

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ & ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ:
«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ & ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

*Η σχέση πολιτικής και κοινωνικού ζητήματος στην πολιτική θεωρία της
Χάννα Άρεντ.*

*Η υπόρρητη κριτική στη ρουσσική προβληματική και στη Γαλλική
Επανάσταση.*

Μεταπτυχιακός Φοιτητής
Παναγιώτου Ευάγγελος
Αριθμός μητρώου:
1112Μ009

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή
Αγγελίδης Μανόλης
Ανανιάδης Γρηγόρης
Ιακώβου Βίκυ

Αθήνα 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	3-9
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Μέθοδος και σκέψη στο έργο της Χάννα Άρεντ. Η θεμελίωση της πολιτικής και της ελευθερίας	9-26
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο έλλογος αναπροσδιορισμός σύστασης του πολιτικού και οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις ως προς την κριτική αναθεμελίωση των αξιών	26-40
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Η κριτική των δικαιωμάτων κατά τη δικαϊκή και πολιτική συγκρότηση των αξιών	40-54
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η φυσικοδικαϊκή θεμελίωση των αξιών και ο αντινομικός χαρακτήρας της ιστορικοπολιτικής διαπλοκής τους	54-71
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: Κριτική αποτίμηση	71-80
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	81-86

Εισαγωγή

Κατά τη νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία βρίσκεται στο επίκεντρο η έννοια της πολιτικής κατ' αντιδιαστολή της έννοιας του πολιτικού. Μάλιστα η αυτοτελής διάκριση των εν λόγω εννοιών μετατίθεται προς αντιπαράθεση με την έννοια του κοινωνικού. Η παρούσα εργασία επικεντρώνει αρχικά το ενδιαφέρον της, στη συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής από τη σκοπιά της Χάννα Άρεντ (Hannah Arendt). Κάτι τέτοιο αποτελεί προϊόν της διάκρισης μεταξύ πολιτικής-κοινωνικού, με αφορμή τη Γαλλική Επανάσταση και το ιστορικό διακύβευμα της θεσμικής εγκαθίδρυσης της ελευθερίας. Στα πλαίσια της κριτικής αναθεμελίωσης της πολιτικής, της αρεντιανής θεωρίας, κατ' αντιπαράθεση με το κοινωνικό, καθώς και στη βάση των ερμηνευτικών προϋποθέσεων της εξετάζεται η δυνατότητα σύστασης του πολιτικού. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να λάβουμε εξ αρχής υπ' όψιν μας, ότι η διάκριση μεταξύ πολιτικής-κοινωνικού στην περίπτωση της Άρεντ εντοπίζεται στις αξιακές βάσεις της ελευθερίας και της ισότητας. Θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυριστούμε, ότι στο πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας της Χάννα Άρεντ συγκροτείται παράλληλα μία θεωρία περί ελευθερίας. Η έννοια της πολιτικής κατά τη θεωρητική σχηματοποίηση που επιχειρεί η Χάννα Άρεντ ελάχιστα μπορεί να κατανοηθεί ως μέσο εργαλειακού τύπου, αλλά αντίθετα ως σκοπός εδραίωσης και διασφάλισης της ελευθερίας. Η τελευταία αποτελεί πυρήνα στην αρεντιανή σκέψη, τόσο σε αξιακό επίπεδο, όσο και κατά τη μεθοδολογική της διάσταση. Σε επίπεδο μεθόδου, η ελευθερία, αποτελεί την αφετηρία της αρεντιανής σκέψης με κατάληξη την πολιτική, όπου εμφανίζεται στην πραγματική της διάσταση. Η έννοια δε της ελευθερίας εμπερικλείει το σύνολο της θεωρίας της. Όπως παρουσιάζεται σε αξιακό επίπεδο, αναλόγως αποτυπώνεται και σε μεθοδολογικό. Εν ολίγοις, η ελευθερία δεν μπορεί να νοηθεί εκτός της πολιτικής και η πολιτική χωρίς την ελευθερία στην πολιτική θεωρία και πολιτειολογία της Άρεντ. Αυτές οι δύο έννοιες είναι άρρηκτα συνδεδεμένες και αλληλεξαρτώμενες στην αρεντιανή σκέψη.

Η θεωρία της Άρεντ δεν αποτελεί, επίσης, μία συστηματική θεωρία. Το σύνολο του έργου της δεν αφορά μία σειρά κεντρικών και αλληλοσυνδεδεμένων ζητημάτων υπό επεξεργασία. Αντιθέτως σχετίζεται με διάφορες προβληματικές της νεωτερικότητας και της σύγχρονης εποχής, η οποία εκκινεί από τη Γαλλική Επανάσταση και εκτείνεται έως το φαινόμενο ολοκληρωτισμού και τις φοιτητικές εξεγέρσεις της δεκαετίας του '60 στην Αμερική και την Ευρώπη. Εκτός των θεματικών που λειτουργούν ως αφορμή και απασχόλησαν την Άρεντ, καθώς και από τις οποίες η ίδια αντλεί το περιεχόμενο των επεξεργασιών της ως κεντρικά ζητήματα της ιστορικής πραγματικότητας, θέτει υπό επεξεργασία και μία σειρά προβληματικών σε φιλοσοφικό επίπεδο. Εκτός, δηλαδή, των θεωρητικών και πολιτειολογικών μελετών της, εμβαθύνει και σε ζητήματα, που λειτουργούν ως προϋποθέσεις για την κατανόηση των εν λόγω επεξεργασιών της και τίθενται ευθέως στη φιλοσοφική σκέψη, όπως η φιλοσοφία της ιστορίας ή η διάκριση μεταξύ του σκέπτεσθαι και του πράττειν. Επίσης, το ότι η θεωρία της Άρεντ περιστρέφεται

γύρω από ζητήματα της νεωτερικότητας δεν συνεπάγεται ότι δεν στρέφει το ενδιαφέρον της στην κλασική φιλοσοφία. Μάλιστα για να εντοπίσει τις ρίζες της προβληματικής της ανατρέχει ιδιαιτέρως σε αυτή και βάσει των κριτικών της επεξεργασιών διαμορφώνει τόσο το μεθοδολογικό πλαίσιο ανάλυσής της περί πολιτικής και ελευθερίας, όσο και τη δυνατότητα συγκρότησης της σκέψης της γενικότερα επί των εν λόγω θεματικών, όπως θα αναπτυχθεί αναλυτικότερα στην επόμενη ενότητα. Συγκεκριμένα, στο έργο της Άρεντ, η φιλοσοφική παράδοση από την πλατωνική σκέψη και έκτοτε αποτελεί πυρήνα της προβληματικής της. Η ίδια στεκόταν κριτικά απέναντι στη συγκεκριμένη φιλοσοφική παράδοση, για το λόγο ότι στις περισσότερες περιπτώσεις βρισκόταν εκτός της ιστορικής πραγματικότητας ή έστω σε απόσταση από την τελευταία, με σκοπό να την καθορίσει¹. Η παράδοση αυτή έχει ως αφετηρία την πλατωνική φιλοσοφία, που χαρακτηρίζεται από μία ουτοπική διάσταση όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στην *Πολιτεία* για τους προαναφερθέντες λόγους. Η φιλοσοφία του Πλάτωνα ασκείτο αποτραβηγμένη από την πολιτική πραγματικότητα, σε μία απομονωμένη διανοητική, και ως εκ τούτου πρακτική, κατάσταση. Η αποκομμένη από τα ιστορικά πολιτικά πεπραγμένα φιλοσοφία του Πλάτωνα και κατ' επέκταση ο ουτοπικός χαρακτήρας της πολιτειολογίας του εντοπίζονται ουσιαστικά, κατά την Άρεντ, στην (πλατωνική) μεταφυσική. Η τελευταία «αναζητούσε την αλήθεια και την αποκάλυψη του αιώνιου όντος οπουδήποτε αλλού πλην της επικράτειας των ανθρώπινων υποθέσεων [...] για την οποία ο Πλάτων μιλάει με τέτοια περιφρόνηση ακριβώς λόγω του ότι δεν μπορεί να βρεθεί καμιά διάρκεια σ' αυτήν, κι έτσι δεν πρέπει ν' αναμένεται πως θα φανερώσει την αλήθεια»². Μία τέτοια, μη εκκοσμικευμένη αντίληψη για τη φιλοσοφία, καθώς και για το ανθρώπινο πράττειν, την καθιστά αυτομάτως «αντιπολιτική». Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διάκριση μεταξύ φιλοσοφίας και πραγματικότητας συνεπάγεται, βάσει της αρεντιανής σκέψης, πως ο λόγος καθίσταται πλήρως αποσυνδεδεμένος από την πράξη³.

Αν μπορούμε να εντοπίσουμε ένα μείζον ζήτημα, υπό τη μορφή προβληματικής, που διατρέχει το σύνολο του έργου της Άρεντ και η ίδια θέτει είτε ευθέως υπό επεξεργασία, είτε καταλήγει κάθε φορά με αφορμή τα παραπάνω, είναι αυτό της ελευθερίας και της πολιτικής. Ένα ακόμη κεντρικό ζήτημα που θα απασχολήσει την παρούσα εργασία είναι αυτό της ελευθερίας στη βάση της διάκρισης πολιτικής-κοινωνικού. Η εν λόγω διάκριση εισάγεται και αναπτύσσεται εκτενώς στο κείμενο *Για την Επανάσταση*⁴, χωρίς κάτι τέτοιο να συνεπάγεται ότι η συγκεκριμένη εργασία δεν στρέφει το ενδιαφέρον της και προς

¹ «Η παράδοσή της [εν. την πολιτική φιλοσοφία] αρχίζει με την αποστροφή του φιλοσόφου προς την πολιτική και κατόπιν την επιστροφή του για να επιβάλει τα κριτήριά του στις ανθρώπινες υποθέσεις». Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφ: Γ. Μερτίκας, εκδ.: Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996, σελ.: 34 [εφεξής: *ΜΠΜ*].

² Στο ίδιο, σελ.: 110-111.

³ «Η παράδοση της πολιτικής σκέψης μας άρχισε όταν ο Πλάτων ανακάλυψε πως στη φιλοσοφική εμπειρία υπάρχει εγγενής τάση ν' αποστρέφεται τον κοινό κόσμο των ανθρώπινων υποθέσεων: έφθασε στο τέλος της όταν τίποτα δεν απέμεινε από τούτη την εμπειρία παρά μόνο η αντίθεση σκέψης και πράξης, η οποία, στερώντας τη σκέψη από την πραγματικότητα και την πράξη από σημασία, κατέστησε και τις δύο άνευ νοήματος.» Στο ίδιο, σελ.: 44.

⁴ Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση*, μτφ: Αγγελική Στουπάκη, εκδ.: Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006 [εφεξής: *ΓτΕ*].

άλλα έργα της Άρεντ, τα οποία συνεπικουρούν τόσο ως προς την κατανόηση της ανωτέρω θεωρητικής διάκρισης⁵, όσο και προς την ανάδειξη της συνολικότερης σκέψης γύρω από την ίδια θεματική. Όπως θα αναπτυχθεί αναλυτικότερα στη συνέχεια, το βασικό επιχείρημα της Άρεντ στα πλαίσια της θεωρίας περί ελευθερίας, που επιχειρεί να συγκροτήσει είναι ότι η ελευθερία δεν κατόρθωσε στις καταλληλότερες ιστορικές συνθήκες, με κεντρικότερη τη Γαλλική Επανάσταση, να θεμελιωθεί πραγματικά διότι το κοινωνικό συσχετίστηκε απόλυτα με την πολιτική. Έτσι, «η ελευθερία υποχρεώθηκε να υποχωρήσει στην ανάγκη, στην επιτακτικότητα της ίδιας της ζωικής διεργασίας»⁶. Όπως προαναφέρθηκε, στο σύνολο του έργου της Άρεντ διαφαίνεται ξεκάθαρα η έννοια και ο πολιτικά αξιακός ρόλος της ελευθερίας.

Η ελευθερία αποτελεί κεντρικό στοιχείο στη σκέψη της Άρεντ και η ίδια καταλήγει σε κάθε περίπτωση σε αυτή. Συγκεκριμένα, η θεωρία περί ελευθερίας της Άρεντ, όπως εκτίθεται συστηματικά στο *Για την Επανάσταση*, στηρίζεται μεθοδολογικά σε μία σειρά εννοιολογικών διακρίσεων. Από αυτές αναδεικνύεται η έννοια της ελευθερίας, σε απόλυτη συνάφεια πάντα με την έννοια της πολιτικής. Σχηματικά παρουσιάζεται η εννοιολογική διάκριση μεταξύ παθών-Λόγου και πολιτικής-κοινωνικού ζητήματος, κατά τις οποίες η έννοια της πολιτικής αναδεικνύει την ελευθερία. Στη συνέχεια, η εννοιολογική διάκριση τίθεται ευθέως, ορίζοντας την ελευθερία και παράλληλα αναδεικνύοντας, αντιστρόφως, την πολιτική μέσω της έννοιας της ελευθερίας. Οι εν λόγω διακρίσεις είναι σχηματικά οι εξής: ελευθερία-απελευθέρωση και (πραγματική) ελευθερία-αρνητική ελευθερία. Σε άλλα έργα της Άρεντ η έννοια της ελευθερίας, άρρηκτα συνδεδεμένη με την έννοια της πολιτικής, παρουσιάζεται μέσω διακρίσεων όπως ζωή-βίος. Η παρούσα εργασία πρόκειται να επικεντρωθεί στο ζήτημα της έννοιας της πολιτικής και των αντίστοιχων προϋποθέσεων συγκρότησης της έννοιας του πολιτικού κατ' αντιδιαστολή προς την έννοια του κοινωνικού, καθώς και των συνακόλουθων προβληματικών που προκύπτουν από τη σύζευξη ή διάκρισή τους. Το εν λόγω πλαίσιο ανάλυσης, που τέθηκε σχηματικά, προϋποθέτει με τη σειρά του την παράλληλη εξέταση της μεθοδολογικής και επιστημολογικής κριτικής (ανα)θεμελίωσης των συγκεκριμένων εννοιολογικών διαχωρισμών επί τη βάση αντίστοιχων, κεντρικών, πολιτειολογικών προσεγγίσεων, όπως αναπτύσσονται συγκεκριμένα στη ρουσσική θεωρία. Κοινή αφετηρία και επίκεντρο και των δύο, πολιτειολογικής προσέγγισης, αναπτύξεων αποτελεί η έννοια της ελευθερίας. Αξιακή σκοποθεσία τους αποτελεί εξίσου η εισαγωγή και η διασφάλιση της ελευθερίας και της ισότητας εντός μίας πολιτείας δικαίου.

⁵ Ως προς το ζήτημα της σύνδεσης μεταξύ ελευθερίας και πολιτικής, καθώς και των περαιτέρω εννοιολογικών σχημάτων που προκύπτουν από την εν λόγω σχέση, αρκετά επικουρικό είναι το κείμενο *Η ανθρώπινη κατάσταση (the human condition)* της Χάννα Άρεντ. Μάλιστα, το παράδειγμα της πόλης και του οίκου, που αποτυπώνει τη διάκριση μεταξύ πολιτικής και κοινωνικού αναπτύσσεται εκτενώς και στα δύο έργα της Άρεντ. Αναλυτικότερα πρβλ: Χάννα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita Activa)*, μτφ: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος- Στέφανος Ροζάνης, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 2008 [εφεξής: VA].

⁶ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 81.

Αναμφίβολα, το ιστορικό διάστημα που χωρίζει τις εκατέρωθεν προς ανάλυση προβληματικές της παρούσας εργασίας, καθώς και οι εκάστοτε κοινωνικές και πολιτικές συγκυρίες που τις διακρίνουν οφείλουν να λαμβάνονται σοβαρά υπ' όψιν. Παρ' όλα αυτά δεν δύναται να παραβλέπεται η κεντρική βάση κατά την οποία αναδεικνύονται και αναπτύσσονται οι εν λόγω προβληματικές, υπό τη σταθερή εννοιολογική σχηματοποίησή τους από την οποία απορρέει ο δεοντολογικός χαρακτήρας τους, που με τη σειρά τους διαφοροποιούνται, παρ' όλο που εκ πρώτης όψεως μοιάζουν σε αρκετά σημεία τους να συγκλίνουν λόγω της κοινής αξιακής κατεύθυνσής τους. Πέραν, όμως, όλων των συγκλίσεων ή αποκλίσεων τους, ο κοινός σκοπός που κινητοποιεί τις συγκεκριμένες θεωρητικές σχηματοποιήσεις παραμένει βαθύτατα αξιακός και επίκαιρος. Παράλληλα, το σκέλος της μεθοδολογικής διεργασίας, της αντίστοιχης αξιακής συγκρότησης της ελευθερίας και της ισότητας παραμένει ακόμη ένα προς επίλυση ζήτημα σε αναφορά με τη διάκριση μεταξύ πολιτικής/-ού και κοινωνικού/-ίας, λαμβάνοντας πάντα υπ' όψιν την πρακτική διάσταση τους. Δηλαδή, των συνεπειών τους τόσο στην περίπτωση διάκρισής τους, όσο και σε αυτή της διαπλοκής τους, σε μεθοδολογικό και σε εφαρμοσμένο επίπεδο, ως εΐθισται στα πλαίσια των ανθρωπιστικών ή ορθότερα ανθρωποκεντρικών, δεοντολογικών, προσεγγίσεων διότι σε αντίθετη περίπτωση το εν λόγω δισεπίλυτο πρόβλημα, το 'δίλημμα', με το οποίο καταπιανόμαστε θα επιλυόταν με μία απλή, αποφασιοκρατική 'διαγραφή' του, κατά το δοκούν, πράγμα που συνεπάγεται μεθοδολογικά και πρακτικά την εισαγωγή στον ολοκληρωτισμό. Η προσπάθεια απόρριψης τόσο του δογματισμού, όσο και του σχετικισμού σε επιστημολογικό επίπεδο, καθώς και η διασφάλιση του πλαισίου δικαιωμάτων και της αντίστοιχης θεμελίωσης του κοινωνικού κράτους, κατ' αναλογία πάντα με τα ισχύοντα πολιτικοκοινωνικά δεδομένα, σίγουρα δυσχεραίνει την απλούστευση της προσπάθειας τοποθέτησης επί του συγκεκριμένου θέματος. Εν ολίγοις, η συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής, καθώς και η αντίστοιχη επιδίωξη ανάδειξης της έννοιας του πολιτικού αποτελεί ένα δισεπίλυτο και συνάμα προκλητικό εγχείρημα λόγω της νεότερης σκόπιμης ή μη σύζευξής τους με το κοινωνικό. Κατά τη νεότερη πολιτικοθεωρητική σκέψη ακόμη και η ίδια η εννοιολόγησή τους έχει τεθεί υπό αλλεπάλληλες επεξεργασίες χωρίς να μπορεί κανείς να οδηγηθεί με απόλυτη ασφάλεια σε μία συγκεκριμένη τοποθέτηση εκ των «σχολών» ή «ρευμάτων σκέψης» για το λόγο της υποκρύπτουσας αξιακής κινητοποίησής τους, που σε αρκετές περιπτώσεις καταλήγει στην ιδεολογικοποίηση.

Η έννοια της πολιτικής και η έννοια του πολιτικού αντίστοιχα εμφανίζονται έντονα, κατ' αντιπαράθεση, σε σύγχρονες επεξεργασίες, όπως προαναφέρθηκε. Παρ' όλα αυτά, η αυτοτελής επεξεργασία τους δεν εμπίπτει μόνο στις σύγχρονες προβληματικές. Στην ιστορία της πολιτικής σκέψης και φιλοσοφίας είναι ευδιάκριτη η ανάδειξη των εν λόγω εννοιών. Ήδη από τη σκέψη του Μακιαβέλι (Niccoló Machiavelli) τίθεται η αξίωση, της αυτάρκειας και αυτονομίας της πολιτικής. Η αποφόρτιση

δηλαδή της πολιτικής από τη θεολογία και την ηθική⁷. Μία σειρά σύγχρονων μελετητών επιχειρεί να επιλύσει την εν λόγω διάκριση τοποθετώντας στο επίκεντρο των επεξεργασιών τους, την αριστοτελική φιλοσοφία περί της αυτονομίας της πολιτικής. Σε άλλες περιπτώσεις, όπως σε αυτή του Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt), τίθεται στο επίκεντρο της κριτικής ο Διαφωτισμός και η νεωτερικότητα, από τις οποίες αναδεικνύεται η έννοια του πολιτικού ως αποδυναμωμένη, κατά τη διαπλοκή της με τη Δημοκρατία. Δηλαδή με τη μαζική συμμετοχή στην πολιτική. Κατ' αυτό τον τρόπο, πολιτική και κοινωνία ταυτίζονται. Η δε σχετικοποίηση των αξιών στο πεδίο της Δημοκρατίας, οδήγησε με σταθερά βήματα, κατά τον Thomas Mann, σε ένα μη πολιτικό πνεύμα που εμπερικλείει τη νεωτερική εποχή λόγω της προαναφερθείσας ταύτισης πολιτικής και Δημοκρατίας. Σε περισσότερο εγγύτερες μελέτες αναδεικνύεται η υποβάθμιση της πολιτικής, όπου από τη σφαίρα της αυτονομίας της μετατοπίστηκε σε μορφή υποσυστήματος της κοινωνίας.

Έτσι, οι έννοιες της πολιτικής και του πολιτικού έχουν τεθεί υπό αλληπάλληλες και αλληλοδιαδεχόμενες επεξεργασίες στη σύγχρονη φιλοσοφική και πολιτικοθεωρητική σκέψη. Ένα κεντρικό πεδίο της εν λόγω αντιπαράθεσης έχει αποτελέσει ο Διαφωτισμός και κατ' επέκταση η δημοκρατικά διαμορφωμένη, κατ' άλλους, νεωτερικότητα. Σε ένα άλλο επίπεδο η διαμάχη με αφορμή το εν λόγω ζήτημα, συναρτήσει των διαφωτιστικών και αντιδιαφωτιστικών, αντίστοιχα, προσεγγίσεων θέτει στο επίκεντρο τη διάκριση μεταξύ πολιτικής-κοινωνίας ή πολιτικού-κοινωνικού αφενός ως μία νεωτερική διάκριση, εφόσον στα κείμενα της αρχαιότητας δεν υφίσταται αντίστοιχη διάκριση και αφετέρου, πάλι στα πλαίσια της νεωτερικότητας, η πολιτική δεδομένων των ιστορικά πολιτειακών ανακατατάξεων έχει διαπλεχθεί πλήρως με την κοινωνία⁸.

Τα πράγματα μοιάζουν να περιπλέκονται ακόμη περισσότερο, εφόσον αυτές οι δύο σχηματικά αποδιδόμενες προσεγγίσεις προκύπτουν από την προηγούμενη προκειμένη, ασχέτως της σκοπιάς μελέτης. Και οι δύο προσεγγίσεις υιοθετούνται τόσο από τους επικριτές -ή ακόμη και τους πολέμιους- του διαφωτισμού, όσο και από μελετητές που αρθρώνουν απολογητικά επιχειρήματα προς τις αρχές του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης. Ως παράδειγμα μπορεί να λάβει κανείς, δύο εξίσου σύγχρονες και αντιθεμελιωτικές, παράλληλα, προσεγγίσεις, που η καθεμιά δεν παύει να θέτει υπό επεξεργασία, μεταξύ άλλων, τις παραπάνω διακρίσεις και αντιλήψεις περί της έννοιας της πολιτικής και του πολιτικού αντίστοιχα. Παράλληλα θέτουν είτε εν μέρει, είτε εν συνόλω στο επίκεντρο της κριτικής τους, τη Γαλλική Επανάσταση και τις αρχές του Διαφωτισμού στα πλαίσια του επιχειρήματός τους περί

⁷ Πρβλ: Ernst Cassirer, *Ο μύθος του κράτους*, μτφ: Στέφανος Ροζάνης-Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1991, σελ.: 165-196 – Κουέντιν Σκίνερ, *Μακιαβέλι*, επιμ.: Θεοδόσης Νικολαΐδης, μτφ: Κώστας Αθανασίου, εκδ.: Νήσος, Αθήνα, 2002, σελ.: 41-80.

⁸ Επ' αυτών πρβλ ενδεικτικά, σε συγκριτικό επίπεδο τα εξής κείμενα: Paul Ricoeur, «Το πολιτικό παράδοξο», μτφ: Βίκυ Ιακώβου, περ.: *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ.: 97, Αθήνα, Απρίλιος – Ιούνιος 2007, σελ.: 31-42. Giovanni Sartori, «What is "Politics"», *Political Theory*, τεύχ.: 1, Sage Publications, Φεβρουάριος 1973, σελ.: 5-26. Ernst Vollrath, «The 'rational' and the 'political' an essay in the semantics of politics», Sage Publications, University of Cologne, 1987, σελ.: 17-29.

της εννοιολογικής και κατ' επέκταση θεωρητικής σχηματοποίησης της πολιτικής. Το παράδειγμα αυτό αφορά, την 'ποιοτική' και επιστημολογική αποσύνδεση της έννοιας της πολιτικής από την έννοια του κοινωνικού στη θεωρία της Άρεντ και αντίστοιχα τη σύσταση της έννοιας του πολιτικού κατά τη διάκρισή του από την κοινωνία στη θεωρία του Καρλ Σμιτ. Ο διαχωρισμός μεταξύ πολιτικής-κοινωνικού στη μία περίπτωση (Άρεντ) και μεταξύ πολιτικού-κοινωνίας στην άλλη (Σμιτ), εντοπίζεται παράλληλα στις εκ διαμέτρου αντίθετες θεωρητικές προσεγγίσεις. Η πρώτη αφορά κατ' αποκλειστικότητα μία θεωρία περί ελευθερίας και η δεύτερη μία θεωρία περί κυριαρχίας. Βέβαια οι συγκεκριμένες διακρίσεις δεν είναι ταυτόσημες, παρ' όλο που εκ πρώτης όψεως μοιάζουν παρεμφερείς. Επί της ουσίας κάτι τέτοιο δεν υφίσταται σε καμία περίπτωση. Ήδη οι δύο αξιολογικά και επιστημολογικά διακριτές προσεγγίσεις, προμηνύουν τις εν λόγω διαφορές τους⁹. Μάλιστα, για να επανέλθουμε στη βασική υπόθεση εργασίας της παρούσας έρευνας, η Άρεντ από την κριτική σκοπιά των θέσεων της περί κυριαρχίας, επιχειρεί να συνδέσει τη ρουσσική θεωρία ως πρόδρομο, σε ένα βαθμό, της σμιτιανής θεωρίας περί κυριαρχίας¹⁰. Η κυριαρχία, κατά την Άρεντ, αποτελεί το αρνητικό της ελευθερίας, που η ίδια επιχειρεί να θεμελιώσει θεωρητικά. Το περιεχόμενο της κυριαρχίας είναι η ανελευθερία, πράγμα το οποίο αντιβαίνει ρητά το νόημα και το ορθό περιεχόμενο της πολιτικής. Τόσο η σκέψη της Χάννα Άρεντ εν γένει, όσο και

⁹ Αυτό που μπορεί να αναφερθεί εδώ αδρομερώς είναι ότι η επιχειρηματολογία, που αρθρώνουν τόσο η Χάννα Άρεντ, όσο και ο Καρλ Σμιτ μοιάζει σε ένα πρώτο βαθμό να συγκλίνει σε κάποιες κοινές παραδοχές με αναφορά στη σύσταση της έννοιας της πολιτικής και της έννοιας του πολιτικού αντίστοιχα, κατά την απόλυτη διάκρισή τους από το κοινωνικό, καθώς επίσης και σε επίπεδο κριτικής, ως προϋπόθεση αυτών, προς τη νεωτερική εποχή και τη Γαλλική Επανάσταση. Παρ' όλα αυτά, η σμιτιανή θεωρία αποτελεί το 'αρνητικό' της αρεντιανής θεωρίας περί ελευθερίας. Η δε απορρέουσα κριτική των δικαιωμάτων, κατά τη διαπλοκή πολιτικής-κοινωνικού στη νεωτερικότητα, τίθεται στο επίκεντρο και των δύο θεωρητικών. Στην περίπτωση του Καρλ Σμιτ, η εισαγωγή των δικαιωμάτων στο πολιτικό προσκήνιο αποτελεί την πλήρη απώλεια της πολιτικής από το κράτος, πράγμα που θα έπρεπε, κατά τον ίδιο, να αποτελεί μονοπώλιο του. Έτσι, λοιπόν, η έννοια του πολιτικού στη νεωτερικότητα παύει να εντοπίζεται στο κράτος. Ο Καρλ Σμιτ ακολουθώντας, σε ένα βαθμό, τη γερμανική πολιτική παράδοση εντοπίζει την έννοια της πολιτικής κατ' αποκλειστικότητα στο κράτος. Αντίθετα, η Χάννα Άρεντ εντοπίζει την πολιτική στη δημόσια σφαίρα διαβούλευσης, μεταξύ ελεύθερων και ίσων ατόμων, όπου αναφύεται και διαμορφώνεται η έννοια του πολιτικού. Από τη σκοπιά της Άρεντ, η κριτική των δικαιωμάτων έγκειται στο να αντιπαραβάλει μία νέα νοηματοδότηση της έννοιας της ελευθερίας, με καθαρά πολιτειακούς όρους. Τα δικαιώματα, κατά την ίδια, αποτελούν απλώς 'υποκατάστατα' της συνταγματικά θεμελιωμένης ελευθερίας, λόγω της έλλειψής της. Τέλος, η περιβόητη αντίληψη του Clausewitz περί του πολέμου ως «συνέχεια της πολιτικής με άλλα μέσα» βρήκε αρκετούς υποστηρικτές στο πεδίο της πολιτικής, της μελέτης των διεθνών σχέσεων ακόμη και της πολιτικής επιστήμης, πράγμα το οποίο, κατά την Άρεντ, είναι μία αναπόδευκτη κατάσταση πλήρους αποπροσανατολισμού του ορθού νοήματος της πολιτικής, όπως και του σκοπού της, που δεν είναι άλλος από την ελευθερία. Ο Καρλ Σμιτ, αντίθετα, φαίνεται να αποδέχεται εν μέρει μία πρόσληψη της πολιτικής με «όρους πολέμου». Συγκεκριμένα αναφέρει πως «όλες οι πολιτικές έννοιες, παραστάσεις και λέξεις έχουν ένα *πολεμικό* νόημα», ιδιαίτερα όταν η έννοια του πολιτικού αποτελεί τη βάση της κεντρικής κατάταξης «φίλου-εχθρού», που συνεπάγεται την «υπαρξιακή άρνηση μιας άλλης ύπαρξης». Σε άλλα σημεία των αναλύσεών του προσλαμβάνει τον πόλεμο, σε εννοιολογικό αλλά και γλωσσολογικό επίπεδο, σε απόλυτη σύνδεση με την πολιτική. Συγκεκριμένα υπογραμμίζει ότι «ο πολεμικός χαρακτήρας κυριαρχεί προπάντων και στη χρήση της ίδιας της λέξης "πολιτικός"». Η συγκριτική ανάλυση, και μόνο, μεταξύ των θεωριών του Καρλ Σμιτ και της Χάννα Άρεντ αποτελεί μία εκτεταμένη θεματική. Επομένως, τα ανωτέρω αποτελούν απλώς μία σκιαγράφιση κάποιων σημαντικών και κομβικών σημείων διαχωρισμού τους. Αναλυτικότερα πρβλ.: Carl Schmitt, *Η έννοια του πολιτικού*, εισαγ.-μτφ: Αλίκη Λαβράνου, επιμ.: Γιώργος Σταμάτης, εκδ.: Κριτική, Αθήνα, 2009 - Γρηγόρης Ανανιάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, εκδ.: Νήσος, Αθήνα, 2006.

¹⁰ Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφ: Γ. Ν. Μερτίκας, εκδ.: Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012, σελ.: 40-44 [εφεξής *ΕΑΠ*].

ειδικότερα η κριτική της ως μέθοδος εννοιολογικής αποσαφήνισης πρόκειται να αναπτυχθεί στο επόμενο κεφάλαιο.

1. Μέθοδος και σκέψη στο έργο της Χάννα Άρεντ. Η θεμελίωση της πολιτικής και της ελευθερίας

Σκοπός του παρόντος κεφαλαίου δεν είναι απλώς η εισαγωγή στη σκέψη της Χάννα Άρεντ εν γένει. Περισσότερο αποσκοπεί στην επικουρική λειτουργία του ως προς την κατανόηση της μεθοδολογικής σχηματοποίησης, της θεωρίας της, καθώς και των κεντρικών εννοιών που τη συναπαρτίζουν, όπως συναρτώνται στη σκέψη της και κατά συνέπεια στο έργο της, ενώ παράλληλα παρουσιάζονται έντονα και αναπτύσσονται ανά θεματική στην κεντρική υπόθεση εργασίας του παρόντος κειμένου. Ο τρόπος προσέγγισης της Άρεντ στην εκάστοτε θεματική, σε αναφορά με ένα συγκεκριμένο αξιακό υπόβαθρο που θεμελιώνεται στην ελευθερία και την ισότητα μέσω της πολιτικής, προϋποθέτει την κριτική μετάβαση από μία σειρά παραδοσιακά διαμορφωμένων μεθόδων και σχηματοποιήσεων ώστε να οδηγηθεί με ασφάλεια στην τελική, εννοιολογική, επανεξέτασή τους. Τόσο η έννοια της πολιτικής όσο και το περιεχόμενο της, δηλαδή η ελευθερία και η ισότητα, στο έργο της Χάννα Άρεντ, προϋποθέτουν την ίδια την εννοιολογική αναανοηματοδότηση τους εφόσον μέσα από πλήθος παραδόσεων και «σχολών σκέψης» έφτασαν σε σημείο τέτοιο ώστε τόσο το περιεχόμενο, όσο και η εννοιολογική τους συγκρότηση να αναιρείται ή να αλλοιώνεται πλήρως. Η κεντρική έννοια προς πραγμάτευση στο έργο της Άρεντ, η πολιτική, κατέληξε να τίθεται σε απόλυτη και αποκλειστική περιεχομενική σύνδεση με την έννοια της κυριαρχίας, δηλαδή του εννοιολογικά αντίθετου της ελευθερίας. Έτσι, για να γίνει κατανοητή η μέθοδος αναθεμελίωσης της πολιτικής και της ελευθερίας μέσα από ένα σύνολο αλληλένδετων εννοιών, στο έργο της Χάννα Άρεντ, οφείλουμε να εξετάσουμε, πρωτίστως, τους όρους της ίδιας της μεθοδολογικής της συγκρότησης καθώς και των επιστημολογικών προϋποθέσεων κατά τις αντίστοιχες μεταβάσεις της.

Η σκέψη της Χάννα Άρεντ, όπως αποτυπώνεται στο έργο της και παράλληλα μπορεί να αποδοθεί μεθοδολογικά και επιστημολογικά, μοιάζει να εκκινεί από μία βαθύτερη, αξιακής φύσεως, επιθυμία ανάδειξης της ανθρώπινης συνύπαρξης και πράξης με όρους ελευθερίας και ισότητας. Η συγκεκριμένη λογική βασιζόμενη σε μία επιθυμητή, πρακτική, κατάσταση ειρήνευσης και συνύπαρξης δεν αποτελεί μία πρωτοτυπία κατά τη νεότερη πολιτική θεωρία¹¹. Παρ' όλα αυτά, η αρεντιανή θεωρία υποκρύπτει μία

¹¹ Χαρακτηριστικό παράδειγμα στη νεότερη πολιτική θεωρία αναφορικά με την εισαγωγή ενός αξιωματικού πλαισίου σύστασης ορθολογικών κανόνων, που αποσκοπούν εν τέλει στην πρακτική διαμόρφωση των όρων ειρήνευσης εμφανίζεται έντονα στη χομπσιανή θεωρία του συμβολαίου. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η φυσικοδικαϊκή θεμελίωση του επιχειρήματος με σκοπό την εισαγωγή της ειρήνευσης στην πρακτική της διάσταση βρίσκεται σε άμεση σύνδεση με τις ιστορικές συνθήκες που τίθεται. Η θεωρητική μεταστροφή της ειρήνευσης σε μορφή αιτήματος, στο χομπσιανό

μεθοδολογική πορεία με κατάληξη τον ανωτέρω, αξιακά διαμορφωμένο, σκοπό που χαρακτηρίζει τη μοναδικότητά της σε σχέση με αντίστοιχες νεότερες και σύγχρονες πολιτικό-επιστημονικές προσεγγίσεις με παρόμοια κατεύθυνση. Η εν λόγω κατάσταση συνύπαρξης και πράξης προϋποθέτει την ορθολογικά διαμορφωμένη και οριοθετημένη ανθρώπινη δραστηριότητα. Κάτι τέτοιο δεν συνεπάγεται βέβαια με κάποιου είδους επιβαλλόμενη μορφή ζωής, κατά τις θετικιστικές προσεγγίσεις των σύγχρονων κοινωνικών επιστημών σύμφωνα με την απόλυτη αξίωσή τους περί υπολογισιμότητας της ανθρώπινης πράξης βάσει ωφελμιστικών κριτηρίων. Μάλιστα, η Χάννα Άρεντ ασκεί δριμεία κριτική σε αυτές¹². Αντίθετα, η ίδια επιχειρεί, όπως προαναφέρθηκε, μία ορθολογική οριοθέτηση και ταξινόμηση της πράξης κατ' αναλογία με τον σκοπό που καλείται να επιτελέσει στα πλαίσια της ανθρώπινης δραστηριότητας. Κατ' αυτό τον τρόπο αναπτύσσεται η ανθρωπολογία της Άρεντ, η οποία διακρίνει την πράξη σε έλλογη και εμπαθή ανάλογα με τη σκοποθεσία της, σε σχέση με την ανθρώπινη ζωή και τις ανάγκες της¹³. Η χρήση της ανθρωπολογίας, ως μεθόδου, κατά την οποία η ανθρώπινη φύση διακρίνεται σε έλλογη και εμπαθή, δεν αποτελεί επίσης πρωτοτυπία στη νεότερη πολιτική θεωρία. Η συγκεκριμένη μέθοδος χρησιμοποιείται όμως με εξίσου διαφορετικό τρόπο στην αρεντιανή θεωρία. Για την ακρίβεια, διατρέχει το σύνολο σχεδόν των θεωρητικών σχηματισμών της, ενώ συνδέεται παράλληλα με μία ακόμη βασική μέθοδο της Χάννα Άρεντ, που είναι οι εννοιολογικές διακρίσεις, κατά τις οποίες επιχειρείται και επιτυγχάνεται η ορθή περιεχομενική αποσαφήνιση κατά τον εκάστοτε εννοιολογικό αναπροσδιορισμό.

επιχείρημα, συνδέεται με την ιστορική πραγματικότητα του εμφυλίου πολέμου στην Αγγλία του 17^{ου} αιώνα. Η λανθάνουσα συγκρότηση αιτήματος περί ειρήνευσης στο αρεντιανό έργο δεν φέρει, όπως είναι λογικό, κοινά χαρακτηριστικά με την ανωτέρω περιγραφή τόσο κατά τον τρόπο εντοπισμού του πολιτικού, όσο και κατά την αντίστοιχη πρακτική διάστασή του. Ο κριτικός αντιθεμελιωτισμός της Άρεντ σε αναφορά με τη σύσταση του πολιτικού σε σύνδεση με την κυριαρχία, παρ' όλα αυτά, και ιδίως όπως εκτίθεται στο έργο της *The origins of Totalitarianism* δύναται να ανασύρει στην επιφάνεια των επεξεργασιών της μία τέτοια μορφή αιτήματος. Δεν πρέπει μάλιστα να διαφεύγει της προσοχής μας, το στοιχείο ιστορικότητας με αναφορά στο οποίο συγκροτούνται οι εν λόγω θεωρητικές αναπτύξεις της Άρεντ. Δηλαδή σε μία περίοδο, που βρίσκεται ήδη στον απόηχο του καταστροφικότερου πολέμου στην ιστορία της ανθρωπότητας, του Β' Παγκόσμιου Πόλεμου, που τίποτα δεν μοιάζει να έχει τελειώσει οριστικά, εφόσον τα πάντα είναι ρευστά και μάλιστα υπό το φόβο μίας ακόμη καταστροφικότερης σύρραξης, της πυρηνικής απειλής, που συνοψίζεται περιγραφικά ως Ψυχρός Πόλεμος. Σχετικά με το χομπσιανό 'αίτημα' περί ειρήνευσης πρβλ την «Εισαγωγή» του: Μανόλης Αγγελίδης – Θανάσης Γκιούρας (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, εκδ.: Σαββάλας – Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2005, σελ.: 18-23 και το: Μανόλης Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke*, εκδ.: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994, σελ.: 15-18. Σχετικά με την αντίστοιχη αρεντιανή ανάπτυξη πρβλ: Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφ: Γιάννης Λάμπας, εκδ.: Ευρύαλος, Αθήνα, 1988 [εφεξής: *ΟΣ*] και Hannah Arendt, *Περί βίας*, μτφ-εισαγ.: Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, εκδ.: Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000 [εφεξής: *ΠΒ*].

¹² Βλ. ενδεικτικά: *ΜΠΜ*, ό.π., σελ.: 94-97.

¹³ Η Χάννα Άρεντ εκκινώντας από την κατάταξη της ανθρώπινης φύσης σε έλλογη και εμπαθή, αναλόγως κατανέμει και την αντίστοιχη προς επιτέλεση πράξη σε σχέση με τον σκοπό της. Έτσι, το ανθρώπινο πράττειν κατηγοριοποιείται στον «μόχθο», την «εργασία» και την «πράξη». Η τελευταία αποτελεί το κατεξοχήν πολιτικό στοιχείο εν είδει ικανότητας του ανθρώπου, που εμπίπτει στην κατηγορία του Λόγου, καθώς και της ομιλίας. Σύμφωνα με την Άρεντ, αυτό που διακρίνει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα έμβια όντα δεν είναι απλώς η λογική, αλλά και η ομιλία σε συνδυασμό με αυτή. Αναλυτικότερα πρβλ: *VA*, ό.π., σελ.: 241-247. Η κατηγορία της πράξης εκτείνεται στο σύνολο της αρεντιανής σκέψης και κατ' επέκταση σχεδόν σε κάθε πτυχή της θεωρίας της, από την έννοια της «γένεσης», σε αυτή του «κόσμου» και από την έννοια του «πλήθους» και της «πολλότητας» έως την «αθανασία» και την έννοια της ιστορίας, με κορύφωση την ανάδειξη της έννοιας του πολιτικού και της ορθής νοηματοδότησης της πολιτικής, όπως πρόκειται να διαφανεί σε διάφορα σημεία του παρόντος κειμένου.

Κατ' αυτό τον τρόπο ανανοηματοδοτείται ορθοκανονιστικά η έννοια της πολιτικής. Αυτό που οφείλουμε να τονίσουμε εξ αρχής είναι ότι η συγκεκριμένη ανθρωπολογία αποτελεί το κεντρικό και σημαντικότερο μεθοδολογικό σχήμα που χαρακτηρίζει, μορφοποιεί και καθορίζει εξ ολοκλήρου την πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ.

Η παγίωση και εν συνεχεία η ανάπτυξη μίας τέτοιας σκέψης, που αποβλέπει στην ανθρώπινη συνύπαρξη και στο ορθολογικά καθορισμένο, ελεύθερο πράττειν θέτει στο επίκεντρο την πολιτική καθώς και τους αξιακούς σκοπούς που συμπεριλαμβάνονται περιεχομενικά σε αυτή. Μία τέτοια κατάληξη προϋποθέτει δύο βασικά, μεθοδολογικά, βήματα κριτικής αναστοχαστικής υπέρβασης. Εν πρώτοις, απαιτείται η εγκατάλειψη της φιλοσοφικής σκέψης και μάλιστα αναφορικά με την ανθρώπινη ύπαρξη. Η κορύφωση της (σύγχρονης) φιλοσοφίας 'προσωποποιείται' στον δάσκαλο της Χάννα Άρεντ, Μάρτιν Χάιντεγκερ. Το πρώτο βήμα, λοιπόν, της μεθοδολογικής θεμελίωσης της αρεντιανής σκέψης και θεωρίας αποτελεί, κατ' επέκταση, η κριτική απέναντι στη χαϊντεγκεριανή μεταφυσική, όσο και στην παράδοση που προηγείται αυτής, με επίκεντρο την πλατωνική φιλοσοφία¹⁴. Η επιλογή της κριτικής αναθεμελίωσης στην πλατωνική και στη χαϊντεγκεριανή, αντίστοιχα, μεταφυσική δεν είναι τυχαία. Αφενός, στην περίπτωση του Πλάτωνα, πρόκειται για μία τομή στη φιλοσοφική παράδοση, σε σύνδεση μάλιστα με την πολιτική, που καθόρισε την πορεία, κατά την Άρεντ, της δυτικής σκέψης. Η αναζήτηση του πλατωνικού Αγαθού, καθώς και η ανωτερότητά του που εντοπίζεται πέραν των ορίων της εγκόσμιας πραγματικότητας¹⁵ καθόρισε, κατά την ίδια, την έκβαση της σκέψης με τρόπο τέτοιο, ώστε η απόσταση μεταξύ της πλατωνικής μεταφυσικής και της χαϊντεγκεριανής αναθεμελιωμένης οντολογίας να εμπεριέχει, να κλείνει εντός της, το σύνολο της ιστορίας των ιδεών προς την αναζήτηση του *είναι* του ανθρώπινου «κόσμου» πέρα από τις ανθρώπινες υποθέσεις, όπως στη θεολογία ή στις καθολικές αξιώσεις των φυσικών επιστημών επί της ανθρώπινης δραστηριότητας διαμέσου της νεότερης κοινωνιολογίας. Ο αέναος κύκλος της εν λόγω αναζήτησης -από τη θεολογία, στην ανάδυση των φυσικών επιστημών και από την εγγελιανή φιλοσοφία, στη μαρξική θεωρία και στη νιτσεϊκή σκέψη- παρέμεινε σταθερά δέσμιος της πλατωνικής μεταφυσικής. Η δε περίπτωση του Χάιντεγκερ, στην οποία επιχειρείται η ανασκευή των βασικών όρων διαμόρφωσης της οντολογίας ήδη από τους προσωκρατικούς, όπως τον Ηράκλειτο και τον

¹⁴ Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι, στο σύνολο του έργου της Χάννα Άρεντ η πλατωνική μεταφυσική -όχι όμως η πλατωνική σκέψη εν συνόλω- τίθεται ευθέως σε κριτική επεξεργασία από την ίδια. Σε ελάχιστα σημεία του, όμως, η ίδια ασκεί αντίστοιχης ευθύτητας κριτική στην χαϊντεγκεριανή μεταφυσική και μάλιστα στη βάση θεμελίωσης του επιχειρηματός της. Μία εξαίρεση αποτελεί το τελευταίο, ανολοκλήρωτο, έργο της με τίτλο *The Life of the Mind*, στο οποίο επιχειρείται μία συνολική και θεμελιωμένη κριτική στη φιλοσοφική σκέψη, στα πλαίσια της οποίας επικεντρώνεται συστηματικά στη χαϊντεγκεριανή μεταφυσική. Παρ' όλα αυτά, η υπόρρητη κριτική προς αυτή την κατεύθυνση είναι εντονότερη σε αρκετά κείμενά της. Κατ' ανάλογο τρόπο δομεί το επιχειρημά της εν σχέσει με το δεύτερο στάδιο της σκέψης της, που αφορά την κριτική στη νεότερη πολιτική θεωρία και συγκεκριμένα στις θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Σε αυτό το επίπεδο της κριτικής αναθεμελίωσης τίθεται εξίσου υπόρρητα η κριτική της προς τη ρουσσώϊκη θεωρία, αν και στην περίπτωση του Ρουσσώ οι ευθείς αναφορές είναι σαφέστατα περισσότερες. Αναλυτικότερα πρβλ: Hannah Arendt, *The Life of the Mind* [one-volume edition], εκδ.: Harcourt, Inc., Νέα Υόρκη, 1977.

¹⁵ Επί παραδείγματι πρβλ: Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, *Πλάτωνας. Πολιτεία*, μτφ-εισαγ.-ερμ. σημ.: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, εκδ.: Πόλις, Αθήνα, 2002, σελ.: 495 [509b 8-10].

Παρμενίδη, μοιάζει να καταλήγει εν τέλει στην περαιτέρω παγίωση της εν λόγω αρνησικοσμίας περί της ανθρώπινης ύπαρξης.

