

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

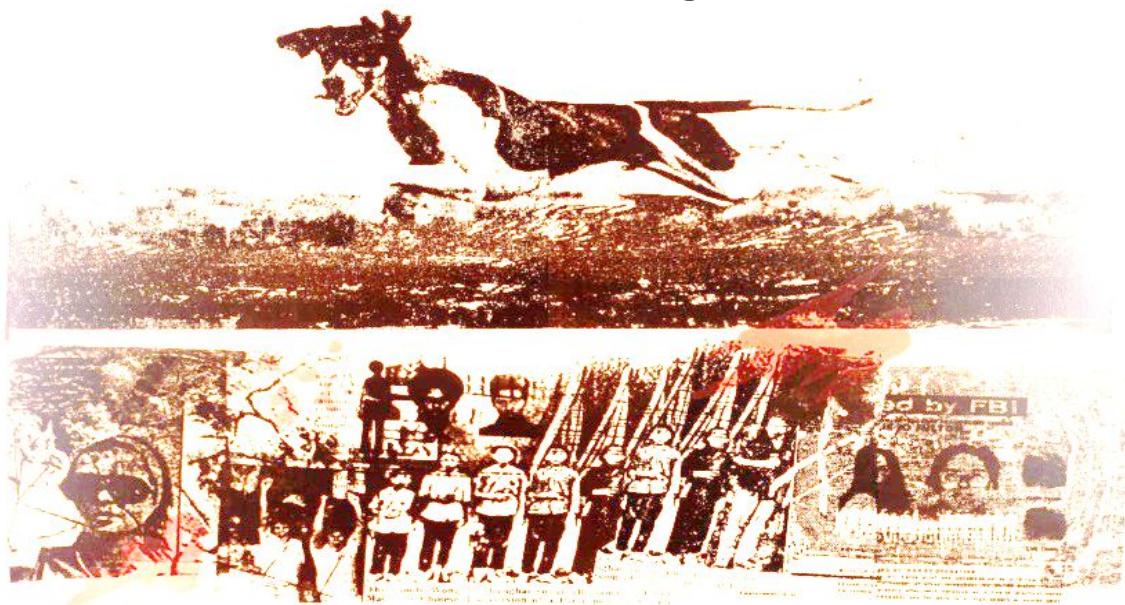
ΤΟΜΕΑΣ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ:

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΓΚΛΗΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΗΣ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ:

ΒΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ: ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ



Violence II, Michael Rothenstein, 1975

Ευθυμία Δούση

A.M.: 3212M004

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Δρ. Ιωάννα Τσίγγανου

Μέλη Επιτροπής: Αναπλ. Καθ. Γρηγόρης Λάζος, Επίκ. Καθ. Φανή Κουντούρη

Αθήνα, Μάρτης 2015

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΕΓΚΛΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ:

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΓΚΛΗΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΗΣ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ:

ΒΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ: ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Ευθυμία Δούση

A.M.: 3212M004

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Δρ.Ιωάννα Τσίγγανου

Μέλη Επιτροπής: Αναπλ. Καθ. Γρηγόρης Λάζος, Επίκ. Καθ. Φανή Κουντούρη

Αθήνα, Μάρτης 2015

*«Η θεμελιώδης αρχή της θεωρίας είναι η κοινωνική σχέση,
η σχέση ανθρώπων προς ανθρώπους»¹*

Karl Marx

*«Αυτός ο χωρισμός που γίνεται μέσα του είναι η αμαρτία του.
Αυτός ο χωρισμός, ο τεμαχισμός είναι η αμαρτία, το κακό»²*

αρχ. Βασίλειος Γοντικάκης

Ευχαριστήριο σημείωμα:

«Ευχαριστώ από καρδιάς τους καθηγητές μου για την στήριξη, την τεράστια υπομονή και την αμέριστη κατανόησή τους. Ιδίως την επιβλέπουσά μου κα Ιωάννα Τσίγκανου χωρίς την επιμονή της οποίας αλλά και την πίστη της σ' εμένα αυτή η εργασία δεν θα ολοκληρωνόταν».

¹ Marx, K., «Ökonomische-Philosophische Manuskripte aus Dem Jahre 1844», στο Marx, K.-Engels F., 1973, *Werke, Ergaenzungsband, Erster Teil*, Dietz-Verlag, Βερολίνο, σελ.570, στο Αντωνοπούλου, Μ., 2008, *Οι Κλασικοί της Κοινωνιολογίας*, Σαββάλας, Αθήνα, σελ.119.

² Αρχ. Γοντικάκης, Β., 1995^γ (1990), *Η Παραβολή του Ασώτου Υιού*, Δόμος, Αθήνα, σελ.11.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	σελ.7
----------------------	--------------

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Προσεγγίζοντας την Πολιτική μέσα από το Πολιτικό

I.	Η οντολογική διάσταση του Πολιτικού	σελ.18
II.	Η Πολιτική πρακτική οργάνωση του κοινού βίου	σελ.21
III	Η έννοια του Πολιτικού στον Carl Schmitt ως υπαρξιακή σύγκρουση φίλου και εχθρού.....	σελ.24

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η βία ως έλλειψη πολιτικής στο έργο της Hannah Arendt

I.	Η βία ως αντιπολιτική κατάσταση ανελευθερίας και αναλήθειας	σελ.29
II.	Ένας διάλογος με τον Fanon, τον Marx, τον Weber και τον Clausewitz	σελ.35
III.	Η σχέση Βίας και Δύναμης. Μια ανταγωνιστική σχέση	σελ.41
IV.	Η δύναμη της κοινής γνώμης ως ενεργητική και δυνητική πολιτική πράξη	σελ.45
V.	Η πολιτική δύναμη ως δημιουργικός σκοπός απελευθέρωσης από την φυσική βία της αναγκαιότητας των χρήσιμων ποιητικών μέσων	σελ.50
VI.	Η αμφισημία της βίας. Η εργαλειακή ορθολογικότητα και η τεχνική της εξουσίας	σελ.59

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Η βία ως μαμή της ιστορίας στον Karl Marx

I	Η βία ως αποτέλεσμα κοινωνικών αντιθέσεων	σελ.67
II	Η βία ως πτυχή της πάλης των τάξεων	σελ.71

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Για μια απολογία της βίας:

Η βία ως καθαρή πολιτική πράξη στον George Sorel

- I.** Η προλεταριακή βία ως ηθική πράξη σελ.76
- II.** Η επαναστατική βία ενάντια στην ισχύ της εξουσίας
ως εμπειρία πολιτισμικής αναγέννησης σελ.80
- III.** Η μυθολογική διάσταση της βίας σελ.84
- IV.** Η ενεργητικότητα της απο-πολιτικοποίησης της μυθικής βίας σελ.90
- V.** Μια κριτική στην απολογία της βίας σελ.92

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Η «θεϊκή βία» ως αποκατάσταση δικαιοσύνης

στο έργο του Walter Benjamin

- I.** Βία, δίκαιο και δικαιοσύνη· μια ιδιάζουσα σχέση σελ.96
- II.** Η επαναστατική βία ως απειλή στην έννομη τάξη
και στη βία του δικαίου σελ.103
- III.** Βία θέσμισης και βία συντήρησης.....σελ.110
- IV.** Η δικαιοσύνη πέρα από το δίκαιο: Θεϊκή και Μυθική βία.
Η προοπτική της επαναστατικής βίας σελ.115
- V.** Η κατάσταση εξαίρεσης ως δίκαιο και ως δικαιοσύνη σελ.126
- VI.** Δικαιοσύνη σελ.129

Επίλογος- Συμπεράσματα σελ.133

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ..... σελ.140

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

*Αλίκη: «Πώς μπορείς να δώσεις τόσο διαφορετικές σημασίες
στις λέξεις που χρησιμοποιείς;»*

*Humpty Dumpty: «Το ερώτημα είναι ποιος είναι κυρίαρχος
...αυτό είναι όλο».*

Lewis Carroll

(Η Αλίκη μέσα στον καθρέφτη)

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ζούμε σε έναν τρομακτικά βίαιο κόσμο, όπου η βία εξακολουθεί να αποδεικνύει ότι δεν υπάρχει στιγμή της ανθρώπινης πραγματικότητας που να μην είναι συναρτημένη με αυτήν. Ποιος, όμως, θα τολμούσε, να καυχηθεί πως γνωρίζει τι είναι η βία ή ότι τιθάσευσε τον τεράστιο όγκο γνώσεων και προσεγγίσεων που σώρευσαν διάφορες επιστήμες κατά την προσπάθεια τους να αναλύσουν τη βία, ή ακριβέστερα τις διάφορες μορφές της; Η χαρτογράφηση της επιστημονικής σκέψης για τη βία, από την ψυχανάλυση, την ψυχολογία και τη γενετική μέχρι την κοινωνική και θεολογική ανθρωπολογία, την κοινωνική ιστορία, την ψυχολογία, την κοινωνιολογία της παρέκκλισης, την πολιτική επιστήμη αλλά και τη φιλοσοφία, είναι συχνά τόσο πολύμορφη, πολύπλοκη και δαιδαλώδης, ώστε να ξεπερνά τα ίδια τα ανθρώπινα μέτρα. Μοιάζει πολλές φορές η τόσο οικεία στα ανθρώπινα πράγματα βία να απομακρύνεται κάθε φορά που ο άνθρωπος επιχειρεί να την πλησιάσει και να την οριοθετήσει, με σκοπό κάποτε να την ελέγξει. Δεν είναι μάλλον τυχαίο που μια συνθετική προσέγγιση των θεωριών για τη βία δεν έχει γραφεί ακόμη και ίσως δεν θα γραφεί ποτέ.³

Όσοι πασχίζουν να κατηγοριοποιήσουν τη βία βρίσκονται αντιμέτωποι με το αναλλοίωτο μέσα στην ιστορία της ανθρωπότητας γνώρισμά της, την αμφισημία. Χαρακτηριστικά αμφίσημη η βία ήδη από την θεϊκή και συμβολοποιημένη αναπαράστασή της στον αρχαιοελληνικό μύθο όπου εμφανίζεται άλλοτε ως αδελφή του Κράτους, του Ζήλου και της Νίκης, υπάκουη στις εντολές του Δία και άλλοτε ως απεριόριστη δύναμη αντίστοιχη της αρχέτυπης ιδέας της μαγικής

³ Ανατρέχοντας τις σχετικές με τη βία βιβλιογραφικές πηγές διαπιστώνει κανείς ότι η πανσπερμία ειδικότερων επιστημονικών μελετών για τις πολλαπλές μορφές που μπορεί να προσλάβει η βία, καταδεικνύει την αμφισημία του όρου και την αδυναμία επεξεργασίας ενός κοινού παρονομαστή όλων των μορφών βίας. Για μια σταχυολόγηση των διαφορετικών απόψεων, προσεγγίσεων και αντιλήψεων για την ανθρώπινη βία όπως έχουν εκφραστεί από θεωρητικούς διαφορετικών κλάδων της επιστήμης, βλ. Στυλιανέας Σ., 2011, *Ανθρώπινη Βία, Αθώα ή Ενοχη*; Σιδέρης Ι, Αθήνα, και Δημητρίου Σ., 2003, *Μορφές Βίας*, προλεγόμενα: Καρύδης Β., Σαββάλας, Αθήνα.

κοσμικής δύναμης.⁴ Ακόμα και μια προσπάθεια ετυμολογικής αναζήτησης της ίδιας της λέξης καταμαρτυρεί την αδυναμία να την αναγάγουμε σε μια αφετηρία.⁵

Η βία εμφανίζεται ως πολιτική αλλά και φυσική, επαναστατική, σεξουαλική, υπερβατολογική, συμβολική, συστημική, θεϊκή, γλωσσική, οντολογική, λανθάνουσα και παρούσα στη διαμόρφωση του «υποκειμένου», ατομικού ή συλλογικού. Η βία αναδεικνύεται σε εννοιολογικό τόπο φιλτραρίσματος όλων των πεδίων της φιλοσοφικής και επιστημονικής παραγωγής σε θέματα όπως αυτά της γνώσης, της ταυτότητας της ανθρώπινης φύσης, της ηθικής ευθύνης, του δικαίου, της ελευθερίας, της δύναμης, της ισχύος και της εξουσίας. Η ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών μάλλον επιβεβαιώνει τη διαπίστωση του Sofsky ότι η βία δεν αποτελεί φυσική κατάσταση αλλά προϊόν του ίδιου του πολιτισμού καθώς «[...] η βία ενυπάρχει στον πολιτισμό [...] τούτος είναι βαθύτατα καθορισμένος από το θάνατο και τη βία. Το έδαφος πάνω στο οποίο οικοδομείται είναι ποτισμένο με το αίμα των ανθρώπων. Επιβάλλεται και διατηρείται

⁴ Στον Ησίοδο, η Βία, το Κράτος, ο Ζήλος και Νίκη εμφανίζονται ως παιδιά της κόρης του Ωκεανού, Στυγός και του Πάλλαντα. Η Στύγα και τα παιδιά της θα συνδράμουν το Δία ώστε να επιβληθεί στους σκοτεινούς Τιτάνες και έκτοτε ζουν υπό την προστασία του, (βλ. Ησίοδος Θεογονία, στιχ. 383-403, Απόδοση στη νέα ελληνική Μαρωνίτης Δ. Ν., στις ηλεκτρονικές διευθύνσεις: www.theogonia.gr/cosmogonia/isiodos.htm, προσπέλαση 12/1/2015). Στον Προμηθέα Δεσμώτη, η Βία εμφανίζεται μαζί με το Κράτος να εκτελούν πιστά τις διαταγές του Δία, βοηθώντας τον Ήφαιστο να δέσει τον «υβριστή» Προμηθέα στα βράχια του Καυκάσου. Στην αρχαία ελληνική μυθολογία, η Βία, αποχρωματίζεται από διάφορα αξιακά και ηθικά πρόσημα καθώς αποτελεί εκείνη την ουδέτερη δύναμη που επιτρέπει στους ανθρώπους να πραγματώνουν τις όποιες επιλογές τους, καλές ή κακές. Αντίθετα το Κράτος συμβολοποιεί τη δύναμη της οργανωμένης κοινωνίας που όμως φέρεται να έχει ένα εξωτερικώς επιβαλλόμενο σύστημα αξιών, το θεϊκό, γι' αυτό και αδυνατεί να αισθανθεί κατά τον Αισχύλο, φιλία ή οίκτο απέναντι στον Προμηθέα. Αξίζει να σημειωθεί, επιπλέον, ότι η θεά Βία λατρεύονταν σε αρκετές ελληνίδες πόλεις μαζί με την ανθρωπόμορφη θεότητα Ανάγκη, με την οποία στο τέλος ταυτίστηκε, βλ. λήμμα «Βία», Εγκυκλοπαίδεια, *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, 1984, Έκδοση συνεργασίας, Αθήνα, σελ.173.

⁵ Η λέξη βία (Ιων. βίη, ή, Επικ. δοτ. βίηφι) στην αρχαία ελληνική γλώσσα απαντάται κατά κύριο λόγο με τις εξής σημασίες: Ι.α. ως σωματική, φυσική δύναμη, ισχύς, ικανότητα κάποιου προσώπου («βίη Ήρακληείη», η δύναμη του Ηρακλή, δηλ. ο δυνατός Ηρακλής, Ομήρ. Ιλ. Β. 658, «βίη Ετεοκλειή», Ομήρ. Ιλ. Α. 690, «βίη Διομήδεος», Ομήρ. Ιλ. Ε. 781, «Τυδέως βία» και «Πολυνείκους βία», Αισχύλ. Θηβ. 571 και 577), Ι.β. ως προσωποποιημένη δύναμη του Κράτους («Κράτους Βία τε», Αισχύλ. Περσ. 12), Ι.γ. ως χαρακτηριστικό της διάνοιας, ήτοι του πνεύματος, («ουκ έστι βίη φρεσίν», Ομήρ. Ιλ. Γ. 45) και Ι.α. ως πράξη βιαιότητας, εφαρμογή βίας, βίαιος τρόπος («ύβρις τε βίη τε» Ομήρ. Οδ. Ο. 329), ΙΙ.β. ως βία τινός, ενάντια στη θέληση κάποιου, παρά τη θέλησή του («βία τινός», Αισχύλ. Θηβ. 746, Σοφ. Αντ. 791, Θουκ. Ι. 43, «βία φρενών», Αισχύλ. Θηβ. 612, βλ. αναλυτικά Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας των Liddell H.-Scott R., επιμ.Κωσταντινίδου Α., μτφ. Μόσχου Ξεν., λήμμα «βία», Τόμος Ι (Α-Δ), Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 1997, σσ.489-490 και Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Μαθηματικών Εργαστήριο Υπολογιστικών Μαθηματικών, Μαθηματικού Λογισμικού και Ψηφιακής Τυπογραφίας, σσ.498, 503-504, διαθέσιμο στην ηλεκτρονική σελίδα: myria.math.aegean.gr/lds/web/, προσπέλαση 12/1/2015.

με τη βία και παρέχει στους ανθρώπους τα μέσα καταστροφής. Μακράν του να μεταμορφώνει το ανθρώπινο γένος σε μια διαδικασία ηθικής προόδου, ο πολιτισμός πολλαπλασιάζει το δυναμικό της βίας. Της παρέχει τεχνητά μέσα και θεσμούς, στάσεις και δικαιολογήσεις.⁶ Οι τελευταίοι τρεις αιώνες μαρτυρούν την έξαρση της αποικιοκρατικής βίας, γενοκτονίες και ολοκαυτώματα, εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας, κρατική βία και τρομοκρατία, ιμπεριαλιστικούς πολέμους και φρικαλεότητες, το τρίπτυχο φανατισμού-απολυτοκρατίας-ολοκληρωτισμού στο όνομα «υψηλών» ιδανικών και «ευγενών» τελικών σκοπών, δουλεμπόριο «σπαταλημένων» ζώων, εμπόριο σωμάτων και εκμετάλλευση ψυχών, υπονόμευση ηθικών αξιών, αδικίες και εκμετάλλευση νομικού, κοινωνικού, πολιτικού, εργασιακού τύπου, φτώχεια, πείνα, φυσική και ηθική εξαθλίωση, καταπίεση και εξολόθρευση «ανταγωνιστικών» πολιτισμικών ομάδων και «εχθρικών» αντιλήψεων στο όνομα της ταυτότητας.⁷ Ζούμε λοιπόν σε ένα βίαια θρυμματισμένο, απομαγεμένο και απο-προσανατολισμένο κόσμο, στην «έρημο ενός βίαιου πραγματικού» και ακόμα μάλλον συντηρούμε την αφελή και επιστημονικά αβάσιμη αντίληψη ότι η βία είναι εγγενές χαρακτηριστικό-«προνόμιο» των «πρωτόγονων», «άγριων» και «απολίτιστων» κοινωνιών.⁸

⁶ Sofsky W., 1998, *Πραγματεία περί της Βίας*, μτφ. Καβουλάκος Κ., Λιβάνης-Νέα Σύνορα, Αθήνα, σσ.258-259.

⁷ Ο Amartya Sen στο έργο του «Ταυτότητα και Βία» αμφισβητώντας τη διαίρεση των ανθρώπων με βάση αποκλειστικές ταυτότητες (φυλετικές, θρησκευτικές, ταξικές και πολιτισμικές) και επανεξετάζοντας τις παγιωμένες αντιλήψεις για την παγκοσμιοποίηση, την πολυπολιτισμικότητα, την μετα-αποικιοκρατία, τον φονταμενταλισμό και την τρομοκρατία, υποστηρίζει ότι η δημιουργία της ψευδαίσθησης της μοναδικής ταυτότητας εξυπηρετεί τους σκοπούς της σύγκρουσης και αναπαράγει τη βία. Για τον Sen, η αναγνώριση της αίσθησης της ταυτότητας είναι δεόντως σημαντική για την ενδυνάμωση και τον εμπλουτισμό των σχέσεων του ατόμου με τους άλλους βοηθώντας τα άτομα να βγουν από τις εγωκεντρικές ζωές τους, ωστόσο η ανάπτυξη ανταγωνιστικών ταυτοτήτων οδηγεί στη σύγκρουση και τη βία. Για τον τρόπο με τον οποίο οι ταυτότητες καθίστανται ανταγωνιστικές ο Sen εξετάζει διάφορα παραδείγματα από τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό (Ισλάμ), τον αντισημιτισμό, τον εθνικισμό, το φυλετικό διαχωρισμό (σφαγή στη Ρουάντα) αλλά και τον πολιτισμικό διαχωρισμό., βλ. Amartya, S., 2012, *Ταυτότητα και Βία. Η Ψευδαίσθηση του Πεπρωμένου*, μτφ. Βουτσοπούλου, Λ., Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

⁸ Μια ενδιαφέρουσα εθνογραφική – ανθρωπολογική προσέγγιση των επιτελεστικών λειτουργιών της πολεμικής βίας στις αρχαϊκές, «πρωτόγονες» κοινωνίες επιχειρεί ο Pierre Clastres ο οποίος σπάει το μύθο ότι οι πρωτόγονες κοινωνίες ήταν κοινωνίες σπάνης και ως εκ τούτου ήταν άμεσα συνδεδεμένες με τον πόλεμο ως διέξοδο για την ικανοποίηση των φυσικών τους αναγκών. Κατά τον Clastres, οι κοινωνίες αυτές ακριβώς επειδή στηρίζονταν στην ανταλλαγοκρατική αντίληψη της οικονομίας αλλά και της κοινωνίας δεν προσέφευγαν στη βία του πολέμου διότι δεν την είχαν ανάγκη. Αντίθετα ο πόλεμος ως απόλυτη άρνηση της «πρωτόγονης» κοινωνίας συνδέεται με την μεταγενέστερη ανταγωνιστική μορφή οικονομικής οργάνωσης των κοινωνιών και το εμπόριο, βλ. Clastres P., 2004, *Αρχαιολογία της Βίας. Ο Πόλεμος στις Πρωτόγονες Κοινωνίες*, μτφ. Κούγκουλος Β., Έρασμος, Αθήνα.

Η βία άλλοτε υπακούει σε κανόνες και άλλοτε επιτελεί κοινωνικές λειτουργίες αλλά πάντοτε διατηρεί την ιδιότητά της να διαταράσσει και να ενοχλεί. Κάθε απόπειρα προσέγγισης της «έννοιας» της βίας υποκρύπτει μια πρώτη και θεμελιώδη ενασχόληση με τον άνθρωπο και το κοινωνικό. Από τον Hobbes, τον Freud έως και τον Durkheim και τον «διττό άνθρωπο» (Homo duplex) η βία εμφανίζεται ότι αντιπροσωπεύει εκείνη την «φυσική» ορμή που πρέπει να δαμάσει και να καταστείλει η κοινωνία προκειμένου να επιβιώσει. Από την άλλη, η λογική της έννοιας του δώρου του Marcel Mauss συσκοτίζει το επιχείρημα της αναπόφευκτης φυσικής σύγκρουσης ανάμεσα στους ανθρώπους.

Σε κάθε περίπτωση η βία αναδεικνύει άμεσα ή έμμεσα την ισχυρή, αν όχι κυρίαρχη στη δυτική σκέψη, σύνδεση της θεώρησής της με την κοινωνία, το κράτος ως μορφή μονοπωλιακής άσκησης τη βίας, αλλά και το δίκαιο. Η βία εμφανίζεται νόμιμη και παράνομη, δίκαιη και άδικη, νομιμοποιημένη και ανομιμοποίητη, ηθική και ανήθικη, πολιτική και αντι-πολιτική. Η βία ως «έννοια» αδυνατεί να εξασφαλίσει ένα *minimum consensus* ανάμεσα στις διάφορες επιστημονικές και φιλοσοφικές παραδόσεις ενώ η κυρίαρχη ταύτισή της με απόλυτες νομικές φόρμες του θετικιστικού δικαίου συσκοτίζει ακόμη περισσότερο τα πράγματα.⁹ Η βία είναι θολή και αμφίσημη και συνήθως εξαρτημένη από τις διάφορες επιστημονικές προπαραδοχές.

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω και με δεδομένη την άπειρη έκταση που χαρακτηρίζει το αντικείμενο βία, επιχειρούμε στην παρούσα μελέτη να διερευνήσουμε τη σχέση βίας και πολιτικής μέσα από την οπτική συγκεκριμένων φιλοσοφικών και πολιτικών προσεγγίσεων. Την επιλογή μας υπαγορεύει επιπλέον το δυναμικό περιεχόμενο τόσο της βίας όσο και της πολιτικής.

⁹ Η ταύτιση της έννοιας της βίας με το νομικό ορισμό της, ως «άσκηση παράνομης δύναμης που επενεργεί άμεσα ή έμμεσα στο ανθρώπινο σώμα του άλλου», και η πρόσληψή της με μετρήσιμες μορφές συναρτάται άμεσα με την έννοια του εγκλήματος και του εγκληματικού φαινομένου σε τέτοιο βαθμό που η εξέταση της βίας καθίσταται δύσκολο να διακριθεί από τα επιστημονικά συμφραζόμενα του δικαίου. Για τη νομική έννοια της βίας, τις διακρίσεις της αλλά και την τυποποίησή της στη νομοτυπική μορφή των κυρωτικών κανόνων των «εγκλημάτων βίας, βλ. Κουράκης Ν., 1991, *Περί βίας, Μορφές, Έννοια, Διακρίσεις και Έκταση της Σύγχρονης Βίας*, Εγκληματολογικοί Ορίζοντες, τ.Β, Σάκκουλας, Αθήνα, σελ.22 επ.

Η σχέση βίας και πολιτικής είναι κατά τη γνώμη μας σχέση διαλεκτική καθώς διαμορφώνεται στη λογική της εξέλιξης των σχέσεων δύναμης εντός του κοινωνικού σχηματισμού σε συγκεκριμένο ιστορικά τόπο και χρόνο. Ως εκ τούτου θα επιχειρήσουμε στην παρούσα εργασία να διερευνήσουμε εκείνους τους λόγους που αναπτύχθηκαν αναφορικά με τη βία και τη σχέση της με την πολιτική στο χρόνο και τον τόπο στον οποίο εμφανίζονται. Η σχέση βίας και πολιτικής θα ερευνηθεί ως εκείνο το «πεδίο» («champ»), όπως ορίστηκε από τον Bourdieu, δηλαδή τον σχετικά αυτόνομο «κοινωνικό μικρόκοσμο», ο οποίος συναπαρτίζεται από ένα δίκτυο σχέσεων ανάμεσα σε διαφορετικές «θέσεις» («positions») και διατρέχεται από τη δική του «εσωτερική λογική» και «αναγκαιότητα».¹⁰ Οι εξεταζόμενες στην παρούσα εργασία «θέσεις» περί βίας αποκαλύπτονται μέσα από την ανάλυση συγκεκριμένων θεωρητικών λόγων οι οποίοι αλληλοδρούν δυναμικά («αγωνίζονται») με άλλους λόγους και αποβλέπουν στην κατάκτηση των κατάλληλων «θέσεων» μέσα στο ευρύτερο κοινωνικό «πεδίο» όπου αναπτύσσεται η σχέση βίας και πολιτικής προκειμένου να διαμορφώσουν τους όρους και τις προϋποθέσεις έκφρασής τους. Παράλληλα, οι συγκεκριμένες θεωρήσεις περί βίας που επιλέξαμε κατ' αρχήν των Arendt, Sorel και Benjamin τοποθετούνται σ' ένα ανοικτό και διαρκή μεταξύ τους διάλογο καθώς αναπτύσσονται ιστορικά μέσα στο χώρο και χρόνο. Με δεδομένο ότι οι απαιτήσεις ενός εγχειρήματος αξιολόγησης της σχέσης βίας και πολιτικής είναι τεράστιες, ο περιορισμός από μέρους μας του «πεδίου» διερεύνησης των λόγων που αναπτύχθηκαν σε σχέση με τη βία και την πολιτική κρίθηκε επιβεβλημένος και ως εκ τούτου το στοίχημα της παρούσας αξιολόγησης της βίας δεν μπορεί παρά να είναι μερικό.

Έτσι, η διπλωματική μας εργασία στο πλαίσιο του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών- «Η Σύγχρονη Εγκληματικότητα και η Αντιμετώπισή της», του τμήματος

¹⁰ Για την έννοια του «πεδίου» του Bourdieu, βλ. Λαμπίρη-Δημάκη, Ι., 1995, *Pierre Bourdieu. Κοινωνιολογία της Παιδείας*, Καρδαμίτσα-Δελφίνι, Αθήνα, σσ.49-53.

Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, δομείται σε πέντε κεφάλαια.

Στο πρώτο κεφάλαιο πραγματευόμαστε τις έννοιες «πολιτικό» και «πολιτική» θέτοντας σε διάλογο τις προσεγγίσεις των Ernesto Laclau-Chantal Muffe, Αριστοτέλη - Χρήστου Γιανναρά και Carl Schmitt. Στόχος του πρώτου κεφαλαίου είναι να αναδείξουμε εκείνες τις διαστάσεις του πολιτικού και της πολιτικής που θα αποτελέσουν μια αφετηριακή ερμηνευτική ομπρέλα για να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσεται η βία εντός τους. Η ανάδειξη συγκεκριμένων διαστάσεων των δύο «εννοιών» δεν αποτελεί μια ακόμη επιστημονική προσπάθεια ορισμού και ως εκ τούτου περιορισμού του πεδίου της πολιτικής *latu sensu* αλλά μια εξέταση των διαφορετικών ποιοτήτων της πολιτικής σχέσης εντός της οποίας εμφανίζεται και επενεργεί η βία. Στην πρώτη ενότητα μέσα από τις θέσεις των Laclau και Muffe επεξεργαζόμαστε την οντολογική διάσταση του πολιτικού και επιχειρούμε μέσω αυτής μια πρώτη κατανόηση της πολιτικής ως ενεργήματος του πολιτικού. Στη δεύτερη ενότητα του κεφαλαίου, αναλύουμε το σχήμα του Schmitt περί διάκρισης φίλου και εχθρού, μια σύλληψη του πολιτικού ως στιγμή έντασης της απόφασης του κυρίαρχου. Βλέπουμε πως η πραγματικότητα της απόφασης του Κυρίαρχου τίθεται στο επίκεντρο της υπαρξιακής διάστασης του πολιτικού. Ουσιαστικά, επιχειρούμε να κατανοήσουμε πώς ο Schmitt αναποδογυρίζει και αντιστρέφει τις παραστάσεις του Clausewitz: ότι δεν είναι ο πόλεμος μέσο της πολιτικής αλλά η πολιτική είναι μέσο και μορφή πολέμου. Τέλος, στην τρίτη ενότητα με οδηγό τον Αριστοτέλη αλλά και τις σκέψεις του Γιανναρά βλέπουμε πως στην έννοια του πολιτικού ενυπάρχει τόσο η αριστοτελική πολιτικότητα ως φύση, όσο και η πολιτική ως ενέργημα ελευθερίας (πολιτική). Οι προσεγγίσεις αυτές μας παρέχουν μια συνθετική εικόνα του πολιτικού και της πολιτικής η οποία διατρέχει ολόκληρη την εργασία και αποτελεί οδηγό στο πως πραγματευόμαστε τη βία εντός της πολιτικής σχέσης. Έτσι, τα αίτια, η κοινωνική

νοηματοδότηση, οι σκοποί, τα πρακτικά ενεργήματα και αποτελέσματα της βίας εξετάζονται υπό το πρίσμα των συγκεκριμένων προσεγγίσεων του πολιτικού.

Στο δεύτερο κεφάλαιο μελετάμε το γνωστό έργο της Hannah Arendt «Περί βίας» (1968) και αναζητούμε τις νοηματικές διαφορές μεταξύ δύο κεντρικών εννοιών στο αρεντικό σχήμα, της βίας και της δύναμης. Θέτοντας ως κεντρικό ερώτημα γιατί η βία θεωρείται αντιπολιτική μελετάμε τον τρόπο που αντιλαμβάνεται η Arendt την πράξη, την πολιτική αλλά και την ελευθερία. Αντιπαραβάλλουμε και συγκρίνουμε τις θέσεις της Arendt για τη σχέση βίας και πολιτικής με τις προσεγγίσεις των Fanon, Marx, Weber και Clausewitz φωτίζοντας το κεντρικό επιχείρημα ότι η βία είναι αντιπολιτική και σίγουρα απολιτική. Με οδηγό την αρεντική διάκριση δύναμης και βίας διατρέχουμε τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσεται η μεταξύ τους ανταγωνιστική σχέση αλλά και τις συνέπειες που προκαλεί αυτός ο ανταγωνισμός. Εξετάζουμε παράλληλα, τη σημασία της συνύπαρξης και της ενεργητικής συμμετοχής στις κοινές υποθέσεις ως προϋπόθεση συγκρότησης της δύναμης. Αναλύουμε τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος ως πολιτικό ον μπορεί να υπερβεί δια της δύναμης τους ιστορικούς και βιολογικούς περιορισμούς (καταναγκασμούς). Τέλος, αναπτύσσουμε το δεύτερο κεντρικό επιχείρημα περί εργαλειακής ορθολογικότητας της βίας, δηλαδή του καθορισμού της μέσα από την αρχή της χρησιμότητας και της αποτελεσματικότητας (μέσο-σκοπός) μελετώντας παράλληλα την έννοια της γραφειοκρατίας

Στο τρίτο κεφάλαιο μελετάμε παρενθετικά πως ο μαρξισμός αντιμετωπίζει τον ποικιλόμορφο ρόλο της βίας στην κοινωνία. Με οδηγό τις σκέψεις των Marx και Engels προσπαθούμε να κατανοήσουμε έστω και ακροθιγώς το ρόλο που εξυπηρετεί η βία είτε στη συγκρότηση (μέσω της καπιταλιστικής πρωταρχικής συσσώρευσης) είτε στην αναπαραγωγή των κοινωνικών αντιθέσεων. Προσπαθούμε να καταλάβουμε γιατί ο μαρξισμός ανέγνωσε τη βία ως αποτέλεσμα των σχέσεων παραγωγής αλλά και των σχέσεων εργασίας-κεφαλαίου. Παράλληλα

διατρέχουμε το βασικό μαρξιστικό επιχείρημα για τη σχέση της βίας με την προοπτική της απελευθέρωσης του προλεταριάτου και την οικοδόμηση του σοσιαλισμού. Επιλέγουμε να ανοίξουμε αυτή την μαρξιστική παρένθεση και να εξετάσουμε τη βασική προσέγγιση του μαρξισμού για τη βία και ειδικότερα τη θέση ότι «η βία είναι η μαμή κάθε παλιάς κοινωνίας, όταν αυτή κυοφορεί μέσα της μια καινούργια» επειδή όλες οι προσεγγίσεις που επιλέξαμε, διαλέγονται ουσιαστικά με την μαρξιστική παράδοση, άλλοτε ως μέρη της και άλλοτε ως προσπάθειες υπέρβασής της. Έτσι, η μαρξιστική ανάλυση αποτελώντας ένα διευρυμένο πλαίσιο ανάγνωσης της βίας διαφαίνεται αρκετά χρήσιμη για όλες τις προσεγγίσεις που αξιολογήσαμε και ως εκ τούτου τοποθετήθηκε στο μέσον της εργασίας ως σημείο που τέμνει τις εκάστοτε θεωρήσεις.

Στο τέταρτο κεφάλαιο ερχόμαστε αντιμέτωποι με το πολιτικό «εγκώμιο» της βίας, το έργο του George Sorel, «Σκέψεις πάνω στη βία» (1908). Βρισκόμαστε ενώπιον του μεγάλου ερωτήματος με ποιους μηχανισμούς θα καταφέρει το επαναστατικό-συνδικαλιστικό κίνημα να άρει την παρακμή στην οποία το έχει βυθίσει η αστική τάξη. Μελετάμε τον τρόπο εξόδου του από την παρακμή που δεν είναι άλλος από την επαναστατική προλεταριακή βία. Αξιολογούμε τα ηθικά χαρακτηριστικά της βίας του προλεταριάτου διακρίνοντας ανάμεσα στο ιστορικό απόλυτο του μαρξισμού και το ηθικό απόλυτο του Sorel. Επεξεργαζόμαστε τα κριτήρια διάκρισης της (προλεταριακής) βίας από την ισχύ της εξουσίας αλλά και τις συνέπειες της διάκρισης αυτής σε σχέση με την πολιτισμική αναγέννηση. Επισκοπούμε τη μυθολογική διάσταση της βίας μέσα από το μύθο της γενικής προλεταριακής βίας. Αχνογραφούμε τα ηθικά χαρακτηριστικά του ήρωα-προλετάριου που θα επανορθώσει δια της βίας «τη διάταξη των τάξεων που βυθίζονται στο δημοκρατικό βάλτο». Παράλληλα, τοποθετούμε σε διάλογο το μύθο του Sorel με την σκέψη του Barthes για να αναδείξουμε την ενεργητική διάσταση του από-πολιτικοποιημένου μύθου της

απεργίας και της βίας του. Τέλος, αναφερόμαστε στην κριτική που ασκήθηκε στην προταγματική βία του Sorel για τις ανάγκες της επανάστασης, ιδίως από την Arendt.

Στο πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο αξιολογούμε τα επιχειρήματα του Walter Benjamin όπως αναπτύχθηκαν στο δοκίμιό του «Για μια κριτική της βίας» (1921). Ακολουθούμε την κριτική του στο θετικοδικαικό κληροδότημα και στο κρατικό μονοπώλιο της βίας μέσα από τη θεμελιώδη διάκρισή του ανάμεσα στη βία που θεσπίζει και τη βία που συντηρεί το δίκαιο. Σε μια προσπάθεια κατανόησης της συνύπαρξης των δύο μορφών βίας εντός του θετικού δικαίου εξετάζουμε τους λόγους για τους οποίους αυτές οι δύο μορφές συνιστούν απειλή για το ίδιο το δίκαιο. Το κεντρικό επιχείρημα του Benjamin για την απειλητική λειτουργία της βίας αρθρώνεται μέσα από την εξέταση συγκεκριμένων παραδειγμάτων «έννομης» βίας, όπως την απεργία, τον πόλεμο, τη θανατική ποινή και την άσκηση των αστυνομικών καθηκόντων. Μέσω της κριτικής ανάλυσης των παραδειγμάτων αυτών εξετάζουμε τις δύο λειτουργίες της βίας, νομοθετική και συντηρητική, που συνθέτουν το κεντρικό επιχείρημα του Benjamin περί κριτικής του δικαίου και της βίας που ενδημεί σ' αυτό. Ακολουθώντας την κριτική του Benjamin για το θετικό δίκαιο και την ιδέα της δικαιοσύνης που αυτό εγκαθιδρύει εξετάζουμε την θεωρητική προσπάθεια του Benjamin να εισάγει μια διαφορετική έννοια Δικαιοσύνης συνδεδεοντάς την με το θεϊκό στοιχείο. Ακολουθώντας τις διακρίσεις ανάμεσα στη νομοθετική/μυθική βία και μια άλλης ποιότητας βία, τη θεϊκή, που καταργεί το υπάρχον δίκαιο, επεξεργαζόμαστε τον τρόπο με τον οποίο ο Benjamin υπερβαίνοντας την κοσμική βία μέσα από τις διακρίσεις ανάμεσα στη θεϊκή και τη μυθική βία, τη δικαιοσύνη και την εξουσία καταλήγει να ταυτίσει τη «θεϊκή» βία ως «καθαρή» βία με την επαναστατική βία στις ανθρώπινες σχέσεις. Παράλληλα, τοποθετούμε τις θέσεις του Benjamin σε ανοικτό διάλογο με τα επιχειρήματα του Schmitt αναφορικά με την κατάσταση εξαίρεσης», κεντρικό ζήτημα τόσο στη

σκέψη του Benjamin, όσο και στην «Πολιτική Θεολογία» (1922) του Schmitt, προκειμένου να φωτίσουμε τα κεντρικά επιχειρήματα της «θέσης» του περί βίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Προσεγγίζοντας την Πολιτική μέσα από το Πολιτικό

«Απ' αυτό συνάγεται ότι η πόλη αποτελεί μια φυσική πραγματικότητα και ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ζώο πολιτικό, και ότι αυτός που εξαιτίας της φύσης του και όχι εξαιτίας των περιστάσεων ζει εκτός πόλεως είναι είτε φαύλος είτε κάτι καλύτερο από άνθρωπος, όπως ακριβώς είναι και εκείνος που αποδοκιμάστηκε από τον Όμηρο: ο άνθρωπος χωρίς συγγενικούς δεσμούς, χωρίς νομικές δεσμεύσεις και χωρίς σπίτι [...] διότι, εάν το άτομο δεν είναι άταρκες, όταν αποκοπεί από την πόλη, θα βρεθεί στην ίδια μοίρα που βρίσκονται τα άλλα μέρη εν σχέσει προς το όλον, και εκείνος που δεν μπορεί να είναι μέλος μιας κοινωνίας λόγω της ανάρκειάς του, δεν την χρειάζεται την κοινωνία αυτός, δεν είναι μέρος της πόλεως και είναι κατά συνέπεια είτε θηρίο είτε θεός. Όλων λοιπόν των ανθρώπων η ορμή προς μία τέτοια κοινωνία ανάγεται στην ίδια τους τη φύση, και εκείνος που πρώτος συγκρότησε μια τέτοια κοινωνία είναι πρωτουργός μέγιστων αγαθών.

Αριστοτέλης

(Πολιτικά, Α, 1253a 1-5 και Α, 1252b - 1253a 33)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Προσεγγίζοντας την Πολιτική μέσα από το Πολιτικό

«[...] το πολιτικό θα πρέπει να ερμηνευτεί ως μια διάσταση που ενυπάρχει σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία και η οποία καθορίζει την ίδια μας την οντολογική συνθήκη».¹¹

Chantal Mouffe

I. Η οντολογική διάσταση του Πολιτικού

Η έννοια του *Πολιτικού* στους Ernesto Laclau και Chantal Mouffe, εκφράζει μια οντολογική διάσταση της πραγματικότητας και ως εκ τούτου διακρίνεται από την έννοια και την πραγματικότητα της *Πολιτικής*. Η διάκριση αυτή δεν αφορά στην κλασική διαφοροποίηση της πολιτικής υπό ευρεία έννοια, δηλαδή τη σύνδεση του πολιτικού με κάθε δραστηριότητα του δημόσιου χώρου, ή υπό στενή, δηλαδή την ένταξη του πολιτικού αποκλειστικά στις δραστηριότητες που αφορούν το κράτος και τους θεσμούς.¹²

Η μετα-μαρξιστική θεωρία των Laclau και Mouffe, αποδίδει το πρωτείο της κοινωνικής ύπαρξης των ανθρώπων στο πολιτικό στοιχείο. Υπό μαρξιστικούς όρους, αυτό δεν σημαίνει ότι η «υπερδομή» ή το πολιτικό «εποικοδόμημα» τοποθετείται στο προσκήνιο της ιστορίας έναντι της παραγωγικής βάσης, αλλά ότι όλες οι ανθρώπινες σχέσεις ενέχουν πάντα μια πολιτική διάσταση. Η διάσταση αυτή διατρέχει κάθε πτυχή του ανθρώπινου κοινωνικού βίου, που ενεργείται ως βίος

¹¹ Mouffe Ch., 1993, *The Return of the Political*, Verso, Λονδίνο, σελ.3.

¹² Για την έννοια της πολιτικής υπό ευρεία και στενή έννοια, βλ. λήμμα «πολιτική», Λεξικό Φιλοσοφίας, *Εκατό Όροι*, 2014, επιμ. Jordan S.,- Nimtz Ch., μτφ. Αναγνώστου Λ.-Κρίππας Η., Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, σελ.243.

πολιτικός, δηλαδή ως ζωή του πολίτη με τους άλλους εντός της πόλεως.¹³ Η ενεργητική αυτή διάσταση του *πολιτικού*, εκδηλώνεται ως πάλη υπό την έννοια εκείνης της αγωνιστικής προσπάθειας, λιγότερο ή περισσότερο συγκρουσιακής, για την πολιτική ηγεμονία.¹⁴ Ο ανταγωνισμός των παικτών στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων, εκφράζει το πολιτικό γεγονός το οποίο είναι εγγενές στην ίδια την υπαρκτική συνθήκη των ανθρώπινων πραγμάτων.

Κατά τη Mouffe, «[...] το πολιτικό δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα συγκεκριμένο τύπο θεσμών ή να θεωρηθεί ως μια ξεχωριστή σφαίρα ή ένα ιδιαίτερο επίπεδο της κοινωνίας. Θα πρέπει να ερμηνευτεί ως μια διάσταση που ενυπάρχει σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία και η οποία καθορίζει την ίδια μας την οντολογική συνθήκη».¹⁵ Η οντολογική αυτή διάσταση του πολιτικού δεν περιγράφει στενά ή διευρυμένα θεσμικά πεδία της κοινωνικής ζωής αλλά ούτε και χαρακτηρίζει κάποιες γενικές ή και συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις. Επομένως, ο οντολογικός τόπος του *Πολιτικού* στον οποίο εκφράζεται το «Είναι» των σχέσεων των πραγμάτων, διακρίνεται από τον τόπο της *Πολιτικής*, όπως οριοθετείται από τους κρατικούς θεσμούς, αλλά και τη κοινωνική σφαίρα συγκρότησής τους.

¹³ Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι η πόλη δεν αφορά τους διαφορετικούς ιστορικούς τύπους της αστικής ζωής, αλλά την ίδια την κοινωνική οργάνωση των ανθρώπων.

¹⁴ Οι Laclau και Mouffe δίνουν έμφαση στη γκραμισιανή έννοια της *Ηγεμονίας*, αναφερόμενοι κυρίως στην «Ηγεμονία του Λόγου». Ο ηγεμονικός λόγος δεν αποτελεί μια ομοιογενή κοσμοαντίληψη κυριαρχούσα σε όλα τα πεδία του επιστητού, αλλά μια δεσπόζουσα συνάρθρωση ανόμοιων στοιχείων που επιβεβαιώνει το πρωτείο του πολιτικού αποτυπώνοντας τη σύγκρουση από την οποία προέκυψε. Ο λόγος αυτός εμφανίζεται ως συνάρθρωση του πολλαπλού σε μία ρηματική πρακτική, σε ένα δεσπόζον πλέγμα σχέσεων. Οι λόγοι που δεν είναι ηγεμονικοί δεν εξαφανίζονται από την κοινωνική ζωή καθώς παραμένει ανοικτό το στοίχημα να ηγεμονεύσουν και αυτοί κάποια στιγμή. Επομένως για τους Laclau και Mouffe, η ηγεμονία είναι μια προσωρινή και μερική καθήλωση του νοήματος, μία προσωρινή *ταύτιση* του ηγεμονικού λόγου με το δημόσιο λόγο. Κατά κυριολεξία, είναι μία προσωρινή παύση της σύγκρουσης, μία συνθηκολόγηση ειρήνης που ακολούθησε έναν «πόλεμο» και προετοιμάζει έναν άλλο. Η ηγεμονία είναι η προσωρινή παγίωση ή φυσικοποίηση του νοήματος και υπό αυτή την έννοια εμφανίζεται ως αναστολή του Πολιτικού. Στην πράξη, όμως, όπως διαπιστώνουν οι Laclau και Mouffe, το νόημα δεν παγιάζεται ποτέ, αλλά ούτε και φυσικοποιείται απόλυτα, παρά μετασχηματίζεται διαρκώς εντός του ηγεμονικού παιχνιδιού που χαρακτηρίζεται κάθε φορά από διαφορετικό βαθμό έντασης. Η *Ηγεμονία* επομένως δεν αναστέλλει το πολιτικό αλλά το αποκρυσταλλώνει. Εντός του σχήματος των Laclau και Mouffe, η *Ηγεμονία* εμφανίζεται τόσο ως αποτέλεσμα του πολιτικού παιχνιδιού όσο και ως σκοπός ή αιτία του. Εν τέλει, η *Ηγεμονία* προσδιορίζει το ίδιο το παιχνίδι ως πάλη για *Νόημα*.

¹⁵ Mouffe Ch., 1993, *οπ. παραπ.*, σελ. 3

Σύμφωνα με τους Laclau και Mouffe, οι κοινωνικές σχέσεις αρθρώνονται μέσα σε ένα διαρκή αγώνα για την ηγεμονία. Στο αγώνα αυτό, αναπτύσσονται διαφορετικές δυνάμεις και σημασίες από τις οποίες κάποιες ηγεμονεύουν και *συναρθρώνουν*¹⁶ το νόημα, σε αντίθεση με αυτές που δεν επικρατούν και εξαρθώνονται. Έτσι, η συνάρθρωση του λόγου που εκφράζει το νόημα, εμφανίζεται ως συνέπεια της σύγκρουσης και του πολιτικού ανταγωνισμού.¹⁷ Στην προσέγγιση των Laclau και Mouffe, η σύγκρουση και ο πολιτικός ανταγωνισμός αναφέρεται στη σχέση αντιπαράθεσης ανάμεσα σε υπαρκτές δυνάμεις που διεκδικούν να επικρατήσουν στην πάλη για το νόημα. Έτσι, το *Πολιτικό* εμφανίζεται ως οντολογική στιγμή μιας σύγκρουσης ή καλύτερα μιας αντιπαλότητας ανάμεσα σε δυνάμεις που συσχετίζονται και εκδηλώνονται ως «εξ-ουσία».

Στην πράξη, το πολιτικό πεδίο μορφοποιείται από την «εξ-ουσία» που εμφανίζεται ταυτόχρονα ως ενέργημα αλλά και αποτέλεσμα του ίδιου του συσχετισμού της δύναμης. Η «εξουσία» ως συσχετισμός δυνάμεων συγκροτεί το κοινωνικό πεδίο και τις κοινωνικές μορφές, δηλαδή τον αντικειμενικό κόσμο. Καθώς η εξουσία αντικειμενοποιεί καταστατικά ανοιχτές και ρευστές ενδεχομενικότητες, παγιώνει έστω και προσωρινά το ρευστό, καθηλώνει το εγερμένο (αν όχι το «εξεγερμένο» από το «κανονικό»), απολυτοποιεί το σχετικό. Επομένως, η εξουσία διαμορφώνει τις ατομικές και συλλογικές, άρα και τις ρευστές πολιτικές ταυτότητες, μέσα από τις σχέσεις που συγκροτεί κατά τη διάρκεια που διεξάγεται η αντιπαλότητα, στον τόπο του *Πολιτικού*.

¹⁶ Στον Laclau, η έννοια της «συνάρθρωσης» (articulation) αναφέρεται στην ειδική μορφή που παίρνει ένα σύστημα σχέσεων μεταξύ ετερογενών στοιχείων και η οποία ταυτίζεται με την έννοια του φουκωικού «Λόγου» (discourse). Η συνάρθρωση γίνεται αντιληπτή ως η δημιουργία του νέου μέσα από μια διασπορά στοιχείων που συνδέονται και αλληλοσυσχετίζονται εκ του μηδενός (Laclau E., 1997, *Για την Επανάσταση της Εποχής μας*, εισ.-επιμ.-μτφ. Σταυρακάκης Γ., Νήσος, Αθήνα, σελ.265). Η συνάρθρωση ως δημιουργία ή καινοτομία, δηλώνει ότι το νόημα σε κάθε στιγμή του χρόνου είναι μοναδικό, ανεπανάληπτο και ως εκ τούτου προκύπτει ex nihilo (εκ του μηδενός). Η ex nihilo δημιουργία του νοήματος δεν σημαίνει ότι προέρχεται από το τίποτα αλλά ότι συναρθρώνεται ως κάτι καινούργιο και ανεπανάληπτο ανεξάρτητα από αυτό προϋπήρχε. Έτσι τα νοήματα του παρελθόντος δεν συνοδεύουν την παροντική του μορφή. Επομένως, η συνάρθρωση εμφανίζεται ως μια ριζικά νέα ιστορική και κοινωνική δημιουργία του νοήματος.

¹⁷ Laclau E., 1983, *Πολιτική και Ιδεολογία στη Μαρξιστική Θεωρία*, μτφ. Ανανιάδης Γ., Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, σελ.248.

Για τους Laclau και Mouffe η έννοια της εξουσίας ως συσχετισμός δυνάμεων είναι αδύνατο να εκριζωθεί από την πολιτική αφού, «[...] η εξουσία και η πολιτική αποτελούν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Ο όρος εξουσία αναφέρεται στην παραγωγή αντικειμένων, όπως είναι η κοινωνία και η ταυτότητα, ενώ η πολιτική αναφέρεται στην ανεξάλειπτη ενδεχομενικότητα αυτών των αντικειμένων».¹⁸

Έτσι, η πολιτική, για τους Laclau και Mouffe, αποτελεί τη διαδικασία συγκεκριμενοποίησης εκείνων των πρακτικών που ως συσχετισμός δυνάμεων αναπτύσσονται εντός της κοινωνίας και διεκδικούν να καθορίσουν στο ηγεμονικό παιχνίδι, το νόημα του *Πολιτικού*.

II. Η Πολιτική πρακτική οργάνωση του κοινού βίου

Η έννοια του Πολιτικού στη φιλοσοφική σκέψη του Γιανναρά ανασυντίθεται τόσο μέσα από την οντολογική της διάσταση του *Πολιτικού* όσο και μέσα από την πρακτική συγκεκριμενοποίησή του δια της *Πολιτικής*. Σύμφωνα με τον Γιανναρά, «[...] η πολιτική δεν είναι όνομα ουσιαστικό, αλλά επίθετο, είναι η πολιτική ζωή, η ζωή της πόλεως [...]».¹⁹ Η πολιτική πράξη γίνεται αντιληπτή ως κοινωνική πράξη καθώς αποτελεί τη σύμπραξη του ατόμου μαζί με άλλους εντός του κοινωνικού πεδίου της Πόλεως. Καθώς η κοινωνική ζωή εμπεριέχει μια οντολογική αλλά και υπαρξιακή διάσταση, η πολιτική καθίσταται αντιληπτή ως ενέργημα της ζωντανής πόλης, δηλαδή των σχέσεων που διενεργούνται στο εσωτερικό της. Έτσι, και οι πολιτικές δομές δεν εμφανίζονται αναλλοίωτες μέσα στο χρόνο και υπερβατικά συγκροτημένες

¹⁸ Jørgensen W.M.–Louise P., 2009, *Ανάλυση Λόγου, Θεωρία και Μέθοδος*, μτφ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, επιμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Παπαζήση, Αθήνα, σελ.80.

¹⁹ Γιανναράς Χ., «Η Πόλη και η Πολιτική», *Το Βήμα*, 29/1/1972 αναδημοσιευμένο στο Γιανναράς Χ., 1983, *Το Πρόνομο της Απελπισίας*, Γρηγόρη, Αθήνα, σελ.29.

αλλά αποτελούν δημιουργήματα της πολιτικής πράξης των ανθρώπων εντός των πολιτικών σχέσεων τους.²⁰

Όσον αφορά στην αριστοτελική σκέψη «[...] ο άνθρωπος είναι πολιτικός από τη φύση του, αλλά δεν είναι αναγκαία πολίτης [...]»,²¹ και «[...] η πολιτικότητα είναι καθολικό ανθρωπολογικό γνώρισμα του ανθρώπου, η εκδήλωση της όμως υπακούει σε μια σειρά αιτίων και παραγόντων που οδηγούν σε διαφορετικές πραγματώσεις της στη δυναμική του χρόνου. Στην πράξη αυτό σημαίνει ότι ο πολίτης είναι οπωσδήποτε μέλος ενός κοινωνικού συνόλου, αλλά το μέλος ενός κοινωνικού συνόλου δεν είναι οπωσδήποτε πολίτης».²² Ακολουθώντας την σκέψη αυτή, ο Γιανναράς αντιμετωπίζει την έννοια του πολίτη όχι ως προϊόν της φυσικής ατομικής πολιτικότητας, αλλά ως εκπλήρωση της δυνατότητας του ανθρώπου μέσω της μετοχής του στα κοινά της πόλης.²³

Το πολιτικό, στη σκέψη του Γιανναρά, συγκροτούμενο μέσα στον «τόπο του άλλου», δηλαδή στην κοινωνική σχέση, συναντά την έννοια του υποκειμένου όπως αυτή διατυπώνεται στο Jacques Lacan. Σύμφωνα με τον Lacan, το υποκείμενο δεν υπάρχει ατομικά για να διαθέτει κάποιες ιδιότητες αφ' εαυτού, αλλά συγκροτείται κοινωνικά. Επομένως, το άτομο από μόνο του

²⁰ Στο σημείο αυτό, η θέση του Γιανναρά ομοιάζει και σε μεγάλο βαθμό, προσδιορίζει τον ορισμό των Laclau και Mouffe και τούτο διότι, η οντολογική διάσταση του «πολιτικού», το υπαρκτικό του *Είναι*, δεν εκφράζει μια σταθερή, ακίνητη και αναλλοίωτη ουσία, παρά μια ανεκρίζωτη ενεργητική διάσταση του υπαρκτού και άρα δόκιμα εντάσσεται σε μια υπαρξιακή φιλοσοφία της πολιτικής, αφού δεν προσδιορίζει τόσο το *Τι Είναι* το «πολιτικό», αλλά το *Πώς Ενεργεί*. Πράγματι, η οντολογική συνθήκη στη Mouffe δεν αναφέρεται σε κάποια ουσία ή σε ένα κοινωνικό *Είναι* που μας γνωστοποιείται ως κάτι που το ονομάζουμε συμβατικά το «πολιτικό», αλλά κυρίως παραπέμπει στον *Τρόπο* που υπάρχουν οι άνθρωποι σε σχέσεις κοινωνίας και άρα σχέσεις πολιτικές, τις οποίες συναρθρώνουν και εξαρθρώνουν διαρκώς, χωρίς ποτέ να «κλειδώνει», δηλαδή να παγιώνεται το νόημα τους.

²¹ Τζιώκα, Π., 2013, «Ο Χρόνος και η Πολιτική στα Πολιτικά του Αριστοτέλη», *Φιλοσοφείν*, τχ.7, Θεσσαλονίκη, σελ.181.

²² Το ίδιο.

²³ Η φυσικότητα της πολιτικότητας ως καθολικό ανθρωπολογικό γνώρισμα, μοιάζει ιδιαίτερα συγγενική με την έννοια του οντολογικού «πολιτικού» των Laclau και Mouffe. Η διαφορά τους έγκειται, στο ότι η αριστοτελική «πολιτικότητα» αναφέρεται σε ένα γνώρισμα που προσδιορίζει τη δημιουργική πράξη της κοινής συγκρότησης των θεσμών από τους ανθρώπους και τη ζωή μέσα σε αυτούς και η οποία μετατρέπει τον άνθρωπο σε πολίτη, σε αντίθεση με το «πολιτικό» των Laclau και Mouffe που αναφέρεται κυρίως στη σύγκρουση ή την αντιπαλότητα που αναδύεται μέσα στην κοινή ζωή για να συγκροτήσει ή να αποσαρθρώσει τους θεσμούς.

