



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΕΙΡΗΝΗ ΖΑΧΑΡΗ**

**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ HANNAH  
ARENDT**

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018**

**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ HANNAH  
ARENDT**





**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΕΙΡΗΝΗ ΖΑΧΑΡΗ**

**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ HANNAH  
ARENDT**

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2018**



### **Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή**

1. **Πρελορεντζος Γιάννης**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπων)
2. **Δρόσος Διονύσης**, Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (μέλος)
3. **Ιακώβου Βασιλική**, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου (μέλος)

Ἡ ἔγκριστις τῆς παρούσης μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τῆς συγγραφέως.



Αφιερωμένο στους γονείς μου





## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>Εισαγωγή</b> .....	<b>11</b>
<b>1. Πράξη και δημόσια σφαίρα</b> .....	<b>22</b>
1.1. α. Ζωή - βίος Vita activa – vita contemplativa .....	24
1.2. β. Η δημόσια και η ιδιωτική σφαίρα .....	31
1.3. γ. Ανάλυση της έννοιας της πράξης. Τα ζητήματα της υπόσχεσης και της συγχώρεσης. ...	41
<b>2. Η αναγέννηση της δημόσιας σφαίρας: Η έννοια της επανάστασης</b> .....	<b>52</b>
2.1. α. Η δημόσια σφαίρα στην νεωτερικότητα. Η διαφορά μεταξύ του κοινωνικού και του πολιτικού. ....	54
2.2. β. Σύγκριση της αμερικανικής και της γαλλικής επανάστασης .....	63
2.3. γ. Το ζήτημα των συμβουλίων .....	86
<b>3. Τα όρια της πράξης: Επανάσταση και βία</b> .....	<b>92</b>
3.1. Διάκριση βίας – δύναμης .....	94
3.2. Σχέση πολιτικής – βίας .....	103
<b>Συμπεράσματα</b> .....	<b>107</b>
<b>Βιβλιογραφία</b> .....	<b>111</b>
<b>Summary</b> .....	<b>115</b>

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, έχει θέμα «Η έννοια της Δημοκρατίας στην πολιτική θεώρηση της Hannah Arendt». Ο στόχος της εκπόνησής της είναι διττός· από τη μια η ανάγκη να «σκεφτόμαστε (τι κάνουμε)», ένας υποκειμενικός στόχος εν είδει επιμέλειας εαυτού, και αφετέρου, ο αντικειμενικός στόχος, η παρούσα μελέτη, η οποία επιχειρεί την ανάλυση των κύριων εννοιολογικών αρμών στην αρεντική θεώρηση, και την ανάδειξη ύπαρξης ενός είδους συνέχειας, υπό το πρίσμα της έννοιας της Δημοκρατίας. Ο λόγος ενασχόλησής μας με το συγκεκριμένο θέμα, οφείλεται, αφενός, στη γοητεία που μας ασκεί η σκέψη της Hannah Arendt, στην αίσθηση της ολότητας που μας δημιουργείται μελετώντας το έργο της, και αφετέρου στη σύλληψη του πολιτικού και του πολίτη που απορρέουν από τα αρεντικά κείμενα, όπου το πολιτικό απεκδύεται κάθε υπερβατικότητας, και ο πολίτης, εμφανίζεται ως «μια εγκόσμια, πλουραλιστική και συλλογική ενθαδική ύπαρξη».<sup>1</sup>

Η ανάπτυξη της εργασίας μας, στηρίχθηκε στη μελέτη τριών έργων της Hannah Arendt, της *Ανθρώπινης Κατάστασης*, του *Για τη Επανάσταση* και στο *Περί Βίας*, σε καθένα από τα οποία αφιερώνεται και ένα ξεχωριστό κεφάλαιο της μελέτης μας. Τα αρεντικά κείμενα που σχετίζονται με τον ολοκληρωτισμό όπως και τα κειμενά της τα σχετικά με τον θεωρητικό βίο (το δίτομο *The Life of the mind* και το *Lectures on Kant's Political Philosophy*) παραλείπονται από το πλαίσιο της παρούσας μελέτης, καθώς αποτελούν διακριτές θεματικές οι οποίες ναι μεν δύνανται να συνδεθούν μεταξύ τους (πάγια ερμηνεία των μελετητών της Arendt – π.χ. της Margaret Canovan κ.ά.- αποτελεί ότι το σύνολο του έργου της έχει ως πυρήνα την ολοκληρωτική απειλή και την αποφυγή της), όχι όμως σε πλαίσιο εκπόνησης Μεταπτυχιακής Διπλωματικής Εργασίας.

Προσεγγίσαμε τα έργα αυτά με μια μεθοδολογία close text reading, ήτοι προσεκτικής και επαναλαμβανόμενης ανάγνωσης των έργων που πραγματευόμαστε. Ο λόγος για τον οποίο προσεγγίσαμε τα ανωτέρω έργα με τη συγκεκριμένη μέθοδο είναι ο τρόπος γραφής της Arendt, καθώς θεωρείται μια εκ των δυσνόητων και απαιτητικών πολιτικών θεωρητικών, αλλά και το πλήθος και η ποικιλία των επιρροών που μπορούμε να διακρίνουμε στην ανάπτυξη της

---

<sup>1</sup> Βασίλης Ρωμανός, «Η συγκρότηση και η θεμελίωση του πολιτικού στην Hannah Arendt», Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, 23, Απρίλιος 2004, σ. 29.

θεώρησής της (Αριστοτέλης, Πλάτων, Αυγουστίνος, Ιουδαϊκή και Χριστιανική παράδοση, Marx, Montesquieu, Jefferson, ... ) όπως και η ποικιλομορφία των γεγονότων που χρησιμοποιεί κατά τη φαινομενολογική της προσέγγιση του πολιτικού. Η χρήση της μεθοδολογίας αυτής συνεπάγεται και την περιορισμένη έκταση της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας, πράγμα που πράξαμε κατά την εκπόνηση της παρούσας μελέτης. Η δευτερεύουσα βιβλιογραφία χρησιμοποιήθηκε κυρίως για την υποστήριξη των εξαγόμενων συμπερασμάτων μας κατά την τριβή μας με το κείμενο ή για λόγους διασαφήνισης δυσνόητων σημείων.

Αξιοποιώντας τη δεδομένη μέθοδο, προσεγγίσαμε, σε ένα πρώτο επίπεδο, το κάθε έργο ξεχωριστά -το αντιμετωπίσαμε ως μεμονωμένο- και, αφού παρατηρήσαμε ότι οδηγούμαστε κάθε φορά σε ένα συναφές εννοιολογικό πλαίσιο (ήτοι δημοκρατική σφαίρα, πράξη, ομιλία, δύναμη, ελευθερία, ισότητα, υπόσχεση κ.λπ.), αξιοποιήσαμε την προαναφερθείσα μέθοδο σε ένα δεύτερο επίπεδο ώστε να προβούμε στην ανασυγκρότηση καθενός από τα έργα, με άξονα την έννοια της Δημοκρατίας.

Η Arendt εκκινεί από τη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στη *vita activa*- πρακτικό βίο, που αφορά σε μια ζωή αφιερωμένη στα δημόσια πολιτικά πράγματα, και τη *vita contemplativa*-θεωρητικό βίο, δηλαδή την ενατένιση, τη μοναχική και εκτός του κοινού κόσμου δραστηριότητα, και παρατηρεί ότι στη φιλοσοφική παράδοση -από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη- ο θεωρητικός βίος έχαιρε μεγαλύτερης αναγνώρισης από τον πρακτικό, ο οποίος μάλιστα, μετά την κατάρρευση της πόλης-κράτους, έχασε το αρχικό πολιτικό του νόημα και ενσωματώθηκε στις διαδικασίες που αφορούν τη ζωή. Συνάμα εντοπίζει στην παράδοση αυτή μια θεμελιώδη σύγχυση ανάμεσα σε πολιτική πράξη και κατασκευή, με ολέθριες συνέπειες για την αντίληψη της εξουσίας/κυριαρχίας ανά τους αιώνες. Η σύγχυση αυτή είναι τόσο δομική που η αντίληψη της εξουσίας -ακόμη και μέχρι τις μέρες μας- αφορά σε ένα πλαίσιο διαταγών και υπακοής, νομιμοποιεί την άσκηση της βίας, και απομακρύνει τους ανθρώπους από την ενασχόληση με τα κοινά, καθώς μια τέτοιου τύπου αντίληψη της πράξης, και άρα του πολιτικού, συνεπάγεται ότι τα πολιτικά ζητήματα αφορούν μόνον όσους έχουν ειδικές γνώσεις, κατά το πρότυπο του κατασκευαστή.

Το πρώτο μέρος αφιερώνεται στη μελέτη της *Ανθρώπινης Κατάστασης* - έργο στο οποίο η Arendt επιχειρεί, μέσα από μια φαινομενολογική προσέγγιση της ανθρώπινης δράσης, να σκιαγραφήσει το πολιτικό με αφετηρία την πράξη αλλά και την ομιλία και με ιστορικό ορίζοντα την αρχαία πόλη-κράτος, άρα και με θεσμικό ορίζοντα το αρχαιοελληνικό δημοκρατικό πολίτευμα- και αποτελείται από τρία κεφάλαια.

Στο πρώτο κεφάλαιο περιγράφουμε μέσω διακρίσεων το πεδίο της μελέτης μας, την *ανθρώπινη κατάσταση*. Η ανθρώπινη κατάσταση συναποτελείται από τον πρακτικό και τον θεωρητικό βίο, δύο ισάξιες αλλά διαφορετικές εκφάνσεις του ατόμου κατά την Arendt, η οποία επικεντρώνει το ενδιαφέρον την στον πολιτικό βίο και στις δραστηριότητες που τον συναποτελούν, προτείνοντας παράλληλα μια διαφορετική ανάγνωσή του από την παραδοσιακή. Ο πρακτικός βίος αποτελείται από τις δραστηριότητες του μόχθου, της εργασίας και της πράξης, δραστηριότητες τις οποίες αναλύουμε με βάση τους ορισμούς που τους αποδίδονται από την Arendt, και υποστηρίζουμε ότι παρατίθενται αξιολογικά: ο μόχθος είναι η δραστηριότητα που σχετίζεται με τη βιολογική λειτουργία του οργανισμού, τη συντήρησή του μέσω της κάλυψης των αναγκών του, άρα αφορά στην επιβίωση του είδους και έχει ως προϋπόθεση την ίδια τη ζωή. Η εργασία αφορά στον μη φυσικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης η οποία μας παρέχει τον κατασκευασμένο κόσμο εντός του οποίου ζούμε και δρούμε, και παρέχει τα στοιχεία της διάρκειας και της αντοχής στη θνητή ζωής του ατόμου. Προϋπόθεσή της είναι η εγκοσμιότητα. Η πράξη, τέλος, είναι η μοναδική δραστηριότητα που επιτελείται αδιαμεσολάβητα μεταξύ ανθρώπων και αντιστοιχεί στον ανθρώπινο όρο του πλήθους. Σχετίζεται περισσότερο με το πολιτικό, αφού μετέχει του βίου και μαζί με την ομιλία δημιουργεί ένα πεδίο μνήμης.<sup>2</sup> Κάθε επιμέρους δραστηριότητα είναι σημαντική: χωρίς τον μόχθο το ανθρώπινο είδος δεν δύναται να επιβιώσει και χωρίς την εργασία δεν δύναται να κατασκευαστεί ο κοινός κόσμος εντός του οποίου θα λαμβάνουν χώρα οι πράξεις.

Στο δεύτερο κεφάλαιο προχωρούμε στην ανάλυση των αρεντικών διακρίσεων περί *μόχθου* και *εργασίας*, των δραστηριοτήτων που συναποτελούν το όρο της *ποιήσεως* στην αριστοτελική διάκριση μεταξύ *ποιήσεως*- *πράξεως*, που υιοθετεί η Arendt, αλλά και ανάμεσα σε *δημόσιο* και *ιδιωτικό*. Υποστηρίζουμε ότι η ανάπτυξη της σύγκρισης *μόχθου* - *εργασίας*, στον

---

<sup>2</sup> Βλ. Hannah Arendt, *ΑΚ*, ό.π., σσ. 19-20.

άξονα του *χώρου* και του *χρόνου*, δηλαδή της *διάρκειας*, των προϊόντων που παράγουν, την καθιστά περισσότερο κατανοητή.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο μόχθος και τα προϊόντα του σχετίζονται με τη διατήρηση της ζωής. Το *animal laborans* μοχθεί εξ ανάγκης, λόγω της ανάγκης του για επιβίωση, η οποία προϋπάρχει στο σώμα του. Τα προϊόντα που παράγει έχουν πολύ σύντομη διάρκεια, καθώς, είτε καταναλώνονται άμεσα είτε φθείρονται σύντομα, συνεπώς στερούνται εγκόσμιου χαρακτήρα. Ο μόχθος παράγει καταναλωτικά αγαθά. Η διαδικασία παραγωγής και κατανάλωσης του μόχθου, σε πλαίσιο φύσης, είναι εξαντλητικά επαναλαμβανόμενη. Το στοιχείο της φύσης, όπου η φύση γεννάται ή αναγεννάται συνεχώς, σε μια άχρονη κυκλική διαδικασία χωρίς αρχή και τέλος, μας παρέχει την ανάλογη πληροφορία και για τον μόχθο ο οποίος αποτελεί μια διαδικασία χωρίς αρχή και τέλος. Η εργασία συνδέεται με την πίστη στην πραγματικότητα του κόσμου – όπου ο κόσμος συνδέεται με διάρκεια και σταθερότητα- ο *homo faber* δημιουργεί κάτι με τα χέρια του – μια περισσότερο ελεύθερη διαδικασία- και τα προϊόντα αυτά, τα αντικείμενα χρήσης προορίζονται να τοποθετηθούν εντός του κόσμου, πράγμα που τα καθιστά διαρκέστερα του μόχθου. Η εργασία του *homo faber*, αφορά στην πραγματοποίηση, σε ένα υλικό που μέσω της επεξεργασίας θα του προσδώσει σταθερότητα. Το υλικό αυτό προέρχεται από τη φύση από την οποία έχει βιαίως αποσπαστεί και προορίζεται να οικοδομήσει τον κόσμο· σε αυτό το πλαίσιο ο *homo faber* συμπεριφέρεται ως δεσπότης και κύριος ολόκληρης της γης. Η εργασία της κατασκευής πραγματοποιείται με βάση ένα υπόδειγμα που βρίσκεται έξω από αυτόν και προηγείται της διαδικασίας και κατά μία έννοια ενεργοποιεί τη διαδικασία αυτή. Τέλος, η διαδικασία αυτή διέπεται από μια αρχή και ένα τέλος, που βρίσκεται στην ολοκλήρωση του προϊόντος, άρα καθορίζεται από τις διαδικασίες μέσου- σκοπού.

Συνεχίζουμε αναλύοντας τη διάκριση περί *ιδιωτικού* και *δημοσίου*, η οποία αφορά στη διάκριση *οίκου- πόλεως*, αξιοποιώντας τους ορισμούς που δίδονται από την Arendt. Το δημόσιο ορίζεται ως: « *ό,τι εμφανίζεται δημοσίως μπορεί να ειπωθεί και να ακουστεί από τον καθένα και έχει την ευρύτερη δυνατή δημοσιότητα*» και πως «για μας, το φαινόμενο -κάτι ορατό και ακουστό τόσο από τους άλλους, όσο και από εμάς τους ίδιους - αποτελεί πραγματικότητα». <sup>3</sup> Και δεύτερον, ο όρος δημόσιος δηλώνει «*τον ίδιο τον κόσμο, στην έκταση που είναι κοινός για όλους μας και*

---

<sup>3</sup>Hannah Arendt, *AK, ό.π.*, σ.74.

διακρίνεται από τον χώρο που κατέχουμε ιδιωτικά μέσα σε αυτόν».<sup>4</sup> Δημόσια είναι η σφαίρα της πόλεως, η οποία συλλαμβάνεται ως το ανθρώπινο τεχνούργημα που διέπεται από διάρκεια και σταθερότητα και περιλαμβάνει το πλέγμα των ανθρωπίνων υποθέσεων, δηλαδή παντός είδους σχέσεων που αναπτύσσονται εντός του. Είναι η σφαίρα της ανοικτότητας και του φωτός, της εμφάνισης, της αποκάλυψης και της επιβεβαίωσης της πραγματικότητας, τόσο της περιρρέουσας όσο και της ατομικής, του «ποιος είναι ο καθένας μας». Είναι ο χώρος της μνήμης και της αθανασίας, καθώς διαμέσου της πράξης και της ομιλίας επιτρέπει στο άτομο τη διεκδίκηση της υστεροφημίας του. Η ιδιωτική σφαίρα του οίκου αναλύεται σε σχέση με τη δημόσια· έχει στερητικό χαρακτήρα, καθώς βιώνεται εντός του οίκου –άρα στερεί την ίδια την πραγματικότητα στο άτομο- και διέπεται από την καθημερινή αιώνια επαναλαμβανόμενη βιοτική ανάγκη, η οποία μπορεί να διευθετηθεί με χρήση βίας. Η Arendt, αποδίδει και κάποια μη στερητικά χαρακτηριστικά στην σφαίρα του οίκου, όπως το ότι εντός της λαμβάνουν χώρα το μυστήριο της γέννησης αλλά και του θανάτου, ότι εντός της βρίσκει τη θέση του ο έρωτας και ότι είναι η σφαίρα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας η οποία παρείχε στον κύριο του οίκου τη δυνατότητα να είναι πολίτης.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναλύουμε την δραστηριότητα της πράξεως ολοκληρώνοντας και την αναφορά μας στη διάκριση ανάμεσα σε *ποίηση και πράξη*, και αποδεικνύουμε ότι πρόκειται για την περισσότερο πολιτική δραστηριότητα. Πράξη και ομιλία (πειθώ) είναι οι πλέον ανθρώπινες δραστηριότητες, και εδράζονται στον ανθρώπινο όρο της πολλότητας. Πράξη και ομιλία δεν υπάρχουν η μία χωρίς την άλλη, ωστόσο η πράξη σχετίζεται με το γεγονός της γέννησης, δηλαδή με τις άπειρες δυνατότητες που έχει ο άνθρωπος να ξεκινά κάτι από την αρχή και η ομιλία σχετίζεται περισσότερο με την αποκάλυψη της ταυτότητας του δρώντος –χωρίς αυτό να σημαίνει ότι και οι πράξεις δεν είναι αποκαλυπτικές- αλλά και με τη διατήρηση της δημόσιας μνήμης μέσω της αφήγησης. Τα προϊόντα της πράξης είναι οι ιστορίες των οποίων το νόημα αποκαλύπτεται στο τέλος του βίου. Ως “ευπάθειες” της πράξης λογίζονται η απειρότητα, η μη προβλεψιμότητα και το αμετάκλητο και εδράζονται στη συνθήκη της πολλότητας και στο γεγονός της γέννησης. Τα διορθωτικά στοιχεία των “ευπαθειών” της πράξης είναι η υπόσχεση και η συγχώρηση, όπου η συγχώρηση λειτουργεί διορθωτικά ως αποδέσμευση από μια

---

<sup>4</sup> ό.π., σ. 78.

εσφαλμένη πράξη και αφορά στο παρελθόν αλλά και στο μέλλον το οποίο θα ήταν διαφορετικό χωρίς τη μεσολάβησή της. Η υπόσχεση –υπό τον όρο ότι τηρείται- λειτουργεί διορθωτικά ως προς το απρόβλεπτο της πράξης και είναι στραμμένη στο μέλλον όπου δεσμεύει ένα άτομο σε μια πράξη, αποτελώντας έτσι την πιο σταθεροποιητική της δύναμη. Τα ζητήματα αυτά παρουσιάζονται ως διορθωτικά και δεν εξαλείφουν τις “ευπάθειες” της πράξης, καθώς, αν συνέβαινε αυτό, θα μιλούσαμε για ένα πλαίσιο κυριαρχίας όπου το πολιτικό θα ήταν αποτέλεσμα κατασκευής με σταθερή μορφή. Ο χώρος της πράξης είναι η δημόσια σφαίρα και διέπεται από δύναμη, από τη συνεύρεση των ανθρώπων διαμέσου της πράξης και της ομιλίας.

Το δεύτερο μέρος αφιερώνεται στη μελέτη του έργου *Για την Επανάσταση* και αποτελείται από τρία κεφάλαια. Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του έργου αυτού, παρεμβάλλουμε στο πρώτο κεφάλαιο την ανάλυση περί ανάδυσης της κοινωνικής σφαίρας, την οποία αντλούμε από το αντίστοιχο κεφάλαιο της *Ανθρώπινης Κατάστασης*, ενός φαινομένου που ανέκυψε κατά τη νεωτερικότητα, με στόχο να δείξουμε τις μεταβολές που υπέστη το δημόσιο κατά την ίδια περίοδο και να φανερώσουμε τα διακριτά στοιχεία και των δύο σφαιρών, καθώς υποστηρίζουμε ότι το δίπολο κοινωνικό- πολιτικό θα το συναντήσουμε ξανά στην ανάλυση των επαναστάσεων. Για την Arendt, το κοινωνικό καταλύει την διάκριση ανάμεσα σε ιδιωτικό και δημόσιο, μεταβάλλει το περιεχόμενο των σφαιρών αυτών και του ατόμου εντός τους, ώσπου η κοινωνική –πλέον- δημόσια σφαίρα διαθέτει στοιχεία του οίκου. Η Canovan υποστηρίζει ότι η ανάλυση του κοινωνικού έχει δύο σκέλη α) το πολιτιστικό και β) το οικονομικό. Οι διαδικασίες που αφορούσαν στη διατήρηση της ζωής από ατομική μέριμνα αποτελούσαν πλέον συλλογική, στην δημόσια σφαίρα κυριαρχεί ο εγγενής κομοφορμισμός, τα άτομα λειτουργούν σαν να έχουν «μια γνώμη και ένα συμφέρον», η σφαίρα αυτή πλέον διέπεται από ισότητα που δεν αναγνωρίζει καμία διαφορετικότητα, η πράξη έχει αντικατασταθεί από τη συμπεριφορά δηλαδή από μια οριοθετημένη από κανόνες δράση, έτσι που πλέον μιλάμε για τη μαζική κοινωνία και τον μαζάνθρωπο. Σχετικά με το οικονομικό σκέλος η κοινωνία αποτελεί για την Arendt ένα τεράστιο νοικοκυριό. Τα οικονομικά ζητήματα που κατά την αρχαιότητα η διαχείριση τους ήταν ιδιωτική υπόθεση και αποτελούσαν προϋπόθεση της ενασχόλησης του ατόμου με τα κοινά, στην νεωτερικότητα μετασηματίστηκαν σε όρους ύπαρξης του δημόσιου- κοινωνικού χώρου. Ο πλούτος αντικατέστησε τον κοινό κόσμο, ο στόχος μετατοπίστηκε από την εμφάνιση στη δημόσια σφαίρα στην προστασία από αυτή με στόχο τη συσσώρευση περισσότερου πλούτου. Ο



μόχθος, η δραστηριότητα της παραγωγής και της κατανάλωσης, διέρρευσε στην κοινωνική δημόσια σφαίρα και μετατράπηκε σε ταχύτατα αναπτυσσόμενη πρόοδος. Σε πολιτειακό επίπεδο, μιλάμε πλέον για το έθνος-κράτος και την γραφειοκρατική διακυβέρνηση.

Στο δεύτερο κεφάλαιο πραγματευόμαστε το φαινόμενο των επαναστάσεων, στο οποίο εντοπίζει τις ιστορικές εκείνες στιγμές όπου η πράξη και η δύναμη εμφανίστηκαν ξανά στη γνήσια μορφή τους και υποστηρίζουμε ότι στις επαναστάσεις- και δη στο σύστημα των συμβουλίων που μελετάμε στο τρίτο κεφάλαιο, - η Arendt εντόπισε την αναγέννηση της δημόσιας σφαίρας. Προσδιοριστικοί όροι των επαναστάσεων κατά τους νεότερους χρόνους –σε αντίθεση με τις συνδηλώσεις περί κυκλικής επαναλαμβανόμενης κίνησης που αποδίδονταν πριν τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, οπότε και σήμαιναν αποκαταστάσεις μιας διασαλεμένης τάξης- ήταν το ριζικά νέο που κομίζει η επανάσταση, η νέα αρχή, ο σχηματισμός νέου πολιτικού σώματος, η συγκρότηση της ελευθερίας -η οποία αποτελούσε στόχο της επανάστασης-, αλλά και η βία -η οποία δεν προσδιορίζει τόσο την επανάσταση αλλά το αρχικό στάδιο της εξέγερσης και της απελευθέρωσης-. Η *απελευθέρωση* δεν ταυτίζεται με την πολιτική ελευθερία, σχετίζεται με την απελευθέρωση από περιορισμούς, είναι προϋπόθεση της, καθώς η πολιτική ελευθερία αφορά στη «συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις, το δικαίωμα να συμμετέχεις στη διακυβέρνηση».<sup>5</sup>

Στην συνέχεια προβαίνουμε στην ανάλυση της Γαλλικής επανάστασης συσχετίζοντάς τη με την ανάδυση της κοινωνικής σφαίρας, όπου δείχνουμε ότι τελικώς έχασε τον πολιτικό της προσανατολισμό και απέτυχε να θεμελιώσει την ελευθερία. Η Γαλλική επανάσταση στα αρχικά της στάδια χαρακτηρίζεται από την Arendt ως πολιτική και αφορούσε σε αυτοοργανωμένες και αυτοδιαχειριζόμενες συλλογικότητες –τις λέσχες και τις εταιρείες- όπου τα άτομα συνενυρίσκονταν και διαβουλεύονταν. Μετά από το στάδιο της απελευθέρωσης, αντί να προχωρήσουν στη θεμελίωση της ελευθερίας, μετέθεσαν τον στόχο της επανάστασης από τη θεμελίωση της ελευθερίας στην επίλυση του κοινωνικού ζητήματος, όπου ως κοινωνικό ζήτημα νοείται η απανθρωποποιητική απόλυτη φτώχεια, η στέρηση και η αθλιότητα και η οποία προσδιόριζε ένα πολύ μεγάλο τμήμα του πληθυσμού. Την είσοδο της φτώχειας στην πολιτική σκηνή ακολούθησε η αναγκαιότητα και η βία με αποτέλεσμα η Γαλλική επανάσταση να εκφυλιστεί σε τρομοκρατία. Επιπλέον, έλυσαν το πρόβλημα εξουσίας που προέκυψε από την

---

<sup>5</sup> ό.π.,σ. 28 και σ. 202.

κατάλυση της μοναρχίας, τοποθετώντας ως πηγή της δύναμης και του νόμου το λαό, την υποκειμενική γενική θέληση του λαού, όπως υποστηρίζει η Arendt, που καταλύει την διαφορετικότητα του πλήθους και το φανερώνει σαν ένα άτομο με μια γνώμη και ένα συμφέρον, καθώς η γενική θέληση για να λειτουργήσει πρέπει να είναι μια και αδιαίρετη. Σε αρεντικό πλαίσιο, η γενική θέληση είναι μια ουσία που υπάρχει a priori πριν από τη διαβούλευση και απλώς εκφράζεται μέσω αυτής, γεγονός που, όπως υποστηρίζει και ο Miller, υποτιμά τον υποκειμενικό και διυποκειμενικό παράγοντα ο οποίος ενεργοποιείται κατά τον σχηματισμό της γνώμης.<sup>6</sup> Τέλος, ανήγαγαν το συναίσθημα της συμπόνιας σε πολιτική αρετή, ένα συναίσθημα βαθιά αντιπολιτικό το οποίο δεν επιδέχεται ούτε γενίκευση αλλά ούτε και ομιλία, και το οποίο, όταν εμφανιζόταν δημόσια, συνοδευόταν από βία.

Προχωρούμε στην ανάλυση της Αμερικανικής επανάστασης –συγκριτικά με τη Γαλλική– η οποία υποστηρίζουμε ότι ανταποκρίνεται στην γενική αρεντική θέση περί επαναστάσεων, παρ'όλο που δεν κατόρθωσε να δημιουργήσει έναν χώρο πολιτικής προσβάσιμο για όλους τους πολίτες και κατέληξε τελικώς στο αντιπροσωπευτικό σύστημα. Προεπαναστατικά, οι πρώτοι άποικοι είχαν οργανωθεί διαμέσου του λόγου και των αμοιβαίων υποσχέσεων σε σώματα –δημαρχία κ.λπ.- εντός ενός πλαισίου ισότητας. Η εξέγερση και η Διακήρυξη της ανεξαρτησίας ακολουθήθηκε από μια ταυτόχρονη σύνταξη συνταγμάτων και στις δεκατρείς αποικίες πράγμα που είχε ως συνέπεια η βία να μην παίζει σημαίνοντα ρόλο κατά την Αμερικανική επανάσταση αλλά και να μην δημιουργηθεί κάποιο κενό εξουσίας. Αμερικανική και Γαλλική επανάσταση διαφοροποιούνται ως προς το κοινωνικό ζήτημα, το οποίο υποστηρίζουμε, ότι ναι μεν ήταν υπαρκτό –με όρους αντιπαλότητας πλούσιων- φτωχών, στο φαινόμενο της δουλείας στην Αμερικανική Ήπειρο, αλλά και ως αίτιο του αποικισμού-, αλλά από τη δημόσια σκηνή απουσίαζε η συνθήκη της φτώχειας και της ανέχειας, με αποτέλεσμα η Αμερικανική επανάσταση να διατηρήσει τον πολιτικό της προσανατολισμό. Επιπλέον, δομικό σημείο διαφοροποίησης αποτελεί η *Σύνταξη Συντάγματος*. Οι Ιδρυτές Πατέρες επιθυμούσαν να διατηρήσουν τη δύναμη που δημιουργήθηκε κατά την αυθόρμητη προεπαναστατική συγκρότηση

---

<sup>6</sup> Βλ. Ακης Γαβρηλίδης, «Τα ανθρώπινα Δικαιώματα ως κανόνας και ως εξαίρεση», *Θέσεις*, 89, 2004, σ. 41. Και James Miller, «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World», στο Melvyn A. Hill (ed), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St.Martins Press, New York, 1979 σ. 187.

των αποίκων σε σώματα μέσω υποσχέσεων και συμφωνιών, όχι μόνο να την διατηρήσουν αλλά και να την επαυξήσουν. Αμέσως μετά τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας και της ακόλουθης απώλειας δύναμης και αυθεντίας που πήγαζε από «το στέμμα και το κοινοβούλιο», προχώρησαν στη Σύνταξη Συντάγματος με στόχο τη διατήρηση της αρχικής δύναμης, και στράφηκαν στη Ρωμαϊκή δυναρχία *potestas in populo auctoritas in senatu* για να λύσουν και να νομιμοποιήσουν το κενό δύναμης και αυθεντίας, όπου σύμφωνα με αυτό το πρότυπο, η πηγή της δύναμης ήταν ο λαός αλλά η πηγή του νόμου η Σύγκλητος - το Σύνταγμα στην περίπτωση της Αμερικής, το οποίο αντλούσε την αυθεντία του από την αρχική πράξη της συνένωσης. και όχι θεμελίωση ελευθερίας.

Στο τρίτο μέρος, αναλύουμε το σύστημα των συμβουλίων, ενός θεσμού που κερδίζει την υποστήριξη της Arendt και μάλιστα επαναλαμβανόμενα. Η Arendt εντοπίζει ότι αυτή η νέα μορφή διακυβέρνησης εμφανίζεται με ιδιαίτερη συχνότητα και δημιουργείται αυθόρμητα. Στα συμβούλια οι άνθρωποι διαβουλεύονται και ασχολούνται με τα κοινά. Για την Arendt η αυθόρμητη δημιουργία τους συνεπάγεται ότι, όταν τα άτομα υφίστανται σε ένα πλαίσιο κενού εξουσίας, όχι μόνο δεν επικρατεί χάος αλλά αυθόρμητη αναδιαμόρφωση της πολιτικής ζωής. Αναφερόμαστε στη συνέχεια στο πώς τα συμβούλια αυτά εξαφανίστηκαν από την επαναστατική σκηνή στην περίπτωση της Γαλλίας αλλά και της Αμερικής. Και προβαίνουμε στην συγκριτική ανάλυσή τους με το κοινοκρατικό σύστημα, από όπου προβάλλεται ότι τα συμβούλια είναι όργανα δράσης των πολιτών, εντός των οποίων προκρίνεται η δημόσια συζήτηση και η λήψη αποφάσεων σε αντίθεση με την κοινοκρατική γραμμή που επιβάλλεται από τα πάνω στους πολίτες, την αντιπροσώπευση που απομακρύνει τους πολίτες από τον χώρο των αποφάσεων και την ύπαρξη ειδικών σε πολιτικά θέματα. Για την Arendt τα συμβούλια αποτελούν το καλύτερο παράδειγμα χώρων άσκησης της πολιτικής χωρίς κανενός είδους κυριαρχία, διατήρησης του επαναστατικού πνεύματος και μετά την επανάσταση, σε ένα πλαίσιο σταθερότητας και νομιμότητας. Σύμφωνα με τον Wellmer, το σύστημα αυτό δεν δύναται να υπάρξει στις σύγχρονες κοινωνίες και μπορούμε να το εκλάβουμε ως μεταφορά για ένα δίκτυο θεσμών που θα στήριζαν το ομοσπονδιακό σύστημα.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Albrecht Wellmer, *Arendt on Revolution*, στο *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge University Press, 2005, σ. 214.

Το τρίτο μέρος αφιερώνεται στην μελέτη του έργου *Περί Βίας*, και αποτελείται από δύο κεφάλαια. Στο πρώτο κεφάλαιο αναφερόμαστε στο πλαίσιο, εξ αφορμής του οποίου η Arendt προχώρησε στη συγγραφή του συγκεκριμένου δοκιμίου, στις φοιτητικές εξεγέρσεις της δεκαετίας του '60, στο γεγονός ότι το φοιτητικό κίνημα από την αποστροφή στη βία κατέληξε στην εξύμνησή της, αλλά και στην πρακτική της στην Αμερική (κίνημα της μαύρης δύναμης). Στο πλαίσιο που μας αφορά, στεκόμαστε στα θετικά που αναγνωρίζει η Arendt στο φοιτητικό κίνημα, χαρακτηριστικά που μοιάζουν με αυτά που αποδίδει η Arendt στο πολιτικό, όπως στοιχεία καθαρού θάρρους, επιθυμία για δράση συνοδευόμενη από ένα αίσθημα ευφορίας που προκαλεί η ενασχόληση με τα κοινά, πίστη στη δυνατότητα αλλαγής. Ενώ παράλληλα τους προσάπτει την αδυναμία κατανόησης της πραγματικότητας, που θεωρούμε ότι σχετίζεται με την παραδοσιακή σύγχυση ανάμεσα σε πράξη και κατασκευή και κατ' επέκταση στην αντίληψη της εξουσίας ως κυριαρχίας. Σε αυτό το πλαίσιο προχωρούμε παραθέτοντας τους ορισμούς που δίνει η Arendt στις μορφές που μπορεί να λάβει η εξουσία ήτοι *δύναμη*, *ρώμη*, *εξαναγκασμός*, *αυθεντία*, *βία*, από τις οποίες, επικεντρωνόμαστε στη συγκριτική ανάλυση των εννοιών *δύναμη* και *βία*. Η δύναμη εμφανίζεται μεταξύ ατόμων όταν συγκεντρώνονται για να πράξουν από κοινού και παύει να υπάρχει όταν η συγκέντρωση αυτή διαλύεται. Η δύναμη δεν είναι μετρήσιμη αλλά μια δυνητική ιδιότητα που δεν μπορεί να συσσωρευτεί ή να αποθηκευτεί αλλά μπορεί μόνο να εξαντικειμενικευθεί σε πολιτικούς θεσμούς οι οποίοι διαρκώς χρειάζονται την υποστήριξη του κόσμου, δηλαδή την συνεχή παροχή δύναμης. Η δύναμη υποστηρίζουμε ότι έχει παρόμοια χαρακτηριστικά με την πράξη άρα σχετίζεται και με την ομιλία.

Η βία νοείται ως το «αντίθετο της δύναμης», δεν αφορά την ποσότητα αλλά τον έναν, καθώς ενοποιεί και ενιαιοποιεί μια ομάδα ανθρώπων με στόχο την υλοποίηση κάποιου σκοπού. Γι' αυτό τον λόγο η βία είναι άλαλη, επειδή η ομιλία είναι στοιχείο αποκάλυψης του ατόμου και της πραγματικότητας, και στο πλαίσιο της βίας δεν υφίσταται χώρος για αποκάλυψη. Η βία νοείται ως η προσπάθεια να πολλαπλασιαστεί η ρώμη του ενός με τη συνδρομή, πράγμα που σημαίνει ότι υπόκειται στον εργαλειακό χαρακτήρα της σχέσης μέσου-σκοπού. Ρώμη και βία αποτελούν μετρήσιμα μεγέθη, καθώς επιδέχονται συσσώρευση και αποθήκευση.

Παρά τις διακρίσεις, τίποτε δεν είναι πιο σύνηθες από τον συνδυασμό δύναμης και βίας.

---

Σε πλαίσιο διακυβέρνησης, η χρήση βίας δεν είναι ποτέ νόμιμη και χρειάζεται την από έξω δικαιολόγηση με αναφορά στο σκοπό, η οποία φανερώνεται εύλογη όσο πιο κοντά χρονικά τίθεται ο σκοπός. Η βία δεν είναι ποτέ νόμιμη και χρειάζεται από τα έξω δικαιολόγηση στην ακραία της μορφή «έναν προς όλους» δύναται να καταστρέψει την δύναμη αλλά δεν δύναται ποτέ να τη δημιουργήσει. Η δύναμη συνιστά αυτοσκοπό και είναι η ιδιότητα που κάνει τα άτομα ικανά να δρουν σε ένα πλαίσιο μέσου – σκοπού, δεν χρειάζεται δικαιολόγηση, καθώς το μόνο που χρειάζεται είναι νομιμοποίηση την οποία και αντλεί από την αρχική συνέυρεση. Κάνουμε στη συνέχεια λόγο και για την περίπτωση όπου δύναμη και βία εξισώνονται, για τη δύναμη της κυβέρνησης, για να καταλήξουμε ότι η βία για να ασκηθεί προϋποθέτει στήριξη από τη δύναμη. Σε αυτό το πνεύμα συνεχίζουμε στο δεύτερο και τελευταίο κεφάλαιο όπου αναφερόμαστε συνοπτικά σε όλες τις στιγμές του πολιτικού που εξετάσαμε, υπό το δίπολο βία-δύναμη, και αποδεικνύουμε ότι η δύναμη είναι αυτή που υπερισχύει τις βίας τελικώς, καθώς είναι αυτή που αποτελεί όρο ύπαρξης του πολιτικού χώρου.

## 1. Πράξη και δημόσια σφαίρα

Το 1958 εκδόθηκε το έργο της Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*.<sup>8</sup> Πρόκειται για μία αναθεωρημένη εκδοχή των διαλέξεων που είχε δώσει την άνοιξη του 1956 στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο.

