



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

ΝΟΜΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΕΝΙΑΙΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΕΤΟΣ: 2017-2018

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της **Φωτεινής Καπάκη του Δημητρίου**

A.M.: 7340011517008

**Για τη βία και το δίκαιο
στους W. Benjamin και H. Arendt**

Επιβλέπων:

Επίκουρος Καθηγητής Βασίλειος Βουτσάκης

Αθήνα, 2018

Copyright © [Φωτεινή Καπάκη, 2018]

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Περιεχόμενα

	Σελίδα
Εισαγωγή	4
Κεφάλαιο 1	
1.1. Η σχέση του δικαίου με τη βία στον Walter Benjamin	7
1.2. Η βία ως θεμέλιο του δικαίου	8
1.3. Η βία που θεμελιώνει και η βία που συντηρεί το δίκαιο	14
1.4. Η δυνατότητα μη βίαιης επίλυσης διαφορών	17
1.5. Η διάκριση μεταξύ γενικής πολιτικής απεργίας και προλεταριακής απεργίας.	19
1.6. Η διάκριση μεταξύ μυθικής και θεϊκής βίας	20
1.7. Η θεϊκή βία ως κυρίαρχη	23
Κεφάλαιο 2:	
2.1. Η σχέση βίας και πολιτικής στην Hannah Arendt.	25
2.2. Από την πράξη στη δύναμη	26
2.3. Βία και Δύναμη. Δύο έννοιες διακριτές	29
2.4. Δύναμη, Ρώμη, Εξαναγκασμός και Βία	33
2.5. Η ορθολογικότητα της βίας	35
2.6. Η εργαλειακή χρήση της βίας	37
2.7. Βία και πολιτική	39
A. Το πρόβλημα των μοντέρνων επαναστάσεων	39
B. Η αποθέωση της βίας και η αναζήτηση της μη βίαιης λύσης στην αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή παράδοση	43
Κεφάλαιο 3:	
Συγκριτική θεώρηση	46
Επίλογος	50
Βιβλιογραφία	56

Εισαγωγή

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι η διερεύνηση της σχέσης του δικαίου και της πολιτικής με τη βία, όπως αυτή έγινε αντιληπτή από τον Walter Benjamin και τη Hannah Arendt. Πρόκειται για δύο πολύ διαφορετικές προσεγγίσεις, τις οποίες διαπερνά όμως ένας κοινός άξονας. Αφενός, θα υποστηριχθεί ότι το δίκαιο συνδέεται εσωτερικά με τη βία, καθώς αυτή νομιμοποιείται και χρησιμοποιείται από την εκάστοτε εξουσία και συγχρόνως νομοθετεί και συντηρεί το δίκαιο, προκαλώντας έτσι μορφές αντιβίας, που αποσκοπούν στον μετασχηματισμό της έννομης τάξης. Έτσι, προκαλείται μία ατέρμονη κίνηση από το δίκαιο προς τη βία και αντιστρόφως. Αφετέρου, θα παρουσιασθεί, επιπλέον, μία διαφορετική προσέγγιση, που δεν συνδέει τη βία με το δίκαιο εσωτερικά, αλλά καταδεικνύει τη βία ως στοιχείο που εισχωρεί στο δίκαιο και στην πολιτική εν γένει, όταν η εξουσία έχει απολέσει τη δύναμή της. Θα διερευνήσουμε εδώ, πώς συνδέεται η βία με το δίκαιο και την πολιτική, κατά πόσο μπορεί να διαρρηχθεί ο σύνδεσμος του δικαίου με τη βία προκειμένου να επιτύχουμε την ύπαρξη μιας κοινωνίας απαλλαγμένης από τη βία, καθώς και κατά πόσο η ίδια η βία είναι η λύση για την εν λόγω διάρρηξη.

Το ζήτημα της διαλεκτικής δικαίου και βίας απασχόλησε πλήθος στοχαστών του 20ου αι. Πρόκειται, όμως, για ένα ζήτημα που τίθεται στα θεμέλια της πολιτικής φιλοσοφίας, καθώς αφορά σε ένα στοιχείο που είναι παρόν σε ολόκληρη την πολιτική και κοινωνική ζωή μας, τη βία. Και πράγματι εγείρουν πλείονες προβληματισμούς τα φαινόμενα βίας που ασκούνται ως αντίδραση στην καταπίεση της εξουσίας, αλλά και η βία που η εξουσία ασκεί προκειμένου να διατηρήσει την ισχύ της.

Στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας θα ασχοληθούμε με τη θέση του Walter Benjamin στο έργο του “Για μία κριτική της βίας” (Zur Kritik der Gewalt), ο οποίος συνδέθηκε με τη σχολή της Φρανκφούρτης και την κριτική θεωρία. Η θέση του παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον καθώς απορρίπτει τόσο τη φυσικοδικαιική παράδοση, όσο και εκείνη του νομικού θετικισμού, προκειμένου να καταλήξει σε μία βία, απαλλαγμένη από σκοπούς, καθαρή, ανατρεπτική και καταστροφική. Αυτή είναι η βία που ο ίδιος προτείνει ως λύση στον μοιραϊκό κύκλο βίας – δικαίου.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα ασχοληθούμε με τη θέση της Hannah Arendt στο έργο της “Περί βίας”, σχετικά με τη φύση της βίας και το ρόλο της εντός της πολιτικής. Η Arendt γράφει με αφορμή τις βιαιότητες του 20ου αιώνα, τα κινήματα ενάντια στη βία και έπειτα την αποθέωση της βίας και τη χρήση της για την επίτευξη πολιτικών διεκδικήσεων. Έτσι, με εντελώς διαφορετική αφετηρία από τον Μπένγιαμιν, η Άρεντ ασχολείται επίσης με αυτή τη διαλεκτική δικαίου και βίας, αναζητώντας και η ίδια έναν τρόπο διάρρηξης της εν λόγω σχέσης, αλλά στην περίπτωση της, η βία είναι ιδωμένη ως μέσο στην υπηρεσία σκοπών, και μάλιστα σκοπών που εξυπηρετούν την πολιτική, χωρίς όμως η ίδια η βία να εισχωρεί στην πολιτική. Η ίδια αναζητεί τη λύση, όχι σε μία άλλου τύπου βία, ικανή να διαρρήξει αυτό το δεσμό, αλλά στρεφόμενη στην αρχαιοελληνικής και ρωμαϊκής προέλευσης ιδέα συνύπαρξης ίσων πολιτών, η οποία εγκαθιδρύει μία δύναμη ως θεμέλιο της εξουσίας, καταργώντας έτσι την ανάγκη εκδηλώσεων βίας.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα επιχειρηθεί μία συγκριτική ανασκόπηση των δύο ανωτέρω στοχαστών, καθώς, όπως περιγράφεται στη συνέχεια, και οι δύο αναζητούν έναν τρόπο διάρρηξης της σχέσης της βίας με το δίκαιο, ακολουθώντας όμως μία εντελώς διαφορετική κατεύθυνση σκέψης, προκειμένου να καταλήξουμε, εν τέλει, σε μία προσπάθεια απάντησης στο ερώτημα σχετικά με το κατά πόσο είναι δυνατή η

χρήση της βίας ως ηθικό μέσο εντός της πολιτικής, με σκοπό τον εξαγνισμό του δικαίου, και κατ' επέκταση της κοινωνίας, από την ίδια την ύπαρξη της βίας.

Κεφάλαιο 1

1.1.Η σχέση του δικαίου με τη βία στον Walter Benjamin

Το κείμενο του Μπένγιαμιν με τίτλο “Zur Kritik der Gewalt” δημοσιεύθηκε το 1921, στο Αρχείο για την Κοινωνική Επιστήμη και την Κοινωνική Πολιτική (Archiv Sozialwissenschaft und Sozialpolitik). Το δοκίμιο αυτό, παρακινούμενο από την πολιτική επικαιρότητα της Γερμανίας στις αρχές της δεκαετίας του 1920, και ιδίως από τη δράση του εργατικού κινήματος, αλλά και από τα στοιχεία που επέδρασαν στη Γερμανία του Μεσοπολέμου, κινείται γύρω από προβληματισμούς περί δικαίου, ιδίως μάλιστα μετά τη γενικευμένη χρήση βίας στην Ευρώπη που προκάλεσε ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος. Η ανάλυση του Μπένγιαμιν, αποτελεί μία απεικόνιση της ευρωπαϊκής φιλελεύθερης κοινοβουλευτικής δημοκρατίας και της έννοιας του δικαίου που είναι συνδεδεμένο με αυτήν.

Μπορούμε να προβληματιστούμε ήδη από τον τίτλο του εν λόγω δοκιμίου (Zur Kritik der Gewalt/Για μία κριτική της βίας), καθώς η λέξη Gewalt, σημαίνει βία, αλλά και εξουσία, εξουσία κυριαρχική και δημόσια. Αυτή η γλωσσική ασάφεια που προκύπτει ήδη από τον τίτλο, θα εξυπηρετήσει στη συνέχεια τον συλλογισμό του Μπένγιαμιν, προκειμένου να αποδείξει την εσωτερική σχέση βίας και εξουσίας, το ότι δηλαδή η μία ενυπάρχει στην άλλη.

Επιπλέον, η κριτική δε σημαίνει απλώς αρνητική αξιολόγηση αλλά κρίση που παρέχει στον εαυτό της τα μέσα να κρίνει τη βία, εντός ενός δικαιώματος του κρίνειν. Πρόκειται για μία σκέψη που δημιουργεί ήδη έναν δεσμό με το δίκαιο. Η έννοια της βίας μπορεί να συλληφθεί μόνο εντός της σφαίρας του δικαίου και της δικαιοσύνης ή

των ηθικών σχέσεων, όπου είναι συνήθης η διάκριση μέσων και σκοπών, όπως διατείνεται ο Μπένγιαμιν από τις πρώτες κιόλας σειρές του δοκιμίου του. Ο Μπένγιαμιν επιχειρεί μία κριτική της βίας σε συνάρτηση με τη σχέση της με το δίκαιο και τη δικαιοσύνη.

Στο δοκίμιό του αναζητώντας τον τρόπο με τον οποίο θα καταστεί δυνατή μία κριτική της βίας εντός του ίδιου του δικαίου και της δικαιοσύνης, ακολουθεί μία πορεία βασισμένη σε δίπολα και αντιθετικά ζεύγη. Κατ' αρχάς θα προβεί σε μία διάκριση μεταξύ θεμελιωτικής βίας και συντηρητικής βίας του δικαίου, προκειμένου να αποδείξει την κυκλική πορεία αυτών των δύο, η οποία εν τέλει οδηγεί στην αδυναμία του δικαίου να εκπληρώσει τον σκοπό του. Εν συνεχεία, θα επιχειρήσει μία δεύτερη διάκριση μεταξύ μυθικής και θεϊκής βίας, δηλαδή βίας που θεσπίζει το δίκαιο και βίας που το καταστρέφει, βίας με αίμα και βίας αναίμακτης, βίας ως μέσο και βίας καθαρής. Τέλος, θα διακρίνει τη δικαιοσύνη, ως αρχή κάθε θεϊκής σκοποθεσίας, από τη δύναμη, ως αρχή κάθε μυθικής δικαιοθεσίας. Σκοπός του Μπένγιαμιν είναι να διασφαλίσει την ύπαρξη μίας καθαρής βίας έξω και πέρα από το δίκαιο¹, την οποία ο ίδιος θα ονομάσει θεϊκή, καθώς και να αναδείξει τη σχέση της βίας με το δίκαιο και την διαπίστωση της υπόστασης της τελευταίας ως ανθρώπινης δράσης.

1.2. Η βία ως θεμέλιο του δικαίου.

Ο Μπένγιαμιν απορρίπτει, τόσο τη φυσικοδικαιική, όσο και τη θετικιστική παράδοση, αρνούμενος την αναγωγή της βίας σε μία σχέση μέσων-σκοπών, καθώς μία τέτοιου τύπου συστηματοποίηση δεν θα προσέφερε παρά ένα κριτήριο για τις περιπτώσεις χρήσης της και όχι για την ίδια τη βία ως αρχή (Prinzip). Κάτι τέτοιο θα μας

1 Agamben, Giorgio, Κατάσταση εξαίρεσης, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Εκδόσεις Πατάκη, Τρίτη Έκδοση, 2015, σελ. 93 ; *“Σκοπός του δοκιμίου είναι να διασφαλίσει ότι υπάρχει δυνατότητα για μία βία- ο γερμανικός όρος Gewalt μπορεί απλώς να σημαίνει βία και “εξουσία”- εντελώς “εκτός” και “πέραν” του δικαίου, η οποία ως τέτοια θα μπορούσε να διαιρέσει τη διαλεκτική ανάμεσα σε βία που θεσπίζει το δίκαιο και βία που το συντηρεί”.*

στερούσε τη δυνατότητα να κρίνουμε τη βία καθεαυτή, να αποφανθούμε δηλαδή περί της δίκαιης και μη ή ηθικής και μη φύσης της. Άλλωστε, όπως παρατηρεί ο Derrida, στο Πρωνύμιο του Benjamin, κριτική δε σημαίνει απλώς αρνητική αξιολόγηση, αλλά “κρίση που παρέχει στον εαυτό της τα μέσα να κρίνει τη βία”. 2

Ειδικότερα, όσον αφορά το φυσικό δίκαιο, αυτό βλέπει τη βία σαν προϊόν της φύσης. Αυτή η βία θα μπορούσε να θεωρηθεί προβληματική και καταχρηστική, μόνο στην περίπτωση χρήσης της για την επίτευξη άδικων σκοπών, ενώ δεν φαίνεται να υπάρχει κανένα πρόβλημα όταν αυτή χρησιμοποιείται για την επίτευξη δίκαιων σκοπών. Η χρήση βίαιων μέσων είναι τόσο κανονική, όσο και το δικαίωμα του ανθρώπου να κινεί το σώμα του προς έναν επιδιωκόμενο σκοπό. Εδώ δηλαδή τίθεται ως κριτήριο του σκοπού η δικαιοσύνη, ώστε η βία να νομιμοποιείται μέσω της νομιμότητας του σκοπού της. Θα μας αρκούσε, δηλαδή, η δίκαιη φύση του σκοπού προκειμένου να αποφανθούμε για τη νομιμότητα του βίαιου μέσου. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, θα οδηγούσε σε μία περιπτωσιολογική αντιμετώπιση των βίαιων μέσων ως νόμιμων ή μη, ανάλογα με τη φύση των σκοπών τους. Πάνω σε αυτή τη θεώρηση του φυσικού δικαίου, βασίστηκε και η θεωρία περί κράτους του φυσικού δικαίου, σύμφωνα με την οποία, προ της συνάψεως κάθε συμβολαίου, κάθε άτομο είχε ένα *de jure* δικαίωμα να χρησιμοποιεί τη βία που *de facto* διέθετε. Το άτομο αποποιείται, έτσι, κάθε μορφή βίας για χάρη του κράτους.

Αντίθετα, το θετικό δίκαιο αντιμετωπίζει τη βία σαν προϊόν της ιστορίας, εστιάζοντας στην κριτική των μέσων και όχι των σκοπών. Το κριτήριο αυτή τη φορά είναι η νομιμότητα των μέσων. Απαιτείται, εδώ, ένα τεκμήριο ιστορικής καταγωγής, βάσει του οποίου κρίνεται η νομιμότητά της βίας. Η βία, δηλαδή, δεν θα αξιολογηθεί με βάση τη χρήση της, αλλά την προέλευσή της. Έτσι, η βία διακρίνεται σε

2 Derrida, Jacques , Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ. 98

επικυρωμένη και μη επικυρωμένη, ανάλογα με την ιστορική καταγωγή των σκοπών της, οι οποίοι είναι έννομοι – επικυρωμένοι στην πρώτη περίπτωση, και φυσικοί – μη επικυρωμένοι και άρα χρίζοντες καταστολής- στη δεύτερη περίπτωση.

Ωστόσο, και οι δύο σχολές οδηγούνται στην κοινή παραδοχή ότι “ οι δίκαιοι σκοποί μπορούν να επιτευχθούν μόνο με νόμιμα μέσα, τα νόμιμα μέσα χρησιμοποιούνται για την επίτευξη δίκαιων σκοπών”³ . Το φυσικό δίκαιο νομιμοποιεί τη βία ως μέσο, βασιζόμενο στη δίκαιη φύση των σκοπών της, ενώ το θετικό δίκαιο προσπαθεί να εξασφαλίσει τη δίκαιη υπόσταση των σκοπών, μέσω της νομιμότητας των μέσων.

Έτσι, όταν ένα άτομο ως υποκείμενο δικαίου, επιδιώκει φυσικούς σκοπούς με βίαια μέσα, η έννομη τάξη αντιτάσσει τους δικούς της έννομους σκοπούς, οι οποίοι μόνο μέσω της έννομης βίας είναι δυνατοί⁴ . Αυτό δεν συμβαίνει προκειμένου να διαφυλαχθούν οι έννομοι σκοποί της έννομης τάξης, αλλά χάριν του συμφέροντος του ίδιου του δικαίου για την ύπαρξη ενός μονοπωλίου της βίας έναντι των ατόμων, για τη διαφύλαξη, δηλαδή, εν τέλει, του ίδιου του δικαίου. Η νομιμοποίηση της βίας εντός της έννομης τάξης αποσκοπεί στην αυτοδιαφύλαξη του ίδιου του δικαίου. Αυτή η βία απειλείται, όχι από τους σκοπούς της εκτός δικαίου βίας, αλλά απλώς και μόνο από την ίδια την ύπαρξη της τελευταίας, η οποία απειλεί τη διατήρηση του μονοπωλίου της βίας από την έννομη τάξη. Όπως παρατηρεί ο Ντερντά, το δίκαιο, ενόψει του συμφέροντός του, μονοπωλεί τη βία ως αυθεντία⁵, αποκλείοντας την ατομική βία που αποτελεί απειλή. Επομένως, κάθε φορά που η προέλευση της βίας δεν ανήκει στην έννομη τάξη, η τελευταία απειλείται να απολέσει το μονοπώλιο της βίας και ως εκ τούτου, τείνει να καταστείλει οποιαδήποτε βία ασκείται εκτός των ορίων της, επιδιώκοντας την επίτευξη φυσικών σκοπών.

3 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ. 6-7

4 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 9

5 Derrida, Jacques, Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ. 102

Ο Μπένγιαμιν παραθέτει τρία παραδείγματα προκειμένου να αναδείξει την εσωτερική σχέση του δικαίου με τη βία, καθώς και την απειλή του δικαίου από την εξ' αυτού προερχόμενη βία, εκκινώντας από το δικαίωμα της απεργίας. Η απεργία αποτελεί το μόνο εγγυημένο, από το κράτος προς τους εργάτες δικαίωμα στη βία, καταργώντας, σε ένα πρώτο επίπεδο το μονοπώλιο του κράτους. Το κράτος δηλαδή, εκχωρεί στην εργατική τάξη, ως συλλογικό υποκείμενο δικαίου, ένα δικαίωμα στη βία, ένα μέρος δηλαδή του κρατικού μονοπωλίου. Όμως, το δικαίωμα αυτό παραχωρείται για συγκεκριμένους σκοπούς, ήτοι τη δυνατότητα μετατροπής των εργασιακών συνθηκών, στρεφόμενο δηλαδή κατά του εργοδότη. Την παραχώρηση αυτού του δικαιώματος διευκολύνει και η παραδοχή της άποψης ότι η απεργία αποτελεί “μη πράξη” και ως εκ τούτου δεν θα τη χαρακτηρίζαμε ως βία⁶, κάτι που θα δικαιολογούσε και την παραχώρησή της ως δικαιώματος, χωρίς να αμφισβητείται το μονοπώλιο του κράτους στη βία. Σε περίπτωση όμως που η απεργία πραγματοποιηθεί για σκοπούς διαφορετικούς από αυτούς για τους οποίους παραχωρήθηκε ως δικαίωμα, ήτοι για σκοπούς που αφορούν τη μεταβολή της έννομης τάξης εν γένει, κάτι που θα απειλούσε τελικά το ίδιο το δίκαιο που την παραχώρησε, το κράτος διατηρεί το δικαίωμα χαρακτηρισμού της ως παράνομης ή καταχρηστικής. Αυτό συμβαίνει όταν η απεργία λαμβάνει τη μορφή της γενικής επαναστατικής απεργίας η οποία πραγματοποιείται συγχρόνως σε ολόκληρη τη χώρα, κάτι που δε θα μπορούσε, φυσικά, να πληρεί τις προϋποθέσεις του νόμου.

