



Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Σχολή Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης

Πτυχιακή Εργασία

Θέμα: *Walter Benjamin και Hannah Arendt: η βία σε συνθήκες πολιτικής νομιμοποίησης και από-νομιμοποίησης-Η περίπτωση της επανάστασης*

Επιβλέπων Καθηγητής: Γεράσιμος Κουζέλης

Φοιτήτρια: Ελένη Γκουτζούνη

Αριθμός Μητρώου: 1342201500041

Ακαδημαϊκό Έτος: 2018-2019

Αθήνα, Σεπτέμβριος 2019

Copyright © [Ελένη Γκουτζούνη, 2019]

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή τις παρούσας εργασίας, εξ' ολοκλήρου ή τμήματος τις, 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.

*Στην μνήμη του παππού μου, Ευάγγελου Παπαδημητρίου, τον άνθρωπο με τα
ατσάλινα χέρια και την τρυφερή καρδιά*

“Justice is the ethical side of the struggle”

Walter Benjamin, *Notes to a Study on the Category of Justice*

Πίνακας περιεχομένων

Εισαγωγή	5
Προλεγόμενα για τα βασικά έργα	8
Κεφάλαιο 1 Η βία σε συνθήκες νομιμοποίησης: η μυθική βία του Benjamin και η εργαλειακότητα της βίας της Arendt	10
α) η λειτουργία της βίας εντός του νόμου: η μυθική βία	10
β) η εργαλειακή (instrumental) λειτουργία της βίας στην Arendt	14
Κεφάλαιο 2 Η βία σε συνθήκες από-νομιμοποίησης: η περίπτωση της επανάστασης μέσα από την θεϊκή βία του Benjamin και την έννοια της δύναμης στην Arendt	18
Κεφάλαιο 3 Για το νέο που έρχεται ως δυνατότητα: η ρήξη με το παρελθόν, η αυθεντία, η σημασία της απόφασης και οι ηθικές συνεπαγωγές της ευθύνης	24
α) η έννοια της αυθεντίας.....	24
β) το αίτημα μιας νέας αρχής και η σημασία της απόφασης.....	27
γ) ευθύνη: η ηθική διάσταση της επανάστασης.....	31
Επίλογος.....	34
Βιβλιογραφία	36

Εισαγωγή

Στην μελέτη του πολιτικού, κοινωνικού, φιλοσοφικού και ηθικού φαινομένου, το ζήτημα της βίας καταλαμβάνει ένα καίριο αν και εν πολλοίς αμφιλεγόμενο χώρο, στον βαθμό που αυτή συνδυάζεται με το αίμα, την καταστροφή και τον αφανισμό. Στη προσπάθεια προσέγγισής τόσο από εμπειρική σκοπιά μέσα από τις πρακτικές της καθημερινής ζωής όσο και θεωρητικά αγγίζοντας το κομμάτι των φιλοσοφικών της προεκτάσεων, άλλοι την αποδοκίμασαν και την απέρριψαν συλλήβδην ως αρνητική, άλλοι την χαιρέτησαν με ενθουσιασμό σαν καταλύτη πολιτικών αλλαγών και άλλοι αρκέστηκαν στο να την προσεγγίσουν ως ένα φαινόμενο σύμφυτο με την πολιτική παρουσιάζοντάς την ως αναγκαίο κακό για χάρη της αποφυγής μεγαλύτερων. Στην παρούσα όμως εργασία γίνεται προσπάθεια να φωτιστούν όλες αυτές οι διαστάσεις του θέματος μέσα από τον τρόπο που το προσεγγίζουν οι Walter Benjamin και Hannah Arendt, γνωστοί για τις τοποθετήσεις τους πάνω στο θέμα της βίας κυρίως μέσα από τα έργα τους «Για μια κριτική της βίας» και «Περί Βίας» αντιστοίχως. Και τα δύο έργα γραμμένα τον 20^ο αιώνα, διατρέχονται έντονα από τις συνθήκες, τα γεγονότα και τις ανησυχίες της εποχής και των συγγραφέων τους, προσπαθώντας να αποκωδικοποιήσουν την πολιτική μέσα από το φαινόμενο της βίας που κυριαρχούσε πέρα από κάθε αμφιβολία, μιας και ο 20^{ος} αιώνας αποτελεί την εποχή με τις περισσότερες επαναστάσεις αλλά και τους δύο Παγκοσμίους Πολέμους που συγκλόνισαν αλλά και χαρακτήρισαν όλη την μεταπολεμική πορεία του κόσμου.

Σε αυτό το σημείο θα ήταν χρήσιμο να εκτεθεί το πλαίσιο γύρω από αυτά τα κείμενα και η όλη αντιπαράθεση που υπάρχει στην βιβλιογραφία, συνθέτοντας την ιστορία των δύο κειμένων. Ξεκινώντας από το χρονικά προγενέστερο, το κείμενο του Benjamin, γραμμένο το 1921, ήταν και παραμένει ένα ιδιαίτερα δύσκολο στην προσέγγισή του κείμενο λόγω της πυκνότητάς γι' αυτό και η πρώτη προσπάθεια να εκδοθεί ήταν δύσκολη¹. Όπως μαθαίνουμε από την αλληλογραφία του με τον Gershom Scholem, ήταν η περίοδος που ο Benjamin είχε καταπιαστεί με την μελέτη της πολιτικής η οποία ονομάστηκε Politik. Έτσι, η μελέτη αυτή θα αποτελούνταν από τρία μέρη: το πρώτο θα ονομαζόταν «Ο Αληθινός Πολιτικός» ('Der wahre Politiker'), το δεύτερο «Η Αληθινή Πολιτική» ('Die wahre Politik') και θα χωριζόταν σε δύο μέρη με πρώτο το «Η Αποδόμηση της Βίας» ('Der Abbau der Gewalt'), στο οποίο θα περιλαμβανόταν και το κείμενο που ασχολούμαστε, και δεύτερο το «Τελεολογία χωρίς Τελικό Σκοπό» ('Teleologie ohne Endzweck'), τίτλοι που μαρτυρούν καντιανή επιρροή², και το τρίτο μέρος θα αφορούσε μια φιλοσοφική κριτική του ουτοπικού

¹ Βλ. Moran B. and Salzani C., "Introduction : On the Actuality of 'Critique of Violence'" στο Moran B. and Salzani C. (ed.), *Towards the Critique of Violence*, Bloomsbury: London, 2015, σελ 2 και Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, Routledge: London and New York, 2000, σελ. 16

² Moran B. and Salzani C., "Introduction : On the Actuality of 'Critique of Violence'", ό. π., υποσημ. 3

έργου του Paul Scheerbart «*Lesabéndio*».³ Παρόλα αυτά, η μελέτη δεν ολοκληρώθηκε ποτέ από τον Benjamin και ακόμα και το πρώτο μέρος «Ο Αληθινός Πολιτικός» που είχε γραφτεί θεωρείται χαμένο, αν και μαζί με το διασωθέν κείμενο που καταπιανόμεστε θεωρείται από τον ίδιο τον Benjamin ως το πολιτικό «οπλοστάσιό του»⁴, εύλογα βέβαια αν αναλογιστεί κανείς το πόσο επηρέασε τόσο τα μεταγενέστερα έργα του όσο και την όλη συζήτηση γύρω από την πολιτική της βίας .

Είναι σημαντικό να αναφερθεί πως εκείνη την περίοδο γνωρίζει και συγκρούεται πάνω σε αυτό το θέμα με τον Ernst Bloch, ο οποίος τον έφερε σε επαφή και με το έργο του Sorel, μια επιρροή καθοριστική για το μετέπειτα έργο του. Η αναφορά σε αυτόν τον στοχαστή αλλά και η επιρροή του από τον Carl Schmitt στάθηκαν η αφορμή ώστε το έργο του να παραληφθεί από την βιβλιογραφία και παρά το γεγονός ότι ήταν στην καρδιά της τρέχουσας συζήτησης της εποχής του γύρω από την φιλοσοφία, την ηθική και τον νόμο να αγνοηθεί. Συνεπώς, στο προσκήνιο ήρθε ξανά την δεκαετία του '60 με την αντιπαράθεση που υπήρχε μεταξύ των Jürgen Habermas, Herbert Marcuse και Oskar Negt με αφορμή τις φοιτητικές εξεγέρσεις και την εμφάνιση της αριστερής βίας⁵. Σε αυτό το debate πολέμιος του Benjamin ήταν ο Habermas που αφενός με το κείμενό του «*Walter Benjamin-Bewußtmachende oder rettende Kritik*», κατέταξε τον Benjamin μεταξύ των συντηρητικών στοχαστών των επαναστάσεων λόγω της επιρροής του από τον Σουρεαλισμό και με αφορμή ένα ευχαριστήριο γράμμα του τελευταίου προς τον Schmitt για την βοήθεια του έργου του «*Πολιτική Θεολογία*» στην συγγραφή του «*Η Καταγωγή του Γερμανικού Δράματος*», του άσκησε δριμεία κριτική ως θεωρητικό που υποστηρίζει την «αισθητικοποίηση της πολιτικής» και την βίαιη αποδόμηση της κανονικότητας⁶. Αξιοσημείωτο είναι επίσης ότι σε όλη την διαμάχη δεν συμμετείχε η Arendt η οποία μάλιστα όχι μόνο πραγματεύεται το θέμα των αναταραχών των φοιτητικών κινημάτων, αλλά με αφορμή και αυτό γράφει το έργο της «*Περί Βίας*»⁷. Μάλιστα, έχει σημασία και για όσα θα ειπωθούν παρακάτω ότι μάλλον είχε άγνοια του κειμένου του Benjamin, μια και στην πρώτη έκδοση μερικών κειμένων του τελευταίου στα αγγλικά με τον τίτλο *Illuminations* στην οποία συμμετείχε και η Arendt γράφοντας και την εισαγωγή, το κείμενο αυτό δεν περιλαμβάνεται⁸. Όπως και να έχει, το κείμενο του Benjamin στιγματίστηκε τόσο από τους σύγχρονους του Habermas όσο και από τους διαδόχους του⁹, με αποτέλεσμα να έρθει στο προσκήνιο ξανά τις τελευταίες δεκαετίες μέσα από την ψύχραιμη αν και κριτική ματιά του Jacques Derrida με το «*Ισχύς Νόμου*» και τον Giorgio Agamben με το «*Κατάσταση Εξάιρεσης*» και «*Homo Sacer*» που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως συνέχεια του ζητήματος για τις καταβολές της «γυμνής ζωής» (*bloßen Leben*) που θέτει ο Benjamin στην προτελευταία παράγραφο του¹⁰.

³ Ο. π., σελ. 2 και Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., υποσημ. 4

⁴ Ο. π., σελ. 3

⁵ Ο. π. και Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 16-17

⁶ Ο. π., σελ. 3,4 και Ο. π., σελ. 17

⁷ Ο. π., σελ. 3 και Ο. π., σελ. 17

⁸ Βλ. Moran B. and Salzani C., “Introduction : On the Actuality of ‘Critique of Violence’”, ό. π., υποσημ. 12

⁹ Ο. π., σελ. 3,4

¹⁰ Ο. π., σελ. 4-6

Το κείμενο πλέον τυγχάνει ευρείας αποδοχής και με αυτό έχουν καταπιαστεί πληθώρα σχολιαστών. Ωστόσο, η παρούσα εργασία δεν θα ασχοληθεί με το κομμάτι της αντιπαράθεσης, καθώς σκοπός είναι να αναδειχθεί ο διάλογος των κειμένων των δύο στοχαστών που αν και φίλοι παρουσιάζουν κάποιες ομοιότητες αλλά και σημαντικές διαφορές στην προσέγγισή τους. Έτσι, ενσκήπτοντας στα δύο αυτά κείμενα θα εξετάσουμε τις διαφορές που παρουσιάζουν ως προς τον τρόπο που αντιλαμβάνονται την βία, τις διαφορετικές κατηγοριοποιήσεις στις οποίες προβαίνουν, αλλά και τις διαφορετικές λειτουργίες και προοπτικές που μπορεί να έχει η βία στον χώρο της πολιτικής μιας και οι δύο τους δεν συμμερίζονται την ίδια άποψη όχι μόνο για τα είδη και την λειτουργία της βίας, αλλά και κατά πόσο αυτή δικαιούται να εμφανίζεται και πώς εμφανίζεται στην πολιτική. Στην συνέχεια θα ασχοληθούμε με το κομμάτι της επανάστασης, θέμα με το οποίο καταπιάνεται τόσο ο Benjamin όσο και η Arendt στο έργο της «Για την Επανάσταση», το οποίο αποτελεί απαραίτητο συμπλήρωμα της σκέψης της καθώς δείχνει εναργέστερα τον ρόλο που παίζει η βία στην πολιτική, αλλά διαφωτίζει και την ιδιαίτερη εναλλακτική που προβάλλει μέσω μιας μη βίαιης επίλυσης που στηρίζεται στην έννοια της *δύναμης* (power). Εκεί θα δοθεί έμφαση στο πώς ο κάθε ένας οραματίζεται μια θεωρία επανάστασης η οποία θα συμβάλει στην έλευση της ελευθερίας, καθώς, ακολουθώντας διαφορετικό δρόμο επιδιώκουν τον ίδιο σκοπό ακόμα και αν τον αντιλαμβάνονται με τελείως διαφορετικό τρόπο. Τέλος, η εργασία θα κλείσει κάνοντας μια συζήτηση για τις νέες προοπτικές που ανοίγονται με τις θεωρίες περί ελευθερίας των δύο τους με αναφορά στα ειδικότερα θέματα της αυθεντίας, του τί συνεπάγεται για τον καθένα η έλευση της νέας αρχής μετά την επανάσταση και η ηθική της ανάληψης των ευθυνών αυτής της πράξης.

Προλεγόμενα για τα βασικά έργα

Πριν σχολιαστεί οτιδήποτε ειδικό που αφορά τα δύο κείμενα, είναι εξόχως βοηθητικό και αναγκαίο να έχουμε κατά νου τι πραγματεύονται ώστε να κρατήσουμε κατά το δυνατόν μεγαλύτερη εγγύτητα με αυτά, πράγμα που θα συνδράμει στην κατανόηση των επιχειρημάτων και της ανάλυσης παρακάτω.

Ξεκινώντας από το πρώτο κείμενο, το «*Για μια κριτική της βίας*» του Walter Benjamin, μας μεταφέρει στην Γερμανία του μεσοπολέμου, αλλά και ευρύτερα, στα τεκταινόμενα στην Ευρώπη, με αναφορά κυρίως στην νεοσύστατη Δημοκρατία της Βαϊμάρης και το ζήτημα γύρω από την νομοθεσία των σύγχρονων κρατών¹¹. Σε αυτό το κείμενο λοιπόν, ο μείζων προσανατολισμός του Benjamin είναι να αποσαφηνίσει τον τρόπο που λειτουργεί η βία στα πλαίσια της εξουσίας του κράτους ειδικότερα. Γι' αυτό και ο τίτλος του κειμένου εμπεριέχει την γερμανική λέξη Gewalt που έχει διττή σημασία, δηλαδή δύναμη και βία, αλλά περιγράφει και την έννοια της εκτελεστικής βίας του κράτους, ήτοι την βία που χρησιμοποιεί η εξουσία. Επομένως, πρόκειται για έναν καίριας σημασίας όρο που διευκρινίζει το όλο εγχείρημα του Benjamin να μιλήσει για το ζήτημα του δικαίου και της εξουσίας. Σε συμπλήρωμα αυτού, ο τίτλος περιέχει και μια άλλη, εξίσου κρίσιμης σημασίας λέξη, την Kritik (κριτική), το νόημα της οποίας δεν περιορίζεται απλώς σε αυτό που συλλαμβάνουμε πρώτα από την ελληνική μετάφραση, αλλά αφορά κυρίως την σημασία της έτσι όπως αυτή αποδίδεται από την ετυμολογία την λέξεις, δηλαδή από την καταγωγή της από το απαρέμφατο *κρίνειν*, που σημαίνει «να διαχωρίσει»¹². Η επιλογή αυτής της λέξης δηλώνει πολλά για το ίδιο το κείμενο. Αφενός το ότι ο Benjamin ακολουθεί την καντιανή φιλοσοφική παράδοση με την οποία συνδέεται και η φιλοσοφική-πολιτική προσπάθεια του Benjamin να αποκαλύψει την υπερβατολογικές συνθήκες εκδήλωσης της βίας: αφετέρου το όλο εγχείρημα του Benjamin να κάνει μια ταξινόμηση και διχοτόμηση των ειδών βίας προσπαθώντας να τις ξεχωρίσει από τις εκδηλώσεις της στην καθημερινή ζωή όπου προβάλλεται με στρεβλό αλλά και απόκρυφο τρόπο¹³. Συνεπώς, η λέξη αυτή ξεκλειδώνει την μεθοδολογία του, δηλαδή μια υπερβατολογική κριτική της βίας¹⁴. Ο διαχωρισμός είναι που θα προσφέρει το πλαίσιο για να αναζητήσει τις ιστορικές και φιλοσοφικές καταβολές της βίας ώστε η μελέτη του δικαίου να τον οδηγήσει στην άρνηση του νόμου μέσα από την συνειδητοποίησή του¹⁵, καθώς ο νόμος και το δίκαιο μεταφέρουν την έννοια μίας εξωτερικής, ανώτερης αρχής (arche) με καταγωγή από την μυθολογία η οποία εμπεριέχεται στην βία και την εξουσία που ασκεί το κράτος κάνοντάς την εργαλειακή (ως μέσο για κάποιο σκοπό) και σφοδρή, ανήθικη. Επομένως, με τον διαχωρισμό των ειδών βίας

¹¹ Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 19

¹² Ο. π., σελ. 18. Βλ. εδώ την υποσημείωση 7 από αναφέρει το απόσπασμα από το *Ισχύς Νόμου* του Derrida από τον οποίο μεταφέρει την σημασία της λέξης κριτική (Kritik)

¹³ Ο. π.

