίσω του μνημεία και πειστήρια που το σύνολό τους συγκροτεί τη μονιμότητα ενός κόσμου, η από κοινού πράξη υπάρχει τόσο όσο οι δρώντες τη διατηρούν. Ακριβέστερα, η δημόσια σφαίρα αντλεί τη συνοχή της από τη *δύναμη*. Και η δύναμη, όπως η λέξη το υπο-

38. Σελ. 207.

39. Σελ. 208.

40. Σελ. 211.

δεικνύει, παραμένει *δυνάμει*, σε αντίθεση με την *ισχύ*, η οποία διατηρείται. Η δύναμη υπάρχει όταν οι άνθρωποι πράττουν από κοινού· εξαφανίζεται από τη στιγμή που διασκορπίζονται. (Εξ ου ο ισχυρός πειρασμός να αντικαταστήσουμε τη δύναμη με τη βία). Η δύναμη είναι το μοντέλο μιας δραστηριότητας που δεν αφήνει κανένα έργο πίσω της και εξαντλεί τη σημασία της στην ίδια της την άσκηση.

Επί πλέον, η πράξη δεν θα μπορούσε να ξεφύγει από τη συνθήκη της «πολλαπλότητας». Αυτό σημαίνει πως για κάθε δράστη το αποτέλεσμα της πράξης σπάνια συμπίπτει με την αρχική του πρόθεση. Αυτός ο καταναγκασμός εκφράζει την εξάρτηση της ατομικής δραστηριότητας από το πλέγμα των ανθρωπίνων σχέσεων. Συνεπάγεται πως άλλοι μεν ενεργούν, άλλοι δε υφίστανται τη δράση τους. Οι άνθρωποι είναι ταυτόχρονα δράστες και θύματα.

Αυτή η «ευπάθεια» των ανθρωπίνων υποθέσεων ανακλύεται στη δραστηριότητα της αφήγησης. Μόνον όταν η πράξη έχει τελειώσει γίνεται δυνατή η αφήγησή της: «Η πράξη αποκαλύπτεται πλήρως μόνο στον αφηγητή, στον ιστορικό που κοιτάζει προς τα πίσω και αναμφίβολα γνωρίζει το βάθος του προβλήματος πολύ καλύτερα από ό,τι οι συμμετέχοντες»<sup>41</sup>. Έτσι, μολονότι η ιστορία οφείλει την ύπαρξή της στους ανθρώπους, είναι προφανές πως δεν «γίνεται» από αυτούς.

Όμως δεν θα μπορούσαμε να καταλάβουμε γιατί και πώς η αφηγούμενη και η γραπτή ιστορία μπορούν να «δημιουργηθούν» από τον αφηγητή και τον ιστορικό χωρίς να αναχθούν σε ένα απλό ψεύδος, αν δεν είχαμε τη δυνατότητα να συναρμόσουμε τη δραστηριότητα του αφηγητή και του ιστορικού με την κύρια λειτουργία της πολιτικής δραστηριότητας που είναι ακριβώς η αντιμετώπιση της πρόκλησης που συνιστά η ευπάθεια των ανθρωπίνων υποθέσεων: «Η πρωταρχική και προ-φιλοσοφική θεραπεία που οι Έλληνες βρήκαν ήταν η ίδρυση της πόλης»<sup>42</sup>. Τίποτε δεν μας επιτρέπει να υποθέσουμε πως αυτό δεν ισχύει σήμερα. Οι αιτίες της ευπάθειας είναι τόσο βαθιά ριζωμένες που η λειτουργία της πολιτικής υπερβαίνει το πεπρωμένο της ελληνικής «πόλης». Νομίζω πως ερμηνεύω σωστά τη σκέψη της Hannah Arendt αν πω πως η σχέση που τέθηκε στην *Ανθρώπινη κατάσταση* μεταξύ της ευπάθειας των ανθρωπίνων υποθέσεων και του πολιτικού εγχειρήματος δεν παρέχει μόνον ένα οδηγητικό νήμα για την κατανόηση των περιπετειών της σύγχρονης πολιτικής, αλλά και μια κανονιστική αρχή η οποία επιτρέπει να κρίνουμε την έκλειψη της πολιτικής ως ανώτατη έκφραση της ελεύθερης πράξης και να καταδικάσουμε όλες τις απόπειρες για να διαλυθεί η πολιτική μέσα σε μια δραστηριό-

---

41. Σελ. 216.

