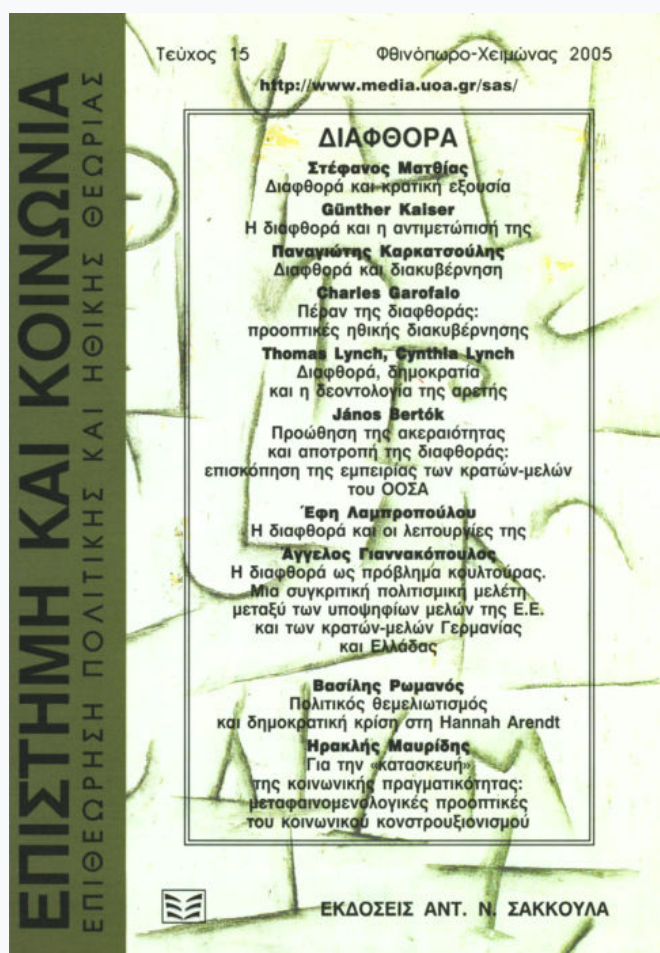


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 15 (2005)

Διαφθορά



Πολιτικός θεμελιωτισμός και δημοκρατική κρίση στη Hannah Arendt

Βασίλης Ρωμανός

doi: [10.12681/sas.598](https://doi.org/10.12681/sas.598)

Copyright © 2015, Βασίλης Ρωμανός



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

Βιβλιογραφική αναφορά:

Ρωμανός Β. (2015). Πολιτικός θεμελιωτισμός και δημοκρατική κρίση στη Hannah Arendt. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 15, 165–195. <https://doi.org/10.12681/sas.598>

Πολιτικός θεμελιωτισμός και δημοκρατική κρίση στη Hannah Arendt

Βασίλης Ρωμανός*

Η εργασία αυτή παρουσιάζει την προσπάθεια της ύστερης Hannah Arendt να θεμελιώσει την πολιτική ζωή στη βάση της κριτικής ικανότητας των μελών του δημόσιου πεδίου. Βασισμένη στην έννοια της ‘αναστοχαστικής κρίσης’ του Kant, η Arendt διατυπώνει ένα αντιθεμελιωτικό επιχείρημα το οποίο εκχωρεί στο ίδιο το σχετικό κοινό που συγκροτεί το πολιτικό βασίλειο την υποχρέωση να νομιμοποιήσει τις κρίσεις που ασκεί πάνω στα δημόσια ζητήματα χωρίς αναφορά σε κάποια *a priori* γνωστική ή ηθική αλήθεια. Τα κριτήρια νομιμότητας της κριτικής σκέψης καθοδηγούνται από την προδιάθεση μιας ‘ιδεοποιημένης επικοινωνίας’ με τους άλλους διότι εξαρτώνται από την ικανότητα του πολιτικού δρώντα να διευρύνει τη σκέψη του αναπαριστώντας τις θέσεις των άλλων αναφορικά με έναν κοινό, οικουμενικό και ανιδιοτελή νου [*sensus communis*]. Συνεπώς, η ισχύς της κρίσης είναι τελικά εγγεγραμμένη μέσα στην ίδια τη δημοσιότητα, είναι, δηλαδή, α ξεχώριστη από την ίδια τη διαδικασία της αβίαστης κατάθεσης της άποψης ενός πολιτικού δρώντα στη δημόσια θέα και επικοινωνία. Ισχυρίζομαι ότι η φορμαλιστική προσφυγή της κρίσης στη σκοπιά του άλλου και η τελική έγκληση στη συγκατάθεση της ανθρωπότητας ως τέτοιας, αδυνατεί να προσανατολίσει *πρακτικά* την ανθρώπινη σκέψη διότι την αποσπά από ένα ζωντανό πλαίσιο κοινωνικά αποδεκτών κανόνων και αξιών και της αφαιρεί κάθε κοινωνικο-ιστορικό περιεχόμενο (πρακτικό στόχο, συγκεκριμένο *συμφέρον*, ηθική ή κοινωνική ανησυχία). Ισχυρίζομαι, επίσης, ότι το αντιθεμελιωτικό επιχείρημα της Arendt, υπηρετεί στο τέλος μια *οντολογική* και όχι *πολιτική* λειτουργία, διότι η στροφή που κάνει από το *sensus communis* στα παρελθόντα *παραδείγματα* της ιστορίας ως εναλλακτικούς όρους προσανατολισμού της κριτικής ικανότητας, περισσότε-

* Διδάκτωρ του Πανεπιστημίου του Essex (Μεγάλη Βρετανία), διδάσκει στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (vroman13@otenet.gr).

ρο ριζώνει υπαρκτικά τον άνθρωπο στον κόσμο παρά νομιμοποιεί μια πολιτική πραγματικότητα μέσω της δυναμικής του παρέμβασης.

Θεμελιωτισμός και κριτική ικανότητα

Αν αναλογιστεί κανείς ότι κεντρικός στόχος των φιλελεύθερων δημοκρατιών είναι η υπαγωγή των πηγών της πολιτικής ισχύος σε μια διαδικασία νομιμοποιημένων συμβιβασμών, τότε θα μπορούσε να κατανοήσει γιατί οι δεσπόζουσες πολιτικές θεωρίες έχουν σαφώς αγνοήσει το ζήτημα της *κριτικής ικανότητας*. Ως ‘μερικές’ και ‘ιδιοτελείς’ ερμηνείες των καταστάσεων, οι διάφορες κρίσεις που διενεργούν τα άτομα πάνω στα δημόσια ζητήματα θα πρέπει εξ ορισμού να εξαιρεθούν από μια διαδικασία που επιχειρεί να συμβιβάσει αντιμαχόμενα συμφέροντα. Αλλά ακόμη και στην περίπτωση που οι υποκειμενικές γνώμες που παράγουν τις διάφορες κρίσεις είναι πληροφωρημένες και συνετές, αποκλείονται το ίδιο συχνά από τη λειτουργία των φιλελεύθερων δημοκρατιών διότι εκλαμβάνονται ως αρετές που ‘χρεώνονται’ στην επιδεξιότητα και τη σοφία των επιμέρους ατόμων και, συνεπώς, εγγυώνται μόνο συμπτωματικά τη θεμελίωση μιας ευνομούμενης πολιτείας. Δεν είναι τυχαίο, επομένως, το γεγονός ότι το ερμηνευτικό εύρος των καταστάσεων ελαχιστοποιείται στις φιλελεύθερες δημοκρατίες με τη μετάθεση των κρίσεων από την ολότητα των εξουσιοδοτημένων μελών μιας κοινωνίας σε ‘ειδικούς’ και ‘αντιπροσώπους’.

Η καταστολή της διακινδύνευσης και του ρίσκου είχε μια κοινή απόληξη για τις διάφορες πολιτικές παραδόσεις: την επιβολή *βέβαιων* και *αληθών* αρχών στις πολιτικές κρίσεις και αποφάσεις, δηλαδή, *οικουμενικών* κριτηρίων εγκυρότητας τα οποία εφαρμόζονται στις ειδικές περιστάσεις που αποτελούν τα αντικείμενα των κρίσεων. Για την καντιανή παράδοση, για παράδειγμα, η *πολιτική* κρίση θεωρείται αληθής, ορθή και συνετή, μόνο αν ακολουθεί τη γενικευτική λογική της *ηθικής* κρίσης και εν τέλει επικαλείται κριτήρια που επιβάλλει η πραγματικότητα ενός οικουμενικού λόγου [factum of reason] ο οποίος προστάζει τα άτομα να αποκλείσουν τους ετερόνομους καθορισμούς και να νομοθετήσουν ως αυτόνομα υποκείμενα (Ρωμανός 2002: 20-5). Έναν παρόμοιο αρχικό περιορισμό στις κρίσεις του ατόμου διατυπώνει και ο Rawls, στην προσπάθειά του να διασφαλίσει τη διεξαγωγή ενός κοινωνικού συμβολαίου στη βάση της αρχής της αμεροληψίας, της ουδετερότητας και της οικουμενικότητας, από τη στιγμή που το ωφελιμιστικό του υποκείμενο της ‘αρχικής θέσης’ εκκινείται μέσα από ένα ‘πέπλο άγνοιας’

αναφορικά με τη μέλλουσα κατάσταση, δηλαδή, από μια θέση η οποία, χωρίς να προσδιορίζει τις κρίσεις με βάση κάποιο ιδιαίτερο περιεχόμενο (φορμαλισμός), λειτουργεί ως *a priori* συνθήκη αποκλεισμού της ίδιας ωφέλειας. Η αντίστοιχη δεσμευτική προϋπόθεση για τους *κοινοτιστές* είναι η 'κοινότητα' που προ-ορίζει για τα υποκείμενα ένα πλέγμα ουσιαστών δεσμεύσεων και υποχρεώσεων. Αν οι πολιτικές κρίσεις δεν εκπορεύονται από μια ενοποιητική αντίληψη του αγαθού τότε παραμένουν ακαθόριστες και αφηρημένες. Τέλος, για τους *πλουραλιστές* (π.χ., Parsons), η συναφής συναινετική αρχή που προσυπογράφει τη δυνατότητα των δημοκρατικών διαδικασιών να παράγουν ορθές κρίσεις είναι ο *πολιτισμός* ο οποίος, επειδή ενέχει υποδείγματα κοινών πολιτιστικών προδιαθέσεων και προτιμήσεων, μπορεί να εξουσιοδοτήσει διαπραγματεύσιμους συμβιβασμούς μεταξύ ασύμμετρων κρίσεων χωρίς να καταδυναστεύει την πολλαπλότητα.

Κοινό στοιχείο όλων αυτών των εκφάνσεων του *θεμελιωτισμού* είναι η λειτουργία των κρίσεων στη βάση κάποιας *εξω-πολιτικής* αρχής. Αυτό σημαίνει, προφανώς, ότι αν το πολιτικό πεδίο είναι ο *κατ' εξοχήν* χώρος μέσα στον οποίο ασκείται η κρίση και υλοποιείται (μέσω της δράσης) η απόφαση σχετικά με ένα ευρύ φάσμα δημόσιων ζητημάτων, τότε αυτό εμφανίζεται ως ένα *δευτερογενές* πεδίο πάνω στο οποίο εφαρμόζονται *πρωταρχικές* αρχές. Όπως, όμως, παρατηρεί ο Warren (1994: 157-161, 168), το 'πολιτικό' είναι ένα *κατ' εξοχήν πρωτεύον* και ιδιότυπο αντικείμενο έρευνας, διότι το προ-κείμενό του (ο λόγος και η δράση που συγκροτούν ένα πεδίο εμφάνισης θεσπισμάτων, υποσχέσεων, επιβραβεύσεων, ευθυνών και αφηγήσεων), δεν είναι *εξωτερικό* ως προς τα άτομα, δηλαδή, δεν μπορεί να υπάρξει ως τέτοιο πριν από τις ίδιες τις αλληλεπιδράσεις των ατόμων και τον κοινό κόσμο που καθιερύεται από τη συνεννόησή τους και αναπαράγεται μέσα από προσδοκίες, ηθικούς προσανατολισμούς, δεσμεύσεις και υποχρεώσεις και συνεπώς, δεν μπορεί να είναι ανοιχτό σε επιστημολογικά μοντέλα που διαχωρίζουν υποκείμενο και αντικείμενο. Επειδή, επομένως, το 'πολιτικό' είναι ένα *ανα-δύο*μένο φαινόμενο, τα κριτήρια της κρίσης πρέπει αναμφίβολα να είναι κριτήρια *συμφωνίας* ή *γνώμης*: ένας τα γνωρίζει όχι ως αντικείμενα παρατήρησης (π.χ., η φύση) ή ενδοσκόπησης (π.χ., ο ψυχισμός) αλλά συμμετέχοντας στην αναπαραγωγή τους. Εδώ, θα έλεγε ο Habermas (1987: 294-301), βρίσκεται η ουσία της στροφής από τη φιλοσοφία της *συνείδησης* στη φιλοσοφία της *αλληλεπίδρασης*.

Υπ' αυτό το πρίσμα θα πρέπει να εξετάσουμε το όλο εγχείρημα της ύστερης Hannah Arendt (1968, 1982) το οποίο προάγει την κριτική ικανότητα

σε θεμελιακό συντελεστή της πολιτικής ζωής. Για την Arendt, η αναζήτηση προ-πολιτικών θεμελίων που υποτιθέμενα βεβαιώνουν την ορθότητα των κρίσεων και το δίκτυο των απόψεων που περιδιαβαίνουν τις κοινωνικές σχέσεις, δεν είναι μόνο αδύνατη, ανεπαρκής, ατελέσφορη ή ακόμη και τυραννική όταν εφαρμόζει κριτήρια που μπορούν να εκτιμηθούν μέσω της φιλοσοφικής αλήθειας.¹ Η θέσπιση του οιοιδήποτε συνόλου *a priori* κανόνων που υποτιθέμενα καθορίζουν την πολιτική διαδικασία, θεωρείται επίσης πάντα λιγότερο πλούσια από τον κόσμο μέσα στον οποίον αυτοί οι κανόνες χρησιμοποιούνται και από τις πρακτικές που ζωογονούν, αφού, στο τέλος, η τελική ευθύνη για την ορθή τους χρήση ανήκει αποκλειστικά στα ίδια τα άτομα. Ο θεμελιωτισμός, για την Arendt, εμφανίζεται ως μια ταιριαστή περιγραφή της κρίσης μόνο για τις περιπτώσεις αυτές που τα αντικείμενά της είναι ‘φυσικά’, δηλαδή, *υπάρχουν* ως επεισόδια στον χωροχρόνο, και όχι ‘δυσποκειμενικά’, δηλαδή, *συγκροτούνται* ως γεγονότα του χώρου των εμφανίσεων.

