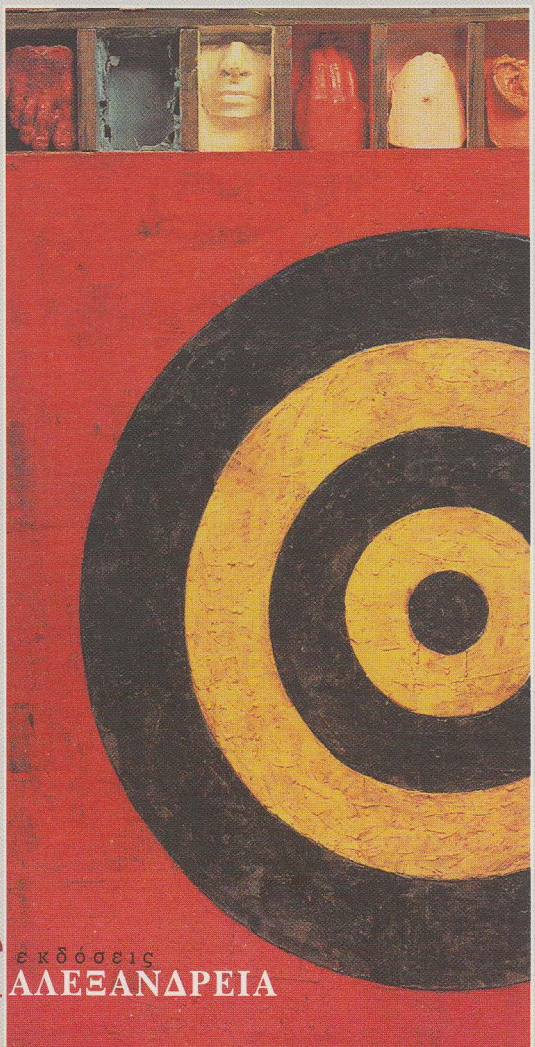
HANNAH ARENDT

ΠΕΡΙ ΒΙΑΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΒΑΝΑ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ



εκδόσεις
ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Hannah Arendt, 1906-1975

Εικόνα εξωφύλλου: Jasper Johns,
Στόχος με γύψινα εκμαγεία (λεπτομέρεια),
1955. Ιδιωτική συλλογή, Νέα Υόρκη.

ΠΕΡΙ ΒΙΑΣ

Hannah Arendt

ΠΕΡΙ ΒΙΑΣ

Εισαγωγή – μετάφραση
Βάνα ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Τίτλος πρωτοτύπου: *On Violence*

© Estate of Hannah Arendt 1970, 1969
© Για την ελληνική μετάφραση, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια

Η μετάφραση έγινε από το αγγλικό πρωτότυπο.
Χρησιμοποιήθηκε η έκδοση των Harcourt Brace & Company.

Οι φωτογραφίες προέρχονται από το *Magazine littéraire*, 337, Νοέμβριος 1995.

Πρώτη έκδοση: Μάρτιος 2000

ISBN 960-221-181-4

Επιμέλεια κειμένου: Κώστας Λιβιεράτος
Διορθώσεις: Γιώργος Μερτίκας
Στοιχειοθεσία, σελιδοποίηση: Αγγέλα Ζαχαριάδου
Φιλμ, μοντάζ: Παναγιώτης Κοντομηνάς
Εκτύπωση: Χ. Ζαχαρόπουλος – Δ. Σιταράς – Σ. Ζαχαροπούλου Ο.Ε.
Βιβλιοδεσία: Κώστας Δελής

e-mail: alexcom@otenet.gr

Κεντρική διάθεση: Σόλωνος 133, 106 77 Αθήνα, τηλ. 3806305, 3821813, fax 3838173
Βιβλιοπωλείο στη Στοά του Βιβλίου: Πεσμαζόγλου 5 / Σταδίου 44, 105 64 Αθήνα, τηλ. 3311719

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικά 9
Σταθμοί στη ζωή και το έργο της Hannah Arendt 13
Για τη βία και την πολιτική στο έργο της Hannah Arendt 25
Σημειώσεις 51

Περί βίας
I 65
II 95
III 119

Σημειώσεις 151

Παραρτήματα 167

Ευρετήριο κυρίων ονομάτων 187

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΣΤΟ *ΠΕΡΙ ΒΙΑΣ* ΤΗΣ HANNAH ARENDT

Βάνα ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ

Η Χάννα Άρεντ το 1927.

«Είμαι ένα άτομο εβραϊκής καταγωγής, feminini generis[1], καθώς βλέπετε κι εσείς, γεννημένη και μεγαλωμένη στη Γερμανία, όπως μπορείτε να το αντιληφθείτε, αλλά και διαμορφωμένη κατά ένα μέρος από τα οκτώ αρκετά ευτυχισμένα χρόνια που έζησα στη Γαλλία». Έτσι περιγράφει τον εαυτό της η Hannah Arendt, το 1975, έτος του θανάτου της, στην ομιλία που εκφώνησε στην Κοπεγχάγη[2], με την ευκαιρία της απονομής του βραβείου Sonning.

Παραφράζοντας αυτά που είπε η ίδια για τον Gotthold Ephraim Lessing[3], μπορούμε, με τη σειρά μας, να την παρουσιάσουμε λέγοντας ότι ποτέ της δεν συνθηκολόγησε με τον κόσμο μέσα στον οποίο έζησε. Συνήθιζε να επιτίθεται στις προκαταλήψεις και να λέει την αλήθεια στους «καθωσπρέπει». Αν και το πλήρωσε αυτό ακριβά, δεν έπαψε να το θεωρεί απόλαυση.

Στην προσπάθεια να εξοικειώσουμε τον αναγνώστη με την προσωπικότητα και τη σκέψη της Άρεντ, δίνουμε έναν χρονολογικό πίνακα των κυριότερων σταθμών στη ζωή και το έργο της[4]. Ακολουθεί ερμηνευτικό σημείωμα για τη σχέση βίας και πολιτικής στον αρεντικό στοχασμό, με στόχο τη διασάφηση του κειμένου που μεταφράζουμε εδώ.

Με τον δεύτερο σύζυγό της Χάινριχ Μπλύχερ, το 1950.

Με τη φίλη της Μαίρη Μακάρθυ.

Με τον πρώτο σύζυγό της Γκύντερ Στερν, το 1929.

ΣΤΑΘΜΟΙ ΣΤΗ ΖΩΗ ΚΑΙ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΗΣ HANNAH ARENDT

1906 Γεννιέται στις 14 Οκτωβρίου στο Λίντεν της Γερμανίας (κοντά στο Αννόβερο). Είναι το μοναχοπαίδι του μηχανολόγου Paul Arendt και της συζύγου του Martha το γένος Cohn. Και οι δύο γονείς, αλλά κυρίως η μητέρα της, είχαν δεσμούς με το τότε σοσιαλδημοκρατικό κίνημα, με τους κύκλους του *Sozialistischen Monatshefte*. Στις 10 Δεκεμβρίου δηλώνεται στο ληξιαρχείο με το όνομα Johanna. (Το Hannah θα επισημοποιηθεί μόλις το 1951, με την πολιτογράφησή της στις Η.Π.Α.)

1909 Η οικογένεια μετακομίζει στο Καίνιγκσμπεργκ της ανατολικής Πρωσίας, απ' όπου κατάγονται οι γονείς της.

1913 Θάνατος του πατέρα της.

1916-24 Βασικές σπουδές. Ήδη πριν την αποφοίτησή της από τη Luisenschule, έχει ενδιατρίψει σε έργα των Καντ, Κίρκεγκορ και Νίτσε, και (όπως θα πει αργότερα η ίδια σε συνέντευξή της στον Günther Gaus) η φιλοσοφία έχει πρωτεύουσα θέση στη ζωή της. Ενόψει της μεταγενέστερης ενασχόλησής της με τον Αυγουστίνο, αξίζει να σημειωθεί ότι, ήδη από την εποχή εκείνη, διερωτάται πώς μπορεί κανείς να σπουδάσει θεολογία αν είναι Εβραίος.

1920 Η μητέρα της ξαναπαντρεύεται τον μεγαλέμπορο Martin

Beerwald, με τον οποίο θα αποκτήσει δύο άλλες κόρες, την Eva και την Clara.

1924-28 Σπουδές φιλοσοφίας, θεολογίας και αρχαίων ελληνικών. Μαθητεύει στη Χαϊδελβέργη, κοντά στον Κ. Γιάσπερς, στο Φράιμπουργκ, κοντά στον Έ. Χούσσερλ, και στο Μάρμπουργκ, κοντά στον Μ. Χάιντεγκερ. Ο θαυμασμός της για τον τελευταίο θα εξελιχθεί σε σχέση πάθους, αλλά ο Χάιντεγκερ θα κρατήσει τον δεσμό τους μυστικό, ώστε να μην διαταραχθεί η οικογενειακή του γαλήνη. (Αργότερα ο ίδιος θα αναγνωρίσει πόσο η ερωτική αλλά και πνευματική αυτή σχέση συνέτεινε στη σύλληψη και τη συγγραφή του έργου του *Sein und Zeit* [Είναι και Χρόνος]. Όμως τόσο η ζήλεια και ο αντισημιτισμός της συζύγου του Elfriede, όσο και η φιλική στάση του ίδιου του Χάιντεγκερ προς το ναζιστικό καθεστώς θα οδηγήσουν το δεσμό σε αδιέξοδο. Για 17 ολόκληρα χρόνια δεν θα έχουν καμία επικοινωνία. Η αλληλογραφία τους σώζεται στο αρχείο της Χάννα Άρεντ στη Βιβλιοθήκη του Κογκρέσου των Η.Π.Α.).

1928 Διδακτορική διατριβή στη φιλοσοφία, υπό τον Γιάσπερς, στο πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, με τίτλο: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (Βερολίνο: Julius Springer Verlag, 1929)[5] [Η έννοια της αγάπης στον Αυγουστίνο. Απόπειρα φιλοσοφικής ερμηνείας].

1929 Γάμος με τον δημοσιογράφο Günther Stern (που έγινε γνωστός με το ψευδώνυμο Anders). Τον γνώρισε στο Μάρμπουργκ, όπου και οι δύο παρακολουθούσαν τα μαθήματα του Χούσσερλ. Το ζεύγος εγκαθίσταται στο Βερολίνο.

1930 Με την ενίσχυση μιας υποτροφίας, αρχίζει την εκπόνηση της μελέτης: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Deutschen Jüdin aus der Romantik* [Ραχήλ Φαρνχάγκεν. Βιογραφία μιας γερμανίδας Εβραίας στην εποχή του Ρομαντισμού].

1933 Πρώτη επαφή με το σιωνιστικό κίνημα, στο οποίο τελικά δεν θα προσχωρήσει.

Ως Εβραία, συλλαμβάνεται μαζί με τη μητέρα της από το ναζιστικό καθεστώς τον Ιούλιο, αλλά κατορθώνουν να απελευθερωθούν. Βαθύτατα απογοητευμένη από τη στάση των διανοούμενων φίλων της απέναντι στο χιτλερισμό, καταφεύγει τον Αύγουστο στο Παρίσι, μέσω Τσεχοσλοβακίας, Γένουας και Γενεύης. Εκεί θα γνωριστεί και θα συνδεθεί με τους Βάλτερ Μπένγιαμιν, Αλεξάντρ Κοϋρέ, Ζαν-Πωλ Σαρτρ, Ζαν Βαλ κ.ά.

1937 Διαζύγιο με τον Günther Stern.

1935-38 Εργάζεται στο γαλλικό τμήμα της Jugend-Alija, οργάνωσης που διευκόλυνε την εκπαίδευση και τη μετανάστευση νεαρών Εβραίων προς την Παλαιστίνη. Στο κοινωνικό αυτό έργο θα επιδοθεί με ιδιαίτερο ζήλο και σεβασμό.

1940 Στις 16 Ιανουαρίου παντρεύεται τον Heinrich Blücher (1899-1970), δημοσιογράφο και συγγραφέα, που από το 1934 είχε καταφύγει στη Γαλλία. Παλιότερα μέλος του Κομμουνιστικού Κόμματος της Γερμανίας και θεωρητικός του μαρξισμού, ο Μπλύχερ, εκτός από σύζυγος και φίλος, υπήρξε ο τελευταίος της μέντορας. Συνέβαλε ουσιαστικά στη μύησή της στη μαρξιστική σκέψη για την επανάσταση και την κοινωνία, την έφερε σε επαφή με το έργο της Ρόζα Λούξεμπουργκ για τον ιμπεριαλισμό και (όπως η ίδια θα εκμυστηρευθεί αργότερα στον Γιάσπερς) την έμαθε να σκέπτεται πολιτικά και να θεωρεί τα πράγματα υπό την ιστορική τους προοπτική. Οι σταλινικές δίκες-παρωδία προκάλεσαν την οργή του ζεύγους και συνετέλεσαν ουσιαστικά στην απόφαση του Μπλύχερ να απορρίψει την κομμουνιστική ιδεολογία.

Χάρη στις παραινέσεις του Μπλύχερ και του κοινού τους φίλου Βάλτερ Μπένγιαμιν, η Άρεντ θα ολοκληρώσει τη βιογραφία της Rahel Varnhagen.

Την ίδια χρονιά συλλαμβάνεται ως «ξένη εχθρός» (ως Γερμανίδα) και μεταφέρεται σε στρατόπεδο στο Gurs της νοτιοδυτικής Γαλλίας, κοντά στα Πυρηναία, απ' όπου απε-

λευθερώνεται μετά από πέντε εβδομάδες. Λίγο αργότερα (από τον Οκτώβριο), μετά την έναρξη της δίωξης των Εβραίων στη Γαλλία, η απελευθέρωσή της θα ήταν αδύνατη (οι περισσότεροι από τους υπόλοιπους «φιλοξενούμενους» στο Gurs θα μεταφερθούν το 1943 στα στρατόπεδα του θανάτου).

Η αυτοκτονία του Μπένγιαμιν, όταν η Ισπανία τού αρνείται τη διέλευση, θα τη σημαδέψει. Στην τελευταία συνάντησή του με το ζεύγος Μπλύχερ-Άρεντ, ο Μπένγιαμιν τους εκμυστηρεύεται την απόφασή του να αυτοκτονήσει και εμπιστεύεται στην Άρεντ το χειρόγραφο του έργου του *Über den Begriff der Geschichte* [Για την έννοια της ιστορίας], με την παραγγελία να το παραδώσει στους Τέοντορ Β. Αντόρνο και Μαξ Χορκχάιμερ, τους εξόριστους στοχαστές της «Σχολής της Φραγκφούρτης». (Η κατάθεση έγινε πράγματι στο Institute for Social Research στη Νέα Υόρκη.)

1941 Μετά από ένα χρόνο στην παρανομία, αναχωρεί για τη Νέα Υόρκη, μέσω Λισαβόνας, μαζί με τον Μπλύχερ και τη μητέρα της.

1941-44 Συνεργάζεται με την *Aufbau*, γερμανόφωνη εφημερίδα των Εβραίων της Αμερικής, από το 1939 όργανο επικοινωνίας των εκεί προσφύγων.

1942 Θάνατος του πατριού της στο Καίνγκσμπεργκ.

1944 Δημοσιεύεται το άρθρο της «The Jew as a Pariah: a Hidden Tradition» στο *Jewish Social Studies* 6.2.

1944-46 Συνεργάζεται με την Conference on Jewish Relations, την οποία στήριξε και ο Άλμπερτ Αϊνστάιν.

1945 Αρχίζει τακτική αλληλογραφία με τον Γιάσπερς. (Θα ακολουθήσει και σειρά επισκέψεων, σχεδόν κάθε χρόνο, έως το θάνατο του δασκάλου της το 1969.)

1946-49 Συνεργάζεται με τις εκδόσεις Schoken. Από τη θέση αυτή συμβάλλει στην έκδοση της *Αλληλογραφίας* του Κάφκα, του *Μυστικισμού* του Σόλεμ κ.ά.

1947-48 Μέλος της ομάδας «Ihoud», που πρότεινε μια λύση διζωνικού τύπου στο τότε παλαιστινιακό πρόβλημα. Συμμετείχαν, μεταξύ άλλων, οι διανοούμενοι Judah Magnes (ιδρυτής), Martin Buber, Erich Fromm, Hans Kohn, Henrietta Szold. Η όλη προσπάθεια ατόνησε μετά τον αιφνίδιο θάνατο του Magnes.

1948 Θάνατος της μητέρας της. (Σε τηλεοπτική συνέντευξή της με τον Günther Gaus, τον Οκτώβριο του 1964, η Άρεντ θα πει για τη μητέρα της ότι φρόντισε ιδιαίτερα τη μουσική και ξενόγλωσση παιδεία της· ότι, αν και δεν υπήρξε ποτέ θρησκευόμενη, είναι βέβαιο πως, σε περίπτωση που ανακάλυπτε ότι η κόρη της έχει αποκηρύξει τον ιουδαϊσμό, «θα της άστραφτε ένα γερό χαστούκι»· και ότι, απέναντι στις αντισημιτικές εκδηλώσεις του ευρύτερου περιβάλλοντος, την ανέθρεψε με την αρχή: «Δεν πρέπει να σκύβουμε το κεφάλι! Οφείλουμε να αμυνόμαστε!» – στα πολιτικά κείμενα της Άρεντ σχετικά με το εβραϊκό ζήτημα διακρίνεται η καθοριστική επίδραση αυτής της αρχής στον τρόπο σκέψης της.)

Ξεκινά η ξεχωριστή φιλία της με τη Mary McCarthy.

1948-52 Αναλαμβάνει τη διαχείριση της Jewish Cultural Reconstruction, Inc. Σκοπός του ιδρύματος ήταν η αναζήτηση και διεκδίκηση εβραϊκών περιουσιακών στοιχείων και πολιτισμικών αγαθών από τους ναζί, προκειμένου να επιστραφούν στους δικαιούχους τους ή να διανεμηθούν σε εβραϊκούς ανθρωπιστικούς οργανισμούς, για λογαριασμό της αμερικανικής κυβέρνησης.

1949-50 Επισκέπτεται τη Γερμανία και την Ευρώπη για πρώτη φορά μετά τη μετανάστευσή της στις Η.Π.Α.

1951 Εκδίδεται το *The Origins of Totalitarianism* (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanovich, 1951) [Οι απαρχές του ολοκληρωτισμού], αφιερωμένο στον Χάινριχ Μπλύχερ, που αποτελείται από τρία μέρη: Antisemitism, Imperialism και Totalitarianism. [Στα ελληνικά κυκλοφόρησε μόνο το τρίτο

μέρος: *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μετάφραση Γιάννη Λάμψα, Αθήνα: Ευρύαλος, 1988.]

Στις 10 Δεκεμβρίου πολιτογραφείται πολίτης των Η.Π.Α. (Την επιλογή της αυτή σχολίασε, το 1975, ως εξής: «Εγκατέλειψα την Ευρώπη εδώ και 35 χρόνια –οπωσδήποτε χωρίς τη δική μου θέληση– και επέλεξα στη συνέχεια να γίνω πολίτις των Η.Π.Α. –οπωσδήποτε με τη θέλησή μου και εν γνώσει του τι σημαίνει αυτό–, επειδή αυτή η χώρα ήταν μία δημοκρατία κυβερνώμενη από το Δίκαιο και όχι από τους ανθρώπους [...] Αυτό που στάθηκε καθοριστικό για την επιλογή μου υπήρξε η ελευθερία να αποφασίσω να πολιτογραφηθώ χωρίς να πρέπει να πληρώσω το τίμημα της αφομοίωσης»[6].)

1953-58 Ως επακόλουθο της επιτυχίας που γνώρισε το τελευταίο βιβλίο της, δέχεται πρόσκληση για μια σειρά διαλέξεων στο περίφημο Christian-Gaus-Seminar του Πρίνστον – είναι η πρώτη γυναίκα που κλήθηκε να διδάξει σε αυτό το παραδοσιακό πανεπιστήμιο. Θα ακολουθήσουν ανάλογες αναθέσεις: Χάρβαρντ, New York School for Social Research, πανεπιστήμιο του Σικάγο, Brooklyn College της Νέας Υόρκης.

1955 Διδάσκει στο πανεπιστήμιο του Μπέρκλεϋ.

Πληροφορούμενη ότι η γερμανική έκδοση του *The Origins of Totalitarianism* χρηματοδοτήθηκε από την αμερικανική κυβέρνηση, ενοχλείται τόσο πολύ ώστε αρνείται να ξαναδώσει διαλέξεις στη Γερμανία (πέρα από ορισμένες που οργάνωναν εκεί αμερικανικά ιδρύματα).

1957 Εκδίδεται το *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart* (Φραγκφούρτη: Europäische Verlagsanstalt)[7]. [Ορισμένα από τα δοκίμια και στα ελληνικά: *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μετάφραση –από την αγγλική έκδοση– Γιώργου Ν. Μερτίκα, επίμετρο: Paul Ricœur, «Επιλεγόμενα στη Hannah Arendt», μετάφραση Φώτη Σιατίτσα, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1996.]

1958 Εκδίδεται το *The Human Condition* (Σικάγο: The Chicago

University Press, δεύτερη έκδοση Doubleday Anchor, 1959), που, μαζί με το *The Origins of Totalitarianism*, συνιστά τον κορμό της πολιτικής της θεωρίας. [Στα ελληνικά: *Η ανθρώπινη κατάσταση* (*vita activa*), μετάφραση Στέφανου Ροζάνη και Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα: «Γνώση», 1986.]

Κυκλοφορεί η (αγγλική) πρώτη έκδοση της βιογραφίας της *Rahel Varnhagen*[8].

Εκδίδεται το *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus* (Μόναχο-Ζυρίχη: Piper) [Η Ουγγρική επανάσταση και ο ολοκληρωτικός ιμπεριαλισμός], το οποίο θα συμπεριληφθεί και στη δεύτερη αμερικανική έκδοση του *The Origins of Totalitarianism* (1958).

Εκφωνεί έπαινο για τον Κ. Γιάσπερς κατά την απονομή Βραβείου για την Ειρήνη, που οργανώνουν προς τιμήν του στο Αμβούργο οι γερμανοί βιβλιοπώλες.

1959 Ο Δήμος του Αμβούργου της απονέμει το Βραβείο Lessing.

1961 Απεσταλμένη της επιθεώρησης *The New Yorker* στην Ιερουσαλήμ, με δική της πρωτοβουλία, για να καλύψει δημοσιογραφικά τη δίκη του Άιχμαν. Σκοπός της να δει, απ' όσο πιο κοντά γίνεται, τη μορφή εκείνου που, κατά τη γνώμη της, ενσάρκωνε το απόλυτο κακό. Οι θέσεις της για το ζήτημα και για τη στάση των Εβραϊκών Συμβουλίων εκείνης της εποχής, καθώς και τα σχόλιά της για τη γερμανική Αντίσταση, θα ξεσηκώσουν θύελλα αντιδράσεων και η ίδια θα δεχθεί δριμείες κριτικές και επιθέσεις.

1963 Εκδίδεται το *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (Νέα Υόρκη: Viking Press). [Στα ελληνικά: *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ. Η κοινοτοπία του κακού*, μετάφραση Αγγελικής Μέντζα, Αθήνα: Θύρσος 1995.] Στο πολυσυζητημένο αυτό έργο εναντιώνεται σε όλη τη θεολογική και φιλοσοφική παράδοση σχετικά με τη φύση του κακού, το οποίο αποδαιμονοποιεί, ταυτίζοντάς το με την «έλλειψη κριτικής ικανότητας». Η ενορχηστρωμένη επίθεση που

θα δεχθεί εξαιτίας αυτού του βιβλίου θα την τραυματίσει ψυχικά.

Εκδίδεται το *On Revolution* (Νέα Υόρκη: Viking Press) [*Για την επανάσταση*], αφιερωμένο στο ζεύγος Γιάσπερς.

1963-67 Καθηγήτρια στο πανεπιστήμιο του Σικάγο.

1967 Της απονέμεται το Βραβείο Sigmund Freud, από τη Γερμανική Ακαδημία για τη Γλώσσα και την Ποίηση (Darmstadt).

1967-75 Καθηγήτρια στο New School for Social Research της Νέας Υόρκης.

1968 Εκδίδεται το *Men in Dark Times* (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanovich), συλλογή δοκιμίων και άρθρων της, που καλύπτουν μια δωδεκαετία και αναφέρονται στη ζωή, τη δράση και την επίδραση σημαντικών προσωπικοτήτων. [Τρία από τα δοκίμια (Ρόζα Λούξεμπουργκ, Βάλτερ Μπένγιαμιν, Μπέρτολντ Μπρεχτ) δημοσιεύτηκαν στα ελληνικά υπό τον τίτλο *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, μετάφραση Βασίλη Τομανά, Σκόπελος: Νησίδες 1998.]

Κατά την εξέγερση του Μάη στο Παρίσι, γράφει επιστολή συμπαράστασης στον Ντάνυ Κον-Μπεντίτ, με τους γονείς του οποίου γνωριζόταν ήδη από παλιότερα.

1969 Εκδίδεται το *On Violence* (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanovich) [*Περί βίας*, εδώ], αφιερωμένο στη Mary (McCarthy).

1970 Θάνατος του Χ. Μπλύχερ στις 30 Οκτωβρίου από ανακοπή. Αντί άλλης συλλυπητήριας επιστολής, ο Χάιντεγκερ της στέλνει ένα ποίημά του.

1971 Δημοσιεύεται η συμβολή της «Thinking and Moral Considerations: A Lecture» στο *Social Research* 38 (1971).

1972 Μετά από αίτησή της, η Ομοσπονδιακή Γερμανία της παρέχει ξανά το δικαίωμα να διδάξει δημόσια στη γερμανική επικράτεια, το οποίο της είχε αφαιρεθεί από το ναζιστικό καθεστώς.

Εκδίδεται το *The Crises of the Republic* (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanovich) [Οι κρίσεις της Δημοκρατίας].

(Στη δεύτερη έκδοση του τόμου, το 1973, θα συμπεριληφθεί και το *On Violence*.)

1974 Πρώτο καρδιακό επεισόδιο. Θα συνεχίσει να εργάζεται παρά τις επίμονες συστάσεις γιατρών και φίλων.

1975 Της απονέμεται το Βραβείο Sonning για την υπεράσπιση της ευρωπαϊκής κουλτούρας, από το πανεπιστήμιο της Κοπεγχάγης.

Πεθαίνει στις 4 Μαρτίου, μετά από δεύτερο έμφραγμα. Τη στιγμή του θανάτου της άρχιζε τη δακτυλογράφηση του τρίτου –και σημαντικότερου κατά την άποψή της– τόμου (*Judging*) του έργου της *The Life of the Mind*. Τα χειρόγραφα των έργων της κληροδοτούνται στη Mary McCarthy.

1978 Εκδίδεται ως μεταθανάτιο, το δίτομο *The Life of the Mind* (τόμος I: *Thinking*, τόμος II: *Willing*), εκδοτική επιμέλεια M. McCarthy (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanonich) [Η ζωή του νου].