Πιο συγκεκριμένα, ήδη στον πρόλογο του έργου η Arendt, κάνει λόγο για την εκτόξευση του 1<sup>ου</sup> δορυφόρου στο διάστημα,<sup>9</sup> για την εξωσωματική γονιμοποίηση, για την αύξηση του προσδόκιμου ζωής σε σχέση με το παρελθόν, ακόμη και για τον αυτοματισμό.<sup>10</sup> Όλα τα παραπάνω αποτελούν μία σειρά από γεγονότα που την οδήγησαν να αναλογισθεί την ανθρώπινη κατάσταση υπό ένα ευρύτερο πρίσμα, όπως την πιθανή χωροταξική της διεύρυνση από τη γη στο διάστημα ή την εφαρμογή των επιστημονικών καινοτομιών με σκοπό τη μεταβολή της, ή την ανθρωπότητα απαλλαγμένη από το φορτίο του μόχθου, μέσω του αυτοματισμού.

Παρατηρούμε λοιπόν, κάτι στο οποίο θα αναφερθούμε ξανά στην πορεία της παρούσας μελέτης, ότι η Arendt έχει γνώση των βασικών τεχνολογικών - ιστορικών - κοινωνικών γεγονότων που είναι σύγχρονά της και τα οποία πολλάκις αξιοποιεί ως κίνητρο για σκέψη - συγγραφή. Πέρα από τα καθαυτά γεγονότα, στοχάζεται πάνω στο ζήτημα του τρόπου χρήσης της (δεδομένης αλλά και της εκάστοτε) επιστημονικής και τεχνικής γνώσης, κάτι στο οποίο αναφέρεται ως «πολιτικό πρόβλημα πρώτου μεγέθους», καθώς παρατηρεί ότι, εντός του κόλπου των θετικών επιστημών, ο σημαίνοντας ρόλος της ομιλίας έχει χάσει την ισχύ του. Με αφορμή ένα σύνολο καινοτομιών, οι οποίες άλλαξαν (η καθεμία με τον τρόπο της), τα όσα μέχρι τότε ήταν δεδομένα ή τουλάχιστον παγιωμένα για μεγάλο χρονικό διάστημα, σχετικά με την

---

<sup>8</sup> Στο εξής θα αναφερόμαστε στο έργο *Η Ανθρώπινη κατάσταση* με τη συντομογραφία ΑΚ.

<sup>9</sup> Στις 04/10/1957 εκτοξεύτηκε ο πρώτος τεχνητός δορυφόρος Σπούτνικ 1 από τη Σοβιετική Ένωση. Η ενέργεια αυτή αποτέλεσε αποφασιστικό βήμα για την εξερεύνηση του διαστήματος από τον άνθρωπο.

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφ. Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, 1986, σσ.11-15.

ανθρώπινη κατάσταση, η Arendt προβαίνει σε μια συνολική θεώρηση της ανθρώπινης κατάστασης από την αρχαιότητα έως και τη νεωτερικότητα. Αυτός άλλωστε είναι ο στόχος που θέτει η ίδια και που επιχειρεί να επιτύχει στο παρόν δοκίμιο, δηλαδή την «επανεξέταση της ανθρώπινης κατάστασης από την πλεονεκτική θέση των πιο πρόσφατων εμπειριών και των πιο πρόσφατων φόβων μας». Μας προτείνει να σκεφτούμε τι κάνουμε. Το «τι κάνουμε», όπως κατά λέξη γράφει και η ίδια, είναι το κεντρικό θέμα του βιβλίου με το οποίο θα ασχοληθούμε.<sup>11</sup>

Έχοντας λοιπόν ως θέση ότι ο μόχθος, η εργασία και η πράξη αποτελούν θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες<sup>12</sup> η Arendt προβαίνει στην ανάλυσή τους προοδευτικά στο χρόνο, έχοντας ως αφετηρία την αρχαιότητα και καταλήγοντας στο παρόν, αξιοποιώντας με αυτόν τον τρόπο την νεοαποκτηθείσα γνώση και εμπειρία σε συνδυασμό με τη γνώση και την εμπειρία που μας παρέχει η ιστορική εξέλιξη. Παρουσιάζει έτσι τις μεταβολές που υπέστησαν οι δραστηριότητες αυτές από την αρχαιότητα μέχρι την νεωτερικότητα.

---

<sup>11</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 16-17.

<sup>12</sup> «Περιορίζομαι από τη μία μεριά στην ανάλυση των γενικών εκείνων ανθρώπινων ικανοτήτων, οι οποίες γεννιούνται από την ανθρώπινη κατάσταση και είναι μόνιμες, δηλαδή δεν είναι δυνατό να χαθούν ανεπανόρθωτα ενόσω δεν αλλάζει κι η ίδια η ανθρώπινη κατάσταση». ό.π., σ. 17.

## 1.1. Ζωή - βίος Vita activa - vita contemplativa

Η ανάπτυξη της πολιτικής θεωρίας της Arendt στηρίζεται σε μια σειρά από θεμελιώδεις εννοιολογικές διακρίσεις και γλωσσικές αναλύσεις. Κατά την εξέλιξη της παρούσας μελέτης, θα συναντήσουμε πληθώρα τέτοιων στοιχείων. Η Arendt υποστηρίζει ότι «δεν υπάρχει άλλος τρόπος να νοηματοδοτήσει κανείς τις έννοιες εν γένει, παρά διακρίνοντάς τες από άλλες έννοιες».<sup>13</sup> Παρακινήμενοι λοιπόν από τα λόγια της, θέτουμε το εξής ερώτημα: Πώς νοηματοδοτεί η Arendt την ανθρώπινη κατάσταση; Σε σχέση με ποιά άλλη έννοια, αυτή, αποκτά υπόσταση;

Η ανθρώπινη κατάσταση ή συνθήκη, αφορά σε ένα σύνολο ανθρώπινων δραστηριοτήτων και ικανοτήτων -για τις οποίες θα μιλήσουμε αναλυτικά παρακάτω- των οποίων η έλλειψη, δεν θα καθιστούσε την ανθρώπινη ύπαρξη λιγότερο ανθρώπινη. Διαχωρίζει πλήρως την ανθρώπινη κατάσταση, και ό,τι αυτή συνεπάγεται, από την ανθρώπινη φύση η οποία αφορά περισσότερο στα βιολογικά γνωρίσματα χάρη των οποίων ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται ως τέτοιος. Το θεμελιώδες οντολογικό ερώτημα που ταλανίζει τον άνθρωπο, το ερώτημα περί του «ποιος είμαι;»,<sup>14</sup> είναι αδύνατο να βρει απάντηση μόνο στον άξονα της βιολογικής του ύπαρξης, δηλαδή στο πλαίσιο της φύσης. Το ερώτημα περί φύσης δύναται να απαντήσει στο «τι είμαι», αλλά σύμφωνα με την Arendt, η έννοια της ανθρώπινης φύσης είναι προβληματική καθώς ο άνθρωπος, που μπορεί να ορίζει τη φύση και την ουσία όλων των πραγμάτων -και μη- που μας περιβάλλουν, αδυνατεί να κάνει το ίδιο με τον εαυτό του. Γι αυτό τον λόγο κάθε προσπάθεια να οριστεί η ανθρώπινη φύση, από την εποχή του Πλάτωνα μέχρι και τις μέρες μας, καταλήγει πάντα στην επικούρεια κατασκευή μιας θεότητας που θα δύναται να μας απαντήσει στο ερώτημα «τι είμαστε;».

Η δεύτερη διάκριση σχετικά με την πορεία της μελέτης, αλλά η πρώτη δομική διάκριση

---

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 242.

<sup>14</sup> ό.π., σσ.22-24.



πάνω στην οποία στηρίζει τη θεώρησή της, είναι αυτή μεταξύ ζωής και βίου, την οποία η Arendt διατηρεί από την αντίστοιχη διάκριση των αρχαίων Ελλήνων, όπου με τη λέξη *ζωή* εξέφραζαν το απλό γεγονός της κοινής ζωής όλων των έμβιων όντων και με τη λέξη *βίος* εξέφραζαν οτιδήποτε αφορούσε αποκλειστικά στην ανθρώπινη κατάσταση.<sup>15</sup> Μας καθίσταται σαφής η ανωτερότητα του βίου κατά την αρχαιότητα, άποψη την οποία συμμερίζεται και η Arendt, όπως παρατηρούμε από τον ορισμό που η ίδια δίνει στο βίο ως «η ζωή στη μη βιολογική της έννοια, το χρονικό διάστημα που βρίσκεται στη διάθεση του ανθρώπου ανάμεσα στη γέννησή του και στο θάνατό του, εκδηλώνεται στην πράξη και στην ομιλία».<sup>16</sup> Πέρα από τη διάκριση μεταξύ ζωής και βίου, η Arendt επαναφέρει και αναλύει άλλη μια κομβική, για τη θεώρησή της, διάκριση ανάμεσα στη *vita activa* και στη *vita contemplativa*, δηλαδή ανάμεσα στον πρακτικό και στο θεωρητικό βίο, μιας και οι δυο αυτοί τρόποι βίου, συναποτελούν την ανθρώπινη κατάσταση.

Ο πρακτικός βίος προέρχεται από τον αριστοτελικό πολιτικό βίο, όπως απαντάται στη μεσαιωνική φιλοσοφία, και τον οποίο συναντάμε και στον Αυγουστίνο ως *vita negotiosa* ή *actiosa*, αντανακλώντας ακόμη το αρχικό του νόημα ως: μία ζωή αφιερωμένη στα δημόσια-πολιτικά ζητήματα.<sup>17</sup> Παρατηρούμε ευθύς, μέσω του ορισμού που δόθηκε στην αυγουστίνη *vita actiosa*, την ταύτιση ανάμεσα σε δημόσιο και πολιτικό, την οποία και θα στοιχειοθετήσουμε στην πορεία της μελέτης μας.

Αφορά σε τρεις θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες: στον μόχθο, την εργασία και την πράξη. Τις ονομάζει θεμελιώδεις, επειδή «κάθε μια από αυτές αντιστοιχεί σε έναν από του βασικούς όρους για τους οποίους έχει δοθεί η ζωή στον άνθρωπο πάνω στη γη».<sup>18</sup> Επαγωγικά

---

<sup>15</sup> Πηνελόπη Κουφοπούλου, *Μεθοδολογικά προβλήματα στην πολιτική φιλοσοφία της Χάννα Άρεντ*, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2006, σ.76, υπ.4.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., 239.

<sup>17</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 22-23, Πρβλ. στην ίδια σελίδα υποσημείωση 3, Βλ. Αυγουστίνου, *De civitate Dei*, XIX, 2,9.

<sup>18</sup> ό.π., σ. 19.

μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, εφόσον οι τρεις αυτές δραστηριότητες συναποτελούν τον πρακτικό βίο -ο οποίος, βάσει ορισμού, αφορά σε δημόσια πολιτικά ζητήματα- σχετίζονται και αυτές με τη σειρά τους με την πολιτική. Τον παρόντα συλλογισμό θα στηρίξουμε αναλυτικά παρακάτω. Παραθέτουμε στο σημείο αυτό τους πλήρεις ορισμούς που δόθηκαν σε κάθε μια από τις ανθρώπινες δραστηριότητες. Ο μόχθος (labor), σύμφωνα με την Arendt «είναι η δραστηριότητα, η οποία αντιστοιχεί στη βιολογική λειτουργία του ανθρώπινου σώματος, που η αυθόρμητη ανάπτυξή του, ο μεταβολισμός του και η τελική φθορά του συνδέονται με τις ζωτικές ανάγκες, όσες παράγονται και ικανοποιούνται μέσα στη διαδικασία της ζωής από το μόχθο. Η ανθρώπινη προϋπόθεση του μόχθου είναι η ίδια η ζωή».<sup>19</sup> Η εργασία, «είναι η δραστηριότητα, η οποία αντιστοιχεί στο μη φυσικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης, που δεν ενσωματώνεται στον αέναα επαναλαμβανόμενο ζωικό κύκλο του είδους, και που η θνητότητά της δεν αντισταθμίζεται από την αιωνιότητα αυτού του κύκλου. Η εργασία παρέχει έναν τεχνητό κόσμο πραγμάτων που διαφέρουν σαφώς από το φυσικό περιβάλλον. Μέσα στα όρια αυτού του κόσμου στεγάζεται κάθε ατομική ζωή, ενώ ο ίδιος τούτος κόσμος κατασκευάζεται με σκοπό να ζήσει περισσότερο από κάθε άτομο και να τα υπερβεί όλα. Η ανθρώπινη προϋπόθεση της εργασίας είναι η εγκοσμιότητα».<sup>20</sup> Η πράξη τέλος, είναι «η μόνη δραστηριότητα που επιτελείται άμεσα μεταξύ ανθρώπων χωρίς να μεσολαβούν τα πράγματα ή η ύλη, αντιστοιχεί στον ανθρώπινο όρο του πλήθους, στο γεγονός πως οι άνθρωποι, και όχι ο Άνθρωπος, ζούνε πάνω στη γη και κατοικούνε τον κόσμο».<sup>21</sup>

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι, οι δραστηριότητες του μόχθου και της εργασίας σχετίζονται με τη ζωή, καθώς ο μόχθος από τη μια μεριά εξασφαλίζει την επιβίωση του οργανισμού και η εργασία από την άλλη επιχειρεί να εξασφαλίζει την επιβίωση του είδους με το να πλαισιώνει τους ανθρώπους με τα παράγωγά της, δηλαδή τον κατασκευασμένο κόσμο εντός του οποίου ζούμε. Κατ' αναλογία, η ανθρώπινη δραστηριότητα της πράξης, αφορά στο βίο. Με βάση τα παραπάνω, και παρά το γεγονός ότι η Arendt παραθέτει ιεραρχικά τις ανθρώπινες

---

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 19.

<sup>20</sup> ό.π., σ. 19.

<sup>21</sup> ό.π., σσ. 19-20.

δραστηριότητες, οδηγούμαστε στην εξής παρατήρηση: ότι ο μόχθος και η εργασία συνιστούν προϋποθέσεις για την ύπαρξη της δραστηριότητας της πράξης. Άρα, η ζωή αποτελεί προϋπόθεση του βίου.

Η Arendt υποστηρίζει ότι και οι τρεις αυτές δραστηριότητες σχετίζονται με την πολιτική, αλλά η περισσότερο πολιτική δραστηριότητα είναι η πράξη. Κατά ανάλογο τρόπο λειτουργεί και η σύνδεσή τους με τη γενικότερη συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, δηλαδή με τη γεννησιμότητα και με τη θνησιμότητα. Ένα δίπολο με ιδιαίτερη βαρύτητα στην αρεντική θεώρηση, στο οποίο θα επιστρέφουμε συχνά στην πορεία της παρούσας μελέτης. Όλες οι δραστηριότητες σχετίζονται με τη γεννησιμότητα, αλλά αυτή που σχετίζεται περισσότερο με αυτή είναι για μία ακόμη φορά η πράξη, και αυτό λόγω του ότι «ο νεοερχόμενος έχει τη δυνατότητα να αρχίσει κάτι από την αρχή, έχει δηλαδή τη δυνατότητα του πράττειν».<sup>22</sup> Η δυνατότητα της νέας αρχής δεν εκλαμβάνεται ως δημιουργία εκ του μηδενός, αλλά ως ρήξη και συνέχεια. Το άτομο έρχεται - εμφανίζεται σε έναν κόσμο ήδη σχηματισμένο και φέρει την δυνατότητα του να τον μετασχηματίσει.<sup>23</sup>

Κατά -μεθοδολογική- αντιστοιχία με τον πρακτικό βίο, αναπτύσσει και το περιεχόμενο της *vita contemplativa*. Γνωρίζουμε ότι το τελευταίο έργο της Arendt, *Η Ζωή του Πνεύματος*, θα αποτελούνταν από τρία μέρη τα οποία αντιστοιχούν στις τρεις πνευματικές δραστηριότητες της σκέψης, της βούλησης και της κρίσης. Πρόκειται για ένα έργο αφιερωμένο στον θεωρητικό βίο, που όμως έμεινε ανολοκλήρωτο καθώς το τελευταίο μέρος του δεν γράφηκε ποτέ. Προβαίνει - και σε αυτή την περίπτωση - σε μια ιστορική αναδρομή της έννοιας, αναφέροντας πως ήδη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη διακρίνουμε στην παράδοση την υπεροχή του θεωρητικού βίου έναντι του πρακτικού. Ο Πλάτων με τον κόσμο των ιδεών, και ο Αριστοτέλης, διακρίνοντας τρεις τρόπους ζωής τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να επιλέξουν ελεύθερα, δηλαδή χωρίς να καθοδηγούνται από την ανάγκη, και είναι οι εξής: α) η ζωή των σωματικών απολαύσεων, όπου το ωραίο αναλώνεται αμέσως, β) η ζωή, η οποία

---

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.21.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Περί Βίας*, μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000, σ. 143. Βλ. επίσης Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφρ. Γ. Λάμψα, Ευρύαλος, Αθήνα, 1988, σ.261. Αλλά και Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, ed. M. McCarthy New York, 1978, Vol. ii, Willing, σ. 217.

αφιερώνεται στα ζητήματα την πόλεως, όπου η υπεροχή γεννά ωραίες πράξεις και γ) η ζωή του φιλοσόφου, η οποία αφιερώνεται στην έρευνα και στην ενατένιση των αιώνιων- ωραίων πραγμάτων.<sup>24</sup> Μετά την εξαφάνιση της πόλης - κράτους, στη δημιουργία της οποίας η Arendt εντοπίζει τη εμφάνιση αλλά και ανάπτυξη της *vita activa*, ο πρακτικός βίος έχασε το αρχικό του νόημα και ενσωματώθηκε στις δραστηριότητες που αφορούν τη ζωή. Με αυτό τον τρόπο ο θεωρητικός βίος, δηλαδή η ενατένιση, απέμεινε ως ο μοναδικά ελεύθερος τρόπος ζωής.<sup>25</sup> Παρότι στην αρχαιότητα ο θεωρητικός βίος έχαιρε μεγαλύτερης αναγνώρισης από τον πρακτικό, η Arendt δεν τους παραθέτει με αυτόν τον τρόπο.<sup>26</sup> Υποστηρίζει πως πρόκειται για δύο διαφορετικές αλλά ισάξιες πλευρές του ατόμου και επικεντρώνεται στον πρακτικό βίο<sup>27</sup> για τον οποίο προτείνει και μια πολύ συγκεκριμένη, ωστόσο διαφορετική ανάγνωση από την παραδοσιακή.<sup>28</sup> Ουσιαστικά επιχειρεί να λειτουργήσει επανορθωτικά στο γεγονός «ότι το τεράστιο βάρος της ενατένισης στην παραδοσιακή ιεραρχία έχει κάνει ασαφείς τις διαφορές και τις υποδιαίρεσεις μέσα στην ίδια τη *vita activa* και πως, παρά τα φαινόμενα, η κατάσταση αυτή δεν έχει αλλάξει ουσιαστικά με τη σύγχρονη εγκατάλειψη της παράδοσης και την τελική αντιστροφή της ιεραρχικής της σειράς».<sup>29</sup>

Με βάση τις παραπάνω διακρίσεις, παρατηρούμε ότι οι ανθρώπινες δραστηριότητες

---

<sup>24</sup> Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια* I,5a και *Ηθικά Ευδήμεια* 1214 a 35 κ.ε. Πρβλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.26 αλλά και σ.26, υποσ. 4.

<sup>25</sup> ό.π., σ.28.

<sup>26</sup> «Η μέριμνα που βρίσκεται στη βάση όλων των δραστηριοτήτων της *vita activa*, δεν ταυτίζεται με την κεντρική έννοια της *vita contemplativa* και δεν είναι ούτε ανώτερη, ούτε κατώτερή της», Πρβλ. Hannah Arendt, ό.π., σ. 32.

<sup>27</sup> Η Arendt αναφέρει ρητά, πρώτον ότι «το βιβλίο ασχολείται μόνο με τις πιο στοιχειώδεις συναρθρώσεις της ανθρώπινης κατάστασης, με τις δραστηριότητες εκείνες, οι οποίες, τόσο κατά της παραδοσιακή όσο και κατά την τρέχουσα αντίληψη, βρίσκονται μέσα στο βεληνεκές κάθε ανθρώπινου όντος» δεύτερον ότι «από συστηματική άποψη ,λοιπόν, το βιβλίο περιορίζεται σε μian εξέταση του μόχθου, της εργασίας και της πράξης [...]». Πρβλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 17.

<sup>28</sup> ό.π. σσ.31-32. Πρβλ. Πηνελόπη Κουφοπούλου, ό.π., σ. 79.

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.32.

αφορούν στην διατήρηση της ζωής του ατόμου μέσα στον κόσμο αλλά και στη δυνατότητα που έχει το άτομο να μετασχηματίζει τη ζωή του σε βίο. Τι γίνεται όμως με το που πάψει το άτομο να βρίσκεται εντός του κόσμου αυτού; Για να κάνει σαφέστερη τη διαφορά ανάμεσα σε πρακτικό και θεωρητικό βίο ή και για να ενισχύσει τη θέση περί υπεροχής στην αρχαία ελληνική πολιτική σκέψη της ενατένισης έναντι της ενασχόλησης με την πολιτική σφαίρα, η Arendt χρησιμοποιεί μια ακόμη διάκριση· αυτή ανάμεσα στην αιωνιότητα και την αθανασία. Ορίζει την αθανασία ως «αντοχή στο χρόνο, ζωή αθάνατη πάνω σ' αυτήν τη γη και σ' αυτόν τον κόσμο, όπως έχει δοθεί σύμφωνα με την ελληνική αντίληψη, στη φύση και στους ολύμπιους θεούς».<sup>30</sup> Αναλυτικότερα, η φύση κατά την ελληνική αρχαιότητα, θεωρούταν αθάνατη μέσω του διαρκώς επαναλαμβανόμενου κύκλου της γέννησης, ενίοτε και αναγέννησης, και του θανάτου που τη χαρακτηρίζει. Οι ελληνικοί θεοί, οι οποίοι ήταν τα μόνα όντα που ομοιάζαν με τον άνθρωπο, ήταν επίσης αθάνατοι. Έτσι, η θνητότητα αποτελούσε ίδιον της ανθρωπότητας. Όμως οι άνθρωποι, λόγω της ικανότητας που διαθέτουν να παράγουν πράγματα - έργα, πράξεις και λόγους-, μπορούν να είναι μέτοχοι της αθανασίας. Η υπέρβαση της θνητότητας των ανθρώπων στην αρεντική σκέψη εδράζεται στη δραστηριότητα της πράξης και της ομιλίας η οποία ταυτίζεται με «την ενεργή ανάμιξη στα πράγματα του κόσμου τούτου».<sup>31</sup> Παρατηρούμε ότι η αθανασία, για να επιτευχθεί, σχετίζεται με τον κόσμο που μας περιβάλλει αλλά και το πλήθος των ανθρώπων.

Η αιωνιότητα, από την άλλη πλευρά, αφορά στη *vita contemplativa*, στην ενατένιση. Το φιλοσοφικό βίωμα του αιώνιου δεν μπορεί παρά να βιωθεί εκτός του κόσμου που μας περιβάλλει και έξω από το πλήθος των ανθρώπων, όπως συνέβη και στην πλατωνική αλληγορία του σπηλαίου, όπου ο φιλόσοφος, έχοντας απελευθερωθεί από τα δεσμά που τον έδεναν με του συνανθρώπους του, φεύγει από τη σπηλιά σε κατάσταση απόλυτης «ενικότητας».<sup>32</sup> Επιπλέον, σύμφωνα με την Arendt, η εμπειρία της αιωνιότητας δεν αντιστοιχεί και δεν μπορεί να μετασχηματιστεί σε κανενός είδους δραστηριότητα, σε αντίθεση με την αθανασία, και δεν

---

<sup>30</sup> ό.π., σ.33.

<sup>31</sup> ό.π., σ.32.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.36.

μπορεί να βιωθεί από κανέναν.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> ό.π., σ.36.

## 1.2. Η δημόσια και η ιδιωτική σφαίρα

Η Arendt, στην προσπάθειά της να καταστήσει ευδιάκριτα τα όρια ανάμεσα στη *vita activa* και τη *vita contemplativa* αλλά και εντός του πρακτικού βίου -λόγω της παραδοσιακής ανωτερότητας του θεωρητικού-, αναπτύσσει τη θεώρησή της πάνω σε μια ακόμη διάκριση. Η δεύτερη θεμελιώδης διάκριση στην οποία προβαίνει, είναι αυτή μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας, όπου παρατηρούμε ότι στον πυρήνα αυτής της διάκρισης εντοπίζουμε –μεταξύ άλλων- την έννοια του χώρου. Πλέον συζητούμε το πού χωρικά ανήκουν οι θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες, οι οποίες συναποτελούν τον πολιτικό βίο.

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να παρατηρήσουμε το εξής, με τη μετάθεση του κέντρου βάρους από τον άνθρωπο στο χώρο, η διάκριση ανάμεσα σε ανθρώπινη κατάσταση και ανθρώπινη φύση αποκτά πλέον ξεκάθαρο πολιτικό περιεχόμενο<sup>34</sup> μετασχηματιζόμενη σε διάκριση κόσμου-φύσης. Με την έννοια «κόσμος», γνωρίζουμε ήδη από τον ορισμό της εργασίας, ότι η Arendt εννοεί το ανθρώπινο τεχνούργημα και τα όσα διαδραματίζονται στην επικράτειά του. Γιατί όμως το δίπολο αυτό αποκτά, σε αυτή του τη μορφή, πολιτικό περιεχόμενο; «Η διάκριση κόσμου - φύσης, αντιστοιχεί στις δύο όψεις του ανθρώπου, που ως ζωικό είδος ανήκει στο βασίλειο της φύσης, ως υπέρβαση όμως, χρειάζεται έναν ιδιαίτερο χώρο που θα του χαρίσει την αίσθηση της διάρκειας και της ταυτότητας».<sup>35</sup> Η ανάγκη του ατόμου για διάρκεια, για να ξεπεράσει δηλαδή την αμιγώς βιολογική του διάρκεια ως ζωικό είδος, δίνει στην έννοια αυτή πολιτική διάσταση.

Όμως, στη διάκριση που μόλις αναφέραμε, η Arendt παρεμβάλλει μια επιπλέον οντολογική διάκριση, αυτή μεταξύ *ποιήσεως και πράξεως*, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η πολιτική της θεωρία για τη δημόσια σφαίρα. Με ανάλογο τρόπο θα αναπτύξουμε και εμείς την ανάλυσή μας.

---

<sup>34</sup>Margaret Canovan, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, σσ. 105- 107.

<sup>35</sup> Πηνελόπη Κουφοπούλου, ό.π, σσ. 92-93.

Η υιοθέτηση του αριστοτελικού διαχωρισμού *ποιήσεως* και *πράξεως*,<sup>36</sup> από την Arendt αξιοποιείται στην έτερη, ασυνήθιστη όπως η ίδια την αποκαλεί, διάκριση που εισηγείται στην *Ανθρώπινη κατάσταση* ανάμεσα στο μόχθο και στην εργασία. Κατά την πάγια μεθοδολογική της τακτική καταφεύγει αρχικά στη γλωσσική ανάλυση των δύο εννοιών για να καταλήξει στο ότι «μόνο τα ισοδύναμα του μόχθου έχουν την κατηγορηματική έννοια του πόνου και του κόπου».<sup>37</sup>

Η διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού δομείται πάνω στην έννοια του χώρου αλλά και του χρόνου, που την καθιστά πολιτική. Αυτό που προτείνουμε εδώ είναι ότι αναλύοντας και τη διάκριση - την απαιτητική διάκριση - μόχθου και εργασίας πάνω στις ίδιες βάσεις, θα μπορούσαμε να ακολουθήσουμε καλύτερα την αρεντική οπτική για το ζήτημα και να καταδείξουμε ότι και αυτή η διάκριση είναι επίσης πολιτική.

Ο μόχθος και η εργασία συνιστούν δραστηριότητες-ενέργειες που παράγουν προϊόντα. Η ανάλυση θα προχωρήσει με άξονα την εγκοσμιότητα των προϊόντων, το πού τοποθετούνται εντός του αρεντικού κόσμου, αλλά και το πόσο αυτά διαρκούν.

Ο μόχθος είναι η δραστηριότητα που είναι συνυφασμένη με τη ζωή, και επιτελείται από ένα μοχθούν σώμα. Τα προϊόντα του μόχθου παράγονται με σκοπό τη διατήρηση την ανθρώπινης ζωής, γι αυτό το λόγο καταναλώνονται άμεσα και συνεπώς έχουν μικρή διάρκεια ως προϊόντα καθαυτά, καθώς με την πάροδο του χρόνου φθείρονται έως την τελική τους καταστροφή, και επειδή αν δεν φθαρούν η κατανάλωσή τους τοποθετείται εξαιρετικά κοντά στην παραγωγή τους. Έτσι, κύριο γνώρισμα αυτής της δραστηριότητας αποτελεί το ότι «δεν αφήνει πίσω του τίποτε, ότι το αποτέλεσμα της προσπάθειάς του καταναλώνεται σχεδόν το ίδιο γρήγορα όσο και η προσπάθεια που ξοδεύεται».<sup>38</sup> Αυτή η αλληπάλληλη επανάληψη παραγωγής και κατανάλωσης αποτελεί ίδιον του μόχθου και γίνεται πάντα σε εξάρτηση με τη φύση. Το στοιχείο της φύσης πέραν του ότι είναι κεντρικό στη δραστηριότητα του μόχθου, μας παρέχει

---

<sup>36</sup> Οφείλουμε να υποσημειώσουμε ότι στον παρόν κεφάλαιο, θα προβούμε σε μια ακροθιγή αναφορά στην έννοια της πράξεως καθότι το κεφάλαιο που έπεται, είναι εξ ολοκλήρου αφιερωμένο σε αυτήν τη δραστηριότητα.

<sup>37</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.114, Πρβλ., υποσ. 3.

<sup>38</sup> ό.π., σ.124.



και απαντήσεις σχετικές με τη διάρκειά της. Έτσι ο μόχθος είναι η μόνη δραστηριότητα που δεν γνωρίζει αρχή και τέλος, αφού υπάγεται στους αιώνια επαναλαμβανόμενους κύκλους της φύσης, και παρά το γεγονός ότι σχετίζεται με τον θνητό άνθρωπο πάλι δεν υπόκειται στο τέλος που συνεπάγεται ο θάνατος, μιας και πάντα θα υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι θα είναι ικανοί να μοχθούν. Το άτομο που μοχθεί, ο *animal laborans*, οδηγείται σε αυτή τη δραστηριότητα μέσω της ανάγκης, η ανάγκη της βιολογικής του διατήρησης εδράζεται στο σώμα του μοχθούντα και αποτελεί το προκαταρκτικό στάδιο της διαδικασίας του μόχθου.

Η εργασία είναι δραστηριότητα που σχετίζεται με το ανθρώπινο τεχνούργημα και επιτελείται μέσω των χεριών που κατασκευάζουν κάτι. Τα προϊόντα της εργασίας αποτελούν αντικείμενα χρήσης και όχι αγαθά που προορίζονται για κατανάλωση, όπως στην περίπτωση του μόχθου. Η ειδιοποιός διαφορά είναι ότι τα αντικείμενα της εργασίας προορίζονται να λάβουν μια θέση εντός του κόσμου και αυτός ακριβώς ο εγκόσμιος χαρακτήρα είναι που προσδίδει στα αντικείμενα το στοιχείο της διάρκειας και τα καθιστά υπέρτερα από τα προϊόντα του μόχθου τα οποία στερούνται εγκοσμότητας και διάρκειας. Η φύση, στην περίπτωση της εργασίας, αποτελεί την πηγή των πρώτων υλών που χρησιμοποιεί ο *homo faber* στην κατασκευαστική του δραστηριότητα, και τις οποίες απέσπασε από τη φύση βίαια. Όπου εδώ η βία νοείται ως «η πιο στοιχειακή εμπειρία της ανθρώπινης δύναμης».<sup>39</sup> Η ανάγκη για χρήση βίας εντός των κόλπων της εργασίας έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός συγκεκριμένου ανθρωπότυπου. Ο *homo faber* συμπεριφέρεται ως δεσπότης και κύριος ολόκληρης της γης, σε αντίθεση με τον *animal laborans* που θεωρείται υπηρέτης της φύσης.

Στο σημείο αυτό διερωτόμαστε, σε αντιστοιχία με την ανάλυση περί μόχθου, ποιά είναι η διάρκεια της εργασίας ως δραστηριότητας; Η διαδικασία κατασκευής υπόκειται στις έννοιες του τέλους και της αρχής άρα δεν διαρκεί για πάντα όπως συμβαίνει με τη δραστηριότητα του μόχθου. Το τέλος σημαίνει ολοκλήρωση της διαδικασίας κατασκευής αλλά και επίτευξη του σκοπού που ενέχεται σε αυτή τη διαδικασία. Η κατασκευή εκτελείται από τον *homo faber* με βάση ένα υπόδειγμα- εικόνα που βρίσκεται έξω από αυτόν και προηγείται της κατασκευής. Η πλατωνική και αριστοτελική προέλευσης αντίληψη της Arendt περί εργασίας, χρησιμοποιείται

---

<sup>39</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.194.

για να θέσει ένα ακόμη στοιχείο για τη διαφοροποίησή της από τον μόχθο μιας και σε αυτόν, «...οι επείγουσες ανάγκες της βιολογικής διαδικασίας μέσα στον μοχθούντα προηγούνται της πραγματικής διαδικασίας του μόχθου».<sup>40</sup> Οι ανάγκες του μοχθούντα προηγούνται της διαδικασίας του μόχθου αλλά βρίσκονται ως επιθυμίες στο εσωτερικό του, κάτι που τις καθιστά δύσκολο να πραγματοποιηθούν<sup>41</sup> σε σχέση με τις εξωτερικές στον κατασκευαστή νοητικές εικόνες οι οποίες δεν δύνανται απλώς να πραγματοποιηθούν αλλά, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ενεργοποιούν τη διαδικασία της πραγματοποίησης.

Επισκεπτόμαστε ξανά την κατάταξη των θεμελιωδών ανθρώπινων δραστηριοτήτων έχοντας υπόψη μας τα παραπάνω, και θέτουμε τους εξής προβληματισμούς: υποστηρίξαμε και στο πρώτο κεφάλαιο ότι η ζωή αποτελεί προϋπόθεση του βίου. Είναι άραγε δόκιμο να υποστηρίξουμε ότι ο μόχθος δεν είναι απλώς προϋπόθεση, αλλά μετέχει του βίου αφού συντηρεί τη ζωή που πρόκειται να βιωθεί; Η εργασία, με βάση την υπόθεση περί μόχθου, μπορεί να εννοηθεί ως η πλευρά της ζωής η οποία μετέχει φανερά στο βίο;

Επιστρέφουμε λοιπόν στην αρχική διάκριση στην οποία αφιερώνεται το παρόν κεφάλαιο, ανάμεσα σε δημόσια και ιδιωτική σφαίρα, και ακολουθούμε την ιστορική αναδρομή στην οποία προβαίνει η Arendt - στον κέντρο της οποίας βρίσκεται η Ελληνική Αρχαιότητα - και ανασυγκροτεί τη διάκριση πόλεως και οίκου, όπου η πόλις είναι η δημόσια σφαίρα, δηλαδή η σφαίρα της ελευθερίας, μιας ελευθερίας από τις βιοτικές ανάγκες οι οποίες δεσμεύουν τα άτομα, ενώ ο οίκος η ιδιωτική σφαίρα, δηλαδή η σφαίρα που διέπεται από την ανάγκη, δεδομένου ότι σχετίζεται με την επιβίωση του ατόμου, άρα με την αναγκαστική κάλυψη των βιοτικών αναγκών. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν ότι, η κινητήρια δύναμη της σφαίρας του οίκου, είναι η ίδια η ζωή.

Η Arendt, δίνει τους παρακάτω ορισμούς για το δημόσιο: ο όρος δημόσιος δηλώνει δύο αλληλένδετα, αλλά όχι απολύτως ταυτόσημα φαινόμενα, σημαίνει πρώτον, «πώς ό,τι

---

<sup>40</sup> *ό.π.*, σ.195.

<sup>41</sup> Ο όρος πραγματοποίηση εδώ δεν έχει μαρξικό περιεχόμενο. Αφορά στην υλοποίηση ενός σχεδίου, στο να αποκτήσουν χαρακτήρα πράγματος- αντικείμενου.

εμφανίζεται δημοσίως μπορεί να ειπωθεί και να ακουστεί από τον καθένα και πώς έχει την ευρύτερη δυνατή δημοσιότητα» και πως «για μας, το φαινόμενο -κάτι ορατό και ακουστό τόσο από τους άλλους, όσο και από εμάς τους ίδιους - αποτελεί πραγματικότητα». <sup>42</sup> Και δεύτερον, ο όρος δημόσιος δηλώνει «τον ίδιο τον κόσμο, στην έκταση που είναι κοινός για όλους μας και διακρίνεται από τον χώρο που κατέχουμε ιδιωτικά μέσα σε αυτόν». <sup>43</sup>

Αναλύοντας τους ορισμούς που παραθέσαμε αντιλαμβανόμαστε πως, οτιδήποτε μπορεί να ειπωθεί, να ακουστεί από τους άλλους αλλά και από εμάς τους ίδιους αποτελεί πραγματικότητα. Η δημόσια σφαίρα είναι ο χώρος όπου οι καταστάσεις και τα συναισθήματα, όσο ιδιωτικά και αν είναι βιωμένα, παίρνουν την πραγματική υπόσταση και μορφή που τους αρμόζει, είτε με το να λάβουν χώρα εντός της, είτε μεταπηδώντας σε αυτή μέσω του προφορικού λόγου, δηλαδή μέσω της ομιλίας. Κατά την Arendt, η αντίληψή μας για την πραγματικότητα εξαρτάται αποκλειστικά από τα φαινόμενα - από αυτά που *φαίνονται*, που εμφανίζονται στη δημόσια σφαίρα - και άρα από την ύπαρξη της σφαίρας αυτής. Επιπλέον, πέρα από τον χώρο στον οποίο βιώνεται η εξωτερική πραγματικότητα, η δημόσια σφαίρα αποτελεί και τον χώρο στον οποίο βιώνεται η πραγματικότητα του κάθε ατόμου. Αποκλειστικά και μόνο στη δημόσια σφαίρα το άτομο αποκτά συναίσθηση της ταυτότητάς του. Η σφαίρα αυτή παρουσιάζεται σαν ένα εντονότατο φως <sup>44</sup> που χαρίζει τη λάμψη του στις καταστάσεις που εκτίθενται σε αυτό, σε αντίθεση με το σκοτάδι, <sup>45</sup> όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Arendt, της ιδιωτικής σφαίρας.

Σε σχέση με το δεύτερο ορισμό, η δημόσια σφαίρα αφορά στο ανθρώπινο τεχνούργημα <sup>46</sup>, σε οτιδήποτε δηλαδή έχει δημιουργηθεί από ανθρώπινα χέρια και σε οποιασδήποτε φύσης σχέσεις αναπτύσσονται μεταξύ των ανθρώπων εντός του δημιουργήματος

---

<sup>42</sup>Hannah Arendt, *AK, ό.π.*, σ.74.

<sup>43</sup> *ό.π.*, σ. 78.

<sup>44</sup> Hannah Arendt, *AK, ό.π.*, σ.77

<sup>45</sup> *ό.π.*, σ. 76.

<sup>46</sup> *ό.π.*, σ. 78.

αυτού. Οι σχέσεις αυτές αντιστοιχούν στο «πλέγμα των ανθρωπίνων υποθέσεων», στο οποίο αναφέρεται συχνά η Arendt στη θεώρησή της. Η δημόσια σφαίρα για την Arendt, είναι ένας κοινός κόσμος, όπου όλοι γεννιόμαστε και πεθαίνουμε, είναι κοινός κόσμος όχι μόνο των ατόμων που τον κατοικούν μια δεδομένη στιγμή και που τον (ανα)διαμορφώνουν μέσω των πράξεων και των λόγων, αλλά και των ερχόμενων και απερχόμενων γενεών.<sup>47</sup> Ένας κόσμος, ο οποίος μπορεί να επιβιώσει μόνο αν εμφανίζεται δημοσίως.

