

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΜΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΝΕΟΤΕΡΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ (ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ)



Διπλωματική εργασία

Η κριτική της βίας μέσα από το έργο του Walter Benjamin

Βασίλης Μακρής

A.M.: 1118M029

Επιβλέπων Καθηγητής: Ανανιάδης Γρηγόρης

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:
Ανανιάδης Γρηγόρης
Φαράκλας Γιώργος
Φουρτούνης Γιώργος

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....σελ. 4	σελ. 4
Κεφάλαιο πρώτο: Η θεολογία στον Benjamin.....σελ. 8	σελ. 8
Η κατηγοριοποίηση της μπενγιαμινικής θεωρίας.....σελ. 8	σελ. 8
Ο ρόλος της θεολογίας.....σελ. 10	σελ. 10
Ο μπενγιαμινικός μεσσίας.....σελ. 12	σελ. 12
Κεφάλαιο δεύτερο: Η κριτική της βίας.....σελ. 13	σελ. 13
Η σχέση σκοπού και μέσου.....σελ. 14	σελ. 14
α. Το φυσικό και το θετικό δίκαιο.....σελ. 15	σελ. 15
β. Τα βίαια μέσα και η ιστορική σκοπιά της βίας.....σελ. 18	σελ. 18
γ. Η σχέση των φυσικών και των ιστορικών σκοπών στο νεωτερικό δίκαιο.....σελ. 20	σελ. 20
δ. Τα δικαιώματα εντός του δικαίου.....σελ. 23	σελ. 23
Το δίκαιο.....σελ. 25	σελ. 25
α. Η διπλή λειτουργία της δικαϊκής βίας.....σελ. 25	σελ. 25
β. Το ζήτημα της θανατικής ποινής.....σελ. 30	σελ. 30
γ. Η λειτουργία του θεσμού της αστυνομίας και η ισχύς νόμου (force de loi).....σελ. 31	σελ. 31
δ. Το γενεσιουργό στοιχείο της βίας.....σελ. 35	σελ. 35
ε. Η ιδιωτική σφαίρα.....σελ. 37	σελ. 37
Η απεργία.....σελ. 40	σελ. 40
α. Η διάκριση των ειδών της απεργίας με βάση τον Sorel.....σελ. 40	σελ. 40
β. Η προσέγγιση του Benjamin.....σελ. 42	σελ. 42
Η μυθική και η θεϊκή βία.....σελ. 45	σελ. 45
α. Η μυθική βία και το δίκαιο.....σελ. 47	σελ. 47
β. Η θεϊκή βία και η δικαιοσύνη.....σελ. 49	σελ. 49
γ. Η ιερότητα της ύπαρξης.....σελ. 53	σελ. 53
δ. Η ιστορικότητα της βίας και η άρση της σχέσης της με το δίκαιο.....σελ. 55	σελ. 55
Το δικαίωμα στη χρήση της βίας.....σελ. 59	σελ. 59
Κεφάλαιο τρίτο: Η προσέγγιση της ιστορίας.....σελ. 63	σελ. 63
Ο Benjamin για την ιστορία.....σελ. 65	σελ. 65

Το παρελθόν.....σελ. 66	σελ. 66
α. Η σημασία του παρελθόντος.....σελ. 66	σελ. 66
β. Η αναμνημόνευση.....σελ. 67	σελ. 67
γ. Η απελευθέρωση του παρελθόντος, η Tikkun.....σελ. 68	σελ. 68
Ο άγγελος του Benjamin και η σύνδεση με το μέλλον.....σελ. 69	σελ. 69
Η ιστορική θέση του ατόμου.....σελ. 71	σελ. 71
Κεφάλαιο τέταρτο: Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης και το ζήτημα της εξαίρεσης.....σελ. 72	σελ. 72
Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης μέσα από τον Agamben.....σελ. 74	σελ. 74
α. Η κυριαρχία στον Agamben.....σελ. 77	σελ. 77
Η κατάσταση εξαίρεσης στον Schmitt.....σελ. 78	σελ. 78
α. Οι διακρίσεις της δικτατορίας.....σελ. 79	σελ. 79
Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης στον Benjamin.....σελ. 81	σελ. 81
Οι διαφορές των δύο θεωριών.....σελ. 83	σελ. 83
α. Η ουσία της διαφοράς μέσα από το ζήτημα της ενοχής.....σελ. 85	σελ. 85
Συμπερασματικές παρατηρήσεις.....σελ. 87	σελ. 87
Βιβλιογραφία.....σελ. 89	σελ. 89

Εισαγωγή

Η ανά χείρας εργασία εκπονήθηκε στο πλαίσιο του προγράμματος Μεταπτυχιακών σπουδών του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, με κατεύθυνση την Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία. Ο σκοπός του παρόντος κειμένου είναι η εξέταση του ζητήματος της βίας όπως παρουσιάζεται από τον Walter Benjamin, στο δοκίμιο *Για μια κριτική της βίας*. Το φαινόμενο της βίας παραμένει άκρως σημαντικό και επίκαιρο. Η ανάλυση των ειδών και των προϋποθέσεων του είναι απαραίτητη ούτως ώστε να καταφέρει κανείς να προχωρήσει σε οποιαδήποτε αξιολογική κρίση. Η συμβολή του Benjamin ως προς αυτό είναι άκρως διαφωτιστική, καθώς ο φιλόσοφος από τη μία δεν αφορίζει, μα από την άλλη δεν εξυμνεί τη βία ως τέτοια, παρά την οριοθετεί. Κατ' αυτόν τον τρόπο μας επιτρέπει μία σφαιρική αντίληψη ενός τόσο περίπλοκου, μα τόσο καθημερινού φαινομένου.

Ο στόχος της εργασίας μας είναι να εξετάσει και να παρουσιάσει τη βία, όπως αυτή εντοπίζεται και χρησιμοποιείται από τον κρατικό μηχανισμό και από το συλλογικό άτομο. Η εμφάνιση της βίας είναι διάχυτη σε όλο το φάσμα της καθημερινής ζωής, τόσο της κοινωνικής όσο και της πολιτικής. Κάτι τέτοιο καθιστά τη βία ως θεμελιώδες στοιχείο της νεωτερικότητας, η οποία εντοπίζεται από τη μία ως εργαλείο καταστολής και από την άλλη ως μέσο χειραφέτησης. Η παρούσα εργασία λοιπόν καλείται να εξετάσει τις δύο αυτές πτυχές της βίας, μέσα από την ανάλυση του Benjamin.

Η κριτική του Benjamin βασίζεται στην οριοθέτηση της βίας, όπως αυτή εντοπίζεται ιστορικά αλλά και στο παρόν. Μέσα από την οριοθέτηση, ο φιλόσοφος θα καταφέρει να αναδείξει τον εξαναγκασμό που βιώνει το νεωτερικό υποκείμενο από τους μηχανισμούς εκείνους που υφίστανται ώστε να το προστατεύουν. Ο Benjamin λοιπόν, βασιζόμενος και αφορμώμενος από το ευρωπαϊκό δίκαιο, αποπειράται να εξετάσει τη βία που χρησιμοποιεί το δίκαιο ούτως ώστε να παγιώσει μία κατάσταση καθυπόταξης, στερώντας από το άτομο κάθε έννοια δικαιώματος και ελευθερίας. Μέσα από την κριτική στο νεωτερικό δίκαιο, ο φιλόσοφος θα καταλήξει στην ανάδειξη μίας καθαρής δύναμης, η οποία συγκρούεται με την υφιστάμενη δικαϊκή πραγματικότητα. Η δύναμη αυτή αποτελεί την εμφάνιση της βίας η οποία εντοπίζεται από το φιλόσοφο ως ρωγμή στη λειτουργία του νεωτερικού δικαίου, η οποία τροφοδοτείται από την ανάγκη για την πραγμάτωση της χειραφέτησης του ατόμου. Τελικά, η μπενγιαμινική κριτική εντοπίζει δύο αντικρουόμενες δυνάμεις, η μία εκ των οποίων μάχεται για τη συντήρηση της καταπίεσης, με την άλλη να εξεγείρεται με σκοπό την απελευθέρωση. Η πρώτη έχει ως σημείο αναφοράς το δίκαιο και τη γενική του ισχύ, με τη δεύτερη να αντλεί τη δύναμή της από την έννοια της δικαιοσύνης, όπως αυτή απευθύνεται στην ενικότητα. Επομένως, η μπενγιαμινική κριτική αφορά τη σύγκρουση μεταξύ (νεωτερικού) δικαίου και δικαιοσύνης.

Για την εξυπηρέτηση της πλήρους κατανόησης του παραπάνω, το ανά χείρας κείμενο είναι χωρισμένο σε τέσσερα κεφάλαια. Μέσα από αυτά, επιχειρούμε να ακολουθήσουμε τη μπενγιαμινική σκέψη ως προς την ανάλυση και την οριοθέτηση της βίας, καθώς και την επιδίωξη του φιλοσόφου προς την αταξική κοινωνία. Το πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζει την αντίληψη του Benjamin σχετικά με τη θεολογία και τη σύνδεσή της με τον μαρξισμό. Τα δύο αυτά στοιχεία εμφανίζονται σε ολόκληρη τη μπενγιαμινική ανάλυση, πράγμα το οποίο τα καθιστά ως προϋποθέσεις για την κατανόηση του μπενγιαμινικού επιχειρήματος. Το δεύτερο κεφάλαιο καταπιάνεται με την κριτική της βίας, μέσα στο οποίο παρουσιάζονται και αναλύονται όλες οι έννοιες που μας βοηθούν να κατανοήσουμε τόσο τη λειτουργία της βίας όσο και τους σκοπούς που επιδιώκονται μέσα από αυτή. Στο τρίτο κεφάλαιο γίνεται αναφορά στην μπενγιαμινική αντίληψη για την ιστορία. Ο Benjamin εντοπίζει το φαινόμενο της βίας σε όλη την ιστορική πορεία, επομένως η παρουσίασή της προσδιορίζει ακόμα περισσότερο τόσο το πλαίσιο όσο και το σκοπό της κριτικής. Η εξέταση της ιστορίας είναι απαραίτητη για την κατανόηση ολόκληρου του κριτικού επιχειρήματος, το οποίο καταλήγει στην ανάδειξη της απελευθέρωσης από την καταπίεση. Τέλος, στο τέταρτο κεφάλαιο καταπιανόμαστε με ένα ζήτημα το οποίο υποβόσκει σε όλη την μέχρι τώρα πορεία της εργασίας, χωρίς να κατονομάζεται μέχρι τελευταίας στιγμής. Το ζήτημα αυτό είναι η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης και εξαίρεσης, μέσα από την οποία ο Benjamin υπογραμμίζει τη σημαντικότητα τόσο της καταπίεσης όσο και της χειραφέτησης.

Αναλυτικότερα, το θρησκευτικό στοιχείο κατέχει εξέχοντα ρόλο στη θεωρία του Benjamin. Επομένως, μέσα από το πρώτο κεφάλαιο κρίνουμε απαραίτητη την παρουσίαση της μπενγιαμινικής αντίληψης ούτως ώστε να γίνουν απολύτως κατανοητά τα όσα θα επακολουθήσουν. Άλλωστε, η θεολογία είναι παρούσα σε ολόκληρη την κριτική του φιλοσόφου, με έναν ομολογουμένως ιδιαίτερο τρόπο. Παράλληλα, εξέχοντα ρόλο στη μπενγιαμινική σκέψη κατέχει και ο μαρξισμός, καθώς ο πυρήνας της ανάλυσης του φιλοσόφου διαποτίζεται από την ταξική διάρθρωση της κοινωνίας και ο στόχος του αποτυπώνεται στην πραγμάτωση της αταξικής κοινωνίας. Ο Benjamin είναι ένας Εβραίος μαρξιστής, πράγμα το οποίο αποτυπώνεται σε κάθε πτυχή της σκέψης του. Για τον λόγο αυτό, το πρώτο κεφάλαιο ξεκινά με την παρουσίαση της σχέσης των δύο αυτών στοιχείων, μέσα από την κατηγοριοποίηση της μπενγιαμινικής θεωρίας. Εκεί θα παρουσιαστεί ο τρόπος με τον οποίο συνδυάζονται τα δύο προαναφερθέντα στοιχεία, τα οποία εν πολλοίς μοιάζουν ασύνδετα. Προς ενίσχυση αυτού, θα αναλυθεί ο ρόλος της θεολογίας, ο οποίος αποτελεί για τον Benjamin έναν τρόπο εξήγησης τόσο του παρόντος όσο και ολόκληρης της ιστορίας. Τέλος, θα παρουσιαστεί ο τρόπος με τον οποίον ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται τον θεολογικό μεσσία, ως το απελευθερωτικό στοιχείο που ενυπάρχει σε κάθε υποκείμενο, επικυρώνοντας έτσι τη σχέση θεολογίας και μαρξισμού.

Το δεύτερο κεφάλαιο εστιάζει στην κριτική στη βία. Ακολουθώντας το μπενγιαμινικό δοκίμιο του 1921 βήμα προς βήμα, το κεφάλαιο αυτό ξεκινά με την ανάλυση της σχέσης μεταξύ σκοπού και

μέσου, μέσα στην οποία εντάσσεται η βία. Κατ' αρχάς, η βία εντοπίζεται τόσο στους σκοπούς όσο και στα προς επίτευξη μέσα που αυτοί χρησιμοποιούν. Η ιστορική εξέταση της σχέσης αυτής φέρνει στο προσκήνιο τη θεμελιώδη για το μπενγιαμινικό έργο έννοια του δικαίου, καθώς ολόκληρη η *κριτική της βίας* στρέφεται γύρω από τη δικαϊκή τάξη με σκοπό την αποκαθίδρυσή της μέσα από την κριτική. Ο Benjamin επιδιώκει να αποκαλύψει την καθυπόταξη που επιβάλλει το δίκαιο, η οποία στερεί από τα υποκείμενα τα στοιχεία της ισότητας και της ελευθερίας. Για να το κάνει αυτό, ο φιλόσοφος αναδεικνύει τον εργαλειακό ρόλο της βίας στο δίκαιο, ο οποίος από τη μία το θεμελιώνει και από την άλλη το συντηρεί. Κάτι τέτοιο λειτουργεί εις βάρος του υποκειμένου και των δικαιωμάτων του, πράγμα το οποίο αποκρυσταλλώνεται μέσα από την εξέταση της απεργιακής πράξης. Η απεργία ως δικαίωμα καταδικάζεται κάθε φορά που αποπειράται να χειραφετήσει τα υποκείμενα ασκώντας βία, καθώς έτσι συγκρούεται με το δίκαιο. Μα, η σύγκρουση αυτή αποκαλύπτει μία ακόμα λειτουργία της βίας, η οποία αφορά την εξέγερση. Με βάση αυτό, εν συνεχεία, εξετάζονται οι προϋποθέσεις της ύπαρξης μίας καθαρής επαναστατικής βίας και παρουσιάζεται η αναγκαιότητα αυτού του είδους η βία να θέσει τέρμα σε πάσης φύσεως καταπίεση. Ουσιαστικά, ο φιλόσοφος αποτυπώνει την αντιπαράθεση ανάμεσα στη βία που στοχεύει στη χειραγώγηση και στη βία ως καθαρή πράξη εξέγερσης η οποία κινείται προς την απελευθέρωση. Τέλος, προς επίρρωση των παραπάνω, παρουσιάζεται η θέση του Benjamin αναφορικά με το δικαίωμα χρήσης της βίας. Ο φιλόσοφος εξετάζει το δικαίωμα αυτό από τη μεριά τόσο του κράτους όσο και του υποκειμένου, ξεκαθαρίζοντας παράλληλα ότι οποιαδήποτε κατάχρησή της δεν είναι αποδεκτή καθώς καταλήγει στην αναπαραγωγή της καταπίεσης.

Το τρίτο κεφάλαιο αφορά την ιστορία ως το πεδίο εντός του οποίου εντοπίζεται ολόκληρη η κριτική προς τη βία. Σε αυτό εισάγεται η απόπειρα του Benjamin να αποδεσμεύσει την ιστορία από την παγιωμένη κυρίαρχη ανάγνωσή της, η οποία θα πραγματοποιηθεί μέσα από την απελευθέρωση του παρελθόντος. Με την προσπάθεια αυτή ο φιλόσοφος πασχίζει να διασώσει κάθε ιστορικά καταπιεσμένο υποκείμενο ούτως ώστε η μελλοντική απελευθέρωση που προσδοκά να είναι καθολική, να αφορά το κάθε άτομο που έχει υποστεί ιστορικά καταπίεση, τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν. Με την αναγνώριση των θυμάτων της ιστορίας ως τέτοιων, η μνήμη τους θα αποτελέσει το μέσο απελευθέρωσης του εκάστοτε καταπιεσμένου. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα επιτευχθεί η πολυπόθητη ανοιχτότητα της ιστορίας. Τα φώτα για την ιστορία στον Benjamin θα προσφέρουν οι *Θέσεις για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας*, όπως παρουσιάζονται από τον Michael Löwy. Οι μπενγιαμινικές θέσεις αποτελούν ένα συμπυκνωμένο κείμενο, το οποίο από μόνο του θα μπορούσε να αποτελέσει έναυσμα μίας διαφορετικής εργασίας. Για τον λόγο αυτό, έχουμε επιλέξει πολύ προσεκτικά και αυστηρά συγκεκριμένες θέσεις και έννοιες, οι οποίες συνδέονται έντονα με το προς παρουσίαση θέμα ούτως ώστε να γίνει πιο κατανοητή η προσέγγιση του Benjamin στο ζήτημα της βίας.

Στο τέταρτο κεφάλαιο παρουσιάζεται το ζήτημα της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης ούτως

ώστε να συμπληρωθεί και να συμπυκνωθεί ολόκληρο το μπενγιαμινικό επιχείρημα, αναδεικνύοντας τον στόχο του φιλοσόφου για την απελευθέρωση του ανθρώπου. Αρχικά, η κατάσταση αυτή περιγράφεται μέσα από τον Giorgio Agamben, ο οποίος καταγράφει ρητά το ζήτημα ως τέτοιο, διαφωτίζοντάς μας περί αυτού. Ο Ιταλός φιλόσοφος επιλέγεται καθώς εμφανίζεται άκρως επηρεασμένος από τον Benjamin, πράγμα το οποίο συνδέει τη θεωρία του με την μπενγιαμινική αντίληψη. Στο ζήτημα της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης δεν θα μπορούσε να μην γίνει εκτενής αναφορά στον Carl Schmitt, καθώς εκείνος αποτελεί πηγή έμπνευσης τόσο για τον Agamben όσο και για τον Benjamin. Άλλωστε, είναι γνωστή η εκτίμηση του Εβραίου φιλοσόφου προς τον Γερμανό νομικό. Μέσα από τη σύγκριση των θέσεων των δύο θεωρητικών, τέλος, μας δίνεται η δυνατότητα να συγκεντρώσουμε και να αναδείξουμε όλα τα θεμελιώδη στοιχεία της μπενγιαμινικής θεωρίας η οποία στοχεύει στην απελευθερωμένη, αταξική κοινωνία.

Με έναυσμα τα παραπάνω, θέλουμε να επισημάνουμε τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίον ο Benjamin προσεγγίζει το δίκαιο μέσα από την κριτική του, κάτι το οποίο δημιούργησε κάποια σύγχυση κατά τη συγγραφή της παρούσας εργασίας. Ο φιλόσοφος λοιπόν, σε αρκετά σημεία της κριτικής του φαίνεται ότι αποδίδει στοιχεία υποκειμένου στο δίκαιο, παρουσιάζοντάς το όχι ως μέρος του κρατικού μηχανισμού, μα ως άλλο άτομο, πράγμα αρκετά ενδιαφέρον. Κάτι τέτοιο γίνεται εμφανές πρώτα από το γεγονός ότι το δίκαιο παρουσιάζεται σαν να έχει έναν δικό του, προσωπικό σκοπό και στόχο, ενώ αρκετές φορές εντοπίζεται αντεκδικητικό ώστε να προστατεύσει τον σκοπό αυτόν (τη θεμελίωση και τη συντήρηση του ίδιου και της εξουσίας του κράτους). Η προσωποποίηση του δικαίου, κατά την άποψή μας, έχει διπλή σημασία. Από τη μία, η κριτική του Benjamin μπορεί να γίνει πιο κατανοητή, καθώς η σχέση μεταξύ δικαίου και πολίτη παρουσιάζεται και νοείται σε κάποια σημεία ως σχέση μεταξύ ατόμων, επομένως πιο άμεση, καθώς οι συμβαλλόμενοι υπόκεινται στους ίδιους όρους και προϋποθέσεις, και όχι ως σχέση μεταξύ θεσμού και πολίτη, μία συνθήκη αυστηρότερη, καθώς πιο απόλυτη. Από την άλλη, η υποκειμενοποίηση του δικαίου το καθιστά πιο οικείο (σίγουρα στον αναγνώστη των μπενγιαμινικών κειμένων, ίσως και στον ίδιο τον φιλόσοφο), κάτι το οποίο πιθανώς οφείλεται στο γεγονός ότι ο Benjamin επιδιώκει να το αποθεμελιώσει, να διασώσει ένα κομμάτι του, το στοιχείο της γενικότητας και την ικανότητα της γενίκευσης. Παρουσιάζοντας το δίκαιο λοιπόν ως πιο οικείο, λιγότερο εχθρικό, διευκολύνεται ως προς το να διασώσει το στοιχείο που επιθυμεί μέσα από την κριτική του, καθώς δεν το καταδικάζει εξ ολοκλήρου, μα αποτιμά ένα χαρακτηριστικό του ως θετικό. Ας μην αγνοούμε άλλωστε, ότι η κριτική ενέχει ένα κομμάτι οικειότητας.

Στο σημείο αυτό κρίνουμε απαραίτητο να ενημερώσουμε τον αναγνώστη και την αναγνώστρια για ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα που αντιμετωπίσαμε στην συγγραφή της παρούσας εργασίας. Μέσα από την ανάλυση του Benjamin ήρθαμε αντιμέτωποι με κάποιες έντονες αντιφάσεις και κάποια έντονα κρυπτικά σημεία, τα οποία θεωρήσαμε ότι πρέπει να διαφωτίσουμε ως

τέτοια, ως αναπάντητους προβληματισμούς. Όπως θα φανεί στη συνέχεια του παρόντος κειμένου, τα σημεία αυτά αφορούν την ανάλυση και προσέγγιση του φυσικού δικαίου, το ζήτημα της εκπαίδευσης και της ιδιωτικής σφαίρας, την αποδοχή της θυσίας από την επονομαζόμενη θεϊκή βία και το αναίμακτο στοιχείο που τη χαρακτηρίζει. Τα σημεία αυτά, τα οποία καταγράφονται στο δεύτερο κεφάλαιο, αποπειραθήκαμε να τα αναδείξουμε με μεγάλη προσοχή και επιφύλαξη, καθώς η παράληψη της ανάδειξής τους από μεριάς μας θα προκαλούσε μεγάλη σύγχυση, θέτοντας κατά τόπους ναρκοπέδια στην ανάλυση ολόκληρης της εργασίας.

Η παρούσα εργασία, όπως προαναφέρθηκε, βασίζεται στο δοκίμιο του Benjamin *Για μια κριτική της βίας*. Συμπληρωματικά, αντλούνται στοιχεία από την *Ισχύ νόμου* του Jacques Derrida, η συμβολή του οποίου αφορά την παρουσίαση ενός αντιλόγου και μάλιστα άκρως επιθετικού, μεγάλο μέρος του οποίου παρουσιάζεται εδώ εν είδει υποσημειώσεων. Παράλληλα, παρουσιάζεται η διάκριση των ειδών της απεργίας μέσα από τον Georges Sorel και το βιβλίο *Σκέψεις πάνω στη Βία*, καθώς ο Sorel αποτελεί πηγή έμπνευσης για τον Benjamin. Η μελέτη του συγκεκριμένου θέματος έγινε με βάση τόσο την ελληνική, όσο και την αγγλική μετάφραση, όπως αποτυπώνονται στη βιβλιογραφία. Επιπλέον, αξιοποιείται το *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, του Michael Löwy, μέσα από το οποίο αναλύονται μερικές από τις *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, ούτως ώστε να αποτυπωθεί η μενγιαμινική αντίληψη για την ιστορία. Επίσης, τα δύο κείμενα του Agamben *Homo Sacer: Κυρίαρχη Εξουσία και Γυμνή Ζωή και Κατάσταση Εξαίρεσης: Όταν η «Εκτακτη Ανάγκη» μετατρέπει την Εξουσία σε Κανόνα* εξυπηρετούν στην αποσαφήνιση της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης, ενώ παράλληλα συμβάλουν σε ολόκληρο το επιχείρημα κριτικής. Τέλος, η διπλωματική εργασία εμπλουτίζεται σημαντικά από το έργο του Θανάση Γκιούρα με τίτλο *Ελευθερία και Ιστορία*.

Κεφάλαιο πρώτο

Η θεολογία στον Benjamin

*Η σκέψη μου συμπεριφέρεται στη θεολογία
όπως το στυπόχαρτο στο μελάνι.
Διαποτίζεται ολοκληρωτικά.
Αλλά αν συνέχιζε [να συμπεριφέρεται] σαν το στυπόχαρτο,
τίποτε απ' ό,τι έχει γραφτεί δεν θα επιζούσε.¹*

Η κατηγοριοποίηση της μενγιαμινικής θεωρίας

¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, μτφρ. Ρ. Πέσσαχ, επιμ. Π. Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2004, σ. 54.

Ξεκινώντας, θεωρούμε ότι είναι απαραίτητη η αποσαφήνιση τόσο του μαρξιστικού πεδίου δράσης και σκέψης του Benjamin, όσο και του ζητήματος της θεολογίας, όπως το αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος. Με την αποσαφήνιση αυτή θα γίνει εξ αρχής ξεκάθαρο το ευρύτερο πλαίσιο στο οποίο τίθεται η κριτική για τη βία. Για τον λόγο αυτό προχωράμε στην παρουσίαση μίας διάκρισης σχετικά με τη θέση και σκοποθεσία του φιλοσόφου, την οποία ακολουθεί η εξέταση του θεολογικού στοιχείου. Η θεολογία αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της μενγγιαμινικής θεωρίας, επομένως κρίνουμε ότι η εξέτασή της αποτελεί προϋπόθεση κατανόησης όσων θα επακολουθήσουν.

Η προαναφερθείσα διάκριση, όπως παρουσιάζεται και αναλύεται από τον Michael Löwy στο *Προμήνημα Κινδύνου*,² αφορά τρεις περιεχομενικές κατηγορίες οι οποίες θα μπορούσαν να χαρακτηρίσουν τόσο το δοκίμιο των *Θέσεων*, όσο και τη μενγγιαμινική θεωρία εν γένει.³ Κάτι τέτοιο είναι πολύ βοηθητικό ούτως ώστε να γίνει κατανοητή η προσέγγιση αλλά και οι καταβολές του φιλοσόφου. Οι κατηγορίες αυτές, νοούμενες ως απόλυτες, αφορούν δύο ερμηνείες και τον συνδυασμό τους. Ανάλογα με την εκάστοτε ανάλυση απορρίπτεται η έτερη προσέγγιση, δημιουργώντας στεγανά και μια πολύ αυστηρή κατηγοριοποίηση. Η κατηγοριοποίηση αυτή αφορά το γεγονός ότι ο Benjamin, μέσα από το έργο του, όπως θα αναλυθεί στην παρούσα εργασία, εμφανίζεται σαφώς επηρεασμένος τόσο από τον μαρξισμό όσο και από την εβραϊκή θρησκεία, σε βαθμό που δύσκολα θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι υπάρχει μία εξ αυτών των επιρροών που υπερισχύει της άλλης.⁴ Έτσι, αποτυπώνονται δύο ερμηνείες συνοδευόμενες από μία τρίτη θέση που αφορά το συνδυασμό τους, η οποία διαρρηγνύει μερικώς την απολυτότητα της περιεχομενικής διάκρισης.

Η πρώτη ερμηνεία εντοπίζει το γεγονός ότι η παράδοση που φαίνεται ότι έχει μεγαλύτερη επιρροή στο φιλόσοφο είναι η υλιστική, καθώς ο ίδιος είναι μαρξιστής. Υπό αυτή την προσέγγιση, την αμιγώς υλιστική, η θεολογία χρησιμοποιείται εν είδει μεταφορών. Η δεύτερη ερμηνεία αφορά την ανώτερη αξιολογικά θέση της θεολογικής παράδοσης· ο φιλόσοφος είναι Εβραίος, επιζητεί την έλευση του μεσσία και, στην περίπτωση αυτή, ο μαρξισμός αποτελεί εργαλείο εξήγησης της θεολογικής ουτοπίας. Η τρίτη θέση αφορά τις αντιφάσεις των προηγούμενων δύο. Σύμφωνα με τους υποστηρικτές της, ο Benjamin επιδιώκει να συμβιβάσει τις δύο προηγούμενες παραδόσεις, παρά τις

² Αυτ., σ. 43.

³ Παρενθετικά, κρίνεται απαραίτητο να κάνουμε μία αναφορά στη διάκριση που αντιλαμβάνεται ο Γ. Σαγκριώτης ως προς το μενγγιαμινικό έργο, όπως αυτή παρουσιάζεται στην εισαγωγή του τόμου Walter Benjamin, *Κείμενα 1934-1940*, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Αγρα, Αθήνα 2019, σ. 18. Κατά τον Σαγκριώτη, ο οποίος φαίνεται ότι εν πολλοίς συμφωνεί με τη διάκριση του Löwy, ο Benjamin χαρακτηρίζεται από το θρησκευτικό στοιχείο, καθώς ο μενγγιαμινικός μεσσίας έχει εξέχουσα σημασία στη θεωρία του φιλοσόφου, ενώ παράλληλα το μενγγιαμινικό έργο έχει σαφή προσανατολισμό στο πεδίο των τεχνών, το οποίο δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία. Τέλος, σημαντικό ρόλο κατέχει το στοιχείο του πολιτικού, το οποίο παραπέμπει στον μαρξισμό. Κρίνουμε την αναφορά αυτή ως σημαντική καθώς ο ίδιος ο Σαγκριώτης κάνει ιδιαίτερη μνεία στο έργο του Löwy, το οποίο αποτελεί στήριγμα της παρούσας εργασίας.

⁴ «Ο εβραϊκός μυστικισμός, ο γερμανικός ρομαντισμός, ο νεοκαντιανισμός, ο μαρξισμός και η κριτική θεωρία, μεταξύ πολλών άλλων, αφήνουν το ίχνος τους στο έργο του [Benjamin], όμως δεν το ενσωματώνουν». Αυτ., σ. 11.

αντιφάσεις και την ασυμβατότητά τους. Η θέση αυτή αποτιμά το αποτέλεσμα του φιλοσόφου ως αποτυχία. Ο Löwy θεωρεί⁵ πως οι τρεις ερμηνείες δεν είναι ούτε ορθές, ούτε λανθασμένες σε απόλυτο βαθμό. Ο ίδιος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ορθότερη προσέγγιση είναι μία τέταρτη, η οποία παρουσιάζει τη θεολογία και τον μαρξισμό ως χαρακτηριστικά που συνυπάρχουν επί ίσοις όροις στο έργο του Benjamin, εκφράζοντας παράλληλα τον χαρακτήρα του ίδιου. Τα δύο αποτελούν εκφράσεις μίας και μόνο θέσης.⁶

Σε κάθε περίπτωση, το ζήτημα της θεολογίας στον φιλόσοφο είναι κομβικό όσο και αμφιλεγόμενο, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω. Για τον λόγο αυτό, πριν από την οποιαδήποτε εμβάθυνση στο ζήτημα της βίας, κρίνουμε απαραίτητη την περαιτέρω ενασχόληση με τη θεολογία του Benjamin. Με τον τρόπο αυτό, η κριτική της βίας μέσα από θεολογικά στοιχεία που έπεται, θα αποσαφηνιστεί εκ των προτέρων.

Ο ρόλος της θεολογίας

Το ζήτημα της θρησκείας στον Benjamin, όπως αναδεικνύεται παραπάνω, δεν είναι ξεκάθαρο. Οι διαρκείς θρησκευτικές αναφορές, με αποκορύφωμα την ταύτιση της απελευθέρωσης με τον εβραϊκό μεσσία, όπως θα παρουσιαστεί στη συνέχεια, δεν είναι σαφές εάν αποσκοπούν στην εκδήλωση της πίστης του φιλοσόφου ή αν λειτουργούν εργαλειακά, ώστε να γίνει πιο κατανοητή η θέση του.

Σύμφωνα με τη διαφωτιστική προσέγγιση του Γκιούρα,⁷ οι αναφορές αυτές δεν αποτυπώνουν την προσωπική πίστη του φιλοσόφου, όπως αυτή συγκρούεται με το καταπιεστικό παρόν, παρά λειτουργούν ως όρια για να αναδείξουν την ίδια την καταπίεση· αποτελούν αποκλειστικά εργαλείο εξήγησης και κατανόησης. Ο Benjamin παρουσιάζει εργαλειακά θέσεις και ιστορικά παραδείγματα από την εβραϊκή θρησκεία, ούτως ώστε να υπογραμμίσει την υφιστάμενη κρατική καταπίεση και να αναδείξει απελευθερωτικές καταστάσεις και στιγμές, όπως αποτυπώνονται ιστορικά. Η τάση του δικαίου να αγνοεί τη βίαιη γέννησή του και να παρουσιάζει την κρατική εξουσία ως απόλυτη, όπως θα αναλυθεί εν συνεχεία, έρχεται σε σύγκρουση και αναιρείται μέσα από τη χρήση ιστορικών θρησκευτικών στοιχείων. Κατά μία έννοια, η θρησκεία χρησιμεύει ώστε να αποτυπωθεί καθαρά η ιστορική πορεία, εστιάζοντας τόσο στις καταπιεστικές συνθήκες όσο και στην απελευθερωτική δυνατότητα, πράγμα το οποίο εντοπίζεται στις μεσσιανικές αναφορές των *Θέσεων*.

Από την άλλη μεριά, εντοπίζεται η ανάλυση κατά την οποία η θρησκεία αποτελεί

⁵ Löwy, *Προμήνυμα Κινδύνου...*, ό.π., σ. 44.

⁶ Η θέση αυτή παρουσιάζει μία «παραδοξότητα της αμοιβαίας αντιστρεψιμότητας» του θρησκευτικού στοιχείου στο πολιτικό και αντίστροφα. Αυτ.

⁷ Θανάσης Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία*, ΚΨΜ, Αθήνα 2012, σ. 403, 449.

αναπόσπαστο περιχομενικό κομμάτι της μπενγιαμινικής θεωρίας. Κάτι τέτοιο γίνεται σαφές μέσα από τις *Θέσεις*, οι οποίες βρίθουν θεολογικών αναφορών, σ' αντίθεση με την *Κριτική της Βίας*, όπου το θεολογικό στοιχείο είναι περιορισμένο. Μέσα από τις αναφορές αυτές λοιπόν, όπως παρουσιάζονται από τον Michael Löwy, το θεολογικό στοιχείο στο πρόσωπο του μεσσία ταυτίζεται κατ' αρχάς με την επαναστατική δυνατότητα και πραγμάτωση. Σύμφωνα με τον Βραζιλιάνο κοινωνιολόγο, ο μεσσιανισμός του Benjamin «βρίσκεται [...] στην καρδιά της ρομαντικής σύλληψης του χρόνου και της ιστορίας». ⁸ Με βάση αυτό εμφανίζεται η μερική ταύτιση του μεσσιανικού στοιχείου με την επανάσταση. Παράλληλα, στις *Θέσεις* εντοπίζεται η προσέγγιση κατά την οποία η θεολογία εμφανίζεται μέσα στην ιστορία του ανθρώπου, άμεσα συνδεδεμένη με τον ιστορικό υλισμό, πράγμα το οποίο ξεδιπλώνει η πρώτη εξ αυτών, όπως θα φανεί αμέσως μετά. Επιπλέον, εισάγεται η έννοια της αναμνημόνευσης ως διαδικασίας διάσωσης της μνήμης των θυμάτων του παρελθόντος, η οποία σκοπεύει στην απελευθέρωση της μνήμης τους στο μέλλον. Την αναμνημόνευση συμπληρώνει η αποκατάσταση, ως έννοια η οποία αναφέρεται στην επιστροφή σε ένα παρελθόν καθαρότερο, με βάση το οποίο δομείται το απελευθερωτικό μέλλον.

Η σύνδεση της θεολογίας με την επανάσταση, λοιπόν, είναι παραπάνω από ξεκάθαρη, ενισχυόμενη από το μεσσιανικό συλλογικό στοιχείο. Αυτό δεν αφορά κανένα υπερβατικό ον, παρά τα καταπιεσμένα συλλογικά υποκείμενα, ως υποκείμενα πραγμάτωσης της αταξικής κοινωνίας μέσω της επανάστασης. Κατ' αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται ο συνδυασμός της θεολογίας με τον μαρξισμό. Ο συνδυασμός αυτός εντοπίζεται καθαρά στην πρώτη θέση, ⁹ μέσα από την καταγραφή ενός αλληγορικού παραδείγματος, το οποίο αποτελεί παράλληλα έναν εξαιρετικό τρόπο κατανόησης του σχήματος της ιστορίας έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Benjamin. Το παράδειγμα αυτό περιγράφει μία εικόνα εμπνευσμένη από ένα παραμύθι του Edgar Allan Poe, η οποία αναπαριστά ένα μηχανισμό ικανό να νικά σε κάθε παρτίδα σκάκι, λειτουργώντας αυτόματα. Ο μηχανισμός αποτελείται από μία κούκλα ικανή να επιβλέπει, με τη βοήθεια κατόπτρων, όλη την επιφάνεια του τραπεζιού στο οποίο είναι τοποθετημένη η σκακιέρα. Η δυνατότητα αυτή της επίβλεψης βοηθά την κούκλα να παρατηρεί την εκάστοτε κίνηση, απαντώντας με μία ανάλογη, ώστε να κατορθώσει να κερδίσει. Στην πραγματικότητα, ο μηχανισμός αυτός στο εσωτερικό του έχει κρυμμένο έναν δεξιοτέχνη σκακιστή ο οποίος κινεί την κούκλα, ελέγχοντας την κάθε της κίνηση. Το στοιχείο του αυτόματου, λοιπόν, είναι ψευδές. Οι απαντητικές κινήσεις της κούκλας αποτυπώνουν την ικανότητα και τη διορατικότητα του σκακιστή, ο οποίος τελικά ελέγχει ολόκληρο τον μηχανισμό. Σύμφωνα με τον Benjamin, η κούκλα αναπαριστά τον ιστορικό υλισμό ο οποίος, μέσα από την ορθή ανάγνωση της ιστορίας, θα νικά σε κάθε παρτίδα. Ο σκακιστής που βρίσκεται στο εσωτερικό του μηχανισμού αναπαριστά τη θεολογία,

⁸ Löwy, *Προμήνευμα Κινδύνου...*, ό.π., σ. 22.

⁹ Benjamin, *Κείμενα 1934- 1940*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Α. Μπαλτάς, ό. π., σ. 707.

η δεξιοτεχνία της οποίας θέτει ολόκληρο τον μηχανισμό σε κίνηση. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποτυπώνεται η άρρηκτη σύνδεση μεταξύ του υλισμού/ μαρξισμού και του θεολογικού/ μεσσιανικού στοιχείου, η οποία φαίνεται να έχει μονάχα ένα σκοπό, την επίτευξη της αταξικής κοινωνίας.

Συμπερασματικά, τις κινήσεις της κούκλας υπαγορεύει το πνεύμα της θεολογίας, ο μεσσίας. Χωρίς αυτό, κάθε παρτίδα είναι χαμένη, κάθε επανάσταση είναι αποτυχημένη. Η θεολογία επομένως, δρα μέσα στον ιστορικό υλισμό, αλλά κρυμμένη, κατά πως φαίνεται. Ο ρόλος της δεν της επιτρέπει να εμφανιστεί, καθώς κάτι τέτοιο θα επιφέρει την αποδυνάμωση ολόκληρου του μηχανισμού. Το γεγονός αυτό, δηλαδή το ότι ο κρυμμένος σκακιστής τίθεται στην υπηρεσία του μηχανισμού, συνεπάγεται ότι η θεολογία δεν αποτελεί αυτοσκοπό. Όπως θα αναδείξουμε μέσα στο παρόν κείμενο, η λειτουργία της αφορά την ανάγκη των καταπιεσμένων, καθώς προσφέρει σε εκείνους τη δυνατότητα της επαναστατικής απελευθέρωσης.

Ο μπενγιαμινικός μεσσίας

Η επαναστατική αυτή δυνατότητα κατά τον φιλόσοφο εμπεριέχεται σε κάθε στιγμή, μέσα από τα «θραύσματα»¹⁰ του μεσσιανικού στοιχείου.¹¹ Τα μεσσιανικά αυτά ψήγματα ενυπάρχουν σε κάθε συλλογικό καταπιεσμένο υποκείμενο και σε κάθε επαναστατικό χρόνο, γεγονός το οποίο καθιστά την απελευθέρωση ως πιθανότητα, συνδέοντας παράλληλα το παρελθόν και το παρόν της ιστορίας των καταπιεσμένων σε κάθε επαναστατική στιγμή. Επομένως, το γεγονός ότι κάθε στιγμή εμπεριέχει ολόκληρη την επαναστατική ιστορία, συνεπάγεται ότι κάθε ιστορική στιγμή οφείλει να αποτελεί ρήξη. Η επαναστατική αυτή στιγμή εκκινεί κατ' αυτόν τον τρόπο την έλευση του μπενγιαμινικού μεσσία, η οποία όμως δεν συνεπάγεται «το τέλος της ιστορίας».¹² Η αταξική κοινωνία θα επιφέρει μεν το τέλος της προϊστορίας, ως παλαιάς καταπιεστικής και αποκρυπτικής συνθήκης, διαμορφώνοντας δε μία νέα καθολική και απόλυτη συνθήκη, η οποία θα αποτελεί την πραγματική εκδίπλωση της ιστορίας.

Ο μεσσίας του Benjamin δεν θα εμφανιστεί την τελευταία μέρα, κατά την επανάσταση, αλλά την επομένη, όταν δεν θα έχει πλέον να συμβάλλει σε τίποτα άλλο, όταν δηλαδή όλα θα είναι έτοιμα για την άφιξή του, με τη νέα συνθήκη να είναι αντίστοιχη της πλήρους απελευθέρωσης.¹³ Κάτι τέτοιο

¹⁰ Löwy, *Προμήνυμα Κινδύνου...*, ό.π., σ. 180.

¹¹ «Το Μεσσιανικό, εδώ, δεν εκ- τοπίζεται σ' ένα μυθολογικό υπερπέραν. Εν- τοπίζεται στην εμμένεια της Φύσης, του κόσμου των ανθρώπων και των βασάνων τους, σαν κενό υποδοχής, σαν αυτό που του λείπει ακόμα ο Τόπος για να σταθεί: η προσδοκία της επαναστατικής Ρήξης της συνέχειας της ιστορίας [...], το ασίγαστο, εκ βαθέων αίτημα μιας πέρα από δίκαια και νόμους δικαιοσύνης, που επιτέλους παίρνει σάρκα και οστά επί της γης [...]». Σάββας Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα 1999, σ. 11-12.

¹² Löwy, *Προμήνυμα Κινδύνου...*, ό.π., σ. 170.

¹³ «Ο Μεσσίας θα έρθει τότε, που δεν θα χρειάζεται πια, θα έρθει μια μέρα ύστερα από την άφιξή του, δεν θα έρθει την τελευταία μέρα, αλλά την όλο τελευταία». Φραντς Κάφκα, *Τα Μπλε Τετράδια*, μτφρ Γ. Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα 1982, σ. 37.

φανερώνει το γεγονός ότι ο φιλόσοφος δεν βασίζεται σε κανένα υπερβατικό στοιχείο ως προς την απελευθέρωση του υποκειμένου. Για την επανάσταση, ο μοναδικός δρων είναι το ίδιο το συλλογικό υποκείμενο, απαλλαγμένο από κάθε έννοια κατεύθυνσης, κάτι στο οποίο ο Benjamin επιμένει, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια.

Κεφάλαιο Δεύτερο

Η κριτική της βίας

*Οι γνώμες είναι για τον τεράστιο μηχανισμό της κοινωνικής ζωής
ό,τι είναι το λάδι για τη μηχανή·
δεν στήνεται κανείς μπροστά σε μια τουρμπίνα
να την περιχύνει με λάδι μηχανής.
Το στάζει φειδωλά μες στις κρυφές ραφές και τους αρμούς,
που πρέπει να τους ζέρει.¹⁴*

Μετά την παρουσίαση του θεολογικού στοιχείου, ούτως ώστε να αποσαφηνιστούν τυχόν ομιχλώδη σημεία στην κριτική της βίας, προχωράμε στην ανάλυση του ζητήματος της βίας καθαυτής. Το συγκεκριμένο ζήτημα είναι αρκετά περίπλοκο, επομένως η απόπειρα εξήγησής του βασίζεται στη σχολαστική ανάλυση της *Κριτικής της βίας*. Εισαγωγικά, ο Benjamin, με βάση το δοκίμιο του 1921,¹⁵ αντιλαμβάνεται τη βία ως δρώσα αιτία, δύναμη και πράξη η οποία επιδρά στις ηθικές σχέσεις των ανθρώπων. Η κριτική στη δύναμη αυτή έγκειται στην παρατήρηση, διάκριση και νοηματοδότηση των μορφών της, όπως εντοπίζονται μέσα στην ιστορία, διαμορφώνοντάς την παράλληλα.¹⁶ Ουσιαστικά, ο φιλόσοφος επιδιώκει να εξετάσει την οριοθέτηση της νομιμότητας ή μη της βίας, την αξιολόγηση των ειδών της.

Πιο συγκεκριμένα, η προσοχή του Benjamin στρέφεται στην κριτική του ευρωπαϊκού δικαίου, ο σκοπός του οποίου αφορά την εγγύηση της κοινωνικής ομαλότητας, την επίλυση των συγκρούσεων, ρυθμίζοντας τη βία εντός του κοινωνικού πλαισίου. Ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι η λειτουργία αυτή του δικαίου καθίσταται δυνατή μέσα από τη διαρκή διαπραγμάτευση της σχέσης μεταξύ των επιδιωκόμενων σκοπών με τα προς χρήσιν μέσα. Επεξηγώντας, μέσα από τη λειτουργία του, το δίκαιο τείνει να αναπαρίσταται τελικά ως ο μηχανισμός εκείνος που μετατρέπει την εξουσία από μέσο σε σκοπό, όπως θα αναλυθεί επί μακρόν. Παρατηρείται δηλαδή η τάση του δικαίου να χρησιμοποιεί τη δύναμη και τη νομιμοποίηση της κυριαρχίας ως μέσο επίτευξης δικών του σκοπών, πράγμα το οποίο

¹⁴ Walter Benjamin, *Μονόδρομος*, μτφρ. Ν. Ανδρικοπούλου, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Άγρα, Αθήνα 2006, σ. 36.

