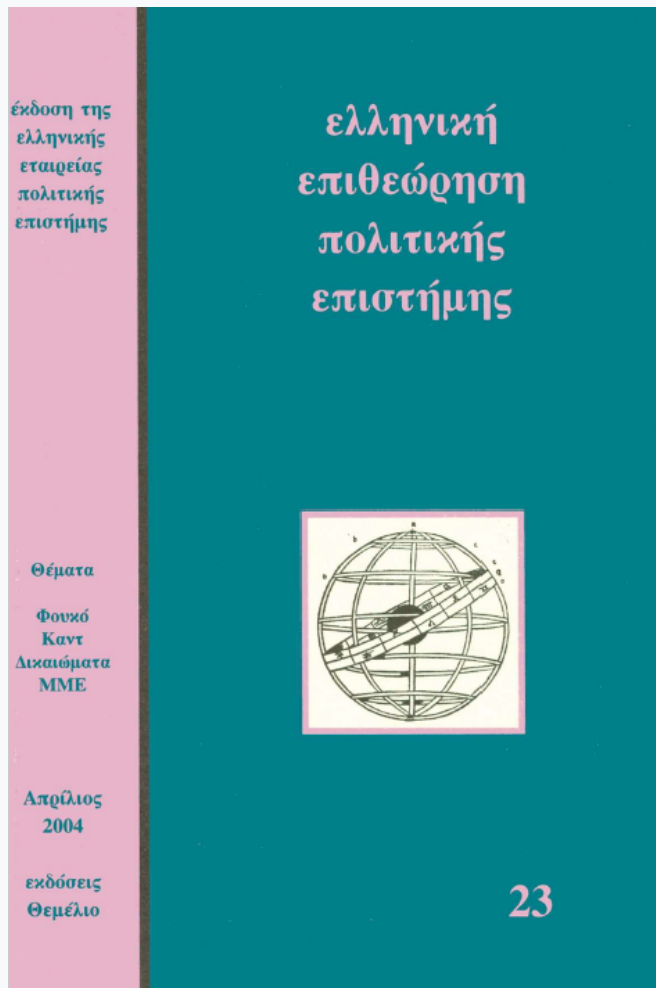


Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης

Τόμ. 23, Αρ. 1 (2004)



Η συγκρότηση και η θεμελίωση του «πολιτικού» στη Hannah Arendt

Βασίλης Ρωμανός

doi: [10.12681/hpsa.14731](https://doi.org/10.12681/hpsa.14731)

Copyright © 2017, Βασίλης Ρωμανός



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Ρωμανός Β. (2017). Η συγκρότηση και η θεμελίωση του «πολιτικού» στη Hannah Arendt. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 23(1), 27-52. <https://doi.org/10.12681/hpsa.14731>

Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΚΑΙ Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ «ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ» ΣΤΗ HANNAH ARENDT

Σε αυτή την εργασία επιχειρείται μια παρουσίαση του επιχειρήματος της Hannah Arendt ότι στις σύγχρονες κοινωνίες η πολιτική ελευθερία (η συμφιλίωση του πλουραλισμού και της πολιτικής σύμπνοιας) μπορεί να αρθρωθεί μόνο μέσα σε μια «δημόσια σφαίρα». Ισχυρίζομαι ότι η Arendt αποτυγχάνει να θεμελιώσει επαρκώς αυτόν τον χώρο διότι, η κατηγορία της «δράσης» η οποία τον αναφέρει ως ένα ξεχωριστό πεδίο πέραν του κράτους και της αστικής-πολιτικής κοινωνίας, αποτελεί μια αυτοαναφορική διαδικασία «έκφρασης» της ταυτότητας του πολιτικού δρώντος ξεκομμένη από κάθε κοινωνικό ζήτημα ή αξιακό πλαίσιο. Ανασυγκροτώντας το εγχείρημά της, δείχνω ότι μόνο μια κοινοτιστικού τύπου θεώρηση του πολιτικού αγαθού θα μπορούσε να προσδώσει στη δράση κανονιστικό περιεχόμενο και να την εγκαθιδρύσει ως μια υπεύθυνη πολιτική δραστηριότητα.

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Από τη σημερινή προβληματική πάνω στη δυνατότητα εγκαθίδρυσης μιας δημοκρατικής πολιτείας, δεν μπορεί να εξαιρεθεί το έργο της Hannah Arendt. Παρόλο που το έργο αυτό διατυπώνει ένα πολιτικό μοντέλο ελεύθερων πολιτειακών σχέσεων και θεσμών σύμφωνα με το «νοσταλγικό» παράδειγμα της αρχαίας πόλης, στην ουσία εκφράζει μια ουσιαδώς *μοντέρνα* πολιτική φιλοσοφία. Η Arendt δεν προσπαθεί να αναστήσει την *εκκλησία* στο σύγχρονο κόσμο, αλλά να εδραιώσει μέσα στα πλαίσια της πολυπολιτισμικότητας και του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού μια νέα πολιτική πραγματικότητα που να εκφράζει την εξουσία και τον ενεργό αυτοπροσδιορισμό των πολιτών.

* Ο Βασίλης Ρωμανός είναι Ειδικός Επιστήμονας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Το ότι η Arendt αναπτύσσει μια σύγχρονη αντίληψη του πολιτικού, διαφαίνεται από το γεγονός ότι το νέο πολιτικό πεδίο το οποίο προσπαθεί να αναδείξει, καταγράφεται ως μια σύγχρονη «εκκλησία του δήμου» μέσα στην οποία συμφιλιώνεται η μοναδικότητα και η δημιουργικότητα των ατόμων με τη συλλογικότητα και την πολιτική σύμπνοια. Το δημόσιο «βασιλείο» της Arendt, ένα πεδίο ανεξάρτητο από τις κοινωνικές, οικονομικές και πολιτιστικές δραστηριότητες και πέραν του παραδοσιακού διαχωρισμού κράτους και αστικής-πολιτικής κοινωνίας, ενσαρκώνει τη δυνατότητα δράσης από κοινού με τους άλλους χωρίς να αντιτίθεται στον πλουραλισμό της ανθρώπινης κατάστασης. Και αυτό, όχι μόνο διότι η ηθική σύμπνοια που δημιουργείται με τη συνένωση των ανθρώπων στο δημόσιο πεδίο, σταθεροποιείται μέσω μορφών αλληλοδέσμευσης, συνταγμάτων και θεσμών που προστατεύουν την ιδιαιτερότητα. Πολύ πιο σημαντικό ίσως από την ανάδειξη του δημόσιου βασιλείου ως στοιχείου πολυαρχίας και αποκέντρωσης των εξουσιών, είναι ότι, για την Arendt, η «γνήσια» ατομικότητα του υποκειμένου – η ικανότητά του να προβάλλει μια αυθεντική ταυτότητα – στηρίζεται στην ικανότητα συμμετοχής του σε αυτό το δημόσιο πεδίο: με άλλα λόγια, η εξατομίκευση του ανθρώπου είναι πάντα «δημόσια προσανατολισμένη».

Τέλος, ο μοντέρνος χαρακτήρας της πολιτικής φιλοσοφίας της Arendt, απεικονίζεται και από το γεγονός ότι η δημόσια προσανατολισμένη πράξη εκφράζεται εντελώς *φορμαλιστικά* ως μια «καθαρή έκφραση» του ατόμου πέραν κάθε τελεολογικά προοιλημένου σκοπού (ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης, αξίες, κλπ.). Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία της, αυτό είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης νεωτερικής κατάστασης, η οποία δεν επιτρέπει την εγκαθίδρυση *a priori* κανονιστικών θεμελίων (η Φύση, ο Θεός, ο Λόγος) τα οποία θα μπορούσαν να είναι πέρα από κάθε κριτική παρέχοντας εξω-πολιτικά κριτήρια νομιμότητας για κάθε δυνάμενη συναίνεση. Η παρουσία του ανθρώπου σε έναν απομαγεμένο κόσμο επιβάλλει τη θέωση του πολιτικού *πράττειν* και *κρίνειν* ως αυτόνομων δραστηριοτήτων απελευθερωμένων από όλα τα ξένα κατηγορήματα που επιβλήθηκαν στα ανθρώπινα ζητήματα από τη μεταφυσική φιλοσοφική παράδοση: το *πράττειν*, σύμφωνα με την Arendt, πρέπει να συλληφθεί ως αυτοσκοπός, δηλαδή ως ένα «νέο ξεκίνημα» για την εγκαθίδρυση νέων κόσμων και απρόβλεπτων τρόπων αυτοκατανόησης της ανθρώπινης κατάστασης και όχι ως ένα μέσο για

την επίτευξη της ηθικής τελείωσης του ανθρώπου (Καντ) ή της τεχνικής επάρκειας (Μαρξ). Αντίστοιχα, το *κρίνειν* πρέπει να γίνει αντιληπτό ως μια δυνατότητα του πρακτικού λόγου ως μη θεμελιωτικής κριτικής και όχι ως μια εφαρμογή προσχηματισμένων κατηγοριών ή εθιμοτυπικών κανόνων (κοινοτισμός).

Το ερώτημα όμως που εγείρεται, είναι κατά πόσον επιτυγχάνει να νομιμοποιήσει αυτόν τον αυτονομημένο πολιτικό χώρο που αντικείμενό του είναι η ίδια η «φαινομενολογία της ανθρώπινης πράξης», να εγκαθιδρύσει, δηλαδή, τα δεσμευτικά ηθικά όρια της ελεύθερης δράσης που βιώνει μια ποικιλία ατόμων στη δημόσια σκηνή. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι, έχοντας ως αφετηρία τον διαχωρισμό του «πολιτικού» από το «κοινωνικό» και από οποιοδήποτε αξιακό πλαίσιο, η προσπάθεια της Arendt να αρθρώσει την ανεξαρτησία των ελεύθερων δραστηριοτήτων, επιφέρει την περιθωριοποίηση των ζητημάτων της ηθικής και της δικαιοσύνης. Λέγοντας κάτι τέτοιο, δεν υποστηρίζω ότι η πολιτική πράξη θα πρέπει *εκ προοιμίου* να αναφέρεται σε κάποιους *a priori* κανόνες ή να στηρίζεται σε κάποια μεταφυσικά θεμέλια. Η δυσχέρεια που έχει η Arendt να θεμελιώσει μια πολιτικά *υπεύθνη* πράξη, ξεκινά από το γεγονός ότι σκέφτεται το δημόσιο-πολιτικό πράττειν μέσα από την εγγενή του φορμαλιστική *αυτοαναφορικότητα*.

Αφού εξετάσω γιατί, σύμφωνα με την Arendt, ο εξορθολογισμός του κόσμου αποστέρησε τη σύγχρονη πραγματικότητα από ένα πεδίο δραστηριοτήτων το οποίο θα μπορούσε να εκφράσει τον πολιτικό αυτοκαθορισμό των ατόμων (τμήμα 2), υποστηρίζω ότι η δράση, η δραστηριότητα εκείνη που αναδεικνύει το δημόσιο βασίλειο ως ένα ξεχωριστό πεδίο δραστηριοτήτων, αποτελεί μια «καθαρή έκφραση» του εαυτού, πέραν κάθε προσανατολισμού προς τις αξίες ή προς κάποιο κανονιστικό περιεχόμενο (τμήμα 3). Στο τέταρτο μέρος συζητώ τα προβλήματα που σχετίζονται με την αυτοαναφορικότητα της δημιουργικής δράσης όπως αυτή εκφράζεται μέσα από τον διαχωρισμό κοινωνικού-πολιτικού, και ισχυρίζομαι (τμήμα 5) ότι μόνο μια «κοινοτιστικού» τύπου θεώρηση του πολιτικού αγαθού, σύμφωνη με την επιχειρηματολογία της ίδιας της Arendt, θα μπορούσε να εγκαθιδρύσει τα δεσμευτικά της όρια.