Ο Benjamin διαφωνεί με τον χαρακτηρισμό της απεργίας ως μη βίας, θεωρώντας, μάλιστα, ότι η απεργία συνιστά βία εναντίον βίας. Πρόκειται, κατ' αρχήν, για τη βία του εργάτη απέναντι στη βία του εργοδότη, η οποία όμως, μπορεί υπό περιστάσεις να απειλήσει τη δικαιική τάξη που την παραχώρησε, θεμελιώνοντας ένα νέο δίκαιο.

6 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ. 10

Για αυτό και το κράτος θα την κρίνει ως καταχρηστική ή παράνομη κάθε φορά που αυτή απειλεί την έννομη τάξη. Αυτός ο φόβος που προκαλεί η γενική απεργία στο κράτος, έγκειται στο γεγονός ότι η ασκούμενη βία δύναται να θεμελιώσει ή να μετασχηματίσει τις έννομες συνθήκες. Το ίδιο το δίκαιο, όντας αντιμέτωπο με ένα εκ του δικαίου παραχωρηθέν δικαίωμα, απειλείται να καταργηθεί ή να τροποποιηθεί με τη θεμελίωση ενός νέου δικαίου. Αυτό το είδος απεργίας ο Μπένγιαμιν ονομάζει πολιτική γενική απεργία, η οποία προορίζεται να τροποποιήσει και να μετασχηματίσει την έννομη τάξη⁷, και η οποία διακρίνεται από την προλεταριακή γενική απεργία, που επιδιώκει την ολοσχερή κατάργηση της έννομης τάξης, δηλαδή του δικαίου και της κρατικής εξουσίας.

Το ανωτέρω παράδειγμα αναδεικνύει τόσο τη δυνατότητα της βίας να λειτουργήσει μετασχηματίζοντας ή θεμελιώνοντας νομικές συνθήκες και όχι σαν ληστρική βία, σαν μέσο δηλαδή που θα εξασφάλιζε άμεσα οτιδήποτε, όσο και την εσωτερική σχέση του δικαίου με τη βία. Αυτό ακριβώς είναι και το κριτήριο το οποίο ο Μπένγιαμιν θεωρεί ασφαλές για μία κριτική της ίδιας της βίας, το κατά πόσο δηλαδή η ήδη ενυπάρχουσα στο δίκαιο βία, μπορεί να τροποποιήσει τις έννομες σχέσεις. Αυτό που απειλεί το δίκαιο βρίσκεται ήδη μέσα στο δίκαιο, είναι ένα δικαίωμα στο δίκαιο⁸. Επίσης, σύμφωνα με τον Ντεριντά, γίνεται αντιληπτή εδώ η σύνδεση του δικαίου και της βίας: της βίας ως άσκησης δικαίου και του δικαίου ως άσκησης της βίας. Η βία δηλαδή δεν είναι στοιχείο εξωτερικό του δικαίου, αλλά κάτι εντελώς

7 Το ζήτημα ήταν επίκαιρο καθώς το 1920 η Γερμανία γνώρισε τη μαζικότερη γενική απεργία στην ιστορία της, που ανέτρεψε το πραξικόπημα του Καπ και ισχυροποίησε τη θέση της σοσιαλδημοκρατίας. Σύμφωνα με τον διαχωρισμό του Μπένγιαμιν, αυτή αποτελούσε μία πολιτική γενική απεργία που δεν αποσκοπούσε στη διακοπή του καθεστώτος κυριαρχίας, αλλά σε μία εγκόσμια επαναδιευθέτηση των όρων άσκησης της κυριαρχίας αυτής. Βλ. Αθανασάκης, Μανόλης, “Βία που υποτάσσει και βία που απελευθερώνει”, Ο ΠΟΛΙΤΗΣ, Μηνιαία Επιθεώρηση, Τεύχος 103, 2002, σελ. 40

8 Derrida, Jacques, Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ. 110-11 : “Όμως η βία εντός του δικαίου είναι αυτό ακριβώς που αναστέλλει το δίκαιο. Η βία διακόπτει το καθιερωμένο δίκαιο για να θεμελιώσει ένα άλλο. Η στιγμή της αναστολής, αυτή η εποχή, αυτή η θεμελιωτική ή επαναστατική στιγμή του δικαίου είναι εντός του δικαίου μία βαθμίδα μη δικαίου. Αλλά αυτό είναι επίσης όλη η ιστορία του δικαίου. Αυτή η στιγμή πάντοτε λαμβάνει χώρα και ουδέποτε λαμβάνει χώρα μέσω της παρουσίας. Είναι η στιγμή που η θεμελίωση του δικαίου παραμένει εν εκκρεμότητι – μετέωρη στο κενό ή πάνω από την άβυσσο, κρεμάμενη από ένα καθαρό επιτελεστικό ενέργημα, το οποίο δε θα ήταν υποχρεωμένο α δώσει λογαριασμό σε κανένα και ενώπιον ουδενός.”

συνυφασμένο με αυτό, απειλώντας το δίκαιο, εντός του ίδιου του δικαίου⁹.

Το επόμενο παράδειγμα του Μπένγιαμιν αφορά τη δυνατότητα ύπαρξης ενός στρατιωτικού δικαίου. Πρόκειται, στην περίπτωση αυτή, για μία αρχετυπική μορφή βίας, η οποία καταρχήν, σαν ληστρική βία αποβλέπει σε φυσικούς σκοπούς, οι οποίοι όμως, επειδή είναι κρατικοί σκοποί, μετατρέπονται σε έννομους. Στο μιλιταρισμό, η χρήση βίας μετατρέπεται σε γενικευμένη υποχρέωση των πολιτών, χάριν κρατικών σκοπών. Είναι δηλαδή μία βία τυπικά νόμιμη που συμβάλει στη διατήρηση του δικαίου. Το τελετουργικό του πολέμου ακολουθεί ένα τελετουργικό ειρήνης, το οποίο παραπέμπει σε μία αναγκαστική επικύρωση κάθε νίκης, σε μία νέα κατάσταση που αναγνωρίζεται ως νέο δίκαιο. Συνεπώς, η κατά τ' άλλα αρχετυπική βία του πολέμου η οποία χρησιμοποιείται για την επίτευξη φυσικών σκοπών, εμπεριέχει έναν νομοθετικό χαρακτήρα.

Όπως τονίζει ο Μπένγιαμιν, το κράτος φοβάται τη νομοθετούσα βία, καθώς είναι υποχρεωμένο να την αναγνωρίζει ως τέτοια κάθε φορά που εξωτερικές δυνάμεις το αναγκάζουν να παραχωρήσει το δικαίωμα διεξαγωγής πολέμου ή το δικαίωμα στην απεργία¹⁰. Με τα ανωτέρω παραδείγματα, ο Μπένγιαμιν επιχειρεί να αποδείξει τη στενή σύνδεση της βίας με το δίκαιο, το γεγονός ότι η βία αποτελεί το θεμέλιο του δικαίου¹¹¹², ενώ παράλληλα, η ίδια η προερχόμενη από το δίκαιο βία, είναι ικανή να μετασχηματίσει τις έννομες σχέσεις, αποκτώντας χαρακτήρα νομοθετικό. Ο Μπένγιαμιν αναδεικνύει τη βία ως θεμέλιο

9 Derrida, Jacques, Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ. 106

10 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 13

11 Η έννοια της βίας ως θεμέλιο του δικαίου θα μπορούσε να θεωρηθεί προβληματική, αν αναλογιστούμε ότι η βία προκαλεί περισσότερο εσωτερική αστάθεια παρά σταθερότητα στον κρατικό μηχανισμό. “Η βία εμφανίζεται τη στιγμή που εκλείπουν οι σταθεροποιητικοί παράγοντες από το δικαϊκό σύστημα”, Βλ. Han, Byung-Chul, Topology of Violence, , The Mit Press Cambridge, 2018, σελ. 48 : “Violence doesn’t stabilize anything. It doesn’t provide a stable foothold. In fact, widespread violence is a sign of internal instability. A legal system that could only be propped up with violence would be very fragile. Only compliance with the legal system can provide stability. Violence makes an appearance at the moment when “stabilizing” factors disappear completely from the legal system”.

12 Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ο Μπένγιαμιν δεν σχολιάζει καθόλου την αποτρεπτική κατά της βίας λειτουργία του δικαίου. , Βλ. Han, Byung-Chul, Topology of Violence, , The Mit Press Cambridge, 2018, σελ. 49

του δικαίου, “όχι για να αποδείξει την αναγκαιότητά της για την εγκαθίδρυση της δικαιοσύνης, αλλά προκειμένου να αποδείξει ότι το δίκαιο με κανέναν τρόπο δεν θεμελιώνει τη δικαιοσύνη, αλλά αποτελεί την προέκταση μίας πράξης βίαιης”¹³. Διαχωρίζεται έτσι και η έννοια του δικαίου από αυτή της δικαιοσύνης.

Εν συνεχεία, ο Μπένγιαμιν, προκειμένου να αποδείξει ότι η βία εκπορεύεται από το δίκαιο και συγχρόνως απειλεί το δίκαιο, μας μεταφέρει στο παράδειγμα της θανατικής ποινής, της οποίας ο σκοπός δεν είναι η τιμωρία της νομικής παράβασης, αλλά η θέσπιση ενός νέου δικαίου και η αυτοεπιβεβαίωση του ίδιου του δικαίου, μέσω της άσκησης του θεμελιωδέστερου των δικαιωμάτων, ήτοι του δικαιώματος επί της ζωής και του θανάτου. Καταργώντας τη θανατική ποινή, δεν προσβάλλουμε απλώς μία ποινή μεταξύ άλλων, αλλά την ίδια την αρχή του δικαίου. Αυτή η μορφή βίας ως αρχή του δικαίου, η οποία έχει εισχωρήσει στο δικαίωμα ελέγχου της ζωής και του θανάτου, αποκαλύπτει ότι υπάρχει κάτι “σάπιο” στην καρδιά του δικαίου.

1.3. Η βία που θεμελιώνει και η βία που συντηρεί το δίκαιο.

Αφού έχει προηγηθεί μία συλλογιστική πορεία που επιδιώκει να αποδείξει την ύπαρξη της βίας εντός του δικαίου και την παράλληλη νομοθετική της ικανότητα, ο Μπένγιαμιν, επιχειρεί μία διάκριση μεταξύ βίας που θεμελιώνει και βίας που συντηρεί το δίκαιο. Έτσι, μας μεταφέρει στην περίπτωση του милитарισμού, όπου η βία δεν χρησιμοποιείται απλώς σαν μέσο για την επίτευξη φυσικών σκοπών, αλλά έννομων σκοπών, όπως είναι η πειθάρχηση των πολιτών στους νόμους (π.χ. στον νόμο γενικής επιστράτευσης). Πρόκειται δηλαδή για μία γενικευμένη εκ του κράτους υποχρέωση χρήσης βίας. Η στρατιωτική βία εν προκειμένω, είναι τυπικά νόμιμη και παράλληλα

13 Pan, David, *Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order*, Irvine, University of California, σελ. 43

συντηρεί το δίκαιο. Προέρχεται από την κρατική εξουσία και συνάμα αποσκοπεί στη διατήρηση αυτής της ίδιας, έχοντας έννομους σκοπούς, οι οποίοι όμως θα επιτευχθούν με τη βία των υποκειμένων, επιβαλλόμενη ωστόσο από το κράτος. Έτσι, η βία επιτελεί, αφενός, μία λειτουργία νομοθετική, θεμελιώνοντας ένα νέο δίκαιο, και αφετέρου, συντηρητική, αποβλέποντας στη διατήρηση του δικαίου. Η πρώτη, σαν αρχετυπική μορφή βίας, θέτει ένα δίκαιο, ενώ η δεύτερη, η αποσκοπούσα σε έννομους σκοπούς, το συντηρεί.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το παράδειγμα της αστυνομίας, η οποία αποτελεί ένα θεσμό που ενσωματώνει μία διττή λειτουργία της βίας, καθώς εμπεριέχει τόσο τη θεμελιωτική όσο και τη συντηρητική του δικαίου βία. Αυτό συμβαίνει γιατί η αστυνομία, δεν εφαρμόζει απλώς τον νόμο (και με αυτόν τον τρόπο τον συντηρεί), αλλά επιπλέον τον επινοεί, επεμβαίνοντας κάθε φορά που το δίκαιο δεν είναι σαφές, προκειμένου να εγγυηθεί την ασφάλεια¹⁴. Η αστυνομία αφενός εφαρμόζει το δίκαιο, επιτελώντας μία λειτουργία δικαιοσυντηρητική, και αφετέρου, το επινοεί, το θεσπίζει εκ νέου κάθε φορά που καλείται να ρυθμίσει τις ασάφειες τις έννομης τάξης. Στο παράδειγμα αυτό της αστυνομίας, η διάκριση μεταξύ των δύο ειδών βίας, ήτοι της θεμελιωτικής και συντηρητικής του δικαίου, γίνεται θολή, καθώς τα μεταξύ τους όρια παύουν να είναι διακριτά.¹⁵ Αυτή μάλιστα η λειτουργία της βίας, ως υπάρχουσας εντός ενός δημοκρατικού και όχι μοναρχικού πλαισίου, μαρτυρά ακόμα περισσότερο τον εκφυλισμό της. Για τον Μπένγιαμιν, κάθε μορφή βίας υπόκειται στον ανωτέρω διαχωρισμό, άλλως “παρατείνεται από κάθε εγκυρότητα”.

14 Derrida, Jacques, Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ: 129

15 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 17: “Πρόκειται για μία βία με έννομους σκοπούς (με το δικαίωμα διαθέσεως) με αλλά με την παράλληλη αρμοδιότητα να εντάσσει αυτούς τους σκοπούς σε ευρύτερα όρια (με το δικαίωμα έκδοσης διαταγμάτων). Το όνειδος μίας τέτοιας αρχής, το οποίο λίγοι κατανοούν, αφού οι διαταγές της να μην σπανίως οδηγούν στις πλέον βάναντες παραβιάσεις, όμως της επιτρέπουν να οργιάζει στα τυφλά στις ευπαθέστερες περιοχές και εναντίον των εχθρόνων, έναντι των οποίων το κράτος δεν προστατεύεται από νόμους, αυτό το όνειδος λοιπόν, έγκειται στο γεγονός ότι ο διαχωρισμός μεταξύ της βίας που θεσπίζει και της βίας που συντηρεί το δίκαιο, όσον αφορά την εν λόγω αρχή, αίρεται. Αν από την πρώτη απαιτείται να αποδείξει την αξία της με τη νίκη, η δεύτερη υπόκειται στον περιορισμό ότι μπορεί να μη θέτει νέους σκοπούς.”

Την ως άνω διάκριση της βίας σε δικαιοθεμελιωτική και δικαιοσυντηρητική αποδομεί ο Ντεριντά, θεωρώντας ότι εμπεριέχει αντιφάσεις. Η θεμελιωτική βία πρέπει να περιβάλλει τη συντηρητική. Καλεί για επανάληψη του εαυτού της, προκειμένου “να θεμελιώσει αυτό που πρέπει να συντηρείται”¹⁶. Η συντηρητική δηλαδή βία ενυπάρχει στη θεμελιωτική. Η συντήρηση του δικαίου ενυπάρχει στη θέση του. Η θέση είναι επαναληψιμότητα, κλήση αυτοσυντήρησης, ενώ η συντήρηση είναι επαναθεμελιωτική. Συνεπώς, δεν υπάρχει αντίθεση μεταξύ των δύο, αλλά αυτό που ο Ντεριντά ονομάζει διαφορική μόλυνση.

Η δεύτερη αντίφαση που προκύπτει από την ομοιογένεια δικαίου και βίας, μπορεί να γίνει κατανοητή από το παράδειγμα του πολέμου. Στην περίπτωση αυτή, υποκείμενα δικαίου κηρύσσουν πόλεμο για να επικυρώσουν ορισμένες βιαιότητες των οποίων οι σκοποί θεωρούνται φυσικοί, ενώ ταυτόχρονα η πολεμική βία είναι βία ληστρική και εκτός του νόμου, αν και εκτυλίσσεται εντός της σφαίρας του δικαίου. Ο πόλεμος που θεωρείται αρχετυπική μορφή βίας χάριν σκοπών φυσικών, είναι στην πραγματικότητα μία θεμελιωτική βία του δικαίου.

Τέλος, ο Ντεριντά εντοπίζει μία ακόμη αντίφαση στο συνολικό σχήμα διάκρισης των μορφών βίας: αφενός είναι ευκολότερη η κριτική επί της θεμελιωτικής βίας, καθώς όταν αυτή τίθεται δεν προϋπάρχει τυπική νομιμότητα, αφετέρου δε, είναι συγχρόνως και δυσκολότερη καθώς λόγω της ίδιας της έλλειψης προϋπάρχουσας τυπικής νομιμότητας, αυτή δεν μπορεί να προσαχθεί ενώπιον κάποιου προϋπάρχοντος δικαίου.¹⁷ Η θεμελιωτική βία, δεν αναγνωρίζει προϋπάρχον δίκαιο τη στιγμή που θέτει άλλο. Πρόκειται για μία επαναστατική στιγμή, για μία απόφαση εξαιρετική, η οποία δεν ανήκει το ιστορικό συνεχές αλλά στη θεμελίωση του δικαίου. Το νέο

16 Derrida, Jacques, *Ισχύς Νόμου*, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ: 117

17 Derrida, Jacques, *Ισχύς Νόμου*, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ: 123

αυτό δίκαιο έχει κάτι από το προηγούμενο, το οποίο όμως παραμορφώνεται και ριζοσπαστικοποιείται. Πρόκειται και πάλι για μία μόλυνση. Για αυτό η διάκριση μεταξύ θεμελιωτικής και συντηρητικής βίας δεν μπορεί να είναι καθαρή. Η μία ενυπάρχει στην άλλη. Ο Ντερντά αποδομεί τη δυνατότητα διάκρισης των δύο μορφών βίας, ενώ ο Μπένγιαμιν εγκαινιάζει με την εν λόγω διάκριση τη νέα κριτική της βίας.

1.4. Η δυνατότητα μη βίαιης επίλυσης διαφορών.

Όπως έχει προλεχθεί, κάθε μορφή βίας, είτε θεσπίζει είτε συντηρεί το δίκαιο. Όμως, κάθε δίκαιο βασίζεται σε βίαια μέσα και στην αρχή της δύναμης της εξουσίας. Ως εκ τούτου, κάθε δικαιοκτικό συμβόλαιο θεμελιώνεται στη βία, ενώ ακόμα και εκείνο που έχει συναφθεί ειρηνικά, μπορεί να καταλήξει σε μία ενδεχόμενη βία. Επιπλέον, εκτός από την κατάληξη, και η απαρχή του συμβολαίου, παραπέμπει στη βία, ακόμα και αν αυτή δεν είναι παρούσα τη στιγμή της σύναψης, καθώς υπάρχει και εκπροσωπείται από την εξουσία, η οποία εγγυάται αυτό το έννομο συμβόλαιο 18.

