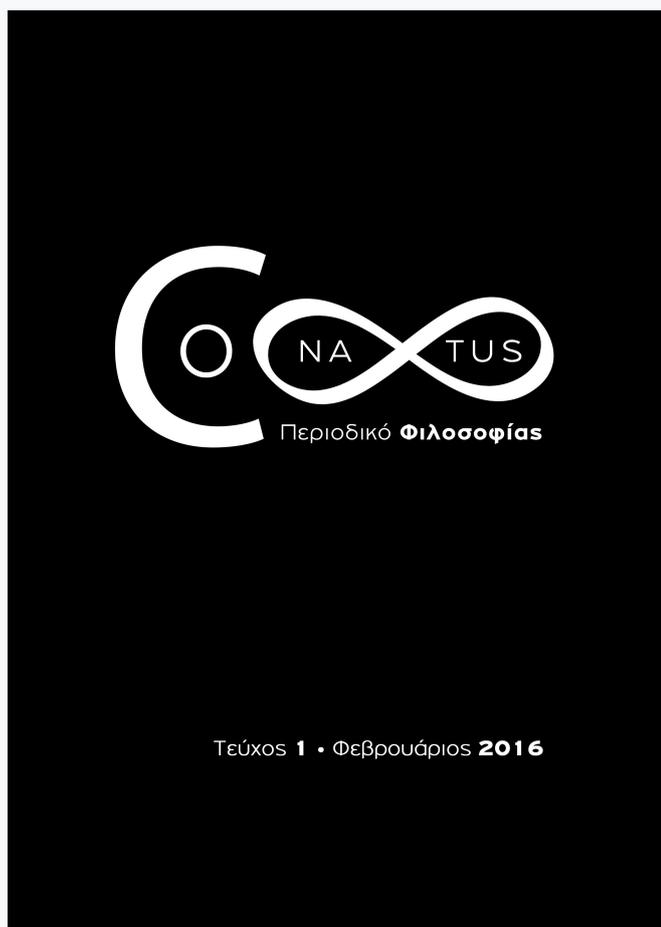

Conatus - Journal of Philosophy

Vol 1, No 1 (2016)

Conatus - Journal of Philosophy



The Feminine Issue according to Hannah Arendt

Catherine Karounia

doi: [10.12681/conatus.11843](https://doi.org/10.12681/conatus.11843)

Copyright © 2017, Κατερίνα Καρούνια



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Karounia, C. (2017). The Feminine Issue according to Hannah Arendt. *Conatus - Journal of Philosophy*, 1(1), 31–40. <https://doi.org/10.12681/conatus.11843>



Τεύχος **1** • Φεβρουάριος **2016**



**Περιοδική Έκδοση του Εργαστηρίου
Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας**

Τμήμα Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής &
Ψυχολογίας
Φιλοσοφική Σχολή
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο
Αθηνών

Τεύχος 1 • Φεβρουάριος 2016

ISSN: 2459-3842

Υπεύθυνος Έκδοσης

Ευάγγελος Πρωτοπαπαδόκης
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΗΘΙΚΗΣ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Διεύθυνση/ Αρχισυνταξία

Δέσποινα Βερτζάγια
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Συντακτική Επιτροπή Έκδοσης

Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Χρίστος Καμέρης
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Κωνσταντίνος Σαρρής
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Σπύρος Χαλβαντζής
ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης

Γεώργιος Βασίλαρος
ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Γεώργιος Στείρης
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ ΧΡΟΝΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Γραφιστική επιμέλεια, σελιδοποίηση & στίξο

Αχιλλέας Κηεισούρας

Σχεδιασμός λογοτύπου

Αντιγόνη Παναγιωτίδου

e-mail επικοινωνίας & υποβολής άρθρων: conatus@ppp.uoa.gr

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Editorial	7
Ενότητα 1: Μεταφράσεις	
LEO STRAUSS, ΤΑ ΤΡΙΑ ΚΥΜΑΤΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ <i>Δέσποινα Βερτζάγια</i>	11
Ενότητα 2: Άρθρα	
ΤΟ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟ ΖΗΤΗΜΑ ΚΑΤΑ ΤΗ HANNAH ARENDT <i>Κατερίνα Καρούνια</i>	31
ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ: Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΠΕΙΘΑΡΧΙΚΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ <i>Θάνος Κιοσόγλου</i>	41
CARL SCHMITT: ΜΙΑ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ <i>Ελένη Λάμπρου</i>	49
Η ΚΑΤΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗΣ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑ- ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ <i>Σπύρος Χαλβαντζής</i>	57
Ενότητα 3: Βιβλιοπαρουσιάσεις	
ΤΟ ΘΟΥΚΥΔΙΔΕΙΟ ΕΡΓΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΕΙΣΔΥΤΙΚΗ ΜΑΤΙΑ ΤΟΥ ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ Κορνήλιος Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα: Θουκυδίδης, Η ισχύς και το δίκαιο <i>Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου</i>	71
Ενότητα 4: Συνεντεύξεις	
Η ΗΘΙΚΗ ΣΗΜΕΡΑ <i>Συνέντευξη με τον Peter Singer</i>	79

Το γυναικείο ζήτημα κατά τη Hannah Arendt¹

Κατερίνα Καρούνια

Paris-Sorbonne (Paris IV)

I

Σύμφωνα με τη Hannah Arendt, «είναι και φαίνεσθαι συμπύπτουν».² Σε συμφωνία με τη φαινομενική φύση του επίγειου κόσμου, η ανθρώπινη πραγματικότητα ανάγεται σε αυτό που καθίσταται ορατό και μπορεί να ακουστεί τόσο από τον άλλον, όσο και από εμάς τους ίδιους.³ Οι άνθρωποι δεν βρίσκονται απλώς μέσα στον κόσμο, ανήκουν σε αυτόν.⁴ Ως εκ τούτου, έχουν την ακατανίκητη παρόρμηση να παραμένουν φανεροί στους άλλους. Ο απολύτως ανθρώπινος χαρακτήρας τους, επομένως, εδράζεται στην «ικανότητα εμφάνισής»⁵ τους μέσω της ομιλίας και πράξης, πάνω στη θεατρική σκηνή που είναι ο κόσμος.

