

Αριάννα ΠΕΤΡΟΜΕΛΙΔΟΥ

*Πράξη – Νόμος – Κόσμος:
Νοηματικές εκφάνσεις του πρακτικού βίου
στην πολιτική θεωρία της Hannah Arendt*

*έν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα
Ἡρόδοτος Γ', 80*

A. Πράξη και Κόσμος

1. Πολιτική και Ελευθερία

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ HANNAH ARENDT (1906-1975) ΕΠΙΧΕΙΡΕΙ να συνδέσει το νόημα της πολιτικής με μία ερμηνεία του φαινομένου της ελευθερίας που διέπεται από την αρχή της ανθρώπινης πληθούς, τη θεμελιώδη δηλαδή αρχή του πρακτικού βίου (*vita activa*).¹ Στο συνολικό πλαίσιο του αρεντικού έργου η σύνδεση αυτή εκφράζεται ρητά ως ακολούθως: «το νόημα της πολιτικής είναι η ελευθερία».² Σε μια τέτοια εννόηση της ελευθερίας υπόκειται η αρχή της ανθρώπινης πληθούς ως απαραίκαμπος όρος ύπαρξης του πολιτικού φαινομένου εν γένει. Πιο συγκεκριμένα, οι άνθρωποι στην πολλαπλότητά τους είναι σε θέση να ιδρύσουν μία σφαίρα συνύπαρξης εντός της οποίας έχουν τη δυνατότητα να είναι πραγματικά ελεύθεροι. Η σφαίρα αυτή δεν αντιστοιχεί παρά στη σφαίρα της πολιτικής. Η ελευθερία υπάρχει, δηλαδή, μόνο στον *ενδιάμεσο* εκείνο χώρο που ενσωματώνει σχέσεις ισοτιμίας και αμοιβαιότητας *ανάμεσα* στα μέλη της πληθούς.³

Σύμφωνα με την Arendt, οι πολιτικοί εν γένει θεσμοί που χαρακτηρίζουν τη νεότερη εποχή υποκρύπτουν την υπερίσχυση της εξουσίας και της επιβολής. Τούτο οφείλεται στην ολοσχερή επικράτηση των ιεραρχήσεων που καθιέρωσε μία όντως αντιδημοκρατική και αντιπολιτική παρά-

¹ Βλ. ARENDT 2005, 10-11 (έμφαση δική μου)· ARENDT 1998, 175· ARENT 1986, 241. Η παράθεση αποσπασμάτων από τα αρεντικά κείμενα είναι σε δική μου απόδοση εκτός από τα ARENDT 1972 και ARENDT 1998, όπου η παραπομπή γίνεται επίσης και στην ελληνική έκδοση, ARENT 2000 και ARENT 1986 αντίστοιχα (οι όποιες τροποποιήσεις γίνονται σιωπηρά).

² ARENDT 2005, 28.

³ ARENDT 2005, 12.

δοση, η οποία κατανοεί την πολιτική εν γένει επί τη βάσει της νομής και διαχείρισης της εξουσίας. Στην εξίσου θεμελιώδη αυτή τοποθέτηση διαφαίνεται η εναντίωση της Arendt στην ταύτιση της πολιτικής με την κυριαρχία καθώς και στις ανισότητες που προκύπτουν από την ταύτιση αυτή. Η αμιγώς πολιτική ελευθερία για την οποία κάνει λόγο η Arendt πόρρω απέχει από οποιαδήποτε μορφή εξαναγκασμού ή βίας. Αντίθετα, εδραιώνεται στην εξόχως πολιτική δυνατότητα της διαβούλευσης και της πειθούς. Ως εκ τούτου, ελεύθερος δεν είναι απλώς ο άνθρωπος που διαφεύγει των αναγκαιοτήτων της βιολογικής ζωής ή της κυριαρχικής επιβολής. Ο ελεύθερος άνθρωπος όχι μόνο δεν εξουσιάζεται και δεν εξουσιάζει ουδέποτε άλλους, αλλά στη δική του ελευθερία πραγματώνει εξίσου και την ελευθερία των άλλων.

Για να αναδείξει το νόημα της γνήσιας πολιτικής εμπειρίας, η Arendt ανατρέχει –συνδέοντας το παρελθόν με το μέλλον, όπως ο θεός Ιανός των Ρωμαίων– στις δίδυμες απαρχές του αυθεντικού πολιτικού στοχασμού: στη λησμονημένη προφιλοσοφική, δηλαδή προπλατωνική, παράδοση της αρχαίας ελληνικής πόλεως και στην παράδοση της ρωμαϊκής *res publica*. Η Arendt προβαίνει εν προκειμένω στην αποδιάρθρωση εκείνης της παράδοσης που έθετε και εξακολουθεί να θέτει ως ύψιστο σκοπό της την αγάπη για τη σοφία (*vita contemplativa*). Ο ύστατος στόχος της Arendt έγκειται στη διαύγαση της συγκαλυμμένης από την παράδοση αυτή εμπειρίας του πολιτικού βίου: μιας εμπειρίας ολωσδιόλου ανθρώπινης που συνδέεται δηλαδή άρρηκτα με την περατότητα της ανθρώπινης κατάστασης.⁴

Στη συνάφεια αυτή, η Arendt διαπιστώνει ότι η ελευθερία και ο βίος εντός των ορίων της πόλης ήταν ένα και το αυτό. Η ελεύθερη διαβίωση εντός της πόλης προϋπέθετε, ωστόσο, την απελευθέρωση τόσο από την κυριαρχία των άλλων όσο και από τις ανάγκες του καθημερινού βίου: το ίδιο το πολιτικό πεδίο «αρχίζει εκεί που τελειώνει το πεδίο των υλικών αναγκών και της φυσικής ωμής βίας».⁵ Επομένως, προκειμένου να απολαύσει κανείς την *ελευθερία*, όφειλε προηγουμένως να *απελευθερωθεί* από τον καταναγκαστικό χαρακτήρα των φυσικών αναγκών. Η απελευθέρωση αυτή εκφραζόταν στην ελληνική λέξη *σχόλη* και τη λατινική

⁴ Στο υπόβαθρο της αρεντικής στροφής στις νοηματικές απαρχές της πολιτικής εμπειρίας εν γένει εντοπίζεται η χαϊντεγκεριανή έρευνα για την ουσία της αλήθειας, βλ. HEIDEGGER 1967, §§ 6, 7, 44 (19-39, 212-230). Ενδεικτικά για τον Heidegger βλ. ZABOROWSKI 2006, 350-355. Τη σχέση Arendt και Heidegger διερευνούν οι: YOUNG-BRUEHL 2004, xiv-xv· VILLA 1996· 1999· BENHABIB 2003, 102-122.

⁵ ARENDT 2005, 41.

otium,⁶ η οποία σε αντίθεση με την ελευθερία αποτελούσε ένα μέσο που έπρεπε να επιτευχθεί με οποιονδήποτε τρόπο, ακόμη και διά του θεσμού της δουλείας. Η απελευθέρωση λάμβανε δηλαδή χώρα *προ-πολιτικά*, καθώς συνιστούσε προαπαιτούμενο για την ελευθερία εντός της πολιτικής σφαίρας.⁷ Εκτός όμως από την απελευθέρωση, η ελευθερία χρειαζόταν την ενεργό συνύπαρξη και τη συμπαρουσία των άλλων, καθώς και έναν κοινό, δηλαδή δημόσιο, χώρο που θα στέγαζε τη μεταξύ τους συναναστροφή: «έναν πολιτικά οργανωμένο κόσμο [...] εντός του οποίου κάθε ελεύθερος άνθρωπος θα μπορούσε να εισέλθει διά των λόγων και των πράξεων».⁸

Η ελευθερία, κατά συνέπεια, αντιστοιχεί σε ένα «φαινόμενο ολωσδιόλου πολιτικό».⁹ Χαρακτηρίζει τον χώρο που δύναται να δημιουργηθεί μόνο από ανθρώπους χάρη στην υπόσχεση όλων για αναγνώριση της *διαφορετικότητας*, της *συναλληλίας* και της *συντροφικότητας*. Εντός του χώρου αυτού κάθε άνθρωπος μπορεί να βρίσκεται και να κινείται ανάμεσα σε ανθρώπους ισότιμους προς αυτόν. Δίχως σχέσεις ισοτιμίας δεν δύναται να υπάρξει επουδενί η ελευθερία. Το πραγματικό νόημα της πολιτικής έγκειται δηλαδή ακριβώς στο ότι οι όντως ελεύθεροι άνθρωποι μπορούν να διαβουλεύονται και να συμπράττουν *ως ίσοι ανάμεσα σε ίσους*: «η ισότητα [...] αποτελούσε την ουσία ακριβώς της ελευθερίας· η ελευθερία σήμαινε ελευθερία από την ανισότητα που υπάρχει στην κυριαρχία και μετάβαση σε μία σφαίρα που δεν υπάρχει ούτε κυβερνήτης ούτε κυβερνώμενος».¹⁰ Η πόλη είναι η οργάνωση των ανθρώπων όπως προκύπτει από τη σύμπραξη και τη συνομιλία και ο πραγματικός χώρος της βρίσκεται *ανάμεσα* στους ανθρώπους, οι οποίοι συμβιώνουν με τούτο το σκοπό.

Η ελευθερία προϋποθέτει, επομένως, την ύπαρξη ενός χώρου εντός

⁶ Βλ. ARENDT 2005, 38. Η Arendt διαχωρίζει την ελευθερία (*Freiheit, Freedom*) από την απελευθέρωση (*Befreiung, Liberation*). Όπως υποστηρίζει, έχει επικρατήσει μία θεμελιώδης παρανόηση ανάμεσα στις δύο αυτές έννοιες, η οποία οφείλεται κατά κύριο λόγο στην αδυναμία διάκρισης της μεταξύ τους διαφοράς. Σύμφωνα με την Arendt «δεν υπάρχει τίποτα πιο μάταιο και φευγαλέο από την εξέγερση και την απελευθέρωση, αν δεν ακολουθείται από τη συνταγματική εδραίωση της νεοαποκτημένης ελευθερίας», από όπου προκύπτει ότι η απελευθέρωση συνιστά προϋπόθεση για τη δημόσια πολιτική ελευθερία, βλ. ARENDT 1990, 142.

⁷ ARENDT 2005, 39.

⁸ ARENDT 2006, 147.

⁹ ARENDT 1990, 30.

¹⁰ ARENDT 1998, 32-33· ARENDT 1986, 51-52. Οι όποιες τροποποιήσεις στη μετάφραση των παραθεμάτων από το *The Human Condition* και το *On Violence* γίνονται δίχως περαιτέρω υπόμνηση. Βλ. επίσης ARENDT 1990, 12· ARENDT 2005, 39.

του οποίου οι άνθρωποι μπορούν να διάγουν βίο πολιτικά νοηματοδοτημένο, να πράττουν σε συναλληλία και να ιδρύουν σχέσεις αναγνώρισης και ισοτιμίας. Οι σχέσεις αυτές, καθώς αναπτύσσονται έξω από τη σφαίρα της ιδιωτικότητας και οποιουδήποτε είδους οικειότητας προσεγγίζουν την αριστοτελική έννοια της κατά το αγαθόν φιλίας, η οποία στην παρούσα συνάφεια μπορεί να ερμηνευτεί ως *πολιτική φιλία*.¹¹

Η ελευθερία εκτείνεται *ανάμεσα* στα ανθρώπινα όντα, όταν αυτά συσχετίζονται ως ίσες και ταυτόχρονα διακριτές μεταξύ τους οντότητες. Συνυφαίνεται άμεσα με τις κατεξοχήν ανθρώπινες δραστηριότητες της ομιλίας και της πράξης και εδράζεται στον πολιτικό χώρο που ορίζεται από τα ανθρώπινα όντα ως εστία των πράξεων και των συνομιλιών τους. Όποιος φιλοξενείται στον εν λόγω χώρο είναι ελεύθερος· αντίθετα, όποιος αποκλείεται από αυτόν αδυνατεί να εμφανιστεί διά των έργων του στους άλλους και περιπίπτει στην ανελευθερία.¹² Η σφαίρα της πολιτικής οριοθετείται από τις δραστηριότητες της ομιλίας και της πράξης των ανθρώπων κατά την προσπάθειά τους να ιδρύσουν έναν *κόσμο* όπου δεσπάζει η έκφραση της *ισότητας* και της *ανθρώπινης πληθούς*.¹³ Η ισότητα, όπως την εννοεί η Arendt, περιλαμβάνεται στο θεσμό της φιλίας ως *analogia publicae*: η συναλληλία που ενεργοποιείται εντός του πλαισίου της δημόσιας σφαίρας εκδηλώνεται σε κάθε είδους αλληλόδραση· μεταξύ άλλων, μέσα από τη φιλία ως συμπαρουσία των ίσων στα πλαίσια ενός από κοινού διαμορφωμένου κόσμου.¹⁴

Η *vita activa* αποτελεί τη διεκπεραίωση των υποθέσεων μίας κοινότητας μέσω της ομιλίας και της πράξης εντός του δημόσιου χώρου. Προϋποθέτει την *πολιτική συμμετοχή*, η οποία με τη σειρά της σημαίνει τη δημόσια δέσμευση στην περίσκεψη και τη διαβούλευση σχετικά με ζητήματα δημόσιου ενδιαφέροντος. Η αμοιβαία αυτή δέσμευση του ενός απέναντι στον άλλον προβάλλεται στην αμοιβαία αποδοχή τους ως ισότιμων μελών μιας πολιτικής κοινότητας και αυτή καθεαυτήν η *αναγνώριση* της ισότητας αποτελεί πράξη πολιτική. Η Arendt αναγνωρίζει την ισότητα ως

¹¹ ARENDT 1998, 243· APENT 1986, 330. Προκύπτει, έτσι, ότι στη σκέψη της Arendt η σφαίρα των φίλων διακρίνεται ως μία μοναδική και παρεκβατική σφαίρα που δεν είναι ούτε η ιδιωτική ούτε η δημόσια. Φέρει, ωστόσο, τη δυνατότητα ενός διαμεσολαβητικού ρόλου ανάμεσα στον ιδιωτικό και το δημόσιο χώρο. Σχετικά με την αριστοτελική έννοια της τελείας ή κατά το αγαθόν φιλίας, βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Θ 15, 1163a 2-3. Πρβλ. επίσης CHIBA 1995.