Γιατί όμως το καθαυτό ανθρώπινο τεχνούργημα είναι τόσο σημαντικό,<sup>48</sup> ώστε να αποτελεί βάση του δεύτερου ορισμού περί δημόσιας σφαίρας; Δομικό στοιχείο του δημόσιου αποτελεί το στοιχείο της διάρκειας, ο κατασκευασμένος από τους ανθρώπους κόσμος αποτελεί το χώρο που διαρκεί περισσότερο από το άτομο, το οποίο και πλαισιώνει, παρέχοντάς του μια σφαίρα στην οποία θα δύναται να διεκδικήσει την υστεροφημία, δηλαδή την αθανασία μέσω της ομιλίας και της πράξεως. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, είναι η πόλις των αρχαίων Ελλήνων, ή η *res publica* των Ρωμαίων, όπου επρόκειτο για χώρους που εγγυόντανε τη μη ασημαντότητα της ατομικής ζωής και τη δύναμη αθανασία των θνητών καθώς ήταν οι χώροι που ανταποκρίνονταν στις παραπάνω περιγραφές.

Συνοψίζοντας, η δημόσια σφαίρα είναι η σφαίρα της πόλεως, της αρχαιοελληνικής αγοράς, όπου οι πολίτες συγκεντρώνονταν ελεύθερα με σκοπό μέσω της πράξης και της ομιλίας να δημιουργήσουν μεγάλες πράξεις και λόγους ώστε με τη διάδοση αυτών, στις ερχόμενες γενιές - πράγμα που θα γινόταν διαμέσου των λόγων με τη μορφή αφήγησης - να λάβουν μια θέση στη συλλογική μνήμη, να διαρρήξουν το χρονικό όριο της βιολογικής τους διάρκειας και να γίνουν μέτοχοι της αθανασίας.

---

<sup>47</sup> ό.π., σ. 81.

<sup>48</sup> Πρβλ. Margaret Canovan, «because without the world, it is very hard for human beings to be plural individuals rather than interchangeable members of a species. Only the human world can provide the stable setting within which human beings can reliably appear as distinct individuals: only the world

which they share can hold those individuals together while keeping them distinct. These are points which require some elaboration». *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, σ.106.

Προχωρούμε στον ορισμό της ιδιωτικής σφαίρας όπου και διαπιστώνουμε ότι δεν μας δίνεται ρητά κάποιος ενιαίος ορισμός του ιδιωτικού από την Arendt, σε αντίθεση με τη συνήθη μεθοδολογική της τακτική. Αντιθέτως, η περιγραφή του όρου γίνεται σε σχέση με τα όσα ανέπτυξε για τη δημόσια σφαίρα.<sup>49</sup> Η ιδιωτική ζωή βιώνεται εντός των τειχών του οίκου και αναλώνεται σε μια καθημερινή, σχεδόν άχρονη επανάληψη - ανάλογη με αυτή της φύσης - στην κάλυψη των βιοτικών αναγκών των ανθρώπων που τη συναποτελούν. Η σφαίρα αυτή δεν διέπεται από ελευθερία, αλλά από την ανάγκη όπως προείπαμε, και το νέο δεδομένο που μας θέτει η Άρεντ, είναι ότι στο εσωτερικό αυτής της σφαίρας έβρισκαν στέγη μαζί με την ανάγκη, ή μάλλον εξαιτίας της ανάγκης, η ισχύς και η βία. Το γεγονός αυτό θεωρούνταν εύλογο μιας και η ισχύς και η βία θεωρούνταν τα μόνα μέσα για να δαμάσουν την ανάγκη.<sup>50</sup>

Έτσι, σε σχέση με τη δημόσια σφαίρα, αντιλαμβανόμαστε ότι ο όρος αυτός έχει μια στερητική έννοια, και αυτό που στερεί από τους ανθρώπους είναι η πραγματική ζωή, η πραγματικότητα καθαυτή, όπως προκύπτει μέσω του να βλέπεις και να ακούγεις από τους άλλους, αλλά και μέσω του να τους βλέπεις και να τους ακούς. Η πραγματικότητα, όπως αυτή προκύπτει από τη συμβίωση των ανθρώπων εντός του κοινού κόσμου. Σχετικά με την πραγματικότητα του ατόμου, η Arendt υποστηρίζει ότι «Η ιδιωτική ζωή, είναι μια σπαταλημένη ζωή αφού το άτομο που ζει ιδιωτικά, για τους άλλους, είναι σαν να μην υπάρχει».<sup>51</sup> Για τον εαυτό του; Πώς το άτομο εντός του ιδιωτικού χώρου αποκτά αίσθηση ύπαρξης και πραγματικότητας για τον εαυτό του; Ως απάντηση σε αυτό το ερώτημα η Arendt επιστρατεύει την χαρακτηριστική ιδιωτική εμπειρία του πόνου. Ο πόνος είναι η πλέον ιδιωτική εμπειρία που δεν μπορεί σε καμία συνθήκη να εμφανιστεί δημοσίως και είναι οριακή ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο. Η υπόθεσή μας στηρίζεται στο εξής: δεν είναι βέβαιο ότι ο πόνος αποτελεί το κριτήριο πραγματικότητας της ιδιωτικής σφαίρας αλλά θεωρούμε ότι αποτελεί την υπενθύμιση

---

<sup>49</sup> Βλ. Hannah Arendt, *AK, ό.π.*, σ.86, «Ακριβώς σε σχέση μ' αυτή την πολλαπλή σημασία της δημόσιας σφαίρας έχει νόημα ο όρος ιδιωτικός...».

<sup>50</sup> *ό.π.*, σ.50.

<sup>51</sup>Hannah Arendt, *AK, ό.π.*, σ. 86.

της ύπαρξης του ατόμου με όρους βιολογίας, την υπενθύμιση ότι το άτομο υφίσταται. Αποτελεί την πραγματικότητα ύπαρξης του εαυτού του.<sup>52</sup>

Πάρα ταύτα η ιδιωτική σφαίρα περικλείει και κάποια μοναδικά -μη στερητικά- γεγονότα. Το ιδιωτικό αποτελεί τη σφαίρα της γέννησης και του θανάτου, γεγονότων που είναι κεντρικά για την ανθρώπινη ύπαρξη και τα οποία δεν μπορούν να εμφανιστούν δημοσίως λόγω του απόκρουφου χαρακτήρα τους. Ακόμη στο ιδιωτικό βρίσκει τη θέση του ο έρωτας ο οποίος «σκοτώνεται ή μάλλον σβήνει από τη στιγμή που εκτίθεται σε κοινή θέα».<sup>53</sup> Μη στερητικό χαρακτηριστικό της ιδιωτικής σφαίρας αποτελεί και η ιδιοκτησία. Ο ίδιος ο οίκος που λογίζονταν ως το βασίλειο της ιδιωτικότητας σήμαινε ότι το άτομο είναι κάτοχος ενός τόπου ο οποίος έδινε στον αρχηγό της οικογένειας το δικαίωμα να μετέχει στην πολιτική σφαίρα. Η ιδιοκτησία αποτελούσε την προϋπόθεση, και ταυτόχρονα παρείχε τη δυνατότητα, στο άτομο να γίνει πολίτης. Τέλος, μια ζωή που βιώνεται μόνο δημόσια γίνεται ρηχή. Μόνο η ιδιωτική σφαίρα έχει βάθος κατάλληλο για προστασία από τη συνεχή έκθεση του δημόσιου.<sup>54</sup>

Στο σημείο αυτό, και έχοντας ως βάση τα όσα λέχθηκαν παραπάνω, θα προβούμε σε μια συστηματική σύγκριση των δύο σφαιρών. Θέση μας αποτελεί το ότι αν και εκ πρώτης όψεως η δημόσια σφαίρα είναι συντριπτικά ανώτερη της ιδιωτικής, καταληκτικά θεωρούμε ότι η Arendt αμβλύνει την αρχική αρνητική σημασιολογία του ιδιωτικού. Και πάλι η ιδιωτική σφαίρα λογίζεται ως ανώτερη, απλώς η απόσταση από την ιδιωτική ελαττώνεται σημαντικά.

---

<sup>52</sup> Βλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ.76-77. Πρβλ., Θεοφάνης Τάσης, *Πολιτικές του Βίου – Η ειρωνεία*, Ευρασία, Αθήνα, 2012, σ.55 «Το κριτήριο πραγματικότητας της ιδιωτικής σφαίρας είναι ο πόνος. Ο πόνος ως οριακή εμπειρία μεταξύ ζωής και θανάτου διαβεβαιώνει το υποκείμενο για την πραγματικότητα του εαυτού του». Στο σημείο αυτό οφείλουμε να υπογραμμίσουμε τη διαφωνία μας με την ανάλυση του Τάση στο σημείο όπου, όπως υποστηρίζει, η σωματική εμπειρία του πόνου καθιστά πραγματική την ιδιωτική σφαίρα. Θεωρούμε ότι η εμπειρία αυτή περιορίζεται στο να υπενθυμίζει, διαμέσου του σώματος, στο άτομο- ως συνεχούς μοχθούσας ύπαρξης- ότι υπάρχει ως ον. Η πραγματικότητα της ιδιωτικής σφαίρας ωστόσο γιατί να επιβεβαιώνεται μέσω του πόνου και όχι μέσω της συνέχισης της ζωής; Το ότι ζούμε σημαίνει -βάση των όσων προαναφέραμε- ότι η ιδιωτική σφαίρα εκπληρώνει το ρόλο της και συντηρεί τη ζωή.

<sup>53</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.77.

<sup>54</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 102.

Αναλυτικότερα, η δημόσια σφαίρα είναι η σφαίρα της πόλεως, του φωτός (που διαχέεται στον ανοικτό ορίζοντα της πόλης), της ελευθερίας, της επιβεβαίωσης της αντικειμενικής πραγματικότητας μέσω των άλλων, οι οποίοι μεταξύ τους νοούνται ως ίσοι και οι οποίοι μέσω της πράξης και της ομιλίας έχουν τη δυνατότητα να διεκδικήσουν την υστεροφημία και άρα να ξεπεράσουν τη βιολογική τους ζωή και να αγγίξουν την αθανασία. Η ιδιωτική σφαίρα, είναι η σφαίρα ιδιόκτητου οίκου, του σκότους (που είθισται υπάρχει εντός των τειχών), της ανάγκης, της υποκειμενικότητας λόγω της απουσίας του πλήθους, και της πραγματικότητας της απλής ύπαρξης του ατόμου, το οποίο υποκύπτει στη βία του κυρίου του οίκου ώστε να συνεχίζει τον αέναα επαναλαμβανόμενο κύκλο της γέννησης και του θανάτου με στόχο στο μεσοδιάστημα αυτού του κύκλου να συντηρεί τη ζωή του.

Παραθέτουμε τα σημεία όπου αμβλύνεται η αντιπαράθεση των δύο εννοιών. Το ιδιωτικό δεν περιγράφεται απλώς σαν κάποιο ζοφερό σημείο που ουδεμία σχέση έχει με τη δημόσια σφαίρα, αλλά περιγράφεται σαν «την άλλη τη σκοτεινή και κρυμμένη όψη της δημόσιας σφαίρας»<sup>55</sup> το οποίο σημαίνει ότι σχετίζεται με αυτή. Η ιδιοκτησία επίσης, δεν αφορά μόνο το ιδιωτικό, αλλά είναι και προϋπόθεση για να μετέχει κανείς στο δημόσιο ως πολίτης. Το ιδιωτικό ακόμη είναι η σφαίρα της γέννησης και του θανάτου, επικεντρωνόμαστε στο ζήτημα της γέννησης το οποίο μόνο στερητική χροιά δεν έχει καθώς σχετίζεται με την πράξη (όπως προαναφέραμε) την ύψιστη δραστηριότητα της δημόσιας σφαίρας.

Μας καθίσταται πλέον σαφές ότι η ιδιωτική σφαίρα γίνεται αντιληπτή από την Arendt ως προϋπόθεση της δημόσιας υπό το εξής πρίσμα της κάλυψης των καθημερινών βιοτικών αναγκών ώστε το άτομο να μπορεί χωρίς να αποσπάται, να αφιερωθεί στη διεκδίκηση της αθανασίας του.

Επειδή κάθε επιμέρους ανθρώπινη δραστηριότητα ανήκει σε κάποιον χώρο, θα προβούμε σε αυτό το σημείο της μελέτης μας, στην κατάταξη του μόχθου, της εργασίας και της πράξης στο χώρο της δημόσια ή της ιδιωτικής σφαίρας. Ο μόχθος αποτελεί με βεβαιότητα την πιο ιδιωτική από όλες τις δραστηριότητες. Η εργασία, φαίνεται να είναι ιδιωτική μεν, αλλά και να

---

<sup>55</sup> ό.π., σ.93.

μετέχει στη δημόσια με βάση την ανάλυση δημόσιου – ιδιωτικού. Τέλος, η πράξη, αφορά στη δημόσια σφαίρα, θέση που θα αναλύσουμε διεξοδικά στο επόμενο υποκεφάλαιο.



### 1.3. Ανάλυση της έννοιας της πράξης. Τα ζητήματα της υπόσχεσης και της συγχώρεσης.

Στο παρόν υποκεφάλαιο ολοκληρώνουμε την ανάλυση των δραστηριοτήτων που συναποτελούν τον πρακτικό βίο με την ανάλυση της πράξεως, μιας από τις πλέον πολυδιάστατες έννοιες της αρεντικής θεώρησης. Ο στόχος μας είναι να παρουσιάσουμε την δεδομένη δραστηριότητα από το σύνολο, ει δυνατόν, των οπτικών που της αποδίδει η Arendt, αλλά και να συζητήσουμε τη σχέση της πράξης με τη θνητότητα, δηλαδή να συζητήσουμε το θέμα της πολιτικής ως πεδίου διεκδίκησης της υστεροφημίας.

Στον αρχικό ορισμό της πράξης από την Arendt έγινε λόγος για την έννοια του πλήθους<sup>56</sup> ως κεντρική αυτής της δραστηριότητας, καθώς «η πράξη επιτελείται άμεσα μεταξύ ανθρώπων χωρίς να μεσολαβούν τα πράγματα ή η ύλη, αντιστοιχεί στον ανθρώπινο όρο του πλήθους, στο γεγονός πώς οι άνθρωποι, και όχι ο Άνθρωπος, ζούνε πάνω στη γη και κατοικούνε τον κόσμο».<sup>57</sup> Στο υποκεφάλαιο που αφορά την πράξη, η Arendt αναφέρει τα εξής για το πλήθος: «Αυτή η πολλαπλότητα των ανθρώπων, ο βασικός όρος τόσο της πράξης όσο και της ομιλίας έχει τον διττό χαρακτήρα ισότητας και διαφοράς».<sup>58</sup> Το πλήθος-η πολλαπλότητα, δύναται να συγκεντρωθεί και να σχηματίσει έναν χώρο εντός του κόσμου που κατοικεί. Με βάση τα όσα παραθέσαμε παρατηρούμε ότι η πολλαπλότητα προσφέρει ένα σύνολο διαφορετικών οπτικών, και μέσω της ομιλίας ένα σύνολο διαφορετικών απόψεων. Μας καθίσταται πλέον σαφές ότι μιλάμε για τη δημοκρατική δημόσια σφαίρα.

Πιο συγκεκριμένα, με την προσθήκη των συνθηκών της ισότητας και της διαφοράς, θεωρούμε ότι η Arendt ουσιαστικά τεκμηριώνει τη χρήση της *πολλαπλότητας* (*plurality*) ως

---

<sup>56</sup>Για σημαντικότητα της έννοιας πλήθος στην αρεντική θεώρηση πρβλ. Margaret Canovan, «Of all Arendt's political ideas, the most fundamental is her observation, platitudinous but philosophically revolutionary, that human beings are plural: 'men, not Man, live on the earth and inhabit the world!», ό.π., σσ.110-111.

<sup>57</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 19-20.

<sup>58</sup> ό.π., σ.241.

προσδιοριστικού όρου καθώς η πολλότητα -σαν έννοια- ενέχει ψήγματα ετερότητας. Οι άνθρωποι είναι ίσοι γιατί υπό διαφορετικές συνθήκες δεν θα δύνανται καν για επικοινωνία, και παράλληλα είναι διαφορετικοί γιατί, εάν ίσχυε το αντίθετο, δεν θα ξεχώριζαν από κανένα ανθρώπινο ον που έχει υπάρξει ή θα υπάρξει στον κόσμο και κυρίως δεν θα χρειάζονταν ούτε την πράξη, ούτε την ομιλία για επικοινωνία. Η επικοινωνία απλώς θα συντελείτο όπως συμβαίνει και στην περίπτωση των ζώων. Η ετερότητα λοιπόν, που υπάρχει παντού γύρω μας, στον άνθρωπο εκφράζεται ως διαφορετικότητα που συνιστά μοναδικότητα. Μια μοναδικότητα η οποία αποκαλύπτεται μέσω της πράξης και της ομιλίας, με τη μορφή πρωτοβουλίας. Κατά αυτόν τον τρόπο το άτομο αποκαλύπτει την ταυτότητά του, αποκαλύπτει το «ποιος είναι».

Η πράξη και η ομιλία συνδέονται τόσο στενά ώστε να μην μπορεί να υπάρξει η μια δίχως την άλλη.<sup>59</sup> Στην περίπτωση που είναι δυνατό να υπάρξουν ξεχωριστά, τότε σίγουρα δεν αφορούν στα όσα μέχρι του σημείου αυτού περιγράφουμε, δηλαδή δεν αποτελούν τμήματα πολιτικής πράξης. Η πράξη σχετίζεται με το γεγονός της γέννησης ως καινούργιας αρχής και η ομιλία «αποτελεί πραγματοποίηση του όρου της πολλότητας, δηλαδή του να διαβιώνει κανείς ως διαφορετικό και μοναδικό ον μεταξύ ίσων».<sup>60</sup> Η πράξη και η ομιλία νοούνται ως συμπληρωματικές έννοιες, αλλά η Arendt χαρακτηρίζει την ένταξή μας στον ανθρώπινο κόσμο μέσω της πράξης ως «δεύτερη γέννηση»,<sup>61</sup> τονίζοντας έτσι τη μεγαλύτερα συνάφεια της πράξης με την έναρξη. Αυτό δεν σημαίνει ότι η πράξη δεν σχετίζεται με την αποκάλυψη, απεναντίας το *ποιος είναι κάποιος* φανερώνεται κυρίως από τις πράξεις του και όχι τόσο από τις προθέσεις του. Αντιστοίχως γίνεται λόγος και για την μεγαλύτερη συνάφεια της ομιλίας με την αποκάλυψη-διασάφηση της ταυτότητας του πράττοντα. «Η πραγματοποίηση του όρου της πολλότητας» συνίσταται στην αποκάλυψη του «ποιος είναι» ο καθένας που απαρτίζει την πολλότητα, αλλά και ποιούς σκοπούς έχει, και γίνεται μέσω της ομιλίας. Η λειτουργία της ομιλίας συνεπώς είναι υποβοηθητική της πράξεως αλλά δεν την υποκαθιστά.

---

<sup>59</sup> Βλ. George Kateb, «Political action: its natura and advantages», The Cambridge Companion to Hannah Arendt, ed. Danna Villa, Cambridge University Press, 2000, σ. 133.

<sup>60</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 245.

<sup>61</sup> ό.π., σ. 243.

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε να αντιπαραβάλλουμε το γεγονός της «δεύτερης γέννησης», με το γεγονός της βιολογικής, με σκοπό να τονίσουμε τη σημασία που έχει για την Arendt η είσοδός μας στη δημόσια σφαίρα. Πιο συγκεκριμένα, όπως η συνθήκη της γέννησης ενός ατόμου από ένα άλλο άτομο μας καθιστά ανθρώπινους με όρους είδους και συνεπάγεται την εμφάνισή μας στον φυσικό κόσμο, η οποία ακολουθείται από ένα σύνολο νέων ξεκινήσεων, έτσι, σε ένα πρώιμο επίπεδο και η ένταξή μας -η εμφάνισή μας- στη δημόσια σφαίρα μέσω της πράξης και της ομιλίας είναι το γεγονός που μας καθιστά ανθρώπινους<sup>62</sup> εντός του κόσμου, όπως αυτός εννοείται στην αρνητική θεώρηση, έτσι ώστε πλαισιωμένοι από αυτόν οι άνθρωποι, μέσω της πρωτοβουλίας, είναι ικανοί για να δημιουργήσουν πολυάριθμα νέα ξεκινήματα, τόσα, όσα είναι και τα άτομα που απαρτίζουν την πολλότητα.

Η αποκάλυψη του πράττοντος και ομιλούντος όντος λαμβάνει χώρα εντός της δημόσιας σφαίρας, και μεταξύ των ανθρώπων. Αυτό το *μεταξύ* η Arendt το ονομάζει *πλέγμα των ανθρωπίνων σχέσεων*, και αφορά στην πραγματικότητα που προκύπτει οπουδήποτε συγκεντρώνονται και επικοινωνούν οι άνθρωποι. Χρησιμοποιεί τον όρο *πλέγμα* για να περιγράψει την πραγματικότητα αυτή και «για να δείξει την κάπως άυλη υφή της».<sup>63</sup> Εντός αυτού του πλέγματος εντοπίζονται και τα προϊόντα της πράξης. Η πράξη δεν παράγει καταναλωτικά προϊόντα όπως ο μόχθος, ούτε κατασκευάζει αντικείμενα χρήσης όπως η εργασία, η πράξη δημιουργεί ιστορίες. Συνεπώς δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για προϊόντα με την κυριολεκτική χρήση του όρου.

Οι ιστορίες για να υπάρξουν χρειάζονται την αποκάλυψη του «ποιός είναι» κάποιος μέσω της ομιλίας, την νέα αρχή διαμέσου της πράξης παράλληλα με την ένταξη σε ένα προϋπάρχον πλέγμα ανθρωπίνων σχέσεων. Οι τρεις αυτές συνιστώσες αρχίζουν μαζί μια νέα διαδικασία η οποία αποτελεί τη μοναδική ιστορία ζωής του νεοφερμένου και επηρεάζει κατά

---

<sup>62</sup> «...μια ζωή χωρίς πράξη και ομιλία, οι οποίες παρέχουν στο άτομο τη δυνατότητα πρωτοβουλίας, παύει εξ ορισμού να είναι ανθρώπινη «διότι δεν βιώνεται πλέον μεταξύ των ανθρώπων». Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 243-243.

<sup>63</sup> ό.π., σσ. 251-252.

μοναδικό τρόπο τις ιστορίες ζωής όλων όσοι έρχονται σε επαφή με αυτόν.<sup>64</sup> Στο σημείο αυτό εδράζεται το άπειρο των δυνατοτήτων που έχει το εκάστοτε ον να υπάρξει και να διεκδικήσει την υστεροφημία, το οποίο συνεπάγεται ότι η πράξη είναι εγγενώς απρόβλεπτη, καθώς κανείς από τους εμπλεκόμενους δεν δύναται να προβλέψει την έκβαση της. Το νόημα της πράξης εμφανίζεται πάντα στο τέλος, όταν ο βίος του πράττοντος ατόμου έχει ολοκληρωθεί, δηλαδή τη στιγμή που το άτομο έχει εξαντλήσει τη βιολογική του διάρκεια. Και ποτέ, σύμφωνα με την Arendt, δεν γνωρίζουμε το ποιος είναι κάποιος αν δεν γνωρίσουμε την ιστορία του συνολικά, δηλαδή τη βιογραφία του. Στο σημείο αυτό εντάσσεται στην αρεντική θεώρηση ο ρόλος του *αφηγητή*. Ο αφηγητής αποτελεί το άτομο εκείνο που θα αποδώσει την συνολική ιστορία του πράττοντος αλλά και το οποίο θα συνδιαμορφωθεί από αυτή, μιας και το γεγονός ότι είναι σε θέση να την μεταφέρει το τοποθετεί στο εγγύτερο πλέγμα ανθρωπίνων σχέσεων του πρωταγωνιστή της ιστορίας που θα αφηγηθεί.

Η απειρότητα και η μη προβλεψιμότητα της πράξης που προαναφέραμε λογίζονται από την Arendt ως οι δύο όψεις της *ευπάθειας των ανθρωπίνων υποθέσεων*. Τοποθετούνται εντός του πλέγματος των ανθρωπίνων σχέσεων αλλά η αφετηρία τους είναι οι ίδιες οι συνθήκες της γεννησιμότητας και της πολλότητας. Η φαινομενική αρνητική χροιά που προσδίδει σε αυτά τα χαρακτηριστικά της πράξης η λέξη *ευπάθεια* θεωρούμε ότι αμβλύνεται όταν η αρχική τους συνθήκη αποδίδεται στο ότι «ο άνθρωπος γεννιέται»<sup>65</sup> καθώς με αυτόν τον τρόπο τους αποδίδονται και όλες οι θετικές συνδηλώσεις που αφορούν στη γέννηση με όρους νέας αρχής.

Ωστόσο, η δυσχερέστερη *ευπάθεια* που κατατρέχει την πράξη είναι το *αμετάκλητο*, η αδυναμία δηλαδή να αναιρέσουμε τα όσα έχουμε άμεσα ή έμμεσα πράξει. Προκύπτει και αυτή η δυσχέρεια από το γεγονός ότι ο νεοερχόμενος εισέρχεται σε ένα προϋπάρχον πλέγμα σχέσεων το οποίο επηρεάζει αλλά και από το οποίο επηρεάζεται. Ο νεοερχόμενος ανά πάσα στιγμή εντός του πλέγματος είναι πράττων και πάσχων και αυτή ακριβώς η αλληλεπίδραση είναι που δημιουργεί έναν άπειρο αριθμό ενεργημάτων, τα οποία δεν δύναται καν να τα υποψιαστεί, πόσο μάλλον να τα προβλέψει. Σε αυτό ακριβώς το σημείο εντοπίζεται το αμετάκλητο της πράξης.

---

<sup>64</sup> ό.π., σ. 252.

<sup>65</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.262.

Ως διορθωτικά μέσα του αμετάκλητου, του απρόβλεπτου, και της απειρότητας της πράξης, η Arendt εισάγει δύο συμπληρωματικές κατηγορίες, την δύναμη της συγχώρεσης και τη δύναμη της υπόσχεσης. Η συγχώρηση στρέφεται στο παρελθόν και αποδεσμεύει το άτομο από την πράξη, για την οποία χρειάστηκε να ενεργοποιηθεί, με το να την εξουδετερώσει. Αν δεν υπήρχε η συγχώρηση, υποστηρίζει η Arendt, θα ήμασταν αιωνίως δεσμευμένοι σε μια και μόνη πράξη και στην απειρότητα των συνεπειών της. Η υπόσχεση στρέφεται αποκλειστικά στο μέλλον, και δεσμεύει το άτομο να κάνει, θα μπορούσαμε να πούμε, μία πράξη. Έτσι η υπόσχεση λαμβάνει το χαρακτήρα ενός σταθερού σημείου εντός της ανοικτότητας και της απειρότητας της πράξης. Αν δεν υπήρχε η υπόσχεση, θα ήταν αδύνατο να διατηρήσει κανείς την ταυτότητα του, θα ήταν ένα ον που θα περιπλανιόταν άσκοπα και χωρίς νόημα. Η συγχώρηση και η υπόσχεση έχουν ως βάση τους την πολλότητα μιας και καμία από τις δύο δυνάμεις δεν θα είχε λόγο ύπαρξης, πόσω μάλλον να ήταν και αποτελεσματική, σε καθεστώς μοναχικότητας «κανείς δεν μπορεί να συγχωρηθεί από μόνος του και κανείς δεν μπορεί να νιώσει υποχρεωμένος από μίαν υπόσχεση που έδωσε μόνο στον εαυτό του».<sup>66</sup>

Αναλυτικότερα σχετικά με την έννοια της συγχώρησης, αντιλαμβανόμαστε με βάση τα παραπάνω ότι δεν είναι μόνο στραμμένη στο παρελθόν αλλά σχετίζεται και με το μέλλον, το οποίο θα ήταν διαφορετικό χωρίς την απελευθερωτική της δύναμη.<sup>67</sup> Η συγχώρηση δεν σχετίζεται κατά κανένα τρόπο με την εκδίκηση η οποία μάλιστα είναι και το άκρο αντίθετό της όπως υποστηρίζει η Arendt. Η εκδίκηση είναι μια αντίδραση απέναντι στην αρχική εσφαλμένη πράξη -δηλαδή είναι άλλη μια πράξη- την οποία όχι απλώς δεν διακόπτει αλλά ενισχύει τρόπον τινά, με αποτέλεσμα να παραμένουν οι μέτοχοι της δεμένοι σε αυτή καθ' όλη τη μελλοντική της πορεία και απειρότητα. Από την άλλη ωστόσο, η τιμωρία μπορεί να αναπληρώσει τη συγχώρηση και αυτό διότι και οι δύο μπορούν να θέσουν ένα τέλος σε κάτι που υπό άλλες συνθήκες θα

---

<sup>66</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.322.

<sup>67</sup> Για τη συσχέτιση της έννοιας της συγχώρησης με το μέλλον, αλλά και για μια πληρέστερη ανάλυση της έννοιας αυτής, πρβλ. Βίκυ Ιακώβου, Η έννοια της συγχώρησης στη Η.Arendt, Σύγχρονα θέματα, τ.103, Οκτώβριος Δεκέμβριος 2008, σσ. 68-69.

συνεχίζονταν αιωνίως.

Παρατηρούμε σε αυτό το σημείο ότι η ίδια η έννοια της συγχώρησης αλλά και όσες την πλαισιώνουν έχουν μια σχετική συνάφεια με τη χριστιανική διδασκαλία, της οποίας η Arendt είναι γνώστρια και από την οποία αντλεί επιρροές. Η συσχέτιση αυτή υφίσταται εντός της αρεντικής θεώρησης και είναι μάλλον προβληματική. Η ίδια επιχειρεί να την ξεπεράσει τονίζοντας το βασικό σημείο όπου η έννοια της συγχώρησης στη θεώρησή της διαφοροποιείται από αυτή της χριστιανικής διδασκαλίας και αφορά στη δημόσια εμφάνιση. Η αντίληψη της συγχώρησης που μας έχει παραδοθεί από τον χριστιανισμό συνδέεται στον πυρήνα και στην έκφρασή της με το αίσθημα της αγάπης, το ολοκληρωτικό και προσηλωμένο στο άτομο που αγαπάται αίσθημα το οποίο έχει την ιδιότητα να καταστρατηγεί τον ενδιάμεσο χώρο των ανθρωπίνων σχέσεων. Αυτές οι ιδιότητες συνεπάγονται ότι το αίσθημα της αγάπης δεν είναι κατάλληλο για δημόσια εμφάνιση. Το αντίστοιχο αίσθημα που μπορεί να αποτελέσει πηγή της συγχώρησης και να δύναται να εμφανιστεί στον δημόσιο χώρο, αλλά και να διατηρήσει τις αποστάσεις εντός του πλέγματος ανθρωπίνων σχέσεων είναι ο καντιανός προελεύσεως σεβασμός, τον οποίο η Arendt παρομοιάζει με την αριστοτελική φιλία. Αμφότερες είναι κατάλληλες για δημόσια εμφάνιση, σέβονται τον χώρο που παρεμβάλλεται μεταξύ των ατόμων, και αμφότερες αφορούν αποκλειστικά και μόνο το άτομο που συγχωρείται.

Αναλυτικότερα για την έννοια της υπόσχεσης. Η Arendt την παρουσιάζει ως περισσότερο σταθεροποιητική δύναμη από αυτή της συγχώρησης εξαιτίας της συνάφειας της δεύτερης με τον Χριστιανισμό. Έτσι η υπόσχεση «αποτελέσε επίκεντρο της πολιτικής σκέψης ανά τους αιώνες».<sup>68</sup> Λειτουργεί διορθωτικά ως προς το απρόβλεπτο της πράξης και ως προς την αναξιοπιστία των ανθρώπων -λογικό επόμενο της διαρκούς δημιουργίας της ταυτότητάς τους- αλλά και της πάγιας αδυναμίας να προμαντευθεί το σύνολο των συνεπειών μιας πράξης. Πέρα από τα παραπάνω στα οποία λειτουργεί διορθωτικά, η υπόσχεση «αποτελεί το μοναδικό δυνατό ενάλλαγμα μιας εξουσίασης, η οποία βασίζεται στην κυριαρχία του εαυτού μας και στην επιβολή πάνω στους άλλους· αντιστοιχεί ακριβώς στην ύπαρξη μιας ελευθερίας η οποία δόθηκε

---

<sup>68</sup>Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 330-331.

υπό τον όρο της μη κυριαρχίας».<sup>69</sup> Από το παράθεμα παρατηρούμε ότι η Arendt -η οποία είναι ιδιαίτερος προσεκτική με τις έννοιες- αναφέρεται στην υπόσχεση ως ενάλλαγμα της κυριαρχίας και όχι ως αντίθετό της. Θεωρούμε ότι αυτό συμβαίνει εξαιτίας της παραδοσιακής σύγχυσης της πράξης με την κατασκευή, και ότι συνιστά μια τρόπον τινά απόδειξη ότι τα όρια μεταξύ τους υπήρξαν δυσδιάκριτα.

Συνεχίζουμε με την ανάλυση του παραθέματος ανάγοντας το περιεχόμενο του σε όρους πολιτικού σώματος, και συμπεραίνουμε ότι ένα πολιτικό σώμα που έχει στηριχθεί σε συμβόλαια και συμφωνίες -που έχει δηλαδή δημιουργηθεί από την αμοιβαία δύναμη της υπόσχεσης- διατηρεί τις δυσχέρειες της πράξης και εντός τους δημιουργεί σταθερά σημεία μέσω της υπόσχεσης με προσανατολισμό το μέλλον. Έτσι η διατήρηση της απειρότητας και της μη προβλεψιμότητας είναι στοιχείο που διασφαλίζει την ελευθερία. Αυτό μας καθίσταται περισσότερο σαφές όταν η Arendt υποστηρίζει ότι ο μόνος τρόπος για να καταστραφεί ένα πολιτικό σώμα που έχει δημιουργηθεί με τον τρόπο που προείπαμε, είναι να επιχειρήσει την εξάλειψη των δυσχερειών της πράξης με το να χρησιμοποιήσει τη δύναμη της υπόσχεσης για να δώσει απολύτως προβλέψιμη μορφή στο μέλλον. Αυτός ακριβώς είναι ο στόχος της κυριαρχίας την οποία η Arendt συγκρίνει ευθέως με την κατασκευή διακρίνοντας μία και μόνη διαφορά: η κυριαρχία είναι δυνατή μόνο όταν πολλά άτομα συνδέονται με στόχο την επίτευξη ενός σκοπού ενώ η κατασκευή ενεργοποιείται επίσης για την επίτευξη ενός σκοπού, αλλά στην απομόνωση.

Οι σημαντικότερες λειτουργίες της υπόσχεσης, ωστόσο, αφορούν στο ότι α) καθιστά δυνατή τη συγκρότηση της ταυτότητας του πράττοντα και β) ότι ενεργοποιεί τον θεατή εντός του πράττοντα.<sup>70</sup> Αναλυτικότερα ως προς το πρώτο σημείο, θα λέγαμε τα εξής: η υπόσχεση συνιστά έναν τρόπο δέσμευσης του ατόμου ότι θα πράξει. Με αυτό τον τρόπο αποκαλύπτει την ταυτοτητά του τέτοια που ήταν τη στιγμή της υπόσχεσης. αλλά παράλληλα δεσμεύει το άτομο ότι τη στιγμή της πραγματοποίησης της υπόσχεσης, παρ όλες τις συν-διαμορφώσεις που θα έχει υποστεί στο μεσοδιάστημα -οποιοδήποτε χρονικό ορίζοντα αυτό περικλείει-,θα διατηρεί κάτι

---

<sup>69</sup> ό.π., σσ. 331-332.

<sup>70</sup> Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, ed.,-trans. M.Gendre, Albany, Suny Press,σ.193

από την ταυτότητά του τη στιγμή της υπόσχεσης.<sup>71</sup> Πλέον μέσω της υπόσχεσης, η οποία σημειωτέον χρειάζεται τον (προφορικό ή γραπτό) λόγο για να εκφραστεί, δεν κάνουμε λόγο για αποκάλυψη της ταυτότητας του πράττοντα, αλλά για συγκρότηση. β) Ως προς το δεύτερο σημείο, οφείλουμε εδώ να προσθέσουμε σε όσα ελάχιστα είπαμε παραπάνω σχετικά με τον αφηγητή, είναι πάντα και θεατής, καθώς παρατηρεί και αναπαράγει ιστορίες, δηλαδή τα προϊόντα της πράξης. Τη στιγμή της υπόσχεσης ο πράττων θεάται, τρόπον τινά, την μελλοντική του πράξη, ομιλεί γι' αυτή -υπόσχεται-, και την υλοποιεί, δηλαδή πράττει-. Αυτή είναι η μόνη στιγμή κατά την οποία θεατής/αφηγητής και πράττων εδράζονται στο ίδιο πρόσωπο. Ο θεατής/αφηγητής συμμετέχει με αυτόν τον τρόπο ενεργά στην «οικοδόμηση του κόσμου», στην οικοδόμηση της κοινής μνήμης. Το ίδιο συμβαίνει και στον πράττοντα μέσω της ικανότητας της υπόσχεσης, της πλέον σταθερής δύναμης εντός του πεδίου της πράξης, της «πιο κατασκευαστικής στιγμής της πράξης-ομιλίας».<sup>72</sup>

Όλα τα παραπάνω συναποτελούν τον λόγο για τον οποίο η Arendt προσδιορίζει την πράξη με τον Αριστοτελικό όρο της *ἐνεργείας* μέσω του οποίου αποκτά εννοιολογική υπόσταση. Ως ενέργειες νοούνται κατά τον Αριστοτέλη όλες οι δραστηριότητες οι οποίες δεν επιδιώκουν έναν σκοπό (ἀτελείς) και δεν αφήνουν έργο (παρ' αὐτὰς ἔργα) αλλά εξαντλούν ολόκληρο το νόημά τους στην ίδια τους την τέλεση. Η πράξη αποτελεί αυτοσκοπό ο οποίος εκπληρώνεται με την τέλεσή της.<sup>73</sup> Στο ζήτημα της εντελέχειας βρίσκεται η ουσία της πράξης ως δραστηριότητας αλλά και ο κίνδυνος να γίνει αντιληπτή ως επιτελεστικότητα..

Η έννοια της πράξης παραδοσιακά συγγέεται με την έννοια της κατασκευής. Η αφετηριακή συνθήκη γι' αυτή τη σύγχυση είναι η ανθρώπινη κατάσταση της πολλότητας η οποία πέραν αλλά και εξαιτίας των δυσχερειών που επιφέρει στην πράξη, συνεπάγεται κάποια ρευστότητα. Η σύγχυση πράξης/κατασκευής εξυπηρετεί ακριβώς αυτή την ιδιότητα της

---

<sup>71</sup> Βλ. Παύλος Κόντος, *Η Καντιανή Ηθική της υπόσχεσης*, Εστία, Αθήνα, 2005, σ. 90-91.

<sup>72</sup> Βλ. Παύλος Κόντος, *Aristotle's Moral Realism Reconsidered: Phenomenological ethics*, London/New York, Routledge, 145-152.

