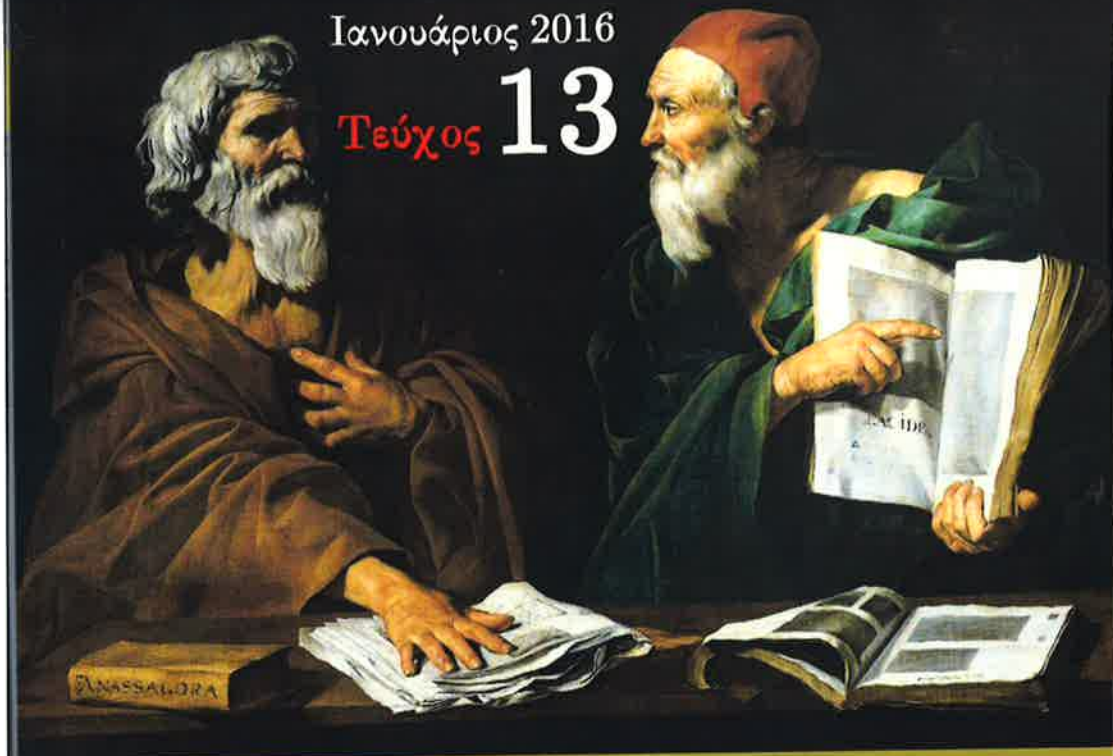


Ιανουάριος 2016

Τεύχος 13



# Φιλοσοφείν

*Ἐπιστήμη, Εὐνοία, Παρρησία*

Εξαμηνιαία Φιλοσοφική Επιθεώρηση



*ἐν βιβλῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια*



Τιμή: 12 €

#### ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Χαράλαμπος Αποστολόπουλος, Καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.  
Χρήστος Τερέζης, Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών,  
Κοσμήτωρ Σχολής Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών.  
Γιάννης Τζαβάρας, Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης.  
Παναγιώτης Δόικος, Επ. Καθηγητής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

#### ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Δημήτριος Ανδριόπουλος, Ομότιμος Καθηγητής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.  
Κώστας Ανδρουλιδάκης, Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης.  
Χαράλαμπος Αποστολόπουλος, Καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.  
Ηλίας Βαβούρας, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης-Συγγραφέας.  
Φανούριος Κ. Βώρος, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας- Επίτιμος Σύμβουλος Παιδαγωγικού Ινστιτούτου.  
Θεόδωρος Γεωργίου, Καθηγητής Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης.  
Αλεξάνδρα Δελγιώργη, Καθηγήτρια Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.  
Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, Επίτιμος Διδάκτωρ Φιλοσοφίας Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (πρ. Πρόεδρος Ακαδημίας Αθηνών), πρ. Υπουργός Παιδείας.  
Παναγιώτης Δόικος, Επ. Καθηγητής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.  
Ιωάννης Καλογεράκος, Επ. Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.  
Ελένη Καραμπατζάκη, Αν. Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.  
Άννα Κελεσιδου, Πρ. Διευθύντρια του Κέντρου Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών,  
Αντ. μέλος της Ακαδημίας Επιστημών της Μόσχας.  
Ιωάννης Λαζαράτος, Αν. Καθηγητής Ιονίου Πανεπιστημίου.  
Άννα Λάζου, Λέκτωρ Πανεπιστημίου Αθηνών.  
Δημήτρης Λαμπρέλλης, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου Αθηνών.  
Ανδρέας Μάνος, Καθηγητής Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης.  
Μελίνα Μουζάλα, Επ. Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Πατρών.  
π. Νικόλαος Λουδοβίκος, Καθηγητής Αν. Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης.  
Κωνσταντίνος Νιάρχος, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.  
Βάνα Νικολαΐδου - Κυριανίδου, Επ. Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών.  
Παναγιώτης Πανταζάκος, Αν. Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.  
Κερασένια Παπαλεξίου, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας Α.Π.Θ.  
Θεόπη Παρισάκη, Καθηγήτρια Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.  
Θεοδόσης Πελεγρίνης, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών, Πρύτανης Πανεπιστημίου Αθηνών.  
Αλέξης Πέτρου, Αν. Καθηγητής Πανεπιστημίου Λευκωσίας.  
Κωνσταντίνος Πέτσιος, Καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.  
Γιώργος Ρουσόπουλος, Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης.  
Δημήτρης Σωτηρόπουλος, Επ. Καθηγητής Τ.Ε.Ι. Καλαμάτας.  
Χρήστος Τερέζης, Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών,  
Κοσμήτωρ Σχολής Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών.  
Γιάννης Τζαβάρας, Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης.  
Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας-Συγγραφέας, Σχολικός Σύμβουλος Φιλολόγων Δ.Ε.  
Σωτηρία Τριαντάρη, Επ. Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Δυτ. Μακεδονίας.  
Σωτήρης Φουρνάρος, Λέκτωρ Πανεπιστημίου Αθηνών

Υπεύθυνος Έκδοσης (Editor)

Ηλίας Βαβούρας, Διδάκτωρ Φιλοσοφίας Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἤμην Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ ἠδὲ  
βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.  
(Παρμενίδης, Περί Φύσιος, 28-30)

«Εἶναι ἀνάγκη τα πάντα να μάθεις, τόσο την ακλόνητη καρδιά της  
ολοκληρωμένης Ἀλήθειας, όσο και τις γνώμες των ανθρώπων, στις οποίες  
δεν υπάρχει αληθινή βεβαιότητα».

Ιανουάριος 2016

Τεύχος 13



Ο Αριστοτέλης στη σκέψη της Hannah Arendt  
Από την κατασκευή στην πράξη

Σπύρος Μακρής,  
Λέκτωρ Πανεπιστημίου Μακεδονίας

Η οντολογική διαφορά ποίησης και πολιτικής

Ασκώντας οξεία κριτική στην πλατωνική αλλοκοσμικότητα και τον ίδιο τον Πλάτωνα, που προτρέπει τους κατοίκους της σπηλιάς να αναχωρήσουν από τον κόσμο και τις ανθρώπινες υποθέσεις, η Hannah Arendt αναζητά μία οντολογική, ανθρωπολογική και κατ' επέκταση ηθική και πολιτική θεμελίωση της ρεπουμπλικανικής εγκόσμιας ελευθερίας (earthly freedom) στην αριστοτελική διάκριση μεταξύ ποίησης (making) και πράξης (doing), δηλαδή μεταξύ κατασκευής (fabrication) και πράξης (praxis). Πάνω σε αυ-

τόν τον αριστοτελικό οντολογικό και συμβολικό τόπο<sup>1</sup>, η σπουδαία γερμανο-εβραία θεωρητικός της πολιτικής οικοδομεί, όπως επισημαίνει και η Seyla Benhabib, τη φιλοσοφι-

<sup>1</sup> Ο Jacques Taminiaux επισημαίνει ότι η εν λόγω αριστοτελική διάκριση μεταξύ ποίησης και πράξης περνά στη σκέψη της Hannah Arendt μέσα από ένα καταστατικό ερμηνευτικό σεμινάριο του Martin Heidegger πάνω στον πλατωνικό «Σοφιστή», το οποίο παρακολούθησε η νεαρή τότε φοιτήτρια στο Πανεπιστήμιο του Marburg την ακαδημαϊκή περίοδο 1924-1925. Η διάκριση μεταξύ «τέχνης/ποίησης» και «φρόνησης/πράξης» αποτέλεσε έκτοτε το εννοιολογικό κλειδί πάνω στο οποίο εδραιώθηκε η αρεντιανή ρεπουμπλικανική πολιτική θεωρία in toto. Βλ. Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany: State University of New York Press, 1997, σ. 3 κ.έ. Η χρήσιμη αυτή βιοματική πληροφορία προέρχεται από το περίφημο κείμενο της Hannah Arendt για τα ογδοντάχρονα του Martin Heidegger. Βλ. Hannah Arendt, Martin Heidegger at Eighty, *The New York Review of Books*, October 21, 1971. Στην επίδραση που άσκησε ο Martin Heidegger στη Hannah Arendt, ιδίως μέσα από αυτές τις πρώτες διαλέξεις, αναφέρεται και ο Mark Lilla στο βιβλίο του *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, όπου επισημαίνει τον τρόπο με τον οποίο η Hannah Arendt αναφέρεται (από τις σπάνιες φορές πράγματι) στην πνευματική γοητεία που άσκησε ο Martin Heidegger σε όλη τη βαϊμαρική αναγέννηση. Γράφει επ' αυτού, παραθέτοντας και ένα τμήμα από το σχετικό αρεντικό άρθρο Martin Heidegger at Eighty: «Το 1923 ο Χάιντεγκερ εγκαθίσταται στο Μαρβούργο, όπου καταλαμβάνει για πρώτη φορά ακαδημαϊκή έδρα, προσελκύοντας πλήθος φοιτητών που συρρέουν από κάθε γωνιά της Ευρώπης για να παρακολουθήσουν τα μαθήματά του. Ανάμεσά τους ήταν και η Χάνα Άρεντ, που χρόνια αργότερα στο δοκίμιό της για τα ογδοντάχρονα του Μάρτιν Χάιντεγκερ (...), περιέγραφε τόσο συνεπαρμένη ήταν ολόκληρη η γενιά της με τον Χάιντεγκερ στο περιώνυμο πλέον χωριό: «Δεν υπήρχε παρά μόνο ένα όνομα, το όνομα όμως αυτό διέτρεχε όλη τη Γερμανία όπως και η φήμη του μυστικού βασιλιά ... Η φήμη που συνόδευε τον Χάιντεγκερ είναι εντελώς ξεκάθαρη: Το σκέπτεσθαι έχει επανέλθει στη ζωή και ωθεί τους πολιτισμικούς θησαυρούς τους παρελθόντος –που λογίζονταν νεκροί– να μιλήσουν (...) Ο δάσκαλος υπάρχει: ίσως να μάθουμε να σκεφτόμαστε». Βλ. Mark Lilla, *Η Σαγήνη των Συρακουσών. Διανοούμενοι στην πολιτική*, Αθήνα: The Athens Review of Books, 2014, σ. 36-37.

κή άρθρωση της έννοιας της πράξης (action)<sup>2</sup>. Αυτό που διακρίνει την αρεντική έννοια της πράξης, στο κλασικό πλέον έργο της *The Human Condition*, είναι η τελεολογική αυτονομία της. Η πράξη είναι μία ανθρώπινη δραστηριότητα, η οποία εμπεριέχει το ίδιο το τέλος της<sup>3</sup>. Ο Αριστοτέλης, στο *Μετά τα Φυσικά*, στο Θ' βιβλίο, τονίζει ότι «η πράξη είναι (...) εκείνη στην οποία ενυπάρχει ο σκοπός», εννοώντας την τέλεια πράξη που είναι αφ' αυτής τελικός σκοπός<sup>4</sup>. Σε αντίθεση από την κατασκευή, όπου το παραγόμενο προϊόν είναι ένα μέσο σε μία ατέρμονη αλυσίδα αιτιότητας μέσω και σκοπών<sup>5</sup>, η πράξη (action) δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον πράττοντα, όπως συμβαίνει με το προϊόν και τον κατασκευαστή, εφόσον η πράξη και ο πράττων είναι ένα και το αυτό. Η πράξη συνιστά για τη Hannah Arendt μία διαδικασία φαινομενολογικής και χαϊντεγκεριανής αποκάλυψης του εαυτού μέσα από την από κοινού δράση (acting in concert) στη δημόσια σφαίρα<sup>6</sup>. Η αριστοτελική τελεολογία διαποτίζει έτσι την αρεντική *vita activa* ενάντια στην παραγωγιστική πλατωνική μεταφυσική της *vita contemplativa*, που υπαγάγει την αυθόρμητη πράξη στην ντετερμινιστική κατασκευή του ιδεατού τεχνίτη

<sup>2</sup> Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996, σ. 114.

<sup>3</sup> Με ευκρίνεια, ο Jacques Taminiaux, αναλύοντας την οντολογική δομή του χαϊντεγκεριανού *Dasein*, γράφει ότι η «πράξη είναι για τη φρόνηση αρχή και τέλος μαζί». Βλ. Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker ...*, ό.π., σ. 6.

<sup>4</sup> Αριστοτέλης, *Άπαντα. Τόμος Ενδέκατος των Μετά τα Φυσικά E, Z, H, Θ, I*, Αθήνα: Κάκτος, 1993, σ. 161-163 και 266.

<sup>5</sup> Nathan Van Camp, *Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter*, *Revista Pléyade*, 2011, pp. 19-35, σ. 27 κ.έ.

<sup>6</sup> Ο Jacques Taminiaux υποστηρίζει ορθά, ανατέμνοντας τη σχέση Martin Heidegger/Hannah Arendt, ότι η φρόνηση/πράξη (δηλαδή η πράξη ως το τέταρτο στάδιο εφαρμογής της φρόνησης: βούλευση, κρίση, προαίρεση, πράξη, βλ. Θεόδωρος Σκαλτσάς, *Ο Χρυσός Αιών της Αρετής. Αριστοτελική Ηθική*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 37 κ.έ.) ως τύπος δράσης αντιστοιχεί σε μία μορφή αποκάλυψης (μη-λήθης) της αλήθειας του Είναι (being-in-truth). Βλ. Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker ...*, ό.π., σ. 5.

(craftsman)<sup>7</sup>, διαμορφώνοντας μία ρεπουμπλικανική προσέγγιση, η οποία έχει πολιτογραφηθεί πλέον στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία και θεωρία ως *πολιτικός ανθρωπισμός* (political humanism)<sup>8</sup>. Αυτή η στοιχειώδης οντολογική και ανθρωπολογική αριστοτελική διάκριση επιτρέπει στη Hannah Arendt να ασκήσει κριτική τόσο στον animal laborans όσο και στο homo faber, που ειδικά στην περίπτωση του εργαλειακού μαρξισμού προσεγγίζονται ως δύο ανθρωπίνι τύποι, που υποφέρουν από εγκόσμια αποξένωση και μοναχικότητα, δηλαδή από μία σχεδόν ντετερμινιστική ανελευθερία<sup>9</sup>.

Η αριστοτελική πράξη, κατά συνέπεια, συνιστά το locus classicus της δημόσιας εμφάνισης: της δημόσιας αποκάλυψης: το πεδίο μίας διαρκούς συμβολικής γεννησιμότητας (natality), όπου οι άνθρωποι αποκτούν, όπως θα έλεγε εν προκειμένω ο Emmanuel Levinas, πρόσωπο και αναφορικότητα μέσα από την *πολλότητα* (plurality), με άλλα λόγια μέσα από τη διαφορετικότητα της συλλογικότητας: από την αδιάλειπτη παρουσία στον κόσμο της ενδεχομενικότητας και του απόλυτου ρίσκου, που κομίζουν οι πράξεις και τα λόγια του νεοερχόμενου (newcomer). Ο Αριστοτέλης βοηθάει τη Hannah Arendt να μετατρέψει τον προμηθεϊκό τεχνίτη (homo faber) σε homo politicus, διανοίγοντας ουσιαστικά το δρόμο της δημοκρατικής διακινδύνευσης και απροσδιοριστίας, όπως θα έλεγε ο Claude Lefort<sup>10</sup>, ο οποίος επηρεάστηκε από τη σκέψη της Hannah Arendt<sup>11</sup>, δηλαδή από την

<sup>7</sup> Nathan Van Camp, Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter, *Revista Pléyade*, ό.π., σ. 28.

<sup>8</sup> Michael H. McCarthy, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books, 2014.

<sup>9</sup> Για την ιδιαίτερη σχέση Arendt και Marx, βλ. Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt. Ολοκληρωτισμός, Ανθρώπινη Κατάσταση και Παράδοση*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 2014, σ. 224 κ.έ.

<sup>10</sup> Σπύρος Μακρής, *Δημοκρατία και Ολοκληρωτισμός στη σκέψη του Claude Lefort*, *Αίτιον*, τ. 2, 2015, σσ. 96-100 και στο παρόν βιβλίο.

<sup>11</sup> Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1988, σ. 45 κ.έ.

έννοια της *αγωνιστικής δημοκρατίας* (agonistic democracy), μία προσέγγιση την οποία ανέπτυξε εκτενώς η θεωρητικός του μεταμαρξισμού Chantal Mouffe<sup>12</sup>, που επηρεάστηκε και αυτή με τη σειρά της τόσο από το ρεπουμπλικανισμό της Hannah Arendt, κυρίως όμως από τη δημοκρατική θεωρία του γάλλου στοχαστή Claude Lefort<sup>13</sup>. Ο πολιτικός αριστοτελισμός της Big Hannah είναι μία ρεπουμπλικανική θεωρία της δημοκρατίας, που μέσα από την ίδια την τελεολογία της πράξης ριζοσπαστικοποιείται ad infinitum, αδυνατώντας πολλές φορές να προσδιορίσουμε αν πηγαίνει, όπως θα έλεγε ο έτερος πνευματικός μέντορας της, ο Immanuel Kant, προς το ριζικό καλό ή το ριζικό κακό. Αυτή η ανοικτότητα της πράξης, η απόλυτα απρόβλεπτη και μη αναστρέψιμη ενδεχομενικότητα, που, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Παύλος Κόντος «διανοίγει κάθε φορά τον κόσμο»<sup>14</sup>, είναι ακριβώς αυτό το αριστοτελικό στοιχείο της «πράξεως που έχει το τέλος του εν εαυτώ»<sup>15</sup>, ώστε ο δρων (actor) δεν μπορεί εν θερμώ να διακρίνει την ιστορικότητα της πράξης του, κάτι που μόνο ο θεατής (spectator) μπορεί να φέρει σε πέρας μέσω της *εξιτόρησης* (storytelling)<sup>16</sup>, το οποίο η Hannah

<sup>12</sup> Η Chantal Mouffe, στις αναλύσεις της για το δημόσιο χώρο, όλο και περισσότερο αναφέρεται στην αρεντιανή ερμηνεία του αγωνισμού, μολονότι την διαχωρίζει ρητά από τη δική της, επισημαίνοντας ότι στην περίπτωση της Arendt έχουμε «έναν αγωνισμό χωρίς ανταγωνισμό», μην επιτρέποντας έτσι στην ανθρώπινη πολλότητα να καταστεί «πηγή ανταγωνιστικών συγκρούσεων». Βλ. Chantal Mouffe, *Καλλιτεχνικός ακτιβισμός και αγωνιστικά πεδία* στο Γιάννης Σταυρακάκης & Κωστής Σταφυλάκης (Επιμέλεια), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2008, σ. 291-292.