Εκκινώντας από την πλατωνική μεταφυσική, η φιλοσοφική παράδοση με κορύφωση τη φιλοσοφική σκέψη του Χάιντεγκερ θέτουν την ίδια τη φιλοσοφία, εν συνόλω, όχι μόνον εκτός πολιτικής αλλά σε μία καθαρά αντιπολιτική στόχευση. Το ουσιώδες υπόβαθρο στη θεωρία της Χάννα Άρεντ είναι η ανθρώπινη ύπαρξη, την οποία επιχειρεί να επαναφέρει εντός του κόσμου, εφόσον προηγουμένως η φιλοσοφία έθεσε εκτός των «ανθρώπινων υποθέσεων». Επιχειρεί, έτσι, να ανακτήσει την εγκόσμια και πραγματική υπόστασή της, πράγμα το οποίο επιτυγχάνεται εν τέλει στο πλαίσιο του ίδιου του ανθρώπινου δημιουργήματος που είναι η πολιτική. Αντίθετα, τόσο το έργο του Πλάτωνα όσο και του Χάιντεγκερ, παρ' όλο που επικεντρώθηκαν στην ανθρώπινη ύπαρξη, την ανήγαγαν σε αποκλειστικό φιλοσοφικό ζήτημα που ώθησε στην αφαίρεσή της από την πρακτική και εγκόσμια υπόστασή της, ώστε εν τέλει το ουσιώδες περιεχόμενό της να χαρακτηρίζεται είτε από «ανυπαρξία» (nothingness)¹⁶, είτε ως ματαιότητα λόγω της ανθρώπινης θνητότητας¹⁷. Κατ' αυτό τον τρόπο, εγκαταλείφθηκε παράλληλα η ανθρώπινη ύπαρξη προς την αναζήτηση του «αιώνιου όντος» ή του «Όντος», αντίστοιχα, πράγμα το οποίο μόνον η φιλοσοφία είχε τη δυνατότητα της θέασής του. Όχι, όμως, εντός του εμπειρικού κόσμου αλλά αντίθετα στον αιώνιο κόσμο των ιδεών, της σκέψης, που σε τελευταία ανάλυση δεν δύναται να ειπωθεί, να εκφραστεί με τις ίδιες, τις λέξεις των ανθρώπων¹⁸. Επομένως, η φιλοσοφία αποσύνδεσε πλήρως κάθε ανθρώπινη πράξη, ακόμη και την ομιλία, από τη σκέψη, πολλώ δε μάλλον από το σχεσιακό πλέγμα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Έθεσε, έτσι, την ανθρώπινη σκέψη όχι απλώς ως μία απομονωμένη, ατομική, δραστηριότητα αλλά ως έναν «εσωτερικό διάλογο» που δεν δύναται να εκφραστεί μεταξύ των ανθρώπων.

Η παράδοση της μεταφυσικής σκέψης, με απαρχή την πλατωνική φιλοσοφία, στο πλαίσιο αναζήτησης του περιεχομένου της ανθρώπινης ύπαρξης οδηγήθηκε στην άρνηση της ίδιας της ανθρώπινης ύπαρξης εντός του κόσμου. Η συνέχεια της μεταφυσικής παράδοσης συναντάται στον αντιθεμελιωτισμό της χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας, κατά την οποία επιχειρείται η ανασκευή των όρων συγκρότησης της ανθρώπινης ύπαρξης, καθώς και η αναζήτηση της αλήθειας περί της ύπαρξης. Η αναβαθμισμένη οντολογία του Χάιντεγκερ επιχειρεί, έτσι, να αναζητήσει όχι (μόνο) το Είναι των όντων, αλλά το ίδιο το περιεχόμενο του Είναι, το «Είναι εν' εαυτό», πράγμα που κατά τον ίδιο δεν επιχείρησε η

¹⁶ Βλ. στο άρθρο της Χάννα Άρεντ με τίτλο «What is Existential Philosophy?» (1946), που συμπεριλαμβάνεται στο: Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, exile and totalitarianism*, εισαγ.-επιμ.: Jerome Kohn, εκδ.: Schocken Books, Νέα Υόρκη, 2005, σελ.: 163-187 και συγκεκριμένα στις σελ.: 176-182.

¹⁷ ΜΠΜ, ό.π., σελ.: 75, 78-79.

¹⁸ «Ο αριστοτελικός νοῦς, η ύψιστη και ανθρωπινότερη ικανότητα καθαρής θέασης, δεν είναι σε θέση να μεταφράσει σε λέξεις ότι βλέπει, και στον Πλάτωνα η αποκάλυψη της έσχατης αλήθειας από τη θέαση των ιδεών είναι επίσης ἄρρητον, κάτι που δεν μπορεί να συλληφθεί με λέξεις». Στο ίδιο, σελ.: 79.

κλασική οντολογία¹⁹. Κατ' αυτό τον τρόπο πιάνει από την αρχή το νήμα αναζήτησης του περιεχομένου της ύπαρξης, όπως ακριβώς πράττει η Άρεντ κατά την αναζήτηση του ορθού περιεχομένου της πολιτικής μέσω της ανθρώπινης ύπαρξης²⁰. Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, η μεταφυσική παρέχει την «οικειότητα» του φιλοσοφείν «“εν Όλω” και την ολότητά του τα ονομάζουμε Κόσμο»²¹. Περαιτέρω, η αβίαστη δυνατότητα του σκέπτεσθαι, η «οικειότητα», προς τη θέαση του Όλου εντός του Κόσμου των ιδεών, αλλά και των πραγμάτων ως ιδεών, οδηγεί σε μία «απομόνωση» ως προς το Dasein. «Αυτή η απομόνωση είναι πολύ περισσότερο εκείνη η Μοναξιά, στην οποία ο άνθρωπος επιτυγχάνει πρωτίστως την εγγύτητα ως προς το ουσιώδες όλων των πραγμάτων, την εγγύτητα ως προς τον Κόσμο»²². Τέλος, αναφορικά με το περιεχόμενο του ανθρώπου σε σύνδεση με τα ανωτέρω, ο Χάιντεγκερ υποστηρίζει πως «μέσα σ' αυτό το αινιγματικό ον τελείται η Φιλοσοφία»²³. Οι θέσεις αυτές, που παρουσιάστηκαν αδρομερώς και επιγραμματικά, δομούν τα βασικά σημεία της χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας και σε αυτά είναι δυνατό να εντοπισθεί η διαρκής υπόρρητη κριτική της Άρεντ, βάσει της οποίας επιχειρεί την αναθεμελίωση της ανθρώπινης ύπαρξης, όχι όμως με όρους οντολογίας. Για την ίδια, «οι όροι της ανθρώπινης ύπαρξης -η ίδια η ζωή, το γεγονός της γέννησης και του θανάτου, η εγκοσμιότητα, η πληθυντικότητα και η γη- δεν μπορούν ποτέ να «εξηγήσουν» τι είμαστε ή να απαντήσουν στο ερώτημα ποιοι είμαστε, για τον απλό λόγο ότι ποτέ δεν μας καθορίζουν απολύτως. Αυτή υπήρξε η άποψη της φιλοσοφίας σε αντιδιαστολή προς την άποψη των επιστημών -της ανθρωπολογίας, της ψυχολογίας, της βιολογίας κλπ.- που έχουν κι αυτές αντικείμενό τους τον άνθρωπο»²⁴. Σε αυτή τη φράση της καταφέρνει να συμπυκνώσει, επί της ουσίας, τον πλήρη διαχωρισμό της από την οντολογία και τη φιλοσοφική σκέψη απέναντι στο ζήτημα της ανθρώπινης ύπαρξης. Αναμφισβήτητα, τα ερωτήματα αυτά τίθενται σχεδόν αυτολεξεί στη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία. Η κατάληξη των απαντήσεών τους, παρ' όλα αυτά, εδράζεται στο άχρονο και εκτός πραγματικότητας πεδίο της απομονωμένης σκέψης, του «εσωτερικού διαλόγου», που ακόμη και σε επίπεδο «βούλησης» παραμένει άπραγη, εκτός της εμπειρίας της πράξης²⁵.

¹⁹ Πρβλ: Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* [Einführung in die Metaphysik - 1953], εισαγ.-μτφ-επιλεγ.: Χρήστος Μαλεβίτσας, εκδ.: Δωδώνη, Αθήνα, 1973.

²⁰ Αν παραβλέψει κανείς την κριτική καθαυτή που ασκεί η Χάννα Άρεντ στη σκέψη του δασκαλού της, Μάρτιν Χάιντεγκερ είναι ευδιάκριτη η επιρροή του στη μέθοδο της κατά την οποία επιχειρείται να εξαχθεί το βασικό αιτούμενο της σκέψης, που κινητοποιεί τις νοητικές σχηματοποιήσεις και μεθόδους. Συγκεκριμένα, η ίδια η μέθοδος κριτικής αναθεμελίωσης που χαρακτηρίζει το έργο της Χάννα Άρεντ αποτελεί χαϊντεγκεριανής προέλευσης μέθοδο. Το ίδιο ισχύει και για το μεθοδολογικό σχήμα περί εννοιολογικών διακρίσεων. Οι δύο αυτές, αλληλένδετες, μέθοδοι που χαρακτηρίζουν την αρεντιανή μεθοδολογία προέρχονται, κατά πάσα πιθανότητα, από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ. Σκοπός τους δεν είναι άλλος από την ορθή νοηματοδότηση της εκάστοτε έννοιας και εν τέλει της ανάδειξης του πρωταρχικού-αναύλωτου περιεχομένου της.

²¹ Martin Heidegger, *Οι θεμελιώδεις Έννοιες της Μεταφυσικής. Κόσμος-Περατότητα-Μοναξιά* [Προοίμιο], μτφ: Θεοφάνης Τάσης, εκδ.: Ευρασία, Αθήνα, 2009, σελ.: 23.

²² Στο ίδιο, σελ.: 24-25.

²³ Στο ίδιο, σελ.: 27.

²⁴ VA, ό.π., σελ.: 24-25.

²⁵ Αναλυτικότερα πρβλ: EAP, ό.π., σελ.: 34-36.

Κατ' αυτό τον τρόπο, η Άρεντ ανανοηματοδοτεί την έννοια του ανθρώπου της μεταφυσικής, υπαρξιακής, επεξεργασίας που τον τοποθετεί σε μία μειονεκτική θέση έναντι του «Εγώ» ή του «Όντος», όπως στη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία, και τον επανατοποθετεί στον «κόσμο» που δημιουργεί ο ίδιος βάσει των δικών του ικανοτήτων και έμφυτων χαρακτηριστικών. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος, στην αρεντιανή θεωρία, εμφανίζεται στην πραγματική ολότητά του, εκτός εννοιολογικού πλαισίου, δηλαδή τόσο κατά τη βιολογική διάστασή του όσο και κατά την ατομική. Συγκεκριμένα, ως «άνθρωπος» νοείται κατά τη φυσική-βιολογική του υπόσταση, ενώ οι «άνθρωποι» ως τα μεμονωμένα, μοναδικά, φυσικά πρόσωπα. Εν ολίγοις, ο άνθρωπος παρουσιάζεται κατά τη βιολογική του διάσταση, ως είδος, αλλά και ως ατομικό, έλλογο ον. Με τον ίδιο τρόπο εισάγεται η έννοια του κόσμου έναντι του «Κόσμου» στην φιλοσοφία του Χάιντεγκερ. Η πραγματική υπόσταση του ανθρώπου εντός του κόσμου αποδίδει σε αυτή την έννοια, το περιβάλλον της φυσικής-γήινης πραγματικότητας και παράλληλα το διάστημα μεταξύ της φύσης και του ανθρώπου, στο οποίο οι άνθρωποι κατοικούν και δημιουργούν τον δικό τους πολιτισμό, τον δικό τους «κόσμο»²⁶, «οι άνθρωποι, και όχι ο Άνθρωπος, ζούνε πάνω στη γη και κατοικούν τον κόσμο»²⁷. Σε αντίθεση με τον αιώνιο και άφθαρτο «Κόσμο» των ιδεών στη φιλοσοφία, η Άρεντ επαναφέρει την έννοια του κόσμου εξίσου στην εμπράγματη διάστασή της, που συνεπάγεται την «αθανασία» του, καθώς και την παράλληλη φθαρτότητα του σε αναφορά με το μεμονωμένο άτομο. Κατ' επέκταση αναδεικνύεται η έννοια της ζωής σε διάκριση από αυτή του βίου στη θεωρία της²⁸. Δηλαδή της βιολογικής ύπαρξης του ανθρώπινου είδους και του ατομικού-προσωπικού βίου αντίστοιχα, ο οποίος οφείλει την ύπαρξή του στη δημόσια σφαίρα. Η οριοθέτηση μεταξύ ζωής και βίου προκύπτει περαιτέρω από την εκπλήρωση των εκάστοτε αναγκών τους. Στη μία περίπτωση, η διατήρηση της ζωής ως ανθρώπινο ένστικτο επιβίωσης βασίζεται στα έμφυτα πάθη εν αντιθέσει με τον βίο, που στηρίζεται στην «πράξη» υπό την προϋπόθεση της πολιτικής οντότητας και των συνακόλουθων περιεχομενικών της χαρακτηριστικών, όπως η ελευθερία και η δημόσια σφαίρα. Η «πράξη» με τη σειρά της προϋποθέτει την εξίσου έμφυτη ικανότητα του Λόγου, κατά τη διττή σημασία της λέξης. Έτσι, λοιπόν, η ζωή σε αναφορά με το ανθρώπινο είδος και κατ' επέκταση ο κόσμος, δηλαδή η Γη, χαρακτηρίζονται από αιωνιότητα, αθανασία. Αντίθετα, ο μεμονωμένος βίος από τη φυσική του φθαρτότητα. Σε αυτή την περίπτωση, η «αθανασία» δημιουργείται τεχνητά. Η

²⁶ «Το ανθρώπινο τεχνούργημα του κόσμου χωρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη από το σύνολο του απλού ζωϊκού περιβάλλοντος, αλλά η ίδια η ζωή βρίσκεται έξω απ' αυτόν τον τεχνητό κόσμο, και διαμέσου της ζωής ο άνθρωπος συνδέεται με όλους τους άλλους ζώντες οργανισμούς.» VA, ό.π., σελ.: 232.

²⁷ Στο ίδιο, σελ.: 20.

²⁸ «Εκτεθειμένος [εν. ο άνθρωπος, δηλαδή το άτομο σε αυτή την περίπτωση] σε κόσμο όπου το κάθε τι είναι αθάνατο, η θνητότητα έγινε το στίγμα της ανθρώπινης ύπαρξης. Οι άνθρωποι είναι «οι θνητοί», τα μόνα θνητά πράγματα που υπάρχουν, μια και ζώα υπάρχουν αποκλειστικά ως μέλη του είδους τους κι όχι ως άτομα. Η θνητότητα του ανθρώπου αφορά το γεγονός πως ατομική ζωή, βίος με αναγνωρίσιμη ιστορία από γέννηση έως θάνατο, εμφανίζεται πέραν της βιολογικής ζωής. Η ατομική ζωή ξεχωρίζει απ' όλα τ' άλλα όντα λόγω της ευθύγραμμης πορείας κίνησής της, η οποία, ούτως ειπείν, διατέμνει τις κυκλικές κινήσεις βιολογικής ζωής. Αυτό είναι θνητότητα: να κινείσαι ευθύγραμμα σ' ένα σύμπαν όπου κάθε τι, εάν κινείται καθόλου, κινείται με κυκλική τάξη». ΜΠΜ, ό.π., σελ.: 72.

αναστοχαστική, έλλογη, ικανότητα του ανθρώπου επί της ίδιας του της ύπαρξης, τον οδήγησε στην εφεύρεση της ιστοριογραφίας²⁹.

Η αναθεμελιωμένη σκέψη περί της ανθρώπινης ύπαρξης σε εκκοσμικευμένο επίπεδο, από την πλευρά της Άρεντ, μοιάζει να διαμορφώνει τις επιστημολογικές προϋποθέσεις ως προς τη συγκρότηση της έννοιας της «ανθρώπινης συνύπαρξης» ή της «κοσμοπολίτικης ύπαρξης» που μόνον μέσω της πολιτικής και της δημόσιας σφαίρας μπορούν να πραγματοποιηθούν. Με τη σειρά της, η «συνύπαρξη» μοιάζει να διατυπώνεται ορθότερα με την έννοια του «κοινού κόσμου»³⁰. Θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί ότι, η ουσία και το περιεχόμενο της επιχειρούμενης πλήρους αποκοπής της ανθρώπινης ύπαρξης από τη μεταφυσική και η ενσωμάτωσή της στην πραγματικότητα καθαυτή αποσκοπεί στο εν λόγω αιτούμενο περί της «συνύπαρξης» με όρους ελευθερίας και ισότητας. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να τονίσουμε ότι ακόμη και η έννοια της «ανθρώπινης συνύπαρξης» δεν βρίσκεται σε αναφορά με τη φυσική έλξη του ανθρώπου, κατά την οποία συγκροτείται ο οίκος ή η κοινότητα, αλλά διαχωρίζεται πλήρως από αυτές στοχεύοντας στην πολιτειακή συγκρότηση³¹. Αντιστοίχως, ο «κοινός κόσμος» δεν νοείται ως μία ολική οντότητα, σε σχέση μάλιστα με την ύλη, αλλά ένα περιβάλλον διαποτισμένο από την ελευθερία, ένας κοινός χώρος εκτός του οίκου και της αναγκαιότητας της ζωής, ένας χώρος πράξης, δηλαδή η δημόσια σφαίρα.

Επομένως, κύριο μέλημα της Χάννα Άρεντ είναι να επαναφέρει την ανθρώπινη ύπαρξη, τον άνθρωπο, στην εγκόσμια κατάστασή του και να ανακτήσει εντός της πραγματικής ζωής το πεδίο της ελευθερίας που του αρμόζει βάσει των δικών του, μοναδικών, σε σχέση με τα υπόλοιπα έμβια όντα, ικανοτήτων. Τα «εξαιρετικά έργα» του ανθρώπου εμφανίζονται και δημιουργούνται βάσει της ανάπτυξης των δυνατοτήτων του, των δικών του πράξεων εντός του κόσμου που ο ίδιος δημιουργεί και κατοικεί. Έτσι, η ομιλία, η «αθανασία», ο «κόσμος» και η «πράξη» κατέχουν κεντρική θέση στο έργο και στη σκέψη της Άρεντ. Μάλιστα οι έννοιες αυτές συνομολογούν στην πραγμάτωση της ελευθερίας εντός του κατεξοχήν χώρου εκδήλωσής της, δηλαδή εντός της δημόσιας σφαίρας που θέτει σε λειτουργία η πολιτική. Πρωτίστως, η Άρεντ επαναφέρει εννοιολογικά τον άνθρωπο και τους ανθρώπους στην

²⁹ «Αν οι θνητοί κατόρθωναν να προκίσουν έργα, άθλους και λέξεις με κάποια διάρκεια και ν' αναχαιτίσουν τη φθαρτότητά τους, τότε αυτά τα όντα θα εισέρχονταν και θα βρίσκονταν, τουλάχιστον σ' ένα βαθμό, στον άφθαρτο κόσμο και οι ίδιοι οι θνητοί θα 'βρισκαν τη θέση τους στον κόσμο όπου κάθε τι είναι αθάνατο πλην των ανθρώπων. Η πραγμάτωση αυτού του στόχου επαφίετο στην ανθρώπινη ικανότητα της ανάμνησης, την Μνημοσύνη, η οποία ως εκ τούτου θεωρείτο η μητέρα όλων των άλλων μουσών. [...] Ο μετασχηματισμός μοναδικών συμβάντων και περιστατικών σε ιστορία ήταν κατ' ουσίαν η ίδια «μίμηση πράξης», σύμφωνα με τους όρους της υστερότερης ελληνικής τραγωδίας». *ΜΠΜ*, ό.π., σελ.: 74, 76.

³⁰ Στο ίδιο, ό.π., σελ.: 42, 44.

³¹ «Η φυσική, καθαρά κοινωνική συντροφικότητα του ανθρώπινου είδους θεωρούνταν ως ένας περιορισμός επιβεβλημένος επάνω μας από τις ανάγκες της βιολογικής ύπαρξης, οι οποίες είναι κοινές για το ανθρώπινο ζώο και για τις άλλες μορφές της ζωικής ύπαρξης. Κατά την ελληνική σκέψη, η ανθρώπινη ικανότητα για πολιτική οργάνωση δεν είναι απλώς κάτι διαφορετικό από την φυσική ένωση που επίκεντρο της είναι η *οικία* και η οικογένεια, αλλά βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση μ' αυτήν. Η εμφάνιση της πόλης-κράτους σήμαινε ότι ο άνθρωπος παραδεχόταν "εκτός από την ιδιωτική του ζωή και μια δεύτερη ζωή, τον *πολιτικόν βίον* του. [...]» *VA*, ό.π., σελ.: 41-42. Περαιτέρω πρβλ: Στο ίδιο, σελ.: 41-54.

πραγματική υπόστασή του/τους σε αντίθεση με τη φιλοσοφική σκέψη που αναδεικνύει την υπεροχή του «Όντος» ή του «αιώνιου όντος», όχι στον πραγματικό κόσμο αλλά στον «Κόσμο» των ιδεών και της σκέψης. Απέναντι στον «Κόσμο» της «Μοναξιάς» της χαϊντεγκεριανής φιλοσοφίας, η Άρεντ αντιπαράσσει τον «κοινό κόσμο» των ανθρώπων, του «πλήθους», που τίθεται σε εφαρμογή λόγω της πράξης. Μία ακόμη ταυτόσημη έννοια της «πολλότητας» που αντιτάσσει η Άρεντ απέναντι στη χαϊντεγκεριανή «Μοναξιά», η οποία αναφέρεται στον μεμονωμένο άνθρωπο, δηλαδή στο άτομο, καθώς και σε αυτή του «Όντος» με αναφορά όχι σε ένα φυσικό πρόσωπο, αλλά στην ιδεατή μορφή της απόλυτης σκέψης που «διαπερνά την ύπαρξη»³² είναι αυτή του «πλήθους». Η έννοια αυτή δεν αφορά απλώς ένα ποσοτικό άθροισμα ατόμων, αλλά ειδικότερα ένα σύνολο αλληλένδετων σχέσεων και διαρκώς αλληλοτροφοδοτούμενων πράξεων, συμπεριλαμβανομένης της ομιλίας³³. Μάλιστα, η ομιλία ως πράξη μοιάζει να προηγείται αξιολογικά στη θεώρησή της αλλά και πρακτικά, δηλαδή ιστορικά, από τη σκέψη, υπονοώντας τη φιλοσοφία ως την εσωτερική και άρα απομονωμένη διαδικασία διαμόρφωσης του λόγου. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι «η σκέψη ήταν σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με την ομιλία, αλλά η ομιλία και η πράξη θεωρούνται σύγχρονες και ισότιμες δραστηριότητες της αυτής αξίας και αυτού του είδους»³⁴. Έτσι, η πράξη ως «η μόνη δραστηριότητα που επιτελείται άμεσα μεταξύ [των] ανθρώπων» ή ως κάτι που εισέρχεται στον «κόσμο» διαμορφώνει και αφορά κατ' ουσίαν μία σχεσιακή κατάσταση, μία «ανθρώπινη κατάσταση». Κοινώς επιτελείται μεταξύ των ανθρώπων σε αντίθεση με τη φιλοσοφική σκέψη που όχι μόνον αφορά μία εξατομικευμένη δραστηριότητα, αλλά διατηρεί τον εσωστρεφή και άρα μη πρακτικό χαρακτήρα της.

Κάτι που επίσης χαρακτηρίζει μεθοδολογικά το μεγαλύτερο μέρος του έργου της Άρεντ είναι ότι, η ίδια αντλεί από την εκάστοτε κοινωνική και πολιτική ιστορική πραγματικότητα τις θεματικές της και μάλιστα η θεωρία της τίθεται συγκριτικά με αυτές. Επί της ουσίας αναδεικνύεται, με αυτό τον τρόπο, η συνέπεια της ίδιας απέναντι στην πραγματικότητα, στην πραγματική ζωή. Κοινώς στην πράξη, η οποία δεν είναι ασύμβατη και διακριτή με τη θεωρία, δηλαδή με τον Λόγο. Η θεωρητική διάσταση μίας θεματικής δεν εξαντλείται εκεί, ούτε γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας σε ένα πεδίο εκτός της πραγματικότητας, πόσο μάλλον σε ένα αφηρημένο επίπεδο. Η φιλοσοφία, κατά την Άρεντ, όφειλε να λαμβάνει υπ' όψιν της την πραγματική ζωή, να την αποσαφηνίζει και ως είθισται να θέτει εν τέλει τις αξιώσεις του επανακαθορισμού της, στα πλαίσια ενός δεοντολογικού χαρακτήρα, πράγμα το οποίο

³² Martin Heidegger, ό.π., σελ.: 31.

³³ «Από όλες τις αναγκαίες και παρούσες δραστηριότητες μέσα στις ανθρώπινες κοινότητες, δύο μόνο θεωρούνταν πως είναι πολιτικές και πως συνιστούν ότι ονομάστηκε από τον Αριστοτέλη *βίος πολιτικός*, δηλαδή η *πράξις* και η *λέξις* (ομιλία): απ' αυτές προκύπτει η σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων (*τα των ανθρώπων πράγματα*, όπως συνήθως την αποκαλούσε ο Πλάτωνας), που αποκλείει αυστηρά οτιδήποτε είναι μόνο και μόνο αναγκαίο και ωφέλιμο. [...] Στην πολιτική σφαίρα, δηλαδή στην πράξη και στον λόγο, η πεποίθηση ότι οι δύο αυτές ανθρώπινες ικανότητες είναι συμφυείς και υπέρτερες όλων, φαίνεται να προηγήθηκε της *πόλεως* και ήταν ήδη παρούσα στην προσωκρατική σκέψη». VA, σελ.: 42-43.

³⁴ Στο ίδιο, σελ.: 43-44.

δύναται να πράξει η θεωρία. Κατ' αυτό τον τρόπο, η φιλοσοφική σκέψη εγκαταλείπεται από την Άρεντ και οδηγείται αναπόφευκτα στην (πολιτικό)θεωρητική συστηματοποίηση της σκέψης της. Στο σημείο αυτό γίνεται ξεκάθαρο το σκεπτικό της ίδιας αναφορικά με την κριτική που ασκεί στη φιλοσοφία και στην παράδοση που την ακολουθεί. Συγκεκριμένα, η Άρεντ στεκόταν κριτικά απέναντι στη φιλοσοφική παράδοση, με εξαίρεση την καντιανή φιλοσοφία, για τον λόγο ότι έστεκε, στις περισσότερες περιπτώσεις, έξω ή σε απόσταση από τα γεγονότα της ιστορικής πραγματικότητας. Μάλιστα, η φιλοσοφία του Πλάτωνα τοποθετούνταν εκτός της αγοράς της πόλεως. Ενώ δηλαδή ένα μέρος εκ των κύριων φιλοσοφικών ενασχολήσεων του στρεφόταν γύρω από την πολιτική, αυτή ασκείτο αποτραβηγμένη από την πολιτική πραγματικότητα, σε μία απομονωμένη διανοητική κατάσταση. Η αποκομμένη από τα ιστορικά πολιτικά πεπραγμένα πλατωνική φιλοσοφία και κατ' επέκταση ο ουτοπικός χαρακτήρας της ίδιας πολιτειολογίας εντοπίζονται ουσιαστικά, κατά την Άρεντ, στην πλατωνική μεταφυσική, η οποία διαμόρφωσε τη φιλοσοφική παράδοση έως τη σύγχρονη φιλοσοφία του Χάιντεγκερ, συμφωνά με τον οποίο «η φιλοσοφία [...] είναι κάτι ολικό και οριακό, στο οποίο συντελείται ένας τελευταίος λόγος και διάλογος του ανθρώπου»³⁵. Ακόμη και ο χώρος, που αποτελεί στη θεωρία της Άρεντ μείζονος σημασίας θεματική, απεδείκνυε σε συμβολικό ίσως επίπεδο κάτι τέτοιο. Η ακαδημία του Πλάτωνα βρισκόταν εκτός της πόλεως, απομακρυσμένη από την αγορά όπου ασκούσαν ελευθέρως, για τους αθηναίους πολίτες, η πολιτική. Αντίστοιχα ο Χάιντεγκερ ως επί το πλείστον ζούσε και εργαζόταν σε απομονωμένη τοποθεσία και συγκεκριμένα στο Todtnauberg, στον Μέλανα Δρυμό αποκομμένος από την πραγματική ζωή, πράγμα το οποίο δεν διέφυγε από τη σχετική κριτική της Άρεντ σε ένα ιδιαίτερα αινιγματικό άρθρο της, το 1953³⁶.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω αναφορικά με την έννοια της πράξης, στη θεωρία της Χάννα Άρεντ, η πράξη κατανέμεται σε τρεις κεντρικές κατηγορίες. Στον «μόχθο» ως ένα έμφυτο ανθρώπινο χαρακτηριστικό που αφορά την αναπόφευκτη αναγκαιότητα της ζωής. Η «εργασία», η δεύτερη κατηγορία της πράξης, μετέχει τόσο του Λόγου, όσο και του «μόχθου», εφόσον η δημιουργία απτών αποτελεσμάτων προϋποθέτει τον έλλογο σχεδιασμό που απαιτείται κατά την επιτέλεσή της, αλλά κυρίως πριν από αυτή. Παράλληλα, μετέχει του «μόχθου» όχι μόνο επειδή απαιτείται κατά τη διαδικασία παραγωγής ή κατασκευής, αλλά επίσης λόγω του σκοπού που καλείται να εκπληρώσει η «εργασία», που δεν είναι άλλος από την ίδια την πλήρωση της ανθρώπινης αναγκαιότητας. Τέλος, είναι η «πράξη» καθαυτή³⁷. Η μόνη απόλυτα έλλογη και συνάμα αυθόρμητη δραστηριότητα κατά την οποία το αποτέλεσμά της είναι μη αναγώγιμο σε μορφή απτού αποτελέσματος, εφόσον η «πράξη» βασίζεται στον λόγο κατά τη διττή σημασία της λέξης, ενώ παράλληλα δεν αποσκοπεί στην κατασκευή ή παραγωγή

³⁵ Martin Heidegger, ό.π., σελ.: 22.

³⁶ Hannah Arendt, «Heidegger the Fox», στο *Essays in Understanding*, ό.π., σελ.: 361-362.

³⁷ Αναλυτικότερα πρβλ: VA, ό.π., σελ.: 19-20.

όπως στην περίπτωση της «εργασίας»³⁸. Σε τελική ανάλυση, η «πράξη» δεν αποδίδει συγκεκριμένο αποτέλεσμα διότι κάθε αποτέλεσμα το διαδέχεται ένα άλλο. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυριστούμε ότι, δεν υφίσταται επί της ουσίας αποτέλεσμα λόγω της αέναης μεταβολής και αλληλοδιαδοχής της «πράξης». Με όρους συμβαντολογίας, απλώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι αλληλοδιαδεχόμενες πράξεις των ανθρώπων ενδέχεται να 'αποκαλύψουν' -ή να κορυφωθούν σε μοναδικά μέχρι τούδε- *συμβάντα*, που δομούν την ανθρώπινη ιστορία³⁹. Κατ' αυτό τον τρόπο, η ιστοριογραφία κάνει την εμφάνισή της ώστε τα μεγάλα έργα ή τα συμβάντα που δημιουργεί η ανθρώπινη πράξη να διατηρηθούν στον χρόνο. Διότι σε αντίθεση με το παραγόμενο προϊόν της εργασίας που συνήθως φέρει υλική υπόσταση και κατ' επέκταση αντοχή στον χρόνο, η πράξη δεν μπορεί να υπερβεί τη στιγμή της πραγμάτωσής της. Έτσι, δημιουργείται η ιστοριογραφία, μέσω της σύλληψης της ιδέας-έννοιας της ιστορίας στην αρχαιότητα. Παράλληλα, η ίδια η έλλογη σκοποθεσία της πράξης δημιουργεί τη βούληση περί ατομικής υστεροφημίας. Ωθεί τους ανθρώπους στην ανάγκη επιδίωξης μεγάλων πράξεων και λόγων στην αρχαιότητα. Η εκούσια δόμηση της ιστορίας βασίζεται στο περιεχόμενο της ελεύθερης πράξης που είναι η αυθορμησία έως τη σύλληψη της ιδέας περί επίγειας αθανασίας μέσω της «μνημοσύνης». Έτσι, η «αθανασία» δημιουργείται τεχνητά, μιας που η αναστοχαστική ανθρώπινη φύση αντιλαμβάνεται τη φυσική φθαρτότητα σε ατομικό επίπεδο, σε αντίθεση με την αθανασία του είδους. Ο κατεξοχήν χώρος πραγμάτωσης των ανωτέρω δεν ήταν άλλος, επίσης κατά την αρχαιότητα, από την επινόηση του θεσμού της πόλεως, δηλαδή μέσω της πολιτικής. Στο σημείο αυτό, αναφορικά με το περιεχόμενο της ανθρώπινης πράξης και κατά συνέπεια της ακούσιας δημιουργίας της ιστορίας από την πλευρά των ανθρώπων, βασιζόμενοι σε μεγάλες πράξεις και λόγους, εγείρεται μία σειρά ερωτημάτων σε σχέση με το ζήτημα της καθολικής ισχύος της, ομολογουμένως, ανθρώπινης (τεχνητής) δυνατότητας περί «αθανασίας» και «μνημοσύνης». Αν λάβει κανείς υπ' όψιν του τις παραμέτρους των εκάστοτε ιστορικών-κοινωνικών συνθηκών, γίνεται ευδιάκριτο ότι η εν λόγω ανθρώπινη ικανότητα-επίνοηση φέρει ως προς την καθολικότητά της δυνητικό χαρακτήρα και όχι πρακτικό, ιδίως αν συνυπολογισθούν τα δύο προηγούμενα στάδια του ανθρώπινου πράττειν, απαραίτητα προς την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη με όρους διατήρησης της βιολογικής-φυσικής υπόστασης των ανθρώπινων όντων. Στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας πρόκειται να συνοψισθούν όλα αυτά ως μία κριτική αποτίμηση, με σκοπό την όσο το δυνατόν

³⁸ «Η κατασκευή διακρίνεται από την πράξη καθότι έχει ορισμένη αρχή και προβλέψιμο τέλος: ολοκληρώνεται με το τελικό της προϊόν, που υπερβαίνει σε διάρκεια τη δραστηριότητα κατασκευής, ενώ κατόπιν αυτό έχει κάποιο είδος δικής του «ζωής». Η πράξη, αντίθετα, όπως ανακάλυψαν πρώτοι οι Έλληνες, είναι καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν εντελώς μάταιη-ποτέ δεν αφήνει πίσω της κάποιο τελικό προϊόν. Εάν έχει συνέπειες καθόλου, συνίσταται κατ' αρχήν σε ατελείωτη αλληλουχία συμβάντων που ο δράστης τους είναι εντελώς ανίκανος να ξέρει ή να ελέγξει εκ των προτέρων το τελικό αποτέλεσμά τους. [...] Εν συγκρίσει προς τη ματαιότητα και ευπάθεια της ανθρώπινης πράξης ο οικοδομημένος από την κατασκευή κόσμος είναι εκείνος της διαρκούς σταθερότητας και τρομερής στερεότητας». *ΜΠΜ*, ό.π., σελ.: 97-98.

³⁹ «Οι μοναδικές αυτές περιστάσεις, άθλοι ή συμβάντα [events], διακόπτουν την κυκλική κίνηση της καθημερινής ζωής κατά την έννοια που ο ευθύγραμμος βίος των θνητών διακόπτει την κυκλική κίνηση της βιολογικής ζωής. Το υποκείμενο ιστορικό ζήτημα είναι ετούτες οι διακοπές – μ' άλλα λόγια, το εξαιρετικό [extraordinary]». Στο ίδιο, σελ.: 73.

επιχειρούμενη συμβολή σε έναν ευρύτερο ‘διάλογο’ περί ανεύρεσης των όρων και των προϋποθέσεων ανάδυσης του πολιτικού και της παράλληλης ομαλής εξισορρόπησης του κοινωνικού.

Παραμένοντας στον σκοπό του παρόντος κεφαλαίου, που είναι η ανάλυση των βασικών όρων συγκρότησης της αρεντιανής θεωρίας και της παράλληλης ανάδειξης της έννοιας της πολιτικής και της ελευθερίας από αυτή αξίζει να επαναληφθεί ότι, σύμφωνα με την Άρεντ η ανθρώπινη πράξη φέρει το στοιχείο του αυθόρμητου και ως εκ τούτου το αποτέλεσμά της το στοιχείο του απρόβλεπτου, διότι η ανθρώπινη πράξη δεν αποτελεί μία μονομερή ατομική δραστηριότητα. Αντίθετα, απευθύνεται πάντα προς κάποιον αποδέκτη είτε κατά την τέλεσή της ως τέτοια, είτε στην περίπτωση του λόγου που συμπεριλαμβάνεται στην ανθρώπινη πράξη. Κοινώς η ανθρώπινη πράξη νοείται ως μία σχεσιακή κατάσταση⁴⁰, η οποία μάλιστα δημιουργεί ένα χαώδες, αλληλένδετο πλέγμα αποτελούμενο από πράττοντες και αποδέκτες των αποτελεσμάτων της εκάστοτε πράξης⁴¹. Βάσει αυτών εισάγεται ο όρος του «πλήθους»⁴² από την Χάννα Άρεντ, που αφορά την «πολλότητα». Έτσι μία πράξη, μια πληθώρα αλληλένδετων ή και τυχαίων μεταξύ τους πράξεων μπορούν σε μία υφιστάμενη κατάσταση να οδηγήσουν σε ένα απρόβλεπτο αποτέλεσμα⁴³. Πέραν της δυνατότητας ανάγνωσης της αρεντιανής

⁴⁰ «Η πράξη, ανεξάρτητα από το ιδιαίτερο περιεχόμενό της, καθιερώνει πάντοτε σχέσεις, και συνεπώς έχει μια εγγενή τάση να ανατρέπει κάθε περιορισμό και να υπερβαίνει κάθε όριο [...] Η απειρία της πράξης δεν είναι παρά η άλλη όψη της τεράστιας ικανότητάς της να καθιερώνει σχέσεις, δηλαδή της ειδοποιού παραγωγικότητάς της». VA, ό.π., σελ.: 261, 262.

⁴¹ «Το να πράττεις και το να υφίστασαι κάτι μοιάζουν με τις δύο αντίθετες όψεις του ίδιου νομίσματος, και η ιστορία, που αρχίζει με μια πράξη, αποτελείται από τα επακόλουθα κατορθώματα και παθήματα. Αυτά τα επακόλουθα είναι απεριόριστα, διότι η πράξη, μολονότι μπορεί να προέρχεται, ας πούμε, από το πουθενά, ενεργεί σ’ ένα πεδίο όπου κάθε αντίδραση είναι αλυσιδωτή και όπου κάθε διεργασία γίνεται αιτία νέων διεργασιών. Μιας και η δράση δρα πάνω σε όντα ικανά για τις δικές τους δράσεις, η αντίδραση, εκτός του ότι αποτελεί μια απάντηση, είναι πάντα μια καινούργια δράση, η οποία ασκείται απ’ εαυτής και επηρεάζει άλλες δράσεις. Έτσι η δράση και αντίδραση μεταξύ των ανθρώπων δεν κινούνται ποτέ σε κλειστό κύκλο και δεν μπορούν να περιοριστούν με σιγουριά σε δύο εταίρους. Αυτή η έλλειψη των ορίων δεν αποτελεί χαρακτηριστικό μόνο της πολιτικής πράξης, με την στενότερη έννοια της λέξης, ωσάν η απειροσύνη αυτή της ανθρώπινης αλληλοσυσχέτισης να ήταν μόνο το αποτέλεσμα του άπειρου πλήθους των ανθρώπων, οι οποίοι συμμετέχουν εδώ και οι οποίοι θα μπορούσαν να αποσυρθούν από την πράξη και να ξεφύγουν σ’ ένα περιορισμένο, συγκεκριμένο πλαίσιο συνθηκών· η ελάχιστη ενέργεια μέσα στις πιο περιορισμένες συνθήκες ενέχει το σπέρμα της ίδιας απειροσύνης, διότι μια πράξη, και κάποτε μια λέξη, αρκεί για ν’ αλλάξει κάθε συγκυρία». Στο ίδιο, σελ.: 261.

⁴² «Η πράξη, η μόνη δραστηριότητα που επιτελείται άμεσα μεταξύ των ανθρώπων χωρίς να μεσολαβούν τα πράγματα ή η ύλη αντιστοιχεί στον ανθρώπινο όρο του πλήθους, στο γεγονός πως οι άνθρωποι, και όχι ο Άνθρωπος, ζούνε πάνω στη γη και κατοικούν τον κόσμο». Στο ίδιο, σελ.: 19.

⁴³ Σε άρθρο της, που δημοσιεύθηκε πρώτη φορά το 1950 και στρέφει κατ’ αποκλειστικότητα την κριτική της εναντίον της εισαγωγής θετικιστικών μεθόδων στις κοινωνικές επιστήμες, και συγκεκριμένα εναντίον του συμπεριφορισμού, όπως και των κεντρικών κατηγοριών του περί ωφελιμισμού, χρησιμοποιεί τον όρο «απροσδόκητα φαινόμενα» για να προσδιορίσει την «απροβλεψία», όπως την χαρακτηρίζει, των αποτελεσμάτων της ανθρώπινης πράξης εν γένει. Κατ’ αντίστοιχο τρόπο δύναται να ερμηνευθεί και μέρος της μελέτης της αναφορικά με το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού στο περιβόητο έργο της *Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού* (*The origins of totalitarianism*), που εκδόθηκε λίγα χρόνια αργότερα από το προαναφερθέν άρθρο της. Στην περίπτωση αυτή παρουσιάζεται ως «απρόβλεπτο φαινόμενο» η εμφάνιση του ολοκληρωτισμού και κυρίως με αναφορά στο χιτλερικό καθεστώς. Αναλυτικότερα πρβλ: Hannah Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», μτφ: Βίκυ Ιακώβου, *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ.: 83, Αθήνα, Δεκέμβριος 2003, σελ.: 44-51 και Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφ: Γιάννης Λάμπρας, εκδ.: Ευρύαλος, Αθήνα, 1988. Η συγκεκριμένη μετάφραση αποτελεί το τρίτο μέρος από το σύνολο του έργου: Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, εκδ.: Harcourt Brace & Company, Νέα Υόρκη, 1973. Τέλος, αναφορικά με την «απροβλεψία» της ανθρώπινης πράξης εν αντιθέσει με τον συμπεριφορισμό που επιδιώκει την υπολογισσιμότητά της και μάλιστα όπως αυτή επιχειρήθηκε να πραγματοποιηθεί ιστορικά μέσω της πλήρους επικυριαρχίας των ολοκληρωτικών συστημάτων επί της ανθρώπινης συμπεριφοράς και δραστηριότητας στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και

θεωρίας από τη σκοπιά της συμβαντολογίας βάσει της μη προβλεψιμότητας της «πράξης» κατά την ανάπτυξη της ανθρώπινης δραστηριότητας, μπορούν να εξαχθούν παράλληλα τα ουσιώδη και διακριτά χαρακτηριστικά σχετικά με την αντίληψη της ίδιας απέναντι στην αποκομμένη από τα πολιτικά πεπραγμένα αρχαία φιλοσοφική παράδοση, καθώς και από τα των «ανθρώπων έργα» στη σύγχρονη μεταφυσική του Χάιντεγκερ. Για την Άρεντ, η φιλοσοφία αποτελεί έναν αφιλόξενο τόπο ώστε να συμπεριλάβει την εγκόσμια διάνοηση και πράξη. «Αναζητά την αλήθεια έξω από τον κόσμο των ανθρώπινων πραγμάτων», ενώ ταυτόχρονα αναδεικνύει τη διάσπαση, την εξατομίκευση των ανθρώπων έναντι της συνένωσης προς έναν ανώτερο και ορθολογικά διαμορφωμένο σκοπό, δηλαδή την εισαγωγή και διατήρηση της ελευθερίας και της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων εντός μίας πολιτικής οντότητας. Το δεύτερο βήμα συγκρότησης της αρεντιανής μεθοδολογίας αποτελεί η κριτική στο νεότερο πολιτικοεπιστημονικό επιχείρημα αντίστοιχης κατεύθυνσης, δηλαδή επεξεργασιών που στρέφονται προς την ανθρώπινη ειρήνευση, ελευθερία και ισότητα εντός μίας πολιτείας δικαίου. Η κριτική απέναντι στις νεωτερικές αντιλήψεις περί πολιτικής οφείλεται στην αποκλίνουσα θέση περί της ίδιας της έννοιας της πολιτικής και κατ' επέκταση του σκοπού της, πράγμα που αντανακλάται παράλληλα στη μεθοδολογική ανάπτυξή της κατά τις εκάστοτε νεότερες διαμορφώσεις της. Κατ' αυτό τον τρόπο και βάσει των ανωτέρω γίνεται ευδιάκριτη η κριτική αντίληψη της Άρεντ απέναντι στη φιλοσοφία και η μετατόπισή της στην πολιτική θεωρία.

Τα ανωτέρω σχετικά με τη διάκριση της χαϊντεγκεριανής και της αρεντιανής σκέψης αποτελούν κατά την πλήρη ανάπτυξή τους μία εκτενή υπόθεση εργασίας και μελέτης που δεν δύναται να παρατεθεί στην παρούσα εργασία. Παρ' όλα αυτά αποτελούν προαπαιτούμενο στην εισαγωγή της πολιτικής θεωρίας της Χάννα Άρεντ και συγκεκριμένα η εξέταση των βασικών σταδίων μετάβασης στη σκέψη της, κατά τη διαμόρφωση της θεωρίας της και εν συνεχεία στην κεντρική συγκρότησή της, ως τέτοια, υπό την αποδιδόμενη τελική και χαρακτηριστική μορφή της που αναδύεται στην εργογραφική επιφάνεια. Υπό το ανεπηρέαστο από τις φιλοσοφικές και τις αντίστοιχες αναστοχαστικές προϋποθέσεις πρίσμα περί της ανθρώπινης ύπαρξης, η Άρεντ διαμορφώνει το μεθοδολογικό της σχήμα διατηρώντας το αντικείμενο μελέτης και εξέτασής της στην εμπράγματη διάστασή του. Πέρα από τις φιλοσοφικές παραδοχές διατηρεί μία μόνο βασική και απτή προϋπόθεση περί της ανθρώπινης ύπαρξης. Αυτή βασίζεται στην κεντρική ανθρωπολογική διάκριση Λόγου-παθών. Η φυσική ανθρώπινη ύπαρξη δεν αποτελεί, εξίσου μία πρωτοτυπία κατά τη νεότερη πολιτική θεωρία. Η Άρεντ επιχειρώντας την αναθεμελίωσή της και έχοντας προηγουμένως εντοπίσει τη στρεβλότητά της εκ του πρακτικού-ιστορικού αποτελέσματός της, όπως στο

εξόντωσης, η Άρεντ επισημαίνει ότι: «Η απροβλεψία δεν είναι έλλειψη προνοητικότητας και καμμία μηχανική διαχείριση των ανθρώπινων πραγμάτων δεν θα κατορθώσει ποτέ να την εξαλείψει, όπως καμμία εκπαίδευση στη φρόνηση δεν μπορεί ποτέ να οδηγήσει στη σοφία της επίγνωσης περί του πρακτέου. Μονάχα ολοκληρωτική καθυπόταξη, δηλαδή, η ολοκληρωτική κατάργηση της πράξης, μπορεί να ελπίζει πως θα αντιμετωπίσει επιτυχώς την απροβλεψία». *ΜΠΜ*, ό.π., σελ.: 99.

παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης, θεμελιώνει το επιχείρημά της βάσει της κριτικής αναδιαμόρφωσης της φυσικής υπόστασης του ανθρώπου ως κεντρική προϋπόθεση σύστασης του πολιτικού. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι πιάνει το νήμα από το αρχικό σημείο των προκατόχων της με σκοπό να αποφύγει το ίδιο αποτέλεσμα των αντιφάσεων τους, πράγμα το οποίο, όπως θα αναπτυχθεί συγκροτημένα στο τελευταίο κεφάλαιο του παρόντος κειμένου, είναι αναπόφευκτο και για την ίδια. Όπως γίνεται ήδη κατανοητό, η κριτική επεξεργασία της στρέφεται στις φυσικοδικαϊκές θεωρίες και συγκεκριμένα στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου.

Η απελευθερωμένη από τη στενότητα της πρακτικής διάστασης στη φιλοσοφική σκέψη πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ επιχειρεί την αναθεώρηση των ορθολογικών όρων συγκρότησης της πολιτικής, ως του μοναδικού πεδίου της πλήρους ελεύθερης και έλλογης ανθρώπινης δραστηριότητας. Και αυτό διότι κατά την Άρεντ οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και του φυσικού δικαίου υπέπεσαν σε βασικά ατοπήματα, με αποτέλεσμα η έννοια της πολιτικής να επισκιασθεί από το αναδυόμενο κοινωνικό της νεωτερικής θεωρίας, με αντίκτυπο στην νεωτερική πραγματικότητα καθαυτή. Στο σημείο αυτό δεν επιχειρείται η αναλυτική παράθεση και επεξεργασία της αρεντιανής κριτικής στο φυσικό δίκαιο και στη ρουσσική προβληματική, αλλά κυρίως στην αποσαφήνιση των όρων και προϋποθέσεων της εν λόγω κριτικής αναθεμελίωσης και συγκεκριμένα στο μεθοδολογικό σκέλος ανάπτυξής της. Παρ' όλα αυτά, είναι βασικό να τονισθεί, όπως πρόκειται να επαναληφθεί και στη συνέχεια του παρόντος κειμένου, ότι ανάμεσα στην αρεντιανή θεωρία και τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου υφίσταται μία δομική διάκριση. Αυτή είναι η αντιστροφή του συμβολαιακού επιχειρήματος περί της φύσει ελευθερίας και ισότητας μεταξύ των ανθρώπων από τη σκοπιά της Άρεντ. Η ίδια υποστηρίζει, αντίθετα, ότι οι άνθρωποι είναι φύσει άνισοι⁴⁴. Βάσει του έλλογου χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης και της αναστοχαστικής δυνατότητας των ανθρώπων η ισότητα και η ελευθερία δημιουργούνται τεχνητά, όπως συνέβη ιστορικά μέσω του θεσμού της πόλεως κατά την αρχαιοελληνική πραγματικότητα. Σύμφωνα με τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, η αναζήτηση του επιχειρήματος περί της φύσει ισότητας μεταξύ των ανθρώπων εντοπίζεται εκτός ιστορικού χρόνου και επομένως πραγματικότητας. Ο υπερϊστορικός ή ανϊστορικός, κατ' άλλους, χαρακτήρας της φυσικής κατάστασης εκλαμβάνεται από την Άρεντ ως ένα θεμελιακό σφάλμα στα πλαίσια της ίδιας της (πολιτικής) θεωρίας κατά τη διάκρισή της από τη φιλοσοφική σκέψη. Η θεωρία βρίσκεται σε άρρηκτη και αλληλοσυνδεόμενη σχέση με την πραγματικότητα. Επομένως, η ανάδειξη της ελευθερίας και της ισότητας αναζητήθηκε εκτός ιστορικής πραγματικότητας, πράγμα που αποτελεί χαρακτηριστικό ατόπημα των συμβολαιακών θεωριών, ιδίως όταν η ελευθερία και ισότητα έχουν πραγματωθεί σε ιστορικό χρόνο και ως εκ τούτου οι άνθρωποι κατέχουν τη γνώση και αξιολογική κρίση επ' αυτών. Όπως ακριβώς, λοιπόν, η φιλοσοφική σκέψη στηρίχθηκε στη μεταφυσική και

⁴⁴ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 40.