2. Η «VITA ACTIVA» ΚΑΙ Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ

Θα ήταν χρήσιμο να προσδιορίσουμε εξ αρχής το *γενεαλογικό* πλαίσιο μέσα στο οποίο κινείται, για την Arendt, η ανθρώπινη ύπαρξη και από το οποίο εγείρεται η πολιτική πράξη. Σε αυτό το πλαίσιο διακρίνει δύο οντολογικές δομές μέσα στις οποίες τα άτομα εισάγονται από την πρώτη στιγμή της παρουσίας τους στον κόσμο. Ο *χώρος των εμφανίσεων* (space of appearance),¹ είναι μια απροσδιόριστη περιοχή μέσα στην οποία συναντώνται όλες αυτές οι αρχές (αξίες, κανόνες, πεποιθήσεις) που θεσπίζουν μια κοινή ταυτότητα. Συγκροτώντας όλα τα νοήματα που έχουν αποκαλυφθεί από παρελθούσες πρακτικές και τα οποία, μέσα από την άρθρωσή τους σε *αφηγήσεις*, έχουν διατηρήσει μια συνέχεια στον χρόνο, ο χώρος των εμφανίσεων λειτουργεί ως ένα παραπεμπτικό προ-νοηματικό πλαίσιο μέσα και διά του οποίου μια λέξη ή μια πράξη μπορεί να ειπωθεί και να ακουστεί από όλους. Η *εγκόσμια αντικειμενική πραγματικότητα* (worldly objective reality),² είναι μια «δεύτερη» πολυσύνθετη περιοχή «οντολογικής σύμπνοιας» (togetherness), που αντιστοιχεί στην υλική και συμβολικά μετουσιωμένη κοινωνική θέσμιση («*βίοςκοσμος*»). Αυτή η περιοχή, διαφοροποιείται από την πρώτη διότι διαμεσολαβείται και στερεοποιείται από ένα τεχνητά δημιουργημένο περιβάλλον απτών αντικειμένων και θεσμών. Και οι δύο, όμως, περιοχές αποτελούν εγκόσμιες δεσμευτικές δομές –*δί-κτυα*– που συγκρατούν την *πολλαπλότητα* (plurality) των διαφορετικών ατόμων συνενώνοντας τις σχέσεις, τις αλληλεπιδράσεις και τις υποθέσεις τους, σε μια κοινά βιωμένη πραγματικότητα.³

Δεδομένου ότι αυτές οι οντολογικές δομές πάντοτε και ήδη προηγούνται του ατόμου, η Arendt κατανοεί το υποκείμενο στη βάση του τρόπου συσχέτισής του με τους άλλους μέσα σε ένα κοινό σύστημα γλωσσικών νοημάτων και αξιών. Η πρωτογενής μορφή και θεμελιακή δομή του υποκειμένου είναι εγκόσμια, πλουραλιστική και συλλογική (*ενθαδική ύπαρξη*). Αυτός είναι ο λόγος που εξηγεί γιατί η Arendt δεν μιλά ποτέ για τις έμφυτες ιδιότητες της ανθρώπινης «*φύσης*», δηλαδή για μια κάποια μεταφυσική «*ουσία*»

1. Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Σικάγο 1958, σ. 50-52, 181-186, 199, 204. Όλες οι μεταφράσεις από αυτό το κείμενο είναι δικές μου.

2. Στο ίδιο, σ. 53-58, 182-183.

3. Στο ίδιο, σ. 175, 183, 199, 204.

του υποκειμένου στη γενικότητά του, αλλά για την πεπερασμένη, ιστορικά εναλλασσόμενη και πλουραλιστική «κατάσταση» της ανθρώπινης ύπαρξης.

Παρόλο, όμως, που αυτό το σχήμα υποτάσσει το ειδικό στο γενικό, η Arendt επιφυλάσσει μια στιγμή *διαφοράς* μεταξύ ατόμου και κόσμου, η οποία στηρίζεται στην εγγενή ικανότητα του πρώτου να επινοήσει το νέο και να επιφέρει το απρόσμενο. Η ανθρώπινη κατάσταση της *γεννησιμότητας*⁴ (natality) είναι η κατηγορία από τη φιλοσοφική της ανθρωπολογία η οποία στηρίζει την ανθρώπινη πολλαπλότητα καθώς περιγράφει *κάθε γέννηση* ως ένα απροσδόκητο *νέο ξεκίνημα*. Παρόλο που η Arendt αναγνωρίζει ότι τα αποτελέσματα των συλλογικών δραστηριοτήτων συχνά υπερβαίνουν *κάθε πρόβλεψη* και σχεδόν ποτέ δεν καταφέρνουν να πετύχουν τους αρχικούς στόχους,⁵ η ανθρώπινη πράξη διέπεται από έναν νεωτερισμό ο οποίος διακόπτει την εκάστοτε ιστορική συνέχεια (vita activa).

Αυτή η «φαινομενολογική» οντολογία προσδιορίζει και τον στόχο της *πολιτικής* δράσης ο οποίος αρθρώνεται μέσα από τη δυνατότητα *επανάληψης* αυτής της αρχέγονης ιδιότητας της ύπαρξης. Η δράση πρέπει να επαναλάβει τη νέα αρχή που εκκινεί η γέννηση· πρέπει, δηλαδή, να παρουσιάζεται ως μια «*δεύτερη γέννηση*»,⁶ ως ένας αφύσικος αυθορμητισμός που επιχειρεί «να φέρει στο δράμα του κόσμου το νέο ξεκίνημα για το οποίο ο καθένας είναι ικανός δυνάμει της γέννησής του».⁷ Κατά συνέπεια, μια πολιτεία, για την Arendt, δεν μπορεί ποτέ να είναι το προϊόν αντικειμενικών αιτιακών διαδικασιών: στον βαθμό που το υποκείμενο συλλαμβάνεται ως ένα *καινοτόμο* άτομο που μπορεί να απαντήσει διαφορετικά στις διάφορες καταστάσεις που αντιμετωπίζει, να καταστρώνει νέες ιδέες και προτάγματα προσανατολισμένα σε καινούργιους στόχους και να προσφέρει νέα σημασιακά υποδείγματα και προοπτικές, είναι σαν να έχει μια εγγενή ικανότητα να ξεφεύγει από κάθε δομικό περιορισμό ή συστημική προσταγή.⁸

4. Στο ίδιο, σ. 9, 177-179.

5. Στο ίδιο, σ. 183-184, 190, 195, 243-246. Επειδή ο πλουραλισμός και η διαπλεκόμενη δράση εισάγουν μια ανεπανόρθωτη τυχαιότητα στα αποτελέσματα, οι άνθρωποι υφίστανται αυτή τη διαδικασία ως «*πάσχοντες*» (sufferers). Αυτό, για την Arendt, είναι το «κόστος» που επιφέρει η γέννηση του καινούργιου.

6. Στο ίδιο, σ. 176. Βλ. σ. 9.

7. Στο ίδιο, σ. 204.

8. R. Brandom, «Freedom and Constraint by Norms», στο R. Hollingen, *Hermeneutics*.

Παρόλο που η δράση, για την Arendt, δεν μπορεί ποτέ να εξαλειφθεί ολοκληρωτικά, διότι ριζώνει εγγενώς στην ανθρώπινη διαφορετικότητα, οι διαδικασίες μοντερνοποίησης της επέβαλλαν «σιδερένια δεσμά» (Weber). Όπως επισημαίνει η Arendt, η άνοδος της καπιταλιστικής αγοράς και η υπερίσχυση των οικονομικών δραστηριοτήτων μετασχημάτισαν τον μοντέρνο χώρο των εμφανίσεων από ένα πολιτισμικό σύμπαν κανονιστικότητας σε ένα δίκτυο κυβερνούμενο από αξίες και κανόνες υπαγορευμένους από την παραγωγική διαδικασία (παραγωγικότητα, λειτουργικότητα, αφθονία, πλούτος, πρόοδος, κλπ.). Ως εκ τούτου, οι παραγωγικές δραστηριότητες, οι απαιτούμενες από τη διατήρηση της ζωής, έγιναν το καθοριστικό πρότυπο όλων των άλλων κοινωνικών δραστηριοτήτων, με αποτέλεσμα το ενδιαφέρον των σύγχρονων υποκειμένων να εστιάζει όχι στο «γιατί» ή στο «τι» παράγεται (ηθική σκέψη), αλλά στο «πώς» μπορεί να παραχθεί. Παράλληλα, επειδή σύμφωνα με τη λογική της καπιταλιστικής παραγωγής (η οποία πρέπει διαρκώς να ανανεώνεται και να επεκτείνεται), κάθε προϊόν παράγεται με σκοπό την άμεση χρήση και κατανάλωση, η ανθρώπινη επιπόνηση και τα έργα της δεν διατηρούν τα νοήματα που δημιουργούν, δηλαδή ένα πολιτισμό κατάλληλο για τη μνημόνευση των επιτευγμάτων του, αλλά τα καταστρέφουν. Αυτή η απώλεια του νοήματος που απορρέει από την καταστροφή της διάρκειας της ανθρώπινης τέχνης, περιγράφεται από την Arendt ως ένα «μαράζωμα» της κοινής αίσθησης για τον κόσμο (worldlessness),⁹ δηλαδή ως μια «ατμοσφαιρική» του πεδίου των εμφανίσεων.

Παράλληλα με αυτή την εξέλιξη, είναι και η απώλεια της ελευθερίας, το προϊόν της κατάργησης της θεσμικής διαφοροποίησης (Entzweigung) μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου. Με τον όρο «ιδιωτικό», η Arendt προσδιορίζει τρία διακριτά θεσμικά φαινόμενα, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους από τη δομική τους αντιπαλότητα με το πεδίο της «δημοσιότητας». Κατά πρώτον, εννοεί τη σφαίρα του νοικοκυριού (οίκος), την οποία χρησιμοποιεί και με την υποτιμητική έννοια των οικογενειακών ζητημάτων, αλ-

neutics and Praxis, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1985, σ. 185-8.

9. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει δημόσιο πεδίο, αλλά ότι η δημόσια πραγματικότητα της ύστερης νεωτερικότητας ισοπεδώνεται από την ομοιομορφία που δημιουργεί ο μαζικός πολιτισμός. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 54, 280· M.P. D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Λονδίνο 1994, σ. 53.