Εκδίδεται η συλλογή δοκιμίων *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Ages*, επιμέλεια Ron H. Feldman (Νέα Υόρκη: Grove Press) [Ο Εβραίος ως παρίας: Εβραϊκή ταυτότητα και πολιτική στους νεότερους χρόνους], μετάφραση στα αγγλικά της γερμανικής συλλογής *Die verbogene Tradition* (1976).

1982 Εκδίδεται το *Lectures on Kant's Political Philosophy*, επιμέλεια και επίμετρο R. Beiner (Σικάγο: The University of Chicago Press) [Διαλέξεις για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ]. Πρόκειται για δεκατρείς διαλέξεις που έδωσε λίγο πριν το θάνατό της, με επίκεντρο την τρίτη *Κριτική*, στις οποίες διαφαίνεται η προβληματική του τρίτου τόμου του *The Life of the Mind*.

Δημοσιεύεται, με τίτλο «Le grand jeu du monde», στο *Esprit*, 67-68, η ομιλία της κατά την απονομή του βραβείου Sonning στην Κοπεγχάγη.

1985 Εκδίδεται, με τίτλο, *Hannah Arendt–Karl Jaspers Briefwech-*

sel, επιμέλεια Lotte Kohler και Hans Saner (Μόναχο-Ζυρίχη: Piper), η αλληλογραφία της με τον Κ. Γιάσπερς.

1990 Δημοσιεύεται, με τίτλο «Philosophy and Politics», στο *Social Research*, 57, μια διάλεξή της του 1954 για τον Σωκράτη.

1993 Εκδίδεται, με τίτλο *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß* (Μόναχο-Ζυρίχη: Piper) [Τι είναι πολιτική; Αποσπάσματα από τα κατάλοιπα], επιμέλεια Ursula Ludz, τα επτά χειρόγραφά της για μια εισαγωγή στην πολιτική, την οποία, ήδη από το 1955, της είχε ζητήσει να γράψει ο γερμανός εκδότης της Piper.

1994 Εκδίδονται τα *Essays in Understanding 1930–1954*, επιμέλεια Jerome Kohn (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanovich) [Δοκίμια για την κατανόηση].

1995 Εκδίδεται, με τίτλο *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt with Mary McCarthy 1949-1975*, εκδοτική επιμέλεια και εισαγωγή Carol Brightman (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanovich), η αλληλογραφία της με τη Mary McCarthy.

Εκδίδεται, με τίτλο Hannah Arendt und Kurt Blumenfeld, «...in keinem Besitz verwurzelt». *Die Korrespondenz*, εκδοτική επιμέλεια Ingeborg Nordmann και Iris Pilling (Αμβούργο: Rotbuch Verlag), η αλληλογραφία της με τον Kurt Blumenfeld.

Η Χάννα Άρεντ το 1956.

Η Χάννα Άρεντ στο πανεπιστήμιο του Σικάγο,
στα μέσα της δεκαετίας του '60.

ΓΙΑ ΤΗ ΒΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΗΣ HANNAH ARENDT

Στο δοκίμιο που μεταφράζεται εδώ η Χάννα Άρεντ επικεντρώνει την προσοχή της στις φοιτητικές αναταραχές της δεκαετίας του '60, τόσο στην Αμερική όσο και στην Ευρώπη. Πιστή στις αριστοτελικές υποδείξεις σχετικά με το κατ' εξοχήν αντικείμενο του πολιτικού στοχασμού, προβαίνει στην εξεταστική θεώρηση των συμβάντων, ρίχνοντας το βάρος στις αντιλήψεις και τους τρόπους δράσης που υιοθετεί η Νέα Αριστερά. Η τελευταία οδηγώντας στα άκρα τη φιλοσοφική και ιστορική παράδοση στην οποία ανήκει, καταλήγει στην αποθέωση της βίας και της αναγκαιότητας χρήσης της. Έτσι, με τη στάση της απέναντι στην κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, η εξεγερμένη αυτή γενιά επιβεβαιώνει τη διαπίστωση της Άρεντ ότι όσο η βία συνιστά ένα τρομακτικά ανεξέλεγκτο μέσον στο πεδίο των διεθνών σχέσεων, τόσο εμφανίζεται ως ένα εξαιρετικά γοητευτικό και αποτελεσματικό μέσον στο πεδίο των εσωτερικών υποθέσεων και κυρίως στο θέμα της επανάστασης.

Πρόκειται για τη γενιά η οποία, από το περιβόητο έργο *Les damnés de la Terre* του Φρανς Φανόν[9] διαβάζει κατά κύριο λόγο το κεφάλαιο «Σχετικά με τη βία», ενώ μετατρέπει σε ευαγγέλιο την εισαγωγή του Σαρτρ στην παραπάνω μελέτη, όπου και

δηλώνεται: «l'arme d'un combattant c'est son humanité»[10]. Είναι η γενιά που έμαθε να ζει υπό τη διαρκή απειλή του πυρηνικού ολέθρου, καταλυτική για την εδραιωμένη πίστη στην πρόοδο και το συνάφές προς αυτήν ιδεώδες της αδιάκοπης ανάπτυξης των επιστημών και της τεχνολογίας. Είναι ακόμη η γενιά στην οποία μεταβιβάσθηκαν, από τους γονείς, το σχολείο και το πανεπιστήμιο, οι εμπειρίες και οι πληροφορίες σχετικά με τα στρατόπεδα του θανάτου, τη μαζική δίωξη και σφαγή αμάχων πολιτών και την τερατώδη σύζευξη της εγκληματικής βίας με την πολιτική, όπως την εισήγαγε, στον εικοστό αιώνα, ο ολοκληρωτισμός.

Έτσι, είναι η γενιά που αρχικά επέδειξε βαθύτατη αποστροφή προς τη βία και η οποία εναντιώθηκε στον πόλεμο του Βιετνάμ. Στη συνέχεια, παραδειγματιζόμενη από την ανατρεπτική παρουσία στα πανεπιστήμια του λαϊκά υποστηριζόμενου κινήματος Μαύρη Δύναμη –το οποίο κατόρθωσε να κάνει αποδεκτά ακόμη και παράλογα αιτήματά του– καθώς και υπό την επήρεια του γεγονότος ότι έγινε η ίδια θεατής της πραγματικής βίας στην οποία κατέφυγαν οι πανεπιστημιακές αρχές, κατέληξε να πιστεύει ότι η βία και ο εξαναγκασμός είναι το μόνο αποτελεσματικό μέσον για την ικανοποίηση και επίτευξη των κοινωνικών διεκδικήσεων και επιδιώξεων. Τέλος, είναι η γενιά που, αν και σημαδεύεται από ένα αίσθημα απελπισίας[11] και τραγικής αβεβαιότητας για το ίδιο της το μέλλον, εν τούτοις επιθυμεί να δράσει, διακατεχόμενη, απροσδόκητα για την εποχή της, από την ευφορία που γεννά η ενεργοποίηση για τα κοινά[12]. Ίσως σε τούτη τη διαπίστωση της Άρεντ οφείλεται και το ενδιαφέρον της[13] για το *φαινόμενο* αυτών των κινητοποιήσεων σε παγκόσμια κλίμακα. Η στάση της αυτή κατανοείται πληρέστερα στο πλαίσιο των θεωρήσεών της σχετικά με τη «δημόσια ευτυχία» (public happiness). Οι συγκεκριμένες θεωρήσεις –που διατυπώ-

νονται γλαφυρά στο έργο της *On Revolution*– παραμένουν άρρηκτα συνδεδεμένες με τον αρεντικό ορισμό της ελευθερίας ως ενεργού συμμετοχής στις δημόσιες υποθέσεις[14].

Άλλωστε, ο τρόπος που *εμφανίζεται στην ιστορική σκηνή* το φοιτητικό κίνημα της συγκεκριμένης εποχής –και αναφερόμαστε ιδιαίτερα εδώ στα ηθικά κίνητρα των εξεγερμένων φοιτητών στα οποία η ίδια επιμένει[15]– έρχεται να ικανοποιήσει πλήρως τις απόψεις της σχετικά με το ρόλο που οφείλει να έχει το πανεπιστήμιο μέσα στην κοινωνία, ενώ ανταποκρίνεται στον ορισμό που η ίδια δίνει στο «πολιτεύεσθαι» και το «είναι-μέσα-στον-κόσμο».

Στο σημείο αυτό, παραπέμπουμε τον αναγνώστη: Αφ' ενός, στην άποψη της Άρεντ σχετικά με τον ρόλο του πανεπιστήμιου στη δημόσια ζωή ως άσυλου για την αλήθεια (άποψη άμεσα συναρτώμενη προς την ιδιαιτερότητα της σχέσης μεταξύ πολιτικής και αλήθειας, την οποία ιδρύει η Άρεντ). Με άλλα λόγια, υπενθυμίζουμε τη θέση (την οποία καθιστούν ευκρινή οι σχετικές διατυπώσεις της και στο *Περί βίας*) ότι το πανεπιστήμιο συμβάλλει στη διάσωση της δημόσιας σφαίρας και συνακόλουθα της ανθρώπινης ελευθερίας, στο μέτρο που διαφυλάσσει τη δυνατότητα παραγωγής *αμερόληπτων* κρίσεων για την ιστορική πραγματικότητα και τα τεκταινόμενα στην πολιτική αρένα· στο μέτρο, με άλλα λόγια, που παραμένει *έξω* από τους κύκλους της εξουσίας και από το παιγνίδι της διεκδίκησής της, διατηρώντας την ανεξαρτησία του σε σχέση με τα συμφέροντα και τις ιδιοτελείς προοπτικές των κοινωνικών ομάδων[16]. Αφ' ετέρου, παραπέμπουμε στην αντίληψη της Άρεντ περί της *αμεροληψίας* ως ουσιώδους χαρακτηριστικού του «πολιτικώς πράττειν», η οποία ορίζεται έτσι από την ελευθερία κίνησης μέσα στη δημόσια σφαίρα[17], δηλαδή από την ακηδεμόνευτη ανταλλαγή *απόψεων* μεταξύ ίσων. Υπό αυτή την προοπτική, συναρτά-

ται άμεσα προς την «αγάπη για τον κόσμο» (amor mundi)[18], όπως αυτή σημασιοδοτείται στο πλαίσιο της αρεντικής απόλυτης αναβάθμισης του *πολιτικού βίου*. Τούτο μάλιστα σε ριζική αντίθεση προς τη φιλοσοφική *θεωρία*, που, από τον Πλάτωνα και μετά, αξίωσε την απομάκρυνση από τον *κοινό* κόσμο και τον χώρο των ανθρωπίνων, καθορίζοντας την πορεία της δυτικής πολιτικής σκέψης[19]. Συνακόλουθα, αναφερόμαστε στη ρηξικέλευθη απόπειρα της Άρεντ να θεμελιώσει την υπέρβαση μέσα στην εμμένεια και να ορίσει την καθολικότητα –ερμηνευόμενη με τους όρους της γενικότητας– από την *πληθύ*. Ως «ο νόμος της γης»[20], η τελευταία μοιάζει να αναλαμβάνει εδώ το ρόλο της ρυθμιστικής ιδέας. Έτσι, αν ο *πολυθεϊσμός* αποτελεί κοινό τόπο τόσο για την Άρεντ όσο και για τον Μαξ Βέμπερ, εν τούτοις ο τρόπος με τον οποίο τον ερμηνεύουν αντίστοιχα οδηγεί σε διαμετρικά αντίθετες θεωρήσεις για την πολιτική. Η διαπίστωση του Βέμπερ[21] ότι ο καθένας ακολουθεί το δαίμονα ή το θεό που αυθαίρετα επιλέγει, ουδόλως νομιμοποιεί για την Άρεντ το συμπέρασμα ότι ο ανθρώπινος κόσμος παραμένει άρρηκτα και διαρκώς συνδεδεμένος με το ενδεχόμενο της τελικής σύρραξης. Αντίθετα, προσανατολίζει το στοχασμό που πηγάζει από αυτή την εμπειρία στην ίδρυση της «κοσμοπολιτικής ύπαρξης»[22] και στην προσπάθεια αποδαιμονοποίησης της ετερότητας. Υπό αυτή την προοπτική, η ύπαρξη και συνύπαρξη των διαφόρων και διαφορετικών συστημάτων αξιών αποτελεί την ασφαλιστική δικλίδα εναντίον κάθε αξίωσης για απόλυτη κυριαρχία. Παράλληλα, καθιστά ορατή τη δυνατότητα κριτικής εξέτασης αυτού του ίδιου του αυθαίρετου χαρακτήρα των έσχατων επιλογών. Ο πολυθεϊσμός κατανοείται με βάση το *δεδομένο* της πληθύος. Ως ιδέα τώρα, δηλαδή ως «νόμος της γης», η πολλότητα ορίζει το «πολιτεύεσθαι» από τη βούληση των ανθρώπων «να συμβιώνουν μέσα σε έναν κοινό κόσμο», αποκλείοντας, εξ αυτού, την όψιμη συ-

σχέτιση της πολιτικής με την ιδέα και τη λογική του πολέμου. Με άλλα λόγια, εξασφαλίζοντας, μέσω της δημόσιας δραστηριότητας, την ένταξη του ατόμου στον κόσμο *των ανθρώπων*, η ιδιότητα του πολίτη προϋποθέτει την υπέρβαση της ιδιαιτερότητας (ιδιωτικός βίος, πολιτιστική κοινότητα, εθνική ταυτότητα), αποτρέποντας συνάμα τον κίνδυνο εξάλειψής της[23].

Πέραν όμως των θετικών χαρακτηριστικών του φοιτητικού κινήματος, μεταξύ των οποίων και το σύνθημα για μια δημοκρατία που βασίζεται στην άμεση συμμετοχή των πολιτών[24], εκείνο το οποίο η θαυμάστρια του Lessing και εχθρός των ιδεολογιών προσάπτει σε αυτή τη μαχητική γενιά είναι ακριβώς η ανικανότητα της «αυτόνομης σκέψης»: η αδυναμία να κρίνει και να κατανοεί τις εντελώς νέες καταστάσεις με τις οποίες τη φέρνει αντιμέτωπη η ιστορία, χωρίς να προσφεύγει σε προϋπάρχουσες κατηγορίες και πεπαλαιωμένες ιδέες. Σύμφωνα με τους όρους της Άρεντ, αυτή η αποκοπή από την ιστορικοπολιτική πραγματικότητα, μέσα από την προκρούστεια υπαγωγή των άμεσων δεδομένων σε καθοριστικές έννοιες και προϊσχύοντες κανόνες, έχει ως αποτέλεσμα την αδυναμία κατανόησης των πραγμάτων ως έχουν και την επικράτηση της α-νοησίας. Ως αίσθηση κενού και ερήμωσης, η τελευταία παραμένει αναστολική κάθε πολιτικής δράσης. Έτσι, η ακηδεμόνευτη απόπειρα σημασιοδότησης του παρόντος, χωρίς πλέον αυτό να προκαθορίζεται και εν τέλει να αλλοιώνεται από τον παραμορφωτικό φακό των προκαταλήψεων και των στερεοτύπων, συνιστά την απαραίτητη προϋπόθεση για την επιτυχή παρέμβαση στο πεδίο των ανθρωπίνων υποθέσεων και τη διάσωση του κόσμου ως κοινού[25].

Σχετικά λοιπόν με το παρόν δοκίμιο, είναι δυνατόν να ισχυριστούμε ότι η διερεύνηση και αναζήτηση *αυτού που είναι* η βία αποκαλύπτει την πρόθεση της Άρεντ να ανοίξει διάλογο και με

αυτούς τους νέους ανθρώπους που, ενώ επιζητούν να αναμορφώσουν τα πράγματα, η πνευματική τους στειρότητα αναιρεί τη δυνατότητα να αποκτήσει η κινητοποίησή τους τον γνήσιο επαναστατικό χαρακτήρα τον οποίο απαιτούν οι μεγάλες αλλαγές[26]. Πρόκειται έτσι για τη δική της συμβολή στην ενδεχόμενη απόπειρα ενός νέου ξεκινήματος στην ιστορία. Και αναφερόμαστε εδώ στη δυνατότητα επανίδρυσης του χώρου ελευθερίας που είναι η (απελπιστικά συρρικνωμένη πλέον) δημόσια σφαίρα. Τις παρατηρήσεις αυτές φωτίζουν και οι διαρκείς συγκριτικές αναφορές της στα όσα αντίστοιχα συμβαίνουν στην Ανατολική Ευρώπη.

Οι μέχρι τώρα επεξηγήσεις καθιστούν ίσως ευλογοφανή την άποψη ότι το δοκίμιο *Περί βίας* αποτελεί μία εξαιρετική εισαγωγή στη μέθοδο και το στοχασμό της Άρεντ. Άλλωστε, όσον αφορά την κατανόηση των αρεντικών πολιτικών θεωρήσεων, η πολυσυζητημένη διάκριση μεταξύ βίας και δύναμης, η οποία και κατέχει κεντρική θέση στη συγκεκριμένη μελέτη, παραμένει θεμελιώδης.

Είναι γνωστό ότι οι συνεχείς εννοιολογικές διακρίσεις –το κατ' εξοχήν μεθοδολογικό εργαλείο προκειμένου η καινοτόμος μαθήτρια του Χάιντεγκερ να επιτύχει την επιστροφή στα «ίδια τα πράγματα» με τους δικούς της όρους– θεωρούνται από την Άρεντ ως το πλέον αποτελεσματικό μέσον ενάντια στις καταστροφικές για την ανθρώπινη κατάσταση συγχύσεις. Οι τελευταίες, εδραιωμένες από την πλατωνική φιλοσοφική παράδοση, καθόρισαν τις νεότερες αντιλήψεις, επιβιώνοντας στο σύγχρονο πολιτικό στοχασμό. Πρόκειται για τη σύγχυση της ιδιωτικής με τη δημόσια σφαίρα και κατ' επέκταση των κοινωνικών ζητημάτων με τις υποθέσεις της πολιτικής, της πράξης με την κατασκευή, της πολιτικής με την κυριαρχία του ανθρώπου επάνω σε άνθρωπο. Γίνεται λοιπόν σαφές ότι η αναζήτηση των νοηματι-

κών διαφορών μεταξύ βίας και δύναμης προκειμένου να καταδειχθεί η ιδιαιτερότητά τους (ούτως ώστε να ξέρουμε για τί μιλάμε και τι κάνουμε, όταν μιλάμε και όταν πράττουμε) παραλληλίζεται άμεσα με τη φαινομενολογική προσέγγιση της vita activa και την εννοιολογική διάκριση μεταξύ των δραστηριοτήτων του ανθρώπου (μόχθος-εργασία-πράξη), την οποία, ως γνωστό, επιχειρεί η Άρεντ στο έργο της *The Human Condition*. Μάλιστα, ο ορισμός της έννοιας της δύναμης που απαντά στο παραπάνω έργο παραπέμπει άμεσα στις σχετικές διατυπώσεις του *Περί βίας*, φωτίζοντας πληρέστερα την αδιάρρηκτη σχέση που ιδρύει η Άρεντ μεταξύ δύναμης, πράξης, πολιτικής και ελευθερίας[27]:

> Η δύναμη είναι ό,τι συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας, τον δυνητικό χώρο δημόσιας εμφάνισης μεταξύ ενεργούντων και ομιλούντων ανθρώπων [...] Η δύναμη είναι πάντα, θα μπορούσαμε να πούμε, μια δυνητική δύναμη και όχι μια αναλλοίωτη μετρήσιμη και σταθερή υπόσταση σαν τη σωματική ρώμη. Ενώ η σωματική ρώμη είναι η φυσική ιδιότητα ενός μεμονωμένου ατόμου, η δύναμη εμφανίζεται μεταξύ των ανθρώπων όταν συμπράττουν και χάνεται όταν διασκορπίζονται[28].

Όπως η πράξη, έτσι και η δύναμη προϋποθέτει τη συνύπαρξη. Την τελευταία οφείλουμε να την κατανοήσουμε με όρους που αποκλείουν τόσο την ομοιογένεια η οποία εμπεριέχεται στην έννοια της «αδελφότητας» όσο και τη λειτουργικότητα η οποία προσδιορίζει την «οργανική ενότητα». Υπό αυτή την προοπτική, η γενική βούληση, η volonté générale, που συνδέεται με την ιδέα του ενός και αδιαίρετου έθνους, και την οποία θα ενσαρκώσουν οι «επίλεκτοι» εκπρόσωποι του τελευταίου, δεν κρίνεται από την Άρεντ παρά ως το υποκατάστατο της «θείας βού-

λησης», την οποία ενσάρκωνε ο (ένας) χριστιανός μονάρχης ως αντιπρόσωπος του Θεού επί της γης. Αποτέλεσμα αυτής της θλιβερής για την πολιτική ελευθερία αντικατάστασης υπήρξε το να μετατραπεί η Γαλλική Επανάσταση σε μια χαμένη ευκαιρία[29].

Η δύναμη αναδύεται όποτε οι άνθρωποι, ανταλλάσσοντας τις *διαφορετικές προοπτικές* τους σχετικά με τις κοινές υποθέσεις και παρεμβαίνοντας με τις *πρωτοβουλίες* τους στο πλέγμα των τεκταινομένων, ιδρύουν και συντηρούν τη δημόσια σφαίρα. Έτσι, με όρους της Άρεντ, η δύναμη υφίσταται με τη δυνατότητα της *δημόσιας εμφάνισης* και, όπως και η πράξη, εξαντλείται στην ενεργοποίησή της και κρίνεται από το εμφανές μεγαλείο της. Εδώ, η υπέρμαχος της άλλης, *εγκεκαλυμμένης* παράδοσης ανασύρει από τη λήθη τον *φιλότιμον* άνδρα της «προπλατωνικής» αρχαιότητας. Αντίθετα από τον έρωτα για την απόλυτη αλήθεια του φιλοσόφου και από τη δίψα για απόλυτη εξουσία του τυράννου, το πάθος για διάκριση και υπεροχή του *φιλοπόλιδος* ανδρός καθιστά αναγκαία τη θέσπιση ενός κοινού, περίβλεπτου χώρου, πρόσφορου για την επιτέλεση και ανάδειξη των *καλών* λόγων και έργων. Έτσι, η πολιτική δραστηριότητα προϋποθέτει εξ ορισμού τους άλλους ανθρώπους, δηλαδή την *παρουσία* των θεσμικά ίσων συμπολιτών[30]. Στο σημείο αυτό χρειάζεται να παραπέμψουμε στη θεμελιώδη, για τον πολιτικό στοχασμό της Άρεντ, διάκριση μεταξύ πράξης και κατασκευής, όπως τη δανείζεται από τον Αριστοτέλη.

Η πράξη, «το αποκλειστικό προνόμιο του ανθρώπου»[31], είναι η μόνη δραστηριότητα που αποκαλύπτει, μαζί με το ενέργημα, και τη μοναδική αναντικατάστατη ταυτότητα του δρώντος υποκειμένου. Έτσι, είναι η μόνη δραστηριότητα που προϋποθέτει εξ ορισμού την ανθρώπινη *πολλότητα*[32], γιατί, όπως και η ομιλία, δεν λαμβάνει χώρα παρά *ανάμεσα* στους ανθρώπους και δεν κατευθύνεται παρά προς αυτούς[33]. Συνάμα, ενώ

ο σκοπός και το νόημά της εξαντλείται και πραγματώνεται με την ίδια την τέλεσή της, οι απώτερες συνέπειές της, άμεσα εξαρτώμενες από το πλέγμα των ανθρωπίνων υποθέσεων στο οποίο αυτή εμπλέκεται με τη σειρά της, παραμένουν ανεξέλεγκτες και επομένως απρόβλεπτες[34].

Αυτός ο ουσιωδώς *εφήμερος* χαρακτήρας της πράξης, το πλήρες νόημα της οποίας αποκαλύπτεται στον αφηγητή και σώζεται από τη μνήμη, συνδέεται εσωτερικά με την ενδεχομενικότητά της. Η πράξη είναι απροσδόκητη στο μέτρο που έρχεται πάντοτε να διακόψει τη μονότονη ροή των συμβάντων και να αρχίσει μία νέα ιστορία. Αν οι άνθρωποι δεν έπρατταν, το μέλλον δεν θα ήταν παρά το προβλέψιμο αποτέλεσμα αυτόματων διαδικασιών. Για τον ίδιο λόγο, οι στατιστικοί νόμοι θα είχαν καταγάγει θριαμβευτική νίκη εναντίον της πεποίθησης για τη μοναδικότητα κάθε ανθρώπινου όντος. Γίνεται από εδώ κατανοητό ότι η πράξη αντιδιαστέλλεται προς την απλή συμπεριφορά, την οποία ρυθμίζουν παγιωμένοι κανόνες. Και τούτο, γιατί «είναι στη φύση της να ανατρέπει τα κοινώς παραδεδεγμένα και να φθάνει στο εξαιρετικό»[35].

Με άλλα λόγια, στο πλαίσιο της αρεντικής πολιτικής θεωρίας, η ικανότητα του ανθρώπου να πράττει προβάλλει την άρρηκτη σχέση της πολιτικής με τη δόξα υπό τη διττή σημασία της τελευταίας: αυτήν της γνώμης και αυτήν της ανεξάλειπτης φήμης[36]. Αποδίδοντας στον κάθε άνθρωπο, και επομένως επανερμηνεύοντας, τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του Αδάμ σύμφωνα με τον Αυγουστίνο[37], η Άρεντ υποστηρίζει ότι, ως πρωτοβουλία (initium), η πράξη είναι η απάντηση του ανθρώπου στο γεγονός της γέννησής του. Με άλλα λόγια, η γέννηση είναι το γεγονός «πάνω στο οποίο θεμελιώνεται οντολογικά η ικανότητα της πράξης»[38]. Ως πραγμάτωση της δυνατότητας έλευσης στον κόσμο ενός αναντικατάστατου όντος, ικανού (δηλαδή *υποσχό-*

μενου) να πράξει, η γέννηση καθιστά πραγματοποιήσιμη την ελπίδα για το ξεκίνημα νέων, χωρίς προηγούμενο, διαδικασιών. Μακράν του να θεωρήσουμε ότι η πράξη ερμηνεύεται με βιολογικούς όρους, η συγκεκριμένη αντίληψη της Άρεντ προβάλλει τη θέση της για τον άνθρωπο ως *αντι-φύση*, ως ένα ον του οποίου η παρουσία μέσα στον κόσμο, που είναι πάντοτε κόσμος των φαινομένων, καθιστά δυνατό το απίθανο και το εξαιρετικό:

> Η αποφασιστική διαφορά μεταξύ των «απείρων απιθανοτήτων» στις οποίες εδράζεται η πραγματικότητα της επίγειας ζωής μας και του θαυματουργικού χαρακτήρα, εγγενούς σε εκείνα τα συμβάντα τα οποία ιδρύουν την ιστορική πραγματικότητα, είναι ότι στο πεδίο των ανθρωπίνων υποθέσεων γνωρίζουμε αυτόν που κάνει τα «θαύματα». Είναι οι άνθρωποι που τα κατορθώνουν – οι άνθρωποι οι οποίοι, επειδή έχουν δεχθεί το διπλό δώρο της ελευθερίας και της πράξης, μπορούν να ιδρύσουν μία πραγματικότητα δική τους»[39].

