

Η HANNAH ARENDT ΚΑΙ Η ΙΔΕΑ ΜΙΑΣ ΑΥΤΟΑΝΑΦΟΡΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΡΩΜΑΝΟΣ



Hayward Gallery, Art and Power

I.

Το έργο της Hannah Arendt είναι πρωτίστως γνωστό για την ανάδειξη του Δημόσιου Βασιλείου σε θεμελιακό συντελεστή της δημοκρατικής ζωής. Στη βάση του παραδείγματος της αρχαίας πόλης, η Arendt οικοδομεί μια σύγχρονη «Εκκλησία του Δήμου», ένα χώρο συνεύρεσης των πολιτών που πρωταρχικά στοχεύει στη διαφύλαξη και διαιώνιση της πολιτικής ελευθερίας. Εκεί που η κοινότητα του «οίκου» (του «ιδιωτικού») και η σύμπραξη του «κοινωνικού» (της «αγοράς») γεννιούνται για να «κρατούν τους ανθρώπους μαζί με κάποιον πειθαρχημένο τρόπο», η «πόλις» εγείρεται με σκοπό την εκπλήρωση ενός καθαρά πολιτικού τρόπου ζωής (βίος πολιτικός).¹ Απ' αυτή τη σκοπιά, μπορούμε να φανταστούμε το Δημόσιο Βασίλειο και ως μια επικράτεια ανάμεσα στο κράτος και τη λαϊκή-αστική (civil) κοινωνία η οποία αποτρέπει τόσο την ανάρμοστη εισβολή των ιδιωτικών-οικονομικών συμφερόντων στην πολιτική, όσο και τους ίδιους τους κρατικούς μηχανισμούς όταν μέσα από τη γρα-

Ο Βασίλης Ρωμανός διδάσκει κοινωνική θεωρία στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

φειοκρατική τους διάρθρωση επιβάλλονται αντί να εκφράζουν τις νόμιμες ανησυχίες των πολιτών.²

Εντύπωση, ωστόσο, προκαλεί ο «αμιγής» τρόπος με τον οποίον η Arendt αντιλαμβάνεται την πολιτική σφαίρα. Ορμώμενη εν πολλοίς από την αριστοτελική διάκριση μεταξύ πράξης και ποιήσης, η Arendt θεωρεί ότι η γνήσια πολιτική δράση (*action*), αντίθετα από τον ανθρώπινο μόχθο (*labour*) και την ανθρώπινη εργασία (*work*), ορίζεται μέσα στα πλαίσια της ίδιας της αυτοπραγματοποίησης ως ένα τέλος καθ' αυτό.³ Η αριστοτελική αυτή αντίληψη των διάφορων τύπων του κοινωνικού πράττειν, της χαρίζει, βεβαίως, την ευκαιρία να προσδώσει στην πολιτική κάποιο μέτρο διαύγειας, αξιοπρέπειας, καθαρότητας και σαφήνειας διότι διαχωρίζει *ex hypothesi* τις «κοινωνικές» από τις «πολιτικές» σχέσεις και αποτρέπει τη μεταμόρφωση του Δήμου σε χώρο σφετερισμού των επιμέρους ομάδων. Απ' την άλλη, όμως, η περιχαράκωση του δημόσιου πεδίου αποδεσμεύει σε τέτοιο βαθμό την πολιτική διαδικασία από κοινωνικά και οικονομικά ζητήματα (π.χ., ζητήματα δικαιοσύνης, φυλετικής ανισότητας, κοινωνικής πρόνοιας και του περιβάλλοντος) ώστε στο τέλος αποκλείει από την πόλη πολλές απ' τις παραδοσιακά αναγνωρισμένες ως πολιτικές δραστηριότητες. Το έργο της Arendt είναι πράγματι διάσπαρτο από τέτοιου είδους αποκλεισμούς. Καμία, κατ' αρχήν, στρατηγικού τύπου δράση δεν αποτελεί κατά την άποψή της κομμάτι της γνήσιας πολιτικής διαδικασίας. Η «κυριαρχία» (*domination*) των άλλων επιβάλλει ένα μονοπώλιο στο λόγο και τη δράση που καταστρέφει την πολλαπλότητα της ανθρώπινης κατάστασης και στο τέλος κατασκευάζει, αντί για πολίτες, αφέντες και υπηκόους και ως εκ τούτου, μια πολιτεία που στοχεύει στη συντήρηση της ζωής και της ισχύος των εξουσιαστών.⁴ Κατά δεύτερο λόγο, ούτε και η «απελευθερωτική» δράση ενσαρκώνει την ουσία της πολιτικής στο βαθμό που το αίτημά της ανάγεται στην αποδέσμευση της ανθρωπότητας από την υλική ανάγκη (τη φτώχεια, την πείνα, την εξαθλίωση και την εκμετάλλευση). Αν, όπως ισχυρίζεται, η επαναστατική πολιτική περατώνεται με την επίλυση του «κοινωνικού προβλήματος», τότε οι πολιτικές δραστηριότητες θέτονται υπό το φως των εργαλειακών δραστηριοτήτων που σχετίζονται με τη «διαδικασία της ζωής» και συνεπώς η ελευθερία υπό το φως της αναγκαιότητας.⁵ Τέλος, η Arendt αποκλείει από την πολιτική διαδικασία τη «γραφειοκρατική διοίκηση» (*administration*) και την «εκπροσώπηση» (*representation*): τη μεν διοίκηση διότι ο ύστατος στόχος της κοινωνικής οργάνωσης και αναπαραγωγής μετατρέπει τη δράση σε «μέσο» που αποτιμάται σε όρους της συνεισφοράς του στην εν γένει κοινωνική λειτουργία,⁶ τη δε εκπροσώπηση διότι καθιερώνει μια εργαλειακή σχέση μεταξύ αντιπροσώπων και εκπροσωπούμενων η οποία απαλλάσσει τους πολίτες από το φόρτο της παρακολού-

θησης των δημόσιων ζητημάτων και μετατρέπει την πολιτική σε μέσο για μια «βολική ζωή».⁷ Εν κατακλείδι, κάθε μορφή «πρακτικής», κατά την Arendt, που επαναλαμβάνει σχέσεις ή λειτουργίες που προσιδιάζουν στον *οίκο*, υποκαθιστά το «τέλος» της ελευθερίας με την ισχύ της αναγκαιότητας και χάνει τον πολιτικό της χαρακτήρα. Το «πολιτικό» δεν πρέπει ν' ασχολείται ούτε πρωταρχικά αλλά ούτε και τελικά με την προστασία της ζωής (Hobbes), την προάσπιση της ιδιοκτησίας (Locke) ή την προαγωγή την γενικής ευημερίας (Bentham, Mill), αλλά ούτε και θα πρέπει να ειδωθεί ως ένα πεδίο η ιδιαίτερη ποιότητα του οποίου θ' αποτιμηθεί στη βάση της λειτουργιστικής του συνεισφοράς στην ανάπτυξη της οικονομικής σφαίρας (ύστερος Marx) ή στην ευρυθμία του συνολικού κοινωνικού συστήματος (ύστερος Parsons).