<sup>73</sup> Julia Kristeva, *Χάννα Αρεντ η γυναικεία ευφροσύνη*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Κέδρος, Αθήνα, 2008, σσ.112-113, για την αριστοτελική ενέργεια πρβλ Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.281, υποσ. 33.



πολλότητας και εκφράζεται με την αναζήτηση περισσότερο σταθερών συνθηκών. Έτσι κάθε φορά που η Arendt αναφέρεται στον επιτελεστικό χαρακτήρα της πράξης το κάνει με στόχο τη διάκρισή της από την κατασκευή στην οποία και έχει αποδώσει θετικές έννοιες όπως σταθερότητα, διάρκεια κλπ.<sup>74</sup> Συγκρίνοντας τις δύο δραστηριότητες παρατηρούμε ότι η πράξη δεν μπορεί να είναι προβλέψιμη, σε αντίθεση με την κατασκευή, αλλά και τα προϊόντα της δεν είναι τα διαρκέστερα καθώς να μεν μπορούν να κρατηθούν στην ύπαρξη για μεγάλο διάστημα αλλά μόνο μέσω περαιτέρω πράξεων και όχι από μόνα τους, όπως τα προϊόντα της κατασκευής. Από τη μια πλευρά αυτό δεν σημαίνει ότι η πράξη και τα προϊόντα της είναι υποδεέστερα, απεναντίας· απλώς είναι περισσότερο επισφαλής. Η πιο χαρακτηριστική έννοια, υποστηρίζει η Arendt, που εμφανίζεται πάντα όταν τίθεται το ζήτημα διαφυγής από τη ρευστότητα και άρα το πρόταγμα για σταθερότητα, είναι η εξουσία «δηλαδή η ιδέα ότι οι άνθρωποι μπορούν να συμβιώνουν νόμιμα και πολιτικά μόνο όταν ορισμένοι εξουσιοδοτούνται να διατάζουν και οι υπόλοιποι εξαναγκάζονται να υπακούουν».<sup>75</sup> Η εξουσία ως τρόπος οποιασδήποτε συμβίωσης, δεν συνάδει με τον τρόπο συμβίωσης μεταξύ των ατόμων με άξονα την πράξη και την ομιλία. Ανήκει στο πεδίο του ιδιωτικού και δεν σχετίζεται με τον πολιτικό βίο.

Η Arendt θεωρεί ότι περισσότερο ο Πλάτων και λιγότερο ο Αριστοτέλης επιδίωξαν παραδοσιακά την εν λόγω αντικατάσταση, η οποία πήρε σημαντικές διαστάσεις εξαιτίας της μη σταθερότητας της πράξης. Ήδη αναφερθήκαμε πιο πάνω στην δύναμη της υπόσχεσης ως την «πιο κατασκευαστική στιγμή της πράξης και της ομιλίας». Αλλά και η ίδια η Arendt (της οποίας βασικό μέλημα αποτέλεσε η ρητή διάκριση της πράξης από την κατασκευή ώστε να σταματήσουν να συγχέονται οι δύο έννοιες και οι αντίστοιχες δραστηριότητες), μιλά για την υπόσχεση ως «...εναλλαγμα της εξουσίας...» όπως υπογραμμίσαμε και πιο πάνω. Τα παραθέματα αυτά θεωρούμε ότι αποτελούν ενίσχυση της θέσης ότι η παραδοσιακή αντικατάσταση των δύο εννοιών πέτυχε καθώς βρίσκουμε τα αποτελέσματά της στη γλώσσα.

Γνωρίζουμε από προηγούμενο υποκεφάλαιο ότι ο χώρος στον οποίο απαντάται η πράξη

---

<sup>74</sup> Βλ. Jacques Taminiaux, Athens and Rome, The Cambridge Companion to Hannah Arendt, ed. Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 166.

<sup>75</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 302.

είναι η δημόσια σφαίρα, η οποία παρέχει τη δυνατότητα στη συγκεκριμένη δραστηριότητα να αποκτήσει πολιτικό χαρακτήρα. Άραγε μόνο τη στιγμή που η δημόσια σφαίρα έχει συγκροτηθεί, δύναται να προσδώσει στην πράξη πολιτικό χαρακτήρα; Η Arendt υποστηρίζει ότι «ο χώρος της δημόσιας εμφάνισης γεννιέται εκεί όπου οι άνθρωποι συνευρίσκονται διαμέσου της ομιλίας και της πράξης, και συνεπώς προηγείται και προπορεύεται κάθε τυπικής συγκρότησης της δημόσιας σφαίρας»,<sup>76</sup> θέση η οποία δεν αναιρεί ότι η ύπαρξη δημόσιας σφαίρας ως πολιτικό σώμα είναι απαραίτητη. Το νέο στοιχείο που προσθέτει η Arendt είναι, ότι ο χώρος της δημόσιας εμφάνισης -πριν από οποιαδήποτε διαδικασία συγκρότησης του- έχει ήδη μια *δύναμη* που προέρχεται από το γεγονός ότι οι άνθρωποι συνέρχονται μέσω της πράξης και της ομιλίας. Η δύναμη αυτή γεννάται τη στιγμή που συγκεντρώνονται οι άνθρωποι και παύει να υπάρχει ελλείψει κάποιου από τους πρότερους όρους. Η παντελής απουσία οποιασδήποτε αναγκαιότητας που διακρίνει την ενεργοποίηση της, το δυνητικό της ουσίας της, όπως μαρτυρά και η ίδια η λέξη δύναμις, είναι αρκετά για να συνιστά αυτή «την ψυχή του ανθρώπινου οικοδομήματος», ως το στοιχείο που συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας.<sup>77</sup>

Η δυνητικότητα που χαρακτηρίζει τη δύναμη, μπορούμε να πούμε ότι της προσδίδει ένα στοιχείο ευπάθειας. Με βάση τα όσα αναφέραμε, η δύναμη δεν εμπίπτει σε κανέναν περιορισμό, παρά μόνο χρειάζεται την ύπαρξη των άλλων ανθρώπων, άρα αντιστοιχεί και αυτή στην κατάσταση της πολλότητας. Το γεγονός αυτό μας κάνει να σκεφτούμε ότι κληροδοτεί και αυτή τις ευπάθειες που πηγάζουν από την πολλότητα. Σε αυτό το σημείο υποστηρίζουμε ότι εδράζεται το ζήτημα της συγκρότησης της δημόσιας σφαίρας με την αρχαιοελληνική πόλη-κράτος στο επίκεντρο καθώς αποτελούσε το μόνο είδος πολιτικού σώματος που επέτρεπε στο άτομο να πράττει -με τον τρόπο που περιγράψαμε- αλλά περισσότερο οργανωμένα, και αποτελούσε τον χώρο της οργανωμένης μνήμης,<sup>78</sup> δηλαδή της αθανασίας.

Έχοντας πλέον όλα τα δεδομένα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η πράξη καθ' εαυτή

---

<sup>76</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., 272-273.

<sup>77</sup> Βλ. ό.π., σσ. 278-279 και σ. 273.

<sup>78</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ.271.

ρέπει προς τη θνητότητα. Στην υπόθεση μας συμβάλλουν τα μέγιστα οι ευπάθειες που την χαρακτηρίζουν. Έτσι η πολιτική συλλαμβάνεται από την Arendt ως διακύβευμα. Όμως το πολιτικό πράττειν ενεργοποιείται σε ένα υποτυπώδες κανονιστικό πλαίσιο -αυτό της δημόσιας σφαίρας- εντός του οποίου αξιοποιούνται και διόλου δεν απαλείφονται οι ευπάθειες της πράξης. Με αυτόν τον τρόπο το απροσδόκητο της πράξης λαμβάνει θετικό πρόσημο ως συγκροτητικό στοιχείο του πολιτικού, και η περίπτωση του λάθους ανάγεται σε δομικό στοιχείο της δημοκρατίας εξ ου και η πολιτική πράξη ενέχει τις απαραίτητες διορθωτικές ενέργειες.

Η δημόσια σφαίρα μέσω της πράξης και της ομιλίας περνά από τη ροπή στη θνητότητα, σε πεδίο όπου μπορεί το άτομο να διεκδικήσει την αθανασία. Ο στόχος είναι διττός από τη μια η ρητή διαβεβαίωση της πραγματικότητας που βιώνει το πράτων υποκείμενο με το να βλέπεται και να ακούγεται και από την άλλη η ελευθερία για οποιοδήποτε νέο ξεκίνημα που θα του επιτρέψει να γευτεί την αθανασία.

## 2. Η αναγέννηση της δημόσιας σφαίρας: Η έννοια της επανάστασης

Το 1963 κυκλοφόρησε στις Η.Π.Α το έργο της Hannah Arendt *Για την επανάσταση*,<sup>79</sup> -η συγγραφή του οποίου προέκυψε από ένα σεμινάριο που έλαβε χώρα στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον την άνοιξη του 1959 με τίτλο «Οι Η.Π.Α. και το επαναστατικό πνεύμα»- το οποίο πραγματεύεται την έννοια της επανάστασης με αναφορά σε δύο παραδείγματα επαναστάσεων: την γαλλική -καταδικασμένη ,κατά την Arendt, στην βλέψη της να επιλύσει το κοινωνικό ζήτημα- και την αμερικανική -επιτυχημένη λόγω του ότι εστίασε στο πολιτικό ζήτημα-.

Κατά την προσφιλή της συνήθεια η Arendt, ήδη από την εισαγωγή του έργου ξεκινά να περιγράψει την έννοια της επανάστασης σε σχέση με αυτή του πολέμου καθώς πιστεύει ότι «πόλεμοι και επαναστάσεις...έχουν μέχρι τώρα καθορίσει τη φυσιογνωμία του εικοστού αιώνα».<sup>80</sup> Δεν θα προβούμε στην ανάλυση της έννοιας του πολέμου, ούτε σε αυτό το σημείο της μελέτης μας αλλά ούτε και κατά την εξέλιξή της, μιας και η ίδια η Arendt εγκαταλείπει την έννοια αυτή αρκετά νωρίς, δηλώνοντας ρητά ότι «Δεν πραγματευόμαστε εδώ το ζήτημα του πολέμου».<sup>81</sup> Ωστόσο θα κάνουμε λόγο για το στοιχείο εκείνο που την ώθησε να συσχετίσει τις δυο έννοιες, το οποίο δεν είναι άλλο από τη βία. Το αλληλένδετο πολέμων και επαναστάσεων εκφράστηκε ως τέτοιο κυρίως εξαιτίας της βίας που εξαπολύουν αμφότερα τα φαινόμενα.

Η βία, ο κοινός τόπος πολέμου και επανάστασης, δεν καθορίζει πλήρως καμία από τις δύο έννοιες και αυτό εξαιτίας του ότι η βία είναι ανίκανη για κάτι τέτοιο, καθώς συνεπάγεται τη σιωπή -απουσία λόγου- σε οτιδήποτε βρίσκεται γύρω της. Αυτό, την καθιστά περιθωριακό φαινόμενο της πολιτικής σφαίρας, όπως γνωρίζουμε και από το προηγούμενο κεφάλαιο. Η αφορμή για την διερεύνηση αυτής της έννοιας είναι κατά βάση ιστορική και εδράζεται στο ζήτημα της απαρχής το οποίο είναι ζωτικό για την επανάσταση και το οποίο θα αναλύσουμε

---

<sup>79</sup> Στο εξής θα αναφερόμαστε στο έργο *Για την Επανάσταση*, με τη συντομογραφία ΓΕ.

<sup>80</sup> Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2005, σ.9.

<sup>81</sup> ό.π., σ.18.

στην πορεία του κεφαλαίου. Η σύντομη αναφορά μας στη βία έγινε και ως ένα είδος προοικονομίας για το τρίτο και τελευταίο μέρος της παρούσας μελέτης.

Ο πόλεμος και η επανάσταση πέρα από το ομοιάζουν στο ζήτημα της βίας έχουν και σημεία που διαφοροποιούνται σε τέτοιο βαθμό που η αρχική φράση που παραθέσαμε να μετατραπεί από την ίδια την Arendt ως εξής «οι επαναστάσεις ...έχουν μέχρι τώρα καθορίσει τη φυσιογνωμία του εικοστού αιώνα».<sup>82</sup> Το βασικό σημείο διαφοροποίησης τους είναι το ότι ο πόλεμος ως έννοια αδυνατεί να μας παράσχει οποιαδήποτε βοήθεια για την ανάγνωση-κατανόηση του κόσμου στη νεωτερικότητα, και αυτό οφείλεται στην απουσία της έννοιας της ελευθερίας κατά τις παραδοσιακές –τουλάχιστον- δικαιολογήσεις του πολέμου, έτσι αξιολογείται από την Arendt ως μια παρωχημένη πρακτική, σε αντίθεση με την έννοια της επανάστασης της οποίας συστατικό στοιχείο είναι η ελευθερία, και της οποίας τοποθετούμε την εμφάνιση κατά τους νεότερους χρόνους.

Στο παρόν κεφάλαιο θα συζητήσουμε τις κεντρικές έννοιες του έργου *Για την Επανάσταση*, όπως της καθαρής έννοιας της επανάστασης με αναφορά στη Γαλλική και στην Αμερικανική επανάσταση, τον τελικό στόχο της επανάστασης δηλαδή την θεμελίωση της ελευθερίας και τα συστήματα συμβουλίων ως μορφή διακυβέρνησης, πάντα με άξονα την έννοια της δημοκρατίας στην αρεντική θεώρηση.

---

<sup>82</sup>.Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ.9.

## 2.1. Η δημόσια σφαίρα στην νεωτερικότητα. Η διαφορά μεταξύ κοινωνικού και πολιτικού.

Παρά του ότι έχουμε αφιερώσει ολόκληρο το 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο της μελέτης μας στο έργο *Για την Επανάσταση*, μόλις στο δεύτερο μέρος του θα κάνουμε λόγο για το έργο αυτό. Το παρόν υποκεφάλαιο θα το αφιερώσουμε στην ανάλυση-σύγκριση του πολιτικού με το κοινωνικό. Ο λόγος για τον οποίο θα παρεμβάλουμε την εν λόγω διάκριση έγκειται στο ότι πρόκειται για δύο έννοιες, που θεωρούμε απαραίτητο να διασαφηνιστούν, καθότι είναι δομικές για την πληρέστερη κατανόηση του κεντρικού εγχειρήματος μας στο παρόν υποκεφάλαιο, και το οποίο αφορά στη συγκριτική μελέτη των σημαντικών επαναστάσεων του 18<sup>ου</sup> αιώνα, της Αμερικανικής και της Γαλλικής αντίστοιχα.

Βάση μας για την ανάλυση αυτή, θα αποτελέσει το υποκεφάλαιο της *Ανθρώπινης Κατάστασης* το οποίο -μεταξύ άλλων αναφορών- είναι αφιερωμένο στο κοινωνικό. Ωστόσο, πριν προβούμε στην υλοποίηση του εγχειρήματός μας, οφείλουμε να διασαφηνίσουμε το εξής: επηρεασμένοι από την φροντίδα με την οποία η Arendt αποδίδει τις έννοιες, παρατηρούμε ότι το δεδομένο υποκεφάλαιο τιτλοφορείται *Η γένεση του κοινωνικού*. Στο πρωτότυπο κείμενο ο αντίστοιχος τίτλος είναι *The rise of the social*, δηλαδή *Η ανάδυση του κοινωνικού*.<sup>83</sup> Θεωρούμε τον όρο *ανάδυση* περισσότερο δόκιμο για να αποδώσει τη σημασία του συγκεκριμένου πεδίου στην αρεντική θεώρηση, μιας και σε αυτό το πλαίσιο ο όρος *γένεση* έχει θετικές συνεκδοχές, οι οποίες δεν σχετίζονται με το περιεχόμενο της κοινωνικής σφαίρας, όπως θα δούμε παρακάτω. Ο προσδιοριστικός όρος *ανάδυση* ή *εμφάνιση* του κοινωνικού -πάντα σε πλαίσιο ορολογίας- προϋποθέτει μια πρότερη κατάδυση ή εξαφάνιση. Υποθέτουμε κατ' αυτόν τον τρόπο, ότι η αρχική συνθήκη της κοινωνικής σφαίρας πριν από την άνοδο της, σχετιζόταν με μια κατάσταση της οποίας τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αφορούσαν σε ένα καθεστώς κατάδυσης ή εξαφάνισης, όπου η κατάδυση απαιτεί το βάθος και η εξαφάνιση το σκοτάδι. Το πλαίσιο που επιτρέπει τη

---

<sup>83</sup> Hannah Arendt, *The human condition*, ind. Margaret Canovan, University of Chicago Press, Chicago, 1998, σ. 38.

συνθήκη αυτή είναι η ιδιωτική σφαίρα, καθώς τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά άπτονται της σύστασής της.<sup>84</sup>

Προχωρούμε στην ανάλυσή μας. Ο άνθρωπος φύσει πολιτικό ζώο ή κοινωνικό; Η Arendt εκκινεί από την ελληνική αρχαιότητα και από τον αριστοτελικό ορισμό του ανθρώπου ως πολιτικό ζώο, για να καταδείξει τη σταδιακή σύγχυση του πολιτικού με το κοινωνικό, ως το σημείο της τελικής επικράτησης του δεύτερου.

Το αφετηριακό γεγονός που οδήγησε στη σύγχυση πολιτικού και κοινωνικού, παρατηρεί η Arendt, είναι γλωσσικό και εντοπίζεται στη μετάφραση των ελληνικών όρων στα λατινικά όπου το αριστοτελικό πολιτικό ζώο μετασχηματίστηκε σε *animal socialis* δηλαδή σε ζώο κοινωνικό. Ο όρος *κοινωνικός*, είναι ρωμαϊκής προελεύσεως και δεν έχει ισοδύναμο στην αρχαία ελληνική γλώσσα και σκέψη. Αν και το αρχικό του νόημα είχε ένα κάποιο πολιτικό περιεχόμενο καθώς σήμαινε «τη συνένωση μεταξύ ατόμων για μία συγκεκριμένη υπόθεση», παρ' όλα αυτά, ο όρος *κοινωνικός*, επικράτησε να σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει έξω από την ανθρώπινη κοινωνία. Σημασία την οποία διατηρούμε μέχρι και σήμερα.<sup>85</sup>

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο άνθρωπος είναι πολιτικό όν -και είναι το μόνο πολιτικό όν- λόγω του ότι δύναται να πράττει και να ομιλεί. Δομικό στοιχείο της πράξης είναι η συμβίωση μεταξύ των ανθρώπων. Σε αυτήν ακριβώς τη σχέση μεταξύ πράξης και συμβίωσης η Arendt εντοπίζει το αίτιο όπου η αρχική γλωσσική σύγχυση μετατράπηκε σε οντολογική συνθήκη, με αποτέλεσμα τη βαθμιαία αφομοίωση του πολιτικού από το κοινωνικό.<sup>86</sup> Η βασική διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στην συμβίωση σε πλαίσιο κοινωνίας και στην συμβίωση ως απαραίτητη προϋπόθεση της πράξης είναι ότι στην πρώτη περίπτωση κάνουμε λόγο για την βιολογική ανάγκη για συντροφικότητα. Πρόκειται για το χαρακτηριστικό εκείνο του ανθρώπου το οποίο είναι κοινό με τα ζώα και το οποίο από μόνο του δεν καθιστά σε καμία περίπτωση την ανθρώπινη ζωή ως τέτοια. Επιπλέον το γεγονός ότι η δεδομένη μορφή

---

<sup>84</sup> Βλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 75, 93, 102 κ.α.

<sup>85</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 40- 41, 46.

<sup>86</sup> Βλ. Hannah Arendt, ό.π., σ. 278. Πρβλ. Θεοφάνης Τάσης, *Πολιτικές του Βίου ...*, ό.π., σ. 47.

συντροφικότητας προσδιορίζεται ως ανάγκη, μας καθιστά σαφές ότι η εκπλήρωσή της σχετίζεται με την ιδιωτική σφαίρα, με το πλαίσιο του οίκου και της οικογένειας, μιας και η δημόσια σφαίρα δεν διέπεται από την ανάγκη. Άρα στην δεύτερη περίπτωση κάνουμε λόγο για την συμβίωση που διέπεται από ελευθερία, συγκροτείται από την πράξη και τον λόγο -ιδιότητες οι οποίες αμφοτέρως μας διαφοροποιούν από τα ζώα- και λαμβάνει χώρα στο δημόσιο πεδίο.

Η ανάδυση του κοινωνικού αφορά την σφαίρα της κοινωνίας, όπου ως κοινωνία η Arendt ορίζει «τη μορφή με την οποία αποκτά δημόσια σημασία η αμοιβαία εξάρτηση χάριν της ζωής αποκλειστικά, και όπου επιτρέπεται να εμφανίζονται δημόσια όσες δραστηριότητες σχετίζονται με την καθαρή επιβίωση».<sup>87</sup> Η κοινωνία λογίζεται ως ξεχωριστό πεδίο της ύπαρξης, με αποτέλεσμα το αρχικό δίπολο δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας να αποκτήσει έναν επιπλέον όρο διάκρισης.

Σε ένα πρώτο επίπεδο θα επιχειρήσουμε την προσέγγιση της κοινωνικής σφαίρας με βάση τον ορισμό που παραθέσαμε και τα όσα μέχρι τώρα γνωρίζουμε για το δημόσιο και το ιδιωτικό αντίστοιχα. Παρατηρούμε λοιπόν ότι, ως κοινωνία νοείται η μορφή που παίρνει η συνύπαρξη των ανθρώπων, μια συνύπαρξη που για την Arendt μετατρέπεται σε εξάρτηση εντός της κοινωνικής σφαίρας, και η οποία έχει ως κεντρικό μέλημα τη διατήρηση της ζωής. Θεωρούμε λοιπόν, ότι οι ομοιότητες με την ιδιωτική σφαίρα είναι παραπάνω από εμφανείς. Η δομική διαφορά ωστόσο του κοινωνικού με το ιδιωτικό, παρατηρούμε ότι εδράζεται στο ζήτημα της «δημόσιας εμφάνισης» και αυτό λόγω του ότι τα ζητήματα της ιδιωτικής σφαίρας δεν προσφέρονται για δημόσια εμφάνιση από τη φύση τους (όπως π.χ. έρωτας). Γνωρίζουμε όμως ότι ούτε και στη δημόσια σφαίρα δύνανται να εμφανιστούν ζητήματα που έχουν ως κύριο μέλημά τους τη διατήρηση της ζωής.

Αυτό που προκύπτει ως συμπέρασμα μέχρι του σημείου αυτού είναι, ότι η κοινωνική σφαίρα, φαινομενικά, ομοιάζει περισσότερο με την ιδιωτική, κάτι που στην ουσία δεν ισχύει για τους λόγους που ήδη αναφέραμε αλλά και για άλλους, που θα αναλύσουμε παρακάτω. Εύλογα παρατηρούμε λοιπόν, κάτι που υπογραμμίζει και η Arendt, ότι το χάσμα, που κατά την ελληνική

---

<sup>87</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 70.



αρχαιότητα παρεμβάλλονταν ανάμεσα στις δύο σφαίρες της ανθρώπινης ύπαρξης, πλέον με την ανάδυση του κοινωνικού, παύει σχεδόν να υπάρχει, και τα όρια ανάμεσα στις δύο σφαίρες παύουν να είναι τόσο ευδιάκριτα. Επίσης, πέρα από την σύγχυση των ορίων, το κοινωνικό μετέβαλε και το νόημα των δύο άλλων σφαιρών, γεγονός που επηρέασε και τη σημασία τους για τη ζωή του ατόμου-πολίτη.

Από το σημείο αυτό και εξής, θα προβούμε στη συστηματική ανάλυση του κοινωνικού σε σχέση με τις άλλες δυο σφαίρες της ανθρώπινης ύπαρξης. Ποια είναι η αλλαγή που επέφερε στο ιδιωτικό -και στο άτομο/α εντός του- η κοινωνική σφαίρα και ποια είναι η μεταξύ τους σχέση; Η ιδιωτική σφαίρα -όπως την ξέρουμε- ήταν ο χώρος του οίκου και της οικογένειας, εντός του οποίου λάμβαναν χώρα δραστηριότητες που στόχευαν στη διατήρηση της ζωής όπως ο μόχθος και η εργασία, υπό την εξουσία ενός ατόμου -*pater familias*-, άρα εντός ενός πλαισίου ανισότητας, όπου η εξουσίαση γινόταν με τη χρήση προ-πολιτικών μέσων βίας, καθώς αποτελούσαν τα μόνα μέσα που μπορούσαν να διαχειριστούν την ανάγκη, η οποία χαρακτήριζε τη σφαίρα αυτή. Η διατήρηση της ζωής και η διαχείριση ύπαρξης της ανάγκης εντός ενός περικλειστού πλαισίου ήταν δομικά και οργανικά απαραίτητα στοιχεία για την λειτουργία του πολιτικού. Η ουσιαστική μεταβολή που υπέστη το ιδιωτικό -με την σημασία που έφερε κατά την αρχαιότητα- κατά την άνοδο του κοινωνικού, είναι ότι οι διαδικασίες που προοριζόνταν για τη διατήρηση της ζωής, από ατομική μέριμνα αποτελούσαν πλέον συλλογική. Ωστόσο η εμφάνιση του κοινωνικού είναι ένα γεγονός που χρονικά τοποθετείται στη νεωτερικότητα -χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν κυοφορούνταν για αιώνες-.

Από τι αποτελείται η ιδιωτική σφαίρα κατά τη νεωτερικότητα, και πώς επηρεάστηκε -αν επηρεάστηκε καθόλου- από την άνοδο του κοινωνικού; Ιδιωτική σφαίρα αποκαλούνταν κατά τη νεωτερικότητα μια σφαίρα «στενής οικειότητας της οποίας τις απαρχές μπορούμε να αναγάγουμε στην όνιμη ρωμαϊκή αρχαιότητα, όχι όμως και σε κάποια περίοδο της ελληνικής, αλλά της οποίας η πολλαπλότητα και η ποικιλία ήταν ασφαλώς άγνωστη πριν από τους νεότερους χρόνους».<sup>88</sup> Μέσω της σύγχρονης ατομικότητας το ιδιωτικό πεδίο εμπλουτίστηκε και

---

<sup>88</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 59.

διευρύνθηκε. Το κοινωνικό ωστόσο, με τη συνεχή παραβίαση, θα μπορούσαμε να πούμε, των ιδιωτικών ζητημάτων κατόρθωσε να ενεργοποιήσει τη δομική λειτουργία της σύγχρονης ιδιωτικότητας που αφορά στην προστασία του ιδιωτικού -γεγονός παντελώς άγνωστο κατά την αρχαιότητα- και η οποία πήρε τη μορφή της εσωτερικότητας του ατόμου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αντιλαμβανόμαστε κάτι το οποίο παρατηρεί και η Arendt, ότι το ιδιωτικό όχι μόνο δεν ομοιάζει αλλά αντιτίθεται στο κοινωνικό.<sup>89</sup> Στο σημείο αυτό οφείλουμε να επεξηγήσουμε το εξής: η αγωνιώδης –σχεδόν- προσπάθειά μας να αποδείξουμε ότι το ιδιωτικό διακρίνεται από το κοινωνικό δεν έχει σαν στόχο να μεταβάλει την αρεντική θέση ότι κοινωνικό και ιδιωτικό βρίσκονται πιο κοντά σε σχέση με το δίπολο κοινωνικό-δημόσιο. Αντιθέτως είναι μια προσπάθεια να αποδείξουμε ότι, παρά τις όποιες ομοιότητες, η ιδιωτική σφαίρα δεν βγήκε εντελώς αλώβητη από την ανάδυση της κοινωνικής.

Ποια είναι η αλλαγή που επέφερε στο δημόσιο -και στο άτομο/α εντός του- η κοινωνική σφαίρα και ποια είναι η μεταξύ τους σχέση; Σε αυτή τη συσχέτιση πολιτικού-κοινωνικού η Arendt εντοπίζει τις περισσότερες μεταβολές τόσο για την έννοια του πολιτικού όσο και για τη συγκρότηση του ατόμου-πολίτη. Η αντίθεση που προαναφέραμε, του ιδιωτικού στο κοινωνικό γεννήθηκε ενάντια στον εγγενή κομφορμισμό που επιβάλλει η κοινωνία, καθώς αξιώνει από τα μέλη της, κατά την Arendt, «να ενεργούν σαν να αποτελούσαν μέλη μιας τεράστιας οικογένειας, η οποία δεν έχει παρά μια γνώμη και ένα συμφέρον».<sup>90</sup> Αναλυτικότερα, η αντίθεση έγκειται στο ότι ο κομφορμισμός, αποτελούσε μεν ίδιον του ιδιωτικού πεδίου αλλά ως προαπαιτούμενο εσωτερικής οργάνωσης που εξίσωνε τα εκάστοτε μέλη μεταξύ του, και όχι ως από τα έξω επιβολής με ολικές εξισωτικές τάσεις.

Στο πεδίο της πολιτικής, ο κομφορμισμός και η ομογνωμία ήταν έννοιες άγνωστες, μιας και τα άτομα εισέρχονταν σε αυτό με σκοπό να ξεχωρίσουν και να διακριθούν. Η συνθήκη αυτή απέχει παρασάγγας από την έννοια της πολλότητας ως *πληθός* διαφορετικών ατόμων και μεταβάλλεται σε *πλήθος* -με την τρέχουσα σημασία του όρου-, μεταβάλλεται σε *μάζα*. Έτσι, ο κομφορμισμός νοείται ως ισότητα, αλλά όχι με την έννοια που είχε ο όρος αυτός στην

---

<sup>89</sup>Βλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 59- 61.

<sup>90</sup> .Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 61.

αρχαιοελληνική αγορά. Νοείται ως η ισότητα που χαρακτήριζε το εσωτερικό του οίκου, ως ομοθυμία των μελών της οικογένειας υπό την εξουσία του ενός. Η ομιλία, το υποβοηθητικό στοιχείο του πολιτικού που εξυπηρετούσε την αποκάλυψη του «ποιος είναι» κάποιος, με την άνοδο του κοινωνικού μετατράπηκε σε ομόπνοια, η οποία αποκαλύπτει -ή ορθότερα, εκφράζει- τα συμφέροντα των πολλών. Σε αυτό το σχήμα, δεν υπάρχει χώρος για την αποκάλυψη της ιδιαίτερης ταυτότητας του ατόμου.

Υπό ποια μορφή υφίσταται η πράξη –αν υφίσταται καθόλου- στο πλαίσιο της κοινωνίας; «Η κοινωνία σε όλα της τα επίπεδα αποκλείει την δυνατότητα δράσης... Αντί για τη δράση, η κοινωνία αναμένει από κάθε μέλος της ορισμένο είδος συμπεριφοράς ...».<sup>91</sup> Η αντικατάσταση της πράξης από την συμπεριφορά, όπου ως συμπεριφορά νοείται η οριοθετημένη από κανόνες δράση που στοχεύει στον περιορισμό -ή ακόμη και την εξάλειψη- της αυθόρμητης πράξης και στην ομαλοποίηση, όπως χαρακτηριστικά λέει η Arendt, των μελών της κοινωνίας. Πρόκειται, για ακόμη μια φορά, για πρακτική που λάμβανε χώρα εντός της οικογένειας, ενός χώρου που δεν προοριζόταν για πράξη, με τη διαφορά ότι η πρακτική αυτή αφορά πλέον στη δημόσια σφαίρα αποκλείοντας, με αυτόν τον τρόπο, από αυτή τα μεγάλα κατορθώματα και τις ένδοξες πράξεις που είχαν ως στόχο το να ξεχωρίσει το άτομο. Υπενθυμίζουμε στο σημείο αυτό ότι η διάκριση στο πεδίο της πολιτικής είχε διπλό νόημα, α) αφενός να διακριθεί το άτομο από τα άλλα άτομα και β) αφ' ετέρου να καταστεί διακριτό το «ποιος είναι» μέσω της πράξης και της ομιλίας, στην ιδιαίτερη και ξεχωριστή ατομικότητα του. «Η διάκριση και η διαφορά πλέον έχουν καταστεί ιδιωτικά ζητήματα του ατόμου».<sup>92</sup> Έχοντας ως δεδομένο ότι η πράξη απουσιάζει από τον δημόσιο χώρο, άρα απουσιάζουν από αυτόν και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της -αναφερόμαστε κυρίως στις διορθωτικές ιδιότητες της πράξης, την υπόσχεση και τη συγχώρηση-, μπορούμε άραγε να υποθέσουμε ότι η εσωτερικότητα του ατόμου, -έχοντας πλήρη επίγνωση της κατάχρησης του όρου που θα χρησιμοποιήσουμε- αναδείχτηκε στη νεωτερικότητα ως το διορθωτικό στοιχείο του κοινωνικού; Το μόνο βέβαιο είναι ότι πλέον δεν κάνουμε λόγο για το πεδίο της πολιτικής και τον πολίτη, αλλά για τη μαζική κοινωνία και τον μαζάνθρωπο.

---

<sup>91</sup> ό.π., σσ. 62-63.

<sup>92</sup> .Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 63.

Η κοινωνία αξιώνει από τα μέλη της «να ενεργούν σαν να αποτελούσαν μέλη μιας τεράστιας οικογένειας, η οποία δεν έχει παρά μια γνώμη και ένα συμφέρον».<sup>93</sup> Παραθέτουμε εκ νέου αυτό το χωρίο, με σκοπό να δείξουμε –κάτι που υποστηρίζει και η Canovan- ότι η ανάλυση του κοινωνικού από την Arendt, αποτελείται από δύο σκέλη α) από το πολιτιστικό σκέλος, το οποίο αναλύσαμε παραπάνω, που αφορά στην ομοιομορφία και στη μαζική κοινωνία, και το οποίο θεωρούμε ότι εκφράζεται στο παράθεμα με τη χρήση του όρου *γνώμη* και β) από το οικονομικό σκέλος, που εκφράζεται στο παράθεμα με τη χρήση του όρου *συμφέρον*, το οποίο και θα αναλύσουμε ευθύς αμέσως.<sup>94</sup>

Αναφορικά με το οικονομικό σκέλος, η Arendt διατηρώντας τη συσχέτιση της κοινωνίας -περί των λειτουργιών της αλλά και του τρόπου ύπαρξης και συνύπαρξης των ατόμων εντός της- με την οικογένεια, συνεχίζει στο ίδιο μοτίβο και με άξονα τα οικονομικά ζητήματα, χαρακτηρίζει την κοινωνία ως ένα τεράστιο νοικοκυριό. Ο όρος νοικοκυριό (household), δεν χρησιμοποιείται τυχαία από την Arendt, καθώς πρόκειται για έναν όρο -ταυτισμένο με την οικογένεια- ο οποίος άπτεται της οικονομικής επιστήμης και είναι δηλωτικός των οικονομικών αποφάσεων που πρέπει να λάβουν τα άτομα που το συναποτελούν.

Στην αρχαιότητα τα οικονομικά θέματα ανήκαν στην ιδιωτική σφαίρα. Με τη θέση αυτή αναφερόμαστε στο ζήτημα του ιδιωτικού πλούτου, το οποίο λειτουργεί προσθετικά στην ανάλυση του ιδιωτικού που παραθέσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο αλλά και επεξηγηματικά σε αυτό το σημείο της μελέτης μας. Πιο συγκεκριμένα, όταν αναλύσαμε την ιδιωτική σφαίρα κάναμε λόγο για τα εξής: ιδιωτική είναι η σφαίρα της ανάγκης, όπου ως ανάγκη νοούνται οι

---

<sup>93</sup> ό.π., σ. 61.

<sup>94</sup> Βλ. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., «There are in fact two different strands in her thought, one of them economic, concerned with the increasingly 'socialised' mankind united by production whose advent was hailed by Marx; the other cultural ,concerned with the uniformity of mores and life-style castigated by theorists of 'mass society'» « Υπάρχουν στην πραγματικότητα δύο σκέλη της σκέψης της, το ένα από αυτά είναι το οικονομικό, που αφορά στην με την ολοένα και περισσότερο «κοινωνικοποιημένη» ανθρωπότητα ενωμένη από την παραγωγή της οποίας η εμφάνιση χαιρετίστηκε από τον Μαρξ. (και) το άλλο πολιτιστικό, που ασχολείται με την ομοιομορφία των παραδόσεων και του τρόπου ζωής που επικρίνουν δριμύτατα οι θεωρητικοί της "μαζικής κοινωνίας"». σσ. 117-118.

επιτακτικές βιοτικές ανάγκες και η καθημερινή κάλυψή τους εντός του νοικοκυριού. Ο ελεύθερος, αυτός που είχε τακτοποιήσει το ζήτημα της κάλυψης των καθημερινών αναγκών, και που, μέσω της ιδιοκτησίας –όπως προείπαμε-, είχε δικαίωμα να συμμετέχει στα κοινά, μπορούσε παρ' αυτά να εξαναγκάζεται από τη φτώχεια και άρα να μην είναι ουσιαστικά ελεύθερος.<sup>95</sup> Η ύπαρξη πλούτου λοιπόν, λειτουργούσε κατ' ανάλογο τρόπο με την ιδιοκτησία, καθώς εγγυόταν ότι το άτομο είναι ελεύθερο για πολιτική δραστηριότητα, απερίσπαστο από οποιασδήποτε μορφής ανάγκη. Με την άνοδο του κοινωνικού τα ζητήματα του πλούτου και της ιδιοκτησίας αποκτούν -και αυτά- διαφορετικό περιεχόμενο σύμφωνα με την Arendt.

Ιδιοκτησία και πλούτος, από προαπαιτούμενα για τη συμμετοχή του ατόμου στην πολιτική και τη διεκδίκηση της αθανασίας, έγιναν όροι ύπαρξης του δημόσιου-κοινωνικού χώρου. Τα άτομα πλέον δεν λογίζονταν ως πολίτες, αλλά ως ιδιοκτήτες και δεν ζητούν πρόσβαση στη δημόσια σφαίρα λόγω του πλούτου τους, αλλά προστασία από αυτή με στόχο τη συσσώρευση περισσότερου πλούτου.<sup>96</sup> Ο κοινός χώρος αντικαταστάθηκε από τον κοινό πλούτο, έτσι το ζήτημα της διάρκειας σχετιζόταν πλέον με την ιδιοκτησία η οποία με τη σειρά της σχετιζόταν με την θνητότητα του ιδιοκτήτη. Κατά την Arendt, μόνο όταν ο πλούτος μετασηματίστηκε σε κεφάλαιο με κύρια λειτουργία του το να γεννά περισσότερο κεφάλαιο, μόνο τότε η διάρκεια της ιδιοκτησίας πλησίασε τη διάρκεια του κοινού κόσμου. Αλλά και πάλι, επρόκειτο για μια διαφορετική μορφή διάρκειας μιας και ο πλούτος είναι προορισμένος για χρήση και κατανάλωση, κάτι που σημαίνει ότι, χωρίς τη διαδικασία της συσσώρευσης, ο πλούτος θα καταναλώνονταν. Όπως υποστηρίζει και η Arendt, «αυτή η διάρκεια είναι διαφορετικής φύσεως· είναι μάλλον η διάρκεια μιας διαδικασίας παρά μιας σταθερής δομής».<sup>97</sup>

Η διαδικασία που χαρακτηρίζεται από στοιχεία της χρήσης και της κατανάλωσης είναι ο μόχθος. Για τον λόγο αυτό, κατά την Arendt, η μεγαλύτερη απόδειξη ότι η κοινωνία αποτελεί τη δημόσια οργάνωση της ίδιας της λειτουργίας της ζωής, αφορά στο ότι, μέσω της κοινωνικής

---

<sup>95</sup> Βλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., «Η φτώχεια αναγκάζει τον ελεύθερο να συμπεριφέρεται σαν δούλος» σ. 93. Πρβλ., στο ίδιο, υποσ. 66.