¹⁴ Ο. π.

¹⁵ Zartaloudis T., “Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power” στο Moran B. and Salzani C. (ed.), *Towards the Critique of Violence*, Bloomsbury: London, 2015, σελ. 174

προσπαθεί να αναδείξει την καθαρή, αδιαμεσολάβητη βία που βρίσκεται εκτός του νόμου, δηλαδή την βία της επανάστασης, που καταλύει το όλο πλαίσιο του δικαίου και του μύθου¹⁶ αφήνοντας αυτό που είναι και το ζητούμενο: έναν χώρο πολιτικά ελεύθερο από βία και εξουσία που συνόδευαν το νόμο, ώστε να αναδειχθεί η δικαιοσύνη, η ύψιστη ηθική αρχή για μια δίκαιη ζωή χωρίς δίκαιο.

Το έργο της Arendt «*Περί Βίας*» αφορά την μεταπολεμική περίοδο και γραμμένο το 1968 κινείται γύρω από την αναταραχή στην συζήτηση της όλης εποχής: η φόβος ενός πυρηνικού πολέμου μέσα από την ραγδαία τεχνολογική ανάπτυξη που απειλεί την ισορροπία δυνάμεων εν μέσω του Ψυχρού Πολέμου, η κατάρρευση των παλιών δογμάτων περί πολέμου γύρω από την έννοια της ειρήνης και του νικητή/ηττημένου αφού αυτό πλέον θα σήμαινε την ολοκληρωτική καταστροφή και των δύο πλευρών, η μίμηση πρακτικών και θεωριών του παρελθόντος στα νέα κοινωνικά κινήματα που αναδύονταν με τις φοιτητικές εξεγέρσεις και η εξύμνηση της χρήσης βίας για την έλευση μίας νέας εποχής που θα σηματοδοτούσε το τέλος της ιστορίας¹⁷. Συνεπώς, αντικείμενο μελέτης της Arendt είναι το πως εμφανίζεται και εκδηλώνεται η βία μέσα στις σύγχρονες συνθήκες τόσο στο εξωτερικό όσο και στο εσωτερικό των κρατών, αλλά και τι συνεπαγωγές έχει για κάθε έναν από αυτούς τους τομείς πολιτικής. Έτσι, εφορμόμενη από τις εξελίξεις της εποχής, επιχειρεί να κάνει μία πιο ενδελεχή και θεωρητική αποσαφήνιση της έννοιας της βίας, καθώς αυτή συγχέεται με πληθώρα εννοιών στην καθημερινή συζήτηση, προκειμένου να αναδείξει πλήρως τις διαστάσεις, τα χαρακτηριστικά και τις συνέπειές της σε μια περίοδο που η εμπλοκή της στην σφαίρα της πολιτικής, αν και, σύμφωνα με την Arendt, η θέση της είναι εκτός της, απειλεί με όλεθρο μέσω της ανάπτυξης μίας *δυναμικής ισχύος* (potential force)¹⁸. Επομένως, προσπαθεί να δείξει την διαφορετική τροπή που έχει πάρει το φαινόμενο και κρούει τον κώδωνα σε όσους ακολουθούν τα παλιά, ξεπερασμένα δόγματα της θεωρίας καθώς η εξωτερική και εσωτερική επέκταση της βίας στην πολιτική¹⁹ απειλεί με καταστροφή και ολοκληρωτισμό άνευ προηγουμένου.

¹⁶ Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π.

¹⁷ Ό. π., σελ. 24

¹⁸ Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford University Press: Oxford, 2007, σελ. 15

¹⁹ Arendt H., *Περί Βίας*, [Μτφ. -Εισαγ. Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου], Αλεξάνδρεια: Αθήνα, 2000, σελ. 73

Κεφάλαιο 1 Η βία σε συνθήκες νομιμοποίησης: η μυθική βία του Benjamin και η εργαλειακότητα της βίας της Arendt

Σε αυτό το κεφάλαιο, θα γίνει μία προσπάθεια αποτύπωσης των βασικών διαφορών μεταξύ της Arendt και του Benjamin ως προς τις διαφορετικές κατηγοριοποιήσεις της βίας στις οποίες προβαίνουν πράγμα αποκαλυπτικό και για την διαφορετική αντίληψη που έχουν τόσο για αυτήν όσο και για τις λειτουργίες της. Βασικό άξονα κατεύθυνσης θα αποτελέσει το κείμενο του Benjamin και ο τρόπος που αυτό συλλαμβάνει την έννοια της μυθικής βίας, δηλαδή της βίας που βρίσκεται εντός του νόμου/δικαίου, μίας και όπως ο ίδιος ο Benjamin είχε προβλέψει, και παρά το γεγονός ότι η Arendt δεν είχε υπόψη το κείμενο, η γρήγορη ανάγνωση του κειμένου θα προσέφερε στον αναγνώστη μόνο μία ιδέα των βασικών διαχωρισμών των ειδών βίας εντός του νόμου/δικαίου, της law-making (νομο-παρασκευαστικής) και law-preserving (νομο-συντηρητικής) βίας²⁰. Έτσι λοιπόν, η Arendt φαίνεται πως συλλαμβάνει σε μεγάλο βαθμό το ρόλο της βίας εντός αυτού του πλαισίου όπως και ο Benjamin αλλά με σημαίνουσες διαφορές.

α) η λειτουργία της βίας εντός του νόμου: η μυθική βία

Πρώτα από όλα, το πλαίσιο λειτουργίας του δικαίου είναι η σχέση μέσων-σκοπών²¹, ένα δόγμα με καταβολές ήδη από την αρχαιότητα που συνεχίζεται στην φιλοσοφική και νομική συζήτηση ως και τα νεότερα χρόνια. Παρόλο που τόσο το φυσικό όσο και το θετικό δίκαιο μοιράζονται αυτό το κοινό δόγμα (ότι δίκαιοι σκοποί οδηγούν σε δικαιολογημένα μέσα και δικαιολογημένα μέσα σε δίκαιους σκοπούς αντιστοίχως)²², ο Benjamin για τις ανάγκες της μελέτης του αξιοποιεί σε πρώτο βαθμό την διάκριση που του προσφέρει το θετικό δίκαιο, καθώς αυτό ασχολείται με την βία ως μέσο και επομένως διακρίνει είδη βίας με βάση τον προσανατολισμό της δικαιολόγησής της και όχι της εφαρμογής της (δηλαδή λειτουργώντας η βία ως στόχος τον οποίο κάνει το φυσικό δίκαιο), μιας και αυτό αποκλείεται εξ αρχής από τους σκοπούς της μελέτης του²³. Η βία ως μέσο τώρα διακρίνεται με βάση το κατά πόσο είναι ιστορικά αναγνωρισμένη ή όχι, δηλαδή με βάση της ιστορικές της καταβολές, προκειμένου να την χαρακτηρίσουμε ως νόμιμη/δικαιολογημένη ή μη και κατ' επέκταση αυτό προσδιορίζει και διακρίνει τους σκοπούς που υπηρετεί σε έννομους αν έχει ιστορικές καταβολές που παρέχουν την δικαιολόγησή της και φυσικούς αν δεν έχει ιστορική νομιμοποίηση και δικαιολόγηση²⁴. Η αρχή σύμφωνα

²⁰ επειδή η χρήση των όρων στα ελληνικά δεν είναι δόκιμη πέρα από κάποιους περιφραστικούς τύπους, στο εξής θα διατηρηθεί η αγγλική ορολογία καθώς συμπυκνώνει καλύτερα και το νόημα των όρων

²¹ Benjamin W., "Critique of Violence" στο Bullock M. and Jennings M. (ed.), *Selected Writings Volume 1*, [Μτφ. Harcourt Brace Jovanovich], Harvard University Press: London, 2002, σελ. 236 [για τους σκοπούς της εργασίας αξιοποιήθηκε και η ελληνική έκδοση για την απόδοση ορισμένων σημείων, οπότε θα παρατίθενται και αυτή: Benjamin W., *Για μια Κριτική της Βίας*, [Μτφ. Λεωνίδας Μαρσιανός], Ελευθεριακή Κουλτούρα: Αθήνα, 2014, σελ. 5]

²² Ο. π., σελ. 237 [ελλην. εκδ. 7]

²³ Ο. π.

²⁴ Ο. π., σελ. 238 [ελλην. εκδ. 8]

με την οποία λειτουργεί κατά κύριο λόγο η ευρωπαϊκή νομοθεσία που ασχολείται ο Benjamin είναι ότι ο νόμος/δίκαιο αντιλαμβάνεται ότι υπάρχουν ανθρωπinoi σκοποί που για να επιτευχθούν συνοδεύονται από βία, ωστόσο προσπαθεί να περιορίσει εκείνους που δεν είναι έννομοι, δηλαδή τους φυσικούς σκοπούς, ακόμα κι αν αυτοί ήταν αναγνωρισμένοι κατά την αρχή από το ίδιο το δίκαιο²⁵. Ο λόγος για αυτήν την πράξη είναι ότι ο νόμος/δίκαιο διαθέτει το μονοπώλιο της βίας και επομένως, για τους σκοπούς της διατήρησης του ίδιου, δεν επιτρέπει την χρήση βίας εκτός των πλαισίων που εκείνος οριοθετεί και ελέγχει, γιατί μια τέτοια βία εκτός δικαίου μπορεί να γίνει καταστροφική για την ύπαρξή του²⁶. Μια περίπτωση απειλής της βίας απέναντι στον νόμο είναι το δικαίωμα της απεργίας, το οποίο να μεν είναι αναγνωρισμένο από το ίδιο το κράτος για την προστασία των εργαζομένων από την βία των εργοδοτών, αλλά όταν αυτό χρησιμοποιηθεί με τρόπο που δεν συνάδει με την οπτική του κράτους, δηλαδή για τους σκοπούς της ανατροπής του, τότε το κράτος αντιδρά και αυτό βίαια προσπαθώντας να καταστείλει αυτή την προσπάθεια²⁷. Προκειμένου όμως να γίνει πιο ξεκάθαρος ο τρόπος και οι διακρίσεις της βίας εντός του δικαίου, ο Benjamin χρησιμοποιεί το παράδειγμα της στρατιωτικής βίας. Και εδώ εκδηλώνεται με τρόπο αντιφατικό η λειτουργία του νόμου/δικαίου επιτρέποντας την άσκηση βίας για φυσικούς σκοπούς που θα μπορούσε να είναι μοιραία για τον ίδιο, αλλά, ακόμα και αν πολύ πιο επιθετικά από την απεργία η στρατιωτική βία κατορθώσει να ανατρέψει τον υφιστάμενο νόμο/δίκαιο μέσω της άσκησης βίας για φυσικούς σκοπούς, οφείλει μετά να εγκαταστήσει ειρήνη, δηλαδή εκχώρηση της δυνατότητας άσκησης βίας για φυσικούς σκοπούς στα νομικά υποκείμενα, καθώς με αυτόν τον τρόπο τεκμαίρεται το κύρος του νέου εξουσιαστή και επισφραγίζεται η κυριαρχία του, αφού, κατέχοντας το μονοπώλιο της βίας, μόνο εκείνος δύναται να εκχωρήσει δικαίωμα χρήσης της²⁸. Αυτού του είδους η βία, δηλαδή η άσκηση βίας για την επίτευξη φυσικών σκοπών, ονομάζεται law-making (νομο-παρασκευαστική) βία, ακριβώς λόγω της δυνατότητάς της να καταλύσει το υπάρχον νόμο/δίκαιο και να εγκαταστήσει νέο. Έτσι, τεκμηριώνεται και ο φόβος του κράτους στην παραχώρηση βίας που βρίσκεται εκτός του νόμου, δηλαδή βίας που δεν υπηρετεί έννομους σκοπούς που συμβάλλουν στην διατήρησή του, καθώς απειλείται με ανατροπή είτε αυτή χρησιμοποιείται από εξωτερικές δυνάμεις (στρατιωτική βία), είτε από εσωτερικές δυνάμεις (παθητική απεργία) και επιβάλλουν την παραχώρησή της²⁹. Η στρατιωτική όμως βία έχει και μια επιπλέον ιδιότητα, η οποία εκδηλώνεται σε συνθήκες γενικής επιστράτευσης καθώς επιτρέπει την υπακοή όλων στον νόμο για την επίτευξη έννομων σκοπών. Επομένως, εδώ ασκεί την law-preserving (νομο-συντηρητική) βία του ο νόμος³⁰, δηλαδή την βία που του επιτρέπει να διατηρήσει τον εαυτό του, καθότι αφενός υπηρετεί έννομους σκοπούς, σκοπούς που προβλέπει και δικαιολογεί ο ίδιος ο νόμος, αφετέρου χρησιμοποιείται για τον περιορισμό των δικαιωμάτων άσκησης βίας για φυσικούς σκοπούς όταν αυτοί ξεφεύγουν από τα όρια.

²⁵ Ο. π.

²⁶ Ο. π., σελ. 239 [ελλην. εκδ. 9-10]

²⁷ Ο. π., σελ. 239-240 [ελλην. εκδ. 10-12]

²⁸ Ο. π., σελ. 240-241 [ελλην. εκδ. 13]

²⁹ Ο. π. [ελλην. εκδ. ό. π.]

³⁰ Ο. π., σελ. 241 [ελλην. εκδ. 14]

Σε αυτό το σημείο, αξίζει να ειπωθεί ότι, παρόλο που, όπως επισημάνθηκε, ο νόμος/δίκαιο φαίνεται να έχει μια αντιφατική λειτουργία, αυτό εξυπηρετεί την διατήρησή του μέσα σε ένα συνεχές, με έναν τρόπο σχεδόν ανακυκλωτικό της εξουσίας: από την στιγμή της εγκαθίδρυσής του ο νόμος εκχωρεί το δικαίωμα άσκησης βίας για φυσικούς σκοπούς ακριβώς για να εδραιωθεί ως κυρίαρχος, ως ο έχων το μονοπώλιο της βίας. Στην συνέχεια όμως, όταν αυτή η βία ασκηθεί εναντίον του ευρισκόμενη εκτός του, εκείνος ως άμυνα χρησιμοποιεί την law-preserving βία η οποία μειώνει το δικαίωμα άσκησης φυσικών σκοπών, άρα και το κύρος του ως κυρίαρχος³¹, οπότε γίνεται και η ανατροπή του. Ωστόσο, καθώς η law-making βία χρησιμοποιείται από τον νέο κυρίαρχο για την εγκατάσταση του δικού του νόμου/δικαίου, η άσκησή της γίνεται για έννομους σκοπούς, οπότε από εκεί που βρισκόταν εκτός δικαίου, τίθεται εντός του για να εγκαταστήσει μια εξουσία που θα νομιμοποιηθεί εκχωρώντας εκ νέου το δικαίωμα άσκησης φυσικών σκοπών στα υποκείμενα δικαίου που εξουσιάζει.

Σύμφωνα με το θετικό δίκαιο, η τάξη που επιβάλλεται από τον νόμο/δίκαιο είναι επιβεβλημένη από την μοίρα, η οποία συντηρεί και τα δύο βασικά συστατικά του: την law-making και law-preserving βία³². Αυτή η σύνδεση του νόμου με την μοίρα του προσδίδει μία ασάφεια και έναν μη ηθικό χαρακτήρα που επιτείνεται από το γεγονός ότι η απειλή της φτάνει σε έκταση που κανένας δεν μπορεί να ξεφύγει από αυτήν και ο καλύτερος τρόπος για να το ανιχνεύσουμε είναι μέσω της θανατικής ποινής, καθώς από την στιγμή που ο νόμος μέσω της κατάργησης της θανατικής ποινής ως την ανώτερη μορφή εξουσίας, αφού ασκείται πάνω στην ζωή και τον θάνατο, χάνει τις καταβολές του που του προσδίδουν το κύρος της διατήρησής του - όπως και στην περίπτωση του κοινοβουλίου που ξεχνά την καταγωγή του από την law-making βία που εγκαθιστά νέο νόμο³³-, ξεχνά ότι η καταβολή του πηγάζει από την μοίρα. Τώρα, η μοίρα ως βία που ασκείται πάνω στην ζωή και στον θάνατο σε περίπτωση παραβίασής της δεν επιβάλλει μια τιμωρία με σκοπό την διατήρησή της, αλλά με σκοπό να επιβεβαιώσει την κυριαρχία της καθώς αντιλαμβάνεται την παραβίαση όχι ως απειλή αλλά ως πρόκληση. Συνεπώς συνοδεύεται μόνο από την λειτουργία της law-making βίας και όχι της law-preserving, δηλαδή για την συντήρησή της ως τέτοια³⁴. Εκεί λοιπόν είναι που αποκαλύπτεται κάτι το προβληματικό και ανήθικο πάνω στην βία που θα εξεταστεί παρακάτω.