¹⁵ Walter Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας*, μτφρ. Λ. Μαρσιανός, επιμ. Π. Καλαμαράς, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2014, σ. 5.

¹⁶ Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία...*, ό.π., σ. 412.

οδηγεί στην εργαλειοποίηση τόσο της εξουσίας όσο και του σκοπού της κοινωνικής προστασίας. Το μέσο που χρησιμοποιεί το δίκαιο, με βάση το οποίο πραγματώνεται η παραπάνω μεταστροφή, εντοπίζεται από τον φιλόσοφο στη βία, παρουσιάζοντας έτσι τον άρρηκτο δεσμό μεταξύ των δύο. Παράλληλα, από τη στιγμή κατά την οποία η βία και, πιο συγκεκριμένα, η δικαϊκή βία έχει επίδραση στην ηθικότητα των υποκειμένων, στην παραπάνω εξίσωση εισάγεται αντιθετικά προς το δίκαιο ένας ακόμα όρος, η δικαιοσύνη. Η τελευταία αφορά την ηθικότητα εντός του ατόμου, η οποία πλήττεται μέσα από τη βία. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται το γεγονός ότι η βία του δικαίου έρχεται σε ρήξη με τη δικαιοσύνη ως ηθική αξία, πράγμα το οποίο ξεκαθαρίζει ότι η μπενγιαμινική κριτική αναφέρεται πρωτίστως σε αντικρουόμενες αξίες. Με βάση αυτό, όπως παρουσιάζεται καθαρά από τον Derrida,¹⁷ η αξιακή κρίση της βίας μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα εντός της δικαϊκής σφαίρας, καθώς μονάχα εντός της αλλοιώνεται η ηθικότητα της δικαιοσύνης· η προς εξέταση βία δεν είναι σωματική ή φυσική, αλλά αφορά τη δικαιοσύνη, την οποία ο Benjamin επιδιώκει να διασώσει. Ο Derrida δηλαδή αντιλαμβάνεται ότι η κριτική του Benjamin πηγάζει από το γεγονός ότι το δίκαιο αλλοιώνει τη δικαιοσύνη, την οποία ο φιλόσοφος προσπαθεί να διασώσει μέσα από την κριτική του, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια.

Συνεχίζοντας, η ουσία του δοκιμίου του Benjamin στρέφεται γύρω από τη σχέση του δικαίου, της δικαϊκής έννομης τάξης, και της δικαιοσύνης, ως ηθικής αξίας που αφορά την ενικότητα, το άτομο. Η βία μέσα στη σχέση αυτή, όπως προαναφέρθηκε, εντοπίζεται αρχικά πολύ απλοϊκά ως το αποτέλεσμα μίας αιτίας που παρεμβαίνει στις ηθικές αξίες ενός υποκειμένου, μα πάντοτε συλλογικού. Οι ηθικές αξίες αυτές διαμεσολαβούνται από τις δύο προαναφερθείσες έννοιες, επομένως κρίνουμε απαραίτητη τόσο την ιστορική και περιεχομενική εξέταση του δικαίου, όσο και την παρουσίαση της δικαιοσύνης σύμφωνα με τον Benjamin.

Η σχέση σκοπού και μέσου

Ξεκινώντας με την προσέγγιση του δικαίου, ο Benjamin παρατηρεί ότι το τελευταίο διαπραγματεύεται μονίμως τη σχέση μεταξύ ενός μέσου με τον προς επίτευξιν σκοπό του, ορίζοντας και ταυτοχρόνως θεμελιώνοντάς την. Στη σχέση αυτή το δίκαιο εντοπίζεται ως ο μηχανισμός εγκαθίδρυσης εξουσιαστικών δεσμών με τους ανθρώπους. Δηλαδή, δημιουργεί εξουσιαστικές σχέσεις με τα υποκείμενα, ούτως ώστε να θωρακίσει τους σκοπούς που το ίδιο έχει θέσει, ανεξαρτήτως εάν οι τελευταίοι είναι δίκαιοι ή άδικοι· για να προασπιστεί τους σκοπούς του, τίθεται κατ' ανάγκη πάνω από όλες τις μεμονωμένες βουλήσεις, πράγμα το οποίο του προσδίδει ένα

¹⁷ Jacques Derrida, *Ισχύς Νόμου*, μτφρ. Β. Μπισώρης, Πατάκη, Αθήνα 2007, σ. 98. Η ντεριντιανή ανάγνωση παρουσιάζεται από τον Βαγγέλη Μπισώρη.

χαρακτήρα καθολικό. Το στοιχείο της βίας στη σχέση αυτή εντοπίζεται μονάχα στα μέσα τα οποία χρησιμοποιεί το δίκαιο, καθώς, για να εξασφαλίσει τον σκοπό του, προσφεύγει κατ' ανάγκη σε καταπιεστικές μεθόδους. Κάτι τέτοιο έχει ως αποτέλεσμα να περιορίζεται κατά πολύ τόσο η δυνατότητα όσο και το πεδίο της κριτικής. Η παραπάνω σχέση μπορεί να τεθεί υπό πολύ συγκεκριμένο κριτικό έλεγχο κατά τον οποίο, λογικώ τω τρόπω, τα δύο συμβαλλόμενα στοιχεία διακρίνονται σε βίαιο μέσο από τη μία και σε δίκαιο η άδικο σκοπό από την άλλη. Η κριτική στη σχέση αυτή θα μπορούσε μονάχα να προσφέρει μία συστηματοποίηση της βίας ως μέσου, πράγμα όμως άνευ ουσίας, καθώς η συγκεκριμένη κριτική θα πήγαζε από μία επιφανειακή παρατήρηση της λειτουργίας του δικαίου. Η βία ως προς το δίκαιο εντοπίζεται και πέραν του συγκεκριμένου πλαισίου, με διαφορετική λειτουργία.

Με την παραπάνω προσέγγιση η βία παρουσιάζεται ως εργαλείο, κάτι το οποίο απωθεί το καθαρό, μη εργαλειακό της στοιχείο, τη δυνατότητα εξερεύνησής της ως αρχής («Prinzip»)¹⁸. Επομένως, η ανάλυση αυτή δεν μπορεί να επιδοθεί σε γόνιμη και καθολική κριτική, καθώς ο χαρακτήρας της βίας περιορίζεται μέσα σε ένα δίπολο. Η βία εξετάζεται ως προς τον επιδιωκόμενο, δίκαιο ή μη, σκοπό, μην κρίνοντας το κατά πόσο η ίδια, ως αρχή, μπορεί να είναι ηθική.

Απέναντι στον μηχανισμό αυτό του δικαίου ο φιλόσοφος αντιπαραθέτει το στοιχείο της ηθικής ως προς τη βία, με βάση το οποίο θα του επιτραπεί μία πιο στοχευμένη προσέγγιση που θα οδηγήσει σε πιο ολοκληρωμένα, γενικά συμπεράσματα και οριοθετήσεις. Διότι, ουσιαστικά, η απόπειρα της κριτικής εντοπίζει την αναγκαιότητα μίας συγκεκριμένης οριοθέτησης, μέσα από τη διάκριση της βίας ως ηθικής και μη. Αυτό είναι το ερώτημα που θέτει ο φιλόσοφος, το οποίο αναφέρεται στην ίδια τη βία ως τέτοια, μη ετεροκαθορισμένη από κάποιον σκοπό, τουλάχιστον όχι πλήρως. Για να το καταφέρει αυτό, ο Benjamin αποφαινεται ότι ο ορθότερος τρόπος είναι να στραφεί κατ' αρχάς στο πεδίο των ίδιων των μέσων ούτως ώστε να ανιχνεύσει ένα αυστηρό κριτήριο σχετικά με την ηθικότητα της αρχής της βίας.

Συμπερασματικά, αν και το στοιχείο της διαπραγμάτευσης μέσου και σκοπού αποτελεί ζήτημα κεντρικής σημασίας για το δίκαιο, δεν αφορά το όλον του, ούτε τη βαθύτερη ουσία του. Για να προχωρήσει σε μια βαθύτερη κριτική, ο φιλόσοφος θεωρεί απαραίτητο να εισαγάγει το ζήτημα της ηθικότητας, εξυψώνοντας τη σχέση αυτή στην ηθική σφαίρα. Επομένως, η σχέση σκοπού και μέσου αποτελεί μία απαραίτητη εκκίνηση, ως το πρώτο βήμα με βάση το οποίο ο φιλόσοφος θα καταλήξει σε μία κριτική διαποτισμένη από το στοιχείο της ηθικής, της δικαιοσύνης. Η κριτική δεν αφορά τη συγκεκριμένη σχέση κατ' αποκλειστικότητα, μα εκκινείται από αυτή.

Το φυσικό και το θετικό δίκαιο

¹⁸ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 5.

Ο Benjamin επιλέγει να ξεκινήσει την πορεία της κριτικής του μέσα από την ιστορική εξέταση του δικαίου. Πέραν της καθαρής ιστορικής σκοπιάς, μέσα από την προσέγγιση αυτή ο φιλόσοφος προχωρά στην πορεία που θα ακολουθήσει η κριτική του, δανειζόμενη στοιχεία από τις προς εξέταση ιστορικές παραδόσεις. Θέτοντας ιστορικά θεμέλια στην απόπειρα κριτικής του, καθώς επίσης και λόγω του έντονου διαλόγου της εποχής πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα, ο φιλόσοφος παρουσιάζει τη σχέση σκοπού και μέσου ως προς τη βία μέσα από δύο θεμελιώδεις θεωρητικές φιλοσοφικές παραδόσεις, το φυσικό και το θετικό δίκαιο, ούτως ώστε να εξετάσει τις καταβολές του νεωτερικού δικαίου. Η σχέση των δύο παραδόσεων εξετάζεται ως «αξιακή αντιπαράθεση μεταξύ των δύο πόλων της σχέσης σκοπών και μέσων».¹⁹ Ουσιαστικά, ο σκοπός του φιλοσόφου είναι να εντάξει στην κριτική του τη διπλή ανάγνωση και αναγνώριση της σχέσης αυτής, ούτως ώστε να διευρύνει τις δυνατότητες της κριτικής του.

Η απομόνωση της ηθικότητας της βίας ως μέσου, κατά τον τρόπο που παρουσιάστηκε παραπάνω, αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της φυσικοδικαϊκής παράδοσης. Η παράδοση αυτή φαίνεται ότι χαρακτηρίζεται από τη θέση σύμφωνα με την οποία η επίτευξη δίκαιων σκοπών δεν εξαρτάται από την ύπαρξη της βίας στα μέσα για την επίτευξή τους. Με άλλα λόγια, η βία παρουσιάζεται ως φυσικό προϊόν, κάτι το οποίο τη μετατρέπει σε φυσικό δικαίωμα του εκάστοτε υποκειμένου, υπό την προϋπόθεση της μη κατάχρησής της για την επικράτηση άδικων σκοπών. Το φυσικό αυτό δικαίωμα δεν κρίνεται ως τέτοιο, παρά μόνο διαμεσολαβείται από τη δικαιοσύνη του σκοπού που καλείται να πραγματώσει. Έτσι, η βία είναι ανεκτή και σε μεγάλο βαθμό υπεράνω κριτικής, καθώς ετεροπροσδιορίζεται πλήρως από την ηθικότητα του σκοπού. Η ανάλυση αυτή αποτυπώνεται ξεκάθαρα στην περίφημη για το φυσικό δίκαιο σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου.²⁰ Η συμφωνία αυτή, το πρώτο ιστορικά συμβόλαιο, αφορά την ιστορική απόφαση ίδρυσης κράτους, κατά την οποία το άτομο παραχωρεί το δικαίωμα στη βία σε έναν μηχανισμό έξω από εκείνο ούτως ώστε ο μηχανισμός αυτός να επιφέρει την κοινωνική ομαλότητα. Μέσα από τη σύμβαση το άτομο εισέρχεται σε μία οργανωμένη κοινωνική δομή, η οποία καλείται να διατηρήσει την ισότητα και την ελευθερία των μελών της. Για να πραγματοποιηθεί αυτό, ο κυρίαρχος, ο οποίος έχει αποκτήσει τη δύναμή του μέσα από τη συναίνεση των πολιτών, αποτελεί τον μοναδικό νόμιμο φορέα βίας, ούτως ώστε να διακοπούν οι βιαιοπραγίες μεταξύ των μελών της κοινότητας. Εστιάζοντας μονάχα στο στοιχείο της φυσικοποίησης της βίας ως προς τη σύναψη, η βία αυτή αναγνωρίζεται ως φυσικό δικαίωμα στο άτομο· το υποκείμενο μέχρι και πριν τη στιγμή της σύναψης είχε το δικαίωμα χρήσης της βίας κατά βούληση, το οποίο συνειδητά εκχώρησε στο κράτος. Ως επακόλουθο, η βία δεν

¹⁹ Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία...*, ό.π. σ. 422.

²⁰ Για περισσότερα βλ. Ζαν- Ζακ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο, ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, επιμ. Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2019, σ. 60-63.

χρειάζεται να είναι παρούσα ρητά σε κάθε συμβόλαιο, καθώς ενυπάρχει σε αυτό μέσα από τη στιγμή της γέννησής του. Η νομιμοποίηση δηλαδή της βίας στην παράδοση αυτή έγκειται ακριβώς στη δίκαιη φύση του σκοπού, στη σύναψη του συμβολαίου. Αντιστρόφως, η ολοκλήρωση ενός δίκαιου σκοπού νομιμοποιεί το βίαιο στοιχείο ως φυσικό.

Σε αντιδιαστολή με τη φυσικοδικαϊκή παράδοση, ο Benjamin παρουσιάζει τη θέση του θετικού δικαίου. Η παράδοση αυτή αντλεί τη νομιμοποίησή της μέσα από τη θεμελίωση της εξουσίας, όπως αυτή παρατηρείται ιστορικά.²¹ Το κύριο χαρακτηριστικό του θετικού δικαίου, το οποίο βρίσκεται στον πυρήνα του και τίθεται άκρως αντιστικτικά προς τη φυσικοδικαϊκή θέση, έγκειται στο γεγονός ότι η βία αποτελεί προϊόν ιστορικό. Δηλαδή, η βία προσεγγίζεται με βάση την ιστορική της εμφάνιση, χρήση και, τελικά, νομιμοποίηση. Η ιστορικότητα αυτή είναι το στοιχείο το οποίο προσδίδει στη βία το νόμιμο στοιχείο της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η προσοχή μετατοπίζεται από τον σκοπό στο προς χρήση μέσο, καθώς η εξέταση στη συγκεκριμένη παράδοση αφορά το ίδιο το μέσο και τη νομιμοποίησή του. Το μέτρο κριτικής εντοπίζεται σε αυτό με έναν τρόπο κατά τον οποίον η κριτική πλέον παύει να αφορά τη δικαιοσύνη του σκοπού, όπως εντοπιζόταν στη φυσικοδικαϊκή παράδοση. Σε αυτό ακριβώς το σημείο,²² με έναυσμα τα παραπάνω, ο φιλόσοφος εισάγει τη διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης και δικαίου ούτως ώστε να εξετάσει αναλυτικότερα τις δύο έννοιες, με την πρώτη να ταυτίζεται με το φυσικό δίκαιο και το δεύτερο να τείνει προς το θετικό. Μέσα από την εξέταση των δύο εννοιών, ο φιλόσοφος αποσκοπεί στη διάσωση της δικαιοσύνης από το νεωτερικό δίκαιο.

Για να γίνει πιο κατανοητή τόσο η παραπάνω μπενγιαμινική προσέγγιση όσο και η εν συνεχεία ανάλυση, έχει μεγάλη σημασία να παρουσιαστεί η έννοια της δικαιοσύνης κατά τον φιλόσοφο. Η θέση του φαίνεται ρητά μέσα από ένα σημείωμα γραμμένο το 1916, σε μετάφραση του Γκιούρα,²³ το οποίο διαπραγματεύεται μέσα από το παράδειγμα της ιδιοκτησίας τη σχέση αγαθού και δικαιοσύνης, με σκοπό την ανάδειξη του χαρακτήρα της δεύτερης. Μέσα από τη σχέση αυτή, ο Benjamin εξετάζει το στοιχείο της ενικότητας που χαρακτηρίζει την ηθικότητα της δικαιοσύνης, ως ηθικής αρχής η οποία βασίζεται στην ισότητα και την ελευθερία. Σύμφωνα με το σημείωμα του 1916, ο φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι η δικαιοσύνη δεν μπορεί να εντοπιστεί σε καμία σχέση ιδιοκτησίας, παρουσιάζοντας έτσι μία διαφορά χαρακτηριστική ως προς το δίκαιο, το οποίο αντιθέτως ρυθμίζει και ζητήματα ιδιοκτησίας. Σε αντίθετη περίπτωση, η δικαιοσύνη θα ιδιοποιούνταν μονάχα από έναν, θα ενείχε δηλαδή το στοιχείο της εκμετάλλευσης· το εργαλειακό στοιχείο φαίνεται ότι έρχεται σε σύγκρουση με την ίδια την ουσία της ηθικής αξίας. Η δικαιοσύνη αντιθέτως αφορά το αγαθό το οποίο δεν υπόκειται σε ιδιοκτησιακούς όρους, είναι επομένως προσβάσιμο σε όλους. Μάλιστα, μέσα στο κείμενο αναφέρεται ως αξία η οποία καθιστά όλα τα αγαθά αδέσμευτα από την αποκλειστική

²¹ Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία...*, ό.π., σ. 422.

²² Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 6.

²³ Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία...*, ό.π., σ. 413.

χρήση, ελεύθερα προς όλους, στοχεύοντας στην ανάδειξη του υπέρτατου εξ αυτών, της ανθρωπότητας. Συμπερασματικά, η δικαιοσύνη αφορά μία αξία επιφορτισμένη με το στοιχείο της ηθικότητας, το οποίο παύει να είναι καθαρό στην περίπτωση κατά την οποία η ίδια τείνει να γίνει αντικείμενο ιδιοποίησης. Ουσιαστικά, παρουσιάζεται από τον φιλόσοφο ως μία ηθική αξία, η οποία εντοπίζεται μεν στο συγκεκριμένο, απευθυνόμενη όμως σε κάθε συγκεκριμένο, στην ολική άρση των διακρίσεων.

Τα βίαια μέσα και η ιστορική σκοπιά της βίας

Μετά τη διευκρίνιση της έννοιας της δικαιοσύνης, επανερχόμαστε στη σύγκριση του φυσικού και του θετικού δικαίου, στοχεύοντας στη θεμελιώδη αντίθεση των δύο παραδόσεων, η οποία αφορά τη διαφορετική αντίληψη της σχέσης μέσου και σκοπού. Στην αντίθεση αυτή ο Benjamin²⁴ εντοπίζει μία κοινή συνισταμένη κομβικής σημασίας: η επίτευξη ενός δίκαιου σκοπού μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα με νόμιμα μέσα και, αντιστρόφως, μονάχα τα νόμιμα μέσα μπορούν να πραγματοποιήσουν δίκαιους σκοπούς, καθώς ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται ότι τα μέσα προσδιορίζουν τους σκοπούς και αντίστροφα. Οι τελευταίοι νομιμοποιούν τη δικαιοσύνη των μέσων και τα νόμιμα μέσα κατοχυρώνουν τη δικαιοσύνη των σκοπών. Σε αυτό ακριβώς το σημείο ο φιλόσοφος εντοπίζει μία αντινομία, καθώς αναγιγνώσκει μία έντονη κοινή προϋπόθεση. Με βάση την παραπάνω ανάλυση, οι δίκαιοι σκοποί και τα νόμιμα μέσα δεν θα πρέπει να βρίσκονται σε μεταξύ τους σύγκρουση, ειδάλλως η σχέση δεν μπορεί να ευσταθεί. Μα, η προϋπόθεση αυτή μπορεί να μην έχει πάντοτε αντίκρισμα στην πραγματικότητα· η σύγκρουση αυτή μπορεί να είναι τέτοιας φύσεως ώστε να μην «επιδέχεται συμβιβασμό».²⁵ Το γεγονός αυτό οδηγεί τον φιλόσοφο στην ανάγκη να εντοπίσει και να θέσει ανεξάρτητα κριτήρια αναφορικά με τους σκοπούς και τα μέσα, ούτως ώστε να τεθούν τα όρια της προαναφερθείσας αντινομίας.

Για να συμβεί αυτό, ο Benjamin επικεντρώνεται στην εξέταση της νομιμότητας των βίαιων μέσων, απομονώνοντας προς στιγμήν από την έρευνα τη δικαιοσύνη του σκοπού. Η φυσικοδικαϊκή αντίληψη, όπως προαναφέρθηκε, δεν μπορεί να θέσει όρια προς την ιστορική δόμηση της βίας, καθώς δεν αναγνωρίζει την τελευταία ως ιστορικό προϊόν. Επομένως δεν μπορεί να προχωρήσει σε μία ηθικά περιεχομενική διάκρισή της, παρά μόνο να εξετάσει τη βία ανάλογα με τις περιπτώσεις χρήσης της. Αντιθέτως, το θετικό δίκαιο παρέχει για τον Benjamin την αναγκαία, αν και όχι απόλυτη, οριοθέτηση που μπορεί να προσφέρει μία θεμελιώδη διάκριση μεταξύ των ειδών της βίας. Αυτό που ενδιαφέρει τον φιλόσοφο είναι να φωτιστεί το ζήτημα δικαιολόγησης των βίαιων μέσων του νεωτερικού δικαίου και για αυτό στρέφεται στην αναζήτηση του κριτηρίου με βάση το οποίο το

²⁴ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 6-7.

²⁵ Αυτ. σ. 7.

δίκαιο νομιμοποιεί τη βία που ασκεί. Έτσι, η οριοθέτηση που προσφέρει το θετικό δίκαιο παρουσιάζει τη νομιμοποιημένη ιστορικά βία, εν αντιθέσει της μη νομιμοποιημένης, αποτελώντας μία καλή εκκίνηση ούτως ώστε ο φιλόσοφος να προχωρήσει στην κριτική του ευρωπαϊκού δικαίου.

Η διάκριση της νομιμοποιημένης και μη βίας, η οποία επιδέχεται κριτική στη βάση του δικαίου καθώς αυτό ορίζει τη νομιμοποίησή της, χρησιμοποιεί κάποια κριτήρια τα οποία πάντα ισχύουν μονάχα εντός της δικαϊκής σφαίρας, ποτέ έξω από αυτήν. Τη θέση αυτή υιοθετεί και ο Derrida στην κριτική του, όπως προειπώθηκε. Μα, ο Benjamin εντοπίζει ένα είδος βίας έξω από το δίκαιο, το οποίο δεν καταπιέζει μα αντιθέτως απελευθερώνει, όπως θα αναλυθεί επί μακρόν στη συνέχεια. Επομένως, ο φιλόσοφος αποσαφηνίζει ότι η διάκριση περί νομιμοποιημένης και μη βίας δεν χρησιμοποιείται με απόλυτο τρόπο, καθώς η εν γένει ταξινόμηση των περιπτώσεων της βίας δεν είναι απόλυτη στις δύο αυτές κατηγορίες. Από τη στιγμή λοιπόν κατά την οποία η διάκριση περί νομίμου ή μη δεν αφορά το όλον της βίας, καθώς ο Benjamin εντοπίζει ένα είδος βίας έξω από το νεωτερικό δίκαιο, η κριτική στο δίκαιο δεν μπορεί να είναι απόλυτη, παρά μπορεί να απευθυνθεί μονάχα στις προϋποθέσεις που θέτει το ίδιο, δηλαδή στο νομιμοποιητικό ή μη χαρακτήρα της βίας: το κριτήριο της διάκρισης περί της νομιμοποιημένης ή μη βίας δεν έχει να κάνει με τη χρήση της βίας εν γένει, παρά μόνο με την ιστορική αποτίμησή της.

Σε κάθε περίπτωση, ο Benjamin αποδίδει μεγάλη σημασία στην προαναφερθείσα διάκριση, η οποία εντοπίζεται εντός της ουσίας του δικαίου, μέσα σε μία πολύ συγκεκριμένη σφαίρα. Εξαιτίας του ότι η διάκριση δεν μπορεί να προσεγγιστεί απόλυτα από καμία από τις δύο προαναφερθείσες παραδόσεις, ο φιλόσοφος επιλέγει μία άλλη σκοπιά η οποία θα αποδώσει το περιεχόμενο και την ουσία της βίας ως αρχής κατά τρόπο απόλυτο, δανειζόμενος όμως την ιστορικότητα από το θετικό δίκαιο (στη συνέχεια, θα εντάξει στην κριτική του την έννοια της δικαιοσύνης, όπως θα παρουσιαστεί αναλυτικά). Η σκοπιά αυτή είναι «ιστορικο-φιλοσοφική»²⁶ και εστιάζει στο νεωτερικό δίκαιο, περιγράφοντας μία δυναμική/ βίαη πορεία, η οποία καταλήγει στην ανάδειξη της επαναστατικής δυνατότητας, όπως θα παρουσιαστεί.

Η σκοπιά αυτή δεν έχει καθαρά τη μορφή που θέτει το φυσικό δίκαιο, καθώς η βία για τον Benjamin δεν ορίζεται από δίκαιους ή άδικους σκοπούς. Το μεγάλο κενό της παράδοσης αυτής αποτελεί το γεγονός της έλλειψης ή/και άρνησης της ιστορικότητας της βίας. Η σημαντική αυτή έλλειψη, όπως προαναφέρθηκε, καλύπτεται από το θετικό δίκαιο, το οποίο υποστηρίζει τη νομιμοποίηση ή μη της βίας μέσα από την ιστορική της προέλευση, μέσα από την ιστορική της καταγωγή. Από τη στιγμή λοιπόν κατά την οποία το υποκείμενο έχει συνειδητά διαθέσει τον εαυτό του προς τους σκοπούς του κράτους και του θετικού δικαίου, της έννομης βίας, η διάκριση των μέσων της βίας θα πρέπει να στηρίζεται στην ιστορική αντίληψη των ίδιων των σκοπών της έννομης τάξης.

²⁶ Αυτ. σ. 8.

Τη στιγμή της καθυπόταξης του υποκειμένου στους σκοπούς του κυρίαρχου, επομένως και στη βία που εκείνος ασκεί για την επίτευξή τους, η διάκριση της βίας θα πρέπει να προκύπτει από την ιστορική καταγωγή των σκοπών αυτών. Με άλλα λόγια, η νομιμότητα ή μη προκύπτει κατ' ανάγκη ιστορικά.

Συμπερασματικά, με βάση την παραπάνω εξέταση των δύο παραδόσεων του δικαίου ο Benjamin εντοπίζει δύο ειδών σκοπούς στη νεωτερική κοινωνία, οι οποίοι εμπνέουν την καταγωγή και το περιεχόμενό τους από την εκάστοτε παράδοση, με τα στοιχεία του φυσικού δικαίου να εντοπίζονται εντός του πλαισίου της έννομης τάξης και του νεωτερικού δικαίου, συνδυαζόμενα πολλές φορές με στοιχεία από το θετικό δίκαιο, όπως έχει ήδη φανεί και θα παρατηρηθεί και στη συνέχεια. Οι σκοποί οι οποίοι στερούνται ιστορικότητας ορίζονται ως φυσικοί σκοποί και αφορούν κατά κύριο λόγο το υποκείμενο και τις βιοτικές του ανάγκες. Κατά μία έννοια είναι οι υποκειμενικοί σκοποί που θέτει το ίδιο το άτομο για τον εαυτό του και για τους υπόλοιπους. Από την άλλη, οι ιστορικά προσδιορισμένοι σκοποί παρουσιάζονται ως έννομοι, ως σκοποί του δικαίου. Οι έννομοι σκοποί πηγάζουν και τίθενται από το δίκαιο, ενέχοντας το στοιχείο της γενικότητας· τίθενται εξωτερικά από το άτομο και αφορούν το κάθε υποκείμενο ξεχωριστά. Η διάκριση που αφορά από τη μία την πρόσληψη του ατόμου ως ιδιαίτερου αλλά συλλογικού και από την άλλη την αντίληψη του υποκειμένου ως μέρους του συνόλου αλλά όχι ξεχωριστού έχει σημαντική θέση στη μπενγιαμινική θεωρία, όπως θα αναδειχθεί μέσα από το παρόν κείμενο.

Η σχέση των φυσικών και των ιστορικών σκοπών στο νεωτερικό δίκαιο

Η διάκριση των φυσικών και των έννομων σκοπών εντοπίζεται καθαρά στο πλαίσιο των έννομων σχέσεων του συλλογικού υποκειμένου με το κράτος, με τους φυσικούς σκοπούς να κατάγονται από το φυσικό δίκαιο, αλλά να εντάσσονται από τον Benjamin εντός του νεωτερικού δικαίου, εντός δηλαδή του πλαισίου του θετικού δικαίου και επομένως να προσδιορίζονται από αυτό και να αποτελούν μέρος του. Δηλαδή, ο φυσικός σκοπός στην κριτική του φιλοσόφου κατανοείται μονάχα ως κομμάτι του θετικού δικαίου που αφορά πρωτίστως τις βιοτικές ανάγκες του υποκειμένου, οι οποίες διεκδικούνται ως (φυσικά) δικαιώματα από το κράτος και το δίκαιο. Στο σημείο αυτό εντοπίζουμε ένα ερωτηματικό που προκύπτει μέσα από το δοκίμιο του 1921 και πρέπει να αναδειχθεί. Καθ' όλη τη διάρκεια του δοκιμίου, ο φιλόσοφος φαίνεται πως χρησιμοποιεί στοιχεία και έννοιες που αποδίδονται στο φυσικό δίκαιο, εμπειριάζοντάς τες άρρητα στο νεωτερικό πλαίσιο, στο θετικό δίκαιο. Κάτι τέτοιο δημιουργεί σύγχυση, η οποία εν μέρει διαλευκαίνεται μονάχα εάν έχουμε κατά νου ότι οι έννοιες αυτές πρέπει να ενταχθούν πλήρως στο τεθειμένο πλαίσιο.

Επανερχόμενοι στις φυσικές ανάγκες του υποκειμένου, πρέπει να επισημάνουμε το γεγονός ότι ο Benjamin αντιλαμβάνεται το άτομο μονάχα ως συλλογικό, κάτι το οποίο φαίνεται από την

κριτική του φιλοσόφου προς τον εγωιστικό χαρακτήρα που θεριεύει μέσα από το δίκαιο. Η συνθήκη που θέλει να εξετάσει και να παρουσιάσει ως ιδανική ο φιλόσοφος, πρέπει να αποβάλει εν πολλοίς κάθε εγωιστικό στοιχείο που καλλιεργεί το δίκαιο. Μέσα στη σχέση κράτους και υποκειμένου, οι φυσικοί σκοποί του ατόμου απορρίπτονται στον βαθμό κατά τον οποίο υποβόσκει εντός τους το στοιχείο της βίας, ακόμα και δυναμικά. Παράλληλα, οι ατομικοί σκοποί που ασκούν απροκάλυπτα βίαια μέσα όχι μόνο δεν γίνονται αποδεκτοί, μα έρχονται αντιμέτωποι με τους έννομους σκοπούς, οι οποίοι πραγματώνονται αποκλειστικά με τη βία. Με άλλα λόγια, κάθε φορά που το κράτος εντοπίζει τη διεκδίκηση φυσικών σκοπών με βία από τα υποκείμενα, ανταπαντά βίαια μέσα από την έννομη τάξη, με τη διαφορά ότι η δικαϊκή βία είναι νομιμοποιημένη· τα βίαια μέσα αποτελούν δομικό στοιχείο του δικαίου, κάτι το οποίο εξηγεί την τάση της έννομης τάξης να επιδιώκει τη μονοπωλιακή χρήση τους, όπως θα αναδειχθεί.

Για να γίνει κατανοητή η παραπάνω παρατήρηση, ο Benjamin ξεκινά με την παράθεση ενός παραδείγματος το οποίο αποτυπώνει μία θεμελιώδη για εκείνον διαδικασία η οποία αποτελεί φυσικό σκοπό και ανάγκη, την εκπαίδευση,²⁷ η οποία στα πρώτα της στάδια προσδιορίζεται από τη σχέση γονέα και παιδιού και στη συνέχεια εξέρχεται από αυτήν, και προχωρά στην εξέταση μίας πράξης στην οποία εντοπίζεται έντονα το βίαιο στοιχείο. Ο φιλόσοφος επιλέγει το συγκεκριμένο παράδειγμα καθώς θέλει να αναδείξει τη στάση του δικαίου να ρυθμίζει τους φυσικούς σκοπούς του ανθρώπου μέσα από τη βία, ούτως ώστε εν συνεχεία να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει η έννομη τάξη την εμφάνιση της αντίδρασης. Δηλαδή, η εξέταση ξεκινά από έναν μη βίαιο σκοπό, την εκπαίδευση, ούτως ώστε να προχωρήσει σε ένα βίαιο πεδίο, το σχολείο και τις ποινές που αυτό επιβάλλει, παρατηρώντας παράλληλα την αντίδραση του δικαίου καθ' όλη αυτή την πορεία. Ο Benjamin αντιλαμβάνεται την εκπαίδευση ως φυσικό σκοπό, ο οποίος εκκινείται από τη σχέση παιδιού και γονέα, σχέση η οποία βέβαια δεν μπορεί να υφίσταται αυτόνομη από το δίκαιο, να τίθεται εκτός της κρατικής σφαίρας. Ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται ότι μόλις η εκπαιδευτική διαδικασία παύσει να αφορά αποκλειστικά τη σχέση αυτή, τότε εμφανίζεται εντός της το στοιχείο της βίας νομιμοποιημένο υπό τη μορφή της ποινής, σε περίπτωση απείθειας του παιδιού. Κάτι τέτοιο δεν συνεπάγεται το γεγονός ότι η βία εκλείπει παντελώς από την εκπαιδευτική διαδικασία, μα ο προβληματισμός του φιλοσόφου έγκειται στο ότι το νεωτερικό δίκαιο ρυθμίζει με τέτοιο τρόπο τη διαδικασία αυτή ώστε η βίαιη τιμωρία να παγιώνεται. Δηλαδή, το δίκαιο ρυθμίζει την ικανοποίηση του φυσικού αυτού σκοπού μέσα από τη βία της τιμωρίας, ούτως ώστε να ελεγχθεί η απείθεια και να αποφευχθεί η αντίδραση στους κανόνες που το ίδιο έχει θέσει. Η παρατήρηση λοιπόν του φιλοσόφου τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι φυσικοί σκοποί, όπως η εκπαίδευση, δεν μπορούν να αποσυνδεθούν από το βίαιο στοιχείο. Αντιθέτως, η ικανοποίηση του φυσικού σκοπού από το δίκαιο

²⁷ Αυτ. σ. 9.

διαμεσολαβείται από τη βία. Κατ' ανάλογο τρόπο, παρουσιάζεται ως γενικό αξίωμα το γεγονός ότι όλοι οι φυσικοί σκοποί, στους οποίους το στοιχείο της αντίδρασης ενυπάρχει ακόμα και ως δυνατότητα, όπως στο παράδειγμα της εκπαίδευσης η απείθεια του μαθητή, συγκρούονται με έννομους βίαιους σκοπούς, μέσα από την καθιέρωση της ποινής.

Για να συμπληρωθούν τα παραπάνω, σύμφωνα με τα οποία το δίκαιο παρουσιάζει την τάση να ελέγχει κάθε μορφή αντίδρασης και βίας που δεν προέρχεται από το ίδιο, ο Benjamin προχωρά στη χρήση του παραδείγματος²⁸ ενός εγκληματία ο οποίος διαπράττει μία αποτρόπαια βίαιη πράξη και, παρά το στοιχείο της βαναυσότητας, αποκτά τη συμπάθεια των πολιτών, αν και αυτή είναι πολλές φορές μυστική. Η συμπάθεια αυτή δεν απευθύνεται στην καταδικαστέα πράξη ούτε στο υποκείμενο, μα στη βιαιότητα που εκείνο ασκεί έξω και απέναντι από τη σφαίρα του δικαίου, πέρα από τον έλεγχο του κρατικού μηχανισμού. Μάλιστα, όπως σχολιάζει ο Udi Greenberg,²⁹ η κρυφή αυτή συμπάθεια αντικατοπτρίζει την τάση του δικαίου να αυτονομείται της δικαιοσύνης, καθώς ο κύριος στόχος της δικαϊκής τάξης αποτυπώνεται στην τάση της προς την εξασφάλιση της μονοπωλιακής χρήσης της βίας και όχι στην απόδοση δικαιοσύνης, πράγμα το οποίο αμφισβητεί η πράξη του εγκληματία. Η βίαιη αυτή πράξη παρουσιάζει στον πολίτη μία βία, η οποία όχι μόνο δεν εξωτερικεύεται από το κράτος, μα πραγματώνεται με αποτέλεσμα κάτι το οποίο η ίδια η έννομη τάξη έχει καταδικάσει. Με αυτόν τον τρόπο, όχι μόνο η βία παύει να αποτελεί μονοπώλιο του κράτους και του δικαίου, αλλά χρησιμοποιείται για κάτι το οποίο τίθεται απέναντί του, καθότι παράνομο. Αυτό ακριβώς το εξωδικαϊκό στοιχείο της βίας, το οποίο την καθιστά μη νομιμοποιημένη ή ορθότερα παράνομη, γοητεύει τα άτομα, καθώς η πράξη συγκρούεται, συνειδητά ή μη, με την καθεστηκυία τάξη αμφισβητώντας το ίδιο το κράτος.

Με βάση τα παραπάνω εντοπίζεται η τάση του θετικού δικαίου να απαγορεύει κάθε μεμονωμένη χρήση βίας, πράγμα το οποίο οδηγεί στη σύγκρουση των φυσικών σκοπών με τους σκοπούς της έννομης τάξης. Κάτι τέτοιο δημιουργεί μία μεγάλη αντίφαση, όπως αυτή εντοπίζεται στο δικαίωμα της αυτοάμυνας ως φυσικού σκοπού. Το συγκεκριμένο δικαίωμα προσδιορίζεται ως φυσικό καθώς αφορά την ίδια την επιβίωση του ανθρώπου στην ολότητά της, πράγμα το οποίο το κατατάσσει στους φυσικούς σκοπούς με βάση την ανάλυση που έχει προηγηθεί, η σημαντικότητα του οποίου είναι μεγάλη για τον Benjamin και για τον λόγο αυτό θα εξεταστεί εν καιρώ, από ηθική όμως σκοπιά. Επομένως, γίνεται φανερό η αντίληψη ότι η παροχή και παραχώρηση του δικαιώματος της βίας σε μεμονωμένα υποκείμενα ενέχει κίνδυνο καθώς υπονομεύει, έστω εν δυνάμει, την κρατική απόλυτη εξουσία. Για τον λόγο αυτό, κατά τη στιγμή της ενεργοποίησης αυτής της δυνατότητας, το δικαίωμα στη βία αντιμετωπίζεται από το δίκαιο ως τέτοιο, ως κίνδυνος απώλειας του μονοπωλίου

²⁸ Αυτ., σ. 10.

²⁹ Udi Greenberg, «Criminalization: Carl Schmitt and Walter Benjamin's concept of criminal politics», *Journal of European Studies*, τόμ. 39, τχ. 3, σ. 313.

της βίας από μεριάς του κράτους. Ο κίνδυνος αυτός, ισχυρίζεται ο Benjamin, δεν απειλεί τους έννομους σκοπούς στην ολότητά τους, καθώς το δίκαιο αντιδρά καταδικάζοντας τη βία ως προς τη συγκεκριμένη χρήση της, όχι ως προς τον σκοπό που επιδιώκει. Αντιστρόφως, η ιστορική νομιμοποίηση του δικαίου τίθεται εις βάρος των φυσικών σκοπών, ακόμα και αν οι τελευταίοι καθορίζονται από το εκάστοτε ιστορικό παρόν.³⁰ Η ουσία του κινδύνου όμως δεν αφορά την απειλή των έννομων σκοπών από τους φυσικούς, την εν πάση περιπτώσει απειλή οποιουδήποτε σκοπού, αλλά την απειλή του ίδιου του δικαίου. Το μεγάλο πρόβλημα που εντοπίζει ο φιλόσοφος έγκειται στο ότι το θετικό δίκαιο καταδικάζει τη χρήση βίας από μεμονωμένα άτομα όχι για να διαφυλάξει τους σκοπούς του, αλλά για να θωρακίσει την ουσία του. Στο φυσικό σκοπό εντοπίζεται μία βία η οποία βρίσκεται εκτός του απόλυτου ελέγχου του δικαίου, επομένως στερείται αυτομάτως νομιμοποίησης. Η βία για την επιδίωξη φυσικών σκοπών, λοιπόν, δεν συγκρούεται με τους έννομους σκοπούς, μα κάνει κάτι πολύ βαθύτερο: υπονομεύει το ίδιο το δίκαιο στα θεμέλιά του. Το τελευταίο τείνει να επιχειρεί τον έλεγχο οποιασδήποτε πράξης η οποία έχει τη δυνατότητα να εκφραστεί βίαια ή να μετεξελιχθεί σε κίνδυνο για το ίδιο, προασπίζοντας με τον τρόπο αυτόν την ίδια την ύπαρξή του. Ταυτόχρονα, μέσα από την απώθηση κάθε απειλής που αφορά το όλον του, το δίκαιο ενδυναμώνεται, καθώς η έννομη τάξη υφίσταται ώστε να επιλύει συγκρούσεις, χωρίς τις οποίες δεν θα είχε λόγο ύπαρξης. Η αντίδραση λοιπόν στην εμφάνιση της βίας συνεπάγεται την ενεργοποίηση ολόκληρου του μηχανισμού του δικαίου, γεγονός που το ισχυροποιεί. Από τη μία, λοιπόν, το δίκαιο αντιτίθεται στο γεγονός ότι χάνει το μονοπώλιο της βίας, από την άλλη όμως ενισχύεται, καθώς τίθεται σε λειτουργία ως προς την επίλυση ενός ζητήματος.

Τα δικαιώματα εντός του δικαίου

Η παραπάνω προσέγγιση του Benjamin ως προς τον τρόπο με τον οποίον το θετικό δίκαιο χρησιμοποιεί τη βία, παρουσιάζει την αναγνώριση της αυτονομίας των μέσων που χρησιμοποιεί το δίκαιο απέναντι στους σκοπούς που θέτει, με τα πρώτα μάλιστα να εμφανίζουν μία εσωτερική λειτουργία αυτονομιοποίησης. Στην παραπάνω ανάλυση, κατά την οποία αποτυπώνεται η αντίδραση του δικαίου ως προς την εμφάνιση της βίας, ο σκοπός αφορά τα φυσικά δικαιώματα, τα οποία αποτελούν τη σχέση μεταξύ του φυσικού σκοπού με το δίκαιο, παραπέμποντας στα ατομικά δικαιώματα, και το μέσο αναφέρεται στη βία, η οποία όμως λαμβάνει διαφορετικά χαρακτηριστικά από έναν απλό τρόπο διεκδίκησης. Το δίκαιο παρουσιάζει μία τάση περί της αποκλειστικότητας κάθε βίαιου μέσου, ακόμα και εκείνου που επιδιώκει φυσικούς σκοπούς· απονομιμοποιεί κάθε βία που δεν προέρχεται από αυτό, καθώς μέσω της ποινικοποίησης θεμελιώνεται και ταυτοχρόνως συντηρείται.

³⁰ Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία...*, ό.π., σ. 424.

Το βίαιο μέσο, λοιπόν, δεν μπορεί να αποτελέσει δικαίωμα άλλου, καθώς πλήττει τον πυρήνα του δικαίου. Σταδιακά στην ανάλυσή μας, η βία παύει να αποτελεί απλό μέσο, αποκτώντας άλλη ουσία, καθώς καθίσταται ικανή να διαβρώσει το ίδιο το δίκαιο ακόμα και μέσα από τη διεκδίκηση ενός διαφορετικού σκοπού. Το δίκαιο λοιπόν, μέσα από τη συγκεκριμένη τάση του, δεν προασπίζεται συγκεκριμένους σκοπούς, μα πρωτίστως την ύπαρξή του.³¹

Βέβαια, η πολεμική αυτή πρόθεση του δικαίου προς κάθε τι βίαιο έξω από τον έλεγχό του, εξαιτίας της απειλούμενης ύπαρξής του, δεν επεκτείνεται σε όλη της την έκταση μέσα από την εξέταση μεμονωμένων περιπτώσεων βίας. Η εξέταση αυτή, αν και προσεγγίζει, δεν φωτίζει με την πρέπουσα σημασία τον πυρήνα της συγκεκριμένης τάσης. Ο πυρήνας αυτός αποκαλύπτεται στις περιπτώσεις οι οποίες είναι κατ' αρχάς επιτρεπτές από το ίδιο το δίκαιο, υπό τη μορφή του δικαιώματος. Στο σημείο αυτό εισάγεται μία θεματική άκρως σημαντική για τη μενενιαμινική θεωρία,³² μέσα από την ανάλυση της οποίας ο φιλόσοφος ξεδιπλώνει όλη τη σκέψη του πάνω τόσο στο υφιστάμενο όσο και στο προσδοκώμενο. Έτσι, καταπιάνεται με το ζήτημα της απεργίας και τις εμφανίσεις αυτής, μέσα από το οποίο διαφωτίζονται πολλές σκιώδεις πλευρές στο διάλογο περί της βίας, αποκαλύπτοντας δε και τις μαρξικές καταβολές του.

Το δικαίωμα στην απεργία αποτελεί κατοχυρωμένο δικαίωμα των εργαζομένων και αφορά την επιβίωσή τους. Το γεγονός αυτό τους μετατρέπει σε μία άκρως ανταγωνιστική τάξη προς το κράτος, καθώς έχει μία νομιμοποιημένη από το ίδιο το δίκαιο δυνατότητα στην άσκηση βίας, όπως θα εξηγήσουμε. Η κατοχύρωση αυτή, κατά τον Benjamin, διευκολύνεται από τη στρεβλή ανάλυση η οποία θέλει την απεργία ως απραξία, ως μη πράξη, μεταθέτοντας τη βία στον εργοδότη. Η αναστολή εργασίας αποτελεί μία κίνηση κατά την οποία το εργατικό υποκείμενο αποφασίζει να παύσει τη λειτουργία του αντιδρώντας στη βία που υφίσταται, διεκδικώντας κατ' αυτόν τον τρόπο τους εκάστοτε στόχους του από τον εργοδότη. Επομένως, η απόφαση της επαναφοράς της εργασίας αφορά τον εργοδότη κατ' αποκλειστικότητα. Υπό αυτή τη σκοπιά, το δικαίωμα της απεργίας δεν αποτελεί αποδοχή από το κράτος στη βία των εργατών, καθώς η μη πράξη δεν μπορεί να είναι βίαιη. Αντίστροφα, η βία προϋποθέτει την πράξη. Ο Benjamin απορρίπτει την ανάλυση αυτή καθώς δεν απολυτοποιείται, δεν γενικεύεται. Η μη πράξη μπορεί βεβαίως να είναι μη βίαιη και να προσεγγιστεί κατ' ανάλογο τρόπο ως μη βίαιο μέσο, παρουσιάζοντας επομένως την ίδια την απεργία ως παύση εργασίας απέναντι στην κεφαλαιοκρατική βία. Κάτι τέτοιο όμως δεν συνεπάγεται την μη βίαιη φύση του μέσου της απεργίας, καθώς η τελευταία στον πυρήνα της ενέχει το στοιχείο του εκβιασμού. Η παύση εργασίας αποτυπώνεται ως μοχλός πίεσης στον εργοδότη υπό τη μορφή του εκβιασμού ο οποίος, στην περίπτωση της μη πραγματοποίησης των εκάστοτε εργατικών απαιτήσεων, αρχίζει να

³¹ Αυτ.

³² Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 10.

εξωτερικεύει την υποβόσκουσα βία που φέρει. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, η εργατική τάξη αντιλαμβάνεται την απεργία ως δικαίωμα άσκησης βίας απέναντι στο κράτος.

Το κράτος από τη μεριά του, με βάση τα παραπάνω, αντιμετωπίζει την απεργία ως βίαιο μέσο όταν αυτή ξεπεράσει τα όρια της μη βίαιης απραξίας. Κάτι τέτοιο παρατηρείται όταν η απεργιακή συνθήκη λάβει τη μορφή της γενικότητας, όταν πραγματοποιηθεί σε πολλούς ταυτοχρόνως χώρους, όταν δηλαδή εμφανίσει χαρακτηριστικά επαναστατικότητας· στη γενική απεργία αποτυπώνεται η ουσία του φυσικού/ ατομικού δικαιώματος. Σε αυτό ακριβώς το σημείο ο φιλόσοφος εντοπίζει μία αντίφαση κατά την οποία το νόμιμο δικαίωμα στη βία, υπό τη μορφή της απεργίας που εκφράζει φυσικούς σκοπούς που αφορούν την επιβίωση του εργαζόμενου, ερμηνεύεται ως καταχρηστική πράξη από την έννομη τάξη, όταν αποκτήσει γενικά χαρακτηριστικά. Από τη μία, η απεργία αναγνωρίζεται από το δίκαιο ως δικαίωμα και επιλέγεται συνειδητά η ερμηνεία της ως μη βίαιης, οπότε αντιμετωπίζεται με αδιαφορία. Από την άλλη όμως, το ίδιο δικαίωμα το οποίο έχει διεκδικηθεί και εκχωρηθεί ιστορικά, όταν λάβει γενικά χαρακτηριστικά, απονομιμοποιείται, τίθεται απέναντι στον νόμο, ακριβώς διότι πλέον κινείται έξω από τη σφαίρα του δικαίου, παρουσιάζοντας δε βίαια χαρακτηριστικά. Το δοθέν λοιπόν συλλογικό δικαίωμα από τη μία στιγμή στην άλλη αναιρείται. Κατ' αντιστοιχία, η άσκηση των ατομικών δικαιωμάτων για την επίτευξη φυσικών σκοπών μπορεί υπό προϋποθέσεις να θεωρηθεί εχθρική από την έννομη τάξη, στην περίπτωση κατά την οποία η βία εμφανιστεί έξω από το δίκαιο, με αποτέλεσμα να πολεμηθεί.

Συμπερασματικά, η μεταστροφή της θέσης του έννομου κράτους ως προς τη βία των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία μάλιστα έχει εκχωρήσει το ίδιο, δεν αφορά την ενεργοποίηση της πράξης καθώς, όπως προαναφέρθηκε, η παθητική στάση ενέχει εξίσου βίαια ψήγματα. Το νεωτερικό δίκαιο στη συγκεκριμένη περίπτωση απομακρύνεται από τους σκοπούς τους οποίους έχει δημιουργηθεί για να υπερασπίζεται, στρέφεται δηλαδή απέναντι στα ανθρώπινα δικαιώματα ούτως ώστε να προστατευθεί, να θωρακιστεί από οποιαδήποτε απειλή. Σταδιακά λοιπόν, αρχίζει να αποτυπώνεται στην παρούσα μελέτη η τάση και ο στόχος του νεωτερικού δικαίου να κινείται και να λειτουργεί πρωτίστως γύρω από τον ίδιο του τον εαυτό, γύρω από το κράτος και μόνον, παραμερίζοντας το άτομο και τις φυσικές του ανάγκες και σκοπούς. Η τάση αυτή θα ενισχυθεί στη συνέχεια, με την αποτύπωση και ανάλυση της διπλής λειτουργίας της έννομης βίας.

Το δίκαιο

Η διπλή λειτουργία της δικαϊκής βίας

Η παραπάνω αντίφαση από τη μεριά του δικαίου έγκειται στο γεγονός ότι η ίδια η γενική απεργία δεν χρησιμοποιεί τη βία για να εκπληρώσει τους σκοπούς της, μα κάνει κάτι πολύ βαθύτερο: μεταρρυθμίζει το ήδη τεθειμένο από το κράτος πλαίσιο. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η βία δεν

προσφέρει την επίτευξη των αιτημάτων της απεργίας, μα αγνοεί επιδεικτικά το δίκαιο. Κάτι τέτοιο έχει ως αποτέλεσμα η γενική απεργία να αποκτά τη δυνατότητα αποθεμελίωσης του δικαίου στο βαθμό που την αφορά, πράγμα το οποίο της αποδίδει επαναστατικά χαρακτηριστικά. Τελικά, απειλεί όχι μόνο τη λειτουργία της δικαιοσύνης, αλλά την ίδια την ουσία της.

Το άκρως σημαντικό ζήτημα το οποίο προκύπτει από τα παραπάνω, η λειτουργία δηλαδή της βίας που αφορά την αποθεμελίωση και εκ νέου θεμελίωση, είναι αυτό στο οποίο εστιάζει το ενδιαφέρον του ο Benjamin. Στο πλαίσιο εξέτασης της συγκεκριμένης λειτουργίας, ο φιλόσοφος αναζητά ένα πεδίο κατά το οποίο αυτή να εντοπίζεται καθαρά, ούτως ώστε ο χαρακτήρας της να γίνει εμφανής σε κάθε έκφανση του δικαίου. Το πεδίο αυτό το εντοπίζει στο στρατιωτικό δίκαιο,³³ στο οποίο αποτυπώνεται ακριβώς η προαναφερθείσα αντίφαση του δικαίου, η βίαιη σύγκρουση από την πλευρά της έννομης τάξης προς ένα κατοχυρωμένο δικαίωμα, η σύγκρουση φυσικών και έννομων σκοπών. Η χρήση της βίας του στρατιωτικού δικαίου, η οποία έγκειται στην υποχρεωτική στράτευση και στον καταναγκασμό για τους σκοπούς του κράτους, γίνεται αποδεκτή από τα υποκείμενα ούτως ώστε να προστατευθούν οι δικοί τους φυσικοί σκοποί όταν απειληθούν εξωτερικά. Το πολεμικό δίκαιο τίθεται ως προστάτης αλλά και ως νομοθέτης, καθώς το στοιχείο του καταναγκασμού είναι ακριβώς αυτό το οποίο τόσο συντηρεί όσο και θεμελιώνει την έννομη τάξη.

Για να εντοπίσουμε τις δύο αυτές λειτουργίες, κρίνουμε απαραίτητη την εμβάθυνση στην ουσία του στρατιωτικού δικαίου. Εκείνο, νοούμενο ως ιστορικό προϊόν, αναγνωρίζει μετά το πέρας της εμπόλεμης κατάστασης τη νέα συνθήκη ως νόμιμη. Κατά μία έννοια, η έκβαση της σύγκρουσης προαναγγέλλει μία κατάσταση ειρήνης στην οποία ο νικητής θα θεμελιώσει το δικό του δίκαιο, έναντι του ήδη θεμελιωμένου δικαίου του ηττημένου. Από αυτό συνεπάγεται το γεγονός ότι η νέα νομιμοποίηση τελικά έγκειται στην κατάληψη της εξουσίας. Η επικύρωση της νίκης στην κατάσταση της ειρήνης τίθεται ως αναγκαιότητα, καθώς η προϋπάρχουσα συνθήκη έχει αναιρεθεί. Αυτό βέβαια ξεκαθαρίζει ότι το στρατιωτικό δίκαιο ενυπάρχει σε κάθε δικαιοσύνη ή, αντίστροφα, κάθε ενεργεία δίκαιο και κράτος αποτελεί ιστορικό προϊόν βίας. Κάτι τέτοιο προκύπτει από το γεγονός ότι το νέο δίκαιο από τη μία έχει αναιρέσει και από την άλλη έχει αποθεμελιώσει το προϋπάρχον δίκαιο με βίαια μέσα, γεγονός το οποίο προσδίδει στο πρώτο τη νομιμότητά του. Επιπλέον, συνεπάγεται το γεγονός ότι κάθε θεμελίωση νέου δικαίου είναι ήδη επηρεασμένη από το προηγούμενο, καθώς και τα δύο νομιμοποιούνται μέσα από τη βία· στο νέο δίκαιο ενυπάρχουν σπέρματα του παλιού.

Επομένως, η τάση του δικαίου να νομοθετεί και να θεμελιώνει την εξουσία γίνεται εμφανής μέσα από το στρατιωτικό δίκαιο και την απαίτηση για την ειρήνη μέσω του πολέμου. Είναι ξεκάθαρο άλλωστε το γεγονός ότι κατά τον Benjamin τόσο η κρατική υπόσταση, η οποία αποτυπώνεται στο

³³ Αυτ., σ. 12. Ενδιαφέρον αποτελεί το γεγονός ότι, κατά τη ντεριντιανή ανάλυση, η χρήση τόσο του συγκεκριμένου, όσο και των υπόλοιπων παραδειγμάτων, με σκοπό την εξέταση της βίας στο δίκαιο, παρουσιάζεται ως ακραίο, χωρίς όριο, άμορφο. Derrida, *Ισχύς νόμου...*, ό.π., σ. 133.

χάρτη δίπλα σε άλλα κράτη, όσο και η διαμορφωμένη κοινωνική σχέση, αποτελούν ιστορικά προϊόντα πολέμου (η προσέγγιση της βίας ως δικαιώματος από το κράτος καθώς και από το άτομο θα αναλυθεί στη συνέχεια). Η επιβολή της ειρήνης απέναντι στους ηττημένους αποδεικνύει περίτρανα την επιδίωξη της νομοθετικής βίας για εξουσία, η οποία βέβαια δεν απορρίπτει πλήρως τον ηττημένο, καθώς εξακολουθεί να του αναγνωρίζει δικαιώματα, υπό το πρίσμα της ήττας του. Με τη χάραξη συνόρων αναγνωρίζεται η ύπαρξη του άλλου, με τον οποίο μάλιστα ο νικητής έχει τα ίδια δικαιώματα και υποχρεώσεις. Δηλαδή, η χάραξη συνόρων από τον νικητή αναγνωρίζει την υπόσταση του ηττημένου, καθώς επίσης και την κοινή υποχρέωση τα σύνορα αυτά να μην καταπατηθούν, πράγμα αρκετά αμφίσημο. Κάτι τέτοιο βέβαια, ακόμα και ιστορικά, δεν συνεπάγεται διόλου την ισότητα, παρά την ισοδυναμία ως προς την ίδια τη βία που βεβαιώνει το δίκαιο.

Συνεπώς, αυτού του είδους η βία ενέχει έναν καθαρά νομοθετικό χαρακτήρα, καθώς η αναίρεση του προϋπάρχοντος οδηγεί στην εκ νέου νομοθέτηση και θεμελίωση. Όσον αφορά το δίκαιο, κατά τη στιγμή που εγκαθιδρύεται ως τέτοιο, απωθεί το γεγονός ότι έχει θεσπισθεί δια της βίας, εμφανίζεται ως ειρηνόφιλο. Ο νομοθετικός χαρακτήρας, ο οποίος ταυτίζεται με την εκτελεστική βία,³⁴ αποτελεί ακριβώς το στοιχείο με βάση το οποίο το δίκαιο, ως φιλειρηνικό, ποινικοποιεί κάθε βίαιη ατομική προσπάθεια για την επίτευξη φυσικών σκοπών. Ο νομοθετικός χαρακτήρας της βίας είναι ακριβώς το στοιχείο αυτό που το κράτος αντιλαμβάνεται ως επικίνδυνο καθώς, οποτεδήποτε παραχωρεί δικαιώματα εξαιτίας μιας εξωτερικής αναγκαιότητας και όχι αυτοβούλως, παραχωρεί το εν δυνάμει δικαίωμα σε μία βία η οποία έχει τη δυνατότητα να το υπονομεύσει εν καιρώ. Πιο συγκεκριμένα, στην περίπτωση του πολέμου, το κράτος απειλείται από το νομοθετικό στοιχείο μέσα από τον κίνδυνο της ήττας, καθώς ο κίνδυνος αυτός ενέχει την πιθανότητα θεμελίωσης δικαίου από τον αντίπαλο. Στην περίπτωση της απεργίας, δε, ο φόβος αυτός εντοπίζεται εντός του κρατικού πλαισίου, καθώς το νομοθετικό στοιχείο της βίας διεκδικείται από μία τάξη εντός του κράτους. Γενικώς, οποιοσδήποτε αποκτά το δικαίωμα στη χρήση βίας πέραν του ίδιου του δικαίου, απειλεί τόσο το ίδιο, όσο και την κυριαρχία, γι' αυτό τον λόγο καταπολεμάται.

Το γεγονός ότι το ίδιο το δίκαιο ξεχνά τη γενεσιουργό βία αποτελεί τρόπο διαχείρισης της απειλής αυτής. Ο φιλειρηνικός χαρακτήρας που προβάλλει, του επιτρέπει να διατηρήσει τη δύναμή του απέναντι σε αντίπαλες βιαιότητες, υπό το πρίσμα της διεκδίκησης της διατήρησης της ομαλότητας, την οποία θα διαβάλλει η βία. Επομένως, το ειρηνόφιλο στοιχείο γενικεύεται και απαιτείται από όλους τους φορείς και υποκείμενα εντός του κράτους, ειδάλλως εξαναγκάζεται μέσα από τη βία. Στην περίπτωση κατά την οποία το δίκαιο θα εντοπιζόταν ξεκάθαρα ως βίαιο, το πολίτευμα στο οποίο εκείνο θα υπαγόταν θα αφορούσε ολοκληρωτικά και όχι δημοκρατικά στοιχεία. Με βάση λοιπόν τον παραπάνω μηχανισμό, η τάση του δικαίου να απολύει τη βία ως στιγμή

³⁴ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 34.

εκκίνησής του αποτελεί το στοιχείο που του επιτρέπει την διεκδίκηση του μονοπωλίου κάθε βίας.

Προχωρώντας, πέρα από τη νομοθετική λειτουργία της έννομης βίας, μέσα από το στρατιωτικό δίκαιο, και πιο συγκεκριμένα το милитарισμό, αποκαλύπτεται μια ακόμη λειτουργία, εξ ίσου σημαντική. Ο милитарισμός αποτελεί την «υποχρεωτική, γενικευμένη χρήση της βίας στην υπηρεσία των σκοπών του κράτους».³⁵ Η συγκεκριμένη χρήση της βίας δεν αφορά την επίτευξη φυσικών σκοπών, μα την πραγματοποίηση έννομων στόχων για χάρη του κράτους. Ένα παράδειγμα τέτοιου είδους βίας από τον милитарισμό αποτελεί η πειθάρχηση, η υποχρέωση δηλαδή της υπακοής των πολιτών απέναντι στο κράτος και τους νόμους του. Αυτού του είδους η βία, έτσι όπως καταγράφεται παραπάνω, αποκαλύπτει μία διαφορετική λειτουργία, την εξαναγκαστική υπακοή στον νόμο, δηλαδή τη συντήρηση του δικαίου, όπως αυτή ταυτίζεται με τη διοικητική βία.³⁶ Μέσα από την εξαναγκαστική πειθάρχηση, αποτρέπεται η εμφάνιση δυνάμεων εχθρικών προς το δίκαιο, καθώς περιορίζεται η πιθανότητα απείθειας από μεριάς του πολίτη. Κάτι τέτοιο έχει ως αποτέλεσμα το τελευταίο να συντηρεί την ισχύ και νομιμότητά του, να αυτοθωρακίζεται. Κατά μία έννοια, το ίδιο το δίκαιο λειτουργεί προς υπεράσπιση και συντήρηση του εαυτού του, έναντι τόσο εξωτερικών όσο και εσωτερικών απειλών. Ας σημειώσουμε εδώ ότι η κριτική στη συγκεκριμένη λειτουργία της βίας δεν είναι εύκολο να πραγματοποιηθεί για δύο λόγους, καθώς πρώτα, το στοιχείο της συντήρησης δεν αφορά το όλον της έννομης τάξης και έπειτα, η κριτική μονάχα στη συγκεκριμένη λειτουργία απομονώνει το στοιχείο της ηθικής.

Επεξηγώντας, η κριτική στον εξαναγκασμό της βίας του θετικού δικαίου δεν μπορεί να βασιστεί απλώς στην άρνηση των πολιτών να ακολουθήσουν κανόνες επειδή απλώς και αορίστως δεν θέλουν, ή στην πεποίθηση ότι «ό,τι μας αρέσει επιτρέπεται», με την οποία ο Benjamin διαφωνεί ρητά,³⁷ προσδιορίζοντάς την ως νηπιακό αναρχισμό. Η κριτική άρνηση της συγκεκριμένης λειτουργίας του δικαίου, βασισμένη μονάχα στην αόριστη αντίρρηση των πολιτών, έχει ως αποτέλεσμα την απομόνωση τόσο του στοιχείου της ιστορικότητας όσο και του στοιχείου της ηθικότητας από την κριτική. Η στείρα άρνηση στη λειτουργία συντήρησης του δικαίου δεν μπορεί να αναγνωρίσει και να προσεγγίσει τη βία του δικαίου ως ιστορικό προϊόν, κάτι στο οποίο ο φιλόσοφος έχει αποδώσει μεγάλη σημασία. Όπως προειπώθηκε, δεν θα ήταν δυνατή η εξέταση και η κριτική του φαινομένου της βίας εάν δεν προσεγγιζόταν από ιστορική σκοπιά, ως ιστορικό δημιούργημα. Η βία του θετικού δικαίου δεν μπορεί, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, να εξετασθεί αποκλείοντας την ιστορικότητά της, πράγμα το οποίο ενισχύεται από το γεγονός ότι η άρνηση της βίας που εντοπίζεται μονάχα κατά τη συγκεκριμένη λειτουργία του δικαίου δεν αποτελεί άρνηση στο όλον της βίας που εξωτερικεύει το δίκαιο, καθώς απομονώνεται η νομοθετική λειτουργία που

³⁵ Αυτ., σ. 14.

³⁶ Αυτ., σ. 34.

³⁷ Αυτ., σ. 14.

εφαρμόζεται βίαια, όπως προαναλύθηκε. Η κριτική στον εξαναγκασμό με τα παραπάνω χαρακτηριστικά απομονώνει τόσο την ιστορικότητα της πράξης του ίδιου του εξαναγκασμού, όσο και την ιστορικότητα της βίας της νομοθετικής λειτουργίας του δικαίου.

Η δεύτερη συνέπεια, η απομόνωση του στοιχείου της ηθικής από την κριτική προς τη βία που προκαλεί η συντήρηση του δικαίου, είναι εξίσου σημαντική για τον Benjamin. Ο αποκλεισμός του στοχασμού «στην ηθική [...] σφαίρα»³⁸ προκύπτει από το γεγονός ότι η κριτική που δεν καθολικεύεται, που δεν αφορά το όλον του αντικειμένου που εξετάζει, δεν μπορεί να θεωρηθεί ηθική. Η πρακτική του «ό,τι μας αρέσει επιτρέπεται» δεν απευθύνεται στο όλον των ατόμων, καθώς το αρεστό σε κάποιον είναι δυσάρεστο για κάποιον άλλον. Πέραν όμως της ανάλυσης αυτής, ο Benjamin εισάγει στο σημείο αυτό το στοιχείο της ηθικότητας για έναν επιπλέον λόγο, για να εκφράσει τη διαφωνία του προς τον αμιγώς ηθικό γνώμονα, την αρχή της ηθικότητας, την κατηγορική προσταγή,³⁹ η οποία σύμφωνα με τον φιλόσοφο είναι εργαλειακή και αποσκοπεί στην καλλιέργεια μίας κρατικής αντίληψης της ηθικής. Η προσταγή αποτελεί έναν διαφορετικό κανόνα από την προηγούμενη προσέγγιση περί του «ό,τι μας αρέσει επιτρέπεται», σύμφωνα με τον οποίον ο άνθρωπος οφείλει να πράττει με γνώμονα τον άλλο, να πράττει με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο θέλει να πράττουν οι άλλοι ως προς αυτόν. Ο Benjamin εκφράζει ρητά την πεποίθηση ότι η προσταγή δεν μπορεί να ευσταθεί ως κριτική στην έννομη βία. Η ηθική κριτική την οποία ασκεί ο φιλόσοφος στο δίκαιο δεν έχει το περιεχόμενο της προσταγής, καθώς η τελευταία χρησιμοποιείται ως εργαλείο από το ίδιο το δίκαιο. Επεξηγώντας, το δίκαιο ως ιστορικό προϊόν, κατέχει τη λειτουργία να προστατεύει την ανθρωπότητα μέσα από το εκάστοτε άτομο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το περιεχόμενο της προσταγής, ο γνώμονας κατά τον οποίο ο έτερος μίας σχέσης θα πρέπει να γίνεται αντιληπτός ως αυτοσκοπός και όχι μόνο ως μέσο, η γενίκευση μίας ηθικής στάσης προς όλους και όλες, φαίνεται να υιοθετείται από το κράτος δικαίου. Αυτή η γενίκευση ενός γνώμονα, ακόμα και ηθικού, είναι αναπόσπαστο κομμάτι του δικαίου· η βία που αυτό ασκεί -σκοπεύει να- προστατεύει το υποκείμενο. Ουσιαστικά, το περιεχόμενο της προσταγής αποτελεί τον κύριο στόχο και χαρακτηριστικό του δικαίου. Με άλλα λόγια, η ουσία της προσταγής αποτελεί γνώμονα και για το ίδιο το δίκαιο. Επομένως, δεν μπορεί να γίνει κανενός είδους κριτική στη βία του δικαίου με βάση ένα στοιχείο το οποίο έχει οικειοποιηθεί το ίδιο, καθώς η κριτική αυτή θα οδηγεί πάντοτε σε αδιέξοδο.

Σύμφωνα με τα παραπάνω λοιπόν, η κριτική που στοχεύει να αναδείξει την αναίρεση της

³⁸ Αυτ., σ. 15.

³⁹ Ιμμόνουελ Καντ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, επιμ. Κ. Θανοπούλου- Βασιλάκη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη 2017. Το περιεχόμενο της κατηγορικής προσταγής είναι ιδιαίτερος περίπλοκος. Επιλέγουμε να παραθέσουμε δύο ορισμούς, οι οποίοι αφορούν τα σημεία στα οποία πιθανώς αναφέρεται ο Benjamin, ούτως ώστε να μας επιτραπεί η κατανόησή της. Πρώτα, «Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα [ανθρώπινη φύση], τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό και ουδέποτε απλώς και μόνον ως μέσον», σ. 76. Έπειτα, «Πράττε σύμφωνα με γνώμονες ενός καθολικά νομοθετούντος μέλους σε ένα απλώς δυνατό βασίλειο των σκοπών, επειδή ο νόμος επιτάσσει κατηγορικά», σ. 90.

ελευθερίας από το δίκαιο δεν δύναται να ευσταθεί, καθώς το ίδιο το δίκαιο υπερασπίζεται, υπό περιορισμούς, τα ανθρώπινα δικαιώματα, οι οποίοι περιορισμοί προκύπτουν κάθε φορά που εντοπίζεται βία πέραν του δικαίου. Το δίκαιο αντιλαμβάνεται τους περιορισμούς αυτούς ως μέσα διαφύλαξης του όλου των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Στην ανάλυση αυτή περί της υπό περιορισμούς προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων εντοπίζεται η πεποίθηση του Benjamin σύμφωνα με την οποία από την μία δεν ακυρώνεται η ιστορικότητα του δικαίου και από την άλλη δεν απορρίπτεται καθολικά η ύπαρξή του. Αν και φαινομενικά η κριτική του φιλοσόφου θα μπορούσε να συνιστά πρόθεση εκμηδένισης του δικαίου, με συνεπαγωγή την αναπόφευκτη καταστροφή των ανθρώπινων δικαιωμάτων,⁴⁰ κάτι τέτοιο δεν επαληθεύεται. Η κριτική του φιλοσόφου στοχεύει να αποκαθιδρύσει το δίκαιο, διατηρώντας όμως το καθολικό στοιχείο που εκείνο φέρει. Με άλλα λόγια, ο φιλόσοφος επιδιώκει να διαφυλάξει το στοιχείο της καθολικότητας, συνδυάζοντάς το με την ηθικότητα και τη δικαιοσύνη, στοιχεία τα οποία στερείται το δίκαιο, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια. Το δίκαιο, το οποίο προασπίζεται τα ανθρώπινα δικαιώματα, είναι ένα δίκαιο κατ' ανάγκη, η ύπαρξή του είναι αναγκαία. Η μπενγιαμινική ρήξη με αυτό δεν το καταστρέφει, μα επιφέρει την αποκαθίδρυσή του, υιοθετώντας από αυτό το στοιχείο της γενικότητας, της καθολικής εφαρμογής.

Αντιθέτως, η κριτική του Benjamin αφορά το γεγονός ότι το δίκαιο τίθεται ως ο κατ' αποκλειστικότητα φορέας της προάσπισης των ανθρώπινων δικαιωμάτων και ταυτοχρόνως των έννομων σκοπών, δυο θέσεις συχνά αντικρουόμενες. Επομένως, η κριτική τοποθετείται στην τάση και προσπάθεια του δικαίου να αυτοσυντηρείται ώστε να μην απειλείται από εξωτερικούς παράγοντες. Δηλαδή, το δίκαιο, έχοντας συνείδηση της ιστορικότητάς του, απορρίπτει οτιδήποτε ασκεί βία πέρα από το ίδιο και για αυτόν ακριβώς το λόγο η αυτοσυντήρησή του έγκειται στην αποκλειστικότητα του στοιχείου της βίας, όπως έχει ήδη αποδειχθεί. Αυτού του είδους η βία της έννομης τάξης ορίζεται από τον φιλόσοφο ως «απειλητική»,⁴¹ καθώς στρέφεται ακόμα και στη δυνατότητα εμφάνισης βίας. Η απειλή αυτή δεν έγκειται στο στοιχείο του εκφοβισμού, καθώς αυτός έχει αναφορά σε κάτι συγκεκριμένο, σε κάτι βέβαιο. Η απειλή αντιθέτως στρέφεται ακόμα και στο εν δυνάμει, σε αυτό που δεν έχει αποκαλυφθεί ακόμα.

Το ζήτημα της θανατικής ποινής

Ο Benjamin εντοπίζει το απειλητικό στοιχείο της βίας, το οποίο αφορά τη συντήρηση του δικαίου, στην σφαίρα των ποινών που αυτό επιβάλλει. Πιο συγκεκριμένα, η δικαϊκή απειλή αποκρυσταλλώνεται πλήρως στην έννοια της θανατικής ποινής.⁴² Η απόφαση περί ζωής και θανάτου

⁴⁰ Βλ. Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 82.

⁴¹ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 15.

⁴² Αυτ., σ. 16.

είναι άκρως σημαντική, καθώς επιτρέπει να ξεδιπλωθεί αποκάλυπτα ο χαρακτήρας του δικαίου. Το παράδειγμα λοιπόν αυτό διόλου τυχαίο είναι, καθώς αφορά την απόφαση περί της διατήρησης ή μη της ουσίας που τελικά το δίκαιο καλείται να υπερασπιστεί· είναι μία απόφαση για την ίδια την ύπαρξη, την οποία το δίκαιο υφίσταται για να προστατεύει.

Από τη στιγμή κατά την οποία έχουμε αποδείξει ότι η βία αποτελεί τον πυρήνα θεμελίωσης του δικαίου, η θανατική ποινή, η απολύτως αποτυπωμένη βία, αποκαλύπτει την φρικτή πραγματική μορφή της έννομης τάξης. Η απόφαση επάνω στη ζωή και το θάνατο και δη η διεκδίκηση αυτής της απόφασης κατ' αποκλειστικότητα από την πλευρά του δικαίου, εμφανίζει μία τάξη με τρομερή και μολυσμένη ουσία. Ουσιαστικά, η απόφαση αυτή, αναφερόμενη τελικά στην ακύρωση και όχι στην προάσπιση του δικαιώματος στη ζωή, αποδίδει στο δίκαιο απολυταρχικά, εξουσιαστικά στοιχεία. Η διεκδίκηση της συγκεκριμένης απόφασης φανερώνει την αναγκαιότητα για την κατοχή εξουσίας με απόλυτο τρόπο. Επομένως, η κριτική και η καταδίκη της θανατικής ποινής μεταφράζεται ως ευθεία επίθεση στον πυρήνα της ουσίας της έννομης τάξης και του κράτους που αυτή στηρίζει. Η αμφισβήτηση της εξουσίας επάνω στη ζωή αποτελεί πλήγμα στην παντοδυναμία του κράτους.

Η απόφαση ως προς τη ζωή και το θάνατο αποτελεί αυτοεπιβεβαίωση της ισχύος του δικαίου, καθώς από τη μία αποτρέπει την αποϊσχυροποίησή του, από την άλλη όμως επαναθεμελιώνεται η αξία της δικαϊκής τάξης απέναντι στη βίαιη απειλή της ύπαρξής της. Για αυτόν ακριβώς το λόγο, ο Benjamin ισχυρίζεται ότι «υπάρχει κάτι σάπιο στο δίκαιο»,⁴³ καθώς η προστασία του ατόμου αναστέλλεται μέσα από την καθοριστική απόφαση πάνω στην ίδια του τη ζωή. Το *σάπιο* στοιχείο εντοπίζεται στο γεγονός ότι το δίκαιο έχει εναποθέσει στον εαυτό του το δικαίωμα της θυσίας των πολιτών, τους οποίους καλείται να προστατεύσει· έχει χτιστεί μέσα από τη βία και αναπαράγεται με την πιο έντονη, αποφασιστική και σκληρή βία, εργαλειοποιώντας την. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσα από το συγκεκριμένο παράδειγμα, το δίκαιο εντοπίζεται ως το βίαιο πλαίσιο απέναντι στην ίδια την ύπαρξη.

Η λειτουργία του θεσμού της αστυνομίας και η ισχύς νόμου (force de loi)

Συμπυκνώνοντας τα παραπάνω, η βία μέσα στο δίκαιο έχει δύο άκρως σημαντικές λειτουργίες: νομοθετεί και συντηρεί.⁴⁴ Για να αποτυπωθεί πλήρως η διττή της λειτουργία, ο φιλόσοφος επιλέγει να προχωρήσει στην ανάλυση ενός κρατικού φορέα μέσα από τον οποίο παρουσιάζεται τόσο η νομοθετική λειτουργία του δικαίου μέσα από την έκδοση διαταγμάτων όσο και η λειτουργία της

⁴³ Αυτ.

⁴⁴ Κατά την παρατήρηση του Derrida, η διάκριση των ειδών της βίας είναι θεμελιώδης στη θεωρία του Benjamin, γεγονός το οποίο αποδεικνύεται από την επιμονή του φιλοσόφου ως προς αυτή. Η ντεριντιανή ανάλυση επιφυλάσσεται ως προς την απόλυτη τήρηση της διάκρισης, επιφύλαξη η οποία συνεπάγεται την απειλή με κατάρρευση ολόκληρου του μενγαμινικού επιχειρήματος. Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 122.

συντήρησης, καθώς και η πλήρης εργαλειοποίησή της.⁴⁵ Επιπλέον, ως συνέχεια της ανάλυσης της θανατικής ποινής, ο θεσμός αυτός σε κάποιες εκφάνσεις του δείχνει να απειλεί το δίκαιο, καθώς παρουσιάζει την ουσία του ως αντίθετη της δικαϊκής λειτουργίας, της προάσπισης των δικαιωμάτων. Ο φορέας αυτός είναι η αστυνομία, μέσα στον οποίο η λειτουργία της βίας του δικαίου εντοπίζεται με πιο εμφατικό τρόπο απ' ό,τι στο ζήτημα της θανατικής ποινής, καθώς η τελευταία στερείται του νομοθετικού χαρακτήρα.

Η αστυνομία παρουσιάζεται ως μία έννομη βίαιη δύναμη η οποία έχει τη δυνατότητα να «εντάσσει [...] τους σκοπούς [του δικαίου] σε ευρύτερα όρια»⁴⁶ κατά το δοκούν, παρουσιάζοντας εκ πρώτης όψεως τη λειτουργία της συντήρησης της βίας. Ουσιαστικά, ο ρόλος της αστυνομίας είναι να εφαρμόζει συγκεκριμένα διατάγματα τα οποία το κράτος θα ήταν αδύνατο να επιβάλει ως γενικούς κανόνες, θυμίζοντας έτσι την έννοια της «ισχύος νόμου», όπως χρησιμοποιείται από τον Derrida⁴⁷ και παρουσιάζεται από τον Agamben.⁴⁸ Σύμφωνα με τον τελευταίο, η ισχύς νόμου αφορά τα διατάγματα τα οποία η εκτελεστική εξουσία νομιμοποιείται να εκδίδει σε καταστάσεις εξαιρέσεως. Δεν αφορά νόμους, αλλά τη δεσμευτική δύναμη των διαταγμάτων, δημιουργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο μία σύγχυση μεταξύ νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας. Με άλλα λόγια, ένας από τους ρόλους της αστυνομίας είναι να επιλύει κρατικά ζητήματα μέσα από συγκεκριμένα διατάγματα και αποφάσεις, στις περιπτώσεις εκείνες τις οποίες το κράτος δεν έχει τη δυνατότητα να επιλύει μέσα από καθολικούς νόμους. Η διάκριση του νόμου με το διάταγμα έχει να κάνει με το γεγονός ότι ο μεν πρώτος είναι καθολικός, ισχύει σε κάθε περίπτωση, ενώ το δεύτερο δημιουργείται και επιβάλλεται σε συγκεκριμένη περίπτωση, χωρίς τη δυνατότητα να γενικευθεί. Επομένως, η αστυνομία από τη μία υφίσταται ούτως ώστε να εφαρμόζει τους νόμους του δικαίου και του κράτους, πράγμα το οποίο ενισχύει την επιβολή και τη συντήρηση του τελευταίου, ενώ παράλληλα νομιμοποιείται να εκδίδει και να επιβάλλει διατάγματα σε συγκεκριμένες περιπτώσεις κατά τις οποίες οι νόμοι του κράτους δεν μπορούν να εφαρμοστούν, πράγμα το οποίο της αποδίδει έναν νομοθετικό χαρακτήρα.

Με βάση το παραπάνω, η αστυνομία, τα όρια της οποίας δεν είναι προσδιορίσιμα και καθολικά, παρουσιάζει τελικά νομοθετικά στοιχεία, παρ' όλο που εμφανίζεται ως μέσο διατήρησης· δεν διατηρεί μόνο, αλλά θεσπίζει με βίαιο τρόπο. Έχει τη δυνατότητα και την αρμοδιότητα να επεμβαίνει στους χώρους και στις σφαίρες από τις οποίες το ίδιο το κράτος δεν προστατεύεται μέσα από τους νόμους, εκεί που το κράτος «δεν μπορεί πλέον να εγγυηθεί, μέσω αυτής της έννομης τάξης, τους [...] σκοπούς που επιθυμεί, με κάθε τίμημα, να πετύχει».⁴⁹ Με άλλα

⁴⁵ Benjamin, *Για μια Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 17.

⁴⁶ Αυτ.

⁴⁷ Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 129-130.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Κατάσταση Εξαιρέσεως: Όταν η «Έκτακτη Ανάγκη» μετατρέπει την Εξουσία σε Κανόνα*, μτφρ. Μ. Οικονομίδου, Πατάκη, Αθήνα 2007, σ. 69.

⁴⁹ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 17.

λόγια, η αστυνομία καταστέλλει τις μη παράνομες δικαϊκά κινήσεις οι οποίες όμως κρίνονται ότι εν δυνάμει απειλούν το ίδιο το κράτος, ούσες εμπόδια στις κρατικές επιδιώξεις. Αν μία πράξη με μία συγκεκριμένη νοοτροπία κριθεί επικίνδυνη, κάτι το οποίο δεν μπορεί να εντοπιστεί μέσα από τους νόμους, η αστυνομία είναι η δύναμη η οποία θα την ελέγξει και, εάν κριθεί αναγκαίο, θα την καταπολεμήσει. Ακριβώς κατά τη στιγμή της καταπολέμησης εντοπίζεται η ένταξη των σκοπών του κράτους σε ευρύτερα όρια. Η ύπαρξη διαταγμάτων, δε, καλύπτει τη νομιμοποιητική ανάγκη που χρειάζεται η αστυνομία κατά τη διαδικασία παρέμβασης.⁵⁰ *οργιάζει στα τυφλά*, καθώς έχει τη δυνατότητα να κρίνει ανά πάσα στιγμή την απειλή. Τα παραπάνω στοιχεία, τόσο η επιβολή των κρατικών στόχων οι οποίοι δεν μπορούν να νομιμοποιηθούν με άλλο τρόπο, όσο και η καταστολή των πολιτών για τη διαφύλαξη της ομαλότητας, ωθούν τον Benjamin να προσδιορίσει τον αστυνομικό θεσμό ως «όνειδος».⁵¹ Η μη νομιμοποιημένη εκ του νόμου βία, η οποία δημιουργεί καταπίεση στον πολίτη, προκαλεί την αντίδραση του φιλοσόφου και την κατ' αρχήν αντίρρησή του.

Η διττή σημασία της βίας, λοιπόν, ως νομοθετικής και ως διαδικασίας συντήρησης με τα χαρακτηριστικά που είχε μέχρι τώρα παρουσιαστεί, κατά μία έννοια διαφοροποιείται μπροστά στον αστυνομικό θεσμό. Για τον λόγο αυτό, ο τελευταίος αποτελεί μόλυνση, καθώς συγχέει τις δύο λειτουργίες της βίας, καθιστώντας τη διάκριση μεταξύ τους αδύνατη, αίροντάς την. Σύμφωνα με τον Derrida,⁵² το στοιχείο το οποίο κάνει τη διάκριση αυτή αδύνατη είναι η επαναληψιμότητα. Πιο συγκεκριμένα, για να συντηρηθεί μία αρχή όπως το δίκαιο, θα πρέπει να επαναλαμβάνεται, ούτως ώστε να επαναδιαπραγματεύεται διαρκώς τους όρους ύπαρξης και την υποταγή στους στόχους της· η συντήρηση βρίσκεται στην επανάληψη. Η αστυνομία αντιθέτως, δεν επαναλαμβάνεται μόνο, αλλά νομοθετεί. Η λειτουργία της ενεργοποιεί μεν τον μηχανισμό του δικαίου, αλλά η δυνατότητα έκδοσης διαταγμάτων επιτρέπει την παράκαμψή του. Επιπλέον, ενώ η νομοθετική βία προϋποθέτει την επικράτηση μέσω της νικηφόρου έκβασης μίας σύγκρουσης, η βία που συντηρεί δεν έχει επ' ουδενί στον πυρήνα της ανάλυσής της την τοποθέτηση νέων σκοπών. Η αστυνομία μέσω της βίας παρουσιάζει τα παραπάνω στοιχεία, με τροποποιημένο όμως περιεχόμενο καθώς, ως προς την περίπτωση της παγίωσης νόμων, «θεσπίζει δίκαιο»⁵³ αν και δεν άπτεται της δικαιοδοσίας της να εκδίδει νόμους, εκδίδει διατάγματα που αφορούν συγκεκριμένες περιπτώσεις, ορίζοντας απολύτως το περιεχόμενό τους. Επομένως θεσπίζει κανόνες, οι οποίοι όμως δεν γενικεύονται, πράγμα που τη διαφοροποιεί μερικώς από το δίκαιο, αν και υπάγεται σε αυτό. Παράλληλα, συμβάλλει στη συντήρηση του δικαίου, μέσω της εφαρμογής των σκοπών που εκφράζουν τα διατάγματα καθώς, *ας μην ξεχνάμε*, η ύπαρξή τους αφορά τη θωράκιση του νόμου. Η διαστρεβλωμένη αυτή αντίληψη της

⁵⁰ «[...] οι διαταγές της ναι μεν σπανίως οδηγούν στις πλέον βάνανουσες παραβιάσεις, όμως της επιτρέπουν να οργιάζει στα τυφλά [...]». Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, Αυτ.

⁵¹ Αυτ.

⁵² Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 132.

⁵³ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 17.

ήδη σαθρής θέσης του δικαίου καθιστά τον θεσμό καταστροφικό και πολλές φορές ολοκληρωτικό, όταν αυτονομείται. Επομένως, δεν υπάρχει ταύτιση της βίας από την αστυνομία με τη βία της δικαϊκής τάξης, παρ' όλο που η τελευταία χρησιμοποιεί την πρώτη στις περιπτώσεις στις οποίες δεν μπορεί να επέμβει· στις περιπτώσεις που το κράτος φαίνεται ανίσχυρο, η αστυνομία καλείται να το προστατεύσει, να υπερασπιστεί το δίκαιο καταστέλλοντας. Κάτι τέτοιο έχει ως αποτέλεσμα να μετατρέπει το ίδιο το κράτος σε έναν άκρως βίαιο θεσμό, ο οποίος δεν επιδιώκει την αποκλειστική χρήση της βίας μέσα από το δίκαιο και την αστυνομία, αλλά διεκδικεί την αποκλειστικότητα του δικαίου μέσα από τη βία, όπως αναφέρει ο Greenberg.⁵⁴ Κάτι τέτοιο βέβαια συνεπάγεται το γεγονός ότι η εναντίωση προς τον αστυνομικό θεσμό μεταφράζεται ως εναντίωση προς το ίδιο το κράτος, καθώς η αστυνομία αφορά έναν κρατικό φορέα και δρα κατ' αρχήν με γνώμονα τους κρατικούς στόχους. Παράλληλα, μέσα από τον αστυνομικό θεσμό αποκαλύπτεται η άκρως σημαντική τάση αυτονόμησης των μέσων που χρησιμοποιεί η έννομη τάξη. Η αστυνομία έχει τη νομιμότητα να εγκρίνει πρόσκαιρα διατάγματα, πράγμα το οποίο συνεπάγεται την ικανότητά της να θέτει βραχυπρόθεσμους στόχους.

Ο συγκεκριμένος θεσμός, η βία του οποίου χαρακτηρίζεται από τον Benjamin ως «άμορφη»⁵⁵ καθώς δεν μπορεί να γενικευθεί και να προβλεφθεί, ξεγυμνώνει τον ήδη σαθρό χαρακτήρα του δικαίου. Κάτι τέτοιο μάλιστα γίνεται ρητό μέσα από την εξέταση του βίαιου θεσμού πρώτα σε μοναρχικό και έπειτα σε δημοκρατικό πλαίσιο, μία κίνηση πιθανώς εμπνευσμένη από τον Sorel.⁵⁶ Σε συνθήκες μοναρχίας, όπου η κρατική εξουσία είναι συμπυκνωμένη στο πρόσωπο ενός, η αστυνομία τίθεται ως βίαιο εργαλείο σε μία ήδη βίαιη απολυταρχική συνθήκη, στα χέρια της απόλυτης εξουσίας, πράγμα το οποίο παρουσιάζει την ουσία του θεσμού ως είναι. Η αστυνομική βία εντός του δημοκρατικού πλαισίου από την άλλη, η οποία δρα στο όνομα του κράτους και της προστασίας του πολίτη, δεν προκύπτει λογικά από μία απολυταρχική, ήδη βίαιη συνθήκη. Η δυνατότητα θέσπισης διαταγμάτων, η οποία εντοπίζεται μόνον εντός του δημοκρατικού πλαισίου, αίρει την αυτονομία των εξουσιών. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο αστυνομικός θεσμός αντιτίθεται της ίδιας της ελευθερίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, πράγμα το οποίο οδηγεί στην παρατήρηση μίας βίας εκφυλισμένης σε ένα εκ των πραγμάτων διχασμένο κράτος. Επιπλέον, η αστυνομία παρατηρείται ότι συγκρούεται με αυτό ακριβώς το στοιχείο το οποίο καλείται να προστατεύσει, επιβάλλοντας την ισότητα κάτω από το ίδιο δίκαιο, μία ισότητα ως προς την καταπίεση. Υπό αυτή την έννοια, η δημοκρατία παρουσιάζεται ως σαθρή, κάτι το οποίο αποτυπώνεται και στη λειτουργία του κοινοβουλευτικού θεσμού, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια.

⁵⁴ Greenberg, *Criminalization...*, ό.π., σ. 314.

⁵⁵ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 18.

⁵⁶ «Φαίνεται πως η δημοκρατία μας είναι πιο σκληρή για τους αντάρτες της παρά οι μοναρχίες [...]». Georges Sorel, *Reflections on Violence*, επιμ. J. Jennings, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2004, σ. 50.

Το γενεσιουργό στοιχείο της βίας

Με βάση τα παραπάνω, ο Benjamin καταλήγει στο εξής συμπέρασμα:⁵⁷ η βία ως μέσο μπορεί να λειτουργήσει μονάχα ως νομοθετική ή συντηρητική, υπό την έννοια της διατήρησης, ειδάλλως χάνει τη νομιμότητά της. Έτσι, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την έννομη τάξη. Το συμπέρασμα αυτό εγείρει το ζήτημα της ηθικότητας ή μη εντός του δικαίου, σχετικά με το κατά πόσο μπορούν να υπάρξουν μη βίαια μέσα προς επίτευξιν έννομων σκοπών, ούτως ώστε να μην αναπαραχθεί η καταπίεση. Ακόμα και η συμβολαιακή σύμβαση, ως πράξη επίλυσης διαφορών η οποία ενυπάρχει στο νεωτερικό δίκαιο, δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως απολύτως μη βίαιη, ακόμα και αν τελικώς αποτρέπει κάθε βίαιο στοιχείο. Η ίδια η ουσία του συμβολαίου εμπεριέχει τη βία μέσω της δυνατότητας, καθώς την παρουσιάζει ως δικαίωμα κατά την περίπτωση της αθέτησης. Επιπροσθέτως, όπως έχει ήδη επισημανθεί με την αναφορά στο κοινωνικό συμβόλαιο, η βία εντοπίζεται ιστορικά μέσα στη γέννηση του συμβολαίου ως εξουσιαστικού δημιουργήματος, πράγμα το οποίο συνεπάγεται ότι είναι παρούσα τόσο κατά τη γέννηση όσο και κατά τη λειτουργία του (για μία ακόμη φορά παρατηρούμε ότι χρησιμοποιούνται όροι του φυσικού δικαίου εντός του πλαισίου του θετικού δικαίου). Αυτό ακριβώς το στοιχείο, η βίαιη απαρχή των έννομων θεσμών, δεν πρέπει να λησμονηθεί, καθώς έτσι τους αποδυναμώνει. Στο σημείο αυτό, λοιπόν, εντοπίζεται η σημασία στην απόπειρα του δικαίου να απολέσει τη μνήμη περί της βίαιης θεμελίωσής του,⁵⁸ να παρουσιαστεί ως φιλειρηνικό μετά τη στιγμή της θέσπισής του, όπως έχει προειπωθεί, καθώς το φιλειρηνικό στοιχείο επιτρέπει στο δίκαιο να παρουσιάζεται ως ουσιωδώς μη βίαιο. Επιπλέον, το ειρηνόφιλο στοιχείο επιτρέπει στο δίκαιο τη διεκδίκηση της αποκλειστικότητας στη βία ούτως ώστε να διατηρηθεί η κοινωνική ομαλότητα, καθώς η ειρηνόφιλη τάση δικαιολογεί την αντίδραση του δικαίου προς την εμφάνιση της βίας με σκοπό να διατηρηθεί η ειρήνη, αλλά ταυτόχρονα το αποδυναμώνει. Μέσα από την άρνηση του στοιχείου της βίας αποϊσχυροποιούνται οι δικαϊκοί θεσμοί, χάνοντας το αποφασιστικό στοιχείο που τους προσέδιδε η βίαιη γέννησή τους, όπως έχει ήδη επισημανθεί. Η βία βρίσκεται στον πυρήνα του δικαίου, τόσο λόγω της ιστορικότητας όσο και λόγω της λειτουργίας του, το οποίο, μέσα από την προσπάθεια απόκρυψης του γεγονότος αυτού, οδηγείται στην παρακμή του καθώς αρνείται ένα κομβικό κομμάτι της ουσίας του. Το γεγονός της αποδυνάμωσης αποτυπώνεται ρητά στην παρακμή του θεσμού του κοινοβουλίου,⁵⁹ έναν θεσμό ο οποίος έχει απωθήσει τη γενεσιουργό βία που τον δόμησε.