εγκατέλειψε τους ανθρώπους προς αναζήτηση του «Όντος» και της αιωνιότητας των ιδεών, πλήρως αποκομμένη από την πρακτική διάσταση της ζωής και του κόσμου, έτσι και η νεότερη θεωρία υπέπεσε σε αυτή την εσφαλμένη αντίληψη, ακολουθώντας σε ένα βαθμό τη συγκεκριμένη φιλοσοφική παράδοση, και αναζήτησε την ανθρώπινη ελευθερία και ισότητα εκτός της ιστορίας και της πρακτικής διάστασής τους.

Έτσι, σε ένα πρώτο επίπεδο, θα μπορούσαμε να τονίσουμε ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά που διέπουν την έννοια της πολιτικής στη σκέψη της Άρεντ. Αυτό είναι η έλλογη, ελεύθερη και ισότιμη διαβούλευση μεταξύ των ανθρώπων, πράγμα που απαιτεί την αμοιβαία αποδοχή, δηλαδή τη συνύπαρξη, ενώ ενεργοποιεί παράλληλα το σύνολο των ανθρώπινων ικανοτήτων όπως είναι η ομιλία. Όλα αυτά συνομολογούν σε μία από κοινού διαδικασία πράξης. Η πολιτική, λοιπόν, δεν νοείται απλά ως μέσο επίτευξης των ανωτέρω, αλλά παράλληλα και ως σκοπός διατήρησης της ανθρώπινης ελευθερίας. Βασικό ρόλο πραγμάτωσης αυτών αποτελεί ο «χώρος», η δημόσια σφαίρα, εντός της οποίας «εμφανίζεται» η πράξη με τα εν λόγω χαρακτηριστικά. Σε αντίθεση με τη φιλοσοφική σκέψη, η οποία έχει τη δυνατότητα θέασης της ελευθερίας -και παρ' όλο που η πραγματική ελευθερία έγκειται εξίσου στην ικανότητα του σκέπτεσθαι, της θέασης καθαυτής- η Άρεντ επικεντρώνεται περισσότερο στο ζήτημα της εμπειρίας. Σύμφωνα με την ίδια, η ελευθερία δεν δύναται να συλληφθεί νοητικά και δεν πραγματοποιείται αποκλειστικά και μόνον στο πεδίο της σκέψης. Έχει τη δυνατότητα να πραγματοποιηθεί σε εγκόσμιες, ιστορικές, συνθήκες και η θέασή της είναι εμπειρική-βιωματική, έτσι ώστε να τίθεται ως αίτημα προς την επαναπραγματοποίησή της σε συνθήκες απώλειάς της. Ο εμπειρικός-ιστορικός χώρος, εντός του οποίου η ελευθερία πραγματώθηκε, είναι η αρχαία ελληνική πόλη («πόλις»). Επομένως, η υπερϊστορική, ιδεατή κατασκευή, της φυσικής κατάστασης δεν μπορεί να ανταποκριθεί στην εμπράγματη «ανθρώπινη κατάσταση» της Άρεντ, εντός της οποίας συμπεριλαμβάνεται το σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, οι οποίες, παρ' όλα αυτά, διακρίνονται κατ' αναλογία με τους σκοπούς τους. Η λεγόμενη ανθρώπινη κατάσταση δεν αποτελεί στο έργο της Χάννα Άρεντ μία νοητική κατασκευή, αλλά αντίθετα μία θεωρητική, άρα πρακτική κατά την ίδια, σχηματοποίηση που θεματοποιείται, έτσι, στο πλαίσιο της αρχαιοελληνικής πόλης, η οποία διακρίνεται από τον οίκο. Στην πόλη μετατρέπεται, τεχνητά, σε ενεργό πραγματικότητα η ελευθερία και η ισότητα μεταξύ των ανθρώπων. Λαμβάνει χώρα η δημόσια έκφραση, ο διάλογος και η συνύπαρξη. Αντίθετα, ο οίκος εκπληρώνει το βιολογικό σκέλος της ανθρώπινης φύσης και ως εκ τούτου δεν υφίσταται εντός του η ελευθερία και η ισότητα, αλλά τα αντίθετά τους. Δηλαδή ο δεσποτισμός και η βία.

Συνοψίζοντας τα ανωτέρω σχετικά με την κριτική της Άρεντ απέναντι στην ανάδυση του φυσικού, είτε αυτή τίθεται ρητά είτε υπόρρητα, κατανέμεται σε δύο βασικά μεθοδολογικά σημεία με αντίστοιχο πρακτικό αντίκτυπο. Το πρώτο αφορά τη θεμελίωση των συμβολαιακών θεωριών σε μεταφυσική βάση λόγω της χρήσης της φυσικής κατάστασης, πράγμα που συνεπάγεται τη μη αποσύνδεσή της από τον υπερβατολογικό τρόπο θεμελίωσης της πολιτικής στο παραδοσιακό φυσικό

δίκαιο. Μάλιστα, αυτό το σημείο κριτικής της Άρεντ μοιάζει να συνδέεται με τη θέση της ίδιας περί απόλυτου καθορισμού της δυτικής πολιτικής σκέψης έπειτα από την εμφάνιση της πλατωνικής μεταφυσικής. Το δεύτερο, ως απόρροια του πρώτου, αφορά την αδυνατότητα των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου ως προς την κριτική τους στον προαστικό τρόπο νομιμοποίησης της εξουσίας, λόγω της μη αποσύνδεσης της πολιτικής από την κοινωνία. Η πρακτική διάσταση του μεθοδολογικού εγχειρήματός τους αναφορικά με την κριτική στην ολική πρόσληψη της κοινωνίας κατά την προνεωτερική διαμόρφωσή της, όπου κοινωνία και πολιτική διαχέονται, συνοψίζεται στο παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης. Η αιτιολόγηση των δύο αυτών σημείων ενδεχομένως να ανευρίσκεται στη θέση της Άρεντ περί της χρήσης του φυσικού δικαίου και συγκεκριμένα της φυσικής κατάστασης ως υπόρρητη θεμελίωση νομιμοποίησης της βίας κατά την προϋπόθεση συγκρότησης μιας νέας πολιτικής οντότητας⁴⁵. Σκοπός της αρεντιανής θεωρίας είναι η ανάδειξη της ειρήνευσης μέσω του πρωταρχικού νοήματος της πολιτικής, πράγμα που συνεπάγεται την απόρριψη της βίας ως την κατεξοχήν αντιπολιτική πράξη. Η ανεύρεση του πρωταρχικού, αξιακής βαρύτητας, περιεχομενικού νοήματος της πολιτικής εντοπίζεται στην πόλη-κράτος, όπου «οι πολιτικές σχέσεις στην ομαλή πορεία τους δεν υπόκεινται στην επιρροή της βίας [...]» και μάλιστα «η πόλη-κράτος, προσδιόριζε τον εαυτό της ρητά ως έναν τρόπο ζωής που βασίζεται αποκλειστικά στην πειθώ και όχι στη βία»⁴⁶. Έτσι, η φυσική κατάσταση απορρίπτεται βάσει της θεματοποίησης του ανθρώπινου πράττειν στο πραγματολογικής επιδίωξης σχήμα της «ανθρώπινης κατάστασης». Η κριτική στον κριτικό χαρακτήρα του νεότερου φυσικού δικαίου, των συμβολαϊκών θεωριών, συνίσταται στον μετριασμένο ιστορισμό της Άρεντ. Έναν ιστορισμό που δεν συνδέεται βέβαια με αντιδιαφωτιστικού τύπου προσεγγίσεις απέναντι στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Η αναδρομή στην ιστορικότητα λειτουργεί, κατά τη θεματοποίηση της αρχαιοελληνικής πόλης, ως μέθοδος ανάδειξης της ελευθερίας βασιζόμενη στην ιστορική εμπειρία και όχι απλώς στην ιδεατή σχηματοποίηση. Κατ' αυτό τον τρόπο μοιάζει να κλείνει ένας κύκλος κριτικής αναφορικά με τη μεταφυσική θεμελίωση της ελευθερίας τόσο σε φιλοσοφικό, όσο και σε πολιτικό-επιστημονικό επίπεδο με αναφορά στη φυσική κατάσταση, κατά την υπόρρητη σύνδεσή τους στον ιστορικό ορίζοντα της προόδου των ιδεών. Μίας, επί της ουσίας, κοινής και προδιαγεγραμμένης πορείας τους ή έστω μίας διαρκούς κίνησης στην ιστορία των ιδεών, που δεν κατάφερε να αποδεσμευθεί από τη μεταφυσική σκέψη, «άρα, παρά το γεγονός ότι η έννοια μιας εσωτερικής, μη πολιτικής ελευθερίας άσκησε μεγάλη επιρροή στην παράδοση της σκέψης, μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα πως ο άνθρωπος δεν θα είχε την παραμικρή ιδέα για την εσωτερική ελευθερία εάν δεν θα είχε πρώτα γνωρίσει εμπειρικά μία κατάσταση ελευθερίας που ήταν μία απτή

⁴⁵ «Η οποιαδήποτε αδελφοσύνη για την οποία μπορεί να είναι ικανοί οι άνθρωποι έχει αναπτυχθεί μέσα από την αδελφοκτονία, η όποια πολιτική οργάνωση κατάφεραν να αποκτήσουν έχει τις καταβολές της στο έγκλημα. Η πεποίθηση ότι “εν αρχή ην ένα έγκλημα” – της οποίας η έκφραση “φυσική κατάσταση” είναι απλώς θεωρητικά εξαγνισμένη παράφραση – αποκτά διαμέσου των αιώνων εξίσου μεγάλη ευλογόφανεια για την κατάσταση των ανθρώπων υποθέσεων» *ΓτΕ*, ό.π., σελ.: 25-26.

⁴⁶ Στο ίδιο, σελ.: 14-15.

εγκόσμια πραγματικότητα. Αρχικώς, αποκτούμε επίγνωση της ελευθερίας ή του αντιθέτου της κατά τη συναναστροφή μας με άλλους ανθρώπους κι όχι στην αμοιβαία σχέση με τον εαυτό μας. Η ελευθερία, πριν να γίνει γνώρισμα της σκέψης ή ιδιότητα της βούλησης σήμαινε τη θέση του ελεύθερου ανθρώπου, που του επέτρεπε να μετακινείται, να απομακρύνεται από τον οίκο του, να βγαίνει έξω στον κόσμο και να συναντά άλλους ανθρώπους με τα λόγια και τα έργα»⁴⁷.

Στη ρουσσική θεωρία περιγράφεται εν πρώτοις η φυσική κατάσταση, κατά την οποία αναδεικνύεται η ελευθερία και η ισότητα μεταξύ των ανθρώπων που σε βάθος ιστορικού χρόνου απώλεσαν. Η ανάκτηση των εν λόγω αξιών έγκειται στην πολιτειακή συγκρότηση, μόνον που αυτή τη φορά η φυσική ελευθερία περιστέλλεται ώστε η ίδια να τίθεται υπό την απόλυτη προστασία της, που εκπορεύεται και παρέχεται από το σύνταγμα και τους νόμους του κράτους. Οι δύο μορφές ελευθερίας διακρίνονται. Παρ' όλα αυτά το περιεχόμενό τους και η αξιακή καθαρότητά τους παραμένει η ίδια. Η περιγραφή της φυσικής κατάστασης στη ρουσσική θεωρία έγκειται στη θεωρητική ανασχηματοποίηση των δομών λειτουργίας μιας ευνομούμενης πολιτείας, ενώ παράλληλα μοιάζει να συνεπικουρεί ως επιχείρημα έναντι της ιστορικά θεμελιωμένης κυριαρχίας του Παλαιού Καθεστώτος. Επομένως, η σκοπιμότητα της μη ανάδειξης των εμπειρικών-ιστορικών θεσμών εισαγωγής της ελευθερίας στρέφει τον Ρουσσώ στη χρήση του νοητικού σχήματος της φυσικής κατάστασης. Παρ' όλα αυτά, δεν αγνοεί τη συγκεκριμένη ιστορική συνθήκη πραγμάτωσης της ελευθερίας, δηλαδή την αρχαιοελληνική πόλη. Το ζήτημα της μη καθολικότητας των αξιών αποτελεί, όμως, ουσιώδη προβληματική που ενδεχομένως δικαιώνει τα επιχειρήματα της παραδοσιακής σκέψης και μάλιστα σε αναφορά με την ύπαρξη της δουλείας. Η θεματοποίηση της πόλης διαπιστώνεται στον *Λόγο περί Πολιτικής Οικονομίας*⁴⁸. Στο σημείο αυτό έγκειται ένα βασικό κομμάτι της υπόρρητης κριτικής της Άρεντ προς τον Ρουσσώ και συγκεκριμένα κατά τον τρόπο διαπλοκής του κοινωνικού με την πολιτική. Σκοπός της ρουσσικής θεωρίας είναι η καθολική, εντός της εκάστοτε πολιτειακής μορφής, πραγμάτωση της ελευθερίας κατ' αντιδιαστολή τόσο προς την αρχαιοελληνική πόλη, στην οποία υφίστατο ο αποκλεισμός, όπως σε δούλους και γυναίκες, όσο και προς το Παλαιό Καθεστώς στο οποίο υπήρχαν εξίσου σαφείς αποκλεισμοί ως προς τη συμμετοχή και όχι μόνο.

Ανωτέρω σκιαγραφήθηκαν τα βασικά σημεία της κριτικής αναθεμελίωσης της πολιτικής, στην αρεντιανή θεωρία, και συγκεκριμένα όπως θεματοποιούνται σε βασικές μεθοδολογικές πτυχές των συμβολιακών θεωριών με επίκεντρο τη διάκριση πολιτικής-κοινωνικού ως ουσιώδης ανθρωπολογική διάκριση πάθους-Λόγου. Η εν λόγω κριτική, όπως παρατίθεται αναλυτικά στο έργο της Χάννα Άρεντ και συγκεκριμένα ως μορφή υπόρρητης κριτικής στη ρουσσική προβληματική, με κεντρικό σημείο

⁴⁷ *ΕΑΠ*, ό.π., σελ.: 17.

⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας (Discours sur l' économie politique)*, εισαγ.-επιμ.: Θανάσης Γκιούρας-Διονύσης Γράβαρης, μτφ: Κατερίνα Γεωργοπούλου, εκδ.: Σαββάλας, Αθήνα, 2004 [εφεξής: *ΛΠΟ*].

αναφοράς το ιστορικό παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης, πρόκειται να αναπτυχθεί παρακάτω και μάλιστα απασχολεί την παρούσα εργασία στο σύνολό της. Επομένως, πρόκειται να αναπτυχθεί σε επόμενα κεφάλαια ανά θεματική. Το παρόν κεφάλαιο αποσκοπεί στα βασικά σημεία ανάπτυξης της κριτικής μεθοδολογίας της Άρεντ, καθώς και των εννοιολογικών σχηματοποιήσεων που θα απασχολήσουν εξίσου την παρούσα εργασία. Ζητούμενο, λοιπόν, αποτελεί ένα εξίσου δυσεπίλυτο και ‘δύσβατο’ σημείο της αρεντιανής θεωρίας απέναντι στο σύνολο σχεδόν της νεότερης και σύγχρονης πολιτικής θεωρίας και πολιτειολογίας. Αυτό είναι η σχέση μεταξύ πολιτικής-κοινωνικού αντλούμενο από την ίδια την (ιστορική) πραγματικότητα πέρα από τις θεματοποιήσεις της μεταφυσικής και της φιλοσοφίας εν γένει. Ανακεφαλαιώνοντας και έχοντας κατά νου το προαναφερθέν αξιακό αιτούμενο της αρεντιανής θεωρίας, που είναι η ανθρώπινη συνύπαρξη και πράξη με όρους ελευθερίας, η φιλοσοφία θέτει τη διανόηση και κατ’ επέκταση την πράξη σε απόλυτη απομόνωση. Αντίθετα η θεωρία, σύμφωνα την Άρεντ, θεματοποιεί την καθημερινή εμπειρία είτε αυτή αντλείται από το παρόν, είτε από την ιστορική πραγματικότητα. Η Χάννα Άρεντ, ούσα συνεπής στην εν λόγω αντίληψη σχετικά με το περιεχόμενο και το σκοπό της θεωρίας, αντλεί τη θεματολογία του έργου της και κατ’ επέκταση διαμορφώνει μεθοδολογικά τη σκέψη της από την ίδια την εμπειρία του παρόντος ή την ιστορική εμπειρία, όπως προαναφέρθηκε. Συγκεκριμένα, οι μελέτες της ίδιας σχετικά με το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού και των στρατοπέδων συγκέντρωσης αποτέλεσαν την απαρχή της φήμης που δόθηκε στο έργο της έως σήμερα. Στην παρούσα εργασία πρόκειται να επικεντρωθούμε σε αντίστοιχες ιστορικές εμπειρίες, όπως η Γαλλική Επανάσταση και η πόλη-κράτος στην αρχαιότητα, κατά τις οποίες θεματοποιείται η έννοια της πολιτικής και του κοινωνικού αντίστοιχα, ενώ παράλληλα επιχειρείται, κατά τη διάκρισή τους, η ανάδειξη και η σύσταση του πολιτικού στο έργο της. Συνεπώς, η (πολιτική) θεωρία φέρει παράλληλα εμπειρικό χαρακτήρα -και κυρίως η αναθεμελιωμένη μορφή της πολιτικής θεωρίας- πράγμα που αναδεικνύει την πρακτική διάσταση της ίδιας, έναντι σύγχρονων αντιλήψεων περί απόλυτης «διάκρισης θεωρίας και πράξης»⁴⁹. Ως εκ τούτου, αυτό που υπογραμμίζεται είναι ότι η αναγωγή της θεωρίας σε ένα πρακτικό-εμπειρικό πεδίο δεν είναι η έννοια της πράξης καθαυτή, αλλά το ‘πρόσημο’ της πολιτικής, ως πολιτική θεωρία, πράγμα που συγκεκριμενοποιεί ορθοκανονιστικά την πράξη.

Αντιστοίχως, η πρωτοτυπία και η ιδιαιτερότητα της αρεντιανής σκέψης έγκειται στο καταληκτικό αποτέλεσμά της. Επί παραδείγματι, το αλληλένδετο σύνολο των εννοιολογικών σχημάτων που επεξεργάζεται και εισάγει στο έργο της η Άρεντ σε αναφορά με την ανθρώπινη ύπαρξη, όπως ο «άνθρωπος» και οι «άνθρωποι», η «Γη» και ο «κόσμος», η «πολλότητα», η «πράξη», η «απροβλεψία», η «αθανασία» κ.ά. μπορούν είτε να μελετηθούν κατά μόνας, είτε και ως αλληλένδετο εννοιολογικό σχήμα.

⁴⁹ Η συγκεκριμένη κοινοτοπία που συναντάται ως διευρυμένη (αθεμελιώτη) αντίληψη εντοπίζεται σαφώς και στα πλαίσια της σύγχρονης επιστημονικής κοινότητας. Η Χάννα Άρεντ αναδεικνύει την παράδοση αυτής της νεότερης αντίληψης, με απαρχή τόσο την πλατωνική φιλοσοφία, όσο και κατά την καθολική επικράτηση θετικιστικών μεθόδων στην επιστημονική κοινότητα. Επί παραδείγματι βλ.: *ΜΠΜ*, σελ.: 59-60, 65-67, 88-103 και *VA*, σελ.: 391-398.

Η εν λόγω ιδιαιτερότητα, όμως, έγκειται στο τελικό σημείο τους, που δεν είναι άλλο από την έννοια της πολιτικής. Όλες οι προαναφερθείσες έννοιες καταλήγουν αναπόφευκτα στην ανάδυση της πολιτικής, ασχέτως της σκοπιάς μελέτης ή επεξεργασίας. Το πλαίσιο της αρεντιανής σκέψης θεμελιώνεται κατ' αποκλειστικότητα στην πολιτική, η ορθή λειτουργία της οποίας οδηγεί στην πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων.

2. Ο έλλογος αναπροσδιορισμός σύστασης του πολιτικού και οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις ως προς την κριτική αναθεμελίωση των αξιών

Στο πλαίσιο της νεότερης πολιτικής επιστήμης οι αξίες της ελευθερίας και της ισότητας βρίσκονται στο επίκεντρο των μελετών, ιδίως όταν αναφερόμαστε στον κριτικό χαρακτήρα της απέναντι στους θεσμούς της υποτέλειας και των προνομίων των προαστικών κοινωνιών. Κατ' αυτό τον τρόπο συγκροτείται το πολιτικοθεωρητικό επιχείρημα του αιτήματος για πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας εντός μίας πολιτείας δικαίου, σε επιστημολογικό και μεθοδολογικό επίπεδο, στη βάση του νεότερου φυσικού δικαίου και των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου. Η πρακτική διάσταση του εν λόγω αιτήματος, και συγκεκριμένα με αναφορά στο ιστορικό συμβάν της Γαλλικής Επανάστασης, φέρνει εκ νέου στο προσκήνιο το ζήτημα πραγμάτωσής του. Έτσι, η σύγχρονη πολιτική θεωρία θέτει στο επίκεντρο μία σειρά από προβληματικές αναφορικά με τη νόμιμη διακυβέρνηση των κοινωνιών λαμβάνοντας υπ' όψιν το ζήτημα της ανισότητας, καθώς και της ανελευθερίας σε αρκετές περιπτώσεις. Η πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας εκλαμβάνονται, λοιπόν, από κοινού ως αίτημα σε εκκρεμότητα. Μία τέτοια αντίληψη βέβαια αφορά ένα μέρος της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας, αν αναλογισθεί κανείς τη σταδιακή (ανα)συγκρότηση τόσο του φιλελεύθερου επιχειρήματος μετά τη Γαλλική Επανάσταση, όσο και τα αντιδιαφωτιστικά ρεύματα που ενισχύθηκαν εξίσου τη μετεπαναστατική περίοδο και εντάθηκαν σε στιγμές της σύγχρονης ιστορίας, όπως προ του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, αλλά και κατά τη δεκαετία του '50 στα πλαίσια του Ψυχρού Πολέμου ιδίως στην αμερικανική ήπειρο⁵⁰.

⁵⁰ Πέραν της σύγχρονης ενίσχυσης του φιλελεύθερου επιχειρήματος κατά το οποίο οι αξίες τόσο της ελευθερίας, όσο και της ισότητας σε αναφορά με την καθολική ισχύ των δικαιωμάτων καθώς και της ισονομίας, πραγματώνονται εντός των αστικών κοινωνιών και ως εκ τούτου το αίτημα πραγμάτωσής τους αποτελεί αναχρονισμό, εν παραλλήλω παρουσιάζεται ήδη από την περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης ένα σταδιακά ανερχόμενο αντιδιαφωτιστικό ρεύμα που εκτείνεται έως τη σύγχρονη πολιτική θεωρία. Σε αυτή την περίπτωση αναφερόμαστε ουσιαστικά στους ευθέως πολέμιους των αρχών του Διαφωτισμού και των αιτημάτων της Γαλλικής Επανάστασης. Κοινώς οι αξίες της ελευθερίας και της ισότητας τίθενται όχι απλώς σε κριτική επεξεργασία, αλλά αντίθετα επιχειρείται η πλήρης κατάργησή τους, σε διαφορετική κάθε φορά ιστορική προκειμένη. Παρουσιάζεται είτε ως συντήρηση των παλαιοκαθεστωτικών θεσμών κατά την περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης και έπειτα, είτε ως 'ανανέωση' των όρων επιστροφής σε παλαιοκαθεστωτικά πρότυπα διακυβέρνησης συνεπαγόμενα πλήρη περιστολή των δικαιωμάτων, που ουσιαστικά εγκαινίασαν την εποχή του

Στο περιθώριο της σύγχρονης επιστημολογικής και μεθοδολογικής αντιπαράθεσης, στη βάση της διάκρισης μεταξύ πολιτικής-πολιτικού και κοινωνικού, αναπτύσσεται μία εκτενής κριτική επιχειρηματολογία αναφορικά με το ζήτημα των δικαιωμάτων και κυρίως με αυτό της ατομικής ιδιοκτησίας σε σχέση με την εργασία. Σε περισσότερο εγγύτερες μελέτες τα παραπάνω τίθενται σε σύνδεση με τις λειτουργικές προεκτάσεις των δικαιωμάτων περί της ορθής ή μη εφαρμοσιμότητάς τους σε πλαίσιο κοινωνικού κράτους και κοινωνικής πολιτικής γενικότερα. Αναφερόμαστε ουσιαστικά στο σύνολο του κανονιστικού πλαισίου που θέτει σε εφαρμογή τα ανωτέρω εγείροντας μία σειρά προβληματικών σε σχέση με ζητήματα δικαίου και νομιμοποίησης, σε απόλυτη συνάφεια με την ανάπτυξη και τον λειτουργικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων. Τέτοιου είδους ερωτήματα και προβληματικές πρόκειται να τεθούν στην παρούσα εργασία, ως αναπόσπαστο κομμάτι, της κεντρικής ανάπτυξης, των βασικών υποθέσεων εργασίας που θα μας απασχολήσουν. Προηγουμένως οφείλουμε να θέσουμε εξ αρχής τα θεμέλια των προς ανάπτυξη θεματικών επιστρέφοντας στην παράδοση του νεότερου φυσικού δικαίου και στις αντίστοιχες απολήξεις του αναφορικά με τη σύσταση της ανθρώπινης φύσης ως στοιχείο καθορισμού της πράξης.

Στην παράδοση του νεότερου φυσικού δικαίου τοποθετείται στο επίκεντρο ο άνθρωπος ως άτομο, αποδεσμευμένο από κάθε κοινωνική σχέση και δραστηριότητα. Ουσιαστικά επιχειρείται μία προσπάθεια μελέτης του ατόμου εκτός κοινωνικών δομών και σχέσεων με σκοπό, σε ένα πρώτο επίπεδο, την κατανόηση των έμφυτων χαρακτηριστικών του. Μία τέτοια προσέγγιση αποσκοπεί, εν πρώτοις, στη μετάβαση από το επιμέρους στο γενικό και κατ' επέκταση στην ανάδειξη των προϋποθέσεων σύστασης μίας πολιτικής κοινωνίας. Σε δεύτερο επίπεδο και επί της ουσίας επιχειρείται η ανασυγκρότηση των ορθών όρων σύστασής της. Αναφερόμαστε, δηλαδή, στην προώθηση της ιδέας περί θεμελίωσης μίας πολιτείας δικαίου βασιζόμενη στο ορθοκανονιστικό πλαίσιο, εντός του οποίου εμπεριέχονται ουσιαστικά - και παράλληλα διασφαλίζονται- η ελευθερία και η ισότητα. Έτσι ο άνθρωπος, ως είδος, τοποθετείται απομονωμένος στη λεγόμενη «φυσική κατάσταση». Σε ένα νοητικό σχήμα απαλλαγμένο από κάθε πολιτική και κοινωνική δέσμευση και σχέση. Στην εν λόγω σχηματοποίηση δεν υφίσταται πρόοδος και πλαίσιο κανόνων. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος πράττει μόνο σε σχέση με τους φυσικούς κανόνες και βάσει

ολοκληρωτισμού, είτε επιχειρώντας να τεθούν εκ νέου τα θεμέλια περιστολής των δικαιωμάτων και ακόμη περισσότερο της πλήρους υποβάθμισης του αιτήματος για ελευθερία και ισότητα μεταφραζόμενο ως κεντρικό συγκροτησιακό στοιχείο της σοβιετικής απειλής απέναντι στον δυτικό κόσμο. Ανά ιστορική συνθήκη συναντούμε χαρακτηριστικούς εκπροσώπους αυτών των προσεγγίσεων, όπως οι Edmund Burke, Joseph de Maistre και Donoso Cortes έως περισσότερο σύγχρονους όπως οι Carl Schmitt και Leo Strauss. Στις σύγχρονες αναλύσεις εμφανίζονται ακόμη και επιστημονικά αμφιλεγόμενα έργα όπως το *The origins of totalitarian democracy* του Jacob Talmon. Αναλυτικότερα πρβλ: Μανόλης Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, εκδ.: Στοχαστής, Αθήνα, 2008 - Φωτεινή Βάκη, *Η πρόοδος στον Διαφωτισμό. Πρόσωπα και προσωπεία*, εκδ.: Ευρασία, Αθήνα, 2012 - Berlin Isaiah, *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού. Vico, Hamann, Herder*, μτφ: Γιώργος Μερτίκας, επιμ.: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, εκδ.: Κριτική, Αθήνα, 2002 - Zeen Sternhell, *Ο αντι-διαφωτισμός. Από τον 18^ο αιώνα ως τον Ψυχρό Πόλεμο*, μτφ: Άννα Καρακατσούλη, επιμ.: Αλέξανδρος Κιουπκιολής, εκδ.: Πόλις, Αθήνα, 2009 - Leo Strauss, Benjamin Arditi, Christian J. Emden, *Τα όρια του Φιλελευθερισμού (Από τον Καρλ Σμιτ στη Χάννα Άρεντ)*, μτφ: Γιώργος Μερτίκας-Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, εκδ.: Ύψιλον, Αθήνα, 2014.

των έμφυτων αναγκαιοτήτων του. Συγκεκριμένα κατά την πολιτική θεωρία του Διαφωτισμού και επομένως κατά τις φυσικοδικαιϊκές προσεγγίσεις, η ανθρώπινη φύση διακρίνεται από το εμπαιθές και το έλλογο σκέλος της. Στη φυσική κατάσταση το έλλογο μέρος του ανθρώπου αναπτύσσεται αρχικά προς εκπλήρωση της εκάστοτε φυσικής αναγκαιότητας. Κοινώς το εμπαιθές μέρος της ανθρώπινης φύσης μοιάζει να κινητοποιεί υποτυπωδώς το έλλογο. Ένα ακόμη κεντρικό χαρακτηριστικό της φυσικής κατάστασης, όπως περιγράφεται στις συμβολιακές θεωρίες είναι η έμφυτη ελευθερία του ατόμου και η ισότητά του απέναντι στα άλλα άτομα. Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύεται το επιχείρημα, ότι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι⁵¹.

Βάσει των ανωτέρω συνοψίζονται τα κεντρικά χαρακτηριστικά του νεότερου φυσικού δικαίου. Στην περίπτωση του Ρουσσώ (Jean-Jacques Rousseau) ενισχύεται εξίσου η θέση περί φυσικής ελευθερίας και ισότητας μεταξύ των ανθρώπων, που εν συνεχεία οι ίδιοι καλούνται να εισαγάγουν και να διασφαλίσουν τις αξίες αυτές σε πολιτεία δικαίου. Η μετάβαση από τη φυσική κατάσταση και την προνεωτερική πολιτική, σε μια νέα πολιτική οντότητα συνεπάγεται τη νομική και θεσμική κατοχύρωση της ελευθερίας και της ισότητας, που εκφράζονται και διατηρούνται από την έννοια της «γενικής βούλησης» βάσει της οποίας συγκροτείται η πολιτεία. Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο, ασχέτως αν θεωρείται δεδομένο, να τονίσουμε ότι το έργο του Ρουσσώ και συγκεκριμένα το περιβόητο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*⁵² θέτει κάθε άλλο παρά αξιώσεις για επιστροφή στη φυσική κατάσταση. Η σχηματοποίηση της φυσικής κατάστασης αποτελεί ουσιαστικά ένα μεθοδολογικό εργαλείο για τη θεωρητική ανασυγκρότηση των υφιστάμενων, για την εποχή, κοινωνικοπολιτικών δομών. Παράλληλα οφείλουμε να τονίσουμε ότι η ισότητα, κατά τη σταδιακή έξοδο του ανθρώπου από τη φυσική κατάσταση διαμέσου της προόδου, δεν είναι εξίσου αυτονόητη, εφόσον ο απομονωμένος άνθρωπος κατά την κοινωνικοποίησή του πράττει με γνώμονα τα πάθη. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται ότι μέσα από τυχαία περιστατικά που ώθησαν τον άνθρωπο στην πρόοδο και κατ' επέκταση στην ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων ώθησαν παράλληλα και στη χρήση της φυσικής ισχύος. Ως εκ τούτου, ο Ρουσσώ αναγνωρίζει δύο είδη ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων, τη «φυσική ανισότητα» και την «ηθική ή πολιτική ανισότητα»⁵³. Η πρώτη συνίσταται στις σωματικές και πνευματικές δεξιότητες, ενώ η δεύτερη είναι αποτέλεσμα ιστορικών συμβάσεων και συνίσταται σε σχέσεις υλικής, εν γένει, εξάρτησης μέσω της εξαπάτησης. Παρ' όλα αυτά, η έμφυτη

⁵¹ Σχετικά με τη μεθοδολογική διαμόρφωση του νεότερου φυσικού δικαίου και συγκεκριμένα των συμβολιακών θεωριών, καθώς και των αντίστοιχων αξιακών κατευθύνσεών τους βλ. στην «Εισαγωγή» των Μανόλη Αγγελίδη και Θανάση Γκιούρα στο *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, μτφ-εισαγ.-επιμ.: Μ. Αγγελίδης-Θ. Γκιούρας, εκδ.: Σαββάλας, Αθήνα, 2005, σελ.: 12-18. Από τις συγκεκριμένες αναλύσεις αναδεικνύεται η θέση περί της φύσει ελευθερίας και ισότητας των ανθρώπων κατά το νεότερο φυσικό δίκαιο στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου.

⁵² Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*, μτφ: Βασιλική Γρηγοροπούλου-Αλβέρτος Σταϊνχάουερ, επιμ.-εισαγ.-επιμ.: Βασιλική Γρηγοροπούλου, εκδ.: Πόλις, Αθήνα, 2012. [εφεξής: ΚΣ]

⁵³ Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ: Μέλω Αλεξίου-Καναγκίνη – Κώστας Σκορδύλης, εκδ.: Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010, σελ.: 75. [εφεξής: ΑΠΑ]

ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, που έχουν απολέσει σε βάθος ιστορικού χρόνου και υπερβαίνει τις δύο αυτές μορφές ανισότητας και κυρίως τη δεύτερη, καλείται να αρθεί εντός μίας πολιτείας δικαίου, στη βάση του νόμου και της ορθολογικής σύστασης των δικαιωμάτων, όπως πρόκειται να τεθεί μετέπειτα στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Εξάλλου, η δεύτερη μορφή ανισότητας μοιάζει να αποτελεί ένα είδος συνέχειας της πρώτης, μιας που συγκροτείται σε ένα πλαίσιο, που με αρεντιανούς όρους, τα πάθη επικρατούν του Λόγου, ο οποίος έχει διαφθαρεί ηθικά εντός κοινωνικών σχέσεων, σε σημείο, τόσο η φυσική όσο και η πολιτική ελευθερία, να εξαλείφονται εντός των προνεωτερικών κοινωνιών. Έτσι, μόνο εντός μίας πολιτείας δικαίου δύναται να πραγματοποιηθεί η ελευθερία, η οποία να προσιδιάζει στη φυσική μορφή της. Σχηματικά θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η φυσική ελευθερία δεσμεύεται από την πολιτεία με σκοπό να επιστραφεί στις επιμέρους βουλήσεις-άτομα ως πολιτική ελευθερία. Η αναβαθμισμένη μορφή της ελευθερίας ως πολιτική λαμβάνει ηθικοπρακτικό χαρακτήρα εφόσον διατηρεί τη φυσικότητά της, ενώ παράλληλα συγκρατεί τα αρνητικά στοιχεία αυτής της φυσικότητας, τα οποία έλαβαν τέτοια αρνητική τροπή κατά τη μεταστροφή τους σε σχέσεις κοινωνικότητας, που δύνανται να οδηγήσουν στην πλήρωση εμπαιθών σκοπών μέσω της χρήσης φυσικής ισχύος, διότι «όσο πιο βίαια είναι τα πάθη τόσο πιο απαραίτητοι είναι οι νόμοι για να τα συγκρατήσουν»⁵⁴.

Η τελική μορφοποίηση της ελευθερίας συνίσταται και αλληλοεξαρτάται από την έννοια της ισότητας, που εν μέρει κατανοείται ως ισονομία εφόσον τη θέση της φύσης καταλαμβάνει ο νόμος. Η ισότητα όμως δεν εξαντλεί το περιεχόμενό της ως ισονομία, όπως συμβαίνει στην κλασική φιλελεύθερη σκέψη, αλλά κατανοείται κυρίως ως υλική ισότητα, μιας που προϋπόθεση πραγμάτωσης της ισότητας στην καθαρή της μορφή είναι η άρση των εξαρτημένων σχέσεων καθυπόταξης καθ' οιονδήποτε τρόπο. Επιχειρείται, με αυτό τον τρόπο, η ανάδειξη της ελευθερίας και της ισότητας ως το κεντρικό αξιακό πλαίσιο, στο οποίο οφείλει να δομηθεί εκ νέου το νομοθετικό και πολιτικό σύστημα, μία πολιτεία δικαίου. Αναμφίβολα οι ιδέες και τα αιτήματα του Διαφωτισμού, όπως αποτυπώθηκαν στη νεότερη πολιτική θεωρία και ιδιαίτερα σε αυτή του Ρουσσώ, έτυχαν ευρείας αποδοχής στη Γαλλική Επανάσταση και μετουσιώθηκαν σε βασικά αιτήματά της. Παρ' όλα αυτά, το ζήτημα της ανισότητας θα συνεχίσει να υφίσταται με άλλους όρους και να δημιουργεί μία διαρκή συγκρουσιακή κατάσταση στο εσωτερικό των αστικών κοινωνιών. Μετεπαναστατικά οι αστικές κοινωνίες θα βρεθούν αντιμέτωπες με τις αντιφάσεις που γεννούν οι ίδιες. Κυρίαρχη αυτών είναι η ανισότητα, που προκύπτει με όρους ισότητας και ελευθερίας, και θεματοποιείται στην ύπαρξη της φτώχειας, οι ρίζες της οποίας εντοπίζονται ήδη στην προνεωτερική εποχή. Η ίδια τείνει να απειλεί ευθέως την κοινωνική συνοχή και κυρίως την κοινωνική αναπαραγωγή, προκαλώντας κατ' επέκταση κρίση αναφορικά με τη συγκρότηση της πολιτικής. Στο σημείο αυτό θα ήταν σκόπιμο να αναπτυχθεί μία εκτενής αναφορά στη μαρξική θεωρία, όσο και στην

⁵⁴ ΑΠΑ, ό.π., σελ.: 106.

παράδοση που την ακολουθεί. Κάτι τέτοιο πρόκειται να γίνει αντικείμενο επεξεργασίας, έστω και περιορισμένα, σε επόμενο κεφάλαιο του κειμένου σε σύνδεση με την αναδυόμενη προβληματική των δικαιωμάτων.

Με αφορμή το πρόβλημα της κρίσης σχετικά με τη διαμόρφωση της πολιτικής κατ' απόλυτη συνάφεια με το συμφύες, για τις αστικές κοινωνίες, κοινωνικό ζήτημα εκκινεί η προβληματική στη θεωρία της Χάννα Άρεντ και συγκεκριμένα στο έργο της *Για την Επανάσταση*. Η ίδια, στην προσπάθεια να θεμελιώσει το επιχείρημά της αναφορικά με την αναδιαμόρφωση των όρων συγκρότησης της πολιτικής, καταφεύγει σε μία συνολικότερη κριτική των αρχών του φυσικού δικαίου, κορυφώνοντας την κριτική της αυτή στη ρουσσική προβληματική και στη Γαλλική Επανάσταση. Τα δύο αυτά κεντρικά σημεία της κριτικής της αποτυπώνουν, κατά την ίδια, μία ουσιωδώς στρεβλή σχέση Λόγου-πράξης, εξαιτίας βασικών αντινομιών και λογικών απροσδιοριστιών κατά τη συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής, που αναπτύχθηκε και θεμελιώθηκε παραδοσιακά. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, στη σύνοψη των βασικών σημείων της νεότερης φυσικοδικαϊκής θεωρίας και κυρίως στις συμβολαιακές θεωρίες κεντρικό ρόλο κατέχει η αντίληψη ότι οι άνθρωποι είναι φύσει ελεύθεροι πράγμα που συνομολογεί παράλληλα και σε ένα βαθμό ως προς την ισότητά τους. Η εν λόγω αντίληψη αποτελεί αφετηρία στη νεότερη θεωρία του φυσικού δικαίου. Αντίθετα, από την πλευρά της Χάννα Άρεντ η κριτική αναθεμελίωση της πολιτικής που καταλήγει, κατά κάποιο τρόπο, σε μία θεωρία περί ελευθερίας, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι εκκινεί από την αντίληψη ότι «οι άνθρωποι είναι φύσει άνισοι»⁵⁵. Κατ' αυτό τον τρόπο δομείται σταδιακά η κριτική αναθεμελίωση της πολιτικής και του περιεχομένου της.

Στη βάση του συστήματος εννοιών της Χάννα Άρεντ συγκροτείται μία θεωρία περί ελευθερίας, που με τη σειρά της στηρίζεται στην επανεξέταση των όρων συγκρότησης της πολιτικής. Συγκεκριμένα, και όπως πρόκειται να τεθεί αναλυτικότερα στη συνέχεια, η ελευθερία νοηματοδοτείται εννοιολογικά κατά τη διάκρισή της από την απελευθέρωση. Αναλόγου τύπου διακρίσεις προκύπτουν αναφορικά και με την έννοια της πολιτικής, ώστε εν τέλει πολιτική και ελευθερία να ισοσταθμιστούν απόλυτα, σε ένα επίπεδο άμεσα εξαρτημένης σχέσης. Κατά την αρεντιανή μεθοδολογία, καθεμία από τις υπό επεξεργασία έννοιες λαμβάνει αξιολογικά αρνητικό ή θετικό αντίστοιχα πρόσημο σε σχέση με την πρωταρχική νοηματοδότηση της πολιτικής και της ελευθερίας. Εξετάζεται συγκριτικά το κατά πόσο ένα συγκεκριμένο εννοιολογικό σχήμα προσήκει στην έννοια ελευθερίας. Οι επιφορτισμένες με πολιτικό πρόσημο έννοιες, που κατ' επέκταση συγκλίνουν στο εννοιολογικό περιεχόμενο της ελευθερίας, συνεπάγονται και την πρακτική σύγκλισή τους με την ελευθερία εφόσον εμπεριέχουν, παράλληλα, την ίδια ως σκοπό τους. Κατ' αυτό τον τρόπο η αξιολογική διάσταση της συγκεκριμένης θεωρητικής σχηματοποίησης μετατοπίζεται στο πεδίο της ιστορικής πραγματικότητας εγείροντας αντίστοιχες

⁵⁵ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 40.

αξιολογικές κρίσεις ως προς το ζήτημα θεμελίωσης της ελευθερίας. Συγκεκριμένα, η Χάννα Άρεντ αντιπαραβάλλει στο ιστορικό παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης, την Αμερικανική Επανάσταση ως νεότερη, ιστορική απόδειξη πραγμάτωσης της ελευθερίας και της πολιτικής μέσω επαναστατικής διαδικασίας, η οποία θέτει σε πρακτική εφαρμογή τη δημιουργία μίας νέας πολιτικής οντότητας⁵⁶. Αντίθετα, η Γαλλική Επανάσταση, κατά την Άρεντ, δεν κατόρθωσε υπό τις καταλληλότερες συνθήκες να θεμελιώσει πραγματικά την ελευθερία, διότι το κοινωνικό συσχετίστηκε απόλυτα με την πολιτική και ως εκ τούτου «η ελευθερία υποχρεώθηκε να υποχωρήσει στην ανάγκη, στην επιτακτικότητα της ίδιας της ζωικής διεργασίας»⁵⁷. Με τον ίδιο τρόπο αντιπαραβάλλει προηγουμένως την ελευθερία απέναντι στα δικαιώματα ως αποτέλεσμα απελευθέρωσης, τόσο σε μεθοδολογικό επίπεδο εννοιολογικής αποσαφήνισης της ελευθερίας, όπως αναπτύχθηκε πιο πάνω, όσο και σε ιστορικό επίπεδο αν αναλογισθεί κανείς ότι, σύμφωνα με την αρεντιανή θεωρία, απότοκος της Αμερικανικής Επανάστασης ήταν η ελευθερία ενώ της Γαλλικής Επανάστασης ήταν τα δικαιώματα, δηλαδή τα προϊόντα απελευθέρωσης και ‘υποκατάστατα’ της θετικής ελευθερίας.

Ακολουθώντας το νήμα της αρεντιανής συλλογιστικής οδηγούμαστε στο σημείο του απόλυτου συσχετισμού πολιτικής και κοινωνικού κατά τη νεότερη πολιτική επιστήμη. Στη βάση της εν λόγω θέσης η Χάννα Άρεντ επιχειρεί μία αναθεμελίωση της πολιτικής. Αναφερόμαστε ουσιαστικά σε μία προσπάθεια της ίδιας να διαχωρίσει την πολιτική από το κοινωνικό και να αναγάγει την πρώτη στη σφαίρα αυτονομίας της. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε μάλιστα ότι, εν τέλει, η αρεντιανή αναθεμελίωση της πολιτικής αποτελεί κριτική στην κριτική των συμβολιακών θεωριών προς τις ολιστικές, παραδοσιακές, αντιλήψεις περί πολιτικής. Ο κριτικός χαρακτήρας της νεότερης πολιτικής επιστήμης και συγκεκριμένα των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου αποσκοπώντας, στις κεντρικότερες περιπτώσεις, στην αυτονόμηση της πολιτικής από την κοινωνία και αποβλέποντας επομένως στην ανάδειξη της έννοιας του πολιτικού⁵⁸, φαίνεται κατά την Άρεντ ότι όχι μόνο δεν επετεύχθη, αλλά αντίθετα ο συσχετισμός πολιτικής-κοινωνικού ενισχύθηκε. Πιο συγκεκριμένα στη θεωρία του Ρουσσώ, η αποδοχή της έννοιας της προόδου δεν επιτρέπει την αναγωγή των όρων συγκρότησης της πολιτείας στο φυσικό. Επιχειρείται, έτσι, η εξαρχής θεμελίωση των βασικών όρων αναδιαμόρφωσης της πολιτικής, που θα αποσυνδέσουν και θα

⁵⁶ Αναλυτικότερα πρβλ: ΓτΕ, ό.π., σελ.: 37-57. - ΠΒ, ό.π., σελ.: 104-118. - Hannah Arendt, *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, μτφ. Στ. Ροζάνης, εκδ.: Έρασμος, Αθήνα, 1987.

⁵⁷ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 81.

⁵⁸ «Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου αυτοκατανοείται ως κριτική στην παραδοσιακή αντίληψη της πολιτικής ως διαφοροποίηση του στοιχείου στο εσωτερικό της κοινωνίας και σε ανάμιξη με αυτήν. Η θεωρία συνεπώς του κοινωνικού συμβολαίου μπορεί να θεωρηθεί ότι συμβαδίζει με τη σύσταση του πολιτικού ως το διαφοροποιημένο επιστημονικό αντικείμενο της πολιτικής θεωρίας.» Μανόλης Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes - John Locke*, εκδ.: Ίδρυμα Σάκης Καράγιωργας, Αθήνα, 1994, σελ.: 13. Πρβλ επίσης την «Εισαγωγή» των Μανόλης Αγγελίδης και Θανάση Γκιούρα, όπου αναφέρεται επίσης ότι: «Η κριτική αυτή [εν. της νεότερης πολιτικής επιστήμης] έχει δύο διαστάσεις: μια ισχυρή πρακτική διάσταση, [...] και μια, αδιαφοροποίητη ακόμη, επιστημολογική διάσταση, η οποία συνδέεται με το μεθοδολογικό αίτημα της μη διάσπασης του αντικειμένου της πολιτικής θεωρίας». Μ. Αγγελίδης-Θ. Γκιούρας, ό.π., σελ.: 13.