¹² ARENDT 2005, 99.

¹³ ARENDT 1998, 177-178· APENT 1986, 245.

¹⁴ ARENDT 2004, 434-439· CHIBA 1995, 515.

όρο ύπαρξης της ελευθερίας στην προπλατωνική παράδοση της *ισονομίας*. Όπως θα εξετάσουμε παρακάτω, η ισονομία εγγυόταν την ισότητα «όχι επειδή όλοι οι άνθρωποι γεννήθηκαν ίσοι, αλλά απεναντίας επειδή ήταν φύσει άνισοι και χρειάζονταν έναν *θεσμό*, την *πόλιν*, η οποία με τον νόμον της θα τους καθιστούσε ίσους».¹⁵ Οι άνθρωποι, με άλλα λόγια, βιώνουν τη μεταξύ τους ισότητα δυνάμει της ελεύθερης συμμετοχής τους σε μία πολιτική κοινότητα και όχι δυνάμει του ότι γεννήθηκαν ίσοι. Αυτή η ισότητα καθιστά για όλους δυνατή την άρθρωση της σκέψης και την έκφραση της γνώμης· καθιστά για όλους δυνατό τον *πολιτικό βίο*.

2. Η Ομιλία ως Πράξη και η Πράξη ως Αρχή

Η Arendt κάνει στην ουσία λόγο για μία ελευθερία κίνησης, η οποία πραγματώνεται στην αέναη εκδίπλωση της πράξης και τη διανοιγματική δραστηριότητα της ομιλίας. Η πολιτική και η ελευθερία είναι για την Arendt έννοιες ταυτόσημες. Όταν απουσιάζει η ελευθερία, καταρρέει ταυτόχρονα ο ίδιος ο χώρος της πολιτικής, δηλαδή το πεδίο πραγμάτωσης των κατεξοχήν πολιτικών δραστηριοτήτων του πράττειν και του ομιλείν.¹⁶ Αντιστρόφως, όταν οι άνθρωποι δεν δύνανται να συνομιλήσουν και να πράξουν από κοινού, στερούνται το αναφαίρετο δικαίωμα στην πολιτική ελευθερία.

Η Arendt κατανοεί την ομιλία αφενός ως μία μορφή πράξης και αφετέρου ως το μέσο διά του οποίου δύναται κανείς να εκφράζει την οικεία του άποψη αναφορικά προς τις δημόσιες υποθέσεις.¹⁷ Πιο συγκεκριμένα, σε ορισμένα σημεία του έργου της η Arendt διακρίνει ρητά την ομιλία ως πράξη από την ομιλία ως έκφραση της γνώμης, δίχως ωστόσο να θεωρεί ότι οι δύο αυτές εκφάνσεις της ομιλίας αντιφάσκουν μεταξύ τους.¹⁸ Σε ό,τι αφορά την ομιλία ως πράξη, η Arendt δεν διαχωρίζει την πράξη από την ομιλία που τη συνοδεύει και τη διαυγάζει. Τη θέση αυτή αντλεί και πάλι από τις απαρχές της ελληνικής πολιτικής εμπειρίας, όπου ο αυτουργός μεγαλοπρεπών πράξεων έπρεπε συγχρόνως να εκφέρει σπουδαίους και λαμπρούς λόγους, κάτι που συναντάμε χαρακτηριστικά στην τραγική ποίηση: «η ομιλία είναι, υπό αυτή την έννοια, μία μορφή πράξης· ακόμη

¹⁵ ARENDT 1990, 27 (η έμφαση δική μου).

¹⁶ ARENDT 2005, 52.

¹⁷ ARENDT 2005, 48. Επίσης, BENHABIB 2003.

¹⁸ ARENDT 2005, 48-49.

και η παρακμή μας μπορεί να πάρει τη μορφή μεγαλοπρεπούς πράξης αν, καθώς παρακαμάζουμε, εκφέρουμε τους κατάλληλους λόγους».¹⁹

Τόσο η πράξη και η ομιλία ως μορφή πράξης όσο και η έκφραση της γνώμης αποτελούν τμήμα της ιστορικής και πολιτικής πραγματικότητας. Ωστόσο, ενώ διά της ομιλίας ως έκφρασης της πράξης δίδεται στο πράττον υποκείμενο η δυνατότητα της άμεσης παρέμβασης στις ανθρώπινες υποθέσεις και της νοηματοδότησης των συμβάντων εντός των οποίων εμπλέκεται, για τη διαμόρφωση της άποψης καίριο ρόλο διαδραματίζει η αποστασιοποίηση από τα τεκταινόμενα και η αμερόληπτη εξέτασή τους από τη σκοπιά του θεατή.²⁰ Ακολούθως διαλαμβάνεται η ομιλία ως μορφή πράξης, ενώ η ελεύθερη ανταλλαγή της γνώμης και οι όροι δυνατότητας της διαβούλευσης εξετάζονται σε επόμενη ενότητα.

Προκειμένου να περιγράψει την ελευθερία της διευρυμένης πράξης, δηλαδή της πράξης που συμπεριλαμβάνει την ομιλία, η Arendt αντλεί από τον Kant την έννοια της *αυτενέργειας* και την προβάλλει στο πεδίο της πολιτικής.²¹ Κατά την Arendt η αυτενέργεια αποτελεί την *προ-πολιτική* εκείνη δυνατότητα των ανθρώπινων όντων, χάρη στην οποία δύνανται να καθιδρύσουν με δική τους πρωτοβουλία μία ακολουθία γεγονότων.²² Η ελευθερία της πράξης ταυτίζεται τότε με τη *νέα αρχή* και «αυτή η διεκπεραίωση, η ολοκλήρωση της διαδικασίας που εκκίνησε, συνιστά το ίδιο το νόημα του πράττειν».²³ Με άλλα λόγια, το πράττειν, στην πιο γενική του έννοια, σηματοδοτεί την ανάληψη *πρωτοβουλιών*, την εγκαινίαση διαδικασιών (*ἄρχειν*) ή την εκκίνηση (*agere*).²⁴

Στο πλαίσιο αυτό η Arendt, ακολουθώντας τον Αυγουστίνο, ερμηνεύει ως οντολογική βάση της ελευθερίας που απορρέει από το πράττειν την ίδια τη γέννηση του ανθρώπου.²⁵ Προσδιορίζει τον ίδιο τον άνθρωπο ως μία *αρχή*· ο άνθρωπος, καθόσον πρωτοεμφανίζεται στο κόσμο, εισέρχεται

¹⁹ ARENDT 2005, 47-48.

²⁰ ARENDT 1978, 76.

²¹ KANT 2006, 43 (LVII). Η κλασική αναφορά γίνεται, βέβαια, στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, KANT 1998, A50/B74.

²² ARENDT 2005, 34 και 51.

²³ ARENDT 2005, 49.

²⁴ ARENDT 1998, 177· ARENT 1986, 243-244. Η σχέση ανάμεσα στην ελευθερία και την εκκίνηση μίας διαδικασίας ενυπάρχει στη ρωμαϊκή αντίληψη ότι το μεγαλείο των προγόνων περιλαμβάνεται στην ίδρυση της Ρώμης και, παράλληλα, ότι η ελευθερία των Ρωμαίων συνδέεται με την ίδρυση αυτή –*ab urbe condita*– οπότε και είχε λάβει χώρα μία νέα αρχή. Βλ. επίσης ARENDT 2005, 49. Στο θέμα αυτό εστιάζει η μελέτη του MARKELL 2006, 5.

²⁵ ARENDT 1998, 247· ARENT 1986, 335.

δηλαδή σε αυτόν διά της γεννήσεώς του, αποτελεί πάντοτε ένα *initium*: «[initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit». ²⁶ Με τη δημιουργία του ανθρώπου «ήρθε στον κόσμο η αρχή της αρχής» ²⁷ και, μαζί της, η αρχή της ελευθερίας. Για την Arendt, το πράττειν αντιστοιχεί στην πρωτοβουλία που πρέπει να αναλάβει ο πράττων ώστε να εγκαινιάσει καταρχήν το βίο του, απαντώντας με τον τρόπο αυτό στο ίδιο το γεγονός της γέννησης. ²⁸ Επομένως, η διαδικασία του πράττειν συνδέεται με την κατάσταση της *γεννησιμότητας*, καθώς η νέα αρχή που ενυπάρχει στην γέννηση γίνεται αισθητή εντός του κόσμου απλώς και μόνο επειδή ο νεοερχόμενος κατέχει την ικανότητα να εκκινεί κάτι από την αρχή, ακριβώς δηλαδή την ικανότητα να πράττει. ²⁹

Με τη γέννηση του ανθρώπου εισέρχεται στον κόσμο ένα ον ικανό να διακόψει διά του πράττειν την κυκλική πορεία της βιολογικής του ύστασης, αναβιώνοντας με κάθε νέα άφιξη την ελπίδα για την έναρξη νέων, χωρίς προηγούμενο, διαδικασιών. ³⁰ «οποτεδήποτε συμβαίνει κάτι καινούριο, εκρήγνυται μέσα στο πλαίσιο των προβλέψιμων διαδικασιών ως κάτι απροσδόκητο, απρόβλεπτο και εντέλει αιτιακά ανεξήγητο – ακριβώς όπως ένα *θαύμα*». ³¹ Η εμφάνιση του ανθρώπου, όχι πλέον ως βιολογικής ύπαρξης αλλά ως πράττοντος υποκειμένου, στον κόσμο των φαινομένων καθιστά δυνατό το *απίθανο* και το *εξαιρετικό*: «η κυριότερη διαφορά ανάμεσα στις άπειρες απιθανότητες, στις οποίες στηρίζεται η γήινη ανθρώπινη ζωή, και στα συμβάντα-θαύματα εντός της αρένας των ανθρώπινων υποθέσεων βρίσκεται ασφαλώς στο γεγονός ότι στην τελευταία περίπτωση υπάρχει ένας *θαυματουργός* – δηλαδή, ότι ο ίδιος ο άνθρωπος προφανώς διαθέτει το *θαύμασιο* και *μυστηριώδες γνώρισμα να απεργάζεται θαύματα*». ³² Το γνώρισμα αυτό είναι η πράξη, η οποία στην εξέλιξή της είναι μοναδική, καθώς θέτει σε κίνηση διαδικασίες που στον αυτοματισμό τους μοιάζουν φυσικές, πυροδοτεί κάτι καινοφανές και ταυτόχρονα προσφέρει στους ενεργούντες το δώρο της ελευθερίας.

²⁶ «Για να υπάρξει μία αρχή, δημιουργήθηκε ο άνθρωπος, πριν από τον οποίο δεν υπήρχε κανείς», Αυγουστίνος, *De Civitate Dei contra paganos*, XII, 20. Βλ. ARENDT 1998, 177· APENT 1986, 244.

²⁷ ARENDT 1998, 177· APENT 1986, 244.

²⁸ ARENDT 1998, 177· APENT 1986, 243, αλλά και ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 33.

²⁹ Για τη σχέση ανάμεσα στη γεννησιμότητα και την παιδεία (εκπαίδευση) βλ. ARENDT 2006, 171.

³⁰ ARENDT 2006, 42.

³¹ ARENDT 2005, 32.

³² ARENDT 2005, 34.

3. *Action in concert*

Καμία πράξη δεν είναι δυνατό να επιτελεστεί στην πλήρη απομόνωση. Αναφερόμενη στον Burke, η Arendt υποστηρίζει ότι κάθε πράξη είναι «πράξη σε συμφωνία» (*action in concert*).³³ Η άποψη ότι το πράττειν δίχως φίλους και αξιόπιστους συντρόφους καθίσταται αδύνατο απαντάται ήδη στον Πλάτωνα.³⁴ Η εκκίνηση μίας ακολουθίας γεγονότων, τα οποία θα συγκροτήσουν το δημόσιο πεδίο των ανθρώπινων υποθέσεων προϋποθέτει τη συμμετοχή των πολλών. Αυτή η συμμετοχή προσδίδει στην πράξη τον διαδικαστικό της χαρακτήρα.³⁵ Πράξη και ομιλία διαδραματίζονται εντός του ελεύθερα διαμορφωμένου δημόσιου χώρου ανάμεσα σε ανθρώπους που ανταλλάσσουν τις διαφορετικές προοπτικές τους σχετικά με τις κοινές υποθέσεις και παρεμβαίνουν άμεσα με τις πρωτοβουλίες τους στο πλέγμα των τεκταινομένων· που ιδρύουν και συντηρούν από κοινού τη δημόσια σφαίρα στα πλαίσια της ενεργού συνύπαρξης.