Έτσι, η θέση ότι η πράξη είναι η απάντηση του ανθρώπου σε ένα «φυσικό συμβάν» δεν δηλώνει παρά την ικανότητά του να είναι το υποκείμενο μίας βιογραφίας, να έχει *βίον*, σε αντιδιαστολή προς τη βιολογική ζωή, η οποία δεν εξιστορείται, άρα παραμένει άνευ νοήματος και σημασίας. Με άλλα λόγια, νοούμενη ως απάντηση στο γεγονός της γέννησης, η πράξη σημαίνει αυτή την ικανότητα του ανθρώπου να *καινοτομεί* σε σχέση με τους βιολογικούς και ιστορικούς προσδιορισμούς του. Αυτούς ακριβώς τους υπερβαίνει καθιστάμενος πολιτικό ον, υιοθετώντας δηλαδή ένα τρόπο ύπαρξης που, αντίθετα με όσα πίστευε ο Αριστοτέλης, δεν είναι ούτε φυσικός ούτε αναγκαίος για τον άνθρωπο, αλλά απλώς ενδεχόμενος.

Αντίθετα από την πράξη, η κατασκευή επιτελείται καλύτερα

χωρίς την παρουσία των άλλων ανθρώπων και συνδέεται άμεσα με την κυριαρχία πάνω στην ύλη, ενώ διέπεται από την αρχή της χρησιμότητας και το κριτήριο της αποτελεσματικότητας. Έτσι, «καθορίζεται απολύτως από τις κατηγορίες του μέσου και του σκοπού»[40]. Εδώ, ο σκοπός (το τελικό προϊόν) παραμένει πάντοτε εξωτερικός προς τη διαδικασία επίτευξής του, οργανώνοντας και δικαιώνοντας τα μέσα για την πραγμάτωσή του.

Συνοψίζοντας, μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η δύναμη υπάρχει όπου οι άνθρωποι, ιδρύοντας μεταξύ τους σχέση ισοτιμίας, μπορούν «να λέγουν και να πράττουν από κοινού». Με άλλα λόγια, η δύναμη αναδύεται κάθε φορά που οι άνθρωποι, διατηρώντας τη μη αναγώγιμη διαφορετικότητά τους, εκφράζονται και ενεργούν ελεύθερα σχετικά με τα δημόσια πράγματα. Έτσι, υπερβαίνοντας την εγωιστική στάση που επιβάλλει η ικανοποίηση των *ίδιων* βιοτικών αναγκών, δημιουργούν ένα πεδίο ελευθερίας[41]: αυτό που εκτείνεται *μεταξύ* ίσων ατόμων (inter-est). Σύμφωνα επομένως με τους όρους της Άρεντ, η δύναμη υφίσταται εκεί όπου οι άνθρωποι συγκροτούνται σε πολιτική κοινότητα: τη μόνη μορφή οργάνωσης που δεν υπάρχει *αναγκαία* και η οποία προσδιορίζεται από τις αρχές της αυτονομίας, της ισονομίας και της συναίνεσης, όπως αυτή η τελευταία επιτυγχάνεται μέσω της πειθούς και της ελεύθερης αντιπαράθεσης των διαφόρων και διαφορετικών απόψεων.

Οι προηγούμενες επεξηγήσεις φωτίζουν πληρέστερα τις θέσεις της Άρεντ ότι η δύναμη μπορεί να διαμοιράζεται χωρίς να μειώνεται και δεν ανήκει παρά στο λαό. Υπάρχει για όσον καιρό οι άνθρωποι συμβιώνουν υπό τους όρους της πολιτικής οργάνωσης και δεν παράγει τίποτε έξω από αυτήν. Συνακόλουθα, ως αυτοσκοπός, η δύναμη δεν χρειάζεται δικαιολόγηση ούτε θεμελιώνεται σε κάποια αρχή εξωτερική προς αυτήν και υπερβατική του ίδιου του θεσμοθετημένου πολιτικού πεδίου. Έτσι, άρ-

ρηκτα συνδεδεμένη με την πράξη, η δύναμη δανείζεται από την τελευταία και τον φευγαλέο χαρακτήρα της[42].

Ακόμη, εκεί όπου ισχύει το αντιπροσωπευτικό σύστημα, αυτή στηρίζει και νομιμοποιεί την εκλεγμένη κυβέρνηση. Κατά συνέπεια, η προσφυγή της επίσημης εξουσίας στη βία και η αύξηση των μέσων καταστολής προϋποθέτει –και παραμένει ευθέως ανάλογη προς– την απώλεια της δύναμης. Τούτο σημαίνει ότι η χρήση βίας εκ μέρους του κράτους, προκειμένου να ασκείται απρόσκοπτα η κυριαρχία του, δεν ισοδυναμεί παρά με την έκλειψη του πολιτικού χαρακτήρα της οργάνωσης. Με άλλα λόγια, αντίθετα απ' ό,τι πιστεύεται, η βία εκδηλώνει την παρουσία της όποτε απουσιάζει η πραγματική δύναμη. Όταν δηλαδή ο λαός αίρει την εμπιστοσύνη και επομένως τη συναίνεσή του, από την οποία αντλούν το κύρος και τη νομιμότητά τους οι θεσμοί[43] καθώς και οι ενέργειες των εξουσιοδοτημένων αντιπροσώπων του. Συνακόλουθα, όταν οι διαταγές παύουν να εκτελούνται, στην περίπτωση δηλαδή που η βία έρχεται αντιμέτωπη με την αυθεντική δύναμη, τότε η αποτελεσματικότητά της μειώνεται ριζικά[44].

Με βάση αυτές τις θεωρήσεις, η Άρεντ υποστηρίζει ότι η βεμπεριανή αντίληψη περί του κράτους –σύμφωνα με την οποία το τελευταίο ορίζεται ως «εξουσία ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους που βασίζεται στα μέσα της νόμιμης, δηλαδή της φερόμενης ως νόμιμης, βίας»[45]– δεν ανάγεται παρά στα προπολιτικά και επομένως απολιτικά μοντέλα οργάνωσης της ανθρώπινης κοινότητας, όπως αυτά τα καθιέρωσε η πλατωνική πολιτική παράδοση. Εδώ, ο οριζόντιος τύπος διάρθρωσης της συνύπαρξης των ίσων (όπου οι αποφάσεις για τα κοινά ζητήματα λαμβάνονται μέσω της πειθούς και της ομιλίας) αντικαθίσταται με την κάθετη σχέση μεταξύ αρχόντων και αρχομένων, κυρίου και υπηκόου.

Έτσι, η επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων για τη διευθέτηση των δημοσίων υποθέσεων πραγματοποιείται πλέον με τους όρους που επιβάλλει το γλωσσικό παιγνίδι: «εντολή-υπακοή», ενώ την πολιτική δραστηριότητα διέπει κατ' ουσίαν η λογική του homo faber. Με άλλα λόγια, θεωρούμενος ως μόνος ειδικός επί των ανθρωπίνων υποθέσεων, ο «πολιτικός κατ' εξοχήν» νοείται με τους όρους του τεχνίτη που *γνωρίζει πώς* να κατασκευάσει την τέλεια πολιτεία και να πραγματώσει την επιθυμία των αρχομένων για μια ευδαίμονα ζωή. Το νοηματικό περιεχόμενο της τελευταίας προσδιορίζεται έκτοτε με βάση την πλατωνικοχριστιανική αντίληψη περί της απαλλαγής από το φορτίο της πολιτικής, δηλαδή της υπεύθυνης ενασχόλησης με τις δημόσιες υποθέσεις.

Στην παράδοση αυτή, η οποία καθορίζει τη νεότερη και σύγχρονη αντίληψη περί πολιτικής και επανάστασης[46], οφείλει η βία την τελική θεοποίησή της και την αναγωγή της από περιθωριακό φαινόμενο σε μοχλό της ιστορίας και στο επικρατέστερο μέσον για την ικανοποίηση των κοινωνικών επιδιώξεων. Έτσι, σύμφωνα με την Άρεντ, η σύγχρονη εμμονή υπέρ της βίας, κοινή σε κυβερνήσεις και πολίτες, οφείλεται στην πλήρη αποδοχή και επικράτηση των ιεραρχήσεων εκείνων που καθιέρωσε η αντιδημοκρατική (δηλαδή αντιπολιτική) φιλοσοφική παράδοση, και οι οποίες δομούν την πολιτική κοινότητα με βάση το σχήμα: εξουσιαστής-εξουσιαζόμενος. Στην παράδοση αυτή η Άρεντ έρχεται να αντιτάξει τη λησμονημένη προφιλοσοφική (δηλαδή προπλατωνική) παράδοση και ορολογία, εκείνην που δημιουργείται με την αρχαία *πόλιν* και συνδέεται με τη ρωμαϊκή res publica[47]:

> Η *πόλις* διέφερε από το νοικοκυριό κατά το ότι δεν γνώριζε παρά «ίσους» [...] Το να είσαι ελεύθερος σήμαινε να

> μην υπόκεισαι ούτε στην ανάγκη της ζωής ούτε στην εξουσία κάποιου άλλου και επίσης να μην εξουσιάζεις ο ίδιος κάποιον άλλον. Σήμαινε να μην εξουσιάζεις ούτε να εξουσιάζεσαι. Η ισότητα [...] αποτελούσε την ουσία ακριβώς της ελευθερίας: η ελευθερία σήμαινε ελευθερία από την ανισότητα που υπάρχει στην κυριαρχία, και μετάβαση σε μια σφαίρα όπου δεν υπήρχε ούτε κυβερνήτης ούτε κυβερνώμενος [...] Η πόλη [...] είναι η οργάνωση των ανθρώπων όπως προκύπτει από τη σύμπραξη και τη συνομιλία, και ο πραγματικός χώρος της βρίσκεται ανάμεσα στους ανθρώπους, οι οποίοι συμβιώνουν με τούτο τον σκοπό[48].

Η χρησιμοποίηση της πόλης-κράτους ως υποδειγματικής οργάνωσης των ανθρώπων υπήρξε αιτία να καταταγεί η Άρεντ μεταξύ των υπερμάχων μιας επιστροφής στην αρχαιότητα αντίστοιχης με εκείνη που υποστήριξε ο Leo Strauss. Πρόκειται για έναν αρκετά παράδοξο παραλληλισμό, αν λάβει κανείς υπόψη του τη σφοδρή αντίθεση της Άρεντ προς τις πολιτικές θεωρήσεις του τελευταίου. Αναφερόμαστε εδώ στην αντινεωτερική επιχειρηματολογία του L. Strauss υπέρ της ελληνικής *φύσεως ως αντικειμενικού μέτρου τελειότητας*, καθώς και υπέρ της πρωτοκαθεδρίας του *φιλοσόφου βίου*, την οποία θεμελίωσε η πλατωνικο-αριστοτελική παράδοση[49].

Όμως, όπως επισημαίνει και ο Paul Ricœur[50], τα ιστορικά σημεία αναφοράς της Άρεντ δεν είναι μόνο ελληνικά και ρωμαϊκά, αλλά νεότερα καθώς και σύγχρονα: ορισμένα ρεύματα στοχαστών της Αμερικανικής και της Γαλλικής Επανάστασης, σύμφωνα με τα οποία η κύρια επιδίωξη δεν ήταν να αλλάξει χέρια η εξουσία, αλλά να αλλάξει η μορφή της εξουσίας, τα γνήσια σοβιέτ, η εξέγερση της Βουδαπέστης, η Άνοιξη της Πρά-

γας, όπως και διάφορα κινήματα αντίστασης σε περιπτώσεις ξένης κατοχής[51]. Με άλλα λόγια, η Άρεντ βλέπει την ανάδυση της γνήσιας δύναμης σε όλες εκείνες τις βραχείες περιόδους της ιστορίας[52] κατά τις οποίες οι άνθρωποι ακύρωσαν, με τον τρόπο οργάνωσής τους, την πάγια ταύτιση της πολιτικής με την κυριαρχία. Τούτο σημαίνει ότι αντιτάχθηκαν στην καθιερωμένη θέση σύμφωνα με την οποία η δύναμη ορίζεται από τη δυνατότητα εκείνου που βρίσκεται στην εξουσία να επιτυγχάνει τη συμμόρφωση των πολλών βουλήσεων προς τις αξιώσεις του, επιβάλλοντας τους κανόνες στους οποίους όλοι είναι αναγκασμένοι να υπακούουν.

Έχοντας υπόψη μας την αρεντική ανάγνωση της *Κριτικής της κριτικής δύναμης* του Καντ, μπορούμε να πούμε ότι, ως ιστορικό παράδειγμα, η αρχαία πόλη συνιστά ένα συγκεκριμένο φαινόμενο δοσμένο άμεσα στην ανθρώπινη εμπειρία, το οποίο όμως έχει ενδυθεί με το νόημα του υποδείγματος. Επομένως, πρόκειται για μια ιστορικά προσδιορισμένη οντότητα, η οποία, χωρίς να απολέσει την ιδιαιτερότητά της, έχει αποκτήσει κανονιστική σημασία. Η *πόλις* εμπεριέχει το χαρακτήρα της γενικότητας. Με άλλα λόγια, πρόκειται για ένα συγκεκριμένο συμβάν το οποίο εμπερικλείει τα ουσιώδη γνωρίσματα ενός κοινά αποδεκτού προτύπου. Με αυτούς τους όρους, το πλέγμα των νοημάτων που συγκροτούν την έννοια της πόλης μπορεί να λειτουργήσει και ως *μέτρο* σύγκρισης για την εκ των υστέρων νοηματοδότηση των επερχόμενων παρόμοιων συμβάντων[53]. Παράλληλα, η διατήρηση στη μνήμη, μέσω της γλώσσας, αυτού του φαινομένου-υποδείγματος, το καθιστά ορόσημο και άξονα μιας από κοινού και εκ νέου δράσης των ιστορικών υποκειμένων. Σύμφωνα με τη διατύπωση της Άρεντ: «Άπαξ και εμφανισθεί ένα συμβάν άνευ προηγουμένου, είναι δυνατόν αυτό να αποτελέσει ένα προηγούμενο για το μέλλον»[54].

Μπορούμε λοιπόν να ισχυρισθούμε ότι, στο μέτρο που η έννοια της *πόλεως* λανθάνει (διαμένει απαρατήρητη) μέσα στον όρο πολιτική, η διασαφήνιση και ανάδειξη των θεμελιωδών χαρακτηριστικών της τελευταίας παραμένει δυνατή[55]. Επομένως, η ελπίδα να αλλάξουν οι αντιλήψεις για την εξουσία και η πολιτική να έχει νόημα ξανά ως εκείνο που θα κατευθύνει τη δράση μέσα στον ανθρώπινο κόσμο, παραμένει πραγματοποιήσιμη. Από αυτή τη σκοπιά, γίνεται σαφές ότι την έννοια της παράδοσης σημασιοδοτεί εδώ η ικανότητα των ανθρώπων να κρίνουν. Συνακόλουθα, η παράδοση σχετίζεται άμεσα με τη δυνατότητα ορισμένων μοναδικών συμβάντων να συνιστούν προτάγματα και σημεία αναφοράς κάθε νέας συγκρότησης της δύναμης.

Τα παραπάνω, τα οποία δικαιολογούν την εμμονή της Άρεντ στις διασαφηνίσεις και επομένως στις διακρίσεις μεταξύ των εννοιών σε ιστορική πάντοτε προοπτική[56], συνάδουν απόλυτα με τη σπουδαιότητα που η ίδια αποδίδει στη μνήμη, όσον αφορά το ρόλο της στην αθανασία του ατόμου και τη διάρκεια της πολιτικής κοινότητας[57]. Συνακόλουθα, καθίσταται εύλογη η διαπίστωση[58] ότι, στη σύγχρονη εποχή από την οποία, σύμφωνα με την Άρεντ, το *κύρος* έχει εξαφανισθεί[59], οι προηγούμενες περιπτώσεις ανάδυσης της δύναμης αναλαμβάνουν ένα ρόλο αντίστοιχο εκείνου που έπαιζε για τους Ρωμαίους η έννοια της συνέχειας και του παρελθόντος. Σύμφωνα με αυτήν, κάθε νέα ίδρυση νομιμοποιείται με βάση τον ορισμό της ως επανίδρυσης, δηλαδή επανάληψης μιας *προηγούμενης* αρχής[60]. Όπως εύστοχα σημειώνει ο P. Ricœur: «Στην Άρεντ δεν μπορούμε να μιλήσουμε για αυθεντία της παράδοσης, αλλά για *παράδοση της αυθεντίας*»[61].

Άρρηκτα συνδεδεμένο με την έννοια της νομιμότητας, το κύρος απαιτεί αναντίρρητη υπακοή, την οποία όμως στηρίζει και δικαιολογεί ο σεβασμός και η αναγνώριση. Για το λόγο αυτό, το γέλιο και η περιφρόνηση συνιστούν τον μόνο ενδεδειγ-

μένο τρόπο για την υπονόμευσή του. Ως πηγή πάγιων και αδιαμφισβήτητων ιεραρχήσεων, το κύρος ανταποκρίνεται σε μία πυραμιδοειδή κοινωνικοπολιτική διάρθρωση. Μάλιστα, εφόσον η πηγή του κύρους υπερβαίνει το πεδίο στο οποίο το ίδιο ασκεί εξουσία, παραμένοντας εξωτερική προς αυτό (πλατωνικές Ιδέες, Εντολές του Θεού, Νόμος της φύσης), ο λόγος ύπαρξης της συγκεκριμένης διαστρωμάτωσης θεμελιώνεται σε μία αρχή υπέρτερη της κορυφής της[62]. Γίνεται κατανοητό ότι το κύρος δεν συμβιβάζεται με την εξισωτική τάξη της πειθούς, όπως επίσης πρέπει να διακρίνεται και από τον εξαναγκασμό. Συνεπώς, το κύρος διαφέρει από τη δύναμη στον ίδιο βαθμό που διαφοροποιείται από τη βία[63].

Σύμφωνα με την Άρεντ, το αμιγώς πολιτικό νόημα του κύρους εμπεριέχεται στη ρωμαϊκή έννοια της auctoritas[64]. Σε αντίθεση προς την ελληνική αντίληψη για την πόλη, η οποία παραμένει ανεξάρτητη από εδαφικούς περιορισμούς, η ρωμαϊκή urbs παραμένει άρρηκτα δεμένη με το φυσικό χώρο στον οποίο ιδρύθηκε. Έτσι, η διάρκεια και η διατήρηση των σχηματισμών που τη μορφοποιούν σχετίζεται άμεσα με τη δυνατότητα επανάληψης της πράξης θεμελίωσης. Υπό αυτή την προοπτική, το κύρος των θεσμών και των ρυθμιστικών κανόνων της ρωμαϊκής πολιτείας πηγάζει από το παρελθόν, και συγκεκριμένα από την ιδρυτική πράξη. Με βάση λοιπόν το ρωμαϊκό παράδειγμα, γίνεται κατανοητό ότι η νομιμότητα –αντίθετα από τη δικαιόλογηση που έχει να κάνει με το μέλλον– αντλείται από την εμπειρία του ξεκινήματος. Υπό τις συνθήκες αυτές, το παρελθόν παρέχει στη θεσμοθετημένη δύναμη τη δυνατότητα να υπερβεί την εγγενή ευπάθειά της. Τη βοηθεί να αυτοπροσδιορίζεται διαρκώς με βάση το παράδειγμα που το συμβάν της αρχικής ένωσης συνιστά.

Συγκεκριμένα, η γνωστή αρχή του πολιτεύματος της αρχαί-

ας Ρώμης «potestas in populo, auctoritas in senatu» καθιστά σαφές ότι, ενώ η πηγή νομιμοποίησης της δύναμης αναβρύζει «από κάτω», από το λαό (populus), η θεμελιωτική αρχή του νόμου πρέπει να εδράζεται «άνω», σε μία υψηλότερη και υπερβατική περιοχή[65]. Ακολουθώντας τους Ρωμαίους, η Άρεντ αντικαθιστά την κάθετη σχέση μεταξύ υπεριστορικού θεμελίου και πολιτικής κοινότητας, την οποία μας κληροδότησε η μεσαιωνική πολιτική θεολογία, με την οριζόντια σχέση μεταξύ ιστορικού ξεκινήματος και παρόντος. Έτσι, χρησιμοποιεί την έννοια της αρχής υπό τη διττή της σημασία: αρχίζω και άρχω. Με άλλα λόγια, στη θέση ενός υπεranθρώπινου απολύτου, ως πηγής θεμελίωσης και νομιμότητας του πολιτικού σώματος, θέτει το ίδιο το γεγονός της ίδρυσης (constitutio, υπό τη διττή σημασία του όρου: συγκρότηση και σύνταγμα), δηλαδή το αυθαίρετο, άρα εξ ορισμού αθεμελίωτο, initium[66]. Κατά συνέπεια, προκειμένου να διατηρήσει την ανεξαρτησία του από τα κατά καιρούς συμφέροντα και τις βουλήσεις που τα υπηρετούν, το Δίκαιο (όπως και ο νόμος) δεν χρειάζεται πλέον να αντλεί το κύρος του από μία υπερκόσμια Αρχή[67]. Η αντίληψη αυτή συνδέεται με τον ιουδαϊκό και χριστιανικό ορισμό του νόμου ως θείας Εντολής, στην οποία οι άνθρωποι οφείλουν να υπακούουν άνευ όρων. Εξελισσόμενη σε φωνή της συνείδησης, σε Νόμο της φύσης και Λόγο, η εντολή αυτή συνέχισε να διαρθρώνει τη δημόσια σφαίρα με βάση τη σχέση άρχοντα-αρχομένου. Αντίθετα, ανακτώντας το νοηματικό περιεχόμενο που συνδέεται με την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, το κύρος του νόμου πηγάζει από την ισχύ της πρωταρχικής αμοιβαίας συμφωνίας. Ως ανάμνηση, η τελευταία *προηγείται* και συνάμα *εμμένει* στο πολιτικό πεδίο το οποίο συγκροτεί και διαρθρώνει[68].

Έτσι, η εμπειρία της θεμελίωσης ενδύεται το χαρακτήρα του σταθερού σημείου αναφοράς και προτύπου. Η διάσωση του τε-

λευταίου στο μέλλον εξαρτάται από την τήρηση των συμφωνηθέντων (pacta sunt servanda), δηλαδή από τη δεσμευτική ισχύ της υπόσχεσης[69]. Σύμφωνα με τη διαφωτιστική διατύπωση της Άρεντ, η auctoritas «σε αντιδιαστολή με την εξουσία (potestas) είχε τις ρίζες της στο παρελθόν, αλλά αυτό το παρελθόν ήταν εξίσου παρόν στην τωρινή ζωή της πόλης όσο και η εξουσία και η δύναμη των ζωντανών»[70]. Τα παραπάνω φωτίζουν και τη θέση που διατυπώνεται στο *Περί βίας*, ότι η δύναμη αντλεί τη νομιμότητά της από την αρχική συνένωση. Με άλλα λόγια, στο μέτρο που λανθάνει μέσα στο παρόν, το ιδεατό παρελθόν καθιστά εφικτή τη διαρκή επανάληψη της ιδρυτικής πράξης. Έτσι, εξασφαλίζει στη δύναμη τη σταθερότητα που εξ ορισμού στερείται[71].

Εναντιούμενη στις καθιερωμένες απόψεις, η Άρεντ υποστηρίζει ότι, ως προς την *ουσία* της, η βία δεν συναρτάται με *αυτό που είναι* η δύναμη: Η βία και η δύναμη αποτελούν διακριτά μεταξύ τους φαινόμενα. Συγκεκριμένα, το γεγονός ότι η βία εγκαθιδρύει κάποια επαφή μεταξύ των ανθρώπων, ενώ, όπως και η πράξη, μπορεί να διακόπτει τις αυτόματες διαδικασίες, καθιστά νοητή τη σύνδεσή της με την πολιτική εξουσία. Από την άλλη πλευρά όμως, λόγω ακριβώς του είδους των ανθρωπίνων σχέσεων που επιβάλλει και βάσει επομένως της λογικής που διέπει τον τρόπο δράσης της, είναι εξίσου σαφές ότι, ενώ η βία μπορεί να εξουδετερώσει τη δύναμη, είναι εν τούτοις ανίκανη να τη δημιουργήσει.

Αντίθετα με τη δύναμη, η βία έχει σαφώς εργαλειακό χαρακτήρα και επομένως καθορίζεται από τις κατηγορίες του μέσου και του σκοπού[72]. Υπό αυτή την προοπτική, συναρτάται με την κατασκευαστική δραστηριότητα:

> Εκείνο που αξίζει ιδιαίτερης προσοχής είναι ότι ένα στοιχείο βίας ενυπάρχει αναπόφευκτα σε όλες τις δρα-

στηριότητες της ποίησης, της κατασκευής και της παραγωγής, δηλαδή σε όλες τις δραστηριότητες με τις οποίες οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν άμεσα τη φύση, και οι οποίες διακρίνονται από άλλες δραστηριότητες, όπως η πράξη και η ομιλία, που απευθύνονται πρώτα και κύρια σε ανθρώπινες υπάρξεις. Η οικοδόμηση του ανθρώπινου τεχνουργήματος πάντα συνεπάγεται κάποια τετελεσμένη βία πάνω στη φύση – πρέπει να σκοτώσουμε ένα δένδρο για να αποκτήσουμε ξυλεία, και πρέπει να βιάσουμε αυτό το υλικό για να κατασκευάσουμε τραπέζι[73].

Αντίθετα λοιπόν με την πράξη, η βία παρεμβάλλει μεταξύ των ανθρώπων το εργαλειακό εκείνο δυναμικό που υπηρετεί τον αντικειμενικό σκοπό της. Αυτός μπορεί να είναι η αυτεπιβεβαίωση και η άμυνα ή η κατάκτηση και η κυριαρχία, ενώ στο πεδίο της επανάστασης ο σκοπός των βιαιοπραγιών ορίζεται από την κατάλυση ή ακόμη και την αποκατάσταση μιας ορισμένης τάξης πραγμάτων[74]. Υπό αυτή την προοπτική, η βία είναι ανεξάρτητη από την πολλότητα και ο εργαλειακός χαρακτήρας της παραπέμπει στη δυνατότητα του πολλαπλασιασμού της φυσικής ρώμης, ακόμη και του ενός, με την αύξηση των όπλων. Έτσι, η βία είναι μετρήσιμη, ενώ, υπό τη μορφή των μέσων καταστολής με τα οποία ισοδυναμεί, μπορεί να βρίσκεται στην κατοχή μεμονωμένων ατόμων. Σύμφωνα με τη διατύπωση της Άρεντ: «Σε αντιδιαστολή προς τη δύναμη η βία είναι βουβή: αρχίζει εκεί όπου σταματάει ο λόγος». Συνακόλουθα, όσον αφορά την αντίληψη περί διαμόρφωσης της κοινής γνώμης μέσα από τη χρησιμοποίηση του λόγου ως όπλου, θα προσθέσει: «Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται για πολεμικούς σκοπούς παύουν να είναι ομιλία, γίνονται clichés»[75].