<sup>96</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 98.

<sup>97</sup> ό.π., σ. 99.

σφαίρας, οι πρότερες ανθρώπινες κοινότητες μετατράπηκαν σε κοινωνίες εργατών-επαγγελματιών, γεγονός που συνεπάγεται τη διοχέτευση στην δημόσια σφαίρα της ανθρώπινης δραστηριότητας του μόχθου, μια δραστηριότητα που στο προηγούμενο κεφάλαιο κατατάξαμε σε αυτές που σχετίζονται με τη συντήρηση της ζωής. Ο μόχθος και τα συνακόλουθά του, δηλαδή η αναγκαιότητα, η επιτελεστικότητα, η βία, είναι τα στοιχεία που εμφανίζονται πλέον στη δημόσια σφαίρα. Το γεγονός αυτό δεν έχει ως αποτέλεσμα μόνο την μεταβολή της σφαίρας αυτής, αλλά και την μεταβολή της ίδιας της δραστηριότητας η οποία «απελευθερώθηκε από την κυκλική, μονότονη επανάληψή της και μετατράπηκε σε μια γοργά επιταχυνόμενη πρόοδο».<sup>98</sup> Κάτι που αποδίδεται στην *οργάνωση* που διέπει τον δημόσιο χώρο. Η μεταβολή του μόχθου υπήρξε τόσο ριζική που σταδιακά ο όρος άρχισε να χάνει το αρχικό του νόημα που σχετίζονταν με τον πόνο.<sup>99</sup>

Έχουμε ήδη μιλήσει για τη δυνητική δύναμη που χαρακτηρίζει τον χώρο της δημόσιας εμφάνισης, όταν σε αυτόν συγκεντρώνονται τα άτομα διαμέσου της πράξης και της ομιλίας. Με την πράξη και την ομιλία να απουσιάζουν, πώς συνεχίζει ο κοινωνικός -τόρα πια- δημόσιος χώρος να χαρακτηρίζεται από αυτή τη δύναμη; Θεωρούμε ότι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα στοιχειοθετείται από το γεγονός της ανθρώπινης συνύπαρξης. Οι άνθρωποι πλέον δεν συνέρχονται-δεν συγκεντρώνονται, αλλά συνυπάρχουν όπως συνυπάρχουν και τα ζώα μεταξύ τους σε αγέλες, ομάδες κλπ. Με την -τρόπον τινά- διεύρυνση του δημόσιου χώρου, η συνύπαρξη αφορά πολύ μεγαλύτερο αριθμό ατόμων. Σε αυτή ακριβώς τη διαπίστωση θεωρούμε ότι συνίσταται η δύναμη που χαρακτηρίζει τον κοινωνικό δημόσιο χώρο, στον πολύ μεγάλο αριθμό των ανθρώπων που συνυπάρχουν εντός του, και στον κομφορμισμό που τους διέπει. Η *οργάνωση*, για την οποία κάναμε λόγο παραπάνω, θεωρούμε επίσης ότι είναι ιδιότητα του δημόσιου χώρου -οποιουδήποτε δημόσιου χώρου- η οποία εδράζεται σε αυτή τη δυνητική δύναμη του, μια δύναμη που δυνάμει είναι πάντα υπαρκτή σε αυτόν, απλώς με διαφορετική υφή, ανάλογα με το ποια είναι τα στοιχεία που την δημιουργούν.

Η Arendt υποστηρίζει ότι ο ίδιος κομφορμισμός, που αναλύσαμε παραπάνω σε πεδίο ατομικών και διαπροσωπικών σχέσεων, βρίσκεται στη βάση της κλασικής οικονομίας -ως την

---

<sup>98</sup> ό.π., σ. 71.

<sup>99</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 72, υποσ. 38.

πεποίθηση ότι οι άνθρωποι δρουν στα οικονομικά τους ζητήματα όπως δρουν και με όλα τα άλλα ζητήματα-, η οποία απέκτησε επιστημονικό χαρακτήρα με την ύπαρξη του κοινωνικού ανθρώπου, καθώς και η εμφάνιση της συμπίπτει με αυτή της κοινωνίας. Το κύριο εργαλείο της σύγχρονης επιστήμης της οικονομίας για την Arendt, είναι η στατιστική.<sup>100</sup> Με βάση και την ανωτέρω διαπίστωση περί μεγαλύτερου αριθμού ατόμων που έχουν πρόσβαση στην δημόσια σφαίρα, η ανάγκη για οργάνωση και διαχείρισή τους αποτέλεσαν το πρόσφορο έδαφος για την εμφάνιση και επικράτηση του κομφορμισμού και τον μετασχηματισμό του πολίτη σε κοινωνικό ον, όπως επίσης και για την εμφάνιση της στατιστικής. Στο οικονομικό πλαίσιο, θεωρούμε ότι η διαφορά μεταξύ κλασικής οικονομίας και της κοινωνικής επιστήμης της οικονομίας έγκειται στο κατά πόσο -εντός των συστημάτων αυτών- το άτομο είναι ενεργή ύπαρξη. Η Arendt υποστηρίζει ότι τα άτομα έχουν καταστεί σταδιακά όλο και λιγότερο ενεργές υπάρξεις, θέση την οποία στηρίζει αναφερόμενη στη θεωρία του A.Smith περί ύπαρξης ενός συμφέροντος της κοινωνίας ως συνόλου, το οποίο διευθύνει ένα «αόρατο χέρι», όπως και τη συμπεριφορά των ανθρώπων, με στόχο να παράγει την αρμονία των συγκρουόμενων συμφερόντων τους, αλλά και στον Marx, στη θεωρία του για την κατασκευή του «κοινωνικοποιημένου» ανθρώπου, που υποστηρίζει ότι είναι λιγότερο ενεργή ύπαρξη από τον «οικονομικό άνθρωπο της φιλελεύθερης οικονομίας».<sup>101</sup>

Καταλήγοντας, οφείλουμε να αναφερθούμε και στις μεταβολές που επέφερε το κοινωνικό σε πολιτειακό επίπεδο. Από την αρχαιοελληνική πόλη-κράτος ως μορφή πολιτικής οργάνωσης, περνάμε στο έθνος-κράτος, όπου ως έθνος ορίζει η Arendt, «...την πολιτική μορφή οργάνωσής της κοινωνίας»<sup>102</sup> και από τον δημοκρατικό τρόπο διακυβέρνησης, αυτό των πολιτών που συμμετείχαν διαρκώς δια λόγου και πράξης στις αποφάσεις του πολιτικού σώματος, περνάμε στην πιο κοινωνική μορφή διακυβέρνησης δηλαδή στη γραφειοκρατία και την εξουσία

---

<sup>100</sup> ό.π., σσ. 64-65.

<sup>101</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 64-65, βλ. υποσ. 35.

<sup>102</sup> ό.π., σ. 47

του κανενός, που υπό περιστάσεις μπορεί να αποτελέσει «μία από τις πιο σκληρές και τυραννικές μορφές εξουσίας».<sup>103</sup>

Η έννοια της κοινωνίας είναι μια από τις πιο δύσκολες και απαιτητικές έννοιες στην αρεντική θεώρηση, η οποία έχει εγείρει πληθώρα κριτικών. Η Canovan -μια εκ των σημαντικότερων αναλυτών της Arendt- περιγράφει την κοινωνία ως μια έννοια «δύσκολη να κατανοηθεί ... και ιδιοσυγκρασιακή».<sup>104</sup> Το εγχείρημά μας σε αυτό το υποκεφάλαιο συνοψίζεται στην προσπάθεια που καταβάλαμε από τη μια μεριά να ακολουθήσουμε την αρεντική ανάλυση περί του κοινωνικού -με κίνδυνο να θεωρηθεί και η δική μας προσπάθεια ως ιδιοσυγκρασιακή- ενώ παράλληλα προσπαθήσαμε να συστηματοποιήσουμε την έννοια αυτή με κίνδυνο την αποσύνδεσή μας από το αρεντικό πλαίσιο.

---

<sup>103</sup> ό.π., σ. 62.

<sup>104</sup> Margaret Canovan, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, ό.π., «Arendt's use of the term 'society' and her accompanying distinction between 'the social' and 'the political' are notoriously hard to grasp. Few readers feel confident that they can see exactly what she is getting at, and even fewer find her view persuasive. But although her position is highly idiosyncratic and contains internal problems, [...]» «Η Αρεντική χρήση του όρου «κοινωνία» και η συνοδευτική διάκριση μεταξύ του «κοινωνικού» και του «πολιτικού» είναι δύσκολο να κατανοηθούν. Λίγοι αναγνώστες αισθάνονται σίγουροι ότι μπορούν να κατανοήσουν πλήρως την πορεία του συλλογισμού της και ακόμη λιγότεροι βρίσκουν την άποψή της πειστική. Αλλά παρ' όλο που η θέση της είναι ιδιαίτερα ιδιοσυγκρασιακή και περιέχει εσωτερικά προβλήματα,[...]», σ. 116.



## 2.2 Σύγκριση της γαλλικής και της αμερικανικής επανάστασης

Όπως καταδείξαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, η νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από τη συρρίκνωση του πολιτικού –με την εξαφάνιση της δημόσιας σφαίρας των μεγάλων έργων και των μεγάλων λόγων- και χαρακτηρίζεται εξ ολοκλήρου πια από το κοινωνικό η ανάδυση του οποίου επέτρεψε την είσοδο στην πρότερη σφαίρα της πολιτικής, πρακτικών που κατά την αρχαιότητα αφορούσαν στον ιδιωτικό βίο όπως ζητημάτων οικονομίας, ζητημάτων διοίκησης, ζητημάτων ζωής. Μάλιστα, επιστρέφοντας σε μια κομβική αρεντική διάκριση -αυτήν ανάμεσα στη ζωή και στον βίο-, παρατηρούμε ότι η νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από μια εμμονή για τη ζωή.<sup>105</sup> Όμως, παρά την μελανή περιγραφή της, η Arendt εντοπίζει σε αυτή και σημαντικές στιγμές του πολιτικού, *τις επαναστάσεις*. Από το σημείο αυτό και μέχρι το τέλος του 2<sup>ου</sup> κεφαλαίου θα πραγματευτούμε το *ζήτημα της επανάστασης* όπως αυτό παρουσιάζεται στο αρεντικό έργο. Θα κάνουμε λόγο για α) το νόημα των επαναστάσεων γενικά και ειδικά για β) τα αίτια δημιουργίας τους, γ) την εξέλιξη της πορείας τους, και δ) την τελική τους κατάληξη. Η ανάλυση που παρεμβάλαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο θα μας βοηθήσει να αποδείξουμε τη βασική μας θέση -πάνω στην οποία θα αναπτυχθεί και το παρόν υποκεφάλαιο- ότι η αρεντική ανάλυση της Γαλλικής και της Αμερικανικής επανάστασης βρίσκεται σε ευθεία συσχέτιση με την ανάλυσή της για το κοινωνικό και το πολιτικό αντίστοιχα.

Πριν προβούμε στη συγκριτική μελέτη των δύο σημαντικών επαναστάσεων του 18<sup>ου</sup> αιώνα, παρουσιάζοντας ότι πρόκειται ουσιαστικά για δύο διαφορετικές επαναστατικές παραδόσεις, θα κάνουμε λόγο γενικά για τον όρο επανάσταση και το νόημα που του αποδίδεται από την Arendt.

Με δεδομένη τη σημασία που έχουν οι έννοιες στην αρεντική θεώρηση, κάθε άλλο παρά έκπληξη μας προκαλεί, η διαύγαση της έννοιας *επανάσταση*, στην οποία προβαίνει στο έργο της. Για την Arendt, παίζει σπουδαίο ρόλο η ανακάλυψη του πότε εμφανίζεται για πρώτη φορά μια λέξη για να περιγράψει ένα νέο φαινόμενο, και όπως ρητά λέει η ίδια: «Προφανώς, καθετί

---

<sup>105</sup> Βλ., Θεοφάνης Τάσης, *Πολιτικές του Βίου – Η ειρωνεία*, Ευρασία, Αθήνα, 2012, σ. 43.

καινούργιο που εμφανίζεται στον κόσμο των ανθρώπων έχει ανάγκη από μια καινούργια λέξη, οπότε ή σχηματίζεται μια καινούργια λέξη για να περιγράψει την καινούργια εμπειρία ή χρησιμοποιείται μια παλιά λέξη και της δίδεται μια εξολοκλήρου καινούργια σημασία. Αυτό αληθεύει διπλά για την πολιτική σφαίρα της ζωής, στην οποία δεσπόζει η ομιλία». <sup>106</sup> Ο όρος *επανάσταση* λοιπόν, προϋπήρχε της πραγματικότητας που επικράτησε να προσδιορίζει, καθώς αρχικά ήταν ένας αστρονομικός όρος που δήλωνε μια επαναλαμβανόμενη κυκλική κίνηση. Μόλις τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ο όρος εντάσσεται στο πολιτικό λεξιλόγιο με σημασία πλησιέστερη της αρχικής του -παρά της επικρατούσας- και δήλωνε μια κίνηση περιστροφής η οποία οδηγούσε πίσω σε ένα προεγκαθιδρυμένο σημείο, δήλωνε δηλαδή την *αποκατάσταση* μιας διασαλεμένης τάξης. <sup>107</sup> Η Arendt, ωστόσο, υπογραμμίζει και μια ακόμη συνδήλωση του αστρονομικού όρου, προσδιοριστική της κυκλικής κίνησης, την έννοια του *ακαταμάχητου*, όπου η περιστροφή ακολουθεί μια προδιαγεγραμμένη τροχιά και δεν επηρεάζεται καθόλου από την ανθρώπινη ισχύ. <sup>108</sup>

Το ότι ένας αστρονομικός όρος “δάνεισε” τη σημασία του σε ένα πολιτικό φαινόμενο, είναι ενδεικτικό όχι μόνο της αρχικής σημασίας που έφερε η έννοια της επανάστασης, αλλά και της πρακτική της, δηλαδή την αποκατάσταση, και αντικατοπτρίζει την ισχύουσα -μέχρι τότε- άποψη περί χρόνου στα πολιτικά φαινόμενα και την ιστορία. Η αντίληψη του χρόνου, μέχρι και πριν την εμφάνιση της Γαλλικής επανάστασης ήταν κυκλική, οι πολιτικές αλλαγές δεν διέκοπταν την πορεία της ιστορία των νεότερων χρόνων η οποία όχι μόνο δεν άρχιζε με μια νέα αρχή, αλλά θεωρούνταν ότι ξανάπεφτε πίσω σε ένα διαφορετικό στάδιο του κύκλου της. <sup>109</sup> Η κυκλική κίνηση των αστερών, ο κυκλικός τρόπος αντίληψης του χρόνου, όπως και ο κύκλος της ζωής εντός της δραστηριότητας του μόχθου μάς καθιστούν σαφές ότι η αναγκαιότητα κυριαρχούσε στα πάντα.

---

<sup>106</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 31.

<sup>107</sup> Βλ. ό.π., σσ. 38-39.

<sup>108</sup> Βλ. ό.π., σ. 42.

<sup>109</sup> ό.π., σ. 18.

Κατά τους νεότερους χρόνους τώρα, ο όρος επανάσταση αλλάζει ριζικά σημασία καθώς πλέον είναι αξεδιάλυτα δεμένος με την άποψη ότι η πορεία της ιστορίας αρχίζει από την αρχή, και ως βασικός στόχος ορίζεται η θεμελίωση της ελευθερίας.<sup>110</sup> Με βάση τα νέα δεδομένα, ο ορισμός της επανάστασης δίδεται από την Arendt ως εξής: «...μόνον όπου η αλλαγή συμβαίνει με την έννοια μιας νέας αρχής, όπου η βία χρησιμοποιείται για να συγκροτήσει μια τελείως διαφορετική μορφή διακυβέρνησης, να επιφέρει τον σχηματισμό ενός νέου πολιτικού σώματος, όπου η απελευθέρωση από την καταπίεση στοχεύει τουλάχιστον στη συγκρότηση της ελευθερίας μπορούμε να μιλούμε για επανάσταση».<sup>111</sup>

Για να κατανοήσουμε όσο το δυνατόν πληρέστερα το νόημα των επαναστάσεων των νεότερων χρόνων, θα προβούμε στην ανάλυση των κατηγορημάτων που συναποτελούν τον ορισμό που μόλις παραθέσαμε. Μπορούμε λοιπόν να μιλήσουμε για επανάσταση «μόνον όπου η αλλαγή συμβαίνει με την έννοια μιας νέας αρχής», το ότι πλέον η ιστορία αρχίζει από την αρχή προϋποθέτει μια ρήξη και μάλιστα μια ρήξη διπλής κατεύθυνσης, η οποία θα αφορά στο ριζικά νέο που κομίζει η επανάσταση τη στιγμή που συμβαίνει, αλλά και στην αλλαγή που θα επιφέρει -με μελλοντική προοπτική-, και μια δεύτερη, ταυτόχρονη ρήξη, η οποία θα σηματοδοτεί το τέλος του κυκλικού χρόνου όπως αυτός νοούνταν μέχρι πριν την πλήρη εμφάνιση της επανάστασης -άρα θα έχει κατεύθυνση προς στο παρελθόν-, καθώς η καινοτομία- το καινοφανές που την συνοδεύει μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο σε συνθήκες ευθύγραμμης αντίληψης του χρόνου. Στο σημείο αυτό εντοπίζεται η άμεση σύνδεση της επανάστασης με την πράξη, η κοινή δράση που οδηγεί σε ένα νέο ξεκίνημα του οποίου κανείς δεν μπορεί να προδικάσει την κατάληξη.

Μπορούμε να μιλήσουμε για επανάσταση «όπου η βία χρησιμοποιείται για να συγκροτήσει μια τελείως διαφορετική μορφή διακυβέρνησης», μαζί με το ζήτημα της νέας αρχής, ως προσδιοριστικός όρος της επανάστασης, τίθεται και το πρόβλημα της βίας στην

---

<sup>110</sup> Ελευθερία και βίωση νέας αρχής τίθενται ως βασικά προαπαιτούμενα από την Arendt για την κατανόηση του φαινομένου αυτού. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 25.

<sup>111</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 31.

ιδρυτική- θεμελιωτική της μορφή, αφού η ιστορία ξεκινά με τη βία<sup>112</sup> τόσο με τη βιβλική όσο και με την κοσμική παράδοση. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, το ενδιαφέρον της Arendt για την έννοια αυτή είναι ιστορικό καθαρά και εδράζεται στο ζήτημα της απαρχής. Το έγκλημα είναι η ιδρυτική πράξη της πολιτικής κοινότητας, είναι το τίμημα για την έξοδο από τη φυσική κατάσταση<sup>113</sup>. Επίσης έχουμε ήδη αναφέρει ότι η βία θεωρείται περιθωριακό πολιτικό φαινόμενο, κάτι που αποδεικνύεται και εδώ, αφού ναι μεν τίθεται στην κορυφή προ-πολιτικών πρακτικών, αλλά κινείται στις παρυφές των πολιτικών φαινομένων. Βασική θέση της Arendt αποτελεί το ότι η βία δεν είναι επαρκής συνθήκη ώστε ένα πολιτικό γεγονός να χαρακτηριστεί ως επανάσταση.<sup>114</sup>

Η επανάσταση τέλος, μπορεί «να επιφέρει τον σχηματισμό ενός νέου πολιτικού σώματος, όπου η απελευθέρωση από την καταπίεση στοχεύει τουλάχιστον στη συγκρότηση της ελευθερίας». Το τελευταίο και σημαντικότερο κατηγορήμα της επανάστασης αφορά στη θεμελίωση της ελευθερίας.<sup>115</sup> Το ότι η ελευθερία τίθεται ως στόχος της επανάστασης είναι ένα γεγονός μείζονος σημασίας, καθώς στην έννοια αυτή συμπυκνώνεται το πραγματικό νόημα της, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Arendt, «η *raison d'être* της πολιτικής είναι η ελευθερία, και το πεδίο της εμπειρίας της η πράξη».<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> Στο σημείο αυτό οφείλουμε να επισημάνουμε ότι, καθώς το τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της μελέτης μας είναι αφιερωμένο στην έννοια της βίας, στο παρόν κεφάλαιο θα αρκεσθούμε στην ανάλυση της έννοιας όπως αυτή εμφανίζεται στο έργο *Για την Επανάσταση*.

<sup>113</sup> Ο όρος *φυσική κατάσταση*, αναφέρεται σε μια προ-πολιτική κατάσταση η οποία θεωρούμε ότι τοποθετείται χρονολογικά από την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας έως τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, οπότε και ο όρος αυτός ήρθε στο προσκήνιο. Βλ. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ.16.

<sup>114</sup> Hannah Arendt, *Περί βίας*, ό.π., σσ.109-110.

<sup>115</sup> Στην περιγραφή της *constitutio liberalis*, η νέα αρχή, η ρήξη με τη συνέχεια του ιστορικού χρόνου, είναι δηλωτικά χαϊντεγκεριανής έμπνευσης.

<sup>116</sup> Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφ. Γιώργος .Ν. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012, σ. 14.

Αναλυτικότερα σχετικά με τον στόχο της επανάστασης, η ελευθερία και κυρίως η πολιτική ελευθερία ήταν απύσχα από το λεξιλόγιο των ανθρώπων για μεγάλο χρονικό διάστημα, από την παρακμή του αρχαίου κόσμου έως και τους νεότερους χρόνους. Στην πλατωνική φιλοσοφία, την χριστιανική φιλοσοφία αλλά και στις θεωρίες των στοχαστών του 17<sup>ου</sup> - 18<sup>ου</sup> αιώνα, το αλληλένδετο που προτάσσει η Arendt μεταξύ αυτών των εννοιών δεν φαντάζει τόσο αυτονόητο. Η φιλοσοφική παράδοση προέκρινε την αναζήτηση της ελευθερίας εκτός του πεδίου της πολιτικής -στην ενατένιση ή στην μετά θάνατον ζωή αντίστοιχα- ή στην περίπτωση των στοχαστών που θεωρούσαν την πολιτική ως μέσο για την εγγύηση της ασφάλειας η οποία θα τους οδηγούσε στην ελευθερία και η οποία ουδεμία σχέση θα είχε με το πεδίο της πολιτικής.<sup>117</sup>

Στην προσπάθεια της η Arendt να επαναπροσδιορίσει, θα μπορούσαμε να πούμε, την σχέση ανάμεσα σε ελευθερία και πολιτική, προβαίνει στη συνήθη τακτική των διακρίσεων. Έτσι, διακρίνει την πολιτική ελευθερία, από την *απελευθέρωση*, όπου ως τέτοια νοείται η απελευθέρωση από περιορισμούς και μπορεί να είναι μόνο αρνητική, και η οποία ενδέχεται να είναι η προϋπόθεση της ελευθερίας, αλλά διόλου δεν οδηγεί αυτόματα σε αυτή. Στη βάση της διάκρισης ανάμεσα σε απελευθέρωση και ελευθερία βρίσκεται και άλλη μια κομβική διάκριση ανάμεσα σε εξέγερση και επανάσταση, όπου η βίαιη εξέγερση στοχεύει-είναι δηλωτική της απελευθέρωσης. Εξέγερση και απελευθέρωση αποτελούν προϋποθέσεις της επανάστασης και της ελευθερίας, αλλά διακρίνονται ρητά από αυτές.<sup>118</sup> Επίσης διακρίνει την πολιτική ελευθερία από τις φιλελεύθερες πολιτικές ελευθερίες που πρεσβεύουν οι θεωρίες των δικαιωμάτων και θεωρούνται το αποτέλεσμα της απελευθέρωσης, συνεπώς και αυτές νοούνται ως αρνητικές ελευθερίες. Παρόλα αυτά, δεν υποβαθμίζει τη σημασία των αρνητικών αυτών ελευθεριών, καθώς τις θεωρεί ως αναγκαίες προϋποθέσεις ώστε να καταστεί εφικτή η πολιτική ελευθερία, η οποία αντιλαμβανόμαστε από τα παραπάνω ότι έχει θετικό αλλά και δημιουργικό περιεχόμενο.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π.,σ. 19.

<sup>118</sup> ό.π., σσ. 25-26. Για το ζήτημα της εξέγερσης βλ. στο ίδιο σ. 128.

<sup>119</sup> Βλ. ό.π., σσ. 27-28.

Ποιο είναι όμως το πραγματικό περιεχόμενο της πολιτικής ελευθερίας σύμφωνα με την Arendt; «Η συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις, το δικαίωμα να συμμετέχεις στη διακυβέρνηση».<sup>120</sup> Αντιλαμβανόμαστε ότι η Arendt στρέφεται στην μελέτη των επαναστατικών παραδειγμάτων, επειδή τα θεωρεί αυθεντικά πρότυπα πολιτικής πράξης. Οι επαναστάσεις στο αρεντικό πλαίσιο είναι εκείνες οι ιστορικές στιγμές, όπου η πράξη επανεμφανίζεται -με όλα τα χαρακτηριστικά που της αποδόθηκαν- στην πολιτική σκηνή και ανακτά τον χαμένο της ρόλο στην πολιτική διαδικασία. Μας καθίσταται κάτι παραπάνω από ξεκάθαρο ότι η ερμηνεία του γενικού νόηματος της επανάστασης στην αρεντική θεώρηση σχετίζεται άμεσα με την φαινομενολογική ερμηνεία του πολιτικού, δηλαδή της πράξης, στην οποία προβαίνει η Arendt στην *Ανθρώπινη Κατάσταση*.

Στο σημείο αυτό θα εξετάσουμε το νόημα της επανάστασης στην πράξη, μελετώντας δηλαδή, το πώς τα παραπάνω κατηγορήματα εμφανίστηκαν ή δεν εμφανίστηκαν στην πορεία των δύο μεγάλων επαναστάσεων του 18<sup>ου</sup> αιώνα, και αυτό γιατί αν θέλουμε να μάθουμε τι είναι επανάσταση, όπως λέει η ίδια η Arendt, πρέπει να στραφούμε σε εκείνες τις ιστορικές στιγμές όπου η επανάσταση έκανε την πλήρη εμφάνισή της και απέκτησε οριστική μορφή, στην Γαλλική και στην Αμερικάνικη επανάσταση.<sup>121</sup>

Το εγχείρημά μας θα ξεκινήσει από την μελέτη της Γαλλικής επανάστασης η ανάλυση της οποίας θα αναπτυχθεί με βάση την πλέον προσδιοριστική έννοια που της αποδίδεται στο αρεντικό πλαίσιο, ήτοι αυτή του κοινωνικού ζητήματος, σε αντιστοιχία με τα κατηγορήματα που συναποτελούν τον όρο επανάσταση όπως τα αναφέραμε παραπάνω (νέα αρχή- βία- θεμελίωση ελευθερίας), και τέλος σε σχέση με το περιεχόμενο της κοινωνικής σφαίρας.

Η ημερομηνία που η επανάσταση έλαβε πλήρη μορφή στην περίπτωση της Ευρώπης, είναι η 14<sup>η</sup> Ιουλίου 1789. Η απαρχή της ήταν πολιτική, καθώς εναντιώθηκε στη μοναρχία με στόχο την εγκαθίδρυση ενός αβασίλευτου καθεστώτος, και την δημιουργία μιας σφαίρας πολιτικής ελευθερίας. Η επανάσταση λοιπόν αρχικά, συνιστούσε την έκφραση *societies* και

---

<sup>120</sup> ό.π.,σ. 28 και σ. 202.

<sup>121</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 39.

communes οι οποίες αυτοοργανώθηκαν ως αυτοδιαχειριζόμενες συλλογικότητες. Οι άνθρωποι δρούσαν στην δημόσια σφαίρα ως πολίτες ιδρύοντας λέσχες και εταιρίες -*sociétés populaires*- στις οποίες διεξάγονταν συζητήσεις για το σύνταγμα και την δημοκρατία. Παραθέτοντας τον Robespierre, η Arendt γράφει ότι ο μοναδικός στόχος των επαναστατικών λεσχών ήταν: «να διδάσκουν, να διαφωτίζουν τους συμπολίτες τους για τις αληθινές βασικές αρχές του συντάγματος και να σκορπούν το φως που χωρίς αυτό δεν θα ήταν ικανό να επιβιώσει το σύνταγμα».<sup>122</sup> Παρατηρούμε λοιπόν ότι αρχικά η Γαλλική επανάσταση ήταν αμιγώς πολιτική, με όρους φωτός -δηλαδή ορατότητας και δημοσιότητας- αλλά και με όρους ομιλίας. Ωστόσο, αμέσως μετά την απελευθέρωση από την τυραννία η Γαλλική επανάσταση άλλαξε κατεύθυνση, έτσι, αντί για συζητήσεις που να αφορούν το σύνταγμα και την θεμελίωση της ελευθερίας, ο λαός ζητούσε «το αβασίλευτο καθεστώς να εξασφαλίσει στον καθένα τα μέσα συντήρησής του».<sup>123</sup> Το κοινωνικό ζήτημα έγινε το επίκεντρο της επαναστατικής δράσης.

Το κοινωνικό ζήτημα, δεν είναι ένα ζήτημα το οποίο φανερώθηκε πρώτη φορά στην πολιτική σκηνή κατά τη Γαλλική επανάσταση. Ανατρέχοντας στην αρχαιότητα η Arendt, αποδίδει την πρώτη αναφορά στο συγκεκριμένο ζήτημα στον Αριστοτέλη -και δη στο οικονομικό κίνητρο που ανακάλυψε εξηγώντας τις μεταβολές του Πλάτωνα- ο οποίος υποστήριξε ότι το συμφέρον, το επωφέλες για ένα πρόσωπο, μια ομάδα ή έναν λαό, κυβερνά και πρέπει να κυβερνά τα πολιτικά ζητήματα.<sup>124</sup>

Κατά τη νεωτερικότητα τώρα, το κοινωνικό ζήτημα θεωρούμε ότι είχε περισσότερο επιτακτική μορφή, σχετιζόταν άμεσα με την ύπαρξη της φτώχειας, και την αντίστοιχη διάκριση που έφερε εντός της ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς, η οποία νοούνταν ως «φυσική και αναπόφευκτη, όπως η ζωή για το ανθρώπινο σώμα» και ως «ιδιότητα εγγενής στην ανθρώπινη κατάσταση».<sup>125</sup> Με βάση τα δύο αυτά παραθέματα, υποστηρίζουμε ότι λόγω της ανόδου του

---

<sup>122</sup> ό.π., σ. 223.

<sup>123</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 225.

<sup>124</sup> Βλ. ό.π., σσ. 18 - 19.

<sup>125</sup> ό.π., σ. 19.

κοινωνικού –και της παράλληλης υποτίμησης του πολιτικού- κατά τους νεότερους χρόνους, και της αναγωγής των οικονομικών ζητημάτων σε κύρια ζητήματα της κοινωνικής δημόσιας σφαίρας, η φτώχεια αποτελούσε έναν ολικό προσδιοριστικό όρο του ατόμου. Η Arendt ορίζει την φτώχεια ως «κάτι παραπάνω από στέρηση, μία κατάσταση μόνιμης έλλειψης και οξείας αθλιότητας που το αίσχος της συνίσταται στην απανθρωποποιητική της δύναμη·» και συνεχίζει προσθέτοντας ότι «η φτώχεια είναι απαίσια επειδή θέτει τους ανθρώπους κάτω από τις απόλυτες επιταγές του σώματός τους».<sup>126</sup> Τεκμηριώνουμε τη χρήση του όρου ‘‘ολικός’’ βασιζόμενοι στις δυο προτάσεις και στον ορισμό που παραθέσαμε και παρατηρώντας το εξής: η φτώχεια προσδιόριζε το άτομο με όρους ανθρώπινης φύσης αλλά και ανθρώπινης κατάστασης και είναι τόσο ισχυρή που μπορεί να στερήσει το άτομο από την ανθρωπότητά του, μπορεί δηλαδή - κατά μια έννοια- να επηρεάσει τη φύση του. Ερμηνεύοντας τα παραπάνω με όρους *Ανθρώπινης Κατάστασης*, η φτώχεια θέτει σε κίνδυνο την ίδια τη διατήρηση της ζωής. Παρατηρούμε όμως, ότι με τον ίδιο τρόπο προσδιόριζε η φτώχεια τα άτομα και κατά την αρχαιότητα,· συνεπώς, ποιο είναι το στοιχείο εξαιτίας του οποίου η φτώχεια γέννησε τόσο σημαντικά γεγονότα στην νεωτερικότητα; Η απάντηση κατά τη γνώμη μας, βρίσκεται στην απόλυτη πρωτοκαθεδρία που απολάμβανε η ζωή έναντι του βίου -κατά την αναφερόμενη χρονική περίοδο- σε ιδιωτική και δημόσια σφαίρα. Αν η ζωή αποτελούσε το ύψιστο αγαθό του ανθρώπου, τότε η απειλή της θα μπορούσε να γεννήσει τα συμβάντα αυτά.

Πότε το κοινωνικό ζήτημα έφτασε να παίζει επαναστατικό ρόλο, και γιατί; Αυτό συνέβη κατά την Arendt όταν άρχισε να αμφισβητείται ότι η φτώχεια ήταν εγγενής στην ανθρώπινη κατάσταση, και η αμφισβήτηση αυτή σχετιζόταν με την Αμερική, την νέα ήπειρο και το σύμβολο μιας κοινωνίας στην οποία το ζήτημα της φτώχειας ήταν απόν. Το θέμα αυτό θα το αναλύσουμε στην πορεία της μελέτης μας..

Αναλυτικότερα, ενώ η Γαλλική επανάσταση ξεκίνησε ως πολιτική, στην πορεία η εμφάνιση του κοινωνικού ζητήματος συνέβαλε δραματικά στην μεταβολή του χαρακτήρα της. Το κοινωνικό ζήτημα, το οποίο εκφράστηκε ως εικόνα με τα πλήθη των φτωχών που ξεχύθηκαν στους δρόμους του Παρισιού για να ενισχύσουν τον αγώνα για ελευθερία -απαιτώντας όμως

---

<sup>126</sup> ό.π., σσ. 53-54. Σχετικά με το ζήτημα της φτώχειας, Πρβλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 51.



απελευθέρωση από την εξαθλίωση- έφερε μια πληγή στον πολιτικό της προσανατολισμό. Με την εμφάνιση των φτωχών στην πολιτική σκηνή, εμφανίστηκε μαζί τους και η αναγκαιότητα, και μάλιστα η πιο επιτακτική αναγκαιότητα από όλες, αυτή της διατήρησης της ίδιας της ζωής - καθώς το διακύβευμα σε συνθήκες απόλυτης εξαθλίωσης είναι η ίδια η ζωή-, και η οποία ενισχυόταν ακόμη περισσότερο από τον τεράστιο αριθμό των ανθρώπων που βίωναν αυτή την κατάσταση. Η επανάσταση κατ' αυτόν τον τρόπο επιστρέφει στην αρχική σημασία που είχε ως αστρονομικός όρος και μάλιστα με την πιο βίαιη συνδήλωσή της, αυτή του ακαταμάχητου, της μη επιρροής από την ανθρώπινη ισχύ. Με βάση τα παραπάνω το κύριο μέλημα πλέον των πρωτεργατών της επανάστασης ήταν να απαλλάξουν τον λαό από την απόλυτη φτώχεια, και οδηγήθηκαν εκεί παρακινήμένοι από το πάθος της συμπόνιας, έτσι ο στόχος της επανάστασης μετατίθεται καθώς σταματά να στοχεύει στην ελευθερία και αποσκοπεί στην ευτυχία του λαού, όπου ως ευτυχία του λαού πλέον νοείται η εξάλειψη της φτώχειας.<sup>127</sup>

Με τις ανωτέρω αλλαγές, δηλαδή την μετάθεση του στόχου της επανάστασης από την θεμελίωση της ελευθερίας, στην απελευθέρωση από την αναγκαιότητα, η εξουσία δεν δύναται πλέον να βασίζεται στην συναίνεση του λαού, έτσι ο Robespierre στρέφεται στην ρουσσωική *volonté générale* –γενική θέληση- η οποία αντικατέστησε την επίσης ρουσσωική έννοια της *συναίνεσης* ήτοι, της *volonté de tous*. Αντιλαμβανόμαστε ότι η βασική ποιότητα πίσω από τη γενική θέληση είναι η ομοφωνία- η ομογνωμία- η *κοινή γνώμη* του λαού στην οποία αναφέρεται ο Robespierre. Η ομοφωνία ωστόσο, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της κοινωνίας. Το συγκροτητικό στοιχείο της *γενικής θέλησης* θεωρούμε ότι είναι οι κοινές βιολογικές ανάγκες όλων των ατόμων, όπου εδώ τα άτομα εξισώνονται μεταξύ τους, και αναγνωρίζονται ως μια διευρυμένη υποκειμενικότητα.

Το κεντρικό ζήτημα σε αυτή την αντικατάσταση παρατηρεί η Arendt, είναι ότι η συναίνεση «με τις αποχρώσεις της ηθελημένης επιλογής και της περιεσκεμμένης γνώσης» αντικαταστάθηκε από τη *θέληση* η οποία αποκλείει της διαδικασία ανταλλαγής απόψεων και την επίτευξη συμφωνιών. Η *θέληση* για να λειτουργήσει πρέπει να είναι μια και αδιαίρετη, εξασφαλίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ενότητα του πολιτικού σώματος. Η ενότητα αυτή δεν

---

<sup>127</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 54 και σ. 99.

θα έπρεπε και δεν μπορούσε να εκληφθεί ως σταθερότητα, καθώς το ρουσσωικής σύλληψης έθνος πλέον γινόταν αντιληπτό ως ένα σώμα το οποίο διέθετε μια θέληση, και η θέληση –όπως μπορούμε να αντιληφθούμε και εμείς- είναι κάτι μεταβλητό.<sup>128</sup> Έτσι, με την θεωρία του περί γενικής θέλησης, ο Rousseau εντόπισε το ζήτημα της αστάθειας των επαναστατικών κυβερνήσεων –λόγω της εγγενούς αδυναμίας τους να δεσμευτούν με μελλοντική προοπτική, να δώσουν και να τηρήσουν υποσχέσεις θα λέγαμε- και ενίσχυσε την θέση του εθνικού κράτους, όπου μια τέτοιου τύπου δέσμευση ήταν εφικτή μόνον όταν εξυπηρετούνταν το λεγόμενο εθνικό συμφέρον, κάτι το οποίο συμβαίνει σε περιπτώσεις εμφάνισης κάποιου κοινού εξωτερικού εχθρού. Πώς όμως θα μπορούσε να επιτευχθεί η ενότητα στο εσωτερικό του έθνους; Η ρουσσωικής προέλευσης ενοποιητική αρχή εντός του έθνους είναι το άθροισμα των επιμέρους θελήσεων και συμφερόντων που ενυπάρχουν εντός του κάθε πολίτη. Αυτός ο - εσωτερικός πια- εχθρός, αντιμετωπίζεται αν ο κάθε επιμέρους άνθρωπος ξεσηκωθεί –όχι άπαξ, αλλά διαρκώς- εναντίον των ατομικών του συμφερόντων και θελήσεων, τότε –και μόνο τότε- υπερισχύει η γενική θέληση.<sup>129</sup>

Με βάση τα προλεχθέντα, και σε συνάρτηση με το ερευνητικό μας ενδιαφέρον, επιθυμούμε να τονίσουμε τα εξής: η Arendt ασκεί δριμεία κριτική<sup>130</sup> στον Rousseau και την θεωρία του περί της «γενικής θέλησης», η οποία δεν είναι πραγματικά προϊόν της σύγκρουσης ή έστω της συνάντησης μεταξύ των ανθρώπων, αλλά μια ουσία που υπάρχει ήδη a priori, πριν από τη διαβούλευση, και απλώς εκδηλώνεται σε αυτήν και μέσω αυτής». <sup>131</sup> Το σημείο που εγείρει την κριτική της αφορά στο ότι οι πολίτες καταλήγουν σε συμφωνία χωρίς μεταξύ τους επικοινωνία, γεγονός το οποίο υποτιμά τον επικοινωνιακό αλλά και δι-υποκειμενικό παράγοντα (ο οποίος ενεργοποιείται) κατά τον σχηματισμό γνώμης.<sup>132</sup> Ένα ακόμη σημείο στο οποίο ασκεί

---

<sup>128</sup> ό.π., σ. 68.