Η σφαίρα του πολιτικού βίου ταυτίζεται με την επικράτεια «όχι απλώς των ανθρώπινων, αλλά των δια-ανθρώπινων σχέσεων»³⁶ που εκδιπλώνονται εντός των ορίων του πολιτικού σώματος. Στο βαθμό που η πράξη αναλώνεται στην ίδρυση και τη διατήρηση του πολιτικού αυτού σώματος, η ίδια η ιστορική πραγματικότητα είναι το αποτέλεσμα της σύμπραξης των ανθρώπων. Ο διαδικαστικός χαρακτήρας της πράξης εναπόκειται ακριβώς στο ότι εμπλέκεται ένα πλήθος από πράττοντες οι οποίοι συνδιαμορφώνουν το πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων και υποθέσεων. Απόρροια του γεγονότος αυτού είναι ο απολύτως απρόβλεπτος χαρακτήρας του πράττειν και η συνακόλουθη *ευπάθεια των ανθρώπινων υποθέσεων*.³⁷ Το πράττειν για την Arendt δεν έχει τέλος. Είναι αδύνατο να φτάσει σε κάποιο τέλος όταν τόσοι πολλοί λαμβάνουν μέρος στη διαδικασία που το συνιστά.

«Η τέχνη της πολιτικής διδάσκει τους ανθρώπους πώς να προβάλλουν τα μεγάλα και τα λαμπρά [...]. Επομένως, το μεγαλείο ή το ιδιαίτερο νόημα κάθε πράξης δεν μπορεί παρά να έγκειται στην ίδια την τέλεσή της και όχι στο κίνητρο ή την επίτευξή της».³⁸ Η πράξη προϋποθέτει τη δυνατότητα της δημόσιας εμφάνισης, ενώ εξαντλείται στην ενεργοποίησή της

³³ ARENDT 2005, 50.

³⁴ Πλάτων, *Εβδομη Επιστολή*, 325d. Επίσης, ARENDT 2005, 50.

³⁵ ARENDT 1998, 230-236· APENT 1986, 313-320.

³⁶ ARENDT 2005, 81.

³⁷ ARENDT 1998, 188-192· APENT 1986, 258-263.

³⁸ ARENDT 1998, 206· APENT 1986, 281.

και κρίνεται από το εμφανές μεγαλείο της: «αν αντικρίσουμε την ελευθερία με το βλέμμα της παράδοσης, ταυτίζοντας την ελευθερία με την κυριαρχία, η ταυτόχρονη παρουσία της ελευθερίας και της μη κυριαρχίας, της δυνατότητας να αρχίζεις κάτι καινούριο και της αδυναμίας ελέγχου ή ακόμη και πρόβλεψης των συνεπειών του, μοιάζει σχεδόν να μας υποχρεώνει στο συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη ύπαρξη είναι παράλογη. Λαμβάνοντας υπόψιν την ανθρώπινη πραγματικότητα και την φαινόμενη μαρτυρία της, το να αρνηθεί κανείς στην ανθρώπινη ελευθερία να πράττει επειδή ο πράττων δεν μένει ποτέ κύριος των πράξεών του, είναι πράγματι τόσο κίβδηλο όσο το να ισχυριζόμαστε ότι η ανθρώπινη κυριαρχία είναι δυνατή λόγω του αδιαμφισβήτητου γεγονότος της ανθρώπινης ελευθερίας».³⁹

4. Ομιλία και Πράξη ως φανέρωση

*Does God ever judge us by appearances?
I suspect that he does.*

W.H. Auden⁴⁰

Το πράττειν είναι η μοναδική διαδικασία που εκτυλίσσεται απευθείας ανάμεσα στους ανθρώπους και πάντοτε συμπορεύεται με την ομιλία: «πράξη δίχως ομιλία δεν θα ήταν πλέον πράξη, διότι δεν θα υπήρχε πράττων, και ο πράττων, ο αυτουργός των πράξεων, δεν είναι δυνατό να υπάρξει αν συγχρόνως δεν είναι και εκφωνητής λόγων».⁴¹ Η ομιλία και η πράξη καθιστούν τους ανθρώπους ικανούς για διάκριση, καθώς αποτελούν τα οντολογικά εκείνα γνωρίσματα μέσω των οποίων τα ανθρώπινα έργα εμφανίζονται ενώπιον όλων και οι άνθρωποι φανερώνονται όχι ως φυσικά όντα αλλά ως πρόσωπα. Η φανέρωση αυτή, σε αντιδιαστολή προς την απλή σωματική ύπαρξη, στηρίζεται ολωσδιόλου στην *αυτενέργεια* και την *πρωτοβουλία*: «ό,τι μπορεί να ορά θέλει να οράται, ό,τι μπορεί να ακούει φωνάζει για να ακουστεί, ό,τι μπορεί να αγγίζει παραδίδεται ώστε να αγγιχτεί. Είναι, πράγματι, λες και καθετί ζωντανό [...] διαθέτει μία παρόρ-

³⁹ ARENDT 1998, 235-236· APENT 1986, 319-320.

⁴⁰ ARENDT 1978, 17.

⁴¹ ARENDT 1998, 178-179· APENT 1986, 245.

μηση να εμφανιστεί, να συνταιριάζει στον κόσμο των εμφανίσεων». ⁴² Δίχως τη δυνατότητα για εμφάνιση κανένα ανθρώπινο ον δεν θα μπορούσε να παραμείνει ανθρώπινο, διότι δεν θα ικανοποιείτο αυτή ακριβώς η συνθήκη για την παραμονή του εντός του κόσμου. Μία ζωή χωρίς την ομιλία και την πράξη είναι κυριολεκτικά νεκρή για τον κόσμο· έχει πάψει να είναι ανθρώπινη, διότι δεν βιώνεται πλέον μεταξύ των ανθρώπων. ⁴³

Η ομιλία και η πράξη ως τα αποκλειστικά προνόμια του ανθρώπου ⁴⁴ αναγνωρίζονται ως οι πολιτικές εκείνες δραστηριότητες που διαμορφώνουν την ατομική ταυτότητα του δρώντος και ομιλούντος υποκειμένου. Αποτελούν δηλαδή τις μοναδικές διαδικασίες που προϋποθέτουν την ύπαρξη θεατών· «διότι αυτό που ο πράττων πρωτίστως επιδιώκει σε κάθε πράξη, ορμώμενος είτε από φυσική αναγκαιότητα είτε από ελεύθερη βούληση, είναι η αποκάλυψη της εικόνας του. Επομένως, αυτός που πράττει, καθόσον πράττει, απολαμβάνει το πράττειν· [...] κανείς δεν πράττει παρεκτός κι αν μέσω της πράξης φανερώνει τον αφανή εαυτό του». ⁴⁵

Η πολιτική «οργανώνει εξαρχής τους απόλυτα διαφορετικούς αναφορικά προς τη σχετική ισότητα και σε αντιδιαστολή προς τις σχετικές διαφορές». ⁴⁶ η πληθός των ανθρώπων αποτελεί για την Arendt θεμελιακό όρο δυνατότητας τόσο της πράξης όσο και της ομιλίας, ενώ λαμβάνει τον διττό χαρακτήρα της *ισότητας* και της *διαφοράς*. Διά της ομιλίας και της πράξης αποκαλύπτεται η ακατάλυτη διαφορετικότητα του πράττοντος υποκειμένου: «στον άνθρωπο η ετερότητα (*alteritas*), την οποία συμερίζεται με καθετί υπαρκτό, και η διαφορετικότητα, την οποία συμερίζεται με καθετί έμψυχο, γίνονται μοναδικότητα και η ανθρώπινη πολλότητα είναι η παράδοξη πολλότητα μοναδικών όντων». ⁴⁷ Πράττοντας και ομιλώντας, οι άνθρωποι φανερώνουν το «ποιοι» ⁴⁸ είναι, δηλαδή αποκαλύπτουν εμπράκτως τη μοναδικότητά τους, κάνοντας έτσι την εμφάνιση τους στον ανθρώπινο κόσμο: «αυτή η αποκαλυπτική ιδιότητα της ομιλίας

⁴² ARENDT 1978, 29.

⁴³ ARENDT 2005, 37-38. Πρβλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Πολιτικά* I, 1, 1253 α.

⁴⁴ ARENDT 1998, 22· APENT 1986, 40.

⁴⁵ ARENDT 1998, 175· APENT 1986, 241 (έμφαση δική μου).

⁴⁶ ARENDT 2005, 12.

⁴⁷ ARENDT 1998, 176· APENT 1986, 242.

⁴⁸ Στη *Human Condition* η Arendt διακρίνει μεταξύ του «ποιος» είναι κάποιος και του «τι» είναι. Ενώ, λοιπόν, το «ποιος» αποκαλύπτεται διά της ομιλίας και της πράξης, το «τι» είναι κανείς αποτελεί τη φυσική του ταυτότητα, η οποία «εμφανίζεται από μόνη της χωρίς καμία δική του δραστηριότητα στο μοναδικό σχήμα του σώματος και στο μοναδικό ήχο της φωνής». Βλ. ARENDT 1998, 179· APENT 1986, 246-247.

και της πράξης φανερώνεται εκεί που οι άνθρωποι βρίσκονται *μαζί* με τους άλλους, όχι για τους άλλους ή εναντίον των άλλων· φανερώνεται δηλαδή σε καταστάσεις ανθρώπινης συνύπαρξης». ⁴⁹

Προκειμένου να εμφανιστεί στην πληρότητά της, η πράξη χρειάζεται το *λαμπρό φως*, το οποίο δύναται να υπάρξει μόνο στο δημόσιο χώρο των ανθρώπινων εμφανίσεων. Η Arendt αντλεί για μια ακόμη φορά από το πρόταγμα της αρχαίας ελληνικής πόλεως, κατά το οποίο η πόλις ταυτιζόταν με «τον χώρο των ελεύθερων πράξεων και των ζωντανών λόγων που μπορούσαν να προικίσουν τον βίο με *λαμπρότητα -τόν βίον λαμπρόν ποιείσθαι*». ⁵⁰ Η καθοριστική, επομένως, διαφορά μεταξύ των «άπειρων απιθανοτήτων» στις οποίες εδράζεται η πραγματικότητα της επίγειας ζωής και του θαυματουργικού χαρακτήρα των συμβάντων που ιδρύουν την ιστορική πραγματικότητα, είναι ότι στο πεδίο των ανθρώπινων υποθέσεων όχι απλώς υπάρχει ο άνθρωπος ο οποίος απεργάζεται τα θαύματα, αλλά επιπλέον ότι γνωρίζουμε «ποιος» πράττει τα θαύματα αυτά: «είναι οι άνθρωποι που τα κατορθώνουν – οι άνθρωποι οι οποίοι, επειδή έχουν δεχτεί το διπλό δώρο της ελευθερίας και της πράξης, μπορούν να ιδρύσουν μια πραγματικότητα δική τους». ⁵¹

Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τα παραπάνω, διαθέτει την ικανότητα να είναι το υποκειμένο μιας *βιογραφίας* – να έχει *βίον* – χάρη στην ελευθερία του πράττειν που του δίνει τη δυνατότητα να δημιουργεί και να γεφυρώνει κόσμους, να εκκινεί και να διαμορφώνει τα ιστορικά τεκταινόμενα. Σε αντίθεση με τα συμβάντα που συγκροτούν την πορεία της ιστορίας, η βιολογική ζωή δεν εξιστορείται και, ως εκ τούτου, παραμένει άνευ νοήματος: «όλες οι θλίψεις υποφέρονται αν τις βάλεις σε μία ιστορία ή αν αφηγηθείς μία ιστορία γι' αυτές». ⁵²

Το αγωνιστικό πνεύμα των Ελλήνων, για το οποίο δίδεται μαρτυρία ήδη στα ομηρικά έπη, εκφραζόταν ως γνωστόν με ευσύνοπτο τρόπο στη ρήση *αίέν ἀριστεύειν*. ⁵³ Η ελευθερία συνιστούσε συγχρόνως την αρχή της δημιουργίας του πλέγματος των πράξεων και των λόγων, δηλαδή την αρχή των ανθρώπινων υποθέσεων. Οι άνθρωποι στην προσπάθειά τους να διακριθούν έφεραν στο φως το ανθρώπινο μεγαλείο, το οποίο τους καθιστούσε ήρωες και τους χάριζε την *αθάνατη δόξα*. Η αφήγηση του

⁴⁹ ARENDT 1998, 180· APENT 1986, 247.

⁵⁰ ARENDT 1990, 281.

⁵¹ ARENDT 2006, 169.

⁵² ARENDT 1998, 175· APENT 1986, 241.

⁵³ Όμηρος, *Ιλιάς* Z, 207-209. Γενικότερα πάνω στην ελληνική σύλληψη της πολιτικής, πρβλ. UNGERN-STERNBERG 2009, 1-30 και 139-143.