Εξετάζοντας τον θεσμό αυτόν, ο Benjamin παρατηρεί ότι η νομοθετική βία χάνει την

⁵⁷ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 18.

⁵⁸ Σύμφωνα με την ανάλυση του Agamben, η μπενγκαμινική κριτική αφορά την τάση κατά την οποία η νομοθετική βία, όπως παρατηρείται στη νεωτερικότητα, υποτάσσεται στην εξουσία και τη βία που συντηρεί το δίκαιο, ήτοι τίθεται υπό του ήδη υφιστάμενου δικαίου το οποίο τη γέννησε. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Κυρίαρχη Εξουσία και Γυμνή Ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, επιμ. Γ. Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα 2005, σ. 74.

⁵⁹ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 19.

αυτονομία της. Επεξηγώντας, το κοινοβούλιο αποτελεί εν πολλοίς ένα επαναστατικό δημιούργημα το οποίο μέσα από τη γέννησή του έδωσε τη δυνατότητα σε ανταγωνιστικές μεταξύ τους τάσεις να αποκτήσουν φωνή, παρουσιάζοντας προβλήματα τα οποία αφορούσαν περισσότερους από όσους μέχρι τότε εκπροσωπούσαν. Μέσα από τη διαβούλευση των ανταγωνιστικών θέσεων, ο θεσμός του κοινοβουλίου απέκτησε και νομοθετικό χαρακτήρα. Η παραχώρηση του επαναστατικού του χαρακτήρα, όπως παρατηρεί ο φιλόσοφος, επέφερε καταστροφικά αποτελέσματα στη λειτουργία αυτή· ο κοινοβουλευτικός θεσμός έπαψε να έχει αποφασιστικό χαρακτήρα, εντασσόμενος σε μία εξαρτημένη σχέση με το υφιστάμενο δίκαιο, χάνοντας τον νομιμοποιητικό του χαρακτήρα. Κατά τον φιλόσοφο, το κοινοβούλιο έπαψε να αποτελεί έναν θεσμό ο οποίος επέτρεπε την πολιτική σύγκρουση ανταγωνιστικών ομάδων με σκοπό την ανάδειξη πολιτικών ζητημάτων που αποσιωπούσαν και κατέληξε σε έναν ρυθμιστικό μηχανισμό, ο οποίος προήγαγε τον συμβιβασμό για την επίλυση των προβλημάτων. Ο συμβιβασμός αυτός, τον οποίον ο φιλόσοφος απορρίπτει συλλήβδην ως έννοια, ωφέλησε τις τάξεις που ήδη κατείχαν εξουσία, υποβιβάζοντας τις ανάγκες των υπολοίπων, με αποτέλεσμα, όπως παρατηρεί ο φιλόσοφος, το κοινοβούλιο πλέον να τίθεται ως εργαλείο στα χέρια των κυρίαρχων κρατικών ομάδων.⁶⁰ Στο πλαίσιο αυτό, η αναγκαιότητα επίλυσης νέων προβλημάτων πλέον εναποτίθεται σε έναν θεσμό ο οποίος, αν και παραδοσιακός, έχει απολέσει το ίδιο του το παρελθόν, την επαναστατική του προέλευση.

Το κοινοβούλιο, ως κομμάτι του κράτους και του δικαίου, απορρίπτοντας εν γένει τη βία, ακόμα και εκείνη που το έπλασε, απορρίπτει συνάμα τη νομοθετική λειτουργία που η βία φέρει. Κάτι τέτοιο το οδηγεί στην προώθηση συμβιβασμών, όπως προαναφέρθηκε, αποφεύγοντας εν πολλοίς την εμφάνιση της βίας, υπονομεύοντας όμως έτσι τα ιστορικά του θεμέλια, καθώς απώλεσε τον επαναστατικό του χαρακτήρα. Κατά κάποιον τρόπο, η παρακμή του κοινοβουλίου αποτυπώνεται στο γεγονός ότι τη λειτουργία του πλέον αναλαμβάνει ο θεσμός της αστυνομίας μέσω των έκτακτων διαταγμάτων που εκδίδει, όπως παρουσιάστηκε. Βέβαια, ο συμβιβασμός ενέχει σε μεγάλο βαθμό το στοιχείο του εξαναγκασμού από τους συμβαλλόμενους, επομένως το χαρακτηριστικό της βίας εξακολουθεί να υφίσταται, εμφανώς όμως αλλοιωμένο, καθώς είναι αποδυναμωμένο. Όπως αναφέρει ο φιλόσοφος, το ίδιο το δόγμα του «και μη χειρότερα»⁶¹ ως ο πυρήνας του συμβιβασμού, σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει απολέσει τον βίαιο χαρακτήρα του, αν και έχει απορρίψει την αποφασιστικότητά του. Η μη βίαιη επίλυση μέσω του κοινοβουλίου, λοιπόν, είναι αδύνατη καθώς η βία είναι άμεσα συνδεδεμένη, ταυτισμένη ίσως, τόσο με τη γέννηση όσο και με τα προϊόντα του, τους νόμους και διατάξεις, τη δικαϊκή τάξη.⁶² Σύμφωνα με τα προηγούμενα, το δίκαιο εμφανίζεται

⁶⁰ Ο Derrida στην κριτική αυτή διαβλέπει την αντίδραση που στοχεύει προς την επιστροφή στην καθαρότερη παρελθοντική ύπαρξη του κοινοβουλίου. Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 141.

⁶¹ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 19.

⁶² Είναι αρκετά επικοδομητικό να αναφερθεί η άποψη του Derrida κατά τη συγκεκριμένη μπενγιαμινική θέση, σύμφωνα με την οποία η κριτική του κοινοβουλίου αποτελεί πλήγμα για τη δημοκρατία, ένα πλήγμα το οποίο μάλιστα παραπέμπει

να ξεχνά τη γενεσιουργό διαδικασία του, η οποία είναι εν πολλοίς βίαη, κάτι το οποίο οδηγεί τόσο στην αποδυνάμωση του θεσμού του κοινοβουλίου, όσο και στην αυτονόμηση του θεσμού της αστυνομίας. Εξαιτίας της παρακμής της έννομης τάξης, το μέσο εμφανίζεται αυτόνομο και τελικά υπερβαίνει το δίκαιο.

Η ιδιωτική σφαίρα

Με γνώμονα τα παραπάνω, ο Benjamin προχωρά στην εξέταση ενός πεδίου μέσα στο οποίο η βία εντοπίζεται με έναν ιδιαίτερο κατ' αυτόν τρόπο. Η προσέγγιση αυτή, όπως θα αναδειχθεί, ενέχει περιεχομενικά θεμελιώδεις έννοιες για τον φιλόσοφο, τις οποίες προσπαθεί να διασώσει. Ο Benjamin ενδιαφέρεται να προσεγγίσει ένα πεδίο στο οποίο τα βίαια χαρακτηριστικά να μπορούν να αποφευχθούν, ούτως ώστε να εντοπίσει τα στοιχεία αυτά που αποτρέπουν την εμφάνιση της βίας. Το πεδίο αυτό αφορά τις διαπροσωπικές σχέσεις μεταξύ των πολιτών, οι οποίες αναφέρονται σε αγαθά και αντικείμενα, όπως παρατηρεί ο φιλόσοφος, το οποίο αποτελεί τη μόνη ικανή συνθήκη που μπορεί να αποφύγει το στοιχείο της βίας, ή έστω η βία να μην είναι παρούσα ως προϋπόθεση. Μέσα στη σχέση αυτή, μπορεί να εκφραστεί η πρόθεση των πολιτών να επιλύσουν τις μεταξύ τους συγκρούσεις ειρηνικά, καθώς μέσα στη σχέση αυτή μπορούν να εντοπιστούν τα υποκειμενικά στοιχεία που χαρακτηρίζονται από ευαισθησία, ευγένεια και ενσυναίσθηση,⁶³ απορρίπτοντας έτσι τον εγωισμό και τον ανταγωνισμό που καλλιεργείται από το νεωτερικό δίκαιο, πράγμα το οποίο αποτελεί στόχο του φιλοσόφου.

Κρίνουμε σκόπιμο να ξεκαθαρίσουμε εδώ το γεγονός ότι, όπως φαίνεται μέσα από την ανάλυση στην *Κριτική της βίας*, ο Benjamin επ' ουδενί δεν υποστηρίζει ότι στις διαπροσωπικές σχέσεις εκλείπει καθολικά το στοιχείο της βίας. Αυτό το οποίο θέλει να αναδείξει ο φιλόσοφος είναι το γεγονός ότι στις ιδιωτικές σχέσεις μπορεί να αποφευχθεί η έκφραση της βίας, καθώς άπτεται της πρόθεσης των πολιτών να επιλύσουν τις διαφορές τους ειρηνικά. Με άλλα λόγια, το έδαφος είναι πρόσφορο ώστε να παρακαμφθεί η βία χάρις στις υποκειμενικές αξίες που μπορεί να φέρει ο πολίτης, όχι όμως να εξαλειφθεί καθολικά. Οι διαπροσωπικές συγκρούσεις μπορούν να αποφύγουν τη βία, κάτι το οποίο όμως δεν συνεπάγεται το ότι δεν υφίσταται και δεν μπορεί να εμφανιστεί βία στις διαπροσωπικές σχέσεις. Επομένως, ο Benjamin εστιάζει στη δυνατότητα αποφυγής της βίας, την

στη θεωρητική θεμελίωση του ναζισμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, παρουσιάζεται η ντεριντιανή πολεμική έναντι της μπενγιαμινικής θεωρίας, συσχετίζοντας τα κενά της τελευταίας με ναζιστικά στοιχεία. Η κριτική του Derrida δεν επιδιώκει επ' ουδενί να ταυτίσει τον Benjamin με το ναζισμό, μα διαβλέπει στη θεωρία του φιλοσόφου κάποια στοιχεία τα οποία εντοπίζονται αργότερα από το τρίτο Ράιχ. Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 141. Ουσιαστικά, μέσα από το δοκίμιο του 1921, ο Derrida διαβλέπει ως κύριο στόχο την επιδίωξη του Benjamin για μία κριτική στο κοινοβουλευτικό καθεστώς, στην απόπειρά του να δομήσει τη δική του φιλοσοφία του δικαίου. Αυτ., σ. 285.

⁶³ «Η μη βίαη συμφωνία είναι δυνατή οπουδήποτε η καλλιέργεια της ψυχής επιτρέπει τη χρήση ανόθευτων μέσων συμφωνίας». Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 20.

οποία δεν παρατηρεί στην κρατική σφαίρα και στο νεωτερικό δίκαιο. Η αποφυγή της βίας πηγάζει από υποκειμενικά στοιχεία και αρετές που -μπορεί να- φέρουν οι πολίτες και αναδεικνύονται στις μεταξύ τους σχέσεις, πράγμα το οποίο δεν μπορεί να εντοπιστεί στο κράτος και στο δίκαιο, καθώς κύριο χαρακτηριστικό τους είναι η καθολικότητα, η έλλειψη υποκειμενικότητας. Η συγκεκριμένη ανάλυση δεν υποστηρίζει την πλήρη ανεξαρτησία της ιδιωτικής συναναστροφής από το κράτος, μα η παρουσία του τελευταίου είναι μέχρι ενός σημείου έμμεση. Οι ιδιωτικές σχέσεις δεν είναι εξ ορισμού μη βίαιες, μα η άμεση παρουσία του δικαίου τις μετατρέπει σε βίαιες κατ' ανάγκη.

Για να εξηγήσει την παραπάνω θέση, ο Benjamin παρουσιάζει το παράδειγμα της προφορικής συμφωνίας,⁶⁴ η οποία δεν συμπεριλαμβάνει εκ των προτέρων τη χρήση βίας, με το πεδίο εμφάνισής της να εντοπίζεται στη γλώσσα. Μέσα στη γλώσσα, στην προφορική συμφωνία, ακόμα και η χρήση του ψεύδους δεν συνεπάγεται τη βίαιη αντίδραση εκείνου που το υφίσταται, τουλάχιστον σε πρώτο βαθμό, προτού το ψεύδος μετατραπεί σε απάτη. Η σχέση της προφορικής συμφωνίας παύει να είναι μη βίαιη από τη στιγμή κατά την οποία το ψεύδος ποινικοποιείται ως απάτη, θέτοντας επομένως ιστορικά εντός της λεκτικής συμφωνίας την έννοια της ποινής. Με το παράδειγμα αυτό, ο φιλόσοφος επιχειρεί να παρουσιάσει το γεγονός ότι το δίκαιο επιβάλλει την ποινικοποίηση της αθέτησης της ιδιωτικής συμφωνίας, πράγμα το οποίο αποτρέπει την οποιαδήποτε προσπάθεια αποφυγής της βίας. Η κίνηση αυτή δεν πηγάζει από την ανάγκη αποκατάστασης της δικαιοσύνης προς το εξαπατημένο μέλος, μα από το αίσθημα του φόβου αναφορικά με την πιθανή βίαιη αντίδραση από τη μεριά του εξαπατημένου, μία αντίδραση η οποία είναι δυνάμει απειλητική προς το δίκαιο, καθώς στην περίπτωση αυτή ο πολίτης πιθανά θα αναλάβει να αντιμετωπίσει βίαια την εξαπάτηση που έχει υποστεί, παραβιάζοντας όμως τον νόμο. Για τον λόγο αυτό, ο περιορισμός και η πρόληψη αυτού του είδους της βίας ή ορθότερα η πρόληψη της βίας που ενυπάρχει στην απάτη, εξαιτίας του φόβου, μετατρέπεται πλέον σε σκοπό του δικαίου ώστε να ελεγχθεί ο φορέας εξαπάτησης. Η τάση αυτή του δικαίου φανερώνει έναν εσωτερικό διχασμό εντός του, ο οποίος το αποδυναμώνει καθώς αλλοιώνει την καθαρότητα των μη βίαιων μέσων. Ο εσωτερικός αυτός διχασμός προκύπτει από το γεγονός ότι το νεωτερικό δίκαιο υποκινείται από τον φόβο και όχι από την ανάγκη απόδοσης δικαιοσύνης.

Εξετάζοντας την προσέγγιση του Benjamin ως προς την ιδιωτική σφαίρα, παρατηρούμε ότι προκύπτουν κάποια ερωτήματα τα οποία για ακόμα μία φορά προκαλούν προβληματισμούς. Αρχικά, ο φιλόσοφος φαίνεται πως εξετάζει την ιδιωτική σφαίρα σε πρώτη φάση αποκομμένη από το κράτος και το δίκαιο, πράγμα αδύνατο. Με τον τρόπο που προσεγγίζεται, η ιδιωτική σφαίρα φαίνεται να τίθεται εκτός κράτους, αντίθετη προς αυτό. Μέσα από την ανάλυση στο δοκίμιο του 1921, το κράτος αποκλείεται από τις ιδιωτικές σχέσεις, κάτι το οποίο όμως δεν μπορεί να ευσταθεί στις νεωτερικές κοινωνίες. Πιθανά, κάτι τέτοιο συμβαίνει διότι ο Benjamin επιθυμεί να αναδείξει το ότι η βία που

⁶⁴ Αυτ.

φέρει το νεωτερικό δίκαιο διαφέρει από τη βία μεταξύ των ιδιωτών, καθώς η πρώτη είναι πιο καταστροφική· η βίαη ανάμειξη του κράτους αλλοιώνει τις διαπροσωπικές σχέσεις. Ακόμα και έτσι όμως, είναι αδύνατος ο ισχυρισμός σύμφωνα με τον οποίον υπάρχει μία σφαίρα εντός του νεωτερικού κράτους, η οποία δεν επηρεάζεται κατ' αρχήν από αυτό.

Επιπλέον, με βάση την ανάλυση αυτή του φιλοσόφου, εντοπίζεται μία αντίφαση. Για να υποστηρίξει τη θέση του, ο Benjamin ισχυρίζεται ότι η ιδιωτική σφαίρα είναι μη βίαη, ή έστω, δεν προϋποθέτει τη βία, μέχρι το σημείο της ανάμειξης του δικαίου σε αυτήν. Κάτι τέτοιο φαίνεται πως αντιφάσκει με τη συνέχεια της ανάλυσης του φιλοσόφου, κατά την οποία η αποφυγή της βίας αφορά συγκεκριμένες αρετές των ιδιωτών, οι οποίες όμως δεν μπορούν να γενικευθούν. Ας μην ξεχνάμε, ο φιλόσοφος μέσα από την κριτική του αποζητά την εκκαθολίκευση, η οποία δεν μπορεί να εφαρμοστεί στη συγκεκριμένη περίπτωση. Η βία εμφανίζεται και στην ιδιωτική σφαίρα, ακόμα και μέσα από το δοθέν παράδειγμα της προφορικής συμφωνίας. Η αθέτηση μίας συμφωνίας ενέχει το στοιχείο της βίας, καθώς γίνεται αντιληπτή ως εξαπάτηση. Πιθανά, η αντίρρηση του φιλοσόφου αφορά τη βίαη εισχώρηση του δικαίου στην ιδιωτική σφαίρα με την ποινικοποίηση της απάτης, καθώς αλλοιώνει το ιδιωτικό πεδίο. Κάτι τέτοιο βέβαια υποπίπτει στον πρώτο προβληματισμό, στην απόλυτη διάκριση της ιδιωτικής και της κρατικής σφαίρας.

Ας ξεκαθαρίσουμε εδώ ότι η ανάλυση του ζητήματος της ποινικοποίησης της απάτης δεν συνεπάγεται τη θέση του Benjamin υπέρ της πρακτικής της εξαπάτησης. Αντίθετα, πραγματοποιείται για να παρουσιάσει μία ποινικοποίηση παρόμοια με την απονομιμοποίηση που υφίσταται το δικαίωμα της απεργίας· το δίκαιο εμφανίζει την ίδια τάση με την υπό προϋποθέσεις εχθρότητά του προς το δικαίωμα της απεργίας. Η παραχώρηση του συγκεκριμένου δικαιώματος κατά τον φιλόσοφο αφορά ακριβώς το φόβο του δικαίου ως προς την εμφάνιση εχθρικής προς αυτό βίας· το δίκαιο παραχωρεί το συγκεκριμένο δικαίωμα, ώστε να αποφευχθούν δυσμενείς για εκείνο εκφάνσεις. Όμως, όταν απειλείται ο κρατικός σκοπός, η δικαϊκή τάξη, κάθε φυσική ανάγκη τίθεται υπό περιορισμό και έλεγχο, ακόμα και οι ιδιωτικές σχέσεις.

Συμπερασματικά, εκείνα τα μέσα που το δίκαιο παρουσιάζει ως καθαρά είναι τα ίδια τα οποία η έννομη τάξη αντιμετωπίζει με φόβο. Παρ' όλο που αντιστοιχούν στα μέσα επίλυσης ιδιωτικών διαφορών, δεν είναι τόσο μη βίαη, όπως αποδείχθηκε. Πιο συγκεκριμένα, τα μέσα γίνονται ανεκτά μέχρι ενός σημείου, όπως φαίνεται τόσο στο παράδειγμα της ιδιωτικής συμφωνίας όσο και στην απεργία, πράγμα το οποίο υποδεικνύει ότι το ίδιο το δίκαιο δεν τα αναγνωρίζει ως ουσιωδώς καθαρά προς τον πυρήνα τους. Το δίκαιο επιτρέπει την επιδίωξη φυσικών σκοπών, υπό την προϋπόθεση ότι δεν υπάρχει σε αυτούς το στοιχείο της βίας, ούτε ως δυνατότητα. Για τον λόγο αυτόν, η απεργία τίθεται ως απειλή εν δυνάμει. Ενώ η επίλυση των διαφορών μεταξύ ιδιωτών φαντάζει εύκολη, δεν συμβαίνει το ίδιο όταν οι συμβαλλόμενοι αποτελούν κοινωνικές ομάδες ή τάξεις.

Η απεργία

Η διάκριση των ειδών της απεργίας με βάση τον Sorel

Με αφορμή τα παραπάνω, ο Benjamin αντιλαμβάνεται ότι η τάση του δικαίου να περιορίζει τις φυσικές ανάγκες στον βαθμό κατά τον οποίον θα αποφευχθεί η έκφραση βίας από τον πολίτη, μπορεί να εντοπιστεί και σε ήδη δοθέντα δικαιώματα από το κράτος, όπως για παράδειγμα στην απεργία. Το ζήτημα της απεργίας προσφέρει πληθώρα απαντήσεων σχετικά με την παραπάνω τάση του νεωτερικού δικαίου, καθώς φωτίζει αρκετά σκιάδη στοιχεία αναφορικά με την έννομη βία. Η διάκριση μεταξύ των ειδών της απεργίας σε πολιτική/αστική και γενική/προλεταριακή απεργία, όπως έχει εννοηθεί παραπάνω, αποτελεί εγχείρημα του Sorel, με την τελευταία να εμπεριέχει το στοιχείο της επαναστατικότητας. Η ανάλυση του Sorel για την απεργία αποτελεί πηγή έμπνευσης του Benjamin τόσο στο προς εξέταση δοκίμιο όσο και στην θεωρία του εν γένει. Για τον λόγο αυτό κρίνεται απαραίτητη η συνοπτική παρουσίασή της.

Το κείμενο στο οποίο παρουσιάζεται η παραπάνω διάκριση αποτελεί δημιούργημα της εξέτασης της βίας κατά το ξέσπασμα απεργιών. Ο Sorel παρατηρεί ότι η αποτελεσματικότητα της απεργίας είναι ανάλογη της έντασης της βίας. Κατά τον ίδιο,⁶⁵ η εμπειρία δείχνει ότι η βία μέσα από την εργατική απεργία έχει μεγάλη δύναμη και αποδοτικότητα. Η τελευταία ταυτίζεται με την επαναστατική βία, η οποία αναγνωρίζεται από τον φιλόσοφο ως μια «καταστροφική επανάσταση».⁶⁶ Έτσι, η προσοχή του Sorel στρέφεται στη βία, ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την επανάσταση, αποτελώντας μάλιστα κομβικό σημείο σχετικά με την επιτυχημένη ή μη έκβαση της απελευθέρωσης. Ενδιαφέρον δε αποτελεί το γεγονός ότι οι επιπτώσεις της βίας πρέπει να εξετάζονται όχι ως προς τις άμεσες συνέπειες τους, αλλά ως προς τα μακροπρόθεσμα αποτελέσματά τους, κάτι το οποίο προσδίδει στην έρευνα του Sorel σχετικά με την απεργία το στοιχείο της διάρκειας. Η σημασία της απεργίας για τον Sorel εντοπίζεται στο γεγονός ότι αποτελεί τον μοναδικό τρόπο εμφάνισης του προλεταριάτου,⁶⁷ καθώς μέσω αυτής η καταπιεσμένη τάξη δηλώνει δυναμικά την παρουσία της, μέσα από μία εκδήλωση κατ' ανάγκη βίαιη· η βία βρίσκεται στον πυρήνα της πράξης αυτής, λόγω του συγκρουσιακού και διεκδικητικού της χαρακτήρα. Άλλωστε, η οργανωμένη παρουσία του προλεταριάτου προϋποθέτει μία προηγούμενη κατάσταση φίμωσής του, επομένως μπορεί να είναι μονάχα βίαιη ούτως ώστε να ξεφορτωθεί τη βία που το κρατούσε ανοργάνωτο. Εν ολίγοις, η απεργία αποτελεί την πρώτη στιγμή της επανάστασης, η οποία επιζητεί την ολική αλλαγή και όχι τη μεταρρύθμιση.⁶⁸ Με βάση τα παραπάνω, ο Sorel προχωρά στη διάκριση μεταξύ πολιτικής και

⁶⁵ Sorel, *Reflections on Violence...*, ό.π., σ. 62.

⁶⁶ Georges Sorel, *Σκέψεις πάνω στη Βία*, μτφρ. Α. Βαγενάς, Αναγνωστίδης, Αθήνα 1980, σ. 31.

⁶⁷ Αυτ., σ. 265.

⁶⁸ «Η ιδέα της γενικής απεργίας, γεννημένη δια της εφαρμογής σφοδρών απεργιών, ενέχει την δημιουργία μιας ανέκκλητης αναστάτωσης». Αυτ., σ. 266.

γενικής/ προλεταριακής απεργίας, οι οποίες βέβαια συνδέονται.

Η πολιτική απεργία εν γένει παρουσιάζεται ως δυνατότητα, βρίσκεται «ανάμεσα στον απειλητικό περίπατο και στην εξέγερση».⁶⁹ Από τη μία μπορεί να λάβει ειρηνικό, μη βίαιο χαρακτήρα, διεκδικώντας κατ' αυτόν τον τρόπο την πραγμάτωση των σκοπών της μέσω της πίεσης. Από την άλλη όμως, μπορεί να μετατραπεί σε βίαιη πράξη, να εγκολπώσει εξεγερσιακά χαρακτηριστικά.⁷⁰ Ο Sorel παρατηρεί κάποιες ενέργειες οι οποίες έχουν ως αποτέλεσμα την εσωτερική διάκριση της απεργίας, των υποκειμένων και των στόχων τους. Ο μείζων παράγοντας ο οποίος διαφοροποιεί κατ' αρχήν την πολιτική από την εργατική απεργία εντοπίζεται στο στοιχείο της κομματικής κατεύθυνσης.

Ο κομματικός μηχανισμός που αξιοποιεί την πρακτική της απεργίας, υπό το πρίσμα του κοινοβουλευτισμού, της προσδίδει εργαλειακά χαρακτηριστικά, αλλοιώνοντας και υπονομεύοντας την καθαρότητα της επαναστατικής προοπτικής. Υπό αυτή τη σκοπιά, η απεργία που ορίζεται ως πολιτική αναγνωρίζει τόσο την εξουσία του κράτους όσο και το γεγονός ότι μέσω αυτού μπορεί να επιτύχει τους στόχους της. Μέσα από την εξυπηρέτηση κομματικών ή κρατικών συμφερόντων, ο Sorel παρατηρεί ότι τελικώς η διάκριση των ανταγωνιστικών τάξεων αλλοιώνεται, καθώς η τάξη των καταπιεσμένων και η αστική τάξη παλεύουν με τα ίδια εργαλεία· η απεργία παύει να είναι ανταγωνιστική προς τον κρατικό μηχανισμό. Κάτι τέτοιο προκύπτει από το γεγονός ότι πρωταρχικό μέλημα της πολιτικής απεργίας δεν αποτελεί η σύγκρουση, αλλά η δημιουργία συμμαχιών, πράγμα το οποίο φανερώνει μία μετάθεση από τη ρήξη με το κράτος στη ρήξη μέσω αυτού, προδίδοντας μία βαθιά πίστη στον κρατικό μηχανισμό. Έτσι, η πολιτική απεργία παύει να αναφέρεται στην ταξική πάλη, εστιάζοντας στην επιδίωξη της εξέλιξης και της προόδου, αποπολιτικοποιώντας κατά κάποιον τρόπο το εργατικό υποκείμενο. Η εργατική τάξη παρουσιάζεται ως υποκινούμενη από τον φθόνο και όχι από την ανάγκη άρσης της καταπίεσης, με αποτέλεσμα να αντιμετωπίζεται ως τέτοια, ως αξιακά κατώτερη. Ως συνέπεια αυτού, το εργατικό υποκείμενο, πλήρως κατευθυνόμενο από τον κομματικό παράγοντα, χάνει τη σχέση του με τα μέσα επίτευξης του σκοπού του. Η μεταστροφή αυτή οδηγεί στην ισχυροποίηση του κράτους, προάγοντάς το στο μοναδικό πεδίο εντός του οποίου επιτρέπεται η επίτευξη των στόχων της απεργίας.

Με βάση τα παραπάνω, η πολιτική απεργία προϋποθέτει μία οργάνωση πολύ συγκεκριμένη, ούτως ώστε να επιτύχει όχι απαραίτητως την ανατροπή, μα «μια απλή μεταβολή στο προσωπικό του κράτους».⁷¹ Αυτό στο οποίο στοχεύει είναι η αντικατάσταση της κρατικής εξουσίας με μία άλλη, διαμορφώνοντας την απεργία σε μία διαδικασία απονομής προνομίων, σε μία «μεταβίβαση των προνομιούχων σε προνομιούχους».⁷² Το αποτέλεσμα αυτού είναι η μετατροπή της «κοινωνική[ς]

⁶⁹ Αυτ., σ. 120.

⁷⁰ «Η ιδέα της γενικής απεργίας είναι σε τέτοιο σημείο ορμητική που παρασέρνει στο επαναστατικό αυλάκι κάθε τι που τη συγκινεί». Αυτ., σ. 96.

⁷¹ Αυτ., σ. 141.

⁷² Αυτ., σ. 148.

επανάσταση[ς] [...] σε μια θαυμάσια σκλαβιά»,⁷³ καθώς η καταπίεση του εργατικού υποκειμένου δεν αίρεται, παρά μόνο μεταβάλλεται το πρόσωπο του καταπιεστή, το προνομιούχο υποκείμενο.⁷⁴

Τα παραπάνω οδηγούν τον Sorel στο συμπέρασμα⁷⁵ ότι η εργατική απεργία οφείλει να πραγματώνεται μονάχα από τα ίδια τα εργατικά υποκείμενα, καθώς η χειραφέτηση αποτελεί υποχρέωση της εργατικής τάξης και μόνο. Ο φιλόσοφος κρίνει ότι μονάχα κατ' αυτόν τον τρόπο θα απεμποληθούν τα εξουσιαστικά χαρακτηριστικά της γενικής απεργίας και θα αποφευχθεί η αλλοίωση της καθαρότητας της διεκδίκησης της απελευθέρωσης. Για να πραγματοποιηθεί αυτό, ο Sorel δίνει μεγάλη βαρύτητα στο στοιχείο του απρογραμμάτιστου, στο ξέσπασμα δηλαδή μίας καθαρά εξεγερσιακής αντίδρασης, η οποία έχει απωθήσει πάσης φύσεως κομματικές επιδιώξεις. Η εργαλειακότητα της εργατικής απεργίας, όπως έχει προαναφερθεί, συνεπάγεται την εκ νέου καταπίεση των εργατών από τον κομματικό τους φορέα. Από αυτό προκύπτει το γεγονός ότι όταν η προλεταριακή απεργία χειραγωγείται, ενώ θα έπρεπε να στοχεύει προς την απελευθέρωση, τελικά κουβαλά εκ θεμελίου την καταπίεση ως γνώμονα, κάτι το οποίο την μετατρέπει σε πολιτική απεργία. Η εργαλειακότητα λοιπόν της απεργίας των εργατών, πέρα από αντιφατική, εντοπίζεται ως βαθιά αναποτελεσματική. Για τον λόγο αυτό, η απεργία δεν θα πρέπει να χρησιμοποιείται από συγκεκριμένους φορείς για συγκεκριμένους σκοπούς, θα πρέπει μονάχα να διεκδικεί την άρση της καταπίεσης, κάθε καταπίεσης. Βέβαια, απαραίτητο για τα παραπάνω αποτελεί το ότι η προλεταριακή απεργία θα πρέπει να ενέχει το στοιχείο της καθολικότητας, υπό την έννοια ότι θα πρέπει από τη μία να συσπειρώνει και από την άλλη να απευθύνεται σε κάθε καταπιεσμένο εργατικό υποκείμενο. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, τόσο ο Sorel όσο και ο Benjamin αντιλαμβάνονται το υποκείμενο μονάχα υπό το πρίσμα του συλλογικού.

Με βάση λοιπόν τα παραπάνω, η επαναστατική απεργία αντιτίθεται ουσιαδώς στην αστική πολιτική. Τόσο η κατεύθυνση διεκδίκησης όσο και η σκοποθεσία των δύο ειδών απεργίας είναι άκρως αντίθετη και πολλές φορές αντικρουόμενη. Η μεν πολιτική απεργία αποτελεί κατευθυνόμενο μέσο με σκοπό την διεκδίκηση εξουσίας και την εκ νέου καταπίεση, η δε γενική απεργία εκκινείται από τα ίδια τα εργατικά υποκείμενα, με σκοπό μονάχα την άρση πάσης φύσεως καταπίεσης.

Η προσέγγιση του Benjamin

⁷³ Αυτ., σ. 142.

⁷⁴ Είναι αρκετά ενδιαφέρον το γεγονός ότι η αναγνώριση περί της διεκδίκησης προνομίων μέσα από μία διαδικασία μη συγκρουσιακή εντοπίζεται ακόμα και στον Mikhail Bakunin, καθώς η ίδια παρατήρηση γίνεται μέσα από την εξέταση αρκετά διαφορετικών πεδίων. Ο Bakunin εξετάζει τη σχέση κράτους και θρησκείας και συγκεκριμένα των εκκλησιαστικών προνομίων μέσα στο κράτος, τα οποία διεκδικούνται από ομάδες εξουσίας. Επομένως, η παρατήρηση του Sorel αποκτά μεγαλύτερη ισχύ, καθώς δεν αποτελεί μονάχα δικό του κτήμα. Το ίδιο συμπέρασμα, προερχόμενο από μία διαφορετική διαδρομή, αποκτά μεγαλύτερη εγκυρότητα. Ενδεικτικά, Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και Κράτος*, μτφρ. Ν. Αλεξίου, Α. Γκίκας, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1986., σ. 58.

⁷⁵ Sorel, *Reflections on Violence...*, ό.π., σ. 111.

Ο Benjamin υιοθετεί πλήρως την ανάλυση του Sorel. Ο φιλόσοφος διαχωρίζει τα δύο είδη απεργίας με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που παρουσιάσαμε παραπάνω, εστιάζοντας και εκείνος στην κριτική προς την πολιτική απεργία, με σκοπό την εξύψωση της προλεταριακής εξέγερσης. Ας μην αγνοούμε βέβαια ότι η απεργία εν γένει αποτελεί κατοχυρωμένο δικαίωμα από το κράτος, γεγονός το οποίο της αποδίδει τη διπλή λειτουργία της έννομης βίας· η απεργία νομιμοποιείται και υφίσταται εντός του κράτους και του δικαίου, κάτι το οποίο της προσδίδει στοιχεία θεμελίωσης και συντήρησης. Πιο συγκεκριμένα, η σχέση της απεργίας με το κράτος εντοπίζεται καθαρά στην πολιτική απεργία. Η τελευταία στοχεύει στην ισχυροποίηση της κρατικής εξουσίας, καθώς στρέφεται στο κράτος αντιλαμβάνοντάς το όχι πρωτίστως ως ανταγωνιστικό φορέα, μα ως σύμμαχο ο οποίος θα της δώσει τη δυνατότητα να επαναδιαπραγματευτεί τους όρους και τους στόχους της απέναντι στην κεφαλαιοκρατία. Ουσιαστικά, η πολιτική απεργία αφορά την αντικατάσταση της κρατικής εξουσίας με μία άλλη, καθώς η βία μέσα σε αυτήν αποσκοπεί στη δημιουργία νέων προνομίων. Έτσι, η απεργία αυτή στρέφεται στο κράτος υπό το πρίσμα του διαμεσολαβητή· ισχυροποιεί την εξουσία στην οποία απευθύνεται, ώστε να αναδείξει τα ζητήματα και να διαπραγματευτεί τις επιλύσεις τους. Σε καμία όμως περίπτωση δεν απειλεί το ίδιο το κράτος, καθώς καμία εκ των διεκδικήσεων της δεν αφορά την ολική μετατροπή του. Η βία της πολιτικής απεργίας είναι εν μέρει νομοθετική, καθώς εκείνη έχει τη δυνατότητα να τροποποιήσει την υπάρχουσα εργασιακή συνθήκη, παρουσιάζοντας παράλληλα στοιχεία συντήρησης προς το ήδη θεμελιωμένο δίκαιο. Στην περίπτωση δε κατά την οποία το κράτος δεν καταφέρει να ικανοποιήσει τις ανάγκες της, εκκινείται η διαδικασία αντικατάστασης της εξουσιαστικής τάξης, καθώς η πολιτική απεργία είναι ήδη ενταγμένη στο πολιτικό πλαίσιο και εν μέρει στην πολιτική εξουσία.

Αντίθετα από την πολιτική απεργία, η οποία δρα υπό το πρίσμα της αστικής διεκδίκησης, θολώνοντας επομένως την ταξική διάκριση μεταξύ αστού και εργάτη, η προλεταριακή απεργία θέτει ως κύριο στόχο της την άρση της εξουσίας του κράτους· δεν την ενδιαφέρει καμία μεταρρύθμιση, παρά μόνο η ολική αλλαγή. Η πολιτική απεργία αποτελεί βίαιο μέσο, καθώς στοχεύει στη μετατροπή και επομένως αποκτά νομοθετικό χαρακτήρα, όπως προειπώθηκε. Αντιθέτως, η δεύτερη, η προλεταριακή απεργία υπό τη μορφή της γενικότητας, παρουσιάζεται ως καθαρό μέσο το οποίο δεν έχει άλλο σκοπό πέρα από την ολική ρήξη. Η γενική απεργία παρουσιάζεται ως βίαιη, διαφορετικά όμως νοσηματοδοτημένη, καθώς δεν επαναδιαπραγματεύεται τους όρους με τους οποίους θα επιστρέψει στην εργασία, παρά διεκδικεί την ολική μετατροπή της εργασίας καθαυτής. Για τον λόγο αυτό, η εργατική απεργία, ούσα μία δρώσα κίνηση, επιδιώκει την ανατροπή, την οποία «δεν [...] προκαλεί, αλλά [...] πραγματώνει».⁷⁶ Η χρήση της- «βαθιά[ς] , ηθική[ς] και αυθεντικά

⁷⁶ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 23.

επαναστατική[ς]»⁷⁷- βίας στην προλεταριακή απεργία, η οποία αποτελεί μία ιστορική ρήξη, δεν αποσκοπεί σε τίποτα άλλο από την ολική άρση της ταξικής διάκρισης, μέσα από την ολοκλήρωση των σκοπών του προλεταριάτου και την ισότητα που θα επέλθει μετά την επανάσταση.

Ένα θεμελιώδες στοιχείο της προλεταριακής απεργίας, εμπνευσμένο από τον Sorel, αποτελεί η έλλειψη προγράμματος· η επανάσταση δεν προϋποθέτει ένα ήδη συγκροτημένο υποκείμενο. Η εκ των προτέρων οργάνωση θα επέφερε την αλλοίωση της καθαρότητας του μέσου με μία καθαρά νομοθετική πρόθεση. Η ύπαρξη ενός ήδη συγκεκριμένου προγράμματος προς επίτευξη θα μετέτρεπε την απεργία σε βίαιο νομοθετικό μέσο, θέτοντας την ίδια την πράξη ως εργαλειακή, κατευθυνόμενη εν τη γενέσει της, χάνοντας τα αγνά στοιχεία που τη διέπουν, την αυθόρμητη κίνηση με μοναδικό στόχο την απελευθέρωση. Για τον λόγο αυτό απορρίπτεται από αμφοτέρους τους Sorel και Benjamin κάθε πρόγραμμα προς μία κατεύθυνση για την πραγμάτωση της επανάστασης, για τον δρόμο προς την αταξική κοινωνία.

Εν συνεχεία, παρά τις τυχόν καταστροφικές της συνέπειες, η επαναστατική απεργία δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο ή λιγότερο από μία καθαρή εξέγερση, δηλαδή από μία εξέγερση η οποία δεν χειραγωγείται και στοχεύει μονάχα στην απελευθέρωση, στην επανάσταση. Αυτό ακριβώς το γεγονός προσδίδει σε εκείνη το χαρακτηριστικό και το περιεχόμενο του καθαρού μέσου, διότι η πράξη δεν μπορεί να κριθεί με βάση τις συνέπειες που επιφέρει βραχυπρόθεσμα, παρά μόνο, όπως έχει επιμείνει αρκετά ο φιλόσοφος, να εξεταστεί ως προς τα μέσα που χρησιμοποιεί και τις αρχές με βάση τις οποίες αυτά επιλέγονται. Η καθαρότητα του μέσου αυτού προκύπτει από το γεγονός ότι ο σκοπός είναι καθολικός και μη βίαιος, χωρίς να αναπαράγει την καταπίεση των ατόμων· οι αρχές στις οποίες βασίζεται είναι η ισότητα και η ελευθερία. Το κράτος, αντίθετα, επιτίθεται στη γενική απεργία καθώς ακριβώς εξετάζει τις συνέπειες της πράξης, μη δίνοντας την ανάλογη βαρύτητα στα προς χρήση μέσα· αγνοεί το γεγονός ότι η γενική απεργία διακατέχεται από ηθικές αξίες οι οποίες εκλείπουν σε άλλες περιπτώσεις. Για να δια φωτίσει τη συγκεκριμένη παρατήρηση, ο Benjamin εξετάζει το παράδειγμα της απεργίας των γιατρών.⁷⁸ Με κάτι τέτοιο, βέβαια, κατ' εμέ, δεν υπαινίσσεται ότι το δικαίωμα στην απεργία πρέπει να δίνεται υπό προϋποθέσεις. Αντιθέτως, προσπαθεί να ξεσκεπάσει την τακτική του κράτους να βαφτίζει βίαιη κάθε απόπειρα που δημιουργεί ανασφάλεια σε αυτό, παρουσιάζοντας πρακτικές οι οποίες θέτουν σε κίνδυνο ζωές, μην απειλώντας όμως απευθείας τον κρατικό μηχανισμό. Στο παράδειγμα αυτό, η βία χαρακτηρίζεται από ανηθικότητα, καθώς η παύση της εργασίας συνεπάγεται την παύση ιατρικής περίθαλψης, επιφέροντας τον θάνατο. Η εκβιαστική στάση της ιατρικής τάξης από τη μία αποτελεί μοχλό πίεσης απέναντι στο κράτος, από την άλλη όμως επιφέρει καταστροφικές συνέπειες σε αποδέκτες που δεν

⁷⁷ Αυτ., σ. 24.

⁷⁸ Αυτ.

έχουν την παραμικρή εξουσία. Μέσα από τη συγκεκριμένη απεργία εργαλειοποιούνται οι ζωές των ασθενών με σκοπό να ασκηθεί πίεση, ούτως ώστε να πραγματοποιηθούν αιτήματα τα οποία εν τέλει θα διευκολύνουν τη φροντίδα των ίδιων των ασθενών. Μέσα από το παράδειγμα αυτό, λοιπόν, ο Benjamin αναδεικνύει την υποκριτική τάση του κράτους και του δικαίου να ποινικοποιούν την εργατική απεργία λόγω του βίαιου στοιχείου της, επιτρέποντας ταυτόχρονα την παύση εργασίας από μία έτερη ομάδα, η οποία όμως φέρει μία πιο καταστροφική βία, αν και όχι ξεκάθαρη. Στην πρώτη περίπτωση το κράτος έρχεται απευθείας αντιμέτωπο με τη βία, ενώ στη δεύτερη, η βία είναι κεκαλυμμένη.

Συμπερασματικά, το στοιχείο που ενεργοποιεί την αντίδραση του κρατικού μηχανισμού αφορά την άμεση εμφάνιση της βίας, όχι τη βία εν γένει. Το ζήτημα λοιπόν δεν αφορά την απεργία καθαυτή ως δικαίωμα, παρά μόνο την απεργία όπως έχει διαποτιστεί από γενικά, επαναστατικά χαρακτηριστικά, καθώς αυτά δεν αποτελούν μοχλό πίεσης προς επίτευξιν συγκεκριμένων σκοπών από τον κρατικό μηχανισμό, αλλά διεκδικούν έναν διαφορετικό τρόπο ζωής, απαλλαγμένης από πάσης φύσεως καθυπόταξη.

Η μυθική και η θεϊκή βία

Μπορούμε να συμπυκνώσουμε οτιδήποτε έχει ειπωθεί ως τώρα στο συμπέρασμα ότι η βία διέπεται από τα χαρακτηριστικά, τις αντιφάσεις και τις προβληματικές που προκύπτουν και εντοπίζονται στη βία του νεωτερικού δικαίου. Ορθότερα, η εμφάνιση της βίας είναι κατά κύριο λόγο διαποτισμένη από τα στοιχεία που έχουν αναγνωριστεί στην έννομη βία, καθώς είτε εντοπίζεται και ασκείται από το δίκαιο, είτε το αντιμάχεται. Κατά κάποιον τρόπο, η βία εντός του δικαίου λειτουργεί ως κατασταλτικός παράγοντας, με σκοπό είτε να το τροποποιήσει, είτε να το ενισχύσει, είτε να το καταργήσει.

Σύμφωνα με τον Benjamin, η επίλυση κάθε ζητήματος που αφορά τον άνθρωπο θα επέλθει μονάχα όταν η βία «εξαλειφθεί για λόγους αρχής»,⁷⁹ πράγμα βέβαια μη πραγματοποιήσιμο εντός του πλαισίου του νεωτερικού κράτους· η βία αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του δικαίου. Επομένως, ο φιλόσοφος εστιάζει την προσοχή του στην εμβάθυνση του άλυτου αυτού ζητήματος, έξω από τις δύο ιστορικές παραδόσεις του δικαίου που έχουν ήδη αναλυθεί, επαναφέροντας το ζήτημα της αντινομίας στην κοινή βάση τους. Εξετάζει δηλαδή την περίπτωση κατά την οποία τα δίκαια μέσα έρχονται σε σύγκρουση με τους δίκαιους σκοπούς. Επεξηγώντας, μέχρι το σημείο αυτό παρουσιαζόταν η αντίληψη κατά την οποία οι δίκαιοι ή μη σκοποί αφορούσαν κατ' αποκλειστικότητα το δίκαιο, πράγμα το οποίο συνεπάγεται ότι οι σκοποί αυτοί από τη μία είχαν ήδη γενική ισχύ και από την άλλη είχαν

⁷⁹ Αυτ., σ. 25.

