



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Η κρίση ως πολιτική ικανότητα στην σκέψη της Hannah Arendt
Τα προβλήματα συγκρότησης της πολιτικής πράξης
διά της διευρυμένης σκέψης, της φρονήσεως και της ρητορικής

Μπουροδήμος Στυλιανός

A.M. : 1118M030

Επιβλέπων : Γρηγόρης Ανανιάδης

Αθήνα 2021

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τα προβλήματα της κατασκευής μιας νέας έννοιας πολιτικής κρίσης

A. Ξαναγράφοντας την άγραφη κρίση της Arendt

Μια ανακατασκευή του διττού εγχειρήματος πολιτικοποίησης της μοντέρνας καλαισθητικής κρίσης και αισθητικοποίησης της αρχαίας πολιτικής κρίσης

B. Η κληρονομιά της κρίσης δίχως διαθήκη ή μια μεθοδολογία της ποιήσεως

Η Arendt ως ο μεροληπτικός κριτής του Kafka μεταξύ μιας πολιτικής κρίσης από το παρελθόν και μιας καλαισθητικής κρίσης για το μέλλον

Γ. Από την ακρισία εξ αντανάκλασεως στην κρίση: η άρση της εαυτονομίας παράγει εκ του αντιθέτου την κρίση ως διευρυμένη σκέψη και μοναχικότητα

Η υποθετικο-παραγωγική λογική του Ολοκληρωτισμού και η ερημία
Η απερισκεψία του Eichmann και η υπαγωγή της προσδιοριστικής κρίσης

Δ. Η έμμεση ηθικοποίηση της κρίσης διά της σωκρατικής και της καντιανής ηθικής

Η σωκρατική ηθική και η μαιευτική ηθικοποιούν υπόρρητα την διευρυμένη σκέψη
Η διευρυμένη σκέψη πολιτικοποιεί πλάγια την καντιανή ηθική και την αισθητική

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Τρεις ενστάσεις στην έμμεση ηθικοποίηση της πολιτικής κρίσης

Μία άκριτη προσταγή στον θεατή αντί της πολλαπλότητας επιχειρημάτων χάριν του ακροατή-κριτή
Η ανέφικτη αμεροληψία του θεατή ή δρώντα αντί της εφικτής αμεροληψίας του ακροατή και δρώντα
Humanitas sine studia humanitatis: ανθρωπιά δίχως τις ανθρωπιστικές τέχνες ρητορικής και διαλεκτικής;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΠΑΡΑΠΟΜΠΩΝ, ΣΗΜΕΙΩΣΕΩΝ ΚΑΙ ΠΑΡΑΘΕΜΑΤΩΝ

Εισαγωγή Τα προβλήματα της κατασκευής μιας νέας έννοιας πολιτικής κρίσης

Ο σκοπός της διπλωματικής εργασίας μας είναι η διερεύνηση της έννοιας της κρίσης ως πολιτικής ικανότητας στην σκέψη της Arendt, αλλά και των προβλημάτων που προκύπτουν από το ανολοκλήρωτο εγχείρημά της να συνδυάσει την διευρυμένη σκέψη του Kant με την φρόνηση και την ρητορική των αρχαίων ελλήνων και ρωμαίων συγγραφέων.

Έχοντας πραγματευτεί την ακρισία της λογικής του Ολοκληρωτισμού και την απερισκεψία της κοινοτοπίας του κακού, η Arendt στρέφεται στην κατασκευή μιας νέας έννοιας κρίσης για να ανασυγκροτήσει διά της αναστοχαστικής κρίσης την πολιτική ως τον δημόσιο χώρο διαβούλευσης και σύμπραξης μεταξύ των ανθρώπων.

Στις παραδόσεις της για τον πολιτικό Kant, ξεκινάει από την συνύφανση διαφωτιστικών προταγμάτων όπως το *Selbstdenken*, το να σκέφτεται κανείς από μόνος του, την αρχή της δημοσιότητας και μια ιστορική ματιά υπό πρίσμα κοσμοπολιτικό, για να τα συνταιριάξει στη συνέχεια με τους όρους δυνατότητας της καλαισθητικής κρίσης και, κατόπιν, να τα παραλληλίσσει με τα δημοκρατικά στοιχεία, τις τέχνες και τις αρετές της ελληνικής πόλεως και της ρωμαϊκής *res publica*. Προσπαθεί δηλαδή να αποσπάσει από τον Kant μια θεωρία πολιτικής κρίσης που να πληροί τα κριτήρια της καλαισθητικής κρίσης, και, συνάμα, να την συμφιλιώσει με την πολιτική αρετή της φρονήσεως που την συνδράμει η ρητορική τέχνη ως πειθούς δημιουργός.

Όμως, από αυτόν τον θεωρητικό συγκρητισμό, γεννιούνται αρκετά προβλήματα.

Τρία από αυτά βρίσκονται στο χάσμα μεταξύ αρχαίας και μοντέρνας κρίσης και εμφανίζουν σοβαρές εννοιολογικές μεταπτώσεις που τείνουν να αναιρέσουν την κριτική δύναμη της ίδιας της κρίσης και, επομένως, την πολιτική της λειτουργία και χρήση.

Το πρώτο πρόβλημα είναι η πολιτικοποίηση της καλαισθητικής κρίσης. Η αποσύνδεσή της από την τελεολογία, αισθητικοποιεί την πολιτική πράξη υπό τους όρους αναστόχασης ενός έργου τέχνης ή μιας επανάστασης. Έτσι, η διευρυμένη σκέψη τίθεται ως προϋπόθεση και αυτοσκοπός της πολιτικής, ενώ ο χωρίς συμφέρον θεατής αξιώνει καθολική αποδοχή λόγω της αμεροληψίας του.

Το δεύτερο, είναι η αισθητικοποίηση της φρονήσεως. Η πρόσδεση της προαίρεσής της, της ευφυούς επιλογής των μέσων για την ευόδωση ενός σκοπού, με την βούληση που προτάσσει ένα σκοπό καθ' εαυτόν και η σύνδεση της διαβούλευσής της με την διευρυμένη νοοτροπία, συγκροτούν τον φρόνιμο δρώντα ως τον οξυδερκή πολιτικό που σκέπτεται και κρίνει *ad hoc* με ηθικά ελατήρια.

Και το τρίτο, είναι η οικειοποίηση της πειθούς και η παραγνώριση της κρίσης της ρητορικής. Η αγνόηση της ικανότητας ευρέσεως των τόπων για την παραγωγή δύο αμφισβητούντων λόγων, ως προϋπόθεση της δικανικής και πολιτικής κρίσης, και η παρερμηνεία των μέσων πειθούς της μετατρέπουν την ρητορική τέχνη, από θεωρία της κρίσης, που εξασφαλίζει την *κυριαρχία του ακροατή*, σε τεχνική πειθούς του καθολικεύσιμου πορίσματος της αναστοχαστικής κρίσης, και άρα σε *θεραπαινίδα του θεατή*, που αποφασίζει να δράσει μεταξύ ανθρώπων με γνώμονα την *humanitas*.

Τα προβλήματα όμως αυτού του συγκρητισμού είναι ακατανόητα, εάν δεν ανιχνεύσουμε τα κίνητρα που ώθησαν την Arendt να σκεφτεί να κατασκευάσει εκλεκτικά μια νέα έννοια πολιτικής κρίσης. Γιατί άραγε αποσιωπά έννοιες που είναι σύστοιχες της κρίσης; Γιατί τις αφαιρεί από τα συγκεκριμένα τους; Γιατί τις μεταφράζει αναχρονιστικά; Αφενός, οι παρερμηνείες της *Reflexion*, της φρόνησεως και της ρητορικής, και κατόπιν οι δημιουργικές χρήσεις αυτών, κατανοούνται από το πρωτείο που δίνει η Arendt στον Kant. Αφετέρου, εξηγούνται από τον αναπροσανατολισμό που φαίνεται να υπαγορεύουν η αξιωματική λογική του Ολοκληρωτισμού, η αστοχία της κατηγορικής προσταγής, και κυρίως, η ανικανότητα του Eichmann να σκεφτεί και να κρίνει ο ίδιος τα πράγματα.

Όλα αυτά όμως, γεννούν μία σοβαρή επιπλοκή και εγείρουν πολλές ενστάσεις. Διότι, οι επιχειρούμενες διαθλάσεις των κλασικών κειμένων μέσα από τις υπαρξιστικές αναπροσαρμογές των καντιανών μετατρέπουν, ενώ διακυβεύεται η επανάκαμψη στοιχείων του Ολοκληρωτισμού, την *θεωρία σε ποίηση*. Αντί λοιπόν της διακριτικής ανακατασκευής ενός ελληνορωμαϊκού και ενός καντιανού μοντέλου κρίσης μέσω ενός *νηφάλιου θεωρείν*, η Arendt θα επιλέξει την αναχρονιστική κατασκευή μιας νέας έννοιας κρίσης μέσω ενός *πειγόντος ποιείν*. Γι' αυτό και μπαίνει στη θέση του αγωνοδίκη μεταξύ αρχαίας και μοντέρνας κρίσης, θέλοντας να εκτελέσει πρωτότυπα, αλλά μεροληπτικά, την καντιανή κριτική διαθήκη σε βάρος της ελληνορωμαϊκής κρίσης, αναιρώντας όμως έτσι την κριτική δύναμη της ουμανιστικής κληρονομιάς που προγραμματικά επιζητούσε.

A. Ξαναγράφοντας την άγραφη κρίση της Arendt

Μια ανακατασκευή του διττού εγχειρήματος πολιτικοποίησης της μοντέρνας καλαισθητικής κρίσης και αισθητικοποίησης της αρχαίας πολιτικής κρίσης

Τί είναι η κρίση, κατά την Arendt «η πιο πολιτική και μυστηριώδης έννοια», για την οποία «σχεδόν τίποτα δεν γράφτηκε έως τον Kant»; Πώς σχετίζεται η κρίση και η σκέψη με την ακρισία του Ολοκληρωτισμού και με την απερισκεψία του κοινότοπου κακού; «Θα μπορούσε το πρόβλημα του καλού και του κακού, της ικανότητάς μας να διακρίνουμε το δίκαιο από το άδικο, να συνδέεται με την ικανότητά μας να σκεπτόμαστε;» «Υπάρχει ένας τρόπος σκέψης που δεν είναι τυραννικός;»¹

Η Arendt επιχειρεί να απαντήσει στα παραπάνω με μια νέα έννοια κρίσης, που να συνδυάζει τα στοιχεία της καντιανής καλαισθητικής κρίσης ενός έργου τέχνης, αλλά και της αναδρομικής κρίσης ενός ιστορικού γεγονότος, με τα στοιχεία της αρχαίας φρονήσεως και της ρητορικής, για να ανασυγκροτήσει την πολιτική ως δημόσιο χώρο μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίοι ως κοσμοπολίτες θεατές θα διαβουλεύονται ισότιμα και ως πολιτικοί δρώντες θα συμπράττουν ελεύθερα.

Τα ερωτήματα αυτά, που όψιμα έθεσε, σκοπεύουμε να διερευνήσουμε, αναλύοντας το εγχείρημα συγκερασμού της αναστοχαστικής κρίσης, της φρονήσεως και της πειθούς, που θα επέτρεπε στους πολλούς να αναστοχάζονται εξ υπαρχής τα πολιτικά φαινόμενα, να σκέφτονται διευρυμένα μπαίνοντας στη θέση καθενός άλλου, να επικοινωνούν μεταξύ τους, να πείθουν ο ένας τον άλλον, και, τελικά, να πράττουν από κοινού.

Ωστόσο, το εγχείρημα αυτό έμεινε ανολοκλήρωτο και γι' αυτό και παραμένει ακανθώδες, καθώς δεν πρόλαβε να γράψει το *Κρίνειν (Judging)*, το τρίτο και τελευταίο μέρος του *Βίου του Νου (The Life of the Mind)*, που θα συμπλήρωνε το *Σκέπτεσθαι (Thinking)* και το *Βούλεσθαι (Willing)*.

Όμως η κρίση, δηλαδή η κριτική ικανότητα του υποκειμένου «να διακρίνει το καλό από το κακό, το όμορφο από το άσχημο», παραμένει ένα από τα κέντρα του στοχασμού της και εμπνέει όλο της το έργο, γιατί διαπερνά τόσο την σκέψη του υποκειμένου, όσο και τις πολιτικές λειτουργίες του δημοσίου χώρου, αποτελώντας, μαζί με την σκέψη, την προϋπόθεση της πολιτικής πράξης.²

Σε αδρές γραμμές, το εγχείρημά της θα μπορούσε να ανακατασκευαστεί με τρεις κινήσεις.

Με την πρώτη κίνηση, η Arendt *πολιτικοποιεί* την αναστοχαστική κρίση του θεατή και του ιστορικού. Η συνάρθρωση της καλαισθητικής κρίσης του θεατή με την αναδρομική ματιά του ιστορικού, μέσω της διττής αμεροληψίας τους, γεννά την διευρυμένη συνείδηση του πολίτη του κόσμου, ο οποίος θεάται και κρίνει δημόσια τα κοσμοϊστορικά γεγονότα με το βλέμμα στραμμένο τόσο στο παρελθόν όσο και στο μέλλον, όπως λ.χ. έκρινε αποστασιοποιημένα –αλλά με ενθουσιασμό– ο Kant την Γαλλική Επανάσταση μέσα από τις εφημερίδες.³

Η Arendt πρωτοτυπεί ισχυριζόμενη ότι *το γούστο του θεατή*, που περιλαμβάνει «τα στοιχεία της διάκρισης, της ενόρασης, και της κρίσης μιας ενεργητικής αγάπης για την ομορφιά των έργων τέχνης» και εκφέρεται μέσω της «Κριτικής της Καλαισθητικής Κρίσης» της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, «περιέχει την μεγαλειωδέστερη και πιο πρωτότυπη πτυχή της πολιτικής φιλοσοφίας του Kant».⁴ Προσπαθεί έτσι να καταστήσει πολιτικές τις λειτουργίες των αισθητικών κατηγοριών, θεωρώντας ότι οι αμέτοχοι, οι πολλοί και διαφορετικοί θεατές, με το να ασκούν δημόσια την αμερόληπτη κρίση τους, *συστήνουν το δημόσιο χώρο* όπου εμφανίζεται και θεάται ένα έργο τέχνης:

[Η] κρίση του θεατή δημιουργεί τον χώρο χωρίς τον οποίο δεν θα μπορούσαν καν να εμφανιστούν τέτοια [όμορφα] αντικείμενα. Ο δημόσιος χώρος συγκροτείται από τους κριτικούς και τους θεατές, όχι από τους δρώντες ή τους δημιουργούς... Οι θεατές υπάρχουν μόνον στον πληθυντικό. Ο θεατής δεν συμμετέχει στην δράση, αλλά πάντοτε ανακατεύεται με τους συναδέλφους θεατές.⁵

Επιπλέον, στον ίδιο χώρο εμφανίζεται, και καταγράφεται στη μνήμη, ένα πολιτικό γεγονός:

Ήταν ακριβώς αυτή η συμπάθεια που έκανε την επανάσταση ένα «αλησμόνητο φαινόμενο» ή με άλλα λόγια, αυτή την έκανε ένα δημόσιο γεγονός κοσμοϊστορικής σημασίας. Επομένως, αυτό που συγκρότησε τον κατάλληλο δημόσιο χώρο γι' αυτό το ξεχωριστό γεγονός δεν ήταν οι δρώντες, αλλά οι ένθερμοι θεατές.⁶

Δηλαδή, η Arendt ακολουθεί μόνον τον Kant, αλλά ανάγει σε πολιτική λειτουργία το πώς ο κρίνων θεατής «ξεπερνάει τον εγωισμό του» και το πώς χρησιμοποιεί την οπτική του ιστορικού για να κατακτήσει την «γενική σκοπιά του πολίτη του κόσμου». Ο ελεύθερα σκεπτόμενος θεατής, υιοθετώντας το *Selbstdenken* του Lessing –την αρχή του να σκέπτεται κανείς αυτοδύναμα από μόνος του– μπορεί να πάει πέρα από «τον σιωπηρό διάλογο με τον εαυτό του» και να διεξαγάγει «τον προσδοκώμενο διάλογο με τους άλλους». Μπαίνοντας *προοπτικά* στη θέση καθενός άλλου, ο θεατής *διευρύνει την σκέψη του* και, υπερβαίνοντας την μονομέρεια της θέσης του, μπορεί πλέον να την επανεξετάσει για να *επικοινωνήσει, να συμφωνήσει και να συμπράξει με τους άλλους*.⁷

Συνεπώς, καταλήγει, ο θεατής, που «σκέφτεται διευρυμένα» το παρόν μέσα από το πρίσμα της ολότητας των οπτικών, συναντά τον πολίτη του κόσμου, που «σκέφτεται ιστορικά» μέσα από το πρίσμα του παρελθόντος, και μετατρέπεται σε «παρατηρητή του κόσμου» (*Weltbetrachter*). Τέτοιοι θεατές, παράγουν τις προϋποθέσεις σύστασης του *δημόσιου χώρου και της ιστορικής μνήμης*, γιατί η αμερόληπτη σκοπιά τους και ο πλουραλιστικός προοπτικισμός τους τους επιτρέπει να διαβλέπουν την ελπίδα που φέρει ένα γεγονός και να κρίνουν εάν αυτό συμβάλλει στην μελλοντική πρόοδο της ανθρωπότητας.⁸

Με την δεύτερη κίνηση, η Arendt *αισθητικοποιεί* την κρίση του πολίτη, του πολιτικού και του ρήτορα. Η συνάρθρωση της *φιλοκαλίας*, της *φρονήσεως* και της *πειθούς* επιχειρεί να καταστήσει την πολιτική κρίση των πολλών ομόλογη με την καλαισθητική κρίση του ενός *καντιανού υποκειμένου*.

Πρώτα, η Arendt *αντιστοιχίζει* το *φιλοκαλούμεν μετ' ευτελείας* με το *γούστο*, που εκφράζει μόνον την αγάπη των πολιτών για την ομορφιά, αλλά συνοδεύεται από «την ικανότητα να στοχάζονται, να διαβλέπουν και να διακρίνουν» τα έργα τέχνης, πάντοτε «εντός των ορίων της πολιτικής κρίσης». Κάθε θεατής, εξηγεί η Arendt, θεάται, κρίνει και μνημονεύει δημόσια «τα λαμπρά και τα μεγάλα», δηλαδή τα έργα τέχνης, τους πολιτικούς λόγους και τις πολιτικές πράξεις, με το βλέμμα στραμμένο στο παρόν, χωρίς να χρειάζεται πια την ποιητική τέχνη του Ομήρου για να τα *απαθανατίζει*, όπως λέει ο Περικλής στον *Επιτάφιο*.⁹ Έτσι, μέσα από την συνομιλία, τη μνήμη και την σύμπραξη οι θεατές των έργων τέχνης, των λόγων και των πράξεων συστηνούν τον *δημόσιο χώρο* της πόλεως.

Επειτα, η Arendt *συνταυτίζει* την *φρόνησιν* του πολιτικού με την *αναστοχαστική κριτική ικανότητα*, «όπως την εννοούσε ο Kant», επισημαίνοντας πως αποτελεί την κύρια πολιτική αρετή, διότι, στηριζόμενη στον κοινό νου, επιτρέπει την εγκόσμια συνύπαρξη των ανθρώπων:

[Οι Έλληνες αποκαλούσαν αυτήν την ικανότητα *φρόνησιν* ή ευθυκρισία και την θεωρούσαν ως την κύρια αρετή ή την υπεροχή του πολιτικού που διαφέρει από την σοφία του φιλοσόφου. Η διαφορά μεταξύ αυτής της οξυδερκούς κρίσης και της θεωρητικής σκέψης βρίσκεται στο ότι η πρώτη έχει τις ρίζες της σε αυτό που συνήθως αποκαλούμε κοινή λογική, την οποία η τελευταία συνεχώς υπερβαίνει... Η κριτική ικανότητα είναι μία, αν όχι η πιο σημαντική, δραστηριότητα διά της οποίας έρχεται σε πέρας αυτό το μοίρασμα του κόσμου με τους άλλους.»¹⁰

Και, ακολουθώντας πάλι τον Kant, *εξομοιώνει* την *επικοινωνισμότητα* των καλαισθητικών κρίσεων με την κύρια αρετή του πολιτικού διαλόγου, δηλαδή την *πειθώ* των καθημερινών συζητήσεων:

Οι καλαισθητικές κρίσεις [...] έχουν ως κοινό με τις πολιτικές γνώμες το ότι είναι πειστικές· το πρόσωπο που κρίνει –όπως πολύ ωραία λέει ο Kant– μπορεί μόνο «να επιζητεί τη συναίνεση όλων των άλλων», ελπίζοντας ότι εν καιρώ θα συμφωνήσουν μαζί του. Αυτή «η επιζήτηση συναίνεσης» ή η προσπάθεια να πείσει κανείς τον άλλον, ισοδυναμεί με αυτό που οι Έλληνες αποκαλούσαν *πείθειν*, τον εύλογο και πειστικό λόγο, που θεωρούσαν ότι χαρακτήριζε τον πολιτικό τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι συνομιλούσαν μεταξύ τους. Η *πειθώ* ρύθμιζε την συναναστροφή των πολιτών της πόλεως γιατί απέκλειε την φυσική βία.¹¹

Επομένως, η αισθητικοποίηση της αρχαίας πολιτικής κρίσης γίνεται μέσω μιας τριπλής αντιστοιχίας: α) της στοχαστικής φιλοκαλίας με το γούστο· β) της ευθυκρισίας της φρονήσεως με την αναστοχαστική κρίση· και γ) της πειθούς, ως επιδίωξης συναίνεσης που αποκλείει τη βία, με την επικοινωνισμική αξίωση καθολικής αποδοχής της καλαισθητικής κρίσης.

Με την τρίτη κίνηση, η Arendt *ενοποιεί και εμμέσως ηθικοποιεί* την κρίση του θεατή και του πολιτικού διά της *humanitas*. Αναγορεύει δηλαδή την ιδέα της *ανθρωπινότητας* σε κανονιστική αρχή για να ενώσει την *καλαισθητική κρίση των θεατών με την πολιτική κρίση των δρώντων*, τις οποίες αρχικά διαχώριζε, αντλώντας αντίστοιχα τις αρχές τους από τον Kant και τον Θουκυδίδη.

Και τούτο, διότι θεωρεί πως η ανάπτυξη της διευρυμένης σκέψης ενοποιεί τους γνώμονες ή τα κριτήρια των θεατών και των δρώντων, καθώς αυτοί επικοινωνούν την καλαισθητική και την κοσμοϊστορική τους κρίση.

Επιπλέον, η Arendt διατείνεται πως ο πλουραλισμός της *διευρυμένης σκέψης* μπορεί να καταστεί, από την ίδια την ανθρωπότητα που δίνει στον εαυτό της έναν κανόνα, ρυθμιστική αρχή της κρίσης και της πράξης των ανθρώπων, γιατί εν είδει *πρωταρχικού συμφώνου*, θα μπορούσε, *ανασυντάσσοντας τρόπον τινά την κατηγορική προσταγή*, να συμβάλει στην ειρήνευση, αν και όχι στην πλήρη εξάλειψη του πολέμου και των αποτρόπαιων πράξεων.

«Σε αυτό το σημείο», γράφει εμφιατικά η Arendt, «η *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* συναρτάται αβίαστα με τον καντιανό στοχασμό περί μιας ενωμένης ανθρωπότητας που ζει εν αιωνία ειρήνη [...] υπό την αναγκαία συνθήκη της μέγιστης δυνατής διεύρυνσης της διευρυμένης νοστροπίας»· και, παραθέτοντας από την τρίτη *Κριτική*, η Arendt διερμηνεύει στις αγκύλες την ηθικοπολιτική λειτουργία και τον υπόρρητο σκοπό της καλαισθητικής κρίσης:

[Εάν] ο καθένας περιμένει και απαιτεί από όλους τους άλλους να λαμβάνει υπόψη του την γενική επικοινωνία [της ηδονής, της ανιδιοτελούς ευαρέσκειας, τότε θα είναι σαν να έχουμε φτάσει στο σημείο ύπαρξης] ενός πρωταρχικού συμφώνου, υπαγορευμένου από την ίδια την ανθρωπότητα.

Και τέλος, συνυφαίνει τον δρώντα και τον θεατή δι' ενός ουμανισμού ειρηνευτικής εμπνεύσεως:

Αυτό το σύμφωνο, κατά τον Kant, θα ήταν μια απλή ιδέα, που θα ρύθμιζε όχι μόνο τους στοχασμούς μας γι' αυτά τα θέματα [πολέμου και ειρήνης], αλλά θα ενέπνεε πραγματικά τις πράξεις μας. Χάρη σ' αυτήν την ιδέα της ανθρωπότητας, που υπάρχει σε κάθε μεμονωμένο άτομο, τα άτομα είναι άνθρωποι και μπορούν να λέγονται πολιτισμένοι ή ανθρωπινοί στο μέτρο που αυτή η ιδέα καθίσταται η αρχή, όχι μόνον των κρίσεων, αλλά και των πράξεών τους. Σ' αυτό το σημείο ενώνονται ο δρών και ο θεατής· ο γνώμονας του δρώντα και ο γνώμονας ή το κριτήριο σύμφωνα με το οποίο ο θεατής κρίνει το θέαμα του κόσμου γίνονται ένα. Η τρόπον τινά κατηγορική προσταγή για την πράξη θα μπορούσε να διαβαστεί ως εξής: Πράττε πάντοτε με βάση το γνώμονα του να μπορεί αυτό το πρωταρχικό σύμφωνο να πραγματωθεί ως γενικός νόμος.¹²

Υποστηρίζουμε λοιπόν ότι η ενοποίηση της κρίσης θεατή και δρώντα κατατείνει έμμεσα στην ηθικοποίηση της πράξης με την «αβίαστη» υιοθέτηση μιας νέας κατηγορικής προσταγής που δίνει στον εαυτό του το νομοθετούν υποκείμενο. Εδώ, η επικοινωνισμότητα της διευρυμένης σκέψης ανάγει την ανθρωπότητα σε όρο δυνατότητας της καλαισθητικής κρίσης των ανθρώπων. Με άλλα λόγια, η ανθρωπινότητα των ανθρώπων εξαρτάται από την υιοθέτηση της διευρυμένης σκέψης ως καθολικής κοσμοϊστορικής αρχής και τους υπαγορεύει ένα νέο πρακτικό γνώμονα και συμβόλαιο.¹³

Γιατί όμως να μπει σε όλον αυτόν τον κόπο; Γιατί επιχειρεί να πολιτικοποιήσει την μοντέρνα καλαισθητική κρίση και να αισθητικοποιήσει την αρχαία πολιτική κρίση για να καταλήξει σε μια ηθικοποίηση της κρίσης που αναδιατυπώνει και αναμορφώνει την κατηγορική προσταγή του Kant;

Διότι, όπως υποστηρίζουμε, είχε δύο ισχυρά κίνητρα.

Πρώτον, αν η φρόνηση και η πειθώ αποκλείουν τη βία από την πολιτική και δεύτερον, αν η διευρυμένη σκέψη συμβάλλει στην ειρήνη, τότε η προσπάθεια συγκερασμού της αρχαίας και της μοντέρνας κοσμοπολιτικής κρίσης θα μπορούσε να αποτρέψει την αναβίωση του Ολοκληρωτισμού, στοιχεία του οποίου παραμένουν, κατά την ίδια, ενεργά στον μεταπολεμικό κόσμο.

Δηλαδή θα μπορούσαμε να καταλάβουμε καλύτερα το τολμηρό εγχείρημά της, εξετάζοντας πρώτα την κριτική της στην *ακρισία*, *αβουλησία* και *απερισκεψία* του κακού, γιατί αυτές την έστρεψαν κατόπιν στη μελέτη των τριών ενάντιων νοητικών ικανοτήτων, της *σκέψης*, της *βούλησης* και της *κρίσης*, με την ελπίδα ότι αυτές θα μπορούσαν να λειτουργήσουν «ως προϋποθέσεις που κάνουν τους ανθρώπους να απέχουν από κακές πράξεις ή τους προδιαθέτουν εναντίον αυτών»¹⁴.

Από αυτήν λοιπόν την κριτική στη λογική του κακού θα ξεκινήσουμε κι εμείς, προχωρώντας κατόπιν στην ανάλυση των στοιχείων της διευρυμένης σκέψης, της φρονήσεως και της πειθούς. Προτού όμως πάμε από τα στοιχεία της ακρισίας στα στοιχεία της κρίσης, πρέπει να επισημάνουμε τα ασαφή όρια της κρίσης, τις πολλαπλές πηγές της και την ανοίκεια μεθοδολογία με την οποία τις πραγματεύεται η Arendt, γιατί όλα αυτά δυσχεραίνουν την πολλαπλή και εκ νέου ανασυγκρότηση της έννοιας της κρίσης. Έτσι οι επισημάνσεις αυτές, θα μας βοηθήσουν να προσπελάσουμε και να οριοθετήσουμε τα στάδια, τις φιλοδοξίες και τα προβλήματα του ατελούς εγχειρήματός της.

B. Η κληρονομιά της κρίσης δίχως διαθήκη ή μια μεθοδολογία της ποιήσεως

Η Arendt ως ο μεροληπτικός κριτής του Kafka μεταξύ μιας έννοιας πολιτικής κρίσης από το παρελθόν και μιας έννοιας καλαισθητικής κρίσης για το μέλλον

Η ορθή αντίληψη μιας κατάστασης και η παρανόηση αυτής της κατάστασης δεν αλληλοαποκλείονται εξ ολοκλήρου.

Η Δίκη, Franz Kafka

Πού και πώς λοιπόν θα διαβάσουμε το Κρίνειν που δεν έγραψε;

Κατ' αρχάς, οφείλουμε να το πούμε, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το τι θα έγραφε.

Ούτε βέβαιοι θα γράψουμε εμείς, αυτό που δεν πρόλαβε να γράψει εκείνη.

Αυτό όμως που θα προσπαθήσουμε, όπως λέει και ο Beiner, είναι να ανιχνεύσουμε την κατεύθυνση που θα έδινε στην έννοια της κρίσης, όπως την επεξεργαζόταν μέσα από τα βιβλία, τα δοκίμια, τις διαλέξεις και τις σημειώσεις της, ώστε να αγγίξουμε, όσο είναι δυνατόν, μέσα από τις σκόρπιες αυτές πηγές, μια εύλογη και συνεκτική ανακατασκευή ενός απεικασματος της έννοιας της κρίσης διά της συναρμολόγησης των διάσπαρτων στοιχείων και των θραυσμάτων που μας άφησε.¹⁵

Το πώς όμως θα διαβάσουμε αυτά τα στοιχεία και θραύσματα θέτει το ερώτημα της μεθοδολογίας της Arendt και, συνάμα, το ερώτημα νομιμοποίησης της δικής μας μεθοδολογικής προσέγγισης του έργου της, ειδικά σ' ό,τι αφορά την έννοια της κρίσης.

Ας δούμε λοιπόν πρώτα, συνοπτικά, τις ψηφίδες της μεθοδολογίας της, μαζί με την αμφίθυμη και αμφιλεγόμενη στάση της απέναντι στην φιλοσοφική παράδοση, προτού δικαιολογήσουμε τον τρόπο που εμείς προσεγγίζουμε το έργο της.

Καταρχήν, η Arendt μοιάζει παραδόξως να διεκδικεί την *ανεσιτότητα* ως αρχιμήδειο σημείο της σκέψης της. Δηλαδή μάλλον θα αντιστεκόταν στο να την κατατάξουν σε μία παράδοση, ως εάν ο παρίας, ο άπατρις κι ο πρόσφυγας –που κι η ίδια υπήρξε– να διαθέτουν ήδη έναν κοσμοπολιτισμό που δίνει μία προνομιακή θεώρηση πάνω στα πολιτικά πράγματα και στα φιλοσοφικά κείμενα.¹⁶

Επιπλέον, υπερασπιζόμενη τον εκλεκτικισμό της ανάγνωσης και τον συγκρητισμό της γραφής της, θα πει: «εγώ παίρνω από οπουδήποτε μπορώ και οτιδήποτε μου κάνει». Αυτό θεωρεί άλλωστε το πλεονέκτημα του καιρού της, το οποίο μας λέει ότι συμπυκνώνει ο αφορισμός του René Char: «Η κληρονομιά μας», γράφει, «μας παραδόθηκε χωρίς διαθήκη», αναφερόμενη στο θησαυρό των επαναστάσεων και της αντίστασης στο ναζισμό, αλλά και στο θησαυρό των φιλοσοφικών κειμένων.¹⁷ Αρνούμενη λοιπόν να ενταχθεί κάπου, η Arendt δηλώνει «πλήρως ελεύθερη να χρησιμοποιήσει καθετί που την εξυπηρετεί από τις εμπειρίες και τις σκέψεις του παρελθόντος».¹⁸

Επομένως αφενός, φαίνεται ότι διεκδικεί να διαβάσει εκλεκτικά σαν μέλισσα την κληρονομιά πολλαπλών φιλοσοφικών παραδόσεων. Αφετέρου, μοιάζει ότι αξιώνει να γράφει συγκρητικά σαν σε παλίμψηστο, αξιοποιώντας, ειδικά για την κρίση, την αμφιλεγόμενη γονιμότητα ενός συνδυασμού ετερόκλητων ψηφίδων ή θραυσμάτων αυτής της κληρονομιάς για να ανασυγκροτήσει την πολιτική ως δημόσιο χώρο μεταξύ των ανθρώπων που δεν θα διέπεται από σχέσεις κυριαρχίας.¹⁹

Όμως, παρόλο που αρνείται να ενταχθεί σε μία φιλοσοφική παράδοση –και μαζί τον τίτλο της «φιλοσόφου»– παραδέχεται ότι: «εάν είναι να “προέρχομαι από κάπου”, τότε προέρχομαι από την παράδοση της γερμανικής φιλοσοφίας». Έτσι, εκτός του Kant, τον οποίο διεκδικεί ως τον «αληθινό ιδρυτή της φιλοσοφίας της ύπαρξης», δίνοντάς του όπως είδαμε το πρωτείο, ας δούμε ποιοι άλλοι στοχαστές την επηρέασαν σχετικά με την κρίση και πού την εντάσσουν οι μελετητές της.²⁰

Η Benhabib διακρίνει δύο μεθοδολογίες της Arendt: η μία, φαινομενολογική, ακολουθεί τον Heidegger και τον Husserl, για να ανακτήσει «τις καταβολές των όρων και των προϋποθέσεων των φαινομένων»· και η άλλη, εμπνεόμενη από τον Benjamin, καταδύεται στο παρελθόν για να συλλέξει τα ξεχασμένα εννοιολογικά θραύσματά του και τα θεωρητικά μαργαριτάρια του.

Η Benhabib επιλέγει την δεύτερη για να προσεγγίσει την πολιτική φιλοσοφία της Arendt.

Ωστόσο, θεωρεί πως η σκέψη της θεμελιώνεται στον «ανθρωπολογικό οικουμενισμό», καθώς σύμφωνα με την *Ανθρώπινη Κατάσταση* –ή ορθότερα την *Ανθρώπινη Συνθήκη*– «τα ανθρώπινα όντα είναι μέλη του ίδιου φυσικού είδους, στα οποία η ζωή στη γη δόθηκε υπό τις προϋποθέσεις της γεννησιμότητας, της πολλαπλότητας, του μόχθου, της εργασίας και της πράξης».

Αυτή η φιλοσοφική ανθρωπολογία, εξηγεί, είναι στην αφαίρεσή της ηθική, γιατί προκρίνει, αδιαφορώντας για τις πολιτισμικές διαφορές, την ισότητα και αυτό που είναι κοινό μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίοι, ενώ συνειδητοποιούν την θνητότητα και την γεννησιμότητά τους, «συλλαμβάνουν τι σημαίνει το να είσαι άνθρωπος» και «έρχονται στα λογικά τους».²¹

Παρομοίως, το ζεύγος Hinchman θεωρεί την θνητότητα και την γεννησιμότητα, με τις πολιτικές τους προεκτάσεις, τα δύο κλειδιά της έκκεντρης σκέψης της Arendt, την οποία, εξετάζοντάς την στη σκιά του Heidegger, την χαρακτηρίζουν «φαινομενολογικό ουμανισμό», ενώ, στο φως του Jaspers, «πολιτικοποιημένο υπαρξισμό».

Αφενός, οι Hinchman περιγράφουν τα τρία χτυπήματα μιας πατροκτονίας που εκτρέπουν τον υπαρξισμό του Heidegger από την κατεύθυνση μιας οντολογίας της εξατομίκευσης ενώπιον του θανάτου, προς τον φαινομενολογικό ουμανισμό της αυθόρμητης πολιτικής συμμετοχής του ατόμου.

Η Arendt, υποστηρίζουν, οικειοποιείται: α) την τάση του Heidegger για εξεζητημένες εννοιολογικές διακρίσεις· β) τον ετυμολογισμό της γλωσσικής του ανάλυσης· και γ) την ερμηνευτική της πράξης ως αποκαλυπτικής για την ταυτότητα του υποκειμένου· καθώς, με τα ίδια αυτά όπλα, μετατρέπει τον «κρυφό λειτουργισμό» της μεταφυσικής διερώτησης του «τί είμαι από μόνος μου;» στον ουμανισμό της πολιτικής διερώτησης του «ποιός είμαι μαζί με τους άλλους;».

Κι έτσι, καταλήγουν, αντί του ερριμμένου στον κόσμο ανθρώπου, που, σκεπτόμενος τον θάνατο, αναδιπλώνεται στον εαυτό του για να ανακαλύψει πως η ελευθερία του έγκειται στο «να αφήνει τα πράγματα ως έχουν», η Arendt φαίνεται να αντιτείνει τον άνθρωπο που ρίχνεται στην πολιτική κονίστρα για να ανασυγκροτήσει δημόσια τον εαυτό του *μεταξύ και μαζί με τους άλλους*.

Σ' αυτό λοιπόν τον αγωνιστικό δημόσιο χώρο, οι άνθρωποι ανακαλύπτουν και αποκαλύπτουν τον υποκειμενικό εαυτό τους· εκεί, ανακαλύπτουν πως είναι ελεύθεροι στο μέτρο που «αρχίζουν κάτι νέο»· εκεί και αποκαλύπτονται φαινομενολογικά, γιατί «πράττοντας και μιλώντας, δείχνουν το ποιοί είναι» και γιατί «δρώντας, αποκαλύπτουν τις μοναδικές προσωπικές τους ταυτότητες με το να εμφανίζονται στον κόσμο των ανθρώπων».²²

Αφετέρου, οι Hinchman επισημαίνουν το χρέος της Arendt στον Jaspers, παρόλο που η ίδια ωθεί την σκέψη του πολύ πιο πέρα από την καντιανής εμπνεύσεως κοινή τους προσπάθεια να εντάξουν την κοινωνικά αντικοινωνική ατομικότητα στην ευρύτερη κοινότητα.

Η Arendt, υποστηρίζουν οι Hinchman, υιοθετεί:

α) τον πλουραλισμό των προοπτικών της «εκτεταμένης συνείδησης» του Jaspers για να τον ξεδιπλώσει ως *διευρυμένη σκέψη ή νοοτροπία*, όχι τόσο στις «οριακές καταστάσεις», όπου το άτομο έρχεται αντιμέτωπο με την θνητότητά του, αλλά στον δημόσιο χώρο, όπου εμφανίζεται, μιλάει και πράττει, καθώς έρχεται αντιμέτωπο με τους άλλους και με τον εαυτό του·

β) την αυθορμησία και την απροσδιοριστία που εγγράφει ο Jaspers στις ελεύθερες πράξεις των αυτόνομων και υπεύθυνων υποκειμένων για να τις μετατρέψει, όχι τόσο σε υπαρξιακά «άλματα» που υπερβαίνουν την αιτιώδη θετικιστική υφή της αντικειμενικής πραγματικότητας, αλλά στην γεννησιμότητα του «να αρχίζουμε κάτι με δική μας πρωτοβουλία» με τα λόγια και τις πράξεις μας·

και γ) την «επικοινωνία χωρίς όρια» που διαρρηγνύει την απομόνωση και τον ακοσμισμό του «απόλυτου εγωισμού» του Heidegger και, ακυρώνοντας τον υποκειμενισμό του ολοκληρωτικού ατόμου, αρθρώνει την *επικοινωνία-αίτημα*, που εμπεριέχει, όπως είδαμε, «μια νέα έννοια ανθρωπινότητας, γιατί λειτουργεί ως προϋπόθεση για την ύπαρξη του εαυτού έναντι του άλλου» με το να προσφέρει έναν αγωνιστικό δημόσιο χώρο όπου, δημοκρατικά, όλοι μπορούν να εμφανιστούν χωρίς αποκλεισμούς και όπου η ελευθερία του ενός συναντά την ελευθερία καθενός άλλου.²³

Και ο Parekh αναγνωρίζει τις επιρροές των Heidegger και Jaspers, αλλά τονίζει αυτήν του Husserl. Δέχεται δηλαδή ότι κατά την Arendt, ο άνθρωπος δεν κατανοείται χωριστά από τον κόσμο, ως εάν να είχε μία φύση, αλλά εντός του κόσμου, μέσα από τις εμπειρίες που αποκτά. Αυτό όμως που τον διαφοροποιεί από τα άλλα όντα είναι «η ικανότητά του να υπερβαίνει τον εαυτό του και να αποφασίζει ελεύθερα ποιες ικανότητες θα αναπτύξει και το εάν θα δράσει ή όχι με βάση τις φυσικές του κλίσεις». Συνάμα, επισημαίνει κι αυτός ότι η Arendt ασπάζεται τον «ριζικό εμπειρισμό» της φαινομενολογίας, η οποία ως *ασυτηρή επιστήμη*, απαιτεί την απροκατάληπτη εξέταση και περιγραφή των πραγμάτων ως φαινομένων, χωρίς κάποια προκατασκευασμένη θεωρία ή ερμηνεία.

Πράγματι, η ίδια η Arendt γράφει πως η απελευθέρωση της φιλοσοφίας από τον λειτουργισμό της φυσικοποίησης, του βιολογισμού, του ψυχολογισμού και του ιστορικισμού ήταν το αρνητικό επίτευγμα του Husserl. Ενώ το θετικό ήταν ότι έδειξε, διά της *φαινομενολογικής αναγωγής*, πως η ροή της συνείδησης μπορεί να συλλέγει και να επανεντάσσει τα εργαλειακά αποκομμένα αντικείμενα στην ανθρώπινη ζωή, ανασυγκροτώντας τον θρυμματισμένο κόσμο, όχι ως δοσμένο στον άνθρωπο, αλλά ως δημιουργημένο και νοηματοδοτημένο από αυτόν. Η «επιστροφή στα ίδια τα πράγματα» γίνεται λοιπόν έτσι η πιο μοντέρνα προσπάθεια επαναθεμελίωσης του ουμανισμού.²⁴

Ωστόσο, ο Parekh διαβλέπει ότι στη θέση της μεθοδικής *εποχής*, που θέτει σε αμφισβήτηση κάθε αντίληψη και θεωρία που αξιώνει να ισχύει για τον κόσμο, η Arendt βάζει την ιστορία με δύο τρόπους: οι μορφές συνείδησης για τον κόσμο μπορούν «να μπουν σε αγκύλες» για να μελετηθούν είτε α) στις καταβολές της εμφάνισής τους στο παρελθόν, όπου οι ερμηνείες τους δεν έχουν παγιωθεί· είτε β) στις σύγχρονες περιόδους κρίσης, όπου οι κυρίαρχες ερμηνείες τους καταρρέουν.

Κι έτσι δικαιολογείται, κατά τον Parekh, η στάση της Arendt αφενός, να αναζητά τις καταβολές των εννοιών της κρίσης και της πολιτικής, και αφετέρου, να θεωρεί –όπως κάποτε ο Hegel και ο Marx– ότι η εποχή της, μετά το Ολοκαύτωμα, διαθέτει το θεωρητικό προνόμιο της φρέσκιας αναδρομικής ματιάς στην «υπό κατάρρευση» παράδοση, αλλά και της επιλεκτικής και δημιουργικής χρήσης μιας κληρονομιάς δίχως διαθήκη.

Η υιοθέτηση λοιπόν της *εποχής*, η οποία αντανακλάται στην μεταπολεμική κρίση της θεωρίας και στην *επιστροφή στα πολιτικά πράγματα της αρχαίας πόλεως*, φωτίζει το εγχείρημα της Arendt ως μια προσπάθεια «να ξεριζώσει» τις έννοιες της πολιτικής και της κρίσης από τα αντίστοιχα «λειτουργιστικά» και «ωφελιμιστικά» τους πλαίσια, τα οποία κατέρρευσαν μετά το Auschwitz, και να τις επαναθεμελιώσει πάνω σε καλαισθητικές, κοσμοπολιτικές και ουμανιστικές βάσεις.²⁵

Η Arendt θέλησε δηλαδή, όπως το συνοψίζει ο Enegrén, να συγκρουστεί με την παράδοση της πολιτικής θεωρίας για να αναδημιουργήσει ριζοσπαστικά τον θρυμματισμένο μοντέρνο κόσμο συλλαμβάνοντας «την πολιτική ως τον δημόσιο χώρο πλουραλισμού και αυτονομίας μέσω της διαβούλευσης και της πρωτοβουλίας, από όπου ιδεατά κάθε μορφή κυριαρχίας θα αποκλειόταν».²⁶

Αν είναι έτσι, τότε υποστηρίζουμε ότι η κρίση, η καλαισθητική των θεατών και η αναδρομική του ιστορικού, θα γινόταν ο μοχλός αυτού του υπαρξιστικού εγχειρήματος ανασυγκρότησης της πολιτικής. Η κρίση θα λειτουργούσε ως μοχλός αφενός, διότι στηρίζεται στην πολλαπλότητα και γεννησιμότητα, δύο αρχές που μπορούν να αποτρέψουν την επιστροφή του ριζικού και κοινότοπου κακού. Και αφετέρου, διότι το γούστο και η αφήγηση, με γνώμονα τον ουμανισμό, επιτρέπουν την νοηματοδότηση της πολιτικής πράξης καθ' εαυτήν μέσα από την επικοινωνία των πολλών αναστοχαζόμενων θεατών και των φρόνιμων δρώντων, οι οποίοι, ελεύθεροι από συμφέροντα, αποκτούν συνείδηση και ανασυγκροτούν την υποκειμενικότητά τους ενώ διαβουλεύονται.

Ωστόσο αυτή η υποκειμενικότητα, σύμφωνα με την Arendt, ανασυγκροτείται μέσα από μια εξέγερση που ιδρύει τον υπαρξισμό και συνεχίζει να τον διέπει. Ο Schelling, γράφει, είναι ο πρώτος που εισάγει την έννοια της ύπαρξης για να αντιταχθεί στην «αρνητική φιλοσοφία της καθαρής νόησης». Ο υπαρξισμός του επιχειρεί μια ριζοσπαστική αλλαγή κατεύθυνσης της συνείδησης του εγώ, που αντιδρά επειδή βιώνει την απόγνωση που του προκαλεί η αδυναμία της καθαρής νόησης «να εξηγήσει την αυθαιρεσία των γεγονότων και την αντικειμενικότητα των πραγμάτων».

Σε αντίθεση με τον Schelling, αυτό που ο Kant δεν κατάλαβε, εξηγεί η Arendt, ήταν ότι ανασκευάζοντας την οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, έθεσε εν αμφιβόλω την έλλογη πραγματικότητα κάθε ύπαρξης και δή της ατομικής. Ενάντια σ' αυτήν την υποβάθμιση που επιφέρει ο ορθολογισμός, γράφει, η «θετική φιλοσοφία» του Schelling αντιτείνει πως «δεν υπάρχει τίποτα το καθολικό, μόνο το ατομικό· και το καθολικό ον υπάρχει, μόνον εάν είναι το απόλυτο ατομικό».

Δηλαδή ο Schelling για να αναβαθμίσει την τρωθείσα υποκειμενικότητα, η οποία απελπίζεται λόγω της απώλειας ενός καθολικού Θεού που θα προνοούσε γι' αυτήν, αντιτάσσει το αίτημα ενός ατομικού Θεού που θα προνοεί ως «αληθινός κύριος της ύπαρξης» και θα επιτρέπει στον άνθρωπο να επηρεάζει την πορεία του κόσμου.²⁷ Η Arendt μοιάζει να αναδέχεται αυτήν την εξέγερση ενάντια στην παράδοση της φιλοσοφίας και να πολιτικοποιεί το ουμανιστικό αίτημα ελευθερίας του Schelling που αντιστάθηκε στην «πτώση του ανθρώπου», η οποία επήλθε όταν «ο Διαφωτισμός αντάλλαξε την πρακτική ελευθερία του υποκειμένου με την αντικειμενική ανελευθερία της φύσης».

Γι' αυτό και μνημονεύει τον Schelling και την εξεγερμένη υποκειμενικότητά του ως την απαρχή της νεότερης φιλοσοφίας, ερχόμενη σε αντίθεση με τους κατοπινούς φιλόσοφους που τον παραγνωρίζουν, εγκαταλείποντας συνάμα τις καντιανές έννοιες της ελευθερίας, της αξιοπρέπειας και του ουμανισμού ως ρυθμιστικές ιδέες κάθε πολιτικής δράσης, με την ευρύτερη έννοια. Πρόκειται για μια στάση εξέγερσης και για έννοιες-αιτήματα που η ίδια θα αξιοποιήσει για να ανασυγκροτήσει την πολιτική πράξη μέσω της αναστοχαστικής κρίσης την οποία εκφέρει το σκεπτόμενο υποκείμενο εφόσον αυτό θέλει να αυτοκατανοείται ως ελεύθερο.

Αν ο Schelling προσφέρει το σπέρμα αυτής της υποκειμενικότητας της ύπαρξης, ο Kierkegaard, κατά την Arendt, θα την κυοφορήσει. Έτσι, και το άτομο του Kierkegaard βιώνει την απόγνωση, γιατί δεν μπορεί να προσανατολιστεί μέσα σ' έναν κόσμο όπου εξηγούνται όλα, εκτός από το ότι υπάρχει. Όμως, τουλάχιστον αυτή η ανεξήγητη κατά τα άλλα ύπαρξή του αποτελεί μια νησίδα βεβαιότητας, πάνω στην οποία ο άνθρωπος αναλαμβάνει «το καθήκον να γίνει υποκείμενο». Δηλαδή καλείται, όπως γράφει, να γίνει μία συνειδητοποιημένη ύπαρξη που έχει –αντίθετα με τον Eichmann– διαρκή επίγνωση των παράδοξων συνεπειών κάθε πράξης κατά τον εγκόσμιο βίο του.

Επομένως, εναπόκειται στο υποκείμενο «να εξεγερθεί» για να πραγματώσει το καθολικό σε σχέση με τον εαυτό του ή να σκεφτεί πώς θα επιλύσει την αντίφαση του «να πάρει το καθόλου την μορφή του καθέκαστου». Αυτή η ανεύρεση του γενικού νόμου ή του κριτηρίου εντός της ατομικής περίπτωσης και περίπτωσης διαπερνά τις λειτουργίες τόσο της αναστοχαστικής κρίσης όσο και της φρονήσεως, τις οποίες το υποκείμενο καλείται να εκφέρει ad hoc, συγκροτώντας συνάμα και την υποκειμενικότητά του –κάτι που, όπως θα δούμε, ο Eichmann απέτυχε οικτρά να φέρει σε πέρας.

Εδώ, όμως, η Arendt μοιάζει να αντικαθιστά τις κρίσιμες έννοιες και να μετατοπίζει την διαδικασία της εξατομίκευσης ή καλύτερα της υποκειμενοποίησης: αντί των μονολογικών εννοιών και συναισθημάτων του Kierkegaard και κυρίως του Heidegger, ο διάλογος με τις επιτελέσεις του μπροστά στην απροσδιοριστία του μέλλοντος και το αμετάκλητο του παρελθόντος μετακινεί το υποκείμενο από το πεδίο της αυτοαναφορικής ενδοσκόπησης στο πεδίο της πολιτικής συμμετοχής.

Συγκεκριμένα, αν για τον Kierkegaard ο θάνατος είναι το principium individuationis, που, μαζί με το τυχαίο που επιφυλλάσσει το μέλλον και την ενοχή που επισύρει το παρελθόν, θέτει σε κίνηση το πάθος του να γίνει κανείς ένα μοναχικό υποκείμενο που καταφάσκει την εξαίρεσή του, για την Arendt η αρχή συγκρότησης της υποκειμενικότητας είναι η γεννησιμότητα της πολιτικής πράξης, που, μαζί με την υπόσχεση που δεσμεύει το μέλλον και την συγχώρεση που αποδεσμεύει από το παρελθόν, θέτει σε κίνηση το πάθος του να γίνει κανείς το υποκείμενο που αρχίζει κάτι νέο με το να καταφάσκει την ελευθερία του συνομιλώντας και συμπράττοντας με τους άλλους.²⁸

Όμως, όσο χρήσιμο κι αν είναι να διακρίνουμε τις αρχές ή τα νήματα του «φαινομενολογικού ουμανισμού» και του «πολιτικοποιημένου υπαρξισμού», που η Arendt χρησιμοποιεί για να κατασκευάσει ή υφάνει μια νέα έννοια πολιτικής κρίσης, διαφωτιστικότερες για την κατανόηση του εγχειρήματός της είναι, όπως υποστηρίζουμε, η παραβολή του αγωνοδίκη-κριτή και η μεταφορά της συνισταμένης των δυνάμεων· γιατί, άλλωστε, η ίδια δηλώνει ρητά ότι αυτές εικονογραφούν:

α) την εξέγερση του υπαρξισμού ενάντια στην φιλοσοφία· β) την σύνθετη δραστηριότητα της σκέψης· και γ) την πειραματική απόβλεψη των δοκιμών ή την ποιητική ζήτηση των δοκιμών της.

Η παραβολή του Kafka, γράφει, περιγράφει σαν ακτινογραφία τη μοντέρνα διακύβευση που ο Char διατύπωσε με το «η κληρονομιά μας, μας παραδόθηκε δίχως διαθήκη» και ο Tocqueville με το «αφότου το παρελθόν έπαψε να φωτίζει το μέλλον, ο νους του ανθρώπου περιπλανιέται στο σκοτάδι». Ο Kafka λοιπόν μιλά για έναν άνθρωπο που δίνει διμέτωπο αγώνα, με έναν ανταγωνιστή να τον ωθεί στο μέλλον και έναν άλλον να τον απωθεί στο παρελθόν· ο ίδιος όμως, ονειρεύεται να βρει την ευκαιρία για να απεμπλακεί και να προαχθεί, χάρη στην αγωνιστική του πείρα, σε διαιτητή του μεταξύ τους αγώνα, δηλαδή σε κριτή του αγώνα μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος.²⁹

Αφενός, η Arendt διακρίνει ότι το παρελθόν διαθέτει εδώ μια δημιουργική δύναμη που φτάνει ως την απαρχή του χρόνου, και αντί να κρατάει τον άνθρωπο πίσω, τον ωθεί προς τα εμπρός. Παραδόξως, το μέλλον είναι αυτό που τον απωθεί στο παρελθόν. Από την σκοπιά εκείνου που ζει ερριμμένος στο ενδιάμεσο μεταξύ των δυνάμεων και των ιδεών του παρελθόντος και του μέλλοντος, ο χρόνος παύει να είναι ένα συνεχές, και σπάει στα δύο. Το παρόν δεν είναι πια ένα σημείο μιας αδιάκοπης ροής, αλλά ένα χάσμα που διανοίγεται καθώς ο άνθρωπος παρεμβάλλεται, εγκλωβίζεται και φθείρεται εντός αυτού του διμέτρου αγώνα.

Αφετέρου, η Arendt θα προεκτείνει την παραβολή πέρα από την γραμμική αντίληψη του χρόνου και πέρα από το όνειρο της μεταφυσικής υπέρθεσης ενός αγωνοδίκη-κριτή σ' ένα άχρονο και άτοπο υπεραίσθητο βασίλειο της σκέψης. Θα προσθέσει πως ο άνθρωπος εισάγεται ως *initium*, ως την αρχή μιας αρχής που, ως αφετηρία, ως νέα αιτία και νέος κανόνας, διασπά το χωροχρονικό συνεχές και αναγκάζει τις δυνάμεις του παρελθόντος και του μέλλοντος να *παρεκκλίνουν από την αρχική τους κατεύθυνση* και, αντί να συγκρουστούν μετωπικά, να συναντηθούν υπό γωνία. Έτσι, από την ανθρώπινη ύπαρξη, που ξαναρχίζει ξανά και ξανά, γεννιέται η νέα συνισταμένη τους και μέσα από αυτό το χάσμα στο χρόνο γεννιέται η δυνατότητα μιας μετασχηματίζουσας σκέψης.³⁰

Στη θέση λοιπόν του επέκεινα ονειρικού κριτή, η Arendt βάζει τον ενθάδε άνθρωπο κάθε νέας γενιάς,³¹ ο οποίος, με τους συνειρμούς της ανάμνησης και της πρόβλεψης, μπορεί να δει και να εποπτεύσει το μεταβαλλόμενο χωρόχρονο που δημιουργείται από την εμβόλιμη εμφάνισή του στον κόσμο. Αυτή η αυγουστίνειας εμπνεύσεως ένθεση είναι, γράφει, η βάση της *ανθρώπινης συνθήκης*, που οριοθετείται μόνον από τις δυνάμεις του παρελθόντος και του μέλλοντος, αλλά απέχει από αυτές αρκετά για να προσφέρει *εμμενώς* στον σκεπτόμενο άνθρωπο την θέση του κριτή, από όπου *μπορεί να κρίνει αμερόληπτα τις αντιμαχόμενες δυνάμεις και να τις αναδιατάξει σχηματίζοντας την συνισταμένη τους*, όπως ο Hamlet καλείται να «ανατάξει την εξάρθρωση του χρόνου».³²

Όπως και πριν, η αμεροληψία γίνεται η 'κρίσιμη' προϋπόθεση που διαθέτει η θέση του θεατή και του ιστορικού, αλλά και κάθε ανθρώπου, ο οποίος, όπως η Arendt, στοχάζεται, επανευρίσκει, ερμηνεύει κριτικά και χρησιμοποιεί την παράδοση, είτε αυτή είναι λησμονημένη, είτε ζωντανή.³³

Ωστόσο, σημειώνει, η κατάκτηση της αμερόληπτης θέσης απαιτεί πείρα, που αποκτιέται μέσα από την αγωνιστική εμπειρία εκείνου που σκέφτεται «αντιπαλεύοντας τα κύματα του παρελθόντος και του μέλλοντος». Στην απόκτηση πείρας δηλώνει κι η ίδια πως αποσκοπούν τα δοκίμιά της, καθώς είναι ασκήσεις πολιτικής σκέψης και όχι έτοιμες λύσεις που θα μπορούσαν ποτέ να υποκαταστήσουν την σκέψη και την αναζήτηση της αλήθειας.³⁴

Επομένως, ομολογεί ότι πειραματίζεται, αφού «υπάρχει κάποιο στοιχείο πειραματισμού στην κριτική ερμηνεία του παρελθόντος», η οποία αποβλέπει:

[...] στην ανεύρεση των πραγματικών καταβολών των παραδοσιακών εννοιών προκειμένου να αποστάξει εκ νέου από αυτές το καταγωγικό τους νόημα που τόσο οικτρά εξατμίστηκε από τις λέξεις-κλειδιά της πολιτικής γλώσσας, όπως είναι η ελευθερία και η δικαιοσύνη, η αυθεντία και ο λόγος, η ευθύνη και η αρετή, η δύναμη και η δόξα, αφήνοντας πίσω άδεια κελύφη που απαντούν σ' όλα τα ζητήματα, άσχετα με την υφιστάμενη πραγματικότητα των φαινομένων.³⁵

Πού βρίσκεται λοιπόν η Arendt ενώ σκέπτεται την κρίση; Γιατί επιλέγει να βρει τις καταβολές των εννοιών αυτών, και δή της διευρυμένης σκέψης, της φρονήσεως και της πειθούς; Και πώς πειραματίζεται με αυτές για να σχηματίσει την συνισταμένη τους; Αυτά είναι τα καίρια ερωτήματα που αφορούν την κατασκευή μιας νέας έννοιας κρίσης, που θέλει να είναι κατεξοχήν πολιτική.

Η Arendt, υποστηρίζουμε, επιλέγει να βρεθεί ερριμμένη στο χάσμα μεταξύ μιας πολιτικής κρίσης από το μακρινό παρελθόν της κλασικής αρχαιότητας και μιας καλαισθητικής κρίσης από το πρόσφατο παρελθόν του Διαφωτισμού. Γιατί απ' τη σκοπιά του παρόντος της, με νωπή την εμπειρία του Ολοκληρωτισμού, η Arendt προσβλέπει σ' ένα μέλλον όπου δεν θα επαναληφθεί το Auschwitz.

Φαίνεται λοιπόν να μπλάνει, όπως στην καφκική παραβολή, και η ίδια στη θέση του κριτή για να κατασκευάσει μια νέα συνισταμένη. Πώς; Από τη μία, ανευρίσκοντας, ή μάλλον εφευρίσκοντας, την πολιτική δυναμική της αναστοχαστικής κρίσης, της διευρυμένης σκέψης, του γούστου και της επικοινωνισιμότητάς τους. Και από την άλλη, αποστάζοντας εκ νέου ή αφαιρώντας από τα βάθη της ελληνορωμαϊκής πόλεως το καταγωγικό νόημα της φρονήσεως, της φιλοκαλίας και της πειθούς.

Εδώ ακριβώς, όμως, ανακύπτει και το ζήτημα: είναι αμερόληπτη κριτής όταν «ανευρίσκει τις πραγματικές καταβολές των παραδοσιακών εννοιών» και όταν «αποστάζει εκ νέου το καταγωγικό τους νόημα»; Η συνισταμένη των δυνάμεων που κατασκευάζει προκύπτει άραγε φυσικά και «αβίαστα» όταν αυτές, ως εάν να βρίσκονται σε τροχιά σύγκρουσης από μόνες τους, «αναγκάζονται να παρεκκλίνουν από την αρχική τους κατεύθυνση και, αντί να συγκρουστούν μετωπικά, να συναντηθούν υπό γωνία»;

Η Arendt ομολογεί ότι ο πολιτικά σκεπτόμενος άνθρωπος αναδιατάσσει τις δυνάμεις αυτές για να παραγάγει την συνισταμένη τους που «θα διέφερε από μια άποψη από τις δύο άλλες δυνάμεις των οποίων είναι αποτέλεσμα». Πράγματι, οι έννοιές της όχι μόνο παρεκκλίνουν από την αρχική τους κατεύθυνση, αλλά όπως θα δούμε διαφοροποιούνται, στρεβλώνονται και μεταπίπτουν.

Ενδεικτικά, η πολιτικοποίηση της αναστοχαστικής κρίσης αποσυνδέει το γούστο³⁶ από την τελεολογία,³⁷ η αισθητικοποίηση της φρονήσεως συνδέει την προαίρεσή της με το βούλεσθαι και την διαβούλευσή της με το κρίνειν,³⁸ η οικειοποίηση της πειθούς υποβιβάζει την ρητορική τέχνη σε τεχνική επίτευξης συναίνεσης³⁹ και η πλάγια ηθικοποίηση της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης μετατρέπει την κατηγορική προσταγή σε ουμανιστική προσταγή τήρησης ενός νέου συμφώνου.⁴⁰

Συνεπώς, προοικονομώντας λίγο, η Arendt εγκαταλείπει –ως άλλος ήρωας του Kafka– την στιγμή της αμεροληψίας του κριτή που θα έκρινε τον αγώνα παρελθόντος και μέλλοντος.

Αντ’ αυτής, μετατρέπει την αμεροληψία του κριτή σε μεροληψία του πολιτικού στοχαστή και φυσικοποιεί την κατασκευή της συνισταμένης, ερμηνεύοντας την παραβολή του Kafka και την ρήση του Hamlet, εμπνεόμενη από τον άγγελο της ιστορίας, τον συλλέκτη θραυσμάτων και τον δύτη μαργαριταριών της ‘ποιητικής σκέψης’ του Benjamin.

Δηλαδή, η από μέρους της συνειρμική, καταγωγική και πειραματική επεξεργασία των εννοιών-συνιστωσών που αποβλέπει, διά της ανάμνησης και της πρόβλεψης, στο να διασώσει τον θησαυρό της παράδοσης από την «καταστροφή που φέρνει ο ιστορικός και βιογραφικός χρόνος», συγγενεύει με την διάσωση ερειπίων, την συλλογή θραυσμάτων και την αλίευση μαργαριταριών του Benjamin. Πρόκειται για μία συζυγή *ποιητική μεθοδολογία* που η Arendt αναπτύσσει συνειδητά ξεδιπλώνοντάς την εξίσου σε τρεις μεταφορές, τις οποίες εκμεταλλεύεται στο έπακρο και τις οποίες επεξηγεί η ίδια, ενώ φιλοτεχνεί το πορτραίτο του Benjamin στο *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*.⁴¹

Στην πρώτη, ο angelus ponus, ο άγγελος της ιστορίας κινούμενος με την πλάτη στο μέλλον, κοιτάζει να δει, μέσα στην θύελλα προόδου που τον προωθεί προς το μέλλον, τι μπορεί να διασώσει από τα θραύσματα του καταρρέοντος παρελθόντος.⁴²

Στην δεύτερη, ο συλλέκτης θραυσμάτων κληρονομεί μόν το παρελθόν, αλλά στ’ αλήθεια το καταστρέφει, γιατί αποσπά τα θραύσματα από το εννοιολογικό πλέγμα που τα νοηματοδοτούσε και τα αναδιατάσσει. Έτσι, αντί να διατηρήσει τις διαφορές τους, τις ισοπεδώνει και, αντικαθιστώντας άναρχα και πρωτότυπα το περιεχόμενο τους και τις συνάφειές τους, έρχεται σε ρήξη με την παράδοση. Αν και, επισημαίνει όχι ανύποπτα η Arendt, *η ρήξη με την εποχή του*, που επήλθε στις αρχές του αιώνα, «τον είχε ήδη απαλλάξει από αυτό το έργο της καταστροφής και θα αρκούσε να σκύψει για να συλλέξει τα πολύτιμα θραύσματα του από τον σωρό των ερειπίων».⁴³

Στην τρίτη, ο δύτης μαργαριταριών, ανασύρει από τα βάθη του παρελθόντος και αποσπά από το βυθό της αρχαιοελληνικής πόλεως –που κατά την Arendt «θα συνεχίσει να υπάρχει στον βυθό της πολιτικής μας ύπαρξης, όσο χρησιμοποιούμε τη λέξη «πολιτική»– «τα ζωντανά μάτια και κόκκαλα της γλώσσας» που «η σαιξπήρεια θάλασσα» αποκρυστάλλωσε σε πλούσια και παράξενα μαργαριτάρια και κοράλλια, για να τα ερμηνεύσει υπό τον «θανάσιμο αντίκτυπο των καινούριων σκέψεων» και όχι «για να τα αναβιώσει όπως ήταν και να ξαναζωντανέψει σβησμένες εποχές».

Αυτή την ρηξικέλυθη μεθοδολογία που «κατανοεί την γλώσσα ως ποιητικό φαινόμενο» και συνάμα απορρίπτει τις ωφελιμιστικές και λειτουργιστικές θεωρήσεις της, μοιράζεται η Arendt με τον Benjamin. Την ουσία αυτού του ποιητικού τρόπου σκέψης και δημιουργικού στοχασμού, συλλαμβάνει κατά την Arendt ο Mallarmé με το «όλα αυτά θα ήταν αλήθεια, αν δεν υπήρχε η ποίηση· αυτή φιλοσοφικά διορθώνει την ατέλεια των γλωσσών, ως το ανώτερο συμπλήρωμά τους».

Διότι, η ποίηση μπορεί να μετατρέπει τα θραύσματα της σκέψης σε παντοτινά «αρχετυπικά φαινόμενα (Urphänomene)», δηλαδή «σε συγκεκριμένα πράγματα που τα ανακαλύπτουμε στον κόσμο όπου εμφανίζονται και στα οποία η «σημασία» [...] και η εμφάνιση, η λέξη και το πράγμα, η ιδέα και η εμπειρία, θα συνέπιπταν».⁴⁴

Επομένως, η «ποιητική σκέψη» της Arendt οριοθετείται μὲν ἀπὸ τὴν χωρὶς νοσταλγία *ρήξη με τὴν παράδοση* καὶ τὶς αυθεντίες, ἀλλὰ κινητοποιεῖται, θὰ λέγαμε, ἀπὸ τὸ ἴδιο ριζοσπαστικὸ πάθος τοῦ συλλέκτη τοῦ Benjamin, ποῦ «*ονειρεύεται τὸν δρόμο τοῦ ὄχι μόνον πρὸς ἕνα ἀπόμακρο ἢ περασμένο πια κόσμο, ἀλλὰ συγχρόνως πρὸς ἕνα καλύτερο κόσμο*». Γι' αὐτὸ τὸ σκοπὸ, ἡ Arendt ἐκμεταλλεύεται *δημιουργικά* τὴν μετατόπιση νοήματος ποῦ ἐπιτρέπουν οἱ μεταφορὲς τοῦ Kafka καὶ δίνουν «*υλικὴ μορφή* στο ἀόρατο καθιστώντας τὸ ἱκανὸ νὰ βιωθεῖ».

Παράλληλα, ἡ ἀναμορφωτικὴ καὶ φαινομενολογικὴ ἐπεξεργασία τῶν ἐννοιῶν τῆς φαίνεται νὰ δεξιῶνεται τὸ «*επάξια, ἀλλὰ ποιητικὰ κατοικεῖ ὁ ἄνθρωπος τὸν κόσμον*» τοῦ Hölderlin, γιὰτί, ἀντίθετα με τὸν Heidegger, συλλαμβάνει τὸν σκεπτόμενο ἄνθρωπο ὡς ποιητικὴ ἀρχὴ δημιουργίας ἐνὸς νέου κόσμου ἐντὸς τοῦ κόσμου, κατὰ ἀναλογία με τὸν ἄγγελο, τὸν συλλέκτη καὶ τὸν δῦτη.⁴⁵

Σ' ὅ,τι ἀφορᾷ λοιπὸν τὴν κρίση, ἡ συλλογὴ, ἡ μεταφορὰ, ἡ ἀναμόρφωση καὶ συναρμολόγηση τῶν θραυσμάτων καὶ μαργαριταριῶν τοῦ παρελθόντος, δηλαδὴ τῶν ἰδεῶν καὶ ἐννοιῶν τῶν Kant, Schelling, Κικέρωνα, Ἀριστοτέλη, Θουκυδίδη, Ἡροδότου καὶ Ομήρου, καὶ κατόπιν ἡ ἀφήγηση (storytelling) καὶ ἡ διακειμενικὴ τὸς συσχέτιση καὶ προενοήση (by relating it) προδιαγράφουν τὴν ποιητικὴ κατασκευὴ μιᾶς νέας ἐννοιας κρίσης, τὰ στοιχεῖα τῆς ὁποίας, ὅπως θὰ δούμε, ἡ Arendt *συνέλεξε, μετέφερε, μετέγραψε, παρερμήνευσε, ἀποσιώπησε* καὶ, μόνον ἐν μέρει, *συναρμολόγησε* γιὰ νὰ σχηματίσει τὶς συνιστώσες τῆς διευρυμένης σκέψης, τῆς φρονήσεως καὶ τῆς πειθούς, οἱ ὁποῖες *παρεκκλίνουν ἀπὸ τὶς καταβολές τὸς καὶ ἀποσπύονται ἀπὸ τὰ συγκείμενά τὸς προκειμένου νὰ ἀθροίσουν τὰ διανύσματά τὸς σε μιὰ νέα οὐμανιστικὴ συνισταμένη τῆς διευρυμένης νοοτροπίας*.

