

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Η ΧΑΝΝΑ ΑΡΕΝΤ ΚΑΙ Η ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

ΜΠΟΤΣΗ ΟΡΣΑΛΙΑ
ΑΜΦ: 1113ΜΟ29

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

ΑΝΑΝΙΑΔΗΣ ΓΡΗΓΟΡΗΣ (Επιβλέπων)
ΙΑΚΩΒΟΥ ΒΙΚΥ
ΦΑΡΑΚΛΑΣ ΓΙΩΡΓΟΣ

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	3
Επανάσταση και ελευθερία.....	6
Επανάσταση και πράξη.....	11
Επανάσταση και θεμελίωση.....	14
Επανάσταση και δύναμη.....	18
Επανάσταση και κοινωνικό ζήτημα.....	25
Πολιτικοποίηση και κρίση.....	32
Ανθρώπινα δικαιώματα και επανάσταση.....	36
Επανάσταση και συμβουλευτικό σύστημα.....	43
Συμπεράσματα.....	48
Βιβλιογραφία.....	52

Εισαγωγή

Η πολιτική φιλοσοφία της Χάνα Άρεντ, σε μεγάλο βαθμό αντλεί την προβληματική της από τα «κακά» που σημάδεψαν την εποχή της και είχαν σημαντικές συνέπειες στην ίδια της τη ζωή. Έχοντας βιώσει το ναζιστικό καθεστώς στη Γερμανία, την εξορία και τη διαρκή απειλή αφάνισης του κόσμου μέσα στο ψυχροπολεμικό κλίμα, το έργο της χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια να κατανοήσει αυτές τις τραγικές εμπειρίες της ανθρωπότητας και να αναμετρηθεί μαζί τους. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η Άρεντ επιχειρεί μια ανανοηματοδότηση της πολιτικής προσπαθώντας να την απελευθερώσει από όλα τα παραδεδομένα πρότυπα και τις στρεβλώσεις, και επιζητεί να ξαναπιάσει το νήμα για το νόημα και το περιεχόμενό της από εκεί που κατά τη γνώμη της έχει κοπεί. Ο επαναπροσδιορισμός του νοήματος της πολιτικής και η ανάκτηση του χαμένου της κύρους είναι υψίστης σημασίας για την Άρεντ, γιατί μόνο η πολιτική μπορεί να επιληφθεί του κόσμου. Άλλωστε, για τη φιλόσοφο είναι ο κόσμος, το ανθρώπινο δημιούργημα που μοιραζόμαστε από κοινού, που βρίσκεται στο επίκεντρο της πολιτικής κι όχι ο άνθρωπος.

Η φιλόσοφος, αν και η ίδια αρνείται αυτόν τον χαρακτηρισμό, δεν έγραψε μια συστηματική πολιτική θεωρία. Μέσα από μια φαινομενολογική προσέγγιση, δεν ακολουθεί την πορεία της ανάλυσης αφηρημένων πολιτικών εννοιών, αλλά τις εξετάζει με αφετηρία την βιωμένη ανθρώπινη εμπειρία αντλώντας παραδείγματα τόσο από τον αρχαίο κόσμο (την αθηναϊκή δημοκρατία και τη ρωμαϊκή *res publica*) όσο και από τη σύγχρονη εποχή, και κυρίως τις επαναστάσεις που σημάδεψαν τη νεωτερικότητα (Αμερικανική και Γαλλική Επανάσταση, Ρωσικά σοβιέτ, Παρισινή Κομμούνα, Γερμανική επανάσταση του 1918, Ουγγρική επανάσταση του 1956 κ.ά.). Αποτελούν παραδείγματα που, σύμφωνα με την άποψή της, μπορούν να μας διδάξουν ένα διαφορετικό νόημα της πολιτικής. Ωστόσο, αυτή η προσέγγιση της Άρεντ μπορεί να την καθιστά έναν εξαιρετικά ευχάριστο στο διάβασμα στοχαστή, αλλά ταυτόχρονα κάνει την κατανόηση της αρκετά δύσκολη αφού δεν μπορεί κανείς να είναι σίγουρος ότι έχει συλλάβει εκείνο που η φιλόσοφος θέλει να πει. Άλλωστε, η πληθώρα των ερμηνειών, καθώς και η αδυναμία να εντάξει κανείς τη σκέψη της σε κάποια υπάρχουσα θεωρητική κατηγοριοποίηση (φιλελευθερισμός, κοινοτισμός), μαρτυρούν αυτό ακριβώς το γεγονός.

Η επανάσταση λοιπόν, στην πολιτική σκέψη της Άρεντ εξετάζεται ως ένα πολύ σημαντικό παράδειγμα για την κατανόηση της φύσης της πολιτικής ζωής. Κατά την άποψη της πρόκειται για ένα κατεξοχήν νεωτερικό φαινόμενο, το οποίο χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια για τη δημιουργία ενός εντελώς νέου ξεκινήματος και ενός *constitutio libertatis*, ενός πολιτικού χώρου δημόσιας ελευθερίας. Υπό αυτό το πρίσμα, η φιλόσοφος αντιλαμβάνεται τις επαναστάσεις, ανεξάρτητα από το αν υπήρξαν επιτυχημένες ή όχι, ως τις στιγμές εκείνες όπου αυτό που θεωρεί γνήσια πολιτική, δηλαδή την πράξη με λόγια και έργα στο δημόσιο χώρο για δημόσια ζητήματα, μπορεί να αρθρωθεί στην καθαρότητά του.

Στόχος αυτής της εργασίας είναι, σε ένα πρώτο επίπεδο, να παρακολουθήσει πώς μέσα από την ανάλυση της Άρεντ για τα επαναστατικά παραδείγματα μπορούν να αναδειχθούν τα βασικότερα σημεία της πολιτικής της θεωρίας. Έτσι, η εργασία έχει έναν κυκλικό προσανατολισμό: εξετάζει την έννοια της επανάστασης μέσα από την οπτική της φιλοσόφου, και ταυτόχρονα, μέσα από αυτήν την οπτική, προσπαθεί να «φωτίσει» τις απόψεις της για το νόημα και το περιεχόμενο της πολιτικής. Η επανάσταση διαπλέκεται με όλες τις κομβικές έννοιες με τις οποίες η φιλόσοφος ορίζει το πολιτικό, όπως η ελευθερία και η πράξη, ο κόσμος και η ανθρώπινη πολλότητα, η δύναμη και ο δημόσιος πολιτικός χώρος. Κατά κάποιον τρόπο, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η επανάσταση αποτελεί την έμπρακτη εφαρμογή της γνήσιας πολιτικής, έτσι, όπως την οραματίζεται η φιλόσοφος. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η Άρεντ έχει επικριθεί ότι αντιλαμβάνεται την πολιτική ως μια σπάνια συνθήκη που υφίσταται μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις.¹ Ωστόσο, η έμφαση της φιλοσόφου είναι πρωτίστως στο πώς αυτή η έννοια της πολιτικής θα γίνει μια εγκόσμια καθημερινή πραγματικότητα, πράγμα που ελπίζω να αναδεικνύεται και μέσα από αυτήν την εργασία.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η εργασία επιχειρεί να παρουσιάσει πώς η Άρεντ αποτιμά τις δυο μεγάλες επαναστάσεις της νεωτερικότητας, την Αμερικανική και τη Γαλλική, κρίνοντας τη διαδρομή που διέγραψαν με βάση την πολιτική της θεωρία, ενώ παράλληλα, προσπαθεί να αναδείξει κάποιους προβληματισμούς που πηγάζουν από τις αντιλήψεις της για την επανάσταση, και κατά συνέπεια για την πολιτική. Έτσι, στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζεται πώς η Άρεντ θέτει την έννοια της ελευθερίας στο επίκεντρο της πολιτικής, ορίζοντάς την ως την ενεργό συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις. Και οι επαναστάσεις

¹ Σχετικά με αυτές τις κριτικές γίνεται αναφορά στο Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2008, σ. 254.

είναι κατά την άποψή της, οι στιγμές εκείνες όπου αυτή η έννοια της ελευθερίας επανέρχεται στο προσκήνιο και γίνεται το κύριο περιεχόμενο της πολιτικής, τόσο ως αίτημα όσο και ως πρακτική μέσα από την επαναστατική διαδικασία. Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζεται πώς για την Άρεντ η πολιτική (αλλά και η ελευθερία) επιτελείται με την πράξη (λόγια και έργα) μέσα στον δημόσιο χώρο υπό τη συνθήκη της κατάστασης της πολλότητας των ανθρώπων, και με ποιόν τρόπο για τη φιλόσοφο η επανάσταση αποτελεί αυθεντικό πρότυπο πολιτικού πράττειν. Το τρίτο κεφάλαιο εξετάζει τις δυο διαστάσεις που δίνει η φιλόσοφος στην πράξη: τη δυνατότητα να επιτευχθεί το καινοφανές αλλά και τη δυνατότητα να οικοδομηθεί ένας νέος σταθερός κόσμος, και πώς αυτές οι δυο διαστάσεις εκφράζονται μέσα από την έννοια της επανάστασης. Το τέταρτο κεφάλαιο εστιάζει στις απόψεις της φιλοσόφου για την ανθρώπινη εξουσία. Κατά την θεώρησή της, η έννοια «εξουσία» δεν έχει απαραίτητα την αρνητική σημασία της κυριαρχίας ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο. Μπορεί επίσης να έχει τη μορφή της «δύναμης» που προκύπτει μέσα από την συντονισμένη προσπάθεια των ανθρώπων να φέρουν σε πέρας μια κοινή υπόθεση. Κι αυτό μπορεί να γίνει φανερό μέσα από τα επαναστατικά παραδείγματα. Το πέμπτο κεφάλαιο διερευνά τις αντιλήψεις της Άρεντ γύρω από το κοινωνικό ζήτημα, μια αρκετά δύσκολη πτυχή της θεωρίας της που εγείρει πολλά ερωτήματα και προβληματισμούς. Η φιλόσοφος, μέσα από την ανάλυση των επαναστάσεων, διατυπώνει μια ιδιόμορφη θέση, κατά την οποία τα κοινωνικά ζητήματα θα πρέπει να κρατηθούν σε απόσταση από τα πολιτικά. Ωστόσο, όπως θα δούμε στο έκτο κεφάλαιο, το ζήτημα της πολιτικοποίησης του «κοινωνικού» είναι ένα ανοιχτό ζήτημα, και μπορεί να γίνει με όχημα την ίδια τη σκέψη της Άρεντ και τις απόψεις της για την ικανότητα του κρίνειν. Στο έβδομο κεφάλαιο γίνεται λόγος για την διάκριση μεταξύ των Ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των δικαιωμάτων του πολίτη, ενώ στο όγδοο κεφάλαιο παρακολουθούμε πώς η Άρεντ βλέπει την επανάσταση ως τη δυνατότητα να γεννηθεί μια νέα μορφή πολιτικής οργάνωσης μέσω του συστήματος των συμβουλίων. Τέλος, στα συμπεράσματα συνοψίζεται ό,τι προηγήθηκε.

Ελευθερία και Επανάσταση

Η έννοια της ελευθερίας για την Άρεντ είναι αδιαχώριστη από την έννοια της πολιτικής. Όπως σαφέστατα το διατυπώνει, η *raison d'être* της πολιτικής είναι η ελευθερία.² Χωρίς αυτήν, η πολιτική θα ήταν άνευ νοήματος.

Η φιλόσοφος επιμένει στην σύμπτωση των δυο αυτών εννοιών γιατί, κατά την άποψή της, στην σημερινή εποχή κάθε άλλο παρά μπορεί να θεωρηθεί αυτονόητη. Ιδιαίτερα κάτω από το φως των τρομακτικών πολιτικών εμπειριών της ανθρωπότητας (ολοκληρωτισμός, πυρηνική απειλή), το ερώτημα για το αν η ελευθερία και η πολιτική είναι συμβατές ή αν πρόκειται για δυο αντιθετικές έννοιες όπου η μια ξεκινάει εκεί που τελειώνει η άλλη, είναι κατά την κρίση της, πιο επίκαιρο από ποτέ.³ Όμως, δεν πρόκειται μόνο για ένα σύγχρονο ερώτημα, αλλά για μια παρεξήγηση που ξεκινάει από πολύ παλιά. Σημαντικό ρόλο σε αυτήν την παρεξήγηση έχει σε μεγάλο βαθμό ολόκληρη η φιλοσοφική παράδοση, με αφετηρία την πλατωνική και την χριστιανική φιλοσοφία, οι οποίες προτάσσουν την απομάκρυνση από τις έγνοιες των δημόσιων υποθέσεων και την αναζήτηση της ελευθερίας (τη φιλοσοφική ελευθερία της ενατένισης ή τη χριστιανική ελευθερία σε μια μετέπειτα ζωή) έξω από αυτές. Αλλά και οι πολιτικοί στοχαστές του 17^{ου} και του 18^{ου} αιώνα, ταυτίζοντας την ελευθερία με την ασφάλεια (κυρίως στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου), θεώρησαν την πολιτική ως το αναγκαίο μέσο για την εγγύηση της ασφάλειας η οποία καθιστά δυνατή την ελευθερία, αλλά μια ελευθερία που αφορά την ενασχόληση με δραστηριότητες που λαμβάνουν χώρα εκτός πολιτικής.⁴

Θέλοντας να επαναπροσδιορίσει την σχέση μεταξύ ελευθερίας και πολιτικής, η Άρεντ διαχωρίζει την πολιτική ελευθερία από κάποιες άλλες καταστάσεις που ενδέχεται να συγχέονται με αυτήν. Έτσι λοιπόν, η πολιτική ελευθερία απέχει πολύ από την απελευθέρωση από περιορισμούς, καταπίεση ή καταναγκασμό. Η απελευθέρωση μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα την απόκτηση κάποιων αρνητικών ελευθεριών, όμως δεν οδηγεί κατ' ανάγκη στην ελευθερία. Αντίθετα, πολύ συχνά μπορεί να σημαίνει μια εναλλαγή στο ποιος βρίσκεται στη θέση του απελευθερωμένου και ποιος σε αυτήν του υποδουλωμένου.

² X. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκκίπτοντες, Αθήνα 2012, σ. 14.

³ X. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, μτφρ. Κ. Χαλμούκου, επιμ.-εις. Τζ. Κον, Κέδρος, Αθήνα 2009, σ. 166.

⁴ X. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, ό.π., σ. 19.

Επίσης, η φιλόσοφος διαχωρίζει την πολιτική ελευθερία από τις φιλελεύθερες πολιτικές ελευθερίες που πρεσβεύουν οι θεωρίες των δικαιωμάτων. Αυτές αποτελούν απλώς ένα ανάχωμα εναντίον της εξουσίας προστατεύοντας τις ιδιωτικές ζωές των ανθρώπων και εξάλλου, όπως επισημαίνει, είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν και κάτω από μια μοναρχική (όχι τυραννική) μορφή διακυβέρνησης.⁵ Χωρίς να υποβαθμίζει τη σημασία των αρνητικών αυτών ελευθεριών, τις θεωρεί μόνο αναγκαίες προϋποθέσεις ώστε να καταστεί εφικτή η πολιτική ελευθερία, και προ-πολιτικές με την έννοια ότι αποτελούν τα προστατευτικά τείχη που δημιουργούν το πεδίο στο οποίο μπορεί να διεξαχθεί η πολιτική.

Το πώς εννοεί η φιλόσοφος την πολιτική ελευθερία είναι άμεσα συνυφασμένο με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται την έννοια του πολιτικού. Για την Άρεντ, στο επίκεντρο της πολιτικής δεν βρίσκεται ο άνθρωπος αλλά το ενδιαφέρον για τον κοινό κόσμο, μέσα στον οποίο επισυμβαίνουν οι ανθρώπινες υποθέσεις.⁶ Ο κόσμος, έτσι όπως τον αντιλαμβάνεται η φιλόσοφος, δεν ταυτίζεται με τη γη, τον χώρο όπου κινούνται οι άνθρωποι, ή με τη φύση, την γενική προϋπόθεση της οργανικής ζωής, αλλά πρόκειται για ένα ανθρώπινο δημιούργημα που περιλαμβάνει τόσο τα υλικά όσο και τα άυλα πράγματα που κατασκευάζουν οι άνθρωποι, όπως οι θεσμοί και ο ιστός των ανθρώπινων σχέσεων. Όπως το διατυπώνει η ίδια στο έργο της *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*:

(ο κόσμος) συνδέεται μάλλον με το ανθρώπινο τεχνούργημα, με το κατασκεύασμα των ανθρώπινων χειριών καθώς και με όσα συμβαίνουν μεταξύ εκείνων που κατοικούν από κοινού τον δημιουργημένο από τον άνθρωπο κόσμο. Η συμβίωση μέσα στον κόσμο σημαίνει κατ' ουσίαν ότι ένας κόσμος πραγμάτων βρίσκεται μεταξύ εκείνων που τον έχουν από κοινού, όπως ένα τραπέζι βρίσκεται μεταξύ εκείνων που κάθονται γύρω του. Ο κόσμος, όπως κάθε τι που βρίσκεται 'μεταξύ', συνδέει και συγχρόνως χωρίζει τους ανθρώπους.⁷

Ο ανθρωποποιητός κόσμος λοιπόν, νοούμενος ως το διάστημα *μεταξύ* των ανθρώπων, έχει τη διττή λειτουργία να τους συνδέει ως μετέχοντες στην κοινή υπόθεση της διαχείρισής του, και την ίδια στιγμή να τους διαχωρίζει ως εντελώς διακριτά και μοναδικά άτομα, δηλώνοντας και διατηρώντας την πολλότητα τους.

⁵ Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, μτφρ. Α. Στουπάκη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 43.

⁶ Χ. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, ό.π., σ. 162-3.

⁷ Χ. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Σ. Ροζάνης, Γνώση, Αθήνα 2008, σ. 78.

Η πολιτική δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την κατάσταση της ανθρώπινης πολλότητας, δηλαδή το γεγονός ότι οι άνθρωποι κι όχι ο Άνθρωπος κατοικούν στη γη και μοιράζονται τον κόσμο, έτσι ώστε κανένας να μην είναι εναλλάξιμος με κάποιον άλλον, αφού καθένας είναι ένα άτομο με μοναδική ιστορία και θεώρηση του κόσμου. Μέσα από τις διαφορετικές τους οπτικές γωνίες αποκτούν συνείδηση της «πραγματικότητας» και του κοινού κόσμου (στον βαθμό που μιλούν γι' αυτόν και ανταλλάζουν απόψεις ο ένας με τον άλλον ή ο ένας σε αντιπαράθεση προς τον άλλον),⁸ ενώ μέσα από τις διαφορετικές προοπτικές της δράσης τους γίνεται δυνατή η ύπαρξη της πολιτικής.

Η πολιτική λοιπόν, ασχολείται με τη συνύπαρξη και τη συνεργασία *διαφορετικών* ανθρώπων, οι οποίοι μέσα από ένα απόλυτο χάος διαφορών βρίσκουν κοινά σημεία για την διεξαγωγή των υποθέσεων που τους αφορούν από κοινού.⁹ Δεν προϋπάρχει των ανθρώπων, δεν είναι κομμάτι της ουσίας τους, αλλά συντελείται στο διάστημα μεταξύ τους, στον δημόσιο πολιτικό χώρο που σχηματίζεται όταν αυτοί συνευρίσκονται, εμφανίζονται (μπορούν να γίνουν ορατοί και να ακουστούν) ο ένας στον άλλον βγαίνοντας από το σκοτάδι της ιδιωτικότητάς τους, συνομιλούν και συμπράττουν για τα ζητήματα που τους αφορούν.