μεγαλείου απέδιδε με τη σειρά της νόημα στους λόγους και τα έργα που διαδραματίζονταν δημόσια και μαρτυρούσε το γεγονός ότι η ιστορία των ανθρώπων «έχει την απαρχή της στους ίδιους τους ανθρώπους». ⁵⁴ Για την Arendt, η ελευθερία, ως εγγενής στην πράξη, «διασαφηνίζεται [...] στην *virtù* του Machiavelli, την υπεροχή με την οποία ο άνθρωπος απαντά στις ευκαιρίες που ανοίγει ο κόσμος μπροστά του με το πρόσχημα της *fortuna*». ⁵⁵

5. Εμφάνιση, Γνώμη, Πραγματικότητα

Η Arendt παραλληλίζει τον κόσμο των εμφανίσεων με μία σκηνή, πάνω στην οποία τα ανθρώπινα όντα εμφανίζονται σαν να ήταν ηθοποιοί. ⁵⁶ Τη σκηνή αυτή αντικρίζει ένα πλήθος θεατών από ένα πλήθος διαφορετικών θέσεων. Η έποψη επί των τεκταινομένων στον κοινό αυτό κόσμο, στο θέατρο όπου διαδραματίζονται οι λόγοι και οι πράξεις, αποτελεί τη *δόξα* που αντιστοιχεί στην προοπτική υπό την οποία ο θεατής αντικρίζει τα δράματα. Η *δόξα* εννοεί τον κόσμο όπως αυτός διανοίγεται στο θεατή, ενώ ανταποκρίνεται στο γεγονός ότι «κάθε εμφάνιση, παρά την ταυτότητά της, γίνεται αντιληπτή από ένα *πλήθος θεατών*». ⁵⁷ Αποτελεί δε μέρος της πολιτικής πραγματικότητας εντός της οποίας αναγνωρίζεται και συλλαμβάνεται ο κόσμος των ανθρώπινων σχέσεων και εμφανίσεων. ⁵⁸ Η εμφάνιση στα πλαίσια της δημόσιας πολιτικής σφαίρας προϋποθέτει την φανέρωση του πράττωντος υποκειμένου στους άλλους και η εκκάλυψη αυτή ποικίλλει ανάλογα με την άποψη και την προοπτική όσων τον αντικρίζουν.

Ωστόσο, οι λόγοι και τα έργα αναφέρονται πάντα σε μία εγκόσμια, κοινή για όλους, πραγματικότητα, η οποία διασφαλίζει την ακεραιότητα της πολιτικής σφαίρας, καθιστώντας σαφή και υπενθυμίζοντας διαρκώς τα όριά της. ⁵⁹ Η πολιτική δραστηριότητα, ως ελεύθερη και ενεργός συμμετοχή σε έναν κοινό κόσμο, καθιστά για όλους δυνατή την άρθρωση της σκέψης και ακολούθως την έκφραση της γνώμης σχετικά με κοινές υποθέσεις δημοσίου ενδιαφέροντος. Η αρεντική έννοια αυτής της από κοινού

⁵⁴ ARENDT 2003, I, 433.

⁵⁵ ARENDT 2006, 151. Πρβλ. VILLA 1996, 52-59 και 82-109 (ιδίως 84).

⁵⁶ ARENDT 1978, 21.

⁵⁷ ARENDT 1978, 21 (έμφαση δική μου).

⁵⁸ ARENDT 2004, 433. Επίσης, ARENDT 2005a, 14.

⁵⁹ ARENDT 2006, 259.

διαμορφωμένης πραγματικότητας θεμελιώνεται σε μία ιδιάζουσα μορφή διυποκειμενικότητας που με τη σειρά της αντλεί από την καντιανή έννοια της *sensus communis*.⁶⁰ Η *sensus communis* είναι «η υψηλότερη, έκτη αίσθηση, που συναρμονίζει τις πέντε μας αισθήσεις σε έναν κοινό κόσμο και μας καθιστά ικανούς να προσανατολιστούμε εντός του».⁶¹ Με άλλα λόγια, η *sensus communis* «αποκαλύπτει τη φύση του κόσμου καθόσον αυτός παραμένει κοινός».⁶² Η αρεντική σύλληψη της διυποκειμενικότητας αναδεικνύει το άτομο ως *persona*⁶³ που διαρκώς συναναστρέφεται και κατανοεί τους ανθρώπους που το πλαισιώνουν· που μοιράζεται πολιτικές εμπειρίες και μία κοινή πορεία μέσα στον ιστορικό χρόνο.

Οι ποικίλες επόψεις υπό τις οποίες μπορούν να εμφανιστούν οι κοινές ανθρώπινες υποθέσεις αποκαλύπτονται κατά τη διάρκεια της συναναστροφής και της διαβούλευσης σχετικά με τα ζητήματα του δημόσιου βίου. Όσα συνέβησαν στο παρελθόν αντλούν τη σημασία τους ακριβώς από το ότι συζητούνται, καθώς έτσι αναγνωρίζονται και αποκαλύπτονται οι ποικίλες τους προοπτικές: «καθόσον συζητούνται από τόσους πολλούς, παρουσία τόσων άλλων, έλκονται στο φως της δημοσιότητας, όπου και εξαναγκάζονται να φανερώσουν όλες τις όψεις τους».⁶⁴ Μόνο κατά

⁶⁰ Την έννοια της *sensus communis* αντλεί η Arendt από την καντιανή *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, KANT 2006, §40, 173-7/B156-161. Η καντιανή έννοια της *sensus communis* αποτελεί «μια δοκιμαϊκή κοινωνία των υποκειμενικών αντιλήψεων, που μένει ουσιωδώς ανεξήγητη και, ως ανεξήγητη, αισθητική», ΠΕΝΟΛΙΔΗΣ 2000, 130. Και ενώ για τον Kant το πεδίο της καλαισθητικής κρίσης εκτείνεται στο πεδίο της *sensus communis*, η Arendt προβαίνει στη διεύρυνση της αισθητικής καντιανής *sensus communis* στο χώρο της πολιτικής: για την Arendt η *sensus communis* αντιπροσωπεύει την κοινή αίσθηση που έχουμε για τον κόσμο, η οποία προκύπτει διά της συναναστροφής μας με τους άλλους, διά της πειθούς και της ανταλλαγής απόψεων, διά της σύμπραξης μας εντός του κοινού κόσμου. Βλ. σχετικά ARENDT 1992, 70-72· ARENDT 2006, 219.

⁶¹ ARENDT 2003, I, 166· ARENDT 2004, 451.

⁶² ARENDT 2006, 218.

⁶³ ARENDT 1990, 107: «Η διάκριση ανάμεσα σε έναν ιδιώτη που διαβιούσε στη Ρώμη και έναν Ρωμαίο πολίτη ήταν ότι ο δεύτερος διέθετε μια *persona*, μία νομική τρόπον τινά προσωπικότητα. Ο νόμος ήταν σαν να είχε καθορίσει τον ρόλο που θα έπαιζε στη δημόσια σκηνή, υπό την αίρεση όμως ότι η δική του φωνή θα μπορούσε να ακούγεται [...] Δίχως την *persona* του, θα ήταν ένα άτομο χωρίς δικαιώματα και καθήκοντα, ίσως ένας „φυσικός άνθρωπος“ –δηλαδή ένα ανθρώπινο ον ή *homo* με την πρωταρχική σημασία της λέξης, η οποία δηλώνει κάποιον έξω από το πλαίσιο του νόμου και το σώμα των πολιτών, όπως λόγου χάρι ένας σκλάβος– αλλά πάντως ένα ον πολιτικά αδιάφορο».

⁶⁴ ARENDT 2005, 96 και 50: «Η ελευθερία της γνώμης και η έκφρασή της [...] διαφέρει από την ελευθερία που ενυπάρχει στην ικανότητα της πράξης να πραγματοποιεί μια νέα αρχή στο ότι εξαρτάται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από την παρουσία των άλλων και των γνώμών τους».

τον τρόπο αυτό δύναται ένα γεγονός να φανερωθεί «σε όλη του την πραγματικότητα».⁶⁵ Το παρελθόν εξακολουθεί έτσι να ζει στην ενθύμηση με τη μορφή ιστορήσεων. Οι ιστορήσεις αυτές προσδίδουν νόημα στα ίδια τα συμβάντα: οι πράττοντες φανερώνονται ως ήρωες και οι νεοερχόμενοι ως θεατές που καλούνται να εισέλθουν στο πλέγμα των τεκταινομένων.

Η ικανότητα να αντικρίζει κανείς το ίδιο γεγονός από όσο το δυνατόν περισσότερες επόψεις βασίζεται στην αρχή της *αμεροληψίας*, η οποία εξαιρείται κατά την ιστόρηση των ομηρικών επών: «ο Όμηρος εξυμνεί το μεγαλείο των ηττημένων και με το έπος του παρουσιάζει πώς ένα και το αυτό συμβάν μπορεί να έχει δύο όψεις».⁶⁶ Μόνο εξετάζοντας ένα γεγονός από όλες του τις προοπτικές μπορούν οι άνθρωποι να το *αναγνωρίσουν* και να το *κατανοήσουν*, να το μοιραστούν με όσους συναποτελούν σώμα πολιτικό.

Κανείς δεν δύναται να αντιληφθεί από μόνος του τον κόσμο και τα συμβάντα που τον μορφοποιούν σε όλη τους την πραγματικότητα. Στην περίπτωση αυτή ο κόσμος φανερώνεται υπό μία και μόνη προοπτική. Αν, λοιπόν, επιθυμεί κανείς να αντικρίσει τον κόσμο όπως αυτός είναι στην πραγματικότητα, οφείλει να τον αντιληφθεί «ως κάτι που μοιράζονται μεταξύ τους *οι πολλοί*, βρίσκεται ανάμεσά τους, τούς χωρίζει και τους συνδέει, εμφανιζόμενος διαφορετικά στον καθένα και όντας κατανοητός μόνο στο βαθμό που οι πολλοί μπορούν να ομιλούν για αυτόν και να ανταλλάσσουν τις γνώμες και τις προοπτικές τους».⁶⁷

Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι η Arendt έναντι της ελευθερίας απλώς και μόνο της γνώμης, δίδει έμφαση στην *ελεύθερη ανταλλαγή απόψεων για τον κόσμο* μέσω της οποίας αναδύεται το κοινό για όλους πεδίο της πολιτικής πραγματικότητας. Προκειμένου να αντιληφθεί κανείς στην πληρότητά του τον κόσμο των ανθρώπινων υποθέσεων –να κατανοήσει το πραγματικό του νόημα– είναι απαραίτητη η δυνατότητα της ελεύθερης μετακίνησης από τη δική του θέση στον ενδιάμεσο χώρο που τον διακρίνει και συνάμα τον συσχετίζει με τα μέλη της πληθούς.⁶⁸ Μόνον έτσι θα μπορέσει να αντικρίσει τις πράξεις και τους λόγους των συντρόφων του

⁶⁵ ARENDT 2005, 96.

⁶⁶ ARENDT 2005, 104. Η αρχή της αμεροληψίας διαμορφώνει μία παράδοση καθοριστικής σημασίας για την ελληνική ιστοριογραφία, η οποία επιζει τουλάχιστον μέχρι τον θαυμαστή του Ομήρου Ηρόδοτο. Ας σημειωθεί ότι ο Πλούταρχος χαρακτηρίζει τον Ηρόδοτο *φιλοβάρβαρο* λόγω ακριβώς της αμεροληψίας που επέδειξε κατά την ιστόρηση των περσικών πολέμων. Βλ. σχετικά SCHADEWALDT 1982, 11-12.

⁶⁷ ARENDT 2005, 52 (έμφαση δική μου).

⁶⁸ ARENDT 1998, 182· ARENT 1986, 250.

από όλες τους τις προοπτικές.⁶⁹ Απαιτείται, συνεπώς, η αμεροληψία την οποία η Arendt συνδέει με την καντιανή έννοια της *ανιδιοτέλειας* που ως γνωστόν κατέχει σημαίνουσα θέση στην καντιανή θεωρία της καλαισθητικής κρίσης.⁷⁰ Η ανιδιοτέλεια συντελεί καθοριστικά στην αναγνώριση της ύπαρξης και της παρουσίας των άλλων καθώς και στη σύλληψη της πραγματικότητας που πλαισιώνει την ανθρώπινη πληθύ: «η ικανότητα να βλέπουμε το ίδιο πράγμα από διαφορετικές οπτικές γωνίες ανήκει στον κόσμο των ανθρώπων· είναι απλώς η ανταλλαγή της θέσης που μας έχει δοθεί από τη φύση με αυτήν κάποιου άλλου, με τον οποίο μοιραζόμαστε τον ίδιο κόσμο, κάτι που έχει σαν επακόλουθη την πραγματική ελευθερία της κίνησης στον νοητικό κόσμο, η οποία παραλληλίζεται με την ελευθερία της κίνησης στον φυσικό κόσμο».⁷¹

Το θάρρος, επομένως, που πρέπει να επιδείξει κανείς προκειμένου να αποχωριστεί την ιδιωτικότητα που χαρακτηρίζει τη σφαίρα του οίκου και να εισέλθει στην πολιτική αρένα, αντιστοιχεί στην ανιδιοτέλεια που απαιτείται ώστε να ανοιχτεί προς τον κόσμο και να τον αντικρίσει από τη θέση των ανθρώπων με τους οποίους συμπράττει και συνομιλεί. Το να μπορεί κανείς να πείθει και να ασκεί επιρροή στους άλλους – δραστηριότητα κατεξοχήν πολιτική – προϋποθέτει «ένα είδος ελευθερίας η οποία δεν συνδέεται ποτέ αμετάκλητα με την άποψη ή τη θέση ενός και μόνο ανθρώπου».⁷² Έτσι, όσοι διάγουν *βίο πολιτικό* πραγματώνουν την ολωσδιόλου πολιτική αρετή της *φρόνησης*,⁷³ η οποία τους καθιστά ικανούς να αντιλαμβάνονται τα τεκταινόμενα σε όλες τους τις εκφάνσεις και υπό όλες τις πιθανές τους επόψεις· χάρη στη φρόνηση οι άνθρωποι που ιδρύουν και διατηρούν ένα πολιτικό σώμα είναι σε θέση να απολαμβάνουν την μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία κίνησης.

⁶⁹ ARENDT 1990, 102.

⁷⁰ KANT 2006, §41, 178-180 (B161-5)· ARENDT 1992, 73.