Συνεπῶς, ἡ Arendt, ὅπως κι ὁ Benjamin, χρησιμοποιοῖ τὶς λογοτεχνικὲς μεταφορὲς γιὰ νὰ ἐπιτεθεῖ στὴν φιλοσοφικὴ παράδοση. Ὁ ἀγωνοδίκης καὶ ἡ συνισταμένη, ὁ συλλέκτης καὶ ὁ δῦτης, εἰκονογραφοῦν λοιπὸν ἐξίσου τὴν ποιητικὴ μεθοδολογία τῆς Arendt, γιὰτί καθιστοῦν τὸν στοχαστὴ μεροληπτικὸ κριτὴ, ποῦ κινδυνεύει, ἐνῶ διασώζει καὶ μετασχηματίζει τὰ θραύσματα, νὰ ἀλλοιώσει, ἢ καὶ νὰ καταστρέψει, τὸν κληρονομημένο θησαυρὸ τῶν παραδοσιακῶν ἐννοιῶν δίχως διαθήκη.

Ποιὲς εἶναι ὁμῶς οἱ θεωρητικὲς ἀξιώσεις αὐτῆς τῆς μεθοδολογίας τῆς *ποιήσεως* ἢ τῆς κατασκευῆς;

Αὐτὴ ἡ 'ποιητικὴ τῆς κατασκευῆς' ἀναλογεῖ, ὅπως υποστηρίζουμε, στὴν *ἐπιστήμην ποιητικὴν* ποῦ περιγράφεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν Arendt στὴν *Vita Activa* καὶ ἡ ὁποία, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη,⁴⁶ προηγεῖται τῆς θεωρίας καὶ ὁδηγεῖ στὴν ἐνατένιση τῆς ἀλήθειας. Ἡ «*ἐπιστήμη ποιητικὴ*», ἕνα εἶδος γνῶσης ποῦ δημιουργεῖ, μαζί με τὶς θεωρητικὲς προϋποθέσεις τῆς, μιὰ νέα συνθήκη ἐμπειρικῆς ὑπαρξῆς, προκρίνεται φιλοσοφικὰ ἐναντι τῆς πολιτικῆς πράξης, ἐξηγεῖ ἡ Arendt, λόγω «*τῆς στενῆς συνάφειας μεταξύ ἐνατένισης καὶ κατασκευῆς (θεωρίας καὶ ποιήσεως)*, ποῦ [...] *δεν εἶναι ἀντίθετες, ὅπως ἡ σκέψη καὶ ἡ πράξη*», ἀλλὰ ὁμολογες, διότι:

«...ἡ ἐνατένιση, ὁ στοχασμὸς κάποιου πράγματος, ἦταν γιὰ τὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφία ἐγγενὲς στοιχεῖο τῆς κατασκευῆς τοῦ, στο μέτρο ποῦ ὁ τεχνίτης καθοδηγούνταν ἀπὸ τὴν «*ιδέα*», ἀπὸ τὸ μοντέλο ποῦ εἶχε συλλάβει πρὶν ἀρχίσει τὴν διαδικασία κατασκευῆς, ἀλλὰ καὶ ἀφοῦ τὴν εἶχε τελειώσει· στὴν ἀρχὴ γιὰ νὰ δει τι θὰ φτιάξει καὶ στο τέλος γιὰ νὰ μπορέσει νὰ κρίνει τὸ ὀλοκληρωμένο προϊόν».⁴⁷

Εδῶ, τὸ *ποιήσεως* ἔνεκεν πλησιάζει τὸ *θεωρίας* ἔνεκεν, στο μέτρο ποῦ ἡ ἐνατένιση τῆς ἀλήθειας καὶ ἡ κατασκευὴ ἐνὸς μοντέλου τίθενται ὡς σκοποὶ καθ' ἑαυτοῖ. Εδῶ, ὁ στοχαστὴς-τεχνίτης, ποῦ κατὰ τὴν Arendt ἔχει συλλάβει τὸ μοντέλο καὶ «*ἀσκεῖ βία* στὴ φύση γιὰ νὰ κατασκευάσει ἕνα σπίτι καὶ νὰ τὸ κατοικήσει», φαίνεται νὰ συναντᾷ τὸν ἀγωνοδίκη-κριτὴ, ποῦ «*ἀναγκάζει τὶς δυνάμεις νὰ παρεκκλίνουν*» γιὰ νὰ κατασκευάσει τὴν νέα συνισταμένη, ἡ ὁποία, παραδόξως –ἀλλὰ καὶ εὐλόγως– «*θὰ διαφέρει ἀπὸ μιὰ ἀπόψη*» ἀπὸ τὶς συνιστώσες τῆς.

Ἀκριβῶς ἐδῶ, διαφέρει ἡ δικὴ μας προσέγγιση. Ἀντὶ τῆς *ποιήσεως*, ποῦ ἀπο-ιστορικοποιεῖ βίαια τὶς ἐννοίες-θραύσματα καὶ ἀποσπᾷ τὶς ἰδέες ἀπὸ τὸ σύνταγμα-πλαῖσιο νοηματοδότησῆς τὸς γιὰ νὰ κατασκευάσει *διὰ τῆς ρήξης καὶ τῆς σύνθεσης* μιὰ νέα συνισταμένη τῆς κρίσης, ἐμεῖς ἐστιάζουμε στὴν *θεωρία*, ποῦ, ὡς ἱστορία τῶν ἰδεῶν, ἐπανα-ιστορικοποιεῖ με εὐαισθησία τὶς ἐννοίες καὶ ἐπανεντάσσει τὶς ἰδέες στὰ συγκείμενά τὸς γιὰ νὰ *ἀνακατασκευάσει διὰ τῆς συνέχειας καὶ τῆς ἀνάλυσης* τὶς μεταλλάξεις ποῦ υπέστη ἡ κρίση ἀπὸ τὴν συγκρουσιακὴ ἔνωση τῶν συνιστωσῶν τῆς. Ἐτσι, *δεν ἀρκεῖ νὰ ἐκθέσουμε μόνον τὸ πῶς τῆς ἀρεντιανῆς κρίσης, ἀλλὰ καὶ τὸ γιὰτί τὴν σκεφτόταν*.

Κι εμείς λοιπόν, όπως εκείνη, θα συλλέξουμε τα θραύσματα της ακρισίας και της κρίσης στο έργο της, εξετάζοντας όμως κριτικά τις παρεκκλίσεις, τις διαθλάσεις και δή τις στρεβλώσεις τους. Διότι, θεωρούμε πως το έργο της θεωρίας δεν προχωράει *μόνον* με την μεροληπτική κατασκευή εννοιών, αλλά και με την αμερόληπτη ανακατασκευή τους, που συνίσταται στην ιστορική έκθεση και κριτική αυτών ακριβώς των παρεκκλίσεων, των διαθλάσεων, των στρεβλώσεων, αλλά και των λόγων που τις επέβαλλαν. Γι' αυτό και θα διερευνήσουμε τα προβλήματα που γεννά το ατελές αυτό εγχείρημα κατασκευής μιας νέας και ρηξικέλευθης έννοιας της κρίσης, υποτίθεται κατάλληλης για να προσανατολίσει την πολιτική πράξη και να ανασυγκροτήσει κριτικά τον δημόσιο χώρο.

Ωστόσο, όπως είπαμε, η Arendt δεν τελειώσε την κατασκευή μιας νέας έννοιας κρίσης ώστε «να μπορέσει να κρίνει το ολοκληρωμένο προϊόν της». Ως εκ τούτου, τους περισσότερους μελετητές της, όπως λ.χ. τον Passerin d'Entrèves, απασχολούν οι εντάσεις και αντιφάσεις που παράγει η μεθοδολογία της, γιατί θεωρούν ότι πειραματιζόταν όχι με ένα, αλλά με δύο μοντέλα κρίσης: ένα πρώιμο, κυρίως αριστοτελικό, με κέντρο την *φρόνησιν*, που αποσπάται από τον δημόσιο χώρο της αρχαίας πόλεως και εστιάζει στον αγώνα του πολιτικού δρώντα, ο οποίος αποβλέπει στην πειθώ και ένα όψιμο, καντιανό, με κέντρο την *διευρυμένη σκέψη*, που αποσπάται από τον δημόσιο χώρο της τότε φωτισμένης δεσποτείας και εστιάζει στην νοοτροπία του θεατή και στην ματιά του ιστορικού, οι οποίοι αποβλέπουν στην ανάδυση ή δημιουργία ευρείας συναίνεσης.⁴⁸

Μάλιστα, η Arendt μοιάζει –έστω κάπως– να έχει προλάβει αυτήν τη μομφή της αντίφασης, επισημαίνοντας ότι οι κατάφωρες αντιφάσεις στο έργο των μεγάλων συγγραφέων οδηγούν στην καρδιά του ερωτήματος που θέτουν. Πράγματι, αυτές οι αντιφάσεις οδηγούν στο παράδοξο ότι ο θεατής και ο ιστορικός της Arendt κατακτούν την αμεροληψία τους, την προϋπόθεση της κρίσης τους, με κόστος την απεμπόληση της συμμετοχής τους στην πολιτική πράξη του παρόντος τους.

Αυτή είναι ίσως η κύρια αντίφαση που χτυπά στην καρδιά του προβλήματος που παράγει η *ποιητική μεθοδολογία* της, καθώς η Arendt διαθλά και ερμηνεύει το καντιανό μοντέλο μέσα από το ελληνορωμαϊκό και τούμπαλιν, παρόλο που, όπως θα δούμε, σε ό,τι αφορά τα κρίσιμα στοιχεία του, το μοντέρνο μοντέλο της έχει συγκροτηθεί απωθώντας, διαθλώντας και στρεβλώνοντας το αρχαίο.

Το πρόβλημα όμως αυτό, δεν λύνεται, όπως θα ήθελε η ίδια, με μια απλή παρέκκλιση που επιφέρει ο αγωνοδίκης-κριτής, παρεμβαίνοντας μεταξύ των δυνάμεων παρελθόντος και μέλλοντος για να σχηματίσει τη νέα εννοιολογική συνισταμένη τους. Αντίθετα, η βία που ασκεί ο στοχαστής-ποιητής-τεχνίτης τις περιπλέκει περαιτέρω, θυμίζοντας την, εξίσου καφκική, προειδοποίηση πως «η ορθή αντίληψη μιας κατάστασης και η παρανόησή της δεν αλληλοαποκλείονται εξ ολοκλήρου».

Γ. Από την ακρισία εξ αντανάκλασής στην κρίση: η άρση της εαυτονομίας παράγει εκ του αντιθέτου την κρίση ως διευρυμένη σκέψη και μοναχικότητα

Χωρίς περίσκεψιν, χωρίς λύπην, χωρίς αιδώ
μεγάλα κι υψηλά τριγύρω μου έκτισαν τείχη.
Και κάθομαι και απελπίζομαι τώρα εδώ.
[...] Αλλά δεν άκουσα ποτέ κρότον κτιστών ή ήχον.
Ανεπαισθήτως μ' έκλεισαν από τον κόσμο έξω.
Τείχη, Κ.Π. Καβάφης

Η έννοια της κρίσης στην Arendt θα μπορούσε να προκύψει εκ του εναντίου από την ακρισία. Σχεδόν όλα τα στοιχεία της κρίσης, αλλά και της σκέψης, που αποτελούν προϋποθέσεις για τη δημόσια διαβούλευση και την πολιτική πράξη, θα μπορούσαν να παραχθούν εξ αντανάκλασής, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, από την ακρισία και την απειρίσκεψία του Ολοκληρωτισμού, κατά το «εάν το καλύτερο υπάρχει, απαιτεί μια ενδελεχή ματιά στο χειρότερο».

Η αντανάκλαση που θα επιχειρήσουμε παρακολουθεί την συγγραφική πορεία της Arendt από τις χειρίστες καταβολές του Ολοκληρωτισμού, στην χειρότερη κοινοτοπία του Eichmann, για να αναδείξει αντιστικτικά τις νοητικές ικανότητες του *σκέπτεσθαι*, του *βούλεσθαι* και του *κρίνειν*. Κι αυτό, διότι η παραβολική ανίχνευση εστιάζει στην έγνοια και στο ρητό κίνητρο της Arendt: να βρει πώς θα μπορούσε «το πρόβλημα του καλού και του κακού, της ικανότητάς μας να διακρίνουμε το δίκαιο από το άδικο», δηλαδή της κρίσης, «να συνδέεται με την ικανότητα της σκέψης».⁴⁹

Αν στο τέλος αυτής της πορείας, διέκρινε μεταξύ σκέψης, βούλησης και κρίσης, στην αρχή προβληματιζόταν πάνω στην περιπλοκή της απερισκεψίας, της αβουλίας και της ακρισίας, ενώ στο ενδιάμεσο, στοχαζόταν πάνω στην συναρμογή της σκέψης, της βούλησης και της κρίσης.

Διαρκώς όμως, αναζητούσε το πώς αυτές διαπλέκονται, διαμεσολαβούνται και διαφέρουν, αλλά κυρίως αναρωτιόταν, όπως γράφει, το πώς αυτές μπορούν να στοιχειοθετήσουν «τα θεμέλια μιας νέας πολιτικής ηθικής» ικανής να αποτρέψει το ριζικό και το κοινότοπο κακό.⁵⁰

Θα εξετάσουμε λοιπόν πώς η Arendt φαίνεται να διερευνά δύο ζεύγματα ή μια διπλή σύνδεση και συνάμα διάκριση: αυτήν της ακρισίας-απερισκεψίας και αυτήν της κρίσης-σκέψης. Πρόκειται για δύο ζεύγη των οποίων οι όροι συνδέονται, χωρίζονται και αλληλεπιδρούν, ενώ, στην μεταξύ τους σχέση, μοιάζει να παρεμβάλλει και την βούληση ως τρίτο όρο, σχηματίζοντας δύο ακόμη ζεύγη: αυτό της ακρισίας-αβουλίας και αυτό της βούλησης-κρίσης.

Έτσι, από την αρνητική σύνδεση απερισκεψίας-αβουλίας φαίνεται να κατασκευάζει την θετική σύνδεση σκέψης-βούλησης και να εστιάζει στην υποκειμενοποίηση που επιτελεί η κρίση, υποστηρίζοντας ότι η επιλογή παραδειγμάτων συγκροτεί τον κρίνοντα και τον καθιστά πρόσωπο, επειδή τον εντάσσει παράλληλα σε μια κοινότητα ανθρώπων στην οποία θέλει να μετέχει:

«Κρίνουμε και διακρίνουμε το δίκαιο από το άδικο», εξηγεί, «έχοντας κατά νου κάποια συμβάντα και κάποια πρόσωπα, που είναι απόντα από το χρόνο ή το χώρο και έχουν γίνει παραδείγματα», όπως ο Κικέρωνας, γράφει, που προτιμά να σφάλει ακολουθώντας τον Πλάτωνα, παρά τους Πυθαγόρειους· γιατί «οι αποφάσεις μας για το δίκαιο και το άδικο εξαρτώνται από την επιλογή της συντροφιάς μας, από το με ποιους θέλουμε να περνάμε τη ζωή μας».

Δηλαδή η κρίση, αφορά μόνον την ικανότητα ηθικών και καλαισθητικών διακρίσεων, αλλά η αναπαραστατική και παραδειγματική λειτουργία της συγκροτεί την υποκειμενικότητα του κρίνοντος που επιλέγει –φέρνοντας στο νου του απόντα γεγονότα ή πρόσωπα που λειτουργούν ως πρότυπα– το με ποιους θα σχετίζεται και πού θα ανήκει.⁵¹ Αυτή την «υποδειγματική» λοιπόν κρίση, που παράγει την ταυτότητα και το ανήκειν ομού του κρίνοντος μέσα από το καθέκαστο παράδειγμα, η Arendt φαίνεται να την κατασκευάζει ως κριτικό ενέργημα της βούλησης εξ αντανάκλασης από την ακρισία, απορρίπτοντας την αβουλία που προκύπτει είτε από «την αδιαφορία να διαλέξει κανείς τους συντρόφους του», είτε από «την άρνηση να κρίνει κανείς ολωσδιόλου».

Ωστόσο, η αδιαφορία και η άρνηση να κρίνει κανείς είναι στάσεις που ενέχουν «μέγιστο ηθικό και πολιτικό κίνδυνο», διότι τελικά, λόγω «της αβουλίας ή της ανικανότητας να επιλέξει κανείς τα παραδείγματά του και την συντροφιά του» και λόγω «της αβουλίας ή της ανικανότητας να συνδεθεί με τους άλλους μέσα από την κρίση, προκύπτουν τα πραγματικά σκάνδαλα», καθώς σε αυτές τις δύο αιτίες της ακρισίας ελλοχεύει «ο τρόμος» και «η κοινοτοπία» του κακού.⁵²

Συνεπώς η Arendt, *in media res*, ενώ στέκεται μεταξύ αβουλίας και απερισκεψίας, μεταξύ ριζικού και κοινότοπου κακού, προκρίνει και επενδύει στην παραδειγματική λειτουργία της αναστοχαστικής κρίσης, διότι αυτή συγκροτεί ελεύθερα την υποκειμενικότητα του κρίνοντος και τον εντάσσει έλλογα και ισότιμα στην κοινότητα των ανθρώπων. Σ' αυτήν την νέα κρίση όμως φτάνει έχοντας απορρίψει αφενός, την ακρισία της υποθετικο-παραγωγικής λογικής, της ερημίας και της υπαγωγής της προσδιοριστικής κρίσης του Ολοκληρωτισμού και, αφετέρου, την απερισκεψία και την αδυναμία συγκρότησης της υποκειμενικότητας του Eichmann.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα απ' την αρχή, για να παρακολουθήσουμε γιατί απορρίπτει αυτά τα στοιχεία της ακρισίας, πώς φαίνεται να τα αναστρέφει και με ποια ενάντια στοιχεία της αναστοχαστικής κρίσης μοιάζει να τα αντικαθιστά «ώστε να θεμελιώσει μια νέα πολιτική ηθική».

Η υποθετικο-παραγωγική λογική του Ολοκληρωτισμού και η ερημία

Ακρισία είναι το να μη μπορείς ή το να μη θέλεις να κρίνεις.

Αλλά για την Arendt η ακρισία, είτε προέρχεται από την ανικανότητα να σκεφτεί κανείς να κρίνει, είτε από την αδιαφορία ή την άρνηση να κρίνει και να διακρίνει⁵³, έρχεται μαζί με μία λογική που ενδύεται τον μανδύα του υποθετικο-παραγωγικού συλλογισμού και θάλλει σε συνθήκες απομόνωσης του ατόμου, επειδή, όπως λέει η ίδια ότι θα έλεγε ο Λούθηρος, «ο μονήρης άνθρωπος πάντοτε συνάγει το ένα πράγμα από το άλλο, οδηγώντας τα πάντα στο χειρότερο συμπέρασμα».⁵⁴

Η «τυραννική» αυτή λογική διαποτίζει την ιδεολογία και συγκροτεί μαζί με τον ασίγαστο *τρόμο* –το μέσο βίαιου κατεξουσιασμού, αλλά και τον τρόπο ζωής– τη φύση του Ολοκληρωτισμού, το κακό του οποίου α) είναι «ριζικό» ή «απόλυτο», γιατί εκούσια «προέκυψε από ένα σύστημα όπου όλοι οι άνθρωποι έγιναν εξίσου περιττοί»· β) είναι «ριζικό» διότι, παρόλο που «δεν μπορεί να συναχθεί από ανθρωπίνως κατανοητά κίνητρα», συνιστά «την ριζικότερη άρση της ελευθερίας» της σκέψης και της πράξης· και γ) είναι «απόλυτο» διότι, μέσω της μυστικής αστυνομίας και των στρατοπέδων συγκέντρωσης, έχει την πρόθεση να επιβάλει ένα πρωτοφανές καθεστώς «απόλυτης κυρίαρχίας επί της κοινωνίας και απόλυτης ταπείνωσης του ανθρώπου».⁵⁵

Η Arendt χρησιμοποιεί σχεδόν ως ισοδύναμες τις έννοιες *λογική* (logicality) και *ιδεολογία* (ideology), τονίζοντας ότι η «άκαμπτη λογική» καθιστά μια ιδεολογία ολοκληρωτική. Διότι καμία ιδεολογία από μόνη της, μήτε ο ρατσισμός, μήτε ο σοσιαλισμός, δεν είναι εξ ορισμού ολοκληρωτική. Αντιθέτως, όλες γίνονται ολοκληρωτικές όταν αξιώνουν, μέσω της «ψυχρής συλλογιστικής» ή της «ανηλεούς διαλεκτικής», να εξηγούν τα πάντα με συνοχή και να συναγάγουν με συνέπεια αδήριτα συμπεράσματα από μία προκείμενη-αξίωμα. Εάν λ.χ. υποτεθεί το Α, αυτό αλφαβητικά συνεπάγεται τα Β και Γ· παρομοίως, αν υποτεθούν οι ιδέες-νομοτέλειες του εθνοφυλετισμού και του κομμουνισμού, αυτές συνεπάγονται την εξόντωση των «κατωτέρων φυλών» και των «θνησκουσών τάξεων».⁵⁶

Η «περίεργη» αυτή παραγωγική ή διαλεκτική λογική εκκινεί από μία επιστημονικοφανή υπόθεση-αξίωμα ή αρχή που, χωρίς να είναι αυταπόδεικτη και ελέγξιμη εμπειρικά, κανοναρχεί τις ανθρώπινες σχέσεις περιφρονώντας τα πραγματικά γεγονότα, ως εάν να «είναι όλα δυνατά»· διότι η συνεπής εφαρμογή στην πράξη μίας υψηλής ιδέας θα παραγάγει, εν είδει νόμου της φύσης κατά τον ναζισμό ή αρχή κίνησης της ιστορίας κατά τον σταλινισμό, τα επιδιωκόμενα εμπειρικά ή ιστορικά δεδομένα που κυκλικά θα την πραγματώσουν, και, επαληθεύοντας εκβιαστικά την υπόθεσή της, θα την επιβάλλουν ως την λογική έκθεση και νομοτελειακή διαδικασία της οικείας ιδεολογίας της.

Έτσι, η «βίαιη» αυτή λογική εξαλείφει τις αντιφάσεις, την αυθορμησία και την δυνατότητα γένεσης νέων αρχών για να κατεξουσιάσει τον άνθρωπο. Μάλιστα, αυτή τον «απαλλάσσει» από «το χάος των αυθαίρετων απόψεων» και, συνάμα, από το βάρος του να κρίνει κανείς τα περιεχόμενα των συλλογισμών της· και έτσι, δίχως να χρειάζεται να πεισθεί για την ορθότητα των οποίων ιδεολογικών θέσεων, επιτρέπει στον καθένα να τις αντικαθιστά απροκάλυπτα εν μία νυκτί.⁵⁷

Επομένως, η υποθετικο-παραγωγική λογική είναι το πρώτο στοιχείο της ακρισίας που απορρίπτει η Arendt, γιατί θέτει αξιωματικά εκτός ελέγχου, πειθούς και επιχειρηματολογίας μία *πρώτη αρχή* που λειτουργεί ανεπίκριτα ως προκατάληψη· ενώ παράλληλα, η συνεπειοκρατία της εγγυάται «πως δεν θα έρθουμε σε αντίφαση με τους εαυτούς μας», καθώς καθιστά απρόσβλητη από τις διαψεύσεις της εμπειρικής πραγματικότητας την *ιδεολογική αρχή* της.

Τελικά, η συλλογιστική αυτή παράγει συνεκτικά και με αποδεικτικό ύφος τις συνέπειες των υποθέσεών της, και, ανεξάρτητα από την αλήθεια ή το ψεύδος των προκειμένων της, υποτάσσει, σαν ζουρλομανδύας, την πραγματικότητα στην δυνατότητα αναμόρφωσής της μέσω των συνεπαγωγών που απορρέουν αναγκαία από μία *παντοδύναμη ιδεολογική αρχή*, η οποία αψηφά διαρκώς την πραγματικότητα ενσωματώνοντας τις αντιφάσεις της.⁵⁸

Επιπλέον, η Arendt μοιάζει να αναστρέφει τις επιπλοκές της υποθετικο-παραγωγικής λογικής επαναφέροντας στο κέντρο της κρίσης το στοιχείο της πολλαπλότητας⁵⁹ που αυτή εκτόπισε: την *common sense*. Αφενός, φαίνεται να αντικαθιστά τον *εξ υποθέσεως συλλογισμό*, όπου ένας παράγει από μία καθολική προκείμενη μονολιθικά συμπεράσματα χωρίζοντας τους ανθρώπους σε θύτες ή θύματα, με την *κοινή λογική-αίσθηση*, όπου ο καθένας προϋποθέτει την «υγιή αντίληψη» όλων και επιδιώκει, διά της φρονήσεως και της συνομιλίας, την συναντίληψη και συναίνεση των πολλών.⁶⁰

Αφετέρου, φαίνεται να αντικαθιστά την *προσδιοριστική κρίση*, που τελεολογικά υπάγει κάθετι βάσει προκαθορισμένων σχημάτων, με την *αναστοχαστική κρίση* των παραδειγμάτων της κοινής λογικής. Αυτή η νέα ιδιάζουσα *common sense* απευθύνεται αυθόρμητα στην *κοινή αίσθηση ανθρωπινότητας* και επιγεννά μη προκαθορισμένα –αλλά δεσμευτικά– συμπεράσματα βάσει των διαφορών που εμμενώς φέρουν τα καθέκαστα. Έτσι, αυτή η *κοινή λογική* θεσπίζει και αναπαριστά μία *κοινή αίσθηση συντροφικότητας* ως υπερβατολογική συνθήκη της σκέψης και όρο δυνατότητας της κρίσης, γιατί θέτει το *κρίνειν* της διευρυμένης σκέψης ως αίτημα αξιοπρέπειας, ελευθερίας και ανθρωπιάς που προϋποτίθεται για την συγκρότηση του υποκειμένου και της πολιτικής κοινότητας.⁶¹

Επίσης προϋπόθεση, αλλά και συνέπεια, της υποθετικο-παραγωγικής αυτής λογικής είναι, κατά την Arendt, η μοναξιά του απομονωμένου ατόμου. Ενώ πάλι, η μοναξιά του είναι συνέπεια της ερήμωσης που επιβάλλει ο *τρόμος*, η *κινηματική δράση* μιας μονοκομματικής δικτατορίας και η *αρχή του αρχηγού*. Πρόκειται, πιο συγκεκριμένα, για την *ερημία* που βιώνει ο ατομοκεντρικός, ξεριζωμένος και χωρίς δεσμούς άνθρωπος, που, μολονότι οργανώνεται μαζικά, νιώθει περιττός, και, εγκαταλελειμμένος από όλους αλλά και από τον εαυτό του, υπεραναπληρώνει την απελπισία του στρεφόμενος στα μόνα θελκτικά και οιονεί ασφαλή στηρίγματα που του απομένουν: την «ψυχρή συλλογιστική» και το «γιγαντιαίο πλοκάμι της διαλεκτικής».⁶²

Παράλληλα, το άγχος, ο φόβος, η απελπισία και η απόγνωσή του, από προσωπικά συναισθήματα, γίνονται έμβολα του Ολοκληρωτισμού όταν προκύπτουν, όχι από σχέσεις φιλίας και αλληλεγγύης, αλλά από την απόλυτη μοναξιά, απελπισία και ανημπόρια που νιώθει ο άνθρωπος, όταν έντρομος δεν μπορεί παρά να καταφάσκει συνεχώς την ιδεολογική δύναμη μιας σιδηρένιας λογικής που διαρκώς τον υπερβαίνει: α) εξηγώντας του τα πάντα, του αφαιρεί την ανάγκη να σκεφτεί αυτοδύναμα από μόνος του· β) καλλιεργώντας διά νόμου μία συλλογική ενοχή, αίρει την προσωπική του ευθύνη και τον ενσωματώνει σαν γρανάζι· γ) καταστρέφοντας τον δημόσιο χώρο, όπου θα εμφανιζόταν ως πρόσωπο και θα συνομιλούσε και θα συνέπραττε με άλλους, καταστρέφει την κοινή λογική-αίσθηση βάσει της οποίας αρθρώνει αυθόρμητα την κρίση του. Τελικά, η ερημία της αποξένωσης στην καλή κοινωνία και της μαζικοποίησης στον Ολοκληρωτισμό, απαλλάσσουν το άτομο «απ' το καθήκον να γίνει υποκείμενο», του αφαιρεί την ανθρώπινη αξιοπρέπεια.⁶³

Επομένως, η ερημία είναι το δεύτερο στοιχείο ακρισίας που απορρίπτει η Arendt, διότι γίνεται το εφιαλτήριο μιας άκαμπτης λογικής που καταστρέφει τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης, πολιτικοποίησης και εξανθρώπισης. Αυτές παύουν, γιατί στην ερημία εκλείπουν οι προϋποθέσεις της ανθρώπινης πολλαπλότητας. Έτσι, το άτομο, μόνο του μέσα στο πλήθος, αρκείται στο να επιβεβαιώνει σολιψιστικά τις λειτουργιστικές συνεπαγωγές μιας ανεπίκριτης ιδεολογικής αρχής και, χωρίς να αισθάνεται ότι χρειάζεται τον λογικό έλεγχο, την κριτική, ούτε καν την παρουσία – πόσο μάλλον την συναίνεση – των άλλων, απεκδύεται κάθε ευθύνης για τον εαυτό και τον κόσμο.⁶⁴

Επιπλέον, η Arendt φαίνεται να αναστρέφει τις επιπτώσεις της ερημίας, επαναφέροντας το στοιχείο της πολλαπλότητας που αυτή εκτόπισε: το *inter homines esse*, το να *υπάρχουμε μεταξύ ανθρώπων*. Αφενός, διακρίνει και αντικαθιστά την ερημία (*loneliness*) της απώλειας του εαυτού (*loss of self*), με την *μοναχικότητα* (*solitude*) της συνεύρεσης-συνομιλίας με τον εαυτό (*intercourse with oneself*), διότι την θεωρεί: α) προϋπόθεση της σκέψης ή όρο διεξαγωγής του σιωπηρού διαλόγου με τον εαυτό· β) προϋπόθεση της αμερόληπτης κρίσης του θεατή και του ιστορικού, αφού αποσύρονται από τον κόσμο για να κρίνουν ανιδιοτελώς· και γ) προϋπόθεση της ηθικότητας, γιατί το να μπορείς να ζεις συνειδητά με τον εαυτό σου χωρίς να τον περιφρονείς ερχόμενος σε αντίφαση μαζί του οδηγεί στην ευθυκρισία, ήτοι επιτρέπει την δικαιοπραξία και αποτρέπει την αδικοπραξία.⁶⁵

Υποδειγματικά, την ικανότητα της μοναχικότητας ενσαρκώνουν ο Σωκράτης και ο Κάτωνας.

Ως η προϋπόθεση της σχέσης *με τον εαυτό*, η μοναχικότητα του Σωκράτη, το να μένει μόνος και να διαλέγεται με τον εαυτό του, επιτρέπει την συγκρότηση υποκειμένου ή το *γνώθι σαυτόν* και παρέχει το πλαίσιο του εσωτερικού διαλόγου με την συνείδησή του. Σ' αυτό το σωκρατικό πλαίσιο, η Άρεντ θα εγκιβωτίσει: α) την πολλαπλότητα στην σκεπτόμενη υποκειμενικότητα· β) την πολιτική συνείδηση στην διερωτώμενη συνείδηση· και γ) την ηθικότητα στην αρχή της μη αντίφασης με τον εαυτό. Έτσι, το διττό αυτό πλαίσιο συζήτησης και αυτοκριτικής ενέχει, πέρα από την δυνατότητα συναίνεσης, την δυνατότητα διαφωνίας *με τους πολλούς* όταν όλα διακυβεύονται, διότι: «Καλύτερα ο κόσμος όλος να διαφωνεί μαζί μου, παρά εγώ, όντας ένας, να διαφωνώ με τον εαυτό μου».⁶⁶

Αντίστροφα, ως προϋπόθεση της σχέσης *με τους πολλούς*, η μοναχικότητα του Κάτωνα, το να συναναστρέφεται τους άλλους όντας ο ίδιος μόνος του, δηλαδή το να μπορεί να αναπαριστά και να συνομιλεί με τους απόντες διά της φαντασίας του, περιγράφει πάλι την διαλογική λειτουργία της συνείδησης και παρέχει πάλι το απαραίτητο κριτικό πλαίσιο για την αναδοχή της πολλαπλότητας.

Όμως, στο πλαίσιο του Κάτωνα, η Arendt μοιάζει να εγκιβωτίζει και την διευρυμένη σκέψη στην σκέψη, γιατί ο διάλογος με τον εαυτό ενέχει και προετοιμάζει, έστω σπερματικά, χάρη στην αναπαραστατική φαντασία, πέρα από την δι-υποκειμενική συγκρότηση του εαυτού, την υπό όρους δυνατότητα αναγωγής της υποκειμενικής σκέψης σε πολιτική πράξη, διότι: «Ποτέ δεν πράττει περισσότερα, παρά όταν μένει άπραγος· ποτέ δεν είναι λιγότερο μόνος, παρά όταν μένει μόνος».⁶⁷

Αφετέρου, η Arendt φαίνεται να αντικαθιστά την ερημία με την *συναναστροφή* (togetherness) ή την *κοινωνικότητα* (sociability),⁶⁸ ως μία ακόμη προϋπόθεση της κρίσης, την οποία ο Ολοκληρωτισμός πάσχιζε να εξαλείψει.⁶⁹ Διότι η κρίση της διευρυμένης σκέψης στηρίζεται σε ό,τι γίνεται *από κοινού εντός του κοινού κόσμου* (common world), τον οποίο μοιράζονται οι άνθρωποι κατά την επικοινωνία τους (communication), η οποία τους συγκροτεί σε ζωντανή κοινότητα (community), εφόσον η κρίση, για να γίνει πράξη, απαιτεί την παρουσία και συνομιλία τόσο ‘σωκρατικά’ με τον εαυτό, όσο και ‘κατωικά’ με τους άλλους. Η κρίση προενοείται λοιπόν από τα υποδείγματα του Σωκράτη και του Κάτωνα ως η διαβούλευση *κατά μόνους και από κοινού* που προοπτικά διευρύνει την σκέψη και γίνεται *μοναχικά ή μεταξύ και μαζί με άλλους*, σε ένα δημόσιο χώρο, φαντασιακό και πραγματικό, όπου μπορούν όλοι να εμφανιστούν ως ισόνομα πρόσωπα.⁷⁰

Η απερισκεψία του Eichmann και η υπαγωγή της προσδιοριστικής κρίσης

Απερισκεψία είναι το να μη μπορείς ή το να μη θέλεις να σκεφτείς.

Αλλά για την Arendt η απερισκεψία, είτε προέρχεται από την ανικανότητα, είτε από την ολιγωρία ή την άρνηση να συνομιλήσει κανείς με τον εαυτό του, έρχεται μαζί με την εκμάθηση της άκριτης υπαγωγής των καθέκαστων υποθέσεων σε παραδεδομένες κατηγορίες και καθορισμένους κανόνες συμπεριφοράς.

Ιδίως σε καιρούς κρίσης, όσο ευλαβικά τηρείται ένας κώδικας ηθικής, άλλο τόσο ένθερμα αντικαθίσταται με έναν νέο, με αποτέλεσμα η άκαμπτη ηθική λογική, που διέπει τα ολοκληρωτικά καθεστώτα και εστιάζει, όχι τόσο στο περιεχόμενο των κανόνων, όσο στην εμπέδωση και τήρησή τους από συνήθεια, να οδηγεί στο κακό: αφενός, επειδή «χωρίς περίσκεψη, ο καθένας παρασύρεται απ’ αυτά που πράττουν και πιστεύουν όλοι οι άλλοι»· και αφετέρου, επειδή «κανένας καθολικός νόμος, [...] δεν μπορεί να προσδιορίσει τι είναι δίκαιο σε μια συγκεκριμένη υπόθεση».⁷¹

Η «παντελής απερισκεψία» (sheer thoughtlessness), που διέκρινε η Arendt στον «τρομακτικά κανονικό» Eichmann, δεν αφορά λοιπόν μεμονωμένες στιγμές ή πράξεις. Αντίθετα, είναι μια στάση ζωής, μια νοοτροπία, που μπορούν όλοι να υιοθετήσουν, και, επικαλούμενοι πως είναι τα άβουλα «γρανάζια» μιας γραφειοκρατίας, να οδηγηθούν ακούσια, μέσα από την εύκολη αποδοχή και τυφλή τήρηση ενός όψιμου κανονιστικού κώδικα, σαν υπνοβάτες κατ’ εξακολούθηση, στο κακό.⁷²

Όχι όμως πλέον στο ριζικό κακό, που οφείλεται σε μια δαιμονική και διεστραμμένη φύση ή σε ιδεολογική τύφλωση και βλακεία, αλλά στο χωρίς ρίζες και χωρίς πρόθεση *κοινότοπο κακό*, το τερατώδες του οποίου οφείλεται: πρώτον, στην *απίθανη ρηχότητα*, που προέκυψε από την απουσία σκέψης και συναισθημάτων, στο κενό της οποίας και στην απελπίσια των οποίων, το κακό αυτό εγγράφεται. Και δεύτερον, στην *απώλεια επαφής με την πραγματικότητα*, που προκαλείται από κλισέ ή «κούφια λόγια», στο κενό μονολογικό περιεχόμενο των οποίων η απώλεια αυτή υποδηλώνεται.⁷³

Επίσης, η Arendt συνδέει ευθέως την ανικανότητα *ομιλίας* και *συνομιλίας* με την ανικανότητα *σκέψης*, αλλά και *διευρυμένης σκέψης*. Διότι, «η ανικανότητά του να σκεφτεί από την οπτική κάποιου άλλου» συνδέεται με την αδυναμία ή την άρνηση του Eichmann να αναδιπλασιαστεί για να συνομιλήσει με τον εαυτό του, αλλά και, μιλώντας χωρίς υπεκφυγές, να επικοινωνήσει με τους άλλους.⁷⁴ Η τριπλή αυτή ανικανότητα λόγου, το έλλειμμα φαντασίας και η καλλιέργεια μιας συλλογικής ενοχής οδήγησαν τον Eichmann, όχι απλώς στο «να μην έχει ποτέ συνείδηση του τι πράττει», αλλά και στο «να του είναι παντελώς αδύνατο να εννοήσει ή να νιώσει ότι αδικοπραγεί».

Έτσι, δεν μπορούσε να αισθανθεί ένοχος, γιατί όπως όλοι οι άλλοι, «εκτελούσε εντολές άνωθεν» και μάλιστα, σαν τον Πόντιο Πιλάτο, «τηρούσε το νόμο».⁷⁵ Κι έτσι, δεν μπορούσε να αισθανθεί υπόλογος, γιατί χρησιμοποιώντας κλισέ, αντιπαρερχόταν το επίδικο των ζητημάτων και αυτοπροστατευόταν από τα λόγια και την παρουσία των άλλων που μέσα από τον διάλογο θα τον συνέδεαν με την πραγματικότητα, αποκαλύπτοντας την προσωπική του ευθύνη και ενοχή.⁷⁶

Επομένως, η απερισκεψία είναι το τρίτο στοιχείο ακρισίας που απορρίπτει η Arendt, διότι ακυρώνοντας την σκέψη, την προϋπόθεση της διευρυμένης σκέψης, δεν επιτρέπει την κρίση και άρα, την ανάληψη της ευθύνης για τον εαυτό και τον κόσμο. Με δυο λόγια, η απουσία σκέψης και διαλόγου αναιρεί το *σκέπτεσθαι*, που αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για την λειτουργία της συνείδησης, της συναίσθησης, της επικοινωνίας και της συνύπαρξης με τον εαυτό και τους άλλους.

Εν τέλει, η *απουσία συνομιλίας με τον εαυτό* –ενός διαλόγου που διεξάγεται πάντοτε υπό τον όρο της μη αντίφασης– εμποδίζει την διαφωνία και εξαλείφει την δυνατότητα να συναισθανθεί κανείς λύπη και ντροπή, γιατί χωρίς τον «αόρατο άνεμο της σκέψης» δεν ελέγχεται καν –και άρα δεν αίρεται– η ισχύς «των προκαθορισμένων κανόνων και των παραδεδωμένων κατηγοριών» που, επειδή λειτουργούν ως προκαταλήψεις, ακυρώνουν την κρίση. Αντίστοιχα, η *απουσία συνεύρεσης με τον εαυτό* –που γίνεται υπό την ρήτρα ότι εάν διαπράξω φόνο ή κλοπή θα πρέπει εφεξής να ζήσω ή έστω να συνυπάρξω μ’ έναν εγκληματία– εμποδίζει την μεταμόρφωση του ατόμου σε ηθικό πρόσωπο με καταλογισμό και συναισθήματα, δηλαδή ικανό, σε αντίθεση με τον γελοιωδώς ανίκανο να αναδιπλασιαστεί Eichmann, «να μοιραστεί τον κόσμο με όλους τους άλλους».⁷⁷

Επιπλέον, η Arendt μοιάζει να αναστρέφει τις επιπλοκές της απερισκεψίας, επαναφέροντας στο κέντρο της κρίσης το στοιχείο της διττότητας ή της πολλαπλότητας, και, συνάμα, της ηθικής και της πολιτικής, που αυτή εκτόπισε: το *Selbstdenken*.⁷⁸ *Το να σκέπτομαι από μόνος μου και με τον εαυτό μου* αποτελεί, εξηγεί, την σκανδαλώδη αρχή του Διαφωτισμού, που βασίζεται στη σκέψη ως την ικανότητα ενεργοποίησης της διαφοράς ή της διεξαγωγής, κατά τον Πλάτωνα, του σιωπηρού διαλόγου με τον εαυτό. Γιατί το *σκέπτεσθαι* επιτελεί την κάθαρση των παραδεδωμένων κατηγοριών και των προκαθορισμένων κανόνων συμπεριφοράς και, απελευθερώνοντας το νου από προκαταλήψεις και ιδεοληψίες, απελευθερώνει το *κρίνειν* που στηρίζεται στην αυθορμησία της βούλησης και στο γούστο για να αναστοχαστεί τις έννοιες που διέπουν εμμενώς τα καθέκαστα.⁷⁹

Αφενός λοιπόν, φαίνεται να αντικαθιστά την *απερισκεψία των δρώντων*, που είτε μετείχαν, είτε συνεργάστηκαν με το ναζιστικό καθεστώς –ή ορθότερα κίνημα– *με την περίσκεψη και την αμφιβολία των αμέτοχων*, που, αναδεχόμενοι το διαφωτιστικό αίτημα του να *σκέφτομαι για λόγου μου*, απείχαν από το δημόσιο βίο –και από εγκληματικές πράξεις– παραμένοντας ωστόσο, οι σκεπτικοί θεατές του. Κι αυτό διότι, η κρίση των λίγων αμέτοχων θεατών δεν λειτουργούσε «αυτόματα [...] εφαρμόζοντας έμφυτους ή μαθημένους κανόνες»· καθώς, ο σιωπηρός διάλογος, υποδειγματικά ενσαρκωμένος στους Σωκράτη, Μάκβεθ, Ιάγο και Ριχάρδο Γ’,⁸⁰ που παράγει τον αναδιπλασιασμό του «εγώ με τον εαυτό μου», δηλαδή την ελεγκτική λειτουργία της συνείδησης, διεξάγεται πάντα βάσει της αρχής της μη αντίφασης. Αλλά κυρίως διότι, η λογική αυτή αρχή αποτελεί, κατά την Arendt, τον ηθικό πυρήνα της κατηγορικής προσταγής και εγγυάται αποφαστικά, αν όχι την ηθικότητα της πράξης ή της μη διάπραξης, έστω την ανάληψη ευθύνης γι’ αυτήν. Αφού, στο κάτω κάτω, αυτοί οι λίγοι «έπρεπε να ζήσουν με τους εαυτούς τους» χωρίς να αντιφάσκουν.⁸¹

Αφετέρου, φαίνεται να αντικαθιστά την *ανικανότητα ή αβουλησία για διευρυμένη σκέψη* του Eichmann με την *ικανότητα και βούληση για διευρυμένη σκέψη* που εγγυάται και αξιώνει την κρίση. Δηλαδή, στη θέση της αδυναμίας ή της άρνησής του να φανταστεί τους άλλους και την θέση τους, και, συναισθανόμενος λύπη για τα θύματά του και ντροπή για τις πράξεις του, να μοιραστεί –έστω έτσι– τον κόσμο μαζί τους, η Arendt θα έβαζε την διευρυμένη σκέψη που διά της αναπαραστατικής φαντασίας επιτελεί το μοίρασμα του κόσμου, γιατί επιτρέπει το να *επι-σκέπτεται* κανείς τη θέση των άλλων, αναγνωρίζοντας *στην οπτική τους* τις προϋπόθεσεις εγκυρότητας της δικής του *άποψης*.⁸²

Συγκεκριμένα, σε όσους λόγω φόβου –δήθεν ταπεινά και χωρίς ηθικολογία– απεμπολούν το δικαίωμα ή αρνούνται την δυνατότητα να κρίνουν, υπονοώντας με το «ποιός είμαι εγώ για να κρίνω;» ότι όλοι είναι ένοχοι ή ότι η μη συμμετοχή σε όσα έγιναν καθιστά αδύνατη την ευθυκρισία της αναδρομικής κρίσης, η Arendt απαντά πως κανένα από αυτά δεν θεωρούμε πως εμποδίζει ένα δικαστήριο από το να απονείμει δικαιοσύνη· όπως αυτό που, ξεπερνώντας την υπαγωγή στην φυσικοδικαική αρχή *nullum crimen sine lege*, (*κανένα έγκλημα, καμία ποινή, χωρίς υφιστάμενο νόμο*) καταδίκασε αναδρομικά τον Eichmann –μεταξύ άλλων και– για εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας, διευρύνοντας την έννοια *hostis humani generis* (*εχθρός της ανθρωπότητας*).⁸³

Συνεπώς, στη μέν αδυναμία κρίσης φαίνεται να αντιτείνει την αναστοχαστική δύναμη της αμερόληπτης κρίσης που προσφέρουν η αποστασιοποιημένη ματιά του θεατή και η αναδρομική ματιά του ιστορικού, και, στο μέτρο που φαντάζονται και *επι-σκέπτονται* (*go visiting*) τη θέση των δρώντων, μετατρέπει την εκ του μακρόθεν και εκ των υστέρων ελλείπουσα κρίση από μειονέκτημα σε πλεονέκτημα. Στην δέ αβουλησία κρίσης, που εδράζεται στην διαδεδωμένη καχυποψία ότι ουδείς είναι ελεύθερος ούτε αθώος, μοιάζει να αντιτείνει το θάρρος και την εμπιστοσύνη στην κριτική ικανότητα του ανθρώπου, απηχώντας το διαφωτιστικό πρόταγμα *Sapere aude!* ή την καντιανή προτροπή «*Τόλμησον φρονεῖν! Έχε το θάρρος να μετέρχεσαι τον ίδιο σου το νου!*»⁸⁴

Επίσης συνέπεια, αλλά και προϋπόθεση, της απερισκεψίας είναι, κατά την Arendt, η άκριτη υπαγωγή της προσδιοριστικής κρίσης. Γιατί στην πραγματικότητα, η απερισκεψία, η αβουλία και η ακρισία του Eichmann αλληλεξαρτώνται: αν η απερισκεψία τον κατέστησε ανίκανο να αναλάβει την ευθύνη των πράξεών του, η αβουλία τον έκανε ικανό να διαπράξει εγκλήματα χωρίς πρόθεση, ενώ, η ακρισία της προσδιοριστικής κρίσης τον έκανε ικανό να ακολουθεί έναν κανόνα, μία εντολή κι ένα νόμο που επέτασσε ή επέφερε το έγκλημα χωρίς ενδοιασμούς.⁸⁵

Κι αυτό, γιατί πράττοντας το καθήκον του ως νομοταγής πολίτης, «έδρασε πλήρως μέσα στο πλαίσιο της [προσδιοριστικής] κρίσης που αναμενόταν απ' αυτόν: έπραξε σύμφωνα με τον κανόνα, έλεγξε την εντολή που του δόθηκε για την προφανή νομιμότητά της, δηλαδή την κανονικότητά της, χωρίς να εγείρει [στον εαυτό του] ζήτημα 'συνείδησης'». Άρα, η διαπλοκή της απερισκεψίας, της αβουλίας και της ακρισίας τον κατέστησε ένοχο, για το μόνο λόγο ότι –εξ αιτίας και των τριών αυτών– δεν ήθελε «να μοιραστεί τον κόσμο με τους άλλους», αλλά να τους εξοντώσει.⁸⁶

Εξάλλου, στην αλληλοδιαμεσολάβηση απερισκεψίας, αβουλίας και ακρισίας συμπυκνώνεται, κατά την Arendt, το θεμελιώδες ηθικό ζήτημα που θέτουν υπόρρητα όλες οι μεταπολεμικές δίκες, κι αυτό δεν είναι άλλο από το ζήτημα «της φύσης και λειτουργίας της ανθρώπινης κρίσης».

Διότι, όλοι εγκαλούν τους κατηγορούμενους, που «διέπραξαν “νόμιμα” εγκλήματα», για το ότι «δεν ήταν ικανοί ως άνθρωποι να διακρίνουν το δίκαιο από το άδικο» ή για το ότι «δεν εμπιστεύθηκαν την κρίση τους», ακόμη κι αν αυτή «θα αντέβαινε πλήρως στην ομόφωνη γνώμη όλων των άλλων που είχαν υποκύψει στον Hitler».

Εάν λοιπόν η εν λόγω «ελπιδοφόρα» κρίση των λίγων προσφέρει ένα ηθικό έρεισμα, είναι γιατί λειτουργεί αναστοχαστικά. Γιατί σε αντίθεση με την προσδιοριστική κρίση, που, τηρώντας ειλημμένα κριτήρια και προκαθορισμένες νόρμες, *υπάγει σχηματικά τα καθέκαστα σε ένα γενικό κανόνα*, η αναστοχαστική λειτουργεί ελεύθερα, καθώς, «αδέσμευτη από κριτήρια και κανόνες» και, «χωρίς να παρασύρεται από συναισθήματα και προσωπικά συμφέροντα», *παράγει αυθόρμητα τον κανόνα από το καθέκαστο*, διαβλέποντάς εμμενώς σ' αυτό ένα παράδειγμα που διαθέτει την εγκυρότητα ενός υποδείγματος.⁸⁷

Έτσι, άλλωστε, έκρινε και η ίδια τον Eichmann, ο οποίος, ως καθέκαστη υπόθεση, χωρίς να υπάγεται σε προηγούμενο νομικό κανόνα, έχρηζε συσχέτισης με τον εαυτό του, βάσει μίας νέας νομικής –αλλά και φιλοσοφικής για την Arendt– έννοιας που προέκυψε αναστοχαστικά.⁸⁸

Πιο συγκεκριμένα, η εμπλοκή της απερισκεψίας, της αβουλίας και της ακρισίας στο νου του Eichmann εμφανίστηκε αναπάντεχα με την αστοχία της κατηγορικής προσταγής λόγω της αντικατάστασης του νόμου με τις εντολές του Führer, του οποίου «τα λόγια είχαν την ισχύ του νόμου». Κι έτσι, η δήλωσή του ότι «έως την *Τελική Λύση*, σ' όλη [μου] τη ζωή ακολουθούσ[α] τις καντιανές ηθικές αρχές», οι οποίες αντί της τυφλής υπακοής, προϋποθέτουν και απαιτούν κατά την Arendt την κρίση του νομοθετούντος υποκειμένου, ήταν μόνον εξοργιστική, αλλά όχι ακατανόητη.

Θυμόταν μόνον, γράφει, περίπου ορθά, την κατηγορική προσταγή του «Πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της βούλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας», αλλά την είχε παραποιήσει είτε στο «Πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας των πράξεών σου να ταυτίζεται με εκείνον του νομοθέτη ή του νόμου της χώρας», είτε, απηχώντας τον Hans Frank, στο «Πράττε έτσι, ώστε ο Führer, εφόσον γνώριζε τις πράξεις σου, θα τις ενέκρινε».⁸⁹

Το πρόβλημα λοιπόν, κατά την Arendt, είναι πως ο «νομιμόφρων» Eichmann υπακούοντας στον τεθειμένο νόμο ως τον καθολικό νόμο, και δέ δεσμεύοντας την βούλησή του στην *από καθήκον* απαρέγκλιτη τήρησή του επί της αρχής, «από μία άποψη, ακολουθούσε πράγματι τις καντιανές ηθικές αρχές». Διότι, και για τον Kant, που όπως γράφει η Arendt «στην πράξη ποτέ δεν διέκρινε και τόσο μεταξύ ηθικότητας και νομιμότητας», ώστε να μπορεί το *νομοθετούν* ή *αυτό-νομο υποκείμενο* να δίνει το νόμο στον εαυτό του, «ο νόμος είναι νόμος, και δεν επιτρέπονται εξαιρέσεις», είτε λόγω συναισθημάτων, είτε λόγω προσωπικού συμφέροντος.⁹⁰

Με άλλα λόγια, η «πεμπτούσια» κατά την Arendt, της άκαμπτης, αλλά διαδεδομένης, αυτής ηθικής, «η οποία υψώνει το αστικό δίκαιο στο επίπεδο μιας αναμφίβολης καθολικότητας που στην πράξη ποτέ δεν διαθέτει» και η οποία εγγράφεται και υποδηλώνεται, όπως το κοινότοπο κακό, στο κενό περιεχόμενο και στον φορμαλισμό της κατηγορικής προσταγής, «μπορεί να γίνει πραγματική πηγή αδικοπραξίας σε όλες τις υποθέσεις όπου κανένας καθολικός νόμος, [...], δεν μπορεί να προσδιορίσει τι είναι δίκαιο σε μια καθέκαστη υπόθεση».⁹¹

Επομένως, η προσδιοριστική κρίση είναι το τέταρτο στοιχείο ακρισίας που απορρίπτει η Arendt, διότι, όπως μας εξηγεί, η πλατωνικής εμπνεύσεως υπαγωγή της πολλαπλότητας των καθέκαστων πραγμάτων σε υπερβατικές ιδέες-πρότυπα που λειτουργούν κανονιστικά, ως καθολικά μέτρα των πραγμάτων, είναι, γράφει, ίδιον των αυταρχικών καθεστώτων, που νομιμοποιούν την εξουσία μίας αυθεντίας ή λίγων ειδημόνων θέτοντας επέκεινα της εξουσίας τους κάποιον νόμο της φύσης ή της ιστορίας, ή κάποιες θείες εντολές που εξ ορισμού δεν επιδέχονται κριτικό έλεγχο.⁹²

Εξάλλου, η προσδιοριστική κρίση της λογικής υπαγωγής σε καθολικούς κανόνες, όπως και η λογική παραγωγή από αξιώματα και υποθέσεις, προσιδιάζει μόνον σ' ένα λογικό ζώο, αλλά όχι σ' ένα ζώον πολιτικόν. Διότι, γράφει, «οι νόμοι της λογικής», που διέπουν αυτές τις «μηχανιστικές» διεργασίες του νου, είτε υπόκεινται ωφελμιστικά στην ανάγκη του μόχθου ενός ανθρωπάριου, είτε λειτουργιστικά στη βία της εργασίας ενός ξυλουργού, ή της επιστήμης ενός γιατρού, αναιρούν την ελευθερία της πράξης και του λόγου, δηλαδή την προϋπόθεση της ευθυκρισίας ή της φρονήσεως, αλλά και της ισονομίας και της ισηγορίας των πολιτικών δρώντων όταν αυτοί διαβουλεύονται.⁹³

Τελικά, συμπεραίνει η Arendt, αυτή η συλλογιστική του «αναλογισμού των συνεπειών» του Hobbes και του «μαθηματικού λογισμού 2+2=4» του Descartes, διακηρύσσοντας πως «ο νους, παρότι δεν είναι το μέτρο των πραγμάτων ή της αλήθειας, είναι ωστόσο ασφαλώς το μέτρο των πραγμάτων που δεχόμαστε ή αρνούμαστε», επιβάλλει βίαια τα συμπεράσματά της διά των λογικών διεργασιών ή επιτελέσεων της υπαγωγής και της παραγωγής που υπονομεύουν την πολιτική διαβούλευση και, επομένως, την θεμελίωση ενός κόσμου από κοινού.⁹⁴

Αυτές οι δύο συλλογιστικές διεργασίες, μαζί με την «ατροφία της κοινής λογικής», δηλαδή την απώλεια των κοινών μέτρων και την λήθη των παραδοσιακών κριτηρίων –που έπαψαν να νοσηματοδοτούν τον μοντέρνο κόσμο προσανατολίζοντας την πράξη– υπονομεύουν κατά την Arendt την κριτική ικανότητα, την κατανόηση και την φρόνηση των «χειραφετημένων πολιτών». Και άρα, οι δύο «εκβιαστικές» διεργασίες της «λεγόμενης κοινής λογικής», «πέρα από την διεκπεραίωση των αδήριτων διεργασιών της ζωής, του μόχθου και της κατανάλωσης» «δεν μπορούν να δημιουργήσουν έναν κόσμο», έναν κόσμο κοινό, ένα δημόσιο χώρο συνύπαρξης μεταξύ ανθρώπων.⁹⁵

Επιπλέον, η Arendt μοιάζει να αναστρέφει τις επιπλοκές της άκριτης υπαγωγής της προσδιοριστικής κρίσης, επαναφέροντας στο κέντρο της κρίσης το στοιχείο της γεννησιμότητας που αυτή εκτόπισε: την *αυθορμησία* της αναστοχαστικής κρίσης.

Αφενός, φαίνεται να αντικαθιστά την προσδιοριστική κρίση της υπαγωγής σε καθολικούς κανόνες και παραδοσιακές κατηγορίες –όσο και της παραγωγής από αξιωματικές ή αυταπόδεικτες προτάσεις– που επιφέρει απώλεια νοήματος,⁹⁶ με την αναστοχαστική κρίση της φαντασίας, που μέσω της παραδειγματικής εγκυρότητας λειτουργεί αντίστροφα, ανάγοντας ελεύθερα το καθέκαστο παράδειγμα σε υπόδειγμα με αξίωση καθολικής αποδοχής ή έστω της συναίνεσης των πολλών.⁹⁷

Και παράλληλα, φαίνεται να αντικαθιστά την απερίσκεπτη, αθέλητη και αυτόματη υπαγωγή σε προκαθορισμένους κανόνες και κατηγορίες, λ.χ. σε νόμους βιολογικού ντετερμινισμού ή κοινωνικού ιστορικισμού, με την *αυθορμησία της κρίσης ως αυτοσκοπό*,⁹⁸ που ως ίδιον, νήμα ή υπόγειο ρυάκι διέπει, διαπερνά και αρδεύει διαδοχικά με *αυτοτελές νόημα*:

- α) το *άρχειν* και το *πράττειν* της ελληνικής πόλεως·
- β) το *ab urbe condita*, τους μύθους των ρωμαίων προπατόρων για την ίδρυση και επανίδρυση της *res publica* ως Κοινοπολιτείας και Δημοκρατίας·
- γ) την χριστιανική σύλληψη του ανθρώπου ως *initium*,⁹⁹ ως την *αρχή μιας αρχής* από τον Αυγουστίνο· για να καταλήξει τελικά,
- δ) στην *αυθορμησία της νόησης* του Kant που, με πυρήνα της την ελευθερία της βούλησης ως σκοπό-στον-εαυτό της, καθιστά τους ανθρώπους «ικανούς να αρχίζουν εκ νέου»,¹⁰⁰ δηλαδή ικανούς να ξεκινούν με τις πράξεις τους, όπως έγινε με την Γαλλική Επανάσταση, μια νέα αλυσίδα ιστορικών γεγονότων.¹⁰¹

Αφετέρου, μοιάζει να αντικαθιστά την απώλεια ή την ατροφία της κοινής λογικής (*common sense*), που από ιδεολογικό ή προσωπικό συμφέρον παράγει ή υπάγει καθολικά σε ωφελμιστικούς, φυσιοκρατικούς ή ιστορικιστικούς κανόνες βάσει κοινών τόπων, επιστημονικών κριτηρίων ή θεωρητικών μέτρων, με την *ανιδιοτελή και δίσσημη κοινή λογική-αίσθηση* (*sensus communis*). Γιατί μόνον αυτή η ενύπαρκτη και έμφυτη στον κάθε άνθρωπο ικανότητα επιτρέπει το να αναστοχάζεται κανείς διευρυμένα τα καθέκαστα βάσει της κοινής ανθρωπινότητας υπό πρίσμα κοσμοπολιτικό.¹⁰²

Και τέλος, θα μετατρέψει την *κατηγορική προσταγή* του “Πράττε...”, που με το κενό και απόλυτο περιεχόμενο έγινε κλισέ στα χείλη του Eichmann, στην *ουμανιστική προσταγή* του “Πράττε ως εάν...”, που με το ανθρώπινο περιεχόμενο εγγυάται δι’ ενός νέου πρωταρχικού συμφώνου την πολλαπλότητα και γεννησιμότητα και άρα, την ισονομία και αξιοπρέπεια στο πρόσωπο όλων.¹⁰³

Δ. Η έμμεση ηθικοποίηση της κρίσης διά της σωκρατικής και της καντιανής ηθικής

Από τις παραπάνω πραγματικές απορρίψεις και υπόρρητες αντικαταστάσεις διαφάνεται η απάντηση στο γιατί η Arendt μπαίνει στον κόπο να πολιτικοποιήσει την μοντέρνα καλαισθητική κρίση και να αισθητικοποιήσει την αρχαία πολιτική κρίση. Διότι, όπως υποστηρίζουμε, προσπαθεί έμμεσα να ηθικοποιήσει την πολιτική πράξη με δύο τρόπους: πολιτικοποιώντας την αισθητική και αισθητικοποιώντας την πολιτική, θέλει να «καταστρέψει» το ολοκληρωτικό κακό και να αποτρέψει την επανάληψη του Ολοκαυτώματος, καθώς στοιχεία του Ολοκληρωτισμού επιβιώνουν ακόμη.

Δηλαδή, στο πλαίσιο ενός υπόρρητου προγράμματος ηθικοποίησης της πολιτικής κρίσης, φαίνεται να επιχειρεί, μέσα από αλληπάλληλες αντικαταστάσεις και αντιστοιχήσεις, να εγγράψει ως ομόλογες και συγκλίνουσες έννοιες αφενός, το γούστο του θεατή και την αναδρομική ματιά του ιστορικού ή αφηγητή κι αφετέρου, την φρόνηση του πολιτικού, αλλά και υπό όρους, την πειθώ του ρήτορα ή του ποιητή.¹⁰⁴

Αυτές είναι οι δύο συνιστώσες που η Arendt θα κάμψει ή θα στρεβλώσει για να «συναντηθούν υπό γωνία», ώστε να σχηματίσουν την κοινή συνισταμένη της διευρυμένης σκέψης. Η διευρυμένη αυτή «σκέψη ή νοοτροπία» θα είναι, ως αναστοχαστική κρίση, κατάλληλη για πρακτική χρήση από φρόνιμους δρώντες και θεατές, αφού προϋποθέτει την διαδικασία της διαβούλευσης, την οιονεί δομή της ουμανιστικής προσταγής, το περιεχόμενο της ανθρωπότητας και τον κοσμοπολιτικό ορίζοντα της ανθρωπότητας.

Εν συντομία, μετά την ακρισία του Ολοκληρωτισμού η Arendt στρέφεται στην *διευρυμένη σκέψη της κριτικής δύναμης*, που στα μάτια της είναι *αναγκαίως καλαισθητική και ικανώς ηθική* για να προσανατολίζει το πολιτικό πράττειν. Σ’ αυτή την *ικανότητα* της ελεύθερης και αυτόνομης κρίσης αποβλέπει η *ποιητική μεθοδολογία* της Arendt, καθώς απεργάζεται την ηθικοποίηση της πράξης, η οποία, ως υπολανθάνουσα διαδικασία, εκδιπλώνεται στο εγχείρημα πολιτικοποίησης της αισθητικής και αισθητικοποίησης της πολιτικής κρίσης.

Κι αυτή η συγκλίνουσα διαδικασία πολιτικοποίησης και αισθητικοποίησης, ολοκληρώνεται με την μετατροπή της κατηγορικής προσταγής σε ουμανιστική, με γνώμονα και περιεχόμενο την sociability ή την humanitas, εφόσον αυτή η έννοια συντροφικότητας ή ανθρωπιάς ενοποιεί τις διακριτές λειτουργίες του θεατή και του πολιτικού δρώντα και, συνάμα, φέρει την πολλαπλότητα και γεννησιμότητα ως τις προϋποθέσεις *επί-σκεψης* και *συνομιλίας με τις θέσεις των άλλων* που μπορούν να οδηγήσουν στη συναίνεση βάσει ενός νέου πρωταρχικού συμφώνου επικοινωνίας.¹⁰⁵

Εντός της σύνθετης και διττής αυτής διαδικασίας, αποκτούν νόημα οι παραπάνω απορρίψεις, αναστροφές και υπόρρητες αντικαταστάσεις των στοιχείων του ριζικού και κοινότοπου κακού του Ολοκληρωτισμού, επειδή προοικονομούν την ηθικοποίηση της πολιτικής πράξης που προκρίνει την αναζήτηση συναίνεσης μεταξύ των αμέτοχων και αμερόληπτων θεατών και ιστορικών που δρουν από κοινού. Σταδιακά λοιπόν, με την πολιτικοποίηση του γούστου¹⁰⁶ και την αισθητικοποίηση της φρόνησης, η Arendt –ευρισκόμενη σαν τον καφκικό αγωνοδίκη-κριτή στο χάσμα μεταξύ αρχαίας και μοντέρνας ηθικής– προετοιμάζει εμμέσως την ηθικοποίηση της κρίσης. Πώς ακριβώς όμως;

Αρχικά, καθιστά ηθικά και λογικά ομόλογες την σωκρατική και την καντιανή ηθική βάσει της αρχής της μη αντίφασης για να καταλήξει έπειτα, κριτικάροντας αλλά και αξιοποιώντας τις, στην ουμανιστική ηθική της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης, η οποία, ενώ τις υπερκεράζει, επαναφέρει την πολιτική κρίση στα καθέκαστα και προσανατολίζει την πολιτική πράξη προς την συναίνεση με ηθική πυξίδα την ανθρωπιά ή την συντροφικότητα.¹⁰⁷

Ας δούμε όμως, πιο προσεκτικά την ενδιάθετη ηθικοποίηση και την ρητή πολιτικοποίηση της σκέψης και της κρίσης σε δύο ενδιάμεσα βήματα.

Η σωκρατική ηθική και η μαιευτική ηθικοποιούν υπόρρητα την διευρυμένη σκέψη

Αρχικά λοιπόν, η Arendt θα συμπυκνώσει την σωκρατική ηθική στην πρόταση: «Είναι προτιμότερο να αδικείσαι, παρά να αδικείς»,¹⁰⁸ η οποία, όπως γράφει, στηρίζεται στην πρόταση: «Καλύτερα ο κόσμος όλος να διαφωνεί μαζί μου, παρά εγώ, όντας ένας, να διαφωνώ με τον εαυτό μου» και τονίζει ότι αυτές οι δύο προτάσεις προσανατολίζουν την σκέψη και προετοιμάζουν την κρίση, ελέγχοντας την συνέπεια λόγων και έργων βάσει της αρχής της μη αντίφασης.¹⁰⁹

Ωστόσο, επειδή η ηθική σκέψη και πράξη του Σωκράτη, που λειτουργεί επιχειρηματολογώντας διά της ανηλεούς κατ' αντιπαράσταση εξέτασης του εαυτού του και των άλλων και μεταφράζεται στην προτροπή «Πράττε έτσι ώστε να είσαι πάντοτε σε συμφωνία με τον εαυτό σου», δεν μπορεί να πείσει ακόμη και τους καλόπιστους συμπολίτες και συνομιλητές του στην αγορά, στο δικαστήριο και στην εκκλησία του δήμου, η Arendt θεωρεί πως αυτή δεν επαρκεί για να συστήσει την πολιτική κρίση που θα λειτουργεί συναινετικά στον δημόσιο χώρο.¹¹⁰

Δηλαδή, ο Σωκράτης, αναζητώντας την αλήθεια με την διαλεκτική μέθοδο, ελέγχει μόν τα επιχειρήματά του και αυτά των συνομιλητών του, αλλά είτε σαν σαλάχι που ναρκώνει τους συνδιαλεγόμενους του, είτε σαν αλογόμυγα που ερεθίζει τους συμπολίτες του, παραμένει πολιτικά αδύναμος, ανυπεράσπιστος και αναποτελεσματικός. Διότι, καταστρέφοντας τις γνώμες των άλλων, αλλά και την δική του,¹¹¹ καταστρέφει ή απειλεί την σχετική σταθερότητα της πολλαπλότητας των πεποιθήσεων –και μαζί των κοινών τόπων– διά των οποίων ασκείται η πολιτική κρίση και πράξη.

Μ' άλλα λόγια, εξηγεί η Arendt, η πολιτική απάντηση στην ηθική του θα ήταν ότι «το σημαντικό στον κόσμο είναι να μην υπάρχει αδικία, και, καθώς το να αδικείς και το να αδικείσαι είναι εξίσου κακά, άσχετα με το ποιος αδικείται, το καθήκον σου είναι να την αποτρέψεις»· κι αυτό φαίνεται να απαιτεί ένα *minimum* παραδεκτών γνώμων και κοινής λογικής-αίσθησης.¹¹²

Αν και πολιτικά ακατάλληλος, για την Arendt ο Σωκράτης παραμένει το πρότυπο του φιλοσόφου γιατί προσπάθησε, έστω ανεπιτυχώς, να είναι συνάμα πολίτης την εποχή που χώριζαν οι δρόμοι της *vita contemplativa* και της *vita activa*. Ο ίδιος λοιπόν –ευρισκόμενος στο χάσμα μεταξύ *στοχαστικού και πολιτικού βίου*– ενσαρκώνει, υποστηρίζουμε, υποδειγματικά *το Σκέπτεσθαι*, και όχι, όπως έχει προταθεί, *το Κρίνειν* στο ατελές τρίπτυχο του *Life of the Mind*, της *Βιογραφίας του Νου*.

Κι αυτό διότι η κρίση, κατά την Arendt, αφορά τα καθέκαστα, τα συγκεκριμένα πράγματα, και όχι τις καθολικές ιδέες των οποίων τους αφηρημένους ορισμούς αναζητούσε θαυμάζοντας και απορώντας ο Σωκράτης¹¹³, σε αντίθεση με τον «φρόνιμο Περικλή» –και τον τιμητή Κάτωνα¹¹⁴ που μπαίνει στην προμετωπίδα του *Κρίνειν*– ο οποίος ενσαρκώνει υποδειγματικά *το Κρίνειν*,¹¹⁵ καθότι είναι ικανός, συνάμα, «ν' αγαπά την σοφία με μέτρο και ν' αγαπά το κάλλος χωρίς μαλθακότητα».