λά και με την περιβλεπτή έννοια ενός βαθιά προσωπικού και ενδόμυχου (intimate) χώρου εκούσιας απομόνωσης και διατήρησης της ανεξαρτησίας του ατόμου από τους άλλους, χρήσιμου ώστε αυτό να μπαίνει στον δημόσιο βίο ως αυτόνομο ον ικανό να θέσει ζητήματα στην ημερήσια διάταξη.¹⁰ Κατά δεύτερο λόγο, με τον όρο «ιδιωτικό», η Arendt προσδιορίζει την οικονομική σφαίρα και τις σχετιζόμενες δραστηριότητες της παραγωγής, διανομής και ανταλλαγής οι οποίες, αν και επιτελούνται με τη συνεργασία των άλλων, χαρακτηρίζονται από την επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος. Η Arendt, τέλος, περικλείει μέσα σε αυτό το πεδίο και τις ποικίλες συναναστροφές (πολιτιστικές, θρησκευτικές, κλπ.) μέσα την αστική-πολιτική κοινωνία (civil society) οι οποίες διενεργούνται στη βάση προσωπικών πεποιθήσεων.¹¹ Ο σύγχρονος κόσμος, σύμφωνα με αυτή τη σχηματοποίηση, ανάγει το «δημόσιο» στο «ιδιωτικό» διότι μετασχηματίζει τους θεσμούς σε καθαρά ωφελιμιστικά συστήματα που συνδέονται με τις οικονομικές διεργασίες, και έτσι μετατρέπει την πολιτεία σε ένα δημόσιο διαχειριστικό «νοικοκυριό» που ως μόνο στόχο έχει τον συντονισμό της κοινωνικής και οικονομικής λειτουργικότητας.¹²

Σε αυτή την αδιάλλακτη εικόνα του σύγχρονου κόσμου, η Arendt αντιπαράβάλλει τις αξίες της αρχαίας πόλης, μιας λησμονημένης «μεγάλης αφήγησης» της δυτικής παράδοσης η οποία, με τη συνέχεια που δημιούργησε στην ιστορία, θα έπρεπε να αποτελεί ζωντανό κομμάτι της σύγχρονης κοινωνικής μνήμης.¹³

3. ΤΟ «ΔΗΜΟΣΙΟ ΒΑΣΙΛΕΙΟ» ΚΑΙ Ο ΦΟΡΜΑΛΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΔΡΑΣΗΣ

Με τη μεταφορά «πόλη», η Arendt δεν έχει κατά νου τη συγκεκριμένη τοποθεσία της πόλης-κράτους, δηλαδή την κοινότητα που είναι ταυτόσημη με την εμπειρική παρουσία των ατόμων που συνα-

10. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 38, 39, 71, 73.

11. Πρβλ. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Λονδίνο 1996, σ. 211.

12. Η Arendt αναφέρεται σε αυτό το υβριδικό θεσμικό φαινόμενο όπου τίποτε δεν είναι αποκλειστικά δημόσιο ή ιδιωτικό, με τον όρο «*ήγερση του κοινωνικού*». H. Arendt, *ό.π.*, σ. 28, 38 κ.ε., 256-257· M.P. D'Entrèves, *ό.π.*, σ. 25-39.

13. Πρβλ. M.P. D'Entrèves, *ό.π.*, σ. 30-34, 74-76.

θροίζονται σε αυτή. Η πόλη είναι αυτή η πολιτική οργάνωση η οποία εγείρεται πάντα μέσα από κάποιο φυσικό πλαίσιο, αλλά συγκροτείται όποτε τα άτομα επικοινωνούν και δρουν με ομοψυχία.¹⁴ Η ένταξη σε αυτή την οργάνωση επιφέρει το ύψιστο αγαθό της ελευθερίας, διότι καταρχήν εξαρτάται αποκλειστικά από την αυτόνομη *θέληση* των συμμετεχόντων:

«Η ζωή της πόλης [...] δήλωνε μια πολύ ειδική και ελεύθερα επιλεγμένη μορφή πολιτικής οργάνωσης και κατά καμιά έννοια μια οποιαδήποτε μορφή δράσης απαραίτητης για να κρατάει τους ανθρώπους μαζί με κάποιον πειθαρχημένο τρόπο [...] Οι άνθρωποι θα μπορούσαν να επιλέξουν ελεύθερα, δηλαδή, εντελώς *ανεξάρτητα από τις αναγκαιότητες* της ζωής και τις σχέσεις που έχουν δημιουργήσει».¹⁵

Όπως ξεκαθαρίζει η παραπάνω παράθεση, ο ορισμός της πόλης της Arendt οροθετεί δύο τρόπους διαμονής μέσα στον κόσμο: έναν *δημόσιο-πολιτικό* τρόπο που συνδέεται με την εμφάνιση της ελευθερίας και έναν *ιδιωτικό-κοινωνικό* τρόπο ο οποίος είναι αναγκαίος για την εύτακτη συμβίωση και τη διατήρηση της κοινωνικής ζωής. Για τη φιλοσοφική διάρθρωση αυτών των τρόπων, η Arendt προσφεύγει στην αριστοτελική διάκριση μεταξύ *ποίησης* και *πράξης*. Η κατηγορία της *εργασίας* (labor) –οι δραστηριότητες που σχετίζονται με τον μετασχηματισμό της φύσης απαραίτητες για τη διατήρηση της ζωής– και η κατηγορία της *δουλειάς* (work) –οι δραστηριότητες που σχετίζονται με την κατασκευή, τη διατήρηση και την αναπαραγωγή ενός πολιτισμού (μνημεία, κτίρια, έργα, κλπ.)–, αντιστοιχούν στην αριστοτελική κατηγορία της *ποίησης*. Μαζί αντιπαραβάλλονται με τη *δράση* (action), το ελεύθερο πράττειν το οποίο αποκλειστικά αναφέρεται στις –αδιαμεσολάβητες από τα αντικείμενα– σχέσεις μεταξύ των ατόμων και τις δραστηριότητες που στοχεύουν στη συγκρότηση πολιτικών θεσμών. Για την Arendt, όλες αυτές οι μορφές της ανθρώπινης δραστηριότητας αποτελούν αξίες της *vita activa*. Όμως, η «νέα αρχή που εκκινείται με τη γέννηση» μπορεί να πραγματοποιηθεί γνήσια μόνο με την ελεύθερη επίδοση της δράσης, διότι μόνο μέσω της τελευταίας ο άνθρωπος μπορεί να εκφράσει αυθεντικά τον εαυτό του.¹⁶ Αυτό μπορεί να α-

14. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 198· S. Benhabib, *ό.π.*, σ. 200.

15. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 13, 12 (τα πλάγια δικά μου). Βλ. σ. 233 κ.ε.

16. Στο *ίδιο*, σ. 178.

ποδειχθεί με την ανάλυση του ασυμβίβαστου κανονιστικού τέλους (ανθρώπινη αυτοπραγματοποίηση) που είναι εγγενές σε κάθε μία από αυτές τις μορφές πρακτικής.

Σύμφωνα με την Arendt, η εργασία, της οποίας πρωταρχική αναφορά είναι ο αντικειμενικός εξωτερικός κόσμος, είναι μια αναγκαία δραστηριότητα διότι, πάντα και σε οποιαδήποτε κοινωνία, ο *homo laborans* θα προσπαθεί να μετασχηματίσει τη φύση για να ελαχιστοποιήσει τη φυσική αναγκαιότητα. Επειδή, όμως, το όριο της τελεολογίας της εργασίας, δηλαδή η *αυτοσυντήρηση*, υπαγορεύεται από την ίδια τη φύση, η οποία υποδεικνύει πώς και τι θα πρέπει να παραχθεί, τα εργαζόμενα άτομα επιδεικνύουν την ομοιομορφία του συν-ανήκειν στο ίδιο ειδολογικό γένος. Το ίδιο, σύμφωνα με την Arendt, συμβαίνει και με την κατηγορία της δουλειάς, η οποία αναφέρεται στην παραγωγή –από τα υλικά της φύσης– μιας σχετικά σταθερής πραγματοποιημένης δομής αντικειμένων χρήσης που είναι απαραίτητα για τη λειτουργία μιας κοινωνίας. Παρόλο που το τέλος αυτής της δραστηριότητας ενυπάρχει στο τελικό προϊόν (η τελειοποίηση του προϊόντος και η μεγιστοποίηση της αξίας-χρήσης του –η τέχνη), ο *homo faber*, στον βαθμό που παραμένει ένας κατασκευαστής που λειτουργεί σύμφωνα με τους όρους της εργαλειακής ορθολογικότητας, δεν φανερώνει τίποτε από την ταυτότητά («whoness») του πλην της ικανότητάς του να το παρασκευάσει.¹⁷

Η δράση, αντίθετα, είναι για την Arendt, μια αυτόνομη δραστηριότητα που ορίζεται μέσα στα πλαίσια της ίδιας της πραγματοποίησης ως ένα *τέλος καθ' εαυτό*.¹⁸ Κατά συνέπεια, το τέλος της (η ανθρώπινη *χειραφέτηση*) δεν δύναται να αποχωριστεί από τη διαδικασία της πρακτικής της εφαρμογής, αλλά ούτε και από τον φορέα της ο οποίος, μέσω αυτής, αποκαλύπτει την ταυτότητά του, τη *ζώσα ουσία* του (living essence), την ατομικότητά του.¹⁹ «[όχι] «τι» είναι κάποιος –τις [δευτερεύουσες] αρετές του, τα χαρίσματα, τα ταλέντα του... τα οποία θα μπορούσε να επιδείξει ή να αποκρύψει», αλλά τη «μοναδική προσωπική του ταυτότητα», η οποία «μπορεί να κρυφτεί μόνο με την πλήρη σιωπή και την απόλυτη αδράνεια».²⁰ Αυτό που η Arendt επισημαίνει, δεν είναι ότι ο εαυτός

17. Στο *ίδιο*, σ. 134-135, 143, 153-159· M. P. D'Entrèves, *ό.π.*, σ. 51-53.

18. H. Arendt, *ό.π.*, σ. 206.

19. Στο *ίδιο*, σ. 193.

20. Στο *ίδιο*, σ. 179.

αποτελεί μια (ρομαντική) «υπόσταση» η οποία εκδηλώνεται ακολούθως μέσω της δράσης. Η «ζώσα ουσία» του υποκειμένου είναι συνεκατάτη με την *ικανότητα* του δρώντος να εισαχθεί σε έναν «δημόσιο» χώρο και όχι πρότερη της δράσης του. *Κατακτάται* με την «εικόνα» (Nietzsche) που ο δρων δημιουργεί στους άλλους ή, με άλλα λόγια, φανερώνεται μέσα στην ίδια τη ροή της δράσης:

«[Αυτό το] φαινόμενο σχεδόν ποτέ δεν μπορεί να επιτευχθεί ως μια σκόπιμη επιδίωξη, σαν κάποιος να κατείχε και να μπορούσε να διαθέσει αυτό το «ποιος» με τον ίδιο τρόπο που έχει και διαθέτει τα χαρακτηριστικά του γνωρίσματα. Τουναντίον, είναι πολύ πιο πιθανό αυτό το «ποιος», το οποίο εμφανίζεται τόσο καθαρά και με σαφήνεια στους άλλους, να παραμένει κρυμμένο για το ίδιο το άτομο [...] [Κατά κάποιον τρόπο], συνοδεύει τον κάθε άνθρωπο καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του [...] [αλλά είναι] ορατό μόνο σε εκείνους που συναντά».²¹

Η εκδήλωση του εαυτού στους άλλους πραγματοποιείται μέσω του *εκφραστικού λόγου* (speech), με τη συνδρομή του οποίου αναφέρονται οι στόχοι και οι προθέσεις του υποκειμένου και η δράση συνδέεται (*καταλογίζεται* ή *αιτιάζεται*, θα έλεγε ο Καντ) με κάποιον φορέα:²²

«Χωρίς τη συνοδεία του λόγου (speech) [...] η δράση δεν θα έχανε μόνο τον αποκαλυπτικό της χαρακτήρα, αλλά [...] και το υποκειμένο της [...] Η σιωπηλή (speechless) δράση δεν θα ήταν πλέον δράση διότι δεν θα υπήρχε δρων, και ο δρων, ο ποιητής του έργου, δεν είναι δυνατό να υπάρξει αν ταυτόχρονα δεν είναι και εκφωνητής των λέξεων [...] Μπολόντι το έργο του μπορεί να γίνει αντιληπτό στην καθαρή φυσική του εμφάνιση χωρίς ρηματική συνοδεία, αποκτά νόημα μόνο μέσω του εκφραστικού λόγου με τον οποίο [ο δρων] προσδιορίζει την ταυτότητά του [...] αναγγέλλοντας αυτό που πράττει, που έχει πράξει και που προτίθεται να πράξει».²³

21. Στο ίδιο, σ. 179-180.