τη δυνατότητα καθολίκευσης. Η ανάλυση όμως αυτή έρχεται σε σύγκρουση με την έννοια της ίδιας της δικαιοσύνης, καθώς παρατηρείται ότι ο δίκαιος σκοπός στη μία περίπτωση μπορεί να χαρακτηριστεί ως άδικος μέσα σε ένα διαφορετικό πλαίσιο, επομένως δεν μπορεί να απολυτοποιηθεί. Με άλλα λόγια, η κριτική ήταν στραμμένη μονάχα εντός του δικαίου, μέσα στη σχέση μεταξύ σκοπού και μέσου.

Προς επίλυση του άλυτου ζητήματος της άρνησης της βίας, ο Benjamin στο σημείο αυτό εισάγει την παρουσία μίας βίας ούτε δίκαιης μα ούτε άδικης, η οποία δεν προσδιορίζεται ως μέσο. Αναγνωρίζει δηλαδή την ύπαρξη μίας βίας η οποία δεν ανταποκρίνεται στον χαρακτήρα του μέσου, παρ' όλο που υφίσταται προς επίλυση ενός συγκεκριμένου και ιδιαίτερου σκοπού (της απελευθέρωσης, της επανάστασης). Ο σκοπός αυτός είναι διαφορετικά προσδιορισμένος ακριβώς εξαιτίας της ιδιαίτερης νοηματοδότησής του, πράγμα που προκύπτει και από την απόρριψη της σχέσης του με συγκεκριμένα μέσα. Επομένως, τόσο η συγκεκριμένη βία όσο και ο προς επίτευξη σκοπός της ενέχουν το στοιχείο της καθαρότητας, την εγκατάλειψη της εργαλειακής λογικής. Κατά μία έννοια, μέσα από την προσέγγιση του Benjamin φαίνεται ότι η βία με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τροφοδοτείται από την ανάγκη επίτευξης του σκοπού αυτού, δημιουργώντας έτσι μία πολύ συγκεκριμένη σχέση, η οποία δεν θα μπορούσε να έχει διαφορετικά χαρακτηριστικά· η συγκεκριμένη βία υφίσταται μονάχα ώστε να κατευθύνεται στο συγκεκριμένο σκοπό, ο οποίος δεν είναι άλλος από την επανάσταση. Το παρόν κεφάλαιο λοιπόν διαπραγματεύεται τη σχέση μεταξύ της δικαϊκής βίας με μία βία εντελώς αντίθετή της, τόσο ως προς τα χαρακτηριστικά, όσο και ως προς τη σκοποθεσία της.

Η ύπαρξη της μη διαμεσολαβημένης από σκοπούς και μέσα βίας, με βάση τα παραπάνω χαρακτηριστικά, απαντάται μέσα στην καθημερινή ζωή. Για να εξετάσει τη βία αυτή, ο φιλόσοφος προχωρά παρουσιάζοντας⁸⁰ ένα παράδειγμα κατά το οποίο η βία που γεννάται από τον θυμό ενός υποκειμένου δεν αποτελεί μέσο προς ολοκλήρωση ενός σκοπού, παρά αφορά μία απλή εκδήλωση, φανέρωση, όχι πάντοτε συγκεκριμένη. Ο θυμός εξωτερικεύεται ούτως ώστε το άτομο να ξεσπάσει χωρίς να προσδοκά ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, παρά την απάλυνσή του από την αιτία που του τον προκάλεσε. Με αυτό το παράδειγμα εισάγεται στο δοκίμιο *Για μία κριτική της βίας* η θεμελιώδης για το μενγιαμικικό έργο διάκριση μεταξύ μυθικής και θεϊκής βίας. Σύμφωνα με τον Derrida,⁸¹ τόσο το περιεχόμενο όσο και η ονομασία της θεϊκής βίας είναι στοιχεία εμπνευσμένα από την εβραϊκή παράδοση, με τη θεϊκή βία να εμπνέεται τα παραπάνω στοιχεία από την ελληνική μυθολογία.

⁸⁰ Αυτ., σ. 26.

⁸¹ Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 97. Επιπροσθέτως, μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρατήρηση του Μιχαήλ η οποία υπογραμμίζει το γεγονός ότι η επιλογή της ονοματοδοσίας των δύο ειδών βίας δεν είναι διόλου τυχαία: «Η αρχαία ελληνική και η αρχαία εβραϊκή κοινωνία αποτελούν τις δύο πρώτες μορφές μετάβασης από την προ- ταξική στην ταξική κοινωνία, με την πρώτη να δημιουργεί την Πόλη και την πολιτική, τον διάλογο και τη διαλεκτική και τη δεύτερη ν' ανοίγει τη μεσσιανική προοπτική της ρήξης του κυκλικού χρόνου, το τέλος της Αιώνιας Επιστροφής των ιστορικών βασάνων». Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού*, ό. π., σ. 14.

Μία μορφή μυθικής βίας είναι το δίκαιο, η νομοθεσία και η συντήρηση, μέσα από την εργαλειοποίηση της σχέσης σκοπού και μέσου· το δίκαιο αποτελεί αρχή της μυθικής βίας. Ο Benjamin, αντιθέτως, υιοθετεί την αντίληψη μίας βίας όχι ως μέσου, αλλά ως φανέρωσης. Για το λόγο αυτό, επιστρατεύει τη θεική βία ως εκδήλωση της επαναστατικής προοπτικής, εντοπισμένη όχι μονάχα σε ένα ιστορικό συγκείμενο, μα και στο παρόν. Η θεική βία παρουσιάζεται από τον φιλόσοφο ως ρωγή της κανονικότητας της μυθικής βίας, ως αρχή και σκοπός της δικαιοσύνης. Ενδιαφέρον εδώ παρουσιάζει η ανάλυση του Derrida, σύμφωνα με την οποία ο φιλόσοφος εντοπίζει τη στιγμή της επανάστασης ανάμεσα στους όρους της αντίφασης που δημιουργείται από τη νομοθετική βία και όχι σε μία βία που δεν εκφράζεται άμεσα από το δίκαιο: από τη μία, η νομοθετική βία δεν βασίζεται σε μία ήδη νομιμοποιημένη κατάσταση, καθώς αυτή θεμελιώνει εκ νέου, πράγμα το οποίο συνεπάγεται την αποθεμελίωση του προϋπάρχοντος· η νομοθετική βία δεν βασίζεται σε καμία προϋπάρχουσα νομιμότητα. Από την άλλη, η βία αυτή δεν μπορεί να συγκριθεί με οποιοδήποτε προϋπάρχον δίκαιο, καθώς έχει αποθεμελιώσει οτιδήποτε έξω από αυτή. Με άλλα λόγια, η νομοθετική βία ξεριζώνει οποιαδήποτε προηγούμενη νομιμότητα, πράγμα το οποίο συνεπάγεται ότι δεν μπορεί να κριθεί από οτιδήποτε έξω από αυτή. Έτσι, η επανάσταση ως επαναφορά σε μία πρότερη κατάσταση, φαίνεται να συγχέει τη διάκριση των ειδών της βίας του δικαίου, αντί να την αίρει, καθώς θεμελιώνεται, τρέφεται και συντηρείται από μία συνθήκη απονομιμοποιημένη.⁸²

Σύμφωνα με τον Benjamin, τώρα, η σύγκρουση μεταξύ της μυθικής και της θεικής βίας μεταφράζεται ως αντιπαράθεση μεταξύ του δικαίου και της δικαιοσύνης, με την τελευταία να αφορά το αξιακό περιεχόμενο του πρώτου, το οποίο όμως έχει απομονωθεί. Ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται ότι το νεωτερικό δίκαιο δεν λειτουργεί με βάση την απόδοση δικαιοσύνης προς όλους, παρά στοχεύει στην προστασία του κρατικού μηχανισμού, ακόμα και αν κάτι τέτοιο οδηγεί κάποιες φορές στη βίαιη καταπίεση των πολιτών, όπως φαίνεται μέσα από τα παραδείγματα της απεργίας και του θεσμού της αστυνομίας. Σύμφωνα με αυτά, όπως έχει ήδη εξεταστεί, ο κρατικός μηχανισμός εντοπίζεται να στρέφεται βίαια ενάντια σε ομάδες πολιτών, με σκοπό να θωρακίσει το κράτος.

Η μυθική βία και το δίκαιο

Ο Benjamin προχωρά στην εξέταση της μυθικής βίας, ούτως ώστε να εντοπίσει τα κύρια χαρακτηριστικά της και να καταφέρει να τη συνδέσει με το νεωτερικό δίκαιο. Μέσα από τη διαδικασία αυτή, η κριτική του φιλοσόφου προς το δίκαιο θα γίνει πιο συμπαγής. Η μυθική βία,

⁸² Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 123-124. Με βάση λοιπόν τη ντεριντιανή ανάλυση, η διάκριση μεταξύ συντήρησης και νομοθέτησης είναι εσφαλμένη, καθώς δεν είναι απόλυτη. Το δίκαιο συντηρείται μέσα από την επαναληψιμότητα, πράγμα το οποίο συνεπάγεται την εκ νέου θεμελίωσή του. Υπό διαφορετική διατύπωση, το δίκαιο θεμελιώνεται, κάτι το οποίο προϋποθέτει την αξίωση της συντήρησης της ύπαρξής του. Κάτι αντίστοιχο εντοπίζεται και στη διάκριση των ειδών της απεργίας. Αυτ., σ. 287.

λοιπόν, στην καθαρή της μορφή αποτελούσε εκδήλωση, φανέρωση, όπως έχει αναφερθεί προηγουμένως επίσης για τη θεϊκή βία. Η ειδοποιός διαφορά που στερεί από τη μυθική βία το στοιχείο της απλώς φανέρωσης είναι το γεγονός ότι εμπλουτίζεται από το νομοθετικό στοιχείο της βίας, όπως εντοπίζεται και παρουσιάζεται στους μύθους των θεών της αρχαίας Ελλάδας. Στους μύθους αυτούς, η βία δεν αποτελεί καθαρό μέσο αλλά εκφράζει πρωτίστως τη θεϊκή βούληση, δηλώνει ρητά τη θεϊκή παρουσία και ύπαρξη. Κατά μία έννοια, η μυθική βία αποκρυσταλλώνει τα όρια μεταξύ θεού και ανθρώπου.

Τα παραπάνω γίνονται κατανοητά μέσα από το παράδειγμα της Νιόβης,⁸³ η οποία εκφράζει έπαρση για τα προσόντα των παιδιών της απέναντι στη θεά Λητώ. Εκείνη ανταπαντά διατάζοντας τα δικά της τέκνα, την Αρτέμιδα και τον Απόλλωνα, να θανατώσουν τους απογόνους της Νιόβης, αφήνοντας την τελευταία ζωντανή, γεμάτη πόνο και ενοχές, διαλύοντας την ψυχή της· η Νιόβη μετατρέπεται στο ζωντανό όριο μεταξύ θεού και ανθρώπου. Η βία που η συγκεκριμένη πράξη φέρει, η οποία δεν είναι ολοσχερώς καταστροφική, δεν τιμωρεί την παραβίαση του νόμου, παρά θεμελιώνει δίκαιο. Η πράξη της Νιόβης δεν αποτελεί παράβαση μα άρνηση μίας ισχυρής αυθεντίας, πράγμα το οποίο ανασύρει στην επιφάνεια την ανάγκη θεμελίωσης και διατήρησης νέου δικαίου, ούτως ώστε αυτό να οριοθετήσει την μέχρι τώρα συγκεκριμένη σχέση μεταξύ θεού και ανθρώπου. Μέσα από την εμφάνιση της μυθικής βίας τίθενται τα όρια των θνητών -και των υπηκόων-, όταν αυτή παρουσιάζεται στο δίκαιο. Το αποτέλεσμα της εμφάνισης αυτής είναι η θεμελίωση και η διατήρηση της εξουσίας των ισχυρών. Ας μην ξεχνάμε, η βία εξετάζεται με βάση τη διττή της σημασία ως προς το δίκαιο. Η βία λοιπόν των αρχαίων κατ' αρχήν νομοθετεί και εν συνεχεία συντηρεί. Στην περίπτωση της Νιόβης, επιφέρει, αν και όχι την ολοκληρωτική καταστροφή, τη βάνωση και αιματηρή στέρηση της ζωής των παιδιών της, αφήνοντας την ίδια ζωντανή αν και διαλυμένη από ενοχές· τα όρια μεταξύ θεού και ανθρώπου έχουν τεθεί ξεκάθαρα. Επομένως, μέσα από το συγκεκριμένο παράδειγμα εντοπίζεται καθαρά ο νομοθετικός χαρακτήρας, καθώς η ίδια η εξουσία ορίζει ξεκάθαρα το τι είναι επιτρεπτό και τι όχι.

Το παραπάνω οδηγεί τον Benjamin στο συμπέρασμα ότι η νομοθετική λειτουργία έχει διπλή σημασία καθώς από τη μία θεμελιώνει δίκαιο και, την ίδια τη στιγμή της θεμελίωσης, εγκαθιδρύει την εξουσία που ενισχύει τη βία. Δηλαδή, η νομοθετική βία αρχικά δημιουργεί το δίκαιο, το οποίο εν συνεχεία θεμελιώνει ως νόμο την εξουσία στην οποία ανήκει, μέσα από και ενισχύοντας τη βία.⁸⁴ Κατά κάποιον τρόπο, η νομοθετική λειτουργία εξασφαλίζει μέσα από τη βία τη δυνατότητα συντήρησης του δικαίου. Έτσι εξηγείται η πολύ σημαντική φράση κατά την οποία η εξουσία αποτελεί «αρχή (Prinzip) κάθε μυθικής θέσπισης νόμων»,⁸⁵ ή αλλιώς, η θέσπιση νόμων μέσα από τη μυθική

⁸³ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 26.

⁸⁴ «Η θέσπιση του δικαίου είναι εγκαθίδρυση εξουσίας και, στο πλαίσιο αυτό, άμεση εκδήλωση βίας». Αυτ., σ. 27.

⁸⁵ Αυτ.

βία αποσκοπεί στην ίδια την εξουσία- σε αντίθεση με το πρώτο μισό της φράσης, σύμφωνα με το οποίο η δικαιοσύνη αποτελεί «αρχή (Prinzip) κάθε θεϊκής κατασκευής σκοπών», όπως θα παρουσιαστεί στη συνέχεια.

Η μυθική βία λοιπόν, όπως παρουσιάσαμε, ταυτίζεται με την έννομη βία. Ο καταστροφικός της χαρακτήρας, ο οποίος μάλιστα αφήνει τους αποδέκτες της συντετριμμένους και στιγματισμένους, είναι ο ίδιος χαρακτήρας της βίας της δικαϊκής τάξης. Με βάση τα παραπάνω, η βία αυτή, μέσα από τον εξαναγκασμό των υποκειμένων, θέτει ρητά τα όρια μεταξύ της εξουσίας και των αποδεκτών αυτής, απαγορεύοντας κάθε πιθανότητα σύγχυσης των δύο αυτών όρων. Το αποτέλεσμα αυτού είναι η καταπίεση των υποκειμένων, η καθυπόταξή τους απέναντι στο καταπιεστικό κράτος.

Η θεϊκή βία και η δικαιοσύνη

Ως απάντηση στη μυθική βία, ο Benjamin εισάγει⁸⁶ μια αντιθετική, συγκρουσιακή ως προς αυτή δύναμη. Η δύναμη αυτή αμφισβητεί την παγιωμένη δικαϊκή κατάσταση, επιχειρώντας έτσι την υπέρβαση και την ολική άρση της μυθικής βίας. Αντίθετα προς την τελευταία, ο Benjamin εισάγει την έννοια της θεϊκής βίας, η οποία αποτελεί μορφή φανέρωσης, αποκάλυψης, αποδίδοντας στην επαναστατική βία ένα χαρακτήρα λυτρωτικό, όπως θα αναλυθεί. Η συγκεκριμένη μορφή βίας δεν αποτελεί μέσο θεϊκής επιβολής, το υποκείμενο το οποίο διεκδικεί δικαιοσύνη δεν είναι ο θεός, μα ο ιστορικά καταπιεσμένος. Αν η μυθική βία αποτυπώνει το δίκαιο και, εν τέλει, τη συντήρηση της υπαρκτής πραγματικότητας, η θεϊκή βία εμφανίζεται ως ρωγμή αυτής της κανονικότητας, ως καθαρό μέσο το οποίο δεν έχει άλλο σκοπό από την κατάλυση του καταπιεστικού υπάρχοντος. Το μέσο αυτό είναι καθαρό καθώς αποτελεί μία καταστροφική δύναμη η οποία στοχεύει στην επανάσταση και σε κανέναν άλλο σκοπό.⁸⁷ Η θεϊκή βία δεν απαντά σε πολιτικούς στόχους, παρά στην ολική καταστροφή του κράτους, στη δημιουργική καταστροφή μέσα από την οποία θα μετατραπεί το υπάρχον. Στο σημείο αυτό βέβαια προκύπτει ένας προβληματισμός σε σχέση με τα προηγούμενα λεγόμενα για τη θεϊκή βία. Στην μέχρι τώρα ανάλυση, η βία αυτή δεν προσδιοριζόταν ως μέσο, κάτι το οποίο φαίνεται πως αλλάζει καθώς, σύμφωνα με τον Benjamin η θεϊκή βία είναι η μόνη δίοδος προς την άρση της καταπίεσης.

Η μυθική βία ταυτίζεται με την αστική πολιτική απεργία, ενώ η θεϊκή βία χαρακτηρίζει την

⁸⁶ Αυτ., σ. 29.

⁸⁷ Το στοιχείο της καταστροφής είναι κάτι το οποίο σχολιάζεται από τον Derrida, κατά τον οποίο ολόκληρο το δοκίμιο του Benjamin είναι «στοιχειωμένο από το θέμα της ριζικής καταστροφής, της εξόντωσης, της καθολικής εκμηδένισης». Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 82. Βέβαια, μέσα από το δοκίμιο του 1921 γίνεται σαφές ότι η κατεδάφιση αυτή δεν αποτελεί αυτοσκοπό, μα προϋπόθεση για εκ νέου θεμελίωση. Όπως μεταφράζει ο Μπιτσώρης ένα απόσπασμα από το *Der Destruktive Charakter*, «Ο καταστροφικός χαρακτήρας γνωρίζει μόνο ένα σύνθημα: κάνε χώρο· και μια δραστηριότητα: καθάρισε. [...] Ο καταστροφικός χαρακτήρας κάνει τη δουλειά του, αποφεύγει μόνο τη δημιουργική. [...] Ο καταστροφικός χαρακτήρας εξαλείφει ακόμη και τα ίχνη της καταστροφής [Zerstörung]. [...] Το υφιστάμενο το μετατρέπει σε ερείπια, όχι χάριν των ερειπίων, αλλά χάριν του δρόμου που διέρχεται μέσα απ' αυτά». Αυτ., σ. 292.

προλεταριακή εξέγερση. Η πρώτη συναντάται στον πυρήνα του δικαίου, εμποτισμένη με τη διττή λειτουργία της βίας, η δεύτερη αναφέρεται στη δικαιοσύνη και στην αποδέσμευση από την καταπίεση, δείχνοντας τη δυναμική της ορμή κατά την επανάσταση. Η πρώτη, μέσω της φανέρωσης, επιβάλλει το δίκαιο και την εξουσία του, υπάγοντας στη βία έναν ενιαίο κανόνα ο οποίος δεν μπορεί να συλλάβει την ενικότητα. Η δεύτερη, αντιθέτως, επιβάλλει την αρχή της δικαιοσύνης, εκφράζει την ανάγκη απόδοσης δικαιοσύνης στην εκάστοτε μοναδική κατάσταση, καθώς αποτελεί σημείο αναφοράς της ενικότητας, ενός στοιχείου το οποίο επιδέχεται καθολίκευσης· η δικαιοσύνη είναι ατομική, συγκεκριμένη, και πρέπει να αποδίδεται σε όλες τις συγκεκριμένες καταστάσεις, κάτι το οποίο αποτελεί βασική επιδίωξη του φιλοσόφου. Η μυθική βία μπορεί να εξετασθεί και να γίνει αντιληπτή ως τέτοια, ενώ η θεϊκή βία δεν επιδέχεται ανθρώπινο καθορισμό, δεν εργαλειοποιείται, εξετάζεται μόνο εκ των υστέρων. Η πρώτη διαπραγματεύεται τη σχέση σκοπού και μέσου, ενώ η δεύτερη αίρει κάθε συμβιβασμό, προβάλλοντας τον καθαρό της χαρακτήρα. Η πρώτη ενισχύει τον εγωισμό και τον ατομικισμό, η δεύτερη προάγει το συλλογικό στοιχείο. Η πρώτη, τελικά, θεμελιώνει το δίκαιο και την ισότητα απέναντι στην καταπίεση, απαιτώντας την τιμώρηση και την ταπείνωση των αρνητών και των εχθρών της, ενώ η δεύτερη, ως καθαρή πράξη, καταλύει την καταπιεστική εξουσία και λυτρώνει τα υποκείμενα από την υφιστάμενη δικαϊκή βία, από την ισότητα στο τίποτα. Τελικά, όσο αποδυναμώνεται το δίκαιο και η ιστορία του, τόσο η επαναστατική βία αποκτά τη δυνατότητα του κρίνειν, θέτοντας όλο το εγχείρημα του Benjamin σε κίνηση.

Κατά τον Benjamin, η διαφορά των δύο υπογραμμίζεται από το γεγονός της ίδιας της πράξης. Η μυθική βία είναι τιμωρητική και αιματηρή, ενώ η θεϊκή αποφεύγει την αιματοχυσία· διασώζει τη ζωή και την ψυχή, προστατεύει τον βίο για χάρη του ίδιου. Απέναντι στον μύθο της Νιόβης τίθεται το εβραϊκής προέλευσης παράδειγμα του Κορέ⁸⁸ και της φατριάς των «προνομιούχων»⁸⁹ λευιτών. Σύμφωνα με το παράδειγμα αυτό, η συγκεκριμένη φατρία προχώρησε στην αμφισβήτηση των θεϊκών εντολών και υπέστη τη θεϊκή τιμωρία με έναν ουσιαστικά διαφορετικό τρόπο από την προαναφερθείσα αντιμετώπιση της μυθικής βίας. Οι προνομιούχοι λευίτες αποστάτησαν εναντίον του Μωυσή κατά την Έξοδο, προφασιζόμενοι το δικαίωμα της ισότητας που διακατέχει όλους τους Εβραίους. Η αμφισβήτηση του λόγου του Μωυσή μεταφράστηκε ως αντίδραση απέναντι στο λόγο του Θεού, θέτοντας έτσι εσωτερικά το ζήτημα της κατοχής της εξουσίας. Η τιμωρία των αποστατών επήλθε με τρόπο αναίμακτο, καθώς από τη μία διαρρήχθηκε η γη και παρέσυρε τους αποστάτες και, στη συνέχεια, ξέσπασε φωτιά η οποία εξάλειψε όσους εξ αυτών κατάφεραν να ξεφύγουν. Ουσιαστικά, δεν απέμεινε κανένα στοιχείο που να μαρτυρά ακόμα και την ύπαρξή τους. Από τη μία, η θεϊκή τιμωρία εξολόθρευσε μα, από την άλλη, μέσω του αναίμακτου στοιχείου, λύτρωσε τις ψυχές των

⁸⁸ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 29.

⁸⁹ Walter Benjamin, «Critique of Violence» στο Marcus Bullock και Michael W. Jennings (επιμ.), *Selected Writings Volume 1, 1913- 1926*, Harvard University Press, Κέμπριτζ 2002, σ. 250.

παραβατών από την ενοχή, αποδέχθηκε τη θυσία τους.⁹⁰

Επομένως, παρατηρούμε ότι ενώ η μυθική βία θέτει τον παραβάτη απογυμνωμένο, ενοχοποιημένο και ντροπιασμένο για την πράξη του μέχρι το τέλος της ζωής του, η θεϊκή βία τον τιμωρεί μεν, εξιλεώνοντας δε την ψυχή του. Σε αυτό κομβικό ρόλο έχει το αναίμακτο στοιχείο, στο οποίο ο φιλόσοφος επιμένει αρκετά. Η μεταφορά του αίματος αφορά την ίδια τη ζωή, «τη γυμνή ζωή»,⁹¹ την απλώς ζωή, την οποία η μυθική βία στοχεύει να διαλύσει. Κάτι τέτοιο φανερώνει ότι η θεϊκή βία δεν καταστρέφει το αξιακό περιεχόμενο του βίου, παρά επιτίθεται στους εκάστοτε όρους του, στα εκάστοτε υποκείμενα όταν κριθούν εχθρικά. Με άλλα λόγια, η θεϊκή βία χτυπά την εχθρική προς αυτήν ύπαρξη, προστατεύοντας όμως τις αξίες και τις αρχές που διέπουν τον ανθρώπινο βίο εν γένει· ο παραβάτης θυσιάζεται ούτως ώστε να διαφυλαχθεί η ελευθερία. Με κάτι τέτοιο, ο φιλόσοφος θέλει να αναδείξει το γεγονός ότι η στέρηση της ζωής κάποιου δεν συνεπάγεται την ολική κατάρριψη των αξιών που εκείνος φέρει, ούτε βέβαια συνεπάγεται την ολική απόρριψη της ύπαρξης, παρά μονάχα συγκεκριμένους όρους διαβίωσης. Η αντίληψη αυτή του φιλοσόφου επιβεβαιώνεται από την πράξη αυτοχειρίας του το 1940, δείχνοντας ότι απαξίωνε τους όρους του βίου και όχι την ίδια τη ζωή.

Με βάση τα παραπάνω, είναι αναγκαίο να αναδείξουμε κάποιους προβληματισμούς σχετικά με το ζήτημα της θυσίας του παραβάτη από τη θεϊκή βία. Ο Benjamin αναφέρεται στην αποδοχή της θυσίας, γεγονός το οποίο παραπέμπει στην αυτοθυσία του παραβάτη συγχέοντας τις δύο έννοιες, μα η συνέχεια της ανάλυσης δεν επιβεβαιώνει κάτι τέτοιο. Σύμφωνα με το μύθο του Κορέ, οι αποστάτες θανατώνονται με άκρως βίαιο τρόπο, κάτι το οποίο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αντεκδικητικό. Η καθαρότητα της θεϊκής βίας εδώ έρχεται σε αντίθεση με τη βίαιη στέρηση της ζωής του αντιρρησία. Κατά μία έννοια, η θεϊκή βία δεν αποδέχεται τη θυσία του παραβάτη, μα προκαλεί τη θανάτωσή του, γεγονός το οποίο δεν αναιρείται ούτε από το αναίμακτο στοιχείο. Το στοιχείο αυτό χρησιμοποιείται μεν για να αναδείξει την έλλειψη της βαναυσότητας και τη μη απαξίωση της ζωής εν γένει, μα δεν αναιρεί το γεγονός της βίαιης θανάτωσης και της έλλειψης αυτοθυσίας.

Επιπλέον, θέλουμε να επισημάνουμε έναν ακόμα προβληματισμό, χωρίς όμως να μπορούμε να δώσουμε μία επαρκή απάντηση βασιζόμενη στην ανάλυση του Benjamin. Ο προβληματισμός αυτός αφορά το κατά πόσο μπορεί να υφίσταται καθολική απελευθέρωση, τη στιγμή κατά την οποία η θυσία είναι αποδεκτή ως πράξη, έστω και εν μέρει. Δηλαδή, πώς μπορεί ένας μηχανισμός να επιφέρει την ολική άρση της καταπίεσης, τη στιγμή κατά την οποία, μέσω του ίδιου μηχανισμού, για κάποιους η καταπίεση αναπαράγεται, επιφέροντας μάλιστα το θάνατο;

⁹⁰ Μία πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυση ως προς το στοιχείο της αποδοχής της θυσίας είναι αυτή του Marc de Wilde. Σύμφωνα με την ανάλυσή αυτή, ο Benjamin μέσα από την αποδοχή επιδιώκει να αναδείξει τη σημαντικότητα της πράξης του δρώντα καθώς και της απόφασής του να επιμένει υπεύθυνα και συνειδητά στη θέση του, ακόμα και αν κάτι τέτοιο συνεπάγεται τη θυσία του. Ουσιαστικά, η αποδοχή της θυσίας της ζωής από τη θεϊκή βία αφορά την ανάδειξη της δικαιοσύνης και της δίκαιης ύπαρξης έναντι της απλώς υπάρξεως. Marc de Wilde, «Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt», *Philosophy & Rhetoric*, τόμ. 44, τχ. 4, σ. 370.

⁹¹ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 30.

Στο σημείο αυτό, κρίνεται ενδιαφέρον να παρουσιαστεί, με πολύ μεγάλη προσοχή, η θέση του Derrida περί του αναίμακτου στοιχείου,⁹² η οποία αναδεικνύει τους παραπάνω προβληματισμούς. Οφείλουμε εδώ να ξεκαθαρίσουμε ότι η παρουσίαση της συγκεκριμένης θέσης δεν αφορά την υιοθέτησή της από μεριάς μας, μα επιτρέπει τον εντοπισμό μίας σκληρής κριτικής στην μπενγιαμινική θεωρία καθώς και στην προσωπικότητα του φιλοσόφου. Ο λόγος που παραθέτουμε την παρακάτω ανάλυση είναι διότι αποτελεί μία έντονη κριτική που εμπλουτίζει την έρευνα της παρούσας εργασίας, προσφέροντας μία πιο σφαιρική αντίληψη περί της μπενγιαμινικής θεωρίας· ο αναγνώστης μπορεί να κατανοήσει καλύτερα την εκάστοτε θεωρία που τον ενδιαφέρει μελετώντας κριτικές και πολεμικές θέσεις προς αυτή. Μέσα από την κριτική του Benjamin, λοιπόν, αναδεικνύεται η θεϊκή βία έναντι της μυθικής, με βάση το γεγονός ότι η πρώτη απελευθερώνει λόγω της αναίμακτης έκφρασής της, ενώ η δεύτερη καταστρέφει ολοσχερώς. Η έλλειψη του αίματος συνεπάγεται την προστασία της ύπαρξης ως αξίας απόλυτης, με την θανάτωση να μην επιφέρει την ολική απαξίωση. Ακριβώς αυτό το στοιχείο οδηγεί την κριτική του Derrida στη σύγκριση της αναίμακτης επαναστατικής και απελευθερωτικής βίας, η οποία όμως οδηγεί στη θανάτωση, με τα βίαια μέσα των Ναζί, κυρίως δε με το Ολοκαύτωμα. Η συγκεκριμένη τακτική, η οποία αποτυπώνεται καθαρά στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και στους θαλάμους αερίων, αποτέλεσε μία διαδικασία η οποία, όχι μόνο εξόντωσε φυσικά τα θύματα των Ναζί, αλλά εξαθλίωσε την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Οι πρακτικές των Ναζί αποτέλεσαν μία μαζική προσπάθεια εξόντωσης των θυμάτων τους, ούτως ώστε να επέλθει η τελική λύση. Ο Derrida λοιπόν, παρατηρεί ότι οι απάνθρωπες αυτές πρακτικές χαρακτηρίζονταν εν πολλοίς από την έλλειψη αιματοχυσίας, συνδέοντάς τες έτσι με την μπενγιαμινική θεωρία. Το αναίμακτο στοιχείο στην περίπτωση των Ναζί διόλου ταυτίζεται με την εξιλέωση και την απελευθέρωση και πόρρω απέχει από οποιαδήποτε έννοια δικαιοσύνης. Υπό αυτή τη σκοπιά, το αναίμακτο στοιχείο αξιολογείται στη συγκεκριμένη περίπτωση με ακριβώς αντίστροφα χαρακτηριστικά από εκείνα που εντόπιζε ο Benjamin. Υπό την ντεριντιανή σκληρή κριτική όμως, η εξύψωση του αναίμακτου στοιχείου από τον Benjamin οδηγεί λογικά στη σύνδεση της θεϊκής βίας με το Ολοκαύτωμα.

Επανερχόμενοι στη μυθική βία, στο στόχαστρο μπαίνει η ίδια η ζωή και οριοθετείται αυστηρά η σχέση μεταξύ θεού/ δικαίου και ατόμου.⁹³ Κομβικό ρόλο στη σχέση αυτή αποτελεί το στοιχείο της ενοχής, όπως θα παρουσιαστεί στη συνέχεια. Αν αυτή η παραδοχή αναγνωσθεί αντίστροφα, η γυμνή ζωή αμφισβητεί τον πυρήνα του δικαίου, τη δικαϊκή τάξη και την εξουσία, κάτι το οποίο, παράλληλα, φανερώνει τη θεμελιώδη σύνδεση των δύο. Για τον λόγο αυτό, το δίκαιο προβάλλει μία αιματηρή βία επάνω στη γυμνή ζωή, ώστε να τιμωρήσει τους παραβάτες/ εχθρούς της, αλλά και να υπενθυμίσει

⁹² Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 186.

⁹³ Σύμφωνα με τον Agamben, η γυμνή ζωή στον Benjamin αφορά το υποκείμενο της σχέσης δικαίου και βίας. Η κυριαρχία του δικαίου στο υποκείμενο κινείται παράλληλα με τη γυμνή ζωή. Agamben, *Homo Sacer...*, ό.π., σ. 111.

με παραδειγματικό τρόπο ότι τα όρια που έχει ιστορικά θέσει δεν πρέπει να παραβιαστούν επ' ουδενί. Αντίθετα, η θεϊκή βία εμφανίζεται και παρουσιάζεται ως η δύναμη η οποία παύει τη βαναυσότητα που επιφέρει η δικαϊκή βία στα άτομα, λυτρώνοντάς τα (η έννοια της λύτρωσης μας παραπέμπει στους προβληματισμούς που θέσαμε προηγουμένως, καθώς η λύτρωση επέρχεται μέσω της θανάτωσης). Η μυθική βία εκκινείται από και έχει ως τελικό αποδέκτη την εξουσία, ενώ η θεϊκή βία απευθύνεται στο άτομο, έξω από τη δικαϊκή σχέση.⁹⁴ Επομένως, η τελευταία παρουσιάζει ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της την απομάκρυνσή της από κάθε δικαϊκό νόμο, από την ίδια τη νομοθεσία. Η καταστροφικότητά της μπορεί να αφορά πολλές σφαίρες,⁹⁵ αλλά δεν παρουσιάζεται ποτέ απόλυτα, καθώς λυτρώνει την ανθρώπινη ψυχή, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω.

Σημαντική συμβολή ως προς τα παραπάνω, αποτελεί για ακόμη μια φορά η κριτική προσέγγιση του Derrida,⁹⁶ αναφορικά με την απόλυτη διάρρηξη δικαίου και δικαιοσύνης, μέσα από τη θεμελιωτική μυθική και την καταστρεπτική/ λυτρωτική θεϊκή βία. Στη διάκριση ο φιλόσοφος διαβλέπει την εβραϊκή παράδοση, τη θεολογική σκοποθεσία. Για εκείνον δεν υφίσταται αυτονόμηση της δικαιοσύνης, ως επαναστατικής βίας, από το δίκαιο. Αναγνωρίζει μεν τη διάκριση των δύο, επ' ουδενί όμως την ολική ρήξη. Ο Benjamin, απολυτοποιώντας την καθαρή βία ως καθαρό μέσο, στοχεύει στην επιβολή της δικαιοσύνης έναντι του δικαίου, στην επαναστατική προοπτική η οποία θα οδηγήσει στην εξάλειψη του δικαίου με θεολογικούς όρους.

Η ιερότητα της ύπαρξης

Βασιζόμενοι στα παραπάνω, παρατηρούμε ότι η έννοια της ζωής έχει ουσιαστική σημασία στο μενγιαμινικό έργο, σε βαθμό μάλιστα κατά τον οποίον η υπεράσπισή της (μέσα από την επαναστατική βία) μπορεί να δικαιολογήσει τη θυσία όσων την απειλούν, όπως παρουσιάστηκε στο παράδειγμα του Κορέ. Το γεγονός της ανάδειξής της ως εν δυνάμει απειλής προς το δίκαιο, όπως φάνηκε μέσα από τη μυθική βία, αποδίδει τη σημαντικότητά της, τουλάχιστον όπως αποτυπώνεται κατά τη νεωτερικότητα. Για να εξεταστεί λοιπόν περαιτέρω, προσεγγίζεται από τον Benjamin υπό τη σκοπιά της σύγκρουσης μεταξύ των υποκειμένων, ούτως ώστε να επιτραπεί και μία κριτική ηθικής φύσης. Ο φιλόσοφος επιλέγει να παρουσιάσει την ηθικότητα αυτή μέσα από την εξέταση της σημαντικότερης εκ των δέκα εντολών.⁹⁷ Κάτι τέτοιο αναδεικνύει για ακόμα μία φορά τη σημαντικότητα του θεολογικού στοιχείου στη μενγιαμινική θεωρία, επανεισάγοντας παράλληλα το ζήτημα της ηθικότητας ως προς την κριτική. Σε αντίθεση με την παραπάνω θέση κατά την οποία ο

⁹⁴ «Η μυθική βία είναι μια αιματηρή εξουσία επί της γυμνής ζωής για λογαριασμό της εξουσίας, ενώ η θεϊκή βία είναι καθαρή εξουσία επί του συνόλου της ζωής για λογαριασμό των ζώντων». Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 30.

⁹⁵ «[...] τα αγαθά, το δίκαιο, τη ζωή και τα παρόμοια[...].» Αυτ.

⁹⁶ Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 288.

⁹⁷ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 30.

φιλόσοφος απέρριψε την ηθικολογική κριτική με βάση την κατηγορική προσταγή στο δίκαιο, η ηθικότητα εδώ αφορά μία διαφορετική έννοια, καθώς εξετάζει την ίδια την ύπαρξη.

Η βία του ανθρώπου με αποδέκτη τον άνθρωπο, με κορύφωση τη στέρηση ζωής, έρχεται σε σύγκρουση με την ίδια την ηθικότητα. Κάτι τέτοιο τίθεται ρητά μέσα από τη δέκατη εντολή, «ου φονεύσεις», τον σημαντικότερο γνώμονα και κανόνα πράξης για τους Εβραίους πιστούς απανταχού. Μα, το πεδίο κρίσεως της εντολής από τη μία και της πράξης βίας από την άλλη δεν είναι κοινό. Η δέκατη εντολή δεν αφορά και δεν κρίνει την πράξη καθαυτή, μα τη στιγμή πριν από την πράξη· δεν αποτελεί κριτήριο, μα καθολικό γνώμονα της συνείδησης του ανθρώπου με βάση τον οποίο εκείνος θα πρέπει να πράττει. Η εντολή απευθύνεται στην ηθική του συλλογικού ατόμου, η οποία όμως διαφέρει από την ατομική πράξη καθώς, όταν παραβιαστεί, βαραίνει κατ' αποκλειστικότητα το υποκείμενο και όχι το συλλογικό του πλαίσιο. Για τον λόγο αυτό, εναπόκειται στον παραβάτη να αναλάβει την ευθύνη της άρνησης υπακοής.

Το συγκεκριμένο σχήμα της μη σύμφωνης με την εντολή πράξης βασίζεται από τον Benjamin στην περίπτωση της αυτοάμυνας. Ως προς αυτή, η εντολή παύει να έχει ισχύ καθώς η θανατηφόρα βία δεν σκοπεύει κατ' αρχήν στη στέρηση της ζωής, αλλά στην αυτοεπιβίωση, πράγμα το οποίο συνεπάγεται την απόρριψη της καθολίκευσης του ηθικού γνώμονα. Στην περίπτωση αυτή, η βία που προϋπάρχει απειλεί την ίδια τη ζωή, επομένως η αυτοάμυνα αναγνωρίζεται ως αυτοπροστασία της ύπαρξης, ακόμα και αν έχει ως αποτέλεσμα τη στέρηση της ύπαρξης του επιτιθέμενου. Σύμφωνα με την ηθική εντολή, η προστασία της απλώς ύπαρξης τίθεται υπεράνω όλων. Η ιερότητα της ζωής ως τέτοιας όμως δεν μπορεί καθολικά να τίθεται υπεράνω της ίδιας της ύπαρξης όταν η τελευταία είναι δίκαιη, κάτι το οποίο αποδεικνύεται μέσα από το παράδειγμα της αυτοάμυνας. Με άλλα λόγια, η ιερότητα της ύπαρξης χάνεται, όταν εκείνη επιτίθεται σε μια έτερη ύπαρξη, στερώντας από την πράξη της κάθε στοιχείο δικαιοσύνης.

Στη συλλογιστική αυτή, η οποία προάγει την ιερότητα της ζωής, ο φιλόσοφος εντοπίζει ένα πρόβλημα,⁹⁸ όπως αναδείχθηκε μέσα από την περίπτωση της αυτοάμυνας. Το άτομο δεν προσδιορίζεται μονάχα από τη γυμνή ζωή του, καθώς σε αυτή δεν ενυπάρχει το στοιχείο της ισότητας και της ελευθερίας. Εάν η ύπαρξη προσδιοριστεί από κάποιου είδους ιερότητα, τότε οτιδήποτε έξω από εκείνη τίθεται ως ανίερο, όπως φερ' ειπείν η σωματικότητά της, η οποία κατά πρώτον φθείρεται εκ των έσω και κατά δεύτερον είναι ευάλωτη σε εξωτερικούς παράγοντες. Άλλωστε, αναφέρει ο φιλόσοφος, η γυμνή ζωή όπως παρουσιάστηκε μέσα από το παράδειγμα της Νιόβης, κατά την αρχαιότητα ήταν άκρως υποτιμημένη. Επομένως, ο ιστορικός προσδιορισμός της παρουσιάζει μία κατάσταση ανάξια, η οποία δεν θα μπορούσε να οριστεί ως απολύτως ιερή ιστορικά. Μέσα από την ανάλυση αυτή, τελικά, η ιερότητα της ζωής ως καθαρής ύπαρξης, με έντονο το στοιχείο της ενοχής,

⁹⁸ Αυτ., σ. 32.

όπως θα φανεί στη συνέχεια, αίρεται απέναντι στη δίκαιη ύπαρξη. Η δικαιοσύνη, η οποία εμπεριέχει την ισότητα και την ελευθερία, είναι εκείνη η οποία θα πρέπει να εξυψώνεται πάνω από την απλή ύπαρξη, ακόμα και αν κάτι τέτοιο συνεπάγεται τη βία μέσα από την αυτοάμυνα.

Η ιστορικότητα της βίας και η άρση της σχέσης της με το δίκαιο

Κάνοντας μία αναδρομή στα παραπάνω, όπως για παράδειγμα στην εξέταση του δικαίου καθώς και της μυθικής και της θεϊκής βίας, παρατηρούμε ότι η έννοια της ιστορικότητας αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο στην κριτική του Benjamin, καθώς ο φιλόσοφος επανέρχεται συνεχώς σε αυτήν τόσο στην εξέταση των εννοιών, όσο και των πράξεων του πολίτη και του δικαίου. Η προσέγγιση λοιπόν της ιστορικότητας της ίδιας της βίας είναι απαραίτητη, ούτως ώστε να αποσαφηνιστεί πλήρως η κριτική θέση του φιλοσόφου.⁹⁹ Μονάχα εξετάζοντας ιστορικά το φαινόμενο μπορεί να οριοθετηθεί, καθώς μέσα από την ιστορική της χρήση, τροποποίηση και εξέλιξη, θα γίνει εμφανής ο χαρακτήρας της. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα επιτραπεί μία πιο σφαιρική αντίληψη περί της βίας όπως εμφανίζεται τόσο εντός του δικαίου όσο και έξω από αυτό, με αποτέλεσμα να ενισχυθεί η κριτική, να καταστεί πιο εποικοδομητική.

Για να γίνει δυνατή η κριτική στο δίκαιο και τις διακρίσεις εντός του, οι οποίες επιτρέπουν τη διαφορετική προσέγγιση των μορφών βίας, πρέπει να υπάρξει μία αποστασιοποίηση από την ιστορικά παροντική εποχή. Το δίκαιο αποτελεί ιστορικό προϊόν, οπότε για να εξεταστεί πρέπει να μελετηθεί ως τέτοιο και όχι να προσεγγιστεί ως προς μία συγκεκριμένη του εμφάνιση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η φιλοσοφία του δικαίου μετατρέπεται σε φιλοσοφία της ιστορίας, ούσα μάλιστα στενά συνυφασμένη με τη βία, καθώς η τελευταία αποτελεί προϊόν και παράγοντα της ίδιας της ιστορικής πορείας (η αντίληψη του Benjamin σχετικά με την ιστορία θα αναλυθεί στη συνέχεια). Το γεγονός ότι η βία διαμορφώνει όσο και διαμορφώνεται από την ιστορία συνεπάγεται ότι οι χειραφετητικές αξίες που παράγονται ιστορικά είναι γεννήματα βίαιων διαδικασιών. Στο ιστορικό αυτό πλαίσιο, τη θεϊκή βία αποπειράται να διαλύσει τη διαμάχη με τη μυθική βία, μέσα από την αποθεμελίωση του δικαίου.

Η ματιά στη βία, απωθώντας την ιστορικότητά της, θα οδηγούσε στον εντοπισμό της μονάχα ως νομοθετικής και συντηρητικής ως προς το δίκαιο. Τα πράγματα όμως δεν είναι έτσι. Στη συγκεκριμένη διπλή λειτουργία της βίας φαίνεται ότι η συντήρηση του δικαίου, μέσα από την εχθρική αντιμετώπιση των αντιπάλων της δικαϊκής τάξης, αποδυναμώνει την ίδια τη νομοθετική λειτουργία. Η απόπειρα συντήρησης, μία διαδικασία που αφορά το συγκεκριμένο, θωρακίζει το ήδη υπάρχον, αποστρέφοντας την προσοχή της από τον καθολικό χαρακτήρα της νομοθεσίας, καθιστώντας τον έτσι

⁹⁹ «Η κριτική της βίας είναι η φιλοσοφία της ιστορίας της [...]». Αυτ.

ασθενέστερο. Σε αυτήν ακριβώς τη στιγμή εντοπίζεται η ιστορική κίνηση της βίας, η οποία παρουσιάζεται ως «ταλάντωση»¹⁰⁰ μεταξύ των λειτουργιών της νομοθέτησης και της συντήρησης. Τις στιγμές της αποδυνάμωσης του δικαίου, τις στιγμές που εκείνο διαρρηγνύεται, εμφανίζεται η θεϊκή βία, ως πραγμάτωση της ολικής ανατροπής. Ο φαύλος κύκλος μεταξύ των αντικρουόμενων δυνάμεων που επιδιώκουν από τη μία τη διατήρηση και από την άλλη την οικειοποίηση της εξουσίας διασπάται κατά την εμφάνιση της θεϊκής/ επαναστατικής βίας. Η απόλυτη διάρρηξη του κύκλου θα επέλθει κατά την ιστορική στιγμή της ολοκλήρωσης του στόχου της θεϊκής βίας· τη ρήξη αυτή θα επιφέρει η επαναστατική πράξη. Ο χαρακτήρας της τελευταίας είναι πάντοτε καταστροφικός, καθώς διαλύει το υπάρχον, την ουδέτερη και άχρωμη επανάληψη, την καταπίεση, διασώζοντας βιαίως την ιστορικότητα από το κυρίαρχο, όπως θα αναλυθεί επί μακρόν στο τρίτο κεφάλαιο της εργασίας. Κάτι τέτοιο πραγματώνεται με το άλμα προς το παρελθόν, όπως θα αναλυθεί εν συνεχεία.