Ωστόσο, η μαιευτική του Σωκράτη και το *θαυμάζειν* του, ως διαρκής αναζήτηση και απορία, εμπνέουν εν μέρει την Arendt στην προπαρασκευή της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης μέσα από δύο υπόρρητα ηθικές λειτουργίες, τις οποίες φαίνεται να προδιαγράφει και να μεταγράφει σε καλαισθητικές και ιστορικές διαδικαστικές προϋποθέσεις εγκυρότητας της αναστοχαστικής κρίσης που συνάδουν με την πολλαπλότητα και δή, την γεννησιμότητα ενός ουμανιστικού υπαρξισμού.¹¹⁶

Αφενός διότι, σαν την μαία που διακρίνει το ανεμογκάστρι, αλλά κυρίως, που εμβαπτίζει το νεογνό σε παγωμένα νερά για να ελέγξει αν θα αντέξει, ο σωκρατικός έλεγχος λειτουργεί προπαρασκευαστικά και καθαρτικά με το να καταστρέφει τα ψευδή επιχειρήματα, να ελέγχει τις παραδοσιακές έννοιες, να απορρίπτει τις παραδεδεγμένες γνώμες και να αμφισβητεί τους προκαθορισμένους κανόνες βάσει της μη αντίφασης. Έτσι, η μαιευτική, ως κριτικός έλεγχος, *απελευθερώνει τη σκέψη από τις προκαταλήψεις*, κάτι που, αντίθετα με την απερισκεψία και ακρισία του Eichmann, αποτελεί προϋπόθεση για να λειτουργήσει ορθά η κρίση ως διευρυμένη σκέψη.¹¹⁷

Αφετέρου διότι, σαν την μαία που επισκέπτεται τις ετοιμόγεννες για να τις ξεγεννήσει, η σωκρατική αγνωσία και η διαλεκτική συζήτηση με τους συμπολίτες του *λειτουργούν συγχρόνως επικοινωνιακά και προοπτικά*. Γιατί ο Σωκράτης, ανοίγοντας ζωντανό διάλογο για να εκμαιεύσει την αλήθεια που υπάρχει στις γνώμες των άλλων, *δημιουργεί τον δημόσιο χώρο διαβούλευσης* για την αναδοχή και ανάπτυξη της διευρυμένης σκέψης βάσει του *δοκεῖ μοι*. Και γιατί η μαιευτική του, ως *επί-σκεψη* (*go visiting*) *όλων των ευλογοφανών επιχειρημάτων* που βασίζονται στο *μου φαίνεται*, *προάγει πρακτικά τη μη δογματική δημόσια χρήση του λόγου*, με το να λαμβάνει υπόψη την πολλαπλότητα των γνώμων που γεννιούνται με τον διάλογο και *εμφανίζονται* στον δημόσιο χώρο.¹¹⁸

Επομένως η μαιευτική, ως η δημόσια χρήση του λόγου ως διαλόγου, ή αλλιώς, η διαλεκτική του ελέγχου μέσω ερωταποκρίσεων που ασκεί τους συνομιλούντες στο *λόγον διδόναι*,¹¹⁹ στο να προσφέρουν επιχειρήματα όταν υποστηρίζουν την γνώμη τους –αναλαμβάνοντας έτσι την ευθύνη γι’ αυτήν και για τις πράξεις τους– *συμβάλλει πολιτικά στην συγκρότηση ενός κόσμου από κοινού ή ενός δημοσίου χώρου, όπου όλοι επικοινωνούν ως ισότιμα υποκείμενα που σκέφτονται διευρυμένα, και δημιουργούν δι-υποκειμενικά*¹²⁰ δεσμούς *αλληλεγγύης και φιλίας*, ενώ προοπτικά ανταλλάσσουν και δικαιολογούν –σε αντίθεση με τον μονήρη Eichmann– τις γνώμες τους σύμφωνα με τις αρχές της *πολλαπλότητας και της γεννησιμότητας*.¹²¹ Έτσι, η σωκρατική μαιευτική και διαλεκτική γίνονται οι ηθικές και πρακτικές προϋποθέσεις που διαλογικά ή διαβουλευτικά διασώζουν την *δόξαν* από την καταστροφή γιατί, για να την ελέγξουν ως ορθή, στηρίζονται στις πολιτικές ρήτρες της ισηγορίας και ισονομίας όλων, αφού αυτές εγγυώνται την *πολλαπλότητα και γεννησιμότητα των γνώμων*.¹²²

Αντιστοίχα, το αρεντιανό πρόταγμα του «κι εσύ κι εγώ είμαστε άνθρωποι» προϋποθέτει το να ασκεί κανείς την συνείδηση του σωκρατικά α) στο να μην αδικεί και να μην αδικείται και β) στο να είναι σε συμφωνία με τον εαυτό του, χρησιμοποιώντας την αρχή της μη αντίφασης. Η λογική αυτή αρχή λειτουργεί ηθικά σαν καθρέφτης μέσα στον καθρέφτη, όπου κανείς ελέγχει τις πράξεις του σε σχέση με τον εαυτό του και τους άλλους, και, διεξάγοντας έναν σιωπηρό διάλογο μαζί του και μαζί τους, μπορεί να συμφιλιωθεί με τον εαυτό του και τους άλλους, ερχόμενος, υπό τους προπολιτικούς όρους της μη αδικοπραγίας και της μη αντίφασης, σε «κάποιου είδους συμφωνία μαζί τους».

Άρα λοιπόν, στην μαιευτική και διαλεκτική διαδικασία που *γεννιέται από τη μη αντίφαση και γεννά την συντροφικότητα*, διαφαίνεται η ηθική ελπίδα της Arendt για συνύπαρξη και ειρήνευση. Διότι, η όποια εγκυρότητα της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης «στηρίζεται στην δύναμη συμφωνία με τους άλλους», ενώ η προοπτική διεύρυνση της σκέψης μέσα από τις γνώμες των όλων άλλων, με το να αποβλέπει στην συναινέσή τους, «επιτελεί το μοίρασμα του κόσμου με τους άλλους».¹²³

Η διευρυμένη σκέψη πολιτικοποιεί πλάγια την καντιανή ηθική και την αισθητική

Αντίστοιχα, η Arendt θα αναγνωρίσει στην καντιανή προτροπή: «Πάντοτε να σκέφτεσαι συνεκτικά, να είσαι σε συμφωνία με τον εαυτό σου» την αρχή της μη αντίφασης και θα προβάλλει ως ομολογή της σωκρατικής ηθικής την κατηγορική προσταγή του Kant: «Μην έρθεις σε αντίφαση με τον εαυτό σου» που απαγορεύει το να εξαιρεί κανείς τον εαυτό του, αφού γνωρίζει πως δεν θα βγει αλώβητος από την κατ’ αντιπαράσταση εξέταση (cross-examination) με την συνείδησή του.¹²⁴

Παρά τη διαφανόμενη σύγκλιση σωκρατικής και καντιανής ηθικής –ή ακριβώς λόγω αυτής– η Arendt θα απορρίψει *πολιτικά* και την κατηγορική προσταγή,¹²⁵ ως πρακτική αρχή ακατάλληλη για τον προσανατολισμό του πολιτικού *κρίνειν και πράττειν*. Διότι η *νομοθέτηση για τον εαυτό και για τον κόσμο* από το σκεπτόμενο υποκείμενο εισάγει ένα απόλυτο μέτρο και κανόνα στο πεδίο των ανθρωπίνων σχέσεων.¹²⁶ Καθώς, το αίτημα της κατηγορικής προσταγής, όπως μας εξηγεί η ίδια, επιβάλλει ένα θεϊκό ή απάνθρωπο καθήκον στους ανθρώπους, διότι η άτεγκτη τήρηση μιας υψηλής προστακτικής αλήθειας του πρακτικού λόγου ξεπερνά τα εκ των πραγμάτων πεπερασμένα ανθρώπινα μέτρα, ή αλλιώς, τα εξ ορισμού σχετικά όρια των ανθρωπίνων ικανοτήτων.¹²⁷

Δηλαδή εδώ, η Arendt δεν ακολουθεί πια τον Kant, αλλά τον Lessing.¹²⁸ γιατί ο πρώτος δεν θα θυσίαζε, γράφει, την αδήριτη τήρηση μιας προσταγής, που επικαλείται το υποκείμενο με *αναφορά στον εαυτό του, χάριν της ανθρωπινότητας, της συνομιλίας και της συντροφικότητας με τα άλλα υποκείμενα*. Απεναντίας, ο δεύτερος θα θυσίαζε την *απόλυτη αντικειμενική αλήθεια* της κατηγορικής προσταγής για την *σχετική δι-υποκειμενική φιλία* με τους άλλους ανθρώπους.¹²⁹

Έτσι, η απόλυτη αξίωση αντικειμενικότητας –που ενέχει και η διατύπωση της κατηγορικής προσταγής που προβάλλει την ανθρωπινότητα με το «Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπινότητα στο πρόσωπό σου, όσο και στο πρόσωπο καθενός άλλου ανθρώπου, πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό και ουδέποτε μόνον ως μέσο»– επειδή *επιβάλλεται άνωθεν* στους ανθρώπους ως καθολικός νόμος ακυρώνοντας την σχετικότητα της γνώμης τους, κρίνεται από την Arendt υπερβατική και απάνθρωπη, γιατί θυσιάζει τη φιλία και την συντροφικότητα μεταξύ των ανθρώπων στο όνομα μιας αντικειμενικότητας, της οποίας ο δογματισμός παραπέμπει στο τρίτο Reich.¹³⁰

Αφενός λοιπόν, αντί της *προστακτικής ανθρωπινότητας* που ακυρώνει την διαβούλευση και το να παίρνει κανείς θέση –εκεί δε χτυπά άλλωστε η καρδιά της πολιτικής;– η Arendt θα προκρίνει την *διαβουλευτική ανθρωπινότητα* που, επειδή πηγάζει από την ελληνική *φιλανθρωπία* και την ρωμαϊκή *humanitas*, εξανθρωπίζει, συμφιλώνει και εντάσσει ανόμοιους ανθρώπους με ανόμοιες θέσεις σε έναν κοινό κόσμο μέσω του διαλόγου, γιατί «μόνο μιλώντας, γίνονται ανθρώπινα όσα συμβαίνουν στον κόσμο και μέσα μας· ενώ κι εμείς, μόνο μιλώντας, μαθαίνουμε να είμαστε άνθρωποι».

Και αυτήν, την εν λόγω και εν σχέση, ρευστή και συμπεριληπτική έννοια ανθρωπινότητας, η Arendt θα την στηρίξει στην *υπό συνεχή διαπραγμάτευση* γνώμη της αναστοχαστικής κρίσης, που σχηματίζεται μόνον καλαισθητικά από τα καθέκαστα, αλλά ελέγχεται δημόσια μεταξύ των πολλών, και όχι στην *υψηλή, πάγια και αδιαμφισβήτητη αντικειμενική* –αλλά αυτοαναφορική– κανονιστική αλήθεια της προσδιοριστικής κρίσης που σχηματίζεται ιδιωτικά στο νου του ενός υποκειμένου.¹³¹

Άλλωστε, αυτός είναι ο λόγος που η Arendt απορρίπτει συλλήβδην ως «εκβιαστικές» τόσο τις λογικές διεργασίες των παραγωγικών και επαγωγικών συλλογισμών, όσο και των διαλεκτικών και ρητορικών επιχειρημάτων. Ισχυρίζεται δηλαδή, πως οι δύο λογικές μορφές και οι δύο τέχνες του λόγου, η διαλεκτική και η ρητορική, επιβάλλουν βίαια τα «αναμφίβολα συμπεράσματά τους» στους πολλούς «παθητικούς» ακροατές ως αληθή και αδιαπραγμάτευτα, και, ακυρώνοντας την ελευθερία και αυθορμησία της μεταξύ τους συνομιλίας και διαβούλευσης, εμποδίζουν την διευρυμένη σκέψη να λάβει υπόψη τις σχετικές γνώμες των άλλων, κάτι που από μόνο του θα οδηγούσε σε συμφωνία περί του πρακτέου, καλλιεργώντας συνάμα δεσμούς συνύπαρξης, συντροφικότητας και φιλίας.¹³²

Αφετέρου η Arendt, αποβλέποντας και πάλι στην συντροφικότητα, αξιοποιεί την αρχή της δημοσιότητας (*publicity*) που αξιώνει ο Kant στην *Αιώνια Ειρήνη*, γιατί θεωρεί ότι αυτή μετατρέπει την αντικοινωνικότητα των ανθρώπων σε κοινωνικότητα και ειρήνευση. Εδώ, η ηθικοποίηση της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης δεν προκύπτει έμμεσα και υπόρρητα από την μετατροπή της κατηγορικής σε ουμανιστική προσταγή,¹³³ αλλά άμεσα και ρητά, τόσο από την κοινωνικότητα (*sociability*) που προϋποθέτει, όσο και από την επικοινωνισμότητα (*communicability*)¹³⁴ που φέρει η αναστοχαστική κρίση της καλαισθητικής κρίσης, όταν αυτή διατυπώνεται στο δημόσιο χώρο.¹³⁵ Διότι, η αντιπροσωπευτικότητα και η αξίωση καθολικής αποδοχής που εκφέρεται με την επικοινωνία της καλαισθητικής κρίσης του ενός αποφαινομένου υποκειμένου προς τους εταίρους του *ελέγχεται προοπτικά* μέσα από τον δημόσιο διάλογο μεταξύ των πολλών και ίσων θεατών.¹³⁶

Επομένως εδώ, η δημοσιότητα επιτελεί υπόρρητα τον ηθικό έλεγχο της μη αυτοεξαίρεσης που επιτελούσε ρητά ο έλεγχος εκκαθολίκευσης του γνώμονα της πράξης στην κατηγορική προσταγή. Και άρα, η *δημοσιότητα* και η *επικοινωνισμότητα* της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης αντικαθιστούν και μετριάζουν την απόλυτη εκκαθολίκευση που επιβάλλει και απαιτεί η κατηγορική προσταγή της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*. Παράλληλα, η δημοσιότητα και επικοινωνισμότητα, που αναπτύσσονται επίσης στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, επιτρέπουν στην απόφαση της αναστοχαστικής κρίσης να αξιώνει μόνον καθολικότητα, αλλά και συνάμα να επιδιώκει συναίνεση, παραμένοντας μια πρόταση με την οποία μπορεί κανείς να συμφωνήσει ή να διαφωνήσει σύμφωνα με τις αρχές της ελευθερίας του λόγου και του Τύπου που διέπουν τον δημόσιο διάλογο.¹³⁷

Με δυο λόγια, ο δημόσιος έλεγχος από τους πολλούς μιας επικοινωνισμικής καλαισθητικής ή αναδρομικής κρίσης στο πλαίσιο του διαλόγου μεταξύ εταίρων επιτελεί επαρκώς τον έλεγχο θέσπισης της αρχής μιας πράξης ως αρχής καθολικής νομοθεσίας. Αλλά και αντίστροφα, ο έλεγχος της εκκαθολίκευσης του γνώμονα μιας πράξης μετριάζεται και διευρύνεται ενώ περνά μέσα από την δημόσια συζήτηση που απαιτεί η αξίωση καθολικότητας μιας γνώμης ή πράξης στο δημόσιο χώρο. Μ' ένα λόγο, η δημοσιότητα επιτελεί τον πρακτικό έλεγχο εκκαθολίκευσης της κατηγορικής προσταγής, ή όπως θα' λεγε ο Ιάκωβος Μάγερ, «η δημοσίευσις είναι η ψυχή της δικαιοσύνης».¹³⁸

Και τούτο μάλιστα, όταν στο πλαίσιο διαλόγου αυτής της επιτελεστικά ηθικής δημοσιότητας, ο δημόσιος έλεγχος της γνώμης του ενός, παραβαλλόμενη με τις γνώμες όλων των άλλων, διανοίγει τον κοσμοϊστορικό ορίζοντα του παρελθόντος και του μέλλοντος μέσα από το κοσμοπολιτικό πρίσμα του αμερόληπτου θεατή, την αναδρομική ματιά του αμέτοχου ιστορικού και το προδρομικό βλέμμα του πολιτικού δρώντα, στο μέτρο που αυτός, σαν τον αγωνοδίκη-κριτή του Kafka, μπορεί να σκεφτεί με γνώμονα την ανθρωπινότητα *εμβάλλοντας μέσα του και τον θεατή και τον ιστορικό*, οι οποίοι αναστοχάζονται μια γνώμη ή μια πράξη υπό τους όρους ενός πρωταρχικού συμβολαίου που οιοιδήποτε έχει συνάψει η ανθρωπότητα με τον εαυτό της ή ο καθένας μας με τον συνάνθρωπό του.¹³⁹

Και τέλος, υποστηρίζουμε ότι η έμμεση ηθικοποίηση της κρίσης φαίνεται να ολοκληρώνεται αφενός, μετατρέποντας την κατηγορική σε ουμανιστική προσταγή και αφετέρου, πλαισιώνοντας την διευρυμένη σκέψη με ένα καταγωγικό συμβόλαιο¹⁴⁰ που, ως ρυθμιστική ιδέα ή κλειδολίθος και διαθέτει περιεχόμενο την *humanitas*, ώστε να προσανατολίζει ως γνώμονας το πολιτικό πράττειν μεταξύ ελεύθερων και ίσων,¹⁴¹ και συνδέει *διά της δημοσιότητας* τις χωριστές λειτουργίες του θεατή, του ιστορικού και του πολιτικού δρώντα.¹⁴² Έτσι, η ηθικοποίηση της κρίσης μέσω Σωκράτη, Kant και Lessing ολοκληρώνεται σαν τις ρώσικες κούκλες μπάμπουσκα-ματριόσκα, όπου η μία περιέχει και αποκρύπτει τις άλλες μέσα της, διατηρώντας έμμεσα τις μορφές τους στη δική της μορφή.¹⁴³

Πιο συγκεκριμένα, αφενός η Arendt κάμπει, μετατρέπει και μετριάζει την απόλυτη και κενή κατηγορική προσταγή σε ουμανιστική προσταγή,¹⁴⁴ η οποία διέπεται από την υπερβατολογική προϋπόθεση ή τον όρο της επικοινωνισμότητας της ευαρέσκειας, αλλά διαθέτει περιεχόμενο την ανθρωπινότητα ή συντροφικότητα και, αντί να δίνεται μονολογικά από το υποκείμενο στον εαυτό του, δίνεται διαλογικά από την ανθρωπότητα σε κάθε υποκείμενο που καλείται να σκεφτεί, χωρίς αντιφάσεις και με διευρυμένη προοπτική, λαμβάνοντας υπόψη του τις γνώμες όλων των άλλων:

[Εάν] ο καθένας περιμένει και απαιτεί από όλους τους άλλους να λαμβάνει υπόψη του την γενική επικοινωνία [της ηδονής, της αμερόληπτης ευαρέσκειας, τότε θα είναι σαν να έχουμε φτάσει στο σημείο ύπαρξης] ενός πρωταρχικού συμφώνου, υπαγορευμένου από την ίδια την ανθρωπότητα. (*Κριτική της Κριτικής Δύναμης* §41)¹⁴⁵

Αφετέρου, η Arendt εξοπλίζει και πλαισιώνει την διευρυμένη σκέψη με ένα πρωταρχικό συμβόλαιο¹⁴⁶ που, ως ρυθμιστική ιδέα, διαθέτει το κανονιστικό περιεχόμενο της *humanitas* για να προσανατολίζει ως γνώμονας τόσο την υποκειμενική, όσο και την πολιτική πράξη,¹⁴⁷ συνδέοντας όψιμα μέσω του δημοσίου διαλόγου τις έως τώρα χωριστές λειτουργίες του θεατή και του πολιτικού δρώντα που είχαν εννοιοποιηθεί αποκλείοντας ο ένας τον άλλον¹⁴⁸:

Αυτό το σύμφωνο, [...] θα ήταν μια απλή ιδέα, που θα ρύθμιζε όχι μόνο τους αναστοχασμούς μας [...] αλλά θα ενέπνεε πραγματικά τις πράξεις μας. Χάρη σ' αυτήν την ιδέα της ανθρωπινότητας, που υπάρχει σε κάθε μεμονωμένο άτομο, τα άτομα είναι άνθρωποι, και μπορούν να λέγονται πολιτισμένοι ή ανθρωπινοί στο μέτρο που αυτή η ιδέα καθίσταται η αρχή, όχι μόνον των κρίσεων, αλλά και των πράξεών τους.

Εδώ ενώνονται ο δρών και ο θεατής· ο γνώμονας του δρώντα και ο γνώμονας ή το κριτήριο, σύμφωνα με το οποίο ο θεατής κρίνει το θέαμα του κόσμου, γίνονται ένα. Η τρόπον τινά κατηγορική προσταγή για την πράξη θα μπορούσε να διαβαστεί ως εξής: Πράττε πάντοτε με βάση το γνώμονα του να μπορεί αυτό το πρωταρχικό σύμφωνο να πραγματοποιηθεί ως γενικός νόμος.¹⁴⁹

Η μετατροπή λοιπόν της *κατηγορικής προσταγής σε ουμανιστική* εντάσσεται στη στρατηγική της Arendt να επαναθεμελιώσει την πολιτική κρίση, όχι ευθέως στον πρακτικό λόγο, αλλά στην *κριτική δύναμη*, η διευρυμένη σκέψη της οποίας αποκτά υπόρρητα ηθική λειτουργία. Γιατί όμως;

Πρώτον, διότι έτσι μπορεί να κατασκευάσει μια νέα δεσμευτική κρίση από την προτρεπτική δομή της προσταγής και, εγκιβωτίζοντας εκεί τον ουμανισμό, να απορρίψει τον κενό formalισμό της κατηγορικής, η ακαμψία της οποίας «μπορεί να γίνει πραγματική πηγή αδικοπραξίας».¹⁵⁰

Δεύτερον, διότι έτσι μπορεί να προτείνει μια «τρόπον τινά» προσταγή που ως ηθική επιταγή λειτουργεί *αναστοχαστικά χωρίς τελεολογία και διά της γνώμης των πολλών*, αλλά και να απορρίψει την αντικειμενική αλήθεια της κατηγορικής προσταγής που γίνεται «αναντίρρητα απάνθρωπη», γιατί προσδιορίζει τη «μία και μοναδική αλήθεια» που αρμόζει σε θεούς και όχι σε ανθρώπους.¹⁵¹

Τρίτον, διότι έτσι μπορεί να επαναφέρει την ανθρωπινότητα της ελληνικής *φιλανθρωπίας* και της ρωμαϊκής *humanitas* και να απορρίψει την «απανθρωπία» της κατηγορικής προσταγής, που, χαράσσοντας τα όρια της πράξης, διαρρηγνύει τις σχέσεις φιλίας και αλληλεγγύης. Και τέλος, μπορεί να θεμελιώσει *το κρίνειν* σε ένα οιονεί σύμφωνο που, με το ενύπαρκτο αίτημα ανθρωπιάς του «εάν θέλεις να λέγεσαι άνθρωπος» και το καταγωγικό αίτημα συντροφικότητας του «εάν θέλεις να ανήκεις μεταξύ φίλων», εμφανίζει τις μαθημένες και επίκτητες αυτές έννοιες ως αυθόρμητες και εγγενείς στα άτομα και στις κοινότητές τους, άρα ως *a priori* κατάλληλες για τη σύναψη πολιτικών σχέσεων μεταξύ ατελών ανθρώπων «στο μέτρο που» αυτοί γεννιούνται και γεννούν τον κόσμο.¹⁵²

Ποιά είναι όμως η ριζοσπαστικότητα και ποιά η εμβέλεια της νέας αυτής πολιτικής κρίσης;

Η καινοτομία και η ηθική δυναμική της βρίσκεται στο ότι η κρίση της διευρυμένης σκέψης δεν στηρίζεται πια στη αυτο-νομοθέτηση της κατηγορικής προσταγής, αλλά έχει ως προϋπόθεση την φαντασιακή παρουσία, την ισότιμη συναναστροφή και την πιθανή συναίνεση όλων των άλλων. Η Arendt θεωρεί δηλαδή ότι η επικοινωνισμότητα της καλαισθητικής κρίσης του θεατή και η αναδρομική κρίση του ιστορικού, εξαρτώνται από τη νοοτροπία που διευρύνεται προοπτικά, γιατί η επικοινωνία είναι εφικτή *μόνο εάν* (only if) ο καθένας λάβει υπόψη του την σκοπιά του άλλου.¹⁵³

Η Arendt καινοτομεί συνειδητά όταν μεταγράφει την κατηγορική σε ουμανιστική προσταγή, γιατί η παράγραφος που προηγείται της νέας αναδιατύπωσης της κατηγορικής προσταγής εισάγεται από την υπόθεση [If], που προτάσσει ως ηγούμενο την επικοινωνισμότητα του «[Εάν] ο καθένας περιμένει και απαιτεί από όλους τους άλλους να λαμβάνει υπόψη του την γενική επικοινωνία» και ολοκληρώνεται με την απόδοση then, που καταλήγει στο επόμενο της συνθήκης ή του συμβολαίου του «[τότε θα είναι σαν να έχουμε φτάσει στο σημείο ύπαρξης] ενός πρωταρχικού συμφώνου, υπαγορευμένου από την ίδια την ανθρωπότητα», με έμφαση στο it is as if there existed.

Εδώ, η συντακτική χρήση των as if και as it were σημαίνουν ότι το σύμφωνο είναι αυτό που *εκλαμβάνεται ως* το «πραγματικό» ή «αληθινό», δυνάμει του οποίου καθίσταται ρυθμιστική αρχή η επικοινωνισμότητα της αμερόληπτης ευαρέσκειας, και όχι απλώς η καθολικεύσιμη αρχή μιας προσταγής προς τον εαυτό. Μαζί με αυτήν την νέα δομή συμβολαίου και τη νέα ουμανιστική αναδιατύπωση της κατηγορικής προσταγής, η οποία συναρτά την επικοινωνισμότητα της κρίσης με το αίτημα της ειρήνευσης, τρέπεται συνάμα και ο φορέας της οιονεί προσταγής: δεν είναι πια το μονήρες υποκείμενο που υπαγορεύει κάτι στον εαυτό του, αλλά η ίδια η ανθρωπότητα που εκλαμβάνεται *ως εάν να υπαγορεύει* ένα συμβόλαιο στον εαυτό της, ένα σύμφωνο που το υποκείμενο καλείται να αναδεχθεί ως συμβατική αρχή προσανατολισμού της διευρυμένης σκέψης και της πράξης του *εάν κι εφόσον* αυτό *θέλει να αυτοκατανοείται ως πολιτισμένος και ως άνθρωπος*.

Κι επιπλέον, η ex hypothesi επανασύνδεση θεατή και δρώντα γίνεται *ενδεχομενικά*, διότι το would be της συνθήκης αυτής επί τη βάσει του συμβολαίου «*θα ήταν* μια απλή ιδέα, που θα *ρύθμιζε* όχι μόνο τους αναστοχασμούς μας γι' αυτά τα θέματα [πολέμου και ειρήνης], αλλά θα *ενέπνεε* πραγματικά τις πράξεις μας. *Χάρη σ' αυτήν την ιδέα της ανθρωπότητας*, που υπάρχει σε κάθε μεμονωμένο άτομο, τα άτομα *είναι άνθρωποι* και *μπορούν να λέγονται πολιτισμένοι ή ανθρωπινοί στο μέτρο που αυτή η ιδέα καθίσταται η αρχή*, όχι μόνον των κρίσεων, αλλά και των πράξεών τους».

Επίσης, η δυναμική επανένωση θεατή και δρώντα ολοκληρώνεται με το as it were, που μεταφράζεται *ως τρόπον τινά, ως εάν, ή οιονεί*, διότι διατηρεί την *ενδεχομενικότητα* της υπόθεσης που προηγήθηκε: «Εδώ ενώνονται ο δρών και ο θεατής: ο γνώμονας του δρώντα και ο γνώμονας ή το κριτήριο, σύμφωνα με το οποίο ο θεατής κρίνει το θέαμα του κόσμου, γίνονται ένα. *Η τρόπον τινά κατηγορική προσταγή* για την πράξη θα μπορούσε να διαβαστεί ως εξής: *Πράττε πάντοτε με βάση το γνώμονα του να μπορεί αυτό το πρωταρχικό σύμφωνο να πραγματοποιηθεί ως γενικός νόμος*».¹⁵⁴

Δηλαδή, υποστηρίζουμε ότι με όλα τούτα η Arendt μετριάζει και μετατρέπει την *κατηγορική σε ουμανιστική προσταγή*, εισάγοντάς *ενδεχομενικά* ένα σύμφωνο σε υποθετικό λόγο, ώστε να γεμίσει με περιεχόμενο τον κενό φορμαλισμό και να αποφύγει την απολυτότητα της κατηγορικής προσταγής που καταλόγιζε στον Kant. Έτσι, η *υπόθεση* δηλώνει τι πρέπει να εκπληρωθεί «υπό την αναγκαία συνθήκη της διεύρυνσης της διευρυμένης σκέψης», προκειμένου να δοθεί στο υποκείμενο η *απόδοση* του περιεχόμενου της, δηλαδή η ανθρωπιά του πρωταρχικού συμφώνου.¹⁵⁵

Εξάλλου, η Arendt θεωρεί ότι οι ικανότητες του *σκέπτεσθαι* και του *βούλεσθαι* δεν επαρκούν ως ενεργήματα για τη θεμελίωση του *πράττειν*. Το *σκέπτεσθαι* είναι μόνον μια προπαρασκευαστική ικανότητα, αφού προετοιμάζει αρνητικά, καταστρέφοντας τις προκαταλήψεις, το *κρίνειν*. Ενώ το *βούλεσθαι* χρειάζεται τη μεσολάβηση του *κρίνειν* για να ξεπεράσει την αδράνεια και αστάθεια του *θέλω και δεν θέλω* και να δεσμεύσει την πράξη,¹⁵⁶ αφού «η παράδοξη και αντιφατική προς τον εαυτό της βούληση» μιλά στον εαυτό της με προσταγές, παράγοντας έτσι την αντίθετη βούληση.

Και πάλι, δεν θα μπορούσε ποτέ η αποφαντική λειτουργία της προσταγής –άραγε, δέχεται ο Λόγος προσταγές;– να συνάδει με την διαβουλευτική λειτουργία της διευρυμένης σκέψης. Αντίθετα, μόνο η ενδεχομενικότητα της ουμανιστικής προσταγής επιτρέπει την αυτόβουλη αναδοχή του *κρίνειν* από το ίδιο το υποκείμενο. Γι' αυτό η Arendt θα συγκρατήσει από το *βούλεσθαι* μόνο την ικανότητα συγκρότησης ταυτότητας ή υποκειμενοποίησης και την ανάληψη ευθύνης ή επιμέλειας εαυτού.¹⁵⁷

Και τέλος, η Arendt προσφεύγει στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* για να αναλύσει την υποτιθέμενη μη θεματοποιημένη ικανότητα της κρίσης ως γούστο ή ως την συνείδηση που ενεργώντας σιωπηρά διαφέρει ως ικανότητα από την σκέψη και την βούληση. Εκεί η κρίση, όντας αδύνατον να διδαχθεί, «δεν έχει διόλου να κάνει με τις λογικές διεργασίες» της παραγωγής και της επαγωγής και μπορεί μόνον «να την βοηθούν οι ρυθμιστικές ιδέες του λόγου», όπως η ουμανιστική προσταγή, αλλά θα πρέπει να της αποδώσουμε «έναν δικό της, ιδιαίτερο τρόπο λειτουργίας».¹⁵⁸

Και τον ιδιάζοντα αυτό τρόπο της κρίσης θα τον θεμελιώσει λοιπόν όχι στον πρακτικό λόγο, αλλά στο «χωρίς συμφέρον» γούστο του θεατή και στην «χωρίς ενδιαφέρον» αναδρομική ματιά του ιστορικού. Ο δέ τρόπος ενατένισης του θεατή συγκεράζεται με τον τρόπο αφήγησης του ιστορικού ή ποιητή, όπως του Ηροδότου και του Ομήρου, γιατί και οι δύο *λέγουν τα έοντα ή αναφέρουν τα γεγονότα αμερόληπτα*, χωρίς να χρειάζονται μία φιλοσοφία της ιστορίας ή μία τελεολογία της προόδου του ανθρωπίνου είδους.¹⁵⁹ Έτσι, η αμεροληψία θεμελιώνεται στην ευθυκρισία των θεατών, των ιστορικών/αφηγητών όσο και των δρώντων, στο μέτρο όμως που αυτοί σκέφτονται διευρυμένα.

Εν κατακλείδι, η υπόρρητη ηθικοποίηση της πολιτικής κρίσης ως διευρυμένης σκέψης φαίνεται να συντελείται εισάγοντας μια αναδιατυπωμένη ουμανιστική προσταγή, η οποία, στηριζόμενη σε ένα πρωταρχικό συμβόλαιο, αξιοποιεί την προτρεπτική δομή της κατηγορικής προσταγής για να λειτουργήσει πλαγίως ως νέα ρυθμιστική ιδέα με περιεχόμενο την *humanitas*, προσανατολίζοντας ως γνώμονας το πολιτικό *πράττειν* μεταξύ ίσων, και ενώνοντας, στο δημόσιο χώρο και με το δημόσιο λόγο, τις χωριστές ικανότητες, λειτουργίες, προοπτικές και χρονικότητες του θεατή, του ιστορικού ή αφηγητή, όσο και του πολιτικού δρώντα.¹⁶⁰

Πρόκειται για εκείνες τις κριτικές ικανότητες, τις διαλογικές λειτουργίες, τις διαβουλευτικές προοπτικές και τις ποικίλες χρονικότητες που εξάλειψε βίαια ο Ολοκληρωτισμός, αφού αναιρώντας την εαυτονομία της σκέψης και πράξης του μόνου και έρημου υποκειμένου, άφησε τον απρόσωπο και ανεύθυνο Eichmann –αλλά και απaráγραπτα υπεύθυνο για την ακρισία του– να μη μπορεί να συνομιλήσει με τον εαυτό του και τους άλλους, ούτε καν να μονολογήσει: «Χωρίς περίσκεψιν έκτισ[α] τείχη. [Άλλους] δεν άκουσα ποτέ. Ανεπαισθήτως μ' έκλεισ[α] από τον κόσμον έξω.»

Συμπεράσμα Τρεις ενστάσεις στην έμμεση ηθικοποίηση της πολιτικής κρίσης

Οποιος κρίνει, πρέπει να επιδιώκει να κρίνεται.

Δημήτρης Μαρωνίτης

Άγνοείς ότι τοῦ λόγου μέτρον

ἐστίν οὐχ ὁ λέγων, ἀλλ' ὁ ἀκούων;

Πλάτων, *Στοβαίου Ανθολόγιον*, XXXVI. 22

Η ευμενής ανακατασκευή της κρίσης, ως συνισταμένης της διευρυμένης νοοτροπίας και της φρονήσεως, που επιχειρήσαμε εξ αντανάκλασεως σύμφωνα με την αρχή της χάριτος, συνηγορεί υπέρ της συνοχής του έργου της Arendt, και δή, υπέρ της προσπάθειας διάκρισης και συγκερασμού δύο συνιστωσών, μιας μοντέρνας καλαισθητικής κρίσης και μιας αρχαίας πολιτικής κρίσης, που επιτρέπουν στην διευρυμένη σκέψη να προσανατολίζει αισθητικά και ηθικά την πολιτική πράξη.¹⁶¹

Ωστόσο, στο μέτρο που δεν την έχουμε αδικήσει, παραβλέποντας άλλα διάσπαρτα στοιχεία του έργου της, και δή τις ακατέργαστες ιδέες της στα *Τετράδια Σκέψης* (*Denktagebuch*), που η ίδια δεν δημοσίευσε, αλλά που μένουν εκεί προς περαιτέρω διερεύνηση, προκύπτουν τρεις αντιφάσεις που οδηγούν, όπως θα έλεγε και η ίδια, στην καρδιά της παλλόμενης σκέψης ενός συγγραφέα.

Η πρώτη αντίφαση αφορά τη δομή κυριαρχίας ή ακρισίας της νέας ουμανιστικής προσταγής.

Η δεύτερη, αφορά την αντιφατική συγκρότηση αφενός του θεατή ή ιστορικού και αφετέρου του πολιτικού ή ρήτορα, γιατί εννοιολογούνται αποκλείοντας ο ένας την αμεροληψία του άλλου.

Και η τρίτη, αφορά την επίκληση και την ανάδειξη από τη μία, της ελληνορωμαϊκής ή της αναγεννησιακής *humanitas* αντί της καντιανής και από την άλλη, την απόρριψη ή την στρέβλωση της ρητορικής και της διαλεκτικής, των δύο ελευθέρων τεχνών των *studia humanitatis* που καλλιεργούσαν και θεράπευαν την *humanitas* που θέλει να επαναφέρει και να προτάξει η Arendt.

Ας δούμε τις αντιφάσεις που μας επιτρέπουν να εγείρουμε τρεις ενστάσεις στο εγχείρημά της.

Μία άκριτη προσταγή στον θεατή αντί της πολλαπλότητας επιχειρημάτων χάριν του ακροατή-κριτή

Το πρώτο λοιπόν πρόβλημα, είναι η ουμανιστική προσταγή και το πώς αυτή λειτουργεί στο αλληλένδετο σχήμα του *σκέπτεσθαι*, του *βούλεσθαι* και του *κρίνειν* της Arendt. Διότι η μία και μόνη «προσταγή», έστω και κατηγορηματικά ουμανιστική, που συνδέει αυτές τις τρεις ικανότητες και τις επιτελέσεις τους, για να καταλήξει διά της κατηγορήσεως σε μία αυθόρμητη απόφαση με αξίωση καθολικότητας,¹⁶² αναιρεί πάλι τον σιωπηρό διάλογο που διεξάγεται μεταξύ εμένα και του εαυτού μου, διότι *εσωτερικεύει την ίδια ανελεύθερη δομή κυριαρχίας της κατηγορικής προσταγής*, η οποία μετατρέπει το διάλογο με τον εαυτό σε μονόλογο, όπου ένας προστάζει και ο ίδιος ένας υπακούει.

Υποστηρίζουμε δηλαδή, πως η νέα ουμανιστική προσταγή έρχεται εν μέρει σε αντίθεση με την κριτική της Arendt στον γνώμονα της καντιανής προσταγής και σε πλήρη αντίθεση με την εννοιολογική σύλληψη της πολιτικής ως πράξης πολλαπλής κι ελεύθερης από «δομές κυριαρχίας», γιατί εσωτερικεύει στο νου του υποκειμένου *μία δομή ακρισίας που ανάγει τα πάντα σε έναν και μόνο απροϋπόθετο γνώμονα και απόλυτο κανόνα*, αναπαράγοντας το πρόβλημα δογματισμού που η ίδια η Arendt διέκρινε σε μία ανάλογη εσωτερικεύση μίας προσταγής από τον Eichmann, η οποία, λειτουργώντας ως διαταγή ή απόφαση, οδήγησε τελικά στην αστοχία της κατηγορικής προσταγής. Η ίδια λοιπόν η δομή της προσταγής που θέλω να ισχύει, είτε απευθύνομαι σιωπηρά σε μένα ή δημόσια σε άλλους, εμποδίζει ή αποκλείει το διάλογο, αφού προϋποθέτει κι εγκαθιστά μια σχέση ανισότητας μεταξύ εκείνου που προστάζει και εκείνου που υπακούει. Έτσι, αναπαράγει την ακρισία και απερισκεψία και, περιορίζοντας τον κριτικό έλεγχο σε ένα μόνο γνώμονα, γίνεται δογματική.

Απεναντίας, στην χωρίς προσταγές ρητορική τέχνη, τις λειτουργίες της οποίας η Arendt παραγνωρίζει, ο Αριστοτέλης θέτει και καθιστά τον *κάθε ακροατή* ή έναν αναδιπλασιασμένο εαυτό, ως τον *κυρίαρχο κριτή*, γιατί εσωτερικεύει στο νου του όχι μία προσταγή, αλλά πολλές οδηγίες για να *ελέγχει διαλογικά τα δύο ενάντια επιχειρήματα* που πρέπει να σχηματίσει για να πείσει, εκτός από τους άλλους, και τον εαυτό του να τα δεχτεί ή να τα απορρίψει: «το ότι εδώ ο ακροατής είναι ένας, δεν σημαίνει πως παύει να είναι κριτής: γενικά, όποιον έχεις να πείσεις, αυτός είναι κριτής».¹⁶³

Αυτός λοιπόν ο ακροατής τυγχάνει μόνον θεατής ή ιστορικός, αλλά κατέχει στην ρητορική –και στη διαλεκτική– τη θέση του *κριτή και του δρώντα*.¹⁶⁴ Διότι, ως εκ της θέσεώς του, οφείλει πάντα: α) να κατασκευάζει και ανασκευάζει λόγους, δηλαδή επιχειρήματα, διά του *εις έκαστον ἐπιχειρεῖν*. β) να ακούει και να συγκρίνει αυτούς τους *δισσούς λόγους*. και γ) να κρίνει και να επιλέγει τα πειστικότερα επιχειρήματα από τους αντιτιθέμενους λόγους των *δύο ή πολλών* αντίθετων θέσεων, συλλογισμένος μέσω των *πολλαπλών τόπων* που ανήκουν και στη διαλεκτική και στη ρητορική.¹⁶⁵

Ο δέ Κικέρωνας αξιώνει από τον ρήτορα να *ακούει αμερόληπτα* μέσα του όχι *δύο*, αλλά *τρεις* φωνές: του πελάτη του, του αντιδίκου και του δικαστή και, κρίνοντάς τες, να βρίσκει τη θέση του. Αλλά κι ο Capella εξηγεί πως όποιος έχει τη θέση του ακροατή *δύο ή περισσότερων λόγων* είναι κριτής: «*auditor id est iudex*». Και στους τρεις, πρόκειται, όχι χωρίς ειρωνεία, για τον *κυρίαρχο ακροατή* που η Arendt θεωρεί «παθητικό υποκείμενο» που άγεται και φέρεται από το λόγο κάποιου άλλου, ενώ, ακόμη και στον Πλάτωνα, «*όχι ο λέγων, αλλά ο ακούων είναι το μέτρο του λόγου*».¹⁶⁶

Επίσης, η ιδέα ενός γνώμονα ή μίας προσταγής με αξίωση καθολικής ισχύος αντιβαίνει:

α) στις αρεντιανές ρήτρες της *πολλαπλότητας* και της *γεννησιμότητας*, που όμως απαντώνται στους *ρητορικούς και διαλεκτικούς τόπους*.¹⁶⁷ β) στο αρεντιανό μέλημα για το *πρωτείο του καθέκαστου* έναντι του καθόλου. και γ) στο αρεντιανό πρόταγμα του *δοκεῖ μοι* αντί της αλήθειας και της βέβαιης γνώσης ή στη θέση της υπέρ της ευλογοφάνειας που οφείλει να διέπει τις πολιτικές γνώμες.

Και τέλος, ο Agricola, εξηγεί γιατί η εκκαθολικευτική προσπάθεια του Βοήθιου¹⁶⁸ –ανάλογη με της Arendt και του Kant– να συναίρσει ή προσθέσει σε κάθε διαλεκτικό τόπο έναν «γνώμονα» που να διαθέτει –όπως ο γνώμονας της κατηγορικής προσταγής που προσανατολίζει ως Πολικός Αστέρης τον ηθικό νόμο μέσα μας– αδιαμφισβήτητη βεβαιότητα είναι καταδικασμένη σε αποτυχία:

Πρώτον, δεν λειτουργεί καθόλου καλά για τα επιχειρήματα που είναι [μόνον] πιθανά [και όχι αναγκαία], τα οποία είναι και τα περισσότερα. Και δεύτερον, υπάρχουν πολλοί τόποι για τους οποίους τέτοιου είδους γνώμονες δεν μπορούν να λάβουν έγκυρη και χρήσιμη μορφή.

Συνεπώς, μπορεί κανείς να δει πως ο Βοήθιος ζορίζεται ιδιαίτερος, όταν θέλει να επιστρατεύσει έναν γνώμονα για έναν συγκεκριμένο τόπο, με αποτέλεσμα, ενώ ο τόπος έχει ευρύ πεδίο εφαρμογής, ο γνώμονας να είναι εξαιρετικά περιορισμένης χρήσης.

[...] Ως εάν πράγματι αυτοί οι τόποι, το πεδίο των οποίων είναι τόσο ευρύ, να μπορούσαν να περιοριστούν σε τέτοια όρια όπου, όλα τα επιχειρήματα που έχουν να κάνουν με δρώντες να αφορούν φυσικές και μη φυσικές καταστάσεις, όλα εκείνα που συνδέονται υλικά να αφορούν έλλειψη και πλήρωση, όλα όσα είναι σκοποί να αφορούν την αρετή και την κακία, κι όλα όσα είναι μορφές να αφορούν δράση και αδράνεια!

[...] Αν κανείς έπασχε από τέτοια έλλειψη ευρηματικότητας και εμπειρίας των πραγμάτων, ώστε να χρειάζεται να διδαχθεί τόσο προφανείς και αυταπόδεικτες έννοιες, αμφιβάλλω ότι μελετώντας τους τόπους θα επωφεληθεί περισσότερο απ' όσο οι Κιμμέριοι (τους οποίους οι ποιητές περιγράφουν τυλιγμένους σε μια αιώνια αχλή) αν αυτοί διδάσκονταν τη θέση, την κίνηση και τη διάταξη των άστρων.¹⁶⁹

Συνεπώς, η μορφή της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης που στηρίζεται σε μία «ουμανιστική προσταγή» παραμένει *μονολογική*, ερχόμενη σε αντίφαση με τις θεωρητικές απορρίψεις, κριτικές αναστροφές και διαλογικές αντικαταστάσεις της Arendt και δή με την αριστοτελική και κικερώνεια ρητορική. Διότι η δομή ακρισίας της προσταγής, έστω κι αν ο κυρίαρχος που προστάζει ταυτίζεται με τον κυριαρχούμενο που υπακούει, αναιρεί την κρίση ως την τοπική λειτουργία εξεύρεσης και αποτίμησης αντίθετων επιχειρημάτων που κινεί όλη την *διαλογική* διαδικασία της διαβούλευσης.

Κι επιπλέον, το αρεντιανό αίτημα εκκαθολίκευσης της *μίας* ουμανιστικής προσταγής *αναιρεί την αμφισβήτηση που προκύπτει ευρετικά από την πολλαπλότητα των τόπων* και η οποία, με τη σειρά της, *επιγεννά την πολλαπλότητα των γνωμών* που εκφράζονται κατά την πολιτική διαβούλευση. Ενώ, η αμφισβήτηση αυτή διέπει την συμβουλευτική και την δικανική ρητορική, γιατί αποτελεί την αφετηρία της διαδικασίας αντιπαράθεσης επιχειρημάτων όσο και το τέλος της, αφού η κρίση προκύπτει από την σύγκριση αυτών των επιχειρημάτων και αποβλέπει στην άρση της αμφιβήτησης.

Αντίθετα, η Arendt θεωρεί αμφίθυμα την ρητορική ως μία τέχνη ή τεχνική που μάλλον ανήκει στο πεδίο της εργασίας (work) και την οποία άλλοτε βλέπει θετικά¹⁷⁰, άλλοτε την αποσιωπά, και άλλοτε την παρερμηνεύει,¹⁷¹ είτε ως υπηρετική, είτε ως παραπλανητική, «τέχνη της πειθούς».¹⁷² Κυρίως όμως, δε μπορεί να διακρίνει πως αυτή η τέχνη καλλιεργεί μεθοδικά την κριτική ικανότητα του ακροατή να διερευνά αναλύοντας και να αμφισβητεί αντιπαραβάλλοντας για να εξευρίσκει μέσω της πολλαπλότητας των τόπων, το πιο εύλογο επιχείρημα· καθώς, κατά τον Αριστοτέλη, έργο της ρητορικής είναι «όχι το να πείσει», όπως στρεβλά το κατανοεί η Arendt, αλλά το να μπορεί κανείς «να διακρίνει τι το πειστικό υπάρχει σε κάθε ζήτημα, δίχως να παραλείπει τίποτε».¹⁷³

Η ανέφικτη αμεροληψία του θεατή ή δρώντα αντί της εφικτής αμεροληψίας του ακροατή και δρώντα

Το δεύτερο πρόβλημα είναι ότι ο θεατής και ο ιστορικός κατακτούν την αμεροληψία τους, κατά την Arendt την προϋπόθεση της ανιδιοτελούς κρίσης τους, με κόστος την απεμπόληση της συμμετοχής τους, ως δρώντες, στην πολιτική πράξη του παρόντος τους. Γιατί και οι δύο χρωστούν την αμεροληψία τους στην απόσταση¹⁷⁴ στο χώρο και στο χρόνο· αυτή τους επιτρέπει να υπερβούν τις κατά κανόνα «ιδιοσυγκρασιακές», «ωφελμιστικές» και «λειτουργιστικές» σκοποθεσίες των πολιτικών δρώντων, που δεν έχουν παρά μια «μερική θέαση και κατανόηση» των πραγμάτων.¹⁷⁵

Επιπλέον, η Arendt ταυτίζει, χωρίς όμως να εξηγεί περαιτέρω, την εκτός τόπου και χρόνου ελλείπουσα αλλά ενεργητική θέαση, που σχεδόν καντιανά «ενοποιεί το πολλαπλό της εποπτείας» των διαφορετικών προοπτικών¹⁷⁶, με την αμερόληπτη θεώρηση και κρίση των πραγμάτων. Έτσι, η Arendt παραγνωρίζει ότι η μόνη εφικτή αμεροληψία, η προϋπόθεση της ευθυκρισίας του πολιτικού δρώντα, βρίσκεται άρτια στην εν χρόνω ρητορική διαδικασία της *σύγκρισης δύο αντίθετων λόγων*, συγκροτημένων μέσω της ενδελεχούς εξέτασης των τόπων στη συνείδηση του ομιλητή, και δή του ακροατή, και όχι μέσω ενός ετεροχρονισμένου ή μη προοπτικισμού των πολλαπλών αποφάνσεων.

Υποστηρίζουμε δηλαδή πως η δεύτερη αντίφαση, βρίσκεται στην δι' αλληλοαποκλεισμού συγκρότηση στην πράξη των λειτουργιών του θεατή και του δρώντα· ή αλλιώς, στην εξ ορισμού ανέφικτη αμεροληψία στο χώρο, στο χρόνο, και δή στο λόγο, μεταξύ του ιστορικού και του ρήτορα.

Κι αυτό διότι, κατά την Arendt *ο χωρίς συμφέρον θεατής*, μη μετέχοντας στα πολιτικά δρώμενα, επιτυγχάνει –διά μιας υψηλής σιωπής και αδράνειας– *την αμερόληπτη, αλλά προνομιακή, ματιά του στην ολότητα των προοπτικών* «από την θέση του στο λόφο», θυμίζοντας το καυστικό δοκίμιο του Kant περί του «αριστοκρατικού τόνου που υψώθηκε πρόσφατα στη φιλοσοφία».¹⁷⁷

Αντίθετα, ο πολιτικός δρών έχει, κατά την Arendt, μοιραία πάντοτε μια μερική ματιά, αφού «βρίσκεται στην κοιλάδα», εντός του έγχρονου πεδίου των ταπεινών προσωπικών και ιδεολογικών συμφερόντων, των δικών του και των άλλων. Ο δέ ιστορικός, έστω ο ηροδότειος ερευνητής ή ο ομηρικός αφηγητής των πραγμάτων, διασώζει μόν στην μνήμη την αθανασία των λόγων και έργων, αλλά διαθέτει, πάλι *προνομιακά, την εκ του ασφαλούς αναδρομική ματιά στα παρελθόντα γεγονότα* που ο ρήτορας και ο ακροατής, ως έγχρονοι δρώντες, εξ ορισμού δεν διαθέτουν, αφού βρίσκονται εντός της πολιτικής ή δικανικής αντιπαράθεσης και κρίνουν τα τωρινά και τα μέλλοντα στο παρόν.

Συγκεκριμένα, η Arendt συνδέει την αμερόληπτη κρίση του θεατή με την *sensus communis*, επιλέγοντας από το *De Oratore* το χωρίο όπου ο Κικέρωνας αναφέρεται στην έμφυτη καλαισθητική ικανότητα όλων να κρίνουν έργα τέχνης, η οποία βασίζεται στην κοινή λογική-αίσθηση.¹⁷⁸ Κι αυτό, γιατί αντιστοιχεί στο καντιανής εμπνεύσεως εγχείρημα κατασκευής της διευρυμένης σκέψης που χωρίζει *θεατή και δρώντα*, αφού, τρόπον τινά, ο ένας σιωπά φρόνιμα, ενώ ο άλλος ομιλεί φρόνιμα:

Ο θεατής δεν μετέχει στην πράξη, αλλά πάντοτε συμμετέχει με τους συναδέλφους του θεατές. Δεν διαθέτει την ικανότητα να πρωτοτυπεί, που παρέχει η ιδιοφυΐα του δημιουργού, ή την ικανότητα να καινοτομεί, που έχει ο δρών· η ικανότητα που μοιράζεται μαζί τους είναι η ικανότητα της κρίσης. Όσον αφορά το να δημιουργεί κανείς, αυτή η παλαιά επίγνωση απαντάται τουλάχιστον από την ρωμαϊκή αρχαιότητα, η οποία διακρίνεται από την ελληνική. Αυτή, για πρώτη φορά, διατυπώθηκε στο *De Oratore* του Κικέρωνα:

«Διότι όλοι κρίνουν με οξυδέρκεια [*dijudicare*], δηλαδή διακρίνουν το ορθό και το εσφαλμένο σε ζητήματα τέχνης και αναλογίας βάσει κάποιας σιωπηρής αίσθησης, χωρίς καθόλου γνώση των τεχνών και των αναλογιών· και ενώ αυτό το μπορούν σε ό,τι αφορά ζωγραφιές και αγάλματα, σε ό,τι αφορά άλλα τέτοια έργα, για την κατανόηση των οποίων η φύση τους εξόπλισε λιγότερο, επιδεικνύουν αυτήν την οξυδέρκεια πολύ περισσότερο κρίνοντας τα μέτρα και τις εκφορές των λέξεων, αφού αυτές εδράζονται [*infixa*] στην κοινή λογική-αίσθηση· και για τούτα τα πράγματα, η φύση το θέλησε κανείς να μην είναι παντελώς ανίκανος να τα αισθανθεί και να τα κατανοήσει [*expertus*]». Και συνεχίζει, επισημαίνοντας ότι είναι πράγματι άξιο απορίας και θαυμασμού πόσο μικρή είναι η διαφορά μεταξύ του πεπαιδευμένου και του απαιδευτου στο να κρίνει, ενώ πόσο τεράστια είναι στο να δημιουργήσει.¹⁷⁹

Η Arendt όμως παραγνωρίζει την αμεροληψία της *ευρέσεως*, αφού ο Κικέρωνας στη συνέχεια της πραγματείας αξιώνει από τον ρήτορα να σχηματίζει την δικανική κρίση του παίζοντας με *τέλεια αμεροληψία* στη συνείδησή του τρεις ρόλους: του πελάτη του, του αντιδίκου, και δή του δικαστή. Όχι για να διακρίνει, όπως θέλει η Arendt, «αυθόρμητα», «σιωπηρά» και «φυσικά», δηλαδή μη έλλογα, το ορθό από το εσφαλμένο –εδώ η αντίθεση– αλλά για να διακρίνει *έλλογα, διαλογικά και έντεχνα την στάσιν ή την αμφισβήτηση περί του ορθού ή του εσφαλμένου που περιέχει μία υπόθεση· ή, για να το πούμε μεμιάς, ubi dubium, ibi libertas: εκεί όπου ευρίσκεται η [διά των τόπων] αμφισβήτηση, εκεί βρίσκεται και η [έλλογη] ελευθερία που ζυγίζει και αποτιμά επιχειρήματα:*¹⁸⁰

[...] με ύψιστη αμεροληψία υποδύομαι τρία πρόσωπα, όντας ένας: το δικό μου, του αντιδίκου και του δικαστή. Όποιος τόπος είναι τέτοιος, ώστε περισσότερο να με βοηθάει, παρά να με δυσχεραίνει, αυτόν αποφασίζω να τον συζητήσω· σε όποιον όμως βρίσκω περισσότερο κακό παρά καλό, τον απορρίπτω εξ ολοκλήρου και τον αφήνω.

Έτσι, αποκτώ το πλεονέκτημα να σκέπτομαι πρώτα τι θα πω και να το λέω έπειτα, δύο πράγματα που οι περισσότεροι, εμπιστευόμενοι την ευφυΐα τους, τα κάνουν μαζί· παρόλο που και οι ίδιοι μάλλον θα μιλούσαν καλύτερα αν θεωρούσαν προτιμότερο να πάρουν πρώτα το χρόνο τους για να σκεφτούν και έπειτα, σε ένα δεύτερο χρόνο, να μιλήσουν. Όταν πλέον έχω γίνει κύριος όλων των πτυχών της υπόθεσης, προκύπτει αμέσως στο νου μου ποια είναι η αμφισβήτηση του ζητήματος που εγείρει η υπόθεση.¹⁸¹

Πρώτον, η *τέλεια αμεροληψία* είναι απαραίτητη για να σχηματίσει ο ρήτορας την θέση του. Γιατί αυτή κινεί την αναλυτική διαδικασία της *ευρέσεως ή το να επιχειρηματολογεί κανείς υπέρ και κατά διερευνώντας την πληρότητα των τόπων*, αλλά και *το να τους ελέγχει διαδοχικά, από την σκοπιά του, από αυτήν του αντιπάλου αλλά και του δικαστή που θα τις ακούσει.*¹⁸² Η αμεροληψία εγγράφεται λοιπόν ως αναγκαία στιγμή της όλης διαδικασίας κρίσης του ρήτορα και οδηγεί στη συγκρότηση της θέσης του δρώντα, χωρίς να ανάγεται στην προσταγή ενός συμβολαίου ή σε μία σιωπηρή αίσθηση, αλλά στην *αντιλογική σύγκριση πολλαπλών επιχειρημάτων*, ώστε να εντοπιστούν τα πειστικότερα.¹⁸³

Δηλαδή εδώ, η κρίση απορρέει από μία διαδικασία αντιπαράθεσης –κι όχι από την προοπτική μιας ευρείας συναίνεσης– η οποία αναπτύσσεται προσεκτικά σε δύο διαφορετικούς χρόνους, καθώς η *τριπλή αντιμετάθεση των ρόλων* και η *εύρεση των επιχειρημάτων* για τον σχηματισμό μιας θέσης απαιτεί: α) την συνεξέταση όλων των *πολλαπλών τόπων* από τους οποίους απορρέουν συχνά αντίθετα επιχειρήματα· β) τον *κατά το εϊκόσ*¹⁸⁴ έλεγχο των πιθανών επιχειρημάτων που γεννιούνται από τις αντιτιθέμενες σκοπιές των διαδίκων και την παραβολή τους από τον δικαστή-ακροατή· και γ) η υπερασπιστική εξέταση και ο έλεγχος ανασκευής όλων αυτών γίνεται μέσω ενός φανταστικού διαλόγου μεταξύ τριών προσώπων. Διότι, ο ρήτορας *διά της ευρέσως εσωτερικεύει την εξωτερική αντιλογική διαδικασία της κρίσης*, αναπαριστώντας στο νου του την *προς έτερον* διαδικασία κρίσης που θα λάβει χώρα *έπειτα δημόσια*, μπροστά σε έναν τρίτο κριτή ή σε πολλούς κριτές-ακροατές.

Δεύτερον, ο Κικέρωνας απορρίπτει την αρεντιανή άποψη περί «αυθορμησίας των λόγων», βάσει της οποίας συχνά παρερμηνεύεται η ρήση του Κάτωνα: «Γίνε κύριος της υπόθεσης, τα λόγια θα έρθουν από μόνα τους».¹⁸⁵ Απεναντίας, η *τριπλή προσωποποίηση* και η *διεξοδική εξέταση των τόπων* οφείλουν να προηγηθούν *ώστε να προετοιμάσουν την συγκρότηση των επιχειρημάτων*, και άρα, και του ζητήματος *ή ώστε να εν-τοπιστεί η αμφισβήτηση που καταστατικά ενέχει κάθε υπόθεση*. Απηχώντας δηλαδή, μάλλον ορθότερα από την Arendt, τον εμβληματικό για εκείνη Κάτωνα,¹⁸⁶ ο Κικέρωνας εξαρτά και τον *πλούτο των λέξεων* από το *οπλοστάσιο των τόπων*· τόπων για άμυνα και για επίθεση, τους οποίους ο ρήτορας περιδιαβώνει, επεξεργάζεται και μεταφέρει στο συγκρουσιακό πεδίο της πολιτικής πράξης, καθώς «η αφθονία (coria) των λέξεων απορρέει από τις στρατιές (coria) των επιχειρημάτων», απηχώντας συνάμα το «η ρητορική ορθά ονομάζεται πολιτική».¹⁸⁷

Η ένσταση στην ένστασή μας, θα ήταν πως η αμεροληψία υιοθετείται στιγμιαία ως τεχνική που ενισχύει την επιβολή της μεροληπτικής θέσης του ρήτορα.¹⁸⁸ Η ερμηνεία όμως αυτή μένει καθηλωμένη στη σκοπιά του λέγοντος κι επιμένει να βλέπει την κρίση ως απόφαση και κατασκευή ευρείας συναίνεσης. Απεναντίας, αν η κρίση ιδωθεί από τη σκοπιά του ακούοντος, ως *το ενέργημα που προϋποθέτει μία διαδικασία κατασκευής όσο και ανασκευής δύο λόγων*, τότε ο ακροατής, επειδή *ελέγχει τα εκατέρωθεν μεροληπτικά επιχειρήματα*, που σχηματίστηκαν *έντεχνα* διά της αμερόληπτης αντιμετάθεσης ρόλων και συνεξέτασης τόπων, *μπορεί και να αποφανθεί άρτια και αμερόληπτα για το κρινόμενο ζήτημα που γεννήθηκε στο εξ* ορισμού *συγκρουσιακό* –κι όχι συναινετικό– πλαίσιο μιας δίκαιης δίκης. Εξάλλου, ο J.S. Mill εξηγεί γιατί χωρίς την *εϋρεσιν* του *εις έκαστερον επιχειρείν* ή του *in utramque partem disputare* δεν μπορεί κανείς να κρίνει ορθά. Πολύ απλά, διότι δεν γνωρίζει *την δική του θέση*, εάν πρώτα δεν γνωρίσει *την αντίθετη θέση* και εάν δεν την αντικρούσει, ανοίγοντας το δρόμο για την αλήθεια, όχι μόνο στις δικανικές υποθέσεις, αλλά και σε κάθε πολιτικό ή μη ζήτημα:

Ο μεγαλύτερος ρήτορας –πλὴν ενός– της αρχαιότητας, μας παραδίδει ότι πάντοτε μελετούσε την πλευρά του αντιπάλου του με μεγάλη, αν όχι με μεγαλύτερη προσοχή από ό,τι τη δική του. Αυτό που εφάρμοζε ο Κικέρωνας ως μέσο δικανικής επιτυχίας, θα έπρεπε να βρει μιμητές από όλους όσους μελετούν οποιοδήποτε ζήτημα προκειμένου να φτάσουν στην αλήθεια.

Αυτός που γνωρίζει μόνο τη δική του πλευρά της υπόθεσης, γνωρίζει λίγα γι' αυτήν. Τα επιχειρήματά του μπορεί να είναι καλά, και ίσως κανείς να μη μπόρεσε να τα ανασκευάσει. Αλλά, εάν εξίσου δεν μπορεί να ανασκευάσει τα επιχειρήματα της άλλης πλευράς, εάν δεν ξέρει καλά-καλά ποια είναι, τότε δεν έχει κανένα λόγο να προτιμήσει μία από τις δύο απόψεις.¹⁸⁹

Συνεπώς, η *κικερώνεια διαδικασία* του *κρίνειν* αναπτύσσεται κυρίως *δικανικά και έντεχνα*, διά της αμερόληπτης κατασκευής και ανασκευής επιχειρημάτων, και μόνο *δευτερευόντως καλαισθητικά ή παρεμπιπτόντως επιδεικτικά*, όπως στρεβλά πασχίζει να την θεμελιώσει η Arendt, επικαλούμενη μια ανιδιοτελή αμεροληψία του γούστου που εκφέρεται απλώς «αυθόρμητα, σιωπηρά και άτεχνα».

Διότι ο ρήτορας «κρίνει, επιδιώκοντας να κριθεί», μέσω μιας διαδικασίας που θέτει την κρίση του υπό την κρίση ενός ή πολλών άλλων. Ο ίδιος *προ-κρίνει για να κριθεί*, δηλαδή εναλλάσσει τρεις σκοπιές όχι «αυθόρμητα», αλλά *με περίσκεψη*, εξετάζει *τόπους έλλογα* και όχι «σιωπηρά», και κατασκευάζοντας και ανασκευάζοντας επιχειρήματα, *μιλά όχι «άτεχνα», αλλά έντεχνα*: πρώτα στον εαυτό του, υπέρ και κατά του πελάτη του και υπέρ και κατά του αντιδίκου του, χάριν του δικαστή, προτού *μιλήσει δημόσια υπέρ του ενός, κατά του άλλου και προς τον τρίτο, τον ακροατή-κριτή* αυτών. Άρα, ο ακροατής δρα ως *αμερόληπτος κριτής εφόσον σχηματίζει την κρίση-ετυμηγορία του από την κρίση-σύγκριση δύο καταστατικά αντίθετων λόγων*, οι οποίοι γεννούν την *αμφισβήτηση μέσω της αντιπαραβολής των πιο εύλογων επιχειρημάτων* που γεννήθηκαν από την *πολλαπλότητα των τόπων*.

Humanitas sine studia humanitatis: ανθρωπιά δίχως τις ανθρωπιστικές τέχνες ρητορικής και διαλεκτικής;

Και το τρίτο πρόβλημα, άπτεται του εντέχνου ή μη χαρακτήρα της κρίσης και έχει ως εξής:

Από τη μία, η Arendt προσάπτει στον Kant τον κενό φορμαλισμό της κατηγορικής προσταγής και καυτηριάζει την σύγχρονη διακηρυκτική χρήση της humanitas. Έπειτα, διαθλά την φρόνηση, τη ρητορική και την διαλεκτική μέσα από το προσπτικό πρίσμα της αναστοχαστικής καλαισθητικής κρίσης και την αγκυρώνει, όπως είδαμε, στη νέα ουμανιστική προσταγή της διευρυμένης σκέψης.

Από την άλλη, απορρίπτει τόσο τις λογικές διεργασίες της παραγωγής και της επαγωγής, όσο και τα λογικά επιχειρήματα, που αναπτύσσονται διά της ευρέσεως μέσα από τους διαλεκτικούς και ρητορικούς τόπους, θυμίζοντας μian άλλη δηκτική ρήση του Kant, πώς «δεν μπορούμε να επιθυμούμε ένα σκοπό», εν προκειμένω την humanitas, «χωρίς να επιθυμούμε συνάμα και τα μέσα για την εκπλήρωσή του», εν προκειμένω τις ουμανιστικές τέχνες της ρητορικής και διαλεκτικής, που χρησιμοποιούν παραγωγικά και επαγωγικά επιχειρήματα ως μέσα πειθούς για να υπερασπιστούν ή να καταρρίψουν, ήτοι να κρίνουν, οποιαδήποτε θέση τεθεί ως ζήτημα σε δημόσια διαβούλευση.

Μπορούμε λοιπόν να επιθυμούμε να καταστεί η ανθρωπινότητα ρυθμιστική ιδέα του πράττειν χωρίς τις ανθρωπιστικές σπουδές της διαλεκτικής και της ρητορικής που την παρήγαγαν; Γίνεται, ειδικά, να αγνοήσουμε την συμβουλευτική, την δικανική και την επιδεικτική ρητορική που, διά της χρήσης τόπων και συλλογισμών, καλλιέργησε την ίδια humanitas που θέλουμε να θέσουμε ως την υπερβατολογική προϋπόθεση και συμβατική απαρχή ενός κρίνειν κατάλληλου για πολιτική χρήση;

Πιο συγκεκριμένα, η Arendt συλλαμβάνει καλαισθητικά την κρίση ως ικανότητα ενόρασης και απόφασης, θεωρώντας πως το κρίνειν στηρίζεται άρρητα σε ένα αναμφισβήτητο όράν ή σε μια «σιωπηρή αίσθηση» ή κλίση, και όχι στις ρητές ή υπόρρητες διεργασίες της λογικής παραγωγής και επαγωγής. Αυτές είναι πολιτικά απορριπτέες, γιατί «αφορούν την αλήθεια και εκβιάζουν το νου» με αναγκαία συμπεράσματα, ξεκινώντας από αυταπόδεικτες αρχές που λειτουργούν αξιωματικά:¹⁹⁰

Θα δείξω ότι η κύρια υπόθεση μου για να ξεχωρίσω την κρίση ως διακριτή ικανότητα του νου μας ήταν ότι οι κρίσεις δεν προκύπτουν ούτε από την παραγωγή, ούτε από την επαγωγή.

Με δυο λόγια, δεν έχουν τίποτα κοινό με τις λογικές συνεπαγωγές, όπως όταν λέμε:

«Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί, ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, άρα ο Σωκράτης είναι θνητός».

Θα αναζητήσουμε αυτήν την «σιωπηρή αίσθηση», η οποία πάντοτε –όταν έστω λίγο διερευνήθηκε– ακόμη και από τον Kant, εννοήθηκε ως «γούστο» και άρα ότι ανήκει στο πεδίο της αισθητικής.¹⁹¹

Και την «σιωπηρή αίσθηση» του κρίνειν θα την συνδέσει με το «αδύναμο διαλέγεσθαι» του Φίληβου, του Μένωνα και του Σοφιστή· αλλά, παρομοιάζοντάς την με «ξαφνική άρρητη σπιθα», θα την ονομάσει φρόνηση¹⁹² για να την αντιδιαστείλλει με το συλλογίζεσθαι των Αναλυτικών Υστέρων και την «λογική», όπως γράφει, των «πρώιμων πραγματειών του Οργάνου», παραφράζοντας –άραγε επίτηδες ή εκ παραδρομής;– από την πρώτη παράγραφο των Τοπικών. Όμως, ο ίδιος ο Αριστοτέλης εξηγεί πως η διαλεκτική των Τοπικών δεν αφορά την αλήθεια, αλλά την υπεράσπιση ή κατάρριψη κάθε θέσης εξ ενδόξων, ήτοι βάσει παραδεκτών γνώμων, τις οποίες θα δέχονταν «όλοι ή οι πολλοί ή οι σοφοί»· κι έτσι, χρησιμεύει και στις κατά φιλοσοφίαν επιστήμες, γιατί ελέγχει τις πρώτες αρχές τους, ακριβώς επειδή αυτές τίθενται αξιωματικά ως αυταπόδεικτες!¹⁹³ Η Arendt παραγνωρίζει δηλαδή την ποικίλη και δή την ελεγκτική χρήση του Οργάνου –που θεματοποιεί το διαλέγεσθαι και των πλατωνικών διαλόγων– και μειώνει την ισχύ και εμβέλεια της αρχής της μη αντίφασης που το διέπει όλο, από τις Κατηγορίες και το Περί Ερμηνείας έως τα Τοπικά και τους Σοφιστικούς Ελέγχους:

Μία εκ του σύνεγγυς ανάγνωση του Οργάνου ή «Εργαλείου», δηλαδή της συλλογής των πρώιμων πραγματειών του Αριστοτέλη, όπως αυτές αποκαλούνται από τον έκτο αιώνα, δείχνει σαφώς ότι αυτό που τώρα αποκαλούμε «λογική» αρχικά δεν είχε διόλου το νόημα του «Εργαλείου της σκέψης», του μύχιου διαλόγου που διεξάγεται «μέσα στην ψυχή», αλλά είχε σχεδιαστεί ως η επιστήμη της ορθής συζήτησης και αντιπαράθεσης, καθώς προσπαθούμε να πείσουμε τους άλλους ή να υποστηρίξουμε αυτό που ισχυριζόμαστε, ξεκινώντας πάντοτε, όπως ο Σωκράτης, με προκείμενες που οι περισσότεροι άνθρωποι θα παραδέχονταν ή που θα παραδέχονταν οι περισσότεροι από αυτούς που γενικά θεωρούνται πως είναι οι σοφότεροι. Στις πρώιμες πραγματείες, το αξίωμα της μη αντίφασης, κρίσιμο μόνο για τον εσωτερικό διάλογο του σκέπτεσθαι, δεν είχε ακόμη εδραιωθεί ως ο πιο βασικός κανόνας του λόγου εν γένει.¹⁹⁴

Πρώτον, ενώ επικαλείται μία προσεκτική ανάγνωση, αποσιωπά πως ο Αριστοτέλης θεωρεί τα *Τοπικά*, το εννοιολογικό και συλλογιστικό οπλοστάσιο των οποίων προετοιμάζεται προσεκτικά στις πρώτες πραγματείες του *Οργάνου*, ως την *μέθοδο* που είναι *χρήσιμη προς τρία: προς γυμνασίαν, προς τὰς έντευξεις, προς τὰς κατά φιλοσοφίαν έπιστήμας*. Ήδη από την αρχή τους, το συλλογίζεσθαι *περί παντός* και το *μηθέν ερούμεν υπενάντιον* προϋποθέτουν την αρχή της μη αντίφασης. Διότι ο διαλεκτικός συλλογισμός και ο έλεγχος, για να είναι έγκυροι, απαιτούν και το «να μη λέμε τίποτα το αντιφατικό όταν υπερασπιζόμαστε τη θέση μας και το «να συλλογίζομαστε την αντίφαση» όταν καταρρίπτουμε την αντίπαλη θέση. Και αυτά τα δύο, διέπουν τρεις πράξεις: *την εξάσκηση του νου, τη διεξαγωγή των διαλεκτικών συζητήσεων και την φιλοσοφική διεξαγωγή της επιστημονικής έρευνας*.