<sup>13</sup> Σπύρος Μακρής, *Ριζοσπαστικός πλουραλισμός και αγωνιστική δημοκρατία*. Από τον Claude Lefort στη Chantal Mouffe, *Ένεκεν*, τ. 34, 2014, σσ. 24-33.

<sup>14</sup> Παύλος Κόντος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία. Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία*, Αθήνα: Κριτική, 2000, σ. 56.

<sup>15</sup> Στο ίδιο, σ. 57.

<sup>16</sup> Η σχέση δρωντα/θεατή είναι θεμελιώδης στην αρεντιανή πολιτική και ηθική θεωρία, προσδίδοντας στη δημόσια σφαίρα μία θεατρικότητα, μία υποκριτικότητα χωρίς υποκρισία, που απεικονίζεται πάνω στις μάσκες, δηλαδή στις γνώμες των πολιτών, που διαρκώς αλλά-

Arendt αξιοποίησε δημιουργικά και εκλεκτικά, για να συγκροτήσει μία από τις πλέον ανθηρές και αντινεοτερικές πολιτικές και ηθικές θεωρίες στην εποχή της ύστερης νεοτερικότητας, στα πλαίσια της οποίας η πολιτική πράξη νοείται ως το *par excellence* αντίπαλο δέος της βίας, της αιτιώδους σκοπιμότητας, του ντετερμινισμού και της ωφελιμιστικής συνεπειοκρατίας<sup>17</sup>.

### Ο Αριστοτέλης στη σκέψη της Hannah Arendt

Η Hannah Arendt αναφέρεται μία φορά στον Αριστοτέλη στο θεμελιώδες βιβλίο της *The Origins of Totalitarianism*, ωστόσο η εν λόγω αναφορά είναι κρίσιμη όσον αφορά στην σκέψη της, στο βαθμό που καταδεικνύει ρητά το περιεχόμενο που η Big Hannah αποδίδει στην έννοια της human condition: η απώλεια της human condition, γράφει στο κεφάλαιο για την παρακμή του έθνους-κράτους και το τέλος των δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ίσως το πιο σημαντικό μέρος του *The Origins of Totalitarianism*, συνεπάγεται την απώλεια της ικανότητας του ανθρώπινου ομιλείν (*speech*), μία ανθρώπινη ιδιότητα εξαιρετικά κρίσιμη για τη human condition, αν λάβουμε υπόψη μας, επισημαίνει, ότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος ορίζεται πρωτίστως ως ένα ον το οποίο χαρακτηρίζεται από τις ιδιότητες του ομιλείν και του σκέπτεσθαι (*thinking*)<sup>18</sup>. Στη διδακτορική διατριβή της πάνω στην έννοια της αγάπης στον Αυγουστίνο, που ολοκλήρωσε το 1928 και εξέδωσε το 1929 στα γερμα-

ζουν, αποτελώντας κάθε στιγμή, με δυναμικό τρόπο, αυτό που η Big Hannah οριοθετεί, μέσω του Kant, ως *sensus communis*: μία δημόσια αλήθεια η οποία ανά πάσα στιγμή είναι εκτεθειμένη στις οβιδιακές μεταμορφώσεις της ανθρώπινης πράξης. Βλ. Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 11 κ.έ.

<sup>17</sup> Παύλος Κόντος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία ...*, ό.π., σ. 55.

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 2004, σ. 377.

νικά και την οποία εν συνεχεία επεξεργάστηκε εκ νέου τη δεκαετία του 1950 πλέον στις ΗΠΑ<sup>19</sup>, παράλληλα με την προετοιμασία του *The Human Condition*, η Hannah Arendt έχει δύο αναφορές στον Αριστοτέλη.

Στην πρώτη ενότητα της διδακτορικής διατριβής της, καθώς επεξεργάζεται σε βάθος την έννοια της επιθυμίας (*craving, appetitus*), τονίζει ότι ο Ιερός Αυγουστίνος έχει επηρεαστεί σε ένα μεγάλο βαθμό από τον Αριστοτέλη μέσω του νεοπλατωνικού Πλωτίνου, ενώ αμέσως παρακάτω, αντιπαραθέτοντας στην έννοια της αγάπης ως *appetitus* απελευθερωμένου από το φόβο (*metu carere*) και δη τον ύψιστο φόβο του θανάτου, τονίζει ότι ο Αριστοτέλης ορίζει το θάνατο ως το πιο επίφοβο κακό, χωρίς όμως αυτό να επηρεάζει τον τρόπο που κατανοεί και συγκροτεί τελικά ερμηνευτικά την έννοια του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό παραθέτει σε σχετική υποσημείωση τις απαρχές της έννοιας της *appetitus* στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη στην αρχή ακριβώς του Α' Βιβλίου<sup>20</sup>, ένα εδάφιο εξαιρετικά κρίσιμο για τη σκέψη της Arendt, εφόσον εδώ ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για την έννοια της πράξης ως μίας ανθρώπινης ενέργειας η οποία εμπεριέχει το τέλος της, το σκοπό της<sup>21</sup>. Και στην περίπτωση του θανάτου, όπου ήδη διακρίνεται η βασική θέση της Arendt απέναντι στη χαϊντεγκεριανή *θνητότητα* (*mortality*), επιλέγοντας η ίδια μέσω του Αριστοτέλη και του Αυγουστίνου να προκρίνει την έννοια της γεννησιμότητας, αλλά κυρίως όσον αφορά στο αριστοτελικό απόσπασμα της πράξης, η Hannah Arendt φαίνεται ότι από πολύ νωρίς έχει διαμορφώσει μία ξεκάθαρη οντολογική και ανθρωπολογική εικόνα για τη human condition, ιδίως για τη θέση της ανθρώπινης πράξεως, όπου της προσδίδει καθαρά πολιτικά και ρεπουμπλικανικά προοπτικά χαρακτηριστικά, έναντι του μόχθου (*labor*) και της εργασίας (*work*), δύο έννοιες

<sup>19</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 303 κ.έ.

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996, σ. 12.

<sup>21</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*. Βιβλία Α'-Δ', Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006, σ. 120 κ.έ.

που μαζί με την πράξη συνθέτουν το εννοιολογικό τρίποδο του The Human Condition και της αρεντιανής σκέψης εν γένει. Η δεύτερη νύξη αφορά στον τρόπο που ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται το συμπαντικό κόσμο (cosmos) ως μία ενδελεχή και αυτοτελή ενότητα, σε αντίθεση από τον Πλάτωνα που τον προσδιορίζει ως μίμηση ενός υπερβατικού μοντέλου. Αυτή η διάκριση είναι εξίσου κρίσιμη για τη σκέψη της Arendt, στο βαθμό που αναδεικνύει την εσωτερική αυτονομία και αυτοδυναμία της πράξης, και δη της πολιτικής πράξης, σε σχέση με έξωθεν προσδιορισμούς, επικαθορισμούς και ντετερμινισμούς, που υποδηλώνουν μία ετερονομική αναγκαιότητα<sup>22</sup>.

Στα κείμενα εκείνα της Hannah Arendt, που εξέδωσε ο μαθητής και βασικός επιμελητής του έργου της Jerome Kohn, υπό τον τίτλο *Essays in Understanding*, και αναφέρονται σε μία περίοδο από το 1930 έως και το 1954, δηλαδή σε μία περίοδο όπου η αρεντιανή σκέψη αποκτά τα θεμελιώδη φιλοσοφικά, ανθρωπολογικά, πολιτικά και ηθικά γνωρίσματά της έως και το *The Human Condition*, η παρουσία του Αριστοτέλη είναι και πάλι αρκετά σημαντική. Για τη ρεπουμπλικανή Arendt κρίσιμη και ενδεικτική πρέπει να θεωρηθεί η αναφορά που κάνει στην αριστοτελική έννοια της φιλίας (friendship), την οποία, ακολουθώντας πιστά τον Αριστοτέλη, αντιλαμβάνεται ως το ασφαλέστερο κρηπίδωμα της πολιτικής ζωής<sup>23</sup>. Συνεπώς, αν αναλογιστούμε την επίδραση της Arendt στις σύγχρονες διαλογικές και διαβουλευτικές θεωρίες της δημοκρατίας, μπορούμε να κατανοήσουμε πόσο καιρία είναι αυτή η αναφορά της στην αριστοτελική πολιτική φιλία, που είναι ακριβώς η ουσία του διαλόγου μεταξύ ισότιμων πολιτών στη δημόσια σφαίρα<sup>24</sup>.

Στο τελευταίο κείμενο του βιβλίου, το περίφημο *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*,

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, ό.π., σ. 63-64.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 1994, σ. 399 και 413.

<sup>24</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 195 κ.έ.

κείμενο αδημοσίευτο, που πρωτογενώς αποτέλεσε μία βαρυσήμαντη διάλεξη της Hannah Arendt το 1954 στην American Political Science Association, η Big Hannah, με αφορμή της θεωρία της επικοινωνίας (communication) του πνευματικού μέντορά της Karl Jaspers, δράττεται της ευκαιρίας να αναφερθεί και πάλι στους αριστοτελικούς ορισμούς του ανθρώπου, υπενθυμίζοντας ότι, σύμφωνα με τον έλληνα φιλόσοφο, ο άνθρωπος είναι αυτό που είναι ανθρωπολογικά αφενός γιατί είναι ζών πολιτικόν και αφετέρου γιατί λόγον έχων, με άλλα λόγια ο άνθρωπος είναι ένας homo politicus γιατί χαρακτηρίζεται ακριβώς από την ιδιότητα του ομιλείν, δηλαδή από τη δυνατότητα της κατανόησης και της πειθούς (the power to understand, and to persuade), στοιχεία που δεν συμβάλλουν μόνο στην επικοινωνία, αλλά για την Arendt συγκροτούν την ίδια τη δημόσια σφαίρα ως ένα πεδίο διαλόγου μεταξύ του Εγώ και του Εσύ, όπως θα έλεγε ο Martin Buber, που την επηρέασε εδώ καταλυτικά, ως το κατεξοχήν βίωμα της καθημερινής ζωής σε μία πόλη, όπου το κρίσιμο πολιτικό και ηθικό διακύβευμα είναι η κατανόηση (understanding) των ανθρώπινων λόγων και πράξεων<sup>25</sup>. «Συναντάμε εδώ», γράφει ο Παύλος Κόντος, «τη διάκριση της Arendt ανάμεσα (...) στον πράττοντα που δεν μπορεί να κατέχει την ιστορία των πράξεών του με τρόπο απόλυτο και με απόλυτη σαφήνεια και (...) τον αφηγητή που μόνος έχει πρόσβαση σε αυτό που καλείται (...) κατανοησιμότητα»<sup>26</sup>.

Στο *Responsibility and Judgment*, ένα ακόμη σημαντικό βιβλίο από το πλούσιο αρεντικό corpus που εκδόθηκε το 2003 σε επιμέλεια του Jerome Kohn, υπάρχουν σε πολλά σημεία του κρίσιμες αναφορές της Arendt στην αριστοτελική πολιτική και ηθική φιλοσοφία. Αρχικά, η Big Hannah συνοψίζει τη σημασία που έχουν τόσο τα *Ηθικά Νικομάχεια* όσο και τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη στα ζητήματα της ευ-

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954 ...*, σ. 442-443.

<sup>26</sup> Παύλος Κόντος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία ...*, ό.π., σ. 79.

δαιμονίας (good life), της πολιτειότητας (citizenchip) και των πολιτικών θεσμών (institutions), δηλαδή των θεσμών της πόλεως, τα οποία, όπως ξεκαθαρίζει, είναι ζητήματα που άπτονται της ανθρώπινης κρίσης<sup>27</sup>. Ο Παύλος Κόντος μάλιστα οριοθετεί την πράξη ως ευδαιμονία, που δεν επιτυγχάνεται χρονικά, μέσα από την αλυσίδα μέσων/σκοπών, αλλά οντολογικά, ως κάτι που αφορά στον ίδιο τον πράττοντα και όχι στα δημιουργήματά του<sup>28</sup>. Στο ίδιο κείμενο, το *Some Questions of Moral Philosophy*, που έγραψε την περίοδο 1965-1966, η Arendt αναφέρεται και πάλι στον αριστοτελικό ορισμό του ανθρώπου ως ενός όντος που διακρίνεται από τα άλλα είδη εξαιτίας της ικανότητας του ομιλείν<sup>29</sup>. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι αυτήν τη φορά το συνδέει με το σωκρατικό υποκείμενο «δύο-σε-ένα» (two-in-one), αυτό το sui generis σωκρατικό συνειδέναι, που δεν επιτρέπει σε κανέναν άνθρωπο να είναι μόνος του και ουσιαστικά, μέσα από τις καντιανές έννοιες της αναστοχαστικής κρίσης και της διευρυμένης νοημοσύνης (enlarged mentality)<sup>30</sup>, αποτέλεσε τη βάση για την κρίσιμη, πολιτικά και ηθικά, αρεντιανή έννοια της απερισχεψίας (thoughtlessness), με επίκεντρο την περίπτωση Adolf Eichmann<sup>31</sup>.

Αυτός ο άλλος εαυτός (alter ego), αποσαφηνίζει λίγο παρακάτω, δεν είναι άλλος από τον αριστοτελικό φίλο. Ο πρώτος φίλος, ο πρώτος ισότιμος συμπολίτης, μέσω του οποίου προσεγγίζω τους άλλους πολίτες στο δημόσιο χώρο, διαμορφώνοντας αυτό που ο Kant οριοθέτησε ως sensus communis, αυτή την κοινή αίσθηση, η οποία δεν μου επιτρέπει ποτέ να ξεπεράσω τα ανθρώπινα και με απερίσχεπτο τρόπο, όπως ο Adolf Eichmann, να θέσω τους συνανθρώπους μου σε μεγάλο κίνδυνο, ακόμη και τη ζωή τους.

<sup>27</sup> Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books, 2003, σ. 64-65.

<sup>28</sup> Παύλος Κόντος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία ...*, ό.π., σ. 53.

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, ό.π., σ. 92.

<sup>30</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 11 κ.έ.

<sup>31</sup> Στο ίδιο, σ. 87 κ.έ.

καταστρέφοντας έτσι τα θεμέλια της πόλεως, την πολιτική φιλία<sup>32</sup>. Αυτήν την έννοια του sensus communis ως του κοινού κόσμου μεταξύ των ανθρώπων, στο οποίο, όπως είπαμε, πρωταγωνιστούν τελικά όχι τόσο οι ίδιοι οι δράστες όσο οι θεατές, οι αμερόληπτοι κριτές που αφηγούνται την Ιστορία ως εξιστόρηση, η Arendt την συνέδεσε πάλι με τον Αριστοτέλη, στη διάλεξη που έδωσε το 1959, όταν της απονεμήθηκε το Lessing Prize<sup>33</sup>. Στο ίδιο κείμενο, που προτάσσεται ως εισαγωγικό κείμενο κατά κάποιον τρόπο στο βιβλίο της *Men in Dark Times*, η Hannah Arendt επανέρχεται στο ζήτημα της αριστοτελικής πολιτικής φιλίας για να διευκρινίσει ότι αποτελεί τη λυδία λίθο της πολιτικής ευδαιμονίας, της ευδαιμονίας της πόλεως δηλαδή και κυρίως για να μάς υπενθυμίσει ότι φιλία στον Αριστοτέλη, όπως και σε όλη τη μετέπειτα ρεπουμπλικανική πολιτική θεωρία, δεν σημαίνει έλλειψη αγωνιστικής αντιπαράθεσης, αλλά ακριβώς το αντίθετο: η αριστοτελική πολιτική φιλία συνιστά τον ίδιο τον πολιτικό διάλογο, τη ζωρή ανταλλαγή απόψεων και γνώμων στη δημόσια σφαίρα, μεταξύ ελεύθερων και ως εκ τούτου ισότιμων πολιτών, οι οποίοι απολαμβάνουν (pleasure) την παρουσία (presence) και τη φιλία των συμπολιτών τους. Αυτό το διαλογικό και επικοινωνιακό στοιχείο στον Αριστοτέλη, που η Hannah Arendt το ξαναβρίσκει στον Karl Jaspers<sup>34</sup>, είναι αυτό που συνιστά και την ανθρώπινη ιδιοσυστασία, που η Arendt οριοθετεί υπό το ρωμαϊκό όρο humanitas, ως μία εκδοχή της αρχαίας ελληνικής φιλανθρωπίας, όχι φυσικά με την έννοια της χριστιανικής ελεημοσύνης, αλλά με την έννοια της αριστοτελικής πολιτικής φιλίας<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, σ. 98.

<sup>33</sup> Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1983, σ. 7.

<sup>34</sup> Στο ίδιο, σ. 71 κ.έ.