Η μη συνείδηση της ύπαρξης της βίας στο εσωτερικό ενός θεσμού οδηγεί στην παρακμή του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα θεωρεί ο Μπένγιαμιν τον θεσμό των Κοινοβουλίων, τα οποία εκφυλίζονται επειδή λησμονούν την επαναστατική βία από την οποία έχουν προέλθει¹⁹²⁰. Στα Κοινοβούλια επικρατεί ο συμβιβασμός, η άρνηση

18 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 19

19 Derrida, Jacques, Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ: 144 : “Τα κοινοβούλια ζουν μέσα στη λήθη της βίας από την οποία έχουν γεννηθεί. Αυτή η αμνησιακή απάρνηση δεν προδίδει μια ψυχολογική αδυναμία, εγγράφεται στο καθεστώς τους και απευθείας στη δομή τους. Εφεξής, αντί να καταλήγουν σε αποφάσεις σύμμετρες ή αναλογικές προς τη βία της δύναμης – εξουσίας, και αντίθετες της, τα Κοινοβούλια ασκούν την υποκριτική ποιότητα του συμβιβασμού. Η έννοια του συμβιβασμού, η απάρνηση της ανοιχτής βίας, η προσφυγή στη συγκεκριμένη βία ανήκουν στο πνεύμα της βίας, στη “νοοτροπία της βίας”, η οποία εξωθεί στο να αποδεχτείς τον καταναγκασμό του αντιπάλου, ούτως ώστε να αποφύγεις το χειρίστο και συνάμα για να πεις στον εαυτό σου, με τον αναστεναγμό του κοινοβουλευτικού εκπροσώπου, ότι αυτό δεν είναι βεβαίως το ιδεώδες. Οτι προφανώς καλύτερα θα ήταν διαφορετικά, αλλά ακριβώς δεν μπορείς να κάνεις διαφορετικά”

20 Αξίζει να προβληματιστούμε σχετικά με το αν ο Μπένγιαμιν παραβλέπει εδώ την επικοινωνιακή λειτουργία του Κοινοβουλίου. Ενδιαφέρον προκαλεί το εξής σχόλιο : “ The essence of the parliament apparently escapes Benjamin. It is a place for speaking with each other (parler). The parliament shifts the task of legislation from violence to speech. Compro-

της ανοιχτής βίας και η προσφυγή στη συγκαλυμμένη βία, η οποία οδηγεί στην αποδοχή του καταναγκασμού, προκειμένου να αποφευχθεί το χειρότερο. Οδηγεί δηλαδή στη βία της αυθεντίας, στην υπακοή στον νόμο, επειδή είναι νόμος.

Σε αντίθεση με τις ανωτέρω περιπτώσεις, τις οποίες ο Μπένγιαμιν κατακρίνει και θεωρεί ακατάλληλες για την επίλυση των διαφορών, ακριβώς επειδή συνεπάγονται την παρουσία της βίας, θεωρεί ότι στον ιδιωτικό χώρο, είναι δυνατή η μη βίαιη επίλυση των συγκρούσεων, καθώς εκεί επικρατεί “η κουλτούρα της καρδιάς”. Στις σχέσεις αυτές, όπου δεν εντοπίζεται η σχέση μέσου – σκοπού, υπάρχουν καθαρά μέσα, αυτά δηλαδή που δεν εμπεριέχουν βία. Ως απόδειξη για την απουσία της βίας υπό την επίλυση των ιδιωτικών ζητημάτων, ο Μπένγιαμιν χρησιμοποιεί την ατιμωρησία του ψεύδους. Πρόκειται για μία περίπτωση που διαφεύγει από τη δυνατότητα ελέγχου της εξουσίας. Πρόκειται για μία σφαίρα ιδιωτική, για “μία σφαίρα ανθρώπινης συμφωνίας που είναι μη βίαιη, με την έννοια ότι η βία δεν έχει καμία πρόσβαση σε αυτή: πρόκειται για τη σφαίρα της “συνεννόησης” καθεαυτής με τη γλώσσα”. Έτσι, ο Μπένγιαμιν προάγει την ανθρώπινη συνεννόηση και την καθαρή επικοινωνία, ως μέσα απρόσβλητα από την παρουσία της βίας, ικανά να επιτύχουν την ειρηνική επίλυση των διαφορών στην ιδιωτική σφαίρα, βασιζόμενα στην ευγένεια της ψυχής, την ειρήνη, την αγάπη και την εμπιστοσύνη, στα οποία το κράτος δεν μπορεί να παρέμβει.

Η ποινικοποίηση του ψεύδους, που επέφερε την κατάργηση της ιδιωτικής από τη δημόσια σφαίρα, αποτελεί μία ένδειξη παρακμής, μία έκπτωση των ηθικών αξιών. Το δίκαιο όμως, δεν τιμωρεί την εξαπάτηση για λόγους ηθικούς, αλλά επειδή φοβάται τις βιαιότητες

mise is free of brute violence as long as it is an outcome of speaking with each other. In contrast, a moment of absolute silence and speechlessness is inherent in violence. Benjamin mistakes the essence of compromise when he identifies a “mentality of violence” within it. Those who truly have a mentality of violence aren’t interested in compromise in the first place. Democracy has a communicative essence. Minorities can also definitely influence the decision making process by speaking.”
Βλ. , Βλ. Han, Byung-Chul, Topology of Violence, The Mit Press Cambridge, 2018, σελ. 50

που θα μπορούσαν να προκύψουν από την πλευρά των θυμάτων και την κατ' επέκταση απειλή της εν λόγω βίας για την έννομη τάξη. Όπως και στην απεργία, έτσι και εδώ, το δίκαιο περιορίζει μία μορφή βίας μέσω μίας άλλης βίας, προκειμένου να διατηρήσει το μονοπώλιο του ως προς αυτήν.

1.5. Η διάκριση μεταξύ γενικής πολιτικής απεργίας και προλεταριακής απεργίας.

Ο Μπένγιαμιν, διακρίνει τη γενική πολιτική απεργία από την προλεταριακή απεργία, διάκριση που αντλεί από τον Ζορζ Σορέλ. Η πρώτη συνιστά βία που αποσκοπεί στην τροποποίηση των συνθηκών εργασίας, στον μετασχηματισμό των έννομων συνθηκών και στην κατ' επέκταση θεμελίωση ενός νέου δικαίου. Αντίθετα, η δεύτερη δεν είναι βίαιη καθώς αποσκοπεί σε μία εξολοκλήρου μεταμορφωμένη συνθήκη, την οποία δεν επιβάλλει το κράτος και ως εκ τούτου δεν συνιστά μέσο για την επίτευξη κάποιου σκοπού, αλλά καθαρό μέσο, μη δυνάμενο να ενταχθεί σε μία σχέση μέσου – σκοπού. Αυτή η βία είναι απειλητική για το δίκαιο, όχι επειδή οι σκοποί της είναι ασυμβίβαστοι με αυτό, αλλά λόγω της “εκτός δικαίου γυμνής ύπαρξής της”. Ο χαρακτηρισμός της ως μη βίαιης αναφέρεται στη μη συμβολή της στον κύκλο βίας, όπου νομοθετική και συντηρητική βία εναλλάσσονται, οδηγώντας σε μία ατέρμονη κυκλική κίνηση δικαιοθεσίας και δικαιοσυντήρησης, η οποία απειλώντας το δίκαιο οδηγεί στη θέση ενός νέου δικαίου και ούτω καθεξής. Η γενική προλεταριακή απεργία δεν είναι μέσο για κάποιον εξωτερικό σκοπό αλλά εμπεριέχει τον σκοπό της ²¹.

Ο Μπένγιαμιν, προκρίνει έτσι την προλεταριακή απεργία, ως εξολοκλήρου διαφορετική από την γενική πολιτική απεργία, καθώς αυτή δεν επιθυμεί να ανατρέψει τις έννομες συνθήκες που διέπουν την

21 Αθανασάκης, Μανόλης, “Βία που υποτάσσει και βία που απελευθερώνει”, Ο ΠΟΛΙΤΗΣ, Μηνιαία Επιθεώρηση, Τεύχος 103, 2002, σελ. 40

εργασία, αλλά να τις καταργήσει πλήρως, να επιτύχει την απουσία του κράτους και του δικαίου από τις εργασιακές σχέσεις, να δώσει ένα τέλος στην εναλλαγή δικαιοθετούσας και δικαιοσυντηρητικής βίας, και να επιτύχει μία εργασιακή συνθήκη, δίχως βία, και συνεπώς δίχως κρατική παρουσία.

1.6. Η διάκριση μεταξύ μυθικής και θεϊκής βίας.

Εκτός από τη βία που αποτελεί μέσο προς επίτευξη ορισμένου σκοπού, ήτοι προς θεμελίωση ή συντήρηση του δικαίου, υπάρχει και η βία που δεν συνιστά ούτε δίκαιο ούτε άδικο μέσο ή ούτε καν μέσο συνδεδεμένο με ορισμένο σκοπό. Αυτή είναι η καθαρή βία, η οποία δε συνιστά μέσο προς ορισμένο σκοπό, αλλά σχετίζεται με την ίδια τη διάστασή της ως μέσου. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί ο θυμός, ως έκρηξη βίας χωρίς σκοπό²². Ενώ η βία που αποτελεί μέσο για το δίκαιο, δεν αυτοκαθορίζεται αλλά υπάρχει ως εξουσία, η καθαρή βία, καταστρέφει αυτή τη σχέση μεταξύ δικαίου και βίας, και ως εκ τούτου, εμφανίζεται εν τέλει ως βία που “δρα και εκδηλώνεται” και όχι ως βία που κυριαρχεί²³.

Ορμώμενος από το ανωτέρω παράδειγμα, ο Μπένγιαμιν επιχειρεί να αναδείξει τη δυνατότητα ύπαρξης μία βίας καθαρής^{24 25}. Η καθαρότητα αυτή είναι σχεσιακή και όχι υποστασιακή, καθώς δεν αποτελεί ένα βασικό στοιχείο που χαρακτηρίζει τη βίαιη πράξη, αλλά

²² Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 26

²³ Agamben, Giorgio, Κατάσταση εξαίρεσης, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Εκδόσεις Πατάκη, Τρίτη Έκδοση, 2015., σελ. 107

²⁴ Ωστόσο, η καθαρή βία δεν μπορεί να αναγνωρισθεί ως τέτοια μέσω της απόφασης. Το μόνο που αντιστοιχεί σε αυτή την απόφαση είναι “η περιέργη και κυρίως αποθαρρυντική ανακάλυψη της έσχατης αδυναμίας επίλυσης όλων των προβλημάτων του δικαίου”. Βλ. Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 22.

²⁵ “Στο καθαρό είναι, που νοείται ως το άμεσο διακύβευμα της μεταφυσικής, αντιστοιχεί εδώ η καθαρή βία, ως το έσχατο διακύβευμα της πολιτικής, ως “ουσία” της πολιτικής”. Βλ. Agamben, Giorgio, Κατάσταση εξαίρεσης, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Εκδόσεις Πατάκη, Τρίτη Έκδοση, 2015, σελ. 102.

αφορά στη σχέση της βίας με κάτι εξωτερικό, ήτοι το δίκαιο και τη δικαιοσύνη²⁶.

Ο Μπένγιαμιν αντιπαραθέτει τη βία του ελληνικού μύθου με τη βία του θεού. Η μυθική βία είναι εκείνη που θεμελιώνει ένα δίκαιο, προερχόμενη από τη μοίρα, μη δυνάμενη να ρυθμιστεί από κανένα προηγούμενο, ανώτερο ή υπερβατικό δίκαιο. Η στιγμή αυτής της εκδήλωσης της μυθικής βίας, είναι μία στιγμή αρχέγονη, μία στιγμή κατά την οποία δεν υπάρχει ούτε διανεμητική δικαιοσύνη, ούτε ποινή²⁷. Η Νιόβη δεν τιμωρείται επειδή παραβιάζει το υπάρχον δίκαιο, αλλά επειδή προκαλεί τη μοίρα, η οποία έρχεται για να εγκαθιδρύσει ένα νέο δίκαιο. Αντίστοιχα, ο Προμηθέας, τιμωρείται σε ένδειξη νίκης της μοίρας, ως εγκαθίδρυσης ενός νέου δικαίου.

Η μυθική βία, είναι λοιπόν η καθαρή εκδήλωση των θεών, μία εκδήλωση της ύπαρξής τους. Η λειτουργία αυτής της βίας στη νομοθεσία είναι διττή: αφενός έχει σαν σκοπό την εδραίωσή της ως δικαίου μέσω του εαυτού της, αφετέρου η ίδια η βία διατηρείται ακόμη και τη στιγμή της εγκαθίδρυσης, χωρίς να απορρίπτεται. Θεσπίζεται σαν νόμος ένας σκοπός στενά συνδεδεμένος μαζί της. Ο σκοπός αυτός είναι η εξουσία. Επομένως, η θέσπιση δικαίου περιλαμβάνει τόσο την εγκαθίδρυση εξουσίας, όσο και την άμεση εκδήλωση βίας²⁸.

Η μυθική βία περιλαμβάνει τόσο τη δικαιοθετούσα όσο και τη δικαιοσυντηρητική βία. Κάθε συντηρητική βία αποδυναμώνει τη νομοθετική βία που αντιπροσωπεύεται από αυτή, μέσω της καταστολής της εχθρικής αντιβίας. Δηλαδή δημιουργείται μία κυκλική δομή γεγονότων, όπου κάθε νομοθετική βία εγκαθιδρύει ένα νέο δίκαιο, το οποίο διατηρείται μέσω της συντηρητικής βίας, η οποία

26 Agamben, Giorgio, Κατάσταση εξαίρεσης, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Εκδόσεις Πατάκη, Τρίτη Έκδοση, 2015., σελ. 105

27 Derrida, Jacques, Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015, σελ: 158

28 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 27 : “ Η δικαιοσύνη είναι αρχή κάθε θεϊκής κατασκευής σκοπών και η εξουσία η αρχή κάθε μυθικής θέσπισης νόμων”.

όμως παράλληλα αποσκοπεί στην καταστολή της αντιβίας. Αυτό προκαλεί την παρακμή του δικαίου και συνεπώς μία νέα βία, και κατ' επέκταση ένα νέο δίκαιο.

Στη μυθική βία αντιτίθεται η θεϊκή, η οποία τείνει στην εξασφάλιση της δικαιοσύνης²⁹. Αντί να θεμελιώνει, καταστρέφει, αντί να θανατώνει διά του αίματος, είναι αναίμακτη. Είναι κατ' ουσίαν μη βίαιη, καθώς δεν εμπίπτει στην επικράτεια των μέσων, που αποβλέπουν στην επίτευξη κάποιου εξωτερικού σκοπού³⁰. Ο Μπένγιαμιν φρονεί ότι το αίμα είναι το σύμβολο της ζωής, της απλής ζωής. Η μυθική βία προκαλεί την εκροή αίματος εναντίον της απλής ζωής. Αντίθετα, η θεϊκή βία ασκείται πάνω σε κάθε ζωή, απλώς εν ονόματι του έμβιου όντος. Η μυθική βία θυσιάζει το έμβιο ον, ενώ η θεϊκή θυσιάζει τη ζωή για να σώσει το έμβιο ον³¹. Η θεϊκή βία είναι καταστρεπτική και εξιλεωτική, και αντιτίθεται στη μυθική με σκοπό την καταστροφή της. Είναι καθαρή καθώς διακόπτει τον δεσμό μεταξύ βίας και δικαίου, χωρίς να εγκαθιδρύει κυριαρχία. Σε αντίθεση με τη μυθική βία, δε βασίζεται στην ενοχή. Η Νίοβη παρέμεινε ζωντανή ως φορέας ενοχής. Η Θεϊκή βία είναι εξιλεωτική επειδή διαρρηγνύει αυτό το πλαίσιο της ενοχής.³²

Ο Μπένγιαμιν απαντά στους υπέρμαχους της ιερότητας της ζωής οι οποίοι αντιτίθενται σε μία τέτοια βία εν ονόματι της ίδιας της ύπαρξης και της ιεροποίησης της ζωής χάριν αυτής της ίδιας, χάριν του απλού γεγονότος της ζωής. Κατακρίνει την πρόταση σύμφωνα με την οποία

29 Η θεϊκή βία υπάρχει πέραν και έξω από το δίκαιο, επιδιώκοντας όμως την εγκαθίδρυση μίας νέας τάξης πραγμάτων, βασιζόμενης στη δικαιοσύνη. Όμως, αυτή η δικαιοσύνη δεν είναι καθολική και αυτοαναφορική, αλλά υπόκειται σε συγκεκριμένο προσανατολισμό, ανήκουσα σε ένα συγκεκριμένο σύστημα σκοπών. Βλ. Pan, David, *Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order*, Irvine, University of California, , σελ. 45-46

30 Αθανασάκης, Μανόλης, “Βία που υποτάσσει και βία που απελευθερώνει”, Ο ΠΟΛΙΤΗΣ, Μηνιαία Επιθεώρηση, Τεύχος 103, 2002

31 Benjamin, Walter, *Για μία κριτική της Βίας*, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 30: “ *Η μυθική βία είναι μία αιματηρή εξουσία επί της γυμνής ζωής για λογαριασμό της εξουσίας, ενώ η θεϊκή βία είναι καθαρή εξουσία επί του συνόλου της ζωής για λογαριασμό των ζώντων.*”

32 Han, Byung-Chul *Topology of Violence*, The Mit Press Cambridge, 2018, σελ. 54

το Dasein³³, ως απλό γεγονός να ζεις, πρέπει να θεωρείται ανώτερο από το δίκαιο Dasein. Αυτό που είναι ιερό στον άνθρωπο δεν είναι η ζωή, αλλά η δικαιοσύνη της ζωής του, η δυναμικότητα και η δυνατότητα της δικαιοσύνης. Αυτοί οι στοχαστές αδίκως καταδικάζουν εκ προοιμίου έναν βίαιο σκοτωμό, βάσει της εντολής “ου φονεύσεις”. Η εντολή “ου φονεύσεις” προηγείται της πράξης και παραμένει μία απόλυτη προσταγή για την θεϊκή βία, επειδή αυτή είναι συνυφασμένη με τον σεβασμό του έμβιου όντος, πέραν κάθε δικαίου. Αν ο φόβος επιβάλλει την υπακοή, καμία κριτική της πράξης δεν μπορεί να είναι δυνατή. Η επιχειρηματολογία των εν λόγω στοχαστών, στην περίπτωση επαναστατικής θανάτωσης του καταπιεστή έχει ως εξής “ Αν δεν φονεύσω δεν θα εγκαθιδρύσω ποτέ το παγκόσμιο βασίλειο της δικαιοσύνης...αυτό είναι το επιχείρημα του ευφυούς τρομοκράτη. Εμείς , όμως, τους λέμε ότι πάνω από την ευτυχία και τη δικαιοσύνη της ύπαρξης, βρίσκεται η ύπαρξη καθεαυτή”. Η θεωρία αυτή θέτει την ύπαρξη υπεράνω όλων ως αυταξία, αλλά αντιμετωπίζει την ύπαρξη ως γυμνή ζωή³⁴.

1.7. Η θεϊκή βία ως κυρίαρχη.