Η θεϊκή βία λοιπόν συγκρούεται ευθέως με το δίκαιο, διεκδικώντας την άρση της σχέσης του τελευταίου με τη βία. Για να εξηγηθεί αυτό, επιλέγουμε να παραθέσουμε τον μύθο του Προμηθέα, ακολουθώντας την τάση του Benjamin να αντλεί παραδείγματα και να ονοματίζει έννοιες μέσα από θεολογικά και μυθικά στοιχεία. Σύμφωνα με τον μύθο, ο Προμηθέας, άνευ σχεδιασμού, επέλεξε να παραβιάσει τους θεϊκούς νόμους, υποκινούμενος από την ελπίδα της μελλοντικής εκπλήρωσης του στόχου του, της πραγμάτωσης της δικαιοσύνης. Για την ακρίβεια, η πράξη του δεν γίνεται αντιληπτή ως επιλογή, μα ως υποχρέωση, για την απελευθέρωση. Ο Προμηθέας γνώριζε ότι ο κλοπή της φωτιάς και η προσφορά της στους θνητούς αποτελούσε ευθεία αμφισβήτηση της θεϊκής εξουσίας και των θεϊκών νόμων. Παρ' όλα αυτά, έδρασε με βάση τον ηθικό γνώμονα της δικαιοσύνης, προσφέροντας τη δυνατότητα της απελευθέρωσης στους καταπιεσμένους θνητούς. Για να το κάνει αυτό, συγκρούστηκε κατ' ανάγκη με το δίκαιο και για τον λόγο αυτό τιμωρήθηκε βάνουσα. Η τιμωρία του δεν ήταν ολοκληρωτικά καταστροφική, στοιχείο χαρακτηριστικό της μυθικής βίας. Δεσμευμένος στον Καύκασο, ο Προμηθέας αφέθηκε να βασανίζεται κάθε πρωί και να αναπλάθεται κάθε βράδυ, ούτως ώστε το μαρτύριό του να μην έχει τέλος. Η μυθική βία τιμώρησε τόσο εκείνον όσο και τη συνείδησή του, τη μνήμη του, με τη διαχρονικότητα της τιμωρίας του να υπογραμμίζει τη σημαντικότητα της παράβασής του. Η πράξη λοιπόν του Προμηθέα φαίνεται ότι συγκρούστηκε μετωπικά με τη μυθική βία. Ο ίδιος γνώριζε για τις συνέπειες της παράβασής του, μα κάτι τέτοιο δεν τον απέτρεψε από το να πράξει τα δέοντα για εκείνον. Η πράξη του ήταν αναγκαία, αποτελούσε υποχρέωσή του, επομένως δεν μπορούσε να αποφευχθεί. Έτσι, ο Προμηθέας αγνόησε τόσο τη θεϊκή εντολή όσο και την αυστηρή τιμωρία που θα του επιβαλλόταν, σκοπεύοντας στην μελλοντική απελευθέρωση των ανθρώπων. Απέναντι στο δίκαιο των θεών, αντιπαρέβαλε την ηθικότητα της δικαιοσύνης, καθολικεύοντάς την. Μέσα από τον μύθο αυτό, η πράξη του Προμηθέα ταυτίζεται με

¹⁰⁰ Αυτ., σ. 33.

τη θεϊκή βία. Όπως λοιπόν εκείνος στόχευε στην απελευθέρωση του ανθρώπου, έτσι και η επαναστατική βία, ως καθαρή βία, όχι μόνο συγκρούεται με και αποστασιοποιείται ουσιαστικά από το δίκαιο, αλλά στοχεύει παράλληλα στην πραγμάτωση της δικαιοσύνης της, μέσα από την κατάργηση της καταπιεστικής εξουσίας, μέσα από την άρση κάθε καταπίεσης. Ας επισημανθεί βέβαια εδώ ότι η πράξη του Προμηθέα αποτέλεσε αυτοθυσία, με τον ίδιο να αποδέχεται την τιμωρία του, γεγονός το οποίο διαφέρει από το προηγούμενο παράδειγμα του Κορέ και τις έντονες προβληματικές που αναδειξαμε σχετικά με την τιμωρία των παραβατών εν είδει θυσίας.

Είναι φανερό λοιπόν ότι μέσα από τη θεϊκή βία, ο Benjamin επιδιώκει να αποδεσμεύσει το στοιχείο της βίας από το δίκαιο, καθιστώντας το έτσι ανίσχυρο. Μετά την άρση της σχέσης του με τη βία, το θετικό δίκαιο θα αποκτήσει άλλο χαρακτήρα. Όταν παύσει να εφαρμόζεται και να έχει ισχύ, τότε, αποστερημένο από την ουσία του, θα αποκτήσει μία άλλη λειτουργία. Όπως παρατηρεί εύστοχα ο Agamben,¹⁰¹ η αποϊσχυροποίηση του δικαίου θα το μετατρέψει σε αντικείμενο ιστορικής μελέτης, μέσα από την οποία θα δοθεί η δυνατότητα του επαναπροσδιορισμού της σχέσης του με τη δικαιοσύνη. Ουσιαστικά, μέσα από την απελευθέρωση του δικαίου από τη βίαιη ουσία του, ο Benjamin αναγνωρίζει τη δυνατότητα του επαναπροσδιορισμού του, της αποκαθίδρυσής του. Μέσα από την αποκαθίδρυση αυτή, ο φιλόσοφος διαβλέπει τη δυνατότητα να διασωθεί το στοιχείο της καθολικότητας που χαρακτηρίζει το δίκαιο, ούτως ώστε να συνδυαστεί με την ενικότητα της δικαιοσύνης. Με άλλα λόγια, μέσα από την αποκαθίδρυση του δικαίου, ο Benjamin εντοπίζει τη δυνατότητα της εκκαθολίκευσης της δικαιοσύνης προς όλους και όλες, κάτι το οποίο δεν ήταν εφικτό μέσα από το δίκαιο, όπως έχει ήδη αναλυθεί. Η θέση αυτή ενισχύεται από τον David Pan,¹⁰² σύμφωνα με τον οποίον η εστίαση του Benjamin στην ατομική δικαιοσύνη δεν συνεπάγεται την άρνηση της καθολικότητας που χαρακτηρίζει το νόμο, αλλά υπογραμμίζει την αντίθεση του φιλοσόφου προς το δίκαιο, καθώς αντιλαμβάνεται ότι το τελευταίο έχει αυτονομηθεί πλήρως από τη δικαιοσύνη και λειτουργεί αυθαίρετα. Η πεποίθηση αυτή αποτυπώνει την προσπάθεια του Benjamin να επαναπροσδιορίσει και να αποκαταστήσει τη σχέση δικαιοσύνης και καθολικότητας, μία θέση η οποία τον συνδέει μερικώς με τον Carl Schmitt, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια. Η πρόθεση λοιπόν της αποκαθίδρυσης και όχι της ολικής άρνησης του δικαίου συνεπάγεται το γεγονός ότι ο Benjamin απορρίπτει το δίκαιο όπως το βιώνει και εντοπίζει ιστορικά, δεν απορρίπτει όμως κάθε πτυχή του, όπως άλλωστε έχει προαναφερθεί· επιδιώκει ένα δίκαιο απελευθερωμένο από κάθε είδους καταπίεση, το οποίο να διασφαλίζει την απόδοση της δικαιοσύνης.

Η αναγκαιότητα της αποδέσμευσης της βίας είναι ένα στοιχείο το οποίο φωτίζει ο Derrida,¹⁰³

¹⁰¹ Agamben, *Κατάσταση Εξαιρέσεως...*, ό.π., σ. 108.

¹⁰² David Pan, «Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order», *The German Quarterly*, τόμ. 82, τχ. 1, σ. 46.

¹⁰³ Derrida, *Ισχύς Νόμου...*, ό.π., σ. 166-167.

μέσα από την ανάδειξη μίας υποθετικής διατύπωσης, όπως παρατηρείται στο δοκίμιο του 1921. «Αν»¹⁰⁴ η βία εντοπιστεί πέρα από το δίκαιο, ως καθαρή δύναμη, τότε μόνο η επαναστατική βία θα μπορέσει να τεθεί ως δυνατότητα: μονάχα τότε η επαναστατική βία θα εκδιπλωθεί μπροστά στο άτομο. Το υποθετικό στοιχείο της παρατήρησης αυτής δεν αποδίδεται στο γεγονός ότι κάτι τέτοιο είναι ενδεχομενικό. Αντιθέτως, συνεπάγεται το ότι η απόφαση κατά την οποία η απελευθέρωση μπορεί να πραγματοποιηθεί δεν αφορά το άτομο, καθώς αυτό δεν μπορεί να διακρίνει αποφασιστικά την καθαρή, επαναστατική βία ως τέτοια. Η πρώτη κίνηση της βίας αυτής είναι η εμφάνιση, μέσα από την οποία διαρρηγνύεται η αποκλειστική της σχέση με το δίκαιο. Μονάχα μετά το πέρας της επαναστατικής κατάστασης το υποκείμενο τίθεται ικανό να την αναγνωρίσει. Επομένως, σύμφωνα με τον Derrida, ο Benjamin αντιλαμβάνεται ότι η επαναστατική βία μπορεί να εξετασθεί ως τέτοια από το υποκείμενο μόνο όταν υπάρξει μία χρονική απόσταση μεταξύ των δύο, όπως θα αναλυθεί στη συνέχεια. Κάτι τέτοιο δεν είναι ενδεχομενικό, καθώς η θεϊκή βία έχει κάνει την ιστορική της εμφάνιση πολλάκις, κρατώντας ζωντανή αυτή την ελπίδα της μελλοντικής επίτευξης του στόχου της, ακόμα και αν έχει παρουσιαστεί αλλοιωμένη από την κυριαρχία στο ιστορικό παρόν.¹⁰⁵

Ολοκληρώνοντας την αυστηρή εξέταση της *Κριτικής της βίας*, υπό την έννοια της παρακολούθησης του δοκιμίου βήμα προς βήμα, είναι ασφαλές να συμπεράνουμε ότι η μπενγιαμινική κριτική αποτελεί μέσο απόρριψης του νεωτερικού δικαίου και της μυθικής βίας εν γένει. Αυτό το οποίο επιδιώκει ο Benjamin είναι η αποκαθίδρυση του δικαίου, ούτως ώστε να αντλήσει από εκείνο κάποια θεμελιώδη στοιχεία, όπως την δυνατότητα καθολίκευσης και την προστασία των ανθρώπινων δικαιωμάτων, επανεντάσσοντάς τα στην δική του θεωρία περί της βίας, ως καθαρής εξέγερσης. Προς επίρρωση του συμπεράσματος αυτού, παρουσιάζονται οι τελευταίες περιόδους του δοκιμίου ως έχουν: «Ωστόσο, είναι απορριπτέα κάθε μυθική βία, δηλαδή κάθε βία που θεσπίζει δίκαιο και η οποία μπορεί αλλιώς να αποκληθεί εκτελεστική βία. Απορριπτέα, όμως, είναι και η βία που συντηρεί το δίκαιο, η διοικητική βία που το υπηρετεί. Η θεϊκή βία, που είναι το σύμβολο και η σφραγίδα αλλά ποτέ το μέσο μιας ιερής εκτέλεσης, μπορεί να αποκληθεί κυρίαρχη βία».¹⁰⁶ Μέσα από την αξίωση και τη διαπίστωση της θέσης αυτής, ο φιλόσοφος καταδικάζει το δίκαιο και τη διπλή λειτουργία της βίας εντός του, η οποία αναπαράγει την υποταγή των καταπιεσμένων, ενισχύοντας μία εξουσία καταπιεστική για ένα μεγάλο μέρος των συλλογικών υποκειμένων. Ο πυρήνας της ανάλυσής της διπλής αυτής λειτουργίας διαιωνίζει την ίδια τη βία, διαμέσου της καταστροφής της ψυχής του ατόμου. Αντιθέτως, ο Benjamin προσβλέπει στην πραγμάτωση του στόχου της θεϊκής, *κυρίαρχης*, όπως την αποκαλεί, βίας. Η εμφάνιση της βίας αυτής συνεπάγεται την

¹⁰⁴ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 33.

¹⁰⁵ «Η ελπίδα [...], δεν είναι απλώς για τους απελπισμένους. Η ελπίδα είναι οι απελπισμένοι. Οι μόνοι που αληθινά φέρουν αυτό το όνομα: οι υφιστάμενοι την εκμετάλλευση και καταπιεσμένοι». Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού*, ό.π., σ. 249.

¹⁰⁶ Benjamin, *Για μία Κριτική της Βίας...*, ό.π., σ. 34.

απεμπλοκή της σχέσης μέσου και σκοπού, προσβλέποντας σε μία πραγματικότητα πλήρως απελευθερωμένη από πάσης φύσεως καταπίεση.

Το δικαίωμα στη γρήση της βίας

Συμπληρωματικά προς τα παραπάνω, καθώς εκείνα αποτελούν προϋπόθεση της κατανόησής τους, επιλέγουμε να παρουσιάσουμε κάποιες σύντομες σημειώσεις του Benjamin,¹⁰⁷ οι οποίες αποτελούν κριτική προς ένα άρθρο του Herbert Vorwerk με τίτλο *Το δικαίωμα στη χρήση βίας*, εκδοθέν το 1920 στο περιοδικό *Φύλλα για έναν Θρησκευτικό Σοσιαλισμό*. Μέσα από τις σημειώσεις αυτές, ο φιλόσοφος αποπειράται να εντάξει και να αναδείξει τις δικές του θέσεις περί των ζητημάτων που πραγματεύεται το άρθρο του Vorwerk. Ο Benjamin επικεντρώνεται στη βία, αναφερόμενος συνοπτικά στη σχέση της με την έννομη τάξη καθώς και στη σύνδεσή της με το κράτος και τον πολίτη, υπό τη μορφή του δικαιώματος. Μέσα από τις απαντήσεις του φιλοσόφου γίνεται αναφορά στη σχέση του δικαίου με το κράτος, κάτι το οποίο μας υπενθυμίζει την παραπάνω ανάλυση περί της νομιμοποίησης της κρατικής βίας. Παράλληλα, προσεγγίζεται η βία ως δικαίωμα τόσο του κράτους όσο και του ατόμου, το οποίο μας παραπέμπει στην παραπάνω διερεύνηση της αποκλειστικής χρήσης της βίας από το δίκαιο. Αν και σύντομες, οι σημειώσεις του φιλοσόφου επιβεβαιώνουν και συμπυκνώνουν όλες τις κεντρικές έννοιες που παρουσιάστηκαν μέχρι τώρα, διαλευκαίνοντας περισσότερο την μενγγιαμινική σκοποθεσία προς την αναγκαιότητα της άρσης της καταπίεσης.

Ο Benjamin ξεκινά την κριτική του σχολιάζοντας αρχικά δύο φράσεις από το κείμενο του Vorwerk, περί της βίας και της σχέσης της με το δίκαιο. Η πρώτη προς κριτική πρόταση, σύμφωνα με την οποία «η έννομη τάξη έχει ουσιωδώς την τάση να αντιδρά με τη χρήση καταναγκασμού ενάντια στην απόπειρα της διάρρηξής της, να διατηρεί ή να αποκαθιστά καταναγκαστικά την ορθή κατάσταση»,¹⁰⁸ εκλαμβάνεται από τον φιλόσοφο ως κατ' αρχήν ορθή, μα κρίνεται λανθασμένο το πλαίσιο στο οποίο τίθεται. Όπως εξηγήσαμε παραπάνω, το στοιχείο του καταναγκασμού εντοπίζεται στον πυρήνα του δικαίου, ούτως ώστε να επιβληθεί η δικαϊκή θέση ακόμα και στις περιπτώσεις κατά τις οποίες η απειλή δεν είναι εμφανής. Ο εξαναγκασμός αυτός παραπέμπει στη λειτουργία της συντήρησης διά της βίας, μέσα από την οποία το δίκαιο αποπειράται να θωρακιστεί από οποιονδήποτε κίνδυνο. Η διαφωνία του Benjamin λοιπόν δεν εντοπίζεται στο κομμάτι της βίας, μα στην αναφορά περί της ορθής κατάστασης. Σύμφωνα με τη μέχρι τώρα ανάλυση, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η ορθή κατάσταση κατά τον φιλόσοφο αφορά μία συνθήκη απαλλαγμένη από πάσης φύσεως καταπίεση. Αντιθέτως, η ιδανική κατάσταση για τη δικαϊκή τάξη περιγράφεται ως ένα

¹⁰⁷ Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία...*, ό.π., σ. 418-422.

¹⁰⁸ Αυτ., σ. 418.

πλαίσιο το οποίο μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα μέσα από την καταπίεση. Το δίκαιο προσπαθεί να πραγματώσει ή/ και να συντηρήσει μία καθυποταγμένη συνθήκη για τον πολίτη, πράγμα το οποίο συνεπάγεται ότι η επιθετική του απάντηση απέναντι στην απειλή δεν πηγάζει από την προσδοκία εφαρμογής μίας απελευθερωτικής κατάστασης. Η αντίδρασή του βασίζεται στη βιασύνη του να επιβληθεί, ούτως ώστε να συναντήσει όσο το δυνατόν λιγότερες αντιδράσεις, να αποτρέψει την εμφάνιση περαιτέρω κινδύνων. Ο Benjamin αντιλαμβάνεται την αντίδραση αυτή ως αντανακλαστική κίνηση με σκοπό τη διατήρηση της εξουσίας και του μονοπωλίου της βίας. Η ανυπομονησία που εξωτερικεύει η δικαϊκή τάξη απέναντι στον κίνδυνο συνεπάγεται την έλλειψη υπομονής, τον φόβο της αποϊσχυροποίησης, όχι τη στόχευση σε μία καλύτερη συνθήκη διαβίωσης.

Η δεύτερη θέση προς κριτική, σύμφωνα με την οποία «μόνο το κράτος έχει δικαίωμα να χρησιμοποιεί βία (και κάθε χρήση βίας από την πλευρά του απαιτεί ένα ιδιαίτερο δικαίωμα)»¹⁰⁹ προκύπτει ως αναγκαιότητα από την πρώτη. Το κράτος προσλαμβάνεται ως η εξουσία της δικαϊκής τάξης, επομένως η νομιμοποίησή του εκφράζεται μέσα από τον βίαιο εξαναγκασμό. Για μία ακόμη φορά ξεκαθαρίζεται το γεγονός της επιδίωξης της αποκλειστικής χρήσης της βίας από το δίκαιο και τον κρατικό μηχανισμό, ενώ παράλληλα υπενθυμίζεται ο νομιμοποιητικός χαρακτήρας της βίας εντός της κρατικής και δικαϊκής σφαίρας. Ας μην ξεχνάμε, ο Benjamin δεν αναιρεί ούτε την ιστορικότητα, ούτε τη νομιμοποίηση της χρήσης της βίας. Τουναντίον, τα στοιχεία αυτά αφορούν ουσιαστικές προϋποθέσεις από τις οποίες πηγάζει και θεμελιώνεται η κριτική του. Το ενδιαφέρον με την συγκεκριμένη πρόταση προς ανάλυση δεν εντοπίζεται στη χρήση της βίας από το κράτος, αλλά στον δικαιωματικό χαρακτήρα που αυτή φέρει. Το δικαίωμα ουσιαστικά αποτυπώνει τη νομιμοποίηση στη χρήση βίαιων μέσων, πράγμα το οποίο ναι μεν έχει ήδη αναλυθεί, αλλά θα εμπλουτιστεί κατά την συνέχεια της εξέτασης των συγκεκριμένων μενενγιαμινικών σημειώσεων.

Για να διαφωτίσει περισσότερο την έννοια του δικαιώματος της βίας, ο Benjamin οριοθετεί και εξετάζει τέσσερις κριτικές δυνατότητες,¹¹⁰ με βάση το κείμενο του Vorwerk. Οι προτάσεις αυτές περιγράφουν τους συνδυασμούς της κατοχής ή μη της βίας, τόσο από το κράτος όσο και από το άτομο. Σχετικά με τις κριτικές δυνατότητες, ο Benjamin ξεκαθαρίζει¹¹¹ ότι αφ' ενός το μεμονωμένο άτομο αντιτίθεται στο κράτος και όχι στα άλλα μέλη της κοινωνίας και, αφετέρου, οι σχέσεις του κράτους αφορούν τόσο άλλα κράτη, όσο και μεμονωμένα υποκείμενα. Για τη διευκόλυνση του αναγνώστη και της αναγνώστριας, οι κριτικές θέσεις παρατίθενται αυτούσιες:¹¹²

1. «Να καταστεί στόχος άρνησης το δικαίωμα στη χρήση βίας για το κράτος και για το μεμονωμένο άτομο».

¹⁰⁹ Αυτ., σ. 419.

¹¹⁰ Αυτ.

¹¹¹ Αυτ., υποσ. 114.

¹¹² Αυτ.

2. « Να αναγνωριστεί άνευ όρων το δικαίωμα στη χρήση βίας στο κράτος και στο μεμονωμένο άτομο».
3. « Να αναγνωριστεί το δικαίωμα στη χρήση βίας στο κράτος».
4. « Να αναγνωριστεί το δικαίωμα στη χρήση βίας μόνο στο μεμονωμένο άτομο».

Ο φιλόσοφος ξεκινά με την πρώτη θέση, στην οποία διαβλέπει ότι η άρνηση της βίας τόσο από το κράτος όσο και από το υποκείμενο δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή. Η μη αποδοχή της θέσης αυτής εξετάζεται από τον Benjamin σε τέσσερα επίπεδα. Κατά πρώτον, όπως έχουμε αποδείξει, η ιστορική θεμελίωση του κράτους είναι μία διαδικασία βίαιη, το κράτος γεννιέται μέσα από τη βία, πράγμα το οποίο την δικαιολογεί και τη νομιμοποιεί. Επομένως, η απάρνησή της αποτελεί αντίφαση ως προς τον κρατικό πυρήνα. Η αποστέρηση του βίαιου στοιχείου από το κράτος συνεπάγεται την άρνηση και απονομιμοποίησή του. Κατά δεύτερον, η θεμελίωση κάθε πολιτισμικής και οργανωτικής τάξης, όπως το κράτος, δεν μπορεί να βασιστεί στην εξασφάλιση των ελάχιστων προϋποθέσεων, όπως φερ' ειπείν μονάχα στην ύπαρξή του. Ναι μεν κάτι τέτοιο αποτελεί προϋπόθεση, αλλά αποστερεί το στοιχείο της συντήρησης καθώς και της στοχοθεσίας. Με άλλα λόγια, μονάχα η ύπαρξη, παραμερίζοντας κάθε άλλο όρο, δεν δύναται να τεθεί ως στόχος και επιδίωξη. Ο κρατικός μηχανισμός δεν μπορεί να βασίζεται μονάχα στην ύπαρξή του, καθώς κάτι τέτοιο θα του αποστερήσει τόσο την μακρομέρευση, όσο και την κατοχή εξουσίας. Τα δύο αυτά στοιχεία είναι άκρως συνυφασμένα με τη βία και εξίσου θεμελιώδη με την ύπαρξη. Κατά τρίτον, η διεκδίκηση της απλώς ύπαρξης από το κράτος δεν οδηγεί στη διεκδίκηση του δικαίου. Αντιθέτως, όπως έχουμε αναλύσει, το δίκαιο συγκρούεται, πολλές φορές βιαίως, με τη φυσική ύπαρξη, καθώς την αντιλαμβάνεται ως απειλή. Η σύγκρουση μεταξύ των δύο, δε, γίνεται εντονότερη, όταν στην ύπαρξη εντοπιστεί το στοιχείο της δικαιοσύνης, δηλαδή η ισότητα και η ελευθερία. Κάτι τέτοιο γίνεται αντιληπτό από το γεγονός ότι το δίκαιο δεν δρα με γνώμονα την ηθικότητα της δικαιοσύνης, παρά περιστρέφεται αποκλειστικά γύρω από την αυτοσυντήρησή του, γύρω από την κρατική εξουσία, η οποία στην περίπτωση της απλώς ύπαρξης του κράτους είναι περιττή. Τουναντίον, η δικαϊκή τάξη αναγνωρίζει τη διάκρισή της από τη δικαιοσύνη, κάτι το οποίο συνεπάγεται ότι οποιαδήποτε απόπειρα του δικαίου να επικαλεστεί δίκαια στοιχεία γίνεται κατ' επίφαση. Ας μην αγνοούμε άλλωστε, η κανονιστική βία του δικαίου έχει ως αποτέλεσμα την υπεράσπιση της υπάρχουσας πραγματικότητας η οποία καταπιέζει το άτομο, με την οποία η δικαιοσύνη βρίσκεται σε ουσιώδη διάκριση.

Κατά τέταρτον, το στοιχείο του καταναγκασμού και της βίας δεν έχει απαραίτητα «επιρροή στην εσωτερική στάση του ανθρώπου»,¹¹³ όπως αναφέρει πιθανώς ο Vorwerk (στο σημείο αυτό του κειμένου ο φιλόσοφος δεν ξεκαθαρίζει την πηγή προέλευσης της φράσης αυτής). Ο Benjamin

¹¹³ Αυτ., σ. 420.

παρατηρεί ένα είδος συλλογιστικής πλάνης (*quaternio terminorum*),¹¹⁴ κατά το οποίο ο συντάκτης συγγέει συνειδητά την «εσωτερική» με την «ηθική στάση», υπονοώντας ότι η βία έχει αντίκτυπο στην ηθική του υποκειμένου. Μα, το επιχείρημα αυτό του Vorwerk, με βάση το οποίο η βία και η ηθικότητα είναι δύο έννοιες αντικρουόμενες, δεν προκύπτει από κανέναν ηθικό συλλογισμό, γεγονός το οποίο οδηγεί τον Benjamin στο συμπέρασμα ότι το επιχείρημα δεν έχει αποδεικτική ισχύ. Κατά την άποψή μας, αυτό που θέλει να αποδείξει ο φιλόσοφος με την παραπάνω κριτική, είναι η ανάδειξη της ηθικότητας και της βίας ως δύο εννοιών συμβατών μεταξύ τους. Κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει κατανοητό εάν επαναφέρουμε στη μνήμη μας τη θεϊκή βία, η οποία ενέχει στον πυρήνα της την ηθικότητα της δικαιοσύνης.

Προχωρώντας, μέσα από τη δεύτερη θέση, κατά την οποία το δικαίωμα στη βία θα αναγνωριστεί τόσο στο κράτος όσο και στο άτομο, προκύπτει μία αντίφαση. Το κράτος δεν μπορεί να αναγνωριστεί με τα ίδια στοιχεία που διέπουν τα μεμονωμένα υποκείμενα, καθώς δεν είναι ούτε πρόσωπο, ούτε ίσο προς τους πολίτες. Αντιθέτως, αποτελεί τον κυρίαρχο, την κεφαλή της δικαϊκής τάξης, η οποία μάλιστα δεν αναγνωρίζει το δικαίωμα της άσκησης βίας στο μεμονωμένο άτομο. Ας μην αγνοούμε, το δίκαιο αρνείται πάσης φύσεως βίαιο δικαίωμα στον πολίτη. Η θέση αυτή, λοιπόν, δεν ευσταθεί. Ο Vorwerk, ο οποίος με βάση την πρώτη θέση αναγνωρίζει το κράτος ως τέτοιο ονοματίζοντάς το, προσπαθεί εντούτοις να αξιώσει το δικαίωμα της βίας του ατόμου έναντι της κρατικής αρχής, πράγμα όμως αδύνατο.

Αναφορικά με την τρίτη θέση, η οποία υπογραμμίζει ότι το δικαίωμα στη βία πρέπει να αναγνωριστεί μονάχα στο κράτος, ο Benjamin παρατηρεί ότι το περιεχόμενό της έχει αντίκρισμα, υπό μία προϋπόθεση. Η θέση αυτή προϋποθέτει την ηθική αξίωση του δικαίου, το οποίο αποτελεί αναφαίρετο κομμάτι του κράτους, καθώς μονάχα τότε η βία του δικαίου θα παύσει να είναι μέσο καθυπόταξης του πολίτη, μονάχα τότε το δίκαιο θα λειτουργήσει ως όφειλε. Ας μην ξεχνάμε, μία ουσιώδης λειτουργία του δικαίου είναι η διαφύλαξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων, γεγονός το οποίο είναι εν μέρει ηθικό. Βέβαια, δεν θα μπορούσε να είναι καθόλα ηθικό, καθώς έχουμε ήδη εξετάσει την αντιφατική τάση του δικαίου να αντιμάχεται τα ανθρώπινα δικαιώματα όταν απειλείται, όταν σε αυτά υποβόσκει το στοιχείο της βίας.

Ως προς την τέταρτη θέση, η οποία υποστηρίζει την κατοχύρωση του δικαιώματος της βίας μονάχα στο άτομο, υπάρχει μεν η αναγνώριση περί του αντικειμενικά αδύνατου χαρακτήρα της, κάτι το οποίο φαίνεται πως αναγνωρίζει ο Vorwerk, μα, υπό ένα συγκεκριμένο πρίσμα, εντοπίζεται η λογική της δυνατότητα. Το πρίσμα αυτό αφορά την αξιακή ταύτιση της βίας και της ηθικής, το αντίθετο δηλαδή της πρώτης θέσης, και την ουσιαστική διάκριση της ηθικής από το κράτος και το δίκαιο, την άρνηση δηλαδή της τρίτης θέσης. Μονάχα τότε η συγκεκριμένη θέση έχει λογική ισχύ.

¹¹⁴ Αυτ.

Υπό αυτή την σκοπιά, η οποία μπορούμε να ισχυριστούμε με ασφάλεια ότι παραπέμπει στην έννοια της θεϊκής βίας του Benjamin, εντοπίζεται μία θέση η οποία αρνείται το δικαίωμα στο μονοπώλιο της βίας τόσο από κάθε θεσμό όσο και από κάθε υποκείμενο, καθώς κάτι τέτοιο θα αναιρούσε την ηθικότητά του· η κατάχρηση της βίας συγκρούεται με την ηθική της δικαιοσύνης. Μέσα από τη θέση αυτή, δηλαδή, ο Benjamin αμφισβητεί το γεγονός της ύπαρξης ενός ηθικού δικαιώματος το οποίο προσφέρει την κατάχρηση της βίας τόσο στο κράτος όσο και στο άτομο, συλλογικό ή μη, ενώ παράλληλα καταδικάζει τη δυνατότητα της μονοπωλιακής της χρήσης, υπαινισσόμενος τη διπλή λειτουργία του δικαίου.

Οι παραπάνω σημειώσεις του Benjamin συμπληρώνουν το όλο επιχείρημα της *Κριτικής της βίας*, προσφέροντας την καθαρή σκοπιά του φιλοσόφου αναφορικά με το δικαίωμα χρήσης της. Η εξέταση της σύνδεσης του δικαιώματος αυτού με το υποκείμενο εμφανίζει καθαρά την θέση του φιλοσόφου για μία βία η οποία στοχεύει στην αυτοαναίρεσή της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ενισχύεται η βαθιά πεποίθηση του φιλοσόφου περί μίας κανονικότητας και μίας πραγματικότητας απελευθερωμένης, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως και θα αναλυθεί στη συνέχεια, η οποία θα έχει αποβάλει κάθε βίαιο στοιχείο. Το δικαίωμα στη χρήση της βίας, λοιπόν, θα πρέπει να αφορά την απελευθέρωση από την καταπίεση και μόνον αυτή, στερώντας κάθε διαφορετική δυνατότητα χρήσης της τόσο από το κράτος όσο και από τον πολίτη. Με άλλα λόγια, το συγκεκριμένο δικαίωμα, σύμφωνα με τον Benjamin, θα πρέπει να ταυτιστεί κατ' αποκλειστικότητα με τη θεϊκή βία και τον στόχο της για την άρση κάθε μορφής καταπίεσης.

Η απελευθέρωση αυτή βέβαια δεν αφορά μονάχα το παρόν, καθώς ο φιλόσοφος εντοπίζει την καταπίεση των υποκειμένων καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορικής πορείας. Όπως έχουμε προαναφέρει, ο Benjamin αποδίδει μεγάλη βαρύτητα στο στοιχείο της ιστορικότητας, ούτως ώστε να παρατηρήσει την απαρχή των εννοιών που προσεγγίζει κριτικά, με σκοπό να αναδείξει τόσο την ιστορική ύπαρξη της καταπίεσης, όσο και την αναγκαιότητα της καθολικής της άρσης. Επομένως, κρίνουμε απαραίτητη την εξέταση της ιστορίας όπως την αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος, η οποία θέτει καθαρά τη σύνδεση της απελευθέρωσης τόσο με το παρελθόν όσο και με το μέλλον, μέσα από την ιστορική διαλεύκανση της βίας.

Κεφάλαιο τρίτο

Η προσέγγιση της ιστορίας

Ποιος έχτισε τη Θήβα την εφτάπυλη;

Στα βιβλία δε βρίσκεις παρά των βασιλιάδων τα ονόματα.

Οι βασιλιάδες κουβαλούσαν τ' αγκωνάρια;

Και τη χιλιοκαταστρεμμένη Βαβυλώνα-

*ποιος την ξανάχτισε τόσες φορές; Σε τι χαμόσπιτα
της Λίμας της χρυσόλαμπρης ζούσαν οι οικοδόμοι;
Τη νύχτα που το Σινικό Τείχος αποτελείώσαν,
που πήγανε οι χτίστες; Η μεγάλη Ρώμη
είναι γεμάτη ασίδες θριάμβου. Ποιος τις έστησε; πάνω σε ποιους
θριαμβεύσανε οι Καίσαρες; το Βυζάντιο το χιλιοτραγουδισμένο
μόνο παλάτια είχε για τους κατοίκους του; [...]
Κάθε σελίδα και μια νίκη.
Ποιος μαγείρεψε τα νικητήρια συμπόσια; [...]
Πόσες και πόσες ιστορίες.
Πόσες και πόσες απορίες.¹¹⁵*

Η έννοια της ιστορίας είναι θεμελιώδης στη μπενγιαμινική θεωρία, πράγμα το οποίο έχει γίνει ξεκάθαρο μέσα από τη μέχρι τώρα ανάλυση του παρόντος κειμένου. Τόσο το δίκαιο και η μυθική βία όσο και η επανάσταση που προκύπτει από τη θεϊκή βία εξετάζονται μέσα στο ιστορικό συνεχές. Οι ιστορικές αναφορές και οι ιστορικοί προσδιορισμοί ως προς τη βία και τις λειτουργίες της είναι πάμπολλες, γεγονός το οποίο μας ωθεί στην εμβάθυνση της ιστορίας, όπως την αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος. Η απόπειρά μας ως προς την εξέταση της ιστορίας βασίζεται στις *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας* του Benjamin, όπως παρουσιάζονται μέσα από το *Προμήνεμα κινδύνου* του Michael Löwy. Οφείλουμε να ξεκαθαρίσουμε για ακόμη μία φορά το γεγονός ότι οι *Θέσεις* αποτελούν ένα πολύ πυκνό κείμενο, η ολική μελέτη του οποίου θα διάνοιγε νέα πεδία προς διερεύνηση, ανεξάρτητα του θέματος της παρούσας εργασίας. Επομένως, η συγκεκριμένη απόπειρα προσέγγισης των *Θέσεων* δεν αφορά μία μελέτη καθαυτή προς τη φιλοσοφία της ιστορίας του Benjamin. Κύριος στόχος μας είναι η εξερεύνηση του τρόπου με τον οποίο ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται την ιστορία, ούτως ώστε να γίνει κατανοητός ο κομβικός της ρόλος ως προς τη βία και την επανάσταση. Για τον λόγο αυτό, δεν θα αναλυθούν όλες οι θέσεις, μα θα γίνει η επιλογή των σημείων αυτών που αφορούν την ιστορία και πιο συγκεκριμένα, την ιστορία των καταπιεσμένων και των ξεχασμένων, την ιστορία όπως λησμονιέται από το σήμερα. Με τον τρόπο αυτόν, ταυτόχρονα με τη διαλεύκανση της ιστορικής αντίληψης του Benjamin, θα πραγματοποιηθεί η σύνδεσή της ιστορίας με την επανάσταση. Όπως θα φανεί στη συνέχεια, η ιστορική προσέγγιση του φιλοσόφου εμπεριέχει ουσιαστικά το στοιχείο της απελευθέρωσης από την καταπίεση, εμπλουτίζοντάς το σε βαθμό που δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί ακόμα από το δοκίμιο του 1921. Παράλληλα, η ανάλυση αυτή προσθέτει στοιχεία στην έννοια του ατόμου, επιτρέποντάς μας μία πιο κατανοητή προσέγγιση σε αυτό. Ουσιαστικά, η απελευθέρωση του ανθρώπου κατά τον φιλόσοφο συνεπάγεται την απελευθέρωση της ιστορίας και, αντιστρόφως, η αποδέσμευση της ιστορίας οδηγεί στην άρση της καταπίεσης του ατόμου. Τέλος, η

¹¹⁵ Bertolt Brecht, *Ποιήματα*, μτφρ. Μ. Πλωρίτης, Θεμέλιο, Αθήνα 1978, σ. 50-51.

μελέτη των *Θέσεων* προσφέρει τη δυνατότητα της σύνδεσης της μενγιαμινικής θεωρίας όπως έχει παρουσιαστεί ως τώρα, με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος την έννοια της εκτάκτου ανάγκης. Οι *Θέσεις* αποτυπώνουν ρητά την πεποίθηση του φιλοσόφου περί της κανονικοποίησης μίας κατάστασης άκρως καταπιεστικής, η οποία πρέπει να αρθεί.

Ο Benjamin για την ιστορία

Μέσα από τις *Θέσεις* λοιπόν, οι οποίες αφορούν συγκεκριμένες ιστορικές εμπειρίες και όχι απλώς αφαιρέσεις, ο Benjamin επιδιώκει ένα νέο τρόπο κατανόησης της ιστορίας, απαλλαγμένη από τον ιστορικισμό. Η αξία της ιστορίας κατά τον φιλόσοφο αφορά τη δυνατότητα ανεύρεσης των ρωγμών εκείνων οι οποίες θα επιτρέψουν τη συγκρουσιακή άρνηση του υπάρχοντος, αναδεικνύοντας παράλληλα τη σημασία της επαναστατικής χειραφέτησης.¹¹⁶ Με άλλα λόγια, η αξία της ιστορίας έγκειται στις στιγμές κατά τις οποίες η επανάσταση, ως φορέας του στοιχείου της χειραφέτησης, μπορεί να πραγματοποιηθεί. Ουσιαστικά, αυτό στο οποίο στοχεύει ο φιλόσοφος είναι το άνοιγμα της ιστορίας,¹¹⁷ υπό την έννοια της απόρριψης των στεγανών που τίθενται από την κυρίαρχη ανάλυση.

Για να πραγματοποιηθεί αυτό, ο Benjamin αποπειράται να εντοπίσει ιστορικά την καταπίεση των υποκειμένων και να αναδείξει την εμφάνιση της επανάστασης. Σ' αυτή του την απόπειρα, ο φιλόσοφος δεν συμπαρατάσσεται με το μέρος των καταπιεσμένων τάξεων και των συλλογικών υποκειμένων μονάχα στο παρόν, μα προασπίζεται τη μνήμη όλων των θυμάτων της ιστορίας απέναντι στη λήθη που επιφέρει η παγίωση της τελευταίας από την κυριαρχία. Επομένως, η χειραφέτηση στην οποία στοχεύει είναι γενική, αφορά το όλον της καταπίεσης. Αυτό που τον ενδιαφέρει¹¹⁸ λοιπόν, είναι η σύγκρουση μεταξύ καταπιεστή και καταπιεσμένου, καθώς ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται την ιστορία ως μία σειρά από αναρίθμητες νίκες της εξουσίας. Υπό αυτή τη σκοπιά, κάθε ιστορική νίκη από μεριάς των καταπιεσμένων αμφισβητεί ολόκληρο το ανελεύθερο παρελθόν, την εξουσία και τη νομιμοποίησή της, γεγονός το οποίο εξυψώνει την αναγκαιότητα της ανάδειξής της. Η χειραφέτηση που επιζητεί ο φιλόσοφος μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα μέσα από την επανάσταση, την οποία αντιλαμβάνεται όχι ως καρπό ωρίμανσης, μα ως πράξη αποφυγής της καταστροφής του συλλογικού υποκειμένου και της μνήμης του. Επομένως, το άνοιγμα της ιστορίας εκκινείται κυρίως από το παρελθόν, υπό το πρίσμα της απελευθέρωσής του από την ερμηνεία και ανάγνωση των νικητών της ιστορίας.

¹¹⁶ Η αντίληψη του Benjamin για την ιστορία και την επαναστατική προοπτική μέσα από αυτήν συμπυκνώνεται εξαιρετικά με τα εξής λόγια του Μιχαήλ: «Είναι φενάκη ότι ο χρόνος είναι κενός, ομοιογενής. Είναι γεμάτος εσωτερικά ρήγματα, ανισομέρειες που οι επαναστάτες πρέπει να γνωρίσουν και ν' αξιοποιήσουν για να φέρουν στη θέση του κενού χρόνου, το πλήρωμα του χρόνου, τον επαναστατικό «μεσσιανικό» χρόνο». Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού*, ό. π., σ. 243-244.

¹¹⁷ Löwy, *Προμήνυμα Κινδύνου...*, σ. 187-189.

¹¹⁸ Αυτ., σ. 76.

Κατά τον Benjamin, το παρελθόν ενέχει κάτι το λυτρωτικό για τον άνθρωπο. Ατενίζοντας την ιστορία, μπορεί κανείς να διακρίνει τόσο τις στιγμές που τον έκαναν ευτυχισμένο, όσο και τις στιγμές τις οποίες θα μπορούσε να αλλάξει προς εκπλήρωση της ευτυχίας του, ούτως ώστε να διαμορφώσει αναλόγως το μέλλον του. Η απελευθέρωση του παρελθόντος λοιπόν ενέχει τη λύτρωση, την απελευθέρωση του συλλογικού ατόμου από τους περιορισμούς του, η οποία μπορεί και οφείλει να είναι μονάχα καθολική. Αυτήν ακριβώς τη λύτρωση ερευνά ο φιλόσοφος, μέσα από την επιδίωξη της ανοιχτότητας της ιστορίας. Τίποτα από το παρελθόν δεν είναι αμετάβλητο, όλα μπορούν να ανατραπούν, υπό την προϋπόθεση της αντίληψης και της συνείδησης του ατόμου ως προς την καταπίεση που υφίσταται ιστορικά. Μέσα από την επανεξέταση του παρελθόντος, μέσα από τη διάσωσή του, θα προκύψει η σύνδεσή του με το αβέβαιο μέλλον, προσφέροντας στο παρόν τα επαναστατικά μέσα για την ολική άρνηση της καταπίεσης.¹¹⁹ Η απελευθέρωση της ιστορίας συνεπάγεται τη θεμελίωση της επανάστασης.

Το παρελθόν

Η σημασία του παρελθόντος

Η επανάσταση κατά τον Benjamin αποτελεί «το άλμα της τίγρης στο παρελθόν».¹²⁰ Η επαναστατική ορμή αφορά μία κίνηση πρώτα προς τα πίσω, ούτως ώστε να διασώσει τους καταπιεσμένους, να αποδεσμεύσει τις παρελθοντικές επαναστατικές στιγμές. Μονάχα τότε η ορμή αυτή θα καταφέρει να στραφεί στο μέλλον, στην πραγμάτωση της απελευθερωμένης κοινωνίας. Όπως παρουσιάσαμε παραπάνω, η κίνηση αυτή αποτελεί διάρρηξη του κυρίαρχου ιστορικού συνεχούς· όπως το στιγμιαίο ορμητικό άλμα της τίγρης παγώνει τον χρόνο και απειλεί την κανονικότητα του θηράματός της, κατ' ανάλογο τρόπο η επανάσταση αίρει τη βία που υφίσταται το υποκείμενο, αποτελούμενη τη στιγμή της ρήξης με το υπάρχον.

Κατά τον Benjamin, το παρελθόν βρίθκει έκτακτων επαναστατικών στιγμών, οι οποίες διακόπτουν την πορεία της κυρίαρχης κανονικότητας. Στις στιγμές αυτές εντοπίζεται μία συνέχεια, καθώς δεν παύουν να εμφανίζονται επαναστατικά ξεσπάσματα καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορικής πορείας. Ακόμα λοιπόν και το έκτακτο στοιχείο αποκαλύπτει μία διάρκεια, χωρίς όμως να μπορεί να προβλεφθεί η στιγμή της επαναστατικής εξέγερσης. Μέσα από την ανοιχτότητα, ο Benjamin διεκδικεί ακριβώς τη διάσωση των πολλαπλών αυτών στιγμών της επαναστατικής προοπτικής, καθώς η εξέγερση μπορεί να εμφανιστεί ανά πάσα στιγμή στην ιστορική πορεία. Με τη διάσωση του παρελθόντος, η πιθανά μελλοντική επανάσταση τίθεται ως ιστορικά πραγματική κατάσταση, ακόμη

¹¹⁹ «[Οι μορφές του επαναστατικού αγώνα] δεν θα είναι εντελώς καινούργιες, και θα είναι απολύτως απρόβλεπτες». Αυτ., σ. 207.

¹²⁰ Αυτ., σ. 154.

και αν τελικά δεν ευοδωθεί. Ας μην αγνοούμε, η επιτυχία της έκβασης δεν μπορεί να κριθεί στο ιστορικό παρόν, μα κάτι τέτοιο δεν συνεπάγεται την εκ των προτέρων καταδίκη της απελευθερωτικής εξέγερσης. Στην περίπτωση δε κατά την οποία η επαναστατική απελευθέρωση ολοκληρωθεί, όπως έχει εντοπιστεί ιστορικά, η αμέσως επόμενη στιγμή της θα μετατραπεί στην πρώτη μέρα της ιστορίας, όπως εκείνη έχει αποδεσμευθεί από πάσης φύσεως καταπίεση. Η πρώτη αυτή μέρα θα συμπυκνώνει εντός της την μέχρι εκείνη τη στιγμή ιστορική διαδρομή της ανθρωπότητας,¹²¹ πράγμα το οποίο θα επιταχύνει τον ρυθμό της ιστορίας, καθώς στην διαδρομή προς το μέλλον θα συμπεριληφθεί μία ταυτόχρονη λυτρωτική διαδικασία του παρελθόντος. Το ερώτημα λοιπόν που τίθεται αναγκαία, αφορά τον τρόπο με τον οποίο το παρελθόν θα απελευθερωθεί, ούτως ώστε να αποδεσμεύσει το παρόν και το μέλλον από την καθυπόταξη.