22. Βλ. H. Arendt, «What is Freedom?», στο *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, Νέα Υόρκη 1968, σ. 151, 153· H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, Νέα Υόρκη 1962, σ. 96-98· J. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman and Allanheld, Totowa, New Jersey 1983, σ. 8-13.

23. H. Arendt, *The Human Condition*, ό.π., σ. 178-179.

Για την Arendt, αυτό το *υπαρξιακό* φαινόμενο του εαυτού στους άλλους διαμέσου της λέξης και της πράξης, συγκροτεί έναν «[δι]υποκειμενικό»²⁴ χώρο ο οποίος εγείρεται στο *εσωτερικό* του αντικειμενικού κοινού κόσμου (το φόντο μέσα από το οποίο αναδύεται η πολιτική πράξη), αλλά δεν μεσολαβείται από αντικείμενα (μη-πραγματοποιημένος). Η δράση, επομένως, είναι μια «διυποκειμενική» πρακτική που, όμως, δεν ανάγεται στην επικοινωνιακή δράση του Habermas διότι, παρόλο που στηρίζεται στην ανθρώπινη αλληλοκατανόηση, δεν έχει ως αυτοσκοπό την ορθολογική επικοινωνία των συνομιλητών, αλλά την επένδυση –«μέριμνα» (care)– του *κόσμου* (των εμφανίσεων), του «πλαισίου» που παρέχει τις συνθήκες της από κοινού ύπαρξης, με νόημα. Η Arendt επανειλημμένα τονίζει ότι το τέλος της δράσης αναφέρεται στον «εξανθρωπισμό» του κόσμου, δηλαδή, στον μετασχηματισμό του σε κάτι περισσότερο από μια επανάληψη της φύσης.²⁵ Αποκαλύπτοντας το νόημα του κόσμου που της παρέχει τον ορίζοντα κατανόησής της, η δράση δεν τον φανερώνει ως *περιβάλλον* (όπως η εργασία) αλλά ούτε και ως ένα τεχνητό πεδίο εμφάνισης διαρκών αγαθών όπου το νόημα ανάγεται στη χρησιμότητα και όπου οι σχέσεις τίθενται σύμφωνα με τα κριτήρια της στρατηγικής επιτυχίας (όπως η δουλειά). Η δράση αποκαλύπτει τον κόσμο ως ένα δημόσιο νοηματικό ορίζοντα μέσα στον οποίον οι πολίτες αποκτούν την ευκαιρία να συνυπάρξουν με τους άλλους και να ακουστούν. Θα μπορούσαμε να πούμε, επομένως, ότι κατά κάποιον τρόπο, η δράση «δημιουργεί» τον κόσμο –όχι ως αντικειμενική πραγματικότητα (αυτή η δημιουργία είναι προϊόν της *δουλειάς* του homo faber), αλλά– ως ένα πεδίο αναγνώρισης και οργανωμένης ανάμνησης των μεγάλων σημασιών και έργων που, κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορούν να διατηρηθούν στην αιωνιότητα.

Το αντικείμενο, επομένως, της *αποκαλυπτικής* (revelatory) δράσης σύμφωνα με την Arendt, είναι η ίδια η πολιτική ως δημόσια δραστηριότητα, η διαφώτιση της πραγματικότητας των ανθρώπινων ζητημάτων. Το *περιεχόμενο* του κόσμου δηλαδή, οι συγκεκριμένες αξίες και νοήματα που «αναφέρουν» αυτόν το κόσμο στην εκάστοτε ιστορική παρουσία του, είναι δευτερεύον σε σχέση με τη *μορφική* του δομή ως νοηματικό περιβάλλον αυτών των αξιών και

24. Στο ίδιο, σ. 183.

25. Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1996, σ. 78.

νοημάτων. Η Arendt θεωρεί τον φορμαλισμό αυτόν ως ένα θετικό στοιχείο διότι προσφέρει σε έναν κόσμο στερημένο από κάποια εγγενή ταυτότητα, αμέτρητες ευκαιρίες για την καταφατική επιβολή ενός κάποιου νοήματος.

Όμως, παρ' όλο που η Arendt θεωρεί ότι η ίδια η *φαινομενικότητα* (phenomenality) του δημόσιου χώρου αποτελεί τη βασική συντακτική του συνθήκη και αμφισβητεί όλες τις ερμηνείες που υποβάλλουν τη δράση στον κανόνα ενός τέλους—είτε αυτό είναι η επιτυχία (στρατηγική δράση), η δικαιοσύνη (ηθική δράση) ή η αλήθεια (γνωστική δραστηριότητα)—, το οποίο θεωρεί επιβλαβές για την ανθρωπινή διαφορικότητα και το φανέρωμα του νοήματος, ενσωματώνει μια κάποιου είδους «τελικότητα» στην δράση, την οποία θεμελιώνει στον δεύτερο τρόπο με τον οποίον ο Αριστοτέλης διαχώρισε την *πράξη* από την *ποίηση* αυτόν της ποιοτικής ιδιότητας.²⁶

Για τον Αριστοτέλη, η *πράξη*, αντίθετα από την *ποίηση* που υφίσταται προς χάριν της ζωής, ορίζει μια κάποια *ποιότητα* ζωής, την οποία αντιλαμβάνεται σε όρους ενός βελτιστοποιημένου συνδυασμού των ποικίλων αγαθών που έχουν αναπτυχθεί σε μια μορφή ζωής, τα οποία ολοκληρώνονται σε μια μοναδική και ολική μορφή του *εν ζην*. Ο Αριστοτέλης, βέβαια, αναγνωρίζει την *ευδαιμονία* ως μια υπέρτατη αξία που ολοκληρώνει την ανθρωπινή τελείωση. Όμως, αυτή δεν καλείται να εκπληρώσει κάποιο *a priori* ηθικό τέλος, διότι συνίσταται σε ένα πολυδιάστατο τρόπο ζωής ο οποίος εκπληρώνει όλες τις ανθρώπινες ικανότητες και αρετές (δόξα, γενναιοδωρία, θάρρος, αξιοπρέπεια, τιμή, κλπ.), είναι, δηλαδή, ανοιχτός σε πολλούς τρόπους που προσδίδουν νόημα στο τι είναι αυθεντική πολιτική ζωή. Όσον αφορά το πρόβλημα του πρακτικού λόγου (της επιλογής των κατάλληλων κανόνων και αγαθών σε διαφορετικές περιστάσεις), ο Αριστοτέλης το αναθέτει στη *φρόνηση* (πρακτική σοφία) την οποία, όμως, θεμελιώνει κυκλικά πάνω στην πολυδιάστατη μορφή ζωής που ορίζει η ευδαιμονία: ο πρακτικά σοφός είναι ο έλλογος (ο *έχων λόγο*) άνθρωπος που είναι ικανός να στοχαστεί και να εξετάσει τον κόσμο στον οποίον ζει, αυτός που είναι ικανός να ενεργήσει με περίσκεψη προς την αρετή με σκοπό να κατακτήσει την ευδαιμονία.²⁷

Ενσωματώνοντας τις αριστοτελικές κατηγορίες, το φανέρωμα

26. H. Arendt, *The Human Condition*, ό.π., σ. 48-49, 180, 192-193, 207.

27. C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1989, σ. 64, 66, 77, 82.

του κόσμου μέσω της δράσης σχηματοποιείται για την Arendt ως μια ενάρτη, αλλά εξίσου «πολυμορφική» υπόθεση: η δράση είναι μια γνήσια δραματολογία της οποίας μοναδική προέχουσα ανησυχία είναι να επιφέρει αυτό που είναι μεγάλο και έξοχο στον άνθρωπο· να χαρίσει ένα αυθεντικό φανέρωμα του εαυτού το οποίο μεταμορφώνει το καθημερινό πρόσωπο συμβάν υπερβαίνοντάς το.²⁸ Μια άμεση συνέπεια αυτής της πολυμορφίας είναι ότι, για να κριθούν αμερόληπτα όλες αυτές οι ιδιωτικές πρωτοβουλίες που αναγνωρίζονται δημόσια, πρέπει να κριθούν με βάση το κριτήριο της μεγαλοσύνης (greatness) και της μοναδικότητας (uniqueness) που ενσωματώνουν και όχι με όρους των συνεπειών τους (ωφελιμισμός) ή των ηθικών τους προσδοκιών (με όρους, δηλαδή, των ηθικών αρχών που ενσαρκώνουν).²⁹

Στη βάση αυτών των γνωρισμάτων της πολιτικής πράξης, το δημόσιο βασίλειο της Arendt προβάλλεται ως ένας «θεατρικός» χώρος μέσα στον οποίον τα άτομα, με τα λόγια και τα έργα τους, «καθιστούν σαφή την εμφάνιση»³⁰ και τη μοναδική τους ταυτότητα για να κερδίσουν την αθάνατη δόξα. Είναι ένα φανέρωμα που ενσαρκώνει την ελευθερία, γιατί τα άτομα επιλέγουν την πολιτική δράση ως αγαθό που έχει αξία καθ' εαυτό. Αυτό το φανέρωμα του εαυτού, βέβαια, δεν είναι ποτέ ολοκληρωτικό και δεν αφορά αυστηρά προσωπικά θέματα τα οποία παραμένουν ζητήματα του «οίκου». Ο δρών ανοίγεται στο κοινό ενσαρκώνοντας πάντα έναν ρόλο, υιοθετώντας ένα διακεκριμένο «στιλ», ένα «προσωπείο» που του επιτρέπει να μην είναι ταυτόσημος με τη λειτουργία, τη θέση ή το επάγγελμά του.³¹ Δεδομένης, βέβαια, της ποικιλίας των ατόμων που συνθέτουν το δημόσιο πεδίο, η επίδειξη της δημιουργικότητας και της αρετής διαγράφεται ως μια καθαρά ατομικιστική υπόθεση. Ο δημόσιος χώρος παρουσιάζεται ως μια αγωνιστική αρένα όπου, ένας πλουραλισμός γνώμων που ενσαρκώνουν διαφορετικά συμπεφέροντα και αντιλήψεις του αγαθού, ανταγωνίζονται τίμια ώστε να διακριθούν μέσα από τη μοναδικότητά τους.³²

28. Για τη σχέση της «ενάρτης υπέρβασης» του υποκειμένου από την καθημερινότητα και της «αυθεντικής ύπαρξης» του Heidegger, βλ. το έργο του Dana Villa, *ό.π.*, σ. 136-143.

29. H. Arendt, *The Human Condition*, *ό.π.*, σ. 205.

30. Στο ίδιο, σ. 199. Βλ. ακόμη σ. 180, 197.