αδυνατεί να υπάρξει ως πολιτικό ον, ήτοι να αναπτύξει την πολιτικότητα ως εγγενή ιδιότητά του, χωρίς να συμπράττει με τον άλλο, τον συμπολίτη. Ωστόσο παρατηρείται στην αριστοτελική σκέψη ότι η *ιδιότητα* ή το *γνώρισμα*, δηλαδή αυτό που μας γνωστοποιείται ως εγγενές και το ονομάζουμε ιδιότητα, δεν θεωρείται απαραίτητα κάποια αρχική και ουσιοκρατική αιτιώδη αρχή της συμπεριφοράς, αλλά επίκτητο χαρακτηριστικό μέσα στην πρακτική συλλογική ζωή, δηλαδή τη ζωή της πόλεως, την κοινωνική ζωή. Επομένως, ατομικά οντολογική, είναι η ορμή του ανθρώπου για συνύπαρξη και κοινωνία με τους άλλους ανθρώπους, τους ομοίους κατά είδος. Αυτή η ανάγκη, η ενόρμηση του ανθρώπου, εκδηλώνεται σε μια οργανωμένη ζωή, δηλαδή εν κοινωνία που όχι από τη φύση της αλλά εξαιτίας αυτής, έχει τη δυνατότητα να μετασχηματιστεί σε *Πολιτεία* και να αναπτύξει την ελευθερία της πολιτικής ζωής. Η *πολιτικότητα* είναι συνεπώς συναφής της *κοινωνικότητας*, είναι δηλαδή περισσότερο μια κοινωνική παρά μια βιολογική φύση, που συγκροτείται εξαιτίας της ορμής για συνύπαρξη και δεν υπάρχει εκ των προτέρων. Άρα, η *πολιτικότητα* ενεργείται εντός των σχέσεων και όχι έξω από αυτές. Συμπερασματικά, η σκέψη των Αριστοτέλης, Γιανναράς, Laclau και Mouffe, συναντιέται σε εκείνη την οντολογική διάσταση του πολιτικού εντασσόμενη σε μια *Οντολογία της Σχέσης* ή σε έναν *Υπαρξισμό της Σχέσης και της Κίνησης*.

Το *πολιτικό* επομένως εμφανίζεται μέσα από τη συνάρθρωση αλλά και την εξάρθρωση των διαφορετικών τρόπων και λόγων της ύπαρξης οι οποίοι αλληλοσχετιζόμενοι εκ των πραγμάτων επικοινωνούν μέσα σε μια διαλεκτική της σύνθεσης. Επομένως, οι *πολιτικές*, αποτελούν προγράμματα ρυθμιστικά της ζωής καθώς εμφανίζονται ως συνέπειες της οντολογικής ή υπαρξιακής κατάστασης αλλά και δυνατότητας του *πολιτικού* για μια *πολιτική* ζωή. Παράλληλα, οι πολίτες που σχετίζονται για τα κοινά τους θέματα, δημιουργούν κοινωνικές αλλά και πολιτικές σχέσεις. Η υπαρκτική και οντολογική συνθήκη των ανθρώπων να βρίσκονται πάντα σε σχέσεις,

καθιστά εφικτό το *πολιτικό* γεγονός, δηλαδή την *πολιτική* σχέση και ως εκ τούτου την ανάδυση του πολιτικού. Το *πολιτικό* ως οντολογική διάσταση της κοινωνίας και η *πολιτική* ως το ενέργημα της, είναι αδύνατο να απουσιάσουν από κάθε συλλογική προσπάθεια οργάνωσης του βίου, είτε από τον στοχασμό της πρακτικής της, είτε και από αυτή την ίδια την πρακτική. Το *πολιτικό* και η *πολιτική πράξις*, παράγει πολιτικές, δημιουργεί και αναδημιουργεί διαρκώς την πολιτεία.

Από την προσέγγιση αυτή καθίσταται σαφές ότι το *πολιτικό* ενυπάρχει σε κάθε δημόσια ενέργεια, αλλά δεν ενεργείται πάντα ως *πολιτική*. Καμία εκδήλωση του ανθρώπου μέσα στις κοινωνικές του σχέσεις δεν μπορεί να απαλλαγεί οριστικά από το *πολιτικό* αφού ο κοινωνικός άνθρωπος από τη στιγμή που υπάρχει εντός της πόλης είναι εν ενεργεία αλλά και εν δυνάμει πολιτικός άνθρωπος. Ωστόσο, ο άνθρωπος παρά τη δυνατότητά του αυτή δεν σημαίνει ότι μετέχει κατ' ανάγκη και εξαιτίας της πολιτικότητάς του στο παιχνίδι της κοινής ζωής, δηλαδή στην οργάνωση του συμβάντος που καλείται πολιτική.

III. Η έννοια του Πολιτικού στον Carl Schmitt ως υπαρξιακή σύγκρουση φίλου και εχθρού

Η έννοια του «πολιτικού» αποκτά κεντρική σημασία στο έργο του Carl Schmitt τοποθετούμενη πέρα από τη λογική της απόλυτης ταύτισης του Κράτους με το πολιτικό ή και της εμφάνισης του ενός ως άρρηκτο τμήμα του άλλου. Ο Schmitt ασκώντας κριτική στον πολιτικό φιλελευθερισμό, σύμφωνα με τον οποίο το κράτος μονοσήμαντα ορίζει το πεδίο του πολιτικού (μονοπώλιο του πολιτικού),²⁴ σημειώνει ότι για τον ορισμό της έννοιας του πολιτικού τα κριτήρια πρέπει να είναι αυτόνομα, να αφορούν δηλαδή ειδικώς την πολιτική συμπεριφορά. Όπως στην

²⁴ Schmitt C., 1988, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφ. Λαβράνου Α., Κριτική, Αθήνα, σελ.39.

ηθική ισχύει η διάκριση ανάμεσα στο καλό και το κακό, στην αισθητική ανάμεσα στο ωραίο και το άσχημο, έτσι και «η ειδικά πολιτική δράση, στην οποία μπορούν να αναχθούν οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα, είναι η διάκριση φίλου και εχθρού».²⁵

Κατά τον Schmitt, το πολιτικό εκφράζεται ανάμεσα σε δύο συλλογικούς και όχι ατομικούς εχθρούς, οι οποίοι συγκροτούνται πάνω σε ομοιογενείς βάσεις. Η κάθε συλλογικότητα, ως «μαχόμενη ολότητα ανθρώπων» σε μια συγκεκριμένη κατάσταση θα αντιμετωπιστεί δυνητικά ως «εχθρός».²⁶ Η συλλογικότητα αποτελεί ένα ομοιογενές σώμα «φίλων»²⁷ και αποφασίζει μέσω του *κυρίαρχου ηγέτη* της, που εκφράζει τη γενική βούληση,²⁸ για το ποιος είναι ο εχθρός της.²⁹ Παράλληλα, η συλλογικότητα προσδιορίζει την ομοιότητα φιλίας ανεξάρτητα από τα ηθικά, οικονομικά, ψυχολογικά ή και άλλα κίνητρα των μελών της. Για τον Schmitt, η πιο διευρυμένη συλλογικότητα που αποτελεί το όχημα και τον εκφραστή του πολιτικού δεν είναι άλλη από το ίδιο το Κράτος.

²⁵ όπ. παραπ. σελ.46.

²⁶ όπ. παραπ. σελ.52.

²⁷ Η θέση ότι το πολιτικό σώμα συγκροτείται περισσότερο από την φιλία παρά από την δικαιοσύνη τίθεται από τον Αριστοτέλη στην «Ηθική», όπου η φιλία είναι εφικτή ανάμεσα σε δύο καλούς ανθρώπους (Vander Valk F., 2002, «Decisions, Decisions: Carl Schmitt on Friends and Political Will», *Rockefeller College Review*, vol.1, no.2). Βλέπουμε όμως εδώ μια προσωποκεντρική αφετηρία της φιλίας. Η φιλία δεν είναι δημόσιο γεγονός, αλλά ιδιωτικό, και εξαιτίας του συγκροτεί την πολιτική φιλία στο δημόσιο χώρο. Στον Πλάτωνα, η φιλία και η δικαιοσύνη αλληλοεμπλέκονται (Hutter H., 1978, *Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Wilfred Laurier Press, Waterloo: Οντάριο). Στους αρχαίους συγγραφείς από τον Όμηρο και τον Πλάτωνα, μέχρι τους τραγικούς ποιητές, η φιλία τίθεται στο επίκεντρο του πολιτικού ως προσωπική φιλία. Μοιάζει με την φιλία του Αχιλλέα με τον Πάτροκλο, δηλαδή την ηρωική συναισθηματική φιλία που δημιουργεί τον αιώνιο δεσμό. Στον Schmitt, όμως, η φιλία δεν είναι ατομική ενώ δεν σχετίζεται ούτε με την ηθική αλλά ούτε και με τη δικαιοσύνη. Η φιλία συγκροτείται ως υπαρκτή κατάσταση στον δημόσιο πολιτικό χώρο και εκφράζεται μέσα από συγκεκριμένες αποφάσεις και ενεργήματα.

²⁸ Ο Schmitt χρησιμοποιεί τη «γενική βούληση» του Rousseau ωστόσο απομακρύνεται από την έννοια του «κυρίαρχου λαού» την οποία και απορρίπτει ως μεταφυσική απάτη καθώς ο λαός στερείται της δυνατότητας της βούλησης. Κατά τον Schmitt, το συμφέρον του λαού και άρα τη βούλησή του εκφράζει μόνον ο ηγέτης ως ο κυρίαρχος που αποφασίζει. Έτσι η συλλογική ομοιογενής ομάδα εκφράζεται από τον ηγέτη και όχι αφ' αυτής, κάτι που θα ήταν και πρακτικά αδύνατο να συμβεί. Επομένως η σμιτιανή έννοια της «γενικής βούλησης» συμπυκνώνεται στη βούληση αυτού που ηγείται του πολιτικού συνόλου.

²⁹ Επομένως, όταν ο εχθρός απειλεί μια συλλογικότητα τότε ο φίλος ως μέλος της, οφείλει να ακολουθήσει τις εντολές του κυρίαρχου ηγέτη και να υπερασπιστεί την ύπαρξή της, βλ. Vander Valk F., 2002, όπ. παραπ. σελ.43.

Όσον αφορά στις ίδιες τις έννοιες του φίλου και του εχθρού πρέπει «[...] να λαμβάνονται με το συγκεκριμένο, υπαρξιακό τους νόημα, όχι ως μεταφορές ή σύμβολα, όχι αναμειγμένες και αποδυναμωμένες από οικονομικές, ηθικές ή άλλες παραστάσεις, ακόμα λιγότερο, με ένα ιδιωτικό-ατομικιστικό νόημα, ή ψυχολογικά, ως έκφραση ιδιωτικών συναισθημάτων και τάσεων. Δεν είναι κανονιστικές και «καθαρά πνευματικές» αντιθέσεις».³⁰ Στην προσέγγιση του Schmitt το υπαρξιακό νόημα του φίλου και του εχθρού δεν σχετίζεται με έναν υπερβατολογικό υπαρξισμό όπου οι φίλοι και οι εχθροί καθίστανται προαιώνιοι και ουσιοκρατικά καθορισμένοι, αλλά ούτε και χαρακτηρίζονται από κάποιο μεταφυσικό νόημα. Η ύπαρξη του φίλου και του εχθρού είναι συνάρτηση της ίδιας της κατάστασης έκτακτης ανάγκης, δηλαδή, εμφανίζονται όταν τίθεται σε απειλή η ύπαρξη του συλλογικού σώματος.³¹ Η φιλία και η εχθρότητα ως συλλογικές υπαρκτικές πραγματικότητες προκύπτουν ως συνέπειες της απειλής αλλήλων και συγκροτούνται μέσα από την ενεργοποίηση της οικειότητας των μελών που απειλούνται. Η απειλή ανεξάρτητα από τους λόγους για τους οποίους εμφανίζεται, λειτουργεί ως συγκροτητικό γεγονός για τα μέλη της κοινότητας. Επομένως, ο υπαρξισμός, του Schmitt, αναφέρεται σε μια κατάσταση που αφορά τον τρόπο που συγκροτείται το συλλογικό σώμα ως πραγματικότητα.

Στο έργο του, ο Schmitt εστιάζει περισσότερο στην εχθρότητα παρά στην φιλότητα αντιλαμβανόμενος το πολιτικό κυρίως ως σύγκρουση παρά ως συμμαχία.³² Η έμφαση αυτή εξηγείται λόγω της σύνδεσης του πολιτικού με το κράτος, καθώς «[...] η έννοια του κράτους προϋποθέτει την έννοια του πολιτικού», ενώ, «[...] το Πολιτικό εξισώνεται κατά κάποιον τρόπο με το Κρατικό».³³

³⁰ Schmitt C., 1988, όπ. παραπ. σελ.49.

³¹ Drury S., 1997, *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's Press, Νέα Υόρκη.

³² Norris A., 1998, «Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political», *Telos*, 112. Επανατυπώθηκε στις 14/12/2001. Το κείμενο διατίθεται στον ιστότοπο <http://silver.ulib.albany.edu:2148>, 28 pgs, προσπέλαση 9/3/2015.

³³ Schmitt C., 1988, όπ. παραπ., σσ.37-38.

Αυτή η «κατά κάποιον τρόπο», όμως, σύνδεση του «κρατικού» με το «πολιτικό» καθιστά ανεπίτρεπτη την πλήρη ταύτιση των δύο εννοιών. Στον Schmitt, το πολιτικό είναι αδύνατο να αυτονομηθεί πλήρως από το Κράτος και τούτο διότι στη λογική του η «ακραία πραγμάτωση της εχθρότητας» είναι ο πόλεμος ανάμεσα σε κράτη.³⁴ Ο πόλεμος όμως δε χρειάζεται να είναι κάτι το καθημερινό, ωστόσο πρέπει να παραμένει υπαρκτός ως πραγματική δυνατότητα για να έχει νόημα η ίδια η έννοια του εχθρού και άρα και του πολιτικού. Έτσι, η έννοια του πολιτικού δεν συμπίπτει απόλυτα με την ένοπλη σύγκρουση αλλά την προϋποθέτει, καθώς αυτή η οριακή και δυνητική σύγκρουση τροφοδοτεί και τελικά προσδιορίζει τόσο τις «κανονικές» όσο και τις «έκτακτες» καταστάσεις. Έτσι, η εξάλειψη της δυνητικής πολεμικής σύγκρουσης από την έννοια του πολιτικού οδηγεί στην εξάλειψη όλων των μορφών της ίδιας της πολιτικής.³⁵

Από την προσέγγιση του Schmitt καθίσταται σαφές ότι κάθε αντίληψη περί πολιτικής που αγνοεί τη σύγκρουση των ανθρώπινων συνόλων στη διάκριση φίλου και εχθρού αδυνατεί να αναλύσει στις πραγματικές, και κατά Schmitt πάντα υπαρξιακές διαστάσεις, την ίδια την πολιτική παρέμβαση ως πρακτική.

³⁴ όπ. παραπ., σελ.55.

³⁵ όπ. παραπ., σσ.56-57.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η βία ως έλλειψη πολιτικής στο έργο της Hannah Arendt

«Η δύναμη

δεν μπορεί να αποθηκεύεται και να διατηρείται για τις έκτακτες πολιτικές ανάγκες,

όπως τα όργανα της βίας, αλλά υπάρχει μόνο κατά την ενεργοποίηση της»³⁶

Hannah Arendt

«Αυτό που κάνει τον άνθρωπο πολιτικό ον είναι η ικανότητα του να πράττει· [...]

Για να μιλήσουμε φιλοσοφικά,

η πράξη είναι η ανθρώπινη απάντηση στο γεγονός ότι έχουμε γεννηθεί»³⁷

Hannah Arendt

³⁶ Arendt, H., 1986, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφ.Ροζάνης Σ., και Λυκιαρδόπουλος Γ., Γνώση, Αθήνα, σελ.273.

³⁷ Το ίδιο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η βία ως έλλειψη πολιτικής στο έργο της Hannah Arendt

«[...] κάθε μείωση της δύναμης είναι μια ανοιχτή πρόσκληση στη βία»³⁸

Hannah Arendt

I. Η βία ως αντιπολιτική κατάσταση ανελευθερίας και αναλήθειας

Στο έργο με τίτλο «Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Η Κοινοτοπία του Κακού»,³⁹ η Hannah Arendt επεξεργάζεται την έννοια του κακού τοποθετούμενη ενάντια σε εκείνο το μέρος της θεολογικής, αλλά και της φιλοσοφικής παράδοσης, που αντιλαμβάνεται την ύπαρξή του στον κόσμο ως μια υποστασιακή οντότητα. Η Arendt δεν αντιλαμβάνεται την ύπαρξη του ανθρώπου ως κακού από τη φύση καθώς συνδέει την έννοια του κακού με την πραγματικότητα της κατάστασης της έλλειψης κριτικής ικανότητας από τους ανθρώπους. Υπό αυτή την οπτική, εντάσσεται σε εκείνη τη γραμμή φιλοσοφικής και ανθρωπολογικής σκέψης που συνδέει το κακό με την άγνοια, αλλά και τη θεολογική παράδοση που κατανοεί την «αμαρτία» ως μια αστοχία ενός τρόπου ζωής που εμποδίζει και ταυτόχρονα απαλλοτριώνει τις δυνατότητες για πνευματική ανάπτυξη που πραγματικά ενυπάρχουν στην ανθρώπινη φύση.⁴⁰

³⁸ Arendt, H., 2000, (1969), *Περί Βίας*, μτφ. Νικολαΐδου-Κυριανίδου Β., Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σελ.143.

³⁹ Arendt, H., 2009, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Η Κοινοτοπία του Κακού*, μτφ. Τομανάς Β., Νησίδες, Σκόπελος.

⁴⁰ Μια εξόχως ενδιαφέρουσα προσέγγιση για την έννοια του κακού σ' αυτή τη γραμμή θεολογικής παράδοσης αναπτύσσεται από τον θεολόγο και ανθρωπολόγο Charles Bellinger στο έργο του «Γενεαλογία της Βίας» (Charles K. Bellinger, 2001, *The Genealogy of Violence. Reflections on Creation, Freedom and Evil*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη), αλλά και από τον ιστορικό ανθρωπολόγο Renè Girard στο «Εξίλαστήριο Θύμα, η Βία και το Ιερό» (1991 (1972), μτφ. Παπαγιώργης Κ., Εξάντας, Αθήνα). Όσον αφορά στον Bellinger, ο οποίος στηρίζει την ανάλυσή του στην υπαρξιστική φιλοσοφική προσέγγιση του Kierkegaard και τη θεμελίωση της στην έννοια της «Αγωνίας», στα «Έργα Αγάπης» και στην «Ασθένεια προς Θάνατον», το κακό και η από αυτό προερχόμενη βία, προκύπτει από την ανθρώπινη αντίσταση ενάντια σε κάθε δυνατότητα ψυχολογικής αλλαγής και ανάπτυξης της πνευματικής ωριμότητας του ανθρώπου, ο οποίος υποτάσσεται στην προστασία του «Εγώ» (Ego-Protection) υπεκφεύγοντας την ίδια την

Στην σκέψη της Arendt, η κατανόηση του κόσμου ως αληθής γνώση των πραγμάτων, συνδέεται με την ίδια την έννοια της ελευθερίας η οποία ακυρώνεται από τη βία καθώς η δεύτερη αποτελεί μια συνθήκη άγνοιας και παρανόησης του κόσμου. Η γνώση της πραγματικότητας είναι δύναμη, με αποτέλεσμα η βία να εμφανίζεται στον κόσμο ως αδυναμία, ως εκείνη την κατάσταση που εμφανίζεται όταν η δύναμη λείπει. Ακολουθώντας τον αρεντικό αφορισμό ότι η γνώση είναι δύναμη και ελευθερία, διαπιστώνουμε ότι η βία ως αδυναμία αποτελεί έλλειψη και στέρηση δύναμης, εκφράζοντας ταυτόχρονα και μια έλλειψη ελευθερίας. Παράλληλα, αν η έννοια του

έννοια της «Δημιουργίας», που δεν εκφράζει τίποτε περισσότερο από την επανεδραίωση της σχέσης με το Θεό της Αγάπης-Δημιουργό και ως εκ τούτου με τον ίδιο τον άνθρωπο-πλησίον. Για τον Bellinger, η κατανόηση της βίας προϋποθέτει την κατανόηση των εξής βασικών στοιχείων: 1) ότι η Δημιουργία είναι μια διαδικασία δυναμική και όχι στατική, 2) Ότι τα ανθρώπινα όντα βιώνουν το γεγονός της Δημιουργίας ως άγχος θανάτου, 3) ότι η ρίζα της αμαρτίας εντοπίζεται στην προσπάθεια του ανθρώπου να διαχειριστεί το άγχος αυτό, εναντιούμενος, στον ίδιο το Δημιουργό «σταματώντας» τη διαδικασία της Δημιουργίας, 4) η αμαρτία δεν είναι μια απλή κατάσταση ανωριμότητας αλλά συνειδητή και κατευθυνόμενη ανωριμότητα προς τον Άλλο, 5) το άτομο προσπαθώντας να αποφύγει την ίδια τη Δημιουργία και να γίνει ο Άλλος για τον ίδιο τον εαυτό μέσω της Αγάπης, επιτίθεται στα άλλα ανθρώπινα όντα μετατρέποντας τους σε αποδιοπομπαίους τράγους (scapegoats) και 6) η σταύρωση του Χριστού αποτελεί εκείνο το ιστορικό γεγονός που αποκαλύπτει τις ρίζες της βίας, βλ. Bellinger, Ch., *The Genealogy of Violence. Reflections on Creation, Freedom and Evil*, όπ. παραπ., σελ. 53, επ.. Στον ίδιο θεολογικό άξονα σκέψης κινείται και ο Girard ο οποίος εντοπίζει τις ρίζες της βίας στην έννοια της «μιμητικής επιθυμίας» (mimetic desire) που είναι το κλειδί για να διακριθεί η καλή από την κακή συμπεριφορά. Για τον Girard, η επιθυμία, σε αντιδιαστολή με τη «ζωτική ορεκτικότητα», δεν είναι φυσική στον άνθρωπο αλλά επινοείται καθώς γεννιέται ως αντίγραφο μιας άλλης επιθυμίας που οδηγεί αναπόφευκτα στον ανταγωνισμό καθώς το υποκείμενο επιθυμεί το αντικείμενο επειδή ακριβώς το επιθυμεί ο αντίζηλος ο οποίος λειτουργεί γι' αυτόν υποδειγματικά. Η επιθυμία για το αντικείμενο συγκροτείται μέσω της επιθυμίας του αντίζηλου, του υποδείγματος, το οποίο επιθυμώντας αυτό το αντικείμενο, το προβάλλει στο υποκείμενο ως επιθυμητό. Άπαξ και ικανοποιήσει ο άνθρωπος τις πρωταρχικές του ανάγκες, συνεχίζει να επιθυμεί αλόγιστα, χωρίς ωστόσο να γνωρίζει ακριβώς τι, γι' αυτό και χρειάζεται τον άλλον για να του δηλώσει τι πρέπει να επιθυμήσει. Η επιθυμία, όμως, ως μίμηση της επιθυμίας του άλλου, γεννά τη βίαιη σύγκρουση και ο μόνος τρόπος επίλυσής της, όπως καταδεικνύει η «θυσιαστική» καταγωγή κάθε κοινωνίας, είναι η προσφυγή στο μηχανισμό του «αποδιοπομπαίου τράγου» (scapegoat mechanism). Η τελετουργική προσφυγή σ' αυτό το μηχανισμό, κατά τον Girard, αποδεικνύει την αναγκαιότητα να αντικειμενοποιηθεί η σύγκρουση της ίδιας της επιθυμητικής διαδικασίας στο πρόσωπο του «ενόχου» θύματος προκειμένου να εξασφαλισθεί, η αναγκαία για τη διατήρηση της κοινωνίας ομοφωνία, μέσω της συγκρότησης ενός συλλογικού αισθήματος ότι το εξιλαστήριο θύμα είναι περισσότερο ένοχο από οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο που επιθυμεί. Το μηχανισμό του «αποδιοπομπαίου τράγου», μέσω της εξόντωσης του οποίου εξασφαλίζεται η κοινότητα, αλλά και το μύθο που στηρίζεται σ' αυτόν, έρχεται να αποδομήσει το παράδειγμα του μόνου πραγματικά αθώου θύματος στην ανθρώπινη ιστορία, του Χριστού. Η θυσία του αθώου Χριστού και ο θάνατός του, καταργεί τον κύκλο της βίας που ενέχει η μιμητική επιθυμία, αφού ο «κύριος του ανθρώπου» ως εκ θεμελίων και a priori αγαθός Θεός ενέχει υπαρκτή και αδιαμφισβήτητη αθωότητα που ωθεί τους ανθρώπους στην ενότητα, αφού αν και εξιλαστήριο θύμα εντούτοις δεν αντιμετωπίζεται έστω και στο ελάχιστο ως ένοχος. Για τον Girard, όμως, όσο οι άνθρωποι παραμένουν εγκλωβισμένοι στον παραδοσιακό μύθο, διατηρούν το φόβο για τον άλλον που μεταφράζεται στο φόβο για τον ίδιο τον Αγαθό Θεό, βλ. Girard, R., *Εξιλαστήριο Θύμα, η Βία και το Ιερό*, όπ. παραπ., σελ. 241 επ., αλλά και τη συνέντευξη του Renè Girard στον Peter Robinson (Hoover Institution) με τίτλο «Βαθύτερα Διδάγματα με τον Ρενέ Ζιράρ», Δεκέμβρης 2009, διαθέσιμη σε ψηφιακή μορφή στην ηλεκτρονική διεύθυνση του antifono.gr/portal/κατηγορίες/Θεολογία-θρησκευσιολογία,προσπέλαση 3/3/2015.

κακού συλλαμβάνεται ως έλλειψη καλού, δηλαδή έλλειψη της αναστοχαστικής ενέργειας της σκέψης που παράγει γνώση, τότε αποτελεί και αυτό μια έλλειψη δύναμης η οποία ταυτίζεται στην αρνητική σκέψη με το καλό. Καθώς αυτή η έλλειψη είναι «πανταχού παρούσα» και τα πάντα «μη πληρούσα», σε ολόκληρη την ιστορική διαδρομή του ανθρώπου, το κύριο χαρακτηριστικό του κακού είναι η κοινοτοπία του, η καθημερινή του «ρουτίνα». Επομένως, το πρόβλημα της βίας αποκτά τη διάσταση του οικείου και όχι της εξαίρεσης και του εξαιρετικού, μια διάσταση καταστατική της ύπαρξης του ανθρώπου, αφού η έλλειψη μοιάζει να είναι ανεκρίζωτη της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής με την οικειότητα του κακού και της βίας να εμφανίζεται ως ανθρώπινη αναγκαιότητα.

Για την Arendt, η γνώση της πραγματικότητας συνδέεται άμεσα με την αλήθεια, μόνο που η αλήθεια δεν αποτελεί ένα κατόρθωμα του ατομικού νου και της σκέψης του, αλλά κατανοείται ως δημόσιο γεγονός που παράγεται στη δημόσια σφαίρα. Η παραγωγή της αλήθειας προϋποθέτει την κατοχύρωση της ύπαρξης της δημόσιας σφαίρας και ως εκ τούτου την εξασφάλιση της ίδιας της ανθρώπινης ελευθερίας, δηλαδή στο να υπάρχει και να ενεργεί ο άνθρωπος στον δημόσιο χώρο. Επιπλέον, η παραγωγή της αλήθειας, συνδεδεμένη με τον κριτικό αναστοχασμό της ίδιας της πραγματικότητας, εξασφαλίζεται μέσα από μια αμερόληπτη κρίση που δεν εξυπηρετεί την εξουσία και τη διεκδίκησή της, τα ατομικά συμφέροντα ή τις βλέψεις των κοινωνικών ομάδων και δεν ερμηνεύεται μέσα από στενά ιδεολογικά πλαίσια σκέψης τα οποία είναι ανίκανα να διαλεχθούν μαζί της καθώς επιχειρούν να την υποτάξουν στην ερμηνεία και στα καθορισμένα και οριοθετημένα πλαίσια τους. Η αλήθεια, ως προϊόν αμερόληπτης κρίσης, εξασφαλίζεται όταν οι ιδέες των ίσων δρώντων υποκειμένων αναπτύσσονται και συνδιαλέγονται ελεύθερα μέσα στη δημόσια σφαίρα.

Για την Arendt, η ύπαρξη μιας αληθινής θεώρησης των πραγμάτων αλλά και μιας ειλικρινούς αποτίμησης της βίας, προϋποθέτει αφετηριακά μια θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στην ελεύθερη γνώμη και το συμφέρον.⁴¹ Το ατομικό συμφέρον ως ιδιοφέλεια που συγκροτείται στη σφαίρα του ιδιωτικού, εδράζεται στην λογική μιας περιχαράκωσης στον εαυτό, ενώ αναπτύσσεται παράλληλα με τον εγωισμό αποκλείοντας την ανάπτυξη της αμερόληπτης κρίσης. Διότι η αμεροληψία, όπως και η αλήθεια αναπτύσσεται μόνο στον δημόσιο χώρο, μέσα στον ελεύθερο και ειλικρινή διάλογο. Η ελεύθερη γνώμη απαντάται μόνο ως το αποτέλεσμα της εξασφάλισης της ισηγορίας στο δημόσιο χώρο. Η συνθήκη της ισηγορίας, όμως, προϋποθέτει μια κατάσταση αμεροληψίας που εξασφαλίζει σε όλες τις ιδέες τη δυνατότητα να εκφραστούν. Στον φαύλο κύκλο της ανισότητας της βίας της μεροληψίας, αντιπαρατίθεται ένας διαλεκτικός κύκλος της ισηγορίας και της ελευθερίας της αμεροληψίας.

Σ' αυτή τη συνθήκη, οι ιδέες δεν είναι όλες ίδιες και σίγουρα δεν αποκτούν ίση σημασία και αλήθεια αναφορικά με την πραγματικότητα την οποία περιγράφουν, αλλά εκκινούν από μια κοινή αφετηρία που δεν είναι άλλη από την κοινή δυνατότητα να εκφραστούν ελεύθερα. Για την Arendt, η κοινή δυνατότητα έκφρασης απαιτεί την ελευθερία του δημόσιου χώρου και την ηθική ενός ελεύθερου διαλόγου, καθώς χωρίς αυτές κάθε έννοια αλήθειας καθίσταται ανέφικτη. Αναπτύσσεται, επομένως, στον αρεντικό στοχασμό μια «ηθική της επικοινωνίας» που αντιπαρατίθεται *a priori* στην ίδια την έννοια της βίας.⁴²

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο σκέψης, η βία εμφανίζεται ως το αποτέλεσμα μιας μεροληπτικής προσέγγισης απέναντι στην πραγματικότητα. Εξυπηρετώντας συμφέροντα ιδιωτικά αλλά και συλλογικά, ευρύτερες αλλά και στενότερες μέριμνες για την εξουσία, ιδιοτέλειες και ιδιοφέλειες,

⁴¹ Arendt, H., 2006 (1963), *Για την Επανάσταση*, μτφ.Στουπάκη Α., Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σελ.191.

⁴² Στην Arendt, δεν έχουμε μια αναπτυγμένη «θεωρία της ηθικής της επικοινωνίας», όπως για παράδειγμα στον Habermas, βλ. Habermas, J., 1997, *Η Ηθική της Επικοινωνίας*, εισ.-μτφ.Καβουλάκος Κ., Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα.

ιδεολογικές α-νοησίες, δηλαδή ιδέες που στερούνται νοήματος αφού δεν εκφράζουν με σχετική ακρίβεια καμία πραγματικότητα, η βία εξυπηρετεί την πλάνη και την αν-αλήθεια. Η βία, συνδέεται έτσι στη σκέψη της Arendt, με ένα κοινωνικό και πολιτικό καθεστώς ανελευθερίας, αναιρώντας την ίδια την πραγματικότητα του πολιτικού, καθώς η δυνατότητα εδραίωσης ενός ελεύθερου λόγου μειώνεται μπροστά στην επιβολή της ατομικής ή συλλογικής θέλησης δια της βίας. Η βία, αποκτά μια θέση που βρίσκεται σε αντιπαράθεση με την πολιτική και τούτο διότι η πολιτική στην σκέψη της Arendt ενεργείται στον ελεύθερο δημόσιο χώρο, και όχι στον ιδιοποιημένο δια της βίας και στο όνομα των συμφερόντων ενός ατόμου ή μιας ομάδας. Υπ' αυτή την οπτική, η βία αποκτά και μια αντεπαναστατική λειτουργία, καθώς, ακυρώνοντας την ελευθερία του δημόσιου χώρου και την ίδια την συμμετοχή των πολιτών, υποκαθιστά την πολιτική κριτική με την λογοκρισία της, με αποτέλεσμα η ανάπτυξη οποιουδήποτε λόγου αμφισβήτησης της εξουσίας της, να είναι πρακτικά αδύνατη.

Ακολουθώντας τη θέση της Arendt, όπως διατυπώνεται και στις σκέψεις της στο έργο της «Για την Επανάσταση», καθίσταται σαφές, ότι το πολιτικό γεγονός συγκροτείται ως γεγονός ελευθερίας, και μάλιστα, όχι σαν μια ακόμη διάσταση της ελευθερίας, αλλά ως η μοναδική εμφάνιση και εκδήλωση της.⁴³ Συνεπώς, η από κοινού δραστηριοποίηση των ανθρώπων στο δημόσιο χώρο, η συλλογική πρακτική αλλά και η ενεργητικότητα της δύναμής τους, αναπτύσσουν και εδραιώνουν την ελευθερία του ανθρώπου, ενώ ταυτόχρονα συγκροτούν την σφαίρα του

⁴³ Στη μελέτη της «Για την Επανάσταση», η Arendt υπέβαλε τις δύο κυρίαρχες πολιτικές παραδόσεις, τη φιλελεύθερη δημοκρατική και τη μαρξιστική παράδοση, σε ένα είδος επανεκτίμησης όσον αφορά στο εάν κατανόησαν πραγματικά σε τι συνίσταται το αυθεντικά επαναστατικό στοιχείο των επαναστάσεων των νεότερων χρόνων. Για την Arendt, το στοιχείο αυτό είναι η διαρκής προσπάθεια μιας *constitutio libertatis*, δηλαδή της συγκρότησης ενός πολιτικού χώρου δημόσιας ελευθερίας όπου οι άνθρωποι θα έπαιρναν στα χέρια τους τις κοινές υποθέσεις ως ελεύθεροι και ίσοι πολίτες. Αυτή η βασική πολιτική αντίληψη, κατά την Arendt, δεν κατανοήθηκε ούτε από τον φιλελευθερισμό, αλλά ούτε και από τον μαρξισμό, οι οποίοι έμειναν εγκλωβισμένοι σε μια αντίληψη του πολιτικού, σύμφωνα με την οποία, ο τελικός σκοπός της πολιτικής είναι κάτι πέρα από την πολιτική, είτε πρόκειται για την ανεμπόδιστη επιδίωξη των εκάστοτε ατομικών συμφερόντων, είτε για την ιδιωτική ευημερία των πολιτών, είτε ακόμη και για την εγκαθίδρυση μιας αταξικής κοινωνίας, βλ. Arendt, H., 2006, *οπ. παραπ.*, σελ. 191 επ..

πολιτικού και την πολιτική πρακτική. Υπ' αυτήν την έποψη, για την Arendt, η ελευθερία ως δυνατότητα μπορεί να αναπτυχθεί μόνο στο δημόσιο χώρο εξαιτίας της από κοινού ενεργοποίησης των προσωπικών δυνάμεων του καθενός, στο ίδιο το πολιτικό γεγονός, δηλαδή στην πολιτική πρακτική καθ' εαυτή, περιορίζοντας ταυτόχρονα την εμφάνιση της βίας.

Στο ίδιο πλαίσιο ανάγνωσης όμως, ακόμα και ο βίαιος αντι-αποικιακός αγώνας έτσι όπως προκρίνεται από τον Franz Fanon με τον οποίο η Arendt συνομιλεί ιδεατά στα κείμενά της για τη βία, θα μπορούσε να εξασφαλίσει κάποια συνθήκη ελευθερίας, αφού ο αγώνας αυτός, εμφανίζεται ως ένας από κοινού πολιτικός αγώνας στο δημόσιο χώρο που στοχεύει στην έκφραση των καταπιεσμένων κοινωνικών δυνάμεων. Σ' αυτή τη θέση, που συνδέει άρρηκτα το πολιτικό με την ελευθερία, υπάρχει, άραγε, κάποιο περιθώριο για την ανάπτυξη κάποιας μορφής βίας που να πραγματώνει την ελευθερία, δηλαδή να είναι εντέλει και πολιτική πρακτική; Σε μια δημόσια δράση που οδηγεί στην εμπράγματη ελευθερία ομάδων που έως τότε υφίστανται την ανελευθερία της βίας, μπορούμε να πούμε ότι η βία τους αποκλείεται να καταφέρει να ενδυθεί χαρακτηριστικά πολιτικής ελεύθερης δράσης; Υπάρχει άραγε δυνατότητα ανάπτυξης μιας πρακτικής που στηριζόμενη στη βία θα οδηγήσει στην ευτυχία και στο πολυπόθητο «*amor mundi*»⁴⁴ αναβαθμίζοντας τον ίδιο τον πολιτικό βίο συνολικά και όχι μόνο για συγκεκριμένες ελίτ; Πως διακρίνεται σε τελική ανάλυση η θεμιτή-ελεύθερη από την αθέμιτη - ανελεύθερη πολιτική πρακτική;⁴⁵

⁴⁴ Η Arendt στη διδακτορική της διατριβή για τις θέσεις του Αγίου Αυγουστίνου επεξεργάστηκε τη θέση ότι η πολιτική πράξη οδηγεί και οδηγείται από την αγάπη για τον κόσμο (*amor mundi*) βλ. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Β., «Για τη Βία και την Πολιτική στο Έργο της Hannah Arendt», στο Arendt, H., 1986, όπ. παραπ., σελ.28.

⁴⁵ Σημειώνουμε εδώ ότι για την Arendt το θεμιτό της πολιτικής πρακτικής κρίνεται και από την ηθικοπολιτική διάστασή της, δηλαδή από το αν συνδέει την ίδια τη δράση με κάποιο νόημα για την επιδιωκόμενη αλλαγή, βλ. Arendt, H., 1987, *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση*, μτφ. Ροζάνης Σ., Έρασμος, Αθήνα, σελ.11.

Στα ερωτήματα αυτά επιχειρεί να απαντήσει η Arendt στο έργο της «Περί βίας» (1969) μέσα από μια κριτική ανάλυση της σχέσης του πολιτικού γεγονότος με τη βία εισάγοντας διάφορα κριτήρια εννοιολόγησης της δεύτερης.

II. Ένας διάλογος με τον Fanon, τον Marx, τον Weber, και τον Clausewitz

Μέσα στη δίνη των συγκλονιστικών παγκόσμιων γεγονότων της δεκαετίας του '60 και ειδικότερα σε αυτό του Μάη του '68, η Arendt, θα ασκήσει κριτική στην πολιτική αντίληψη περί της αναγκαιότητας της ριζοσπαστικής επαναστατικής βίας για την πολιτική και κοινωνική αλλαγή. Αντίληψη που κατεξοχήν υιοθετήθηκε από τις αναδυόμενες ομάδες της επονομαζόμενης νέας Αριστεράς που εμπνεύστηκαν από το έργο του Frantz Fanon «Της Γης οι Κολασμένοι». Η Arendt θα στοχαστεί σε βάθος και επί μακρόν, τη σχέση της βίας με την πολιτική εξαιτίας του συγκεκριμένου επαναστατικού πυρετού.⁴⁶

⁴⁶ Ο γεννημένος στη Μαρτινίκα ψυχίατρος και φιλόσοφος Frantz Fanon το 1953 θα ενταχθεί στο «Εθνικοαπελευθερωτικό Μέτωπο» της Αλγερίας (F.L.N.-Front de Liberation Nationale). Το 1961 και, λίγο καιρό μετά το θάνατό του, εκδίδεται το έργο του με τίτλο «Της Γης οι Κολασμένοι» (Les damnés de la terre), αποτελώντας μια θεωρητική πραγματεία για τον αντιαποικιοκρατικό αγώνα και τα αναγκαία για τον Fanon βίαια χαρακτηριστικά του. Ήδη από τις πρώτες γραμμές του έργου του, ο Fanon, θα σημειώσει ότι «[...] η αποαποικιοποίηση είναι πάντα ένα βίαιο φαινόμενο (αφού) είναι απλούστατα η αντικατάσταση ενός «είδους» ανθρώπων με ένα άλλο «είδος» ανθρώπων. Χωρίς μεταβατικό στάδιο, υπάρχει γενική, πλήρης, απόλυτη αντικατάσταση» (Αυτή η διαδικασία αλλαγής προσώπων και πραγμάτων κατά την πορεία της αποαποικιοποίησης αποτελεί, για τον Fanon, μια βίαιη αλλαγή κοινωνικών σχέσεων και σχεσιακά κατεστημένων νοοτροπιών και τούτο διότι «[...] ο άποικος και ο αποικιοκρατούμενος είναι παλιοί γνωστοί [...] γιατί ο άποικος είναι εκείνος που έφτιαξε και εξακολουθεί να φτιάχνει τον αποικιοκρατούμενο. Ο άποικος αντλεί την αλήθεια του, δηλαδή τα αγαθά του, από το αποικιοκρατικό σύστημα». Ακολουθώντας τη σκέψη του Fanon καθίσταται αντιληπτό ότι ο άποικος και ο αποικιοκρατούμενος συγκροτούν την ύπαρξη τους μόνο μέσα από τη σχέση τους, στην οποία οφείλει την ύπαρξη του ο άποικος και την οποία θα «σπάσει» ο αποικιοκρατούμενος. Στη σχέση αυτή συμπυκνώνονται τα υπαρξιακά δεσμά τους και ο μόνος τρόπος απελευθέρωσης των ανθρώπων από αυτά, περνά μέσα από τη διαδικασία του αντιαποικιοκρατικού αγώνα. Αυτός ο αγώνας είναι υπαρξιακός, αφού η παρουσία του ενός απειλεί την ύπαρξη του άλλου. Δεν είναι υπαρξιακοί προαιώνιοι εχθροί, αλλά ιστορικοί. Όπως έγιναν εχθροί μέσα στην ιστορία ως ζεύγος αντιθέτων έτσι και θα πάνουν να είναι τέτοιοι μέσα από έναν ιστορικό απελευθερωτικό και βίαιο αγώνα που θα αλλάξει την υπαρξιακή πραγματικότητα τους, την αποικιοκρατική σχέση. Η πορεία όπου οι έσχατοι (αποικιοκρατούμενοι) έρχονται πρώτοι «[...] δεν μπορεί να γίνει παρά μετά από μια αποφασιστική και αιματηρή σύγκρουση των δύο πρωταγωνιστών [...] δεν μπορεί (ο αγώνας του αποικιοκρατούμενου) να θριαμβεύσει παρά μόνο αν τεθούν σ' εφαρμογή όλα τα μέσα, συμπεριλαμβανοντας φυσικά και τη βία [...] γιατί ο άποικος δεν παύει ποτέ να είναι ο εχθρός, ο ανταγωνιστής, ο άνθρωπος ακριβώς που πρέπει να χτυπηθεί». Συνοψίζοντας τη σκέψη του Fanon, ο Sartre θα γράψει στον πρόλογο της γαλλικής έκδοσης του βιβλίου

Η Arendt κατανοεί τη βία ως μέσο που εμφανίζεται σε μια σχέση που έχει πάντοτε έναν «έσχατο κριτή»⁴⁷ και η οποία εντοπίζεται κυρίως στις διεθνείς διακρατικές πολεμικές σχέσεις αλλά και στην επαναστατική πρακτική. Παρατηρείται μάλιστα ότι η βία που χρησιμοποιείται στις διεθνείς σχέσεις, καθίσταται γοητευτικό μέσο για την ίδια την εσωτερική επαναστατική βία. Σύμφωνα με την Arendt, οι ριζοσπαστικές ομάδες της νέας αριστεράς ακολουθούν την αντιμαρξιστική θέση του Μάο Τσε Τουνγκ ότι «η δύναμη απορρέει από την κάννη ενός όπλου»⁴⁸ καθώς, όπως η ίδια επισημαίνει, για τον Marx η βία καθίσταται αντιληπτή ως «μαμή της ιστορίας» και σε καμία περίπτωση δεν επέχει θέση μέσου, σκοπού ή αιτίας κάποιου τέλους της παλιάς κοινωνίας και ανάδυσης της καινούριας. Επομένως, κατά την Arendt, η βία συμβαίνει και δεν χρησιμοποιείται στην μαρξιστική σκέψη.

Η Arendt θα συμφωνήσει με τη θέση του Marx ότι η βία προηγείται του καινούριου αλλά δεν είναι αυτή που το δημιουργεί, ούτε και προκαλεί την κατάρρευση του παλιού, αλλά είναι οι εγγενείς αντιφάσεις του, οι αιτίες της ιστορικής αλλαγής. Έτσι, επισημαίνει ότι ο Marx, «[...] θεωρούσε το κράτος ως εργαλείο βίας στα χέρια της άρχουσας τάξης· αλλά η πραγματική δύναμη της άρχουσας τάξης δεν συνίστατο ούτε στηρίζονταν στη βία. Οριζόταν από το ρόλο που έπαιζε η άρχουσα τάξη στην κοινωνία ή, ακριβέστερα, από το ρόλο της στη διαδικασία της

«Η ανθρωπιά του μαχητή είναι το όπλο του», βλ. Fanon, F., 1982, (1961), *Της Γης οι Κολασμένοι*, μτφ. Αγγέλας Α., Κάλβος, Αθήνα, σσ. 9, 10, 11 και 25. Βέβαια ο Fanon δεν ανήκει στους υμνητές της βίας, και όπως σωστά διαπιστώνει η Arendt, έχει επίγνωση της ολοκληρωτικής βανανυσότητας η οποία και πρέπει άμεσα να αντιμετωπιστεί από τους επαναστάτες διότι αλλιώς θα οδηγήσει αναπόφευκτα στην ήττα του κινήματος μέσα σε σύντομο χρονικό διάστημα, στο Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., υποσημείωση 19, σελ. 152.

⁴⁷ Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ. 67.

⁴⁸ Πέραν, όμως, της κριτικής που ασκεί στη ριζοσπαστική πρακτική της νέας αριστεράς, η Arendt, θα αναγνώσει και ένα ενδιαφέρον στοιχείο σ' αυτήν την πρακτική, που συμπυκνώνεται στη δύναμη της βουλευσιαρχίας της δράσης. Αυτή η γενιά χαρακτηρίζεται από την πίστη ότι μπορεί να αλλάξει τα πράγματα με βάση τις δικές της προσπάθειες, καθώς μετέχει ενεργά στη δημόσια ζωή και την παραγωγή της. Έτσι ο πολιτικά ενεργός άνθρωπος αποκομίζει μια χαρά καθώς ανοίγει την εμπειρία του σε διαστάσεις από τις οποίες ήταν αποκλεισμένος, με αποτέλεσμα αυτή η εμπειρία «[...] (να) συνιστά ένα μέρος της πλήρους ευτυχίας». Αυτή η χαρά μετατρέπεται σε «δημόσια ευτυχία» καθώς ο άνθρωπος ενεργοποιείται στις δημόσιες υποθέσεις συγκροτώντας το πολιτικό γεγονός, βλ. Arendt, H., 1987, όπ. παραπ., σσ. 10-11.

παραγωγής».⁴⁹ Έτσι, η Arendt θεωρεί πως η βία, και υπό τη σκοπιά του ιστορικού υλισμού, δεν είναι σε καμία περίπτωση αρχέγονη και σίγουρα δεν καταλαμβάνει κάποιο θεμελιωτικό ή καθοριστικό ρόλο ως δύναμη στην ιστορική διαδικασία.

Επιπλέον, σε μια προσπάθεια εισαγωγικής κατανόησης της αρεντικής ανάλυσης για τον δευτερεύοντα ρόλο που διαδραματίζει η βία στην κοινωνία, αξίζει να σημειωθεί η θέση της Arendt αναφορικά με το πώς εξασφαλίζεται η τάξη στον κοινωνικό σχηματισμό, θέση η οποία έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τη σχετική βεμπεριανή προσέγγιση. Για τον Weber, η αξιολογική σημασία που ο κάθε άνθρωπος αποδίδει στις πράξεις του και ως εκ τούτου στην πολιτική δραστηριοποίηση του, διακρίνεται από μεγάλο βαθμό αυθαιρεσίας καθώς δεν υπάρχει κάποιο κριτήριο ορθολογισμού για να τη θεμελιώσει. Η αυθαιρεσία αυτή δημιουργεί, για τον Weber, το ενδεχόμενο του απόλυτου χάους και της σύγκρουσης με αποτέλεσμα να κρίνεται ως αναγκαία η εξεύρεση κάποιου τρόπου ομογενοποίησης του κόσμου και συγκρότησής του σε σταθερή τάξη πραγμάτων. Σύμφωνα με τη βεμπεριανή ανάλυση, η δεδομένη ύπαρξη εξουσιαστικών σχέσεων σε όλα τα κοινωνικά επίπεδα απαιτεί, όπως αποδεικνύεται ιστορικά, την ενεργοποίηση διαφόρων «ιδεοτύπων νομιμοποίησης που αξιώνουν οι εξουσιάζοντες και αποδέχονται οι εξουσιαζόμενοι»⁵⁰ αλλά και της θεσμισμένης νομιμοποιημένης φυσικής βίας στο επίπεδο της πολιτειακής οργάνωσης⁵¹ ούτως ώστε να περιορισθεί η ευρύτερη και ανεξέλεγκτη κοινωνική σύγκρουση σε ορθολογικά επίπεδα.

⁴⁹ Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σελ.75.

⁵⁰ Για τη συστηματοποίηση των «ιδεοτύπων» νομιμοποιημένης εξουσίας, (παραδοσιακή, χαρισματική και ορθολογική/νόμιμη εξουσία) από τον Weber, βλ. Πάσχος, Γ., 1991, Κράτος Δικαίου και Πολιτική, Πολιτειολογικές θεωρίες 1900-1940, Εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα, σσ.102-109

⁵¹ Σύμφωνα με την βεμπεριανή ανάλυση η μονοπώληση της νομιμοποιημένης βίας από το κράτος προέκυψε από την εξουθένωση των μεσαιωνικών δυνάμεων και την παράλληλη απαλλαγή της κοινωνίας από την ιδιωτική αυθαιρεσία. Το κράτος, ύψιστος εγγυητής της ειρήνης, κατόρθωσε να εξουδετερώσει τη νομιμοποιημένη βία του Μεσαίωνα και μαζί όλες τις μεσαιωνικές συγχύσεις ανάμεσα στο πολιτικό (δημόσιο) και το κοινωνικό (ιδιωτικό) ενώ παράλληλα «κρατικοποιώντας όλους τους κανόνες δικαίου» εξορθολόγησε τις κοινωνικές σχέσεις αφού κατήργησε όλα εκείνα τα παραδοσιακά περιθώρια που επέτρεπαν στο άτομο και στις διάφορες «κοινότητες συμφερόντων» να απονέμουν δικαιοσύνη και να αυτοδικούν. Ωστόσο, για τον Weber, η χρήση ή η απειλή χρήσης φυσικής βίας από το κράτος αποτελεί την «ultima ratio», όταν αποτυγχάνουν τα άλλα μέσα για την αναπαραγωγή των εξουσιαστικών σχέσεων. Γι' αυτό και επέμενε στη διαπίστωση πως όταν μια εξουσιαστική σχέση καταντά να στηρίζεται αποκλειστικά στη φυσική βία, τότε γίνεται ιδιαίτερα εύθραυστη και συνεπώς δεν αντέχει στο χρόνο. Η νομιμοποίηση αποτελεί το

Αντίθετα, για την Arendt η τάξη είναι δυνατή και ευνοείται από την ετερότητα και την πληθυντικότητα ενώ αναιρείται στην απαίτηση εξασφάλισης της ομοιότητας και της ενικότητας.⁵² Στην αρεντική ανάλυση κάθε προσπάθεια διασφάλισης της ομοιότητας αντιβαίνει στη φυσική πολλαπλότητα, ενέχει βία και εντέλει οδηγεί στη σύγκρουση και τον πόλεμο. Αιτούμενο, λοιπόν, είναι η εύρεση ενός τρόπου διασφάλισης της αρμονικότητας που θα οδηγεί στη συμβίωση των ανθρώπων και στην από κοινού ανάπτυξη των διαφορετικών δυνατοτήτων τους χωρίς το στοιχείο του φυσικού καταναγκασμού του κράτους. Το κράτος, υπ' αυτή την οπτική, δεν καλείται να ομογενοποιήσει τις ετερότητες, αλλά ως πολιτεία καλείται να εναρμονίσει τις διαφορές.

Για την εξασφάλιση της εναρμόνισης των ετεροτήτων, ο μόνος τρόπος που αναδεικνύεται είναι αυτός της πολιτικής, η οποία αντικαθιστώντας τη βία επιτυγχάνει αφενός τη συνάντηση όλων των ιδιαίτερων προσωπικών ταυτοτήτων στο δημόσιο χώρο και αφετέρου την ενεργοποίησή τους ως δυνάμεων που θέλουν να εκφραστούν και όχι να περιοριστούν, αποτρέποντας τον μεταξύ τους πόλεμο, ήτοι τη βία. Έτσι, για την Arendt η βεμπεριανή ανάλυση περί κράτους ως εξουσίας ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους που βασίζεται στα μέσα της νόμιμης, δηλαδή της φερόμενης ως νόμιμης βίας, που άλλοτε θεμελιώνεται στην αποδοχή (νομιμοποίηση) της από τους υπηκόους του, και άλλοτε εδράζεται στην αναγκαιότητα του ρόλου του ή την ισχύ του, δεν ανάγεται παρά στα προ-πολιτικά ή απολιτικά μοντέλα οργάνωσης της ανθρώπινης κοινότητας, όπως αυτά καθιερώθηκαν μέσα στην πλατωνική πολιτική παράδοση. Σ' αυτά τα μοντέλα οργάνωσης ο οριζόντιος τύπος διάρθρωσης της συνύπαρξης που εξασφαλίζει την αρμονικότητα μεταξύ ίσων

πραγματικό θεμέλιο κάθε εξουσίας. Η κρατική νομιμοποίηση δεν στηρίζεται, λοιπόν, στην ίδια τη φυσική βία, αλλά περιέχει την αναγνώριση ότι το κράτος αποτελεί το μονοπώλιο του φυσικού καταναγκασμού. Για την ανάλυση του Weber σχετικά με το κράτος και το μονοπώλιο της νομιμοποιημένης φυσικής δύναμής του, βλ. Πάσχος Γ., 1991, όπ. παραπ., σελ.90–101.

⁵² Στην αντιπαράθεση ομοιότητας και ετερότητας που έλκει την καταγωγή της στην αντίθεση του Πλάτωνα και του μαθητή του Αριστοτέλη αναφορικά με το «Ένα» και τα «Πολλά», φαίνεται ότι η Arendt συντάσσεται με τη θέση του Σταγειρίτη φιλοσόφου, στο Arendt, H., 1986, όπ. παραπ., σελ.242.

δρώντων υποκειμένων αντικαθίσταται με την κάθετη σχέση μεταξύ αρχόμενων και αρχόντων, κυρίου (κράτους) και υπηκόου (πολίτη).

Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι σε αντίθεση με τη θέση του Clausewitz, για την Arendt, ο πόλεμος και η πολιτική αποτελούν αντίθετες καταστάσεις του υπαρκτού και σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί το ένα συνέχεια του άλλου με άλλα μέσα. Σύμφωνα με τον Clausewitz, ο πόλεμος είναι «μέρος» του όλου, δηλαδή της πολιτικής, είναι δηλαδή τόσο ένα ιδιαίτερο πεδίο μέσα στο ευρύτερο πεδίο της, όσο και μια παραλλαγή της ουσιώδους υφής της, ήτοι ορισμένη μορφή της πολιτικής επικοινωνίας. Έτσι, η ιδιομορφία του πολέμου κατανοείται μόνον αν την δούμε υπό το πρίσμα της ουσιώδους του συγγένειας με την πολιτική και συνίσταται απλώς στην «ιδιομορφία των μέσων του». Όταν ο Clausewitz γράφει για τον πόλεμο: «Είναι μια σύγκρουση μεγάλων συμφερόντων η οποία λύεται αιματηρά, και μόνο ως προς τούτο διαφέρει από τις άλλες συγκρούσεις», τότε δεν αφήνει καμία αμφιβολία ότι θεωρεί τον πόλεμο ως μια από τις πολλές συγκρούσεις, οι οποίες βέβαια δε λύνονται όλες αιματηρά, ωστόσο άπασες χαρακτηρίζουν την πολιτική επικοινωνία. Η πολιτική και ο πόλεμος, λοιπόν, για τον Clausewitz, υπάγονται από κοινού στην ευρύτερη έννοια της «σύγκρουσης» και βεβαίως στην περισσότερο ή λιγότερο βίαιη πραγματικότητα της, και τούτο εξηγεί την ουσιώδη συγγενεία τους καθιστώντας κατανοητή τη θέση ότι η πολιτική είναι «ο κόλπος, μέσα στον οποίο αναπτύσσεται ο πόλεμος».⁵³ Η περίφημη διατύπωση ότι ο πόλεμος είναι η συνέχεια της πολιτικής με άλλα μέσα, δηλαδή η αποδοχή ότι η βία στο μεγαλύτερο βαθμό έντασης είναι πολιτική πράξη και αυτή, υποδηλώνει ότι πολιτική και πολεμική βία διαφέρουν μονάχα ως προς τα μέσα. Τόσο η πολιτική χωρίς πόλεμο, όσο και η πολεμική πολιτική της βίας, έχουν τόσο σκοπούς, όσο και μέσα και μάλιστα ενίοτε έχουν τους

⁵³ Για τη θέση του Clausewitz αναφορικά με τον πόλεμο και την πολιτική, βλ. Κονδύλης Π., 1994, «Πόλεμος και Πολιτική: Η θέση του Clausewitz», *Λεβιάθαν*, τχ.15, σσ.30-50 και Κατσουρός Κ., 1991, «Πόλεμος και Πολιτική», *Λεβιάθαν*, τευχ.09, σσ.149-154, διαθέσιμα στην ηλεκτρονική διεύθυνση της ψηφιακής βιβλιοθήκης «Πάνδημος»: pandemos.panteion.gr.

ίδιους σκοπούς αλλά διαφοροποιούνται στα μέσα. Έτσι, όπως κατέδειξε ο Κονδύλης, ο κοινός πυρήνας πολέμου και πολιτικής ή βίας και πολιτικής, εκτείνεται σε ολόκληρη την αντιφατική και πολυδιάστατη δομή τους, η οποία ζει από τη «σύγκρουση» και παράγει συνεχώς «σύγκρουση», αδιάφορο με ποια μορφή και σε ποια ένταση. Με την παραπάνω θέση έρχεται σε ευθεία αντίθεση η αρεντική θέση σύμφωνα με την οποία η πολιτική δεν βρίσκεται σε σχέση σύνδεσης ή έστω αλληλοεμπλοκής με τον πόλεμο αφού δεν αντιλαμβάνεται την πρώτη ως «σύγκρουση» που διαφέρει από τον πόλεμο ως προς τα μέσα που χρησιμοποιεί, αλλά ως πεδίο ελευθερίας όπου συναντώνται κάθε φορά οι δυνάμεις που συγκροτούν το πολιτικό.