Η αναμνημόνευση

Για να περιγράψει την διαδικασία απελευθέρωσης του παρελθόντος, ο Benjamin επικαλείται δύο όρους εβραϊκής προέλευσης και περιεχομένου, οι οποίοι είναι ουσιωδώς δεσμευμένοι μεταξύ τους. Οι όροι αυτοί είναι η αναμνημόνευση και η αποκατάσταση, μέσα από τους οποίους μπορεί να πραγματοποιηθεί η πολυπόθητη ανοιχτότητα της ιστορίας.

Η αναμνημόνευση¹²² αποτελεί τη διαδικασία επαναφοράς της μνήμης του εκάστοτε ιστορικά καταπιεσμένου υποκειμένου, την ανάδυση από τη λήθη κάθε καταπιεστικής συνθήκης που έχει υποστεί το εκάστοτε άτομο, ούτως ώστε να μην λησμονηθεί καμία ιστορία καθυπόταξης. Κατά τη διαδικασία αυτή, ο καταπιεσμένος του παρελθόντος διασώζεται στο παρόν, λόγω της λύτρωσης από την καταστροφική λησμονιά. Μέσω της αναμνημόνευσης, η επαναστατική αντίδραση του καθυποταγμένου υποκειμένου καθιερώνεται ως ιστορικά υπαρκτή, με αποτέλεσμα η επανάσταση να τροφοδοτείται από το παρελθόν, το οποίο εν συνεχεία επιδιώκει να διαφυλάξει. Η έννοια αυτή αποτελεί επομένως τη σύνδεση των επαναστατικών στιγμών του παρελθόντος με το παρόν, μέσα από τη δικαίωση των θυμάτων της ιστορίας, τη διάσωση των συνειδήσεών τους. Η διάσωση αυτή συνεπάγεται το γεγονός ότι το παρελθόν δεν θα πρέπει να αναγνωρίζεται «έτσι όπως πραγματικά υπήρξε»,¹²³ υπό την έννοια ότι ο κυρίαρχος τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται είναι αλλοιωμένος, με σκοπό η ιστορία να λειτουργεί προς όφελος των νικητών και των κατόχων της εξουσίας. Επομένως, τίθεται η αναγκαιότητα της ανάδειξης ενός παρελθόντος αποδεσμευμένου από την μέχρι τώρα παγιωμένη ανάλυση, ούτως ώστε να απελευθερωθεί. Ο Benjamin επιδιώκει να αποδεσμεύσει την ιστορία από την αφήγηση που επιβάλλουν οι νικητές, καθώς εκούσια ή μη, η αφήγηση αυτή

¹²¹ «[...] ιστορικός πυκνωτής του χρόνου». Αυτ., σ. 159.

¹²² Αυτ., σ. 183.

¹²³ Αυτ., σ. 82.

αποκρύπτει την καταπίεση που έχει υποστεί ιστορικά ο άνθρωπος. Ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται τη στιγμή αυτή ως στιγμή κινδύνου, μέσα από την οποία θα κάνει την εμφάνισή της η επαναστατική δυνατότητα, απειλώντας βιαίως τη δικαϊκή τάξη και το κράτος· η βία της επανάστασης εντοπίζεται έξω από το δίκαιο, υπό την ανάλυση της θεϊκής βίας. Η στιγμή αυτή θα αποτελέσει κίνδυνο, καθώς θα διαβάλλει την μέχρι τώρα ανάλυση της ιστορίας, φέρνοντας στην επιφάνεια κάθε παρελθοντική ρήξη η οποία ήταν κρυμμένη εκουσίως.

Συμπυκνώνοντας το παραπάνω, η αναμνημόνευση εξετάζεται ως μία διαδικασία κατά την οποία προσεγγίζεται η εκπλήρωση των απελευθερωτικών στόχων των καταπιεσμένων του παρελθόντος, ούτως ώστε οι στόχοι αυτοί να εξοπλίσουν το παρόν. Ουσιαστικά, αφορά την εκκίνηση της μεσσιανικής ανασύστασης, του μεσσιανικού προσώπου της αταξικής κοινωνίας, δηλαδή την απελευθερωμένη συνθήκη που μπορεί να οδηγήσει στην έλευση του συλλογικού Μεσσία. Κατά τον Benjamin,¹²⁴ όπως έχει προαναφερθεί, το κάθε υποκείμενο κατέχει εντός του ψήγματα μεσσιανισμού, τα οποία όμως δεν αφορούν ένα υπερβατικό ον. Άλλωστε, ο φιλόσοφος δεν αντιλαμβάνεται τη θρησκεία υπό αυτή τη σκοπιά. Το στοιχείο του μεσσιανισμού αποτελεί την οφειλή του υποκειμένου να αποκαταστήσει κάθε αδικία ούτως ώστε να προετοιμάσει το έδαφος για την ανθρωπότητα, απαλλαγμένο από κάθε είδους καταπίεση και εξουσία· η έλευση του μεσσία ουσιαστικά αποτελεί την υπόσταση του απελευθερωμένου υποκειμένου σε μία απελευθερωμένη κανονικότητα. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται το γεγονός ότι ο μοναδικός σωτήρας, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Benjamin, είναι ο συλλογικός μεσσίας, ο οποίος ενυπάρχει εντός όλων των καταπιεσμένων υποκειμένων. Ο φιλόσοφος αποδέχεται τα υποκείμενα μονάχα ως συλλογικά, πράγμα το οποίο οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αναμνημόνευση αφορά την επαναφορά της μνήμης όλων των καταπιεσμένων ατόμων. Κατά κάποιον τρόπο, μέσα από την επαναφορά αυτή το παρελθόν εκκινείται στην αποδέσμευσή του, με το παρόν να λαμβάνει τον δραστικό χαρακτήρα της επαναστατικής λύτρωσης.

Η απελευθέρωση του παρελθόντος, η Tikkun

Μέσω της αναμνημόνευσης εξάγεται το συμπέρασμα ότι τίποτα δεν θα πρέπει να απομονώνεται από το ιστορικό συμβεβηκός. Κάθε στιγμή στην ιστορία θα πρέπει να παρουσιάζεται ως είναι, χωρίς να αποκρύβεται και να αποσιωπάται. Για να συμβεί αυτό, η ανθρωπότητα θα πρέπει να αποδεσμευθεί από το ίδιο της το παρελθόν, να απελευθερωθεί από τις προϋποθέσεις που έχουν θέσει άλλοι για αυτή. Μόνον έτσι το άτομο θα καταφέρει να δει το παρελθόν ως είναι. Επομένως, θα πρέπει να αρθεί οποιαδήποτε απόκρυψη ούτως ώστε να έρθει στην επιφάνεια η ολότητα της ιστορίας, χωρίς να λησμονηθεί απολύτως τίποτα. Η αναμνημόνευση θα ολοκληρωθεί μονάχα αν δεν επιτραπεί

¹²⁴ Αυτ., σ. 64.

να ξεχαστεί ούτε η παραμικρή ιστορική απόπειρα του καταπιεσμένου να απελευθερωθεί. Μετά τη διαδικασία αυτή, θα επέλθει η αποκατάσταση, όπως εντοπίζεται μέσα από τον επίσης εβραϊκής καταγωγής όρο *tikkun*.¹²⁵ Ο συγκεκριμένος όρος αναφέρεται στην ανασύσταση, στην επαναφορά της παλαιότερης συνθήκης, στην επιστροφή στη σωτηρία. Ο Benjamin, χρησιμοποιεί τον όρο αυτό περιγράφοντας την πρότερη κατάσταση, η οποία όμως συνδέεται απολύτως με το απελευθερωμένο μέλλον,¹²⁶ καθώς οι δύο έννοιες αποτελούν συγκοινωνούντα πεδία. Ο φιλόσοφος αναφέρεται στην πρότερη κατάσταση όχι μονάχα για τη διάσωση της ίδιας, καθώς αυτή έχει παρέλθει. Η μπενγιαμινική ανάλυση ενδιαφέρεται για ένα απελευθερωμένο μέλλον, στο οποίο θα εντοπίζεται κάθε απελευθερωμένη στιγμή του παρελθόντος, καθώς η πρότερη κατάσταση θα επικαιροποιείται και θα εμπλουτίζεται.

Χωρίς τη στιγμή της αποκατάστασης, η ιστορία εργαλειοποιείται πλήρως, απειλώντας τις επαναστατικές εκρήξεις τόσο του σήμερα, όσο και του παρελθόντος. Ουσιαστικά, η κυρίαρχη ανάλυση χρησιμοποιεί την ιστορία ούτως ώστε να εξασφαλίζει, να διατηρεί και να αναπαράγει την εξουσία της. Κάτι τέτοιο μας παραπέμπει στο σχήμα εργαλειοποίησης της απεργίας από τον κομματικό μηχανισμό, η οποία τελικώς δεν απελευθερώνει, μα δεσμεύει εκ νέου, εντοπίζοντας και εκεί την απόθεση κάθε επαναστατικής προοπτικής· ο κάτοχος μερικής εξουσίας χρησιμοποιεί το μέσο της απεργίας ούτως ώστε να διεκδικήσει μεγαλύτερη ισχύ, αναπαράγοντας την καταπίεση. Μα, η εργαλειοποίηση αυτή, η επικείμενη νίκη του επιβάλλοντος της καταπίεσης όπως εντοπίζεται ιστορικά, είναι η ίδια που προκαλεί τη δημιουργία αντιδραστικών πυρήνων, βγαλμένων από το παρελθόν, ώστε να πάψει να νικά συνεχώς ο «εχθρός»,¹²⁷ να διασωθούν οι ηττημένοι της ιστορίας και να μην πεθάνουν ξανά οι ήδη νεκροί. Μπροστά στην καθυπόταξη και στην διατήρηση της καταπιεστικής κανονικότητας, το συλλογικό υποκειμένο κινητοποιείται ούτως ώστε να καταφέρει να επιζήσει με τους όρους τους οποίους επιλέγει το ίδιο. Η κινητοποίηση αυτή αποτελεί μία πράξη άμεσης σύνδεσης του παρελθόντος με το μέλλον.

Ο άγγελος του Benjamin και η σύνδεση με το μέλλον

Η σχέση του παρελθόντος με το παρόν και τελικά με την επαναστατική προοπτική μπορεί να συμυκνωθεί και να απεικονιστεί απόλυτα στην περίφημη ένατη εκ των *Θέσεων*.¹²⁸ Στη θέση αυτή παρουσιάζεται ένας πίνακας ζωγραφικής ο οποίος αναπαριστά έναν άγγελο. Το ενδιαφέρον στη συγκεκριμένη θέση δεν εντοπίζεται στον πίνακα καθαυτό, μα στον τρόπο με τον οποίον επιλέγει να

¹²⁵ Löwy, *Προμήνευμα Κινδύνου...*, ό.π., σ. 70. Ο όρος *tikkun* αφορά «την τελική αποκατάσταση της θρυμματισμένης πρωταρχικής ακεραιότητας κατά την εβραϊκή Καμπαλά». Μιχαήλ, *Μορφές του Μεσσιανικού*, ό.π., σ. 300.

¹²⁶ Löwy, *Προμήνευμα Κινδύνου...*, ό.π., σ. 70, υποσ. 32.

¹²⁷ Αυτ., σ. 83.

¹²⁸ Αυτ., σ. 111.

τον οικειοποιηθεί ο Benjamin. Ο πίνακας λοιπόν απεικονίζει έναν άγγελο, τον άγγελο της ιστορίας, ο οποίος έχει το βλέμμα του στραμμένο στο παρελθόν, έχοντας ορθάνοιχτα τα μάτια από την εικόνα καταστροφής που αντικρίζει σ' αυτό· για εκείνον, το παρελθόν αποτελεί μονάχα μία στιγμή, μία εικόνα.¹²⁹ Στο παρελθόν εντοπίζει μονάχα ερείπια, την καταστροφή που επιφέρει η ιστορική καταπίεση, γεγονός το οποίο τον οδηγεί στην ανάγκη να αντιδράσει. Μα, παρ' όλο που ο άγγελος θέλει να προειδοποιήσει για τη στιγμή της καταστροφής, παρά τις προσπάθειές του για επαγρύπνηση, έρχεται αντιμέτωπος με έναν άνεμο που φυσάει κόντρα, επιβάλλοντας μία βίαιη πορεία με κατεύθυνση προς το μέλλον. Ο άγγελος λοιπόν κοιτάζει πίσω, κινούμενος εξαναγκαστικά προς τα εμπρός.

Η θέση αυτή του Benjamin, για μία ακόμη φορά, συνδυάζει ξεκάθαρα το πολιτικό με το θρησκευτικό στοιχείο. Ο θεϊκός άνεμος τραβά τον άγγελο προς το μέλλον, με τα πολιτικά ερείπια να απομακρύνονται, χωρίς να δίνεται η δυνατότητα στον ίδιο να συμβάλει στη διάσωσή τους· ο άγγελος καταδικάζεται στην αδυναμία για οποιαδήποτε πράξη. Η θεϊκή προσταγή τον αποτρέπει από το να προστατεύσει τους πληγωμένους της ιστορίας, θέτοντας έτσι σε κίνηση μία αιώνια επανάληψη. Η επανάληψη αυτή οδηγεί στην εκ νέου καταπίεση, λόγω της αδυναμίας οποιασδήποτε ανάγνωσης και παρέμβασης στο παρελθόν, λόγω της ολικής αδυναμίας της διάσωσής του· η ίδια η απομάκρυνση από αυτό καταλήγει στην αναγκαία επανάληψή του, στην αιώνια καταδίκη των ιστορικά καταπιεσμένων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η απομάκρυνση συνεπάγεται την αφάνεια των καταπιεσμένων μέσα στον σωρό των ερειπίων.

Αλλά, ας μην αγνοούμε, εντός των υποκειμένων κατοικεί το μεσσιανικό στοιχείο. Η κίνηση λοιπόν του αγγέλου δεν ακυρώνει τον μεσσία που ενυπάρχει μέσα στο συλλογικό υποκείμενο, παρά συνεπάγεται την έλλειψη της βεβαιότητας της επαναστατικής πραγμάτωσης. Το γεμάτο ερείπια παρελθόν είναι εκείνο το οποίο θα εξοπλίζει και θα διασώσει το μέλλον. Ο άγγελος ναί μεν είναι φοβισμένος με αυτό που αντικρίζει, δεν παύει όμως να το αντικρίζει, να διασώζει τη μνήμη του και να το μεταφέρει στο μέλλον· η γνώση της καταστροφικής αποτυχίας του παρελθόντος είναι το στοιχείο το οποίο θα επιτρέψει την καταστροφική ρήξη στο μέλλον, ανεξαρτήτως αποτελέσματος. Ο μεσσίας, τον οποίο πιθανώς κοιτάζει ο τρομαγμένος άγγελος, αποτελεί το θρησκευτικό στοιχείο το οποίο θα καταπραΰνει τη θύελλα της επανάληψης, θα βεβαιώσει τη δυνατότητα της ρήξης.

Ο στόχος του Benjamin, λοιπόν, δεν αφορά τη διάσωση του παρελθόντος μόνο για χάρη του ίδιου, καθώς δεν αποζητά μονάχα την επιστροφή σε μία πρότερη κατάσταση. Η διάσωση εξασφαλίζει την άρση της επανάληψης, την κίνηση στο μέλλον. Η κίνηση αυτή, απαλλαγμένη από κάθε είδους καταπίεση, θα κουβαλά όλες τις αντίστοιχες στιγμές του παρελθόντος στον πυρήνα της. Άλλωστε, η αναγνώριση της ρήξης ιστορικά συνεπάγεται την διάνοιξη της δυνατότητας της σύγκρουσης στο

¹²⁹ «[...] μία και μοναδική καταστροφή [...]». Αυτ.

παρόν, εξοπλισμένης με κάθε πρότερη αποτυχία, επομένως καλύτερα θεμελιωμένης. Μονάχα η αναμνημόνευση και η αποκατάσταση της ιστορίας των καταπιεσμένων μπορούν να διασώσουν το παρελθόν και το μεσσιανικό επαναστατικό στοιχείο, ούτως ώστε να διευρύνουν τη δυνατότητα της δημιουργίας της μελλοντικής αταξικής κοινωνίας.

Η ιστορική θέση του ατόμου

Ο Benjamin πιστεύει βαθύτατα ότι η ιστορία πρέπει να τίθεται αποκλειστικά στην υπηρεσία των καταπιεσμένων. Η αναγκαιότητα της ολικής απελευθέρωσης καθιστά την αντίληψη της ιστορικής πορείας και της καταπίεσης απαραίτητη. Μονάχα η γνώση της ιστορίας μπορεί να επιφέρει την ανοιχτότητά της. Για να συμβεί όμως αυτό, ο φιλόσοφος εντοπίζει μία προϋπόθεση, σύμφωνα με την οποία το υποκείμενο θα πρέπει να είναι ενεργό, να είναι δηλαδή διατεθειμένο να εξεγερθεί, γνωρίζοντας την καταπίεση που υφίσταται. Ο καταπιεσμένος θα πρέπει να αντιλαμβάνεται τον εξαναγκασμό που υφίσταται ως ουσιαδώς απειλητικό, ούτως ώστε να μπορέσει να αναγνωρίσει την ιστορικότητα της καταπίεσης που βιώνει. Μέσα από τη διαδικασία αυτή, θα καταφέρει να αποκτήσει τη συνείδηση και την αντίληψη περί της κατάστασής του σχετικά τόσο με το βίαιο καταναγκασμό που του επιβάλλεται, όσο και με τη δυνατότητα της εξέγερσης που κατέχει. Κάτι τέτοιο θα καταστήσει δυνατή την επιδίωξη της επαναστατικής ρήξης της επανάληψης, δημιουργώντας μία διαδραστική γέφυρα μεταξύ παρελθόντος και παρόντος.

Η αναγκαιότητα της αυτοσυνειδησίας του καταπιεσμένου ατόμου γίνεται σαφής μέσα από τη δέκατη θέση,¹³⁰ κατά την οποία παρουσιάζεται το παράδειγμα του μοναστικού βίου. Ο Benjamin εξηγεί πως η άρνηση της εγκόσμιας ζωής να μην θέτει ως πιθανότητα την απώλεια της ζωής του υποκειμένου, αλλά παράλληλα διανοίγει τη δυνατότητα της επαναστατικής προοπτικής. Μέσα από την αρνησικοσμία, τον αναστοχασμό, παρέχεται η δυνατότητα για την ολική αλλαγή του υπάρχοντος κόσμου, τον οποίον άλλωστε ο μοναστικός βίος αρνείται. Το υποκείμενο αποκτά τη δυνατότητα να επεξεργαστεί την καταπίεση που υφίσταται, όντας μάλιστα κατ' επιλογήν έξω από τη σφαίρα επιρροής της· η απομόνωση του προσφέρει την ελευθερία ύπαρξης έξω από την εξουσιαστική βία. Ο αναστοχασμός θα του επιτρέψει να εξετάσει τα στοιχεία αυτά που θα του προσφέρουν τη δυνατότητα της καθολικής άρσης της καταπίεσης. Ας μην αγνοούμε, η αποστασιοποίηση αποτελεί μία προσωπική υπόθεση, τα ευρήματα της οποίας θα πρέπει να γενικευθούν, ούτως ώστε να εξοπλίσουν τα συλλογικά υποκείμενα.

Η απομόνωση λοιπόν έχει βαρύ τίμημα, μα επιτρέπει την επανένταξη της επαναστατικής

¹³⁰ Αυτ., σ. 123.

δυνατότητας στην ιστορική πραγματικότητα.¹³¹ Μέσα από το παράδειγμα του μοναστικού βίου και της αρνησικοσμίας, η οποία θέτει σε δεύτερη μοίρα την επιβίωση που έχει απαλλαγθεί από την αναγκαιότητα για την άρση της καταπίεσης, εντοπίζεται η αποθεμελίωση του ιερού της ζωής μπροστά στην ανάγκη για απελευθέρωση, μπροστά στην ανάγκη της επανάστασης από το ιστορικό υποκείμενο, κάτι το οποίο μας υπενθυμίζει την προηγούμενη ανάλυση του Benjamin σχετικά με την εξύψωση της δίκαιης ύπαρξης σε σχέση με την απλώς επιβίωση. Η ύπαρξη ως τέτοια, ιδιαιτέρως χαρακτηρισμένη από το στοιχείο του εξαναγκασμού, οφείλει να παραμεριστεί μπροστά στη δυνατότητα της επανάστασης, μπροστά στην απόπειρα της άρσης της κανονικότητας, ούτως ώστε να αναδειχθεί η εξαιρετική, η “έκτακτη” απελευθέρωση.

Κεφάλαιο τέταρτο

Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης και το ζήτημα της εξαίρεσης

[...] Ω πόνε! Πόνε! Ο Καιρός τρώει τη ζωή, τη λιώνει,
κι ο σκοτεινός αυτός Εχθρός που την καρδιά μαςά,
απ' όσον αίμα χάνουμε, ανθεί και δυναμώνει!¹³²

Η κριτική θέση του Benjamin προς τη βία εντοπίζει μία πραγματικότητα άκρως καταπιεστική. Όπως έχει αναδειχθεί στο παρόν κείμενο, η υπαρκτή κανονικότητα καταπιέζει την ελευθερία του υποκειμένου, καθιστώντας το μονίμως καθυποταγμένο. Η πραγματικότητα που βιώνει ιστορικά το άτομο έχει κανονικοποιήσει την καταπίεση, έχει μετατρέψει την ανελευθερία σε μία κανονικότητα στην οποία το άτομο οφείλει να υπακούει, δίχως να έχει το δικαίωμα να αντιδράσει. Πολλώ δε μάλλον, η βία που υφίσταται το άτομο στην κανονική αυτή κατάσταση περιορίζει τα ανθρώπινα δικαιώματα, όταν κριθεί ότι αποτελούν κίνδυνο για το κράτος και το δίκαιο. Η κανονικότητα αυτή, λοιπόν, αποτελεί στόχο κριτικής από μεριάς του φιλοσόφου, ούτως ώστε να αναδειχθεί η ιδανική για εκείνον απελευθερωτική συνθήκη. Παρ' όλο που δεν τίθεται ρητά, σε ολόκληρο το δοκίμιο της *κριτικής της βίας* υποβόσκει η πεποίθηση του Benjamin κατά την οποία η υφιστάμενη καταπιεστική πραγματικότητα δεν αφορά την ιδανική απελευθερωμένη κατάσταση στην οποία προσβλέπει ο ίδιος, παρά καταγράφεται ως μία έκτακτη κατάσταση η οποία διαιωνίζεται μέσα από την μυθική βία του δικαίου. Κατά τον Benjamin, η μόνη αποδεκτή συνθήκη που μπορεί να χαρακτηριστεί ως κανονικότητα, αφορά τη χειραφετημένη κοινωνία. Το καταπιεστικό, βίαιο παρόν δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά μία έκτακτη κατάσταση, η οποία είναι ακριβώς έκτακτη όχι λόγω της περιορισμένης

¹³¹ Ενδιαφέρον αποτελεί το γεγονός ότι ο ίδιος ο Benjamin έχει απομονωθεί από αρκετά κοινωνικά πεδία κατά τη διάρκεια της ζωής του. Γκιούρας, *Ελευθερία και Ιστορία...*, ό.π., σ. 406.

¹³² Κάρολος Μπωντλαίρ, *Τα Άνθη του Κακού*, μτφρ. Γ. Σημηριώτης, Μαρή, Αθήνα 1970, σ. 40.

χρονικής διάρκειας που χαρακτηρίζει το έκτακτο στοιχείο, αλλά διότι δεν αρμόζει και δεν ανταποκρίνεται στις αρχές της ισότητας και της ελευθερίας, οπότε πρέπει να αναιρεθεί. Για μία ακόμη φορά, για να εξηγήσουμε την κατάσταση αυτή, θα αντλήσουμε στοιχεία από τις *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, καθώς αυτές αποτυπώνουν απολύτως τη μενγκειαμινική προσέγγιση ως προς την καταπιεστική κανονικότητα που υφίσταται ιστορικά το άτομο, καθώς και ως προς την αναγκαιότητα της άρσης της.

Πιο συγκεκριμένα, η όγδοη θέση¹³³ εισάγει ρητά, κατονομάζοντάς την, την ύπαρξη της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης, η οποία μάλιστα αποτελεί κόμβο συνάντησης μεταξύ Benjamin και Schmitt, όπως θα εξεταστεί. Η θεωρία της εκτάκτου ανάγκης του Schmitt αποτελεί πηγή έμπνευσης του φιλοσόφου, επομένως φωτίζει σε μεγάλο βαθμό τη μενγκειαμινική προσέγγιση.¹³⁴ Πέραν όμως αυτού, η θεωρία του Schmitt συμβάλει σε κάτι ακόμα, καθώς η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης σύμφωνα με τον Γερμανό νομικό παρουσιάζει μία συνθήκη κατά την οποία κατανοείται και εφαρμόζεται η δικαιοσύνη δίχως την ισχύ νόμου (*force de loi*), δίχως δηλαδή την έκδοση διαταγμάτων με βραχυπρόθεσμη ισχύ· στην κατάσταση εκτάκτου ανάγκης του Schmitt, το δίκαιο δεν ενισχύεται με την έκδοση διαταγμάτων, πράγμα το οποίο αναλύθηκε παραπάνω, μα αντιθέτως, παύει να έχει ισχύ· η πραγματικότητα μέσα στην οποία η δικαιοσύνη αποτελεί γενικευμένη αρχή δίχως την ισχύ του δικαίου, την οποία επιδιώκει να θεμελιώσει ο Benjamin μέσα από την κριτική του προς τη δικαϊκή τάξη, έχει αποτύπωση στη σμιτιανή κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, σαφώς όμως, όπως θα παρουσιάσουμε, διαφορετικά νοηματοδοτημένη.¹³⁵

Κατά τον Benjamin, η κατάσταση που περιγράφεται στην όγδοη θέση αφορά την εξαναγκαστική συνθήκη διαβίωσης των ανθρώπων, αποκτώντας έτσι το περιεχόμενό της προσλαμβάνουσα αποκλειστικά από τη σκοπιά των καταπιεσμένων. Υπό τη συγκεκριμένη σκοπιά βέβαια, κάθε άλλο παρά έκτακτη κατάσταση αποτελεί, καθώς παρουσιάζεται από το δίκαιο και το κράτος εξουσίας ως κανονικότητα και μάλιστα παγιωμένη. Υπό αυτό το πρίσμα, η ιστορία αποτελεί την πορεία της καταπίεσης, μίας διαρκούς απειλής η οποία κρατά δέσμιο τόσο το συλλογικό υποκείμενο όσο και το παρελθόν. Επομένως, η μενγκειαμινική ανάλυση της κατάστασης αυτής αφορά τη σχέση μεταξύ της εξουσίας και της εξαίρεσης από την απελευθερωμένη κανονικότητα, μέσα από την οποία ο φιλόσοφος διαβλέπει την αναγκαιότητα της πραγμάτωσης της επαναστατικής ρήξης, ως στοιχείου αντίδρασης στην καταπίεση. Κατά μία έννοια, η μενγκειαμινική σκέψη αντιλαμβάνεται τη διάκριση μεταξύ της παγιωμένης κατάστασης εξαίρεσης από το δέον και της πραγματικής

¹³³ Benjamin, *Κείμενα 1934- 1940*, ό.π., σ. 712.

¹³⁴ Το γεγονός ότι το έργο του Schmitt αποτελεί σημείο επιρροής του Benjamin γίνεται ξεκάθαρο μέσα από το γράμμα του τελευταίου με παραλήπτη τον Γερμανό νομικό, το 1930. Horst Bredekamp, «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», μτφρ. M. T. Hause, J. Bond, *Critical Inquiry*, τόμ. 25, τχ. 2, 1999, σ. 250. Επιπλέον, για μία αναλυτικότερη παρουσίαση της σχέσης του Benjamin με τον Schmitt, βλ. De Wilde, *Meeting Opposites...*, ό.π., σ. 363-365.

¹³⁵ Pan, *Against Biopolitics...*, ό.π., σ. 53.

κατάστασης εξαιρέσεως από το υπάρχον, με την πρώτη να αποτελεί την παγιωμένη καταπιεστική κανονικότητα και την δεύτερη να χαρακτηρίζει την απελευθερωμένη συνθήκη μέσα από την επανάσταση. Η κανονικοποίηση και νομιμοποίηση της καταπίεσης αποτελεί το ίδιο πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορεί να γεννηθεί η στιγμή της εξέγερσης, με σκοπό την εξάλειψη της εξουσίας.

Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης μέσα από τον Agamben

Για να καταστούν τα παραπάνω σαφή, επιλέγουμε να παρουσιάσουμε τη θέση του Agamben πάνω στο ζήτημα της εκτάκτου ανάγκης, για δύο λόγους: κατά πρώτον, λόγω της εκτενούς ενασχόλησής του με το συγκεκριμένο ζήτημα και κατά δεύτερον, λόγω των πηγών έμπνευσής του. Ο Ιταλός φιλόσοφος παρουσιάζει την κατάσταση αυτή αρκετά αναλυτικά, εμπνεόμενος από τις θεωρίες τόσο του Benjamin όσο και του Schmitt. Μέσα από την προσέγγισή του εντοπίζονται και αναλύονται πολλά τα στοιχεία που χρησιμοποιεί τόσο ο Γερμανός νομικός, όσο και ο Γερμανοεβραϊός φιλόσοφος. Επομένως, από τη μία μας επιτρέπεται μία καλύτερη γενική κατανόηση των όρων και των προϋποθέσεων της κατάστασης αυτής, ενώ από την άλλη, λόγω του ότι ο Agamben συγκεντρώνει και παραθέτει τις δύο διακριτές θέσεις των προαναφερθέντων θεωρητικών, μας δίνεται η δυνατότητα της εξέτασης τόσο της εκάστοτε θέσης, όσο και της μεταξύ τους σύγκρισης μέσα από την ανάδειξη των βασικών διαφορών τους.¹³⁶ Η συνέχεια λοιπόν αφορά την εμβάθυνση του Ιταλού φιλοσόφου στην κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, ούτως ώστε να καταστεί ευκολότερη η παρουσίαση της θεωρίας του Benjamin παράλληλα με εκείνη του Schmitt, με σκοπό να εντοπιστούν οι κοινές τους βάσεις, οι οποίες όμως θα καταλήξουν σε άκρως αντίθετα συμπεράσματα.

Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης σύμφωνα με τον Agamben, υπό τη μορφή της εξαιρέσεως, εντοπίζεται κατ' αρχήν ως αποκλεισμός από την κανονικότητα, ως παύση της παγιωμένης συνθήκης διαβίωσης, στην περίπτωση κατά την οποία απειλείται η κοινωνική συνοχή. Η κανονικότητα αυτή δεν αίρεται, αλλά παύει για ένα χρονικό διάστημα ούτως ώστε να διαφυλαχθεί, γεγονός το οποίο νομιμοποιεί την εξαιρετική περίπτωση· η εξαιρετική αυτή περίπτωση θωρακίζει την κανονική κατάσταση θέτοντας την τελευταία σε παύση, ούτως ώστε να μην εμπλακεί με την απειλή και να μην αλλοιωθεί. Με την παύση της κανονικότητας, παράλληλα, εντοπίζεται η αναστολή της λειτουργίας του δικαίου. Κατ' αυτόν τον τρόπο η εξαίρεση, ούσα εξωτερική της δικαϊκής τάξης, διαμορφώνει ουσιαδώς την κανονικότητα· ο κανόνας συγκροτείται και διατηρείται ως τέτοιος μέσα από την

¹³⁶ «What Agamben makes of the (supposed) debate between Benjamin and Schmitt comes down to a clash: on the one hand, Schmitt always inscribes politics and constituent violence served by the sovereign decision back into the juridical order by placing them always and inevitably in relation; on the other hand, (Agamben claims) Benjamin reaches out for a theory of “pure” violence and sovereign power that potentially delinks and discharges any relationship between law and life, nomos and anomie». J. D. Mininger, «The Hermaphrodite Sovereign: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and the Permanent State of Exception», *Baltic Journal of Law & Politics*, τόμ. 3, τχ. 2, 2010, σ. 162.

εξαίρεση και όχι αντίστροφα, καθώς ο στόχος του αποκλεισμού που επιφέρει το έκτακτο στοιχείο αφορά τη θεμελίωση και την συντήρηση του δικαίου.¹³⁷ Κατά μία έννοια λοιπόν, η κοινωνική συνοχή την οποία επιδιώκει το τελευταίο, αποτελείται από τον συνδυασμό της εξαίρεσης και της κανονικής κατάστασης.

Κατ' αρχάς, ο Agamben εντοπίζει την εξαίρεση πρωτίστως ως ουσιώδη ανάγκη που νομιμοποιείται εξαιτίας της κρίσης της ύπαρξης και του περιεχομένου της κανονικής κατάστασης· η εξαίρεση θεμελιώνεται πάνω στην απειλή της κανονικότητας. Η φράση «η ανάγκη νόμους δε γνωρίζει»,¹³⁸ χρησιμοποιείται από την Ιταλό φιλόσοφο με διπλή σημασία. Η εξαίρεση ως ανάγκη δεν αναγνωρίζει κανένα νόμο, καθώς η ύπαρξή της τίθεται υπεράνω της δικαϊκής τάξης, ενώ παράλληλα δομεί δικούς της κανόνες, ούτως ώστε να προστατεύσει την κανονικότητα. Πάντοτε όμως αφορά κάτι συγκεκριμένο, μέσα από το οποίο εξαιρείται του νόμου, όπου κρίνεται απαραίτητο· ούτε αποτελεί δίκαιο, ούτε καταργεί το ήδη υφιστάμενο. Απλώς εξαιρείται, θέτοντας νόμους, αντλώντας τη νομιμοποίησή της τη στιγμή κατά την οποία ο ισχύων νόμος παύει να προστατεύει το υπάρχον, όταν παύει να λειτουργεί ως όφειλε. Έτσι, η εξαίρεση εντοπίζεται ταυτοχρόνως εντός και εκτός του νόμου, παρουσιάζοντας κοινά στοιχεία με την επανάσταση. Βέβαια, δεν υπάρχει ταύτιση των δύο, καθώς η ανάγκη, η εξαίρεση, αν και θέτει δίκαιο, δεν έχει αποφασιστικό χαρακτήρα ως προς αυτό, διότι στοχεύει στην αυτοάρση της. Σε κάθε περίπτωση, η κατάσταση εξαίρεσης βρίσκεται στον πυρήνα της εξουσίας, αφορά το σημείο κορύφωσης των δύο ιστορικά εντοπισμένων δυνάμεων, η μία εκ των οποίων θεμελιώνει το δίκαιο, με τη δεύτερη να το ξηλώνει.

Με βάση τα παραπάνω, ο Agamben εντοπίζει¹³⁹ μία αδυναμία αναφορικά με την προσέγγιση της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης ως θεωρίας δικαίου, η οποία προκύπτει από το γεγονός ότι η συγκεκριμένη κατάσταση, υπό τη μορφή της εξαίρεσης, ακροβατεί μεταξύ δικαίου και πολιτικού. Με άλλα λόγια, δεν μπορεί να γενικευθεί ως κανόνας καθώς δεν αποτελεί αμιγώς νομικό ζήτημα, επομένως μπορεί μονάχα να εξεταστεί ανά περίπτωση. Ακόμα δε και στις περιπτώσεις κατά τις οποίες η εξαίρεση πραγματώνεται και αποκτά τη μορφή νομικού μέτρου, εξακολουθεί να μην μπορεί να εξηγηθεί από το δίκαιο, δημιουργώντας ένα παράδοξο κατά το οποίο «παρουσιάζεται ως η νόμιμη μορφή αυτού που δεν δύναται να έχει νόμιμη μορφή».¹⁴⁰ Ουσιαστικά, η κατάσταση αυτή δεν αφορά μία ιδιαίτερη μορφή δικαίου μα την παύση αυτού, καθώς αναφέρεται σε μία συνθήκη κατά την οποία το ήδη υπάρχον δίκαιο δεν είναι σε θέση να επιλύσει ένα πρόβλημα τόσο θεμελιώδες που απειλεί την ίδια την ύπαρξη. Ο κανονιστικός χαρακτήρας του δικαίου αφορά τη διασφάλιση της κανονικότητας προς τα υποκείμενα, επομένως η εξαίρεση αναφέρεται στην περίπτωση κατά την οποία η διασφάλιση

¹³⁷ «[Η εξαίρεση αποτελεί τη] μορφή σχέσης η οποία περιλαμβάνει κάτι μόνο μέσω του αποκλεισμού του». Agamben, *Homo Sacer...*, ό.π., σ. 42.

¹³⁸ Agamben, *Κατάσταση Εξαίρεσης...*, σ. 46.

¹³⁹ Αυτ., σ. 11.

¹⁴⁰ Αυτ., σ. 12.

αυτή δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί. Ακριβώς σ' αυτό το σημείο εντοπίζεται ένα ακόμα παράδοξο καθώς, σύμφωνα τουλάχιστον με την ανάλυση του Agamben, σαφώς επηρεασμένη από τον Schmitt, μέσα από την αναστολή του το δίκαιο παγιώνεται, ενισχύεται, καθώς η εξαίρεση αφορά την προστασία του.

Αφορμώμενος από την παρατήρηση της αναστολής του δικαίου, ο Ιταλός φιλόσοφος δεν μεταφράζει την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης ως κάποιου είδους δικτατορία, αλλά την αναγνωρίζει ως έναν κενό χώρο στο δίκαιο, μέσα στον οποίον αυτό παύει να λειτουργεί. Το κενό αυτό βέβαια είναι «επίπλαστο»,¹⁴¹ διότι ναι μεν το δίκαιο αναστέλλεται, μα κάτι τέτοιο συμβαίνει ώστε να επαναθεμελιωθεί και να ισχυροποιηθεί κατά την επαναφορά στην κανονική κατάσταση. Οποιαδήποτε σύνδεση λοιπόν μεταξύ εξαίρεσης και δικαίου πέραν αυτής της διαπίστωσης, δεν μπορεί να είναι δόκιμη· η εξαίρεση δεν υπάγεται σε νομικό πλαίσιο, αλλά υφίσταται για να προστατεύσει και να εξυψώσει τη δικαϊκή τάξη. Ουσιαστικά, η συγκεκριμένη κατάσταση προασπίζεται το δίκαιο και, τελικά, ολόκληρο τον κρατικό μηχανισμό. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να παραπέμψει στην ισχύ νόμου (*force de loi*) και στην έκδοση έκτακτων διαταγμάτων με πρόσκαιρη ισχύ, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω, μα αυτή αποτελεί διαφορετική περίπτωση. Η ισχύς νόμου απομακρύνεται από τον ίδιο το νόμο, τίθεται υπέρ αυτού· ενώ το δίκαιο εξακολουθεί να έχει ισχύ, παύει να υφίσταται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις. Κάτι τέτοιο συμβαίνει καθώς το διάταγμα καλύπτει το κενό που δημιουργείται στην περίπτωση κατά την οποία δεν μπορεί να εφαρμοστεί ο καθολικός νόμος, όπως αναλύθηκε προηγουμένως. Η ισχύς νόμου λοιπόν δεν αναστέλλει το δίκαιο, παρά εφαρμόζεται εκεί που το δίκαιο δεν μπορεί να εφαρμοστεί. Αντιθέτως, η εξαίρεση συνεπάγεται το γεγονός ότι το δίκαιο συνεχίζει να υφίσταται, μα δίχως ισχύ, καθώς την εξουσία έχει αναλάβει κάτι εξωτερικό αυτού, είτε ως επαναστατική στιγμή, κατά την ανάλυση του Benjamin, είτε ως εντεταλμένη δικτατορία, σύμφωνα με τον Schmitt, όπως θα παρουσιαστούν.

Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, λοιπόν, δεν εντοπίζεται και δεν στρέφει την προσοχή της ούτε απολύτως εντός, ούτε απολύτως εκτός του δικαίου. Σκοπός της είναι η διατήρηση της έννομης τάξης, ακόμα και αν το δίκαιο μεταβληθεί μετά την επαναφορά της κανονικότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο νόμος μέσα από την αναστολή του διατηρεί τη σχέση του με το μη νόμιμο καθώς η εξαίρεση αποτελεί προϋπόθεσή του, όπως προειπώθηκε· από τη μία, η αναστολή δεν συνεπάγεται την κατάργησή του, ενώ από την άλλη η διάκριση της εξαίρεσης από την έννομη τάξη δεν είναι ολική. Το εκτός νόμου λοιπόν προϋποτίθεται στον ίδιο τον νόμο ούτως ώστε, όταν η εξαίρεση εκφραστεί, να παρουσιαστεί ο μεταξύ τους συσχετισμός που εν τέλει θα τη νομιμοποιήσει. Ακόμα δε και στην περίπτωση κατά την οποία η κατάσταση εξαίρεσης κανονικοποιηθεί, θα παύσει να παρουσιάζεται ως έκτακτο μέτρο, καθώς θα μετατραπεί η ίδια, φαινομενικά τουλάχιστον, ως το περιεχόμενο και η

¹⁴¹ Αυτ., σ. 57.

ουσία της δικαϊκής τάξης.

Τελικά, μέσα από την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης ο κρατικός μηχανισμός ισχυροποιείται, ακόμα και στην περίπτωση κατά την οποία θα κριθεί απαραίτητη η μεταρρύθμιση της δικαϊκής τάξης. Το ερώτημα όμως που αναγκαία γεννάται έγκειται στην απόφαση αναφορικά με την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, δηλαδή, στον φορέα ο οποίος αποφασίζει πότε απειλείται η κανονικότητα σε τέτοιο βαθμό, ώστε να τεθεί απαραίτητη η εφαρμογή της κατάστασης που θα αναστείλει το δίκαιο· η απόφαση είναι μία λειτουργία που δεν αφορά την κατάσταση καθαυτή, μα τον φορέα της εξουσίας, είτε αυτός λέγεται κυρίαρχος, είτε επανάσταση, κατά την ανάλυση του Benjamin.

Η κυριαρχία στον Agamben

Ο Agamben παρατηρεί ότι η σχέση της εξαιρέσης με το κράτος και το δίκαιο αποτυπώνεται καθαρά στον φορέα της κυριαρχίας, καθώς αυτός αναλαμβάνει την απόφαση κήρυξης της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης. Η θέση αυτή είναι σαφώς εμπνευσμένη από τη σμιτιανή θεωρία, κατά την οποία «κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης».¹⁴² Κατά τον Ιταλό φιλόσοφο, ο κυρίαρχος του Schmitt δεν αναφέρεται σε ένα υποκείμενο ιεραρχικά ανώτερο, σε ένα πρόσωπο που αποφασίζει αυθαίρετα, αλλά αποτελεί τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και δικαίου, η οποία βασίζεται στη διατήρηση της ασφάλειας και της ομαλότητας· η κυριαρχία να μεν ανήκει στο δίκαιο, αλλά νομιμοποιείται μέσα από το στόχο του τελευταίου αναφορικά με την προστασία του υποκειμένου. Επομένως, ο κυρίαρχος δεν ορίζει το νόμιμο και το παράνομο, δεν ορίζει δηλαδή το κράτος και το δίκαιο, παρά ρυθμίζει τη σχέση του πολίτη με αυτά. Η απόφαση λοιπόν σχετικά με την κήρυξη της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης τίθεται εκτός νόμου, καθώς αίρει τη σχέση μεταξύ ατόμου και δικαίου μέσα από την αναστολή του τελευταίου, με σκοπό βέβαια την ισχυροποίηση του δεσμού αυτού. Ακόμα και μέσα από την παύση του δικαίου όμως, η κυριαρχία εξακολουθεί να εντοπίζεται στο νόμο, καθώς αυτός ορίζεται μέσα από τη σχέση μεταξύ εξαιρέσης και κανονικότητας και επομένως μεταξύ νόμιμου και μη, με τον κυρίαρχο να ακροβατεί ανάμεσα στα δύο άκρα της σχέσης αυτής.

Το παραπάνω οδηγεί στην αναγκαιότητα της ανάδειξης του παράδοξου της κυριαρχίας,¹⁴³ σύμφωνα με το οποίο ο κατέχων την εξουσία εντοπίζεται την ίδια στιγμή εντός και εκτός του δικαίου. Ο κυρίαρχος αφ' ενός τίθεται εντός της έννομης τάξης, καθώς αποτελεί τον φορέα της κυριαρχίας επί του νόμου και τον ρυθμιστή της ομαλότητας. Αφ' ετέρου όμως, μονάχα αυτός κατέχει την αποκλειστική δυνατότητα της απόφασης σχετικά με την παραβίαση της κανονικότητας· αποφασίζει

¹⁴² Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία: Τέσσερα Κεφάλαια γύρω από τη Διδασκαλία περί Κυριαρχίας*, μτφρ. Π. Κονδύλης, επιμ. Γ. Ν. Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σ. 17.

¹⁴³ Agamben, *Homo Sacer...*, ό.π., σ. 37.

τη στιγμή κατά την οποία θα παύσει η ισχύς του δικαίου, ούτως ώστε αυτό να θωρακιστεί. Ο κυρίαρχος αναστέλλει το δίκαιο, έχοντας μάλιστα τη νομιμοποίηση να προβεί στην πράξη αυτή,¹⁴⁴ αποτελώντας δε τη μοναδικότητα που έχει τη δυνατότητα να τεθεί εκτός νόμου· τίποτα πέρα από τον κυρίαρχο δεν βρίσκεται έξω από τον νόμο. Με άλλα λόγια, ο χώρος δράσης του κυρίαρχου είναι το δίκαιο, μέχρι ο ίδιος να καθορίσει την έκτακτη ανάγκη, παύοντας την ισχύ του νόμου, θέτοντας έτσι τον εαυτό του εκτός της δικαιοσύνης σφαίρας.¹⁴⁵ Ο ίδιος ο υπεύθυνος περί της απόφασης φαίνεται πως ακροβατεί μεταξύ των δύο αυτών σφαιρών, ούτως ώστε να προασπιστεί τη σχέση μεταξύ του δικαίου και του υποκειμένου.