Ο ισχυρισμός της Arendt ότι δεν υπάρχουν *a priori* επιστημολογικά κριτήρια εγκυρότητας μέσα στις αλληλεπιδράσεις που συγκροτούν το πολιτικό βασίλειο, δεν σημαίνει ότι η πολιτική ζωή απαλλάσσεται από κάθε θεμελιωτικό επιστέγασμα. Η απουσία *a priori* κριτηρίων την καλεί, αντίθετα, να εγκαθιδρύσει έναν αυτονομημένο λόγο [discourse], μια λογική αυτονομιοποίησης που να προσιδιάζει σε ένα πεδίο στο οποίο εφαρμόζεται η κρίση και αναδεικνύεται η γνώμη. Έτσι, στο ύστερο έργο της, δεν σταματά στον φορμαλιστικό (εξ αντικειμένου) διαχωρισμό του ‘πολιτικού’ από το ‘κοινωνικό’ και το ‘ιδιωτικό’ πεδίο (Ρωμανός 2004: 38) του πρώιμου έργου της (1958), αλλά προχωρά να καθιδρύσει μια λογική που να σχετίζεται τη δόξα των πολιτικών φορέων με τη *στοχαστικότητα* (την κριτική εμφάνιση του λόγου και του έργου). Μόνο, όμως, ο Kant, σύμφωνα με την ερμηνεία της, στο πρώτο μέρος της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, συλλαμβάνει επιστημολογικά και οντολογικά θεμέλια για την κρίση που είναι αμείωτα πολιτικά. Παρόλο που στο έργο αυτό ο Kant ασχολείται με την αισθητική αποτίμηση των έργων τέχνης, στην ουσία αναπτύσσει, για την Arendt, το μοντέλο μιας θεωρίας του ‘πολιτικού’ που δεν αναφέρεται σε νόμους έξω από το σχετικό κοινό που το συγκροτεί και που μπορεί να εγείρει κριτήρια νομιμότητας μόνο μέσα από μια διαδικασία που κρίνει τον εαυτό της (*αυτοαναφορικότητα*). Σε αυτό συνεισφέρει η παρατήρηση του Kant ότι κάθε ‘αναστοχαστική κρίση’ που αιτάται την αισθητική αξία, δεν αρκείται απλώς στο να εκφράσει τον υποκειμενισμό μιας προτίμησης, ένα, δηλαδή, τυχαίο, παρορμητικό ή απερί-

σκεπτο γούστο, διότι προϋποθέτει έναν διευρυμένο τρόπο σκέψης ο οποίος διαμορφώνεται *‘αναπαραστατικά’* με την τοποθέτηση του κρίνοντος στη θέση των άλλων. Παρόλο που η αισθητική κρίση δεν είναι αντικειμενική και δεν μπορεί να καθοριστεί από κάποιον οικουμενικό νόμο ή υπερβατολογικό κανόνα, η ισχύς της υπερβαίνει τον σχετικισμό του υποκειμενικού γούστου διότι ενσωματώνει μια νοητική διεργασία κατά την οποία ο κρίτης αποτιμά το αντικείμενο προσφεύγοντας στη θέση των άλλων και, τελικά, στη συγκατάθεση της ίδιας της ανθρωπότητας. Οι γνώμες, έτσι, θεωρούνται καλύτερες ή χειρότερες μέσω τρόπων εγκυρότητας που σχετίζονται με τη *μεταδοσιμότητα* του στοχασμού και την ικανότητα αναφοράς σε έναν κοινό, συναινετικό και *ανιδιοτελή* νου [sensus communis]: *‘η ποιότητα μιας γνώμης ή κρίσης, εξαρτάται από τον βαθμό της αμεροληψίας της’* (Arendt 1968b: 242). Ο λόγος, επομένως, για τον οποίον η Arendt στρέφεται προς την Τρίτη Κριτική, είναι διότι η τελευταία περιέχει κεκαλυμμένα το περιγράμμα μιας διαβουλευτικής κοινότητας που αυτοορίζει τον εαυτό της καθοδηγούμενη από την προδιάθεση μιας *ιδεοποιημένης* επικοινωνίας. Έτσι αποσύρει την ανάλυση της τελεολογίας για την οποία ο Kant προόριζε την αισθητική κρίση² και μετασχηματίζει την καλαισθησία σε έναν *αντιθεμελιωτικό* τρόπο του φιλοσοφείν ο οποίος δεν είναι εχθρικός στην πολιτική και τα δημόσια ζητήματα.

Θα μπορούσε, όμως, αυτή η αισθητικού τύπου κρίση με την αδίστη προβολή στη ρυθμιστική αρχή του sensus communis να προσδιορίσει αποτελεσματικά τη δημόσια πολιτική ζωή; Αφού αναφερθώ στον τρόπο δια του οποίου οι κατηγορίες του αισθητικού λόγου (αναπαράσταση, μεταδοσιμότητα, ανιδιοτέλεια) επιφορτίζονται με το έργο να συντάξουν μια πολιτεία ομόλογη αυτής που συντάσσει ο ηθικός λόγος παρέχοντας, έτσι, στην Arendt το κανονιστικό πλαίσιο πάνω στο οποίο οικοδομεί μια κριτική κοινότητα αποτίμησης των φαινομένων του κόσμου, ισχυρίζομαι ότι η άμεση μετεγγραφή των αισθητικών κατηγοριών στην πολιτική ζωή, αδυνατεί να προσανατολίσει *πρακτικά* την ανθρωπίνη σκέψη και πράξη: η φορμαλιστική θεώρηση της κριτικής ικανότητας αποσπά την κρίση από ένα ζωντανό πλαίσιο κοινωνικά αποδεκτών κανόνων και αξιών [contextuality] και της αφαιρεί κάθε κοινωνικο-ιστορικό περιεχόμενο (πρακτικό στόχο, συγκεκριμένο *συμφέρον*, ηθική ή κοινωνική ανησυχία –π.χ. ζητήματα δικαιοσύνης, κ.λπ.), με αποτέλεσμα η δράση να εμφανίζεται χωρίς *προοπτική*, ο πολιτικός λόγος χωρίς *αντικείμενο* και η πραγματική διαδικασία δια της οποίας τα άτομα φτάνουν σε συμφωνία σχετικά με *πρακτικά* ζητήματα συμπεριφορική αν όχι ανέφικτη. Ο *‘αισθητισμός’* αυτός της Arendt, διαιωνίζεται ακόμη και όταν αυτή αναδεικνύει τα

παρελθόντα *παραδείγματα* της ιστορίας σε εναλλακτικούς όρους προσανατολισμού της κριτικής ικανότητας. Στον βαθμό που η αντικειμενική αποστολή των παραδειγμάτων είναι το υπαρκτικό ριζωμα του ανθρώπου στον κόσμο (Nietzsche) και όχι η νομομοποίηση μιας πολιτικής πραγματικότητας μέσω της δυναμικής του παρέμβασης, ισχυρίζομαι ότι το αντιθεμελιωτικό της εγχείρημα έχει στο τέλος μια *οντολογική* και όχι *πολιτική* λειτουργία.

Αναστοχαστική κρίση και ηθικός λόγος

Η *Κριτική της Αισθητικής Κριτικής Δύναμης* του Kant εκφράζει το αισθητικό πεδίο στη *μοντέρνα* διάστασή του, δηλαδή, ανεξάρτητα από την τάξη της γνώσης, της επιθυμίας και του ηθικού καθήκοντος. Η απόσπαση, όμως, αυτή της αισθητικής δραστηριότητας από τους άλλους διαφοροποιημένους κλάδους, εκλαμβάνεται από την Arendt, ως μια προνομιακή *επιστημική* θέση από την οποία το αισθητικό πεδίο θα μπορούσε να εφορμήσει για την αποτίμηση των πραγμάτων του κόσμου εν γένει. Το γεγονός της αυτονόμησης, σύμφωνα με την ερμηνεία της, ισοδυναμεί *ipso facto* με μια επερώτηση πάνω στο πώς είναι ο κόσμος (το ζήτημα της γνώσης και της αλήθειας), πώς πρέπει να συμπεριφέρεται κανείς μέσα σε αυτόν (το ζήτημα της ηθικής) ή τι μπορεί να είναι χρήσιμο ή ευχάριστο γι' αυτόν (το ζήτημα του σκοπού). Στο τμήμα αυτό δείχνω ότι, προεικονίζοντας μια κοινότητα ανάλογη με αυτήν που χαράσσει η κατηγορική προσταγή, το αισθητικό πεδίο παρέχει στην Arendt το κατηγορικό περιβάλλον πάνω στο οποίο ανεγείρει μια πολιτική κοινότητα που δεν ανάγεται στα επιμέρους συμφέροντα των δρώντων.

Περιχαράσσοντας την αυτονομία του αισθητικού πεδίου, το πρώτο μέλημα του Kant στην Τρίτη *Κριτική* είναι η αντιδιαστολή των 'καλαισθητικών κρίσεων' από την τάξη των 'λογικών ή γνωστικών κρίσεων'. Ενώ οι τελευταίες αποδίδουν στο κρινόμενο αντικείμενο μια αντικειμενική ιδιότητα η οποία μπορεί να ισχύσει για όλα τα ορθολογικά υποκείμενα (π.χ., 'αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο'), οι αισθητικές αποτιμήσεις (π.χ., 'αυτό το τριαντάφυλλο είναι ωραίο') δεν μπορούν να θεμελιωθούν σε αντικειμενικούς λόγους διότι προσδιορίζονται από την υποκειμενική αντίδραση του ίδιου του κρινόντος, δηλαδή, από την ευχάριστη παράσταση [*Vorstellung*] που αυτός σχηματίζει για το αντικείμενο στην ενατένιση (§9). Αυτή η εμπειρία του ευχάριστου, ωστόσο, δεν ταυτίζεται με την άμεση –και αδιαμεσολάβητη προς τη νόηση– απόλαυση των αισθήσεων [*sensations*] (§4: 12). Η ικανοποίηση που εγείρεται μέσω της καλαισθητικής κρίσης είναι πάντα απαλλαγμένη από

κάθε *συμφέρον* (§6: 17) για την ύπαρξη του κρινόμενου αντικειμένου αφού εγείρεται *αναπαραστατικά* στον *νου* του κριτή όταν η φαντασία του εναρμονίζεται με τη διάνοια στη σωστή αναλογία. Από μια δεύτερη, έτσι, άποψη, ο Kant ισχυρίζεται ότι οι καλαισθητικές κρίσεις διαφέρουν και από τις 'εμπειρικού τύπου' κρίσεις που διεγείρονται από θέλγητρα και συγκινήσεις (§3: 9). Τέλος, το αίσθημα αυτό που λαμβάνει ένα υποκείμενο ερχόμενο σε επαφή με το αισθητικό αντικείμενο, δεν κυβερνάται από κάποιον ηθικό νόμο (§4: 11) διότι δεν περιέχει τον *προορισμό* (τον σκοπό ή τέλος) του αντικειμένου –το τι θα έπρεπε να είναι το αντικείμενο που κρίνεται ως ωραίο (§15, πρβλ. §10, §65). Εάν οι αισθητικές κρίσεις γίνονταν σύμφωνα με την εμπειρία του αγαθού (αυτού που εκτιμάται και προσυπογράφεται), τότε θα κυφορούσαν ένα συμφέρον μέσα τους (§5: 15) αφού θα έκριναν το αντικείμενο είτε μέσω μιας ηθικής *έννοιας* που θα είχε καθοριστεί *a priori* από τον λόγο [Vernunft] για την αναγνώριση των ωραίων αντικειμένων, είτε σε όρους μιας προϋπάρχουσας εμπειρίας, στυλ, παράδοσης, κ.λπ., δηλαδή ενός ήδη δεδομένου πλαισίου κοινωνικών αρχών και κανόνων.

Η προσεκτική αυτή απομόνωση της αισθητικής κρίσης από την τάξη της αλήθειας, της εμπειρίας και της ηθικής, επιτρέπει στον Kant να συλλάβει έναν *υποκειμενικό* τρόπο αποτίμησης ο οποίος είναι ανεξάρτητος από όλες τις αντικειμενικές ιδιότητες ή τις ωφελιμιστικές και λειτουργιστικές αναφορές των κρινόμενων αντικειμένων (οικονομική αξία, χρησιμότητα, χρηστότητα, προορισμός, κ.λπ.). Στις αισθητικές κρίσεις, η ευχαρίστηση που λαμβάνει ο κριτής είναι πάντα *ανιδιοτελής* διότι αυτό που αποτιμάται, δεν είναι το αντικείμενο καθαυτό (§1: 4), αλλά η καθαρή του *μορφή* (§30: 131, §38: 150), το *μορφικό* αντικείμενο που σχηματίζεται στο νου του κρίνοντος από τον συνδυασμό των νοητικών του δυνάμεων. Ο Kant, ωστόσο, συμπεραίνει ότι επειδή η συνεργασιμότητα των δύο γνωστικών υποκειμενικών δυνάμεων που εισέρχονται κατά τη διαδικασία της κρίσης είναι φορμαλιστική, ο κρίνων θα πρέπει αυτοδίκαια να προσμένει ότι και όλοι οι άλλοι θα πρέπει να έχουν την ίδια εμπειρία της δεδομένης αισθητικής μορφής, ότι, δηλαδή, αυτό που αναπαρίσταται στον δικό του νου θα πρέπει να είναι κοινό για όλους, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι η εμπειρική ευχαρίστηση που παρέχεται σε κάθε επιμέρους υποκείμενο είναι μοναδική (§36: 147-9). Οι αισθητικές κρίσεις, έτσι, σύμφωνα με τον Kant, εκφέρονται ή αποφαίνονται πάντα *a priori* (§38: 151) αναφορικά με την απαίτησή τους για ομοφωνία.³ Το ωραίο έχει έναν *αναγκαίο* δεσμό με την αρέσκεια (§18: 62) και συνεπώς, η οικουμενική ισχύς της ευχαρίστησης που προκαλεί, πρέπει να είναι *εμμετάδοτη* (§§38-39), δη-

λαδή, να παρουσιάζεται ως οικουμενικός νόμος (§37: 150). Εν τούτοις, επειδή, σε κάθε περίπτωση το υποκείμενο κρίνει ελεύθερα (§5: 15), για τον εαυτό του (δι' αυτό) και με βάση το υποκειμενικό του συναίσθημα, δηλαδή, ως ένας αυτόνομος 'άλλος' του οποίου η ευχαρίστηση προσδιορίζεται από την προσωπική του αισθαντικότητα, η καλαισθητική κρίση δεν μπορεί για τον Kant να αξιώσει την *αντικειμενική εγκυρότητα* μιας λογικής ή ηθικής κρίσης. Η αντικειμενικότητα που διεκδικεί η αισθητική κρίση είναι πάντα μια *υποκειμενική* αντικειμενικότητα (§6: 18, §56: 233), ένα *sensus communis*.