μετριάσουν, εν συνεχεία, το καθεστώς της κοινωνικής ισχύος των κυρίαρχων τάξεων, που υπεισέρχεται στην πολιτική ώστε να καθορίσει του όρους επικράτησής του, κατά τη λεγόμενη «πολιτική ανισότητα». Η παραδοσιακά διαμορφωμένη πολιτική, που η άσκησή της καθώς και οι σκοποθεσίες της αφορούν μία συγκεκριμένη νομοκατεστημένη τάξη κυρίαρχων στη βάση της ατομικής ιδιοκτησίας, προκύπτει από την «εξαπάτηση» και τις σχέσεις ισχύος⁵⁹. Ως εκ τούτου, η διαμόρφωση της παραδοσιακής πολιτικής ήταν άμεσα εξαρτημένη από το, προνεωτερικά σχηματοποιημένο, κοινωνικό με αρεντιανούς όρους. Η υπέρβαση της «πολιτικής ανισότητας», στη ρουσσωική θεωρία, μοιάζει, κατά την Άρεντ, να μην αποδεσμεύει εν τέλει το κοινωνικό από την πολιτική, μιας που η ισότητα συγκροτείται με υλικούς όρους λόγω της κυβερνητικής διαμεσολάβησης στο ιδιωτικό συμφέρον, έτσι ώστε η ισότητα να διατηρήσει τον ακέραιο χαρακτήρα της. Κατά τον Ρουσσώ οι κοινωνικές σχέσεις που δύνανται να καθυποτάξουν έναν άνθρωπο από έναν άλλο συνεπάγονται κατάργηση της νομικά κατοχυρωμένης ισότητας, διάσπαση της γενικής βούλησης και κατά συνέπεια κατάρρευση της πολιτειακής οντότητας. Κατ' αυτό τον τρόπο απαιτείται η ρυθμιστική παρέμβαση του κράτους, ο «μετριασμός της φιλαργυρίας»⁶⁰, ώστε η ελευθερία και η ισότητα να μείνουν αναλλοίωτες εντός της πολιτείας. Επομένως, σύμφωνα με την αρεντιανή σκέψη, το ιδιωτικό είναι άμεσα συνυφασμένο με το δημόσιο και επί της ουσίας το κοινωνικό-οικονομικό με την πολιτική. Δεν αλλάζουν, λοιπόν, οι όροι συγκρότησης της πολιτείας, αλλά οι σχέσεις πολιτικής εξουσίας και νομιμοποίησής της.

Αξίζει να προσεχθεί η αντιστροφή των όρων προσέγγισης κατά τη διαμόρφωση πολιτικής και κοινωνίας από τον Ρουσσώ και την Άρεντ αντίστοιχα, πράγμα το οποίο αποτελεί ουσιαστικά ένα από τα σημαντικότερα πεδία εκκίνησης της υπόρρητης κριτικής σχηματοποίησης της αρεντιανής θεωρίας προς τη ρουσσωική. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ οι κοινωνικές σχέσεις, όπως αναπτύχθηκαν τυχαία και βασιζόμενες εν τέλει στην ισχύ και κατ' επέκταση στην ανισότητα, φέρουν κατά κάποιο τρόπο τεχνητό χαρακτήρα, διότι ο ίδιος απορρίπτει τη φυσική κοινωνικότητα, ως έμφυτο ανθρώπινο χαρακτηριστικό. Το χαρακτηριστικό αυτό αναπτύσσεται σταδιακά βάσει της προόδου, δηλαδή της ικανότητας του ανθρώπου προς «τελειοποιησιμότητα»⁶¹. Η αποκορύφωση και παγίωση των σχέσεων κοινωνικής ανισότητας προκύπτει τη στιγμή επινόησης και αυθαίρετης επικράτησης του δικαιώματος στην ιδιοκτησία, που απαλείφει πλήρως τις φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου στην ελευθερία και την ισότητα. Αυτές καλείται να ανακτήσει, με άλλους όρους, εντός της πολιτειακής οντότητας. Αντίθετα, κατά την Άρεντ, οι σχέσεις κοινωνικής ισχύος αποτελούν αναπόσπαστο μέρος του φυσικού και η υπέρβασή τους απαιτεί την τεχνητή, νομική, παγίωση της ελευθερίας και της ισότητας εντός, ενός εξίσου τεχνητά διαμορφωμένου χώρου, της δημόσιας σφαίρας, της πολιτικής. Όπως, λοιπόν, οι σχέσεις ισχύος και ανισότητας μεταξύ των

⁵⁹ Βλ.: Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Η προέλευση της ανισότητας: η ιστορική αρχή της κοινωνίας» (επίμετρο), στο ΚΣ, ό.π., σελ.: 254.

⁶⁰ ΚΣ, ό.π., σελ.: 107.

⁶¹ ΑΠΑ, ό.π., σελ.: 111.

ανθρώπων προκύπτουν φυσικά βάσει του εμπαιθούς σκέλους της ανθρώπινης ύπαρξης που καλείται προς εκπλήρωση των επίσης έμφυτων αναγκαιοτήτων του, αντίστοιχα η ανθρώπινη συνύπαρξη προκύπτει εξίσου φυσικά όχι μόνο στο πεδίο εκδίπλωσης της πράξης, που μετέχει του Λόγου, αλλά και κατά την απλή κοινωνικότητα της ανθρώπινης ζωής, που διαμορφώνει το ιδιωτικό στοιχείο⁶². Εν κατακλείδι, κατά την Άρεντ, η πολιτική δεν απέκτησε τη σφαίρα αυτονομίας της αλλά συνδέθηκε, εν τέλει, κατ' απόλυτο τρόπο με το κοινωνικό, κάτι το οποίο επιχειρεί η ίδια να τονίσει και να αναδείξει μέσω της ιστορικής εμπειρίας και συγκεκριμένα μέσω του συμβάντος της Γαλλικής Επανάστασης. Όπως ακριβώς η εναλλαγή της εξουσίας δεν απέφερε καμία ουσιωδώς πολιτική αλλαγή, σύμφωνα με την Άρεντ, στη Γαλλική Επανάσταση διατηρώντας παράλληλα τον εργαλειώδη της χαρακτήρα περί ιδιοποίησης που εκπορεύεται από το κοινωνικό⁶³, έτσι και η μετάβαση από την παραδοσιακή στη νεότερη πολιτική επιστήμη διατήρησε επί της ουσίας το αδιαίρετο σχήμα πολιτικής-κοινωνικού. Η προσωποποίηση αυτής της διατήρησης στο, παλαιοκαθεστωτική προσέγγιση, ολιστικό σχήμα είναι ο Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, τόσο σε επιστημολογικό επίπεδο, όσο και σε ιστορικό, λόγω της επιρροής του έργου του σε προεξέχουσες φιγούρες της Επανάστασης και συγκεκριμένα στον Ροβεσπιέρο. Ο τελευταίος αποτελεί, κατά την Άρεντ, πρακτική ενσάρκωση της ρουσσωικής θεωρίας⁶⁴.

Ήδη από το εισαγωγικό κεφάλαιο στη σκέψη και μέθοδο της Χάννα Άρεντ αναδείχθηκε εν τέλει η εγκόσμια και πρακτική διάσταση της ανθρώπινης δραστηριότητας βάσει της κριτικής στην οντολογική συγκρότηση του πράττειν. Βασική προϋπόθεση ανεύρεσης του πολιτικού αποτελεί η ορθολογικά προσδιορισμένη πράξη. Πέραν της οντολογικής διαμόρφωσης της πράξης, η Άρεντ αντιπαραβάλλει την ανθρωπολογική διάκριση πάθους-Λόγου κατά την οποία συγκροτείται το αξιακό περιεχόμενο της πολιτικής. Η ανανοηματοδότηση της ελευθερίας, ως πολιτική ελευθερία, παράγεται ελλόγως. Το εννοιολογικό αρνητικό της ελευθερίας αποτελεί η έννοια της απελευθέρωσης. Δηλαδή, η προσπάθεια διεξόδου από μία φυσική ή επίκτητη αναγκαιότητα, όπως είναι για παράδειγμα η ένδεια ή ένα τυραννικό

⁶² Πέραν του ότι «η πράξη στηρίζεται ολοκληρωτικά στη συνεχή παρουσία των άλλων», κατά την οποία «η ειδική αυτή σχέση μεταξύ πράξης και συμβίωσης φαίνεται να δικαιώνει εντελώς την αρχική μετάφραση του αριστοτελικού *πολιτικού ζώου* σε *animal socialis*», «όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες καθορίζονται από το γεγονός ότι οι άνθρωποι ζουν μαζί». «Η φυσική, καθαρά κοινωνική συντροφικότητα του ανθρώπινου είδους θεωρούνταν ως ένας περιορισμός επιβεβλημένος επάνω μας από τις ανάγκες της βιολογικής ύπαρξης, οι οποίες είναι κοινές για το ανθρώπινο ζώο και για τις άλλες μορφές της ζωικής ύπαρξης». *VA*, ό.π., σελ.: 39-40, 41.

⁶³ «Στη Γαλλία, η πτώση της μοναρχίας δεν άλλαξε τη σχέση ανάμεσα σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους, ανάμεσα στην κυβέρνηση και το έθνος, και καμιά αλλαγή κυβέρνησης δεν φαινόταν ικανή να γεφυρώσει το χάσμα. Οι επαναστατικές κυβερνήσεις, χωρίς να διαφέρουν από αυτή την άποψη από τις προκατόχους τους, δεν ήταν ούτε του λαού ούτε από το λαό, αλλά στην καλύτερη περίπτωση για το λαό και στη χειρότερη μια «υφαρπαγή της κυρίαρχης εξουσίας» μέσω αυτοσχέδιων εκπροσώπων που είχαν θέσει τον εαυτό τους «σε απόλυτη ανεξαρτησία σε σχέση με το έθνος». [...] Το αναπόφευκτο γεγονός ήταν ότι η απελευθέρωση από την τυραννία σήμαινε ελευθερία μόνο για τους λίγους και ελάχιστα έγινε αισθητή από τους πολλούς που παρέμειναν καταπονημένοι από το βάρος της μίζεριας τους». *ΓτΕ*, ό.π., σελ.: 99-100.

⁶⁴ Στο εν λόγω έργο της Χάννα Άρεντ παρουσιάζονται αρκετές αναφορές σχετικά με την απόλυτη σύζευξη μεταξύ της ρουσσωικής θεωρίας και της επαναστατικής δράσης του Ροβεσπιέρου ως ένα σχήμα θεωρίας-πράξης. Πρβλ ενδεικτικά στο *ΓτΕ*, ό.π., σελ.: 110, 142, 248, 326-327.

καθεστώς. Η επιβολή της αναγκαιότητας στον άνθρωπο επιτάσσει την υπέρβασή της, δηλαδή την απελευθέρωση από την ένδεια ή αντίστοιχα από μία αυθαίρετη και τυραννική μορφή διακυβέρνησης. Η έννοια της απελευθέρωσης ενδέχεται να αποτελεί προϋπόθεση της ελευθερίας σύμφωνα με την Άρεντ. Σε καμία περίπτωση όμως οι δύο αυτές έννοιες δεν ταυτίζονται. Αντιθέτως, η διακριτότητά τους ενισχύει την εννοιολογική νοηματοδότηση τους κατά την αρεντιανή μεθοδολογία. Η πραγματολογική προϋπόθεση της απελευθέρωσης στην ελευθερία αφορά περισσότερο ένα σκέλος μεθόδου σχηματοποίησης της επαναστατικής διαδικασίας. Σε καμία περίπτωση, όμως, δεν υπονοεί την απελευθέρωση ως προϋπόθεση της ελευθερίας μεταφραζόμενη ως υπέρβαση της αναγκαιότητας προ του σταδίου μετάβασης στη διαμόρφωση της πολιτικής⁶⁵, όπως για παράδειγμα η επίλυση του κοινωνικού ζητήματος θα μπορούσε να αποτελέσει προϋπόθεση για την πραγματοποίηση της ισότητας και της ελευθερίας εντός μίας νέας πολιτικής οντότητας. Σε αυτή την περίπτωση, το σχήμα διάκρισης Λόγου-παθών και κατ' επέκταση πολιτικής-κοινωνικού στην αρεντιανή θεωρία θα οδηγούνταν αυτομάτως σε αυτοαναίρεση. Έτσι, ήδη από την αρχαιότητα εισάγεται η «υλιστική θέαση της ιστορίας»⁶⁶. Κατ' αυτό τον τρόπο, οι επαναστάσεις και οι δομικές πολιτικές αλλαγές δεν αποσκοπούν στην ανάδειξη μίας νέας πολιτικής οντότητας που θα εισαγάγει ένα πλαίσιο κανόνων διασφάλισης της ελευθερίας και της ισότητας, αλλά αντίθετα έτειναν στο ατομικό ή συλλογικό, ανά ομάδα, συμφέρον. Κάτι τέτοιο αναδεικνύει τη σταδιακή εγκατάλειψη της πολιτικής ή την κατ' επίφαση χρήση της προς την επικράτηση του κοινωνικού και το κοινωνικό γίνεται αντιληπτό ως ένα άθροισμα επιμέρους βουλήσεων και αντίστοιχων ατομικών ή ομαδικών, απέναντι σε άλλη ομάδα, επιδιώξεων. Το κοινωνικό ως κατ' ουσίαν οικονομικό, μίας που το δεύτερο αποτελεί υποσύστημα του πρώτου, θέτει σε κίνηση την ανθρώπινη δραστηριότητα συγκεκριμένη ως πολιτική πράξη. Αποτέλεσμα δεν είναι η ελευθερία, αλλά η απελευθέρωση. Η δε ισότητα μεταφράζεται, τοιουτοτρόπως, ως κοινωνική ισότητα, δηλαδή υλικού-οικονομικού υποβάθρου, και όχι ως ισονομία.

Στο σημείο αυτό, δεδομένης της αναθεώρησης της πράξης στη διάκριση πάθους-Λόγου, από την οποία προκύπτει μία υποτυπώδης τυπολογία αυτής, το κοινωνικό ζήτημα εκλαμβάνεται ως συμφυές στην «ανθρώπινη κατάσταση» στο πλαίσιο της κατηγορίας του «μόχθου». Σύμφωνα με την Άρεντ, η άρση του κοινωνικού ζητήματος έλαβε χαρακτηριστικά πολιτικού αιτήματος και κατανοήθηκε ιστορικά ως βασικό στοιχείο επαναστατικής κινητοποίησης⁶⁷. Κατ' αυτό τον τρόπο, η Άρεντ δεν μοιάζει απλώς να αγνοεί επιτηδευμένα τους όρους ανάδυσης του διευρυμένου κοινωνικού ζητήματος στη Γαλλία, επί παραδείγματι, μιας που επικεντρώνεται στη συγκεκριμένη ιστορική συνθήκη, οι οποίοι αποτελούν προϊόν βίαιης ιστορικής θεμελίωσης κατά την παραδοσιακή άσκηση πολιτικής, αλλά παράλληλα μοιάζει να μην

⁶⁵ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 38-39.

⁶⁶ Στο ίδιο, σελ.: 29.

⁶⁷ «Το κοινωνικό ζήτημα άρχισε να παίζει επαναστατικό ρόλο μόνο όταν, κατά τους νεότερους χρόνους και όχι πρωτίτερα, οι άνθρωποι άρχισαν να αμφισβητούν ότι η φτώχεια είναι σύμφυτη στην ανθρώπινη κατάσταση». Στο ίδιο, σελ.: 29.

θέτει στο επιχείρημά της το στοιχείο του προς υπέρβαση άδικου χαρακτήρα διαμόρφωσης των εν λόγω κανόνων, πράγμα που επιχειρείται συστηματικά στις φυσικοδικαϊκές αναπτύξεις. Στο αρεντιανό έργο δεν τίθεται, για την ακρίβεια, η αξιολογική κρίση περί του δίκαιου ή άδικου χαρακτήρα θέσπισης της εκάστοτε πολιτικής οντότητας, παρά μόνο υπονοείται. Επικεντρώνεται κατ' αποκλειστικότητα στην πραγματικότητα καθαυτή, στην οποία το κοινωνικό ζήτημα είναι συμφυές με την «ανθρώπινη κατάσταση», όχι μόνον λόγω του «μόχθου», αλλά και των παθών που τον προϋποθέτουν. Ως εκ τούτου το κοινωνικό, ως άμεσα εξαρτημένο από τα πάθη, διαμορφώνει πρακτικά το εμπάθεξ φυσικό. Αυτό σημαίνει πως δεν αμφισβητεί τους ομολογουμένως άδικους όρους συγκρότησης της παραδοσιακής πολιτικής, αλλά τους αντιλαμβάνεται ως αναπόσπαστο κομμάτι του φυσικού, εφόσον το αποτέλεσμα τους, που εδώ θεματοποιείται υπό τη μορφή του κοινωνικού ζητήματος, προέκυψε «μέσω της τύχης ή της δύναμης ή της απάτης», πράγμα που κατέστησε τις συγκεκριμένες ιστορικά διαμορφωμένες κυρίαρχες βουλήσεις «να ελευθερωθούν από τα δεσμά της φτώχειας, και τους πολλούς,» να είναι «καταδικασμένοι να μοχθούν για να επιβιώσουν»⁶⁸ σε βάθος ιστορικού χρόνου. Μοιάζει εδώ, η εν λόγω αρεντιανή θέση, να ακολουθεί πιστά τη ρουσσωική περιγραφή περί της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων με αναφορά στη «φυσική ανισότητα» που σε βάθος ιστορικού χρόνου και μέσω της «εξαπάτησης» συγκροτήθηκε ως «πολιτική ή ηθική ανισότητα» κατά την επικράτηση της παλαιοκαθεστωτικής κυριαρχίας. Σίγουρα, όμως, δεν ακολουθεί το ουσιώδες του επιχειρήματός του περί άρσης της εν λόγω κατάστασης, σύμφωνα με τη συστηματοποίηση της περί σύνδεσης του εμπάθεξ φυσικού με το κοινωνικό ως στοιχεία αναλλοίωτα στην ανθρώπινη φύση που δεν δύναται να την υπερβεί. Μπορεί μόνο να την υπερβεί τεχνητά εντός μίας πολιτικής οργάνωσης που θα διασφαλίζει αυστηρά εντός της, τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας βάσει του έλλογου φυσικού που εκκινεί και αναπτύσσεται, παράλληλα, εντός της πολιτικής. Έτσι, παρά την πραγμάτωση της ελευθερίας εντός της πολιτικής, η ανθρωπότητα, όχι στο σύνολό της βέβαια, θα μοχθεί διαρκώς και θα κινείται προς την απελευθέρωσή της από τον μόχθο. Όπως πρόκειται να αναπτυχθεί στη συνέχεια κατά την ανάλυση του ρόλου των δικαιωμάτων, ο εν λόγω δογματικός ορθολογισμός δεν δύναται να συμπεριλάβει εντός του κανενός είδους ρυθμιστικής έννοιας του κοινωνικού, που θέτει υπό διαρκή απειλή την κοινωνική αναπαραγωγή καθώς και την κοινωνική συνοχή, που με τη σειρά της ενδέχεται σε στιγμές έντασής της να καταστρέψει την αποκομμένη από αυτή πολιτική οντότητα. Επομένως, η αναζήτηση των όρων διασφάλισης της ειρήνευσης που αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο μοιάζει να μην είναι επαρκής ως προς τη θωράκισή της, πράγμα που δεν συμβαίνει στη ρουσσωική θεωρία με την έννοια της γενικής βούλησης, καθώς και της υποτυπώδους φυσικής προϋπόθεσης της «συμπόνιας» που μετατρέπεται σε ηθικοπρακτική έννοια ρύθμισης μέρους του κοινωνικού. Εξάλλου, όπως θα αναπτυχθεί στη συνέχεια, η έννοια της «συμπόνιας»/«οίκτου» τίθεται

⁶⁸ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 29.

επίσης στο επίκεντρο της αρεντιανής κριτικής ως εμπαθέες συναίσθημα κινητοποίησης προς στρεβλούς σκοπούς κατά το αιτούμενο της αναθεμελιωμένης πολιτικής οντότητας.

Στα πλαίσια της ιστορίας, της πολιτικής θεωρίας η ανάδειξη της ανθρώπινης φύσης αποτελεί κατ' ουσίαν κεντρικό θεμέλιο συγκρότησης των συμβολιακών θεωριών και της νεότερης φιλοσοφίας του δικαίου. Οι φυσικοδικαϊκές προσεγγίσεις του κοινωνικού συμβολαίου θέτουν εξαρχής στο επίκεντρο το μεμονωμένο άτομο και επικεντρώνονται πρωτίστως στην ανθρώπινη φύση του, η οποία διακρίνεται σε πάθη και Λόγο⁶⁹. Η σύσταση των εν λόγω ιδεών αναφορικά με την πρόσληψη του ανθρώπου ως ατομικότητα αποτελεί παράλληλα με την ιστορική προνεωτερική πραγματικότητα τη θεμελίωση των βασικών αιτημάτων κατάργησης των προνομίων και του θεσμού της δουλείας, ιδίως μέσω της αναγωγής του ατόμου σε φυσικό πρόσωπο, δηλαδή σε φορέα συγκεκριμένων δικαιωμάτων. Αυτού του είδους η προσέγγιση στις συμβολιακές θεωρίες εντοπίζεται, κατά κύριο λόγο, στις επεξεργασίες του Λοκ (John Locke) και ιδιαίτερα του Ρουσσώ. Με αφετηρία την ανθρώπινη φύση και την πρόσληψη του κάθε ατόμου ως μοναδικότητα, συγκροτούνται ελλόγως -και όχι με ιστορικούς όρους- η κριτική αξιολόγηση περί της πραγματικά δίκαιης μορφής, του ιστορικά διαμορφωμένου θετικού δικαίου έναντι της κοινής αφετηρίας σύλληψης του δικαίου με αναφορά στη φυσική ισότητα και ελευθερία του κάθε ατόμου. Κατά την Χάννα Άρεντ οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου εν τη γενέσει τους, και ιδίως αυτές που θέτουν εξαρχής το ζήτημα διασφάλισης της ελευθερίας και της ισότητας, δηλαδή στον Ρουσσώ, υποπίπτουν στην παγίδα να συγχέουν το κοινωνικό κατά τη συστηματοποίηση της πολιτικής, πράγμα το οποίο αναδεικνύεται εξίσου έντονα στον *Λόγο περί πολιτικής οικονομίας*. Επομένως, είτε υποπίπτουν σε αντιφάσεις τις οποίες δεν μπορούν να επιλύσουν, είτε αναιρούν την αρχική τους προκείμενη περί της διάκρισης της ανθρώπινης φύσης σε εμπαθή και έλλογη. Έτσι, η ίδια επιχειρεί να αναδιαμορφώσει τη σύσταση της πολιτικής κατά την πρωταρχική θέση περί διάκρισης πάθους-Λόγου.

Κατά την αρεντιανή κριτική προς την αναθεμελίωση των όρων εντοπισμού και ανάδειξης του πολιτικού, υπονοείται η αδυνατότητα συγκρότησης ορθολογικών κανόνων σύστασης της πολιτικής κατά το νεότερο φυσικό δίκαιο διότι αναιρείται προηγουμένως η αποσκοπούσα σχηματοποίηση των εν λόγω κανόνων στη βάση της διάκρισης πάθους-Λόγου. Συνέπεια αυτού είναι η διατήρηση, με άλλους όρους, ενός σχήματος δέσμευσης της πολιτικής στο κοινωνικό. Κατ' επέκταση, οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου παρότι μοιάζουν να συμβαδίζουν με την ανεύρεση του πολιτικού, κάτι τέτοιο δεν προκύπτει. Σε πρακτικό επίπεδο τίθεται η εναλλαγή εξουσίας αναλόγως της κοινωνικής σκοπιάς. Ο τρόπος νομιμοποίησης της εξουσίας, όντας δεσμευμένος στο κοινωνικό μεταφραζόμενο ως δημόσιο συμφέρον, θέτει κατ' επίφασιν την ελευθερία, ως αίτημα, στο προσκήνιο, εννοώντας επί της ουσίας την απελευθέρωση από τα δεινά της φτώχειας για την οποία ευθύνεται μία άλλη νομοκατεστημένη τάξη,

⁶⁹ Βλ.: αναλυτικότερα στην «Εισαγωγή» των Μανόλη Αγγελίδη-Θανάση Γκιούρα, ό.π., σελ.: 14-18.

όπως συμβαίνει στο παράδειγμα του Παλαιού Καθεστώτος με αναφορά στο κοινωνικό ζήτημα. Η ουσιαστική εκ νέου εγκαθίδρυση της εξουσίας αντλώντας τη νομιμοποίησή της από το φυσικό, ως το απόλυτο αξίωμα που οφείλει να κινητοποιήσει επιτακτικά την άρση των θεσμών κοινωνικής καταπίεσης, οδηγείται σε ένα βαθύτερο, άρρητο, τρόπο νομιμοποίησης της βίας, ως δίκαιης βίας ή ακόμη και ως απόδοση δικαιοσύνης που η τελευταία αντλεί τη νομιμότητά της από τη φύση. Με αυτό τον τρόπο επανερχόμαστε στο επιχείρημα της Άρεντ, όπως τέθηκε στο προηγούμενο εισαγωγικό κεφάλαιο, περί της σχηματοποίησης της φυσικής κατάστασης ως μέθοδο και τρόπο αιτιολόγησης της βίας, ως απαρχή της «αδελφοκτονίας». Επομένως, στόχος της νεότερης πολιτικής θεωρίας, καθώς και των δρώντων υποκειμένων της επανάστασης, δεν ήταν η ελευθερία, η κατάργηση του κατεξουσιασμού ανθρώπου από άνθρωπο, κυβερνώντων και κυβερνωμένων, αλλά αιτούμενό τους ήταν το ποια κοινωνική ομάδα θα κατέχει αποκλειστικό μερίδιο στην άσκηση εξουσίας προς όφελός της. Στόχος ήταν η εξουσία, νοούμενη ως κυριαρχία, όχι η ελευθερία.

Απέναντι στην τεχνητή διαμόρφωση της κοινωνίας υπό το πρίσμα των στοιχείων που τη συναπαρτίζουν και συγκροτούν δομικά, όπως η «φιλαυτία», ο Ρουσσώ αντιτάσσει τις φυσικές αξίες της ελευθερίας και της ισότητας, που οι άνθρωποι οφείλουν να πραγματώσουν και να προστατέψουν εντός των πλαισίων μίας νέας πολιτικής οντότητας. Οι εν λόγω φυσικές αξίες έχουν εξαφανισθεί και αντικατασταθεί από τις τεχνητές αξίες που δομούν την κοινωνία. Κατά συνέπεια η «φιλαυτία» και η «εξαπάτηση», ως απόρροια της πρώτης, εξάλειψαν και καταπάτησαν τις φυσικές αξίες. Σε ένα άλλο επίπεδο, το πάθος για υπέρμετρο πλουτισμό ώθησε στην ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων και στην ανελευθερία τους⁷⁰. Η Άρεντ μοιάζει υπορρήτως να αντιστρέφει τις εν λόγω θέσεις του Ρουσσώ, μέσω της παραδοχής σχετικά με τη φύσει κοινωνική ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων και την αντίστοιχη τεχνητή, νομική, επίτευξη της ισότητας εντός της πολιτικής σφαίρας. Δηλαδή, οι φύσει πολιτικές αξίες (ελευθερία και ισότητα) στον Ρουσσώ κατά την Άρεντ είναι τεχνητές, δεν προκύπτουν φύσει. Αντίθετα, οι τεχνητές κοινωνικές αξίες (βλ. φιλαυτία) στον Ρουσσώ κατά την Άρεντ είναι φυσικές βάσει της εμπαιχθούς φύσης του ανθρώπου. Αν δεχθούμε, λοιπόν, την εκδίπλωση της αρεντιανής θεωρίας επί της ρουσσωικής⁷¹, όπως φαίνεται από το μεγαλύτερο μέρος της εκτός συγκεκριμένων, κομβικών, αναθεμελιώσεων που επιχειρεί η Άρεντ και καθιστούν έκτοτε τις δύο αυτές θεωρητικές σχηματοποιήσεις διακριτές, κάτι ανάλογο ισχύει και για τις αντιλήψεις του Μάντεβιλ (Bernard de Mandeville). Παρ' όλο

⁷⁰ Βλ.: *ΑΠΑ*, ό.π., σελ.: 104-105. - Φωτεινή Βάκη, ό.π., σελ.: 144.

⁷¹ Ακόμη και το μείζων ζήτημα του σκέπτεσθαι, στο αρεντιανό έργο, που, εκτός των άλλων, ωθεί στον απομονωτισμό και στην εξατομίκευση, μοιάζει να συμβαδίζει με τις αντιλήψεις του Ρουσσώ περί του ζητήματος ανάπτυξης της σκέψης στην κοινωνική εισαγωγή του ανθρώπου. «Ο στοχασμός τον απομονώνει [εν. τον άνθρωπο]». Έτσι, παρά το γεγονός ότι οι άνθρωποι κατά τη σταδιακή κοινωνικοποίησή τους έρχονται κοντά, παράλληλα, λόγω της σκέψης και της «φιλαυτίας» απομονώνονται, πράγμα που συνηγορεί, εκτός των άλλων, στην απανθρωποποίησή τους. Μία έννοια που συναντάμε να συγκροτείται με άλλους όρους στο αρεντιανό έργο και μάλιστα σε σύνδεση, για ακόμη μία φορά, με την κριτική της στο φυσικό δίκαιο. *ΑΠΑ*, ό.π., σελ.: 104.

που ο Μάντεβιλ μοιάζει να συμβαδίζει με την αντίληψη του Ρουσσώ σχετικά με την «φιλαυτία» ως κινητήριο δύναμη συγκρότησης της κοινωνίας, τίθενται διακριτές αξιολογικές κρίσεις επ’ αυτής, ώστε στον Ρουσσώ η «φιλαυτία» να κατανοείται ως τεχνητό δημιούργημα της κοινωνικά διεφθαρμένης λογικής σκέψης, έναντι του φυσικού οίκτου του ανθρώπου, ενώ για τον Μάντεβιλ ακόμη και το φυσικό συναίσθημα του οίκτου υποκρύπτει ένα ισχυρότερο συναίσθημα κινητοποίησής του που δεν είναι άλλο από την «φιλαυτία»⁷².

Το ερώτημα που οφείλει να τεθεί εδώ και χρήζει περαιτέρω διερεύνησης ως προς την απάντησή του, αφορά το ζήτημα της καθολικότητας της πράξης ως σύμφυτης στην ανθρώπινη δραστηριότητα. Μάλιστα, η έννοια της πράξης στην αρετιανή θεωρία κατατάσσεται σε αξιολογικό επίπεδο στην κορυφαία βαθμίδα της ανθρώπινης δραστηριότητας, η οποία με τη σειρά της είναι απόλυτα προσήκουσα στην έννοια της πολιτικής εξαιτίας του έλλογου περιεχομένου της. Παρ’ όλα αυτά, η πράξη φέρει δυνητικό χαρακτήρα τόσο κατά τη θεωρητική της επεξεργασία, όσο και σε αντίστοιχο πραγματολογικό επίπεδο ως απόρροια της πρώτης. Η πράξη εντός του αποκλειστικού χώρου εκδήλωσής της, δηλαδή εντός της δημόσιας σφαίρας, αποσκοπεί στην ανάδειξη της μοναδικότητας του ανθρώπινου βίου μέσω της έκφρασης του έμφυτου ταλέντου, της δυνατότητας πραγματοποίησης μεγάλων έργων, λόγων και πράξεων. Τα δρώντα υποκείμενα, που εντός της δημόσιας σφαίρας παράγουν αυτές τις μεγάλες πράξεις, δύνανται να λάβουν αιώνια φήμη μέσω αυτών, να επιτύχουν την «αθανασία» ενάντια στη φυσική φθαρτότητα του ατόμου, εντός ενός «άφθαρτου κόσμου». Έτσι, η πράξη συνδέεται με την έννοια της φιλαυτίας, την οποία πραγματεύεται τόσο ο Ρουσσώ, όσο και ο Μάντεβιλ. Ο δυνητικός χαρακτήρας της πράξης έγκειται στην παραδοχή ότι αποτελεί έμφυτο ανθρώπινο χαρακτηριστικό. Επομένως, φέρει καθολική ισχύ αναφορικά με την «ανθρώπινη κατάσταση», όπως επίσης ο μόχθος και η εργασία. Το ερώτημα που τίθεται έχει να κάνει με τη δυνατότητα υπέρβασης του αποκλεισμού από την πράξη και κατ’ επέκταση από τη δημόσια σφαίρα που προσφέρει αυτή τη δυνατότητα. Πώς δηλαδή η πράξη μπορεί να επιτελείται σε καθολικό επίπεδο και να αναιρέσει, έτσι, τον δυνητικό χαρακτήρα της; Διότι η δυνητικότητα έγκειται προηγουμένως στην πλήρη δέσμευση της πράξης από τις υποκατηγορίες της, που είναι ο μόχθος και η εργασία. Έτσι, ανά ιστορική συγκυρία από την αρχαιότητα της πόλης-κράτους έως την εισαγωγή στις μαζικές κοινωνίες, η πράξη μοιάζει να θέτει ως προαπαιτούμενο την αποκλειστική

⁷² Αναλυτικότερα βλ.: Διονύσης Γ. Δρόσος (μτφ-επιμ.), *Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, εκδ.: Σαββάλας – Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2008, σελ.: 191-195. – Φωτεινή Βάκη, ό.π., σελ.: 143-145. Επιπλέον, επί του συγκεκριμένου ζητήματος, ο Ρουσσώ αναφέρεται ρητά στην αξιολογική αντιστροφή περί της αντίληψης της συμπόνας και της φιλαυτίας στον Μάντεβιλ. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, «είναι τέτοια η γνήσια ώθηση της φύσης, ώστε προηγείται από όποια σκέψη. Είναι τόση η δύναμη του φυσικού οίκτου, που ακόμα και τα πιο διεφθαρμένα ήθη δυσκολεύονται να τον καταλύσουν. [...] Ο Μάντεβιλ σωστά αντιλήφθηκε πως, μ’ όλη τους την ηθική, οι άνθρωποι δε θα ήταν τίποτα περισσότερο από τέρατα, αν η φύση δεν τους έδινε τον οίκτο για στήριγμα του νου. Δεν είδε όμως πως από το προσόν αυτό προέρχονται όλες οι κοινωνικές αρετές, τις οποίες αμφισβητεί στους ανθρώπους. Κι αληθινά, τι άλλο είναι η γενναιοδωρία, η επεικεία, η ανθρωπιά αν όχι ο οίκτος απέναντι στους αδυνάτους [...] ή σε όλο το ανθρώπινο είδος; [...] Ο νους, αυτός είναι που γεννάει τη φιλαυτία, και η σκέψη αυτή, εκείνη που τη δυναμώνει». *ΑΠΑ*, ό.π., σελ.: 103-104.

δέσμευση του πραγματικού πλήθους στον μόχθο και στην εργασία ώστε να παραχωρείται το 'προνόμιο' της πράξης σε έναν περιορισμένο αριθμό δρώντων υποκειμένων εντός της πολιτικής σφαίρας, πράγμα που συνεπάγεται τον αυτόματο αποκλεισμό του συνόλου από αυτή. Επομένως, σε συνθήκες δουλείας, έως το καθεστώς των προνομίων και από εκεί μέχρι τις σύγχρονες ατομικές ιδιοκτησιακές μορφές διάρθρωσης της ζωής σε σύνδεση με την εργασία, το μεγαλύτερο μέρος των δυνάμει υποκειμένων εκδήλωσης της πράξης μοιάζει καταδικασμένο στην αφάνεια του οικιακού ή κοινωνικοοικονομικού, πράγμα που η Άρεντ επιχειρεί να εξαλείψει από το θεωρητικό της σχήμα.

Ένα ακόμη ερώτημα που προκύπτει από το προηγούμενο, καθώς και από τα ανωτέρω ζητήματα όπως αναπτύχθηκαν, αφορά την πιθανότητα διασφάλισης του ορθού χαρακτήρα της πολιτικής σφαίρας. Πώς δηλαδή μπορεί να διασφαλισθεί ο δημόσιος χαρακτήρας της ελευθερίας και της ισότητας εντός της πολιτικής σφαίρας; Πιο συγκεκριμένα, η πράξη στην οποία διακρίνονται χαρακτηριστικά γνωρίσματα της φιλαντίας, δύναται να υπερβεί το όριο της υγιούς εκδίπλωσης των έμφυτων ταλέντων και να διολισθησει σε εκπλήρωση εμπαθών σκοπών ίδιου οφέλους; Παρατηρείται, λοιπόν, ότι στην πράξη δεν επιχειρείται η απόδοση ενός ηθικού περιεχομένου που να την επανακαθορίζει ως προς τον αποκλειστικό σκοπό της, ο οποίος με τη σειρά του να διασφαλίζει την ύπαρξή της. Αντίθετα, η ανθρώπινη πράξη χαρακτηρίζεται από πλήρη «απροβλεψία» ως προς την έκβαση του αποτελέσματός της. Σε μία τέτοια περίπτωση, αναδεικνύεται η ευπάθεια της πολιτικής σφαίρας από την ίδια την πράξη. Η πράξη, δηλαδή, μοιάζει να απειλεί την ύπαρξή της και προπάντων τον χαρακτήρα της που τελείται σε περιβάλλον ελευθερίας και ισότητας, εντός της πολιτικής σφαίρας. Έτσι, το ζήτημα του αποκλεισμού μοιάζει να διευρύνεται, σε μία ευπαθή πολιτική σφαίρα που δύναται να μετατραπεί σε πεδίο εισχώρησης εμπαθών σκοπών και ιδιωτικών συμφερόντων. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται τη διάχυση της κυριαρχίας, όμοια με το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού, πράγμα που και στις δύο περιπτώσεις η Άρεντ επιχειρεί να αποτρέψει στη θεωρητική της σχηματοποίηση. Παράλληλα, η έλλειψη του ηθικού στοιχείου στο περιεχόμενο της πράξης σε συνδυασμό με την παραδοχή περί απειροσύνης των ανθρώπινων παθών δεν διαμορφώνει σε καμία περίπτωση ένα πεδίο στο οποίο αναδεικνύεται το αίτημα ανθρωποποίησης του ανθρώπου, ιδίως λαμβάνοντας υπ' όψιν εμπειρικές συνθήκες στις οποίες συντελέστηκε η πλήρης απανθρωποποίηση, όπως στο παράδειγμα του ολοκληρωτισμού. Τα δύο βασικά χαρακτηριστικά της απόλυτης κυριαρχίας υπό τη μορφή του ολοκληρωτισμού ήταν ο αποκλεισμός και η εξόντωση. Αντίθετα, το φυσικό δίκαιο επιχειρεί μέσω ορθολογικά διαμορφωμένων κανόνων να συγκροτήσει το δίκαιο, στη θετικοποιημένη του μορφή, όπως και την πολιτική οντότητα σε μία κατάσταση υπολογισιμότητας και προβλεψιμότητας⁷³ λόγω ακριβώς της απροβλεψίας της ανθρώπινης πράξης, η οποία δύναται να υπονομεύσει τους βασικούς όρους σύστασης της πολιτείας. Με αυτή την αντίληψη μοιάζει να συμβαδίζει η ρουσσική θεωρία, στην οποία

⁷³ Μ. Αγγελίδης-Θ. Γκιούρας, ό.π., σελ.: 17.

αναπτύσσεται το επιχείρημα πρόβλεψης όσο αφορά τη διασφάλιση του περιεχομένου της πολιτείας. Το περιεχόμενο αυτό δεν συνοψίζεται απλώς στη γενική βούληση. Η ίδια η γενική βούληση αποτελεί εγγύηση διασφάλισης της ελευθερίας και της ισότητας, εφόσον από αυτή απορρέει ένα σύνολο ορθολογικών κανόνων περί της δίκαιης μορφής διακυβέρνησης. Από τον ηθικό χαρακτήρα της γενικής βούλησης εκπορεύεται η συγκρότηση και διασφάλιση των αξιών εντός της πολιτικής σφαίρας. Απέναντι στη γενική βούληση ως μέσο, παράλληλα, διασφάλισης της ύπαρξης της πολιτικής, η Άρεντ αντιπαράσσει την έννοια της δύναμης, όπως θα αναπτυχθεί στο επόμενο κεφάλαιο. Παρ' όλα αυτά, η έννοια της δύναμης απαντά στο (δεύτερο) ερώτημα εν μέρει συγκριτικά με τη γενική βούληση.

3. Η κριτική των δικαιωμάτων κατά τη δικαϊκή και πολιτική συγκρότηση των αξιών

Όπως παρουσιάστηκε μέχρι τώρα, η αρεντιανή θεωρία συγκροτείται στη βάση της κριτικής προς τη νεότερη πολιτική θεωρία και συγκεκριμένα στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Η χρήση της φυσικής κατάστασης ως μεθόδου συγκρότησης των βασικών όρων διαμόρφωσης της πολιτικής βάσει της ελευθερίας και της ισότητας τίθεται εξαρχής στο επίκεντρο της αρεντιανής κριτικής. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, βασιζόμενος στη σκέψη της Άρεντ, πως η προσπάθεια αναγωγής των υπό διαμόρφωση ηθικών και ορθοπρακτικών όρων περί πολιτικής στην ιδεατή κατασκευή της φυσικής κατάστασης και όχι στην ιστορική εμπειρία συνεπάγεται ουτοπικές αντιλήψεις αναφορικά με την πραγμάτωσή τους και επομένως το ουσιώδες περιεχόμενο της πολιτικής μοιάζει να παραμερίζεται. Απέναντι στη μέθοδο της ιδεατής μορφοποίησης των αξιών, η Άρεντ διατηρεί ένα μέρος των διαφωτιστικών παραδοχών. Συγκεκριμένα ότι τα κίνητρα της ανθρώπινης πράξης διακρίνονται σε εμπαθή και έλλογα, καθώς επίσης και ότι η πράξη δύναται να πραγματοποιηθεί σε συνθήκες όπου προηγουμένως έχουν πραγματοποιηθεί οι σκοποί του Λόγου. Κοινώς σε πλαίσια ελευθερίας και ισότητας. Στη βάση αυτών των παραδοχών, η Άρεντ συγκροτεί μία υποτυπώδη κατανομή της ανθρώπινης πράξης, που διακρίνεται ανάλογα με τον σκοπό. Έτσι, η ίδια αντιτάσσει στην ιδεατή σχηματοποίηση της ανθρώπινης πράξης και των ορθολογικών όρων συγκρότησης της πολιτικής, την πραγματολογική διάσταση των παραδοχών αυτών ως, παράλληλα, αποδείξιμων ιστορικά εισάγοντας το μοντέλο διακυβέρνησης της αρχαιοελληνικής πόλης-κράτους σε σύνδεση με τις αντιλήψεις που τη συναπαρτίζουν. Τα παραπάνω συνοψίζονται στη θέση της ότι «η ελευθερία ως πολιτικό φαινόμενο υπήρξε συνομήλικη με την ανάδυση της ελληνικής πόλης-κράτους»⁷⁴. Για την Άρεντ, δεν υφίσταται φυσική κατάσταση προς αναζήτηση των όρων διαμόρφωσης της πράξης, καθώς και των ορθολογικών κανόνων συγκρότησης των συνθηκών τέλεσής της, αλλά ανθρώπινη

⁷⁴ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 39.

κατάσταση από την οποία απορρέει η πράξη σε όλες τις πραγματικές εκφράσεις της. Η πρωταρχική αναδιαμόρφωση των κεντρικών ορθοπρακτικών κανόνων σύστασης μίας πολιτικής οντότητας δεν εντοπίζεται νοητικά, αλλά αντλείται από την ίδια την ιστορία βάσει της οποίας δύναται να συγκροτηθεί και το αίτημα της εκ νέου πραγμάτωσής τους. Από την αξιωματική παραδοχή της ανθρώπινης πράξης σε συνδυασμό με το αυταπόδεικτο της ιστορικής πραγματικότητας επανατοποθετείται η αντίληψη περί πολιτικής στην αρχική της μορφή, που με τη σειρά της συμπαρασύρει ένα σύνολο εννοιών, οι οποίες τη διαμορφώνουν, στην κατ' αναλογία με αυτή ανανοηματοδότησή τους.

Η αναγωγή των όρων διαμόρφωσης της πολιτικής στο φυσικό κατά τη νεότερη πολιτική θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου συντελείται προς επίρρωση του κοινωνικού σε σύνδεση μάλιστα με την άρρητη αντίληψη περί του ουτοπικού χαρακτήρα της πολιτικής. Η εν λόγω ουτοπική διάσταση της πολιτικής, ως του ηθικοπρακτικά ανώτερου που δεν δύναται να πραγματοποιηθεί εντοπίζει τις ρίζες του ήδη στην κλασική φιλοσοφική σκέψη περί της ματαιότητας των ανθρώπινων ζητημάτων και στην αναζήτηση της αλήθειας έξω από τον κόσμο των ανθρώπινων πραγμάτων. Κατ' αυτό τον τρόπο, μέσω της έλλογης αναδιαμόρφωσης της πολιτικής, είναι απαραίτητη και η έλλογη εννοιολογική ανασυγκρότηση του αξιακού περιεχομένου της. Με τη σειρά της, έτσι, η ελευθερία λαμβάνει το νόημά της σύμφωνα με τον ελλόγως αποδιδόμενο σκοπό που καλείται να επιτελέσει. Ως εκ τούτου, η ελευθερία ανακτά την ορθή εννοιολόγησή της σε διάκριση από την απελευθέρωση και τους αντίστοιχους σκοπούς της. Η ελευθερία ως αποδείξιμο ιστορικό φαινόμενο και σε σύνδεση με τη θεωρητική της σχηματοποίηση αντικατοπτρίζεται στην πολιτική της διάσταση εν αντιθέσει με την αποσκοπούμενη απελευθέρωση των δικαιωμάτων. Η θέση της Άρεντ περί της πιθανής προϋπόθεσης της απελευθέρωσης προς πραγμάτωση της ελευθερίας έγκειται ακριβώς στον αρνητικό χαρακτήρα των δικαιωμάτων, ως ενός πρώτου σταδίου χειραφέτησης. Παρ' όλα αυτά, η εμφάνιση και επικράτηση των δικαιωμάτων στις νεωτερικές κοινωνίες συγκρότησε τον αντινομικό χαρακτήρα τους.

Οι όροι διαμόρφωσης της πολιτικής δεν αναζητούνται, κατ' αυτό τον τρόπο, στο φυσικό αλλά αντίθετα στον ιστορικό ορίζοντα. Το παράδειγμα της αρχαίας ελληνικής πόλης-κράτους λειτουργώντας ως μεθοδολογικό σχήμα, κατ' αντιπαράθεση προς τη φυσική κατάσταση, αναδεικνύει τις προϋποθέσεις σύστασης του πολιτικού, στη βάση των έμφυτων ανθρώπινων χαρακτηριστικών που με τη σειρά τους καθορίζουν το πράττειν. Στον αντίποδα του ορθολογικού πράττειν, κατά το οποίο συγκροτείται ο θεσμός της πόλης και οι αξιακού περιεχομένου κανόνες ύπαρξής της, συγκροτείται παράλληλα ο θεσμός του οίκου που βασίζεται στο εμπραθέσ σκέλος της ανθρώπινης ζωής με σκοπό την πλήρωση της εξίσου φυσικής αναγκαιότητας. Με άλλους όρους, η υπέρβαση της αναγκαιότητας, η έξοδος του ανθρώπου από τη δέσμευση της εμπραθούς ζωικής διεργασίας αποτελεί η δημιουργία του θεσμού του οίκου. Το ορθό περιεχόμενο της πολιτικής, δηλαδή η ελευθερία, που νοηματοδοτείται έλλογα βάσει της ανυπαρξίας του στοιχείου της κυριαρχίας συνομολογεί ως προς τη στρεβλή μεθοδολογική μετάβαση του διαπλεκόμενου

με την πολιτική, κοινωνικό στην κυριαρχία. Μάλιστα, το κοινωνικό μοιάζει να συνδέεται υπορρήτως με την έννοια της κυριαρχίας κατά τη μορφοποίησή του στο φυσικό.