<sup>129</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ. 69 -70.

<sup>130</sup> Πρβλ. ό.π., σ. 69, υποσ. 24.

<sup>131</sup> Βλ. Άκης Γαβριηλίδης, «Τα ανθρώπινα Δικαιώματα ως κανόνας και ως εξαίρεση», *Θέσεις*, 89, 2004, σ. 41.

<sup>132</sup> James Miller, «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World», στο Melvyn A. Hill (ed), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St.Martins Press, New York, 1979 σ. 187.

κριτική η Arendt, σχετίζεται με την ταύτιση στη θεωρία του Rousseau των εννοιών γνώμη και συμφέρον. Στην αρεντική θεωρία, γνώμη και συμφέρον είναι δύο εντελώς διαφορετικά πολιτικά φαινόμενα, όπου η γνώμη ανήκει μόνο σε μεμονωμένα άτομα και είναι αποτέλεσμα άσκησης της λογικής του ατόμου, ενώ τα συμφέροντα ανήκουν σε ομάδες.<sup>133</sup> Τέλος, σε αυτήν ακριβώς την πίστη στον *κοινό εχθρό*, αξεδιάλυτα συνδεδεμένη με το *κοινό συμφέρον*, η Arendt θεωρεί ότι εδράζεται η θεωρία της επαναστατικής τρομοκρατίας που χαρακτήρισε την Γαλλική επανάσταση, και όσες την ακολούθησαν (Ρωσική Επανάσταση και εσωκομματικές εκκαθαρίσεις),<sup>134</sup> και αυτό λόγω του ότι η τοποθέτηση ενός εχθρού εντός του κάθε μεμονωμένου ατόμου γέννησε την καχυποψία στον λαό, και η καχυποψία σε συνθήκες απόλυτης εξουσίας είναι επικίνδυνη. Είδαν τον εχθρό στους ομοίους τους και την υποκρισία στα οικονομικά εύρωστα τμήματα της κοινωνίας, στην αστική τάξη.

Επιστρέφοντας στο ζήτημα της συμπόνιας, αυτή, ως καθοδηγητική δύναμη των επαναστατικών δυνάμεων εμφανίστηκε -ιστορικά- μετά την πτώση του τυραννικού καθεστώτος και αφού οι Γιρονδίνιοι απέτυχαν να εγκαθιδρύσουν αβασίλευτη κυβέρνηση· έτσι, στην πορεία της επανάστασης η εξουσία καταλήφθηκε από τους Γιακωβίνους, οι οποίοι βρίσκονταν υπό την ηγεσία του Robespierre, και οι οποίοι ενδιαφέρονταν περισσότερο για τον λαό και λιγότερο για το αβασίλευτο καθεστώς και «βάσισαν την πίστη τους στη φυσική καλοσύνη μιας τάξης και όχι σε θεσμούς και συντάγματα».<sup>135</sup>

Η Arendt παρατηρεί ότι ο Robespierre, εκκινώντας από τις ρουσσικές θεωρίες για την φυσική καλοσύνη του ανθρώπου, μετατρέπει τη συμπόνια από πανανθρώπινο γνώρισμα, με βάση τον Rousseau, σε ύψιστη πολιτική αρετή, στη δύναμη που θα μπορούσε να ενώσει όλες τις κοινωνικές τάξεις σε ένα έθνος, να τους θέσει αλληλέγγυους. Το γεγονός ότι η συμπόνια, κατά τη Γαλλική επανάσταση, αναδείχθηκε ως ύψιστη πολιτική αρετή, αποτελεί για την Arendt ένα από τα καίρια σφάλματα της, καθώς πρόκειται για ένα βαθιά αντιπολιτικό αίσθημα. Για να

---

<sup>133</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 211.

<sup>134</sup> ό.π., σ. 70.

<sup>135</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 67.

στοιχειοθετήσουμε αυτή τη θέση θα αναφερθούμε στην διάκριση στην οποία προέβη η Arendt ανάμεσα στην συμπόνια και τον οίκτο από την μια μεριά και στην έννοια της αλληλεγγύης από την άλλη.<sup>136</sup>

Η συμπόνια, κατά την Arendt, είναι μια βασική αρχή των παθών, και αφορά στην ικανότητα του ατόμου να υποφέρει με τα βάσανα του άλλου, μια ικανότητα η οποία αντλεί τη δύναμή της από το πάθος από το οποίο εκπηγάει. Συμπόνια και πάθος, αμφοτέρωτα είναι αδύναμα για γενίκευση, έτσι η συμπόνια μπορεί να απευθυνθεί μόνο προς ένα άτομο και ποτέ προς κάποια ομάδα ανθρώπων ή ακόμη πιο γενικά προς την ανθρωπότητα. Επιπλέον η συμπόνια, όπως και το πάθος διακρίνονται από μια «αμηχανία με τις λέξεις», καθώς η «γλώσσα» τους περιλαμβάνει κατά βάση χειρονομίες, ως ακόλουθο λοιπόν των παραπάνω, αντιλαμβανόμαστε ότι η συμπόνια έχει την ικανότητα να καταργεί την απόσταση, το διάστημα που παρεμβάλλεται μεταξύ των ανθρώπων στο χώρο των πολιτικών φαινομένων. Ο οίκτος τώρα, αποτελεί για την Arendt τη διαστρέβλωση της συμπόνιας, είναι ένα συναίσθημα χωρίς εσωτερικήυση καθώς «λυπάσαι χωρίς αυτό να αγγίζει τη σάρκα σου», είναι ομιλητικός -σε αντίθεση με τη συμπόνια- άρα μπορεί να φτάσει μέχρι το πλήθος και την αγορά, όπου, λόγω του ότι δεν είναι συμπνετικός έχει την ικανότητα να διατηρεί τις αποστάσεις μεταξύ των ατόμων. Ίδιον του οίκτου είναι ότι χρειάζεται τη δυστυχία για να υπάρξει, και επειδή πρόκειται για συναίσθημα, ο οίκτος δεν γνωρίζει όρια, άρα, αν τον εκλάβουμε ως πηγή της αρετής, ο οίκτος είναι εξαιρετικά σκληρός. Η αλληλεγγύη τώρα, αποτελεί για την Arendt το εναλλακτικό του οίκτου. Πρόκειται για μια βασική αρχή που μπορεί να εμπνεύσει και να καθοδηγήσει τη δράση, καθώς η αλληλεγγύη μετέχει του λόγου, άρα και της γενικότητας, και συνεπώς μπορεί να διαχειριστεί το πλήθος σε οποιαδήποτε έκταση. Επιπλέον, έχει την ικανότητα να εγκαθιδρύει ατάραχα κάποια κοινότητα συμφέροντος με τους καταπιεσμένους που υφίστανται εκμετάλλευση. Τέλος, παρά του ότι προκαλείται από τον πόνο –όπως και ο οίκτος-, διόλου δεν καθοδηγείται από αυτόν.

Με βάση την παραπάνω ανάλυση, μας καθίσταται σαφές το γιατί η συμπόνια είναι ένα βαθιά αντιπολιτικό αίσθημα. Πρόκειται για μια έννοια που δεν είναι πρόσφορη για την πολιτική σφαίρα, δεν δύναται ούτε για γενίκευση αλλά ούτε και για ομιλία. Η συμπόνια δεν ξεκινά να

---

<sup>136</sup> Για την ανάλυση που θα ακολουθήσει ανάμεσα σε συμπόνια, οίκτο και αλληλεγγύη, βλ. ό.π., σσ. 71-79.

αλλάξει τις εγκόσμιες συνθήκες, αλλά, αν τεθεί σε αυτή τη θέση, όπως κατά τη Γαλλική επανάσταση, θα το κάνει με τους όρους της, όχι με πειθώ και διαπραγμάτευση, αλλά με βία.<sup>137</sup> Ακριβώς επειδή η συμπόνια δεν προσφέρεται για δημόσια εμφάνιση, όταν “ωθούνταν”, θα μπορούσαμε να πούμε, προς τα εκεί αποκτούσε βίαιες συνεκδοχές και μετέβαλε την ποιότητά της, όπως συμβαίνει με όλα τα πάθη της καρδιάς όταν εμφανίζονται δημόσια. Ο οίκτος από την άλλη μεριά, η διαστρέβλωση της συμπόνιας, όπως προαναφέραμε, χαρακτηριζόταν και αυτός από ροπή στη βία και μάλιστα σε μεγαλύτερη έκταση και αγριότητα από την συμπόνια.<sup>138</sup>

Η αρεντική ανάλυση της Γαλλικής επανάστασης σχετίζεται άμεσα με την ανάλυσή της για την κοινωνία. Από τη στιγμή που η επανάσταση στράφηκε στην επίλυση του κοινωνικού ζητήματος, αποσυνδέθηκε από το πολιτικό της πλαίσιο. Τα κοινωνικά και οικονομικά ζητήματα είχαν εισχωρήσει στην πολιτική σφαίρα και η επίλυσή τους έχρηζε την παρουσία ειδικών, καθώς δεν μπορούσαν να επιλυθούν με τη διττή διαδικασία της πειθούς και της απόφασης.<sup>139</sup> Η προσπάθεια να απελευθερωθούν οι άνθρωποι από τον ζυγό της φτώχειας είχε σαν αποτέλεσμα την αδιαφορία για δημιουργία νόμων και σύνταξη συντάγματος, για αντικειμενικές μορφές εξουσίας, αντίθετα πηγή του νόμου και της εξουσίας τέθηκε η υποκειμενική γενική θέληση του λαού, η οποία ως μη αντικειμενική συνθήκη και υποκινούμενη από το πάθος της συμπόνιας, είχε σαν αποτέλεσμα να ξεσπάσει ένα απεριόριστο κύμα βίας, και να εκφυλιστεί η Γαλλική επανάσταση σε τρομοκρατία.

---

<sup>137</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 77.

<sup>138</sup> Για τον Τέγο, ο οίκτος, όπως συλλαμβάνεται από την Arendt είναι ρουσσωικής καταγωγής και αφορά μια προπολιτική, μάλλον κοινωνική, συνθήκη του κράτους η οποία συνδέεται με την πάλη των πλουσίων ενάντια των φτωχών. Βλ. Spiros Tegos, «The Politics of Human Rights: A Politics of Pity?». *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 25/1, 2004, σ. 102. Η Arendt διαχειρίζεται το κοινωνικό ζήτημα με γλώσσα του συλλογικού πάθους ενώ αποτελεί ένα πρόβλημα που συνήθως οι στοχαστές διαχειρίζονται με νομικούς όρους. Βλ. Spiros Tegos, *ό.π.* σσ. 104-108. Η δική μας ερμηνεία σε αυτή τη θέση του Τέγου αφορά στην άμεση συσχέτιση της Γαλλικής επανάστασης με το κοινωνικό ζήτημα, και άρα με την ανάδυση του κοινωνικού, και είναι δηλωτική της επιφυλακτικής στάσης που διατηρεί η Arendt απέναντι στη Γαλλική επανάσταση.

<sup>139</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 81.

Παρά την μη επιτυχημένη έκβαση της Γαλλικής επανάστασης, η Arendt χαιρετίζει θετικά τη συμβολή της στην αναγνώριση του «λαού» και της «ένδειας» από τους επαναστάτες, όπως και τον ενθουσιασμό και τη λατρεία της δημόσιας ευτυχίας (*Saint-Just και Sieyès*),<sup>140</sup> και το ότι, τουλάχιστον για ένα διάστημα, καλλιέργησε ένα πνεύμα συμμετοχής των ανθρώπων στην αυτοδιακυβέρνησή τους.

Σε αντιδιαστολή με την ζοφερή περιγραφή της Γαλλικής επανάστασης, η περιγραφή της Αμερικανικής, είναι περισσότερο ελπιδοφόρα. Για την Arendt, η Αμερικανική επανάσταση, ήταν μια επιβεβαίωση της ελευθερίας και της ικανότητας των ανθρώπων για πράξη και δημιουργία. Οι αμερικανοί επαναστάτες επικεντρώθηκαν στην πολιτική αποστολή θέσμισης ενός πολιτικού σώματος και μιας μορφής διακυβέρνησης και ως εκ τούτου υπήρξαν πιο πετυχημένοι από τους γάλλους επαναστάτες, παρά του ότι και αυτοί εκκίνησαν από το ίδιο σημείο, αυτό της αποκατάστασης.

Η προεπαναστατική πολιτική εμπειρία των πρώτων αποίκων τους είχε προετοιμάσει για την δημιουργία ενός πολιτικού σώματος, την διεκδίκηση της δημόσιας ελευθερίας και την εδραίωση της δύναμης. Ο τρόπος με τον οποίο οι πρώτοι άποικοι είχαν οργανωθεί αποτελούσε ένα εξαιρετικό παράδειγμα ελεύθερης αυτοοργάνωσης από επιλογή. Δεν έχει σημασία αν οι άποικοι έπρεπε να συνεργαστούν λόγω των κινδύνων ενός νέου κόσμου, τον οποίο η Arendt περιγράφει ως «την απάτητη ερημιά που δεν την περιόριζε κανένα σύνορο, καθώς και την απεριόριστη πρωτοβουλία ανθρώπων που δεν τους δέσμευε κανένας νόμος».<sup>141</sup> Γεγονός είναι ότι δεν διαψεύστηκαν από την αμοιβαία εμπιστοσύνη που έδειξαν, μέσω της οποίας στάθηκαν ικανοί να συγκροτηθούν σε πολιτικές κοινότητες οι οποίες δεν περιείχαν την διάκριση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνημένων.<sup>142</sup> Ο δεσμός μεταξύ των πρώτων αποίκων σφυρηλατήθηκε με βάση τον λόγο και τις υποσχέσεις που αντάλλαξαν και εκφράστηκε με την μορφή των

---

<sup>140</sup> Julia Kristeva, *ό.π.*, σ. 180.

<sup>141</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, *ό.π.*, σ. 153.

<sup>142</sup> *ό.π.*, σ.105.

δημαρχείων, του χώρου διαβούλευσης και της λήψης των αποφάσεων.<sup>143</sup>

Έχοντας ως βάση τις δεδομένες προεπαναστατικές συνθήκες, θα ακολουθήσουμε τα γεγονότα -σε αντιστοιχία με τα ανάλογα γεγονότα της Γαλλικής επανάστασης- βάσει των οποίων η Αμερικανική χαρακτηρίστηκε από την Arendt ως περισσότερο επιτυχημένη.

Η ένοπλη εξέγερση των αποίκων και η Διακήρυξη της ανεξαρτησίας, ακολουθήθηκαν, σχεδόν ταυτόχρονα, από τη σύνταξη συνταγμάτων και στις δεκατρείς αποικίες. Αυτό είχε σαν άμεση συνέπεια, ο πόλεμος για την απελευθέρωση να μην διαχυθεί. Αντίθετα η δύναμη των εξεγερμένων –με τη σύνταξη συντάγματος- τέθηκε σε ένα πλαίσιο δημιουργίας ενός νέου πολιτικού σώματος, με απώτερο στόχο την διεκδίκηση της ελευθερίας.<sup>144</sup> Η βία, ένα από τα κατηγορήματα της επανάστασης, στην περίπτωση της Αμερικής είχε μικρή παρουσία, καθώς περιορίστηκε σε τακτικές εχθροπαζίες.<sup>145</sup> Είχε δηλαδή περιορισμένο ρόλο στην εξέλιξή της, καθώς καθόρισε το πρώτο στάδιο της επανάστασης, αυτό της απελευθέρωσης. Η Αμερικανική επανάσταση, κατά κάποιο τρόπο ‘‘υλοποίησε’’ την αρεντική θέση σχετικά με τη βία, σύμφωνα με την οποία, η βία δεν συνάδει με την πολιτική σφαίρα. Μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε ότι η Αμερικανική επανάσταση χαρακτηρίζεται ως *μη βίαη*. Σε αυτό το σημείο εντοπίζουμε ένα ακόμη διαφοροποιητικό στοιχείο μεταξύ των δύο επαναστάσεων που μελετούμε, καθώς στην περίπτωση της Γαλλικής επανάστασης η βία έπαιξε καθοριστικό ρόλο καθ’ όλη την πορεία της, σε τέτοιο βαθμό που αποκρυστάλλωσε την εικόνα των επαναστάσεων στο μυαλό των ανθρώπων ως βίαης εξέγερσης του πλήθους εναντίον των κυρίαρχών του. Στο σημείο αυτό άπτεται και η αισθητική υπεροχή της Γαλλικής επανάστασης έναντι της Αμερικανικής, καθώς η πρώτη χαίρει -

---

<sup>143</sup> Συμπληρωματικά στην περιγραφή της προεπαναστατικής πραγματικότητας στην Αμερική, παραθέτουμε τα λόγια του Kateb «*The political life of early America--without which the urge to declare independence and fight a war to secure it would have been unthinkable--was, then, the realization of the best political life*» « Η πολιτική ζωή της πρώιμης Αμερικής - χωρίς την οποία η ανάγκη να διακηρυχθεί η ανεξαρτησία και να διεξαχθεί ένας πόλεμος για να την εξασφαλίσει θα ήταν αδιανόητη- ήταν λοιπόν η πραγματοποίηση της καλύτερης πολιτικής ζωής». Βλ. George Kateb, Representative Democracy, Salmagundi (no. 60, Spring-Summer, 1983), σ. 37.

<sup>144</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 127.

<sup>145</sup> Arendt Hannah, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφ. Γιώργος Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996, σ. 219.

παγκοσμίως- μεγαλύτερης αναγνώρισης.<sup>146</sup>

Άλλο ένα σημείο διαφοροποίησης της Αμερικανικής επανάστασης από τη Γαλλική, αποτέλεσε και το κοινωνικό ζήτημα. Το κοινωνικό ζήτημα, που έπαιξε κυρίαρχο ρόλο στην ‘‘αποτυχία’’ της Γαλλικής επανάστασης -και του οποίου η γέννηση ήταν Αμερικανικής προελεύσεως-, απουσίαζε εντελώς από την Αμερικανική επαναστατική σκηνή. Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να διασαφηνίσουμε τα εξής, η φτώχεια -η αντιπαλότητα πλουσίων και φτωχών- ήταν παρούσα σε ολόκληρο τον κόσμο. Το σημείο διαφοροποίησης της Αμερικανικής επανάστασης σε αυτό το ζήτημα, ήταν ότι απουσίαζε -φαινομενικά- από το πλαίσιο στο οποίο αυτή εκδηλώθηκε, η *αθλιότητα* και η *ανέχεια*.<sup>147</sup> Στηρίζουμε τη χρήση του όρου ‘‘φαινομενικά’’, σε δύο επιχειρήματα α) η Arendt παρατηρεί, ότι η φτώχεια ήταν παρούσα στην Αμερικανική ήπειρο και μάλιστα με την μορφή της δουλείας, όπου η δουλεία έφερε μια αφάνεια χειρότερη από αυτή της φτώχειας.<sup>148</sup> Το ζήτημα της δουλείας όμως, δεν κατάφερε κάποιο πλήγμα στην εξέλιξη της επανάστασης, καθώς δεν αποτελούσε πολιτικό πρόβλημα (οι δούλοι δεν συμμετείχαν στην επανάσταση ούτε εντάχθηκαν στο νεοϊδρυθέν πολιτικό σώμα).<sup>149</sup> β) Ακόμη και στην περίπτωση της Αμερικής προηγήθηκε η απελευθέρωση από την φτώχεια της θεμελίωσης της ελευθερίας, κάτι που εκφράστηκε με τον αποικισμό, που νοείται ως συγκεντρωμένη προσπάθεια να απαλλαγούν από την φτώχεια.<sup>150</sup> Η ουσία είναι ότι, καθώς απουσίαζε το κοινωνικό ζήτημα από την εξέλιξη της πορείας της Αμερικανικής επανάστασης, απουσίαζε και η συμπόνια ως ύψιστη πολιτική αρετή και καθοδηγητική αρχή της, και ο στόχος της επανάστασης παρέμεινε η θεμελίωση της ελευθερίας άρα η κατεύθυνσή της παρέμεινε πολιτική.

---

<sup>146</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ.49-50.

<sup>147</sup> ό.π., σ. 61.

<sup>148</sup> Η ερμηνευτική μας προσέγγιση σε αυτή τη θέση γίνεται με όρους αρετικής πολιτικής θεωρίας, και υποστηρίζουμε ότι σε συνθήκες εξαθλίωσης και απόλυτης ένδειας, το άτομο συνεχίζει να είναι κύριος του εαυτού του και μάχεται για διατηρήσει τη ζωή του, ενώ υπό τη συνθήκη της δουλείας, το άτομο υφίσταται ακριβώς αυτά που υφίσταται και ο φτωχός, και επιπλέον, δεν είναι κύριος του εαυτού του.

<sup>149</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ. 63-64.

<sup>150</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 124.



Η πολιτική αρετή<sup>151</sup> που προκρίνεται στην περίπτωση της Αμερικής –ήδη προεπαναστατικά- είναι η από κοινού δράση. Οι ιδρυτές πατέρες, δεν υπέθεσαν καμία συνθήκη φυσικής καλοσύνης των ανθρώπων εκτός της κοινωνίας -όπως οι συνάδελφοί τους κατά τη Γαλλική επανάσταση- αλλά το ακριβώς αντίθετο και, όντας ρεαλιστές, θεώρησαν ότι ανεξάρτητα από την ποιότητα του κάθε μεμονωμένου ατόμου, οι άνθρωποι θα είχαν την ευκαιρία να διαφύγουν από την φαυλότητα, μόνο συνασπισμένοι σε μια κοινότητα. Προέβαλαν δηλαδή την ανθρώπινη εγκοσμιότητα ως ένα είδος προστατευτικής ασπίδας απέναντι στην ανθρώπινη φύση.<sup>152</sup>

Ακόμη ένα σημείο στο οποίο διαφοροποιούνται Αμερικανική και Γαλλική επανάσταση είναι η *σύνταξη Συντάγματος*. Μετά τη Διακήρυξη της ανεξαρτησίας –όπως αναφέραμε παραπάνω- ακολούθησε αμέσως η διαδικασία της σύνταξης συντάγματος, και αυτό συνέβη λόγω του ότι η Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας είχε ως αποτέλεσμα να καταργηθεί η αυθεντία και η δύναμη του στέμματος και του Κοινοβουλίου.<sup>153</sup> Έτσι οι Ιδρυτές πατέρες –χωρίς να αναλωθούν στη σύνταξη και διεκδίκηση ανθρωπίνων δικαιωμάτων, όπως έκαναν οι Γάλλοι συνάδελφοί τους με τη *Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη*, δηλαδή αρνητικών ως προς την ελευθερία δικαιωμάτων- στράφηκαν άμεσα στην πολιτική επιστήμη – από την αρχαιότητα μέχρι την νεωτερικότητα- και μελέτησαν παραδείγματα αβασίλευτων καθεστώτων με κύριο στόχο την εγκαθίδρυση της δύναμης που είχε δημιουργηθεί προεπαναστατικά, και την εγκαθίδρυση ενός νέου συστήματος εξουσίας.

Η λέξη σύνταγμα, όπως υπογραμμίζει και η Arendt, είναι αμφισήμαντη και σημαίνει την

---

<sup>151</sup> Αν διαβάσουμε τη συνθήκη αυτή με όρους της *Ανθρώπινης Κατάστασης*, μπορούμε να πούμε ότι η πολιτική αρετή των Αμερικανών – προεπαναστατικά αλλά και κατά την εξέλιξη της επανάστασης- ήταν το θάρρος. Βλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 56-57. Ή σύμφωνα με τον McGowan «το κουράγιο που επιτρέπει να δημιουργηθεί ο δημόσιος χώρος, εντός του οποίου θα αναδυθεί το καινοφανές», Πρβλ. John McGowan, «Must Politics be Violent? Arendt's Utopian Version», στο Hannah Arendt and the Meaning of Politics, ed. Graig Calhoun and John McGowan, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1976, σσ.283-284.

<sup>152</sup> Βλ. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ. 161-162.

<sup>153</sup> ό.π., σ. 135.

πράξη της συγκρότησης, καθώς και τους νόμους ή κανόνες της διακυβέρνησης που έχουν «συγκροτηθεί», είτε ενσωματωμένα σε γραπτά τεκμήρια είτε, όπως στην περίπτωση του βρετανικού συντάγματος, υπονοούμενα σε θεσμούς, έθιμα και προηγούμενα.<sup>154</sup> Με τον όρο «πράξη συγκρότησης» εννοείται η προεπαναστατική εμπειρία των αποίκων κατά την οποία τα άτομα, ως ισότιμες οντότητες, αποφάσισαν να δράσουν από κοινού. Με τον όρο «νόμοι της διακυβέρνησης» εννοούνται οι αμοιβαίες συμφωνίες και υποσχέσεις που αντάλλαξαν οι άποικοι στο πλαίσιο της κοινής δράσης. Οι συνιστώσες του Συντάγματος, παρατηρούμε ότι σχετίζονται άμεσα με την αρεντική περιγραφή της γέννησης της δημόσιας σφαίρας αλλά και της δύναμης που την διακατέχει όταν, πριν από οποιαδήποτε συγκρότηση, τα άτομα –πληθύς- συνέρχονται δια της πράξης και της ομιλίας για να δράσουν.<sup>155</sup>

Πώς όμως η δύναμη αυτή θα αποκτήσει νομιμοποίηση; Την λύση δίδουν οι Ιδρυτές Πατέρες υιοθετώντας μια δυαρχία ρωμαϊκής προέλευσης, ήτοι *potestas in populo- auctoritas in senatu*, σύμφωνα με την οποία η νομιμοποίηση της δύναμης έρχεται από τα κάτω, δηλαδή από τον λαό, αλλά η θεμελιωτική αρχή του νόμου προέρχεται από τα πάνω, από την Σύγκλητο στην περίπτωση των Ρωμαίων, από μια υπερβατική περιοχή η οποία θα παρέχει διάρκεια και σταθερότητα στις ανθρώπινες υποθέσεις, δηλαδή τις προϋποθέσεις για να ευδοκιμήσει η ικανότητα που έχουν τα άτομα να οικοδομούν τον κόσμο.

Η δύναμη λοιπόν που απώλεσαν οι αποικίες από τον Βασιλιά και το κοινοβούλιο με τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας αναπληρώνεται αλλά και νομιμοποιείται από τον ίδιο τον λαό, από την υπόσχεσή του για κοινή δράση. Αναφορικά τώρα με την αυθεντία (ή κύρος)<sup>156</sup>, την θεμελιωτική αρχή του νόμου, πρόκειται για μια έννοια άρρηκτα συνδεδεμένη με τη νομιμότητα και συνεπάγεται αναντίρρητη υπακοή, την οποία στηρίζει και δικαιολογεί ο σεβασμός και η αναγνώριση, υπακοή που οι άνθρωποι πραγματώνουν διατηρώντας παράλληλα την ελευθερία

---

<sup>154</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ.131.

<sup>155</sup> Βλ. ό.π. σ. 162.

<sup>156</sup> Ο όρος *authority* του πρωτότυπου μεταφράζεται ως αυθεντία, ή κύρος αν ακολουθήσουμε την μεταφραστική γραμμή της Βάνας Νικολαΐδου- Κυριανίδου, Βλ. Hannah Arendt, *Περί Βίας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.

τους.<sup>157</sup> Κατά την Arendt, η έννοια αυτή διαθέτει αμιγώς πολιτικό νόημα το οποίο εμπεριέχεται στην ρωμαϊκή έννοια *auctoritas*. Με βάση τη σημασία που αποδίδει η Arendt στις έννοιες, οφείλουμε –όπως κάνει και η ίδια- να διασαφηνίσουμε την έννοια *auctoritas*. Η λέξη αυτή παράγεται από το ρήμα *augere* το οποίο σημαίνει αυξάνω-μεγαλώνω. Δηλώνει τη σύνδεση της ρωμαϊκής πόλης –*urbs*- με την εδαφική επικράτεια στην οποία ιδρύθηκε. Έτσι λοιπόν και η αυθεντία και όσοι κατέχουν την αυθεντία αυτό που αυξάνουν αδιάλειπτα είναι η πράξη της ίδρυσης.<sup>158</sup> Από αυτή την αρχική πράξη της ίδρυσης αντλεί η ρωμαϊκή *urbs* τη σταθερότητα και τη νομιμότητα των θεσμών της, σε ένα πλαίσιο συνέχειας με το παρελθόν, συνέχεια η οποία βιώνεται στην ενθύμηση και η οποία πάντα αναφέρεται στην πρωταρχική πράξη της ίδρυσης.

Συνοψίζοντας, το ίδιο το *συμβάν της αρχικής συνένωσης* αποτελεί για την Arendt το πρότυπο βάσει του οποίου συγκροτείται ο πολιτικός χώρος. Η αρχική αμοιβαία συμφωνία μεταξύ ίσων είναι αυτή που στηρίζει την ίδρυση της πολιτικής κοινότητας και που, κατ' αυτόν τον τρόπο, αποτελεί παράλληλα αρχή και θεμέλιό της. Σε αυτό το πλαίσιο, η επαναστατική πράξη, ως νέα αρχή, και η διατήρηση της χρονικά, είναι αλληλένδετες και αυτό επιτυγχάνεται με την αυθεντία και την έννοια της επ-αύξησης που τη συνοδεύει, και που ως επ-αύξηση νοείται ότι οποιασδήποτε φύσης καινοτομίες και αλλαγές θα ακολουθήσουν, παραμένουν συνδεδεμένες με την ίδρυση- με το θεμέλιο το οποίο συγχρόνως προεκτείνουν.<sup>159</sup>

Επιστρέφοντας στην Αμερικανική επανάσταση, αυτό που οι Ιδρυτές Πατέρες επιθυμούσαν ήταν να διατηρήσουν –δηλώνεται ανάγκη για σταθερότητα- τη δύναμη που είχε σχηματιστεί προεπαναστατικά με τις αμοιβαίες συμφωνίες και υποσχέσεις, και όχι μόνο να τη διατηρήσουν αλλά και να την επαυξήσουν. Η επιθυμία τους αυτή σχετίζεται με το ότι γνώριζαν τη φύση της δύναμης αυτής, η οποία, όπως αναφέραμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο,

---

<sup>157</sup> Βλ. Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, "Για τη Βία και την Πολιτική στο έργο της Hannah Arendt", Εισαγωγή, στο: Hannah Arendt, *Περί Βίας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000. Πρβλ. Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, ό.π., σ. 167.

<sup>158</sup> Βλ. Hannah Arendt, *Περί Βίας*, ό.π. σ. 41. Πρβλ. Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, ό.π. σ. 191. Πρβλ. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π. σσ. 187-188.

<sup>159</sup> Πετρομελίδου 151. Για την έννοια της προέκτασης, βλ. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π. σ. 187.

«εμφανίζεται όταν συμπράττουν και συνομιλούν οι άνθρωποι και χάνεται όταν διασκορπίζονται»<sup>160</sup>, όπως επίσης γνώριζαν ότι «η δύναμη μπορεί να διατηρηθεί μόνο από δύναμη». Ο καίριος ρόλος της διδασκαλίας του Montesquieu, στον οποίο αποδίδονται οι παραπάνω διαπιστώσεις<sup>161</sup>, είχε ως αποτέλεσμα την εφαρμογή της εξισορρόπησης των εξουσιών που πρότεινε, έτσι ώστε το ομοσπονδιακό σύστημα, η αποκέντρωση της εξουσίας και η διαίρεση των πολιτειών σε μικρές αβασίλευτες δημοκρατίες, εξασφαλίζουν την ενεργό συμμετοχή των πολιτών και αξιοποιούν τις αρχικές τους υποσχέσεις, και το Αμερικανικό σύνταγμα, που είχε ως κύριο στόχο τη δημιουργία περισσότερης δύναμης, υιοθέτησε ένα μοντέλο διάκρισης των εξουσιών, έναν μηχανισμό εξισορρόπησης τους, ενώ ταυτόχρονα αποτελούσε ένα σύνολο κοινών αρχών οι οποίες περνούσαν από γενιά σε γενιά, εξασφαλίζοντας έτσι τη συνέχεια σε πλαίσιο εγκοσμιότητας.

Το αρεντικό πολιτικό σύμφωνο που προβάλλεται από την πραγματικότητα της Αμερικανικής επανάστασης, εδράζεται στην αμοιβαιότητα και την αλληλεγγύη μεταξύ ισότιμων πολιτών, άρα προϋποθέτει την ισότητα μεταξύ της πληθύος διαφορετικών ατόμων. Το πραγματικό του περιεχόμενο είναι μια υπόσχεση, η οποία υπόσχεση παίρνει τη μορφή της ρωμαϊκής έννοιας *societas* η οποία υποδηλώνει *συμμαχία*.<sup>162</sup>

Θέση μας αποτελεί ότι, η Αμερικανική επανάσταση παρουσιάζεται από την Arendt –με όρους *Ανθρώπινης Κατάστασης*- ως η αναγέννηση της δημόσιας δημοκρατικής σφαίρας. Τα άτομα, στο πλαίσιο της Αμερικανικής επανάστασης, πράττουν από κοινού, ‘‘δεσμευμένοι’’ από αμοιβαίες υποσχέσεις, με στόχο τη συγκρότηση ενός νέου πολιτικού πεδίου. Η από κοινού δράση, διαμέσου της πράξης και της ομιλίας έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία *δύναμης*, η οποία χαρακτηρίζει τον δημόσιο χώρο. Η πράξη και η ομιλία εμφανίζονται με την μορφή υποσχέσεων, την πλέον σταθερή ιδιότητα του πεδίου της πράξης. Η υπόσχεση έχει διπλό ρόλο, α) τη μελλοντική διατήρηση της δύναμης του πεδίου της δράσης β) τη συγκρότηση ενός

---

<sup>160</sup> Βλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 272-273.

<sup>161</sup> Βλ. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ. 136-139.

<sup>162</sup> ό.π., σ. 157.

πολιτικού σώματος που θα διέπεται από ελευθερία και από το οποίο θα απουσιάζει η κυριαρχία, καθώς όπως προαναφέραμε, η υπόσχεση αποτελεί το ενάλλαγμα της κυριαρχίας. Η νέα αρχή, ταυτόσημη με την επανάσταση, και αποτέλεσμα των προαναφερθέντων, στο πλαίσιο μας, σχετίζεται άμεσα με την αρεντική πολιτική πράξη ως νέα αρχή. Και οι δύο γίνονται αντιληπτές ως οι ικανότητες που έχουν τα άτομα για πρωτοβουλία για να ξεκινήσουν κάτι από την αρχή, δηλαδή ως η ικανότητα που έχουν τα άτομα να οικοδομούν τον κόσμο.

Κλείνοντας την ανάλυσή μας για το ζήτημα των επαναστάσεων παρατηρούμε ότι η Arendt βλέπει, γενικά στις επαναστάσεις, τις στιγμές εκείνες που το πολιτικό –με όρους Ανθρώπινης Κατάστασης- επανεμφανίζεται στη δημόσια σφαίρα, κάνοντας μια τομή στις νεωτερικές κοινωνικές συνθήκες. Στην περιγραφή αυτή ανταποκρίνεται –αρχικά τουλάχιστον- η Γαλλική επανάσταση, μέχρι του σημείου που τοποθέτησε την επίλυση του κοινωνικού ζητήματος ως στόχο της επαναστατικής δράσης. Έτσι, με όρους κατηγορημάτων της επανάστασης, η Γαλλική υλοποίησε το κατηγορημα της νέας αρχής, αλλά αυτό δεν την εμπόδισε να παραδοθεί στη βία και να μην κατορθώσει τελικώς να θεμελιώσει την ελευθερία. Η Αμερικανική επανάσταση, από την άλλη μεριά, αποτέλεσε και αυτή μια νέα αρχή και διέρρηξε τις δεδομένες νεωτερικές συνθήκες, κατόρθωσε να μην την επισκιάσει η βία, και δημιούργησε θεσμούς για να συγκροτήσει την νεοαποκτηθείσα ελευθερία, την οποία όμως, τελικώς, δεν θεμελίωσε.

### 2.3. Το σύστημα των συμβουλίων

Ορμώμενοι από την πολιτική αποτίμηση της Αμερικανικής επανάστασης, σε αυτό το κεφάλαιο θα κάνουμε λόγο για το σύστημα των συμβουλίων.

Η αμερικανική επανάσταση, όπως αναφέραμε και παραπάνω, επιχείρησε να εγκαθιδρύσει τη δημόσια ελευθερία για τις επόμενες γενεές, όμως αυτή η προσπάθεια στέφθηκε από μερική μόνο επιτυχία. Αντί να θεσμίσει την δημόσια συμμετοχή -την ουσία του επαναστατικού πνεύματος- επικεντρώθηκε στην αντιπροσώπευση και τα πολιτικά δικαιώματα, αποτυγχάνοντας με αυτόν τον τρόπο να δημιουργήσει μια μορφή διακυβέρνησης που θα ενδυνάμωνε το επαναστατικό πνεύμα. Για την Arendt αυτή η μορφή διακυβέρνησης είναι το σύστημα των συμβουλίων το οποίο, τόσο η αμερικανική όσο και όλες οι σύγχρονες επαναστάσεις, απέτυχαν να λάβουν υπόψιν στα σοβαρά. Όμως γιατί η Arendt τάσσεται υπέρ του συστήματος των συμβουλίων;<sup>163</sup>

Αρχικά, παρατηρεί, ότι κατά τα πρώιμα στάδια των επαναστάσεων, μια νέα μορφή διακυβέρνησης επανεμφανίζεται με αξιοσημείωτη συχνότητα –αυτή των συμβουλίων-, έτσι προβαίνει στην απαρίθμηση των ιστορικών στιγμών κατά τις οποίες αυτή η μορφή διακυβέρνησης έκανε την εμφάνισή της. Κάνει λόγο για, τους τομείς της Παρισινής Κομμούνας, τα σοβιέτ που δημιουργήθηκαν στη Ρωσία το 1905 αλλά και τον Φεβρουάριο του 1917, στα Arbeiter- και Soldaten-räte (Συμβούλια εργατών και στρατιωτών) στη Γερμανία κατά τα έτη 1918 και 1919 και, τέλος, στο συμβουλευτικό σύστημα στο πλαίσιο της Ουγγρικής Επανάστασης το 1956.<sup>164</sup> Τα συμβούλια αυτά, αποτελούσαν χώρους άσκησης της ελευθερίας αλλά και φορείς του επαναστατικού πνεύματος, καθώς εντός των συνελεύσεών τους οι πολίτες διαβουλευόνταν

---

<sup>163</sup> Η κριτική του Jaspers θέλει την Arendt να επανευρίσκει στα αμερικανικά συμβούλια, κάτι από τον οικείο γι αυτή τόπο της πόλης – κράτους. Hannah Arendt– Karl Jaspers: Correspondance 1926-1969, ed. Lotte Kohler and Rita Kimber, Harcourt Brace Jovanivitch, New York, 1992, σ. 504-505.