Η δικαιολόγηση/νομιμοποίηση των μέσων παρέχεται από την βία που επιβάλλεται από την μοίρα³⁵ και για να αποκαλυφθεί πλήρως ο χαρακτήρας της θα πρέπει να ανατρέξει κανείς στον μύθο από τον οποίο και κατάγεται. Η μυθική βία λοιπόν, όπως μας πληροφορεί και ο μύθος της Νιόβης που παραθέτει ο Benjamin, παρουσιάζεται ως απλή εκδήλωση των θεών, πράγμα που την καθιστά ως ένα καθαρό μέσο, αδιαμεσολάβητο από την σχέση μέσων-σκοπών και έτι περισσότερο από την στιγμή που μιλάμε για μια βία με την αρχέγονη μορφή της, που σημαίνει ότι είναι εκτός του πλαισίου της νεωτερικότητας και του θετικού δικαίου. Εξαιτίας της αλαζονείας της Νιόβης η βία αυτή εκδηλώνεται όχι για να τιμωρήσει και να

³¹ Ο. π., σελ. 245 [ελλην. εκδ. 21]

³² Ο. π., σελ. 241 [ελλην. εκδ. 15]

³³ Ο. π., σελ. 244 [ελλην. εκδ. 19]

³⁴ Ο. π., σελ. 242 [ελλην. εκδ. 16]

³⁵ Ο. π., σελ. 247 [ελλην. εκδ. 26]

διατηρήσει την κυριαρχία της (law-preserving), αλλά για να επανεπιβεβαιώσει την κυριαρχία της απαντώντας στην πρόκληση, όπως ειπώθηκε και προηγουμένως, ασκώντας την law-making βία για να επιβάλει ξανά τον νόμο/δίκαιο της³⁶. Τώρα, ο τρόπος που η μυθική βία, αν και παρουσιάζεται ως καθαρό μέσο, συνδέεται με τον νόμο/δίκαιο είναι ο εξής: από την στιγμή που βρίσκεται εκτός νόμου για τους λόγους που αναφέρθηκαν παραπάνω, χρησιμοποιεί την βία για την επίτευξη φυσικών σκοπών (law-making) η οποία όμως καθώς είναι εκείνη που χρησιμοποιείται και για την επανεπιβεβαίωση της κυριαρχίας της μοίρας, εγκαθιστά ένα δικό της δίκαιο/νόμο, γεγονός που την κάνει αυτομάτως να εισέρχεται εντός της σφαίρας του δικαίου³⁷. Επιπλέον, λόγω του ότι μιλάμε για βία στην αρχέγονη μορφή της που δεν διέπεται από κάποια αρχή, την καθιστά εξόχως βίαιη και γι' αυτό η λειτουργία της law-preserving βίας εμφανίζεται στον βαθμό που η μυθική βία δεν είναι καταστροφική, αλλά διατηρεί τον ένοχο στην ζωή προκειμένου να είναι «*αιώνιος και σιωπηλός αγγελιοφόρος*» τόσο της ενοχής, όσο και των ορίων μεταξύ θεών και ανθρώπων. Επομένως, κανένας δεν θέλει να την παραβιάσει φοβούμενος το «*και μη χειρότερα*» από το οποίο συνοδεύεται με την διαρκή παρουσία του ενόχου για την υπενθύμιση των πεπραγμένων της³⁸. Συνεπώς, όπου εμφανίζεται η εξουσία και ο νόμος/δίκαιο συνοδεύεται από την μυθική βία αφού «*η εξουσία [είναι] η αρχή [Prinzip] κάθε μυθικής θέσπισης νόμων*»³⁹.

Η τοποθέτηση ορίων που συνοδεύει τον νόμο στα προ-νεωτερικά χρόνια συνιστούσαν ένα άγραφο δίκαιο, γεγονός που συνεπάγεται ότι κάποιος θα μπορούσε να το παραβιάσει εν αγνοία του οπότε δεν υφίσταται τιμωρία (law-making λειτουργία βίας), αλλά ενοχή (retribution) ως τιμωρία από τους μυθικούς θεούς⁴⁰. Όμως, επειδή όλα καθορίζονταν από τον αστάθμητο παράγοντα της τύχης για τα θύματα, δεν χαρακτηριζόταν ως πιθανότητα, αλλά μοίρα, εξ' ου και από πού πηγάζει η ασάφεια και αβεβαιότητά της κληρονομημένης και στον σημερινό νόμο/δίκαιο μοίρας που της προσδίδει ανήθικο χαρακτήρα μαζί με το γεγονός βέβαια ότι πρόκειται για μια βία που λειτουργεί ως μέσο, δηλαδή εντός της σχέσης μέσων-σκοπών που διέπει τον νόμο/δίκαιο. Αυτό παρουσιάζεται σήμερα με την αρχή ότι ο νόμος δεν δέχεται άγνοια νόμου και αποτυπώνει και την εναγώνια προσπάθεια των αρχαίων ελλήνων να θεσπίσουν γραπτό δίκαιο⁴¹. Παρόλα αυτά, η ασάφεια εμφανίζεται και σήμερα καθώς, από την στιγμή που το δίκαιο έχει καταγωγή από την μοίρα, κατάλοιπά της έχουν διατηρηθεί και σήμερα με τρόπο που θα καταδειχθεί σαφέστερα παρακάτω.

³⁶ Ο. π., σελ. 248 [ελλην. εκδ 27]

³⁷ Ο. π. [ελλην. εκδ ό. π.]

³⁸ Ο. π. [ελλην. εκδ ό. π.]

³⁹ Ο. π. [ελλην. εκδ ό. π.]

⁴⁰ Ο. π., σελ. 249 [ελλην. εκδ 28-29]

⁴¹ Ο. π. [ελλην. εκδ ό. π.]

β) η εργαλειακή (instrumental) λειτουργία της βίας στην Arendt

Ερχόμενοι στο κείμενο της Arendt, βλέπουμε πως με αφορμή τα γεγονότα της εποχής της προσπαθεί να διευκρινίσει όρους που χρησιμοποιούνται ως συνώνυμοι σχεδόν με την βία γι' αυτό και έχει δημιουργηθεί μια τεράστια σύγχυση ως προς τον τρόπο που εμφανίζεται στην πολιτική⁴² λόγω και της ευρύτερης απροθυμίας της φιλοσοφίας να ασχοληθεί με το ζήτημα αλλά και της λίγο έως πολύ συμφωνίας μεταξύ δεξιάς και αριστεράς για το θέμα⁴³. Έτσι, ακολουθεί μία δικιά της ορολογία που αξίζει να προσεχθεί προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τα επιχειρήματά της⁴⁴ αν και πηγή της διάκρισής της μοιάζει να είναι η καταλυτική επιρροή της από τον πολιτικό ρεπουμπλικανισμό⁴⁵. Οι κύριοι όροι που αντιπαρατίθενται είναι της δύναμης και της βίας, δύο έννοιες που παρουσιάζουν αρκετές διαφορές μεταξύ τους καθώς τις χρησιμοποιεί ως έννοιες αντίθετες⁴⁶. Η βία (violence) στην Arendt έχει εργαλειακό (instrumental) χαρακτήρα⁴⁷ καθώς χρησιμοποιείται ως μέσο για την επίτευξη σκοπών, μία λειτουργία που φαίνεται να ταυτίζεται με τον ρόλο της βίας εντός του δικαίου από τον Benjamin. Έτσι, για την άσκησή της χρησιμοποιούνται εργαλεία προσδίδοντάς της καθαρά υλικό χαρακτήρα από τον οποίο δεν μπορεί να ξεφύγει⁴⁸ αφού πρόκειται για ιδιότητα που αποδίδεται σε πράγματα. Η δύναμη (power) από την άλλη είναι μια ιδιότητα που αφορά ανθρώπους και στηρίζεται στην ικανότητά τους να δρουν από κοινού, οπότε ούτε μπορεί να χαρακτηριστεί από εργαλειακότητα⁴⁹ ούτε αποδίδεται σε ένα άτομο όπως το κύρος (authority)⁵⁰, καθώς ανήκει σε μία ομάδα⁵¹. Ο βασικός λόγος που η Arendt προβαίνει σε αυτή την διαφοροποίηση είναι για να ξεκαθαρίσει το τοπίο γύρω από την αναγωγή και των δύο στην έννοια της κυριαρχίας, δηλαδή στην σχέση εξουσιαστή-εξουσιαζόμενου, που δεν συμμερίζεται⁵². Γι' αυτό τον λόγο συγκρούεται με τον κλασσικό ορισμό του Max Weber για το κράτος που, έχοντας το μονοπώλιο της βίας, ασκεί την εξουσία του πάνω σε ανθρώπους⁵³. Γιατί για εκείνη η ουσία της πολιτικής δεν βρίσκεται στην βία, αλλά στην δύναμη, με την βία να χρησιμοποιείται ως η «μάσκα» πίσω από την οποία κρύβονται τόσο η δύναμη όσο και το κύρος, διαδραματίζοντας έτσι δευτερεύοντα ρόλο⁵⁴, σαφέστατα σε αντίθεση με όσα υποστηρίζει ο Benjamin παραπάνω αφού το

⁴² Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, ό. π., σελ. 14

⁴³ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 95

⁴⁴ Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, ό. π.

⁴⁵ Βλ. Arendt H., *Για την Επανάσταση*, [Μτφ. Αγγελική Στουπάκη], Αλεξάνδρεια: Αθήνα, 2006, σελ. 207

⁴⁶ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 118

⁴⁷ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 107

⁴⁸ Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, ό. π., σελ. 24

⁴⁹ Arendt H., *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, [Μτφ. Ροζάνης Σ., Λυκιαρδόπουλος Γ.], Γνώση: Αθήνα, 1986, σελ. 274

⁵⁰ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 106

⁵¹ Ο. π., σελ. 105

⁵² Ο. π., σελ. 104 και Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 208

⁵³ Ο. π., σελ. 95

⁵⁴ Ο. π., σελ. 107-8 και Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, ό. π., σελ. 24

μονοπώλιο της βίας είναι που δίνει κύρος και νομιμοποίηση στην εξουσία, οπότε και της έχει ασκηθεί κριτική για το γεγονός ότι η βία δεν μπορεί να διαχωριστεί από την εξουσία και την δύναμη⁵⁵. Η πεποίθησή της αυτή πηγάζει από το γεγονός ότι θεωρεί το δόγμα του Weber ως κατάλοιπο της απολυταρχίας που συνόδευσε των άνοδο των εθνών-κρατών στην Ευρώπη⁵⁶ και φαίνεται να το ενστερνίζεται και ο Clausewitz. Με αφορμή λοιπόν τις διεθνείς εξελίξεις εξαιτίας των πυρηνικών στην εποχή της, επανέρχεται στην θεωρία περί πολέμου του τελευταίου προκειμένου να δείξει αφενός την αλλαγή των συνθηκών και την κατάρρευση των παλιών δογμάτων, αφετέρου στο ζήτημα της βίας ως φαινόμενο εκτός πολιτικής καθώς συνδέεται με τον πόλεμο. Η Arendt υιοθετεί την ιδέα ότι ο χώρος της πολιτικής χαρακτηρίζεται από ποιοτική διαφορά⁵⁷, καθώς αφορά τόσο την ενασχόληση με τα κοινά όσο και την χρήση του λόγου, της λογικής και της πειθούς όπως πληροφορούμαστε από τον Αριστοτέλη. Συνεπώς, παίρνει την ιδέα από την αρχαιοελληνική πόλις στην οποία η βία βρισκόταν μόνο στις εξωτερικές της υποθέσεις όπως και ο πόλεμος, δηλαδή εκτός πολιτικής⁵⁸. Όμως, αυτό την φέρνει για άλλη μια φορά σε αντίθεση με τον Benjamin καθώς βγάζοντας την βία εκτός της πολιτικής, όχι μόνο δεν μπορεί να καταλάβει την πλήρη λειτουργία της μέσα σε αυτήν, αλλά ξεχνά και ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της, δηλαδή ότι η βία που ασκείται από το εξωτερικό ενός κράτους μπορεί να οδηγήσει στην ανατροπή της εξουσίας του δημιουργώντας μια καινούργια law-making βία.

Η πρόοδος της πυρηνικής τεχνολογίας έχει φέρει για την Arendt τον πόλεμο σε ένα τέλμα. Αυτό σημαίνει ότι πλέον δεν μιλάμε με όρους νικητή και ηττημένου, καθώς ο αγώνας των εξοπλισμών έχει μετατραπεί σε μια κούρσα για την αποτροπή του πολέμου, αφού τα μέσα καταστροφής έχουν φτάσει στον βαθμό να απειλούν την ζωή όλων ανεξαιρέτως. Επομένως, το δόγμα «ο πόλεμος είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα» αντικαθίσταται από το «η ειρήνη είναι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα»⁵⁹. Έτσι, ο πόλεμος αποκτά δια-εθνικό/πολυεθνικό χαρακτήρα⁶⁰ και έχοντας διαφορετική γραμματική και λογική από την πολιτική λόγω της σύνδεσής του με την βία είναι προφανές ότι δεν επιδιώκει την επικοινωνία. Γιατί για την Arendt η βία δεν μπορεί παρά να είναι βουβή, οπότε αίρεται η ποιοτική διαφορά άπαξ και εισέλθει στον χώρο της πολιτικής⁶¹. Βέβαια, ο πόλεμος δεν φαίνεται ότι θα εξαφανιστεί από το προσκήνιο ή τουλάχιστον έως ότου βρεθεί κάποιος καλύτερος κριτής για την έκβαση των υποθέσεων στις διεθνείς σχέσεις ή αποδεσμεύσουμε την έννοια της ανεξαρτησίας από την κυριαρχία ή βρεθούν πιο καταστρεπτικά όπλα από τα πυρηνικά⁶². Ωστόσο, συνδεδεμένη η βία τόσο με την επανάσταση καθιστώντας την και αυτή α-πολιτική λόγω βίας όσο και με την έννοια της ελευθερίας, αφού αποτελεί το αναγκαίο κακό για την εδραίωσή της, τα παλιά

⁵⁵ Βλ. Brunkhorst H., "Power and the Rule of Law in Arendt's Thought" στο Goldoni M. and McCorkindale C.(ed.), *Hannah Arendt and the Law*, Hart Publishing: Oxford, 2012, σελ. 217

⁵⁶ Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 25

⁵⁷ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 100

⁵⁸ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 15

⁵⁹ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 71-72

⁶⁰ Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, ό. π., σελ. 27

⁶¹ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 15, Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 26 και Ό. π., σελ. 30

⁶² Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 18-19 και Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 67

δόγματα των Lenin και Marx φαίνεται να έρχονται στο προσκήνιο με την εξέγερση της Νέας Αριστεράς, των φοιτητών και την από-αποικιοποίηση.

Συνεχίζοντας τον σχολιασμό για τις διεθνείς εξελίξεις, η Arendt βλέπει πως ο πόλεμος μπορεί να συνεχιστεί και να είναι εφικτός με την προγενέστερη μορφή του μόνο εκεί που δεν έχουν επεκταθεί τα πυρηνικά, δηλαδή στους πολέμους ανεξαρτησίας των αποικιών⁶³. Η αντίρρησή της σε αυτό δεν έχει να κάνει με το ότι δεν κατανοεί το εγχείρημα και τον σκοπό του στην προσπάθειά τους οι καταπιεσμένοι των αποικιών να υπερασπιστούν την ταυτότητά τους⁶⁴, αλλά με το ότι πρώτον ότι οι επαναστάσεις αυτές αποσκοπούν στην εγκαθίδρυση εθνών-κρατών που η ίδια τα θεωρεί πηγή του ολοκληρωτισμού και δεύτερον λόγω της πολυσυζητημένης εισαγωγής του Sartre⁶⁵ στο βιβλίο του Fanon «*Της Γης οι Κολασμένοι*» που φαίνεται να εξυμνεί την βία σε αντίθεση με τον ίδιο τον Fanon που παρουσιάζεται πιο μετριοπαθής κατανοώντας τα όρια της βίας⁶⁶. Βέβαια, με τον τελευταίο διαφωνεί λόγω της εξύμνησης τόσο της «*δημιουργικής τρέλας*» όσο και λόγω του ότι βλέπει την βία ως έκφραση της ζωής, της δημιουργικότητας και της αλήθειας, δηλαδή σαν ένα είδος ψυχολογικής ανάγκης για ανανέωση⁶⁷, πράγμα που δεν ισχύει λόγω της σιωπής της βίας όπως προαναφέρθηκε. Γιατί για την Arendt η μόνη δημιουργική βία που μπορεί να υπάρξει είναι εκείνη που δίνεται στον άνθρωπο μέσω της χαράς της εργασίας⁶⁸. Επειδή λοιπόν οι θιασώτες της Νέας Αριστεράς ενστερνίζονται στρεβλώς τις ιδέες των Marx, Fanon και Sartre, οδηγούνται στο να φέρουν την βία εντός της πολιτικής με σκοπό την επίτευξη του στόχου της επανάστασης και της εξέγερσης προδίδοντας στην βία χαρακτήρα δημιουργικό που ωθεί την πρόοδο μέσω της ρήξης με το παλιό και της διάνοιξης της ευκαιρίας για την έλευση της αταξικής κοινωνίας. Το δόγμα αυτό ωστόσο παρουσιάζεται κενό και μη εφαρμόσιμο ως ξεπερασμένο⁶⁹, καθώς, σύμφωνα με τα χαρακτηριστικά της βίας, από εκείνη δεν μπορεί να γεννηθεί δύναμη αφού όχι μόνο είναι εκτός πολιτικής, αλλά πρωτίστως αφορά πράγματα και όχι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, ούτε πράξεις για να μπορέσει να αλλάξει την τροπή των καταστάσεων⁷⁰. Αντιθέτως λοιπόν, η βία φαίνεται πως καταστρέφει την δύναμη και με αυτόν τον τρόπο καταλύεται και η εξουσία των κρατών⁷¹.