Ο ορισμός που δίνει η Άρεντ για την πολιτική ελευθερία είναι η συμμετοχή στον δημόσιο πολιτικό χώρο και στην διακυβέρνηση.¹⁰ Επιχειρεί να σχηματοποιήσει αυτόν τον ορισμό στοχασόμενη την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, όπου ο πολιτικός βίος, μια ελεύθερα επιλεγμένη και ανώτερη μορφή οργάνωσης που αντιστοιχεί στην *πόλιν* κι όχι οποιαδήποτε μορφή ανθρώπινης συμβίωσης, σήμαινε ότι οι άνθρωποι εισέρχονταν στον δημόσιο χώρο ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες για να διαχειριστούν τις υποθέσεις που τους αφορούσαν. Η ισότητα αυτή, απαραίτητη προϋπόθεση της ελευθερίας αφού μόνο μεταξύ ίσων μπορεί κανείς να είναι ελεύθερος,¹¹ δεν θεωρούνταν ένα ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό, αλλά μια ανθρώπινη κατασκευή που εξισώνει διαφορετικά και άνισα άτομα με εξισωτικό παράγοντα το κοινό ενδιαφέρον για τον κόσμο και τη συμμετοχή στη διαμόρφωσή του. Η ελευθερία στην αθηναϊκή δημοκρατία, κατά την Άρεντ, γινόταν κατανοητή όχι ως κάποιος έξω-πολιτικός στόχος ο οποίος θα μπορούσε να κατακτηθεί

⁸ Χ. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, ό.π., σ. 188.

⁹ Αυτ., σ. 149.

¹⁰ Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 295.

¹¹ Αυτ., σ. 91.

μέσω της πολιτικής, αλλά ως η ίδια η διαδικασία της κοινής πολιτικής δράσης που συντελείται με τη συνεύρεση, τη διαβούλευση και τελικά την συμφωνία ή την συναίνεση.

Πολιτική λοιπόν, για την Άρεντ είναι η σφαίρα εκείνη στην οποία η ελευθερία μπορεί να γίνει πραγματικότητα, όχι ως μια ιδιότητα που κατέχουν οι άνθρωποι αλλά ως μια εγκόσμια κατάσταση που εκδηλώνεται στο διάστημα μεταξύ των ανθρώπων. Κύριο μέλημα σε όλο της το έργο είναι να τονίσει αυτήν τη διάσταση του πολιτικού αντιπαραβάλλοντάς την, τόσο με τη φιλελεύθερη δημοκρατική παράδοση όπου η πολιτική αντιμετωπίζεται ως ένα μέσο για την επίτευξη έξω-πολιτικών στόχων, όπως είναι για παράδειγμα η εξασφάλιση της ατομικής ελευθερίας και ευημερίας, όσο και με τη μαρξιστική παράδοση που αποβλέπει στο τέλος της πολιτικής και την μετατροπή της σε μια απλή διαχειριστική διαδικασία με την έλευση της αταξικής κοινωνίας. Κατά την άποψή της, αυτή η αντίληψη για το νόημα της πολιτικής που επικρατούσε στον αθηναϊκό δήμο αλλά και τη ρωμαϊκή *res publica*, έχει σε μεγάλο βαθμό υποχωρήσει. Μόνο σε κάποιες σπάνιες περιπτώσεις η ελευθερία αποκτά ξανά το νόημά της, κι αυτές είναι κυρίως οι εποχές επανάστασης.¹²

Η έννοια της επανάστασης στη θεωρητική σκέψη της Άρεντ συνδέεται άμεσα με αυτήν της πολιτικής ελευθερίας. Ήδη από την εισαγωγή του έργου της *Για την Επανάσταση* δηλώνει ότι «ο στόχος της επανάστασης είναι και πάντα ήταν η ελευθερία».¹³ Αυτό είναι και το ουσιαστικό στοιχείο που διαφοροποιεί τις επαναστάσεις από τις εξεγέρσεις ή τους απελευθερωτικούς πολέμους. Έτσι, μια επανάσταση μπορεί να ξεκινάει έχοντας ως στόχο την απελευθέρωση από κάποια καταπιεστική εξουσία ή την ανάκτηση κάποιων δικαιωμάτων και ελευθεριών, όμως στην πορεία, μέσα από την επαναστατική διαδικασία και τις ενέργειες που απαιτούνται για να έρθει αυτή σε πέρας, οι άνθρωποι σπρώχνονται στον δημόσιο στίβο και ανακαλύπτουν εκ νέου την επιθυμία τους και την ικανότητά τους για τις «χαρές της ελευθερίας».¹⁴ Άλλωστε, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι σε όλες τις επαναστάσεις της νεωτερικότητας, τις τόσο διαφορετικές όσον αφορά την θεωρητική τους παράδοση, οι άνθρωποι οργανώθηκαν αυθόρμητα σε συμβούλια διεκδικώντας το δικαίωμά τους να έχουν πρόσβαση στη δημόσια σφαίρα και μερίδιο στη δημόσια εξουσία. Οι συμμετοχοί όχι μόνο δεν μοχλούσαν κάτω από το βάρος της ενασχόλησής τους με τα

¹² X. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, ό.π., σ. 13.

¹³ X. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 14.

¹⁴ Αυτ., σ. 44.

κοινά, αλλά ανακάλυπταν τα θέληγτρα της συζήτησης και της λήψης αποφάσεων,¹⁵ συνειδητοποιώντας την ουσία της δημόσιας ευτυχίας, δηλαδή ότι δεν μπορούν στο εξής να είναι ευτυχισμένοι αν η ευτυχία εντοπίζεται μόνο στην ιδιωτική τους ζωή.¹⁶

Πάνω απ' όλα λοιπόν, αυτό που κατά την Άρεντ οι επαναστάσεις επαναφέρουν στο πολιτικό προσκήνιο, είναι η εμπειρία της πολιτικής ελευθερίας. Αυτό που επιτυγχάνουν είναι ο επαναπροσδιορισμός του νοήματος της ελευθερίας, εντάσσοντάς την στο πεδίο που πραγματικά ανήκει, δηλαδή στην πολιτική σφαίρα. Έτσι, η ελευθερία δεν εντοπίζεται πλέον στην ελεύθερη βούληση (τη δυνατότητα επιλογής μεταξύ εναλλακτικών πραγμάτων) ή την ελεύθερη σκέψη (τον διάλογο μεταξύ εμού και του εαυτού μου), δεν αποτελεί μια «εσωτερική» εμπειρία όπως διατείνεται η φιλοσοφική παράδοση, αλλά εδράζεται στην εγκόσμια πραγματικότητα που κατασκευάζουν οι άνθρωποι. Η ελευθερία χρειάζεται τη συντροφιά άλλων ανθρώπων και απαιτεί έναν δημόσιο χώρο, μέσα στον οποίο μπορούν αυτοί να συναντηθούν με λόγια και έργα. Κατά τις επαναστατικές περιόδους, η συμμετοχή και η κοινή δράση συντελούν στην διάνοιξη ενός νέου δημόσιου χώρου, όπου αυτή η ελευθερία δύναται να γίνει πραγματικότητα. Το γεγονός αυτό αποτελεί το πραγματικό κέντρο βάρους των επαναστάσεων, κάτι που κατά την γνώμη της ούτε η φιλελεύθερη ούτε η μαρξιστική παράδοση μπόρεσαν να κατανοήσουν, και το μοναδικό κριτήριο για την επιτυχημένη ή όχι έκβασή τους.

¹⁵ Αυτ., σ. 44-45.

¹⁶ Αυτ., σ. 172.

Επανάσταση και πράξη

Στο φιλοσοφικό σχήμα της Άρεντ, η πολιτική και η ελευθερία εδράζονται στην πράξη. Μέσα από μια αριστοτελικού τύπου διάκριση των δραστηριοτήτων που σχηματίζουν την ανθρώπινη κατάσταση (*vita activa*), δηλαδή τον πρακτικό βίο των ανθρώπων, η φιλόσοφος διαχωρίζει την «πράξη» τόσο από τον «μόχθο» που συνδέεται με την αναγκαιότητα και τις επίπονες διαδικασίες που είναι απαραίτητες για τη συντήρηση της ζωής, όσο και από την «ποίηση» η οποία αφορά τα έργα για την υλική διαμόρφωση του κόσμου γύρω μας.¹⁷ Με αυτόν τον τρόπο επιχειρεί να αντιπαραθέσει την σφαίρα του πολιτικού σε αυτές της παραγωγής και της εργασίας, και να υπογραμμίσει την αυτονομία της πολιτικής. Ενώ ο μόχθος υπαγορεύεται από την αναγκαιότητα και η ποίηση ενέχει έναν εργαλειακό χαρακτήρα, η πράξη είναι η μόνη δραστηριότητα που δεν μπορεί να νοηθεί ως ένα μέσο για την επίτευξη εξωγενών σε αυτήν στόχων. Εμπεριέχει μέσα της το 'τέλος' της που δεν είναι παρά η ίδια η τέλεσή της, κι όχι τα κίνητρα ή τα αποτελέσματά της.

Πράττω, σύμφωνα με την Άρεντ, σημαίνει παίρνω πρωτοβουλία και ξεκινάω κάτι, εισάγω κάτι καινούργιο στον κόσμο.¹⁸ Ήδη από το γεγονός της γέννησής του, ο άνθρωπος είναι ένα νέο ξεκίνημα. Αυτό, σε συνδυασμό με την κατάσταση της πολλότητας, το ότι καινούργιοι μοναδικοί άνθρωποι έρχονται διαρκώς στον κόσμο, σηματοδοτεί την απεραντοσύνη των δυνατοτήτων που ενυπάρχουν στην ανθρώπινη δράση. Η ικανότητα των ανθρώπων να ενεργούν ανατρεπτικά πάνω σε μια δεδομένη κατάσταση και να δημιουργούν το καινοφανές, αποτελεί και τη συνθήκη της ανθρώπινης ελευθερίας.

Η πράξη λοιπόν, αποτελεί την κατ' εξοχήν πολιτική δραστηριότητα. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της είναι ότι προϋποθέτει την ανθρώπινη πολλότητα, αφού είναι η μόνη δραστηριότητα που απαιτεί την ύπαρξη ενός δημόσιου χώρου. Μια πράξη που γίνεται σε απομόνωση από τους άλλους, χωρίς την παρουσία των μοναδικών και ξεχωριστών ατόμων, τα οποία μέσα από τις διαφορετικές θεάσεις και απόψεις τους θα μπορέσουν να την εξετάσουν, θα ήταν δίχως νόημα.

Αδιαχώριστη από την ομιλία (και για τον λόγο αυτόν εντελώς διαχωρισμένη από τη βία, η οποία είναι βουβή) και αδιαμεσολάβητη από υλικά αντικείμενα, είναι αυτή που επιτρέπει την εμφάνιση του δρώντος στον δημόσιο χώρο και την αποκάλυψη της

¹⁷ X. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 19.

¹⁸ Αυτ., σ. 243.

μοναδικής του ταυτότητας, τόσο στους άλλους όσο και στον ίδιο του τον εαυτό.¹⁹ Έτσι, η πράξη όχι μόνο λαμβάνει χώρα στον δημόσιο πολιτικό χώρο, αλλά είναι και αυτή που τον συγκροτεί μέσω της εμφάνισης, της διαβούλευσης και τελικά της σύμπραξης.

Η μη προβλεψιμότητα που χαρακτηρίζει την πράξη, αφού όταν αυτή διαδρά με τις πράξεις των άλλων μετατρέπεται σε κάτι νέο έτσι ώστε κανείς, ούτε ο ίδιος ο πράττων, να μην μπορεί να προβλέψει τα αποτελέσματά της, είναι αυτή που την κάνει να αντιστοιχεί στον ρευστό και ενδεχομενικό χαρακτήρα των ανθρώπινων υποθέσεων. Στην πολιτική, τα πράγματα είναι πάντα ενδεχομενικά (πάντα θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά) αφού εξαρτώνται από την ανθρώπινη δράση, η οποία έχει αμέτρητες προοπτικές. Και είναι αυτό ακριβώς το στοιχείο της ενδεχομενικότητας ο λόγος για τον οποίο η (φιλοσοφική) αλήθεια βρίσκεται πάντα σε σύγκρουση με την πολιτική²⁰ και που, κατά την άποψή της, έχει οδηγήσει την παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας (η οποία ξεκίνησε τη στιγμή που άρχισε η παρακμή της ζωής στην ελληνική πόλιν) να υποβαθμίσει την πράξη προς όφελος της ποίησης, η οποία υπάγεται στους περιορισμούς της σχέσης μέσου-σκοπού και μπορεί να καταστεί ελέγξιμη. Από την καταγγελία της πράξης ως ματαιότητα και την αντικατάστασή της από την ποίηση πηγάζει και η αντίληψη ότι η πολιτική αφορά την άσκηση και την αποδοχή της εξουσίας (με την έννοια του ότι κάποιος δίνουν διαταγές και κάποιος τις εκτελούν)²¹ κι όχι την ελευθερία της αυτοκυβέρνησης.²² Όμως, και η εισβολή της κοινωνικής σφαίρας στην πολιτική, για την οποία θα γίνει λόγος στη συνέχεια, έχει δώσει προτεραιότητα στις άλλες δραστηριότητες της ανθρώπινης κατάστασης. Η κοινωνία αποκλείει την δυνατότητα πράξης υποκαθιστώντας την με «ένα ορισμένο είδος συμπεριφοράς, επιβάλλοντας αναρίθμητους ποικίλους κανόνες που όλοι τους τείνουν να ομαλοποιούν τα μέλη της, να τα κάνουν να συμπεριφέρονται όπως πρέπει».²³

Για να αναπτύξει μιαν αντίληψη της πολιτικής ως ελευθερία που πραγματώνεται μέσα από την πράξη, η Άρεντ στρέφεται προς τα επαναστατικά παραδείγματα, τα οποία θεωρεί αυθεντικά πρότυπα πολιτικής πράξης. Σύμφωνα με τη άποψή της, πρόκειται για τις σπάνιες εκείνες στιγμές που η πράξη, με όλα τα χαρακτηριστικά που αναφέρθηκαν, ανέκτησε τον χαμένο της ρόλο στην πολιτική διαδικασία.

¹⁹ Αυτ., σ. 246-247.

²⁰ Χ. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, ό.π., σ. 59.

²¹ Χ. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, ό.π., σ. 103.

²² Margaret Canovan, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, σ. 133, 149.

²³ Χ. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 63.

Για να γίνει κατανοητή η άμεση σύνδεση της επανάστασης με την πράξη, πρέπει να αναφερθεί ότι για την φιλόσοφο, η έννοια της επανάστασης δεν περιγράφει απλώς την αλλαγή, αλλά είναι αναπόσπαστα δεμένη με την ιδέα μιας εντελώς νέας αρχής, ενός ριζικού μετασχηματισμού του κόσμου. Αντίθετα λοιπόν, από τις αντιλήψεις που εντάσσουν τις επαναστάσεις στην απρόσκοπτη ροή της ιστορικής εξέλιξης, την οποία κανείς δεν έχει τη δυνατότητα να ανακόψει παρά μόνο να συμβάλλει σε αυτήν, για την Άρεντ, η επανάσταση είναι μια τομή σε αυτήν την εξέλιξη που συντελείται από τους ανθρώπους ως ενεργούς παράγοντες, οι οποίοι μέσα από την κοινή δράση δημιουργούν ένα νέο ξεκίνημα. Και όπως αντιστοιχεί στις ανθρώπινες υποθέσεις, έτσι και στην επανάσταση κανείς δεν μπορεί να προδικάσει την πορεία που αυτή θα διαγράψει. Η ροή των γεγονότων και της διαδραστικότητας των πράξεων ελάχιστη σχέση έχει με τις προθέσεις και τους στόχους όσων πράττουν.

Παράλληλα, η καινοτομία αυτή είναι αδιαχώριστη με την ιδέα της πολιτικής ελευθερίας. Άλλωστε, όπως ήδη αναφέρθηκε, μόνο σε αυτήν την περίπτωση μπορεί να χρησιμοποιηθεί η έννοια επανάσταση. Συνεπώς, βασικός όρος της επανάστασης δεν είναι η εναλλαγή στην εξουσία, αλλά η δημιουργία μιας νέας μορφής διακυβέρνησης. Αυτή η επιθυμία για μια νέα πολιτική συνθήκη, ακόμα και αν δεν είναι συνειδητή εξ αρχής, προκύπτει μέσα από την ίδια τη διαδικασία, από την πράξη που φέρνει τους δρώντες σε γνωριμία με την ελευθερία, έτσι ώστε οι πρωταγωνιστές της επανάστασης φτάνουν σε ένα σημείο χωρίς επιστροφή.²⁴

Η επανάσταση λοιπόν στοχεύει στη διάνοιξη ενός δημόσιου χώρου όπου μπορεί να καταστεί δυνατή η πράξη και να εγκαθιδρυθεί η πολιτική ελευθερία, δηλαδή η συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις, ενώ ταυτόχρονα η ίδια η επαναστατική διαδικασία συνιστά ένα δημόσιο πεδίο στο οποίο οι πράξεις των ανθρώπων είναι εμφανείς και δημιουργούν τα επαναστατικά γεγονότα.

²⁴ X. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 55.

Επανάσταση και θεμελίωση

Σύμφωνα με την άποψη της Άρεντ, στην πολιτική δεν υπάρχουν a priori κριτήρια, με βάση κάποια απόλυτη αλήθεια, ή αξιωματικοί νόμοι που να διέπουν τα ανθρώπινα δρώμενα, αφού όπως αναφέρθηκε η πολιτική δεν προϋπάρχει των ανθρώπων αλλά συγκροτείται μέσα από την αλληλεπίδρασή τους και χάνεται όταν αυτή σταματά. Η αποδοχή οποιονδήποτε τέτοιων θεμελίων θα έπληττε τις βάσεις της πολιτικής γιατί θα τα καθιστούσε υπεράνω κάθε συζήτησης, διαμάχης, συμφωνίας ή συναίνεσης, ως εάν να ήταν ανεξάρτητα από τους πόθους και τις επιθυμίες των πολιτών. Τα υπερπολιτικά υπό την έννοια αυτήν κριτήρια, ενέχουν ένα στοιχείο καταναγκασμού.²⁵

Ωστόσο, το γεγονός αυτό δεν παρέχει στον χώρο των ανθρώπινων υποθέσεων κάποια οριοθετική και προστατευτική αρχή. Άλλωστε, αυτό θα παραβίαζε τη συνθήκη της ανθρώπινης ελευθερίας που ενυπάρχει στην πράξη και στην ικανότητα να μεταβάλλει διαρκώς τον κόσμο. Με αυτήν την έννοια, η Άρεντ χαιρετίζει την πράξη ως την ελπίδα να συμβεί το απίθανο, το θαύμα, όμως παράλληλα δεν αγνοεί τους κινδύνους και τις πολλές απογοητεύσεις που πηγάζουν από αυτήν. Η μη προβλεψιμότητα και η μη αναστρεψιμότητα που χαρακτηρίζουν την πράξη, μπορεί να οδηγήσει οπουδήποτε, ακόμα και σε αποτρόπαιες καταστάσεις. Και το γεγονός ότι στη σύγχρονη εποχή, με τα πρωτοφανή μέσα εξόντωσης που υπάρχουν, ο κίνδυνος που εδρεύει πάντοτε στο απρόβλεπτο των πράξεων είναι μεγαλύτερος και πλησιέστερος από ποτέ άλλοτε, είναι μια αγωνία που διατρέχει όλη τη σκέψη της φιλοσόφου και εκφράζεται σχεδόν στο σύνολο του έργου της.²⁶ Γι' αυτό και η φιλόσοφος επιχειρεί έναν συγκερασμό ανάμεσα στην ανάγκη για την ύπαρξη της πράξης και τη μέριμνα για την ύπαρξη σταθερότητας. Όπως ήδη αναφέρθηκε, οι άνθρωποι έχουν την ανάγκη ενός σταθερού πλαισίου (του κοινού κόσμου) ώστε να μπορούν να εμφανίζονται ο ένας στον άλλον και να αποκτούν συνείδηση της πραγματικότητας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, δίνει στην έννοια της πράξης δύο διαστάσεις. Από τη μια πλευρά, πρόκειται για την πρωτοβουλία ενός νέου ξεκινήματος, ενώ από την άλλη για την ίδρυση και την συντήρηση ενός πεδίου όπου τα αποτελέσματα της πράξης θα διατηρούνται εν ζωή. Γι' αυτό και η Άρεντ δίνει ιδιαίτερη σημασία στη θεώρηση του «κόσμου», που αποτελεί κεντρική έννοια στην πολιτική της φιλοσοφία, ως προϊόν της ανθρώπινης δράσης.

²⁵ Χ. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, ό.π., σ. 17, 77.