Η αρχαιοελληνική πόλη-κράτος, πέραν της ιστορικής βαρύτητάς της, λειτουργεί στην αρεντιανή θεωρία ως μεθοδολογικό σχήμα απέναντι στην υπεριστορική θεμελίωση του ανθρώπινου πράττειν και των ορθοκανονιστικών πλαισίων λειτουργίας της πολιτικής βάσει της φυσικής κατάστασης. Μία εγγύτερη ιστορικά και θεωρητικά σχηματοποιημένη μορφή συγκρότησης των ορθών κανόνων διακυβέρνησης σε συμφωνία με την ορθολογική πτυχή του πράττειν αποτελεί η Αμερικανική Επανάσταση και μάλιστα κατ' αναλογία προς την κριτική αναγωγή των ρουσσικών αναπτύξεων σε ιστορικό-πρακτικό επίπεδο και συγκεκριμένα στα πλαίσια της Γαλλικής Επανάστασης⁷⁵. Σύμφωνα με την Άρεντ, η ελευθερία στην πρακτική της διάσταση, βάσει του αμερικανικού παραδείγματος, παρήχθη ελλόγως εν αντιθέσει προς τη γαλλική εμπειρία που στηρίχθηκε κατ' αποκλειστικότητα στο πάθος της συμπόνιας. Για την ίδια, οι πρωτεργάτες της Αμερικανικής Επανάστασης «ήταν πεπεισμένοι για το ασυμβίβαστο του θεσμού της δουλείας με τη θεμελίωση της ελευθερίας, και όχι επειδή παρακινούνταν από οίκτο ή από αίσθημα αλληλεγγύης για τους συνανθρώπους τους»⁷⁶, πράγμα το οποίο υποδηλώνει τον απόλυτα έλλογο προσδιορισμό της ελευθερίας σε σχέση με το ασυμβίβαστο του θεσμού της δουλείας, εν αντιθέσει προς το εμπάθεσ συναίσθημα του οίκτου, το οποίο μάλιστα δεν φέρει επίσης καμία ιστορική βαρύτητα πέραν της αυθαίρετης ένταξής του στο θεωρητικό σχήμα του Ρουσσώ, στο πλαίσιο διαμόρφωσης της φυσικής κατάστασης. «Η ιστορία μάς διδάσκει ότι κατά κανένα τρόπο δεν είναι δεδομένο το θέαμα της εξαθλίωσης να ξυπνάει αισθήματα οίκτου στους ανθρώπους»⁷⁷, η δε εισαγωγή της συμπόνιας σε θεωρητικά σχήματα, φέροντας αιτούμενα αναπροσδιορισμού της εκάστοτε υφιστάμενης πολιτικής πραγματικότητας, αποτέλεσε την εξαρχής αποτυχία τους προς τον ορθό προσδιορισμό και πραγμάτωση της ελευθερίας. «Έκτοτε, το πάθος της συμπόνιας κυρίευσε και καθοδήγησε τους καλύτερους ανθρώπους όλων των επαναστάσεων, και η μόνη επανάσταση στην οποία η συμπόνια δεν έπαιξε κανένα ρόλο ως κίνητρο των πρωτεργατών της ήταν η Αμερικανική Επανάσταση»⁷⁸. Το στοιχείο της ελλόγου παραγωγής της ελευθερίας με όρους συνταγματικής κατοχύρωσής της έγκειται στη δουλεία σε αντίθεση προς το περιεχόμενο του κοινωνικού ζητήματος. Συγκεκριμένα, κατά την Άρεντ, το σημείο διάκρισης μεταξύ του κοινωνικού ζητήματος και της δουλείας βασίζεται στην

⁷⁵ Η Χάννα Άρεντ μοιάζει, σε κάποια σημεία, να συμβαδίζει με τη μελέτη του Τοκβίλ (Alexis de Tocqueville) αναφορικά με το φαινόμενο της Αμερικανικής Δημοκρατίας απέναντι στη γαλλική, αλλά και γενικότερα στην ευρωπαϊκή, εμπειρία σε σχέση με την κατ' αναλογία συγκρότηση της Δημοκρατίας στην Αμερική με τις αρχαιοελληνικές προσλήψεις περί της πολιτικής συγκρότησης, σε αντίθεση με την ιστορική γνωσιοθεωρητική κατάσταση στις ευρωπαϊκές κοινωνίες και μάλιστα αναφορικά, ακόμη και, με την πρόσληψη και χρήση μεθοδολογικών εργαλείων που αναφέρονται στην ανθρώπινη φύση. Αναλυτικότερα βλ.: Αλέξης ντε Τοκβίλ, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, εισαγ.: Γιώργος Μανιάτης, μτφ: Μπάμπης Λυκούδης, εκδ.: Στοχαστής, Αθήνα, χ.χ., σελ.: 443-448, 520-523.

⁷⁶ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 96.

⁷⁷ Στο ίδιο, σελ.: 95.

⁷⁸ Στο ίδιο, σελ.: 95.

παραδοχή της πως το πρώτο φέρει μία «κατάρα», που «είναι περισσότερο το σκοτάδι παρά η ανάγκη», πράγμα το οποίο συνεπάγεται την αδυναμία της «αναγνώρισης», το «πάθος για διάκριση και υπεροχή». Κοινώς την αδυναμία εκδίπλωσης της «φιλαυτίας», όπως προαναφέρθηκε, και προκύπτει από την αφάνεια που γεννά η εξαθλίωση. Η «αφάνεια» της φτώχειας συνεπάγεται την πολιτική αφάνεια που εκτείνεται σε γενικότερη ιστορική αφάνεια, πράγμα για το οποίο «είναι εξαιρετικά σπάνια στη γραμματεία των νεότερων χρόνων, παρόλο που μπορεί κάποιος να υποψιαστεί ότι η προσπάθεια του Μαρξ να ξαναγράψει την ιστορία με όρους ταξικής πάλης ήταν εν μέρει τουλάχιστον εμπνευσμένη από την επιθυμία να αποκαταστήσει μετά θάνατον εκείνους που στην πληγωμένη ζωή τους η ιστορία είχε προσθέσει την προσβολή της λήθης»⁷⁹.

Η διάκριση μεταξύ της Αμερικανικής Επανάστασης και της Γαλλικής Επανάστασης σκιαγραφείται, σε ένα πρώτο επίπεδο, ως προς τον υπό επιτέλεση σκοπό. Ο έλλογος προσδιορισμός του επαναστατικού αιτούμενου, στην αμερικανική εμπειρία, έγκειται στην πολιτική ελευθερία, στην ίση συμμετοχή στη διακυβέρνηση. Στη δημιουργία ενός πολιτικού σώματος «ομοίων», όπως χαρακτηρίζεται από τον Τοκβίλ ή «ομότιμων» όπως χαρακτηρίζεται, αντίστοιχα, από την Άρεντ στα πρότυπα της αρχαιοελληνικής πόλης. Το αμερικανικό παράδειγμα αναμφίβολα δεν βασιζόταν στην εξαθλίωση και τη διαφθορά του γαλλικού παραδείγματος, παρ' όλο που και στις δύο περιπτώσεις η ύπαρξη της φτώχειας ήταν εμφανής ίσως, όμως, όχι στον ίδιο βαθμό. Η θέση μεταξύ «ομοίων» ή «ομότιμων» εντός της, παρεχόμενης από την πολιτική συνταγματικότητα, δημόσιας σφαίρας στηριζόταν στην ατομική και εν συνεχεία συλλογική ανάπτυξη των ικανοτήτων προς τελειοποιησιμότητα του ανθρώπου και επιβράβευση προσφοράς στο δημόσιο αγαθό. Η λεγόμενη από τον Τοκβίλ «δημόσια ευπραξία»⁸⁰. Στο αμερικανικό παράδειγμα θεματοποιείται το επαναστατικό αιτούμενο και η μετέπειτα επίτευξή του στην έννοια της φιλαυτίας ως κίνητρο συμμετοχής στη δημόσια σφαίρα και προσφοράς στο δημόσιο συμφέρον, πράγμα που αποδίδει το ορθολογικό περιεχόμενο της πολιτικής ως έννοια και συνάμα ως διαδικασία. Αντίστοιχα, θεματοποιείται το αξιακό περιεχόμενο της πολιτικής κατά την οποία η συγκρότηση ενός σώματος «ομότιμων» δρα από κοινού άνευ κατεξουσιαστικών περιορισμών, δηλαδή ελεύθερα, διότι η έννοια της ελευθερίας στην αρεντιανή θεωρία απαιτεί την πλήρη αποσύνδεσή της όχι μόνο από την έννοια της κυριαρχίας, αλλά και της εξουσίας υπό την καθιερωμένη μορφή της σε σύνδεση με τη βία⁸¹. Κατ' αυτό

⁷⁹ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 93.

⁸⁰ Αλέξης ντε Τοκβίλ, ό.π., σελ.: 520.

⁸¹ Η Χάννα Άρεντ ανασκευάζοντας τους όρους διαμόρφωσης της πολιτικής και επομένως την ορθή λειτουργία της πολιτικής σφαίρας ακολουθεί σταθερά το παράδειγμα της αρχαιοελληνικής πόλης-κράτους. Σύμφωνα με την ίδια, «οι πολιτικές σχέσεις στην ομαλή πορεία τους δεν υπόκεινται στην επιρροή της βίας, και αυτή την πεποίθηση την βρίσκουμε πρώτη φορά στην ελληνική αρχαιότητα, στο βαθμό που η ελληνική πόλις, η πόλη-κράτος, προσδιόριζε τον εαυτό της ρητά ως έναν τρόπο ζωής που βασίζεται αποκλειστικά στην πειθώ και όχι στη βία». ΓτΕ, ό.π., σελ.: 14-15. Σε άλλο έργο της αναφέρει πως «το να είναι κανείς πολιτικό ον, το να ζει στην πόλιν, σήμαινε ότι το κάθε τι αποφασιζόταν δια των λόγων και της πειθούς και όχι με τον καταναγκασμό και την βία. Κατά την αντίληψη που είχαν οι Έλληνες για τον εαυτό τους, το να αναγκάζεις τους ανθρώπους δια της βίας, το να προστάξεις αντί να πείθεις ήσαν προπολιτικοί τρόποι

τον τρόπο νοηματοδοτείται, παράλληλα, η έννοια του πολίτη⁸². Το πολιτικό νόημα των εν λόγω αναπτύξεων, από το οποίο προκύπτει η ορθή έννοια του πολίτη, καταδεικνύει το ορθολογικό του περιεχόμενο βάσει της απουσίας της έννοιας του κοινωνικού. Το πολιτικό σώμα, συγκροτημένο από πολίτες ανεξαρτήτως κοινωνικής τάξεως, μετέχει καθολικά στα πολιτικά αξιώματα και άνευ περιορισμών ενώ πράττει από κοινού στη δημόσια σφαίρα προς εκπλήρωση του γενικού συμφέροντος, το οποίο εκλαμβάνεται και στις δύο περιπτώσεις ως «δημόσια ευτυχία» ή «κοινό καλό»⁸³. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να τονίσουμε ότι η Άρεντ ανανοηματοδοτεί τον όρο, που σε αντίστοιχες θεωρητικές αναπτύξεις συναντούμε ως «φιλαυτία» σε αναφορά με την πολιτική δραστηριότητα. Η επιδίωξη για διάκριση, για έργα αξιομνημόνευτα, εντός της δημόσιας σφαίρας κατανοείται ως «φιλοδοξία» ή «άμιλλα»⁸⁴.

Επανερχόμενοι στο προς διερεύνηση ζήτημα, η σχηματοποίηση της «δημόσιας ευτυχίας» ή του «κοινού καλού» που εκπορεύεται από την ορθά νοηματοδοτημένη έννοια της πολιτικής και τη συνακόλουθή της «δημόσια ελευθερία», στην αρεντιανή θεωρία, δύναται να εντοπισθεί ως αντιτιθέμενη προς τη ρουσσική «γενική βούληση». Από αυτή προκύπτει η μεταστροφή του ορθολογικού περιεχομένου της «δημόσιας ευτυχίας», σε λαϊκή ευημερία και κατ' αυτό τον τρόπο αναιρείται εισάγοντας την επιδίωξη ικανοποίησης των ίδιων συμφερόντων. Η αντικατάσταση της «δημόσιας ευτυχίας», ως έννοιας συνδεδεμένης απόλυτα στη «δημόσια ελευθερία», από την κοινωνική ευημερία

ενασχόλησης με τα κοινά, οι οποίοι χαρακτηρίζαν την εκτός της πόλεως ζωή, το σπίτι και την οικογενειακή ζωή, όπου ο αρχηγός της οικογένειας διηύθυνε με αδιαφιλονίκητες, δεσποτικές εξουσίες, ή την ζωή στις βαρβαρικές αυτοκρατορίες της Ασίας, που ο δεσποτισμός τους έμοιαζε συχνά με οργάνωση ενός νοικοκυριού». VA, ό.π., σελ.: 44-45. Με αυτό τον τρόπο, η Χάνα Άρεντ αποδίδει τον έλλογο χαρακτήρα που διέπει τις λειτουργίες της πολιτικής σφαίρας και αναδεικνύει, παράλληλα, την εξίσου έλλογη συγκρότηση της έννοιας της πολιτικής. Η έννοια της βίας, που ενυπάρχει στην κυριαρχία, και ταυτίστηκε με την εξουσία και την πολιτική αποτελεί, όπως αναφέρθηκε σε προηγούμενη παραπομπή, μεταγενέστερη και στρεβλή θέση, η οποία κορυφώνεται στη θεωρία του Καρλ Σμιτ. Αναφορικά με τη σύνδεση εξουσίας και βίας ως μη ορθή πολιτική σχέση αναφέρεται, επίσης, και στον Μαξ Βέμπερ. Αναλυτικότερα πρβλ: ΠΒ, ό.π., σελ.: 95-96. Η ομιλία κατ' απόλυτο συσχετισμό με την πράξη, στην αρεντιανή θεωρία, πέραν της απόδοσής τους ως βασικές, λειτουργικές μεθόδους ανάδειξης της πολιτικής σφαίρας, απαντούν παράλληλα στην εμμένεια του σκέπτεσθαι, στη φιλοσοφία, πράγμα που την καθιστά διακριτή από την πολιτική πράξη, όπως αναπτύχθηκε στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας. «Ο νοῦς, η ενατενιστική ικανότητα, που το κύριο χαρακτηριστικό του είναι ότι το περιεχόμενό του δεν μπορεί να αποδοθεί με την ομιλία [...] όπου η ομιλία, και μόνον αυτή, έχει νόημα και όπου το κύριο ενδιαφέρον όλων των πολιτών ήταν να συνομιλούν μεταξύ τους». VA, ό.π., σελ.: 45.

⁸² Σχετικά με τη φιλαυτία που εκδηλώνεται και αναπτύσσεται εντός της πολιτικής σφαίρας αναφέρεται τόσο ο Τοκβίλ, όσο και η Άρεντ. Μάλιστα, αυτή η κοινή παραδοχή έγκειται στην απουσία κατεξουσιασμού είτε υπό τη μορφή του δεσποτισμού στον Τοκβίλ, είτε της κυριαρχίας στην Άρεντ, που με τη σειρά τους δημιουργούν ένα πολιτικό σώμα ελεύθερων και ίσων, «όμοιων» στο Τοκβίλ και «ομότιμων» στην Άρεντ. Αναλυτικότερα πρβλ: Αλέξης ντ Τοκβίλ, ό.π., σελ.: 520-523 - ΓΤΕ, ό.π., σελ.: 39-41, 92, 94, 97-98.

⁸³ «Οι Αμερικανοί γνώριζαν ότι δημόσια ελευθερία σήμαινε να έχει κάποιος μερίδιο στις δημόσιες υποθέσεις και ότι οι δραστηριότητες που συνδέονταν με αυτές τις υποθέσεις κατά κανένα τρόπο δεν αποτελούσαν φορτίο, αλλά έδιναν σ' εκείνους που τις επιτελούσαν δημόσια ένα αίσθημα ευτυχίας που δεν μπορούσαν να το αποκτήσουν πουθενά αλλού». ΓΤΕ, ό.π., σελ.: 160.

⁸⁴ «Το ότι ανήκε κανείς στους ολίγους «ίσους» (ομοίους) σήμαινε ότι μπορούσε να ζει μεταξύ ομοτίμων του· αλλά την ίδια την δημόσια σφαίρα την διαπερνούσε ένα έντονα αγωνιστικό πνεύμα, όπου κανένας έπρεπε να ξεχωρίζει διαρκώς από τους άλλους, να αποδεικνύει με μοναδικές πράξεις ή κατορθώματα ότι ήταν ο καλύτερος όλων (αίέν άριστεύειν). Η δημόσια σφαίρα, μ' άλλα λόγια, προοριζόταν για την ατομικότητα· ήταν ο μόνος τόπος όπου οι άνθρωποι μπορούσαν να δείξουν ποιοι ήσαν πραγματικά και δίχως να μπορείς να τους μπερδέψεις με κανέναν άλλο». VA, ό.π., σελ.: 63-64.

συνεπάγεται την πρακτική αντικατάσταση της πολιτικής ελευθερίας από τα δικαιώματα, εφόσον η ελευθερία παύει να εντοπίζεται στη δημόσια σφαίρα, αλλά στην ιδιωτική ζωή η οποία οφείλει να προστατευθεί από το δημόσιο, πολιτικό, στοιχείο δηλαδή από την εξουσία. Με αυτό τον τρόπο μετατοπίζεται, παράλληλα, το ορθό περιεχόμενο της πολιτικής εξουσίας στη βία και την κυριαρχία, ώστε έτσι η ελευθερία νοούμενη ως ιδιωτική ελευθερία αναδεικνύει τον αρνητικό χαρακτήρα της υπό τη μορφή των δικαιωμάτων⁸⁵. Η ιστορική-πρακτική διάσταση αυτών αναδεικνύεται εν μέρει στο παράδειγμα της Αμερικής, αλλά κατά κύριο λόγο σε αυτό της Γαλλίας. Σε πολιτειακό επίπεδο, η λαϊκή κυριαρχία που εκπορεύεται από τη γενική βούληση, αντικαθιστά το ορθό νόημα της Δημοκρατίας, εφόσον στην προσπάθεια ανάδειξης της πολιτικής ελευθερίας συγκροτούνται, εν τέλει, μέσω της γενικής βούλησης οι αρνητικές ελευθερίες των δικαιωμάτων, ως κανόνες ρύθμισης της σχέσης εξουσίας και εξουσιαζόμενων. Κατ' επέκταση, η πολιτική ελευθερία μοιάζει να υποβαθμίζεται χάριν των ρυθμιστικών πλαισίων, που παρέχουν τα δικαιώματα, εξαιτίας της μετατόπισης του αιτούμενου, δηλαδή της ελευθερίας, στην ευημερία. Η αντικατάσταση της ελευθερίας από την ευημερία φέρει ως αποτέλεσμα την εμμένεια στη σχέση εξουσιαστή-εξουσιαζόμενου και κυβερνώντα-κυβερνώμενου που απαιτεί το πλαίσιο δικαιωμάτων ως προς τον ορισμό των ορθών κανόνων υποχρεώσεων και ελευθεριών. Έτσι, η δημοκρατική συγκρότηση αναιρεί το νόημά της ως τέτοια εφόσον στοχεύει στην ισονομία σε αναφορά με τη γενική και άρα την επιμέρους, ιδιωτική, ευημερία και όχι στην ίση πρόσβαση στην πολιτική ελευθερία.

Η ιστορική μετουσίωση των θεωρητικών σχηματισμών της μεταστροφής του κοινωνικού στην πολιτική, προ της δικαϊκής συνέπειάς του κατά την οποία αναδεικνύεται το ασυμβίβαστο μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας -για το οποίο στρέφεται σαφώς στις λοκιανές αναπτύξεις η αναφορά της Άρεντ περί αντιλήψεων του 18^{ου} αιώνα περί της εξουσίας ως «αναγκαίο κακό»- εντοπίζεται εν πρώτοις στις ηθικοπρακτικές αντιλήψεις σε σχέση με τη «δημόσια ευτυχία». Τα σύμφυτα στην ανθρωπότητα ηθικά στοιχεία της «φιλαυτίας», που μετατρέπονται σε «άμιλλα» εντός της πολιτικής σφαίρας, κατανοούνται ως στρεβλά κοινωνικά κατασκευάσματα κατά την ανθρώπινη πρόοδο από τον Ρουσσώ. Επομένως, στον ιστορικό αντίποδα του αμερικανικού παραδείγματος βρίσκεται η Γαλλική Επανάσταση, κινητήριος δύναμη της οποίας ήταν το πάθος της συμπόνιας που οδήγησε σε «συμφορά» το αποτέλεσμα της. Σε έναν «όλεθρο» που δεν αφορά απλά τη διαρκή αιματοχυσία λόγω της κυριαρχικής μεταστροφής του

⁸⁵ «Η ευτυχία δεν εντοπιζόταν στο δημόσιο πεδίο το οποίο ο 18^{ος} αιώνας ταύτιζε με τη σφαίρα της διακυβέρνησης: η διακυβέρνηση γινόταν αντιληπτή ως ένα μέσον για την προώθηση της ευτυχίας της κοινωνίας, που ήταν «ο μόνος θεμιτός στόχος της καλής διακυβέρνησης», έτσι ώστε οποιαδήποτε εμπειρία ευτυχίας στους ίδιους τους «συμμέτοχους» να αποδίδεται ένα «ανέλεγκτο πάθος για εξουσία», και η επιθυμία συμμετοχής από μέρος των κυβερνώμενων να δικαιολογείται μόνο από την ανάγκη να χαλιναγωγηθούν και να μπουν υπό έλεγχο αυτές οι «αδικαιολόγητες» τάσεις της ανθρώπινης φύσης». «Η εξουσία είναι ακόμα δημόσια και στα χέρια της κυβέρνησης, αλλά το άτομο έχει γίνει ανίσχυρο και πρέπει να προστατευθεί από αυτή. Η ελευθερία, από την άλλη, έχει αλλάξει θέση: δεν κατοικοεδρεύει πλέον στη δημόσια σφαίρα αλλά στην ιδιωτική ζωή των πολιτών και επομένως πρέπει να προστατευθεί από το δημόσιο και την εξουσία του. Η ελευθερία και η εξουσία διαχωρίστηκαν, και η μοιραία ταύτιση της εξουσίας με τη βία, του πολιτικού με την κυβέρνηση, και της κυβέρνησης με ένα αναγκαίο κακό έχει ξεκινήσει». ΓΤΕ, ό.π., σελ.: 171, 185.

κοινωνικού, όπως θα αναπτυχθεί στο επόμενο κεφάλαιο, αλλά και της ενδεδυμένης απελευθέρωσης ως ελευθερίας, με απότοκο την εισαγωγή των δικαιωμάτων στο πολιτικό προσκήνιο αντί της ελευθερίας. Κοινώς, του αρνητικού χαρακτήρα της ελευθερίας υπό τη μορφή κανόνων εξισορρόπησης ελευθεριών και υποχρεώσεων μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, καθώς και ιδιοκτητών και μη. Ένα στοιχείο που όχι μόνο δεν αφορά την ελευθερία κατά την πληρότητά της, αλλά εντάσσει και διαπλέκει πλήρως την πολιτική με το κοινωνικό, εφόσον τόσο η ίση συμμετοχή στη διακυβέρνηση και η αντίστοιχη κατάργηση του ανθρώπινου κατεξουσιασμού δεν επετεύχθησαν, όσο και ότι βάσει αυτών τα δικαιώματα συγκροτούν ένα ρυθμιστικό πλαίσιο αναφορικά με τον κατεξουσιασμό, που εκτείνεται από την πολιτική-κυριαρχική του διάσταση στην κοινωνική μορφοποίηση της κυριαρχίας σε αναφορά με το ιδιοκτησιακό καθεστώς και την εργασία. Κατ' αυτό τον τρόπο, δημόσιο και ιδιωτικό διαπλέκονται πλήρως με αποτέλεσμα τη δημιουργία της λεγόμενης «κοινωνικής σφαίρας», που δεν είναι ούτε δημόσια, ούτε ιδιωτική.

Η δύναμη της συμπόνιας συλλαμβάνεται από την Άρεντ ως το κατεξοχήν εμπαθές κίνητρο που έθεσε σε εγρήγορση την επαναστατική διαδικασία στη Γαλλία και παράλληλα σε πλήρη αποτυχία. Έτσι, προ της μετάβασης από το ρουσσωικό, ανθρωποποιητικό, στοιχείο της συμπόνιας στην εδραίωση της «γενικής βούλησης» οφείλουμε να εξετάσουμε, εν πρώτοις, την κατανόησή της στο αρεντιανό έργο. Όπως προαναφέρθηκε το ζήτημα της αμερικανικής εμπειρίας απέναντι στην πολιτική ελευθερία βασιζόταν στην ορθολογική σύλληψη του περιεχομένου της και συγκεκριμένα απέναντι στην ύπαρξη της δουλείας. Η εν λόγω προβληματική, κατά την Άρεντ, αναδείχθηκε με τρόπο λογικής αντινομίας από τους Ιδρυτές Πατέρες και όχι βάσει της κινητοποίησής τους από το εμπαθές αίσθημα της συμπόνιας, που σύμφωνα με τον Ρουσσώ κατανοείται ως φυσικό ανθρώπινο συναίσθημα, μία «έμφυτη απέχθεια στη θέα κάθε ζωντανής ύπαρξης που πεθαίνει ή υποφέρει και ιδιαίτερα των συνανθρώπων μας»⁸⁶. Το αμερικανικό παράδειγμα, έτσι, δεν βρίσκεται ανεπηρέαστο από την πραγματικότητα παρά την απουσία κοινωνικού ζητήματος. «Η απουσία του κοινωνικού ζητήματος από την αμερικανική σκηνή ήταν, εντέλει, απατηλή, καθώς η αποκαρδιωτική, αποκτηνωτική μιζέρια υπήρχε παντού με τη μορφή της δουλείας και της εργασίας των νέγρων»⁸⁷. Το επιχείρημα της Άρεντ βασίζεται στους όρους συγκρότησης του πολιτικού σώματος και κυρίως της πολιτικής ελευθερίας, που δεν στηρίχθηκαν στην απελευθέρωση εφόσον δεν κινητοποιήθηκαν από το πάθος της συμπόνιας. Αντίθετα, συγκροτήθηκαν ψυχραιμα και έλλογα στη βάση της ορθολογικής κατανόησης της ελευθερίας. Κάτι τέτοιο, βέβαια, δεν απαντά στην προβληματική περί της καθολικότητας του ανθρώπινου πράττειν εντός μιας ορθολογικά διαμορφωμένης και συνταγματικά κατοχυρωμένης δημόσιας σφαίρας, εφόσον η ισότητα, στο παράδειγμα της πόλης-κράτους, «δεν είναι ισότητα κοινωνικής θέσης –αν και αυτή η ισότητα, ως ένα βαθμό, ήταν η προϋπόθεση για κάθε πολιτική δραστηριότητα στον αρχαίο κόσμο, όπου η πολιτική σφαίρα ήταν ανοιχτή μόνο σε εκείνους που κατείχαν

⁸⁶ ΑΠΑ, ό.π., σελ.: 70.

⁸⁷ ΓΤΕ, ό.π., σελ.: 94-95.

περιουσία και δούλους»⁸⁸. Σε ένα βαθμό, λοιπόν, η απελευθέρωση μοιάζει ως πρακτικό προαπαιτούμενο της ελευθερίας, εφόσον ο ρόλος του κοινωνικού ζητήματος στην Αμερική είχε υποβαθμιστεί προηγουμένως ή έστω είχε περιοριστεί σε αναφορά με την κοινωνική μερίδα που απάρτιζε, παράλληλα και το πολιτικό σώμα. Η πρόσβαση στην πολιτική σφαίρα της αρχαιότητας απαιτούσε εξίσου ως προϋπόθεση την απελευθέρωση από τις ανάγκες του οίκου. Παρ' όλα αυτά, η περιεχομενική και αξιακή συγκρότησή τους είναι απόλυτα διακριτή, διότι «η έννοια της ελευθερίας που ενυπάρχει στην απελευθέρωση ενδέχεται να είναι αρνητική και, επομένως, ότι ακόμα και η πρόθεση για απελευθέρωση δεν ταυτίζεται με την επιθυμία της ελευθερίας»⁸⁹. Αντιστρόφως, προς επίρρωση του διακριτού χαρακτήρα πολιτικής-κοινωνικού και επομένως ελευθερίας-απελευθέρωσης, «οι Έλληνες υποστήριζαν ότι κανένας δεν μπορεί να είναι ελεύθερος παρά μόνο μεταξύ των ομοτίμων του, και επομένως ελεύθερος δεν είναι ούτε ο τύραννος ούτε ο δεσπότης ούτε ο κύριος του οίκου του – παρότι είναι πλήρως απελευθερωμένος και δεν υφίσταται εξαναγκασμό από άλλους»⁹⁰. Έτσι, η συμπίνα με το συνακόλουθο συναίσθημα του οίκου έθεσαν και σε πρακτικό επίπεδο, δηλαδή στην Γαλλική Επανάσταση, τα θεμέλια ανάδειξης του κοινωνικού αντικαθιστώντας την πολιτική. Σε δεύτερο επίπεδο, η γενική βούληση θεματοποίησε ηθικά και κανονιστικά το εμπαθέσ συναίσθημα της συμπόνιας και της επιδίωξης απελευθέρωσης από τη δυστυχία του κοινωνικού ζητήματος αναδεικνύοντας σε πολιτικό επίπεδο όχι τη δημόσια ελευθερία, αλλά την κοινωνική ευημερία.

Κατά την περιορισμένη, λοιπόν, πρόσβαση στην πολιτική τόσο στην αρχαιοελληνική εμπειρία, που ετίθετο ως προαπαιτούμενο η απελευθέρωση από τις ανάγκες μέσω της κατοχής μεγάλης ιδιοκτησίας και κυρίως εξαιτίας του θεσμού της δουλείας, βάσει του οποίου επικρατούσε η αντίληψη ότι οι δούλοι είναι «άνευ λόγου», όσο και στο αμερικανικό παράδειγμα, που σε τεράστιο βάθος ιστορικού χρόνου, τα πράγματα ελάχιστα είχαν προοδεύσει αναφορικά με την πολιτική συμμετοχή, εφόσον ο εν λόγω περιορισμός αφορούσε σαφέστατα τους μη ελεύθερους, δηλαδή τους δούλους, αλλά το κριτήριο της κοινωνικής θέσης είχε περιοριστεί, αναδεικνύεται σειρά ερωτημάτων που αφορούν όχι μόνον το ζήτημα της καθολικής πρόσβασης στην πολιτική, αλλά και αυτό περί των προϋποθέσεων της ίδιας, της ανθρώπινης ύπαρξης κατά την ανθρωπολογική της διάσταση που εκτείνεται στην προβληματική της πράξης. Απέναντι σε σειρά εύλογων ερωτημάτων οφείλουμε να εκλάβουμε αποκλειστικά και μόνο την ιστορική εμπειρία της αρχαιοελληνικής πόλης και του αμερικανικού παραδείγματος ως θεωρητικές σχηματοποιήσεις ανεύρεσης του πολιτικού, καθώς και των ορθών λειτουργιών της πολιτικής, δίχως να λαμβάνουμε υπ' όψιν μας τις κοινωνικές προϋποθέσεις, ως ασύμβατες με τον σκοπό της πολιτικής. Το ζήτημα που εγείρεται, παρ' όλα αυτά, εντοπίζεται στον αντινομικό χαρακτήρα της δουλείας και στη

⁸⁸ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 40.

⁸⁹ Στο ίδιο, σελ.: 39.

⁹⁰ Στο ίδιο, σελ.: 41.

δυνατότητα υπέρβασής του απέναντι σε μια τέτοιου είδους ιστοριστική ερμηνεία. Κάτι τέτοιο μοιάζει να είναι η υπεριστορική θεμελίωση των ορθών κανόνων διαμόρφωσης της πολιτικής στη βάση των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων του πράττειν, από τα οποία απορρέει η φυσικοδικαϊκή θέση ότι η δουλεία «αντίκειται στη φύση και κανένα δικαίωμα δεν μπορεί να τη νομιμοποιήσει»⁹¹. Απέναντι σε αυτό, όμως, η Χάννα Άρεντ απορρίπτει τη φυσικοδικαϊκή θεμελίωσή της λόγω της θέσης περί φυσικής ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Έτσι, άνευ αξιολογικών προσδιορισμών οφείλουμε να εξετάσουμε, έστω και σε συγκριτικό επίπεδο, την ιστοριστική αξιακή θεμελίωση της πολιτικής και αντίστοιχα την υπεριστορική θεμελίωση των όρων συγκρότησής τους.

Η αποτυχία της Γαλλικής Επανάστασης κατανοείται, έτσι, στη βάση δύο κεντρικών σημείων, τα οποία στρέφονται σαφώς κριτικά απέναντι στη ρουσσωική θεωρία. Το πρώτο, που θεματοποιείται στην έννοια της συμπόνιας, αφορά την ανορθολογικότητα σύλληψης του επαναστατικού αιτούμενου, ενώ το δεύτερο, που απορρέει λογικά από το πρώτο, αφορά την παγίωση της νέας κοινωνικοπολιτικής οντότητας που γέννησε η Επανάσταση. Παρ' όλα αυτά, οι δύο αυτές στιγμές συγκλίνουν στην ανάδειξη τόσο της ανορθολογικότητας οικοδόμησης ενός πολιτικού σώματος, όσο και στην απορρέουσα διάστασή της αναφορικά με το ελεύθερο πράττειν. Ο «χαμένος θησαυρός» της Γαλλικής Επανάστασης συνίσταται στην αποτυχία δημιουργίας των πλαισίων ελευθερίας και ισότητας, άρα στις συνθήκες που έχουν πραγματοποιηθεί οι σκοποί του Λόγου, ώστε η ανθρώπινη πράξη να συνάδει με τον κανόνα. Τόσο το αποτέλεσμα, όσο και ο εξαρχής σκοπός της Γαλλικής Επανάστασης ήταν η απελευθέρωση και όχι η ελευθερία σύμφωνα με την Άρεντ. Η έννοια της απελευθέρωσης, κατά τον αρνητικό χαρακτήρα της, ενεργοποιεί την εννοιολογική αποσαφήνιση της ελευθερίας στη βάση της διάκρισης πάθους-Λόγου. Ως απελευθέρωση κατανοείται η επιχειρούμενη διέξοδος από μία φυσική ή επίκτητη αναγκαιότητα, που κατά την εμπειρική της διάσταση αφορά είτε την έννοια του «μόχθου», της φυσικής ανάγκης του ανθρώπου προς πλήρωση των, εξίσου έμφυτων, παθών του είτε στην περίπτωση της αυθαίρετης επιβολής, μία τυραννική κυβέρνηση. Ακόμη και στην περίπτωση του παραδείγματος της Γαλλίας που η επιδίωξη εξόδου από την αναγκαιότητα στηριζόταν στην απόλυτη πρακτική σύνδεση της τυραννικής εξουσίας, από την οποία απέρρεε, εν τέλει, το κοινωνικό ζήτημα δεν στρεφόταν στην ανάδειξη ενός νέου πολιτικού σώματος, αλλά αντίθετα στην απελευθέρωση αυτών των δεινών και κυρίως στο αποτέλεσμα της αυταρχικής κυβέρνησης, δηλαδή στο κοινωνικό ζήτημα. Η κινητοποίηση των πρωτεργατών της Επανάστασης βασίστηκε στο συναίσθημα του οίκτου που προέκυπτε από την κατανόηση της συμπόνιας ως ενός ενοποιητικού, φυσικής προελεύσεως, στοιχείου μεταξύ των ανθρώπων που μετριάξει τον ανταγωνισμό των ίδιων συμφερόντων προς το κοινό συμφέρον.

⁹¹ ΑΠΟ, ό.π., σελ.: 65.

Η μετάβαση από την ελευθερία στην απελευθέρωση, με πρακτικό αποτέλεσμα την επικράτηση των δικαιωμάτων ως αρνητικές ελευθερίες, καθώς και η διαπλοκή αυτών με την πολιτική, αναδεικνύουν μία παράλληλη διαπλοκή δημόσιου-ιδιωτικού. Η δε ύπαρξη των δικαιωμάτων ως εγγυήσεις προστασίας του ιδιωτικού από το δημόσιο θεματοποιούνται και κορυφώνονται στον άμεσο συσχετισμό πολιτικής-κοινωνικού με κατάληξη την επισκίαση της πρώτης από το δεύτερο, σε βαθμό που ο σκοπός της πολιτικής να αποδίδεται ευθέως στο κοινωνικό. Σε επίπεδο κατανόησης και λειτουργίας της πολιτικής, αυτή βρίσκεται συνδεδεμένη με το εξίσου εμπαθές σκέλος της βίας. Έτσι από την κινητήριο δύναμη της συμπόνιας που συγκροτεί την ανάδειξη του κοινωνικού και της απελευθέρωσης έναντι της πολιτικής ελευθερίας, προκύπτει το δεύτερο σχήμα του πρακτικού αποτελέσματος που διαπλέκει πλήρως το δημόσιο με το ιδιωτικό και άρα την πολιτική με το κοινωνικό υπό την έννοια της ρουσσωικής γενικής βούλησης.

Η σύγκλιση μεταξύ κοινωνικού και πολιτικής και εν τέλει η επικράτηση του πρώτου εντοπίζεται στον πυρήνα της ρουσσωικής σκέψης από την Άρεντ και συγκεκριμένα στην έννοια της συμπόνιας. «Η συμπόνια, μ' άλλα λόγια, ανακαλύφθηκε [εν. από τον Ρουσσώ] και έγινε κατανοητή ως ένα συναίσθημα, και το συναίσθημα που αντιστοιχεί στο πάθος της συμπόνιας είναι, βέβαια, ο οίκτος»⁹². Απέναντι, στο συναίσθημα του οίκτου που γεννά η συμπόνια και ο καταστροφικός τους χαρακτήρας αναφορικά με το διακύβευμα της εγκαθίδρυσης της πολιτικής ελευθερίας στο παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης, με αφορμή τη δυστυχία του κοινωνικού ζητήματος, η Χάννα Άρεντ αντιτάσσει την έννοια της αλληλεγγύης. Έχοντας περιγράψει αναλυτικά στα δύο προηγούμενα κεφάλαια τη μεθοδολογία της Άρεντ σχετικά με τη διάκριση των εννοιών από την οποία αναδεικνύεται το ορθό περιεχόμενό τους και η αντίστοιχη, τελική, αξιολόγησή τους ως προσήκουσες ή μη προς το έλλογο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης και κατ' επέκταση στην πολιτική, παρατηρείται μία σκόπιμη παράκαμψη. Η Χάννα Άρεντ προβαίνει στην τοποθέτηση ενός εννοιολογικού αντιθέτου απέναντι στη συμπόνια και τον οίκτο, το οποίο λαμβάνει πολιτικό πρόσημο ως προσήκον στον έλλογη παραγωγή της πολιτικής. Αυτό το ορθολογικά διαμορφωμένο, εννοιολογικό αντίθετο, της εμπαθούς συμπόνιας δεν είναι άλλο από την έννοια της αλληλεγγύης⁹³. Παρά την ορθή νοηματοδότηση της αλληλεγγύης, καθώς και του πολιτικού και πανανθρώπινου περιεχομένου της, η Άρεντ μοιάζει να μην στέκεται περαιτέρω σε αυτή. Μία τέτοια

⁹² ΓτΕ, ό.π., σελ.: 119.

⁹³ «Ο οίκτος μπορεί να είναι η διαστρέβλωση της συμπόνιας αλλά η εναλλακτική του εκδοχή είναι η αλληλεγγύη. Μέσα από τον οίκτο οι άνθρωποι «έλκονται προς τους αδυνάτους», μέσα από την αλληλεγγύη, όμως, εδραιώνουν ηθελήμενα, αλλά και ψύχραιμα, μια κοινότητα συμφερόντων με τους καταπιεσμένους. Το κοινό συμφέρον μπορεί να είναι τότε «το μεγαλείο ανθρώπου» ή «η τιμή του ανθρώπινου γένους» ή η αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Γιατί η αλληλεγγύη, επειδή σ' αυτή μετέχει το λογικό και άρα η γενίκευση, έχει την ικανότητα να αντιλαμβάνεται εννοιολογικά την πολλαπλότητα, όχι μόνο την πολλαπλότητα μιας τάξης, ενός έθνους ή ενός λαού, αλλά τελικά ολόκληρης της ανθρωπότητας. Αυτή όμως η αλληλεγγύη, μολονότι μπορεί να διεγείρεται από την οδύνη, δεν καθοδηγείται από αυτή και περιλαμβάνει τον δυνατό και τον πλούσιο όσο και τον αδύνατο και τον φτωχό. [...] Ο οίκτος, όμως, σε αντίθεση με την αλληλεγγύη, δεν βλέπει την τύχη και την ατυχία, τον δυνατό και τον αδύνατο, με το ίδιο βλέμμα. Δίχως την παρουσία της δυστυχίας, ο οίκτος δεν μπορεί να υπάρξει, και επομένως έχει επενδυμένο συμφέρον στην ύπαρξη της δυστυχίας.» Στο ίδιο, σελ.: 119.

προσέγγιση θα μπορούσε ενδεχομένως να αναιρέσει το σύνολο του θεωρητικού της οικοδομήματος, βασιζόμενο στην απόλυτη διάκριση πολιτικής-κοινωνικού, που καθετί το οποίο δύναται λάβει πολιτικό χαρακτήρα ρύθμισης του κοινωνικού, ώστε να εξισορροπήσει υποτυπωδώς μία ανταγωνιστική σχέση μεταξύ πολιτικής-κοινωνίας στη βάση ακριβώς των κοινωνικών προϋποθέσεων πρόσβασης στην πολιτική, είναι δομικά και πρακτικά εσφαλμένο.

Έτσι, κάθε προσέγγιση θεμελίωσης ενός κοινωνικού κράτους ή ευρύτερα κοινωνικής πολιτικής μοιάζει ευθύς εξαρχής να ακυρώνεται. Κατ' επέκταση ο ίδιος ο όρος της κοινωνικής πολιτικής και τα δημοσιονομικά ζητήματα που άπτονται πολιτικής διαχείρισης είναι εκ των πραγμάτων αντιφατικά προς την έννοια και τις λειτουργίες της πολιτικής. «Η ανάδυση της κοινωνίας –η γένεση της οικιακής οικονομίας, οι δραστηριότητες, τα προβλήματα και οι οργανωτικές επινοήσεις της– από το σκοτεινό εσωτερικό του νοικοκυριού στο φως της δημόσιας σφαίρας, όχι μόνο έκανε ασαφή την παλαιά διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο ιδιωτικό και το πολιτικό, αλλά μετέβαλε, κάνοντάς το σχεδόν αγνώριστο, και το νόημα των δύο όρων καθώς και την σημασία τους για την ζωή του ατόμου και του πολίτη»⁹⁴. Η ρουσσική προβληματική συνοψίζεται στο ζήτημα οριοθέτησης μεταξύ δημοσίου-ιδιωτικού, και επί της ουσίας μεταξύ πολιτικής-κοινωνικού, ιδίως σε αναφορά με την εμφάνιση των δικαιωμάτων, από τα οποία απορρέει πρακτικά η ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων στις αστικές κοινωνίες. Το ήδη εν τη γενέσει του δισηπύλο ζήτημα επιχειρεί να το διαχειριστεί ο Ρουσσώ μέσω της έννοιας της γενικής βούλησης, αντικείμενο της οποίας είναι το «κοινό καλό» και από την οποία αναδεικνύεται το δημόσιο συμφέρον ως παράλληλα δεσμευτικό και απέναντι στο ατομικό-ιδιωτικό συμφέρον. Οι απορρέουσες λειτουργίες της γενικής βούλησης ώστε αυτή να αποτελέσει πραγματική δέσμευση σε ατομικό επίπεδο, πέραν του δημόσιου βίου, κορυφώνονται στην «αρχή της δίκαιης φορολόγησης». Βάσει αυτής επιχειρείται η δημιουργία ενός δεσμευτικού μέτρου που στρέφεται, εν πρώτοις, στο ατομικό συμφέρον και εν συνεχεία στο δημόσιο συμφέρον ως άθροισμα επιμέρους βουλήσεων και συμφερόντων. Το δημόσιο συμφέρον, έτσι, οφείλει να κατανοείται και ως ατομικό συμφέρον και μάλιστα ανώτερου επιπέδου λόγω της ηθικοπρακτικής διάστασής του. Παράλληλα, στη βάση της ανθρώπινης φύσης εισάγει τον όρο της συμπόνιας. Η συμπόνια ως έμφυτο ανθρώπινο χαρακτηριστικό δύναται σε ηθικό πια επίπεδο να δεσμεύσει το ατομικό συμφέρον και να το στρέψει στο δημόσιο, στα πλαίσια μιας ευνομούμενης πολιτείας. Κατ' αυτό τον τρόπο, το συναίσθημα της συμπόνιας μοιάζει να μετεξελίσσεται πολιτικά στην έννοια της αλληλεγγύης, ως συγκροτησιακού στοιχείου, μάλιστα, της «αρχής της δίκαιης φορολόγησης». Ο δε ρόλος της πολιτικής παιδείας οφείλει να διασφαλίσει την ηθικοπολιτική αντίληψη του δημοσίου συμφέροντος έναντι του ατομικού και με αυτό

⁹⁴ VA, ό.π., σελ.: 59.

τον τρόπο να τεθεί υπό προστασία, παράλληλα, η σταθερότητα των πολιτειακών θεσμών και των αξιών που ενυπάρχουν σε αυτούς, εξαιρώντας έτσι το αίσθημα της φιλοπατρίας και της αδελφосύνης⁹⁵.

Η σύγκλιση και διαπλοκή μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού συνεπάγεται αυτομάτως την ανορθολογικότητα της σύζευξης πολιτικής-κοινωνικού στη θεωρία της Χάννα Άρεντ⁹⁶. Η παραγκώνιση της δημόσιας, πολιτικής, ελευθερίας και η ιστορική αντικατάστασή της από τα δικαιώματα διαμόρφωσε την κοινωνική σφαίρα με σκοπό την εξασφάλιση της κοινωνικής ευημερίας. Το οικονομικό, ως υποσύστημα του κοινωνικού, τοποθετήθηκε στην κεντρικότερη θέση της πολιτικής αναιώντας το σύνολο τόσο των αξιών, όσο και των λειτουργιών της πολιτικής. Η αξιακή μεταστροφή της πολιτικής δημιούργησε, έτσι, μια διαλεκτική ανάμεσα στα δικαιώματα και την κοινωνία, εφόσον η ελευθερία όχι μόνο «θυσιάστηκε» προς επίτευξη της κοινωνικής ευημερίας που συνοψίζεται στην επίλυση του κοινωνικού ζητήματος στη Γαλλία, αλλά παράλληλα η άρση της πολιτικής ελευθερίας συνεπάγεται την αυτόματη συγκέντρωση της βίας στην κρατική εξουσία με τρόπο τέτοιο ώστε τα δικαιώματα να αποτελούν τις δικλίδες ασφαλείας μεταξύ εξουσιαστών και εξουσιαζόμενων, που κατά τη σύγχρονη εξορθολογικοποίησή τους να συνεπάγονται, με βεμπεριανούς όρους, την οριοθέτηση μεταξύ του εξουσιαστικού πράττειν και του αντίστοιχου καθήκοντος υπακοής. Προτού, όμως, διαμορφωθεί ο συγκεκριμένος τύπος δικαιωμάτων, ως πλέγμα προστασίας της κοινωνίας, από την πιθανότητα αυθαιρεσίας της εξουσίας, η οποία δεν αναίρεσε τελικά τον βίαιο χαρακτήρα της κατά τη μετάβαση από το Παλαιό Καθεστώς στη νεωτερική εποχή, προηγήθηκε η ταύτιση δημοσίου-ιδιωτικού ως μορφή απελευθέρωσης από τα δεινά του κοινωνικού ζητήματος, ως δικαίωμα ίσης συμμετοχής στον παραγόμενο κοινωνικό πλούτο. Επομένως, προ της σχηματοποίησης του κυριαρχικού χαρακτήρα της γενικής βούλησης, «η αρχή της δίκαιης φορολόγησης», καθώς και η προϋποτιθέμενη συμπόνια, συγκρότησαν τους όρους ταύτισης δημοσίου-ιδιωτικού και άρα πολιτικής-κοινωνικού παρά την απόλυτη διακριτότητά τους, σύμφωνα με την αναγωγή τους στον προς επιτέλεση σκοπό υπό την ανθρωπολογική διάκριση παθών-Λόγου.

Έτσι, ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό, «η διαχωριστική γραμμή είν' εντελώς ακαθόριστη, διότι βλέπουμε το σύνολο των ανθρώπων και των πολιτικών κοινοτήτων να σχηματίζουν την εικόνα μιας οικογένειας, της οποίας τις καθημερινές υποθέσεις πρέπει να τις φροντίζει μια γιγαντιαία, εθνικής κλίμακας, οικιακή διαχείριση. Η αντίστοιχη στην εξέλιξη αυτή επιστημονική σκέψη δεν αποτελεί πλέον

⁹⁵ «Η δημόσια εκπαίδευση υπό τους νόμους που καθορίζει η κυβέρνηση και υπό τους άρχοντες που ορίζει ο κυρίαρχος είναι λοιπόν μία από τις θεμελιώδεις αρχές της λαϊκής ή νομιμοποιημένης κυβέρνησης. Εάν τα παιδιά ανατρέφονται από κοινού στους κόλπους της ισότητας, εάν τους έχουν ενσταλαχθεί οι νόμοι τους κράτους και οι αρχές της γενικής βούλησης [...] θα μάθουν ο ένας τον άλλο σαν αδελφια». *ΛΠΟ*, ό.π., σελ.: 102-103.

⁹⁶ «Η διάκριση ανάμεσα σε μια ιδιωτική και μια δημόσια σφαίρα ζωής αντιστοιχεί στην οικογενειακή και την πολιτική σφαίρα, οι οποίες έχουν υπάρξει ως ξεχωριστές ανεξάρτητες οντότητες από την εμφάνιση τουλάχιστον της αρχαίας πόλης-κράτους· η εμφάνιση όμως της κοινωνικής σφαίρας, η οποία, για να κυριολεκτήσουμε, δεν είναι ούτε ιδιωτική ούτε δημόσια, είν' ένα καινούργιο σχετικά φαινόμενο, που η γένεση του συμπίπτει με την έλευση της νεότερης εποχής και βρίσκει την πολιτική του μορφή στο εθνικό κράτος». Στο ίδιο, σελ.: 46-47.

πολιτική επιστήμη, αλλά “εθνική οικονομία” ή “κοινωνική οικονομία” ή Volkswirtschaft, που όλες τους μαρτυρούν ένα είδος “συλλογικής οικιακής οικονομίας”: το σύνολο των οικογενειών, οικονομικά οργανωμένων ως πιστό αντίγραφο μιας υπερανθρώπινης οικογένειας, είναι ότι αποκαλούμε “κοινωνία”, και η πολιτική μορφή οργάνωσής της ονομάζεται “έθνος”⁹⁷. Επομένως, ακόμη και ο όρος «πολιτική οικονομία» αναδεικνύει την αντίφασή του, εφόσον «οτιδήποτε ήταν “οικονομικό”, σχετικό με την ζωή του ατόμου και την επιβίωση του είδους, ήταν μια μη πολιτική, μια οικιακή υπόθεση εξ ορισμού»⁹⁸. Η σύζευξη δημοσίου-ιδιωτικού στην εικόνα μιας «μεγάλης οικογένειας» απευθύνεται άρρητα στον ίδιο τον ορισμό της πολιτικής οικονομίας από τον Ρουσσώ, σύμφωνα με τον οποίο «η λέξη προέρχεται από το *οἶκος* και το *νόμος* και σημαίνει καταρχήν μόνο τη συνετή και νόμιμη διακυβέρνηση του οίκου, για το κοινό καλό όλης της οικογένειας. Η σημασία αυτού του όρου στη συνέχεια επεκτάθηκε στη διακυβέρνηση της μεγάλης οικογένειας που είναι το κράτος»⁹⁹.