Η κριτική της βίας του Μπένγιαμιν είναι μία φιλοσοφία της ιστορίας της. Η κριτική μας επιτρέπει να επιφέρουμε μία αλλαγή μέσα στην ιστορία και ως προς την ιστορία. Η ανεπικρισία αναφέρεται στη μυθική βία (θεμελιωτική και συντηρητική του δικαίου), ενώ η επικρισία στην πλευρά της θεϊκής βίας που καταστρέφει το δίκαιο. Ο Μπένγιαμιν επικαλείται μία ιστορική εποχή με την έννοια ότι η ιστορία είναι στην πλευρά της θεϊκής βίας. Αυτή η εποχή που θα

³³ Ο όρος Dasein, ο οποίος χρησιμοποιήθηκε από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ, αναφέρεται στην ανθρώπινη ύπαρξη ως το εδωανά-είναι καταλαβαίνει τον εαυτό του μέσα από την αγωνία του θανάτου. Το Είναι αποτελεί μιαν αδιάσπαστη ολότητα. Για τον Χάιντεγκερ, ο άνθρωπος δεν χωρίζεται σε ύλη και πνεύμα, δεν αποτελείται από τα διακριτά μέρη της ψυχής και του σώματος, αντίθετα, «το θέμα είναι να παραγάγουμε μια πρωταρχικότερη ερμηνεία του είναι του ανθρώπου, που τον νοεί ως αδιαίρετο είναι και όχι ως συντιθέμενο από σωματική ύλη και πνευματική μορφή, βλ. Dastur, Francoise, Ο Χάιντεγκερ και το ερώτημα του χρόνου, μτφρ.: Μιχάλης Πάγκαλος, εισαγωγή - επιμέλεια: Γκόλφω Μαγγίνη, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2008

³⁴ Έχει επικρατήσει η μετάφραση του μπενγιαμινικού όρου bloßes Leben ως γυμνή ζωή (nuda vita) από τον Ιταλό φιλόσοφο Giorgio Agamben. Το επίθετο bloß σημαίνει γυμνός, ακάλυπτος, απλός.

δώσει τέλος στον κύκλο των μυθικών μορφών του δικαίου, θα επιφέρει την κατάργηση της βίας και της εξουσίας.

Επιπλέον, η ιστορία του δικαίου αποδομείται αφ' εαυτής. Η συντηρητική βία παραδίδεται στην καταστολή της αντιβίας, η οποία όμως αποδυναμώνει τη θεμελιωτική βία, την οποία η ίδια εκπροσωπεί. Συνεπώς η θεμελιωτική βία αυτοκαταστρέφεται. Σύμφωνα με τον Ντεριντά, ο Μπένγιαμιν αναγνωρίζει έτσι τον νόμο της επαναληψιμότητας, σύμφωνα με τον οποίο η θεϊκή βία αναπαρίσταται και εκπροσωπείται εντός της συντηρητικής βίας, η οποία πάντα επαναλαμβάνεται για τη διατήρηση της απαρχής της.

Η θεμελιωτική και η συντηρητική βία συνδέονται με έναν νόμο ταλάντωσης.³⁵ Η νομοθετική βία μετασχηματίζεται σε συντηρητική προκειμένου να διασφαλίσει τη συνέχιση του δικαίου που έχει θέσει. Όμως αυτή η πλέον συντηρητική βία αναλώνεται στην καταστολή της αντιβίας, με αποτέλεσμα να αποδυναμώνεται, να παρακμάζει και ως εκ τούτου να προκαλεί την αποδυνάμωση της νομοθετικής βίας. Αυτός ο κύκλος των μυθικών μορφών βίας είναι αέναος και οδηγεί σε μία ατελέσφορη εναλλαγή της θεμελιωτικής και συντηρητικής βίας, και κατ' επέκταση στην εναλλαγή μεταξύ θέσπισης ενός νέου δικαίου με τη βία, διατήρησής του και επαναθέσπισής του.

Τον κύκλο αυτό μόνο η θεϊκή βία δύναται να διαρρήξει, καθώς αυτή δεν αποσκοπεί στη θεμελίωση άλλου δικαίου, ούτε στον μετασχηματισμό της έννομης τάξης, αλλά στην ολοσχερή εξαφάνισή του για την επίτευξη μίας μη βίαιης επίλυσης των ανθρώπινων διαφορών, όπως αυτό είναι δυνατό στις ιδιωτικές σχέσεις όπου εκλείπει η κυρίαρχη παρουσία του δικαίου. Για αυτό και είναι καθαρό μέσο και όχι βίαιο. Αυτή η βία, που ο Μπένγιαμιν ονομάζει κυρίαρχη, υπάρχει πέραν και έξω από το δίκαιο, και αποδεικνύει τη δυνατότητα ύπαρξης μίας επαναστατικής βίας, ως υψηλότερης εκδήλωσης της

35 Benjamin, Walter, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014, σελ 33

καθαρής βίας ανεξάρτητης από το δίκαιο. Τη θεϊκή αυτή βία μόνο μία
εποχή δημιουργίας μπορεί να ακολουθήσει.

Κεφάλαιο 2:

2.1. Η σχέση βίας και πολιτικής στην Hannah Arendt

Η Άρεντ γράφει το έργο της “Περί Βίας” το 1968, με αφορμή τη βία που εκφράστηκε σε πολλαπλά επίπεδα κατά τη διάρκεια του 20ου αι., εμπνευσμένη από τις φοιτητικές εξεγέρσεις στη Γαλλία και στην Αμερική, την εξιδανίκευση της βίας αλλά και το αντιπολεμικό κίνημα κατά του πολέμου του Βιετνάμ και το κίνημα της Μαύρης Δύναμης. Η Άρεντ επιχειρεί μία διαφορετική προσέγγιση της βίας, που έρχεται σε αντίθεση με την ελκυστική απόχρωση που αυτή έχει λάβει εντός του νεωτερικού στοχασμού, καθώς αυτή αποθεώθηκε από τη Νέα Αριστερά, ενισχύοντας την αντίληψή της ότι όσο η βία αποκτά ανεξέλεγκτες διαστάσεις στις διεθνείς σχέσεις, τόσο φαίνεται ως ένα εξαιρετικά αποτελεσματικό μέσο διεκδίκησης στο εσωτερικό των κρατών και ιδίως στην επανάσταση.

Στο εν λόγω δοκίμιο, η Άρεντ επιχειρεί την ανεύρεση ενός μέσου με το οποίο θα εγκαινιασθεί μία νέα πολιτική κατάσταση χωρίς την αδικία του παρελθόντος. Με αυτή την κατεύθυνση και την παράλληλη ανάδειξη του εργαλειακού χαρακτήρα της βίας, τονίζει τη διαφορά χρήσης της στην απελευθέρωση σε σχέση με την επανάσταση, κατ’ αναλογία με τους στόχους που εξυπηρετεί η κάθε μία. Καταλήγει έτσι στο συμπέρασμα ότι η βία δεν μπορεί να έχει αμιγώς πολιτικούς στόχους αλλά μόνο έμμεσα μπορεί να εξυπηρετεί την πολιτική. Αυτή η απόρριψη της βίας ως μέσου ανατροπής για την εγκαθίδρυση μίας νέας πολιτικής συνθήκης οδηγεί την Άρεντ στη διάκριση της βίας από τη δύναμη και στην αναζήτηση της λύσης εντός της έννοιας της αρχαιοελληνικής πόλεως και της ρωμαϊκής *res publica*.

2.2. Από την πράξη στη δύναμη.

Η πράξη, στο έργο της Άρεντ, συνδέεται με την ενικότητα του δρώντος υποκειμένου ενώ προϋποθέτει την ανθρώπινη πολλότητα³⁶, καθώς λαμβάνει χώρα ανάμεσα στους ανθρώπους και κατευθύνεται προς αυτούς³⁸. Η πράξη έχει χαρακτήρα εφήμερο, καθώς ο σκοπός της εξαντλείται με την ίδια την τέλεσή της. Επιπλέον, διακόπτει απρόβλεπτα τη ροή των γεγονότων προκειμένου να αρχίσει μία νέα ιστορία. Διαφέρει από την απλή συμπεριφορά, καθώς η τελευταία ρυθμίζεται από κανόνες. Η Άρεντ υποστηρίζει ότι η πράξη είναι η απάντηση του ανθρώπου στο γεγονός της γέννησής του. Νοούμενη με αυτό τον τρόπο, σημαίνει την “ικανότητα του ανθρώπου να καινοτομεί σε σχέση με τους βιολογικούς και ιστορικούς προσδιορισμούς του”, να είναι δρών υποκείμενο του βίου του και όχι να διάγει μία βιολογική ζωή άνευ νοήματος. Έτσι καθίσταται πολιτικό ον, καθορίζοντας έναν ενδεχόμενο τρόπο ύπαρξης³⁹. Η πράξη καθιστά δυνατό για τον άνθρωπο, το απίθανο και το εξαιρετικό, εντός του κόσμου των φαινομένων.

Από την έννοια της πράξης διακρίνεται αυτή της κατασκευής⁴⁰, η οποία αφορά την κυριαρχία επί της ύλης, διέπεται από την αρχή της χρησιμότητας και το κριτήριο της αποτελεσματικότητας, εμπίπτει στη

36 Η ίδια γράφει : “ Action, the only activity that goes on directly between men without intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the condition – not only the *conditio sine qua non*, but the *condition per quam* – of all political life”. Βλ. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, σελ. 7

37 “Πολλότητα για την Άρεντ σημαίνει ατομικότητα, διάκριση και ισότητα. Κάθε μεμονωμένο άτομο εισάγει μία διακριτή προοπτική σε ένα κοινό κόσμο...”, “Plurality has a distinctive meaning for Arendt : it involves individuality, distinction, and equality. Every individual brings a distinctive perspective to a common world. Plurality is rooted in our natality, the capacity to begin, to initiate action spontaneously, Βλ. Bernstein, Richard, *Hannah Arendt’s Reflections on Violence and Power*, Firenze University Press, 2011, σελ. 8

38 Νικολαΐδου–Κυριανίδου, Βάνα, Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ. 32

39 Η “αυθεντική πολιτική πράξη” είναι ο λόγος, η ανταλλαγή απόψεων μεταξύ ίσων υποκειμένων για χάρη του κοινού καλού. Βλ. Kateb, George, *Political action : its nature and advantages*, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press, 2006, σελ. 133.

40 Η διάκριση πράξης και κατασκευής προέρχεται από τον Αριστοτέλη, “For the ancients, especially Aristotele, action (praxis) is the highest form of human activity – the one in which human beings live ethical and political lives. Making, the work of craftsmen or artists (poiesis), has a lesser value than action (praxis), Βλ. Bernstein, Richard, *Hannah Arendt’s Reflections on Violence and Power*, Firenze University Press, 2011, σελ. 1

σχέση μέσου - σκοπού και δεν χρειάζεται την ανθρώπινη πολλότητα 41 . Η κατασκευή χαρακτηρίζεται από μονιμότητα, σταθερότητα και αντοχή, ενώ η πράξη από ελευθερία, πολλότητα και αλληλεγγύη. Η βία συναρτάται, σύμφωνα με την Άρεντ, με την κατασκευαστική δραστηριότητα ως εξής : “Εκείνο που αξίζει ιδιαίτερης προσοχής είναι ότι ένα στοιχείο βίας ενυπάρχει αναπόφευκτα σε όλες τις δραστηριότητες της ποίησης, της κατασκευής και της παραγωγής, δηλαδή σε όλες τις δραστηριότητες με τις οποίες οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν άμεσα τη φύση, και οι οποίες διακρίνονται από άλλες δραστηριότητες, όπως η πράξη και η ομιλία, που απευθύνονται πρώτα και κύρια σε ανθρώπινες υπάρξεις. Η οικοδόμηση του ανθρώπινου τεχνουργήματος πάντα συνεπάγεται κάποια τετελεσμένη βία πάνω στη φύση – πρέπει να σκοτώσουμε ένα δένδρο για να αποκτήσουμε ξυλεία, και πρέπει να βιάσουμε αυτό το υλικό για να κατασκευάσουμε τραπέζι” 42. Η έννοια της κατασκευής χρησιμοποιείται από την Άρεντ για να αναδείξει τη λογική του homo faber που διαπερνά την πολιτική δραστηριότητα, καθώς στις δημόσιες υποθέσεις επιβάλλεται η σχέση εντολής – υπακοής. Δηλαδή ο πολιτικός ως τεχνίτης, με μία πλατωνική έννοια, είναι αυτός που γνωρίζει πως να κατασκευάσει την τέλεια πολιτεία.

Βάσει των ανωτέρω, η δύναμη υφίσταται όταν οι άνθρωποι μπορούν να πράττουν από κοινού 43 συνδεδεμένοι με σχέσεις ισότητας, ενεργώντας δηλαδή ελεύθερα σε σχέση με τα δημόσια πράγματα 44.

41 Διακρίνεται η έννοια του ανθρώπου – τεχνίτη από εκείνη του πολιτικού υποκειμένου. “Man is a fabricator (homo faber) but he is a distinctively human only insofar as he is a political actor, one who speaks, deliberates, and acts with others. Here Arendt follows in the classical tracks of Aristotele’s zoon politikon”, Βλ. Brunkhorst, Hauke, Equality and elitism in Arendt, The Cambridge Companion to Hannah Arendt (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press, 2006, σελ. 182-183

42 Arendt, Hannah, On revolution, Penguin Books, 1963, σελ. 208 επ. και Arendt, Hannah, Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος, Λεβιάθαν, 1996, σελ 176

43 Η δύναμη είναι οριζόντια ως προκύπτουσα από τη σύμπραξη ίσων ατόμων . Βλ. Bernstein, Richard, Hannah Arendt’s Reflections on Violence and Power, Firenze University Press, 2011, σελ. 10.

44 “Power, for Arendt is something that flows between people when they have freely chosen to be together. It appears when different individuals are together in a public space, and is made manifest through their speech. “Power”, Arendt writes, “is actualized only where world and deed have not parted company, where words are not empty and deeds not brutal, where words are not used to veil intentions but to disclose realities”. She also thought of power as a potential and not an unchangeable, measurable, and reliable entity like force or strength. Power for Arendt is inherent in human communities,

Με αυτόν το τρόπο υπερβαίνουν τις προσωπικές ανάγκες, δημιουργώντας έτσι ένα πεδίο ελευθερίας⁴⁵. Συνεπώς η δύναμη δεν υπάρχει αναγκαία, αλλά ανήκει στον λαό και υπάρχει μόνο εντός της οργανωμένης πολιτικής κοινότητας, η οποία συγκροτείται κατόπιν ελεύθερης συναίνεσης ελεύθερων και ίσων πολιτών. Αντλεί τη νομιμότητά της από την αρχική συνένωση και σύμπραξη, η οποία συνίσταται στην διαρκή επαναληψιμότητα της αρχής και της ιδρυτικής πράξης⁴⁶. Αποτελεί αυτοσκοπό, καθώς δε θεμελιώνεται σε κάποια αρχή εξωτερική.

Σε ένα αντιπροσωπευτικό πολιτικό σύστημα, η δύναμη νομιμοποιεί την κυβέρνηση. Όταν όμως εξαφανισθεί, η εξουσία θα καταφύγει στη χρήση βίας, καθώς δεν υφίσταται πλέον ο πολιτικός χαρακτήρας της οργάνωσης που συναινεί και επομένως παρέχει τη δύναμη. Έτσι, η βία εκδηλώνεται όταν εκλείπει η δύναμη, καθώς τότε ο λαός έχει άρει την αρχική του συναίνεση και η εξουσία προσπαθεί να διατηρήσει την κυριαρχία της, χωρίς όμως να έχει πλέον τη δύναμη που τη νομιμοποιεί.⁴⁷ Προηγείται επομένως η έλλειψη της δύναμης και έπεται η εμφάνιση της βίας, η οποία τείνει να υποκαταστήσει τη διατήρηση της εξουσίας, ενώ έχει ουσιαστικά εκλείψει το θεμέλιο νομιμοποίησής της.

but it is only actualized when people come to act out of a common interest, for example in revolutionary action”. Βλ. Swift, Simon, Hannah Arendt, Routledge Critical Thinkers, 2009, σελ 35

45 Αναφέρεται σε μία απτή δημόσια ελευθερία (freedom) , η οποία διακρίνεται από την απελευθέρωση (liberty). Η πρώτη προϋποθέτει τη δεύτερη αλλά απαιτεί επιπλέον τη σύμπραξη ίσων υποκειμένων. “Public tangible freedom must be sharply distinguished from liberty. Liberty is always liberation from someone or something whether it liberation from poverty, or oppressive rules and tyrants. Liberty is a necessary condition for public freedom, but not sufficient condition. Public freedom is a positive political achievement that arises when individuals act together and treat each other as political equals. I believe that the distinction between liberty and public freedom is one of Arendt’s most important, enduring and relevant political insights.” Βλ. Bernstein, Richard, Hannah Arendt’s Reflections on Violence and Power, Firenze University Press, 2011.

46 Η σημασία της αρχής στο έργο της Άρεντ είναι διττή. Σημαίνει αρχίζω και άρχω. Δηλαδή το θεμέλιο του πολιτικού συστήματος είναι η ιδρυτική πράξη – σύνταγμα αλλά και το ίδιο το γεγονός της ίδρυσης και συγκρότησης. Το κύρος του νόμου προέρχεται ακριβώς από αυτή την αρχική συμφωνία και όχι από κάποια υπεράνθρωπη ύπαρξη.

47 Σύμφωνα με την Άρεντ η εξουσία γεννιέται όταν συνενώνεται μία ομάδα ανθρώπων με σκοπό την πράξη. Ωστόσο αν η επανάσταση αποτελεί την πιο εκφραστική μορφή πολιτικής πράξης, τότε ανακύπτει ο προβληματισμός, κατά πόσο μπορεί η επανάσταση, ως πολιτική πράξη, να διαχωρισθεί από τη βία. Βλ. Arendt, Hannah, On revolution London: Penguin, 1990, σελ. 175, 262

2.3. Βία και Δύναμη. Δύο έννοιες διακριτές.

Στο έργο της “Περί Βίας”, η Άρεντ εξαρχής διακρίνει δύο θεμελιώδεις έννοιες, ήτοι τη δύναμη και τη βία, οι οποίες συχνά συγχέονται ή ταυτίζονται. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για δύο διακριτές και αντιθετικές έννοιες. Σε αντίθεση με τη δύναμη, η βίαιη πράξη χρειάζεται πάντα εργαλεία και εμπίπτει στη σχέση μέσου – σκοπού. Όμως, “ο σκοπός διατρέχει τον κίνδυνο να συνθλιβεί από τα μέσα που αγιάζει και που χρειάζονται για την επίτευξή του”⁴⁸. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές όσον αφορά τα αποτελέσματα των ανθρωπίνων πράξεων, τα οποία δεν μπορούν να προβλεφθούν, καθοριζόμενα συχνά και από τον παράγοντα της τύχης, και ως εκ τούτου, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η βία κρύβει ένα στοιχείο αυθαιρεσίας.