Απ' αυτή την ιδιαίτερη σκοπιά της Arendt, για να είναι ελεύθερη η δράση πρέπει ν' αποδεσμευτεί και από κάθε *a priori* τελεολογικό πλαίσιο. Κάθε εγχείρημα, έτσι, που ανάγει το «πολιτικό» σε εξω-πολιτικά οικουμενικά θεμέλια, ετεροκαθορίζει και στο τέλος εργαλειοποιεί τη δράση αφού τη μετατρέπει σε μέσο για την πραγμάτωση ενός εξωγενούς σε αυτή στόχου. Απ' αυτή την άποψη, η ανάπλαση της δημόσιας σφαίρας σύμφωνα με κάποια αρχή (την ασφάλεια, την επιτυχία, την αλήθεια, τη δικαιοσύνη, τους εθιμοτυπικούς κανόνες της κοινότητας, κ.λπ.) ή κάποια *a priori* κριτήρια εγκυρότητας (στρατηγικά, γνωσιακά ή ηθικά), αποστερεί τη δράση από κάθε εγγενή αξία την ίδια στιγμή που κατασκευάζει μια ιδιαίτερα περιοριστική αιτιολόγηση της πολιτικής διαβούλευσης. Πιο συγκεκριμένα, η τελεολογία παραβιάζει, κατά την εκτίμησή της, όλα εκείνα τα εσωτερικά στη δράση γνωρίσματα που γεννιούνται από τη μη-αναγώγιμη συνθήκη της ανθρώπινης πολλαπλότητας: τη δημιουργικότητα (η ικανότητα του ατόμου να επινοήσει το νέο και να επιφέρει το απρόσμενο), την αυθορμησία (η αμιγής ικανότητα του εκκινείν), την τυχαιότητα (η αβεβαιότητα να επιτύχει τους σκοπούς της μέσα στο σύνθετο δίκτυο των ανθρώπινων σχέσεων) και την εν γένει σχετικότητα που ανακύπτει από την κατάσταση της πολλαπλότητας.⁸

Σύμφωνα με την Arendt, όλες αυτές οι εγγενείς στη δράση ποιότητες έχουν αντιμετωπιστεί από την παράδοση ως φορτικά προβλήματα διότι επί της ουσίας αντανakλούν την ευχή του σύγχρονου ανθρώπου ν' ανακουφιστεί από το «άγχος» της πολιτικής ελευθερίας, της ελευθερίας ενός «πολλαπλού Εμείς».⁹ Είναι αδιάφορο από τη σκοπιά της αν τα κριτήρια εγκυρότητας της δράσης δεν δίδονται πλέον από τη Φύση ή το Θεό και στον εξορθολογισμένο κόσμο χορηγούνται από τη Γενική Θέληση (Rousseau),¹⁰ τον Ηθικό Νόμο (Kant),¹¹ ή, ακόμα, την πραγματολογική «κατάσταση της ιδεώδους επικοινωνίας» (Habermas).¹² αυτό που, κατά την άποψή της, ενώνει όλες

αυτές τις προσπάθειες καθίδρυσης *a priori* ηθικών λεξιλογίων, είναι η αντιμετώπιση του «πολιτικού» ως ενός δευτερογενούς πεδίου το οποίο διέπεται από πρωταρχικές εξω-πολιτικές αρχές. Μια τέτοια μεταχείριση, ωστόσο, εκτιμά ότι αλλοιώνει την αναδυόμενη φύση της πολιτικής, το ιδιότυπο, δηλαδή, γεγονός ότι το προκείμενο του «πολιτικού» δεν προϋπάρχει των ατόμων αλλά συγκροτείται μέσα από την ίδια την αλληλεπίδρασή τους και ότι συνεπώς δεν συνιστά ένα εξωτερικό προς αυτά αντικείμενο (όπως, π.χ., η φύση) που διέπεται από νόμους ή πάνω στο οποίο θα μπορούσαν να εφαρμοστούν *a priori* αρχές.¹³ Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο η Arendt πιστεύει ότι το «πολιτικό» πρέπει να αρθρωθεί στην καθαρότητά του, μέσα από όρους, δηλαδή, που είναι εσωτερικοί και εγγενείς σε αυτό. Αν η *ανομοιότητα* είναι η συνθήκη του ανθρώπινου κόσμου και η *αυθορμησία* η ποιότητα του γνήσιου πράττειν, τότε η πολιτική πρέπει να διατηρήσει ζωντανή τόσο τη διάσταση της αντιπαράθεσης/αγωνιστικότητας όσο και αυτή της δραματοποίησης.¹⁴

Με δεδομένους, ωστόσο, τους παραπάνω περιορισμούς, είναι λογικό ν' αναρωτηθούμε όχι μόνο πάνω στη γενική μορφή που λαμβάνει μια τέτοια «ατελής» ή «αυτοπεριεχομενική» δραστηριότητα, αλλά και πάνω στην εν γένει χρησιμότητά της.

II.