42. Σελ. 221.

τητα μηχανικού. Θα μπορούσαμε να πούμε πως η πολιτική συγκρότηση του κράτους είναι για την ευπάθεια των ανθρωπίνων υποθέσεων, ό,τι είναι η διάρκεια του έργου για τη φθαρτή φύση των προϊόντων του μόχθου. Με αυτό το νόημα, η πολιτική χαρακτηρίζει την ύψιστη προσπάθεια του ανθρώπου να «απαθανατιστεί».

Μπορούμε τώρα να επιστρέψουμε στη δραστηριότητα της αφήγησης και της συγγραφής της ιστορίας. Πρέπει να τις κατανοήσουμε σε σχέση με αυτό το εγχείρημα της απαθανάτισης. Έχουμε πάρει αυτό το μάθημα από τον Όμηρο, τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη. Η μονιμότητα του ανθρωπίνου μεγαλείου εδράζεται μόνο στους ποιητές. Αλλά αυτό είναι δυνατό μόνον επειδή η πόλις είναι ήδη «ένα είδος οργανωμένης μνήμης»<sup>43</sup>. Ο ρόλος του ποιητή είναι να συνθέσει μια «μίμηση», δηλαδή μια δημιουργική απομίμηση της πράξης θεωρημένης σ' ολόκληρη την πολιτική της διάσταση.

Στο άρθρο, που ήδη αναφέραμε, «Η σύγχρονη έννοια της ιστορίας» (*The Review of Politics* 1958, σελ. 570-590), που αναδημοσιεύθηκε στο *Between Past and Future* με τον τίτλο «The concept of history: Ancient and Modern» (σελ. 49-90)<sup>44</sup>, η Hannah Arendt ξεκινά από τον ελληνικό ορισμό της ιστορίας, που συλλαμβάνεται ως μια προσπάθεια για να σωθούν «οι πράξεις των ανθρώπων από την ευτέλεια που προέρχεται από τη λήθη». Είναι αλήθεια πως σ' αυτή τη μελέτη, η συγγραφέας αντιμετωπίζει πιο προσεκτικά τη διαφορά μεταξύ της αρχαίας ιστορίας και της σύγχρονης που προκύπτει από την ανατροπή της σχέσης μεταξύ φύσης και ιστορίας. Ενώ η σιωπηρή αντίληψη πάνω στην οποία στηρίζεται η ελληνική ιστοριογραφία είναι «η διάκριση μεταξύ της θνητότητας των ανθρώπων και της αθανασίας της φύσης, μεταξύ των πραγμάτων που κατασκευάστηκαν από τον άνθρωπο και των πραγμάτων που κατορθώνουν να υπάρχουν από μόνα τους», με την έλευση ωστόσο του πλατωνισμού και του χριστιανισμού ο άνθρωπος θεωρείται αθάνατος και η φύση φθαρτή. Αυτή η αντιστροφή εξηγεί το ότι η ιστορία στερείται αληθινής φιλοσοφικής σημασίας μέσα στη δυτική σκέψη μέχρι τον Vico. Όμως η έλλειψη ενδιαφέροντος για την προσωπική αθανασία, στο σύγχρονο άνθρωπο, ο σεβασμός του προς τους χάλκινους νόμους της φύσης καθώς και η προοδευτική αναγνώριση πως η ιστορία «δημιουργείται» από τους ανθρώπους, όπως η φύση «δημιουργήθηκε» από το θεό, για να επαναλάβουμε μια διατύπωση του Vico, μας επανέφεραν στην ίδια εκτίμηση με αυτήν των Ελλήνων, για την αποστολή της ιστορίας. Δεν είναι πλέον η ευτέλεια της θνητής ζωής που απαιτεί τη θεραπεία της

43. Σελ. 222.

44. Βλ. σημείωση 1, σελ. XIII. Βλέπε επίσης:

«History and Immortality», *Partisan Review*, 1957, σελ. 11-53.

μνήμης, αλλά η ευτέλεια της ίδιας της πράξης. Το δοκίμιο «The concept of history» επιβεβαιώνει την *Ανθρώπινη κατάσταση* σ' αυτό το σημείο: «Η πράξη, αντίθετα από την κατασκευή, όπως πρώτοι οι Έλληνες ανακάλυψαν, είναι καθ' εαυτή και δι' εαυτή εντελώς μάταιη, δεν αφήνει πίσω της τελειωμένο προϊόν».