Ως προς το είδος λοιπόν της επαφής μεταξύ των ανθρώπων το οποίο εγκαθιδρύει η βία, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως η

συνάρτηση της τελευταίας με την κατασκευή την ενδύει με χαρακτηριστικά που αναφέρονται, κατά πρώτο και κύριο λόγο, στη σχέση του ανθρώπου με τη φυσική πραγματικότητα. Η βία ανήκει στο βασίλειο της αναγκαιότητας και ιστορικά συναντάται στην προπολιτική ιδιωτική σφαίρα, στην οποία η συζήτηση και η πειθώ παραχωρούν τη θέση τους στην προσταγή και τον καταναγκασμό. Με άλλα λόγια, με βάση το σύστημα των σημασιών που συγκροτούσαν την *πόλιν*, η χρησιμοποίηση της βίας στη σφαίρα των ανθρωπίνων υποθέσεων ήταν νοητή μόνο στο πεδίο της βιοτικής μέριμνας. Πρόκειται για το χώρο του οίκου, τον οποίο διαρθρώνουν οι άνισες σχέσεις κυριαρχίας μεταξύ του δεσπότη και του δούλου, του άνδρα και της υποταγμένης σε αυτόν συζύγου, του πατέρα και των ανήλικων παιδιών του. Κατά συνέπεια, η βία παραμένει ξένη προς τη δημόσια σφαίρα και τις σχέσεις ισονομίας και μη κυριαρχίας που τη θεσμίζουν[76].

Με βάση τα παραπάνω, γίνεται σαφές και το ότι, ως καθοριστικό στοιχείο του τρόπου άσκησης της τυραννικής εξουσίας, η βία αναδεικνύει την υπάρχουσα συνάφεια ανάμεσα στην εγωπάθεια του τυράννου, κατ' εξοχήν εχθρού της πόλης, και την *ιδιωτεία* του animal laborans. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο, το τυραννικό καθεστώς είναι κράμα επιβολής και αδυναμίας[77]. Μέσα από την ίδια προοπτική, φωτίζεται και η εναντίωση της Άρεντ στο «φόβο του θανάτου» ως το πάθος που καθορίζει τον τρόπο ύπαρξης της νεότερης και σύγχρονης κοινωνίας.

Η ανικανότητα να ανοίγεται κανείς στον κόσμο (ο οποίος τον υποδέχθηκε και ο οποίος θα παραμείνει μετά την αποχώρησή του), υπερβαίνοντας το ίδιον συμφέρον (η σπουδαιότητα του οποίου εξαντλείται στη βραχεία διάρκεια μιας ιδωτικής ζωής), ορίζεται από την άγνοια για τα κοινά και τα δημόσια. Ταυτόσημη η τελευταία με την ανικανότητα του λόγου και της πράξης, έχει ως επακόλουθο την επικράτηση των μορφών ζωής που πα-

ραμένουν ξένες προς τον τρόπο συνύπαρξης των διαφορετικών και ίσων. Όπου καταργείται η δυνατότητα της συνομιλίας και της σύμπραξης, η ανθρώπινη επαφή είναι εφικτή μέσω της βίας. Έτσι, όσο η διαφύλαξη της ατομικής ζωής παραμένει το έσχατο αγαθό, τόσο περισσότερο αυξάνει ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου. Πρόκειται για το αποτέλεσμα της επικράτησης μιας γενικής ασημαντότητας, αυτής που προξενείται από την αδιέξοδη ισότητα ενώπιον του θανάτου. Τα παραπάνω επιβεβαίωσε, σύμφωνα με την Άρεντ, η εμπειρία του εικοστού αιώνα.

Η σχέση μεταξύ βίας και κατασκευαστικής δραστηριότητας εξηγεί επίσης και τη θέση της Άρεντ ότι η βία μπορεί να εξουδετερώσει, αλλά δεν μπορεί να δημιουργήσει τη δύναμη. Και τούτο, γιατί η δύναμη δεν είναι προϊόν σχεδιασμού και κατασκεύασμα. Σύμφωνα με την Άρεντ, η επιβολή που καταστρέφει τον κόσμο ισοδυναμεί με την ανθρώπινη ικανότητα παραγωγής των πραγμάτων που συγκροτούν αυτό τον κόσμο. Όμως, η κατάλυση του κόσμου των ανθρωπίνων σχέσεων με την άσκηση βίας, λόγω ακριβώς του *αθεμελίωτου* και *απροσχεδίαστου* χαρακτήρα αυτής της σφαίρας ως πεδίου της ελευθερίας (δηλαδή της συμπαρουσίας και της σύμπραξης), είναι αδύνατον να αποκατασταθεί μέσω της παραγωγικής δραστηριότητας, αντίστοιχης προς την καταστρεπτική δράση[78]. Τούτο γίνεται κατανοητό και με τη βοήθεια της ουσιώδους διαφοράς μεταξύ των κανόνων που καθορίζουν τη διαδικασία της παραγωγής, την οποία διέπει η λογικά αναγκαία σχέση μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, και εκείνων που θεσμίζουν τη δημόσια σφαίρα, και οι οποίοι αντλούν το κύρος τους από την ηθική δέσμευση της αμοιβαίας συμφωνίας. Πρόκειται για τη διαφορά μεταξύ των κανόνων που έχουν καταναγκαστικό χαρακτήρα και εκείνων που, όπως συμβαίνει με το παιγνίδι, γίνονται ελεύθερα αποδεκτοί[79].

Από την άλλη πλευρά, ο εργαλειακός χαρακτήρας της βίας

προδίδει και την εγγενή ορθολογικότητά της. Τούτο το μαρτυρεί άλλωστε και η διαπιστωμένη σχέση μεταξύ της διαρκώς αυξανόμενης αποτελεσματικότητας και εμβέλειας των μέσων καταστροφής και της τεχνολογικής ανάπτυξης. Παράλληλα, ως μέσον για την επίτευξη ενός σκοπού που παραμένει εξωτερικός προς αυτήν, η βία, σε αντιδιαστολή προς τη δύναμη, χρειάζεται πάντοτε τη δικαιολόγηση που ο συγκεκριμένος μελλοντικός στόχος της παρέχει. Μέσα από την ίδια προοπτική, υποστηρίζεται η θέση ότι η ορθολογικότητα της βίας δεν κρίνεται από την παρουσία ή την απουσία εκρηκτικών συναισθημάτων, όπως είναι η οργή που συνήθως τη συνοδεύει, αλλά από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες στις οποίες ξεσπά και από τους σκοπούς που καλείται να υπηρετήσει.

Οι παραπάνω απόψεις έρχονται να ανατρέψουν και την πεποίθηση ότι η προσφυγή στη βία και η εκδήλωση οργής συνδέονται ουσιαστικά με τα ζωώδη, μη ανθρώπινα χαρακτηριστικά του «λογικού όντος». Πρόκειται εδώ για τη γνωστή εναντίωση της Άρεντ στην παραδοσιακή ιεραρχική διάκριση μεταξύ του νου και των παθών, καθώς και για την αριστοτελίζουσα αποστροφή της ίδιας προς την ηθική του καθήκοντος. Ακολουθώντας έμμεσα το αριστοτελικό σχήμα των υπερβολών και των ελλείψεων, και με τρόπο που σαφώς παραπέμπει στα σχόλιά της σχετικά με το πώς ο Eichmann ερμήνευσε και χρησιμοποίησε στην απολογία του την καντιανή ηθική, η Άρεντ θα δηλώσει, στο *Περί βίας*, ότι η ορθολογική συμπεριφορά δεν έχει ως αντίθετό της τη συναισθηματική αντίδραση, αλλα τίθεται μεταξύ της άκριτης ευσυγκινησίας και της ανικανότητας ενός ανθρωπίνου όντος να συγκινείται. Έτσι, το σαφέστερο δείγμα απάνθρωπης συμπεριφοράς δεν είναι το ανεξέλεγκτο ξέσπασμα της οργής αλλά η απουσία συναισθημάτων μπροστά σε αβάσταχτες καταστάσεις. Και τούτο, στην περίπτωση κυρίως που οι τελευ-

ταίες εμφανίζονται ως έργο ανθρώπων, δηλαδή ως καταστάσεις τις οποίες η ανθρώπινη και πάλι αντίδραση μπορεί να μεταβάλει και να αναιρέσει. Η προσφυγή στη βία με στόχο λ.χ. την αποκατάσταση της δικαιοσύνης είναι μία εκδήλωση καθαρά ανθρώπινη, ανήκει στα «φυσικά» ανθρώπινα πάθη. Το να απαλλάξουμε τα ανθρώπινα όντα από αυτά ακριβώς τα πάθη δεν ισοδυναμεί παρά με την αποκτήνωσή τους, δηλαδή τη ματαίωση της *ανθορμησίας*.

Αντίθετα από τις παγιωμένες απόψεις, η βία γίνεται παράλογη μόνο όταν «εξορθολογίζεται». Όταν δηλαδή η αντί-δραση μετατρέπεται σε δράση, αποκτώντας το χαρακτήρα της συστηματικής δίωξης των υπόπτων και δανειζόμενη τις ίδιες εκείνες στρατηγικές εξόντωσης του αντιπάλου οι οποίες προξένησαν την αρχική βίαιη εναντίωση.

Με τη βοήθεια των προηγουμένων, γίνεται κατανοητός ο λόγος για τον οποίο η προσφυγή στη βία, προκειμένου να αρθούν τα εμπόδια που ματαιώνουν την αμιγώς πολιτική δράση, κρίνεται με συμπάθεια από την Άρεντ. Η βία είναι ένα καθαρά ανθρώπινο φαινόμενο, αλλά είναι αντιπολιτική. Το γεγονός ότι αυτή ανήκει στη σφαίρα των ανθρωπίνων αναιρεί τις καινοφανείς επιστημονικές ερμηνείες της ως στοιχείου της ζωής και της βιολογικής πραγματικότητας. Αντίστοιχα, ο αντιπολιτικός χαρακτήρας της δεν επιτρέπει την ταύτισή της με την έννοια της δύναμης.

Με βάση αυτούς τους προσδιορισμούς, καθίσταται ακόμη σαφές και το ότι, ως προς τα αποτελέσματά της, η βία ελέγχεται μόνο στο βαθμό που υπηρετεί βραχυπρόθεσμους σκοπούς. Συνακόλουθα, η βία είναι περισσότερο αποτελεσματική ως μέσον για την επίτευξη μεταρρυθμίσεων, ενώ είναι εξαιρετικά επικίνδυνη στην υπηρεσία της επανάστασης. Τούτο είναι πρόδηλο για όσους δεν συγχέουν την έννοια της απελευθέρωσης (από την

καταπίεση και την τυραννία) με την ίδια την ελευθερία, δηλαδή την ίδρυση της δημόσιας εκείνης σφαίρας την οποία ρυθμίζουν οι αρχές της ισονομίας και της ισηγορίας των πολιτών. Εάν η απελευθέρωση συνιστά τον τελικό σκοπό της εξέγερσης, στόχος της επανάστασης δεν είναι παρά η ελευθερία[80].

Η ασάφεια σχετικά με τα ουσιώδη γνωρίσματα της βίας διευκόλυνε την αναγωγή της σε υποκατάστατο της πολιτικής πράξης και τη σύγχυση με αυτήν. Στο βαθμό που η συγκεκριμένη ακατανοησία των διαχωριστικών ορίων και των εννοιολογικών διακρίσεων παραμένει, με αποτέλεσμα η προσφυγή στη βία να θεωρείται ως η μόνη λύση για τα πολιτικά προβλήματα, οι ελπίδες για μια επαναστατική αλλαγή στη σφαίρα των ανθρωπίνων θα μειώνονται διαρκώς. Και τούτο γιατί η βία δεν δημιουργεί τη δύναμη. Αντίθετα, η παρατεινόμενη χρήση της μετά την καταστροφή της δύναμης δεν εγκαθιδρύει παρά το καθεστώς του τρόμου και τις μορφές διακυβέρνησης που το συντηρούν. Πρόκειται για την περίπτωση όπου τα μέσα επικρατούν του σκοπού συνθλίβοντάς τον, με αποτέλεσμα το προϊόν της βίας να είναι ακόμη περισσότερη βία.

Τελειώνοντας, μπορούμε να πούμε ότι η γενική εξύμνηση της βίας, μαρτυρώντας τη ματαίωση της ικανότητας των ανθρώπων να δρούν *μέσα στον κόσμο* και συνάμα αποκαλύπτοντας τη βαθιά, όσο και ανικανοποίητη, επιθυμία τους να πράττουν από κοινού, επιβεβαιώνει τη θέση της Άρεντ ότι αυτό που χαρακτηρίζει ουσιωδώς τη νεωτερικότητα δεν είναι η απομαγικοποίηση του κόσμου, αλλά αντίθετα η όλο και αυξανόμενη απόσταση μεταξύ του κόσμου και του ανθρώπου[81].

Βάνα ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΚΥΡΙΑΝΙΔΟΥ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. «Γένους θηλυκού» (λατινικά στο κείμενο).

2. Δημοσιεύθηκε από τα Αρχεία της, σε γαλλική μετάφραση στο *Esprit*, 67-68, Ιούλιος-Αύγουστος 1982, σ. 21-27, υπό τον τίτλο «Le grand jeu du monde», σε μετάφραση M.-I. B. de Launay και A. Énegrén.

3. H.A., «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing», στο *Men in Dark Times*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace & Company, 1968, σ. 6.

4. Πηγές αυτού του εργοβιογραφικού υλικού είναι: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World* (Νιου Χέιβεν-Λονδίνο: Yale University Press, 1986)· Wolfgang Heuer, *Hannah Arendt* (Ράινμπεκ-Αμβούργο: Rowohlt, 1987)· Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt* (Παρίσι: Belfond, 1994) καθώς και το αφιέρωμα στη Χάννα Άρεντ του *Magazine littéraire*, 337, Νοέμβριος 1995.

5. Η αγγλική έκδοση με τίτλο *Love and Saint Augustine*, επιμέλεια και ερμηνευτικό σημείωμα *Joanna Vecchiarelli Scott* και *Judith Chelius Stark* (Σικάγο: The University of Chicago Press, 1996), είναι ουσιαστικά αναθεωρημένη και επηυξημένη, καθώς συμπεριλαμβάνει τις πολυάριθμες διορθώσεις και προσθήκες τις οποίες η Άρεντ συμπλήρωνε συνεχώς στο δακτυλόγραφο της αγγλικής μετάφρασης που η ίδια ετοίμαζε. Ήδη το 1962, είχε υπογράψει συμβόλαιο γι' αυτή την έκδοση με τον εκδοτικό οίκο Crowell-Collier. Βλ. σχετικά στον Πρόλογο της J. Vecchiarelli Scott, σ. x επ.

6. H.A., «Le grand jeu du monde», *Esprit, ό.π.*, σ. 22. Για την πληρέστερη κατανόηση αυτών των δηλώσεων, παραπέμπουμε τον αναγνώστη στο έργο της *On Revolution*. Αντίστοιχα, η αποδοκιμασία της και, γενικότερα, η κριτική που ασκεί στην αμερικανική κοινωνία και την πολιτική των Η.Π.Α., φανερώνονται στην αλληλογραφία της με τον K. Γιάσπερς.

7. Η πρώτη αγγλική έκδοση του έργου, με τίτλο *Between Past and Future: Six Exercices in Political Thought* (Νέα Υόρκη: Viking Press, 1961), περιλαμβάνει δύο επιπλέον κείμενα, και η δεύτερη δύο ακόμη (1965). Η γαλλική έκδοση, με τίτλο *La crise de la culture. Huit exercices*

de pensée politique (Παρίσι: Gallimard, 1972) περιλαμβάνει το σύνολο των κειμένων.

8. Η αγγλική έκδοση, με τίτλο *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* (Λονδίνο: East and West Library, 1958), θα προηγηθεί της γερμανικής *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Deutschen Jüdin aus der Romantik* (Μόναχο-Ζυρίχη: Piper Verlag, 1958). Το έργο θα κυκλοφορήσει αργότερα στην Αμερική με τίτλο *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (Νέα Υόρκη: Harcourt, Brace & Jovanovich, 1974).

9. Frantz Fanon: γάλλος ψυχίατρος από τη Μαρτινίκα (1925-1962). Το 1953 υπηρετεί στην Αλγερία, όπου θα ενταχθεί στο εθνικο-απελευθερωτικό κίνημα (Front de Libération Nationale), αν και ο ίδιος δεν είναι αλγερινής καταγωγής. Το 1956 θα παραιτηθεί από τη θέση του, αρνούμενος μετάθεσή του σε άλλο μέρος, για να ασχοληθεί με το πρόβλημα της αποικιοκρατίας και με τα απελευθερωτικά κινήματα των λαών της Αφρικής. Συμμετέχει ενεργά στον αλγερινό αγώνα τον οποίο επιδιώκει, με το έργο του, να αναγάγει σε μοντέλο για τους απελευθερωτικούς αγώνες των υπόλοιπων αφρικανικών λαών. Το ρηξικέλευθο κείμενο *Les damnés de la terre* [Της γης οι κολασμένοι] κυκλοφόρησε με πρόλογο του Jean-Paul Sartre (Παρίσι: Maspéro, 1961, και σε επανέκδοση: Gallimard, 1991, με ανατύπωση 1997) λίγο πριν πεθάνει ο Fanon από λευχαιμία και πριν υπογραφούν οι Συνθήκες του Évian που αναγνώρισαν στον αλγερινό λαό την ανεξαρτησία του. Άλλα έργα του: *Peau noire, masques blancs*, Παρίσι: Seuil, 1952, *L'An V de la Révolution algérienne*, Παρίσι: Maspéro, 1959, και *Pour la révolution africaine*, Παρίσι: Maspéro, 1964. Για τον ίδιο και για το έργο του βλ. Renate Zahar, *L'œuvre de Frantz Fanon*, Παρίσι: Maspéro, 1970, όπως και Evelyne Pisier, στο *Dictionnaire des œuvres politiques*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1986, σ. 277-281. Ο Fanon θεωρεί τη βία ως το κλειδί για τη λύση του προβλήματος της αποικιοκρατίας και την εθνική ανεξαρτησία των λαών.

10. «Η ανθρωπιά του μαχητή είναι το όπλο του» (Sartre, *ό.π.*, σ. 52).

11. Βλ. επίσης το σχόλιό της για τη στάση των εξεγερμένων φοιτητών στη συνομιλία της, το 1970, με τον Adelbert Reif: «Το πλέον ύποπτο γεγονός σχετικά με το κίνημα αυτό στη Δυτική Ευρώπη και στην Αμερική είναι μια παράξενη απελπισία που ενέχει, σαν οι οπαδοί του να γνώριζαν ότι πρόκειται να συντριβούν. Και σαν να είπαν στον εαυ-

τό τους: τουλάχιστον θέλουμε να προκαλέσουμε την ήττα μας· δεν θέλουμε, μαζί με ο,τιδήποτε άλλο, να είμαστε αθώοι σαν αρνιά. Υπάρχει ένα στοιχείο παραφροσύνης σ' αυτά τα παιδιά που ρίχνουνε μπόμπες. Διάβασα ότι οι Γάλλοι φοιτητές στη Ναντέρ στις τελευταίες ταραχές –όχι εκείνες του 1968, αλλά τις πρόσφατες– έγραψαν στους τοίχους: "Ne gâchez pas votre pourriture" (Μη σπαταλάτε τη σήψη σας)» (Η.Α., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, μετ. Στ. Ροζάνης, Αθήνα: Εκδόσεις Έρασμος, 1987, σ. 15).

12. «Το πρώτο πράγμα που μου κάνει εντύπωση είναι ο προσανατολισμός του κινήματος προς τη δράση, η χαρά που ενυπάρχει μέσα σ' αυτή τη δράση, η βεβαιότητα του ατόμου ότι είναι ικανό να αλλάξει τα πράγματα μόνο με τις δικές του προσπάθειες [...] Η γενιά αυτή ανακάλυψε αυτό που κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα ονομαζόταν "δημόσια ευτυχία", που σημαίνει ότι όταν ο άνθρωπος παίρνει μέρος στη δημόσια ζωή διανοίγει για τον εαυτό του μια διάσταση ανθρώπινης εμπειρίας η οποία αλλιώς παραμένει κλειστή γι' αυτόν και ότι κατά κάποιον τρόπο συνιστά ένα μέρος της πλήρους "ευτυχίας"» (Η.Α., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση, ό.π.*, σ. 10-11).

13. Σχετικά με τη συναισθηματική μάλιστα εμπλοκή της Άρεντ στις κινητοποιήσεις των φοιτητών των αμερικανικών πανεπιστημίων, βλ. και τα όσα αναφέρει η E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World, ό.π.*, κυρίως σ. 415 επ.

14. Βλ. ενδεικτικά, Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 255.

15. Βλ. και πάλι Η.Α., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση, ό.π.*, σ. 11: «Το βασικό ερώτημα είναι: τι συνέβη στην πραγματικότητα; Κατά την άποψή μου, για πρώτη φορά σ' ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα αναπτύχθηκε ένα αυθόρμητο πολιτικό κίνημα, το οποίο όχι μόνο δεν περιορίστηκε απλώς στην προπαγάνδα, αλλά έδρασε σχεδόν αποκλειστικά με ηθικά κίνητρα».

16. Βλ. Η.Α., *Between Past and Future, ό.π.*, σ. 260 επ. Βλ. επιπροσθέτως τα όσα η ίδια αναφέρει στον Adelbert Reif: «Ας αναρωτηθούμε τι είναι στην πραγματικότητα η φοιτητική ελευθερία. Τα πανεπιστήμια δίνουν τη δυνατότητα στους νέους για αρκετά χρόνια να βρίσκονται έξω από όλες τις κοινωνικές ομάδες και τις υποχρεώσεις, να είναι δηλαδή αληθινά ελεύθεροι. Αν οι φοιτητές καταστρέψουν τα πανεπιστή-

μια, τότε καμιά ελευθερία αυτού του είδους δεν θα υπάρχει πλέον· και κατά συνέπεια ούτε εξεγέρσεις εναντίον της κοινωνίας θα υπάρχουν» (Η.Α., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, *ό.π.*, σ. 17).

17. Βλ. κυρίως, Η.Α., *Qu'est-ce que la politique?*, *ό.π.*, σ. 104 επ. Ακόμη, *On Revolution*, *ό.π.*, σ. 275.

18. Βλ. ενδεικτικά την ερμηνεία της για τη σχετική αντίληψη του Αυγουστίνου, Η.Α., *Love and Saint Augustine*, *ό.π.*, κυρίως σ. 65 επ.

19. «Η παράδοση της πολιτικής σκέψης μας άρχισε όταν ο Πλάτων ανακάλυψε πως στη φιλοσοφική εμπειρία υπάρχει εγγενής τάση ν' αποστρέφεται τον κοινό κόσμο των ανθρώπινων υποθέσεων· έφθασε στο τέλος της όταν τίποτε δεν απέμεινε από τούτη την εμπειρία παρά μόνο η αντίθεση σκέψης και πράξης, η οποία, στερώντας τη σκέψη από πραγματικότητα και την πράξη από σημασία, κατέστησε και τις δύο άνευ νοήματος» (Η.Α., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, *ό.π.*, σ. 44. Πρβλ. *στο ίδιο*, σ. 33-34. Βλ. ακόμη το δοκίμιό της: *Philosophy and Politics*, *ό.π.*, σ. 73 και αλλού).

20. Η.Α., *The Life of the Mind*, τόμος 1: *Thinking*, *ό.π.*, σ. 19.

21. Βλ. σχετικά M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Βερολίνο: Duncker & Humblot, 1991[8], κυρίως τη σ. 27 επ. Επίσης τις αναλύσεις των S. Mesure και A. Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Παρίσι: Grasset, 1996, κυρίως τις σ. 42-121.

22. Βλ. και Η.Α., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *ό.π.*, σ. 75-76.

23. Βλ. και A. Kelkel, «La Modernité et la mutation du politique», στον τόμο: F. Gaillard, J. Poulain, R. Schusterman (επιμ.), *La Modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Actes de la décade de Cerisy-la-Salle, 2-11 juillet 1993, Παρίσι: Les Éditions du Cerf, 1998, σ. 295-323, και κυρίως σ. 314-315.

24. Για πληρέστερη κατανόηση των θέσεων της Άρεντ υπέρ του συστήματος των συμβουλίων (council systems), βλ. Η.Α., *On Revolution*, *ό.π.*, σ. 215-281. Όπως συνοπτικά θα δηλώσει στη συνομιλία της με τον Adelbert Reif: «Από την εποχή των επαναστάσεων του δεκάτου ογδόου αιώνα, κάθε μεγάλη εξέγερση ανέπτυσσε πράγματι τα στοιχεία μιας εντελώς καινούργιας μορφής διακυβέρνησης, τα οποία προέκυπταν ανεξάρτητα από όλες τις προηγούμενες επαναστατικές θεωρίες, απ'

ευθείας μέσα από την πορεία της ίδιας της επανάστασης, δηλαδή μέσα από τις εμπειρίες της δράσης και μέσα από την επακόλουθη βούληση των δρώντων να μετέχουν των περαιτέρω εξελίξεων των δημοσίων πραγμάτων. Αυτή η νέα μορφή διακυβέρνησης είναι το σύστημα των συμβουλίων, το οποίο, όπως γνωρίζουμε, εξαφανίστηκε πάντα και παντού, καταστράφηκε είτε απ' ευθείας από τη γραφειοκρατία των εθνικών κρατών ή από τους μηχανισμούς του κόμματος. Κατά πόσον το σύστημα αυτό είναι μια καθαρή ουτοπία –οπωσδήποτε θα ήταν μια ουτοπία του λαού και όχι η ουτοπία των θεωρητικών και των ιδεολόγων– δεν το ξέρω. Ωστόσο, πιστεύω ότι είναι η μοναδική εναλλακτική λύση που έχει παρουσιασθεί στην ιστορία, και έχει παρουσιασθεί κατ' επανάληψη» (Η.Α., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση, ό.π.*, σ. 41-42).

25. Για τις συγκεκριμένες αντιλήψεις, βλ., κυρίως: Η.Α., *Lectures on Kant's Political Philosophy, ό.π.* Ακόμη τα δοκίμιά της: «Truth and Politics», καθώς και «The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance», στον τόμο: *Between Past and Future, ό.π.*, σ. 227-264 και 197-226 αντίστοιχα. Επίσης: *Qu'est-ce que la politique?, ό.π.*, σ. 38-46, καθώς και το άρθρο: «Thinking and Moral Considerations: A Lecture», *ό.π.* Βλ. ακόμη το δοκίμιό της (το οποίο από τα κατάλοιπά της δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά σε γαλλική μετάφραση): «Compréhension et politique», στον τόμο: Η.Α., *La nature du totalitarisme*, μετ. M.-I. B. de Launay (Παρίσι: Payot 1990, σ. 39-61). Τέλος, *Το ολοκληρωτικό σύστημα, ό.π.*, κυρίως σ. 264-272.