Η «ορατότητα» συναντά, επίσης, την έννοια της «διασημότητας».⁶ Η αυξανόμενη αναγνωρισιμότητα της οποίας χαίρει ο πράττων οφείλεται στο γεγονός ότι γίνεται διαρκώς «αντιληπτός».⁷ Χάρη στην προβολή της «ιδιοφυίας» θα μπορούσε να μεταβληθεί η μειονεκτική θέση του πρόσφυγα και του απάτριδος.⁸ Το *status* που μοιράζονται και οι δύο είναι εκείνο του «παρείσακτου».⁹ Πρόκειται για κατάσταση που σημαίνει ακριβώς τον αποκλεισμό, από το σύνολο, των ατόμων τα οποία ο νόμος αναγνωρίζει θεσμικά ως «πρόσωπα».

Το πρόσωπο, δηλαδή η *persona*, αντιστοιχεί στη μάσκα. Πρόκειται για μια «πολιτική μεταφορά» προερχόμενη από το χώρο του θεάτρου,¹⁰ και η οποία εκφράζει το χαρακτήρα της δημόσιας προσωπικότητας στη διάκρισή της από την αμιγώς ιδιωτική

¹ Για τη Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, που μου άνοιξε φιλοσοφικούς δρόμους, με μύησε στην αρεντική σκέψη, μου παρέχει συνεχή και πολύτιμη στήριξη. Αντίδωρον αντί πολλών.

² H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Inc., New York, San Diego, London 1978 (1971), σελ. 19.

³ H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 2008 (1958 για την πρωτότυπη έκδοση), σελ. 75.

⁴ H. Arendt, *The Life of the Mind*, σελ. 20.

⁵ Ο.π., σελ. 21.

⁶ H. Arendt, "Imperialism", στο *The Origins of Totalitarianism*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1958 (1951), σσ. 123-302, σελ. 287.

⁷ H. Arendt, *The Life of the Mind*, σελ. 19.

⁸ H. Arendt, "Imperialism", στο *The Origins of Totalitarianism*, σελ. 279.

⁹ B. Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", στο B. Honig (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995, σσ. 135-166, σελ. 155.

¹⁰ H. Arendt, *Για την Επανάσταση*, Α. Στουπάκη (Μτφρ.), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006 (1963¹ για την πρωτότυπη έκδοση), σελ. 143.

ύπαρξη. Η μάσκα αντικαθιστά το πρόσωπο του πράττοντος, το οποίο καλύπτει, αφήνοντας, παράλληλα, τη φωνή του να ακουστεί¹¹ μέσα από αυτήν. Αντίστοιχα, η πράξη και η ομιλία, για την Arendt, αποκαλύπτουν «ποιος» είναι εκείνος που μιλά και πράττει, αφήνοντας στην αφάνεια τα χαρακτηριστικά που θα απαντούσαν στο ερώτημα «τι είσαι;» αυτός που λέγει και δρα.

Ο ρόλος της μάσκας-*persona*, η οποία αποκαλύπτει την προσωπική ταυτότητα ενός αναντικατάστατου, ως μοναδικού, ατόμου, βρίσκεται στον αντίποδα του λόγου ύπαρξης της μπούρκα και του νικάμπ.¹² Κατά την αρχαιότητα, με τη βοήθεια της μάσκας του, ο υποκριτής υποδυόταν το ρόλο του σαν να επρόκειτο για τον ίδιο του τον εαυτό.¹³ Η μπούρκα όμως σβήνει το «ποιος»· εδώ, το «ποιος» είναι αδύνατον να απαντηθεί, εφόσον βρισκόμαστε μπροστά σε μια μη-παρουσία. Έτσι, μέσω της απόλυτης «αφάνειας» την οποία επιφέρει αυτή η κάλυψη, η έννοια του προσώπου καταλύεται. Καθιστώντας η μπούρκα τις γυναίκες «μη αντιληπτές», τις καθιστά *ανύπαρκτες*. Εάν η μάσκα-*persona* φέρει στο φως την αμιγώς εγκόσμια ύπαρξη, άρρηκτα συνδεδεμένη με την ικανότητα του σκέπτεσθαι, η μπούρκα καταδικάζει την γυναίκα σε α-κοσμία, μετατρέποντάς τη σε ένα ον ψευδαισθησιακό, σε έναν «αντικατοπτρισμό που εξαφανίζεται εάν τον πλησιάσουμε».¹⁴ Υπό αυτούς τους όρους, η γυναίκα ανάγεται σε ένα πλάσμα το οποίο παρουσιάζει αναλογίες με το «αφηρημένο ανθρώπινο ον που δεν μοιάζει να υπάρχει πουθενά».¹⁵

II

Όσον αφορά στην έννοια της μάσκας, οι φεμινιστικές προσεγγίσεις παρουσιάζουν έντονες διαφοροποιήσεις συγκριτικά με την αρεντική θεώρηση.

Σύμφωνα με τη G. Anzaldúa, για παράδειγμα, κάθε μάσκα που επιβάλλεται στις γυναίκες καλύπτει τη φυλετική τους διαφορετικότητα.¹⁶ Η «ανάμειξη» διαφορετικών «ταυτοτήτων» μεταξύ τους θα σηματοδοτούσε για τις γυναίκες το τέλος της ιδιαιτερότητάς τους. Παράλληλα, η προσαρμοστικότητά τους¹⁷ δεν συμβαδίζει με την τελεσίδικη «ένταξη» τους σε μία μόνο ομάδα. Ο «γυναικείος τρόπος» σκέψης και δράσης¹⁸ δεν αποδέχεται την περιθωριοποίηση¹⁹ και την ομοιογενοποίηση των γυναικών, ούτε όμως και τη «φανέρωση της εσωτερικής φύσης» τους²⁰ σε συμφωνία με τον πλουραλιστικό²¹ του χαρακτήρα, επιδίδεται στην «κατασκευή προσώπων», ταυτοτήτων, ανάλογα με την περίπτωση.

¹¹ Ο.π.

¹² Πρβλ. την ιστοσελίδα <http://www.hannaharendtcenter.org/?p=8073>, (ανακτήθηκε στις 10/06/2015).

¹³ H. Arendt, *Για την Επανάσταση*, σελ. 144.