⁷¹ ARENDT 2005, 97-98. Στην παρούσα συνάφεια η Arendt μνημονεύει έμμεσα μια ακόμη έννοια που απαντάται στην τρίτη καντιανή κριτική, την έννοια του *διευρυμένου τρόπου του σκέπτεσθαι* (*erweiterte Denkungsart*). Πρβλ. KANT 2006, 175-176 (B158-160) και ARENDT 1992, 71, όπου η διεύρυνση της κριτικής δύναμης στο πολιτικό πεδίο αποτελεί τον πρόδηλο στόχο της Arendt.

⁷² ARENDT 2005, 97.

⁷³ Η έννοια της φρόνησης απαντάται ήδη στα αποσπάσματα του Ηράκλειτου (DK 64, DK 113). Η Arendt, ωστόσο, εστιάζει πολύ περισσότερο στην αριστοτελική έννοια της φρόνησης. Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* A 13, 1103a· ARENDT 2005, 97.

B. Νόμος και Κόσμος

I. *Constitutio Libertatis*

Σύμφωνα με το ομηρικής προέλευσης *αγωνιστικό* πολιτικό πρότυπο της Arendt,⁷⁴ η ζωή των ελεύθερων ανθρώπων υποδηλώνει την ύπαρξη της πληθούς και προϋποθέτει έναν χώρο όπου οι λόγοι και οι πράξεις θα διαδραματίζονται, θα κρίνονται⁷⁵ από ισότιμους πράττοντες και θα περνούν στην ενθύμηση. Ως εκ τούτου, προϋπόθεση της ίδιας της ελευθερίας συνιστά ο *χώρος* επί του οποίου οι άνθρωποι θα συγκροτήσουν σώμα πολιτικό.⁷⁶ «προτού οι άνθρωποι αρχίσουν να ενεργούν, έπρεπε πρώτα να εξασφαλιστεί ένας καθορισμένος χώρος [...] όπου θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν όλες οι επακόλουθες πράξεις – ο χώρος αυτός [αντιστοιχεί] στη δημόσια σφαίρα της πόλεως».⁷⁷ η δε συγκρότηση του πολιτικού σώματος αποτελεί στην ουσία διάνοιξη ενός νέου κόσμου.

Η Arendt αποδίδει την εν λόγω διάνοιξη, δηλαδή την από κοινού δημιουργία ενός σύμπαντος, στην *constitutio libertatis*.⁷⁸ Αυτή η *ίδρυση* ή *σύνταξη* της ελευθερίας αποτελεί μία διακοπή στο συνεχές της ιστορίας η οποία θα πραγματώσει τη *νέα αρχή*. Πρόκειται για τη συγκρότηση ενός χώρου δημόσιας ελευθερίας, δηλαδή για μία *ενδεχόμενη πράξη*, η οποία εκτελείται από πρόσωπα που αποφασίζουν ισότιμα να δράσουν από κοινού. Υπό αυτήν την προοπτική, ο χώρος της δημόσιας ελευθερίας εμφανίζεται *εντός ορίων*. Αποτελεί έναν πεπερασμένο χώρο στον οποίο συστοιχεί ο κοινός κόσμος των εμφανίσεων. Ο χώρος αυτός προσφέρεται σε όσους τον νοηματοδοτούν πολιτικά ως *μία εστία* μέσα στον κόσμο, όπου μπορούν να έρχονται σε επαφή με τις πολιτικές τους ρίζες και να

⁷⁴ Η Benhabib κάνει σχετικό λόγο για τον «πολιτικό αντιμοντερνισμό» της Arendt, πρβλ. BENHABIB 1992, 75.

⁷⁵ Σύμφωνα με την Arendt το *κρίνειν* αντιστοιχεί στη δραστηριότητα εκείνη μέσω της οποίας πραγματευόμαστε το παρελθόν. Με την κρίση πραγματώνεται και καθίσταται έκδηλος στον κόσμο των εμφανίσεων ο εσωτερικός διάλογος που συγκροτεί το *σκέπτεσθαι*. Ως εκ τούτου, εντός της πολιτικής αρένας είναι αδύνατο να λειτουργήσει κανείς δίχως κρίση, καθόσον το ίδιο το πολιτικώς σκέπτεσθαι θεμελιώνεται στη δραστηριότητα αυτή. Βλ. σχετικά: ARENDT 2003a, 189· ARENDT 2005, 19. Αναφορικά με την αρεντική σύλληψη του σκέπτεσθαι και του κρίνειν αρκούμαστε σε αυτήν τη σύντομη επεξήγηση, καθώς δεν αφορά άμεσα το θέμα που πραγματευόμαστε εδώ. Γενικά περί σκέψης και κρίσης στην Arendt, βλ. ARENDT 1978 και 1992.

⁷⁶ ARENDT 1990, 275.

⁷⁷ ARENDT 1998, 194-195· ARENDT 1986, 266-267.

⁷⁸ ARENDT 1990, 141-178. Επίσης, WELLMER 2000, 222.

καθορίζουν χάρη σε αυτές την πολιτική τους ταυτότητα.⁷⁹ Σύμφωνα με την Arendt, ο χώρος της πολιτικής κοινότητας, η επικράτειά της, δεν συνιστά απλώς ένα κομμάτι γης που τυγχάνει να ανήκει σε μία ομάδα ανθρώπων, αλλά ένα πεδίο δράσης και ένα ακέραιο κομμάτι της συλλογικής τους αυτοσυνειδήσις. Αντιστοιχεί σε ένα κομμάτι γης που στο διάβα του χρόνου επενδύθηκε διά της ομιλίας και της πράξης με αναμνήσεις και φρονήματα που αντανάκλωνται σε απτά πράγματα, όπως μνημεία, αγάλματα και επιτύμβιους λίθους.⁸⁰

Αντίθετα, λοιπόν, με τη γη που έχει δοθεί από τη φύση ή τη γη που είναι προϊόν ανθρώπινου μόχθου, η χωρική έκταση καθίσταται πόλις μόνο καθόσον διαρθρώνεται δυνάμει του νόμου. Ο νόμος τότε λαμβάνει τη μορφή της αμοιβαίας συμφωνίας και μόνο στη βάση αυτή είναι δυνατόν να γίνεται λόγος για *πολιτική συγκρότηση*. Ο νόμος τελικά δεν σημαίνει ουσιαστικά παρά «έναν διαρκή δεσμό και [...] συμβόλαιο».⁸¹ Η πολιτική εστία αποτελεί το χωρικά οριοθετημένο *επιστέγασμα* των λόγων και των πράξεων. Αποτελεί έναν πολιτικά πρόσφορο κλήρο επί της γης που ανήκει σε μία ομάδα ανθρώπων όχι χάρη σε κάποιο φυσικό και αναφαίρετο δικαίωμα, αλλά διότι οι άνθρωποι το έχουν καταστήσει ουσιαστικό κομμάτι της ιστορίας τους.⁸² Και ενώ η πηγή νομιμοποίησης της ελευθερίας και, συνεπώς, της *δύναμης*⁸³ εντός του κλήρου αυτού πηγάζει «από τα κάτω»,

⁷⁹ Η πολιτική σημασία της επικράτειας, ως όρου δυνατότητας πολιτικής ύπαρξης, αναδείχθηκε σιωπηρά στην ιστορία μέσα από τη μοίρα του εβραϊκού λαού. Οι Εβραίοι δεν κατόρθωσαν να αναπτύξουν και να διατηρήσουν έναν κοινό χώρο ανάμεσά τους από τη στιγμή που η ιστορική συγκυρία τους κατέστησε ανήμπορους να τον δηλώσουν εντός του κόσμου. Στερήθηκαν έτσι μία ξεχωριστή παρουσία σε αυτόν. Ως εκ τούτου, δεν διέθεταν δημόσια ζωή, πολιτική ιστορία, θεσπίσματα και κάποιας μορφής δική τους κυβέρνηση οπότε και στερούνταν την ίδια την πραγματικότητα. Βλ. ARENDT 1973, ιδίως το κεφάλαιο που τιτλοφορείται «The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man», 267-302. Από την άλλη πλευρά, η Arendt διαγιγνώσκοντας τον κίνδυνο τη μοίρα του ισραηλινού λαού να ακολουθήσει ο λαός της Παλαιστίνης, προτείνει ήδη από το 1943 την επίλυση του ζητήματος μεταξύ Ισραηλινών και Αράβων με την ίδρυση μικτού ομοσπονδιακού κράτους, στο οποίο δεν θα υπάρχουν μειονότητες. Αυτό στοιχειοθετείται σε ένα πλήθος από κείμενα της δεκαετίας του 1940, από τα οποία ενδεικτικά αναφέρουμε το κείμενο «To save the Jewish Homeland» του 1948, ARENDT 2007, 388-401. Στο ίδιο θέμα αναφέρεται και ο BEINER 2000, ιδιαίτερος 47.

⁸⁰ ARENDT 1998, 95· ARENT 1986, 134-135.

⁸¹ ARENDT 2005, 109, όπου επιπλέον εξετάζονται οι διαφορές ανάμεσα στην ελληνική και τη ρωμαϊκή σύλληψη του νόμου και των αρχών του από την εμπειρία πολέμου. Βλ. επίσης ARENDT 1998, 194-199· ARENT 1986, 266-272.

⁸² ARENDT 1973, 54 και 284.

⁸³ Η δύναμη για την Arendt είναι ό,τι συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας, τον

από τις «ρίζες» του λαού (*populus*), η θεμελιωτική αρχή του νόμου –όπως, άλλωστε, υποδηλώνει η αρχή του πολιτεύματος της αρχαίας Ρώμης: *potestas in populo, auctoritas in senatu*– πρέπει να εδράζεται «άνω», σε μια υψηλότερη και υπερβατική περιοχή όπου θα εξασφαλίζεται η διάρκεια και η σταθερότητα στις ανθρώπινες υποθέσεις, χωρίς τις οποίες οι άνθρωποι θα αδυνατούσαν να χτίσουν έναν κόσμο για τους μεταγενέστερους τους.⁸⁴

Αναζητώντας εν προκειμένω τη θεμελιωτική αρχή του νόμου, θα ήταν ορθό να διερευνήσουμε στο σημείο αυτό την έννοια του *κύρους* (ή *αυθεντίας*).⁸⁵ Άρρηκτα συνδεδεμένο με την έννοια της νομιμότητας, το κύρος απαιτεί αναντίρρητη υπακοή, την οποία ωστόσο στηρίζει και δικαιολογεί ο σεβασμός και η αναγνώριση.⁸⁶ Το κύρος δεν συνεπάγεται απλή συμμόρφωση και απουσία αμφισβήτησης, αλλά τη διατήρηση και την άσκηση της ελευθερίας. Η έννοια του κύρους, ως εκ τούτου, περιλαμβάνει μια καθαρά *πολιτική* συνιστώσα, η οποία παραπέμπει στη ρωμαϊκή έννοια της *auctoritas*.⁸⁷

Η *auctoritas*, η οποία ετυμολογικά προέρχεται από το λατινικό «*agere*» (θέτω κάτι σε κίνηση και μεγαλώνω, αυξάνω),⁸⁸ σχετίζεται άμεσα

δυναμικό χώρο της δημόσιας εμφάνισης μεταξύ ενεργούντων και συνομιλούντων ανθρώπων, ενώ ταυτόχρονα αναδύεται μέσα από τις πολιτικές αρετές της συναλληλίας και της συντροφικότητας: «η δύναμη εμφανίζεται μεταξύ των ανθρώπων όταν συμπράττουν και χάνεται όταν διασκορπίζονται». Επομένως, ο χαρακτήρας της δύναμης, όπως την εννοεί η Arendt, είναι *δυναμικός*. Δεν αποτελεί, δηλαδή, μία αναλλοίωτη, μετρήσιμη και σταθερή υπόσταση όπως η σωματική ρώμη (*strength*). Ενώ η σωματική ρώμη είναι η φυσική ιδιότητα ενός μεμονωμένου ατόμου, η δύναμη δεν ανήκει στο μεμονωμένο άτομο, αλλά ενεργοποιείται μόνο όταν οι άνθρωποι συγκροτούν πολιτικό σώμα, πράττουν από κοινού, συνομιλούν και ανταλλάσσουν γνώμες, συμμετέχοντας έτσι από κοινού στις δημόσιες υποθέσεις του πολιτικού βίου. Συναφώς, η συνθήκη για την ενεργοποίηση της δύναμης είναι η ύπαρξη των άλλων ανθρώπων: «η ανθρώπινη δύναμη αντιστοιχεί πρώτα από όλα στην κατάσταση της πολλότητας των ανθρώπων». Με άλλα λόγια, η δύναμη ενεργοποιείται εκεί που «ομιλία και πράξη δεν έχουν χωριστεί, τα λόγια δεν είναι κενά και τα έργα δεν είναι βάνουσα, τα λόγια δεν χρησιμεύουν για να καλύπτονται προθέσεις, αλλά για να αποκαλύπτονται πραγματικότητες, και τα έργα δεν χρησιμεύουν για να παραβιάζουν και να καταστρέφουν, αλλά για να αποκαθιστούν σχέσεις και να δημιουργούν νέες πραγματικότητες». Βλ. ARENDT 1998, 200-201· APENT 1986, 273-275· ARENDT 1972, 143-144· APENT 2000, 104-105).

⁸⁴ ARENDT 1990, 182.

⁸⁵ Ως «κύρος» ή «αυθεντία» αποδίδεται ο όρος *authority* του πρωτότυπου. Στη μεταφραστική αυτή επιλογή ακολουθώ τη Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, βλ. APENT 2000, 106.

⁸⁶ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 41.

⁸⁷ ARENDT 2006, 105.

⁸⁸ ARENDT 2006, 121.