<sup>35</sup> Στο ίδιο, σ. 24 και 25. Για την αριστοτελική φιλία στα πλαίσια της πόλεως ως ηθική πράξη, δηλαδή ως μία ανώτερη μορφή σχέσης μεταξύ ισότιμων φίλων/πολιτών, όπου ο σκοπός της πράξεως είναι η ίδια η πράξις ως ενέργεια, στο βαθμό που «ζει κανείς τη φίλιαν ενεργεία και την έχει ήδη ζήσει», βλ. Παύλος Κόντος, *Ποίησις και*



Η Arendt αναφέρεται τακτικά στον Αριστοτέλη και στα ύστερα πολιτικά κείμενά της: στο *Για την Επανάσταση* (1963)<sup>36</sup>, στο *Περί Βίας* (1970)<sup>37</sup> και τέλος στο *Crises of the Republic* (1972)<sup>38</sup>, που αποτέλεσε και το τελευταίο βιβλίο που κυκλοφόρησε ενόσω η Big Hannah βρισκόταν ακόμη στη ζωή (1906-1975), τα οποία είναι εξόχως σημαντικά μέσα στο αρεντικό opus, εφόσον αποχρυσταλλώνουν και συνοψίζουν την αρεντιανή ρεπουμπλικανική θεωρία. Στην αρχή του *On Revolution*, η Arendt προβαίνει μέσω του Αριστοτέλη σε μία βασική διάκριση, στη διάκριση πολιτικής και βίας, που δεν αποτελεί μόνο το σκληρό πυρήνα της αρεντιανής σκέψης, αλλά εξηγεί κατά μείζονα λόγο και γιατί, όπως τονίζει η Margaret Canovan<sup>39</sup>, η Arendt βρίσκεται στον αντίποδα της δυτικής νεοτερικότητας, όπου στην πλειονότητα των πολιτικών θεωριών η εξουσία ως δύναμη (power) ταυτίζεται με τη βία (violence). Για την Arendt, ο Αριστοτέλης μάς δίδαξε πώς η πολιτική ομιλία και η πολιτική φιλία, οι θεμέλιοι λίθοι της πολιτικής ζωής και της πόλεως, βρίσκονται στον αντίποδα της χομπσιανής βίας. «Οι δύο περιφημοί ορισμοί του Αριστοτέλη για τον άνθρωπο», γράφει, «ότι είναι πολιτικό ον και ον προικισμένο με την ομιλία, συμπληρώνουν ο ένας τον άλλο και αναφέρονται αμφοτέρωθεν στην ίδια εμπειρία της ζωής στην ελληνική πόλιν. Το ζήτημα εδώ», καταλήγει χαρακτηριστικά και αποκαλυπτικά, «δεν είναι μόνο ότι η ομιλία είναι ανήμπορη όταν αντιμετωπίζει τη βία, αλλά και ότι η βία είναι ανίκανη να μιλήσει». Η βία είναι άλαλη<sup>40</sup>. Αμέσως παρακάτω, η Arendt επισημαίνει ότι η αριστοτελική πολιτική φιλία είναι η μόνη αξιόπιστη εγγύηση απέναντι στα φαινόμενα της βίας, στους εμφύλιους πο-

Πράξις στα Ηθικά Νικομάχεια: Το Παράδειγμα της Φιλίας, *Δευκαλίων*, 17/1, Ιούνιος 1999, σσ. 51-66.

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

<sup>37</sup> Hannah Arendt, *Περί Βίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000.

<sup>38</sup> Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York: A Harvest Book, Harcourt Brace Javanovich, Inc., 1972, στο οποίο περιλαμβάνεται και το *On Violence*.

<sup>39</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 142.

<sup>40</sup> Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση*, ό.π., σ. 24.

λέμους και στους φατριασμούς που απειλούν να διαλύσουν το πολιτικό σώμα<sup>41</sup>. Επ' αυτού, στο *Crises of the Republic*, τονίζει ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο ενάρετος άνθρωπος (good man) μπορεί να είναι ενάρετος πολίτης (good citizen) μόνο σε μία ενάρετη πολιτεία (good state), δηλαδή εκεί που ο διάλογος και η φιλία δεσπόζουν έναντι της βίας<sup>42</sup>.

Σημαντική παρουσία του Αριστοτέλη στην αρεντιανή σκέψη ανιχνεύει κανείς σε όλα τα κείμενα που γράφονται παράλληλα με το *The Human Condition* τη δεκαετία του 1950 και εν συνεχεία στη δεκαετία του 1960 και τα οποία αποτελούν αυτό που πλέον ονομάζεται στις αρεντιανές σπουδές «The Marx Project», βασικό πόνημα και αποτέλεσμα του οποίου είναι το βιβλίο της *Η Ανθρώπινη Κατάσταση* (1958). Τα εν λόγω κείμενα βρίσκονται αφενός στο *Between Past and Future*<sup>43</sup>, που ολοκληρώθηκε σε δύο εκδόσεις (1961 και 1968), αφετέρου στο *The Promise of Politics* (2005)<sup>44</sup>, το τελευταίο έως σήμερα βιβλίο της Hannah Arendt που εκδόθηκε με επιμέλεια του Jerome Kohn και το οποίο συνιστά το πιο σημαντικό στο αρεντιανό corpus, εφόσον εμπεριέχει κείμενα-κλειδιά (key-texts) από το *The Marx Project*, τα οποία αποκωδικοποιούν και συγχρόνως ταυτοποιούν το ρεπουμπλικανισμό της Big Hannah, αποκαλύπτοντας το βαθύτερο περιεχόμενο της έννοιας της *Παράδοσης* (Tradition)<sup>45</sup>, όπως ακριβώς οριοθετείται στην αρεντιανή σκέψη από το 1929 και εντεύθεν ως η ίδια η παράδοση της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας. Οι περισσότερες αναφορές στον Αριστοτέλη στο *The Promise of Politics* εντοπίζονται στο πρώτο κείμενο του βιβλίου, με τον τίτλο

<sup>41</sup> Στο ίδιο, σ. 46.

<sup>42</sup> Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, ό.π., σ. 61 και 62.

<sup>43</sup> Hannah Arendt, *Between Past and the Future. Eight Exercises in Political Thought*, London: Penguin Books, 2006 (έκδοση για τα εκατό χρόνια από τη γέννηση της Hannah Arendt, με μία εξαιρετική εισαγωγή του Jerome Kohn).

<sup>44</sup> Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2005.

<sup>45</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 221 κ.έ.

«Σωκράτης», το οποίο γράφτηκε το 1953 και προέρχεται από τα σπλάγχνα του The Marx Project, ένα πρόταγμα πάνω στο οποίο θεμελιώθηκε όλη η ανθρωπολογική, πολιτική και ηθική προβληματική του *The Human Condition*.

Εδώ, η Hannah Arendt οριοθετεί χρονικά και εννοιολογικά τον όρο Παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης, θέτοντας στην αφετηρία τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη<sup>46</sup>. Στο κείμενο αυτό, η Arendt αναδεικνύει με αναλυτικό τρόπο την υπαγωγή της *vita activa* στην πλατωνική *vita contemplativa*, που σηματοδότησε κατ' ουσίαν έως το τέλος της Παράδοσης με το Marx, την υπαγωγή της πολιτικής πράξης στην πολιτική φιλοσοφία, που ήταν μόνο κατ' όνομα πολιτική<sup>47</sup>. Ακόμη και ο Αριστοτέλης, υποστηρίζει η Big Hannah, πέφτει στην παγίδα του μύθου της πλατωνικής σπηλιάς και υπαγάγει την πολιτική ομιλία, δηλαδή την πολιτική τέχνη του λόγου, στη φιλοσοφική τέχνη της διαλεκτικής. Έκτοτε, τονίζει, η πειθώ ταυτίζεται με την πολιτική σοφιστεία και η πολιτική πράξη θεωρείται υποδεέστερη από την πολιτική ενατένιση<sup>48</sup>. Αυτή η διαπίστωση είναι που επιτρέπει στην Arendt να επιστρέψει με ένταση στο ζήτημα της αριστοτελικής πολιτικής φιλίας, η οποία, σε αντίθεση από το νεότερο Φυσικό Δίκαιο, είναι αυτή που εξισώνει τους πολίτες εντός των τειχών της πόλεως. Η αριστοτελική φιλία είναι το *ισασθήναι*. Αυτή η σημαντική μορφή πολιτικής εξίσωσης που ιδρύει την πόλη. «Το πολιτικό στοιχείο της φιλίας», γράφει η Arendt, «έγκειται στο ότι στα πλαίσια ενός ειλικρινούς διαλόγου, καθένας από τους φίλους μπορεί να καταλάβει την αλήθεια που κρύβεται στην άποψη του άλλου»<sup>49</sup>. Αυτό ακριβώς είναι το εκείνο είδος της αριστοτελικής πολιτικής κατανόησης, που η Arendt, προς το τέλος πια της ζωής της, το αναδόμησε μέσω του παραδείγματος του Karl Jaspers στις διαλέξεις της για την πολιτική φιλοσοφία

<sup>46</sup> Hannah Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, Αθήνα: Κέδρος, 2009, σ. 51-52.

<sup>47</sup> Στο ίδιο, σ. 55.

<sup>48</sup> Στο ίδιο, σ. 59 κ.έ.

<sup>49</sup> Στο ίδιο, σ. 65.

του Kant και, όπως είδαμε παραπάνω, το όρισε ως διευρυμένη νοημοσύνη. Η διευρυμένη νοημοσύνη ως το αντίπαλο δέος της απερισκεψίας είναι αυτή που δημιουργεί ως πολιτική πράξη τον *κόσμο* (*world*), μία φαινομενολογική και εν συνεχεία χαιντεγκεριανή έννοια που η Big Hannah της προσέδωσε μέσω του Αριστοτέλη και του Kant μία κλασική ρεπουμπλικανική χροιά, μοναδική στη νεότερη πολιτική θεωρία, που κάνοντας ακόμη ένα βήμα πίσω από την Παράδοση, προς την προ-φιλοσοφική πολιτική παράδοση της Αθήνας, η Hannah Arendt την προσομοιώνει τελικά στην ομηρική *αμεροληψία* (*impartiality*)<sup>50</sup>.

Η Arendt στο κείμενο «Σωκράτης» επικεντρώνει την ανάλυσή της στις πολιτικές συνεπαγωγές της αριστοτελικής φιλίας. Προτάσσοντας τη μορφή του Σωκράτη, στο φόντο δεν λανθάνει παρά ο αριστοτελικός ρεπουμπλικανισμός. Στα πλαίσια της πολιτικής φιλίας, επισημαίνει, «δεν υπάρχει ανάγκη για ηγεσία». Από το σωκρατικό και δελφικό γνώθι *σαυτόν*, η Arendt περνά στο αριστοτελικό *έτερος γαρ αυτός ο φίλος εστί*, όπου εφεξής το να βρισκείται κανείς σε αγαστή σύμπνοια με τον εαυτό του είναι η αφετηρία της αποδοχής της ανθρώπινης *πολλότητας* (*plurality*) στη δημόσια σφαίρα. Έτσι καταλήγει, η Arendt, «ακόμη και αν ζούσα εντελώς μόνος μου, θα ζούσα για όλη μου τη ζωή κάτω από συνθήκες πολλότητας». Ακόμη και ο φιλόσοφος σε απόλυτη μοναξιά, στην κατάσταση της *vita contemplativa*, δεν μπορεί να αποκοπεί εντελώς από την πολλότητα. Ο διάλογος με τον εαυτό μας, μάς προετοιμάζει ουσιαστικά μέσω της (εαυτικής) φιλίας για την πόλη. «Η θεωρία της φιλίας του Αριστοτέλη», γράφει η Arendt, «είναι ότι η συμβίωση με άλλους ξεκινά από τη συμβίωση του καθενός με τον εαυτό του»<sup>51</sup>. Ακριβώς αυτή η αυτοαναφορικότητα της πολιτικής πράξης του διαλόγου, μέσα πλέον στο επίπεδο της πόλεως, της δημόσιας σφαίρας, υποστηρίζει η Big Hannah, που παραπέμπει στο *άνθρωπος μέτρον πάντων χρημάτων* του Πρωταγόρα, είναι που προσδίδει στον αριστοτελικό ο-

<sup>50</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 16 κ.έ.

<sup>51</sup> Hannah Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, ό.π., σ. 66-69.

ρισμό του ανθρώπου και της πολιτικής τη βαθιά ρεπουμπλικανική σημασία τους, το ότι δηλαδή το πρότυπο, ο σκοπός και το τέλος της πολιτικής πράξης είναι ο ίδιος ο άνθρωπος: οι ίδιοι οι άνθρωποι που δρουν και διαλέγονται και όχι κάτι το εξωτερικό, ένας Θεός ή ένα υπερβατικό αρχιμήδειο σημείο<sup>52</sup>. Από εδώ εκκινώντας, επιχειρεί να ανατρέψει την αναστροφή της Παράδοσης ανάμεσα στη *vita activa* και τη *vita contemplativa*, στο βίο πολιτικό και βίο θεωρητικό, μία κατεξοχήν αριστοτελική ιεραρχία, για να αποκαταστήσει την πρωτοκαθεδρία της πράξης έναντι της μονήρους φιλοσοφικής ενατένισης, που συντελείται ερήμην της πόλεως<sup>53</sup>.

Αυτή η περιφρόνηση για την πολιτική πράξη, πάνω στην οποία, κατά παράδοξο τρόπο, εδράζεται η πολιτική φιλοσοφία, δηλαδή η Παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης, οφείλεται κατά την Arendt κυρίως στον Πλάτωνα και πολύ λιγότερο στον Αριστοτέλη<sup>54</sup>. Αυτή η κεντρική αναστροφή μέσα στην Παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης είχε ως αποτέλεσμα, κάτι που αποτυπώνεται εναργώς στις πολιτικές θεωρίες της νεωτερικότητας, η πολιτική να μην παραπέμπει πλέον στο *πράττειν*, να μην σηματοδοτεί αυτόν τον κοινό χώρο, την πόλη, το καντιανό *sensus communis*, αλλά το *άρχειν*, εξομοιώνοντας τη δημόσια σφαίρα με την ιδιωτική σφαίρα του *pater familias*, όπου δεσπόζει η ανάγκη και η βία. Αν και ο Marx, υποστηρίζει η Hannah Arendt, επιχειρήσει να ανατρέψει την κατάσταση αυτή, μέσω της μαρξικής *praxis*, τελικά η ανθρωπολογική θεωρία της εργασίας που πρότεινε μετέτρεψε την κοινωνία σε έναν τεράστιο ενικό οίκο, ανασύροντας το «τέρας» του νετεριμισμού στην προμετωπίδα της παγκόσμιας Ιστορίας. Ο μόχθος και η εργασία, ο *animal laborans* και ο *homo faber*, καταλήγει, έπνιξαν κυριολεκτικά το *homo politicus* μέσα στις δραστηριότητες ενός συλλογικού και γενικευμένου νοικοκυριού, όπως είναι το σύγχρονο κράτος. Υπό αυτήν την αρεντική οπτική γωνία,

<sup>52</sup> Στο ίδιο, σ. 72.

<sup>53</sup> Στο ίδιο, σ. 107.

<sup>54</sup> Στο ίδιο, σ. 135.

η αριστοτελική ρεπουμπλικανική σημασία της πολιτικής δεν υφίσταται πλέον στη δυτική νεωτερικότητα, όπου πρωταγωνιστούν και δεσπόζουν η βία και οι αιτιώδεις σκοπιμότητες του φιλελεύθερου ωφελιμισμού<sup>55</sup>. Συνεπώς, συνοψίζει, προς το τέλος του *The Promise of Politics*, η πολιτική με αυτήν την αριστοτελική έννοια δεν είναι ούτε αυτονόητη ούτε ανιχνεύεται σε κάθε περίπτωση που οι άνθρωποι ζουν απλώς σε μία κοινότητα. Ο όρος *πολιτικόν* για τον Αριστοτέλη δεν σημαίνει μία συλλογικότητα, αλλά μία ορισμένη οργάνωση της πόλεως, που, όπως γράφει η Big Hannah χαρακτηριστικά και απαισιόδοξα, ή νοσταλγικά όπως θα έλεγε ο Paul Ricoeur, «υπήρξε μόνο στην Ελλάδα –και ακόμα κι εκεί επιβίωσε για ένα σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα»<sup>56</sup>.

Ο Αριστοτέλης αποτελεί βασικό σημείο αναφοράς της αρεντικής σκέψης και στο Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος<sup>57</sup>, ένα βιβλίο, το οποίο για πολλούς συνιστά το *par excellence* αρεντικό φιλοσοφικό πόνημα, αν και είναι ένα σύνολο από άρθρα και όχι ένα ενιαίο κείμενο. Ωστόσο, επειδή όλα προκύπτουν μέσα από μία κοινή αντίληψη για την ανθρωπολογία, την πολιτική και την ηθική ως ρεπουμπλικανική σύνθεση, βρίσκονται μεταξύ τους σε μία απόλυτη ιδεολογική αρμονία. Εξαρχής, η Arendt τοποθετεί τον Αριστοτέλη στην αφετηρία της Παράδοσης της πολιτικής σκέψης<sup>58</sup>, αξιοποιώντας την αριστοτελική διάκριση ανάμεσα σε ποίηση (*ποίησις*, ελληνικά στο κείμενο) και πράξη (*πράξις*, ελληνικά στο κείμενο)<sup>59</sup> ή αλλιώς σε *κατασκευή*

<sup>55</sup> Στο ίδιο, σ. 146 κ.έ.

<sup>56</sup> Στο ίδιο, σ. 174.

<sup>57</sup> Τα κείμενα του *Between Past and Future* έχουν πλέον, με την πολύτιμη συμβολή του Γιώργου Μερτίκα, μεταφραστεί όλα στην ελληνική γλώσσα (1996-2012), συνθέτοντας ένα από τα αριότερα πνευματικά πορτρέτα της Big Hannah. Βλ. Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1996· Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012 και Hannah Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012.

<sup>58</sup> Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, ό.π., σ. 33.

<sup>59</sup> Hannah Arendt, *Between Past and the Future ...*, ό.π., σ. 44.

(fabrication) και πράξη (action)<sup>60</sup>. Ενώ η κατασκευή είναι κάτι που υπερβαίνει τη στιγμή της πραγματοποίησης του πράγματος (έστω μέσα σε ένα καθημερινό βιολογικό κύκλο της ζωής/animal laborans ή μακροπρόθεσμα/homo faber), ωστόσο επειδή εμπλέκεται στην αιτιώδη σχέση βίας και ανάγκης, χωρίς να προϋποθέτει την πολλότητα, δεν έχει την οντολογική αξία της πράξης. Η πράξη είναι η ίδια ο σκοπός της πραγματοποίησής της. Η πράξη, για την ακρίβεια, αφήνει μόνο το ίχνος της ανάμνησης (memory), θεμελιώδους έννοιας στην αρεντιανή οντολογία, πολιτική και ηθική, και μέσω αυτής το χνάρι της εγκόσμιας αθανασίας (earthly immortality), και ως εκ τούτου διέπεται από μία μοναδικότητα, που την καθιστά εξ αυτού του λόγου ενδεχομενική, πολυφωνική, ανοιχτή και κατά συνέπεια επικίνδυνη, ένα πεδίο ρητής διακινδύνευσης του κόσμου, εφόσον κανείς δεν μπορεί να προκαθορίσει και να ελέγξει έτσι a priori όπως στο σχέδιο μίας κατασκευής τα ακριβή αποτελέσματα από τη συνεχή είσοδο των νεοερχόμενων (newcomers) στον κόσμο, με αποτέλεσμα, η εγκόσμια ελευθερία να είναι, όπως θα έλεγε ο Kant, συγχρόνως πηγή του απόλυτου καλού και του απόλυτου κακού.