<sup>164</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 242. Πρβλ. για την χρονολογική σειρά εμφάνισης του συμβουλευτικού συστήματος, Ντόνια Αβραμίδου, *Η Χαννα Άρεντ για το σύστημα των συμβουλίων*, Ευτοπία, τ. 19.

σχηματίζοντας γνώμες και να συμμετείχαν στην από κοινού διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων, όπως ήδη αναφέραμε πιο πάνω μιλώντας για τις προεπαναστατικές συνθήκες αμφοτέρων των επαναστάσεων που αναλύσαμε.

Με βάση τα ανωτέρω παραδείγματα αυθόρμητης δημιουργία συμβουλίων, ενισχύεται η αρνητική θέση ότι οι επαναστάσεις δεν στοχεύουν στην απελευθέρωση από τον καταναγκασμό και στην βίωση μίας ελευθερίας με την έννοια της ασυδοσίας, αφού σε πλαίσιο απελευθέρωσης η ελευθερία δεν θεμελιώνεται. Αντιθέτως, στοχεύουν στην αναδιαμόρφωση και αναδιοργάνωση της πολιτικής ζωής η οποία έπαιρνε τη μορφή Δημοκρατίας και μάλιστα τη μορφή μικρών Δημοκρατιών –ομοσπονδιακή οργάνωση-. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να τονίσουμε ότι όταν μιλάμε για Δημοκρατία στο πλαίσió μας, δεν εννοούμε την κρατούσα περί του θεσμού αυτού άποψη που εμφανιζόταν κατά τον 18<sup>ο</sup> –και όχι μόνο- αιώνα, και η οποία νοούνταν ως η κυριαρχία της κοινής γνώμης<sup>165</sup>, αλλά ως ένα πλαίσιο στον οποίο το άτομο θα γίνονταν ενεργός πολίτης και θα ασχολούνταν με τα ζητήματα που τον απασχολούν.

Μιλήσαμε παραπάνω για το πώς εμφανίστηκε το σύστημα των συμβουλίων στο πλαίσιο της Γαλλικής και της Αμερικανικής επανάστασης. Πως όμως το σύστημα αυτό κατέληξε –εντός του ιδίου πλαισίου- να αποτελεί έναν χαμένο θησαυρό; Πιο συγκεκριμένα, προεπαναστατικά στη Γαλλία, η Παρισινή Κομμούνα, οι τομείς της και οι λαϊκές εταιρείες είχαν δημιουργήσει ένα πλαίσιο στο οποίο « οι άνθρωποι δρούσαν στην δημόσια σφαίρα ως πολίτες ιδρύοντας λέσχες και εταιρίες -*sociétés populaires*- στις οποίες διεξάγονταν συζητήσεις για το σύνταγμα και την δημοκρατία». Οι τομείς της Παρισινής Κομμούνας, έγιναν αντιληπτές ως απειλή για τη συγκεντροποιημένη κεντρική εξουσία, από την οποία και διαλύθηκαν. Κατ' αυτόν τον τρόπο το έθνος- κράτος 'νίκησε' τη δημοκρατία.<sup>166</sup>

Στην Αμερικανική περίπτωση, ενώ η επανάσταση έδωσε ελευθερία στον λαό, δεν κατάφερε να του προσφέρει έναν χώρο άσκησης της.<sup>167</sup> Οι Ιδρυτές Πατέρες απέτυχαν να

---

<sup>165</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ. 209- 210.

<sup>166</sup> Βλ. ό.π., σσ. 228-229.

<sup>167</sup> ό.π.,219.

ενσωματώσουν στο Σύνταγμα τον δήμο και τις συνελεύσεις του και εστίασαν την προσοχή τους στο ζήτημα της αντιπροσώπευσης. Με αυτόν τον τρόπο ο χώρος της δημόσιας ελευθερίας, κατέληξε να προορίζεται μόνο για τους αντιπροσώπους του λαού. Και ο λαός εξασκούσε την εξουσία που διέθετε μόνο την ημέρα των εκλογών.

Για την Arendt το σύστημα των συμβουλίων είναι εντελώς διαφορετικό από το κομματικό σύστημα, παρά του ότι και οι δύο μορφές αποτελούν δημιουργήματα της νεωτερικότητας. Η κομματική ιδιότητα συνεπαγόταν και κομματική γραμμή, κομματικό πρόγραμμα, που απαιτούν εκτέλεση και όχι πράξη. Τα συμβούλια, αντιτίθενται από θέση αρχής ενάντια σε οποιαδήποτε αποκρυσταλλωμένη με την μορφή οδηγιών σε πρόγραμμα δράση διότι προκρίνουν την δημόσια συζήτηση και λήψη αποφάσεων. Κατά συνέπεια σε αυτά δεν υπάρχει μια διάκριση μεταξύ τεχνοκρατών και ειδημόνων για τα πολιτικά ζητήματα, όπως αυτοπαρουσιάζονται τα κομματικά στελέχη σε σχέση με τους υπόλοιπους πολίτες. Μια τέτοια διάκριση, ουσιαστικά υπονομεύει την επιθυμία και την ικανότητα των ανθρώπων για συλλογική δράση και αυτοδιακυβέρνηση.<sup>168</sup>

Συμβούλια και κόμματα, διαφέρουν ακόμη και στην αντίληψή τους για την ιδιότητα του πολίτη. Ο ρόλος του πολίτη στο κομματικό σύστημα περιορίζεται σε αυτόν του εκλογέα αντιπροσώπων. Οι αντιπρόσωποι δύνανται να αντιπροσωπεύουν και να διεκδικούν τα συμφέροντα των πολιτών. Δεν δύνανται όμως να πράξουν το ανάλογο και με τις γνώμες των πολιτών, καθώς οι γνώμες κατά την Arendt «διαμορφώνονται σε μια διαδικασία ανοιχτής συζήτησης και δημοσίου διαλόγου», όπως και οι πράξεις τους. Έτσι το κομματικό σύστημα δεν δύναται να εκφράσει κεντρικές πολιτικές λειτουργίες.<sup>169</sup>

Το κομματικό σύστημα, σε αντίθεση με τα συμβούλια που είναι αυθόρμητοι σχηματισμοί και όργανα δράσης των πολιτών, οφείλει την τελική του επικράτηση στον συγκεντρωτικό χαρακτήρα του έθνους - κράτους.<sup>170</sup> Το έθνος-κράτος έχει οριστεί από την Arendt ως «η

---

<sup>168</sup>Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 244.

<sup>169</sup> ό.π., σ. 249.

<sup>170</sup> ό.π., σσ. 228-230.



πολιτική μορφή οργάνωσης της κοινωνίας». Εντός του πλαισίου του εκφράζεται η γενική θέληση του λαού. Μας καθίσταται για μια ακόμη φορά σαφές ότι η ανωτέρω περιγραφή δεν αφορά στην πολιτική. Έτσι για την Arendt έθνος-κράτος και αντιπροσωπευτικό κομματικό σύστημα, συγκροτούν μια ολιγαρχική μορφή διακυβέρνησης.<sup>171</sup>

Η Arendt, στέκεται κριτικά όχι μόνο απέναντι στην αντιπροσωπευτική δημοκρατία και αλλά τις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες – όπως αναφέραμε παραπάνω-, αλλά και στα εργατικά συμβούλια. Κάνει λόγο για την Ουγγρική επανάσταση και την πρόθεση των εργατικών συμβουλίων να αναλάβουν τη διαχείριση των εργοστασίων. Η κριτική της αφορά, και είναι πάγια αρεντική θέση, ότι η διοίκηση και η διαχείριση, δεν είναι πολιτικά ζητήματα και άρα απαιτούν εξειδικευμένες γνώσεις.<sup>172</sup> Το ότι τα άτομα, που εντός των συμβουλίων δρούσαν ως πολίτες επιθυμούσαν να καταπιαστούν με θέματα διοίκησης, ήτοι μη πολιτικά θέματα, συνεπάγεται στο πλαίσιο μας, απομάκρυνση από την επαναστατική αλλά και πολιτική τους ιδιότητα.

Κατά την Arendt το σύστημα των συμβουλίων επιχειρεί να συμφιλιώσει δυο αντιτιθέμενα στοιχεία τα οποία βρίσκονται στην καρδιά κάθε επανάστασης: Από την μια την δημιουργική θεσμική δραστηριότητα και από την άλλη την θεμελίωση της ελευθερίας. Όσοι συμμετέχουν στην λειτουργία των συμβουλίων βιώνουν «την αναζωογονητική συνειδητοποίηση της ανθρώπινης ικανότητας να αρχίζει κάτι, την ευθυμία που πάντα επικρατούσε όταν γεννιόταν στη γη κάτι καινούργιο»<sup>173</sup> Την ίδια στιγμή ωστόσο νιώθουν την ανάγκη για την δημιουργία μιας σταθερής μορφής διαβούλευσης και διακυβέρνησης που θα προσφέρει συνέχεια και ασφάλεια. Με άλλα λόγια, θεωρούμε, ότι για την Arendt το σύστημα των συμβουλίων είναι ένας συγκερασμός ριζοσπαστισμού και συντηρητισμού. Από την μια γκρεμίζει το παλιό από την άλλη οικοδομεί συντηρώντας το καινούργιο που φέρει η επανάσταση. Πώς όμως ακριβώς επιτυγχάνεται κάτι τέτοιο; Δηλαδή πώς μπορούμε να φανταστούμε μια διακυβέρνηση στην βάση

---

<sup>171</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 250.

<sup>172</sup> ό.π., σσ. 254-255.

<sup>173</sup> ό.π., σ. 207.

των συμβουλίων; Η Arendt επιχειρεί ν' απαντήσει στο παραπάνω ερώτημα ανατρέχοντας στα παραδείγματα της Οκτωβριανής και την Ουγγρικής επανάστασης. Αμφότερες χαρακτηρίζονται από την αυτοοργάνωση συμβουλίων, έτσι που εμφανίζονταν συνεχώς και αυθόρμητα «συμβούλια εργατών, στρατιωτών και αγροτών στη Ρωσία, πάσης φύσεως συμβούλια στην Ουγγαρία, φοιτητών, καλλιτεχνών, συμβούλια γειτονιάς [...] ο σχηματισμός συμβουλίων σε κάθε μια από αυτές τις διακριτές ομάδες μετέτρεψε λίγο πολύ συμπτωματική συγγένεια σε πολιτικό θεσμό».<sup>174</sup>

Βαθμιαία όμως αυτά τα διακριτά και ανεξάρτητα όργανα διαβούλευσης και λήψης αποφάσεων άρχισαν να συγχωνεύονται δημιουργώντας ανώτερα συμβούλια σε περιφερειακό επίπεδο από τα οποία εκλέγονται αντιπρόσωποι για την εθνοσυνέλευση. Έτσι από τις συντονισμένες προσπάθειες των ανεξάρτητων συμβουλίων γεννιέται η ομοσπονδιακή αρχή. Η κυβέρνηση που στηρίζεται στις αρχές του συστήματος των συμβουλίων δεν περιορίζει την διαβούλευση και την λήψη αποφάσεων στα τοπικά συμβούλια. Έτσι η ομοσπονδιακή διακυβέρνηση έχει πυραμιδοειδή μορφή, ένα σχήμα που αφορά σε μια εξουσιαστικού-αυταρχικού τύπου κυβέρνηση. Όμως σε αντίθεση με μια αυταρχική διακυβέρνηση όπου η αυθεντία διηθείται από τα πάνω προς τα κάτω, η αυθεντία της ομοσπονδιακής διακυβέρνησης δεν πηγάζει από την κορυφή, αλλά από την βάση και σε κάθε επιμέρους επίπεδό της. Τα συμβούλια, θα επιλέγουν τα ίδια τους αντιπροσώπους τους για το επόμενο ανώτερο συμβούλιο. Με αυτή την έννοια οι αντιπρόσωποι επιλέγονται ανάμεσα στους ίδιους τους πολίτες και η αξία τους δεν αντανακλά παρά την εμπιστοσύνη των συμπολιτών τους στις ικανότητές τους. Αντίστοιχα, στο επόμενο ανώτερο συμβούλιο, όπου οι εκπρόσωποι διαβουλεύονται και συναποφασίζουν για τα ζητήματα των περιφερειών τους, η διαδικασία εκλογής επαναλαμβάνεται.<sup>175</sup> Ποιο είμαι όμως το κριτήριο για τη συμμετοχή του ατόμου στη διακυβέρνηση; Οι πολιτικές αρετές της διάθεση, του ενδιαφέροντος, και το πάθος των ανθρώπων για συμμετοχή στη διακυβέρνηση. Αυτά τα χαρακτηριστικά είναι τα μόνα κριτήρια καταλληλότητας για το πεδίο των πολιτικών πραγμάτων. Στην ουσία η Arendt

---

<sup>174</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 247.

<sup>175</sup> ό.π., σ. 278.

αναφέρεται σε μια αυτοεπιλογή ως προς την παρουσία του καθενός στο δημόσιο χώρο.<sup>176</sup>

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να τονίσουμε, ότι η Arendt δεν κάνει λόγο για καμία δυσχέρεια που μπορεί να χαρακτηρίζει το σύστημα των συμβουλίων. Σε αυτό το σημείο, στρεφόμαστε στον Wellmer και στην θέση του, ότι η περιγραφή του συστήματος αυτού δεν μπορεί να ληφθεί κυριολεκτικά, αποτελεί μια μεταφορά για ένα δίκτυο αυτόνομων και ημιαυτόνομων θεσμών, οργανώσεων και ενώσεων της κοινωνίας των πολιτών που θα συμπλήρωνε και θα στήριζε τους κεντρικούς πολιτικούς θεσμούς ενός ομοσπονδιακού συστήματος. Θέση η οποία προκύπτει από το γεγονός ότι οι θεσμοί των σύγχρονων πολύπλοκων κοινωνιών δεν μπορούν να δομηθούν εκ νέου σε ένα σύστημα από συμβούλια.<sup>177</sup>

Κλείνουμε την ανάλυσή μας για το θέμα των επαναστάσεων με την εξής αρεντική θέση: το συμβουλευτικό σύστημα είναι απaráμιλλη απόδειξη πως ο λαός, όταν απεκδύεται την κηδεμονία των κυριαρχιών του, δε μετατρέπεται σ' έναν όγλο που δημιουργεί συνθήκες χάους, αλλά, αντίθετα, τείνει να οργανώνεται θεμελιώνοντας μια νέα τάξη πραγμάτων η οποία φιλοδοξεί να διαρκέσει στο χρόνο.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ.258.

<sup>177</sup> Albrecht Wellmer, *Arendt on Revolution*, στο *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge University Press, 2005, σ. 214.

<sup>178</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ.251-253.

### 3. Τα όρια της πράξης: Επανάσταση και βία

Γραμμένο το 1968, με αφορμή τις εξεγέρσεις των φοιτητών τη δεκαετία του 1960 στην Αμερική αλλά και στην Ευρώπη, εκδίδεται το 1969 το έργο της Hannah Arendt *Περί βίας*.<sup>179</sup> Παραθέτουμε ξανά τα λόγια του Λένιν «πόλεμοι και επαναστάσεις...έχουν μέχρι τώρα καθορίσει τη φυσιογνωμία του εικοστού αιώνα». Όπως αναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, το κοινό σημείο πολέμων και επαναστάσεων είναι η βία, ως εκ τούτου, και η βία, έχει καθορίσει τη φυσιογνωμία του αιώνα αυτού.<sup>180</sup> Η Arendt παρατηρεί πως, η τεχνική πρόοδος των μέσων του πολέμου, και η «εξορθολογισμένη» βιαιότητα που χαρακτηρίζει τον 20<sup>ο</sup> αι, έστρεψε τη γενιά αυτή σε ένα κίνημα «μη-βίας», με αποκορύφωμα τις διαδηλώσεις κατά του πολέμου του Βιετνάμ. Παράλληλα, οι φοιτητές βλέπουν πως οι επιστήμες που διδάσκονται στα Πανεπιστήμια, όχι μόνο δεν μπορούν να εμποδίσουν, αλλά πολύ συχνά συνεισφέρουν σ' αυτήν την ανάπτυξη των μέσων καταστροφής. Χαρακτηριστική παρατήρηση είναι πως «Τίποτα στο διάβολο δεν μπορείς να κάνεις που να μην μπορεί να μετατραπεί σε πόλεμο».<sup>181</sup> Ωστόσο, η ένταση και η μαζικοποίηση των μέσων της βίας οδηγεί και στην «ανακάλυψη» (εκ μέρους του φοιτητικού κινήματος) πως «μόνον η βία αποδίδει».<sup>182</sup> Το σημαντικότερο, ωστόσο, για την Arendt είναι πως αυτή η γενιά ήρθε στον κόσμο σε μια συγκυρία, κατά την οποία η μαζική καταστροφή (όχι ομάδων ή τάξεων, αλλά ολόκληρων εθνών) ήταν ένας πολύ απτός, άμεσος κίνδυνος. Έτσι, από τη «μη βία» περνάμε σε μια εξύμνηση της βίας, τουλάχιστον σε επίπεδο ρητορικής. Γι' αυτή τη μεταστροφή επιχειρεί να μιλήσει σ' αυτό το κείμενο. Με αφορμή τα γεγονότα αυτά, πραγματεύεται επιπλέον τη διάκριση ανάμεσα σε δύναμη και βία, η οποία αποτελεί και το κεντρικό δίπολο που βρίσκεται στον πυρήνα του έργου.

Στο πλαίσιο της συνολικής μελέτης μας, στο παρόν κεφάλαιο θα εξετάσουμε α) την κομβικής σημασίας διάκριση στην οποία προβαίνει η Arendt ανάμεσα σε δύναμη και βία,

<sup>179</sup> Στο εξής θα αναφερόμαστε στο έργο *Περί βίας* με τη συντομογραφία ΠΒ.

<sup>180</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 65.

<sup>181</sup> ό.π., σ.79. Η Άρεντ παραθέτει λόγια του Jerome Lettvin, του Μ.Ι.Τ, Times Magazine, Νέα Υόρκη, 18/05/1969)

<sup>182</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 77.

επιχειρώντας τη συγκριτική μελέτη των εννοιών, με στόχο να δείξουμε ότι η μορφή εξουσίας που προσιδιάζει στην πολιτική είναι αυτή της δύναμης. Να αποδείξουμε με αυτόν τον τρόπο ότι πρόκειται για μια ενιαία θεωρία που προβάλλει το πολιτικό ως δημόσιο πεδίο το οποίο διέπεται από τις έννοιες της πράξης, της ομιλίας, της ισότητας, της ελευθερίας. Έννοιες οι οποίες αφορούν στη δημόσια δημοκρατική σφαίρα. Και β) θα αναφερθούμε στις στιγμές του πολιτικού που μέχρι τώρα εξετάσαμε, εν είδει σύντομης συγκεφαλαίωσης, στον άξονα βίας - δύναμης, αποδεικνύοντας, ότι η βία κατά βάση απορρίπτεται από τα πολιτικά φαινόμενα και ότι για μια ακόμη φορά, το πολιτικό εφαρμόζεται με βάση τις προαναφερθείσες έννοιες, και αφορά στη δημόσια δημοκρατική σφαίρα.

### 3.1. Διάκριση δύναμης – βίας

Το δοκίμιο *Περί Βίας*, ιστορικά είναι τοποθετημένο στις φοιτητικές εξεγέρσεις της δεκαετίας του '60. Η Arendt, δράττεται της συγκυρίας αυτής, και δει τη μεταστροφή του φοιτητικού κινήματος -από την αποστροφή της βίας, στην τελική εξύμνησή της- για να προβεί στην μελέτη της έννοιας και της πρακτικής της βίας. Η μεταστροφή του φοιτητικού κινήματος για την Arendt –πέραν του συνολικού πλαισίου που περιγράψαμε παραπάνω- ενεργοποιείται λόγω δυο γεγονότων τα οποία έφεραν τους φοιτητές σε άμεση επαφή με τη βία, και τα οποία αφορούσαν στην βίωσή της στον Πανεπιστημιακό χώρο. Πρόκειται για το κίνημα της Black Power - της μαύρης δύναμης, αλλά και για το γεγονός της καταφυγής των πανεπιστημιακών αρχών στη βία. Σε αυτό το πλαίσιο, το φοιτητικό κίνημα «κατέληξε να πιστεύει ότι η βία και ο εξαναγκασμός είναι το μόνο αποτελεσματικό μέσον για την επίτευξη των κοινωνικών διεκδικήσεων και επιδιώξεων».<sup>183</sup>

Η Arendt, εντοπίζει στο φοιτητικό κίνημα, -παρά την αίσθηση μελλοντικής αβεβαιότητας που διακατέχει τους νέους- στοιχεία καθαρού θάρρους, έντονη επιθυμία για δράση, συνοδευόμενη από το αίσθημα ευφορίας που γεννά η ενεργοποίηση για τα κοινά, και εκπληκτική πίστη στη δυνατότητα αλλαγής.<sup>184</sup> Σε αυτήν ακριβώς την έκφανση του κινήματος – στην χαρά της ενασχόλησης με τα κοινά-, η Arendt εντοπίζει μια ομοιότητα μεταξύ των φοιτητικών εξεγέρσεων και της Αμερικανικής επανάστασης, η οποία αφορά στο ζήτημα της δημόσιας ευτυχίας. Με τον όρο αυτό, νοείται στο αρεντικό πλαίσιο, η ευτυχία που προκαλούνταν στους Αμερικανούς –προεπαναστατικά- από τη δημόσια ενασχόλησή τους με τα κοινά.<sup>185</sup> Στα θετικά στοιχεία του φοιτητικού κινήματος συγκαταλέγεται επίσης και η

---

<sup>183</sup> Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Για τη Βία και την Πολιτική στο έργο της Hannah Arendt, Εισαγωγή, στο: Hannah Arendt, *Περί Βίας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000, σ. 26.

<sup>184</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 78.

<sup>185</sup> Βλ. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ.105. Πρβλ. Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, ό.π., σ. 27, και σ. 53, υποσ. 12, όπου παραθέτει τα λόγια της Arendt: «το πρώτο πράγμα που μου κάνει εντύπωση είναι ο προσανατολισμός του κινήματος προς τη δράση, η χαρά που ενυπάρχει μέσα σ' αυτή τη δράση, η βεβαιότητα του ατόμου ότι είναι ικανό να αλλάξει τα πράγματα μόνο με τις δικές του προσπάθειες [...] η γενιά αυτή ανακάλυψε αυτό που κατά τον δέκατο όγδοο

ανιδιοτέλεια των αιτημάτων τους, τα οποία είναι εμπνευσμένα από ηθικές ανησυχίες.<sup>186</sup> Πέραν των θετικών, όμως, η Arendt εντοπίζει και αρνητικά στοιχεία και προσάπτει στη γενιά αυτή «ανικανότητα για αυτόνομη σκέψη», με το οποίο εννοεί την αδυναμία κατανόησης –από την πλευρά των φοιτητών- των πραγμάτων ως έχουν -κάτι που αποτελεί σύμπτωμα και αποτέλεσμα μιας γενικότερης αδυναμίας κρίσης και κατανόησης της υφιστάμενης πραγματικότητας και των νέων δεδομένων που υπάρχουν- χωρίς να ανατρέξουν σε προϋπάρχουσες ιδέες και σκέψεις. Τα παραπάνω, έχουν σαν αποτέλεσμα, κατά την Arendt, την επικράτηση της α-νοησίας.<sup>187</sup>

Γνωρίζοντας ότι δομικό αίτημα στην αρεντική θεώρηση, αποτελεί το «να σκεφτόμαστε τι κάνουμε»<sup>188</sup>, -αντιλαμβανόμαστε ότι η διαδικασία αυτή προϋποθέτει, την ικανότητα αδιαμεσολάβητης ανάγνωσης της πραγματικότητας, με κατεύθυνση σε παρελθόν, παρόν και μέλλον-. Έτσι, στην αδυναμία κατανόησης που χαρακτηρίζει το κίνημα, ερείδεται η πραγμάτευσή της βίας από την Arendt.

Στο πλαίσιο της μελέτης μας, και με βάση τα παραπάνω, υποστηρίζουμε ότι η Arendt εκκινεί από την ανωτέρω ‘‘αδυναμία’’ του κινήματος, τμήμα ενός ευρύτερου ιστορικού πλαισίου, το οποίο έχει, σύμφωνα με την Arendt, συνδράμει τα μέγιστα στο να καθίσταται κάπως ‘‘θολή’’ η πραγματικότητα για το άτομο, -μιλάμε για την θεμελιώδη και ιεραρχική διάκριση ανάμεσα σε θεωρητικό και πρακτικό βίο, που έχει σαν αποτέλεσμα την διαδεδομένη αντίληψη της εξουσίας ως κυριαρχίας, δηλαδή ως μιας σχέσης διαταγής και υπακοής- και προβαίνει στην διαύγαση των εννοιών που λαμβάνουν οι διάφορες μορφές εξουσίας, ήτοι δύναμη, ρώμη, εξαναγκασμός, αυθεντία, βία, οι οποίες στην πολιτική επιστήμη, λανθασμένα συγγέονται ή θεωρούνται ταυτόσημες ή τοποθετούνται σε ένα συνεχές, σαν να αποτελούσαν αναβαθμούς του ίδιου φαινομένου.<sup>189</sup> Στη συνέχεια, προχωρά στη συγκριτική ανάλυση των

---

αιώνα ονομαζόταν ‘‘ δημόσια ευτυχία’’, που σημαίνει ότι όταν ο άνθρωπος παίρνει μέρος στη δημόσια ζωή διανοίγει για τον εαυτό του μια διάσταση ανθρώπινης εμπειρίας η οποία αλλιώς παραμένει κλειστή γι αυτόν, και ότι κατά κάποιο τρόπο συνιστά ένα μέρος της πλήρους ‘‘ευτυχίας’’». Από το Hannah Arendt, *Σκέψεις για την πολιτική και την Επανάσταση*, σσ. 10-11.

<sup>186</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σσ. 85-90.

<sup>187</sup> Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, ό.π., σ. 29.

<sup>188</sup> Hannah Arendt, *ΑΚ*, ό.π., σσ. 16-17.

<sup>189</sup> Βίκυ Ιακώβου, «Η βία του Ενός και η δύναμη των πολλών. Για την αρεντιανή κριτική της βίας.», σ. 4.

εννοιών δύναμη- βία, του διπόλου που χαρακτηρίζεται, πιο συχνά από τις υπόλοιπες έννοιες, από συγχύσεις. Προσθετικά, να σημειώσουμε, ότι για την Arendt οι συγχύσεις μεταξύ των όρων που αναφέραμε, θα εξαφανιστούν τη στιγμή που θα σταματήσουμε να ανάγουμε τα δημόσια πράγματα στο έργο της κυριαρχίας, και τότε οι όροι αυτοί θα επανεμφανιστούν στην αυθεντική ποικιλομορφία τους.<sup>190</sup>

Γνωρίζοντας τη σημασία που η Arendt αποδίδει στις έννοιες, αντιλαμβανόμαστε ότι η απάντηση που αυτή δίνει στις ανωτέρω συγχύσεις, είναι ορισμοί και διακρίσεις εννοιών από άλλες έννοιες. Συνεχίζουμε τη μελέτη μας, παραθέτοντας τους ορισμούς των εννοιών που μόλις αναφέραμε, και μάλιστα στην πλήρη τους έκταση. Έτσι στο αρεντικό πλαίσιο, η *Δύναμη (ή ισχύς) [power]*, αντιστοιχεί στην ικανότητα του ανθρώπου, όχι απλώς να πράττει, αλλά να πράττει από κοινού. Η δύναμη δεν είναι κτήμα ενός ατόμου, ανήκει σε μια ομάδα και συνεχίζει να υπάρχει μόνο όσο καιρό η ομάδα μένει μαζί. Η ομάδα είναι αυτή που παρέχει σε κάποιον τη δύναμη να δρα εξ ονόματός της, αυτό εννοούμε όταν λέμε για κάποιον ότι «κατέχει την ισχύ».<sup>191</sup>

Η *ρώμη (ή κραταιότητα) [strength]*, χαρακτηρίζει ξεκάθαρα κάτι στον ενικό, είναι ιδιότητα συμφύης ενός προσώπου ή ενός αντικειμένου και ανήκει στον χαρακτήρα του, ο οποίος μπορεί να δείχνει ποιος είναι σε σχέση με άλλα πράγματα ή πρόσωπα, αλλά παραμένει στην ουσία ανεξάρτητος από αυτά. Ενεργοποιεί έτσι, το συστατικό στοιχείο της δύναμης που είναι να στρέφεται εναντίον της ρώμης με σκοπό να την καταστρέψει, εναντίον της ανεξαρτησίας που χαρακτηρίζει την ατομική κραταιότητα.<sup>192</sup>

Ο *εξαναγκασμός (ή καταναγκασμός ή επιβολή ή επιταγή) [force]*, δηλώνει –κυριολεκτικά– την ενέργεια που εκλύεται από φυσικές ή κοινωνικές κινήσεις και επομένως χρησιμοποιείται κυριολεκτικά μόνο σε εκφράσεις όπως «καταναγκασμός της φύσης» ή «η επιταγή των

---

<sup>190</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 104.

<sup>191</sup> ό.π., σσ. 104-105.

<sup>192</sup> ό.π., σσ. 105- 106.



πραγμάτων». Δεν αρμόζει συνεπώς να χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της βίας, όπου η βία χρησιμεύει ως μέσο καταπίεσης.<sup>193</sup>

Το κύρος<sup>194</sup> (ή αυθεντία) [authority], μπορεί να περιβάλλει πρόσωπα (ως προσωπική αυθεντία, στη σχέση γονέα-παιδιού ή καθηγητή μαθητή), μπορεί να περιβάλλει αξιώματα (ρωμαϊκή σύγκλητο). Η ουσία της αυθεντίας συνίσταται στην άνευ όρων αναγνώριση από εκείνους που καλούνται να υπακούσουν· δεν χρειάζεται ούτε καταπίεση ούτε πειθώ. Για να διατηρηθεί, απαιτείται σεβασμός προς το πρόσωπο ή το αξίωμα. Ο μεγαλύτερος εχθρός του κύρους είναι η περιφρόνηση και ο πιο σίγουρος τρόπος υπονόμευσή του, το γέλιο.<sup>195</sup>

Τέλος, η βία [violence], διακρίνεται για τον εργαλειακό της χαρακτήρα, φαινομενολογικά βρίσκεται κοντά στη ρώμη, αφού τα όργανα της βίας, όπως όλα τα άλλα εργαλεία, σχεδιάζονται και χρησιμοποιούνται με σκοπό τον πολλαπλασιασμό της φυσικής ρώμης, μέχρις ότου γίνουν ικανά να την υποκαταστήσουν.<sup>196</sup>

Έχοντας στο νου μας τους παραπάνω ορισμούς, θα προβούμε στη συγκριτική ανάπτυξη των εννοιών δύναμη και βία. Η δύναμη λοιπόν, εμφανίζεται όπου υπάρχουν και συγκεντρώνονται οι άνθρωποι με σκοπό να πράξουν και μάλιστα από κοινού, και εξαφανίζεται όταν η συγκέντρωση αυτή παύει να υπάρχει.<sup>197</sup> Συστατικός όρος της δύναμης, είναι η έννοια της πολλότητας, της πληθούς. Η δύναμη λοιπόν, δεν είναι ποτέ ιδιότητα ενός μεμονωμένου ατόμου, αλλά αντιθέτως, είναι η ιδιότητα που διέπει μια ομάδα, και η οποία βρίσκεται μεταξύ των ατόμων. Η δύναμη, είναι μια δυναμική ιδιότητα, πράγμα που σημαίνει ότι δεν δύναται να συσσωρευτεί ή να αποθηκευτεί. Η υφή της είναι άυλη, οπότε δεν μπορεί να μεταβιβαστεί σε κάποιον άλλο, με όρους αντικειμένου, μπορεί να μεταβιβαστεί μόνο -όπως έγινε λόγος και στον ορισμό παραπάνω- από την ομάδα σε κάποιον («αυτός που κατέχει την ισχύ») ή σε 'κάτι'. Πώς όμως μπορεί να συμβεί αυτό; Η δύναμη, δεν είναι αντικείμενο, αλλά μπορεί να εξαντικειμενικευτεί σε πολιτικούς θεσμούς, οι οποίοι αποτελούν εκδηλώσεις της δύναμης, και οι

---

<sup>193</sup> ό.π., σ. 106.

<sup>194</sup> Για λόγους συνέχειας, και μόνο, θα αναφερόμαστε στην έννοια authority ως αυθεντία.

<sup>195</sup> ό.π., σσ. 106-107.

<sup>196</sup> ό.π., σ. 107.

<sup>197</sup> ό.π., σ. 101. Βλ. επίσης, Hannah Arendt, AK, ό.π., σ. 273-275.

οποίοι χρειάζονται διαρκώς την υποστήριξη του κόσμου, καθώς με την άρση της υποστήριξης αυτής, «απολιθώνονται και παρακαμάζουν».<sup>198</sup> Παρατηρούμε σε αυτό το σημείο ότι η δύναμη, φέρει τα διακριτά χαρακτηριστικά της πράξης, η οποία πράξη – όπως αναφέραμε στο πρώτο κεφάλαιο- συνδέεται στενά με την ομιλία. Κατά λογική συνέχεια, και η δύναμη συνδέεται με την ομιλία και μάλιστα με τον διάλογο και την πειθώ. Ωστόσο η ομιλία αποτελεί διακριτό χαρακτηριστικό μόνο της δύναμης, και κανενός άλλου από τα ανωτέρω φαινόμενα για τα οποία κάναμε λόγο, ούτε και της αυθεντίας, η οποία θεωρούμε ότι αφορά σε μία μορφή υπακοής που προέρχεται από μια άρρητη ή υπόρρητη αναγνώρισης.<sup>199</sup>

Συνεχίζουμε τη μελέτη μας, συγκρίνοντας τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της δύναμης, με τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται από την Arendt στη βία, αποδεικνύοντας ότι πρόκειται, όπως και η ίδια επισημαίνει, για «αντίθετα πράγματα».<sup>200</sup> Η πλέον εξόφθαλμη αντίθεσή τους μας καθίσταται φανερή παρατηρώντας τις ακραίες εκφάνσεις και των δύο φαινομένων, «η ακραία μορφή δύναμης είναι το Όλοι εναντίον ενός, η ακραία μορφή βίας είναι το ένας εναντίον Όλων».<sup>201</sup> Παραθέτοντας τη φράση αυτή της Arendt, μας γίνεται σαφές ότι η δύναμη διέπεται από την πολλότητα, όπου η πολλότητα νοείται ως «διαφορετικότητα που διέπεται από ισότητα». Η δύναμη κοινώς, δεν αφορά ποτέ Έναν, και η διατήρηση της διαφορετικότητας είναι ζωτικής σημασίας για αυτή. Η βία από την άλλη μεριά, σχετίζεται με τη μονάδα, με τον Έναν, είτε κυριολεκτικά είτε με το ενοποιεί αλλά και ενιαιοποιεί μια ομάδα ανθρώπων, εξαλείφοντας έτσι παντός είδους διαφορετικότητα. Με την εξάλειψη της διαφορετικότητας, αντιλαμβανόμαστε καλύτερα το γιατί η βία διέπεται από την απουσία ομιλίας. Καθώς η ομιλία είναι αποκαλυπτική του «ποιος είναι» κάποιος, έτσι με τις συνθήκες που μόλις περιγράψαμε, αντιλαμβανόμαστε ότι η βία έχει εξαλείψει παντελώς οποιαδήποτε στοιχεία χρήζουν αποκάλυψης. Η βία, στην ακραία

---

<sup>198</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 101.

<sup>199</sup> Οφείλουμε την παρατήρηση περί άρνησης της ομιλίας ως συστατικής όλων των άλλων φαινομένων (ρώμη, εξαναγκασμός, αυθεντία, βία), στην Βίκυ Ιακώβου, Βλ. Βίκυ Ιακώβου, «Η βία του Ενός και η δύναμη των πολλών. Για την αρεντιανή κριτική της βίας.», σ. 5.

<sup>200</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 118.

<sup>201</sup> ό.π., σ. 102.

της μορφή είναι ικανή να καταστρέψει τη δύναμη, αλλά δεν μπορεί να τη δημιουργήσει, καθώς η δύναμη δεν γεννάται από τη βία.<sup>202</sup>

Η βία νοείται ως η απόπειρα να πολλαπλασιαστεί η ρώμη του Ενός με τη συνδρομή εργαλείων και επίσης υπόκειται στον εργαλειακό χαρακτήρα της σχέσης μέσων-σκοπού.<sup>203</sup> Άρα θεωρούμε ότι η πρακτική της βία εφαρμόζεται μεταξύ αντικειμένων, καθώς χρειάζεται εργαλεία, δηλαδή αντικείμενα, τα οποία και παρεμβάλλει μεταξύ ατόμων. Επιπλέον, αφού αποτελεί μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού, ο σκοπός σε αυτό το πλαίσιο αντιμετωπίζεται ως αντικείμενο. Οφείλουμε να σημειώσουμε εδώ, ότι κύριο χαρακτηριστικό της κατηγορίας μέσου- σκοπού, όταν εφαρμόζεται σαν ανθρώπινα πράγματα, είναι να συνθλιβεί ο σκοπός από τα μέσα.<sup>204</sup> Μπορούμε να υποστηρίξουμε στο σημείο αυτό ότι ο σκοπός, εντός της πρακτικής της βίας, αποτελεί διακυνδόνευμα; Επιπλέον, με βάση τα παραπάνω και σε σχέση με τον δυνητικό χαρακτήρα και την κάπως άυλη υφή της δύναμης, παρατηρούμε ότι η ρώμη και η βία είναι μετρήσιμα μεγέθη και πως τα μέσα της βίας –ως αντικείμενα, άρα υλικά- είναι δυνατό να αποθηκευτούν.

Παρά τις ανωτέρω διακρίσεις, όπως ρητά αναφέρει και η ίδια η Arendt, τίποτε δεν είναι πιο συνηθισμένο από τον συνδυασμό δύναμης και βίας.<sup>205</sup> Πως λοιπόν εντοπίζεται ο συνδυασμός των παραπάνω χαρακτηριστικών σε επίπεδο διακυβέρνησης – σε επίπεδο πολιτικής κοινότητας;

Αναφέραμε, ότι η βία είναι φύση εργαλειακή και αποτελεί το μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού. Στο πλαίσιο αυτό, η βία χρειάζεται την από έξω δικαιολόγηση με αναφορά στον σκοπό της, αλλά δεν είναι ποτέ νόμιμη. Η δικαιολόγηση έχει μελλοντική κατεύθυνση, και είναι φαινομενικά πιο εύλογη όσο πιο κοντά –χρονικά- τίθεται ο σκοπός. Η δύναμη από την άλλη μεριά, συνιστά αυτοσκοπό. Μπορεί οι εκάστοτε κυβερνήσεις να δρουν σε ένα πλαίσιο μέσου-σκοπού, αλλά η δύναμη είναι η ιδιότητα που κάνει τα άτομα να δρουν εντός αυτού του πλαισίου.

---

<sup>202</sup> *ό.π.*, σ. 118. Βλ. Hannah Arendt, *AK*, *ό.π.*, σ. 276.

<sup>203</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, *ό.π.*, σ. 101.

<sup>204</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, *ό.π.*, σ. 66.

<sup>205</sup> *ό.π.*, σσ. 107-108.