με το πνεύμα της *ίδρυσης* και με τη δυνατότητα επανάληψης της πρωταρχικής πράξης θεμελίωσης. Καθόσον, επιπλέον, η ρωμαϊκή *urbs* παραμένει άρρηκτα δεμένη με το φυσικό χώρο στον οποίο ιδρύθηκε, το κύρος των θεσμών και των ρυθμιστικών κανόνων της, καθώς και η διάρκεια και η διατήρηση των σχηματισμών που τη μορφοποιούν, πηγάζει από το παρελθόν, από την ίδια την *ιδρυτική πράξη*. Η εγκυρότητα του νόμου αντλείται από την εμπειρία της νέας αρχής και η έννοια της δύναμης αντλεί την πολιτική της υφή από αυτήν την αρχική συνένωση, η οποία επιζεί στην ενθύμηση.

Το ίδιο το *συμβάν της αρχικής συνένωσης* αποτελεί για την Arendt το σημείο αναφοράς και το πρότυπο βάσει του οποίου συγκροτείται και διαρθρώνεται το πολιτικό πεδίο. Είναι, λοιπόν, η αρχική αμοιβαία συμφωνία εκείνη που στηρίζει την ίδρυση της πολιτικής κοινότητας, αποτελώντας συγχρόνως αρχή και θεμέλιο· αποτελώντας δηλαδή την *Αρχή* υπό τη διττή σημασία του όρου: «αρχίζω» και «άρχω». Η *επαναστατική* πράξη μιας ολωσδιόλου νέας αρχής και η επιμελής διαφύλαξή της στο χρόνο, που την προστατεύει στο διάβα των αιώνων, είναι *αλληλένδετες*. Η ρωμαϊκή έννοια της *auctoritas* υποδεικνύει ότι η πράξη της ίδρυσης αναπόφευκτα εδραιώνει τη σταθερότητα και τη μονιμότητά της δίχως ωστόσο να εμποδίζει την εξέλιξη και τη βελτίωση. Το κύρος στο πλαίσιο αυτό δεν είναι παρά η αναγκαία *επ-αύξηση*, εξαιτίας της οποίας όλες οι καινοτομίες και οι αλλαγές παραμένουν δεμένες με την ίδρυση, με το θεμέλιο, το οποίο συγχρόνως «προεκτείνουν».⁸⁹

Υπό την επίδραση της ρωμαϊκής πολιτικής παράδοσης, η σκέψη της Arendt αποστασιοποιείται από το πολιτικό πρότυπο της γαλλικής επανάστασης που χαρακτηρίζει τη νεότερη εποχή, κατά την οποία η πολιτική κοινότητα θεμελιώνεται σε κάτι το υπερβατικό ως προς την ίδια και, κατ' ουσίαν, άχρονο (φύση ή θεός). Αντίθετα, εστιάζει στην ισόρροπη σχέση μεταξύ ιστορικής αρχής και παρόντος. Θεμελίωση και δικαιολόγηση του πολιτικού σώματος αντλούνται από το γεγονός της ίδρυσης, δηλαδή το καινοφανές, αυθαίρετο και εξ ορισμού αθεμελίωτο *initium*.⁹⁰ Ανακτώντας, λοιπόν, το νοηματικό περιεχόμενο που συνδέεται με την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, η *εγκυρότητα του νόμου πηγάζει από την ισχύ της πρωταρχικής αμοιβαίας συμφωνίας και τη θεσμοθέτησή της*.⁹¹

⁸⁹ Αυτήν ακριβώς την έννοια της *προέκτασης* δηλώνει η σημασία του λατινικού *agere*, βλ. ARENDT 1990, 202.

⁹⁰ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 42.

⁹¹ ARENDT 1990, 206: «Ούτε ο ελληνικός νόμος ούτε η ρωμαϊκή *lex* είχαν θεϊκή προέ-

Η ίδια η λέξη «σύνταγμα» (*con-stitutio*) είναι, όπως αναφέρει η Arendt, αμφισήμαντη. Σημαίνει την πράξη της συγκρότησης, αφενός, και, αφετέρου, τους νόμους ή τους κανόνες της διακυβέρνησης που έχουν «συγκροτηθεί» ή «συσταθεί» είτε ενσωματωμένοι σε γραπτά τεκμήρια είτε υπονοούμενοι σε θεσμούς, έθιμα και προηγούμενα.⁹² Ως σύνταγμα κατανοούμε την πράξη της συγκρότησης, που προηγείται της δημιουργίας και λειτουργίας κυβέρνησης, διά της οποίας ένας λαός συγκροτείται σε πολιτικό σώμα.⁹³

Ακόμη και αναφορικά με τη φύση της διακυβέρνησης η θέση της Arendt παρεκκλίνει από τον παραδοσιακό πολιτικό στοχασμό. Σύμφωνα με τον τελευταίο, η διακυβέρνηση κατανοείται ως κεντρική λειτουργική αρχή πολιτικής εξουσίας που εκδίδει νόμους ή διατάγματα, τα οποία οι υπήκοοί της υποχρεούνται να τηρούν. Για την Arendt ωστόσο μια τέτοια θέση αποτελεί παραπλάνηση και στρέβλωση της σημασίας των σχέσεων μεταξύ ηγεσίας και πολιτών: οι πολίτες μίας κοινότητας υπόκεινται στους νόμους που οι ίδιοι έχουν θεσπίσει επί τη βάση της κοινής τους αρχής και πορείας. Είναι ελεύθεροι να θεσπίσουν νόμους ή να τροποποιήσουν τους ήδη θεσπισμένους, ακριβώς επειδή οι ίδιοι συγκροτούν διά της αμοιβαίας υπόσχεσης κοινότητα πολιτική, δηλαδή θέτουν εμπράκτως τις αρχές της διακυβέρνησης και κυβερνούν τους εαυτούς τους.

Το αρεντικό πολιτικό σύμφωνο που επικυρώνει τις σχέσεις αναγνώρισης ανάμεσα στα μέλη της πληθούς βασίζεται στην *αμοιβαιότητα* και προϋποθέτει την *ισότητα*. Το ουσιαστικό του περιεχόμενο συνίσταται σε μία υπόσχεση μεταξύ ισότιμων πολιτών και λαμβάνει μορφή ανάλογη της ρωμαϊκής έννοιας της *societas* που υποδηλώνει πολύ περισσότερο τη *συμμαχία* παρά το αναμενόμενο «society».⁹⁴ Μία τέτοια συμμαχία συνενώνει τις επιμέρους δυνάμεις των μελών της μέσω της ελεύθερης και ειλικρινούς υπόσχεσης, γεγονός που αναμφίβολα την φέρει σε αντιπαράθεση με το αποκαλούμενο κοινωνικό συμβόλαιο ανάμεσα σε μία δεδομένη κοινότητα και τον κυβερνήτη της – με το κοινωνικό συμβόλαιο ανάμεσα σε «λύκους» που βρίσκονται διαρκώς σε εμπόλεμη κατάσταση.⁹⁵ Στην τελευταία περίπτωση, κάθε μέλος της κοινότητας συναινεί στη συγκρότηση μίας

λευση, ούτε η ελληνική ούτε η ρωμαϊκή έννοια της νομοθεσίας είχαν ανάγκη από θεϊκή έμπνευση».

⁹² ARENDT 1990, 144-145.

⁹³ ARENDT 1990, 203.

⁹⁴ ARENDT 1998, 23-24· ARENT 1986, 40-41· ARENDT 2005, 117-118.

⁹⁵ Αναφερόμαστε, ασφαλώς στην έννοια του κοινωνικού συμβολαίου στον Hobbes και στην περίφημη ρήση: «homo homini lupus», βλ. HOBBS 2008, I, 6, 120.

κυβέρνησης, της οποίας η δύναμη αναλογεί μεν στο συνολικό άθροισμα των δυνάμεων που τα επιμέρους πρόσωπα διοχετεύουν σε αυτήν, ωστόσο η δύναμη αυτή *μονοπωλείται* από την ίδια την κυβέρνηση έναντι όλων των υπηκόων της και μάλιστα για το υποτιθέμενο όφελός τους.⁹⁶

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονίσουμε ότι η Arendt στρέφεται ενάντια σε κάθε μορφής «γενική βούληση»⁹⁷ που «ουσιαστικά αποκλείει όλες τις διαδικασίες ανταλλαγής απόψεων και μια τελική συμφωνία τους»,

⁹⁶ ARENDT 1990, 169-170.

⁹⁷ Η «γενική βούληση» απηχεί την πολιτική σκέψη του Rousseau και αποτελεί έναν από τους θεμελιώδεις όρους της θεωρίας του Κοινωνικού Συμβολαίου. Σύμφωνα με τον Rousseau, η Γενική Βούληση (*Volonté General*) αποτελεί ένα ηθικό πρόσωπο, ένα αφηρημένο ον, το οποίο συνιστά το νομοθέτη ενός κράτους. Ο Rousseau, επομένως, καθιστά την ίδια την κοινότητα ηθικό πρόσωπο και παράλληλα θεωρεί ότι σκοπός δεν θα πρέπει να είναι η αυτοσυντήρηση του ατόμου αλλά της ίδιας της κοινότητας. Το κάθε άτομο αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του συνόλου από το οποίο εξαρτάται η ύπαρξή του. Με άλλα λόγια, προβάλλει τη βούλησή του στο σύνολο, εκφεύγει της οριοθετημένης ατομικότητάς του, αποφασίζει δηλαδή να εξέλθει του εαυτού του για να συμμετάσχει στη δημιουργία ενός ενιαίου οργανικού συνόλου. Η Γενική Βούληση είναι αυτή που ορίζει το γενικό καλό και, ως εκ τούτου, είναι πάντα ορθή. Τι κρύβεται, όμως, πίσω από τη φράση: «η Γενική Βούληση είναι πάντα ορθή» και τι συμβαίνει στην περίπτωση που κάποιος διαφωνεί με την *Volonté General*; Η λύση, με μια κάποια ειρωνική διάθεση, θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι η εξάλειψη της ετερότητας, την οποία η Arendt προσπάθησε με κάθε τρόπο να αντιπαλέψει· ο ίδιος δε Αριστοτέλης καταδικάζει την ομοιομορφία της πληθούς εντός της πόλεως (Αριστοτέλους *Πολιτικά* II 1-6): «η αστρονομική μεταφορά, αληθινά εύστοχη απέναντι στην αέναη αλλαγή και στις διακυμάνσεις του ανθρώπινου πεπρωμένου, έχασε τις παλιές της συνεκδοχές και απέκτησε τη βιολογική παράσταση που υπόκειται και διαπερνά τις οργανικές και κοινωνικές θεωρίες της ιστορίας, οι οποίες συγκλίνουν στο ότι αντικρίζουν μια πολλαπλότητα –την γεγονική (*factual, faktisk*) πολλαπλότητα ενός έθνους, ενός λαού ή της κοινωνίας– στην εικόνα ενός υπερφυσικού σώματος που καθοδηγείται από μια υπεράνθρωπη, ακατανίκητη „γενική βούληση“, βλ. ARENDT 1990, 59-60. Τελικά, η γενική βούληση έχει να κάνει με την κυριαρχία. Η κυριαρχία, όμως, αντιφάσκουσα την ανθρώπινη πολλαπλότητα, είναι σύμφωνα με την Arendt αντιστρόφως ανάλογη της ελευθερίας, βλ. ARENDT 1998, 234· ARENT 1986, 318. Η Arendt πιστεύει και υπερασπίζεται την ελευθερία της ατομικής βούλησης μέσα σε μία κοινότητα όπου η ετερότητα είναι αυταξία, ενώ προκειμένου για τη συγκρότηση πολιτικού σώματος τάσσεται υπέρ της αμοιβαίας παραδοχής και υπόσχησης και όχι υπέρ της υπέρβασης, όπως ο Rousseau. Για την Arendt πολιτικός βίος είναι η συνύπαρξη μεταξύ ίσων και ελεύθερων ανθρώπων· συνύπαρξη η οποία αποκλείει τόσο την ομοιογένεια όσο και τη λειτουργικότητα, η οποία προσδιορίζει την «οργανική ενότητα». Υπό αυτήν την προοπτική, η γενική βούληση, που συνδέεται με την ιδέα του ενός και αδιαίρετου έθνους και την οποία θα ενσαρκώσουν οι «επίλεκτοι» εκπρόσωποι του τελευταίου, δεν κρίνεται από την Arendt παρά ως υποκατάστατο της «θείας βούλησης», την οποία ενσάρκωνε ο ένας χριστιανός μονάρχης ως αντιπρόσωπος του Θεού επί της Γης, βλ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ 2000, 31-32.