Από τα παραπάνω συνάγεται σαφώς ότι στην αρεντική φιλοσοφική σκέψη αποδίδεται τεράστια σημασία στη διάκριση των εννοιών προκειμένου αυτές να εξυπηρετήσουν την κατανόηση των πραγμάτων και το σχηματισμό, όπως έγραφε και ο Spinoza, «ταιριαστών ιδεών γι' αυτά». Για την Arendt, η σύγχυση των εννοιών της πολιτικής με τον πόλεμο, της δύναμης με την εξουσία ή τη βία, του δημόσιου με το ιδιωτικό, της πολιτικής με την κοινωνική σφαίρα, του κύρους με την επιβολή ή τη ρώμη, κ.ο.κ. αποτυπώνεται στην λανθασμένη αναγωγή όλων των δημόσιων πραγμάτων στην κυριαρχία, δηλαδή στην άσκηση εξουσίας κάποιου πάνω σε κάποιον άλλο, αλλά και επί των πραγμάτων της φύσης.⁵⁴ Σύμφωνα με την Arendt, μόνον η συλλήβδην απόρριψη αυτής της αναγωγής μπορεί να οδηγήσει στο να επανεμφανιστούν στον άνθρωπο, «[...] στην αυθεντική ποικιλομορφία τους τα αρχικά δεδομένα του πεδίου των ανθρώπινων πραγμάτων».⁵⁵ Αυτή η διάκριση των εννοιών και των πραγμάτων είναι αναγκαία για κάθε κατανόηση των εκφάνσεων του πολιτικού γεγονότος και του φαινομένου της βίας.

⁵⁴ Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σσ.103-104.

⁵⁵ *ο.π. παραπ.*, σελ.104.

III. Η σχέση Βίας και Δύναμης. Μια ανταγωνιστική σχέση

Η Arendt θα επιχειρήσει μια θεμελιακή διάκριση ανάμεσα στη βία και τη δύναμη τις οποίες θα προσδιορίσει ως διαφορετικές εκδηλώσεις της διαδικασίας της ζωής και όχι ως φυσικά φαινόμενα, οι οποίες ανήκουν στο ευρύτερο πολιτικό πεδίο, καθώς η δύναμη συγκροτεί την πολιτική πράξη ενώ η βία την περιορίζει. Η διαφορετική ανθρώπινη ποιότητά τους εξασφαλίζεται από την ίδια την ικανότητα της ανθρώπινης πράξης να δημιουργεί, δηλαδή από την πράξη της εκ νέου δημιουργίας.⁵⁶ Η δημιουργία των κοινών, είναι δύναμη πολιτικής πράξης, όταν η βία καταστρέφοντας τα «κοινά» λειτουργεί αντιπολιτικά. Σύμφωνα με την Arendt, η δύναμη ταυτιζόμενη με την πολιτική ισχύ, αντιστοιχεί στην ικανότητα των ανθρώπων, όχι απλώς να πράττουν, αλλά να πράττουν από κοινού, να δημιουργούν τα «κοινά».

Η δύναμη δεν είναι ατομική υπόθεση, αλλά αποκτά συλλογική διάσταση καθώς ανήκει στην ίδια την ομάδα που πράττει πολιτικά και εξαρτάται από την συνέχεια της ύπαρξής της. Παράλληλα, η δύναμη είναι ό,τι συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας, τον δυνητικό χώρο εμφάνισης της πράξης και του δημόσιου λόγου και ως εκ τούτου καθίσταται δυνητική μορφή και όχι μια «αναλλοίωτη μετρήσιμη και σταθερή υπόσταση σαν τη σωματική ρώμη (strength)».⁵⁷ Η δύναμη, δεν αποτελεί κάποιο πράγμα ή μια ατομική φυσική ιδιότητα, ήτοι μια καθορισμένη ενικότητα, όπως η ρώμη, καθώς αποτελεί ενεργητική πληθυντικότητα η οποία εμφανίζεται μεταξύ των ανθρώπων όταν αυτοί συμπράττουν ενώ χάνεται όταν αυτοί διασκορπίζονται. Έτσι, για την Arendt, όταν κάποιος «κατέχει την ισχύ» ουσιαστικά αποκτά εκείνη τη συλλογική δύναμη που του παρέχεται από έναν ορισμένο αριθμό ανθρώπων να ενεργεί εξ ονόματός του στο δημόσιο χώρο. Επομένως, η δύναμη δεν είναι ποτέ κτήμα ενός ανθρώπου και ως εκ τούτου κάθε φορά που

⁵⁶ Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σελ.144.

⁵⁷ Arendt, H., 1986, *όπ. παραπ.*, σσ.273-274

εξαφανίζεται η δύναμη από την ομάδα από την οποία προήλθε («potestas in populo», ήτοι χωρίς ένα λαό ή μια ομάδα, δεν υπάρχει και δύναμη), χάνεται και από τον φορέα της.⁵⁸

Όσον αφορά στην ποιότητά της, η δύναμη δεν φέρει στοιχεία εξαναγκασμού ή καταναγκασμού, δεν συνιστά επιβολή ή και επιταγή (force) αλλά και δεν δηλώνει «[...] την ενέργεια που εκλύεται από φυσικές ή κοινωνικές κινήσεις».⁵⁹ Σε κάθε περίπτωση, η έννοια της δύναμης δεν εμφανίζει τις λειτουργίες, ούτε της αυθεντίας διεκδικώντας για τον εαυτό της την «άνευ όρων αναγνώριση από εκείνους που καλούνται να υπακούσουν», αλλά ούτε και του κύρους (authority) για τη διατήρηση του οποίου απαιτείται η εξασφάλιση του σεβασμού προς το πρόσωπο ή το αξίωμα μέσω της καταπίεσης ή της πειθούς.⁶⁰ Αντίθετα, η βία στο αρεντικό σχήμα διακρίνεται για τον εργαλειακό της χαρακτήρα και φαινομενολογικά ομοιάζει με την ρώμη διότι «δεν εξαρτάται από γνώμες, αλλά από όργανα, και τα όργανα της βίας, όμοια με όλα τα άλλα εργαλεία, αυξάνουν και πολλαπλασιάζουν την ανθρώπινη ρώμη».⁶¹

Στην Arendt, η βία και η δύναμη είναι καταστάσεις αντίθετες, καθώς η βία εμφανίζεται εκεί όπου η δύναμη κινδυνεύει, ενώ αν αφεθεί ανεξέλεγκτη, καταλήγει στην ολοκληρωτική εξαφάνιση της δύναμης.⁶² Επομένως για την Arendt, αντίθετη στη βία δεν είναι η «μη βία» αλλά η δύναμη. Από την άλλη, η βία είναι ικανή να εξουδετερώσει τη δύναμη αλλά σίγουρα ανίκανη να τη δημιουργήσει, αφού «[...] από την κάννη ενός όπλου βγαίνει η πιο αποτελεσματική διαταγή, με αποτέλεσμα την πιο άμεση και τέλεια υπακοή. Αυτό που ποτέ δεν μπορεί να προέλθει από την κάννη είναι η δύναμη».⁶³ Παρά το γεγονός όμως, ότι η δύναμη δεν μπορεί να προέλθει από το

⁵⁸ Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σσ.103-104.

⁵⁹ *όπ. παραπ.*, σελ.106.

⁶⁰ *όπ. παραπ.*, σελ.107.

⁶¹ *όπ. παραπ.*, σελ.114.

⁶² *όπ. παραπ.*, σελ.118.

⁶³ *όπ. παραπ.*, σελ.114.

αντίθετο της, τη βία, μπορεί να την χρησιμοποιήσει.⁶⁴ Στην περίπτωση όμως που η δύναμη χρησιμοποιεί τη βία, η δεύτερη θα πρέπει να στηρίζεται και να συγκρατείται από την πρώτη. Αυτή η συγκράτηση, ο περιορισμός της βίας, την εντάσσει εν μέρει στο πολιτικό γεγονός της δύναμης, χωρίς όμως να αμβλύνει τον αντιπολιτικό της χαρακτήρα, διότι η χρήση της βίας από τη δύναμη δεν τη καθιστά με οποιονδήποτε τρόπο πολιτική, παρά εργαλείο πολιτικής. Πράγματι, για την Arendt, όπου η βία παύει να οριοθετείται από τη δύναμη επέρχεται η γνωστή αντιστροφή στην αποτίμηση των μέσων και των σκοπών με αποτέλεσμα τα βίαια μέσα να καθορίζουν τον τελικό σκοπό οδηγώντας στην καταστροφή όλης της δύναμης.⁶⁵ Συνεπώς, μέσα από αυτό το σχήμα εκφράζεται η παλιά διάκριση της δύναμης ανάμεσα στην ενεργητική δύναμη που δημιουργεί κάτι (potentia) και στην παθητική δύναμη που ασκείται επί κάποιου πράγματος (potestas). Η Arendt αποδέχεται την πρώτη ως τέτοια, ενώ τη δεύτερη την ονομάζει βία και την αντιδιαστέλλει προς τη δύναμη. Έτσι, η βία εξουθενώνει τη δύναμη, την κάνει να «εκλείπει» καθιστώντας σαφές ότι η

⁶⁴ Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ.118. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η Arendt απομακρύνεται από την χεγκελιανή διαλεκτική καθώς η καταστροφή ενός πράγματος αδυνατεί να δημιουργήσει ένα άλλο, ως σύνθεση και υπέρβαση αντιθέτων. Μέσα από μια καταστροφή αντιθέτων αναδύεται μια δύναμη που δεν ενέχει βία για να είναι δύναμη. Δεν αποτελεί δηλαδή η δύναμη μεταμόρφωση ή μετασχηματισμό βίας αλλά μια διαφορετική και ανταγωνιστική προς αυτήν κατάσταση. Συνεπώς η βία δεν μπορεί να αποτελέσει ποτέ μορφή δύναμης, ούτε προέρχεται από αυτήν, ούτε και την προκαλεί.

⁶⁵ Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σσ.115-116. Η Arendt θα συνδέσει την τρομοκρατία με τη βία που ασκείται έχοντας πρώτα καταστρέψει όλη τη δύναμη. Καθώς η δύναμη είναι δημόσια συλλογική ισχύς, η τρομοκρατία συνδέεται άρρηκτα με τον ατομικισμό (όπ. παραπ.,σελ.116). Είναι σαφές βέβαια, ότι στη λογική του ατομικισμού η Arendt δεν εντάσσει μόνο το μεμονωμένο άτομο, αλλά οπωσδήποτε και εκείνη την ομάδα που ενεργεί ατομοκεντρικά, δηλαδή αποκομμένη από το κοινωνικό σώμα και τις συνολικές επιδιώξεις του. Υπό αυτή την έννοια του ιδιαίτερου συμφέροντος, η τρομοκρατία αποκτά χαρακτήρα ιδιώτευσης, δηλαδή ιδιοποίησης του δημόσιου χώρου. Αυτή η αποκοπή μπορεί να οφείλεται στην ίδια την εξατομίκευση μιας κοινωνίας αποτελώντας πολλές φορές και συνέπιά της. Η δικαιολόγηση της ατομικής τρομοκρατίας δεν μπορεί να καθιστά υπαρκτή και τη νομιμοποίηση της. Διότι η νομιμοποίηση δεν είναι προϊόν ατομικής γνώμης αλλά συλλογικής και δημόσιας απόφασης. Για την Arendt, εκτός από μια ομάδα, ως τρομοκρατικό μπορεί να χαρακτηριστεί και ένα καθεστώς. Όπως κατέδειξε στο έργο της «The origins of Totalitarianism» ο σταλινισμός, αλλά και κάθε ολοκληρωτικό καθεστώς, ενεργεί τρομοκρατικά αφού εξαφανίζει τη δύναμη του κράτους καθώς στρέφεται εναντίον τόσο των εχθρών, όσο και των φίλων του. Στρέφεται δηλαδή εναντίον της πολιτικής κοινωνίας και της ελευθερίας της, διαλύοντας κάθε δυνατότητα δημοσίου χώρου και διαλόγου. Έτσι, για την Arendt, ο σταλινισμός δεν είναι απλά και μόνο μια απόλυτη τυραννία, μια ανατιολόγητη δύναμη που ασκεί μεγάλης έντασης και έκτασης βία, αλλά εμφανίζεται ως η βία καθεαυτή, ως καταστροφή κάθε έννοιας δύναμης, βλ. Arendt H., 1958, *The origins of totalitarianism*, 2^η Έκδοση, World Pub. Co., Κλήβελαντ, διαθέσιμο σε ηλεκτρονική μορφή στη διεύθυνση: www.openlibrary.org/books, προσπέλαση 10/3/2015.

βία εμφανίζεται πάντοτε ως έλλειψη δύναμης και αυξάνεται όσο η δύναμη μειώνεται. Δεν είναι η βία μια περιορισμένη δύναμη, αλλά η αιτία του περιορισμού της, ο πολιτικός ανταγωνιστής της.

Παράλληλα, η δύναμη είναι πηγή επικοινωνίας και κοινωνίας, αιτία συνύπαρξης και όχι απόσπασης και χωρισμού. Επομένως, η βία ως έλλειψη ή απώλεια δύναμης, έχει την τάση να χωρίζει τους ανθρώπους και να οδηγεί στη διάλυση σχέσεων, στην ακοινωνήτη μοναχική ζωή. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται η τεράστια σημασία της πειθούς έναντι της βίας καθώς η ίδια η συνύπαρξη των ανθρώπων θεμελιώνεται πάνω στην ομιλία.⁶⁶ Για την Arendt, η βία είναι βουβή και ξένη προς τη δημόσια σφαίρα σε αντίθεση με τη δύναμη που βρίσκει τη φυσική της έκφραση στο δημόσιο επικοινωνιακό χώρο.

Παρά την εκτεταμένη προσπάθεια της Arendt να διακρίνει τις δύο έννοιες, καθίσταται σαφές ότι σχεδόν ποτέ οι επιμέρους διακρίσεις δεν αντιστοιχούν στην καθαρή μορφή των πραγματικοτήτων του κόσμου από τον οποίο αντλούνται. Έτσι, η Arendt, αν και διακρίνει με σχετική σαφήνεια τη δύναμη και τη βία, φαίνεται να αναγνωρίζει ότι η βία μπορεί να αποτελέσει μια ειδική περίπτωση δύναμης όταν γράφει: «[...] ωστόσο, πρέπει να παραδεχτούμε ότι είναι ιδιαίτερα δελεαστικό να σκεπτόμαστε τη δύναμη με όρους διαταγής και υπακοής, και ως εκ τούτου να εξισώνουμε τη δύναμη με τη βία, πραγματευόμενοι έτσι κάτι που στην πραγματικότητα είναι

⁶⁶ Η Arendt για να δώσει έμφαση στη σημασία της πειθούς, αναφέρει χαρακτηριστικά το αθηναϊκό έθιμο σύμφωνα με το οποίο οι πολίτες «[...] πείθουν τους καταδικασμένους σε θάνατο να αυτοκτονήσουν πίνοντας το κώνειο, απαλλάσσοντας έτσι τον Αθηναίο πολίτη σε όλες τις περιπτώσεις από την ατιμία της σωματικής βίας» βλ. Arendt, H., 2006, όπ. παραπ., σελ.10. Επισημαίνει βέβαια ότι, για τους Έλληνες, η πόλη ήταν μέσα στα τείχη και συνεπώς η πολιτική ήταν εσωτερική οριοθετημένη υπόθεση, ενώ η βία και ο πόλεμος μπορούσαν να ασκηθούν στις εξωτερικές σχέσεις ανατιολόγητα και χωρίς όρια. Έτσι «[...] έξω από τα τείχη της πόλεως, δηλαδή έξω από τη σφαίρα της πολιτικής με την ελληνική έννοια της λέξης, «οι ισχυροί έκαναν ό,τι μπορούσαν και οι αδύναμοι υπέφεραν ό,τι έπρεπε (Θουκυδίδης)» (όπ. παραπ., σελ.10). Ωστόσο, και η βία έχει τη δική της «πειθώ». Η Arendt δεν μπορεί παρά να το αναγνωρίζει όταν παραθέτει τα πορίσματα μιας επίσημης έκθεσης για τη βία στην Αμερική, το 1969, στην οποία διαβάζουμε: «Ο εξαναγκασμός και η βία μπορεί να αποδειχθούν επιτυχημένες τεχνικές κοινωνικού ελέγχου και πειθούς όταν έχουν ευρεία λαϊκή υποστήριξη». Εδώ, η νομιμοποίηση της βίας από την πλειοψηφία του λαού ασκεί μια «πειθώ» όμως αυτό δε σημαίνει ότι αυξάνει τη δύναμη της πόλης ή ότι ευνοεί την πολιτική πρακτική της δημιουργικής πράξης, βλ. Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ.82.

μόνο μια ειδική περίπτωση της δύναμης -δηλαδή τη δύναμη της κυβέρνησης».⁶⁷ Ωστόσο, η δύναμη της κυβέρνησης για την Arendt, περιγράφεται ως ισχύς, ή ως εξουσία που χρησιμοποιεί και βία, και ως προς τούτο διακρίνεται από την δύναμη καθαυτή.

IV. Η δύναμη της κοινής γνώμης ως ενεργητική και δυνητική πολιτική πράξη

Χαρτογραφώντας τον αρεντικό συλλογισμό για τη διάκριση βίας και δύναμης, διαπιστώνουμε ότι ένα από τα βασικά στοιχεία που διαφοροποιούν τις δύο έννοιες είναι η διευρυμένη νομιμοποίηση, ήτοι η λαϊκή και μαζική αποδοχή τους από την κοινή γνώμη που μπορεί να χαρακτηρίζει μόνο τη δύναμη. Η κοινή γνώμη στην Arendt εκφράζεται ως «Συναίνεση» η οποία χαρακτηρίζει σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό κάθε πολιτική δύναμη. Επιπλέον, η συναίνεση αποτελεί δημόσιο γεγονός αφού εκδηλώνεται στο δημόσιο χώρο, δηλαδή στον ίδιο χώρο όπου εκφράζεται και η δύναμη. Το στοιχείο της συναίνεσης, εκτός από την επαναστατική δύναμη, χαρακτηρίζει και τη δύναμη του κράτους, αφού «[...] ποτέ δεν υπήρξε κυβέρνηση που να βασίζεται αποκλειστικά στα μέσα της βίας».⁶⁸ Έτσι, η δύναμη του κράτους όταν στηρίζεται αποκλειστικά στη βία λόγω του εργαλειακού και τεχνικού της χαρακτήρα, εκπίπτει στο επίπεδο της ανομιμοποίητης τεχνικής. Γι' αυτό και η υπεροχή της κυβέρνησης «[...] διαρκεί μόνο όσο παραμένει ανέπαφη η δομή ισχύος της κυβέρνησης -δηλαδή όσο οι διαταγές εκτελούνται και οι στρατιωτικές ή αστυνομικές δυνάμεις είναι διατεθειμένες να χρησιμοποιήσουν τα όπλα τους».⁶⁹

⁶⁷ Και συνεχίζει: «[...] Δεδομένου ότι τόσο στις διεθνείς σχέσεις όσο και στις εσωτερικές υποθέσεις η βία εμφανίζεται ως τελευταία διέξοδος για να διατηρηθεί ανέπαφη η δομή της ισχύος απέναντι σε μεμονωμένους αντιπάλους -τον εξωτερικό εχθρό, τον εγχώριο κακοποιό-, φαίνεται πράγματι σαν η βία να είναι προϋπόθεση της δύναμης και η δύναμη απλώς ένα προσωπίδιο, το βελούδινο γάντι που ή κρύβει τη σιδερένια πυγμή ή θα αποδειχθεί ότι ανήκει σε μια χάρτινη τίγρη. Αν δούμε όμως τα πράγματα από πιο κοντά, η ιδέα αυτή φαίνεται πολύ λιγότερο εύλογη» βλ. Arendt, H., 2006, όπ. παραπ., σελ. 108.

⁶⁸ Arendt, H., 2006, όπ. παραπ., σελ. 111.

⁶⁹ όπ. παραπ., σελ. 109

Όταν «[...] η αποσύνθεση της ισχύουσας κυβέρνησης έχει επιτρέψει στους επαναστάτες να εξοπλιστούν, μπορεί να μιλήσει κανείς για «ένοπλη εξέγερση», η οποία συχνά δεν επέρχεται καν ή γίνεται όταν πια δεν είναι αναγκαία. Όταν οι διαταγές παύουν να εκτελούνται, τα βίαια μέσα είναι άχρηστα· και το ζήτημα αυτής της υπακοής δεν κρίνεται από τη σχέση διαταγής-υπακοής αλλά από την κοινή γνώμη και, φυσικά, από τον αριθμό εκείνων που τη μοιράζονται».⁷⁰ Σύμφωνα με την Arendt, «η υπακοή των πολιτών –σε νόμους, κυβερνήτες, θεσμούς- δεν είναι παρά η εξωτερική εκδήλωση της υποστήριξης της συναίνεσης»,⁷¹ καθώς θεμελιώνεται στη δύναμη του κράτους που βρίσκεται πέρα από τη βία.

Για την Arendt, το στοιχείο της νομιμοποίησης είναι αναγκαίο στην περίπτωση της αυθεντικής και επιτυχημένης επαναστατικής δράσης απέναντι σε μια κυβέρνηση που έχει απολέσει τη δύναμή της. Η επανάσταση για την Arendt για να είναι επιτυχημένη θα πρέπει να στηρίζεται στη δύναμή της και όχι στην εργαλειοποιημένη βία. Σύμφωνα με την Arendt, στην βίαιη πάλη ενάντια στη βία μιας κυβέρνησης που έχει χάσει τη δύναμή της, «η υπεροχή της κυβέρνησης υπήρξε πάντοτε απόλυτη».⁷² Θα ήταν συνεπώς εντελώς άστοχη και αναποτελεσματική μια βίαιη αντιπαράθεση ανάμεσα σε επαναστατικές ομάδες και σε ένα κράτος που συνεχίζει να διατηρεί τη νομιμοποίηση του σε σημαντικό μέρος του λαού ή να διατηρεί τη δυνατότητα του να ελέγχει τα σώματα ασφαλείας. Επιπλέον, οι επαναστάσεις δεν είναι υπολογισμένες, αλλά ούτε και κατασκευάζονται, διότι η εργαλειακή τους προσέγγιση δεν εκφράζει δύναμη, παρά μόνο βία.⁷³ Έτσι, για την Arendt, η επανάσταση που υπακούει σε ιδιωτικούς υπολογισμούς και δεν εξασφαλίζει τη δημόσια συναίνεση της κοινής γνώμης, αφαιρεί

⁷⁰ Το ίδιο.

⁷¹ όπ. παραπ., σελ.110.

⁷² όπ. παραπ., σελ.109.

⁷³ Γράφει η Arendt: «Οι τυποποιημένες οδηγίες για το «πώς κάνουμε επανάσταση» προχωρώντας βήμα προς βήμα από τη διαφωνία στη συνομοσία, από την αντίσταση στην ένοπλη εξέγερση, βασίζονται όλες στην εσφαλμένη αντίληψη ότι οι επαναστάσεις «φτιάχνονται», βλ. Arendt, H., 2006, όπ. παραπ., σελ. 109.

από τον λαό την όποια δυνατότητα συμμετοχής του στο πολιτικό γεγονός. Επομένως, το διακύβευμα για κάθε μορφή πολιτικής δύναμης, είναι η στέρεη οικοδόμηση της συναίνεσης, γιατί στην περίπτωση κατάρρευσής της συμπαρασύρεται σε κατάρρευση και η ίδια η δύναμη υπέρ της εισόδου της βίας στην ιστορία.

Το στοιχείο της νομιμοποίησης προσδίδει στη δύναμη πολιτικό χαρακτήρα αφού εκφράζει την παρουσία της συνάντησης των ανθρώπων με σκοπό τη δημόσια πράξη, την συναίνεση τους για κάποια πολιτική ενέργεια. Η δύναμη, λοιπόν, υπάρχει όσο υπάρχει αυτή η παρουσία των πολιτών και χάνεται όταν αυτοί απουσιάζουν από το δημόσιο χώρο. Στο πλαίσιο της διάκρισης του ιδιωτικού από το δημόσιο χώρο, η Arendt διακρίνει την ιδιωτική από τη δημόσια ενέργεια και συνδέει τη δύναμη μόνο με τη δεύτερη. Αυτή η κοινή δημόσια συνύπαρξη των ανθρώπων που ενεργεί τη δύναμη τους, δεν αναφέρεται ούτε στη δράση μιας αδελφότητας,⁷⁴ δηλαδή σε μια ομοιογενή ομάδα, αλλά ούτε και σε μια λειτουργικότητα κάποιας οργανικής ενότητας,⁷⁵ καθώς

⁷⁴ Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, 2000, όπ. παραπ., σελ.31. Η Arendt, θα μιλήσει για ένα δεσμό φιλίας που αναπτύσσεται μέσα στην επαναστατική ή στρατιωτική πολεμική δράση που ευνοεί τη συνοχή της ομάδας ενισχύοντας τη συναδέλφωση των μελών της. Θα ακολουθήσει ως προς αυτό, τις διαπιστώσεις του Frantz Fanon όταν ο τελευταίος ισχυρίζεται πως μέσα στη στρατιωτική επαναστατική δράση, «[...] ο ατομικισμός είναι η πρώτη (αξία) που εξαφανίζεται» βλ. Frantz Fanon, 1968, *The Wretched of the Earth*, εισ. Jean-Paul Sartre, μτφ. Farrington, C., Grove Press, Νέα Υόρκη, σελ.47. Έτσι, Arendt, δε διστάζει να πει για την αδελφοσύνη που αναπτύσσεται σε αυτές τις συνθήκες στο πεδίο της μάχης, ότι εξαιτίας της «[...] οι ευγενέστερες, πιο ανιδιοτελείς πράξεις συχνά αποτελούν καθημερινά περιστατικά» βλ. Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ.128. Αυτή την αδελφότητα, την αντιλαμβάνεται άλλοτε ως ισότητα μπροστά στο θάνατο ή ως μια επιθυμία αποφυγής του, και άλλοτε ως μια προσπάθεια κατάκτησης της αθανασίας και της συλλογικής δόξας δια του ηρωισμού. Ανεξάρτητα όμως από τα κίνητρα των δρώντων υποκειμένων, η χρήση της απόλυτης βίας από αυτά, την καθιστά αντιπολιτική δράση, ακριβώς γιατί καμία πολιτική κοινωνία δεν οικοδομήθηκε πάνω στο θάνατο, παρά ίσως στο φόβο του, σύμφωνα με την πολιτική σκέψη του Thomas Hobbes. Οι πολιτικές κοινωνίες είναι θεσμισμένες συνυπάρξεις που εδράζονται πάνω στη χαρά της ελεύθερης συνάντησης, της επικοινωνίας και της κοινωνίας των ανθρώπων που εξαιτίας της μπορούν να ονομαστούν πολίτες. Μπορεί η ζωή να εμφανίζεται ως «μια ατέρμονη μάχη», όπως γράφει ο Fanon, σε καμία περίπτωση όμως η ατέρμονη βία εντός της μάχης δεν είναι επιθυμητή από όλους τους εμπλεκόμενους, ούτε εξάλλου και για τον ίδιο τον Fanon, και σίγουρα ούτε για την Arendt, βλ. Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ.130.

⁷⁵ Η Arendt, σε ένα από τα πιο μεστά της αποσπάσματα, γράφει: «[...] τίποτα, κατά τη γνώμη μου, δεν θα μπορούσε να είναι θεωρητικά πιο επικίνδυνο από την παράδοση της οργανικής σκέψης στα πολιτικά ζητήματα, μέσω της οποίας η δύναμη και η βία ερμηνεύονται με βιολογικούς όρους. Όπως εννοούνται σήμερα αυτοί οι όροι, η ζωή και η υποτιθέμενη δημιουργικότητα της είναι ο κοινός παρονομαστής τους, έτσι ώστε η βία δικαιολογείται με βάση τη δημιουργικότητα. Οι οργανικές μεταφορές με τις οποίες είναι διαποτισμένη όλη η σημερινή συζήτηση αυτών των θεμάτων [...] η ιδέα μιας «άρρωστης κοινωνίας» [...] εν τέλει μόνο τη βία μπορούν να προάγουν. Έτσι η διαμάχη μεταξύ εκείνων που προτείνουν βίαια μέσα για την αποκατάσταση του «νόμου και της τάξης» και εκείνων που προτείνουν μη βίαιες μεταρρυθμίσεις αρχίζει να ηχεί δυσοίωνα σαν συζήτηση μεταξύ δύο γιατρών που εξετάζουν τα σχετικά πλεονεκτήματα της χειρουργικής επέμβασης έναντι της φαρμακευτικής αγωγής στον ασθενή τους. Όσο πιο

και οι δύο μορφές στερούνται το στοιχείο της πολλαπλότητας. Η κοινωνία ευνοεί τη συνύπαρξη ετεροτήτων, ατομικών και συλλογικών και ως εκ τούτου η δύναμη αναδύεται όταν οι άνθρωποι μπορούν να εκφράζουν ελεύθερα την διαφορετική ενεργητικότητα τους για την από κοινού οργάνωση της υπαρκτικής τους πολλαπλότητας. Επομένως η δύναμη αποκτά ενεργητικό, μεταβαλλόμενο και συνεπώς δυνητικό χαρακτήρα,⁷⁶ διότι, «[...] αν η δύναμη ήταν κάτι περισσότερο απ' αυτή την δυνατότητα συμβίωσης, αν μπορούσε να την κατέχει κανείς όπως τη σωματική ρώμη ή να την ασκεί όπως τη βία, αντί να εξαρτάται από την ασταθή και προσωρινή μόνο συμφωνία των πολλών βουλήσεων και προθέσεων, η παντοδυναμία θα ήταν συγκεκριμένη ανθρώπινη δυνατότητα».⁷⁷ Η δύναμη, λοιπόν, δεν έχει μόνο την ικανότητα να συγκροτεί και να αναπαράγει το δημόσιο χώρο με την παρουσία της, αλλά και να τον εξελίσσει, να τον μετασχηματίζει διαρκώς σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό. Έτσι, η βία λόγω του δυνητικού της χαρακτήρα, δεν μπορεί «[...] να αποθηκεύεται και να διατηρείται για τις έκτακτες πολιτικές ανάγκες, όπως τα όργανα της βίας, αλλά υπάρχει μόνο κατά την ενεργοποίησή της».⁷⁸

Όσον αφορά στον ενεργητικό χαρακτήρα της δύναμης, αυτός αποκαλύπτεται μόνο όταν ενεργεί ο αλτρουιστής και αμερόληπτος πολιτικός άνθρωπος, που εμφανίζεται στο δημόσιο χώρο φιλοδοξώντας να τον επανασυγκροτήσει κατά τρόπο δημιουργικό. Πρόκειται για εκείνον τον φιλότιμο, προ-πλατωνικό άνθρωπο, που επιθυμεί την τιμή της πόλης, δεν αποζητά την απόλυτη αλήθεια του φιλοσόφου ή την απόλυτη εξουσία του τυράννου, αλλά το πάθος της διάκρισης και

άρρωστος είναι ο ασθενής, τόσο πιθανότερο είναι ότι την τελευταία λέξη θα την έχει ο χειρουργός. Επιπλέον, όσο μιλάμε με μη πολιτικούς, βιολογικούς όρους, οι υμνητές της βίας μπορούν να επικαλούνται το αναντίρρητο γεγονός ότι στο βασίλειο της φύσης η καταστροφή και η δημιουργία δεν είναι παρά δύο όψεις της φυσικής διαδικασίας, οπότε η συλλογική βίαιη δράση, πέρα από τα εγγενή της θέλητρα, ενδέχεται να εμφανιστεί ως μια προϋπόθεση για τη συλλογική ζωή του ανθρώπινου γένους τόσο φυσική όσο ο αγώνας επιβίωσης και ο βίαιος θάνατος για τη συνέχιση της ζωής στο ζωικό βασίλειο» βλ. Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σελ. 136.

⁷⁶ Το δυνητικό χαρακτήρα του σημεινόμενου της δύναμης, η Arendt, προσπαθεί να τον εκφράσει και με τη χρήση διαφορετικών σημεινόντων από την λατινική γλώσσα (*potentia*), από τα ελληνικά (*δύναμις*), τα αγγλικά (*power*) αλλά και τα γερμανικά (*Macht*), βλ. Arendt, H., 1986, *όπ. παραπ.*, σσ. 273-274.

⁷⁷ Arendt, H., 1986, *όπ. παραπ.*, σελ. 275.

⁷⁸ *όπ. παραπ.*, σελ. 273.

της υπεροχής.⁷⁹ Για να ολοκληρωθεί όμως ο πολιτικός άνθρωπος, απαιτείται η ύπαρξη ενός δημόσιου χώρου για να συναγωνιστεί σε αυτόν από κοινή βάση με όλους τους άλλους, να συνδημιουργήσει και να συνεργαστεί μαζί τους, αλλά ακόμα και να αντιπαρατεθεί δημιουργικά, για το κοινό καλό. Υπ' αυτό το πρίσμα, η Arendt αντιλαμβάνεται την πολιτική ως μια διαδικασία του «ευ αγωνίζεσθαι», δηλαδή ενός πολιτικού «αγωνισμού» και όχι ενός πολέμιου ανταγωνισμού, εντασσόμενη σε εκείνη την παράδοση σκέψης που απαντάται πλέον και στο μετα-μαρξιστικό έργο, όπως αυτό της Chantal Mouffe.⁸⁰ Παράλληλα όμως, η πολιτική εμφανίζεται και ως «ασκητική» του κοινού βίου, ένα «άθλημα» σχέσης και παραγωγής της αλήθειας στο δημόσιο χώρο, μια ενδεχομενική, πάντα ανοικτή και δυναμική ως προς τα κίνητρα και τις συνέπειες της, πράξη.⁸¹

Η πολιτική πράξη ανακτά στο πλαίσιο αυτό το αριστοτελικό της νόημα αποτελώντας ενέργημα της σχέσης ανθρώπου με άνθρωπο και όχι απόρροια μιας συσχέτισης ανθρώπου και πράγματος ή ύλης. Η πολιτική πράξη είναι ενέργημα δημιουργικό και όχι ποίηση ή μεταποίηση ύλης. Κάθε πράξη αναφέρεται συνεπώς σε μια δημόσια ενέργεια του ανθρώπου μαζί με τους άλλους, και όχι σε μια εμπράγματη σχέση.⁸² Η πολιτική πράξη, ή το πολιτικό, αποκτά έτσι μια οντολογική και υπαρξιακή διάσταση, αφού για την Arendt, η πράξη είναι οντολογική συνέπεια της γέννησης του ανθρώπου, καθώς ο άνθρωπος εφόσον γεννηθεί, υπάρχει στον κόσμο σχετιζόμενος με αυτόν ως συν-δημιουργός του.⁸³

⁷⁹ Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, 2000, όπ. παραπ., σελ.32.

⁸⁰ Mouffe, C., 2010, *Επί του Πολιτικού*, μτφ.Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα, σσ.64-65.

⁸¹ Γιανναράς, Χ., 2008, *Οντολογία της Σχέσης*, Ίκαρος, Αθήνα, σελ.25.

⁸² Arendt, H., 1986, όπ. παραπ., σελ.20.

⁸³ όπ. παραπ., σελ.335.

V. Η πολιτική δύναμη ως δημιουργικός σκοπός απελευθέρωσης από την φυσική βία της αναγκαιότητας των χρήσιμων ποιητικών μέσων

Η κοινή πολιτική πράξη των ανθρώπων, επικυρώνει ταυτόχρονα και το χαρακτήρα της δύναμης ως συσχετισμού της κοινής προσπάθειας των συν-δημιουργών στη σφαίρα του πολιτικού. Στην Arendt, η δύναμη είναι σχεσιακή και πολιτική ενώ εμφανίζεται ως αντί-φύση υπερβαίνοντας τη φυσική αναγκαιότητα και τη εξ αυτής βία. Η δύναμη δεν είναι φυσική καθώς δεν υποτάσσεται στον κόσμο της φύσης, δηλαδή της αναγκαιότητας της, ήτοι της έλλειψης ελευθερίας και της παρουσίας της βίας. Οι άνθρωποι συνυπάρχουν, δραστηριοποιούνται από κοινού και εκδηλώνουν την ελευθερία και την δημιουργική τους πράξη, δημιουργώντας μια νέα πολιτική και όχι φυσική πραγματικότητα. Η πολιτική κοινωνία δεν είναι φυσική κοινωνία όπως υπό μια έννοια στον Αριστοτέλη, δηλαδή μια κοινωνία αναγκαιότητας για την επιβίωση και την ανάπτυξη του πολίτη, όπου έξω από αυτήν ο άνθρωπος είναι ή θηρίο ή Θεός, δηλαδή μη άνθρωπος. Η πολιτική κοινωνία για την Arendt, είναι μια κοινωνία ελευθερίας μέσα στην οποία εκδηλώνονται οι πράξεις του αλληλοσυσχετισμού της δύναμης όλων, που οδηγεί στο μετασχηματισμό του κοινού παρόντος τους σε κάτι καινούργιο, στη διαρκώς μεταβαλλόμενη και αυξομειούμενη δύναμη της πόλης.

Όταν όμως η συνύπαρξη των ανθρώπων δεν ενεργοποιείται προς την πολιτική πράξη, αλλά προς την κατασκευή και την ποίηση ή τη μεταποίηση της ύλης, τότε εκδηλώνεται η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στη φύση η οποία κανοναρχείται από την λογική της χρησιμότητας και της αποτελεσματικότητας. Στην κατάσταση της κυριαρχίας, κάθε πράγμα του φυσικού και πολιτικού κόσμου, γίνεται μέσο για έναν σκοπό,⁸⁴ ενώ ταυτόχρονα ο σκοπός αποξενώνεται από τα μέσα του αφού γίνεται αντιληπτός ως εξωτερικός προς αυτά. Στο πλαίσιο αυτό ο άνθρωπος υποτάσσεται

⁸⁴ όπ. παραπ, σελ.198.

στη λογική της χρησιμότητας, δηλαδή της «πραγμοποίησης»⁸⁵ του σκοπού και αποξενώνεται από την ηθικοπολιτική διάσταση της ύπαρξής του. Καθώς εργαλειοποιεί τα μέσα με τα οποία πιστεύει ότι μπορεί να επιτύχει τον σκοπό του, εργαλειοποιεί τελικά και τον ίδιο τον σκοπό. Ενώ, ήδη με την εργαλειακή λογική, ο άνθρωπος, διαχωρίζει σε ένα πρώτο στάδιο τα μέσα και τους σκοπούς του, σε ένα δεύτερο στάδιο τα ενοποίησε κάτω από τη λογική της χρησιμότητας και της αποτελεσματικότητας, ήτοι την ποιητική και όχι τη δημιουργική λογική και πρακτική. Έτσι, αντί να εκδηλώνεται η πολιτική πράξη, εκδηλώνεται η βία της οποίας η εργαλειακότητα, καθορίζεται από την αντιστροφή των κατηγοριών του μέσου και του σκοπού. Υπό αυτή την προοπτική, η βία «συναρτάται με την κατασκευαστική δραστηριότητα»⁸⁶ των ανθρώπων και γίνεται ποιητική πρακτική αντικαθιστώντας την δημιουργική ενέργειά τους.⁸⁷ Αυτή η εργαλειακότητα χαρακτηρίζεται από μια απαθή ορθολογικότητα που αφαιρεί από τη βία τον χαρακτήρα της πράξης, δηλαδή της ίδιας της πολιτικής που ενέχει την συγκίνηση ταυτόχρονα με την αναστοχαστική σκέψη.

Οι άνθρωποι, οδηγούνται στην κατασκευαστική και όχι στην πολιτική πρακτική του βίου, όταν από εγωισμό, δηλαδή από εσωστρεφή υπαρκτική στάση ζωής, προσπαθούν να ικανοποιήσουν τις βιολογικές τους φυσικές ανάγκες ή να αναπαραγάγουν την ιστορικά αποκτημένη τους ισχύ. Χάνουν έτσι την πραγματική δυνατότητα της ελευθερίας και της αντικατάστασης της κατασκευασμένης ισχύος και της κατασκευαστικής της βίας από την πολιτική της δημιουργικής δύναμης. Ο άνθρωπος πέρα από τις βιολογικές του αναγκαιότητες, αλλά και τους ιστορικούς του καταναγκασμούς, διατηρεί μέσα από την κοινωνική του ύπαρξη, δηλαδή

⁸⁵ Η έννοια της πραγμοποίησης χρησιμοποιήθηκε από πολλούς διανοητές και έγινε ευρύτερα γνωστή στα πλαίσια του μαρξισμού τόσο από το έργο του ίδιου του Μαρξ στο «Κεφάλαιο», αλλά κυρίως από το έργο του Ούγγρου μαρξιστή György Lukács, ενδεικτικά, βλ. Lukács, G., 2006, *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, μτφ.Καβουλάκος Κ., Εκκρεμές, Αθήνα.

⁸⁶ Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, όπ. παραπ, σελ.43.

⁸⁷ Arendt, H., 1996, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, μτφ.Μερτίκας, Ν.Γ., επιμ. Ricoeur, P., Λεβιάθαν, Αθήνα, σελ.176.

μέσα στις σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους, τη δυνατότητα συγκρότησης του δημόσιου χώρου, ήτοι της κοινής πολιτειότητας, ενεργοποιώντας εκείνη τη συλλογική δύναμη που θα επιτρέψει την πραγμάτωση της ατομικής του ελευθερίας. Έτσι, η πολιτική γίνεται, όπως και στον Kant, το ένδοξο πεδίο της «Ηθικής» δράσης, δηλαδή της ελευθερίας που η φυσική τάξη του κόσμου αποτρέπει να εκδηλωθεί μέσα στην αναγκαιότητα των περιορισμών της λόγω της κατακυριάρχισής του από την προ-πολιτική κατάσταση της βίας.

Συνεπώς, η δύναμη υπάρχει μόνο στην πολιτική κοινωνία των ανθρώπων και όχι στη φυσική τους κατάσταση στην οποία κυριαρχεί η βία. Η πολιτική κοινωνία χαρακτηρίζεται από Νόμους που οργανώνουν την κοινή ζωή των ανθρώπων εξασφαλίζοντάς τους την ισονομία σε αντίθεση με τους Νόμους της φύσης που ακυρώνουν κάθε έννοια ισότητας και ελευθερίας μέσα στην φυσική ανισότητα της ρώμης ή της συλλογικής ισχύος (force). Στην έννομη και ευνομούμενη κοινωνία, η πολιτική εμφανίζεται ως πρακτική της ελευθερίας των ανθρώπων και ενεργοποίησης της δύναμής τους, ενώ υποχωρεί αισθητά ή και καθοριστικά όταν εμφανίζεται η βία. Η πολιτεία υποχωρεί όταν αναδύεται η φύση και αναπτύσσεται όταν περιθωριοποιεί τη φυσική βία.

Επομένως για την Arendt, κάθε κοινωνία που δε στηρίζεται στην ισονομία και την ελευθερία υποβιβάζεται στην προ-πολιτική κατάσταση της βίας, δηλαδή στη φυσική κατάσταση. Στο σημείο αυτό καθίσταται σαφές ότι οι φιλοσοφικές τοποθετήσεις της Arendt έχουν συγκεκριμένη ιστορική αναφορά. Το αρεντικό μέτρο της πολιτικής κοινωνίας εντοπίζεται στο πολιτειακό πρότυπο της αρχαίας ελληνίδας πόλεως και της ρωμαϊκής «res publica». Στην αρχαία Ελλάδα, η πόλις διακρίνεται για την ελευθερία και την ισότητα ανάμεσα στα μέλη της σε αντίθεση με τον οίκο στον οποίο επικρατεί η βία της αναγκαιότητας της οικονομίας, βία άμεσα συνδεόμενη με τη φυσική κατάσταση. Η βία ανήκουσα στο «βασιλείο της αναγκαιότητας» συναντάται στην προ-πολιτική ιδιωτική σφαίρα του οίκου, στην οποία η συζήτηση και η πειθώ παραχωρούν τη

θέση τους στον καταναγκασμό και την προσταγή του αφέντη του. Με βάση το σύστημα των σημασιών που συγκροτούσαν την πόλιν, η χρησιμοποίηση της βίας στη σφαίρα των ανθρωπίνων υποθέσεων ήταν νοητή μόνο στο πεδίο της βιοτικής μέριμνας και στο χώρο του οίκου, τον οποίο διαρθρώνουν οι άνισες σχέσεις κυριαρχίας μεταξύ του δεσπότη και του δούλου, του άνδρα και της υποταγμένης σ' αυτόν συζύγου, του πατέρα και των παιδιών. Κατά συνέπεια, η βία του ιδιωτικού βίου παραμένει ξένη προς τη δημόσια σφαίρα και τις σχέσεις ισονομίας και μη κυριαρχίας που τη θεσμίζουν. Σε αντίθεση με την νεωτερική διάκριση του δημόσιου και του ιδιωτικού, όπου η ιδιωτική σφαίρα είναι το πεδίο της ελευθερίας του ατόμου και η δημόσια το πεδίο της ανεκτικότητας, στην αρχαία πόλη, η ελευθερία αναπτύσσεται στο δημόσιο χώρο και καταπνίγεται σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό στον ιδιωτικό.

Σε αντίθεση με τον οίκο, η πόλις συγκροτείται από την ενεργή ελεύθερη δράση των πολιτών, γνωρίζει μόνον «ίσους», ενώ κανείς δεν εξουσιάζει και κανένας δεν εξουσιάζεται.⁸⁸ Η κατάργηση της διάκρισης ανάμεσα σε άρχοντες και αρχόμενους επιτυγχάνεται μέσω της ύπαρξης ενός δημόσιου πολιτικού νόμου που κείται μακράν της βίας της υποταγής του τυράννου, της εντολής του δυνάστη ή της φυσικής αναγκαιότητας της οικονομίας. Σύμφωνα με την Arendt, ο νόμος αποτελεί το προϊόν των ενεργοποιούμενων στο δημόσιο χώρο δυνάμεων που κατέληξαν σε συμφωνία και συναίνεση και ως εκ τούτου η τήρησή του δεν αποτελεί υποχρέωση αλλά πολιτικό καθήκον. Γι' αυτό και σε περίπτωση μη τήρησης ο άνθρωπος εκπίπτει της ιδιότητας του πολίτη, απολύει τη δύναμή του και τίθεται εκτός πόλεως. Από τη στιγμή που στον πολιτικό νόμο

⁸⁸ Σύμφωνα με την Arendt, «η πόλις διέφερε από το νοικοκυριό κατά το ότι δεν γνώριζε παρά «ίσους» [...] Το να είσαι ελεύθερος σήμαινε να μην υπόκεισαι ούτε στην ανάγκη της ζωής ούτε στην εξουσία κάποιου άλλου και επίσης να μην εξουσιάζεις ο ίδιος κάποιον άλλον. Σήμαινε να μην εξουσιάζεις ούτε να εξουσιάζεσαι. Η ισότητα [...] αποτελούσε την ουσία ακριβώς της ελευθερίας: η ελευθερία σήμαινε ελευθερία από την ανισότητα που υπάρχει στην κυριαρχία, και μετάβαση σε μια σφαίρα όπου δεν υπήρχε ούτε κυβερνήτης ούτε κυβερνώμενος [...] η πόλη [...] είναι η οργάνωση των ανθρώπων όπως προκύπτει από τη σύμπραξη και τη συνομιλία, και ο πραγματικός χώρος της βρίσκεται ανάμεσα στους ανθρώπους, οι οποίοι συμβιώνουν με τούτο τον σκοπό» βλ. Arendt, H., 1986, όπ. παραπ, σσ.51-52, 271).

αντικειμενικοποιείται η γενική βούληση του λαού είναι προφανές ότι η λογική που τον διέπει δεν είναι αυτής της υπερβατικότητας ή της αυθεντίας αλλά της αρχής της τήρησης των συμφωνηθέντων (*pacta sunt servanda*) όπως συμπυκνώνεται και στο ρωμαϊκό δίκαιο.⁸⁹ Η Arendt όσον αφορά στην αρχαιοελληνική πρόσληψη του νόμου τίθεται στον αντίποδα της κριτικής που άσκησαν σ' αυτόν οι σοφιστές και ο Θουκυδίδης⁹⁰ καθώς συντάσσεται με τη σωκρατική θέση.

⁸⁹ Ωστόσο, οι κανόνες αποτελώντας προϊόντα της ζωτικής δύναμης του λαού όταν πάψουν να στηρίζονται σε αυτή απολιθώνονται και παρακαμάζουν, βλ. Arendt, H., 2000, όπ. παραπ, σσ.100-101 και παράρτημα XI, σημείωση 62, σελ.178.

⁹⁰ Για τους σοφιστές ο νόμος ως παράγωγο κοινωνικής σύμβασης, δηλαδή «κατά συνθήκην» ιστορική πράξη, χαρακτηρίζεται για την σχετικότητα της κανονιστικής του σημασίας, αλλά και για την αντίθεσή του προς την φυσική αναγκαιότητα, τη φύση εν γένει. Έτσι, η έννοια του δικαίου κατά το μέτρο που ταυτίζεται με το νόμιμο, αντιτίθεται προς τη φύση, ενώ παύει να θεωρείται απόλυτη αξία. Παρά το γεγονός ότι αυτή η σχετικοποίηση του νόμου υφίσταται πραγματικά, λειτουργεί εντούτοις διαλεκτικά, καθώς οι άνθρωποι τείνουν στην ανοχή και τον σεβασμό των νόμων, κυρίως όμως μέσω του στοιχείου του καταναγκασμού. Ο καταναγκασμός όπως παρατηρούμε και στον Πίνδαρο συνυφαίνεται με το νόμο εξασφαλίζοντας την ειρηνική συμβίωση της κοινωνίας, καθώς ερμηνεύεται ως «ο πάντων βασιλεύς, θνητών και αθανάτων» και «άγει δικαίων το βιαιότατον υπερτάτα χειρί» (Πίνδαρος *Απαντα*, 169a.1-169a.8). Το ζήτημα του καταναγκασμού του νόμου ως έκφραση της οργανωμένης «κρατικής» βίας απασχόλησε ιδιαίτερα τους σοφιστές. Ο Ιππίας στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα παρεμβαίνει ανάμεσα στον διάλογο του Σωκράτη με τον Πρωταγόρα επικρίνοντας το νόμο ως «τύραννο των ανθρώπων», επειδή αντιπαράτίθεται στη φύση παραβιάζοντας την, ενώ παράλληλα συγκροτεί τις κοινωνικές διακρίσεις (Πλάτωνα, *Πρωταγόρας*, 337d. Τα αποσπάσματα αποδόθηκαν με τη βοήθεια του τόμου, Πλάτωνα, 1992, *Πρωταγόρας*, εισαγωγή, κείμενο, ερμηνευτικά σχόλια, μτφ.Σπυρόπουλος, Η.Σ., Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Θεσσαλονίκη). Εκτός από τον ηθικοπολιτικό προβληματισμό του Ιππία ενδιαφέρουσες απόψεις σχετικά με την αντίθεση νόμου και φύσης εξέφρασε και ο σοφιστής Αντιφών, υποστηρίζοντας ότι «[...] οι επιταγές του νόμου είναι αυθαίρετες, ενώ της φύσης είναι αναγκαίες, κι οι επιταγές των νόμων είναι συμβατικές, και όχι από τη φύση, ενώ οι επιταγές της φύσης είναι ακριβώς το αντίθετο», χωρίς όμως να καταλήγει στην αναγκαιότητα κατάργησης του νόμου. Συναφείς είναι και οι θέσεις του ίδιου του Πρωταγόρα για τον σχετικισμό του νόμου παρά την ύπαρξη της ωφέλειας που προκύπτει από την τήρηση του. Για τον Πρωταγόρα η συλλογική ζωή μπορεί να οικοδομηθεί σε νέα θεμέλια αν εξασφαλίσει, μέσα από τη διδασχή της αρετής και το ρόλο της τιμωρίας, μια ηθική που θα διατηρεί την τάξη στην πολιτεία (Πλάτωνα, *Πρωταγόρας*, 324b). Επεκτείνοντας τον πρωταγόρειο σχετικισμό, ο σοφιστής Θρασύμαχος καταλήγει στο 1ο βιβλίο της Πολιτείας του Πλάτωνα σε έναν τολμηρό, αλλά εξόχως ρεαλιστικό ορισμό, λέγοντας «[...] πως τίποτε άλλο δεν είναι το δίκαιο παρά το συμφέρον του ισχυροτέρου» (Πλάτωνα, *Πρωταγόρας*, 338c). Σύμφωνα με τον Θρασύμαχο «[...] κάθε κυβέρνηση βάζει τους νόμους σύμφωνα με το συμφέρον της, η δημοκρατία δημοκρατικούς, ή βασιλεία μοναρχικούς και κατά τον ίδιο τρόπο κι οι άλλες. Και αφού άπαξ τους βάλουν, ορίζουν πως αυτό είναι δίκαιο για τους υπηκόους, εκείνο δηλαδή που συμφέρει στον εαυτό τους, και όσοι τολμήσουν να το παραβούν, τους τιμωρούν ως παρανόμους και αδίκους» (Πλάτωνα, *Πρωταγόρας*, 338e). Σε ευθεία αμφισβήτηση με τους κείμενους νόμους θα οδηγηθεί και ο Καλλικλής παρατηρώντας και αυτός ότι ο νόμος αποτελεί εκείνη τη συμφωνία που επιβάλλει μια ομάδα προκειμένου να προστατεύσει τα συμφέροντά της. Ο Καλλικλής βασιζόμενος στην αντίθεση του νόμου προς τη φύση, θεωρεί ότι αυτός αναγνωρίζει και επικυρώνει το δίκαιο του ισχυρότερου (Πλάτωνα, *Πρωταγόρας*, 483b), θέση την οποία θα συναντήσουμε επεξεργασμένη στη νεώτερη πολιτική φιλοσοφία του Thomas Hobbes. Η αμφισβήτηση όμως της έννοιας του νόμου, δεν αποτελεί ειδικό προνόμιο των σοφιστών και μόνο, καθώς πέραν του χώρου της πολιτικής φιλοσοφίας διατρέχει και την ίδια την πολιτική πρακτική της εποχής. Ο Θουκυδίδης μέσα από το παράδειγμα της Μήλου (αποικία που η Αθήνα υπέταξε με τον πιο σκληρό και αυθαίρετο τρόπο), περιγράφει με ειλικρίνεια την κυριαρχία της ισχύος και της φιλοδοξίας στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Στον Θουκυδίδη αποδίδεται με εναργή τρόπο η κυριαρχία της ισχύος και καυτηριάζεται η πλήρης διαστρέβλωση του περιεχομένου του δικαίου και η εμπράγματη περιφρόνηση του νόμου στη σφαίρα της πολιτικής επιδίωξης «[...] και τούτο επειδή τα κόμματα δεν σχηματίστηκαν για να επιδιώξουν κοινή ωφέλεια με νόμιμα μέσα, αλλά αντίθετα, για να ικανοποιήσουν την πλεονεξία

Η τήρηση των νόμων κατά το Σωκράτη, δεν αποτελεί τη συστηματική έκφραση της «οργανωμένης κρατικής βίας» αλλά της «οργανωμένης κοινωνικής συναίνεσης». Επιπρόσθετα, στη σωκρατική διαλεκτική, η υπακοή στους θεσπισμένους από την πολιτεία νόμους, απορρέει από την ενεργώ συμμετοχή του στα κοινά και όχι απλώς λόγω της δέσμευσης του Αθηναίου πολίτη να ζει στην Αθήνα, καθώς ο πολίτης δεν αποδέχεται απλώς τα ευεργετήματα της πόλης αλλά συνδέεται μ' αυτήν ενεργητικά, μετέχοντας στο ίδιο το πολιτικό γεγονός και διαμορφώνοντας τους νόμους που διέπουν την κοινωνική ζωή.⁹¹ Τον ισχυρό δεσμό του Αθηναίου πολίτη με την πόλη και τους νόμους θα αποδείξει περίτρανα ο ίδιος ο Σωκράτης με την απόφαση του να αποδεχθεί την τιμωρία του αλλά και την άρνησή του να διαφύγει.⁹² Παράλληλα, η συμμόρφωση του πολίτη προς το νόμο και την πολιτεία που τον θεσπίζει δεν είναι απλώς δικαιολογημένη αλλά «επιβάλλεται», σύμφωνα με το Σωκράτη, ως δόση αντί καταβολής σε μια Πολιτεία που μόρφωσε, ανέθρεψε και ευεργέτησε τους πολίτες της.⁹³ Η τήρηση του συμβολαίου δεν υπαγορεύεται λοιπόν από το φόβο της τιμωρίας αλλά από πολιτικό καθήκον. Κάθε πράξη, χειρονομία και επιλογή που πραγματοποιείται εντός της πόλεως οφείλει να υπακούει στους κανόνες της, από τη στιγμή που ο

τους παρανομώντας» (Θουκυδίδης, *Ιστορία*, 3.82.6 και 5.89. Προστρέξαμε κυρίως στο έργο: Θουκυδίδης, 2011, *Θουκυδίδης Ιστορία*, επιμ.-μτφ. Σκουτερόπουλος, Ν.Μ., Πόλις, Αθήνα). Για την κριτική των σοφιστών στο νόμο βλ. De Romilly J., 1997, *Ο Νόμος στην Ελληνική Σκέψη, από τις Απαρχές στον Αριστοτέλη*, μτφ. Αθανασίου Μπ. και Μηλιαρέση Κ., Το Άστυ, Αθήνα, σσ. 75-94

⁹¹ Διαβάζουμε στον Πλάτωνα τον Σωκράτη να λέει: «Ωστε λοιπόν, αν κάποιος από σας μένει εδώ, αφού είδε με ποιο τρόπο δικάζουμε και διοικούμε την Πολιτεία, τότε θεωρούμε ότι αυτός έμπρακτα έχει αναλάβει υποχρεώσεις απέναντί μας, να εκτελεί ότι τον διατάζουμε και επίσης του επιτρέπουμε να κάνει ένα από αυτά τα δύο, ή να μας πείσει με τη λογική ή να υπακούσει στις διαταγές μας», βλ. Πλάτωνα, 2004, *Απολογία Σωκράτους*, εισ.-μτφ.-σχ. Σαμαράς, Α., Ζήτρος, Αθήνα, 51e -52a).

⁹² Η ελληνική πόλη επέτρεπε σε κάποιον να φύγει: έτσι, όποιος στη διάρκεια μιας δίκης ανησυχούσε για την έκβασή της, μπορούσε να φύγει και να διαλέξει την εξορία. Το γεγονός αυτό συνετέλεσε να ενισχυθεί η έννοια του συμβολαίου. Λέει ο Σωκράτης: «Και στη δίκη ακόμα ήταν δικαίωμα σου να ορίσεις σαν ποινή την εξορία, και αυτό που τώρα σκοπεύεις να κάνεις χωρίς το θέλημα της πόλης, μπορούσες τότε να το κάνεις με τη συγκατάθεσή της» (Πλάτωνα, 2004, όπ. παραπ, 52c).

⁹³ Λέει ο Σωκράτης: «Δεν έχω τίποτα εναντίον τους» (εννοεί τους νόμους), θα έλεγα. «Μη τυχόν έχεις να πεις κάτι εναντίον των νόμων; Νόμους που κανονίζουν την ανατροφή και την εκπαίδευση σύμφωνα με τους οποίους και εσύ εκπαιδεύτηκες; Τι; Αυτοί οι νόμοι από εμάς που γι' αυτό το λόγο έχουν οριστεί, δεν έκαναν καλά που υποχρέωσαν τον πατέρα σου να σε εκπαιδεύσει με μαθήματα μουσικής και γυμναστικής; Καλά έκαναν», θα απαντούσα εγώ» (Πλάτωνα, 2004, όπ. παραπ, 50e).