Με αφορμή το τελευταίο σχόλιο, για να επανέλθουμε στο ζήτημα της βίας σε σχέση με την εξουσία και το δίκαιο, η Arendt πιστεύει ότι όταν τα κράτη απειλούνται χρησιμοποιούν ως έσχατη λύση την βία, πληρώνοντας με αυτό τον τρόπο το τίμημα της μείωσης της δύναμής τους και της εξουσίας τους, οπότε μπορεί και να οδηγήσει στην ανατροπή τους, αναγνωρίζοντας κατά αυτόν τον τρόπο την λειτουργία της law-making βίας ως υπονομευτικής για το ίδιο το δίκαιο⁷², αλλά, καθώς περιορίζει την βία έξω από την πολιτική και δεν κατανοεί πως η απειλή για την ρήξη είναι τόσο

⁶³ Ο. π., σελ. 68

⁶⁴ Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, ό. π., σελ. 22

⁶⁵ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 75-76 και βλ. Παράρτημα Ι, σελ. 167

⁶⁶ Βλ. ό. π., υποσημ. 19

⁶⁷ Fanon F., *The Wretched of the Earth*, Grove Press: New York, 1963, σελ. 95, 147

⁶⁸ Arendt H., *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό. π., σελ. 194-195

⁶⁹ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 83

⁷⁰ Ο. π., σελ. 93

⁷¹ Ο. π., σελ. 114

⁷² Ο. π., σελ. 149

εσωτερική όσο και εξωτερική, δεν μπορεί να καταλάβει πλήρως των κυκλικό, ανακυκλωτικό τρόπο που λειτουργεί αυτή μέσα στην εξουσία. Έτσι, δεν μπορεί να απαντήσει και στο ερώτημα του πώς μια εξουσία που χρησιμοποιεί βία για να μην ανατραπεί αποκτά ξανά νομιμοποίηση αν κατορθώσει να διατηρηθεί αφού, όπως ισχυρίζεται, έχει χάσει την δύναμή της. Επιπλέον, ενώ γνωρίζει ότι μία κυβέρνηση είναι ευάλωτη όταν πάσχει από λήθη περί των καταβολών της που της προσδίδουν κύρος⁷³, δεν το εξετάζει ως μείζον ζήτημα⁷⁴. Τέλος, επανερχόμενοι στην διαφορά μεταξύ βίας και δύναμης, η Arendt επισημαίνει τον αυθαίρετο χαρακτήρα της βίας η οποία λόγω της καταστρεπτικής δύναμης των μέσων, όταν εφαρμόζεται για την επίτευξη ενός σκοπού έχει απρόβλεπτα αποτελέσματα, καθώς υπερβαίνει τους σκοπούς για τους οποίους ασκείται. Επομένως, οι άνθρωποι δεν είναι σε θέση να ελέγξουν τα αποτελέσματα των πράξεών τους⁷⁵, οπότε ο παράγοντας της τύχης, που είναι κατάλοιπο της μυθικής βίας όπως ισχυρίζεται ο Benjamin, δηλώνει το ανήθικο και μιαρό στοιχείο της μοίρας που την συνοδεύει στην νεωτερικότητα. Ακόμα, σε μία επιπλέον προσπάθεια να ξεδιαλύνει τους δύο όρους, θεωρεί πως η δύναμη χρειάζεται νομιμοποίηση μέσω της επίκλησης στο παρελθόν ενώ η βία δικαιολόγηση προκειμένου να χρησιμοποιηθεί στο μέλλον, αλλά και, ούσα εκτός πολιτικής, να μπορέσει να οριοθετηθεί πολιτικά⁷⁶. Εδώ λοιπόν έρχεται σε διαφωνία με τον Benjamin που ισχυρίζεται ότι όταν η βία χρησιμοποιείται ως μέσο χρειάζεται νομιμοποίηση/δικαιολόγηση μέσω της αναζήτησης των καταβολών της στην ιστορία για να διακριθεί ως μέσο επίτευξης έννομων ή φυσικών σκοπών, αλλά η Arendt, διακρίνοντας αυτές τις έννοιες θεωρώντας την βία μη πολιτική, χάνει ένα μέρος της αντίληψης της πολιτικής σφαίρας σχετικά με τον τρόπο που η εξουσία χρησιμοποιεί την βία εντός του νόμου/δικαίου προκειμένου να ανανεώνεται συνεχώς, δηλαδή δεν κατανοεί πλήρως την λειτουργία της μυθικής βίας που είναι η αρχή (principle) της εξουσίας. Γι' αυτό και ο Benjamin δεν διαχωρίζει τον όρο Gewalt σε δύναμη και βία, αλλά το χρησιμοποιεί μαζί για να δείξει την ενότητά τους⁷⁷.

⁷³ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 158, 198

⁷⁴ Ο. π., σελ. 19

⁷⁵ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 66-67

⁷⁶ Ο. π., σελ. 113 και Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 24

⁷⁷ Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 20

Κεφάλαιο 2 Η βία σε συνθήκες από-νομιμοποίησης: η περίπτωση της επανάστασης μέσα από την θεϊκή βία του Benjamin και την έννοια της δύναμης στην Arendt

Ο Benjamin ξεκινά την μελέτη του θέτοντας ευθέως τον σκοπό του. Διακρίνοντας το δίκαιο, δηλαδή την σχέση μέσων-σκοπών, από την δικαιοσύνη, διερωτάται αν υπάρχει κάποια μορφή βίας η οποία είναι έξω από αυτήν την σχέση, εκτός νόμου/δικαίου, ώστε να μας οδηγήσει στην δικαιοσύνη δίχως την ανηθικότητα και βιαιότητα του νόμου⁷⁸. Ψάχνοντας για τη ύπαρξη καθαρών μέσων, τα εντοπίζει κυρίως στις σχέσεις μεταξύ ιδιωτών, δηλαδή ως εκδηλώσεις της καθημερινής ζωής. Έτσι, παραθέτει τρία παραδείγματα καθαρών μέσων: την γλώσσα, την διπλωματία και τις απεργίες, αλλά κάτω από ορισμένες συνθήκες.

Προηγουμένως μιλήσαμε για την απεργία ως ένα από τα παραδείγματα τα οποία μαζί με την στρατιωτική βία συμβάλλουν στην ανακύκλωση της εξουσίας. Όμως, επιστρέφοντας σε αυτό το θέμα, επιστρατεύει την θεωρία του Sorel προκειμένου να διακρίνει δύο μορφές απεργίας με διαφορετικές ιδιότητες η κάθε μία. Το πρώτο είδος είναι η πολιτική γενική απεργία η οποία ταυτίζεται με την παθητική απεργία που εξέτασε πριν. Σε αυτήν το κράτος δεν χάνει τίποτα από την ισχύ του, καθώς έχουμε απλή μεταφορά εξουσίας ή, με τους μαρξιστικούς όρους, απλή αλλαγή χεριών στα μέσα παραγωγής μεταξύ εξουσιαστών⁷⁹. Επομένως, έχουμε πάλι την λειτουργία της ανακύκλωσης της μυθικής βίας της εξουσίας από την στιγμή που το δικαίωμα στην απεργία ασκείται με σκοπό την αλλαγή των εργασιακών συνθηκών, άρα έχει πρόθεση μόνο της μεταρρύθμιση του κράτους μέσω της χρήσης του δικαιώματος άσκησης βίας για φυσικούς σκοπούς που εντάσσεται πάλι εντός του νόμου γιατί συμβάλλει στην εγκαθίδρυση του δικαίου του νέου κυρίαρχου. Συνεπώς, βλέπουμε ότι κάθε είδους μέσα που χαρακτηρίζονται νόμιμα ή μη εμπεριέχουν μέσα τους το στοιχείο της μυθικής βίας αφού η κατηγοριοποίηση αυτή γίνεται εντός νόμου/δικαίου⁸⁰. Αλλά αφού κάθε μορφή βίας που δεν εμπίπτει στις κατηγορίες της law-making και law-preserving χαρακτηρίζεται ως μη νομιμοποιημένη⁸¹, ανατρέχει ακριβώς σε αυτά την καθαρή βία που βρίσκεται εκτός δικαίου για να μιλήσει για την ανατρεπτική δύναμη της επανάστασης.

Το δεύτερο είδος απεργίας που εκπληρώνει αυτό το ιδανικό είναι η προλεταριακή ή επαναστατική γενική απεργία η οποία απειλεί να φέρει μία καταστροφή άνευ προηγουμένου στην κρατική εξουσία με δύο τρόπους: πρώτον με την κατάργηση κάθε επιδίωξης για κοινωνική πολιτική, δηλαδή κάθε ιδεολογίας που αποσκοπεί μόνο στην μεταρρύθμιση· δεύτερον, με την αδιαφορία για κάθε είδους υλικά κέρδη, προσδίδοντάς της χαρακτήρα αναρχικό, οπότε το όραμά της δεν είναι η απλή τροποποίηση των εργασιακών συνθηκών και σχέσεων αλλά η πλήρης ρήξη με αυτές με σκοπό την εκ βάθρων μεταμόρφωση όχι μόνο της εργασίας αλλά και του ίδιου του κράτους. Έτσι, δεν έρχεται ως απλό αίτιο και μέσο για μία κατάσταση, αλλά αποτελεί

⁷⁸ Benjamin W., “Critique of Violence”, ό. π., 244 [ελλην. εκδ 20]

⁷⁹ Ο. π., σελ. 246 [ελλην. εκδ. 23]

⁸⁰ Ο. π., σελ. 244 [ελλην. εκδ 20]

⁸¹ Ο. π., σελ. 243 [ελλην. εκδ. 18]

η ίδια την ολοκλήρωση αυτής⁸², δείχνοντας πώς η βία έχοντας μια καταστροφική διάθεση μπορεί να συνοδευτεί από την εκ νέου δημιουργία ως μια βία άλλης μορφής, που δεν θα πρέπει να καταδικάζεται συλλήβδην με την μυθική βία⁸³.

Όσον αφορά στο θέμα του ρόλου των διανοουμένων σε αυτό, προηγουμένως είχε μιλήσει για τον καταλυτικής σημασίας ρόλο τους στην αναζήτηση των πηγών και της γενεαλογίας της μυθικής βίας προκειμένου να καταδειχθεί πλήρως η λειτουργία της συμβάλλοντας μέσω της μελέτης του δικαίου στην άσκηση κριτικής σε αυτό⁸⁴, κάτι που προσπαθεί να αποτρέψει η αστυνομία ως όργανο του κράτους⁸⁵. Τώρα, όμως, δεν τους επιφυλάσσει κανέναν ρόλο, αφού το όλο εγχείρημα προσανατολίζεται στην ολική ρήξη με το προηγούμενο, με την νεωτερικότητα, και εκείνοι, εμβαπτισμένοι μέσα στα συμφραζόμενά της θα καταλήγουν μέσω των σχημάτων και προγραμμάτων τους απλώς να ακολουθούν τους νόμους της αλλαγής όπως τους είχε ορίσει ο νόμος/δίκαιο⁸⁶. Επομένως, αυτή η νέα αλλαγή είναι τέκνο της στιγμής της: δεν καθορίζεται από τίποτα προηγουμένως αλλά κατασκευάζεται την στιγμή της πραγματοποίησής της.

Και εδώ είναι που υπάρχει κάτι ποιοτικά ανώτερο από τις άλλες μορφές βίας που την καθιστά μη βίαιη αν και καταστροφική και για τον λόγο αυτό δεν μπορεί να στιγματιστεί ως βίαιη όπως οι άλλες: είναι μία βία που πραγματώνει έναν σκοπό χωρίς να χρησιμοποιείται η ίδια ως μέσο, οπότε, «σπάζοντας» τους δεσμούς της με τον νόμο/δίκαιο, διατηρεί το προνόμιο της επιτέλεσης δίκαιων σκοπών, η δικαιοσύνη των οποίων καθορίζεται από τον θεό⁸⁷. Ορίζοντας λοιπόν την θεϊκή βία ως αντίθετη της μυθικής βίας, συνοδεύονται από αντιτιθέμενα χαρακτηριστικά: η μυθική βία είναι νομο-παρασκευαστική (law-making), θέτει όρια μέσα στα πλαίσια του δικαίου, συνοδεύεται από ενοχή, συνιστά μια διαρκή απειλή αφού καθοριζόμαστε από το αστάθμητο της μοίρας και είναι αιματηρή· η θεϊκή βία είναι νομο-καταστρεπτική (law-destroying) οπότε καταστρέφει και τα όρια που θέτει ο νόμος από την στιγμή που καταστρέφει τον ίδιο, είναι εξιλεωτική (expiates), πλήττει αλλά δεν είναι αιματηρή⁸⁸.

Για να κατανοήσουμε τον τρόπο που η Arendt αντιλαμβάνεται την βία και αναπτύσσει την θεωρία της πάνω σε αυτήν, θα πρέπει να ανατρέξουμε σε ένα άλλο, προγενέστερο έργο της, το «Για την Επανάσταση», έργο που θα μας βοηθήσει και στην καλύτερη σύλληψη του τρόπου που ερμηνεύει την βία και την δύναμη. Με αφετηρία αυτό το τελευταίο, αξίζει να διευκρινιστεί ότι για την Arendt η εξουσία δεν επιτελεί σε όλα τα έργα της την ίδια λειτουργία⁸⁹. Ενώ στο «Περί Βίας» επικεντρώθηκε στην εργαλειακότητα (instrumentality), στο «Για την Επανάσταση» μιλά για την έννοια της επικοινωνιακής (communicative) εξουσίας. Η επικοινωνιακή εξουσία είναι μια πράξη επικοινωνίας αλλά και αντιπαράθεσης, οπότε ενσωματώνει

⁸² Ο. π., σελ. 246 [ελλην. εκδ. 23]

⁸³ Ο. π., σελ. 240 [ελλην. εκδ. 14]

⁸⁴ Ο. π., σελ. 242 [ελλην. εκδ. 16-17]

⁸⁵ Ο. π., σελ. 243 [ελλην. εκδ. 17]

⁸⁶ Ο. π., σελ. 246 [ελλην. εκδ. 23-24]

⁸⁷ Ο. π., σελ. 247 [ελλην. εκδ. 25-26]

⁸⁸ Ο. π., σελ. 249-250 [ελλην. εκδ. 29]

⁸⁹ Βλ. Brunkhorst H., "Power and the Rule of Law in Arendt's Thought", ο. π., σελ. 216-217 και Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 26

μέσα της το στοιχείο της βίας⁹⁰. Είναι η εξουσία που βλέπει να πηγάζει προ-επαναστατικά αλλά και κατά την διάρκεια της επανάστασης στην Αμερική, η οποία διακρίνεται από την αυθόρμητη συνένωση μεταξύ ίσων ατόμων με σκοπό την εγκαθίδρυση μιας νέας μορφής διακυβέρνησης εισάγοντας μια νέα αρχή⁹¹. Είναι μία εξουσία που η νομιμοποίησή της πηγάζει ακριβώς από την συνένωση των ανθρώπων μεταξύ τους χωρίς την ανάγκη επιβολής κάποιας μορφής καταναγκασμού αλλά μόνο από τον δεσμό που δημιουργεί ο νόμος (lex) της αμοιβαίας υπόσχεσης⁹², του σεβασμού και της τήρησης, άρα πρόκειται για μια γνήσια εξουσία «από τον λαό για τον λαό», που δεν βασίζεται σε καμία αυθεντία παρά μόνο στον ίδιο τον νόμο που την εγκαθιδρύει σύμφωνα με της αρχές της ρωμαϊκής παράδοσης⁹³ και έτσι αποτελεί μια αυθεντική εκδήλωση της δύναμης όπως την είχε περιγράψει στο «Περί Βίας» η οποία πηγάζει από την έννοια της *πληθύος* στον Kant⁹⁴ ως συνένωση ανθρώπων χωρίς εξουσία, αφού δεν συνοδεύεται από την σχέση κυριαρχίας μεταξύ εξουσιαστή-εξουσιαζόμενου⁹⁵. Ο αυθόρμητος χαρακτήρας της την καθιστά μια «έκλαμψη»⁹⁶ μέσα στο ιστορικό συνεχές που έρχεται να δώσει στα πράγματα νέα κατεύθυνση. Η γνησιότητά της πηγάζει από το γεγονός ότι αποτελεί μια επιτέλεση του κοινώς ομολογουμένου, μία επικοινωνία και συναίνεση που μετουσιώθηκε σε πράξη, οπότε ενώνει θεωρία και πράξη μαζί, διαρρηγνύοντας την γνωστή διάσταση των τελευταίων που συνόδευε την φιλοσοφία από την αρχαιότητα και μετά.

Όπως η στιγμή της εμφάνισής της δεν συνοδεύεται από καμία προειδοποίηση, έτσι και η διατήρησή της είναι αρκετά ρευστή καθώς δεν έχει κάποια βάση για να στηριχθεί. Συνεπώς, αναζητά την μετουσίωση αυτού του επαναστατικού πνεύματος σε κάποιον θεσμό προκειμένου να αποκτήσει διάρκεια η υπόστασή του μέσα στο πολιτικό σώμα. Αυτό γίνεται με την σύναψη συμβολαίου, που για την Arendt αποτελεί και το τελικό στάδιο κάθε ολοκληρωμένης επαναστατικής κατάστασης αφού για εκείνη η ελευθερία εγκαθίσταται μόνο μέσω της διαδικασίας της θεσμοθέτησής της⁹⁷. Όμως, η Arendt διακρίνει δύο μορφές συμβολαίων, όπου το ένα έχει να κάνει με την εκχώρηση εξουσιών στον κυβερνήτη για τις ανάγκες της κοινωνικής συμβίωσης και το άλλο με την σύμπραξη των ανθρώπων στην δημιουργία του, καθώς εμπεριέχει την ρωμαϊκή έννοια της *societas* που σημαίνει συμμαχία⁹⁸. Επομένως, δείχνοντας προτίμηση στο δεύτερο, η Arendt προκρίνει το ομοσπονδιακό σύστημα των ΗΠΑ που μετά την επανάσταση κατόρθωσε να θέσει τα θεμέλια του νέου πολιτεύματος, αφενός στηριζόμενο στην αρχή του checks n' balances, όπου δεν ανακαλεί μόνο την ανάγκη της κατοχύρωσης των πολιτικών δικαιωμάτων των πολιτών για τον έλεγχο της εξουσίας αλλά και τον έλεγχο επί των ιδίων των

⁹⁰ Ο. π., σελ. 223

⁹¹ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 229, 233, 336, 372

⁹² Ο. π., σελ. 254

⁹³ Ο. π., σελ. 225

⁹⁴ Βλ. Emden C., «Καρλ Σμιτ, Χάννα Άρεντ και τα Όρια του Φιλελευθερισμού» στο Straus, L., Arditi B., Emden C., *Τα Όρια του Φιλελευθερισμού*, [Μτφ. Μερτίκας Γ., Λυκιαρδόπουλος Γ.], Ύψιλον: Αθήνα, 2014, σελ. 113 και Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 70, σ.τ.μ.