Η επίκληση σε μια υψηλότερη κοινότητα νοηματικής *μεταδοσιμότητας* (§21: 66, §40: 155), αποτελεί την κανονιστική προϋπόθεση υπό την οποία διεξάγονται οι αισθητικές κρίσεις. Ωστόσο, το αίτημα της *αναγκαίας συμφωνίας* της αισθητηριακής ευχαρίστησης όλων (§18: 62, §31: 134), δεν είναι μια θεωρητική πρόρρηση που προϋποθέτει την ιδεατή γνώση των απαντήσεων όλων (§36). Σύμφωνα με τον Kant, το κρίνον υποκείμενο με την άσκηση της *φαντασίας* του μπορεί νοερά να λάβει υπ' όψιν του τον παραστατικό τρόπο κάθε δυνατής εναλλακτικής στάσης, να φανταστεί, δηλαδή, πώς θα έδειχναν τα πράγματα υπό άλλες οπτικές γωνίες χωρίς στην πραγματικότητα να τις γνωρίζει. Ο Kant αποκαλεί αυτή τη διεργασία της φαντασίας 'ενέργεια του αναστοχασμού' αφού κατά κάποιον τρόπο 'επιστρέφει' στο αντικείμενο της κρίσης μέσω των άλλων:⁴

[Σ]υγκρίνουμε τις κρίσεις μας όχι τόσο με τις πραγματικές, όσο με τις απλώς δυνατές κρίσεις των άλλων και ... λαβαίνομε τη θέση καθενός άλλου, εφ' όσον κάνομε απλώς αφαίρεση από τους περιορισμούς που συναρτώνται τυχαίως με τη δική μας αποτίμηση (§40: 157).

Είναι σαφές ότι η κοινή αίσθηση, όπως την αναφέρει ο Kant στη δεύτερη πρακτική αρχή του *sensus communis* –'να σκεπτόμαστε στη θέση καθενός άλλου' (§40: 158)– απευθύνεται σε άτομα με διευρυμένη σκέψη και νοημοσύνη· κάνει επίκληση, δηλαδή, σε μια *αυτόνομη* και *συνεπή* με τον εαυτό της διάνοια (η πρώτη και τρίτη αρχή αντίστοιχα), η οποία προσανατολίζει την κρίση της στη βάση της αρχής της *οικουμενικότητας*.⁵ Για τον Kant, οι αρχές αυτές της καλαισθησίας αποτελούν τις καταστατικές αρχές της κριτικής δύναμης εν γένει: το κρίνειν, ως τέτοιο, είναι η νοητική διεργασία μέσω της οποίας κάποιος προβάλλει ανιδιοτελώς τον εαυτό του σε μια νοερή (φαντασιακή) κοινότητα εν δυνάμει 'συνομιλητών', η μεθόδευση που εν τέλει καθοδηγεί το άτομο ως 'πολίτη του κόσμου':

[Δ]είχνει ... έναν άνθρωπο με *διευρυμένο τρόπο του σκέπτεσθαι*, [ο οποίος]

μπορεί να αποσπαστεί από τους υποκειμενικούς ιδιωτικούς όρους της κρίσης, ανάμεσα στους οποίους τόσοι άλλοι παραμένουν σαν περιχαρακωμένοι, και στοχάζεται από μια *καθολική σκοπιά* (την οποία μπορεί να καθορίσει μόνο με το να μετατεθεί στη σκοπιά των άλλων) για τη δική του κρίση [...]. // Θα μπορούσαμε μάλιστα να ορίσουμε την καλαισθησία μέσω της ικανότητας κρίσεως εκείνου το οποίο καθιστά το συναίσθημά μας για μια δεδομένη παράσταση χωρίς μεσολάβηση μιας έννοιας *καθολικώς μεταδοτό* (§40: 159 //§40: 160).

Θέτοντας τη διευρυμένη σκέψη ως αρχή κάθε κρίσης, ο Kant συνηγορεί υπέρ της εγγενούς *κοινωνικότητας* του κριτικού σκέπτεσθαι: η κρίση ανασχηματίζει εν δυνάμει την ολότητα των ατόμων, την παγκόσμια κοινωνία (*Ανθρωπότητα*). Δεν θα είχε, εξάλλου, κανένα νόημα να είχε κάποιος καλαισθησία αν αυτή πρωτίστως δεν αναγνωριζόταν και επιδοκιμαζόταν από τους άλλους μέσα σε έναν πολιτισμό (§41: 162).⁶ Αλλά, επίσης, διατυπώνει και τον *δημόσιο* χαρακτήρα του (§§20-2), αφού η εναρμόνιση μεταξύ κρίσεων και σηματοδοτούμενων αντικειμένων, είναι *ipso facto* μια εναρμόνιση μεταξύ ατόμων. Το πεδίο που ορίζει η εγγενής αρχή της κρίσης είναι το αίσθημα [*sensus*] γι' αυτό που κατέχεται από κοινού [*communis*] ανάμεσα στα υποκείμενα, γι' αυτό που, στην κυριολεξία, είναι *ανάμεσά* τους, δηλαδή, ο κόσμος των αντικειμένων που φανερώνονται εμπρός σε όλους.

Σύμφωνα με την Arendt, επειδή η λειτουργία της αισθητικής αποτίμησης εναρμονίζει οικουμενικά τους ανθρώπους με τα αντικείμενα και μεταξύ τους μέσα σε έναν πολιτισμό, εμπεριέχει αιτήματα που ξεπερνούν τα στενά όρια του αισθητικού πεδίου. Στην ουσία, η αισθητικού τύπου κρίση αφορά εμφαντικά τον ίδιο τον κόσμο και τα φαινόμενα που εμφανίζονται μέσα σε αυτόν. Ο ίδιος ο Kant, εξάλλου, παρουσιάζει, σε τελευταία ανάλυση, μια *αναλογία* μεταξύ του ωραίου και του αγαθού και αναφέρει την *a priori* κοινότητα αποτίμησης που ορίζει το *sensus communis*, ως το κατάλληλο όχημα για την προώθηση του ηθικού τέλους: 'το ωραίο είναι το σύμβολο του ηθικώς αγαθού' (§59: 258· βλ. §42). Αυτή η πρόταση του Kant δεν θα πρέπει να εκπλήσσει εφόσον η κατάκτηση της αισθητικής αμεροληψίας, η οποία προϋποθέτει μια ιδεατή 'γνώση' των απαντήσεων όλων, είναι τόσο *σχεδόν* σπουδαία όσο και η κατάκτηση της ηθικής αυτονομίας του υπερβατολογικού υποκειμένου.⁷ Η αισθητική κρίση μπορεί να έχει ηθική σημασία διότι αυτοδικαίως κατέχει τα χαρακτηριστικά που εναρμονίζονται και 'σχεδόν' συνταιριάζουν με τις απαιτήσεις της ηθικής· 'σχεδόν', διότι, καταρχήν, η αισθητική αμεροληψία δεν απαιτεί την ολοκληρωτική εγκατάλειψη της φυσικής επιθυμίας (θέλγη-

τρα και συγκινήσεις) αλλά μόνο τον περιορισμό της. Το *sensus communis* δεν προτίθεται ως η εικόνα μιας δεδομένης και αδρανούς κοινότητας ομοϊδεατών, ως η κοινότητα του *ανθρώπου* στην οικουμενικότητά του. Πάνω απ' όλα προτάσσεται ως μια κοινότητα ζωντανών (δηλαδή, εμπειρικά καθορισμένων) *ατόμων* μέσα από την ξεχωριστότητα και την ετερογένειά τους.⁸ Κατά δεύτερο λόγο, διότι η απαίτηση για οικουμενικότητα που επικαλείται το *sensus communis* έχει τη μορφή ενός 'καθήκοντος' και όχι 'προσταγής' όπως στον ηθικό νόμο. Εκεί που το 'ηθικό' προστάζει και επιζητά πάντοτε να *επιβάλει* εξαναγκαστικά τη συμφωνία –δεδομένου ότι η 'οικουμενική προοπτική' των ηθικών προτάσεων [*maxims*] έχει πάντα τη 'μορφή μιας νομοτέλειας' που ορίζεται τελεσιδικα (*a priori*) από τον *λόγο*– το 'αισθητικό' *αξιώνει*-διεκδικεί την αναγνώριση των άλλων χωρίς *καταναγκασμό*, διότι η αισθητική απαίτηση για οικουμενικότητα παρέχεται μέσα από τη μεταδοσιμότητα του *αισθήματος*· και επειδή αυτό το αίσθημα του καθαρού ενθουσιασμού που απελευθερώνεται δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια εμπειρικά υπερχαθορισμένη αίσθηση [*sensus*], η οικουμενικότητα που διεκδικεί δεν μπορεί να έχει τη 'μορφή μιας νομοτέλειας'. Στην ουσία, ακόμα και αν η πρόρρηση της οικουμενικής συμφωνίας γίνεται με *a priori* θεμέλια, δεν καθιερώνει τίποτα παραπάνω από τη *συναισθηματική ελπίδα* ή *προσδοκία* μιας αμοιβαίας δέσμευσης όλων σχετικά με την όψη του κόσμου η οποία, ως τέτοια, παραμένει αναγκαστικά εκτός αυτού που μπορεί να προβλεφτεί.

Από την άλλη, όμως, η πρόταξη του Kant ότι 'ο καθένας θα έπρεπε να συμφωνήσει', είναι *ανάλογη* με την οικουμενική συναίνεση που προστάζει ο ηθικός λόγος ή, όπως το διατυπώνει ο ίδιος, παρουσιάζει την *ιδέα* (όχι την έννοια, αλλά την παράσταση της φαντασίας που δεν μπορεί να γίνει καταληπτή μέσω της γλώσσας) της κοινότητας (§8: 26) καθώς και την *ιδέα* της ηθικής, εκεί όπου η παρουσιάσή τους σύμφωνα με κανόνες δεν είναι δυνατή. Αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι το *sensus communis*, η κοινότητα που συναθροίζεται γύρω από τα έργα τέχνης, φαντάζει ως η μετα-εικόνα μιας εξιδανικευμένης *πόλης* που εναρμονίζει αβίαστα τους ανθρώπους μεταξύ τους στη βάση των δεσμών της στοργής [*affection*] και της αλληλεγγύης (Bernstein 1992: 12-3, 23-31, 59-64). Σημαίνει επίσης ότι η αξίωση της ηθικής αντικειμενικότητας αναβιώνεται με τη μορφή μιας *υποκειμενικής* εμπειρίας η οποία εγείρει μια απαίτηση για καθολική ισχύ (Bernstein 1983: 217 κ.ε.). Όπως παρατηρεί η ίδια η Arendt (1968a: 208, 211), με το να εκφράζει το αίτημα της αντικειμενικότητας *αναστοχαστικά* (εκκινώντας από το ιδιαίτερο αντικείμενο, την περίπτωση, για να φτάσει σε έναν γενικό κανόνα που να 'συλλαμβά-

νει' ή να 'εμπεριέχει' όλες τις επιμέρους αποτιμήσεις) και όχι καθοριστικά (υπάγοντας το ειδικό σε μια θεωρητικά κατασκευασμένη αντικειμενική αρχή ή σε ένα υπάρχον 'καθολικό' –τα ήθη και τα έθιμα της παράδοσης), η καντιανή θεώρηση του κρίνειν φαντάζει ως το μόνο όχημα σήμερα για τη γεφύρωση της ετερογένειας της γνώμης –η οποία βασίζεται στο γεγονός της ανθρωπίνης ιδιαιτερότητας και ποικιλίας (η *πολλαπλότητα* της ανθρωπίνης κατάστασης)– με το ιδεώδες της 'ανθρωπότητας'. Το γεγονός ότι η λογική δομή της αισθητικής κρίσης είναι *ομόλογη* προς το αίτημα της μετανεωτερίκης κοινωνίας να αρθρωθεί η *σύμπνοια* σε έναν χρόνο ασύμμετρου ηθικού *πλουραλισμού* είναι ιδιαίτερα σημαντικό, ιδίως αν συνυπολογιστεί ότι ο κατακερματισμός των πολιτισμικών σφαιρών και ο υπερκαθορισμός της συνολικής κοινωνικής ζωής από τον ορίζοντα της τεχνικής γνώσης και επινόησης έχουν προ πολλού καταστρέψει τη δημόσια σφαίρα και μαζί με αυτή όλες αυτές τις ύστατες αντικειμενικές αξίες –στη γνώση, στην πεποίθηση, στην πίστη– που θα μπορούσαν να κατευθύνουν τη σκέψη και να δεσμεύσουν την πράξη προς κάποιον οικουμενικό στόχο.

Αισθητική κρίση και πολιτικός πολιτισμός

Η διάρθρωση του 'πολιτικού' μέσω αισθητικών κατηγοριών, είναι κατά πρώτο λόγο παράγωγο της ομοειδούς επιστημικής δομής των δύο πεδίων, τα αντικείμενα των οποίων δεν μπορούν να υπάρξουν ως τέτοια πριν από την ύπαρξη του κοινού κόσμου που συγκροτείται από τις ανθρώπινες αλληλεπιδράσεις. Για την Arendt, τα αντικείμενα της αισθητικής, όπως και της πολιτικής κρίσης, υφίστανται μόνο αν εμφανιστούν εμπρός σε ένα κοινό όπου μπορούν να ειπωθούν ή να ακουστούν και στο οποίο εκπληρώνουν την ίδια τους την ύπαρξη που είναι η *δημοσιότητα*.⁹ Έτσι η λαμπρότητα των πολιτικών εμφανίσεων (μέσω της *δόξας* και της φήμης των πολιτικών δρώντων που εκφέρουν λόγους, κάνουν διαβήματα και επιτελούν αναντικατάστατα έργα), εικάζεται ως το πολιτικό αντίστοιχο της μεγαλοπρέπειας που αναδεικνύει η αισθητική δημιουργία. Κατά δεύτερο λόγο, και τα δύο πεδία έχουν συγγενή μορφική διάρθρωση αφού προσπαθούν να ανακαλύψουν *αναστοχαστικά* τους οικουμενικούς κανόνες που τους ταιριάζουν αρχίζοντας από τα διάφορα επιμέρους γούστα ή γνώμες. Η πολιτική, για την Arendt, προκαλείται σχεδόν πάντα από το 'ειδικό' γεγονός (από την ανάγκη για δημόσια δράση που τροφοδοτείται από διαμάχες, ανομοιότητες, επιθέσεις, μεμονωμένες περυστάσεις, μη ηθελημένα μορφώματα κυριαρχίας, κ.λπ.), το οποίο πολύ σπά-

νια μπορεί να αναφερθεί μέσα από κάποια γενική (ηθική, φιλοσοφική ή ωφελμιστική) αρχή, αφού δεν μπορεί να υπάρξει ως τέτοιο αν δεν έχει ήδη γίνει αντικείμενο διαμάχης και ερμηνείας. Ακόμη και στην περίπτωση όπου διάφορες αρχές αποκομίζουν μια ευρύτερη αποδοχή και αντιμετωπίζονται ως καθοριστικά 'θεμέλια' της κρίσης (π.χ., το αμερικανικό Σύνταγμα), αποκτούν αυτή την υπόσταση μόνο επειδή είχαν προτίστως μια ειδική και επί-μαχη μορφή (Warren 1994: 163).¹⁰ Συνεπώς, αντί να ψάχνει για ιδρυτικές αρχές, μια ιδεατή πολιτική για την Arendt, θα έπρεπε να συγκροτεί διαβουλευτικά πεδία μέσα στα οποία τα αποτελέσματα των γεγονότων θα γίνονταν η αφορμή για τον σχηματισμό γενικών αρχών ή θεμελίων (κονστρουκτιβισμός).