πολίτης επιλέγει αυτόβουλα να παραμείνει εντός της.⁹⁴ Ο Αθηναίος πολίτης, κατά το Σωκράτη, «από τη στιγμή που συμφώνησε αβίαστα με την Πολιτεία, ενώ ουδέποτε εξαπατήθηκε ή εξαναγκάστηκε στο να αποδεχθεί τη συμφωνία αυτή, δεν μπορεί να αθετήσει τα συνομολογημένα».⁹⁵ Ωστόσο στο συμβόλαιο του Σωκράτη ο Αθηναίος πολίτης δεν προσχωρεί απλώς στο νόμο καθώς διαπραγματεύεται την ίδια τη θέσμισή του. Η ενεργής συμμετοχή του πολίτη στα κοινά, από τον πόλεμο μέχρι την απονομή της δικαιοσύνης, υποδεικνύει τι είναι δίκαιο, ενώ παράλληλα, υποχρεούται εκ μόνης της ιδιότητάς του ως πολίτη να πείθει την Πολιτεία για αυτό.⁹⁶

Ο δεσμός του πολίτη με την πόλη είναι άμεσος και προσωπικός καθώς η συμμετοχή του στη συγκρότηση του κοινωνικού πεδίου είναι πιο πλήρης και πιο έντονη από όσο μπορούμε να φανταστούμε σε οποιοδήποτε σύγχρονο δημοκρατικό κράτος. Το συμβόλαιο της Αθηναϊκής Πολιτείας σε αντίθεση με το κοινωνικό συμβόλαιο της μεταγενέστερης φιλοσοφίας των Hobbes, Locke και Rousseau, δεν είναι ένα συμβόλαιο ιδρυτικό της κοινωνίας, που τοποθετείται στις απαρχές της και χάριν του οποίου θα πρέπει το άτομο να παραιτηθεί από ορισμένα δικαιώματα εν όψει ορισμένων νομικών εγγυήσεων,⁹⁷ αλλά για μια διαρκή και ενεργητική αναδημιουργία του. Πρόκειται ουσιαστικά, για μια συμμετοχή σε μια πολιτική διαδικασία που βρίσκεται κάθε φορά «εν τω γενέσθαι» και εκφράζεται σαν δραστηριότητα μεταβολής των «βασικών»,

⁹⁴ Χαρακτηριστική είναι η απάντηση του Σωκράτη στον Κρίτωνα: «Στη συνέχεια, σκέφτομαι, πως οι νόμοι θα μιλούσαν έτσι: «Πρόσεξε τώρα, αν λέμε αλήθεια ότι εσύ δηλαδή εγκληματείς εναντίον μας, εάν κάνεις ό,τι σκοπεύεις να κάνεις. Γιατί αφού σε γεννήσαμε, σε αναθρέψαμε και σε μορφώσαμε και σου δώσαμε μαζί με τους άλλους απ' όλα τα καλά, απ' ό,τι μπορούσαμε, σε ειδοποιήσαμε από πριν. Και όπως εσένα, έτσι και κάθε άλλον Αθηναίο που έφθασε στην ηλικία να γίνει πολίτης και έμαθε τα έθιμα της πόλης και εμάς τους νόμους. Σε ειδοποιήσαμε ότι, αν δε σου αρέσουμε εμείς, σου δίνουμε την άδεια να πάρεις μαζί σου όλα τα πράγματά σου και να πας όπου σου αρέσει. Και κανείς από μας του νόμους δεν εμποδίζει ή απαγορεύει σε κανέναν από σας, τους Αθηναίους, αν είναι δυσσαρεστημένος με μας ή την Πολιτεία, να πάει σε κάποια από τις αποικίες ή να ξενιτευτεί, σε όποιο τόπο επιθυμεί, μαζί με τα υπάρχοντά του» (Πλάτωνα, 2004, όπ. παραπ, 51d).

⁹⁵ Πλάτωνα, 2004, όπ. παραπ, 52e.

⁹⁶ Λέει ο Σωκράτης: «[...] αλλά και εν πολέμω και εν δικαστηρίω και πανταχού ποιητέον» (Πλάτωνα, 2004, όπ. παραπ, 51c).

⁹⁷ De Romilly, όπ. παραπ., σσ.126-127

«καταστατικών», «συνταγματικών» νόμων της πολιτείας και άλλων θεσμών, όχι άπαξ, αλλά πάντοτε ανάλογα με τις ανάγκες και τις περιστάσεις. Ο Καστοριάδης περιγράφει αυτή τη διαδικασία ως αυτοθέσμιση στην οποία πρωταγωνιστεί ο λαός (δήμος) λαμβάνοντας αμεσοδημοκρατικά⁹⁸ τις προσφορότερες για τη ρύθμιση της κοινωνίας αποφάσεις και θεσμίζοντας νέες κάθε φορά πολιτικές μορφές.⁹⁹

Ακολουθώντας τη σωκρατική θέση, η Arendt, αντιλαμβάνεται ότι ο νόμος είναι το προϊόν της συμμετοχής του λαού στο πολιτικό γεγονός, ήτοι της εκδήλωσης της δύναμης του και ως εκ τούτου αποτελεί την άρνηση και αναχαίτηση της βίας από την πολιτική πρακτική. Παράλληλα, στην αρεντική σκέψη οι νόμοι ως οδηγίες ρυθμιστικές της κοινωνικής ζωής και όχι ως ένα αυστηρό corpus εντολών και διαταγών, αποτελούν τους κανόνες του παιχνιδιού της πόλης και η τήρησή τους εκδήλωση της επιθυμίας του ανθρώπου να συμμετάσχει στο ίδιο το παιχνίδι. Έτσι, το κίνητρο για την τήρηση του νόμου είναι η ίδια η επιθυμία να μετέχεις στο πολιτικό γεγονός. Η συμμετοχή στο παιχνίδι της πόλεως αποκτά ζωτική σημασία για τον άνθρωπο γι' αυτό και η αποδοχή των κανόνων ως προϋπόθεση της ίδιας της συμμετοχής είναι απαραίτητη.¹⁰⁰ Παράλληλα,

⁹⁸ Όπως ρητά λέει ο Αριστοτέλης, τον 4^ο π.χ. αιώνα, τα πάντα κατ' ουσίαν αποφασίζονταν με τα ψηφίσματα της Εκκλησίας του Δήμου: «Απάντων γάρ ούτος αυτόν πεποίηκεν ο δήμος κύριον, καί πάντα διοικείται ψηφίσμασιν καί δικαστηρίοις, εν οἷς ο δήμος ἐστίν ο κρατών. Καί γάρ αἱ τῆς βουλῆς κρίσεις εἰς τόν δήμον ἐληλύθασιν. Καί τούτο δοκοῦσι ποιεῖν ὀρθῶς· εὐδιαφορώτεροι γάρ [οἱ] ὀλίγοι τῶν πολλῶν εἰσὶν καί κέρδει καί χάρισιν» (Αριστοτέλης, 2010, *Αθηναίων Πολιτείαν*, μτφ. Βλάχος, Α., Εστία, Αθήνα, ΧΛΙ,2).

⁹⁹ Σύμφωνα με το Θουκυδίδη μια πόλη για να είναι ελεύθερη θα πρέπει να είναι «αυτόνομος, αυτόδικος και αυτοτελής»: α) αυτόνομος σημαίνει ότι θεσπίζει η ίδια τους νόμους που την διέπουν, β) αυτόδικος, σημαίνει ότι τα δικά της δικαστήρια επιλαμβάνονται και αποφασίζουν για όλες τις αμφισβητήσεις που είναι δυνατόν να προκύψουν και γ) αυτοτελής, είναι η πόλη που αυτοκυβερνάται, με την πραγματική έννοια της κυβερνητικής εξουσίας και λειτουργίας, που μεταφράζεται, μεταξύ άλλων, και στο γεγονός ότι οι βασικές αποφάσεις της πολιτικής ζωής της κοινότητας, είτε εσωτερικής (δημόσια έργα, ανέγερση του Παρθενώνα) είτε εξωτερικής φύσεως (πόλεμος, ειρήνη, συμμαχίες), λαμβάνονται από την Εκκλησία του δήμου. Για τη σημασία, αλλά και τη διαφοροποίησης της αυτοθέσμησης από τον σύγχρονο τρόπο θέσμησης του κράτους, βλ. Καστοριάδης, Κ., 1999, *Η Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία και η Σημασία της για μας Σήμερα*, Ψυλόν, Αθήνα, σελ.27.

¹⁰⁰ Έτσι, σε ότι αφορά τους κανόνες του πολιτικού παιχνιδιού «[...] το κίνητρο μου για να τους αποδεχθώ είναι η επιθυμία μου να παίξω και, εφόσον οι άνθρωποι υπάρχουν μόνο στην πληθύ, η επιθυμία μου να παίξω είναι ταυτόσημη με την επιθυμία μου να ζήσω. Κάθε άνθρωπος γεννιέται μέσα σε μια κοινότητα με προϋπάρχοντες νόμους, στους οποίους «υπακούει» πρώτα απ' όλα επειδή δεν υπάρχει γι' αυτόν άλλος τρόπος να μπει στο μεγάλο παιχνίδι του κόσμου. Μπορεί να θέλω να αλλάξω τους κανόνες του παιχνιδιού, όπως κάνει ο επαναστάτης, ή να εξαιρεθώ απ' αυτούς, όπως κάνει ο εγκληματίας· όμως, αν τους αρνηθώ από θέση αρχής, δεν εκδηλώνω απλή «ανυπακοή» αλλά άρνηση να μπω στην ανθρώπινη κοινότητα», βλ. Arendt, H., 2000, *οπ. παραπ.*, παράρτημα XI, σημ. 62, σελ. 178.

η πολιτική ζωή, ταυτισμένη με το πολιτικό παιχνίδι, αποκτά μια δυναμική διάσταση διότι πέραν από τους αρχικά τεθειμένους κανόνες του, η τελική του έκβαση παραμένει άγνωστη και ενδεχομενική. Οι κανόνες εξασφαλίζουν μόνον την εγκυρότητα του παιχνιδιού και δεν καθορίζουν τον τελικό «νικητή»- διαμορφωτή του πολιτικού γεγονότος. Η τελική διαμόρφωση του πολιτικού συμβάντος θα κριθεί από το συσχετισμό των ενεργοποιούμενων δυνάμεων μέσα στο ίδιο το παιχνίδι της πόλεως, η δυναμική του οποίου δεν μπορεί ούτε να ελεγχθεί, ούτε και να κατασκευαστεί.

Η χρησιμοποίηση της ελληνίδας πόλης ως υποδειγματικής οργάνωσης των ανθρώπων που εξασφαλίζει την ελεύθερη συμμετοχή των πολιτών στο παιχνίδι της πόλεως υπήρξε η αιτία να καταταγεί η Arendt μεταξύ των υπέρμαχων μιας επιστροφής στην αρχαιότητα ως το αντικειμενικό μέτρο τελειότητας. Όμως, όπως επισημαίνει και ο Ricoeur, τα ιστορικά σημεία αναφοράς της Arendt δεν είναι μόνο ελληνικά και ρωμαϊκά, αλλά νεότερα καθώς και σύγχρονα, όπως τα γνήσια σοβιέτ, η εξέγερση της Βουδαπέστης, η Άνοιξη της Πράγας αλλά και διάφορα κινήματα αντίστασης σε περιπτώσεις ξένης κατοχής, που δεν στόχευαν στο να αλλάξει χέρια η εξουσία, αλλά μορφή.¹⁰¹

Η Arendt αναγιγνώσκει την ανάδυση της γνήσιας δύναμης του λαού σε όλες εκείνες τις βραχείες περιόδους της ιστορίας κατά τις οποίες οι άνθρωποι ακύρωσαν, με τον τρόπο οργάνωσής τους, την πάγια ταύτιση της πολιτικής με την κυριαρχία, δηλαδή αντιτάχθηκαν στην καθιερωμένη θέση σύμφωνα με την οποία η δύναμη ορίζεται από τη δυνατότητα εκείνου που βρίσκεται στην εξουσία να επιτυγχάνει τη συμμόρφωση των πολλών βουλήσεων-δυνάμεων προς τις αξιώσεις του, επιβάλλοντας τους κανόνες στους οποίους όλοι είναι αναγκασμένοι να υπακούσουν. Έχοντας κατά νου το αρεντικό μέτρο για την πολιτειακή οργάνωση, μπορούμε να πούμε ότι, ως ιστορικό

¹⁰¹ Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σελ.39.

παράδειγμα, η αρχαία πόλη συνιστά ένα συγκεκριμένο φαινόμενο δοσμένο μέσα στην ανθρώπινη εμπειρία, το οποίο όμως ενδύεται το νόημα ενός υποδείγματος. Η πόλις ως ιστορικά προσδιορισμένη οντότητα εμπερικλείει τα ουσιώδη γνωρίσματα ενός κοινά αποδεκτού προτύπου ενώ ως πλέγμα συγκεκριμένων νοημάτων μπορεί να αποτελέσει ένα μέτρο σύγκρισης για την εκ των υστέρων νοηματοδότηση των επερχόμενων παρόμοιων συμβάντων. Έτσι, η διατήρηση στη μνήμη του τρόπου του συγκεκριμένου φαινομένου-υποδείγματος, το καθιστά ορόσημο και άξονα μιας από κοινού και εκ νέου δράσης των ιστορικών υποκειμένων. Σύμφωνα με τη διατύπωση της Arendt: «άπαξ και εμφανισθεί ένα συμβάν άνευ προηγουμένου, είναι δυνατόν αυτό να αποτελέσει ένα προηγούμενο για το μέλλον».¹⁰²

VI Η αμφισημία της βίας. Η εργαλειακή ορθολογικότητα και η τεχνική της εξουσίας

Η σχέση μεταξύ βίας και κατασκευαστικής δραστηριότητας εξηγεί τη θέση της Arendt ότι η βία μπορεί να εξουδετερώσει τη δύναμη αλλά είναι ανίκανη να τη θεμελιώσει. Επομένως, η κατάλυση του κόσμου των ανθρωπίνων σχέσεων με την άσκηση βίας, λόγω ακριβώς του δυνητικού και απροσχεδίαστου χαρακτήρα της δημόσιας σφαίρας ως πεδίου ελευθερίας, δηλαδή της συμπαρουσίας και σύμπραξης όλων των δυνάμεων, είναι αδύνατον να αποκατασταθεί μέσω της κατασκευαστικής δραστηριότητας αντίστοιχης προς την καταστρεπτική δράση της βίας. Το ερώτημα όμως που θα τεθεί, με όσα έχουν ήδη ειπωθεί, σχετίζεται με εκείνη την πραγματικότητα στην οποία δεν μπορούμε να βρούμε τις καθαρές μορφές της βίας και της πολιτικής δύναμης. Αυτό οφείλεται σε σημαντικό βαθμό στο ότι η βία δεν διακρίνεται αποκλειστικά από την κατασκευαστική της διάσταση, από τον καταστρεπτικό υπολογισμό, αλλά σε αρκετές περιπτώσεις

¹⁰² Arendt, H., 2009, Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ.39.

εκδηλώνεται ως μια αυθόρμητη, απροϋπόθετη και μη συμφεροντολογικά προσδιορισμένη πράξη. Σε αυτή την περίπτωση βλέπουμε να αναδύεται μια αμφίσημη πλευρά της βίας. Την αμφισημία αυτή η Arendt επιχειρεί να ξεδιαλύνει μέσω του κεντρικού ρόλου που διαδραματίζει το συναίσθημα στον άνθρωπο.

Πράγματι, στην Arendt, το πρόβλημα της βίας δεν εκκινεί από κάποιο «ζωώδη» χαρακτήρα που προτάσσει το ανορθολογικό συναίσθημα έναντι της λογικής, ιδιότητα που υποτίθεται ότι διακρίνει τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα. Το συναίσθημα ως συγκίνηση αποτελεί ανθρώπινη ποιότητα και κάθε προσπάθεια εκρίζωσής του από τον άνθρωπο συνεπάγεται την απο-ανθρωποποίησή του.¹⁰³ Η ύπαρξη του συναισθήματος στον άνθρωπο δεν εναντιώνεται στην κατάσταση του λογικού, καθώς «[...] για να αντιδράσει κανείς λογικά πρέπει πρώτα από όλα να «συγκινηθεί», και το αντίθετο του συγκινησιακού δεν είναι το «ορθολογικό», ό,τι κι αν σημαίνει αυτό, αλλά η ανικανότητα για συγκίνηση, φαινόμενο συνήθως παθολογικό, ή ο συναισθηματισμός, που είναι μια διαστροφή του συναισθήματος».¹⁰⁴ Η εμφάνιση της βίας δεν κρίνεται από την παρουσία ή την απουσία εκρηκτικών συναισθημάτων, όπως για παράδειγμα η οργή που συνοδεύει τόσο τη βία όσο και τη δύναμη, αλλά από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες στις οποίες ξεσπά και από τους σκοπούς που καλείται να εξυπηρετήσει ως μέσο. Κρίνεται, επομένως, από τον καταστρεπτικό εργαλειακό της χαρακτήρα και όχι από το αν συνοδεύεται από κάποια συναισθήματα τα οποία δήθεν απουσιάζουν από την πολιτική έλλογη κατάσταση.

Η προσφυγή στη βία, ως εκδήλωση οργής, δεν συνδέεται ουσιαστικά με τα ζωώδη, μη ανθρώπινα χαρακτηριστικά του «λογικού όντος». Έτσι, η ορθολογική συμπεριφορά δεν έχει ως αντίθετό της τη συναισθηματική αντίδραση, αλλά ενδέχεται να εκφράσει τη βία όσο και να την

¹⁰³ Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σσ.123-124.

¹⁰⁴ όπ. παραπ., σελ.124.

αποτρέψει. Η βία τίθεται μεταξύ της άκριτης ευσυγκινησίας και της ανικανότητας ενός ανθρώπου να συγκινείται, ενώ η πολιτική της δύναμης διακρίνεται από ένα έλλογο δημιουργικό πάθος που εκδηλώνεται ως συγκίνηση των ανθρώπων μεταξύ τους για την οργάνωση της κοινής τους ζωής. Μάλιστα, σε αυτή την πολιτική συνθήκη, η οργή ενίοτε γίνεται δημιουργική δύναμη, διότι το σαφέστερο δείγμα απάνθρωπης συμπεριφοράς δεν είναι, για την Arendt, το ανεξέλεγκτο ξέσπασμα της οργής, αλλά η απουσία συναισθημάτων μπροστά σε αβάσταχτες καταστάσεις που η ανθρώπινη αντίδραση οφείλει να μεταβάλλει και να αναιρέσει δραστικά. Η προσφυγή στη βία με στόχο να αποκατασταθεί λ.χ. η αδικία είναι μια εκδήλωση καθαρά ανθρώπινη, ανήκει στα «φυσικά» ανθρώπινα πάθη και εκκινεί από την λογική διεργασία της κατανόησης της ίδιας της αδικίας. Επομένως, η βία μπορεί να αποκτήσει χαρακτηριστικά ενός πολιτικού ορθολογισμού που είναι αυθόρμητος, αμερόληπτος, κοινωνιοκεντρικός, συναισθηματικά έλλογος και λογικά συγκινησιακός, ικανός να «ανθρωποποιεί» τον άνθρωπο και να τον επανασυγκροτεί ως δύναμη.¹⁰⁵ Αυτή η αυθόρμητη βία που εκκινεί από μια συγκίνηση που επηρεάζει το λογικό και επηρεάζεται από αυτό, προσδίδει στη συγκεκριμένη βία έναν ορθολογικό χαρακτήρα.

Στον αντίποδα αυτής της ορθολογικής διάστασης της βίας βρίσκεται η σύνδεση της βίας με την υπολογιστική εργαλειακότητα και την τεχνική χρηστικότητα αναδεικνύοντας μια διαφορετική ποιότητα ορθολογισμού της βίας. Η εργαλειοποίηση της βίας ως μέσου για έναν σκοπό προδίδει τον «εξορθολογισμό» του μέσου, που έχει πάντα «ανάγκη καθοδήγησης και δικαιολόγησης από το σκοπό που επιδιώκει. Και ό,τι χρειάζεται δικαιολόγηση από κάτι άλλο δεν μπορεί να είναι η ουσία κανενός πράγματος», όπως emphatically σημειώνει η Arendt.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ο πολιτικός ορθολογισμός της βίας εμφανίζεται τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια ζωή όταν «[...] η ταχύτητα μιας βίαιης πράξης μπορεί να είναι το μόνο κατάλληλο φάρμακο [...] καθώς σε ορισμένες περιστάσεις το να ενεργεί κανείς χωρίς επιχειρήματα ή λόγια και χωρίς να υπολογίζει τις συνέπειες, είναι ο μόνος τρόπος να ισορροπήσει ξανά η πλάστιγγα της δικαιοσύνης», βλ. Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ. 123.

¹⁰⁶ όπ. παραπ., σελ. 140.

Η βία από τη στιγμή που τίθεται προς την εξυπηρέτηση ενός σκοπού χρειάζεται πάντοτε εργαλεία¹⁰⁷ υποκύπτοντας στη λογική της αναγκαιότητας των μέσων προς την επίτευξη του σκοπού. Ο σκοπός στον οποίο στοχεύει η βία μπορεί να είναι πολιτικός αλλά η χρήση της ως μέσου ενέχει πάντοτε τον κίνδυνο να συνθλίψει το σκοπό, διότι η πρακτική της αντί να αλλάξει τον κόσμο μπορεί να τον καταστρέψει οδηγώντας τον στην πιο βίαιη μορφή του.¹⁰⁸ Εφόσον ο τελικός στόχος της ανθρώπινης πολιτικής πράξης δεν μπορεί να προβλεφθεί με βεβαιότητα, τα μέσα που χρησιμοποιούνται προς επίτευξη πολιτικών στόχων τις περισσότερες φορές έχουν μεγαλύτερη σημασία για τον μελλοντικό κόσμο απ' ό,τι οι ίδιοι οι επιδιωκόμενοι στόχοι.¹⁰⁹ Έτσι, η βία στην εργαλειακή της διάσταση προσπαθεί να υποτάξει το στόχο στα ίδια τα μέσα και να τα καθαγιάσει μέσω αυτού, φαντασιώνοντας ότι μπορεί να σχεδιάσει και να κατασκευάσει την ίδια την πολιτική πράξη, τη δύναμη κατευθύνοντάς την αποτελεσματικά προς αυτόν. Σε αντιδιαστολή με τη δύναμη η οποία είναι συμφυής προς τον πολιτικό στόχο που εξυπηρετεί, η βία ως εργαλειοποιημένο μέσο παραμένει ξένη με τη συγκρότηση του πολιτικού γεγονότος αφού ο σκοπός τίθεται πάντα εξωτερικά προς αυτήν. Σε αντίθεση με τη δύναμη, λοιπόν, η βία αδυνατώντας να λειτουργήσει πολιτικά προσπαθεί να κατασκευάσει την ίδια την πολιτική φетиχοποιώντας τα μέσα της. Αν δεν ζει κανείς την πολιτική πράξη φαντάζεται πως αυτή μπορεί να είναι και καθώς προσπαθεί να ελέγξει τα μέσα για να την κατασκευάσει εγκλωβίζεται σε αυτά που αποτελούν την άμεση εμπειρία της δραστηριοποίησης του.

Όμως, ο αντιπολιτικός χαρακτήρας της βίας δεν θα εμποδίσει την Arendt να δει με συμπάθεια την προσφυγή στην αυθόρμητη βία προκειμένου να αρθούν τα εμπόδια που ματαιώνουν την αμιγώς πολιτική δράση. Η βία αρκετές φορές στην ιστορία εκδηλώνεται ως η

¹⁰⁷ Τούτο το μαρτυρεί άλλωστε και η διαπιστωμένη σχέση μεταξύ της διαρκώς αυξανόμενης αποτελεσματικότητας και εμβέλειας των όπλων καταστροφής και η αντίστοιχη τεχνολογική ανάπτυξη και γνώση.

¹⁰⁸ Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σσ.141-142.

¹⁰⁹ όπ. παραπ., σελ.66.

οργή που εξεγείρεται απέναντι σε μια βία που εμποδίζει τη δύναμη αυτού που την υφίστανται, να εκδηλωθεί. Αυτή η αυθόρμητη δικαιολογημένη βία, στη λογική της Arendt, δεν εξομοιώνεται με την αντίληψη πολλών αντι-εξουσιαστικών κινημάτων και πολιτικών ομάδων που επικαλούνται ότι ασκούν τη λεγόμενη αντι-βία γύρω από την οποία και οργανώνονται, δηλαδή μια «δύναμη» που αναπτύσσεται ενάντια στη μόνη υποτιθέμενα από αυτούς πραγματική βία, αυτή του κατασταλτικού κράτους και του εκμεταλλευτικού κοινωνικού συστήματος. Η αντι-βία πολλών τέτοιων ομάδων αλλά και μεμονωμένων ατόμων, παρουσιάζεται ως μια πράξη που εμφανίζεται ως η «μαμή της δύναμης», αν και σε πολλές περιπτώσεις απλά υποκρύπτει το βίαιο υπολογιστικό της χαρακτήρα. Αντίθετα η αυθόρμητη βία της Arendt, εξυπηρετεί έναν αγώνα ιδίως σε τυραννικά καθεστώτα στο να αρθούν τα εμπόδια που αποτρέπουν στη πολιτική δύναμη να γεννηθεί για να συγκροτήσει πολιτική κοινωνία. Η βίαιη οργή σ' αυτές τις περιπτώσεις, δεν αποτελεί προϊόν ψυχρού υπολογισμού και τεχνικής της εξουσίας, αλλά αυθόρμητη, φυσιολογική και σχεδόν αναπόδραστη εκδήλωση των ανθρώπων. Παράλληλα, αυτή η βία δεν αναζητά την ιδεολογική της δικαίωση στην κοσμοαντίληψη των φορέων της, αλλά στην οργανωμένη ομάδα των ανθρώπων που θα περισυλλέξει τη δύναμη που βρίσκεται στο δρόμο αναλαμβάνοντας ταυτόχρονα την ευθύνη της όποιας ασκούμενης βίας.¹¹⁰ Ωστόσο, αυτή η δικαιολογημένη βία δύναται να ευνοεί την ανάδυση της δύναμης αλλά ποτέ δεν την φέρει εντός της. Σε αντίθεση με τον Sartre, για την Arendt, ακόμα και αυτή η αυθόρμητη και αναπόφευκτη βία που αναζητά δικαιοσύνη, δεν μπορεί «[...] σαν τη λόγχη του Αχιλλέα να γιατρέψει τις πληγές που προκάλεσε».¹¹¹ Η θέση του Sartre στην αρεντική λογική φαντάζει λόγος πιο αφηρημένος και αποκομμένος από την πραγματικότητα ακόμα και από αυτόν της «γενικής απεργίας» του Sorel.¹¹²

¹¹⁰ όπ. παραπ., σελ.110.

¹¹¹ όπ. παραπ., σελ.82.

¹¹² Το ίδιο (βλ.επόμενο κεφάλαιο).

Το δικαιολογήσιμο ή μη της βίας ως προς τα αποτελέσματά της, ελέγχεται μόνο στο βαθμό που εξυπηρετεί βραχυπρόθεσμους στόχους. Η δικαιολόγηση της βίας κρίνεται από την αμεσότητα του διακυβεύματος, από την αυθορμησία της στιγμής του, ενώ «φαίνεται τόσο λιγότερο εύλογη όσο περισσότερο ο επιδιωκόμενος σκοπός της απομακρύνεται στο μέλλον.¹¹³ Διότι όταν το μέλλον της πολιτικής ζωής αργεί, τα μέσα γίνονται η κανονικότητα του αιώνιου παρόντος της βίας. Συνακόλουθα, η βία είναι περισσότερο αποτελεσματική ως μέσον για την επίτευξη μεταρρυθμίσεων, ενώ είναι εξαιρετικά επικίνδυνη στην υπηρεσία της επανάστασης.¹¹⁴ Αυτό καθίσταται πρόδηλο για όσους δεν συγχέουν την διαδικασία της απελευθέρωσης από την καταπίεση και την τυραννία, με την ίδια την ελευθερία, δηλαδή την ίδρυση της δημόσιας εκείνης σφαίρας την οποία ρυθμίζουν οι αρχές της ισονομίας και της ισηγορίας των πολιτών και η οποία εξασφαλίζει την ανάπτυξη της πολιτικής τους δύναμης. Εάν η απελευθέρωση συνιστά τον τελικό σκοπό της εξέγερσης, στόχος της επανάστασης στην αρεντική λογική δεν είναι παρά η ελευθερία της πολιτικής ζωής.

Η ελευθερία όμως βρίσκει το αναγκαίο σύστοιχό της στην ικανότητα των δυνάμεων των πολιτών να συνυπάρχουν αλλά κυρίως να συμπράττουν στην πολιτειακή θέσμιση της κοινωνίας και στην οργάνωση της κοινής τους ζωής. Εμπόδιο στην ανάπτυξη αυτής της πολιτικής ελευθερίας δεν είναι μόνο η χρήση των εργαλειοποιημένων μέσων για την ανατροπή της, αλλά και η γραφειοκρατικοποίηση της δημόσιας ζωής. Το κράτος ως μορφή γραφειοκρατικής διακυβέρνησης από τη στιγμή που παύει να ενεργεί εν ονόματι του λαού και να στηρίζεται στην «εξουσία του» (*potestas in populo*), οδηγεί στο «διαζύγιο της εξουσίας από την πολιτική» και στην επανεμφάνιση της βίας. Όσο μεγαλύτερη είναι η γραφειοκρατικοποίηση του κράτους, τόσο μεγαλύτερη είναι η

¹¹³ όπ. παραπ., σελ. 112.

¹¹⁴ Η Arendt επισημαίνει ότι η βία αντίθετα προς τα όσα προσπαθούν να μας πουν οι προφήτες της, είναι περισσότερο το όπλο της μεταρρύθμισης παρά της επανάστασης, αφού εμφανίζεται ως ο μόνος τρόπος για να ακουστεί η φωνή της μετριοπάθειας, Arendt, H. 2000, όπ. παραπ., σελ. 140.

έλξη που ασκεί η βία διότι σε μια πλήρως αναπτυγμένη γραφειοκρατία όλοι οι πολίτες στερούνται την πολιτική ελευθερία και τη δύναμη να δράσουν καθώς «δεν απομένει κανένας που θα μπορούσε να συζητήσει με τους ενδιαφερόμενους, να δεχτεί διαμαρτυρίες, να υποστεί τις πιέσεις της δύναμης».¹¹⁵ Σύμφωνα με την Arendt, η γραφειοκρατία ως «η εξουσία του Κανενός δεν είναι απουσία εξουσίας, αλλά τυραννίδα χωρίς τύραννο, αφού όλοι είναι εξίσου ανίσχυροι»¹¹⁶ να ασκήσουν τη δύναμή τους.

Παράλληλα, η λειτουργία τεράστιων κομματικών μηχανισμών έχει οδηγήσει στην ακύρωση της φωνής των πολιτών με αποτέλεσμα να μην ανοίγονται πλέον διάλογοι για εκείνη δράση που στοχεύει στην ουσιαστική άσκηση της ελευθερίας. Συνακόλουθα, η γραφειοκρατική νόρμα που επικρατεί στην άσκηση της πολιτικής οδηγεί στην αποδυνάμωση οποιασδήποτε δυνατότητας δημοσίου διαλόγου και σύνθεσης των θέσεων και των πρακτικών δυναμικών τμημάτων της κοινωνίας, οδηγώντας στην «έξωση» των πολιτών από την «πολιτική σφαίρα» και άρα στην αποσύνθεσή της.¹¹⁷

Στην πραγματεία της Arendt καθίσταται σαφές ότι η αποσύνθεση της πολιτικής σφαίρας σε συνδυασμό με την γενική εξύμνηση της εργαλειακής βίας καταμαρτυρεί τη ματαίωση της ικανότητας των ανθρώπων να δρουν μέσα στον κόσμο. Για την Arendt, όσο η πολιτική δύναμη των ανθρώπων παραμένει ανενεργή τόσο θα εργαλειοποιείται ο κόσμος, αυξάνοντας την απόσταση του ανθρώπου από την ίδια του την ελευθερία. Η απόσταση όμως από την ελευθερία είναι καταδικασμένη να παραμένει ασυνεχής και αδιάνυτη, όσο οι άνθρωποι επιμένουν να την γεφυρώσουν με τη βία.

¹¹⁵ όπ. παραπ., σελ. 142.

¹¹⁶ Το ίδιο

¹¹⁷ Για μια ανάλυση της οπτικής της Arendt αναφορικά με την αλλοίωση του πολιτικού, βλ. Lukes, S., 2007, *Εξουσία, μια Ριζοσπαστική Θεώρηση*, μτφ. Καϊτατζή-Γουίτλοκ, Σαββάλας, Αθήνα, σσ. 60-62.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η βία ως μαμή της ιστορίας στον Karl Marx

*«Η βία είναι η μαμή κάθε παλιάς κοινωνίας,
όταν αυτή κνοφορεί μέσα της μια καινούργια.*

*Η ίδια αποτελεί οικονομική δύναμη»*¹¹⁸

Karl Marx

¹¹⁸ Marx, K. και Engels, F., *Άπαντα*, 2^η ρωσική έκδοση, τ.23, σελ.761.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η βία ως μαμή της ιστορίας στον Karl Marx

*«Στην πραγματική ιστορία τον πρώτο ρόλο τον παίζουν
η κατάκτηση, η υποδούλωση, ο φόνος μετά ληστείας, με δύο λόγια η βία.
Στην ήπια όμως πολιτική οικονομία επικρατεί από ανέκαθεν το ειδύλλιο.
Το δίκαιο και η εργασία ήταν από ανέκαθεν τα μοναδικά μέσα πλουτισμού,
Εξαιρώντας φυσικά κάθε φορά τον «φετινό χρόνο».
Στην πραγματικότητα οι μέθοδοι της πρωταρχικής συσσώρευσης
κάθε άλλο παρά ειδυλλιακές ήταν»¹¹⁹*

Karl Marx

I. Η βία ως αποτέλεσμα κοινωνικών αντιθέσεων

Στο σημείο αυτό και πριν δούμε τις θέσεις του Sorel που ενώ αναπτύσσει τη σκέψη του μέσα στη μαρξιστική παράδοση εντούτοις απομακρύνεται από αυτήν αισθητά, αξίζει να ανοίξουμε μια παρένθεση για τον τρόπο που ο ίδιος ο Marx αντιμετώπισε κατ' αρχήν το ρόλο που διαδραματίζει η βία στην κοινωνία.¹²⁰ Και είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα η ανάλυση του μαρξισμού, δηλαδή του επονομαζόμενου από τον Engels και «Ιστορικού Υλισμού», καθώς

¹¹⁹ Marx, K., 1978, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ.Μαυρομαμάτη Π., Σύγχρονη Εποχή, τ.1, Αθήνα, σελ.739.

¹²⁰ Στο Κεφάλαιο, ο Marx εντοπίζει τουλάχιστον 6 διαφορετικές μορφές βίας: α) την καταστροφική, που αφορά τα μέσα παραγωγής όταν αυτά καθίστανται άχρηστα, β) τη βία των εμπορευμάτων, όταν εκλαμβάνονται ως σχέσεις και όχι ως πράγματα, γ) τη βία των προσώπων μεταξύ τους, δ) τη βία των όπλων, ε) τη βία του κράτους και στ) την επαναστατική βία, βλ.Συλλογικό, *Μεγάλη Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια*, 1979, τόμος 5, Ακάδημος Α.Ε., λήμμα «βία», Αθήνα, σσ.317-318.

βρίσκεται στον αντίποδα του θετικο-δικαιϊκού συστήματος και της βασικής προπαραδοχής (Vorverständnis) για την εξέταση της βίας μέσω της βεμπεριανής διάκρισης, ανάμεσα στη νόμιμη βία που ασκείται από το κράτος και στην άτυπη βία, που κείται εκτός των ορίων της νόμιμης.

Μελετώντας διεξοδικά τη γέννηση του καπιταλιστικού συστήματος και τις αλλαγές των μορφών αλλοτρίωσης της εργασίας και των μεθόδων εξαναγκασμού των ανθρώπων για εργασία μέσα στον ιστορικό χρόνο από τη φεουδαρχία έως και τη μετάβαση στην αστική κοινωνία, ο μαρξισμός έρχεται αντιμέτωπος με τον ποικιλόμορφο ρόλο που διαδραματίζει η βία στην κοινωνία. Ο Marx κατέδειξε ότι η άνοδος του καπιταλισμού και η Βιομηχανική Επανάσταση συνιστούν περιόδους όπου εφαρμόστηκαν από το κεφάλαιο πρακτικές οικονομικής εκμετάλλευσης της εργασίας που είχαν σαν αποτέλεσμα την φυσική και ηθική εξαθλίωση των εργαζομένων. Στις συνθήκες της ανεξέλεγκτης βιομηχανοποίησης υιοθετήθηκαν πολιτικές καθυποταγής, βίας και τρομοκράτησης των κυριαρχούμενων συνεπικουρούμενες από τις πολιτικές ηγεσίες, το δίκαιο και το ποινικό σύστημα.¹²¹

Στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου, ο Marx ανέλυσε το βαθμό που η βία συνέβαλε στην κατάργηση των προηγούμενων κοινωνικών σχέσεων και στη δημιουργία των αναγκαίων όρων για την εμφάνιση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και κοινωνικής πρακτικής με τις μεθόδους της αρχικής συσσώρευσης που «εν μέρει βασίζονται στην πιο στυγνή βία» και «[...] όλες τους χρησιμοποιούν την κρατική εξουσία, δηλαδή τη συγκεντρωμένη και οργανωμένη κοινωνική βία, για να επιταχύνουν τη διαδικασία μετατροπής του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής σε καπιταλιστικό και να συντομεύσουν τα μεταβατικά του στάδια. Η βία είναι η μαμή κάθε παλιάς

¹²¹ Όπως εμφατικά σημειώνει ο Λάζος «[...] αν προσεγγισθούν «από τα κάτω», ο καπιταλισμός και η άνοδος του φιλελεύθερου κράτους μπορούν να αναγνωσθούν όχι τόσο ως περίοδοι θριάμβου του Ορθού Λόγου και της ελευθερίας, αλλά σαν περίοδοι ακραίας εξαθλίωσης και καθυποταγής για το ανθρώπινο είδος». Για μια αναλυτική περιγραφή της προσέγγισης του Marx αναφορικά με αυτές τις πρακτικές βλ. Λάζος Γρ., 2007, *Κριτική Εγκληματολογία, Νομική Βιβλιοθήκη*, Αθήνα, σσ.52-60.

κοινωνίας, όταν αυτή κυοφορεί μέσα της μια καινούργια. Η ίδια η βία είναι οικονομική ισχύς».¹²² Με τον ορισμό της βίας ως οικονομικής ισχύος, αποδίδεται η υλική διάσταση της βίας καθώς συνδέεται με τις παραγωγικές σχέσεις, τις μορφές εξουσίας που αυτές συνεπάγονται, αλλά και την ίδια την ιδιοκτησία.¹²³

Αυτή η θεώρηση της βίας θα μπορούσε να κατηγορηθεί για «οικονομισμό» αν δεν διατηρούσε στο επίκεντρό της την ίδια την πολιτική και κοινωνική σύγκρουση της «πάλης των τάξεων». Σύμφωνα με τη μαρξιστική θέση, η συστηματική εφαρμογή της βίας συνδέεται πρώτα απ' όλα με την ύπαρξη ανταγωνιστικών κοινωνικών τάξεων, δηλαδή αντικειμενικών παραγόντων που εξωθούν στην αντιπαράθεση και οι οποίοι καθορίζονται από το επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και την αντίθεση τους με τη μορφή των παραγωγικών σχέσεων. Ένα από τα κύρια μέσα διατήρησης ή εδραίωσης του status των εκάστοτε ανταγωνιστικών κοινωνικών σχέσεων στις ταξικές κοινωνίες, αποτελεί η βία στα χέρια των εκμεταλλευτριών τάξεων.

Ο καπιταλισμός δεν συνιστά έναν ομαλό και φυσικό τρόπο οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων καθώς η ιστορία της απαλλοτρίωσης που συνέχεται με αυτόν «είναι γραμμένη στα χρονικά της ανθρωπότητας με γράμματα από φωτιά και αίμα».¹²⁴ Για τον Marx η βία αποτελεί τον πραγματικό εργοδηγό της καπιταλιστικής συσσώρευσης,¹²⁵

¹²² Marx, K. και Engels, F., όπ. παραπ., σελ.761.

¹²³ Παπαδημητρίου Ζ., 2006, *Παρεμβάσεις*, Σύγχρονοι Ορίζοντες, Θεσσαλονίκη, σελ.45-52.

¹²⁴ Marx, K., 1978, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ. Μαυρομμάτη Π., Σύγχρονη Εποχή, τ.1, Αθήνα, σελ.740.

¹²⁵ Γράφει ο Marx σε ένα διάσημο απόσπασμα του Κεφαλαίου: «Η πρωταρχική συσσώρευση (του πλούτου) παίζει στην πολιτική οικονομία τον ίδιο ρόλο που παίζει το προπατορικό αμάρτημα στη θεολογία [...] Σε μια πολύ παλιά εποχή υπήρχαν, από τη μια μεριά, μια επίλεκτη μερίδα ανθρώπων εργατικών, έξυπνων και προπάντων οικονόμων, και, από την άλλη, τεμπέλικα χαμένα κορμιά που σπαταλούσαν σε γλέντια όλα όσα είχαν και ακόμα παραπάνω [...] Έτσι συνέβηκε ώστε οι πρώτοι να συσσωρεύουν πλούτο και οι δεύτεροι τελικά να μην έχουν τίποτα άλλο να πουλήσουν εκτός από το τομάρι τους. Κι από το προπατορικό αυτό αμάρτημα χρονολογείται η φτώχεια της μεγάλης μάζας, που παρ' όλη την εργασία της εξακολουθεί να μην έχει τίποτα άλλο να πουλήσει εκτός από τον ίδιο τον εαυτό της, και ο πλούτος των λίγων, που διαρκώς αυξάνει, παρ' όλο που από πολύ-πολύ καιρό έχουν παύσει να εργάζονται [...] Στην πραγματικότητα, οι μέθοδοι της πρωταρχικής συσσώρευσης κάθε άλλο παρά ειδυλλιακές ήταν [...] στην πραγματική ιστορία τον πρώτο ρόλο παίζουν η κατάκτηση, η υποδούλωση, ο φόνος μετά ληστείας, με δυο λόγια η βία», βλ. Marx, K., 1978α, όπ. παραπ., σσ.738-739.

προκαλώντας τη διαρκή αντιπαράθεση «αρχικά μεταξύ των αγροτών με τους μεγαλογαιοκτήμονες και έπειτα μεταξύ των «ελεύθερων» μισθωτών εργαζομένων και των «σκυλόψαρων του χρηματιστηρίου» ή αυτών που «βγάζουν κέρδος»» (Plusmacherei).¹²⁶

Στην ίδια γραμμή σκέψης συντάσσεται και ο Engels όταν συμπεραίνει ότι «[...] παντού και πάντα η βία (Gewalt) επικρατεί χάρη στη βοήθεια που της παρέχουν οι όροι και τα μέσα της οικονομικής εξουσίας· χωρίς αυτή δεν θα ήταν πλέον βία».¹²⁷ Η Arendt συμφωνεί με τη θέση του Marx ότι η βία προηγείται του καινούριου, αλλά τονίζει πως δεν είναι αυτή που προκαλεί την κατάρρευση του παλιού αλλά οι εγγενείς αντιφάσεις του, επισημαίνοντας εμφατικά ότι ο Marx «[...] θεωρούσε το κράτος ως εργαλείο βίας στα χέρια της άρχουσας τάξης· αλλά η πραγματική δύναμη της άρχουσας τάξης δεν συνίστατο ούτε στηρίζονταν στη βία. Οριζόταν από το ρόλο που έπαιζε η άρχουσα τάξη στην κοινωνία ή, ακριβέστερα, από το ρόλο της στη διαδικασία της παραγωγής».¹²⁸

¹²⁶ Labica, G., 2014, *Η βία; Ποια βία;*, μτφ. Βαλλιάνος Χ. και Μπέτζελος Τ., Εκτός Γραμμής, Αθήνα, σελ.63.

¹²⁷ Ο Engels θα αναπτύξει μια θεώρηση της βίας στο έργο του «Η ανατροπή της επιστήμης από το κύριο Ντύρινγκ» (γνωστό και ως Αντί-Ντύρινγκ) στο πλαίσιο της κριτικής του στον καθηγητή και μέλος του Σοσιαλιστικού Εργατικού Κόμματος της Γερμανίας, Ευγένιο Ντύρινγκ. Ο Engels θα διακρίνει τον όρο «βία» σε «υπηρετούσα βία» (politische Gewalt), η οποία συμβάλλει στην διατήρηση των οικονομικών συνθηκών και σε «άρχουσα» βία, η οποία δρα στην κατεύθυνση της οικονομικής ανάπτυξης και κατά συνέπεια την επιταχύνει, βλ. Labica, G., 2014, *όπ. παραπ.*, σσ.65-66, αλλά και Engels, F., 2006, *Αντι-Ντύρινγκ*, μτφ. Άννεκε Ιωαννάτου-Visée, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα.

¹²⁸ Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σελ.75. Όπως επισημαίνει η Συμεωνίδου-Καστανίδου, η εξεγερσιακή, αλλά και τρομοκρατική λογική, αναφέρεται στον ταξικό χαρακτήρα του κράτους που αναγκαία αναιρεί κάθε ηθική και δικαιοκή σκοπιμότητα, βλ. Συμεωνίδου-Καστανίδου Ε., 2001, «Ο Ορισμός της Τρομοκρατίας», *Ποινική Δικαιοσύνη*, τχ.1, Αθήνα, σελ.59-70.

II. Η βία ως πτυχή της πάλης των τάξεων

Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι ο κλασικός μαρξισμός κατ'αρχήν απορρίπτει τις θεωρίες που αποδίδουν στη βία αποφασιστικό ρόλο στην ιστορία ωστόσο δεν αρνείται το ρόλο της στον ένα ή τον άλλο μηχανισμό της ιστορικής αναγκαιότητας, ιδίως σε περιόδους κοινωνικών επαναστάσεων. Η μαρξιστική σκέψη για την τοποθέτηση απέναντι στη συνειδητή επιλογή και εφαρμογή της βίας από το προλεταριάτο κατά τη διαδικασία της επαναστατικής πάλης εκκινεί από τη διαπίστωση των αντικειμενικών νομοτελειών των όρων υπό των οποίων διεξάγεται η ταξική πάλη. Σε κάποια ιστορική στιγμή η αντίθεση ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις είναι τόσο μεγάλη που η διατήρηση του παλαιού καθεστώτος επιδιώκεται με τη γυμνή βία. Διατρέχοντας την ιστορική εμπειρία οι μαρξιστές βλέπουν ότι οι κυρίαρχες τάξεις ουδέποτε παραιτήθηκαν εκούσια από τα προνόμιά τους, αντίθετα, χρησιμοποίησαν, όλα τα προσιτά σ' αυτές μέσα πάλης, καταφεύγοντας έως και τη μαζική τρομοκρατία σε βάρος των καταπιεζόμενων τάξεων. Παράλληλα, απέδειξε ότι η τυπική «ελευθερία» του εργαζόμενου στην αστική κοινωνία συντελεί όχι μόνο στη διατήρηση των εκμεταλλευτικών σχέσεων στο εσωτερικό της αλλά και στη διαμόρφωση διαστρεβλωμένων μορφών κοινωνικής συνείδησης, σε αυτό δηλαδή που για μια ολόκληρη μαρξιστική παράδοση ονομάστηκε «ψευδής συνείδηση».

Έτσι, εκτός από τη βία που εγγράφεται στην εκμεταλλευτική φύση των ανταγωνιστικών σχέσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και της αντίστοιχης κοινωνικής μορφής και η οποία εν πολλοίς συγκαλύπτεται μέσα στα συμβολικά και ιδεολογικά κυρίαρχα πλαίσια, υπάρχουν στιγμές στην ιστορία της ταξικής πάλης, όπου η καταφυγή στη βία από τις κυρίαρχες τάξεις είναι απροκάλυπτη και συνοδεύεται από την άρνηση ακόμα και αυτών των τυπικών δημοκρατικών ελευθεριών μέχρι και την εγκαθίδρυση ανοιχτά βίαιων στρατιωτικών-φασιστικών καθεστώτων. Οι ανερχόμενες προοδευτικές τάξεις (π.χ. η αστική τάξη την περίοδο της πάλης ενάντια στη

φεουδαρχία, η εργατική τάξη στην καπιταλιστική βιομηχανική εποχή) χρησιμοποιούν τη βία για την κατάργηση των εδραιωμένων κοινωνικών σχέσεων και την ανατροπή των τάξεων που είναι προσδεμένες με αυτό, και οι οποίες αρνούνται να απολέσουν τα εγκαθιδρυμένα συμφέροντα και τα προνόμια τους. Ο συγκεκριμένος τρόπος αντίστασης των κυρίαρχων τάξεων στη διατήρηση του status quo, υποχρεώνει σύμφωνα με την μαρξιστική ανάλυση τις κυριαρχούμενες τάξεις να καταφύγουν σε ανάλογα βίαια μέσα μέχρι και την ένοπλη πάλη, δηλαδή την επαναστατική ένοπλη βία.

Αυτή η αντιπαλότητα αυξάνεται όταν οι κοινωνικές σχέσεις δεν αντιστοιχούν πια στις παραγωγικές δυνατότητες, στην τεχνολογία, στην πολιτισμική ανάπτυξη των ανθρώπων. Οι έως τότε σκόρπιες και σποραδικές αντιπαραθέσεις εντείνονται, οργανώνονται και εκδηλώνονται με σφοδρότητα. Η βία τίθεται στο προσκήνιο της ιστορίας ως προσωρινός πρωταγωνιστής, αν και δεν είναι τίποτα άλλο από ένα σύμπτωμα αιτίων που την προκαλούν και δεν προκαλούνται από αυτήν, γι' αυτό και ο Μαρξ την παραλληλίζει με τις ωδίνες του τοκετού, οι οποίες προηγούνται μεν του γεγονότος της γέννας, αλλά φυσικά δεν την προκαλούν. Η βία είναι μια ενδιάμεση κατάσταση μετάβασης, ενίοτε επίπονη, οδυνηρή και μακροχρόνια. Η ταξική πάλη δεν σταματά ποτέ στις ταξικές κοινωνίες, όμως σε κάθε περίπτωση δεν είναι η βία ο βασικός πρωταγωνιστής της, αλλά η ίδια η πάλη που πρωταγωνιστεί στο θέατρο της ιστορίας της ανθρωπότητας.

Συνεπώς, εκεί όπου υπάρχει η δυνατότητα επιλογής ηπιότερων μέτρων από τις τάξεις που αντιδρούν, απαιτείται ο περιορισμός των βίαιων μέσων ως το απαραίτητο minimum σε κάθε βαθμίδα πάλης. Σύμφωνα με τον Engels, «[...] όταν δεν υπάρχει βία από την πλευρά της αντίδρασης, που εναντίον της θα πρέπει να διεξαχθεί πάλη τότε δεν μπορεί να γίνει και λόγος για οποιαδήποτε επαναστατική βία».¹²⁹ Ως εκ τούτου για τον μαρξισμό η έκταση και οι μορφές της

¹²⁹ Marx, K. και Engels, F., όπ. παραπ., τ.38, σελ.419.

επαναστατικής βίας τελούν σε σχέση άμεσης εξάρτησης με τις μορφές αντίστασης των τάξεων που ανατρέπονται. Καθοριστικό ρόλο για την επιλογή βίαιων ή μη μέσων πάλης διαδραματίζει και ο βαθμός ηθικής και πνευματικής ανάπτυξης της ίδιας της τάξης που αντιστέκεται, του κόμματος και των αρχηγών που την καθοδηγούν.¹³⁰

Εκτός από το πρόβλημα της εφαρμογής της βίας στη διαδικασία της ανατροπής ανάλογα ερωτήματα εγείρει και το ζήτημα της χρήσης ή μη καταπιεστικών και βίαιων μέτρων για την οικοδόμηση του σοσιαλισμού. Ο στόχος της οικοδόμησης αυτής απαιτεί την εφαρμογή καταπιεστικών μέτρων εναντίον εκείνων των δυνάμεων των εκμεταλλευτριών τάξεων που αντιστέκονται. Ωστόσο η αναπόφευκτη εξάλειψη των εκμεταλλευτριών τάξεων στη σοσιαλιστική κοινωνία δε σημαίνει την συλλήβδην εφαρμογή καταπιεστικών μέτρων σε όλους τους εκπροσώπους των τάξεων αυτών έως και τη φυσική εξόντωσή τους. Το προλεταριακό κράτος δεν επιζητά την εξόντωση των δυνάμεων αυτών, αλλά την ομαλή ενσωμάτωσή εκείνων των νομιμοφρόνων στοιχείων παρέχοντάς τους κάθε δυνατότητα να χρησιμοποιήσουν τις γνώσεις και τις ικανότητές τους για την οικοδόμηση της σοσιαλιστικής κοινωνίας και να γίνουν μέλη της απολαμβάνοντας πλήρη δικαιώματα. Κατά τη διάρκεια της σοσιαλιστικής οικοδόμησης ως πρόσφορες μέθοδοι για την παραπάνω ενσωμάτωση προκρίνονται η διαπαιδαγώγηση, η πειθώς και η οργάνωση.

Συμπερασματικά λοιπόν στην μαρξιστική παράδοση η προοπτική του μη ειρηνικού περάσματος στο σοσιαλισμό δεν είναι μονόδρομος ωστόσο η εφαρμογή ένοπλων μορφών εξαναγκασμού κρίνεται επιβεβλημένη εκεί όπου η αντίσταση της αντίδρασης υποχρεώνει το προλεταριάτο σ' αυτή τη μορφή. Επομένως, η βία στη μαρξιστική αντίληψη έχει χαρακτήρα προσωρινό και περιορισμένη έκταση και μάλλον σε «τελική ανάλυση» και μόνο εξακολουθεί να

¹³⁰ Marx K.-Engels F., όπ. παραπ., τ.38, σελ.419 και τ.23, σελ.9, Lenin, I., *Άπαντα*, 5^η ρωσική έκδοση, τ.36, σσ.199-200 και Lenin, I., 2007, (1918), *Κράτος και Επανάσταση*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, σελ.22.

κινεί τα ιστορικά νήματα. Δεν είναι λίγοι όμως αυτοί, ακόμα και στα πλαίσια του μαρξισμού, που άσκησαν κριτική σε εκείνο το μέρος της μαρξιστικής παράδοσης που εστίασε σε κάθε συγκυρία στην εκάστοτε «τελική ανάλυσή» της και υποτίμησε συστηματικά όλους τους παράγοντες της πολύπλοκης πραγματικότητας. Και αν σε «τελική ανάλυση» η βία είναι το μόνο μέσο σε κάποια χρονική και χωρική συγκυρία, δεν παύει να αποτελεί ως τέτοια απλά ένα «δέντρο» μέσα στο «δάσος» της ιστορικής πολυπλοκότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Για μια απολογία της βίας:

Η βία ως καθαρή πολιτική πράξη στον George Sorel

*«Ο ανοικτός πόλεμος χωρίς υποκρισίες,
με σκοπό να καταστρέψει το μη συμβιβαζόμενο αντίπαλο, αποκλείει κάθε ατιμία.*

Η απολογία της βίας είναι έτσι πολύ εύκολη.

*Ο κοινωνικός πόλεμος προκαλώντας το αίσθημα της βίας
μπορεί να εξαφανίσει τα πρόστυχα ένστικτα*

έναντι στα οποία η επίκληση της ηθικής θα ήταν ανίσχυρη.

*Αν αυτό και μόνο αρκεί για να δώσει στον επαναστατικό συνδικαλισμό
μεγάλη εκπολιτιστική αξία νομίζω πως τούτο αποτελεί αποφασιστικό λόγο
υπέρ των απολογητών της βίας»¹³¹*

Georges Sorel

¹³¹ Sorel G., *Απολογία της Βίας* (18 Μαΐου 1908), παράρτημα II στο Sorel G., 1980 (1908), *Σκέψεις πάνω στη Βία*, μτφ.Βαγενά Α., Εκδόσεις Αναγνωστίδης Γερ., Αθήνα, σελ.266.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Για μια απολογία της βίας

Η βία ως καθαρή πολιτική πράξη στον George Sorel

«Τα προβλήματα της βίας

Παραμένουν ακόμη πολύ σκοτεινά»¹³²

Georges Sorel

I. Η προλεταριακή βία ως ηθική πράξη

Για το μεγαλύτερο μέρος της δυτικής πολιτικής παράδοσης η βία θεωρείται συνήθως απλώς εργαλειακή, ενώ σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί ούτε ουσιώδες, αλλά ούτε και θεμελιώδες γνώρισμα του πολιτικού βίου. Για τον Georges Sorel, η έννοια της βίας συνυφαίνεται άμεσα με το χώρο της πολιτικής καθώς ταυτίζεται με την καθαρή πράξη, δηλαδή με την καθαρή πολιτική δράση, σε έντονη αντίθεση με εκείνη την πολιτική παράδοση που τείνει μάλλον να ταυτίσει τη βία με μια *μη πολιτική* ή *αντιπολιτική* μορφή δράσης, όπως παρατηρήσαμε στις μελέτες της Arendt. Επηρεασμένος από την ιστορική φιλοσοφία του Hippolyte Taine και του Joseph Ernest Renan, αλλά και από την κοινωνιολογική σκέψη του Henri-Louis Berkson, ο Sorel ένας από τους βασικότερους εισηγητές της μαρξιστικής σκέψης στην Γαλλία, διερευνά εκείνα τα μέσα που θα οδηγήσουν στην ηθική ανάταση της κοινωνίας που γι' αυτόν είναι συνώνυμη με την επικράτηση

¹³² Sorel, G., 1961, *Reflexions on Violence*, Collier, Νέα Υόρκη, σελ.60.

των ηρωικών αξιών, του πνεύματος αλληλεγγύης και αυταπάρνησης και του αισθήματος του χρέους και της τιμής.¹³³

Το μεγάλο ερώτημα που θέτει στο έργο του «Σκέψεις πάνω στη βία» που εκδόθηκε το 1908, είναι το εξής: μέσα από ποιους μηχανισμούς θα καταφέρει το επαναστατικό-συνδικαλιστικό κίνημα να άρει τους όρους της παρακμής μέσα στην οποία έχει βυθίσει την κοινωνία η αστική τάξη, η οποία φροντίζει μόνο την ασφάλεια και την ευδαιμονία της. Για τον Sorel το «μεγαλειώδες» στοιχείο του Διαφωτισμού πέθανε μέσα στην αστική τάξη καταδεικνύοντας παράλληλα την καταδίκη της δεύτερης να στερείται οποιασδήποτε ηθικής. Στο έργο του Sorel είναι ξεκάθαρο ότι η ηθική κατάπτωση της κοινωνίας είναι άμεσα συνυφασμένη με την ιδεολογία της δειλής αστικής τάξης η οποία μπολιασμένη με τον εκφυλισμό της καπιταλιστικής οικονομίας ενώ επικαλείται για τον εαυτό της ότι είναι ανθρώπινη εγκαθιδρύει μια «υπερ-πολιτισμένη αριστοκρατία», που ζητάει να ζήσει εν ειρήνη, οδηγεί την κοινωνία στον πολιτιστικό μαρασμό και τη γενικευμένη απάθεια.¹³⁴

Στο πλαίσιο του κινήματος αυτού, το προλεταριάτο, εμπνεόμενο από τον μύθο της γενικής απεργίας -ο οποίος εδράζεται πάνω στον ψυχισμό των ανθρώπων¹³⁵ – αποτελεί τη μοναδική τάξη που θα οδηγήσει την κοινωνία στην ηθική της ανάταση. Υπ' αυτό το πρίσμα κρίνεται ως αναγκαία η ανάπτυξη μιας θεωρίας μέσω της ακατάπαυστης κριτικής στην παρακμάζουσα αστική τάξη που θα οδηγήσει το προλεταριάτο να τελειοποιήσει τις οργανώσεις του και να αναπτύξει τους

¹³³ Κωσταντακόπουλος Στ., 1996, «Μύθος και Βία στη Σκέψη του Ζωρζ Σορέλ», *Λεβιάθαν*, Τριμηνιαία έκδοση της Εταιρείας Έρευνας και Μελέτης του Πολιτισμού και της Κουλτούρας, τχ.16. Β' Περίοδος, εκδότης Γ.Ν. Μερτίκας, Αθήνα, σελ.168.