Σύμφωνα με την Arendt, η δράση, το πράττειν που αποδεσμεύεται από ηθικά θεμέλια και εργαλειακά ανάφορα, λαμβάνει τη γενική μορφή μιας ομιλίας με τους άλλους για ζητήματα κοινού ενδιαφέροντος.¹⁵ Αυτό σημαίνει ότι το αντικείμενο της πολιτικής συνδέεται κατ' εξοχήν με τη γνώμη και την αέναη δημιουργική διαβούλευση που εκπορεύεται από την έκφρασή της. Η διαβουλευτική αυτή συζήτηση που αναδύεται από τη συναναστροφή με τους άλλους, περιλαμβάνει τη διατύπωση κρίσεων πάνω στις παραστάσεις του κόσμου, το αξιόπαινο ή το επιλήψιμο, αλλά όχι τη διαμάχη πάνω στις ανάγκες του υποκειμένου, την καθαρότητα των κινήτρων του ή τα όποια ζητήματα της προσωπικής του ζωής. Η Arendt υπογραμμίζει ότι μέσω της έκφρασης της γνώμης στο δημόσιο πεδίο ο δρων αφήνει κατά μέρος τις ανάγκες και τα δεδομένα της ύπαρξής του για να φανερώσει εμπρός στους άλλους έναν αναγνωρίσιμο εαυτό. Ο δημόσιος λόγος αποκαλύπτει τη «μοναδική προσωπική ταυτότητα» του ατόμου, τη «ζώσα ουσία» (*living essence*) του· όχι τι είναι κάποιος (*whatness*), το σύνολο των δευτερευόντων αρετών του (τα χαρίσματα, τα ταλέντα του, τις ανάγκες του), αλλά το *ποιος* είναι (*whoness*), τα στοιχεία αυτά, δηλαδή, που τον διατηρούν ως κάτι ταυτόσημο καθ' όλη τη διάρκεια των αλλαγών στις εμπειρίες, στα βιώματα και στους τρόπους συμπεριφοράς του.¹⁶ Η Arendt τονίζει ότι μόνο η δημόσια έκφραση της

γνώμης εφοδιάζει το υποκείμενο με την ευκαιρία να δραπετεύσει από την πάντοτε ευμετάβλητη και κάπως αμφίσημη, διχασμένη και διφορούμενη φύση που έχει ιδιωτικά και να προσλάβει μια οριστική ταυτότητα που οι άλλοι αναγνωρίζουν ως ξεχωριστή. Ο ανθρώπινος μόχθος δεν εξατομικεύει, διότι το εγγενές σε αυτόν «τέλος», η αυτοσυντήρηση, υπαγορεύεται εξωτερικά στον άνθρωπο από τη φύση που του υποδεικνύει πώς και τι θα πρέπει να παράξει. Ως *homo laborans*, επομένως, το άτομο δεν επιδεικνύει παρά την ομοιομορφία του συν-ανήκειν στο ίδιο ειδολογικό γένος. Αλλά ούτε και ως *homo faber* το άτομο «προσωποποιείται». Παρόλο που το «τέλος» της *ποίησης* ενυπάρχει στο τελικό προϊόν (η τελειοποίηση του προϊόντος και η μεγιστοποίηση της αξίας-χρήσης του), ο εργαλειακά σκεπτόμενος κατασκευαστής δεν φανερώνει τίποτα από την ταυτότητά του πλην ίσως την ικανότητά του να παρασκευάσει από τα υλικά της φύσης μια σχετικά σταθερή δομή αντικειμένων χρήσης.¹⁷ Μόνο η δράση κάνει το υποκείμενο πραγματικά έτερο δοθέντος ότι το «τέλος» της ενυπάρχει μέσα στην ίδια τη διαδικασία της πρακτικής της εφαρμογής (*πράξις*) –στον τρόπο που ο άνθρωπος φανερώνεται στον Άλλον.¹⁸ Η Arendt επισημαίνει, ωστόσο, ότι η δράση δεν κληροδοτεί απλά στο άτομο μια υπαρξιακού τύπου ελευθερία, αλλά αποτελεί ταυτόχρονα τη συνθήκη για τη σύσταση ενός αυτο-οριζόμενου δημόσιου κόσμου, το «τέλος» του οποίου μορφοποιείται μέσα από την ίδια τη διαδικασία της διαμάχης και διαβούλευσης (επιχειρηματολόγησης, διαπραγμάτευσης, συμβιβασμού και απόφασης) που προηγείται του έργου.

Η αναλογία που η Arendt χρησιμοποιεί μεταξύ δράσης ως ομιλίας πάνω στην πολιτική και ενός παιχνιδιού ή μιας παραστατικής τέχνης, είναι ιδιαίτερα δηλωτική του τρόπου που συλλαμβάνει το εγγενές στην πολιτική σύμπραξη «τέλος». Όπως ακριβώς σ' ένα παιχνίδι αυτό που έχει σημασία είναι το ίδιο το «πνεύμα» του παιχνιδιού, έτσι και στην πολιτική αυτό που έχει σημασία είναι η ίδια η διάθεση, η θέληση και η ικανότητα συμμετοχής των πολιτών στη διαδικασία της αντιπαράθεσης. Όπως ακριβώς ένα καλό παιχνίδι παίζεται μόνο όταν οι παίκτες εισάγονται στον «κόσμο» του, ενδίδουν στο «πνεύμα» του και δεν επιτρέπουν να κυριαρχήσει πάνω του κάποιο υποκειμενικό συμφέρον ή άλλο εξωτερικό κίνητρο, έτσι και η πολιτική αμαυρώνεται όταν οι συμμετέχοντες επιτρέπουν την εισβολή των προσωπικών τους ανησυχιών, των ιδιωτικών τους συμφερόντων, ή των όποιων ηθικών τους ισχυρισμών. Εν ολίγοις, όπως ακριβώς ένα παιχνίδι δεν έχει καμιά εργαλειακή ή προσαρμοστική σχέση με κάποιο εξωτερικό αυτού αγαθό, έτσι και η γνήσια πολιτική πρέπει να ορίζεται μέσα στα πλαίσια της ίδιας της πραγματοποίησης_ έχει λιγότερο να κάνει με αυτό που αποτελεί αντικείμενο διακύβευσης ή με το κατά πόσον το αποτέ-

λεσµα της διαπάλης είναι συντηρητικό ή ριζοσπαστικό, επιτυχές ή όχι, και περισσότερο µε τον ίδιο τον τρόπο που διαµορφώνονται οι όποιοι στόχοι.¹⁹