Η χαρακτηριστική αυτή δομή του πολιτικού πεδίου, νομιμοποιεί την Arendt να μετεγγράψει άμεσα το πλαίσιο κατηγοριών του αισθητικού λόγου (τις φορμαλιστικές συνθήκες της αμεροληψίας και της ελευθερίας από εξωγενείς επιδράσεις ή ετερόνομους περιορισμούς, τη διευρυμένη σκέψη με τη γενική μεταδοσιμότητα της αίσθησης και την τελική προσφυγή στη γνώμη της ανθρωπότητας ως τέτοιας) σε σύνολο αρχών που προσδιορίζουν τη φύση του πολιτικού υποκειμένου. Έτσι, εκεί που ο Kant απλώς επισημαίνει τα θεμελιώδη επιστημολογικά προαπαιτούμενα των κρίσεων (τις συνθήκες της δυνατής τους ισχύος), η Arendt εν τέλει διαπλάθει τις συνθήκες εγκυρότητας της γνώμης (δόξα) ενός πολίτη του κόσμου. Σε κάθε περίπτωση, οι δεσμευτικοί όροι της γνώμης δεν θα μπορούσαν να διαμορφωθούν με αναφορά στην αλήθεια, αφού κάθε φιλοσοφική αλήθεια γεννάται από 'το άτομο στην ενικότητά του' και άρα 'είναι εκ φύσεως απολιτική' (Arendt 1968b: 246, 268). Η κριτική γνώμη, σύμφωνα με την Arendt, προϋποθέτει πάντα την έκκληση σε άλλες γνώμες (τη *γενική μεταδοσιμότητα*) και όχι την απομόνωση από την κοινότητα, δηλαδή, συναρτάται με την ικανότητα *αναπαράστασης* των θέσεων των άλλων:

Σχηματίζω μια άποψη θεωρώντας ένα δεδομένο ζήτημα από διαφορετικές πλευρές, παρουσιάζοντας στο μυαλό μου τις θέσεις αυτών που απουσιάζουν. Δηλαδή τους αναπαριστώ. Αυτή η διαδικασία αναπαράστασης δεν υιοθετεί τυφλά τις πραγματικές απόψεις εκείνων που βρίσκονται κάπου αλλού και που, επομένως, βλέπουν τον κόσμο από μια διαφορετική οπτική γωνία. Ούτε και αφορά μια διαδικασία συναισθηματικής ταύτισης [εμπάθειας] μέσω της οποίας το υποκείμενο προσπαθεί να αισθανθεί ως κάποιος άλλος, αλλά ούτε και την προσχώρηση σε μια πλειοψηφία. Σκεφτόμενος μέσα από τη δική μου ταυτότητα αναπαριστώ τις θέσεις των άλλων (σκεφτόμενος πώς θα σκεφτό-

μουν αν ήμουν στη θέση τους). Όσες περισσότερες θέσεις παρουσιάζω στο νου μου ενώ αναλογίζομαι ένα ζήτημα, τόσο πιο ισχυρά θα είναι τα τελικά μου συμπεράσματα και η γνώμη μου (Arendt 1968b: 241, βλ. σ. 260).

Η παραστατική δύναμη η οποία διευρύνει τη σκέψη παρουσιάζοντας τις στάσεις εκείνων που είναι απόντες, προσδίδει στο κριτικό υποκείμενο τη δυνατότητα να ξεετάζει ένα δεδομένο ζήτημα από διαφορετικές πλευρές και, συνεπώς, του εκχωρεί μια πιο ουδέτερη ή αποστασιοποιημένη (*αμερόληπτη*) οπτική των πραγμάτων: '[η] κριτική σκέψη λαμβάνει χώρα στην απομόνωση, αλλά μέσα από τη δύναμη της φαντασίας παριστάνει νοερά τους άλλους [με τους οποίους μοιράζεται τον κόσμο] και έτσι μετακομίζει σε ένα πεδίο το οποίο είναι εν δυνάμει δημόσιο' (Arendt 1982: 43). Αυτό που επίσης είναι πρόδηλο στα παραπάνω αποσπάσματα, είναι ότι για την Arendt, η 'επικοινωνιακή' σχέση με τους άλλους, διαρθρώνεται μέσω των *ενδεχόμενων* παρά των *πραγματικών* κρίσεων τους. Η Arendt δεν λέει ότι ο κριτής θα πρέπει να συμβουλευτεί τις μαρτυρίες, το ιστορικό αυτών που οι άλλοι έχουν πει και μετά να προσπαθήσει να τις οικοδομήσει, να τις στεγάσει, να τις προσαρμόσει ει δυνατόν στη δική του κρίση. Αντίθετα, υποθέτει μια απόσταση μεταξύ των κριτών και, επομένως, την ανάγκη για μια απρόσωπη και αδιόρατη 'επικοινωνία' η οποία λαμβάνει χώρα στη φαντασία του κάθε κριτή και περιλαμβάνει πραγματικούς και πιθανούς 'άλλους'. Κοιτώντας, για παράδειγμα,¹¹ μια τρώγλη, το κριτικό υποκείμενο βλέπει σε αυτό το κτίσμα τη φτώχεια και τη μιζέρια, δηλαδή, τη γενική έννοια που αυτό δεν εκθέτει άμεσα. Σε αυτό το συμπέρασμα φθάνει αναπαριστώντας στον εαυτό του πώς θα ήταν αν έμενε εκεί, δηλαδή σκέπτεται από τη σκοπιά του τρωγλοδύτη. Η απόφαση αυτή στην οποία καταλήγει, δεν σημαίνει ότι θα είναι απαραίτητα ίδια με αυτή των τρωγλοδυτών αφού ο χρόνος και η απελπισία μπορεί να έχουν αμβλύνει τη συνειδητοποίηση της κατάστασής τους. Επιπλέον, παρόλο που ο κριτής λαμβάνει υπ' όψη του τους άλλους για την κρίση του, δεν σημαίνει ότι εναρμονίζει ή προσαρμόζει αυτή την κρίση προς αυτούς τους άλλους. Η αναπαράσταση δεν είναι 'εμπάθεια' –με την έννοια ότι 'διαβάξει' τον νου των άλλων ή κατανοεί απόλυτα το χαρακτήρα τους. Τη στιγμή, εξάλλου, που ο κριτής μέσω της φαντασίας μεταφέρει τον εαυτό του στη θέση του άλλου και στις ιδιαίτερες κοινωνικές του συνθήκες (τάξη, ομάδα, επάγγελμα), δεν βγαίνει ποτέ ολότελα έξω από τον εαυτό του. Ανεξάρτητα από το πόσο προσπαθεί να δει μέσα από τη ματιά των άλλων, ο κριτής, για την Arendt, συνεχίζει να μιλά με τη δική του φωνή μέσα από την κρίση. Ωστόσο, η αδυνατότητα μιας πλήρως αντικειμενικής (*αμερόληπτης*) ταύτισης, δεν

σημαίνει ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να αφαιρέσει *κατά το δυνατό* τους περιορισμούς που προσάπτονται τυχαία στην κρίση του στο όνομα μιας πιο γενικής στάσης. Η απόφαση είναι πάντα αυτόνομη αλλά, την ίδια στιγμή, δεν είναι ούτε και εντελώς υποκειμενική καθώς εμπεριέχει όλους τους δυνατόν άλλους. Μόνο τότε σχηματίζει μια γνώμη και τη φανερώνει για συζήτηση στο κοινό. Το σκέπτεσθαι, συνεπώς, είναι για την Arendt κριτικό, μόνο όταν περνά από τη δοκιμασία της ανοιχτής και ελεύθερης μεταδοσιμότητας.

Αξιωνοντας έναν δημόσιο (διευρυμένο και αμερόληπτο) τρόπο του σκέπτεσθαι, η Arendt εξαρτά τις συνθήκες δυνατότητας ενός κοινού κόσμου από το κατά πόσον αυτός φανερώνεται στο κρίνον υποκείμενο *διαμέσου* της ματιάς των άλλων, δηλαδή, από την ικανότητα απόκρισής του στις ιδιαίτερες απόψεις των άλλων και, επομένως, από την προοπτική μιας ενιαίας και αδιαίρετης αντίληψης όλων των πραγμάτων που εμφανίζονται μαζί με αυτούς (Curtis 1999: 16). Η σύνθεση αυτή μεταξύ ειδικού και γενικού, δεν είναι σημαντική μόνον επειδή βοηθά να επιτευχθεί το αίσθημα του *συνανήκειν* σε έναν κόσμο, ο οποίος για να αναδειχθεί σε κόσμο *κοινό*, θα πρέπει να επιδιώκεται η παρουσία των άλλων. Στον βαθμό που η κριτική σκέψη αναδύεται ως μια δύναμη που προσάπτεται σε ζωντανά *εξατομικευμένα* υποκείμενα τα οποία λειτουργούν μέσα από τη συνθήκη του πλουραλισμού της ανθρωπίνης κατάστασης (και όχι ως μια ικανότητα του νοησιακού εαυτού –intelligible character/ Kant– ο οποίος νομοθετεί για την ‘ανθρωπότητα’), η σύνθεση της Arendt είναι εξίσου σημαντική διότι αποκρίνεται στο νεωτερικό αίτημα της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας. Η συμφύλιωση του γενικού με το ειδικό παρουσιάζεται εξισορροπημένη εκεί που η κληρονομημένη πολιτική παράδοση μεροληπτεί υπέρ ενός από τους δύο πόλους.¹²

Η Arendt, ωστόσο, δεν θεωρεί ότι η καντιανή ‘γενική στάση’ είναι τελικά απόλυτα επαρκής για να στηρίξει μια *πραγματική* κοινότητα συνομιλητών [interlocutors] η οποία θα χαρακτηρίζεται από συνετή ανταλλαγή της γνώμης, συζήτηση και επιχειρηματολόγηση πάνω στους στόχους της δράσης στη δημόσια σφαίρα. Αυτό δεν θα πρέπει να ξαφνιάζει, αφού η ‘γενική στάση’ του Kant σχηματίζεται ‘μονολογικά’ στη φαντασία και συνεπώς παράγει μόνο μια αποσπασμένη αμεροληψία, δηλαδή, μια φαντασιακή πολιτική κοινότητα η οποία στην πράξη παραμένει υπερβολικά αφηρημένη: ‘δεν λέει σε κάποιον *πώς* να δρα ή *πώς* να εφαρμόσει τη σοφία που του προσδίδει η γενική στάση σε ειδικές περιπτώσεις, αλλά *πώς* να λάβει υπ’ όψη του τους άλλους· όχι *πώς* να συσχετιστεί μαζί τους ώστε να δράσει’ (Arendt 1982: 44).

Η Arendt καταλήγει, έτσι, σε κάτι διαφορετικό από τον Kant, προσπαθώντας να δείξει ότι η κριτική σκέψη βρίσκεται πάντα μέσα στα πλαίσια μιας συνεχούς διαδικασίας σχηματισμού από πολλαπλές και εξωτερικές αυτής πηγές: η κριτική σκέψη εξαρτάται εν τέλει από τη δημόσια παρουσίαση των ιδεών (τη *δημοσιοποίηση* [publicness]), τη διασπορά και τη δημόσια εξέτασή τους (τη *μεταδοσιμότητά* τους [communicability]) έναντι της γνώμης των άλλων, από συνθήκες, δηλαδή, που αποτελούν ταυτόχρονα προϋποθέσεις του ίδιου του σκέπτεσθαι.¹³ '[Α]ναφορικά με τα ζητήματα της γνώμης, αντίθετα με τα ζητήματα της αλήθειας, η σκέψη μας είναι αληθινά διαλογική' (Arendt 1968b: 242).¹⁴ Από τη στιγμή, όμως, που ο 'άλλος' δεν είναι μια 'επικουρική' συνθήκη της σκέψης αλλά καταστατική της αρχή, ως τέτοιας τα οριστικά κριτήρια της 'λειτουργίας του αναστοχασμού' δεν μπορούν να καθορίζονται από μια *αδιόρατη και ιδεολογημένη* 'μεταδοσιμότητα'. Το μέσο που, για την Arendt, προσδίδει στο *sensus communis* τη μορφή που είναι χαρακτηριστική της πολιτικής είναι η *γλώσσα*,¹⁵ δηλαδή, ο *πραγματικός* δημόσιος διάλογος μέσα από τον οποίον τα υποκειμενικά γούστα και οι προτιμήσεις μεταφράζονται σε δημόσιες κρίσεις.

Ποια θα μπορούσαν να είναι τα κριτήρια που νομιμοποιούν έναν τέτοιο διάλογο; Καταρχήν, όπως παρατηρεί ο Wellmer (1998: 292 κ.ε., 305 κ.ε.), η Arendt δεν προϋποθέτει κάποια πραγματολογικά κριτήρια *επιχειρηματολογικής* ορθολογικότητας –όπως την κατάσταση της ιδανικής επικοινωνίας του Habermas– αφού ως *τέλος* της πολιτικής ζωής δεν προτάσσεται η ορθολογική συναίνεση ως τέτοια, αλλά η ίδια η *δυνατότητα* του διαλόγου που θα μπορούσε ενδεχόμενα να οδηγήσει σε αυτήν. Κατά δεύτερο λόγο, καθώς η στρατηγική της Arendt –ακολουθώντας τον Kant– αποτελεί μια προσπάθεια επερώτησης πάνω στην κρίση καθεαυτή όταν ακριβώς απελευθερώνεται από τον καθορισμένο της ρόλο και λειτουργεί *αυτόνομα* για τον δικό της σκοπό, τα δημόσια κριτήριά της δεν μπορούν να αντληθούν από τους *σκοπούς* καθεαυτούς που περιέχονται στις εμφανίσεις μια υπάρχουσας ηθικής ολότητας [Sittlichkeit]. Η πολιτική κρίση, σύμφωνα με την Arendt, αποτιμά τις εμφανίσεις του κόσμου και την εγκοσμιότητά του [worldliness] αλλά, αντίθετα από τους νεο-αριστοτελικούς και τους σύγχρονους κοινοτιστές, πρέπει να φτάσει στους δικούς της κανόνες και αρχές χωρίς να τις δανειστεί από την επικρατούσα ιστορική πραγματικότητα. Όπως τονίζει ο Wellmer, η Arendt εξετάζει την κρίση στη φορμαλιστική της ανεξαρτησία όχι μόνο επειδή η υπάρχουσα ηθική ολότητα μπορεί να είναι ολοκληρωτική και να χαρακτηρίζεται από συλλογικές προϊδεάσεις και προκαταλήψεις που αποκλείουν τον σχηματισμό

της, αλλά επίσης διότι θεωρεί ότι ο τεχνολογικός προσανατολισμός και ο θρημματισμός των πολιτισμικών πλαισίων των σημερινών κοινωνιών, έχει αποστερήσει από το σύγχρονο υποκείμενο την ευκαιρία να κατανοήσει και να καταγράψει την κατάσταση του σε κοινοτιστικούς όρους, να αναγνωρίσει, δηλαδή, την υφιστάμενη γλωσσική κοινότητα ως ύστατη ηθική πηγή:

[Ο] κοινός κόσμος ... τον οποίον ... επικαλείται, δεν διαγράφεται ως μια υπάρχουσα ηθική ολότητα, αλλά ως μια ρυθμιστική ιδέα, και συγκεκριμένα, ως ένα *sensus communis*, το οποίο πάνω απ' όλα, αποδεικνύει την πραγματικότητα του σε αυτές τις σπάνιες στιγμές όπου η αυτόνομη κρίση παραβιάζει τον φλοιό των εγκαθιδρυμένων γνώμων και γενικεύσεων. Η υπάρχουσα κοινή αίσθηση, είναι, για την Arendt, μάλλον, ... η σφαίρα του αναυθεντικού είναι (Wellmer 1998: 292-3).