¹³⁴ Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.41. Εναργέστερο παράδειγμα της διανοητικής και ηθικής διαφθοράς της τάξης αυτής είναι η υπόθεση Ντρέιφους. Αναλυτικότερα, στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου του με τίτλο «Η παρακμή της αστικής τάξης και η βία», ο Sorel επιχειρώντας μια δριμεία κριτική τόσο στους ουτοπιστές, όσο και στους σοσιαλιστές, σημειώνει ότι πρέπει να εγκαταλειφθεί η ιδέα ότι η φωτισμένη αστική τάξη θα ανακαλύψει τα μέσα που χρειάζεται για το πέρασμα της κοινωνίας σ' ένα ανώτερο δίκαιο. Για τον Γάλλο διανοητή το αστικό μεγαλειώδες δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια Χρηματιστηριακή αξία και γι' αυτό πρέπει άμεσα να ξεπερασθεί, (όπ. παραπ. σελ.210).

¹³⁵ Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.234.

εμβρυώδεις σχηματισμούς αντίστασης προκειμένου να συγκροτήσει θεσμούς απαλλαγμένους από τα ιστορικά πρότυπα της αστικής τάξης και να διαμορφώσει ιδέες που θα εξαρτώνται μόνο από την κατάσταση του ως βιομηχανικού παραγωγού.¹³⁶ Η θεωρία αυτή θα ενισχύσει το προλεταριάτο να αποκτήσει ήθη ελευθερίας που αν δεν αγνοεί η αστική τάξη, σίγουρα διάκειται εχθρικά απέναντί τους. Προαπαιτούμενο όμως για την ελευθερία αυτή, είναι να υψώσουν τις δυνάμεις που διαθέτουν τόσο το προλεταριάτο, όσο και η αστική τάξη, τη μια ενάντια στην άλλη με όλη την αυστηρότητά τους.¹³⁷

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι, σε αντίθεση με τους θεωρητικούς της ουτοπίας αλλά και τους σοσιαλιστές της εποχής του, ο επαναστατικός ρόλος του προλεταριάτου δεν στοχεύει κατά το πρότυπο της γαλλικής Επανάστασης στην κατάληψη της εξουσίας και τη δημιουργία μιας κοινωνίας ισότητας, αλλά στην διεκδίκηση του ηθικού και όχι του ιστορικού απολύτου. Ο Sorel διαφοροποιείται εν πολλοίς από τη μαρξιστική εσχατολογική θέση καθώς θεωρεί ότι δεν υπάρχει κάποιο ιδανικό τέλος στην πορεία της ιστορίας ή κάποια μορφή κοινωνίας που θα πραγματώσει τις ιστορικές προσδοκίες του προλεταριάτου. Η αταξική κοινωνία δεν είναι εφικτή στην απόλυτη μορφή και η μόνη δυνατή εναλλακτική είναι η καθημερινή πάλη του προλεταριάτου πέρα από οποιαδήποτε χρησιμοθηρική οπτική κατάληψης της εξουσίας ή δομικής αλλαγής της κοινωνίας, ανάλογη με αυτήν της αστικής τάξης του 1789, με αποκλειστικό στόχο την πρόσδοση στον πολιτισμό της χαμένης του ζωτικότητας και την αλλαγή των ανθρώπινων συνειδήσεων.¹³⁸

¹³⁶ όπ. παραπ., σελ.44.

¹³⁷ όπ. παραπ. σελ.45. Για τον Sorel, «[...] όσο περισσότερο η αστική τάξη είναι σφόδρα καπιταλιστική, τόσο περισσότερο το προλεταριάτο θα είναι γεμάτο σαν ένα πολεμικό πνεύμα και θα έχει εμπιστοσύνη στην επαναστατική του δύναμη», εξασφαλίζοντας το επαναστατικό κίνημα (όπ. παραπ., σελ.45).

¹³⁸ Όπως σημειώνει, «[...] η προλεταριακή βία, σαν εκδήλωση του αισθήματος της πάλης των τάξεων, παρουσιάζεται σαν ωραία και ηρωική. Είναι στην υπηρεσία των πρωταρχικών συμφερόντων του πολιτισμού. Ίσως να μην είναι η καταλληλότερη μέθοδος για την άμεση απόκτηση υλικών πλεονεκτημάτων αλλά μπορεί να σώσει τον κόσμο από την βαρβαρότητα», βλ. Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.56.

Για την διεκδίκηση αυτή το προλεταριάτο οργανωμένο σε αυτόνομη βάση και εκτός πολιτικών σχηματισμών (κόμματα)¹³⁹ δε θα πρέπει να διστάσει να καταφύγει στην άσκηση βίας,¹⁴⁰ της οποίας οι επιπτώσεις κρίνονται όχι από τα άμεσα αποτελέσματα που δημιουργεί, αλλά από τις μακρινές τις συνέπειες.¹⁴¹ Προσεγγίζοντας τη λειτουργία της καπιταλιστικής οικονομίας μέσα από μια αρκετά δηλωτική ως προς τα νοήματά της παρομοίωση δύο τύπων, του καπιταλιστή και του πολεμιστή, αντιλαμβάνεται τη βία ως το μόνο μέσο που μπορεί «[...] να επανορθώσει τη διάταξη των τάξεων καθώς αυτές βυθίζονται στο δημοκρατικό βάλτο».¹⁴² Και αυτό, διότι για τον Sorel, η προλεταριακή βία θα εξαναγκάσει την καπιταλιστική τάξη να παραμείνει ενεργός στη βιομηχανική πάλη οδηγώντας την καπιταλιστική κοινωνία στην ιστορική της τελειότητα,¹⁴³ σε αυτό δηλαδή που μπορεί να φτάσει.

¹³⁹ Τα πολιτικά κόμματα, σύμφωνα με τη σορελιανή θεώρηση, ακόμα και όταν εμφανίζονται ως σοσιαλιστικά, αντικατοπτρίζουν τις ιεραρχικές σχέσεις της κοινωνίας. Στην κορυφή της ιεραρχίας των κομμάτων βρίσκονται οι διανοούμενοι οι οποίοι μαζί με τους ελεύθερους επαγγελματίες αποτελούν φορείς της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας επειδή βρίσκονται έξω από τη διαδικασία παραγωγής υλικών αγαθών. Οι άνθρωποι που συμμετέχουν στους πολιτικούς σχηματισμούς ενδιαφέρονται αποκλειστικά για την εξασφάλιση της προσωπικής τους εξουσίας, ενώ, ως φορείς της αστικής ιδεολογίας και ηθικής αποστερούν το εργατικό κίνημα από την επιθετικότητά του. Ανάλογη κριτική ασκεί και στους κοινοβουλευτικούς σοσιαλιστικούς σχηματισμούς οι οποίοι μαζί με την αστική τάξη εχθρεύονται τη γενική απεργία καθώς, όπως επισημαίνει, «[...] αισθάνονται ότι όλος ο σοσιαλισμός θα μπορούσε να απορροφηθεί από τη γενική απεργία, πράγμα που θα καθιστούσε περιττούς όλους τους συμβιβασμούς ανάμεσα στις πολιτικές ομάδες για τις οποίες συνεστήθη το κοινοβουλευτικό σύστημα», βλ. Sorel G., 1980, όπ. παραπ., σελ. 90.

¹⁴⁰ Αξίζει να διευκρινίσουμε στο σημείο αυτό ότι, για τον Sorel, η ανθρώπινη κοινωνία είναι συνυφασμένη με ένα καθεστώς βίας που διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο στην ιστορία προσλαμβάνοντας διαφορετικές αλλά σαφείς μορφές. Στον πιο χαμηλό βαθμό κοινωνικής οργάνωσης υπάρχει η διασκορπισμένη βία που ενεργεί με τη μεσολάβηση των οικονομικών συνθηκών και επιτελεί μια βραδεία απαλλοτρίωση του πλούτου με τη βοήθεια των φορολογικών συστημάτων. Στη συνέχεια υπάρχει η συγκεντρωμένη και οργανωμένη βία (δύναμη) του Κράτους που επεμβαίνει άμεσα και καταλυτικά στην εργασία με νόμους σχετικά με το ωράριο εργασίας, το ημερομίσθιο και τις συνθήκες εργασίας, εντείνοντας το βαθμό εξάρτησης του εργάτη. Και τέλος, υπάρχει η λεγόμενη καθαρή βία που κατέχει τη μεγαλύτερη θέση στη διαδικασία της αρχικής συσσώρευσης αποτελώντας το κύριο αντικείμενο της ιστορίας, βλ. Sorel G., 1980, όπ. παραπ., σελ. 144.

¹⁴¹ Sorel G., 1980, όπ. παραπ., σελ. 9.

¹⁴² όπ. παραπ., σελ. 49.

¹⁴³ Το ίδιο.

II. Η επαναστατική βία ενάντια στην ισχύ της εξουσίας ως εμπειρία πολιτισμικής αναγέννησης

Το γαλλικό *violence*¹⁴⁴ επανακαθορίζεται στο έργο του Sorel ως προς τις αμφίσημες συνδηλώσεις του και διακρίνεται ανάμεσα στην προλεταριακή βία και την αστική ισχύ (*force*).¹⁴⁵ Εισάγοντας τη διάκριση ισχύος και βίας ο Sorel υπερθεματίζει το ασυμβίβαστο ανάμεσα στη δράση της αστικής τάξης που «[...] έχει ως σκοπό να επιβάλλει την εγκαθίδρυση μιας τάξης πραγμάτων στην οποία κυριαρχεί μια μειοψηφία» και στη δράση του προλεταριάτου που χρησιμοποιεί εκείνη τη βία που «[...] τείνει στην κατάλυση αυτής της τάξης πραγμάτων».¹⁴⁶ Η προλεταριακή βία, λοιπόν, δεν είναι παρά η αντίδραση της τάξης του προλεταριάτου ενάντια στην ισχύ που χρησιμοποίησε η αστική τάξη από την αρχή της σύγχρονης εποχής αλλά και στη βία του κράτους.¹⁴⁷

Η ισχύς λοιπόν στον Sorel, συνδεδεμένη με την ιστορική εμφάνιση της αστικής τάξης, ανταποκρίνεται μόνο σε πράξεις εξουσίας, ενώ η προλεταριακή βία επιτελείται μόνο με πράξεις εξέγερσης. Χαρακτηριστικότερες εξουσιαστικές πράξεις αυτής της ισχύος ήταν αυτές οι δράσεις που συνέβαλαν στην επίσπευση της μετάβασης από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό και στην παράλληλη συγκρότηση της αστικής τάξης, ως κυρίαρχης τάξης. Χαρακτηριστικότερες βίαιες εξεγερσιακές πράξεις θα είναι αυτές που θα αντιπαρατίθεται στην εξουσιαστική ισχύ. Ο Sorel αμφισβητεί την κοινωνική θεώρηση της προόδου που αντιλαμβάνεται ότι από τη στιγμή που η

¹⁴⁴ Ετυμολογικά η λέξη «violence» προέρχεται από το συνδυασμό των λατινικών λέξεων «*vis*» που δηλώνει την ισχύ και τη μετοχή αορίστου «*latus*» του ρήματος *ferre*, που σημαίνει φέρω και δηλώνει την πράξη με την οποία κάποιος φέρει την ισχύ του πάνω σε κάτι ή προς κάποιον.

¹⁴⁵ Σημειώνουμε ότι ο Βαγενάς στη μοναδική στα ελληνικά μετάφραση που υπάρχει για το έργο του Sorel μεταφράζει το γαλλικό «*force*» ως δύναμη. Προκρίνουμε ως προσφορότερο τον όρο «ισχύ» που επιλέγει ο καθ. Κωσταντακόπουλος, αποδίδοντας με μεγαλύτερη σαφήνεια το νόημα του κειμένου.

¹⁴⁶ Sorel G., 1908, *Réflexions sur la violence*, βρέθηκε στο Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σελ. 171.

¹⁴⁷ Το ίδιο

ιστορική διαδικασία έχει ολοκληρωθεί και η οικονομική εξουσία αλληλοεμπλέκεται με την πολιτική, η χρήση της ισχύος αν δεν καταργείται στον καπιταλισμό, σίγουρα γίνεται ολοένα και πιο σπάνια.

Αποδομώντας την άποψη ότι οι ανθρώπινες κοινωνίες έχουν φθάσει στο τελικό στάδιο της ιστορικής εξέλιξής τους, όπου το δίκαιο και η ελευθερία είναι οι μόνοι αναγκαίοι και ικανοί παράγοντες ρύθμισης των κοινωνικών συγκρούσεων, και μάλιστα ότι μπορούν να ρυθμίζουν τις συγκρουσιακές κοινωνικές σχέσεις, θεωρεί ότι η ισχύς είναι ακόμα παρούσα παρά τις διαφορετικές μορφές που λαμβάνει δίδοντας την ψευδή εντύπωση της εξαφάνισής της.¹⁴⁸ Η αστική ισχύς συνεχίζει να υποδουλώνει το προλεταριάτο καθώς μεταπλάθεται μέσα από διάφορες μορφές καταναγκασμού. Ενάντια στις μορφές καταναγκασμού της αστικής ισχύος το προλεταριάτο πρέπει να αντιδράσει και οφείλει να σπάσει το μύθο της εξάλειψης της αστικής ισχύος συνειδητοποιώντας την αναπαραγωγή της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων.¹⁴⁹ Για να περάσει σε αυτή την εξεγερσιακή δράση, το προλεταριάτο πρέπει πρώτα να απαλλαγεί από τη μαρξιστική ορθοδοξία που θεωρεί αναπόφευκτη την προσφυγή στην ισχύ, η οποία κατά τον Sorel καταλήγει αναγκαστικά στο Κράτος.¹⁵⁰ Για να αποφύγει τον κίνδυνο της δημιουργίας ενός σοσιαλιστικού κράτους όμοιου με αυτό της αστικής τάξης, οφείλει το προλεταριάτο να απαρνηθεί «[...] την ισχύ που βαδίζει προς την εξουσία και ζητά να πραγματοποιήσει μια αυτόματη υπακοή [...] (και να στραφεί) στη βία που θέλει να συντρίψει αυτή την εξουσία».¹⁵¹

¹⁴⁸ όπ. παραπ., σελ.145-148.

¹⁴⁹ Ο Sorel γράφει χαρακτηριστικά πως η αστική ισχύς «[...] παρουσιάζεται με τη μορφή ιστορικών πράξεων καταναγκασμού ή φορολογικής καταστολής ή κατάκτησης ή ακόμα περικλείεται ολόκληρη μέσα στην οικονομία, προκειμένου πάντοτε για την αστική ισχύ που στόχο έχει, με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιδεξιότητα, να αναπαράγει την καπιταλιστική τάξη πραγμάτων», βλ. Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σελ.172 και Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.146.

¹⁵⁰ Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.147.

¹⁵¹ όπ. παραπ. σελ.147.

Σε όλο του το έργο ο Sorel παρότι τοποθετεί την προλεταριακή βία στον αντίποδα της αστικής ισχύος, ωστόσο δεν κατορθώνει να καταστήσει τη διαφορά της φύσης τους με τρόπο σαφή. Την αδυναμία του Sorel να διακρίνει εμπειρικά αυτές τις δύο μορφές βίας διαπιστώνει και ο Isaiah Berlin γράφοντας ότι «[...] η διάκριση ανάμεσα στην ισχύ και τη βία φαίνεται να εξαρτάται εξ ολοκλήρου από το χαρακτήρα της λειτουργίας της και της πρόθεσής της. Η ισχύς επιβάλλει τις αλυσίδες, η βία θρυμματίζει. Η ισχύς, ανοιχτή ή συγκαλυμμένη, κάνει τους ανθρώπους σκλάβους · η βία, πάντοτε ανοιχτή, τους απελευθερώνει. Πρόκειται για ηθικές και μεταφυσικές έννοιες και όχι για εμπειρικές έννοιες».¹⁵² Η κριτική του Berlin για την ηθική διάσταση της προλεταριακής βίας δεν εκπλήσσει, καθώς η σορελιανή προσέγγιση, βασισμένη στις ιδέες περί ηθικής και αξιοπρέπειας των Proudhon και Clemenceau, προσλαμβάνει τη βία όχι ως ένα απλό μέσο για την ανατροπή της κυρίαρχης τάξης, όταν τα άλλα μέσα (πειθώ, ιδεολογία, εκλογές) κρίνονται αναποτελεσματικά, αλλά ως το διαρκές ηθικό αιτούμενο μιας κοινωνίας που δεν επιθυμεί την παρακμή της.¹⁵³

Η κοινωνία έχει ανάγκη την ενδημική βία και την πολεμική κατάσταση γιατί συντελούν στην ηθική αναγέννησή της. Οι μεγαλειώδεις ηθικές προθέσεις δεν τελούν σε συνάρτηση με τις ιδέες ή την εκπαίδευση του ατόμου αλλά με «[...] μια κατάσταση πολέμου στην οποία οι άνθρωποι δέχονται να συμμετάσχουν».¹⁵⁴ Ο πόλεμος, ως αναντικατάστατη πηγή ηθικής αναγέννησης, για να εξασφαλισθεί, απαιτείται, σύμφωνα με τον Sorel, η συνειδητή και οργανωμένη αντιπαράθεση των δύο στρατοπέδων, της αστικής τάξης και του προλεταριάτου.

Σ' αυτό ακριβώς το σημείο, η βία αποδεικνύει την κομβική σημασία της στη σορελιανή συλλογιστική, καθώς, ενισχύει την κοινωνική πόλωση και τη συνεπακόλουθη σύγκρουση των δύο

¹⁵² Berlin I., 1981, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford University Press, Λονδίνο, σσ.322-323, διατίθεται ηλεκτρονικά στη διεύθυνση: www.scribd.com, προσπέλαση 10/1/2015.

¹⁵³ Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σελ.173.

¹⁵⁴ όπ. παραπ., σελ.174.

βασικών τάξεων. Η προσφυγή στη βία εκτός από την επιτελεστική της λειτουργία στην ίδια τη σύγκρουση βοηθάει στην οργάνωση της κάθε τάξης αλλά, κυρίως, στη συνειδητοποίηση του διακριτού χαρακτήρα της από την αντεπιτιθέμενη τάξη. Από τη μια πλευρά, το προλεταριάτο συνειδητοποιεί μέσω της προσφυγής στη βία ότι πρέπει να απορρίψει άμεσα τα φιλήσυχα, ηδονιστικά και φιλειρηνικά του ήθη και να υιοθετήσει τις ηρωικές και αξιόμαχες αρετές. Από την άλλη, είναι η ίδια βία που «[...] εξαναγκάζει τον καπιταλισμό να μην ασχολείται αποκλειστικά με τα υλικά του συμφέροντα και τείνει να του προσδώσει τις φιλοπόλεμες αρετές που διέθετε παλαιότερα. Μια αυξανόμενη και σταθερά οργανωμένη εργατική τάξη μπορεί να εξαναγκάσει την καπιταλιστική τάξη να παραμείνει ένθερμη (ενεργής) στη βιομηχανική πάλη. Εάν απέναντι σε μια μπουρζουαζία πεινασμένη για κατακτήσεις και πλούσια, υψωθεί ένα προλεταριάτο ενωμένο και επαναστατικό, η καπιταλιστική κοινωνία θα αγγίξει την ιστορική της τελείωση».¹⁵⁵

Ασκώντας κριτική στην επικίνδυνη αστική αντίληψη περί της κοινωνικής ειρήνης ως μέγιστου αγαθού και προϋπόθεσης κάθε υλικής προόδου, ο Sorel, θεωρεί ότι ο διαρκής πόλεμος ανάμεσα σε δύο αποφασισμένους και αξιόμαχους στρατούς συμβάλλει στην ουσιαστική πολιτισμική και ηθική ανάταση της κοινωνίας.¹⁵⁶ Για την ύπαρξη και τη σύγκρουση ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο στρατούς η βία διαδραματίζει πρωτεύοντα και εν πολλοίς αναντικατάστατο ρόλο. Η βία εκτός από εξεγερσιακό μέσο αποκτά μια αξία αυτή καθ' εαυτή καθώς τίθεται στην υπηρεσία

¹⁵⁵ Sorel G., 1908, *Réflexions sur la violence*, βρέθηκε στο Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σελ.174 και το ίδιο απόσπασμα σε μετάφραση Βαγενά στο Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.49.

¹⁵⁶ Ο Sorel γράφει: «Όλος ο κόσμος κρίνει πως η εξαφάνιση των παλιών μεθόδων σκληρότητας είναι ένα έξοχο πράγμα· απ' αυτή τη γνώμη ήταν πολύ εύκολο να περάσουμε στην ιδέα ότι κάθε βία είναι ένα κακό για να μην περάσει ποτέ αυτό το βήμα και πράγματι, η μάζα των ανθρώπων που είναι συνηθισμένοι να μην σκέφτονται, έφτασε στο συμπέρασμα, που είναι παραδεκτό σήμερα σαν ένα δόγμα από το βελάζον κοπάδι των αστών ηθικολόγων [...] Οι σοφοί της αστικής τάξης δεν επιθυμούν να ασχολούνται με τις επικίνδυνες τάξεις. Είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους όλες οι εκθέσεις τους είναι επιφανειακές, δεν είναι πολύ δύσκολο να αναγνωρίσουμε πως μόνο η γνώση αυτών των τάξεων επιτρέπει να διεισδύσουμε στα μυστήρια της ηθικής σκέψης των λαών», Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σσ.162-163.

του πολιτισμού, εξασφαλίζοντάς τον από τη βαρβαρότητα και προσδίδοντάς του τη χαμένη του ενεργητικότητα.¹⁵⁷

III. Η μυθολογική διάσταση της βίας

Η απολογία της βίας που επιχειρεί ο Sorel γεννιέται μέσα από την ιδέα του κινητήριου μύθου της γενικής απεργίας, καθώς η κοινωνική βία προέρχεται από την ανοιχτή σύγκρουση ανάμεσα σε ένα επαναστατικό προλεταριάτο που εμπνέεται από την «μυθική» ιδέα της γενικής απεργίας, και μια αστική τάξη για την οποία το «υψηλό» έχει πεθάνει. Για τον Sorel, ο μύθος καθίσταται αντιληπτός ως ένα «δίκτυο σημασιών», όχι σύνολο ως ιδεών, αλλά εικόνων, που έχουν την δύναμη να κινητοποιούν το προλεταριάτο στη δράση, ενώ βοηθούν στην ανάδυση της εσωτερικής δύναμης του ψυχισμού των ανθρώπων. Ο μύθος ως έκφραση του ψυχισμού των ανθρώπων, δεν μπορεί να καταταμηθεί σε σαφείς ιδέες γιατί αποτελεί εκείνο το αδιαίρετο όλο που εκφράζει «[...] τη δραστηριότητα, τα συναισθήματα και τις ιδέες των λαϊκών μαζών που προετοιμάζονται να ριχθούν σε μια αποφασιστική μάχη».¹⁵⁸

Ο σορελιανός μύθος εδράζεται στον ψυχισμό των ανθρώπων, ήτοι τα ένστικτα, τα συναισθήματα και τα πάθη των ανθρώπων και διαπνέεται από ένα έντονο ανορθολογικό στοιχείο. Η συνειδητή επιλογή του μύθου από τον Sorel αναδεικνύει, επιπλέον, την κριτική του Γάλλου διανοητή στην κυρίαρχη για την εποχή του φιλοσοφία του Διαφωτισμού και του Ορθού λόγου. Για τον Sorel τα μεγάλα εθνικά, κοινωνικά και πολιτικά κινήματα που άλλαξαν την πορεία των ανθρώπινων κοινωνιών, εμπνεύστηκαν από μύθους και όχι από την αναλυτική κριτική σκέψη που

¹⁵⁷ Διαβάζουμε: «Κανένας δεν αμφιβάλλει ότι οι πόλεμοι έδωσαν στις αρχαίες δημοκρατίες τις ιδέες του σύγχρονου πολιτισμού μας. Ο κοινωνικός πόλεμος, για τον οποίο προετοιμάζεται το προλεταριάτο δια των συνδικάτων, μπορεί να δημιουργήσει τα στοιχεία ενός νέου πολιτισμού κατάλληλου για τους ανθρώπους της παραγωγής», Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.266.

¹⁵⁸ Sorel G., 1908, *Réflexions sur la violence*, βρέθηκε στο Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σσ.176-177.

αδυνατεί να ξεφύγει των καταναγκασμών που τους επιβάλλει η κοινωνική πραγματικότητα. Μόνο η καταφυγή στο μύθο και όχι σε ένα ορθολογικά διατεταγμένο σύστημα καθαρών ιδεών είναι ικανή να θέσει την ιστορία σε κίνηση.

Τη διαφορετική πρόσληψη της έννοιας του μύθου από τον Sorel σε σχέση με άλλες προσεγγίσεις επισημαίνει και ο Raoul Girardet στο έργο του «Μύθοι και Πολιτικές Μυθολογίες» τονίζοντας την ιδιαίτερη διάσταση που αποδίδει η σορελιανή προσέγγιση στο μύθο ο οποίος προσεγγίζεται κυρίως μέσα από τη λειτουργία ενός δημιουργικού, ενός κινητήριου, ακόμα και «κινητοποιητικού πάθους», επικεντρωμένου πάνω σε ένα «[...] σύνολο που συνδέεται μέσω κινητήριων εικόνων».¹⁵⁹

Για την κατανόηση της ιδέας του μύθου, ο Sorel επιχειρεί μια εκτενή διάκριση της από την ιδέα της ουτοπίας την οποία και θεωρεί ως προϊόν των διεργασιών της διανοήσης και κατά συνέπεια κατασκεύασμα που τελεί σε εξωτερική σχέση με τους ανθρώπους.¹⁶⁰ Η ουτοπία, γράφει ο Sorel, «[...] μπορεί να συζητηθεί όπως κάθε κοινωνικό κατασκεύασμα: μπορούμε να συγκρίνουμε τις αυτόματες κινήσεις που προεικάζει με εκείνες που διαπιστώθηκαν στη διάρκεια της ιστορίας».¹⁶¹ Ο μύθος, από την άλλη, δεν υπόκειται σε μεθοδολογική συζήτηση, αντίθετα, εσωτερικεύεται, βιώνεται από τους ανθρώπους και σίγουρα δεν μπορεί να μελετηθεί από απόσταση. Στο μύθο ή πιστεύεις και βυθίζεσαι στη δράση που επιτάσσει ή δεν πιστεύεις, βρίσκεσαι εκτός των συμφραζομένων του και σίγουρα δεν μπορείς να τον μελετήσεις. Παρά το

¹⁵⁹ Σύμφωνα με Girardet, ο μύθος πρέπει να γίνεται αντιληπτός ως μία αφήγηση που αναφέρεται μεν στο παρελθόν («εκείνο τον καιρό», «ήταν μια φορά και έναν καιρό»), αλλά η οποία διατηρεί, ωστόσο, στο παρόν μία αξία επεξηγηματική, στο βαθμό που ρίχνει το δικό του φως στις αιτίες που αφορούν ορισμένες περιπέτειες του ανθρώπου ή κάποιες μορφές της κοινωνικής οργάνωσης. Παρά τη διαπίστωση του Girardet ότι η έννοια του μύθου συγχέεται έντονα με εκείνη του μυστικισμού και διαψεύδει μέσα στην εκτύλιξη του λόγου, τους νόμους του ορθολογικού συλλογισμού, δεν παραλείπει να επισημαίνει ότι ο μύθος ενώ δεν αποτυπώνει μια πραγματικότητα μπορεί όμως να την συγκροτήσει, παρεμβάλλοντας το δικό του αφηγηματικό λόγο. Ωστόσο ο Girardet σε όλο του το έργο στέκεται κριτικά απέναντι στο μυθικό λόγο, αλλά και στον πολιτικό μύθο, ως είδος του, βλ. Girardet R., 1986, *Mythes et Mythologies Politiques*, Editions de Seuil, Παρίσι, σσ.13-14 και ειδικότερα για τον πολιτικό μύθο σσ.54-55.

¹⁶⁰ Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σσ.86-90.

¹⁶¹ Sorel G., 1908, *Réflexions sur la Violence*, βρέθηκε στο Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σελ.177.

γεγονός ότι συντίθεται από ανορθολογικά στοιχεία απροσπέλαστα στον κριτικό ορθό λόγο συνιστά μια κατανόηση του παρόντος και όχι απλώς μια επίκληση του παρελθόντος.¹⁶²

Επιπλέον, ο μύθος, από τη στιγμή που απαντά σε μια συλλογική απαίτηση καθίσταται γόνιμος ενώ τοποθετείται πέρα από την αντίθεση ψεύδους-αλήθειας αποκτώντας μία λειτουργική αξία, που του επιτρέπει να καθορίζει τις κοινωνικές και ψυχολογικές δραστηριότητες μιας κοινωνίας. Η πραγματικότητα που συνθέτει το μύθο είναι αυτή των εικόνων «[...] που είναι ικανές να ανακαλέσουν ολικά και μόνο με τη διαίσθηση, πριν από οποιαδήποτε αναστοχαστική σκέψη, το σύνολο των συναισθημάτων που ανταποκρίνονται στις διάφορες εκδηλώσεις του πολέμου ο οποίος διεξάγεται από το σοσιαλισμό ενάντια στη σύγχρονη κοινωνία».¹⁶³ Για τον Sorel, οι ιδέες και οι ουτοπίες αδυνατούν να καθοδηγήσουν το προλεταριάτο στον αγώνα του ενάντια στην αστική τάξη και κατά συνέπεια ενάντια στην ηθική παρακμή. Στον αγώνα αυτό αποτελεσματικές υπηρεσίες μπορεί να προσφέρει μόνον ο μύθος ο οποίος παραλληλίζεται με εικόνες πολέμου καθώς «[...] οι άνθρωποι που συμμετέχουν στα μεγάλα κοινωνικά κινήματα, για να διασφαλίσουν το θρίαμβο της υπόθεσής τους, παρουσιάζουν τη μελλοντική τους δράση με τη μορφή πολεμικών εικόνων».¹⁶⁴ Συνδεδεμένος ο μύθος με πολεμικές πράξεις μπορεί να γεννήσει ξανά τον ενθουσιασμό ανάμεσα στους ανθρώπους και να κατορθώσει να εκφράσει ό,τι τους ενδιαφέρει περισσότερο.¹⁶⁵ Αναφέροντας αρκετά παραδείγματα που συνδέθηκαν με κάθε είδος πολέμων στο

¹⁶² Γράφει: «Πρέπει να κρίνουμε τους μύθους σαν μέσα ενέργειας στο παρόν· κάθε συζήτηση για τον τρόπο να τους εφαρμόσουμε υλικά στην πορεία της ιστορίας δεν έχει νόημα. Μόνο το σύνολο του μύθου είναι που μας ενδιαφέρει· τα μέρη του δεν προσφέρουν κανένα ενδιαφέρον παρά για το ανάγλυφο που δίνουν στην ιδέα που περικλείει την κατασκευή. Δεν είναι λοιπόν χρήσιμο να συζητούμε για τα επεισόδια που μπορούν να δημιουργηθούν στην πορεία του κοινωνικού πολέμου και στις αποφασιστικές συγκρούσεις που μπορούν να δώσουν τη νίκη στο προλεταριάτο· κι αν ακόμα οι επαναστάσεις γελιόντουσαν, ολότελα, φτιάχνοντας μια εικόνα της γενικής απεργίας, η εικόνα αυτή θα μπορούσε να ήταν, στη διάρκεια της προετοιμασίας για την επανάσταση, ένα στοιχείο δύναμης πρώτης τάξεως», βλ. Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.87.

¹⁶³ Sorel G., 1908, *Réflexions sur la Violence*, βρέθηκε στο Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σελ.177 και την αντίστοιχη μετάφραση του Βαγενά στο Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.88.

¹⁶⁴ Sorel G., 1908, *Réflexions sur la Violence*, βρέθηκε στο Κωσταντακόπουλος Στ., 1994, όπ. παραπ., σελ.178.

¹⁶⁵ Η γενική απεργία ως μύθος στον οποίο περικλείεται ολόκληρος ο σοσιαλισμός αποτελεί «[...] μια οργάνωση εικόνων ικανών να εκκαλούν όλα τα αισθήματα που αντιστοιχούν στις διάφορες εκδηλώσεις του αναληφθέντος πολέμου από τον σοσιαλισμό εναντίον της σύγχρονης κοινωνίας. Οι απεργίες γέννησαν στο προλεταριάτο τα πιο

παρελθόν, ο Sorel εκθειάζει εκείνες τις εικόνες του πολέμου που παρακινούν τους ανθρώπους να ριχτούν στη δράση.¹⁶⁶ Σύμφωνα με τον Sorel μόνον όταν ο άνθρωπος βρίσκεται στη μάχη ενάντια στον εχθρό μπορεί να υπερβεί τα όριά του επιδεικνύοντας ένα πνεύμα αυτοθυσίας.¹⁶⁷ Η εξύψωση του ανθρώπου και η ταύτιση του με τους μελλοντικούς νικητές μέσα από την εικόνα του πολεμικού μύθου, συνιστά ζωτικό όρο για την ευόδωση των μεγάλων ανθρώπινων υποθέσεων.

Ο Sorel δίνει την εντύπωση ενός φλογισμένου υπέρμαχου του πολέμου ωστόσο η αναφορά του στον πόλεμο δεν έχει το νόημα της απολογίας των αιματηρών και αδελφοκτόνων πολέμων αλλά μιας ηθικής απολογίας επί της αρχής του πολέμου. Η συμβολική ανάδειξη του πολεμικού στοιχείου εξυπηρετεί στη σορελιανή προσέγγιση την ίδια τη δράση εφ' όσον κινητήριος δύναμη κάθε δράσης είναι οι εικόνες, που προσφέρει ο μύθος.¹⁶⁸ Χωρίς το μύθο καμία δράση που έχει ως στόχο το ηθικό απόλυτο δεν είναι δυνατή καθώς ο μύθος είναι ικανός να αφυπνίσει τα πιο βαθιά συναισθήματα του ανθρώπινου ψυχισμού πέρα από οποιοδήποτε χρησιμοθηρικό υπολογισμό.¹⁶⁹ Η αναζήτηση του ηθικού απολύτου ταυτίζεται στη σκέψη του Sorel με την αναζήτηση ενός μύθου που την ίδια στιγμή που αφυπνίζει κάθε μέλος του συλλογικού σώματος παραμένει κοινός για όλο

ευγενή αισθήματα, τα πιο βαθιά και τα πιο κινητήρια που κατέχει η γενική απεργία όλων των ομάδων σε μια συνολική εικόνα και, με τη σύγκριση τους δίνει στον καθένα απ' αυτούς το ανώτατο της έντασης. Κάνοντας έκκληση σε αναμνήσεις πολύ καυτές ιδιαίτερων συγκρούσεων χρωματίζει μια έντονη ζωή σε όλες τις λεπτομέρειες της παρουσιαζόμενης σύνθεσης στη συνείδηση. Επιτυγχάνουμε έτσι αυτή την (εν)αίσθηση του σοσιαλισμού που η γλώσσα δεν μπορούσε να δώσει μ' ένα εντελώς σαφή τρόπο- και την επιτυγχάνουμε σε ένα σύνολο που βλέπουμε στιγμιαία», βλ. Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ. 89.

¹⁶⁶ Για τον Sorel αρκετά είδη πολέμων συνδέθηκαν με μύθους του παρελθόντος, όπως οι θρησκευτικοί πόλεμοι των πρώτων χριστιανών ενάντια στους ειδωλολάτρες, οι κοινωνικοί πόλεμοι όπως αυτός της γαλλικής επανάστασης ενάντια στους τυράννους, αλλά και οι εθνικοί πόλεμοι όπως αυτός των οπαδών του Mancini στην Ιταλία εναντίον της ξένης κατοχής, διέπονται από μυθολογικές εικόνες. Χαρακτηριστικότερος μύθος για τους θρησκευτικούς πολέμους που ενίσχυσε κατά κόρον τον καθολικισμό και τη μαχόμενη Εκκλησία, ήταν για τον Sorel, ο μύθος του Σατανά, βλ. Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σσ. 186-187.

¹⁶⁷ Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ. 229.

¹⁶⁸ όπ. παραπ. σελ. 224.

¹⁶⁹ Βλέπουμε λοιπόν, ότι ο χρησιμοθηρικός υπολογισμός είναι κάτι το αρνητικό τόσο για τον Sorel, όσο και για την Arendt. Μόνο που ενώ η Arendt τον συνδέει με τη βία και την ισχύ της κυριαρχίας στην οποία αντιπαρτίθεται η πολιτική δημιουργική δύναμη, ενώ ο Sorel τον συνδέει με την καταστρεπτική ισχύ της εξουσίας στην οποία αντιπαρτίθεται η βία των εξεγερμένων.

το συλλογικό σώμα λειτουργώντας ως συλλογικός τρόπος έκφρασης.¹⁷⁰ Ο μύθος, λοιπόν, χρησιμεύει στην ομοιογενοποίηση του συλλογικού σώματος που στοχεύει στη συλλογική δράση.

Ο μύθος που ανταποκρίνεται στην εντέλεια στη σορελιανή αντίληψη δεν είναι άλλος από το μύθο της γενικής απεργίας. Η γενική απεργία συνιστώντας μύθο και όχι ουτοπία απευθύνεται στον ψυχισμό των ανθρώπων και καθίσταται ο μύθος αυτός γόνιμος στο να εμπνεύσει την τάξη του προλεταριάτου να συντρίψει όλα τα εμπόδια που επιβάλλει ο ιστορικός καταναγκασμός, αίροντας την ηθική παρακμή και την απώλεια της ενεργητικότητας. Η γενική απεργία ως μύθος δεν αξιώνει να επιτύχει ωφέλιμα αποτελέσματα με τον τρόπο που το αξιώνει η ουτοπία του μαρξισμού. Ο Sorel δεν υποστηρίζει τον αγώνα του προλεταριάτου με στόχο να κατακτήσει την εξουσία και να ικανοποιήσει τα ταξικά του συμφέροντα εγκαθιδρύοντας τους όρους μιας αταξικής κοινωνίας. Ο μύθος της γενικής απεργίας είναι αποτελεσματικός, όχι γιατί οι διάφορες επαγγελίες του επιβεβαιώνονται από την ιστορία, αλλά επειδή κατορθώνει να παθιάσει το προλεταριάτο στον αγώνα του, να του προσδώσει τη δύναμη που χρειάζεται για να ενεργοποιηθεί.¹⁷¹ Ο μύθος αυτός κρίνεται έξω από τα όρια του ορθού και του λάθους και σε καμία περίπτωση δεν επαληθεύεται από τους σχεδιασμούς της ιστορικής πραγματικότητας. Η λειτουργικότητα και η αποτελεσματικότητα του μύθου αυτού κρίνεται από την έμπνευση που δημιουργεί στα επαναστατικά κινήματα για την ηθική αναγέννηση της κοινωνίας.

¹⁷⁰ όπ. παραπ. σσ.146-148.

¹⁷¹ Γράφει ο Sorel: «Η ηθική δεν είναι διόλου προορισμένη να χαθεί επειδή θα αλλάξουν τα κίνητρα: δεν είναι καταδικασμένη ν' αποβεί μια απλή συλλογή παραγγελμάτων, αν μπορεί ακόμα να συνδεθεί μ'έναν ενθουσιασμό ικανό να νικήσει όλα τα εμπόδια που αντιτάσσουν η ρουτίνα, οι προλήψεις και η ανάγκη άμεσων απολαύσεων. Όμως είναι βέβαιο πως δε θα βρούμε καθόλου αυτή την κυρίαρχη δύναμη ακολουθώντας τους δρόμους μέσα στους οποίους θα ήθελαν να μας κάνουν να μπούμε οι σύγχρονοι φιλόσοφοι, οι εμπειρογνώμονες της κοινωνικής επιστήμης και οι εφευρέτες παλιών μεταρρυθμίσεων. Δεν υπάρχει παρά μόνο μια δύναμη που να μπορεί να δημιουργήσει σήμερα αυτό τον ενθουσιασμό χωρίς τη βοήθεια του οποίου δεν υπάρχει δυνατή ηθική, είναι η δύναμη που προκύπτει από την προπαγάνδα της γενικής απεργίας, βλ. Sorel G., 1980, όπ. παραπ. σελ.233. Είναι λοιπόν ιδιαίτερα ενδιαφέρον, ότι τόσο η Arendt, όσο και ο Sorel, περιστρέφουν τη σκέψη τους γύρω από την έννοια της δύναμης, ως εκείνης της πραγματικότητας του ανθρώπου εξαιτίας της οποίας μπορεί αυτός να αναπτυχθεί και να εκδηλώσει την ενεργητικότητα της στον κοινωνικό και πολιτικό του χώρο υπερβαίνοντας τους καταναγκασμούς που τον καθελώνουν.

IV. Η ενεργητικότητα της απο-πολιτικοποίησης της μυθικής βίας

Στην κινητοποιητική δυναμική του μύθου αναφέρεται και ο Roland Barthes υπό το πρίσμα της γενικής κριτικής αποτίμησης που ασκεί στην έννοια του μύθου.¹⁷² Για τον Barthes, ο μύθος συνιστά ένα σύστημα επικοινωνίας, ένα λόγο που σημειοδοτεί τα πράγματα, παραμορφώνοντας όμως την ίδια την πραγματικότητα. Ο μύθος ως ιστορική κατασκευή παραμορφώνει και αλλοτριώνει με την κυριολεκτική έννοια του όρου, χωρίς ωστόσο να καταργεί κάθε νόημα από τα πράγματα. Η «αλλοτρίωση» του νοήματος που επιφέρει ο μύθος συνιστά, κατά τον Barthes, μια εκκένωση της πραγματικότητας από το ιστορικό της νόημα καθώς το αντιστρέφει, το απο-ιστορικοποιεί και το φυσικοποιεί ταυτόχρονα. Κάθε συγκυρία διακρίνεται από μια πολυπλοκότητα, από την ιστορική της συγκρότηση μέσα από συγκλίσεις και αντιπαραθέσεις, μέσα στον πολιτικό κοινωνικό και όχι φυσικό χώρο. Ο μύθος καθώς φυσικοποιεί, ομοιογενοποιεί και από-πολιτικοποιεί την πραγματικότητα, εντέλει την καθιστά υπερ-ιστορική και υπερβατική. Ο μύθος αποτελεί έτσι έναν λόγο αποσπασμένο από τις συγκυρίες καθώς έχει την ικανότητα να μεταμορφώνεται και να προσαρμόζεται στην εκάστοτε συγκυρία, προσδίδοντας στα ιστορικά γεγονότα μια φυσικοποιημένη, με την έννοια της ουσιοποιημένης, ερμηνεία, που εκλαμβάνεται ως «αυτονόητη» από τον «κοινό νου».¹⁷³

Ο μύθος για τον Barthes αποτελεί επί της ουσίας ένα «ψευδοδίλημμα» καθώς ούτε αποκρύπτει, αλλά ούτε και αποκαλύπτει τίποτα. Αυτό που κάνει, όπως επισημάνθηκε, είναι να παραμορφώνει, χωρίς όμως να συνιστά από μόνος του κάποια αλήθεια, ή αντίθετα, κάποιο ψέμα. Με άλλα λόγια, υπερβαίνοντας το «ψέμα» και την «ομολογία», ο μύθος συνιστά μια υπερβατική νοηματοδοτική εκτροπή. Είναι η εκτροπή της παραμόρφωσης και παραφθοράς της

¹⁷² Barthes R., 1979, *Μυθολογίες. Μάθημα*, μτφ.Χατζηδημού Κ.-Ράλλη Ι., Αθήνα, Κέδρος-Ράππα, Αθήνα, σελ.201-217.

¹⁷³ όπ. παραπ. σσ.222-227.

πραγματικότητας, και αυτή είναι η «τρίτη διέξοδος» που επιλέγει ο μύθος προκειμένου να ανασυγκροτήσει, να αναπλάσει την πραγματικότητα.¹⁷⁴

Ο Barthes θεωρεί ότι η «φυσικοποίηση» στην οποία επιδίδεται ο μύθος οδηγεί στην απο-πολιτικοποίηση της πραγματικότητας αφού έχει μια γενική ικανότητα να ερμηνεύει τα πάντα.¹⁷⁵ Η χρήση της λέξης «πολιτικός» παραπέμπει στο σύνολο των ανθρώπινων σχέσεων υπό το πρίσμα της κοινωνικής τους διάστασης. Αν συνυπολογίσουμε τη «φυσικοποίηση» στην οποία επιδίδεται ο μύθος, τότε κατανοούμε καλύτερα ότι με τον τρόπο αυτόν καταργείται κάθε διαλεκτική, αίρονται δηλαδή όλες οι αντιφάσεις της πραγματικής ζωής, και οργανώνεται ένας κόσμος χωρίς αντιφατικά σημάδια, τέτοιος, που δίνει την εντύπωση ότι αυτοσημειοδοτείται. Όπως παραστατικά υποστηρίζει ο Barthes, με τον μύθο παρουσιάζεται στον άνθρωπο ένας αβαθής, επιφανειακός κόσμος που υποκαθιστά την πολυπλοκότητα του πραγματικού.¹⁷⁶

Ο Barthes θα συναντηθεί με τον Sorel στο χαρακτηριστικό της «απο-πολιτικοποιητικής» ενέργειας του μύθου. Για τον Barthes, το προσυνθετικό μόριο «απο-», του όρου «απο-πολιτικοποίηση», προσλαμβάνει και ενεργητική χροιά καθώς αποκτά λειτουργική αξία.¹⁷⁷ Ενώ, δηλαδή, στην τρέχουσα σημασία της η λέξη «απο-πολιτικοποίηση» παραπέμπει στην απάθεια, την παθητικότητα και την ιδιώτευση, στον ορισμό του μύθου από τον Barthes, η έννοια που κυριαρχεί είναι η ενεργητική παρουσία του μυθικού στοιχείου μέσα στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων και δομών. Στο σημείο αυτό είναι που ο Barthes θα συναντηθεί με τον Sorel συνδυάζοντας την ενεργητικότητα της εν λόγω απο-πολιτικοποίησης με την κινητοποιητική διάσταση του σορελιανού μυθολογικού λόγου.

¹⁷⁴ όπ. παραπ. σελ.227.

¹⁷⁵ όπ. παραπ. σελ.259.

¹⁷⁶ όπ. παραπ. σσ.244-246.

¹⁷⁷ όπ. παραπ. σελ.245.

V. Μια κριτική στην απολογία της βίας

Η Hanna Arendt δε θα μπορούσε να αφήσει τη σορελιανή θέση εκτός του πεδίου της κριτικής της, καθώς διαπιστώνει στο έργο του ένα εγκώμιο ή μια απολογία της βίας. Η βία στον Sorel, συνδέεται με τη σφριγηλότητα και τη ζωή και η ησυχία και η ειρήνη με την παρακμή και τον μαρασμό. Η νεότητα του προλεταριακού κόσμου ενέχει βία, ενώ ο γερασμένος αστικός ευρωπαϊκός πολιτισμός δε μπορεί παρά να βρίσκεται σε παρακμή. Η αστική τάξη δεν έχει από μόνη της την απαιτούμενη ενέργεια για την ταξική πάλη, την πάλη που κινεί την ιστορία. Η πάλη είναι βία, και συνεπώς για τον Sorel, η βία ενέχει την «ορμή της ζωής» (η «*èlan vital*» του Bergson), τη δημιουργικότητα της.

Η δημιουργικότητα εκφράζεται στο σύγχρονο κόσμο ως παραγωγικότητα και ο προλετάριος ή ο παραγωγός ως σύγχρονος δημιουργός έναντι του αστού καταναλωτή και του διανοούμενου που για τον Sorel είναι παρασιτικές ομάδες, γίνεται το ιστορικό υποκείμενο της ζωτικότητας και της ενεργητικότητας. Ο αστός της εποχής του Sorel συλλαμβάνεται από αυτόν ως υποκριτής, ειρηνικός και με αδυναμίες στις απολαύσεις, χωρίς θέληση για δύναμη, ένα παράγωγο ενός δυναμικού καπιταλισμού που έχει πια παρακμάσει, ενώ και ο άλλοτε κραταιός διανοούμενος, αντί να εκφράσει τη θέληση του ανθρώπου, κατασκευάζει ανώδυνες θεωρίες. Ο εργάτης αντίθετα γίνεται η μοναδική ελπίδα του δυτικού πολιτισμού, που θα καταστρέψει τα κοινοβούλια που μοιάζουν με εταιρείες μετόχων, θα βελτιώσει την ηθική της εργασίας, θα σαρώσει τον παλιό πολιτισμό για να δημιουργήσει καινούριο.

Οι νέες αξίες του Sorel, για την Arendt όμως δεν είναι τελικά και τόσο νέες, αν και προφανώς απουσιάζουν από τις αστικές κοινωνίες. Η τιμή, η επιθυμία για φήμη και δόξα, το

μαχητικό πνεύμα χωρίς μίσος και χωρίς εκδίκηση, η αδιαφορία για τον υλισμό.¹⁷⁸ Τελικά όμως, σε αυτές τις θεωρίες, η υποκρισία του φιλελεύθερου αστού γίνεται το άλλοθι για να εξυμνήσει ο αντίπαλός του τη βία. Η Arendt, δεν θα αναφερθεί στον Sorel ωσάν να επρόκειτο για θιασώτη του φασισμού, όμως θα διαπιστώσει ότι οι φασίστες μετά το Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο δεν διαβάζουν τις φυλετικές και ρατσιστικές θεωρίες του Arthur de Gobineau, αλλά τον Marquis de Sade, επισημαίνοντας ότι «[...] θα τους αρκούσε να παραμείνουν τυφλοί υποστηρικτές όλων εκείνων που είχε αποκλείσει η αξιοσέβαστη κοινωνία, ανεξάρτητα από τη θεωρία ή το περιεχόμενο τους, ανάγοντας την αναληψία σε υπέρτατη αρετή, μόνο και μόνο διότι αντιστρατευόταν την ανθρωπιστική και φιλελεύθερη υποκρισία της κοινωνίας».¹⁷⁹ Η γοητεία της βίας μέσα από το βλέμμα του Marquis de Sade, δεν άφησε ανεπηρέαστη και την αριστερή διανόηση, ως μια περίεργη ιστορική ειρωνεία, όπου ο σαδισμός συλλαμβάνεται ως ελευθεριακή πρόσληψη.¹⁸⁰ Θα ήταν όμως αυθαίρετο να συνδέσουμε τον Sorel και τη σκέψη του με μια ευδαιμονική και ηδονιστική αριστερά που δεν έχει πρόβλημα με τον αστικό ηδονισμό και υλισμό παρά μόνο με την υποκρισία του να τον παραδεχτεί ανοικτά και να τον διεκδικήσει στα απώτερα όρια του. Εξάλλου για τον Sorel, αυτοί οι αριστεροί δεν είναι παρά μέτοχοι και υποστηρικτές του ίδιου αστικού πολιτισμού τον οποίο υποτίθεται ότι εχθρεύονται. Η υποτιθέμενη ειλικρίνεια τους δεν διαφέρει σε τίποτα από την υποκρισία την οποία στηλιτεύουν.

Η Arendt, επιπλέον, επισημαίνει ότι η αύξηση της παραγωγικότητας δεν οφείλονταν στους εργάτες, ούτε και στους αστούς, αλλά στους επιστήμονες και την τεχνολογία. Συνεπώς, η προλεταριακή βία δεν θα εξέφραζε τον νέο κόσμο της παραγωγικότητας και της

¹⁷⁸ Arendt, H., 2000, *όπ. παραπ.*, σελ.130-132. Η Arendt στην κριτική της χρησιμοποιεί αποσπάσματα από το Sorel, G., 1969, *όπ. παραπ.*, κεφ.1, 2, 3, 4, 7.

¹⁷⁹ Arendt, H., 1951, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, Νέα Υόρκη, σελ.643-644

¹⁸⁰ Onfray, M., 2015, «Ο Μαρκήσιος Ντε Σαντ, και η «Ελευθεριακή» Αποσύνθεση της Ιδεολογίας του 20^{ου} Αιώνα», *νέος Ερμής ο Λόγιος*, έτος 5^ο, τχ.11, Αθήνα, σελ.34-62.

δημιουργικότητας, ούτε και θα αφύπνιζε μέσω της πάλης τους αστούς στο να ανακτήσουν κάποια από τη σφριγηλότητα του παρελθόντος τους. Οι εργάτες εξάλλου, μόλις αποκτούσαν ένα καλό βιοτικό επίπεδο εγκατέλειπαν τον επαναστατικό τους ρόλο.¹⁸¹ Ο υλισμός και ο καταναλωτισμός φαίνεται να ήταν και δική τους μέριμνα και ο καινούριος πολιτισμός που φαντάζονταν ο Sorel, ότι αυτοί θα κόμιζαν στον κόσμο φαίνεται να μην θεμελιώνονταν σε αυτούς ως το επαναστατικό ιστορικό υποκείμενο της πραγματοποίησης του. Ο νέος άνθρωπος αργούσε ακόμα να εμφανιστεί, καθώς ο παλιός άνθρωπος παρουσιάζονταν ξανά και ξανά, ενώ η τεχνολογία και η επιστήμη κάλπαζε.¹⁸²

¹⁸¹ Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ.132.

¹⁸² Γράφει η Arendt: «Όμως οι κατηγορίες με τις οποίες οι νέοι υμνητές της ζωής κατανοούν τον εαυτό τους δεν είναι νέες. Η σύλληψη της παραγωγικότητας της κοινωνίας κατ'είκόνα της «δημιουργικότητας» της ζωής είναι τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και ο Μαρξ, η πίστη στη βία ως ζωοποιό ενέργεια είναι τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και ο Νίτσε, και η θεώρηση της δημιουργικότητας ως ύψιστου αγαθού του ανθρώπου είναι τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και ο Μπερξόν» (Arendt, H., 2000, όπ. παραπ., σελ.135).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η «θεϊκή βία» ως αποκατάσταση δικαιοσύνης στο έργο του Walter Benjamin

*«Υπάρχει ένας πίνακας του Klee με το όνομα Angelus Novus.
Απεικονίζεται εκεί ένας άγγελος, που φαίνεται έτοιμος να απομακρυνθεί από κάτι,
όπου μένει προσηλωμένο το βλέμμα του.
Διάπλατα τα μάτια του, ανοικτό το στόμα και τεντωμένες οι φτερούγες του.
Έτσι πρέπει να είναι και ο άγγελος της Ιστορίας. Στραμμένο το πρόσωπο του προς το παρελθόν,
όπου εμφανίζεται σ'εμάς μια αλυσίδα γεγονότων, διακρίνει αυτός μια και μοναδική καταστροφή,
που συσσωρεύει αδιάκοπα ερείπια επί ερειπίων και τα εκσφενδονίζει μπροστά στα πόδια του.
Θέλει αυτός να σταθεί, να ζυπνήσει τους νεκρούς και να στήσει τα χαλάσματα.
Μια θύελλα σηκώνεται όμως από τη μεριά του Παραδείσου κι αδράχνει τις φτερούγες του
και είναι τόσο δυνατή, που δεν μπορεί πια ο άγγελος να τις κλείσει.
Τον ωθεί αυτή η θύελλα ασταμάτητα προς το μέλλον, στο οποίο στρέφει την πλάτη,
ενώ ο σωρός από τα ερείπια φθάνει μπροστά του ως τον ουρανό.
Ό,τι αποκαλούμε εμείς πρόοδο, είναι αυτή η θύελλα»¹⁸³*

Walter Benjamin

¹⁸³ Benjamin W., 1983, *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Ουτοπία, Αθήνα, Θέση IX, σελ.12.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η «θεϊκή βία» ως αποκατάσταση δικαιοσύνης

στο έργο του Walter Benjamin

«Η κριτική της βίας είναι

η φιλοσοφία της ιστορίας της»¹⁸⁴

Walter Benjamin

I. Βία, δίκαιο και δικαιοσύνη μια ιδιάζουσα σχέση

Στο δοκίμιο *«Για μια κριτική της βίας»¹⁸⁵* (1921), ο Benjamin επεξεργάζεται την προβληματική της βίας αναφορικά με τις έννοιες του δικαίου και της δικαιοσύνης αλλά, και της βίας όπως αυτή εγγράφεται στον πυρήνα του δικαίου. Ήδη από τις πρώτες γραμμές του κειμένου ο Benjamin καθιστά σαφές ότι το εγχείρημα του θα αρθρωθεί μέσα από την έκθεση της σχέσης

¹⁸⁴ Benjamin W., 2002, *Για μια Κριτική της Βίας*, μτφ.Μαρσιανός Λ., επιμ.Καλαμαράς Π., Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, σελ.28. Σημειώνουμε ότι στην ανάλυση μας εκτός από το μεταφρασμένο κείμενο θα χρησιμοποιήσουμε και το γερμανικό πρωτότυπο από το οποίο παραθέτουμε τις σχετικές γερμανικές εκφράσεις. Το δοκίμιο του Benjamin «Zur Kritik der Gewalt», διατίθεται σε μορφή pdf στον ηλεκτρονικό σύνδεσμο: <https://rechtkritisch.files.wordpress.com>, προσπέλαση 22/12/2014.

¹⁸⁵ Όσον αφορά στο ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο δημοσιεύεται το κείμενο αυτό, σημειώνουμε ότι το 1921, λίγα χρόνια μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και ενώ η επαναστατική ορμή του 1917 δεν έχει ακόμα καταλαγιάσει, η Γερμανία βρίσκεται ηττημένη από το «Μεγάλο Πόλεμο» μετρώντας τεράστιες απώλειες. Την περίοδο αυτή οι πόλεις καταλαμβάνονται από τα «συμβούλια εργατών» και το γερμανικό προλεταριάτο επεκτείνει τους στόχους και τη δράση του πέραν του αντιπολεμικού προγράμματός του. Η Γερμανία μετά την κατάρρευση του αυτοκρατορικού καθεστώτος βρίσκεται ενώπιον μιας επαναστατικής διαδικασίας η οποία περνά μέσα από ένοπλα «συμβούλια εργατών» και «συμβούλια λαϊκών επιτροπών». Όπως γράφει και ο Σάββας Μιχαήλ «[...] η μαζική εξέγερση των κομμουνιστών εργατών της περιοχής της Ρουρ, την Άνοιξη του 1920, και η βίαιη καταστολή της από τη νεογέννητη και θνησιγενή Δημοκρατία της Βαϊμάρης είναι το άμεσο υπόβαθρο του κειμένου». Μέσα σ' αυτό το ιστορικό πλαίσιο ο Benjamin, εμπνεόμενος από τον αναρχοσυνδικαλισμό του Sorel, αλλά και από το μαρξισμό, αναπτύσσει μια προβληματική που, όπως σημειώνει ο Μιχαήλ, σημαδεύεται από τη βίαιη έναρξη της ιμπεριαλιστικής εποχής, το μιλιταρισμό και τις εκατόμβες νεκρών, τη χρεοκοπία του πασιφισμού, την έκπτωση της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, την ορμητική είσοδο των επαναστατικών μαζών στην αρένα της ιστορίας. Το κείμενό του αντικατοπτρίζει, τόσο την αποτυχία των λόγων για τη μη βία, όσο και την κρίση της φιλελεύθερης αντίληψης της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας και κατά συνέπεια της φιλελεύθερης περί δικαίου αντίληψης. βλ.Μιχαήλ Σ., «Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και η Επαναστατική Βία», *Ουτοπία Επιθεώρηση Θεωρίας και Πολιτισμού*, τχ.48, Ιωάννινα, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 2002, σελ.133, διαθέσιμο στο αρχείο ψηφιοποιημένων περιοδικών στην ηλεκτρονική διεύθυνση pandemos.panteion.gr, προσπέλαση 17/12/2014.