Αυτή η ανάλυση ωστόσο δεν εμποδίζει την Hannah Arendt να αναγνωρίσει πως υπάρχει μια *σύγχρονη* έννοια της ιστορίας. Αυτή η έννοια εδράζεται στην πίστη για το χαρακτήρα της *διαδικασίας* που προσιδιάζει ταυτόχρονα στην ιστορία και στη φύση. «Είναι βέβαιο πως τίποτε δεν διακρίνει περισσότερο την έννοια της σύγχρονης ιστορίας από αυτή της Αρχαιότητας». Αυτή η έννοια της διαδικασίας απέχει τόσο από τη χριστιανική εσχατολογία όσο και από τη ρωμαϊκή αντίληψη της ιστορίας ως παρακαταθήκη παραδειγμάτων, καθώς επίσης και από την ελληνική έννοια της μνήμης του φθαρτού. Ισοδυναμεί με την «έννοια μιας γήινης αθανασίας της ανθρωπότητας»<sup>45</sup>, η οποία φθάνει στο ύψιστο σημείο στη *χερκελιανή* φιλοσοφία της ιστορίας.

Αλλά, ακριβώς επειδή ο τόνος τέθηκε εκ νέου στη δημόσια σφαίρα χάρη στην αυξανόμενη εκκοσμίκευση του σύγχρονου ανθρώπου, η πολιτική ξαναβρίσκει «εκείνη τη σπουδαία και αποφασιστική για την ύπαρξη των ανθρώπων ευστοχία που στερήθηκε από την εποχή της Αρχαιότητας, επειδή ήταν τόσο ασυμφιλίωτη με μια στενά χριστιανική κατανόηση της εγκόσμιας κατάστασης». Ακόμη μια φορά αποδεικνύεται πως η αναζήτηση αθανασίας είναι το θεμέλιο των πολιτικών κοινοτήτων.

Με αυτό το νόημα, η Hannah Arendt φαίνεται να ενδιαφέρεται περισσότερο για την επαναανακάλυψη της αρχαιότητας μέσω της διαδικασίας της εκκοσμίκευσης απ' όσο για το νεοτερισμό της σύγχρονης έννοιας της ιστορίας. Βεβαίως, «η διαδικασία απαθανάτισης μπορεί να καταστεί ανεξάρτητη από τις πόλεις, τα κράτη και τα έθνη· περιλαμβάνει το σύνολο της ανθρωπότητας και μπόρεσε να θεωρηθεί με συνεκτικό τρόπο από τον Χέγκελ ως μια αδιάκοπη ανάπτυξη του πνεύματος». Όμως, «για να μιλήσουμε πολιτικά, η εκκοσμίκευση, στον κόλπο του ίδιου του εγκόσμιου πεδίου, σήμαινε ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι οι άνθρωποι είχαν ξαναγίνει θνητοί». Ο αναγνώστης μπορεί να αναρωτηθεί εν τούτοις αν η γήινη αθανασία του εγκόσμιου πεδίου, υπό τη σύγχρονη μορφή του, αφήνει ακόμη χώρο για το είδος στοχασμού πάνω στην ευπάθεια των ανθρωπίνων υποθέσεων, που αναπτύσσεται στην *Ανθρώπινη κατάσταση*. Προσέφερε μήπως το εγκόσμιο πεδίο μεγαλύτερη σταθερότητα στο σύνολο της ανθρωπότητας απ' όσο η ελληνική «πόλις»; Η ίδια η έννοια

της διαδικασίας δεν εκφράζει μήπως μίαν ανεπαίσθητη λήθη της ευπάθειας των ανθρωπίνων πραγμάτων; Η μαρξιστική ιδέα της «δημιουργίας της ιστορίας» δεν αντιπαραθέτει μήπως μίαν ωμή διάψευση σε αυτό που ειπώθηκε για την ιστορία, δηλαδή πως δεν τη «δημιουργούμε», αλλά μάλλον την κατανοούμε εκ των υστέρων, υπό το αναδρομικό βλέμμα του αφηγητή και του ιστορικού;