Αυτή η αρχή λοιπόν, ως λυδία λίθος, διέθετε *ήδη* μία ευρύτατη λειτουργία λογικής συνέπειας που ρύθμιζε –πριν την πραγματευτεί ο Αριστοτέλης– τον πολιτικό, τον επιστημονικό, αλλά και τον μύχιο διάλογο με τον εαυτό.¹⁹⁵ Δηλαδή, είχε καθιερωθεί «ως ο βασικότερος κανόνας του λόγου», αφού υποφώσκει στον σωκρατικό έλεγχο, αλλά και στους λόγους και διαλόγους του Θουκυδίδη και του Σοφοκλή.¹⁹⁶ Σε αυτούς, η Arendt προβάλλει ως έμφυτα ένα *διαλέγεσθαι* και ένα *πειθύνειν* που, – μάλλον επειδή δεν έχουν συστηματικοποιηθεί από τις τέχνες της διαλεκτικής και της ρητορικής– λειτουργούν υποτίθεται αυθόρμητα. Έτσι την διαλεκτική, ως την τέχνη ή τεχνική της συνεπαγωγής, πολιτικά την απορρίπτει, διότι ανήκει στο πεδίο του μόχθου (*labor*) και επιβάλλει, παραγωγικά ή επαγωγικά, την πλάνη ή τα εκβιαστικά της συμπεράσματα ως αναμφίβολα, όπως συμβαίνει «με τις αδήριτες διεργασίες του σώματος», ενώ ταυτίζει και συγχέει *τὰ από τής τέχνης με την τέχνην*.¹⁹⁷

Δεύτερον, η Arendt όχι μόνο φυσικοποιεί και αντιδιαστέλλει τα *διαλέγεσθαι* και *πειθύνειν* με τις επίκτητες τέχνες τους, αντιδιαστέλλει τις ίδιες τις τέχνες, παρερμηνεύοντας το «ή ρητορική έστιν αντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ» ως αντίθεση, ενώ τονίζει την ομοιότητά τους. Και είναι όμοιες, επειδή είναι γενικές: γιατί όλοι τις ασκούν για να υπερασπίσουν ή να επικρίνουν μία θέση, όχι εκβιάζοντας «αναμφίβολα συμπεράσματα», αλλά συνάγοντάς τα ως *εύλογα*· και γιατί «μόνο αυτές δεν αφορούν μια συγκεκριμένη επιστήμη», αλλά καλλιεργούν την κρίση για όσα κοινά μεταξύ ανθρώπων «θα μπορούσαν ενδεχομένως να έχουν αλλιώς» με το «να συλλογίζονται τα αντίθετα επιχειρήματα».¹⁹⁸

Δηλαδή, η Arendt παραγνωρίζει ότι οι διαλεκτικοί συλλογισμοί των *Τοπικών* –και αντίστοιχα, τα ενθυμήματα και παραδείγματα της *Ρητορικής*– χρησιμοποιούν την παραγωγή και την επαγωγή και για να αποδείξουν, αλλά και για να ανασκευάσουν κάθε επιστημονική, ηθική, ή πολιτική θέση. Διότι διαθέτουν ένα μηχανισμό προβληματοποίησης, τεκμηρίωσης-επίρρωσης, αλλά και άρσης των θεωριών, των πεποιθήσεων και των προκαταλήψεων,¹⁹⁹ που επιτρέπει την εξέταση, μέσω γνώμων που είναι κοινά παραδεκτές, της εγκυρότητας των αρχών και των επιχειρημάτων κάθε θεωρητικής, δικαιοκικής, ή πολιτικής άποψης, βάσει της αρχής της μη αντίφασης. Καθώς, έργο της διαλεκτικής, δεν είναι μόνο η απόδειξη μέσω συνεπαγωγών, όπως στενά την ερμηνεύει, αλλά και ο *έλεγχος*, ήτοι η *ανασκευή και λύση μέσω τόπων, ενδόξων και ενστάσεων*, του παραδεκτού ή μη περιεχομένου των προκειμένων και της έγκυρης ή μη μορφής των παραγωγικών και επαγωγικών συλλογισμών.²⁰⁰

Τρίτον, το παράδειγμα που θα αναδείξει ως μη εκβιαστική μορφή πειθούς είναι εξίσου μορφή επαγωγής. Την «απορριπτέα» επαγωγή, μαζί με την παραγωγή, θα τις επαναφέρει μέσω μιας διπλής λειτουργίας του παραδείγματος που αξιώνει την συναίνεση όλων: όχι συνάγοντας από το επιμέρους το επιμέρους, εν είδει αναλογικού συλλογισμού, αλλά που, εξάγοντας «σωστά από το καθέκαστο το καθόλου», γενικεύει επαγωγικά το πόρισμα της αναστοχαστικής κρίσης που μεσολαβεί η καντιανή φαντασία για να αναγάγει το καθέκαστο παράδειγμα σε υπόδειγμα-κανόνα που θα λειτουργεί κατόπιν διά της υπαγωγής, εν είδει παραγωγικού συλλογισμού, ως καθόλου.²⁰¹ Ενώ, το ρητορικό ή διαλεκτικό παράδειγμα λειτουργούσε μόνο επαγωγικά και διττά: αποδεικτικά για να υποστηρίξει ή για να καταρρίψει μία θέση, αξιώνοντας την συναίνεση είτε των πολλών, είτε ενός αποκρινομένου.

Και τέλος, προκρίνοντας αυτήν την «παραδειγματική εγκυρότητα» της κρίσης, η Arendt επενδύει στην παρεπόμενη ηθική συγκρότηση και αλληλεγγύη του υποκειμένου,²⁰² που επιτελεί η υποδειγματική λειτουργία του παραδείγματος ως τον πιο ενδεδειγμένο τρόπο καλαισθητικής και ιστορικής δικαιολόγησης μιας *ad hoc* κρίσης που αφορά τα καθέκαστα πράγματα ή γεγονότα. Ενώ λοιπόν απορρίπτει το ρητορικό και διαλεκτικό παράδειγμα ως επαγωγικά *εκβιαστικό*, από την άλλη το δέχεται παραγωγικά ως δύναμι *συναινετικό*, επειδή η επίκλησή του επιτελεί υπαγωγικά την συγκρότηση ταυτότητας ή της παιδείας ή της ίδιας της ανθρωπότητας του κρίνοντος υποκειμένου. Σ' αυτήν άλλωστε τείνει ο *ηθικοπολιτικός υπαρξισμός* της, διότι θέλει να «είναι ένας ανθρωπισμός».

Όμως και αυτή η λειτουργία υποκειμενοποίησης, χωρίς όμως την έμμεση ηθική εξανθρώπιση ή την ανθρωποποίηση της ύπαρξης, αντιστοιχεί, κατά τον Αριστοτέλη και τον Κικέρωνα, στο *ἦθος* ή στον *χαρακτήρα* που σχηματίζει ο ρήτορας κάθε φορά με τα λόγια του και *κυριωτάτην ἔχει πίστιν*, δηλαδή είναι ισχυρότατο μέσο πειθούς. Μία λειτουργία του *ἦθους* επαναφέρει λοιπόν η Arendt, αγνοώντας όμως την άρρηκτη σχέση της με τα δύο άλλα μέσα πειθούς, το *πάθος* ή το *συναίσθημα* και τον *λόγο* ή το *λογικό επιχείρημα*, την προβάλλει στη φανταστική λειτουργία του παραδείγματος-υποδείγματος, θεωρώντας *πρακτικά* ότι η παραδειγματική εγκυρότητα, μέσω της αναγωγής στο καθέκαστο παράδειγμα και μέσω της υπαγωγής στο καθολικό υπόδειγμα, μπορεί επαρκώς και να *προσανατολίζει πολιτικά την αναστοχαστική κρίση και να παράγει ηθικά την αλληλεγγύη του ανήκειν ομού* ή την ανθρωπινότητα του θεατή ή δρώντα που «μοιράζεται τον κόσμο με τους άλλους».

Η τρίτη λοιπόν αντίφαση της Arendt, είναι η *humanitas sine artes humaniores*: το να θέλει και να επικαλείται *καλαισθητικά* τον γνώμονα της ανθρωπινότητας και *πρακτικά* την εξανθρώπιση του υποκειμένου μέσω της παραδειγματικής εγκυρότητας, χωρίς να θέλει τις δύο τέχνες που θεράπευαν την ουμανιστική παιδεία αυτού του προσώπου και πολίτη.²⁰³ Αυτές, χρησιμοποιούν *διαλεκτικά και ρητορικά μέσα πειθούς*, δηλαδή παραγωγικούς και επαγωγικούς συλλογισμούς ή και ενθυμήματα και παραδείγματα, για να υποστηρίξουν ή να καταρρίψουν κάθε θέση βάσει *τόπων, ενδόξων και εικότων ανάλογα με τρία κριτήρια, συμφέροντος, δικαίου και υψηλού*, που αντιστοιχούν σε *τρία διακριτά πεδία* της ανθρώπινης πράξης, την πολιτική, την δικαιοσύνη και την ηθική-αισθητική, και απευθύνονται σε *τρεις ακροατές-κριτές*, τον πολίτη ή *εκκλησιαστή*, τον δικαστή ή *κριτή* και τον *θεωρό*. *Τρία πεδία, κριτήρια και κριτές* που η Arendt φαίνεται να συμπύσσει και αναγάγει διά της καλαισθητικά διευρυμένης σκέψης, σε ένα *ενοποιημένο πεδίο ιστορικής αφήγησης ενός φρόνιμου θεατή-κριτή*, του οποίου η δημόσια διαβούλευση κι η ηθική της ευθύνης θα εγγυώνται τη μη βία.²⁰⁴

Με αυτήν την κίνηση σύμπτυξης και αναγωγής ή απόσπασης, η ρητορική και η διαλεκτική χωρούν μόνον υπό όρους στο σχήμα της διευρυμένης σκέψης, αλλά εκπίπτουν από *τέχνες-μέθοδοι καλλιέργειας* της κρίσης,²⁰⁵ ως της αξιολογικά ουδέτερης ικανότητας που στηρίζεται στην τοπική εύρεση επιχειρημάτων, *σε τεχνικές-θεραπευτικές* της κρίσης, ως της ηθικοπολιτικής ικανότητας που θεμελιώνεται στην κοινή λογική-αίσθηση και στην αυθορμησία της αναστοχαστικής φαντασίας για την ανασυγκρότηση ενός υποδείγματος που επιτελεί την εξανθρώπιση του κρίνοντος. Έτσι, οι δύο ελευθέρια τέχνες παύουν να είναι οι εγκύκλιες μαθήσεις παραγωγής των πολιτικών, δικανικών και επιδεικτικών προϋποθέσεων *του κρίνουν*, δηλαδή παύουν να μπορούν, επιχειρηματολογώντας για τα *ένδεχομένως ἔχειν ἄλλως*, να εγγυώνται την πολιτική ελευθερία ή την *γεννησιμότητα του πράττειν*.

Συνοψίζοντας, η Arendt τείνει να ηθικοποιήσει έμμεσα την κρίση της διευρυμένης σκέψης του θεατή-ιστορικού βάσει: α) μιας ουμανιστικής προσταγής, β) μιας ανέφικτης αμεροληψίας και γ) μιας παραδειγματικής εγκυρότητας, που μετατρέπουν την κρίση από μία αξιολογικά αμερόληπτη ικανότητα του ακροατή-δρώντα σε μία ηθική ικανότητα υποκειμενοποίησης και κοινωνικοποίησης του ομιλητή-δρώντα. Και οι τρεις λοιπόν αντιφάσεις προκύπτουν από την ηθικοποίηση της κρίσης που επιχειρεί η Arendt διά της υπαρξιακής *humanitas*. Μια νέα *humanitas*, που την αποσπά από και εμπλουτίζει με την κανονιστικότητα της ελληνικής *φιλανθρωπίας* και της ρωμαϊκής *humanitas*, για να την συλλάβει –αποκομμένη πια από τις ελευθέρια τέχνες– ως ένα διπλό καθήκον *προς εαυτόν και αλλήλους*, μια σύλληψη που απαντάται όντως σε ένα γράμμα του Κικέρωνα στον αδερφό του:

Κι αν σου είχε κληρωθεί να κυβερνήσεις Αφρικανούς ή Ισπανούς ή Γαλάτες, λαούς άγριους και βάρβαρους; Ακόμη και τότε, θα το όφειλες στην ίδια σου την *humanitas*, να λάβεις υπόψη σου τις ανάγκες τους και να ενδιαφερθείς για την ευημερία και την ασφάλειά τους. Αλλά βλέποντας πώς κυβερνάμε το γένος αυτό των ανθρώπων, όπου όχι μόνο βρίσκεται η αληθινή *humanitas*, αλλά από τους οποίους [Ελληνες] θεωρείται ότι αυτή μεταδόθηκε στους άλλους, έχουμε τουλάχιστον το καθήκον να τους ανταποδώσουμε αυτό που μας έδωσαν εκείνοι.²⁰⁶

Αφενός, στην υπαρξιακή *humanitas* μπορεί να εμφιλοχωρήσει η άκριτη και ιδεολογική χρήση της κλασικής *humanitas*.²⁰⁷ Διότι, όπως εξηγεί ο Woolf «καθησυχάζει εξίσου [...] τους κυρίαρχους και τους κυριαρχούμενους, κατασκευάζοντας μια εικόνα για τους εξουσιαστές που γίνεται τόσο ελκυστική, ώστε τους πείθει ότι η άσκηση της ιμπεριαλιστικής εξουσίας δεν είναι τόσο ένα πρόνομο, αλλά ένα καθήκον, ένα *officium*, ή ακόμη μία αποστολή». Μία εκπολιτιστική αποστολή ή μία προσταγή, που «δίνει την ανθρωπινότητα στους ανθρώπους», όπως γράφει και ο Πλίνιος.²⁰⁸

Αφετέρου, η υπαρξιακή *humanitas* υπολείπεται απόλυτα τόσο της κλασικής, όσο και της μοντέρνας *humanitas*. Διότι, ναι μὲν η μοντέρνα είναι επίσης μία «πρωτεύικα» ρυθμιστική έννοια (*Zielbegriff*), ένας αιώνιος σκοπός καθ' εαυτόν ή ένας Πολικός Αστέρας προσανατολισμού της πράξης, και παραμένει καθήκον προς εαυτόν και αλλήλους, αλλά απαντάται στον εξίσου ανήσυχο με την Arendt Schadewaldt, που αρνητικά την συλλαμβάνει μὲν εξίσου ως ασπίδα στην τεχνοκρατία, στη γραφειοκρατία και στην αναβίωση του Ολοκληρωτισμού, αλλά θετικά την συλλαμβάνει ως αναπόσπαστη «από τις τέχνες και τις επιστήμες», γιατί μόνο μέσω της εκπαίδευσης μπορεί να εκπληρωθεί το ύψιστο καθήκον της *humanitas*, δηλαδή η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας:

[...] μαζί με αυτήν την γενική σύλληψη του τι είναι ανθρώπινο, με την έννοια της νηφαλιότητας και της ανοχής, είμαστε επίσης εξοικειωμένοι με τις λέξεις «άνθρωπος» και «ανθρωπιά» με μια δεύτερη σημασία, ειδικότερα, αυτής του αυτοσκοπού [*Zielbegriff*], δηλαδή μιας έννοιας που σηματοδοτεί μία κατευθυντήρια αρχή την οποία κανείς σέβεται απολύτως.

Επομένως, μιλάμε για το απαραβίαστο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, το απαράγραπτο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και, με αυτό, εννοούμε ότι το ανθρώπινο όν, αντίθετα με το ζώο, δεν δόθηκε απλώς και μόνο στον εαυτό του, αλλά βρίσκει τον εαυτό του να έχει αναλάβει το καθήκον της ανθρωπινότητάς του [*Menschentum*], της αξιοπρέπειάς του, της ελευθερίας του, της ολοκλήρωσής του –που δίνεται μὲν από τη φύση, αλλά πάντοτε επληρώνεται αυτοβούλως– και τέλος, το καθήκον της μέγιστης και τέλει ανάπτυξης της προσωπικότητάς του.²⁰⁹

Ακόμη πιο δηκτικός, ο Kristeller καταδικάζει την στρεβλή σύλληψη της αναγεννησιακής *humanitas* ως κανονιστικής έννοιας αποσπασμένης από τις ανθρωπιστικές σπουδές που την καλλιεργούσαν:

Είναι μεγάλο λάθος να συγχέεται αυτός ο δίχως παιδεία ανθρωπισμός του 20ου αιώνα, με τον ανθρωπισμό της παιδείας του 15ου... Ωστόσο, ο όρος «ανθρωπιστικές σπουδές» σημαίνει [...] όχι συγκεκριμένες ηθικές αξιώσεις, αλλά συγκεκριμένα πεδία γνώσης, καθώς προέρχεται ευθέως από τα *studia humanitatis*, για τα οποία αρέσκονταν να μιλούν οι ουμανιστές της Αναγέννησης όταν αναφέρονταν στο πεδίο δράσης τους [...] Η Αναγέννηση δεν θεωρούσε τον ουμανιστή ως τον κήρυκα αξιών, αλλά ως τον δάσκαλο των ανθρωπιστικών σπουδών [...] της γραμματικής, της ρητορικής, της ιστορίας, της ποίησης, αλλά και της ηθικής.

Με άλλα λόγια, οι ουμανιστές δεν επεδίωκαν ένα ηθικό ιδεώδες, εφικτό δίχως παιδεία και μάθηση, αλλά ένα ιδεώδες παιδείας και μάθησης που προσπαθεί και αξιώνει να οδηγήσει σε μια πιο ανθρώπινη και πολιτισμένη ζωή, αν και όχι πιο ηθική... Η ανθρωπιστική εκπαίδευση [...] είναι χρήσιμη [στους μαθητές] για έναν πιο σημαντικό λόγο, διότι διευρύνει την γνώση και την κρίση, το γούστο και την οπτική τους.²¹⁰

Παρά λοιπόν τις προσπάθειες της Arendt να συλλάβει μια νέα *humanitas* συμφύροντας την ελληνορωμαϊκή και την διαφωτιστική *humanitas* στην επιτέλεση μιας ανθρωπολογικής συνθήκης, της οποίας οι όροι πληρούνται καντιανά μέσω του ελέγχου εκκαθολίκευσης μιας κρίσης-προσταγής, οι Schadewaldt και Kristeller είναι αυτοί που απηγούν τον Κικέρωνα της Αναγέννησης.

Γιατί ο Τούλλιος συνέλαβε την *humanitas* ως την αρετή που καλλιεργείται μέσα από τα *studia humanitatis* και εκπληρώνεται, μεταξύ άλλων τεχνών, και μέσω της διαλεκτικής και της ρητορικής. Ο άρρηκτος δεσμός τους απαντάται στο *Pro Archia*, όπου το επιχείρημα, ότι «όλες οι τέχνες που αφορούν την παιδεία και την εξανθρώπιση των ανθρώπων έχουν έναν ανεπαίσθητο κοινό δεσμό που τις συνέχει και τις συνδέει αμοιβαία»²¹¹, συνιστά την υπεράσπιση της πολιτογράφησης του Έλληνα ποιητή. Και απαντάται και στο *De Oratore* που μελετά η Arendt, όπου η αλληλεπίδραση παιδείας και ρητορικής συμβάλλει στην εκπαίδευση του ρήτορα και του επιτρέπει να πραγματώσει και τα ...αρεντιανά προτάγματα της φιλίας, της ειρήνευσης, της ισονομίας και της ελευθερίας:²¹²

Ο ρήτορας θα πρέπει να κατέχει κάθε είδος λόγου και κάθε μορφή κουλτούρας [...και] όλες εκείνες τις τέχνες που αρμόζουν σε έναν πεπαιδευμένο [...] Δηλαδή,] υποστηρίζω ότι όλα τα πράγματα που αφορούν την συναναστροφή των συμπολιτών και τις συνήθειες των ανθρώπων ή που αφορούν την καθημερινή ζωή, το πολιτικό σύστημα, τα κοινωνικά στρώματα, τα κοινά ανθρώπινα αισθήματα, τις φυσικές κλίσεις και τα ήθη, θα πρέπει ο ρήτορας να τα γνωρίζει [και...] να τα κατέχει στο μέτρο του να μπορεί έστω να τα συνυφαίνει έντεχνα στο λόγο του, και επιπλέον να μιλά για τα ίδια αυτά πράγματα όπως μιλούσαν, με ειλικρίνεια και ενάργεια, οι νομοθέτες, οι θεσμοθέτες και οι πολιτικοί ιδρυτές, που δεν είχαν εκπαιδευθεί στο ρητορικό επιχείρημα και στη διαλεκτική αντιπαράθεση.²¹³

Όπως λοιπόν οι τρεις αντιφάσεις προκύπτουν από και συγκλίνουν στο εγχείρημα της έμμεσης ηθικοποίησης της κρίσης, έτσι και οι τρεις ενστάσεις μας προκύπτουν από και συγκλίνουν στην μη ηθική λειτουργία των *studia humanitatis*, και δή των τεχνών της ρητορικής και της διαλεκτικής. Γιατί το παράλογο με την αισθητικοποίηση και την πολιτικοποίηση της διευρυμένης σκέψης είναι ότι η προϊούσα ηθικοποίηση μετατρέπει την κρίση από μία ικανότητα (*facultas*), που καλλιεργείται και εξασκείται συστηματικά διά των τόπων της διαλεκτικής και της ρητορικής, σε μία αυθόρμητη επιτέλεση (*performance*) μιας καθολικεύσιμης προσταγής, που, επειδή επικαλείται μια κοινή ανθρώπινη αίσθηση-λογική, καθιστά την υπαρξιακή *humanitas* μια αφηρημένη έννοια η οποία δεν μπορεί να πραγματωθεί, αφού απορρίπτει τα μέσα και απεμπολεί τα κριτήρια εκπλήρωσης της.²¹⁴

Πρόκειται για τα παραδοσιακά μέσα πειθούς *πάθους*, *ἥθους* και *λόγου* και τα κλασικά κριτήρια συμφέροντος, δικαίου και υψηλού που μετέρχεται π.χ. ο Διόδωτος του Θουκυδίδη στα ενθυμήματα και παραδείγματά του, δηλαδή στα παραγωγικά και επαγωγικά του αντεπιχειρήματα, για να αντικρούσει τα επιχειρήματα της *Machtspolitik* του «βιαϊότατου Κλέωνα» και, συνάμα, να εκπληρώσει την *humanitas* αποτρέποντας την εξόντωση και τον εξανδραποδισμό των Μυτιληναίων, με κυριότερο επιχείρημα το συμφέρον διατήρησης της αθηναϊκής ηγεμονίας, χωρίς να επικαλεστεί ούτε το δίκαιο της τιμωρίας, ούτε το υψηλό, ηθικό και ανθρώπινο καθήκον του ελέους. Η ρητορική εύρεση του Διοδώτου του επιτρέπει να βρει τα επιχειρήματα και τους τρόπους που αντιστρέφουν:

α) το *πάθος*²¹⁵ των ακροατών-κριτών· δηλαδή μετατρέπει το συναίσθημα της οργής που προκλήθηκε από το φόβο απώλειας της ηγεμονίας τους σε αυτό της ελπίδας για την διατήρησή της·

β) το *ἥθος*²¹⁶ του αντιπάλου *ρήτορα*, αυτό των Μυτιληναίων και αυτό των Αθηναίων· δηλαδή μετατρέπει: το χαρακτήρα του Κλέωνα, από αυτό του ψυχρού ρεαλιστή σε αυτό του ασύνετου εκδικητή, το χαρακτήρα των Μυτιληναίων, από αυτό των αποστατών-εχθρών σε αυτό των μετανοημένων συμμάχων, και το χαρακτήρα της Αθήνας, από αυτό της βίαιης και «άκαμπτης ηγεμονίας» σε αυτό της ευμενούς και «ήπιας ηγεμονίας», κατατασκευάζοντας συνάμα και το δικό του χαρακτήρα, ως αυτό του φρόνιμου και αξιόπιστου πολιτικού δρώντα·

και γ) τον *λόγον*²¹⁷ του αντιπάλου *ρήτορα*· δηλαδή, το λογικό επιχείρημα που μετατρέπει την ταύτιση της «εν δικαίω εκδίκησης» με την διασφάλιση της ηγεμονίας σε ασύμφορη και αυτοκαταστροφική πολιτική, αποδεικνύοντας συνάμα την επιεική επανένταξη των συμμάχων και την επανορθωτική δικαιοσύνη ως πιο ισχυρές και πολιτικά πιο συμφέρουσες επιλογές που εγγυώνται νηφάλια την διατήρηση και ενίσχυση της αθηναϊκής ηγεμονίας μεσούντος του πολέμου.

Το επιχείρημά του, που μεταστρέφει το *πάθος* της οργής σε ελπίδα, το *ἥθος* του εχθρού σε σύμμαχο και το *λόγον* από τιμωρία σε συγχώρεση, το συνοψίζει ως εξής: «είναι πολύ πιο συμφέρον για την διατήρηση της ηγεμονίας μας [...] το να υφιστάμεθα προθύμως την αδικία, παρά το να θανατώσουμε όπως υπαγορεύει η αυστηρή δικαιοσύνη, εκείνους, τους οποίους έχουμε συμφέρον απαλλάξουμε. Συνεπώς, αποδεικνύεται ότι δεν μπορεί διά της θανατικής εκτέλεσης των Μυτιληναίων να ταυτιστεί ταυτόχρονα το δίκαιο και το συμφέρον, όπως υποστηρίζει ο Κλέων». Έτσι, ο Διόδωτος μετα-τοπίζει το κρινόμενο ζήτημα από το πεδίο του δικανικού λόγου στο πεδίο του συμβουλευτικού, δηλαδή επαναφέρει το πρωτείο που πολιτικά έχει το κριτήριο του συμφέροντος για να αναίρεσει την κρίση που ταύτισε την εκδικητική απονομή δικαιοσύνης με την συμφέρουσα εξωτερική πολιτική, αναλύοντας αφενός, τις καταστροφικές συνέπειες της βίας για την εξέλιξη του πολέμου κι αφετέρου, τις ευεργετικές συνέπειες της συμφιλίωσης για την άμυνα και την οικονομία.

Εδώ, η πιθανή ένσταση θα ήταν πως ο Ολοκληρωτισμός αδιαφορεί τόσο για τα ωφελιμιστικά επιχειρήματα, όσο για την λογική συνοχή και τις συνέπειες των συλλογισμών του. Και εδώ όμως, οι δύο τέχνες του επιχειρήματος, μιλώντας εξ *οικείων* ή *εκ των ενόντων*, προσφέρουν δύο απαντήσεις.

Η πρώτη απάντηση, που αφορά τα ανορθολογικά στοιχεία της λογικής του Ολοκληρωτισμού, δίνεται από την *Ρητορική*, η οποία ως πλήρης θεωρία του λόγου πραγματεύεται και εντάσσει το *πάθος* και το *ἥθος*, ως τα με μοντέρνους όρους “μη ορθολογικά” μέσα πειθούς, δηλαδή ως αυτά που έλλογα κατασκευάζει, εξισορροπεί ή και αναστρέφει ο *ρήτορας* μέσω της *ευρέσεως* των τόπων.

Η δεύτερη, που αφορά την λογική συνέπεια ή μη των συλλογισμών του, δίνεται από το *Όργανο*, το οποίο πραγματεύεται και εντάσσει έλλογα στα *Τοπικά* και στους *Σοφιστικούς Ελέγχους* τους φαινομενικούς ή ψευδείς συλλογισμούς και ελέγχους, αναλύοντας διεξοδικά την στρατηγική και τους τρόπους κατασκευής και ανασκευής τόσο των έγκυρων και μη έγκυρων συλλογισμών, όσο και των έγκυρων και μη έγκυρων ελέγχων ή παραλογισμών βάσει των οικείων τόπων τους.

Οι δύο τέχνες των *studia humanitatis* απο-ηθικοποιούν λοιπόν την ικανότητα της κρίσης, γιατί μόνο χρησιμοποιώντας τα μη ηθικά μέσα πειθούς και τα αξιολογικά ουδέτερα επιχειρήματα μπορεί ο ακροατής και ο ομιλητής να κρίνουν αμερόληπτα, αποτελεσματικά και ενδεχομένως, και ηθικά όπως ο Διόδωτος. Η *Ρητορική*, τα *Τοπικά* και το *De Oratore*, δεν ηθικοποιούν βέβαια την κρίση ως ετυμηγορία, ωστόσο είναι απαραίτητες για την αρτιότητα της κρίσης ως αντιλογικής διαδικασίας.

Δηλαδή, οι τέχνες εντάσσονται στις ανθρωπιστικές σπουδές, γιατί συγκροτούν τις προϋποθέσεις της ευθυκρισίας, τις οποίες η Arendt θα όφειλε να ενσωματώσει στην νέα έννοια της πολιτικής κρίσης. Αν και προέτρεπε «ας διακρίνουμε, ας διακρίνουμε», η ίδια ωστόσο δεν φαίνεται να διέκρινε τα από της τέχνης αποτελέσματα νίκης ή ήττας ενός ρητορικού ή ενός διαλεκτικού αγώνα, από την ίδια τήν τέχνην της ρητορικής και τήν τέχνην της διαλεκτικής, οι οποίες αποτελούν με όμοιο τρόπο τις τέχνες που αποσκοπούν στην ικανότητα της κρίσης, δηλαδή αποτελούν τόσο τις θεωρίες που θέτουν τις προϋποθέσεις της κρίσης, όσο και τα εγχειρίδια οδηγιών για τους ακροατές και ομιλητές που επιτελούν τις ασκήσεις της κρίσης ή που αναλύουν τις λειτουργίες του κρίνειν.

Για την μέν ρητορική, ο Αριστοτέλης λέει ρητά *ἔνεκα κρίσεως ἐστίν*, ήτοι «απευθύνεται στην κρίση του ακροατή, γιατί οι συμβουλευτικοί λόγοι για να κριθούν λέγονται και η δίκη κρίση είναι»:

Επειδή η χρήση των πειστικών λόγων αφήνεται στην κρίση (γιατί για όσα γνωρίζουμε κι έχουμε ήδη κρίνει, δεν χρειάζεται άλλο να επιχειρηματολογήσουμε) κάτι που ισχύει ακόμα και όταν απευθυνόμαστε σε έναν μόνον συνομιλητή, επιχειρώντας είτε να τον προτρέψουμε είτε να τον αποτρέψουμε, όπως κάνουν όσοι επιδιώκουν να νουθετήσουν ή να πείσουν· το ότι εδώ ο ακροατής είναι ένας, δεν σημαίνει πως παύει να είναι κριτής· γενικά, όποιον έχεις να πείσεις, αυτός είναι ο κριτής. Και είναι το ίδιο, είτε στρεφόμαστε με τον λόγο μας εναντίον ενός αντιδίκου, είτε εναντίον μιας συγκεκριμένης θέσης· γιατί πάλι τον λόγο πρέπει να τον χρησιμοποιήσουμε για να αναιρέσουμε τα αντίθετα επιχειρήματα, εναντίον των οποίων θα στραφούμε όπως στρέφεται ο λόγος, ακριβώς σαν να ήταν ο αντίδικος τους.

Το ίδιο ισχύει και για τους επιδεικτικούς λόγους, γιατί οι λόγοι αυτοί συντίθενται απευθυνόμενοι στον ακροατή σαν να ήταν κριτής. Ωστόσο, ο μόνος που είναι στην κυριολεξία κριτής είναι εκείνος που αποφασίζει για τα ζητήματα που τίθενται σε δημόσια αντιπαράθεση· δηλαδή, που αναζητά το τι θα γίνει στις δικαστικές αντιδικίες και τι στις πολιτικές διαβουλεύσεις.²¹⁸

Για την δέ διαλεκτική, λέει πως όσοι επιχειρηματολογούν υπέρ και κατά *εὖ γὰρ φιλοῦντες και μισοῦντες τὸ προσφερόμενον εὖ κρίνουσι τὸ βέλτιστον*, ήτοι «με το να ασπάζονται και να αποστρέφονται με πολλά σωστά επιχειρήματα αυτό που πραγματεύονται, σωστά κρίνουν και ποιο είναι το καλύτερο». Δηλαδή τρόπον τινά, ό,τι συμβαίνει στον συνεχή ρέοντα λόγο της ρητορικής επιχειρηματολογίας, συμβαίνει παρόμοια στον ασυνεχή αποσπασματικό λόγο των ερωταποκρίσεων της διαλεκτικής επιχειρηματολογίας, γιατί και οι δύο επιχειρηματολογίες παράγονται από την εύρεση τόπων στην οποία ασκούνται εναλλάσσοντας σκοπιές ο ερωτών και ο αποκρινόμενος, είτε μιλούν σιωπηρά *προς εαυτόν*, είτε διαλέγονται *προς ἕτερον*, είτε απευθύνονται *προς τους πολλούς*:

«Και απέναντι σε κάθε θέση, και ότι ισχύει όπως έχει και ότι δεν ισχύει όπως έχει, θα πρέπει να σκεφτούμε το κάθε μας επιχείρημα, και μόλις το βρούμε, θα πρέπει αμέσως να αναζητήσουμε την αντίκρουσή του. Γιατί έτσι, θα κατορθώσουμε να εξασκηθούμε συνάμα και στο να θέτουμε ερωτήσεις, και στο να δίνουμε απαντήσεις. Και εάν δεν έχουμε απέναντί μας κανέναν άλλον, τότε θα πρέπει να εξασκηθούμε απέναντι στον εαυτό μας. Και θα πρέπει, απέναντι στην ίδια θέση, να διαλέγουμε επιχειρήματα αντιπαραβάλλοντας το ένα με το άλλο· γιατί αυτό, και στο πώς να εξαναγκάζουμε να μας παραχωρήσουν τις προκείμενες προτάσεις ενός συλλογισμού μας κάνει πολύ ικανούς, και στο πώς να τις ελέγχουμε μας βοηθάει πολύ. Γιατί όταν κανείς βρίσκει πλήθος επιχειρημάτων και για το ότι η ίδια θέση ισχύει όπως έχει και για το ότι δεν ισχύει όπως έχει, τότε κατορθώνει να πάρει τις προφυλάξεις του απέναντι στα ενάντια επιχειρήματα.

Και για να γνωρίσουμε και να διερευνήσουμε φιλοσοφικά, το να είμαστε ικανοί να διαβλέπουμε και να έχουμε διαβλέψει ήδη τα όσα προκύπτουν και από τις δύο αντίθετες θέσεις της υπόθεσης δεν είναι βέβαια διόλου ασήμαντο εργαλείο· γιατί από αυτά τελικά θα επιλέξουμε ορθά μία από τις δύο.

Πρέπει επίσης μια τέτοια ικανότητα να είναι έμφυτη, και σ' αυτό συνίσταται η ευφυΐα σε ό,τι αφορά την αλήθεια, στο να μπορεί κανείς να επιλέξει σωστά το αληθές και να αποφύγει το ψευδές· αυτό ακριβώς κάποιος είναι από την καλή τους φύση ικανοί να το κάνουν καλά γιατί, με το να ασπάζονται και με το να αποστρέφονται με πολλά σωστά επιχειρήματα αυτό που πραγματεύονται, σωστά κρίνουν και ποιο είναι το καλύτερο.»²¹⁹

Αν λοιπόν η κριτική στην λογική του Ολοκληρωτισμού και του κοινότοπου κακού ώθησε την Arendt να γράψει τον *Βίο του Νου*, δηλαδή το *σκέπτεσθαι*, το *βούλεσθαι* και το *κρίνειν*, τότε θα μπορούσαμε να συνδέσουμε την διερεύνηση της κρίσης που επιχειρήσαμε με δύο παρατηρήσεις του Ricoeur που αφορούν την προσπάθειά της να επαναθεμελιώσει άρδην το πολιτικό πράττειν.

Η πρώτη είναι «ότι η σταθερή και διαρκής διάκριση μεταξύ εξουσίας και βίας συγκροτεί προνομιακό τόπο της σκέψης» της Arendt, καθώς «η βία μπορεί να καταστρέψει την εξουσία, είναι όμως εντελώς ανίκανη να την δημιουργήσει». Και η δεύτερη, ότι το ρηξικέλευθο εγχείρημα της αντιβαίνει «με τόλμη στην ολότητα σχεδόν της πολιτικής φιλοσοφίας, συμπεριλαμβανομένου και του Max Weber» με το να μη θεμελιώσει την εξουσία στο «μονοπώλιο της νόμιμης βίας». ²²⁰

Ωστόσο, δε μπορούμε να δεχτούμε την υπόθεση εργασίας του Ricoeur ότι «η συγκρότηση της εξουσίας μέσα στην ανθρώπινη πολλότητα –συγκρότηση κατεξοχήν προ-νομική, και άρα προσυμβολαϊκή, συγκρότηση που κάνει να αναδυθεί ως συμβάν η συναίνεση στη συμβίωση από την αντιπαράθεση των γνώμων– αυτή η συγκρότηση έχει το χαρακτήρα του λησμονημένου». Γιατί, όπως εξηγεί, «η λήθη, εγγενής στη συγκρότηση της συναίνεσης που δημιουργεί την εξουσία, δεν παραπέμπει σε κανένα παρελθόν βιωμένο ως παρόν, στη διαφάνεια μιας κοινωνίας με συνείδηση του εαυτού και της γέννησής της ως ένα και ως πολλά. Επιμένω σ' αυτό το σημείο: λήθη που δεν αφορά το παρελθόν [...] λήθη χωρίς νοσταλγία. Λήθη για ό,τι συγκροτεί το παρόν της συμβίωσης».

Η υπόθεση αυτή δε λαμβάνει υπόψη ότι η ικανότητα της κρίσης κατά την Arendt προηγείται, διότι η συγκρότηση του συναινούντος υποκειμένου και της εξουσίας συμβαίνουν ταυτόχρονα μέσω της κρίσης. Αφού, από την κρίση έπεται η όποια συναίνεση για συμβίωση που συγκροτεί την εξουσία. Άρα, εάν υπάρχει κάτι εγγενές στην διαδικασία συναίνεσης, είτε προ-νομική είτε προ-συμβατική, αυτό είναι οι προϋποθέσεις της κρίσης, ήτοι η αμεροληψία του θεατή-ιστορικού και το ουμανιστικό συμβόλαιο που εγγυώνται και προσανατολίζουν το κρίνειν. Ο Ricoeur παραβλέπει δηλαδή την πιο εύλογη υπόθεση ότι η Arendt ήθελε να θεμελιώσει την πολιτική εξουσία στην κρίση, επαναφέροντας λησμονημένες έννοιες του παρελθόντος, και δέ την διευρυμένη σκέψη του ενός και των πολλών που διαβουλεύονται δημόσια στο παρόν υπό την ρυθμιστική αρχή της νέας *humanitas*. ²²¹

Πράγματι, η ριζοσπαστικότητα της Arendt διαφαίνεται στην προσπάθειά της να θεμελιώσει, μετά την βία του Ολοκληρωτισμού, τη νεωτερική εξουσία όχι πια στη νόμιμη βία, αλλά στην κρίση. Όμως, πηγαίνοντας ενάντια σε όλη την παράδοση της πολιτικής θεωρίας δεν διέκρινε τις προϋποθέσεις και τις λειτουργίες της κρίσης στις παραδοσιακές τέχνες της διαλεκτικής και της ρητορικής που, με τη σειρά τους, στηρίζονται στην *πολλαπλότητα* και στην *γεννησιμότητα* της κρίσης των πολλών. Απέτυχε δηλαδή να κατανοήσει ότι οι δύο τέχνες, οξύνοντας την ισχύ των αντιτιθέμενων αμφισβητούντων λόγων, αυξάνουν την έλλογη κυριαρχία του ακροατή.

Γι' αυτό και αποτελούσαν και αποτελούν και σήμερα, στο κοινοβούλιο και στο δικαστήριο, όχι την ηθική εγγύηση της πράξης, αλλά τις έλλογες προϋποθέσεις της αυτονομίας και της ελευθερίας του κριτή, που στηρίζεται στην εύρεση τόπων για να κατανοεί ποια η αμφισβήτηση σε κάθε ηθικό, πολιτικό και αισθητικό ζήτημα και να βρίσκει τι θα ήταν δίκαιο, συμφέρον και όμορφο και υπό ποιους όρους μπορεί αυτό να πραγματοποιηθεί εάν κι εφόσον το αποφασίσει. Αντίθετα, η Arendt επιχειρούσε να θεμελιώσει την κρίση ελλιπώς στη διευρυμένη νοοτροπία και φρόνηση που άτοπα μόνον υπερβατολογικά δέ στηρίζεται στον όρο της ανθρωπινότητας του *inter homines esse*, στο ήθος του να λέγεται *άνθρωπος* μεταξύ ανθρώπων και του να *μοιράζεσαι τον κόσμο από κοινού*.

Οι τρεις λοιπόν αυτές αντιφάσεις, βρίσκονται στην καρδιά του προβλήματος ανακατασκευής της κρίσης της Arendt που παράγει η 'ποιητική' μεθοδολογία της, καθώς διαθλά, ερμηνεύει και προβάλλει τις καντιανές προαποφάσεις και τα διαφωτιστικά της αιτήματα πάνω στο αρχαίο μοντέλο πολιτικής κρίσης, αν και, ειρωνικά σχεδόν, σε ό,τι αφορά τα κρίσιμα στοιχεία του, το μοντέρνο μοντέλο κρίσης έχει συγκροτηθεί απωθώντας, διαθλώντας και στρεβλώνοντας το αρχαίο.

Επομένως, η Arendt συνέλεξε από το βυθό της ελληνορωμαϊκής πόλεως, μεταξύ άλλων, «τα ζωντανά μάτια και κόκκαλα» της διαλεκτικής και της ρητορικής, αυτά που «η σαιξπήρεια θάλασσα αποκρυστάλλωσε σε πλούσια και παράξενα μαργαριτάρια και κοράλλια»: αλλά, ερμηνεύοντάς τα καντιανά, υπό τον «θανάσιμο αντίκτυπο καινούργιων σκέψεων», κατέστρεψε την *coria*, τον πλούτο και οπλισμό των ρητορικών *εικότων* και των διαλεκτικών *τόπων*, η ευρετική χρήση των οποίων προσφέρει σε πολίτες και πρόσωπα σαν τον Διόδοτο τις έλλογες δυνατότητες για να αποτρέψουν το κακό και να εγγυηθούν τα *ένδεχομένως ἔχειν ἄλλως* ή την *γεννησιμότητα του κρίνειν και πράττειν*. ²²²

Βιβλιογραφία

Κύρια

(και συντομογραφίες)

1. Arendt Hannah, *The Human Condition*, (1958), 2nd edition, University of Chicago Press, London and Chicago, 1998 (HC)
2. Arendt Hannah, *The Jewish Writings*, επιμ. Jerome Kohn & Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007 (JW)
3. Arendt Hannah, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, (1961) enlarged edition, Penguin, London, 1968 (BPF)
4. Arendt Hannah, *Essays in Understanding 1930-1945: Formation, Exile and Totalitarianism*, επιμ. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 1994 (EU)
5. Arendt Hannah, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace & Company, New York, 1972 (CR)
6. Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd enlarged edition, Meridian Books, Cleveland & New York, 1951 (OT)
7. Arendt Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (1970) επιμ. Ronald Beiner, University of Chicago Press, Chicago, 1992 (LKPP)
8. Arendt Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of Evil*, (1963) Penguin, New York, 2006 (EJ)
9. Arendt Hannah, *The Life of the Mind*, (1977), Harcourt Brace Inc., New York, 1978 (LM)
10. Arendt Hannah, *The Promise of Politics*, επιμ. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2005 (PP)
11. Arendt Hannah, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & World Inc., New York, 1968 (MDT)
12. Arendt Hannah, *Responsibility and Judgment*, επιμ. Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003 (RJ)
13. Arendt Hannah, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, London, 1970 (OV)
14. Arendt Hannah, *On Revolution*, (1963) Penguin, London, 1990 (OR)
15. Arendt Hannah, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, επιμ. Ursula Ludz & Ingeborg Nordmann, Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, New York, 2002 and Piper Verlag GmbH, München, 2002 (DGB)
16. Arendt Hannah, "Basic Moral Propositions", Lectures, University of Chicago, Chicago Illinois, 1966, επιμ. Manuscript Division of Library of Congress, *The Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, Washington D. C., 2001 (BMP)
17. Arendt Hannah-Gershom Scholem, *The Correspondence of HANNAH ARENDT and GERSHOM SCHOLEM*, επιμ. Marie Luise Knott, μτφρ. Anthony David, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2017 (H.A.-G.S.)
18. Arendt Hannah, *The Portable Hannah Arendt*, επιμ. Peter Baehr, Penguin, New York, 2000 (PHA)
19. Arendt Hannah, "A reply [to Eric Voegelin]", *The Review of Politics*, vol. 15, no. 1, January 1953, σ. 76-84 (REV)
20. Arendt Hannah, "Ideology and Terror: A Novel Form of Government", *The Review of Politics*, vol. 15, no. 3, July 1953, σ. 303-327 (IT)
21. Arendt Hannah, "The Modern Concept of History", *The Review of Politics*, vol. 20, no. 4, October 1958, σ. 570-590 (MCH)
22. Arendt Hannah, "Philosophy and Politics", (1954), *Social Research*, vol. 57, no. 1, Spring 1990, σ. 73-103 (PAP)
23. Arendt Hannah, *Υπόσχεση πολιτικής*, επιμ. Τζερόμ Κον, μτφρ. Κατερίνα Χαλμούκου, Κέδρος, Αθήνα, 2005 (YIT)
24. Arendt Hannah, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, μτφρ. Γιώργος Ν. Μερτίκας – Paul Ricoeur, *Επιλεγόμενα στη Χάννα Άρεντ*, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996 (MIIM)
25. Άρεντ Χάννα, *Άνθρωποι σε Ζοφερούς Καιρούς*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Αθήνα, 1998 (AZK)

Δευτερεύουσα

1. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής, Ζήτρος, Αθήνα, 2006
2. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, μτφρ. Παντελής Μπασάκος, Νήσος, Αθήνα, 2016
3. Aristote, *Les Réfutations Sophistiques*, μτφρ. Myriam Hecquet, Vrin, Paris, 2019
4. Aristote, *Topiques*, tome I, Livres I-IV, μτφρ. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 1967
5. Aristote, *Topiques*, tome II, Livres V-VII, μτφρ. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 2007
6. Adorno Theodor W., *Metaphysics: Concepts and Problems*, επιμ. R. Tiedemann, μτφρ. E. Jephcott, Stanford University Press, California, 2001
7. Αντόρνο Β. Τέοντορ, *Η εκπαίδευση μετά το Άουσβιτς*, μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα, 2017
8. Ανδρουλιδάκης Κώστας, *Καντιανή Ηθική*, Σμίλη, Αθήνα, 2018
9. Agricola Rudolph, *De Inventione dialectica libri tres: A translation of selected chapters*, μτφρ. J.R. McNally, 1967, *Speech Monographs*, 34: 4, 2009, σ. 402-403
10. Raymond Aron, “L’essence du Totalitarisme” (1954), *Commentaire*, no. 112, Hiver 2005-2006, σ. 943-954
11. Aubenque Pierre, *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963
12. Βασιλική Βεργούλη, «Διερεύνηση της κριτικής ικανότητας στο έργο της Hannah Arendt. Το παράδειγμα του Σωκράτη», Διπλωματική Εργασία, Πανεπιστήμιο Πατρών, 2014
13. Βασιλική Βεργούλη, «Η κρίση ως ‘ανατρεπτική’ έννοια στην Hannah Arendt», *Δευκαλλίων*, τόμος 32, τεύχος 1-2, Δεκέμβριος 2018, σ. 98-125
14. Bassakos Pantelis, “Officium auditoris: rudiments of a history of hearing”, *Redescriptions*, vol. 18, no. 1, Manchester University Press, March 2015, σ. 12-25
15. Basutro Amando, “Hannah Arendt’s Kantian Socrates: Moral and Political Judging”, *Teoria politica*, Annali VI, 2016
16. Baxandall Michael, *Painting and experience in fifteenth century Italy*, OUP, Oxford, 1988
17. Beiner Roland, “Hannah Arendt on Judging” in Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1992
18. Beiner Roland, “Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, no. 1, Sage, London, 1997, σ. 21-32
19. Benhabib Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, (2000) Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2003
20. Benhabib Seyla, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, *Political Theory*, vol. 16, no. 1, February 1988, σ. 29-51
21. Bilsky Leora Y., “When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt’s Concept of Judgment”, *History and Memory*, vol. 8, no. 2, Hannah Arendt and “Eichmann in Jerusalem”, Fall – Winter, 1996, σ. 137-173
22. Biskowski J. Lawrence, “Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World”, *The Journal of Politics*, November 1993, vol. 55, no. 4, σ. 867-887
23. Bodeüs Richard, “Des raisons d’ être d’une argumentation rhétorique selon Aristote”, *Argumentation*, no. 6, Kluwe, The Netherlands, 1992, σ. 297-305
24. Bodin Louis, “Diodore contre Cléon. Quelques aperçus sur la dialectique de Thucydide”, *Revue des Études Anciennes*, tome 42, 1940, no.1-4, σ. 36-52
25. James Boswell, *Boswell’s Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson*, επιμ. Frederick A. Pottle and Charles H. Bennett, William Heinemann LTD., London, 1936
26. Burdon Peter D., “Hannah Arendt: On Judgment and Responsibility”, *Griffith Law Review*, vol. 24, no. 2, 2015, σ. 221-243
27. Buntzly Marie-Veronique, «Le jugement comme faculté politique chez Hannah Arendt», Thèse de doctorat de Philosophie, École Pratiques des Hautes Études, 2015
28. Canovan Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, (1992) CUP, Cambridge, 2002

29. Capella Martianus, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, Volume II, The marriage of Philology and Mercury*, trans. William Harris Stahl and Richard Johnson with E.L. Burge, Columbia University Press, New York, 1977
30. Capelliae Martiani Minei Felicis, Afri Carthaginiensis, *De Nuptiis Philologiae et Mercuri et de Septem Artibus Liberalibus Libri Novem*, επιμ. Urlicus Fridericus Kopp, Hassus Caselanus, Francofurti (Toronto University), MDCCCXXXVI (1836)
31. Capella Martianus, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii, Liber V De Rhetorica*, επιμ. James Alfred Willis, Teubner, Leipzig, 1983
32. Cicero, *De Inventione*, μτφρ. H. M. Hubbell, Loeb, London, 2006
33. [Cicero] *Rhetorica ad Herennium*, μτφρ. Harry Caplan, Loeb, London, 1954
34. Cicero, *De Oratore*, Book II, μτφρ. William Guthrie & T. Waller, London, MDCCLV
35. Cicero, *De Oratore*, I-II, μτφρ. E.W. Sutton & H. Rackham, Harvard University Press, London, 1996 & III, μτφρ. H. Rackham, Harvard University Press, London, 1996
36. Cicero, *Letters to his friends*, III, μτφρ. William Glynn Williams, William Heinemann LTD-Harvard University Press, London, 1954
37. Ciaramelli Fabio, “Du mal radical à la banalité du mal: Remarques sur Kant et Arendt”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1995, σ. 392-407
38. Clohesy William W., “Arendt and Kant’s Categorical Imperative”, *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Bloomsbury, London, 2021
39. Cogan Marc, “Rodolphus Agricola and the Semantic Revolutions of the History of Invention”, *Rhetorica*, vol. 2, no. 2, Summer 1984, σ. 163-194
40. Bernard Crick, *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1964
41. d’Entrèves Maurizio Passerin, “Arendt’s theory of judgment”, επιμ. Dana Villa, *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, CUP, 2001
42. d’Entrèves Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, Routledge, 1994
43. Χανς-Γκέοργκ Γκανταμέρ, *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μτφρ. Αντώνης Ζέρβας, Ίνδικτος, Αθήνα, 1998
44. Δαγτόγλου Π.Δ., *Διοικητικό Δικονομικό Δίκαιο*, 2η έκδοση, Σάκκουλας, 1994
45. DeCaroli Steven, “A capacity for Agreement: Hannah Arendt and the Critique of Judgment”, *Social Theory and Practice*, vol. 33, no 3, July 2007, σ. 361-386
46. Degryse Annelies, “Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt’s reading of Kant’s Critique of Judgment”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 37, no. 3, σ. 345-358
47. Eriugena John Scottus, IOHANNIS SCOTTI, *ANNOTATIONES IN MARCIANUM*, επιμ. Cora E. Lutz, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1939
48. Ευριπίδη, *Τραγωδίες*, μτφρ. Θρασύβουλου Σταύρου, Εστία, Αθήνα, 2000
49. Enegrén André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984
50. Enegrén André, “Pouvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt”, *Études*, Tome 353, Avril 1983/4, σ. 487-500
51. Erdle R. Birgit, “Dis/Placing Thought: Franz Kafka and Hannah Arendt”, επιμ. Cools Arthur – Liska Vivian, *Kafka and the Universal*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2016
52. Ferrara Alessandro, “Two notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights”, *Political Theory*, vol. 31, 2003, σ. 392-420
53. Ferrara Alessandro, “Public Reason and the normativity of the reasonable”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 30, 2004, σ. 579-596
54. Ferrarin Alfredo, “Imagination and judgment in Kant’s practical philosophy”, *Philosophy Social Criticism*, Sage, 2008, τομ.34, σ. 101-121
55. Fine Robert, “Judgment and the reification of faculties: a reconstructive reading of Arendt’s *Life of the Mind*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 34, no. 1-2, Sage, 2008, σ. 155-174
56. Finley John H., “The Origins of Thucydides’ Style”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 50, 1939, σ. 35-84

57. Formosa Paul, "Thinking, Willing and Judging", *Crossroads*, "Max Deutscher", vol. IV, no. I, 2009, σ. 53-64
58. Θουκυδίδης, *Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου*, μτφρ. Άγγελος Βλάχος, Εστία, Αθήνα, 2001
59. Θουκυδίδης, *Ιστορία*, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα, 2011
60. Garsten Brian, "The Elusiveness of Arendtian judgment", επιμ. Seyla Benhabib, *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, CUP, 2010, σ. 316-341
61. Gasché Rodolphe, "Is a determinant judgment really a judgment?", *Washington University Jurisprudence Review*, 2013, vol. 6 no.1, σ. 99-120
62. Gadamer Hans-Georg, "The expressive power of language: on the function of rhetoric for knowledge", μτφρ. Bruce Krajewski-Richard Heinemann, *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 107, no. 2 March 1992, σ. 345-352
63. Giles F.T., *The Magistrates' Courts*, Pelican-Penguin, Harmondsworth, 1951
64. Goldman Avery, "An antinomy of political judgment: Kant, Arendt, and the role of purposiveness in reflective judgment", *Continental Philosophy Review*, 2010, 43, σ. 331-352
65. Grimaldi William A., *Aristotle Rhetoric I, A Commentary*, Cultura, Wetteren, 1988
66. Grimaldi William M.A., "The Auditor's Role in Aristotelian Rhetoric", επιμ. R.L. Enos, *Oral and Written Communication: Historical Approaches*, Sage, 1990, σ. 65-81
67. Goldsworthy Adrian, *The Fall of Carthage*, Cassell, London, 2000
68. Habermas Jürgen, "Notes and Commentary: On the German-Jewish Heritage", *Telos*, 1980, σ. 127-131
69. Habermas Jürgen and McCarthy Thomas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, vol. 44, no. 1, John Hopkins University, Spring 1977, σ. 3-24
70. Hartog François, *Le miroir d'Hérodote*, Gallimard, Paris, 2001
71. Heidegger Martin, *Poetry, Language, Thought*, μτφρ. μτφρ. Albert Hofstadter, Harper and Row, New York, 1971
72. Hinchman P. Lewis and Hinchman K. Sandra, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", *The Review of Politics*, vol. 53, no. 3, Summer 1991, σ. 435-468
73. Hinchman P. Lewis and Hinchman K. Sandra, "Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", *The Review of Politics*, vol. 46, no. 2, April 1984, σ. 183-211
74. Hölderlin Friedrich, *Hymns and Fragments*, μτφρ. Richard Sieburth, Princeton University Press, Princeton 1984
75. Husserl Edmund, *Die Idee der Phänomenologie*, Band II, Husserliana επιμ. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Hague, 1978
76. Husserl Edmund, *The Idea of Phenomenology*, μτφρ. Lee Hardy, Springer, Dordrecht, 1999
77. Husserl Edmund, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, μτφρ. Παύλος Κόντος, Ροές, Αθήνα, 2002
78. Ιακώβου Βίκυ, "Η κοινοτοπία του κακού, άλλοτε και τώρα", *αλήθεια*, no. 10, Φθινόπωρο Αθήνα, 2019, σ. 221-236
79. Ιακώβου Βίκυ, "Οι καταβολές του Ολοκληρωτισμού της Hannah Arendt. Μερικά Σχόλια", *Επιστήμη και Κοινωνία*, τευχ. 25, Σάκκουλας, Φθινόπωρο 2010, σ. 205-215
80. Ισοκράτης, *Λόγοι*, τόμος Β', μτφρ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος, Μ. Πρωτοψάλτης, Ι. Ιωαννίδη-Φαληριώτη, Ι.Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, χ.χ.
81. Jerphagnon Lucien, *Histoire de la Rome antique, Les armes et les mots*, Tallandier, 1987
82. Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, επιμ. Vasilis Politis, μτφρ. J.M.D. Meiklejohn, Everyman, 2000
83. Kant Immanuel, "Was heisst sich in Denken orientieren?" (1786), Immanuel Kants Werke: Schriften von 1783-1788, Band IV, επιμ. Artur Buchenau und Ernst Cassirer, Bruno Cassirer, Berlin, 1913, σ. 349-366
84. Kant Immanuel, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784), *Denken wagen: Der Weg aus der selbst-verschuldeten Unmündigkeit*, Reclam, 2017, Stuttgart, σ. 7-16
85. Καντ Ιμμάνουελ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα, 2004

86. Καντ Ιμμάνουελ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, ΠΕΚ, Ηράκλειο, 2017
87. Καντ Ιμμάνουελ, *Τέσσερα δοκίμια κριτικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Γιάννης Πίσσης, Νήσος, Αθήνα, 2012
88. Καντ Ιμμάνουελ, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, 2013
89. Καντ Ιμμάνουελ, *Μεταφυσική των Ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα-Σμίλη, Αθήνα, 2013
90. Καντ Ιμμάνουελ, *Η Διένεξη της Φιλοσοφικής Σχολής με τη Θεολογική*, μτφρ. Θανάσης Γκιούρας, Σαββάλας, 2004
91. Kennedy George A., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton, 1994
92. Kenney E.J.- Clausen W.V., *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Θ. Πίκουλα-Α. Σιδέρη-Τόλια, επιμ. Α Στεφανή, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα, 2000
93. Κρυμπελλιέ Μισέλ-Πελλεγκρέν Πιέρ, *Ο Αριστοτέλης και οι επιστήμες*, μτφρ. Ελένη Περδικούρη, Εστία, Αθήνα, 2011
94. Korsgaard Christine, “Kant’s formula of universal law”, *Pacific Philosophical Quarterly* 66, no.1-2, 1985, σ. 24-47
95. Κουφοπούλου Πηνελόπη, «Μεθοδολογικά Προβλήματα στην πολιτική φιλοσοφία της Hannah Arendt», διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2006
96. Kristeller Paul Oskar, *Reports and Documents: Humanism*, Minerva, 1978, vol. 16 no. 4, Springer
97. Kurke Leslie, “Greek Ways of Speaking (Aggressively): The Case of ὑπολαβών ἔφη”, επιμ. Tell Håkan, “The Rhetoric of Abuse in Greek in Greek Literature”, *Classics@Harvard Journal*, vol. 11, no. 1, 2013
98. Lasok Dominik “The Eichmann Trial”, *The International and Comparative Law Quarterly*, vol. 11, no. 2 April 1962, σ. 355-374
99. Lederman Shmuel, “Agonism and Deliberation in Arendt”, *Constellations*, vol. 21, no. 3, 2014, σ. 327-337
100. Lénêque Pierre-Vidal-Naquet Pierre, *Κλεισθένης ο Αθηναίος*, Ευρύαλος, Αθήνα, 1989
101. Löwenthal Leo, “Terror’s Atomization of Man”,
102. Ludz Ursula, “Arendt’s Observations and Thoughts on Ethical Questions”, *Social Research*, vol. 74 no. 3, John Hopkins University, Fall 2007, σ. 797-810
103. Μπασάκος Παντελής, «Προλεγόμενα στο πολιτικό επιχείρημα», *Αξιολογικά*, τεύχος 5, Οκτώβριος, Αθήνα, 1993, σ. 100-114
104. Μπασάκος Παντελής, *Επιχείρημα και Κρίση*, Νήσος, Αθήνα, 1999
105. Marshall David L., “The Origin and character of Hannah Arendt’s Theory of Judgement”, *Political Theory*, Vol. 38, No. 3 June 2010, Sage, σ. 367-393
106. Marshall David L., “The Polis and its analogues in the thought of Hannah Arendt”, *Modern Intellectual History*, vol. 7, no. 1, 2010, CUP, σ. 123-149
107. Menke Christof and Walker Nick, “At the brink of law: Hannah Arendt’s revision of the judgment on Eichmann”, *Social Research*, vol. 81, no 3, John Hopkins University, Fall 2014, σ. 585-611
108. Mill John Stuart, *Three Essays: On Liberty, Considerations on Representative Government, The Subjection of Women*, εισ. Richard Wollheim, OUP, Oxford, 1879
109. O’Neill Onora, *Constructions of Reason*, CUP, Cambridge, 1995
110. O’Neill Onora, *Acting on Principle*, CUP, 2nd edition, Cambridge, 2013
111. Orwell George, “Politics and the English Language”, *Selected Writings*, επιμ. George Bott, Heinemann, Oxford, 1991, σ. 75-89
112. Pater W.A. De, “La fonction du lieu et de l’ instrument dans les Topiques”, επιμ. Owen, G.E.L., *Aristotle on dialectic: The Topics*; Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, Clarendon Press - OUP, Oxford, 1968

113. Pelletier Yves, “Pour une définition claire et nette du lieu dialectique”, *Laval théologique et philosophique*, no. 41 (3), 1985, σ. 403-415
114. Ψαρομηλίγκος Αρτέμης, Λάζου Βασιλική, Καρτάλης Κώστας επιμ., *Η δίκη της Νυρεμβέργης*, Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία, Αθήνα, 2011
115. Παπαματθαίου Σοφία, «Η έννοια του υποκειμένου στην πολιτική θεωρία της Hannah Arendt», Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2010
116. Palazzi Franco, “‘Reflections on Little Rock’ and Reflective Judgment”, *Philosophical Papers*, vol. 46, no. 3, σ. 221-236
117. Parekh Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Mackmillan, London, 1981
118. Perelman Chaim et Olbrechts-Tyteca Lucie, *Traité de l’argumentation: la nouvelle rhétorique*, 6e édition, Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008
119. Perelman Chaim, “Philosophie et Rhétorique”, *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 41, no. 3, September 1979, σ. 434-446
120. Pernot Laurent, *Η Ρητορική στην Αρχαιότητα*, μτφρ. Ξανθίππη Τσελέντη, επιμ. Βάλια Σερέτη, Δαίδαλος Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 2005
121. Πλάτων, *Γοργίας*, μτφρ. Παύλος Καλλιγιάς, Στιγμή, Αθήνα, 2020
122. Rasmussen M. David, “Reasonability, normativity, and the cosmopolitan imagination: Arendt, Korsgaard, and Rawls”, *Continental Philosophy Review*, 2003, vol. 36, σ. 97-112
123. Ricoeur Paul, “Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition”, *Salmagundi*, no. 60, *On Hannah Arendt*, Spring-Summer 1983, σ. 60-72
124. Ricoeur Paul, “Pouvoir et Violence”, Abensour Miguel, Buci-Glucksmann Christine, Cassin Barbara, Collin Françoise, Revault d’Allonnes Myriam, *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Editions Tierce, 1989, σ. 141-159
125. Roberts-Miller Patricia, “Fighting Without Hatred: Hannah Arendt’s Agonistic Rhetoric”, *JAC: A Journal of Composition Theory*, vol. 22, no. 3, Summer 2002, σ. 585-601
126. Romilly Jacqueline de, *La douceur dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1979
127. Romilly Jaqueline de, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Les Belles Lettres, Paris, 1956
128. Romilly Jacqueline de, “L’optimisme de Thucydide et le jugement de l’historien sur Périclés”, *Revue des Études Grecques*, juillet-décembre, tome 78, 1965
129. Romilly Jacqueline de, “Le classement des constitutions d’Hérodote à Aristote”, *Révue Études Grecques*, vol. 72, no. 339/343, janvier-décembre 1959, σ. 81-99
130. Romilly Jacqueline de, *Ιστορία και Λόγος στον Θουκυδίδη*, μτφρ. Ελένη Ι. Κακριδή, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1988
131. Ross W.D., *Αριστοτέλης*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991
132. Schadewaldt Wolfgang, “Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee”, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, Περίοδος Β΄ τόμος 15, Αθήνα, 1964-1965, σ. 59-75
133. Shakespeare William, *Macbeth*, Penguin, επιμ. G.K. Hunter, Suffolk, 1967
134. Ουίλιαμ Σαίξπηρ, *Άμλετ*, μτφρ. Βασίλης Ρώτας, Το Βήμα, 2009
135. Ουίλιαμ Σαίξπηρ, *Άμλετ*, μτφρ. Ερρίκος Μπελιές, Το Βήμα, 2016
136. Simon Swift, *Hannah Arendt*, Routledge, London, 2009
137. Sloane Thomas, *On the contrary: the protocol of traditional rhetoric*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997
138. Steinberg Peter J., “Hannah Arendt on Judgement”, *American Journal of Political Science*, vol. 34, no. 3, (August 1990), σ. 803-821
139. Strauss Leo, Arditι Benjamin, Emden Christian J., *Τα όρια του Φιλελευθερισμού*, μτφρ. Γιώργος Μερτίκας-Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα, 2014

140. Σοκολόφσκι Ρόμπερτ, *Εισαγωγή στην Φαινομενολογία*, μτφρ. Παύλος Κόντος, Πανεπιστήμιο Πατρών, Πάτρα, 2006
141. Tassin Étienne, “Hannah Arendt et la spécificité du Totalitarisme” *Revue Française d’ Histoire des Idées Politiques*, 2e semestre 1997, no. 6, Dictature absolutisme et totalitarisme: Colloque des 15 et 16 mai 1997 à la fondation Signer-Polignac, *L’Harmattan*, σ. 367-388
142. Vasterling Veronica, “Plural Perspectives and Independence: political and moral judgment in Hannah Arendt”, επιμ. Fielding H., Hiltmann G., Olkowski D., Reichold A., *The Other*, Palgrave, London, 2007
143. Vernant Jean Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962
144. Vlastos Gregory, “Isonomia”, *The American Journal of Philology*, vol. 74, (1953) σ. 337-366
145. Vlastos Gregory, “ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ”, (1964), *Platonic Studies*, Princeton, 1973, σ. 164-203
146. Vollrath Ernst and Fantel Hans, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, vol. 44, no. 1, John Hopkins University, Spring 1977, σ. 160-182
147. Weidenfeld Matthew C., “Visions of Judgement: Arendt, Kant and the Misreading of Judgment”, *Political Research Quarterly*, vol. 66, no 2, June 2013, σ. 254-266
148. Weil Eric, *Problèmes Kantiens*, Seconde édition, Vrin, Paris, 1970
149. Wellmer Albrecht , “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason”, επιμ. Larry May - Jerome Kohn, *Hannah Arendt: twenty years later*, MIT Press, Cambridge 1996, σ. 33-52
150. Winnicott Donald. W., *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, London, 1965
151. Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, (1953) μτφρ. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1986
152. Woolf Greg, “Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity and the Civilising Process in the Roman East”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, no. 40, CUP, Cambridge, 1994, σ. 116-143
153. Yar Majid, “From actor to spectator: Hannah Arendt’s ‘two theories’ of political judgment”, *Philosophy and Social Criticism*, 2000, vol. 26, no. 1, σ. 1-27
154. Young-Bruehl Elizabeth, “Reflections on Hannah Arendt’s *The Life of the Mind*”, *Political Theory*, vol. 10, no. 2, May 1982, σ. 277-305
155. Zerilli G.M. Linda, ““We Feel Our Freedom”: Imagination and judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory*, 2005, vol. 33, no.2, σ. 158-188

Ακολουθεί το παράρτημα παραπομπών, σημειώσεων και παραθεμάτων

- 1 Η Arendt θέτει αυτά τα ερωτήματα θεωρώντας ότι η ανάλυση της ικανότητας που επιτρέπει στους ανθρώπους να κρίνουν έλλογα, χωρίς να παρασύρονται από τα συναισθήματα και τα συμφέροντά τους, παραμένει μυστηριώδης, καθώς λειτουργεί αυθόρμητα χωρίς να δεσμεύεται από κριτήρια και κανόνες, στους οποίους θα μπορούσαν να υπαχθούν οι καθέκαστες περιπτώσεις. Αντίθετα, θεωρεί πως η κρίση παράγει τις δικές της αρχές, χάρη στο ίδιο το ενέργημα του κρίνειν. Και εξηγεί, ότι «μόνο με αυτήν την υπόθεση κατά νου μπορούμε να διακινδυνεύσουμε την διερεύνηση της κρίσης και, κινούμενοι σε ένα πολύ ολισθηρό πεδίο, να έχουμε την ελπίδα να βρούμε ένα ισορροπημένο βήμα». Βλ. *RJ*, σ. 26-27, *LM*, σ. 4-5, *DGB*, Dezember, 1950 [20], σ. 45
- 2 Η Arendt τείνει να εξομοιώσει την ηθική με την καλαισθητική κρίση, θεωρώντας ότι είναι η ίδια ικανότητα, αφού αφορά το να κρίνουμε τα καθέκαστα· δηλαδή το να λέμε «αυτό είναι άδικο» ή «αυτό είναι όμορφο» και ούτω καθεξής· πρόκειται για «την ικανότητα να διακρίνουμε το δίκαιο από το άδικο, και το όμορφο από το άσχημο». *LM*, σ.193. Παρόμοια, θα εξομοιώσει ή αντιστοιχίσει την πολιτική κρίση με το γούστο, αφού «στην πολιτική, κρίση και πράξη δρουν όπως το γούστο και η ιδιοφυΐα». *DGB*, August, 1957, XXII [34], σ. 582. Πρβλ. Maurizio Passerin d'Entrèves, "Arendt's theory of judgment", στο επιμ. Dana Villa, *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, CUP, 2001, σ. 245-246
- 3 Η Arendt δίνει έμφαση στην ιδιάζουσα θέση του θεατή ή παρατηρητή, γιατί αυτή του επιτρέπει να νοηματοδοτεί την πορεία των πραγμάτων που οι ίδιοι οι δρώντες αγνοούν. Η δέ υπαρξιακή έποψη της ευθυκρισίας του θεατή, βασίζεται στην αμεροληψία του, η οποία πηγάζει από την μη συμμετοχή του στην πράξη, καθώς αυτή του επιτρέπει να διαβλέπει την σημασία του γεγονότος και τον μελλοντικό ορίζοντα που αυτό διανοίγει για τις επόμενες γενιές, όπως λ.χ. διείδε ο Kant την ελπίδα που έφερε για την ανθρωπότητα η Γαλλική Επανάσταση. Βλ. *LKPP*, σ. 54-56, *LM*, σ. 94-95 και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 250-251
- 4 Η Arendt αντιστοιχίζει το φιλοκαλούμεν μετ' ευτελείας του Περικλή με το γούστο (taste) της Κριτικής της Κριτικής Δύναμης, θεωρώντας ότι η αναλυτική του ωραίου, στο μέτρο που υιοθετεί την σκοπιά του κρίνοντος θεατή, αποτελεί την υψηλότερη και πιο καινοτόμο άποψη της πολιτικής φιλοσοφίας του Kant, διότι όπως η φρόνηση του δρώντα, «πραγματεύεται την κρίση του καθέκαστου». Βλ. *BPF*, σ. 219, *PP*, σ. 10, 168-169
- 5 Η Arendt υπερτονίζει τον πληθυντικό ρόλο των θεατών-κριτών ως την προϋπόθεση της πολιτικής πράξης· γιατί αυτοί φέρουν την πολλαπλότητα ή αλλιώς, όλοι αυτοί μαζί συγκροτούν τον δημόσιο χώρο ως την μήτρα της γεννησιμότητας του πολιτικού πράττειν: «Η αναγκαία συνθήκη για την ύπαρξη όμορφων αντικειμένων είναι η επικοινωνισμότητα· η κρίση του θεατή δημιουργεί τον χώρο χωρίς τον οποίον δεν θα μπορούσαν καν να εμφανιστούν τέτοια αντικείμενα. Ο δημόσιος χώρος συγκροτείται από τους κριτικούς και τους θεατές, όχι από τους δρώντες ή τους δημιουργούς. Και αυτός ο κριτής και θεατής συνεδριάζει μέσα σε κάθε δρώντα και τεχνουργό· χωρίς αυτήν την κριτική, αποφαντική ικανότητα ο δρων ή ο δημιουργός θα ήταν τόσο απομονωμένος από τον θεατή που δεν θα γινόταν ούτε καν αντιληπτός [...] Οι θεατές υπάρχουν μόνον στον πληθυντικό. Ο θεατής δεν συμμετέχει στην δράση, αλλά πάντοτε ανακατεύεται με τους άλλους θεατές.», Βλ. *LKPP*, σ. 63 και πρβλ. Yar Majid, "From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment", *Philosophy and Social Criticism*, 2000, vol. 26, no. 1, σ. 13-18, Buntzly Marie-Veronique, «Le jugement comme faculté politique chez Hannah Arendt», Thèse de doctorat de Philosophie, École Pratiques des Hautes Études, 2015, σ. 134-150
- 6 Η Arendt τονίζει την παγκόσμια συμπάθεια –ξεχνώντας ωστόσο την αντιπάθεια– που προκάλεσε η Γαλλική Επανάσταση, δηλαδή ένα συναίσθημα που θεωρεί ότι την κατέστησε ένα αξέχαστο κοσμοιστορικό γεγονός· υπό αυτήν την σκοπιά της συγκρότησης ενός δημοσίου χώρου, γύρω από ένα γεγονός που έμεινε στη μνήμη της ανθρωπότητας, η Arendt φαίνεται να ανατιμά τους θεατές σε σχέση με τους δρώντες. Βλ. *LKPP*, σ. 61-62
- 7 Βλ. *MDT*, σ. 7-11, *LKPP*, σ. 43, *BPF*, σ. 219-220, και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 250
- 8 Βλ. *LKPP*, σ. 43-45, 53-58
- 9 Η Άρεντ προβάλλει στον Περικλή μια νοοτροπία του Κάτωνα –τον οποίον εμβληματικά θα τοποθετήσει στην προμετωπίδα του *Judging* με το *Victrix causa diis placuit sed victa Catonis*– καθώς ο ρωμαίος τιμητής εκφράζει την ευαρέσκεια του για τον αγώνα του ηττημένου, ενώ αντίθετα οι θεοί ευαρεστούν τον νικητή. Επιλέγοντας τον Κάτωνα και τον Περικλή, η Arendt θα αγκυρώσει την πολιτική πράξη και τον πολιτικό λόγο πέραν της νίκης και της ήττας, προτάσσοντας το κριτήριο του μεγαλείου –ενώ αποφεύγει την έννοια του υψηλού– που ενυπάρχει στην ίδια την αγωνιστική προσπάθεια –κι αυτή απαθανατίζεται στη μνήμη από τον Όμηρο, τον Ηρόδοτο και τον Θουκυδίδη– γιατί υπερβαίνει τα έως τώρα αποδεκτά μέτρα και σταθμά, όπως η εμφάνιση ενός έργου τέχνης υπερβαίνει τις έως τώρα γνωστές αισθητικές κατηγορίες του ωραίου. Η επιτέλεση ενός μεγαλειώδους έργου ή μιας ένδοξης πράξης, εξηγεί η Arendt παραπέμποντας στον Αριστοτέλη, δεν κρίνεται ούτε από τα κίνητρα, ούτε από το αποτέλεσμα· γιατί η ίδια η πράξη φέρει δύναμη μέσα της την εντελέχειά της, δηλαδή τον σκοπό της, ο οποίος αποκαλύπτεται ενεργεία στην δράση του ανθρώπου, ενώ αυτός επιδιώκει να φέρει σε πέρας το έργο που θα τον πραγματώσει ως σκοπό καθ'εαυτόν. Τέτοια ανθρώπινα επιτεύγματα, γράφει, υπερβαίνουν την διχοτομία μέσα/σκοποί, διότι τα ανθρώπινα έργα επιτυγχάνονται μέσω των αρετών που είναι ενεργεία ταυτόχρονα και μέσα και σκοποί καθ'εαυτοί προς χρήση και προς πραγμάτωση. Βλ. *HC*, σ. 205-207
- 10 «Η δυνατότητα κρίσης είναι μια κατεξοχήν πολιτική ικανότητα με την ίδια ακριβώς έννοια που την συνέλαβε ο Kant, δηλαδή, την ικανότητα να βλέπει κανείς τα πράγματα όχι μόνο από τη δική του σκοπιά, αλλά από την προοπτική όλων όσοι παρευρίσκονται· επιπλέον, η κρίση ίσως είναι μία από τις θεμελιώδεις ικανότητες του ανθρώπου ως πολιτικού όντος, στο μέτρο που του επιτρέπει να προσανατολιστεί στο πολιτικό χώρο, δηλαδή στον κοινό κόσμο. Και αυτή η διαύγαση μας έρχεται από παλιά μαζί με την αρθρωμένη πολιτική εμπειρία. Οι Έλληνες αποκαλούσαν αυτήν την ικανότητα *φρόνησιν* ή ευθυκρισία και την θεωρούσαν την κύρια αρετή ή την υπεροχή του πολιτικού ευπατρίδη σε αντίστιξη με την σοφία του φιλοσόφου. Η διαφορά μεταξύ αυτής της οξυδερκούς κρίσεως

και της αφηρημένης σκέψης βρίσκεται στο ότι η πρώτη έχει τις ρίζες της σε αυτό που συνήθως αποκαλούμε κοινή λογική. Η κοινή λογική [...] μας αποκαλύπτει την φύση του κόσμου στο μέτρο που είναι ένας κοινός κόσμος· σε αυτήν οφείλουμε το γεγονός ότι οι αυστηρά προσωπικές και “υποκειμενικές” πέντε αισθήσεις μας και τα αισθητηριακά δεδομένα τους μπορούν να προσαρμοστούν στο μη υποκειμενικό και “αντικειμενικό” κόσμο που έχουμε από κοινού και μοιραζόμαστε με τους άλλους. Η κριτική ικανότητα είναι μία, αν όχι η πιο σημαντική, δραστηριότητα διά της οποίας έρχεται σε πέρας αυτό το μοίρασμα του κόσμου με τους άλλους.» Βλ. *BPF*, σ. 221, και πρβλ. ό.π. d’Entrèves, σ. 253, Σοφία Παπαματθαίου, «Η έννοια του υποκειμένου στην πολιτική θεωρία της Hannah Arendt», Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2010, σ. 69-70

- 11 Η Arendt επισημαίνει ότι οι κρίσεις που έχουν να κάνουν με το γούστο μοιάζουν αυθαίρετες, γιατί δεν επιβάλλονται όπως τα αποδείξιμα γεγονότα και οι αξιώσεις αληθείας. Θεωρεί ότι το κοινό στοιχείο μεταξύ των καλαισθητικών κρίσεων ή αποφάνσεων και των πολιτικών γνώμων ή πεποιθήσεων είναι η πειστικότητά τους.