²⁶ Για παράδειγμα, αυτήν την αγωνία εκφράζει η Άρεντ στην εισαγωγή της *Ανθρώπινης Κατάστασης*, όπως και στο *Εισαγωγή στην πολιτική*.

Η πράξη λοιπόν, εμπεριέχει και την ικανότητα του ανθρώπου να οικοδομεί έναν σταθερό κόσμο μέσα στον ωκεανό της αβεβαιότητας, και η οικοδόμηση αυτή επιτυγχάνεται μέσα από τη δέσμευση, την υπόσχεση και τη συμφωνία, όταν οι άνθρωποι ενώνονται με σκοπό την κοινή δράση. Και παρ' όλο που στη σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων, τα πολιτικά ζητήματα δεν εξετάζονται με βάση κάποια ορθολογική αλήθεια αλλά με το αντίθετό της, που για την φιλόσοφο είναι η απλή γνώμη,²⁷ η γνώμη αυτή δεν είναι ένα αυθαίρετο «γούστο». Μέσα στα πλαίσια της ανθρώπινης πολλότητας, η γνώμη είναι μια κρίση που διαμορφώνεται εξετάζοντας ένα ζήτημα από διαφορετικές οπτικές γωνίες (ακούγοντας και λαμβάνοντας υπ' όψιν τις γνώμες των άλλων), μεταδίδεται μέσω της πειθούς και της αποτροπής, ενώ επικυρώνεται με την ελεύθερη συμφωνία ή την συναίνεση, μέσα από τη διαδικασία της δημόσιας διαβούλευσης.²⁸ Η κρίση για την Άρεντ, είναι η σπουδαιότερη πολιτική ικανότητα που μας επιτρέπει να προσανατολιζόμαστε στη δημόσια σφαίρα, με όχημα τη φαντασία και τη διευρυμένη νόηση, δηλαδή το να σκεφτόμαστε από τη σκοπιά του άλλου.²⁹

Έτσι λοιπόν, στο πεδίο που οικοδομείται από την ανθρώπινη δράση καθίσταται δυνατή η ύπαρξη της πολιτικής και κατά συνέπεια, η εμφάνιση της ελευθερίας. Αυτή η δεύτερη διάσταση της πράξης είναι και η πιο σημαντική για την Άρεντ, τουλάχιστον όσο αφορά τις σκέψεις της γύρω από την επανάσταση. Στον στοχασμό της, η επανάσταση δεν είναι ούτε μια αυθαίρετη αρχή, ούτε μια ατέρμονη διαδικασία ριζοσπαστικοποίησης της πολιτικής ζωής. Αυτό που την σώζει από την αυθαιρεσία είναι το γεγονός ότι φέρει μέσα της τις θεμελιακές αρχές της. Ο τρόπος που γίνεται η έναρξη σηματοδοτεί το πλαίσιο των δράσεων όσων ενώνουν τις δυνάμεις τους για να την φέρουν σε πέρας. Παράλληλα, το επαναστατικό πνεύμα δεν είναι απλώς το πνεύμα που ξεκινάει κάτι καινούργιο, αλλά το πνεύμα που ξεκινάει κάτι μόνιμο και ανθεκτικό στον χρόνο.³⁰ Άρα, πρόκειται για μια έναρξη που εισάγει τις θεμελιακές αρχές της στον κόσμο και στοχεύει στη θεμελίωση και την διατήρηση αυτών των αρχών. Έτσι, η επαναστατική διαδικασία συντελείται σε δύο στάδια που ξεκινούν ταυτόχρονα και εξελίσσονται παράλληλα, αυτό της απελευθέρωσης και αυτό της θεμελίωσης της ελευθερίας. Κι ενώ συνηθίζεται να δίνεται η έμφαση στο πρώτο, τον ξεσηκωμό ενάντια στην τυραννία, είναι το δεύτερο που κρίνει την ουσία της

²⁷ X. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, ό.π., σ. 65.

²⁸ X. Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ.-επίμετρο Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2008, σ. 195.

²⁹ X. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, ό.π., σ. 65.

³⁰ X. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 314.

επανάστασης, γιατί αν δεν κατορθώσει να εδραιώσει την νεοαποκτημένη ελευθερία, η επανάσταση καθίσταται φευγαλέα και μάταιη.³¹ Επίσης, είναι το δεύτερο στάδιο αυτό που την διακρίνει από τη βία, με την έννοια ότι η βία μπορεί να έχει τον ρόλο της στην ανατροπή των προϋπαρχόντων συνθηκών και την δημιουργία μιας νέας αρχής, όμως μικρό ρόλο μπορεί να έχει στο ζήτημα της θεμελίωσης.³²

Η επανάσταση λοιπόν, ως πράξη έχει πολύ συγκεκριμένο σχήμα και περιεχόμενο στην ανάλυση της Άρεντ. Είναι η προσπάθεια για τη συγκρότηση ενός νέου πολιτικού σώματος και η εγκαθίδρυση μιας νέας μορφής διακυβέρνησης. Είναι μια πράξη ίδρυσης, μια συνταγματική συγκρότηση (constitution), η οποία εμπεριέχει τόσο την έννοια της πράξης ως απαρχή, την σύσταση ενός πολιτικού σώματος, όσο και αυτήν της δημιουργίας ενός πλαισίου το οποίο στο εξής θα την περιβάλλει, δηλαδή το γραπτό ντοκουμέντο που προκύπτει από αυτήν την σύσταση. Και αυτή η ίδρυση που για χιλιάδες χρόνια αποδιδόταν σε μυθικά συμβάντα ή σε υπερβατικές πηγές, με τις επαναστάσεις της νεωτερικότητας, για πρώτη φορά συντελέστηκε στο φως της μέρας, από την ανθρώπινη δράση.³³

Ενώ λοιπόν, η Άρεντ, σε ένα πρώτο επίπεδο αποδεσμεύει την πράξη από κάθε κριτήριο ορθότητας και κάθε περιεχόμενο πέρα από την ίδια την επιτέλεσή της, δίνοντας έμφαση στο μεγαλείο των έργων και την διάκριση στον δημόσιο χώρο που αυτά επιφέρουν, σε ένα δεύτερο επίπεδο η πράξη έχει πιο συγκεκριμένο περιεχόμενο, και αυτό είναι η δημιουργία και η συντήρηση των συνθηκών που καθιστούν δυνατή την πολιτική και, κατά συνέπεια την ελευθερία. Η ανάλυσή της για τις επαναστάσεις, που όπως αναφέρθηκε για την Άρεντ αποτελούν πρότυπα πολιτικής πράξης, δίνει έμφαση στην σημασία της εμπειρίας της θεμελίωσης ενός θεσμικού κόσμου ελευθερίας. Με βάση αυτό το σχήμα, η απόλυτη ελευθερία της πράξης φαίνεται να δίνει την θέση της στην δημόσια ελευθερία. Παράδειγμα αποτελεί και πάλι η αρχαία Ελλάδα, όπου η δημιουργία της πόλεως δείχνει να προκύπτει από το ότι οι πολίτες άφηναν πίσω τους την λαμπρότητα και την δόξα της πράξης (της ομηρικής εποχής) χάριν μιας σταθερής συμβίωσης, με όχημα τις αμοιβαίες υποσχέσεις και τις δεσμεύσεις σε ένα κοινό έργο.³⁴ Άλλωστε, όπως η ίδια επισημαίνει, αν το επαναστατικό πνεύμα που δημιούργησε την έναρξη ωθείται διαρκώς σε νέα επιτεύγματα, θα έθετε σε κίνδυνο τα ίδια τα επιτεύγματα της επανάστασης. Πρόκειται για μια αντίφαση όπου

³¹ Αυτ., σ. 192-193.

³² Αυτ., σ. 298.

³³ Αυτ., σ. 277.

³⁴ M. Canovan, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of...*, ό.π., σ. 137.

φαίνεται ότι η ελευθερία στην πιο υψηλή της έννοια ως ελευθερία της πράξης, είναι το τίμημα που πρέπει να πληρώνεται για την θεμελίωση της δημόσιας ελευθερίας.³⁵

³⁵ Χ. Αρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 314.

Επανάσταση και Δύναμη

Από τις πράξεις των ανθρώπων στον δημόσιο πολιτικό χώρο γεννιέται η «δύναμη», μια έννοια που η Άρεντ χρησιμοποιεί για να εκφράσει τη μορφή της εξουσίας που προκύπτει όταν οι άνθρωποι οργανώνονται πολιτικά με βάση τις αρχές της ισονομίας και της αυτονομίας, της συμφωνίας και της συναίνεσης,³⁶ σε αντιπαράθεση με την έννοια της εξουσίας ως κυριαρχία, επιβολή και υπακοή. Άλλωστε, η αντίληψη της διακυβέρνησης ως κυριαρχία είναι, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, μια από τις σημαντικότερες προκαταλήψεις γύρω από την πολιτική, που υπάρχει ήδη από την πλατωνική και τη χριστιανική φιλοσοφία. Αμφότερες θεώρησαν την πολιτική σαν μια διαχειριστική λειτουργία στα χέρια κυβερνητών (βασιλέων-φιλόσοφων ή ελέω θεού μοναρχών), η οποία πραγματώνει την επιθυμία των αρχόμενων για ευδαίμονα ζωή (μια ζωή χωρίς τον φόρτο της ενασχόλησης με τα κοινά). Επίσης, και οι δυο απέδωσαν τον νόμο και την εξουσία (στους οποίους οι αρχόμενοι όφειλαν τυφλή υπακοή) σε υπερβατικές πηγές, έξω από τη σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων.

Στο έργο της *Περί Βίας*, η Άρεντ επιχειρεί να αποσαφηνίσει τους όρους με τους οποίους εκφράζονται οι διάφορες μορφές εξουσίας, και οι οποίοι μπορεί να περιγράψουν πολύ διαφορετικά φαινόμενα, ιδίως όταν αυτά αφορούν την πολιτική επιστήμη. Και η αποσαφήνιση αυτή είναι ήσσονος σημασίας γιατί, όπως γράφει η ίδια:

Μόνο αφού πάψει κανείς να ανάγει τα δημόσια πράγματα στο έργο της κυριαρχίας θα εμφανιστούν, ή μάλλον θα επανεμφανιστούν, στην αυθεντική ποικιλομορφία τους τα αρχικά δεδομένα των ανθρώπινων πραγμάτων.³⁷

Έτσι, η φιλόσοφος προχωρεί σε έναν διαχωρισμό της δύναμης, τόσο από τη ρώμη (strength), η οποία αποτελεί ένα ατομικό φυσικό χαρακτηριστικό, όσο και από τον καταναγκασμό (force) που ασκούν φαινόμενα τα οποία δεν αφορούν ανθρώπινη ενέργεια (π.χ. φυσικά ή κοινωνικά φαινόμενα). Η δύναμη αντιστοιχεί στην ικανότητα του ανθρώπου, όχι απλώς να πράττει, αλλά να πράττει από κοινού. Έχοντας ως προϋπόθεση την ανθρώπινη συνύπαρξη, εμφανίζεται μόνο αν και όταν οι άνθρωποι ενωθούν μεταξύ

³⁶ Χ. Άρεντ, *Περί Βίας*, εισ-μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 35. Επίσης, Χ. Άρεντ, *Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 272 και Η. Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, N.Y. 2005, σ.162.

³⁷ Χ. Άρεντ, *Περί Βίας*, ό.π., σ. 104.

τους με σκοπό την κοινή δράση, και εξαφανίζεται όταν για οποιοδήποτε λόγο σκορπίσουν και εγκαταλείψουν ο ένας τον άλλο. Επίσης, η δύναμη βασίζεται στον διάλογο και την πειθώ, γεγονός που την διακρίνει τόσο από τη βία (violence), η οποία δεν στηρίζεται στον λόγο αλλά στην επιβολή με άλλα μέσα, όσο και από το κύρος (authority) που εκφράζει την άνευ όρων αναγνώριση και υπακοή, χωρίς καταπίεση ή πειθώ. Μόνο μέσα από την ελεύθερη αντιπαράθεση των διαφορετικών απόψεων και την πειθώ μπορούν οι άνθρωποι να καταλήξουν σε αμοιβαίες συμφωνίες, υποσχέσεις και δεσμεύσεις, και με αυτόν τον τρόπο να ιδρύσουν και να συντηρήσουν τη δημόσια σφαίρα.

Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, η βία είναι ένας πολλαπλασιασμός της φυσικής ρώμης που επιτυγχάνεται με τη χρήση οργάνων και υπόκειται στον εργαλειακό χαρακτήρα της σχέσης μέσου-σκοπού. Αντίθετα, η δύναμη δεν είναι κάτι που μπορεί κάποιος να κατέχει και δεν εξαρτάται από υλικούς παράγοντες ή αριθμητικές ποσότητες. Είναι πάντα μια δυνητική δύναμη που προκύπτει μόνο υπό την προϋπόθεση ότι οι άνθρωποι λειτουργούν συλλογικά, ενωμένοι σε μια κοινή υπόθεση, και δεν μπορεί ποτέ να αποτελέσει το μέσο για κάποιον σκοπό. Όπως και η πράξη, εμπεριέχει μέσα της το τέλος της, και αποτελεί «την απαραίτητη συνθήκη που κάνει μια ομάδα ατόμων ικανή να σκέπτεται και να πράττει με βάση την κατηγορία των μέσων και των σκοπών».³⁸ Και ενώ η βία μπορεί να καταστρέψει τη δύναμη (π.χ. απομονώνοντας τους ανθρώπους, όπως στις τυραννίες και τα ολοκληρωτικά καθεστώτα),³⁹ δεν μπορεί ποτέ να την δημιουργήσει. Παρ' ότι η δύναμη και η βία είναι δυο έννοιες που συχνά συγχέονται στην πολιτική πραγματικότητα, ιδιαίτερα στη σύγχρονη εποχή όπου η τερατώδης ανάπτυξη των τεχνολογικών μέσων καταστροφής έχει μετατρέψει τον δημόσιο χώρο σε αρένα ισχύος,⁴⁰ για την Άρεντ είναι εντελώς διακριτές. Και ακριβώς επειδή, όπως αναφέρει, τίποτα δεν είναι πιο συνηθισμένο από τον συνδυασμό βίας και δύναμης και τίποτα λιγότερο συχνό από το να βρεθούν στην καθαρή μορφή τους,⁴¹ έχει ιδιαίτερη σημασία για την πολιτική (για την κατεύθυνση της δράσης) η κατανόηση της διαφορετικής φύσης και λειτουργίας τους.

³⁸ Αυτ., σ. 112-3.

³⁹ Σύμφωνα με την Άρεντ, η απομόνωση, την οποία αναγκαστικά ακολουθεί η καταστροφή του δημόσιου χώρου και η εξάλειψη της δύναμης που πηγάζει από την κοινή δράση, αποτέλεσε έναν από τους βασικότερους παράγοντες για την επικράτηση του ολοκληρωτισμού. Χ. Άρεντ, *Το Ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφρ. Γ. Λάμψα, Ευρύαλος, Αθήνα 1988, σ. 273.

⁴⁰ Χ. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, ό.π., σ. 209.

⁴¹ Χ. Άρεντ, *Περί Βίας*, ό.π., σ. 107-8.

Η πολιτική λοιπόν, για την Άρεντ έχει να κάνει με τη δύναμη κι όχι με κάποια άλλη έννοια της εξουσίας. Η δύναμη, συνδεδεμένη με την πράξη και την ανθρώπινη πολλότητα, μπορεί να νοηθεί μόνο ως μια κατάσταση που απορρέει από μια ισότιμη και μη ιεραρχική σχέση μεταξύ των ομιλούντων και ενεργούντων ανθρώπων, και που βασίζεται στη συγκατάθεση και τη συμμετοχή, κι όχι στην προσταγή και την υπακοή.

Όπως χαρακτηριστικά το θέτει η φιλόσοφος, η δύναμη είναι η «ψυχή του ανθρώπινου οικοδομήματος».⁴² Είναι ό,τι κρατάει τους ανθρώπους ενωμένους όταν η παροδική στιγμή της πράξης έχει παρέλθει, και ό,τι διατηρούν ζωντανό συνεχίζοντας να συμβιώνουν. Υπό αυτήν την έννοια, η δύναμη είναι συμφυής με την ύπαρξη της πολιτικής κοινότητας και την πολιτική οργάνωση. Συγκροτεί και διατηρεί τον δημόσιο χώρο, ενώ ο «κόσμος» αποκτά την απαραίτητη σταθερότητα μέσα στην αβεβαιότητα και το απρόβλεπτο που μπορεί να εμφανιστεί ανά πάσα στιγμή, και μπορεί να καταστεί μεταβιβάσιμος στις επόμενες γενιές. Επίσης, η δύναμη είναι αυτή που νομιμοποιεί τους νόμους και τους θεσμούς που δημιουργούν οι άνθρωποι, ως αποτέλεσμα της συλλογικής τους δέσμευσης, ενώ η ίδια αντλεί τη νομιμότητάς της, όχι από κάποια εξωτερική προς αυτήν αρχή, ούτε από τις πράξεις που κάθε φορά επιτελούνται στα πλαίσιά της, αλλά από την αρχική συνένωση των ανθρώπων. Η Άρεντ αναφέρεται τόσο στην αρχαιοελληνική σημασία του νόμου, κατά την οποία αυτός, χωρίς να απορρέει από την πολιτική, οριοθετεί το πλαίσιο μέσα στο οποίο διεξάγεται η πολιτική, όσο και την ρωμαϊκή, όπου ο νόμος είναι μια πολιτική διαδικασία σχηματισμού συμφωνιών και δεσμεύσεων, για να τονίσει ότι πρόκειται για μια ανθρώπινη σύμβαση, και η υπακοή σε αυτόν πρέπει να θεωρείται ως αποτέλεσμα συναίνεσης κι όχι εντολή.⁴³

Υπόδειγμα τέτοιου τύπου πολιτικής οργάνωσης, για την Άρεντ αποτελεί ο αθηναϊκός δήμος, όπου τα πάντα αποφασίζονταν δια του λόγου και της πειθούς, ανάμεσα σε ελεύθερους και ίσους πολίτες, σε μια οριζόντιου τύπου διάρθρωση. Αντίθετα, η όλη αντίληψη της εξουσίας ως κυριαρχία, ως κάθετη σχέση μεταξύ αρχόντων και αρχόμενων, θεωρούνταν μη πολιτική και μη ανήκουσα στη δημόσια σφαίρα.⁴⁴ Ωστόσο, όπως διαπιστώνει:

⁴² Χ. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 279.

⁴³ Σχετικές αναφορές στο έργο της *Υπόσχεση πολιτικής*, σ. 245,249, καθώς και στο *Για την Επανάσταση*, σ. 253-5.

⁴⁴ Χ. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 45, 51 και Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 15, 39.