Για παράδειγμα, ο πόλεμος ως στόχος αυτών που ασχολούνται με τα μέσα καταστροφής, τείνει να εξαφανισθεί, χάρη στα μέσα που έχει στη διάθεσή του, αναδεικνύοντας έτσι αυτή την έλλειψη προβλεψιμότητας ως προς τη σχέση του σκοπού με τα μέσα. Έχει απολέσει την αποτελεσματικότητά του εξαιτίας της ραγδαίας τεχνολογικής εξέλιξης των εργαλείων της βίας. Ο πόλεμος είναι ακόμα παρών απλώς επειδή δεν έχει υποκατασταθεί από άλλο μέσο στη διεθνή πολιτική σκηνή. Και αυτό συμβαίνει λόγω της ταύτισης της εθνικής κυριαρχίας, η οποία σημαίνει ελευθερία από ξένη κυριαρχία, με την κρατική κυριαρχία, η οποία σημαίνει απόλυτη και απεριόριστη εξουσία εξωτερικής πολιτικής. “Ο ορθολογικός σκοπός του δεν είναι η νίκη αλλά η αποτροπή του πολέμου, και η κούρσα των εξοπλισμών, που δεν αποτελεί πλέον προετοιμασία για πόλεμο, μπορεί σήμερα να δικαιολογηθεί μόνο με το σκεπτικό ότι όλο και μεγαλύτερη δυνατότητα αποτροπής αποτελεί την καλύτερη εγγύηση για την ειρήνη”⁴⁹.

48 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μπφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ. 66
49ό.π. *Περί Βίας*, σελ. 66

Η βίαιη πράξη, ως μέσο, έχει ανάγκη από εργαλεία, τα οποία στο πεδίο διεξαγωγής του πολέμου είναι ασφαλή και εγγυημένα. Αντίθετα, αυτό δεν συμβαίνει με το σκοπό της ανθρώπινης πράξης, ο οποίος χαρακτηρίζεται από αυθαιρεσία και μη προβλεψιμότητα. Ως εκ τούτου, τα μέσα για την επίτευξη πολιτικών στόχων, μπορούν να συνθλίψουν τους σκοπούς και να τους υπερβούν, καθώς η βίαιη πράξη και ιδίως ο πόλεμος, εμπεριέχει την τυχειότητα, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη πράξη.

Η Άρεντ σχολιάζει ότι έχει αγνοηθεί ο μείζων ρόλος της βίας στα ανθρώπινα πράγματα. Παραδείγματος χάριν, σύμφωνα με τον Κλαούζεβιτς ο πόλεμος είναι συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα, ενώ σύμφωνα με τον Ένγκελς, η βία είναι επιταχυντής της οικονομικής ανάπτυξης.⁵⁰ Η έμφαση δίνεται δηλαδή, στην πολιτική ή οικονομική συνέχεια που ακολουθεί τη βίαιη δράση και όχι στην ίδια τη βίαιη δράση, με αποτέλεσμα να αγνοείται το ουσιαστικό περιεχόμενο το φαινομένου.

Από την άλλη πλευρά, η δύναμη δεν είναι εργαλειακή. Είναι αυτοσκοπός. Είναι σύμφυτη με την ίδια την έννοια της πολιτικής κοινότητας και ως εκ τούτου δε χρειάζεται δικαιολόγηση, αλλά νομιμοποίηση. Η νομιμοποίηση αυτή ανάγεται στο παρελθόν, σε μία αρχική συναίνεση, στην πρώτη συνάντηση των πολλών που πρόκειται να ενεργήσουν από κοινού. Γι' αυτό και κάθε φορά που αμφισβητείται, αρκεί να επικαλεστούμε το παρελθόν.⁵¹

Αντίθετα η βία δε δύναται να νομιμοποιηθεί, παρά μόνο να δικαιολογηθεί, και μάλιστα από έναν σκοπό που τοποθετείται στο μέλλον. Όσο πιο βραχυπρόθεσμος είναι ο σκοπός, τόσο πιο πιθανό είναι να μη συνθλιβεί αυτός από το ίδιο το βίαιο μέσο, καθώς η

⁵⁰ό.π. Περί Βίας, σελ. 71

⁵¹ό.π. Περί Βίας, σελ. 113 επ.

δικαιολόγησή της γίνεται πιο δυσχερής, όσο ο σκοπός απέχει χρονικά από τη χρήση της.⁵²

Μία πρόσθετη διαφορά μεταξύ βίας και δύναμης, αφορά στο ότι η δύναμη εξαρτάται από αριθμούς, είναι ανάλογη του αριθμητικών μεγεθών, σε αντίθεση με τη βία η οποία, όντας εργαλειακή, δεν εξαρτάται από αριθμητικά μεγέθη. *“Η ακραία μορφή δύναμης είναι το Όλοι εναντίον Ενός και η ακραία μορφή βίας είναι το Ένας Εναντίον Όλων”*, όμως η βία δεν είναι ποτέ δυνατή χωρίς εργαλεία. Κάθε φορά που ένας μικρός αριθμός ατόμων προκαλεί με βία διαταραχές σε βάρος της πλειοψηφίας, δεν πρόκειται για μία νίκη των πρώτων, αλλά για μία άρνηση της πλειοψηφίας να χρησιμοποιήσει τη δύναμή της. Επιπλέον, η ποσότητα βίας που διαθέτει μία χώρα δεν είναι ένδειξη της κραταιότητάς της και δεν εξασφαλίζει την υπεροχή έναντι μίας μικρότερης και ασθενέστερης δύναμης⁵³.

Η δύναμη είναι αναγκαία προϋπόθεση ύπαρξης κάθε κυβέρνησης. Ως αυτοσκοπός, *“προηγείται και επιβιώνει όλων των στόχων έτσι ώστε η δύναμη, μακράν του να αποτελεί μέσο για ένα σκοπό, είναι ακριβώς η συνθήκη που κάνει μία ομάδα ανθρώπων ικανή να σκέπτεται και να πράττει με βάση την κατηγορία των μέσων και σκοπών”*⁵⁴.

Ωστόσο, συχνά η βία και η δύναμη εμφανίζονται μαζί, και τότε η δύναμη είναι κυρίαρχη. Όμως, σύμφωνα με την Άρεντ, η βία δεν εξαρτάται από αριθμούς αλλά από όργανα, τα οποία αυξάνουν την ανθρώπινη ρώμη. Για αυτό και η βία μπορεί να καταστρέψει τη δύναμη, καθώς *“ από την κάννη ενός όπλου βγαίνει η πιο αποτελεσματική υπακοή”*. Η δύναμη, όμως, δεν μπορεί ποτέ να προέλθει από μία κάννη. Έτσι, όταν η βία και η δύναμη συνυπάρχουν

⁵²ό.π. Περί Βίας, σελ. 113 επ

⁵³ό.π. Περί Βίας, σελ. 73

⁵⁴ ό.π. Περί Βίας, σελ 112

στην καθαρή τους μορφή 55, τα πράγματα είναι διαφορετικά και καθόλου αμφίβολα. Καθώς η βία δεν εξαρτάται από αριθμούς, ούτε και από την κοινή γνώμη, αλλά από εργαλεία τα οποία αυξάνουν τη σωματική ρώμη, η νίκης της έναντι της δύναμης είναι βέβαιη.

Η ωμή βία αναδεικνύεται όταν η δύναμη εξασθενεί και εξαφανίζεται. Η απώλεια της δύναμης δημιουργεί την τάση υποκατάστασής της από τη βία, ενώ όταν η βία πάψει να εξαρτάται και να βασίζεται στη δύναμη, έχει αντιστραφεί η σχέση μέσου- σκοπού. Τα καταστροφικά μέσα καθορίζουν τον σκοπό και όχι ο σκοπός τα μέσα, με αποτέλεσμα ο σκοπός να είναι πλέον η καταστροφή της δύναμης⁵⁶.

Όταν η βία έχει πλέον καταστρέψει όλη τη δύναμη, και αντί να εξαφανισθεί, διατηρεί τον έλεγχο, γεννιέται η τρομοκρατία⁵⁷, η οποία εξαρτάται από τον βαθμό “κοινωνικής ατομοποίησης” και εγκαθιστά μία ολοκληρωτικού τύπου κυριαρχία. Αυτή η κυριαρχία διαφέρει από τις τυραννίες και τι δικτατορίες καθώς φοβάται κάθε δύναμη, και ως εκ τούτου στρέφεται εναντίον όχι μόνο των εχθρών της, αλλά και των φίλων της.

Συνεπώς, η Άρεντ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η βία και η δύναμη είναι έννοιες αντίθετες. Η παρουσία της μίας οδηγεί στην απουσία της άλλης. Η βία εμφανίζεται όταν η δύναμη κινδυνεύσει, αλλά αν η βία γίνει ανεξέλεγκτη προκαλεί την εξαφάνισή της δύναμης. Η βία μπορεί λοιπόν να καταστρέψει τη δύναμη, αλλά σε καμία περίπτωση, δεν μπορεί να τη δημιουργήσει.

55 Η Άρεντ θεωρεί ως παράδειγμα συνύπαρξης της βίας και της δύναμης στην καθαρή τους μορφή, την περίπτωση ξενικής εισβολής και κατοχής.

56 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μπφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάριος 2000, σελ. 116

57 Η τρομοκρατία έχει την έννοια μίας ειδικής μορφής εξουσίας και μάλιστα του ολοκληρωτισμού. Ο ολοκληρωτισμός βασίζεται στη βία που έχει καταστρέψει κάθε δύναμη. Βλ. Bernstein, Richard, *Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power*, Firenze University Press, 2011, σελ. 20

2.4. Δύναμη, Ρώμη, Εξαναγκασμός και Βία

Εν συνεχεία η Άρεντ επιχειρεί να διακρίνει τις έννοιες των λέξεων “δύναμη”, “ρώμη”, “εξαναγκασμός” και “βία”, οι οποίες όμως έχουν την ίδια λειτουργία, αναφερόμενες στα μέσα με τα οποία ο άνθρωπος εξουσιάζει άνθρωπο.

“Η δύναμη (power) αντιστοιχεί στην ικανότητα του ανθρώπου, όχι απλώς να πράττει αλλά να πράττει από κοινού. Η δύναμη δεν είναι ποτέ κτήμα ενός ατόμου”.⁵⁸ Η Άρεντ αναδεικνύει εδώ την αξία της ομάδας, εντός της οποίας μόνο είναι δυνατός ο σχηματισμός της ισχύος. Αυτή η δύναμη μπορεί να παρασχεθεί σε κάποιον προκειμένου να ενεργήσει εξ ονόματος της ομάδας από την οποία αυτή προέρχεται. Η δύναμη όμως αυτή, υπάρχει, όσο υπάρχει και η ομάδα από την οποία προήλθε. Στο έργο της “Η ανθρώπινη κατάσταση” σημειώνει ότι “Η δύναμη είναι ό,τι συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας, τον δυνητικό χώρο δημόσιας εμφάνισης μεταξύ ενεργούντων και ομιλούντων ανθρώπων[...] Η δύναμη είναι πάντα θα μπορούσαμε να πούμε, μία δυνητική δύναμη και όχι αναλλοίωτη μετρήσιμη και σταθερή υπόσταση σαν τη σωματική ρώμη. Ενώ η σωματική ρώμη είναι η φυσική ιδιότητα ενός μεμονωμένου ατόμου, η δύναμη εμφανίζεται μεταξύ ανθρώπων, όταν συμπράττουν και χάνεται όταν διασκορπίζονται”.⁵⁹ Η ρώμη (strength), σε αντίθεση με τη δύναμη, αποτελεί μία ατομική ιδιότητα,

58 Arendt, Hannah, Περί Βίας, Μτφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάριος 2000, σελ 104-105. Στο έργο της Η ανθρώπινη κατάσταση, σελ 273-274, σημειώνει “Η δύναμη είναι ό,τι συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας [...] Η ίδια λέξη το ελληνικό δύναμις όπως και το λατινικό potentia με τα διάφορα σύγχρονα παράγωγά του ή το γερμανικό Macht (το οποίο παράγεται από το mögen, όχι από το machen) δείχνει το δυνητικό της χαρακτήρα.”

59 Όπως σημειώνει η Βάνα Νικολαΐδου Κυριανίδου, η δημόσια σφαίρα ιδρύεται όταν οι άνθρωποι αναλαμβάνουν πρωτοβουλίες και παρεμβαίνουν στο πλέγμα των τεκταινόντων. “Το πάθος για διάκριση και υπεροχή του φιλοπόλιδος ανδρός καθιστά αναγκαία τη θέσπιση ενός κοινού, περίβλεπτου χώρου, πρόσφορου για την επιτέλεση και ανάδειξη των καλών λόγων και έργων. Έτσι η πολιτική δραστηριότητα προϋποθέτει εξ ορισμού τους άλλους ανθρώπους, δηλαδή την παρουσία των θεσμικά ίσων συμπολιτών”. Βλ. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Βάνα, Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt, , Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ. 32

ανήκουσα στον χαρακτήρα του υποκειμένου, καθορίζουσα τη σχέση του με άλλα πρόσωπα ή πράγματα, εξασφαλίζοντας, συγχρόνως, την ανεξαρτησία του από αυτά⁶⁰. Η ρώμη είναι σαφώς κατώτερη από τη δύναμη, καθώς η δεύτερη υπερέχει ποσοτικά, και αποσκοπεί στην καταστροφή της ανεξάρτητης από την ομάδα “ατομικής κραταιότητας”. Επίσης, ο εξαναγκασμός (force), θα πρέπει να διαχωρίζεται από τη χρήση της βίας ως μέσου καταπίεσης, και να χρησιμοποιείται μόνο για να δηλώνει “την ενέργεια που εκλύεται από φυσικές ή κοινωνικές κινήσεις”, ενώ το κύρος (authority) μπορεί να αφορά είτε πρόσωπα, είτε αξιώματα, και συνοδεύεται από μία άνευ όρων αναγνώριση και υπακοή, δίχως καταπίεση ή πειθώ.

Η βία διαφέρει από τα ανωτέρω, λόγω του εργαλειακού χαρακτήρα της. Ιστορικά είναι αναγκαία ενώ προέρχεται από την ιδιωτική σφαίρα και ειδικότερα, από τον χώρο του οίκου, όπου επικρατούν ιεραρχικές σχέσεις μεταξύ δεσπότη και δούλου. Αποτελεί μέσο που εξυπηρετεί ένα σκοπό. Δεν απαιτεί την πολλότητα καθώς είναι ανεξάρτητη από αριθμητικά μεγέθη. Τα εργαλεία της αποσκοπούν στον πολλαπλασιασμό της φυσικής ρώμης, μέχρι να μπορέσουν να την υποκαταστήσουν.

Ωστόσο, οι ανωτέρω έννοιες δεν εμφανίζονται τόσο ξεκάθαρα διακριτές. Συχνά, η θεσμοθετημένη δύναμη εμφανίζεται με τη μορφή του κύρους αξιώνοντας τυφλή υπακοή. Σε μία μόνο περίπτωση η δύναμη μπορεί να εξισωθεί με τη βία, και αυτή είναι η περίπτωση της δύναμης της κυβέρνησης⁶¹. Σε μία επανάσταση, όπου η βία στέκεται εναντίον της βίας, η υπεροχή της κυβέρνησης είναι απόλυτη μόνο όσο διατηρείται η δομή της ισχύος της. Όταν οι διαταγές παύουν να εκτελούνται, τα βίαια μέσα στερούνται νοήματος, καθώς το ζήτημα δεν κρίνεται πλέον στο επίπεδο μίας σχέσης διαταγής – υπακοής, αλλά σε συνάρτηση με την κοινή γνώμη. “Τα πάντα εξαρτώνται από

60 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μπφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ 105

61 ό.π. *Περί Βίας*, σελ 108

τη δύναμη που βρίσκεται πίσω από τη βία”. Η κατάρρευση της δύναμης είναι αυτό που ανοίγει τον δρόμο σε μία επανάσταση, καθιστώντας κατανοητό ότι η υπακοή δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά την εκδήλωση της συναίνεσης. Όταν η κυβέρνηση απολέσει τη δύναμή της, θα είναι ευάλωτη τόσο σε μία επανάσταση, όσο και σε μία ανοιχτή σύγκρουση.

Η Άρεντ αναφέρει ότι “ ποτέ δεν υπήρξε κυβέρνηση που να βασίζεται αποκλειστικά στα μέσα της βίας”. Ακόμα και η πιο τυραννική κυβέρνηση χρειάζεται μία βάση ισχύος, μία οργανωμένη δύναμη. Τα μεμονωμένα άτομα χρειάζονται την υποστήριξη άλλων προκειμένου να έχουν αρκετή δύναμη, ώστε να είναι δυνατή η επιτυχής εργαλειακή χρήση της βίας.

2.5. Η ορθολογικότητα της βίας.

Η Άρεντ αναφέρεται επικριτικά στην ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ότι ο άνθρωπος διαφέρει από τα άλλα ζώα επειδή είναι έλλογον. Η χρήση της λογικής καθιστά τον άνθρωπο “επικίνδυνα ανορθολογικό”, διότι αυτή η λογική ανήκει σε ένα “αρχέγονα ενστικτώδες ον”. Γι’ αυτό η επιστήμη έχει αναλάβει να μας θεραπεύσει από τα ένστικτά μας με αποτέλεσμα να είναι πλέον αυτή η ειδοποιός διαφορά. Σε αντίθεση με την εν λόγω αντίληψη, η Άρεντ θεωρεί ότι η βία δεν είναι ούτε ζώωδης, ούτε ανορθολογική.⁶²

Η βία είναι συχνά αποτέλεσμα της οργής, και η οργή μπορεί πράγματι να είναι ανορθολογική, όπως άλλωστε και πολλά άλλα συναισθήματα. Η οργή, όμως, δεν είναι το αυθόρμητο συναίσθημα που γεννά η δυστυχία και ο πόνος, αλλά ένα συναίσθημα που προκαλείται όταν αντικρίσουμε μία κατάσταση που δύναται να αλλάξει, αλλά, παρ’ όλα αυτά, δεν αλλάζει. Πρόκειται για τις περιπτώσεις κατά τις οποίες

62 ό.π. Περί Βίας, σελ 122, βλ. επίσης: Von Holst, Erich, Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen, Gesammelte Ahandlungen, τομ. I, Μόναχο, 1969, σελ 283

προσβάλλεται το αίσθημα δικαιοσύνης και τότε η βία φαντάζει μεγάλος πειρασμός, καθώς διαθέτει αμεσότητα και ταχύτητα, αποτελώντας παράλληλα τη μοναδική λύση, δίχως επιχειρήματα και χωρίς να λαμβάνει υπ' όψιν τις συνέπειες, όχι για να εκτονώσει την οργή, αλλά για να αποκαταστήσει την πλάστιγγα της δικαιοσύνης. Η λογική αντίδραση προϋποθέτει συγκίνηση και η συγκίνηση δεν έχει ως αντίθετο την ορθολογικότητα, αλλά την αδυναμία συναισθήματος, το οποίο δεν είναι μόνο ανορθολογικό, αλλά και διεστραμμένο. Η οργή και η βία είναι στοιχεία ανθρώπινα, που ανήκουν συχνά στα ανθρώπινα πάθη και η “θεραπεία” του ανθρώπου από αυτά θα σήμαινε τον απανθρωπισμό του. Η επίφαση της ορθολογικότητας είναι αυτό που προκαλεί την οργή. Η βία χρησιμοποιείται τότε, περισσότερο για την έπαρση της υποκρισίας της εξουσίας, παρά της αδικίας. Όμως, αυτή η βία εναντίον της υποκρισίας, χάνει το λόγο ύπαρξής της όταν αποκτά δικούς της σκοπούς, γίνεται “ανορθολογική” τη στιγμή που “εξορθολογίζεται”, τη στιγμή που η αντίδραση γίνεται δράση. 63

Όμως, η ορθολογικότητα της βίας δεν κρίνεται από την παρουσία συναισθημάτων, αλλά από τους σκοπούς της εντός ενός ιστορικού πλαισίου. Η Άρεντ, δομώντας ένα αριστοτελικό σχήμα υπερβολών και ελλείψεων, προσδιορίζει την ορθολογική συμπεριφορά μεταξύ της άκριτης ευσυγκινησίας και της ανικανότητας για συγκίνηση, και όχι ως αντίθετό της συναισθηματικής αντίδρασης. Επιπλέον, αναφέρει ότι στη συλλογική βία, όπως στην περίπτωση της επαναστατικής ή στρατιωτικής δράσης, ο ατομικισμός εξαφανίζεται και αντικαθίσταται από τη συνοχή της ομάδας. Το άτομο προτού γίνει δεκτό στην κοινότητα της βίας, πρέπει να αποκοπεί από την ευυπόληπτη κοινωνία, όμως αυτή η πρακτική της βίας καθίσταται ολοένα και πιο μεθυστική, όπως λέει ο Φανόν⁶⁴.