¹⁴ Η ίδια, *The Life of the Mind*, σελ. 45.

¹⁵ Η ίδια, "Imperialism", στο *The Origins of Totalitarianism*, σελ. 291.

¹⁶ D. Anzaldúa, *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras*, Aunt Lute Books, San Francisco 1990, σσ. xv,xxi.

¹⁷ Ο.π., σελ. xv.

¹⁸ Ο.π., σελ. 386.

¹⁹ Ο.π., σελ. xxii.

²⁰ S. Bickford, "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance", στο B. Honig (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, σσ. 313-336, σελ. 325.

²¹ D. Anzaldúa, *Making Face, Making Soul*, σελ. 379.

Από το γεγονός, μάλιστα, ότι οι γυναίκες είναι «σμιλεμένες και σηματοδωμένες από τις αιχμηρές βελόνες της εμπειρίας», προκύπτει η ανάγκη για συγκεκριμένους «ανατρεπτικούς πολιτικούς χειρισμούς».²² Η χρόνια και πολύπλευρη αυθαιρεσία σε βάρος των γυναικών θα πρέπει να αντιμετωπιστεί με πολιτικά μέσα.

Όπως, όμως, υποστηρίζει η Β. Honig,²³ για την Arendt, η εμπειρία δεν παραπέμπει σε «δυνάμει τόπους πολιτικοποίησης». Η «υπεροχή της εμφάνισης»²⁴ δεν συνεπάγεται, παράλληλα, άρνηση των εμπειρικών χαρακτηριστικών. Η εξήγηση δεν βρίσκεται στην υπόθεση της P. Birmingham²⁵ ότι, για την Arendt, «η εμφάνιση» μπορεί να είναι «εγκόσμια» χωρίς να είναι απαραίτητος και «κοινή»:

«η [κοινή] εμφάνιση σχηματίζεται μέσω των κοινών ενδιαφερόντων, του 'είναι-μαζί' (*inter-esse*), μίας πληθούς ανθρώπινων όντων. Η διαφορική σημασία του 'δημοσίου' έγκειται στη διάκριση του '*inter homines esse*' (είμαι ανάμεσα σε ανθρώπους) από το '*inter-esse homines*' (βρίσκομαι μαζί με άλλους). Μόνο το τελευταίο είναι ορθά διυποκειμενικό και πολιτικό».

Η «εμφάνιση», όμως, είναι από τη φύση της κοινή, ακριβώς επειδή παραμένει πάντοτε δημόσια. «Δημόσιο», με την πρώτη σημασία του όρου, είναι ό,τι καθίσταται πραγματικό λόγω της από κοινού εμφάνισής του.²⁶ Έχοντας τεθεί σε παρένθεση, τα εμπειρικά χαρακτηριστικά δεν αποτελούν παρά το αντικείμενο μίας «υποτυπώδους ευγνωμοσύνης».²⁷

Στην Επιστολή της (24/07/1963) προς τον G. Scholem²⁸, η Η. Arendt κάνει λόγο για τα «αδιαφιλονίκητα γεγονότα» της ζωής, όπως το να έχεις γεννηθεί γυναίκα ή το να είσαι Εβραία. Αν και τυχαία, αυτά τα δεδομένα,²⁹ παραμένουν αμετάβλητα. Επομένως, η άρνησή τους θα συνιστούσε παραλογισμό. Όπως η ίδια επισημαίνει, το να μην αποδεχθεί το γεγονός ότι είναι Εβραία θα ήταν το ίδιο άτοπο, όπως αν έλεγε ότι δήθεν είναι «άνδρας και όχι γυναίκα».³⁰

Το αίτημα της S.M. Okin για «κατάργηση της έννοιας του φύλου»³¹ φαίνεται να απέχει αρκετά από την ανωτέρω θέση. Το πρόταγμά της για διαμόρφωση ενός κοινωνικού μοντέλου, πλουραλιστικού ως προς τις πεποιθήσεις και τους τρόπους ζωής,³² προϋποθέτει την πλήρη απεμπόληση του φύλου. Η απεμπόληση αυτή, εκτός των άλλων, σημαίνει τον περιορισμό της επίδρασης του φύλου στο σχολείο και στο χώρο εργασίας,³³ την εξ ίσου ανάληψη των οικογενειακών υποχρεώσεων,³⁴ και την ισότιμη

²² Ο.π., σελ. xv.

²³ B. Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", σελ. 135.

²⁴ H. Arendt, *The Life of the Mind*, σελ. 24.

²⁵ P. Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, x.t. 2006, σελ. 85.

²⁶ H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π.

²⁷ Η ίδια, *The Jewish Writings*, Kohn, J., Feldman, R.H. (Επιμ.), Schocken Books, New York 2007, σελ. 466.

²⁸ Ο.π.

²⁹ H. Arendt, "Truth and Politics", στο P. Baehr (Επιμ.), *The Portable Hannah Arendt*, Penguin Books, x.t 2000, σσ. 545-575, σελ. 557.

³⁰ Η ίδια, *The Jewish Writings*, ό.π.

³¹ S.M. Okin, *Justice, genre et famille*, Flammarion, Paris 2008, σελ. 413.

³² Ο.π., σελ. 390.

³³ Ο.π., σελ. 383.

³⁴ Ο.π., σελ. 380.

κατανομή θέσεων στον πολιτικό τομέα.³⁵ Στόχος είναι η εφαρμογή αυτού του νέου μοντέλου. Έτσι, η θεσμική υιοθέτηση κατάλληλων μηχανισμών,³⁶ οι κρατικές πολιτικές, οι νόμοι³⁷ καθίστανται τα απαραίτητα εργαλεία για την επίτευξή του. Εύλογα θα μπορούσε να διερωτηθεί κανείς, εδώ, για το αν υπάρχει κάποιο σημείο σύγκλισης με την αρεντική σκέψη. Για παράδειγμα, στην *Υπόσχεση Πολιτικής*, διαβάζουμε:

«Δεν μπορούμε να αλλάξουμε τον κόσμο αλλάζοντας τους ανθρώπους του[...] Αν επιθυμούμε να αλλάξουμε [...] κάποιο δημόσιο όργανο που υπάρχει στον κόσμο, το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να αναθεωρήσουμε τη δομή του, τους νόμους, τα θεσπίσματα και να ελπίσουμε πως όλα τα υπόλοιπα θα γίνουν μόνα τους».³⁸