Επίσης, ισχυρίζεται ότι η επιζήτηση συναίνεσης για το γούστο του κρίνοντος αντιστοιχεί στον εύλογο και πειστικό λόγο που απηύθυναν οι πολίτες ο ένας στον άλλον στο πλαίσιο της πόλεως, αποκλείοντας έτσι την επιβολή μιας γνώμης διά της βίας, αλλά και την επιβολή μιας φιλοσοφικής γνώσης διά της αλήθειας. Η κουλτούρα και η πολιτική ανήκουν λοιπόν κατά την Arendt στο ίδιο διακριτό πεδίο, σ’ αυτό της κρίσης και της απόφασης και όχι σε εκείνο της επιστήμης και της φιλοσοφίας, καθώς η φρόνιμη ανταλλαγή γνώμων στη δημόσια σφαίρα συγκροτεί έναν κόσμο που μοιράζονται οι άνθρωποι από κοινού, αφού αυτή τους επιτρέπει να παίρνουν από κοινού αποφάσεις για το ποια δράση θα αναληφθεί εντός του κόσμου, το πώς αυτός ο κόσμος θα διαμορφωθεί στο εξής και το ποια πράγματα θα εμφανίζονται εντός αυτού. Βλ. *BPF*, σ. 222-223 και πρβλ. Hans-Georg Gadamer, “The expressive power of language: on the function of rhetoric for knowledge”, μτφρ. Bruce Krajewski-Richard Heinemann, *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 107, no. 2 March 1992, σ. 350-352, Rasmussen M. David, “Reasonability, normativity, and the cosmopolitan imagination: Arendt, Korsgaard, and Rawls”, *Continental Philosophy Review*, 2003, vol. 36, σ. 99-103, 105-111

- 12 Βλ. *LKPP*, σ. 74-75

- 13 Ενώνοντας τον θεατή, τον ιστορικό και τον πολιτικό δρώντα η Arendt μοιάζει να προσπαθεί να λύσει τρόπον τινά ένα πολιτικό κόμπο, δηλαδή το πρόβλημα χωρισμού της *vita activa* από την *vita contemplativa* ή του πολιτικού από τον στοχαστικό βίο, το οποίο και περιγράφει ο F. M. Cornford, στο “Plato’s Commonwealth”, in *Unwritten Philosophy* (1950), σ. 54: «Ο θάνατος του Περικλή και ο Πελοποννησιακός Πόλεμος αποτελούν το σημείο καμπής όπου άρχισαν να χωρίζουν οι δρόμοι των ανθρώπων της σκέψης και των ανθρώπων της πράξης και όπου μοιραία απέκλιναν ολοένα και περισσότερο έως ότου ο στωικός σοφός έπαψε να είναι πολίτης της χώρας του και έγινε πολίτης της οικουμένης», μία παρατήρηση που την εντάσσει ως υποσημείωση στην *HC*, σ. 17.

- 14 Βλ. *OT*, σ. vii-ix, 313, 459, *LM*, σ. 3-5 και πρβλ. Βίκυ Ιακώβου, “Η κοινοτοπία του κακού, άλλοτε και τώρα”, *αλήθεια*, no. 10, Φθινόπωρο Αθήνα, 2019, σ. 221-223 και ό.π. d’Entrèves, σ. 246-247

- 15 Άλλωστε, όπως λέει η Arendt για τον Kant, δεν είναι «καθόλου ασυνήθιστο να κατανοούμε έναν συγγραφέα καλύτερα απ’ ό,τι ο ίδιος κατανοούσε τον εαυτό του». Βλ. *LKPP*, σ. vii-viii

- 16 Βλ. *LM*, σ. 199-200 και πρβλ. τον στίχο “Homelessness for home” *Dezember*, 1950 [21] στο *DGB*, σ. 45-46

- 17 Αυτός ο χωρίς διαθήκη θησαυρός, συνίσταται στο να «βρίσκουμε τον εαυτό μας» εντός του δημοσίου χώρου θεσμικής διαβούλευσης και λογοδοσίας που κάποτε δημιούργησαν *μεταξύ τους* –με τον λόγο και τις πράξεις τους– οι πρωταγωνιστές των δίδυμων επαναστάσεων του 1776 και του 1789, της αντίστασης στο ναζισμό, αλλά και της επανάστασης του 1956 στη Βουδαπέστη. Πρόκειται δηλαδή για την διπλή συγκρότηση της υποκειμενικότητας και του δημοσίου χώρου, εντός του οποίου κατόρθωσε να αναδυθεί και να αναπτυχθεί η δημόσια ελευθερία, αλλά και να βιωθεί ως μια μορφή δημόσιας ευτυχίας. Όμως κατά την Arendt, ο θησαυρός αυτός χάθηκε γιατί ξεχάστηκε, καθώς αφού κανείς πια δεν τον ιστορούσε επήλθε η λήθη του ή με τα λόγια του Tocqueville, «το παρελθόν έπαψε να ρίχνει το φως του στο μέλλον· [έκτοτε] ο νους του ανθρώπου περιφέρεται στο σκοτάδι». Βλ. *BPF*, σ. 3-7 και Hannah Arendt, “Interview to Roger Errera”, “D’un certain regard” O.R.T.F. (Office de Radiodiffusion Television Française) New York, October 1973, <https://www.youtube.com/watch?v=3OFKx3yqJvw&t=85s>

- 18 Και το ίδιο πρεσβεύει για τις κατοπινές χρήσεις του δικού της έργου. Δείτε το σχόλιο της στην *American Society of Christian Ethics*, 1973, Library of Congress, MSS Box 70, σ. 011828 το οποίο παραθέτει και η Margaret Canovan στην εισαγωγή της *HC*, σ. xx

- 19 Εστιάζοντας στην λειτουργία του δημοσίου χώρου, ο Enegrén πιστεύει ότι η Arendt έρχεται σε ρήξη με την παράδοση για να επαναθεμελιώσει άρδην την πολιτική ως «τον δημόσιο χώρο πολλαπλότητας, πρωτοβουλίας, αυτονομίας και διαβούλευσης, από τον οποίο ιδεατά κάθε μορφή κυριαρχίας θα ήταν εξοβελιστέα». Δείτε Enegrén André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984, Paris, σ. 10

- 20 Βλ. *LM*, σ. 3, Letter 133 to Gerhard Scholem, July 20, 1963, *H.A.–G.S.* σ. 206 και *EU*, σ. 167-172

- 21 Βλ. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2003, σ. 172-173, 194-195

- 22 Βλ. Lewis P. Hinchmann-Sandra K. Hinchmann, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism”, *The Review of Politics*, April, 1984, vol. 46, no. 2, σ. 185-186, 196, 199, 201-202, 205, 207-209 και πρβλ. *HC*, σ. 179-180 και *EU*, σ. 176, 178, 180-181, Roberts-Miller Patricia, “Fighting Without Hatred: Hannah Arendt’s Agonistic Rhetoric”, *JAC: A Journal of Composition Theory*, vol. 22, no. 3, Summer 2002, σ. 587-590

- 23 Βλ. Lewis P. Hinchmann - Sandra K. Hinchmann, “Existentialism Politicized: Arendt’s Debt to Jaspers”, στην *The Review of Politics*, Summer, 1991 vol. 53, no. 3, σ. 436-438, 441-446, 449 και πρβλ. *EU*, σ. 183-184, 186 και *DGB*, *Dezember*, 1950 [20], σ. 45, Lederman Shmuel, “Agonism and Deliberation in Arendt”, *Constellations*, vol.

21, no. 3, 2014, σ. 328-335, ό.π. Yar, σ. 19-20

24 Βλ. Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Mackmillan, London, 1981, σ. 66-71 και πρβλ. *EU*, σ. 164-167

25 Η *εποχή*, που για τους Σκεπτικούς σήμαινε την αναστολή της κρίσης σε ζητήματα που ήταν αμφίβολα (λ.χ. «τό επέχειν έν τοῖς ἀδήλοισ», *Πλούταρχου Ηθικά*, «Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ» 955c 14-15), γίνεται στον Husserl μια τεχνική θεμελιωδέστερη από την αφαίρεση και την εμπειρική εξέταση των πραγμάτων, διότι αυτή επιτρέπει την ανάδυση της διερωτώμενης αυτοσυνειδησίας.

Η *εποχή* δηλαδή αφορά την αυστηρή διαδικασία αποκατάληπτης περιγραφής των πραγμάτων ως φαινομένων και ασκείται με το να θέτουμε υπό αμφισβήτηση ή «το να βάζουμε σε αγκύλες» όλες τις αντιλήψεις, υποθέσεις και γνώσεις που αξιώνουν να ισχύουν για τον κόσμο. Η *εποχή* του Husserl ακολουθεί έτσι την *ριζική αμφιβολία* του Descartes, ο οποίος αμφιβάλλει για τα πάντα ώστε να θεμελιώσει το *ego cogito*, το σκεπτόμενο υποκείμενο που αποκτά βεβαιότητα για τον εαυτό του, καθώς δεν μπορεί να αμφιβάλλει για το ότι αμφιβάλλει. Όμως ο Husserl θα ελέγξει τον Descartes, γιατί δεν αμφιβάλλει αρκετά για το ίδιο το σκεπτόμενο εγώ, αφού η πραγματικά ριζική αμφιβολία θα πρέπει να μην αφήσει ανεξέταστο και το ίδιο το *cogito*.

Αφενός *επέχοντας*, ο Husserl κατορθώνει να απεκδυθεί την αφέλεια, τις προκαταλήψεις και τον δογματισμό της *φυσικής συνείδησης*, η οποία δέχεται ως φυσικά και αυτονόητα τα πράγματα, τις υποθέσεις και τους κανόνες του φυσικού και κοινωνικού κόσμου, αλλά και τις θετικές και ψυχολογικές επιστήμες, που με τις αποβλέψεις τους ρυθμίζουν την καθημερινή ζωή των ανθρώπων. Αφετέρου όμως, η φαινομενολογική στάση δεν μπορεί να παραμείνει μετέωρη στην αμφιβολία της για το ίδιο της το εφεκτικό ενέργημα και για το ίδιο το *ego cogito*. Αν δηλαδή από τη μία δεν πρέπει να προϋποθέσει τίποτα ως δεδομένο, από την άλλη πρέπει να αρχίσει να στηρίζεται σε κάποια σκέψη που δεν την δέχεται ανεξέταστα, αλλά την δίνει ο ίδιος στον εαυτό του ως πρωταρχική:

«Όπως κι αν ίσως αποφασίζω κάθε φορά κριτικά υπέρ του είναι ή του απατηλού φαίνεσθαι αυτού του φαινομένου, αυτό το ίδιο το φαινόμενο ως φαίνεσθαι-σε-εμάς δεν είναι βέβαια ένα μηδέν, αλλά ακριβώς αυτό που καθιστά δυνατή την ίδια την κριτική απόφαση για το είναι ή το φαίνεσθαι [...] αν επέχω [...] ελεύθερα [...] από κάθε εμπειρική πίστη, έτσι ώστε το είναι του εμπειρικού κόσμου να μένει για μένα εκτός ισχύος, τότε αυτό το επέχειν παραμένει αυτό που είναι και συνυπάρχει με όλη την ροή της εμπειρικής ζωής.»

Αν όμως το υποκείμενο που *επέχει ελευθέρως* αποκτά κάτι νέο, δηλαδή την δυνατότητα να αποφασίζει για το αληθινό είναι ή το απατηλό φαίνεσθαι των πραγμάτων, το αντικείμενο της φαινομενολογίας παραμένει το ίδιο: «Ο κόσμος συνεχίζει να εμφανίζεται όπως εμφανιζόταν προηγουμένως». Το βλέμμα όμως της εφεκτικής αυτής προσοχής, αναγνωρίζοντας, αμφισβητώντας, και αναιρώντας τις εποπτικές παραστάσεις, κρίσεις, αξίες και σκοπεύσεις, μ' ένα λόγο *θέτοντάς-τες-εκτός-ισχύος*, παράγει, ή αν θέλετε, εμφανίζει το δυνατόν-είναι, το υποθετικώς-είναι, το πιθανόν-είναι, ανα-συγκροτώντας εξίσου το υπερβατολογικό εγώ: «τον εαυτό μου ως εγώ, ως εγώ μαζί με τη δική μου καθαρή συνειδησιακή ζωή, εντός της οποίας και μέσω της οποίας υπάρχει για μένα όλος ο αντικειμενικός κόσμος και μάλιστα τέτοιος που υπάρχει ακριβώς για μένα.»

Εδώ ο Husserl ακολουθεί –έστω προσωρινά– τον Καρτέσιο. Ορίζει το *ego cogito*, ως το εγώ που νοώντας τον κόσμο, νοεί τον εαυτό του και καθίσταται οιονεί το οντολογικό θεμέλιο, το καθαυτό-πρότερο-είναι αντί και έναντι του πρωτείου του κόσμου· το υπερβατολογικό εγώ γίνεται έτσι το οιονεί «οντολογικό έδαφος» ή αρχιμήδειο σημείο επί του οποίου στέκεται η συνείδηση –*δῶς μοι πᾶ σῶδ καί τάν γᾶν κινάσω*– για να βιώνει και για να ελέγχει όλα τα νοήματα-αποβλέψεις που φέρουν τα πράγματα όπως αυτά εμφανίζονται σε εκείνη.

Πώς όμως; Διά των ενεργημάτων της: αντιλαμβάνεται, θυμάται, σκέπτεται με διάφορους τρόπους, κρίνει, αξιολογεί, επιθυμεί τον κόσμο. Όλα τούτα βρίσκονται στην όγθη του νού του υποκειμένου, που, αναγνωρίζοντας τα ίδια του τα *ενεργήματα προς τα πράγματα*, γνωρίζει τον εαυτό του ως φορέα, κατασκευαστή και ερμηνευτή των νοήματων-περιεχομένων των πραγμάτων:

«Ο κόσμος λαμβάνει το ολικό του, το καθολικό του και ειδικό του νόημα, καθώς και την οντολογική του ισχύ, αποκλειστικά από τέτοιες *cogitationes* [...] τότε κατακτώ τον εαυτό μου ως το καθαρό εγώ και την καθαρή ροή των *cogitationes*». Βλ. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Band II Husserliana επιμ. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Hague, 1978, σ. 17, 29 και Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, μτφρ. Lee Hardy, Springer, Dordrecht, 1999, σ. 23 και Edmund Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, μτφρ. Παύλος Κόντος, Ροές, Αθήνα, 2002, σ. 34-35, 36-38 και Ρόμπερτ Σοκολόφσκι, *Εισαγωγή στην Φαινομενολογία*, μτφρ. Παύλος Κόντος, Πανεπιστήμιο Πατρών, Πάτρα, 2006, σ. 61-62 και *BPF*, σ. 26, 28, 94, 174-175, 204 και ό.π. Parekh, σ. 66-67 και *EU*, σ. 164-167

26 Βλ. ό.π. Enegrén, σ. 10, 43-67, 95-97

27 Η Arendt στο “What is Existential Philosophy?” αντί να απαντήσει διαμιάς ότι «ο υπαρξισμός είναι ένας ουμανισμός», κάνει μια φαινομενολογική γενεαλογία του υπαρξισμού, αρχίζοντας αρνητικά με το έργο κατεδάφισης της οντολογικής απόδειξης του Θεού από τον Καντ και συνεχίζει ακολουθώντας το νήμα της συγκρότησης της υποκειμενικότητας με τον Schelling, τον Lessing και τον Kierkegaard, για να καταλήξει στους δασκάλους της, δηλαδή στον Heidegger και στον Jaspers. Βλ. *EU*, σ. 167, 169, 171-172

28 Βλ. *EU*, σ. 173-176, *HC*, σ. 176, 178-180, *PHA*, σ. 180-181

29 Η καφκική παραβολή, τηρουμένων των αναλογιών, αφηγείται το πώς η ίδια η Arendt κατανοεί την δική της θέση στην ιστορία της πολιτικής θεωρίας, γι' αυτό και εικονογραφεί το ατελές εγχείρημά της για την κρίση, τόσο ρητά στο *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος* και υπόρρητα στις *Διαλέξεις για την Πολιτική Φιλοσοφία του Kant*, όσο και στον *Bio του Nou*: «Έχει δύο ανταγωνιστές: ο πρώτος τον ωθεί από πίσω, από την απαρχή. Ο δεύτερος του κλείνει το δρόμο μπροστά. Δίνει μάχη και με τους δύο. Ασφαλώς, ο πρώτος τον υποστηρίζει στον αγώνα του με τον

δεύτερο, γιατί θέλει να τον σπρώξει προς τα εμπρός, και ταυτόχρονα ο δεύτερος τον υποστηρίζει στον αγώνα του με τον πρώτο, αφού θέλει να τον πάει προς τα πίσω.

Αλλά μόνο στη θεωρία έχει έτσι. Γιατί δεν είναι παρόντες μόνο οι δύο ανταγωνιστές του, αλλά κι ο ίδιος, και ποιός αλήθεια γνωρίζει τις προθέσεις του; Ωστόσο, το όνειρό του είναι να βρεθεί ατύλαχος για μια στιγμή –και αυτό θα απαιτούσε μια νύχτα σκοτεινότερη από κάθε άλλη που υπήρξε ποτέ– για να μεταπηδήσει από την γραμμή του μετώπου και να προαχθεί, λόγω της αγωνιστικής του εμπειρίας στη θέση του διατητή υπεράνω των ανταγωνιστών του στον αναμεταξύ τους αγώνα.» (η μτφρ. δική μας). Βλ. *BPF*, σ. 7-8, 8-15

- 30 «Η παρεμβολή του ανθρώπου, καθώς διασπά το συνεχές δεν μπορεί παρά να αναγκάσει τις δυνάμεις να παρεκκλίνουν, οσοδήποτε ελαφρά, από την αρχική τους κατεύθυνση, και σε αυτή την περίπτωση, δεν θα συγκρούονταν πια μετωπικά, αλλά θα συναντιούνταν υπό γωνία. Με άλλα λόγια, το χάσμα όπου στέκεται ο «εαυτός» του Κάφκα είναι, δυναμικά τουλάχιστον, όχι ένα απλό ενδιάμεσο, αλλά μοιάζει με αυτό που οι φυσικοί αποκαλούν παραλληλόγραμμο των δυνάμεων. Ιδεατά η συνισταμένη των δύο δυνάμεων που σχηματίζουν το παραλληλόγραμμο των δυνάμεων όπου ο «εαυτός» του Κάφκα βρίσκεται το πεδίο μάχης του, θα έπρεπε να επιφέρει μια τρίτη δύναμη, την διαγώνιο συνισταμένη, απαρχή της οποίας θα ήταν το σημείο όπου αυτές συγκρούονται και επιδρούν. Αυτή η συνισταμένη θα διέφερε από μία άποψη από τις δύο δυνάμεις των οποίων είναι αποτέλεσμα. Οι δύο ανταγωνιστικές δυνάμεις είναι απεριόριστες ως προς τις απαρχές τους, η μία προερχόμενη από ένα άπειρο παρελθόν και η άλλη από ένα άπειρο μέλλον· ωστόσο παρόλο που δεν έχουν μια γνωστή αρχή, έχουν ένα προκαθορισμένο τέλος, το σημείο όπου συγκρούονται. Αντίθετα, η συνισταμένη θα περιοριζόταν ως προς την αρχή της, με την αφειρησία της να είναι το σημείο σύγκρουσης των ανταγωνιστικών δυνάμεων, αλλά θα ήταν άπειρη ως προς το τέλος της, χάρη στο ότι προήλθε από την εναρμονισμένη δράση των δύο δυνάμεων των οποίων οι απαρχές είναι το άπειρο.» (η μτφρ. δική μας) Βλ. *BPF*, σ. 9-12, *LM*, σ. 202-211, *DGB, April*, 1951 [17], σ.66 και πρβλ. Erdle Birgit R., “Dis/Placing Thought: Franz Kafka and Hannah Arendt”, στο επιμ. Arthur Cools & Vivian Liska, *Kafka and the Universal*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2016, σ. 308-309

- 31 Ωστόσο, επισημαίνει ότι κάθε νέα γενιά «δεν είναι προετοιμασμένη» να ανταποκριθεί στην δυσκολία του να σκεφτεί εξ υπαρχής στο χάσμα μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, ακριβώς επειδή αυτός ο τρόπος της κριτικής εξέτασης και ανανέωσης της ολοένα και φθίνουσας παράδοσης, δεν κληρονομείται αυτόχρονα, και δεν αφορά λογικές διαδικασίες όπως «την παραγωγή, την επαγωγή, και το συμπέρασμα, των οποίων οι κανόνες της μη αντίφασης και της συνέπειας μπορούν να μαθευτούν άπαξ κι απομένει μόνον να εφαρμοστούν». Βλ. *BPF*, σ. 12-14

- 32 Βλ. *BPF*, σ. 192-193, πρβλ. Shakespeare, *Hamlet*, I, 5: “The time is out of joint. O cursèd spite, / That ever I was born to set it right. Nay, come, let’s go together.” ήτοι «Ο καιρός εξαρθρώθη· πείσμα του Άδη, / ώ, να γεννηθώ για να τονε διορθώσω εγώ! / Μα ελάτε, πάμε όλοι μαζί.» Ουίλιαμ Σαίξπηρ, *Άμλετ*, Πράξη 1η, Σκηνή 5η, μτφρ. Βασίλη Ρώτα, Το Βήμα, 2009, σ. 57 ή και «Καταραμένη μοίρα! Ο κόσμος πήγαινε στραβά και δεν απόμενε άλλο: έπρεπε να [εγώ να] γεννηθώ, στον ίδιο δρόμο να τον βάλω! [Μα όχι, ελάτε, και πάμε όλοι μαζί.], μτφρ. Ερρίκου Μπελιέ [οι προσθήκες δικές μας], Το Βήμα, 2016, σ. 61. Ο Άμλετ εδώ μοιάζει αποφασισμένος να δράσει, αλλά όταν σκέφτεται να πάρει τη ζωή του, δεν επιχειρηματολογεί υπέρ του βίου, αλλά εναντίον του τερματισμού του, ως κάτι ενδεχομένως χειρότερο από το να συνεχίσει να ζει και να υπομένει τις αδικίες, τις προσβολές και τα δεινά του.

- 33 Βλ. *BPF*, σ. 12-14, σ. 192-193 και πρβλ. ό.π. Erdle, σ. 312-314

- 34 Βλ. *BPF*, σ. 14 και πρβλ. ό.π. Erdle, σ. 317-318

- 35 Βλ. *BPF*, σ. 14-15

- 36 Η Arendt αξιοποιεί για την κατασκευή της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης μόνο το πρώτο μέρος της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, που πραγματεύεται την «Κριτική της αισθητικής δύναμης», και όχι το δεύτερο, που αφορά την «Κριτική της τελεολογικής δύναμης». Εξηγεί, πως δεν θα την απασχολήσει αυτό το μέρος της φιλοσοφίας του Kant, ο οποίος εισάγει την τελεολογία ως ευρετική αρχή για να κατανοήσει τους ειδικούς νόμους της φύσης, η οποία «αυστηρά μιλώντας, δεν πραγματεύεται την κρίση του καθέκαστου». Προσθέτει δέ, ότι το πεδίο της είναι η φύση, παρόλο που ο ίδιος κατανοεί και την ιστορία ως μέρος της φύσης στο μέτρο που το ανθρώπινο είδος ανήκει στα είδη των ζώων.

Η Arendt διαχωρίζει σαφώς α) την τελεολογική κρίση, που πραγματεύεται το ανθρώπινο είδος ως μέρος της φύσης που «υπόκειται στην “ιστορία” και αποτελεί τον σκοπό της πονηρίας της φύσης» –και αναπτύσσεται στο δεύτερο μέρος της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*– τόσο από β) τον πρακτικό λόγο, που πραγματεύεται τον [κάθε] άνθρωπο ως αυτόνομο που «υπόκειται στους νόμους που δίνει ο ίδιος στον εαυτό του και αποτελεί σκοπό καθ’εαυτόν» –και αναπτύσσεται στην *Κριτική Πρακτικού Λόγου* και στην *Κριτική Καθαρού Λόγου*– όσο και από γ) τους ανθρώπους, που «ζουν σε κοινότητες, προικισμένοι με κοινή λογική και αίσθηση του ανήκειν ομού, που δεν είναι αυτόνομοι, αλλά χρειάζονται ο ένας την συντροφιά του άλλου για να σκεφτούν [διευρυμένα]» –και αναπτύσσεται στο πρώτο μέρος της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, ήτοι στην *αισθητική κρίση*. Δείτε, *LKPP*, σ. 12-16, 26-27 και πρβλ. Goldman Avery, “An antinomy of political judgment: Kant, Arendt, and the role of purposiveness in reflective judgment”, *Continental Philosophy Review*, 2010, 43, σ. 340-350

- 37 Η Arendt απορρίπτει σαφώς την μοντέρνα τελεολογική έννοια της ιστορίας ως μιας ασύνειδης διαδικασίας (λ.χ. προόδου, ελευθερίας, ταξικής πάλης) που οδεύει προς ένα υπέρτατο σκοπό και τέλος που την ανανοηματοδοτεί (λ.χ. Διαφωτισμού, Εθνικισμού, Σοσιαλισμού).

Διότι, αυτή η ιστορία υπερβαίνει την βούληση και τις πράξεις των ανθρώπων και μετατρέπει την πολιτική σε μέσο επίτευξης ενός υψηλού σκοπού. Αντίθετα, προτάσσει την ελληνορωμαϊκή έννοια της ιστορίας, γιατί αυτή διασώζει στην μνήμη (αθανατίζει) αυτοτελώς τα σπουδαία έργα και λόγια των ανθρώπων, που μπορούν να αποτελέσουν καθέκαστα παραδείγματα με νόημα καθ’εαυτό, χωρίς αυτά τα καθέκαστα γεγονότα να χρειάζονται

μια τελεολογική ερμηνεία που να τα δικαιώνει αναδρομικά, ενώ η πολιτική που ασκείται από ανθρώπινα υποκείμενα που γράφουν ιστορία παραμένει αυτοτελής σκοπός καθ' εαυτόν με νόημα για τα ίδια.

Απορρίπτει δηλαδή την ιστορία ως μια νομοτελειακή διαδικασία χωρίς ή πάνω από τα ανθρώπινα υποκείμενα, γιατί αυτή διέπεται από μια φιλοσοφία της ιστορίας που απαιτεί, ήδη από τα μέσα του 18ου αιώνα, μια ανώτερη τελεολογία, θρησκευτική ή εκκοσμικευμένη (λ.χ. μεσσιανική, έθνους-κράτους, εγγεληνική, μαρξιστική) που ανάγει τα καθέκαστα γεγονότα σε μία καθολική αρχή ή ένα υψηλό σχέδιο (λ.χ. πρόνοιας, πονηρίας του Λόγου, αντιφάσεων του καπιταλισμού), ενώ η πολιτική εκπίπτει από πράξη-αυτοσκοπός (action) ενός κόσμου από κοινού σε εργαλειώ-

38 Η Arendt αισθητικοποιεί την πολιτική αρετή της θουκυδίδειας φρονήσεως, συνδέοντάς την με την καντιανή διευρυμένη νοοτροπία της καλαισθητικής κρίσης. Και αντίστροφα, ηθικοποιεί υπόρρητα την διευρυμένη νοοτροπία συνδέοντάς την με την ηθικοπολιτική αρετή της αριστοτελικής φρονήσεως. Αν και πρώτα, συνδέει προδρομικά την προαίρεση της αριστοτελικής φρονήσεως με την βούληση, η οποία λειτουργεί ως απόφαση στηριζόμενη σε μια διαβουλευτική ικανότητα ορθής επιλογής των μέσων προς τον δεδομένο επιδιωκόμενο σκοπό, καθώς διαμεσολαβεί μεταξύ της επιθυμίας και του λόγου για να σχεδιάσει την πράξη.

Έτσι, Arendt ακολουθεί εν μέρει τον Αριστοτέλη στην εννοιολογική κατασκευή μιας νέας συνισταμένης της φρονήσεως, αφού την αντιδιαστέλλει εξίσου προς την αφηρημένη σοφία, και αναζητά, όπως εκείνος, συγκεκριμένα το πρότυπό της στον Περικλή, σε ένα καθέκαστο ιστορικό πρόσωπο. Ωστόσο, εν μέρει μοιάζει να ακολουθεί και τον Θουκυδίδη, γιατί ο Περικλής προσωποποιεί μόν και ενσαρκώνει λόγω και έργω την φρόνηση, αλλά αποφεύγοντας τον κίνδυνο της αφηρημένης σκέψης συνδυάζει την ικανότητα του να φιλοσοφούμε άνευ μαλακίας με την ικανότητα του να φιλοκαλούμεν μετ' εὐτελείας.

Με την συνένωση αυτών των δύο ηθικοπολιτικών προσεγγίσεων και των κριτικών ικανοτήτων τους, η Arendt αξιοποιεί την προαίρεση, την διαβούλευση και κυρίως, τον σκοπό καθ' εαυτόν του πρακτικού νού της φρονήσεως των Ηθικών Νικομαχείων με την φιλοσοφική στάση και την ρητορική δεινότητα του Επιταφίου, ώστε να αντιστοιχήσει και να συναρθρώσει την οξυδερκή κρίση του φρόνιμου δρώντα, που διαβουλεύεται για τα πράγματα «λαμβάνοντας υπόψη του όλες τις δυνατές σκοπιές και θέσεις», με την διευρυμένη νοοτροπία του θεατή, που «σκέφτεται από την θέση καθενός άλλου». Βλ. LM, σ. 55-63, BPF, σ. 219-223, 234-235, PP, σ. 9-10, 168-169 και Ronald Beiner, “Hannah Arendt on Judging” στο LKPP, σ. 134-135 και πρβλ. Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια Ζ', 1139a-1145a, μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής, Ζήτρος, Αθήνα, 2006, σ. 138-197 και Μισέλ Κρυμπελλιέ-Πιέρ Πελλεγκρέν, Ο Αριστοτέλης και οι επιστήμες, μτφρ. Ελένη Περδικούρη, Εστία, Αθήνα, 2011, σ. 178-202, Young-Bruehl Elizabeth, “Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*”, *Political Theory*, vol. 10, no. 2, May 1982, σ. 285-292, Beiner Roland, “Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, no. 1, Sage, London, 1997, σ. 21-32, Aubenque Pierre, *La Prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, σ. 119-143

39 Βλ. BPF, σ. 222-223, PP, σ. 116-117, 167-168, HC, σ. 26-27 και ό.π. d'Entrèves, σ. 256, 259, Steinberg Peter J., “Hannah Arendt on Judgement”, *American Journal of Political Science*, vol. 34, no. 3, August 1990, σ. 816

40 Η Arendt θεωρεί ότι ο θεατής δεν δεσμεύεται από την κατηγορική προσταγή. Βλ. LKPP, σ. 74-75, LM, σ. 95, 155

41 «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*” – «μας εγκατέστησαν κληρονόμους άνευ διαθήκης» [...] ο ποιητής αναφέρεται στην ανωνυμία του χαμένου θησαυρού όταν λέει πως μας εγκατέστησαν κληρονόμους άνευ διαθήκης. Η διαθήκη υποδεικνύει στον κληρονόμο τι δικαιωματικά θα 'ναι δικό του, καταλίπει περασμένα υπάρχοντα στο μέλλον. Άνευ διαθήκης, ή για να λύσω το γρίφο, χωρίς παράδοση –που επιλέγει και κατονομάζει, μεταβιβάζει χειροπιαστά και περισώζει, ενώ δείχνει το μέρος όπου βρίσκονται οι θησαυροί καθώς και το μέγεθος της αξίας τους– φαίνεται πώς δεν υπάρχει κληροδοτημένη συνέχεια στο χρόνο και άρα, ανθρωπίνως ειπείν, ούτε παρελθόν ούτε μέλλον, μόνον αέναη μεταβολή του κόσμου και ο βιολογικός κύκλος των ζωντανών πλασμάτων.

Κατά συνέπεια, ο θησαυρός δεν χάθηκε εξ αιτίας των ιστορικών περιστάσεων και αντιξοοτήτων της πραγματικότητας αλλά επειδή καμιά παράδοση δεν είχε προβλέψει την εμφάνιση του ή την πραγματικότητά του, καθότι καμιά διαθήκη δεν τον κληροδότησε στο μέλλον. Η απώλεια, ούτως ή άλλως, αναπόφευκτη μάλλον με όρους της πολιτικής πραγματικότητας, ολοκληρώθηκε από τη λήθη, την αποτυχία της μνήμης, η οποία επισυνέβη όχι μόνο στους επιγόνους αλλά και στους δράστες, τους αυτόπτες μάρτυρες, σ' όσους για μια φευγαλέα στιγμή κράτησαν το θησαυρό στη χούφτα των χεριών τους, εν συντομία, στους ίδιους τους ζωντανούς. [...]

Έτσι οι πρώτοι που δεν κατόρθωσαν να ενθυμηθούν με τι πιθανά έμοιαζε ο θησαυρός, ήσαν όσοι ακριβώς τον κατείχαν και τον βρήκαν παράξενο ώστε δεν ήξεραν ούτε πως να τον ονομάσουν. Εκείνη τη στιγμή αυτό δεν τους ανησυχούσε· μολοντί δεν ξεχώριζαν το θησαυρό τους, ήξεραν αρκετά καλά το νόημα όσων έκαναν κι αυτό βρισκόταν πέραν της νίκης και της ήττας: Πράξη σημαντική για τη ζωή, αποκτά αξία μονάχα λόγω των νεκρών, πληρούται μονάχα στα μυαλά όσων την κληρονομούν και την αναζητούν.» Βλ. MIPM, σ. 10, 14-15, MDT, σ. 163-165, 193-194, 196, 198-200, 204-206

42 Η Arendt στο κεφάλαιο «Ο αλιεύς μαργαριταριών» παραθέτει από την *Τρικυμία* του Shakespeare, I,2:

«Πέντε οργυιές βαθιά κείτεται ο πατέρας σου / να, τα κόκκαλά του έγιναν κοράλλια,
να, μαργαριτάρια έγιναν τα μάτια του. / Τίποτε δικό του δεν χάθηκε,
μα να, όλα τ' άλλαξε η θάλασσα / τα' κανε κάτι πλούσιο και παράξενο.»

[...]«Με μεγάλη οξύνοια ο Adorno επισήμανε το στατικό στοιχείο του Benjamin:

«Για να καταλάβουμε σωστά τον Benjamin πρέπει να νιώσουμε πίσω από κάθε την μετατροπή της άκρας αναστάτωσης σε κάτι στατικό, πράγματι, την στατική έννοια της ίδιας της κίνησης» (Schriften I, xix). Φυσικά, τίποτε δεν θα μπορούσε να είναι πιο “αντιδιαλεκτικό” από αυτήν την στάση, κατά την οποία ο “άγγελος

της ιστορίας (στην ενάτη από τις “Θέσεις για την φιλοσοφία της ιστορίας”) δεν κινείται διαλεκτικά προς τα μπρος, προς το μέλλον, αλλά έχει το πρόσωπο του “στραμμένο προς το παρελθόν”. Εκεί που σ’ εμάς παρουσιάζεται μια αλυσίδα συμβάντων, εκείνος βλέπει μόνο μια καταστροφή, που εξακολουθεί να στοιβάζει ερείπια επί ερειπίων και να τα εκσφενδονίζει μπροστά στα πόδια του. Ο άγγελος θα ήθελε να σταθεί, να ξυπνήσει τους νεκρούς και να συναρμολογήσει όσα έγιναν συντρίμια”. (Πράγμα που, μάλλον, θα σήμαινε το τέλος της ιστορίας).

“Αλλά μια θύελλα μαίνεται απ’ τον παράδεισο και ακαταμάχητα τον προωθεί προς το μέλλον, στο οποίο έχει γυρισμένη την πλάτη του, ενώ ο σωρός των ερειπίων μπροστά του υψώνεται στον ουρανό. Αυτό που ονομάζουμε πρόοδο, είναι τούτη ακριβώς η θύελλα”. Σ’ αυτόν τον άγγελο, που ο Benjamin τον είδε στο έργο του Klee “Angelus Novus”, ζει ο flâneur την τελευταία του μεταμόρφωση. Γιατί όπως ακριβώς ο flâneur μέσα από την κίνηση του άσκοπου σεργιανίσματος, γυρίζει την πλάτη στο πλήθος, ακόμα κι όταν προωθείται και παρασύρεται απ’ αυτό, έτσι και ο “άγγελος της ιστορίας”, που κοιτάζει μόνο την έκταση των ερειπίων του παρελθόντος προωθείται με την όπισθεν προς το μέλλον από την θύελλα της προόδου.

Το να ενδιαφέρεται ποτέ μια τέτοια σκέψη για μια συνεκτική, διαλεκτική, λογική, ορθολογικά ερμηνεύσιμη διαδικασία, μοιάζει άτοπο. Θα έπρεπε να’ να εξίσου προφανές ότι μια τέτοια σκέψη ούτε στόχευε, ούτε μπορούσε να φτάσει σε δεσμευτικές, γενικώς ισχύουσες δηλώσεις· αυτές αντικαταστάθηκαν, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Adorno, “από μεταφορές” (Briefe II, 785). Στην μέριμνά του για τα άμεσα, πράγματι αποδείξιμα συγκεκριμένα γεγονότα, για τα απλά συμβάντα και περιστατικά που η “σημασία” τους είναι έκδηλη, ο Benjamin δεν ενδιαφερόταν και πολύ για θεωρίες ή “ιδέες”, που δεν έπαιρναν αμέσως την πιο ακριβή εξωτερική μορφή που μπορεί κανείς να φανταστεί.» Βλ. AZK, σ. 91, 57-58

43 Βλ. BPF, σ. 13, MDT, σ. 199-200, ό.π. Enegrén, σ. 28

44 Bedeutung, λέξη προσφιλέστατη στον Goethe που επανακάμπει στα γραπτά του Benjamin και απηχεί τον αφορισμό του Mallarmé. Βλ. MDT, σ. 164, 193-194, 196, 198-200, 204-206

45 “Well deserving yet poetically man dwells on this earth”.

Ο στίχος του Hölderlin ερμηνεύεται εύλογα ως αντι-μεταφυσικό και αντι-θεολογικό πρόταγμα, διότι η ιδέα ότι «το κατοικείν του ανθρώπου είναι η ποίηση» προτάσσει μια έννοια ανθρώπου που όπως χτίζει σπίτια, έτσι χτίζει και αφηγήσεις, επινοώντας, ως κύριος της γλώσσας του, νέους τρόπους και νέα μέτρα για να υπάρχει στον κόσμο. Πλην όμως, η ερμηνεία του ίδιου στίχου από τον Heidegger υποβιβάζει τον άνθρωπο, θεώρωντας τον υποχείριο της γλώσσας που ο ίδιος εφηύρε και καλλιέργησε.

Αντίθετα οι τέχνες του λόγου, λ.χ. η ποίηση ή η ρητορική του δισσού αγώνα λόγων, αντιστέκονται στο σχετικισμό των τεθειμένων προϋποθέσεων, καθώς εντός της ίδιας έννοιας-πλαισίου η κυριαρχία του αναγνώστη ή ακροατή μπορεί να αξιώσει την αντικειμενικότητα της κρίσης, εφόσον διαθέτει πληρότητα τόπων και ενάντιων επιχειρημάτων πάθους, ήθους και λόγου, καθιστώντας το μέτρο των πραγμάτων αναγνωρίσιμο και προσεγγίσιμο από τον άνθρωπο –κι όχι αδιάγνωστο από αυτόν κατά τον Heidegger, ο οποίος επανεισάγει το θεό ως γλώσσα, μέσω μιας εκ της αγνοίας λαθροχειρίας και εντός μιας ποιητικής που αναιρεί την ανθρώπινη αυτονομία του ποιητή.

Απεναντίας, ο Hölderlin αναιρεί αυτόν τον θεολογικό αποκρυφισμό, διότι πιστεύει ότι ο άνθρωπος γράφοντας και χτίζοντας συνειδητοποιεί την απουσία του θεού ως απουσία μέτρου και συνάμα την παρουσία του ίδιου του ανθρώπου ως δημιουργού του μέτρου: ο άνθρωπος κατοικώντας ποιητικά [ξανα]γίνεται «μέτρο των πραγμάτων» ως ποιητής, που μη βρίσκοντας πια το μέτρο, ούτε εν τοῖς ουρανοῖς, ούτε επί γῆς, το παράγει ο ίδιος· κι ό,τι παράγει ο ίδιος δεν μπορεί να είναι ούτε κρυμμένο, ούτε αδιάγνωστο γι’ αυτόν. Εδώ ο Heidegger εκτίθεται με απαράδεκτα, ασύστατα και εκ της αγνοίας επιχειρήματα. Δείτε Friedrich Hölderlin, *Hymns and Fragments*, trans. Richard Sieburth, Princeton University Press, Princeton 1984, σ. 249-282 και επίσης “...POETICALLY MAN DWELLS...” στο Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York, Harper and Row, 1971, σ. 222-223 και πρβλ. MDT, σ. 164, 205-206

46 «Η παρούσα μελέτη μας δεν στοχεύει, όπως άλλες, σ’ ένα θεωρητικό σκοπό: Δεν αναλαμβάνουμε αυτήν την έρευνα για να μάθουμε τι λογής πράμα είναι η αρετή –διότι η μελέτη μας δεν θα είχε τότε την παραμικρή χρησιμότητα– αλλά για να γίνουμε καλοί.» Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, II 2, 1103b26.

Και πρβλ. «για να χαρακτηρίσει την επιστημονική θεωρία που εφαρμόζεται στα ανθρώπινα, ο Αριστοτέλης δημιούργησε την έννοια της «πρακτικής επιστήμης», της επιστήμης που αφορά την «πράξιν», δηλαδή την ελεύθερη ανθρώπινη πράξη. Μια πρακτική επιστήμη δεν έχει ως αποκλειστικό στόχο την γνώση, ούτε αποσκοπεί σ’ ένα προϊόν διάφορο του δημιουργού, όπως συμβαίνει με τις τέχνες, που ο Αριστοτέλης αποκαλεί «ποιητικές επιστήμες», αλλά προτίθεται να καθοδηγήσει μία πρακτική των ανθρώπων. Επομένως, η πρακτική επιστήμη πρέπει να συναρθώσει τρεις, πολύ διαφορετικούς μεταξύ τους, παράγοντες: την γνώση, την επιθυμία και την διαβούλευση.» Ό.π. Κρυμπελλιέ- Πελλεγκρέν, σ. 169-170

47 Βλ. HC, σ. 301

48 Βλ. HC, σ. 302-304, CR, 87-90, και ό.π. d’Entrèves, σ. 245-246, 253, ό.π. Enegrén, σ. 151-159

49 Παρόμοια άποψη εκφράζει ο Wellmer, τον οποίο παραθέτει και η Παπαματθαίου, καθώς και οι δύο θεωρούν πως «το αρνητικό υπόβαθρο της θεωρίας της για την κρίση» ήταν η συνολική της εμπειρία από τον Ολοκληρωτισμό, όπως φαίνεται μέσα από το OT και το EIJ. Πρβλ. Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason”, στο επιμ. Larry May & Jerome Kohn, *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge, 1996, σ. 35 και ό.π. Παπαματθαίου, σ. 83-84

50 Βλ. LM, σ. 3, 5, 13, 69, 166, 177, RJ, σ. 131, 136, σ. 159-161, 164, 188-189, EU, σ. 402-403 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 92 και Πηνελόπη Κουφοπούλου, «Μεθοδολογικά Προβλήματα στην πολιτική φιλοσοφία της Hannah Arendt», διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2006, σ. 183. Η Arendt παραδέχεται σε

απαντητική της επιστολή (γράμμα του Ιουλίου, 1963) ότι «είναι πραγματικά σημαντικό για μένα το «να δημιουργήσω τα θεμέλια μιας νέας πολιτικής ηθικής»», Βλ. Ursula Ludz, “Arendt’s Observations and Thoughts on Ethical Questions”, *Social Research*, vol. 74 no. 3, John Hopkins University, Fall 2007, σ. 797-799, 802-803, Benhabib Seyla, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, *Political Theory*, vol. 16, no. 1, February 1988, σ. 30-31

Το ίδιο κίνητρο, ή αν θέλετε την ίδια έγνοια, είχε και ο Adorno όταν ζητούσε μια «στροφή στο υποκείμενο», διότι «πρέπει κανείς να γνωρίζει τους μηχανισμούς στους ίδιους τους ανθρώπους ικανούς για παρόμοιες πράξεις, πρέπει να δείξει τους μηχανισμούς στους ίδιους τους ανθρώπους και να προσπαθήσει να εμποδίσει το να γίνουν κάποτε τέτοιου είδους άνθρωποι, εγείροντας μια γενική συνείδηση των εν λόγω μηχανισμών [...] Ένοχοι είναι μόνο εκείνοι που άφησαν απερίσκεπτα το μίσος και την επιθετική τους μανία να ξεσπάσουν πάνω στα θύματα. Θα πρέπει να εναντιωθεί κανείς σ’ αυτού του είδους την απειροσκεψία, θα πρέπει να αποτρέψει τους ανθρώπους απ’ το να στρέφονται προς τα έξω χωρίς αυτοαναστοχασμό. Η εκπαίδευση θα είχε εν γένει νόημα μόνο ως εκπαίδευση στον κριτικό αναστοχασμό.» Βλ. Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η εκπαίδευση μετά το Άουσβιτς*, μτφρ. Γ. Σαγκριώτης, Νήσος, Αθήνα, 2017, σ. 18-19

51 Επίσης, η common sense αίσθηση προϋποθέτει την κοινότητα, ενώ η common sense λογική χρησιμεύει για να απευθύνεται κανείς προς την κοινότητα, έτσι, και οι δύο μαζί, η κοινή λογική-αίσθηση αποβλέπει και επιτελεί την ένταξη του κρίνοντος σε αυτήν, γιατί «όταν κανείς κρίνει, κρίνει ως μέλος μιας κοινότητας», εφόσον η κρίση του υποκειμένου έχει ως προϋπόθεση και συνέπεια την κοινωνική του αποδοχή, που τον «εντάσσει σε μια κοινότητα».

Μέσα από τον δημόσιο λόγο του, που φέρει την κρίση του, ο ρήτορας συγκροτείται ως πρόσωπο ή ως υποκείμενο που ανήκει μεταξύ ανθρώπων, πράγμα που υπερβαίνει κατά την Arendt την αντιλογική διαδικασία, αφού «όταν κανείς κρίνει, κρίνει ως μέλος μιας κοινότητας». Η κρίση αποκαλύπτει λοιπόν το ποιοί είμαστε και έχει ως συνέπεια την κοινωνική μας ένταξη. Βλ. *RJ* σ. 145-146, *LM*, σ. 270, *LKPP*, σ. 70, 72, 74, 84-85, *BPF*, σ. 224-225, *PP*, σ. 166-167 και πρβλ. ό.π. d’Entrèves, σ. 251, 253-254 και Rodolphe Gasché, “Is a determinant judgment really a judgment?”, *Washington University Jurisprudence Review*, 2013, vol. 6 no.1, σ. 119, DeCaroli Steven, “A capacity for Agreement: Hannah Arendt and the Critique of Judgment”, *Social Theory and Practice*, vol. 33, no 3, July 2007, σ. 380-386, Weidenfeld Matthew C., “Visions of Judgement: Arendt, Kant and the Misreading of Judgment”, *Political Research Quarterly*, vol. 66, no 2, June 2013, σ. 258-261, Zerilli G.M. Linda, ““We Feel Our Freedom”: Imagination and judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory*, 2005, vol. 33, no.2 σ. 182-183

52 Βλ. *RJ* σ. 145-146 και no. 024560 στο *BMP*, *LM*, σ. 178-179 και πρβλ. Leora Y. Bilsky, “When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt’s Concept of Judgment” στο *History and Memory*, vol. 8, no. 2, Fall-Winter, 1996, σ. 150 και ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 112-116, ό.π. Gasché, σ. 119, ό.π. d’Entrèves, σ. 247. Επίσης, ο Tassin θεωρεί ότι το ριζικό κακό του Ολοκληρωτισμού είναι ο ακοσμισμός που προκαλείται από την καταστροφή της πολιτικής κοινότητας εντός της οποίας οι άνθρωποι συνυπάρχουν. Étienne Tassin, “Hannah Arendt et la spécificité du Totalitarisme”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 1997, σ. 388

53 Βλ. *EU*, σ. 291-292, *BPF*, σ. 199, 215, *RJ*, σ. 145-146 και no. 024560 στο *BMP*, *RJ*, σ. 18-19

54 Βλ. *EU*, σ. 357-358 και *OT*, σ. 477

55 Βλ. *OT*, σ. viii-ix, σ. 421-422, 438, 457-459, *EU* σ. 223, 328, 333-345, 351, 354-358 και “A reply [to Eric Voegelin]” *The Review of Politics*, vol. 15, no 1, Jan 1953, σ. 83 και πρβλ. Leo Löwenthal, “Terror’s Atomization of Man” στο Leo Löwenthal, *False Prophets*, Transaction Books, London, 1987, σ. 181-192 και ό.π. Bilsky, σ. 139 και Raymond Aron, “L’essence du Totalitarisme” (1954), *Commentaire*, no. 112, Hiver 2005-2006, σ. 948-949, 951-952 και ό.π. Ιακώβου, σ. 223-224 και Peter Burdon, “Hannah Arendt: On Judgment and Responsibility”, *Griffith Law Review*, vol. 24, no. 2, 2015, σ. 221-243 σ. 232-236 και ό.π. Tassin, σ. 371-374, 383-384, 386

56 Βλ. *OT*, σ. 347-350, 355-356, 457-458, 465, 468-469, 471-474, 478 και “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, *The Review of Politics*, vol. 15, no. 3, July 1953, σ. 316-321 και πρβλ. το γράμμα του Kuno Fielder: «Ο καθένας που δέχθηκε για τον εαυτό του την προκειμένη της παντοδυναμίας της φύσης, αλλά δεν συνήγαγε το λογικό συμπέρασμα που απαιτούσε την “εκκαθάριση” όλων όσων δεν ήταν εύρωστοι ή “ξένοι προς την κοινότητα”, ο καθένας που είχε τους ενδοιασμούς του, ανήκε μεταξύ αυτών των αδύναμων ή των ανόητων που “αρνούσαν” την δύναμη της λογικής, που υπαναχωρούσαν από το να πουν το Β και το Γ, αφότου είχαν πει το Α.»

Επίσης, παράδειγμα της άκαμπτης αυτής λογικής του εάν Χ τότε Ψ, είναι το «εάν οι κρατούμενοι είναι παράσιτα, τότε θα πρέπει να εξοντωθούν με δηλητηριώδες αέριο». Σύμφωνα με την Arendt, «δεν έχει σημασία» εάν μιλάμε για την πιο ευφυή και ηθική ιδέα του σοσιαλισμού ή την πιο ηλίθια και ανήθικη του ρατσισμού, γιατί στα ολοκληρωτικά καθεστώτα «οι ιδεολογίες γίνονται κινητήριες μηχανές της πολιτικής [...] που καθορίζουν τις πολιτικές πράξεις του εξουσιαστών και τις καθιστούν ανεκτές για τους εξουσιαζόμενους.»

Ο αντισημιτισμός, ο φυλετισμός ή ο κομμουνισμός δεν είναι ολοκληρωτικές ιδεολογίες από μόνες τους· γίνονται όμως, όταν αξιώνουν να εξηγούν απολύτως και να λύνουν κάθε μυστήριο της φυσικής ζωής, κάθε κοινωνικό πρόβλημα και κάθε ιστορικό ζήτημα παρελθόντος και μέλλοντος χωρίς πρότερη ανάγκη εμπειρικής τεκμηρίωσης, χωρίς ανάγκη επιχειρηματολογίας, χωρίς ανάγκη δικαιολόγησης μιας απόφασης. Δείτε *EU*, σ. 349-351, 354-357 και πρβλ. ό.π. Aron, σ. 948 και ό.π. Tassin, σ. 384-386, 375, Bernard Crick, *In Defence of Politics*, Penguin, Harmondsworth, 1964, σ. 34-55

57 Οι νέοι αυτοί υπερβατικοί νόμοι, αντί να είναι ρυθμιστικές αρχές σταθεροποίησης των κοινωνικών σχέσεων, γίνονται ιδεολογικές αρχές κινηματικής δράσης. Ο μέν ναζισμός της ‘αρίας φυλής’ και των ρατσιστικών νόμων κινητοποιεί τις μάζες διακηρύσσοντας την πίστη του στον κοινωνικό δαρβινισμό και «την ιδέα του ανθρώπου ως

τυχαίο προϊόν φυσικής εξέλιξης»· ενώ ο σταλινισμός της ‘αταξικής κοινωνίας’ τις κινητοποιεί ομνύοντας τυφλά στον ιστορικό υλισμό του ότι «οι άνθρωποι είναι προϊόντα μιας τεράστιας ιστορικής διαδικασίας που τείνει να αυτοαναρρηθεί». Βλ. *BPF*, σ. 86-88, *OT*, σ.387, 437-438, 440, 457-458, 468-474, *HC*, σ. 287-288, *RJ*, σ. 35, 43-45, 159, *PP*, σ. 74-75, *EU*, σ. 253, 292, 349-351, και ό.π. Bilsky, σ. 148 και Vollrath Ernst & Fantel Hans, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, vol. 44, no. 1, Spring 1977, σ. 174-175 και ό.π. Aron, σ. 949-950, Burdon, σ. 234-236 και Tassin, σ. 372, 381-385

58 Η ακρισία ενδύεται την μορφή της απόδειξης ή του αποδεικτικού συλλογισμού, η οποία συσκοτίζει ή αδειάζει την κρίση από το περιεχόμενο της: «οι άνθρωποι πλανώνται από κρίσεις που διατυπώνονται αποδεικτικά, επειδή το αποδεικτικό τους ύφος τους απελευθερώνει από το χάος αναρίθμητων κρίσεων που είναι παντελώς αυθαίρετες. Το σημαντικό στοιχείο είναι όχι μόνο πως η αποδεικτική ποιότητα του ύφους είναι πειστικότερη από το περιεχόμενο της κρίσης, αλλά επίσης ότι το περιεχόμενο, το υπό κρίση αντικείμενο, παύει να ενδιαφέρει.» Βλ. *EU*, σ. 291-292. *OT*, σ. 473-474, *BPF*, σ. 86-88 και πρβλ. Chaim Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l’argumentation: la nouvelle rhétorique*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, σ. 17-18 και ό.π. Aron, σ. 949-951

59 Ο όρος plurality θεωρούμε πως μεταφράζεται ορθότερα ως ‘πολλαπλότητα’ και όχι ως ‘πολλότητα’· διότι σημαίνει το πλήθος ίσων αλλά διαφορετικών μεταξύ τους πραγμάτων· ή όπως εξηγεί η Arendt «η ανθρώπινη πολλαπλότητα, που αποτελεί την κύρια προϋπόθεση τόσο για την πράξη όσο και το λόγο, έχει το διπλό χαρακτήρα της ισότητας και της διάκρισης.» Δείτε *HC*, σ. 175 και ό.π. Bilsky, σ. 139 και πρβλ. *OT*, σ. 316, 352, 420, 440-441, *EU*, σ. 21, 317-318, *BPF*, σ. 88 και ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 104

60 Βλ. *EU*, σ. 21, 344-349, *PHA*, σ.183-184, 190, *HC*, σ. 36, *LKPP*, σ. 64, 66-69, 70-72 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, 104-105, 120, 121-122, 136, ό.π. Gasché, σ. 99-100, 112-113, ό.π. Ιακώβου, σ. 225, David L. Marshall, “The Polis and its analogues in the thought of Hannah Arendt”, *Modern Intellectual History*, vol. 7, no. 1, 2010, CUP, σ.143, ό.π. Enegrén, σ. 151-159

61 Βλ. *EU*, σ. 39, 172, 183-184, 294, 313-315, 318, 321-322, *OT*, σ. 479, *PHA*, σ. 407, *RJ*, σ. 143, *EJ* σ. 294-295, *LM*, σ. 8, *LKPP*, σ. 5, 10, 14, 25, 70, 73, 74, 76, 83-85 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 95, 100, ό.π. Vollrath & Fantel, σ. 169, Degryse Annelies, “Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt’s reading of Kant’s Critique of Judgment”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 37, no. 3, σ. 350-356

62 «Η αρχή του αρχηγού καθυποτάσσει τη βούληση των ανθρώπων, γιατί τους καθιστά ανήμπορους να σκεφτούν καν να πράξουν· μόνον ένας προϊστάται, μόνον αυτός δύναται να μιμηθεί ή ερμηνεύσει τους φυσικούς ή ιστορικούς νόμους, δεσμευόμενος να τους εφαρμόσει παγκόσμια απέναντι σε εχθρούς και φίλους, μετατρέποντάς τους σε θύτες ή θύματα μιας αποκαλυπτικής ιδεολογίας.» Βλ. *EU*, σ. 344-349, 356-359, 406, *OT*, σ. vii, xx, xxxiv, 6-7, 364-388, *OT*, σ. 475-476, 478, *HC*, σ. 58-59 και πρβλ. ό.π. Aron, σ. 949 και ό.π. Tassin, σ. 373-374, 385-388

63 Βλ. *PP*, σ. 68-69, *BPF*, σ. 199 *OT*, σ. 6-7, 474-476, *RJ*, σ. 58, 96, 146, *EU*, σ. 23, 124, 126-131, 336, 344, 350, 354, 358, 360, *LKPP*, σ. 39-40, 49-50, 70-71, *HC*, σ. 205-206, 178-180 και no. 024532 στο *BMP* και πρβλ. ό.π. Aron, σ. 947, 949, ό.π. Ιακώβου, σ. 225-226, Simon Swift, *Hannah Arendt*, Routledge, London, 2009, σ. 57, Fabio Ciaramelli, “Du mal radical à la banalité du mal Remarques sur Kant et Arendt”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1995, σ. 392-407 και ό.π. Tassin, σ. 386-387, ό.π. Bilsky, σ. 140

64 Η Arendt αντικαθιστά την εξατομίκευση ενώπιον του Θεού ή του θανάτου με την υποκειμενοποίηση μπροστά στους άλλους, για να επαναφέρει το άτομο από το έρημο πεδίο της αυτοαναφορικής αναδίπλωσης στο πολλαπλό πεδίο της πολιτικής συναναστροφής. Αν για τον Kierkegaard, το παράδοξο του χριστιανού συνίσταται στην αποκήρυξη της ατομικότητας και των εγκοσμίων έναντι του Θεού, διαμέσου μιας «απόλυτης» και «ανώνυμης» λογικής, για την Arendt η έλλογη αρχή συγκρότησης του υποκειμένου είναι η *γεννησιμότητα* της πολιτικής πράξης.

Δηλαδή η Arendt θεωρεί ότι η πολλαπλότητα και ο διάλογος εγγυώνται την ανθρώπινη ελευθερία και την ανθρωπιά, γιατί επιτρέπουν στους ανθρώπους, διαμέσου της κοινής λογικής-αίσθησης, να αρχίζουν κάτι νέο συνομιλώντας και συμπράττοντας μαζί με τους άλλους. Η Arendt στηρίζεται διαδοχικά στους Kant, Schelling, Kierkegaard –και στον Αυγουστίνo– για να αντιταχθεί στην υποκειμενικοποίηση του Heidegger. Επίσης, θεωρεί πως ο κίνδυνος της απο-ανθρωποποίησης που επισύρουν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα οφείλεται στην αλλοτρίωση του ξεριζωμού και της ερημίας που επιφέρει ο ατομικισμός σε βάρος της ανθρώπινης πολλαπλότητας που κατοικεί τον κόσμο. Βλ. *EU*, σ. 167-172, 173-176, 181, 360 και πρβλ. ό.π. Bilsky, σ. 139 και ό.π. Ιακώβου, σ. 225

65 Βλ. *HC*, σ. 7-8, *EU*, σ. 357-360, *OT*, σ. 475-476, 477-478, *LKPP*, σ. 55-56, 59, 40, *RJ*, σ. 67, 99, 101, *BPF*, σ. 218-219, 199, *HC*, σ. 214-215, 161-162, 180 και *MCH*, σ. 579-580 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 169, ό.π. Benhabib, σ. 195-196, 198, ό.π. Ιακώβου, σ. 225 και Christof Menke and Nick Walker, “At the brink of law: Hannah Arendt’s revision of the judgment on Eichmann”, *Social Research*, vol. 81, no. 3, Fall 2014, σ. 605-606

66 Η Arendt υπογραμμίζει την δυνατότητα των σκεπτικών, ή όσων τηρούν εφεκτική στάση, να διαφωνήσουν με τους πολλούς όταν «παίζονται όλα για όλα» ή όταν «τα πράγματα διαλύονται και το κέντρο δεν αντέχει». Δείτε *PP*, σ. 18- 20, 21-22, 24-25, *PHA* σ. 409-410, Juni 1954, [13] στο *DGB*, σ. 484, *RJ*, σ. 44-45, 84, 188-189, *BPF*, σ. 220-221 και πρβλ. ό.π. Burdon, σ. 228-230

67 Κατ’ αναλογία με μία ψυχική ικανότητα που περιγράφει ο Winnicott, ο δημόσιος χώρος μοιάζει να λειτουργεί όπως το υποστηρικτικό περιβάλλον χάρη στο οποίο γίνεται η διαδικασία ωρίμανσης ή απαρτίωσης του προσώπου. Αν η ικανότητα του να μένεις μόνος αναπτύσσεται μέσα από την ανάκληση της σχέσης μεταξύ του εγώ και του υποστηρικτικού περιβάλλοντος, διότι στηρίζεται στο να μπορείς να είσαι μόνος παρουσία άλλου ή άλλων, τότε το αυτοσχετιζόμενο πρόσωπο μπορεί να συνδεθεί με τους άλλους, όταν φαντασιακά εμβάλλει εντός τον άλλον, συγκροτώντας έτσι το πολιτικό περιβάλλον που λειτουργεί ως μήτρα μεταβίβασης του νοήματος από και προς τους άλλους. Πρβλ. Donald. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the*

Theory of Emotional Development, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, London, 1965, σ. 29-37 και δείτε *LM*, σ. 7-8, *HC*, σ. 524-525, ό.π. Yar, σ. 21-22, ό.π. Enegrén, σ. 43-67, 95-97

68 Βλ. *EU*, σ. 336-337, 359-360, 443, *HC*, σ. 23, 162, 180, 201, 214-215

69 Πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 141

70 Βλ. *BPF*, σ. 220-221, *HC*, σ. 32, 180, 182, *LKPP*, σ. 73-74, 120, *LM*, σ. 94, *EU*, σ. 317-318, 441-443, *PP*, σ. 24, 117-118, 124 και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 252 και André Enegrén, "Pouvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt", *Études*, Tome 353, Avril 1983/4, σ. 487, ό.π. Benhabib, σ. 199-203

71 Βλ. *LM*, σ. 69, 177, 192-193, *BPF*, σ. 110-111, *EU*, σ. 334-335, *RJ*, σ. vii και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 247

72 «Έχεις απόλυτο δίκιο: άλλαξα γνώμη και δεν μιλώ πλέον για "ριζικό κακό"[...] τώρα πράγματι πιστεύω πως το κακό δεν είναι ποτέ "ριζικό", πως είναι μόνον ακραίο, και πως δεν διαθέτει ούτε βάθος, ούτε κάποια δαιμονική διάσταση. Μπορεί να εξαπλωθεί και να καταστρέψει όλον τον κόσμο, ακριβώς επειδή μεταδίδεται επιφανειακά σα μύκητας. Μας "αποστερεί τη σκέψη", όπως είπα, γιατί η σκέψη προσπαθεί να φτάσει σε κάποιο βάθος, να βρει τις ρίζες, και όταν την απασχολεί το κακό, αγανακτεί γιατί δεν βρίσκει τίποτα. Αυτή είναι η "κοινοτοπία" του. Μόνο το καλό έχει βάθος και μπορεί να είναι ριζικό.» (η μτφρ. δική μας). Βλ. "Letter to Gerhard Scholem", July 24, 1963, *JW*, σ. 470-471. Βλ. επίσης *EJ* σ. 25-26, 276, 286-288, *LM*, σ. 191 και πρβλ. ό.π. Ιακώβου, σ. 226, 228, ό.π. Swift, σ. 56, 64, ό.π. Ciaramelli, σ. 392-407, ό.π. Benhabib, σ. 176, 177-178.