υπάρχει άλλη μια παράδοση κι ένα άλλο λεξιλόγιο, όχι λιγότερο παλιό και καταξιωμένο στο χρόνο. Όταν η αθηναϊκή πόλις ονόμαζε το πολίτευμά της ισονομία, ή όταν οι Ρωμαίοι μιλούσαν για την *civitas* ως τη μορφή διακυβέρνησής τους, είχαν στο νου τους μια έννοια της δύναμης και του νόμου που η ουσία της δεν επαφίετο στη σχέση διαταγής-υπακοής και η οποία δεν ταύτιζε τη δύναμη με την εξουσία ή τον νόμο με τη διαταγή. Σε αυτά ακριβώς τα παραδείγματα στράφηκαν οι άνθρωποι των επαναστάσεων του δεκάτου όγδοου αιώνα, όταν έψαξαν εξονυχιστικά τα γραπτά μνημεία της αρχαιότητας και συγκρότησαν μια μορφή διακυβέρνησης, μια πολιτεία, όπου η εξουσία (το κράτος) του νόμου, βασισμένη στη δύναμη του λαού, θα έβαζε τέρμα στην εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο, η οποία πίστευαν ότι ήταν μορφή διακυβέρνησης κατάλληλη για δούλους.⁴⁵

Για την Άρεντ λοιπόν, οι επαναστάσεις είναι οι στιγμές που η δύναμη εμφανίστηκε ξανά στη γνήσια μορφή της, αφ' ενός γιατί οι άνθρωποι που τις έφεραν σε πέρας επιχείρησαν με τον τρόπο οργάνωσής τους (και κυρίως το συμβουλευτικό σύστημα για το οποίο θα γίνει λόγος στη συνέχεια) να ακυρώσουν την ταύτιση της πολιτικής με την κυριαρχία, και αφετέρου γιατί η ίδια η επανάσταση δεν μπορεί παρά να είναι προϊόν της δύναμης. Παρ' ότι η βία και η επανάσταση συνήθως συνδέονται άμεσα, αφού η βία δεν μπορεί να γεννήσει δύναμη, έτσι και η ίδρυση ενός νέου πολιτικού σώματος δεν μπορεί να προέρχεται από αυτήν. Και η επανάσταση μπορεί να λέγεται έτσι μόνο όταν αφορά την ίδρυση ενός πολιτικού σώματος και ενός θεσμικού κόσμου ελευθερίας. Χωρίς ουσιαστικά να αποκηρύσσει τη βία, αφού αυτή ορισμένες φορές αποτελεί μια ειδική περίπτωση δύναμης,⁴⁶ για τη φιλόσοφο η βία εκδηλώνεται εκεί όπου η δύναμη απουσιάζει, συνεπώς δεν μπορεί να έχει τον πρωτεύοντα ρόλο που συχνά της αποδίδεται, ως μοχλός της ιστορίας. Όταν μια κυβέρνηση ασκεί βία για να επιβάλλει την υπακοή σημαίνει ότι έχει χάσει τη δύναμή της, δηλαδή παύει να έχει την υποστήριξη και την εμπιστοσύνη του λαού. Αλλιώς δεν θα χρειαζόταν να χρησιμοποιήσει βία. Από την άλλη, η βία δεν αποτελεί το σημαντικό στοιχείο της επανάστασης. Όταν η συναίνεση παύει να υφίσταται, και όταν αυτή τη γνώμη μοιράζεται μεγάλος αριθμός ατόμων, τα βίαια μέσα δεν είναι αναγκαία. Αυτό που έχει σημασία στην επανάσταση είναι η δύναμη που βρίσκεται πίσω από τη βία. Μόνο η δύναμη που πηγάζει από τη συνεύρεση των ανθρώπων, από τα λόγια και τις πράξεις τους, μπορεί να ιδρύσει και να θεμελιώσει το *constitutio libertatis*. Η επανάσταση

⁴⁵ Χ. Άρεντ, *Περί βίας*, ό.π., σ. 100.

⁴⁶ Αυτ., ό.π., σ. 108.

λοιπόν, είναι το ικανό (αλλά όχι αναγκαίο) επακόλουθο της δύναμης που αναπτύσσεται, όταν το παλιό καθεστώς έχει απολέσει τη δική του.

Σύμφωνα με την Άρεντ «η θεσμοθετημένη δύναμη μιας οργανωμένης κοινότητας συχνά εμφανίζεται με τη μάσκα του κύρους, απαιτώντας άμεση αναγνώριση, χωρίς αντίρρηση. Καμιά κοινωνία δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει χωρίς αυτό». ⁴⁷ Το κύρος, η αυθεντία, βασίζεται σε μια θεμελίωση που έλαβε χώρα στο παρελθόν της οποίας τη νομιμότητα αναγνωρίζουν όλες οι πλευρές, και αποτελεί στοιχείο διάρκειας και σταθερότητας. ⁴⁸ Η απώλεια της παλιάς αυθεντίας, της θρησκείας και της παράδοσης, ανάγκασε τις Επαναστάσεις του 18^{ου} αιώνα να αναζητήσουν μια νέα πηγή, μια απόλυτη αρχή από την οποία να αντλούν το κύρος τους η νέα πολιτική συγκρότηση και οι νέοι νόμοι. Κατά την άποψή της, η μορφή κάθε επανάστασης, σε μεγάλο βαθμό εξαρτάται από το είδος της εξουσίας που ανατρέπεται. ⁴⁹ Έτσι, όταν η Γαλλική Επανάσταση ανέτρεψε την απόλυτη μοναρχία, έβαλε στη θέση του μονάρχη τον λαό και θεώρησε την εξουσία του το ίδιο απόλυτη. Οι άνθρωποι της επανάστασης έθεσαν τον λαό ως την πηγή κάθε εξουσίας και κάθε νόμου, και ταυτίζοντας την εξουσία με τη βία, άνοιξαν την πολιτική σφαίρα στην αχαλίνωτη βία του πλήθους που ως τότε βρισκόταν έξω από κάθε κοινωνικό δεσμό και κάθε πολιτική οργάνωση. Όμως, με την άντληση της νέας εξουσίας και του νέου νόμου από την ίδια πηγή, δεν απέμενε κανένας αντικειμενικός θεσμός και νόμος με αρκετό κύρος ώστε να μπορέσει να περιορίσει αυτήν τη βία. Παράλληλα, οι νέοι νόμοι και η νέα εξουσία δεν θεωρήθηκε ότι στηρίζονται στη συναίνεση αλλά στη γενική θέληση του λαού, μετατρέποντας έτσι το πλήθος των ανθρώπων σε ένα ενιαίο σύνολο με τη μορφή του έθνους. Σε αντίθεση με τη συναίνεση που σημαίνει «την εσκεμμένη επιλογή και την στηριγμένη σε σκέψη γνώμη», η ενιαία θέληση «αποκλείει κάθε διαδικασία ανταλλαγής απόψεων και την τελική συμφωνία μεταξύ τους», ⁵⁰ είναι χειραγωγήσιμη και μπορεί εύκολα να αλλάξει ανά πάσα στιγμή κατεύθυνση. Αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν να μην κατορθώσει τελικά η Γαλλική Επανάσταση να διατηρήσει τη δύναμη που γεννήθηκε με το ξέσπασμά της, και να την αξιοποιήσει για την εδραίωση της Δημοκρατίας και της πολιτικής ελευθερίας.

⁴⁷ Αυτ., σ. 107.

⁴⁸ H. Arendt, *What is authority?* στο *Between Past and Future*, Viking Press, 1961, σ. 93-95.

⁴⁹ X. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 211.

⁵⁰ Αυτ., σ. 102.

Από την άλλη μεριά, η Αμερικανική Επανάσταση, προερχόμενη από μια ‘περιορισμένη μοναρχία’ που δεσμεύεται από νόμους, δεν μπόρεσε ποτέ στον πειρασμό να αντλήσει τον νόμο και την εξουσία από την ίδια πηγή. Όπως αναφέρει η Άρεντ:

η έδρα της εξουσίας γι’ αυτούς ήταν ο λαός, αλλά η πηγή του νόμου επρόκειτο να γίνει το σύνταγμα, ένα γραπτό ντοκουμέντο, κάτι αντικειμενικό και διαρκές, το οποίο βέβαια μπορούσε κανείς να το προσεγγίσει από διαφορετικές οπτικές γωνίες και να το ερμηνεύσει με διαφορετικούς τρόπους, να το αλλάξει και να του προσθέσει τροπολογίες ανάλογα με τις περιστάσεις, αλλά που παρ’ όλα αυτά δεν ήταν ποτέ κάτι υποκειμενικό, όπως η θέληση.⁵¹

Παράλληλα, οι άνθρωποι της Αμερικανικής Επανάστασης, έχοντας υπ’ όψιν τους την αποικιακή εμπειρία, κατά την οποία οι άποικοι αναγκάστηκαν να οργανωθούν σε ‘σώματα πολιτών’ και να δεσμευτούν αμοιβαία σε ένα εγχείρημα για το οποίο κανένας άλλος δεσμός δεν υπήρχε, με τον όρο εξουσία αντιλαμβάνονταν τη δύναμη. Μόνο μια τέτοια εξουσία, που βασιζόταν στις συμφωνίες, στις δεσμεύσεις και τις αμοιβαίες εγγυήσεις μπορούσε να είναι αληθινή και θεμιτή.⁵² Και παρ’ ότι ούτε εκείνοι απέφυγαν να εμπλακούν στην αναζήτηση ενός νέου απόλυτου που να νομιμοποιεί την νέα πολιτική συγκρότηση, το οποίο προσπάθησαν να αντλήσουν από τον «θεό της φύσης», τον «νόμο της φύσης» και τις «αυταπόδεικτες αλήθειες», ουσιαστικά αυτό που εξασφάλισε τη σταθερότητα του νέου δημοκρατικού καθεστώτος ήταν το κύρος, η αυθεντία που εμπεριείχε η ίδια η πράξη της ίδρυσης⁵³ και η δύναμη που απέρρευε από το αρχικό συνεταιρίζεσθαι.

Η Άρεντ θεωρεί την διαφορά αυτή μεταξύ Γαλλικής και Αμερικανικής Επανάστασης, ουσιώδη ώστε να γίνει κατανοητή η φύση της ανθρώπινης εξουσίας. Όπως αναφέρει:

η πορεία της Αμερικανικής Επανάστασης αφηγείται μια αξέχαστη ιστορία και μπορεί να διδάξει ένα μοναδικό μάθημα. Γιατί αυτή η επανάσταση δεν ξέσπασε αλλά έγινε από ανθρώπους που μαζί σκέφτηκαν και συζήτησαν, προχωρώντας βασισμένοι στη δύναμη αμοιβαίων υποσχέσεων. Η βασική αρχή που ήρθε στο φως εκείνα τα μοιραία χρόνια όταν μπόρεσαν τα θεμέλια –όχι με τη δύναμη ενός

⁵¹ Αυτ., σ. 213.

⁵² Αυτ., σ. 246.

⁵³ Αυτ., σ. 269.

αρχιτέκτονα αλλά με τη συνδυασμένη δύναμη των πολλών- ήταν η σύνθετη αρχή της αμοιβαίας υπόσχεσης και της συζήτησης. Και τα ίδια τα γεγονότα αποφάνθησαν [...] ότι οι άνθρωποι 'είναι πράγματι ικανοί ... να εγκαθιδρύσουν καλή διακυβέρνηση με την σκέψη και την επιλογή, ότι δεν είναι προορισμένοι να εξαρτώνται για πάντα, όσον αφορά τους πολιτικούς τους θεσμούς, από την τύχη και τη βία.⁵⁴

⁵⁴ Αυτ., σ. 289.

Επανάσταση και κοινωνικό ζήτημα

Ένα από τα κυριότερα προβλήματα της σύγχρονης εποχής, σύμφωνα με την Άρεντ, είναι η ανάδειξη της σφαίρας του «κοινωνικού» και η σταδιακή πρωτοκαθεδρία της έναντι αυτής του «πολιτικού». Πρόκειται για ένα αλλοτριωτικό φαινόμενο που προέκυψε από την εισβολή του ιδιωτικού χώρου στον δημόσιο, και συμβάδισε με την επέκταση της οικονομίας της αγοράς και την εγκαθίδρυση του εθνικού κράτους. Αποτέλεσμα αυτής της εισβολής είναι τόσο η συρρίκνωση του ιδιωτικού χώρου όσο και η παραμόρφωση και παρακμή της πολιτικής.

Θέλοντας να καταστήσει σαφή τη διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, η φιλόσοφος ανατρέχει και πάλι στην αρχαία αθηναϊκή πόλη, όπου κατά την άποψή της αυτές οι δύο σφαίρες της ανθρώπινης ζωής ήταν εντελώς διαχωρισμένες και διέπονταν από διαφορετικές λειτουργίες και ανθρώπινες σχέσεις. Ο ιδιωτικός χώρος, ταυτιζόμενος με τον οίκο και την οικογένεια, περιλάμβανε τις δραστηριότητες εκείνες που αφορούν τις προσωπικές ανάγκες και επιδιώξεις των ανθρώπων. Η συμβίωση στο πλαίσιο του οίκου θεωρούνταν επιβεβλημένη από τις ανάγκες της βιολογικής ύπαρξης, που άλλωστε είναι κοινές για όλες τις μορφές ζωικής ύπαρξης, κι όχι ένα από τα ειδοποιά χαρακτηριστικά του ανθρώπου.⁵⁵ Η υλική λοιπόν πλευρά της ανθρώπινης ζωής, η αναπαραγωγή και η εργασία, η παραγωγή και η κατανάλωση, λάμβανε χώρα στον ιδιωτικό χώρο, μακριά από το φως της δημόσιας αρένας. Σε αυτόν τον χώρο η ισχύς και η βία θεωρούνταν δικαιολογημένες, ενώ τον χαρακτήριζε ανελευθερία, αφ' ενός λόγω της ίδιας της εξάρτησης από τις ανάγκες της ζωής και αφ' ετέρου λόγω των εξουσιαστικών σχέσεων που επικρατούσαν σε αυτόν (μέσω είτε της άσκησης εξουσίας πάνω σε άλλους είτε της υπαγωγής στην εξουσία κάποιου).

Ο δημόσιος χώρος από την άλλη πλευρά ήταν αφιερωμένος αποκλειστικά στη μέριμνα για τις υποθέσεις δημόσιου ενδιαφέροντος. Οι άνθρωποι εισέρχονταν σε αυτόν απελευθερωμένοι από τις ιδιωτικές τους ανάγκες (αφού απαραίτητη προϋπόθεση ήταν η ικανοποίησή τους στα πλαίσια του οίκου) και διήγαγαν τον πολιτικό βίο, δηλαδή μέσα από την εμφάνισή τους στον δημόσιο στίβο, τη διαβούλευση και την κοινή δράση διαχειρίζονταν τις δημόσιες υποθέσεις. Κι ενώ ο οίκος ήταν το κέντρο της πιο ακραίας

⁵⁵Χ. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 47.

ανισότητας, ο δημόσιος χώρος δε γνώριζε παρά ίσους. Αυτή η ισότητα δεν σχετιζόταν με την έννοια της δικαιοσύνης αλλά με την έννοια της ελευθερίας από εξουσιαστικές σχέσεις, από το να μην κυβερνάς και να μην κυβερνάσαι, διότι μόνο μεταξύ ίσων είναι δυνατή αυτή η ελευθερία.

Η Άρεντ δεν αγνοεί ότι από τον πολιτικό βίο εξαιρούνταν ολόκληρες κατηγορίες πληθυσμού, ωστόσο χρησιμοποιεί αυτό το παράδειγμα γιατί θεωρεί ότι αποκαλύπτει ένα διαφορετικό νόημα της πολιτικής, ένα νόημα που σύμφωνα με την άποψή της ενυπάρχει όλο και λιγότερο στις σημερινές αντιλήψεις, τις πρακτικές και τους θεσμούς που συνηθίζουμε να αποκαλούμε πολιτικούς.⁵⁶ Επιχειρεί να παρουσιάσει μια εικόνα της αυθεντικής πολιτικής, «καθαρής» από κάθε τι μη πολιτικό όπως οι ατομικές επιδιώξεις και τα συμφέροντα, δηλαδή της πολιτικής καθ' αυτής ως πράξη στον δημόσιο χώρο για δημόσια ζητήματα.

Σύμφωνα με την Άρεντ, το «κοινωνικό» εμφανίστηκε όταν ο ιδιωτικός χώρος της ικανοποίησης των αναγκών απέκτησε δημόσια σημασία. Αποτελεί λοιπόν, τη δημόσια οργάνωση της ίδιας της λειτουργίας της ζωής. Γι' αυτό και στη σκέψη της ο όρος «κοινωνικό» δεν εκφράζει το σύνολο των ανθρώπινων σχέσεων, αλλά αντιστοιχεί σε μια συγκεκριμένη μορφή οργάνωσης και σχέσης των ανθρώπων η οποία διέπεται από τα δικά της ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Η φιλόσοφος περιγράφει αυτήν τη μορφή οργάνωσης με τον όρο εθνικό νοικοκυριό, δηλαδή το σύνολο των οικογενειών, οικονομικά οργανωμένων, ως πιστό αντίγραφο μιας μεγάλης οικογένειας της οποίας τις καθημερινές υποθέσεις πρέπει να φροντίζει μια γιγάντια, εθνικής κλίμακας οικιακή διαχείριση, το εθνικό κράτος.⁵⁷ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η πολιτική νοείται ως μια λειτουργία στην υπηρεσία της «κοινωνίας», γίνεται μια απλή διαχείριση που καλείται να προστατεύσει τα συμφέροντα της κοινωνίας των παραγωγών, καταναλωτών, εργαζόμενων ή επιχειρηματιών, ανάλογα με το θεωρητικό σχήμα μέσα από το οποίο η κοινωνία θεάται. Σε κάθε περίπτωση, η (δήθεν) ελευθερία της κοινωνίας απαιτεί και δικαιολογεί τον περιορισμό της πολιτικής.⁵⁸

Έτσι, η φιλόσοφος θεωρεί ότι η κοινωνική σφαίρα βρίσκεται σε πλήρη αντιδιαστολή με αυτήν της πολιτικής. Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο χώρος της πολιτικής συνδέεται άμεσα με

⁵⁶Hanna F. Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the Social*, University of Chicago Press, 1998, σ. 213.

⁵⁷Χ. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 47.

⁵⁸Αυτ., σ. 50.

την κατάσταση της πολλότητας των ανθρώπων. Οι άνθρωποι ενώνονται με βάση τον κοινό κόσμο που μοιράζονται με τέτοιο τρόπο, ώστε η πολλότητά τους να δηλώνεται και να διατηρείται. Μόνο έτσι αποκτούν συνείδηση της πραγματικότητας που τους περιβάλλει, και μόνο υπό αυτήν τη συνθήκη καθίσταται δυνατή η πράξη. Αντίθετα, στον κοινωνικό χώρο αυτό που ενώνει τους ανθρώπους είναι ιδιωτικής φύσεως, έτσι ώστε τελικά αυτό που σχηματίζεται είναι ένα σύνολο αποτελούμενο από το άθροισμα ατόμων, που όμως παραμένουν διαχωρισμένα ακολουθώντας τα ατομικά τους συμφέροντα.⁵⁹ Ο μόχθος και η εργασία μπορεί να συλλογικοποιούν τους ανθρώπους, πολύ όμως απέχουν από το να δημιουργούν έναν δημόσιο χώρο στον οποίο αυτοί να μπορούν να εμφανίζονται, να διαβουλεύονται και να διαχειρίζονται τα δημόσια ζητήματα.

Επίσης, ενώ η σφαίρα της πολιτικής είναι αυτή της ελευθερίας (η οποία συντελείται μέσω της διαβούλευσης και της κοινής δράσης) και της πολιτικής ισότητας (των κατά τα άλλα διαφορετικών και άνισων ανθρώπων που εξισώνονται τεχνητά με βάση το ενδιαφέρον τους για τον κοινό κόσμο και τη συμμετοχή τους στη διαμόρφωσή του), ο κοινωνικός χώρος προάγει την ομοιόμορφη «συμπεριφορά» έναντι της πράξης, εξισώνει τα μέλη του κάτω από όλες τις περιστάσεις επιβάλλοντας τον κομφορμισμό, και αξιώνει από αυτά να έχουν μια κοινή γνώμη και ένα κοινό συμφέρον μετατρέποντάς τα σε μάζα. Γι' αυτό και η μορφή διακυβέρνησης που αρμόζει στην κοινωνία είναι, κατά την άποψη της Άρεντ, προ-πολιτική και θυμίζει την εξουσία του αφέντη στα πλαίσια του οίκου. Της ταιριάζει η εξουσία του ενός που εκπροσωπεί αυτήν την μια ορθή γνώμη και το ένα κοινό συμφέρον, με απώτερο κίνδυνο να μετατραπεί σε μια απρόσωπη εξουσία του κανενός, την γραφειοκρατία, η οποία μπορεί να αποδειχθεί μια από τις πιο σκληρές και πιο τυραννικές μορφές εξουσίας.⁶⁰ Κι αυτό γιατί, όπως λέει η ίδια:

Αν, σε συμφωνία με την παραδοσιακή πολιτική σκέψη αναγνωρίσουμε την τυραννίδα ως κυβέρνηση που δεν έχει να λογοδοτήσει για τον εαυτό της, η εξουσία του κανενός είναι σαφώς η τυραννικότερη όλων, εφόσον δεν απομένει κανένας από τον οποίο θα μπορούσε έστω να ζητηθεί ο λόγος για ό,τι γίνεται.⁶¹

Για την Άρεντ, η επικράτηση της κοινωνικής σφαίρας σχετίζεται με πολλά από τα αρνητικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη εποχή, όπως η εξάπλωση της

⁵⁹ M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation...*, ό.π., σ. 117.