Στις αρεντικές θεωρήσεις μάς παραπέμπει, επίσης, και το συμπέρασμα της S.M.Okin για την αναγκαία συμπερίληψη διαφορετικών οπτικών γωνιών σε ένα είδος διευρυμένης σκέψης:

«εφόσον προσπαθούμε να παραγάγουμε δίκαιες αρχές, ή εφόσον αξιώνουμε τη λήψη δίκαιων αποφάσεων [...] δεν μπορούμε να το κάνουμε σαν να μην ήμασταν κανείς, σαν να μην ήμασταν άνδρας ή γυναίκα».³⁹

Στην πραγματικότητα όμως, και στις δύο αυτές περιπτώσεις, η ομοιότητα είναι επιφανειακή. Για την S.M.Okin, επί παραδείγματι, ο πολιτικός τομέας εντάσσεται στην κοινωνική σφαίρα. Η άποψη αυτή βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την αυστηρή αρεντική διάκριση μεταξύ δημόσιας, κοινωνικής και ιδιωτικής σφαίρας. Στην παρατήρηση ότι αυτή ακριβώς η διάκριση συνεπάγεται τη σχολαστική κατανομή των ανθρώπινων δραστηριοτήτων μεταξύ των τριών τομέων βασίζεται, άλλωστε, η «φαινομενολογική ουσιοκρατία», την οποία καταλογίζουν στην Arendt φεμινίστριες θεωρητικοί.⁴⁰

Πράγματι, και για την Arendt, η «αρχή της δικαιοσύνης» λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή της οργάνωσης της πολιτικής ανθρώπινης συνύπαρξης, η οποία θεσπίζει την ισότητα μεταξύ των μελών της.⁴¹ Η υλοποίηση της επιδίωξης της S.M.Okin για αρμονική εξισορρόπηση, μέσω της νομοθεσίας, δικαιωμάτων και ευθυνών των δύο φύλων καθίσταται ξένη προς τον κοινωνικό τομέα· ο τελευταίος δεν προσφέρεται για τη δημιουργία συνθηκών πραγματικής ισονομίας. Ρυθμίσεις, όμως, προς αυτήν την κατεύθυνση στερούνται λόγο ύπαρξης στο πολιτικό πεδίο που είναι ο αρεντικός «κόσμος». Άρρηκτα συνδεδεμένος με τη δράση και την ομιλία, ο κόσμος διαχωρίζει και ενώνει παράλληλα τα μοναδικά και διακριτά όντα,⁴² διασώζοντας, έτσι, την ατομικότητα της γνώμης. «Από την αρχή η πολιτική οργανώνει εκείνους που είναι εντελώς διαφορετικοί, με απώτερο στόχο τη σχετική [τυπική] τους ισότητα, και σε αντιδιαστολή προς τις σχετικές τους διαφορές», υπογραμμίζει η Arendt.⁴³

³⁵ Ο.π., σελ. 389.

³⁶ Ο.π., σελ. 383.

³⁷ Ο.π., σελ. 379.

³⁸ H.Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, Χαλμούκου Κ. (Μτφρ.), Κέδρος, Αθήνα 2009, σελ. 163.

³⁹ S.M. Okin, *Justice, genre et famille*, σελ. 404.

⁴⁰ S. Benhabib, "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space", στο *History of the human Sciences*, Vol. 6, No. 2, 1993, σσ. 99-114, σελ. 104.

⁴¹ H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 605.

⁴² Η ίδια, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σελ. 248.

⁴³ Η ίδια, *Υπόσχεση πολιτικής*, σελ. 151.

Η οριζόντια υπέρβαση του φύλου θα εξασφάλιζε την τυπική ισότητα των πραττόντων. Χωρίς να διακυβεύεται, στο όνομα του εξισωτισμού, η προσωπική γνώμη συγκεκριμένων ανθρώπινων όντων, η ισότητα αυτή παραχωρεί το βήμα και στην υποκειμενική οπτική γωνία των γυναικών. Στο πλαίσιο συνθηκών ελευθερίας, επιτρέπει την έκφραση της οπτικής γωνίας ενός όντος που είναι *femini generis*, περιλαμβάνοντας αυτή τη διακριτή άποψη στη διαδικασία της «διευρυμένης σκέψης» *in actu*. Τα γνωρίσματα της εμπειρικής ύπαρξης είναι δεδομένα και αδιαμφισβήτητα. Όπως όμως επισημαίνεται στο «Αλήθεια και Πολιτική»:

«Η ρηκή έκφραση των δεδομένων⁴⁴ δεν οδηγεί σε καμία πράξη· τείνει, αντιθέτως, υπό κανονικές συνθήκες, προς την αποδοχή της παρούσας τάξης πραγμάτων. Αυτό, βέβαια, δεν προκαθορίζει ότι η χρήση δεδομένων από πολιτικές οργανώσεις δεν θα μπορούσε να είναι νομιμοποιημένη [...]».⁴⁵

Στις ανωτέρω «πολιτικές οργανώσεις» δεν συμπεριλαμβάνονται οι φεμινιστικές εκείνες ομάδες, στις οποίες η Arendt ασκεί κριτική το 1932. Συγκεκριμένα, αναφερόμενη στην πολιτική του αποτυχία, παραλληλίζει το «γυναικείο κίνημα» με αυτό της «νεότητας», στη βάση του κοινού αφαιρετικού τους χαρακτήρα.⁴⁶ Υπό αρεντική οπτική γωνία, αφαιρετικότητα θα καταλογίζαμε αφενός στη ρασιοναλιστική, αφετέρου δε στην ουσιοκρατική τάση του φεμινισμού.