31. G. Kateb, *ό.π.*, σ. 9.

32. H. Arendt, *The Human Condition*, *ό.π.*, σ. 194.

Αυτό το όραμα του «πολιτικού» αποτελεί μια περιγραφή του μηχανώγιμου της σύγκρουσης που βασίζεται στην ανθρώπινη *πολλαπλότητα*. Όμως, ο όρος «πολλαπλότητα» δεν δηλώνει για την Arendt τόσο πολύ την *ετερότητα* (otherness) της ύπαρξης, όσο τη *δημόσια* προσανατολισμένη *εξατομίκευση* που ριζώνει στην ικανότητα του ατόμου να πράξει.³³ Έτσι, παρόλο που η Arendt είναι απρόθυμη να δεχθεί μια ερμηνεία της πράξης ή της ελευθερίας η οποία αρνείται τον πλουραλισμό ως πηγή αλλά και ως στόχο της πολιτικής πράξης, την ίδια στιγμή επισημαίνει ότι η πολλαπλότητα δεν κατονομάζει τόσο τον *περιορισμό* των ατόμων στην ιδιαιτερότητα των ασύμμετρων (incommensurable) συμφερόντων και γνώμων, όσο την *επιδίωξη* ανακάλυψης ενός κοινού εδάφους για τη συμφιλίωση των διαφορών τους μέσω του διαλόγου.³⁴ Αυτό, για την Arendt, είναι ιδιαίτερα σημαντικό, διότι χωρίς τον αποκλεισμό των ιδιωτικών συμφερόντων κατά τη διαδικασία της λήψης των αποφάσεων, η δημόσια σφαίρα ουσιαστικά θρυμματίζεται. Όλες αυτές, επομένως, οι ανταγωνιστικές ομάδες που *avant la lettre* μας παραπέμπουν σε μεταμοντέρνες θεωρήσεις του δημόσιου χώρου, απαιτούν τον προσδιορισμό των συνθηκών κάτω από τις οποίες ολοκληρώνονται σε κάποιο σημασιακό όλον, με σκοπό τη λήψη των αποφάσεων και την αυτοκυβέρνηση των πολιτών.

Η Arendt βρίσκει τη συνθήκη δυνατότητας της *ισχύος*,³⁵ αυτού του θετικού γνωρίσματος που αναδύεται όταν οι άνθρωποι συνδέονται αμοιβαία και ενεργούν από κοινού στην κατεύθυνση ενός κάποιου κοινού στόχου, στην ύπαρξη κάποιων εργαλειακών συμφερόντων τα οποία εγείρονται κατευθείαν από το αντικειμενικό

33. H. Arendt, *The Human Condition*, ό.π., σ. 11, 57, 199. Ο Richard J. Bernstein το θέτει ως εξής: «[Η] πολλαπλότητα δεν είναι τόσο πολύ μια μόνιμη κατάσταση της ύπαρξης αλλά ένα επίτευγμα που πραγματοποιείται μόνο όταν τα άτομα δρουν». R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 1993, σ. 208.

34. H. Arendt, *The Human Condition*, ό.π., σ. 198.

35. Στο *ίδιο*, σ. 199 κ.ε., 244. Βλ. H. Arendt, *On Revolution*, ό.π., σ. 174. Αντίθετα από τη *βία*, η οποία βασίζεται στην καταπίεση και στην «εργαλειοποίηση της θέλησης του άλλου για ίδιους λόγους», η «ισχύς ενεργοποιείται μόνο ... όταν οι λέξεις δεν χρησιμεύουν για να σκιάζουν τις προθέσεις ... και οι πράξεις δεν χρησιμοποιούνται για να βιάζουν και να καταστρέφουν αλλά για να αποκαθιστούν σχέσεις και να δημιουργούν νέες πραγματικότητες». Για την πρώτη παράθεση J. Habermas, «Hannah Arendt: On the Concept of Power», στο J. Habermas, *Philosophical Political Profiles*, Heinemann, Λονδίνο 1983, σ. 172, και για τη δεύτερη H. Arendt, *The Human Condition*, ό.π., σ. 200.

κοινό κόσμο των αντικειμένων που κείται ανάμεσα στους ανθρώπους: υπάρχουν «δημόσια-εγκόσμια» συμφέροντα, τα οποία «αποτελούν, σύμφωνα με την πιο κυριολεκτική σημασία της λέξης, κάτι που *συν-φέρει* [inter-est], κάτι που βρίσκεται μεταξύ των ανθρώπων και που επομένως μπορεί να τους συσχετίσει και να τους συνενώσει». ³⁶ Παρόλο που ο άνθρωπος θεάται τον αντικειμενικό κόσμο μέσα από αμέτρητες οπτικές γωνίες, για τις οποίες, σύμφωνα με τη συνθήκη του πλουραλισμού, «δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει κοινό μέτρο ή παρανομαστής [...] ο κάθε ένας ασχολείται πάντα με το ίδιο αντικείμενο». ³⁷

Δεδομένου, βέβαια, ότι τα αποτελέσματα της ανθρώπινης δράσης είναι πάντοτε αμφίβολα και απρόβλεπτα, η Arendt βρίσκει τη «θεραπεία» που ελέγχει και μετριάξει το ρίσκο της στη διενέργεια *συμβολαίων*. Τα συμβόλαια λειτουργούν ως εκείνες οι ύστατες *ηθικές πηγές* που είναι στη διάθεση των δρώντων στην πορεία της δημόσιας εμφάνισής τους διότι βασίζονται στις *συνήθειες ηθικές ικανότητες* των ανθρώπων οι οποίες πηγάζουν από τη *φυσική προδιάθεση* της *συναναστροφής* μέσα στα πλαίσια των καθημερινών επαφών (π.χ., νόρμες αλληλεγγύης, αμοιβαιότητας, στοργής, οι μηχανισμοί της τήρησης των *υποσχέσεων* και της *ύπαρξης εμπιστοσύνης* μεταξύ των πολιτών που βρίσκουμε στις κλασσικές θεωρίες της «φυσικής κατάστασης» [Locke]), κλπ.): «[Είναι σαν] ηθικές αρχές (precepts)... [που] απορρέουν... άμεσα από την επιθυμία της συνύπαρξης με τους άλλους με τον τρόπο του τράττειν και του λέγειν και, επομένως, είναι σαν μηχανισμοί ελέγχου που οικοδομούνται πάνω ακριβώς στην ικανότητα εκκίνησης νέων και ατέρμωνων διαδικασιών». ³⁸ Ως εκ τούτου, τα συμβόλαια, για την Arendt, εμφανίζονται ως τα ύστατα θεμέλια της κοινωνικής ισχύος: «Η δύναμη που κρατά [τους ανθρώπους] μαζί, σε αντιδιαστολή προς τον χώρο της δημόσιας εμφάνισης μέσα τον οποίον συναθροίζονται και την ισχύ που διατηρεί την ύπαρξη αυτού του δημόσιου χώρου, είναι η δύναμη της αμοιβαίας υπόσχεσης ή συμφωνίας». ³⁹

Το οριστικό παράδειγμα της πολιτικής σύμπνοιας, λαμβάνει για την Arendt θεσμική μορφή με τη θέσπιση ενός συντάγματος (constitutio libertatis), μέσω του οποίου οι πολίτες σταθεροποιούν τον

36. H. Arendt, *The Human Condition*, ό.π., σ. 182.

37. Στο ίδιο, σ. 57, 58.

38. Στο ίδιο, σ. 246.

39. Στο ίδιο, σ. 244-245.

συλλογικό τους αυτοκαθορισμό με τη μορφή του πολιτικού δικαιώματος. Όμως, αυτό που διακρίνει τη μορφή της συλλογικής ελευθερίας που χαρακτηρίζει την αρχαία πόλη από τη μοντέρνα έκφρασή της, είναι ότι η τελευταία πρέπει να βασίζεται σε μια οικουμενική αναγνώριση των δικαιωμάτων της ιδιαιτερότητας. Παρόλα αυτά, το σύνταγμα, όπως πιστεύει η Arendt, πρέπει να ειδικωθεί λιγότερο ως ένα όργανο περιορισμού και πιο πολύ ως ένα θετικό σύστημα *συλλογικής εξουσίας*, διότι οι ουσιαστικές του λειτουργίες δεν προορίζονται απλά για την εγγύηση των δικαιωμάτων αλλά για τη διατήρηση ενός πολιτικού σώματος.⁴⁰ Και αυτό που διατηρεί ένα πολιτικό σώμα ζωντανό, είναι η αναγνώριση ότι δεν υπάρχει κανένα ξεχωριστό κανονιστικό περιεχόμενο που να είναι απρόσβλητο από τη δυνατότητα της κριτικής, που να μην είναι ανοιχτό στη διαμάχη και την ορθολογική αναθεώρηση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Arendt πιστεύει ότι εγκαθιδρύει μια κυκλικότητα στην ιδρυτική πράξη του νέου ξεκινήματος, η οποία δηλώνει ότι με τον μετασχηματισμό της δημόσιας ελευθερίας σε αρηνητική ελευθερία και *vice versa*, οι επακόλουθοι πολιτικοί θεσμοί, πρακτικές και συνήθειες, αποκτούν τον δικό τους καθαρά *πολιτικό σκοπό* και περιεχόμενο.⁴¹

4. ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΔΙΑΧΩΡΙΣΜΟΥ «ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ» ΚΑΙ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ» ΠΕΔΙΟΥ

Η ανοικοδόμηση της δημόσιας σφαίρας της Arendt ως μιας κεντρικής κατηγορίας της δημοκρατικής πολιτικής, μας προσφέρει μια εικόνα του «πολιτικού» που διαφοροποιείται εξίσου και από τη χειραφετητική πολιτική οικονομία του κλασικού μαρξισμού και από τις επικρατούσες τάσεις του φιλελευθερισμού. Η δημόσια σφαίρα δεν μπορεί, κατ' αρχήν, να «παραχθεί» από το επίπεδο της αναγκαιότητας ως κληροδότημα κάποιας μορφής *τέχνης*, διότι για να εμφανιστεί η πολιτική ελευθερία χρειάζεται ένα αυτοσυγκροτούμενο πεδίο το οποίο διαχωρίζει τις κοινωνικές από τις πολιτικές σχέσεις και αποτρέπει την ανάρμοστη εισβολή των ιδιωτικών-

40. H. Arendt, *On Revolution*, ό.π., σ. 74, 77.

41. Πρβλ. A. Wellmer, «Models of Freedom in the Modern World», στο M. Kelly (επιμ.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1990, σ. 227 κ.ε.