⁶⁰ X. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 62.

⁶¹ X. Άρεντ, *Περί Βίας*, ό.π., σ. 98.

οικονομίας της αγοράς, η μετατροπή των πάντων σε αντικείμενα παραγωγής και κατανάλωσης, η ανάδειξη της εργασίας, της παραγωγικότητας και της αφθονίας σε κύριες αξίες που υποκαθιστούν την πράξη και την ελευθερία, και τέλος η οπισθοχώρηση της πολιτικής. Η αποπολιτικοποίηση των σύγχρονων κοινωνιών και η μετατροπή των πολιτικών θεσμών σε όργανα για την εξυπηρέτηση ιδιωτικών συμφερόντων έχει άλλωστε, κατά την φιλόσοφο, συντελέσει και στο να καταστεί δυνατή η εμφάνιση των ολοκληρωτικών συστημάτων.⁶²

Η Άρεντ λοιπόν, χαράζει μια κάθετη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο κοινωνικό και το πολιτικό, και ισχυρίζεται ότι οι δύο αυτές σφαίρες της ανθρώπινης ζωής (η σφαίρα της ελευθερίας και της πολιτικής ισότητας από τη μια και η σφαίρα της αναγκαιότητας και του καταναγκασμού από την άλλη) θα πρέπει να κρατηθούν σε απόσταση. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στην ανάλυσή της για τις επαναστάσεις, και κυρίως στην κριτική που ασκεί στην Γαλλική Επανάσταση. Κατά την άποψή της, η Αμερικανική Επανάσταση υπήρξε η πιο επιτυχημένη επανάσταση των νεότερων χρόνων γιατί έκανε ζητούμενό της μια νέα πολιτική δομή, όπου η ελευθερία με την θετική της έννοια και η αυτοκυβέρνηση των πολιτών θα μπορούσε να γίνει πραγματικότητα. Σημαντικό ρόλο σε αυτό είχε η απουσία της ακραίας μιζέριας και της στέρησης. Αντίθετα, η Γαλλική Επανάσταση απέτυχε να δημιουργήσει έναν κόσμο θεσμικής ελευθερίας, και αυτό οφειλόταν κυρίως στο ότι έδωσε το προβάδισμα στην επίλυση του κοινωνικού ζητήματος, δηλαδή του προβλήματος της φτώχειας. Το τεράστιο ποσοστό του εξαθλιωμένου λαού έκανε επιτακτική την ανάγκη απελευθέρωσης από την ένδεια και τη μιζέρια. Οι άνθρωποι της Γαλλικής Επανάστασης, ωθούμενοι από το αίσθημα της συμπόνιας για τους εξαθλιωμένους, μετατόπισαν το ενδιαφέρον στην αλλαγή της κοινωνικής δομής και την ευτυχία του λαού, σε βάρος της οικοδόμησης της ελευθερίας.⁶³ Για την Άρεντ, το αίσθημα της συμπόνιας, στο βαθμό που γίνεται το υπέρτατο πολιτικό πάθος και η ύψιστη πολιτική αρετή, είναι βαθιά αντιπολιτικό. Όπως αναφέρει:

κατά κανόνα, η συμπόνια δεν ξεκινάει να αλλάξει τις εγκόσμιες συνθήκες για να ελαφρύνει τον ανθρώπινο πόνο, αλλά αν το κάνει, θα αποφύγει τις ανιαρές διαδικασίες της πειθούς, της διαπραγμάτευσης και του συμβιβασμού, που είναι η διαδικασία του νόμου και της πολιτικής, και θα δανείσει τη φωνή της στην ίδια την

⁶² Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Polity Press, 1988, σ. 52.

⁶³ Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 81.

οδύνη, που θα απαιτήσει βιαστική και άμεση δράση, δηλαδή δράση που χρησιμοποιεί το μέσον της βίας.⁶⁴

Έτσι, η προσπάθεια να απελευθερωθούν οι άνθρωποι από τον ζυγό της ανάγκης και της φτώχειας, είχε ως απόρροια την αδιαφορία για αντικειμενικούς και αμερόληπτους νόμους, καθώς και το ξέσπασμα ενός κύματος απεριόριστης βίας. Η νέα εξουσία, στηριγμένη στην υποτιθέμενη γενική βούληση του λαού, δεν κατάφερε τελικά να εδραιώσει μια Δημοκρατία (με την έννοια της αυτοκρατορίας νόμων κι όχι ανθρώπων)⁶⁵ και να εξασφαλίσει την πολλότητα των φωνών.

Από την ανάλυση της φιλοσόφου για τις Επαναστάσεις, προκύπτει ότι γι' αυτήν το κοινωνικό ζήτημα δεν αφορά την πολιτική. Κι αυτό γιατί, κατά την γνώμη της, κάθε προσπάθεια να επιλυθεί με πολιτικά μέσα έχει ως αποτέλεσμα την εργαλειοποίηση της πολιτικής, την θεώρησή της ως ένα μέσο για την επίτευξη της κοινωνικής δικαιοσύνης. Επιπλέον, μέσα στο πλαίσιο της επανάστασης, όταν η αναμέτρηση με την κοινωνική αδικία γίνεται το κύριο περιεχόμενό της, όταν δηλαδή οι άνθρωποι που βρίσκονται κάτω από τον ζυγό της ανάγκης απαιτούν την επίλυση του προβλήματός τους, τότε αυτό που συμβαίνει είναι η επιβολή (συνήθως βίαιων) αναδιανεμητικών διαδικασιών, οι οποίες είναι πιο εύκολο να επιβληθούν από μια συγκεντρωτική εξουσία που αναλαμβάνει να εκπροσωπήσει τα συμφέροντα του λαού. Αυτή είναι κατά την γνώμη της, η κατάληξη που είχαν τόσο η Γαλλική όσο και η Ρωσική Επανάσταση.⁶⁶ Όμως αυτή η διαδικασία αίρει το σχήμα που έχει δημιουργήσει η φιλόσοφος για το περιεχόμενο της πολιτικής, δηλαδή την συναινετική διαβούλευση μεταξύ ελεύθερων και ίσων ανθρώπων στο πλαίσιο ενός αποκεντρωμένου και πλουραλιστικού συστήματος εξουσίας. Γι' αυτό και θεωρεί ότι το κοινωνικό ζήτημα είναι ένα ζήτημα διοίκησης που πρέπει να τεθεί στην αρμοδιότητα ειδικών, κι όχι ένα ζήτημα που μπορεί να λυθεί με τη διττή πολιτική διαδικασία της πειθούς και της απόφασης.⁶⁷ Έτσι, η Άρεντ προσπαθεί να αποσυνδέσει την επανάσταση από ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης.

Ένας από τους λόγους που η Άρεντ αντιτάσσεται στην μαρξική ανάλυση είναι ότι η τελευταία εισήγαγε την πολιτική στην οικονομία και πίστεψε ότι η οικονομική οργάνωση

⁶⁴ Αυτ., σ. 116.

⁶⁵ Αυτ., σ. 222.

⁶⁶ Αυτ., σ. 89.

⁶⁷ Αυτ., σ. 122.

και η κοινωνική δομή μπορούν να ανατραπούν με πολιτική οργάνωση και επαναστατικά μέσα.⁶⁸ Όμως, αν και επικρίνει τον Μαρξ επειδή θεώρησε ότι η Γαλλική Επανάσταση απέτυχε γιατί δεν κατάφερε να λύσει το κοινωνικό ζήτημα,⁶⁹ φαίνεται να συμφωνεί μαζί του στο ότι η φτώχεια και η ελευθερία είναι ασυμβίβαστες. Όπως αναφέρει, «καμιά θεμελίωση νέου πολιτικού σώματος δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί εκεί όπου οι μάζες είναι γονατισμένες κάτω από το βάρος της μιζέριας».⁷⁰ Λόγω του επείγοντος χαρακτήρα της, η απελευθέρωση από την φτώχεια παίρνει πάντα προτεραιότητα από την οικοδόμηση της ελευθερίας.⁷¹ Εύλογα λοιπόν, θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς ότι αφού οι κοινωνικές συνθήκες είναι προϋπόθεση για την επιτυχή έκβαση της επανάστασης και την εγκαθίδρυση της ελευθερίας, η διαμόρφωση αυτών των συνθηκών και η αναμέτρηση με το κοινωνικό ζήτημα δεν μπορεί παρά να κομμάτι της επανάστασης. Άλλωστε, όπως ήδη αναφέρθηκε, για την Άρεντ η ελευθερία δεν είναι πάντα ο αρχικός στόχος της επανάστασης, αλλά προκύπτει όταν οι άνθρωποι βιώνουν τη μέθη της μέσα από την επαναστατική διαδικασία. Έτσι, όπως αναφέρει κατά την ανάλυσή της για τη Γαλλική Επανάσταση, μπορεί το κύριο αίτημα του λαού να ήταν η εξασφάλιση των μέσων συντήρησης και το τέλος της μιζέριας,⁷² όμως παράλληλα, παίρνοντας μια πρώτη ιδέα για τη γεύση της δημόσιας ελευθερίας, δημιούργησε το πρώτο αδύναμο ξεκίνημα μιας πολιτικής οργάνωσης νέου τύπου.⁷³ Άρα λοιπόν, φαίνεται ότι ο αγώνας ενάντια στη στέρηση και την αδικία μπορεί να αποτελέσει την μήτρα για την γέννηση της πολιτικής ελευθερίας.

Τελικά, φαίνεται πως η Άρεντ, προκειμένου να εξάρει αυτό που θεωρεί γνήσια πολιτική, δεν λαμβάνει υπ' όψιν της την διαδρομή που χρειάζεται να διανυθεί ώστε να καταστεί αυτή δυνατή, θεωρώντας την ως μια προ-πολιτική διαδικασία. Ακόμα και στο παράδειγμα της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας που τόσο συχνά χρησιμοποιεί, δεν εξετάζει τις καταστάσεις και τις διαμάχες (οι οποίες δεν μπορεί παρά να ήταν και κοινωνικές) που οδήγησαν μια αυστηρά ιεραρχική κοινωνία να θέσει σε αμφισβήτηση το ποιοι και στη βάση ποιών κριτηρίων θα διαχειρίζονται τα δημόσια ζητήματα.⁷⁴

⁶⁸ Αυτ., σ. 84.

⁶⁹ Αυτ., σ. 83.

⁷⁰ Αυτ., σ. 300.

⁷¹ Αυτ., σ. 151.

⁷² Αυτ., σ. 327.

⁷³ Αυτ., σ. 330.

⁷⁴ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, ό.π., σ. 53.

Η πολιτική ορίζεται ως η κοινή δράση σε έναν δημόσιο χώρο ελευθερίας για ζητήματα κοινού ενδιαφέροντος, όμως η Άρεντ, εξορίζοντας τα ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης, θέτει έναν περιορισμό στο ποια είναι τα ζητήματα κοινού ενδιαφέροντος, ενώ παράλληλα αφαιρεί από τους ανθρώπους τη δυνατότητα να θεματοποιούν νέα ζητήματα ως πολιτικά, στερώντας τους έτσι την ικανότητα, που η ίδια τους έχει αποδώσει, να δημιουργούν το καινοφανές (που άλλωστε αποτελεί και τη συνθήκη της ανθρώπινης ελευθερίας).

Η Άρεντ δεν αγνοεί ότι, λόγω της υπαγωγής τους στις δυνάμεις της αναγκαιότητας, είναι κυρίως τα φτωχά στρώματα του πληθυσμού αυτά που βρίσκονται εκτός της δημόσιας σφαίρας.⁷⁵ Συνεπώς, το κοινωνικό ζήτημα και το ζήτημα της θεμελίωσης της πολιτικής ελευθερίας, όχι μόνο δεν μπορούν να διαχωριστούν, αλλά αντίθετα υπάρχει άμεση συνάφεια μεταξύ τους. Εξορίζοντας το κοινωνικό ζήτημα από την πολιτική, η φιλόσοφος διατρέχει τον κίνδυνο να εξορίζει και όσους υφίστανται τις συνέπειές του. Άλλωστε, η ιδέα των ολίγων ελεύθερων και ίσων που αποφασίζουν από κοινού για τις δημόσιες υποθέσεις στην αρχαία Αθήνα, αρνούμενοι να υπαχθούν στην εξουσία ενός ηγέτη, δεν διαφεύγει κατά ανάγκη από μια αριστοκρατική αντίληψη της πολιτικής.⁷⁶

⁷⁵ Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 64.

⁷⁶ Jean-Pierre Vernant, *Περί ορίων, Ανάμεσα στο μύθο και την πολιτική*, μτφρ. Μ. Γιόση, Σμίλη, Αθήνα 2008, σ. 110-113.

Πολιτικοποίηση και κρίση

Η έννοια του «κοινωνικού» είναι μια αρκετά δύσκολη έννοια στην πολιτική φιλοσοφία της Άρεντ. Η δυσκολία έγκειται στον ακριβή προσδιορισμό των ορίων αυτής της έννοιας, στο ποιες δραστηριότητες και σχέσεις εκφράζει, και στο ποια είναι τα κριτήρια με τα οποία μια δραστηριότητα ή μια σχέση χαρακτηρίζεται «κοινωνική». Όπως αναφέρθηκε, εκ πρώτης όψεως, η Άρεντ φαίνεται να θεωρεί ότι στο «κοινωνικό» ανήκει κάθε τι που αφορά την οικονομική οργάνωση των ανθρώπων και τα ατομικά τους συμφέροντα. Ωστόσο, αυτό δεν είναι τόσο απλό και τα ερωτήματα που γεννά είναι πολλά. Τα οικονομικά και τα πολιτικά ζητήματα, ακόμα κι αν δεν θεωρήσει κανείς ότι συνδέονται άμεσα, πάντα έχουν προεκτάσεις το ένα στη σφαίρα του άλλου.

Ένα ζήτημα που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως παράδειγμα είναι ο θεσμός της δουλείας. Άραγε για την Άρεντ αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως ένα κοινωνικό (οικονομικό) ή ένα πολιτικό ζήτημα; Από την μια πλευρά η φιλόσοφος αναφέρεται σε αυτό ως την κοινωνική προϋπόθεση βάσει της οποίας οι αθηναίοι πολίτες ήταν απεγκλωβισμένοι από την ενασχόληση με τις βιοτικές τους ανάγκες και ελεύθεροι να διάγουν τον πολιτικό βίο, καθώς και την προϋπόθεση βάσει της οποίας οι άνθρωποι που έφεραν σε πέρας την Αμερικανική Επανάσταση δεν βρίσκονταν κάτω από συνθήκες ακραίας φτώχειας και μιζέριας. Από την άλλη πλευρά, σε ένα απόσπασμα από το *Για την Επανάσταση*, η Άρεντ γράφει:

κάθε εξουσία έχει την αρχική και πιο θεμιτή πηγή της στην επιθυμία του ανθρώπου να χειραφετηθεί από τις ανάγκες της ζωής, και οι άνθρωποι επιτυγχάνουν μια τέτοια απελευθέρωση μέσω της βίας, αναγκάζοντας άλλους να φέρουν το φορτίο της ζωής για χάρη τους.⁷⁷

Το γεγονός ότι κάποιοι εξαναγκάζονται να φέρουν το φορτίο της ζωής για άλλους είναι ένα πολιτικό ζήτημα με κοινωνικές και οικονομικές συνέπειες. Όπως και να 'χει, είτε ως ένα ζήτημα που πηγάζει από την πολιτική είτε από την οικονομικό-κοινωνική σφαίρα της ανθρώπινης ζωής, η αντιμετώπισή του δεν μπορεί παρά να είναι πολιτική μέσω της θεματοποίησής του ως ζήτημα κοινού ενδιαφέροντος και της λήψης πολιτικών αποφάσεων. Άλλωστε, όπως θεωρεί και η ίδια η φιλόσοφος, είναι η πολιτική αυτή που

⁷⁷ Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 153.

πρέπει να επιληφθεί του κόσμου, και κάθε φορά που αυτό θα μοιάζει αδύνατο, όταν δεν θα μπορούν να βρεθούν πολιτικές λύσεις στην κοινωνική αθλιότητα, ο κίνδυνος του ολοκληρωτισμού θα παραμονεύει.⁷⁸

Σύμφωνα με την Hanna F. Pitkin, η Άρεντ χρησιμοποιεί τον όρο «κοινωνικό», όχι μόνο με τη συνήθη σημασία του, αλλά κυρίως για να εκφράσει τη μορφή της αλλοτρίωσης που μπορούν να πάρουν οι ανθρώπινες υποθέσεις.⁷⁹ Η Pitkin διακρίνει πολλά κοινά σημεία ανάμεσα στο έργο του Τοκβίλ και σε αυτό της Άρεντ, και θεωρεί ότι η τελευταία μοιράζεται τους φόβους του για τον κίνδυνο που μπορεί να αποτελέσει η δημοκρατία (όχι με την έννοια του συστήματος διακυβέρνησης, αλλά ως ένας τρόπος οργάνωσης της κοινωνίας που αποβλέπει στην κοινωνική ισότητα) για το ζήτημα της πολιτικής ελευθερίας και του «πολιτικού» γενικότερα.⁸⁰ Ο Τοκβίλ διέβλεπε ότι εκτός από την θετική πλευρά της δημοκρατίας, υπάρχει και μια άλλη αρνητική, η οποία μπορεί να οδηγήσει στον εκφυλισμό της σε μια μορφή τυραννίας. Μέσα στη δημοκρατία, το άτομο αποκτά ανεξαρτησία, αυτάρκεια και ελευθερία να δρα και να σκέφτεται βασιζόμενο στις ικανότητές του, αλλά από την άλλη πλευρά, αυτό μπορεί να οδηγήσει στην αλληλοαπομόνωση των ανθρώπων, στο να δρουν και να σκέφτονται με βάση το προσωπικό τους συμφέρον και στην αδιαφορία τους για τα κοινά. Η κοινωνία, κάτω από την επίδραση του πάθους για την ισότητα, μπορεί πολύ εύκολα να καταλήξει να επιβάλει την ομοιομορφία, την ανωνυμία και την κοινοτοπία. Τέλος, η εξουσία, η οποία πηγάζει από τον λαό και εκφράζει τη θέλησή του, μπορεί να μετατραπεί σε τυραννία της πλειοψηφίας που καταδυναστεύει τις μειοψηφίες και κάθε απόκλιση από τις κυρίαρχες αντιλήψεις, και σε μια γραφειοκρατία που απειλεί να κατακτήσει τον έλεγχο σε κάθε τομέα της ανθρώπινης ζωής.⁸¹ Αυτή η άποψη του Τοκβίλ για την αρνητική πλευρά της δημοκρατίας, μπορεί να παραλληλιστεί με την αντίληψη της Άρεντ για το «κοινωνικό». Σύμφωνα πάντα με την Pitkin, το «κοινωνικό» στην Άρεντ δεν είναι απλώς η σφαίρα που περιλαμβάνει τις οικονομικές δραστηριότητες των ανθρώπων ή το πεδίο στο οποίο οι άνθρωποι είναι αναγκασμένοι να συμμορφώνονται με τις κοινωνικές επιταγές, αλλά αποτελεί μια συνένωση των ανθρώπων, οι οποίοι ενώνονται με τέτοιον τρόπο ώστε να μην μπορούν να έχουν την ευθύνη για τα αποτελέσματα των πράξεών τους.⁸² Αν ωστόσο είναι αυτή η υπόθεση, αν το «κοινωνικό»

⁷⁸ X. Άρεντ, *Το Ολοκληρωτικό σύστημα*, ό.π., σ. 251.

⁷⁹ Hanna F. Pitkin, *The Attack of the Blob...*, ό.π., σ. 177.

⁸⁰ Αυτ., σ. 116.

⁸¹ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, ό.π., σ. 15.

⁸² Hanna F. Pitkin, *The Attack of the Blob...*, ό.π., σ. 16, 187, 196, 252.