63 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μπφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ 127

64 Fanon, Franz, *The Wretched of the Earth*, Grove Press, 1968, σελ 85, 93

Η βία είναι ορθολογική επειδή είναι εργαλειακή. “Όντας εργαλειακή, είναι ορθολογική στο βαθμό που είναι αποτελεσματική ως προς την επίτευξη του σκοπού ο οποίος πρέπει να τη δικαιολογήσει”⁶⁵. Ωστόσο, η ανθρώπινη πράξη ενέχει τον κίνδυνο να προκαλέσει συνέπειες μη αναμενόμενες. Γι’ αυτό η βία μπορεί να παραμείνει ορθολογική όταν επιδιώκει σκοπούς βραχυπρόθεσμους. Η βία, αναφέρει η Άρεντ, “δεν προάγει σκοπούς, ούτε την ιστορία, ούτε την επανάσταση”, αλλά λειτουργεί προσελκύοντας την προσοχή του κοινού προς την αδικία. Είναι ένα εργαλείο περισσότερο για τη μεταρρύθμιση παρά για την επανάσταση.

Ο μεγαλύτερος κίνδυνος της βίας ως μέσου, είναι ότι τα μέσα, συχνά, συνθλίβουν το σκοπό και γι’ αυτό, αν ο στόχος δεν επιτευχθεί γρήγορα, η βία εισέρχεται σε ολόκληρο το πολιτικό σώμα, επιφέροντας μία αλλαγή, τη μετατροπή του κόσμου σε έναν πιο βίαιο κόσμο⁶⁶. Όταν καταργείται η δυνατότητα σύμπραξης, η ανθρώπινη επαφή γίνεται δυνατή μέσω της βίας και έτσι αυτή εισχωρεί στο πολιτικό πεδίο. Η βία όμως, μπορεί να αποτελέσει μέσο, αλλά όχι μέσο πολιτικό, καθώς αυτό θα καταργούσε την ορθολογικότητά της, όντας ασυνεπής με τον στόχο, ο οποίος ποτέ δεν θα μπορούσε να είναι πολιτικός.

2.6. Η εργαλειακή χρήση της βίας.

Η βία μπορεί να δικαιολογηθεί αλλά όχι να νομιμοποιηθεί, ενώ όπως ανωτέρω αναφέρθηκε, είναι ορθολογική όταν επιτυγχάνει το σκοπό που τη δικαιολογεί. Το κριτήριο που προτείνει η Άρεντ για τη δικαιολόγησή της είναι η δυνατότητα εργαλειακής χρήσης της. Η Άρεντ απορρίπτει τις θεωρίες σύμφωνα με τις οποίες η νομιμότητα της βίας επικυρώνει και τη δικαιοσύνη της, ανάγοντας έτσι τη δίκαιη φύση της σε ένα παρελθοντικό γεγονός. Αντίθετα, για την Άρεντ, η

65 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μπφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ 140

66 ό.π. *Περί Βίας*, σελ 142

νομιμότητα συνδέεται με τη δύναμη και προέρχεται από την αρχική σύμπραξη των ατόμων στο παρελθόν. Η βία, όμως, δικαιολογείται επειδή επικυρώνεται από έναν μελλοντικό σκοπό, όντας έτσι εργαλειακή, και όχι επειδή είναι νόμιμη, καθώς η νομιμότητα πηγάζει από μία παρελθοντική σύμπραξη και δεν θα μπορούσε αυτή να αποτελέσει κριτήριο δικαιολόγησής της. Επιπλέον, η Άρεντ, καθιστά σαφές ότι η βία δεν έχει αυταξία, δίχως καταβολές και σκοπούς, απομακρυνόμενη έτσι από τις θεωρίες αποθέωσης της βίας για χάρη της ίδιας της βίας.

Ωστόσο, και η ίδια η Άρεντ εντοπίζει ορισμένα προβλήματα στη δικαιολόγηση της βίας, ως πολιτικού εργαλείου, εντός μίας σχέσης μέσου- σκοπού. Το πρώτο πρόβλημα έγκειται στο ότι η βία, ως αυθαίρετη έχει απρόβλεπτα αποτελέσματα, ενώ συγχρόνως, μπορεί να αξιολογηθεί μόνο από την επίτευξη των σκοπών της. Όμως, εφόσον τα αποτελέσματά της είναι ενδεχομένως διαφορετικά από τους στόχους της, η μη προβλεψιμότητά της δυσχεραίνει τη δικαιολόγησή της, ιδίως μάλιστα όσο η χρήση της βίας απομακρύνεται χρονικά από τον σκοπό της. Το δεύτερο προβληματικό στοιχείο ως προς τη δικαιολόγησή της, είναι το γεγονός ότι τα βίαια μέσα τείνουν να ξεπερνούν τους στόχους για τους οποίους χρησιμοποιούνται, ώστε η βία να γεννά βία.

Για τον Σορέλ⁶⁷, με τον οποίο η Άρεντ συνομιλεί, η δικαιολόγηση της βίας είναι εν μέρει εργαλειακή, όμως σκοπός της δεν είναι η νίκη έναντι των ένοπλων δυνάμεων ενός κράτους στη μάχη, αλλά η ριζοσπαστικοποίηση της πολιτικής συνείδησης. ⁶⁸ Η βία δεν αποθεώνεται επειδή έχει αυταξία, αλλά επειδή η ίδια η αποθέωσή της είναι χρήσιμη ως μέρος μίας στρατηγικής της επανάστασης. Αφού, λοιπόν, η βία στερείται μία άμεση δικαιολόγηση, ως τακτικό

67 Sorel, Georges, *Reflections on Violence*, Cambridge University Press, 1999, σελ. 105-106

68 Finlay, Christopher, Hannah Arendt's critique of violence, *Thesis Eleven*, Number 97, 2009, σελ. 31

στρατιωτικό εργαλείο, της αποδίδεται μία εργαλειακή δικαιολόγηση, μεσολαβημένη από μία πολιτική στρατηγητική.

2.7. Βία και πολιτική

A. Το πρόβλημα των μοντέρνων επαναστάσεων.

Πώς όμως τελικά οι στόχοι που δικαιολογούν τη βία σχετίζονται με την πολιτική; Πώς η βία εξυπηρετεί την επανάσταση χωρίς να εξυπηρετεί πολιτικούς σκοπούς, ώστε να εγκαινιάζει ένα πεδίο μη βίαιης πολιτικής πράξης; Για την Άρεντ, αυτό ακριβώς είναι το πρόβλημα των μοντέρνων επαναστάσεων, δηλαδή το γεγονός ότι ενώ εγκαθιστούν κάτι νέο στην ιστορία, έπειτα επιτρέπουν την εισχώρηση του προϋπάρχοντος δικαίου στο καινούριο. Το πρόβλημα δηλαδή έγκειται στην διατήρηση του παλιού αντί για την ολοσχερή καταστροφή του, και επομένως στη σύνδεση της βίας- ως επαναστατικού μέσου- με τους νέους πολιτικούς στόχους.

Η ιδέα της θέσης μίας νέας πολιτικής κατάστασης ως μίας κατασκευής, είναι ακριβώς η εργαλειοποίηση που η Άρεντ απέρριπτε στην πολιτική. Τα αποτελέσματα αυτής της κατασκευής αναδείχθηκαν κατά την προσπάθεια διαχείρισης του κοινωνικού προβλήματος της φτώχειας και του πολιτικού προβλήματος δημιουργίας δύναμης και νομιμότητας μέσω εργαλείων εξαναγκασμού από την Κυβέρνηση. Έτσι, η βία εισήλθε στο πεδίο της επανάστασης, καθώς ο επαναστατικός νομοθέτης ήταν ένας συνταγματικός κατασκευαστής και ο πολιτικός ένας κοινωνικός μηχανικός⁶⁹.

69 Finlay, Christopher, Hannah Arendt's critique of violence, Thesis Eleven, Number 97, 2009, σελ. 35

Υπό αυτό το πρίσμα συγκρίνει τη Γαλλική και την Αμερικανική Επανάσταση, προκειμένου να καταδείξει, αφενός, τον κίνδυνο της αποδοχής της βίας στην πολιτική τη στιγμή της επανάστασης και, αφετέρου, τα όρια τα οποία πρέπει να τηρούνται, ώστε να αποφευχθεί ο επαναστατικός τρόμος.⁷⁰ Η διαφορά της Αμερικανικής από τη Γαλλική Επανάσταση έγκειται στο είδος της πολιτικής και νομικής συνθήκης που ίδρυσε κάθε μία. Στη Γαλλική Επανάσταση, επικράτησε η ιδέα της συγκρότησης της πολιτείας ως “κατασκευής”, κάτι που όμως διαιωνίζει τις σχέσεις ιεραρχίας και συντηρεί τη βία, η οποία με τη σειρά της, εφόσον αποτέλεσε το μέσο μεταρρύθμισης, εισχώρησε και στην ιδρυτική πράξη. Αντίθετα, στην Αμερικανική Επανάσταση, η επανάσταση αποσυνδέθηκε από την απελευθέρωση που τη συνόδευε. Πρόκειται για έναν διαχωρισμό της πολιτικής ελευθερίας από τον πόλεμο και τη βία. Ενώ στη Γαλλική Επανάσταση, η νέα δύναμη εγκαταστάθηκε μαζί με το νέο δίκαιο, σαν συμφωνία μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνώμενων, η οποία θα είχε ανάγκη από μία εξωτερική αρχή για να την εξασφαλίσει, στην Αμερικανική Επανάσταση, η δύναμη είχε ήδη εγκατασταθεί πριν το ξέσπασμα της βίας τη δεκαετία του 1770. Η δύναμη όμως αυτή, ως νέα δύναμη προερχόμενη από τους επαναστάτες για μία νέα πολιτεία, δεν χρειαζόταν κανένα μέσο εξαναγκασμού. Η βία που ακολούθησε αποσκοπούσε έτσι μόνο στην απελευθέρωση και δε χρειάστηκε να εισχωρήσει στην ιδρυτική πράξη. Έτσι, κατέστη δυνατή η ύπαρξη μίας δημόσιας σφαίρας απαλλαγμένης από την αναγκαιότητα της βίας.

Η Αμερικανική Επανάσταση αναδεικνύει τη μη εργαλειοποίηση της βίας εντός της πολιτικής με δύο τρόπους. Αφενός, στο Σύνταγμα της νέας πολιτείας η βία έπρεπε να απουσιάζει και αφετέρου, έχοντας αποκλείσει τη βία από τη ιδρυτική πράξη, αυτή αποκλείεται ταυτόχρονα και από όλα τα πεδία που εκπορεύονται από την εν λόγω πράξη. Σύμφωνα με την Άρεντ μία βίαιη αρχή θα δημιουργήσει

70 Finlay, Christopher, Hannah Arendt's critique of violence, Thesis Eleven, Number 97, 2009, σελ. 34

θεσμούς διαπερασμένους από τη βία και μία μη βίαιη έναρξη θα εγκαθίδρυε να πολιτική αρχή αποκαθαρμένη από βίαια μέσα⁷¹⁷².

Όμως, ποιος ο ρόλος της βίας αν αυτή είναι αποκλεισμένη από την πολιτική και το δίκαιο; Η απάντηση βρίσκεται στην έννοια της απελευθέρωσης ως διακριτής από εκείνη της επανάστασης. Ειδικότερα, η επανάσταση ταυτίζεται με μία νέα συνθήκη, και μπορεί να έχει μόνο ενδεχόμενη και έμμεση σχέση με τη βία, ενώ η απελευθέρωση σηματοδοτεί το τέλος μίας παλιάς συνθήκης. Όταν η επανάσταση συνδέεται με τη βία, η τελευταία εισχωρεί και πάλι στην ιδρυτική πράξη. Η βία οφείλει να παραμένει απλώς το μέσο υπεράσπισης καθώς η χρήση της είναι εργαλειακή ως προς τη διατήρηση της απαίτησης για μία μη βίαιη αλληλεπίδραση.

Η Άρεντ διαχώρισε τις συμφωνίες μεταξύ ίσων από τα κοινωνικά συμβόλαια μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνώμενων. Όταν η Κυβέρνηση εξουσιοδοτείται να δρα ακόμα και ενάντια στις επιθυμίες αυτών που τη δημιουργήσαν, χρειάζεται μία εξωτερική αρχή για να εγγυηθεί τη συμφωνία, δηλαδή ένα μέσο εξαναγκασμού. Αντίθετα, όταν τα άτομα έχουν προσχωρήσει σε μία αμοιβαία υπόσχεση, δεν

71 Finlay, Christopher, Hannah Arendt's critique of violence, Thesis Eleven, Number 97, 2009, σελ. 36

72 Για τη διττή έννοια της αρχής αναλυτικά κάνει λόγο η Άρεντ στο έργο της "Για την επανάσταση" "...The absolute from which the beginning is to derive its own validity and which must save it, as it were, from its inherent arbitrariness is the principle which, together with it, makes its appearance in the world. The way the beginner starts whatever he intends to do lays down the law of action: for those who have joined him in order to partake in the enterprise and to bring about its accomplishment. As such, the principle inspires the deeds that are to follow and remains apparent as long as the action lasts. And it is not only our own language which still derives 'principle' from the Latin *principium* and therefore suggests this solution for the otherwise unsolvable problem of an absolute in the realm of human affairs which is relative by definition; the Greek language, in striking agreement, tells the same story. For the Greek word for beginning is αρχή and αρχή means both beginning and principle. No later poet or philosopher has expressed the innermost meaning of this coincidence more beautifully and more succinctly than Plato when, at the end of his life, he remarked almost casually, αρχή γάρ και θεός ἐν ἀνθρώποις ἰδρυμένη σώζει πάντα, τιμὴς ἐάν τῆς προσηκούσης αὐτῇ παρ' ἑκάστου τῶν χρωμάτων λαγχάνῃ - which, in an effort to catch the original meaning, we may be permitted to paraphrase: 'For the beginning, because it contains its own principle, is also a god who, as long as he dwells among men, as long as he inspires their deeds, saves everything.' It was the same experience which centuries later made Polybius say, 'The beginning is not merely half of the whole but reaches out towards the end. And it was still the same insight into the identity of *principium* and principle which eventually persuaded the American community to look to its origins for an explanation of its distinctive qualities and thus for an indication of what its future should hold, as it had earlier led Harrington - certainly without any knowledge of Augustine and probably without any conscious notion of Plato's sentence - to the conviction: 'As no man shall show me a Commonwealth born straight that ever became crooked, so no man shall show me a Commonwealth born crooked that ever became straight'", βλ. Arendt, Hannah, On Revolution, London: Penguin, 1990, σελ. 212-213

χρειάζονται καμία εξωτερική αρχή για να διασφαλίσει τον εξαναγκασμό⁷³. Τα συμβαλλόμενα μέρη συμμετέχουν στο συμβόλαιο με αμοιβαιότητα, χωρίς να χάνουν τη δύναμη που προϋπήρχε της συμφωνίας. Η δύναμη αναδύεται από την ίδια τη συμφωνία, της οποίας δεν προϋπάρχει τίποτα, και ως εκ τούτου δεν χρειάζεται τον εξαναγκασμό ή εργαλεία βίας ή κάποιο εξωτερικό τρίτο μέρος να την επικυρώσει.

Επομένως, η εργαλειοποίηση της βίας δε δύναται να υφίσταται εντός της πολιτικής. Δεν χρησιμοποιείται μεταξύ κυβερνόντων και κυβερνώμενων αλλά μεταξύ αυτών που έχουν συμφωνήσει να πράττουν από κοινού και εκείνων που βρίσκονται εκτός αυτής της συμφωνίας, οι οποίοι απειλούν τους πρώτους και τη δύναμη που έχουν. Άρα, η βία επιτρέπει δικαιολογημένους πολιτικούς σκοπούς χωρίς όμως να εισέρχεται στη δημόσια σφαίρα. Μπορεί να είναι πολιτική, όχι με την έννοια ότι υπηρετεί πολιτικούς σκοπούς, αλλά την πολιτική καθεαυτή, δηλαδή την πιθανότητα ενασχόλησης με πολιτικούς σκοπούς, εντός της δημόσιας σφαίρας.⁷⁴ Για την Άρεντ, η βία δικαιολογείται μόνο από στρατιωτικού τύπου σκοπούς, όπως η νίκη έναντι του εχθρού. Η δικαιολογημένη, δηλαδή, βία δεν εμπίπτει στο πεδίο της πολιτικής επανάστασης, αλλά σε εκείνο του πολέμου και της απελευθέρωσης.

Στον αντίποδα της πολιτικής συγκρότησης ως κατασκευής και της χρήσης της βίας ως μέσου πολιτικού, η Άρεντ προκρίνει την πράξη ως μέσο αποκάλυψης του εαυτού στη δημόσια σφαίρα, ενώ αμφισβητεί τη βία ως εργαλείο “ που ελαχιστοποιεί την ικανότητα του ατόμου και της γλώσσας να πετύχει την αυτοαποκάλυψη”.⁷⁵ Η ικανότητα του ανθρώπου να πράττει, και ιδίως να πράττει από κοινού, είναι αυτό που τον καθιστά πολιτικό ον. Γι’ αυτό και η βία, σύμφωνα με την ίδια,

73 Finlay, Christopher, Hannah Arendt’s critique of violence, Thesis Eleven, Number 97, 2009, σελ. 35

74 Finlay, Christopher, Hannah Arendt’s critique of violence, Thesis Eleven, Number 97, 2009, σελ. 37

75 Finlay, Christopher, Hannah Arendt’s critique of violence, Thesis Eleven, Number 97, 2009, σελ. 29-30.

είναι εχθρική προς την πολιτική και δε δύναται να υπάρξει εντός της, ούτε και να έχει στόχους άμεσα πολιτικούς.

B. Η αποθέωση της βίας και η αναζήτηση της μη βίαιης λύσης στην αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή παράδοση.

Η εγκληματική βία στην πολιτική εμφανίστηκε με τη μορφή μίας “ αυτοκτονικής εξέλιξης των σύγχρονων όπλων”, των στρατοπέδων συγκέντρωσης και εξόντωσης, των γενοκτονιών και των βασανιστηρίων. Όλα αυτά οδήγησαν, καταρχήν, σε μία αντίδραση απέχθειας για τη βία και σε μία πολιτική μη βίας (π.χ. κίνημα αντίστασης κατά του πολέμου στο Βιετνάμ). Όμως, η βία παρέμενε ένα θεωρητικό ζήτημα, όταν δεν αφορούσε τη σύγκρουση των απτών συμφερόντων επί μέρους ομάδων.