⁹⁵ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 228

⁹⁶ Wellmer A., *Η Ελευθερία στον Νεωτερικό Κόσμο-Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, [Μτφ. – Εισαγ. Καβουλάκος Κωνσταντίνος], Αλεξάνδρεια: Αθήνα, 2001, σελ. 172

⁹⁷ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 169, 203

⁹⁸ Ο. π., σελ. 230-231

δικαιωμάτων προκειμένου αυτά να μην μετατραπούν σε ασυδοσία⁹⁹, και αφετέρου λόγω του ότι ξεπέρασε την θεμελίωση της εξουσίας και του νόμου στην θρησκεία, ανάγοντας την πρώτη στον λαό και την δεύτερη στον ίδιο τον καταστατικό νόμο που θεμελιώνει το πολίτευμα. Επιπλέον, το ομοσπονδιακό σύστημα διατηρεί ακέραια και την έννοια του δεσμού και της συνένωσης που συνιστά το σύνταγμα, καθώς κράτησε τις πολιτείες ως σώματα στα οποία διαμοιράζεται η εξουσία σύμφωνα με την αρχή του Montesquieu περί της διάκρισης των εξουσιών, διατηρώντας την όσο το δυνατόν πιο κοντά στο επίπεδο της άμεσης διακυβέρνησης¹⁰⁰. Παρ' όλα αυτά, η προσπάθεια συγκράτησης του επαναστατικού πνεύματος μέσα σε μια συνταγματική εξουσία με το σύστημα της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας δεν συνιστά παρά μια έκπτωση από το αρχικό εγχείρημα και λόγω του ότι μέσω της αντιπροσώπευσης η εξουσία περιορίζεται στους λίγους που συμμετέχουν άμεσα ως αντιπρόσωποι με τον λαό να δηλώνει παρών μόνο στις εκλογές και λόγω του ότι από την στιγμή που η ελευθερία πηγάζει από την δύναμη μέσω της πράξης της επιτέλεσης¹⁰¹, ο εγκλωβισμός της σε έναν στατικό θεσμό την αποναρκώνει, γι' αυτό και οι σημερινές κοινωνίες κατακλύζονται σύμφωνα με την Arendt από την επαναστατική λήθη¹⁰². Επομένως, στην προσπάθειά του το σχήμα αυτό να διατηρήσει έξω από το πολιτικό πεδίο της πολλαπλότητας την βία που το δημιουργεί, καταλήγει σε μία αντίφαση με τον ίδιο τον εαυτό του¹⁰³.

Μέσα από το σχέδιό της, η Arendt κάνει μια προσπάθεια να προσφέρει μία εναλλακτική προκρίνοντας την πολιτικής της μη βίας, αλλά όχι με την έννοια της παθητικής αντίστασης, καθώς δεν περιλαμβάνει δράση που είναι και το κύριο χαρακτηριστικό για την σφαίρα του πολιτικού για εκείνη¹⁰⁴. Επομένως, από την στιγμή που η βία τίθεται εκτός πολιτικής και πόλεμος και επανάσταση συνοδεύονται από βία, η Arendt αρνείται κάθε μορφή της, ακόμα κι αν αυτή χρησιμοποιείται για τον σκοπό της ελευθερίας, αφού βλέπει σε εκείνη μόνο την καταστροφή και όχι την δημιουργία διά της καταστροφής¹⁰⁵. Εδώ λοιπόν φαίνεται ξεκάθαρα πως η αδυναμία της να διαχωρίσει και να αναγνωρίσει τα είδη βίας που υπάρχουν εντός και εκτός του νόμου, οδηγείται και σε μια εσφαλμένη αντίληψη της ελευθερίας ως συνυφασμένης με αυτόν, αφού επιζητεί την κατοχύρωση των πολιτικών δικαιωμάτων για να υφίσταται η ιδιότητα κάποιου ως συμμετόχου στην πολιτική αλλά και την ύπαρξη συντάγματος. Έτσι, πιστεύοντας ότι μέσω του συμβολαίου εξασφαλίζεται η αποβολή της βίας, το υιοθετεί ως βασικό εναλλακτικό σχήμα. Όμως ο Benjamin έρχεται για μια ακόμα φορά να την διαψεύσει. Γιατί ακριβώς αυτή είναι η ψευδαίσθηση που έχουν οι θιασώτες των συμβολαιακών θεωριών που δεν κατανοούν ότι τα κατάλοιπα της μυθικής βίας μεταφέρονται μέσα από την διαδικασία της συναίνεσης, καθώς από την μία δίνει σε κάθε άτομο την δυνατότητα προσφυγής στην βία σε περίπτωση παραβίασής του και από την άλλη ενσωματώνει μέσα του την μυθική βία από την οποία κατάγεται, αφού η ανατροπή μιας προγενέστερης εξουσίας οδηγεί στην

⁹⁹ Ο. π., σελ. 199, 206

¹⁰⁰ Ο. π., σελ. 207-208

¹⁰¹ Ο. π., σελ. 316, 321, 322

¹⁰² Ο. π., σελ. 293, 295, 300

¹⁰³ Βλ. Brunkhorst H., "Power and the Rule of Law in Arendt's Thought", ο. π., σελ. 224-225

¹⁰⁴ Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, ό. π., σελ. 13

¹⁰⁵ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 21, 25

εγκαθίδρυση της δικής του εξουσίας μέσω της θέσπισης νέου νόμου/δικαίου και είναι ο φόβος της προγενέστερης βίαιης κατάστασης («και μη χειρότερα») που έκανε την θέσπισή του επιτακτική¹⁰⁶. Επομένως η βία παρουσιάζεται ως καταστατική συνθήκη της πολιτικής και της εξουσίας και αν αυτό αποσιωπηθεί ή απωθηθεί από την μνήμη θα οδηγήσει στην ανατροπή. Μπορεί λοιπόν η Arendt να ασκεί κριτική στους Marx, Fanon, Sorel και Pareto που εμπνέουν την Νέα Αριστερά και τα φοιτητικά κινήματα με την εξύμνηση της βίας¹⁰⁷ όχι μόνο ως μορφή έκφρασης και δημιουργίας αλλά και ως μια ανορθολογική εκδήλωση των βιολογικών ενστίκτων¹⁰⁸ - κάτι για το οποίο και ο Benjamin ασκεί κριτική¹⁰⁹ και μάλιστα είναι το σκέλος που δεν υιοθετεί από την θεωρία του Sorel που στηρίζεται στην έννοια της *élan vital* του Bergson¹¹⁰-, αλλά αυτό δικαιολογείται και από το γεγονός ότι δεν φαίνεται να είχε γνώση του κειμένου του Benjamin και λόγω του ότι ο τελευταίος χρησιμοποιεί την θεωρία του Sorel απογυμνωμένη από τον μύθο και την καταγωγή της στις θεωρίες του πολέμου¹¹¹. Άρα, η αδυναμία της να διακρίνει τις διαφορετικές μορφές βίας που υπάρχουν μέσα στην πολιτική δεν της επιτρέπει να κάνει έναν διαχωρισμό μεταξύ των ειδών της επανάστασης που υπάρχουν όπως κάνει ο Benjamin, οπότε η ελευθερία μέσω της επανάστασης που προβάλλει είναι απλά η ελευθερία από τον έναν κυρίαρχο για να καταλήξει πάλι σε κάποιον άλλο, ακόμα και αν αυτός θεωρείται πως είναι ο λαός.

Ως προς τον ρόλο που παίζουν οι διανοούμενοι, η Arendt δεν τους χαιρετίζει με ιδιαίτερη εκτίμηση. Στην εποχή των επαναστάσεων που εξετάζει, αυτοί διακρίνονται από τους ανθρώπους των γραμμάτων (*hommes de lettres*), με τους πρώτους να εννοούνται ως οι εξειδικευμένοι γραφειοκράτες και οι δεύτεροι ως απλοί μελετητές. Η ποιοτική τους διαφορά έγκειται στο ότι οι διανοούμενοι δεν έπαιξαν κανέναν ρόλο στις επαναστάσεις όντες αποστασιοποιημένοι από την κοινωνία και τα τεκταινόμενά της¹¹². Βέβαια, ερχόμενη στους σημερινούς διανοούμενους, διαβλέπει μια τάξη επαγγελματιών με τεράστια δύναμη από την οποία θα μπορούσε να προκύψει μια επανάσταση αν μπορούσαν να συνενωθούν, και όχι από την εργατική τάξη που ονειρεύονταν οι φοιτητές της αριστεράς μέσα από το πρίσμα του Marx, όμως η δύναμή τους θα μπορούσε να οδηγήσει σε πολλαπλάσια τυραννία και δεσποτισμό¹¹³. Με την αναφορά στον Marx, αξίζει να σημειωθεί πως τόσο η Arendt όσο και ο Benjamin κρίνουν όχι μόνο εκείνον -ο Benjamin έμμεσα μέσα από το έργο του Sorel-, αλλά και κάθε είδους προγράμματα που παρουσιάζονται ως πλάνα για την έλευση της νέας κατάστασης. Μόνο που καθένας τους υιοθετεί μια διαφορετική οπτική: ο Benjamin τα κρίνει ως πλάνα που αφορούν την βιωμένη εντός του νόμου πραγματικότητα των στοχαστών τους, οπότε ό, τι και όπως το οραματίζονται θα συνιστούν μία επανάληψη της ίδια εξουσίας· η Arendt τα κρίνει ως μια μάταιη, ουτοπική προσπάθεια που έχει ήδη κριθεί από την ιστορία, οπότε οδηγούν ξανά στο χρόνιο πρόβλημα που αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες επαναστάσεις ως μιμήσεις του παρελθόντος και όχι ως την διάνοιξη μίας νέας προοπτικής που δίνεται από την ίδια

¹⁰⁶ Benjamin W., “Critique of Violence”, ό. π., 243-244 [ελλην. εκδ 18-19]

¹⁰⁷ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 130-132, 135-136

¹⁰⁸ Ό. π., σελ. 122

¹⁰⁹ Benjamin W., “Critique of Violence”, ό. π., σελ. 236-237 [ελλην. εκδ 5-6]

¹¹⁰ Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 22

¹¹¹ Ό. π.

¹¹² Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 164

¹¹³ Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 133-134 και Παράρτημα XVI, σελ. 183-184

την βίωση στο παρόν μέσα από τον δυνητικό χαρακτήρα που έχει η δύναμη. Για τον λόγο αυτό ασκεί κριτική και στην έννοια των επαγγελματιών επαναστατών¹¹⁴ οι οποίοι λειτουργούν ως πυξίδα στην αχανή θάλασσα της επανάστασης, αλλά είναι μια πυξίδα δίχως νόημα όταν νομίζουν πως θα τους προσανατολίσει μόνη της σε έναν προορισμό που δεν ξέρουν γιατί ακόμα δεν έχει δημιουργηθεί. Έτσι, αν έβλεπε την προοπτική της δημιουργίας που πηγάζει από την βία, και ειδικότερα από μία μορφή αντί-βίας στην ουσία της, ούτε θα αναδιπλωνόταν στο ζήτημα του επαναστατικού πνεύματος που υποβιβάζεται στο να λιμνάσει μέσα σε ένα πλέγμα άκαμπτων θεσμών, ούτε θα προσπαθούσε να αποβάλλει ματαιώς την βία ως αφετηριακή δύναμη του νέου¹¹⁵. Γιατί αν δεν ίσχυε ότι η Arendt βλέπει τα επαναστατικά συμβούλια ως μεταφορές, όπως ισχυρίζεται ο Wellmer¹¹⁶, μάλλον υπό άλλες συνθήκες θα μιλούσαμε και για συμφωνία με τον Sorel, κάτι που φυσικά δεν ισχύει, αφού η Arendt ασκεί κριτική στους αναρχικούς καθώς δεν πιστεύουν στην εγκαθίδρυση μίας νέας μορφής διακυβέρνησης ως αρχή, αλλά στην καταστροφή του κράτους¹¹⁷. Και η συγγένειά τους απομακρύνεται ακόμα περισσότερο αφ' ης στιγμής η Arendt δεν πιστεύει πως είναι δυνατόν μια επανάσταση να έρθει από την εργατική τάξη, αλλά και λόγω του ότι εν τέλει υποστηρίζει ένα *παρτικουλαρισμό* στην πολιτική ελευθερία, καθώς το δικαίωμα της συμμετοχής δεν εξασφαλίζεται άμεσα σε όλους σε ένα σύστημα αντιπροσώπευσης, που εκπίπτει στην συνέχεια ως πιο εφικτό, αλλά μόνο σε αυτή την μικρή προνομιούχα ελίτ που λειτουργεί ως το αντιπροσωπευτικό όργανο του λαού¹¹⁸.

¹¹⁴ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 350, 352

¹¹⁵ Emden C., «Καρλ Σμιτ, Χάννα Άρεντ και τα Όρια του Φιλελευθερισμού», ό. π., σελ. 119

¹¹⁶ Wellmer A., *Η Ελευθερία στον Νεωτερικό Κόσμο-Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, ό. π., σελ. 203

¹¹⁷ Ό. π., σελ. 174-175 και Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 353

¹¹⁸ Ό. π., σελ. 184 και Ό. π., σελ. 375, 378

Κεφάλαιο 3 Για το νέο που έρχεται ως δυνατότητα: η ρήξη με το παρελθόν, η αυθεντία, η σημασία της απόφασης και οι ηθικές συνεπαγωγές της ευθύνης

Στο παρόν κεφάλαιο θα ακολουθηθεί η αγκαμπενική οπτική στο έργο του Benjamin όπως αυτή αποτυπώνεται από τις παρατηρήσεις του Ζαρταλούδη προκειμένου να φωτιστεί το όραμα του Benjamin για μια νέα αρχή και να καταδειχθούν οι διαφορές που παρουσιάζει με την Arendt σε σχέση με αυτό.

α) η έννοια της αυθεντίας

Είδαμε μέχρι τώρα πως σκοπός στο έργο του Benjamin είναι να ασκήσει κριτική στην μυθική βία του κράτους και της εξουσίας διαρρηγνύοντας την σχέση μέσων-σκοπών και διαχωρίζοντας το δίκαιο από την δικαιοσύνη μέσα από μία εκτός δικαίου βία. Στην ουσία λοιπόν προσπαθεί να άρει την έννοια του κυρίαρχου που είναι παρούσα σε κάθε είδους και μορφή εξουσίας και η οποία θα συνοδεύεται πάντα από την βία του νόμου. Για τον σκοπό αυτό, θα ήταν χρήσιμο να δούμε το έργο του σε σχέση με τον Schmitt και το «Πολιτική Θεολογία» από το οποίο επηρεάστηκε.

Για τον Schmitt ο νόμος για να θεμελιωθεί χρειάζεται μια ανώτερη αρχή. Καθώς όμως βρισκόμαστε σε συνθήκες εκκοσμίκευσης, το αίτημα είναι η δημιουργική (potentia absoluta) και ταξινομητική (potentia ordinata) εξουσία του θεού μαζί με την υπερβατολογική και εμμενή αιτία που συνδέονται κάθε μία να παραμείνουν ζωντανές, ένα εγχείρημα-πρόκληση όταν μέσα σε συνθήκες μηδενιστικής εμμένειας δεν υφίσταται η έννοια του απόλυτου κυρίαρχου για να προσδώσει την εξωτερική στον νόμο αιτία υπακοής σε αυτόν και τους όρους της επανάληψής του μέσα στον χρόνο επαναρυθμίζοντας τα όριά του όταν αυτά καταλύονται από μία άλλη εξουσία¹¹⁹. Από την στιγμή που σήμερα δεν υπάρχει κάποιο εξωτερικό απόλυτο στον νόμο, εκείνος, εμμενής στον εαυτό του, καλείται να επινοήσει μια αρχή υπερβατολογική η οποία θα τον βοηθήσει στην ανακυκλωτική και αέναη πορεία του. Έτσι, ενώ παρουσιάζεται να αποφασίζει ο ίδιος για το δίκαιο ή όχι όλων των υποθέσεων, συμπεριλαμβανομένου και του εαυτού του, δημιουργεί έναν έτερο κόσμο, εκείνο του μύθου, βοηθώντας τον να αντλήσει κύρος από αυτή την εξωτερική αρχή και να παραμείνει ταυτόχρονα εμμενής στον πραγματικό κόσμο. Αυτοί οι δύο κόσμοι στην νεωτερικότητα φαίνεται να ταυτίζονται, οπότε, σύμφωνα με τους Deleuze και Guattari, ο νόμος παρουσιάζει ψεύδο-εμμένεια καθώς, ως ο ορίζων ο ίδιος τα όριά του ενσωματώνοντας μέσα του τον μύθο, και μη διαχωρίζοντας την σφαίρα των ανθρώπινων πράξεων από αυτήν του νόμου λόγω της εκνομίκευσης των πάντων, καθίσταται κυρίαρχος ακόμα και για τον ίδιο τον εαυτό του παίζοντας τον ρόλο του Νόμου των νόμων (Law of laws), υποκαθιστώντας τον ρόλο της υπερβατολογικής αρχής¹²⁰. Ο κύριος λόγος που ο νόμος προβαίνει σε αυτή την πράξη

¹¹⁹ Zartaloudis T., “Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power”, ό. π., σελ. 169-170

¹²⁰ Ό. π., σελ. 171

είναι προκειμένου να συλλάβει αυτό το κενό εξουσίας που δημιουργείται εν τη απουσία μίας προσωποπαγούς αρχής αλλά και για να αποφύγει την διάρρηξή του μέσω της ενσωμάτωσης όχι μόνο της νόρμας που ρυθμίζει αλλά και της εξαίρεσής του η οποία καθίσταται απειλητική για εκείνον. Έτσι, ενσωματώνοντας και την εξαίρεση, διασφαλίζει καλύτερα τους όρους αναπαραγωγής του ως εξουσιαστή χωρίς να διατρέχει τον κίνδυνο της αποκαθήλωσης¹²¹.