περιγράφει τις συνθήκες όπου οι ανθρώπινες υποθέσεις δεν βρίσκονται στα χέρια των ανθρώπων, όπου αυτοί δεν έχουν κανενός είδους έλεγχο και καμία ευθύνη για τη δράση τους, τότε δεν είναι η λύση η πολιτικοποίηση αυτών των συνθηκών, η αναδιοργάνωσή τους με τρόπο πολιτικό; Η διαβούλευση και η πολιτική δράση, η συμμετοχή και η αυτοκυβέρνηση θα μπορούσαν να αναλάβουν να θέσουν το σύνολο των ανθρώπινων υποθέσεων σε νέα κατεύθυνση.

Δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι μια τέτοια πρόταση, μια αναδιοργάνωση του κοινωνικού με πολιτικό τρόπο, είναι μέσα στις προθέσεις της Άρεντ, ωστόσο νομίζω ότι το έργο της θα μπορούσε και θα ήταν χρήσιμο να διαβαστεί με τέτοιον τρόπο, δίνοντας έμφαση στην αντίληψη του «πολιτικού» και του «κοινωνικού» ως τρόπους συμβίωσης και οργάνωσης των ανθρώπων, κι όχι ως διακριτές σφαίρες της ανθρώπινης ζωής με καθορισμένο περιεχόμενο. Άλλωστε, είναι η ίδια η Άρεντ που μας παρέχει τα εφόδια γι' αυτό, μέσω της ικανότητας του κρίνειν.

Στο έργο της *Εισαγωγή στην πολιτική*, η Άρεντ αναφέρει ότι πολλές αντιλήψεις μας γύρω από τις ανθρώπινες υποθέσεις βασίζονται σε προκαταλήψεις. Οι προκαταλήψεις αυτές δεν είναι ούτε αυθαίρετες, ούτε αθέμιτες. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει χωρίς προκαταλήψεις, κι αυτό γιατί:

μια ζωή απαλλαγμένη από προκαταλήψεις θα προϋπέθετε την ύπαρξη μιας υπεράνθρωπης εγρήγορσης, μιας συνεχούς ετοιμότητας να βρίσκεται κανείς αντιμέτωπος κάθε στιγμή με την ολότητα του πραγματικού κόσμου, σαν να ήταν κάθε μέρα η πρώτη ή η τελευταία μέρα της δημιουργίας.⁸³

Μια προκατάληψη δεν αποτελεί προσωπική ιδιομορφία και δεν βασίζεται σε προσωπική εμπειρία. Είναι μια κρίση που σχηματίστηκε στο παρελθόν, «η οποία αρχικά στηριζόταν στη δική της κατάλληλη και θεμιτή εμπειρική βάση, και μετατράπηκε σε προκατάληψη μόνο και μόνο επειδή σύρθηκε μέσα στον χρόνο, χωρίς να επανεξεταστεί ή να αναθεωρηθεί».⁸⁴ Αποτελεί έκφραση των πραγμάτων που όλοι μας μοιραζόμαστε, για τα οποία όμως δεν εκφράζουμε πια κρίση. Ωστόσο, μια προκατάληψη διαφέρει από μια κρίση, αφ' ενός γιατί ο ρόλος της είναι το να απαλλάξει κάποιον από την απόφαση

⁸³ Χ. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, ό.π., σ. 214.

⁸⁴ Αυτ., σ. 157.

κρίσεως όταν αυτός έρχεται αντιμέτωπος με κάποια έκφανση της πραγματικότητας, και αφ' ετέρου γιατί, ακριβώς επειδή βασίζεται στην άμεση παραδοχή των άλλων, δεν χρειάζεται να καταβάλει οποιαδήποτε προσπάθεια για να πείσει. Όταν λοιπόν, οι προκαταλήψεις βρίσκονται σε σύγκρουση με την πραγματικότητα, όταν εμποδίζουν τον αυτοκαθορισμό και περιορίζουν τις επιλογές των ανθρώπων να οργανώσουν τη ζωή τους, τότε αυτές θα πρέπει να αντικατασταθούν με νέες κρίσεις.

Η αντιμετώπιση ζητημάτων με προκαταλήψεις είναι ένας τρόπος που ταιριάζει στην κοινωνική σφαίρα δραστηριοτήτων σύμφωνα με την Άρεντ (ή στον «κοινωνικό» τρόπο οργάνωσης όπως ίσως θα μπορούσε να συμπληρώσει η Pitkin). Στο πλαίσιο αυτής της σφαίρας δεν διεκδικούμε το δικαίωμα να κρίνουμε.⁸⁵ Αντίθετα, στο πολιτικό πεδίο δεν μπορούμε να λειτουργήσουμε χωρίς κρίση, γιατί πάνω σε αυτήν βασίζεται η ικανότητα για πολιτική σκέψη και πολιτική δράση. Όπως αναφέρει η Άρεντ, «ο βαθμός της εγρήγορσης και της έλλειψης προκαταλήψεων σε μια δεδομένη εποχή καθορίζει τη γενικότερη φυσιογνωμία και το επίπεδο της πολιτικής ζωής».⁸⁶ Και είναι μέσα στα πλαίσια της πολιτικής σκέψης και δράσης «η απόφαση σχετικά με το τι είδους δράση θα πρέπει να αναληφθεί μέσα στη δημόσια σφαίρα, καθώς επίσης και το πώς θα πρέπει να ειπωθούν τα πράγματα εις το εξής, τι είδους πράγματα θα πρέπει να εμφανιστούν στο δημόσιο πεδίο».⁸⁷ Άλλωστε, αν η κρίση δεν θα μπορούσε να θεματοποιήσει νέα ζητήματα ως πολιτικά, αν αφορούσε απλώς την ταξινόμηση και την υπαγωγή σε προκαθορισμένα πλαίσια, αν δεν μπορούσε να επινοήσει νέες αρχές και μορφές δράσης, νέους τύπους σχέσεων και νέους θεσμούς, τότε αυτό θα έβαζε αυτομάτως όρια στους ανθρώπους ως ενεργούς παράγοντες στη διαμόρφωση του κόσμου και θα καθιστούσε την πολιτική μια προκαθορισμένη και προβλέψιμη διαδικασία.

Σύμφωνα με την Άρεντ, σε περιόδους κρίσης όπου δεν μπορεί πλέον να βασιστεί κανείς στα υπάρχοντα κριτήρια, ή σε περιόδους επανάστασης όπου κάτι εντελώς καινούργιο εμφανίζεται στον κόσμο και τα υφιστάμενα κριτήρια δεν επαρκούν για να το εκφράσουν, οι προκαταλήψεις είναι αυτές που αρχίζουν να καταρρέουν πρώτες.⁸⁸ Οι επαναστάσεις λοιπόν, μπορούν να θεωρηθούν ως περίοδοι πολιτικοποίησης, όπου τα πάντα ξαναμπαίνουν στο τραπέζι της διαβούλευσης και της επανεξέτασης.

⁸⁵ Αυτ., σ. 157.

⁸⁶ Αυτ., σ. 156.

⁸⁷ Χ. Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, ό.π., σ. 199.

⁸⁸ Χ. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, ό.π., σ. 159.

Ανθρώπινα Δικαιώματα και Επανάσταση

Για την Άρεντ η έννοια της φύσης του ανθρώπου δεν υπάρχει.⁸⁹ Κατά την άποψή της, ένα από τα κυριότερα λάθη της παράδοσης της πολιτικής φιλοσοφίας είναι ότι προσπάθησε να κατανοήσει και να ορίσει την ανθρώπινη φύση, ώστε να μπορέσει να εξαγάγει συμπεράσματα για την φύση της πολιτικής ζωής. Το αποτέλεσμα ήταν η πολιτική φιλοσοφία αφ' ενός να οδηγηθεί σε ιδέες που προβάλλουν ως υπεράνθρωπες (και κυρίως ταυτίζονται με το θείο) και σε κριτήρια που διέπουν τις ανθρώπινες πράξεις τα οποία είναι δεδομένα άνωθεν, και αφ' ετέρου να προσδώσει έναν εργαλειακό χαρακτήρα στην πολιτική, θεωρώντας την ως την αναγκαία συνθήκη που πηγάζει από το γεγονός ότι, εξαιτίας κάποιου ελαττώματος, οι άνθρωποι είναι αναγκασμένοι να ζουν μαζί και να σχηματίζουν πολιτικό σώμα (όπως στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου). Όπως χαρακτηριστικά το θέτει η Άρεντ:

Το πρόβλημα της ανθρώπινης φύσης [...] μοιάζει να μην επιδέχεται λύση τόσο από την ατομική ψυχολογική, όσο και από τη γενική φιλοσοφική του άποψη. Είναι τελείως απίθανο ότι εμείς, που μπορούμε να γνωρίζουμε, να καθορίζουμε και να ορίζουμε την φυσική ουσία όλων των πραγμάτων, τα οποία μας περιβάλλουν και τα οποία δεν είμαστ' εμείς, θα μπορούσαμε ποτέ να κάνουμε το ίδιο και για τον εαυτό μας - αυτό θα έμοιαζε σαν να ξεκολλούσαμε με ένα άλμα από την σκιά μας.⁹⁰

Δηλαδή, μια λύση σε αυτό το πρόβλημα θα προϋπέθετε την οριστική έξοδο του ανθρώπου από την εγκόσμια κατάσταση. Γι' αυτό και η φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον όρο ανθρώπινη κατάσταση κι όχι ανθρώπινη φύση, θέλοντας να δείξει ότι οι άνθρωποι, σε αντίθεση με τα άλλα έμβια όντα, χαρακτηρίζονται από την πολλότητα, γεγονός που προσδίδει στις πράξεις τους και τα λόγια τους την πολιτική τους σημασία.⁹¹

Χρησιμοποιεί τον αριστοτελικό ορισμό του ανθρώπου ως «ζώο πολιτικό» για να τονίσει ότι ο άνθρωπος ως μονάδα δεν είναι δυνατόν να υπάρξει. Αντίθετα, η κατανόηση της ανθρώπινης ζωής μπορεί να γίνει μόνο εντός του πλήθους των ανθρώπινων όντων. Ωστόσο, ενώ ο Αριστοτέλης δίνει μια τελεολογική διάσταση στην πολιτική θέτοντας ως στόχο της την ανάπτυξη και την τελείωση του ανθρώπου, η οποία μπορεί να

⁸⁹ X. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 265.

⁹⁰ Αυτ., σ. 23.

⁹¹ X. Άρεντ, *Υπόσχεση πολιτικής*, ό.π., σ. 113.

πραγματοποιηθεί μόνο μέσα στα πλαίσια της πολιτικής κοινότητας, για την Άρεντ αντικείμενο της πολιτικής δεν είναι ο άνθρωπος αλλά ο «κόσμος».⁹² Η ανθρώπινη ύπαρξη λοιπόν, μπορεί να υπάγεται στην φύση, όμως ο άνθρωπος έχει την τάση να την ξεπερνάει (να είναι αφύσικος), φτιάχνοντας διαρκώς τις συνθήκες της ζωής του.⁹³ Κατά συνέπεια, και η πολιτική δεν μπορεί να θεωρηθεί κομμάτι της φύσης του, αλλά εκδηλώνεται στο διάστημα μεταξύ των ανθρώπων όταν αυτοί συνευρίσκονται στον δημόσιο χώρο.

Με βάση αυτό το σχήμα, για την Άρεντ τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν είναι γραμμένα ανεξίτηλα πάνω σε μια μεταφυσική έννοια της ανθρώπινης φύσης, αλλά μια ανθρώπινη κατασκευή. Η ισότητα, η οποία αποτελεί προϋπόθεση της ύπαρξης των δικαιωμάτων, δεν μας έχει δοθεί αλλά είναι το αποτέλεσμα της ανθρώπινης οργάνωσης που ανυψώνει τους ανθρώπους από την απλή ιδιωτική ζωή και τους μεταφέρει στον κοινό κόσμο. Η θεμελίωση των δικαιωμάτων γίνεται στο γεγονός της πολλότητας, δηλαδή υπάρχουν επειδή μοιραζόμαστε τον κόσμο με άλλους.⁹⁴ Επικαλείται την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία και την αντίληψη που επικρατούσε ότι οι άνθρωποι γεννιούνται άνισοι και εξισώνονται με τεχνητούς θεσμούς,⁹⁵ για να επισημάνει ότι η ισότητα δεν ήταν χαρακτηριστικό των ανθρώπων, αλλά της πόλεως. Οι άνθρωποι αποκτούσαν ισότητα, όχι επειδή γεννιούνταν αλλά επειδή γίνονταν πολίτες. Άρα, είναι ο νόμος και όχι η φύση που γεννά την ισότητα, κι αυτή μπορεί να καταστεί δυνατή μόνο μέσα στα πλαίσια ενός πολιτικού σώματος.

Υποκείμενο λοιπόν, των ανθρώπινων δικαιωμάτων μπορεί να είναι μόνο ο πολίτης. Ακολουθώντας τον E. Burke, υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει περίοδος στην ιστορία κατά την οποία μια κατάσταση όπου όλοι οι άνθρωποι να αποκτούν εκ γενετής αναφαίρετα πολιτικά δικαιώματα, θα μπορούσε να βρει ανταπόκριση.⁹⁶ Αντίθετα, η ιστορία δείχνει την «αναποτελεσματικότητα όλων των διακηρύξεων, ανακηρύξεων και απαριθμήσεων των ανθρώπινων δικαιωμάτων που δεν ενσωματώνονται αμέσως σε θετικούς νόμους, τους νόμους μιας χώρας, και δεν εφαρμόζονται σε εκείνους που μένουν σε αυτήν τη χώρα».⁹⁷

⁹² X. Άρεντ, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, ό.π., σ. 30.

⁹³ X. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ.13-22.

⁹⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation...*, ό.π., σ. 191.

⁹⁵ X. Άρεντ., *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 40.

⁹⁶ Αυτ., σ. 60.

⁹⁷ Αυτ., σ. 202.

Στην σκέψη της, η διαφορά μεταξύ πολίτη και ανθρώπου δεν είναι αυτή του μερικού με το γενικό, αλλά αυτή του συγκεκριμένου με το αφηρημένο. Η Άρεντ αναφέρεται στη λατινική λέξη *persona*, έτσι όπως πέρασε στη νομική ορολογία εκφράζοντας τη νομική προσωπικότητα του ανθρώπου που φέρει δικαιώματα και καθήκοντα, και που έχει δημιουργηθεί από τον νόμο, σε αντιδιαστολή με τη λέξη *homo* που η αρχική της σημασία δήλωνε ένα ον πολιτικά αδιάφορο. Δίχως την *persona*, ο άνθρωπος είναι ένα άτομο χωρίς δικαιώματα και καθήκοντα, ένας «φυσικός άνθρωπος», δηλαδή ένα ανθρώπινο πλάσμα έξω από το φάσμα του νόμου και το πολιτικό σώμα.⁹⁸ Φέρει τις ιδιότητες του ανθρώπινου είδους, είναι ίσος με όλους ως άνθρωπος (απέναντι στον θάνατο ή τον θεό, με βάση τη χριστιανική αντίληψη περί ισότητας), όμως αυτό δεν του εξασφαλίζει την πολιτική ισότητα, το να βρίσκεται μεταξύ ίσων σε ένα πολιτικό σώμα. Η πολιτική ισότητα λοιπόν, έγκειται στην εξίσωση άνισων ατόμων χάρη στην κοινή συμμετοχή στην πολιτική δραστηριότητα, τα οποία πρέπει όλα να έχουν ίσο δικαίωμα στη νομική προσωπικότητα, ώστε να προστατεύονται από αυτήν και ταυτόχρονα να δρουν μέσω αυτής στον δημόσιο χώρο. Πάνω σε αυτήν τη σκέψη εδράζεται η άποψη της Άρεντ ότι το θεμελιώδες ανθρώπινο δικαίωμα είναι το δικαίωμα να έχει κανείς δικαιώματα, δηλαδή να ανήκει σε μια πολιτική κοινότητα.⁹⁹

Αντίθετα, για την Άρεντ τα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα είναι κάτι αφηρημένο, και σίγουρα κάτι λιγότερο από τα δικαιώματα του πολίτη. Παραδοσιακά στηρίχθηκαν στην ύπαρξη ενός φυσικού δικαίου και στις φιλελεύθερες θεωρίες που πρεσβεύουν ότι, σε μια φυσική κατάσταση, οι άνθρωποι είναι προικισμένοι με τα ίδια φυσικά δικαιώματα. Χωρίς να αμφισβητεί τον οικουμενισμό αυτών των δικαιωμάτων, αυτό που αμφισβητεί είναι η πολιτική του σημασία. Η ιστορία, κατά την άποψή της, μας βεβαιώνει ότι το γεγονός ότι «όλοι είναι ίσοι ως άνθρωποι» δεν μας εξασφαλίζει τίποτα περισσότερο από το ότι οι άνθρωποι μπορούν να χάσουν τα πάντα εκτός από την ανθρωπότητά τους, το ότι είναι άνθρωποι. Για όλα τα πλήθη των προσφύγων, των μεταναστών, των απάτριδων που μετά τα τέλη των παγκοσμίων πολέμων βρέθηκαν εκτός μιας πολιτικής κοινότητας που να τα βεβαιώνει, τα δικαιώματα αυτά δεν είναι παρά μια άδεια ρητορική. Είναι τα δικαιώματα αυτών που δεν έχουν κανένα δικαίωμα. Αυτό που αυτοί οι άνθρωποι έχασαν είναι πιο θεμελιώδες από ό,τι περιλαμβάνει η λίστα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αφού ουσιαστικά καταδικάστηκαν στην ανυπαρξία στερούμενοι την εμφάνιση, την πράξη και

⁹⁸ Αυτ., σ. 144.

⁹⁹ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation...*, ό.π., σ. 34.

τον λόγο στη δημόσια σφαίρα.¹⁰⁰ . Για την Άρεντ λοιπόν, αποτελεί μια άκρως επικίνδυνη κατάσταση το να επικαλείται κανείς απλώς την ιδιότητα του ανθρώπινου όντος, αντί να παλεύει για την εξασφάλιση του νομικού του status. Το μόνο που καταφέρνει είναι να εκθέτει τον εαυτό του στη μοίρα των ανθρώπινων όντων, τα οποία απροστάτευτα από κάποιον συγκεκριμένο νόμο, δεν είναι τίποτα άλλο παρά ανθρώπινα όντα. Το πρόβλημα για την Άρεντ μπορεί να εντοπιστεί στο ότι τα Δικαιώματα του Ανθρώπου φιλοσοφικά δεν θεμελιώθηκαν αλλά απλώς εκφράστηκαν, ενώ πολιτικά δεν εξασφαλίστηκαν αλλά μόνο προκηρύχθηκαν. Συνεπώς, δεν μπορούν να έχουν καμία ισχύ και δεν παρέχουν καμία εγγύηση, παρά αποτελούν μόνο μια επίκληση όσων δεν έχουν κανένα δικαίωμα, δηλαδή αυτών για τους οποίους οι κανονικοί θεσμοί δεν επαρκούν.

Ένα σημαντικό στοιχείο του περιεχομένου της επανάστασης, για την Άρεντ, είναι το κατά πόσο αυτή επιτυγχάνει να συγκροτήσει ένα νέο πολιτικό σώμα και να εδραιώσει τη νεοαποκτημένη ελευθερία, θεμελιώνοντας τα δικαιώματα από τη θετική τους πλευρά, ως προϋποθέσεις της πολιτικής ελευθερίας, που όπως είδαμε στην αρεντιανή θεωρία σημαίνει την ενεργό συμμετοχή στη διακυβέρνηση. Ένας από τους λόγους που η φιλόσοφος ασκεί έντονη κριτική στη Γαλλική Επανάσταση, είναι ότι η τελευταία εξέλαβε τα προπολιτικά φυσικά δικαιώματα ως το περιεχόμενο της πολιτικής και τον τελικό σκοπό της εξουσίας. Όμως, τα δικαιώματα αυτά, που αφορούν τις βιοτικές ανάγκες του ανθρώπου (το δικαίωμα στη ζωή, την τροφή, την ένδυση, την αναπαραγωγή), πάντα αποτελούσαν μια άμυνα εναντίον της εξουσίας, κι όχι το θεμέλιό της. Αποδίδοντας τα Ανθρώπινα Δικαιώματα στον αφηρημένο Άνθρωπο, απλώς και μόνο εξαιτίας της γέννησής του, οι άνθρωποι της επανάστασης θεώρησαν ότι είχαν ελευθερώσει τον φυσικό άνθρωπο σε όλους τους ανθρώπους, όμως αυτό που τελικά κατάφεραν ήταν να μετατρέψουν κάθε πρόσωπο σε ένα εν γένει ανθρώπινο ον, το οποίο χάνει κάθε σημασία και στερείται κάθε δικαιώματος. Έτσι, επιχείρησαν να καταστήσουν την Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου τον θεμέλιο λίθο του νέου πολιτικού σώματος, με αποτέλεσμα να αναχθεί η πολιτική σε φύση και να υποχωρήσει το ενδιαφέρον για την πολιτική ελευθερία και την ιδιότητα του πολίτη, δηλαδή το δικαίωμα να ανήκει κανείς σε μια πολιτική κοινότητα και να έχει μερίδιο στη δημόσια εξουσία.¹⁰¹ Αντίθετα στην Αμερικανική Επανάσταση, όπου υπήρχαν ήδη εξουσιοδοτημένα σώματα πολιτών τα οποία ασκούσαν την εξουσία τους σύμφωνα με

¹⁰⁰ Αυτ.