Με έναν ανάλογο τρόπο, η Arendt παροµοιάζει την πολιτική δραµατουργία µε µια θεατρική παράσταση: το «τέλος» της δράσης είναι πρόδηλο µέσα στην ίδια τη ροή της επιτέλεσής της κατά τον ίδιο τρόπο που το «τέλος» µιας θεατρικής παράστασης διαπλάθεται µέσα από την ίδια τη διαδικασία ερµήνευσης του έργου.²⁰ Έτσι εξηγείται, ίσως, γιατί προσδίδει στο Δηµόσιο Βασίλειο έναν τόσο «παραστατικό» χαρακτήρα, µια αισθητικοποιηµένη µεταφορικότητα. Το πολιτικό είναι ένα «θέατρο εµφανίσεων», ή, καλύτερα, µια «σκηνή» εφόσον πάντα υπάρχει ένα κοινό που προσλαµβάνει και ενθυµείται τα προϊόντα της δράσης δηµιουργώντας ιστορίες και αφηγήσεις σχεδόν τόσο φυσικά όσο η εργασία κατασκευάζει τα αντικείµενά της.²¹ Το δε κριτήριο εγκυρότητας που υιοθετείται απ' αυτό το κοινό για την αποτίµηση των προϊόντων της δράσης είναι η *μεγαλοσύνη* που αυτά ενσαρκώνουν.²² Τα διάφορα παραδείγµατα που η Arendt χρησιµοποιεί (οι ρητορικοί λόγοι της Αθηναϊκής Δημοκρατίας, οι διαμάχες που συνακολούθησαν την ίδρυση της αµερικανικής δηµοκρατίας, οι διαβουλεύσεις των επαναστατικών συµβουλίων των Σοβιετ, οι πράξεις δηµόσιας ανυπακοής του 1968), δείχνουν ότι αυτό που έχει πρώτιστη σηµασία στην επιτέλεση της δράσης είναι η *λαμπρότητα* που επιδεικνύει, η ικανότητά της να υπερβεί το οικείο και το γνώριµο και ν' αποκαλύψει το νέο που «µεταµορφώνει» (*transfigures*) το καθηµερινό βίωµα.

Θα πρέπει, βέβαια, να τονίσουµε ότι η Arendt προσδίδει επίσης στην «εκφραστική-διαλογική» δράση ένα πιο εγκόσµιο περιεχόµενο ή ανάφορο που εξισορροπεί σε κάποιο βαθµό την *υπαρξιακή παρόρµηση* για φανέρωµα του εαυτού και την *ηρωική αγωνιστική*. Η δράση, κατά την άποψή της, εµφανίζεται και ως ένα «παιχνίδι» µε τον *κόσµο*²³ όχι τον κόσµο που ο *homo faber* έχει κατασκευάσει, την «αντικειµενική» επικράτεια που ορίζεται και διαρθρώνεται µέσω των διαρκών πραγµάτων µέσα του, αλλά το «υποκειµενικό ενδιάµεσο πεδίο» που σύγκειται *µεταξύ* των ανθρώπων (*Being-with*) και το οποίο είναι, ως τέτοιο, κοινό για όλους («δηµόσιο»). Λέγοντας, εποµένως, ότι η πολιτική δράση αποκαλύπτει την ολότητα των αδιαµεσολάβητων από αντικείµενα ανθρώπινων σχέσεων, η Arendt εννοεί ότι «επιστρώνει» ή «επικαλύπτει» τον «αντικειµενικό» κόσµο του *homo faber* µε το «δίκτυο των ανθρώπινων σχέσεων», ένα δίκτυο που συνίσταται αποκλειστικά από λόγια και έργα. Η δράση διαδραµατίζεται εντός αυτού του «μέσου διαστήµατος» (*interspace*) και επιπλέον είναι *περί* αυτού του διαστήµατος, αφού αναταράσσοντας το καθηµερινό και το επαναλαµβανόµενο, αναδεικνύει το νόηµα που έχει θολωθεί ή «απορροφη-

θεί» στις διάφορες καθηµερινές πρακτικές. Μόνο η δράση, κατά την άποψή της, µπορεί να δηµιουργήσει τον κόσµο ως *χώρο νοητότητας* και *συνύπαρξης* µε τους άλλους. Εκεί που ο *μόχθος* του *homo laborans* αποκαλύπτει τον κόσµο ως *φυσικό περιβάλλον*, ως, δηλαδή, µια επανάληψη της φύσης,²⁴ εκεί που η *εργασία* του *homo faber* τον φανερώνει ως µια πραγµοποιηµένη τεχνητή δοµή διαρκών αγαθών το νόηµα των οποίων ανάγεται στη χρησιµότητα («κάθε τι πρέπει να είναι αντικείµενο χρήσης ή εργαλείο-µέσο για κάτι άλλο»),²⁵ η δράση τον «εξανθρωπίζει» διότι τον αναδεικνύει ως ένα πεδίο αναγνώρισης και οργανωµένης θύµησης των µεγάλων σηµασιών και έργων που µπορούν να διατηρηθούν στην αιωνιότητα. Προϋπόθεση, βεβαίως, γι' αυτόν τον «εξανθρωπισµό», όπως τονίζει, είναι η ίδια η «συνθήκη της πολλαπλότητας» αφού χωρίς την ταυτόχρονη παρουσία απροσµέτρητων και ασύµµετρων *µεταξύ* τους προοπτικών, το νόηµα καταστρέφεται. Η αναγκαία συνθήκη, εποµένως, για την παρουσίαση του κόσµου ως *κόσµου κοινού* είναι ο *περσπεκτιβισµός* (το πολιτικά καίριο γεγονός ότι ο κόσµος «εκδηλώνεται» διαφορετικά σε κάθε άνθρωπο σύµφωνα µε τη θέση που έχει σ' αυτόν) και όχι ο *μονολογισµός* του υπερβατολογικού υποκειµένου.²⁶ Η Arendt καταλήγει, ωστόσο, ότι χωρίς την *ύστατη μέριµνα* των δρώντων, ο *χώρος μεταξύ* («*in-between*») των ανθρώπων καταστρέφεται διότι καταλαµβάνεται από την επιθυµία για τάξη, υπαγωγή ή «αντικειµενική αλήθεια».²⁷