26. Βλ. και τα όσα αναφέρει στον Adelbert Reif: «Προς το παρόν λείπει μια προϋπόθεση για επερχόμενη επανάσταση: κάποια ομάδα πραγματικών επαναστατών. Αυτό ακριβώς που οι φοιτητές της Αριστεράς θα ήθελαν πολύ να είναι –επαναστάτες– δηλαδή αυτό ακριβώς που δεν είναι [...] Αυτό που ανοίγει το δρόμο σε μία επανάσταση, με την έννοια της σημασίας των επαναστατών, είναι μια πραγματική ανάλυση της υφισταμένης καταστάσεως όπως εκείνη που συνήθιζαν να κάνουν σε παλιότερες εποχές [...] Η θεωρητική στειρότης και η αναλυτική ανεπάρκεια αυτού του κινήματος είναι ακριβώς τόσο εντυπωσιακές και καταθλιπτικές όσο καλοδεχούμενη είναι η χαρά που παίρνει μέσα από τη δράση» (Η.Α., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση,*

ό.π., σ. 14). Ακόμη, σε άλλο σημείο της συνέντευξης, τονίζει: «Πρόκειται πάντα για την ίδια παλιά ιστορία: η τυφλή πίστη σε κάθε σλόγκαν, η ανικανότητα να σκεπτόμαστε ή αλλιώς η απροθυμία να βλέπουμε τα φαινόμενα όπως πραγματικά είναι, χωρίς πάνω τους να εφαρμόζουμε κατηγορίες με την πεποίθηση ότι θα μπορέσουμε να τα ταξινομήσουμε. Είναι ακριβώς αυτό που συνιστά τη θεωρητική ανικανότητα» (σ. 19).

27. Βλ. σχετικά και το δοκίμιό της: «What Is Freedom?», στο Η.Α., *Between Past and Future, ό.π.*, σ. 143-171.

28. Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 273-274. Πρβλ. και Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 175.

29. Βλ. σχετικά, Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 176-179, καθώς και σ. 155 επ.

30. Βλ. *ό.π.*, σ. 96 επ., καθώς και σ. 119-120.

31. Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 40.

32. «Στον άνθρωπο η ετερότητα [otherness], την οποία συμμερίζεται με καθετί υπαρκτό, και η διαφορετικότητα [distinctness], την οποία συμμερίζεται με καθετί έμψυχο, γίνονται μοναδικότητα, και η ανθρώπινη πολλότητα [plurality] είναι η παράδοξη πολλότητα μοναδικών όντων» (Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 242).

33. «Η πράξη, η μόνη δραστηριότητα που επιτελείται άμεσα μεταξύ ανθρώπων χωρίς να μεσολαβούν τα πράγματα ή η ύλη, αντιστοιχεί στον ανθρώπινο όρο του πλήθους, στο γεγονός πως οι άνθρωποι και όχι ο Άνθρωπος ζούνε πάνω στη γη» (Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 20).

34. «Ενώ η δύναμη της διαδικασίας της παραγωγής απορροφάται και εξαντλείται τελείως στο τελικό προϊόν, η δύναμη της διαδικασίας της πράξης δεν εξαντλείται ποτέ σ' ένα μεμονωμένο έργο αλλά, αντίθετα, μπορεί να αυξηθεί καθώς πολλαπλασιάζονται οι συνέπειές της· ό,τι διαρκεί στον χώρο των ανθρωπίνων υποθέσεων είναι αυτές οι διαδικασίες, και η διάρκειά τους είναι τόσο απεριόριστη, τόσο ανεξάρτητη από την φθαρτότητα της ύλης και τη θνητότητα των ανθρώπων, όσο η διάρκεια της ίδιας της ανθρωπότητας. Ο λόγος που δεν είμαστε ποτέ σε θέση να προείπουμε με βεβαιότητα την έκβαση και το τέλος κάθε πράξης είναι απλώς ότι η πράξη δεν έχει τέλος. Η διαδικασία μιας μεμονωμένης πράξης είναι δυνατό να αντέξει κυριολεκτικά

στο χρόνο μέχρις ότου η ίδια η ανθρωπότητα φθάσει στο τέλος της» (Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 316-317).

35. Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 280. Πρβλ. και σ. 269.

36. Βλ. Η.Α., *Philosophy and Politics, ό.π.*, κυρίως σ. 80 επ. Ακόμη, για την πολυσυζητημένη αρεντική σχέση της γνώμης με την πολιτική, βλ. και παραπάνω σημ. 25.

37. «Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit» [Για να υπάρξει αρχή, δημιουργήθηκε ο άνθρωπος, πριν από τον οποίο δεν υπήρχε κανείς] (Αυγουστίνος, *De Civitate Dei contra paganos*, 12.20). Βλ. και Η.Α., *Love and Saint Augustine, ό.π.*, κυρίως σ. 55 επ. Βλ. ακόμη και τα δοκίμιά της: «Compréhension et politique», καθώς και «La nature du totalitarisme. Essai sur la compréhension», στον τόμο: Η.Α., *La nature du totalitarisme*, ό.π., σ. 58 και 74 αντίστοιχα.

38. Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 335.

39. Η.Α., *Between Past and Future, ό.π.*, σ. 171.

40. Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 198.

41. Σχετικά με την αντίθεση μεταξύ συμφέροντος και γνώμης, η οποία παραμένει θεμελιώδης για τον αρεντικό ορισμό της πολιτικής, βλ. Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 277 επ.

42. «Η δύναμη δεν μπορεί να αποθηκεύεται και να διατηρείται για τις έκτακτες πολιτικές ανάγκες, όπως τα όργανα της βίας, αλλά υπάρχει μόνο κατά την ενεργοποίησή της [...] Αν η δύναμη ήταν κάτι περισσότερο απ' αυτή την δυνατότητα συμβίωσης, αν μπορούσε να την κατέχει κανείς όπως τη σωματική ρώμη ή να την ασκεί όπως τη βία, αντί να εξαρτάται από την ασταθή και προσωρινή μόνο συμφωνία των πολλών βουλήσεων και προθέσεων, η παντοδυναμία θα ήταν συγκεκριμένη ανθρώπινη δυνατότητα» (Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 273-275).

43. Απόλυτα συνεπής προς τη μορφή κοινωνικού συμβολαίου την οποία επιλέγει (βλ. παρακάτω, σημ. 69), παραμένει η θέση της Άρεντ, ότι το κύρος (authority) δεν στηρίζεται, σε τελευταία ανάλυση, παρά στη γνώμη, βλ. Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 228.

44. Σχετικά με αυτό το ζήτημα, προσφιλές ιστορικό παράδειγμα της Άρεντ παραμένει η αποτελεσματικότητα της στάσης των Δανών υπό τη ναζιστική κατοχή σε σχέση με τις διώξεις των Εβραίων. Βλ.

Η.Α., *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, ό.π.*, σ. 171 επ. Επίσης, Η.Α., *Le grand jeu du monde, ό.π.*, σ. 23.

45. Max Weber, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, εισαγωγή και μετάφραση Μ.Γ. Κυπραίος, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, σ. 97.

46. Βλ. ενδεικτικά το σχόλιό της για τον Μακιαβέλλι και τον Ροβεσπιέρο, Η.Α., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, ό.π.*, σ. 216-220. Ακόμη, Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 37 επ.

47. Συγκρίνοντας τη σχέση του Χάιντεγκερ και της Άρεντ προς την αρχαιότητα, η B. Cassin, «Grecs et Romains: Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger», στο M. Abensour κ.ά. (επιμ.), *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Παρίσι: Éditions Tierce, 1989, σ. 17-39, παρατηρεί ότι, ενώ ο Χάιντεγκερ δεν έχει παρά ένα corpus, τους Έλληνες και μετά πάλι τους Έλληνες, η Άρεντ έχει δύο: τους Έλληνες και τους Ρωμαίους (σ. 22).

48. Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 51-52 και σ. 271. Ακόμη, Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 12, καθώς και σ. 30 επ.

49. Για μιά εύστοχη ανάλυση των σχετικών θέσεων της Άρεντ σε αντιπαράθεση με τις συμμετρικά αντίθετες θεωρήσεις του L. Strauss, βλ. D.R. Villa, «The philosopher versus the citizen. Arendt, Strauss and Socrates», *Political theory* 26 (1998), σ. 147-172.

50. P. Ricœur, «Εξουσία και βία», στον τόμο: Η.Α., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, ό.π.*, σ. 252.

51. Ειδικότερα, βλ. εδώ και τα σχετικά σχόλιά της στο *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, ό.π.*

52. «Τα καλά πράγματα στην ιστορία διαρκούν πολύ λίγο, όμως στη συνέχεια έχουν μια αποφασιστική επίδραση πάνω σε όσα συμβαίνουν σε μεγάλες χρονικές περιόδους. Ας αναλογισθούμε μόνο πόσο σύντομη υπήρξε η πραγματική κλασική περίοδος στην Ελλάδα, και όμως ακόμη και σήμερα τρεφόμαστε από τα αποτελέσματά της» (Η.Α., *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση, ό.π.*, σ. 12).

53. Για τη σχέση μεταξύ σκέψης, δηλαδή αναζήτησης νοήματος, και μνήμης, την οποία διασώζει η περιχαράκωση και διάρθρωση σε σύστημα εννοιών, προκειμένου αυτή να επιτελέσει το ρόλο της ως σημείου αναφοράς στο χώρο των ανθρωπίνων υποθέσεων, βλ. Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 220.

54. Η.Α., *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, *ό.π.*, σ. 273.

55. «Η αρχαιοελληνική *πόλις* θα εξακολουθεί να υπάρχει στο βυθό της πολιτικής μας ύπαρξης –δηλαδή στο βυθό της θάλασσας– για όσον καιρό χρησιμοποιούμε την λέξη "πολιτική". Αυτό ακριβώς δεν εννοούν να καταλάβουν οι σημασιολόγοι (semanticists), οι οποίοι εύλογα επιτίθενται στη γλώσσα, που τη θεωρούν προμαχώνα πίσω απ' τον οποίο κρύβεται το παρελθόν – η σύγχυση του παρελθόντος, όπως λένε. Έχουν απόλυτο δίκιο: σε τελευταία ανάλυση, όλα τα προβλήματα είναι γλωσσικά προβλήματα· μόνο που δεν γνωρίζουν τις επιπτώσεις αυτού που λένε» (Η.Α., *Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς*, *ό.π.*, σ. 105). Πρβλ. και Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση*, *ό.π.*, σ. 10: «Όπου η σημασία της ομιλίας διακυβεύεται, τα ζητήματα γίνονται πολιτικά εξ ορισμού, διότι η ομιλία είναι αυτή που κάνει τον άνθρωπο πολιτικό ον».

56. Για τη συγκεκριμένη μεθοδολογική προσέγγιση της Άρεντ, σαφές παράδειγμα αποτελεί η ανάλυσή της σχετικά με το νόημα της επανάστασης, στο *On Revolution*, *ό.π.*, σ. 21-58.

57. Σχετικά με το ζήτημα της μνήμης και συνακόλουθα της διάρκειας της πολιτικής κοινότητας ως προϋπόθεσης της ατομικής αθανασίας, βλ. κυρίως το δοκίμιό της «Η έννοια της ιστορίας. Αρχαία και μοντέρνα», στον τόμο: Η.Α., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, *ό.π.*, σ. 71-141.

58. Βλ. και P. Ricœur, *Εξουσία και βία*, *ό.π.*, σ. 267 επ.

59. Βλ. το δοκίμιο της Η.Α., «Τι είναι αυθεντία;» στον τόμο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, *ό.π.*, 145-220.

60. Βλ. Η.Α., *On Revolution*, *ό.π.*, σ. 209. Ακόμη, *The Life of the Mind*, 2, σ. 211, επ.

61. P. Ricœur, «Εξουσία και βία», *ό.π.*, σ. 275.

62. Η.Α., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, *ό.π.*, σ. 154.

63. *Ό.π.*, σ. 147 επ.

64. *Ό.π.*, σ. 189 επ.

65. Βλ. Η.Α., *On Revolution*, *ό.π.*, σ. 182.

66. *Ό.π.*, σ. 206.

67. Σχετικά με το ζήτημα αυτό, είναι ενδιαφέρον να προβεί κανείς σε μία σύγκριση μεταξύ των κοινών διαπιστώσεων και των εντελώς

διαφορετικών λύσεων που υιοθετούν και προτείνουν η Άρεντ και ο (εχθρικά διακείμενος έναντι της Γαλλικής Επανάστασης και των πολιτικών αλλαγών που αυτή επέφερε) B. De Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Γενεύη, 1947, Παρίσι: 1972 (=1998), κυρίως σ. 489 επ.

68. *Ό.π.*, σ. 186 επ.

69. Σχετικά με το ζήτημα της υπόσχεσης βλ. Η.Α., *Η ανθρώπινη κατάσταση, ό.π.*, σ. 330-336. Όσον αφορά τις αντιλήψεις της Άρεντ για το κοινωνικό συμβόλαιο, βλ. *On Revolution, ό.π.*, σ. 170 επ.

70. Η.Α., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, ό.π.*, σ. 191-192.

71. Βλ. σχετικά την έξοχη ερμηνεία του P. Ricœur, «Εξουσία και βία», *ό.π.*, σ. 259 επ. Ακόμη, βλ. Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 175 επ.

72. Βλ. Η.Α., *Qu'est-ce que la politique?, ό.π.*, σ. 134.

73. Η.Α., *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, ό.π.*, σ. 176. Πρβλ. Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 208 επ.

74. Η.Α., *Qu'est-ce que la politique?, ό.π.*, σ. 128.

75. Η.Α., *La nature du totalitarisme, ό.π.*, σ. 40.

76. Σύμφωνα με την Άρεντ , ο αυτοπροσδιορισμός της *πόλεως* από τη μορφή του βίου την οποία καθορίζει η απουσία της βίας και η προσφυγή αποκλειστικά στην πειθώ καταδεικνύεται, μεταξύ άλλων, και από το αθηναϊκό έθιμο, σύμφωνα με το οποίο οι πολίτες που καταδικάζονταν σε θάνατο, εκτελούνταν πίνοντας το κώνειο. Με άλλα λόγια, «επείθοντο να αυτοκτονήσουν». Έτσι, διεσώζετο η αξιοπρέπεια του πολίτη, ο οποίος, υπό αυτή την ιδιότητά του, δεν μπορούσε να γίνει αντικείμενο βιαιοπραγίας. Βλ. Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 12.

77. A. Énegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Παρίσι: P.U.F. 1984, σ. 101.

78. Βλ. σχετικά και Η.Α., *Qu'est-ce que la politique?, ό.π.*, σ. 92 και σημ. 26.

79. Βλ. και P. Ricœur, «Εξουσία και βία», *ό.π.*, σ. 253.

80. Βλ. Η.Α., *On Revolution, ό.π.*, σ. 142 επ.

81. Δανείζομαι τη διατύπωση από το άρθρο του J. Roman, «Habermas, lecteur de Arendt: Une confrontation philosophique», στο *Les Cahiers de Philosophie* 4 (1987), σ. 161-175, βλ. κυρίως 172-173.

ΠΕΡΙ ΒΙΑΣ

Στη Mary
σε ένδειξη φιλίας

I

Αφορμή για τις σκέψεις που ακολουθούν στάθηκαν τα γεγονότα και οι διαμάχες των τελευταίων χρόνων όπως εμφανίζονται στο φόντο του εικοστού αιώνα, ο οποίος αποδεικνύεται πράγματι, όπως είχε προβλέψει ο Λένιν, αιώνας πολέμων και επαναστάσεων, και ως εκ τούτου αιώνας της βίας εκείνης που σήμερα πιστεύεται ότι είναι ο κοινός παρονομαστής τους. Υπάρχει ωστόσο ένας άλλος παράγοντας στην παρούσα κατάσταση ο οποίος, αν και κανένας δεν τον είχε προβλέψει, είναι τουλάχιστον εξίσου σημαντικός. Η τεχνική εξέλιξη των εργαλείων της βίας έχει φθάσει σήμερα σε τέτοιο σημείο ώστε είναι αδύνατο να νοηθεί πολιτικός στόχος που θα αντιστοιχούσε στις καταστροφικές τους δυνατότητες ή θα δικαιολογούσε τη χρήση τους σε περίπτωση ένοπλης σύγκρουσης. Γι' αυτό ο πόλεμος –ο έσχατος ανελέητος κριτής στις διεθνείς διαφορές από αμνημονεύτων χρόνων– έχει χάσει μεγάλο μέρος της αποτελεσματικότητάς του και σχεδόν όλη του την αίγλη. Το «αποκαλυπτικό» παιχνίδι σκακιού μεταξύ των υπερδυνάμεων, δηλαδή μεταξύ αυτών που κινούνται στο υψηλότερο επίπεδο του πολιτισμού μας, παίζεται σύμφωνα με τον κανόνα «αν ένας από τους δύο "νικήσει", έρχεται το τέλος και των δύο»[1]· πρόκειται για ένα παιχνίδι εντελώς διαφορετικό από όλα τα πολεμικά παιχνίδια

που προηγήθηκαν. Ο «ορθολογικός» σκοπός του δεν είναι η νίκη αλλά η αποτροπή του πολέμου, και η κούρσα των εξοπλισμών, που δεν αποτελεί πλέον προετοιμασία για πόλεμο, μπορεί σήμερα να δικαιολογηθεί μόνο με το σκεπτικό ότι η όλο και μεγαλύτερη δυνατότητα αποτροπής αποτελεί την καλύτερη εγγύηση για την ειρήνη. Στο ερώτημα πώς θα μπορέσουμε ποτέ να απαλλαγούμε από την ολοφάνερη παραφροσύνη αυτής της κατάστασης, δεν υπάρχει απάντηση.

Επειδή η βία –σε διάκριση προς τη δύναμη, τον εξαναγκασμό ή τη ρώμη– χρειάζεται πάντοτε *εργαλεία* (όπως εδώ και πολύ καιρό επισήμανε ο Ένγκελς)[2], η επανάσταση της τεχνολογίας, επανάσταση στην κατασκευή εργαλείων, εκδηλώθηκε ιδιαίτερα έντονα στην οργάνωση και διεξαγωγή του πολέμου. Η ίδια η ουσία της βίαιης πράξης διέπεται από την κατηγορία του σκοπού και των μέσων, κύριο χαρακτηριστικό της οποίας, όταν εφαρμόζεται στα ανθρώπινα πράγματα, υπήρξε ανέκαθεν ότι ο σκοπός διατρέχει τον κίνδυνο να συνθλιβεί από τα μέσα που αγιάζει και που χρειάζονται για την επίτευξή του. Εφόσον ο τελικός σκοπός της ανθρώπινης πράξης, σε διάκριση προς τα τελικά προϊόντα της κατασκευής, ποτέ δεν μπορεί να προβλεφθεί με βεβαιότητα, τα μέσα που χρησιμοποιούνται προς επίτευξη πολιτικών στόχων τις περισσότερες φορές έχουν μεγαλύτερη σημασία για τον μελλοντικό κόσμο απ' ό,τι οι επιδιωκόμενοι στόχοι.

Επιπλέον, ενώ τα αποτελέσματα των ανθρώπινων πράξεων βρίσκονται πέρα από τον έλεγχο των δρώντων προσώπων, η βία κρύβει μέσα της ένα πρόσθετο στοιχείο αυθαιρεσίας. Πουθενά η Τύχη, καλή ή κακή, δεν παίζει τόσο μοιραίο ρόλο στα ανθρώπινα πράγματα όσο στο πεδίο της μάχης, και αυτή η παρείσφρηση του εντελώς απροσδόκητου δεν εξαφανίζεται όταν οι άνθρωποι την αποκαλούν «τυχαίο γεγονός» και τη βρίσκουν επιστημονικά ύποπτη· ούτε μπορεί να εξαλειφθεί με προσομοι-

ώσεις, σενάρια, θεωρίες των παιγνίων και τα παρόμοια. Δεν υπάρχει βεβαιότητα σε αυτά τα θέματα, ούτε καν η απώτατη βεβαιότητα της αμοιβαίας καταστροφής υπό ορισμένες υπολογισμένες συνθήκες. Το ίδιο το γεγονός ότι όσοι ασχολούνται με την τελειοποίηση των μέσων καταστροφής έχουν φθάσει τελικά σε ένα επίπεδο τεχνικής εξέλιξης όπου ο στόχος τους, δηλαδή ο πόλεμος, κοντεύει να εξαφανισθεί εντελώς χάρη στα μέσα που έχει στη διάθεσή του[3] είναι σαν μια ειρωνική υπόμνηση αυτής της καθολικής μη προβλεψιμότητας, την οποία συναντάμε μόλις πλησιάσουμε το βασίλειο της βίας. Ο κύριος λόγος που ο πόλεμος είναι ακόμη παρών δεν είναι ούτε κάποια κρυφή επιθυμία θανάτου που διακατέχει το ανθρώπινο γένος, ούτε ένα ακατανίκητο ένστικτο επιθετικότητας, ούτε τέλος, όπως μπορεί να φαίνεται πιο εύλογο, οι σοβαροί οικονομικοί και κοινωνικοί κίνδυνοι που ενυπάρχουν στον αφοπλισμό[4], αλλά το απλό γεγονός ότι δεν έχει ακόμη εμφανισθεί στην πολιτική σκηνή κανένα υποκατάστατο αυτού του έσχατου κριτή στις διεθνείς υποθέσεις. Δεν είχε δίκιο άραγε ο Χομπς όταν έλεγε: «Οι συνθήκες, χωρίς το ξίφος, είναι μόνο λόγια»;

Ούτε φαίνεται άλλωστε πιθανή η εμφάνιση κάποιου υποκατάστατου όσο ταυτίζεται η εθνική ανεξαρτησία, δηλαδή η ελευθερία από ξενική κυριαρχία, με την κρατική κυριαρχία, δηλαδή την απαίτηση για ανεξέλεγκτη και απεριόριστη εξουσία σε θέματα εξωτερικής πολιτικής. (Οι Η.Π.Α. είναι μεταξύ των λίγων χωρών όπου, τουλάχιστον θεωρητικά, είναι δυνατός ο σαφής διαχωρισμός της ελευθερίας από την κρατική κυριαρχία στο βαθμό που τα ίδια τα θεμέλια της αμερικανικής πολιτείας δεν απειλούνται απ' αυτόν. Οι ξένες συνθήκες, σύμφωνα με το Σύνταγμα, αποτελούν αναπόσπαστο μέρος των νόμων της χώρας, και –όπως παρατήρησε το 1793 ο δικαστής James Wilson– «στο Σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών ο όρος κυριαρχία είναι

εντελώς άγνωστος». Αλλά η εποχή όπου οι Ηνωμένες Πολιτείες ξεκάθαρα και περήφανα κρατούσαν αποστάσεις από την παραδοσιακή γλώσσα και το εννοιολογικό πολιτικό πλαίσιο του ευρωπαϊκού έθνους-κράτους έχει περάσει ανεπιστρεπτί. Η κληρονομιά της Αμερικανικής Επανάστασης έχει ξεχαστεί, και η αμερικανική διακυβέρνηση, καλώς ή κακώς, έχει εισέλθει στην κληρονομιά της Ευρώπης σαν να ήταν δική της –χωρίς, αλίμονο, να έχει επίγνωση του γεγονότος ότι τη φθίνουσα δύναμη της Ευρώπης προανήγγειλε και συνόδευσε η πολιτική χρεωκοπία, η χρεωκοπία του έθνους-κράτους και της σύστοιχης έννοιας της κυριαρχίας.) Το ότι ο πόλεμος εξακολουθεί να είναι η *ultima ratio*, η παλιά συνέχιση της πολιτικής με βίαια μέσα, στις εξωτερικές υποθέσεις των υπανάπτυκτων χωρών δεν αποτελεί επιχείρημα κατά της προϊούσας αχρηστίας του, ούτε είναι παρηγοριά το γεγονός ότι μόνο μικρές χώρες χωρίς πυρηνικά και βιολογικά όπλα είναι ακόμη διατεθειμένες να τον πραγματοποιήσουν. Είναι κοινό μυστικό ότι το περίφημο τυχαίο γεγονός έχει τις περισσότερες πιθανότητες να συμβεί σ' εκείνα τα μέρη του κόσμου όπου το παλιό ρητό «Δεν υπάρχει άλλη λύση από τη νίκη» συνεχίζει να φαίνεται ιδιαίτερα εύλογο.

Υπ' αυτές τις συνθήκες, λίγα πράγματα είναι στην ουσία πιο τρομακτικά από το σταθερά αυξανόμενο γόητρο των εμπειρογνωμόνων με επιστημονική νοοτροπία που μετέχουν στα κυβερνητικά συμβούλια τις τελευταίες δεκαετίες. Το πρόβλημα δεν έγκειται στο ότι είναι αρκετά ψύχραιμοι ώστε να «σκεφτούν το αδιανόητο», αλλά στο ότι δεν *σκέπτονται*. Αντί να εντρυφούν σε μια τέτοια ξεπερασμένη δραστηριότητα, την οποία δεν μπορούν να υποκαταστήσουν οι υπολογιστές, λογαριάζουν τις συνέπειες ορισμένων υποθετικών μοντέλων, χωρίς ωστόσο να μπορούν να ελέγξουν τις υποθέσεις τους βάσει πραγματικών συμβάντων. Το λογικό σφάλμα σε αυτές τις υποθετικές κατασκευές μελλο-

ντικών γεγονότων είναι πάντα το ίδιο: αυτό που αρχικά εμφανίζεται ως υπόθεση –με ή χωρίς τις υπόρρητες εναλλακτικές εκδοχές του, ανάλογα με το επίπεδο εκλέπτυνσης– μετατρέπεται αμέσως, συνήθως μετά από λίγες παραγράφους, σε «δεδομένο», το οποίο στη συνέχεια γεννά μια ολόκληρη σειρά παρόμοιων μη δεδομένων, με αποτέλεσμα να ξεχνιέται ο καθαρά εικοτολογικός χαρακτήρας της όλης επιχείρησης. Περιττό να λεχθεί ότι αυτό δεν είναι επιστήμη αλλά ψευδοεπιστήμη, «η απεγνωσμένη απόπειρα των κοινωνικών επιστημών και των επιστημών της συμπεριφοράς», όπως λέει ο Νόαμ Τσόμσκυ, «να μιμηθούν τα επιφανειακά χαρακτηριστικά επιστημών που πράγματι διαθέτουν σημαντικό νοητικό περιεχόμενο». Και η πιο προφανής και «πιο σοβαρή αντίρρηση σ' αυτό το είδος στρατηγικής θεωρίας δεν είναι η περιορισμένη της χρησιμότητα αλλά ο κίνδυνος που εμπεριέχει, διότι μπορεί να μας κάνει να πιστέψουμε ότι κατανοούμε γεγονότα και ελέγχουμε τη ροή τους, χωρίς να συμβαίνει κάτι τέτοιο», όπως επισήμανε πρόσφατα ο Richard N. Goodwin σε μια βιβλιοκρισία η οποία είχε τη σπάνια αρετή να αναδεικνύει το χαρακτηριστικό «ασυνείδητο χιούμορ» πολλών απ' αυτές τις πομπώδεις ψευδοεπιστημονικές θεωρίες[5].