Για τις ενστάσεις του Mommsen, πρβλ: "Ωστόσο, ο κατηγορος Jackson δεν κατηγορούσε «ολόκληρο τον γερμανικό λαό» γιατί «αν η μεγάλη μάζα του γερμανικού λαού είχε αποδεχθεί πρόθυμα το εθνικοσοσιαλιστικό πρόγραμμα, τότε στα πρώτα χρόνια της πορείας του Κόμματος δεν θα ήταν απαραίτητη η SA και δεν θα χρειαζόταν κανείς στρατόπεδα συγκέντρωσης και την Gestapo, δύο θεσμούς που δημιουργήθηκαν αμέσως μετά την κατάληψη του κρατικού μηχανισμού από τους ναζί.» Αρτέμης Ψαρομηλιγκός, Βασιλική Λάζου, Κώστας Καρτάλης επιμ., *Η δίκη της Νυρεμβέργης*, Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία, Αθήνα, 2011, σ. 7

73 Βλ. *RJ*, σ. 108, 159, *LM*, σ. 3-6, 13, *JW*, σ. 487, *EJ*, σ. 47-49, 57 και πρβλ. ό.π. Burdon, σ. 221-224, ό.π. Swift, σ. 63-65, ό.π. Ciaramelli, σ. 392-407 και Adorno, "Lecture Fifteen" στο Theodor W. Adorno, *Metaphysics: Concepts and Problems*, επιμ. R. Tiedemann, μτφρ. E. Jephcott, Stanford University Press, California, 2001, σ. 115

Η Βίκυ Ιακώβου, παρά την ρητή παραδοχή της Arendt στον Scholem πως "άλλαξε γνώμη", θεωρεί πως «δεν υπάρχει ασυνέχεια» μεταξύ των αναλύσεών της για το ριζικό και το κοινοτοπο κακό. Ωστόσο, νομίζω πως η Arendt πράγματι εξεπλάγη και μετέβαλε άποψη, όταν κατανόησε πως "το περιττό του ανθρώπου" μπορεί να επέλθει τόσο μέσω της σκέψης και της βούλησης, όσο και μέσω της απερισκεψίας και της αβουλησίας ενός "νέου τύπου εγκληματία", του Eichmann.

Γι' αυτό και θεώρησε πως "για να καταστρέψει αυτό που ήθελε να περιγράψει και να κατανοήσει" θα έπρεπε να στραφεί στις νοητικές ικανότητες της σκέψης, της βούλησης, και της κρίσης. Στον *Βίο του Νου* προσπαθεί ακριβώς να αντιμετωπίσει και τις δύο μορφές ή πηγές του κακού, πράγμα που σημαίνει πως να μόν δεν εγκατέλειψε ποτέ τις δύο έννοιες του κακού, αλλά ότι κατάλαβε ότι αυτές μπορούν να συναيرهθούν, διότι βρίσκονται ήδη εγγεγραμμένες ως δυνατότητες –χωρίς βέβαιο γνώμονα ή θεμέλιο– στην σκέψη ή την απερισκεψία, στην βούληση ή στην αβουλία, και στην κρίση ή στην ακρισία του υποκειμένου και εξαρτώνται από αυτές ακριβώς τις ικανότητες. Δείτε *JW*, σ. 470-471 και πρβλ. ό.π. Ιακώβου, σ. 223-224, 226, ό.π. Παπαμαρθαίου, σ. 26-29, Fine Robert, "Judgment and the reification of faculties: a reconstructive reading of Arendt's *Life of the Mind*", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 34, no. 1-2, Sage, 2008, σ. 160-163

Επίσης, για την ερμηνεία της απομάγευσης ή της απο-δαιμονοποίησης του κακού, ο Burdon συνδέει την ρηχότητα ή την κοινοτοπία το κακού με την ακρισία που προκύπτει από τη μη συμμετοχή στις πολιτικές αποφάσεις. Δείτε ό.π. Burdon, σ. 221-224, 225-226, 231-234, αλλά και ό.π. Swift, σ. 63-65. Και πρβλ. την άποψη του Ciaramelli που επισημαίνει πως ο Kant, στο μέτρο που διέκρινε το γράμμα από το πνεύμα του νόμου, αλλά και το *από καθήκον* και το *σύμφωνα με το καθήκον*, είχε προοικονομήσει το κοινοτοπο κακό και το είχε συνδέσει με το ριζικό κακό. Δείτε ό.π. Ciaramelli, σ. 392-407 και ό.π. Tassin, σ. 388

74 Βλ. *EJ*, σ. 47-49, *April*, 1951 [29] *DGB*, σ. 73, *RJ*, σ. 124-125

75 Ο Eichmann δήλωνε πως έπραξε το καθήκον του ως νομοταγής πολίτης, ενώ το γενικό πνεύμα ήταν: «Όταν όλοι είναι ένοχοι, τελικά κανείς δεν μπορεί να δικαστεί/κριθεί». Βλ. *EU*, σ. 124, 126, 128-131, *EJ*, σ. 114, 135, 276-277, 287, 294, 297-298 και πρβλ. Dominik Lasok "The Eichmann Trial", *The International and Comparative Law Quarterly*, vol. 11, no. 2 April 1962, σ. 355-356, 361-362. Σε ό,τι αφορά το «χωρίς αιδώ», η οργάνωση της συλλογικής ενοχής εξαλείφει την δυνατότητα της κρίσης του τι είναι δίκαιο ή άδικο, αλλά και την δυνατότητα διάκρισης μεταξύ ενόχων και αθώων. Για την Arendt, η ντροπή ήταν ένα συναίσθημα στοιχειώδες, γιατί διέσωζε την αλληλεγγύη. Η πολιτικοποίηση αυτού του συναίσθηματος μέσω του εγχειρήματος πολιτικοποίησης του ουμανισμού, υποφώσκει συχνά σε πολλά από τα γραπτά της. Πρβλ. ό.π. Ιακώβου, σ. 226-227, ό.π. Burdon, σ. 5-6

76 Η Arendt θεωρεί ότι ο Eichmann ήταν ανίκανος να αρθρώσει έστω μία πρόταση που να μην ήταν κλισέ. Κατέφευγε συνεχώς σε στερεότυπες εκφράσεις που απέκρυπταν το νόημα του λόγου και της πράξης του από τον ίδιο του τον εαυτό, δηλαδή ακύρωνε το διάλογο με τον εαυτό του, αλλά και με όλους τους άλλους. Δηλαδή θεωρεί ότι τα κλισέ φανερώνουν απουσία σκέψης ή ότι η απερισκεψία επενδύεται με λόγια κενά περιεχομένου και οδηγεί σε ακρισία και σε μη ανάληψη ευθύνης για τον εαυτό και κόσμο. *EJ*, σ. 47-49, 276, 278-279, 297, *LM*, σ. 3-4, ό.π. no. 024560 στο *BMP*, και πρβλ. ό.π. Menke-Walker, σ. 601-603, ό.π. Ιακώβου, σ. 226, ό.π. Swift, σ. 57, 63-64, ό.π. Ciaramelli, σ. 392-407, George Orwell, *Selected Writings*, επιμ. George Bott, Heinemann, Oxford, 1991, σ. 84, 89

77 Σε αντίθεση με το «όχι εγώ» του Eichmann, η Arendt θα τον καταδικάσει λέγοντας «εμείς», δηλαδή εν ονόματι της ανθρωπότητας· και απευθυνόμενη φαντασιακά σ' αυτόν στο δεύτερο πρόσωπο, θα γράψει στο

Postscript του *EJ*: «αρνούμενος να μοιραστείς τη γη με τον εβραϊκό λαό και πλήθος άλλων λαών, [...], θεωρούμε ότι κανένα μέλος του ανθρωπίνου είδους δεν θα μπορούσε να θέλει να μοιραστεί τη γη μαζί σου. Γι' αυτόν και μόνο τον λόγο, πρέπει να πας στην αγχόνη». Ωστόσο, η αδυναμία σύνδεσης της σκέψης και της κρίσης δεν αφορούσε, κατά την Arendt, μόνο τον Eichmann, αλλά εν μέρει και το ίδιο το δικαστήριο που τον δίκασε. Δείτε *EJ*, σ. 276-279, 294-298, *RJ*, σ. 175-176, *PP*, σ. 20, 102 και πρβλ. ό.π. Menke-Walker, σ. 599-600, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 97, ό.π. d'Entrèves, σ. 248-249, ό.π. Burdon, σ. 3-4, 7-10, ό.π. Menke-Walker, σ. 587-589, ό.π. Swift, σ. 56-57, ό.π. Ciaramelli, σ. 392-407 και ό.π. Gasché, σ. 101-102

78 «Σκέπτομαι από μόνος μου σημαίνει: να ψάχνω την λυδία λίθο της αλήθειας στον ίδιο μου τον εαυτό, δηλαδή στον ίδιο μου τον λόγο· κι ο κανόνας να σκέφτομαι πάντοτε αυτοδύναμα είναι ο Διαφωτισμός.»

Και «Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του για την οποία ευθύνεται ο ίδιος. Ανωριμότητα είναι η ανικανότητα να μετέρχεται κανείς το νου του, χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Ευθυνόμαστε γι' αυτήν την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίσκεται όχι σε ελάττωμα του νου, αλλά στο έλλειμμα αποφασιστικότητας και θάρρους να τον μετερχόμαστε χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. *Τόλμησον φρονεΐν!* Έχε το θάρρος να μετέρχεσαι τον ίδιο σου το νου! Να λοιπόν η αρχή του Διαφωτισμού.»

Η αρχή του να σκέφτομαι αυτοδύναμα για τον εαυτό μου επιτρέπει κατά τον Kant την διαφωνία, ακόμη κι αν αυτό σημαίνει την εναντίωση μου σε όλους τους άλλους. Η αρχή αυτή προϋποθέτει, εκτός από το θάρρος της γνώμης, τον δημόσιο χώρο όπου εκφράζεται κανείς ελεύθερα χωρίς να υπόκειται σε λογοκρισία και συμπυκνώνει τον Διαφωτισμό, επειδή μας απελευθερώνει από τις διάφορες αυθεντίες, αλλά και από τις προκαταλήψεις μας για τις οποίες φέρουμε εμείς ευθύνη. Η Arendt υιοθετεί αυτήν την αρχή-αίτημα, ωστόσο, ακολουθεί τον Lessing. Δείτε Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1784) στο *Denken wagen: Der Weg aus der selbst-verschuldeten Unmündigkeit*, Reclam, 2017, Stuttgart, σ. 7-8, 15-16 και Immanuel Kant, “Was heisst sich in Denken orientieren?” (1786) στο Immanuel Kants Werke: Schriften von 1783-1788, Band IV, επιμ. Artur Buchenau und Ernst Cassirer, Bruno Cassirer, Berlin, 1913, σ. 361-366 και *JW*, σ. 470 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 90, ό.π. Ιακώβου, σ. 226-227, 228-229

79 Ένας πρόχειρος ορισμός του τι σημαίνει «πράξη», σε αυτά τα συγκείμενα, θα ήταν το «να τολμάμε με το λόγο και τα έργα μας να αρχίζουμε κάτι νέο με συντροφιά τους εταίρους μας». Η Χαλμούκου αποδίδει την παρενθετική επεξήγηση του Kohn ως «πράξη –[η] ενεργοποίηση με λόγια και έργα σε συνεργασία με τους άλλους, η έναρξη ενός νέου πράγματος, η έκβαση του οποίου δεν μπορεί να είναι γνωστή εκ των προτέρων, η ίδρυση μιας δημόσιας σφαίρας δράσης (res publica ή πολιτεία [republic]), η υπόσχεση και η συγχώρεση.» Δείτε την εισαγωγή του Kohn *PP*, σ. viii και *ΥΠ*, σ. 11 και *LM*, σ. 6, 56, 74-76, 192-193, *RJ*, σ. 166-167, 188-189, *LKPP*, σ. 3, 31-32, 36-37, 43, *PHA*, σ. 395 και πρβλ. ό.π. Bilsky, σ. 148, ό.π. Gasché, σ. 115, 119-120 ό.π. Menke-Walker, σ. 604

80 Στον Macbeth, όπως στον Οιδίποδα, ο φονιάς κατορθώνει να αποκαλύψει στον εαυτό του την ταυτότητά του, αναλογιζόμενος την ηθική απαξία των πράξεών του. Όμως, η υπόθεση των έργων δεν αφορά τόσο τις αποτρόπαιες πράξεις, όσο την ανάληψη της ευθύνης για την τέλεσή τους. Αν η μοίρα επηρεάζει και ελαφρύνει κάπως το nefas του Οιδίποδα, ο Macbeth, συγκροτεί ο ίδιος εξ ολοκλήρου λόγω και έργω την ταυτότητά του· και έτσι, διαβουλεύόμενος διαρκώς με τον εαυτό του, αναλαμβάνει πλήρως την ευθύνη των ειδικών εγκλημάτων του. Βλ. *EJ*, σ. 287, *RJ*, σ. 44, *LM*, σ. 189-191 και πρβλ. ό.π. Menke-Walker, σ. 599 και G.K. Hunter, William Shakespeare, *Macbeth*, Penguin, Suffolk, 1967, σ. 7-11

81 Η Arendt εξηγεί ότι η σωκρατική αρχή του να μην αντιφάσκω με τον εαυτό μου είναι η αρνητική εκδοχή της χριστιανικής ηθικής, ενώ η καντιανή κατηγορική προσταγή του να είναι καθολικεύσιμος ο γνώμονας της πράξης μου είναι η εκκοσμικευμένη θετική της εκδοχή. Βλ. *RJ*, σ. 44-45, 84, 123, 153, 189 και πρβλ. ό.π. Benhabib, σ. 177, ό.π. Burdon, σ. 11, ό.π. Tassin, σ. 381-385

82 Βλ. *BPF*, σ. 241, *LM*, σ. 94-97 και ό.π. Menke-Walker, σ. 604-605, ό.π. Gasché, σ. 116, ό.π. d'Entrèves, σ. 251

83 Η Bilsky επισημαίνει σωστά ότι, κατά την Arendt, η γενοκτονία ήταν έγκλημα κατά της ανθρωπίνης πολλαπλότητας. Δείτε *EJ*, σ. 114, 255, 257, 261-262, 268-269, 273-276, 288, 294-297, *LKPP*, σ. 42-43 και πρβλ. ό.π. Bilsky, σ. 143, 151-153, ό.π. Menke-Walker, σ. 596-598, ό.π. Lasok, σ. 365-366, 369-370, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 97-101, ό.π. Benhabib, σ. 182, 184 και Κωνσταντίνου, “Το νομικό καθεστώς της δίκης της Νυρεμβέργης” και Καλογρηάς, “Η δίκη της Νυρεμβέργης”, στο ό.π. επιμ. Ψαρομηλίγκος, Λάζου, Καρτάλης, σ. 11-14 και σ. 49-51, 53-54, 54-57 και Brian Garsten, “The Elusiveness of Arendtian judgment” στο επιμ. Seyla Benhabib, *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, CUP, 2010, σ. 317-318

84 Βλ. *EJ*, σ. 45-48, 277-279, 295-296, *LM*, σ. 36, *RJ*, σ. 18-19, 44-45, 145-146, *LKPP*, σ. 5 και πρβλ. ό.π. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” σ. 7-8, ό.π. Enegrén, “Pouvoir et liberté”, σ. 498, ό.π. Bilsky, σ. 143, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 101, ό.π. Tassin, σ. 379-381

85 Με δυο λόγια, εξηγεί η Arendt, η εντολή «Ού Φονεύσεις» είχε αντικατασταθεί με την εντολή «Να Φονεύεις». Βλ. *EJ*, σ. 150, σ. 277 και πρβλ. ό.π. Menke-Walker, σ. 599-600, 603 και ό.π. Bilsky, σ. 145-147

86 Βλ. *EJ*, σ. 146, 149-150, 279, 293, *RJ*, σ. 188-189 και πρβλ. ό.π. Bilsky, σ. 145-147

87 Βλ. *RJ*, σ. 26-27, 137-138, *LKPP*, σ. 83-84 και πρβλ. ό.π. Bilsky, σ. 147-148

88 Από μία άποψη και το ίδιο το δικαστήριο, αντιμετωπίζοντας προβλήματα με την προσδιοριστική υπαγωγή του άνευ προηγουμένου σε προκαθορισμένους κανόνες, θα όφειλε να οδηγηθεί στην ελεύθερη αναστοχαστική κρίση, και να αναζητήσει να εξάγει από την ίδια την υπόθεση Eichmann τον κανόνα και τα κριτήρια με τα οποία θα τον έκρινε, όπως λ.χ. έγινε με την νέα έννοια των εγκλημάτων κατά της ανθρωπότητας και την επανερμηνεία άλλων γνωστών εννοιών και κανόνων. Πρβλ. ό.π. Menke-Walker, σ. 590-591, 593-594, 604 και ό.π. Benhabib, σ. 184-185

89 Βλ. *EJ*, σ. 135-136 και πρβλ. ό.π. Ιακώβου, σ. 227-228, ό.π. Burdon, σ. 6-7

- 90 Βλ. *EJ*, σ. 135-137, *RJ*, σ. 61-64, 68, 108
- 91 Η αστοχία της κατηγορικής προσταγής, και συνάμα της καθολικότητας του νόμου, έχει να κάνει με το ότι ο φορμαλισμός τους δεν μπορεί ποτέ να εξειδικεύσει «τι είναι δίκαιο σε μια συγκεκριμένη υπόθεση». Βλ. *EJ*, σ. 135-137, 148, 294-295, *EU*, σ. 39, 294-295, 313-315, 318, 321-322, 334, *PHA*, σ. 407 *RJ*, σ. 108, 143 και πρβλ. ό.π. Ιακώβου, σ. 228, ό.π. Garsten, σ. 320-326, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 95
- 92 Βλ. *BPF*, σ. 110-111, 127-128, *RJ*, σ. 64, *HC*, σ. 171-172, 225-226, *PHA*, σ. 545- 550
- 93 Βλ. *HC*, σ. 91, *LM*, σ. 27, *PHA*, σ. 169, 302, *BPF*, σ. 111, *PP*, σ. 103, 117-118, 125-126, *LKPP*, σ. 39 και πρβλ. ό.π. Bilsky, σ. 140, ό.π. Benhabib, σ. 186-188, ό.π. Gasché, σ. 103-104 και Paul Ricoeur, “Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition”, *Salmagundi*, no. 60, Spring-Summer 1983, σ. 63-66
- 94 Βλ. *LM*, σ. 49-50, *LKPP* σ. 4-5 *HC*, σ. 283-284 και ό.π. d’Entrèves, σ. 255-257
- 95 Βλ. *HC*, σ. 171-172, 279, 283-284, *EU*, σ. 317-318, *LM*, σ. 7, 59-60, *PP*, σ. 42, 103-104. Πρβλ. ό.π. Ricoeur, σ. 63-66, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 95-96, ό.π. Tassin, σ. 367-370, 377, ό.π. Gasché, σ.102-104, 105-108, 109-110, 113
- 96 Η άποψη της Arendt και του Καστοριάδη, ότι «ο Ολοκληρωτισμός μας φέρνει αντιμέτωπους με το άνευ νοήματος» παρέλκει, διότι ο Ολοκληρωτισμός φαίνεται να περιέχει δύο εξ ορισμού αυτοαναρούμενες προσπάθειες. Αφενός, η εξουσία τείνει να γίνει η μία και μόνη συνεπειοκρατική μήτρα δημιουργίας νοήματος, κάτι που και η ίδια η Άρεντ παραδέχεται σε μία αποστροφή της ότι τα στρατόπεδα «βγάζουν τέλειο νόημα» εάν τα δούμε στο ιδεολογικό τους πλαίσιο.
- Αφετέρου, το άτομο, όπως ο Eichmann, τείνει μόνον να απαρνηθεί την ευθύνη για την δημιουργία νοήματος, αλλά αυτό δεν γενικεύσιμο σε όλους. Και οι δύο προσπάθειες αφορούν πάντα ένα οιοσδήποτε αναπόδραστο νόημα, λ.χ. τον εθνοφουλετισμό ή τον σοσιαλισμό, που τείνει να εξαλείψει τα άλλα νοήματα, αλλά ποτέ δεν καταλήγει σε κάτι άνευ νοήματος, παρά μόνο παράγει διαρκώς αντιφάσεις που αποκαλύπτουν τον παραλογισμό αυτών των ιδεολογιών, που συνίσταται ακριβώς στο ότι θέλουν να επιβάλλουν ένα και μόνο νόημα. Πρβλ. Βίκυ Ιακώβου, “Οι καταβολές του Ολοκληρωτισμού της Hannah Arendt. Μερικά Σχόλια”, *Επιστήμη και Κοινωνία*, τευχ. 25, Σάκκουλας, Φθινόπωρο 2010, σ. 207, ό.π. Ciaramelli, σ. 404-407, ό.π. Tassin, σ. 377-378, 386
- 97 Βλ. *LM*, σ. 69, 111, *LKPP*, σ. 76-77, 84-85, *PP*, σ. 102 και πρβλ. ό.π. d’Entrèves, σ. 250-251, ό.π. Bilsky, σ. 148-149, ό.π. Benhabib, σ. 186-189, ό.π. Gasché, σ. 114-115, ό.π. Steinberg, σ. 817-818
- 98 Πρβλ. ό.π. Enegrén, “Pouvoir et liberté”, σ. 490
- 99 «Ανθρώπινη ελευθερία σημαίνει ότι ο άνθρωπος δημιουργεί τον εαυτό του εν μέσω ενός ωκεανού χαοτικών δυνατοτήτων.» Η Arendt ακολουθεί τον Αυγουστίνο, θεωρώντας πως το δημιουργηθέν «[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit» γίνεται με τη σειρά του αρχή δημιουργίας, δηλαδή ελευθερίας: «Με την γέννηση του κάθε ανθρώπου, αυτή η πρωταρχική απαρχή επαναβεβαιώνεται, γιατί είναι μια αφετηρία από την οποία ο άνθρωπος μπορεί να ξεκινήσει· το να είναι κανείς άνθρωπος και το να είναι ελεύθερος είναι ένα και το αυτό. Ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο ώστε να εισαγάγει στον κόσμο την ικανότητα του να αρχίζουμε, ήτοι την ελευθερία.» Βλ. *BPF*, σ. 167, *DGB, April*, 1951 [17], σ. 66
- 100 Πρβλ. ό.π. Enegrén, “Pouvoir et liberté”, σ. 489-490
- 101 Βλ. *PP*, σ. 59-60, 113-114, 125-126, 127-128, *HC*, σ. 177, 235, *DGB, April*, 1951 [17], σ. 66 και πρβλ. ό.π. Enegrén, “Pouvoir et liberté”, σ. 489-490, ό.π. Bilsky, σ. 148-149, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 99-100, ό.π. Burdon, σ. 14-15
- 102 «Η διαφορά μεταξύ αυτής της οξυδερκούς κρίσεως και της αφηρημένης σκέψης βρίσκεται στο ότι η πρώτη έχει τις ρίζες της σε αυτό που συνήθως αποκαλούμε κοινή λογική. Η κοινή λογική [...] μας αποκαλύπτει την φύση του κόσμου στο μέτρο που είναι ένας κοινός κόσμος· σε αυτήν οφείλουμε το γεγονός ότι οι αυστηρά προσωπικές και “υποκειμενικές” πέντε αισθήσεις μας και τα αισθητηριακά δεδομένα τους μπορούν να προσαρμοστούν στο μη υποκειμενικό και “αντικειμενικό” κόσμο που έχουμε από κοινού και μοιραζόμαστε με τους άλλους. Η κριτική ικανότητα είναι [...μία] δραστηριότητα διά της οποίας έρχεται σε πέρας αυτό το μοίρασμα του κόσμου με τους άλλους.» Βλ. *BPF*, σ. 221 Βλ. *EU*, σ. 21, 344-349, *PHA*, σ.183-184, 190, *HC*, σ. 36, *LKPP*, σ. 64, 66-69, 70-72 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, 104-105, 120, 121-122, 136, ό.π. Gasché, σ. 99-100, 112-113, ό.π. Ιακώβου, σ. 225, ό.π. Young-Bruehl, σ. 292-303
- 103 Βλ. *OT*, σ. 457-458, *RJ*, σ. 70-71, *BPF*, σ. 199, 215, 221, *EU*, σ. 21-22, 172, 234, *LKPP*, σ. 27, 63-65, 70-72, 74-75 και πρβλ. ό.π. Παπαματθαίου, σ. 69-70, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 95, 104-105, 121-122 και ό.π. d’Entrèves, σ. 251-252, ό.π. Enegrén, “Pouvoir et liberté”, σ. 494, ό.π. Benhabib, σ. 189, ό.π. Gasché, σ. 112,116
- 104 Ο ηροδότειος ιστορικός-υπόδειγμα της Arendt, δεν είναι αυτός που ασπάζεται μια φιλοσοφία της φύσης ή της ιστορίας, αλλά αυτός που ερευνά προκατάληπτα τα γεγονότα και ενώ τα διασώζει στη μνήμη του διηγώντας τα, τα αποτιμά. Η Arendt συλλαμβάνει την ιστορία ως την ικανότητα ανάκτησης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας διά του *αθανατίζειν*, δηλαδή μέσω μιας διαρκούς κρίσης-επιμνηστικής των γεγονότων του παρελθόντος που τα σώζει από τη λήθη, υφαίνοντας «μια αφήγηση που δεν παύει να αρχίζει, χωρίς όμως ποτέ να τελειώνει». Βλ. *LKPP*, σ. 62-63, *LM*, σ. 215-216 και πρβλ. ό.π. Enegrén, “Pouvoir et liberté”, σ. 498, ό.π. Marshall, σ. 129, ό.π. Benhabib, σ. 40-44, Vollrath Ernst and Fantel Hans, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, vol. 44, no. 1, John Hopkins University, Spring 1977, σ. 162-166
- 105 Η sociability και η humanitas γίνονται σύστοιχες με την togetherness. Δείτε *LM*, σ. 94, *HC*, σ. 7, 51, *LKPP*, σ. 26, 73 και πρβλ. ό.π. Garsten, σ. 319 και Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, CUP, Cambridge, 2002, σ. 191, 194, 197-200
- 106 Πρβλ. Jerome Kohn, *RJ*, σ. xxvii-xxix

- 107 Βλ. BPF, σ. 219-220 και πρβλ. William W. Clohesy, “Arendt and Kant’s Categorical Imperative”, στο *The Bloomsbury Companion to Arendt*, London, Bloomsbury, 2021, σ. 72,74 και Amando Basutro, “Hannah Arendt’s Kantian Socrates: Moral and Political Judging”, *Teoria politica*, Annali VI, 2016, σ. 319-320, Habermas Jürgen, “Notes and Commentary: On the German-Jewish Heritage”, *Telos*, 1980, σ. 128-130
- 108 Βλ. BPF, σ. 220, σ. 244 και δείτε:
- Πάλος: – Θα προτιμούσες λοιπόν εσύ περισσότερο να σε αδικήσουν παρά να αδικήσεις;
- Σωκράτης: – Προσωπικά δεν θα ήθελα κανένα από τα δύο. Αν όμως ήταν αναγκαίο ή να αδικηθώ ή να αδικήσω ή να αδικηθώ, θα προτιμούσα να αδικηθώ παρά να αδικήσω.» 469c
- Σωκράτης: – Ωστόσο, εγώ από την πλευρά μου, εξαίρετε, θεωρώ ότι είναι προτιμότερο ακόμη και η λύρα μου να είναι παράφωνη, καθώς η χορωδία που ενδεχομένως θα έχω να διευθύνω, αλλά και οι περισσότεροι άνθρωποι να μη συμφωνούν μαζί μου και να λένε τα αντίθετα, παρά ο ένας εγώ να βρίσκομαι σε διαφωνία με τον εαυτό μου και να λέω πράγματα αντίθετα μεταξύ τους.” 482c
- Σωκράτης: – Επομένως, δεν είναι μόνον σύμφωνα με τον νόμο ότι το να αδικεί κανείς είναι πιο επαίσχυντο από το να αδικείται και ότι είναι δίκαιο να έχουν όλοι ίσο μερίδιο, αλλά και σύμφωνα με τη φύση. Οπότε μοιάζει να προκύπτει ότι δεν έλεγες την αλήθεια προηγουμένως και ότι αδικώς με κατηγορήσες όταν είπες ότι ο νόμος και η φύση είναι αντίθετα μεταξύ τους, και ότι εγώ εν γνώσει μου παραποιώ τα επιχειρήματα με το να οδηγώ τη συζήτηση στο πλαίσιο του νόμου όταν κάποιος λέει κάτι σύμφωνα με τη φύση και, αν κανείς το λέει σύμφωνα με το νόμο, εκλαμβάνοντάς το στο πλαίσιο της φύσης.” 489a-b, Πλάτων, *Γοργίας*, μτφρ. Παύλος Καλλιγιάς, Στιγμή, Αθήνα, 2020, σ. 113, 157, 177
- 109 Η Arendt εξηγεί ότι η σωκρατική αρχή του να μην αντιφάσκω με τον εαυτό μου είναι η αρνητική εκδοχή της χριστιανικής ηθικής, ενώ η καντιανή κατηγορική προσταγή του να είναι καθολικεύσιμος ο γνώμονας της πράξης μου είναι η εκκοσμικευμένη θετική της εκδοχή. Βλ. *RJ*, σ. 44-45, 84, 123, 153, 189. Ο Basutro σφάλει όταν επιμένει να διαβάσει την σωκρατική αρχή του να μην αντιφάσκει προς τον εαυτό του ως την «μη προστακτική αρχή του αυτοσεβασμού», γιατί δεν λαμβάνει υπόψη του την προστακτική ερμηνεία της σωκρατικής ηθικής αρχής από την Arendt. Πρβλ. ό.π. Basutro, σ. 319-321, ό.π. Menke-Walker, σ. 599, ό.π. Benhabib, σ. 177, ό.π. Burdon, σ. 11 και ό.π. Tassin, σ. 381-385
- 110 Η Arendt αντιδιαστέλλει τον σοφό και τον φρόνιμο· δηλαδή ο Σωκράτης, ενσαρκώνει μόνον το thinking, αλλά είναι ακατάλληλος για την πολιτική, ενώ ο Περικλής είναι το υπόδειγμα του judging. Βλ. *PP*, σ. 7-9, 11-12, *BPF*, σ. 129. Όμοια άποψη έχει ο Κικέρωνας, θεωρώντας ότι ο Σωκράτης χωρίζει την διαλεκτική από την ρητορική. Cicero, *De Oratore*, III, 59-61, μτφρ.. E.W. Sutton & H. Rackham, Harvard University Press, London, 1996, σ. 46-49
- 111 Βλ. *HC*, σ. 302, *LM*, σ. 56, 171-172, November 1950, [16] στο *DGB*, σ. 43
- 112 Βλ. *PP*, σ. 25-26, 30 και πρβλ. ό.π. Canovan, σ. 178 και Richard J. Bernstein, “Arendt on thinking” στο ό.π. *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, σ. 281-282
- 113 Η Βάσια Βεργούλη θεωρεί πως το σωκρατικό υπόδειγμα «αποτυπώνει αυτό που ουσιαδώς συνιστά όχι τη ‘σκέψη’ αλλά την ‘κρίση’», παραγνωρίζοντας πως η Arendt αποδίδει την κρίση, ως ικανότητα, στον αναστοχαζόμενο θεατή και στον φρόνιμο δρώντα και όχι στον στοχαζόμενο φιλόσοφο, του οποίου ο αόρατος άνεμος της σκέψης, καταστρέφοντας τις προκαταλήψεις, μόνον απελευθερώνει αρνητικά την κρίση. Η κρίση, ιδωμένη θετικά, μόνον ως διευρυμένη σκέψη μπορεί να επιτύχει την συναίνεση που δεν μπορούσε ή δεν αναζητούσε ο Σωκράτης, το *σκέπτεσθαι* του οποίου προετοιμάζει την κρίση χωρίς να την συνιστά εξ ολοκλήρου, παρά μόνο σε ακραίες περιστάσεις ακρισίας και απερισκεψίας, όπως αυτές του Eichmann, όπου το *σκέπτεσθαι* ως μαιευτική πρακτική «είναι πολιτική κατά συνεκδοχή», δηλαδή μόνον *εν μέρει*.
- Όμως η Βεργούλη, κατανοώντας την κρίση μάλλον ως επιτέλεση ή δραστηριότητα (activity) –και όχι ως ικανότητα (faculty ή ability ή capacity)– και το γούστο (taste) –που έχει αξίωση ευρύτερης αναγνώρισης από τους άλλους– απλώς ως γεύση, καταλήγει παραδόξως στο «ότι η καντιανή αναστοχαστική κρίση δεν είναι το μοντέλο της Arendt για την πολιτική κρίση, παρά την ρητή της αναφορά σε αυτήν». Απεναντίας, όλη η προσπάθεια της Arendt είναι να διακρίνει, αλλά και να γεφυρώσει, δύο μοντέλα κρίσης: την μοντέρνα καλαισθητική κρίση του θεατή και του ιστορικού με την αρχαία πολιτική κρίση του πολιτικού δρώντα, του ιστορικού και του ρήτορα με βάση την ρωμαϊκή *huanitas* που βέβαια έπεται του Σωκράτη.
- Τηρουμένων των αναλογιών, η Arendt εμπνέεται από τον Σωκράτη γιατί αυτός διακρίνει, αλλά και γεφυρώνει, την σκέψη και την πράξη κινούμενος μεταξύ αυτών των δύο σφαιρών· αυτή η ελεύθερη κίνηση ενθουσιάζει τόσο πολύ την Arendt στο *On Revolution* που θα το επαναφέρει αυτή τη φορά για να ενώσει τον θεατή και τον δρώντα με συνδετικό κρίκο ένα ουμανιστικό σύμβολο που προσανατολίζει το *πράττειν* του θεατή. Δείτε *LM*, σ. 192-193, 271, *LKPP*, σ. 75, *OV*, σ. 101-102 και Βασιλική Βεργούλη, “Η κρίση ως ‘ανατρεπτική’ έννοια στην Hannah Arendt”, *Δευκαλίων*, 32/1-2, Δεκέμβριος, 2018, σ106, 119
- 114 Βλ. *LKPP* σ. 4-5
- 115 Βλ. *BPF*, σ. 244, 245, 246, 247, 249, 293-294, 298-299, *RJ*, σ. 153, *LM*, σ. 167-168, *PP*, σ. 10, 12-13 και πρβλ. Jacqueline de Romilly, “L’optimisme de Thucydide et le jugement de l’historien sur Périclès” στο *Revue des Études Grecques*, juillet-décembre, tome 78, 1965, σ. 557-575
- 116 Η Arendt μοιάζει να θεωρεί ισοδύναμες τη μαιευτική και την διαλεκτική, αλλά γενικά η μαιευτική ως μεταφορά, συνδυάζεται στο εγχείρημά της αρμονικά με την έννοια της γεννησιμότητας, αφού ο Σωκράτης ξεγεννάει την αλήθεια που αναζητά επισκεπτόμενος τις γνώμες των άλλων. Βλ. *PP*, σ. 15, *LKPP*, σ. 36, 40-42 και

πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 109-110

117 Βλ. *RJ*, σ. 188-189, *LKPP*, σ. 36-39, 41, *LM*, σ. 171-173, 174-176, 178-179 και πρβλ. Kohn, *RJ*, σ. xvi-xvii

118 Βλ. *PP*, σ. 18, 34-36, *LM*, σ. 93-94 και πρβλ. ό.π. Basutro, σ. 325, ό.π. Marshall, σ. 133,147-149, ό.π. Habermas, σ. 128-130

119 Πρβλ. ό.π. Basutro, σ. 328-329

120 Βλ. *LM*, σ. 49-50, 182, 187-190, 192-193 και πρβλ. ό.π. Garsten, σ. 331-333

121 Πρβλ. ό.π. Garsten, σ. 319-320, ό.π. Enegrén, “Rouvoir et liberté”, σ. 489-490, 499, ό.π. Basutro, σ. 325-326

122 Η Arendt βλέπει στην αντιλογία για τα πολιτεύματα του Ηρόδοτου μία θελκτική έννοια πολιτικής, ελεύθερης από σχέσεις κυριαρχίας. Ενθουσιάζεται δέ με τα λόγια του Οτάνη, ο οποίος αν και ομολογεί πως «δεν θέλει ούτε να εξουσιάζει, ούτε να εξουσιάζεται», προτείνει ως καλύτερο πολίτευμα την *ισονομία* που λειτουργεί δημοκρατικά, γιατί η συμμετοχή των πολλών στην εξουσία, στην διαβούλευση και στην λογοδοσία θεωρεί ότι διασφαλίζει την *ισότητα ενώπιον του νόμου*:

«Ο Οτάνης πρότεινε να αποφασίζουν οι ίδιοι οι Πέρσες για τα πολιτικά ζητήματα, λέγοντας: “Η γνώμη μου είναι ότι δεν πρέπει να έχουμε έναν μόνο μονάρχη. Δεν είναι ούτε ευχάριστο ούτε σωστό [...] πώς λοιπόν η μοναρχία μπορεί να είναι κάτι που ενδείκνυται, αφού επιτρέπει στον μονάρχη να κάνει ανεξέλεγκτα ό,τι θέλει; Γιατί και ο άριστος των ανθρώπων, αν αποκτήσει τέτοια εξουσία [...] ανατρέπει πατροπαράδοτα έθιμα, βιάζει γυναίκες και σκοτώνει ανθρώπους χωρίς να τους δικάσει. [...] Ενώ αν ο λαός έχει την εξουσία, τότε [...] το πολίτευμα έχει το ωραιότερο όνομα: *ισονομία*· επιπλέον, δεν έχει την δυνατότητα να κάνει τίποτε απ’ όσα κάνει ο τύραννος. Με κλήρο ορίζονται οι άρχοντες, οι οποίοι οφείλουν να λογοδοτούν και κάθε απόφασή τους πρέπει να εγκριθεί από το λαό. Η γνώμη μου [...] είναι να καταργήσουμε τη μοναρχία και δώσουμε την εξουσία στο λαό, γιατί από τους πολλούς πηγάζει κάθε εξουσία.»

Στο δημοκρατικό λοιπόν πολίτευμα, όπου η *ισονομία* είναι αδιάρρηκτη με την *ισηγορία* και την *ισοκρατία*, η *ισονομία* γίνεται η σημαία-σύνθημα, διότι το ζεύγμα της *ισότητας* και *νόμου* λειτουργεί ιδεολογικά ως χιαστί, όπως λ.χ. στις *Ικέτισες*: «ο νόμος εγγυάται την *ισότητα* και η *ισότητα* εγγυάται το νόμο», ήτοι ο νόμος είναι το μέσο επίτευξης της *ισοπολιτείας* και η *ισοπολιτεία* είναι το μέσο επίτευξης του δικαίου. Όμως, η συζήτηση των Περσών εγγράφεται στο σοφιστικό ρεύμα, αφού το ερώτημα ποιά είναι το καλύτερο πολίτευμα εγκιβωτίζεται σ’ ένα ρητορικό αγώνα τριών αλληλοαναιρούμενων λόγων, όπου ο κάθε ομιλητής ανασκευάζει διαδοχικά τα επιχειρήματα του άλλου, οδηγώντας τελικά σε απορία το πρόβλημα της ανακύκλωσης των πολιτευμάτων. Η αντιπαράθεση επιχειρημάτων επικεντρώνεται στο γιατί και πώς παραβιάζεται ο νόμος από αυτούς που κατέχουν την εξουσία.

Έτσι, προοικονομούνται οι έννοιες και τα στοιχεία αναγνώρισης και αξιολόγησης τόσο των τριών «εμπρεπών» μορφών πολιτευμάτων, της μοναρχίας, της αριστοκρατίας και της δημοκρατίας, όσο και των μεταβολών τους στα «φαύλα», δηλαδή σε αυτά της τυραννίας, της ολιγαρχίας και της οχλοκρατίας. Κι ενώ μέσα από τις ανά δύο συγκρίσεις αναδεικνύεται ως κριτήριο όλων η *ισοπολιτεία* ή η *ισονομία*, τελικά δεν προκρίνεται από τον Ηρόδοτο κανένα ως το καλύτερο, αλλά αφήνεται να εννοηθεί η δυνατότητα μείξης των καλύτερων στοιχείων τους, ενώ οι υβριδικές μορφές των πολιτευμάτων λ.χ. *ολιγαρχία ισόνομος* θα αναφανούν στη συνέχεια των ιστοριών του.

Άρα, εύλογα προκύπτει πως το νόημα της *ισονομίας* παρέμενε διαρκώς μαχητό και προσαρμόσιμο.

Αφενός γιατί σήμαινε δημοκρατία· σήμαινε δηλαδή την πολιτική *ισότητα* που διασφαλίζεται διά της *ισότιμης* συμμετοχής στην ψήφιση και τήρηση των νόμων, σε αντίθεση με την αυθαιρεσία της τυραννίας αλλά και την ανισότητα της ολιγαρχίας. Ήταν η έννοια-έμβλημα που τραγουδιέται στο *σκόλιον* ως προάγγελος και συνώνυμη της δημοκρατίας αντί της τυραννίας. Στο δέ λόγο του Οτάνη, ταυτίζεται ρητά με τη δημοκρατία, καθώς φέρει τις ουσιώδεις λειτουργίες της, την εναλλαγή στην εξουσία με κλήρο, την τακτή λογοδοσία και την δημόσια διαβούλευση· ενώ στον *Ισοκράτη*, η *ισονομία* παραπέμπει στην *ισηγορία* της δημοκρατίας και αντιδιαστέλλεται στην *παρρησίαν*· και τέλος στον *Θουκυδίδη*, η *πλήθους τε ισονομία πολιτική* είναι το σύνθημα των δημοκρατικών απέναντι στο σύνθημα υπέρ της *αριστοκρατίας σώφρονος* των ολιγαρχικών.

Αφετέρου όμως σήμαινε *ισοπολιτεία*· δηλαδή σήμαινε την νομική *ισότητα* και την *ισότητα* πολιτικών δικαιωμάτων που διασφαλίζονται τόσο από την έννομη τάξη της ίσης μεταχείρισης όλων, όσο και από το ότι η εξουσία βρίσκεται στα χέρια ή των ολίγων ή των πολλών που μοιράζονται *ισότητα* την εξουσία. Γίνεται έτσι σύστοιχη έννοια των άρτιων πολιτευμάτων και της αριστοκρατίας και της δημοκρατίας, σε αντίθεση με τα ημαρτημένα πολιτεύματα της τυραννίας, της ολιγαρχίας, αλλά και της δημοκρατίας, όπου η παραβίαση ηθών και νόμων επιφέρουν την επί τα χείρω μεταβολή του πολιτεύματος· μάλιστα, ο *Ισοκράτης* αποκαλεί *ισονομία* και δημοκρατία τη Σπάρτη, στον δέ *Θουκυδίδη*, οι *Θηβαίοι* δικαιολογούνται ότι ‘μήδισα[ν]’ επειδή «ή πόλις τότε έτύγχανεν ούτε κατ’ ολιγαρχίαν ισόνομον πολιτεύουσα ούτε κατὰ δημοκρατίαν· όπερ δέ έστι νόμοις μὲν καὶ τῷ σωφρονεστάτῳ εναντιώτατον, έγγυτάτῳ δέ τυράννου, δυναστεία ολίγων άνδρῶν είχε τὰ πράγματα».(Γ’ 62, 3).

Ωστόσο, οι δύο παραπάνω σημασίες συμβιβάζονται ή εξηγούνται, αν μπου στην ιστορική προοπτική τους:

α) όταν μείζον διακύβευμα είναι ο σεβασμός του νόμου, η κύρια αντίθεση είναι μεταξύ τυραννίας-δυναστείας και *ισονομίας*, αφού κατά τον Vernant «πριν τον 6ο αιώνα *ισονομία* σήμαινε την αντίθεση στην απόλυτη εξουσία ενός μονάρχη ή τυράννου». Διότι, κατά τους Lénêque και Vidal-Naquet «φαίνεται ότι ανάγεται σε μια εποχή όπου οι «ολιγάρχες» δεν ήταν ακόμα εντελώς διαχωρισμένοι από τους «δημοκράτες», δηλαδή στο τέλος του 6ου αιώνα, που αποτελεί [...] αποφασιστική καμπή».

β) όταν όμως μείζον διακύβευμα γίνεται η *ιση* συμμετοχή στην πολιτική, η κύρια αντίθεση είναι πλέον μεταξύ αριστοκρατίας ή ολιγαρχίας και δημοκρατίας, αφού κατά τον Vernant η *ισονομία*, τον 6ο πια αιώνα, σημαίνει την «*ισότιμη* συμμετοχή όλων των πολιτών στην άσκηση της εξουσίας». Διότι, κατά τους Lénêque και Vidal-Naquet «η λέξη υπονοεί, παρά προσδιορίζει, ένα πολίτευμα όπου όσοι συμμετέχουν στη δημόσια ζωή είναι *ισότιμοι* και η

οποία δεν μπορεί να αποδοθεί με την σύγχρονη έννοια της ισότητας μπροστά στο νόμο».

- Δείτε *HC*, σ. 32, *PP*, 117-118, 124 και πρβλ. Ηροδότος, *Ιστορία Γ'*, Θάλεια 80-82, μτφρ. Άγγελος Βλάχος, Ωκειανίδα, Αθήνα, 2000, σ. 74-78, Ευριπίδης, *Τραγωδίες*, μτφρ. Θρασύβουλου Σταύρου, Εστία, Αθήνα, 2000, σ. 141-143, Jacqueline de Romilly, "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote", *Révue Études Grecques*, vol. 72, no. 339/343, janvier-décembre 1959, σ. 81-85, 86-88, 93-94, Gregory Vlastos, "ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ", (1964), *Platonic Studies*, Princeton, 1973, σ. 164, 171-174, 183-184, Gregory Vlastos, "Isonomia", *The American Journal of Philology*, vol. 74, no. 4, Baltimore, 1953, σ. 337, 341, 344, 347, John Lombardini, "'Isonomia' and the Public Sphere in Democratic Athens" στο *History of Political Thought*, vol. 34, no. 3, Autumn 2013, σ. 394-396, Slatoslav Dmitriev, "Herodotus, Isonomia, and the Origins of Greek Democracy" στο *Athenaeum*, vol. 103, no. 1, Como, Pavia, 2015, σ. 66-66, 69-71, 79, Victor Ehrenberg, "Origins of Democracy", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd.1, H. 4, 1950, σ. 522, 525-528, 530-537, 543, J.A.O. Larsen, "The Jurgement of Antiquity on Democracy" *Classical Philology*, vol. 49, no. 1, January 1954, σ. 5-6, Pierre Lévêque & Pierre Vidal-Naquet, *Κλεισθένης ο Αθηναίος*, Ευρύαλος, Αθήνα, 1989, σ. 37-41, Slobodan Dušanić, "Plato's Projects for a Confederate Sicily and the Constitutional Patterns in the third Book of the Laws", στο *Aevum*, Anno 84, Fasc. 1, Genaiio-Aprile 2010, PUCSC, σ. 61-62, 63-64, 67, Louise-Marie L'Homme-Wéry, "De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle", στο *Kernos*, vol. 15 Varia, 2002, σ. 220-221, 394-396, 413 και πρβλ. Θουκυδίδης, *Ιστορία*, Γ'82,8, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα, 2011, σ. 456, Ισοκράτης, *Αρειοπαγίτικός*, 16-24, στο Ισοκράτης, *Λόγοι*, τόμος Β', μτφρ. Α.Μ. Γεωργαντόπουλος, Μ. Πρωτοψάλτης, Ι. Ιωαννίδη-Φαληριώτη, Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, χ.χ. σ. 23-29 και Ισοκράτης, *Παναθηναϊκός* 178 στο ό.π., Vlastos, "ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ", (1964) σ.183-184, Jean Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962, σ. 68-69, François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Gallimard, Paris, 2001, σ. 479-484
- 123 Βλ. *PP*, σ. 13-16, 20-23, *BPF*, σ. 220-221, *LM*, σ. 36-37, 185-189, 192-193
- 124 Βλ. *LM*, 186-187, *BPF*, σ. 219-220 και πρβλ. ό.π. Clohesy, σ. 72-74, ό.π. Basutro, σ. 319-320
- 125 Η Arendt θεωρεί μέν ότι ο θεατής δεν δεσμεύεται από την κατηγορική προσταγή, αλλά θεωρεί εξίσου ότι αυτός, προκειμένου να κρίνει, θα υιοθετήσει τον όρο επικοινωνισμότητας της ευαρέσκειας που εγγράφεται ως προϋπόθεση στο νέο ουμανιστικό σύμφωνο, το οποίο επέχει θέση και λειτουργία της κατηγορικής προσταγής. Οι τρεις ερμηνείες της Korsgaard για την κατηγορική προσταγή (λογική αντίφαση, τελεολογική αντίφαση, πραξεολογική αντίφαση) συνάδουν με το εγχείρημα της Arendt. Επιπλέον, και η Korsgaard συνηγορεί τελικά υπέρ μιας ουμανιστικής προσταγής που εναρμονίζει τους σκοπούς με την υποκειμενική εαυτονομία και διατηρεί την καθολικότητα του νόμου, που, ως ελεύθερη αιτία, πλησιάζει την αρεντιανή λειτουργία της γεννησιμότητας. Δείτε *LM*, σ. 95, 155, *RJ*, σ. 70-71, *BPF*, σ. 199, 215, 221, *LKPP*, σ. 27, 63-65, 70-72, 74-75 και πρβλ. ό.π. Παπαμαθαίου, σ. 69-70, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 95, 104-105, 121-122, ό.π. d'Entrèves, σ. 251-252, ό.π. Enegrén, "Pouvoir et liberté", σ. 494, ό.π. Benhabib, σ. 189, ό.π. Gasché, σ. 112,116 και Christine Korsgaard "Kant's formula of universal law" στο *Pacific Philosophical Quarterly* 66, no. 1-2, 1985, σ. 24-47, ό.π. Zerilli, σ. 182-183
- 126 Πρβλ. την παρόμοια απόρριψη της κατηγορικής προσταγής από τον Adorno, ό.π. Adorno, σ. 116-117
- 127 Βλ. *MDT*, σ. 26-27, *LKPP*, σ. 15, 38 και πρβλ. ό.π. d' Entrèves, σ. 256, 259, ό.π. Canovan, σ. 178, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 106-107
- 128 Βλ. *MDT*, σ. 7-11, *LKPP*, σ. 38, 43, 49, 75, *BPF*, σ. 219-220 και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 250, 255, ό.π. Basutro, σ. 320, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 106-107
- 129 Βλ. *MDT*, σ. 26-27, *LKPP*, σ. 38, 43, και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 106-107
- 130 Βλ. *LKPP*, σ. 17, 38, 43, 49, *MDT*, σ. 28-30, *BPF*, σ. 219-220, *RJ*, σ. 67-72, 107-110, 153-158 και πρβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, ΠΕΚ, Ηράκλειο, 2017, σ. 64, 76
- 131 Βλ. *MDT*, σ. 24-25, 28-30 και πρβλ. ό.π. Καντ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, σ. 64, 76, ό.π. Garsten, σ. 328-329, ό.π. Clohesy, σ. 76-77, ό.π. Benhabib, σ. 185-193
- 132 Βλ. *LKPP*, σ. 4-5, 15, *LM*, σ. 215-216 και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 255-256, 258, Kohn στο *RJ*, σ. xxix
- 133 Βλ. *LKPP*, σ. 18-20, 40-42, 63, 69-75 και πρβλ. ό.π. Beiner, σ. 122-123. Επίσης, ο Weil, η Oneil και ο Ferrarin, βλέπουν θετικά την διαμεσολαβητική χρήση της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης από τον πρακτικό λόγο. Δείτε Eric Weil, *Problèmes Kantiens*, Seconde édition, Vrin, Paris, 1970, σ. 57, 60-73 και Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, CUP, Cambridge, 1995, σ. 51-54 και Onora O'Neill, *Acting on Principle*, CUP, 2η έκδοση, Cambridge, 2013, σ. 57-59, Ferrarin Alfredo, "Imagination and judgment in Kant's practical philosophy", *Philosophy Social Criticism*, Sage, 2008, τομ.34, σ. 101-121
- 134 Βλ. *LKPP*, σ. 18-20, 40-42, 48-49, 59-60 και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 255-256, ό.π. Clohesy, σ. 76-77
- 135 Βλ. *RJ*, σ. 68-69
- 136 Πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 246, 249-250 ό.π. Lederman, σ. 329-332
- 137 Βλ. *BPF*, σ. 220-221, *PHA*, σ. 551
- 138 Βλ. *LKPP*, σ. 18-20, 40-42, 48-50, 59-60 και πρβλ. ό.π. Kant, "Was heisst sich in Denken orientieren?", σ. 360-362
- 139 Η μη αυτοεξάιρεση επιτυγχάνεται δηλαδή μέσω δύο εγγυήσεων: α) του πρωταρχικού συμβολαίου και β) της δημοσιότητας που προϋποθέτει η επικοινωνισμότητα της κρίσης. Βλ. *LKPP*, 18-20, 70-76 και πρβλ. ό.π. Clohesy, σ. 79, ό.π. Yar, σ. 21-22, Formosa Paul, "Thinking, Willing and Judging", *Crossroads*, "Max Deutscher", vol. IV, no. I, 2009, σ. 59-61
- 140 Βλ. *LKPP*, σ. 74-76 και πρβλ. ό.π. Enegrén, "Pouvoir et liberté", σ. 494

- 141 Η ειρωνεία είναι ότι αντίθετα η Benhabib διαβλέπει ένα έλλειμμα κανονιστικής θεμελίωσης στην πολιτική σκέψη της Arendt, το οποίο και αποδίδει στον σκεπτικισμό και στην άρνησή της να διερευνήσει και να δικαιολογήσει αξίες όπως η δικαιοσύνη, η ισότητα και η αλληλοαναγνώριση. Αν και διακρίνει έναν «ανθρωπολογικό οικουμενισμό που εμπεριέχει μια ριζοσπαστική δι-υποκειμενικότητα», η Benhabib καταλογίζει στην Arendt ότι τις αξίες αυτές μόνον τις προϋποθέτει, χωρίς ουσιαστικά να τις θεμελιώνει. Ο 'διστακτικός μοντερνισμός' της, εξηγεί, βρίσκεται στην αμηχανία της να σκεφτεί ηθικά και οικουμενικά την νεωτερική ιστορία, παραμένοντας νοσταλγικά αφοσιωμένη της στην αρχαία φιλοσοφική σκέψη. Δείτε ό.π. Benhabib, σ. 193-198 και ό.π. Steinberg, σ. 818-820
- 142 Από τη μία, η Arendt θεωρεί ότι ο θεατής δεν δεσμεύεται από την κατηγορική προσταγή, από την άλλη όμως, με το «ως εάν να υπήρχε...» θα αξιοποιήσει πολιτικά την δομή της προσταγής που λειτουργεί προσανατολιστικά ως ουμανιστική προσταγή με περιεχόμενο την ρυθμιστική ιδέα της ανθρωπότητας. Βλ. *RJ*, σ. 70-7, *LKPP*, σ. 74-76, *LM*, σ. 95, 155, 215-216, 255-258, 261-264, 271 και πρβλ. Ferrara Alessandro, "Two notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights", *Political Theory*, vol. 31, 2003, σ. 406-417, ό.π. Yar, σ. 21-22, ό.π. Young-Bruehl Elizabeth, σ. 285-292, Biskowski J. Lawrence, "Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World", *The Journal of Politics*, November 1993, vol. 55, no. 4, σ. 879-885
- 143 Πρβλ. ό.π. Clohesy, σ. 79-80. Η Benhabib δεν μπορεί να διακρίνει την έμμεση ηθικοποίηση της κρίσης μέσω της αισθητικοποίησης της διευρυμένης σκέψης. Πρβλ. ό.π. Benhabib, σ. 44-48
- 144 Η ουμανιστική προσταγή παραμένει προβληματική, διότι προσταγή σημαίνει ότι ο σωπηρός διάλογος που διεξάγεται μεταξύ εμένα και του εαυτού μου έχει εσωτερικεύσει μια ανελεύθερη δομή κυριαρχίας, όπου ο ένας προστάζει και ο άλλος υπακούει, σε αντίθεση με την ρητορική της κρίσεως του Αριστοτέλη και του Κικέρωνα, όπου ο ακροατής μέσα μου έχει την θέση του κριτή, γιατί συγκρίνει και επιλέγει το πειστικότερο επιχειρήμα από τους αντιτιθέμενους λόγους που κατασκευάζει ο ίδιος στη συνειδησή του. Ο Αριστοτέλης θέτει τον εαυτό ως τον κυρίαρχο κριτή, δηλαδή τον ακροατή που απαιτεί να πειστεί: «το ότι εδώ ο ακροατής είναι ένας, δεν σημαίνει πως παύει να είναι κριτής: γενικά, όποιον έχεις να πείσεις, αυτός είναι κριτής» Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1391b μτφρ. Παντελής Μπασάκος, Νήσος, Αθήνα, 2016, σ. 310-311. Και ο Κικέρων επιμένει πως «ο άνθρωπος που μπορεί με τον τρόπο του Αριστοτέλη, να υποστηρίξει για κάθε θέμα που τίθεται, τις δύο αντίθετες θέσεις του ζητήματος ή που μπορεί με τον τρόπο του Αρκεσίλαου και του Καρνεάδη, να επιχειρηματολογήσει υπέρ και κατά κάθε υπόθεσης που μπορεί να διατυπωθεί, αυτός ο άνθρωπος είναι ο πραγματικός, ο τέλειος και ο μόνος ρήτορας». Ό.π. Cicero, *De Oratore*, III, 80, σ. 63
- 145 Βλ. *LKPP*, σ. 74-75
- 146 Σε ότι αφορά το πρωταρχικό συμβόλαιο ή σύμφωνο η Arendt το προσεγγίζει καντιανά, αλλά το δικαιολογεί με μια ρωμαϊκή αρχή δικαίου περί τήρησης των συμφωνηθέντων, που φαίνεται να λειτουργεί ως υπερβατολογική συνθήκη δυνατότητας της πράξης: «[Ο] κλέφτης δεν παύει να προσδοκά ότι το κράτος θα προστατεύσει την ιδιοκτησία που μόλις απέκτησε [...] Αδυνατώ να λάβω μέρος στο παιχνίδι χωρίς να συμμορφωθώ προς τους κανόνες του [...] Ενδέχεται να επιθυμώ να τροποποιήσω τους κανόνες του παιχνιδιού, όπως πράττει ο επαναστάτης ή να αυτοεξαίρεθώ, όπως πράττει ο εγκληματίας: όμως το να τους αποποιηθώ ως θέμα αρχής δεν σημαίνει απλώς "αυτοπακοή", αλλά άρνηση να εισέλθω στην ανθρωπινή κοινότητα [...] [Οι] νόμοι [...] ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις όπως οι κανόνες το παιχνίδι. Και η τελική εγγύηση της ισχύος τους βρίσκεται στην παλιά ρωμαϊκή αρχή *pacata sunt servanda*.» Βλ. *OV*, σ. 97, *LKPP*, σ. 74-75
- 147 Βλ. *LKPP*, σ. 74-75, *LM*, σ. 95, 155, 271, *RJ*, σ. 70-72
- 148 Ενώνοντας τον θεατή, τον ιστορικό και τον πολιτικό δρώντα η Arendt τρόπον τινά επανενώνει το μοντέρνο χάσμα μεταξύ του στοχαστικού και του πολιτικού βίου. Δείτε την παρατήρηση του F. M. Cornford στο "Plato's Commonwealth," in *Unwritten Philosophy*, σ. 54 την οποία ενωματώνει ως υποσημείωση στην *HC*, σ. 17. Και πρβλ. Maurizio Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994, σ. 120, ό.π. Yar, σ. 3-4, Habermas Jürgen-McCarthy Thomas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research*, vol. 44, no. 1, John Hopkins University, Spring 1977, σ. 21-24
- 149 Βλ. *LKPP*, σ. 74-75, και David L. Marshall, "The Origin and character of Hannah Arendt's Theory of Judgment", *Political Theory*, Vol. 38, No. 3 June 2010, Sage, σ. 383-386
- 150 Η Arendt διακρίνει μεταξύ δημόσιας και προσωπικής ζωής, νόμου και ηθικής, και πολίτη και ατόμου, δηλαδή μεταξύ των ηθικών προβληματισμών για την ανθρωπινή συμπεριφορά που αφορούν τον υποκειμενικό εαυτό και των πολιτικών προβληματισμών που αφορούν τον κόσμο από κοινού, αφού τα κριτήρια περί του ορθού και του εσφαλμένου «διαφέρουν και συχνά συγκρούονται». Δείτε *RJ*, σ. 108, 153, *EU*, σ. 334-335, *LM*, σ. 95, 155
- 151 Βλ. *RJ*, σ. 70-71, *LM*, σ. 95, 155, *MDT*, σ. 26-27
- 152 Εξάλλου, εάν η Arendt απλώς αναδιατύπωνε με τους ίδιους όρους την κατηγορική προσταγή θα έπεφτε σε αντίφαση, διαπράττοντας η ίδια το σφάλμα που καταλογίζει στον Kant. Και ο d'Entrèves επισημαίνει την απορριπτική στάση της Arendt σε ό,τι αφορά την κατηγορική προσταγή. Η δέ συντροφικότητα, εξηγεί η Arendt, είναι μια ριζοσπαστική απαρχή που υπερβαίνει τις ωφελμιστικές, λειτουργιστικές ή οργανικιστικές θεωρίες περί ανθρώπινης αλληλεξάρτησης ή αλληλεγγύης που εστιάζουν στις ανάγκες και στις επιθυμίες των ανθρώπων, οι οποίες, με αρεντιανούς όρους, θα λέγαμε ότι ανήκουν στο *labor* και στο *work*.
- Ωστόσο, η αυθορμησία του *judging*, την οποία η Arendt θέλει να θεμελιώσει στην ενύπαρκτη ανθρωπινότητα και καταγωγική συντροφικότητα του θεατή, του ιστορικού και του πολιτικού δρώντα, αντιβαίνει στην μη ενστικτώδη, αλλά στην διδακτική και επίκτητη χρήση του Λόγου του Kant, μέρος του οποίου είναι ασφαλώς και η αναστοχαστική κρίση της κριτικής δύναμης: «Ο Λόγος σε ένα πλάσμα είναι η ικανότητα να επεκτείνει τους

κανόνες και τις προθέσεις της χρήσης όλων των δυνάμεών του πολύ πέραν του φυσικού ενστίκτου, και δεν γνωρίζει όρια στα σχέδιά του. Ο ίδιος όμως δεν ενεργεί ενστικτωδώς, αλλά χρειάζεται απόπειρες, άσκηση και διδασχία, για να προχωρεί σιγά-σιγά από την μια βαθμίδα κατανόησης στην άλλη.»

Κι επίσης, κατά την Romilly, η *φιλανθρωπία* στον Θουκυδίδη και τον Δημοσθένη δεν αφορά την πολιτική ζωή, ούτε το σεβασμό στους νόμους, αλλά αναπτύσσεται ελεύθερα και ρυθμίζει τις σχέσεις των ανθρώπων στην καθημερινή τους ζωή κι έτσι συνδέεται στενά με την πραότητα της δημοκρατικής Αθήνας, είναι δηλαδή μέρος του *ήθους* της πόλεως. Δείτε ό.π. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, σ. 115-116, 187, *LKPP*, σ. 73-74, Κώστας Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή Ηθική*, Σμίλη, Αθήνα, 2018, σ. 36 και Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, σ. 102, 111, ό.π. Zerilli, σ. 178-182

153 Βλ. *LKPP*, σ. 74

154 Βλ. *LKPP*, σ. 74-75

155 Ας το δούμε όλο μαζί: «Εάν ο καθένας περιμένει και απαιτεί... τότε θα έχουμε φτάσει σε ένα σημείο ως εάν να υπήρχε ένα πρωταρχικό σύμφωνο... αυτό θα ήταν μια απλή ιδέα, ... θα ρύθμιζε, ... θα ενέπνεε.» Τα [If]... και *as it were* είναι η δομή του ηγούμενου και επόμενου ενός υποθετικού λόγου ο οποίος αφαιρεί την κατηγορηματικότητα από το λόγο μάλλον για να αφήσει χώρο, κατά τη γνώμη μου, για την ελεύθερη αναδοχή της προσταγής του συμφώνου από το κρίνον υποκείμενο. Ανάλογα επιχειρήματα θα αναπτύξει και στον *Βίο του Νου*, στο Επίμετρο του *Σκέπτεσθαι*. Ενώνοντας τον θεατή, τον ιστορικό και τον πολιτικό δρώντα η Arendt γεφυρώνει τρόπον τινά το χάσμα μεταξύ του αρχαίου παρελθόντος και του νεωτερικού μέλλοντος ή αλλιώς, το χάσμα μεταξύ στοχαστικού και πολιτικού βίου που περιγράφει ο Cornford: «Ο θάνατος του Περικλή και ο Πελοποννησιακός Πόλεμος αποτελούν το σημείο καμπής όπου άρχισαν να χωρίζουν οι δρόμοι των ανθρώπων της σκέψης και των ανθρώπων της πράξης και όπου μοιραία απέκλιναν ολοένα και περισσότερο έως ότου ο στωικός σοφός έπαψε να είναι πολίτης της χώρας του και έγινε πολίτης της οικουμένης». Βλ. *LKPP*, σ. 74-75, *LM*, σ. 213-216, *HC*, σ. 17

156 Βλ. *LM*, σ. 213-214

157 Η Arendt μιλάει για την ικανότητα της βούλησης να επιτελεί μια διαδικασία υποκειμενικοποίησης ή εγκόσμιας κατασκευής ταυτότητας, πράγμα που αντιστοιχεί στο *ήθος* ή στο χαρακτήρα που κατασκευάζει ο ρήτορας μιλώντας και αποτελεί ένα από τα κύρια μέσα πειθούς στην κλασική ρητορική. Η κριτική στην ανεπάρκεια της βούλησης να σχηματίζει κρίση μπορεί να έχει στόχο και την αποφασιοκρατία του Carl Smitt. Βλ. *LM*, σ. 214-215 και πρβλ. ό.π. Παπαματθαίου, σ. 53-59, 61-62 και Christian J. Emden «Ο Κάρλ Σμίτ, η Χάννα Άρεντ και τα όρια του Φιλελευθερισμού» στο Leo Strauss, Benjamin Arditi, Christian J. Emden, *Τα όρια του Φιλελευθερισμού*, μτφρ. Γιώργος Μερτίκας-Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα, 2014, σ. 83-122

158 Ενώ η ίδια θεωρεί πως η κρίση θεματοποιείται αργά στην νεωτερικότητα, η κρίση έχει προ πολλού δύο τέχνες στην υπηρεσία της, την ρητορική και την διαλεκτική, τις έλλογες λειτουργίες των οποίων η Arendt φαίνεται να απορρίπτει ως εκβιαστικές· ενώ το γούστο, αν και μοντέρνα έννοια, έχει θεματοποιηθεί προδρομικά ως ικανότητα που αφορά τον επιδεικτικό λόγο στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη. Η Arendt προβάλλει την κρίση ως μια σιωπηρή ικανότητα ή διαίσθηση, αλλά απορρίπτει τα έλλογα στοιχεία που την προετοιμάζουν και τους διαλεκτικούς και ρητορικούς τόπους που την υποστηρίζουν, μάλλον επειδή θεωρεί ότι οι παραπάνω τέχνες του λόγου καταργούν βία την αυθορμησία της καλαισθητικής κρίσης, και άρα ανήκουν ατελέσφορα στο *work* και όχι στο *action* που κυρίως την απασχολεί. Βλ. *LKPP*, σ. 4-5, 13-14, *LM*, σ. 215-216 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 128-130

159 Βλ. *LM*, σ. 216, *BPF*, σ. 51-52

160 Στον αντίποδα της δικής μας ερμηνείας, η Benhabib διαβλέπει έλλειμμα κανονιστικής θεμελίωσης στην πολιτική σκέψη της Arendt. Πρβλ. ό.π. Benhabib, σ. 193-198, ό.π. Enegrén, “Pouvoir et liberté” σ. 494

161 Ο d'Entrèves θεωρεί ότι η Arendt δεν κατορθώνει να ενοποιήσει τα δύο μοντέλα κρίσης που επεξεργάζονταν, αντλώντας από φιλοσοφικές παραδόσεις που αντικρούουν η μία την άλλη. Ωστόσο περιέργως, δεν θεωρεί πως υπάρχει πραγματική αντίφαση μεταξύ αναστοχαστικής κρίσης και φρονήσεως. Πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 246, 253

162 Η Arendt, όπως υποστηρίζουμε εξακολουθεί να βλέπει την κρίση ως κατηγορήση –έστω αυθόρμητη– που διατυπώνεται πρώτα ως υποκειμενική απόφαση και κατόπιν αναζητά δι-υποκειμενική συναίνεση· δηλαδή η κρίση παραμένει γι' αυτήν ένα διαισθητικό ενέργημα που εκφράζεται προτασιακά και ελέγχεται προοπτικά με το να επικοινωνείται στους άλλους. Ενώ, η παραδοσιακή ρητορική του Αριστοτέλη και του Κικέρωνα βλέπει την κρίση ως διαδικασία επιλογής μιας θέσης μέσα από την σύγκριση και σύγκρουση δύο πιθανών αντιτιθέμενων επιχειρημάτων. Πρόκειται δηλαδή, για μια κριτική διαδικασία διερεύνησης και δικαιολόγησης που διαδραματίζεται πρώτα στο νου του αναδιπλασιασμένου ομιλητή-ακροατή και κατόπιν επαναλαμβάνεται και ελέγχεται δημόσια στην εκκλησία του δήμου, στο δικαστήριο ή στην αγορά. Βλ. *LKPP*, σ. 70, 72, 74, 84-85, *BPF*, σ. 224-225 και πρβλ. ό.π. Perelman-Olbrechts-Tyteca, σ. 1-13, 17-19, 22-30, 34-38, 41-42, 53-56, 63-64

163 Πρβλ. ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1391b, Aristote, *Topiques*, tome II, Livres V-VII, μτφρ. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris, 2007, σ. 102, William Grimaldi, *The Auditor's Role in Aristotelian Rhetoric*, στο επιμ. R.L. Enos, *Oral and Written Communication: Historical Approaches*, Sage, Newbury Park, 1990, σ. 67, 74, William A. Grimaldi, *Aristotle Rhetoric I, A Commentary*, Cultura, Wetteren, 1988, σ. 80

164 Πρβλ. ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1377b «[...H] ρητορική τέχνη απευθύνεται στην κρίση του ακροατή, γιατί οι συμβουλευτικοί λόγοι για να κριθούν λέγονται, και η δική κρίση είναι».