Αυτή η ανάλυση, θεωρώ, απαλύνει κάπως την καταγγελία ότι το Δηµόσιο Βασίλειο της Arendt είναι κενό περιεχοµένου. Ίσως ακόµα και να καθιστά προβληµατική την εκτίµηση ότι επί της ουσίας κατοχυρώνει κι επισφραγίζει µια υπερ-ιδεοποιηµένη πολιτική ζώνη που απλώς προσπερνά τα ζητήµατα του υπόλοιπου κόσµου. Η δράση επικαλύπτει µε νόηµα τον κόσµο που η εργασία του *homo faber* έχει αρχικά κατασκευάσει και σε καµία περίπτωση δεν είναι αποχωρισµένη απ' αυτόν.²⁸ Μέσω της διαβούλευσης στο δηµόσιο πεδίο, οι πολίτες αναλαµβάνουν ν' απαντήσουν σ' ερωτήµατα πάνω στο νόηµα της κοινής ζωής, σ' ερωτήµατα, δηλαδή, που αφορούν τη *φύση* της πολιτικής κοινότητας στην οποία ανήκουν, τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής της οποίας καλούνται να υπερασπιστούν ή να αποδοκιµάσουν. Το Δηµόσιο Βασίλειο της Arendt, εποµένως, δεν προορίζεται ν' αποσπάσει τη δράση από τον περιβάλλοντα κόσµο της αλλά να τον επενδύσει µε νόηµα· κι απ' αυτή την άποψη, το κεντρικό ζητούµενο της πολιτικής είναι αν και κατά πόσο η δράση θα επιληφθεί όντως του κόσµου, ή απλώς ο κόσµος θα παραµείνει το πεδίο µιας κατά βάση εργαλειακής στάσης και συµπεριφοράς.

Η Arendt, τέλος, παρέχει και κάποιου είδους θεσµική υποστήριξη στο Δηµόσιο Βασίλειο. Με δεδοµένο ότι η

διαβουλευτική ομιλία εκχωρεί νόημα μόνο όταν εγείρεται αβίαστα στη βάση της πειθούς (όχι της προσταγής ή της υποταγής), η δράση καλείται στο τέλος να δημιουργήσει και να διατηρήσει τις συνθήκες εκείνες που καθιστούν δυνατή την ίδια την πολιτική και εγγυώνται την υγεία της δημόσιας σφαίρας.²⁹ Ένα Σύνταγμα, σύμφωνα με την εκτίμησή της, δημιουργεί έναν τέτοιο χώρο τεχνητής ισότητας που αποκλείει τη βία και την καταπίεση και εγγυάται την εμφάνιση της ελευθερίας. Θα πρέπει να παρατηρήσουμε, όμως, ότι η Arendt δεν κατανοεί το Σύνταγμα ως ένα περιοριστικό όργανο αλλά ως ένα θετικό σύστημα ισχύος. Παρόλο που αναγνωρίζει τη σπουδαιότητα της περιφρούρησης των δικαιωμάτων, το Σύνταγμα που έχει κατά νου δεν είναι τόσο μια θεσμική δομή διαφύλαξης των αρνητικών ελευθεριών, όσο μια ασπίδα προάσπισης του ίδιου του Δημόσιου Βασιλείου από εσωτερική ή εξωτερική φθορά_ ένας κώδικας που κύρια επιχειρεί να υπερασπιστεί έναν ιδιάζοντα πολιτικό τρόπο ζωής (ο οποίος ενσωματώνει το διάλογο, την απείθεια κατά της αρχής, που δημιουργεί τις αξίες που ενσωματώνονται μέσα σ' αυτά, κ.λπ.).³⁰ Το *Constitutio Libertatis* είναι, επομένως, το ύστατο περιεχόμενο μιας δράσης η οποία είναι πρωτίστως για τον εαυτό της, η κεντρική ιδέα πίσω από τον αυτοαναφορικό της χαρακτήρα.

III.

Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε, ωστόσο, ότι παρόλο που οι φορμαλιστικές αρχές ενός Συντάγματος είναι απολύτως απαραίτητες για τη σηματοδότηση του κόσμου, δεν παρέχουν από μόνες τους κανένα ύστατο εκέγγυο αναφορικά με την καταλληλότητα του επενδυόμενου νοήματος. Αν, επιπρόσθετα, συνυπολογίσει κανείς την έμφαση που η Arendt δίνει στη δημόσια εμφάνιση και στον αγωνιστικό χαρακτήρα της δράσης, τότε είναι ιδιαίτερα δύσκολο να σκιαγραφηθούν τα κριτήρια που διακρίνουν μεταξύ αθέμιτων και νομιμοποιημένων τρόπων φανέρωσης. Πώς, εν τέλει, μπορεί η Arendt ν' αποκλείσει το ριζικά κακό από τη στιγμή που η δόξα και η λαμπρότητα είναι το μόνο εγγενές στη δράση κριτήριο ορθότητας; Δεν θα μπορούσε το δημόσιο πεδίο να εκφυλιστεί σε μια πολιτική ηρωικής επίδειξης, ή ακόμα χειρότερα, σε μια αμοραλιστική πανήγυρη της μεγαλοσύνης ως τέτοιας;³¹ Δύο συμπερασματικά σχόλια επί των ζητημάτων αυτών.

Το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι «εκκριζώνοντας» τη δράση από κανονιστικά θεμέλια, η Arendt δεν στοχεύει τόσο ν' αναδείξει τις υπαρκτές της συνδηλώσεις, όσο ν' αντιπαρατεθεί στην «κυριαρχική» ιδέα ότι ο ηθικός αντικειμενισμός θα μπορούσε να εξασφαλίσει ένα μετα-πολιτικό έδαφος προσανατολισμού. Κανονιστικά θεμέλια που λειτουργούν στη βάση του κριτηρίου της απόλυτης ηθικής νομιμότητας,