Μία τέτοια κριτική από την πλευρά της Άρεντ υποκρύπτει τους όρους συγκρότησης της πολιτικής και του κοινωνικού αντίστοιχα στο φυσικό ή μη, κατά τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις σχετικά με τις εμπαιθείς και έλλογες δυνάμεις κινητοποίησης της πράξης. Η φυσική κοινωνικότητα του ανθρώπου, εν αντιθέσει προς τη φυσική ισότητα, είναι δεδομένη στην αρεντιανή θεωρία εξαιτίας της αναγκαιότητας που μορφοποιεί το κοινωνικό. Επομένως, «το χαρακτηριστικό γνώρισμα τη σφαίρας του νοικοκυριού ήταν ότι οι άνθρωποι σ’ αυτήν συμβίωναν επειδή τους ωθούσαν σ’ αυτό οι χρείες και οι ανάγκες τους. Η κινητήρια δύναμη ήταν η ίδια η ζωή [...] η οποία, για την ατομική της συντήρηση και για την επιβίωση του είδους, χρειάζεται την συνάφεια με τους άλλους. Συνεπώς η φυσική κοινότητα μέσα στο νοικοκυριό γεννήθηκε από την ανάγκη, και η ανάγκη καθόριζε τις δραστηριότητες που επιτελούνταν στους κόλπους της»¹⁰⁰. Παρά τη συμφωνία των ρουσσωικών και των αρεντιανών αναπτύξεων αναφορικά με τη φυσικότητα συγκρότησης του οίκου, καθώς και των λειτουργιών του που βασίζονταν στον κατεξουσιασμό και την ανισότητα, η φυσικοδικαϊκή θεμελίωση της ισότητας εντός της πολιτικής παραμένει το κεντρικό σημείο που διαχωρίζει απόλυτα τις εν λόγω θεωρητικές σχηματοποιήσεις, εφόσον για τον Ρουσσώ «στη μεγάλη οικογένεια όπου όλα τα μέλη της είναι εκ φύσεως ίσα, η πολιτική εξουσία, που είναι πλήρως αυθαίρετη όσον αφορά την εγκαθίδρυσή της, δεν μπορεί να θεμελιωθεί παρά μόνο σε συμβάσεις»¹⁰¹. Αντίθετα, για την Άρεντ «η ιδέα της ισότητας όπως την καταλαβαίνουμε, δηλαδή ότι κάθε άνθρωπος γεννιέται ίσος μόνο και μόνο επειδή γεννήθηκε και ότι η ισότητα είναι εκ γενετής δικαίωμα, ήταν τελείως άγνωστη πριν από τη νεωτερική εποχή»¹⁰². Με αυτό τον τρόπο, η ισότητα και η ελευθερία ήταν δυνατό να πραγματωθούν τεχνητά μέσω του νόμου, εντός της πολιτικής σφαίρας. Είναι σαφές,

⁹⁷ VA, ό.π., σελ.: 47.

⁹⁸ Στο ίδιο, σελ.: 48.

⁹⁹ ΑΠΟ, ό.π., σελ.: 61.

¹⁰⁰ VA, ό.π., σελ.: 49-50.

¹⁰¹ ΑΠΟ, ό.π., σελ.: 63.

¹⁰² ΓτΕ, ό.π., σελ.: 53.

βέβαια εδώ, ότι το ιστορικό υπόβαθρο είναι τελείως διαφορετικό στις δύο αυτές περιπτώσεις εφόσον η αναφορά της Άρεντ περί του εκ γενετής δικαιώματος στην ισότητα δεν ήταν σε καμία περίπτωση δεδομένο στην αρχαιότητα εξαιτίας του θεσμού της δουλείας, πράγμα που σημαίνει ότι κάποιος θα μπορούσε να γεννηθεί δούλος με μη αναστρέψιμη πορεία στον ατομικό βίο ή ακριβέστερα στη ζωή, ενώ το ζήτημα των συμβάσεων στην πολιτική κατά τον Ρουσσώ αναφέρεται σαφέστατα σε προαστικούς θεσμούς διακυβέρνησης, οι οποίοι στηρίζονταν όντως σε συμβάσεις. Επομένως, ακόμη και η αντίληψη περί της «ευδαιμονίας» κατανοείται διαφορετικά στην κάθε περίπτωση¹⁰³. Σύμφωνα με την Άρεντ, η φυσική μετάβαση από τη σχέση του οίκου στην πολιτική και μάλιστα βάσει της έμφυτης ιδιότητας του ανθρώπου στην ισότητα, όπως αναπτύσσεται στον Ρουσσώ, είναι αυτομάτως αντιφατική. Εξίσου αντιφατική είναι, κατ' επέκταση, η σχέση μεταξύ πολιτικής-κοινωνικού τόσο κατά τη θεωρητική της αναγωγή στο φυσικό, όσο και κατά τη θεμελίωσή της στην αρχή της φορολόγησης εφόσον στο επίκεντρο των λειτουργιών της πολιτικής τίθενται ζητήματα ασύμβατα με αυτή, που αποσκοπούν σε εξίσου διακριτά συμφέροντα και εν τέλει «δεν μπορούσαν να λυθούν με πολιτικά μέσα, εφόσον είναι ζητήματα διοίκησης που πρέπει να τεθούν στην αρμοδιότητα ειδικών και όχι ζητήματα που μπορούν να επιλυθούν με τη διττή διαδικασία της πειθούς και της απόφασης»¹⁰⁴. Το δημόσιο συμφέρον μέσω της πολιτικής συμμετοχής, όπως κατανοείται από την Άρεντ, δεν σχετίζεται σε καμία περίπτωση με το υλικής φύσεως δημόσιο συμφέρον του Ρουσσώ. Η κεντρική ιστορική αξιολόγηση αυτών τίθεται από την Άρεντ στο παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης αναδεικνύοντας τις συνέπειες απώλειας της ελευθερίας χάριν της επίλυσης του κοινωνικού ζητήματος. Η μετατροπή της πολιτικής σε ρυθμιστικό παράγοντα, εργαλειακής μορφής, προς επίλυση του κοινωνικού ζητήματος μετέτρεψε την πολιτική σφαίρα σε κοινωνική, την οποία «βάραιναν οι έγνοιες και οι ανησυχίες του νοικοκυριού». Η δε ασύντακτη εισχώρηση κοινωνικών συμφερόντων, από τη σκοπιά του λαού, στην Επανάσταση και στην επιχειρούμενη πολιτική συνδιαμόρφωση μιας νέας πολιτειακής οντότητας, ανέδειξε ότι «οι ανάγκες του ήταν βίαιες και, κατά έναν τρόπο, προπολιτικές· φαινόταν ότι μόνο η βία θα ήταν αρκετά δυνατή και γρήγορη για να τον βοηθήσει». Επιπλέον, σύμφωνα με την Άρεντ, «είναι αλήθεια ότι τα κοινωνικά και οικονομικά ζητήματα είχαν εισχωρήσει στο δημόσιο πεδίο πριν από τις επαναστάσεις στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, και η μετατροπή της κυβέρνησης σε διοίκηση, η αντικατάσταση της προσωπικής εξουσίας με γραφειοκρατικά μέτρα, ακόμα και η επακόλουθη μετάλλαξη των νόμων σε διατάγματα, υπήρξε ένα από τα πιο χτυπητά χαρακτηριστικά του απολυταρχισμού»¹⁰⁵. Η κατάργηση της απόλυτης διάκρισης μεταξύ δημοσίου-ιδιωτικού και επομένως πολιτικής-κοινωνικού στο εν λόγω ιστορικό παράδειγμα όχι μόνο δεν κατάφερε να επιλύσει το κοινωνικό ζήτημα, αλλά αντίθετα επιχειρήθηκε η αντιστροφή των όρων διαμόρφωσής του,

¹⁰³ Βλ.: *ΛΠΟ*, ό.π., σελ.: 67 και *VA*, ό.π., σελ.: 50-51.

¹⁰⁴ *ΓτΕ*, ό.π., σελ.: 122.

¹⁰⁵ Στο ίδιο, σελ.: 122.

πράγμα το οποίο, ως δανειζόμενο από την προεπαναστατική διακυβέρνηση, δεν άλλαξε και τους όρους συγκρότησης της πολιτικής. Το στοιχείο της βίας ως απόλυτα ενσωματωμένο στην έννοια της εξουσίας παρέμεινε σταθερό, όσο και η διαρκής ανάγκη για απελευθέρωση. Τα δεδομένα αυτά, έθεσαν επιτακτικά την ενίσχυση και επικράτηση των δικαιωμάτων απέναντι στις συνθήκες της διαρκούς σύγκρουσης, καθώς και των συγκρούσεων που έμελλαν να επακολουθήσουν στο εσωτερικό των αστικών κοινωνιών λόγω των έμφυτων αντιφάσεών τους. Η διαρκής ύπαρξη της αναγκαιότητας για απελευθέρωση παραμένει σταθερή, όσο και το αίτημα για ελευθερία και ισότητα παραμένει σε εκκρεμότητα.

4. Η φυσικοδικαϊκή θεμελίωση των αξιών και ο αντινομικός χαρακτήρας της ιστορικοπολιτικής διαπλοκής τους

Η συστηματοποίηση του κριτικού χαρακτήρα, της αρεντιανής θεωρίας απαιτεί καθόσον φαίνεται τη γενεαλογική αναδρομή στην ιστορία των ιδεών σε σύνδεση με την ιστορική πραγματικότητα καθαυτή. Η κριτική περιοδολόγηση, και κυρίως σε κομβικά σημεία της ιστορίας της πολιτικής σκέψης, λειτουργεί ως βασική προϋπόθεση ανασύστασης των όρων, της εννοιολογικής διαμόρφωσης της πολιτικής σε συνάφεια με το αξιακό της περιεχόμενο. Όπως ακριβώς, λοιπόν, το νεότερο φυσικό δίκαιο μεταβαίνει από το κλασικό σε αναφορά με το περιεχόμενο της ανθρώπινης ύπαρξης και στη θέση του ανθρώπινου όντος αντιπαρατάσσει τον Λόγο¹⁰⁶, κατ' αυτό τον τρόπο η αρεντιανή σκέψη μεταβαίνει από την αντιστροφή των οντολογικών προϋποθέσεων της χαϊντεγκεριανής μεταφυσικής στην ανθρωπολογική συγκρότηση του θεωρητικού της συστήματος. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν συνεπάγεται παράλληλα την αποδοχή των όρων του νεότερου φυσικού δικαίου. Αντίθετα, επιχειρεί εξίσου την ανανοηματοδότησή τους στην ίδια κατεύθυνση της έλλογης διαμόρφωσης του ανθρώπινου πράττειν και κατ' επέκταση των πολιτικών αξιών. Το εν λόγω εγχείρημα εδράζεται τόσο στη θεωρητική μορφοποίησή του, όσο και στην ιστορική πραγματικότητα που εκδηλώνεται. Συγκεκριμένα, όπως έχει προαναφερθεί και σε προηγούμενα κεφάλαια της παρούσας εργασίας, η ανθρωπολογική βάση κατά την οποία η ανθρώπινη φύση διακρίνεται σε Λόγο και πάθη, μοιάζει στην εκάστοτε συστηματοποίηση του νεότερου φυσικού δικαίου όχι μόνο να μην κατορθώνεται σε αναφορά με την πράξη, αλλά μάλιστα να διατηρείται αντιστρέφοντας εσκεμμένα τους όρους και τις σκοποθεσίες του επί του φυσικού. Ως αποτέλεσμα της συγκεκριμένης σχηματοποίησης προκύπτει η μεταβατική συγκρότηση του κοινωνικού από το φυσικό, κατά το οποίο εν τέλει επιχειρείται η αναγωγή του ως πολιτικό.

¹⁰⁶ Βλ.: Φ. Βάκη, ό.π., σελ.: 49.

Η κριτική αναδιαμόρφωση της πολιτικής, βάσει του ανθρώπινου πράττειν σε σχέση με τη διάκριση Λόγου-παθών, όπως επιχειρείται στην αρεντιανή θεωρία, με τελικό σκοπό την ανάδειξη του αξιακού περιεχομένου της πολιτικής φέρει, όπως προαναφέρθηκε, αντίστοιχη ιστορική θεμελίωση. Η εμφάνιση και δημιουργία της αρχαίας ελληνικής πόλης-κράτους συμβαδίζει με την εξίσου ιστορική πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας. «Η ελευθερία ως πολιτικό φαινόμενο υπήρξε συνομήλικη με την ανάδυση της ελληνικής πόλης-κράτους»¹⁰⁷. Σε ένα πρώτο επίπεδο γίνεται ευδιάκριτη η κατεύθυνση της εν λόγω κριτικής της Άρεντ, ιδίως αν τεθεί συγκριτικά με τις προσεγγίσεις του νεότερου φυσικού δικαίου. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται αυτομάτως το ζήτημα της ιστορικής βαρύτητας της πόλεως, ως «ιστορικό γεγονός», εν αντιθέσει με τον υπερϊστορικό χαρακτήρα της φυσικής κατάστασης. Περαιτέρω αναπτύσσεται μία σε βάθος κριτική στη βάση του ζητήματος της ιστορικότητας, έχοντας κανείς ως δεδομένο τον τρόπο σκέψης της Άρεντ περί της ιστορίας ως ανθρώπινου δημιουργήματος ακριβώς στα πρότυπα επινοήσης και δημιουργίας της πολιτικής από τον άνθρωπο εντός του χώρου της πόλης. Κατ' επέκταση όλων αυτών αναδεικνύεται εκ νέου η ορθολογική ανανοηματοδότηση της πράξης σε απόλυτη συνάφεια με την πολιτική. Κοινώς, η ουσιώδης πτυχή της ανθρώπινης πράξης ως πολιτική πράξη. Και αυτό για δύο λόγους. Ο πρώτος αφορά την ορθολογική και συνάμα αυθόρμητη, άρα ελεύθερη, πράξη στον χώρο που κάτι τέτοιο είναι πραγματοποιήσιμο, δηλαδή στη δημόσια σφαίρα που χαρακτηρίζει την πόλη. Και δεύτερον, υπό την προοπτική της υπόρρητης κριτικής στη ρουσσική προβληματική και στο φυσικό δίκαιο συνολικότερα, εφόσον η πόλη αποτελεί (ιστορική) πραγματικότητα και όχι απλώς μεθοδολογικό σχήμα υπερϊστορικού χαρακτήρα. Η ελευθερία και η ισότητα στην πόλη πραγματώθηκαν τεχνητά βάσει του νόμου που τις διασφάλιζε, δεν προέκυψε φυσικά. Η δε υπόρρητη κριτική στρεφόμενη προς τον Ρουσσώ εντοπίζεται στον συμψηφισμό πολιτικής-κοινωνικού. Η Χάννα Άρεντ απέναντι στην φυσική κατάσταση αντιπαραβάλλει την ανθρώπινη κατάσταση, αποκορύφωμα της οποίας είναι η πολιτική όπως θεματοποιείται και κατηγοριοποιείται εντός του ιστορικού παραδείγματος της πόλης ως δημόσιας σφαίρας διαβούλευσης. Επομένως, η ιστορική εμπειρία της πόλεως παρ' ότι γνωστή στους θεωρητικούς του νεότερου φυσικού δικαίου και κυρίως των συμβολαιακών θεωριών, έστρεψε τους ίδιους στην αναζήτηση των όρων συγκρότησης της πολιτείας όχι στην εν λόγω ιστορική εμπειρία, αλλά στην υπερϊστορική κατασκευή της φυσικής κατάστασης.

Παρά τον εμπράγματο-ιστορικό χαρακτήρα του παραδείγματος της πόλης στο έργο της Χάννα Άρεντ, με το οποίο αντιτίθεται στις φυσικοδικαϊκές προσλήψεις και επεξεργασίες περί της αναζήτησης του πολιτικού και των μορφών δικαίου από τις οποίες αντλεί τη νομιμότητά του η εκάστοτε πολιτική συγκρότηση, η θεωρητική της σχηματοποίηση αφορά το πλαίσιο κανόνων που συγκροτούν και διασφαλίζουν, παράλληλα, τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας. Στο σχήμα της πόλης

¹⁰⁷ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 39.

ενσαρκώνεται, επίσης, η διαφωτιστική ανθρωπολογική παραδοχή περί της διάκρισης πάθους-Λόγου ως κίνητρο καθορισμού του πράττειν. Βάσει της φύσει ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων στην αρχαία εποχή, εξαιτίας του θεσμού της δουλείας, στην περίπτωση της ιδιωτικής σφαίρας, δηλαδή του οίκου που συγκροτείται εξίσου φυσικά λόγω της έμφυτης τάσης του ανθρώπου προς κοινωνικότητα σε αναφορά με τον σκοπό και συγκεκριμένα με την επιβίωση¹⁰⁸, έχουμε να κάνουμε με έναν θεσμό στον οποίο επικρατεί η πλήρως αντεστραμμένη διάσταση του δημοσίου. Ο οίκος αποτελεί ένα χώρο, ο οποίος χαρακτηρίζεται από τα αντίθετα της ελευθερίας και της ισότητας. Δηλαδή από τον δεσποτισμό και την ανισότητα. Και αυτό διότι οι δραστηριότητες του οίκου «συνδέονται με την συντήρηση της ζωής»¹⁰⁹. Ο οίκος εγγυόταν την κοινωνική αναπαραγωγή, αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε αυτό τον όρο για τη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα. Ουσιαστικά βασιζόταν στη φυσική «αναγκαιότητα» με σκοπό την πλήρωσή της¹¹⁰. Επομένως, ο οίκος εμπίπτει στην κατηγορία των παθών εν αντιθέσει με την πόλη, που εμπίπτει στην κατηγορία του Λόγου. Μάλιστα αν σε θεωρητικό επίπεδο επιχειρούσε κανείς να τοποθετήσει τις παραπάνω έννοιες αντιστρόφως, θα παρατηρούσε την αλλοίωση της φύσης και των λειτουργιών της πόλης και του οίκου αντίστοιχα. Αν δηλαδή τοποθετούνταν και επικρατούσαν στα της πόλεως η αναγκαιότητα και τα πάθη, θα προέκυπτε ως αποτέλεσμα η κατάργηση της ελευθερίας και της ισότητας και παράλληλα η επικράτηση του δεσποτισμού και της κυριαρχίας ενός ατόμου ή μίας ομάδας ατόμων, με σκοπό την εκπλήρωση των παθών τους και όχι την επιδίωξη της ευδαιμονίας για το σύνολο της πόλης. Αντίστοιχη αλλοίωση θα επικρατούσε στις λειτουργίες και στους σκοπούς του οίκου, αν τοποθετούνταν η ελευθερία και η ισότητα εντός του. Στα της πόλεως, δηλαδή, το ιδιωτικό θα επικρατούσε έναντι του δημοσίου (συμφέροντος), τα πάθη έναντι του λόγου, η κυριαρχία έναντι της ελευθερίας και εν τέλει το κοινωνικό στο πολιτικό. Με αυτό τον τρόπο, το εμπραθές, ιδιωτικό συμφέρον τοποθετείται στον διακριτό χώρο του οίκου και η πολιτική σφαίρα, ανεπηρέαστη από την αναγκαιότητα και το ατομικό συμφέρον, αποτελεί προνομιακό πεδίο *εμφάνισης* της ατομικότητας υπό τη μορφή των ικανοτήτων, της δεξιότητας και του λέγειν χάρη στη δημόσια ελευθερία και ισότητα. Στις θεωρίες του νεότερου φυσικού δικαίου, με αναφορά σε συγκεκριμένο κάθε φορά ιστορικοκοινωνικό υπόβαθρο, επιχειρείται εξίσου, στις περισσότερες περιπτώσεις, η διασφάλιση της ορθής λειτουργίας της πολιτικής και του αξιακού περιεχομένου της μέσω του διαχωρισμού κοινωνικού-πολιτικής υπό τη μορφή των διακριτών

¹⁰⁸ Σε αντίθεση με την έμφυτη κοινωνικότητα του ανθρώπου στην αρετιανή θεωρία, στη ρουσσική σκέψη η κοινωνικότητα αναπτύσσεται τεχνητά. Δεν προκύπτει φύσει και μάλιστα στη βάση των κοινών αναγκών. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, «βλέπουμε τουλάχιστον από την πολύ λίγη φροντίδα που έδειξε η φύση στο να ενώσει τους ανθρώπους με αμοιβαίες ανάγκες [...] πόσο λίγο προετοίμασε την κοινωνικότητά τους και πόσο μικρή υπήρξε η συμμετοχή της σε ότι κι αν έκαναν, για να δημιουργήσουν δεσμούς μεταξύ τους». *ΑΠΑ*, ό.π., σελ.: 98-99.

¹⁰⁹ *VA*, ό.π., σελ.: 47.

¹¹⁰ «Το χαρακτηριστικό γνώρισμα της σφαίρας του νοικοκυριού ήταν ότι οι άνθρωποι σ' αυτήν συμβίωναν επειδή τους ωθούσαν σ' αυτό οι χρείες και οι ανάγκες τους». Στο ίδιο, σελ.: 49.

συμφερόντων εκφραζόμενα ως δημόσια και ιδιωτικά. Τέτοιου είδους προσέγγιση είναι αναμφίβολα η ρουσσωική.

Η επιχειρούμενη θεωρητική αναθεμελίωση των ορθών όρων συγκρότησης μιας δίκαιης πολιτειακής συγκρότησης απέναντι στους υπάρχοντες θεσμούς της υποτέλειας και των προνομίων του Παλαιού Καθεστώτος καταλήγει, παρ' όλα αυτά, να διαπλέκει το κοινωνικό με την πολιτική, εφόσον από την ίδια την ιστορική πολιτική πραγματικότητα των εν λόγω θεσμών, βασιζόμενων στη διαφθορά και την κατάχρηση των υπό κατανόηση συμβάσεων μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, απορρέει παράλληλα η κοινωνική δυστυχία, το λεγόμενο κοινωνικό ζήτημα, όπως θεματοποιείται εν συνεχεία στις επιστημονικές μελέτες. Έτσι, αυτομάτως, παρά την επιχειρούμενη απομάκρυνση των ίδιων συμφερόντων από την πολιτική προς διασφάλιση της δημόσιας ευημερίας και παράλληλα των πολιτικών δικαιωμάτων, υπεισέρχεται εκ νέου το στοιχείο των συμφερόντων στη σφαίρα της πολιτικής, με αποτέλεσμα όχι μόνο την αλλοίωση του περιεχομένου της σε αναφορά με τον προς επιτέλεση σκοπό, αλλά ακόμη περισσότερο την εγκαθίδρυση μιας κυριαρχικής δομής διακυβέρνησης που αναιρεί το αξιακό περιεχόμενο της πολιτικής, δηλαδή τη δημόσια ελευθερία.

Απέναντι στην ιστορική πραγματικότητα των παλαιοκαθεστωτικών θεσμών και στην προσπάθεια αναδιαμόρφωσης της πολιτικής στη βάση μιας δίκαιης διακυβέρνησης επιχειρείται ένας συμβιβασμός πολιτικής-κοινωνικού, με σκοπό την οριοθέτησή τους από τους ίδιους τους κανόνες του δικαίου που συγκροτεί την πολιτική σφαίρα. Επιχειρείται, δηλαδή, από την πλευρά του Ρουσσώ να συγκεραστεί τόσο το απολεσθέν ελευθερόφρον κύρος ενός καταδυναστευμένου λαού από τις συνθήκες ανελευθερίας και υποτέλειας, όσο και ένα σημείο εξισορρόπησης μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού συμφέροντος σε έναν κενό χώρο μεταξύ τους, δηλαδή στη δημόσια σφαίρα, ώστε να διασφαλίζεται η εύρυθμη λειτουργία των θεσμών προς εξυπηρέτηση του ιδιωτικού και του δημόσιου συμφέροντος ταυτόχρονα. Τα δύο αυτά στοιχεία συγκρότησης της εν λόγω θεωρητικής σχηματοποίησης φέρουν διττό χαρακτήρα, εκ των οποίων το πρώτο φέρει καθαρά χαρακτήρα αιτήματος απέναντι στους ιστορικά διαμορφωμένους θεσμούς και το δεύτερο φέρει δεοντολογικό χαρακτήρα ως προς τους ορθούς όρους διαμόρφωσης μιας νέας πολιτικής οντότητας. Από το σχετικά παράδοξο σχήμα ενσωμάτωσης και ταυτόχρονης διάκρισης προκύπτει μία προσπάθεια εξισορρόπησης, όπως προαναφέρθηκε. Έτσι, ενώ σε μία διακριτή σχέση μεταξύ δημοσίου-ιδιωτικού, δηλαδή πόλης και οίκου, η πιθανότητα αντικατάστασης των όρων συγκρότησής τους σε αναφορά με τον σκοπό που καλούνται να επιτελέσουν αλλοιώνει πλήρως τη φυσιογνωμία τους και εν τέλει τους φθείρει, αντίστοιχα και στο σχήμα του Ρουσσώ η εξάλειψη των αποστάσεων μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού, σε αναφορά με την εξισορρόπηση, και η απόλυτη σύγκλιση τους, φέρει καταστροφικό

χαρακτήρα για το δημόσιο συμφέρον και τείνει στην απόλυτη διαφθορά¹¹¹. Τον κενό χώρο μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού έρχεται να καλύψει ένα ηθικά διαμορφωμένο συγκροτησιακό στοιχείο δικαίου που θα διατηρεί την διακριτότητα μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού, ενώ παράλληλα θα διασφαλίζει την ύπαρξή τους και την ομαλή σύμπραξή τους μέσω αυτού. Το ενοποιητικό αυτό στοιχείο, το οποίο φέρει έναν απόλυτα ηθικό χαρακτήρα και από αυτόν εκπορεύεται το σύνολο των κανόνων και των αξιών προς διαμόρφωση μιας πολιτείας δικαίου είναι η γενική βούληση. Μία έννοια η οποία μεταστρέφεται, στο ρουσσικό έργο, από το θεϊκό περιεχόμενό της σε εκκοσμικευμένη μορφή δικαίου ώστε να αναδειχθούν οι ανώτεροι σκοποί που καλείται να εκπληρώσει και οι πανανθρώπινες αξίες που οφείλει να διασφαλίσει¹¹².

Η «θεμελίωση της γενικής βούλησης ως πρώτιστης αρχής της δημόσιας οικονομίας και θεμελιώδους κανόνα κυβέρνησης», φέρει, όπως ορίζεται από τον Ρουσσώ, δύο κεντρικές πτυχές. Μία που αφορά τη διαχείριση της «οικονομίας» με σκοπό τη διατήρηση ισορροπιών μεταξύ κοινωνικού και πολιτικής με γνώμονα το κοινό καλό, το «αγαθό», και μία δεύτερη, η οποία λειτουργεί ως βασικός πυλώνας συγκρότησης του πολιτικού δικαίου. Παρά τον τυπικό διαχωρισμό μεταξύ κοινωνικού και πολιτικής, οι δύο αυτές πλευρές της γενικής βούλησης συνοψίζονται και αλληλοεξαρτώνται από τον σκοπό, που δεν είναι άλλος από το «αγαθό», περιεχόμενο του οποίου είναι η ελευθερία και η ισότητα που εκπορεύονται από την ίδια την προϋπόθεση της κοινωνικής ευημερίας. Η κριτική που εγείρεται από την Άρεντ στην περίπτωση της γενικής βούλησης δεν αφορά απλώς την κατάργηση των ορθολογικών οριοθετήσεων μεταξύ των ανθρώπινων σκοπών σε σχέση με τα έμφυτα κίνητρά τους, που αναδεικνύονται στη διάκριση πολιτικής-κοινωνικού, αλλά εκτείνεται στο αποτέλεσμα διαχείρισης μιας τέτοιας σχέσης, η οποία απαιτεί κατ' ανάγκη την κυριαρχική επιβολή, πράγμα που συνεπάγεται την επιστημολογική και αξιακή αυτοαναίρεση σχετικά με τη θεμελίωση της ελευθερίας εντός μιας πολιτείας δικαίου. Η δε αναζήτηση των όρων εισαγωγής και νομιμοποίησης μιας τέτοιας σχέσης, από την οποία ορθώνεται η κυριαρχική επιβολή, προκύπτει, εξίσου, αναγκαστικά από την ιδεατή μορφοποίηση του φυσικού.

¹¹¹ «Έτσι, καθώς όλα τα επιμέρους συμφέροντα ενώνονται ενάντια στο γενικό συμφέρον που πλέον δεν είναι συμφέρον κανενός, η δημόσια αχρειότητα έχει περισσότερη δύναμη να εξασθενήσει τους νόμους, απ' όση δύναμη έχουν οι νόμοι να καταπολεμήσουν την αχρειότητα. Η διαφθορά του λαού και των ηγετών εκτείνεται μέχρι την κυβέρνηση όσο συνετή και αν είναι αυτή». *ΛΠΟ*, ό.π., σελ.: 85.

¹¹² «Με ποιόν τρόπο μπορεί να κανείς να εξαναγκάσει τους ανθρώπους να υπερασπιστούν την ελευθερία του ενός χωρίς να βλάψουν την ελευθερία των άλλων, και πώς να μεριμνήσουν για τις δημόσιες ανάγκες χωρίς να αλλοιώσουν την ατομική ιδιοκτησία εκείνων στους οποίους επιβάλλεται να καταβάλουν εισφορές; [...] Η δυσκολία αυτή, που μπορεί να μοιάζει ανυπέρβλητη, εξαλείφθηκε όπως και η πρώτη από τον υπέρτατο όλων των ανθρώπινων θεσμών ή μάλλον από μια ουράνια έμπνευση που έμαθε στον άνθρωπο να μιμείται εδώ κάτω τις αναλλοίωτες θείες βουλές». Στο ίδιο, σελ.: 75. Οι αναφορές του Ρουσσώ περί του θείου περιεχομένου της έννοιας της γενικής βούλησης, η οποία μετατρέπεται σε εκκοσμικευμένη έννοια ρύθμισης των ανθρώπινων υποθέσεων με γνώμονα έναν ανώτερο σκοπό, δηλαδή το κοινό καλό είναι σαφείς. Εξάλλου, κατά την αναδρομή στην ιστορία των ιδεών με αναφορά στον Ρουσσώ καταδεικνύεται ότι «από τον 17^ο αιώνα, η έννοια αρχίζει να αποκτά πολιτική διάσταση, και στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού σημαίνει τη γενική βούληση του πολίτη να θέσει το γενικό συμφέρον πάνω από το επιμέρους που έχει ως ιδιώτης. Αυτή η μετατροπή της έννοιας από θεολογική σε κοσμική και πολιτική ολοκληρώνεται στο ρουσσικό *Κοινωνικό συμβόλαιο*». Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Η γενική βούληση και το κοινό αγαθό», στο επίμετρο, του ΚΣ, ό.π., σελ.: 265.

Πρακτικά, η επιχειρούμενη επίλυση της κοινωνικής δυστυχίας στη βάση της σχηματοποίησης μίας νέας πολιτικής οντότητας μοιάζει να συμβαδίζει με τον προνεωτερικό τύπο πολιτικής δομής, που είχε ως αποτέλεσμα αυτό το κοινωνικό ζήτημα. Η απόλυτη νομιμοποίηση του ίδιου οφέλους διαμέσου της άσκησης πολιτικής κατά τους παλαιοκαθεστωτικούς θεσμούς διακυβέρνησης, σε αντιδιαστολή με τη συγκέντρωση των επιμέρους βουλήσεων υπό την προοπτική του δημοσίου συμφέροντος, συνεπάγεται ουσιαστικά, σύμφωνα με την Άρεντ, μια απλή αντιστροφή των όρων, που σε τελευταία ανάλυση δεν αναιρούν τον πρότερο χαρακτήρα τους, με τελικό αποτέλεσμα την αναγκαστική εμφάνιση της αρνητικής ελευθερίας, δηλαδή των δικαιωμάτων. Τα δεδομένα αυτά μεταφραζόμενα σε ιστορικές-πρακτικές συνθήκες συνοψίζονται στο παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης, καθώς και των μετέπειτα επαναστάσεων μέσω της μαρξικής θεωρίας¹¹³. «Έτσι, ο ρόλος της επανάστασης δεν ήταν πλέον να απελευθερώσει τους ανθρώπους από την καταπίεση των συνανθρώπων τους και να εδραιώσει την ελευθερία, αλλά να ελευθερώσει τη ζωική διεργασία της κοινωνίας από το ζυγό της στενότητας των υλικών πόρων έτσι ώστε να μπορέσει η κοινωνία να κολυμπήσει σ' έναν ποταμό αφθονίας. Σκοπός της επανάστασης δεν ήταν πλέον η ελευθερία αλλά η αφθονία»¹¹⁴.

Ενώ στην περίπτωση της Άρεντ η φτώχεια, ως «στενότητα των υλικών πόρων», είναι σύμφυτη με την ανθρώπινη κατάσταση και συγκεκριμένα με τον «μόχθο της ζωής», στην περίπτωση του Ρουσσώ κατά την νοητική κατασκευή της φυσικής κατάστασης και τη μετάβαση από αυτή στην κοινωνική ζωή, η φτώχεια είναι αποτέλεσμα της ιδιοκτησίας, καθώς και των αχαλιναγώγητων παθών, των εγωιστικών κινήτρων. Δεν προκύπτει φύσει. Αντίθετα, ο άνθρωπος εντός της φυσικής κατάστασης απολαμβάνει την αφθονία των υλικών αγαθών που του προσφέρονται από την ίδια τη φύση και την εργασία του. Έτσι, επιχειρείται η ανάκτηση τόσο της φυσικής ευημερίας που απολάμβανε ο άνθρωπος, όσο και της ελευθερίας του με πολιτικούς όρους πια. Το φυσικό μετουσιώνεται εκ των πραγμάτων, δεδομένης της προόδου, σε ορθολογική σχέση, η οποία απαιτεί, παράλληλα, το ηθικό στοιχείο της γενικής βούλησης ώστε να επιτελείται δίκαια και εγγύτερα στο φυσικό ο ορθοπρακτικός κανόνας. Δεν είναι δυνατή η επιστροφή στη φυσική κατάσταση. Τίθεται, όμως, ως αίτημα προς πραγμάτωση μία σχετικά προσήκουσα μορφή των εν λόγω φυσικών αξιών και συνθηκών, στην περίπτωση της ευημερίας, μέσω του φυσικού δικαίου και της αντίστοιχα δομημένης έννοιας της γενικής βούλησης. Εξάλλου, η ύπαρξη της φτώχειας που γεννά τη δυστυχία, γεννά παράλληλα και την «έμφυτη αποστροφή για το θέαμα του συνανθρώπου [...] που μοιάζει να υποφέρει»¹¹⁵ λόγω του ανθρώπινου χαρακτηριστικού, της συμπόνιας. Ως εκ τούτου,

¹¹³ «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο νεαρός Μαρξ είχε πειστεί ότι ο λόγος που η Γαλλική Επανάσταση απέτυχε να θεμελιώσει την ελευθερία ήταν ότι δεν είχε καταφέρει να λύσει το κοινωνικό ζήτημα. Από αυτό συμπεράνει ότι ελευθερία και φτώχεια είναι ασυμβίβαστες. [...] Η μετατροπή του κοινωνικού ζητήματος σε πολιτικό από τον Μαρξ περιέχεται στον όρο «εκμετάλλευση», στην αντίληψη δηλαδή ότι η φτώχεια είναι αποτέλεσμα της εκμετάλλευσης από την «κυρίαρχη τάξη» η οποία έχει στη διάθεσή της τα μέσα βίας». ΓτΕ, ό.π., σελ.: 83.

¹¹⁴ Στο ίδιο, σελ.: 85-86.

¹¹⁵ ΑΠΑ, ό.π., σελ.: 102.

«η πρώτη και σημαντικότερη αρχή της νομιμοποιημένης ή λαϊκής κυβέρνησης, δηλαδή της κυβέρνησης που στοχεύει στο καλό του λαού, είναι συνεπώς [...] να ακολουθεί σε όλα τη γενική βούληση»¹¹⁶. Η γενική βούληση, αποσκοπώντας στο κοινό καλό, προϋποθέτει την κυριαρχική της θέση εντός του πολιτικού σώματος. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται πως για την επίτευξη του αγαθού, του δημοσίου συμφέροντος, η γενική βούληση πρέπει να δεσμεύσει προηγουμένως όλες τις επιμέρους βουλήσεις, εφόσον τα κίνητρα των κοινωνικά συμβαλλόμενων, όπως «αυτό της διασφάλισης των αγαθών, της ζωής και της ελευθερίας», είναι επί της ουσίας εγωιστικά. Μέσω της γενικής βούλησης επιχειρείται, έτσι, η μεταστροφή των εγωιστικών κινήτρων σε πολιτικά, προσανατολιζόμενα στο δημόσιο συμφέρον το οποίο παράλληλα καταλήγει να αποτελεί και ιδιωτικό συμφέρον.

Η αμφισημία που τονίζεται στο αρεντιανό έργο απέναντι στη ρουσσική θεωρία θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνοψίζεται στο σχήμα κατά το οποίο με την κοινωνική ανάπτυξη δομούνται παράλληλα οι συνθήκες άρσης της ελευθερίας έως την τελική εξάλειψή της διαμέσου της υποτέλειας, ενώ παράλληλα σε συνθήκες ορθοπρακτικής κανονιστικότητας εισάγεται εκ νέου το κοινωνικό ως προϋπόθεσή τους. Συγκεκριμένα τονίζεται ότι «οι δεσμοί της υποτέλειας έχουν δημιουργηθεί μέσα από την αλληλεξάρτηση μεταξύ των ανθρώπων και τις αμοιβαίες ανάγκες που τους ενώνουν»¹¹⁷. Επομένως, και δεδομένων, μάλιστα, των πλαισίων προόδου, αντί η ρουσσική σκέψη να στραφεί στην απόλυτη διάκριση μεταξύ κοινωνικού και πολιτικής με σκοπό την αναθεμελίωση των πρακτικών όρων συγκρότησης της τελευταίας, στρέφεται στην αναθεμελίωση των όρων διαμόρφωσης του κοινωνικού, από το οποίο προηγουμένως οι αξίες της ελευθερίας και της ισότητας έχουν καταργηθεί. Κάτι τέτοιο αναδεικνύει, πέραν της αντιφατικότητάς του, το αδιέξοδο της συγκρότησής του με ορθολογικές μεθόδους επί της ανθρώπινης φύσης και από το οποίο εν τέλει δύναται να προκύψει η ανάδειξη των αξιών. Πρακτικό αποτέλεσμα αυτών είναι η ανάδυση της κυριαρχίας και ο μετριασμός της πολιτικής και των συνοδευόμενων αξιών της. Τα στοιχεία που διατηρούν το εν λόγω αδιέξοδο, στο οποίο η ρουσσική σκέψη μοιάζει να έχει παγιδευτεί, είναι η έννοια της «αυτοσυντήρησης» και της «συμπόνιας». Η ανάμειξη των δύο αυτών στοιχείων εντός του θεωρητικού σχήματος του Ρουσσώ αναδεικνύουν ότι η παραγωγή των αξιών συμβαδίζει με τον ανθρωποποιητικό χαρακτήρα τους στον πυρήνα του κοινωνικού. Σε ένα πρώτο επίπεδο, οι φυσικές έννοιες της συμπόνιας και της αυτοσυντήρησης λαμβάνουν πολιτικό πρόσημο στα πλαίσια μιας πολιτείας δικαίου, που ηθικός γνώμονας είναι η γενική βούληση. Ενώ, λοιπόν, στη φύση «το πρώτο αίσθημα του ανθρώπου ήταν εκείνο της ύπαρξής του, η πρώτη του φροντίδα αυτή της αυτοσυντήρησης»¹¹⁸, το αίσθημα αυτοσυντήρησης του φυσικού ανθρώπου κατά τη δέσμευσή του από την πολιτειακή μορφή της γενικής βούλησης μετατρέπεται πολιτικά σε κοινωνικό δικαίωμα, που το

¹¹⁶ ΑΠΟ, ό.π., σελ.: 75.

¹¹⁷ ΑΠΑ, ό.π., σελ.: 111.

¹¹⁸ Στο ίδιο, σελ.: 114.

κράτος καλείται να διασφαλίσει. Η αυτοσυντήρηση εντός της πολιτείας αποκτά νόημα ως δικαίωμα στη ζωή, το οποίο η πολιτεία είναι υποχρεωμένη να προστατεύσει¹¹⁹. Η προστασία αυτή δεν σχετίζεται απλά με τη διατήρηση στη ζωή σε αναφορά με την εγγύηση της κοινωνικής αναπαραγωγής, η οποία συνδέεται περισσότερο με την αλληλεγγύη ως προϊούσα πολιτική έννοια της φυσικής συμπόνιας, αλλά με τη δημόσια ασφάλεια και την προάσπιση του ύψιστου αγαθού της ζωής. Η αναγωγή του ατομικού συμφέροντος, ως αυτοσυντήρηση, σε δημόσιο συμφέρον υπό τη μορφή του δικαιώματος στη ζωή και κατ' επέκταση στην ασφάλειά της, φέρει ως προαπαιτούμενο την απόλυτη δέσμευση της φυσικής ισχύος, δηλαδή της βίας, που στη σύγχρονη πολιτική επιστήμη αποτελεί παγιωμένο ορισμό της εξουσίας και του κράτους. Αναφερόμαστε, δηλαδή, στην αποκλειστική και νόμιμη δέσμευση της βίας από την κρατική εξουσία. Το αναφαίρετο δικαίωμα στη ζωή θεμελιώνεται στην ίδια βάση θεμελίωσης της ελευθερίας μέσω της γενικής βούλησης, κατά την οποία κανείς δεν έχει δικαίωμα κτήσης επί ενός ανθρώπου. Κανείς δεν μπορεί να υποδουλώσει κανέναν και ευλόγως κανείς δεν μπορεί να ασκήσει βία για να το πράξει αυτό. Ακόμη και στην περίπτωση της οικειοθελούς υποδούλωσης, η γενική βούληση και το πολιτικό σώμα, καθοδηγούμενο από αυτή, εξαναγκάζουν στην ελευθερία¹²⁰.

Ο συνδυασμός του φυσικού συναισθήματος της συμπόνιας και του φυσικού ενστίκτου της αυτοσυντήρησης αποτελούν τα κυριότερα χαρακτηριστικά διατήρησης του ανθρώπινου είδους στη ζωή και ως εκ τούτου προηγούνται της λογικής. Κατά τη μετάβαση στην πολιτική κατάσταση μετουσιώνονται σε ορθολογικά καθορισμένες έννοιες, που με τη σειρά τους λαμβάνουν νομική υπόσταση με σκοπό τη βασική προτεραιότητα προστασίας της ζωής από την πλευρά του κράτους, εφόσον προηγουμένως αυτό έχει δεσμεύσει το σύνολο της φυσικής ισχύος. Έτσι, η ισχύς δεσμεύεται εντός της πολιτικής οντότητας όχι μόνο υπό την προοπτική της βίας, που παραχωρείται ουσιαστικά από τις επιμέρους βουλήσεις, αλλά αναφερόμαστε στο σύνολο της φυσικής ισχύος. Με αυτό τον τρόπο συγκροτείται ο ρόλος της κυριαρχίας, σκοπός της οποίας είναι να επιστρέψει τα συγκεκριμένα φυσικά στοιχεία σε αγαθά και αξίες στις ατομικές βουλήσεις. Πυρήνας της απόλυτης αυτής δέσμευσης και συγκρότησης της κυριαρχίας αποτελεί, παράλληλα, η διασφάλιση των φυσικοδικαϊκής προελεύσεως αξιών της ελευθερίας και της ισότητας. Η δε υλική διάσταση της κυριαρχίας με αναφορά στον κρατικό παρεμβατισμό επί της ιδιοκτησίας σχετίζεται με τη διατήρηση ισορροπιών και ρύθμισης του κοινωνικού. Αναφερόμαστε δηλαδή σε έναν «μετριασμό της φιλαργυρίας», εφόσον «κανένας πολίτης δεν πρέπει να είναι τόσο πλούσιος ώστε να

¹¹⁹ «Δεν μπορούμε να πιστεύουμε ότι η γενική βούληση αποδέχεται πως ένα μέλος του κράτους όποιο και αν είναι αυτό να μπορεί να πλήξει ή να εξοντώσει ένα άλλο. [...] Η ασφάλεια των ατόμων συνδέεται με τέτοιο τρόπο με τον δημόσιο δεσμό, ώστε χωρίς τον σεβασμό που οφείλεται στην ανθρώπινη αδυναμία, η σύμβαση αυτή θα διαλυόταν αυτοδικαίως. [...] Είναι δέσμευση του σώματος του έθνους να φροντίζει για τη συντήρηση και του τελευταίου μέλους του με την ίδια φροντίδα όπως και των άλλων μελών. [...] Αντί να πρέπει ένας να πεθάνει για όλους, όλοι δεσμεύουν την περιουσία και τη ζωή τους στην υπεράσπιση του καθενός, ώστε η αδυναμία του καθενός να προστατεύεται πάντοτε από τη δύναμη της κοινωνίας και κάθε μέλος από ολόκληρο το κράτος». *ΛΠΟ*, ό.π., σελ.: 93.

¹²⁰ Είναι χαρακτηριστική η φράση του Ρουσσώ ότι «όποιος αρνηθεί να υπακούσει στη γενική βούληση θα εξαναγκασθεί από ολόκληρο το σώμα, πράγμα που σημαίνει ότι θα εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος». *ΚΣ*, ό.π., σελ.: 66.

μπορεί να εξαγοράζει κάποιον άλλο, και κανένας τόσο φτωχός ώστε να αναγκάζεται να πουλήσει τον εαυτό του»¹²¹. Η δημόσια ελευθερία, καθώς και η συγκρότηση ενός σώματος πολιτών, δηλαδή ομότιμων και ίσων, τόσο ως προς τον νόμο όσο και μεταξύ τους, προϋποθέτουν την κοινωνική ισότητα τους ή έστω τον μετριασμό των ακραίων αποκλίσεων. Η δε απελευθέρωση από τους υλικούς πόρους ως προϋπόθεση ομαλής πρόσβασης στην πολιτική εκτίθεται εξίσου από την Άρεντ. Αυτό που διαχωρίζει τις προσεγγίσεις αυτές είναι ο ρόλος της κυριαρχίας που επιμερίζει τη γενική βούληση από το σώμα πολιτών σε βαθμό τέτοιο ώστε να δημιουργείται μια γραφειοκρατικά δομημένη μορφή, εντός της οποίας, εν τέλει, το πολιτικό σώμα δεν δύναται να συνέρχεται και να αποφασίζει ενώ παράλληλα στην ατομική θέασή του να εκδηλώνονται οι ικανότητες και να επιτυγχάνονται οι φιλοδοξίες του εντός του δημόσιου βίου.

Κατ' επέκταση, η αθανασία του ατομικού βίου δεν προκύπτει από τον ενεργητικό χαρακτήρα της ατομικότητας προς αυτή, αλλά από το αίσθημα της φιλοπατρίας που υπαγορεύεται κυριαρχικά και ωθεί σε αυτή, όχι στα πλαίσια της ζώσας ύπαρξης μέσω των λόγων και των έργων, αλλά αντίθετα μετά θάνατον από τη διαμάχη προς διαφύλαξη της πατρίδας και της πολιτείας¹²². Εξάλλου, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, αναφορικά με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης στη φυσική κατάσταση «κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα να εκθέσει σε κίνδυνο τη ζωή του προκειμένου να τη διαφυλάξει». Η μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική, βάσει του κοινωνικού συμβολαίου, συνεπάγεται, όπως προαναφέρθηκε, ότι το κράτος επωμίζεται την ευθύνη διατήρησης στη ζωή του συνόλου των πολιτών. Κάτι τέτοιο λειτουργεί αντεστραμμένα σε έκτακτες συνθήκες στο βαθμό που, «όποιος θέλει να διαφυλάξει τη ζωή του σε βάρος άλλων, πρέπει επίσης να τη διαθέτει και στους άλλους μόλις χρειαστεί», επομένως «οφείλει να πεθάνει, επειδή υπό αυτόν μόνο τον όρο έχει ζήσει με ασφάλεια ως τότε, και η ζωή του δεν είναι μόνο ένα δώρο της φύσης, αλλά ένα δώρο του κράτους που δίδεται υπό όρους»¹²³. Αντίθετα από την αθανασία που παρέχεται στις μεγάλες πράξεις, που κινητοποιούνται από τις αρετές και συγκεκριμένα από τη φιλοπατρία, οι τεχνητές κοινωνικές αρετές, όπως της φιλαντίας που αναπτύσσονται στο αρεντιανό έργο, ωθούν σε ψευδεπίγραφες πράξεις αθανασίας¹²⁴. Έτσι, ο ρόλος της κυριαρχίας υφίσταται σε κάθε πτυχή της ανθρώπινης ζωής και ύπαρξης. Η αθανασία δεν εκπορεύεται από την ελεύθερη βούληση της ατομικής πράξης, αλλά καθορίζεται από τη θυσία προς το δημόσιο συμφέρον. Η αθανασία δεν αναδύεται από τις πράξεις που κοσμούν την ατομική ζωή, τον βίο, αλλά από τον θάνατο. Η αμφισημία της ρουσσωικής θεωρίας και σκέψης συνοψίζεται, για ακόμη μία φορά, στη μορφοποίηση της έννοιας της κυριαρχίας, από

¹²¹ ΚΣ, ό.π., σελ.: 106-107.