Αυτή η κατεξοχήν οντολογική διαφορά κατασκευής και πράξης, αυτή η διαφορά δηλαδή ανάμεσα στο ανθρώπινο τεχνούργημα του homo faber, με την προγραμματισμένη αρχή και το απόλυτα προβλέψιμο τέλος, και στην απρόβλεπτη και πάντα υπό διακινδύνευση ανθρώπινη πράξη, είναι που προσδίδει στην πολιτική την πραγματική της φύση, ως το πεδίο της human condition. Μέσω της αυγουστίνειας γεννησιμότητας, ο κόσμος ξαναγεννιέται ad infinitum αλλά την ίδια στιγμή κινδυνεύει να αφανιστεί ολοσχερώς<sup>61</sup>. Η πολιτική πράξη καθίσταται έτσι ένας διαρκής αγώνας, με αυτήν την έννοια η πολιτική θεωρία της Hannah Arendt εντάσσεται στις αγωνιστικές θεωρίες του Πολιτικού και της δημοκρατίας, όπως είναι για παράδειγμα η δημοκρατική

<sup>60</sup> Στο ίδιο, σ. 59.

<sup>61</sup> Hannah Arendt, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, ό.π., σ. 76, 97 και 102 αντίστοιχα.

θεωρία της Chantal Mouffe, όπου ο κόσμος πρέπει κάθε στιγμή να συγκροτείται και να κατοικείται εξ υπαρχής. Για να αμβλύνει αυτήν την sui generis αβεβαιότητα της εγκόσμιας ελευθερίας, η Hannah Arendt επινόησε με αφετηρία και τις θεολογικές σπουδές της, όπως είδαμε παραπάνω, εκτός από την εγκόσμια αθανασία, και τις δημόσιες λειτουργίες, με εβραϊκή και χριστιανική αναφορά, της υπόσχεσης (promising) και της συγχώρεσης (forgiveness)<sup>62</sup>. Όλο αυτό το εννοιολογικό πεδίο της πολιτικής και της ηθικής, που η Arendt ορίζει ως δημόσια σφαίρα ή human condition, έχει αριστοτελική προέλευση, στο βαθμό που εδράζεται στη διάκριση κατασκευή/πράξη στον Αριστοτέλη και προκρίνει την καντιανή sensus communis της φρόνησης έναντι της ενορατικής σοφίας του φιλοσόφου<sup>63</sup>.

#### Human Condition: Από την κατασκευή στην πράξη

Το *Vita Activa* αποτελεί για τους μελετητές της σκέψης της Arendt το κύριο φιλοσοφικό πόνημά της και αυτό το οποίο καθιστά την αρεντιανή κοσμοθεωρία συστηματική, χωρίς ωστόσο να διέπεται από ένα σαφές σύστημα. Η human condition είναι οντολογικά και ανθρωπολογικά δομημένη πάνω σε μία θεμελιώδη διαφορά: στην αριστοτελική διάκριση μεταξύ κατασκευής και πράξης<sup>64</sup>. Το βιβλίο εκδόθηκε το 1958 και αποτελεί προϊόν του The Marx Project. Ουσιαστικά, μέσω της εν λόγω αριστοτελικής διάκρισης, η Hannah Arendt επιχειρεί να παρέμβει δραστικά στη διεγκυστίνδα μεταξύ vita activa και vita contemplativa στην Παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης, αφενός ανατρέποντας την υπαγωγή του βίου πολιτικού στο βίο θεωρητικό, αφετέρου δείχνοντας ότι αν και ο Marx επιχειρήσε να φέρει εκ νέου στο προσκήνιο της Ιστορίας την απελευθερωτική

<sup>62</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 303 κ.έ.

<sup>63</sup> Hannah Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας ...*, ό.π., σ. 48.

<sup>64</sup> Χάννα Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, Αθήνα: Γνώση, 2008.

και χειραφετητική δυναμική της ανθρώπινης πράξης (praxis), τελικά δεν τα κατάφερε, εγκλωβίζοντας τη σύγχρονη πρακτική και συζήτηση στο φαύλο κύκλο της νετερμινιστικής βίας και της τετελεσμένης, χωρίς όραμα, πολιτικής κατασκευής. Με το *The Human Condition*, η Hannah Arendt έθεσε τις ανθρωπολογικές, στοχαστικές και προγραμματικές προϋποθέσεις για μία επανίδρυση της νεωτερικότητας πάνω στα θεμέλια της αριστοτελικής auctoritas (αυθεντία), όπου η αυθεντία δεν γίνεται αντιληπτή ως μία μορφή αυταρχικής εξουσίας, αλλά, υπό τη ρωμαϊκή κατά κύριο λόγο νοηματοδότησή της, ως μία αύξηση (augere) του κύρους των πολιτικών θεμελίων, της πολιτικής ιστορίας, της πολιτικής ανάμνησης, με άλλα λόγια των σπουδαίων ανθρώπινων πράξεων και λόγων, που δίνουν στον κόσμο μία επίφαση εγκόσμιας αθανασίας, πέρα από την απροβλεπτότητα και την επικινδυνότητα της ίδιας της οντολογικής human condition: της ανθρώπινης γεννησιμότητας<sup>65</sup>.

Η αριστοτελικής έμπνευσης αρεντική vita activa ορίζεται με βάση τρεις θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες: το μόχθο, την εργασία και την πράξη. Σε αντίθεση από το μόχθο και κυρίως από την κατασκευαστική εργασία, η ανθρώπινη πράξη «επιτελείται άμεσα μεταξύ ανθρώπων χωρίς να διαμεσολαβούν τα πράγματα». Η πράξη αντιστοιχεί στον κατεξοχήν ανθρώπινο όρο της πολλότητας, στο γεγονός δηλαδή ότι «οι άνθρωποι και όχι ο Άνθρωπος» κατοικούν πάνω στη γη. Ο εγκόσμιος κόσμος έτσι δεν είναι για την Arendt οι κατασκευές του homo faber αλλά οι ίδιες, πάντα απρόβλεπτες και επισφαλείς, ανθρώπινες πολιτικές σχέσεις. Πράξη σημαίνει πολιτική και πολιτική σημαίνει πολλότητα και ούτω καθεξής. Η κατασκευαστική εγκοσμιότητα αποκτά μέσω της πολλότητας και της πολιτικής πράξης ένα τελείως διαφορετικό νόημα. Οι άνθρωποι καθίστανται ισότιμοι εντός της πόλεως, μολονότι γεννιούνται διαφορετικοί και ανόμοιοι. Η Hannah Arendt, όπως συμβαίνει σε μεγάλο μέρος των κραταιών στοχαστών της βαϊμαρικής αναγέννησης, βρίσκεται απέναντι στο εξισωτικό νεότερικό Φυσικό

<sup>65</sup> Hannah Arendt, *Between Past and the Future ...*, ό.π., σ. 91 κ.έ.

Δίκαιο, προκρίνοντας ένα ρεπουμπλικανικό ντεσιζιονισμό (decisionism)<sup>66</sup>. Η εισροή νεοερχόμενων μέσα στον κόσμο, με όρους Martin Heidegger, η ακατάπαυστη ερριμμενότητα των ξένων στο εγκόσμιο σύμπαν, κάνει την πράξη όπως, κατά την Arendt, πίστευε ο Αυγουστίνος, μία πραγματικά νέα αρχή χωρίς καμία πραγματική δυνατότητα ρεαλιστική πρόβλεψης. Το ανθρώπινο πράττειν ως η κατεξοχήν πολιτική δραστηριότητα, με άλλα λόγια ως απόφαση (decision), τίθεται, μέσω της γεννησιμότητας, στο επίκεντρο του κόσμου ως η μέγιστη μετασηματιστική διαδικασία, δίχως κανένα στοιχείο νετερμινισμού ή προκαθορισμού. Η ανθρώπινη εγκόσμια ελευθερία είναι ένας Ιανός, ένα κενό σημαίνον (empty place), για να θυμηθούμε τον Claude Lefort<sup>67</sup>, δίχως πραγματικό περιεχόμενο και νόημα, πέρα από το ίδιο το γεγονός της πράξης, που έχει μία οντολογική εμμένεια και αυτοαναφορικότητα<sup>68</sup>.

Για τον Αριστοτέλη, γράφει η Arendt, με επίκεντρο τα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο βίος πολιτικός και η πολιτική εν γένει αφορούν αποκλειστικά στις ανθρώπινες υποθέσεις. Στο επίκεντρο του πολιτικού βίου βρίσκεται η πράξη. Ούτε ο μόχθος ούτε η εργασία, τονίζει αμέσως παρακάτω, μπορούν να υπηρετήσουν επαρκώς τον πολιτικό βίο ως ένα αυτόνομο και αυθεντικά ανθρώπινο τρόπο συμβίωσης, αξιοπρεπή, πέρα από ανάγκες και χρείες. Η αριστοτελική πράξη είναι η λοκομοτίβα της ελληνικής πόλεως ως μία μορφή πολιτικής και ηθικής οργάνωσης της ανθρώπινης κοινωνικής συμβίωσης, που δεν εδράζεται στο άρχειν, αλλά στο πράττειν· όχι σε υπηκόους, αλλά σε ελεύθερους και ισότιμους πολίτες, οι οποίοι διαμορφώνουν τη γνώμη τους μέσω του διαλόγου· μέσω της πολιτικής φιλίας και τελικά κάθε στιγμή επιλέ-

<sup>66</sup> Andreas Kalyvas, 'From the act to the decision. Hannah Arendt and the question of decisionism', *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, June 2004, pp. 320-346.

<sup>67</sup> Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1988 σ. 17 και στο σχετικό κεφάλαιο για το γάλλο πολιτικό φιλόσοφο στο ανά χειράς βιβλίο.

<sup>68</sup> Χάνα Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, ό.π., σ. 19-25.

γουν ελεύθερα, χωρίς βία και ετερονομία. Αυτή η αντίληψη της πολιτικής πράξης ιστορικά μέσα από κυλιόμενες αναστροφές (reverse) υποβιβάστηκε σε δευτερεύουσα ανθρώπινη δραστηριότητα, μεταθέτοντας οριστικά την εγκόσμια αθανασία στην πλατωνική αιωνιότητα<sup>69</sup>. Αυτή η αντιστροφή είχε ως αποτέλεσμα η *vita activa* και ο πολιτικός βίος να καταστούν μέσα στη μακρά Παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης υπηρετές της φιλοσοφικής ενατένισης και της *vita contemplativa*. Η εγκόσμια αθανασία, δηλαδή η δημόσια σφαίρα, απωθήθηκε στην έρημη χώρα της φιλοσοφίας, που μόνο κατ' ευφημισμό είναι πολιτική<sup>70</sup>.

Η πράξη προσδιορίζεται οντολογικά από το πλήθος, την πολλότητα και την κατ' ουσίαν από την παρουσία των άλλων<sup>71</sup>. Η πολιτική οργάνωση, συνεπώς, δεν είναι μία προϋπάρχουσα φυσική ένωση, ένας δήθεν νατουραλιστικός συγγενικός δεσμός, αλλά μία εξ υπαρχής οργανωμένη δραστηριότητα, όπου οι ανθρώπινες υποθέσεις θεμελιώνονται πέρα από τα χαρακτηριστικά της φατρίας και της φυλής, στις κατεξοχήν ανθρώπινες ιδιότητες της πράξεως (action) και της ομιλίας (speech). Για τον Αριστοτέλη, γράφει η Hananah Arendt, η ίδρυση της πόλεως, με άλλα λόγια η συγκρότηση της δημόσιας σφαίρας, είναι απόρροια των δύο αυτών θεμελιωδών ανθρώπινων ικανοτήτων: της πράξης και του ομιλιακού λόγου, τα οποία οντολογικά και ανθρωπολογικά παραμένουν εξ ορισμού έξω και πέρα από τη σφαίρα της (οικιακής) βίας. Εντός των ορίων της πόλεως, μέσα από τα τείχη, μέσα στα τείχη, πέρα από κάθε φυσική ανισότητα, κάθε πολιτική απόφαση και πράξη είναι συνάρτηση του λόγου και της πειθούς και όχι της αυταρχικής βίας και του αυθαίρετου καταναγκασμού. Η πολιτική έτσι είναι ένας τρόπος ζωής: ο τρόπος και ο τόπος της πόλεως, που πρέπει να διαχωρίζεται ρητά από τον οίκο με την έννοια του νοικοκυριού (household), εκεί όπου η φύση της εξουσίας είναι τυραννική, με τον *pater familias* να είναι ο αδιαφιλονίκητος

<sup>69</sup> Στο ίδιο, σ. 25-32.

<sup>70</sup> Στο ίδιο, σ. 37.

<sup>71</sup> Στο ίδιο, σ. 40.

dominus. Επομένως, δίχως άλλο, το *The Human Condition* εδράζεται ως φιλοσοφικό, πολιτικό και ηθικό πρόταγμα στην αριστοτελική ανθρωπολογία<sup>72</sup>.

Η Arendt με άξονα μέτρου και σύγκρισης την αριστοτελική πολιτική φιλία ορίζει την έννοια της νεοτερικής ελευθερίας, στα πλαίσια του λοκιανού φιλελευθερισμού, ως μία μορφή οικιακής/κοινωνικής ελευθερίας, όπου, τελικά, η εξουσία χάνει τα ρεπουμπλικανικά χαρακτηριστικά της και μετασχηματίζεται σε ένα μονοπώλιο της ισχύος και της βίας (Max Weber)<sup>73</sup>. Υπό αυτήν την έννοια, η Big Hananah υποστηρίζει στο *The Human Condition*, ως το κεντρικό argument του βιβλίου, ότι η νεοτερικότητα γίνεται μέσω του μοντέρνου κράτους ένα συλλογικό νοικοκυριό. Στη νεοτερικότητα, η προπολιτική βία της χομπσιανής φυσικής κατάστασης (state of nature) αντικαθιστά την πολιτική πράξη και η δημόσια σφαίρα εξαφανίζεται. Στη θέση της πλέον δεσπόζουν η κοινωνία και το κράτος: οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος της νεοτερικότητας. Η διαμόρφωση όλων των ανθρώπινων σχέσεων, κατά το υπόδειγμα του νοικοκυριού, και η οργάνωση των νεοτερικών κοινωνιών, με βάση το μεσαιωνικό συντεχνιακό μοντέλο, έθεσαν τις σύγχρονες κοινωνίες υπό την κυριαρχία της βίας και της αναγκαιότητας. Υπό αυτήν την οπτική γωνία, τόσο ο φιλελευθερισμός όσο και ο μαρξισμός είναι για την Arendt συναφείς και συγγενείς κοινωνικές θεωρίες, χωρίς πολιτικές, οντολογικές και ανθρωπολογικές, αναφορές. Έτσι, η γένεση του κοινωνικού (the social) στη νεοτερικότητα σήμανε το τέλος της πολιτικής κατά την αριστοτελική έννοια: της πολιτικής ως δημόσιου χώρου.

Με τη γένεση του κοινωνικού, η πολιτική περιέρχεται εφεξής υπό την κηδεμονία του κομορμισμού (comformism). Η νεοτερική πολιτική πράξη, και στο σημείο αυτό η Hannah

<sup>72</sup> Στο ίδιο, σ. 42-46.

<sup>73</sup> Σύμφωνα με το Max Weber, το κράτος έχει το μονοπώλιο των μέσων της νόμιμης βίας («the state has a monopoly of the means of 'legitimate violence'»). Βλ. Andrew Heywood, *Key Concepts in Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2000, σ. 39.

Arendt γειτνιάζει με τη σχετική θέση του Marx, είναι προϊόν μίας διαδικασίας αλλοτρίωσης (alienation) του ανθρώπου ή μη πολιτειακής ολοκλήρωσης του homo politicus. Στο εξής, η οικονομία απορροφά την πολιτική. Η γραφειοκρατία καθίσταται το πραγματικό ισοδύναμο της πολιτικής εξουσίας και υπό αυτήν την έννοια, υποστηρίζει η Big Hannah, οι νεοτερικές κοινωνίες εισέρχονται στη φάση του Ολοκληρωτισμού, που διαρκή έως και σήμερα, κάτω από διάφορα προσωπεία, μεταπολεμικά υπό το ένδυμα της μαζικής κοινωνίας (mass society). Η εργασία ως κατασκευαστικός μεταβολισμός με επίκεντρο τη βία απελευθερώνεται από κάθε μορφή δημόσιας λογοδοσίας και αίσθηση κοινού συμφέροντος (common sense) και η εγκόσμια πολιτική ελευθερία φυλακίζεται στην ένδεια της μοναχικότητας. Με τη εκ νέου γένεση του κοινωνικού στη νεοτερικότητα, για τη χαϊντεγκεριανή πολιτική φαινομενολόγο Hannah Arendt, αρχίζει η μακρά εξορία του ανθρώπου από τον κόσμο, δηλαδή η απουσία των άλλων, η απουσία του κοινού κόσμου ως πολιτικής και δημόσιας σφαίρας. Ο μαρξισμός της δημόσιας σφαίρας μέσα στην α-πρόσωπη εξουσία της γραφειοκρατίας σηματοδοτεί το τέλος της πολιτικής πράξης. Το κράτος, ως εθνικό νοικοκυριό, αλλοτριώνει και απονεκρώνει, με μαρξικούς όρους, κάθε σκίρτημα πράξης και ομιλίας. Τα πάντα περιέρχονται υπό τη δυναστεία ενός κρατικού pater familias, που προσδιορίζεται ως γραφειοκρατία και δημόσια διοίκηση. Το παράδοξο, σύμφωνα με τη Hannah Arendt, έγκειται στο γεγονός ότι με τον Ολοκληρωτισμό η εξαφάνιση της δημόσιας σφαίρας συνοδεύεται από την εξαφάνιση και της ιδιωτικής σφαίρας. Το κοινωνικό συμπαρασύρει και απομοιώνει βίαια και το ιδιωτικό<sup>74</sup>. Με αυτήν την έννοια, η σημασία της ιδιωτικότητας (privacy), ως καταφυγής και ασφάλειας από την ενδεχομενικότητα της δημόσιας ζωής, επανέρχεται στο προσκήνιο της σύγχρονης πολιτικής και ηθικής θεωρίας<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Χάννα Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, ό.π., σ. 50-111.