Στην περίπτωση του ρασιοναλιστικού φεμινισμού, οι γυναίκες αρνούνται το φύλο τους. Επιδιώκουν την υπέρβαση εκείνων των χαρακτηριστικών που στέκονται εμπόδιο στην κοινωνική τους αφομοίωση. Ως εκ τούτου, η αυτο-κατανόησή τους επικεντρώνεται στην ιδιότητά τους ως μελών της ανθρωπότητας.⁴⁷ Οι «καταπιεσμένοι και περιφρονημένοι» προσβλέπουν στην απομυθοποίηση του «κόσμου», από τον οποίο είναι αποκλεισμένοι και του οποίου τη διάρκεια και σπουδαιότητα αμφισβητούν. Αναζητούν καταφύγιο στη φύση, σε ό,τι η R.Varnhagen ονόμαζε «αληθινές πραγματικότητες».⁴⁸ Αντίστοιχα, οι γυναίκες διεκδικούν τα ανθρώπινα δικαιώματα που θεωρούν ότι πρέπει να τους αναγνωρισθούν. Στο όνομα της φύσης, η αντίσταση απέναντι στο κοινωνικά κατασκευασμένο γίνεται η «δεύτερη φύση» τους.⁴⁹

Η έννοια της «φυσικής ελευθερίας», εντούτοις, καθιστά «δούλους και τυράννους εξίσου αφύσικους».⁵⁰ Η αρεντική ελευθερία είναι το «νόημα της πολιτικής»⁵¹ - μία «πολιτική πραγματικότητα» εντός ενός νομοθετικά οριοθετημένου και προστατευμένου χώρου.⁵² Ο H. Heine μπόρεσε να «μιλήσει τη γλώσσα ενός ελεύθερου και να τραγου-

⁴⁴ Ως «δεδομένα» θα πρέπει να εκλάβουμε εδώ τα ιστορικό-πολιτικά γεγονότα και τα ανθρώπινα εκείνα χαρακτηριστικά που δίνονται στην εμπειρία μας ως τετελεσμένα και αυταπόδεικτα.

⁴⁵ H. Arendt, "Truth and Politics", σελ. 557.

⁴⁶ H. Arendt, «Le problème de la femme dans le monde contemporain», στο Astrup A-S. (μτφρ.) *Les Cahiers du GRIF*, Numéro 33, 1986, σσ. 69-72, σελ. 71. Ανακτήθηκε από την ιστοσελίδα http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_07706081_1986_num_33_1_1683.

⁴⁷ Πρβλ. F. Collin, «Praxis de la différence : Notes sur le tragique du sujet», στο *Les Cahiers du GRIF*, N. 46., 1992, σσ. 125-141, σελ. 132.

⁴⁸ H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 279.

⁴⁹ M. Riot-Sarcey, & E. Varikas, «Réflexions sur la notion d'exceptionnalité» στο *Les Cahiers du GRIF*, N. 37-38, 1988, σσ. 77-89, σελ. 82.

⁵⁰ H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 280.

⁵¹ H. Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, σελ. 165.

⁵² H. Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the world?", στο *Men in dark times*, Harcourt, Braque & World, Inc., New York 1968, σσ. 81-94, σσ. 81-2.

δήσει τα τραγούδια ενός φυσικού ανθρώπου» διότι αρνήθηκε να δεχθεί πως «ένας Εβραίος μπορεί να γίνει άνθρωπος μόνο όταν πάψει να είναι Εβραίος», επισημαίνει η Arendt.⁵³

Αντιστρόφως, λόγω της έλλειψης εμπειρικών χαρακτηριστικών που θα προσδιόριζαν «αυτό που είναι», ο «πολίτης του κόσμου» παρομοιάζεται με «ερμαφρόδιτο»⁵⁴. Εφόσον «η ομοιότητα πόρρω απέχει από την ομοιομορφία», η από κοινού ανθρωπινότητα των δύο φύλων συμβαδίζει με την απόλυτη διαφορετικότητά τους.⁵⁵ Υπό αυτή την έννοια, η Arendt προέβη σε «επανεγγραφή» της διαφοράς των φύλων,⁵⁶ χωρίς αυτή η θεωρητικοποίηση να είναι ουσιοκρατική.⁵⁷

Δεν είναι, επομένως, εύστοχη η κριτική εκείνη που τής καταλογίζει ότι «απέτυχε να αναγνωρίσει την πληθύ των γυναικών».⁵⁸ Δεν είναι το γυναικείο σώμα που παραμένει εκτός της πολιτικής σφαίρας, αλλά εκείνο που το σώμα -εν γένει- εκπροσωπεί, δηλαδή η αναγκαιότητα. Θα πρέπει να προσεγγίσουμε το «αρεντικό σώμα» σαν «φυσικό αντικείμενο», όπως προτείνει η Zerilli.⁵⁹ Είναι το *ανθρώπινο σώμα* εκείνο που λαμβάνει μέρος στην ατέρμονη, κυκλική, φυσική κίνηση της «ζωής» από τη γέννηση έως το θάνατό του. Ο θάνατος σηματοδοτεί για κάθε ανθρώπινη ύπαρξη την αίσθηση της προσωρινότητάς της. Υπό αυτήν την προοπτική, ως «νέα αρχή», κάθε γέννηση, αποτελεί μία ευκαιρία αποκατάστασης της εφήμερης ανθρώπινης φύσης.

Μέσα στον κόσμο, επιζητώντας να δανεισθούν τη διάρκεια του, διαβιούν οι «άνθρωποι»⁶⁰ και όχι ο Άνθρωπος. Ο κοινός χώρος όπου κινούνται ελεύθερα τα ανθρώπινα όντα -νόμω ίσα μεταξύ τους- δεν υπάρχει εκ φύσεως. Ως αμιγώς πολιτικός τρόπος συνύπαρξης, η πληθύς δεν έρχεται να υπηρετήσει τις ανάγκες της βιολογικής επιβίωσης, αλλά γεννιέται από την *amor mundi*.

Ο αποκλεισμός της κυριαρχίας από τον ορισμό της πολιτικής, τον οποίο υποστηρίζει η Arendt, βοηθάει έτσι να κατανοήσουμε καλύτερα τα όσα η ίδια ισχυρίστηκε, συνομιλώντας με τον G.Gaus.⁶¹ Συγκεκριμένα, υποστήριξε ότι τα επαγγέλματα που απαιτούν να δίνεις εντολές, είναι ακατάλληλα για μία γυναίκα, «εάν θέλει να παραμείνει θηλυκή». Με άλλα λόγια, εάν αυτή δεν επιζητεί την εκ των πραγμάτων ανέφικτη υπέρβαση «αυτού που είναι». Θα ήταν, λοιπόν, εντελώς άστοχο να θεωρήσουμε εδώ ότι

⁵³ H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 285.