¹²² «Είναι βέβαιο ότι τα μεγαλύτερα θαύματα της αρετής προέρχονται από τη φιλοπατρία. [...] Από αυτή προέρχονται όλες οι αθάνατες πράξεις που η λάμψη τους τυφλώνει τα αδύναμα μάτια μας, όλοι οι σπουδαίοι άνδρες που οι αρχαίες τους αρετές θεωρούνται μύθοι από τότε που χλευάζεται η φιλοπατρία.» ΑΠΟ, ό.π., σελ.: 89.

¹²³ ΚΣ, ό.π., σελ.: 84-85.

¹²⁴ «Ο πολίτης [εν. όχι μιας πολιτείας δικαίου όπως σχηματίζεται στο ΚΣ], πάντα δραστήριος, ιδρώνει, καταπονείται, βασανίζεται συνέχεια για να βρει ασχολίες περισσότερο κουραστικές: Εργάζεται ως το θάνατό του, για να μπορέσει μάλιστα να ζήσει τρέχει να τον συναντήσει, ή απαρνιέται τη ζωή για να κερδίσει την αθανασία». ΑΠΑ, ό.π., σελ.: 147.

την οποία εκπορεύεται και διασφαλίζεται, εν τέλει, το αντίθετό της, η ελευθερία. Σε αντίθεση με την αρεντιανή προσέγγιση της αθανασίας, στη ρουσσωική σκέψη η αθανασία προκύπτει από τον θάνατο για το δημόσιο συμφέρον, για το κοινό καλό, και τις αξίες που ενυπάρχουν και δομούν αυτά, δηλαδή από την ελευθερία, που με τη σειρά της εγκαθιδρύεται κυριαρχικά.

Τόσο στην *Πραγματεία περί ανισότητας*, όσο και στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* εκτίθεται η αντίληψη της φυσικής ελευθερίας των ανθρώπων, από την οποία καθίστανται παράλληλα και ίσοι, ιδίως αν συνυπολογισθεί σε αυτό η απουσία της ιδιοκτησίας. Η εν λόγω επικρατούσα φυσική κατάσταση με αναφορά στην ελευθερία και την ισότητα αλλοιώνεται σταδιακά μεταβαίνοντας, έτσι, η ανθρωπότητα στην κοινωνική ζωή στη βάση της εισαγωγής της ιδιοκτησίας, καθώς και της πρακτικής διάστασης της φυσικής ισχύος, ως μία πρώτη μορφή ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων, κατά την οποία εν τέλει η ανθρωπότητα εξωθείται στην υποτέλεια ανθρώπου από άνθρωπο και στη αλληλοεξόντωση. Η ισότητα και η ελευθερία -εφόσον σύμφωνα με τον Ρουσσώ η ισότητα δεν νοείται δίχως την ελευθερία- επιτυγχάνεται πραγματικά και γενικά σε πολιτικές συνθήκες, αφού η φυσική ισχύς εν συνόλω βρίσκεται δεσμευμένη από την πολιτεία¹²⁵. Με αυτό τον τρόπο κατανοείται η σύσταση της κυριαρχίας εντός μιας πολιτείας δικαίου. Ο δε παράγοντας της ηθικότητας του δικαίου κατά τη μορφοποίηση της κυριαρχίας έγκειται στις επιταγές της γενικής βούλησης. Οι συμβαλλόμενοι εντός μιας πολιτείας δικαίου, καθοδηγούμενης από τη γενική βούληση, παραχωρούν «όλο τον εαυτό» τους, ως το σύνολο των φυσικών δικαιωμάτων και χαρακτηριστικών τους, όπως η εκάστοτε φυσική ισχύς. Κατά την «πράξη της συνένωσης» συγκροτείται η ενότητα του πολιτικού σώματος, ώστε ο καθένας σε αυτή να βλέπει «το κοινό του εγώ, τη ζωή και τη βούλησή του. Αυτό το δημόσιο πρόσωπο, που σχηματίζεται έτσι από την ένωση όλων των άλλων, κάποτε ονομαζόταν *πόλη-κράτος*, εν συνεχεία σήμερα *πολιτεία* ή πολιτικό σώμα»¹²⁶. Όπως έχει παρατεθεί, στη σκέψη της Χάννα Άρεντ επί της πολιτικής και ιδιαίτερα σε αναφορά με την πόλη-κράτος, τίθεται αυτομάτως σε απόσταση με την εν λόγω σχηματοποίηση του Ρουσσώ περί της πόλις, ιδίως αν λάβει κανείς υπ' όψιν του ότι η διαμόρφωση του πολιτικού σώματος, στον Ρουσσώ, ορίζεται περαιτέρω ως «κράτος» και «κυρίαρχος». Η κριτική της Άρεντ στρέφεται, σε αυτό το σημείο, στην ίδια τη συγκρότηση του πολιτικού σώματος ως θεμελίωση της κυριαρχίας, επί της ουσίας, και όχι της ελευθερίας με θεωρητικό, αλλά και πρακτικό, βάσει του παραδείγματος της Γαλλικής Επανάστασης, αποτέλεσμα της αναγκαστικής επικράτησης των δικαιωμάτων ως πλέγματος κανόνων προστασίας από την κυριαρχία, λόγω ακριβώς της μη θεσμικής εγκαθίδρυσης της ελευθερίας. Πυρήνας της εν λόγω κριτικής αντιπαράθεσης αποτελεί το στοιχείο της «συναίνεσης» -ή με άλλους όρους της νομιμοποίησης- της υπό διαμόρφωση εξουσιαστικής ισχύος του πολιτικού σώματος. Το σχήμα της πολιτειακής

¹²⁵ «Το θεμελιώδες συμβόλαιο, αντί να καταλύει την πρωταρχική ισότητα, εγκαθιστά μια ηθική και νόμιμη ισότητα σε όσα η φύση έχει δημιουργήσει ως φυσική ανισότητα των ανθρώπων, και καθώς αυτοί είναι δυνατό να είναι άνισοι ως προς τη φυσική ισχύ ή την ευφυΐα, γίνονται με τη σύμβαση και το δίκαιο όλοι ισότιμοι». ΚΣ, ό.π., σελ.: 71-72.

¹²⁶ Στο ίδιο, σελ.: 62-63.

δημιουργίας με απαρχή τη γενική βούληση αντικαθιστά, κατά την Άρεντ, την έννοια της συναίνεσης¹²⁷. Αντίστοιχα, στη θέση της συναίνεσης τοποθετείται η «θέληση όλων». «Η ίδια η λέξη «συναίνεση», με τη χροιά της εσκεμμένης επιλογής και της στηριγμένης σε σκέψη γνώμης, αντικαταστάθηκε από τη λέξη «θέληση», η οποία ουσιαστικά αποκλείει κάθε διαδικασία ανταλλαγής απόψεων και την τελική συμφωνία μεταξύ τους»¹²⁸. Η εσκεμμένη αυτή αντικατάσταση των εννοιολογικών προϋποθέσεων συγκρότησης του ορθολογικά διαμορφωμένου πολιτικού σώματος, συνεπάγεται αυτομάτως το περιεχόμενο λειτουργίας της πολιτικής ως αστήριχτο στην έλλογη και από κοινού πράξη της εκάστοτε ατομικότητας, αλλά αντίθετα στην ισοπέδωση από την οποία προκύπτει μία ενιαία και αδιαίρετη βούληση, ίδιον χαρακτηριστικό της κυριαρχικής συγκρότησης και όχι μίας ελευθερόφρονης πολιτείας.

Το κατεξοχήν ζήτημα της πολιτικής επιστήμης αφορά την προβληματική περί νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Με αυτό τον τρόπο, η αρεντιανή κριτική στρέφεται στη θεματοποίηση της κυριαρχίας στην πράξη νομιμοποίησης του θεωρητικού, πολιτειακού, σχήματος του Ρουσσώ. Η γενική βούληση ως παράγοντας νομιμοποίησης της κυβερνητικής εξουσίας και απόλυτου καθορισμού του ορθού κανονιστικού πλαισίου λειτουργίας της μοιάζει, κατά την ίδια, να υπονομεύει παράλληλα τον αξιακό πυρήνα, τον οποίο καλείται να διασφαλίσει. Σε συνθήκες πολιτικής συγκρότησης, το αιτούμενο προς εισαγωγή σε πολιτεία δικαίου, κατά τη νεωτερικότητα, αποτελεί η πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας. Από τη σκοπιά της Άρεντ οι εν λόγω αξίες αναιρούν την υπόστασή τους εφόσον αφαιρούνται σε ατομικό επίπεδο και μεταβιβάζονται σε ένα μη εμπράγματο, ιδεατό, επίπεδο υπό τη μορφή του δημοσίου συμφέροντος που εν τέλει συγκροτεί απρόσωπους θεσμούς. Κατ' αυτό τον τρόπο η γενική βούληση φέρει, εκ του λειτουργικού αποτελέσματός της στα πλαίσια συγκρότησης μιας πολιτειακής οντότητας, φορμαλιστικό χαρακτήρα. Η δυνατότητα *θέασης* και ανάδειξης της ατομικότητας εντός της πολιτικής σφαίρας, απαλλαγμένη από τις αναγκαιότητες της ζωής, εξαλείφεται από μία ενιαία και αμετάβλητη βούληση, που ορίζεται ως μορφή δικαίου, στην οποία συγκροτείται η πολιτειακή οργάνωση και επιβάλλεται άνωθεν, από τους κυριαρχικά δομημένους κρατικούς θεσμούς προς του πολίτες. Το πολιτικό σώμα, δηλαδή οι πολίτες, αναιρούν τη βούλησή τους εξαιτίας της ήδη παγιωμένης βούλησης ενός ανώτερα διαμορφωμένου σκοπού που καλούνται να ακολουθήσουν πιστά. Η θεολογική προέλευση της έννοιας της γενικής βούλησης, παρ' ότι μεταστρέφεται σε κοσμική έννοια συγκρότησης μιας πολιτείας δικαίου από τον Ρουσσώ, μοιάζει κατά την Άρεντ να διατηρεί, επί της ουσίας, το αρχικό περιεχόμενο της προέλευσής της. Σε αυτή τη βάση προκύπτει περαιτέρω το ζήτημα περί διάκρισης

¹²⁷ «Η αρχαία θεωρία, με την έμφαση που έδινε στη λαϊκή συναίνεση ως προϋπόθεση της νόμιμης διακυβέρνησης, δεν ήταν πλέον κατάλληλη, και στους οξυδερκείς φαινόταν να είναι ζήτημα χρόνου να αντικαταστήσει η *volonté générale* του Ρουσσώ την αρχαία έννοια της συναίνεσης η οποία, στη θεωρία του Ρουσσώ, αντιστοιχεί με την *volonté de tous*». ΓτζΕ, ό.π., σελ.: 102.

¹²⁸ Στο ίδιο, σελ.: 102.

φυσικού και θετικού δικαίου από τη σκοπιά της Άρεντ, από τη οποία μάλιστα τίθεται η προβληματική της σταθερότητας των κανόνων καθώς και της διάρκειας στην υπακοή τους¹²⁹.

Η σταθερότητα στην ύπαρξη του νόμου και η διατήρηση του αντίστοιχου καθήκοντος υπακοής δεν είναι δεδομένη ανεξαρτήτως της ορθολογικής συγκρότησής της λόγω της ύπαρξης επιμέρους, αντικρουόμενων, συμφερόντων. Επομένως, η σχηματοποίηση του ηθικού στοιχείου της γενικής βούλησης, πέρα από την υπερβατολογική θεμελίωση του κανόνα, επιχειρεί να αποδώσει στην εν λόγω έννοια τον χαρακτήρα ενός «ανώτερου νόμου», φυσικοδικαϊκά θεμελιωμένου, από τον οποίο οι επιμέρους θετικοί νόμοι αντλούν τη νομιμότητά τους και το πολιτικό σώμα δεσμεύεται να υπακούσει. Η ανώτερη, μη προσβάσιμη από το σώμα των πολιτών, φυσικοδικαϊκή θεμελίωση του νόμου όπως αποδίδεται στη γενική βούληση, ως γνώμονας του ηθικά ορθού κανόνα και πηγή άντλησης όλων των νόμων και της δικαιοσύνης, αποτελεί σύμφωνα με τη σκέψη της Άρεντ ίδιο γνώρισμα της κυριαρχικά συγκροτημένης πολιτικής οντότητας και όχι της «συναίνεσης» των πολιτών. Στη βάση αναζήτησης της αυθεντίας που δίνει «κύρος στους θετικούς, επιμέρους νόμους» προκύπτει μία περαιτέρω κριτική, από την πλευρά της Άρεντ, σε σχέση με τη διάκριση φυσικού και θετικού δικαίου. Η βαρύτητα στο φυσικό ή θετικό δίκαιο αντίστοιχα αποδίδεται στην ίδια τη βάση νομιμοποίησης της εξουσίας και συγκρότησης του πολιτικού σώματος. Η μορφή του «ανώτερου νόμου» που επιβάλλεται στο πολιτικό σώμα -και διαμορφώνει έτσι την κυριαρχική θεμελίωση της εξουσίας- αναιρεί επί της ουσίας το στοιχείο της συναίνεσης, καθώς και της από κοινού συμφωνίας ως προς αυτή. Αφαιρείται, δηλαδή, η ατομική βούληση και η συλλογική συνδιαμόρφωση των όρων συγκρότησης του δικαίου, ως θετικό δίκαιο. Με αυτό τον τρόπο καταδεικνύεται εκ νέου ότι προϋπόθεση όλων είναι η πραγματοποίηση των σκοπών του Λόγου, σε συνθήκες πραγμάτωσης της ελευθερίας και της ισότητας υπό τη συνταγματική θεμελίωσή τους¹³⁰. Το πρόβλημα συγκρότησης των επιμέρους βουλήσεων σε πολιτικό σώμα, το οποίο με τη σειρά του δεσμεύεται στην υπακοή του νόμου, στην περίπτωση της φυσικοδικαϊκής θεμελίωσής του ως ανώτερη μορφή δικαίου, οδηγεί αναπόφευκτα τον Ρουσσώ σε αυτοαναίρεση της επιχειρούμενης νεωτερικής διαμόρφωσης του κανόνα, εφόσον «το ζήτημα ήταν -για να παραθέσουμε και πάλι τον Ρουσσώ- ότι για να βάλουμε το νόμο πάνω από τον άνθρωπο και έτσι να εξασφαλίσουμε την ισχύ των ανθρώπινων νόμων, *it faudrait des dieux*, “θα χρειαζόμασταν θεούς”»¹³¹, πράγμα το οποίο υπεισήλθε και

¹²⁹ «Ούτε η συμφωνία ούτε η υπόσχεση πάνω στην οποία στηρίζεται η συμφωνία δεν είναι αρκετές για να διασφαλίσουν τη διάρκεια, να προικίσουν δηλαδή τις ανθρώπινες υποθέσεις μ’ εκείνο το μέτρο σταθερότητας χωρίς το οποίο είναι αδύνατο να οικοδομηθεί ένας κόσμος για τους μεταγενέστερους, προορισμένος και σχεδιασμένος να ξεπεράσει τη θνητή ζωή των πρωτεργατών». *ΓτΕ*, ό.π., σελ.: 247.

¹³⁰ «Εκείνοι που συνενώνονται για να θεσμοθετήσουν μια νέα κυβέρνηση δεν είναι οι ίδιοι θεσμοθετημένοι, δηλαδή δεν έχουν την αυθεντία, το κύρος, να κάνουν αυτό που θέλουν να πραγματοποιήσουν. Ο φαύλος κύκλος της νομοθέτησης είναι παρόν όχι μόνο στη συνήθη σύνταξη των νόμων αλλά και στη θέσπιση του θεμελιώδους νόμου, του συντάγματος, το οποίο, στο εξής, υποτίθεται ότι ενσαρκώνει τον «ανώτερο νόμο» από τον οποίο όλοι οι νόμοι αντλούν εν τέλει το κύρος τους». Στο ίδιο, σελ.: 249-250.

¹³¹ Στο ίδιο, σελ.: 250.

πρακτικά στα πλαίσια της Γαλλικής Επανάστασης. Η προβληματική αυτή, βέβαια, δεν αποτέλεσε γνώρισμα μόνο της Γαλλικής Επανάστασης, αλλά όλων των επαναστάσεων, δεδομένης τόσο της ανάγκης συγκρότησης μιας νέας πολιτικής οντότητας, όσο και της αποδέσμευσης της αυθεντίας του νόμου από τη θεολογική-εκκλησιαστική επικύρωση¹³². Απέναντι σε αυτή την προβληματική, η Άρεντ αντιτάσσει για ακόμη μία φορά, την αρχαιοελληνική λύση περί συγκρότησης του πολιτικού σώματος και της νομιμοποίησης, που σύμφωνα με την ίδια ο νόμος κατά την αρχαία ερμηνεία του δεν ήταν ούτε θεϊκός, ούτε επιβάλλονταν κυριαρχικά. Αντίθετα, «η ίδια η λέξη νόμος, η οποία, πέρα από την ετυμολογική της σημασία, αποκτά το πλήρες της νόημα σε αντιδιαστολή με τη λέξη φύσις, τονίζει την τεχνητή, συμβατική, ανθρωπογενή φύση των νόμων»¹³³. Παρά την παραδοχή της Άρεντ σχετικά με την ανθρωπογενή συγκρότηση των νόμων χωρίς αναφορά στη θεϊκή επικύρωσή τους κατά την ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα, δεν δίνεται με σαφήνεια η απάντηση στο δεύτερο και βασικό σκέλος της εν λόγω επικύρωσης, δηλαδή στο ζήτημα περί της δεσμευτικότητας σε αυτούς. Θα μπορούσαμε μόνο, λαμβάνοντας υπ' όψιν τη συνολικότερη θεωρητική σχηματοποίηση και περιγραφή της δομής και των λειτουργιών της πόλης από την Άρεντ, να συμπεράνουμε ορισμένες πιθανότητες δεσμευτικότητας στον κανόνα χωρίς όμως την απόλυτη, αναγκαστικά, επιστημολογική βεβαιότητά τους. Αυτό που η ίδια επιχειρεί να καταδείξει, παρ' όλα αυτά, είναι ότι «οι ιστορικές αυτές υπενθυμίσεις και σκέψεις στόχο έχουν να υποδείξουν ότι το όλο πρόβλημα ενός απόλυτου που θα προσέδιδε εγκυρότητα σε θετικούς, ανθρωπογενείς νόμους ήταν εν μέρει κληροδότημα του απολυταρχισμού, που ήταν κι αυτός κληρονόμος μιας μακραίωνης περιόδου κατά την οποία δεν υπήρχε στη Δύση κοσμική σφαίρα που να μην έχει τελικά τις ρίζες της στην επικύρωση από την Εκκλησία, και όπου επομένως οι κοσμικοί νόμοι κατανοούνταν ως η εγκόσμια έκφραση ενός θεϊκά θεσπισμένου νόμου. [...] Ακόμα μεγαλύτερης σημασίας ήταν το γεγονός ότι η ίδια η λέξη «νόμος» είχε πάρει μια ολωσδιόλου διαφορετική έννοια στη διαδρομή των αιώνων αυτών»¹³⁴.

Με αφορμή την κριτική στη φυσικοδικαϊκή θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας και του νόμου θα μπορούσε να εξαχθεί μία πρώτη σειρά συμπερασμάτων, που οφείλουν να παρατεθούν στο σημείο αυτό. Δεδομένων των επεξεργασιών της Άρεντ περί του φαινομένου του ολοκληρωτισμού, καθώς και της ιστορικής περιόδου κατά την οποία επικρατούσα άποψη στην βορειοαμερικανική -και όχι μόνο-

¹³² «Η ανάγκη για μια ιερή αρχή, για κάποια υπερβατική κύρωση στην πολιτική σφαίρα, καθώς και το παράδοξο γεγονός ότι αυτή η ανάγκη γινόταν αισθητή πιο έντονα στην περίπτωση μιας επανάστασης, όταν δηλαδή έπρεπε να συγκροτηθεί ένα νέο πολιτικό σώμα, είχε προβλεφθεί σαφώς από όλους σχεδόν τους θεωρητικούς προπομπούς των επαναστάσεων. [...] Επομένως, στη θεωρία όσο και στην πρακτική, δύσκολα μπορούμε να αποφύγουμε αυτό το παράδοξο γεγονός ότι ήταν ακριβώς οι επαναστάσεις, ο κρίσιμος και επείγων χαρακτήρας τους, που οδήγησαν τους πιο «φωτισμένους» ανθρώπους του 18^{ου} αιώνα να ζητήσουν κάποια θρησκευτική επικύρωση, την ίδια στιγμή που προσπαθούσαν να χειραφετήσουν πλήρως την κοσμική σφαίρα από τις επιρροές των εκκλησιών και να διαχωρίσουν πολιτική και θρησκεία μια για πάντα». ΓτΕ, ό.π., σελ.: 251-252.

¹³³ Στο ίδιο, σελ.: 253.

¹³⁴ Στο ίδιο, σελ.: 256.

ακαδημαϊκή κοινότητα ήταν η θέση, σύμφωνα με την οποία η ρουσσωική σκέψη αποτελεί πρόδρομο της «ολοκληρωτικής δημοκρατίας»¹³⁵, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι επιχειρεί να συνδέσει υπορρήτως την έννοια της γενικής βούλησης και της κυριαρχικής εγκαθίδρυσής της, ως πηγή δικαίου, με την ολοκληρωτική θεμελίωση της εξουσίας. Μία τέτοια σκέψη είναι ιδιαίτερα προκλητική και πιθανότατα αυθαίρετη, αν λάβει κανείς υπ' όψιν του την κριτική της Άρεντ στα ολοκληρωτικά καθεστάτα, στη βάση της θεμελίωσης του δικαίου και νομιμοποίησης της εξουσίας. Η διάκριση μεταξύ θετικού και φυσικού δικαίου στην περίπτωση του ολοκληρωτικού φαινομένου εκτίθεται με διαφορετικό τρόπο. Συγκεκριμένα, στον πυρήνα της αρεντιανής κριτικής στην ολοκληρωτική ιδεολογία βρίσκεται μεν το φυσικό δίκαιο, το οποίο επικαλούνταν οι «ολοκληρωτικοί», ώστε να νομιμοποιήσουν τη διαρκώς αυξανόμενη βίαιη δράση τους, τόσο στο παράδειγμα του ναζισμού, όσο και του σταλινισμού στα οποία παρουσιαζόταν η απόλυτη πίστη και αφοσίωση σε έναν «ανώτερο νόμο». Αυτή η ανώτερη μορφή νόμου αποτελούσε παράλληλα και σκοπό που τα καθεστάτα αυτά ήταν προσανατολισμένα στο να εγκαθιδρύνουν. Για τον ναζισμό ήταν ο «νόμος της Φύσης» και για τον σταλινισμό ο «νόμος της Ιστορίας». Στη βάση αυτών των φυσικών νόμων που έδειχναν να υπακούν πιστά τα ολοκληρωτικά καθεστάτα, δομήθηκε η πίστη σε μία ανώτερη, ηθικής φύσεως ιδέα, στην οποία νομιμοποιήθηκαν τα πιο φρικτά εγκλήματα που προκάλεσαν. Παρ' όλα αυτά, η απόλυτη πίστη στους εκατέρωθεν αυτούς νόμους, βασιζόταν ουσιαστικά στην αποδέσμευση από τους νόμους. Η Άρεντ, όμως, δεν αναφέρεται στην κατάργηση του θετικού δικαίου, δηλαδή του ισχύοντος νομοθετικού συστήματος και του αντίστοιχου συντάγματος, αλλά στην ιδιομορφία της ολοκληρωτικής κυριαρχίας, που την καθιστά ξεχωριστή από κάθε ιστορικά δεδομένη μορφή τυραννίας ή αυταρχικού καθεστώτος¹³⁶. Έτσι, τα ολοκληρωτικά καθεστάτα στην εξουσία αγνόησαν ουσιαστικά τους νόμους (ακόμα και τους δικούς τους), προτάσσοντας παράλληλα το επιχείρημα, ότι δεν πρόκειται περί αυθαιρεσίας αλλά αντίθετα από πλήρη πίστη σε ανώτερους νόμους, που αποτελούν την κεντρική πηγή από την οποία όλοι οι θετικοί νόμοι αντλούν τη νομιμότητά τους¹³⁷.

Η αποδόμηση της γενικής βούλησης ως συγκροτησιακού όρου της πολιτικής στην οποία εισάγονται και διαφυλάσσονται οι νεωτερικά διαμορφωμένες αξίες, εκτείνεται στον πυρήνα της προβληματικής περί νομιμοποίησης ή συναίνεσης, όπως αναπτύχθηκε μέχρι τώρα. Περαιτέρω, η

¹³⁵ Αναλυτικότερα βλ. στην «Εισαγωγή» των Μ. Αγγελίδη-Θ. Γκιούρα, ό.π., σελ.: 29. Όπως επίσης Φ. Βάκη, ό.π., σελ.: 15 και Leo Strauss, *Φυσικό δίκαιο και Ιστορία*, μτφ: Στέφανος Ροζάνης-Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1988.

¹³⁶ «Ήταν πάντα αυτονόητο ότι το καθεστώς που καθορίζεται από νόμους πάει μαζί με τη νόμιμη εξουσία και η έλλειψη νόμων πάει μαζί με την αυθαίρετη εξουσία. Αλλά η ολοκληρωτική κυριαρχία είναι ένα τελείως διαφορετικό καθεστώς. Αψηφάει, είναι η αλήθεια, όλους τους νόμους, ακόμα και αυτούς που έχει δημιουργήσει το ίδιο (χτυπητό παράδειγμα είναι το σοβιετικό Σύνταγμα), ή αυτούς που δεν ενδιαφέρθηκε να καταργήσει (όπως το Σύνταγμα της Βαϊμάρης, που το ναζιστικό καθεστώς δεν κατάργησε ποτέ). Αλλά δεν δρα ποτέ χωρίς να έχει το νόμο για οδηγό και δεν είναι ποτέ αυθαίρετο: Γιατί ισχυρίζεται ότι υπακούει αυστηρά σ' αυτούς τους νόμους της Φύσης και της Ιστορίας, που υποτίθεται ότι γέννησαν όλους τους θετικούς νόμους». *ΟΣ*, ό.π., σελ.: 254.

¹³⁷ Βλ.: Στο ίδιο, σελ.: 253-254.

αντικατάσταση της συναίνεσης από τη θέληση και η επακόλουθη άρση των λειτουργικών προεκτάσεων του πολιτικού πεδίου συνεπάγεται την πολιτειακή μετατόπιση της Δημοκρατίας, του προτύπου της αρχαιοελληνικής πόλης, στην πολιτειακή σχηματοποίηση του λαού, που υποκρύπτει την εσκεμμένη ή έστω επακόλουθη μεταβολή των αξιών της ελευθερίας και της ισότητας. Αναιρείται, έτσι, το περιεχόμενό τους και μεταφράζονται με κοινωνικούς, οικονομικούς, όρους. Ως εκ τούτου, στη θέση της ελευθερίας τοποθετείται, ουσιαστικά, η απελευθέρωση από την οποία προκύπτει εν τέλει η κοινωνική ισότητα και όχι ένα πολιτικό σώμα ομότιμων. Η αντικατάσταση της πολιτικής από το κοινωνικό συνεπάγεται «ότι η ενότητα του μελλοντικού πολιτικού σώματος εξασφαλιζόταν όχι από τους εγκόσμιους θεσμούς που αυτός ο λαός έχει από κοινού, αλλά από τη θέληση του ίδιου του λαού. Η σπουδαιότερη αρετή αυτής της λαϊκής θέλησης ως *volonté générale* ήταν η ομοθυμία της»¹³⁸.

Από τη σύνδεση των εννοιών της «κοινής θέλησης» και του δημοσίου συμφέροντος, όπως εκπορεύονται εξίσου από τη γενική βούληση και διαμορφώνουν το πολιτικό πεδίο στη ρουσσωική θεωρία, παράγεται σχηματικά, σύμφωνα με την Άρεντ, η νεωτερική ιδέα περί «κράτους-έθνους». Σε αυτό το πλαίσιο διαμορφώνεται εκ των πραγμάτων μία νέα ολιστική μορφοποίηση πολιτικής-κοινωνίας, εφόσον «η έννοια του *raison d'état* είναι παλαιότερη από τη Γαλλική Επανάσταση για τον απλό λόγο ότι η αντίληψη της μιας θέλησης, που κυριαρχεί στα πεπρωμένα και αντιπροσωπεύει τα συμφέροντα του έθνους ως συνόλου, ήταν η τρέχουσα ερμηνεία του εθνικού ρόλου που θα έπαιζε ένας πεφωτισμένος μονάρχης τον οποίο η επανάσταση είχε καταργήσει»¹³⁹. Στο συγκεκριμένο στάδιο αποδόμησης της γενικής βούλησης, κατά την πρακτική πια διάστασή της στο παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης, η Χάννα Άρεντ επανέρχεται στην αρχική θέση του επιχειρήματός της σύμφωνα με το οποίο «στη Γαλλία, η πτώση της μοναρχίας δεν άλλαξε τη σχέση ανάμεσα σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους, ανάμεσα στην κυβέρνηση και το έθνος, και καμιά αλλαγή κυβέρνησης δεν φαινόταν ικανή να γεφυρώσει το χάσμα. Οι επαναστατικές κυβερνήσεις, χωρίς να διαφέρουν από αυτή την άποψη από τις προκατόχους τους, δεν ήταν ούτε του λαού ούτε από το λαό, αλλά στην καλύτερη περίπτωση για το λαό και στη χειρότερη μια «υφαρπαγή της κυρίαρχης εξουσίας» μέσω αυτοσχέδιων εκπροσώπων που είχαν θέσει τον εαυτό τους «σε απόλυτη ανεξαρτησία σε σχέση με το έθνος» [...] Το αναπόφευκτο γεγονός ήταν ότι η απελευθέρωση από την τυραννία σήμαινε ελευθερία μόνο για τους λίγους και ελάχιστα έγινε αισθητή από τους πολλούς που παρέμειναν καταποντισμένοι από το βάρος της μιζέριας τους»¹⁴⁰.

Στον αντίποδα της συνταγματικής αποτυχίας της Γαλλικής Επανάστασης τοποθετείται εκ νέου η Αμερικανική Επανάσταση. Η αμερικανική εμπειρία, σύμφωνα με την Άρεντ, σηματοδοτεί την ορθότητα όχι μόνο της ομαλής μετάβασης στη συνταγματικότητα, αλλά και της ίδιας της πολιτικής συγκρότησης εν

¹³⁸ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 102.

¹³⁹ Στο ίδιο, σελ.: 103.

¹⁴⁰ Στο ίδιο, σελ.: 99-100.

συνόλω βάσει της κατανόησης του περιεχομένου της Δημοκρατίας σε αντίθεση με τη στρεβλή κατανόηση της λαϊκής κυριαρχίας στη Γαλλία. Η έννοια του «λαού» στο αμερικανικό παράδειγμα «διατήρησε [...] το νόημα των πολλών, της ατελείωτης ποικιλίας ενός πλήθους που το μεγαλείο του βρισκόταν ακριβώς στην ποικιλότητά του. Η αντίθεση προς την κοινή γνώμη, ιδιαίτερα προς τη δυνητική ομοφωνία όλων, ήταν επομένως ένα από τα πολλά πράγματα πάνω στα οποία οι πρωτεργάτες της Αμερικανικής Επανάστασης συμφωνούσαν απόλυτα: ήξεραν πως η δημόσια σφαίρα σε μια Δημοκρατία συγκροτείται από την ανταλλαγή απόψεων μεταξύ ίσων. [...] Η κυριαρχία της κοινής γνώμης ήταν μια μορφή τυραννίας»¹⁴¹. Το πολιτικό σώμα καθοδηγούμενο από μία ενιαία βούληση, η οποία μάλιστα προκύπτει κυριαρχικά, προαναγγέλλει τη συγκρότηση της μαζικής κοινωνίας, σε συνδυασμό, παράλληλα, με τις απόλυτες προσταγές του κοινωνικού. Με αυτό τον τρόπο αναιρείται, επίσης, η έννοια της εξουσίας και παραμένει συνδεδεμένη με τη βία και όχι με την έννοια της «δύναμης» που προκύπτει από τη συγκρότηση του πολιτικού σώματος, η οποία αποτέλεσε το εξαρχής αιτούμενο των επαναστάσεων¹⁴². Η προβληματική που εγείρεται, με τη σειρά της, κατά τη συγκρότηση της ενιαίας γενικής βούλησης, ως θέληση όλων, αφορά εκ νέου το ζήτημα περί νομιμοποίησης και κυρίως της δεσμευτικότητας στον κανόνα. Σύμφωνα με τον Ρουσσώ, «ο κανόνας δικαιοσύνης της οποίας βρίσκεται εντός του νόμου της φύσης, πράγμα που υπεισέρχεται επίσης στην αρχή που έχουμε θεμελιώσει: διότι τότε η μεγάλη πολιτεία του κόσμου γίνεται το πολιτικό σώμα, ο φυσικός νόμος του οποίου είναι πάντα η γενική βούληση, και του οποίου τα διάφορα κράτη και οι λαοί δεν είναι παρά επιμέρους μέλη»¹⁴³. Η γενική βούληση, ως ηθικός γνώμονας δικαίου και πηγή δικαιοσύνης σε αυτή την περίπτωση, ανάγεται και διαμορφώνεται στο φυσικό, σε αντίθεση με τις προνεωτερικές και προ-διαφωτιστικές θεμελιώσεις στο θεϊκό, κάτι το οποίο αναδεικνύει μία σε βάθος προβληματική που καταλήγει σε αυτοαναίρεση. Η αναγωγή του δικαίου στο φυσικό κατά τη μετάβασή του από το θεϊκό αποτελεί άλλη όψη του ίδιου νομίσματος.

Δεδομένων των παλαιοκαθεστωτικών θεσμών των προνομίων, της υποτέλειας και της απόλυτης διαφθοράς, ο Ρουσσώ επιχειρεί προφανώς να εισαγάγει μία δεσμευτική αρχή καθολικής ισχύος απέναντι στην εν λόγω πραγματικότητα. Η σχηματοποίηση της κυριαρχίας φέρει γενικό και δεσμευτικό χαρακτήρα απέναντι σε συνθήκες πλήρους ασυδοσίας, όπου ο νόμος συντηρεί τη διαφθορά και τον υπέρμετρο πλουτισμό νομοκατεστημένων τάξεων σε βάρος ενός κοινωνικού συνόλου. Η κριτική της Αρεντ στηρίζεται ακριβώς σε αυτή τη σχέση, η οποία τείνει στην απελευθέρωση από τις δυσχέρειες του

¹⁴¹ ΓΤΕ, ό.π., σελ.: 125.

¹⁴² «Όταν η αθηναϊκή πόλις ονόμαζε το πολίτευμά της ισονομία, ή όταν οι Ρωμαίοι μιλούσαν για την civitas ως μορφή διακυβέρνησής τους, είχαν στον 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. Σ' αυτά ακριβώς τα παραδείγματα στράφηκαν οι άνθρωποι των επαναστάσεων του δεκάτου ογδόου αιώνα, όταν έψαξαν εξονυχιστικά τα γραπτά της 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.» ΠΒ, ό.π., σελ.: 100.

¹⁴³ ΑΠΟ, ό.π., σελ.: 69.

κοινωνικού ζητήματος, καθώς και της τυραννικής διακυβέρνησης από την οποία εκπορεύεται αυτό. Ωστόσο, η τάση προς απελευθέρωση δεν συνεπάγεται, όπως έχει αναπτυχθεί, την ελευθερία συγκροτημένη υπό τη συνταγματική κατοχύρωσή της. Αποτέλεσμα μίας τέτοιας εξόδου από τις δυσχέρειες, δηλαδή η απελευθέρωση από αυτές, δεν σημαίνει σύμφωνα με την ίδια απομάκρυνση από την υφιστάμενη πολιτική συνθήκη. Η κυριαρχία από όποια πλευρά και αν ασκείται, διατηρεί το περιεχόμενό και τις λειτουργίες της πράγμα που δεν συνεπάγεται την κατάργηση της εξουσίας ανθρώπου από άνθρωπο και την αντίστοιχη συγκρότηση ενός σώματος ομότιμων, ίσων, από το οποίο προκύπτει η εξουσία του (συν)αποφασίζε. Αξίζει εδώ να επαναληφθεί ότι ο Ρουσσώ απέναντι στις συμβολαιακές θεωρίες σχηματοποιεί τη φυσική κατάσταση ως μία ιδεατή κατασκευή, από την οποία αντλεί την ορθή νοηματοδότηση των αξιών, που σε συνθήκες κοινωνικότητας έχουν αρθεί και μάλιστα εντός των παλαιοκαθεστωτικών πολιτικών δομών. Η φυσική κατάσταση δεν αποτελεί ένα σχήμα αντικατοπτρισμού της εκάστοτε κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας που βασίζεται στην ανεξέλεγκτη κατανομή ισχύος με αποτέλεσμα την κρίση της κοινωνικής αναπαραγωγής σε συνθήκες διαρκούς πολέμου, όπως συμβαίνει στον Χομπς. Δεδομένης, όμως, της αντίληψης της προόδου, δεν επιχειρεί μία επιστροφή στη φυσική κατάσταση, αλλά αντίθετα αναζητείται σε αυτή ένας δεσμός με τον οποίο θα εισαχθούν εκ νέου οι ορθά νοηματοδοτημένες αξιακές έννοιες εντός μίας πολιτικής οντότητας που θα χαρακτηρίζεται από γενική ισονομία και η κυριαρχία θα αντιστρέφει τους όρους εγκαθίδρυσής της σε σχέση με την αξιακή θεμελίωση της ελευθερίας και της ισότητας αναιρώντας έτσι τις συνθήκες υποτέλειας. Το σχήμα της φυσικής κατάστασης μετατρέπεται κατ' αυτό τον τρόπο και ως νομιμοποιητική πηγή άντλησης του δικαίου που θα πλαισιώνει και θα συγκροτεί την εν λόγω πολιτειακή δομή. Από τη φυσική κατάσταση κατανοείται η καθολικότητα των αξιών, που σε πολιτικές συνθήκες και μόνο δύνανται να επανεισαχθούν στην ανθρωπότητα, συγκροτημένη ανά πολιτικό σώμα. Πέραν, όμως, των εν λόγω παραδοχών προκύπτουν οι προϋποθέσεις διασφάλισης και σταθερότητάς τους. Οι εγγυήσεις αυτές παρέχονται από την ηθικότητα των νόμων και της πίστης σε αυτούς βάσει της κατανόησης της έννοιας της γενικής βούλησης. Αναμφίβολα η προβληματική περί της εξουσιαστικής συγκρότησης, καθώς και η αντίστοιχη νομιμοποίησή της από το πολιτικό σώμα αποτελεί ένα δισεπίλυτο ζήτημα τόσο εντός αυστηρών επιστημολογικών πλαισίων, όσο και κατά την ιστορική εκδίπλωση του. Λαμβάνοντας υπ' όψιν τη σκέψη της Άρεντ, στην οποία επιχειρείται η σύγκλιση της επιστημολογικής επεξεργασίας με την ιστορική πραγματικότητα, προκύπτει η εννοιολογική διαμόρφωση της δύναμης, η οποία μετατρέπεται σε θέση, κατά την οποία «όταν οι διαταγές παύουν να εκτελούνται, τα βίαια μέσα είναι άχρηστα· και το ζήτημα αυτής της υπακοής δεν κρίνεται από τη σχέση διαταγής-υπακοής αλλά από την κοινή γνώμη και, φυσικά, από τον αριθμό εκείνων που τη μοιράζονται. Τα πάντα εξαρτώνται από τη δύναμη που βρίσκεται πίσω από τη βία. Η αιφνίδια δραματική κατάρρευση της δύναμης, που είναι ο προάγγελος των επαναστάσεων, αποκαλύπτει αστραπιαία πόσο η υπακοή των πολιτών -σε νόμους, σε κυβερνήσεις, σε θεσμούς- δεν είναι

παρά εξωτερική εκδήλωση της υποστήριξης και της συναίνεσης»¹⁴⁴. Με αυτό τον τρόπο κατανοείται και η θέση ότι η Γαλλική Επανάσταση εξαιτίας της μη συγκρότησης ενός πολιτικού σώματος στη βάση της συνταγματικής θεμελίωσης της ελευθερίας και της ισότητας, έχοντας στρέψει προηγουμένως το ενδιαφέρον της στην επίλυση του κοινωνικού ζητήματος, παρέμεινε δέσμια της βίας, στο στάδιο της απελευθέρωσης κατά την επαναστατική διαδικασία. Η εγκατάλειψη συγκρότησης της δύναμης απελευθέρωσε τη βία και πυροδότησε τη «μανία αφανισμού»¹⁴⁵, σε τέτοιο βαθμό ώστε να τίθεται με επιτακτικό τρόπο πια η ανάγκη υπέρβασής της. Το τέλος της βίας μοιάζει να είναι αποτέλεσμα της κυριαρχικής επιβολής, μέσω της ίδιας της βίας, με τελικό προϊόν τις αναγκαστικές εγγυήσεις κατά την εισαγωγή των δικαιωμάτων, που διατηρούν εκ των πραγμάτων μία νέα σχέση διαταγής-υπακοής υπό τη μορφή υποχρεώσεων και ελευθεριών. Σε κοινωνικό δε επίπεδο, η επιχειρούμενη ανατροπή των όρων ανισότητας γέννησε μέσω των ίδιων των δικαιωμάτων νέες σχέσεις ανισότητας που παρ' ότι δεν κινητοποιούνται από τη βία, συντηρούνται από τον «καταναγκασμό»¹⁴⁶.

5. Κριτική αποτίμηση

Σκοπός της παρούσας εργασίας ήταν εν πρώτοις η ανάδειξη και παρουσίαση των βασικών πλαισίων συγκρότησης της αρεντιανής σκέψης συναρτώμενη στο θεωρητικό της έργο. Βάσει αυτής της μελέτης αναδεικνύονται, παράλληλα, τα στάδια μετάβασης της νεωτερικής σκέψης, στην τελική μορφοποίησή τους ως πολιτική θεωρία. Η ίδια η κριτική περιοδολόγηση στην ιστορία των ιδεών, όπως αποτυπώνεται στο αρεντιανό έργο, ανασύρει στην επιφάνεια αυτές τις μεταβάσεις της πολιτικής σκέψης από την κλασική φιλοσοφία και την οντολογία, στις νεότερες διαφωτιστικές αντιλήψεις και από αυτές στις σύγχρονες προσεγγίσεις της πολιτικής, οι οποίες διαπλέκονται με το δίκαιο και την ανάδειξη του κοινωνικού ανά θεματοποίηση, βάσει μιας διαλεκτικής σχέσης μεταξύ ιστορικής πραγματικότητας και επιστημονικού λόγου. Η ιστορική καμπή, στην οποία σηματοδοτείται η αναγκαστική αναθεμελίωση των βασικών όρων συγκρότησης της πολιτικής, κατά τον συσχετισμό τους με το κοινωνικό αποτελεί αναμφίβολα το συμβάν της Γαλλικής Επανάστασης. Από το σημείο αυτό εκκινεί το σύνολο των σύγχρονων αλληλοδιαδεχόμενων προσεγγίσεων αναφορικά με τη θεμελίωση της πολιτικής και των ζητημάτων που προκύπτουν σε σχέση με την κοινωνία, στη βάση των αξιών της ελευθερίας και της ισότητας και αποτελεί πυρήνα των έως σήμερα προβληματικών, που ανακύπτουν διαρκώς εντός των

¹⁴⁴ ΠΒ, ό.π., σελ.: 109-110.

¹⁴⁵ Έγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφ-πρόλ.-σχ.: Γιώργος Φαράκλας, εκδ.: Εστία, Αθήνα, 2007, σελ.: 536.

¹⁴⁶ Βλ.: Karl Marx, «Αποσπάσματα από το βιβλίο του James Mill *Éléments D'Économie Politique* (μτφ. J. T. Parisot, Παρίσι 1823)» (1844), στο: *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, επιλογή-μτφ: Θανάσης Γκιούρας, επιμ.: Θανάσης Γκιούρας-Θωμάς Νουτσόπουλος, εκδ.: ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σελ.: 333.

δυτικών κοινωνιών, ενώ εκτείνονται παράλληλα στο σύνολο της διεθνούς κοινότητας. Το δε συμβάν εμφάνισης του φαινομένου του ολοκληρωτισμού και των τραγικών συνεπειών του σε βάρος της ανθρωπότητας με αποκορύφωση τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, θέτει εκ νέου ζητήματα αναφορικά με τους όρους διαμόρφωσης της πολιτικής σε σχέση με θεσμούς σταθερότητας και μεθόδους δεσμευτικότητας στον κανόνα, ώστε σε ανάλογες πιθανότητες ανάδυσης τέτοιων φαινομένων να επιτυγχάνεται η αναχαίτισή τους λόγω της προβλεψιμότητας και του υπολογισμού τους. Με αφορμή το συγκεκριμένο παράδειγμα εγείρονται νέα ζητήματα, τόσο ως προς την κατανόηση και επανεισαγωγή των διαφωτιστικών αιτούμενων, όσο και ως προς την αντιφατικότητα πρόβλεψης και υπολογισμού της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η εργώδης προσπάθεια αναζήτησης και εισαγωγής ορθοκανονιστικών πλαισίων και ορθοπρακτικών όρων εντός της πολιτικής σκέψης ωθεί σε διαρκείς ανακλήσεις σχημάτων από την ιστορία των ιδεών, καθώς από την ιστορική πραγματικότητα καθαυτή. Πυρήνας της διαρκούς προβληματικής παραμένει σε σταθερό επίπεδο το διαφωτιστικό αίτημα θεμελίωσης των αξιών, όπως αυτό τέθηκε ιστορικά στη Γαλλική Επανάσταση και παρ' όλο που μερίδα διανοητών έδειχνε να κατανοεί ότι η διαρκής πρόοδος θα εδραίωνε σταδιακά τις αξίες αυτές εντός των κοινωνιών, παρ' ότι η απουσία τους έμοιαζε να οξύνεται όλο και περισσότερο όχι απλά ως σύμφυτο χαρακτηριστικό των αστικών κοινωνιών αλλά ως προαπαιτούμενο της ύπαρξής τους¹⁴⁷, διαψεύστηκαν παταγωδώς με το ξαφνικό, αλλά σταδιακά διαμορφούμενο, ξέσπασμα του ολοκληρωτισμού, που βάσει των αντιλήψεών τους διέκοψε κάθε ελπίδα αξιακής προόδου επιστρέφοντας στα βάθη του προνεωτερικού ιστορικού ορίζοντα.

Κατά τη νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία το ζήτημα θεμελίωσης των αξιών εντοπίζεται στον πυρήνα της προβληματικής στη σχέση πολιτικής-κοινωνικού. Η πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ στηρίζεται στην κριτική αναθεμελίωση των νεότερων πολιτικοθεωρητικών επεξεργασιών και κυρίως σε αναφορά με αυτή του Ρουσσώ, όπως επιχειρήθηκε να αναπτυχθεί στην παρούσα εργασία, από τις οποίες αναδεικνύονται σαφείς επιστημολογικές αμφισημίες, που όφειλαν να επανεξετασθούν. Παρ' όλα αυτά, δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας το ιστορικό υπόβαθρο της εκάστοτε θεωρητικής ανάπτυξης παρά την επιχειρούμενη συγκρότηση σταθερών εννοιολογικών πλαισίων, που τείνουν στην αξιωματική θεμελίωσή τους. Εξάλλου, η κατανόηση περί των θεωρητικών επεξεργασιών σε άμεση σχέση με την υφιστάμενη ή ιστορική πραγματικότητα προκύπτει ως παγιωμένη θέση στην αρεντιανή σκέψη και όχι μόνο, δεδομένης της θέσης περί θεματοποίησης και αποσαφήνισης της εμπειρικής πραγματικότητας μέσω της πολιτικής θεωρίας. Μάλιστα, μία πιθανή, επιστημολογική, κριτική στην αρεντιανή θεωρία θα μπορούσε να αποτελεί η τάση της προς τον ιστορισμό, βάσει της εν λόγω σκέψης γύρω από τη συγκρότηση θεωρητικών σχημάτων σε εξαρτημένη σχέση από την πραγματικότητα, ενώ η ίδια,

¹⁴⁷ Πρβλ: Μανόλης Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρύθμιση και Δημοκρατία*, εκδ.: Εξάντας, Αθήνα, 2000, σελ.: 13-90.

παράλληλα, επιχειρεί την εννοιολογική θεμελίωση της θεωρίας της, πράγμα το οποίο συνεπάγεται την αποδέσμευση από την υφιστάμενη ή ιστορική πραγματικότητα και την παράλληλη επικέντρωσή της στον αξιωματικό χαρακτήρα της θεωρίας, που επί της οποίας οφείλει πρωτίστως να ερμηνευθεί και εν συνεχεία να προσαρμοστεί η πραγματικότητα. Με λίγα λόγια, η θεωρία της Άρεντ ενδέχεται να ερμηνευθεί κριτικά ως συγκλίνουσα στην εμπειρική και ταυτόχρονα στη δεοντολογία, σε σύνδεση μάλιστα με την κριτική που ασκεί η ίδια στη νεότερη πολιτική θεωρία. Η εν λόγω αναδυόμενη επιστημολογική κριτική στην αρεντιανή σκέψη και στις θεωρητικές σχηματισμοί της, όπως έχουν παρατεθεί στην παρούσα εργασία, δύναται να συναχθεί και αντιστρόφως. Για την ακρίβεια, η πολιτική θεωρία της Χάννα Άρεντ ενδέχεται να τεθεί στο επίκεντρο της κριτικής σε αναφορά με τη δέσμευσή της στον επιστημονισμό, πράγμα το οποίο συνεπάγεται με αυτοαναίρεση ως προς την επιχειρούμενη, από την ίδια, αποσαφήνιση της καθημερινής και ιστορικής εμπειρίας εφόσον δεν λαμβάνονται υπ' όψιν οι πραγματολογικές συνέπειες, κατά τις εμπειρικές προεκτάσεις της θεωρίας της. Κάτι τέτοιο είναι πιθανό να συναχθεί μέσω των επεξεργασιών της περί της κατηγοριοποίησης του ανθρώπινου πράττειν, ως προϋπόθεση σύστασης του πολιτικού σώματος και της συμμετοχής στη δημοσιότητα της πολιτικής σφαίρας.