καταστρέφουν το χώρο των εμφανίσεων διότι συντρίβουν την καταστατική σε αυτόν συνθήκη της πολλαπλότητας και στο τέλος, εξαναγκάζουν τη βίαιη επιβολή της ελευθερίας (*forced to be free*). Κατά την εκτίμησή της, έτσι, η καθοδήγηση της διαδικασίας της δημοκρατικής επιλογής μέσω της εξαντλητικής και απόλυτης συναίνεσης, συντάσσει ως παράδειγμα της γνήσιας ελευθερίας την ιδέα μίας και μοναδικής κυρίαρχης θέλησης η οποία εξουσιοδοτείται να εξαλείψει βιαίως τις «εκφυλιστικές», «διασπαστικές» και «σηψιγόνες» συνέπειες της πολλαπλότητας, το «κομφούζιο» που σημειώνεται απ' την ανταλλαγή της γνώμης. Κατά δεύτερο λόγο, θα ήταν σημαντικό να λάβουμε υπ' όψιν μας ότι η Arendt στο τέλος απαλύνει σε κάποιο βαθμό την ημι-θρησκευτική λατρεία της ανθρωπίνης ικανότητας για «νέο ξεκίνημα», αφού στο ύστερο έργο της αναγνωρίζει τους κινδύνους που προκαλεί η χωρίς περιορισμούς αγωνιστική και κάνει ένα αποφασιστικό βήμα προς μια μετα-μεταφυσική ανάκτηση του ζητήματος της δικαιοσύνης. Επικαλούμενη τον Καντ της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, εκτιμά ότι η γνώμη δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ένα κάποιο αυθαίρετο υποκειμενιστικό «γούστο», αλλά ως μια *κριτική εκτίμηση* που διαμορφώνεται στη βάση μιας «συνετούς ανταλλαγής» με άλλες γνώμες και μάλιστα με την κατάκριση μιας «ενδεχόμενης συμφωνίας» ή «προσδοκώμενης επικοινωνίας» μαζί τους. Με όχημα την «αναπαραστατική σκέψη», η «διαδικασία του δημόσιου διαλόγου» συνεισφέρει έτσι στο σχηματισμό μιας «διευρυμένης νοημοσύνης», ενός κοινού, συναινετικού, οικουμενικού νου (*sensus communis*), ο οποίος μ' έναν τρόπο ανάλογο με τη Γενική Θέληση (τη γνήσια οικουμενικοποιημένη θέληση όπως αυτή διακρίνεται από την απλή σύμπτωση, το σύμφυρμα των συμφερόντων -τη Θέληση Όλων) αξιώνει τη συγκατάθεση όλων, την πολιτική σύμπνοια.³² Η Arendt έτσι στο ύστερο έργο της προσανατολίζεται προς τη συμφιλίωση της πολλαπλότητας (της διαβούλευσης και της ανταλλαγής της γνώμης) με την κανονιστική δυναμική του καντιανού οικουμενισμού. Η σχεδόν «ρηματική» της διατύπωση του κριτηρίου της οικουμενικοποίησης, δεν υπερκερνά μόνο την άρνηση της πολλαπλότητας που είναι εγγενής στην έννοια της ορθολογικής θέλησης· την ίδια στιγμή παρέχει μια πιο στέρεα βάση για τη δράση απ' αυτήν της «ηθικής» γνώμης διότι καθοδηγεί τη διαβουλευτική δοκιμασία στη βάση «κοινών ή συμφωνημένων κρίσεων».

Για όλους αυτούς τους λόγους, θα ήταν ίσως άστοχο ν' αποδεχτούμε ότι το πολιτικό πρόταγμα της Arendt είναι στη βάση του ιρασιοναλιστικό. Και για να το θέσω κάπως αλλιώς: η πολιτική της θεωρία είναι ιρασιοναλιστική μόνο αν κάποιος πιστεύει ότι ο στόχος μιας πολιτικής θεωρίας είναι η εγκαθίδρυση κανονιστικών θεμελίων τα οποία είναι, αυστηρά μιλώντας, πέραν κάθε επιχειρημα-

τολόγησης. Τέτοια θεμέλια (αόριστοι ρυθμιστικοί κανόνες όπως η ιδεοποιημένη αλληλοκατανόηση, μια ριζωμένη στη συνήθεια της κοινότητας αντίληψη του πολιτικού αγαθού, οι θεσμοί της φιλελεύθερης δημοκρατίας, κ.λπ.), δεν υπάρχουν, όπως ισχυρίζεται –ιδιαίτερα μετά την κρίση εξουσίας που ακολούθησε τον ολοκληρωτισμό του 20ού αιώνα–, με αποτέλεσμα κάθε επίκληση σε μια ιδεοποιημένη πολιτική σφαίρα, να φαντάζει απροσμέτρητα προβληματική, αν όχι κάπως ειρωνική. Είναι ακριβώς αυτή η αδυνατότητα μιας γνήσιας δημόσιας σφαίρας στην ύστερη νεωτερικότητα που την οδηγεί να προσδώσει έμφαση στον «αγωνισμό» αντί της συναίνεσης, στο επαναστατικό πνεύμα αντί της εξομάλυνσης που οδηγεί η πολιτική του νεοφιλελευθερισμού. Όταν, επομένως, αναδεικνύει την αυθόρμητη, πλουραλιστική και δημιουργική δράση, το κάνει για να απολυτρώσει την πολιτική και να υπογραμμίσει τη βιωσιμότητά της σήμερα. Ίσως η πίστη της αυτή ν' αντανakλά το γεγονός ότι κάποια «σπαράγματα ελευθερίας» εμμένουν στο σύγχρονο κόσμο παρά τις επανειλημμένες αποτυχίες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Βλ. Arendt, H., *The Human Condition*, Σικάγο, The University of Chicago Press, 1958, σ. 12-3, 233-5. Εις το εξής παραθέτω το έργο ως HC.
- 2 Βλ. Arendt, H., *On Revolution*, Νέα Υόρκη, Viking Press, 1962, σ. 48-9, 120-1. Εις το εξής: OR. Πρβλ., B. Hindess, «'The Greeks had a word for it': The polis as political metaphor», *Thesis Eleven*, τχ. 40, 1995, σ. 123-5.
- 3 Συζητώ τη διάκριση μόχθου, εργασίας και δράσης στο Ρωμανός, Β., «Η Συγκρότηση και η Θεμελίωση του Πολιτικού στη Hannah Arendt», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 23, 2004, σ. 33-8.
- 4 Βλ., Arendt, H., *Crises of the Republic*, Νέα Υόρκη, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, σ. 142 κ.έ. και HC: 202-3, όπου αρνείται την βεμπεριανή θέση ότι όλη η πολιτική είναι, εν τέλει, κυριαρχία.
- 5 Χαρακτηριστική είναι η κριτική που η Arendt ασκεί στο εγχείρημα της Γαλλικής Επανάστασης να κατακτήσει την ελευθερία αποκλειστικά μέσω δραστηριοτήτων που σχετίζονται με την άρνηση της αναγκαιότητας (π.χ., την υπέρβαση της φτώχειας). Με δεδομένο ότι τα όρια της κυριαρχούμενης φύσης υποχωρούν (recede) αέναα προς το άπειρο, είναι, δηλαδή, εξ ορισμού ακατάκτητα, ένας τέτοιου τύπου απελευθερωτικός αγώνας θα υπαγορεύσει την ανάγκη για έναν συγκεντρωτικό καταμερισμό της εργασίας και ως εκ τούτου για ένα εξουσιαστικό πολιτικό μοντέλο που θα τον επιβάλλει. Βλ., OR: 29-35, 60, 249 κ.ε., 256-7 καθώς και Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Οξφόρδη, Oxford University Press, 1990), ο οποίος στο άρθρο του «Two Concepts of Liberty» αναπτύσσει ένα παρόμοιο επιχείρημα. Από μια άλλη άποψη, η Arendt είναι ιδιαίτερα κριτική και στο μοντέλο της Αμερικανικής Επανάστασης. Η τελευταία, δεν εκπλήρωσε ποτέ, κατά την άποψή της, την καταστατική της υπόσχεση για ένα «νέο σύστημα εξουσίας» βασισμένο στο Σύνταγμα, διότι η πρωταρχική της εστίαση στην «επιδίωξη της δημόσιας ευτυχίας», δηλαδή, στο δικαίωμα όλων για «συμμετοχή στην κυβέρνηση» (Jefferson), έδωσε τόπο στην επιδίωξη της ατομικής ευτυχίας και της υλικής ευημερίας. Η σταδιακή απο-