⁵⁴ H. Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the world?", σελ. 89.

⁵⁵ Ο.π.

⁵⁶ L.M.G. Zerilli, "The Arendtian Body", στο B.Honig (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ό.π., σσ. 167-194, σελ. 186.

⁵⁷ J. Cutting-Gray, "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity: What Will We Lose If We Win?", στο *Hypatia*, Vol. 8, No. 1 (Winter), 1993, σσ. 35-54, σελ. 42. Ανακτήθηκε στις 16-08-2015 από <http://www.jstor.org/stable/3810300>.

⁵⁸ J.B. Landes, "Novus Ordo Seclorum: Gender and Public Space in Arendt's Revolutionary France", στο Honig B. (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ό.π., σσ. 195-220, σελ. 207.

⁵⁹ L.M.G. Zerilli, "The Arendtian Body", σελ. 172.

⁶⁰ «Ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο, όμως οι άνθρωποι είναι ένα ανθρώπινο, γήινο προϊόν, το προϊόν της ανθρώπινης φύσης. [...] Τα λιοντάρια στο σύνολό τους είναι κάτι που απασχολεί μόνο τα ίδια τα λιοντάρια» (H. Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής*, σελ. 148).

⁶¹ H. Arendt, "What Remains? The Language Remains: A conversation with G. Gaus", στο P. Baehr (Ed.) *The Portable Hannah Arendt* Penguin Books, χ.τ. 2000, σσ. 3-24, σελ. 7. Συνέντευξη διαθέσιμη και στο διαδίκτυο: <https://www.youtube.com/watch?v=j95yTEUι6KW>.

η Arendt υπερασπίζεται τον αποκλεισμό των γυναικών από τη δημόσια σφαίρα. Μια τέτοια ερμηνεία θα αντέφασκε με την πάγια θέση της για τον αντι-πολιτικό χαρακτήρα κάθε κάθετης διάρθρωσης των ανθρωπίνων σχέσεων.

Κι αν ακόμη δεν έλαβε υπόψη της τα αιτήματα των γυναικών για ισότητα, όπως εκφράστηκαν, για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης,⁶² χρειάζεται να επισημάνουμε ότι αυτά είχαν, κατά κύριο λόγο, κοινωνικό χαρακτήρα. Υπερασπίστηκε, εντούτοις, με σθένος την «ισονομία», την οποία ο Πολύβιος ονόμασε «ισολογία».⁶³ Σύμφωνα με τις αρχές που δομούν τη δημοκρατική αρχαία πόλη, και τις οποίες η Arendt υιοθετεί, η έννοια της ισονομίας δεν σημαίνει απλώς «ότι ο νόμος είναι ίδιος για όλους». Ισονομία, αντίθετα, σημαίνει ότι «όλοι έχουν το ίδιο δικαίωμα άσκησης της πολιτικής δραστηριότητας»⁶⁴ και, κατ' επέκταση, το ίδιο δικαίωμα στην απόκτηση δικαιωμάτων.⁶⁵

III

Στη δεύτερη περίπτωση, εκείνη του ουσιοκρατικού φεμινισμού, η επιθυμία απελευθέρωσης από την ανδρική κυριαρχία καταλήγει σε μία αντεστραμμένη αυτο-κατανόηση. Είναι το «υποκείμενο-γυναίκα» που αναζητά, εδώ, τη θέση της στον κοινό κόσμο - εκπροσωπώντας, αυτή τη φορά, ένα επιμέρους είδος του ανθρωπίνου γένους. Το παράδειγμα με το οποίο η Arendt κλείνει τον *Ιμπεριαλισμό* καθιστά ξεκάθαρη την ένστασή της: ένας Νέγρος μέσα σε μία κοινότητα λευκών, όταν γίνεται αντιληπτός ως νέγρος και μόνο, χάνει την «ανθρώπινη ελευθερία για δράση»· χάνει και την «εξέχουσα πολιτική» του «ποιότητα»,⁶⁶ λόγω επικράτησης της αντίστοιχης βιολογικής.

Για το λόγο αυτόν, από αρεντική οπτική γωνία και παρότι η F. Collin δεν το επισημαίνει, η κοινή αξίωση των γυναικών «να γίνουν επιτέλους υποκείμενα» με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, εμφανιζόμενες πάντως «“με τον λόγο και την πράξη” στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα»,⁶⁷ είναι τόσο ανεδαφική όσο και αντιφατική. Δραστηριοποιούμενες στο όνομα του ανθρωπίνου γένους δεν θα μπορούσαν να προβούν σε αυθόρμητες πράξεις. Οι κινήσεις τους θα εκλαμβάνονταν σαν φυσικά επακόλουθα «αυτού που είναι», όπως ακριβώς και στην περίπτωση που θα εκπροσωπούσαν, απλώς, το φύλο τους.

Η παρατήρηση αυτή ευθυγραμμίζεται με την καίρια διάκριση μεταξύ «εμφάνισης» και «έκθεσης» του ατόμου. Ο πολίτης του Διαφωτισμού γίνεται «δημόσιο πρόσωπο» όταν «παρουσιάζει» «αυτό» που ο ίδιος είναι.⁶⁸ «ποιος» ήταν εκείνος που δεν «εμφανίστηκε» ανάμεσα σε ίσους δεν θα μπορέσει να καταστεί γνωστό, όντας μη «πραγματικό» – η πολιτική δράση έχει εξ ορισμού εγκόσμιο, και, υπό αυτή την έννοια, συλλογικό

⁶² J. B. Landes, 'Novus Ordo Seclorum: Gender and Public Space in Arendt's Revolutionary France', σελ. 209.

⁶³ H. Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής*, σελ. 176.

⁶⁴ Ο.π.

⁶⁵ H. Arendt, "Imperialism", σελ. 296.

⁶⁶ Ο.π., σελ. 302.

⁶⁷ F. Collin, «Praxis de la différence : Notes sur le tragique du sujet », σελ. 132.

⁶⁸ H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 28.