οικονομικών συμφερόντων στην πολιτική.⁴² Εάν το όριο μεταξύ του κοινωνικού και του πολιτικού εξαφανιστεί, τότε το «δημόσιο» ανάγεται σε έναν χώρο σφετερισμού επιμέρους ομάδων. Επιπλέον, ως μια αυτόνομη μονάδα μέσα στην οποία όλοι οι συμμετέχοντες θεωρούνται ταυτόχρονα ως κυβερνήτες και κυβερνούμενοι, η δημόσια σφαίρα διαφοροποιεί την πολιτική πράξη από τις εκτελεστικές-εργαλειακές λειτουργίες που προσανατολίζονται προς τη διακυβέρνηση και τον έλεγχο μιας τέτοιας μονάδας. Με κάποια έννοια, οι πολιτικές δραστηριότητες μέσα στα πλαίσια του δημόσιου χώρου, στοχεύουν στο να ασκήσουν επίδραση πάνω στην οικειοποίηση, την κατανομή και τη διανομή των κυβερνητικών εξουσιών. Εάν, επομένως, αντιλαμβανόμαστε το σύγχρονο κράτος ως μια θεσμική δομή διακριτή από τη συλλογική ζωή μιας κοινότητας, τότε το δημόσιο βασίλειο εμφανίζεται ως μια ανεξάρτητη τοπική κοινότητα μέσα από την οποία οι συλλογικές δραστηριότητες των ελεύθερων ατόμων μπορούν να αντιταχθούν σε κάποιο σφετεριστή της κρατικής εξουσίας ή στους ίδιους τους κρατικούς μηχανισμούς ό-ταν, μέσα από τη γραφειοκρατική τους διάρθρωση, επιβάλλονται στον δημόσιο βίο αντί να αντικατοπτρίζουν τις νόμιμες ανησυχίες του. Την ίδια, όμως, στιγμή, η δημόσια σφαίρα και η γενική βούληση που εκφράζει, δεν καταπνίγει το επιμέρους συμφέρον και τα δικαιώματα της μειοψηφίας, διότι η κατηγορία του *ιδιωτικού* διαφυλάσσει έναν προσωπικό χώρο ο οποίος *ex hypothesi* δεν ανάγεται στο γενικό ήθος της πόλης.⁴³ Έτσι, η Arendt δεν θεωρεί μόνο την εξουσία ως μια πολυαρχική υπόθεση, αλλά αντιλαμβάνεται και όλο το πολιτικό πλέγμα της ισορροπίας των αποκεντρωμένων εξουσιών ως ένα σύστημα επέκτασης της δημοκρατικής εξουσίας. Αλληλοελεγχόμενες, οι εξουσίες δεν διαφυλάσσουν μόνο τα όριά τους για να μην καταστραφούν, αλλά συνιδρύουν μαζί περισσότερη δύναμη από όση θα υπήρχε εάν η εξουσία ήταν συγκεντρωμένη.⁴⁴

42. Για την Arendt, το γνήσιο και χωρίς ιστορικό προηγούμενο δημόσιο βασίλειο προέκυψε από την Αμερικανική Επανάσταση διότι αυτή έθεσε ως στόχο της ένα καθαρά πολιτικό αίτημα (την απελευθέρωση από τον τύραννο). Αντίθετα, η Γαλλική Επανάσταση, λόγω των «κοινωνικών» της στόχων (εξάλειψη της αθλιότητας), οδήγησε στην καταστροφή του. H. Arendt, *On Revolution*, ό.π., σ. 21, 48-49, 120-121, 232.

43. B. Hindess, «“The Greeks had a word for I”: The *polis* as political metaphor», *Thesis Eleven*, τχ. 40, 1995, σ. 123-125.

44. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 425 κ.ε.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η πολιτική της φιλοσοφία διαφοροποιείται εξίσου και από τη «φιλελεύθερη» πολιτική θεωρία, σύμφωνα με την οποία, το ζήτημα της εξουσίας εξαντλείται με την εγκαθίδρυση ενός ουδέτερου κράτους το οποίο θα εγγυάται τα δικαιώματα των πολιτών απέναντι σε μια ηγεμονική εξουσία.

Παρόλο, όμως, που η Arendt συνέβαλε στο να αντιληφθούμε την πολιτική δράση ως μια αξία καθ' εαυτή, τη στοχάστηκε χωρίς την κοινωνική της ολοκλήρωση.⁴⁵ Έχοντας ως αφετηρία την ουσιοκρατική διάκριση μεταξύ «κοινωνικού» και «πολιτικού», η Arendt ανάγει τα ζητήματα των οικονομικών σχέσεων (τα σχετικά με τον καταμερισμό της εργασίας, την κατανομή των πόρων, τη διανομή των εισοδημάτων, τη συγκεντρωμένη ιδιοκτησία των λίγων, κλπ.), αλλά και τα πλέον κείρια αιτήματα της κοινωνικής δικαιοσύνης (εκμετάλλευση, ανισότητα, φτώχεια, καταπίεση, κλπ.), σε τεχνικά ζητήματα του κοινωνικού χώρου τα οποία χρήζουν διοικητικής-διαχειριστικής επίλυσης. Αποκλείοντας, όμως, όλα αυτά τα ζητήματα, τα οποία «εκ φύσεως» αντιστρατεύονται το αίτημα της πολιτικής ελευθερίας, η Arendt αποτρέπει την εισαγωγή στον δημόσιο βίο όλων εκείνων που δεν έχουν τις υλικές δυνατότητες ή τις κοινωνικές προδιαγραφές για να συμμετάσχουν σε αυτόν, και έτσι αφήνει ανοιχτή τη δυνατότητα η δημόσια σφαίρα να μετατραπεί σε έναν χώρο επιδοκμασίας μιας πολιτικής ή οικονομικής *ελίτ*. Επιπλέον, εφόσον για την Arendt η πολιτική δράση και συζήτηση λαμβάνουν το αντικείμενό τους μόνο μέσα από την ίδια τη διαδικασία της διαδραματιζόμενης ζωής και οτιδήποτε σχετιζόμενο με την υλική αναπαραγωγή της κοινωνίας (με τη σφαίρα της εργασίας και των υλικών συμφερόντων) απλώνεται έξω από τον χώρο της νομιμοποιημένης πολιτικής δραστηριότητας, είναι αδύνατο να εξηγηθεί ποιο είναι εν τέλει το περιεχόμενο της *υπεύθυνης* πολιτικής δράσης. Παρόλο που η ενάρτη εμφάνιση των συμμετεχόντων σε έναν δημόσιο χώρο είναι σημαντική για τη σύσταση ενός δημοκρατικού πολιτικού καθεστώτος, αυτό που έχει εν τέλει σημασία για μια υπεύθυνη πολιτική ζωή είναι τι πραγματικά κάνουν οι άνθρωποι μέσω των πράξεών τους, δηλαδή το περιεχόμενο αυτής της εμφάνισης.⁴⁶ Αν, επιπρόσθετα, δεχτούμε ότι η σημερινή κατάσταση χαρακτηρίζεται από μια διαφοροποίηση των συμφερόντων, τότε η

45. Στο ίδιο, σ. 400 κ.ε.

46. Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 207.

«καθαρή» εμφάνιση ως τέτοια μετατρέπει αυτή τη διαφοροποίηση σε έναν ριζικό θρυμματισμό του κοινωνικού.⁴⁷ Ο αυστηρός διαχωρισμός του κοινωνικού από το πολιτικό, περιορίζει τη χρησιμότητα της πολιτικής πράξης μόνο σε αυτές τις εξαιρετικές περιπτώσεις «ανάγκης» (π.χ. πόλεμος, στρατιωτικός νόμος, βίαιο πραξικόπημα, κλπ.) όπου υπάρχει μια κατάσταση κρίσης στους βασικούς κανόνες και θεσμούς που διέπουν ένα ευνομούμενο πολιτικό σύστημα.⁴⁸

Η πολιτική δεν μπορεί να είναι εκ προοιμίου διαχωρισμένη από την κοινωνική ζωή και τους στόχους της, αλλά ακόμη και από «προ-πολιτικές» και μη ρητά αρθρωμένες πολιτικές ανησυχίες, για έναν επιπρόσθετο λόγο: κάθε διαπιστωμένο όριο μεταξύ κοινωνικού και πολιτικού, ιδιωτικού και δημόσιου, είναι πάντα μεταβαλλόμενο και διαμφισβητούμενο. Για παράδειγμα, η σχέση του άνδρα με τη γυναίκα, η οποία πρότερα αντιμετωπιζόταν ως ένα ζήτημα που προσidiaζε στον χώρο του νοικοκυριού, είναι σήμερα ένα κρίσιμο πολιτικό θέμα. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με τους αγώνες του εργατικού κινήματος πάνω στη δίκαιη διανομή της ιδιοκτησίας οι οποίοι, από το μικροεπίπεδο της ιδιωτικής συμφωνίας μεταξύ εργοδότη και εργαζόμενου, αποτελούν σήμερα κείρια δημόσια ζητήματα. Εν τέλει, μπορούμε να πούμε ότι, παρόλο που η ελευθερία χρειάζεται έναν δημόσιο χώρο μέσα στον οποίο θα μπορεί να αναπτυχθεί, στην ουσία είναι *μη-εντοπισιμη* και δεν μπορεί να ταυτιστεί προκαταβολικά με καμία *a priori* δομή ή περιβάλλον. Όπως ισχυρίζεται η Sheila Benhabib, στα πλαίσια της συμμετοχικής δημοκρατίας που οραματίζεται η Arendt, η διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου πρέπει να καθορίζεται από τις συνεχείς διαβουλεύσεις των πολιτών:

«Η διάκριση μεταξύ του «κοινωνικού» και του «πολιτικού» δεν έχει νόημα στον σύγχρονο κόσμο, όχι γιατί όλη η πολιτική έχει γίνει διαχείριση ή γιατί η οικονομία έχει γίνει [...] “δημόσια” [...] αλλά, βασικά, επειδή ο αγώνας για να γίνει κάτι δημόσιο είναι ένας αγώνας για τη δικαιοσύνη... Διαφορετικοί τύποι πρακτικών, όπως η δουλειά και η εργασία, μπορούν να γίνουν περιοχές του «δημόσιου χώρου» εάν αμφισβητηθούν στοχαστικά και τεθούν υπό ερώτηση από την προο-

47. Στο ίδιο, σ. 112.

48. Κ. Ψυχολαίδης, *ό.π.*, σ. 427 κ.ε.

πτική των συμμετρικών σχέσεων ισχύος που τις κυβερνούν».⁴⁹

Αντίστοιχη με τον αποχωρισμό των πολιτικών θεσμών από το κοινωνικό τους περιεχόμενο, είναι και η αποδέσμευση της ιδρυτικής πράξης της θεσμοποίησης από τους ιστορικούς της όρους και τα κανονιστικά της συνδηλούμενα. Εφόσον η δράση, για την Arendt, δεν κρίνεται από την ηθική της διάθρωση (από το αν ενσωματώνει ηθικές αξίες του κανονιστικού σύμπαντος) αλλά από τον βαθμό της *αρετής* που εμφανίζει (από το αν ικανοποιεί τα κριτήρια της δόξας, της μεγαλοσύνης και της αυθεντικότητας), παρουσιάζεται ως μια αυτοαναφορική διαδικασία διαπραγμάτευσης και συμβιβασμών από την οποία έχει αφαιρεθεί το στοιχείο του αναστοχασμού που αφορά το περιεχομενικό της αξιακό αγαθό. Αναπάντητο, όμως έτσι, παραμένει το ερώτημα σχετικά με τους όρους (τα κοινά συμφέροντα) υπό τους οποίους λαμβάνει χώρα ο συντονισμός των διαφορετικών σκοπών (*αγών*) και η ανάδυση της κοινής δράσης σε επίπεδο συνολικής κοινωνίας. Αυτός είναι και ο λόγος που εξηγεί γιατί, τελικά, η Arendt υποπίπτει σε έναν ιδιότυπο *νατουραλισμό* ο οποίος αναδεικνύει ως κοινά μόνο αυτά τα *εργαλεία* συμφέροντα που αφορούν τη διατήρηση και αναπαραγωγή μιας κοινωνίας.

Η αδυναμία της Arendt να θεμελιώσει την πολιτική ισχύ και να νομιμοποιήσει μια συλλογική πολιτική εξουσία είναι, τέλος, πρόδηλη στην προσφυγή της στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου. Η τελευταία, είναι αναμφίβολα μια *μοντέρνα* θεώρηση του πολιτικού αφού αποδέχεται ότι δεν υπάρχει καμιά υπερβατική αφήγηση που να συγκροτεί την πολιτική κοινωνία – η πόλη θα πρέπει να ειδωθεί ως προϊόν των ενεργά εμπλεκομένων ατόμων. Ένα συμβόλαιο, όμως, μπορεί να ενσαρκώσει το αίτημα της πολιτικής ελευθερίας μόνον εάν ενσωματώνει σε μια «οριζόντια» διάθρωση την εκούσια θέληση και συγκατάβαση πολιτικά *ίσων* πολιτών να αποδεχτούν τις αμοιβαίες υποχρεώσεις τους. Γι' αυτό, εξάλλου, η Arendt διακρίνει προσεκτικά το κοινωνικό συμβόλαιο που έχει κατά νου από το «αντι-νεωτερικό» –«*κάθεται*»– διάθρωσης– συμβόλαιο του Hobbes.⁵⁰ Όμως, δεν κατορθώνει να μεταφράσει την ισότητα που υπάρχει ως ανθρωπολογικό γνώρισμα της ανθρώπινης κατάστασης του πλου-

49. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism, in Contemporary Ethics*, Polity Press, Κέμπριτζ 1992, σ. 94.