καθώς για να λειτουργήσει, «πρέπει πράγματι να είναι μία και αδιαίρετη: μία διαιρεμένη βούληση θα ήταν αδιανόητη· δεν υπάρχει πιθανή διαμεσολάβηση ανάμεσα σε βουλήσεις, όπως υπάρχει ανάμεσα σε απόψεις».⁹⁸ Ενώ, λοιπόν, η Arendt εστιάζει στις σχέσεις ανάμεσα στα συμβαλλόμενα μέλη μίας πολιτικής κοινότητας από τα οποία εν τέλει θα πηγάζει η δύναμη για την πραγμάτωση των από κοινού λαμβανόμενων αποφάσεων, οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου εστιάζουν στις σχέσεις ανάμεσα στην κυβέρνηση και τους κυβερνωμένους και, κατ' επέκταση, στη σχέση άρχοντος και αρχομένων. Η δύναμη στην τελευταία αυτή περίπτωση συνιστά αποκλειστικό προνόμιο όσων εξουσιάζουν, ενώ οι αποφάσεις λαμβάνονται με βάση τη βούληση της κυβέρνησης, η οποία παίζοντας τον ρόλο της γενικής βούλησης υποτίθεται ότι προασπίζεται το κοινό καλό.⁹⁹

Για την Arendt, ο σεβασμός απέναντι στους νόμους, ο οποίος και πηγάζει από την εγκυρότητά (εν-κυρότητά) τους, προϋποθέτει το σεβασμό και την αναγνώριση της αμοιβαίας συμφωνίας μεταξύ των πολιτών από τη στιγμή που αποφασίζουν από κοινού να συγκροτήσουν πολιτικό σώμα. Προϋποθέτει δε τη δέσμευση ολόκληρης της κοινότητας: «ένα σύνταγμα είναι η πράξη όχι μίας κυβέρνησης, αλλά ενός λαού που συγκροτεί μία κυβέρνηση».¹⁰⁰ Έτσι, ο νόμος δεσμεύει τους πολίτες μίας κοινότητας όχι επειδή οι ίδιοι έχουν πειστεί ότι είναι καλό να τηρείται ούτε από φόβο για τις ανεπιθύμητες συνέπειες της ανυπακοής, αλλά μόνο και μόνο διότι αυτό έχει θεσπιστεί από τη *δημόσια αρχή*, την οποία οι ίδιοι συγκροτούν.¹⁰¹

Η Arendt αντιλαμβάνεται την εσωτερική δομή της πολιτικής κοινότητας δυνάμει δύο θεμελιωδών εννοιών: του *κύρους* και της *δύναμης*. Είδαμε ήδη ότι η δύναμη «ομιλεί» τη γλώσσα της πειθούς και αναπτύσσεται εκεί που δεσπόζει η ανθρώπινη συναλληλία. Αντίθετα με το κύρος, του οποίου η έννοια εμπερικλείει την ουσιώδη σημασία του νόμου, η δύναμη εκφράζει τη συμπαρουσία και τη σύμπραξη των πολλών. Η κυβερνητική αρχή του πολιτικού σώματος διαθέτει κύρος έναντι των πολιτών καθώς και εφόσον αμφότερες οι πλευρές ασπάζονται το υψηλότερο κύρος του συντάγματος. Παράλληλα, η *δύναμη* συνίσταται στην ικανότητα να διασφαλίζεται η ενεργητική συνεργασία και η διαβούλευση ανάμεσα στα μέλη της πληθούς. Ένας άνθρωπος *μετέχει στη δύναμη* όταν οι συνάλλη-

⁹⁸ ARENDT 1990, 67-68.

⁹⁹ ARENDT 1990, 171.

¹⁰⁰ ARENDT 1990, 145.

¹⁰¹ Βλ. γενικά ARENDT 2006, 91-141.

λοί του είναι έτοιμοι να του παρασταθούν στους λόγους και τις πράξεις. Ομοίως, μία κυβέρνηση διαθέτει δύναμη όταν οι πολίτες στηρίζουν ενεργά τους νόμους που οι ίδιοι έχουν θέσει. Η δύναμη ενός πολιτικού σώματος συνίσταται στην ενεργό συνύπαρξη, δηλαδή στη σύμπραξη και όχι απλώς στην παραχώρηση και την παθητική συμμόρφωση.¹⁰²

2. *Pacta Sunt Servanda*¹⁰³

Οι πολίτες μίας κοινότητας έχουν αμοιβαία υποσχεθεί να τηρούν τους νόμους που στο παρελθόν θέσπισαν από κοινού. Ο νόμος, κατά συνέπεια, ως υπόσχεση που πρέπει να τηρηθεί –ας σημειώσουμε εδώ ότι η υπόσχεση αποτελεί για την Arendt εγγενή δυνατότητα της ίδιας της πράξης–¹⁰⁴ επιτελεί ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στην αρεντική πολιτική θεωρία.

Αρχικά, θα πρέπει να συλλάβουμε την *εκκίνηση* που ενυπάρχει στην ίδια την πράξη ως μία κίνηση χωρίς σαφή όρια, ως μία δραστηριότητα που εξ ορισμού αδυνατεί να ελέγξει τον εαυτό της. Ως εκ τούτου, ουδεμία σχέση έχει με την κατασκευή (*ποίησις*) κατά την οποία ο δημιουργός ενεργεί πάντα βάσει κάποιου σχεδίου και επομένως είναι σε θέση να ελέγχει σε κάθε περίπτωση το αποτέλεσμα της κατασκευαστικής του δραστηριότητας.¹⁰⁵ Η πράξη συνιστά απλώς την εγκαινίαση ενός πεδίου δράσης, βασικό γνώρισμα του οποίου είναι η μη προβλεψιμότητα. Σύμφωνα με την Arendt, «αυτή η μη προβλεψιμότητα της έκβασης συνδέεται στενά με τον αποκαλυπτικό χαρακτήρα της πράξης, κατά την οποία φανερώνει κανείς τον εαυτό του χωρίς ποτέ να τον γνωρίζει εκ των προτέρων ή να είναι σε θέση να υπολογίσει προκαταβολικά ποιον αποκαλύπτει. Η αρχαία ρήση, ότι κανείς δεν μπορεί να αποκληθεί ευδαίμων προτού πεθάνει, ενδέχεται να μας δείχνει ποιο είναι το ουσιώδες ζήτημα».¹⁰⁶ το φως στο οποίο λαμβάνει χώρα η πράξη κρύβεται παραδόξως στα ίδια τα δρώντα υποκείμενα και η προσωπική ταυτότητα του πράττοντος, το «ποιος» είναι, αποκαλύπτεται μόνο όταν φτάσει στο τέλος της η αφήγηση της ιστο-

¹⁰² Βλ. παραπάνω υποσημ. 81.

¹⁰³ ARENDT 1998, 243· APENT 1986, 331.

¹⁰⁴ ARENDT 1998, 237· APENT 1986, 322.

¹⁰⁵ Η αντιπαράθεση ανάμεσα στην πράξη και την ποίηση αποτελεί κοινό τόπο για τις αρεντικές μελέτες. Εδώ αρκούμαστε στην επισήμανση της αριστοτελικής της προέλευσης, βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* Z, 1140b. Για το εν λόγω ζήτημα βλ. ARENDT 1998, 220-230· APENT 1986, 299-312.

¹⁰⁶ ARENDT 1998, 192-193· APENT 1986, 264.

ρίας του. Ο άνθρωπος απεργάζεται, όπως προείπαμε, την πραγματικότητα ως θαυματουργός ακριβώς χάρη στην ικανότητα να πράττει· το δε θαύμα της ελευθερίας βρίσκεται στην ίδια τη δυνατότητα της πράξης. Αυτό σημαίνει ότι «η ανικανότητα του ανθρώπου να στηριχτεί ή να έχει πλήρη πίστη στον εαυτό του (που σημαίνει το ίδιο) αποτελεί το τίμημα της ελευθερίας, το οποίο καταβάλλουν τα ανθρώπινα όντα· και η αδυναμία να παραμένουν οι μοναδικοί κύριοι αυτού που πράττουν, να γνωρίζουν τις συνέπειες και να στηρίζονται στο μέλλον, είναι το τίμημα το οποίο καταβάλλουν για την πολλότητα και την πραγματικότητα, για τη χαρά να συμβιώνουν με τους άλλους σε έναν κόσμο, την πραγματικότητα του οποίου την εγγυάται στον καθένα η παρουσία όλων».¹⁰⁷

Αλληλόδραση σε σχέση με την πράξη σημαίνει ότι ο πράττων είναι ταυτόχρονα και πάσχων, καθώς υφίσταται τις ενέργειες των άλλων: «για τους Έλληνες το *ποιεῖν* και το *παθεῖν* συμβαδίζουν. Όπου κανείς πράττει, υπάρχει πάντα κάποιος άλλος που υπομένει την πράξη. [...] Τα πράγματα, συνεπώς, περιλαμβάνουν εκ των προτέρων τόσο τα παθήματα όσο και τα ποιήματα, τόσο τις πράξεις όσο και τα πάθη του Οδυσσέα».¹⁰⁸ Για το λόγο αυτό, ο πράττων δεν μπορεί να ελέγξει τις συνέπειες των πράξεών του ούτε και την τελική τους έκβαση, αφού το «πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων» χαρακτηρίζεται ουσιαστικά από την *απειρία*,¹⁰⁹ από το γεγονός ότι δεν μπορούμε επουδενί να ορίσουμε έναν κλειστό χώρο, εντός του οποίου θα μπορούσε να εγκλωβιστεί το σύνολο της επενέργειας μιας πράξης, αλλά ούτε και να προσδιορίσουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτή επηρεάζεται από τις πράξεις των άλλων. Το ίδιο ισχύει και όσον αφορά τον αμετάκλητο χαρακτήρα των πράξεων, το γεγονός δηλαδή ότι στο χώρο της πράξης δεν μπορούν να γίνουν «δοκιμές» ή διορθώσεις. Όσα συμβαίνουν αποτελούν δημόσια γεγονότα με τη δική τους δυναμική.

Η Arendt ωστόσο δεν διαβλέπει σε αυτήν την απειρία κάποιο πρόβλημα προς οριστική επίλυση.¹¹⁰ Αν και υπόλογη για την απροσδιοριστία της πράξης, η απειρία θα πρέπει να ιδωθεί ως «η άλλη όψη της τεράστιας ικανότητάς της να καθιερώνει σχέσεις, δηλαδή της ειδοποιού παραγωγικότητάς της».¹¹¹ Αυτό που υπογραμμίζεται, συνεπώς, είναι η ιδιότητα κάθε πράξης να πολλαπλασιάζει τον εαυτό της, δηλαδή να προκαλεί νέες,

¹⁰⁷ ARENDT 1998, 244-245· APENT 1986, 331-332.

¹⁰⁸ ARENDT 2003, 400-401.

¹⁰⁹ ARENDT 1998, 190-191· APENT 1986, 262-263 (έμφαση δική μου).

¹¹⁰ ΚΟΝΤΟΣ 2005, 89.

¹¹¹ ARENDT 1998, 190· APENT 1986, 262.

ανεξέλεγκτες και απρόβλεπτες *αρχές* και αυτό που προκύπτει είναι, δίχως άλλο, η ανάγκη για κάποιο μετριάσμό της απροσδιοριστίας και της ευπάθειας των ανθρώπινων υποθέσεων. Αυτό, σύμφωνα με την Arendt, επιτυγχάνεται χάρη σε μία δυνατότητα της ίδιας της πράξης, χάρη στη δυνατότητα της *υπόσχεσης*.¹¹²

Εφόσον, λοιπόν, η ίδια η υπόσχεση αποτελεί δυνατότητα της πράξης, η τήρηση του νόμου ως υπόσχεσης είναι πράξη –η δε δημιουργία και θέσπιση του διαδικασίας αμιγώς πολιτική– και, κατά αυτόν τον τρόπο, *διαμορφώνει το πεδίο εντός του οποίου είναι δυνατός ο πολιτικός βίος*.¹¹³ Όπως η πράξη συνιστά την έκφραση της ανθρώπινης πληθούς και τον ιστό της πολιτικής συναλληλίας, έτσι και ο νόμος υπηρετεί από τη μεριά του την πολιτική κοινότητα: διαφυλάσσει την ελευθερία και καθιερώνει, όπως και η δραστηριότητα της πράξης, νέες σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, αφενός ως συμφωνία μεταξύ συμβαλλόμενων ίσων μελών και, αφετέρου, ως εγγύηση και διασφάλιση της *πληθούς*.¹¹⁴ *Ο νόμος είναι αυτός που διασφαλίζει τα όρια τόσο μεταξύ πολιτικών κοινοτήτων όσο και μεταξύ ανθρώπων δίχως τα οποία θα ήταν αδύνατη η γεφύρωση και η αλληλόδραση ανάμεσά τους*.¹¹⁵

Ο νόμος παρέχει τον ιστό εντός του οποίου η νέα γενιά έρχεται στη

¹¹² Βλ. γενικά ARENDT 1998, 243-247· APENT 1986, 330-336.

¹¹³ ARENDT 2005, 112. Σε αντίθεση προς τους Έλληνες για τους οποίους η νομοθέτηση αποτελούσε προ-πολιτική διαδικασία, η παραπάνω θέση της Arendt αποτελεί το κέντρο βάρους της θεωρίας της σχετικά με την έννοια του νόμου.

¹¹⁴ ARENDT 2005, 111-112· ARENDT 1998, 191· APENT 1986, 262.

¹¹⁵ Στην άποψη αυτή της Arendt συναντάται η ελληνική με τη ρωμαϊκή έννοια του νόμου με την καθεμία να μετριάζει τις αδυναμίες της άλλης. Η ελληνική έννοια του νόμου διέπεται, κατά την Arendt, από έναν ποιητικό-τεχνικό χαρακτήρα, κατά τον οποίο ο νόμος έχει πάντοτε προ-πολιτική υπόσταση και ταυτίζεται με την οριοθέτηση του χώρου που καταλαμβάνει το πολιτικό σώμα. Βλ. σχετικά ARENDT 2005, 118: «διότι στην πράξη, καθώς έγκειται στην ίδια την ουσία (Wesen) της να δημιουργεί πάντοτε σχέσεις και δεσμούς, ενυπάρχει η αμετρία [...] η οποία μπορεί να περιοριστεί μόνο από τα έξω δια του νόμου όπως τον είχαν συλλάβει οι Έλληνες». Τουτό έχει μεν ως συνέπεια τη σταθερότητα των πολιτικών θεσμών εντός των ορίων-τειχών της πόλεως, ωστόσο σημαίνει την αποκοπή του πολιτικού σώματος από το ιστορικοπολιτικό γίνεσθαι και οδηγεί στην αναπόφευκτη διάλυση της πόλης. Από την άλλη πλευρά, η ρωμαϊκή έννοια του νόμου μοιράζεται κάτι από τον απειροδύναμο χαρακτήρα της πράξης, γεγονός που σημαίνει ότι οι Ρωμαίοι στάθηκαν μεν ικανοί να δημιουργήσουν σχέσεις και συνθήκες συμβίωσης με όλους σχεδόν τους γειτονικούς πολιτισμούς, όμως η ανεξέλεγκτη αυτή διεύρυνση της επικράτειας που καταλάμβανε η αυτοκρατορία επέφερε την ίδια της την κατάρρευση, βλ. ARENDT 2005, 109-123. Κατατοπιστικός είναι στην παρούσα συνάφεια ο TAMINIAUX 2000, 165-177.