Τα γεγονότα είναι εξ ορισμού συγκυρίες που διακόπτουν διαδικασίες και διεργασίες ρουτίνας· μόνο σε έναν κόσμο όπου ποτέ δεν συμβαίνει τίποτε σημαντικό θα μπορούσαν να βγουν αληθινά τα όνειρα των μελλοντολόγων. Οι προβλέψεις του μέλλοντος ουδέποτε είναι κάτι περισσότερο από προβολές αυτόματων διαδικασιών και διεργασιών του παρόντος, δηλαδή συγκυριών που είναι πιθανό να λάβουν χώρα αν οι άνθρωποι δεν δράσουν και αν τίποτε το απροσδόκητο δεν συμβεί. Κάθε πράξη, καλώς ή κακώς, και κάθε τυχαίο περιστατικό καταστρέφει κατ' ανάγκη το όλο σχήμα στο πλαίσιο του οποίου κινείται η πρόβλεψη και βρίσκει τα τεκμήριά της. (Η σχετική παρατήρηση

του Προυντόν ότι «η γονιμότητα του απροσδόκητου υπερβαίνει κατά πολύ τη φρόνηση του πολιτικού ανδρός» ευτυχώς εξακολουθεί να ισχύει. Υπερβαίνει δε, ακόμη προφανέστερα, τους υπολογισμούς των ειδικών.) Το να αποκαλούνται «τυχαία γεγονότα» ή «επιθανάτιος ρόγχος του παρελθόντος» τέτοια απροσδόκητα, απρόβλεπτα και μη προβλέψιμα συμβάντα, και να καταχωνιάζονται έτσι ως αμελητέα στο περιβόητο «χρονοντούλαπο της ιστορίας», είναι ένα από τα πιο παλιά κόλπα του επαγγέλματος. Αναμφίβολα, το κόλπο βοηθάει στο ξεκαθάρισμα της θεωρίας, αλλά με τίμημα την ολοένα και μεγαλύτερη απομάκρυνσή της από την πραγματικότητα. Ο κίνδυνος είναι ότι οι θεωρίες αυτές δεν είναι μόνο ευλογοφανείς, επειδή στηρίζονται σε πράγματι ευδιάκριτες τάσεις του παρόντος, αλλά επίσης, λόγω της εσωτερικής τους συνοχής, επιδρούν υπνωτικά· αποκοιμίζουν την κοινή λογική* μας, που δεν είναι τίποτε άλλο

---

* Σ.τ.μ.: Αξίζει να επισημανθεί ότι ο όρος «common sense» αποτελεί μία από τις πλέον βασικές έννοιες της αρεντικής πολιτικής θεωρίας. Εμπνευσμένος από το «sensus communis» του Kant (*Κριτική της κριτικής δύναμης*, βλ. κυρίως § 22 και 40), συνδέεται αναπόσπαστα, στο πλαίσιο των θεωρήσεων της Άρεντ, με την έννοια της πληθύος και συνεπώς με τη δημόσια σφαίρα και την αναβάθμιση του πολιτικού βίου, δηλαδή της *δόξας*. Η «κοινή λογική» είναι η επί πλέον αίσθηση δυνάμει της οποίας οι πέντε καθαρά «υποκειμενικές» αισθήσεις ευθυγραμμίζονται με τον «αντικειμενικό» κόσμο. Και τούτο, εφόσον η συγκεκριμένη «αίσθηση» ελέγχει και συναρμόζει τα αισθητηριακά δεδομένα του ατόμου μαζί με εκείνα των άλλων υποκειμένων, διασώζοντας έτσι την ίδρυση του κόσμου ως κοινού. Υπ' αυτή την προοπτική, η κοινή λογική συνιστά την «πολιτική αίσθηση κατ' εξοχήν». Βλ. Η.Α., *Between Past and Future*, *ό.π.*, σελ. 220 επ., όπως και *La nature du totalitarisme*, *ό.π.*, σελ. 53.

από το διανοητικό μας όργανο για την αντίληψη, την κατανόηση και την αντιμετώπιση της πραγματικότητας και των δεδομένων της.

Κανένας άνθρωπος που στοχάζεται την ιστορία και την πολιτική δεν μπορεί να αγνοήσει τον τεράστιο ρόλο που παίζει ανέκαθεν η βία στα ανθρώπινα πράγματα, και εκ πρώτης όψεως μάλλον προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι τόσο σπάνια το θέμα της βίας αποτέλεσε αντικείμενο ιδιαίτερης ανάλυσης[6]. (Στην τελευταία έκδοση της Εγκυκλοπαίδειας των Κοινωνικών Επιστημών δεν υπάρχει καν λήμμα «βία».) Αυτό δείχνει σε ποιο βαθμό η βία και η σύμφυτη αυθαιρεσία της θεωρήθηκαν δεδομένες και ως εκ τούτου παραμελήθηκαν· κανένας δεν αμφισβητεί ούτε εξετάζει κάτι πασιφανές. Αυτοί που μόνο βία έβλεπαν στα ανθρώπινα πράγματα, πεπεισμένοι ότι ήσαν «πάντα τυχαία, στερούμενα σοβαρότητας και ακρίβειας» (Ρενάν), ή ότι ο θεός συμπαρατασσόταν αιωνίως με τους ισχυροτέρους, δεν είχαν τίποτε περισσότερο να πουν ούτε για τη βία ούτε για την ιστορία. Όποιος έψαχνε να βρει κάποιο νόημα σε παλαιότερα κείμενα ήταν σχεδόν αναπόφευκτο να δει τη βία ως περιθωριακό φαινόμενο. Είτε πρόκειται για τον Κλαούζεβιτς, που αποκαλεί τον πόλεμο «συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα», είτε για τον Ένγκελς, που ορίζει τη βία ως επιταχυντή της οικονομικής ανάπτυξης[7], η έμφαση δίδεται στην πολιτική ή την οικονομική συνέχεια, στη συνέχεια μιας διαδικασίας που εξακολουθεί να καθορίζεται από ό,τι προηγήθηκε της βίαιης δράσης. Γι' αυτό οι ερευνητές των διεθνών σχέσεων υποστήριζαν μέχρι πρόσφατα πως «αποτελούσε αξίωμα ότι μια στρατιωτική λύση που βρίσκεται σε διάσταση με τις βαθύτερες πολιτισμικές πηγές εθνικής

ισχύος δεν μπορεί να είναι σταθερή», ή πως, σύμφωνα με τα λόγια του Ένγκελς, «όπου η δομή της ισχύος μιας χώρας αντιφάσκει προς την οικονομική της ανάπτυξη», η πολιτική ισχύς με τα βίαια μέσα της είναι εκείνη που θα υποστεί ήττα[8].

Σήμερα όλες αυτές οι παλιές αλήθειες για τη σχέση μεταξύ πολέμου και πολιτικής ή για τη βία και τη δύναμη έχουν καταλήξει ανεφάρμοστες. Τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο δεν τον ακολούθησε ειρήνη αλλά ένας ψυχρός πόλεμος και η εδραίωση του στρατιωτικού-βιομηχανικού-εργατικού πλέγματος. Να μιλάει κανείς για «την προτεραιότητα του πολεμικού δυναμικού ως την πρωταρχική διαρθρωτική δύναμη στην κοινωνία», να ισχυρίζεται ότι «τα οικονομικά συστήματα, οι πολιτικές φιλοσοφίες και τα corpora juris υπηρετούν και επεκτείνουν το πολεμικό σύστημα και όχι αντίστροφα», να καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «ο ίδιος ο πόλεμος είναι το βασικό κοινωνικό σύστημα, εντός του οποίου άλλοι δευτερεύοντες τρόποι κοινωνικής οργάνωσης συγκρούονται ή συνωμοτούν» – όλα αυτά ακούγονται πολύ πιο αληθοφανή από τις φόρμουλες του δέκατου ένατου αιώνα που διατύπωσαν ο Ένγκελς ή ο Κλαούζεβιτς. Ακόμη πιο πειστική από την απλή εκείνη αντιστροφή που προτείνει ο ανώνυμος συγγραφέας του *Report from Iron Mountain* –αντί δηλαδή να είναι ο πόλεμος «προέκταση της διπλωματίας (ή της πολιτικής, ή της επιδίωξης οικονομικών στόχων)», η ειρήνη είναι η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα– είναι η πραγματική εξέλιξη στις τεχνικές του πολέμου. Όπως λέει ο Ρώσος φυσικός Ζαχάροφ, «ένας θερμοπυρηνικός πόλεμος δεν μπορεί να θεωρηθεί συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα (σύμφωνα με τη διατύπωση του Κλαούζεβιτς). Θα ήταν ένα μέσο οικουμενικής αυτοκτονίας»[9].

Επιπλέον, γνωρίζουμε ότι «λίγα όπλα θα μπορούσαν να εξαλείψουν όλες τις άλλες πηγές εθνικής ισχύος σε ελάχιστο χρό-

νο»[10], ότι έχουν επινοηθεί βιολογικά όπλα τα οποία θα επέτρεπαν σε «μικρές ομάδες ατόμων ... να διαταράξουν τη στρατηγική ισορροπία» και θα ήσαν αρκετά φθηνά ώστε να παράγονται από «έθνη που δεν έχουν τη δυνατότητα να αναπτύξουν πυρηνικές δυνάμεις κρούσεως»[11], ότι «μέσα σε ελάχιστα χρόνια» στρατιώτες-ρομπότ θα έχουν καταστήσει τους «πραγματικούς στρατιώτες εντελώς ξεπερασμένους»[12] και ότι, τέλος, στον πόλεμο με συμβατικά όπλα οι φτωχές χώρες είναι πολύ λιγότερο τρωτές από τις μεγάλες δυνάμεις ακριβώς επειδή είναι «υπανάπτυκτες» και επειδή η τεχνική υπεροχή μπορεί «να είναι πολύ περισσότερο εμπόδιο παρά προσόν» στον ανταρτοπόλεμο[13]. Αυτό που συνεπάγονται όλες ετούτες οι άβολες καινοτομίες είναι μια πλήρη αντιστροφή στη σχέση μεταξύ δύναμης και βίας, προανάκρουσμα μιας άλλης αντιστροφής στη μελλοντική σχέση μεταξύ μικρών και μεγάλων δυνάμεων. Το ποσό της βίας που βρίσκεται στη διάθεση μιας ορισμένης χώρας σύντομα μπορεί να μην αποτελεί αξιόπιστη ένδειξη της κραταιότητάς της ή αξιόπιστη εγγύηση για την αποτροπή της εξολόθρευσής της από μια σημαντικά μικρότερη και ασθενέστερη δύναμη. Κι αυτό παρουσιάζει μια δυσοίωνη ομοιότητα με μια από τις αρχαιότερες διαπιστώσεις της πολιτικής επιστήμης, ότι δηλαδή η δύναμη δεν μπορεί να μετρηθεί με βάση τον πλούτο, ότι ο υπερβολικός πλούτος μπορεί να διαβρώσει τη δύναμη, ότι τα πλούτη είναι ιδιαίτερα επικίνδυνα για τη δύναμη και την ευημερία των πολιτειών – διαπίστωση που δεν χάνει την εγκυρότητά της έστω κι αν έχει λησμονηθεί, ιδίως σε μια εποχή που η αλήθεια της έχει αποκτήσει μια νέα διάσταση εγκυρότητας από το γεγονός ότι ταιριάζει εξίσου καλά στην περίπτωση του οπλοστάσιου της βίας.

Όσο πιο αμφίβολο και αβέβαιο εργαλείο έχει γίνει η βία στις διεθνείς σχέσεις, τόσο περισσότερο έχει κερδίσει σε υπόληψη και ελκυστικότητα στις εσωτερικές υποθέσεις, ιδίως στο ζήτημα

της επανάστασης. Η έντονη μαρξιστική ρητορική της Νέας Αριστεράς συμπίπτει με τη σταθερή ανάπτυξη της εντελώς μη μαρξικής πεποίθησης, που διακήρυξε ο Μάο Τσε-Τουνγκ, ότι «η δύναμη απορρέει από την κάννη ενός όπλου». Χωρίς αμφιβολία, ο Μαρξ είχε επίγνωση του ρόλου της βίας στην ιστορία, αλλά γι' αυτόν τούτος ο ρόλος ήταν δευτερεύων· δεν ήταν η βία που επέφερε το τέλος της παλιάς κοινωνίας, αλλά οι εγγενείς αντιφάσεις της. Τα ξεσπάσματα βίας προηγούνταν της ανάδυσης μιας νέας κοινωνίας, αλλά δεν την προκαλούσαν, γι' αυτό και ο Μαρξ τα παρομοίαζε με τις ωδίνες του τοκετού, οι οποίες προηγούνται μεν του γεγονότος της οργανικής γέννησης, αλλά φυσικά δεν το προκαλούν. Με το ίδιο πνεύμα θεωρούσε το κράτος ως εργαλείο βίας στα χέρια της άρχουσας τάξης· αλλά η πραγματική δύναμη της άρχουσας τάξης δεν συνίστατο ούτε στηριζόταν στη βία. Οριζόταν από το ρόλο που έπαιζε η άρχουσα τάξη στην κοινωνία ή, ακριβέστερα, από το ρόλο της στη διαδικασία της παραγωγής. Έχει συχνά παρατηρηθεί, ενίοτε δε με αποδοκιμασία, ότι η επαναστατική Αριστερά υπό την επίδραση των διδαχών του Μαρξ, απέκλειε τη χρήση βίαιων μέσων· η «δικτατορία του προλεταριάτου» –ανοιχτά καταπιεστική στα γραπτά του Μαρξ– ερχόταν μετά την επανάσταση και προοριζόταν να διαρκέσει, όπως η ρωμαϊκή δικτατορία, μια αυστηρά περιορισμένη περίοδο. Οι πολιτικές δολοφονίες, πέρα από κάποιες πράξεις τρομοκρατίας εναντίον μεμονωμένων ατόμων που διαπράχθηκαν από μικρές ομάδες αναρχικών, αποτελούσαν κυρίως προνόμιο της Δεξιάς, ενώ οι οργανωμένες ένοπλες εξεγέρσεις παρέμειναν ειδικότητα των στρατιωτικών. Η Αριστερά παρέμεινε πεπεισμένη «ότι όλες οι συνωμοσίες δεν είναι μόνο άχρηστες αλλά και επιζήμιες. [Ήξερε] πολύ καλά ότι οι επαναστάσεις δεν γίνονται εκ προθέσεως και αυθαίρετα, αλλά ότι ήσαν παντού και πάντοτε το αναγκαίο αποτέλεσμα συγκυριών

εντελώς ανεξάρτητων από τη θέληση και την καθοδήγηση συγκεκριμένων κομμάτων και ολόκληρων τάξεων»[14].

Στο επίπεδο της θεωρίας υπήρξαν μερικές εξαιρέσεις. Ο Ζωρζ Σορέλ, ο οποίος στις αρχές του αιώνα προσπάθησε να συνδυάσει τον μαρξισμό με τη φιλοσοφία της ζωής του Μπερξόν –το αποτέλεσμα, αν και σε πολύ χαμηλότερο επίπεδο εκλέπτυνσης, μοιάζει παραδόξως με την συγχώνευση υπαρξισμού και μαρξισμού που επιχειρεί τώρα ο Σαρτρ–, στοχάστηκε την πάλη των τάξεων με στρατιωτικούς όρους. Εν τούτοις κατέληξε να μην προτείνει τίποτα πιο βίαιο από τον περίφημο μύθο της γενικής απεργίας, μια μορφή δράσης που σήμερα θα θεωρούσαμε ότι ανήκει μάλλον στο οπλοστάσιο της μη βίαιης πολιτικής. Πενήντα χρόνια νωρίτερα, ακόμη και αυτή η μετριοπαθής πρόταση του προσέδωσε τη φήμη του φασίστα, παρά τον ενθουσιασμό με τον οποίο επιδοκίμασε τον Λένιν και τη Ρωσική Επανάσταση. Ο Σαρτρ, ο οποίος στον πρόλογό του στο βιβλίο του Φανόν, *Της γης οι κολασμένοι*, προχωρεί πολύ περισσότερο στην εξύμνηση της βίας απ' ό,τι ο Σορέλ στο περίφημο έργο του *Στοχασμοί για τη βία** –περισσότερο κι από τον ίδιο τον Φανόν, του οποίου την επιχειρηματολογία θέλει να οδηγήσει ώς τις ακραίες της συνέπειες–, ακόμη μνημονεύει «τις φασιστικές φλυαρίες του Σορέλ». Αυτό δείχνει σε ποιο βαθμό ο Σαρτρ αγνοεί τη βασική του διαφωνία με τον Μαρξ στο ζήτημα της βίας, ιδίως όταν δηλώνει ότι «η ασυγκράτητη βία ... είναι ο άνθρωπος που αναδημιουργεί τον εαυτό του», ότι μέσω της «μα-

---

* Σ.τ.μ.: Στο κείμενο της Άρεντ τα δύο αυτά γαλλικά έργα, *Les damnés de la Terre* (1961) και *Réflexions sur la violence* (1908), εμφανίζονται στις αγγλικές μεταφράσεις τους: *The Wretched of the Earth* και *Reflections on Violence* αντίστοιχα. Σχετικά με τον Fanon βλ. εδώ τη σημείωση 9 του *Εισαγωγικού σημειώματος*, σελ. 59.

νιασμένης παραφοράς» «οι κολασμένοι της γης» μπορούν «να γίνουν άνθρωποι». Οι δηλώσεις αυτές είναι ακόμη πιο αξιοπρόσεκτες επειδή ακριβώς η ιδέα πως ο άνθρωπος δημιουργεί τον εαυτό του ανήκει αυστηρά στην πνευματική παράδοση του Χέγκελ και του Μαρξ· αποτελεί την ίδια τη βάση όλου του αριστερού ουμανισμού. Σύμφωνα όμως με τον Χέγκελ, ο άνθρωπος «παράγει/εμφανίζει» τον εαυτό του μέσω της σκέψης[15], ενώ για τον Μαρξ, ο οποίος αναποδογύρισε τον «ιδεαλισμό» του Χέγκελ, ήταν η εργασία, η ανθρώπινη μορφή μεταβολισμού με τη φύση, που εκπλήρωνε αυτή τη λειτουργία. Και παρ' όλο που μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι όλες οι αντιλήψεις για τον άνθρωπο ως δημιουργό του εαυτού του έχουν κοινό σημείο την εξέγερση ενάντια στα ίδια τα δεδομένα της ανθρώπινης κατάστασης –τίποτε δεν είναι πιο προφανές από το ότι ο άνθρωπος, είτε ως μέλος του είδους είτε ως άτομο, *δεν* οφείλει την ύπαρξή του στον εαυτό του– και ότι επομένως αυτό που έχουν κοινό ο Σαρτρ, ο Μαρξ και ο Χέγκελ είναι πιο σημαντικό από τις συγκεκριμένες δραστηριότητες μέσω των οποίων αυτό το μη δεδομένο θα έπρεπε ενδεχομένως να είχε προκύψει, ωστόσο δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι ένα χάσμα χωρίζει τις ουσιαστικά ειρηνικές δραστηριότητες της σκέψης και της εργασίας απ' όλες τις πράξεις βίας. «Όταν σκοτώνεις έναν Ευρωπαίο, σκοτώνεις με ένα σμπάρο δυο τρυγόνια ... απομένουν ένας νεκρός και ένας ελεύθερος άνθρωπος», λέει ο Σαρτρ στον πρόλογό του. Αυτή είναι μια φράση που ο Μαρξ ποτέ δεν θα μπορούσε να είχε γράψει[16].

Αναφέρθηκα στον Σαρτρ προκειμένου να δείξω ότι αυτή η νέα μετατόπιση προς τη μεριά της βίας στη σκέψη των επαναστατών μπορεί να περάσει απαρατήρητη ακόμη κι από έναν από τους πιο αντιπροσωπευτικούς και ευφραδείς εκπροσώπους τους[17]· είναι δε ακόμη πιο αξιοσημείωτη επειδή προφα-

νώς δεν πρόκειται για μια αφηρημένη σύλληψη στην ιστορία των ιδεών. (Αν αναποδογυρίσει κανείς την «ιδεαλιστική» *έννοια* της σκέψης, μπορεί να φθάσει στην «υλιστική» *έννοια* της εργασίας· ποτέ δεν θα φθάσει στην αντίληψη της βίας.) Χωρίς αμφιβολία όλα αυτά έχουν μια δική τους λογική, αλλά είναι μια λογική που πηγάζει από την εμπειρία, και η εμπειρία αυτή ήταν εντελώς άγνωστη σε οποιαδήποτε προηγούμενη γενιά.

Το πάθος και η ορμητικότητα της Νέας Αριστεράς, μαζί κατά κάποιο τρόπο και η αξιοπιστία της, είναι στενά συνδεδεμένα με την αλλόκοτη αυτοκτονική εξέλιξη των σύγχρονων όπλων. Αυτή είναι η πρώτη γενιά που μεγάλωσε υπό τη σκιά της ατομικής βόμβας. Από τη γενιά των γονέων τους κληρονόμησαν την εμπειρία της μαζικής παρείσφρησης μιας εγκληματικής βίας στην πολιτική: στο λύκειο και στο πανεπιστήμιο έμαθαν για στρατόπεδα συγκεντρώσεως και εξοντώσεως, για γενοκτονίες και βασανιστήρια[18], για τη μαζική σφαγή αμάχων πολιτών κατά τη διάρκεια του πολέμου, χωρίς την οποία οι σύγχρονες στρατιωτικές επιχειρήσεις είναι πλέον αδύνατες, ακόμη και αν περιορίζονται σε «συμβατικά» όπλα. Η πρώτη τους αντίδραση ήταν η απέχθεια για κάθε μορφή βίας, η σχεδόν αυτονόητη προσχώρηση σε μια πολιτική μη βίας. Τις πολύ μεγάλες επιτυχίες αυτού του κινήματος, ιδίως στον τομέα των πολιτικών δικαιωμάτων, τις ακολούθησε το κίνημα αντίστασης κατά του πολέμου στο Βιετνάμ, το οποίο παραμένει σημαντικός παράγοντας στη διαμόρφωση του κλίματος της κοινής γνώμης σ' αυτή τη χώρα. Όλοι όμως γνωρίζουν ότι τα πράγματα έχουν αλλάξει από τότε, ότι οι υπέρμαχοι της μη βίας βρίσκονται σε αμυντική θέση, και θα ήταν ανώφελο να πούμε πως μόνο οι «εξτρεμιστές» ενδίδουν στην εξύμνηση της βίας και έχουν ανακαλύψει –όπως οι αλγερίνοι χωρικοί του Φανόν– ότι «μόνο η βία αποδίδει»[19].

Οι νέοι αγωνιστές έχουν καταγγελθεί ως αναρχικοί, μηδενι-

στές, κόκκινοι φασίστες, ναζί, και πολύ πιο δικαιολογημένα ως «Λουδδιστές* καταστροφείς μηχανών»[20]. Οι φοιτητές έχουν αντεπιτεθεί με μια σειρά σλόγκαν, εξίσου δίχως νόημα, περί «αστυνομικού κράτους» ή «λανθάνοντος φασισμού του ύστερου καπιταλισμού», και πολύ πιο δικαιολογημένα περί «καταναλωτικής κοινωνίας»[21]. Η συμπεριφορά τους έχει χρεωθεί σε κάθε είδους κοινωνικούς και ψυχολογικούς παράγοντες – στον υπερβολικά ανεκτικό τρόπο διαπαιδαγώγησής τους στην Αμερική και σε μια εκρηκτική αντίδραση κατά του υπέρμετρου αυταρχισμού στη Γερμανία και στην Ιαπωνία, στην έλλειψη ελευθερίας στην Ανατολική Ευρώπη και στην υπέρμετρη ελευθερία στη Δύση, στην ολέθρια έλλειψη θέσεων εργασίας για τους φοιτητές της κοινωνιολογίας στη Γαλλία και στην υπεραφθονία ευκαιριών για σταδιοδρομία σε όλους σχεδόν τους τομείς στις Ηνωμένες Πολιτείες–, που όλοι τους φαίνονται αρκετά εύλογοι σε τοπικό επίπεδο, αλλά αντικρούονται σαφώς, από το γεγονός ότι η φοιτητική εξέγερση είναι παγκόσμιο φαινόμενο. Η ύπαρξη ενός κοινωνικού κοινού παρονομαστή του κινήματος φαίνεται απίθανη, είναι όμως αλήθεια ότι ψυχολογικά αυτή η γενιά φαίνεται να χαρακτηρίζεται παντού από καθαρό θάρρος, εκπληκτική θέληση για δράση, καθώς και από μια όχι λιγότερο εκπληκτική πίστη στη δυνατότητα αλλαγής[22]. Όμως τούτες οι ιδιότητες δεν είναι αιτίες, και αν ρωτήσει κανείς τι πράγματι επέφερε αυτή την εντελώς απροσδόκητη εξέλιξη στα πανεπιστήμια σ' όλο τον κόσμο, φαίνεται παράλογο να αγνοηθεί ο προφανέστερος και ίσως ο ισχυρότερος παράγοντας, για τον οποίο μάλιστα δεν

* Σ.τ.μ.: Οι Λουδδιστές (Luddites) ήταν ομάδες Άγγλων εργατών, κυρίως της υφαντουργίας, που κατά τις αρχές του 19ου αιώνα, για να προασπίσουν τα συμφέροντά τους από τις συνέπειες της εκμηχάνισης, κατέστρεφαν τα μηχανήματα στις βιομηχανικές μονάδες.