<sup>75</sup> Dawn Herrera-Helphand, *Into the Cave*,

Η ανθρωπολογία του αρεντιανού *The Human Condition* είναι μία προσέγγιση της αριστοτελικής περιφρόνησης του μόχθου και της εργασίας έναντι της πολιτικής πράξης, στοιχείο βέβαια που διέπει τον αρχαίο ελληνικό κόσμο συνολικά. Κατ' ουσίαν, μπορεί να ειπωθεί και ως μία αντιπαράθεση ανάμεσα στον Αριστοτέλη και το Marx. Στον animal laborans και στο homo politicus. Στο homo faber και στον πολιτικό άνθρωπο. Σύμφωνα με τη Hannah Arendt, με το Marx, ο βιολογικός κύκλος και το ποιείν της πραγματοποίησης φέρνουν στο προσκήνιο της Ιστορίας την κατασκευή ως μία ντετερμινιστικά αιτιώδη σχέση μέσου/σκοπού. Η εργαλειότητα της ζωής προετοιμάζει, μολονότι ο Marx αντιλήφθηκε τον κίνδυνο της αλλοτρίωσης, το νεοτερικό κόσμο του κομπορμισμού και της κατανάλωσης. Τα πάντα καθίστανται αναλώσιμα. Ο ίδιος ο άνθρωπος τίθεται ως αναλώσιμο μέσο στο μεγάλο σκοπό της πραγματοποίησης/ αντικειμενοποίησης. Ο φιλελεύθερος/ μαρξικός κόσμος των πραγμάτων, υποστηρίζει η Arendt, κυριαρχεί επί της πολιτικής ελευθερίας. Η ατέρμονη αλυσίδα μέσων/σκοπών παγιδεύει τους ανθρώπους στη δίνη του νεοτερικού ωφελιμισμού. Η ωφελιμότητα γίνεται μία νέα οντολογική και ανθρωπολογική κατηγορία ύπαρξης. Μία νέα ανθρώπινη μοίρα. Ο εργαλειακός χαρακτήρας της κατασκευής, επισημαίνει η Arendt, οδήγησε στην απεριόριστη εργαλειοποίηση όχι μόνο των ανθρώπων, αλλά των πάντων. Τα πάντα υποβιβάζονται στην κατηγορία του εργαλειακού μέσου. Η δημόσια σφαίρα εκπίπτει στην πραγματοποιημένη μορφή μίας ανταλλακτικής αγοράς. Η εμπορική κοινωνία και ο καπιταλισμός συνιστούν το οριστικό τέλος της πολιτικής. Η πράξη εξαφανίζεται κάτω από το φετιχισμό της κατασκευής<sup>76</sup>.

Για να καταστεί ευκρινής η ιστορική μετάπτωση από την πολιτική στην οικονομία, η Hannah Arendt επιχειρεί να επανατοποθετήσει εννοιολογικά το ζήτημα της *vita activa* στα πλαίσια της Παράδοσης της δυτικής πολιτικής σκέψης.

<http://thepointmag.com/2014/examined-life/into-the-cave>.

<sup>76</sup> Χάννα Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, ό.π., σ. 113-240.

Στην αφετηρία της πράξης και δη της πολιτικής δράσης, γράφει, βρίσκεται η οντολογική human condition της πολ- λότητας. Η ανθρώπινη διαφορετικότητα και κατά συνέπεια η ετερότητα (alteritas) δεν συνιστούν πάρα μία όψη της πολλότητας. Η πράξη και η ομιλία μπορούν να νοηθούν ως οι μεγάλες στιγμές της ανθρώπινης διαφορετικότητας. Η πολλότητα, μέσω της αυγουστίνειας γεννησιμότητας, μετα- σχηματίζει το εξουσιαστικό άρχειν σε μία πράξη αρχής, ένα inipitium, που σηματοδοτεί το θαύμα της ζωής, το απροσδό- κητο, το ανέλπιδο, το εκτός τάξης, το σχεδόν μεσσιανικό<sup>77</sup>,

<sup>77</sup> Μολονότι η Hannah Arendt δεν φαίνεται ότι έχει επηρεαστεί άμε- σα από τον εβραϊκό μυστικισμό, η έννοια του θαύματος (miracle) στο έργο της αντλεί έμπνευση τόσο από την πολιτική ανάγνωση του βίου του Ιησού, όσο και από την εβραϊκή εσατολογία, όπου το θαύμα δεν είναι απλώς ένα άρθρο της ομολογίας πίστεως, αλλά, όπως επιση- μαίνει χαρακτηριστικά ο φίλος της Gerschom Scholem, «στην καρδιά της (...) κοινότητας, ένα γεγονός δηλαδή που πρόκειται να επέλθει κατά τρόπον ορατό και είναι μάλιστα αδιανόητο δίχως αυτή την ε- ξωτερική του εκδήλωση». Βλ. Gerschom Scholem, *Ο Ιουδαϊκός Μεσ- σιανισμός*, Αθήνα: Έρασμος, χ.χ., σ. 15. Βλ. επίσης, Sussanah Young- Ah Gottlieb, *Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanforrd, California: Stanford University Press, 2003, όπου μέσα από μία συγκριτική προσέγγιση του αρεντιανού opus, κυρίως του *The Human Condition*, και του ποιητικού έρ- γου του επιστήθιου φίλου της Hannah Arendt, γνωστού μείζονα νεο- τεरिकού ποιητή W. H. Auden, διερευνάται η σχέση της Big Hannah με τον εβραϊκό μεσσιανισμό, μέσα από την ενδεχομενικότητα, την αβεβαιότητα και τη σφαλερότητα της ανθρώπινης κατάστασης, που ανέδειξε το φαινόμενο του ναζιστικού Ολοκληρωτισμού και η Shoah. Racula Eddon, Arendt, Schcolem, Benjamin. *Between Revolution and Messianism*, *European Journal of Political Theory*, Vol. 5, No. 3, 2006, pp. 261-279, όπου εξετάζεται η επίδραση του sui generis μπενγιαμι- νικού επαναστατικού μεσσιανισμού στη σκέψη της Hannah Arendt. Danielle Celermajer, *Hannah Arendt: Athens or Perhaps Jerusalem?*, *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, Vol. 102, No. 1, 2010, pp. 24-38, όπου υποστηρίζεται ότι η επίδραση της αρχαίας Αθήνας στην αρεντιανή σκέψη δεν είναι τόσο μεγάλη όσο της Ιερου- σαλήμ, ακόμη και σε έννοιες όπως αυτή της γεννησιμότητας, η οποία ανιχνεύεται στην εβραϊκή Βίβλο και στην ιδέα της καθαρής δημιουρ-

δηλαδή την ίδια την πολιτική ως μία καταστατική πράξη προσωπικής αποκάλυψης μέσα στον κόσμο. Το ποιος, τελι- κά, είναι ο συγκεκριμένος άνθρωπος, το ποια μορφή θα πά- ρει η ανθρώπινη ερριμμενότητα μέσα στον κόσμο είναι συ- νάρτηση της παρουσίας των άλλων. Ο δραων (actor) εξαρτά- ται απόλυτα ως προς την υστεροφημία του από το θεατή (spectator). Η Η ουσία από το φαίνεσθαι. Η ύπαρξη από τη μη-λήθη. Το γεγονός αυτό ανασύρει στην επιφάνεια το κρί- σιμο διακύβευμα του πολιτικού χρόνου (political time), δη- λαδή της μνήμης (memory) που μετασχηματίζει μέσω της ενθύμησης/ανάμνησης (remembrance) και της της εξιστόρη- σης (storytelling) το παρελθόν σε παρόν, αμβλύνοντας έτσι μέσω της προσδοκίας και της υπόσχεσης (promise) τις ο- ντολογικές αβεβαιότητες του ελευσόμενου μέλλοντος<sup>78</sup>. Ο αρεντιανός αριστοτελισμός, μέσα από ένα μοναδικό φιλο- σοφικό εκλεκτικισμό, αξιοποιείται πλήρως πάνω σε ένα στοχαστικό άξονα που εκτείνεται από τον Άγιο Αυγουστίνιο έως και το φαινομενολογικό υπαρξισμό.

γίας (pure creation). Daniel Brandes, 'On Messianic Strains in Ar- endt's Theory of Political Action', <http://tjtt.cjs.utoronto.ca/wp-content/uploads/2013/11/vol1-brandes-on-messianic-strains.pdf>, ένα άρθρο στο οποίο η έννοια του αρεντιανού θαύματος ως το κατεξοχήν πεδίο της ανθρώπινης πράξης σχετίζεται όχι τόσο με το σμιτιανό ντεσιζιονισμό όσο με τη μεσσιανική θεολογία του Franz Rosenzweig και Oliver Marchart. *Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality*, [http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart\\_06.pdf](http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart_06.pdf),

όπου ο αρεντιανός μεσσιανισμός έχει την έννοια μίας πολιτικής χρο- νικότητας μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, ως ένα χάσμα, μία άβυσσος, ένας μη-χρόνος, ένα αιώνιο παρόν, μία τωρινότητα (todayness), ένα μικρό χρονικό ρήγμα μέσα στην καρδιά του χρόνου, ο πολιτικός χρόνος της έναρξης και της ίδρυσης, αυτό το nunc stans, δηλαδή η αιωνιότητα ως το αιώνιο παρόν.

<sup>78</sup> Sussanah Young-Ah Gottlieb, *Introduction* στο Hannah Arendt, *Re- flections on Literature and Culture*, Stanforrd, California: Stanford University Press, 2007, σ. xiii.



«Η πράξη», γράφει η Arendt, «αντίθετα από την κατασκευή, δεν είναι ποτέ δυνατή μέσα στην απομόνωση το να είναι κανείς απομονωμένος ισοδυναμεί με το να έχει στερηθεί την ικανότητα να πράττει. Η πράξη και η ομιλία χρειάζονται την περιβάλλουσα παρουσία των άλλων»<sup>79</sup>. Προοπτικά, μέσα από τις αναστροφές της Παράδοσης, το άρχειν έπαψε να σημαίνει την αφετηρία του πράττειν και ταυτίστηκε με την έννοια του κυβερνώ. Υπό αυτήν την οπτική γωνία, υποστηρίζει η Arendt, η παραδοσιακή και νεότερη αντικατάσταση της πράξης από την κατασκευή οδήγησε σε μία νοηματοδότηση της δημοκρατίας ερήμην της πολιτικής ελευθερίας. Το άρχειν πλέον διακρίνεται ρητά από το πράττειν. Ο άρχοντας υπάγει τους πάντες στις εντολές του. Η πολιτική ξεπέφτει στην κατηγορία μίας τέχνης της υποταγής των άλλων. Η κατάργηση της πολιτικής πράξης αντικαθίσταται σταδιακά από την εκτέλεση εντολών. Ο ελεύθερος πολίτης δίνει πλέον τη θέση του στον πλατωνικό φιλόσοφο-βασιλιά. Ο μύθος του σπηλαίου επισκιάζει τη σκηνή της δημόσιας σφαίρας. Η ουτοπία καθίσταται ο προσφιλής μύθος της πολιτικής φιλοσοφίας. Η βία της εξουσίας, με αυτόν τον τρόπο, εξιδανικεύεται ως ένας ύμνος της κατασκευής. Ο μετασχηματισμός της πράξης σε μία μορφή (βίαιης) κατασκευής, υπογραμμίζει η Hannah Arendt, γνωρίζει την αποθέωσή του στη γνωστή μαρξική ρήση ότι βία είναι η μαμή της Ιστορίας<sup>80</sup>. Η εργαλειοποίηση της πράξης και ο υποβιβασμός της πολιτικής σε μέσον οδήγησαν στην απώλεια της κοινής αίσθησης (common sense) και στον εγκλεισμό του ανθρώπου στο φαύλο κύκλο μίας αέναης ενδοσκόπησης. Η νίκη του animal laborans συνετέλεσε, ουσιαστικά, ώστε η πράξη να γίνει εφεξής μία προνομιά της διαδικασίας της εξουσίας. Η πολιτική ελευθερία από amor mundi κατέστη στη νεότερη εποχή το νεκρό σημείο μίας θεωρησιακής αναφοράς στη λησμονημένη Παράδοση, την οποία η Arendt επιχείρησε από το *The Human Condition* και μετά και ως το τέλος της ζωής της να επαναφέρει στο στοχαστικό προ-

<sup>79</sup> Χάννα Άρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, ό.π., σ. 258.

<sup>80</sup> Στο ίδιο, σ. 241-336.

σκηνίο και να αναζωογονήσει μέσα από το επιχείρημα ενός ανθρωποκεντρικού πολιτικού ρεπουμπλικανισμού<sup>81</sup>.

Η πολιτικός αριστοτελισμός ως πηγή του αρεντιανού ρεπουμπλικανισμού είναι στην ουσία μία πολιτική και ηθική θεωρία της πράξης ως αγαθού<sup>82</sup>. Η πράξη, που, όπως γράφει η Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, εξαντλείται και πραγματώνεται με την ίδια την τέλεσή της, που φέρει δηλαδή μέσα της το νόημα και το σκοπό της<sup>83</sup>, μπορεί να θεωρηθεί, με βάση τον Αριστοτέλη, ένα αυθύπαρκτο και αυτεξούσιο αγαθό. Ένα τέλος (telos, end) που δεν μπορεί ποτέ να εκπέσει στην κατηγορία του μέσου για έναν έτερο σκοπό. Αν αυτό συμβαίνει για κάθε ανθρώπινη πράξη, τότε η πολιτική ως δημόσιος χώρος αποτελεί το μοναδικό τρόπο για να ικανοποιηθεί αυτή η αυστηρή, σχεδόν καντιανή, αριστοτελική συνθήκη συγκρότησης της πόλεως. Η πόλη δεν είναι μία φυσική συνθήκη· το ζώον πολιτικόν δεν είναι ένα φυσικό και προεξοφλημένο γεγονός· η γεννησιμότητα και η πολλότητα εμπεριέχουν αναμφίβολα την ενδεχομενικότητα της ελευσόμενης πολιτείας, ωστόσο κάθε στιγμή οι αμμοθύελλες του Ολοκληρωτισμού, όπως γράφει η Arendt, απειλούν την ίδια την πολιτική ως κοινή αίσθηση και *ενορχηστρωμένη δράση* (acting in concert).

### Η Hannah Arendt και η αριστοτελική αναγέννηση

Η αναβίωση του ρεπουμπλικανικού αριστοτελισμού από τη Hannah Arendt στα τέλη της δεκαετίας του 1950, με συστηματικό πλέον τρόπο, πρέπει να θεωρηθεί ως ένα συνειδητό θεωρητικό εγχείρημα κριτικής ανανοηματοδότησης της κομβικής έννοιας της δημοκρατίας ως republic, μία πολύ σημαντική παράδοση σκέψης και δράσης από την αρχαία

<sup>81</sup> Στο ίδιο, σ. 337-438.

<sup>82</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλία Α'-Δ', ό.π., σ. 121 (1094a).

<sup>83</sup> Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, *Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt* στο Hannah Arendt, *Περί Βίας*, ό.π., σ. 33.

ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα και εν συνεχεία από την Αναγέννηση, που είχε χαθεί κάτω από τα προτάγματα του νεοτερικού Φυσικού Δικαίου, των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου και του απολυταρχικού κράτους, που όλα μαζί, υπό το φως της γένεσης του κοινωνικού είχαν μετασχηματίσει την πολιτική από ένα αυτόνομο αγαθό, το αγαθό της κοινής δράσης, της πολιτικής ελευθερίας, της πόλεως ως του χώρου εμφάνισης του προσώπου ως ελεύθερου και ισότιμου πολίτη, σε ένα σύστημα τυπικής νομιμοποίησης μίας μυθολογικής εγωιστικής φυσικής κατάστασης, όπου οι άνθρωποι για να πάψουν να απειλούνται από την ανεξέλεγκτη βία μίας δήθεν μοναχικής ζωής, της χομπσιανής εικόνας του bellum omnium contra omnes και του homo homini lupus, περιήλθαν στην παγίδα ενός εξουσιαστικού τρόπου του άρχειν, που θεσμοποιεί τη βία στους μηχανισμούς του κυρίαρχου Λεβιάθαν<sup>84</sup>.

Η αναγέννηση του αριστοτελικού ρεπουμπλικανισμού στη μεταπολεμική εποχή κατέδειξε ότι οι πολιτικές επιστήμες δεν είναι πειθαρχίες της γνώσης αλλά επιστήμες της πράξης (praxis), όπου η πράξη σε καμία περίπτωση όπως είδαμε δεν πρέπει να συγχέεται με την παραγωγή. Στο σημείο αυτό είναι εμφανής η οργανική σύγκλιση του πολιτικού και

<sup>84</sup> Μολονότι θεωρείται κοινός τόπος η διαπίστωση ότι η Hannah Arendt σηματοδότησε με το έργο της αυτό που έχει οριοθετηθεί μεταπολεμικά ως «νεοαριστοτελική αναγέννηση», διαμορφώνοντας το πεδίο για τις χαμπερμασιανές και διαβουλευτικές αναγνώσεις της πολιτικής (βλ. και στο παρόν βιβλίο μας), πολλές από τις σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του οπύς της γειτνιάζουν στις αγωνιστικές και επιτελεστικές θεωρίες της ριζοσπαστικής δημοκρατίας (μεταμαρξισμός) ή της μεταμοντέρνας αντίληψης για το πολιτικό (κυρίως βλ. τις μεταστρουκτουραλιστικές και μεταφεμινιστικές θεωρήσεις). Ενώ όμως οι πρώτες αναγνώσεις εμπίπτουν, από επιστημολογικής σκοπιάς, στο θεμελιωτισμό, οι ύστερες αναγνώσεις του αρεντιανού corpus έχουν έναν καθαρά μεταθεμελιωτικό χαρακτήρα, ο οποίος, ωστόσο, οντολογικά ικανοποιεί τις ιδιότητες της αριστοτελικής praxis, κυρίως τα στοιχεία της μη προβλεψιμότητας, της ενδεχομενικότητας και της μη αντιστρεψιμότητας. Βλ. Anya Topolski, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, London, New York: Rowman & Littlefield International, 2015, σ. 72, 85 και 107.