¹⁰¹ Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 145.

νόμους,¹⁰² οι άνθρωποι μπόρεσαν να κατανοήσουν ότι τα δικαιώματα αυτά δεν είναι πραγματικές εξουσίες, αλλά συνιστούν διασφαλίσεις από την κατάχρηση εξουσίας. Έτσι, η Χάρτα των Δικαιωμάτων πήρε τη μορφή ενός περιοριστικού ελέγχου πάνω σε κάθε πολιτική εξουσία και έθεσε τα όρια που οφείλει να σέβεται κάθε νομοταγής κυβέρνηση (και τα οποία μόνο μια τυραννία μπορεί να καταργήσει). Αυτό που διεκδίκησαν ήταν τα δικαιώματα του πολίτη, κάνοντας με αυτόν τον τρόπο ένα σημαντικό βήμα προς την εδραίωση της ελευθερίας.

Η Άρεντ έχει επικριθεί γιατί δεν αναγνωρίζει καμιά πολεμική διάσταση στην έννοια των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ως μια έννοια που μπορεί να επικληθεί για την διεκδίκηση της θεμελιακής ισότητας).¹⁰³ Για τον Γάλλο φιλόσοφο Jacques Ranciere, η σκέψη της τείνει να καταλήγει σε ένα μάλλον αδιέξοδο δίλημμα που μπορεί να τεθεί ως εξής: είτε τα δικαιώματα του πολίτη είναι αυτά του Ανθρώπου, δηλαδή του ανθρώπου που βρίσκεται εκτός του πολιτικού σώματος και ουσιαστικά δεν έχει κανένα δικαίωμα, γεγονός που τα καθιστά κενά περιεχομένου, είτε τα δικαιώματα του Ανθρώπου είναι αυτά του πολίτη, γεγονός που οδηγεί σε μια ταυτολογία αφού πρόκειται για τα δικαιώματα όσων έχουν ήδη δικαιώματα μετέχοντας σε μια πολιτική κοινότητα. Άρα, τα Δικαιώματα του Ανθρώπου είναι είτε τα δικαιώματα όσων δεν έχουν δικαιώματα, είτε τα δικαιώματα όσων έχουν δικαιώματα, δηλαδή ένα κενό ή μια ταυτολογία. Αν και συμφωνεί με την Άρεντ στο ότι τα δικαιώματα δεν ανήκουν στους ανθρώπους, δεν είναι ιδιότητές τους αλλά πηγάζουν από την πολιτική, διαφωνεί στο ότι μπορούν να τα απολαμβάνουν μόνο κάποια προκαθορισμένα πολιτικά υποκείμενα, οι πολίτες. Αντίθετα, μπορούν να τα επικαλούνται και αυτοί που δεν τα έχουν, που βρίσκονται αποκλεισμένοι από το δομημένο πολιτικό σώμα. Τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, κατά την άποψή του, μπορούν να αποτελέσουν τη δυναμική εκείνη που επιτρέπει τη διεύρυνση των ορίων της πολιτικής και τη συμπερίληψη όσων βρίσκονται σε θέση αποκλεισμού. Μέσα από τον αγώνα για τη διεκδίκηση αυτών των αφηρημένων δικαιωμάτων συγκροτούνται νέα πολιτικά υποκείμενα και επιτυγχάνεται ο μετασχηματισμός του χάρτη του πολιτικού σώματος. Συνεπώς, τα Δικαιώματα για τον Ranciere, όχι μόνο δεν είναι κενά περιεχομένου ή μια ταυτολογία σε σχέση με τα δικαιώματα του πολίτη, αλλά αποτελούν το μέσο εκείνο που επιτρέπει να τεθούν σε δοκιμασία οι αφηρημένες αρχές των Διακηρύξεων και να απαιτηθεί η επιβεβαίωσή τους.

¹⁰² Αυτ., σ. 224.

¹⁰³ Jacques Ranciere, *Who is the subject of the rights of man?* στο I. Naipur και E. Cadavo, *And justice for all?* South Atlantic Quarterly, τομ. 103, τχ. 2/3, 2004

Νομίζω ότι η οπτική της Άρεντ για την επανάσταση μπορεί να μετριάσει αυτήν την κριτική. Κι αυτό γιατί το πρίσμα μέσα από το οποίο η φιλόσοφος εξετάζει την επανάσταση, είναι όχι απλώς η αμφισβήτηση των εδραιωμένων αντιλήψεων για το ποιοι περικλείονται και ποιοι αποκλείονται από το πολιτικό σώμα ή η επίτευξη της συμπερίληψης μιας νέας ομάδας στο πολιτικό «παιχνίδι», αλλά ο ριζικός μετασχηματισμός του συνολικού σχεδιασμού του «παιχνιδιού». Όπως ήδη αναφέρθηκε, στόχος της επανάστασης είναι η συγκρότηση ενός νέου πολιτικού σώματος και η δημιουργία μιας νέας μορφής πολιτικής οργάνωσης που να πραγματώνει την πολιτική ελευθερία. Και το δικαίωμα στην πολιτική ελευθερία είναι για την Άρεντ η πεμπτουσία των δικαιωμάτων. Η φιλόσοφος δεν επιχειρεί να αποπολιτικοποιήσει τα ανθρώπινα δικαιώματα, αλλά μάλλον προσπαθεί να τα θέσει σε μια πιο στέρεα και σημαντική κατά την γνώμη της βάση, συνδέοντάς τα με την έννοια της πολιτικής ελευθερίας. Άλλωστε, μετά την τραγική για την ανθρωπότητα εμπειρία του ολοκληρωτισμού, έγινε φανερό κατά την Άρεντ, ότι τα υφιστάμενα νομικά και συνταγματικά πλαίσια δεν επαρκούν για να εμποδίσουν τις παραβιάσεις ακόμα και των πιο βασικών δικαιωμάτων. Όπως χαρακτηριστικά το θέτει, «είναι απολύτως εφικτό να φανταστεί κανείς ότι μια δημοκρατική κοινωνία μπορεί να καταλήξει, με απόφαση της πλειοψηφίας, στο συμπέρασμα πως θα ήταν καλό για την ανθρωπότητα ως σύνολο να εκκαθαριστούν ορισμένα τμήματά της».¹⁰⁴ Άρα, το ζήτημα δεν είναι απλώς η συνταγματική κατοχύρωση δικαιωμάτων, αλλά η δημιουργία δομών και θεσμών που να εξασφαλίζουν την εμφάνιση και την πράξη, στο πλαίσιο της ανθρώπινης πολλότητας, στη δημόσια σφαίρα.

Η πρόθεση της Άρεντ να συνδέσει τα δικαιώματα με την πολιτική ελευθερία είναι αυτή που την κάνει τελικά να εισάγει ένα οικουμενικό ανθρώπινο δικαίωμα, το δικαίωμα να έχει κανείς δικαιώματα. Γι' αυτήν, όλοι οι άνθρωποι θα πρέπει να έχουν τη δυνατότητα να ενταχθούν σε μια πολιτική κοινότητα. Δεν πρόκειται για ένα νομικό δικαίωμα, αλλά για ένα θεμελιώδες πολιτικό δικαίωμα, αφού το πολιτικό σώμα συνιστά τον μοναδικό κοινό κόσμο όπου ο πολίτης μπορεί να εκφραστεί και να παρέμβει. Ενώ έξω από αυτό είναι εντελώς αδύναμος, μέσα στο πολιτικό σώμα ο πολίτης γίνεται ο ίδιος πηγή εξουσίας. Βέβαια, η φιλόσοφος δεν επιχειρεί να θεμελιώσει κάπου αυτό το δικαίωμα, αφού με βάση την πολιτική της φιλοσοφία δεν φαίνεται να απορρέει ούτε από την ανθρώπινη φύση, ούτε από κάποια έννοια δικαίου, ούτε από κάποιες δεσμευτικές αρχές και κανόνες που να

¹⁰⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, World Publishing Co, N.Y. 1958, σ. 299.

διέπουν την πολιτική. Επίσης, δημιουργώντας δυο στεγανοποιημένους χώρους που προκύπτουν από τον διαχωρισμό της πολιτικής από την κοινωνική σφαίρα, μοιάζει να παραβλέπει οποιαδήποτε συσχέτιση ανάμεσα στην πολιτική ανισότητα και την κοινωνική ή οικονομική ανισότητα (όπως ήδη αναφέρθηκε, και η ίδια αναφέρει ότι είναι κατά κύριο λόγο τα φτωχά στρώματα του πληθυσμού αυτά που βρίσκονται αποκλεισμένα από την δημόσια σφαίρα). Ωστόσο, εισάγει αυτό το καθολικό δικαίωμα γιατί αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας, ώστε να μπορεί αυτή να νοηθεί ως μια σχέση ισονομίας κι όχι ως κάποιο προνόμιο.

Επανάσταση και συμβουλευτικό σύστημα

Όπως έχει ως τώρα ειπωθεί, η ουσία της επανάστασης για την Άρεντ είναι το ότι τελικά στοχεύει στην εγκαθίδρυση της δημόσιας ελευθερίας, δηλαδή της συμμετοχής των πολιτών στα κοινά, μέσα από τον μετασηματισμό των πολιτικών θεσμών και τη συνολική ανανοηματοδότηση της πολιτικής. Η φιλόσοφος αναγνωρίζει ότι καμιά επανάσταση δεν μπορεί να χαρακτηριστεί αμιγώς πολιτική ή κοινωνική. Όλες οι επαναστάσεις ξεκινούν ως προσπάθειες για την ανάκτηση δικαιωμάτων ή την επίλυση κοινωνικών προβλημάτων, όμως στην πορεία, μέσα από την επαναστατική διαδικασία που απαιτεί την εμφάνιση και τη δράση των ανθρώπων στο δημόσιο στίβο, έρχεται στο προσκήνιο η γνωριμία με την ελευθερία και η επιθυμία για την κατάκτησή της. Δεν είναι τυχαίο ότι σε όλες τις επαναστάσεις της νεωτερικότητας, παρά τις τόσο διαφορετικές συνθήκες μέσα στις οποίες ξέσπασαν, το τόσο διαφορετικό περιεχόμενο που διαμόρφωσαν και τις διαφορετικές διαδρομές που ακολούθησαν, κοινό στοιχείο όλων υπήρξε η εμφάνιση αυθόρμητων οργανωτικών προσπαθειών του λαού σε συμβούλια. Τα συμβούλια αυτά αποτελούν τους δημόσιους χώρους στους οποίους η πολιτική ελευθερία θα μπορούσε να ασκηθεί, αλλά και το πρώτο, αδύναμο ξεκίνημα μιας νέας πολιτικής οργάνωσης με οριζόντιες και αποκεντρωμένες ομοσπονδιακές δομές. Είναι οι φορείς του επαναστατικού πνεύματος, δηλαδή προωθούν το δημόσιο πνεύμα το οποίο μπορεί να υπάρξει μόνο μέσα στις συνελεύσεις όπου οι πολίτες σχηματίζουν γνώμη για τα δημόσια ζητήματα μέσα από τη δημόσια αντιπαράθεση και δρουν από κοινού για αυτά, αλλά και εκείνοι οι ανθεκτικοί θεσμοί οι οποίοι θα μπορούσαν να συμβάλλουν στη διατήρηση αυτού του πνεύματος.

Έτσι λοιπόν, οι δημοτικές συνελεύσεις στην Αμερική, η παρισινή Κομμούνα, οι λέσχες και οι εταιρίες στη Γαλλία, τα ρωσικά σοβιέτ, δεν προκύπτουν από κάποια επαναστατική παράδοση, αλλά αποτελούν εκδηλώσεις της πρόθεσης των ανθρώπων της επανάστασης να κάνουν πράξη την πολιτική ελευθερία. Για την Άρεντ συνιστούν την απόδειξη για το ότι βασικό περιεχόμενο της επανάστασης δεν είναι απλώς η απελευθέρωση από καταναγκασμούς και η άνομη ελευθερία, αλλά η αναδιοργάνωση της πολιτικής ζωής. Μέσα από την επανάσταση όχι μόνο μια εντελώς νέα μορφή διακυβέρνησης μπορεί να γεννηθεί, αλλά αυτή η διακυβέρνηση έχει πάντα τη μορφή μικρών Δημοκρατιών¹⁰⁵, μέσω των οποίων κάθε άνθρωπος θα μπορούσε να γίνει ενεργό μέλος της και να πραγματεύεται προσωπικά τα

¹⁰⁵ Χ. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 344.

ζητήματα που τον αφορούν. Αυτός είναι και ο λόγος που η φιλόσοφος θεωρεί τις επαναστατικές περιόδους ως εκείνες κατά τις οποίες η πολιτική αποκτά τα αυθεντικά χαρακτηριστικά της. Αυτό που βγαίνει στο προσκήνιο είναι το ζήτημα της πολιτικής οργάνωσης και της συμμετοχής στο δημόσιο χώρο, το οποίο δεν πρέπει να συγχέεται με οικονομικά και διοικητικά ζητήματα. Για την Άρεντ, κινήματα άλλων περιόδων με κοινωνικά και οικονομικά αιτήματα δεν μπορούν να θεωρηθούν πραγματικά επαναστατικά με την έννοια ότι επιζητούν την καθολική αλλαγή των πολιτικών θεσμών. Όπως άλλωστε αναφέρει, η πρόσφατη Ιστορία μας δείχνει ότι μπορεί το εργατικό κίνημα να πηγαίνει από νίκη σε νίκη ως τάξη, όμως πολιτικά έχει ηττηθεί.¹⁰⁶

Σύμφωνα με την ανάλυση της Άρεντ, καμιά επανάσταση δεν κατάφερε να πετύχει τελικά τον στόχο της, δηλαδή να εδραιώσει την πολιτική ελευθερία, και αυτό σε μεγάλο βαθμό οφείλεται στο ότι σε όλες τις επαναστάσεις υποτιμήθηκε, παραγνωρίστηκε ή υπονομεύτηκε η σημασία και ο ρόλος των συμβουλίων.

Στη Γαλλία, οι τομείς της Κομμούνας του Παρισιού, που η καταγωγή τους μπορεί να αναχθεί στο έργο της εκλογής αντιπροσώπων για την εθνοσυνέλευση, γρήγορα συγκροτήθηκαν ως αυτοκυβερνώμενα σώματα, και μαζί με τις λέσχες και τις εταιρίες, τις πανίσχυρες αυτές ομάδες πίεσης των φτωχών, έπαιξαν αποφασιστικό ρόλο στη διαδρομή της επανάστασης. Μέσα από αυτές τις αυθόρμητες οργανωτικές προσπάθειες, ο λαός ανακάλυπτε την ομοσπονδιακή αρχή και έθετε τις βάσεις για μια πραγματική Δημοκρατία. Ωστόσο, όλες αυτές οι προσπάθειες διαλύθηκαν από «τα πάνω», από την «κεντρική και συγκεντρωτική κυβέρνηση, όχι μόνο επειδή πραγματικά την απειλούσαν, αλλά επειδή στ' αλήθεια ήταν, από την ύπαρξή τους και μόνο, ανταγωνιστικές για τη δημόσια εξουσία».¹⁰⁷ Αυτό που επικράτησε ήταν η απόλυτη εξουσία της κυβέρνησης και το κομματικό συμφέρον ενάντια στο δημόσιο πνεύμα και το ομοσπονδιακό σύστημα εξουσίας. Τη θέση της πραγματικής Δημοκρατίας πήρε το έθνος-κράτος, την πορεία του οποίου πρόθυμα ανέλαβαν να οδηγήσουν μια σειρά εθνικών ηγετών. Η αποτυχία λοιπόν της Γαλλικής Επανάστασης να κάνει πράξη την πολιτική ελευθερία, κατά την Άρεντ οφείλεται στη χαμένη μάχη μεταξύ του λαού που πάλευε για αυτοκυβέρνηση και δημόσια ελευθερία, και του συγκεντρωτικού μηχανισμού εξουσίας (των κυβερνήσεων και των κομμάτων), ο οποίος με το πρόσχημα ότι

¹⁰⁶ X. Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σ. 298.

¹⁰⁷ X. Άρεντ, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 333.

αντιπροσωπεύει την κυριαρχία του έθνους, αφαιρούσε από τον λαό την εξουσία του και διεκδικούσε το μονοπώλιο στην άσκηση της.

Στην Αμερική από την άλλη, παρά το ότι οι δήμοι και οι δημοτικές συνελεύσεις, που άλλωστε υπήρχαν και πριν την επανάσταση, αναγνωρίστηκαν για τον αποφασιστικό ρόλο που έπαιζαν στην οικοδόμηση της νέας πολιτείας, τελικά δεν ενσωματώθηκαν στο σύνταγμα ως οι αρχικές πηγές κάθε πολιτικής δραστηριότητας. Η προσοχή των Ιδρυτών Πατέρων στράφηκε κυρίως στο ζήτημα της αντιπροσώπευσης, η οποία έμελλε να επισκιάσει την πολιτική σημασία των συνελεύσεων. Έτσι, παρ' όλο που το σύνταγμα έδωσε την ελευθερία στους πολίτες, δεν τους έδωσε την ευκαιρία να την ασκήσουν, αφού ο δημόσιος χώρος υπήρξε μόνο για τους αντιπροσώπους τους κι όχι για τους ίδιους. Και παρ' ότι όλη η εξουσία δόθηκε στον λαό, τελικά εκείνος μπορούσε να την ασκήσει μόνο τις ημέρες των εκλογών. Οι αντιπρόσωποι ήταν οι μόνοι που απέκτησαν τη δυνατότητα να επιδίδονται στις δραστηριότητες που συνιστούν αυτήν την ελευθερία, δηλαδή την έκφραση, τη συζήτηση και την απόφαση.¹⁰⁸

Φαίνεται λοιπόν ότι για την Άρεντ, ο κοινός παρανομαστής της αδυναμίας όλων των επαναστάσεων να εδραιώσουν την ελευθερία, ήταν η αποτυχία τους στην ανάδειξη της σημασίας των συμβουλίων στη διατήρηση του επαναστατικού πνεύματος και στην ενίσχυση του ρόλου τους ως οι μόνοι τόποι όπου η ελευθερία θα μπορούσε να γίνει πραγματικότητα. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει:

Αν ο τελικός σκοπός της επανάστασης ήταν η ελευθερία και η συγκρότηση ενός δημοσίου χώρου όπου μπορούσε να λειτουργήσει η ελευθερία, η *constitutio libertatis*, τότε οι στοιχειώδεις Δημοκρατίες των συνοικιών, ο μόνος απτός τόπος όπου ο καθένας μπορούσε να είναι ελεύθερος, ήταν πράγματι ο τελικός στόχος της μεγάλης Δημοκρατίας που κύρια επιδίωξη της στις εσωτερικές υποθέσεις έπρεπε να είναι να προσφέρει στο λαό τέτοιους τόπους ελευθερίας και να τους προστατεύει.¹⁰⁹

Το αντιπροσωπευτικό σύστημα κατά την Άρεντ, ακόμα και αν νοηθεί ως απλό υποκατάστατο της δράσης των πολιτών, κατά το οποίο οι αντιπρόσωποι δρουν σύμφωνα με τις εντολές που λαμβάνουν από του εκλογείς τους, πλήττει τις βάσεις της πολιτικής γιατί η

¹⁰⁸ Αυτ., σ. 318.