- μάκρυνση της Αμερικανικής Επανάστασης από τα περιεχόμενα του Συντάγματος (ως συστήματος εξουσίας) προς τη Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων (*Bill of Rights*), την οδήγησε από τη στόχευση της δημόσιας ελευθερίας (*public freedom*) στην ατομική ελευθερία (*civil liberty*). Βλ., OR: 48-9, 135, 232, 272 και Villa, D.R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996, σ. 29-30, 149.
- 6 Πρβλ., OR: 272. Arendt, H., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Νέα Υόρκη, The Viking Press, 1968, σ. 155. Εις το εξής: BPF.
 - 7 Η Arendt θεωρεί ότι οι δομές της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας διευκολύνουν την εισβολή του ιδιωτικού συμφέροντος στην πολιτική και στο τέλος κατασκευάζουν μια «δημόσια» αρένα όπου μια ολιγαρχία κυβερνά στο όνομα των πολλών. Πρβλ. OR: 268-72.
 - 8 Η Arendt συζητά τη συνθήκη της πολλαπλότητας στο HC: 175, 183, 199, 204· τη δημιουργικότητα και την αυθορμησία –αποτελέσματα του ειδολογικού χαρακτηριστικού της «γεννησιμότητας» (*natality*)– στο HC: 9, 177-9 και την τυχαιότητα της δράσης στο HC: 183-4, 190, 195, 243-6.
 - 9 Η μετα-πλατωνική σκέψη, κατά την άποψή της, παρουσιάζει την πολιτική ζωή είτε ως καθαρό μέσο διά του οποίου πραγματοποιούνται τα *a priori* κριτήρια κάποιας φιλοσοφικής αλήθειας (Καντιανισμός), είτε ως *όχημα* που ενσωματώνει τη λογική αναγκαιότητα κάποιων αξιωματικών νόμων που διέπουν τα ανθρώπινα δρώμενα (Εγελομαρξισμός). Η παράδοση στο σύνολό της χαρακτηρίζεται από την υποκατάσταση της πράξεως (η κατ'εξοχήν αυτοαναφορική δραστηριότητα) από την *ποίηση* (η εργαλειακά καθορισμένη δραστηριότητα), μια υποκατάσταση που δεν εξαλείφει μόνο την απροβλεψιμότητα που ανακύπτει εκ της ανθρώπινης πολλαπλότητας, αλλά και την ίδια την πολλαπλότητα: «[όλες οι] αλήθειες –όχι μόνο οι διάφορες μορφές ορθολογικής αλήθειας αλλά και οι διάφορες μορφές πραγματικής (*factual*) αλήθειας– εναντιώνονται στη γνώμη λόγω του [καθοριστικού] τρόπου που αξιώνουν την ισχύ» (BPF: 239). Πρβλ. HC: 3, 26-7· OR: 34, 35, 86· Hutchings, K., *Kant, Critique and Politics* (Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 1995), σ. 82· Villa 1999, *όπ.π.*, σ. 13-7.
 - 10 Η Arendt αναφέρεται στις αντι-πλουραλιστικές συνέπειες του ιδεώδους της ενότητας –της ομοφωνίας και της σύμπνοιας (*unanimity*)– που η γενική θέληση του Rousseau θέτει ως κριτήριο της υγιούς πολιτικής κοινότητας, στο OR: 77-8. Πρβλ. και το άρθρο του James Miller «The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World», στο Hill, M. (επιμ.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, Νέα Υόρκη, St. Martin's Press, 1979, σ. 191-8.
 - 11 Αν τα κριτήρια ορθότητας μιας πολιτικής δίνονταν από τον Καντιανό Νόμο, τότε η ορθολογική θέληση –όχι ο εαυτός ως τέτοιος αλλά ο καθαρός πρακτικός λόγος (*Wille*) που επικαλείται το κριτήριο της γενίκευσης– στην προσπάθειά της να συμπεριλάβει τους πάντες για να πραγματοποιήσει την οικουμενική της φύση, θα εξάλειφε κάθε αναφορά στην ανθρώπινη πολλαπλότητα (και συνεπώς την ίδια τη δυνατότητα μιας συμφωνίας με τους άλλους που βασίζεται στη διαβούλευση, την ανταλλαγή της γνώμης και την ακατάπαυστη συνομιλία) διότι απλώς θα «πολλαπλασίαζε» τη μοναδική οπτική του σκεπτόμενου Εγώ. Πρβλ. BPF: 78, 82-3, 155-65, 223.
 - 12 Πρβλ. τη συζήτηση του Villa (1996), σ. 42-3, 61-9.
 - 13 Πρβλ., Warren, M.E., «Nonfoundationalism and Democratic Judgment», *Current Perspectives in Social Theory*, τ. 14, 1994, σ. 157-61, 168· Ρωμανός, Β., «Πολιτικός Θεμελιωτισμός και Δημο-

κρατική κρίση στη Hannah Arendt», *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τχ. 15, Χειμώνας 2005, σ. 166-8.