Φτάνουμε εδώ το σημείο όπου η Arendt εκφράζει ελεύθερα την αντιμοντέρνα στάση της. Η ίδια η έννοια της «ιστορικής δημιουργίας» σημειώνει την οπισθοδρόμηση της πράξης σε κατασκευή. Στη σύγχρονη συνείδηση, «μπορούμε εύκολα να αποκαλύψουμε την παμπάλαιη προσπάθεια για να ξεφύγουμε από τις απογοητεύσεις και την ευπάθεια της ανθρώπινης πράξης κατασκευάζοντας την κατ' εικόνα της κατασκευής». Γι' αυτό και το δοκίμιο που αφιερώνει στη σύγχρονη έννοια της ιστορίας, σημειώνει ταυτόχρονα τη ρητή αναγνώριση της αναντίρρητης πρωτοτυπίας της νεότερης εποχής και την έμμεση απόρριψη της βασικής της αξίωσης, δηλαδή της κατάκτησης της γήινης αθανασίας. Η αποτυχία αυτής της αξίωσης είναι το μυστικό της «αυξανόμενης ασημαντότητας του σύγχρονου κόσμου» που το δοκίμιο υπογραμμίζει στις τελευταίες του σελίδες. Αυτή η αποτυχία βρίσκει την αιτία της στην κατάρρευση της αυταπάτης σύμφωνα με την οποία η ιστορία μπορεί να δημιουργηθεί. «Μόνον τα μορφώματα μπορούν να “δημιουργηθούν”, ενώ οι σημασίες όχι: όπως η αλήθεια, δεν μπορούν παρά να εκδηλωθούν ή να αποκαλυφθούν οι ίδιες».

Αυτό που η Hannah Arendt απορρίπτει σε τελική ανάλυση είναι η αντικατάσταση μιας πολιτικής φιλοσοφίας η οποία οφείλει να παραμείνει στα όρια της «vita activa» από μια θεωρησιακή φιλοσοφία της ιστορίας η οποία καταφεύγει στην ιδέα του «όλου». Καμιά από τις επιτυχίες των νεότερων χρόνων δεν την πείθει πως η εσωτερική στη «vita activa» ιεραρχία — «όπου το πράττειν του πολιτικού ανδρός καταλαμβάνει την πιο υψηλή θέση, το ποιείν του τεχνίτη και του καλλιτέχνη μια ενδιάμεση θέση και ο μόχθος που αντιστοιχεί στις αναγκαιότητες της λειτουργίας του ανθρώπινου οργανισμού, την πιο χαμηλή θέση» — θα μπορούσε να αντιστραφεί χωρίς αθεράπευτη ζημία.

Αυτή η παρέμβαση, μέσω του δοκιμίου «Η σύγχρονη έννοια της ιστορίας» μπορεί να ρίξει κάποιο φως στις απροσδόκητες σελίδες που κλείνουν το κεφάλαιο «η πράξη» στην *Ανθρώπινη κατάσταση*. Ενημερωμένοι για τον ανησυχητικό μετασχηματισμό της πολιτικής φιλοσοφίας όταν αυτή υποβάλλεται στην αξίωση να δημιουργήσει την ιστορία ως όλον, μπορούμε τώρα να επιστρέψουμε στην ίδια την έννοια της αθανασίας μέσω της πολιτικής. Μέχρι πιο σημείο η Hannah Arendt υιοθετεί αυτή την έννοια, ακόμη και με το τίμημα μιας πιο μετριοπαθούς ερμηνείας της έννοιας της πολιτικής; Η απάντηση στο ερώτημα είναι δύσκολη και αβέβαιη. Η αιτία του διαταγμού μας οφείλεται