Από την άλλη πλευρά, η θεοποίηση της βίας η οποία έχει επικρατήσει στον φιλοσοφικό στοχασμό αλλά και στην αντίληψη της Νέας Αριστεράς, οφείλεται σε ένα πολιτικό σχήμα καθορισμένο από τη σχέση εντολής – υπακοής, εξουσιαστή και εξουσιαζόμενου, και την παράλληλη θεώρηση του πολιτικού ως τεχνίτη που γνωρίζει πώς να κατασκευάσει την τέλεια πολιτεία. Με αφετηρία αυτή την αντίληψη, η βία δεν θεωρείται περιθωριακό φαινόμενο αλλά μέσο διεκδίκησης και ικανοποίησης κοινωνικών επιδιώξεων.

Εξειδικεύοντας το ζήτημα της βίας στο πολιτικό πεδίο, οι θεωρητικές συζητήσεις συμφωνούσαν στο ότι η βία είναι “η πιο κατάφωρη εκδήλωση δύναμης”, κάτι που η Άρεντ θεωρεί παράξενο, καθώς αν δεχτούμε ότι αυτό ισχύει, ότι δηλαδή η πολιτική δύναμη είναι μία

οργανωμένη βία, τότε οδηγούμαστε αναπόφευκτα στο μαρξιστικό συμπέρασμα ότι το κράτος είναι ένας μηχανισμός καταπίεσης στα χέρια της άρχουσας τάξης.

Απέναντι στην κρατούσα αντίληψη ότι η δύναμη είναι εργαλείο εξουσίας, ενώ η εξουσία είναι συνυφασμένη με το ένστικτο της κυριαρχίας και την επιθυμία του ανθρώπου να επιβάλλεται, η Άρεντ παρατηρεί ότι “αν η ουσία της δύναμης είναι η αποτελεσματικότητα της διαταγής, τότε δεν υπάρχει μεγαλύτερη δύναμη από αυτήν που απορρέει από την κάννη ενός όπλου”, και τότε θα ήταν δύσκολο να πούμε με “ποιον τρόπο η διαταγή που δίνει ένας αστυνομικός είναι διαφορετική από εκείνη που δίνει ένας κακοποιός”. 76

Στο πεδίο των διεθνών σχέσεων, η βία έχει καταστεί αμφίβολο μέσο – εργαλείο, ενώ παράλληλα έχει αναδειχθεί σε ιδιαίτερα ελκυστικό μέσο στο εσωτερικό των κρατών, όπως στην επανάσταση, αποκτώντας μία αίγλη ιδεώδους. Παραδόξως, τόσο η αριστερά, όσο και ο φιλελευθερισμός συμφωνούν στο ότι η βία είναι μία εκδήλωση δύναμης⁷⁷. Αυτή η ταύτιση των δύο εννοιών, είναι, σύμφωνα με την Άρεντ, εσφαλμένη, καθώς βασίζεται στην “παλιά έννοια της απόλυτης εξουσίας”, στον ορισμό των διάφορων τύπων διακυβέρνησης ως εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο, όπου η ουσία του νόμου προσδιορίζεται ως μία σχέση εντολής – υπακοής.

Ωστόσο αντλώντας στοιχεία από την αρχαία πόλιν και τη ρωμαϊκή *res publica*⁷⁸, η Άρεντ καθιστά σαφές ότι η έννοια της δύναμης και του νόμου δεν συνεπάγεται μία σχέση διαταγής – υπακοής, και συνεπώς ούτε η βία ταυτίζεται με την εξουσία, ούτε ο νόμος με τη διαταγή.⁷⁹

76 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μτφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ 97.

77 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μτφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάρτιος 2000, σελ 95

78 Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Βάνα, Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt, σελ. 37

79 “Όταν η αθηναϊκή πόλις ονόμαζε το πολίτευμά της ισονομία, ή όταν οι Ρωμαίοι μιλούσαν για τη *civitas* ως τη μορφή διακυβέρνησής τους, είχαν στο νου τους μία έννοια της δύναμης και του νόμου που η ουσία της δεν επαφίετο στη σχέση διαταγής υπακοής και η οποία δεν ταύτιζε τη δύναμη με τη εξουσία ή τον νόμο με τη διαταγή. Σ’ αυτά ακριβώς τα παραδείγματα στράφηκαν οι άνθρωποι των επαναστάσεων του δέκατου όγδοου αιώνα, όταν έψαξαν εξονυχιστικά τα

Η πόλις διέφερε από τον οίκο καθώς δε γνώριζε σχέσεις κυριαρχίας παρά μόνο ισότητας, η οποία ήταν και το συστατικό στοιχείο της ελευθερίας. Ελευθερία σήμαινε ελευθερία από την ανισότητα που προκαλεί η κυριαρχία. Η πόλη είναι ο δημόσιος χώρος που δημιουργείται από τη σύμπραξη και τη συνομιλία και ως εκ τούτου δε γνωρίζει σχέσεις κυριαρχίας⁸⁰. Επομένως, η βία δεν μπορεί να αποτελέσει εν προκειμένω μέσο διεκδίκησης. Στο έργο της “Η Ανθρώπινη Κατάσταση” διαχωρίζει την ελευθερία και τον δημόσιο χώρο από τη βία και την κυριαρχία, καθώς η δύναμη και η βία θα μπορούσαν να δικαιολογηθούν εντός μίας ιδιωτικής σφαίρας, όπως ο οίκος, ενώ απαραίτητως απουσιάζουν από τη δημόσια σφαίρα, η οποία ορίζεται ως “οργάνωση του λαού που γεννιέται από την πράξη του και συνάμα τον λόγο του”.⁸¹ Επιπλέον, και σε αντίθεση με την αρχαιοελληνική πόλη, η ρωμαϊκή *urbs* παραμένει συνδεδεμένη με τον χώρο, και ως εκ τούτου, η διατήρησή της προϋποθέτει την επανάληψη της ιδρυτικής της πράξης. Γι’ αυτό και η νομιμότητα, σε αντίθεση με τη δικαιολόγηση, ανάγεται στο παρελθόν. ⁸² Η ισονομία της αθηναϊκής πόλεως και η έννοια της ρωμαϊκής *civitas* συνεπάγονται την έννοια της δύναμης, όπως την εννοεί η Άρεντ, δηλαδή ως διαφοροποιημένης από τη εξουσία και τον νόμο και απέχουσας από σχέσεις διαταγής – υπακοής. ⁸³

γραπτά μνημεία της αρχαιότητας και συγκρότησαν μία μορφή διακυβέρνησης, μία πολιτεία, όπου η εξουσία (το κράτος), του νόμου, βασισμένη στη δύναμη του λαού, θα έβαζε τέρμα στην εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο, η οποία πίστευαν ότι ήταν μορφή διακυβέρνησης “κατάλληλη για δούλους”. Δυστυχώς και αυτοί εξακολούθησαν να μιλούν για υπακοή – υπακοή σε νόμους αντί σε ανθρώπους. Στην πραγματικότητα όμως αυτό που εννοούσαν ήταν η υποστήριξη των νόμων στους ποίους οι πολίτες είχαν συναινέσει.” ό.π. Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μτφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάριος 2000, σελ 100 και “Όλοι οι πολιτικοί θεσμοί είναι εκδηλώσεις και υλοποιήσεις δύναμης. Απολιθώνονται και παρακμάζουν μόλις πάψει να τους στηρίζει η η δύναμη του λαού”, Βλ. ό.π. *Περί Βίας*, σελ 101.

80 Arendt, Hannah, *On revolution*, Penguin Books, 1963, σελ. 12 και 30

81 Strauss, Leo, Arditi, Benjamin, Emden, Christian, *Ο Καρλ Σμιτ, η Χάννα Άρεντ και τα όρια του φιλελευθερισμού*, Τα όρια του φιλελευθερισμού, Μτφρ. Γιώργος Μερτίκας, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον Βιβλία, 2014, σελ. 112- 113

82 Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Βάνα, *Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt*, σελ. 73

83 Arendt, Hannah, *Περί Βίας*, Μτφρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Μάριος 2000, σελ. 100

Κεφάλαιο 3: Συγκριτική θεώρηση.

Τόσο ο Μπένγιαμιν, όσο και η Άρεντ αναζητούν μία πολιτική αρχή, ικανή να συντρίψει τον “μοιραϊκό” και ατέρμονο κύκλο της βίας. Και οι δύο, ασκούν κριτική στη Ευρωπαϊκή ιστορία, όπου ο αναπόφευκτος συνδυασμός βίας και δικαίου, απειλεί την εξάλειψη οποιασδήποτε μη εξαναγκαστής πολιτικής μορφής. Και οι δύο αναζητούν ένα μέσο που θα διαρρήξει το ιστορικό συνεχές σε μία επαναστατική στιγμή, η οποία θα εγκαινιάσει μία νέα περίοδο αποκαθαρμένη από σχέσεις βίας, οι οποίες επαναφέρουν τον παλιό μοιραϊκό κύκλο βίας. Αναζητούν μία διάρρηξη του δεσμού της βίας με το δίκαιο. Ωστόσο, η Άρεντ γράφει όταν η ανθρωπότητα έχει ξεπεράσει την οδύνη του αφανισμού, ενώ ο Μπένγιαμιν τοποθετείται στο μέλλον.

Ο Μπένγιαμιν, παρά την πολυσημία της λέξης “Gewalt”, δεν εξειδικεύει τη μορφή της βίας στην οποία αναφέρεται. Φαίνεται ωστόσο, ότι δεν ασχολείται με τη σωματική ή την υλική βία, αλλά θεωρεί βία κάθε πράξη που διαρρηγνύει μία δικαϊκή τάξη. Διαφοροποιώντας έτσι την έννοια της βίας σε συνάρτηση με το δίκαιο, καταλήγει, ωστόσο, σε κάποιου είδους εσωτερικό μεταξύ τους δεσμό, ο οποίος μαρτυρά και την αντίφαση του δικαίου. Επιπλέον, εξετάζει, καταρχήν, τη βία στο πλαίσιο της σχέσης μέσου – σκοπού εντός μίας

φυσικοδικαϊκής παράδοσης, καθώς επίσης, και από την πλευρά του νομικού θετικισμού, ως προς τη νομιμότητα των βίαιων μέσων, θεωρούμενων ανεξάρτητα από τη δικαιοσύνη των σκοπών τους, για να καταλήξει στην απόρριψη και των δύο. Και αυτό διότι εντοπίζει ένα πρόβλημα ως προς τη σχέση μέσου – σκοπού, τόσο στη δικαιοθετική, όσο και στη δικαιοσυντηρητική βία, καθώς η πρώτη θέτει σκοπούς που έπειτα ενσωματώνονται στο δίκαιο, ενώ η δεύτερη διασφαλίζει το δίκαιο μέσω του εξαναγκασμού, της τιμωρίας και της ενοχής που η ίδια η βία δημιουργήσε στο προηγούμενο στάδιο. Αναζητεί έναν τρόπο διάρρηξης του κύκλου δικαίου – βίας, καταλήγοντας σε μία “καθαρή βία”. Η τελική βία (θεϊκή όπως την ονομάζει), θέτει απλώς τέλος στο δίκαιο. Έτσι, σε αντίθεση με την Άρεντ, αποκλείει την εργαλειακή της δικαιολόγηση. Αντίθετα αναδεικνύει τη μορφή της ως καθαρό μέσο το οποίο δεν τίθεται στην υπηρεσία κανενός σκοπού, αλλά λειτουργεί μόνο για να καταστρέψει την έννομη τάξη και την ενυπάρχουσα σε αυτή βία, δίχως να αποσκοπεί στην εγκατάσταση κάποιας άλλης τάξης πραγμάτων. Ο ρόλος της είναι απλώς και μόνο καταστροφικός. Αυτή η καθαρή βία είναι η θεϊκή βία, η οποία, κατά το παράδειγμα του Σορέλ, αναδεικνύεται στην προλεταριακή γενική απεργία η οποία αποσκοπεί στην καταστροφή της έννομης τάξης, σε αντίθεση με την πολιτική γενική απεργία, η οποία αποσκοπεί στην αλλαγή της υπάρχουσας δικαϊκής δομής και στην αντικατάστασή της από μία άλλη. Στην τελευταία αυτή περίπτωση, πρόκειται για μία βία που λειτουργεί εντός της σχέσης μέσου – σκοπού, εργαλειακά, ως αντιβία στη βία του εργοδότη. Αυτού του είδους η βία, σύμφωνα με τον Μπένγιαμιν, δεν μπορεί παρά να συντηρεί τον κύκλο της βίας εντός του δικαίου, καθώς αποσκοπεί στην εγκαθίδρυση ενός νέου δικαίου, το οποίο ως προερχόμενο από την εξουσία θα εμπεριέχει τη βία, η οποία θα προκαλέσει ξανά την αντιβία και ούτω καθεξής.

Για την Άρεντ όμως, η βία μπορεί να είναι μόνο εργαλειακή. Μπορεί να δικαιολογηθεί αλλά όχι να νομιμοποιηθεί, ενώ ποτέ δε δύναται να

αποτελέσει το θεμέλιο καμίας εξουσίας. Ωστόσο, και η ίδια αναγνωρίζει τα προβλήματα που ενέχει η εργαλειακή φύση της βίας, καθώς κάθε μέσο μπορεί να μετατραπεί σε σκοπό. Έτσι και η βία, ως μέσο, μπορεί να αυτονομηθεί από τον σκοπό της και να μετατραπεί η ίδια σε σκοπό, καταστρέφοντας έτσι τον σκοπό στην υπηρεσία του οποίου τίθεται.

Άλλη μία σημαντική διαφορά είναι αυτή που αφορά στη σχέση της βίας με τα θεμέλια της εξουσίας και του δικαίου. Η Άρεντ εδώ αφίσταται ιδιαίτερα από την μπενγιαμενική προσέγγιση, προβαίνοντας σε μία διάκριση μεταξύ βίας και δύναμης. Για την ίδια, η δύναμη, ως σύμπραξη των πολιτών, είναι ιδρυτική και συντηρητική της εξουσίας, ενώ η βία είναι το στοιχείο που εισέρχεται να μολύνει την εξουσία όταν η δύναμη εκλείψει, όταν δηλαδή η εκάστοτε κυβέρνηση έχει απολέσει τη στήριξή της και κατ' επέκταση τη συναίνεση του λαού και τη δύναμή της. Αντιθέτως, ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι η βία είναι το θεμέλιο του δικαίου, και ως εκ τούτου διακρίνεται σε νομοθετούσα και δικαιοσυντηρητική. Και γι' αυτό επικαλείται ένα τρίτο είδος βίας, η οποία θα καταστρέψει τις δύο προηγούμενες και τον μοιραϊκό αυτό κύκλικό δεσμό βίας και δικαίου.

Σε αντιστοιχία με τη διάκριση του Μπένγιαμιν μεταξύ γενικής πολιτικής και γενικής προλεταριακής απεργίας, η Άρεντ προβαίνει στη διάκριση μεταξύ επανάστασης (revolution) και απελευθέρωσης (liberation), αφορμώμενη από το παράδειγμα της Γαλλικής και της Αμερικανικής Επανάστασης. Στην απελευθέρωση η βία είναι απλώς μία στιγμή αποβολής νομικά εξαναγκαστικών δομών του παρελθόντος. Αυτή η βία διεκδικεί την ύπαρξη μίας μη βίαιης σφαίρας, ενός πεδίου ελευθερίας. Καταστρέφοντας το παλιό δίκαιο και κατ' επέκταση τη συνοχή του με τη βία, η απελευθερωτική βία εγκαινιάζει ένα πεδίο μη εξαναγκασμού και μη βίας.⁸⁴ Επομένως, η βία δικαιολογείται στην απελευθέρωση, καθώς αποσκοπεί στην

84 Finlay, Christopher, Hannah Arendt's critique of violence, Thesis Eleven, Number 97, 2009, σελ. 40

ολοσχερή κατάργηση μίας δομής, και ειδικότερα στη νίκη έναντι του εχθρού, ενώ δε δικαιολογείται στην (πολιτική) επανάσταση, καθώς η χρήση της εκεί θα υποβαθμίσει τη νέα δύναμη και θα καταργήσει τη δημιουργική απόχρωση της νέας τάξης πραγμάτων. Ωστόσο, ακόμα και τα βίαια μέσα της απελευθέρωσης δεν συνδέονται θετικά με τους πολιτικούς σκοπούς καθεαυτούς. “Στο βαθμό που υπηρετούν οτιδήποτε προσεγγίζει έναν σκοπό, εξυπηρετούν τους καθαρά αρνητικούς σκοπούς αποτροπής των καταστροφικών δυνάμεων από τον περιορισμό του πεδίου ελευθερίας”. Έτσι, η απελευθερωτική βία της Άρεντ εμφανίζεται σαν “καθαρό μέσο” με την έννοια ότι δεν σχετίζεται με σκοπούς που θα την επαναφέρουν στους κύκλους της μοίρας, ενώ ο Μπένγιαμιν απορρίπτει τη βία τόσο του φυσικού όσο και του θετικού δίκαιο, με δικαιολογημένους ή δικαιολογούντες σκοπούς. Μέσα από τη φιλοσοφία της ιστορίας προσπαθεί να δει πέρα από τη θετικιστική προσπάθεια σύνδεσης των δικαιολογημένων από την ιστορία νόμιμων σκοπών με τα μέσα που χρειάζονται για την αναγνώρισή τους.

Η Άρεντ βλέπει τη λύση στην επιστροφή στην κλασική και ιδίως ρωμαϊκή αντίληψη περί δύναμης και δικαίου. Η ιδέα μίας πολιτικής, εντός μίας σφαίρας ελευθερίας που ξεφεύγει από την εργαλειακή υποταγή των σκοπών θυμίζει την άποψη του Μπένγιαμιν για μία πολιτική “καθαρών μέσων” μέσω των οποίων θα επιτευχθεί η διαφυγή από τη βίαιη εργαλειακή δικαιοθετική και δικαιοσυντηρητική βία.

Και για τους δύο όμως, η βία γίνεται προβληματική και βλάπτει κάθε αρχή, όταν προσπαθεί να πετύχει κάτι θετικό, ήτοι να δημιουργήσει, να θέσει δίκαιο, να σχηματίσει δικαιοσύνη. Η δράση της πρέπει να είναι μόνο αρνητική. Σκοπός της είναι η καταστροφή και όχι η δημιουργία. Το νόημα της επαναστατικής βίας συμπυκνώνεται στην αντιμετώπιση μίας στιγμής ισχύος που θα καταστήσει ανίκανο το

παλιό δίχως να επανεισάγει τα καταστροφικά και διεφθαρμένα στοιχεία του παρελθόντος στο νέο. 85

Επίλογος

Το ζήτημα της σχέσης της βίας με το δίκαιο είναι ένα πάντα επίκαιρο πολιτικό και φιλοσοφικό ζήτημα, είτε αφορά την προερχόμενη από την εξουσία βία, είτε την αντιβία, τη βία που ασκείται από τα κάτω ως αντίδραση στη βιαιότητα της εξουσίας. Το βασικό ερώτημα που μας απασχολεί είναι το πώς θα καταφέρουμε να απαλλαγούμε από τη βία και ποια είναι η ηθική βαρύτητα της επαναστατικής βίας που ιστορικά ασκείται για αυτό το σκοπό.