Καθώς ο Benjamin προσπαθεί να «σπάσει» αυτόν τον καντιανής έμπνευσης δεσμό μεταξύ *potentia absoluta* και *potentia ordinata*¹²², θέλει να δείξει ότι βία δεν υπάρχει μόνο εντός του νόμου/δικαίου ως μονοπώλιο, οπότε και εμπνέεται την έννοια της θεϊκής βίας για την οποία μιλήσαμε παραπάνω. Όμως, αυτήν ακριβώς είναι που ο Schmitt προσπαθεί να αποκρύψει όταν ενσωματώνει την κατάσταση εξαίρεσης μέσα στα πλαίσια του νόμου¹²³. Γι' αυτό και ο Benjamin δεν προσφεύγει ξανά στον νόμο για να «ξεσκεπάσει» την κεκαλυμμένη δυνατότητα ανατροπής του, αλλά στις ιστορικές πηγές του¹²⁴, εξ' ου και η σημασία της φιλοσοφίας της ιστορίας προκειμένου να ασκηθεί κριτική στην έννομη βία¹²⁵. Τί είναι όμως εκείνο που κάνει τον Benjamin να χαρακτηρίσει στο τέλος ως κυρίαρχο την θεϊκή βία αν θέλει να διαρρήξει αυτή την σχέση¹²⁶;

Ο Ζαρταλούδης παραθέτοντας τον Agamben μας επαναφέρει σε ένα σημείο του κειμένου που αξίζει ιδιαίτερης προσοχής. Ακόμα και σήμερα βλέπουμε πως μέσα από τις τελετουργίες της θρησκείας γίνονται αναπαραστάσεις μίας θυσιαστικής διαδικασίας η οποία σημαίνει ταυτόχρονα το τέλος αλλά και σήμανση της αρχής μίας νέας κατάστασης, εμπνευσμένη από την κυκλική αντίληψη της ζωής και του χρόνου¹²⁷. Αυτή την θυσιαστική λειτουργία φαίνεται να αναπαράγει και η μυθική βία η οποία, ούσα αιματηρή, προσπαθεί να εξασφαλίσει τον ατέρμονο κύκλο της ροής της ως εξουσιάζουσας τιμωρώντας τον παραβάτη με την αιματοχυσία των υπολοίπων που σχετίζονται με αυτόν πλην εκείνου, αφήνοντάς τον σαν μια διαρκή υπενθύμιση των δεινών ώστε να μην επαναληφθεί η πράξη¹²⁸. Η θεϊκή βία από την άλλη, χωρίς να χύνει αίμα, καθίσταται θυσιαστική αλλά για τον εαυτό της. Καθότι έχει σκοπό να εξουδετερώσει κάθε μορφή βίας και εξουσίας, χρησιμοποιεί την βία για την άσκηση φυσικών σκοπών, κάτι που της έχει δοθεί από τον νόμο, προκειμένου να τον καταλύσει, αλλά έπειτα δεν επιχειρεί να εγκαταστήσει έναν νέο που θα καταστήσει την ίδια κυρίαρχο, αλλά, αφού εκμηδενίσει και καταστρέψει τα πάντα, στο τέλος καταστρέφει και τον ίδιο τον εαυτό της¹²⁹. Γι' αυτό πρόκειται για μία βία που αποδέχεται την θυσία¹³⁰. Έτσι, η μυθική βία παρουσιάζεται ως ψεύδο-θυσιαστική, καθώς ναι μεν μέσω της λειτουργίας της law-making και της law-preserving μοιάζει να αυτοϋπονομεύεται, αλλά αυτό εξυπηρετεί την εμφάνισή της ξανά ως κυρίαρχος

¹²¹ Ο. π.,

¹²² Ο. π., σελ. 173

¹²³ Ο. π., σελ. 174

¹²⁴ Ο. π., σελ. 175

¹²⁵ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π., 251 [ελλην. εκδ.. 32]

¹²⁶ Ο. π., σελ. 252 [ελλην. εκδ. 34]

¹²⁷ Zartaloudis T., "Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power", ό. π., σελ. 179

¹²⁸ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π., 250 [ελλην. εκδ 30]

¹²⁹ Zartaloudis T., "Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power", ό. π., σελ. 179-180

¹³⁰ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π.

πιο ενισχυμένη από πριν. Αντίθετα, η θεϊκή βία χρησιμοποιείται για να ασκηθεί μία για πάντα (once-and-for-all), αρνούμενη να εγκαταστήσει νέο νόμο, οπότε παρουσιάζεται σαν μια γνήσια μορφή αυτό-άρνησης και εκμηδένισης του εαυτού την στιγμή που εγκαθίσταται ως κυρίαρχος, εκπληρώνοντας την νεωτερική επιταγή περί της άρνησης κάθε μορφής αυθεντίας και υπερβατολογικής αιτίας των πραγμάτων. Άρα, σε αντίθεση με τον Schmitt, ο Benjamin δημιουργεί μία αληθινή κατάσταση εξαίρεσης: για τον Schmitt η κυριαρχία βασίζεται σε μια δομή που προϋποθέτει και επαναπαράγει την κατάσταση εξαίρεσης· για τον Benjamin η καθαρή βία θα χρησιμοποιηθεί χωρίς την δυνατότητα επαναπαραγωγής της (μια για πάντα)¹³¹.

Για την Arendt η έννοια της αυθεντίας παίζει εξίσου κρίσιμο ρόλο στο έργο της. Αναγνωρίζοντας το κενό που δημιουργείται με την εκκοσμίκευση σχετικά με την μη ύπαρξη ανώτερης αρχής που να θεμελιώνει την εξουσία, καθώς και την σημαντικότητα αυτού¹³², προσπαθεί να δει τον τρόπο που ανταπεξήλθαν οι ιδρυτές πατέρες των ΗΠΑ τόσο στην θεμελίωση της εξουσίας, όσο και στην θεμελίωση του νόμου. Η εξουσία, όπως ειπώθηκε προηγουμένως, θεμελιώθηκε στο σύνταγμα, δηλαδή στον καταστατικό νόμο του κράτους που ιδρυτής του είναι ο λαός στην σύμπραξη και συναίνεσή του. Όμως, αυτό τους φέρνει προ των πυλών με την ανησυχία της ανάγκης θεμελίωσης και του ίδιου του νόμου σε κάτι έξω, ανώτερο από αυτόν¹³³. Συνεπώς, εμπνεόμενοι οι ιδρυτές πατέρες από την ρωμαϊκή παράδοση που τους φέρνει σε επαφή ο Montesquieu, συνδέουν τον νόμο με την έννοια των αμοιβαίων δεσμών στην απαρχή της ίδρυσης της πόλης (της Ρώμης) ώστε να μην χρειάζεται κάτι άνωθεν της κοινής ομολογίας¹³⁴. Έτσι, για να δοθεί η απαραίτητη βάση στήριξης του πολιτεύματος και του συντάγματος, αξιοποίησαν τον ρωμαϊκό θεσμό της γερουσίας μέσα από την αρχή της potestas in populo, auctoritas in senatu με μία καινοτομία: από την στιγμή που η γερουσία των ΗΠΑ σήμερα αποτελεί την νομοθετική εξουσία, και εξουσία και αυθεντία πρέπει να θεωρούνται έννοιες ασύμβατες, μετέφεραν την ιδιότητα του ρωμαϊκού θεσμού στην δικαστική εξουσία που σε σχέση με τις άλλες δύο είναι ανεξάρτητη και λιγότερο εξουσιαστική¹³⁵. Επομένως, αποδίδοντας με αυτόν τον τρόπο κύρος στον νόμο/δίκαιο, είναι σαν η Arendt να επαναλαμβάνει το σφάλμα του Schmitt καθώς ο νόμος και εδώ είναι ψεύδο-εμμενής στον εαυτό του ορίζοντάς τον ως αρχή που θα του παράσχει τους όρους νομιμοποίησής του.

¹³¹ Zartaloudis T., “Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power” , ό. π., σελ. 173. Βλ. και Benjamin W., “On the Concert of History” στο Bullock M. and Jennings M. (ed.), *Selected Writings Volume 4*, [Μτφ. Harcourt Brace Jovanovich], Harvard University Press: London, 2003, Θέση VIII, σελ. 392 [στα ελληνικά η πιο πρόσφατη μετάφραση του κειμένου που κυκλοφορεί είναι Benjamin W., *Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας*, Λέσχη κατασκόπων 21ου αιώνα: Αθήνα, 2014] και Löwy M., *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, [Μτφ. Πεσσάχ Ρεβέκα], Πλέθρον: Αθήνα, 2004, σελ. 110: ο Benjamin χρησιμοποιεί την «αληθινή κατάσταση εξαίρεσης» ως τρόπο για να ξεπεραστεί η κατάσταση εξαίρεσης του νόμου που επικαλείται την πρόοδο όπως γίνεται στον Φασισμό. Έτσι, ασκεί κριτική στην έννοια της προόδου (βλ. παρακάτω)

¹³² Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 215-217

¹³³ Ό. π., σελ. 247-250

¹³⁴ Ό. π., σελ. 256

¹³⁵ Ό. π., σελ. 270-271

β) το αίτημα μιας νέας αρχής και η σημασία της απόφασης

Η θεϊκή βία χαρακτηρίστηκε ως καταστροφική σε αντίθεση με την μυθική. Και συνδεδεμένη με της προλεταριακή γενική επανάσταση, το αίτημά της είναι να καταστρέψει ολωσδιόλου οτιδήποτε το νεωτερικό προκειμένου να αποκοπεί από την βιαιότητα του νόμου που ακολουθείται και να αποτελέσει το έναυσμα μίας εξολοκλήρου νέας αρχής. Έτσι, ο εκμηδενιστικός της χαρακτήρας προβάλλει μία δημιουργική ένταση χωρίς προηγούμενο, μια δυνατότητα όχι συνέχειας ή διόρθωσης της υφιστάμενης κατάστασης, αλλά μόνο καταστροφής ως προϋπόθεση της δημιουργίας¹³⁶. Όμως, αυτή η κατάσταση προβάλλεται ως δύναμις γιατί δεν έχει έρθει ακόμη αλλά δεν γνωρίζουμε και πότε μέλλει να έρθει¹³⁷. Εδώ αρχίζει και η συζήτηση περί της ουτοπίας αυτής της αρχής, ως κάτι το ανερχόμενο χωρίς την προοπτική της έλευσης παρά μόνο την στιγμή της πραγματοποίησής του. Κατά αυτόν τον τρόπο, η νέα αρχή που οραματίζεται ο Benjamin μοιάζει να συγγενεύει με την κατάσταση εξαίρεσης ξανά κατά το ότι και εκείνη δεν διαφαίνεται στον ορίζοντα ούτε δείχνει σημάδια ερχομού¹³⁸. Παρόλα αυτά, το σημείο συγγενειά τους είναι και εκείνο που τους διαχωρίζει: εκεί που η κατάσταση εξαίρεσης στον Schmitt εμφανίζεται για να θέσει τους όρους της α-χρονικής συνέχειας του νόμου/δικαίου, στον Benjamin έρχεται για να καταλύσει αυτόν τον φαύλο κύκλο ως μια ριπή. Από τον ορισμό του ως ου-τόπος, δεν συνοδεύεται και από του ου-χρόνος, καθώς παρουσιάζεται ως μία στιγμή που, σε αντίθεση με τον αντίπαλό της, έχει χρόνο και αυτός είναι της αφετηρίας της. Είναι η χρονική κατάσταση που διακόπτει τον άχρονο νόμο¹³⁹. Η μοναδικότητα του χαρακτήρα της τεκμαίρεται και από το γεγονός ότι πρόκειται, όπως έχει αναφερθεί, για έναν σκοπό που καθορίζεται από τον θεό και ως τέτοιος ταυτίζεται με την δικαιοσύνη η οποία τον απαλλάσσει από την γενικευσιμότητα και καθολικευσιμότητα του νόμου/δικαίου. Έτσι, μπορεί να έχει γενική ισχύ με την έννοια ότι αντιμετωπίζει όλους με τον ίδιο τρόπο, αλλά δεν είναι γενικεύσιμη καθώς δεν συνοδεύεται από αρχές που εφαρμόζονται σε παρόμοιες περιπτώσεις, αλλά κάθε περίπτωση την αντιμετωπίζει ως μοναδική και μεμονωμένη όπως συνάδει και με την φύση της¹⁴⁰. Επομένως, από την στιγμή που η κατάσταση εξαίρεσης εκδηλώνεται ως μία έκφραση της στιγμής, δεν θα μπορούσε να αποτελεί ένα δικαίωμα που αποδίδεται στα άτομα, ώστε να βρίσκεται προς χρήση ή κατοχή στον καθένα¹⁴¹. Γι' αυτό και η θεϊκή βία δεν μπορεί να οριστεί ως ένα μέσο για την επίτευξη κάποιου σκοπού, παρά μόνο ως ένας σκοπός σε εμμένεια με τον εαυτό του, ήτοι ο σκοπός εμπεριέχεται μέσα στην ίδια την θεϊκή βία και η εκδίπλωσή του πραγματώνεται με την ταυτόχρονη εκδήλωσή της.

¹³⁶ Zartaloudis T., "Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power", ό. π., σελ. 181

¹³⁷ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π., 252 [ελλην. εκδ 33]

¹³⁸ Zartaloudis T., "Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power", ό. π., σελ. 173

¹³⁹ Ό. π., σελ. 181. Βλ. και Löwy M., *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, ό. π., σελ. 163 «Η επανάσταση είναι η προσπάθεια να σταματήσουμε τον κενό χρόνο χάρη στην εισβολή του μεσσαιικού ποιοτικού χρόνου»

¹⁴⁰ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π., 247-248 [ελλην. εκδ 26]

¹⁴¹ Zartaloudis T., "Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power", ό. π., σελ. 181

Η έννοια της δύναμης στην Arendt, όπως περιγράφηκε παραπάνω, έχει λειτουργίες που την κάνει να μοιάζει με την θεϊκή βία του Benjamin. Πρόκειται για μια κατάσταση σε δυνατότητα, η οποία έχει την δύναμη να διακόπτει την πορεία αλλάζοντας την τροπή των τεκταινόμενων και η στιγμή της έλευσής της παραμένει άγνωστη έως και την επιτέλεσή της¹⁴². Μια άλλη έννοια που παρουσιάζει εξίσου αξιοπρόσεκτη συγγένεια είναι αυτή της *συγχώρεσης* και της *υπόσχεσης* που εμφανίζεται στο «*Η Ανθρώπινη Κατάσταση*»¹⁴³. Σύμφωνα με αυτούς τους όρους, η Arendt προσπαθεί να μετριάσει τον απρόβλεπτο και αμετάκλητο χαρακτήρα των πράξεων μέσω της αποδέσμευσης του πράττοντος και του πάσχοντα από την πράξη αφενός και αφετέρου με την δυνατότητα δημιουργίας νέων σχέσεων μεταξύ τους¹⁴⁴. Πάλι δεν είναι προβλέψιμη η εμφάνισή της ενώ και αυτή αφορά την πολλαπλότητα, δηλαδή εκδηλώνεται μόνο στην δημόσια σφαίρα σε σχέση με τους άλλους¹⁴⁵, οπότε η αίτηση για συγχώρεση εξασφαλίζει την εκατέρωθεν αναγνώριση του σφάλματος ειδάλλως πρόκειται για μονομερή πράξη αυθαιρεσίας¹⁴⁶. Επιπλέον, η συγχώρεση δεν επιτελείται με το *αίτημα για συγχώρεση*, αλλά μόνο όταν η συγχώρεση γίνει πραγματικότητα¹⁴⁷. Παρά τις όποιες φαινομενικά ομοιότητες, όμως, η νέα αρχή που υπόσχονται δεν νοούνται με τον ίδιο τρόπο όπως στον Benjamin.

Στην Arendt η νέα αρχή ορίζεται ως η ολική ρήξη με το παρελθόν της παράδοσης και της θρησκείας¹⁴⁸ έτσι ώστε, πλήρως εκκοσμικευμένη, να οδηγήσει σε μία αρχή χωρίς να βασίζεται σε κανενός είδους αυθεντία με την εισαγωγή της στην νεωτερικότητα. Επομένως, θέλει να διατηρήσει επαφή μόνο με το παρελθόν της αρχαίας ρωμαϊκής παράδοσης από την οποία εμπνέεται όχι με το αίτημα της συνέχειά της, αλλά διατηρώντας μόνο τα εργαλεία που έδωσαν νέα διάσταση στην νεωτερικότητα: την έννοια της αρχής που συνδεόταν με την αρχαιοελληνική *αρχή* ως principle παρέχοντας στον νόμο νομιμοποίηση χωρίς να στηρίζεται σε μία αυθεντία θρησκευτική¹⁴⁹ και την απαλλαγή από την αυθαιρεσία της απαρχής που στηρίζεται στην βία, καθώς οι Ρωμαίοι δεν τοποθετούν την ίδρυση της Ρώμης στον μύθο του Ρωμύλου και του Ρέμου που εμπεριέχει την αδελφοκτονία, αλλά στον μύθο του Βιργιλίου που αντιστρέφει τον Όμηρο για να μιλήσει για μια πράξη συμφιλίωσης μεταξύ Ελλήνων και Τρώων, και, επηρεασμένοι από τις ασιατικές θρησκείες περί της γέννησης του παιδιού, τοποθετούν την δυνατότητα της αρχής ως πράξη που επιτελείται από τους ανθρώπους¹⁵⁰. Από εκεί εμπνέονται και οι επαναστάτες στην Αμερική και μετατρέπουν το *magnus ordo saeculorum* σε *novus ordo saeculorum* ως μία διαδικασία πλήρους επανίδρυσης της απαρχής ούτως ώστε, εφορμόμενοι από μία

¹⁴² Βλ. παραπάνω σελ. 21 και Emden C., «Καρλ Σμιτ, Χάννα Άρεντ και τα Όρια του Φιλελευθερισμού», ό. π., σελ. 114

¹⁴³ Βλ. Arendt H., *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό. π., σελ. 320-336

¹⁴⁴ Ό. π., σελ. 326

¹⁴⁵ Ιακώβου Β., «Η έννοια της συγχώρεσης στη H. Arendt», *Σύγχρονα Θέματα*, τευχ. 103, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2008, σελ. 68

¹⁴⁶ Ό. π., σελ. 70

¹⁴⁷ Ό. π., σελ. 71

¹⁴⁸ Wellmer A., *Η Ελευθερία στον Νεωτερικό Κόσμο-Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, ό. π., σελ. 171

¹⁴⁹ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 287

¹⁵⁰ Ό. π., σελ. 277-278

προσπάθεια μίμησης της αρχαιότητας, φτάνουν στην καινοτομία της άνευ προηγουμένου αρχής¹⁵¹.