υπάρχει προηγούμενο ούτε ανάλογο παράδειγμα –το απλό γεγονός ότι η τεχνολογική πρόοδος, σε τόσο πολλές περιπτώσεις, οδηγεί κατευθείαν στην καταστροφή[23]· ότι οι επιστήμες, που διδάσκονται και μαθαίνονται από αυτή τη γενιά, όχι μόνο φαίνονται ανίκανες να αναστρέψουν τις καταστροφικές συνέπειες της δικής τους τεχνολογίας, αλλά έχουν φθάσει σε ένα στάδιο της εξέλιξής τους όπου «τίποτα στο διάβολο δεν μπορείς να κάνεις που να μην μπορεί να μετατραπεί σε πόλεμο»[24]. (Βεβαίως, τίποτε δεν είναι τόσο σημαντικό για την ακεραιότητα των πανεπιστημίων –τα οποία, κατά τον γερουσιαστή Fulbright, πρόδωσαν την εμπιστοσύνη του κοινού όταν άρχισαν να εξαρτώνται από κρατικά επιχορηγούμενα ερευνητικά προγράμματα[25]– όσο η αυστηρή αποκοπή τους από την πολεμικά προσανατολισμένη έρευνα και όλες τις συναφείς επιχειρήσεις· θα ήταν όμως αφελές να περιμένουμε ότι αυτό θα αλλάξει τη φύση της σύγχρονης επιστήμης ή θα εμποδίσει την πολεμική προσπάθεια, αφελές επίσης να αρνηθούμε ότι ο συνακόλουθος περιορισμός των εσόδων θα μπορούσε κάλλιστα να οδηγήσει στην υποβάθμιση των πανεπιστημίων[26]. Το μόνο πράγμα στο οποίο δεν είναι πιθανό να οδηγήσει αυτή η αποκοπή είναι μια γενική άρση της ομοσπονδιακής οικονομικής ενίσχυσης· διότι, όπως παρατήρησε πρόσφατα ο Jerome Lettvin, του M.I.T., «Η κυβέρνηση δεν έχει το περιθώριο να μη μας υποστηρίξει»[27] – ακριβώς όπως και τα πανεπιστήμια δεν έχουν το περιθώριο να μη δεχτούν ομοσπονδιακούς πόρους· αυτό όμως δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το ότι «πρέπει να μάθουν να αποστειρώνουν την οικονομική βοήθεια» [Henry Steele Commager], έργο δύσκολο αλλά όχι αδύνατο, αν λάβουμε υπόψη την τεράστια αύξηση της δύναμης των πανεπιστημίων στις σύγχρονες κοινωνίες.) Κοντολογής, η ακαταμάχητη, όπως φαίνεται, εξάπλωση των τεχνικών και των μηχανών δεν απειλεί μόνο ορισμένες τάξεις με

ανεργία, αλλά την ύπαρξη ολόκληρων εθνών και ενδεχομένως όλης της ανθρωπότητας.

Είναι φυσικό η νέα γενιά να ζει με μεγαλύτερη επίγνωση της πιθανότητας ολοκληρωτικής καταστροφής απ' ό,τι οι «άνω των τριάντα», όχι επειδή είναι νεότεροι, αλλά επειδή αυτή ήταν η πρώτη αποφασιστική εμπειρία τους στον κόσμο. (Αυτά που για μας είναι «προβλήματα» «είναι ενσωματωμένα στη σάρκα και στο αίμα των νέων».)[28] Αν θέσεις σε κάποιον που ανήκει σ' αυτή τη γενιά δύο απλές ερωτήσεις, «Πώς θέλεις να είναι ο κόσμος σε πενήντα χρόνια;» και «Πώς θέλεις να είναι η ζωή σου σε πέντε χρόνια;» συχνά θα προηγηθούν των απαντήσεων φράσεις του τύπου «Αν βέβαια υπάρχει ακόμη ο κόσμος», και «Αν βέβαια είμαι ακόμη ζωντανός». Όπως λέει ο George Wald, «έχουμε μπροστά μας μια γενιά που δεν είναι καθόλου σίγουρη ότι έχει μέλλον»[29]. Διότι το μέλλον, όπως λέει ο Spender, είναι «σαν μια ωρολογιακή βόμβα θαμμένη, αλλά και ενεργοποιημένη, στο παρόν». Στην ερώτηση που συχνά ακούγεται, Ποια είναι αυτή η νέα γενιά; μπαίνει κανείς στον πειρασμό να απαντήσει, Εκείνοι που ακούν, το τικ τακ της βόμβας. Και στην άλλη ερώτηση, Ποιοι είναι αυτοί που τους απορρίπτουν ολοκληρωτικά; η απάντηση μπορεί κάλλιστα να είναι, Εκείνοι που δεν γνωρίζουν, ή που αρνούνται να αντιμετωπίσουν, τα πράγματα όπως είναι.

Η φοιτητική εξέγερση είναι ένα παγκόσμιο φαινόμενο, αλλά ο τρόπος με τον οποίο εκδηλώνεται διαφέρει φυσικά πάρα πολύ από χώρα σε χώρα, συχνά δε από πανεπιστήμιο σε πανεπιστήμιο. Αυτό ισχύει ιδίως ως προς την πρακτική της βίας. Ως επί το πλείστον, η βία παρέμεινε ζήτημα θεωρίας και ρητορικής εκεί όπου η σύγκρουση των γενεών δεν συνέπεσε με μια σύγκρουση απτών συμφερόντων επί μέρους ομάδων. Τούτο συνέβη πολύ χαρακτηριστικά στη Γερμανία, όπου ο υπέρμετρος αριθμός φοιτητών σε παραδόσεις και σεμινάρια ήταν

προς το ίδιον συμφέρον του μόνιμου καθηγητικού κατεστημένου. Στην Αμερική, το φοιτητικό κίνημα ριζοσπαστικοποιήθηκε σοβαρά κάθε φορά που η αστυνομία και η αστυνομική βαναυσότητα επενέβησαν σε ουσιαστικά ειρηνικές διαδηλώσεις: καταλήψεις διοικητικών κτιρίων, καθιστικές διαμαρτυρίες κτλ. Σοβαρή βία εκδηλώθηκε μόνο με την εμφάνιση του κινήματος της Μαύρης Δύναμης (Black Power) στα πανεπιστήμια. Οι μαύροι φοιτητές, που στην πλειονότητά τους έγιναν δεκτοί χωρίς ακαδημαϊκά προσόντα, θεώρησαν πως είναι ομάδα με ειδικά συμφέροντα, οι εκπρόσωποι της μαύρης κοινότητας, και οργανώθηκαν σαν τέτοια. Συμφέρον τους ήταν να υποβαθμίσουν το ακαδημαϊκό επίπεδο. Ήσαν πιο προσεκτικοί από τους λευκούς εξεγερμένους φοιτητές, αλλά ήταν σαφές από την αρχή (ακόμη και πριν από τα επεισόδια στο πανεπιστήμιο Κορνέλ και στο City College στη Νέα Υόρκη) ότι η βία γι' αυτούς δεν ήταν απλώς ζήτημα θεωρίας και ρητορικής. Επιπλέον, ενώ η φοιτητική εξέγερση στις δυτικές χώρες δεν μπορεί πουθενά να υπολογίζει στην υποστήριξη του κόσμου έξω από τα πανεπιστήμια και κατά κανόνα συναντά έκδηλη εχθρότητα από τη στιγμή που θα χρησιμοποιήσει βίαια μέσα, πίσω από τη φραστική ή την πραγματική βία των μαύρων φοιτητών υπάρχει μια μεγάλη μειοψηφία της νέγρικης κοινότητας[30]. Η μαύρη βία μπορεί να κατανοηθεί κατ' αναλογίαν προς την εργατική βία στην Αμερική πριν από μία γενιά. Και παρ' όλο που, από όσο γνωρίζω, μόνο ο Staughton Lynd έκανε σαφώς τον παραλληλισμό μεταξύ των εργατικών ταραχών και της φοιτητικής εξέγερσης[31], φαίνεται ότι το ακαδημαϊκό κατεστημένο, με την περίεργη τάση του να ενδίδει περισσότερο στις απαιτήσεις των Μαύρων, ακόμη και όταν είναι εμφανώς ανόητες και εξωφρενικές[32], παρά στα ανιδιοτελή και συνήθως υψηλής ηθικής στάθμης αιτήματα των λευκών εξεγερμένων, σκέφτεται επίσης

με αυτό τον τρόπο και αισθάνεται πιο άνετα όταν αντιμετωπίζει συμφέροντα συν βία παρά όταν πρόκειται για εκδηλώσεις μη βίαιης «συμμετοχικής δημοκρατίας». Η υποχώρηση των πανεπιστημιακών αρχών στις απαιτήσεις των μαύρων έχει συχνά αποδοθεί στα «αισθήματα ενοχής» της λευκής κοινότητας· νομίζω πως είναι πιθανότερο ότι το διδακτικό προσωπικό, καθώς επίσης και οι διοικητικές αρχές και τα μέλη των συμβουλίων, γνωρίζουν σχεδόν συνειδητά την προφανή αλήθεια ενός συμπεράσματος της επίσημης *Έκθεσης για τη βία στην Αμερική*: «Ο εξαναγκασμός και η βία μπορεί να αποδειχθούν επιτυχημένες τεχνικές κοινωνικού ελέγχου και πειθούς όταν έχουν ευρεία λαϊκή υποστήριξη»[33].

Η νέα αναμφισβήτητη εξύμνηση της βίας από το φοιτητικό κίνημα έχει μια περίεργη ιδιαιτερότητα. Ενώ η ρητορική των νέων αγωνιστών είναι σαφώς εμπνευσμένη από τον Φανόν, τα θεωρητικά τους επιχειρήματα συνήθως δεν περιέχουν παρά ένα συνονθύλευμα κάθε είδους μαρξιστικών υπολειμμάτων. Αυτό φέρνει πράγματι σε μεγάλη αμηχανία οποιονδήποτε έχει ποτέ διαβάσει Μαρξ ή Ένγκελς. Ποιος θα μπορούσε ποτέ να ονομάσει μαρξιστική μια ιδεολογία που έχει εναποθέσει την πίστη της σε «αταξικούς αργόσχολους», πιστεύει ότι «στο λούμπεν προλεταριάτο η εξέγερση θα βρει την αιχμή του δόρατος που χρειάζεται στις πόλεις» και θεωρεί ότι «οι γκάνγκστερς θα φωτίσουν το δρόμο για το λαό»[34]; Ο Σαρτρ, με τη μεγάλη ευστοχία του στο λόγο, εξέφρασε τη νέα πίστη. «Η βία», πιστεύει τώρα, βρίσκοντας έρεισμα στο βιβλίο του Φανόν, «σαν τη λόγχη του Αχιλλέα, μπορεί να γιατρέψει τις πληγές που προκάλεσε». Αν αυτό ήταν αλήθεια, η εκδίκηση θα ήταν η πανάκεια για τα περισσότερα δεινά μας. Τούτος ο μύθος είναι πιο αφηρημένος, πιο αποκομμένος από την πραγματικότητα απ' όσο υπήρξε ποτέ ο μύθος της γενικής απεργίας του Σορέλ. Συναγωνίζεται τις χειρότερες ρητορι-

κές υπερβολές του Φανόν, όπως ότι «η πείνα με αξιοπρέπεια είναι προτιμότερη από ψωμί που τρώγεται στη σκλαβιά». Δεν χρειάζεται καμιά ιστορία και καμιά θεωρία για να αντικρούσει κανείς αυτή τη δήλωση· και ο πιο επιπόλαιος παρατηρητής των λειτουργιών του ανθρώπινου σώματος γνωρίζει πόσο αναληθής είναι. Αν όμως είχε πει ότι το ψωμί που τρώγεται με αξιοπρέπεια είναι προτιμότερο από το παντεσπάνι που τρώγεται στη σκλαβιά, η πρόταση θα είχε χάσει τη ρητορική αιχμή της.

Διαβάζοντας τούτες τις ανεύθυνες μεγαλεπήβολες δηλώσεις –και αυτές που παρέθεσα είναι αρκετά αντιπροσωπευτικές, πέραν του ότι ο Φανόν καταφέρνει ακόμα κι έτσι να είναι πιο κοντά στην πραγματικότητα από τους περισσότερους– και βλέποντάς τες στην προοπτική των όσων γνωρίζουμε σχετικά με την ιστορία των εξεγέρσεων και των επαναστάσεων, αισθάνεται κανείς τον πειρασμό να αρνηθεί τη σημασία τους, να τις αποδώσει σε μια φευγαλέα διάθεση, ή στην άγνοια και στα ευγενή αισθήματα ανθρώπων εκτεθειμένων σε γεγονότα και εξελίξεις χωρίς προηγούμενο, οι οποίοι δεν έχουν κανένα μέσο να τα χειριστούν νοητικά και ως εκ τούτου ξαναφέρνουν περιέργως στη ζωή σκέψεις και συγκινήσεις από τις οποίες ο Μαρξ είχε ελπίσει να απαλλάξει μια για πάντα την επανάσταση. Ποιος αμφέβαλε ποτέ ότι όσοι έχουν υποστεί βία την ονειρεύονται, ότι οι καταπιεσμένοι «ονειρεύονται τουλάχιστον μια φορά την ημέρα να πάρουν» τη θέση του καταπιεστή, ότι οι φτωχοί ονειρεύονται τα υπάρχοντα των πλουσίων, οι καταδιωκόμενοι να ανταλλάξουν «τον ρόλο του θηράματος με τον ρόλο του κυνηγού» και οι έσχατοι το βασίλειο όπου «οι έσχατοι έσονται πρώτοι και οι πρώτοι έσχατοι»[35]; Η ουσία, όπως την είδε ο Μαρξ, είναι ότι τα όνειρα ποτέ δεν βγαίνουν αληθινά[36]. Η σπανιότητα των εξεγέρσεων των σκλάβων και των ξεσηκωμών ανάμεσα στους απόκληρους και τους καταδυναστευόμενους είναι

διαβόητη· στις λίγες περιπτώσεις που έλαβαν χώρα ήταν ακριβώς «μια μανιασμένη λύσσα» που έκανε τα όνειρα εφιάλτες για όλους. Σε καμία περίπτωση, απ' όσο γνωρίζω, η δύναμη των «ηφαιστειακών» αυτών εκρήξεων δεν ήταν, όπως λέει ο Σαρτρ, «ίση με τη δύναμη της πίεσης που ασκείτο πάνω τους». Ταυτίζοντας τα εθνικά απελευθερωτικά κινήματα με τέτοιες εκρήξεις, προφητεύει κανείς την καταδίκη τους – πέρα από το γεγονός ότι η μάλλον απίθανη νίκη θα κατέληγε στην αλλαγή, όχι του κόσμου (ή του συστήματος), αλλά μόνο του προσωπικού του. Πιστεύοντας τέλος ότι υπάρχει η λεγόμενη «Ενότητα του Τρίτου Κόσμου», στην οποία θα μπορούσε κανείς να απευθύνει, την εποχή που τελειώνει η αποικιοκρατία, το νέο σύνθημα «Ιθαγενείς όλων των υπανάπτυκτων χωρών ενωθείτε!» (Σαρτρ), επαναλαμβάνει κανείς τις χειρότερες ψευδαισθήσεις του Μαρξ σε πολύ μεγαλύτερη κλίμακα και πολύ λιγότερο δικαιολογημένα. Ο Τρίτος Κόσμος δεν είναι πραγματικότητα αλλά ιδεολογία[37].

Παραμένει το ερώτημα γιατί τόσοι πολλοί από τους νέους κήρυκες της βίας δεν έχουν επίγνωση της αποφασιστικής διαφωνίας τους με τη διδασκαλία του Καρλ Μαρξ, ή, για να το πω αλλιώς, γιατί μένουν προσκολλημένοι με τόσο πείσμα σε έννοιες και δόγματα τα οποία, όχι μόνο έχουν διαψευστεί από την εξέλιξη των πραγμάτων, αλλά είναι σαφώς ασυμβίβαστα με τη δική τους πολιτική. Το μόνο θετικό πολιτικό σύνθημα που έχει διατυπώσει το νέο κίνημα, το αίτημα για «συμμετοχική δημοκρατία», το οποίο βρίσκει απήχηση σ' ολόκληρο τον κόσμο και αποτελεί τον σημαντικότερο κοινό παρονομαστή των εξεγέρσεων σε Ανατολή και Δύση, απορρέει από το καλύτερο στοιχείο της επαναστατικής παράδοσης – το σύστημα των

συμβουλίων, το πάντα ηττημένο αλλά και μόνο αυθεντικό αποτέλεσμα όλων των επαναστάσεων από τον δέκατο όγδοο αιώνα και μετά. Όμως καμιά αναφορά σ' αυτόν το σκοπό, ούτε λεκτική ούτε ουσιαστική, δεν μπορεί να βρεθεί στη διδασκαλία του Μαρξ και του Λένιν, οι οποίοι απεναντίας απέβλεπαν και οι δυο τους σε μια κοινωνία όπου η ανάγκη για δημόσια δράση και συμμετοχή στα κοινά θα είχε «μαραθεί»[38] μαζί με το κράτος. Εξαιτίας μιας περίεργης ατολμίας στα θεωρητικά ζητήματα, που έρχεται παραδόξως σε αντίθεση με την τόλμη και το θάρρος που επιδεικνύει στην πράξη, το σύνθημα της Νέας Αριστεράς έχει παραμείνει στο στάδιο της ρητορικής, για να αντιπαρατίθεται μάλλον άναρθρα στη δυτική αντιπροσωπευτική δημοκρατία (η οποία κινδυνεύει να χάσει ακόμη και τον απλώς αντιπροσωπευτικό ρόλο της προς χάρη των τεράστιων κομματικών μηχανισμών που «αντιπροσωπεύουν» όχι τα μέλη του κόμματος αλλά τα στελέχη του) και στις ανατολικές μονοκομματικές γραφειοκρατίες, οι οποίες αποκλείουν εκ προοιμίου τη συμμετοχή στα κοινά.

Όσον αφορά αυτή την περίεργη αφοσίωση στο παρελθόν, ακόμη μεγαλύτερη έκπληξη προκαλεί το ότι η Νέα Αριστερά φαίνεται να αγνοεί πόσο ο ηθικός χαρακτήρας της εξέγερσης –γεγονός ευρέως αποδεκτό σήμερα[39]– έρχεται σε σύγκρουση με τη μαρξική ρητορική της. Πράγματι, τίποτε στο κίνημα δεν είναι πιο εντυπωσιακό από την ανιδιοτέλειά του· ο Peter Steinfels, σε ένα αξιοσημείωτο άρθρο για τη «γαλλική επανάσταση του 1968» στο *Commonweal* (26 Ιουλίου 1968), είχε πολύ δίκιο όταν έγραφε: «ο Péguy θα ήταν κατάλληλος για προστάτης της πολιτιστικής επανάστασης, με την κατοπινή του περιφρόνηση για το μανδαρινάτο της Σορβόννης [και] το απόφθεγμά του "Η κοινωνική Επανάσταση θα είναι ηθική ή δεν θα υπάρξει"». Η αλήθεια είναι ότι σε κάθε επαναστατικό κίνημα ηγήθηκαν οι

ανιδιοτελείς, παρακινούμενοι από συμπόνια ή από πάθος για δικαιοσύνη, κι αυτό φυσικά αληθεύει επίσης για τον Μαρξ και τον Λένιν. Όμως ο Μαρξ, όπως ξέρουμε, είχε καταφέρει να κάνει ταμπού αυτά τα «συναισθήματα» –αν σήμερα το κατεστημένο απορρίπτει την ηθική επιχειρηματολογία ως «συναισθηματισμό», είναι πολύ πιο κοντά στη μαρξιστική ιδεολογία από τους εξεγερμένους– και είχε λύσει το πρόβλημα των «ανιδιοτελών» ηγετών εισάγοντας την ιδέα ότι αποτελούν την εμπροσθοφυλακή της ανθρωπότητας, που ενσαρκώνει το απώτατο συμφέρον της ανθρώπινης ιστορίας[40]. Εν τούτοις, κι εκείνοι έπρεπε πρώτα να υιοθετήσουν τα μη θεωρητικά, προσγειωμένα στην πραγματικότητα συμφέροντα της εργατικής τάξης και να ταυτιστούν μαζί της· μόνο αυτό τους έδινε ένα σταθερό έρεισμα στην κοινωνία. Και είναι ακριβώς αυτό που στερούνται οι σύγχρονοι εξεγερμένοι και που δεν κατάφεραν να το βρουν παρά τη μάλλον απελπισμένη αναζήτηση συμμάχων έξω από τα πανεπιστήμια. Η εχθρότητα των εργατών σ' όλες τις χώρες είναι πασίγνωστη[41], και στις Ηνωμένες Πολιτείες η πλήρης κατάρρευση οποιασδήποτε συνεργασίας με το κίνημα της Μαύρης Δύναμης, του οποίου οι φοιτητές έχουν πιο στέρεες ρίζες στη δική τους κοινότητα και επομένως είναι σε καλύτερη διαπραγματευτική θέση στα πανεπιστήμια, υπήρξε η πιο πικρή απογοήτευση για τους λευκούς εξεγερμένους. (Το αν ήταν φρόνιμο για τους ανθρώπους της Μαύρης Δύναμης να αρνηθούν να παίξουν τον ρόλο του προλεταριάτου για «ανιδιοτελείς» ηγέτες διαφορετικού χρώματος είναι άλλο ζήτημα.) Δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι στη Γερμανία, την παλιά πατρίδα του κινήματος της Νεολαίας, μια ομάδα φοιτητών προτείνει τώρα να στρατολογήσει στις τάξεις της «όλες τις οργανωμένες ομάδες νεολαίων»[42]. Ο παραλογισμός αυτής της πρότασης είναι προφανής.

Δεν είμαι βέβαιη ποια θα είναι εν τέλει η εξήγηση για τούτες

τις ανακολουθίες. Υποψιάζομαι όμως ότι ο βαθύτερος λόγος αυτής της πίστης σε ένα τυπικό δόγμα του δέκατου ένατου αιώνα έχει μάλλον να κάνει με την έννοια της Προόδου, με την απροθυμία να αποχωριστεί κανείς μια αντίληψη που παλιότερα συνένωνε το Φιλελευθερισμό, το Σοσιαλισμό και τον Κομμουνισμό στην «Αριστερά», αλλά η οποία δεν έφτασε πουθενά στο επίπεδο αληθοφάνειας και εκλέπτυνσης που βρίσκουμε στα γραπτά του Καρλ Μαρξ. (Η ανακολουθία υπήρξε πάντοτε η αχίλλειος πτέρνα της φιλελεύθερης σκέψης, η οποία συνδύαζε την ακλόνητη πίστη στην Πρόοδο με την όχι λιγότερο σταθερή άρνηση να δοξάσει την Ιστορία με τους όρους του Μαρξ και του Χέγκελ, τους μόνους που μπορούσαν να τη δικαιολογήσουν και να την εγγυηθούν).

Η αντίληψη ότι υπάρχει πρόοδος του ανθρώπινου γένους ως συνόλου ήταν άγνωστη πριν από τον δέκατο έβδομο αιώνα, διαμορφώθηκε ως μάλλον κοινή άποψη ανάμεσα στους ανθρώπους των γραμμάτων του δέκατου όγδοου, κι έγινε ένα σχεδόν καθολικά αποδεκτό δόγμα τον δέκατο ένατο. Η διαφορά όμως μεταξύ των παλαιότερων αντιλήψεων και του τελικού τους σταδίου είναι αποφασιστική. Ο δέκατος έβδομος αιώνας, που από την άποψη αυτή καλύτεροι εκπρόσωποί του είναι ο Πασκάλ και ο Φοντενέλ, εννόησε την πρόοδο ως συσσώρευση γνώσης διαμέσου των αιώνων, ενώ για τον δέκατο όγδοο η λέξη υποδήλωνε μια «εκπαίδευση του ανθρώπινου γένους» (την *Erziehung des Menschengeschlechts* του Λέσσινγκ), που το τέλος της θα συνέπιπτε με την ενηλικίωση του ανθρώπου. Η πρόοδος δεν ήταν απεριόριστη και η αταξική κοινωνία του Μαρξ, ιδωμένη ως το βασίλειο της ελευθερίας που μπορεί να ήταν και το τέλος της ιστορίας –πράγμα που συχνά ερμηνεύθηκε ως εκκοσμίκευση της χριστιανικής εσχατολογίας ή του εβραϊκού μεσσιανισμού–, στην πραγματικότητα φέρει ακόμη τη σφραγίδα

της Εποχής του Διαφωτισμού. Όμως, από τον δέκατο ένατο αιώνα όλοι οι περιορισμοί αυτού του είδους εξαφανίστηκαν. Τώρα, όπως λέει ο Προυντόν, η κίνηση είναι «le fait primitif»* και «μόνο οι νόμοι της κίνησης είναι αιώνιοι». Η κίνηση αυτή δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος: «Le mouvement est; voilà tout!»**. Όσο για τον άνθρωπο, το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι «γεννιόμαστε τελειοποιήσιμοι, αλλά ποτέ δεν θα γίνουμε τέλειοι»[43]. Η ιδέα του Μαρξ, δανεισμένη από τον Χέγκελ, ότι κάθε παλιά κοινωνία κρύβει μέσα της τους σπόρους των διαδόχων της με τον ίδιο τρόπο που κάθε ζωντανός οργανισμός κρύβει μέσα του τους σπόρους των απογόνων του είναι πράγματι όχι μόνο η πιο ευφυής αλλά και η μόνη δυνατή εννοιολογική εγγύηση της αέναης συνέχισης της προόδου στην ιστορία· και αφού η κίνηση αυτής της προόδου υποτίθεται ότι προκύπτει μέσα από τις συγκρούσεις ανταγωνιστικών δυνάμεων, είναι δυνατό να ερμηνεύσουμε κάθε «οπισθοδρόμηση» ως αναγκαία αλλά πρόσκαιρη ανάσχεση.

Οπωσδήποτε, μια εγγύηση που σε τελευταία ανάλυση δεν στηρίζεται σε κάτι περισσότερο από μια μεταφορά δεν είναι η πιο στέρεη βάση για να οικοδομηθεί επάνω της ένα δόγμα, αλλά αυτό δυστυχώς είναι ένα χαρακτηριστικό που ο μαρξισμός το μοιράζεται με πάρα πολλά άλλα δόγματα στη φιλοσοφία. Το μεγάλο του πλεονέκτημα καθίσταται εμφανές μόλις το συγκρίνει κανείς με άλλες γενικές ιδέες περί ιστορίας –όπως οι «αιώνιες επιστροφές», η άνοδος και πτώση των αυτοκρατοριών, η τυχαία διαδοχή ουσιαστικά ασύνδετων γεγονότων–, που όλες τους μπορούν να τεκμηριωθούν και να δικαιολογηθούν εξίσου, αλλά καμιά τους δεν εγγυάται ένα συνεχές γραμ-

* Σ.τ.μ.: «το πρωταρχικό γεγονός».

** Σ.τ.μ.: «Η κίνηση είναι· αυτό είναι όλο!».

μικού χρόνου και μια συνεχή πρόοδο στην ιστορία. Και ο μόνος ανταγωνιστής σ' αυτό τον τομέα, η αρχαία έννοια μιας αρχικής Χρυσής Εποχής, από την οποία προέρχονται όλα τα άλλα, συνεπάγεται τη μάλλον δυσάρεστη βεβαιότητα της συνεχούς παρακμής. Φυσικά, υπάρχουν ορισμένες μελαγχολικές παρενέργειες στην καθησυχαστική ιδέα ότι χρειάζεται απλώς να βαδίσουμε προς το μέλλον, πράγμα που έτσι κι αλλιώς δεν μπορούμε να το αποφύγουμε, προκειμένου να βρούμε έναν καλύτερο κόσμο. Υπάρχει πρώτα απ' όλα το απλό γεγονός ότι το γενικό μέλλον της ανθρωπότητας δεν έχει τίποτε να προσφέρει στη ζωή του ατόμου, του οποίου το μόνο βέβαιο μέλλον είναι ο θάνατος. Και αν κανείς το αφήσει αυτό κατά μέρος και σκεφθεί μόνο με γενικότητες, υπάρχει το προφανές επιχείρημα κατά της προόδου ότι, όπως λέει ο Herzen, «Η ανθρώπινη εξέλιξη είναι μια μορφή χρονολογικής αδικίας, αφού οι κατοπινοί έχουν τη δυνατότητα να ωφεληθούν από τους μόχθους των προκατόχων τους χωρίς να πληρώσουν το ίδιο τίμημα»[44], ή, όπως λέει ο Καντ, «θα εξακολουθεί πάντα να προκαλεί αμηχανία ... το ότι οι προηγούμενες γενιές φαίνεται να επιτελούν το επαχθές έργο τους μόνο για χάρη των επόμενων ... και το ότι μόνο οι τελευταίες θα έχουν την καλή τύχη να κατοικήσουν στο [τελειωμένο] οικοδόμημα»[45].