Αν, όμως, κριτήριο της δημόσιας κρίσης δεν είναι ούτε η *συμφωνία* ως τέτοια (που υποτιθέμενα περιέχεται εγγενώς μέσα στη 'βαθιά δομή' της γλώσσας), ούτε η υφιστάμενη γλωσσική κοινότητα, τότε η Arendt φαίνεται να καταλήγει σε αξιώσεις ισχύος που είναι εσωτερικές στην ίδια τη δημόσια συζήτηση [debate]. Καταρχήν, επειδή η 'απόσπαση της εύνοιας των άλλων' είναι απλώς ένα αίτημα και όχι μια προσαγή, η Arendt θέτει ως κριτήριο κανονιστικής νομιμότητας την *πειθώ*, τον πειστικό, δηλαδή, λόγο που δίνει ευκαιρίες για αμφισβήτηση σε ένα διαλογικό πλαίσιο. Η ισχύς μιας γνώμης εξαρτάται 'από την ελεύθερη συμφωνία και τη συναίνεση οι οποίες προέρχονται από μια διαλογική, αναπαραστατική σκέψη και μεταδίδονται μέσω της πειθούς και της μετάπεισης-αποτροπής' (Arendt 1968b: 247). Μαζί με τον μη εξαναγκαστικό χαρακτήρα του δημόσιου διαλόγου, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε την ειλικρίνεια, τη φιλαλήθεια, την αυτοπειθαρχία στη σκέψη και τη συνέπεια στην επιχειρηματολόγηση, διότι προσδιάζουν στις πρακτικές αρχές που ο Kant είχε ορίσει για το *sensus communis*. Για την Arendt, εν κατακλείδι, τα κριτήρια της κρίσης είναι αξεχώριστα από την ίδια τη διαδικασία της αβίαστης κατάθεσης της άποψης ενός πολιτικού δρώντα στη δημόσια θέα και επικοινωνία. Η *δημοσιότητα* και η *μεταδοσιμότητα* στηρίζονται πάντα στη μετα-αρχή της 'αίσθησης ενός κοινού κόσμου', ο οποίος, ωστόσο, δεν είναι η περιεχομενική [substantivist] κοινότητα, αλλά το 'μορφικό νοηματικό περιβάλλον' μέσα στο οποίο μπορούν να αναπτυχθούν τα όποια ανθρώπινα νοήματα που παρέχουν τις συνθήκες της από κοινού ύπαρξης με τους άλλους (ο Kant τον συνδέει με τη γενική έννοια του 'πολιτισμού').

Δείχνοντας αυτό που ένα ετερογενές κοινό μοιράζεται από κοινού κατά τη διαδικασία της άρθρωσης των διαφορών, η αισθητική κρίση, για την

Arendt (1961: 207), δεν αντιστρατεύεται μόνο μια πολιτική της ιδεολογίας, της ισχύος ή της ανάγκης. Επειδή καλείται να χαρακτηρίσει κάθε τυπική συναναστροφή μεταξύ των ανθρώπων εμπεριέχοντας την προδιάθεση μιας ιδεατής επικοινωνίας πάνω στα φαινόμενα που διαδραματίζονται στη δημόσια σκηνή, εξαργυρώνεται σε μια *δημοκρατική πολιτική κουλτούρα*, η οποία επιφορτίζεται με την ευθύνη να προσανατολίζει την εκκοσμιευμένη σύγχρονη πραγματικότητα μετά την κατάρρευση των *a priori* αξιών. Με τα λόγια της:

Η καλαισθησία είναι η πολιτική ικανότητα που αληθινά εξανθρωπίζει το όμορφο και δημιουργεί έναν πολιτισμό [...]. // [Η] κουλτούρα [ο χώρος που αντιβαίνει στη λειτουργικότητα] και η πολιτική ... είναι ομοούσιες γιατί δεν είναι [το ζήτημα] της γνώσης ή της αλήθειας που διακυβεύεται, αλλά η κρίση και η απόφαση, η συνετή ανταλλαγή της γνώμης σχετικά με τη σφαίρα της δημόσιας ζωής και του κοινού κόσμου, και η απόφαση σχετικά με το τι είδους δράση θα πρέπει να αναληφθεί μέσα σε αυτή, καθώς επίσης και το πώς θα πρέπει [τα πράγματα] να ειπωθούν εις το εξής, τι είδους πράγματα θα πρέπει να εμφανιστούν [στο δημόσιο πεδίο] (Arendt 1968a: 224 //219-20).

Θα μπορούσε, όμως, αυτό το τόσο φορμαλιστικό μοντέλο του Kant (η προσφυγή στη σκοπιά του άλλου και η τελική έκκληση στη συγκατάθεση της ανθρωπότητας ως τέτοιας) να προσδιορίζει *πρακτικά* την κριτική χρήση του λόγου και τη δημόσια πολιτική ζωή; Υποστηρίζω ότι με τη μετεγγραφή των αισθητικών κατηγοριών στο πολιτικό πεδίο, η αποτίμηση των ανθρώπινων ζητημάτων διαλαμβάνεται μέσα από μια συγκαλυμμένα αισθητική [*sub specie aeternitatis*] σκοπιά (Hermsen και Villa 1999: 4).

Το *sensus communis* ως νομιμοποιητική αρχή της κριτικής σκέψης

Το γεγονός ότι βασική πρόταξη του Kant είναι η υπερβατολογική θεμελίωση της κριτικής ικανότητας εν γένει, δηλαδή ο προσδιορισμός των συνθηκών που προσδιορίζουν την κανονιστική ορθότητα των κρίσεων, σημαίνει ότι, ακόμη και αν *κάποιες* κρίσεις λειτουργούν με πολύ διαφορετικό τρόπο (π.χ. καθοριστικά), παραμένει νομιμοποιημένος όταν επικυρώνει τους ισχυρισμούς της καλαισθησίας. Από τη στιγμή, όμως, που η Arendt αναβαπτίζει την καλαισθησία *πολιτικό* στοχασμό ο οποίος, μάλιστα, καλείται να καθοδηγήσει την πολιτική *πράξη* που ισχυροποιεί την αλληλεγγύη, την ελευθερία και τη θέληση για ορθολογική συμφωνία, προσκρούει στους περιορισμούς του καντιανού φορμαλισμού. Όπως πειστικά ισχυρίζεται ο David Ingram

(1992: 139-41), με την πρόταξη του *sensus communis* ως ρυθμιστικής αρχής, το κανονιστικό περιεχόμενο (η τελεολογία) μιας κάποιας ιστορικής κοινότητας παραμένει εξίσου αδιάφορο με αυτό οποιασδήποτε άλλης, με αποτέλεσμα η κρίση να αποσπάται από τη θεμελιώδη της επιστημολογική προϋπόθεση, ένα ζωντανό πλαίσιο κοινωνικά αποδεκτών κανόνων και αξιών [contextuality]. Για να έχει δεσμούς με τη βιωμένη πολιτική πρακτική, η αισθητικού τύπου κρίση θα πρέπει πάντα να διαμεσολαβείται από την ιστορία που είναι ενσωματωμένη σε μια μορφή ζωής διότι εκεί κάθε φορά εκτυλίσσεται η δραματουργία της καθημερινής ζωής: '[Η κρίση] παραμένει βαθιά χαραγμένη σε μια μορφή ζωής ή τρόπο του είναι, προϋποθέτει [δηλαδή] μια βαθύτερη, προ-θεματική κατανόηση ενός οικουμενικού πλέγματος σημασιολογικών σχέσεων [οι οποίες] συγκροτούν το πάντοτε υπόρρητο φόντο έναντι του οποίου ένας πράττει και αποκτά εμπειρίες' (Ingram 1992: 140).

Το γεγονός, ωστόσο, ότι η κρίση δεν μπορεί να εκριζωθεί από τις πραγματικές και ουσιαστικές της συνθήκες ύπαρξης, δεν σημαίνει μόνο ότι δεν μπορεί να περιλάβει όλες τις δυνατές ερμηνευτικές προοπτικές που θα την οδηγούσαν στην ουδέτερη ή αντικειμενική θεώρηση αυτού που κρίνεται. Αλλά ούτε και απλώς σηματοδοτεί την ανάγκη για μια γενική και αόριστη επιστροφή στο παλιό θέμα του 'εν ζην' αφού για την έλευση του τύπου της δημόσιας πολιτικής ζωής που αποφαινεται το *sensus communis*, απαιτείται η *ήδη βιωμένη* (θεσμοθετημένη) *αίσθηση* ενός τέτοιου τύπου κοινοτικής ζωής. Με άλλα λόγια, για να διεξαχθεί μια κρίση στη βάση της αλληλεγγύης, της ελευθερίας και της θέλησης για αμεροληψία και ορθολογική συμφωνία, θα πρέπει να είναι ήδη ενσωματωμένα και προσηχηματισμένα –στο επίπεδο του πνεύματος, θα έλεγε ο Hegel– όλα αυτά τα καταστατικά νοήματα. Η αισθητικού τύπου κρίση έχει, επομένως, συγκεκριμένες ιστορικές προϋποθέσεις αφού μπορεί να εξασκηθεί μόνο μέσα από το πολιτισμικό σύμπαν της δυτικής νεωτερικότητας.¹⁶

Η φορμαλιστικότητα της κριτικής δύναμης έχει δύο ατυχείς συνέπειες για την Arendt και την πολιτική κοινότητα που επιχειρεί να αναδείξει. Κατά πρώτο λόγο, αδυνατεί να καθορίσει επακριβώς την έννοια ενός *πολιτικού* υποκειμένου, ενός πολίτη δηλαδή, η δράση του οποίου θα απαιτούσε αδιαμεσολάβητες απαντήσεις, άμεση συμφωνία ή συγκατάθεση πάνω στα τρέχονα ζητήματα. Αυτό συμβαίνει διότι ο 'άλλος' στον οποίον κάθε φορά προσφεύγει το αισθητικού τύπου υποκείμενο, δεν είναι μια ιστοριοποιημένη φύση, δηλαδή ένα οργανικό στοιχείο μιας ιδιαίτερης κοινωνικο-ιστορικής κοινότητας ερμηνείας και συγκεκριμένης παράδοσης εκπαίδευσης του γού-

στου αλλά, όπως διαβλέπει ο Καστοριάδης (1995: 172-7), ένα ‘καθαρό γούστο’, δηλαδή, ένα μέλος μιας καθαρά φορμαλιστικής κριτικής κοινότητας (μιας όποιας κοινότητας-μέλους ενός υπερβατολογικού καθολικού –του πολιτισμού εν γένει). Ο ‘άλλος’, επομένως, της αισθητικής κρίσης, είναι ‘έτερος’ (πολίτης) απλώς με μια τετριμμένη και στερεότυπη έννοια,¹⁷ κάτι που επιβεβαιώνεται συχνά και από την ίδια την Arendt (1982: 63) αφού στη συζήτηση που έχει με τον Kant, φαίνεται ότι εν τέλει εγκρίνει την άποψή του ότι το κοινό βασικά συνίσταται από συμβατικούς [prosaic] κριτικούς θεατές και όχι κριτικούς δρώντες (πολίτες). Ως δρώντες, τα άτομα εμφανίζονται πάντα ως ‘μερικά’ (Arendt 1982: 77) και ίσως ακόμη λιγότερο από μερικά, αφού πολλές φορές φαίνεται να επικροτεί την άποψη ότι στην ανθρώπινη δράση υπάρχει πάντα μια αναμφισβήτητη έλξη προς την εξαπάτηση και το ψεύδος (1968b: 258).

Η δεύτερη ατυχής συνέπεια για την Arendt, είναι ότι δεν μπορεί να προσδιορίσει το συγκεκριμένο ουσιώδες περιεχόμενο μιας δεδομένης κρίσης (το ζήτημα της τελεολογίας με την αριστοτελική έννοια), κάτι που είναι αδιανόητο σε μια πολιτική κοινωνία. Εάν οι πολιτικές κρίσεις ακολουθούν το μοντέλο που προδιαγράφει ο Kant για τις αισθητικές κρίσεις, τότε θα πρέπει να υποτεθεί ότι είναι διαχωρισμένες από κάθε πρακτικό εμπειρικό συμφέρον (το αντικείμενό τους πρέπει να αποτιμηθεί ξέχωρα από τα συναισθήματα αγάπης ή συμπάθειας που μπορεί να διεγείρει) και ανεξάρτητες από κάθε τέλος ή ηθική ανησυχία. Οι πολιτικές, όμως, κρίσεις, σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να αποσπαστούν από κάθε έννοια πρακτικού στόχου και του συγκεκριμένου συμφέροντος που αυτός ορίζει ή να πραγματοποιηθούν ξέχωρα από κάποια ηθική ή κοινωνική ανησυχία (π.χ. ζητήματα δικαιοσύνης, κ.λπ.). Ως συνέπεια αυτών των περιορισμών, η Arendt δεν αφήνει μόνο αναπάντητη τη σχέση μεταξύ πράξης και ηθικού περιορισμού· η πρακτική α-σκοπιμότητα του πολιτικού λόγου και έργου επιδεικνύει την αδυναμία της να διακρίνει το αντικείμενο και την προοπτική της δράσης και συνεπώς, να κατανοήσει την πραγματική διαδικασία μέσω της οποίας τα άτομα φτάνουν σε συμφωνία σχετικά με πρακτικά ζητήματα (Kateb 1999: 135· Beiner 1982: 135· Benhabib 1996: 194-5). Μόνο αν προϋποτεθεί ένα περιεχομενικό πλαίσιο κανονιστικών αρχών θα μπορούσαμε να προσδώσουμε περιεχόμενο στους σκοπούς και τις κρίσεις των πολιτικών δρώντων, καταλληλότητα και συνάφεια στο αντικείμενο της κρίσης και ‘προοπτική’ (φρόνηση) στα υποκείμενα να διακρίνουν μεταξύ διάφορων ασύμμετρων πολιτικών εμφανίσεων. Χωρίς ένα τέτοιο πλαίσιο, η πολιτική αποχωρίζεται από το

όποιο ορθολογικό, ωφελιμιστικό, ιστορικό και κοινωνικό περιεχόμενο και 'αισθητικοποιείται' (Habermas 1983: 172-3, 184-5).