χαρακτήρα: «Γινόμαστε ίσοι ως μέλη μίας ομάδας, χάρη στην απόφασή μας να μας εξασφαλίσουμε, από κοινού, ίσα δικαιώματα». ⁶⁹

Εντούτοις, η αντι-πολιτική θεμελίωση, της «αγωνιστικής δράσης» *in concert*, στην «ταυτότητα», ⁷⁰ θα απέβαινε σε «αποπροσωποποίηση» ⁷¹ της δημόσιας ζωής. Η «ταυτότητα» δεν τροφοδοτεί τον «σεβασμό» μεταξύ ίσων ⁷², παρά την αμοιβαία «συμπάθεια» ανθρώπων εκτός-του-κόσμου, χωρίς «δικαίωμα στην ισότητα» ⁷³. Εφόσον οι γυναίκες δεν είναι αφηρημένα όντα, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη το εκάστοτε περιβάλλον τους, ώστε να αποφανθούμε για την κατάσταση στην οποία βρίσκονται: «η οικογένεια, και όχι το άτομο, είναι προλετάρια ή αστική». ⁷⁴ Επιπλέον, η μεταβολή της εγκόσμιας θέσης τους δεν μπορεί να εξαρτάται από μια σύμπραξη μεμονωμένων «εαυτών». Η τελευταία δεν ευνοεί την πολιτική αλληλεπίδραση.

Έτσι και ο «παρίας της νεωτερικότητας» -ή ο πρόσφυγας, ως «ζωντανό σύμβολο» του παρία- ⁷⁵ παραμένει πολιτικά αδύναμος, ⁷⁶ στερούμενος μίας «επισημώς αναγνωρισμένης ταυτότητας». ⁷⁷ Όταν καθίσταται *parvenu*, αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως εξαίρεση, και στο γεγονός αυτό θεμελιώνεται η -πάντοτε μερική- αφομοίωσή του στο νέο περιβάλλον. Εφόσον «δεν μπορεί να γνωρίζει, ούτε όμως και να ξεχάσει», αδυνατεί να συνειδητοποιήσει και την πραγματική έκταση των δικών του δυνάμεων. ⁷⁸ Αντίστοιχα, η «εξαιρετική γυναίκα», ως «γυναίκα *parvenue*», ⁷⁹ επιτυγχάνει την κοινωνική της αποδοχή όντας η εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα: ⁸⁰ η προσπάθεια υπέρβασης της ανδρικής κυριαρχίας προϋποθέτει την αναγνώρισή της.

Εύλογα λοιπόν η Arendt θεωρεί αβάσιμες τις διαπιστώσεις κατά τις οποίες «εάν οι γυναίκες συνειδητοποιούσαν την κατάστασή τους» η ενεργός συμμετοχή τους τόσο στην κοινωνική όσο και στην πολιτική ζωή θα ακολουθούσε εκ των πραγμάτων. Πόσο μάλλον εφόσον πρόκειται για μία περίοδο, κατά την οποία η «αφαιρετικότητα» των γυναικείων διεκδικήσεων έγκειται, επιπλέον, στην έλλειψη συγκεκριμένων, πολιτικών στόχων ⁸¹ «που να αντανακλούν το παρόν». ⁸²

Καθώς, λοιπόν, η θεμελίωση της πολιτικής σε δεδομένα, εμπειρικά χαρακτηριστικά είναι αδύνατη, καθίσταται δύσκολη η νομιμοποίηση του συμπεράσματος στο οποίο οδηγείται η P.Birmingham: ότι δηλαδή η ενσάρκωμένη διαφορετικότητα των φύλων

⁶⁹ Η ίδια, "Imperialism", σελ. 301.

⁷⁰ B. Honig, "Toward an Agonistic Feminism : Hannah Arendt and the Politics of Identity", σελ. 160.

⁷¹ H. Arendt, *H ανθρώπινη κατάσταση*, σελ. 330.

⁷² Ο.π.

⁷³ H. Arendt, "Imperialism", σελ. 301.

⁷⁴ Η ίδια, « Le problème de la femme dans le monde contemporain », σελ. 71.

⁷⁵ Η ίδια, *The Jewish Writings*, σελ. 286.

⁷⁶ Ο.π., σελ. 74.

⁷⁷ H. Arendt, "Imperialism", σελ. 287.

⁷⁸ H.F. Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the social", στο Honig B. (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ό.π., σσ. 51-80, σελ. 62.

⁷⁹ M. Riot-Sarcey, & E. Varikas, « Réflexions sur la notion d'exceptionnalité », σελ. 87.

⁸⁰ Ο.π., σελ. 78.

⁸¹ H. Arendt, « Le problème de la femme dans le monde contemporain », σελ. 71

⁸² E. Young-Bruehl, J.Roman & E.Tassin (Μετφ.) *Hannah Arendt : Biographie. Pluriel*, Paris 2011, σελ. 123.

⁸³ P. Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, σελ. 93.

αποτελεί προϋπόθεση κάθε πολιτικής δράσης.⁸³ Συγκεκριμένα, βλέπει την Arendt να απευθύνει κάλεσμα σε «πολιτική αποδοχή»⁸⁴ της «γυμνής» ανθρωπίνης ύπαρξης, σε «υπέρβαση του αποκλεισμού» της από τη δημόσια σφαίρα, και σε ενσωμάτωση των χαρακτηριστικών της, δικαιωματικά, στον τομέα της πολιτικής.⁸⁵

Πρόκειται για ερμηνεία στην οποία αντιτίθεται με πειστικά επιχειρήματα η S.Parekh.⁸⁶ Είναι σαφές ότι, για την Arendt, «το δεδομένο» όχι μόνο δεν είναι δημόσιο, αλλά και αποτελεί απειλή για τον «νόμο της ισότητας».⁸⁷ Έτσι, εάν θελήσουμε να ανακαλύψουμε, στο έργο της, κάποιο κάλεσμα, θα πρέπει να στραφούμε στη J.Kristeva,⁸⁸ και στη φράση της: «Να προσπαθείτε να είστε κάποιος». Είναι, ακριβώς, αυτό το *qui*, σε αντιπαράθεση προς το *quid*, που απαντά στο ερώτημα της Arendt: «Τι θα χάσουμε, στην περίπτωση που κερδίσουμε;».⁸⁹