Επιστρέφοντας στο ζήτημα της νεωτερικής διαπλοκής πολιτικής-κοινωνικού διαφαίνεται ότι, όπως ακριβώς η φιλοσοφική σκέψη μεταβαίνει από την «απομόνωση», κατά τη μορφοποίησή της ως πολιτική θεωρία στην ιστορία των ιδεών, αντίστοιχα η τάση σύγκλισης και συσχετισμού πολιτικής και κοινωνικού μεταφέρεται στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας, καθώς και της ιστορικής πραγματικότητας κατά τη σηματοδότηση της νεωτερικής εποχής με σημείο αναφοράς τη Γαλλική Επανάσταση. Δεδομένων των ανωτέρω αναπτύξεων της παρούσας εργασίας, η Άρεντ στηρίζει επί της ουσίας την κριτική της στη νεότερη πολιτική θεωρία, βάσει της θέσης ότι η τελευταία δεν κατάφερε εν τέλει να απαγκιστρωθεί από την φιλοσοφική παράδοση, την οποία διαδέχθηκε. Κάτι τέτοιο, σε αυστηρά επιστημονικά πλαίσια, συνεπάγεται αυτομάτως με εγκατάλειψη του αξιακού περιεχομένου της πολιτικής και αντίστοιχα τη μετατόπιση της βαρύτητάς της στο κοινωνικό. Εν ολίγοις, η σύλληψη της καθολικότητας των αξιών και συνάμα η γενικότητα του κανόνα, μέσω του οποίου αυτές οφείλουν να πραγματωθούν, στρέφει αυτομάτως το βλέμμα της νεότερης πολιτικής θεωρίας σε «εκείνους που στην πληγωμένη ζωή τους η ιστορία είχε προσθέσει την προσβολή της λήθης»¹⁴⁸ εξαιτίας της «αφάνειας», που εκπορεύεται από το κοινωνικό, κατά την κατανόησή του υπό τη μορφή της ένδειας και παράλληλα της συσσώρευσης του παραγόμενου πλούτου. Για την ακρίβεια, η δεύτερη φέρει ως απαραίτητο προαπαιτούμενο την πρώτη. Στο σημείο αυτό κατανοείται η ανισότητα και ο άδικος χαρακτήρας των προαστικών θεσμών, εφόσον «οι πλούσιοι είναι οι μοναδικοί άνθρωποι που συμμετέχουν στην

¹⁴⁸ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 93.

κυβέρνηση ή που βρίσκονται εγγύτερα σε αυτήν και στους οποίους, αργά ή γρήγορα, τα έσοδα των φόρων θα καταλήξουν»¹⁴⁹. Η κοινωνική ανισότητα κατανοείται, έτσι, ως η βασική αιτία άρσης της δημόσιας ελευθερίας, εφόσον υφίσταται ο υλικός διαχωρισμός, από τον οποίο προκύπτει στην περίπτωση της ένδειας η «αφάνεια» και στην περίπτωση του πλούτου η πρόσβαση στη δημοσιότητα.

Το δισεπίλυτο αυτό ζήτημα επιχειρεί να επεξεργαστεί η Άρεντ στην ανάπτυξη της κριτικής επεξεργασίας της στη ρουσσική προβληματική. Αναμφίβολα η θεμελίωση των αξιών εντός επιστημολογικών πλαισίων συνεπάγεται την αποδέσμευση της πολιτικής από το κοινωνικό, στη βάση του ορθολογικά συγκροτημένου ανθρώπινου πράττειν. Παράλληλα, ο δογματισμός ή έστω η αυστηρή δέσμευση στην επιστημονική θεμελίωση των αξιών, εντός της οποίας δεν δύναται να συμπεριληφθεί το κοινωνικό στην πολιτική δεν μπορεί να παραμείνει ανεπηρέαστο απέναντι στο κοινωνικό ζήτημα και στην πραγματικότητα καθαυτή. Η μόνη λύση, ως τομή διάκρισης μεταξύ πολιτικής και κοινωνικού, μπορεί να δοθεί μόνο εντός των πλαισίων αναζήτησης του πολιτικού στη βάση της αποφασιοκρατίας, πράγμα, όμως, που αναιρεί αναχρονιστικά το νεωτερικό αιτούμενο της πολιτικής θεωρίας και τείνει ευθέως στην επιστροφή της προνεωτερικής διάρθρωσης των θεσμών, με συνέπεια την εξάλειψη της αξιακής ουσίας της νεότερης θεωρίας, που δεν είναι άλλη από την ελευθερία και την ισότητα. Αναφερόμαστε, δηλαδή, σε καθαρά αντιδιαφοριστικές προσεγγίσεις, όπως συμβαίνει επί παραδείγματι στον Καρλ Σμιτ, και πλέον αναφερόμαστε θεωρητικά, αλλά και πρακτικά, στον ολοκληρωτισμό. Η ίδια η εμπειρία του ολοκληρωτισμού, παρ' όλα αυτά, υποκρύπτει και σε αυτή την περίπτωση σαφέστατα την κοινωνική αντιπαράθεση στη διάκριση «φίλου-εχθρού», που εν συνεχεία κορυφώνεται σε πολιτική¹⁵⁰. Το δε ορθό νόημα της πολιτικής εξαλείφεται με τη σειρά του και επιστρέφει στις εσφαλμένες αντιλήψεις του περί σύνδεσης της πολιτικής εξουσίας με την κυριαρχία και τη βία.

Η οξύτητα μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού, όπως αποτυπώνεται στη σχέση πολιτικής-κοινωνικού, παρά την επιχειρούμενη από την Άρεντ επιστημολογική διάκρισή τους, η οποία μετουσιώνεται ιστορικά στην αρχαία ελληνική πόλη, καθώς και στο παράδειγμα της Αμερικανικής Επανάστασης, φαίνεται να δημιουργεί νέες προβληματικές ακόμη και για την ίδια. Αν παραβλέψει κανείς το μείζον ζήτημα της δουλείας και στις δύο περιπτώσεις, το οποίο αποτελεί στάδιο «απελευθέρωσης» ως προϋπόθεση της ελευθερίας και της ισότητας, που με τη σειρά του συνεπάγεται ότι οι εν λόγω αξίες δεν φέρουν καθολική ισχύ και δεν υπάγονται σε γενικό νόμο προστασίας τους, στην αμερικανική εμπειρία εμφανίζεται το ζήτημα κρίσης της πολιτικής σταθερότητας, σύμφωνα με την ίδια την Άρεντ, εξαιτίας της εισαγωγής του κοινωνικού με αντεστραμμένους όρους από ότι στο παράδειγμα της Γαλλίας. Στην αμερικανική περίπτωση η δημόσια ελευθερία και η επιδίωξη της ευτυχίας μέσω της πρώτης

¹⁴⁹ ΛΠΟ, ό.π., σελ.: 127.

¹⁵⁰ Αναλυτικότερα πρβλ την «Εισαγωγή» της Αλίκης Λαβράνου, στο: Carl Schmitt, *Η έννοια του πολιτικού*, ό.π., σελ.: 11-47, καθώς και Μανόλης Αγγελίδης, «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο: *Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές «αναβιώσεις» της*, εκδ.: Νήσος - Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς, Αθήνα, 2012, σελ.: 61-79.

μετατοπίζονται και συλλαμβάνονται εννοιακά ως (ιδιωτική) ευημερία, στη βάση του υπέρμετρου πλουτισμού και κυρίως αναφορικά με τους συμμετέχοντες στη δημόσια σφαίρα. Η μετατόπιση της βαρύτητας από τη δημόσια ευτυχία στην ιδιωτικότητα του οικονομικού θέτει, έτσι, όχι μόνο σε αμφισβήτηση την πολιτική λόγω της αλλοίωσης του σκοπού της, αλλά σε μία συνολικότερη κρίση της πολιτικής υπό την έλλειψη μελλοντικής σταθερότητας των θεσμών, εξαιτίας της υποβάθμισής της ως κενής περιεχομένου. Η κατάκτηση του επιτεύγματος, της συνταγματικής θεμελίωσης της δημόσιας σφαίρας δεν φαίνεται στο αμερικανικό παράδειγμα να πραγματοποιείται ουσιαστικά, εφόσον το ίδιο το πολιτικό σώμα υποβάθμισε τον χαρακτήρα της¹⁵¹. Αντίστοιχα, παρά την πεποίθηση που «οι hommes de lettres μοιράζονταν με τους φτωχούς, ξέχωρα και πριν από κάθε συμπόνια για τα βάσανά τους, ήταν ακριβώς το σκοτάδι, το ότι η δημόσια σφαίρα ήταν αόρατη γι' αυτούς και τους έλειπε ο δημόσιος χώρος όπου αυτοί οι ίδιοι να μπορούν να γίνουν ορατοί και σημαντικοί. Αυτό που τους διέκρινε από τους φτωχούς ήταν ότι τους προσφερόταν, λόγω καταγωγής και από τις περιστάσεις, το κοινωνικό υποκατάστατο της πολιτικής σπουδαιότητας που είναι η κοινωνική υπόληψη, και η προσωπική τους διάκριση έγκειτο ακριβώς στο γεγονός [...] της ιδιωτικής απομόνωσης όπου μπορούσαν τουλάχιστον να καλλιεργήσουν το πάθος τους για σημαντικότητα και ελευθερία»¹⁵². Η κατάληξη αυτής της πρωταρχικής επιδίωξης για συνταγματικά κατοχυρωμένη δημόσια ελευθερία, στο κατεξοχήν πεδίο άσκησής της, δηλαδή εντός της πολιτικής σφαίρας, όπως έχει τεθεί υπό αλληπάλληλες παραθέσεις στην παρούσα εργασία, εγκαταλείφθηκε σύντομα προς επίλυση του κοινωνικού ζητήματος, το οποίο τέθηκε επιτακτικά στο επαναστατικό πρόγραμμα.

Έτσι, ακόμη και το κεντρικό παράδειγμα συνταγματικής θεμελίωσης της ελευθερίας και της ισότητας, παρά τους σταθερούς θεσμούς και τη δέσμευση στον κανόνα από πλευράς του πολιτικού σώματος, που είναι η αμερικανική περίπτωση, μοιάζει κατά την Άρεντ να αναιρεί το ουσιώδες περιεχόμενό του τόσο σε επίπεδο λειτουργικότητας, όσο ακόμη βαθύτερα και σε επίπεδο αποδυνάμωσης της έννοιας της «δύναμης», που η ίδια η Άρεντ εισάγει, πράγμα το οποίο συνεπάγεται με αστάθεια των ανωτέρω. Κοινώς, η υποβάθμιση της λειτουργίας της πολιτικής φέρει ως συνέπεια την άρση της συμμετοχής στη διακυβέρνηση παρά την ελεύθερη και ισότιμη πρόσβαση σε αυτή. Τελικό αποτέλεσμα αυτής της σχέσης είναι η εργαλειοποίηση της πολιτικής ως διοίκηση και την ανάθεση όσο αφορά την απόφαση. Περαιτέρω, ακόμη και η σταθερότητα των θεσμών, καθώς και η δέσμευση στον

¹⁵¹ «Στους ανθρώπους του 18^{ου} αιώνα, ωστόσο, ήταν αυτονόητο ότι χρειαζόνταν ένα σύνταγμα που να χαράζει τα όρια του νέου πολιτικού χώρου μέσα στον οποίο το «πάθος για δημόσια ελευθερία» και η «επιδίωξη της δημόσιας ευτυχίας» θα αποκτούσαν ελευθερία κίνησης για τις γενιές που θα έρχονταν, έτσι ώστε το «επαναστατικό» τους πνεύμα να επιβιώσει του τέλους της επανάστασης. Ωστόσο, ακόμα και στην Αμερική, όπου η θεμελίωση του νέου πολιτικού σώματος πέτυχε και όπου επομένως, κατά μία έννοια, η επανάσταση πέτυχε το στόχο της, αυτό το δεύτερο καθήκον της επανάστασης, να εξασφαλίσει την επιβίωση του πνεύματος από το οποίο ξεπήδησε η επανάσταση, να πραγματώσει την αρχή που την ενέπνευσε [...] ματαιώθηκε σχεδόν από το ξεκίνημα». ΓτΕ, ό.π., σελ.: 170.

¹⁵² Στο ίδιο, σελ.: 168.

κανόνα δύνανται να τεθούν υπό άρση μελλοντικά. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η αδιαφορία σε σχέση με τη συμμετοχή στη διακυβέρνηση, σε συνδυασμό με την απόλυτη προσήλωση στην ευμάρεια θέτει ευθέως υπό διακινδύνευση την ομαλότητα λειτουργίας ακόμη και των δικαιωμάτων εφόσον ο βασικός γνώμονας στην άσκηση πολιτικής είναι το οικονομικό-κοινωνικό και κατ' επέκταση παύει να φέρει ηθικό και αξιακό περιεχόμενο¹⁵³. Κατ' αυτό τον τρόπο, πέρα από τη χρήση του αμερικανικού παραδείγματος με αναφορά στη συνταγματικότητα του, η Άρεντ μοιάζει να προκαταλαμβάνει την κρίση της πολιτικής ως ένα αναπόφευκτα δισεπίλυτο ζήτημα της νεωτερικότητας, παρά την επιχειρούμενη ορθολογική θεμελίωσή της. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι «το αποτέλεσμα, σε αντίθεση με τις εξελίξεις στην Ευρώπη, ήταν ότι οι επαναστατικές έννοιες της *δημόσιας* ευτυχίας και της *πολιτικής* ελευθερίας ποτέ δεν χάθηκαν τελείως από την αμερικανική σκηνή· έχουν γίνει μέρος και συστατικό της ίδιας της δομής του πολιτικού σώματος. Το αν αυτό το οικοδόμημα έχει γρανιτένια θεμέλια ικανά να αντέξουν τη φαυλότητα μιας κοινωνίας προσηλωμένης στην ευμάρεια και στην κατανάλωση, ή αν θα υποχωρήσει κάτω από την πίεση του πλούτου όπως οι ευρωπαϊκές κοινότητες υποχώρησαν κάτω από την πίεση της εξαθλίωσης και της δυστυχίας μόνο το μέλλον μπορεί να δείξει»¹⁵⁴. Έτσι, αντίθετα από το «σκοτάδι» και την «αφάνεια» της ένδειας από τη δημοσιότητα της πολιτικής σφαίρας, στο αμερικανικό παράδειγμα αναδείχθηκε μία στρεβλή δημοσιότητα. Η τελευταία σχετίζεται με το οικονομικό αυτή τη φορά, σε σύνδεση τη «φιλαντία», και θυμίζει τις περιγραφές του Ρουσσώ για την προαστική διαφθορά των προνομιούχων τάξεων εις βάρος του γενικού συμφέροντος. Η περίπου πανομοιότυπη, με αυτή του Ρουσσώ, περιγραφή της στρεβλής δημοσιότητας, από την Άρεντ, είναι ότι «αντί να κάνουν την είσοδο τους στην αγορά, όπου η υπεροχή μπορεί να λάμψει, προτιμούσαν να ανοίξουν τα σπίτια τους στην «περίβλεπτη κατανάλωση», να επιδείξουν τον πλούτο τους και να βγάλουν σε κοινή θέα ότι, από την ίδια τη φύση του, δεν είναι κατάλληλο για να το βλέπουν όλοι»¹⁵⁵. Η απόλυτη διάκριση και κατά συνέπεια η άρση διαπλοκής μεταξύ πολιτικής-κοινωνικού φαίνεται, πέρα από την αυστηρά επιστημονική της διάσταση, να αποτελεί μία ανεξάντλητη και ανεπίλυτη θεματική για τη νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία, η οποία επιδιώκει την εξορθολογικοποίηση της πράξης υπό συνθήκες πραγμάτωσης της ελευθερίας και της ισότητας.

Πέρα από παρεκκλίσεις ή διαχωρισμούς ανάμεσα στη ρουσσική και στην αρεντιανή θεωρία, σε συγκριτικό επίπεδο, μπορεί κανείς να διακρίνει επί της ουσίας μία κοινή λογική, κατά την αντίστοιχη θεωρητική συστηματοποίηση μεταξύ αυτών των δύο αναπτύξεων. Επί της ουσίας, η Άρεντ μοιάζει να ανασκευάζει υποτυπωδώς βασικούς όρους και έννοιες της ρουσσικής θεωρίας. Κοινώς, επιχειρεί μία

¹⁵³ Στην αντίστοιχη ιδεατή, αυτή τη φορά, σχηματοποίηση της ρουσσικής θεωρίας με αναφορά στο κοινωνικό συμβόλαιο, η πιθανότητα μίας τέτοιας εξέλιξης συνεπάγεται αυτομάτως κατάρρευση του πολιτειακού οικοδομήματος. Αναλυτικότερα πρβλ: *ΛΠΟ*, ό.π., σελ.: 87-88 και *ΚΣ*, ό.π., σελ.:145-158.

¹⁵⁴ *ΓτΕ*, ό.π., σελ.: 187.

¹⁵⁵ Στο ίδιο, σελ.: 94.

αναδιατύπωση της ρουσσωικής πολιτειολογίας τόσο σε επίπεδο μεθόδου, όσο και σκέψης συνολικότερα. Η φυσική ανισότητα, η αντικατάσταση της «γενικής βούλησης» από τη «δύναμη» ως προϋποθέσεις λειτουργίας και νομιμοποίησης της δημόσιας σφαίρας και της πολιτικής εξουσίας, η αντικατάσταση της «φυσικής κατάστασης» από την «ανθρώπινη κατάσταση», η διατήρηση του σχήματος παθών-Λόγου κατά την ανθρωπολογική προϋπόθεση του πράττειν, η αμφοτέρη, συνολική εγκατάλειψη της μεταφυσικής κατά τις οντολογικές διαμορφώσεις της εκάστοτε πολιτικής θεωρίας, καθώς και άλλα βασικά σημεία συνομολογούν πως η Άρεντ ακολουθεί με άλλους όρους, αλλά σταθερά, το προγενέστερο σχήμα των νεότερων αντιλήψεων και σε ένα μεγάλο βαθμό αυτό του Ρουσσώ, τα οποία επιχειρεί να αναδιαμορφώσει προς το αιτούμενο πραγμάτωσης των αξιών. Ακόμη και η διάκριση δημοσίου-ιδιωτικού δεν φέρει ιδιαίτερα πολλές διαφοροποιήσεις ως προς το τελικό επιχείρημα. Αιχμή και κορύφωση, όμως, που διακρίνει βαθύτατα και ουσιωδώς τις δύο αυτές θεωρίες είναι εν πρώτοις το ζήτημα της συμπόνιας όπως αυτό αντιλαμβάνεται, ενδεχομένως, από τη σκοπιά του σήμερα, άρα οριακά αναχρονιστικά, σε σχέση με την ιστορία των ιδεών και ιδιαίτερα με επίκεντρο τη ρουσσωική σκέψη. Έτσι, παρατηρείται μία εκκωφαντική σιωπή στην αρεντιανή θεωρία, που οφείλεται στην αναπάντητη εννοιολογική ανασυγκρότηση της έννοιας της συμπόνιας, που με σύγχρονους πολιτικούς όρους θα μπορούσε να μεταφράζεται ως αλληλεγγύη.

Περαιτέρω, η προβληματική στη βάση της διάκρισης πολιτικής-κοινωνικού τόσο στη ρουσσωική θεωρία, όσο και στην αρεντιανή, εμβαθύνει σε μεθοδολογικά ζητήματα με επίκεντρο τον σκοπό της πολιτικής υπό την προοπτική θεμελίωσης των αξιών. Και στις δύο περιπτώσεις, ανεξάρτητα από το ιστορικό υπόβαθρο, δηλαδή καθαρά επιστημολογικά, είναι αναπόφευκτη η δημιουργία αντιφάσεων, πράγμα το οποίο συνομολογεί στην κατανόηση της εν λόγω νεωτερικής σχέσης ως μία ανεπίλυτη προβληματική. Στη ρουσσωική θεωρία παρατηρείται η απόδοση βαρύτητας στην υλική βάση της ισότητας και συνένωσης του πολιτικού σώματος, υπό το πρίσμα δημιουργίας ενός κοινού συμφέροντος. Αυτό το κοινό συμφέρον εισάγεται με την έννοια του δημοσίου συμφέροντος, που υπερβαίνει ηθικά και αξιακά το επιμέρους, ιδιωτικό συμφέρον. Επομένως, από τη σκοπιά του Ρουσσώ δίνεται βάρος στο ατομικό συμφέρον, το οποίο για τον ίδιο αποτελεί πυρήνα της προβληματικής του, κατά τις προϋποθέσεις συγκρότησης μιας πολιτείας δικαίου. Κατ' επέκταση, αποδίδεται ιδιαίτερη βαρύτητα στην απόλυτη υπακοή στο νόμο, ως υπακοή στην ίδια την ατομική βούληση, η οποία έχει απορροφηθεί προηγουμένως από το δημόσιο συμφέρον. Τα ανωτέρω καταλήγουν αναπόφευκτα σε μία απρόσωπη – γραφειοκρατικά δομημένη εξουσιαστική σχέση, από την οποία αφαιρείται το χαρακτηριστικό της ατομικής συμμετοχής εντός του πολιτικού σώματος, εξαιτίας της δημιουργημένης «ομοφωνίας» μέσω της γενικής βούλησης¹⁵⁶. Η υποβάθμιση της ατομικότητας, καθώς και του ρόλου του πολιτικού

¹⁵⁶ ΓτΕ, ό.π., σελ.: 125-129.

σώματος εντός της πολιτικής σφαίρας έγκειται στη μη αποδιδόμενη βαρύτητα για συμμετοχή από την πλευρά του Ρουσσώ. Η ανασφάλεια εισαγωγής και επικράτησης των επιμέρους βουλήσεων και των εξατομικευμένων συμφερόντων στο πεδίο της πολιτικής οδηγεί τη ρουσσωική θεωρία στο σημείο, ώστε να προκύπτει εξίσου αναγκαστικά η τάση προς την ανάδειξη της κυριαρχικής υπεροχής, που λειτουργεί επικουρικά στη διασφάλιση συνοχής του πολιτικού σώματος και των αξιών που θεμελιώνονται για αυτό¹⁵⁷. Η δε κυριαρχική επιβολή τείνει ευθέως στην αποφασιοκρατία λόγω του κενού χώρου, που δημιουργείται από την έλλειψη συμμετοχής, δεδομένης της αμφιβολίας αναφορικά με τη βαθιά ριζωμένη ενσωμάτωση της γενικής βούλησης, στην εκάστοτε ατομική πράξη, που αποσκοπεί στο «κοινό καλό». Η ρουσσωική θεωρία καταλήγει, έτσι, να εντάσσει το κυριαρχικό στοιχείο σε συνδυασμό με την αποφασιοκρατία, εφόσον «το έθνος θα πρέπει να συνέρχεται όσο το δυνατόν λιγότερο, δεδομένου ότι δεν είναι βέβαιο πως η απόφασή του εκφράζει τη γενική βούληση»¹⁵⁸. Με αυτό τον τρόπο υποβαθμίζεται το στοιχείο της συμμετοχής και η λήψη της απόφασης μεταβιβάζεται στον απόλυτο φορέα της γενικής βούλησης, όπως είναι η κυβέρνηση. Κάτι τέτοιο, οδηγεί την Άρεντ, σε άλλα έργα της, σχεδόν σε αναχρονιστικές υπερβάσεις επιχειρώντας να συνδέσει τη ρουσσωική θεωρία όχι μόνο κατ' απόλυτο τρόπο με την παράδοση των θεωριών περί κυριαρχίας, αλλά μάλιστα να συνδέσει την ίδια με τις σμιτιανές αναπτύξεις¹⁵⁹. Παρ' όλα αυτά, στις περισσότερες μετριασμένες επεξεργασίες της, η Άρεντ, επιχειρεί την ανασκευή των όρων συγκρότησης του πολιτικού σώματος και των θεσμών λειτουργίας της πολιτικής σφαίρας, στηριζόμενη σε αυτό που, κατά την ίδια, υπολείπεται της ρουσσωικής θεωρίας, με αποτέλεσμα να την ωθεί αναγκαστικά στην κυριαρχική θεμελίωση του κανόνα. Το στοιχείο αυτό είναι η καθολική συμμετοχή στην απόφαση, από την οποία μάλιστα διασφαλίζεται η ατομικότητα εντός του πολιτικού σώματος, υπό τη μορφή ανάδειξης του ατομικού βίου σε αντίθεση από το εξατομικευμένο συμφέρον, που επιχειρείται να μεταστραφεί σε πολιτικό στον Ρουσσώ. Οι προϋποθέσεις επίλυσης του εξατομικευμένου συμφέροντος, δηλαδή η απελευθέρωση από τις έμφυτες ανθρώπινες αναγκαιότητες, που κατανοείται ως το διακριτό στοιχείο από την πολιτική, οριζόμενο ως κοινωνικό, με σκοπό την ομαλή πρόσβαση σε μία καθαρά πολιτική σφαίρα δημιουργεί εκ νέου προβληματικές που εκτείνονται εν τέλει στο ζήτημα της ίδιας της καθολικότητας των αξιών, που εν τέλει η ίδια επιχειρεί να θεμελιώσει εντός αυτής.

Τέλος, η Γαλλική Επανάσταση αναμφισβήτητα δεν κατόρθωσε να εγκαθιδρύσει θεσμικά την ελευθερία και την ισότητα. Κάτι τέτοιο δεν συνεπάγεται, παρ' όλα αυτά, την εξαρχής προσήλωση των επαναστατών στο κοινωνικό παρά στην πολιτική. Εκτός της αναγκαστικής διαπλοκής του κοινωνικού με την πολιτική, ως βασικό προαπαιτούμενο προς επίλυση, μιας που το κοινωνικό ζήτημα αποτελούσε

¹⁵⁷ «Εάν μπορούσε να καταφέρει [εν. ο κυρίαρχος] όλοι οι άνθρωποι να κάνουν το ορθό, δεν θα του απέμενε τίποτε για να κάνει και το αποκορύφωμα του έργου του θα ήταν να μπορεί να μείνει αδρανής». *ΛΠΟ*, ό.π., σελ.: 79.

¹⁵⁸ Στο ίδιο, σελ.: 81.

¹⁵⁹ *ΕΑΠ*, ό.π., σελ.: 41-42.

απόρροια της πολιτικής διάρθρωσης της προεπαναστατικής Γαλλίας, υφίστατο μεταξύ άλλων και ένα καθαρά πολιτικό ζήτημα για τα δεδομένα της αρεντιανής θεωρίας. Αυτό ήταν το ζήτημα της συνταγματικά θεμελιωμένης συμμετοχής στην εξουσία, για την οποία φυσικά δεν γίνεται αναφορά εδώ στην καθολική συμμετοχή στη διακυβέρνηση, διότι δεν υφίσταντο η έννοια του πολίτη συνοδευόμενη από τις αντίστοιχες μορφές δικαιωμάτων, αλλά αντίθετα αυτή του υπηκόου που δεσμευόταν αφηρημένα στους νόμους του κυρίαρχου. Επομένως, μία σειρά νομοκατεστημένων τάξεων βρισκόταν αποκλεισμένη από τη συμμετοχή σε κυβερνητικά και διοικητικά καθήκοντα, όπως η Τρίτη Τάξη που στράφηκε εξ αρχής εναντίον του στέμματος και της κυβέρνησής του για αυτούς τους λόγους¹⁶⁰. Το πολιτικό αίτημα που αρθρώθηκε απέναντι στην εν λόγω υφιστάμενη κατάσταση βασιζόταν στην καθολική και ισότιμη συμμετοχή στην εξουσία μέσω της διακήρυξης των δικαιωμάτων του πολίτη.

Δεδομένων των ανωτέρω συνάγεται ότι η διαπλοκή κοινωνικού-πολιτικής, στο παράδειγμα της Γαλλικής Επανάστασης, υπήρξε απότοκος του Παλαιού Καθεστώτος. Το κοινωνικό ζήτημα και τα πολιτικά προβλήματα που κληροδότησε στη μετεπαναστατική κυβέρνηση, ώθησαν σε μία νέα μορφή συσχετισμού της πολιτικής με το κοινωνικό, ώστε εν τέλει η Γαλλική Επανάσταση να μοιάζει εκ του αποτελέσματός της ως μία χαμένη ευκαιρία, ένας «χαμένος θησαυρός», για την πραγμάτωση της ελευθερίας και της ισότητας. Πέραν των ανεπίλυτων προβλημάτων που άπτονταν διοικητικής διαχείρισεως, οι αστικές κοινωνίες γέννησαν αντιφάσεις στο εσωτερικό τους και μάλιστα στη βάση των ίδιων των δικαιωμάτων, που έκτοτε εγγράφηκαν στον ιστορικό ορίζοντα παράλληλα και ως πεδίο διαρκών συγκρούσεων. Το αποτέλεσμα της Γαλλικής Επανάστασης δημιούργησε, δικαιολογημένα, την εντύπωση ότι η εξουσία απλώς «άλλαξε χέρια», εφόσον αντιστράφηκαν οι όροι συγκρότησής της, διατηρώντας παράλληλα τον στρεβλά δομημένο, δηλαδή βίαιο και κυριαρχικό, χαρακτήρα της, γνώρισμα μίας αντιπολιτικής εκδοχής άσκησης της εξουσίας. Η ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων, οι σχέσεις κυριαρχίας, η βία και η ανελευθερία απλώς μεταβλήθηκαν κατά τους όρους σύστασής τους. Παρ' όλα αυτά, ο Διαφωτισμός και η Γαλλική Επανάσταση τοποθέτησαν τα θεμέλια του ορθολογικού αναστοχασμού, ως παρακαταθήκη για την πρόσληψη της ιδέας περί ελευθερίας και ισότητας. Ως εκ τούτου, το αίτημα για ελευθερία και ισότητα εντός των αστικών κοινωνιών παραμένει σε εκκρεμότητα και κατ' επέκταση διαρκώς επίκαιρο. Παράλληλα, ο Διαφωτισμός και η Γαλλική Επανάσταση λειτουργούν, από κοινού, ως γνώμονας της ηθικής και ορθολογικής σκέψης, που οφείλει να ορθώνεται απέναντι σε αναχρονιστικές δυνάμεις, που αναδύονται διαρκώς σε διεθνές πια επίπεδο, επιχειρώντας, μέσω της απόρριψης του ορθολογισμού και την αναγωγή της διαμόρφωσης του δικαίου και της δικαιοσύνης σε αρνησικοσμικό επίπεδο, να νομιμοποιήσουν τις αντιφάσεις τους, που πρακτικά συνεπάγονται όχι μόνο την επιστροφή σε συνθήκες υποδούλωσης, αλλά και στην εξολόθρευση της ίδιας

¹⁶⁰ Βλ.: ΓτΕ, ό.π., σελ.: 169, καθώς και στην «Εισαγωγή» των Θανάση Γκιούρα-Διονύση Γράβαρη, στο *ΑΠΟ*, ό.π., σελ.: 26-27.

της ανθρώπινης ζωής. Πυρήνας της πρακτικής εξώθησης σε τέτοιες ακρότητες αποτέλεσε σε μεγάλο βαθμό το κοινωνικό. Έτσι, το κοινωνικό μοιάζει να μετεξελίσσεται σταδιακά σε κινητήριο δύναμη των εν λόγω αντιφάσεων ως κινήτρων προς την αλληλοεξόντωση και μετατρέπεται σε εφιάλτη για τις δυτικές κοινωνίες. Τις αντιφάσεις αυτές σε αρκετές περιπτώσεις εξέθρεψε αφενός η υπεροψία και αφετέρου η εθελοτυφλία των δυτικών κοινωνιών απέναντι στο ανεπίλυτο κοινωνικό. Η δε εγκατάλειψη της πολιτικοεπιστημονικής σκέψης, ως το κατεξοχήν πεδίο αποσαφήνισης και θεματοποίησης της υφιστάμενης πραγματικότητας, που ακόμη και μέσω αλληλοδιαδεχόμενων κριτικών επεξεργασιών δύναται να αποδώσει τη λογική μέθοδο διαχείρισης στην εκάστοτε πρακτική προβληματική, ώθησε περαιτέρω στην απραξία αντιμετώπισης ενός κοινωνικού που αναδύεται και μορφοποιείται σε αρκετές περιπτώσεις σε πλήρως ανορθολογικές, αντιπολιτικές και αντιουμανιστικές βάσεις. Κοινώς, η πολιτικοθεωρητική γνώση φέρει τη δυνατότητα να μετατραπεί σε εργαλείο ορθολογικής σκέψης, προς την εξαρχής κατανόηση και εν συνεχεία αναχαίτιση δυνάμεων τέτοιων, βασιζόμενων στην αντίφαση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Πηγές:

1. Άρεντ Χάννα., *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita activa)*, μτφ: Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος – Ροζάνης Στέφανος, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 2008.
2. Άρεντ Χάννα., *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφ: Τομανάς Βασίλης, εκδ.: Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2009.
3. Arendt Hannah., *Για την Επανάσταση*, μτφ: Στουπάκη Αγγελική, εκδ.: Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006.
4. Arendt Hannah., *Ελευθερία, αλήθεια, πολιτική*, μτφ: Μερτίκας Γ. Ν., εκδ.: Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012.
5. Arendt Hannah., *Η κρίση της κουλτούρας και άλλα κείμενα*, μτφ: Μερτίκας Γιώργος, εκδ.: Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012.
6. Arendt Hannah., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφ: Μερτίκας Γιώργος Ν., εκδ.: Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996.
7. Arendt Hannah., *Περί βίας*, μτφ-εισαγ.: Νικολαΐδου-Κυριανίδου Βάνα, εκδ.: Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.
8. Arendt Hannah., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, μτφ: Ροζάνης Στέφανος, εκδ.: Έρασμος, Αθήνα, 1987.
9. Arendt Hannah., *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφ: Λάμπας Γιάννης, εκδ.: Ευρύαλος, Αθήνα, 1988.
10. Arendt Hannah., *Υπόσχεση πολιτικής*, μτφ: Χαλμούκου Κατερίνα, επιμ.-εισαγ.: Κον Τζερόμ, εκδ.: Κέδρος, Αθήνα, 2009.
11. Arendt Hannah., «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», μτφ: Ιακώβου Βίκυ, περ.: *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ.: 83, Αθήνα, Δεκέμβριος 2003, σελ.: 44-51.
12. Arendt Hannah., *Essays in understanding (1930-1954). Formation, Exile and Totalitarianism*, επιμ.-εισαγ.: Kohn Jerome, εκδ.: Schocken Books, Νέα Υόρκη, 1994.
13. Arendt Hannah., *Lectures on Kant's political philosophy*, επιμ.-εισαγ.: Beiner Ronald, εκδ.: The University of Chicago Press, 1992. [Χάνα Άρεντ, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφ-επίμ: Ρωμανός Βασίλης, επιμ.: Σαγκριώτης Γιώργος, εκδ.: Νήσος, Αθήνα, 2008.]

14. Arendt Hannah., *The Origins of Totalitarianism*, εκδ.: Harcourt, Brace & Company, Νέα Υόρκη, 1979.
15. Arendt Hannah., «Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution», *The Journal of Politics*, τεύχ.: 20, Cambridge University Press, Φεβρουάριος 1958, σελ.: 5-43.
16. Ρουσώ Ζαν-Ζακ., *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ: Αλεξίου-Καναγκίνη Μέλπω – Σκορδύλης Κώστας, εκδ.: Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2010.
17. Ρουσώ Ζαν-Ζακ., *Κοινωνικό Συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*, μτφ: Γρηγοροπούλου Βασιλική – Σταϊνχάουερ Αλφρέδος, επιμ.-εισαγ.-σημ.-επίμ.: Γρηγοροπούλου Βασιλική, εκδ.: Πόλις, Αθήνα, 2004.
18. Rousseau Jean-Jacques., *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας (discours sur l' économie politique)*, μτφ: Γεωργοπούλου Κατερίνα, εισαγ.-επιμ.: Γκιούρας Θανάσης – Γράβαρης Διονύσης, εκδ.: Σαββάλας, Αθήνα, 2004.

B. Δευτερογενής Βιβλιογραφία:

19. Αγγελίδης Μανόλης, «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο: *Η δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές «αναβιώσεις» της*, εκδ.: Ινστιτούτου Νίκος Πουλαντζάς, Αθήνα, 2012.
20. Αγγελίδης Μανόλης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, εκδ.: Στοχαστής, Αθήνα, 2008.
21. Αγγελίδης Μανόλης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke*, εκδ.: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994.
22. Αγγελίδης Μανόλης – Γκιούρας Θανάσης (επιμ.-μτφ), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, εκδ.: Σαββάλας – Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2005.
23. Αγγελίδης Μανόλης, *Κοινωνική απορρύθμιση και Δημοκρατία*, εκδ.: Εξάντας, Αθήνα, 2000.
24. Αγγελίδης Μανόλης, «Φυσικό δίκαιο, κανόνες και δικαιώματα», στο Συλλογικό Έργο: *Ο φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα. Φιλελεύθερες απαντήσεις στην κοινωνική πρόκληση*, εκδ.: Εστία, Αθήνα, 1993, σελ.: 19-39.
25. Ανανιάδης Γρηγόρης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, εκδ.: Νήσος, Αθήνα, 2006.

26. Αντόρνο Β. Τέοντορ – Χορκχάϊμερ Μαξ, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, μτφ: Αναγνώστου Λευτέρης, επιμ.: Κουζέλης Γεράσιμος, επίμ.: Ψυχοπαίδης Κοσμάς, εκδ.: Νήσος, Αθήνα, 1996.
27. Βάκη Φωτεινή, *Η πρόοδος στον Διαφωτισμό. Πρόσωπα και προσωπεία*, εκδ.: Ευρασία, Αθήνα, 2012.
28. Γράβαρης Διονύσης, «Πολιτική (και) οικονομία. Η γενεαλογία μιας σχέσης», στο Συλλογικό έργο: *Θεωρία, αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, επιμ.: Αγγελίδης Μανόλης-Δημητρίου Στέφανος-Λαβράνου Αλίκη, εκδ.: Πόλις – Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2008, σελ.: 123-153.
29. Γράβαρης Διονύσης, «Φιλελευθερισμός και «κοινωνικό ζήτημα» στο έργο του Adam Smith», στο Συλλογικό έργο: *Ο φιλελευθερισμός και το κοινωνικό ζήτημα. Φιλελεύθερες απαντήσεις στην κοινωνική πρόκληση*, εκδ.: Εστία, Αθήνα, 1993, σελ.: 40-65.
30. Γκιούρας Θανάσης, *Ελευθερία και ιστορία. Με βασική αναφορά στις θέσεις Για την έννοια της Ιστορίας του Walter Benjamin*, εκδ.: ΚΨΜ, Αθήνα, 2012.
31. Γκιούρας Θανάσης, *Φορολογία και πολιτική. Πολιτικό-οικονομική προβληματική και δημοσιονομική σκέψη*, εκδ.: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2000.
32. Δρόσος Διονύσης Γ., *Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας. Τόμας Χομπς, Ραλφ Καντγουόρθ, Τζον Λοκ, Σάμιουελ Κλαρκ, Ρίτσαρντ Κάμπερλαντ, Κόμης του Σάφτσμπερι, Μπέρναρντ ντε Μάντεβιλ, Φράνσις Χάτσεσον, Τζόζεφ Μπάτλερ, Ντέιβιντ Χιουμ, Άνταμ Σμιθ, Άνταμ Φέργκιουσον, Τόμας Ριντ*, μτφ-επιμ.επίμ.: Δρόσος Διονύσης, εκδ.: Σαββάλας – Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2008.
33. Έγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφ-πρόλ.-σημ.: Φαράκλας Γιώργος, εκδ.: Εστία, Αθήνα, 2007.
34. Καβουλάκος Κωνσταντίνος, «Ελευθερία και δημοκρατική πολιτική στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη», στο: *Ψυχή, Λόγος, Πόλις. Ένα αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη*, εκδ.: Ύψιλον – Όμιλος φίλων του Κορνήλιου Καστοριάδη, Αθήνα, 2007, σελ.: 215-228.
35. Καβουλάκος Κωνσταντίνος, *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό. Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδ.: Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2001.
36. Μαρκούζε Χέρμπερτ, *Λόγος και επανάσταση. Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μτφ: Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ.: Ύψιλον, Αθήνα, 1999.
37. Μαρξ Καρλ, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας (Grundrisse der kritik der politischen ökonomie)*, μτφ-πρόλ.-σημ.: Διβάρης Διονύσης, Τόμ.: 1^{ος}, εκδ.: Στοχαστής, Αθήνα, χ.χ.

38. Μαρξ Καρλ, *Για τη Γαλλική Επανάσταση*, επιμ.-επιλογή κειμένων: Μηλιός Γιάννης, μτφ: Γιαννούλη Χρ.-Δημούλης Δ., εκδ.: Εξάντας, Αθήνα, 1990.
39. Μπιτσώρης Βαγγέλης, «Δικαιοσύνη, δίκαιο, δικαίωμα στη βία», περ.: *Αλήθεια*, τεύχ.: 4-5, εκδ.: Πατάκη, Αθήνα, Άνοιξη 2010, σελ.: 268-277.
40. Πανταζής Απόστολος, «Lujo Brentano – Max Weber: Ιστορισμός και κοινωνικό ζήτημα», στο: *Αξιολογικά*, τεύχ.: 23, εκδ.: Νήσος – Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2010, σελ.: 155-173.
41. Ρίττερ Γιάαχμ, *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφ-προλ.: Φαράκλας Γιώργος, εκδ.: Εστία, Αθήνα, 1999.
42. Ροζανβάλόν Πιερ, *Το νέο κοινωνικό ζήτημα. Επανεξετάζοντας το κράτος πρόνοιας*, πρόλ.: Σακκελαρόπουλος Θεόδωρος, μτφ: Κακουριώτης Σπύρος, εκδ.: Μεταίχμιο, Αθήνα, 2003.
43. Σκουτερόπουλος Μ. Ν. (μτφ-εισαγ.-ερμ. σημειώματα), *Πλάτων, Πολιτεία*, εκδ.: Πόλις, Αθήνα, 2002.
44. Σορέλ Ζωρζ, *Οι ψευδαισθήσεις της προόδου*, μτφ: Παπαδοπούλου Φανή, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1990.
45. Στυλιανού Άρης, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, εκδ.: Πόλις, Αθήνα, 2006.
46. Τοκβίλ Αλέξης ντε, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, μτφ: Λυκούδης Μπάμπης, εισαγ.: Μανιάτης Γιώργος, εκδ.: Στοχαστής, Αθήνα, χ.χ.
47. Χέγκελ Γκέοργκ, *Βασικές κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και πολιτειακή επιστήμη*, μτφ-εισαγ.: Γιακουμής Σταμάτης, εκδ.: Δωδώνη, Αθήνα-Ιωάννινα, 2004.
48. Χάιντεγκερ Μάρτιν, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική [Einführung in die Metaphysik - 1953]*, μτφ-εισαγ.-επιλ.: Μαλεβίτσης Χρήστος, εκδ.: Δωδώνη, Αθήνα, 1973.
49. Χάιντεγκερ Μάρτιν, *Τα βασικά προβλήματα της φαινομενολογίας*, μτφ-εισαγ.-επιλ. κειμ.: Κοντός Παύλος, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1999.
50. Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Ιστορία και μέθοδος*, μτφ: Σάκαλη Λένα, εκδ.: Σμίλη, Αθήνα, 1994.
51. Agamben Giorgio, *Το έργο του ανθρώπου*, μτφ-επιμ.: Καλαμαράς Παναγιώτης, εκδ.: Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2012.
52. Benjamin Walter, *Για μια κριτική της βίας*, μτφ: Μάρσιαλος Λεωνίδας, εκδ.: Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2011.
53. Berlin Isaiah, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφ: Παπαδημητρίου Γιάννης, εκδ.: Scripta, Αθήνα, 2001.

54. Berlin Isaiah, *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού. Vico, Hamann, Herder*, μτφ: Μερτίκας Γιώργος, επιμ.: Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ.: Κριτική, Αθήνα, 2001.
55. Cassirer Ernst, *Ο μύθος του κράτους*, μτφ: Ροζάνης Στέφανος-Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1991.
56. Feher Ferenc, *Το πνεύμα του 1989 και η αποδόμηση του πολιτικού μονισμού*, μτφ-επίμ.: Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ.: Ύψιλον, Αθήνα, 2005.
57. Heidegger Martin, *Οι θεμελιώδεις Έννοιες της Μεταφυσικής. Κόσμος-Περατότητα-Μοναξιά [Προοίμιο]*, μτφ: Τάσης Θεοφάνης, εκδ.: Ευρασία, Αθήνα, 2009.
58. Kant Immanuel, *Η διένεξη των Σχολών (Der Streit der Fakultäten)*, μτφ-εισαγ.-επιμ.: Γκιούρας Θανάσης, εκδ.: Σαββάλας, Αθήνα, 2004.
59. Lefebvre Georges, *Η Γαλλική Επανάσταση*, μτφ: Μαρκέτος Σπύρος, εκδ.: ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2003.
60. Löwith Karl, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, τόμ.: Α', μτφ: Αποστολοπούλου Γεωργία, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1987.
61. Löwith Karl, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, τόμ.: Β', μτφ: Αποστολοπούλου Γεωργία, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1987.
62. Löwith Karl, *Το νόημα της ιστορίας*, μφτ: Μαρκίδης Μάριος – Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1985.
63. Marx Karl, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μία ανθολογία*, επιλογή-μτφ: Γκιούρας Θανάσης, επιμ.: Γκιούρας Θανάσης – Νουτσόπουλος Θωμάς, εκδ.: ΚΨΜ, Αθήνα, 2014.
64. Neumann Franz, *Τα όρια της δικαιολογημένης ανυπακοής*, μτφ: Μερτίκας Ν. Γιώργος, εκδ.: Ευρασία, Αθήνα, 2003.
65. Ricoeur Paul, «Επιλεγόμενα στην Hannah Arendt», μτφ: Σιατίστας Φώτης, εκδ.: Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996. [συμπεριλαμβάνεται στο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, ό.π., σελ.: 237-277]
66. Ricoeur Paul, «Το πολιτικό παράδοξο», μτφ: Ιακώβου Βίκυ, περ.: *Σύγχρονα Θέματα*, τεύχ.: 97, Αθήνα, Απρίλιος – Ιούνιος 2007, σελ.: 31-42.
67. Schmitt Carl, *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μτφ-σημ.-επιλεγ.: Κονδύλης Παναγιώτης, εκδ.: Λεβιάθαν, Αθήνα, 1994.
68. Strauss Leo – Arditi Benjamin – Emden J. Christian, *Τα όρια του φιλελευθερισμού (Από τον Καρλ Σμιτ στη Χάννα Άρεντ)*, μτφ-επιμ.: Μερτίκας Γιώργος - Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ.: Ύψιλον, Αθήνα, 2014.
69. Strauss Leo, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ: Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος – Ροζάνης Στέφανος, εκδ.: Γνώση, Αθήνα, 1988.

70. Sternhell Zeev, *Ο αντι-διαφωτισμός. Από τον 18^ο αιώνα ως τον Ψυχρό Πόλεμο*, μτφ: Άννα Καρακατσούλη, επιμ.: Αλέξανδρος Κιουπκιολής, εκδ.: Πόλις, Αθήνα, 2009.
71. Weber Max, *Οικονομία και κοινωνία. Κοινωνιολογικές έννοιες*, τόμ.: 1^{ος}, μτφ-εισαγ.-επιμ.: Γκιούρας Θανάσης, εκδ.: Σαββάλας, Αθήνα, 2005.
72. Weber Max, *Οικονομία και κοινωνία. Κοινωνιολογία της εξουσίας*, τόμ.: 5^{ος}, μτφ-εισαγ.-επιμ.: Γκιούρας Θανάσης, εκδ.: Σαββάλας, Αθήνα, 2009.
73. Bokinieć Monika, «Is Polis the Answer? Hannah Arendt on Democracy», *Filosofija*, τόμ.: 17, αρ.: 1.
74. Ivković Ivana, «Fields of Human Life in Hannah Arendt's 'The Human Condition'», *Facta Universitatis, Philosophy, Sociology and Philosophy*, τόμ.: 2, αρ.: 9, 2002, σελ.: 619-637.
75. Pitkin Fenichel Hanna, *The attack of the blob. Hannah Arendt's concept of the social*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1998.
76. Schmitt Carl, *The crisis of Parliamentary Democracy*, μτφ: Kennedy Ellen, εκδ.: The MIT Press, Cambridge-Massachusetts, 2000.
77. Lefort Claude, *Democracy and political theory*, μτφ: Macey David, εκδ.: Polity Press, Cambridge, 1988.
78. Sartori Giovanni, «What is "Politics"», *Political Theory*, vol.: 1, Sage Publications, Φεβρουάριος 1973, σελ.: 5-26.
79. Vollrath Ernst, «The 'rational' and the 'political' an essay in the semantics of politics», Sage Publications, 1987, σελ.: 17-29.