Τελικά, η επισήμανση της Arendt ότι τα κριτήρια της κρίσης είναι εγγενή στην ίδια τη δημοσιότητα, γίνεται *πρακτικά* αποτελεσματική μόνο σε περιπτώσεις κρίσιμότητας ή επείγουσας ανάγκης που καταρρέει η ενότητα της καθημερινής πολιτικής ζωής. Μόνο τότε τα φορμαλιστικά προαπαιτούμενα της κρίσης που αναγνωρίζει ο Kant (ανιδιοτέλεια, διευρυμένη σκέψη, αυτονομία, συνέπεια), θα μπορούσαν να ανορθώσουν την ανάγκη για την ύπαρξη ενός 'κοινού κόσμου' ως καθαρού (κενό από κάποιο *a priori* αντικείμενο) νοηματικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο θα μπορούσαν να αναπτυχθούν τα όποια ανθρώπινα νοήματα που παρέχουν τις συνθήκες της από κοινού ύπαρξης και προετοιμάζουν τους πολίτες να αρνηθούν πολιτικές ή αφηγήσεις που παρουσιάζονται ως αξιωματικά αληθείς. Αυτή, όμως, εμφανίζεται ως μια πολύ περιορισμένη πρακτική χρήση της κριτικής δύναμης και, κατά μια έννοια, κάνει την Arendt να υπαναχωρήσει στο φορμαλιστικό πολιτικό μοντέλο που είχε διαμορφώσει στην *Ανθρώπινη Κατάσταση* (Ρωμανός 2004: 32-41, 46-52).

Είναι γεγονός, πάντως, ότι ακόμη και αν αποδεχτούμε ότι μόνο το περιεχόμενο *τέλος* της κοινότητας καθιστά δυνατή την κρίση, κάθε θεώρηση της κριτικής ικανότητας σε σχέση με το *ήθος* της *πόλεως*, θα παραμένει πάντα αβέβαιη και προβληματική. Όπως θα διατεινόταν ο Kant έναντι του Hegel: οι κρίσεις που υπάγουν τα ειδικά υπό κάποια καθολικά, αντλούν πάντα από τις αναληφθείσες υποχρεώσεις και δεσμεύσεις κάποιων συγκεκριμένων κοινοτήτων, αρθρώνουν αισθήματα και ανάγκες από τα εκάστοτε σημασιακά πεδία υπό τα οποία ήδη βρίσκονται οι ιστορικές υπάρξεις και συνεπώς δεν παράγουν ποτέ καθοριστικά *οικουμενικά* αποτελέσματα. Ο κοινοτισμός, με άλλα λόγια, καταφεύγει πάντοτε σε μια στενή και σχετικιστική αντίληψη των ηθικοπολιτικών κρίσεων. Η Arendt, εξάλλου, είναι δικαιολογημένη τουλάχιστον ως προς το ότι η ηθική και πνευματική κατάρρευση των αξιών της δυτικής κοινωνίας, οι οποίες πρότερα παρείχαν τα ύστατα θεμέλια της κρίσης και της δράσης, σκιαγραφεί το σημερινό κόσμο ως μια 'έλλειψη' κοινότητας και αλληλεγγύης. Η δημοκρατική πολιτική κουλτούρα υφίσταται, όμως, σήμερα μόνον *αισθητικά*, μετατρέποντας κάθε έκκληση για μια κρίση που βασίζεται στην κοινότητα, ιδιαίτερα πολύπλοκη αν όχι ειρωνική. Σε αυτή τη συγκυρία, η κριτική σκέψη πρέπει να φτάσει στις δικές της αρχές αφού δεν μπορεί πλέον να τις αναζητήσει στην επικρατούσα ιστορική πραγματικότητα. Ο 'αισθητισμός' της Arendt, επομένως, καθοδηγείται από την ανά-

γκη για έναν κόσμο ο οποίος διατηρεί την αίσθηση μιας κοινής πραγματικότητας, όταν αυτή πλέον δεν μπορεί να στηριχτεί στην ελληνική φύση, το χριστιανικό *ens creatum* και συνεχώς βάλλεται από την έλευση της μαζικής τεχνολογικής κουλτούρας και τον πολιτισμικό θρυμματισμό [world alienation].¹⁸

Ωστόσο, αν δεχθούμε ότι η αόριστη προβολή της ρυθμιστικής αρχής του *sensus communis* δεν αρκεί για τον προσανατολισμό της ανθρώπινης σκέψης και πράξης, τότε το ζήτημα της *θεμελίωσης* παραμένει ανοιχτό. Πώς θα μπορούσε να διατηρηθεί μια 'κοινή πραγματικότητα' για να εναρμονίσει τα υποκείμενα μεταξύ τους όταν ο υποκειμενισμός, η ιδεολογία, η πίστη ή οι διάφοροι αυθαίρετοι ηθικοί αντικειμενισμοί προσπαθούν να καλύψουν το κενό;

Το παράδειγμα ως νομιμοποιητική αρχή της κριτικής σκέψης

Η *Αναλυτική της Ιδιοφυΐας* (§46 κ.ε.) της Τρίτης *Κριτικής* προσανατολίζει την Arendt προς την έννοια του *παράδειγματος* ως μια εναλλακτική των υπερβατολογικών κανόνων αρχή που θα μπορούσε να κατευθύνει την κριτική σκέψη. Ο ίδιος ο Kant, διατυπώνει την έννοια των παραδειγμάτων αναλύοντας τη διαλεκτική μεταξύ δημιουργίας και αναγνώρισης του έργου τέχνης, στην οποία τα ορίζει ως νομοθετικά υποδείγματα [exemplars] που μπορούν εξ ιδίων να λειτουργήσουν ως κανόνες για την αποτίμηση και ως μοντέλα για την εκπαίδευση και την καλλιέργεια της καλαισθησίας (§60).

Η στροφή αυτή της Arendt προς την αναζήτηση παραδειγμάτων για τον προσανατολισμό της σκέψης, δικαιολογείται ακριβώς από αυτή την τραγική απώλεια νοήματος που χαρακτηρίζει τον σύγχρονο κόσμο. Σε ένα τέτοιο κόσμο που η απομάκρυνση από τα παραδοσιακά ηθικά θεμέλια της πολιτικής ζωής φαντάζει σχεδόν οριστική και αμετάκλητη, η κρίση δεν πρέπει πλέον να προβάλλει την ελπίδα για τη συνέχιση της δράσης μέσα σε έναν δημόσιο χώρο σε ένα αόριστο και ασαφές μέλλον [*sensus communis*], αλλά να επιτρέψει αναστοχαστικά στο *παρελθόν* και να εκμεινύσει όλες αυτές τις παραδειγματικές του στιγμές που θα μπορούσαν να εμπνεύσουν την πράξη (Arendt 1968b: 262, Curtis 1999: 13). Λόγω ακριβώς της στοχαστικής της διάρθρωσης, της ικανότητάς της δηλαδή να αποτιμήσει ένα συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός ως συγκεκριμένο χωρίς να το εμβαπτίζει στο σύμπαν ενός 'καθολικού' (οικουμενικού νόμου ή κανόνα) –αποτιμά, π.χ., τον ολοκληρωτισμό του 20ου αιώνα, ως ένα πρωτόγνωρο και μοναδικό επεισόδιο της

ανθρώπινης ιστορίας και όχι με βάση τη συνηθισμένη ωμότητα και καταπίεση των συμβατικών τυραννιών, δεσποτειών ή δικτατοριών–, η Arendt πιστεύει ότι η κριτική σκέψη θα κατορθώνει πάντα να διεισδύει στον φαινομενικό πλούτο των εμφανίσεων του παρελθόντος και να διαφωτίζει το ενδεχόμενο ‘γενικό’ νόημα που ενέχεται στα επιμέρους γεγονότα.¹⁹

Με την αναγνώριση, όμως, στιγμών εντελώς μοναδικών και απομονωμένων από όλες τις άλλες, στιγμών που το όλο τους νόημα περιέχεται καθεαυτό μέσα τους, η Arendt προσυπογράφει μια ιστορία ασυνεχή, ένα χρόνο τομών και ρήξεων: η *ιστορία* δεν υπάρχει ως μια ‘ολότητα’ η οποία, αναφορικά με ένα ‘γίγνεσθαι’ που εδράζεται στις έννοιες της ‘αιτιότητας’, της ‘προθετικότητας’ ή της ‘τελικότητας’, εμπεριέχει μια και μοναδική οικουμενική αφήγηση ή κάποιο *a priori* ‘τέλος’· η ιστορία, είναι, αντίθετα, καταθρυμματισμένη σε πολλαπλές *ιστορίες* και επιμέρους *αφηγήσεις*.²⁰ Αλλά επίσης αντιμετωπίζει όλες τις ιστορικές στιγμές ως εξειδικευμένες και εγχόσιμες [temporal] απαιτήσεις πάνω στα οικουμενικά διλήμματα που είναι εμφυτευμένα στην ανθρώπινη κατάσταση.²¹ Πώς, όμως, τότε μπορεί να γίνει η κατάλληλη (ανεξάρτητη και ανιδιοτελής) επιλογή από την πληθώρα των ιστορικών παραδειγμάτων που θα μπορούσαν να προσλάβουν ένα καθολικό νόημα;

Στο πλαίσιο αυτό, η ‘λειτουργία του αναστοχασμού’, λαμβάνει, για την Arendt (1982: 66, 162 σημ. 146), την τελική μορφή μιας *αναδρομικής* ενατένισης η οποία αποτιμά συνετά (αμερόληπτα) το παρελθόν, λαμβάνοντας την προοπτική των άλλων. Το κριτικό υποκείμενο στοχάζεται μοναχικά (αυτόνομα), αλλά διευρυμένα, ζυγίζοντας την κρίση του όχι με τις πραγματικές κρίσεις των άλλων συνομιλητών αλλά με τη *δυνατή* κρίση ενός γενικευμένου άλλου που εν τη απουσία του καθίσταται ζωντανός στη φαντασία (ο παρμενίδειος *νους*). Αναπαριστώντας τους άλλους, η στοχαστική ανασκόπηση [retrospection] του παρελθόντος προσκομίζει στο παρόν τα κατάλληλα απόβητα νοήματα διασώζοντάς τα από την ιστορική λήθη (Taminiaux 1999: 48, 58).

Η Arendt, ωστόσο, δεν θεωρεί ότι η αναπαραστατική διαδρομή της φαντασίας είναι επαρκής για την ενδεδεδιγμένη αναθύμιση του παρελθόντος. Έτσι, στο τέλος καταφεύγει στον τρόπο με τον οποίο ο Kant αξιολογεί την καταλληλότητα εξετάζοντας ποιοι κανόνες της κρίσης έχουν *εκ των υστέρων* δημιουργήσει *συνέχεια* στην ιστορία. Η σημαντική συνεισφορά της *Αναλυτικής της Ιδιοφύας*, δεν είναι ότι διακρίνει τα παραδείγματα που δημιουργούν οι υψηλές τέχνες με βάση τη γνησιότητα και την αυθεντικότητά τους –την ικανότητα καθίδρυσης νέων νόμων και ορισμών της ομορφιάς που παρέχουν

νέα νοήματα και δυνατότητες (§49: 200). Η συμβολή της βρίσκεται στο γεγονός ότι ο Kant ορίζει την 'υποδειγματική ισχύ' (§18: 62, §19: 63) των αντικειμένων στη βάση της πιθανής κατοπινής κληρονομιάς τους (§47: 185-6). Η συνθήκη που προσδιορίζει ένα έργο ως παραδειγματικό, η συνθήκη που το διαχωρίζει από μια 'πρωτότυπη ανοησία', βρίσκεται στην ικανότητά του να λειτουργήσει ως *μοντέλο* διαδοχής [succession] (§32: 139, §46: 182). Ένα μοντέλο διαδοχής είναι αυτό που έχει κερδίσει τη 'μακρότερη επιδοκίμασία κατά την πορεία του πολιτισμού' (§32: 139), με την έννοια ότι έχει ήδη απολαύσει την πιο μακρόχρονη έγκριση κατά τη διάρκεια της πολιτιστικής προόδου, όπως, για παράδειγμα, την ίδρυση μιας νέας σχολής οπαδών που διαβιβάζουν τα νοήματα που ενέχει στην αιωνιότητα –πολλές φορές αλλάζοντάς τα περαιτέρω. Τα διαδεχόμενα έργα είναι, επομένως, αυτά που, σύμφωνα με τον Kant, δίνουν στο πρωτότυπο έργο τη δυνατότητά του να προκαλεί, αυτά που επιτρέπουν να γίνει ορατός ο νέος κανόνας της τέχνης. Για τους συνεχιστές, τα πρωτότυπα έργα χρησιμεύουν ως πρότυπα για *μίμηση* (όχι πιθηκισμό ή μανιερισμό): '[H] διαδοχή ... είναι η ορθή έκφραση για κάθε επίδραση την οποία μπορούν να έχουν τα προϊόντα ενός υποδειγματικού δημιουργού σε άλλους' (§32: 139).²²

Στη θεώρηση αυτή, ο Kant, για την Arendt, σκιαγραφεί περίτρανα το χάσμα μεταξύ *υπερβατολογικής* και *οιονεί* [quasi] *υπερβατολογικής* θεμελίωσης της κριτικής ικανότητας και ανοίγει μια νέα προοπτική για τη δυνατότητα μιας κριτικής σχέψης που οικοδομείται πάνω σε *ιστορικές* και όχι *a priori* αρχές (Deleuze 1984: 18 κ.ε., Rundell 1994: 93-5).²³ Πιο εμφανικά, για την Arendt, τα παραδείγματα της κρίσης είναι *ιστορικά* και πολλαπλά, εφόσον αφορούν συγκεκριμένα και μοναδικά επεισόδια που βρίσκονται αμετάκλητα μέσα στην ιστορία. Σε αυτά ενσαρκώνεται η ανθρώπινη ελευθερία, διότι αποτελούν απροσδόκητες και αυθόρμητες ως επί το πλείστον δημιουργίες που δεν μπορούν να εξηγηθούν με όρους παλαιότερους (αναγωγή). Εν τούτοις, παρόλη την *εμπειρικότητά* τους, τα παραδείγματα παίζουν έναν ιδιαίζοντα *υπερβατολογικό* ρόλο αφού νομοθετούν και καθοδηγούν τις κατοπινές πρακτικές. Ενώ, όμως, συγκροτούν την ιστορία καθώς διακόπτουν την εκάστοτε ιστορική συνέχεια, έτσι ώστε να μπορεί η ιστορία να ξαναρχίσει ξανά, είναι ως τέτοια, *a posteriori* προσδιορισμένα από τις ίδιες τις πρακτικές που ζωογονούν. Δηλαδή, τα παραδείγματα, είναι νοηματικές πρακτικές οι οποίες έχουν λειτουργήσει ως μοντέλα της ανθρώπινης σχέψης και πράξης μέσα από την *επανάληψή* τους. Η 'μίμηση' απολαμβάνει πάντα κάποιου είδους 'επουσιώδους, εσωτερικής ιστορικότητας' μέσα στο παράδειγμα που διαμορ-

φώνει και διαπλάθει την ίδια την ιστορικότητα, την ίδια στιγμή που το αναδεικνύει ως τέτοιο αναγνωρίζοντάς το και συνεχίζοντάς το μέσα στον χρόνο.