ζωή, μορφώνεται, διαμορφώνεται από την εμπειρία του παρελθόντος και απελευθερώνεται σταδιακά στο δημόσιο χώρο: «τα όρια των θετικών νόμων είναι για την πολιτική ύπαρξη του ανθρώπου ό,τι είναι η μνήμη για την ιστορική του ύπαρξη· εγγυώνται την προ-ύπαρξη ενός κοινού κόσμου, την πραγματικότητα κάποιας συνέχειας, η οποία ξεπερνά το ατομικό εύρος ζωής κάθε γενιάς, απορροφά όλες τις νέες προελεύσεις και τρέφεται από αυτές».¹¹⁶

Όπως αναφέραμε και προηγουμένως, η δύναμη γεννιέται μόνο εάν και όταν οι άνθρωποι συνασπίζονται για να δράσουν, ενώ εξαφανίζεται όταν διασκορπίζονται και εγκαταλείπουν ο ένας τον άλλον. Άρα στην υφή του νόμου, όπου και ενυπάρχουν δέσμευση και υπόσχεση, συναλληλία και συμφωνία, περιλαμβάνονται τα μέσα που διατηρούν υπαρκτή τη δύναμη των πολλών. Όπου και όταν επιτυγχάνουν οι άνθρωποι να διατηρήσουν άθικτη τη δύναμη που ανάβλυσε από τους ίδιους στην πορεία μιας πράξης ή κάποιας ενέργειας, βρίσκονται ήδη στη διαδικασία της ίδρυσης, της συγκρότησης μιας σταθερής και εγκόσμιας δομής που δύναται να στεγάσει τη συνδυασμένη τους δύναμη δράσης. Στην ανθρώπινη δυνατότητα της υπόσχεσης και στην τήρησή της εμπεριέχεται η ιδιάζουσα δύναμη των ανθρώπων να δημιουργούν *το θαύμα του κόσμου*. Όπως ακριβώς υποσχέσεις και συμφωνίες σχετίζονται με το μέλλον και παρέχουν σταθερότητα μέσα στον ωκεανό της μελλοντικής αβεβαιότητας, όπου ενδέχεται να εισβάλει από παντού το απρόβλεπτο, έτσι και η ικανότητα του ανθρώπου να συγκροτεί, να ιδρύει και να οικοδομεί κόσμους αφορά πάντα όχι τόσο εμάς και το χρόνο μας στη Γη, όσο τους διαδόχους και μεταγενέστερούς μας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Arendt, «η γραμματική της πράξης: ότι το πράττειν είναι η μοναδική ανθρώπινη ιδιότητα που απαιτεί ένα πλήθος ανθρώπων· και το συντακτικό της δύναμης: ότι η δύναμη είναι η μοναδική ανθρώπινη ιδιότητα που εφαρμόζεται αποκλειστικά στον εγκόσμιο ενδιάμεσο χώρο εντός του οποίου οι άνθρωποι συσχετίζονται αμοιβαία, συνασπίζονται στην πράξη της ίδρυσης, εξαιτίας των υποσχέσεων που δίνουν και τηρούν, πράγμα που στη σφαίρα της πολιτικής ενδέχεται να αποτελεί την ύψιστη ανθρώπινη ιδιότητα».¹¹⁷

¹¹⁶ ARENDT 1973, 405.

¹¹⁷ ARENDT 1990, 175 (οι εμφάσεις δικές μου). Βλ. επίσης ARENDT 1998, 245· APENT 1986, 333: «ο Nietzsche, με την άκρα του ευαισθησία απέναντι στα ηθικά φαινόμενα και παρά τη χαρακτηριστική για το σύγχρονο πνεύμα πρόληψή του να βλέπει στη βουλευτική δύναμη του μεμονωμένου ατόμου την πηγή κάθε εξουσίας, θεωρούσε την ικανότητα για υποσχέσεις (τη „μνήμη της βούλησης“, όπως την ονόμαζε) ως τη διαφορά ακριβώς που ξεχωρίζει την ανθρώπινη από τη ζωική ύπαρξη».

Θέλοντας στο σημείο αυτό να συγκεφαλαιώσουμε τα παραπάνω, ο νόμος «συντάσσει» τον «φυσικό» χώρο και χάριν της ελευθερίας τον καθιστά *πόλιν*. Στη σημασία του νόμου περιλαμβάνεται η διασφάλιση και η ανάδειξη της πολλότητας διά της ομιλίας και της πράξης δύναμει της αρχής, της αρχικής συγκρότησης πολιτικού σώματος. Εφόσον στην ουσία της πράξης είναι οι νέες ενάρξεις (*initium*), ο νόμος συμπορεύεται προς την πράξη και μοιράζεται κάτι από τον χαρακτήρα της. Η γεννησιμότητα, η οποία ενυπάρχει στην πράξη, αποτελεί όρο δυνατότητας της ελευθερίας. Ο νόμος τότε αντλεί την εγκυρότητά του από το νέο ξεκίνημα της ίδρυσης, από την ιδρυτική πράξη: το κύρος του νόμου πηγάζει από την παρελθούσα πρωτοβουλία της ίδρυσης, χάριν της οποίας η δύναμη των ανθρώπων μπορεί και αναδεικνύεται διαρκώς και σταθερά μέσα από τις πράξεις τους.

Το πλαίσιο, εντός του οποίου ο νόμος λαμβάνει την ως άνω σημασία, είναι το σύνταγμα. Το σύνταγμα ως συγκρότηση αναλαμβάνει να εγκαθιδρύσει το νόμο ως πράξη και ως υπόσχεση και μετουσιώνεται σε όρο δυνατότητας του πολιτικού βίου. Τελικά, το σύνταγμα αποτελεί τη συγκρότηση του χώρου σε πόλη και τη σύνταξη-σύσταση του νομικού περιεχομένου διά του οποίου γεφυρώνονται και φανερώνονται οι άνθρωποι και οι ανθρώπινες κοινότητες στην πολιτική τους διάσταση.

Η σχέση μεταξύ ελευθερίας και νόμου, και κατ' επέκταση ελευθερίας και συντάγματος, οδηγεί την Arendt στο να εστιάσει σε ένα ξεχωριστό και ιδιαιτέρως σημαντικό κομμάτι της νεότερης πολιτικής ιστορίας: στην ιστορία των επαναστάσεων.¹¹⁸ Η Arendt υποστηρίζει ότι ο ύστατος στόχος κάθε επανάστασης και των ανθρώπων που εμπνέονται από αυτήν συνίσταται στη συγκρότηση ενός χώρου στον οποίο ενσωματώνεται η ελευθερία: η επανάσταση αποτελεί την απόπειρα καθίδρυσης και καθιέρωσης του πολιτικού χώρου της ελευθερίας, εντός του οποίου οι άνθρωποι ως ελεύθεροι και ισότιμοι μεταξύ τους πολίτες θα πάρουν στα χέρια τους τις δημόσιες υποθέσεις, ακολουθώντας αμεσοδημοκρατικού-συμβουλευτικού τύπου διαδικασίες πολιτικής αυτο-οργάνωσης και διοίκησης.¹¹⁹ «ο λαός δίνει στην κυβέρνηση το σύνταγμα και όχι το αντίστροφο».¹²⁰ Ωστόσο, για την Arendt η ευόδωση των επαναστάσεων δεν επιτεύχθηκε ποτέ: ίσως μόνο αποσπασματικά στην περίπτωση της Αμερικής. Αυτό, όμως, που μας ενδιαφέρει πρωτίστως εδώ είναι ότι τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του

¹¹⁸ ARENDT 1990, 215-281.

¹¹⁹ ARENDT 1990, 261· πρβλ. επίσης WELLMER 2000, 221.

¹²⁰ ARENDT 1990, 145.

νόμου (και του συντάγματος), η αρχή της ένωσης και της συμμαχίας μεταξύ διακριτών (διαφορετικών) οντοτήτων, αναδύονται από τους στοιχειώδεις όρους της πράξης καθεαυτήν.¹²¹



Βιβλιογραφία

- ARENDR, H. (1972), On Violence, in: H. ARENDR, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt, 103-198
- ARENDR, H. (1973), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt
- ARENDR, H. (1978), *The Life of the Mind*, New York: Harcourt
- ARENDR, H. (1990), *On Revolution*, New York: Penguin
- ARENDR, H. (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press
- ARENDR, H. (1998), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press
- ARENDR, H. (2003), *Denktagebuch*, Bde. I-II, hrsg. v. U. Ludz & I. Nordmann, München – Zürich: Piper
- ARENDR, H. (2003a), Thinking and Moral Considerations, in: H. ARENDR, *Responsibility and Judgment*, ed. by J. Kohn, New York: Schocken, 159-189
- ARENDR, H. (2004), Philosophy and Politics, *Social Research* 71 (3), 427-454
- ARENDR, H. (2005), *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. v. U. Ludz, München – Zürich: Piper
- ARENDR, H. (2005a), Socrates, in: H. ARENDR, *The Promise of Politics*, ed. by J. Kohn, New York: Schocken, 5-39
- ARENDR, H. (2006), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, ed. by J. Kohn, New York: Penguin
- ARENDR, H. (2007), *The Jewish Writings*, ed. by J. Kohn & R.H. Feldman, New York: Schocken
- APENT, X. (1986), *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Αθήνα: Γνώση
- APENT, X. (2000), *Περί Βίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- BEINER, R. (2000), Arendt and Nationalism, in: D. VILLA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge

¹²¹ ARENDR 1990, 267.

- University Press, 44-62
- BENHABIB, S. (1992), Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas, in: C. CALHOUN (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge-Mass.: MIT Press, 73-98
- BENHABIB, S. (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland: Rowman & Littlefield
- CHIBA, Sh. (1995), Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship and Citizenship, *The Review of Politics* 57 (3), 505-535
- HEIDEGGER, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer
- HOBBS, Th. (2008), *Leviathan*, ed. by C.B. Macpherson, London: Penguin
- KANT, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg: Meiner
- KANT, I. (2006), *Kritik der Urteilkraft*, hrsg. v. H.F. Klemme, Hamburg: Meiner
- ΚΟΝΤΟΣ, Π. (2005), *Η Καντιανή Ηθική της Υπόσχεσης*, Αθήνα: Εστία
- MARKELL, P. (2006), The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy, *American Political Science Review* 100 (1), February 2006, 1-14
- ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ, Β. (2000), Για τη Βία και την Πολιτική στο έργο της Η. Arendt, Εισαγωγή, στο: Χ. Άρεντ, *Περί Βίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 25-60
- ΠΕΝΟΛΙΔΗΣ, Θ. (2000), Η καντιανή καλαισθητική κρίση, στο: *Αξιολογικά* 13, 104-131
- SCHADEWALDT, W. (1982), *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, hrsg. v. I. Schudoma, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- TAMINIAUX, J. (2000), Athens and Rome, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 165-177
- UNGERN-STERNBERG, J.v. (2009), *Griechische Studien*, Berlin – New York: de Gruyter
- VILLA, D.R. (1996), *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press
- VILLA, D.R. (1999), The Anxiety of Influence. On Arendt's Relationship to Heidegger, in: D.R. VILLA, *Politics, Philosophy and Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 61-86
- WELLMER, A., (2000), Arendt on Revolution, in: D. VILLA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge

- University Press, 220-245
- YOUNG-BRUEHL, E. (2004), *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven – London: Yale University Press
- ZABOROWSKI, H. (2006), Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans Georg Gadamer, in: M. ENDERS & J. SZAIF (Hrsg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin – New York: de Gruyter, 337-367



Abstract

Arianna PETROMELIDOU: *Praxis – Nomos – Kosmos: The meaningfulness of Vita Activa in Hannah Arendt's theory of politics*

In Hannah Arendt's political theory, the original experience of *vita activa* always implies the love of the world (*amor mundi*), so that understanding the world occurs primarily by virtue of understanding the real meaning of politics. A specifically worldly meaning is always illuminated from the perspective of human plurality, which at the same time reveals itself to be the *sine qua non* of political freedom. Action and speech, the political activities par excellence, constitute and determine the world of appearances. The beginning of the world is finally recognized as the beginning of a miracle, which reflects itself in the performance of action and its narration. This beginning is always realized as a *Constitutio Libertatis* in the twofold sense of a constitution, i.e. founding of a space which enshrines *vita activa* as well as of the laws which are founded by these very persons as a guarantee for the continuation of freedom through historical time.



Η Αριάννα Πετρομελίδου γεννήθηκε στην Αθήνα το 1979. Σπούδασε φυσικές επιστήμες και φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών. Σήμερα είναι υποψήφια διδάκτωρ πολιτικής φιλοσοφίας στο τμήμα Φ.Π.Ψ. του Πανεπιστημίου Αθηνών. Η υποψηφιότητά της φέρει τον τίτλο «Φιλία και Επανάσταση στην Η. Arendt».