Ο Benjamin από την άλλη, διατυπώνει μία έννοια αρχής που ναι μεν σχετίζεται με την ρήξη της νεωτερικότητας, πίσω όμως κρύβεται κάτι που δεν φαίνεται μέσα στο κείμενο. Ανατρέχοντας στο «*Θέσεις για την Φιλοσοφία της Ιστορίας*», ο Benjamin μοιάζει να επιζητεί την επιστροφή στο προ-νεωτερικό παρελθόν όχι με την μορφή της συνέχειας με αυτό¹⁵², αλλά για την ενσωμάτωση των στοιχείων της επαναστατικής παράδοσης που βρίσκεται εκεί¹⁵³ με σκοπό την *αποκατάσταση* των καταπιεσμένων της ιστορίας ως διαδικασία λύτρωσης (restitutio)¹⁵⁴, αλλά και την χρησιμοποίηση της μνήμης του παρελθόντος για την εισαγωγή ενός *ponum* στο μέλλον¹⁵⁵, οπότε, επηρεασμένος από τον Marx και των ιστορικό υλισμό σε εκείνη την περίοδο, αναζητά μία επιστροφή στον προγονικό κομμουνισμό που θα φέρει ρήξη με την πρόοδο που επικαλείται η νεωτερικότητα, έννοια που συνδέεται με την άνοδο του φαινομένου του Φασισμού¹⁵⁶. Βέβαια, με δεδομένο ότι την περίοδο συγγραφής του «*Για μια Κριτική της Βίας*» δεν ενστερνίζεται τις απόψεις του Marx, αλλά τις κατακρίνει ως υπεύθυνες για την επαναληπτικότητα του νόμου, είναι κάπως αμφιλεγόμενο αν είναι δόκιμο να χρησιμοποιήσουμε αυτή την οπτική εδώ. Όμως, δεν μπορούμε να αρνηθούμε την χρησιμότητά της φωτίζοντας καλύτερα την έννοια της νέας αρχής. Έτσι, αν διατηρήσουμε αυτή την οπτική, ο Benjamin έρχεται σε σύγκρουση με την Arendt: ενώ ο πρώτος επιζητεί την ρήξη με την νεωτερικότητα ως πηγή των δεινών του φασισμού και της διατήρησης της ανήθικης μυθικής βίας, η δεύτερη θέτει πρωταρχικά μια εκκοσμικευμένη νεωτερικότητα μέσω του νόμου/δικαίου ως αρχή, οπότε πάλι εγκολπώνεται στην λογική του νόμου· ενώ ο Benjamin βλέπει μέσω του παρελθόντος την προοπτική της αποκατάστασης και του μέλλοντος υπό το πρίσμα ενός ρομαντικού αλλά εκκοσμικευμένου μεσσιανισμού, η Arendt αποβάλλει κάθε στοιχείο της παράδοσης. Συνεπώς, έτσι φαίνεται και πιο λογική η αναδίπλωσή της σχετικά με τα επαναστατικά συμβούλια τα οποία μνημονεύει ως στιγμές ανάδυσης της δύναμης, αλλά, λόγω της μοναδικότητας της στιγμής της εμφάνισής τους, δεν πρέπει να αποτελέσουν αντικείμενο μίμησης αλλά έμπνευσης για το νέο που έρχεται μέσω του επαναστατικού πνεύματος που τα συνοδεύει. Βάσει αυτού, όμως, φαίνεται αντιφατικό που η Arendt δεν θέτει προτάγματα για μια μετά-νεωτερική κατάσταση που θα έρθει μέσω της επανάστασης, αν ισχύει σύμφωνα με τα λεγόμενά της πως έχει ως σκοπό την καινοτομία, αλλά εμμένει στην ανάγκη κατάληξης της επανάστασης σε

¹⁵¹ Ο. π., σελ. 275

¹⁵² Benjamin W., “On the Concert of History”, ό. π., Θέση XIV, σελ. 396 και Löwy M., Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας», ό. π., σελ. 156-157

¹⁵³ Ο. π., Θέση III, σελ. 390 και ό. π., σελ. 72

¹⁵⁴ Ο. π.

¹⁵⁵ Ο. π., σελ. 71: «εμψυχώνεται συγχρόνως από την επιθυμία της αποκατάστασης της πρωταρχικής κατάστασης των πραγμάτων κι από ένα ουτοπικό όραμα του μέλλοντος, σε ένα είδος αμοιβαίας διαύγησης»

¹⁵⁶ Ο. π., Θέση IX, σελ. 392 και ό. π., σελ. 115, 122. Βλ. και παραπάνω σελ. 27, σημ. 131. Και η Arendt και ο Benjamin ασκούν κριτική στην έννοια της προόδου βάσει της φιλοσοφία της ιστορίας του Hegel ως κάτι το ακαταμάχητο που έρχεται (βλ. Wellmer A., *Η Ελευθερία στον Νεωτερικό Κόσμο-Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, ό. π., σελ. 171 και Löwy M., Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας», ό. π., σελ. 117-118)

σύνταγμα, δηλαδή την θεμελίωση της ελευθερίας στον νόμο. Επιπρόσθετα, ακόμα κι αν χρησιμοποιεί την κατοχύρωση των δικαιωμάτων του πολίτη ως προϋπόθεση για την ελευθερία¹⁵⁷, σημαίνει ότι δεν την βλέπει ως μία κατάσταση που αφορά όλους από κοινού, αλλά και ως μία ιδιότητα αποδιδόμενη στα άτομα. Έτσι, μπορεί η έννοια της δύναμης να ορίζεται ως αυτοσκοπός¹⁵⁸ και να αφορά μία ομάδα, αλλά άπαξ και ενταχθεί μέσα σε ένα συνταγματικό πλαίσιο για την κατοχύρωση της ελευθερίας, αυτή αφορά πρωτίστως τον κάθε συμβαλλόμενο στο κοινωνικό συμβόλαιο.

Μείζων ρόλο στην έλευση της νέας κατάστασης παίζει η πράξη, καθώς και στην Arendt και στον Benjamin η νέα αρχή παρουσιάζεται ως μία επιτελεστική διαδικασία που πραγματώνεται από τους ίδιους τους συμμετέχοντες. Όμως, λόγω του ότι αποτελεί μία κατάσταση δυνητική, για να μετατραπεί σε πραγματικότητα χρειάζεται η στιγμή της απόφασης της δράσης. Επομένως, σε αυτό το σημείο μιλάμε για τις έννοιες τόσο του *Jetztzeit*, δηλαδή για την διάρρηξη του συμβατικού χρονικού συνεχούς από το τώρα της επανάστασης που θα σημάνει και την έναρξή της¹⁵⁹, όσο και για την έννοια της απόφασης (*Ausnahmezustand/Entscheidung*) φέρνοντας μας κοντά με την σμιττιανή ορολογία του ντεσιζιονισμού¹⁶⁰. Ο τρόπος που λειτουργεί ο όρος στον Benjamin έχει εξηγηθεί παραπάνω επαρκώς στην εξέταση της συγγενείας του με τον Schmitt με την κατάσταση εξαίρεσης της νέας αρχής. Έτσι, εστιάζοντας στην Arendt, βλέπουμε πως και η δική της θεωρία θέτει το ζήτημα της απόφασης στην στιγμή της απαρχής όταν, σύμφωνα με την ρωμαϊκή αρχαιότητα, για να έρθει η νέα αρχή χρειάζεται κάποιος με αποφασιστικότητα και αυτό μπορεί να εκφραστεί μόνο στο πρόσωπο ενός νομοθέτη-δικτάτορα που ως αρχιτέκτονας της πολιτικής λαξεύει με εργαλείο την βία για την δημιουργία του πολιτικού πεδίου. Όμως, διαπιστώνει πως η βία δεν παρουσιάζεται ως δημιουργικό εργαλείο, αλλά ως μέσο αφανισμού των πολιτών¹⁶¹. Με αυτόν τον τρόπο πάλι υπαναχωρεί στην θέση της, αφού στο έργο της η έννοια της απόφασης είναι σημαντική αλλά παρουσιάζεται με ηπιότερη μορφή, ενώ δεν φαίνεται έτοιμη να αντιμετωπίσει την πολιτική πράξη στην πλήρη της διάσταση μέσω της άρνησής της να δει τον θεμελιώδη χαρακτήρα της βίας στην πολιτική μέσα από τα διαφορετικά είδη της¹⁶².

¹⁵⁷ Wellmer A., *Η Ελευθερία στον Νεωτερικό Κόσμο-Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, ό. π., σελ. 175-176

¹⁵⁸ Βλ. Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., σελ. 112-113: λανθασμένα και εν μέσω σύγχυσης των εννοιών και ειδών της βίας σύμφωνα με τον Benjamin αφού ορίζοντας την δύναμη ως τη «*συνθήκη που κάνει μια ομάδα ανθρώπων να σκέπτεται και να πράττει με βάση την κατηγορία των μέσων και των σκοπών*» είναι αυτό ακριβώς που δεν της επιτρέπει να οριστεί ως αυτοσκοπός και η σχέση που ο Benjamin επιζητεί να διαλύσει.

¹⁵⁹ Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 18 και Löwy M., Walter Benjamin: *Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, ό. π., σελ. 156

¹⁶⁰ Schmitt C., *Πολιτική Θεολογία-Τέσσερα κεφάλια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, [Μτφ. Παναγιώτης Κονδύλης], Κουκίδα: Αθήνα, 2016, σελ. 56-57: «*Η απόφαση ανεξαρτητοποιείται ακαριαία από την επιχειρηματολογική της θεμελίωση και λαμβάνει αυτοτελή αξία. [...] η απόφαση είναι έτσι διαμορφωμένη, ώστε δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν αποφάσεις που να συνιστούν απλές διακηρύξεις*»

¹⁶¹ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 280, 282

¹⁶² Emden C., «Καρλ Σμιτ, Χάννα Άρεντ και τα Όρια του Φιλελευθερισμού», ό. π., σελ. 92, 122

γ) ευθύνη: η ηθική διάσταση της επανάστασης

Όπως έχει ειπωθεί και στα παραπάνω, η θεϊκή βία μέσω τόσο της αυτό-άρνησής της όσο και του ότι αποτελεί έναν θεϊκά καθορισμένο θεσμό υπηρετώντας την δικαιοσύνη, χαρακτηρίζεται από μία ανώτερης ποιότητας ιδιότητα η οποία συνδέεται με την ευθύνη που συνεπάγεται η πράξη της επανάστασης και η ρήξη με την νεωτερικότητα¹⁶³. Έτσι, μέσω του εκκοσμικευμένου μεσσιναισμού του, ο Benjamin βλέπει την θρησκεία εργαλειακά, οπότε οι θεϊκές εντολές παρουσιάζονται ως κανόνες για τον προσανατολισμό προς μία ηθική ζωή και όχι ως νόμοι για την καταδίκη όσων τις παραβιάζουν¹⁶⁴. Η ευθύνη που συνεπάγεται αυτό το εγχείρημα τεκμαίρεται και από ο γεγονός ότι σε αντίθεση με τους σύγχρονους, απρόσωπους θεσμούς του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού που δεν προσανατολίζουν την ευθύνη στο ίδιο το άτομο αλλά κρύβονται πίσω από την ανωνυμία¹⁶⁵, η θεϊκή βία που χρησιμοποιείται από την επανάσταση συνεπάγεται ότι εναπόκειται στην διακριτική ευχέρεια καθενός από τους συμμετέχοντες να αναλάβουν την ευθύνη για τα αποτελέσματα των πράξεών τους¹⁶⁶. Εδώ λοιπόν βλέπουμε πως ο Benjamin δεν διαχωρίζει την κοινωνία, την οικονομία και την πολιτική, γιατί όλα λειτουργούν επικουρικά το ένα στο άλλο συνθέτοντας μία κοινή σφαίρα, σε αντίθεση με την Arendt που θεωρεί ότι όταν το κοινωνικό και οικονομικό εμπλέκονται στην πολιτική την καθιστούν α-πολιτική, καθώς μεταφέρουν το αίτημα της ικανοποίησης των βιολογικών αναγκών το οποίο λειτουργεί αναχαιτιστικά για την επανάσταση¹⁶⁷. Και επιπλέον σε αυτό, θεωρώντας πως όταν το κράτος εκπίπτει σε απλό μηχανισμό διοίκησης χάνει την πολιτική του διάσταση¹⁶⁸, γίνεται σαφές ότι θέτει εκτός πολιτικής τις πρακτικές της διοίκησης, πράγμα που δεν της επιτρέπει να αναγνωρίσει την βία της διοίκησης (διοικητική (administrative) βία)¹⁶⁹ που ενυπάρχει στην εξουσία και το κράτος.

Η ηθική ανωτερότητα της καθαρής βίας σε σχέση με την μυθική αφορά και κάτι επιπλέον. Ο εκμηδενισμός που αυτή συνεπάγεται ως εξιλέωση από την βία της προόδου και την νεωτερική βίωση εντός του νόμου/δικαίου, την συνδέει με την ολοκληρωτική απαλλαγή από το καθεστώς της εξουσίας. Έτσι, αναλαμβάνοντας πλήρως την ευθύνη της πράξης της, δεν επιχειρεί να εγκαθιδρύσει έναν δικό της νόμο, αλλά μαζί με αυτόν εκμηδενίζεται και η ίδια ως κυρίαρχος (εξ' ου και ο όρος της *destituent power* που χρησιμοποιεί ο Agamben) και η δυνατότητα ενεργοποίησης μίας κατάστασης εξαίρεσης εκ νέου για την διατήρηση του συνεχούς της εξουσίας. Συνεπώς, αυτή η μία για πάντα άσκηση της βίας ταυτίζεται και με το τέλος της σε όλες της μορφές της. Άρα, προσανατολιζόμενη στον σκοπό της εγκαθίδρυσης μίας ποιοτικά ανώτερης ζωής, μίας δίκαιης ζωής¹⁷⁰, που θα ικανοποιείται η συμβίωση των

¹⁶³ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π., 250 [ελλην. εκδ.31]

¹⁶⁴ Ο. π.

¹⁶⁵ Zartaloudis T., "Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power", ό. π., σελ. 180

¹⁶⁶ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π.

¹⁶⁷ Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 123. Βλ. και Hobsbawm E., *Επαναστάτες*, [Μτφ. Μπουρλάκης Πάρις], Θεμέλιο: Αθήνα, 2008, σελ. 225 και 229 που ασκεί κριτική στην Arendt τόσο για την διάκριση μεταξύ ανάγκης και ελευθερίας όσο και για την μη αναγνώριση του πρωτίστως οικονομικού και όχι πολιτικού ρόλου των συμβουλίων.

¹⁶⁸ Ο. π., σελ. 370

¹⁶⁹ Benjamin W., "Critique of Violence", ό. π., 252 [ελλην. εκδ. 34]

¹⁷⁰ Ο. π., σελ. 251 [ελλην. εκδ. 32]

ανθρώπων ελλείπει εξουσίας και δικαίου αλλά παρουσία μόνο δικαιοσύνης, η θεϊκή βία δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και να στιγματιστεί όπως η μυθική για τον καταστροφικό της χαρακτήρα, καθώς αναλαμβάνει την ευθύνη για κάτι ποιοτικά ανώτερο που αφορά όλους και καθορίζεται από την ηθική της αναγνώρισης της εκμηδένισης της ζωής και του θεϊκά οριζόμενου σκοπού. Κατά συνέπεια, όλα τα επιχειρήματα περί της τρομοκρατίας των «έξυπνων επαναστατών» που στο όνομα της ανωτερότητας της επανάστασης αμαυρώνουν τον σκοπό της με αιματοχυσία¹⁷¹ και της αυθαιρεσίας του δόγματος «όλα επιτρέπονται»¹⁷² δεν μπορούν να κάνουν την έξωθεν του νόμου βία να ταυτιστεί με την μυθική, καθώς η τελευταία δεν αντλεί από καμία ηθική αρχή ή ευθύνη. Μάλιστα, ο ίδιος ο Benjamin σπεύδει να ασκήσει κριτική στον «νηπιακό αναρχισμό» που εκδηλώνεται ως ξέφρενη αντίδραση καταστροφικής μανίας χωρίς να θέτει στον ορίζοντά του τον δίκαιο σκοπό της εγκαθίδρυσης μίας ζωής που διέπεται μόνο από την δικαιοσύνη. Όμως, η Arendt θεωρεί πως τόσο ο επαναστάτης όσο και ο εγκληματίας, που αναφέρει και ο Benjamin¹⁷³, θέτοντας τον εαυτό τους εκτός νόμου, τίθεται και εκτός κοινωνίας, και, επομένως, σε όποια πράξη και αν προβαίνουν δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως πολιτική¹⁷⁴. Άρα αυτός ο στιγματισμός γίνεται επί τούτου από τον νόμο/δίκαιο παρουσιάζοντας κάθε ανθρώπινη πράξη εκτός του ως μη νόμιμη και προσπαθώντας να τις εντάξει όλες εντός του, απαλλάσσοντάς τις από την εμμένεια στον εαυτό τους μέσω της νομιμοποίησής τους βάσει μίας εξωτερικής αρχής με την ένταξή τους στον μύθο, αποσκοπώντας στο να μην κάνει ορατή την ύπαρξη κάποιου είδους πράξης έξω από τα πλαίσια του¹⁷⁵. Με αφορμή την έννοια της *συνχώρησης* παραπάνω, βλέπουμε πως και η Arendt επιχειρεί να εισάγει μια έννοια ηθικής μέσω του μετριασμού του απρόβλεπτου χαρακτήρα των ανθρώπινων πράξεων που τα αποτελέσματά τους καθορίζονται από την τύχη, αλλά δεν θέτει επιτακτικά το ζήτημα της ευθύνης, αφού ο άνθρωπος δεν μπορεί να ασκήσει κανέναν έλεγχο επί των συνεπειών της πράξης του αλλά καθορίζεται και ο ίδιος από αυτές¹⁷⁶.