του ηθικού Αριστοτέλη (Πολιτικά, Ηθικά Νικομάχεια), στο βαθμό που η πολιτική πράξη έχει έναν ηθικό χαρακτήρα, δηλαδή πρόκειται για το πολιτικό ήθος<sup>85</sup>, το οποίο πραγματώνεται και νοηματοδοτείται στα πλαίσια της πόλεως. Μία σειρά από σημαντικούς φιλοσόφους της βαιμαρικής αναγέννησης στη μεσοπολεμική Γερμανία, όπως ο Leo Strauss, ο Eric Voegelin και κυρίως βέβαια η Hannah Arendt, που μετά το 1933 ή και νωρίτερα πήραν το δρόμο της εξορίας για να καταλήξουν οι περισσότεροι από αυτούς στις ΗΠΑ, επανέφεραν με συνειδητό τρόπο το ζήτημα της πολιτικής φιλοσοφίας στην ύστερη νεοτερικότητα, δίνοντας στον Αριστοτέλη μία θέση περιωπής<sup>86</sup>. Η κλασική εννοιολόγηση της πόλης

<sup>85</sup> Η Γκόλφω Μαγγίνη, διερευνώντας την πρόκληση του νεοαριστοτελισμού, επισημαίνει ότι η προβληματική της Hannah Arendt συνδέεται με μία πλειάδα στοχαστών, οι οποίοι, εκκινώντας από τη φαινομενολογική και ερμηνευτική προσέγγιση του Αριστοτέλη από το δάσκαλό τους Martin Heidegger, με επίκεντρο τα πρακτικά έργα του έλληνα φιλοσόφου, συνέβαλαν τα μέγιστα στη σύγχρονη ανανέωση της αριστοτελικής ηθικής και πολιτικής σκέψης, με άξονα το ζήτημα *ποίησις-πράξις*, και κυρίως στη μετεξέλιξη της σε μία φαινομενολογία της ηθικο-πολιτικής κρίσης, που στην περίπτωση της Big Hannah, όπως είδαμε, επηρεάστηκε, καταλυτικά, τόσο από το Σωκράτη όσο και από τον Immanuel Kant. Βλ. Γκόλφω Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί. Η Ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*, Αθήνα: Πατάκη, 2006, σ. 63, 123, 251, 262 και 327 αντίστοιχα. Για τη φαινομενολογική αξιοποίηση της αριστοτελικής ηθικής, βλ. Παύλος Κόντος, *Φαινομενολογική Οικειοποίηση της Αριστοτελικής Ηθικής*, *Δευκαλίων*, 17/2, Δεκέμβριος 1999, σσ. 167-193, όπου η φαινομενολογική ανάδειξη της πράξης στη Hannah Arendt, σε σχέση με την ποίηση/κατασκευή και τη γνώση, εντοπίζεται στο γεγονός ότι η γερμανο-εβραία θεωρητικός ταύτισε τον ερμηνευτικό κύκλο «με το ίδιο το θαύμα της γέννησης μέσα στον κόσμο, με το περαιτέρω γεγονός ότι κάθε ανθρώπινος λόγος και πράξη εγγράφονται στο προϋπάρχον έδαφος μιας ηθικής κοινότητας (...) δεν υπάρχει πρακτόν», καταλήγει ο Παύλος Κόντος. «δεν υπάρχει ηθικό υποκείμενο, εάν δεν προϋποτίθεται μιαν ηθική κοινότητα που αντιλαμβάνεται κάτι ως πρακτόν. Αυτή είναι η θέση της Arendt» (σ. 176-177).

<sup>86</sup> Carnes Lord, *Introduction* στο Carnes Lord and David K. O'Connor (eds), *Essays on the Foundation of Aristotelian Political Science*,

και κυρίως της πολιτικής πράξης μέσω του Αριστοτέλη βρέθηκαν από τη δεκαετία του 1960 και μετά στο επίκεντρο της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας. Ο ρεπουμπλικανισμός επαναχειραφετήθηκε έναντι του φιλελευθερισμού, του συντηρητισμού και του σοσιαλισμού<sup>87</sup>. Η μείζονα συμβολή του J. G. A. Pocock, με το μνημειώδες πια πόνημά του *The Machiavellian Moment*, και αυτό που εν συνεχεία, μέσω του Quentin Skinner και του Maurizio Viroli, οριοθετήθηκε ως *Σχολή του Καίμπριτζ* (School of Cambridge), με άλλα λόγια η ολική επαναφορά των ιδεών του Αριστοτέλη στη μεταπολεμική στοχαστική και θεωρητική σκηνή, οφείλονται αναφανδόν στην πληθωρική παρουσία της Big Hannah, που, όπως επισημαίνει ο Stephen G. Salkever, «είναι η μοντέρνα ιδρυτής αυτής της ανάγνωσης του Αριστοτέλη»<sup>88</sup>.

Το *The Human Condition* θεμελιώνει μέσω του Αριστοτέλη μία συνολική κριτική του φιλελεύθερου ατομικισμού και του συναφούς νεοτερικού κρατισμού, αναδεικνύοντας τη βασική σύγχυση της νεοτερικότητας ανάμεσα στον τεχνικό ορθολογισμό και στον πρακτικό λόγο, ένα στοιχείο που το ανέδειξε ποικιλοτρόπως και η Σχολή της Φρανκφούρτης. Για τη Hannah Arendt, όπως και μία σειρά από άλλους νεοαριστοτελικούς πολιτικούς στοχαστές, πέρα από τη Σχολή του Καίμπριτζ, όπως είναι ο Hans-Georg Gadamer και ο Alasdair MacIntyre, η αριστοτελική πολιτική πράξη είναι περισσότερο ένα τρόπος ζωής (way of life) και όχι απλώς ένα εργαλείο για την προστασία των πολιτικών δικαιωμάτων. Υπό αυτήν την έννοια, η Hannah Arendt ακολουθεί, σε πολύ μεγάλο βαθμό, τη διάκριση του Αριστοτέλη ανάμεσα σε πόλη και οίκο ή σε πράξη και κατασκευή, αναγκάζοντας πολλές φεμινίστριες, μέσα από μία στενή νοηματοδότηση

Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991, σ. 2-3.

<sup>87</sup> Σπύρος Μακρής, *Niccolò Machiavelli. «Virtù» και Ερμηνευτικά Κάτοπτρα. Σπουδή στη νεοτερική και σύγχρονη πολιτική θεωρία του ρεπουμπλικανισμού*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 2009.

<sup>88</sup> Stephen G. Salkever, *Aristotle's Social Science* στο David K. O'Connor (eds), *Essays on the Foundation of Aristotelian Political Science*, ό.π., σ. 25.

του πολιτικού, να την κατηγορήσουν ότι αποκλείσει τις γυναίκες από τη δημόσια σφαίρα<sup>89</sup>. Συνεπώς, η αναγέννηση των αριστοτελικών σπουδών (the Renaissance in Aristotelian Studies), κυρίως μέσα από τη βαιμαρική κουλτούρα και την επιρροή του άσκησε ο Martin Heidegger και ο ριζοσπαστικός οντολογικός ιστορικισμός του σε μία σειρά από μαθητές και μαθήτριές του, πρέπει να χρωθεί στη Hannah Arendt. Όπως συνάγεται από τη σχετική βιβλιογραφία, ο νεοαριστοτελισμός πιστώνεται σε δύο κατά βάση έργα της μεταπολεμικής εποχής: το *The Human Condition* (1958) και το *Truth and Method* (1960) του Hans-Georg Gadamer, άλλος ένας διάσημος μαθητής του Heidegger, όπου από τη μία η πράξη συνιστά το σκληρό οντολογικό πυρήνα της πολιτικής, από την άλλη αριστοτελική φρόνηση, δεν είναι απλά μία σοφία, αλλά ένα είδος κριτικής γνώσης, το οποίο καθοδηγεί και προσανατολίζει με ηθικά κριτήρια την ανθρώπινη ζωή και δράση μέσα στον κόσμο. Η αρεντιανή νεοαριστοτελική αναγέννηση, με τη συμβολή του Σωκράτη και του Immanuel Kant, εστιάζεται στο πρόβλημα της κριτικής ικανότητας ως praxis, δηλαδή στην ανάγκη της επαναπροσέγγισης μεταξύ *vita activa* και *vita contemplativa* στο όνομα της πόλης και του κοινού καλού<sup>90</sup>.

Σύμφωνα με τους εκπροσώπους του νεοαριστοτελισμού και ιδίως βέβαια τη Hannah Arendt, οι οποίοι αναφέρονται σε μία δομική κρίση της νεοτερικής ορθολογικότητας<sup>91</sup>, το μοντέρνο κράτος δεν είναι μία απάντηση στο μείζον ζήτημα της πολιτικής ελευθερίας, αλλά το οριστικό τέλος της πολι-

<sup>89</sup> Σπύρος Μακρής, *Φεμινισμός και Δημοκρατία. Από τη Mary Wollstonecraft στην Judith Butler*, Θεσσαλονίκη: Ένεκεν, 2015 (και στο παρόν βιβλίο) και Stephen G. Salkever, *Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility* στο Carnes Lord and David K. O'Connor (eds), *Essays on the Foundation of Aristotelian Political Science*, ό.π., σ. 165 κ.έ.

<sup>90</sup> Aristide Tessitore, *The Renaissance in Aristotelian Studies and the Persistence of Political Philosophy* στο Aristide Tessitore (ed.), *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002, σ. 4-5.

<sup>91</sup> Στο ίδιο, σ. 6.

τικής ελευθερίας και της ίδιας της πολιτικής ως οντολογίας και ηθικής, όπως γεννήθηκαν στην αρχαία Ελλάδα. Αν και ο αρεντιανός ρεπουμπλικανισμός, όπως γράφει ο Paul Ricoeur, ενέχει το στοιχείο της νοσταλγίας, ωστόσο δεν πρέπει παρά να διαβάζεται ως μία γενεαλογία της πολιτικής ίδρυσης μίας πόλεως που στην αφετηρία της δεν υπάρχει ο φόβος και η βία, αλλά η αμοιβαία υπόσχεση της ενορχηστρωμένης δράσης, της πολιτικής ελευθερίας ως κοινής αίσθησης και όχι ως θεσμικής περιφρούρησης της ατομικής ζωής από τη φυσική κατάσταση και την αναρχία. Ο αρεντιανός ρεπουμπλικανισμός ως πολιτικός νεοαριστοτελισμός είναι υπό αυτήν την οπτική γωνία μία αντι-φιλελεύθερη και αντι-νεοτερική πολιτική θεωρία, η οποία επιχειρεί να προσδώσει στις πολιτικές έννοιες τη λησμονημένη σημασία τους. Η αρεντιανή προτροπή, μέσω του Ιερού Αυγουστίνου, για το τέλος της λήθης της γεννησιμότητας συμπληρώνεται εδώ, μέσω του Αριστοτέλη, από το νεορεπουμπλικανικό αίτημα για το τέλος της λήθης της πολιτικής ως τρόπου ζωής (*vita activa*).

Οι μελετητές του αρεντιανού corpus έχουν επισημάνει ποικιλοτρόπως την επίδραση που άσκησε ο Αριστοτέλης στη διαμόρφωση του *The Human Condition*, ιδιαίτερα η οντολογική διάκρισή του μεταξύ *ποίησις* (*making, fabrication*) και *πράξις* (*acting*), με άλλα λόγια ανάμεσα σε παραγωγή/κατασκευή και δράση, μία διάκριση στην οποία θεμελιώνεται η πολιτική και ηθική θεωρία της Hannah Arendt για τη δημόσια σφαίρα. Η βιογράφος και διδακτορική φοιτήτρια Big Hannah, η αείμνηστη Elisabeth Young-Bruehl, επισημαίνει τις βασικές επιδράσεις του Αριστοτέλη στη σκέψη της Big Hannah. Ο αριστοτελικός ορισμός της φιλοσοφίας ως *θαυμάζειν* (*wonder*), γράφει η Elisabeth Young-Bruehl, ήταν εξαιρετικά προσφιλής στον τρόπο που η Hannah Arendt αντιλαμβανόταν το φιλοσοφείν. Με την έννοια ειδικότερα μίας αιφνίδιας έκπληξης, ενός εγκόσμιου θαύματος, χωρίς τα στοιχεία της προκατανόησης ή της

πρόωρης κρίσης<sup>92</sup>. Σχετικά με τη διάκριση μεταξύ κατασκευής και πράξης, η Young-Bruehl παρατηρεί ότι η Arendt με αφετηρία τον Αριστοτέλη διακρίνει στα πλαίσια του *The Human Condition* το μόχθο και την εργασία, που κάλλιστα μπορούν να συντελεσθούν σε κατάσταση μοναχικότητας ή και απομόνωσης, από την πράξη, ιδιαίτερα την πολιτική πράξη, η οποία είναι συνάρτηση της ανθρώπινης επικοινωνίας και ως εκ τούτου προϋποθέτει τη συνεχή παρουσία των άλλων ή αυτό που η Arendt οριοθετεί ως *acting in concert*, δηλαδή μία κοινή δράση, μία ενορχηστρωμένη πολιτική πράξη, μία συλλογική πολιτική διεργασία, με βάση την οποία το ανθρώπινο ον χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη *ζών πολιτικόν*, δηλαδή ένα πλάσμα το οποίο πολιτικά συγκροτείται μέσα στο πεδίο της δημόσιας σφαίρας<sup>93</sup>. Ακριβώς αυτή η συγκεκριμένη αριστοτελική αντίληψη για τη *human condition* ως το πεδίο των ανθρώπινων σχέσεων μέσω της δημόσιας εμφάνισης, τονίζει η Young-Bruehl, είναι που οδηγεί την Arendt να χρησιμοποιήσει για την έννοια της πολιτικής φιλίας τον όρο *σεβασμός* (*respect*) ως τη διαλογική αποδοχή του άλλου· την ισότιμη αναγνώρισή του ως ενός ελεύθερου δρώντα, ενεργοποιώντας έτσι πολιτικά τις ηθικές και θεολογικές κατηγορίες της υπόσχεσης και της συγχώρεσης και την αισθητική έννοια της καντιανής αναστοχαστικής κρίσης ως διευρυμένης φαντασίας<sup>94</sup>. Η αριστοτελική *φρόνησις* ήταν για την Arendt η κατεξοχήν διεργασία του πολιτικού κρίνειν<sup>95</sup>, της διαδικασίας δηλαδή σχηματι-

<sup>92</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, New Haven & London: Yale University Press, 2006, σ. 16.

<sup>93</sup> Στο ίδιο, σ. 81.

<sup>94</sup> Στο ίδιο, σ. 119 και 120.

<sup>95</sup> «Η ύψιστη αρετή του πολίτη», γράφει ο Βασίλης Κάλφας, αναλύοντας την αριστοτελική πολιτική και ηθική θεωρία ως *human condition*, «είναι η 'φρόνηση'. Η φρόνηση είναι 'διανοητική' αρετή, συνίσταται στην ικανότητα του ατόμου να διαχωρίζει με ορθή κρίση τη σωστή και τη λανθασμένη πράξη, το καλό και το κακό. Δεν ταυτίζεται με την έγκυρη γνώση (την επιστήμη), γιατί έχει άμεση σχέση με την ανθρώπινη πρακτική, και επομένως ενέχει κάτι το μερικό και συμπτωματικό. Είναι η εύστοχη εκτίμηση των περιστάσεων. Η αριστοτελική φρόνηση θυμίζει το δελφικό 'μηδέν άγαν' [τίποτα καθ'

σμού του δοκεί τοις άλλοις, της δόξας, μίας πολιτικής αντίληψης για τα κοινά, για τα δημόσια πράγματα, το *res publica*, μέσα από τις οπτικές των άλλων, από την αναγνώρισή τους και από το σεβασμό της δημόσιας παρουσίας τους<sup>96</sup>.

Ο Simon Swift, επεκτείνοντας αυτήν την αριστοτελική διάκριση στη σκέψη της Hannah Arendt μεταξύ ποίησις και πράξις, τονίζει ότι μόνον έτσι μπορεί να καταστεί εύληπτη και κατανοητή η έτερη σημαντική αρεντιανή διάκριση ανάμεσα σε ιδιωτική και δημόσια σφαίρα, η διάκριση ανάμεσα στον οίκο και την πολιτική, στο θεωρητικό και τον πολιτικό βίο, εν τέλει στην οικογένεια και την πόλη, η οποία αποτελεί το βασικό σημείο αναφοράς του *The Human Condition* και εξηγεί σε μεγάλο βαθμό γιατί η Arendt είδε με καχυποψία τη νεοτερική έννοια της κοινωνίας (*society*), την οποία θεώρησε και ως τον κύριο λόγο αποτυχίας του Marx να ανατρέψει με μία νέα αναστροφή την παραδοσιακή υπαγωγή της πολιτικής πράξης (*praxis*) στη θεωρησιακή και ενατενιστική φιλοσοφική προοπτική. Η κοινωνία είναι η ανθρώπινη κατάσταση της βίας, της ανάγκης και του ωφελιμισμού και σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να ταυτίζεται με τη δημόσια σφαίρα, η οποία συγκροτείται από τον ελεύθερο, ισότιμο και χωρίς καταναγκασμό διάλογο μεταξύ πολιτών που δρουν από κοινού και ενορχηστρωμένα, χωρίς να υποτάσσουν τις πράξεις του σε καμία απριωρική ντετερμινιστική λογική μέσων και σκοπών<sup>97</sup>.

Η Carin Fray από την πλευρά της επισημαίνει και αυτή τη βασική επίδραση του πολιτικού αριστοτελισμού στον αρεντιανό ρεπουμπλικανισμό και ιδιαίτερα τη θεμελιώδη σημασία του ζεύγματος κατασκευή/πράξη στην οικοδόμηση

υπερβολή] ή τη σωκρατική τέχνη του βίου: κατευθύνει την ανθρώπινη συμπεριφορά συλλαμβάνοντας σε κάθε περίπτωση το σωστό μέτρο, προσφέρει ένα κριτήριο σωστού προσανατολισμού στη ζωή». Βλ. Βασίλης Κάλφας, *Ο Αριστοτέλης πίσω από τον φιλόσοφο*, Αθήνα: Η Καθημερινή, 2014, σ. 135.

<sup>96</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, ό.π., σ. 182.

<sup>97</sup> Simon Swift, *Hannah Arendt*, London and New York: Routledge, 2009, σ. 20, 33, και 64 κ.έ. αντίστοιχα.

του *The Human Condition*<sup>98</sup>. Η Seyla Benhabib υποστηρίζει ότι η υιοθέτηση εκ μέρους της Arendt της αριστοτελικής διάκρισης μεταξύ ποίησις και πράξις αποτέλεσε μία συνειδητή επιλογή, ώστε να θεμελιωθεί ανθρωπολογικά το αντίπαλο δέος απέναντι στην πλατωνική περιφρόνηση των ανθρώπινων υποθέσεων, που υποτάσσει τη *vita activa* στη *vita contemplativa*. Αυτό που διακρίνει την παραγωγή ή κατασκευή από την πράξη είναι ουσιαστικά η σχέση μέσων και σκοπών ή, με αριστοτελικούς όρους, η σημασία του τέλους (*telos*) σε αυτές τις δύο βασικές εκδηλώσεις της *human condition*. Ενώ, γράφει χαρακτηριστικά η Seyla Benhabib, στην περίπτωση της κατασκευής ο σκοπός εμπεριέχεται στο παραγόμενο προϊόν, στην περίπτωση της πράξης, το ίδιο το πράττειν (*doing*), δηλαδή η ποιότητα του κατορθώματος, του άθλου ή της ομιλίας (*deed and speech*) είναι ο σκοπός, το τέλος της δραστηριότητας. Ενώ στην περίπτωση της παραγωγής ο κατασκευαστής και το κατασκεύασμα είναι διακριτές οντότητες ή καταστάσεις, στην περίπτωση της πράξης, ο πράττων και το πράττειν είναι ένα και το αυτό, με την έννοια ότι η πράξη είναι αυτή που αποκαλύπτει τελικά ποιος είναι πραγματικά ο πράττων. Μέσω της πράξης, το ανθρώπινο ον εμφανίζεται στο δημόσιο χώρο, με άλλα λόγια καθίσταται ορατό στο πεδίο των ανθρώπινων σχέσεων ως ένα ελεύθερο, ισότιμο και σεβαστό πρόσωπο της πόλης. Ο πολίτης είναι ακριβώς αυτό που φαίνεται στους άλλους ότι είναι: *δοκεί τοις άλλοις* (πώς φαίνεται στους άλλους)<sup>99</sup>. Ο ρόλος του θεατή, συνεπώς, είναι καταλυτικός στη συγκρότηση της δημόσιας σφαίρας. Οι άνθρωποι υπάρχουν μόνο μέσα από τις πράξεις και τα λόγια τους. Με αυτήν την έννοια, το καρτεσιανό *cogito ergo sum* μετασχηματίζεται στην αριστοτελική Arendt σε «πράττω και ομιλώ άρα υπάρχω»<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Karin A. Fray, *Arendt: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum, 2009, σ. 48.