Συνεπώς η δύναμη δεν χρήζει δικαιολόγησης -καθώς είναι συμφυής με την ίδια την ύπαρξη των πολιτικών κοινοτήτων- αλλά νομιμοποίησης, δεν χρειάζεται υπακοή αλλά υποστήριξη. Η νομιμοποίηση προέρχεται από την αρχική συνένωση, δηλαδή την ίδρυση της πολιτικής κοινότητας, ως εκ τούτου, η κατεύθυνσή της είναι παρελθοντική. Η δύναμη συνεπώς για την Arendt, είναι εντελώς ζωτική για κάθε κυβέρνηση, η οποία αποτελεί οργανωμένη και θεσμοθετημένη δύναμη, σε αντίθεση με τη βία.<sup>206</sup>

Υπάρχει ωστόσο και μία περίπτωση κατά την οποία δύναμη και βία εξισώνονται, και αφορά στη δύναμη της κυβέρνησης, και αυτό γιατί στις εξωτερικές υποθέσεις, αλλά και στις εσωτερικές, η βία εμφανίζεται ως η τελευταία διέξοδος για να προστατευτεί η δομή της ισχύος απέναντι σε μεμονωμένους αντιπάλους. Το σχήμα αυτό συνοψίζεται ως βία –του κράτους- εναντίον βίας –του εχθρού-. Η βία όμως στο εσωτερικό μιας πολιτικής κοινότητας, για να είναι αποτελεσματική, προϋποθέτει την στήριξή της από τη δύναμη. Κοινώς, «αν σταματήσουν να εκτελούνται οι διαταγές, τα βίαια μέσα είναι άχρηστα», γιατί το να σταματήσουν να εκτελούνται οι διαταγές σημαίνει ότι η κοινή γνώμη έχει άρει την υποστήριξη και τη συναίνεσή της από την εξουσία, της οποίας η δύναμη έχει συρρικνωθεί, άρα «τα πάντα εξαρτώνται από τη δύναμη που βρίσκεται πίσω από τη βία».<sup>207</sup>

Παρατηρούμε, ότι η βία, δύσκολα είναι σε θέση, από μόνη της να καταστρέψει οτιδήποτε, και σε καμία περίπτωση δεν είναι ικανή να δημιουργήσει. Συνεπώς, κάθε μορφή οργάνωσης έχει ανάγκη τη δύναμη για να υπάρξει, και η ανάγκη για άσκηση βίας δεν είναι ποτέ τόσο ζωτική όσο αυτή. Αντιθέτως, ακόμα και τα πιο βίαια καθεστώτα έχουν ανάγκη μια “δομή ισχύος”, ένα δίκτυο μυστικών υπηρεσιών και πληροφοριοδοτών. Κι όταν καταφεύγουν εξ ολοκλήρου στη χρήση βίας, σημαίνει ότι ήδη έχουν αρχίσει να αποδυναμώνονται εσωτερικά, και ότι η άσκηση βίας είναι η τελευταία απόπειρα διάσωσής τους.<sup>208</sup> Κι αν, παρ’ όλα αυτά, η βία καταφέρει να καταστρέψει τη δύναμη, και να διαλύσει κάθε μορφή πραγματικής πολιτικής συνύπαρξης σ’ ένα κοινωνικό σώμα, παραμένοντας κυρίαρχος τρόπος άσκησης της εξουσίας, δεν έχουμε απλώς ένα τυραννικό καθεστώς, αλλά ένα καθεστώς τρομοκρατίας. Ένα τέτοιο

---

<sup>206</sup> *ό.π.*, σσ. 112-113.

<sup>207</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, *ό.π.*, σ. 109.

<sup>208</sup> *ό.π.*, σ. 115. Η Άρεντ δίνει ως παράδειγμα την εισβολή των τανκς στην Πράγα

καθεστώς στηρίζεται ακριβώς στην πλήρη κατάλυση κάθε δύναμης, ως αποτέλεσμα της ακραίας αποξένωσης και ατομοποίησης των ανθρώπων: καθένας είναι δύναμη κατάσκοπος, και δεν υπάρχει κανένας σίγουρος τρόπος διάκρισης μεταξύ θύτη και θύματος. Ένα τέτοιο καθεστώς στρέφεται και ενάντια των φίλων του – εν τέλει, ενάντια του εαυτού του: «Το αποκορύφωμα της τρομοκρατίας» γράφει «επέρχεται όταν το αστυνομικό κράτος αρχίζει να καταβροχθίζει τα παιδιά του, όταν ο χθεσινός εκτελεστής γίνεται το σημερινό θύμα».<sup>209</sup>

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να προσθέσουμε ότι η Arendt, επιχειρεί μια αποκατάσταση δυο κεντρικών, ως προς την έννοια της βίας παρανοήσεων, οι οποίες έχουν προκύψει από ανθρωπολογικές θεωρίες, και αφορούν στο ότι η βία είναι *ζωώδης* και *ανορθολογική*. Η Arendt κάνει μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση: η βία δεν είναι «μη ανθρώπινη», όπως βλέπουμε σε θεωρίες που τη θέλουν να είναι έκφραση «ενστίκτου» ή γενικότερα, συμπεριφοράς που αρμόζει στα ζώα. Μπορεί να κινείται πράγματι από συναισθήματα, όπως η οργή ή ο φόβος, αλλά τα συναισθήματα είναι ανθρώπινα. Η βία όμως, είναι σίγουρα μη πολιτική.<sup>210</sup> Ακριβώς λόγω του εργαλειακού της χαρακτήρα (στο σημείο αυτό καταρρίπτεται η θέση ότι είναι ανορθολογική) και της ανάγκης δικαιολόγησής της, αντιβαίνει σ' αυτό που είναι η πολιτική: μια από κοινού πράξη ελεύθερων ατόμων, η οποία δεν καθορίζεται από αναγκαιότητες και της οποίας το αποτέλεσμα δεν είναι ποτέ απολύτως προβλέψιμο.

Ολοκληρώνοντας τη συγκριτική μελέτη ανάμεσα σε δύναμη και βία, συμπεραίνουμε την ολική υπεροχή της δύναμης έναντι της βίας, καθώς ακόμη και σε πλαίσιο διαταγής – υπακοής, καθώς παρατηρούμε ότι για να είναι αποτελεσματική η βία, στηρίζεται στη δύναμη. Η δύναμη, λοιπόν, είναι για την Arendt ό,τι προσιδιάζει στην πολιτική σφαίρα: όχι απλώς ταιριάζει, αλλά είναι όρος ύπαρξής της. Μαζί με την πράξη και την ομιλία, συνθέτουν την αρεντική, δημοκρατική πολιτική σκηνή, εντός της οποίας τα άτομα συγκεντρώνονται και διαβουλεύονται ως ίσοι πολίτες, διατηρώντας και προβάλλοντας παράλληλα τη διαφορετικότητά τους. Τις ανωτέρω ποιότητες εντοπίζει η Arendt και στο φοιτητικό κίνημα, κάτι που αντιλαμβανόμαστε όταν κατά την περιγραφή του, του αποδίδει ιδιότητες τόλμης – κατεξοχήν πολιτική αρετή που ταιριάζει στην πολιτική πράξη-, χαράς ενασχόλησης με τα κοινά –για την οποία κάναμε λόγο

---

<sup>209</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 117.

<sup>210</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 124.

παραπάνω, όπως επίσης και το αίτημα που αποδίδει στο κίνημα για «συμμετοχική δημοκρατία», το οποίο θεωρεί ότι απορρέει από το συμβουλευτικό σύστημα «από το καλύτερο στοιχείο της επαναστατικής παράδοσης».<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 84.

### 3.2. Σχέση πολιτικής – βίας

Στο παρόν υποκεφάλαιο θα αναφερθούμε στα πολιτικά φαινόμενα που εξετάσαμε μέχρι στιγμής, αλλά αυτή τη φορά από τη σκοπιά του διπόλου δύναμης- βίας, συγκεφαλαιώνοντας παράλληλα -βάσει των εννοιών αυτών- τα κύρια στοιχεία όσων έχουμε αναφέρει .

Η αρχική σύγχυση που οδηγεί στην συσχέτιση της βίας με την πολιτική, άρα και της πολιτικής σαν σχέση εντολής-υποταγής, όπως αναφέραμε και στο υποκεφάλαιο στο οποίο αναλύαμε την πράξη, αφορά στην παραδοσιακή σύγχυση της πράξης με την κατασκευή, και της ακολουθούμενης ανάγκης για σταθερότητα σε σχέση με το απρόβλεπτο της πράξης. Η εργασία, χαρακτηρίζεται απ' το ότι έχει ένα συγκεκριμένο σκοπό, να «κατασκευάσει» κάτι χρήσιμο· χρειάζεται –και παίρνει– τη δικαιολόγηση της, από ένα άμεσο, απτό, αποτέλεσμα, που έχει ανεξάρτητη ζωή από το υποκείμενο που το κατασκεύασε και διάρκεια στο χρόνο. Και η βία είναι δομική ιδιότητα του homo faber,<sup>212</sup> μέσω της οποίας αποσπά τα υλικά του από τη φύση και διαμέσου της οποίας κατασκευάζει τα αντικείμενά του. Έτσι, ο homo faber συμπεριφέρεται σαν κυρίαρχος όλης της γης στην απόλυτη ενικότητα του. Παρατηρούμε ότι το περιεχόμενο της εργασίας και το περιεχόμενο της βίας αναπτύσσονται σε ευθεία συσχέτιση.

Η αντίληψη της Arendt για τη σχέση βίας και πολιτικής συνδέεται στενά την ανάλυσή της περί της *vita activa*, το μόχθο, την εργασία και την πράξη αλλά και με την ανάλυσή της περί ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας. Η Arendt, παρατηρεί ότι στον χώρο της αρχαίας ελληνικής πόλεως, συμβατή με τα πολιτικά πράγματα θεωρούνταν η πράξη και η ομιλία και ότι τον δημόσιο πολιτικό χώρο τον διείπε δύναμη, σε αντιδιαστολή με τη βία η οποία είναι σιωπηλή<sup>213</sup> και κυριαρχούσε στους υπόλοιπους τομείς της ζωής.

Οι άλλοι τομείς της ζωής που αναφέρουμε, στους οποίους σε αντίθεση με τον χώρο του *πράττειν* η βία κατέχει κυρίαρχο ρόλο, είναι ο χώρος της κατασκευής και της ανθρώπινης

---

<sup>212</sup> Για τη σχέση βίας – κατασκευής, Βλ. Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 194. Πρβλ. Hannah Arendt, *ΑΚ*, ό.π., σσ. 193-212 και Hannah Arendt, *ΜΠΜ*, ό.π., σ. 176.

<sup>213</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σσ. 15-16, Βλ. Hannah Arendt, *ΑΚ*, ό.π., σσ.45-45.

δραστηριότητας της εργασίας, δηλαδή ο χώρος του *ποιεῖν*. Η Arendt, θεωρεί ότι «θεωρεί ότι περισσότερο ο Πλάτων και λιγότερο ο Αριστοτέλης επιδίωξαν παραδοσιακά την εν λόγω αντικατάσταση», έτσι ερμηνεύει την Πλατωνική Πολιτεία σαν πρόθεση του φιλοσόφου να κατασκευάσει θεωρητικά ένα εύρυθμο πολιτικό σύστημα. Η αντίληψη της πολιτικής συγκρότησης ως κατασκευή ανοίγει απευθείας τις πόρτες ώστε η βία να εισέλθει στον πολιτικό χώρο. Η πολιτική εκλαμβάνεται σε αυτό το πλαίσιο ως τέχνη της οποίας η πρακτική απαιτεί κάποιες δεξιότητες, εισέρχονται με αυτό τον τρόπο στην πολιτική σκηνή οι «ειδικοί» και η πολιτική πια καθίσταται μη προσβάσιμη για τους πολλούς. Οι ανώτερες τάξεις της Πολιτείας καταναγκάζονται από την ισχύ των αληθειών τις οποίες ο νους δεν δύναται να αρνηθεί, όπως οι μαθηματικές αλήθειες ή τα συμπεράσματα της τυπικής λογικής. Καθώς το πλήθος δεν κατέχει αυτές τις επιστήμες, συνεπώς δε δεσμεύεται από αυταπόδεικτες αλήθειες, η βία την οποία υφίσταται πηγάζει από τις ελπίδες ή το φόβο για αμοιβές ή τιμωρίες οι οποίες επιφυλάσσονται στους ανθρώπους μετά θάνατον.<sup>214</sup> Η Arendt θεωρεί πως ο Πλάτων είναι πρόδρομος των ουτοπικών συστημάτων και συνολικά της σκέψης που αντιλαμβάνεται την πολιτική πράξη ως κατασκευή, μια αντίληψη που φέρνει και τη βία στο προσκήνιο.<sup>215</sup>

Επιστρέφοντας στο θέμα μας, η βία υπάρχει σε δυο ακόμη τομείς της ζωής –πάντα εκτός της δημόσιας σφαίρας- και οι οποίοι είναι στις σχέσεις μεταξύ πόλεων, δηλαδή στην εξωτερική πολιτική όπου πόλεμοι και συγκρούσεις συμβαίνουν ώστε να διασφαλιστούν οι συνθήκες ύπαρξης της δημόσιας πολιτικής σφαίρας. Αλλά και στην ιδιωτική σφαίρα του οίκου, την σφαίρα της ανάγκης η οποία διέπεται από τη βία του κυρίου του οίκου.

Συνεχίζουμε την ανάλυση μας, αναφερόμενοι στη βία σε επαναστατικό πλαίσιο. Είδαμε ήδη στο δεύτερο κεφάλαιο ότι ο ορισμός της επανάστασης ενέχει ως ένα από τα κατηγορήματά του τη βία, όπως είδαμε ότι η βία δεν είναι τελικώς κατηγορημα της επανάστασης αλλά συστατικό στοιχείο της απελευθέρωσης. Ωστόσο καμία επανάσταση – πλην της Αμερικανικής κατά την οποία η βία δεν έπαιξε πρωτεύοντα ρόλο- δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς αναφορά στη βία. Η Γαλλική επανάσταση υποκινούμενη από το πάθος της συμπόνιας, απέδωσε κεντρικό ρόλο στη

---

<sup>214</sup> Hannah Arendt, *MIM*, ό.π., σσ. 170,175, 207-208. Βλ. Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 308-309.

<sup>215</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σσ. 309-310.



βία.<sup>216</sup> Στη συνέχεια ο Marx, εξαιτίας της αντιπολιτικής του στάσης –κατά την Arendt- τοποθέτησε τη βία σε κεντρική θέση στο πλαίσιο της διακυβέρνησης, κυρίως λόγω της αντίληψής του για το κράτος ως κάτοχο των μέσων της βίας και ως όργανο της κυρίαρχης τάξης για την εκμετάλλευση και την καταπίεση της κοινωνίας.<sup>217</sup> Η Arendt θεωρεί ωστόσο ότι ο Marx παρερμηνεύτηκε από τους επαναστάτες του 20<sup>ου</sup> αιώνα, ως προς τη σπουδαιότητα της βίας. Ο Marx αντιλήφθηκε τη βία ως «μαία» της ιστορίας και της κοινωνικής αλλαγής, όμως, όπως σ' έναν τοκετό κανείς δε μπορεί ν' αποδώσει στη προβλέψιμο τρόπο, απαιτείται ένα συνταρακτικό γεγονός ώστε να διακόψει τη διαδοχή αυτή. Μια βίαιη έκρηξη ανταποκρίνεται σ' αυτό το μοντέλο. Παρόλα αυτά, καθώς η Arendt δεν αντιλαμβάνεται έτσι την ιστορία, θεωρεί πως όλες οι ανθρώπινες πράξεις στο περίπτωσή η βία υποβοηθά στο τελικό στάδιο.<sup>218</sup>

Για την Arendt, οι επαναστάσεις είναι οι στιγμές του πολιτικού που η δύναμη –άρα και η πράξη- αναδύθηκε στη γνήσια μορφή της κυρίως λόγω της επιθυμίας των ανθρώπων για οργάνωση (συμβουλευτικό σύστημα) και ίδρυση ενός χώρου ελευθερίας. Παρά του ότι το φαινόμενο αυτό ταυτίζεται με τη βία, θα λέγαμε, στο πλαίσιο της διάκρισης βίας-δύναμης, ότι οι επαναστάσεις είναι στιγμές απώλειας δύναμης. Έτσι, αν και οι επαναστάσεις αποδίδουν μεγάλη βαρύτητα στο γεγονός της ίδρυσης, θεωρούνται περισσότερο αποτελέσματα της κατάρρευσής της.<sup>219</sup>

Αυτό που καταλήγει να γίνει επανάσταση είναι η άρνηση των πολλών να συναινέσουν με τους κυβερνώντες, στερώντας τους τη νομιμοποίηση της δύναμής τους. Η εξωτερική εκδήλωση αυτής της στέρησης είναι η γενική άρνηση υπακοής.<sup>220</sup> Η μορφή της ανυπακοής αυτής δεν είναι απαραίτητο να είναι βίαιη, σημασία στο πλαίσιο αυτό έχει ο συλλογικός χαρακτήρας. Αυτό που ονομάζεται 'παθητική αντίσταση' μπορεί να αποτελέσει εκδήλωση τέτοιας συγκέντρωσης δύναμης, που να μπορεί ν' αντιμετωπιστεί μόνο με τη μαζική σφαγή.

---

<sup>216</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 77.

<sup>217</sup> Βλ. Hannah Arendt, *ΑΚ*, ό.π., σ. 311. Πρβλ. Hannah Arendt, *ΜΠΜ*, ό.π., σ. 40.

<sup>218</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ. 74.

<sup>219</sup> Hannah Arendt, *ΓΕ*, ό.π., σ. 102.

<sup>220</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ.112.

Συνεπώς, ένα συσπειρωμένο πλήθος ανθρώπων μπορεί να είναι επαναστατικό ανεξάρτητα από το αν επιλεγεί να χρησιμοποιήσει μέσα που ανήκουν στο χώρο της μη-βίαιης πολιτικής.<sup>221</sup>

Η διαφορά εξεγερμένων –επαναστατών, στηρίζεται στην πρόθεση και η δυνατότητα να συγκροτήσουν ένα νέο πολιτικό σώμα. Η Arendt υποστηρίζει, ασκώντας παράλληλα κριτική στο φοιτητικό κίνημα, ότι αποτελεί –το κίνημα αυτό- «μια τυπική περίπτωση επαναστατικής κατάστασης οποία δεν εξελίχθηκε ως τέτοια, γιατί κανείς δεν ήταν έτοιμος αλλά ούτε και προετοιμασμένος να καταλάβει την εξουσία αλλά και την ευθύνη που τη συνοδεύει».<sup>222</sup> Βασιζόμενοι στο έργο *Για την Επανάσταση, εντοπίζουμε* μια θεωρητική υπόθεση όπου η βία και η επανάσταση ταυτίζονται, και αφορά στην περίπτωση αντίληψης του ιστορικού χρόνου ως συνεχές. Στην περίπτωση αυτή χρειάζεται ένα γεγονός το οποίο θα διακόψει την συνέχεια αυτή, θα προκαλέσει ρήξη στον ιστορικό χρόνο. Παρα τη διαπίστωση αυτή, δεν μπορούμε παρά να διερωτηθούμε για το αν τελικώς η βία – έστω και σε αυτές τις συνθήκες συνέχειας- μπορεί να ξεκινήσει κάτι από την αρχή, μπορεί να ταυτιστεί με ένα πολιτικό φαινόμενο; Η απάντηση μας δίδεται στο *Περί Βίας* και είναι σαφώς αρνητική, «είναι ωστόσο αποστολή κάθε πράξης, κατ'αντιδιαστολή με την απλή συμπεριφορά, να διακόπτει αυτό που αλλιώς θα είχε προχωρήσει αυτόματα και συνεπώς προβλέψιμα».<sup>223</sup>

Συμπερασματικά, παρατηρούμε ότι ιστορικά οπουδήποτε εμφανίστηκε η βία – στο πλαίσιο των φαινομένων που μελετάμε- είτε εμφανίστηκε σε πεδία της ανθρώπινης δράσης που δεν ήταν πολιτικά, είτε όπου εμφανίστηκε σε πολιτικό πλαίσιο – φαινομενικά- ως μοχλός εξέλιξης πολιτικών γεγονότων, με μια πιο προσεκτική ματιά, μας αποδεικνύεται ότι δεν ήταν η βία που έπαιξε αυτόν τον ρόλο, αλλά η απουσία της δύναμης. Κλείνουμε λοιπόν την μελέτη μας, η οποία άπτεται της πολιτικής θεωρίας, με την εξής αρνητική θέση, ότι «η βία δεν προάγει ούτε την ιστορία ούτε την επανάσταση ούτε την πρόοδο ή την αντίδραση· αποτελεί όπλο της μεταρρύθμισης».<sup>224</sup>

---

<sup>221</sup> Hannah Arendt, *AK*, ό.π., σ. 273-274.

<sup>222</sup> Hannah Arendt, *ΠΒ*, ό.π., σ.110.

<sup>223</sup> ό.π., σ. 93.

<sup>224</sup> ό.π., σσ. 140-141.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η παρούσα μελέτη συγκροτήθηκε με στόχο την ανάδειξη της αρεντικής πολιτικής φιλοσοφίας, υπό το πρίσμα της έννοιας της δημοκρατίας. Η υπόθεση εργασίας μας, το «αν μπορούμε να βρούμε μια συγγένεια των έργων που μελετάμε με πυρήνα τη Δημοκρατία», απαντάται θετικά. Κοινός τόπος και στα τρία έργα που μελετήσαμε, υποστηρίζουμε ότι είναι η επιστροφή της πολιτικής στο κέντρο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και μάλιστα με όρους δημοκρατίας.

Στην *Ανθρώπινη Κατάσταση*, η Arendt προβαίνει στην ανάλυση του πρακτικού βίου και, διαμέσου σειράς διακρίσεων, δείχνει την πολιτική διάστασή του, ήτοι την πράξη. Η δομική διάκριση στην οποία προβαίνει, ανάμεσα σε *ποίηση και πράξη*, θεμελιώνει την πολιτική της θεωρία για τη δημόσια σφαίρα και αποτελεί τη μείζονα συμβολή της στην ευρύτερη φιλοσοφική σκέψη, έτσι ώστε ο Habermas θεωρεί ότι η Arendt «ανανέωσε συστηματικά την αριστοτελική σύλληψη της πράξης».<sup>225</sup>

Στο πλαίσιο που μας αφορά, η Arendt αποδίδει στο πολιτικό την ύπαρξη και την νοηματοδότηση του βίου, όπως και τη δυνατότητα διεκδίκησης της αθανασίας, δυνατότητες οι οποίες εδράζονται στην πράξη, σε συνδυασμό και με άλλες συνιστώσες. Η πράξη, η πλήρους νοήματος και δημόσια προσανατολισμένη πράξη, στο πλαίσιο μας, είναι, μαζί με την ομιλία, όρος ύπαρξης της δημόσιας σφαίρας, της σφαίρας όπου τα άτομα εισέρχονται ως ελεύθεροι και ισότιμοι πολίτες να διαβουλευθούν για τις κοινές τους υποθέσεις, και να διεκδικήσουν την αθανασία τους, με τη μορφή της υστεροφημίας. Ο δημόσιος χώρος είναι ο χώρος της οργανωμένης μνήμης, και ο χώρος που φιλοξενεί τα μεγάλα έργα και τις μεγάλες πράξεις. Η ισότητα μεταξύ των πολιτών διασφαλίζει την απουσία ύπαρξης οιασδήποτε μορφής κυριαρχίας.

---

<sup>225</sup> Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, σ. 42. Η Γκόλφω Μαγγίνη υποστηρίζει ότι η αναφερθείσα προβληματική στην Arendt, συνδέεται με πλήθος στοχαστών οι οποίοι εκκίνησαν από την φαινομενολογική αλλά και ερμηνευτική προσέγγιση του Αριστοτέλη εξ επιρροής του Martin Heidegger, των οποίων υπήρξε δάσκαλος, με επίκεντρο τα πολιτικά Αριστοτελικά έργα, και συνέβαλαν στην σύγχρονη ανανέωση της αριστοτελικής ηθικής αλλά και πολιτικής σκέψης, με βάση τον διαχωρισμό *ποίησης-πράξης*. Βλ. Γκόλφω Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί. Η Ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*, Αθήνα, Πατάκης, 2006, σσ.63, 123, 251 κα.

Είναι ο χώρος που οι πολίτες αυτοπραγματώνονται διά της αποκαλύψεως –μέσω της πράξης και της ομιλίας-, και ο μοναδικός χώρος που δύναται να την φιλοξενήσει. Η ιστορική πραγματικότητα που ανταποκρίνεται στα ανωτέρω κατά την Arendt, είναι η δημόσια δημοκρατική σφαίρα της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας.

Η αίσθηση που μας δημιουργείται κατά την αρεντική ανάλυση της *Ανθρώπινης Κατάστασης*, είναι η ολική προβολή του πολιτικού, όπου οι υπόλοιπες πλευρές της ζωής και του βίου λειτουργούν ως προϋποθέσεις για να πραγματώνει το άτομο την πολιτική του διάσταση.

Στο *Για την Επανάσταση*, η Arendt αμβλύνει την εντύπωση που έδινε στην *Ανθρώπινη Κατάσταση*, ότι η γνήσια πολιτική πράξη είναι ζήτημα του μακρινού (ελληνικού και ρωμαϊκού) παρελθόντος.<sup>226</sup> Αναγνωρίζει το στοιχείο αυτό σε όλες τις επαναστάσεις, των οποίων ο τελικός στόχος είναι η θεμελίωση της ελευθερίας, η οποία ορίζεται βάσει των προσδιοριστικών όρων της πράξης. Συνεπώς ο στόχος είναι η διάνοιξη ενός δημόσιου χώρου όπου οι άνθρωποι θα συνέρχονται ελεύθερα προς διαβούλευση διατηρώντας την δύναμη της σφαίρας αυτής με αμοιβαίες υποσχέσεις και συμφωνίες. Η Αμερικανική επανάσταση ανταποκρίθηκε μερικώς στην αρεντική περιγραφή του πολιτικού, αλλά τα συστήματα συμβουλίων αποτελούν την υλοποίηση του πολιτικού της οράματος, και αποτελούν ένα είδος μικρών συμμετοχικών δημοκρατιών.

Στο *Περί Βίας*, η Arendt, για μια ακόμη φορά, αξιοποιεί ένα πολιτικό γεγονός, και μάλιστα σύγχρονό της, για να αναπτύξει την πολιτική της θεώρηση. Στο φοιτητικό κίνημα της δεκαετίας του '60 είδε να εμφανίζονται ξανά αυθόρμητα στην πολιτική σκηνή τα θετικά στοιχεία του συμβουλευτικού συστήματος, με το κίνημα να θέτει ζητήματα συμμετοχικής δημοκρατίας.

Οφείλουμε να αναφερθούμε σε αυτό το σημείο στην αντίθεση της Arendt να συμπεριλάβει στο πολιτικό, την οικονομική διάσταση υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για ζήτημα *ιδιωτικής-οικιακής οικονομίας* και άρα δεν αρμόζει στη σφαίρα των πολιτικών ζητημάτων. Η αρεντική έννοια της *κοινωνίας* έχει δεχθεί πλήθος κριτικών. Αξιοποιώντας μια τέτοια κριτική, αυτή του Καστοριάδη, υποστηρίζουμε ότι η λύση δεν είναι η αφαίρεση του κοινωνικού αλλά η

---

<sup>226</sup> Dana Villa, (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, σ.13.

τροποποίησή του ώστε οι κοινωνικές (δηλαδή οικονομικές) συγκρούσεις να μην είναι ο κυρίαρχος συντελεστής πολιτικών στάσεων.<sup>227</sup>

Σε σχέση με την έννοια της δημοκρατίας, παρατηρούμε –σε ένα δεύτερο επίπεδο- μια μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την αγωνιστική δημοκρατία (agonistic democracy)<sup>228</sup> στην οποία εστιάζει το ενδιαφέρον της η Arendt στην *Ανθρώπινη Κατάσταση*, στις σύγχρονες περιπτώσεις συμμετοχικής ανάδειξης της εξουσίας, και στην καθημερινή διαδικαστική εφαρμογή της.<sup>229</sup> Η αντίληψη που μας δημιουργείται για το πολιτικό, στο πλαίσιο της μελέτης μας, μας κάνει να συντασσόμαστε με τον Parekh, ο οποίος επίσης θεωρεί ότι υπάρχουν δύο τύποι του πολιτικού στην Arendt, και συλλαμβάνει την εικόνα του πολιτικού στην *Ανθρώπινη Κατάσταση* ως ηρωική, ενώ στα υπόλοιπα κείμενα θεωρεί ότι διέπεται από περισσότερο ρεαλιστικές απόψεις. Ωστόσο δεν θεωρεί ότι έχουμε ριζική διάκριση μεταξύ τους, αλλά επιχειρεί να συνδέσει και τους δύο τύπους, την “καθημερινή” και την “εξαιρετική” εικόνα του πολιτικού προτάσσοντας ένα αλληλένδετο, ένα είδος αλληλοδιείσδυσης, κατά το οποίο, η καθημερινή συμμετοχική πρακτική συντηρεί το απαραίτητο κλίμα για μια ηρωική δράση και η ηρωική δράση ενθαρρύνει τα άτομα για συμμετοχή στη δημόσια ζωή.<sup>230</sup>

Τέλος, και αναφορικά με την περαιτέρω διερεύνηση θεματικών στο έργο της Arendt, το ενδιαφέρον μας ενεργοποίησε η απαιτητική σύλληψη του κοινωνικού και η ακόλουθη απουσία των οικονομικών ζητημάτων από το πολιτικό πεδίο, ιδίως σε σχέση με την μαρξική θεωρία. Η έτερη θεματική που μας δημιούργησε την ανάγκη για περαιτέρω μελέτη, σχετίζεται με τις

---

<sup>227</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της Δημοκρατίας», στη συλλογή κειμένων του *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας. Ύψιλον, 1995, σ.195.

<sup>228</sup> Τον όρο αυτό τον αντλούμε από την Chantal Mouffe, η οποία υποστηρίζει ότι στην αρεντική θεώρηση της *Ανθρώπινης Κατάστασης*, συναντάμε έναν «αγωνισμό χωρίς ανταγωνισμό», πράγμα που επιτρέπει στην ανθρώπινη πολλότητα να μην καταστεί μια πηγή «ανταγωνιστικών συγκρούσεων». Βλ. Chantal Mouffe, *Καλλιτεχνικός ακτιβισμός και αγωνιστικά πεδία*, στο Γιάννης Σταυρακάκης και Κωστής Σταφυλάκης (επ). Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη, Αθήνα, Εκρεμμες, 2008, σσ.291-292.

<sup>229</sup> Παραθέτουμε επίσης τη Seyla Benhabib, όπου και αυτή υποστηρίζει ότι υπάρχουν δυο τύποι του πολιτικού στην Arendt και μάλιστα ασύμβατοι. Εφαρμόζοντας Χαμπερμασιανές κατηγορίες ανάγνωσης των κειμένων της, διακρίνει δύο πρότυπα πολιτικής δράσης, ένα εκφραστικό (στην *Ανθρώπινη Κατάσταση*) και ένα επικοινωνιακό (στην περίπτωση της μελέτης μας αφορά στα κείμενα *Για την Επανάσταση και Περί Βίας*).

<sup>230</sup> Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search of a New Political Philosophy*, Macmillan, London, 1981, σσ.177-178.

ελάχιστες –και στα τρία έργα- αλλά μεστές αναφορές της Arendt στον Bergson, οι οποίες θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε μια συγκριτική μελέτη μιας φιλοσοφίας του βίου με μια φιλοσοφία της ζωής.

## Βιβλιογραφία

### Α) Πηγές

#### Α1) Έργα της Hannah Arendt

- Arendt Hannah, *Η ανθρώπινη κατάσταση* (Vita Activa), μτφ. Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1986 Αγγλικό πρωτότυπο: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958/1998
- Arendt Hannah, *Για την Επανάσταση*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, 2005 Αγγλικό πρωτότυπο: *On Revolution*, Penguin Books, 1965
- Arendt Hannah, *Περί Βίας*, εισ.- μτφ. Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000 Αγγλικό πρωτότυπο: *On Violence*, in: Arendt Hannah, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt, 1972, σσ. 103-198
- Arendt Hannah, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφ. Γιώργος Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996. Αγγλικό πρωτότυπο: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York, 1961/2006
- Arendt Hannah, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφ. Γ. Λάμψα, Ευρύαλος, Αθήνα, 1988. Αγγλικό πρωτότυπο, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York, 1973
- Arendt Hannah, *The Life of the Mind* (ημιτελής), ed. M. McCarthy, 2 vols, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978
- Arendt Hannah, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφ. Γ. Μερτίκας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012
- Arendt Hannah– Karl Jaspers: *Correspondance 1926-1969*, ed. Lotte Cohler and Rita Kimber, Harcourt Brace Jovanivitch, New York, 1992.

#### Α2) Άλλες πηγές

- Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, επ. L.Bywater, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1894.

- Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια 1,2,3, (Απαντα 7,8,9), Οδ. Χατζόπουλος - Κάκτος, Αθήνα, 1993
- Ethica Eudemia, επ. R.R. Walzer –J.M. Mingay, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1991.
- Αριστοτέλης, Ηθικά Ευδήμεια, Απαντα 6 Οδ. Χατζόπουλος - Κάκτος, Αθήνα, 1993

## **B) Μελέτες**

### **ελληνική**

- Αβραμίδου Ντόνια, «Η Χάνα Άρεντ για το σύστημα των συμβουλίων», *Ευτοπία*, τ. 19, Οκτώβρης, 2010.
- Ιακώβου Βίκυ, «Η έννοια της συγχώρησης στη Η.Arendt», *Σύγχρονα θέματα*, τ.103, Οκτώβριος Δεκέμβριος 2008. σσ. 67-72
- Ιακώβου Βίκυ, «Η βία του Ενός και η δύναμη των πολλών. Για την αρεντιανή κριτική της βίας», στο Π. Κουφοπούλου, Γ. Φαράκλας (επιμ.), *Μελέτες για την Άρεντ*, Νήσος, Αθήνα σσ. 1-18, (υπό δημοσίευση)
- Κουφοπούλου Πηνελόπη, Μεθοδολογικά προβλήματα στην πολιτική φιλοσοφία της Χάνα Άρεντ, *Άδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή*, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2006
- Kristeva Julia, Χάνα Άρεντ *Η γυναικεία ευφυΐα*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Κέδρος, Αθήνα, 2008.
- Νικολαΐδου – Κυριανίδου Βάνα, «Για τη Βία και την Πολιτική στο έργο της Hannah Arendt», *Εισαγωγή, στο: Hannah Arendt, Περί Βίας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000
- Πετρομελίδου Αριάννα, « Πράξη – Νόμος – Κόσμος: Νοηματικές εκφάνσεις του πρακτικού βίου στην πολιτική θεωρία της Hannah Arendt», *Παιδαγωγικός λόγος*, τ.1, 2010
- Πολλάτος Θανάσης, «Πράξη και πολιτική συμμετοχή στο έργο της Hannah Arendt», στο *Η γένεση της δημοκρατίας και η πολιτική κρίση, μελέτες για τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, επ. Γιώργος Οικονόμου, Ευρασία, Αθήνα, 2011, 203-225



- Ricoeur Paul, «Εξουσία και βία», (επιλ.) στο Arendt Hannah, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφ. Γιώργος Μερτικας, Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996, σσ. 237-277.
- Ρωμανός Βασίλης, «Η συγκρότηση και η θεμελίωση του πολιτικού στην Hannah Arendt», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 23, Απρίλιος 2004

## ξένη

- Benhabib, Seyla, *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publication, 1996
- Calhoun Graig McGowan John ed., *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1976
- Canovan Margaret, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992.
- Kateb, G., «Arendt and Representative Democracy», *Salmagundi* 60 (1983).
- Kateb G., «Political action: its natura and advantages», στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Danna Villa, Cambridge University Press, 2000.
- Miller James, «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World», στο Melvyn A. Hill (ed), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St.Martins Press, New York, 1979
- Parekh Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search of a New Political Philosophy*, Macmillan, London, 1981
- Passerin d'Entreves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994.
- Taminaux Jacques, «Athens and Rome», στο *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. by Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Πρίνστον, 1996.
- Villa Dana, (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

- Wellmer Albrecht, «Arendt on Revolution», στο *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge University Press, 2000.

- **B 1) Άλλες μελέτες**

### ξένη

- Benhabib Seyla, *Critique Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986

- Tegos Spiros, «The Politics of Human Rights: A Politics of Pity?». *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol 25 /1 (2004)

### ελληνική

- Γαβριηλίδης Άκης, «Τα ανθρώπινα Δικαιώματα ως κανόνας και ως εξαίρεση», *Θέσεις*, 89, 2004

- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της Δημοκρατίας», *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας. Ύψιλον, 1995, σσ. 159-209

- Κόντος Παύλος, *Η Καντιανή Ηθική της υπόσχεσης*, Εστία, Αθήνα, 2005

- Κόντος Παύλος, *Aristotle's Moral Realism Reconsidered:Phanomenological ethics*, London/New York, Routledge,2011

- Μαγγίνη Γκόλφω, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί. Η Ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*, Αθήνα, Πατάκης, 2006

- Σταυρακάκης Γιάννης, Σταφυλάκης Κωστής (επ). *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Εκκρεμές , Αθήνα, 2008

- Τάσης Θεοφάνης, *Πολιτικές του Βίου – Η ειρωνεία*, Ευρασία, Αθήνα, 2012

- Wellmer Albrecht, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο*, εισ.-μτφ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001

## Summary

The topic of this postgraduate dissertation is “The concept of Democracy in the political view of Hannah Arendt”. The dissertation was based on the study of three books by Hannah Arendt, *The Human Condition*, *On Revolution* and *On Violence*, and a different chapter is devoted to each one of these. The methodology that was used is the close text reading one, that is tentative and repetitive reading of the works in subject.

The aim of this paper is to study the politics in the arendtian view and to show that the works in study are interconnected in the concept of Democracy. As a result of the study it was proved that the working hypothesis we set is true and in particular there were detected two different conceptions of the politics, a) the heroic and agonistic conception of the politics (agonistic democracy) and b) the everyday concept of the politics with demands for participatory democracy.

The study is divided into three parts. In the first part there is an analysis of the agonistic aspect of the politics in the historical place of the ancient city-state, in which the politics is viewed in the concept of the human plurality in the sphere of the public and the meaningful role of the act is emphasised in the concept of the ancient Democratic political system.

In the second part, after the analysis of the emergence of the public social sphere which according to Modernity, takes over the situation presented in the first chapter, there is the study of the revolutions, the situations which Arendt sees as historical moments in which the politics show itself in its pure form. There is an analytical comparison between the French and the American Revolution and it is found that in the latter there is an arendtian view of the politics, meaning that it is in its everyday concept with demand for participatory democracy. Finally the system of the committees, which is viewed by Arendt as the most democratic system, is presented in this part.

In the third and final chapter, we analyze the subject of violence – as seen in the student rebellion in the 1960s- which is a core anti-political concept in the arendtian conception of the politics. We make a comparative study of the concepts of power and violence. Finally, we

mention the positive characteristics of the student movement, the most important demand of which was that for participatory democracy.

**Keywords:** Hannah Arendt, democracy, act, public sphere, private sphere, promise, forgiveness, revolution, constitution, institution, freedom, liberation, French Revolution, American Revolution, committee system, violence, power, students movement.