Η άρνηση του εαυτού ως κυρίαρχου φέρνει στο προσκήνιο, σύμφωνα με τον Ζαρταλούδη, την εγκατάσταση ενός νέου, οιονεί νόμου (nomos) που μας εισάγει στην αγκαμπενική έννοια της νέας ζωής/τρόπου ζωής (form-of-life)¹⁷⁷. Πρόκειται για την κατάσταση εκείνη όπου δεν υφίσταται πλέον ο νόμος, άρα και οι διακρίσεις τις οποίες συνεπάγεται χωρίζοντας τους ανθρώπους σε εντός και εκτός των ορίων του με τους εκτός να αποτελούν την γυμνή ζωή (bare life), γι' αυτό και χρησιμοποιείται στον ενικό αριθμό: είναι ένα και ενιαίο το πεδίο της πολιτικής. Έτσι, μένοντας ανενεργός ο νόμος, μένει ανενεργή και κάθε του λειτουργία. Αυτή η νέα ζωή αποκρυσταλλώνεται ως μία οντολογία της τροπικότητας: έχοντας ως αρχή τον δίκαιο σκοπό, συνενώνονται ο τρόπος (πώς) μαζί με την ουσία (ποιος;) της ύπαρξής μας οπότε

¹⁷¹ Ο. π. [ελλην. εκδ. 31] και Arendt H., *Για την Επανάσταση*, ό. π., σελ. 113

¹⁷² Ο. π., σελ. 241 [ελλην. εκδ. 14-15] και Ο. π., σελ. 124, 214

¹⁷³ Ο. π., σελ. 239 [ελλην. εκδ. 10]

¹⁷⁴ Βλ. Arendt H., *Περί Βίας*, ό. π., Παράρτημα XI, σελ. 179

¹⁷⁵ Zartaloudis T., "Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power", ό. π., σελ. 177-178

¹⁷⁶ Emden C., «Καρλ Σμιτ, Χάννα Άρεντ και τα Όρια του Φιλελευθερισμού», ό. π., σελ. 117

¹⁷⁷ Βλ. Murray A. and Whyte J., *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 2011, σελ. 71-73

έχουμε μια γνήσια εμμένεια των πράξεών μας στον εαυτό μας¹⁷⁸. Επομένως, όσο το άτομο ταυτίζεται με τις πράξεις του θα παραμένει κυρίαρχος του εαυτού του. Αλλά αν διαρραγεί αυτή η σχέση, τότε επαναισιάζεται η έννοια της κυριαρχίας του νόμου με το δίπολο εξουσιαστή-εξουσιαζόμενου, δηλαδή ο ένας θα διατάζει την επιτέλεση μίας πράξης και ο άλλος θα είναι υποχρεωμένος να την εκτελέσει υπακούοντας στον πρώτο ως ανώτερο¹⁷⁹. Κατά συνέπεια, η καταστροφή της νεωτερικότητας θα πρέπει να συνδεθεί και με το αίτημα της καταστροφής του εαυτού και της ταυτότητάς μας, καθώς, όντας εμβαπτισμένος στην λογική του διατασσόμενου από τον νόμο εαυτού, καθίσταται λειτουργικός μόνο για την εκτέλεση εντολών¹⁸⁰. Και από αυτή την έννοια λοιπόν βλέπουμε πόσο προβληματική είναι στην Arendt η προσπάθειά της να διακρίνει μεταξύ της πολιτικής και κοινωνικής σφαίρας επηρεασμένη από τον αριστοτελικό ρεπουμπλικανισμό, αφήνοντας εκτός πολιτικής τις κρίσιμες εκείνες διαστάσεις που ορίζουν το ποιόν της.

¹⁷⁸ Zartaloudis T., “Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power” , ό. π., σελ. 182

¹⁷⁹ Ό. π., σελ. 183

¹⁸⁰ Ό. π., σελ. 184

Επίλογος

Αποτιμώντας όλα τα παραπάνω, παρά το γεγονός ότι παραμένουν τα δύο κείμενα εμποτισμένα από τις ανησυχίες της εποχής συγγραφής τους, επανέρχονται με δυναμισμό στο σήμερα, σε μία περίοδο που αναμετρείται αφενός με την έξαρση της τρομοκρατίας, αφετέρου όμως αναζητά νέες εναλλακτικές στην πολιτική όταν ο νεοφιλελευθερισμός άρχισε να αμφισβητείται ως ο μονόδρομος για την ευημερία και την ειρήνη. Επομένως, παρά την αρχική παράβλεψη του κειμένου του Benjamin μέχρι και την εποχή του debate του '60, αυτό (παρόλο που επιφύλασσε στο κείμενο σφοδρή κριτική) μαζί με την Arendt ανοίγουν τον δρόμο για νέες συζητήσεις και αναζητήσεις στον ακαδημαϊκό χώρο για τον ρόλο της βίας. Και αυτό οφείλεται στο ότι «η αλήθεια ενός έργου αναδύεται στην κριτική μεταζωή του και είναι το παρόν [...] “που πολώνει το γεγονός σε μία προ- και μετά-ιστορία”» οπότε «το “αληθινό περιεχόμενο” [...] πρόκειται να αντηχήσει καθώς εισάγει ένα “δυναμικό πεδίο” με το παρόν και πιθανότατα το μέλλον, ένα δυναμικό πεδίο στο οποίο αυτή η πόλωση γίνεται “συνεχώς καινούργια, ποτέ με τον ίδιο τρόπο”»¹⁸¹

Γνωρίζουμε πλέον ότι η βία διαδραματίζει μείζων ρόλο στην πολιτική και κανείς δεν μπορεί να το αρνηθεί. Αν δεν συνέβαινε αυτό, δεν θα το επανέφερε στην συζήτησή της και η Arendt. Έτσι, με ποικίλες αντιφάσεις και μεταχειριζόμενη τα ιστορικά στοιχεία με τρόπο που να στηρίζουν το σχήμα της περί μη βίας με παράδειγμα την Αμερική¹⁸², προσπαθώντας να απομονώσει την βία εκτός πολιτικής, πολλές φορές καταλήγει να παραδέχεται τον καίριας σημασίας ρόλο της βίας, καθώς από την μία οι πράξεις ελευθερίας και η βία έχουν ίδια φύση ως αιτίες πρόκλησης απρόβλεπτων συνεπειών¹⁸³, από την άλλη δεν υπάρχει καμία έννοια εξουσίας και πράξης στην πολιτική που να μην ταυτίζονται με την βία¹⁸⁴. Μπορεί οι θέσεις των Arendt και Benjamin να είναι ουτοπικές και να έχουν υποστεί κριτική για αυτό¹⁸⁵, αποτελεί αδιαμφισβήτητη αλήθεια παρόλα αυτά ότι μόνο με την συμβολή και πράξη των ιδίων των ανθρώπων, και πάντα χωρίς μιμήσεις των σκιών του παρελθόντος και έτοιμα προγράμματα αλλά βλέποντας τις δυνατότητες όπως αυτές τις καλεί το τώρα που χρειάζεται την απόφαση με την ευθύνη της ηθικής για ό, τι ακολουθεί, θα έρθει η ανατροπή και νέα αρχή όπως επισημαίνουν με κάθε τρόπο και οι δύο στοχαστές. Γιατί ο Μεσσίας δεν εμφανίζεται για να βοηθήσει στην διαδικασία, αλλά αφού η διαδικασία αυτή έχει ολοκληρωθεί προετοιμάζοντας το έδαφος για την έλευσή του¹⁸⁶.

¹⁸¹ Moran B. and Salzani C., “Introduction : On the Actuality of ‘Critique of Violence’”, ό. π., σελ. 2 (η μετάφραση του αποσπάσματος είναι δική μου)

¹⁸² Hobsbawm E., *Επαναστάτες*, ό. π., σελ. 224

¹⁸³ Emden C., «Καρλ Σμιτ, Χάννα Άρεντ και τα Όρια του Φιλελευθερισμού», ό. π., σελ. 116 και υποσημ. 86

¹⁸⁴ Ό. π., σελ. 115

¹⁸⁵ Hobsbawm E., *Επαναστάτες*, ό. π., σελ. 227, 230 και ό. π., σελ. 110

¹⁸⁶ Βλ. Benjamin W., “Theological-Political Fragment” στο στο Bullock M. and Jennings M. (ed.), *Selected Writings Volume 3*, [Μτφ. Harcourt Brace Jovanovich], Harvard University Press: London, 2006, σελ 305: «If one arrow points to the goal toward which the secular dynamic acts, and another marks the direction of messianic intensity, then certainly the quest of free humanity for happiness runs counter to the messianic direction. But just as a force, by virtue of the path it is moving along, can augment another force on the opposite path, so the secular order-because of its nature as secular-promotes the coming of the Messianic Kingdom.». Βλ. και Löwy M., *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, ό. π., σελ. 23

Συνεπώς, όπως δηλώνει το κλασικό έργο ιστορικής κοινωνιολογίας του Charles Tilly που διακρίνει μεταξύ των επαναστατικών καταστάσεων και συνεπειών¹⁸⁷, η επανάσταση δεν νοείται ως τέτοια παρά μόνο στο τέλος της, αφού έχει συμβεί, γιατί μόνο τότε μπορούμε να την αξιολογήσουμε ως προς το κατά πόσο πέτυχε τον στόχο της αλλαγής και της καινοτομίας. Έτσι και ο Tilly βλέπει πόσο απαραίτητη είναι η διάκριση μεταξύ ειδών βίας και επανάστασης καθώς «*Λίγες μόνο επαναστατικές καταστάσεις έχουν επαναστατικές συνέπειες. Σε πολλές περιπτώσεις, οι προηγούμενοι κρατούντες την εξουσία επανέρχονται εις βάρος αυτών που την διεκδικούν*»¹⁸⁸. Γιατί «*Μια μεγάλη επανάσταση εξ ορισμού συνεπάγεται αφενός ένα βασικό διαμελισμό στο πολιτειακό καθεστώς (μια βαθιά επαναστατική κατάσταση) και αφετέρου μία ευρεία μεταβίβαση εξουσίας (μια ουσιαστική επαναστατική συνέπεια)*»¹⁸⁹. Ακόμα κι αν, όμως, το εγχείρημα του Benjamin παραμένει μία ουτοπία μη φτάνοντας πλήρως τον αρχικό του στόχο, τουλάχιστον, σε αντίθεση με την ουτοπία της Arendt, μας απαλλάσσει από την μονολιθική αντίληψη του νόμου, οπότε ικανοποιεί την εκπεφρασμένη στον Scholem επιθυμία του να πει τα βασικά γύρω από την βία¹⁹⁰. Διότι το πρώτο στάδιο για την άσκηση κριτικής σε αυτή είναι η κατανόησή της βλέποντας την γενεαλογία της, την φιλοσοφία της ιστορίας της. Επομένως, πρωτίστως η μελέτη του δικαίου θα χαράξει τον δρόμο για την ρήξη με αυτό, ανασύροντας τις κρυμμένες δυνατότητες που βρίσκονται εκτός του, γιατί μόνο με «*το πρόσωπο στραμμένο στο παρελθόν*» όπως και ο Angelus Novus του Paul Klee¹⁹¹ μπορούμε να δούμε τις δυνατότητες του μέλλοντος. Άλλωστε, το μήνυμα και των δύο παραμένει κοινό: επιθυμούν έναν χώρο πολιτικής χωρίς βία, η Arendt με το σχήμα περί μη βίας και ο Benjamin με το αίτημα του Entsetzung des Rechts, της αποβολής του νόμου, να μείνει η βία εκτός του νόμου μέσω μιας βίας που θα μείνει η ίδια εκτός δικαιοσύνης. Για το πού θα οδηγήσουν όμως αυτά, αλλά και το κατά πόσο είναι εφικτά, μένει να αποφανθεί μόνο το μέλλον καθώς και η συνέχιση της μελέτης για την φύση της βίας, της εξουσίας και του νόμου για τον τρόπο που μας έχει κληρονομηθεί από το παρελθόν και το πώς έχει φτάσει να λειτουργεί στο σήμερα.

¹⁸⁷ Tilly C., *Οι Ευρωπαϊκές Επανάστασεις, 1492-1992*, [Μτφ. Θεολόγου Κώστας], Ελληνικά Γράμματα: Αθήνα, 1998, σελ. 38-50

¹⁸⁸ Ο. π., σελ. 47

¹⁸⁹ Ο. π., σελ. 48

¹⁹⁰ Hansson B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, ό. π., σελ. 29

¹⁹¹ Benjamin W., "On the Concept of History", ό. π., Θέση IX, σελ. 392 και Löwy M., *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, ό. π., σελ. 111

Βιβλιογραφία

- Arendt H., *Για την Επανάσταση*, [Μτφ. Αγγελική Στουπάκη], Αλεξάνδρεια: Αθήνα, 2006
- Arendt H., *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, [Μτφ. Ροζάνης Σ., Λυκιαρδόπουλος Γ.], Γνώση: Αθήνα, 1986
- Arendt H., *Περί Βίας*, [Μτφ. -Εισαγ. Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου], Αλεξάνδρεια: Αθήνα, 2000
- Benjamin W., *Για μια Κριτική της Βίας*, [Μτφ. Λεωνίδας Μαρσιανός], Ελευθεριακή Κουλτούρα: Αθήνα, 2014
- Benjamin W., “Critique of Violence” στο Bullock M. and Jennings M. (ed.), *Selected Writings Volume 1*, [Μτφ. Harcourt Brace Jovanovich], Harvard University Press: London, 2002
- Benjamin W., “On the Concept of History” στο Bullock M. and Jennings M. (ed.), *Selected Writings Volume 4*, [Μτφ. Harcourt Brace Jovanovich], Harvard University Press: London, 2003
- Benjamin W., “Theological-Political Fragment” στο Bullock M. and Jennings M. (ed.), *Selected Writings Volume 3*, [Μτφ. Harcourt Brace Jovanovich], Harvard University Press: London, 2006
- Brunkhorst H., “Power and the Rule of Law in Arendt’s Thought” στο Goldoni M. and McCorkindale C. (ed.), *Hannah Arendt and the Law*, Hart Publishing: Oxford, 2012
- Emden C., «Καρλ Σμιτ, Χάννα Άρεντ και τα Όρια του Φιλελευθερισμού» στο Straus. L, Arditi B., Emden C., *Τα Όρια του Φιλελευθερισμού*, [Μτφ. Μερτίκας Γ., Λυκιαρδόπουλος Γ.], Ύψιλον: Αθήνα, 2014
- Fanon F., *The Wretched of the Earth*, Grove Press: New York, 1963
- Hanssen B., *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, Routledge: London and New York, 2000
- Hobsbawm E., *Επαναστάτες*, [Μτφ. Μπουρλάκης Πάρις], Θεμέλιο: Αθήνα, 2008
- Ιακώβου Β., «Η έννοια της συγχώρησης στη H. Arendt», *Σύγχρονα Θέματα*, τευχ. 103, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2008, σελ. 67-72
- Löwy M., *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου-Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, [Μτφ. Πεσσάχ Ρεβέκα], Πλέθρον: Αθήνα, 2004
- Moran B. and Salzani C., “Introduction : On the Actuality of ‘Critique of Violence’” στο Moran B. and Salzani C. (ed.), *Towards the Critique of Violence*, Bloomsbury: London, 2015
- Murray A. and Whyte J., *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 2011

Owens P., *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford University Press: Oxford, 2007

Schmitt C., *Πολιτική Θεολογία-Τέσσερα κεφάλια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, [Μτφ. Παναγιώτης Κονδύλης], Κουκίδα: Αθήνα, 2016

Tilly C., *Οι Ευρωπαϊκές Επαναστάσεις, 1492-1992*, [Μτφ. Θεολόγου Κώστας], Ελληνικά Γράμματα: Αθήνα, 1998

Wellmer A., *Η Ελευθερία στον Νεωτερικό Κόσμο-Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, [Μτφ. – Εισαγ. Καβουλάκος Κωνσταντίνος], Αλεξάνδρεια: Αθήνα, 2001

Zartaloudis T., “Violence Without Law? On Pure Violence as Destituent Power” στο Moran B. and Salzani C. (ed.), *Towards the Critique of Violence*, Bloomsbury: London, 2015