Θα πρέπει να είναι σαφές, επομένως, γιατί η Arendt (1982: 44-6) ξεχώρισε, φέρε' ειπεῖν, τη Γαλλική Επανάσταση ως ένα κοσμοϊστορικό γεγονός άξιο να παραμείνει στην ιστορική μνήμη. Αυτό που την καθιέρωσε ως παράδειγμα, δεν ήταν οι καλές ή οι κακές πράξεις των τότε ιστορικών δρώντων, αλλά ο ευπρόσδεκτος τρόπος που την υποδέχτηκε η παρεπόμενη εξ αυτής ιστορία, όλες αυτές οι μεταγενέστερες πρακτικές που αναδύθηκαν στο *όνομά* της. Η ιστορία είναι, εν τέλει, για την Arendt, το πεδίο που νομιμοποιεί την κρίση κάνοντας κάποια γεγονότα αλησιμόνητα, και αυτή η ποιότητα που τους προσδίδει έχει μεγαλύτερη αξία από την ενασχόληση των φιλοσοφιών της ιστορίας για την τελική επιτυχία ή αποτυχία της (Villa 1999: 25-8). Από τη στιγμή, βέβαια, που το διακύβευμα δεν είναι αν η ιστορία, ως τέτοια, είναι προοδευτική ή τελεολογική, η τελική ευθύνη για την αανομιά νοήματος στα μεμονωμένα 'αφηγήματα' του παρελθόντος εναπόκειται στην αξιοσύνη του κριτικού υποκειμένου. Η ιστορία του παρέχει το υλικό προσφέροντας παραδείγματα, η 'γενική προοπτική' του αναστοχασμού του τού παρέχει το κριτήριο της αμεροληψίας του, αλλά ο ύστατος γνώμονας της κριτικής του επιλογής παραμένει η σύνεση και η *υπευθυνότητά* του.

Είναι ολοφάνερο, όμως, ότι στο πλαίσιο αυτό, η προοπτική της κρίσης μετατοπίζεται από τη σκοπιά της *δόξας* και της δράσης προς τη σκοπιά του *αποσπασμένου παρατηρητή* της ιστορίας.²⁴ Η στροφή αυτή της ύστερης Arendt από τη συμμετοχική-πολιτική θέση της *vita activa* στην αποσπασμένη-ιστορική θέση της *vita contemplativa*, μπορεί όντως να προσδίδει στην κριτική δύναμη μια πιο αντικειμενική προοπτική σχετικά με αυτό που διαδραματίζεται στον κόσμο –αφού μόνον ένας (χωρικά ή χρονικά) αποσπασμένος από τη δράση *θεατής* (ο κριτικός της τέχνης, ο ιστορικός, ο τραγικός αφηγητής ή ο ποιητής) θα μπορούσε εξ ορισμού να ασκήσει ανιδιοτελώς και οικουμενικά την κριτική του ικανότητα– αλλά της αποστερεί τις πολιτικές της συνδηλώσεις. Και αυτό γιατί η 'αναπαραστατική σκέψη' –η λήψη της προοπτικής των άλλων που είναι απόντες από τις αισθήσεις– και η 'διευρυνμένη νοημοσύνη' –η αφαίρεση από τους τυχαίους περιορισμούς και προκαταλήψεις που προσάπτονται στην κρίση– δεν έχουν ως *raison d'être* τη διαμόρφωση της *γνώμης* του πολίτη, την απόφαση ή τη δράση και δεν αποτελούν, πλέον, άμεσα μοντέλα για την πολιτική συζήτηση και διαβούλευση που διαδραματίζεται στο δημόσιο πεδίο. Ο άμεσος στόχος της, έτσι, δεν φαίνεται να είναι η νομιμοποίηση μιας νέας πραγματικότητας μέσω της δυναμικής παρέμβασης

του ανθρώπου. Ο άμεσος στόχος της, αντίθετα, είναι η *οντολογική επιβεβαίωση* της εγκόσμιας κατάστασής του, ο υπαρξιακός του αγκυροβολισμός στον σημερινό κόσμο. Η κριτική ικανότητα, ως δύναμη *ενθύμησης* που βοηθά να διατηρηθούν αφηγήσεις του ιστορικού παρελθόντος που εμπνέουν και παραδείγματα που καθοδηγούν τα οποία διαφορετικά θα είχαν ενδεχόμενα χαθεί μέσα το χρόνο, 'εδραιώνει' και πιστοποιεί τη θέση του ατόμου μέσα στον υφιστάμενο κόσμο και εν τέλει το συμφιλιώνει με αυτόν [at-home-with-the-world] (Beiner 1982: 150-6).

Αλλά ακόμη και αν αποδεχτούμε τον 'οντολογικό' ρόλο της κριτικής ικανότητας, η υλοποίησή της μέσα από την αποσπασμένη θέση του παρατηρητή της ιστορίας, έχει μια ατυχή κατάληξη για την Arendt. Από τη στιγμή που το αντικείμενο της 'αναδρομής', το 'γεγονός', προηγείται εξ ορισμού της αποτίμησης, η κρίση θα πρέπει να μετατίθεται πάντα στο διηνεκές αν είναι να προσφέρει την οριστική και απόλυτη αμεροληψία. Έτσι, όμως, η κρίση καθίσταται αδύνατη αφού μόνον με το *πέρασ* του χρόνου θα μπορούσε να εξυψωθεί σε *ύστατο* τιμητή της παγκόσμιας ιστορίας. Η ύστερη Arendt, έτσι, είναι σαν να θέτει το 'τέλος της ιστορίας' ως ένα αρχιμήδειο σημείο από το οποίο θα εποπτευτεί αντικειμενικά η ιστορική ολότητα, ακόμη και αν ο χρόνος μιας απόλυτης γνώσης ή αντικειμενικής αλήθειας δεν μπορεί να έρθει *ex hypothesi* ποτέ. Παρόλη, λοιπόν, την κριτική της στις παραδοσιακές φιλοσοφίες της ιστορίας, στο τέλος φαίνεται να θέτει το σκηνικό για μια επιστροφή στην τελεολογική εξήγηση, δηλαδή, να εγκαταλείπει την αυτονομία των ιστορικών δρώντων και να αφομοιώνει το *πολιτικό* στην ιστορία. Έσως το δεύτερο μέρος της Τρίτης Κριτικής (*Κριτική της Τελεολογικής Κριτικής Δύναμης*) να ήταν πολύ πιο εσωτερικά συνδεδεμένο με το πρόταγμα της απ' ό,τι θα ήθελε να αναγνωρίσει.

Σημειώσεις

1. Για την Arendt, η πολιτική ζωή σε ολόκληρη τη μετα-πλατωνική σκέψη είχε παρουσιαστεί είτε ως καθαρό *μέσο* δια του οποίου πραγματοποιούνται τα *a priori* κριτήρια κάποιας φιλοσοφικής αλήθειας (καντιανισμός), είτε ως *όχημα* που ενσωματώνει τη λογική αναγκαιότητα κάποιων αξιωματικών *νόμων* που υποτιθέμενα διέπουν τα ανθρώπινα δρώμενα (μαρξισμός). Όμως, '[όλες οι] αλήθειες –όχι μόνο οι διάφορες μορφές ορθολογικής αλήθειας αλλά και αντικειμενικής-θετικής [factual] αλήθειας– εναντιώνονται στη γνώμη λόγω του [καθοριστικού] τρόπου που αξιούνουν ισχύ' (Arendt 1968b: 239). Το αποτέλεσμα της αναγωγής της δράσης στην αλήθεια, ήταν πάντα η υποκατάσταση της *πράξης* (η κατ' εξοχήν αυτοαναφορική πολιτική δραστηριότητα) από τον υπολογισμό και την *ποίηση* (η εργαλειακά καθορισμένη

δραστηριότητα) και, φυσικά, η εξάλειψη κάθε απροβλεψιμότητας που ανακύπτει από την ανθρώπινη πολλαπλότητα. Βλ. Villa (1999: 13-17).

2. Είναι γνωστό, ότι με την Τρίτη Κριτική, ο Kant αναλαμβάνει το επίπονο καθήκον να συμφιλιώσει τον θεωρητικό με τον πρακτικό λόγο και να διασφαλίζει την ενότητα της φύσης με την ελευθερία. Σε αυτό το πλαίσιο, η αναγνώριση του ωραίου επιφέρει τη συνειδητότητα του ύστατου σκοπού της ανθρωπότητας, του *πολιτισμού* [culture], ο οποίος λόγω μιας 'εντυχούς σύμπτωσης' είναι και η 'τελεολογική πρόθεση' [purposiveness] της ίδιας της φύσης. Για τη δυνατότητα απόσπασης της αισθητικής κρίσης από τον κύριο κορμό της καντιανής μεταφυσικής, βλ. Bernstein (1992: 6, 9 κ.ε.)· McCormick (1990: 79)· Howard (1988: 10)· Pippin (1997).

3. Το αίτημα της *καθολικής εγκυρότητας* που υπεισέρχεται σε κάθε *καλαισθητική* κρίση, δεν υπονοεί ότι *πράγματι* αποσπάται μια τέτοια καθολική συμφωνία (§8, §35: 144) αφού στην πραγματικότητα οι άνθρωποι αποκλίνουν μεταξύ τους αναφορικά με την ευχαρίστηση που αισθάνονται από κάποιο αντικείμενο της κρίσης (§39: 153). Ο Kant απλώς υποστηρίζει ότι όλοι θα *όφειλαν* αναγκαία να δώσουν τη συγκατάθεσή τους αν και εφόσον εξάγνιζαν τους εαυτούς τους από εξωτερικές επιδράσεις και συσχέτιζαν ορθά το αντικείμενο με τις δικές τους γνωστικές λειτουργίες. Συνεπώς, η αποτυχία της αισθητικής φαντασίας οφείλεται στην εισβολή 'εμπειρικών συμφερόντων'. Μόνο υπ' αυτή την έννοια η έγκριση του υπό κρίση αντικειμένου είναι *a priori* (§31: 135).

4. Στην §17, ο Kant εξηγεί ότι ενώ εκτελείται εις όφελος της διάνοιας, η 'λειτουργία του αναστοχασμού' αποτελεί κατ' ουσία έκφραση της φαντασιακής δύναμης: προβάλλοντας τη μορφή ενός αντικειμένου πάνω σε μια άλλη από έναν τεράστιο αριθμό αντικειμένων διαφορετικού είδους, η φαντασία φτάνει σε κάποιο μέσο μέγεθος (η ιδεοτυπική εικόνα-υπόδειγμα) το οποίο χρησιμεύει ως ένα γενικό κριτήριο με αναφορά στο οποίο κρίνεται κάθε επιμέρους άτομο του είδους. Το αρχέτυπο ενός είδους δεν απορρέει 'από αναλογίες προερχόμενες από την εμπειρία ως *καθορισμένους κανόνες* [ορθότητας]' αντιθέτως, σύμφωνα με αυ[τό] καθίσταται για πρώτη φορά δυνατόι κανόνες της αποτίμησης' (§17: 58).

5. Ο Kant αποκαλεί την πρώτη πρακτική αρχή του *sensus communis* 'αρχή του Διαφωτισμού' διότι προϋποθέτει ένα τρόπο του σκέπτεσθαι που είναι ελεύθερος από προκαταλήψεις και δεισιδαιμονίες, τη δεύτερη ως 'αρχή της κριτικής δύναμης' και την αντιπαραθέτει στη διευρυμένη σκέψη που ενοσρακώνει τη στενομυαλιά, και την τρίτη, την 'αρχή της αυτοπειθαρχίας της σκέψης', ως γνήσιον του Λόγου (§40: 158-60). Για μια εκτεταμένη συζήτηση σχετικά με την ισοδυναμία αυτών των αρχών και τη μεταξύ τους συνέχεια, βλ., O'Neill (1990)· Benhabib (1992)· Beiner (1984).

6. 'Ένας άνθρωπος εγκαταλελειμμένος σε ένα έρημο νησί δεν θα κοσμούσε από μόνος του ούτε την καλύβια του ούτε τον εαυτό του ... και δεν τον ικανοποιεί ένα αντικείμενο, αν δεν μπορεί να αισθανθεί την αρέσκεια γι' αυτό σε μια κοινότητα με άλλους ... Μόνο στην κοινωνία του έρχεται η ιδέα να μην είναι απλώς άνθρωπος αλλά επί πλέον, ... ένας λεπτός άνθρωπος (η έναρξη του εκπολιτισμού)' (§41: 163).

7. Από μια άλλη άποψη, αν ο αισθητικός στοχασμός ήταν πλήρως αποσυνδεδεμένος από την αλήθεια και το αγαθό, θα ήταν αδύνατο να διαχωριστεί οριστικά από την απλή εμπειρική αισθητηριακή απόλαυση.

8. Όπως παρατηρεί η Benhabib (1996: 190), η προϋπόθεση για τη λειτουργία της κατηγορητικής προσταγής είναι η *αρμονία* μεταξύ του ενός και των πολλών, ενώ η κατ' εξοχήν αισθητική αρχή είναι η *πολλαπλότητα*.

9. Η εμφάνιση σε ένα δημόσιο πεδίο, η *δημοσιοποίηση*, είναι η βασική παράμετρος της πολιτικής φιλοσοφίας της Arendt (1958: 199).

10. Επιπρόσθετα, όπως σχολιάζει ο Warren (1994: 164-5), αν η πολιτική στηριζόταν σε κάποιο καθοριστικό μοντέλο της κρίσης, τότε η συμμετοχή και η διαβούλευση των ατόμων θα ήταν περιττή διότι οι προθέσεις θα είχαν ήδη προσδιοριστεί από κανόνες, η ορθή εφαρμογή των οποίων θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ως ένα τεχνικό πρόβλημα που μπορεί να επιλυθεί με γραφειοκρατικά μέσα. Ένα τέτοιο μοντέλο που υποστηρίζει τα *καθήκοντα* έναντι της υπευθυνότητας των ατόμων θα νομιμοποιούσε ακόμη και τον γραφειοκρατικό αυταρχισμό. Κλασικό παράδειγμα, οι δίκες της Νυρεμβέργης, στις οποίες οι κατηγορούμενοι ισχυρίστηκαν ότι απλώς ακολουθούσαν διαταγές.