50. G. Kateb, *ό.π.*, σ. 128, 130.

ραλισμού στην κοινωνικοπολιτική νόρμα της ισότητας που απαιτεί το συμβόλαιο για να μπορεί να εγγυηθεί μια νομιμοποιημένη πολιτική τάξη που να συνεπάγεται υποχρεώσεις από μέρους των πολιτών. Η πρώτη έννοια της ισότητας διακηρύσσει ότι τα άτομα μέσα από τη διακριτότητά τους είναι φορείς μιας «ειδολογικής» (generic) ισότητας διότι, διαφορετικά, δεν θα μπορούσαν να «κατανοήσουν ο ένας τον άλλον»,⁵¹ ενώ η δεύτερη προϋποθέτει την ύπαρξη της κανονιστικής αξίας της ισονομίας: αν αυτή δεν περιέχεται ήδη μέσα στο σύμπαν των εμφανίσεων για να αποτελέσει μέρος της αυτοκατανόησης των εμπλεκόμενων ατόμων, τότε αυτά δεν θα μπορούσαν να έχουν την εμπειρία του να αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλον ισότιμα.⁵² Γενικότερα, η θεμελιώδης ηθική αρχή της τήρησης των υποχρεώσεων και των συμφωνιών μεταξύ των συμβαλλομένων, προϋποθέτει κάτι πολύ περισσότερο από τις «συνήθεις νόρμες της συναναστροφής» που αναγνωρίζει η Arendt. Χωρίς την προϋπόθεση της ισότητας μεταξύ των ατόμων ή της αξιοπρέπειας του ανθρώπου (αξία) ως ενός ατόμου στο οποίο οι πάντες οφείλουν να συμπεριφέρονται ως αυτοσκοπό και ποτέ ως μέσο για την προώθηση του εγωιστικού τους συμφέροντος (κανόνας), τα άτομα δεν θα μπορούσαν να ήταν κληροδοτημένα με τον ορθολογισμό να διενεργούν και να σέβονται τις συμφωνίες και τα συμβόλαιά τους.⁵³ Για να θεμελιώσει, εν ολίγοις, την πολιτική κοινωνία που έχει κατά νου, η Arendt οφείλει να αναδείξει τη σύνθετη ιστορική δυνατότητα στην οποία αυτή η αυτοκατανόηση του ανθρώπου κατέστη δυνατή, δηλαδή, το πολιτισμικό σύμπαν των εμφανίσεων της δυτικής νεωτερικότητας. Φυσικά, το πέρασμα αυτό από τον φορμαλισμό στις κοινωνικοϊστορικές κανονιστικές προϋποθέσεις της υπεύθυνης δράσης, ισοδυναμεί και με την εγκατάλειψη της ευδαιμονίας, η οποία παραμένει πάντα μια «υπερβατική νόρμα που επικυρώνεται έξω από τη χρονικότητα της ανθρωπίνης κατάστασης».⁵⁴

51. H. Arendt, *The Human Condition*, ό.π., σ. 175.

52. S. Benhabib, ό.π., σ. 196-197. Η Arendt συζητά αυτό το θέμα στο *On Revolution*, ό.π., σ. 22 κ.ε.

53. J. Habermas, ό.π., σ. 185. Σημειωτέον, ότι η αξιοπρέπεια είναι στο βαθύτερο της επίπεδο μια ουσιαδώς τελεολογική έννοια, στην οποία αναγκαστικά καταφεύγει κάθε φορμαλιστική ηθική θεωρία. Πρβλ. το άρθρο μου «Η Νομιμοποίηση της Νεωτερικότητας: Καστοριάδης και Καντ», στο Κ. Σπαντιδάκης (επιμ.) *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Ύψιλον, Αθήνα 2004 (προσεχώς).

54. G. Robinson, «Why rehabilitate the Greeks? Ethics, politics and modernity», *Thesis Eleven*, τχ. 41, 1995, σ. 72.

5. Ο «ΧΩΡΟΣ ΤΩΝ ΕΜΦΑΝΙΣΕΩΝ» ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΔΡΑΣΗΣ

Παρόλο που για την Arendt ο μη-θεμελιωτικός χαρακτήρας της ανθρώπινης νεωτερικής κατάστασης επιβάλλει την εκρίζωση της πολιτικής δράσης από κάθε εξωγενή τελεολογία, δεν σημαίνει ότι το υποκείμενο εγκυβόλιται να δημιουργήσει την αξία *ex nihilo* (Nietzsche) – ότι, δηλαδή, η μόνη δύναμη που είναι ικανή να νομιμοποιήσει τις αρχές και τις αξίες που διέπουν τη δράση είναι η ανθρώπινη απόφαση, η κατηγορηματικότητα της θέλησης. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία της, τα υποκείμενα κινούνται πάντοτε και ήδη εντός «χώρων εμφάνισης και συνύπαρξης», δηλαδή κινούνται «εκλαμβάνοντας» κάθε φορά την αξία, «οικειοποιούμενα» τις δυνατότητες που ενυπάρχουν εντός αυτών των χώρων.

Οι χώροι των εμφανίσεων, ως το αποτέλεσμα της δραματοποίησης της πράξης και των ορθολογικών διαβουλεύσεων και, ταυτόχρονα, η –πάντοτε μερικά πραγματοποιημένη– προϋπόθεσή τους, είναι ιστορικοί ορίζοντες που εμπεριέχουν και ενημερώνονται από μια πολύπλοκη διασύνδεση παραδόσεων, πεποιθήσεων και πρακτικών (αυτό που η Arendt αναφέρει ως *αφηγήσεις*). Κατά συνέπεια, δεν ενσωματώνουν μόνο την εμπειρία των υποκειμένων και την οντολογική τους προ-κατανόηση του κόσμου, αλλά τους προσδίδουν επίσης και μια αίσθηση του αγαθού που καθορίζει την κατεύθυνση της ζωής τους, δικαιολογεί τις αποφάσεις τους και τους κληροδοτεί με ένα κριτήριο για την εκτίμηση των πράξεών τους.⁵⁵ Εάν, επομένως, δεχτούμε ότι η δημόσια σφαίρα που έχει η Arendt κατά νου, συντάσσεται γύρω από την *αυτονομία* των συμμετεχόντων,⁵⁶ και η «ζώσα ουσία» αυτών των αυτόνομων ατόμων βρίσκεται στην «αποκαλυπτικότητα» τους, τότε το ζήτημα της «ουσίας» εγείρεται σαφώς ως ένα ζήτημα προσανατολισμού σε σχέση με αξίες και αγαθά που υπάρχουν εντός αυτών των οριζόντων. Αυτή η άρθρωση του ζητήματος είναι σύνηχη με την «κοινοτιστική» λαχτάρα για έναν πιο ριζωμένο πολιτικό σχηματισμό διότι

55. C. Taylor, *ό.π.*, σ. 47-52.

56. Ο όρος «αυτονομία» εκφράζει την ικανότητα της εκούσιας εισαγωγής στο δημόσιο πεδίο και την ικανότητα σύμπραξης με τους άλλους σύμφωνα με αυτοπροβαλλόμενους νόμους (*θετική ελευθερία*). Η καντιανή έννοια της αυτονομίας συνθλίβει τη συνθήκη της ιδιαιτερότητας που θέτει η Arendt διότι εγκαθιδρύει μια «αντι-πλουραλιστική οικουμενικότητα». Το πολιτικό της υποκείμενο είναι αυτόνομο αλλά *υπερ-ηθικό*. Η. Arendt, *On Revolution*, *ό.π.*, σ. 77-79.

συναρτά το αίτημα της θεσμοθέτησης της πολιτικής κοινωνίας με την *αναγνώριση* του πολιτισμικού σύμπαντος των εμφανίσεων της νεωτερικότητας.

Η *de facto* ύπαρξη μιας ήδη αρθρωμένης ηθικής (ethical) ολότητας, η οποία ενσαρκώνει (στο επίπεδο του πνεύματος, θα έλεγε ο Hegel) τα «ουσιολογικά-πραγματολογικά» (substantial-pragmatic) χαρακτηριστικά μιας εκκοσμικευμένης «οικουμενικής» ηθικής συνείδησης, αλλάζει κατά πρώτο λόγο τη γραμματική δομή της *διαφοράς* και της *αντίφασης* (αντιπαράθεσης) στον σύγχρονο κόσμο. Πλέον, όλες αυτές οι πρότερα ασύμβατες μεταξύ τους αξίες που συγκροτούν ένα πεδίο επιλογών μέσω των οποίων τα σύγχρονα υποκείμενα διακηρύσσουν την ηθική τους αυτο-περιγραφή («whoness») και που, φυσικά, δίνουν πνοή σε αντικρουόμενα συμφέροντα και στόχους που επιζητούν συμβιβασμό, φαντάζουν υπερακαθορισμένες από το *υπεραγαθό*⁵⁷ της *αυτονομίας*. Αυτό, είναι «πρότερο» κάθε κατοπινής διαφοροποίησης και διαστρωμάτωσης διότι ενέχει την ολική τελικότητα (finality) των νεωτερικών πολιτικών σχηματισμών και λεξιλογίων. Θεωρώντας ότι η αυτονομία απεικονίζει τη γενική προοπτική δυνατότητα του σύγχρονου κόσμου, είναι σαν να λέμε ότι υπογραμμίζει τις βαθύτερες ηθικές υποχρεώσεις των ατόμων, ορίζει τα κοινά συμφέροντα και ζωογονεί τις από κοινού δραστηριότητες. Αυτή η διάρθρωση του ζητήματος, επομένως, χωρίς να αρνείται τον πλουραλισμό των αξιών –την προϋπόθεση για την ανάκτηση της ουσιαστικής διαφορετικότητας, το κριτήριο για να μπορούν να ξαναγίνουν οι τοπικές κοινότητες σημαντικά κέντρα δράσης–, τονίζει την *ηθική τους συμπληρωματικότητα*. Κατά δεύτερο λόγο, η ύπαρξη αυτού του ηθικού ορίζοντα παρέχει μια αντίληψη του πρακτικού λόγου, η οποία ισχυρίζεται ότι οι διάφορες μορφές ζωής, οι αποφάσεις και οι επιμέρους πράξεις αποτιμώνται διαμέσου της επίκλησης των αγαθών που προϋποθέτουν και του βαθμού που αυτά τα αγαθά «επεξεργάζονται», αναπτύσσουν κριτικά ή, περαιτέρω, ορθά *ερμηνεύουν* το θεμελιώδες υπεραγαθό της νεωτερικότητας. Έτσι, ενώ αυτή η πληθώρα των αξιών και των κοινωνικών δυνάμεων που τις ενσαρκώνουν μπορούν, κατά περίπτωση, να είναι αδιάλλακτες μεταξύ τους, η ε-

57. Χρησιμοποίησέ τον όρο *υπεραγαθό* με την έννοια που του προσδίδει ο Charles Taylor: «Τα υπεραγαθά [είναι αυτά τα] αγαθά τα οποία όχι μόνο είναι ασυγκρίτως πιο σημαντικά από άλλα, αλλά παρέχουν τη σκοπιά από την οποία αυτά πρέπει να σταθμιστούν, να αποτιμηθούν και να κριθούν». C. Taylor, *ό.π.*, σ. 63.