της βίας με το δίκαιο (Recht) και τη δικαιοσύνη (Gerechtigkeit). Για τον Benjamin, η βία (Gewalt),¹⁸⁶ με την ακριβή έννοια της λέξης, προκύπτει από μια ανεξαρτήτου αποτελέσματος αιτία, μόνον όταν αυτή εμπλέκεται σε σχέσεις ηθικού χαρακτήρα οι οποίες διέπονται από τις έννοιες του δικαίου και της δικαιοσύνης.¹⁸⁷ Υπ' αυτό το πρίσμα η βία διατηρεί μια ηθική διάσταση.

Η βία, λοιπόν, αναπτύσσεται όταν προσβάλλεται το δίκαιο εξαιτίας της δεδομένης προσβολής στη σφαίρα της ατομικής ή της κοινωνικής ηθικής και όχι επειδή τα αποτελέσματά της αξιολογούνται αρνητικά. Δεν προσεγγίζει ο Benjamin τη βία ως την ενέργεια που οδήγησε σε ένα ανεπιθύμητο αποτέλεσμα, αλλά ως την ενέργεια που είχε ως αιτία της μια προσβολή. Εάν όμως ο λόγος για τον οποίο ξεσπά η βία βρίσκεται στην προσβολή των ηθικών αξιών και όχι στις συνέπειές της, τότε αυτό που υπαγορεύει τον αθέμιτο χαρακτήρα της βίας είναι η ίδια η αιτία της προσβολής του δικαίου και όχι τα αποτελέσματα της βίας. Επομένως, κατά τον Benjamin η βία δύναται να ερμηνευθεί μέσα από τα αίτια της και σε καμία περίπτωση δεν αξιολογείται με βάση τα αποτελέσματα που επιφέρει.

Μέσα από τη διαπίστωση αυτή, ο Benjamin, επιχειρεί μια πρώτη κριτική προσέγγιση απέναντι στην έννοια του δικαίου και της δικαιοσύνης, κριτική η οποία όπως θα καταδειχθεί και στη συνέχεια διαπνέει συνολικά το έργο του. Έτσι, θα διακρίνει το δίκαιο και τη δικαιοσύνη, αλλά θα προβεί και σε επιμέρους διακρίσεις εντός τους. Υποστηρίζει λοιπόν, ότι το δίκαιο, για την δυτική έννομη τάξη, συγκροτείται ως σώμα κανόνων βασισμένο στη σχέση μέσων και σκοπών

¹⁸⁶ Το σημασιολογικό εύρος του όρου Gewalt που αποδίδει διαφορετικά σημαινόμενα που εκτείνονται από την ισχύ, τη δύναμη, τη ρώμη έως και τη βία, βρίσκεται στον πυρήνα της σύνδεσης της βίας ως πράξης με την πολιτική δράση. Ωστόσο, ο Hamacher, παρατηρεί, ότι στα συμφραζόμενα του κειμένου του Benjamin «[...] δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οποιαδήποτε μετάφραση [του όρου] άλλη από τη «βία» κινδυνεύει να δημιουργήσει ευφημισμούς αναφορικά με τα προβλήματα που αναφέρονται σ' αυτό», Hamacher W., 1994, «Affirmative, Strike», αγγ.μτφ.Hollander D., στο *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, επιμ.Benjamin A. και Osborne P., Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, σελ.127.

¹⁸⁷ Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.5.

τοποθετώντας τη βία στο πεδίο των άδικων και ως εκ τούτου αθέμιτων μέσων. Αντίθετα, η δικαιοσύνη δεν ταυτίζεται πάντοτε με το αυστηρό θετικιστικό πλαίσιο της διάκρισης μέσων και σκοπών, καθώς υπάρχουν ενέργειες οι οποίες αξιολογούνται διαφορετικά στα εκάστοτε συγκείμενα, ως ενέργειες δικαιοσύνης. Η διαφορετική στον ιστορικό χρόνο πρόσληψη και απονομή της δικαιοσύνης αποδεικνύει ότι αρκετές ενέργειες δικαιολογούνται ή και νομιμοποιούνται στη συλλογική συνείδηση στη βάση των παραδοσιακών και εθιμικών κανόνων, των κοινωνικών εμπειριών, αλλά και της ίδιας της ιστορικοπολιτικής τους συγκυρίας.¹⁸⁸ Οι διαφορετικές αξιολογήσεις της δικαιοσύνης στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών καταδεικνύει την αντίθεση ανάμεσα στις αναπαραστάσεις του δικαίου και της δικαιοσύνης λόγω της πολυπλοκότητας της βιωμένης εμπειρίας και την θεσμική και κρατικά διαμορφωμένη ιδέα της δικαιοσύνης.¹⁸⁹

Το ερώτημα, λοιπόν, που τίθεται στα πλαίσια της δυτικής σκέψης είναι κατά πόσον η βία συνιστά, σε δεδομένες περιπτώσεις, μέσο προς επίτευξη δίκαιων ή άδικων σκοπών. Και ως εκ τούτου, εάν υφίσταται εκτός θετικοδικαιικής αντίληψης ένα αντικειμενικό, οικουμενικό και καθολικό κριτήριο, με την έννοια της αρχής, που να διακρίνει με απόλυτο τρόπο το δίκαιο από το άδικο. Σύμφωνα με τον Giorgio Agamben,¹⁹⁰ δεν υπάρχει μια αντικειμενική κατάσταση, όπως

¹⁸⁸ Για μια εισαγωγή στις διαφορετικές προσλήψεις στον ιστορικό χρόνο της έννοιας του δικαίου, βλ. Παπαχρίστου, Θ.Κ., 1999, *Κοινωνιολογία του Δικαίου*, Σάκκουλας, Αθήνα, σελ.118 επ.

¹⁸⁹ Das V., και Poole D., 2004, «State and its Margins: Comparative Ethnographies», στο *Anthropology in the Margins of the State*, επιμ. Das V. και Poole D., School of American Research Press, Santa Fe, σελ.23, βρέθηκε στο Καλτσή Β., 2009, *Για τη Βία, το Δίκαιο και τη Δικαιοσύνη*, εργασία στο πλαίσιο του ΠΜΣ Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα, σελ.5, διαθέσιμο σε μορφή pdf στην academia.edu, προσπέλαση 8/1/2015.

¹⁹⁰ Ο Giorgio Agamben στο έργο του «Κατάσταση Εξαιρέσης: Όταν η Έκτακτη Ανάγκη Μετατρέπει την Εξαιρέση σε Κανόνα», εξετάζοντας τις νομικές θεωρίες που αφορούν την κατάσταση εξαιρέσης φωτίζει με έναν ουσιαστικό τρόπο τη σκοτεινή σχέση που συνδέει τη βία με το δίκαιο. Εκκινώντας από την μελέτη της έννοιας της «κατάστασης εξαιρέσης», η οποία αντλεί την καταγωγή της από την «exceptio» του ρωμαϊκού δικονομικού συστήματος, επεξεργάζεται την ταύτισή της με την «κατάσταση έκτακτης ανάγκης» και την εν συνεχεία μετατροπή της με την ανοχή των κοινωνιών σε «φυσιολογικό» τρόπο διακυβέρνησης, τρόπο ο οποίος καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τόσο την εξωτερική όσο και την εσωτερική πολιτική των σύγχρονων κρατών. Στο ίδιο έργο ο Agamben επεξεργάζεται και τις προσεγγίσεις των Benjamin και Carl Schmitt αναφορικά με την έννοια της «κατάστασης έκτακτης ανάγκης» και τη σύνδεσή της με τη βία, ενώ διαλέγεται και με τα κεντρικά επιχειρήματα του Derrida όπως αναπτύχθηκαν αναφορικά

επικαλείται η θετικιστική αντίληψη του δικαίου, που να προσδίδει περιεχόμενο στο δίκαιο ή το άδικο αλλά είναι «[...] η ανάγκη και η εξουσία που παραχωρείται σ' αυτήν, που καθιστά το αθέμιτο θεμιτό».¹⁹¹ Και η ανάγκη αυτή σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αποτελεί αντικειμενικό κριτήριο καθώς πρόκειται για «υποκειμενική κρίση» που ανακηρύσσει την ανάγκη ως τέτοια.¹⁹²

Το δίκαιο, κατά τον Jacques Derrida,¹⁹³ είναι ουσιαστικά αποδομήσιμο είτε γιατί είναι θεμελιωμένο πάνω σε κείμενα που μπορούν να ερμηνευτούν και να μετασχηματιστούν,¹⁹⁴ είτε επειδή το έσχατο θεμέλιό του δεν ανευρίσκεται.¹⁹⁵ Από τη στιγμή που το δίκαιο παράγεται, αντικατοπτρίζει συγκεκριμένους κοινωνικούς και ιστορικούς συσχετισμούς που αποδεικνύουν τον εν δυνάμει μεταβαλλόμενο χαρακτήρα του. Το δίκαιο, ως κατασκευή των ανθρώπινων κοινωνιών, αθεμελιώτη έννοια σε μια υπερβατική Αρχή και εκ φύσεως μεταβαλλόμενο, αντιδιαστέλλεται σύμφωνα με τον Derrida με την δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη για τον Derrida εντάσσεται στην τάξη του απροϋπόθετου, του χωρίς όρους, του απόλυτου, ενώ δεν υποτάσσεται σε κανόνες και υπολογισμούς αφού εμφανίζεται ως «[...] απεριόριστη, μη μετρήσιμη, εξεγερμένη ως προς την αρχή (rule) και ξένη ως προς τη συμμετρία, ετερογενής και ετεροτροπική».¹⁹⁶ Η δικαιοσύνη δεν είναι παγιωμένη κατάσταση αλλά «επίκειται να έρθει» ως δυνατότητα (possibility)

με το δοκίμιο του Benjamin (η «κατάσταση έκτακτης ανάγκης στον Schmitt, είναι αυτή στην οποία είτε ο κυρίαρχος εμφανίζεται, είτε την ορίζει, και αποτελεί πάντα μια εξαίρεση από την κανονικότητα ακόμα και αν επικαλείται ότι την υπηρετεί, βλ. Schmitt, C., 1994, *Πολιτική Θεολογία*, μτφ.-επλγ. Κονδύλης Π., Λεβιάθαν, Αθήνα).

¹⁹¹ Agamben G., 2007, *Κατάσταση Εξαίρεσης. Όταν η Έκτακτη Ανάγκη Μετατρέπει την Εξαίρεση σε Κανόνα*, μτφ. Οικονομίδου Μ., Πατάκη, Αθήνα, σελ. 46.

¹⁹² Agamben G., 2007, όπ. παραπ. σελ. 54.

¹⁹³ Τον Οκτώβριο του 1989, λίγο πριν την πτώση του τείχους του Βερολίνου και μεσούσης της de facto διάλυσης της Σοβιετικής Ένωσης, ο Jacques Derrida έδωσε μια διάλεξη με τίτλο «*Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"*» (Ισχύς Νόμου: Η μυστικιστική θεμελίωση της εξουσίας) στο πλαίσιο του συνεδρίου με θέμα «*Deconstruction and the possibility of justice*» (Η αποδόμηση και η δυνατότητα της δικαιοσύνης) που διενεργήθηκε στη Νομική Σχολή του Benjamin N. Cardozo της Νέας Υόρκης. Ο Derrida στη διάλεξή του αναπτύσσει μια συνολική κριτική διαβάζοντας εκ νέου το δοκίμιο του Benjamin. Η ανάγνωση του Derrida και τα βασικά του επιχειρήματα θα αναδειχθούν ακροθιγώς για μια σχετική κριτική κατανόηση του κειμένου του Benjamin.

¹⁹⁴ Η ιστορία του δικαίου χαρακτηρίζεται άλλοτε από τη δυνατότητα και άλλοτε από την αναγκαιότητα του μετασχηματισμού των δικαϊκών κειμένων λαμβάνοντας σύμφωνα με την εκάστοτε συγκυρία χειραφετητικό ή αυταρχικό πρόσημο.

¹⁹⁵ Derrida J., 1992, «*Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"*» στο *Deconstruction and the Possibility of Justice*, επιμ. Cornell D., Rosenfeld M., Carlson D.G., Routledge, Νέα Υόρκη, σελ. 14.

¹⁹⁶ Derrida J., 1992, όπ. παραπ. σελ. 22.

του συμβάντος, δηλαδή του πολιτικού ενεργήματος, της πράξης.¹⁹⁷ Ενώ η δικαιοσύνη υπερβαίνει το δίκαιο ως κατηγορία του «δέοντος» και όχι του «είναι», το δεύτερο επικαλείται την ιδέα της δικαιοσύνης μεταφράζοντάς την σε νόμο προκειμένου να συγκροτήσει την ισχύ του. Σύμφωνα με τον Derrida, «[...] δικαιοσύνη χωρίς ισχύ παύει να είναι δικαιοσύνη για το δίκαιο».¹⁹⁸ Μολονότι το αποδομήσιμο και πάντα υπό προϋπόθεση, εφόσον υπόκειται σε τροποποίηση, δίκαιο, διακρίνεται από την μη-αποδομήσιμη και απροϋπόθετη δικαιοσύνη, η οποία φαίνεται να κινείται στην καντιανή σφαίρα ενός ιδεώδους, ο Derrida θα καταδείξει ότι οι δύο έννοιες αν και διακρίνονται εντούτοις συνδέονται διαλεκτικά.¹⁹⁹

Το δίκαιο, επιπλέον, στερείται της δυνατότητας να αποτελέσει εκείνη την «αυθεντία», όπως την επεξεργάστηκε η Arendt, διότι στηρίζεται πάντα στην κάθετη διάκριση άρχοντα και αρχόμενου ταυτισμένη πάντα με μια μορφή εξουσίας ή ακόμα και βίας.²⁰⁰ Για την Arendt, το

¹⁹⁷ Το ίδιο.

¹⁹⁸ Derrida J., 1992, όπ. παραπ. σελ.11.

¹⁹⁹ Τη σύνδεση των δύο εννοιών που επιχειρεί ο Derrida μέσα από την φαινομενικά παράδοξη σχέση της μη αποδομησιμότητας της δικαιοσύνης και της αποδομησιμότητας του δικαίου θα καταδείξουμε στη συνέχεια ερμηνεύοντας παράλληλα τη διάκριση του Benjamin ανάμεσα στη μυθική και τη θεϊκή βία.

²⁰⁰ Διατρέχοντας τις σκέψεις της Arendt για την έννοια και το ρόλο της αυθεντίας που επιτελούσε στην αρχαία ελληνίδα πόλη αλλά και στη ρωμαϊκή *res publica* υπό την έννοια της *auctoritas*, το σύγχρονο δυτικό δίκαιο δεν μπορεί να λειτουργήσει ως πηγή αυθεντίας. Για την Arendt, η πηγή της «αυθεντίας» όπως αναπτύχθηκε στην αρχαία ελληνίδα πόλη και θεωρητικοποιήθηκε από τον Αριστοτέλη, υπερβαίνει την εξουσία και όσους βρίσκονται σ' αυτήν, αποκλείει τη χρήση εξωτερικών μορφών καταναγκασμού και αποτυγχάνει καθ' αυτήν, εκεί όπου χρησιμοποιείται η ισχύς. Η αυθεντία, επιπλέον, είναι ασυμβίβαστη και με την πειθώ, η «[...] οποία προϋποθέτει ισότητα και επιτυγχάνεται μέσω μιας επιχειρηματολογικής διαδικασίας». Όταν ενεργοποιούνται τα επιχειρήματα, η αυθεντία «σχολάζει» καθώς απέναντι στην «[...] εξισωτική τάξη της πειθούς ορθώνεται η αυταρχική τάξη, η οποία πάντα είναι ιεραρχική». Η αυθεντία στην αρεντική φιλοσοφία ορίζεται σε αντιδιαστολή τόσο προς τον καταναγκασμό δια της ισχύος, όσο και προς την πειθώ μέσω των επιχειρημάτων. Όπως γράφει η Arendt, «[...] η αυταρχική σχέση μεταξύ όποιου δίνει εντολές και όποιου υπακούει δεν στηρίζεται ούτε στον κοινό νου ούτε στην εξουσία του ενός που προστάζει ο κοινός τόπος είναι η ιεραρχία καθαυτή, την ορθότητα και τη νομιμότητα της οποίας αναγνωρίζουν αμφότεροι και έχουν μια προκαθορισμένη θέση μέσα σ' αυτήν». Η Arendt, ισχυρίζεται ότι η απώλεια των χαρακτηριστικών της αυθεντίας από το σύγχρονο δίκαιο εξηγείται από την νεότερη θεμελίωση του στην πλατωνική σκέψη που διαπνέει ολόκληρο το φιλοσοφικό παράδειγμα της νεωτερικότητας. Ο Πλάτων επιχειρήσε την εισαγωγή μιας διαφορετικής αντίληψης περί αυθεντίας στις δημόσιες υποθέσεις της πόλεως ως εναλλακτική λύση στον αρχαιοελληνικό τρόπο που βασιζόταν όσον αφορά στις εγχώριες υποθέσεις στο *πείθειν* (πειθαναγκασμό) και στις εξωτερικές στην ισχύ (καταναγκασμό) και τη βία, βλ. Arendt H., 1994, «Τι είναι η Αυθεντία;», μτφ. Μερτίκας Γ., *Λεβιάθαν*, (Τριμηνιαία έκδοση της εταιρείας έρευνας και μελέτης του πολιτισμού και της Κουλτούρας), τχ.15, Β' Περίοδος, εκδότης Γ.Ν. Μερτίκας, Αθήνα, σελ.150..

δίκαιο δεν αντλεί το κύρος από κάποια υπερκόσμια Αρχή, ως θεία Εντολή, στην οποία οι άνθρωποι οφείλουν να υπακούουν άνευ όρων όπως συμβαίνει στην ιουδαϊκή και χριστιανική παράδοση.²⁰¹

Η ατελέσφορη αναζήτηση ενός αναμφισβήτητου κριτηρίου απόλυτης εγκυρότητας ή υπερβατικής αυθεντίας αναγκαίου για τη θεμελίωση του δικαίου τίθεται εκτός της μελέτης που επιχειρεί ο Benjamin για την αξιολόγηση της βίας. Σύμφωνα με τον Benjamin ακόμη κι αν υπήρχε ένα αδιαμφισβήτητο μέτρο δικαιοσύνης των σκοπών, έτσι ώστε η κριτική της βίας ως μέσο να συνίστατο στη συστηματοποίηση δίκαιων και άδικων σκοπών, θα αποκλείονταν και πάλι ένα κριτήριο για τη βία ως αρχή (Prinzip), περιορίζοντας την κριτική στις περιπτώσεις άσκησης της.²⁰² Επομένως, παραμένει ανοιχτό το ερώτημα αν η βία, εν γένει, νοούμενη δηλαδή ως αρχή, συνιστά ηθικό μέσο για την επίτευξη δίκαιων σκοπών.²⁰³ Για να απαντήσει στο ερώτημα αυτό, ο Benjamin θα αναζητήσει ένα αυστηρότερο κριτήριο διάκρισης με εφαρμογή στην σφαίρα των ιδίων των μέσων, ανεξαρτήτως όμως των σκοπών που αυτά υπηρετούν.

Για την αναζήτηση ενός κριτηρίου που θα αφορά την ίδια τη βία (violence itself) ο Benjamin ξεκινά από τον τρόπο που νοηματοδοτεί, τόσο το φυσικό, όσο και το θετικό δίκαιο, την ιδέα του μέσου και του σκοπού. Σύμφωνα με τη θεώρηση του φυσικού δικαίου,²⁰⁴ η χρησιμοποίηση βίαιων μέσων για την επίτευξη δίκαιων σκοπών απαγορεύεται από την ίδια τη «φύση» του ανθρώπου προκειμένου να επιτύχει την επιβίωσή του.²⁰⁵ Για τον Benjamin, η βία στο

²⁰¹ Arendt, H., 2000, όπ. παραπ. σελ.42.

²⁰² Benjamin W., 2002, όπ. παραπ. σελ.5.

²⁰³ Το ίδιο

²⁰⁴ Σύμφωνα με τον Benjamin, η ιδεολογική αποτύπωση της θεώρησης της φυσικοδικαιικής αντίληψης περί μέσων και σκοπών εντοπίζεται στη γακωβίνικη τρομοκρατία και τη Γαλλική Επανάσταση. Μια ενδιαφέρουσα κριτική του προτύπου της γακωβίνικης πολιτικής βίας αναπτύσσει και ο Luigi Ferrajoli στο έργο του «Βία και Πολιτική». Σύμφωνα με τον Ferrajoli, βασικό επιχείρημα του προτύπου αυτού είναι ότι «[...] ο σκοπός του είναι η καλή και δίκαιη μη βίαιη κοινωνία, αλλά για την ιστορική πραγματοποίησή της είναι αναγκαία η βία». Στο τελολογικό αυτό πρότυπο η βία γίνεται αντιληπτή ως το μέσο που υπηρετεί έναν δίκαιο σκοπό. Το πρότυπο αυτό σύμφωνα με τον Ferrajoli χαρακτηρίζει και την λελινιστική σκέψη, βλ. Ferrajoli, L., 1985, *Βία και Πολιτική*, μτφ. Δελιολάνης Δ., Στοχαστής, Αθήνα, σελ.22 επ.

²⁰⁵ Σύμφωνα με τον Grotius «[...] το Φυσικό Δίκαιο σχηματίζεται από τις αρχές του ορθού λόγου, οι οποίες μας καθιστούν γνωστό ότι μία πράξη είναι ηθικά τίμια ή άτιμη, αναλόγως εάν εναρμονίζεται ή όχι με την λογική και κοινωνική φύση του ανθρώπου» (το απόσπασμα του Hugo Grotius βρέθηκε στην εισαγωγή του Γεράσιμου Βώκου

φυσικό δίκαιο γίνεται αντιληπτή ως «φυσικό προϊόν» και αντλεί τη νομιμότητα από την εξυπηρέτηση των αναγκών του ανθρώπου, δηλαδή των φυσικών του σκοπών. Η αντίληψη αυτή, σύμφωνα με τον Benjamin, συμπυκνώνει μια «αγοραία δαρβινική φιλοσοφία» η οποία με απόλυτα δογματικό τρόπο θεωρεί τη βία ως το μόνο πρωταρχικό μέσο, πλην της φυσικής επιλογής, κατάλληλο για την επίτευξη όλων των ζωτικών σκοπών τής φύσης.²⁰⁶

Αντίθετα, στην προσέγγιση του θετικού δικαίου, η βία αντιμετωπίζεται ως «ιστορικό προϊόν» και όχι ως φυσικό παράγωγο καθώς ο θετικισμός αντιλαμβάνεται τα μέσα, και όχι τους σκοπούς της βίας, στο πλαίσιο θέσπισης ενός νέου ιστορικού δικαίου. Σύμφωνα με τον Benjamin, το θετικό δίκαιο «[...] απαιτεί από κάθε είδος βίας ένα ιστορικό τεκμήριο καταγωγής, από το οποίο, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, προκύπτει η νομιμότητά της, η επικύρωσή της».²⁰⁷ Ενώ για το φυσικό δίκαιο η δικαιοσύνη των σκοπών νομιμοποιεί τα μέσα, στο θετικό δίκαιο η νομιμότητα των μέσων δικαιολογεί τους σκοπούς. Επομένως, αν η δικαιοσύνη είναι το κριτήριο των σκοπών, τότε η νομιμότητα είναι το κριτήριο των μέσων.

Σύμφωνα με τον Benjamin και οι δύο δικαιοτικές αντιλήψεις συγκλίνουν στο κοινό θεμελιώδες δόγμα ότι οι δίκαιοι σκοποί (*Gerechte Zwecke*) μπορούν να επιτευχθούν μέσω νόμιμων μέσων (*berechtigte Mittel*). Συνεπώς, νόμιμα μέσα είναι εκείνα που χρησιμοποιούνται

στο, Σπινόζα, 2003, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ.Στυλιανού Α., Παττάκης, Αθήνα, σελ.29). Αξίζει να σημειωθεί ότι, ο «Φυσικός Νόμος» δεν αναφέρεται σε κανένα θεσμό, είναι ενεργός σε προ-πολιτική, σε μη θεσμική κατάσταση. Αποτελεί εκείνο το οντολογικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης που είναι καθολική, αιώνια και αμετάβλητη, ανεξάρτητη δηλαδή από τις διαφορετικές πολιτικές κοινωνίες, τους πολιτισμούς και τις κοινωνικές σχέσεις. Με τον Grotius, θα απομακρυνθούμε από το «Θεϊκό Δίκαιο» κατά το οποίο κάτι είναι δίκαιο επειδή το θέλει, το προστάζει ο Θεός, καθώς το δίκαιο δεν προκύπτει πλέον ως θεϊκή βούληση αλλά είναι εγγεγραμμένο στη θεϊκή δημιουργία, δηλαδή στο ίδιο το δημιούργημα που είναι ο άνθρωπος. Τούτο συμβαίνει καθώς το φυσικό δίκαιο συνάδει με την λογική και την κοινωνική τάση της ανθρώπινης φύσης. Οι θετικοί-κρατικοί Νόμοι θα πρέπει να εναρμονιστούν πάνω στο φυσικό δίκαιο από το οποίο διαφέρουν και έπονται αυτού. Ο Νόμος λοιπόν στην ανάλυση του φυσικού δικαίου ακολουθεί τη φυσική πραγματικότητα και τάξη του δεύτερου και δεν του εναντιώνεται. Τέλος, για την διασφάλιση των φυσικών, οικουμενικών και αιώνιων δικαιωμάτων τους οι άνθρωποι, σχηματίζουν ελεύθερα την ένωση που αποκαλούν Κράτος.

²⁰⁶ Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.7.

²⁰⁷ όπ. παραπ., σελ.7.

για την επίτευξη δίκαιων σκοπών.²⁰⁸ Έτσι, το φυσικό δίκαιο επιδιώκει την «αιτιολόγηση» των μέσων δυνάμει τού δίκαιου χαρακτήρα ή τής ορθότητας των σκοπών, ενώ το θετικό δίκαιο μέσω της νομιμότητας των μέσων επιδιώκει να «κατοχυρώσει» ή να διασφαλίσει τη δίκαιη υπόσταση των σκοπών. Για το Benjamin, το θετικό δίκαιο παραβλέπει την απολυτότητα των σκοπών, ενώ το φυσικό δίκαιο παραβλέπει εξίσου τον ενδεχομενικό ή εξαρτημένο χαρακτήρα των μέσων.

Ξεπερνώντας αυτή την αδιέξοδη αντινομία μεταξύ θεμιτών μέσων και δίκαιων σκοπών, ο Benjamin, επιχειρεί εκείνη την υπέρβαση για μια κριτική θεώρηση της βίας έξω από τη σφαίρα του δικαίου και της εσωτερικής του ερμηνείας. Κρατώντας σαν βάση την ιστορικοφιλοσοφική προσέγγιση του νομικού θετικισμού που αποδέχεται την ιστορικά αναγνωρισμένη βία, τη λεγόμενη και «επικυρωμένη» (*sanktionierten*), θα επιχειρήσει μια αξιολόγηση της βίας σαν «φιλοσοφία της ίδιας της ιστορίας της».²⁰⁹

II. Η επαναστατική βία ως απειλή στην έννομη τάξη και στη βία του δικαίου

Ο Benjamin, απορρίπτοντας τη φιλοσοφία του φυσικού δικαίου, επιχειρεί μια αξιολόγηση της βίας αποδεχόμενος την απαίτηση του θετικού δικαίου ότι κάθε μορφή βίας πρέπει να έχει ένα τεκμήριο ιστορικής προέλευσης που θα επικυρώνει το νόμιμο χαρακτήρα της. Σύμφωνα με τον Benjamin, η χρήση βίας για την επίτευξη φυσικών σκοπών απορρίπτεται και καταδικάζεται στο πλαίσιο της έννομης τάξης. Αντίθετα, η ικανοποίηση έννομων σκοπών, δηλαδή αυτών που αναγνωρίζονται ιστορικά, μπορεί να επιτευχθεί με τη χρήση μόνο της έννομης βίας.²¹⁰ Το δίκαιο, ακόμα και στην περίπτωση που θα ήταν αναπόφευκτη η χρήση βίας για την ικανοποίηση φυσικών

²⁰⁸ όπ. παραπ., σελ.6.

²⁰⁹ όπ. παραπ., σελ.28.

²¹⁰ όπ. παραπ., σελ.8.

σκοπών, λ.χ. στην περίπτωση της άμυνας, εισάγει αυστηρούς περιορισμούς σε σχέση με τις προϋποθέσεις και τα όρια άσκησής της.²¹¹ Ως γενική προπαραδοχή των ευρωπαϊκών νομοθετικών κειμένων μπορεί να διατυπωθεί ότι το δίκαιο αντιλαμβάνεται την χρήση της βίας από μεμονωμένα άτομα «[...] ως κίνδυνο που υπονομεύει την έννομη τάξη».²¹² Ο κίνδυνος αυτός δεν αφορά στη διαφύλαξη των έννομων σκοπών του δικαίου ή της εκτελεστικής εξουσίας, αλλά την διαφύλαξη της ύπαρξης του δικαίου καθ' εαυτό. Έτσι, το μονοπώλιο της βίας του κράτους εμφανίζεται ως υπαρξιακό θεμέλιο για το δίκαιο, καθώς μέσω αυτού επιβάλλεται και συντηρείται. Επομένως για τον Benjamin η βία ενυπάρχει στο δίκαιο. Η εξουσία του δικαίου να θεσπίζει τη βία προεξοφλεί τους όρους νομιμοποίησής της και ταυτόχρονα επικυρώνει την ισχύ του.²¹³ Σύμφωνα με τον Benjamin, «[...] η βία, όταν δεν βρίσκεται στα χέρια του εκάστοτε δικαίου, απειλεί το ίδιο το δίκαιο, όχι λόγω των σκοπών τους οποίους τυχόν επιδιώκει, αλλά λόγω της εκτός δικαίου γυμνής ύπαρξής της».²¹⁴

Σύμφωνα με την βεμπεριανή ανάλυση, το κράτος ως κυρίαρχος πολιτικός οργανισμός αξιώνει το μονοπώλιο της νομιμοποιημένης φυσικής δύναμής (βίας) για την επιβολή της τάξης εντός της συγκεκριμένης εδαφικής επικράτειάς του.²¹⁵ Το μονοπώλιο (Zwangsmonopol) της άσκησης φυσικής βίας αποτελεί θεμελιακό κατηγορημα για το κράτος καθώς του παρέχει την εξουσία να ορίζει τις νόμιμες και μη, επιτρεπτές και μη, ατομικές και κοινωνικές συμπεριφορές, καθορίζοντας ταυτόχρονα, ανάλογα με τους προσανατολισμούς του, εάν και πότε θα τις

²¹¹ Για τη χρήση της έννομης βίας από πλευράς υποκειμένων δικαίου στο σύγχρονο κράτος δικαίου και το ρητώς καθορισμένο στο νόμο πλαίσιο άσκησής της, βλ. Κουράκης Ν., 1991, *Περί βίας, Μορφές, Έννοια, Διακρίσεις και Έκταση της Σύγχρονης Βίας*, Εγκληματολογικοί Ορίζοντες, τ.Β, Σάκκουλας, Αθήνα, σελ.22.

²¹² Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.8.

²¹³ Στο σημείο αυτό μάλλον επικυρώνεται η θέση του Παναγιώτη Κονδύλη ότι η ισχύς, η εξουσία και η βία βρίσκονται πάντα σε διαλεκτική σχέση και ποτέ δεν αυτονομούνται. Για τον Κονδύλη, η ισχύς, η εξουσία και η βία είναι «[...] τρεις ομόκεντροι κύκλοι όπου η βία είναι ο στενότερος και η ισχύς ο ευρύτερος» (ανέκδοτα δελτία αρ.4043, στο Πετρίδης, Ρ., «Ισχύς» και «Εξουσία» στο Όψιμο Έργο του Παναγιώτη Κονδύλη», *νέος Ερμής ο Λόγος*, τχ.10. Καλοκαίρι 2014, Αθήνα, σελ.129.

²¹⁴ Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.9.

²¹⁵ Για την ανάλυση του Weber σχετικά με το κράτος και το μονοπώλιο, βλ. Πάσχος Γ., 1991, όπ. παραπ., σελ.90-101.

καταστείλει.²¹⁶ Παράλληλα το δίκαιο, εμφανίζει ως παραβατική και βίαιη πρακτική «[...] κάθε απόκλιση από τον κανόνα στο βαθμό που ο κανόνας αποτελεί υπό την αιγίδα του κράτους ρηματοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και τη μετατροπή τους σε κανόνες».²¹⁷ Εάν όμως η μόνη μορφή νόμιμης βίας είναι αυτή που ασκεί το κράτος, τότε κάθε άλλη συμπεριφορά που τίθεται εκτός των ορίων του καθίσταται παράνομη. Αυτή η ικανότητα της συστημικής βίας, σύμφωνα με τον Žižek, συνιστά την «πιο υψηλή μορφή βίας» καθώς μπορεί να επιβάλλει «[...] τον κανόνα σε σχέση με τον οποίο ορισμένες πράξεις θα αναγνωριστούν ως βίαιες».²¹⁸ Αυτές οι δικαιοτικές περιχαρακώσεις της βίας εξυπηρετούν την εφαρμογή του δικαίου επιβεβαιώνοντας την ισχύ του να ορίζει και να οικειοποιείται αυτό που του «διαφεύγει».²¹⁹ Το δίκαιο, επομένως, δεν αποτελεί το Άλλο της παραβατικότητας, όπως κατέδειξαν ο Foucault και ο Πουλαντζάς, αλλά το ίδιο το μέσο με το οποίο αυτή συγκροτείται και μετασχηματίζεται.

Για τον Benjamin, το παράδειγμα του «μεγάλου» εγκληματία εκφράζει την υπόθεση αυτή με τον πλέον οξύτατο τρόπο, αν αναλογιστεί κανείς το θαυμασμό που προκαλεί στους ανθρώπους, ανεξάρτητα από το είδος του εγκλήματος που διέπραξε και των ειδεχθών ενδεχομένως σκοπών του, εξαιτίας της ίδιας της βίας που εμπεριέχεται στην πράξη του.²²⁰ Σύμφωνα με τον Derrida ο «μεγάλος» εγκληματίας από τη στιγμή που αψηφά το νόμο, απογυμνώνει τη βία του νομικού συστήματος, της ίδιας της έννομης τάξης».²²¹ Παράλληλα, ο εγκληματίας εκφράζει εκείνη την εξωδικαιική βία που απειλεί τον ίδιο τον πυρήνα του δικαίου υπενθυμίζοντας σ' αυτό ότι υπάρχει

²¹⁶ Για τη έννοια του μονοπωλίου της βίας και τις διάφορες προσεγγίσεις που αναπτύχθηκαν αναφορικά μ' αυτή, βλ. Μαρκαντωνάτου Μ., 2009, *Το Κράτος και το Μονοπώλιο της Βίας, Θεωρήσεις και Μεταβολές*, Παπαζήση, Αθήνα.

²¹⁷ Κουβελάκης Σ., 2014, *Προς μια Θεωρία της Απελευθερωτικής Βίας*, επίμετρο στο Labica, G., 2014, όπ. παραπ., σελ.187.

²¹⁸ Žižek S., 2010, *Βία. Έξι Λοξοί Στοχασμοί*, μτφ.Καλαϊντζής, Scripta, Αθήνα, βρέθηκε στο Κουβελάκης Σ., 2014, όπ. παραπ., σελ.186.

²¹⁹ Καλτσή Β., 2009, όπ. παραπ. σελ.8.

²²⁰ Για την «αμφιλεγόμενη» αναπαράσταση του εγκληματία που παίζει το ρόλο του ήρωα και όχι του κακού, βλ. Mellosi D., 1999, «Η Κοινωνική Θεωρία και οι Μεταβαλλόμενες Αναπαραστάσεις του Εγκληματία», στο *Εικόνες Εγκλήματος*, επιμ.Κουκουτσάκη Α., Πλέθρον, Αθήνα, σελ.21 επ.

²²¹ Derrida J., 1992, όπ. παραπ. σελ.27.

πάντα η δυνατότητα να εκφραστεί η βία εκτός και σε σύγκρουση με τα ρηματοποιημένα πλαίσιά του.

Από το παράδειγμα του «μεγάλου» εγκληματία εκκινεί ο Benjamin για να θέσει το κομβικό ερώτημα της πραγματείας του: Εάν υπάρχει δυνατότητα ύπαρξης μιας βίας εκτός και σε σύγκρουση με τη βία του δικαίου, μιας βίας που θα κείται εκτός και πέραν της ίδιας της θέσπισής του. Για να απαντήσει στο ερώτημα αυτό ο Benjamin θα εξετάσει κατ' αρχήν εκείνες τις περιπτώσεις, που η ίδια η έννομη τάξη εκχωρεί το δικαίωμα άσκησης της βίας, μιας βίας που καθίσταται απειλητική και επικίνδυνη για τη βία του δικαίου, δηλαδή για το ίδιο το υπαρξιακό του θεμέλιο.

Η περίπτωση της εκχώρησης του δικαιώματος της απεργίας αναδεικνύει τις εγγενείς αντιφάσεις του μονοπωλίου της βίας του δικαίου. Η θέσπιση του δικαιώματος στην απεργία και η ακριβής οριοθέτηση της άσκησής του στοχεύει στην αποτροπή της δυνατότητας εκδήλωσης από πλευράς εργαζομένων βίαιων ενεργειών με τις οποίες το δίκαιο φοβάται να έρθει σε ευθεία αντιπαράθεση ενώ ταυτόχρονα αδυνατεί να ελέγξει.²²² Παράλληλα, η εκχώρηση ενός δικαιώματος που ενέχει βία, όπως στην απεργία, υποδηλώνει την υποχώρηση του δικαίου μπροστά στο φόβο της βίας των εργαζομένων που διεκδικούν όχι μόνο την αλλαγή των εργασιακών συνθηκών αλλά ακόμα και το μετασχηματισμό των σχέσεων εξουσίας. Επιπλέον, η αναγνώριση του δικαιώματος της απεργίας αποδεικνύει, κατά τον Benjamin, και την αδυναμία της ειρηνικής διευθέτησης της σύγκρουσης ανάμεσα στα ιδιωτικά συμφέροντα των εργαζομένων και των ιδιωτών η οποία θα επιτυγχάνονταν εξαιτίας του «[...] φόβου των αμοιβαίων απωλειών που μπορεί να προκαλέσει μια βίαιη αντιπαράθεση, ανεξαρτήτως έκβασης».²²³ Όπως σημειώνει και ο Derrida, η εκχώρηση του δικαιώματος της απεργίας «[...] είναι θέμα περιορισμού της χειρότερης βίας από μια άλλη

²²² Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.19.

²²³ Το ίδιο.

βία». ²²⁴ Υπ' αυτό το πλαίσιο η εμπιστοσύνη του δικαίου στο μονοπώλιο της βίας του κλονίζεται, η εξουσία του αποδυναμώνεται, ενώ η βία που το επιβάλλει και ταυτόχρονα το συντηρεί, βρίσκεται έκθετη στο φόβο μιας άλλης βίας. Ο φόβος, ενώπιον της βίας αυτής, οδηγεί το δίκαιο «[...] στον περιορισμό της χρήσης των απόλυτα μη βίαιων μέσων, με το σκεπτικό ότι παράγουν εν δυνάμει βία ως μορφή αντίδρασης», αποδομώντας τελικά το βασικό του πρόταγμα περί νομιμότητας των σκοπών και των μέσων. ²²⁵ Έτσι, το δίκαιο μένει έκθετο καθώς το μονοπώλιο της βίας του κλονίζεται εκ θεμελίων.

Σ' αυτό το πλαίσιο ο Benjamin χρησιμοποιεί το παράδειγμα του κατοχυρωμένου δικαιώματος της απεργίας για να τεκμηριώσει τη θέση του περί της γυμνής ύπαρξης της βίας, η οποία βρίσκεται εκτός δικαίου. Η οργανωμένη εργατική τάξη στο πλαίσιο της ταξικής πάλης αναγνωρίζεται ως το μοναδικό υποκείμενο δικαίου, πλην του κράτους, που μπορεί να καταφύγει στη χρήση βίας. Η παράλειψη πράξης ή προσωρινή απόσυρση από κάθε εργασιακή ενέργεια που συνιστά η απεργία δεν προσλαμβάνεται ως βία αλλά ως ένα μη βίαιο ή καθαρό μέσο. Έτσι, το αναγνωριζόμενο από το κράτος δικαίωμα της απεργίας δε συνιστά ουσιαστικά δικαίωμα άσκησης βίας αλλά μάλλον μορφή «εκούσιας υποχώρησης από τη ρήξη» με τον εργοδότη. Η αποχή όμως των εργαζομένων από τα καθήκοντά τους μέχρις ότου ικανοποιηθούν οι συγκεκριμένοι «φυσικοί» σκοποί τους δε συνιστά απλή παύση από την εργασία, «αναστολή του πράττειν», αλλά μια βία η οποία αντιτίθεται στη βία του κράτους. ²²⁶ Σ' αυτή την περίπτωση το κράτος χαρακτηρίζει την απεργία παράνομη και ως εκ τούτου καταχρηστική διότι συνιστά παρανόηση του εκχωρηθέντος δικαιώματος της απεργίας, αφού οι σκοποί της μπορούν να είναι μόνο αυτοί που περιγράφονται στο νόμο. Εάν, όμως, η απεργία παραταθεί και γενικευθεί σε περισσότερους χώρους εργασίας

²²⁴ Derrida J., 1992, όπ. παραπ. σελ.49 και Καλτσή Β., 2009, όπ. παραπ. σελ.7.

²²⁵ Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σσ.18-19.

²²⁶ όπ. παραπ., σελ.10.

τότε εμφανίζεται η κατάσταση της έκτακτης ανάγκης (Ernstfall), της επαναστατικής γενικής απεργίας.²²⁷

Στο σημείο αυτό ο Benjamin, ακολουθώντας τις θέσεις του Sorel, διακρίνει την (επαναστατική) προλεταριακή γενική απεργία από την πολιτική γενική απεργία με βάση το διαφορετικό τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνουν το μέσο της βίας αναφορικά με τους στόχους που εξυπηρετεί. Η πολιτική γενική απεργία χρησιμοποιεί τη βία ως «εκβιασμό» προς το κράτος για την ικανοποίηση συγκεκριμένων υλικών διεκδικήσεων ενώ μετά από την επίτευξη συγκεκριμένων παραχωρήσεων και εξωτερικών τροποποιήσεων των συνθηκών εργασίας μέσα από την επίτευξη μιας σύμβασης επιστρέφει πάλι στην εργασία.²²⁸ Όμως, από τη στιγμή που η πολιτική γενική απεργία στοχεύει απλώς στη μεταρρύθμιση της εργασίας συντηρεί την ιεραρχική και συγκεντρωτική εξουσία του κράτους και σε καμία περίπτωση δεν απειλεί την ισχύ του, αλλά την συντηρεί. Η πολιτική γενική απεργία ουσιαστικά δείχνει τον τρόπο με τον οποίο η εξουσία μπορεί να μεταβιβάζεται μεταξύ των προνομιούχων χωρίς να μειώνεται στο ελάχιστο η ισχύς του κράτους με αποτέλεσμα η μάζα των παραγωγών να αλλάξει απλά τους αφέντες της.²²⁹

Αντίθετα, η προλεταριακή γενική απεργία δεν στοχεύει στη σύναψη ενός ακόμη έννομου συμβολαίου αλλά στην ανατροπή των υφιστάμενων σχέσεων εξουσίας και την καθολική κατάλυση της κρατικής εξουσίας.²³⁰ Η προλεταριακή γενική απεργία επιθυμεί να πραγματώσει την επανάσταση μέσα από την κατάργηση της εξουσίας και της βίας που τη θεσπίζει και τη

²²⁷ Αυτή η κατάσταση, σημειώνει ο Derrida, «[...] είναι πράγματι η μοναδική η οποία μας επιτρέπει να συλλάβουμε την ομογένεια νόμου ή δικαίου και βίας, τη βία ως άσκηση δικαίου, το δίκαιο ως άσκηση βίας. Η βία δεν είναι εξωτερική ως προς την τάξη του δικαίου. Το απειλεί από τα μέσα», βλ. Derrida, J., όπ. παραπ. σελ.34.

²²⁸ Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.20.

²²⁹ Ο Benjamin παραπέμπει στα λόγια του Sorel: «Η πολιτική γενική απεργία [...] δείχνει πώς το κράτος δε θα χάσει τίποτε από την ισχύ του, πώς η μάζα των παραγωγών θα αλλάξει απλώς τους αφέντες της», βλ. Sorel, G., 1919, *Reflections sur la violence*, Παρίσι, σελ.265 στο Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.20.

²³⁰ Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.20.

συντηρεί. Η προλεταριακή απεργία ως καθαρό μέσο (ein reines Mittel),²³¹ δεν στοχεύει στη μεταβολή ή μεταρρύθμιση ορισμένων συνθηκών εργασίας αλλά σε μια «εργασία εξ ολοκλήρου αλλαγμένη», που δεν θα επιβάλλεται πλέον από το κράτος αλλά «θα συνιστά ανατροπή», την οποία αυτός ο τύπος απεργίας δεν την προκαλεί, αλλά θα την πραγματώνει».²³² Αυτός ο τύπος της απεργίας κομίζει ένα διαφορετικό περιεχόμενο στη έννοια της βίας, η οποία βρίσκεται, όπως θα δείξει στη συνέχεια ο Benjamin, «εκτός» (außerhalb) και πέραν (jenseits) του κυρίαρχου δικαίου. Αυτή η βία δεν είναι άλλη από την επαναστατική βία. Η επαναστατική βία δεν μπορεί να στιγματιστεί από την έννομη τάξη ως «βία» μέσα από το δυϊσμό των μέσων και των σκοπών γιατί, όπως θα δείξει ο Benjamin, η βία αυτή κείται εκτός της λογικής της επικράτειας του δικαίου.

²³¹ Η διάκριση των καθαρών, ανόθευτων από τη βία μέσων, από τα βίαια μέσα, βασίζεται στον τρόπο διευθέτησης της σύγκρουσης ανάμεσα στα αντιτιθέμενα συμφέροντα. Στην περίπτωση της έννομης τάξης η σύγκρουση επιλύεται μέσω της σύμβασης, «του έννομου συμβολαίου», το οποίο όμως ακόμα κι αν συνήφθη υπό ειρηνικές συνθήκες, μπορεί πάντα να οδηγήσει σε χρήση βίας (στα βίαια μέσα) αφού παρέχεται η δυνατότητα στους αντισυμβαλλόμενους του δικαιώματος χρήσης βίας στην περίπτωση αθέτησης του συμβολαίου. Για τον Benjamin, το πεδίο όπου μπορούμε να συναντήσουμε τη μη βίαιη σύγκρουση είναι στις ίδιες τις σχέσεις των ανθρώπων. Έτσι, η μη βίαιη διευθέτηση της σύγκρουσης είναι εφικτή όπου η «[...] καλλιέργεια της ψυχής προσφέρει στους ανθρώπους ανόθευτα μέσα συμφωνίας. Η ευγένεια της ψυχής, η συμπάθεια, η αγάπη για την ειρήνη, η εμπιστοσύνη αποτελούν τα υποκειμενικά προαπαιτούμενα για τη μη βίαιη διευθέτηση» (Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σσ.16-18). Για τον Benjamin, όμως, η αντικειμενική χρήση των καθαρών μέσων έχει περιοριστεί από το νόμο στο «[...] να αφορούν μόνο έμμεσες και όχι άμεσες λύσεις στη διευθέτηση της διαφωνίας. Επομένως, η χρήση των καθαρών μέσων δεν αφορά ποτέ άμεσα τη διευθέτηση της σύγκρουσης ανθρώπου με άνθρωπο, αλλά μόνο σ' εκείνη που αφορά αντικείμενα» (όπ. παραπ. σσ.16-18). Το πιο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα μη βίαιης διευθέτησης εντοπίζει ο Benjamin στη σφαίρα της «συνεννόησης καθαυτής», στη σφαίρα της γλώσσας και του διαλόγου. Η σφαίρα αυτή είναι απροσπέλαστη στη βία ενώ η ανθρώπινη συνεννόηση επιτυγχάνεται χωρίς τη χρήση οποιουδήποτε καταναγκασμού, (όπ. παραπ. σσ.16-18). Την προσέγγιση της επαναστατικής προλεταριακής απεργίας από τον Benjamin, ως καθαρό μέσο, αναλύουμε στο τελευταίο κεφάλαιο όπου επεξεργαζόμαστε τη σύνδεσή της με τη θεϊκή βία.

²³² όπ. παραπ., σελ.20.

III. Βία θέσμισης και βία συντήρησης

Ο Benjamin, διακρίνει μέσα στις τάξεις του δικαίου δυο είδη βιαιότητας, τη *θεμελιωτική* (νομοθετική) βία²³³ η οποία θεσπίζει, εγκαθιδρύει και φέρει το δίκαιο (die rechtsetzende Gewalt) και αυτή που το *διατηρεί* (συντηρεί), που προφυλάσσει το δίκαιο και την εφαρμογή του νόμου (die rechterhaltende Gewalt).²³⁴ Έτσι η βία ενυπάρχει στο δίκαιο καθώς συνιστά αφενός την *απαρχή* του, από τη στιγμή που το θεσπίζει, και αφετέρου, την *κατάληξή* του καθώς χωρίς τη βία το δίκαιο είναι αδύνατο να διατηρηθεί και ως εκ τούτου να εφαρμοστεί. Η βία ως μέσο που θεσπίζει ή και συντηρεί το δίκαιο, παρέχει την αναγκαία ισχύ για να μπορεί το δίκαιο να υπάρχει ως τέτοιο, καθώς όταν το δίκαιο «[...] δεν αξιώνει τίποτε από τα δύο, χάνει την εγκυρότητά του».²³⁵

²³³ Για τον Benjamin η νομοθετική βία εμφανίζεται στο πλαίσιο της έννομης τάξης ως η βία που έχει «αποδειχθεί ικανή νίκης» γι' αυτό και μπορεί να θεσπίζει δίκαιο, βλ. Benjamin, W., 2002, *όπ. παραπ.* σελ.15. Εδώ ο Benjamin εννοεί ότι η νομοθετική βία, ως εξουσία θέσπισης δικαίου που επικαλείται και διατηρεί η κοινοβουλευτική δημοκρατία για τον εαυτό της έρχεται ως αποτέλεσμα της κατίσχυσης του κοινοβουλευτισμού ως πολιτειακής μορφής.

²³⁴ Benjamin, W., 2002, *όπ. παραπ.* σελ.16. Ο Derrida τον αυστηρό διαχωρισμό ανάμεσα στη θέσπιση και τη διατήρηση τον θεωρεί προβληματικό υποστηρίζοντας ότι δεν υφίσταται καθαρά θεμελιωτική/νομοθετική λειτουργία της βίας, αλλά αυτό που ονομάζει «*differentielle contamination*» (Derrida, J., *όπ. παραπ.* σελ.38). Η βία η οποία ασκείται στην προοπτική εγκαθίδρυσης νέου δικαίου δε μπορεί να κριθεί από ένα προϋπάρχον δίκαιο, εφόσον μάλιστα δεν το αναγνωρίζει και έχει ήδη εισέλθει στη διαδικασία παραγωγής ενός νέου. Έτσι, «[...] αυτή η επαναστατική στιγμή, η οποία δεν ανήκει σε κανένα ιστορικό συνεχές θεμελιώνεται πάνω στην προέκταση, στη ριζοσπαστικοποίηση, τον αποσχηματισμό, τη μεταφορά ή μετονομασία ενός προηγούμενου δικαίου και ονομάζεται εδώ πόλεμος ή απεργία» (*όπ. παραπ.* σελ.41). Αυτό δηλαδή που επισημαίνει ο Derrida, είναι ότι το νέο δίκαιο δεν είναι *ex nihilo* ποτέ, καθώς το προϋπάρχον δίκαιο ακόμα και αν δεν μπορεί να κρίνει το νέο από τη δική του οπτική, εντούτοις αφενός ένα μέρος του επαναλαμβάνεται σε αυτό και αφετέρου ένα άλλο συνεχίζει να υπάρχει ως προς αυτό με τρόπο ανταγωνιστικό. Άρα, θεμελίωση δικαίου υπό την έννοια ενός κλειστού συστήματος που αφού θεμελιωθεί, συντηρείται και επιβάλλεται με τρόπο απόλυτο απλά δεν υφίσταται, παρά μόνο ως μια σχετική επανάληψη του για κάποιο μεγαλύτερο ή μικρότερο χρονικό διάστημα. Η επανάληψη ενεργεί με τρόπο καθυστερητικό και φερέγγυο για τη διαφύλαξη του δικαίου ακόμα και όταν αυτό έχει υποστεί πολλές ρωγμές. Δεν υπάρχει καθαρή θεμελίωση δικαίου και άρα καθαρά νομοθετική βία, για τον Derrida. Η βία που διατηρεί το δίκαιο πραγματοποιεί επαναληπτικές κινήσεις προκειμένου να καλύψει τις ρωγμές του προφασιζόμενης τη νέα δημιουργία, τη θεμελίωση ενός άλλου δικαίου, ενώ στην πραγματικότητα αναμορφώνει το παλαιό σώμα -σε μια απόπειρα διάσωσής του- υποκρινόμενη μια νέα θεμελίωση. Η υπόσχεση για το νέο, το μελλοντικό «*μολύνεται*» από το παλαιό, το παροντικό. Αυτό που υπάρχει, είναι η βία που συντηρεί και η επανάληψη είναι αυτή που ουσιαστικά εγγυάται την αυτοσυντήρηση της βίας.

²³⁵ *όπ. παραπ.* σελ.16. Επομένως για τον Benjamin, δίκαιο χωρίς βία είναι δίκαιο χωρίς εγκυρότητα και άρα ισχύ. Η θέση αυτή ταυτίζεται με τη θέση του Pascal ο οποίος γράφει ότι «[...] η δικαιοσύνη χωρίς ισχύ είναι αδύνατη. Η ισχύς χωρίς τη δικαιοσύνη είναι τυραννική. Η δικαιοσύνη χωρίς ισχύ είναι μια αντίφαση». Για τον Pascal όμως δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στη δικαιοσύνη και το δίκαιο γι' αυτό και όπου γράφει δικαιοσύνη εννοεί δίκαιο, Μπιτσώρης Β., «Περί βίας», παρέμβαση σε διαδικτυακή συζήτηση για το δοκίμιο του Walter Benjamin «Για μια κριτική της βίας», διαθέσιμη στον ηλεκτρονικό ιστότοπο: our-living-room.blogspot.com, προσπέλαση 11/2/2015.

Σύμφωνα με τον Benjamin, η βία υπό τις δυο αυτές μορφές εδράζεται στις τάξεις του δικαίου, ακόμη κι αν δεν ορίζεται ρητά στο νομικό συμβόλαιο.²³⁶ Αλλά, «[...] όσο μειώνεται η συνειδητοποίηση της λανθάνουσας παρουσίας της βίας εντός του νομικού θεσμού, τόσο αυτός παρακμάζει».²³⁷ Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται η έντονη κριτική που ασκεί ο Benjamin στην κοινοβουλευτική δημοκρατία της Γερμανίας και το θεσμό της αντιπροσώπευσης. Στο βασικό σχήμα του Benjamin, η βία είναι αυτή που εγκαθιδρύει και διατηρεί το δίκαιο και από εκεί αντλεί αυτό όλη την ισχύ του. Έτσι, το Κοινοβούλιο έχοντας ξεχάσει ότι οφείλει την ύπαρξή του στις επαναστατικές δυνάμεις (Gewalten) και ότι η βία που το γέννησε δεν είναι άλλη από την επαναστατική, δεν λαμβάνει αποφάσεις αντάξιες αυτής της βίας καθώς κινείται στα υποκριτικά πλαίσια του συμβιβασμού. Κάθε συμβιβασμός, όμως «[...] όσο ακούσια κι αν επιλέγεται, δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την ύπαρξη κάποιου είδους εξαναγκασμού»,²³⁸ δηλαδή βίας. Έτσι, η βία είναι η απαρχή και το αποτέλεσμα του νομικού αυτού συμβολαίου αντιπροσώπευσης και η προδοσία αυτού οδηγεί στην «[...] σήψη και την παρακμή των κοινοβουλίων».²³⁹

Για τον Benjamin οι δύο λειτουργίες της βίας, συντηρητική και νομοθετική, είναι εξίσου απειλητικές για την έννομη τάξη ενώ ταυτόχρονα καταδεικνύουν τις εγγενείς της αντιφάσεις. Για να θεμελιώσει το επιχείρημα του χρησιμοποιεί κατ' αρχήν το παράδειγμα του δίκαιου πολέμου. Το ενδεχόμενο ενός δίκαιου πολέμου στηρίζεται στις ίδιες αντικειμενικές αντιφάσεις της νομικής κατάστασης του δικαίου της απεργίας, δηλαδή στην επικύρωση της χρήσης βίας για την επιδίωξη φυσικών σκοπών όταν εμφανίζεται η κατάσταση της έκτακτης ανάγκης. Στην κατάσταση της έκτακτης ανάγκης του πολέμου η βία επικυρώνεται νομικά καταργώντας την απαγόρευση της μη

²³⁶ Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.16.

²³⁷ Το ίδιο

²³⁸ όπ. παραπ. σελ.17.

²³⁹ όπ. παραπ. σελ.16.

χρήσης βίας για την εξυπηρέτηση φυσικών σκοπών.²⁴⁰ Αυτό συμβαίνει κατά τον Benjamin, γιατί η κατάσταση της έκτακτης ανάγκης αναγνωρίζεται ως «δίκαιο» χωρίς να έχει την ανάγκη κάποιας επικύρωσης από την έννομη τάξη. Ο πόλεμος δεν είναι ένα φαινόμενο φυσικό και αυτό αποδεικνύεται από τις τελετουργίες της ειρήνης που συνοδεύουν τη λήξη του. Η τελετουργία της ειρήνης κρίνεται απαραίτητη προκειμένου να θεσπιστεί ένα νέο δίκαιο από τους νικητές του πολέμου. Για τον Benjamin, στην αρχετυπική βία του πολέμου εδράζεται για το υπάρχον δίκαιο η απειλή της θέσπισης ενός άλλου δικαίου, γι' αυτό και το κράτος φοβάται να την αναγνωρίσει.²⁴¹

Προκειμένου να καταδείξει τη δυαδικότητα της λειτουργίας της βίας, αλλά και την αντιφατικότητα της έννομης τάξης, ο Benjamin εκτός από τον δίκαιο πόλεμο χρησιμοποιεί και το παράδειγμα του μιλιταριστικού πολέμου. Ο μιλιταρισμός αποτελεί «[...] την υποχρεωτική, γενικευμένη χρήση βίας ως μέσο για τους σκοπούς του κράτους».²⁴² Στο μιλιταρισμό η βία παρουσιάζει μια εντελώς διαφορετική λειτουργία από τον δίκαιο πόλεμο καθώς αξιώνει τη χρήση βίας όχι πλέον ως μέσο για την εξυπηρέτηση των φυσικών σκοπών, αλλά για την υποστήριξη των έννομων σκοπών, ήτοι των σκοπών του κράτους. Ως έννομος σκοπός παρουσιάζεται η πειθάρχηση των πολιτών στους νόμους του κράτους και συγκεκριμένα στο νόμο της γενικής επιστράτευσης. Έτσι, η επιστράτευση καθίσταται μια περίπτωση βίας που συντηρεί το δίκαιο και επομένως η κριτική της δεν είναι «[...] τόσο εύκολη όσο φαντάζονται οι ρητορείες των ειρηνιστών και των ακτιβιστών».²⁴³

²⁴⁰ όπ. παραπ. σελ.11.