11. Το παράδειγμα αυτό που παραθέτει ο Beiner (1982: 107-8), είναι της ίδιας της Arendt από μια αδημοσίευτη διάλεξη.

12. Η μαρξιστική παράδοση, για παράδειγμα, με το να υπερτονίζει τις συλλογικές προϋποθέσεις της ανθρώπινης ατομικότητας, δίνει αισθητά μικρότερη προσοχή στους τρόπους μέσω των οποίων ένας κοινός κόσμος παρεμποδίζει –ή πολλές φορές καταπιέζει– την ελεύθερη έκφραση του ατόμου. Η ντισεϊκή κληρονομιά, επίσης, με το να αναδεικνύει αποκλειστικά την ετερότητα (και τη συνδηλούμενη ‘ηθική της διαφοράς’), αγνοεί τι είδους *κοινοί* θεσμοί, πρακτικές και ευαισθησίες θα μπορούσαν να την αναδείξουν, να την εμψυχώσουν ή να την καλλιεργήσουν. Αλλά και η φιλελεύθερη παράδοση, με το να εξιχνιάει τους εμφανιζόμενους ισχυρισμούς της ιδιαιτερότητας (το αίτημα για ισάξια ελευθερία του κάθε ατόμου να ακολουθήσει τη δική του αντίληψη του *εν ζην*) και τα ιδιωτικά αγαθά της εγκόσμιας ύπαρξης (η οικογένεια, η εργασία, η κουλτούρα, ο ελεύθερος χρόνος) στο δημόσιο πεδίο, καθιδρύει, μια πολιτεία χωρίς ήθος ή μέλημα για το κοινό αγαθό.

13. Ο ίδιος ο Kant, εξάλλου, ισχυρίζεται στα πολιτικά του γραπτά ότι η έλλειψη της δημοσιότητας είναι ταυτόχρονα και μια έλλειψη στη δυνατότητα του ίδιου του *σκέπτεσθαι* και συνεπώς μια έλλειψη στην αντικειμενικότητα. Στην Τρίτη Κριτική, επαναλαμβάνει αυτή τη θέση σημειώνοντας ότι η ‘γενική μεταδοσιμότητα είναι απαραίτητη για τη σκέψη στη βάση [μας] πρωταρχική[ς] σύμβαση[ς]’ (§41: 163) και η καλαισθησία μια ‘ιδιότητα αναγκαία για τον [εξ]ανθρωπισμό’ (§41: 162).

14. Οι κρίσεις που θεμελιώνονται υπερβατολογικά, μπορούν να μεταδοθούν αλλά αυτή η μεταδοσιμότητα είναι πάντα ‘συμπτωματική και δευτερεύουσα ... αφού ακόμη και αν δεν θα μπορούσαν να μεταδοθούν θα παρέμεναν έγκυρες’ (Arendt 1982: 69, 70). Η κατηγορία της αλήθειας, έχει πάντοτε για την Arendt (1968b: 241, 247), έναν δεσποτικό χαρακτήρα διότι εγγείρει ένα *de facto* αίτημα περί αναμφισβήτητων αρχών της πραγματικότητας το οποίο αποκλείει τη γνώμη και κατ’ επέκταση τον διάλογο, τη διαφωνία, την πειθώ ή τη συναίνεση.

15. Η διαφορά είναι κεφαλαιώδης, αν αναλογιστεί κανείς ότι ο Kant επιδιώκει την συγκατάθεση των άλλων μέσω της *φανταστικής* παρώστασης και όχι μέσω της αναπαραστατικής-συμβολικής λειτουργίας της γλώσσας. Πρβλ., Villa (1996: 68-72, 106-7).

16. Η ‘κοινή αίσθηση’, βέβαια, παρέχει ένα *ανθρωπολογικό* κανονιστικό τέλος –τον *πολιτισμό* [Kultur]. Ο ‘πολιτισμός’ όμως, όπως σχολιάζει ο McKinlay (1998: 119-21), είναι ένα νοησιακό [noumenal] και περιεχομενικά ακαθόριστο ιδεώδες που ο Kant θέτει ώστε η ιστορική διαδικασία να έχει νόημα και στόχο και όχι μια συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική αρχή εγγενώς εξαρτημένη από την τυχαία ιστορική της διάσταση και αξία.

17. Αυτό φαίνεται επίσης και από τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει η καντιανή ηθική θεωρία σχετικά με το *ριζικά κακό*. Αν ο ‘άλλος’ ήταν μια ‘κακή θέληση’, θα ήταν αμφίβολο

κατά πόσον θα λειτουργούσε σύμφωνα με τις αρχές της αμεροληψίας και της διευρυμένης σκέψης. Βλ. D'Entrèves (1994: 132-3).

18. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η Arendt (1958: 28, 38 κ.ε., 54, 256-7, 280, 322) διατηρεί σταθερά μια ιδιαίτερα αρνητική στάση έναντι της νεωτερικότητας, την οποία χαρακτηρίζει ως ένα 'μαράζωμα' της κοινής αίσθησης του κόσμου [worldlessness], ως μια ομοιόμορφη κοινωνία ισοπεδωμένη από τον μαζικό πολιτισμό, ως μια θεσμική κατάσταση όπου τίποτε δεν είναι αυθεντικά δημόσιο ή ιδιωτικό (η *'έγερση του κοινωνικού'*), ως μια κοινωνία, εν ολίγοις, στην οποία η πολιτική κατά το μεγαλύτερο μέρος της ασχολείται εργαλειακά με τα ζητήματα της οικονομίας και δεν κυφορεί καμία προσδοκία ότι μπορεί να περιθάλψει μια γνήσια δημόσια σκηνή.

19. Όπως παρατηρεί ο D'Entrèves (1994: 121-4), η αισθητική κρίση, ως μια μορφή *αναστοχαστικής* ικανότητας που σχετίζεται με το συγκεκριμένο, εξομοιώνεται με τη *φρόνηση*, την κατηγορία που χρησιμοποιήσε ο Αριστοτέλης για να διακρίνει τον πρακτικό συλλογισμό από τη *σοφία*, τη θεωρητική δianoia που επιζητά την αλήθεια και τη γνώση που ανακύπτουν πέραν της κοινής αίσθησης. Βλ., ωστόσο, και τη συζήτηση του Bernstein (1986: 232-3), ο οποίος αντιπαραθέτει στον 'ουσιολογικό' χαρακτήρα της φρόνησης τη φορμαλιστική φύση της αισθητικής κρίσης.

20. Αυτή, εξάλλου, η ανάγνωση του χρόνου, ως χρόνου τομών και ρήξεων (μαζί, βέβαια, με τον πεσιμισμό ότι η δραματοποίηση της ανθρωπίνης πράξης δεν θα καταλήξει σε μια ηθική κοινότητα) ήταν που υποχρέωσε τον Kant να θέσει τη ρυθμιστική ιδέα της 'ιστορικής προόδου προς τον πολιτισμό' να καθοδηγήσει τη σκέψη των ανθρώπων (ως τελεολογική κρίση), ώστε να μπορεί να υπάρχει στοχασμός πάνω στην ιστορία χωρίς απόγνωση.

21. Όπως παρατηρεί ο Kateb (1999: 140), όλα τα βιβλία της Arendt, αναδεικνύουν τις αισθητικές ποιότητες συγκεκριμένων κοινωνιών (αρχαία πόλεις, Ρώμη) ή επεισοδίων (τα πρώτα στάδια της Γαλλικής Επανάστασης, η Παρισινή Κομμούνα του 1871, τα ρωσικά Σοβιέτ του 1905 και 1917, τα επαναστατικά συμβούλια μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, οι επιτροπές των ούγγρων εργατών στην εξέγερση του 1956, το αντιπολεμικό κίνημα της απειθείας κατά της αρχής στα τέλη του 1960, το κίνημα του ελεύθερου λόγου στο Berkeley, κ.λπ.), τα οποία θα μπορούσαν να εκλάβουν καθολικό νόημα.

22. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειώσουμε, ότι η ανάλυση της διαδοχής δεν είναι τόσο απλή όσο παρουσιάζεται εδώ, αφού ο Kant κάποιες στιγμές διαβάσει τις προϋποθέσεις της σε όρους επιπρόσθετων παραδειγματικών στιγμών: '[T]ο προϊόν της ιδιοφύας ... είναι ένα παράδειγμα, όχι της μίμησης ... αλλά της συνέχειας για μιαν άλλη ιδιοφύα' (§49: 200, περβλ., §47: 185). Για τις αντινομίες της καντανής θεώρησης του παραδείγματος, βλ., Bernstein (1992: 92-5)· Καστοριάδης (1995: 177-83).

23. Ο Kant (§17: 54), εξάλλου, διακρίνει την *παραδειγματική* ιδέα του ωραίου, η οποία ανασύρεται από την *ιστορία*, από το *ιδεώδες* της ομορφιάς, τη *ρυθμιστική* αρχή που καθιερώνει την ενότητα στην ποικιλομορφία όλων των εμπειρικών αρχών (μοντέλων) της καλαισθησίας, ώστε, τελικά, να μπορεί να αναπαράγεται και η ίδια η επικράτεια του 'ωραίου'. Το *ιδεώδες* του ωραίου ενέχει μια έννοια 'αντικειμενικής σκοπιμότητας' αφού αποτελεί 'παρουσίαση' του ηθικού ιδεώδους και εν τέλει προσδιορίζεται από την ορθολογική ιδέα του *ανθρώπου* αφού μόνο ο άνθρωπος είναι η μόνη εγγενής ηθική αξία, δηλαδή, η μόνη ικανή νόηση 'για το ιδεώδες της *τελειότητας*' (§17: 55-6).

24. Πολλοί σχολιαστές του έργου της έχουν αναδείξει αυτή τη μετατόπιση. Βλ., π.χ., Beiner (1982: 91)· D'Entrèves (1994: 102)· Hermsen (1999: 74-5). Βλ., όμως και τη θέση του Villa

(1999: 10-3), ο οποίος θεωρεί ότι η Arendt μας εφοδιάζει με μια συνεχή αφήγηση της κριτικής ικανότητας η οποία συμπληρώνει το ιδεώδες της αγωνιστικής υποκειμενικότητας του πρώιμου έργου.

Βιβλιογραφικές αναφορές.

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1961). 'Freedom and Politics' στο: A. Hunold, επιμ., *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*. Dordrecht: D. Reidel.
- Arendt, H. (1968a). 'The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance' στο: H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. N. York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1968b). 'Truth and Politics' στο: H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. N. York: The Viking Press.
- Beiner, R. (1982). 'Hannah Arendt on Judging' στο: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, επιμέλεια & πρόλογος: R. Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.
- Beiner, R. (1984). 'Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom' στο: Z. Pelczynski & J. Gray, επιμ., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: The Athlone Press.
- Benhabib, S. (1992). 'Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought', στο: S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, CA.: Sage Publications.
- Bernstein, J.M. (1992). *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Bernstein, R.J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R.J. (1986). 'Judging the Actor and the Spectator', στο: R.J. Bernstein, *Philosophical Profiles*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Curtis, K. (1999). *Our sense of the real: Aesthetic experience and Arendtian politics*. Ithaca & London: Cornell University Press.

- D'Entréves, M.P. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London & N. York: Routledge.
- Deleuze, G. (1984). *Kant's Critical Philosophy*. Μετάφραση H. Tomlinson & B. Habberjam. London: The Athlone Press.
- Habermas, J. (1983). 'Hannah Arendt: On the Concept of Power' στο: J. Habermas, *Philosophical, Political Profiles*. London: Heinemann.
- Habermas, J. (1987). 'An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason' στο: J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, μετάφραση: F. Lawrence. Cambridge: Polity Press.
- Hermesen, J.J. & Villa, D.R. (1999). 'Introduction', στο: J.J. Hermesen & D.R. Villa, επιμ., *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven, Belgium: Peeters.
- Hermesen, J.J. (1999). 'Who is the Spectator? Hannah Arendt and Simone Weil on Thinking and Judging' στο: J.J. Hermesen & D.R. Villa, επιμ., *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven, Belgium: Peeters.
- Howard, D. (1988). *The Politics of Critique*. Minnesota: Macmillan Press.
- Ingram, D. (1992). 'The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard' στο: A. Benjamin, επιμ., *Judging Lyotard*. London & N. York: Routledge.
- Kant, I. (2002). *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισαγωγή, μετάφραση, επιμέλεια: Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
- Καστοριάδης, Κ. (1995). 'Η ελληνική Πόλις και η δημιουργία της Δημοκρατίας' στο: Κ. Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, μετάφραση Ζ. Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον/βιβλία.
- Kateb, G. (1999). 'The Judgment of Arendt', *Revue Internationale de Philosophie*, 53: 208 (2).
- McCormick, P.J. (1990). *Modernity, Aesthetics and the Bounds of Art*. N. York: Cornell University Press.
- McKinlay, P.F. (1998). 'Lyotard's Kantian Account of the Sublime and Democratic Discourse' στο: L. Langsdorf, S.H. Watson & K.A. Smith, επιμ., *Reinterpreting the Political: Continental Philosophy and Political Theory*. New York: State University of New York Press.
- O'Neill, O. (1990). 'Reason and Politics in the Kantian Enterprise' και 'The Public Use of Reason' στο: O. O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pippin, R.B. (1997). 'Avoiding German Idealism: Kant, Hegel, and the Reflective Judgment Problem' στο: R.B. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge, U.S.A.: Cambridge University Press.
- Rundell, J.F. (1994). 'Creativity and Judgement: Kant on Reason and Imagination' στο: G. Robinson & J. Rundell, επιμ., *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*. London & N. York: Routledge.
- Ρωμανός, Β. (2002). 'Η έννοια του αυτόνομου υποκειμένου μετά τον Καντ' στο: Β. Ρωμανός & Θ. Λίποβατς, επιμ., *Το Υποκείμενο στην Ύστερη Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Νήσος.
- Ρωμανός, Β. (2004). 'Η συγκρότηση και η θεμελίωση του "πολιτικού" στη Hannah Arendt', *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 23: 26-52.
- Taminiaux, J. (1999). 'Time and the Inner Conflicts of the Mind' στο: J.J. Hermesen & D.R. Villa, επιμ., *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven, Belgium: Peeters.
- Villa, D.R. (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Villa, D.R. (1999). 'Thinking and Judging' στο: J.J. Hermesen και D.R. Villa, επιμ., *The Judge and the Spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven, Belgium: Peeters.
- Warren, M.E. (1994). 'Nonfoundationalism and Democratic Judgment', *Current Perspectives in Social Theory*, 14: 151-182.
- Wellmer, A. (1998). 'Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason' στο: A. Wellmer, *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity. Essays and Lectures*. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press.