στην αμφισημία της θέσης της συγγραφέα σχετικά με την προσπάθεια να κατανοήσει τη «*vita activa*» από την οπτική της «*vita contemplativa*», χωρίς ωστόσο να εξηγήσει τι εννοεί με τη «*vita contemplativa*», εκτός από το ότι είναι *σκέψη και όχι γνώση*. Αυτή η αμφίσημη θέση της επιτρέπει ταυτόχρονα να συνηγορήσει υπέρ της πολιτικής, και εναντίον οποιασδήποτε αναγωγής της στο κοινωνικό και στο οικονομικό και να αντισταθεί σε όλες τις αυταπάτες που συνδέονται με την προσπάθεια των θνητών να *απαθανατιστούν*. Εδώ η νιτσεική πλευρά του στοχαστή ισορροπεί την αριστοτελική του πλευρά. Αυτό εξηγεί τον παράξενο τρόπο με τον οποίο τελειώνει το τμήμα που αφορά στην πράξη. Δεν τονίζεται μόνον η ευπάθεια των ανθρωπίνων υποθέσεων αλλά και οι εγγενείς αδυναμίες που αφορούν στις ίδιες τις θεραπείες. Αυτές οι αδυναμίες συνοψίζονται σε δυο λέξεις: το αμετάκλητο και το απρόβλεπτο<sup>46</sup>. Είναι περιττό να πούμε πως οι δυο αυτές λέξεις περαιώνουν την υπο-φώσκουσα φιλοσοφία του χρόνου. Αφ' ενός αυτό που έχει γίνει δεν μπορεί να ανακληθεί και αφ' ετέρου αυτό που επακολουθεί δεν μπορεί να προλεχθεί. Οπότε, ποια άμυνα μπορούμε να υιοθετήσουμε ενάντια σε αυτές τις έσχατες αδυναμίες του ανθρώπινου χρόνου όταν αυτός έχει αντισταθεί στην πρόκληση της πολιτικής πράξης; Στο αμετάκλητο, η μόνη απάντηση είναι η *δύναμη της συγχώρησης*, στο απρόβλεπτο η *δύναμη της υπόσχεσης*. Η συγχώρηση λύνει αυτό που δεσμεύει, η υπόσχεση δένει αυτό που είναι αβέβαιο. Μπορούμε βέβαια να βρούμε πολιτικές εφαρμογές στην υπόσχεση («*pacta sunt servanda*») — οι συμβάσεις είναι απαραβίαστες· είναι όμως αμφίβολο αν στην πολιτική υπάρχει θέση για τη συγχώρηση. Έχουμε προφανώς φθάσει — αν όχι υπερβεί — ένα όριο, αυτό που κάνει δυνατό το πέρασμα από την πρακτική στη θεωρητική ζωή. Αυτό το δρασκέλισμα μπορεί να εξηγήσει την αμηχανία των αναγνωστών που βρίσκονται αντιμέτωποι με αυτή την τελική δήλωση: «Το θαύμα που σώζει τον κόσμο, το πεδίο των ανθρωπίνων υποθέσεων, από τη φυσιολογική, “φυσική”, κατάρρευση, είναι τελικά το γεγονός της γέννησης, στο οποίο ριζώνει οντολογικά η ικανότητα του πράττειν»<sup>47</sup>. Και οι τελευταίες γραμμές: «Αυτή η ελπίδα και αυτή η πίστη στον κόσμο βρήκαν, χωρίς αμφιβολία, την πιο σύντομη και την πιο ένδοξη έκφρασή τους, στη μικρή φράση των ευαγγελίων που αναγγέλλει τα “καλά νέα” τους: “παιδίον εγεννήθη ημίν”»<sup>48</sup>.

Αυτό το απρόσμενο τέλος θα μας αφήσει λιγότερο αμήχανους αν το τοποθετήσουμε στην τροχιά της εμπειρίας του χρόνου που υποφώσκει στη φιλο-

46. Σελ. 265 κ.ε.

47. Σελ. 278.

48. Ό.π.

σοφική ανθρωπολογία της Hannah Arendt. Αυτή η τροχιά ξεκινά από την επανάληψη του φυσικού κόσμου που αγνοεί το θάνατο, διασχίζει τη μηδαμινότητα του μόχθου, τη διάρκεια των πολιτιστικών έργων, και τελικά φθάνει σε μια ευπάθεια τρομερότερη από κάθε μηδαμινότητα. Αυτή η αναγνώριση της ευπάθειας μιας ιστορίας την οποία δεν «δημιουργούμε» και η οποία υπονομεύει τα έργα που «δημιουργούμε» ηχεί ως έσχατο «memento mori». Η θνητότητά μας, για να εκφραστούμε έτσι, επαναβεβαιώνεται στο τέλος του ταξιδιού μας. Τι απομένει λοιπόν στο στοχαστή — όχι στο πολιτικό ζώνον — απέναντι στο θάνατο; Η εξύμνηση της γέννησης, μιας καινούριας αρχής. Μόνον η γέννηση μπορεί να ξεφύγει από τις αυταπάτες της αθανασίας που τρέφουν οι θνητοί οι οποίοι σκέπτονται την αιωνιότητα.

Απόδοση στην ελληνική: Φώτης Σιατίστας