Σύμφωνα με τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, ο καθένας μας συμμετέχει σε μία συμφωνία προκειμένου να εξασφαλίσει κάποια οφέλη, αναλαμβάνοντας σε αντάλλαγμα κάποια βάρη. Και πράγματι, η θεωρία αυτή ικανοποιεί μία στοιχειώδη και λογική παραδοχή δικαιολόγησης της ύπαρξης ενός δικαίου, με την έννοια ότι αυτό είναι αναγκαίο προκειμένου να περιορίσει την ανεξέλεγκτη βία, η οποία θα μπορούσε να λάβει τρομακτικές διαστάσεις σε μία κοινωνία. Το δίκαιο λοιπόν, λειτουργεί καταρχήν προστατευτικά προς τα υποκείμενά του. Ωστόσο, το ίδιο το δίκαιο, προκειμένου να διασφαλίσει την εφαρμογή του, πρέπει να εγκαταστήσει ορισμένες

δικλείδες ασφαλείας που θα εγγυηθούν αυτή την “αρχική συμφωνία”, και αυτό το επιτυγχάνει μέσω του εξαναγκασμού. Επομένως, το δίκαιο ενέχει ένα στοιχείο βίας, απλώς και μόνο για να καταστήσει δυνατή την ύπαρξή του, καθώς και τη συνέχειά του.

Τι συμβαίνει όμως, όταν μέρος της κοινωνίας στερείται ορισμένα δικαιώματα, όταν το κράτος γίνεται αυταρχικό, όταν εκλείπει η έννοια της πρόνοιας και το κράτος εκφράζει ποικιλοτρόπως ωμή βία προς τους πολίτες; Τότε σίγουρα, ακόμα και αυτό το υποθετικό αρχικό συμβόλαιο, παύει να είναι σεβαστό⁸⁶. Η Τζούντιθ Μπάτλερ εισήγαγε την έννοια της “κανονιστικής βίας” (normative violence) “ως μία δυνατότητα της εξουσίας να καθιστά δυνατή και ταυτόχρονα να περιορίζει τη ζωή”, αναφερόμενη σε μία εξουσία που επιτρέπει τη βία και συγχρόνως την καθιστά αθέατη λόγω της κανονικοποίησής της.⁸⁷ Η βία που επιβάλλει η εξουσία και η εισχώρηση αυτής στο δίκαιο, μπορεί να οδηγήσει στην πολιτική ανυπακοή των εξουσιαζόμενων, εγείροντας πλείονα ερωτήματα σχετικά με τον τρόπο απαλλαγής από αυτήν και δημιουργώντας περαιτέρω προβληματισμούς για την ηθική ή μη φύση της βίας και της αντιβίας.

Στην παρούσα εργασία εξετάσαμε δύο θεωρίες οι οποίες, εκκινώντας από την παραδοχή μίας σχέσης της βίας με το δίκαιο, είτε αυτή είναι εγγενής είτε επιγενόμενη για λόγους αποτελεσματικότητας, θέτουν καταρχήν το ερώτημα, αναφορικά με την ύπαρξη ενός κριτηρίου της βίας εντός και εκτός του δικαίου και της πολιτικής, και ιδίως ενός κριτηρίου της βίας που ασκείται για τη διάρρηξη της εν λόγω σχέσης.

Ο Μπένγιαμιν, εκκινώντας από το ερώτημα αν η βία συνιστά ηθικό μέσο για την επίτευξη δίκαιων σκοπών, καταλήγει στο ότι μία ηθικά νοούμενη βία δεν θα μπορούσε να κριθεί εντός μίας σχέσης μέσου-σκοπού. Έτσι, επιχειρεί καταρχήν την ανάδειξη της εσωτερικής

86 Racheis, James, Στοιχεία Ηθικής Φιλοσοφίας, μτφρ. Ξ. Μπαμιατζόγλου, Εκδόσεις οκτώ, 2010, σελ. 131 επ.

87 Αθανασίου, Αθηνά, Η κρίση ως “κατάσταση έκτακτης ανάγκης”, Εκδόσεις Σαββάλας, 2012, σελ 82 επ.

σχέσης του δικαίου με τη βία, μέσω του παραδείγματος της απεργίας, με την έννοια ότι το δίκαιο παραχωρεί υπό προϋποθέσεις τη βία ως δικαίωμα σε ορισμένα υποκείμενα δικαίου, διατηρώντας παράλληλα την εξουσία να κρίνει την νομιμότητα ή μη άσκησής του, καθώς το δίκαιο απειλείται από την ύπαρξη μίας εκτός δικαίου βίας. Ο μόνος τρόπος να διασφαλίσει την επιβίωσή του είναι να διατηρεί το μονοπώλιο της βίας. Ο Μπένγιαμιν, όπως αναλύεται ανωτέρω, απορρίπτει την εργαλειακή χρήση της βίας, καθώς αυτή ως μέσο, είτε νομοθετεί είτε συντηρεί το δίκαιο, με αποτέλεσμα τη συνεχή αναπαραγωγή ενός κύκλου βίας εντός του δικαίου. Ως εκ τούτου, ο ίδιος αναζητεί τη λύση της διάρρηξης της εν λόγω σχέσης πάλι στη βία. Αλλά αυτή τη φορά, πρόκειται για μία βία διαφορετική, μία καθαρή βία, τη θεϊκή βία, η οποία δεν εμπίπτει στη σχέση μέσου – σκοπού, αλλά καταστρέφει απλώς αυτόν τον μοιραϊκό κύκλο που διαγράφει η βία εντός του δικαίου. Και αυτή η βία είναι το κριτήριο για μία κριτική της βίας. Θα λέγαμε λοιπόν ότι ο Μπένγιαμιν απορρίπτει κάθε χρήση βίας που σχετίζεται με το δίκαιο, ανεξάρτητα από το αν αυτή αποβλέπει σε δίκαιους ή άδικους σκοπούς και ανεξάρτητα από την νομική ή μη επικύρωσή της (θα ήταν άλλωστε ατελέσφορο να κρίνουμε τη βία ανάλογα με την νομική της προέλευση), αλλά επιδοκιμάζει μία βία, η οποία είναι βαθιά ηθική και επαναστατική, αναίμακτη και αποδεσμευμένη από το δίκαιο και την πολιτική. Πρόκειται στην ουσία για μία βία που είναι συνάμα μη βία.

Έχοντας διαχωρίσει το δίκαιο από το δικαιοσύνη, ο Μπένγιαμιν θεωρεί ότι δεν υπάρχει δίκαιο χωρίς βία, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι, προκειμένου να απαλλαγούμε από τη βία πρέπει να απαλλαγούμε και από το δίκαιο, καθώς τα δύο αυτά στοιχεία είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους. Ο Μπένγιαμιν, ωστόσο, καταλήγει σε μία λύση υπερβατική, σε μία βία θεϊκή, η οποία είναι καταστροφική και απελευθερωτική, αφήνοντας όμως πολλά αναπάντητα ερωτήματα. Πώς θα είναι άραγε αυτή η θεϊκή βία; Είναι πράγματι αδύνατον να υπάρξει το δίκαιο χωρίς τη βία; Και αν

υποτεθεί ότι η θέση του δικαίου είναι μη βίαη, θα μπορεί άραγε η εφαρμογή του να διασφαλισθεί χωρίς τη βία και τον εξαναγκασμό;

Από την άλλη πλευρά, η Άρεντ διερωτάται σχετικά με τη φύση, κυρίως, της από τα κάτω – επαναστατικής βίας και τη δικαιολόγηση χρήσης της. Ξεκινώντας από μία διαφορετική βάση, και καθιστώντας σαφές ότι η βία ποτέ δεν μπορεί να είναι θεμέλιο της εξουσίας, και κατ' επέκταση του δικαίου, αναδεικνύει την έννοια της δύναμης, ως σύμπραξης και συμφωνίας των πολιτών. Η βία είναι εκείνο το στοιχείο που εισχωρεί στην πολιτική και το δίκαιο, όταν η συναίνεση εκλείψει. Έχοντας όμως προβεί σε αυτή την παραδοχή, αναζητεί και η ίδια ένα μέσο διάρρηξης του δεσμού της πολιτικής με τη βία, επικρίνοντας συγχρόνως τη θεοποίηση της βίας και τη χρήση της για την πραγματοποίηση πολιτικών διεκδικήσεων. Έτσι η Άρεντ, αποδεχόμενη ότι η βία είναι μέσο θεμιτό, επιχειρεί την κριτική κυρίως της επαναστατικής βίας, θεωρώντας ότι αυτή είναι πάντα εργαλειακή και δικαιολογείται όταν αποσκοπεί στην απελευθέρωση από μία ξένη δύναμη και όχι στην πολιτική επανάσταση, προκειμένου να διασφαλιστεί η απουσία της από την ιδρυτική πράξη της έννομης τάξης. Η βία λοιπόν είναι μέσο ηθικό εφόσον δεν επιδιώκει τη δημιουργία αλλά την αποδέσμευση και την διεκδίκηση ενός πεδίου μη βίας.⁸⁸ Συνεπώς η Άρεντ δεν απορρίπτει τη βία καθολικά, αλλά προτείνει μία μη βίαη λύση για τη διάρρηξη του δεσμού της βίας με το δίκαιο, η οποία θα προέλθει από μία δύναμη, που θα καταστήσει δυνατή την ύπαρξη μίας κοινωνίας ισότητας και ελευθερίας, όπου τα βία μέσα δεν θα έχουν λόγο ύπαρξης.

Εφόσον δεχτούμε όμως, ότι η βία αποτελεί ένα μέσο που ιστορικά χρησιμοποιείται για την αλλαγή, πώς θα μπορούσαμε να την κρίνουμε;

88 Ιστορικά έχουμε παραδείγματα μη βίαιης άρνησης συμμόρφωσης με τον νόμο, όπως είναι το κίνημα του Γκάντι για την ανεξαρτησία της Ινδίας και το κίνημα του Μάρτιν Λούθερ Κινγκ για τα πολιτικά δικαιώματα των μαύρων στην Αμερική. Ωστόσο τα παραδείγματα αυτά δεν μπορούν να οδηγήσουν σε ασφαλές συμπέρασμα για την ικανότητα της μη βίαιης έκφρασης της πολιτικής ανυπακοής, είτε αυτή αποσκοπεί στον μετασχηματισμό του δικαίου, είτε, πόσο μάλλον, στην απελευθέρωση.

Από την πλευρά των κανονιστικών θεωριών τα πράγματα είναι διαφορετικά. Συνεπειοκρατικά, θα μπορούσαμε να δικαιολογήσουμε τη χρήση της πολιτικής και δη, επαναστατικής βίας, εφόσον αυτή θα απέφερε ασύγκριτη ωφέλεια για την πλειοψηφία των πολιτών, σε σχέση με τις ενδεχόμενες απώλειες. Ωστόσο, ένα πρώτο πρόβλημα αυτής της δικαιολόγησης είναι η μη προβλεψιμότητα του αποτελέσματος καθώς και η ισοπεδωτική συγκριτική αντιμετώπιση των σταθμίσιμων αγαθών, εν προκειμένω των ανθρώπων των οποίων η ωφέλεια θα κριθεί ποσοτικά.

Από την πλευρά της δεοντοκρατίας, τα πράγματα είναι σαφώς πιο περίπλοκα. Κατ' αρχάς, η κατηγορική προσταγή του Καντ, σύμφωνα με την οποία οφείλω να πράττω πάντα “έτσι, ώστε να μπορώ επίσης να θέλω να γίνει ο γνώμονας της πράξης μου καθολικός νόμος”⁸⁹, επιβάλλει την υποβολή κάθε απόφασής μας σε μία δοκιμασία ενδεχόμενης ισχύος της ως καθολικού νόμου. Υπέρ της εν λόγω αρχής συνηγορεί ο έλλογος χαρακτήρας της θέλησης, το ότι δηλαδή δεν επιτρέπουμε απλώς στον εαυτό μας μία εξαίρεση από τον κανόνα, αλλά προβαίνουμε σε μία πράξη η οποία μπορούμε να θέλουμε, ευλόγως, βασίμως και υπεύθυνα, να αποτελεί καθολικό νόμο.⁹⁰ Σύμφωνα με αυτή την αρχή, αν ο γνώμονας ήταν : “πάντα χρησιμοποιούμε τη βία για να επιτύχουμε πολιτικούς στόχους”, θα οδηγούμασταν στην δικαιολόγηση κάθε πολιτικής βίας και κατ' επέκταση στην απόλυτη ανασφάλεια δικαίου, και ως εκ τούτου σε καμία περίπτωση κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να καταστεί καθολικός νόμος. Αν όμως ο γνώμονας είχε ως εξής : “χρησιμοποιούμε τη βία μόνο όταν αυτή μπορεί να οδηγήσει στην αποκατάσταση της δικαιοσύνης”, πάλι οδηγούμαστε σε έναν προβληματισμό σχετικά με το κατά πόσο ένας γνώμονας ανέχεται προϋποθέσεις αλλά και κατά πόσο θα μπορούσαμε να προβλέψουμε ότι πράγματι θα επιτύχουμε την αποκατάσταση της δικαιοσύνης. Τέλος, ένας γνώμονας σύμφωνα με τον οποίο “δεν πρέπει να συμμετέχουμε ποτέ σε μία βίαιη

89 Kant, Immanuel, ΘΜΗ, 4, 402/45, ΠΕΚ 2017

90 Ανδρουλιδάκης, Κώστας, Καντιανή Ηθική, Εκδόσεις Ιδεόγραμμα, 2010, σελ. 90 επ.

επαναστατική διαδικασία, όσο τυραννικό και αν είναι το πολιτικό καθεστώς”, δημιουργεί προβλήματα σχετικά με τη φύση των ηθικών και πολιτικών αξιών και είναι υπερβολικά απόλυτος για να γίνει αποδεκτός. Αυτή η απόλυτη αδυναμία θεώρησης της χρήσης πολιτικής και επαναστατικής βίας υπό περιστάσεις, όπως σε μία περίπτωση εκδήλωσης της ωμής κρατικής βίας, ιδίως από κυβερνήσεις που δεν προήλθαν από κάποια δημοκρατική διαδικασία, φαντάζει υπερβολικά στενή ώστε να μην μπορεί να προσφέρει κριτήριο για την δικαιολόγηση ή μη της βίας.⁹¹ Αντίστοιχα, η ηθική αρχή σύμφωνα με την οποία πρέπει να πράττουμε έτσι ώστε να αντιμετωπίζουμε την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό μας όσο και στο πρόσωπο οποιουδήποτε άλλου, πάντοτε ως σκοπό και ποτέ μόνο ως μέσον, μάλλον αδυνατεί επίσης να προσφέρει μία επαρκή κριτική.⁹² Αυτή η ηθική αρχή, αν και μας προσφέρει κάτι πολύ σημαντικό, ήτοι την απρόσβλητη αξία της αξιοπρέπειας και της ηθικής αυτονομίας του προσώπου, η οποία συνεπάγεται την απόλυτη αδυναμία στάθμισής της με οποιαδήποτε ωφέλεια, ωστόσο μας στερεί παράλληλα κάτι πολύ ουσιώδες. Αδυνατεί να συλλάβει τον εξαιρετικό χαρακτήρα ορισμένων περιστάσεων όπως είναι η ανάγκη ενός λαού να απαλλαγεί από μία ξένη δύναμη, η ανάγκη απελευθέρωσης, ή ανατροπής ενός αυταρχικού καθεστώτος.⁹³ Συνεπώς ούτε μία δεοντοκρατική κριτική της βίας μπορεί να απαντήσει επαρκώς σχετικά με τη δυνατότητα χρήσης ή μη της επαναστατικής βίας.

Καταλήγοντας, εφόσον αποδεχτούμε ότι ο νόμος ενέχει τη βία, και στέκεται εμπρός μας σαν καφκική φαντασματική φιγούρα, τότε και η βία είναι πάντα παρούσα μέσω της απουσίας της. Έτσι ανακύπτει ένα ερώτημα για το πώς θα υπάρξει μία κοινωνία εξαγνισμένη από τη βία. Θα είναι άραγε μία υπερβατική – θεϊκή βία, θα είναι μία μη βίαιη

91 Hill, Thomas, *Respect, Pluralism and Justice, Kantian Perspectives*, Oxford University Press, 2000, σελ 210 επ.

92 Η “ανθρωπότητα” εδώ δεν δηλώνει το σύνολο των ανθρώπων, αλλά την ίδια την ιδιότητα του ανθρώπου, ως νοούμενου όντος σε αντιδιαστολή προς την εμπειρική πλευρά του, βλ. Ανδρουλιδάκης, Κώστας, *Καντιανή Ηθική*, Εκδόσεις Ιδεόγραμμα, 2010, σελ. 108

93 Hill, Thomas, *Respect, Pluralism and Justice, Kantian Perspectives*, Oxford University Press, 2000, σελ 220 επ.

δύναμη ή μία αντιβία με ηθική υπόσταση που θα εγκαινιάσει το πεδίο ελευθερίας;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ - ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενής

- **Arendt Hannah**, Περί Βίας, Μπρ Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2000
- **Arendt Hannah**, Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος, Λεβιάθαν, 1996
- **Arendt Hannah**, On revolution, Penguin Books, 1963
- **Arendt Hannah**, The Human Condition, Chicago: University of Chicago Press, 1958
- **Benjamin Walter**, Για μία κριτική της Βίας, Εκδόσεις Ελευθεριακή Κουλτούρα, 2014
- **Fanon Franz**, The Wretched of the Earth, Grove Press, 1968
- **Kant Immanuel**, Μεταφυσική των ηθών, μπρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Εκδόσεις Σμίλη, 2013
- **Sorel Georges**, Reflections on Violence, Cambridge University Press, 1999

Δευτερογενής

- **Ανδρουλιδάκης Κώστας**, Καντιανή Ηθική, Εκδόσεις Ιδεόγραμμα, 2010
- **Αθανασάκης Μανόλης**, “Βία που υποτάσσει και βία που απελευθερώνει” Ο ΠΟΛΙΤΗΣ, Μηνιαία Επιθεώρηση, 2002
- **Αθανασίου Αθηνά**, Η κρίση ως “κατάσταση έκτακτης ανάγκης”, Εκδόσεις Σαββάλας, 2012
- **Agamben Giorgio**, Κατάσταση εξαίρεσης, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015
- **Bernstein Richard**, Hannah Arendt’s Reflections on Violence and Power, Firenze University Press, 2011
- **Brunkhorst Hauke**, Equality and elitism in Arendt, The Cambridge Companion to Hannah Arendt (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press, 2006
- **Dastur Françoise**, Ο Χάιντεγκερ και το ερώτημα του χρόνου, μτφρ.: Μιχάλης Πάγκαλος, εισαγωγή - επιμέλεια: Γκόλφω Μαγγίνη, εκδ. Πατάκη, 2008
- **Derrida Jacques**, Ισχύς Νόμου, Εκδόσεις Πατάκη, 2015
- **Finlay Christopher**, Hannah Arendt’s critique of violence, Thesis Eleven, 2009
- **Han Byung-Chul**, Topology of Violence, The Mit Press Cambridge, 2018
- **Hill Thomas**, Respect, Pluralism and Justice, Kantian Perspectives, Oxford University Press, 2000
- **Kateb George**, Political action : its nature and advantages, The Cambridge Companion to Hannah Arendt (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press, 2006
- **Pan David**, University of California, Irvine, Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order, 2009

- **Rachels James**, Στοιχεία Ηθικής Φιλοσοφίας, μτφρ. Ξ. Μπαμιατζόγλου, Εκδόσεις Οκτώ, 2010
- **Strauss Leo, Arditì Benjamin, Emden Christian**, Τα όρια του φιλελευθερισμού, Ο Καρλ Σμιτ, η Χάννα Άρεντ και τα όρια του φιλελευθερισμού, Μτφρ. Γιώργος Μερτίκας, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον Βιβλία, 2014
- **Swift Simon**, Hannah Arendt, Routledge Critical Thinkers, 2009