²⁴¹ Για τον Benjamin η κριτική της βίας του πολέμου από τους υποστηρικτές της έννομης τάξης είναι εύκολη υπόθεση και αυτό όχι γιατί η λειτουργία της αντιτίθεται στους έννομους σκοπούς του κράτους αλλά γιατί η μνήμη της φρίκης του πολέμου στη Γερμανία της εποχής του είναι ακόμη νωπή.

²⁴² Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.12.

²⁴³ Για τον Benjamin, σε αντίθεση με τους ειρηνιστές της εποχής του, μια αποτελεσματική κριτική στο μιλιταρισμό συμπίπτει με την κριτική κάθε μορφής νομικής βίας, που θεσπίζει ή συντηρεί το δίκαιο. Ο Benjamin θεωρεί ανεπαρκή ως βάση για κριτική και την «κατηγορική προσταγή» του Kant, που επιβάλλει «να πράττεις κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μεταχειρίζεσαι την ανθρωπότητα, είτε στο πρόσωπό σου είτε στο πρόσωπο κάθε άλλου, πάντοτε ως σκοπό και ποτέ απλώς ως μέσο». Για τον Benjamin, από τη στιγμή που το θετικό δίκαιο δεν αξιώνει για τον εαυτό του την αναγνώριση και τον σεβασμό του συμφέροντος της ανθρωπότητας στο πρόσωπο του καθενός, αλλά στη διαφύλαξη

Το δεύτερο παράδειγμα που εξετάζει ο Benjamin, για να θεμελιώσει τη διάκριση ανάμεσα στη δυαδικότητα της βίας που απειλεί τις βασικές παραδοχές του δικαίου ανήκει στην επικράτεια των ποινών. Η κριτική η οποία αναπτύσσεται ενάντια στη θανατική ποινή κατά τον Benjamin πλήττει το δίκαιο στην ρίζα του.²⁴⁴ Μπορεί τα επιχειρήματα της κριτικής να κατευθύνονται στη λογική της αυστηρής ή άδικης ποινής, λ.χ. στην περίπτωση εκτέλεσης ενός αθώου λόγω πλάνης, ή να στρέφονται κατά των νόμων γενικά και αόριστα, στην ουσία όμως οι βολές κατά της θανατικής ποινής πλήττουν το δίκαιο στην πηγή του. Και αυτό γιατί, αν το δίκαιο πηγάζει από τη βία, από την επισφραγισμένη από τη μοίρα βία, τότε εύκολα εικάζει κανείς ότι εκεί όπου συναντάται η υπέρτατη εξουσία - η εξουσία ζωής και θανάτου - στο νομικό σύστημα, θα προβάλλει κατά τον πιο πρόδηλο και τρομακτικό τρόπο η ίδια η πηγή τού νόμου.²⁴⁵ Σκοπός της θανατικής ποινής, κατά τον Benjamin, δεν είναι η τιμωρία λόγω της παραβίασης κάποιου νόμου, αλλά η θέσμιση νέου δικαίου (das neue Recht zu statuieren). Σύμφωνα με τον Benjamin, μέσω της άσκηση της εξουσίας ζωής και θανάτου, το δίκαιο ισχυροποιείται και επαναβεβαιώνεται ως τέτοιο. Έτσι, ο κάτοχος του δικαιώματος επί της ζωής και του θανάτου, δύναται κατά τον Benjamin να θεσπίζει δίκαιο. Συνεπώς, η κριτική που αρθρώνεται απέναντι στην κατάργηση της ποινής του θανάτου πλήττει το κυριαρχικό δικαίωμα του δικαίου πάνω στην ανθρώπινη ζωή, δικαίωμα που θεμελιώνεται στην εξουσία του δικαίου να επιφέρει το θάνατο. Ο Benjamin, καταλήγοντας, σημειώνει ότι αυτή η εξουσία του δικαίου «[...] αποκαλύπτει ότι υπάρχει κάτι σάπιο μέσα του».²⁴⁶

του συμφέροντος μιας επιβεβλημένης από τη μοίρα τάξης, τότε κάθε κριτική που δε στρέφεται εναντίον του ίδιου του δικαίου και των πρακτικών του είναι αναποτελεσματική. Κριτική που δεν επιτίθεται στην έννομη τάξη «από την κορφή ως τα νύχια», όπως λέει εμφατικά ο Benjamin, «[...] εκδηλώνεται απλώς εν ονόματι μιας άμορφης «ελευθερίας», αφού αδυνατεί να προσδιορίσει την ανώτερη τάξη πραγμάτων στην οποία παραπέμπει η εν λόγω ελευθερία, βλ. Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.13.

²⁴⁴ Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.14.

²⁴⁵ Το ίδιο

²⁴⁶ Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.14.

Στο τρίτο παράδειγμα που εξετάζει ο Benjamin, του θεσμού της αστυνομίας, τα δύο είδη βίας συνυπάρχουν ταυτόχρονα σε ένα «πολύ αφύσικο συνδυασμό».²⁴⁷ Η αστυνομία είναι το σώμα που δημιουργήθηκε στη βάση διατήρησης του Νόμου, της έννομης τάξης ενώ η βία της ασκείται κατ' αρχήν προς την ικανοποίηση των έννομων σκοπών (βία συντήρησης). Ωστόσο, η αρμοδιότητα της συνοδεύεται από εκτεταμένη εξουσία διακριτικής ευχέρειας καθορισμού των σκοπών του κράτους στις περιπτώσεις όπου «[...] δεν υφίσταται σαφής νομική κατάσταση».²⁴⁸ Οι σκοποί αυτοί που δύναται να καθορίζει η αστυνομία απέχουν από τη νομιμότητα, αλλά παρ' όλα αυτά δεν παύουν να είναι επιθυμητοί από το κράτος. Έτσι, η αστυνομία δύναται να εφαρμόσει πρακτικές, κατά τη διαδικασία επιβολής και διατήρησης του Νόμου, οι οποίες δικαιολογούνται/νομιμοποιούνται «χάριν ασφάλειας».²⁴⁹ Παράλληλα, όταν το κράτος αδυνατεί να επιτύχει τους εμπειρικούς σκοπούς του, είτε λόγω αδυναμίας, είτε λόγω των συσχετισμών στο εσωτερικό της έννομης τάξης, ενεργοποιείται η νομοθετική βία της αστυνομίας, δηλαδή η βία της να θεσπίζει δίκαιο, μέσω της έκδοση διαταγμάτων τα οποία αξιώνουν νομική ισχύ.²⁵⁰

Έτσι, η αστυνομία αυτονομείται, αποσπάται και υποκαθιστά το κράτος και το νόμο. Σύμφωνα με τον Benjamin, από τη στιγμή που η εξουσία της αστυνομίας είναι άμορφη και διάχυτη, η φασματική της παρουσία στη ζωή των δημοκρατικών κρατών «[...] μαρτυρά το μέγιστο εκφυλισμό της βίας που μπορεί να συλλάβει κανείς».²⁵¹ Και τούτο διότι η δυνατότητά της να θεσπίζει δίκαιο και να συντηρεί το δίκαιο σε μια απόλυτη μοναρχία θα ήταν νοητή από τη στιγμή που εκπροσωπεί και ταυτίζεται με την εξουσία του άρχοντα, σε μια δημοκρατία όμως, η βία της θέσπισης δικαίου από την αστυνομία μαρτυρά την ουσιαστική έκπτωση του

²⁴⁷ Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.15.

²⁴⁸ Το ίδιο.

²⁴⁹ Το ίδιο.

²⁵⁰ Το ίδιο.

²⁵¹ Benjamin, W., 2002, όπ. παραπ. σελ.16.

κοινοβουλευτισμού. Το ζήτημα που ανακύπτει σε σχέση με την εμφάνιση και των δύο βιαιοτήτων στο θεσμό της αστυνομίας έγκειται στην απαράδεκτη ενοποίηση της εκτελεστικής και νομοθετικής εξουσίας σ' αυτόν. Η εκτός νόμου νομοθετική δυνατότητα της αστυνομίας με την έκδοση διαταγμάτων δε συνάδει με τη δημοκρατία και την αρχή της Ισχύος του νόμου.²⁵² Και αυτή ακριβώς η δυνατότητα της αστυνομίας, αλλά και της κρατικής εξουσίας που εκφράζεται μέσα από αυτό το θεσμό, συνιστά απειλή για το δίκαιο, καθώς ελλοχεύει ο κίνδυνος της ανάδειξης μιας άλλης ισχύος, της ισχύος άνευ του νόμου (ισχύς νόμου). Η ισχύς αυτή όμως, όπως κατέδειξε και ο Agamben, μας εισάγει σε μια άλλη κατάσταση, *την κατάσταση της εξαίρεσης*.

IV. Η δικαιοσύνη πέρα από το δίκαιο: Θεϊκή και Μυθική βία. Η προοπτική της επαναστατικής βίας

Για τον Benjamin, είναι ανέφικτη οποιαδήποτε λύση των ανθρώπινων προβλημάτων, πόσο μάλλον μια λύτρωση από τους περιορισμούς των κοσμοϊστορικών συνθηκών της ύπαρξης, εάν αποκλειστεί κατ' αρχήν η χρήση κάθε μορφής βίας. Έτσι αναρωτιέται εάν μπορούν να υπάρξουν και άλλες μορφές βίας, πέρα από αυτούς που προβλέπονται από τη θεωρία του δικαίου.

Όπως είδαμε, μέσα από την ανάλυση των δύο ειδών βίας, της βίας που θεσπίζει δίκαιο και της βίας που το συντηρεί, ο Benjamin αποκαλύπτει τις αντιφάσεις του δυτικού δικαίου απογυμνώνοντας το από την όποια αξιολογική ουδετερότητά του απέναντι στη βία. Το δίκαιο ανίκανο να δραπετεύσει από τις γενέτειρες του, το δυϊσμό των μέσων και των σκοπών που υπαγορεύει, αδυνατεί να προσεγγίσει τη βία πέρα από τα παραγεγραμμένα του πλαίσια εντός των

²⁵² Όπως σημειώνει και ο Agamben, έτσι «[...] η δημοκρατία μετατρέπεται από κοινοβουλευτική σε κυβερνητική [...] το διάταγμα-νόμος από ένα κατά παρέκκλιση και κατ' εξαίρεση εργαλείο στην παραγωγή νόμων έχει μετατραπεί σε κοινή πηγή δικαίου», βλ. Agamben, G., 2007, *όπ. παραπ.*, σελ.35.

οποίων της εντάσσει και αποπειράται να την ελέγξει αυτό. Η κοινή και θεμελιώδης αρχή φυσικού και θετικού δικαίου σύμφωνα με την οποία οι δίκαιοι σκοποί πρέπει να επιτυγχάνονται με νόμιμα μέσα και τα νόμιμα μέσα να χρησιμοποιούνται για δίκαιους σκοπούς συνεπάγεται ότι άδικοι σκοποί επιτυγχάνονται με παράνομα μέσα και όλα τα παράνομα μέσα χρησιμοποιούνται για άδικους σκοπούς. Η παράνομη βία λογίζεται ως άδικη και ο νόμος ή η έννομη τάξη θέτει τη διάκριση δικαίου και αδίκου. Έτσι όμως αυτή η κοινή και θεμελιώδης αρχή φυσικού και θετικού δικαίου, υποκρύπτει, σύμφωνα με τον Benjamin, την αδυναμία απόφασης σε σχέση με το «ορθό» και το «λάθος» και την παραχώρηση της απόφασης αυτής, στην ορθολογική έννομη τάξη και μόνο. Η αδυναμία όμως του έννομου λόγου να διακρίνει το ορθό από το λάθος είναι υπαρκτή γιατί η λογική (λόγος) δεν μπορεί ποτέ να αποφανθεί περί της νομιμότητας των μέσων και του δικαίου χαρακτήρα των σκοπών, καθώς για την πρώτη αποφαινεται «[...] η επιβεβλημένη από τη μοίρα βία» ενώ για τον δεύτερο ο θεός. Τι εννοεί όμως όταν λέει ότι τον δίκαιο χαρακτήρα των σκοπών του ανθρώπου ή της πολιτείας τον θέτει ο θεός;

Ο Benjamin θέτει το ερώτημα: *«Τι θα συνέβαινε εάν η βία, η επιβεβλημένη από τη μοίρα, χρησιμοποιώντας νόμιμα μέσα έρχονταν σε σύγκρουση, ανεπίδεκτη συμβιβασμού, με τους δίκαιους σκοπούς και αν ταυτοχρόνως προέκυπτε μια βία διαφορετικού είδους η οποία δεν θα ήταν, προκειμένου να επιτευχθούν αυτοί οι σκοποί, ούτε νόμιμο ούτε παράνομο μέσο, ούτε θα συνδέονταν μαζί τους ως μέσο, αλλά με κάποιον διαφορετικό τρόπο;»*.²⁵³ Τι γίνεται δηλαδή αν μια βία αντιπαράτίθεται με νόμιμα μέσα στο θεμελιωμένο δίκαιο ή αν εμφανιστεί μια βία που δεν προβλέπεται από το δίκαιο μέσα στα όρια του ως νόμιμη ή ως παράνομη; Και αν η έως αυτή τη στιγμή θεσμισμένη έννομη τάξη θεμελιώνεται στο φυσικό ή στο θετικό δίκαιο που ορίζει το δίκαιο και τη βία του, τότε τι θα ήταν μια βία που τίθεται πέρα από αυτό;

²⁵³ Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.22.

Εδώ ο Benjamin, τοποθετείται σε σχέση με την πιθανότητα ύπαρξης των δίκαιων σκοπών απεγκλωβισμένων από ένα δίκαιο το οποίο ενδέχεται να υπάρξει πραγματικά αποκτώντας «θετική» μορφή. Με άλλα λόγια, οι σκοποί του δικαίου δεν θεωρούνται ότι έχουν απλώς γενική ισχύ, το οποίο μπορεί να συναχθεί αναλυτικά από τη φύση της δικαιοσύνης, αλλά ότι δύνανται επιπλέον να καθολικευθούν, το οποίο όμως φαίνεται να αντίκειται στη φύση της δικαιοσύνης, η οποία αναγνωρίζει την αμείωτη μοναδικότητα κάθε ύπαρξης. Και αυτό γιατί το γεγονός ότι σκοποί που, υπό ορισμένες περιστάσεις, θεωρούνται ως δίκαιοι, καθολικά αποδεκτοί και καθολικά ισχύοντες, δεν συνεπάγεται ότι θα χαρακτηρίζονται ως τέτοιοι και σε κάθε άλλη περίπτωση.²⁵⁴ Ο Benjamin στο σημείο αυτό αναδεικνύει δύο κεντρικά ζητήματα, την αδιαμεσολάβητη λειτουργία της βίας και την ύπαρξη μιας Δικαιοσύνης (Gerechtigkeit) πέρα από τη θεμελίωσή της σε ένα δίκαιο. Θέτοντας λοιπόν τη διερώτηση για μια βία ως μέσου πέρα από τα όρια του φυσικού και του θετικού δικαίου, ήτοι της βίας που θεσμίζει δίκαιο και αυτής που το συντηρεί, θέτει ταυτόχρονα τη διερώτηση για μια δικαιοσύνη πέρα από τη σύλληψη της ως ειδικού ή γενικού σκοπού δικαίου.²⁵⁵

²⁵⁴ όπ. παραπ., σελ.23.

²⁵⁵ Για τον Derrida, η έννομη τάξη και το κράτος, «ως νόμος στην πλήρη ισχύ του» (Derrida, J., όπ. παραπ. σελ.34) φοβούνται τη νομοθετική βία, τη βία που θεσπίζει δίκαιο, που έχει το δικαίωμα και τη δύναμη να το παράγει. Αυτή η βία ανήκει εκ προοιμίου στις τάξεις του δικαίου, είναι νομιμοποιημένη και νομιμοποιητική. Με άλλα λόγια, αντλεί τη νομιμότητά της από το εκχωρηθέν δικαίωμα του παρελθόντος δικαίου, ενώ στην επαναστατική κατάσταση η άσκησή της δικαιολογείται από το δίκαιο που επίκειται, από τη διαδικασία δημιουργίας νέου δικαίου. Οι στιγμές αναστολής του δικαίου, αυτές οι επαναστατικές στιγμές στη διαδικασία δημιουργίας νέου, είναι μέσα στο δίκαιο, «μια στιγμή μη-δικαίου» (όπ. παραπ. σελ.36). Ο Benjamin αναζητά αυτές τις επαναστατικές στιγμές, τις στιγμές της διαδικασίας, που όμως δεν τις εντάσσει μέσα στο δίκαιο, ως περίπου στιγμές μη δικαίου, αλλά πέρα από αυτό. Και τούτο διότι αποζητά οι «στιγμές» να γίνουν διάρκειες «μη-δικαίου», αλλά ενεργούσας δικαιοσύνης. Δεν επιδιώκει δηλαδή η δικαιοσύνη του Benjamin, να συγκροτήσει το δίκαιο της και σε αυτό το σημείο ακολουθεί τον Sorel που τόνιζε μια θέση του Marx στα 1869, σύμφωνα με την οποία το επαναστατικό κίνημα δεν έχει σκοπό να επιβάλει τη δική του ουτοπία, το δικό του Νόμο (Marx K., - Engels F., 1975-2005, *Collected Works (MECW)*, Progress, Μόσχα, τ.43, σσ.243-246, παρατίθεται στο Μιχαήλ, Σ., 2002, όπ. παραπ. σελ.134). Δηλαδή, τον Benjamin δεν τον ενδιαφέρει ένα ελευσόμενο δίκαιο, αλλά μια ελευσόμενη πληρότητα δικαιοσύνης, δηλαδή η ενεργή παρουσία της δύναμης των ανθρώπων. Έτσι, όταν ο Derrida λέει, ότι στην επαναστατική στιγμή το υποκείμενο αυτής της θεατρικής κίνησης αναστολής του δικαίου δεν έχει να λογοδοτήσει μπροστά σε κανένα υπάρχον δίκαιο, διότι «[...] το δίκαιο είναι υπερβατικό και θεολογικό, και έτσι πάντοτε ελευσόμενο, πάντοτε υποσχόμενο, επειδή είναι εγγενές, πεπερασμένο και γι' αυτό ήδη παρελθοντικό» (όπ. παραπ. σελ.36), ο Benjamin, αντιπαραθέτει τη δικαιοσύνη ως ιστορική εμπειρία και ελπίδα, καθώς κατανοεί το δίκαιο ως έννομη τάξη που θεμελιώνεται στη φύση ή στην ισχύ και όχι ως υπερβατική αρχή. Όμως η διαφορά του Benjamin από τον Derrida, είναι διαφορά κοσμοαντίληψης. Ο Benjamin αναζητά κάτι

Σε αυτή την αναζήτηση, ένα παράδειγμα από την καθημερινότητα της ζωής των ανθρώπων, αυτό της έκφρασης του θυμού ως μια απλή εκδήλωση βίας, μη μεσολαβημένης (*nicht mittelbare*), αποτελεί το έναυσμα για να μιλήσει ο Benjamin για τη *μυθική και θεική βία*. Και τις δύο θα τις θέσει πέρα της έννομης τάξης, του δικαίου και της βίας που αυτή ενέχει, αφού δε θα τις συνδέσει με μέσα και σκοπούς. Η μυθική και η θεική βία θα συνδεθούν με μια δικαιοσύνη πέρα από τη σύλληψη της ως ειδικού ή γενικού σκοπού δικαίου. Μόνο που ο μύθος θα συνδεθεί με τη βία της εξουσίας κάθε εκμεταλλευτικής κοινωνίας και το θείο/ιερό με την δύναμη της επανάστασης.²⁵⁶ Το μυθικό στοιχείο δεν θα αντιμετωπιστεί από τον ορθολογισμό του διαφωτιστικού θετικισμού, αλλά από το ιερό που έρχεται από τα παλιά και συναντιέται στα πιο μοντέρνα πράγματα, μέσα στον ταυτόχρονα εμπειρικό και ουτοπικό του χαρακτήρα. Διότι ο μύθος αποκρύβει την αλήθεια, ενώ το θείο την σώζει, ο μύθος λειτουργεί παραπλανητικά ενώ το θεικό

πέρα από το δίκαιο, κάτι το εξωτερικό από αυτό που δεν ενεργεί για να το αντικαταστήσει με το δικό του, αλλά που ενεργεί απολυτρωτικά, όταν ο Derrida το κάθε «καταστατικό έξωθεν» που προσπαθεί να γίνει «καταστατικό έσωθεν» ή που αδιαφορεί για μια τέτοια εξέλιξη, το εντάσσει στα πλαίσια ενός παιχνιδιού για την ηγεμονία, ενός παιχνιδιού ερμηνείας. Και για τον Derrida που εντάσσεται μέσα στην παράδοση του Διαφωτισμού, κάθε ερμηνεία δεν έχει την ίδια αξία, αφού δεν μετράται ισάξια απέναντι στο ιδεώδες της δικαιοσύνης. Και ο Derrida, μια βία που απολυτρώνει και εξυλώνει τη φοβάται για τον ολοκληρωτικό και απόλυτο της χαρακτήρα, αφού εξάλλου διατηρεί μια μεσσιανική και μεταφυσική διάσταση.

²⁵⁶ Ο Benjamin θα γράψει: «Μύθος θα υπάρχει όσο θα υπάρχει έστω και ένας ζητιάνος», ενώ θεωρεί, όπως λέει ο Σάββας Μιχαήλ, «[...] ότι ο καπιταλισμός γκρέμισε τα ιερά και τα όσια αλλά κορύφωσε τη μυθική αγωνία» (Benjamin W., *Passagenwerk* [K6,4]-μτφ.γαλλ. Paris, *Capitale du XIXe Siècle, Le Livre des Passages*, Cerf, Παρίσι, 1989, σελ.417, στο Μιχαήλ, Σ., 1999, «Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μύθος και Ιστορία», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ.7, Καλοκαίρι 1993, στο Μιχαήλ, Σ., 1999, όπ. παραπ., σσ.257-258). Ο Benjamin βλέπει στη σοσιαλδημοκρατία της εποχής του έναν ακραίο θετικισμό του ορθού λόγου που διαπνέεται από αφηρημένες θεωρητικές «αλήθειες», ενώ στον ανερχόμενο φασισμό μια δημαγωγική ρομαντική μυθολογία που στερείται ιστορικοφιλοσοφικής σκοπιμότητας. Αυτά τα χρόνια, λέει ο Σάββας Μιχαήλ, ο φασισμός και ο ναζισμός ερμηνεύθηκαν από τον μαρξισμό ως ανορθολογισμοί, αλλά και ως πολιτικές επιλογές των αντιδραστικών τμημάτων της κεφαλαιοκρατικής τάξης στις συνθήκες της ιμπεριαλιστικής κρίσης. Όταν αργότερα, στα πλαίσια των Λαϊκών Μετώπων, οι σοσιαλιστικές δυνάμεις συμμάχησαν με τις αστικές, ο φασισμός έγινε για τους μαρξιστές από παροξυστική αντίδραση των αστών, ο βασικός τους αντίπαλος. Έτσι η υποτίμηση του μύθου, δεν επέτρεψε στους σοσιαλιστές να δουν την ιστορική του ανάδυση στη σφαίρα του αισθητικού ως αντίδραση απέναντι στην καπιταλιστική βία και τον μηδενιστικό νοσησιαρχικό ορθολογισμό του Διαφωτισμού. Γράφει ο Μιχαήλ: «Αν οι Διαφωτιστές βλέπουν ένα Λογικό που δεν είναι Ιστορικό, οι Ρομαντικοί βλέπουν ένα Ιστορικό που δεν είναι Λογικό. Την κρίση που προκαλεί αυτή η απουσία προσπαθούν να την ξεπεράσουν με το μύθο, με αποτέλεσμα να μετατρέπουν το ιστορικό σε Αντι-ιστορικό και αν-ιστορικό Αισθητικό» (όπ. παραπ., σσ.261-262). Συνεπώς η κριτική ματιά του Benjamin δεν τοποθετείται στην πλευρά ενός αντιδραστικού αντιδιαφωτισμού αλλά αναλαμβάνει την κριτική του λόγου αποκαθαρμένη από τους θετικιστικούς και αστικούς ιδεαλισμούς, αλλά και τις ρομαντικές, ανορθολογικές μυθολογίες. Γι' αυτό σύμφωνα με τον Σάββα Μιχαήλ η κριτική του Derrida, για το ότι η αντικοινοβουλευτική θέση του Benjamin πλησιάζει το θάλαμο αερίων του Άουισβιτς, είναι ιδιαίτερα προβληματική (Μιχαήλ, Σ., 2002, όπ. παραπ., σσ.140).

στοιχείο ως αποκάλυψη, αφυπνίζει τον άνθρωπο και τον οδηγεί στην συνειδητοποίηση της ιστορικής του πραγματικότητας και στην έκφραση της αλήθειας της ύπαρξής του.²⁵⁷ Συνεπώς η προσπάθεια του Benjamin δεν είναι για μια απόρριψη κάθε σκοπού, κάθε άλλο μάλιστα. Είναι, για την επαναπόκτηση του νοήματος της ζωής που απουσιάζει εξαιτίας της αντικατάστασης του από αλλότριες ως προς αυτό μυθικές πεποιθήσεις και υποσχέσεις.

Η μυθική βία ανάγεται στην εκδήλωση της ύπαρξης των θεών στην Αρχαία Ελλάδα, όχι ως μέσο για την επίτευξη κάποιων σκοπών ή έκφραση της θέλησής τους, αλλά απλή εκδήλωση της παρουσίας τους (μοίρα). Η μυθική βία είναι και η βία του δυτικού κόσμου και του δικαίου του. Στον αντίθετο πόλο στέκει η θεϊκή βία εμπνευσμένη από την Ιουδαϊκή παράδοση, ως η θεϊκή παρέμβαση στην Ιστορία. Στο μύθο, η άμεση εκδήλωση βίας εγκαθιδρύει την εξουσία θεσπίζοντας δίκαιο. Αυτό το δίκαιο είναι πάντοτε το δίκαιο των ισχυρών (υπήρξε μοναδικό προνόμιο βασιλέων) εγγράφοντας στο εσωτερικό του την ανισότητα. Είναι η εξουσία που θεσπίζει το Νόμο, και για τον Benjamin πρόκειται για μυθική θέσπιση νόμων, ταύτιση με κάθε έννομη βία. Μόνο που αυτή η έννομη βία δε θεμελιώνεται στο φυσικό δίκαιο ή σε ένα κοινωνικό συμβόλαιο, αλλά σε μια μυθολογικού χαρακτήρα θεϊκή θέληση. Δεν προκύπτει λοιπόν η μυθική βία από κάποιο σκοπό παρά από μια απόφαση για το πώς θα οριοθετηθούν τα πράγματα. Αυτή η θέληση είναι

²⁵⁷ Ο Benjamin θα γράψει: «[...] για κάθε μυθική σκέψη, έστω και μεταμφιεσμένη, το πρόβλημα της αλήθειας δεν υπάρχει πια» (Benjamin W., «"Les Affinités electives" de Goethe», στο Essais 1, 1922-1934, Denoel, 1983, σελ. 75, στο Μιχαήλ, Σ., 1999, όπ. παραπ., σσ. 257-258). Βέβαια ο μύθος δεν είναι απλά ένα ψέμα, αλλά ιστορικό μόρφωμα που με την εμφάνιση του προκαλεί μια τεράστια επανάσταση στον «[...] πολιτισμό του προϊστορικού ανθρώπου που απελευθερώνεται από μια χαοτική παράσταση της Φύσης και του εαυτού του κα ξεπερνά την προ-μυθική μαγική-φαντασιωτική σκέψη (γι' αυτό και) το αντίθετο του μύθου δεν είναι μια λογική σκέψη αλλά ένας επιτέλους απελευθερωμένος κόσμος των «αυτοδιαχειριζόμενων συνεταιρισμένων παραγωγών». Το αντίθετο της μυθικής εποχής δεν είναι η εποχή των Φώτων αλλά η μεσσιανική εποχή. Το αντίθετο του Μύθου δεν είναι η Ιστορία αλλά το τέλος της» (Μιχαήλ, Σ., 1999, όπ. παραπ., σσ. 264, 266). Αυτό το τέλος της ιστορίας, ή καλύτερα αν ακολουθήσουμε τη σκέψη του Marx, το τέλος της προϊστορίας της βίας και της εκμετάλλευσης που εγκαινιάζει την απαρχή της ιστορίας του ανθρώπου, είναι το «θεϊκό» στοιχείο του Benjamin που αποκαθιστά την «πραγματικότητα», δηλαδή την αλήθεια της δημιουργικής ύπαρξής του. Όπως στην αρχαία τραγωδία, στα ομηρικά έπη, ή στον μύθο του Προμηθέα, ο άνθρωπος συγκρούεται με τη μυθική «Μοίρα», έτσι και η «θεϊκή βία» του Benjamin, θα συγκρουστεί με την παλιά μοιρολατρία και την καπιταλιστική φυσικοποίηση του εγκαθιδρυμένου δικαίου, ανώτερου σταδίου της μυθικής εποχής, για να κομίσει στα σπλάχνα της τον νέο κόσμο της σοσιαλιστικής επανάστασης.

έκφραση ισχύος, και καθώς ο κόσμος διακρίνεται από συσχετισμούς ισχύος που παράγουν ανισότητες, αυτές δικαιολογούνται από τη μυθολογική «μοίρα».

Αν όμως η μυθική βία θεσπίζει δίκαιο, «[...] η θεϊκή καταστρέφει το δίκαιο· αν η πρώτη θέτει όρια, η δεύτερη τα καταστρέφει απεριόριστα· αν η μυθική βία ενοχοποιεί και ταυτόχρονα τιμωρεί, η θεϊκή βία εξιλεώνει· αν η πρώτη απειλεί, η δεύτερη χτυπάει· αν η πρώτη είναι αιματηρή, η δεύτερη είναι θανάσιμη αναίμακτα [...] η μυθική βία είναι αιματηρή εξουσία πάνω στην καθεαυτό ζωή για λογαριασμό της εξουσίας. Η θεϊκή βία είναι καθαρή ισχύς σε όλη τη ζωή για λογαριασμό όλων των ζωντανών. Η πρώτη ζητάει θυσία, η δεύτερη τη δέχεται».²⁵⁸ Η μυθική βία θεσπίζει δίκαιο, αλλά η θεϊκή βία όχι, διότι η πρώτη παγιώνει την θέληση της σε νόμο αποδίδοντας με βάση αυτόν την δικαιοσύνη της «μοίρας» της, ενώ η δεύτερη ενεργεί την δικαιοσύνη ως τέτοια. Η πρώτη θέτει τα όρια της «μοίρας» η δεύτερη τα καταστρέφει. Η πρώτη καθηλώνει στην αδυναμία του φόβου, η δεύτερη ενεργεί τη δύναμη της.

Ο Benjamin, στη βία της έννομης τάξης του κράτους ή του δικαίου της εκάστοτε εκμεταλλευτικής τάξης, και στον σύγχρονο του κόσμο της αστικής τάξης, θα αντιπαραθέσει την επαναστατική, αδιαμεσολάβητη βία των καταπιεσμένων. Η πρώτη, εδράζεται σε έναν μύθο για την ανισότητα του κόσμου, ότι αυτή είναι θεϊκό θέλημα, ενώ η δεύτερη συντρίβει αυτά τα εγκαθιδρυμένα όρια, ανοίγει την πιθανότητα για μια «Εξοδο» από αυτά.²⁵⁹ Η «θεϊκή» επαναστατική βία, εκφράζει μια αδιαμεσολάβητη και αυθόρμητη δύναμη, μια δικαιοσύνη που αποκαθιστά την αδικημένη ύπαρξη των καταπιεσμένων. Ο Benjamin ζητά μια «αποκατάσταση των πάντων» και η επανάσταση είναι μια τέτοια ιστορική προσπάθεια, ως η «[...] ολοκλήρωση

²⁵⁸ όπ. παραπ., σελ.26.

²⁵⁹ Αυτή η «Εξοδος» για τον Benjamin είναι η επαναστατική βία, ως «μαμή της ιστορίας». Όπως στη Βίβλο, ο άγγελος του Θεού σημαδεύει τα σπίτια των Εβραίων για να γλυτώσουν από την οργή Του και να προετοιμαστεί η Έξοδος τους από την Αίγυπτο και τη σκλαβιά, έτσι και η επαναστατική ως «θεϊκή βία», ως ο άγγελος της ιστορίας, θα προετοιμάσει την έξοδο από την καπιταλιστική καταπίεση. Μιχαήλ Σάββας, «Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και η Επαναστατική Βία», *Ουτοπία Επιθεώρηση Θεωρίας και Πολιτισμού*, τχ.48, Ιωάννινα, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 2002

όλων των ανολοκλήρωτων προσπαθειών, η διάσταση της διάρκειας τους.²⁶⁰ Η επανάσταση ή είναι διαρκής ή δεν υπάρχει.²⁶¹ Αυτή η επαναστατική διάρκεια είναι που εκφράζει τη θεϊκή βία και δικαιοσύνη και αντιπαράτίθεται στον «κενό», χωρίς ρήξεις χρόνο του θεμελιωμένου δικαίου του κράτους και της εγκαθιδρυμένης μυθικής δικαιοσύνης του, που αποδίδεται από τη μυθική βία του δικαίου του.²⁶²

²⁶⁰ Η έννοια της «αποκατάστασης» (*Restitutio in integrum*), αντλείται από τον Ωριγένη και εν μέρει από την εβραϊκή καββαλιστική παράδοση. Την έννοια όμως θα τη γνωρίσει μέσα από το έργο του Ernst Bloch (και κυρίως από τα: *Η Έννοια της Ουτοπίας*, του 1918 και Thomas Münzer, για μια Θεολογία της Επανάστασης, του 1921), ως ωριγένεια χριστιανική κατηγορία βάσει της οποίας στον «Αφηγητή» θα συνδέσει άμεσα με την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση και θα γράψει: «Ελάχιστοι αφηγητές φανέρωσαν μια τόσο βαθιά συγγένεια με το πνεύμα του παραμυθιού όπως ο Lesskow. Πρόκειται εδώ για τάσεις που προωθήθηκαν από τη Δογματική της ελληνορθόδοξης εκκλησίας. Σ' αυτή τη δογματική κατέχει ως γνωστόν ένα σημαντικό ρόλο η θεωρία του Ωριγένη για την αποκατάσταση-την είσοδο όλων των ψυχών στον Παράδεισο-που απέρριψε η ρωμαϊκή εκκλησία [...] ο Lesskow ερμήνευσε την ανάσταση σε συνάρτηση με τη ρωσική λαϊκή πίστη, δηλαδή όχι τόσο ως εξαύλωση (*Verklärung*) αλλά (με μια έννοια συγγενική στο παραμύθι) ως απομάγευση (*Entzauberung*)» (Benjamin, W., 1991, «Ο Αφηγητής», μτφ.Νταρλαντάνη Ο., *Λεβιάθαν*, τχ.11, Αθήνα). Ο Ωριγένης θα καταδικαστεί από την Ε' Οικουμενική Σύνοδο, αλλά η διδασκαλία ουδέποτε θα ξεριζωθεί από τον ορθόδοξο κόσμο, ενώ την «αποκατάσταση» την δέχονται πολλοί σημαντικοί πατέρες της ορθόδοξης εκκλησίας όπως ο Γρηγόριος Νύσσης, ή ο Ρώσος θεολόγος Π.Ευδοκίμωφ. η «αποκατάσταση» θα τραβήξει την προσοχή τόσο του Antonio Gramsci, όσο και του δικού μας Διονυσίου Σολωμού (Μιχαήλ, Σ., 1999, *οπ. παραπ.*, σελ.301). Η αποκατάσταση του Benjamin, δε σημαίνει μια «αιώνια επιστροφή» όπως στον Nietzsche, αφού εντάσσεται στον γραμμικό επαναστατικό «θεϊκό» χρόνο (όχι όμως γραμμικά προοδευτικό και μάλιστα με αναγκαίο τρόπο), και όχι στον κυκλικό χρόνο του «Μύθου». Ο καπιταλιστικός χρόνος της παραγωγής και της αναπαραγωγής του κόσμου με επίκεντρο την ανταλλακτική αξία αποτελεί τον σύγχρονο κόσμο της αιώνιας επιστροφής που η «θεϊκή» βία της επανάστασης του γραμμικού χρόνου θα καταστρέψει, για να αποκαταστήσει την αλλοτριωμένη ανθρώπινη φύση στην δυναμική της. Είναι επίσης το αντίθετο της νιτσεικής «θέλησης για δύναμη» αφού επιδιώκει να διασώσει όλη την ιστορία του πόνου του κόσμου των ταπεινωμένων και αδικωμένων. Επιτελεί μια «Κάθαρση» της ιστορίας καθώς αποκαθιστά όλους αυτούς που αδικήθηκαν. Η αποκατάσταση είναι η δικαιοσύνη του Benjamin, πέρα από τον μύθο και τη μαγεία. Και είναι δύναμη «θεϊκή» διότι μόνο ο Θεός έχει μια τέτοια δύναμη. Σημειώνουμε εδώ ότι στο σχήμα του Benjamin ότι το παραπάνω ιστορικό ρόλο αναλαμβάνει να διαδραματίσει το προλεταριάτο.

²⁶¹ Μιχαήλ, Σάββας, «Βάλτερ Μπένγιαμιν, Λέων Τρότσκι, 50 Χρόνια Μετά», *Ομπρέλα*, τ.11-12, Μάρτιος 1991, στο Μιχαήλ, Σάββας, 1999, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Αγρα, Αθήνα, σελ.251.

²⁶² Για τον Benjamin, όπως λέει ο Σάββας Μιχαήλ, «[...] η παράδοση των καταπιεστών είναι το συνεχές, το continuum της ιστορίας. Αντίθετα η παράδοση των καταπιεσμένων είναι πάντα το ασυνεχές, το discontinuum της Ιστορίας, καθώς οι επαναστάσεις και οι εξεγέρσεις τους τέμνουν κάθετα τον ιστορικό άξονα, προκαλούν ρήγματα, συνιστούν ποιοτικά άλματα και παραμένουν ανολοκλήρωτα μέχρι τη μεσσιανική τελική νίκη. Ο διαρκής χαρακτήρας της επανάστασης έγκειται στις *ασυνέχειες* της ιστορίας» (Μιχαήλ, Σ., 1999, *οπ. παραπ.*, σελ.277). αυτή η μεσσιανική διάσταση του Benjamin, σημαίνει την αποδοχή της εργατικής τάξης ως λυτρωτή των καταπιεσμένων και της φύσης και συνεπώς την απελευθέρωση των καταστροφικών (βίαιων) δυνάμεων που εμπεριέχει η ιδέα της απολύτρωσης (βλ. Benjamin, W., 1983, *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, μτφ.Παράσχη Μ., Ουτοπία, Αθήνα, σσ.46-47). Για τον Derrida, όμως αυτός ο μεσσιανισμός είναι εντελώς απορριπτέος. Μια επιτυχημένη «επανάσταση» θα παράγει αυτό που είχε εξ αρχής σκοπό να παράγει, μοντέλα ερμηνείας, εννόησης, θεμελίωσης του πραγματικού, καθώς και τα δικά της νομιμοποιητικά πλαίσια για τη βία της. Θα αυτο-νομιμοποιηθεί. Σε αυτό το σημείο εμπίπτει η διαφωνία του Derrida σε σχέση με το επιχείρημα του Benjamin για τη νομοθετική βία. Ο Derrida βλέπει την επαναστατική, αλλά και κάθε άλλη δικαιοσύνη ως δύναμη «εγγραφόμενη» σε ένα δίκαιο και γι' αυτό το λόγο η βία δεν δύναται να ξεφύγει από τα νομο-ποιητικά πλαίσιά της. Ακόμη και ευρισκόμενη στο εσωτερικό ενός επίπλαστου κενού, η βία θα δρα ως εχέγγυο επαναληπτικότητας, αναμοχλεύοντας, αναδιατυπώνοντας ή ξεριζώνοντας κομμάτια του παρελθόντος δικαίου. Σε κάθε περίπτωση, η βία, θα έχει μια παρελθοντική/παροντική αναφορά που δεν θα της επιτρέπει την διεκδίκηση της απόλυτης καθαρότητας, καταδικάζοντάς την στη μολυσματική και κύρια συντηρητική λειτουργία της

Ο Benjamin τελικά, θα αποδεχθεί μια «καθαρή» δικαιοσύνη σε αντιπαράθεση με το μύθο, την οποία και θα συνδέσει με μια αναίμακτη «καθαρή άμεση βία» που εξαφανίζει το δίκαιο και την αιματηρή του μυθική βία.²⁶³ Η «θεϊκή βία» του Benjamin είναι η επαναστατική βία στην ανθρώπινη σφαίρα αντιτιθέμενη στη «μυθική βία» που γεννά το Νόμο, το Δίκαιο και το Κράτος.²⁶⁴

ως μέσο. Αυτό που τελικά αμφισβητεί ο Derrida στον Benjamin, είναι η πιθανότητα και η δυνατότητα της διαρκούς επανάστασης, και μάλιστα και τις δύο οπτικές της, τόσο δηλαδή την οπτική της ίδιας της επανάστασης, στο να μπορούν οι επαναστάτες να ενεργούν την άμεση τους βία, δηλαδή την αδιαμεσολάβητη δύναμη, ήτοι τη δικαιοσύνη τους, όσο και την οπτική της στο πως κατανοεί το θεμελιωμένο δίκαιο ως μια πορεία από τη συγκρότηση στην παγίωση του, σα να συγκροτούνταν στο κενό το οποίο και κάλυψε με τη θεμελίωση του και τη βία της διατήρησής του.

²⁶³ Ο Benjamin γράφει: «Μακράν από το να εγκαινιάζει μια καθαρή σφαίρα, η μυθική εκδήλωση της άμεσης βίας εμφανίζεται βαθύτατα ταυτισμένη με κάθε έννομη βία και έτσι η υποψία ως προς τη βλαβερότητά της ιστορικής λειτουργίας της καθίσταται βεβαιότητα, ενώ η καταστροφή της γίνεται καθήκον. Αυτό ακριβώς το καθήκον θέτει, σε τελική ανάλυση, το ζήτημα σε σχέση με μια καθαρή άμεση βία» (Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.26). Όπως επισημαίνει εύστοχα ο Σάββας Μιχαήλ, η «καθαρότητα της βίας δεν προσδιορίζει μια απολογία της τυφλής βίας, της βίας για τη βία, ή κάποιο ηθικολογικό περιεχόμενο, αλλά την εμμένεια του σκοπού μέσα στα μέσα. (Μιχαήλ Σ., 2002, όπ. παραπ., σελ.136). Για τον Benjamin, η βία του κράτους και της κυρίαρχης τάξης, σε κάθε ταξική κοινωνία, θέτει στο θεσπισμένο της δίκαιο έναν βολικό διαχωρισμό ανάμεσα σε μέσα και σκοπούς. Οι σκοποί τίθενται έξω από τα μέσα και τα νομιμοποιούν αφού τα τελευταία καλούνται σε μια διαρκή υπηρεσία ως προς αυτούς. Στη «καθαρή βία» της επαναστατικής πρακτικής όμως, τα μέσα δεν επιδιώκουν σκοπούς αλλά τους εμπεριέχουν, τους κομίζουν μαζί τους. Ο Benjamin, θα μπορούσε έτσι να ασκήσει και αυτός κριτική στον Derrida ο οποίος θέτει τη δικαιοσύνη ως σκοπό σε μια υπερβατική θέση πέρα (έξω) από τα μέσα του δικαίου.

²⁶⁴ Τη σκέψη του Benjamin, μοιάζει να ακολουθεί και ο Žižek όταν γράφει για τη Γαλλική Επανάσταση και την επαναστατική τρομοκρατία του Ροβεσπιέρου: «[...] Η τρομοκρατία δεν είναι η βία που εγκαθιδρύει το κράτος, αλλά, αντιθέτως, αποτελεί μια μορφή «θεϊκής» βίας [...] Οι ερμηνευτές του Benjamin προσπαθούν να κατανοήσουν τι θα μπορούσε να σημαίνει στην πράξη η «θεϊκή» βία. Πρόκειται μήπως για ένα άλλο αριστερό όνειρο για ένα “καθαρό” γεγονός, το οποίο στην πραγματικότητα δεν λαμβάνει ποτέ χώρα; Θα πρέπει να θυμηθεί εδώ κανείς την αναφορά του Friedrich Engels στην Κομμούνα του Παρισιού, σε ένα παράδειγμα της «δικτατορίας του προλεταριάτου»: «Προσφάτως, για άλλη μια φορά, ο σοσιαλδημοκράτης φιλισταίος καταλήφθηκε σύγκορμος από τρόπο σαν άκουσε τα λόγια για τη δικτατορία του προλεταριάτου. Κοιτάζτε λοιπόν, κύριοι, θέλετε να μάθετε με τι μοιάζει η δικτατορία αυτή; Κοιτάζτε την Κομμούνα του Παρισιού. Αυτή ήταν η δικτατορία του προλεταριάτου». Θα πρέπει να επαναλάβουμε αυτήν την παρατήρηση *mutatis mutandis* αναφορικά με τη θεϊκή βία. Λοιπόν, κύριοι θιασώτες της κριτικής θεωρίας, θέλετε να μάθετε με τι μοιάζει αυτή η θεϊκή βία; Κοιτάζτε την επαναστατική τρομοκρατία του 1792-1794. Αυτή ήταν η θεϊκή βία Και η ακολουθία συνεχίζεται: η κόκκινη τρομοκρατία του 1919. Με άλλα λόγια, πρέπει κανείς να ταυτίσει άφοβα τη θεϊκή βία με ένα υπαρκτό ιστορικό φαινόμενο, αποφεύγοντας έτσι κάθε σκοταδιστική μυθοποίηση. Όταν αυτοί που βρίσκονται έξω από το δομημένο κοινωνικό πεδίο χτυπούν τυφλά, απαιτώντας και εφαρμόζοντας μια άμεση δικαιοσύνη- εκδίκηση, αυτό είναι η θεϊκή βία. Θυμηθείτε εδώ, τον πανικό στο Ρίο ντε Τζανέιρο πριν περίπου μια δεκαετία, όταν πλήθη κατέβηκαν απ’ τις φαβέλες στο πλούσιο μέρος της πόλης και άρχισαν να ρημάζουν και να καίνε *super market*. Αυτό ήταν θεϊκή βία. Σαν τις βιβλικές ακρίδες, τη θεϊκή τιμωρία για τις αμαρτίες των ανθρώπων, χτυπά από το πουθενά. Ένα μέσο δίχως σκοπό. Για αυτό η βία είναι ένα μέσο που δεν αποσκοπεί πουθενά» (Žižek, S., 2008, «Ροβεσπιέρους ή η Θεϊκή Βία της Τρομοκρατίας», εισαγωγή στο Ροβεσπιέρους, *Αρετή και Τρομοκρατία*, μτφ.Σαμαρτζής Θ., Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα). Όμως, είναι μάλλον αβέβαιο αν ο Benjamin έβλεπε μια εκδικητική πτυχή στη «θεϊκή βία» ή μια εκδήλωση αδιαμεσολάβητης οργής. Διότι η εκδίκηση κάπου αποσκοπεί, ενώ η βία του Benjamin, όχι. Αυτό δεν την καθιστά «μέσο» χωρίς σκοπό, όπως επικαλείται ο Žižek, διότι η «θεϊκή βία» δεν είναι μέσο αλλά ενέργημα δικαιοσύνης. Και η δικαιοσύνη στον Benjamin δεν μεσιτεύει τίποτα, ούτε και αποσκοπεί πουθενά. Συνεπώς είναι ιδιαίτερα αμφίβολο αν ο Benjamin θα έβλεπε όπως ο Žižek του αποδίδει, μια κάποια «Νέμεσις» στις ενέργειες καταστροφής και πλιάτσικου των *super market* από τους εξεγερμένους στις φαβέλες. Εδώ ο Žižek, μάλλον αποδίδει στον Benjamin, έναν μηδενισμό της «θεϊκής βίας» που ο Εβραϊός διανοούμενος δεν είχε, όταν λέει: «Η θεϊκή βία του Benjamin πρέπει επομένως να νοηθεί

Η «καθαρή βία» τοποθετείται ρητά στους αντίποδες του δικαίου. Ο αναίμακτος χαρακτήρας της επαναστατικής καθαρής βίας της δικαιοσύνης δεν έγκειται στο ότι αποφεύγει να σκοτώσει ή και να τραυματίσει, αλλά στο ότι όπως η θεϊκή δικαιοσύνη της Παλαιάς Διαθήκης ενεργεί βλέποντας προς το απελευθερωμένο μέλλον της ανθρωπότητας, προς την εκπλήρωση της δυνατότητας να μετέχουν όλοι οι άνθρωποι στην ζωή. Ανάλογα, ο αιματηρός χαρακτήρας της κρατικής βίας, που ως προς αυτό είναι και ακάθαρτος, έχει να κάνει με τον χωρισμό που το μυθικό δίκαιο της ισχύος της επαναλαμβάνει, με το φόβο και το αίμα που διαρκώς προκαλεί.

Έτσι για τον Benjamin ανάμεσα στη μυθική και τη θεϊκή βία, «το αίμα κάνει τη διαφορά»,²⁶⁵ γιατί το αίμα είναι το σύμβολο της γυμνής ζωής. Έτσι λέει, ότι «[...] η μυθική βία είναι αιματηρή εξουσία πάνω στη γυμνή ζωή για λογαριασμό της εξουσίας, ενώ η θεϊκή βία είναι καθαρή εξουσία πάνω στο σύνολο της ζωής για λογαριασμό όλων των ζωντανών. Η πρώτη απαιτεί θυσία, η δεύτερη τη δέχεται».²⁶⁶ Και στις δύο περιπτώσεις επομένως υπάρχει θυσία, εκεί όμως που υπάρχει αιματοχυσία αναιρείται ο σεβασμός προς τη ζωή, προς την ιερότητα της ύπαρξης. Και ο Benjamin αυτό που αποστρέφεται περισσότερο είναι αυτή η κανονικότητα της βίας του δικαίου ενός κράτους που την θεμελιώνει και την αιτιολογεί στη φύση ή στην ισχύ του κυρίαρχου που ονομάζει τη θέληση ή το συμφέρον του, δικαιοσύνη. Και η θέση του είναι αυτή η κανονικότητα να σταματήσει, ο άνθρωπος να πάψει να βλέπει τα συντρίμια του παρελθόντος και

σαν «θεϊκή» με την ίδια ακριβώς σημασία του παλιού λατινικού ρητού *vox populi, vox dei* [...] σαν την ηρωική αποδοχή της μοναξιάς μιας κυρίαρχης απόφασης. Πρόκειται για μια απόφαση να σκοτώσεις, να διακινδυνεύσεις ή να χάσεις τη ζωή σου, που λαμβάνεται σε απόλυτη ησυχία [...] μολονότι εξωθητική, δεν είναι ανήθικη, δεν δίνει στο υποκείμενο την εξουσία να σκοτώσει δίχως φρόνηση με κάποιο είδος αγγελικής αθωότητας. Το σύνθημα της θεϊκής βίας είναι *fiat iustitia, et pereat mundus* (ας πραγματωθεί η δικαιοσύνη και ας χαθεί ο κόσμος)». Έτσι λοιπόν, η απολογία της βίας που ο Žižek αποδίδει στον Benjamin, και στη «θεϊκή βία», διακρίνεται από μια προσπάθεια να πραγματωθεί η δικαιοσύνη και ας χαθεί ο κόσμος, θέση που όμως βρίσκεται στον αντίποδα του μπενγιαμινικού στοχασμού που επιδιώκει με την ελπίδα του μέλλοντος και του βλέμματος προς αυτό, να αγωνιστεί για μια «αποκατάσταση» και όχι για μια εκδίκηση τυφλή που αδιαφορεί για τον κόσμο σε «τελική ανάλυση». Τι νόημα θα είχε εξάλλου μια διαρκής επανάσταση, αν αυτή η διάρκεια σταματούσε ξαφνικά από τον χαμό του κόσμου.

²⁶⁵ Benjamin W., 2002, όπ. παραπ., σελ.26.

²⁶⁶ Το ίδιο.

να πράξει στο παρόν ατενίζοντας με ελπίδα και πίστη το ελευσόμενο μέλλον. Διότι αυτό που ο Benjamin επιζητά είναι σε «[...] μια συνείδηση του παρόντος που καταλύει το συνεχές της ιστορίας».²⁶⁷

Ο Derrida, συνοψίζοντας τη θέση του Benjamin, θα γράψει: «[...] αυτό που πραγματώνει την αξία του ανθρώπου, του «Είναι» (Dasein) και της ζωής του, είναι ότι εμπερικλείει το δυναμικό, την δυνατότητα της δικαιοσύνης, το ελευσόμενο (yet-to-come) της δικαιοσύνης, το ελευσόμενο του να είναι δίκαιος, την υποχρέωσή του να είναι δίκαιος. Το ιερό στη ζωή του δεν είναι η ζωή του αλλά, η δικαιοσύνη της ζωής του».²⁶⁸ Εντούτοις, η διαπίστωση του Derrida προκαλεί απορία. Διότι στην παράδοση σκέψης που φαίνεται ο Benjamin να ακολουθεί, η ζωή και η δικαιοσύνη είναι το ίδιο πράγμα, αφού το μερίδιο που ο καθένας έχει στη ζωή είναι και η δύναμη που μπορεί να εκφράσει.²⁶⁹ Έτσι για τον Benjamin, κάθε αντίληψη που διακρίνει τη δικαιοσύνη και το δίκαιο, το σκοπό και τα μέσα, όπως αυτή του Derrida, του είναι εντελώς ξένη.

Ο μεγάλος σοβιετικός θεωρητικός του «Δικαίου», Evgeny Pashukanis, τόνιζε πως δεν υπάρχει απόλυτη καθολική νομική επιστήμη και γι' αυτό εξάλλου δεν υπάρχει προλεταριακό δίκαιο και ούτε και θα υπάρξει σοσιαλιστικό δίκαιο, καθώς το δίκαιο φτιάχνεται διαρκώς μέσα στην ιστορία και αλλάζει ανάλογα με τις ανάγκες, τους συσχετισμούς δύναμης, κ.λ.π. Ο Pashukanis θεωρούσε ότι οι νομικές κατηγορίες θα σβήσουν μαζί με αυτές της αξίας, του

²⁶⁷ Benjamin W., 1978, *Δοκίμια για την Τέχνη*, μτφ.Κούρτοβικ Δ., Κάλβος, Αθήνα, σελ.73. Αυτή την ιστορική συνείδηση, ο Benjamin θεωρούσε ότι την κόμιζε στον κόσμο ο «ιστορικός υλισμός».

²⁶⁸ Derrida J., όπ. παραπ. σελ.53-54.

²⁶⁹ Για τον Derrida όμως, το δίκαιο και η δικαιοσύνη δεν εμπλέκονται, αλλά διακρίνονται εμφανώς. Το δίκαιο είναι αποδομήσιμο και αυτό στη λογική του Derrida δεν αποτελεί ένα τυχαίο συμβάν. Μπορούμε μάλιστα εδώ να βρούμε μια πολιτική καλοτυχία, κάθε ιστορικής προόδου. Πιστεύει στη βελτιωσιμότητα του δικαίου, στους αγώνες εντός μιας κοινοβουλευτικής δημοκρατίας και στο σημείο αυτό είναι πολύ κοντά στον Habermas, βλ. και Μπιτσώρης Β. όπ. παραπ. Το δίκαιο είναι ιστορικό και αποδομήσιμο, ενώ η δικαιοσύνη είναι υπό μια έννοια υπερβατική, ένα ιδεώδες που διατηρείται απρόσβλητο και ως προς αυτό κινείται στη σφαίρα του αδύνατου και εξαιτίας αυτού γίνεται μέτρο δικαίου. Η ιδέα ή το ιδεώδες της δικαιοσύνης δεν αποδομείται, αλλά αποδομεί το δίκαιο. Αυτή η καντιανής προέλευσης προσέγγιση στα πράγματα του Derrida, είναι που οδηγεί και την κριτική του στον Benjamin, ο οποίος όμως δεν εννοιολογεί με ανάλογο τρόπο τους όρους του. Βέβαια, αυτό δε σημαίνει ότι οι διαφορές ανάμεσα τους είναι εννοιολογικές παρεξηγήσεις, κάθε άλλο.

κεφαλαίου και του κέρδους.²⁷⁰ Η αδιαμεσολάβητη δικαιοσύνη του Benjamin και του Pashukanis ακόμα και αν με κάποιον τρόπο εμφανίστηκε στην ιστορία, εντούτοις δεν εξάλειψε ακόμα τις κατηγορίες του δικαίου. Ίσως γιατί ακόμα δεν ξεπεράστηκε ο αστικός πολιτισμός, αλλά ίσως, και κυρίως γι' αυτό, γιατί η διαμεσολάβηση του δικαίου αποτελεί μια αδήριτη αναγκαιότητα των ανθρώπινων κοινωνιών μαζί με την συντακτική δικαιοσύνη/δύναμη των μαζών.²⁷¹

²⁷⁰ Τα αποσπάσματα αυτά, παρατίθενται από στο Bloch, E., *Le Droit Naturel et la Dignité Humaine*, Payot, Παρίσι, σελ.227, στο Μιχαήλ Σ., 2002, *οπ. παραπ.*, σελ.137.