¹⁰⁹ Αυτ., σ. 345

κυβέρνηση εκφυλίζεται σε απλή διοίκηση και η δημόσια σφαίρα εξαφανίζεται.¹¹⁰ Οι εκλογείς, έστω και ηθελημένα παραχωρούν όλη την εξουσία τους στους αντιπροσώπους και τα πολιτικά ζητήματα αποφασίζονται από κάποιους ειδικούς, χωρίς να είναι ανοιχτά στη δημόσια γνώμη και επιλογή. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, για τη φιλόσοφο τα πολιτικά ζητήματα είναι ζητήματα ενδεχομενικά, που δεν έχουν μία και μοναδική λύση και δεν μπορούν να απαντηθούν με ένα απλό «σωστό» ή «λάθος». Όχι μόνο επιτρέπουν τη συζήτηση και την έκφραση των διαφόρων γνωμών, αλλά τις απαιτούν ώστε, μέσα από την αντιπαράθεση και τη συνδιαμόρφωση, να εξαχθεί μια ορθή κρίση πάνω σε αυτά. Όμως, η πραγματικότητα είναι ότι το αντιπροσωπευτικό σύστημα δεν είναι απλώς υποκατάστατο της πολιτικής δράσης, αλλά συνιστά την λαϊκά ελεγχόμενη κυριαρχία των αντιπροσώπων του λαού επί του λαού,¹¹¹ πράγμα που εμπίπτει στην πανάρχαια διάκριση ανάμεσα σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους.

Η αντιπροσωπευτική δημοκρατία λοιπόν, κάθε άλλο παρά προάγει την έννοια του πολιτικού που έχει κατά νου η Άρεντ. Αντίθετα, καταστρέφοντας τον δημόσιο πολιτικό χώρο και συρρικνώνοντας την ανθρώπινη δράση και συμμετοχή, αποπολιτικοποιεί τις κοινωνίες και τις μετατρέπει σε μάζες. Η μάζα είναι το ακριβώς αντίθετο της κατάστασης της ανθρώπινης πολλότητας: αντί για πλήθος γνωμών, διαβούλευση και αμοιβαία πειθώ, επικρατούν μόνο διαθέσεις¹¹², ευμετάβλητες, εύκολα κατευθυνόμενες και τελικά αναγωγίμες σε μια κοινή γνώμη και θέληση. Όπως η ίδια γράφει:

... είναι προφανές ότι το μόνο πράγμα που μπορεί να αντιπροσωπευτεί και να ανατεθεί είναι το συμφέρον ή η ευμάρεια των εκλογέων, όχι όμως οι πράξεις τους ούτε οι γνώμες τους.¹¹³

Η κριτική της στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες είναι ακόμα πιο έντονη, αφού κατά την κρίση της, οι τελευταίες προάγοντας την επιδίωξη των προσωπικών συμφερόντων και της προσωπικής ευτυχίας του ατόμου (μέσω του δόγματος «όσο λιγότερη πολιτική, τόσο περισσότερη ελευθερία») ως ιδεώδες, έχουν καταστήσει αυτές τις μάζες αδιάφορες προς το κοινό συμφέρον. Άλλωστε, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, η επικράτηση του ολοκληρωτισμού

¹¹⁰ Αυτ., σ. 321.

¹¹¹ Αυτ., σ. 320.

¹¹² Αυτ., σ. 363.

¹¹³ Αυτ.

έγινε δυνατή, σε μεγάλο βαθμό, λόγω αυτής της αποπολιτικοποίησης που έκανε τις αδιάφορες μάζες ανίκανες να αντιδράσουν.¹¹⁴

Έτσι λοιπόν, η Άρεντ βλέπει στο συμβουλευτικό σύστημα που αναπτύχθηκε κατά τις επαναστατικές περιόδους, μια νέα πολιτική δομή που καθιστά δυνατή τη δημόσια ελευθερία και ευτυχία. Αυτό το σύστημα, «στο οποίο η έννοια της κυριαρχίας θα ήταν απολύτως ξένη και στο οποίο η εξουσία θα ήταν οριζόντια κατανεμημένη, φαίνεται να ανταποκρίνεται στην άσκηση της ανθρώπινης πολιτικής δράσης, και να πηγάζει από αυτήν».¹¹⁵ Κατά την γνώμη της το σύστημα των συμβουλίων θα μπορούσε να αποτελέσει μια εναλλακτική πολιτική πρόταση, πράγμα που την απομακρύνει τόσο από το παράδειγμα των φιλελεύθερων δημοκρατιών, όσο και από αυτό των μονοκομματικών κομμουνιστικών καθεστώτων.

Αν και η φιλόσοφος δεν μας δίνει λεπτομερή στοιχεία για τη λειτουργία αυτού του συστήματος, γεγονός που εγείρει πολλά ερωτήματα τα οποία κυρίως αφορούν το πεδίο δράσης των συμβουλίων, η συμβουλευτική Δημοκρατία της Άρεντ επιτρέπει την άμεση συμμετοχή των πολιτών στη διακυβέρνηση, ενώ επιτυγχάνει τη διατήρηση του επαναστατικού πνεύματος μετά το τέλος της επανάστασης και τον συγκερασμό της ελευθερίας της πράξης με τη σταθερότητα και τη νομιμότητα.

Σύμφωνα με τον Albrecht Wellmer, αν αυτή η θέση της Άρεντ ληφθεί κυριολεκτικά, δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως αφελής πολιτικός αναρχισμός. Κατά την γνώμη του, οι θεσμοί των σύγχρονων πολύπλοκων κοινωνιών δεν μπορούν να δομηθούν εκ νέου σε ένα απλό σύστημα από συμβούλια. Μάλλον θα πρέπει να θεωρηθεί ως μεταφορά για ένα δίκτυο αυτόνομων θεσμών και οργανώσεων στα πλαίσια της «κοινωνίας των πολιτών».¹¹⁶ Χρησιμοποιώντας ένα επιχείρημα της Άρεντ, θα μπορούσε να πει κανείς ότι ίσως αυτό να είναι μια κρίση που σχηματίστηκε στο παρελθόν και σήμερα έχει γίνει προκατάληψη. Και όπως η ίδια αναφέρει:

αν με ρωτούσατε τι προοπτικές υπάρχουν να γίνει αυτό πραγματικότητα, θα σας απαντούσα πολύ λίγες, αν όχι καμία. Αλλά πάλι, ίσως με το ξύπνημα της επόμενης επανάστασης.¹¹⁷

¹¹⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., σ. 336.

¹¹⁵ Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, N.Y. 1972, σ. 232.

¹¹⁶ Albrecht Wellmer, *Arendt on Revolution*, στο *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, edit by Dana Villa, Cambridge University Press, 2005, σ. 214.

¹¹⁷ Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, ό.π., σ. 233.

Συμπεράσματα

Η έννοια της επανάστασης κατέχει μια πολύ σημαντική θέση στην πολιτική φιλοσοφία της Άρεντ. Η φιλόσοφος βλέπει τις επαναστάσεις ως τις στιγμές εκείνες όπου αυτό που εκείνη θεωρεί γνήσια πολιτική, η πολιτική καθ' αυτή, ανακτά το πλήρες νόημά της και το χαμένο της κύρος. Η ανάλυσή της για το νόημα και το περιεχόμενο της επανάστασης ενέχει όλα τα κομβικά στοιχεία με τα οποία ορίζει το πολιτικό, και κάτω από αυτό το πρίσμα, η επανάσταση αποτελεί ένα πολύ σημαντικό πεδίο για την κατανόηση της πολιτικής της φιλοσοφίας. Άλλωστε αυτό είναι μια μέθοδος που ακολουθεί και η ίδια, επιλέγοντας ιστορικά παραδείγματα για να κατανοήσει τα φαινόμενα και να ξεδιπλώσει τη σκέψη της. Μέσα από αυτά τα παραδείγματα, η Άρεντ εξετάζει τι είναι πολιτικό και τι όχι, αντιπαραβάλλοντας και αποσαφηνίζοντας έννοιες. Έτσι, η πολιτική ελευθερία διακρίνεται από τις φιλελεύθερες αρνητικές ελευθερίες, η πράξη από την ποίηση και τον μόχθο, η δύναμη από τη βία και τον καταναγκασμό, το «κοινωνικό» από το «πολιτικό», τα δικαιώματα του πολίτη από τα Ανθρώπινα δικαιώματα.

Αν προσπαθούσε κανείς να δώσει έναν συνοπτικό ορισμό για την έννοια του 'πολιτικού' στην σκέψη της Χ. Άρεντ, θα μπορούσε να πει ότι πρόκειται για την πραγμάτωση της ελευθερίας μέσα από την αλληλεπίδραση και την συνεργασία με τους άλλους στον δημόσιο χώρο. Η ελευθερία λοιπόν, με την θετική της έννοια, δηλαδή με την έννοια της αυτοκυβέρνησης των ανθρώπων οι οποίοι διαμορφώνουν τους όρους της συμβίωσής τους, βρίσκεται μέσα στον πυρήνα της πολιτικής και αποτελεί τον λόγο για τον οποίο οι άνθρωποι επιλέγουν να οργανώνονται πολιτικά. Η πραγμάτωση της ελευθερίας γίνεται με όχημα την πράξη, την κατεξοχήν πολιτική δραστηριότητα αφού προϋποθέτει τόσο την κατάσταση της πολλότητας των ανθρώπων, όσον και την ύπαρξη του δημόσιου χώρου. Η πράξη (τα λόγια και τα έργα σε επικοινωνία με τους άλλους) είναι αυτή που καθιστά τους ανθρώπους ενεργούς παράγοντες στη διαμόρφωση του κόσμου, δίνοντας τους την δυνατότητα να ξεκινούν κάτι εντελώς νέο, αλλά και να το κάνουν να διαρκεί στο χρόνο.

Αυτή η έννοια της πολιτικής ελευθερίας και της πράξης, με όχημα το επαναστατικό παράδειγμα της Άρεντ, μπορούν να πάρουν μορφή και να ενταχθούν μέσα στην πολιτική

πραγματικότητα. Κύριο περιεχόμενο της επανάστασης σύμφωνα με την Άρεντ είναι η πολιτική ελευθερία η οποία αποτελεί τον απώτερο στόχο της, αλλά ταυτόχρονα γίνεται και βίωμα μέσα από την επαναστατική διαδικασία. Σκοπός της είναι η διάνοιξη ενός δημόσιου χώρου στον οποίο οι άνθρωποι θα έχουν πρόσωπο, φωνή και δράση, αλλά συγχρόνως η ίδια η επανάσταση είναι ένα δημόσιο πεδίο που απαιτεί την πολιτική δράση. Με αυτήν την έννοια, η επανάσταση αποτελεί υπόδειγμα της αρεντιανής πράξης.

Η Άρεντ τονίζει τη σημασία της πράξης ως την ελπίδα να γεννηθεί το καινοφανές, το θαύμα που θα μετασχηματίσει τον κόσμο, και η επανάσταση ως πράξη, είναι μια τομή στην πολιτική πραγματικότητα, μια ρήξη με το παρελθόν και μια εντελώς νέα αρχή. Ωστόσο, κύρια έγνοια της φιλοσόφου είναι το πώς η πολιτική που οραματίζεται θα καταστεί καθημερινή πραγματικότητα και θα αποκτήσει σταθερότητα και διάρκεια στο χρόνο. Γι' αυτό και στη σκέψη της, η επανάσταση αφορά κυρίως στην ίδρυση και την θεμελίωση. Βασικός στόχος της επανάστασης δεν είναι μόνο η ριζική αλλαγή των προϋπαρχόντων πολιτικών συνθηκών, αλλά και η εγκαθίδρυση μιας νέας μορφής πολιτικής ζωής που θα διασφαλίζει την πολιτική ελευθερία. Αλλιώς, όπως η ίδια αναφέρει, δεν θα γινόταν λόγος για επανάσταση αλλά για εξέγερση ή μεταρρύθμιση. Το πραγματικό περιεχόμενο της επανάστασης είναι η διατήρηση των επιτευγμάτων (του επαναστατικού πνεύματος) που αυτή εισήγαγε στον κόσμο.

Η πολιτική για την Άρεντ βασίζεται στην ανθρώπινη συμβίωση. Αφορά στην οργάνωση και συγκρότηση της δύναμης που γεννιέται όταν οι άνθρωποι συνευρίσκονται και συμπράττουν για ένα κοινό σκοπό. Μέσω της δύναμης, της μορφής εξουσίας που στηρίζεται στις αμοιβαίες συμφωνίες και δεσμεύσεις κι όχι στην κυριαρχία, οι άνθρωποι μπορούν να δημιουργούν τους νόμους τους, να εγγυούνται τα δικαιώματά τους και να ορίζουν τις υποχρεώσεις τους, δηλαδή μπορούν να κατασκευάζουν τον σταθερό και διαρκή κόσμο. Και η επανάσταση στην σκέψη της φιλοσόφου, είναι προϊόν της δύναμης, προκύπτει από την συντονισμένη δράση, και αποτελεί την προσπάθεια να οργανωθεί αυτή η δύναμη και να θεμελιώσει τον δημόσιο χώρο της ελευθερίας.

Μέσα από την εξέταση της ανάλυσης που κάνει η Άρεντ για τις δυο μεγάλες επαναστάσεις της νεωτερικότητας, την Αμερικανική και την Γαλλική, αναδεικνύονται δύο πολύ σημαντικές και αρκετά δύσκολες πτυχές της πολιτικής σκέψης της φιλοσόφου, ο διαχωρισμός του «κοινωνικού» από το «πολιτικό» και η κριτική που ασκεί στην έννοια

των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Η Άρεντ, προκειμένου να τονίσει την αυτονομία του «πολιτικού» και να άρει την πολιτική στην καθαρότητά της, την οποία αντιλαμβάνεται ως πραγμάτωση της πολιτικής ελευθερίας στο δημόσιο χώρο, φαίνεται να εξαιρεί ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης από την πολιτική. Ωστόσο, αυτό δημιουργεί αρκετά ερωτήματα και προβληματισμούς. Μπορεί να υπάρχει πολιτική ελευθερία χωρίς να υπάρχει κοινωνική δικαιοσύνη; Το αίτημα για κοινωνική δικαιοσύνη δεν παίζει σημαντικό ρόλο στη θεμελίωση της πολιτικής ελευθερίας; Όσο αφορά την επανάσταση, η φιλόσοφος δείχνει να παραβλέπει αυτά τα ερωτήματα, δίνοντας έμφαση στη σχέση της πολιτικής με την ελευθερία και αγνοώντας σημαντικές παραμέτρους για το πώς μπορεί αυτή η ελευθερία να γίνει πραγματικότητα. Παρ' όλα αυτά, το ζήτημα της πολιτικοποίησης του «κοινωνικού» παραμένει ένα ανοιχτό ζήτημα, κι αυτό μπορεί να εξαχθεί μέσα από την σκέψη της Άρεντ. Αν θεωρήσει κανείς ότι το «κοινωνικό» δεν είναι μια διακριτή σφαίρα της ανθρώπινης ζωής αλλά ένας τρόπος οργάνωσής της, που εμπεριέχει μια κακώς νοούμενη σχέση μεταξύ της πολιτικής και της οικονομίας, μια κακώς νοούμενη σχέση μεταξύ των ανθρώπων και μια κακώς νοούμενη αντίληψη της εξουσίας και της διακυβέρνησης, μέσα από την ανθρώπινη ικανότητα για κρίση, αυτά τα ζητήματα μπορούν να τεθούν προς συζήτηση και διαπραγμάτευση και να αναδιοργανωθούν με τρόπο πολιτικό.

Άλλη μια προβληματική που προκύπτει από το έργο της Άρεντ, σχετίζεται με τη θέση της για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Για τη φιλόσοφο, τα Ανθρώπινα Δικαιώματα δεν είναι παρά μια αφαίρεση. Σε αντιπαράθεση με αυτά, επικεντρώνεται στα δικαιώματα του πολίτη, τα μόνα υπαρκτά, κατά την γνώμη, της δικαιώματα. Νομίζω ότι η Άρεντ επιχειρεί να θέσει την έννοια των δικαιωμάτων σε μια πιο στέρεα και σημαντική κατά την γνώμη της βάση, συνδέοντάς τα με την έννοια της πολιτικής ελευθερίας. Η πεμπτουσία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι το δικαίωμα στην ελευθερία.

Η Άρεντ, βλέπει την πολιτική που οραματίζεται να γίνεται πραγματικότητα κατά τις επαναστάσεις, και κυρίως μέσω του συστήματος των συμβουλίων που αναδύθηκε κατά την διάρκειά τους. Τα συμβούλια, αυτές οι μικρές Δημοκρατίες που επιτρέπουν σε κάθε άνθρωπο να διαμορφώνει και να εκφράζει γνώμη, να δρα και να συμμετέχει ενεργά στα δημόσια ζητήματα, αποτελούν απόδειξη της ικανότητας και της δυνατότητας να συγκροτηθεί μια νέα μορφή πολιτικής οργάνωσης με κατεύθυνση την πολιτική ελευθερία. Μέσω της θεωρίας του συμβουλευτικού συστήματος, η φιλόσοφος βλέπει να επιτυγχάνεται η διατήρηση του επαναστατικού πνεύματος μετά το πέρας της επανάστασης, και ο

συγκερασμός ανάμεσα στην ενδεχομενικότητα και ελευθερία της πράξης με την διάρκεια και σταθερότητα της νέας πολιτικής πραγματικότητας. Και παρ' ότι η Αμερικανική Επανάσταση πλησίασε πιο κοντά σε αυτό που η Άρεντ θεωρεί γνήσια πολιτική, όλες οι επαναστάσεις απέτυχαν τελικά να εγκαθιδρύσουν την ελευθερία γιατί δεν ενσωμάτωσαν αυτό το σύστημα στους θεσμούς τους.

Βιβλιογραφία

- Άρεντ, Χάννα, *Για την Επανάσταση*, μτφρ. Α. Στουπάκη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.
- Άρεντ, Χάννα, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφρ. Γ. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012.
- Άρεντ, Χάννα, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος - Σ. Ροζάνης, Γνώση, Αθήνα 2008.
- Άρεντ, Χάννα, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ.- επίμετρο Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα 2008.
- Άρεντ, Χάννα, *Περί Βίας*, εισ.-μτφρ. Β. Νικολαΐδου - Κυριανίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.
- Άρεντ, Χάννα, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφρ. Γ. Λάμψα, Ευρύαλος, Αθήνα 1988.
- Άρεντ, Χάννα, *Υπόσχεση πολιτικής*, εισ.- επιμ. Τζερόμ Κον, κέδρος, Αθήνα 2009.
- Vernant, Jean-Pierre, *Περί ορίων, Ανάμεσα στον μύθο και την πολιτική*, μτφρ. Μ. Γιόση, Σμίλη, Αθήνα 2008.
- Wellmer, Albrecht, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο*, εισ.-μτφρ. Κ. Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001.
- Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, N.Y. 1972.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, World Publishing Co, N.Y. 1958.
- Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, Schocken Books, N.Y. 2005.
- Arendt, Hannah, "What is Authority?", στο *Between Past and Future*, Viking Press, N.Y. 1961.

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt, A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1992.

Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2008.

Lefort, Claude, *Democracy and Political Theory*, Polity Press, 1988.

Pitkin F., Hanna, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of Chicago Press, Σικάγο 1998.

Ranciere, Jacques, "Who is the Subject of the Rights of Man", στο I. Naipur and E. Cavado, *A Justice for All?*, South Atlantic Quarterly, v. 103, n. 2/3, 2004.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, 2006.

Villa, Dana (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2005.

Επιθεώρηση *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχος 103, Οκτ.-Δεκ. 2008, Φάκελος Arendt (Κείμενα των Γ. Κουζέλη, Π. Βαλλιάνου, Β. Ιακώβου, Π. Κουφοπούλου, Β. Ρωμανού).

Maurizio Passerin d'Entreves, «Hannah Arendt», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/arendt/>>