Η κατάσταση εξαίρεσης στον Schmitt

Ο Schmitt ξεκαθαρίζει το παράδοξο της κυριαρχίας στην *Πολιτική θεολογία*,¹⁴⁶ σύμφωνα με την οποία η απόφαση περί της εκτάκτου ανάγκης δεν αποτελεί εργαλείο του δικαίου, μα τίθεται σαφώς έξω από αυτό· ο κυρίαρχος του νομικού φιλοσόφου τίθεται έξω και πάνω από τον νόμο. Μονάχα εκείνος κατέχει τη νομιμοποίηση να προβεί στην αναστολή του δικαίου, καθώς και να θέσει την επαναλειτουργία του. Όσον αφορά την ίδια την απόφαση, αυτή προσδιορίζεται και αποκτά περιεχόμενο μέσα από τη διάκριση μεταξύ φίλου και εχθρού. Σύμφωνα με τη σμιτιανή αυτή θεωρία, όπως παρουσιάζεται στην *Έννοια του πολιτικού*, η απόφαση σχετικά με την κήρυξη εκτάκτου ανάγκης εξαρτάται από τον βαθμό κατά τον οποίον ο εχθρός απειλεί την ύπαρξη της ομαλότητας και της σταθερότητας εντός του κράτους και της κοινωνίας. Η διάκριση αυτή δεν επιδέχεται συγκεκριμένου ορισμού, καθώς ο εχθρός δεν είναι μία σταθερή και παγιωμένη οντότητα,¹⁴⁷ παρά ορίζεται ως τέτοιος από τον έχοντα την εξουσία. Η απόφαση λοιπόν νοσηματοδοτεί τη θωράκιση της σταθερότητας και της ασφάλειας από την απειλή του εχθρού, ο οποίος στοχεύει στην παγιωμένη κανονικότητα, όπως την αντιλαμβάνεται ο κυρίαρχος.

Μετά την απόφαση, μετά την επαναφορά της κανονικότητας και την άρση της εκτάκτου ανάγκης, μονάχα τότε θα δομηθεί μία κατάσταση η οποία θα επανενεργοποιήσει το δίκαιο. Κάτι τέτοιο βέβαια δεν συνεπάγεται την υπαγωγή της εξαίρεσης σε νομικό διάταγμα, καθώς, όπως προαναφέραμε, η έκτακτη ανάγκη δεν μπορεί να θεσμοθετηθεί. Ο κυρίαρχος λοιπόν, όπως καθιερώνει την εξαίρεση, κατ' αντίστοιχο τρόπο διακρίνει πότε μπορεί να επανέλθει η κανονικότητα. Επομένως, η απόφαση έχει διπλή λειτουργία, καθώς πρώτα καθορίζει την εξαίρεση και έπειτα, μετά

¹⁴⁴ «[...] τίθεται νομίμως εκτός νόμου». Αυτ.

¹⁴⁵ «[...] ο νόμος βρίσκεται έξω από τον ίδιο τον εαυτό του». Αυτ.

¹⁴⁶ Schmitt, *Πολιτική Θεολογία...*, ό.π., σ. 19-20.

¹⁴⁷ «Ο πολιτικός Εχθρός δεν χρειάζεται να είναι ηθικά κακός, δεν χρειάζεται να είναι αισθητικά άσχημος· [...] Ο Εχθρός είναι πάντα ο άλλος, ο Ξένος, και αρκεί για τον προσδιορισμό της ουσίας του το ότι είναι, με ένα ιδιαίτερος έντονο νόημα, υπαρξιακά κάτι άλλο και ξένο, έτσι ώστε στην ακραία περίπτωση να είναι δυνατές συγκρούσεις μαζί του [...]». Καρλ Σμιτ, *Η έννοια του πολιτικού*, μτφρ. Α. Λαβράνου, επιμ. Γ. Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα 2009, σ. 61.

το πέρας αυτής, κηρύσσει την επαναφορά στην ομαλότητα. Παράλληλα, μέσα από τη διπλή αυτή σημασία εντοπίζεται το στοιχείο της καθολικής ισχύος της απόφασης περί της εκτάκτου ανάγκης, χωρίς τη δυνατότητα άρνησής της· όπως ο κυρίαρχος βρίσκεται ταυτοχρόνως εντός και εκτός του νόμου, έτσι και η απόφαση αφορά τόσο το δίκαιο όσο και τη σφαίρα εκτός αυτού. Η άρνηση, λοιπόν, της απόφασης συνεπάγεται ευθεία επίθεση κατά του κυρίαρχου. Η διπλή λειτουργία της απόφασης όμως συνεπάγεται και κάτι ακόμα: το εκάστοτε δίκαιο αποτελεί «δίκαιο ορισμένης κατάστασης».¹⁴⁸ Μετά το πέρας της εξαίρεσης, η έννομη τάξη δεν μπορεί να παραμείνει ίδια, καθώς ο χαρακτήρας της έχει ήδη εμπλουτιστεί από την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, πράγμα το οποίο τροποποιεί το δίκαιο. Η θωράκισή του οφείλεται στην απόφαση, μετά την οποία ο νόμος επανενεργοποιείται ισχυροποιημένος.

Συμπερασματικά, η απόφαση της εκτάκτου ανάγκης αφορά μονάχα τον κυρίαρχο. Μονάχα αυτός έχει τη νομιμοποίηση να αναστείλει τη λειτουργία του δικαίου, να υπερβεί την έννομη τάξη, ούτως ώστε να εξασφαλίσει την εφαρμογή του νόμου· ο νόμος αναστέλλεται για να διαφυλαχθεί το δίκαιο. Μέσα από την εξαίρεση, αυτό εξακολουθεί να υφίσταται, χωρίς όμως να έχει καμία ισχύ. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αποτυπώνεται ρητά η σχέση του δικαίου με την εξωτερικότητά του, μέσα από την οποία προάγεται η προάσπιση της κανονικότητας.

Οι διακρίσεις της δικτατορίας

Η κατάσταση εξαίρεσης, κατά τον Schmitt, είναι ταυτόσημη με τη σμιτιανή έννοια της δικτατορίας, ως μίας έκτακτης συνθήκης η οποία εξ αρχής δεσμεύεται να επαναφέρει την κανονικότητα και εν συνεχεία να αυτοαρθεί. Σύμφωνα με την παρατήρηση του Schmitt, όπως παρουσιάζεται από τον Agamben,¹⁴⁹ το δίκαιο δεν περιορίζεται μονάχα στο νόμο. Κατά τη στιγμή της εξαίρεσης, διακρίνεται έντονα η ουσιαστική διαφορά μεταξύ του κράτους και του δικαίου, με το πρώτο να ενισχύει την εξουσία του και το δεύτερο να τίθεται σε παύση. Ο Γερμανός νομικός επιδιώκει να εξετάσει τον δεσμό της κατάστασης εξαίρεσης με το δίκαιο, καθώς παρατηρεί ότι το τελευταίο αποτελεί σημείο αναφοράς της πρώτης. Αρχικά, η άρση της έννομης τάξης δεν αφορά μία σταθερή, διαρκή και παγιωμένη κατάσταση, επομένως η επαναλειτουργία του δικαίου θα επανέλθει μέσα από την επαναφορά της κανονικότητας από τον κυρίαρχο. Παράλληλα, η εξουσία η οποία νομιμοποιείται να προχωρήσει στην παύση της ισχύος του δικαίου, έχει άμεση σχέση με το πλαίσιο το οποίο αναστέλλει, καθώς εντοπίζεται -και- εντός του.

Μέσα λοιπόν από τη σχέση μεταξύ της εξουσίας του κυρίαρχου και του δικαίου, όπως αποτυπώνεται στην κατάσταση εξαίρεσης, ο Schmitt εντοπίζει το χαρακτήρα της δικτατορίας,

¹⁴⁸ Agamben, *Homo Sacer...*, ό.π., σ. 38.

¹⁴⁹ Agamben, *Κατάσταση Εξάιρεσης...*, ό.π., σ. 55-56.

προχωρώντας στην παρουσίαση των δύο μορφών της.¹⁵⁰ Η δικτατορία λοιπόν, όπως παραθέτει ο Agamben,¹⁵¹ διακρίνεται σε εντεταλμένη, η οποία προασπίζεται την υπάρχουσα νομική τάξη και περιφρουρεί το δίκαιο, και σε κυρίαρχη, η οποία το αντικαθιστά, το καταλύει· και στις δύο μορφές της, η δικτατορία έχει ως σημείο αναφοράς το δίκαιο. Στην εντεταλμένη δικτατορία, η σχέση με την εξαίρεση θεμελιώνεται στο δίκαιο και στην εφαρμογή του, ενώ στην κυρίαρχη δικτατορία η σχέση αυτή αφορά τη συντακτική έναντι της συντεταγμένης εξουσίας, τη σύγκρουση δηλαδή ανάμεσα στο έκτακτα νομιμοποιημένο και στο ήδη θεμελιωμένο.

Η κυρίαρχη δικτατορία αφορά την κατάσταση κατά την οποία η υφιστάμενη συνθήκη αίρεται, ούτως ώστε να δομηθεί μία κανονικότητα εκ νέου. Το συγκεκριμένο είδος δικτατορίας νοηματοδοτείται μέσα από την αντίθεση μεταξύ της συντακτικής και της συντεταγμένης εξουσίας, με την πρώτη να αναφέρεται στη λαϊκή βούληση και τη δεύτερη να αφορά το μέχρι τώρα εν ενεργεία, το παγιωμένο δίκαιο. Πιο συγκεκριμένα, η συντακτική εξουσία αναφέρεται σε μία «λαϊκή θέληση»,¹⁵² η οποία αποφασίζει τη μορφή της πολιτικής της υπόστασης, τιθέμενη κατ' αυτόν τον τρόπο πάνω από τη συνταγματική νομοθετική διαδικασία.¹⁵³ Ουσιαστικά, η νομιμοποίηση της κυρίαρχης δικτατορίας αφορά την εντολή των πολιτών στον εκάστοτε δικτάτορα ούτως ώστε να προβεί τόσο στην απόφαση περί της εκτάκτου ανάγκης, όσο και στην μετέπειτα διαμόρφωση της κανονικότητας, παρακάμπτοντας το ήδη θεμελιωμένο δίκαιο. Επομένως, η αναφορά του δικτάτορα είναι ο λαός, ο οποίος όμως, σύμφωνα με τον Schmitt, σε πρώιμη φάση είναι άμορφος. Ο κυρίαρχος είναι αυτός ο οποίος συντάσσει τον λαό, αφαιρώντας το στοιχείο της ετερογένειας από αυτόν. Δηλαδή, η πρώτη κίνηση της σχέσης του κυρίαρχου με τον λαό είναι η μορφοποίηση του τελευταίου από τον πρώτο, με τη λαϊκή θέληση να έπεται. Η κυρίαρχη δικτατορία, λοιπόν, αποτελεί τη σύγκρουση μεταξύ της ήδη θεμελιωμένης συνθήκης με την κατάσταση που επιδιώκει μία νομιμοποίηση εκ νέου. Κατά την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, η συντακτική εξουσία τίθεται υπεράνω της ήδη συντεταγμένης, καθώς η πρώτη να μην δεν έχει προέλθει από τους νόμους, αλλά, ως κυρίαρχη, διατηρεί τη σχέση της με αυτούς, ακόμα και μέσα από την παύση τους. Συμπερασματικά, το είδος αυτό της δικτατορίας στοχεύει στην εφαρμογή μίας ιδανικής για αυτήν κανονικότητας σαφώς διαχωρισμένης από την προηγούμενη κατάσταση, μέσα από την κατάλυση της δικαϊκής τάξης και στην ανασύνταξη και εκ νέου θεμελίωση ενός διαφορετικού δικαίου.

Στην εντεταλμένη δικτατορία, τώρα, η σχέση μεταξύ κυριαρχίας και έννομης τάξης είναι πιο προφανής. Όπως έχει ήδη αναλυθεί, το δίκαιο αναστέλλεται ούτως ώστε να προστατευθεί και εν

¹⁵⁰ Carl Schmitt, *Dictatorship*, μτφρ. M. Hoelzl, G. Ward, Polity, Κέιμπριτζ 2014.

¹⁵¹ Agamben, *Κατάσταση Εξαίρεσης...*, ό.π., σ. 59, 60.

¹⁵² Agamben, *Homo Sacer...*, ό.π., σ. 77.

¹⁵³ «Στην περίπτωση αυτή [της κυρίαρχης δικτατορίας] μία κατεστημένη συνταγματική τάξη καταργείται προκειμένου να θεσπιστεί μια νέα τάξη». Γρηγόρης Ανανάδης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική, τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα 2006, σ. 26.

συνεχεία να επανέλθει πιο ισχυρό. Η απόφαση της εξαίρεσης προχωρά στην αναστολή της έννομης τάξης με σκοπό την επαναφορά της κανονικότητας, κατά την οποία το δίκαιο θα υφίσταται πιο ισχυροποιημένο. Έχοντας πλέον ως σημείο αναφοράς την εξαίρεση, η δικαϊκή τάξη, σαφώς ενδυναμωμένη, μέσα από την επαναλειτουργία της θα εξασφαλίζει παράλληλα την αποφυγή της εκ νέου εμφάνισης της εκτάκτου ανάγκης. Η εντεταλμένη δικτατορία, λοιπόν, υπάγεται στο δίκαιο μέσω της παύσης του.

Συμπυκνώνοντας τα παραπάνω, η ουσιώδης διαφορά των δύο ειδών της δικτατορίας, η οποία αφορά τη σχέση μεταξύ εξουσίας και δικαίου, μπορεί να αποτυπωθεί πλήρως στο ακόλουθο συμπέρασμα. Αναφορικά με την εντεταλμένη δικτατορία, το δίκαιο βρίσκεται μεν σε ισχύ, αλλά δεν είναι ενεργό, ούτως ώστε να ενισχυθεί. Με άλλα λόγια, το δίκαιο δεν καταργείται αλλά τίθεται σε παύση, ούτως ώστε να προστατευθεί και να επαναλειτουργήσει μετά το πέρας της εκτάκτου ανάγκης. Η παύση του οφείλεται στο γεγονός ότι το δίκαιο δεν μπορεί να διαχειριστεί την απειλή που προκαλεί την έκτακτη κατάσταση. Αντίθετα, κατά την κυρίαρχη δικτατορία, το δίκαιο καταργείται πλήρως.

Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης στον Benjamin

Η προσέγγιση του Benjamin στο ζήτημα της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης, υπό την έννοια της εξαίρεσης από την καταπιεστική κανονικότητα, εντοπίζεται αρκετά διαφορετική τόσο από εκείνη του Schmitt, όσο και του Agamben, όπως άλλωστε έχει παρουσιαστεί καθ' όλη τη διάρκεια του παρόντος κειμένου. Προς αποφυγή οποιασδήποτε σύγχυσης, ας υπενθυμίσουμε ότι ο Benjamin στην όγδοη θέση ορίζει σχηματικά ως κατάσταση εκτάκτου ανάγκης την εξαναγκαστική συνθήκη διαβίωσης των ανθρώπων (η οποία είναι έκτακτη λόγω της καταπίεσης που επιβάλλει και όχι λόγω της πρόσκαιρης διάρκειάς της), μα αναγνωρίζει την ύπαρξη της επαναστατικής κατάστασης εκτάκτου ανάγκης η οποία θα άρει την καταπιεστική κανονικότητα. Εδώ, η αναφορά αφορά τη δεύτερη περίπτωση. Η κατάσταση λοιπόν αυτή κατά τον φιλόσοφο¹⁵⁴ αποτελεί μία επαναστατική συνθήκη η οποία πρέπει να παγιωθεί, να καταστεί από μία απλή στιγμή σε μία διαρκή πραγματικότητα. Στην κατάσταση αυτή ο φιλόσοφος εντοπίζει τη διάρρηξη της ανελεύθερης διαβίωσης, την επανάσταση, η οποία θα οδηγήσει στην παύση της καταπίεσης. Στην εκκίνηση της κατάστασης αυτής ο φιλόσοφος διαβλέπει τη βία, πλήρως όμως αυτονομημένη από το δίκαιο, με τη μορφή είτε του εμφυλίου πολέμου, είτε της επανάστασης, δύο περιπτώσεις οι οποίες θα καταλήξουν στο ίδιο σημείο, στην απελευθέρωση από την καταπίεση. Σε σύνδεση με τα παραπάνω, ο Benjamin ουσιαστικά αντιλαμβάνεται την υπαρκτή πραγματικότητα ως κατάσταση εξαίρεσης με μεγάλη απλώς ιστορική διάρκεια, με τον πολίτη να βιώνει την κανονικότητα άκρως καταπιεστικά· μία

¹⁵⁴ Agamben, *Homo Sacer...*, ό.π., σ. 96.

πραγματικότητα εμποτισμένη με βίαιο εξαναγκασμό δεν μπορεί να αφορά την κανονικότητα μέσα στην οποία οι πολίτες θα μπορέσουν να ζουν απελευθερωμένοι. Επομένως, η επανάσταση αφορά την απελευθέρωση της ανθρωπότητας, μέσα από την αναμνημόνευση και την αποκατάσταση της ιστορίας· η απελευθερωμένη κοινωνία αποτελεί μία εξαίρεση από την καταπίεση, την εξαίρεση από την εξαίρεση, ενώ ταυτόχρονα αφορά την ανάγκη για την επαναφορά της πρότερης κατάστασης, εφαρμοσμένης στο χειραφετημένο μέλλον. Επομένως, η επαναστατική εξαίρεση πρέπει να επέλθει, πράγμα το οποίο μάλιστα αποτελεί χρέος των καταπιεσμένων υποκειμένων· η εξαίρεση ταυτίζεται με τη ζωή την οποία η ίδια οφείλει να θεμελιώσει. Για τον λόγο αυτό, όταν η έκτακτη ανάγκη παγιωθεί και θεμελιωθεί, θα ολοκληρώσει την εξαίρεση, θα παύσει να είναι έκτακτη· όταν η ανάγκη της χειραφέτησης πραγματωθεί, θα πραγματωθεί η απελευθερωμένη κοινωνία. Μέσα από την ανάλυση αυτή, κατά την οποία η κανονικότητα παρουσιάζεται ως αλλοιωμένο πεδίο λόγω της καταπίεσης που αναπαράγει και η εξαίρεση του νεωτερικού δικαίου αποτελεί την πραγματική εφαρμογή του, ήτοι την προστασία και την ελευθερία του εκάστοτε πολίτη, εντοπίζεται ένα παράδοξο: η παραβίαση του νόμου δεν διαχωρίζεται από την εκτέλεσή του, καθώς το δίκαιο παραβιάζει τις αρχές του όταν εφαρμόζεται με τον τρόπο που παρουσιάσαμε παραπάνω· νόμιμο και μη ταυτίζονται. Ακριβώς σε αυτή τη στιγμή ο Benjamin εντοπίζει την έλευση του μεσσία, την ουσιαστική εκπλήρωση των αρχών του δικαίου, καθώς σε αυτήν ακριβώς τη στιγμή η επανάσταση είναι δυνατή. Η στιγμή αυτή αφορά την αποκαθίδρυση του δικαίου, την μετατροπή της ουσίας του και τη διάσωση του στοιχείου της καθολικότητας που ενυπάρχει σ' αυτό, με αποτέλεσμα την κατάλυση της εξουσίας της υποταγής.

Για να κατανοηθεί πλήρως η κατάσταση εξαίρεσης, θα πρέπει να στραφούμε στη θεϊκή βία, ως μία βία έξω από το δίκαιο, η οποία διασπά την ταλάντωση των δύο λειτουργιών εντός του. Η θεϊκή βία, ως καθαρή, μη εργαλειακή, αποτυπώνει το στοιχείο της επαναστατικής ρήξης, απειλώντας την ύπαρξή του δικαίου. Το καθαρό αυτό μέσο αποτελεί την εκκίνηση του ξεσπάσματος της εξαίρεσης, η οποία επιτίθεται στη διπλή λειτουργία του δικαίου, στοχεύοντας να πλήξει την ουσία του. Ας υπενθυμίσουμε το γεγονός ότι η δικαϊκή τάξη διατηρεί βιαίως την κανονικότητα της καθυπόταξης μέσα από τη λειτουργία της να συντηρείται, να αναπαράγεται. Στις περιπτώσεις δε κατά τις οποίες η απειλή είναι έντονη, η μυθική βία ενεργοποιεί τη λειτουργία της νομοθέτησης του δικαίου ούτως ώστε να μην ολοκληρωθεί η διαδικασία χειραφέτησης, η οποία θα καταστήσει την ύπαρξη της δικαϊκής τάξης ανούσια. Η κατάσταση της εκτάκτου ανάγκης λοιπόν, την οποία αντιλαμβάνεται το δίκαιο ως τέτοια, πλήττει την ικανότητα της έννομης τάξης να συντηρείται και να αυτονομοθετείται, επιδιώκοντας να καταστήσει το δίκαιο πλήρως ανίσχυρο, ούτως ώστε να πραγματώσει την απελευθέρωση του ανθρώπου.

Κατά τη συγκεκριμένη ανάλυση, η στιγμή της απόφασης περί της εκτάκτου ανάγκης αφορά την αποκάλυψη της αδυναμίας του δικαίου τόσο να επιλύει τα προβλήματα που αντιμετωπίζει όσο

και να πραγματώνει τον λόγο για τον οποίον υπάρχει. Από τη μία, η έννομη τάξη προβαίνει στη χρήση της βίας ούτως ώστε να διατηρηθεί, ενώ από την άλλη, εξαιτίας του γεγονότος αυτού, συγκρούεται με τα ανθρώπινα δικαιώματα, ανήμπορη να διασφαλίσει την κοινωνική ομαλότητα· η αδυναμία αυτή αποτυπώνεται ως ρωγμή στο δίκαιο. Η απόφαση λοιπόν αναφέρεται στη θεϊκή βία και στην επανάσταση, η οποία εντοπίζει τη ρωγμή αυτή και καταλύει τη νομοθετική και τη συντηρητική δικαϊκή λειτουργία. Συνεπώς, η καθαρή αυτή βία δεν υπάγεται στο νόμο, παρά προκύπτει από τη σύγκρουση κατά τη στιγμή της εξαίρεσης, με σκοπό να καταλύσει το καταπιεστικό δίκαιο, να επιφέρει τη μεσσιανική αταξική κοινωνία.

Οι διαφορές των δύο θεωριών

Η παραπάνω ανάλυση των θεωριών του Schmitt και του Benjamin παρουσιάζει κάποια κοινά μεταξύ τους στοιχεία, με διαφορετική όμως νοηματοδότηση. Οι δύο θεωρίες περί της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης μπορούν να αναγνωστούν ως ένας διάλογος, κατά τον οποίον η ίδια θέση αποκτά τελείως διαφορετικά χαρακτηριστικά. Κάτι τέτοιο γίνεται σαφές μέσα από την αναφορά του Benjamin στον Μπαρόκ κυρίαρχο, όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Samuel Weber.¹⁵⁵ Στην αναφορά αυτή, ο φιλόσοφος φαίνεται πως χρησιμοποιεί τον σμιτιανό ορισμό του κυρίαρχου, μα κάπως τροποποιημένο, καθώς αντικαθιστά τον όρο της απόφασης με αυτόν του αποκλεισμού, της αποτροπής.¹⁵⁶ Κάτι τέτοιο συνεπάγεται το γεγονός ότι η δύναμη η οποία έχει την ικανότητα της απόφασης, οφείλει να αποκλείει την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης από τη δικαϊκή τάξη και όχι να την υπάγει σε αυτή, πράγμα το οποίο συνεπάγεται την προαναφερθείσα διάκριση ανάμεσα στο δίκαιο και στην εφαρμογή του κατά την κατάσταση εξαίρεσης. Η δύναμη που αναλαμβάνει την απόφαση κατά την μπενγιαμινική προσέγγιση δεν ταυτίζεται με τον σμιτιανό κυρίαρχο, καθώς εκείνος δεν μπορεί να αναγνωρίσει τη διάκριση της δικαϊκής εξουσίας από την άσκησή της. Αντιθέτως, η μπενγιαμινική απόφαση δεν αφορά κανέναν κυρίαρχο, κανέναν φορέα εξουσίας, παρά μονάχα το καταπιεσμένο συλλογικό άτομο. Επομένως, η κυριαρχία και η άσκησή της στην κατάσταση εξαίρεσης, όπως αποτυπώνονται συνδεδεμένες από τον Schmitt, στο μπενγιαμινικό επιχείρημα αποτελούν διακριτά πεδία. Επιπλέον, ως προς τη σμιτιανή απόφαση, ο Benjamin ανταπαντά με τη διάκριση του κανόνα από την εφαρμογή του, κάτι το οποίο ο ίδιος ο Γερμανός νομικός έχει εισάγει μέσα από την παύση του δικαίου. Με την απόφαση της εξαίρεσης, η εφαρμογή του δικαίου απομακρύνεται από το ίδιο, καθώς ναι μεν η δικαϊκή τάξη διατηρεί την ισχύ της, αλλά δεν

¹⁵⁵ Samuel Weber, «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt», *Diacritics*, τόμ. 22, τχ. 3/4, 1992, σ. 12.

¹⁵⁶ «Whereas the modern concept of sovereignty amounts to a supreme executive power on the part of the prince, the baroque concept emerges from a discussion of the state of emergency, and makes it the most important function of the prince to avert it». Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, μτφρ. J. Osborne, Verso, Λονδίνο 2003, σ. 65.

εφαρμόζεται. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αναστέλλεται κάθε δικαίη λειτουργία, ακόμα και η διαφύλαξη των ελευθεριών του υποκειμένου, καθιστώντας τα εκτεθειμένα. Έτσι, η σμιτιανή κατάσταση εξαίρεσης σύμφωνα με τον Benjamin παρουσιάζεται ως καταστροφική, καθώς διαλύει οριστικά την κανονικότητα, η οποία είναι αδύνατο να επανέλθει· ο κυρίαρχος του Schmitt εγκλωβίζεται εντός των πλαισίων που ο ίδιος ο νομικός έχει δημιουργήσει, καθώς η απόφαση συνεπάγεται την καταστροφή της συνθήκης πριν την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, επομένως δεν μπορεί να επανέλθει η κανονικότητα, διότι έχει αναιρεθεί. Επομένως, όπως παρατηρεί επίσης ο De Wilde,¹⁵⁷ η κατάσταση εξαίρεσης του Schmitt ως συσχετισμού του εντός με το εκτός του δικαίου παρουσιάζεται τελικά ως μία κατάσταση από την οποία εκλείπει κάθε στοιχείο αποφασιστικότητας ως προς την επαναφορά στην πρότερη κατάσταση, καθώς με την απόφαση περί της κήρυξης εκτάκτου ανάγκης η κανονικότητα έχει εκ των προτέρων δεσμευθεί, με αποτέλεσμα την προαναφερθείσα καταστροφή τόσο των υποκειμένων όσο και του δικαίου.

Μία ακόμη διαφορά μεταξύ των δύο θεωριών εντοπίζεται στην ίδια την αντίληψη της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης. Από τη σκοπιά του Benjamin, όπως εντοπίζεται μέσα από την όγδοη εκ των *θέσεων*, η κατάσταση αυτή αφορά μία κανονικοποιημένη συνθήκη, καθώς ο φιλόσοφος αναφέρεται στην ιστορική ύπαρξη της καταπίεσης των υποκειμένων. Μέσα από την όγδοη θέση, λοιπόν, ο Benjamin θέτει την αδυναμία της διάκρισης του κανόνα από την εξαίρεση, η οποία αδυναμία οδηγεί στην αποϊσχυροποίηση της κυριαρχίας, θέτοντάς την ανίκανη να προβεί στην απόφαση.¹⁵⁸ Ο Schmitt αντιθέτως, όπως παραθέτει ο Agamben,¹⁵⁹ δεν αναγνωρίζει την ταύτιση της εξαίρεσης με τον κανόνα, απορρίπτει την κανονικοποίησή της. Η εξαίρεση για τον ίδιο, όπως έχουμε περιγράψει, αφορά έναν μηχανισμό κατά τον οποίον ο νόμος ισχυροποιείται μέσα από την αναστολή του.

Επιπλέον, όπως παρουσιάζει ο Agamben,¹⁶⁰ ο Schmitt ορίζει ως «πλασματική»¹⁶¹ την κατάσταση εξαίρεσης κατά την οποία ο νόμος αναστέλλεται ούτως ώστε να διαφυλάξει τα ανθρώπινα δικαιώματα, κατακρίνοντας παράλληλα την ίδια την εναπόθεση της προφύλαξής τους αποκλειστικά στο δίκαιο. Ως προς αυτό, ο Benjamin αντιπαραθέτει την υφιστάμενη καταπιεστική κανονικότητα, την οποία αντιλαμβάνεται ως κατάσταση εξαίρεσης με μεγάλη διάρκεια, όπως προαναλύθηκε, η οποία κάθε άλλο παρά πλασματική είναι. Μέσα στην κανονικότητα αυτή, ο κανόνας και η εξαίρεση έχουν χαθεί η μία έννοια μέσα στην άλλη, δημιουργώντας έτσι μία πραγματικότητα βάνουση για το

¹⁵⁷ De Wilde, *Meeting Opposites...*, ό.π., σ. 374.

¹⁵⁸ «[...] ο κανόνας, που πλέον συμπίπτει μ' εκείνο από το οποίο ζει, καταβροχθίζει τον ίδιο του τον εαυτό». Agamben, *Κατάσταση Εξαίρεσης...*, ό.π., σ. 100.

¹⁵⁹ Αυτ.

¹⁶⁰ Αυτ., σ. 101.

¹⁶¹ Για την ακρίβεια, ο χαρακτηρισμός του «πλασματικού» του Schmitt προσδιορίζει την κατάσταση πολιορκίας. Σύμφωνα με την ανάλυση του Agamben όμως, τόσο η κατάσταση πολιορκίας όσο και η έννοια της δικτατορίας ταυτίζονται με την κατάσταση εξαίρεσης. Κάτι τέτοιο επιτρέπει στον Ιταλό φιλόσοφο να αποδώσει τον χαρακτηρισμό του «πλασματικού» στην κατάσταση εξαίρεσης. Αυτ., σ. 59-60.

υποκείμενο. Η μη πλασματική αυτή συνθήκη, δε, παρουσιάζει το βίαιο στοιχείο συντήρησης εν πολλοίς αποδεδεσμευμένο από τη δικαϊκή τάξη, κάτι το οποίο επιβεβαιώνεται μέσα από τον θεσμό της αστυνομίας. Επομένως, οποιαδήποτε τάση αποδέσμευσης της εξαίρεσης από τον κανόνα, δηλαδή οποιαδήποτε εξεγερσιακή πράξη, καταστέλλεται βιαίως. Επιπροσθέτως, η οποιαδήποτε προσπάθεια της δικαϊκής τάξης να προσαρτήσει την πιθανή ανομία που δημιουργείται από την εξαίρεση, δηλαδή οποιαδήποτε απόπειρα ελέγχου της εξαίρεσης από τη μεριά του δικαίου, ουσιαστικά επιφέρει την εμφάνιση της ισχύος νόμου. Κάτι τέτοιο συμβαίνει διότι η εξαίρεση εμφανίζεται έξω από το δίκαιο, εκτός της δικαιοδοσίας του. Συμπερασματικά, στην κατάσταση εξαίρεσης ο Benjamin εντοπίζει τη βίαιη αντίδραση σε οτιδήποτε αποτελεί κίνδυνο για το δίκαιο, σε οτιδήποτε σκοπεύει να διαλύσει τη σύνδεση μεταξύ εξαίρεσης και κανόνα, ακόμα και αν κάτι τέτοιο οδηγήσει στη χρήση μίας δύναμης η οποία θα θέσει σε κίνδυνο την ίδια τη δικαϊκή τάξη, όπως φερ' ειπείν ο θεσμός της αστυνομίας, όπως εξετάστηκε ήδη.

Η ουσία της διαφοράς μέσα από το ζήτημα της ενοχής

Όπως παρουσιάσαμε παραπάνω, ενώ ο Schmitt τίθεται ρητά υπέρ της ομαλότητας και της σταθεροποίησης της κανονικής κατάστασης, ο Benjamin αντιθέτως επιδιώκει την ολική ρήξη με το καταπιεστικό κανονικό.

Το στοιχείο κατά το οποίο συμπυκνώνεται η αντίθεση των δύο φιλοσόφων, το οποίο αποτυπώνει όσο το δυνατόν καλύτερα την διαφορά μεταξύ των αντιλήψεών τους, αποτελεί η έννοια της ενοχής. Η ενοχή, όπως καταγράφεται μέσα από το *Homo Sacer*,¹⁶² αποτελεί μία ενδοϋποκειμενική κατάσταση που αφορά τη συνειδητή σκοποθεσία του ανθρώπου. Κατά τον Schmitt, ο οποίος αποδίδει στην έννοια αυτή μία ηθική χροιά, η ενοχή αφορά το συναίσθημα που γεννάται εντός του ατόμου, όταν το τελευταίο θέτει σκοπούς αντίθετους προς το δίκαιο. Σύμφωνα με τον Benjamin, αντιθέτως, η έννοια έχει δικαϊκά χαρακτηριστικά, αποτελεί δικαϊκό εργαλείο καταστολής. (Επιπλέον, ο φιλόσοφος εντοπίζει μία ηθικοθησκευτική χρήση του όρου, πράγμα το οποίο όμως δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα μελέτη).

Σύμφωνα με τον νομικό,¹⁶³ η ενοχή εμπεριέχει την έννοια της δικαιοσύνης και αφορά το πράττειν, καθώς προκύπτει όταν το υποκείμενο αντιστέκεται στην εξουσία. Επομένως, ο Schmitt την αποτιμά θετικά, ως κατασταλτικό παράγοντα απέναντι σε πράξεις οι οποίες έχουν σκοπό να βλάψουν την κυριαρχία. Αναγνωρίζει λοιπόν τη σημαντικότητά της, καθώς μέσω της διατήρησης της ενοχής επιτυγχάνεται η κατάπνιξη στόχων αντίθετων του δικαίου, με αποτέλεσμα την υποταγή στην

¹⁶² Agamben *Homo Sacer...*, ό.π., σ. 56.

¹⁶³ Carl Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter, Μπερσλάου 1910, σ. 92.

κυριαρχία. Κατά την ανάλυση του Benjamin, αντιθέτως, η ενοχή αφορά τη φυσική ζωή μέσα στο δίκαιο, η οποία, όπως έχει αναλυθεί, πολεμάται. Ουσιαστικά, η ενοχοποίηση του υποκειμένου αποτελεί ένα μέσο καταστολής οποιασδήποτε πράξης αποδέσμευσης της φυσικής ζωής από το δίκαιο· το δίκαιο επιδιώκει την ενοχοποίηση του ανθρώπου, ούτως ώστε να μπορέσει να τον κατευθύνει ευκολότερα. Το στοιχείο της ενοχής έχει ως σημείο αναφοράς την υφιστάμενη καταπιεστική κατάσταση του καθυποταγμένου υποκειμένου και ο στόχος του αποτελεί τη διατήρηση της κατάστασης αυτής. Για τον λόγο αυτό, ο φιλόσοφος προάγει την απελευθέρωση του υποκειμένου από το στοιχείο αυτό, η οποία θα πραγματοποιηθεί μονάχα μέσα από την άρση του δικαίου.

Με βάση τα παραπάνω, η διαφορά των θέσεων των δύο θεωρητικών συνοψίζεται από τη μία στην αναγκαιότητα του συσχετισμού της ανομίας της εξαίρεσης με τον νόμο και από την άλλη στην υποχρέωση της πλήρους αποκοπής και αυτονόμησης της εξαίρεσης από το δίκαιο. Η ουσία της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης, δηλαδή, αφορά τη σχέση της βίας με το δίκαιο. Ο μιν Schmitt επιμένει στη σύνδεση των δύο, ενώ ο Benjamin παρουσιάζει τη βία στην κατάσταση εξαίρεσης ως καθαρή, εξωδικαϊκή πράξη, αποδίδοντάς της τα χαρακτηριστικά της θειικής βίας. Συμπερασματικά, η ουσιώδης αντίθεση των δύο έγκειται μεταξύ της αναστολής του δικαίου, το οποίο όμως διατηρεί την ισχύ του, και της εφαρμογής του δικαίου ως προς τη διαφύλαξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το οποίο τίθεται πλήρως ανίσχυρο και περιττό. Τελικά, ενώ ο Γερμανός νομικός «συνηγορεί»¹⁶⁴ υπέρ του αυταρχικού κράτους με σκοπό να αποφευχθεί η καταστροφή, ο Εβραίος φιλόσοφος τον «προσκαλεί»¹⁶⁵ να κοιτάξει πίσω του, ούτως ώστε να παρατηρήσει την ήδη υφιστάμενη καταστροφή.

¹⁶⁴ De Wilde, *Meeting Opposites...*, ό.π., σ. 363.

¹⁶⁵ Αυτ., σ. 379.

Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε όσο το δυνατόν αναλυτικότερα τη θέση του Benjamin ως προς την κριτική της βίας. Από την αρχή του κειμένου, ακολουθήσαμε την ανάλυση του φιλοσόφου σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίστηκε η βία μέσα στη σχέση μεταξύ σκοπού και μέσου. Ο προσδιορισμός αυτός αποτέλεσε το σημείο εκκίνησης της κριτικής του φιλοσόφου, ούτως ώστε εκείνος να εισαγάγει το ζήτημα της βίας εντός του κρατικού μηχανισμού, μετατρέποντας την κριτική του σε κριτική εν πολλοίς της δικαϊκής τάξης. Επιπλέον, από την πρώτη ακόμα στιγμή έγιναν σαφείς τόσο οι μενγαμινικές επιρροές όσο και οι επιδιώξεις του φιλοσόφου. Πιο συγκεκριμένα, η θεολογία και ο μαρξισμός διαμόρφωσαν τον τρόπο της μενγαμινικής κριτικής και δόμησαν την αντίληψη του φιλοσόφου προς μία απελευθερωμένη αταξική κοινωνία. Παράλληλα, ο δρόμος προς την αντίληψη της μενγαμινικής θεωρίας εμπλουτίστηκε τόσο από την παρουσίαση του ζητήματος της απεργίας όσο και από την προσεκτική εξέταση των ατομικών δικαιωμάτων εντός της δικαϊκής σφαίρας.

Η έρευνα αυτή μας οδήγησε στο εξής συμπέρασμα: η κριτική του Benjamin μπορεί να αποτυπωθεί ουσιαστικά στην περιγραφή της σύγκρουσης μεταξύ της δικαιοσύνης και του νεωτερικού δικαίου, με την πρώτη να παρουσιάζεται ως θεϊκή βία και τη δεύτερη να ορίζεται ως μυθική βία. Όπως αναλύθηκε, ο σκοπός του φιλοσόφου μέσα από τη σύγκρουση αυτή είναι διπλός: ο Benjamin από τη μία επιχειρεί να αναδείξει την καθυποταγμένη πραγματικότητα που υφίσταται το υποκείμενο και από την άλλη αποπειράται να υπογραμμίσει την αναγκαιότητα της απελευθέρωσης από τη συνθήκη αυτή. Ουσιαστικά, η μενγαμινική κριτική στοχεύει να υπερτονίσει με κάθε δυνατό τρόπο τη δυνατότητα της επαναστατικής προοπτικής, παρά την κυρίαρχη τάση που προάγει τον χαρακτήρα του αδυνάτου ως προς την άρση της παγιωμένης καθυποταγμένης πραγματικότητας.

Ο στόχος του Benjamin μπορεί να γίνει ακόμα πιο ξεκάθαρος μέσα από την επιδίωξή του ως προς την ανοιχτότητα της ιστορίας. Η μενγαμινική αντίληψη για την ιστορία διαβλέπει την αναγκαιότητα για ένα παρελθόν απελευθερωμένο από την κυρίαρχη ανάλυση, μέσα από το οποίο μπορεί να καταστεί δυνατή η διάσωση κάθε ιστορικού φορέα καταπίεσης. Η αταξική κοινωνία στην οποία κατευθύνεται η σκέψη του Benjamin αφορά την ολική απελευθέρωση του υποκειμένου, ακόμα και τη διάσωσή του από το καθυποταγμένο και αποκρυμμένο παρελθόν. Μονάχα η ανάδειξη της ιστορικής καταπίεσης θα διανοίξει τη δίοδο προς το χειραφετημένο μέλλον.

Ολόκληρη η παραπάνω αντίληψη του φιλοσόφου μπορεί να συμπυκνωθεί στο ζήτημα της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης. Ο Benjamin αντιλαμβάνεται τη διαμορφωμένη από το δίκαιο πραγματικότητα ως μία συνθήκη υποδούλωσης, η οποία επιβάλλεται να αρθεί ολοκληρωτικά. Η βίαιη εξαίρεση από την κανονικότητα οφείλει να επέλθει μέσα από την επανάσταση, ούτως ώστε να καθαιρεθεί κάθε είδους καταπίεση που υφίσταται το υποκείμενο. Με άλλα λόγια, η αταξική κοινωνία

θα πρέπει να θεμελιωθεί, ούτως ώστε να χειραφετηθεί το όλον της ανθρωπότητας.

Ολοκληρώνοντας, θέλουμε να υπογραμμίσουμε το γεγονός ότι η απόπειρα της κριτικής του Benjamin στοχεύει τελικά στην αποκατάσταση της ηθικότητας, ήτοι της δικαιοσύνης. Η αποκατάσταση αυτή μπορεί να προέλθει μονάχα μέσα από τη βία, πράγμα το οποίο συνεπάγεται τη μπενγιαμινική αντίληψη περί της ύπαρξης ενός είδους βίας απαραίτητης για την απελευθέρωση. Η βία που υπερασπίζεται ο φιλόσοφος στοχεύει μονάχα στη δικαιοσύνη, πράγμα το οποίο συνεπάγεται ότι απορρίπτεται κάθε στοιχείο κατάχρησής της από οποιονδήποτε φορέα, κρατικό ή πολιτικό. Μα, ούτως ώστε να καταφέρει η ηθικότητα αυτή να γενικευθεί, η κριτική του φιλοσόφου δεν αποσκοπεί στην κατάργηση του δικαίου, αλλά στην αποκαθίδρυσή του. Με τον τρόπο αυτό ο Benjamin θα καταφέρει να παρουσιάσει μία συνθήκη η οποία θα αποδεσμεύσει το υποκείμενο από κάθε υφιστάμενη βία και θα απελευθερώσει την ιστορία από την αυστηρή ανάγνωση που της έχει επιβληθεί. Παράλληλα, θα καταφέρει να προσδώσει στη δικαιοσύνη το δικαϊκό στοιχείο της γενικότητας, ούτως ώστε η πρώτη να γίνει προσβάσιμη σε ολόκληρη την ανθρωπότητα. Μονάχα μέσα από αυτή τη διαδικασία θα καταστεί δυνατή μία αποδεσμευμένη από τη βία σύνδεση του παρελθόντος με το παρόν, στοχεύοντας στο απελευθερωμένο μέλλον της αταξικής κοινωνίας. Όπως αποδείχθηκε, ο δρόμος προς την αταξική κοινωνία και την εξάλειψη κάθε είδους βίας, είναι κατ' ανάγκη βίαιος.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενής

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Κυρίαρχη Εξουσία και Γυμνή Ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, επιμ. Γ. Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα 2005
- Agamben, Giorgio, *Κατάσταση Εξαίρεσης: Όταν η «Έκτακτη Ανάγκη» μετατρέπει την Εξουσία σε Κανόνα*, μτφρ. Μ. Οικονομίδου, Πατάκη, Αθήνα 2007
- Benjamin, Walter, *Για μία Κριτική της Βίας* [1921], μτφρ. Λ. Μαρσιανός, επιμ. Π. Καλαμαράς, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2014
- Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου. Μια Ανάγνωση των Θέσεων «Για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας»*, μτφρ. Ρ. Πέσσαχ, επιμ. Π. Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2004
- Sorel, Georges, *Σκέψεις πάνω στη Βία* [1908], μτφρ. Α. Βαγενάς, Αναγνωστίδης, Αθήνα 1980
- Sorel, Georges, *Reflections on Violence* [1908], επιμ. J. Jennings, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2004

Δευτερογενής

- Benjamin, Walter, *The Origin of German Tragic Drama* [1928], μτφρ. J. Osborne, Verso, Λονδίνο 2003
- Benjamin, Walter, *Κείμενα 1934- 1940*, μτφρ. Ε. Βαροπούλου, Γ. Γκουζούλης, Γ. Κόκκινος, Δ. Κούρτοβικ, Ι. Μεϊτάνη, Β. Μπιτσώρης, Γ. Σαγκριώτης, Γ. Φαράκλας- Α. Μπαλτάς, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Άγρα, Αθήνα 2019
- Benjamin, Walter, *Μονόδρομος* [1928], μτφρ. Ν. Ανδρικοπούλου, επιμ. Γ. Σαγκριώτης, Άγρα, Αθήνα 2006
- Benjamin, Walter, «Critique of Violence» στο Marcus Bullock και Michael W. Jennings (επιμ.), *Selected Writings Volume 1, 1913- 1926*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ 2002, σ. 236-252

- Bredekamp, Horst, «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», μτφρ. Μ. T. Hause, J. Bond, *Critical Inquiry*, τόμ. 25, τχ. 2, 1999, σ. 247-266
- Brecht, Bertolt, *Ποιήματα*, μτφρ. Μ. Πλωρίτης, Θεμέλιο, Αθήνα 1978
- De Wilde, Marc, «Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt», *Philosophy & Rhetoric*, τόμ. 44, τχ. 4, σ. 363-381
- Derrida, Jacques, *Ισχύς Νόμου*, μτφρ. Β. Μπιτσώρης, Πατάκη, Αθήνα 2007
- Greenberg, Udi, «Criminalization: Carl Schmitt and Walter Benjamin's concept of criminal politics», *Journal of European Studies*, τόμ. 39, τχ. 3, σ. 305-319
- Mininger, Jay Daniel, «The Hermaphrodite Sovereign: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and the Permanent State of Exception», *Baltic Journal of Law & Politics*, τόμ. 3, τχ. 2, 2010, σ. 144-164
- Pan, David, «Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order», *The German Quarterly*, τόμ. 82, τχ. 1, σ. 42-62
- Schmitt, Carl, *Dictatorship* [1921], μτφρ. Μ. Hoelzl, G. Ward, Polity, Κέιμπριτζ 2014
- Schmitt, Carl, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter, Μπερσλάου 1910
- Schmitt, Carl, *Πολιτική Θεολογία: Τέσσερα Κεφάλαια γύρω από τη Διδασκαλία περί Κυριαρχίας* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, επιμ. Γ. Ν. Μερτίκας, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994
- Weber, Samuel, «Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt», *Diacritics*, τόμ. 22, τχ. 3/4, 1992, σ. 5-18
- Ανανιάδης, Γρηγόρης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική, τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα 2006
- Γκιούρας, Θανάσης, *Ελευθερία και Ιστορία*, ΚΨΜ, Αθήνα 2012
- Καντ, Ιμμάνουελ, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών* [1785], μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης,

επιμ. Κ. Θανοπούλου- Βασιλάκη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη 2017

- Κάφκα, Φραντς, *Τα Μπλε Τετράδια*, μτφρ Γ. Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα 1982
- Μιχαήλ, Σάββας, *Μορφές του Μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα 1999
- Μπακούνιν, Μιχαήλ, *Θεός και Κράτος* [1883], μτφρ. Ν. Αλεξίου, Α. Γκίκας, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα 1986
- Μπωντλαίρ, Κάρολος, *Τα Άνθη του Κακού* [1857], μτφρ. Γ. Σημηριώτης, Μαρή, Αθήνα 1970
- Ρουσσώ, Ζαν- Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο, ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου* [1762], μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, επιμ. Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2019
- Σμιτ, Καρλ, *Η έννοια του πολιτικού* [1932], μτφρ. Α. Λαβράνου, επιμ. Γ. Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα 2009