Και 1355a, «Στον πολιτικό λόγο ο ακροατής κρίνει για ζητήματα που τον αφορούν άμεσα [...] η ρητορική είναι χρήσιμη, γιατί μόνο που η αλήθεια και το δίκιο από τη φύση τους είναι πιο ισχυρά από αντίθετά τους, αν η δικαστική απόφαση δεν είναι αυτή που πρέπει, τότε η αλήθεια και το δίκιο δεν μπορεί παρά να ηττώνται από τα αντίθετά τους – πράγμα αξιοκατάκριτο. Εκτός αυτού, υπάρχουν ακροατές, που ακόμη και αν είχαμε την πιο τέλεια

γνώση που γίνεται, πάλι δεν θα ήταν εύκολο να τους πείσουμε με αυτήν: ο λόγος της επιστήμης είναι διδασκαλία, και τέτοιοι ακροατές δεν γίνεται να διδαχθούν. Για να τους πείσουμε, θα χρειαστεί να στηρίζουμε τα επιχειρήματά μας στις κοινώς αποδεκτές αντιλήψεις – ισχύει εδώ αυτό που λέγαμε στα *Τοπικά* για τις συζητήσεις με τους μη ειδικούς.»

Και 1420a, «Εγώ είπα αυτά που είχα να πω, τα ακούσατε, έχετε τα στοιχεία, μπορείτε να κρίνετε»: Με αυτήν την ακροτελεύτια ασύνδετη φράση, ο Αριστοτέλης θέτει και την ίδια την πραγματεία του στην κρίση του αναγνώστη· δηλαδή αντιπαραθέτει ολόκληρη την *Ρητορική* του, ως ένα εκτεταμένο και συστηματικό επιχείρημα προς κρίση από τον ακροατή-κριτή, απέναντι στο επιχείρημα που στον *Γοργία* την καταδίκασε ως πειθούς δημιουργό, παρουσιάζοντάς την διαλεκτικά ως ομολογία με την... μαγειρική έναντι της ιατρικής.

Πρβλ. επίσης, «Και απέναντι σε κάθε θέση, και ότι ισχύει όπως έχει και ότι δεν ισχύει όπως έχει, θα πρέπει να σκεφτούμε το κάθε μας επιχείρημα, και μόλις το βρούμε, θα πρέπει αμέσως να αναζητήσουμε την αντίκρουσή του· γιατί έτσι θα κατορθώσουμε να εξασκηθούμε συνάμα και στο να θέτουμε ερωτήσεις, και στο να δίνουμε απαντήσεις· και εάν δεν έχουμε απέναντί μας κανέναν άλλον, τότε θα πρέπει να εξασκηθούμε απέναντι στον εαυτό μας. Και θα πρέπει, απέναντι στην ίδια θέση, να διαλέγουμε επιχειρήματα αντιπαραβάλλοντάς το ένα με το άλλο· γιατί αυτό, και στο πώς να εξαναγκάζουμε να μας παραχωρήσουν τις προτάσεις μας κάνει πολύ ικανούς, και στο πώς να τις ελέγχουμε μας βοηθάει πολύ· γιατί όταν κανείς βρίσκει πλήθος επιχειρημάτων και για το ότι η ίδια θέση ισχύει όπως έχει και για το ότι δεν ισχύει όπως έχει, τότε κατορθώνει να πάρει τις προφυλάξεις του απέναντι στα ενάντια επιχειρήματα. Και για να γνωρίσουμε και να διερευνήσουμε φιλοσοφικά, το να είμαστε ικανοί να διαβλέπουμε και να έχουμε διαβλέψει ήδη τα όσα προκύπτουν και από τις δύο αντίθετες θέσεις της υπόθεσης δεν είναι βέβαια διόλου ασήμαντο εργαλείο· γιατί από αυτά τελικά θα επιλέξουμε ορθά μία από τις δύο. Πρέπει επίσης μια τέτοια ικανότητα να είναι έμφυτη, και σ' αυτό συνίσταται η ευφυΐα σε ό,τι αφορά την αλήθεια, στο να μπορεί κανείς να επιλέξει σωστά το αληθές και να αποφύγει το ψευδές· αυτό ακριβώς κάποιοι είναι από την καλή τους φύση ικανοί να το κάνουν καλά γιατί, με το να ασπάζονται και με το να αποστρέφονται με πολλά σωστά επιχειρήματα αυτό που πραγματεύονται, σωστά κρίνουν και ποιο είναι το καλύτερο.» ό.π. *Aristote, Topiques, II, 163a-163b, σ. 132-133* (η μτφρ. δική μας).

Και πρβλ. την άποψη του Grimaldi ότι η αριστοτελική ρητορική είναι «[...] ένα έργο που θεωρεί την ρητορική ως μια προσπάθεια να παραχθεί μια πραγματική κρίση που ενώ είναι άμεσα προσανατολισμένη στην πράξη, την ίδια στιγμή το ενέργημα της κρίσης είναι εμμέσως πλήρως σαφώς ελεύθερο». William M.A. Grimaldi, “A Note on the Pisteis in Aristotle’s Rhetoric 1354-1356”, *The American Journal of Philology*, vol. 78, no 2, 1957, σ. 188.

Και πρβλ. την άποψη του Μπασάκου «η χρήση του πειστικού λόγου είναι στραμμένη προς την κρίση [...] ο ακροατής μας πάλι ως κριτής πρέπει να τεθεί [...] Η σκέψη μπορεί να νοηθεί ως διαδικασία αντιπαραθετικής επιχειρηματολογίας, με κριτή τον ίδιον εκείνον που σκέφτεται – σαν ένας διάλογος της ψυχής με τον εαυτό της. [...] Καθαυτό κρίση είναι λοιπόν μόνον εκείνη στην οποία ο κριτής είναι κυριολεκτικά κυρίαρχος, και όπου η αμφισβήτηση, ως τέτοια, είναι χαρακτηρισμένη και ρητά διατυπωμένη εξαρχής ως αντικείμενο του λόγου.», ό.π. *Αριστοτέλης, Τέχνη Ρητορική, σ. 56-57, 60-62*

165 «Επειτα, μας χρειάζεται και το να μπορούμε να πείθουμε για πράγματα που είναι μεταξύ τους αντίθετα, όπως γίνεται όταν επιχειρηματολογούμε, και τούτο όχι για να κάνουμε και τα δύο (αφού δεν πρέπει να πείθουμε για πράγματα κακά), αλλά για να μην αγνοούμε πώς γίνεται το να πείθεις και για το ένα και για το άλλο· έτσι, θα είμαστε σε θέση να αναιρέσουμε τα επιχειρήματα του άλλου, αν αυτός χρησιμοποιεί τον λόγο με τρόπο αθέμιτο. Από όλες τις τέχνες, καμία δεν χρησιμοποιεί επιχειρήματα για να υποστηρίξει και τις δύο πλευρές μιας αντίθεσης, αυτό το κάνουν μόνο η διαλεκτική και η ρητορική, που είναι και οι δυο τους, με όμοιο τρόπο, τέχνες των αντιθέτων.», ό.π. *Αριστοτέλης, Τέχνη Ρητορική, 1391b, σ. 79*

166 Η Arendt αναπαράγει –μ’ έναν περίπου αυτόματο ετυμολογισμό– το στερεότυπο του “παθητικού ακροατή”· άλλωστε, θεωρεί «εκβιαστικές» τέχνες ή μαθήσεις την ρητορική και την διαλεκτική, λόγω των απαγωγικών και επαγωγικών συλλογισμών ή των λογικών επιχειρημάτων που μετέρχονται. Βλ. *LM, σ.112, 119-120*. Για την ανατροπή αυτής της προκατάληψης ή του στερεοτύπου του παθητικού ακροατή, που δήθεν άγεται και φέρεται από τον ή τους ομιλητές, δείτε: Pantelis Bassakos, “Officium auditoris: rudiments of a history of hearing” στο *Redescriptions*, vol. 18, no. 1, March 2015, σ. 12-25, ό.π. Grimaldi, “A Note on the Pisteis in Aristotle’s Rhetoric 1354-1356”, ό.π. Grimaldi, “The Auditor’s Role in Aristotelian Rhetoric”, σ. 65-81 και ό.π. d’Entrèves, “Arendt’s theory of judgment”, σ. 254.

Και πρβλ. τα τρία είδη ακροατή που διακρίνει ο Martianus Capella, τροποποιώντας λίγο ή χαλαρώνοντας την αριστοτελική διάκριση των ακροατών σε *εκκλησιαστική, κριτή* και *θεωρό*, αφού στοιχεία και ποιότητες που ανήκαν στον συμβουλευτικό, δικανικό και επιδεικτικό λόγο εμφιλοχωρούν ή αναμιγνύονται με την πολιτική, το δίκαιο, την ηθική και την αισθητική. Δείτε Martiani Capellae, lib. V, § 439, [Auditoris id est iudicis] De Generibus Auditorum et Causarum: «Επίσης, υπάρχουν τρία είδη ακροατή: ένας ο οποίος, πρέπει να αποφανθεί για κάποιον άλλον σύμφωνα με το δίκαιο, και αυτός είναι ο *περιεσκεμμένως δικαστής*· ένας άλλος, που, αμφιβάλλοντας για την εντιμότητα ή την ωφελιμότητα μιας πράξης, ζητά να πεισθεί από την γνώμη ενός άλλου, και αυτός είναι ο *διαβουλευόμενος εν αμχανία*. Ενώ στο τρίτο είδος, ανήκει εκείνος που αποτιμά ελεύθερα την ευπρέπεια ή αισχρότητα των πεπραγμένων και είθισται να τον αποκαλούμε *τιμητή*. Αυτά επομένως, είναι και τα τρία είδη λόγων που περιέχονται σε μία υπόθεση: ο δικανικός, ο συμβουλευτικός, και ο επιδεικτικός.»

Martianus Minei Felicis Capellae, Afri Carthaginiensis, *De Nuptiis Philologiae et Mercuri et de Septem Artibus Liberalibus Libri Novem, επιμ. Ulicus Fridericus Kopp, Hassus Caselanus, Francofurti, MDCCCXXXVI (1836)*, (Toronto University), σ. 395 και πρβλ. Martianus Capella, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, Volume*

II, *The marriage of Philology and Mercury*, μτφρ. William Harris Stahl & Richard Johnson with E.L. Burge, Columbia University Press, New York, 1977, σ. 164-165

167 Οι τόποι είναι τα λειτουργικά κύτταρα ή οι κυψέλες εξεύρεσης πιθανών επιχειρημάτων. Η ρητορική και η διαλεκτική τέχνη προσφέρουν ένα πλήρες σύστημα τόπων ή οδηγιών για την εύρεση και τον έλεγχο αυτών των επιχειρημάτων. Τους τόπους αυτών των τεχνών χρησιμοποιεί κανείς για να μπει στη θέση καθενός άλλου, αλλά και για να βρει κανείς τη δική του θέση και να κατανοήσει τις θέσεις των πολιτικών αντιπάλων ή των συμπολιτών του.

Ο Μπασάκος γράφει ότι «[σ]ε ρητορικό πλαίσιο αναφοράς, ο τόπος μπορεί να παρασταθεί ως σύνδεση δύο εννοιών [...] η οποία παρουσιάζει μια χαρακτηριστική άνιση κατανομή ισχύος μεταξύ της καταφατικής και αρνητικής της εκδοχής. [...] Ο τόπος σε μια «εσωτερική» προοπτική, όπου δηλαδή δεν είναι αντικείμενο εξέτασης αλλά εκφέρεται ενεργά, καταφάσκει ως κατεξοχήν απόλυτο. Ίσως ο όρος «καταφάσκει» να είναι εδώ υπερβολικός. Η «απόλυτη ισχύς» ενός τόπου είναι λειτουργική, μη θεματοποιημένη ιδιότητα: ο τόπος είναι το όριο μεταξύ λόγου και βίας, εφόσον καταστρέφεται αν γίνει αντικείμενο εξέτασης, και προστατεύει τον εαυτό του από το ενδεχόμενο να γίνει αντικείμενο εξέτασης ακριβώς με το ότι το ενδεχόμενο της άρνησής του έχει κόστος.

Η εξαιρετική ευκολία με την οποία ένας τόπος παραφράζεται με όρους ουσίας ή φύσης (είναι η φύση του φοιτητή να αμφισβητεί, η ζωή από τη φύση της θέλει σιγουριά, η διχόνοια είναι στη φύση του Έλληνα, κλπ.) οφείλεται στο ότι στις διατυπώσεις αυτές έρχεται στην επιφάνεια το λειτουργικό αυτό χαρακτηριστικό του τόπου. [...] η έννοια του πολιτικού επιχειρήματος δεν ανήκει σε κάποια λογική του πολιτικού λόγου ή σε κάποια στοιχειολογία της πολιτικής ρητορικής. Αυτά που συνήθως χαρακτηρίζονται με αυτήν την έννοια ως πολιτικά επιχειρήματα, είναι στην πραγματικότητα τόποι, με την έννοια που δώσαμε πιο πάνω, καταφατικά ισχυρές συνδέσεις εννοιών». Δείτε Παντελής Μπασάκος, «Προλεγόμενα στο πολιτικό επιχείρημα», *Αξιολογικά*, τεύχος 5, Οκτώβριος, Αθήνα, 1993, σ. 102,105-106, 114

Ωστόσο εδώ, δεν μας βρίσκει σύμφωνο η ερμηνεία του τόπου που τον συνδέει πολύ στενά με το ένδοξο, δηλαδή την κοινά παραδεκτή γνώμη που μοιάζει να έχει εμπεδωθεί. Αργότερα βέβαια, ο Μπασάκος θα γράψει ότι «ο τόπος μπορεί να θεωρηθεί στοιχείο, με έννοια ανάλογη προς αυτήν κατά την οποία και τα γράμματα είναι στοιχεία των λέξεων [...] είναι τα ελάχιστα μέρη στα οποία μπορεί να διαιρεθεί η επιχειρηματολογία ενός ρητορικού λόγου [...] Ο τόπος μπορεί ακόμη να θεωρηθεί «στοιχείο» με την έννοια του «πρώτου στοιχείου», από το οποίο αποτελείται κάτι. Με όποια από τις δύο σημασίες και να εκληφθεί, ισχύει πως ετούτη η έμφαση στον στοιχειακό χαρακτήρα παραπέμπει στην παραγωγικότητα του τόπου: οι τόποι δεν είναι αποτύπωση κάποιων συγκεκριμένων επιχειρημάτων, αλλά η ιχνογράφηση της δυνατότητας παραγωγής και συνδυασμού πολλαπλών επιχειρημάτων.» Μπασάκος, στο ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, σ. 31

Και εδώ ωστόσο, παρά την καίρια επισήμανση για την παραγωγικότητα του τόπου, λείπει η έμφαση στην λειτουργία ανασκευής και κατασκευής ή μη. Ο Αριστοτέλης μοιάζει να περιγράφει την παραγωγική λειτουργία ενός τόπου ως γενική, ουδέτερη και ποικίλη· λ.χ. θα συνδέσει έναν τόπο με την έννοια του στοιχείου, π.χ. αυτό της αύξησης και της μείωσης κάποιου πράγματος: «Τὸ δ' αὖξιν καὶ μειοῦν οὐκ ἔστιν ἐνθυμήματος στοιχείον· τὸ γὰρ αὐτὸ λέγω στοιχείον καὶ τόπον· ἔστιν γὰρ στοιχείον καὶ τόπος εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπύπτει.» και «ἄλλος δὲ τόπος τὸ δεινώσει κατασκευάζειν ἢ ἀνασκευάζειν· τοῦτο δ' ἔστιν ὅταν, μὴ δείξας ὅτι ἐποίησεν [μηδ' ὅτι οὐκ ἐποίησεν], αὐξήσῃ τὸ πρᾶγμα· ποιεῖ γὰρ φαίνεσθαι ἢ ὡς οὐ πεποίηκεν, ὅταν ὁ τὴν αἰτίαν ἔχων αὖξῃ, ἢ ὡς πεποίηκεν, ὅταν ὁ κατηγορῶν αὐξῇ. οὐκ οὐκ ἔστιν ἐνθύμημα· παραλογίζεται γὰρ ὁ ἀκροατὴς ὅτι ἐποίησεν ἢ οὐκ ἐποίησεν, οὐ δεδειγμένον.»., ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1403a, 1401b, σ. 372, 384

Δηλαδή, στα παραπάνω φαίνεται να εννοεί τον τόπο ως κάτι που διαθέτει πάντοτε ή έστω συχνά δύο ισοδύναμους και αμφίπλευρα παραγωγικούς πυρήνες που συμβάλλουν εξίσου στην εύρεση τόσο του επιχειρήματος που μπορεί να υπερασπιστεί μια θέση, όσο και εκείνου που μπορεί να την καταρρίψει (π.χ. ο τόπος της νόμου και φύσει δικαιολόγησής του ίδιου πράγματος) ή όπως λ.χ. επισημαίνει στα *Τοπικά* με τον τόπο του να μεταβαίνουμε σε ένα πιο οικείο όρο που διευκολύνει το να επιχειρηματολογήσουμε είτε υπέρ είτε κατά μιας θέσης: «Ἐτι τὸ μεταλαμβάνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον ὄνομα, οἷον ἀντὶ τοῦ ἀκριβοῦς ἐν ὑπολήψει τὸ σαφές καὶ ἀντὶ τῆς πολυπραγμοσύνης τὴν φιλοπραγμοσύνην· γνωριμωτέρου γὰρ γενομένου τοῦ ρηθέντος εὐεπιχειρητοτέρα ἢ θέσις. Ἐστι δὲ καὶ οὗτος ὁ τόπος πρὸς ἄμφω κοινός, καὶ πρὸς τὸ κατασκευάζειν καὶ πρὸς τὸ ἀνασκευάζειν.»

Την ίδια αμφίπλευρη λειτουργία προς υπεράσπιση-τεκμηρίωση και προς κατάρριψη-ανάιρεση, την περιγράφει πραγματευόμενος τους τόπους των *Σοφιστικών Ελέγχων*: πρώτα προβάλλει ως παγίδες τους παρά την λέξιν και έξω της λέξεως παραλογισμούς κι έπειτα τους αναλύει λύνοντάς τους, δείχνοντας έτσι στον αναγνώστη και πώς μπορεί να παγιδεύσει και πώς όταν ή πριν τον παγιδεύσουν να ξεφύγει. Η αξίωση πληρότητας που φέρουν οι τόποι –την οποία υπόσχονται τα *Τοπικά* και οι *Σοφιστικοί Έλεγχοι*– θα αντιστοιχούσε, νομίζουμε, στην αξίωση πολλαπλότητας και γεννησιμότητας που προτάσσει η Arendt ως τις αρχές της διαβούλευσης που διασώζουν τον κόσμο από κοινού.

Δείτε W.A. De Pater, “La fonction du lieu et de l'instrument dans les Topiques”, στο επιμ. Owen, G.E.L., *Aristotle on dialectic: The Topics: Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*; Clarendon Press - OUP, 1968, σ. 164 και πρβλ. αρχικά το «Les lieux donnent l'impression d'être d'abord des règles: Il faut voir si... il faut considerer si... Et dans l'ordre de la genèse de l'argument ils le sont, puisqu'ils sont des règles qui disent quelles données il faut choisir»· μετά την πρόταση του Stump: «A Topic is primarily a strategy», και δή του Grimaldi: «No matter how much a particular topic is universalized, the result will never be a κοινός τόπος.» στο Yves Pelletier, “Pour une définition claire et nette du lieu dialectique”, *Laval théologique et philosophique*, no 41 (3), 1985, σ. 410, και πρβλ. ό.π. Perelman-Olbrechts-Tyteca, σ. 112-132 Laurent Pernot, *Η Ρητορική στην Αρχαιότητα*, μτφρ. Ξανθίπη Τσελέντη, επιμ. Βάλια Σερέτη, Δαίδαλος Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 2005, σ. 75-81, 94, 335-340

- 168 Ο Βοήθιος παραπέμπει μὲν στον Κικέρωνα, ὅμως προβάλλει και αναπτύσσει την δική του ερμηνεία στην έννοια του *τόπου*, εκκαθολικεύοντας την λειτουργία του ως εάν να ήταν η αξιωματική, η αυταπόδεικτη και η πρωταρχική εγγύηση ορθότητας του συμπεράσματος ενός επιχειρήματος. Δείτε Boethius, *De Differentiis Topicis*, 1185b, 1185d-1186a στο Marc Cogan, “Rodolphus Agricola and the Semantic Revolutions of the History of Invention”, *Rhetorica*, vol. 2, no. 2, Summer 1984, σ. 176-178, 183-190
- 169 Η ανθρωπότητα της ουμανιστικής προσταγής επέχει τη θέση της ύψιστης ηθικής επιταγής· είναι δηλαδή ο Πολικός Αστέρας που προσανατολίζει σταθερά σε μια αλληλέγγυα και πολιτισμένη πορεία. Ὁμως η μεταφορά του έναστρου ουρανού χρησιμοποιείται εντελώς διαφορετικά: από τον Agricola για να βρίσκει τα κατά τόπους εύλογα επιχειρήματα, ενώ από τον Kant για να ελέγχει κατ’ αρχήν την καθολικευσιμότητα μιας πράξης: «Δύο πράγματα γεμίζουν την ψυχή με νέο πάντοτε θαυμασμό και εντεινόμενο σεβασμό, όσο πιο συχνά και σταθερά ασχολείται με αυτά ο στοχασμός: ο έναστρος ουρανός από πάνω μου και ο ηθικός νόμος μέσα μου.» Δείτε Rudolph Agricola, *De Inventionem dialectica libri tres: A translation of selected chapters*, μτφρ. J.R. McNally, 1967, Speech Monographs, vol. 34, no. 4, 2009, σ. 402-403, ὄ.π. Cogan, “Rodolphus Agricola and the Semantic Revolutions of the History of Invention”, σ. 183-190. Και πρβλ. την προσανατολιστική αρχή (Zielbegriff) της humanitas στη διάλεξη-μονογραφία του Wolfgang Schadewaldt, “Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee”, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, Περίοδος, Β’ τόμος 15, Αθήνα, 1964-1965, σ. 61, Kant Ιμάνουελ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κ.Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα, 2004, σ. 233. Δείτε επίσης, την κριτική του Wittgenstein στο ζήτημα του «τι σημαίνει να ακολουθώ έναν κανόνα» στο Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (1953) μτφρ. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1986, σ. 80-81
- 170 Βλ. *BPF*, σ. 22-23, 93, 176, 220-223, *HC*, σ. 26, *PP*, σ. 7, 12-13, 19, 53, 103-104, 133, 164-168, ὄ.π. Marshall, σ. 136-137 και ὄ.π. Marshall, σ. 376-380, ὄ.π. Zerilli, σ. 164-168
- 171 Συχνά η Arendt αντιδιαστέλλει την ρητορική προς την διαλεκτική, διαβάζοντας εσφαλμένα το «αντίστροφος» ως αντίθεση, αντί να δει ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι είναι ὅμοιες. Η μία, γράφει η Arendt, αφορά την αλήθεια και την μαθηματική απόδειξη και είναι η μέθοδος του φιλοσόφου, ενώ η άλλη, αφορά την πειθώ και την πεποίθηση και αφορά τον πολιτικό. Παραγνωρίζει επίσης, πως ο Αριστοτέλης εξηγεί ότι και η διαλεκτική και η ρητορική μπορούν να απευθύνονται σε ένα και το αυτό πρόσωπο, στον ίδιο τον εαυτό ως ακροατή, ενώ αντίθετα η Arendt θεωρεί ως κύρια διαφορά τους το ότι η μὲν ρητορική απευθύνεται στους πολλούς, η δὲ διαλεκτική σε έναν συνομιλητή. Βλ. *BPF*, σ. 129, 222-224, *PP*, σ. 7-9, 11-13, 53, 167-168, *LM*, σ. 116-118, 118-120, *PAP*, σ. 79-80
- 172 Η Arendt σφάλει διπλά όταν θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης ακολουθεί τον Πλάτωνα για να διαχωρίσει από τη μία, την διαλεκτική και την αλήθεια και από την άλλη, την ρητορική και την πειθώ. Διότι η πειθώ, εξηγεί η Arendt, δεν προέρχεται από την αλήθεια, ὅπως αφελώς νόμιζε ο διαλεκτικά ανήμπορος στο δικαστήριο Σωκράτης, αλλά επιτυγχάνεται με βάση τις κοινές πεποιθήσεις· και μόνο με την πειθώ ξέρει κανείς «πώς να φερθεί στο πλήθος και πώς να το φέρει στα μέτρα του». Γιατί «το να πείθεις το πλήθος σημαίνει να επιβάλλεις μεταξύ των πολλών και διαφορετικών γνώμων τη δική σου.» Η πειθώ συμπεραίνει, «δεν είναι αντίθετη με την άσκηση εξουσίας διά της βίας, είναι απλώς μια άλλη μορφή της βίας.» Βλ. *PAP*, σ. 79-80, *PP*, σ. 12-13 και πρβλ. ὄ.π. Beiner, *LKPP*, σ. 135
- Η Arendt παλινδρομεί· πότε αναγνωρίζει τη διαβουλευτική λειτουργία της ρητορικής και πότε την εργαλειακή και παραπλανητική της χρήση, ακολουθώντας τον Kant: «Η ρητορική, εφ’ ὅσον εννοείται μ’ αυτήν η τέχνη να πείθουμε, δηλαδή να παραπλανούμε μέσω της ωραίας επίφασης (ως *ars oratoria*), και ὄχι απλώς ευφράδεια (ευγλωττία και ὕφος), είναι μια διαλεκτική, η οποία δανείζεται από την ποίηση μόνον ὅσα είναι αναγκαία, για να κερδίσει τα πνεύματα υπέρ του ομιλητή πριν ακόμα διαμορφώσουν γνώμη και επίσης για να τους αφαιρέσει την ελευθερία τους· συνεπώς δεν μπορεί να τη συστήσει κανείς ούτε για τα δικαστικά ἔδρανα ούτε για τους ἄμβωνες.
- Πράγματι, όταν πρόκειται για τους αστικούς νόμους, για τα δικαιώματα των ατόμων ή για τη διαρκή διδασχία και τη διάπλαση των ψυχών με σκοπό την ορθή γνώση και την ευσυνείδητη τήρηση του καθήκοντός τους, τότε είναι κατώτερο της αξιοπρέπειας ενός τόσο σπουδαίου έργου να αφήνει κανείς να διαφαίνεται ἔστω και ένα ἴχνος της υπέρμετρης αθονίας του πνεύματος και της φαντασίας και πολύ περισσότερο της τέχνης να πείθει κανείς και να θέλγει για το συμφέρον οιοδήποτε.
- Διότι, μολοντί μπορεί η ρητορική να εφαρμοσθεί ενίοτε για θεμιτές καθ’ εαυτές και αξιέπαινες προθέσεις, γίνεται ὡστόσο αξιοκατάκριτη, αφού με τον τρόπο αυτόν διαφθείρονται υποκειμενικώς οι ηθικοί κανόνες και το ἦθος, παρά το ότι η πράξη είναι αντικειμενικώς νόμιμη· επειδή δεν αρκεί να πράττει κανείς ὅ,τι είναι δίκαιο, αλλά να το επιτελεί για τον μοναδικό λόγο ότι είναι δίκαιο.
- Ἄλλωστε, η απλή και σαφής έννοια των ειδών αυτών των ανθρωπίνων ζητημάτων, συνδυασμένη με μια ζωντανή αναπαράσταση με παραδείγματα και χωρίς παράβαση των κανόνων της ευφωνίας της γλώσσας ή της ευπρέπειας της έκφρασης της σχετικής με τις Ιδέες του Λόγου (πράγματα που συναπαρτίζουν την ευφράδεια) έχει ἤδη ἀφ’ εαυτῆς επαρκή επίδραση στα ανθρώπινα πνεύματα, ὥστε να μη χρειάζεται να επιστρατεύει κανείς ἐπὶ πλέον τους μηχανισμούς της πειθούς, οι οποίοι, καθώς μπορούν να χρησιμοποιηθούν ἐξ ἴσου και για τον εξωραϊσμό ή την κάλυψη των ελαττωμάτων και της πλάνης, δεν μπορούν να εξαλείψουν εντελώς την κρυφή υποψία περί μιας τεχνητής εξαπάτησης.
- Στην ποίηση τα πάντα συμβαίνουν με εντιμότητα και ειλικρίνεια. Δηλώνει ότι θέλει να ασχολείται με ένα απλό ψυχαγωγικό παιχνίδι με τη φαντασία και μάλιστα κατά τη μορφή σε αρμονία με νόμους της διάνοιας και δεν επιζητεί να εξαπατήσει και να περιπλέξει τη διάνοια μέσω της κατ’ αίσθηση αναπαράστασης.»
- Στην υποσημείωση, ο Kant επιτίθεται στη ρητορική, τόσο όταν συγκρίνει επιπόλαια ένα ποίημα με ένα ρητορικό λόγο, ὅσο και όταν συνδέει στρεβλά την ἄνθηση της ρητορικής με την παρακμή της δημοκρατίας στην Αθήνα και τη Ρώμη· δηλαδή, ακριβώς εκείνα τα πολιτεύματα που για την Arendt αποτελούν υποδείγματα

λειτουργίας της κρίσης ως διευρυμένης σκέψης, Η δέ ειρωνεία είναι ότι επιτίθεται στον ιδανικό ρήτορα και πολιτικό δρώντα *vir bonus dicendi peritus* στο πρόσωπο του Κικέρωνα, αλλά ο χαρακτηρισμός αποδίδεται από τον Κοϊντιλιανό στον Κάτωνα, τη στιγμή που και οι δύο *homines novi* αποτελούν για την Arendt λαμπρά παραδείγματα της κρίσης ως διευρυμένης νοοτροπίας—:

«Οφείλω να ομολογήσω ότι ένα ωραίο ποίημα υπήρξε για μένα πάντοτε μια καθαρή απόλαυση, ενώ η ανάγνωση και του καλύτερου λόγου ενός ρωμαίου δημόσιου αγορητή ή τωρινού κοινοβουλευτικού ή εκκλησιαστικού ομιλητή ήταν πάντοτε αναμειγμένη με το δυσάρεστο συναίσθημα της αποδοκιμασίας μιας ύπουλης τέχνης, η οποία σε σπουδαία ζητήματα εννοεί να παρακινεί τους ανθρώπους ως μηχανές σε μια κρίση που, όταν τη στοχασθούν ήρεμα, θα πρέπει να χάσει γι' αυτούς κάθε αξία. Η ευγλωττία και η καλλιπέπια (και οι δύο μαζί απαρτίζουν τη ρητορική) ανήκουν στις καλές τέχνες· αλλά η τέχνη του ρήτορα (*ars oratoria*), ως τέχνη να μεταχειρίζεται κανείς τις αδυναμίες των ανθρώπων για τις δικές του προθέσεις (οσοδήποτε καλής προαιρέσεως ή πράγματι καλές και αν είναι αυτές), δεν αξίζει κανένα σεβασμό.

Άλλωστε, η τέχνη τούτη υψώθηκε, τόσο στην Αθήνα όσο και στη Ρώμη, στο ανώτατο επίπεδο μόνο σε μια εποχή, όταν η πολιτεία έσπευδε προς την καταστροφή της και είχε σβήσει το αληθινό πατριωτικό φρόνημα. Εκείνος που, με σαφή κατανόηση των ζητημάτων, έχει στην εξουσία του τη γλώσσα κατά τον πλούτο και την καθαρότητά της και, έχοντας γόνιμη φαντασία ικανή να παρουσιάζει τις Ιδέες του, υποστηρίζει με όλη τη ζέση της καρδιάς του το αληθινό αγαθό, αυτός είναι ο *vir bonus dicendi peritus*, ο ομιλητής χωρίς τέχνη αλλά γεμάτος δυναμισμό, όπως τον ήθελε ο Κικέρων, χωρίς όμως να μείνει ο ίδιος πάντοτε πιστός στο ιδεώδες εκείνο.» Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, §53, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, 2013, σ. 265-266

Και πρβλ. την ανατίμηση της αμφισβήτησης, που δανειζεται την μεταφορά της θεσμοθετημένης ρητορικής αντιπαράθεσης στο κοινοβούλιο για να την νομιμοποιήσει στο πεδίο του δημόσιου λόγου, με την φιλοσοφική σχολή στα... αριστερά: «Η τάξη των ανώτερων σχολών (ως η δεξιά [πτέρυγα] του κοινοβουλίου της γνώσης) υπερασπίζεται τα θεσπίσματα της κυβέρνησης, ενώ σε ένα τόσο ελεύθερο σύνταγμα, όπως πρέπει να είναι αυτό που αφορά την αλήθεια, θα πρέπει να υπάρχει και ένα αντιπολιτευτικό κόμμα (η αριστερή [πτέρυγα]), το οποίο είναι η έδρα της φιλοσοφικής σχολής, καθώς, χωρίς τον αυστηρό έλεγχο και τις αντιρρήσεις της, η κυβέρνηση δεν θα ήταν επαρκώς [ενήμερη] γι' αυτό που θα ήταν επωφελές ή βλαβερό για την ίδια.» Καντ Ιμμάνουελ, *Η Διένεξη της Φιλοσοφικής Σχολής με τη Θεολογική*, μτφρ. Θανάσης Γκιούρας, Σαββάλας, 2004, σ. 138-141

173 Για τον Αριστοτέλη η ρητορική τέχνη απευθύνεται και στον ομιλητή και στον ακροατή-κριτή, γι' αυτό και ορίζεται όχι ως «η τέχνη της πειθούς», όπως την παραγνωρίζουν η Arendt και ο Kant, αλλά ως η «ικανότητα να βλέπεις σε κάθε ζήτημα ποια είναι τα διαθέσιμα μέσα της πειθούς».

Και πρβλ. «Η ρητορική είναι στραμμένη προς την κρίση. [...] Γίνονται όμως καλύτερες οι κρίσεις, μας λέει ο Αριστοτέλης, όταν οι μετέχοντες στις σχετικές διαδικασίες ακολουθούν τη μέθοδο της τέχνης. Η κρίση έχει την δυνατότητα να είναι καλύτερη, να γίνει «αυτή που πρέπει», όταν ο κριτής έχει ενώπιόν του αγορευσεις που έχουν διαμορφωθεί, και ως προς τα τρία μέσα πειθούς, με τέχνη, δηλαδή με συνειδητές επιλογές που προϋποθέτουν πλήρη επίγνωση των αντιθέτων και των εναλλακτικών επιχειρημάτων και συναισθημάτων που η υπόθεση επιτρέπει να διατυπωθούν και να παραχθούν». Ο.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1355b, σ. 82-83 και ό.π. Μπασάκος, Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, σ. 43, 49, 47

174 Βλ. *LM*, σ. 132, *LKPP*, σ. 67 και πρβλ. ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 91-92, 123, ό.π. Garsten, σ. 316, 335, 337-339

175 Βλ. *LKPP*, σ. 77, *OR*, σ. 279-280

176 Βλ. *LM* σ. 118, *LKPP*, σ. 13-14 και πρβλ. ό.π. Zerilli, σ.

Η Arendt προκρίνει το *όράν* ως απροκατάληπτη σύλληψη του καταγωγικού νοήματος των πραγμάτων, αντί του *ακούειν* που υπόκειται στην αντιλογία και στη αγωνιστική διαλεκτική. Το πιο ενδιαφέρον εδώ είναι ότι ενώ μπορούμε να αναγάγουμε και εντάξουμε το *όράν* —και όλες τις άλλες αισθήσεις— στην διαδικασία του λέγειν-ακούειν-κρίνειν, το αντίστροφο δεν γίνεται. Η εικονοποιία δηλαδή αναλύεται σε επιχειρήματα ενάντια ή και συμπληρωματικά, ενώ το επιχείρημα αν και μπορεί να χρησιμοποιήσει εικόνες, δεν ανάγεται και δεν αναλύεται σε αυτές, αλλά τις εντάσσει στον συλλογισμό του. Η αρεντιανή αναγωγή της κρίσης στο *όράν* γίνεται από προκατάληψη υπέρ της αμεσότητας που υποτίθεται πως έχει η αυθορμησία της καλαισθητικής κρίσης: λ.χ. η απόφαση «Τι όμορφο ρόδο!» είναι για την Arendt ένα αυτοτελές ενέργημα που δεν χρειάζεται συλλογισμούς του τύπου «Όλα τα ρόδα είναι όμορφα, αυτό το λουλούδι είναι ρόδο, άρα αυτό ρόδο είναι ωραίο.» Βλ. *LKPP*, σ. 13-14.

Ωστόσο, ο Baxandall λέει ότι το *όράν* δεν λειτουργεί τόσο αναστοχαστικά, χωρίς α *arguere* κριτήρια, αλλά προσδιοριστικά, γιατί διαθέτει ήδη κοινωνικά προδιαμορφωμένα κριτήρια ή «μεταβλητές» που επηρεάζουν την αισθητική εποπτεία, την εμπειρία και την κρίση. Αυτό σημαίνει ότι η διαλεκτική και η ρητορική γίνονται ακόμη πιο σημαντικές στο μέτρο που όχι μόνο μπορούν να προβληματοποιούν τις αισθητικές κατηγορίες, αλλά μπορούν να αμφισβητήσουν και να ανατρέψουν προκαταλήψεις, στερεότυπα και συνήθειες που έχουν εμπεδωθεί. Michael Baxandall, «The Period Eye», στο *Painting and experience in fifteenth century Italy*, OUP, Oxford, 1988, σ. 40

177 Βλ. *LKPP*, σ. 123 και πρβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Τέσσερα δοκίμια κριτικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Γιάννης Πίσσης, Νήσος, Αθήνα, 2012, σ. 81-82, 87-93, 105-106, ό.π. Roberts-Miller, σ. 595-598

178 Βλ. *LKPP*, σ. 63-64 και πρβλ. ό.π. Cicero, *De Oratore*, III, 195-196, σ. 154, ό.π. Gadamer, σ. 350

Στην διευρυμένη σκέψη της Arendt ακόμη και το *common sense*, που διατηρούσε μέρος των ρητορικών *εικότων* και των διαλεκτικών *τόπων*, χωρίς την *εύρεσιν*, χωρίς δηλαδή την κριτική επεξεργασία του *in utramque partem disputare* ή του *eis ékateron épicheirein*, εγκαταλείπεται και μετατρέπεται σε μία εξίσου κενή, αλλά καθολική έννοια, αυτή της *sensus communis*, της κοινής λογικής ή της ανθρώπινης αίσθησης. Διότι, χωρίς την ρητορική *εύρεση* επιχειρημάτων, χωρίς τους κοινά παραδεκτούς και αμφίροπους τόπους, δεν μπορούμε να μπούμε

στη θέση του άλλου, ούτε να σκεφτούμε διευρυμένα, ούτε καν να αξιώσουμε μια αμεροληψία που πηγάζει από μια καθολική αποδοχή ή απλώς από την κοινή λογική. Δείτε Cicero, *De Oratore*, II, xxiv. 102-104, μτφρ. William Guthrie, T. Waller, London, MDCCLV, σ. 159-160 και *De Oratore*, II, xxiv. 102 & xxv. 102-104 μτφρ. E.W. Sutton & H. Rackham, Harvard University Press, London, 1996 και πρβλ. ό.π. Cicero, *De Oratore*, III, 107, σ. 84-87

179 Βλ. *LKPP*, σ. 63-64, *LM*, σ. 263

180 Η θεωρία των Στάσεων κατά τον Κικέρωνα έχει ως εξής: «Σε όλες λοιπόν τις υποθέσεις τρεις είναι οι αναβαθμοί, σε έναν εκ των οποίων θα πρέπει να σταθείς και, εάν δεν μπορείς σε περισσότερους, εκεί θα πρέπει να αντισταθείς. Γιατί πρέπει έτσι να συγκροτηθεί το ζήτημα, ώστε να αρνηθείς ότι έγινε αυτό για το οποίο κατηγορείσαι· και εάν πάλι δεχτείς ότι πράγματι έγινε, να αρνηθείς πως έχει αυτή τη συνέπεια και πως είναι αυτό που σου προσάπτει ο κατηγορός· ενώ σε περίπτωση που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ούτε το γεγονός, ούτε ο ορισμός του, να αρνηθείς ότι αυτό για το οποίο κατηγορείσαι είναι αυτής της ποιότητας που ισχυρίζεται ο κατηγορός, και να υποστηρίξεις ότι ενήργησες σωστά ή δικαιολογημένα και συγγνωστά. Άρα, η πρώτη στάση συγκρότησης του ζητήματος είναι τρόπον τινά η σύγκρουση με τον αντίδικο για τον στοχασμό του, η δεύτερη για τον ορισμό του, δηλαδή για την περιγραφή και την εξήγηση των όρων του, η τρίτη για το δίκαιο, το αληθές, το ορθό και το ανθρωπίνως συγγνωστό του.» Cicero, *De Partitiones Oratoriae*, 101-102, στο ό.π. *De Oratore*, III, 79-82, σ. 64-65, σ. 386-387 και πρβλ. Thomas Sloane, *On the contrary: the protocol of traditional rhetoric*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997, σ. 38-40, 289-291 και Παντελής Μπασάκος, *Επιχείρημα και Κρίση*, Νήσος, Αθήνα, 1999, σ. 43-74, ό.π. Pernot, σ. 254-261, 338, George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton, 1994, σ. 117-126

181 Πρβλ. ό.π. Cicero, *De Oratore*, II, 102-104, σ. 272-275 (η μτφρ. δική μας), ό.π. *De Oratore*, III, 107, σ. 84-87 και Hobbes, *Leviathan*, «Περί Προσώπων, Αυτουργών και Προσωποποιημένων Πραγμάτων», «Τι είναι ένα πρόσωπο: Πρόσωπο είναι αυτό του οποίου τα λόγια ή οι πράξεις θεωρούνται είτε ότι του ανήκουν, είτε ότι αντιπροσωπεύουν τα λόγια και τα έργα ενός άλλου ανθρώπου ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος, και που είτε πραγματικά είτε φανταστικά του αποδίδονται. [...] το πρόσωπο ταυτίζεται με τον δρώντα, τόσο επί σκηνής όσο και σε μια κοινή συζήτηση· το να εκπροσωπήσεις, σημαίνει το να επιτελέσεις ένα έργο ή το να αντιπροσωπεύσεις τον εαυτό σου ή κάποιον άλλον· και αυτός που δρα για κάποιον άλλο, θεωρείται ότι τον εκπροσωπεί ή ότι δρα εξ ονόματός του· αυτήν τη σημασία έχει στο νου του ο Κικέρωνας, όταν λέει *Unus sustineo tres personas; mei, adversari, et iudicis*: «όντας ένας, υποδύομαι τρία πρόσωπα: το δικό μου, του αντιδίκου, και του δικαστή·» κι ο οποίος, σε διάφορες περιστάσεις, λέγεται και διαφορετικά: ως ο εκπρόσωπος ή ο αντιπρόσωπος, ο υπολοχαγός, ο εφημέριος, ο δικηγόρος, ο αναπληρωτής, ο πληρεξούσιος, ο ηθοποιός και τα τοιαύτα.» (η μτφρ. δική μας). Thomas Hobbes, *Leviathan*, XVI, επιμ. Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford, 1947, σ. 105 και ό.π. Sloane, σ. 38-40, 289-291

182 Η αμεροληψία κατακτιέται μπαίνοντας στην μεροληπτική θέση του αντιπάλου, αλλά και σε αυτήν του κριτή-ακροατή, και όχι με την αναγωγή σε μια κοσμοπολιτική οπτική της *humanitas* που λειτουργεί ως καθολική δικλείδα ελέγχου της υποκειμενικής μου άποψης που θα περάσει προοπτικά απλώς επισκεπτόμενη (*go visiting*) και ειδοσκοπικά τις θέσεις των άλλων.

«Η εύρεση είναι η αγχίνους διερεύνηση και σύλληψη ζητημάτων και επιχειρημάτων· η διάταξη, είναι αυτή που προσδίδει τάξη στα πράγματα· η λέξη, αυτή που οικειοποιείται λόγια, είτε κατά κυριολεξία είτε κατά μεταφορά, δημιουργώντας νέα και τα παλιά ανασυνθέτοντας· η μνήμη είναι ο σταθερός φύλακας πραγμάτων και λόγων· η υπόκριση είναι ο μετριάσμος της φωνής, της κίνησης και της χειρονομίας κατά την αξία των πραγμάτων και λόγων. Αλλά εξ αυτών, η εύρεση είναι βεβαίως η ισχυρότατη, της οποίας το έργο είναι να εξαγάγει τα ζητήματα της υπόθεσης και να μηχανεύεται τα κατάλληλα επιχειρήματα για να αποδείξει.» ό.π. Capellae, lib.V. §442, σ. 398

Και «Εύρεση είναι η επινόηση αληθών ή αληθοφανών πραγμάτων που καθιστούν την υπόθεση εύλογη.» (η μτφρ. δική μας). Cicero, *De Inventione*, I.VII. 9, μτφρ. H. M. Hubbell, Loeb, London, 2006, σ. 19 και [Cicero], *Rhetorica ad Herennium*, I.II. 3, μτφρ. Harry Caplan, Loeb, London, 1954, σ. 9, ό.π., Kennedy, σ. 254-261

183 Δηλαδή, η τοπική της ευρέσεως είτε της ρητορικής είτε της διαλεκτικής, όπως εξηγεί ο Παντελής Μπασάκος, δεν εξαντλείται στην πλήρη καταγραφή των παραδεκτών αντιλήψεων του *common sense*, καθώς «[στην] κλασική ρητορική θεωρία [...] ρητορική, όσο και η διαλεκτική τέχνη συγκροτούνται ως ευπορητικές μηχανές, ως μέθοδοι ή τεχνάσματα χάρις στα οποία ο ρήτορας ή ο διαλεκτικός θα ξεπεράσει την ενδεχόμενη αδυναμία του να μιλήσει (=απορία)». Δείτε ό.π. Μπασάκος, «Προλεγόμενα στο πολιτικό επιχείρημα», σ. 101.

Η εύρεση της ρητορικής θα ήταν λοιπόν, όπως υποστηρίζουμε, και για την Arendt όχι μόνο η καλύτερη μέθοδος για την δημιουργία ενός κόσμου από κοινού, αλλά και η αναγκαία προϋπόθεση για την παραγωγή της κρίσης ως διευρυμένης νοοτροπίας που σχηματίζει διά της πληρότητας των τόπων –και όχι απλώς διά του συνόλου των προοπτικών των άλλων προσώπων– το εύλογο και το παραδεκτό της θέσης της, *απέναντι και μαζί με το παράλογο ή το λιγότερο παραδεκτό της αντίθετης θέσης.*

Για την αντιλογία ως μέθοδο ανάλυσης, κατανόησης και εξεύρεσης επιχειρημάτων ειδικά στον Θουκυδίδη, η Romilly γράφει: «Η βασική αρχή της αντιλογίας στάθηκε πάντοτε για τους Έλληνες η ίδια η προϋπόθεση για την ορθή κρίση και για την κατανόηση του οποιουδήποτε θέματος. Αντιλογία είναι η προσεχτική εξέταση ενός θέματος όπου ζυγίζονται τα υπέρ και τα κατά. Και αυτή είναι ακριβώς, κατά τον Ηρόδοτο, η καλύτερη μέθοδος για να διακρίνουμε το σωστό: «Βασιλιά», λέει ο Αρτάβανος του, «αν δεν διατυπωθούν γνώμες αντίθετες μεταξύ τους (*γνωμένων αντιέων*), δεν μπορούμε να διαλέξουμε την καλύτερη για να την υιοθετήσουμε, αλλά πρέπει να περιοριστούμε στη μόνη που διατυπώθηκε. Αν όμως διατυπώνονται αντίθετες γνώμες, μπορούμε να διαλέξουμε την καλύτερη: το καθαρό χρυσάφι, αν το εξετάσουμε αυτό καθαυτό, δεν το ξεχωρίζουμε· όταν όμως το τρίψουμε κοντά

στο μέρος όπου έχουμε τρίψει άλλο χρυσάφι πάνω στη λυδία λίθο, τότε ξεχωρίζουμε το καλύτερο» (VII, 10). Από δω προέρχεται η συνήθεια να θέλουμε πάντοτε να ακούμε τις δύο αντίθετες απόψεις, παρουσιασμένες με όσο γίνεται μεγαλύτερη δύναμη· αυτό κάνουν στη δικαιοσύνη· αυτό κάνουν στη συνέλευση. Και από τη σχέση ανάμεσα στις δύο αντίθετες αγορεύσεις μπορεί να βγει η αλήθεια.» Βλ. Jaqueline de Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide*, Les Belles Lettres, Paris, 1956, σ. 180-239, 221-223 και Jaqueline de Romilly, *Ιστορία και Λόγος στον Θουκυδίδη*, μτφρ. Ελένη Ι. Κακριδή, ΜΙΕΤ, σ. 222

184 Η ρητορική επιχειρηματολογεί βάσει *εικότων*, δηλαδή των εύλογων ή αληθοφανών επιχειρημάτων ελλείψει παραδεγμένης αλήθειας, όπως αντίστοιχα, η διαλεκτική επιχειρηματολογεί βάσει *ενδόξων*, δηλαδή των παραδεκτών γνώμων που θα δέχονταν όλοι ή οι περισσότεροι ή οι σοφοί. «Το μέν εύλογο (*εικός*) είναι αυτό που συμβαίνει κατά κανόνα, με την εξής ωστόσο διαφορά, [...], πως το εύλογο αφορά μόνον εκείνα τα πράγματα που μπορούν να είναι και αλλιώς, ενώ η σχέση του προς εκείνο το οποίο συνάγεται από το εύλογο είναι η σχέση του καθολικού προς το μερικό.» Ο.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1357b, σ. 93 και *Τοπικά 100b*, Aristote, *Topiques*, tome I, Livres I-IV, μτφρ. Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, 1967, σ. 1-4 και πρβλ. ό.π. Pernot, σ. 20

185 «Rem tene, verba sequentur» ή «Μένε στο θέμα, οι λέξεις θα ακολουθήσουν» (απόσπ. 15, Ιούλιος Βίκτωρ). Βλ. E. J. Kenney-W.V. Clausen, *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Θ. Πίκουλα-Α. Σιδέρη-Τόλια, επιμ. Α. Στεφανή, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα, 2000, σ. 209, 212

186 Ο Μάρκος Πόρκιος Κάτων ο Πρεσβύτερος, γνωστός ως Κάτωνας ο *τιμητής*, δεν εμφανίζεται τυχαία στην προμετωπίδα του “Judging”, αφού θεωρούνταν η εμβληματική μορφή των *moses maiorum*, ο προστάτης των προγονικών ηθών και των πολιτικών αξιών της Ρώμης. Είναι ο κήσσορας που αντιτάχθηκε σθεναρά στην «παρακμή των θεσμών», καθώς θεωρούσε ότι αυτοί απειλούνται σε μια οικουμενική αυτοκρατορία που εκτίθεται σε πολλούς κινδύνους και χωνεύει εντός της πολλαπλές κουλτούρες και δή την ελληνική. Όχι χωρίς ειρωνεία για το εγχείρημα της Arendt, ο υποδειγματικός *uomo universale* Κάτωνας συνήθιζε να τελειώνει τους ρητορικούς του λόγους με την επιφορά ή επαναφορά *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*: «Κρίνω λοιπόν ότι πρέπει να καταστραφεί η Καρχηδόνα», ζητώντας έτσι από τους ακροατές και θεατές την ολοκληρωτική καταστροφή της, αφήνοντας μάλιστα κάποτε να πέσουν από την τήβεννό του σύκα που είχαν κοπεί «μόλις προ τριών ημερών» διά θαλάσσης από την Καρχηδόνα. Η δέ καταστροφή της Καρχηδόνας, αλλά και αργότερα της Ρώμης, εξαιτίας αυτής εκστρατείας –για την οποία μετάνιωσαν πικρά λόγω των εμφυλίων που ενέσκηψαν μετά από αυτήν– δεν άργησε.

Απεναντίας, ο Σκιπίων Νασσικός έκλεινε τους λόγους τους με την έκκληση *Carthago servanda est*: «Η Καρχηδόνα πρέπει να σωθεί», παρόλο που ο ίδιος επιζητούσε κατά το παρελθόν την καταστροφή της Ρόδου, ενώ ο Κάτωνας την σωτηρία της. Το ζεύγος των πολιτικών που υποστήριξαν –μάλιστα εναλλασσόμενοι– διαμετρικά αντίθετες θέσεις για την καταστροφή της Ρόδου και της Καρχηδόνας συμβολίζει το λησμονηθέν από την Arendt πρωτείο της αντιλογίας στο δημόσιο χώρο και της ευρέσεως στην συμβουλευτική ρητορική, στο μέτρο που οι δύο πολιτικοί λόγοι τους κατασκευάζονται ή ανασκευάζονται έντεχνα με αντίθετα αλλά εύλογα επιχειρήματα, τα οποία εκτίθενται προς αποδοχή ή απόρριψη από τους ακροατές-κριτές, οι οποίοι μόνο δυνάμει αυτών των δύο μπορούν να κρίνουν και να δράσουν αυτόνομα για ζητήματα που *ενδεχομένως μπορούν να έχουν αλλιώς*. Βλ. ό.π. E.J. Kenney-W.V. Clausen, σ. 206-213, Adrian Goldsworthy, *The Fall of Carthage*, Cassell, London, 2000, σ. 41, 291, 331-335 και πρβλ. Lucien Jerphagnon, *Histoire de la Rome antique, Les armes et les mots*, Tallandier, 1987, 70-71, 76-78, 80-86, 148-150, 162

187 Το *rerum enim copia verborum copiam gignit* θα μπορούσε να μεταφραστεί –με τα μάτια της Arendt– ως «η πολλαπλότητα των λέξεων πηγάζει από την πολλαπλότητα των πραγμάτων». Η *copia* σημαίνει πληθώρα και ποικιλία, δηλαδή πολλαπλότητα πραγμάτων, πηγών, πόρων, όπλων, εφοδίων, στρατευμάτων, δυνάμεων, στολιδιών, χρημάτων, και εδώ, επιχειρημάτων και λόγων που μεταφέρονται και χρησιμεύουν ως μέσα πειθούς στο πεδίο της πολιτικής πράξης και πολιτικής επιστήμης. Βλ. ό.π. *De Oratore*, III, 24, σ. 20-21 και 122-125, σ. 96-99 και II, 232-233, σ. 368-370. Και πρβλ. «Επειδή λοιπόν με αυτούς τους τρόπους γίνονται τα μέσα της πειθούς, είναι φανερό ότι για να τα κατέχει κανείς χρειάζεται να ξέρει να σχηματίζει συλλογισμούς, να γνωρίζει τους χαρακτήρες και τις αρετές των ανθρώπων, και τρίτον, να καταλαβαίνει τα συναισθήματα, δηλαδή να γνωρίζει το καθένα τους με τα χαρακτηριστικά του και να ξέρει τι είναι εκείνο που το προκαλεί και με ποιον τρόπο. Έτσι είναι η ρητορική κάτι σαν παραφυάδα της διαλεκτικής και εκείνης της μάθησης, της σχετικής με τα ήθη, που σωστό είναι να την ονομάζουμε πολιτική· ετούτος είναι ο λόγος που η ρητορική μασκαρεύεται σε πολιτική και σε πολιτικούς οι ρητοροδιδάσκαλοι, είτε αυτό το κάνουν από αμορφωσιά είτε από αλαζονεία ή από αδυναμία ανθρώπινη.

Η ρητορική είναι μέρος της διαλεκτικής, και όμοιά της, όπως είπαμε και στην αρχή του βιβλίου· ούτε η μία ούτε η άλλη είναι γνώση κάποιου συγκεκριμένου πράγματος που να μας λέει πώς έχει· ικανότητες είναι του να βρίσκουμε επιχειρήματα.» Ο.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1356a, σ. 87.

Ο δέ Κικέρωνας αρχίζει το *Περί Ευρέσεως* με την *άσκησην εύρέσεως*, που συχνά ο ίδιος υπέβαλε στον εαυτό του, για το εάν η ρητορική ωφελεί ή βλάπτει για να καταλήξει στο ότι, λαμβάνοντας υπόψη του τόσο τα δεινά όσο και τα ωφελήματα που προέκυψαν για την πολιτεία από την ρητορική, ο χρηστός πολίτης που μετέρχεται τα όπλα της ρητορικής μπορεί να προωθήσει τόσο τα δικά του συμφέροντα όσο αυτά της πολιτείας. Πρβλ. ό.π. Cicero, *De Inventione*, I, I, σ. 2-5 ό.π. Sloane, σ. 43-50, Aristote, *Topiques*, VIII 1, 155b4, σ. 102

188 Η ένσταση αυτή ουσιαστικά προϋποθέτει ότι είναι δυνατόν να γνωρίζουμε εκ των προτέρων ποιός έχει δίκιο και γιατί, προτού να γίνει η δίκη. Την ένστασή αυτή έχει τρόπον τινά προλάβει ο Johnson, εξηγώντας πώς «ένας δικηγόρος δεν έχει καμιά δουλειά με το δίκαιο ή το άδικο μιας υπόθεσης που αναλαμβάνει, εκτός αν ο πελάτης του ζητήσει την γνώμη του, και τότε είναι υποχρεωμένος να του την πει με ειλικρίνεια. Το δίκαιο ή το άδικο μιας υπόθεσης πρόκειται να το αποφασίσει ο δικαστής.»

Ο Johnson επιμένει στην διαδικασία της δίκαιης δίκης ως εγγύησης της απονομής της δικαιοσύνης, αφού ο σκοπός των δικαστηρίων «είναι κάθε άνθρωπος να μπορεί να κριθεί δίκαια για την υπόθεσή του, από κατάλληλους ανθρώπους που ορίζονται για να κρίνουν υποθέσεις. Ένας δικηγόρος δεν θα πει πράγματα που γνωρίζει ότι είναι ψέματα· δεν θα κατασκευάσει πράξεις που γνωρίζει ότι είναι ψευδείς· αλλά και δεν θα σφετεριστεί την επικράτεια των ενόρκων και του δικαστή, για να προσδιορίσει ποιές θα είναι οι συνέπειες των τεκμηρίων και ποιο το αποτέλεσμα της νομικής επιχειρηματολογίας.

Επειδή σπανίως συμβαίνει ένας άνθρωπος να είναι ικανός να υποστηρίξει την ίδια του την υπόθεση, οι δικηγόροι είναι εκείνη η κοινωνική ομάδα, η οποία διά της μελέτης και της εμπειρίας, έχει κατακτήσει την τέχνη και την ικανότητα να συναρμολογεί τα τεκμήρια και να εφαρμόζει στα επίδικα σημεία τι ορίζει ο νόμος. Ένας δικηγόρος θα κάνει για τον πελάτη του όλα όσα θα έκανε δικαίως ο πελάτης του για τον εαυτό του, εάν το μπορούσε. Αν αυτός, επειδή υπερέχει σε προσοχή, σε γνώση, σε κατάρτιση, και σε καλύτερη μέθοδο επικοινωνίας, έχει το πλεονέκτημα έναντι του αντιπάλου του, τότε είναι ένα πλεονέκτημα που επιτρέπεται να το έχει.

Κατ' ανάγκη, πάντοτε υπάρχει κάποιο πλεονέκτημα στην μία ή στην άλλη πλευρά, και είναι καλύτερο το πλεονέκτημα αυτό να αποκτιέται από τις ικανότητες παρά να αφήνεται στην τύχη. Εάν οι δικηγόροι δεν αναλάμβαναν υποθέσεις μέχρι να βεβαιωθούν ότι αυτές ήταν δίκαιες, τότε ένας άνθρωπος θα μπορούσε να αποκλειστεί πλήρως από το να κάνει αγωγή, παρόλο που θα μπορούσε, εάν αυτή εξεταζόταν δικαστικά, να βρεθεί ότι η αυτή αγωγή ήταν απολύτως δίκαιη.» (η μτφρ. δική μας). James Boswell, August 15, 1773 στο *Boswell's Journal of A Tour to the Hebrides with Samuel Johnson*, επιμ. Frederick A. Pottle and Charles H. Bennett, William Heinemann LTD., London, 1936, σ. 14-15

Η λύση αυτής της ένστασης μπορεί να ιδωθεί και αρνητικά, αφού χωρίς αντιλογία αίρεται και η αμεροληψία: Την αρχή της αμεροληψίας εξασφαλίζει και το «μηδενί δίκην δικάσης πριν αμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς» και η αρχή της *εκατέρωθεν ακρόασεως των διαδίκων*, που κατοχυρώνεται στο άρθρο 20, §1 του Συντάγματος, αλλά και η αρχή *fair hearing* του άρθρου 6, §1 του ΕΣΔΑ· καθώς, εάν δεν εκτεθούν τα δύο αντίθετα επιχειρήματα, τότε δεν πληρούνται οι προϋποθέσεις για την διεξαγωγή μιας δίκαιης δίκης: «Η αρχή, ότι ο δικαστής οφείλει να ακούσει όλους τους διαδίκους πριν διαμορφώσει την κρίση του (*audiatur altera pars*), είναι απόρροια της ουσιαστικής δικαιοσύνης και συνέπεια της αρχής της αμεροληψίας των δικαστών. Η τήρησή της αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση για την έκδοση ορθής απόφασεως.» Π.Δ. Δαγτόγλου, *Διοικητικό Δικονομικό Δίκαιο*, 2η έκδοση, Σάκκουλας, 1994, σ. 240, και πρβλ. F.T. Giles, *The Magistrates' Courts*, Pelican-Penguin, Harmondsworth, 1951, σ. 33-38, 60-62

189 Βλ. John Stuart Mill, *On Liberty*, στο *Three Essays: On Liberty, Considerations on Representative Government, The Subjection of Women*, εισθ. Richard Wollheim, OUP, Oxford, 1879, σ. 44-48, πρβλ. ό.π. Gadamer, σ. 350-352

190 Βλ. *LM*, σ. 118-120, *HC*, σ. 171-172

191 Βλ. *LKPP*, σ. 4, 13-14, *LM*, σ. 214-216

192 Η Arendt φαίνεται να αισθητικοποιεί την θουκυδίδια *φρονήσιν*, συνδέοντάς την άμεσα με την διευρυμένη νοοτροπία της καλαισθητικής κρίσης· και αντίστροφα, ηθικοποιεί έμμεσα την διευρυμένη νοοτροπία συνδέοντάς την με την αρχή της αριστοτελικής *φρονήσεως*. Η Arendt μοιάζει να προσπαθεί να κατασκευάσει έτσι την διευρυμένη σκέψη ώστε μία συνιστώσα της θα είναι η φρόνηση· γι' αυτό, αντλεί το καθέκαστο υπόδειγμα της, τον Περικλή, τόσο από τον Θουκυδίδη όσο και από τον Αριστοτέλη. Ο Περικλής ενσαρκώνει λοιπόν παραδειγματικά λόγω και έργω την φρόνηση, καθώς συνδυάζει την διαλεκτική και την ρητορική ικανότητα με την καλαισθητική κρίση και την πολιτική αρετή που αξιοποιεί την *προαίρεσιν* στην υπηρεσία της πραγμάτωσης σκοπών καθ' εαυτών. Βλ. *LM*, σ. 117-120 και πρβλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια Ζ'*, 1139a-1145a, μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής, Ζήτρος, Αθήνα, 2006, σ. 138-197, Μισέλ Κρυμπελλιέ-Πιέρ Πελλεγκρέν, *Ο Αριστοτέλης και οι επιστήμες*, μτφρ. Ελένη Περδικούρη, Εστία, Αθήνα, 2011, σ. 178-202, ό.π. Beiner, *LKPP*, σ. 135, ό.π. Marshall, σ. 378, ό.π. Aubenque, σ. 139-152, ό.π. Enegren, σ. 151-159, Χανς-Γκέοργκ Γκανταμέρ, *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μτφρ. Αντώνης Ζέρβας, Ίνδικτος, Αθήνα, 1998, 87-105

193 Βλ. *LM*, *Thinking*, σ. 185-187 και πρβλ. ό.π. Aristote, *Topiques*, I, I, σ. 1-4

194 Βλ. *LM*, *Thinking*, σ. 186 και ό.π. Aristote, *Topiques*, I, I, σ. 3-4

195 Και οι δύο τέχνες είναι *πρός ἕτερον* και *πρός ἑαυτόν* ή πιο τολμηρά, μόνον εάν ισχύουν για τον διάλογο και με τον εαυτό και με τον άλλον είναι έντεχνες. Ο Αριστοτέλης θέτει στη *Ρητορική* τον εαυτό ως τον κυρίαρχο κριτή, δηλαδή τον ακροατή που απαιτεί να πειστεί: «το ότι εδώ ο ακροατής είναι ένας, δεν σημαίνει πως παύει να είναι κριτής: γενικά, όποιον έχεις να πείσεις, αυτός είναι κριτής» Ο.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1391b, σ. 310-311.

Και το ίδιο κάνει και στα *Τοπικά* 155b, 163b, ό.π. Aristote, *Topiques*, II, V-VII, σ. 102-103, 132-133.

Επίσης, χρειάζεται εδώ μια γενικότερη παρατήρηση για την ενότητα του Οργάνου με έμφαση στην ενδιάθετη απόβλεψη του ελέγχου ή της ανασκευής, και δή του ελέγχου του φαινομενικού ελέγχου ή την ανακευή της ψευδούς ανασκευής. Το *Όργανο* αποτελείται από τις *Κατηγορίες*, το *Περί Ερμηνείας*, τα *Αναλυτικά Πρότερα* και τα *Αναλυτικά Ύστερα*, τα *Τοπικά* και το *Περί των Σοφιστικών Ελέγχων*. Η *in medias res* συγγραφή, η κομβική λειτουργία και η συστηματική διδασκαλία των *Τοπικών* παραπέμπει εύλογα κατά τη γνώμη μας σε ένα πρωθύστερο: ενώ η διερεύνηση των γλωσσικών ή και λογικών τόπων τους –ως άλλη *Logik der Forschung*– προηγείται διδακτικά, η έκθεση της διαλογικής, επιχειρηματολογικής και αντιλογικής μεθόδου τους –ως άλλη *Darstellunglogik*– έπεται εκπαιδευτικά στην κατάταξη, στην διδασκαλία και βέβαια στη σειρά της έκδοσής τους.

Έτσι, η πρωτεύεική μήτρα των *Τοπικών* προηγείται μόνον ερευνητικά –και ιστορικά εάν σκεφθούμε τους πλατωνικούς, κι όχι μόνο, διαλόγους –αλλά αναγκαία έπεται μαθησιακά και αξιολογικά, καθώς κινούμαστε

προετοιμάζοντας: πρώτα, ο Αριστοτέλης, ή έστω ο εκδότης του, του θέλει να πάμε από τους όρους-τόπους της γραμματικής, ή τα στοιχεία της κατηγορήσεως, στους λογικούς όρους ή τις προκειμένες του συλλογισμού· κι από κει, να πάμε στις μορφές του αποδεικτικού συλλογισμού· και έπειτα, έχοντας κατακτήσει τα γραμματικά στοιχεία, τη γλωσσική δομή και τις λειτουργίες του συλλογισμού, μπορούμε να πάμε στην μέθοδο της επιχειρηματολογίας, δηλαδή στην διά των γλωσσο-λογικών τόπων εξάσκηση του συλλογισμού, αλλά και του ελέγχου που παράγει την αντίφαση, κατά την διαλεκτική αντιπαράθεση και κατά την επιστημονική έρευνα, για να καταλήξουμε τελικά, στην εξοικείωση με τα σοφίσματα, τις πλάνες και τους παραλογισμούς που περιλαμβάνουν τους επιχειρηματολογικούς τόπους των φαινομενικών συλλογισμών και φαινομενικών ελέγχων, αλλά και τις λύσεις αυτών.

Σύμφωνα με την Άννα Τηγάνη, «οι μελετητές συναινούν ότι, αν όχι το σύνολο των *Τοπικών*, τουλάχιστον μεγάλο μέρος τους γράφτηκαν πριν τα *Αναλυτικά Πρότερα* και τα *Αναλυτικά Ύστερα* και αποτέλεσαν το πρόπλασμα από το οποίο αναπτύχθηκε στη συνέχεια η τυπική λογική του κατηγορητικού συλλογισμού ειδικά. Επομένως, η σειρά κατάταξης στο *Όργανο* δεν απηχεί τη σειρά συγγραφής των κειμένων αυτών, αλλά απηχεί μάλλον μια αντίληψη αξιολογικής προτεραιότητας. Έτσι λοιπόν, τόσο η κατάταξη των δύο έργων στο τέλος του *Οργάνου*, όσο και η αντίληψη ότι ο διαλεκτικός συλλογισμός και ο διαλεκτικός έλεγχος που είναι αντικείμενό τους αποτελούν αποκλίσεις από τον αποδεικτικό συλλογισμό και είναι κατώτερες μορφές λογισμού που δεν οδηγούν στην αλήθεια, αλλά εύκολα καταλήγουν σε πλάνη, οδήγησαν σπουδαίους μελετητές του Αριστοτέλη του πρώτου μισού του 20ου αιώνα στο να αντιμετωπίζουν τα δύο έργα με προκατάληψη και αδιαφορία. Χαρακτηριστική είναι η άποψη που διατυπώνεται επιγραμματικά από τον W.D. Ross: «η ίδια η ύπαρξη των *Αναλυτικών* κατέστησε τα *Τοπικά* ξεπερασμένο έργο». (σ. 90, *Αριστοτέλης*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991, πρώτη έκδοση στα αγγλικά 1923).»

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, μόνον έκπληξη προκαλεί η ακρισία του Ross –αλλά και της Arendt– να υποτιμήσει τα *Τοπικά* και τους *Σοφιστικούς Ελέγχους*, ο οποίος, παρά την αβλεψία του, τους εκδίδει μαζί. Απαιτεί πράγματι σπουδαία προσπάθεια να κατακερματίσει κανείς, υπερτιμώντας τα *Αναλυτικά* και υποτιμώντας τα *Τοπικά*, την άρρηκτη παιδευτική ενότητα, την αλληλεξάρτηση και αλληλοπαραπομπή όλων των πραγματειών του *Οργάνου*, του οποίου οι διακριτές πραγματείες σαν λογικοί αναβαθμοί, προοικονομούν την κυκλική λειτουργία και απόβλεψή του, που κλείνει εκδοτικά όπως ερευνητικά άρχισε: με το να ερευνήσει *διαπορώντας καλώς, να ελέγξει και να λύσει*, δηλαδή με το να αναλύσει και να δείξει πώς κατασκευάζονται και πώς ανασκευάζονται οι σοφιστικοί έλεγχοι, πραγματικοί και φαινομενικοί, των πλατωνικών διαλόγων.