πικείμενη σύγκρουση παίρνει τη μορφή ενός πλουραλισμού ερμηνευτικών αρχών του θεμελιώδους υπεραγαθού της δημοκρατίας.

Σύμφωνα με αυτή την άρθρωση του ζητήματος, ο «αγών», εδώ, δεν μπορεί να αναφέρεται στη σύγκρουση ως τέτοια (ηθική ασυμμετρία), αλλά σε μια διαδικασία διαβούλευσης, διαπραγμάτευσης και συμβιβασμών η οποία προκύπτει από τη διαφορετική *ερμηνεία* του περιεχομένου και της σημασίας ενός *κοινού ήθους*: «οικειοποιούμενοι» μια αξία είναι σαν να δεσμευόμαστε σε ένα πρόταγμα το οποίο μετασχηματίζει τον ακρογωνιαίο λίθο της δημοκρατίας από κάτι ακαθόριστο σε κάτι που αποκτά μια καθορισμένη κατεύθυνση. Για παράδειγμα, υιοθετούμε την αξία της ισότητας, την εφαρμόζουμε στο ζήτημα της σχέσης μεταξύ των φύλων και εφευρίσκουμε τη νέα *αυτόνομη* ταυτότητα του φεμινισμού, η οποία έρχεται να (επανα)μορφοποιήσει την αυτόνομη παρουσία μας στον κόσμο με έναν τρόπο που ισχυριζόμαστε ότι είναι πιο ικανοποιητικός από, ας πούμε, τον λόγο (discourse) της οικολογίας, ο οποίος αποτελεί *ισότιμο* παράδειγμα ή απεικόνιση (exemplification) αυτού του υπεραγαθού.⁵⁸ Όμως, η μορφή ζωής που συντάσσει το υπεραγαθό της αυτονομίας, χωρίς να αποκλείει ή να εκτοπίζει την επιδίωξη άλλων κατώτερης τάξης αγαθών ή επιμέρους στόχων, αποτελεί τον ύστατο διαρθρωτικό στόχο που αναλαμβάνουν τα σύγχρονα υποκείμενα. Η αυτονομία συνενώνει σε μια κοινή προοπτική η οποία, όμως, την ίδια στιγμή, παραμένει διεκδικούμενη και διαμφισβητούμενη. Ο Jay Bernstein το θέτει ως εξής:

«Όλες οι αξίες, ταυτότητες και πρακτικές σε μια μοντέρνα δημοκρατική κοινωνία είναι, στην κυριολεξία, αντιληπτές ως *τρόποι ή δρόμοι κατοίκισής της* [...] Οι ατομικές ηθικές αυτοπεριγραφές συντάσσονται καλύτερα ως κατηγορήματα ή ως όροι της ουσιώδους ηθικής αυτοπεριγραφής του να είμαστε πολίτες μιας δημοκρατικής πολιτείας [...] μιας ηθικής μορφής ζωής μέσω της οποίας συνειδητοποιούμε την αξία της καθοδήγησης μιας αυτόνομης ζωής. Και μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε αυτή την αξία μόνο διαμέσου της αυτόνομης υιοθέτησης πιο εξειδικευμένων ταυτοτήτων και αξιών οι οποίες αποτελούν συγκεκριμενοποιήσεις (concretizations) και εκφάνσεις του τελειοθηρικού (per-

58. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1986, σ. 205, 257, 387-90, 406· J.M. Bernstein, *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1995, σ. 113-116.

fectionist) ιδεώδους που εξιστορείται στην πιο γενική ηθική αυτοπεριγραφή». ⁵⁹

Μια προφανής συνέπεια του γεγονότος ότι όλες οι αξίες είναι συμπληρωματικά παραδείγματα του υπεραγαθού της αυτονομίας, είναι ότι το τελευταίο αποτελεί το μόνο κανονιστικό ιδεώδες που είναι απρόσβλητο από κάθε κριτική. Στην ουσία, αποτελεί τη μόνη προϋπόθεση για τη διενέργεια κάθε κριτικής και ερμηνείας. Αποκτούμε έτσι *ab initio* ένα κριτήριο για να αποκλείσουμε τα διάφορα πιστεύω που το αντιμάχονται. *Υπεύθνη*, μπορεί να είναι μόνο εκείνη η πεποίθηση που ενσωματώνει («αποκαλύπτει» ή «διαφωτίζει») το κοινό ήθος γύρω από αυτό το αγαθό. Για να αξίζει κάποιο πιστεύω, να επιβεβαιωθεί και να επιλεγεί, θα πρέπει να παρουσιάζεται ως ένας δυνατός ηθικός δρόμος «κατοίκησης» ή περαιτέρω διάρθρωσης της αυτόνομης δημοκρατικής ταυτότητας. Μια τέτοια ηθική συνθήκη, όμως, ουδόλως μπορεί να αρθρωθεί μέσα στα όρια της νεοφιλελεύθερης σκέψης, διότι με την πρόταξη της αρνητικής ελευθερίας, η αυτονομία παραμένει ένα προαιρετικό –ελεύθερα επιλέξιμο– ιδεώδες. ⁶⁰

Τέλος, αναγνωρίζοντας μια οικουμενική ηθική ταυτότητα, αποκτούμε και κάποια βάση ανοχής των επιλογών των άλλων και σεβασμού των αξιών που επικαλούνται, οι οποίες αποτελούν ισότιμες ερμηνείες της. Στη βάση αυτής της αναγνώρισης, δεν μπορεί να υπάρχει λογικός χώρος για μια *εγγενή* σύγκρουση μεταξύ ηθικής (moral) ιδιαιτερότητας και ηθικής (ethical) οικουμενικότητας. Μπορούμε, επομένως, να θεσπίσουμε θεσμικούς κανόνες και πολιτικά δικαιώματα, όχι όμως γιατί το συμφέρον του εκάστοτε ατόμου συγκρούεται *αναγκαστικά* με το συμφέρον των άλλων, αλλά γιατί θα πρέπει να υπερασπιστούμε την ύπαρξη και τη διατήρηση αυτόνομων ατόμων *ως* μελών μιας δημοκρατικής πολιτικής ολότητας. Ενώ τα φιλελεύθερα δικαιώματα θεμελιώνονται πάνω στο προκοινωνικό άτομο, σε μια, δηλαδή, ατομικιστική εικόνα της σχέσης ατόμου και κοινότητας, τα δικαιώματα ενός δημοκρατικού πολιτικού πολιτισμού θεσπίζονται στη βάση της *αναγνώρισης* της αξιοπρέπειας και της ηθικής αξίας του ατόμου, ως αυτόνομου μέλους ⁶¹

59. J.M. Bernstein, *ό.π.*, σ. 131.

60. J. Raz, *ό.π.*, σ. 20, και J.M. Bernstein, *ό.π.*, σ. 133-135.

61. Ο Charles Taylor ισχυρίζεται ότι ο θεσμός των δικαιωμάτων αποτελεί προϊόν της εποπτείας ότι κάποιες ανθρώπινες ικανότητες και δυνατότητες (π.χ.,

μιας δημοκρατικής κοινότητας η οποία θα πρέπει να εξασφαλίζει στους πολίτες της έναν χώρο για να μπορούν να αμφισβητούν τις ισχύουσες αντιλήψεις του αγαθού και τις δικές τους πρότερες επιλογές και δεσμεύσεις.⁶²

Λέγοντας όλα αυτά, δεν σημαίνει ότι καταφέραμε να εισάγουμε κάποιο θεμέλιο που να εγγυάται την αναγνώριση του υπεραγαθού. Επιπρόσθετα, το αίτημά μας είναι περιορισμένο στα όρια της δυτικής νεωτερικότητας, καθότι αυτός ο πολύ συγκεκριμένος κοινωνικοϊστορικός ορίζοντας της εκκοσμικευμένης οικουμενικής συνείδησης δεν έχει εγερθεί σε μη-δυτικού τύπου κοινωνίες. Αλλά ακόμη και μέσα από τα όρια του δικού μας κόσμου, δεν μπορούμε να αποφύγουμε την πρακτική ερώτηση: γιατί θα πρέπει τα σύγχρονα υποκείμενα να ανοικοδομήσουν στη θύμησή τους την αυτόνομη πόλη και να μην επιλέξουν τα υπεραγαθά της καπιταλιστικής αγοράς; Σίγουρα η κίνηση από την επίκληση της αξίας στη δράση, θα πρέπει να παρακολουθείται από έναν πρακτικό στοχασμό που έχει ως αφετηρία του μια μορφή «εκκοσμικευμένης» φρόνησης αλλά, όπως έδειξε και η Arendt, μια τέτοια κίνηση θεμελίωσης πέρα από τη δυαδική διχοτόμηση μεταξύ σχετικισμού και αντικειμενισμού στην κατανόηση της ανθρώπινης νεωτερικής κατάστασης, είναι κατά βάση ένας εξαιρετικά *εύθραυστος* πρακτικός αγώνας. Τα σύγχρονα υποκείμενα είναι «πάσχοντες» επειδή ακριβώς η παρουσία τους στον κόσμο εμπεριέχει την τραγικότητα και το ρίσκο της *vita activa*. Επειδή, όμως, αυτός ο αγώνας για τη θεμελίωση μιας αυτόνομης πολιτικής τάξης, παρόλη την ευπάθειά του, εμμένει και δημόσιοι χώροι συνεχίζουν να «αποκαλύπτονται», αυτή η πίστη στην αυθόρμητη, πλουραλιστική και δημιουργική δράση μάλλον αντα-

ο λόγος, η ηθική, η αμοιβαιότητα) χρήζουν σεβασμού: βεβαιώνει, δηλαδή, την αγωνιτική ελευθερία του κάθε ατόμου ως μια ηθική αξίωση: «Η παροχή ενός [...] δικαιώματος, ενώ μας παρέχει την εντολή να σεβαστούμε τον Α που μπορεί να κάνει ή να απολαμβάνει το Χ, δεν μπορεί παρά να έχει επίσης και άλλες ηθικές συνέπειες. Διότι εάν ο Α είναι τέτοιος [...] δυνάμει του Ε, τότε το Ε έχει μεγάλη ηθική αξία και θα έπρεπε να καλλιεργηθεί και να αναπτυχθεί με ένα σωρό αριζοζώντες τρόπους, και όχι απλώς να μην παρεμποδιστεί [...] Η παροχή ενός δικαιώματος [επομένως] ... έχει ένα ουσιαστικό εννοιακό φόντο σε κάποια έννοια ηθικής αξίας κάποιων ιδιοτήτων ή ικανοτήτων, χωρίς τις οποίες δεν θα είχε νόημα». C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical papers II*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1985, σ. 195.

62. S. Mulhall - A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Οξφόρδη 1992, σ. 271-272.

νακλά το ίδιο το ρεαλιστικό γεγονός ότι η αυτόνομη πράξη αναδύεται αυθόρμητα μέσα από τις ίδιες της τις επανειλημμένες μεταιώσεις. Έτσι εξηγείται, ίσως, γιατί η Arendt εκφράζει μια ρεαλιστική *ελπίδα* εκεί που ο μεταμοντέρνος φιλελευθερισμός βλέπει μονάχα την *έλλειψη*.