<sup>99</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, σ. 55.

<sup>100</sup> Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, ό.π., σ. 114.

Η άρνηση του Αριστοτέλη να αφομοιώσει την *praxis*, την πολιτική πράξη, μέσα στο ποιώ, με την έννοια, όπως είδαμε, του παράγω και του κατασκευάζω, όπως προσδιορίζεται από τις σχετικές αναλύσεις του στα *Ηθικά Νικομάχεια*<sup>101</sup>, καθόρισε συνολικά την πολιτική και ηθική σκέψη της Hannah Arendt, δίνοντας την ευκαιρία σε πολλούς εμβριθείς αναλυτές του έργου της να σταθούν με ιδιαίτερη προσοχή στο εν λόγω σημείο<sup>102</sup>. Ο Michael H. McCarthy, σε ένα από τα πρόσφατα αξιόλογα βιβλία στο πεδίο των λεγόμενων αρεντικών σπουδών, αφιερώνει ένα ξεχωριστό κεφάλαιο για τη σχέση κατασκευής και πράξης στην αρεντιανή οντολογία και ανθρωπολογία και κατ' επέκταση πολιτική και ηθική θεωρία<sup>103</sup>. Η αφετηρία της Arendt, γράφει ο Michael H. McCarthy, είναι η αποτυχία των παραδοσιακών θεωριών της πολιτικής από τον Πλάτωνα και εφεξής να συγκροτήσουν μία απροκατάληπτη θεώρηση της ανθρώπινης πράξης. Η Arendt, εκκινώντας από τον Αριστοτέλη, επιχειρεί να αναστρέψει όλο το αρνητικό κλίμα εναντίον της *vita activa* στην Παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης και να καταδείξει το κρίσιμο γεγονός για την κατανόηση της φύσης της πολιτικής ότι ενώ τα ανθρώπινα όντα μπορούν να σκέφτονται μοναχικά και να παράγουν αντικείμενα και τεχνουργήματα (*artifacts*) ανθεκτικά στο χρόνο (*durable*) χωριστά το ένα από το άλλο, αντίθετα μπορούν να δρουν πολιτικά μόνο από κοινού με τους άλλους ανθρώπους. Κατά συνέπεια, η ελευθερία που δοκιμάζουν στην πολιτική πράξη νοείται ως τέτοια μόνο ως αδιαχώριστο στοιχείο της ανθρώπινης *πολλότητας* (*plurality*), κυρίως μέσα από τα όρια,

<sup>101</sup> Γράφει σχετικά με την εν λόγω διάκριση κατασκευής/πράξης ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*: «οὔτε γὰρ ἡ πράξις ποιήσις οὔτε ἡ ποιήσις πράξις ἐστίν» (1140a). Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο 6<sup>ο</sup>, [http://el.wikisource.org/wiki/%CE%97%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%AC\\_%CE%9D%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BC%CE%AC%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1/6](http://el.wikisource.org/wiki/%CE%97%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%AC_%CE%9D%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BC%CE%AC%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1/6).

<sup>102</sup> Michael H. McCarthy, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lanham, ό.π., σ. 56, 62 και 175 αντίστοιχα.

<sup>103</sup> Στο ίδιο, σ. 139 κ.έ.

τις περιπλοκές και τους κινδύνους που η πράξη ως γεννησιμότητα εξ ορισμού συνεπάγεται. Η περιφρόνηση της πράξης, από την πλευρά κυρίως της πολιτικής φιλοσοφίας, οφείλεται για την Arendt ακριβώς σε αυτήν τη δομική απροβλεπτότητα και μη αναστρεψιμότητά της, που οδήγησε πολλούς πολιτικούς στοχαστές να την αντικαταστήσουν με την παραγωγή και την κατασκευή, που από τη φύση τους είναι προβλέψιμες και υπό συνεχή έλεγχο<sup>104</sup>.

Σύμφωνα με την Arendt, παρατηρεί ο Michael H. McCarthy, η πράξη άπαξ και αρχίσει δεν μπορεί να ανακληθεί και να διακοπεί, στο βαθμό που ενεργοποιεί μία αλυσίδα από αντιδράσεις (*a chain of reactions*), τις οποίες ο αρχικός δρων δεν μπορεί να ακυρώσει ή να ελέγξει. Αυτή ακριβώς η οντολογικά απόλυτα ελευθεριακή φύση της πράξης είναι που την κατέστησε παραδοσιακά ύποπτη στα μάτια των θεωρητικών της πολιτικής. Η αβεβαιότητα, η απροβλεπτότητα και η μη αναστρεψιμότητα μάλιστα, σύμφωνα με τη θεατρική καθαρά ρεπουμπλικανική προσέγγιση της Hannah Arendt, δεν αφορά μόνο τους δρώντες (*actors*), αλλά το ίδιο, και σε μεγαλύτερο ίσως βαθμό, και τους θεατές (*spectators*), που παρατηρούν και σχολιάζουν την έναρξη και το ξεδίπλωμα κάθε λόγου και πράξης. Αν και οι άνθρωποι, για την Arendt, μπορούν ήδη μέσω της γεννησιμότητας, ως νεοερχόμενοι, να αρχίζουν κάτι καινούριο μέσα στον κόσμο, μία αντίληψη που διαμορφώθηκε και υπό την επίδραση του Αυγουστίνου<sup>105</sup>, τελικά δεν μπορούν να ελέγξουν με πιο τρόπο οι συνάνθρωποί τους και εν συνεχεία οι απόγονοί τους θα αντιδράσουν απέναντι στις πράξεις και τα λεγόμενά τους. Η ανθρώπινη πράξη διέπεται από μία *απερατότητα* (*boundlessness*).

Με άλλα λόγια, για τη Hannah Arendt, η ανθρώπινη πράξη, μέσα από την αλυσίδα των αντιδράσεων που δημιουργεί με απρόβλεπτο και κυρίως μη αντιστρέψιμο τρόπο, είναι απεριόριστη και ανεξάντλητη. Με βάση αυτά τα χαρακτηριστικά της, από τον Πλάτωνα και μετά οι περισσότεροι

<sup>104</sup> Στο ίδιο, σ. 139.

<sup>105</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 303 κ.έ.

μείζονες πολιτικοί φιλόσοφοι προσπάθησαν να αποφύγουν αυτές τις δομικές ιδιαιτερότητες της πράξης, προωθώντας ένα υποκατάστατό της, την κατασκευή, η οποία σε αντίθεση από την *praxis* είναι μία διαδικασία ελέγξιμη, προβλέψιμη, με αρχή, μέση και τέλος. Με αυτήν την έννοια, η Arendt κατέλεξε στο πολύ κρίσιμο συμπέρασμα ότι η κατασκευή είναι μία μη πολιτική δραστηριότητα, η οποία μπορεί κάλλιστα να λάβει χώρα χωρίς την επαφή και την επικοινωνία με τους άλλους και η οποία συνήθως υπαγορεύεται από μία σχέση μέσων και σκοπών, δηλαδή διέπεται από ένα στοιχειώδη ωφελιμισμό. Συνεπώς, η κατασκευή είναι μία κατεξοχήν εργαλειακή δραστηριότητα, χωρίς εγγενείς σκοπούς, από τους οποίους προσδιορίζεται πρωτογενώς η πράξη. Ακόμη και η νομοθετική λειτουργία, πιστεύει η Arendt, δεν είναι μία πολιτική πράξη, αλλά περισσότερο μία κατασκευή με σαφή και προσδιορισμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα<sup>106</sup>.

Αν και η Arendt, σύμφωνα με τον Michael H. McCarthy, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, διαχωρίζει τις έννοιες της ποιήσις και πράξις, διευκρινίζει ότι τόσο οι πράξεις και τα λόγια όσο και τα τεχνουργήματα χρειάζονται ένα *δημόσιο χώρο* (public space) για να εμφανίζονται. Ωστόσο εξ αυτού του λόγου καθίσταται πλήρως κατανοητό ότι τα αντικείμενα δεν πρέπει επ' ουδενί να συγχέονται με τα προσωπικά χαρακτηριστικά των δρώντων, εφόσον σε αντίθεση από τα τεχνουργήματα, οι άνθρωποι ξεχωρίζουν από τη μοναδικότητά τους μέσω της επικοινωνίας και του διαλόγου στη δημόσια σφαίρα με τους συνανθρώπους τους, μία προσωπική ταυτότητα η οποία λαμβάνει χώρα ακριβώς τη στιγμή που εμφανίζονται και καθίσταται έτσι φανερό το *ποιος* (who) είναι η καθεμία ή ο καθένας. Τα λόγια και οι πράξεις συνιστούν για την Arendt την αδιάψευστη μαρτυρία της προσωπικότητας κάθε πολίτη<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Michael H. McCarthy, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, ό.π., σ. 140 και 141.

<sup>107</sup> Στο ίδιο, σ. 142.

Άλλο ένα σημαντικό στοιχείο που επισημαίνει ο Michael H. McCarthy, σχετικά με τη διάκριση ανάμεσα στην κατασκευή και την πράξη και έχει θεμελιώδεις συνέπειες στη ρεπουμπλικανική θεωρία της Hannah Arendt, έγκειται στο ζήτημα της βίας (violence), το οποίο η Arendt διερεύνησε σε ένα ξεχωριστό δοκίμιο, που αποτελεί ένα από τα πιο κλασικά κείμενα του αρεντικού *opus*<sup>108</sup>. Ενώ η κατασκευή είναι εξ ορισμού μία διαδικασία βίαιης αναπαραγωγής των πρώτων υλών που βρίσκονται γύρω μας, για να κατασκευασουμε για παράδειγμα μία καρέκλα χρειάζεται να ασκήσουμε βία πάνω στο ξύλο, η πράξη δεν είναι μία πράξη βίας και ως εκ τούτου χειραγώγησης, αλλά μία διεργασία οικοδόμησης των ανθρώπινων σχέσεων, αυτού του *ενδιάμεσου χώρου* (in-between), που η Arendt αποκαλεί *κόσμο* (world) και ο οποίος είναι άμεση απόρροια της κοινής και ενορχηστρωμένης δράσης μεταξύ ελεύθερων και ισότιμων πολιτών. Όταν η κατασκευαστική λογική διαπερνά τη σκέψη ακόμη και των πιο επαναστατικών και ουτοπικών προταγμάτων, εδώ η Arendt αναφέρεται κυρίως στο μαρξιστικό σχέδιο εξόδου από τον καπιταλισμό, τότε η βία και ο τρόμος κατακλύζουν τη δημόσια σφαίρα, αντικαθιστώντας την κοινή δράση με το δεσποτισμό και την ωμή βία. Η *λογική της κατασκευής* (the logic of fabrication) συνιστά την αλλοτρίωση της πολιτικής. Με αυτήν την έννοια, όπως σημειώνουν οι περισσότεροι αναλυτές της αρεντιανής σκέψης, η Big Hannah τίθεται στον αντίποδα της Παράδοσης και της νεοτερικής πολιτικής θεωρίας, που προσεγγίζουν το Πολιτικό και την πολιτική μέσα από την οντολογία της βίας<sup>109</sup>.

Όπως συνοψίζει η Elisabeth Young-Bruehl, η Arendt ακολούθησε τους έλληνες για τους οποίους η *vita activa* ήταν πρωτίστως η ίδια η πολιτική ζωή, ο βίος της πράξης. Ο μόχθος και η εργασία ήταν ανθρώπινες δραστηριότητες συνδεδεμένες με την αναγκαιότητα τόσο του βιολογικού κύκλου όσο και της διάρκειας των τεχνουργημάτων, σε αντί-

<sup>108</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 247 κ.έ.

<sup>109</sup> Michael H. McCarthy, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, ό.π., σ. 143 κ.έ.

θεση από την πολιτική πράξη που αποτελεί θεμέλιο λίθο για την ίδρυση της πόλης<sup>110</sup>. Η Arendt, ακολουθώντας τη διάκριση του Αριστοτέλη ανάμεσα σε ποιώ και πράττω, συγχρότησε μία πολιτική ανθρωπολογία στην οποία η ποιήσις αναφέρεται σε εργαλειακές δραστηριότητες, που παράγουν εξωτερικούς σκοπούς (external ends), ενώ η πράξις είναι μία μορφή δράσης η οποία λαμβάνει χώρα ως αυτοσκοπός (end in itself). Από αυτήν την οπτική γωνία, γράφει ο Patrick Hayden, ενώ η αναγκαιότητα είναι ενύπαρκτη στην κατασκευή, η ελευθερία είναι εγγενής στην πράξη<sup>111</sup>. Η *vita activa* είναι η ανθρώπινη κατάσταση του *homo politicus*, ενώ η κατασκευή αναφέρεται στην *human condition* του *animal laborans* και του *homo faber*. Η πράξη θεμελιώνει το δημόσιο χώρο ενώ ο μόχθος και η εργασία είναι στοιχεία που συνδέονται με τον οίκο και κατ' επέκταση με την κοινωνία. Η πράξη σηματοδοτεί τη δημόσια ενώ η κατασκευή την ιδιωτική σφαίρα της πολιτείας<sup>112</sup>. Στη δημόσια σφαίρα το πράττειν ακυρώνει κάθε άρχειν, δηλαδή κάθε σχέση διαταγής/υπακοής (command/obedience relationship), αντίθετα από την ιδιωτική σφαίρα, όπου δεσπάζει η μορφή του *pater familias*, του *dominus*, του κυρίου (master) του οίκου<sup>113</sup>.

Η αρεντιανή αριστοτελική αναγέννηση της διάκρισης μεταξύ πράξης και ποιήσης συνιστά ένα θεωρητικό πεδίο συγχρότησης των ίδιων των εννοιολογικών αξόνων του έργου της Hannah Arendt. Τόσο οι έννοιες της απειρότητας, της μη αναστρεψιμότητας, της μη προβλεψιμότητας και γενικότερα της ενδεχομενικότητας και της απροσδιοριστίας, καθώς και οι συναφείς οντολογικά και ανθρωπολογικά έννοιες του μόχθου, της εργασίας και της πράξης συνδέονται άμεσα

<sup>110</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven and London: Yale University Press, 2004, σ. 321.

<sup>111</sup> Patrick Hayden, *Illuminating Hannah Arendt* στο Patrick Hayden (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Durham: Acumen, 2014, σ. 16.

<sup>112</sup> Paul Voice, *Labour, work and action* στο Patrick Hayden (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Durham: Acumen, 2014, σ. 42 και 43.

<sup>113</sup> Douglas B. Klusmeyer, *Hannah Arendt on authority and tradition* στο Patrick Hayden (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Durham: Acumen, 2014, σ. 149.

με την αρεντιανή έννοια της εγκόσμιας ελευθερίας. Η κυκλική διαδικασία του μόχθου, ως στοιχείο του φυσικού μεταβολισμού, και η ευθυγράμμιση μέσων και σκοπών στην εργασία, που χαρίζουν στον κόσμο ένα επίχρισμα επιστημονικότητας και διάρκειας, δεν αποτελούν παρά το αριστοτελικό ζην. Η πράξη αντίθετα είναι ένα διακριτό πεδίο όπου πραγματώνεται κατ' ουσίαν η ανθρώπινη εγκόσμια ελευθερία. Η πράξη λαμβάνει χώρα μεταξύ ανθρώπινων όντων και σε αντίθεση από την κατασκευή δεν έχει μία ορισμένη έκβαση ούτε ένα προδιαγεγραμμένο αποτέλεσμα, που να αντιστοιχούν ευθύγραμμα στην αρχική ανθρώπινη πρόθεση. Η πράξη δεν είναι μία αιτιώδης σχέση μέσων και σκοπών. Η πράξη, όπως θα έλεγε ο Georg Simmel, μετουσιώνεται μέσα σε ένα δίκτυο σχέσεων (web of relationships), που δεν είναι παρά η ανθρώπινη εγκοσμιότητα. Μία εγκοσμιότητα εξ' αυτού του λόγου εύθραυστη, η οποία προϋποθέτει τη συνεχή συντήρηση και φροντίδα, δηλαδή την ύπαρξη μίας *res publica*, που την ίδια στιγμή δεν μπορεί να σταθεί οντολογικά δίχως την ανθρώπινη ιδιότητα της ελευθερίας ως γεννησιμότητας.

Η αριστοτελικής προέλευσης αρεντιανή έννοια της πράξης λαμβάνει χώρα, όπως θα έλεγε ο Martin Buber, στον ενδιάμεσο χώρο (in-between) της ανθρώπινης πολλότητας των νεοερχόμενων στον κόσμο μέσω της γεννησιμότητας. Πολιτειολογικά, μπορούμε να πούμε ότι αυτός ο χώρος είναι η δημόσια σφαίρα υπό την έννοια των πολιτικών θεσμών με την αρχαιοελληνική σημασία του όρου και όχι με τη στενή θεσμική διάσταση του νεοτερικού κράτους. Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι η πράξη έχει πέντε ιδιαίτερα στοιχεία/γνωρίσματα: μη προβλεψιμότητα (όπου ως θεσμικό αντίβαρο ενεργοποιείται η αμοιβαία υπόσχεση)· μη αναστρεψιμότητα και απεραντοσύνη (όπου ως θεσμικό αντίβαρο ενεργοποιείται από την Arendt η διεργασία της συγχώρεσης)· μη αναγωγικότητα σε νομικές αποκρυσταλλώσεις, στο βαθμό που για την Arendt η νομοθετική λειτουργία δεν συνιστά πράξη (εδώ μπορεί κανείς να ανιχνεύσει στοιχεία ε-



νός αρεντιανού ντεσιζιονισμού ως πολιτικής θεολογίας)<sup>114</sup>. και κυρίως τη δυνατότητα να δημιουργεί μία νέα αρχή (εδώ απηχούνται τόσο οι αυγουστίνειες όσο και οι εβραϊκές καταβολές της αρεντιανής πολιτικής σκέψης) ως γεννησιμότητα<sup>115</sup>, με άλλα λόγια ως ένα είδος οντολογικής καινοφάνειας ή *αυθορησίας* (spontaneity).