196 Η χρήση της διαλεκτικής πριν ονομαστεί έτσι, αποδιδόταν περιφραστικά από τους τραγωδούς, όπως λ.χ. στο Σοφοκλή με το «αντιλέγω» ή «αντιμιλώ» ή απαντώ στο λόγο με το λόγο» της Αντιγόνης, που ταιριάζει κάπως με το *διαλέγεσθαι* όπως το ερμηνεύει η Arendt. Χαρακτηριστική είναι η εριστική αντιλογία ή η αγωνιστική διαλεκτική των Μηλίων, οι οποίοι απαντούν στον ιμπεριαλισμό των Αθηναίων ανασκευάζοντας ή αντικρούοντας ένα προς ένα τα επιχειρήματά τους. Δείτε Louis Bodin, “Diodore contre Cléon: Quelques aperçus sur la dialectique de Thucydide”, *Revue des Études Anciennes*, tome 42, 1940, no.1-4, σ. 36-52 και ό.π. Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide*, σ. 221-223, *Ιστορία και Λόγος στον Θουκυδίδη*, σ. 179-238. Και δείτε Kurke για την επιθετική αντιλογία και την έννοια *υπολαβών έφη* στον Πλάτωνα και τον Θουκυδίδη στο Leslie Kurke, “Greek Ways of Speaking (Aggressively): The Case of υπολαβών έφη” στο *επιμ. Tell Håkan, “The Rhetoric of Abuse in Greek in Greek Literature”, Classics@Harvard Journal*, vol. 11, no. 1, 2013, σ. 28-30 και επίσης John H. Finley, “The Origins of Thucydides’ Style” στο *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 50, 1939, σ. 56-57

197 Εξάλλου, το ότι η συλλογιστική και ελεγκτική λειτουργία της αντίφασης θεματοποιείται και λειτουργεί όψιμα στα *Τοπικά* και στους *Σοφιστικούς Ελέγχους*, ενώ δικαιολογείται στα *Μετά τα Φυσικά*, διόλου δεν σημαίνει ότι δεν ίσχυε και δεν την χρησιμοποιούσαν νωρίτερα. Η αρχή της μη αντίφασης είναι ο χρυσός κανόνας των *Τοπικών* που υπονοείται στην εναρκτήρια παράγραφο με το «μηδέν έροϋμεν υπεναντίον», ακριβώς γιατί κανοναρχεί την αγωνιστική στάση τόσο του ερωτώντος, που σκοπεύει να οδηγήσει τον συνομιλητή του σε αντίφαση καταρρίπτοντας την θέση του, όσο και του αποκρινόμενου, που προσπαθεί να μην πέσει σε αντίφαση υπερασπιζόμενος την δική του θέση. Δείτε *Τοπικά* 100a, ό.π. Aristote, *Topiques*, I, σ. 1-4 και *Τοπικά* 156b-158a, ό.π. Aristote, *Topiques*, VIII, σ. 106-111 και Aristote, *Les Réfutations Sophistiques*, 167a, 183a-184b, *μτφρ. Myriam Hecquet, Vrin, Paris, 2019, σ. 120-122, 332-346*

Συχνά, η Arendt αντιδιαστέλλει τη ρητορική και την διαλεκτική, διαβάζοντας το ‘αντίστροφος’ ως αντίθεση, αντί να δει ότι ο Αριστοτέλης τονίζει πως είναι όμοιες. Η μία, γράφει η Arendt, αφορά την αλήθεια και την μαθηματική απόδειξη και είναι η μέθοδος του φιλοσόφου, ενώ η άλλη, αφορά την πειθώ και την πεποίθηση και αφορά τον πολιτικό. Διότι η πειθώ, εξηγεί η Arendt, δεν προέρχεται από την αλήθεια, όπως αφελώς νόμιζε ο διαλεκτικός ανήμπορος στο δικαστήριο Σωκράτης, αλλά επιτυγχάνεται με βάση τις κοινές πεποιθήσεις· και μόνο με την πειθώ ξέρει κανείς «πώς να φερθεί στο πλήθος και πώς να το φέρει στα μέτρα του».

Γιατί «το να πείθεις το πλήθος σημαίνει να επιβάλλεις μεταξύ των πολλών και διαφορετικών γνώμων τη δική σου.» Η πειθώ συμπεραίνει, «δεν είναι αντίθετη με την άσκηση εξουσίας διά της βίας, είναι απλώς μια άλλη μορφή της βίας.» Ωστόσο, η Arendt φαίνεται να διχάζεται μεταξύ της χρηστής διαβουλευτικής λειτουργίας της ελληνορωμαϊκής ρητορικής και της εργαλειακής και παραπλανητικής χρήσης της στα ολοκληρωτικά καθεστώτα. Τελικά όμως η ρητορική μάλλον παίρνει το ρόλο της θεραπεινίδας, δηλαδή υποβιβάζεται σε τεχνική που χρησιμεύει μόνο για την επικοινωνία της κρίσης και όχι για την παραγωγή της, αφού η κρίση γίνεται κατά την Arendt ενορατικά, αυθόρμητα και σιωπηρά μέσω της αναστοχαστικής φαντασίας. Βλ. *PAP*, σ. 79, *LM*, σ. 118-120, *HC*, σ. 283-284, *MDT*, σ. 7-11, *LKPP*, σ. 43, *BPF*, σ. 219-220 και *πρβλ. ό.π. Kant, Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, σ. 265-266, ό.π. d’Entrèves, σ. 250

- Κατά τον Perelman, το ίδιο σχήμα υποβιβασμού υπάρχει στον Πλάτωνα και αποτελεί την μείζονα διαφορά του με τον Αριστοτέλη, ο οποίος θεωρεί ότι η διαλεκτική μας επιτρέπει να επιχειρηματολογήσουμε για τις πρώτες αρχές των επιστημών και ότι η ρητορική, στο μέτρο που διέπει και κανοναρχεί την διαβούλευση, υποστηρίζει και καλλιεργεί την φρόνηση και επομένως συγκροτεί και επιτελεί τον συμβουλευτικό, τον δικανικό και τον επιδεικτικό λόγο. Πρβλ. ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1354a-b, σ. 70-77 και Chaim Perelman, "Philosophie et Rhétorique", *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 41, no. 3, September 1979, σ. 438, 445, ό.π. Aubenque, σ. 107-118
- 198 Πιθανά είναι τα επιχειρήματα, τα στοιχεία ή τα διαθέσιμα μέσα πειθούς, που μπορούν να πείσουν τους ακροατές-κριτές *περί τε τῶν ἐνδεχομένων ὡς τά πολλά ἔχειν ἄλλως*, γιατί «το ενθύμημα και το παράδειγμα αφορούν [...] εκείνα τα πράγματα που, τις περισσότερες φορές, μπορεί να είναι και αλλιώς». Βλ. *LM*, σ. 118-120, *PP*, σ. 7-9, 11-12, *BPF*, σ. 129, 222-224 *PAP*, σ. 79-81 και πρβλ. ό.π. Grimaldi, "A Note on the Pisteis in Aristotle's Rhetoric 1354-1356", σ. 191-192 και ό.π., Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1357a, σ. 90-91
- 199 Καθώς η διαλεκτική προσφέρει, κατά τον Αριστοτέλη, την μέθοδο να επιχειρηματολογεί κανείς για τις πρώτες αρχές, τα *Τοπικά* έχουν καταστατικά ενσωματωμένο έναν μηχανισμό άρσης των θέσεων ή των όποιων απόψεων ή προκαταλήψεων, που μετατρέπει κάθε αξίωση απόφασης σε πρόβλημα.
- Δηλαδή τα *Τοπικά* εκκινούν από την άρση της προκατάληψης, ακριβώς επειδή πρέπει να δικαιολογήσουν ή να δικαιώσουν κάποιες αρχές είτε της επιστήμης, είτε του δικαίου, είτε της πολιτικής πράξης. Αυτόν τον μηχανισμό υποστήριξης και ανασκευής η Arendt, αντί να τον βάλει στο κέντρο του judging, τον παραβλέπει, ή στην καλύτερη περίπτωση τον θεωρεί κατάλληλο μόνον για την προπαρασκευή της διευρυμένης σκέψης.
- Είναι ίσως περίεργο, αλλά το πρόσωπο ή η persona ετυμολογικά θα έπρεπε να προβληματίσει την Arendt, αφού παράγεται από την φωνή per-sona η οποία παραπέμπει στο πρωτείο της ομιλίας και της ακρόασης για την εννοιολόγηση του κριτή και όχι στην θέαση.
- Ωστόσο, φαίνεται ότι η Arendt δεν πιστεύει τόσο στο λέγειν, πιστεύει κυρίως στο αυθόρμητο και ενορατικό *ὄραν*. Το λέγειν στην καλύτερη περίπτωση προηγείται ή έπεται, αφού μπορεί μόνο είτε να προετοιμάσει την αυθορμησία της άμεσης ενόρασης περί του πρακτέου ή να επικοινωνήσει κατόπιν το πόρισμά της στους άλλους.
- Αντίθετα, ο Θουκυδίδης έχει τον Διόδοτο να λέει απαντώντας στον Κλέωνα πώς μόνον επιχειρηματολογώντας και μάλιστα αντιλογικά μπορούμε και να συλλάβουμε ένα ζήτημα και να προσανατολίσουμε την πολιτική πράξη: «Εκείνος που δεν παραδέχεται ότι οι αγορεύσεις δεν πρέπει να καθοδηγούν τις πράξεις μας είναι ή ανόητος ή ιδιοτελής. Ανόητος αν νομίζει ότι υπάρχει άλλος τρόπος να προσπαθήσει κανείς να φωτίσει τα όσα κρατάει αφανέρωτα το μέλλον. Ιδιοτελής, αν, θέλοντας να παρασύρη το δήμο σε μια κακή απόφαση, βλέπει πώς δεν μπορεί να μιλήσει ωραία για μια κακή απόφαση και προσπαθεί, μ' επιτήδειες διαβολές, να φοβίση και όσους αντιφρονούν και το ακροατήριο.» Δείτε *Τοπικά*, 101b, ό.π. Aristote, *Τοπικές*, I, σ. 5-6 και Θουκυδίδου, *Ιστορίας*, Γ', §42, μτφρ. Άγγελος Βλάχος, Εστία, Αθήνα, 2001, σ. 36
- 200 Ό.π. Aristote, *Τοπικές*, 101b, I, I, σ. 3-4, 5-6, και 110b, I, II, σ. 40 ό.π. Aristote, *Τοπικές*, 163b, II, VII, σ. 132-133 και πρβλ. ό.π. Grimaldi, "A Note on the Pisteis in Aristotle's Rhetoric 1354-1356", σ. 191-192, ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1354a-1354b, 1356a, 1359b, 1391b6-1391b19, σ. 70-77, 87, 310-311, ό.π. Perelman, "Philosophie et Rhétorique", σ. 438, 445
- 201 Η φαντασία διά του παραδείγματος, που ως υπόδειγμα προσανατολίζει την κρίση, καθιστά παρόν κάτι που είναι απόν, διότι «ό,τι προσφέρουν τα σχήματα στην διάνοια, προσφέρουν και τα παραδείγματα στην κρίση». Και τα πιο καίρια πράγματα που η καντιανή φαντασία καθιστά παρόντα είναι το παρελθόν και το μέλλον. Η αναστοχαστική κρίση αντί να υπαγάγει σε ένα καθόλου, συλλαμβάνει ένα καθόλου από ένα καθέκαστον και το αναγάγει σε έννοια. Λ.χ το παράδειγμα της γενναιότητας του Αχιλλέα γίνεται το υπόδειγμα της γενναιότητας που καθοδηγεί την κρίση, ή αντίστοιχα, το καθέκαστον του Ναπολέοντα Βοναπάρτη, από την στιγμή που μιλάμε για βοναπαρτισμό, γίνεται ένα παράδειγμα που υπερβαίνει τον ιστορικό του ορίζοντα, αφού λειτουργεί ως υπόδειγμα που μπορεί να ισχύει για διάφορες πολιτικές και ιστορικές περιπτώσεις. Διότι το παράδειγμα είναι το καθέκαστο που εμπεριέχει καθαυτό, ή υποτίθεται ότι εμπεριέχει, μια έννοια ή έναν γενικό κανόνα.» Βλ. *LKPP*, σ. 79-85
- 202 Η Arendt επιλέγει την ελληνορωμαϊκή έννοια της ιστορίας, γιατί διασώζει στην μνήμη αυτοτελώς τα σπουδαία έργα και λόγια που μπορούν να αποτελέσουν έγκυρα παραδείγματα με νόημα καθ' εαυτό, χωρίς αυτά τα καθέκαστα γεγονότα να χρειάζονται μια εξωτερική τελεολογία· ενώ απορρίπτει την μοντέρνα έννοια της ιστορίας ως νομοτελειακής διαδικασίας, γιατί απαιτεί μια τελεολογία που νοηματοδοτεί τα καθέκαστα γεγονότα ανάγοντάς τα σε μία καθολική αρχή ή ένα υψηλό σχέδιο μοίρας ή πρόνοιας. Βλ. *RJ*, σ. 145-146, *LM*, σ. 270, *LKPP*, σ. 70, 74, 84-85, *BPF*, σ. 41-43, 64-65, 224-225, *PP*, σ. 166-167 και πρβλ. ό.π. d'Entrèves, σ. 251, 253-254, ό.π. Gasché, σ. 119 και Alessandro Ferrara, "Public Reason and the normativity of the reasonable", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 30, 2004, σ. 591-594
- 203 Η *εύρεσις* που η Arendt αγνοεί είναι κατά τον Sloane στην καρδιά της διαλεκτικής και της ρητορικής και στην καρδιά της humanitas. Ο Διογένης Λαέρτιος γράφει γενικά ότι ο Αριστοτέλης «ασκούσε τους μαθητές όλους μαζί στο να καταρρίψουν διαλεκτικά μια θέση και συγχρόνως τους γύμναζε στη ρητορική».
- Ειδικότερα, επισημαίνει ότι «για την εύρεση παρέδωσε τα *Τοπικά* και τα *Μεθοδικά* και μας άφησε πλήθος προκειμένων προτάσεων, από τις οποίες μπορεί κανείς να βρίσκει πιθανά επιχειρήματα για την επίλυση προβλημάτων· ενώ για την κρίση τους, μας παρέδωσε τα *Αναλυτικά Πρότερα* και τα *Αναλυτικά Υστερα*. Μέσω λοιπόν των *Αναλυτικών Προτέρων* κρίνονται οι προκειμένες προτάσεις των αποδεικτικών συλλογισμών, ενώ μέσω των *Αναλυτικών Υστερών* ο συμπερασμός τους, με σκοπό την χρήση τους στους διαλεκτικούς αγώνες και στην ερωτηματοθεσία· ενώ για τις εριστικές συζητήσεις, μας παρέδωσε την χρήση των σοφιστικών ελέγχων και συλλογισμών και αυτών που μοιάζουν με αυτούς» (η μτφρ. δική μας). Βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι και γνώμαι τῶν*

ἐν φιλοσοφίαι εὐδοκμησάντων, Βιβλίον Ε΄, Κεφάλαιον Α΄ και πρβλ. Διογένης Λαέρτιος, *Φιλοσόφων Βίων και Δογμάτων Συναγωγή*, 5, 3, τόμος Α΄, μτφρ. Θεόδωρος Μαυρόπουλος, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2012, σ. 672-673, 702-703 και ὁ.π. Sloane σ. 47-50

204 Η Arendt διακρίνει το *διαλέγεσθαι* και το *πείθειν* από την διαλεκτική και την ρητορική, γιατί τις θεωρεί τέχνες που ανήκουν στο *ποιεῖν* (work), αφού ασκούν βία στα αντικείμενά τους. Αντίθετα, θεωρεί πως στους ελεύθερους ανθρώπους αρμόζει το *διαλέγεσθαι* και το *πείθειν* ή και το *λέγειν*, που ως φυσικά και αυθόρμητα ανήκουν στο *πράττειν* (action). Η ένσταση σε αυτήν την διάκριση είναι ότι το *διαλέγεσθαι* και το *πείθειν* μόνον όταν θεματοποιούνται, διερευνώνται και συγκροτούνται σε τέχνες, εκδημοκρατικοποιούνται και προσφέρονται σε όλους ως μέθοδοι εξάσκησης και ανάπτυξης της κρίσης. Την διάκριση και φυσικοποίηση που επιχειρεί η Arendt, μοιάζει να την έχει προλάβει ο Αριστοτέλης, με την δηκτική επισήμανσή του στο τέλος των *Σοφιστικών Ελέγχων*, όταν λέει ότι δεν πρέπει να συγγεί κανείς τα από της τέχνης με τα της τέχνης, ενώ επικρίνει τους προκατόχους τους, επειδή οὐ τέχνη παρέδωκαν, αλλά μια τεχνική ταχείας διεκπεραίωσης μιας μονόπλευρης συζητητικής πρακτικής που μόνο στόχο έχει την κατατρόπωση του αντιπάλου.

Από την σκοπιά του Αριστοτέλη, οι δύο τέχνες που συνέγραψε εκδημοκρατικοποιούν τις ρητορικές και διαλεκτικές ικανότητες και καλλιεργούνται ἔνεκα της κρίσεως. Ο δέ Διογένης Λαέρτιος γράφει γενικά ότι ο Αριστοτέλης «ασκούσε τους μαθητές όλους μαζί στο να καταρρίψουν διαλεκτικά μια θέση και συγχρόνως τους γύμναζε στη ρητορική». Ειδικότερα, επισημαίνει ότι «για την εύρεση παρέδωσε τα *Τοπικά* και τα *Μεθοδικά* και μας άφησε πλήθος προκείμενων προτάσεων, από τις οποίες μπορεί κανείς να βρίσκει πιθανά επιχειρήματα για την επίλυση προβλημάτων· ενώ για την κρίση τους, μας παρέδωσε τα *Αναλυτικά Πρότερα* και τα *Αναλυτικά Ὑστερα*. Μέσω λοιπόν των *Αναλυτικών Προτέρων* κρίνονται οι προκείμενες προτάσεις των αποδεικτικών συλλογισμών, ενώ μέσω των *Αναλυτικών Ὑστέρων* ο συμπερασμός τους, με σκοπό την χρήση τους στους διαλεκτικούς αγώνες και στην ερωτηματοθεσία· ενώ για τις εριστικές συζητήσεις, μας παρέδωσε την χρήση των σοφιστικών ελέγχων και συλλογισμών και αυτών που μοιάζουν με αυτούς» (η μτφρ. δική μας). Ὁ.π. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι καὶ γνώμαι τῶν ἐν φιλοσοφίαι εὐδοκμησάντων* και πρβλ. ὁ.π. Διογένης Λαέρτιος, σ. 672-673, 702-703.

Το ότι εξασκούσε λοιπόν τους μαθητές τους σε διαλεκτικά *προς θέσιν* επιχειρήματα και *ἀμα και ρητορικῶς* και συνάμα σε ρητορικά γυμνάσματα, σημαίνει ότι φρόντιζε για την ανάπτυξη αυτών των *δυνάμεων*, δηλαδή για την καλλιέργεια αυτών των *ικανοτήτων*, που να μὲν είναι ἔμφυτες, αφού ὅλοι λίγο ἕως πολύ υπερασπίζονται ή κατηγορούν, αλλά μόνον όταν γίνονται τέχνες, με συστηματικές οδηγίες εξάσκησης, μπορούν οι μαθητές του να αναπτύξουν ἄρτια αυτές τις διαλεκτικές και ρητορικές ικανότητες, η συνέργεια των οποίων οξύνει την κρίση τους ως πολίτες, που μετέχουν στις διαδικασίες πολιτικής διαβούλευσης-απόφασης και στην απονομή της δικαιοσύνης, με το να συσκέπτονται και να διαλέγονται καθημερινά στην αγορά, στην εκκλησία του δήμου και στο βουλευτήριο.

Σε ὅ,τι αφορά την αμεροληψία, αντί της ανέφικτης αμεροληψίας του θεατή ή ιστορικού, η αριστοτελική και κικερώνεια αμεροληψία του πολιτικού και ρήτορα συγκροτείται ως εύρεση (inventio) κατασκευής και ανασκευής επιχειρημάτων. Η αμεροληψία που συγκροτείται από την απόσταση και μη συμμετοχή του θεατή και την αναδρομική ματιά του ιστορικού είναι ασύμβατη με την αμεροληψία του ρήτορα, του ακροατή και του πολίτη που συμμετέχουν ενεργά, κατά τον Αριστοτέλη ως *εκκλησιαστές*, *κριτές* και *θεωροί*, ὄχι τόσο στην αποτίμηση επιδεικτικών λόγων, αλλά κυρίως στην κρίση των συμβουλευτικών και των δικανικών λόγων.

Και σε ὅ,τι αφορά τα επιχειρήματα της ρητορικής αυτά «ταξινομούνται κατά δύο τρόπους, κατά τη λογική μορφή και κατά το περιεχόμενο τους. Κατά τη μορφή, διακρίνονται σε ενθύμημα και παράδειγμα: στο παράδειγμα, συνάγουμε λ.χ. πως κάτι πρόκειται να γίνει, επειδή σε παρόμοιες περιστάσεις κάτι ανάλογο έχει συμβεί. [...]

Στο ενθύμημα, από κάτι που ισχύει γενικά ή κατά κανόνα, συνάγουμε συμπέρασμα για κάποιο επιμέρους πράγμα. Το παράδειγμα είναι δηλαδή στη ρητορική, το αντίστοιχο της επαγωγής· ενώ το ενθύμημα, το αντίστοιχο του συλλογισμού.[...] Η διαίρεση κατά το περιεχόμενο παρακολουθεί τη διαίρεση των τόπων σε ειδικούς και κοινούς [...]. Τα επιχειρήματα που σχηματίζονται κάνοντας χρήση των ειδικών τόπων είναι αυτά που αντιστοιχούν στους τόπους [του] βιβλίου Α κατανεμημένοι στα τρία είδη του ρητορικού λόγου· οι κοινοί τόποι που μπορούν να χρησιμεύσουν στη ρητορική βρίσκονται [...] στο κεφάλαιο 23 του βιβλίου Β.[...] τα μέσα της πειθούς διαιρούνται σε ἔντεχνα και μη, τα ἔντεχνα διαιρούνται σε χαρακτήρα, συναίσθημα και επιχείρημα, το επιχείρημα σε αυτό που σχηματίζεται με κοινούς τόπους, και σε αυτό που σχηματίζεται με τόπους ειδικούς, οι ειδικοί τόποι είναι αυτοί που αντιστοιχούν στα τρία είδη του ρητορικού λόγου.» Ὁ.π., Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, Εισαγωγή, σ. 39-40

Το *ενθύμημα* είναι, κατά τον Bodeus, δύσκολο να οριστεί και παραμένει ακανθώδες ζήτημα· ωστόσο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι ένα είδος συνεπτυγμένου αλλά και ευσύνοπτου επιχειρήματος, ανάλογο μὲν με τον επιστημονικό συλλογισμό, του οποίου ὁμως το συμπέρασμα δεν είναι αναγκαίο, αλλά μόνον εύλογο, καθώς συνοδεύεται από έναν κείμενο λόγο για τον οποίο θα ἔπρεπε να γίνει ἄμεσα παραδεκτό. Βλ. Richard Bodeüs, “Des raisons d’être d’une argumentation rhétorique selon Aristote” στο *Argumentation*, no. 6, Kluwe, Netherlands, 1992, σ. 297 και ὁ.π. Grimaldi, “A Note on the Pisteis in Aristotle’s Rhetoric 1354-1356”, σ. 191-192.

Ο ίδιος ο Αριστοτέλης γράφει: «Κατ’ ανάγκη λοιπόν το ενθύμημα και το παράδειγμα αφορούν μὲν εκείνα τα πράγματα που, τις περισσότερες φορές, μπορεί να είναι και αλλιώς, και το παράδειγμα είναι επαγωγή, ενώ το ενθύμημα είναι συλλογισμός χωρίς πολλές προκείμενες, συχνά λιγότερες και από ὅσες χρειάζεται <για να γίνει> ένας κανονικός συλλογισμός. Ἐτσι, για να αποδείξεις πως ο Δωριεύς, λόγου χάρη, νίκησε σε αγώνα ὅπου το ἔπαθλο είναι ένα στεφάνι, αρκεί να πεις πως νίκησε σε αγώνισμα ολυμπικό, δεν χρειάζεται να προσθέσεις πως στα ολυμπιακά αγωνίσματα το ἔπαθλο είναι στεφάνι, γιατί αυτό ὅλοι το ξέρουν. Λίγες είναι οι φορές που οι ρητορικοί συλλογισμοί ξεκινούν από κάτι αναγκαίο (ως επί το πλείστον, τα πράγματα που κρίνουμε και διερευνούμε είναι από εκείνα που μπορεί να είναι και αλλιώς· διαβουλευόμαστε και σκεφτόμαστε σχετικά με τις πράξεις μας, και οι

πράξεις το έχουν αυτό το χαρακτηριστικό, σχεδόν τίποτε δεν είναι αναγκαίο σε αυτές)».

«Είναι λοιπόν φανερό πως η μέθοδος της τέχνης έχει να κάνει με τα μέσα της πειθούς. Ό,τι πείθει είναι μια μορφή απόδειξης –γιατί τότε περισσότερο πιστεύουμε σε κάτι, όταν αυτό το θεωρούμε αποδεδειγμένο. Στη ρητορική η απόδειξη είναι το ενθύμημα, που είναι ουσιαστικά και το κυριότερο μέσο της πειθούς.

Το ενθύμημα όμως είναι μια μορφή του συλλογισμού, και η πραγμάτευση όλων ανεξαίρετως των μορφών συλλογισμού είναι έργο της διαλεκτικής –είτε όλης της διαλεκτικής είτε κάποιου από τα μέρη της. Επομένως, εκείνος που μπορεί καλύτερα να δει από τι γίνεται ένας συλλογισμός και πώς γίνεται, θα είναι και περισσότερο ικανός στα ενθυμήματα– εφόσον βέβαια έχει κατανοήσει πού αρμόζει να τα χρησιμοποιούμε, καθώς και ποια η διαφορά τους από τους συλλογισμούς της λογικής· άλλωστε είναι η ίδια ικανότητα εκείνη με την οποία βλέπουμε το αληθές και το όμοιο προς το αληθές, ενώ και οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους προικισμένοι για να βρίσκουν την αλήθεια, και τις περισσότερες φορές το πετυχαίνουν». Βλ. ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1355a, 1357a, 2016, σ. 77. Για τις οικείες αρχές και γνώμες, δείτε ό.π. Aristote, *Topiques*, 101a, I, I, σ. 3-4

205 Η ρητορική γίνεται θεραπευτική, δηλαδή υποβιβάζεται σε τεχνική που υπηρετεί μόνο την επικοινωνία της κρίσης και δεν συμβάλλει στην παραγωγή της, αφού αυτή γίνεται για την Arendt εννοιακά, αυθόρμητα και σιωπηρά μέσω της αναστοχαστικής φαντασίας. Βλ. ό.π. Perelman, “Philosophie et Rhétorique”, σ. 438, 445

206 Βλ. Cicero, *Ad Quintem fratrem*, I.I.27, Cicero, *Letters to his friends*, III, μτφρ. William Glynn Williams, William Heinemann LTD-Harvard University Press, London, 1954, σ. 416-419 (η μτφρ. δική μας)

207 Κατά την Romilly, η κλασική έννοια της *φιλανθρωπίας* εξελίσσεται σταδιακά και χρησιμοποιείται διαφορετικά στα έργα των φιλοσόφων, των ιστορικών και των ρητόρων, καθώς συνδέεται με την *πραότητα* και λειτουργεί και στο πολιτικό και στο δικανικό πεδίο, σηματοδοτώντας αφενός την ευμενή, επεικική, μετριοπαθή και αλληλέγγυα στάση που τηρούν: α) οι πολίτες μεταξύ τους, β) οι άρχοντες απέναντι στους αρχόμενους, και γ) οι δικαστές απέναντι στους κρινόμενους. Αφετέρου, η *φιλανθρωπία* καταχρηστικά μπορεί να ωραιοποιήσει τα κούφια λόγια και να λειτουργήσει ως ευφημισμός. Βλ. ό.π. Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, σ. 49-51

208 Πρβλ. το *imponere mores* του Βιργιλίου που απαντάται στον Πλίνιο (Pliny, *Natural History* 3.39) στο Greg Woolf, “Becoming Roman, Staying Greek: Culture, Identity and the Civilising Process in the Roman East”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, no. 40, CUP, Cambridge, 1994, σ. 119

209 Βλ. ό.π. Schadewaldt, σ. 60-64

210 Βλ. Paul Oskar Kristeller, *Reports and Documents: Humanism*, Minerva, 1978, vol. 16 no. 4, Springer, σ. 588 - 589, 594

211 Στο λόγο του *Υπέρ του ποιητή Αρχία*, ο Κικέρωνας επικαλείται τις τέχνες που καλλιεργούν την *humanitas*: στο μέν προοίμιο λέει ότι συντελούν στην παιδεία της ανθρωπότητας γιατί *omnes artes, quae ad humanitatem pertinent*· ενώ στον επίλογο απευθύνεται στην *humanitate vestra*, στην καλοσυνάτη ανθρωπιά των πράων δικαστών για να τους παρακαλέσει να αθώσουν τον Αρχία. Η παράδοση θέλει τον αδερφό του Quintus να προεδρεύει του δικαστηρίου. Βλ. Cicero, *The Speeches*, επιμ. N.H. Watts, William Heinemann LTD-Harvard University Press, London, 1961, σ. 2-5, 6-11, 22-27, 38-41

212 Βλ. *MDT*, σ. 24, 25, και πρβλ. ό.π. Cicero, *De Oratore*, III, 54-55 σ. 42-45, ό.π. *De Inventione* I, I σ. 2-5, ό.π. Διογένης Λαέρτιος, σ. 672-673, 702-703

213 Την πεποίθησή του για την άρρηκτη σχέση της *humanitas* ως γενικής παιδείας με την ρητορική και την πολιτική πράξη που συμβάλλει στην ίδρυση και συνοχή, στην ειρήνη, στην ισονομία και στην παιδεία, στην φιλία και στην αξιοπρέπεια μιας Πολιτείας, την επαναλαμβάνει αρκετά συχνά ο Κικέρωνας στο *De Oratore*. Στο δέ *De Inventione* θέτει το ερώτημα αν η ρητορική ωφελεί ή βλάπτει τις πολιτείες και το απαντάει θετικά. Βλ. *De Oratore* I, 33-35, σ. 22-27 71-73, σ. 52-55, II, 67-70, σ. 246-251, III xx 74-77, σ. 59-63 και ό.π. *De Inventione*, I, I σ.2-5

214 Η αισθητικοποίηση και πολιτικοποίηση της διευρυμένης σκέψης προσδίδει έμμεσα ηθική ποιότητα στα μέσα και τα κριτήρια τόσο της αρχαίας ρητορικής και διαλεκτικής όσο και της μοντέρνας αναστοχαστικής κρίσης. Το πρόβλημα είναι ότι αυτά τα κριτήρια και μέσα δεν είναι ηθικά, αλλά αξιολογικά ουδέτερα, γιατί μόνο έτσι μπορούν να λειτουργήσουν κριτικά. Η έμμεση ηθικοποίηση αγνοεί λοιπόν –ή δεν λαμβάνει υπόψη της και απορρίπτει– την εύρεση και τον αντιλογικό και αγωνιστικό χαρακτήρα των δύο ελευθέρων τεχνών και δέ αποσιμλώνει την ρητορική από τα μέσα πειθούς της, όσο και από τα οικεία κριτήριά της· δηλαδή αυτά της αίσθησης του συμφέροντος, του δικαίου και του υψηλού ηθικού-ωραίου που οργανώνουν αντίστοιχα διά του *eis ékateron éπιχειρεῖν* ή του *in utramque partem disputare* το *ἥθος*, το *πάθος* και τον *λόγον* για την συγκρότηση της συμβουλευτικής, της δικανικής και της επιδεικτικής επιχειρηματολογίας στην εκκλησία του δήμου, στα δικαστήρια και στην αγορά ή στο θέατρο.

215 Το *πάθος* ή το συναίσθημα εμπίπτουν στην έλλογη επιχειρηματολογία που αντιστρέφει την οργή από το φόβο απώλειας της ηγεμονίας στην επιείκεια από την ελπίδα διατήρησής της.

Πρώτον, για τον Διόδοτο το *πάθος* εμπίπτει στο έλλογο διττά, ως οργή και ως οίκτος. Εδώ αρχίζει η αναίρεση-αντιστροφή: α) καταλογίζει στον ψυχρό ρεαλιστή αντίπαλο και θιασώτη της *Machtropolitik* – εθνικιστή, αδιάλλακτο, δημαγωγό και λαϊκιστή Κλέωνα (την ίδια σκιαγράφηση κάνει ο Αριστοφάνης στους *Ιππείς*) – ότι εμφορείται από οργή και όχι από λογική, υπονομεύοντας καίρια την επιχειρηματολογία του: «όταν πρόκειται για σπουδαιότατα πράγματα [...και...] πρέπει να λάβει κανείς μια ορθή απόφαση [...είναι βλαβερή] η οργή που συνοδεύεται από έλλειψη καλλιέργειας και στενότητα αντιλήψεως». Αντί να εξισορροπήσει την οργή με τα ενάντια συναισθήματα του οίκτου ή επιείκειας, τα εξουδετερώνει και τα δύο, δηλαδή β) απο-ψυχολογικοποιεί το «εθνικό θέμα»: «Χωρίς λοιπόν να παρασυρθείτε ούτε από οίκτο, ούτε από επιείκεια (διότι ούτε εγώ θα ήθελα να επηρεασθείτε από τέτοια τα αισθήματα)...», καθιστώντας το έτσι γ) ζήτημα εξωτερικής πολιτικής, αφού ο συμβουλευτικός πολιτικός λόγος πρέπει να αποβλέπει στην ωφέλεια της πόλης κι όχι στην έστων εν δικαίω εκδίκηση, δηλαδή στην ρεαλιστική

εξυπηρέτηση των συμφερόντων της, κι όχι στην συναισθηματική φόρτιση ή αποφόρτιση:

«Και ζητώ από σας να μη παρασυρθείτε από την κατ' επίφαση ορθότητα των επιχειρημάτων του και να απορρίψετε την πρακτική ωφέλεια των δικών μου. Διότι οργισμένοι καθώς είστε αυτή τη στιγμή κατά των Μυτιληναίων, ενδέχεται να παρασυρθείτε από τα επιχειρήματά του, τα οποία στηρίζονται μάλλον στο δίκαιο, αλλά ας τα σκεφτούμε μαζί, αποφασίζοντας σύμφωνα με το συμφέρον μας.» (ό.π. Θουκυδίδη, *Ιστορία*, § 44, σ. 407)

Ο Διόδωτος αίρει έτσι τον κίνδυνο να κριθεί ένα ζήτημα πολιτικής με όρους ψυχολογίας· αλλά αφού καταγγείλει την *οργή*, την δ) μεταβάλλει σε πολιτικά συνετή και συμφέρουσα *επιείκεια*, που εντάσσει μόνον τα συναισθήματα στο έλλογο, αλλά τα θέτει εκτός του πεδίου εγκυρότητας του συμβουλευτικού λόγου, που απαιτεί η όποια πολιτική απόφαση να ορίζεται αυστηρά μόνον από τα συμφέροντα μιας ηγεμονίας:

«Δεν πρέπει, λοιπόν, να βλάψουμε τα συμφέροντά μας [...] αλλά να σκεφθούμε πώς, στο μέλλον, θα είμαστε επιεικείς στις τιμωρίες που θα επιβάλλουμε για να συγκρατούμε τις πολιτείες με άθικτα τα οικονομικά τους μέσα και πώς θα φροντίζουμε την ασφάλειά μας με συνετή πολιτική και όχι με την σκληρότητα των μέτρων που θα παίρνουμε [...] Πρέπει, λοιπόν, και αν ακόμα είναι ένοχοι, να προσποιηθείτε ότι δεν το ξέρετε, ώστε να μην γίνει εχθρικό το μόνο μέρος του πληθυσμού που είναι φιλικό. Και νομίζω ότι είναι πολύ πιο συμφέρον για την διατήρηση της ηγεμονίας σας να ανέχεστε μερικές αδικίες, παρά να επιβάλλετε μια δίκαιη ποινή σκοτώνοντας εκείνους που δεν έχετε συμφέρον να εξολοθρευέστε.» (ό.π. Θουκυδίδη, *Ιστορία*, §46, σ. 284)

Άρα πρώτον, η έννοια του *συναισθήματος* ή του *πάθους* ως «εκείνο το πράγμα που μεταβάλλει τους ανθρώπους και τους κάνει να αλλάζουν τις κρίσεις τους –και που συνοδεύεται από ψυχικό πόνο ή από ευχαρίστηση» εμπίπτει στο *έλλογο*, κι αντί «να θολώνει την σκέψη», *διαυγάζεται από την σκέψη*, τόσο στην δημηγορία του Διοδώτου, όσο και στην *Ρητορική* του Αριστοτέλη, αφού *μπορεί να παραχθεί ή και να μεταβληθεί* με τα κατάλληλα επιχειρήματα:

«Το εγχειρίδιο της τέχνης, γράφει ο Μπασάκος, βλέπει το συναίσθημα σαν κάτι το ανάλογο προς το λογικό επιχείρημα. Και τα δυο τους είναι αντικείμενα οδηγιών, που περιέχονται σε προσεχτικά ταξινομημένους καταλόγους [...] δείχνουν στον ρήτορα ποιες είναι οι διαθέσιμες κοινώς αποδεκτές απόψεις, που ταιριάζουν στην περίπτωση και μπορούν να οδηγήσουν στην αποδοχή της πρότασής τους, ή/και στην απόρριψη της πρότασης του αντιπάλου...κάνο[ντας] με τα συναισθήματα ό,τι και με τα επιχειρήματα...δηλαδή συντά[σσουντας] και εδώ καταλόγους με τις σχετικές προκείμενες. [...] Αυτά] παραλληλίζονται [...] γιατί] και τα δύο συντελούν και αποβλέπουν στο ίδιο πράγμα. Το λογικό επιχείρημα θέλει η πρόταση του ρήτορα να γίνει απόφαση του ακροατή, να ταυτιστεί με την κρίση του· οι οδηγίες για το συναίσθημα θέλουν να διαμορφώσουν εκείνη τη σχέση του κριτή προς το κρινόμενο, που μια τέτοια κρίση προϋποθέτει [...] Μοιάζει λοιπόν εδώ να παραλληλίζει, ή και εν μέρει να ταυτίζει, δύο πράγματα που, εκ πρώτης όψεως, φαίνονται να είναι αρκετά διαφορετικά. Είναι [...] όμως; Το συναίσθημα, όπως το εννοεί ο Αριστοτέλης, και η αρχαία ρητορική παράδοση, δεν είναι κάτι το τόσο ανεξάρτητο από τον λόγο και το επιχείρημα, όσο είμαστε έτοιμοι να σκεφτούμε σήμερα. Αν λ.χ. δούμε την έννοια της οργής με [...] όρους [...] *Ρητορικής*, τότε θα πρέπει να δεχτούμε πως η γένεση, ή η παύση, αυτού του συναισθήματος είναι κάτι που μπορεί να εξαρτάται από την επιχειρηματολογία.» Βλ. ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, 1378a 20-21, σ. 227 και σ. 34-38

216 Το *ήθος* ή ο χαρακτήρας του ομιλητή και συνάμα του ακροατή κατασκευάζονται έλλογα μέσα από το λόγο που εκφωνείται, ακούγεται και κρίνεται στο «εδώ και τώρα» και όχι αναδρομικά. Ο χαρακτήρας του ομιλητή και ο χαρακτήρας του ακροατή, που σχηματίζεται την ίδια στιγμή μέσα από τα λεγόμενα του ομιλητή, αφορούν εξίσου την συγκρότηση συλλογικών και ατομικών ταυτοτήτων –κάτι που προβληματίζει και την Arendt– αφού εκ πρώτης όψεως μοιάζει αυτή η συγκρότηση ή η ανασυγκρότηση του ποίοι θέλουμε να είμαστε να εκφεύγει του ελλόγου, είτε ψυχολογικά και θεολογικά, είτε ιστορικά και αφηγηματικά.

Δεύτερον λοιπόν, για τον Διόδωτο το *ήθος*, ως η έντεχνη παραγωγή του χαρακτήρα του Άλλου, αλλά και του *Εαυτού*, εμπίπτει και αυτή στο έλλογο *διπλά*: ως του ανθρώπου που *φοβάται* αλλά και *ελπίζει*. Εδώ ξαναρχίζει η αναίρεση-αντιστροφή που αντιστρέφει το *ήθος* των Μυτιληναίων ή των εκάστοτε εχθρών, γιατί τους αποδαιμονοποιεί: α) ο Διόδωτος απορρίπτει την συλλήβδην καταδίκη τους, διότι μεταξύ αυτών υπάρχουν και δημοκρατικοί, δηλαδή άνθρωποι που είναι δυνάμει ή ενεργεία σύμμαχοι που όχι μόνο δεν έφταξαν, αλλά που η τιμωρία τους θα διαμορφώσει και το *ήθος* ή την *συλλογική ταυτότητα* των Αθηναίων ως άδικων-άτεγκτων τιμωρών, ευνοώντας τελικά τους εχθρούς τους:

«[Σ]ήμερα η δημοκρατική μερίδα όλων των πόλεων διάκειται ευνοϊκά προς εμάς, και ή δεν παίρνει μέρος στις αποστασίες των ολιγαρχικών, ή εάν εξαναγκαστεί σ'αυτό, είναι καταρχήν εχθρός αυτών που προκάλεσαν την αποστασία, ώστε όταν επιχειρούμε την ανακατάληψη, έχουμε σύμμαχό μας το μεγαλύτερο μέρος της πόλης. Εάν όμως αποφασίσετε σήμερα να εξολοθρευέστε τους δημοκρατικούς της Μυτιλήνης, που όχι μόνο δεν πήραν μέρος στην αποστασία, αλλά μόλις μπόρεσαν να οπλιστούν με βαριά όπλα, μας παρέδωσαν την πόλη με την θέλησή τους, τότε πρώτον, θα διαπράξετε έγκλημα φονεύοντας εκείνους που σας βοήθησαν, και δεύτερον, θα διασφαλίσετε για τους ολιγαρχικούς αυτό που πάντα επιζητούσαν... [δ]ιότι θα έχετε καταστήσει σαφές ότι η ίδια τιμωρία περιμένει όχι μόνον τους ενόχους, αλλά και τους αθώους.» (ό.π. Θουκυδίδη, *Ιστορία*, §47)

Έτσι, ο Διόδωτος αντικρούει και υπονομεύει καιρία την επιχειρηματολογία δαιμονοποίησης του Κλέωνα: «η οργή του παθόντος [...] η εκδίκησης [...] επιβάλλει όσον το δυνατόν ανάλογο τιμωρίαν [...] οι Μυτιληναίοι σας έβλαψαν πολύ περισσότερο, τώντι, παρά οιαδήποτε άλλη μεμονωμένη πόλις [...] δύναμαι να συγχωρήσω εκείνους, οι οποίοι τυχόν απεστάτησαν, διότι δεν ημπορούσαν να υποφέρουν την ηγεμονία σας ή διότι εξηναγκάσθησαν εις τούτο από τους εχθρούς σας. Αλλά προκειμένου περί ανθρώπων, οι οποίοι κατοικούν νήσον οχυρωμένη, οι οποίοι επί πλέον ήσαν ανεξάρτητοι [...] τιαυτή συμπεριφορά [...] πως αλλιώς ημπορεί να χαρακτηρισθῆ παρά ως επιβουλή και επανάστασις [...] και σύμπραξις με τους ασπονδοτέρους εχθρούς μας, προς τον σκοπόν του να μας καταστρέψουν; Τιαυτή συμπεριφορά είναι, [...], πολύ τρομερώτερα, παρά εάν ελάμβαναν

τα όπλα εναντίον μας, εμπιστευόμενοι εις μόνους εαυτούς, και επιδιώκοντες επέκτασιν της δυνάμεώς των.»

Κι έτσι, το επιχείρημα του Κλέωνα οδηγεί στην σκληρή τιμωρία κινούμενο στο πλαίσιο μιας σχέσης μεταξύ κυρίου και δούλου: «η ηγεμονία σας είναι εξουσία δεσποτική, ασκούμενη επί ανθρώπων που σας επιβουλεύονται και υπόκεινται απρόθυμα εις την εξουσία σας. Οι άνθρωποι αυτοί υποτάσσονται σε σας, όχι χάριν των ευεργεσιών που τους προσφέρετε με δική σας ζημία, αλλά εξαιτίας της υπεροχής, την οποία σας εξασφαλίζει η δύναμή σας και όχι η εύνοιά τους.» (ό.π. Θουκυδίδου, *Ιστορία*, §37- 38)

Η αντίκρουση του Διοδότου αντιστρέφει τα παραπάνω, εξηγώντας ότι αυτή η τιμωρία β) είναι αναποτελεσματική, επειδή βασίζεται στο φόβο: «Οφείλομεν λοιπόν ή να εξεύρομεν άλλο φόβητρον τρομερώτερον της θανατικής ποινής ή ν' αναγνωρίσωμεν τουλάχιστον, ότι αυτή δεν προλαμβάνει τα εγκλήματα», γιατί βασίζεται στην ωμή βία αποτροπής: «Οι άνθρωποι αυτοί υποτάσσονται σε σας, όχι χάριν των ευεργεσιών που τους προσφέρετε με δική σας ζημία, αλλά εξαιτίας της υπεροχής, την οποία σας εξασφαλίζει η δύναμή σας και όχι η εύνοιά τους» κι όχι στην ελπίδα της πολιτικής:

«Οφείλομεν λοιπόν ή να βρούμε άλλο φόβητρο τρομερότερο από την θανατική ποινή ή να παραδεχθούμε τουλάχιστον, ότι αυτή δεν προλαμβάνει τα εγκλήματα.» Καταλογίζει δηλαδή στον αντίπαλό του –τον άκαμπτο υποστηρικτή της ποινής θανάτου και τιμωρό Κλέωνα– ότι εμφορείται: γ) από ελλιπή κατανόηση όχι μόνο των Μυτιληναίων, αλλά της ίδιας της ανθρώπινης φύσης: «κάθε φορά που η ανθρώπινη φύση ωθείται στο να πράξει κάτι που επιθυμεί ζωηρά, ούτε η αυστηρότητα των νόμων, ούτε άλλος κανείς φόβος μπορεί να την αποτρέψει, και είναι πολύ ανόητος εκείνος που πιστεύει το αντίθετο.» (ό.π. Θουκυδίδου, *Ιστορία*, §44-45)

Επομένως, ο Διόδωτος αναίρει πλήρως τη δήθεν ρεαλιστική πολιτική ισχύος, δείχνοντας πως λειτουργεί εν είδει αυτοεκπληρούμενης προφητείας που δ) αντί να διασφαλίζει την αθηναϊκή ηγεμονία, την καταλύει: «Δεν πρέπει, λοιπόν από υπερβολική εμπιστοσύνη στην ποινή του θανάτου ως εγγύηση κατά της αποστασίας, να πάρετε εσφαλμένη απόφαση, και να αφαιρέσετε από τους αποστάτες κάθε ελπίδα, ότι μπορούν μετανοούντες να διορθώσουν το σφάλμα τους. [...] Αλλά εάν ακολουθήσετε στο εξής αντίθετη πολιτική, ποιά πόλη νομίζετε θα βρεθεί που δεν θα προετοιμαζόταν τελειότερα από ποτέ μέχρι σήμερα και δεν θα προτιμούσε να υποστεί μέχρι εσχάτων τις ταλαιπωρίες της πολιορκίας, εάν θα έχει τις ίδιες συνέπειες από την αργή ή γρήγορη υποταγή;» (Θουκυδίδου, *Ιστορία*, §45-46)

Έχοντας έτσι αναίρει την στενή χομπσιανή ουσιοκρατική αντίληψη του φύσει «ανθρώπου-λύκου», ο Διόδωτος αναστρέφει το *ἦθος* ή την αρνητική εικόνα των «εχθρών Μυτιληναίων», για να κατασκευάσει μέσω μιας αριστοτελικής αντι-ουσιοκρατικής έλλογης αντίληψης του νόμου «ανθρώπου-πολίτη» το νέο *ἦθος* των «δυνάμει συμμάχων Μυτιληναίων» και των άλλων πόλεων-κρατών· δηλαδή κατασκευάζει συνάμα και το νέο *ἦθος* ή την θετική εικόνα *Εαυτού* των Αθηναίων, που αντί της «υπαρξιακής ανασφάλειας» μιας υπερφίαλης ηγεμονίας» τους συμφέρει να επιλέξουν μια πιο φρόνιμη, πιο προνοητική και πιο ισχυρή «ήπια ηγεμονία»:

«Και ακόμη κι αν είναι ένοχοι, οφείλετε να κάνετε σαν να μην το γνωρίζετε, για να μην κάνουμε εχθρούς το μόνο μέρος του πληθυσμού, το οποίο είναι φιλικό προς εμάς. Θεωρώ αυτό πολύ πιο συμφέρον για την διατήρηση της ηγεμονίας μας, δηλαδή να υφιστάμεθα με την θέλησή μας την αδικία, παρά να θανατώσουμε, σύμφωνα με τις απαιτήσεις της αυστηρής δικαιοσύνης, εκείνους που μας συμφέρει να διασωσουμε.[...] Αυτή η απόφαση θα είναι ωφέλιμη για το μέλλον και βλαπτική για τους εχθρούς μας. Εφόσον αυτός που κρίνει σωστά είναι ισχυρότερος έναντι των εχθρών του από αυτόν που χωρίς φρόνηση επιτίθεται εναντίον τους, ακόμη κι αν έχει ισχυρή δύναμη.» (ό.π. Θουκυδίδου, *Ιστορία*, §47-48)

Η Romilly στο *La douceur dans la pensée grecque* αναλύει το πώς η πραότητα, η σωφροσύνη, και η φρόνηση που διέπει την ελληνική σκέψη, έδινε σε κάθε πράξη μια πλαστικότητα και μια ηπιότητα που την ισχυροποιούσε. Επιπλέον, η τελευταία φράση του Διοδότου δεν φτιάχνει μόνο το νέο *ευμενές ἦθος* των Αθηναίων ως συνετών, παράγει και το *ἦθος* του ίδιου του ρήτορα, ως *φρονιμότερου* από του Κλέωνα.

«Το *ἦθος* της *Ρητορικής*, γράφει ο Μπασάκος, έχει να κάνει με την εικόνα που σχηματίζουμε για τον χαρακτήρα του ομιλητή, και αυτή η εικόνα είναι, κατά το πλείστον, ανεξάρτητη από την ηθικότητα. Ο ομιλητής σχηματίζει το *ἦθος* του, γιατί «από τον χαρακτήρα του ομιλητή πειθόμαστε όταν ο λόγος ειπωθεί με τέτοιο τρόπο που να αναδεικνύει τον ομιλητή ως άνθρωπο αξιόπιστο. Γιατί γενικώς, και σε όλα τα ζητήματα, τους έντιμους και χρηστούς ανθρώπους τους εμπιστευόμαστε περισσότερο και πιο εύκολα [...]

Ωστόσο, το ποιός είναι ο χαρακτήρας του ομιλητή είναι κάτι που πρέπει να προκύπτει από τα λεγόμενά του, και όχι από την αντίληψη που έχουμε, εκ των προτέρων, σχηματίζει για το ποιόν του. [...] θα λέγαμε πως ο χαρακτήρας του ομιλητή είναι ίσως το ισχυρότερο μέσο της πειθούς.» Γιατί ο Διόδωτος πείθει όταν δείχνει λ.χ. πως είναι γνώστης των πραγμάτων, ειλικρινής και νηφάλιος, αλλά και όταν δείχνει πως απέναντι στους ακροατές του είναι ευνοϊκά διακείμενος και φιλικός. [...] Όμως για τον χαρακτήρα [...] για το πώς δηλαδή να δείχνει κανείς νηφάλιος, αξιόπιστος και φιλικός, δεν υπάρχει στη *Ρητορική* κάποιο ξεχωριστό σώμα οδηγιών, αντίστοιχο προς αυτές που έχουμε για το «λογικό» επιχείρημα ή για το συναίσθημα. [...] το *ἦθος*, το πρόσωπο δηλαδή που θέλει ο ρήτορας να δείξει στο ακροατήριό του, σχηματίζεται από το όλον του ρητορικού λόγου, και με μέσα που μπορεί να είναι μεταξύ τους αντίθετα και αντιφατικά. Ένα ορθά και άρτια διατυπωμένο επιχείρημα συμβάλλει στο να σχηματιστεί η εικόνα ενός μυαλωμένου ομιλητή». Βλ. ό.π. Μπασάκος, *Εισαγωγή, Τέχνη Ρητορική*, σ. 33 και ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική* 1356α, σ. 85

Αντίστοιχα λοιπόν, ο Διόδωτος αντιστρέφοντας το *ἦθος* του Άλλου και *Εαυτού*, φτιάχνει τρία νέα *ἦθη*:

1. αναίρει τη δαιμονοποίηση των αποστατών Μυτιληναίων, καθιστώντας τους από εχθρούς, συμμάχους·
2. αναίρει την υπεροψία των Αθηναίων, καθιστώντας τους από εκδικητική *άκαμπτη ηγεμονία*, που δρα βίαια εξολοθρεύοντας, σε φρόνιμη *ήπια ηγεμονία*, που δρα ευμενώς, που συμφιλιώνει και επανεντάσσει πολιτικά·

3. παράγει το δικό του ἦθος ως φρόνιμου και αξιόπιστου, αντικαθιστώντας την «εν δίκαιω εκδίκηση» με την συνετή αίσθηση του συμφέροντος και την επιεική επανορθωτική δικαιοσύνη ως τις μόνες πολιτικά συμφέρουσες.

217 Ο λόγος ή το λογικό επιχείρημα δεν προϋποθέτει την γεννησιμότητα, την παράγει. Αν πούμε ότι τρίτον, ήρθε η ώρα να αναλύσουμε το λογικό επιχείρημα του Διόδοτου, τότε θα έχουμε χωρίσει το πάθος και το ἦθος από τον λόγο· δηλαδή θα διαπράξουμε αυτό ακριβώς που προσάπτουμε στην Arendt. Αντίθετα, ο Διόδοτος αντί να τα προϋποθέτει ως δεδομένα και να τα χωρίζει, τα παράγει μαζί, τα σχηματίζει συνδέοντας τις ιδεολογικές ταυτότητες του Εμείς και οι Άλλοι με το συναισθηματικό τους φορτίο και με το πραγματικό συμφέρον της πόλεως:

α) αντί να προϋποθέτει από τη μία τους νηφάλιους αντι-εθνικιστές ανθρωπιστές και από την άλλη τους οργισμένους ιμπεριαλιστές, απευθύνεται και στους δύο για να σχηματίσει το ἦθος των ακροατών αυτών ως αυτό των επιεικών κριτών μιας ήπιας ηγεμονίας·

β) αντί να προϋποθέτει την «καλή τους θέληση», την παράγει ως την πολιτική βούληση διατήρησης της ηγεμονίας και ως το ίδιο της συνετής πολιτικής του ισχυροτέρου· και γ) αντί να προϋποθέτει τις αξίες δικαιοσύνης-ισότητας-αλληλοσεβασμού, αποδεικνύει ότι αυτές προκύπτουν διά του λόγου ή μετά λόγου γνώσεως, δηλαδή συνάγονται ρεαλιστικά ως οι αναγκαίες συνέπειες του συλλογισμού που έχει ως κριτήριο του ή μείζοντα προκείμενη την διατήρηση και ενίσχυση της αθηναϊκής ηγεμονίας.

«Όταν αναφερόμαστε στα «λογικά» επιχείρηματά της ρητορικής με τον όρο «λόγος», πρέπει να θυμόμαστε, γράφει ο Μπασάκος, ότι «και τα τρία έντεχνα μέσα πειθούς με τον λόγο σχηματίζονται. Με τον λόγο προκαλούμε τις συναισθηματικές αντιδράσεις στον ακροατή, με τον λόγο ιχνογραφούμε την εικόνα του ομιλητή, με τον λόγο αποδεικνύουμε ή μοιάζει να αποδεικνύουμε. Η τελευταία αυτή χρήση χαρακτηρίζεται, εμφατικά, «διά του λόγου», επειδή ακριβώς δεν αναφέρεται στον ακροατή ή στον ομιλητή, αλλά μόνο στις λογικές σχέσεις μεταξύ προτάσεων.» Ποιές είναι άραγε λογικές σχέσεις μεταξύ των προτάσεων επιτρέπουν στον Διόδοτο να αναιρέσει ένα προς ένα τα επιχειρήματα πάθους-ήθους-λόγου του Κλέωνα; Τί είναι αυτό που αναστρέφει το πάθος από οργή σε επιείκεια, το ἦθος από εχθρό σε σύμμαχο και το λόγο από τιμωρία σε συνεργασία; Μας το λέει ο ίδιος:

«Συνεπώς αποδεικνύεται ότι δεν μπορεί διά της θανατικής εκτέλεσης των Μυτιληναίων να ταυτιστεί ταυτόχρονα το δίκαιο και το συμφέρον, όπως υποστηρίζει ο Κλέων.» Ο Διόδοτος αναιρεί τα αντίπαλα επιχειρήματα μετατοπίζοντας το κρινόμενο ζήτημα από το πεδίο του δικανικού λόγου στο πεδίο του συμβουλευτικού, δηλαδή από την εκδικητική απονομή δικαιοσύνης στην συμφέρουσα εξωτερική πολιτική. Άρα τρίτον, ο λόγος, αναστοχαζόμενος το δικανικό και πολιτικό πεδίο, αντικαθιστά εύλογα το κριτήριο της παροντικής δικαιοσύνης με το κριτήριο της μελλοντικής ωφέλειας· αυτή η μετα-τόπ-ιση οργανώνει τα ενθυμηματικά του επιχειρήματα αξιώνοντας αντικειμενικότητα για το τί συνιστά ορθή πολιτική· η αλλαγή τόπου-πεδίου-κριτηρίων – ήτοι κοινών και ειδικών τόπων– επιτάσσει η απόφαση να παρθεί πρώτα και κύρια με όρους αίσθησης του πολιτικού συμφέροντος, δευτερευόντως με όρους επανορθωτικής δικαιοσύνης, και επ' ουδενί, με όρους εκδίκησης.

Ας δούμε και αυτό το νήμα στο ίδιο υφάδι: «Διότι οργισμένοι καθώς είστε την στιγμήν αυτή κατά των Μυτιληναίων, ενδέχεται να παρασυρθείτε από τα επιχειρήματά του, τα οποία στηρίζονται μάλλον στην έποψη του δικαίου. Εμείς όμως δεν τους δικάζουμε, ώστε να έχουμε ανάγκη να κρίνουμε με βάση το δίκαιο, αλλά συσκεπτόμαστε περί αυτών, για να αποφασίσουμε σύμφωνα με το συμφέρον μας [...] ζητώ να μη παρασυρθείτε από την επιφανειακή ορθότητα των επιχειρημάτων του, απορρίπτοντας την πρακτική ωφέλεια των δικών μου. [...] πρέπει να σκεφθούμε περισσότερο το μέλλον παρά το παρόν. Το κύριο επιχείρημα του Κλέωνα είναι ότι έχετε συμφέρον να επιβάλετε την ποινή του θανάτου για να καταστήσετε τις αποστασίες στο μέλλον λιγότερο συχνές. Αλλά υποστηρίζοντας κι εγώ ακριβώς το συμφέρον του μέλλοντος, έχω την αντίθετη γνώμη [...] Γιατί το ζήτημα που μας απασχολεί, εάν σκεφτόμαστε με σωφροσύνη, είναι όχι ποιά είναι το έγκλημα εκείνων, αλλά ποιά η πιο συμφέρουσα για μας απόφαση. Διότι όσο κι απεδείκνυα την ενοχή τους, δεν θα συνιστούσα να τους θανατώσουμε, εάν δεν μας συμφέρει, και αν απεδείκνυα ότι έχουν ελαφρυντικά, δεν θα συνιστούσα να τους συγχωρέσουμε, εάν αυτό αντιτίθεται στο συμφέρον της πόλεως.» (Θουκυδίδου, Ιστορίαι, §44)

Με αυτή την λογική μετατόπιση και αντιστροφή ο Διόδοτος μεταπειθεί τους Αθηναίους, παραμένοντας εντός του πλαισίου της ηγεμονίας: αναιρεί το πάθος της οργής και το ἦθος των αποστατών, και, υπερθεματίζοντας το λόγο περί ηγεμονίας, δείχνει ότι η οργή παρασύρει, ενώ η τιμωρία αδικεί τους Μυτιληναίους, ευνοεί τους Σπαρτιάτες, και ζημιώνει τους Αθηναίους. Άρα, η άκαμπτη ηγεμονία προϋποθέτοντας από αίσθημα αδικίας την βία, στρέφει τις πόλεις εναντίον της και μέλλει να καταλυθεί ως αναχρονιστική· απεναντίας, η ήπια ηγεμονία θα διατηρηθεί, παίρνοντας τις πόλεις με το μέρος της γιατί παράγει ως προνοητική, από αίσθημα συμφέροντος το δίκαιο γι' αυτούς που την αδίκησαν: «Διότι σήμερα η δημοκρατική μερίδα όλων των πόλεων είναι ευνοϊκή προς εμάς, και ή δεν παίρνει μέρος στις αποστασίες των ολιγαρχικών, ή, εάν εξαναγκαστεί, είναι εξ αρχής εχθρός αυτών που προκάλεσαν την αποστασία, έτσι ώστε όταν αναλαμβάνετε πολεμικές επιχειρήσεις, έχετε σύμμαχο σας το μεγαλύτερο μέρος της επαναστατημένης πόλεως.

Εάν ωστόσο εξολοθρευόσαστε σήμερα τους δημοκρατικούς της Μυτιλήνης, οι οποίοι όχι μόνον στην αποστασία δεν έλαβαν μέρος, αλλά και μόλις πέτυχαν να οπλιστούν με βαρύ οπλισμό, σας παρέδωσαν την πόλιν πρόθυμα, πρώτον θα διαπράξετε έγκλημα φονεύοντας εκείνους που σας προσέφεραν μεγάλη υπηρεσία, και δεύτερον θα εξασφαλίσετε υπέρ των ολιγαρχικών εκείνο που κατ' εξοχήν επιθυμούν. Διότι αυτοί ωθώντας σε αποστασία τις πόλεις εναντίον σας, θα συμπράττουν αμέσως με τους δημοκρατικούς, αφού εσείς θα έχετε καταστήσει σαφές σε όλους, ότι η ίδια τιμωρία περιμένει όχι μόνον τους ενόχους, αλλά και τους αθώους. Και ακόμη κι αν είναι ένοχοι, οφείλουν να προσποιηθείτε άγνοια, για να μη κάνετε εχθρούς το μόνο μέρος του πληθυσμού, το οποίον είναι ακόμη φιλικόν προς σας. Και θεωρώ τούτο πολύ πιο συμφέρον για την διατήρηση της ηγεμονίας μας, δηλαδή το να υφιστάμεθα προθύμως την αδικία, παρά το να θανατώσουμε όπως υπαγορεύει η αυστηρή δικαιοσύνη, εκείνους,

τους οποίους έχουμε συμφέρον απαλλάξουμε. Και συνεπώς αποδεικνύεται, ότι δεν μπορεί να συμπέσει με την θανατική εκτέλεση των Μυτιληναίων το δίκαιο και το συμφέρον συγχρόνως, όπως υποστηρίζει ο Κλέων.» (Θουκυδίδου, *Ιστορία*, §44)

«Νομίζω, άλλωστε, ότι πρέπει να σκεφθώμεν περί του μέλλοντος μάλλον παρά περί του παρόντος. Το κύριον επιχείρημα του Κλέωνος είναι ότι έχετε συμφέρον αν επιβάλετε την ποινήν του θανάτου, δια να καταστήσετε τας αποστασίας εις το μέλλον ολιγώτερον συχνάς. Αλλά το συμφέρον ακριβώς του μέλλοντος υποστηρίζων και εγώ, έχω αντίθετον γνώμην από την γνώμην αυτήν του Κλέωνος. Και ζητώ από σας να μη παρασυρθήτε από την κατ' επίφασιν ορθότητα των επιχειρημάτων, όπως απορρίψετε την πρακτικήν ωφέλεια των ιδικών μου. Διότι ωργισμένοι καθώς είσθε την στιγμήν αυτήν κατά των Μυτιληναίων, είναι ενδεχόμενον να παρασυρθήτε από τα επιχειρήματά του, τα οποία στηρίζονται μάλλον επί της απόψεως του δικαίου. Αλλ' ημείς δικαζόμεθα προς αυτούς, ώστε να έχωμεν ανάγκην να εξετάσωμεν την αποψιν του δικαίου, αλλά συσκεπτόμεθα περί αυτών, δια ν' αποφασίσωμεν σύμφωνα με το συμφέρον μας.» (Θουκυδίδου, *Ιστορία*, §44)

Συνεπώς, στο ίδιο υφάδι υφαίνονται τα επιχειρήματα *πάθους-ήθους-λόγου*· αντί να προϋποτίθενται ως αιτήματα, παράγονται έλλογα και διαπλέκονται –ώστε να μπορούν να διακριθούν, αλλά όχι να διαχωριστούν– συνδέοντας έτσι το ιδεολογικό με το πραγματικό ή συνυφαίνοντας το πολιτικό επιχείρημα με το νομικό. Αυτά είναι τα επιχειρήματα, που παράγουν τις αξίες που *δεν προϋποτίθενται, δεν προηγούνται* της επίλυσης ενός προβλήματος, αλλά παράγονται *διά του λόγου*, δηλαδή και *έπονται* αλλά και *επιτελούν* την «φρόνιμη λύση», καθιστώντας τις αξίες της μετριοπάθειας, της δικαιοσύνης και της ισότητας ως τις *συγκεκριμένες ρεαλιστικές αρχές* μιας *ήπιας ηγεμονίας* που δεσμεύουν συλλογιστικά και τον εθνικιστή-ιμπεριαλιστή, κι όχι ως τις αφηρημένες φιλελεύθερες αρχές ενός ουμανιστικού συμφώνου ανθρωπινότητας που δεσμεύουν μόνον «όσους θέλουν να λέγονται άνθρωποι».

218 Βλ. ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, Β' 18, 1391b6 -1391b19, σ. 310-311

219 Πρβλ. Για την εύρεση της διαλεκτικής, δείτε Αριστοτέλης, *Τοπικά*, VIII, 163a-163b (η μτφρ. δική μας) και ό.π. *Aristotele, Topiques*, 163a-163b, II, VII, σ. 132-133

Και πρβλ. το χωρίο από την *Ρητορική* που αναφέρεται στην εύρεση και εξηγή επίσης γιατί ο Αριστοτέλης θεωρεί πως οι τέχνες είναι όμοιες: «Επειτα, μας χρειάζεται και το να μπορούμε να πείθουμε για πράγματα που είναι μεταξύ τους αντίθετα, όπως γίνεται όταν επιχειρηματολογούμε, και τούτο όχι για να κάνουμε και τα δύο (αφού δεν πρέπει να πείθουμε για πράγματα κακά), αλλά για να μην αγνοούμε πως γίνεται το να πείθεις και για το ένα και για το άλλο· έτσι, θα είμαστε σε θέση να αναιρέσουμε τα επιχειρήματα του άλλου, αν αυτός χρησιμοποιεί τον λόγο με τρόπο αθέμιτο. Από όλες τις τέχνες, καμία δεν χρησιμοποιεί επιχειρήματα για να υποστηρίξει και τις δύο πλευρές μιας αντίθεσης, αυτό το κάνουν μόνο η διαλεκτική και η ρητορική, που είναι και οι δυο τους, με όμοιο τρόπο, τέχνες των αντιθέτων.» Βλ. ό.π. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική* 1391b, σ. 79

220 Ο Ricoeur ορθά διαβλέπει ότι η καινοτομία της Arendt είναι να θεμελιώσει μια πολιτική μεταξύ ανθρώπων που δεν διέπεται από σχέσεις κυριαρχίας αλλά από αλληλέγγυες σχέσεις ισοτιμίας, ισονομίας και ισηγορίας: «υπενθυμίζω τον ορισμό του Κράτους από τον Max Weber: «μια σχέση κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο η οποία θεμελιώνεται στον μέσον της νόμιμης βίας, δηλαδή πάνω στη βία που θεωρείται νόμιμη». [...] Η εξουσία αντιστοιχεί στην ικανότητα του ανθρώπου να πράττει, και να πράττει συντονισμένα με άλλους. Η εξουσία δεν είναι ποτέ ατομική ιδιότητα· ανήκει σε ομάδα και συνεχίζει να ανήκει όσον καιρό αυτή η ομάδα δεν διαρείται [...] Η βία [...] διακρίνεται [...] από τον εργαλειώδη της χαρακτήρα. Φαινομενολογικά συγγενεύει με την ισχύ, επειδή τα όργανά της, όπως κάθε εργαλείο, έχουν συλλληφθεί και χρησιμοποιηθεί για να πολλαπλασιάσουν την φυσική ισχύ μέχρις ότου, στο τελευταίο στάδιο της ανάπτυξής τους, να είναι σε θέση να την αντικαταστήσουν.», Βλ. Paul Ricoeur, «Εξουσία και Βία», *ΜΠΜ*, σ. 247-251, 256-259 και πρβλ. *DGB*, Oktober 1950 [12] σ. 41, ό.π. Habermas-McCarthy, σ. 3-7, 21-24, Ricoeur Paul, “Pouvoir et Violence”, Abensour Miguel, Buci-Glucksmann Christine, Cassin Barbara, Collin Françoise, Revault d'Allonnes Myriam, *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Editions Tierce, 1989, σ. 141-151 και πρβλ. ό.π. Enegrén, σ. 99-114

221 Η Arendt δεν θεωρεί ότι η κρίση των πολλών διαφέρει σε οξυδέρκεια από την κρίση των τεχνοκρατών ή από την κρίση ενός έμπειρου πολιτικού. Δείτε *BPF*, σ. 221 και *EU*, σ. 21-23

222 Βλ. *DGB*, note 34, 1957 και την υπόθεση εργασίας του Ricoeur που όμως δεν λαμβάνει υπόψη του το ουμανιστικό συμβόλαιο επικοινωνισμότητας που ενοποιεί θεατή και δρώντα: «Η ερμηνεία μου είναι η εξής: η συγκρότηση της εξουσίας μέσω της ανθρώπινης πολλα[απλ]ότητας –συγκρότηση κατεξοχήν προ-νομική, και άρα προσυμβολαϊκή, συγκρότηση που κάνει να αναδυθεί ως συμβάν η συναίνεση στη συμβίωση από την αντιπαράθεση των γνώμων– αυτή η συγκρότηση έχει το χαρακτήρα του *λησμονημένου*. Αυτή όμως η λήθη, εγγενής στη συγκρότηση της συναίνεσης που δημιουργεί την εξουσία, δεν παραπέμπει σε κανένα βιωμένο παρελθόν βιωμένο ως παρόν, στη διαφάνεια μιας κοινωνίας με συνείδηση του εαυτού και της γέννησής της ως ένα και ως πολλά. Επιμένω σ' αυτό το σημείο: λήθη για ό,τι συγκροτεί το παρόν της συμβίωσης.» Δείτε ό.π. *Επιλεγόμενα στη Hannah Arendt* και την συνέντευξή της Arendt στον Gauss όπου λέει σαφώς ότι *οι πολλοί*, δηλαδή οι πολίτες, κρίνουν εξίσου καλά με τους τεχνοκράτες ή τους ειδήμονες πολιτικούς, τα θέματα δημοσίου συμφέροντος. Βλ. *ΜΠΜ*, σ. 259, *EU*, σ. 21-23, ό.π. Vollrath Ernst and Fantel Hans, σ. 174-182