- 14 Η δράση πρέπει να επαναλάβει τη νέα αρχή που εκκινεί η γέννηση: πρέπει, δηλαδή, να παρουσιάζεται ως μια «δεύτερη γέννηση» (HC: 176, βλ. σ. 9), ως ένας αφύσικος αυθορμητισμός που επιχειρεί «να φέρει στο δράμα του κόσμου το νέο ξεκίνημα για το οποίο ο καθένας είναι ικανός δυνάμει της γέννησής του» (HC: 204).
- 15 Αν και η Arendt σαφέστατα διακρίνει το έργο από το λόγο, η δράση, κατά την άποψή της, δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς τη συνοδεία της ομιλίας αφού θα έχανε τόσο το φανερωτικό της χαρακτήρα όσο και το φορέα της: «η σιωπηλή (speechless) δράση δεν θα ήταν πλέον δράση διότι δεν θα υπήρχε δρων, και ο δρων, ο ποιητής του έργου, δεν είναι δυνατό να υπάρξει αν ταυτόχρονα δεν είναι και εκφωνητής των λέξεων... [Μ]ολονότι το έργο του μπορεί να γίνει αντιληπτό στην καθαρή φυσική του εμφάνιση χωρίς ρηματική συνοδεία, αποκτά νόημα μόνο μέσω του εκφραστικού λόγου με τον οποίον [ο δρων] προσδιορίζει την ταυτότητά του ... αναγγέλλοντας αυτό που πράττει, που έχει πράξει, και που προτίθεται να πράξει» (HC: 178-9).
- 16 Βλ. HC: 9-10, 176-9. Το «ποιος» της δράσης είναι ο φορέας στον οποίον «καταλογίζεται» ή «αιτιάζεται» μια έκφραση ή δράση. Η Arendt, βεβαίως, δεν έχει κατά νου έναν αυτοδημιουργικό (ρομαντικό) εαυτό που εκφράζει στο δημόσιο βήμα τα περιεχόμενα της «πρωταρχικής» ή «αυθεντικής» του συνείδησης. Η αποκάλυψη του «ποιος» είναι υποκρυπτόμενη σε οτιδήποτε κάποιος λέει ή κάνει υιοθετώντας ένα «προσωπείο», ένα χαρακτηριστικό ύφος ή διακεκριμένο «στυλ» (το οποίο, με τη σειρά του, είναι προϋπόθεση για το μετασχηματισμό της δημόσιας ζωής σε αξιομνημόνευτη αφήγηση). Η ενότητα και η συνοχή του εαυτού, επομένως, δημιουργούνται σχεδόν αυτόματα στο δημόσιο πεδίο για όλους όσων οι λόγοι και τα έργα καθρεπτίζουν μια συνέπεια κατά τη διάρκεια της παράστασης. Επιπρόσθετα, ο φορέας των λόγων δεν μπορεί να είναι ο δημιουργός του εαυτού του διότι αυτό που, σε κάθε περίπτωση, αποφασίζει τι σημαίνουν οι μάσκες που φορά δημόσια, το «ποιος» τελικά φανερώνεται μέσα απ' αυτές, είναι το κοινό: «[αυτό το] φανέρωμα σχεδόν ποτέ δεν μπορεί να επιτευχθεί ως μια σκόπιμη επιδίωξη, σαν κάποιος να κατείχε και να μπορούσε να διαθέσει αυτό το 'ποιος' με τον ίδιο τρόπο που έχει και διαθέτει τα χαρακτηριστικά του γνωρίσματα. Τουναντίον, είναι πολύ πιο πιθανό αυτό το 'ποιος', το οποίο εμφανίζεται τόσο καθαρά και με σαφήνεια στους άλλους, να παραμένει κρυμμένο για το ίδιο

το άτομο... [Κατά κάποιον τρόπο] συνοδεύει τον κάθε άνθρωπο καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του... [αλλά είναι] ορατό μόνο σ' εκείνους που συναντά» (HC: 179-80).

- 17 Βλ. HC: 134-5, 143-4, 153-9· πρβλ., D' Entrèves, M.P., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Λονδίνο, Routledge, 1994, σ. 51-3· Hutchings, 1995, όπ.π., σ. 86.
- 18 Βλ. HC: 11, 57, 199. Από την άποψη αυτή, αναφέρει ο Richard J. Bernstein, η ανθρώπινη «πολλαπλότητα δεν είναι τόσο μια μόνιμη κατάσταση της ύπαρξης όσο ένα επίτευγμα που πραγματοποιείται μόνο όταν τα άτομα δρουν». Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Φιλαδέλφεια, University of Pennsylvania Press, 1993, σ. 208.
- 19 Βλ. BPF: 154· πρβλ., Kateb, J., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1983, σ. 16-17· Wolin, R., «Democracy and the Political in the Thought of Hannah Arendt» στο Wolin, R., *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995, σ. 166.
- 20 Βλ., HC: 74 κ.έ., 77, 206· OR: 98· BPF: 137, 153-4.
- 21 Βλ. HC: 197-9.
- 22 Βλ. HC: 205.
- 23 Βλ. HC: 52-3, 182-3.
- 24 Βλ. HC: 84, 115, 118, 144 κ.έ., 168.
- 25 Βλ., HC: 134-5, 143, 153-4, 167 κ.έ.· BPF: 209-10, 218.
- 26 Βλ. HC: 57· BPF: 241-2· OR: 268-9.
- 27 Βλ. HC: 199· BPF: 154-5· OR: 98.
- 28 Βλ. HC: 182-3, 197.
- 29 Βλ. Kateb, J. (1983), ό.π., σ. 17.
- 30 Βλ. OR: 35, 74, 77, 125, 255 κ.έ.· πρβλ. HC: 199, 244-6 και Kateb, J., 1983, ό.π. σ. 19.
- 31 Πολλοί σχολιαστές του έργου της έχουν αναδείξει αυτά τα προβλήματα. Πρβλ. μεταξύ πολλών άλλων Kateb, 1983, όπ.π., σ. 32· Strauss, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1983, σ. 30· Wolin, R., *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1990, σ. 35-40, 191 σημ. 3· Wolin, 1995, όπ.π., σ. 167 κ.έ.· Jay, M., *Permanent Exiles*, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1985, σ. 242-52.
- 32 Πρβλ., Άρεντ, Χ., *Η Πολιτική Φιλοσοφία του Καντ*, μτφρ. & προλ. Β. Ρωμανός, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Αθήνα, Νήσος, 2008. Αναπτύσσω το σχετικό επιχείρημα στο επίμετρο του τόμου *Το Αισθητικό και το Πολιτικό Στοιχείο: Καντ και Χάνα Άρεντ* καθώς και στο Ρωμανός, 2005, ό.π., ειδ. σ. 175-81. Πρβλ. επίσης BPF: 219-24, 241-7, 268· Hutchings, 1995, ό.π., σ. 92-100.