Με αυτήν την έννοια, η εγκόσμια ελευθερία είναι ένας είδος οντολογικής περιουσίας της πράξης και όχι πρεσβεύουν οι πολιτικοί φιλόσοφοι της νεοτερικότητας μία συνάρτηση της *ελεύθερης βούλησης* (free will). Η ελευθερία, σύμφωνα με τη Hannah Arendt, δεν είναι επικαινόμενο της ανθρώπινης βούλησης. Κάθε φορά που λαμβάνει χώρα αυτή η ερμηνευτική ταύτιση, η ελευθερία χάνει το αρχικό οντολογικό περιεχόμενό της. Η γειτνίαση της βούλησης με την ελευθερία, μία όμως ελευθερία πέραν του κόσμου, *μη εγκόσμια* (unworldly), εγκαινιάζεται, σύμφωνα με την Big Hannah, στην ύστερη ελληνορωμαϊκή σκέψη, αφενός μέσα στον Παύλειο Χριστιανισμό, αφετέρου στις στωϊκές διδασκαλίες του Επίκτητου. Η ανακάλυψη της ελεύθερης βούλησης συντελείται ως αποτέλεσμα μίας κρίσιμης μετάβασης από την εξωτερική εγκοσμιότητα στην εσωτερική αλλοκοσμικότητα. Για τους Έλληνες, υποστηρίζει η Arendt, η ελευθερία ήταν εγγενώς εγκόσμια (earthly freedom) και επομένως διαχωριζόταν εξ ορισμού από κάθε μορφή αιτιώδους αναγκαιότητας. Ελευθερία σημαίνει πρωτίστως συμμετοχή στα εγκόσμια ζητήματα μέσω της ομιλίας και της πράξης, με άλλα λόγια μέσω της αριστοτελικής πολιτικής φιλίας ως αναγνώρισης και αποδοχής (σεβασμός) των Άλλων στη δημόσια σφαίρα ως ίσων και ισότιμων συμπολιτών.

Συνεπώς, η εγκόσμια ελευθερία είναι μία κατεξοχήν βιωματική διάδραση. Υπό αυτήν την οπτική γωνία, η αρεντιανή

<sup>114</sup> Για τη σχετική συζήτηση γύρω από την αρεντιανή πολιτική θεολογία, βλ. Samuel Moyn, *Hannah Arendt on the Secular*, *New German Critique* 105, Vol. 35, No. 3, 2008, pp. 71-96 και Nathan Van Camp, 'Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter', *Revista Pléyade*, ό.π.

<sup>115</sup> Στέφανος Ροζάνης (επιμέλεια), *Ο Σύγχρονος Ιουδαϊσμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.

πολιτική και ηθική θεωρία είναι μία φαινομενολογία της δράσης επηρεασμένη καταλυτικά από το αριστοτελικό ευζην. Η ελευθερία της βούλησης εδράζεται στην εαυτική κυριαρχία. Η ελεύθερη βούληση είναι η θεωρία της ατομικής (αυτο)κυριαρχίας και σε καμία περίπτωση δεν συνιστά μία μορφή εγκόσμιας ελευθερίας. Με αρεντιανούς όρους, αυτού του είδους η ελευθερία είναι αντι-πολιτική, στο βαθμό που οντολογικά αποκλείει την πολλότητα και την ενορχηστρωμένη δράση. Η εγκόσμια ελευθερία ως πράξη με τα χαρακτηριστικά που της προσδίδει η Hannah Arendt είναι επικτητή μόνο μέσα στον πυκνό ιστό των σχέσεων που σχηματίζει η γεννησιμότητα ως νέα αρχή και αυθορησία. Η πράξη έτσι δεν μπορεί να εκληφθεί ούτε ως ένα ατομικό γεγονός (free will) ούτε ως μία θεωρησιακή ενατένιση (vita contemplativa). Η πράξη δεν είναι μία αφηρημένη ιδιότητα της human condition, αλλά προκύπτει μέσα σε συγκεκριμένα συγκείμενα. Το αριστοτελικό ευζην στη Hannah Arendt μετασχηματίζεται κατά συνέπεια σε μία *οντολογία της πράξης* (ontology of action)<sup>116</sup>.

Καταληκτικά, μπορούμε να πούμε το εξής: ο αρεντιανός ρεπουμπλικανισμός είναι μία αναστοχαστική διατύπωση του πολιτικού αριστοτελισμού στην ύστερη νεοτερικότητα, που έχει πλαισιωθεί τόσο από τον χαϊντεγκεριανό υπαρξισμό και τη γιασπερσιανή θεωρία της επικοινωνίας, όσο, ακόμη και αν αυτό δεν είναι εμφανές σε ένα πρώτο επίπεδο, από τον εβραϊκό μεσσιανισμό των Martin Buber, Gershom Scholem και Walter Benjamin<sup>117</sup>. Ωστόσο, μέσα στο δημιουργικό και επινοητικό αρεντιανό θεωρητικό εκλεκτικισμό, η θέση και η παρουσία του Αριστοτέλη είναι εξαιρετικά κομβική και κρίσιμη, στο βαθμό που μπορεί κανείς με σιγουριά να υποστηρίξει ότι η πολιτική και ηθική σκέψη της Hannah Arendt είναι μία *par excellence* νεοαριστοτελική προσέγγιση, που αγγίζει για πολλούς τα όρια μίας πνευματικής αναγέννησης των αριστοτελικών σπουδών.

<sup>116</sup> Philip Walsh, *Arendt Contra Sociology. Theory, Society and Its Science*, Barlington, USA: Ashgate, 2015, σ. 33 κ.έ.

<sup>117</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 363 κ.έ.

Πολιτική πράξη και δημόσιος χώρος: Οι φεμινιστικές αναγωγές της γεννησιμότητας

Μία από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις διερεύνησης της απήχησης της αρεντικής σκέψης στο πεδίο των γυναικείων ή φεμινιστικών σπουδών (feminist studies) είναι ένα άρθρο της Seyla Benhabib το 1993 στο *History of the Human Sciences*, όπου επιχειρεί να δει με πιο τρόπο τα χαρακτηριστικά δίπολα στο έργο της Hannah Arendt, ιδίως αυτά ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα, δηλαδή στην πράξη και την κατασκευή, στη δημόσια και ιδιωτική σφαίρα και σε άρρεν και θήλυ (male/female), ερμηνεύτηκαν από την πλευρά των εκπροσώπων του φεμινιστικού κινήματος<sup>118</sup>.

Το ζητούμενο για τη Seyla Benhabib αφορά στην πιθανή εκ μέρους της Hannah Arendt οντολογικοποίηση του καταμερισμού εργασίας μεταξύ των δύο φύλων, η οποία, σε συνδυασμό με το αίτημα της χειραφέτησης των γυναικών, κομίζει ίσως την έννοια της αναγκαιότητας στο πεδίο της πολιτικής. «Εισερχόμενες οι γυναίκες στη δημόσια σφαίρα», γράφει χαρακτηριστικά η Seyla Benhabib, «φαίνεται ότι φέρνουν μαζί τους ένα στοιχείο της πραγματικότητας μέσα σε αυτή, ήτοι τις αναγκαιότητες που πηγάζουν έχοντας ένα σώμα (body), κάτι το οποίο από την αρεντική σκοπιά δεν έχει καμία θέση μέσα στη δημόσια σφαίρα»<sup>119</sup>. Αν ωστόσο, ισχυρίζεται, αυτή είναι η καταληκτική απόφαση σχετικά με τη σημασία που μπορεί να έχει η αρεντιανή ρεπουμπλικανική πολιτική σκέψη στη φεμινιστική θεωρία, τότε θα πρέπει να θέσουμε τη Hannah Arendt, όπως και άλλες έξυπνες και ευφυείς γυναίκες, σε αυτή την κατηγορία της εξορίας, που η ίδια η γερμανο-εβραία θεωρητικός της πολιτικής οριοθέτησε ως *παρία* (pariah). Μήπως όμως, συ-

<sup>118</sup> Seyla Benhabib, *Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space*, *History of the Human Sciences*, Vol. 6, No 2, 1993, pp. 97-114.

<sup>119</sup> Στο ίδιο, σ. 97.

νεχίζει η Seyla Benhabib, με αυτόν τον τρόπο χάνεται τελικά η μεγάλη ευκαιρία να αξιοποιηθεί το αρεντιανό έργο θεωρητικά και ακτιβιστικά, ειδικά μέσα από το διακύβευμα του δεύτερου κύματος του φεμινισμού, που συμπυκνώνεται στη ρήση «το προσωπικό είναι πολιτικό» (the personal is political)<sup>120</sup>;

Από την άλλη, τονίζει εύστοχα, πώς μπορεί η σύγχρονη φεμινιστική προσέγγιση να αποποιηθεί μία σκέψη, δηλαδή το αρεντιανό corpus, η οποία, σε ένα μεγάλο βαθμό, είναι δομημένη γύρω από γυναικείες προσωπογραφίες<sup>121</sup>, όπως είναι η Rahel Varnhagen, η Rosa Luxemburg και η Isak Dinesen<sup>122</sup>; Πώς μπορεί να αποκλειστεί η σπουδαιότερη γυναίκα φιλόσοφος στην Παράδοση της δυτικής πολιτικής σκέψης τόσο εύκολα από τις φεμινιστικές σπουδές, ιδίως όταν με κάθε ευκαιρία στις δημόσιες εμφανίσεις της δήλωνε απερίφραστα ότι είναι *feminini generis*; Αυτές ακριβώς οι κειμενικές και συγκειμενικές διαστάσεις του έργου της επιτάσσουν νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις και την περαιτέρω αξιοποίηση μίας σειράς κεντρικών αρεντιανών εννοιών, όπως για παράδειγμα η έννοια της γεννησιμότητας, που τείνουν προς τη συγκρότηση ενός φαινομενολογικού μοντέλου της πολιτικής (agonal model of politics), το οποίο θα μπορούσε να συμβάλει καθοριστικά στη γυναικεία απελευθέρωση.

Ειδικότερα, η πολιτική και ηθική θεωρία της Hannah Arendt για τους *παρίες* (pariahs) θα μπορούσε κάλλιστα να αποτελέσει ένα θεμελιώδες σημείο αναφοράς της σύγχρονης φεμινιστικής πολιτικής σκέψης και δράσης. Μέσα από αυτήν την οπτική γωνία, η Seyla Benhabib υιοθετεί μία στρατηγική που θυμίζει τη σχετική αξιοποίηση του Carl Schmitt από τη Chantal Mouffe, που ορίζεται ως «σκεφτόμενοι με την Arendt ενάντια στην Arendt» (thinking with Arendt against Arendt), η οποία αποσκοπεί μέσω του αρεντιανού corpus στη διερεύνηση της διεύρυνσης των ορίων του Πολιτι-

<sup>120</sup> Στο ίδιο, σ. 99.

<sup>121</sup> Στο ίδιο, σ. 99.

<sup>122</sup> Σπύρος Μακρής, *Hannah Arendt ...*, ό.π., σ. 413 κ.έ.

κού σήμερα, που αν μη τι άλλο επηρεάζει την παραδοσιακή διάκριση ανάμεσα σε δημόσιο και ιδιωτικό και προς τις δύο κατευθύνσεις, στο βαθμό που η Benhabib υποστηρίζει ότι αφενός οι γυναίκες χρειάζονται το δημόσιο χώρο ώστε να αρθρώσουν ένα απελευθερωτικό όραμα για τις ανθρώπινες σχέσεις, αφετέρου πρέπει να προχωρήσουν σε μία θετική νοηματοδότηση του ιδιωτικού με σκοπό να ενδυναμώσουν το χειραφετητικό επιχείρημά τους. Υπό αυτήν την προοπτική, η αριστοτελικά διαλογική και διαβουλευτική πολιτική και ηθική θεωρία της Hannah Arendt ίσως μπορεί να αποτελέσει υπό προϋποθέσεις ένα πρώτης τάξεως νέο και δυναμικό φεμινιστικό πρόταγμα<sup>123</sup>.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arendt Hannah, Martin Heidegger at Eighty, *The New York Review of Books*, October 21, 1971.
- Arendt Hannah, *Crises of the Republic*, New York: A Harvest Book, Harcourt Brace Javanovich, Inc., 1972.
- Arendt Hannah, *Men in Dark Times*, San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1983.
- Arendt Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Arendt Hannah, *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 1994.
- Arendt Hannah, *Love and Saint Augustine*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.
- Arendt Hannah, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1996.
- Arendt Hannah, *Περί Βίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000.
- Arendt Hannah, *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books, 2003.
- Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 2004.
- Arendt Hannah, *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2005.

<sup>123</sup> Seyla Benhabib, Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space, *History of the Human Sciences*, ό.π., σ. 99-101.

- Arendt Hannah, *Για την Επανάσταση*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.
- Arendt Hannah, *Between Past and the Future. Eight Exercises in Political Thought*, London: Penguin Books, 2006.
- Arendt Hannah, *Reflections on Literature and Culture*, Stanford, California: Stanford University Press, 2007.
- Άρεντ Χάννα, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, Αθήνα: Γνώση, 2008.
- Arendt Hannah, *Υπόσχεση Πολιτικής*, Αθήνα: Κέδρος, 2009.
- Arendt Hannah, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012.
- Arendt Hannah, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012.
- Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο 6<sup>ο</sup>, [http://el.wikisource.org/wiki/%CE%97%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%AC\\_%CE%9D%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BC%CE%AC\\_%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1/6](http://el.wikisource.org/wiki/%CE%97%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%AC_%CE%9D%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%BC%CE%AC_%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1/6).
- Αριστοτέλης, *Άπαντα. Τόμος Ενδέκατος των Μετά τα Φυσικά Ε, Ζ, Η, Θ, Ι*, Αθήνα: Κάκτος, 1993.
- Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλία Α'-Δ'*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.
- Benhabib Seyla, Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space, *History of the Human Sciences*, Vol. 6, No 2, 1993, pp. 97-114.
- Benhabib Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1996.
- Brands Daniel, On Messianic Strains in Arendt's Theory of Political Action, <http://tjtt.cjs.utoronto.ca/wp-content/uploads/2013/11/vol1-brandes-on-messianic-strains.pdf>.
- Celermajer Danielle, Hannah Arendt: Athens or Perhaps Jerusalem?, *Thesis Eleven. Critical Theory and Historical Sociology*, Vol. 102, No. 1, 2010, pp. 24-38.
- Eddon Racula, Arendt, Scholem, Benjamin. Between Revolution and Messianism, *European Journal of Political Theory*, Vol. 5, No. 3, 2006, pp. 261-279.
- Fray Karin A., *Arendt: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum, 2009.
- Herrera-Helphand Dawn, Into the Cave, <http://thepointmag.com/2014/examined-life/into-the-cave>.
- Hayden Patrick (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Durham: Acumen, 2014.
- Heywood Andrew, *Key Concepts in Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2000.

- Kalyvas Andreas, From the act to the decision. Hannah Arendt and the question of decisionism, *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, June 2004, pp. 320-346.
- Κάλφας Βασίλης, *Ο Αριστοτέλης πίσω από τον φιλόσοφο*, Αθήνα: Η Καθημερινή, 2014.
- Κόντος Παύλος, Ποίησις και Πράξις στα Ηθικά Νικομάχεια: Το Παράδειγμα της Φιλίας, *Δευκαλίων*, 17/1, Ιούνιος 1999, σσ. 51-66.
- Κόντος Παύλος, Φαινομενολογική Οικειοποίηση της Αριστοτελικής Ηθικής, *Δευκαλίων*, 17/2, Δεκέμβριος 1999, σσ. 167-193.
- Κόντος Παύλος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία. Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία*, Αθήνα: Κριτική, 2000.
- Lefort Claude, *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1988.
- Lilla Mark, *Η Σαγήνη των Συρακουσών. Διανοούμενοι στην πολιτική*, Αθήνα: The Athens Review of Books, 2014.
- Lord Carnes and O'Connor David K. (eds), *Essays on the Foundation of Aristotelian Political Science*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991.
- Μαγγίνη Γκόλφω, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί. Η Ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*, Αθήνα: Πατάκη, 2006.
- Μακρής Σπύρος, *Niccolò Machiavelli. «Virtù» και Ερμηνευτικά Κάτοπτρα. Σπουδή στη νεότερη και σύγχρονη πολιτική θεωρία του ρεπουμπλικανισμού*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 2009.
- Μακρής Σπύρος, *Hannah Arendt. Ολοκληρωτισμός, Ανθρώπινη Κατάσταση και Παράδοση*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 2014.
- Μακρής Σπύρος, Ριζοσπαστικός πλουραλισμός και αγωνιστική δημοκρατία. Από τον Claude Lefort στη Chantal Mouffe, *Ένεκεν*, τ. 34, 2014, σσ. 24-33.
- Μακρής Σπύρος, Δημοκρατία και Ολοκληρωτισμός στη σκέψη του Claude Lefort, *Αίτιον*, τ. 2, 2015, σσ. 96-100.
- Μακρής Σπύρος, *Φεμινισμός και Δημοκρατία. Από τη Mary Wollstonecraft στην Judith Butler*, Θεσσαλονίκη: Ένεκεν, 2015.
- Marchart Oliver, Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality, [http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart\\_06.pdf](http://www.jyu.fi/yhtfil/redescriptions/Yearbook%202006/Marchart_06.pdf).
- McCarthy Michael H., *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexington Books, 2014.

- Moyn Samuel, Hannah Arendt on the Secular, *New German Critique* 105, Vol. 35, No. 3, 2008, pp. 71-96.
- Scholem Gershom, *Ο Ιουδαϊκός Μεσσιανισμός*, Αθήνα: Έρασμος, χ.χ.
- Ροζάνης Στέφανος (επιμέλεια), *Ο Σύγχρονος Ιουδαϊσμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.
- Σκαλτσάς Θεόδωρος, *Ο Χρυσός Αιών της Αρετής. Αριστοτελική Ηθική*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993.
- Σταυρακάκης Γιάννης & Σταφυλάκης Κωστής (Επιμέλεια), *Το πολιτικό στη σύγχρονη τέχνη*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2008.
- Swift Simon, *Hannah Arendt*, London and New York: Routledge, 2009.
- Taminiaux Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- Tessitore Aristide (ed.), *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2002.
- Topolski Anya, *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, London, New York: Rowman & Littlefield International, 2015.
- Van Camp Nathan, Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter, *Revista Pléyade*, 2011, pp. 19-35.
- Walsh Philip, *Arendt Contra Sociology. Theory, Society and Its Science*, Burlington, USA: Ashgate, 2015.
- Young-Ah Gottlieb Sussanah, *Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Young-Bruehl Elisabeth, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Young-Bruehl Elisabeth, *Why Arendt Matters*, New Haven & London: Yale University Press, 2006.