Διατυπωμένο το ανωτέρω ερώτημα στο πλαίσιο συζήτησης για τη γυναικεία απελευθέρωση, υποδεικνύει ότι, σε πολιτικό επίπεδο, η νίκη των γυναικών έναντι των ανδρών κινδυνεύει να είναι πύρρειος, σηματοδοτώντας την οικειοθελή εγκατάλειψη του ίδιου τους του στόχου. Και, αυτό δεν θα συνέβαινε λόγω μίας -υποθετικής- ιεράρχησης των υπαρκτών διαφορών τους, αλλά εξ αιτίας της ασυμβατότητας αυτών των διαφορών με τον αρεντικό «κόσμο». Υπό αυτή την έννοια, το φύλο, όποιο κι αν είναι αυτό, δεν θα μπορούσε να σταθεί εμπόδιο στην ομιλία και την πράξη, την ανάληψη πρωτοβουλιών, την διενέργεια «θαυμάτων», παρά μόνο όπου η δημόσια σφαίρα έχει συρρικνωθεί και εξαφανισθεί.

Με άλλα λόγια, τόσο η ανδρική «κυριαρχία», όσο και η γυναικεία «απελευθέρωση» από εκείνη, είναι όροι περισσότερο κατάλληλοι για την περιγραφή κοινωνικών, δηλαδή α-πολιτικών, διεργασιών. Η «απελευθέρωση» διακρίνεται από την «ελευθερία», στο μέτρο που η πρώτη κατανοείται αρνητικά, ενώ η δεύτερη πρωτίτως θετικά, ως ισότιμη συμμετοχή στην πολιτική δράση. Το τίμημα που καλείται να πληρώσει όποιος την επιδιώξει είναι μεγάλο:⁹⁰ μπροστά στο απρόσμενο και το αμετάκλητο, το αίσθημα ασφάλειας υποχωρεί. Γι' αυτό και το αρεντικό ερώτημα μπορεί να μας οδηγήσει στην παραδοχή: *εάν θέλουμε να κερδίσουμε, κάτι θα πρέπει να χάσουμε.*

IV

Το 1964 η Arendt δίνει ένα διευρυμένο ορισμό της έννοιας του «κόσμου».⁹¹ Πρόκειται, μεταξύ άλλων, για το χώρο στον οποίο κανείς «ζει και πρέπει να είναι ευπαρουσίαστος». Παραμένει βέβαια σε ισχύ ο αποκλεισμός από αυτόν κάθε στοιχείου ή

⁸⁴ Ο.π., σελ. 73.

⁸⁵ Ο.π., σελ. 76.

⁸⁶ S.Parekh, Bernasconi R. (Επιμ.) *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, χ.τ. 2008, σελ. 39.

⁸⁷ H. Arendt, "Imperialism", σελ. 301.

⁸⁸ J. Kristeva, *Le génie féminin, 1 ; Hannah Arendt*, Gallimard, Paris 1999, σελ. 10.

⁸⁹ J. Cutting-Gray, "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity", σελ. 37.

⁹⁰ H. Arendt, "What Remains? The Language Remains", σελ. 17.

⁹¹ Ο.π., σσ. 19-20.

δραστηριότητας (εργασία, κατανάλωση) που στέλνει τον άνθρωπο πίσω στον μοναχικό, βιολογικό ή μη, εαυτό του.

Εύστοχα, λοιπόν, επισημαίνει η U.Ludz ότι χαρακτηρίζοντας την αρεντική σκέψη «αντρική» περιορίζουμε το εύρος της. Ωστόσο, στην ερώτηση, κατά πόσο οι θέσεις της θα μπορούσαν να είχαν αναπτυχθεί από κάποιον άνδρα, και η ίδια ακόμα θα απαιτούσε καταφατικά.⁹² Με αφορμή την πρόσκλησή της σε συζήτηση του Harvard για τη Ρωσική Επανάσταση, η Arendt επισημαίνει πως ήταν η μοναδική σύνοδος μη ειδική επί του θέματος– παραλείποντας να σχολιάσει το γεγονός ότι ήταν και η μοναδική γυναίκα.⁹³ Επίσης, σε άλλη περίπτωση, απαντώντας σε δημοσιογραφική ερώτηση, δήλωσε: «Καθόλου δεν με ενοχλεί να είμαι γυναίκα καθηγήτρια, αφού έχω συνηθίσει να είμαι γυναίκα».⁹⁴

Η ενασχόληση με τα κοινά είναι μόνο από ορισμένους επιθυμητή, ενώ είναι, για όλους, προαιρετική.⁹⁵ Με άλλα λόγια, στο μέτρο που τηρούνται οι προϋποθέσεις της δημόσιας εμφάνισης, ο καθένας έχει τη δυνατότητα να γίνει ορατός και να ακουστεί. Τα δεδομένα γνωρίσματα του κάθε ανθρώπινου όντος υπερβαίνονται, κάθε φορά, από την αυθορμησία του πράττοντος ατόμου. Από την άλλη πλευρά, ακόμη και αν αυτά παραμένουν μακριά από το φως της δημόσιας ζωής, σε αυτόν τον «γιγάντιο ισοσταθμιστή»,⁹⁶ εν τούτοις φιλτράρουν την οπτική γωνία της εμπειρικής ύπαρξης που είναι ο πολίτης. Υπό αυτήν την έννοια, συμβάλλοντας στις διαφοροποιήσεις των θέσεων από τις οποίες ατενίζουμε τον κοινό κόσμο, συνεισφέρουν, με τον τρόπο τους, στον εμπλουτισμό της «διευρυμένης σκέψης».

⁹² U. Ludz, 'Hannah Arendt: Unabhangig weiblich.', στο *Du. Die Zeitschrift fur Kultur*, no. 11, 1993, σσ. 48-52, σελ. 52.

⁹³ E. Young-Bruehl, J.Roman & E.Tassin (Μτφρ.) *Hannah Arendt : Biographie*, σελ. 538.

⁹⁴ J. Cutting-Gray, "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity", σελ. 37.

⁹⁵ H. Arendt, *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, Έρασμος, Αθήνα 1987, σελ. 43.

⁹⁶ H. Arendt, "Imperialism", σελ. 302.