²⁷¹ Στο σημείο αυτό ο Spinoza θα υπερθεμάτιζε καθώς μίλησε για Δύναμη (potentia) και Εξουσία (potestas), όπου η πρώτη εμμένει εντός και εκφράζεται στα σχέσεις της, ενώ η δεύτερη κείται εκτός και «επί» των σχέσεων αυτών. Η σπινοζική δύναμη (potentia) είναι πολύ κοντά στην έννοια της δικαιοσύνης του Benjamin, καθώς εκφράζει το αδιαμεσολάβητο ενέργημα των μαζών. Η σπινοζική εξουσία (potestas) είναι επίσης κοντά στην μπενγιαμινική έννοια του δικαίου αφού επιβάλλεται επί των υπηκόων του. Για τον Benjamin, η δικαιοσύνη καταστρέφει το εγκαθιδρυμένο δίκαιο της εξουσίας ενεργώντας τον εαυτό της χωρίς να παράγει νέο δίκαιο, νόμο, εξουσία. Ο Benjamin ταυτίζει το δίκαιο με το κράτος, αφού το ταυτίζει με το νόμο που χρειάζεται κράτος για να θεμελιωθεί, και το απορρίπτει. Ο Spinoza όμως, δεν θεωρούσε ότι η ασφάλεια και η ελευθερία επιτυγχάνονται χωρίς καμία διαμεσολάβηση, χωρίς καμία έννομη τάξη. Αυτό που επιδίωκε ήταν η βέλτιστη δυνατή συσχέτιση των δυνάμεων στα πλαίσια της πολιτείας ώστε αυτές να μπορούν να εκφράζονται το δυνατό ελεύθερα, και συνεπώς η συγκρότηση ενός δικαίου που να ευνοεί αυτή την εκφραστικότητα. Ο Spinoza δεν ενδιαφέρεται για την κατάλυση του κράτους, αλλά για το μετασχηματισμό του. Οι Negri και Hardt, θα κάνουν μια άλλη ανάγνωση του Spinoza, αλλά και του Benjamin, μιλώντας για τη δυνατότητα της συντακτικής δύναμης του πλήθους που σημαίνει ότι μπορεί να ταυτιστεί στην ενεργητική δράση του «πλήθους» η δύναμη και η εξουσία στη δικαιοσύνη συγκρότηση του. Έτσι θα διαβάσουν τη «θεϊκή βία ή δικαιοσύνη» του Benjamin, ως συντακτική εξουσία των μαζών εναντίον της συντηρητικής μυθικής εξουσίας του καπιταλιστικού κράτους (Negri A.-Hardt M., 2001, *Η Εργασία του Διονύσου*, μτφ.Γαβριηλίδης Α., Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, σελ.146). Όμως η θέση τους δεν είναι ούτε αυτή του Benjamin, και ούτε και του Spinoza. Ο πρώτος δεν αποδέχεται καμία συντακτική επαναστατική δύναμη και δεν ταυτίζει τη «θεϊκή βία» με ένα καινούριο δίκαιο. Ο δεύτερος δεν ταυτίζει ποτέ την δύναμη με την εξουσία, παρά τις θέτει σε μια διαλεκτική κίνηση κάποιου μεγαλύτερου ή μικρότερου βαθμού συσχέτισης και σύμπλεξης. Το πλήθος δηλαδή για τον Spinoza, δε θα μπορέσει ποτέ να γίνει απόλυτη δύναμη. Έτσι η δυνατότητα του κομμουνισμού να υπάρξει χωρίς κράτος, νόμο και δίκαιο, σε μια α-ταξική και α-κρατική κοινωνία, όπως τη συναντούμε στην παράδοση του μαρξισμού και στον Benjamin, δε φαίνεται να αποτελεί για τον Spinoza εφικτό στόχο, παρά με κάποια άλλη μορφή κράτους και δικαίου. Το σε πιο βαθμό δηλαδή θα είναι δημοκρατικό και οπωσδήποτε όχι αναρχικό, όπως σε κάποιο βαθμό στον Benjamin. Ο Spinoza βέβαια δεν ολοκλήρωσε το κεφάλαιο για τη «Δημοκρατία» της «Πολιτικής Πραγματείας» του για να ξέρουμε ακριβώς τι πίστευε. Έτσι μπορούμε να αφήσουμε ένα μυστήριο να πλανάται, αν και οπωσδήποτε η καλπάζουσα φαντασία δύσκολα μπορεί να επιτρέψει μια πραγματική ταύτιση της σκέψης των διανοητών που σε αυτή την παραπομπή θέσαμε σε διάλογο γύρω από το πρόβλημα της δύναμης και της εξουσίας.

I. Η κατάσταση εξαίρεσης ως δίκαιο και ως δικαιοσύνη

Το 1940, ο Benjamin, λίγο πριν την αυτοκτονία του, στην όγδοη θέση του για τη φιλοσοφία της ιστορίας γράφει: «Η παράδοση των καταπιεσμένων μας διδάσκει ότι η «κατάσταση έκτακτης ανάγκης» (Ausnahmezustand) την οποία ζούμε, είναι ο κανόνας. Θα πρέπει να φτάσουμε σε μία σύλληψη της ιστορίας που θ' ανταποκρίνεται σε αυτήν την κατάσταση. Τότε θα είναι οφθαλμοφανές το χρέος μας να προκαλέσουμε ως συμβάν την αληθινή «κατάσταση έκτακτης ανάγκης, κάτι που θα ενισχύσει και τη θέση μας έναντι του φασισμού».²⁷² Πολλοί από τους επικριτές του Benjamin, όπως και πολλοί αυτόκλητοι επαναστάτες, λησμόνησαν οπωσδήποτε αυτή την ίδια την ιστορική στιγμή που γράφει ο μεγάλος Εβραίος διανοητής καθώς βρίσκομαστε στα 1940 με τον ναζισμό να επελαύνει στην Ευρώπη.

Τι εννοεί όμως ο Benjamin, όταν μιλά για κατάσταση εκτάκτου ανάγκης; Ποια είναι η κατάσταση της Εξαίρεσης; Ο Giorgio Agamben επισημαίνει ότι όταν στη Ρώμη ο Καίσαρας αποκτούσε την εξουσία να εκδίδει πράξεις που όλο και περισσότερο αποκτούσαν την ισχύ νόμου, πέρα από τις νομοθετικές λειτουργίες που προέβλεπε ο ίδιος ο νόμος, τότε η ρωμαϊκή θεωρία θεωρούσε ότι αυτές οι πράξεις είχαν «ισχύ νόμου».²⁷³ Θα μπορούσαμε σε αυτές τις περιπτώσεις να πούμε ότι βρισκόμαστε σε μια «κατάσταση εξαίρεσης» που συνήθως προκύπτει μέσα στις αναγκαιότητες μιας συνθήκης κρίσης η οποία απαιτεί άμεσες και επιτακτικές αποφάσεις που εκφράζουν μια «κατάσταση εκτάκτου ανάγκης», έτσι ώστε η αποτελεσματικότητα του νόμου να ανακτηθεί και η κανονικότητα του να επανέλθει μετά την προσωρινή της αναίρεση. Αυτό όμως

²⁷² Συλλογικό, 2004, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια Ανάγνωση των Θέσεων για τη «Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, μτφ.Πέσσαχ Ρ., Πλέθρον, Αθήνα. Για τον Benjamin, λέει ο Σάββας Μιχαήλ, ο διαλεκτικός υλισμός «[...] ζει πάντα την ιστορία ως κατάσταση έκτακτης ανάγκης και όχι, όπως ο ρεφορμιστής, σαν να ήταν αιωνίως σ' έναν προθάλαμο αναμονής μιας μελλοντικής «επαναστατικής κατάστασης» που δεν τη βλέπει (και δεν θέλει) να έρχεται ποτέ (Μιχαήλ, Σ., 1999, όπ. παραπ., σελ.289).

²⁷³ Agamben G., 2007, *οπ.παραπ.*, σσ.66-68.

που επισημαίνει εύστοχα ο Agamben, είναι ότι «[...] από τεχνικής άποψης, το ιδιαίτερο γνώρισμα της κατάστασης εξαίρεσης δεν είναι τόσο η σύγχυση των εξουσιών, στην οποία έχει δοθεί υπερβολική σημασία, όσο η απομόνωση της “ισχύος του νόμου” από τον ίδιο το νόμο».²⁷⁴ Η πράξη του ηγεμόνα δεν υπάγεται σε κάποιο νόμο, αλλά έχει ισχύ νόμου. Έτσι, δημιουργείται μια περιοχή ανομίας και βίας, όπου ενώ υπάρχει η ισχύς του νόμου, ο νόμος απουσιάζει. Σε αυτή την κατάσταση, η βία που ασκείται μοιάζει να παίρνει μια «καθαρή ή θεϊκή» μορφή,²⁷⁵ τη μορφή του κυρίαρχου.

Στο έργο του Carl Schmitt, με τον οποίο ο Benjamin είχε έρθει σε επικοινωνία και είχε συνδιαλεχθεί με το έργο του, στην κατάσταση της κρίσης ή της εξαίρεσης από την θεσπισμένη νομιμότητα και τη συνήθεια της επανάληψης και της διατήρησης της, δηλαδή στην «κατάσταση εκτάκτου ανάγκης», το κράτος συνεχίζει να υπάρχει, όπως και ο κυρίαρχος που αναδύεται σε αυτήν την κατάσταση ή την θέτει, αλλά το δίκαιο, ήτοι ο νόμος, σβήνει υπέρ του. Το κράτος υψώνεται ως έννομη τάξη πάνω από το Νόμο του. Συνεπώς, για τον Schmitt, η έννομη τάξη δεν εξαφανίζεται ποτέ, παρά δια του κυρίαρχου και του κράτους επαναπροσδιορίζεται από αυτούς και παράγει το δικό της δίκαιο μέσω της δικής της ισχύος. Άρα, εδώ δεν βρισκόμαστε πέρα από το δίκαιο, αλλά εντός του στην κατάσταση εκτάκτου ανάγκης.

Όμως, όπως γράφει ο Agamben, «[...] στο δοκίμιό του ο Benjamin δεν κατονομάζει την κατάσταση εξαίρεσης, αν και χρησιμοποιεί τον όρο *Ernstfall*, που στον Schmitt εμφανίζεται ως συνώνυμος του *Ausnahmezustand*. Στο κείμενο όμως απαντά ακόμα ένας όρος του λεξιλογίου του Schmitt: *Entscheidung*, απόφαση».²⁷⁶ Με την απόφαση. Ο Schmitt προσπαθεί να ισχυροποιήσει

²⁷⁴ οπ.παραπ., σσ.68-69.

²⁷⁵ Ο Agamben γράφει: «Ο Benjamin ονομάζει ετούτη τη μορφή βίας “καθαρή” (reine Gewalt) ή “θεϊκή” και, στην ανθρώπινη σφαίρα, “επαναστατική”. Αυτό που το δίκαιο σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να ανεχθεί, αυτό που αισθάνεται ως απειλή με την οποία είναι αδύνατον να συμβιβαστεί είναι η ύπαρξη μιας βίας εκτός του δικαίου» (Το ίδιο).

²⁷⁶ οπ.παραπ., σσ.93-94.

το δίκαιο της ισχύος, ενώ αντίθετα ο Benjamin δείχνει τον προβληματικό του χαρακτήρα. Έτσι, ο Agamben αναφέρει ότι το δίκαιο για τον Benjamin, «[...] αναγνωρίζει στην καθορισμένη από τον τόπο και το χρόνο απόφαση μια μεταφυσική κατηγορία· στην πραγματικότητα όμως το μόνο που αντιστοιχεί στην αναγνώριση αυτή είναι η περίεργη και κυρίως αποθαρρυντική ανακάλυψη της έσχατης αδυναμίας επίλυσης όλων των προβλημάτων του δικαίου».²⁷⁷ Εκεί που ο Schmitt προσπαθεί να ισχυροποιήσει το κράτος και το δίκαιο, ο Benjamin μιλά για τη εγγενή του αδυναμία. Ο πρώτος προσπαθεί να εντάξει την ανομία του κυρίαρχου μέσα στο νόμο, ενώ ο δεύτερος την τοποθετεί εκτός και εναντίον του. Έτσι ο Schmitt χρειάζεται την κατάσταση εξαιρέσης ώστε να εντάξει μέσα σε αυτήν την βία του κυρίαρχου που ως τέτοια είναι εκτός νόμου, και συνεπώς η κατάσταση έκτακτης ανάγκης είναι η έννομη τάξη που ενσωματώνει τη βία του κράτους. Ο Benjamin όμως, αρνείται να δει την «καθαρή ή θεϊκή του βία» στα πλαίσια μιας κατάστασης εξαιρέσης της νομιμότητας, αλλά μόνο πέρα από αυτήν, και εναντίον της. Η βία του Schmitt είναι συνεπώς μια «συντηρητική» βία, ενώ του Benjamin επαναστατική, διότι σύμφωνα με τον τελευταίο, η επανάσταση κείται εκτός του κράτους και εναντίον του.

Για τον Benjamin το κράτος δεν υπάρχει χωρίς δίκαιο, αλλά και το ανάποδο, ενώ η επαναστατική δικαιοσύνη θα καταλύσει και τα δύο. Θεωρεί, ότι η κατάσταση έκτακτης ανάγκης στις συνθήκες της εποχής του δεν είναι η εξαιρέση, αλλά ο κανόνας, και το ζήτημα είναι πως θα φέρουν οι επαναστατικές δυνάμεις μια πραγματική κατάσταση έκτακτης ανάγκης και όχι μια μυθολογική όπως αυτή που θέτει το κυρίαρχο κράτος. Όμως για τον Schmitt, όπως λέει ο Agamben, «[...] δεν μπορεί να υπάρξει καθαρή βία, δηλαδή μια βία εντελώς εκτός του δικαίου, καθότι στην κατάσταση εξαιρέσης εμπερικλείεται στο δίκαιο μέσω του ίδιου της του

²⁷⁷ Το ίδιο.

αποκλεισμού. Εν ολίγοις, η κατάσταση εξαίρεσης είναι ο μηχανισμός μέσω του οποίου ο Schmitt απαντά στον ισχυρισμό του Benjamin για μια τελείως άνομη ανθρώπινη δράση».²⁷⁸

VI. Δικαιοσύνη

Ο Mahatma Gandhi, θεωρούσε την καθεστωτική βία την χειρότερη της μορφή και συγχωρούσε την αυθόρμητη εκδήλωση της από καταπιεσμένες ομάδες. Δεν δικαιολογούσε όμως τη βία που ασκούνταν ως μέσο κοινωνικής αλλαγής.²⁷⁹ Για τον Gandhi, η λεγόμενη επαναστατική βία οδηγεί στα αντίθετα αποτελέσματα από αυτά που επιδιώκει. Αμβλύνει τις ανοχές της κοινότητας στη βία και οδηγεί άμεσα στην τρομοκρατία. Αυτό εξηγείται από το ότι δεν υπάρχει διάκριση μέσων και σκοπών, αφού τα μέσα δεν είναι πλέον αντικείμενα, αλλά ανθρώπινες πράξεις. Τα μέσα δεν είναι εξωτερικά του σκοπού, αλλά εγγενή σε αυτόν. Δεν μπορεί ένας απελευθερωτικός σκοπός να μετέρχεται καταπιεστικά μέσα, γιατί ο αγωνιζόμενος άνθρωπος διαμορφώνει με τον τρόπο του αγώνα του, τον χαρακτήρα του ίδιου και της προσπάθειας του. Τα μέσα είναι οι «σπόροι» που η «βλάστηση» τους είναι οι σκοποί. Έτσι ο σκοπός είναι από την αρχή του αγώνα συνυφασμένος με τα μέσα του. Ο αγώνας για δικαιοσύνη δεν μπορεί να κατευθύνεται με άδικους τρόπους και μέσα. Αυτό που ενδιαφέρει συνεπώς τον Gandhi είναι η αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων και όχι η άμεση κατάληψη της εξουσίας με την επαναστατική βία που όμως δεν εδράζεται σε κάποια κοινωνική μεταβολή.²⁸⁰

Η βία του ξίφους δεν αποτελεί τον πυρήνα της ιστορίας, αλλά το πάθος για ελευθερία και αξιοπρέπεια είναι που την κινητοποιεί. Γράφει ο Gandhi: «Έχω φθάσει στο θεμελιώδες

²⁷⁸ Το ίδιο.

²⁷⁹ Mahatma G., 1986, *Τα Ηθικά και Πολιτικά Έργα του Μαχάτμα Γκάντι*, επιμ. Raghavan Iyer, Clarendon Press, Οξφόρδη, σελ. 264-287 και 486-492, στο: Bhikhu P., 2006, *Γκάντι*, μτφ. Πρωτοπαπαδάκης Ε., Ελληνικά Γράμματα, σελ. 85.

²⁸⁰ όπ. παραπ. σελ. 87-88.

*συμπέρασμα πως, εάν επιθυμείτε κάτι πραγματικά σημαντικό να συμβεί, δεν πρέπει να ικανοποιήσετε απλώς τη λογική, αλλά παράλληλα να συγκινήσετε και την καρδιά. Η επίκληση στη λογική απευθύνεται περισσότερο στο κεφάλι, αλλά η διείσδυση στην καρδιά επέρχεται μέσω του πάθους. Αυτό διανοίγει την εσωτερική κατανόηση του ανθρώπου. Το πάθος αποτελεί το έμβλημα της ανθρωπότητας, όχι το ξίφος».*²⁸¹ Το πάθος που εννοεί ο Gandhi, είναι η «πάσχουσα αγάπη» του χριστιανισμού, η παθητική αντίσταση στη βία, το πάθος για την ελευθερία.²⁸²

Ο αντίλογος σε αυτή τη θέση απέναντι στη βία είναι διπλός. Αφενός, η επιτυχία του εθνικοαπελευθερωτικού αγώνα στην Ινδία δε στηρίχθηκε αποκλειστικά πάνω στην πρακτική της μη-βίας του Gandhi. Αφετέρου, είναι πραγματικά δύσκολο να φανταστεί κανείς, όπως επισημαίνουν και αρκετοί μελετητές, αλλά και ο ίδιος ο Gandhi, τι θα είχε να απαντήσει η πρακτική της «μη-βίας» στο ναζιστικό καθεστώς. Το τελευταίο ερώτημα βέβαια, μένει μετέωρο ιστορικά, ενώ η πρώτη παρατήρηση δε μαρτυρά το αν το κλειδί για την απελευθέρωση των Ινδιών ήταν η βία πολλών αντιστασιακών ομάδων, ή το ηθικό βάρος της παθητικής αντίστασης του Gandhi. Η ιστορική συνείδηση, έχει εγγράψει στη μνήμη μας ως καταλυτική, τη δεύτερη πρακτική, αλλά επίσης έχει καταγράψει ως απελευθερωτική πρακτική απέναντι στο ναζιστικό καθεστώς την απολυτρωτική βία του Walter Benjamin. Διότι «[...] η προσδοκία του Μεσσία ξεκινά από τα βάσανα για τον άρτο τον επιούσιο [...] ο μεσσιανικός κόσμος δεν βρίσκεται στο υπερπέραν. Όπως και η ελευθερία δεν είναι άσαρκη μυθική ιδέα αλλά υλική ιστορική απολύτρωση».²⁸³ Η «θεϊκή βία» είναι η ανθρώπινη βιασύνη για δικαιοσύνη και αποκατάσταση, το μέτρο, που θα έλεγε και ο εθνικός μας ποιητής, που «με βιας μετρά τη γη» της ελευθερίας του κόσμου.

²⁸¹ Mahatma G., όπ. παραπ., σελ.189, στο Bhikhu P., όπ. παραπ., σελ.89.

²⁸² Bhikhu P., όπ. παραπ., σελ.92.

²⁸³ Μιχαήλ, Σ., 1999, όπ. παραπ., σελ.256.

Ωστόσο πρέπει να επιδείξουμε ιδιαίτερη προσοχή διότι αυτό το μέτρο, δεν μετρά το ίδιο και με τον ίδιο τρόπο σε κάθε εποχή. Το 1921 όταν ο Benjamin γράφει το κείμενο «Για μια κριτική της Βίας», ο Α΄ Παγκόσμιος πόλεμος μόλις έχει τελειώσει όχι όμως και οι συνέπειες του, η επανάσταση των μπολσεβίκων και η ιμπεριαλιστική εποχή βρίσκονται στο απόγειο τους, ο φασισμός εμφανίζεται στο ιστορικό προσκήνιο και ο ναζισμός εκκολάπτεται από καιρό. Η κοινοβουλευτική δημοκρατία καταρρέει, οι μάζες εισέρχονται στην ιστορία και το πεδίο της βίας και της πολιτικής είναι ανοικτό μπροστά στα μάτια του. Ειδικότερα, η μαζική εξέγερση των κομμουνιστών εργατών του Ρουρ το 1920 και η βίαιη καταστολή της από τη θνησιγενή Δημοκρατία της Βαϊμάρης, είναι το άμεσο υπόβαθρο του κειμένου του.²⁸⁴

Σήμερα, στις δυτικές κοινωνίες τα πράγματα έχουν αλλάξει πολύ από τότε, τόσο ώστε η κριτική του Derrida να μοιάζει αρκετά δόκιμη και οι επισημάνσεις του Agamben ενίοτε να μοιάζουν και υπερβολικές. Ο μεσσιανικός αναρχομαρξισμός του Benjamin, δεν μπορεί να ληφθεί υπόψιν κατά κυριολεξία, όπως εξάλλου και η «παθητική αντίσταση» του Gandhi δεν ήταν η μόνη δύναμη που συνέβαλε στην απελευθέρωση της Ινδίας. Βέβαια, ο πρώτος έγραψε για την επανάσταση που τη ζούσε εν μέρει, ενώ ο δεύτερος την έκανε πράξη. Οι συνέπειες ήταν βαριές και για τους δύο. Ο πρώτος αυτοκτόνησε για να μην τον συλλάβουν οι ναζί, τον δεύτερο τον δολοφόνησαν φανατικοί θρησκόληπτοι. Γι' αυτό ακριβώς ο Benjamin και ο Gandhi θα αποτελούν πάντα ιστορικά μέτρα, όπως και τόσοι άλλοι, με τα οποία θα συγκρίνονται και θα μετριοούνται οι εποχές, οι ενέργειες και οι άνθρωποι. Και καθώς το μέτρο ελέγχει την ιστορική συνθήκη και δεν ταιριάζει με κάθε εποχή, θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί στις εύκολες αποτιμήσεις και προτιμήσεις. Εξάλλου, όπως έλεγε και ο Marx, «η ιστορία δεν επαναλαμβάνεται παρά μόνο ως φάρσα ή ως τραγωδία» και εμείς θα θέλαμε να αποφύγουμε και τα δυο.

²⁸⁴ Μιχαήλ, Σ., 2002, όπ. παραπ., σελ.133.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

«Πόλεμος πάντων μεν πατήρ ἐστί, πάντων δὲ βασιλεύς.

Και τοὺς μεν θεοὺς ἐδείξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους,

τοὺς μεν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους»

Ἡράκλειτος

ΕΠΙΛΟΓΟΣ - ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

*«Οι σοφοί άνθρωποι δεν ανοίγουν το στόμα,
οι δυνατοί άνθρωποι δεν σηκώνουν τη γροθιά»*

Βιετναμέζικη παροιμία

*«Όλοι οι νόμοι και όλα τα δίκαια
επιτρέπουν να απωθεί ένας τη βία με βία»*

Κικέρων

Επιχειρώντας μια ανασκόπηση των όσων αναπτύχθηκαν αναφορικά με τη σχέση βίας και πολιτικής καταλήγουμε στην αδυναμία διεξαγωγής ενός οριστικού συμπεράσματος. Μέσα από τις θέσεις με τις οποίες καταπιαστήκαμε, και είναι βεβαίως πολύ περισσότερες αυτές που αποκλείστηκαν, ήρθαμε αντιμέτωποι με την ίδια την αμφισημία της βίας στην πολιτική. Στη μνήμη των ανθρώπων παράμενει χαραγμένος θετικά ο Σπάρτακος και ο Gandhi, ο Che Guevara και ο Martin Luther King, ο Mandela που έβαζε βόμβες και ο Mandela που αγωνίστηκε για τη συμφιλίωση.

Συνοψίζοντας τα όσα ελέχθησαν έως τώρα, μπορούμε να πούμε ότι για την Hannah Arendt, η βία βρίσκεται στον αντίποδα της δύναμης, της πολιτικής και της ελευθερίας του λόγου και της πράξης. Η κοινωνική δημιουργία των κοινών, είναι δύναμη πολιτικής πράξης, όταν η βία καταστρέφοντας τα «κοινά» λειτουργεί αντιπολιτικά. Η βία καταστρέφει την πολιτική και τη δύναμη και δεν τη δημιουργεί ποτέ. Η πολιτική δύναμη που βλέπει η Arendt να εκδιπλώνεται στο δημόσιο χώρο και να δημιουργεί θεσμούς και κοινωνικές πρακτικές συνεργασίας και ελευθερίας,

εμποδίζεται από τη βία. Η βία συνδέεται άμεσα με τον εργαλειακό ορθό λόγο, το ιδιωφελές συμφέρον, την γραφειοκρατία ή ακόμα και με την υπολογιστική μηχανική τεχνική του σύγχρονου κόσμου. Εκεί δηλαδή που απουσιάζει η προσωπική σχέση και η ανάπτυξη του διαλόγου και της ανθρώπινης επικοινωνίας, η βία βρίσκει έδαφος να αναπτυχθεί. Η βία έχει συνεπώς όργανα και εργαλεία καθώς αποτελεί πάντα ένα μέσο για έναν σκοπό, μια μεσιτεία της αυθόρμητης δημιουργικότητας των ανθρώπων που καθώς διαμεσολαβεί τη σχέση ανάμεσα τους, τους αποξενώνει μέσα στην τυπικότητα και την κοινοτυπία της. Η Arendt, στα χνάρια της κριτικής του Martin Heidegger για την τεχνική, επισημαίνει τον χρησιμοθηρικό χαρακτήρα της βίας και την κατασκευαστική της λογική. Έτσι ο άνθρωπος που ενεργεί μέσα από τη λογική της κοινωνικής μηχανικής, την λογική δηλαδή της κατασκευής και του ελέγχου του κόσμου και όχι της ελεύθερης δημιουργικότητας μαζί με τους άλλους, καθώς συντάσσει τη βία σε μια διαδικασία προς έναν τιθέμενο σκοπό, εύκολα χάνει το δρόμο προς αυτόν μέσα στις σκοπιμότητες της ίδιας της βίας. Η Arendt βρίσκει το πολιτικό πρότυπο της ελευθερίας πέρα από τον ιδιωτικό οικιακό χώρο όπου εδρεύει η βία, στον δημόσιο χώρο της δύναμης της πολυπλοκότητας και της πολλαπλότητας. Έτσι θα δει στον νόμο τη δυνατότητα να συνταχθεί από τη δύναμη του λαού και όχι να ενεργεί ως εξουσία βίας που επιβάλλεται σε αυτόν. Σε αντίθεση με τον Benjamin, που ήταν καλός της φίλος και είχαν τόση εκτίμηση μεταξύ τους ώστε τα έργα του ο τελευταίος να τις τα αφήσει ανακοινώνοντας της ότι θα αυτοκτονήσει αν κινδυνέψει να συλληφθεί από τους ναζί, η Arendt ουδέποτε είδε στις επαναστατικές δυνάμεις έναν απόλυτο φορέα δικαιοσύνης και απελευθέρωσης και στην πολιτειακή οργάνωση έναν μηχανισμό βίας και εξουσιαστικής ισχύος. Είδε περισσότερο αμφισημίες και δυνατότητες. Η δυνατότητα βέβαια της άμεσης δημοκρατίας, της δύναμης δηλαδή στο μέγιστο εφικτό βαθμό, ξέρει ότι είναι και μικρή και βραχύβια. Η Arendt βλέπει την ανάδυση της γνήσιας δύναμης του λαού σε όλες εκείνες τις βραχείες περιόδους της ιστορίας κατά τις οποίες

οι άνθρωποι ακύρωσαν, με τον τρόπο οργάνωσής τους, την πάγια ταύτιση της πολιτικής με την κυριαρχία, δηλαδή αντιτάχθηκαν στην καθιερωμένη θέση σύμφωνα με την οποία η δύναμη ορίζεται από τη δυνατότητα εκείνου που βρίσκεται στην εξουσία να επιτυγχάνει τη συμμόρφωση των πολλών βουλήσεων-δυνάμεων προς τις αξιώσεις του, επιβάλλοντας τους κανόνες στους οποίους όλοι είναι αναγκασμένοι να υπακούσουν. Αυτή η ιστορική στιγμή, η μικρή διάρκεια μεγάλης ελευθερίας, γίνεται ένα μέτρο. Όλες οι άλλες καταστάσεις έχουν πλέον κριτήριο να συγκριθούν και να αποτιμηθούν. Ταυτόχρονα δίνεται ο σκοπός προς τον οποίο καλούμαστε να τείνουμε. Σαν εκείνη την Ιθάκη χωρίς την οποία το ταξίδι δεν ξεκινά, και εξαιτίας της οποίας κερδίζουμε την εμπειρία της ελευθερίας του.

Όταν ο Karl Marx έγραφε πως η βία είναι η μαμή κάθε παλιάς κοινωνίας, όταν αυτή κυοφορεί μέσα της μια καινούργια, δε λησμονούσε να προσθέσει ότι η ίδια η βία είναι οικονομική ισχύς. Με τον ορισμό της βίας ως οικονομικής ισχύος, ήθελε να αποδώσει την υλική διάσταση της βίας καθώς αυτή συνδέεται με τις παραγωγικές σχέσεις, τις μορφές εξουσίας που αυτές συνεπάγονται, αλλά και την ίδια την ιδιοκτησία. Στον ιστορικό υλισμό του μαρξισμού, κάθε κοινωνία έως τότε, ήταν ταξική κοινωνία. Η ταξική διάκριση οικοδομείται πάνω στις διακρίσεις που συντελούνται πρωταρχικά στη σφαίρα των παραγωγικών σχέσεων. Αυτό δεν σημαίνει επουδενί ότι η βία έχει μόνο οικονομικές αιτίες ωστόσο εδράζεται κυρίως σ' αυτές. Ο ιστορικός νόμος της βίας είναι ο νόμος της ταξικής πάλης. Και η πάλη είναι πολιτική και κοινωνική κατηγορία και όχι οικονομική. Τι σημαίνει όμως ότι η βία είναι μαμή της ιστορίας; Η Arendt θα συμφωνήσει με τον Marx όταν αυτός υποστηρίζει ότι η βία προηγείται του καινούριου, αλλά τονίζει πως δεν είναι αυτή που προκαλεί την κατάρρευση του παλιού αλλά οι εγγενείς αντιφάσεις του. Επίσης δεν είναι η βία που κομίζει το καινούριο, δεν είναι αυτή που παίζει τον καθοριστικό

ρόλο. Οι ίδιες οι εγγενείς αντιφάσεις ανάμεσα στις παραγωγικές σχέσεις και τις παραγωγικές δυνάμεις, αλλά και πλήθος άλλες είναι αυτές που κυοφορούν τη βία. Η βία τότε ξεσπά αυθόρμητα και πηγαία και δεν μπορεί να προγραμματιστεί, να υπολογιστεί και να ελεγχθεί. Αλλά η επανάσταση δεν επιζητά τη βία αλλά το τέλος της. Δεν θέλει να εξοντώσει βιολογικά τους ταξικούς της αντιπάλους, αλλά να απελευθερώσει την κοινωνία στο σύνολο της εντάσσοντας τους στο νέο που κομίζει. Ο μετριάσμος της βίας είναι μέριμνα για κάθε επαναστατική δράση και το αναιτιολόγητο της βίας γίνεται αντεπαναστατική πρακτική.

Ο Georges Sorel, επιζητά εκείνη τη ζωή που οδηγεί στην ηθική ανάταση της κοινωνίας που γι' αυτόν είναι συνώνυμη με την επικράτηση των ηρωικών αξιών, του πνεύματος αλληλεγγύης και αυταπάρνησης και του αισθήματος του χρέους και της τιμής. Επιδιώκει την πιο καθαρή πολιτική πράξη που ενέχει καθαρή βία, για να τονώσει τον κοινωνικό ανταγωνισμό και τη ζωτικότητα και τη δημιουργικότητα των κοινωνιών, που με την πολιτική κοινοβουλευτική πρακτική της εποχής του, αυτή της αστικής τάξης που ήταν άμεσα συνυφασμένη με την υποκρισία, την αντι-ηρωική μαλθακότητα και τον ηδονικό εγωισμό, είχε οδηγηθεί στην πολιτισμική παρακμή. Αρχές του αιώνα, αλλά πριν τον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο και την Οκτωβριανή επανάσταση θα γράψει το «Σκέψεις πάνω στη βία», επιδιώκοντας το πάθος του επαναστατικού συνδικαλισμού έναντι της αστικής απάθειας, την συγκίνηση της ενεργητικότητας των «Μαζών» έναντι της πολιτικής ακινησίας της «Κοινωνίας των Πολιτών», την ρομαντική τόνωση του παρηκμασμένου Διαφωτισμού. Όμως, η δική του Νέμεσις, η «Γενική προλεταριακή Απεργία» δεν επιδιώκει ένα εσχατολογικό τέλος της ταξικής προ-ιστορίας της ανθρωπότητας και την απαρχή της ιστορίας της αταξικής ουτοπίας, αλλά μια διαρκή ζωτικότητα και αυθεντικότητα, και κυρίως μια πνευματική και ηθική αναγέννηση των συνειδήσεων των μαζών, μέσα από αυτόν

τον κινητοποιητικό «Μύθος». Και είναι ο μύθος και μόνο που μπορεί να προσφέρει αυτή την κινητοποίηση, αφού οι ιδέες και οι ουτοπίες έπαψαν προ πολλού να προσφέρουν εκείνες τις εικόνες πάθους που έχει ανάγκη ο σύγχρονος άνθρωπος. Ο μύθος της γενικής απεργίας είναι αποτελεσματικός, όχι γιατί οι διάφορες επαγγελίες του επιβεβαιώνονται από την ιστορία, αλλά επειδή κατορθώνει να παθιάσει το προλεταριάτο στον αγώνα του, να του προσδώσει τη δύναμη που χρειάζεται για να ενεργοποιηθεί. Οι επαναστατικές δυνάμεις δε θα διεκδικήσουν την κρατική εξουσία, ούτε και θα υποταχθούν στη γραφειοκρατία των κομμάτων αλλά μέσα από την αμεσότητα της δράσης τους θα εισάγουν στην πολιτική αντιπαράθεση τη ζωτική τους βία, ώστε να αφυπνίσουν ακόμα και αυτούς τους πολιτικούς και κοινωνικούς τους αντιπάλους. Η ισχύς λοιπόν στον Sorel, συνδεδεμένη με την ιστορική εμφάνιση της αστικής τάξης, ανταποκρίνεται μόνο σε πράξεις εξουσίας, ενώ η προλεταριακή βία επιτελείται μόνο με πράξεις εξέγερσης. Και το ζήτημα για το Sorel είναι η εξέγερση να σπρώξει την αστική κοινωνία στην εφικτή τελείωση της, όχι δηλαδή σε μια κατάσταση αρμονίας, αλλά σε μια κατάσταση μέγιστης εφικτής παραγωγικότητας, ενεργητικότητας και δημιουργικότητας. Η βία ενέχει την «ορμή της ζωής» και η πάλη, η ταξική πάλη κινεί την ιστορία. Το ερώτημα βέβαια που θα ανακύψει εδώ, είναι σχετικά με το τι το κακό έχει η ησυχία; Ο Sorel, λίγο πριν πεθάνει θα ζήσει τα τραυματικά γεγονότα του Α΄ Παγκοσμίου πολέμου και της επανάστασης των μπολσεβίκων. Δε θα μπορούσε όμως τότε ακόμα να φανταστεί, το πόσο θα χρησιμοποιήσει το έργο του και την ιδέα της κινητοποιητικής δύναμης του μύθου, ένας νεαρός κομμουνιστής που σύντομα θα φύγει από το κόμμα του λαού στο οποίο διετέλεσε εξέχον μέλος του, για να φτιάξει ένα νέο πολιτικό κόμμα και κίνημα, πρωτόγνωρο έως τα τότε στην ανθρώπινη ιστορία. Το όνομα του ήταν Benito Mussolini. Δύο χρόνια μετά την έκδοση των «Σκέψεων για τη Βία» το 1908, ο Mussolini αναλαμβάνει την αρχισυνταξία του επίσημου εντύπου του κομμουνιστικού κόμματος της Ιταλίας του Avanti! (Εμπρός). Το 1914 το

κόμμα διχάζεται για το αν πρέπει η Ιταλία να μπει στον πόλεμο και ο Mussolini αποχωρεί από την αρχισυνταξία του Avanti. Πολεμά από το '15 έως το '17 και το 1919 ιδρύει το φασιστικό κόμμα. Όταν πεθαίνει ο Sorel το 1922, ο Duce (ηγέτης) έχει γίνει αρχηγός του κράτους έχοντας οδηγήσει τους μελανοχίτωνες του στην πορεία της Ρώμης. Η πορεία του από τον μαρξισμό στον φασισμό πραγματοποιείται και μέσα από το μύθο της μεγάλης απεργίας. Ο Sorel θα αντιταχθεί στον φασισμό, αλλά λίγο πριν το τέλος της ζωής του η στάση του απέναντι του , αλλά και απέναντι στους μπολσεβίκους θα είναι πια αμφίσημη. Η βία είχε εισέλθει στο προσκήνιο της ιστορίας για τα καλά. Η ησυχία του 1908 ήταν πλέον μια πολύ μακρινή ανάμνηση.

Ο Walter Benjamin, ακολούθησε έως κάποιο σημείο τη σκέψη του Georges Sorel αποδεχόμενος την επαναστατική σημασία και τη βία της «Γενικής Απεργίας», αλλά σε αντίθεση με αυτόν είδε στον «Μύθο» ένα εγγενές χαρακτηριστικό των ταξικών κοινωνιών και όχι μια απελευθερωτική δύναμη. Η σχεδόν μεσσιανική και ρομαντική του φλόγα κινητοποιείται τόσο από τα δραματικά πολιτικά γεγονότα της εποχής του, όσο και από την ιδεολογία και την ψυχοσύνθεση του. Στα νιάτα του ήταν θερμός υποστηρικτής του αναρχοσυνδικαλισμού, τότε δηλαδή που γράφει και το πλέον γνωστό δοκίμιο του «Για μια κριτική της βίας», χωρίς όμως ποτέ να χάσει από τον ορίζοντα του τον μαρξισμό προς τον οποίο θα τείνει ολοένα και περισσότερο, καθώς θα πορεύεται μέσα στον ιστορικό και ακραία πολιτικό χρόνο της εποχής του. Όμως, δεν βρέθηκε ποτέ στις τάξεις των ορθόδοξων μαρξιστών της εποχής του, ούτε και δικαιολόγησε τον σταλινισμό. Προέκρινε την επαναστατική «καθαρή και θεϊκή» βία ως πράξη *Δικαιοσύνης*, ερχόμενος σε αντιπαράθεση με κάθε εξουσία και κάθε κρατική μορφή, ακόμα και αυτή της φιλελεύθερης κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Θα διαλεχτεί με σεβασμό, αλλά και θα αντιπαρατεθεί με κάθε φιλελεύθερο διανοούμενο ακόμα και ριζοσπάστη, όπως με την πολύ καλή του φίλη, τη Hannah

Arendt, ενώ αργότερα θα δεχτεί τη σφοδρή κριτική του Jacques Derrida τον οποίο όμως δε θα γνωρίσει για να γονιμοποιήσει το διάλογο. Πως θα μπορούσε άλλωστε, αφού αυτοκτονεί μέσα στη δίνη του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου για να μη πέσει στα χέρια των ναζί. Ο Derrida, είναι μόλις δέκα ετών όταν ο Benjamin θέτει τέλος στη ζωή του. Αυτά που θα ζήσει ο Benjamin, ο Derrida θα τα γνωρίσει μόνο μέσα από αφηγήσεις και εικόνες. Επιπλέον, θα έρθει σε διάλογο με τον Carl Schmitt, έναν πολύ σημαντικό Γερμανό νομικό και πολιτειολόγο της εποχής του, που όμως είχε με σθένος για ένα διάστημα υποστηρίξει το ναζισμό, το πιο μεγάλο «μυθικό τέρας» που εμφανίστηκε στην ιστορία στα πλαίσια μιας αισθητικοποίησης της πολιτικής, σύμφωνα με τον Benjamin. Πράγματι, πολύς κόσμος εκείνη την εποχή δεν είχε καταφέρει να αποφύγει τη γοητεία του ναζισμού, όπως ο μέντορας και εραστής της Arendt, ο σπουδαίος Γερμανός φιλόσοφος, Martin Heidegger. Ο Benjamin όμως είναι εκτός των άλλων και Εβραίος και μαρξιστής. Μέσα στην ακραία αντιπαράθεση της εποχής του θα αποδεχθεί τη βία της *Δικαιοσύνης* των καταπιεσμένων ενάντια στο *Δίκαιο* του καταπιεστών, στο *Νόμο* του κυρίαρχου κράτους, και κυρίως ενάντια στην αποθέωση της μυθικής εποχής της βίας του καπιταλισμού. Είχε το βλέμμα του στραμμένο στο παρελθόν γιατί δεν μπορούσε να ησυχάσει για όλη την αδικία και τη βία που υπέστησαν τόσοι και τόσοι άνθρωποι. Είχε στραμμένο το βλέμμα του στο μέλλον, γιατί πίστευε σχεδόν με τρόπο θρησκευτικό στην αταξική κοινωνία μιας διαρκούς επανάστασης, και στη θεϊκή ή ιερή δύναμη της. Αλλά πάνω απ' όλα είχε το βλέμμα του προσηλωμένο στο παρόν, αφού η επανάσταση δεν μπορεί να περιμένει άλλο. Γενιές που πέθαναν και γενιές που δεν γεννήθηκαν ακόμα, διψούν για αποκατάσταση του αδικημένου παρελθόντος και του βίαιου μέλλοντος τους, μέσα στη δικαιοσύνη της επανάστασης του εδώ και τώρα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Agamben, Giorgio, *Κατάσταση Εξαίρεσης. Όταν η Έκτακτη Ανάγκη Μετατρέπει την Εξαίρεση σε Κανόνα*, μτφ.Οικονομίδου Μ., Πατάκη, Αθήνα, 2007.
- Ανανιάδης, Γρηγόρης, *Ιδέα, Απόφαση, Πολιτική, Τρία Δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα, 2006.
- Αντωνοπούλου, Μαρία, *Οι Κλασικοί της Κοινωνιολογίας*, Σαββάλας, Αθήνα, 2008.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, Νέα Υόρκη, 1951, και World Publishing Company, Κλήβελαντ, 1958.
- Arendt, Hannah, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφ.Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1986.
- Arendt, Hannah, *Σκέψεις για την Πολιτική και την Επανάσταση*, μτφ.Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα, 1987.
- Arendt Hannah, «Τι είναι η Αυθεντία;», μτφ.Μερτίκας Γ., *Λεβιάθαν*, Τριμηνιαία έκδοση της εταιρείας έρευνας και μελέτης του πολιτισμού και της Κουλτούρας, τχ.15, εκδότης Γ.Ν. Μερτίκας, Αθήνα, Β' Περίοδος, 1994.
- Arendt, Hannah, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, μτφ.Γιώργος Ν.Μερτίκας, επιμ. Paul Ricoeur, Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996.
- Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, μτφ.Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.
- Arendt, Hannah, *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ. Η Κοινοτοπία του Κακού*, μτφ.Βασίλης Τομανάς, Νησίδες, Σκόπελος, 2009.

Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, μτφ.Βλάχος, Άγγελος, Εστία, Αθήνα, 2010.

Barthes, Roland, *Μυθολογίες. Μάθημα*, μτφ.Χατζηδήμου Καίτη-Ράλλη Ιουλιέττα, Αθήνα, Κέδρος-Ράππα, Αθήνα, 1979.

Bellinger, K.Charles, *The Genealogy of Violence. Reflections on Creation, Freedom and Evil*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη, 2001.

Benjamin, Walter, *Δοκίμια για την Τέχνη*, μτφ.Κούρτοβικ Δημοσθένης, Κάλβος, Αθήνα, 1978.

Benjamin, Walter, *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, μτφ.Μηνά Παράσχη, Ουτοπία, Αθήνα, 1983.

Benjamin, Walter, «Ο Αφηγητής», μτφ.Νταρλαντάνη Ουρανία, *Λεβιάθαν*, τχ.11, Αθήνα, 1991.

Benjamin, Walter, *Για μια Κριτική της Βίας*, μτφ.Μαρσιανός Λεωνίδας, επιμ.Καλαμαράς Παναγιώτης, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2002.

Berdyaev, Nikolai Alexandrovich, *Ο Χριστιανισμός και η Πάλη των Τάξεων*, μτφ.Ραπατζίκος Τάσος, Καστανιώτης, Αθήνα, 2000.

Berlin, Isaiah, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford University Press, Λονδίνο, 1981.

Γιανναράς, Χρήστος, «Η Πόλη και η Πολιτική», *Το Βήμα*, 29/1/1972.

Γιανναράς, Χρήστος, *Το Προνόμιο της Απελπισίας*, Γρηγόρη, Αθήνα, 1983.

Clastres, Pierre, *Αρχαιολογία της Βίας. Ο Πόλεμος στις Πρωτόγονες Κοινωνίες*, μτφ.Κούγκουλος Β., Έρασμος, Αθήνα, 2004

Γοντικάκης, Βασίλειος, *Η Παραβολή του Ασώτου Υιού*, Δόμος, Αθήνα, 1995^γ (1990).

Γουνόπουλος, Άγγελος, «Πως Υπάρχει ο Πολιτισμός;», *νέος Ερμής ο Λόγιος*, τχ.9, Αθήνα, Άνοιξη 2014, σσ.135-154.

Das, Veena, και Poole, Deborah, «State and its Margins: Comparative Ethnographies», στο *Anthropology in the Margins of the State*, επιμ. Das, Veena, και Poole, Deborah, School of American Research Press, Santa Fe, 2004.

Derrida, Jacques, «*Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”*», στο *Deconstruction and the Possibility of Justice*, επιμ. Cornell D., Rosenfeld M., Carlson D.G., Routledge, Νέα Υόρκη, 1992.

Derrida, Jacques, *Force de Loi*, Galilée, Παρίσι, 1994.

Δημητρίου, Σωτήρης, *Μορφές Βίας*, προλεγ. Καρύδης Β., Σαββάλας, Αθήνα, 2003.

Drury, Shadia, *Leo Strauss and the American Right*, St.Martin's Press, Νέα Υόρκη, 1997.

Εγκυκλοπαίδεια, *Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, Έκδοση συνεργασίας, Αθήνα, 1984.

Engels, Friedrich, *Αντι-Ντίρινγκ*, μτφ.Άννεκε Ιωαννάτου-Visée, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2006.

Fanon, Frantz, *Της Γης οι Κολασμένοι*, μτφ.Αγγέλας Άρτεμη, Κάλβος, Αθήνα, 1982 (1961).

Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, εισ. Jean-Paul Sartre, μτφ. Constance T. Farrington, Grove Press, Νέα Υόρκη, 1968.

Ferrajoli, Luigi, *Βία και Πολιτική*, μτφ. Δεληολάνης Δημήτρης, Στοχαστής, Αθήνα, 1985.

- Foucault, Michel, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, μτφ.-επιμ.Τρουλινού Λίλα, Ύψιλον, Αθήνα, 1991.
- Foucault, Michel, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, μτφ.Δημητρούλια Τιτίκα, Ψυχογιός, Αθήνα, 2002.
- Gadhi, Mahatma, *Τα Ηθικά και Πολιτικά Έργα του Μαχάτμα Γκάντι*, επιμ.Raghavan Iyer, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1986.
- Girard, Renè, *Εξιλαστήριο Θύμα, η Βία και το Ιερό*, μτφ.Κωστής Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα, 1991 (1972).
- Girard, Renè, «Βαθύτερα Διδάγματα με τον Ρενέ Ζιράρ», Δεκέμβρης 2009, στον ιστότοπο, antifono.gr/portal/κατηγορίες/Θεολογία-θρησκευσιολογία, προσπέλαση 3/3/2015.
- Girardet, Raoul, *Mythes et Mythologies Politiques*, Editions de Seuil, Παρίσι, 1986.
- Habermas, Jürgen, *Η Ηθική της Επικοινωνίας*, εισ.-μτφ.Καβουλάκος Κωνσταντίνος, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1997.
- Hamacher, Werner, «Afformative, Strike», αγγ.μτφ.Hollander D., στο *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, επιμ.Benjamin, Andrew και Osborne, Peter, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1994.
- Hobbes, Thomas, *Λεβιάθαν*, μτφ.Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 2006.
- Hutter, Horst., *Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Wilfred Laurier Press, Waterloo: Οντάριο, 1978.

- Θουκυδίδης, *Θουκυδίδη Ιστορία*, επιμ.-μτφ.Σκουτερόπουλος, Ν.Μ, Πόλις, Αθήνα, 2011.
- Jørgensen, W.Marianne & Philips, Louise, *Ανάλυση Λόγου, Θεωρία και Μέθοδος*, μτφ.Αλέξανδρος Κιουπκιολής, επιμ.Γιάννης Σταυρακάκης, Παπαζήση, Αθήνα, 2009.
- Καλτσή, Βάια., *Για τη Βία, το Δίκαιο και τη Δικαιοσύνη*, Π.Μ.Σ. Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα, 2009.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία και η Σημασία της για μας Σήμερα*, Ύψιλον, Αθήνα, 1999.
- Κατσουρός, Κωνσταντίνος, «Πόλεμος και Πολιτική», *Λεβιάθαν*, Τριμηνιαία έκδοση της Εταιρείας Έρευνας και Μελέτης του Πολιτισμού και της Κουλτούρας, τχ.9, Αθήνα, 1991, σσ.149-154.
- Κονδύλης Παναγιώτης, «Πόλεμος και Πολιτική: Η θέση του Clausewitz», *Λεβιάθαν*, Τριμηνιαία έκδοση της Εταιρείας Έρευνας και Μελέτης του Πολιτισμού και της Κουλτούρας, τχ.15, Αθήνα, 1994, σσ.30-50.
- Κουράκης, Νέστορας, *Περί βίας, Μορφές, Έννοια, Διακρίσεις και Έκταση της Σύγχρονης Βίας*, Εγκληματολογικοί Ορίζοντες, τόμος Β, Σάκκουλας, Αθήνα, 1991.
- Κωσταντακόπουλος, Σταύρος, «Μύθος και Βία στη Σκέψη του Ζωρζ Σορέλ», *Λεβιάθαν*, Τριμηνιαία έκδοση της Εταιρείας Έρευνας και Μελέτης του Πολιτισμού και της Κουλτούρας, τχ.16. Β'Περίοδος, εκδότης Γ.Ν. Μερτίκας, Αθήνα, 1996.
- Labica, Georges, *Η βία; Ποια βία;*, μτφ.Βαλλιάνος Χρήστος και Μπέτζελος Τάσος, Εκτός Γραμμής, Αθήνα, 2014.

- Laclau, Ernesto, *Για την Επανάσταση της Εποχής μας*, εισ.-επιμ.-μτφ.Γιάννης Σταυρακάκης, Νήσος, Αθήνα, 1997.
- Laclau, Ernesto, *Πολιτική και Ιδεολογία στη Μαρξιστική Θεωρία*, μτφ/επιμ.Γρηγόρης Ανανιάδης, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1983.
- Λάζος, Γρηγόρης, *Κριτική Εγκληματολογία*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2007.
- Λεξικό Φιλοσοφίας, *Εκατό Όροι*, επιμ.Jordan S.,- Nimtz Ch., μτφ.Αναγνώστου Λ.–Κρίππας Η., Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2014.
- Lenin, Vladimir Illic, *Κράτος και Επανάσταση*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2007 (1918).
- Liddell, G.Henry - Scott, Robert, *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας*, μτφ.Μόσχου Ξενοφώντα, επιμ.Κωσταντινίδης Ανέστης., Τόμος I (Α-Δ), Ι. Σιδέρης, Αθήνα, 1997.
- Λαμπίρη-Δημάκη, Ιωάννα, *Pierre Bourdieu. Κοινωνιολογία της Παιδείας*, Καρδαμίτσα-Δελφίνι, Αθήνα, 1995.
- Lukács, György, *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, μτφ.Καβουλάκος Κωνσταντίνος, Εκκρεμές, Αθήνα, 2006.
- Lukes, Steven, *Εξουσία, μια Ριζοσπαστική Θεώρηση*, μτφ.Καϊτατζή- Γουίτλοκ, Σαββάλας, Αθήνα, 2007.
- Μαρκαντωνάτου, Μαρία, *Το Κράτος και το Μονοπώλιο της Βίας, Θεωρήσεις και Μεταβολές*, Παπαζήση, Αθήνα, 2009.
- Marx, Karl, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ.Μαυρομμάτη Παναγιώτη, Σύγχρονη Εποχή, τ.1, Αθήνα, 1978.

Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Werke, Ergaenzungsband, Erster Teil*, Dietz-Verlag, Βερολίνο, 1973.

Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Collected Works (MECW)*, Progress, Μόσχα, τ.43, 1975-2005.

Mellosi, Dario, «Η Κοινωνική Θεωρία και οι Μεταβαλλόμενες Αναπαραστάσεις του Εγκληματία», στο *Εικόνες Εγκλήματος*, επιμ.Κουκουτσάκη Αφροδίτη, Πλέθρον, Αθήνα, 1999.

Mills, C.Wright, *The Power Elite*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη, 1956.

Μιχαήλ, Σάββας, «Βάλτερ Μπένγιαμιν, Λέων Τρότσκυ, 50 Χρόνια Μετά», *Ομπρέλα*, τ.11-12, Μάρτιος 1991, στο Μιχαήλ, Σάββας, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα, 1999.

Μιχαήλ, Σάββας, «Βάλτερ Μπένγιαμιν: Μύθος και Ιστορία», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ.7, Καλοκαίρι 1993, στο Μιχαήλ, Σάββας, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα, 1999.

Μιχαήλ, Σάββας, «Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και η Επαναστατική Βία», *Ουτοπία Επιθεώρηση Θεωρίας και Πολιτισμού*, τχ.48, Ιωάννινα, Ιανουάριος-Φεβρουάριος 2002.

Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, Verso, Λονδίνο, 1993.

Mouffe, Chantal, *Επί του Πολιτικού*, μτφ.Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα, 2010.

Muller, Jan Werner, *Ένας Επικίνδυνος Νους: Η Επίδραση του Carl Schmitt στον Ευρωπαϊκό Μεταπολεμικό Στοχασμό*, μτφ.Ανίτα Συριοπούλου, επιμ.Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα, 2010.

Negri, Antonio - Hardt, Michael, *Η Εργασία του Διονύσου*, μτφ.Γαβριηλίδης Ακης, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα, 2001.

Norris, Andrew, «Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political», *Telos*, 112, Καλοκαίρι 1998.

Onfray, Michel, «Ο Μαρκήσιος Ντε Σαντ, και η «Ελευθεριακή» Αποσύνθεση της Ιδεολογίας του 20^{ου} Αιώνα», *νέος Ερμής ο Λόγιος*, έτος 5^ο, τχ.11, Χειμώνας 2015, Αθήνα, σελ.34-62.

Παπαδημητρίου, Λένα, «Στο Μυαλό του Άντολφ Άιχμαν», *BHmagazino*, 1/2/2015.

Παπαδημητρίου, Ζήσης, *Παρεμβάσεις*, Σύγχρονοι Ορίζοντες, Θεσσαλονίκη, 2006.

Παπαχρίστου, Θανάσης, *Κοινωνιολογία του Δικαίου*, Σάκκουλας, Αθήνα, 1999.

Parekh, Bhikhu, *Γκάντι*, μτφ.Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2006.

Πάσχος, Γιώργος, *Κράτος Δικαίου και Πολιτική*, Πολιτειολογικές θεωρίες 1900-1940, Εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα, 1991.

Πετρίδης, Ρεϋμόνδος, «Ισχύς» και «Εξουσία» στο όψιμο έργο του Παναγιώτη Κονδύλη», *νέος Ερμής ο Λόγιος*, τχ.10. Αθήνα, Καλοκαίρι 2014.

Πλάτωνας, *Πρωταγόρας*, εισ.-ερμ.σχ.-μτφ.Σπυρόπουλος, Ηλίας, Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Θεσσαλονίκη, 1992.

Πλάτωνας, *Απολογία Σωκράτους*, εισ.-μτφ.-σχ.Σαμαράς, Α., Ζήτρος, Αθήνα, 2004.

Popper, Karl, *Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, μτφ.Ειρήνη Παπαδάκη, Παπαζήση, Αθήνα, 2003.

Rawls, John, *Η Δίκαιη Κοινωνία*, μτφ.Φιλήμων Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα, 2006.

- Schmitt, Carl, *Η Έννοια του Πολιτικού*, μτφ.Αλίκη Λαβράνου, Κριτική, Αθήνα, 1988.
- Schmitt, Carl, *Η Θεωρία του Αντάρτη, Παρεμβολή στην Έννοια του Πολιτικού*, μτφ.Σίσσυ Χασιώτη, Πλέθρον, Αθήνα, 1990.
- Schmitt, Carl, *Πολιτική Θεολογία*, μτφ.-επλγ.Κονδύλης Παναγιώτης, Λεβιάθαν, Αθήνα, 1994.
- Sen, Amartya, *Ταυτότητα και Βία. Η Ψευδαίσθηση του Πεπρωμένου*, μτφ.Βουτσοπούλου, Λ., Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2012.
- Σίμος, Χρήστος, «Το ζήτημα της Εξουσίας στον Αλτουσέρ και το Φουκώ», Θέσεις, τχ.94, Νήσος, Αθήνα, Ιανουάριος-Μάρτιος 2006.
- Sofsky, Wolfgang, *Πραγματεία περί της Βίας*, μτφ.Καβουλάκος Κ., Λιβάνης-Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1998.
- Sorel, Georges, *Reflexions on Violence*, Collier, Νέα Υόρκη, 1969.
- Sorel, George, *Σκέψεις πάνω στη Βία*, μτφ.Βαγενά Αννα, Εκδόσεις Αναγνωστίδης Γεράσιμος, Αθήνα, 1980 (1908).
- Spinoza, Baruch, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ.Στυλιανού Α., εισαγωγή Βώκος, Γεράσιμος, Παττάκης, Αθήνα, 2003.
- Stangneth, Bettina, *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*, μτφ.Ruth Martin, Knopf, 2014.
- Στυλιανέας, Σωτήρης, *Ανθρώπινη Βία, Αθώα ή Ένοχη;*, Σιδέρης Ι, Αθήνα, 2011.
- Συλλογικό, *Μεγάλη Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια*, τ.5, Εκδοτική Ακάδημος Α.Ε., Αθήνα, 1979.

Συλλογικό, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια Ανάγνωση των Θέσεων για τη «Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, μτφ.Πέσσαχ Ρεβέκκα, Πλέθρον, Αθήνα, 2004.

Συμεωνίδου-Καστανίδου, Ελισάβετ, «Ο Ορισμός της Τρομοκρατίας», *Ποινική Δικαιοσύνη*, τχ.1, Ιανουάριος 2001, Αθήνα, σελ.59-70.

Τζαρέλλας, Δημήτρης, *Εγκώμιο της Βίας, Δοκίμιο Πολεμικής*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2014.

Τζιώκα, Πηνελόπη, «Ο Χρόνος και η Πολιτική στα Πολιτικά του Αριστοτέλη», *Φιλοσοφείν*, τχ.7, Θεσσαλονίκη, Ιανουάριος 2013.

Τσιάρας, Γιώργος, «Γιατί οι Η.Π.Α. «Έκρυβαν» τον Άιχμαν: Ο Αρχιτέκτονας της «Τελικής Λύσης» Εξαφανίστηκε εν Γνώσει Αμερικανών, Γερμανών και... Βατικανού», *Το Βήμα της Κυριακής*, 11/06/2006.

Vander, Valk, Frank, «Decisions, Decisions: Carl Schmitt on Friends and Political Will», *Rockefeller College Review*, vol.1, no.2., 2002, σσ.38-53.

Weber, Max, *Η Πολιτική ως Επάγγελμα*, εισ.-μτφ.Μ.Γ.Κυπραίος, Παπαζήση, Αθήνα, 1987.

Žižek, Slavoj, *Η Μαριονέτα και ο Νάνος*, μτφ.Κωνσταντίνος Περεζούς, επιμ.Γιάννης Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα, 2003.

Žižek, Slavoj, *Βία. Έξι Λοξοί Στοχασμοί*, μτφ.Καλαϊντζής, Scripta, 2010.

Žižek, Slavoj, «Ροβεσπιέρος ή η Θεϊκή Βία της Τρομοκρατίας», εισαγωγή στο Ροβεσπιέρος, *Αρετή και Τρομοκρατία*, μτφ.Σαμαρτζής Θάνος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2008.

«Η παρούσα εργασία δεν αποτελεί –εν όλω ή εν μέρει- προϊόν κλοπής πνευματικής ιδιοκτησίας και κανένα τμήμα της ούτε στο σύνολό της έχει υποβληθεί προς απόκτηση άλλου πτυχίου ή τίτλου σ' αυτό ή οποιοδήποτε άλλο πανεπιστήμιο ή εκπαιδευτικό ίδρυμα της ημεδαπής ή αλλοδαπής».

Αθήνα, 31.03.2015