Ωστόσο, αυτά τα μειονεκτήματα, τα οποία σπανίως μόνο έγιναν αντιληπτά, αντισταθμίζονται και με το παραπάνω από ένα τεράστιο πλεονέκτημα: η πρόοδος, όχι μόνο εξηγεί το παρελθόν χωρίς να διαρρηγνύει το συνεχές του χρόνου, αλλά και μπορεί να χρησιμεύσει ως οδηγός για τη δράση στο μέλλον. Αυτό ανακάλυψε ο Μαρξ όταν γύρισε ανάποδα τον Χέγκελ: άλλαξε την κατεύθυνση της ματιάς του ιστορικού· αντί να κοιτάζει προς το παρελθόν, μπορούσε τώρα με σιγουριά να στρέψει το βλέμμα του προς το μέλλον. Η πρόοδος δίνει απάντηση στην

ενοχλητική ερώτηση: Και τώρα τι κάνουμε; Η απάντηση, στο κατώτατο επίπεδο, λέει: Ας αναπτύξουμε αυτό που έχουμε προς κάτι καλύτερο, μεγαλύτερο, κτλ. (Η εκ πρώτης όψεως ανορθολογική πίστη των φιλελεύθερων στην ανάπτυξη, τόσο χαρακτηριστική όλων των σημερινών μας πολιτικών και οικονομικών θεωριών, στηρίζεται σ' αυτή την ιδέα.) Στο πιο εκλεπτυσμένο επίπεδο της Αριστεράς, μας λέει να αναπτύξουμε τις παρούσες αντιφάσεις στην εγγενή τους σύνθεση. Και στις δύο περιπτώσεις είμαστε βέβαιοι ότι τίποτε εξ ολοκλήρου νέο και εντελώς απροσδόκητο δεν μπορεί να συμβεί, τίποτε εκτός από τα «αναγκαία» αποτελέσματα αυτού που ήδη γνωρίζουμε[46]. Πόσο καθησυχαστική είναι η σκέψη ότι, όπως λέει ο Χέγκελ, «τίποτε άλλο δεν θα προκύψει πέρα απ' αυτό που ήταν ήδη εκεί»[47].

Δεν χρειάζεται να προσθέσω ότι όλες μας οι εμπειρίες σ' αυτό τον αιώνα, ο οποίος μας φέρνει συνεχώς αντιμέτωπους με το εντελώς απροσδόκητο, βρίσκονται σε εξώφθαλμη αντίφαση με αυτές τις ιδέες και τα δόγματα, των οποίων η δημοτικότητα φαίνεται να συνίσταται ακριβώς στο ότι προσφέρουν ένα άνετο, στοχαστικό ή ψευδοεπιστημονικό καταφύγιο μακριά από την πραγματικότητα. Μια φοιτητική εξέγερση εμπνευσμένη σχεδόν αποκλειστικά από ηθικές ανησυχίες σίγουρα ανήκει στα εντελώς απροσδόκητα γεγονότα αυτού του αιώνα. Τούτη η γενιά, ασκημένη ούτε λίγο ούτε πολύ, όπως και οι προκάτοχοί της, σε διάφορες παραλλαγές κοινωνικών και πολιτικών θεωριών του τύπου «πόσο είναι το μερίδιό μου από την πίτα», μας έδωσε ένα μάθημα γύρω από τη χειραγώγηση, ή μάλλον τα όριά της, το οποίο καλά θα κάναμε να μην το ξεχάσουμε. Οι άνθρωποι μπορούν να «χειραγωγηθούν» με τον φυσικό καταναγκασμό, τα βασανιστήρια ή τη λιμοκτονία, και οι γνώμες τους μπορούν να διαμορφωθούν αυθαίρετα από την εσκεμμένη, οργανωμένη παραπληροφόρηση, αλλά όχι από «κρυφούς προσηλυτι-

στές», από την τηλεόραση, τη διαφήμιση ή οποιοδήποτε άλλο ψυχολογικό μέσο υπάρχει σε μια ελεύθερη κοινωνία. Αλίμονο, η ανασκευή της θεωρίας μέσω της πραγματικότητας υπήρξε πάντα, στην καλύτερη περίπτωση, μια μακρά και αμφίβολη υπόθεση. Οι μανιακοί της χειραγώγησης, εκείνοι που τη φοβούνται υπερβολικά όσο κι εκείνοι που έχουν εναποθέσει τις ελπίδες τους σ' αυτήν, ίσα που παίρνουν χαμπάρι τα αποτελέσματά της όταν τους έρχονται στο κεφάλι. (Ένα από τα καλύτερα παραδείγματα θεωριών που τινάζονται στον αέρα από τον παραλογισμό τους παρουσιάστηκε κατά τη διάρκεια των πρόσφατων ταραχών στο Μπέρκλεϋ για το «Δημοτικό Πάρκο». Όταν η αστυνομία και η Εθνοφρουρά, με τουφέκια, γυμνά σπαθιά και δακρυγόνα που εξαπολύοντο από ελικόπτερα, επιτέθηκαν κατά των άοπλων φοιτητών –ελάχιστοι από αυτούς «είχαν πετάξει κάτι πιο επικίνδυνο από επίθετα»–, κάποιοι Εθνοφρουροί συναδελφώθηκαν ανοιχτά με τους «εχθρούς» τους κι ένας απ' αυτούς πέταξε τα όπλα του και φώναξε: «Δεν αντέχω άλλο». Τι συνέβη; Στη φωτισμένη εποχή που ζούμε, αυτό μπορούσε να εξηγηθεί μόνο ως παραφροσύνη· «τον πήγαν άρον-άρον για ψυχιατρική εξέταση [και] η διάγνωση ήταν πως υπέφερε από "καταπιεσμένη επιθετικότητα"».)[48]

Η πρόοδος ασφαλώς είναι ένα πιο σοβαρό και πιο περίπλοκο είδος, απ' αυτά που προσφέρονται στο πανηγύρι των δεισιδαιμονιών του καιρού μας[49]. Η ανορθολογική πίστη του δέκατου ένατου αιώνα στην *απεριόριστη* πρόοδο έτυχε καθολικής αποδοχής, κυρίως εξαιτίας της εκπληκτικής ανάπτυξης των φυσικών επιστημών, οι οποίες, από την αυγή των νεότερων χρόνων, υπήρξαν στην πραγματικότητα «καθολικές» επιστήμες και μπορούσαν έτσι, εξερευνώντας την απεραντοσύνη του σύμπαντος, να προσβλέπουν σε ένα έργο δίχως τελειωμό. Ότι η επιστήμη, έστω και αν δεν περιορίζεται πλέον από το πεπερασμένο

της γης και της φύσης της, πρέπει να υπόκειται σε αέναη πρόοδο δεν είναι καθόλου βέβαιο· ότι η αυστηρώς επιστημονική έρευνα στις ανθρωπιστικές επιστήμες, τις λεγόμενες Geisteswissenschaften, που ασχολούνται με τα προϊόντα του ανθρώπινου πνεύματος, πρέπει να τερματισθεί εξ ορισμού είναι προφανές. Η αδιάκοπη και χωρίς νόημα απαίτηση για πρωτότυπο επιστημονικό έργο σε πολλούς τομείς, όπου μόνο κάποια πολυμάθεια είναι πλέον δυνατή, έχει οδηγήσει ή σε τελείως άσχετες επιδόσεις, στην περίφημη τάση να γνωρίζουμε ολοένα και περισσότερα για ολοένα και λιγότερα, ή στην ανάπτυξη μιας ψευδοεπιστημοσύνης, η οποία στην πραγματικότητα καταστρέφει το αντικείμενό της[50]. Είναι αξιοσημείωτο ότι η εξέγερση των νέων, στο βαθμό που δεν έχει αποκλειστικώς ηθικά ή πολιτικά κίνητρα, έχει κυρίως στραφεί ενάντια στην ακαδημαϊκή εξύμνηση της επιστημονικής δουλειάς και της επιστήμης, που και οι δύο, αν και για διαφορετικούς λόγους, είναι στα μάτια τους σοβαρά εκτεθειμένες. Και είναι αλήθεια πως δεν είναι καθόλου απίθανο να έχουμε φθάσει και στις δύο περιπτώσεις σε μια καμπή, στο σημείο των καταστροφικών ανταποδόσεων. Όχι μόνο η πρόοδος της επιστήμης έχει πάψει να συμπίπτει με την πρόοδο της ανθρωπότητας (ό,τι κι αν σημαίνει αυτή), αλλά θα μπορούσε να σημαδεύει ακόμη και το τέλος της, ακριβώς όπως η περαιτέρω πρόοδος της επιστημονικής δουλειάς μπορεί κάλλιστα να καταλήξει στην καταστροφή όλων όσα έκαναν την επιστημονική δουλειά να αξίζει τον κόπο. Η πρόοδος, με άλλα λόγια, δεν μπορεί πλέον να αποτελεί το κριτήριο με το οποίο θα αξιολογήσουμε τις καταστροφικά ραγδαίες διαδικασίες αλλαγής που έχουμε αποδεσμεύσει.

Μια και μας ενδιαφέρει εδώ πρωτίστως η βία, πρέπει να προλάβω μια δελεαστική παρανόηση. Αν δούμε την ιστορία ως μια συνεχή χρονολογική διαδικασία, της οποίας η πρόοδος εί-

ναι μάλιστα αναπόφευκτη, η βία με τη μορφή του πολέμου και της επανάστασης μπορεί να φανεί πως συνιστά τη μόνη δυνατή διακοπή. Αν αυτό ήταν αλήθεια, αν μόνο η χρήση της βίας θα επέτρεπε να διακοπούν οι αυτόματες διαδικασίες στο πεδίο των ανθρώπινων πραγμάτων, οι κήρυκες της βίας θα είχαν κερδίσει σ' ένα σημαντικό ζήτημα. (Θεωρητικά, απ' όσο ξέρω, το ζήτημα αυτό ποτέ δεν τέθηκε, αλλά είναι, νομίζω, αναμφισβήτητο ότι οι αποδιοργανωτικές δραστηριότητες των φοιτητών τα τελευταία χρόνια βασίζονται στην πραγματικότητα σ' αυτή την πεποίθηση.) Είναι, ωστόσο, αποστολή κάθε πράξης, κατ' αντιδιαστολή προς την απλή συμπεριφορά, να διακόπτει αυτό που αλλιώς θα είχε προχωρήσει αυτόματα και συνεπώς προβλέψιμα.

II

Λαμβάνοντας υπόψη αυτές τις εμπειρίες, θέλω να θέσω το ζήτημα της βίας στο πολιτικό πεδίο. Αυτό δεν είναι εύκολο· η παρατήρηση του Σορέλ πριν από εξήντα χρόνια, ότι «τα προβλήματα της βίας παραμένουν ακόμη πολύ σκοτεινά»[51], ισχύει σήμερα όσο και τότε. Αναφέρθηκα στη γενική απροθυμία να ασχοληθούμε με τη βία ως φαινόμενο καθ' εαυτό, και πρέπει τώρα να οροθετήσω αυτό τον ισχυρισμό. Αν στραφούμε σε συζητήσεις γύρω από το φαινόμενο της δύναμης, σύντομα διαπιστώνουμε την ομοφωνία που υπάρχει μεταξύ θεωρητικών της πολιτικής από την Αριστερά μέχρι τη Δεξιά ως προς το ότι η βία δεν είναι τίποτε περισσότερο από την πιο κατάφωρη εκδήλωση δύναμης. «Όλη η πολιτική είναι ένας αγώνας για δύναμη· το απώτατο είδος δύναμης είναι η βία», έλεγε ο C. Wright Mills, απηχώντας τρόπον τινά τον ορισμό του Μαξ Βέμπερ για το κράτος ως «εξουσία ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους που βασίζεται στα μέσα της νόμιμης, δηλαδή της φερόμενης ως νόμιμης, βίας»[52]. Η ομοφωνία είναι πολύ παράξενη· διότι το να εξομοιώνει κανείς την πολιτική δύναμη με «την οργάνωση της βίας» έχει νόημα μόνο αν ασπάζεται την εκτίμηση του Μαρξ ότι το κράτος είναι όργανο καταπίεσης στα χέρια της άρχουσας τάξης. Ας στρα-

φούμε λοιπόν σε συγγραφείς που δεν πιστεύουν ότι το πολιτικό σώμα, οι νόμοι και οι θεσμοί του είναι απλώς εποικοδομήματα εξαναγκασμού, δευτερεύουσες εκφάνσεις κάποιων υποκείμενων δυνάμεων. Ας στραφούμε, για παράδειγμα, στον Bertrand de Jouvenel, που το βιβλίο του *Δύναμη* είναι ίσως η πιο επιφανής και, εν πάση περιπτώσει, η πιο ενδιαφέρουσα πρόσφατη πραγματεία επί του θέματος. «Σ' εκείνον», γράφει, «που παρακολουθεί το ξετύλιγμα των αιώνων ο πόλεμος παρουσιάζεται ως μια δραστηριότητα των Κρατών *η οποία προσιδιάζει στην ουσία τους*»[53]. Τούτο μας κάνει να αναρωτηθούμε αν, επομένως, το τέλος του πολέμου θα σήμαινε και το τέλος των κρατών. Η εξαφάνιση της βίας στις σχέσεις μεταξύ των κρατών θα σήμαινε άραγε το τέλος της δύναμης;

Η απάντηση, φαίνεται, θα εξαρτηθεί από το τι εννοούμε με τον όρο δύναμη. Και η δύναμη, όπως αποδεικνύεται, είναι εργαλείο εξουσίας, ενώ η εξουσία (rule), όπως μαθαίνουμε, οφείλει την ύπαρξή της «στο ένστικτο της κυριαρχίας»[54]. Αμέσως μας έρχονται στον νου τα λεγόμενα του Σαρτρ σχετικά με τη βία, όταν διαβάζουμε στον Jouvenel ότι «ο άνθρωπος αισθάνεται πιο κοντά στη φύση του όταν επιβάλλεται στους άλλους και τους κάνει όργανα της θέλησής του», πράγμα που του δίνει «ασύγκριτη ευχαρίστηση»[55]. «Η δύναμη», λέει ο Βολταίρος, «συνίσταται στο να κάνω τους άλλους να πράττουν όπως εγώ επιλέγω»· είναι παρούσα οπουδήποτε έχω την ευκαιρία «να επιβάλω τη θέλησή μου ενάντια στην αντίσταση» των άλλων, λέει ο Μαξ Βέμπερ, θυμίζοντάς μας τον ορισμό του Κλαούζεβιτς για τον πόλεμο ως «πράξη βίας ώστε να εξαναγκαστεί ο αντίπαλος να κάνει αυτό που θέλουμε». Η λέξη, μας λέει ο Strausz-Hupé, σημαίνει τη «δύναμη που ασκείται από άνθρωπο πάνω σε άνθρωπο»[56]. Για να γυρίσουμε στον Jouvenel: «Διατάζω και με υπακούουν: χωρίς αυτό δεν υπάρχει Δύναμη – με αυτό δεν της

χρειάζεται κανένας άλλος προσδιορισμός για να υπάρξει... Το πράγμα χωρίς το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει: αυτή η ουσία είναι η διαταγή»[57]. Αν η ουσία της δύναμης είναι η αποτελεσματικότητα της διαταγής, τότε δεν υπάρχει μεγαλύτερη δύναμη από αυτήν που απορρέει από την κάννη ενός όπλου, και θα ήταν δύσκολο να πούμε με «ποιον τρόπο η διαταγή που δίνει ένας αστυνομικός είναι διαφορετική από εκείνη που δίνει ένας κακοποιός». (Παραθέτω από το σημαντικό βιβλίο *Η έννοια του κράτους*, του Alexander Passerin d'Entrèves, του μόνου συγγραφέα που ξέρω ο οποίος γνωρίζει τη σπουδαιότητα της διάκρισης μεταξύ βίας και δύναμης. «Πρέπει να αποφασίσουμε αν και υπό ποία έννοια η "δύναμη" μπορεί να διακριθεί από τον "εξαναγκασμό", να εξακριβώσουμε πώς το γεγονός της χρήσης εξαναγκασμού σύμφωνα με το νόμο μεταβάλλει την ποιότητα του ίδιου του εξαναγκασμού και μας φέρνει μπροστά σε μια εντελώς διαφορετική εικόνα των ανθρώπινων σχέσεων», εφόσον «ο εξαναγκασμός, από το ίδιο το γεγονός ότι τίθεται υπό όρους, παύει να είναι εξαναγκασμός». Αλλά ακόμη και αυτή η διάκριση, αναμφίβολα η πιο εκλεπτυσμένη και προσεκτική στη σχετική γραμματεία, δεν προχωρεί στην καρδιά του ζητήματος. Η δύναμη όπως την εννοεί ο Passerin d'Entrèves είναι «οροθετημένος» ή «θεσμοθετημένος» εξαναγκασμός. Με άλλα λόγια, ενώ οι συγγραφείς που παρέθεσα πιο πάνω ορίζουν τη βία ως την πιο κατάφωρη εκδήλωση δύναμης, ο Passerin d'Entrèves ορίζει τη δύναμη ως ένα είδος μετριασμένης βίας. Σε τελευταία ανάλυση, καταλήγουμε στο ίδιο πράγμα.)[58] Είναι φυσικό άραγε όλοι, από την Δεξιά μέχρι την Αριστερά, από τον Bertrand de Jouvenel μέχρι τον Μάο Τσε-Τουνγκ, να συμφωνούν σε ένα τόσο βασικό ζήτημα πολιτικής φιλοσοφίας όπως είναι η φύση της δύναμης;

Οι ορισμοί αυτοί βρίσκουν πολλά ερείσματα στις ποικίλες παραδόσεις της πολιτικής μας σκέψης. Δεν είναι μόνο ότι πη-

γάζουν από την παλιά έννοια της απόλυτης εξουσίας, που συνόδευσε την άνοδο του κυρίαρχου ευρωπαϊκού έθνους-κράτους, και της οποίας οι παλαιότεροι και ακόμη και τώρα σπουδαιότεροι εκφραστές ήταν ο Ζαν Μποντέν, στη Γαλλία του δέκατου έκτου αιώνα, και ο Τόμας Χομπς, στην Αγγλία του δέκατου έβδομου· συμπίπτουν επίσης με τους όρους που χρησιμοποιήθηκαν ήδη από την ελληνική αρχαιότητα για να οριστούν οι μορφές διακυβέρνησης ως εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο – του ενός ή των λίγων στη μοναρχία και την ολιγαρχία, των αρίστων ή των πολλών στην αριστοκρατία και τη δημοκρατία. Σήμερα οφείλουμε να προσθέσουμε την πιο πρόσφατη και ίσως πιο εκπληκτική μορφή τέτοιας κυριαρχίας: τη γραφειοκρατία, δηλαδή την εξουσία ενός πολύπλοκου συστήματος γραφείων όπου κανένας άνθρωπος, ούτε ο ένας ούτε οι άριστοι, ούτε οι λίγοι ούτε οι πολλοί, δεν μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος, και η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί, στην κυριολεξία, εξουσία του Κανενός. (Αν, σε συμφωνία με την παραδοσιακή πολιτική σκέψη, αναγνωρίσουμε την τυραννίδα ως κυβέρνηση που δεν έχει να λογοδοτήσει για τον εαυτό της, η εξουσία του Κανενός είναι σαφώς η τυραννικότερη όλων, εφόσον δεν απομένει κανένας από τον οποίο θα μπορούσε έστω να ζητηθεί ο λόγος για ό,τι γίνεται. Αυτή η κατάσταση, όπου γίνεται αδύνατο να εντοπιστεί η ευθύνη και να αναγνωριστεί ο εχθρός, συνιστά ένα από τα ισχυρότερα αίτια της σημερινής στασιαστικής αναταραχής σ' όλο τον κόσμο, της χαοτικής της φύσης και της επικίνδυνης τάσης της να ξεφύγει από κάθε έλεγχο και να ξεσπάσει τυφλά.)

Επιπλέον, το αρχαίο αυτό λεξιλόγιο περιέργως επικυρώθηκε και ενισχύθηκε από την προσθήκη της ιουδαϊκής-χριστιανικής παράδοσης και της δικής της «επιτακτικής αντίληψης του νόμου». Η έννοια αυτή δεν επινοήθηκε από τους «πολιτικούς

ρεαλιστές», αλλά υπήρξε μάλλον το αποτέλεσμα μιας πολύ παλαιότερης, σχεδόν αυτόματης γενίκευσης των «Εντολών» του Θεού, σύμφωνα με την οποία «η απλή σχέση διαταγής και υπακοής» όντως αρκούσε για να προσδιοριστεί η ουσία του νόμου[59]. Τέλος, ορισμένες νεότερες επιστημονικές και φιλοσοφικές πεποιθήσεις αναφορικά με τη φύση του ανθρώπου έχουν ενισχύσει ακόμη περισσότερο αυτές τις νομικές και πολιτικές παραδόσεις. Πριν από τις πολλές πρόσφατες ανακαλύψεις ενός εγγενούς ενστίκτου κυριαρχίας και μιας έμφυτης επιθετικότητας στο ανθρώπινο ζώο, είχαν εμφανιστεί πολύ παρόμοιες φιλοσοφικές δηλώσεις. Σύμφωνα με τον Τζων Στιούαρτ Μιλ, «το πρώτο μάθημα του πολιτισμού [είναι] το μάθημα της υπακοής»· ο ίδιος μιλάει για «τις δύο καταστάσεις των διαθέσεων ... η μία είναι η επιθυμία των ανθρώπων να εξουσιάζουν άλλους· η άλλη ... η απροθυμία τους να εξουσιάζονται οι ίδιοι»[60]. Αν εμπιστευθούμε τις δικές μας εμπειρίες σ' αυτά τα θέματα, θα δούμε ότι το ένστικτο της υποταγής, μια φλογερή επιθυμία να υπακούει και να εξουσιάζεται κανείς από έναν κραταιό άνθρωπο, είναι τουλάχιστον εξίσου ευδιάκριτο στην ανθρώπινη ψυχολογία με τη θέληση για δύναμη, ίσως δε, από πολιτική άποψη, να έχει μεγαλύτερη σημασία. Το παλιό ρητό «Πόσο κατάλληλος είναι να εξουσιάζει / αυτός που μπορεί τόσο καλά να υπακούει» (How fit he is to sway / That can so well obey), του οποίου κάποια παραλλαγή φαίνεται να ήταν γνωστή σε όλους τους αιώνες και σε όλα τα έθνη[61], μπορεί να δείχνει μια ψυχολογική αλήθεια: ότι η θέληση για δύναμη και η θέληση για υποταγή είναι αλληλένδετες. «Η πρόθυμη υποταγή στην τυραννία», για να χρησιμοποιήσω για μια ακόμη φορά τα λόγια του Μιλ, οπωσδήποτε δεν προκαλείται πάντα από «ακραία παθητικότητα». Αντίστροφα, μια έντονη απροθυμία να υπακούει κανείς συνοδεύεται συχνά από μια εξίσου έντονη απροθυμία να κυριαρχεί και να διατάζει.

Από ιστορική άποψη, ο αρχαίος θεσμός της θεμελιωμένης στη δουλεία οικονομίας θα ήταν ανεξήγητος με βάση την ψυχολογία του Μιλ. Ρητός σκοπός του ήταν να απαλλάξει τους πολίτες από το βάρος των υποθέσεων του οίκου τους και να τους επιτρέψει να εισέλθουν στο δημόσιο βίο της κοινότητας, όπου όλοι ήσαν ίσοι· αν ήταν αλήθεια ότι τίποτε δεν είναι γλυκύτερο από το να δίνει κανείς διαταγές και να εξουσιάζει άλλους, ο δεσπότης ποτέ δεν θα είχε αφήσει το σπίτι του.

Ωστόσο, υπάρχει μια άλλη παράδοση κι ένα άλλο λεξιλόγιο, όχι λιγότερο παλιό και καταξιωμένο στο χρόνο. Όταν η αθηναϊκή *πόλις* ονόμαζε το πολίτευμά της ισονομία, ή όταν οι Ρωμαίοι μιλούσαν για την civitas ως τη μορφή διακυβέρνησής τους, είχαν στον νου τους μια έννοια της δύναμης και του νόμου που η ουσία της δεν επαφίετο στη σχέση διαταγής-υπακοής και η οποία δεν ταύτιζε τη δύναμη με την εξουσία ή τον νόμο με τη διαταγή. Σ' αυτά ακριβώς τα παραδείγματα στράφηκαν οι άνθρωποι των επαναστάσεων του δέκατου όγδοου αιώνα, όταν έψαξαν εξονυχιστικά τα γραπτά μνημεία της αρχαιότητας και συγκρότησαν μια μορφή διακυβέρνησης, μια πολιτεία, όπου η εξουσία (το κράτος) του νόμου, βασισμένη στη δύναμη του λαού, θα έβαζε τέρμα στην εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο, η οποία πίστευαν ότι ήταν μορφή «διακυβέρνησης κατάλληλη για δούλους». Δυστυχώς και αυτοί εξακολούθησαν να μιλούν για υπακοή – υπακοή σε νόμους αντί σε ανθρώπους· στην πραγματικότητα όμως, αυτό που εννοούσαν ήταν η υποστήριξη των νόμων στους οποίους οι πολίτες είχαν συναινέσει[62]. Τέτοια υποστήριξη δεν είναι ποτέ άνευ όρων και, από άποψη αξιοπιστίας, δεν μπορεί να συγκριθεί με την όντως «άνευ όρων υπακοή» που μπορεί να εξασφαλίσει μια πράξη βίας – την υπακοή στην οποία μπορεί να στηριχθεί κάθε κακοποιός όταν σουφρώνει το πορτοφόλι μου κρατώντας μα-

χαίρι ή ληστεύει μια τράπεζα τραβώντας πιστόλι. Η υποστήριξη του κόσμου είναι εκείνη που προσδίδει δύναμη στους θεσμούς μιας χώρας κι αυτή η υποστήριξη δεν είναι παρά η συνέχιση της συναίνεσης που πρώτα-πρώτα έφερε στον κόσμο τους νόμους. Υπό συνθήκες αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης, ο λαός υποτίθεται ότι εξουσιάζει αυτούς που τον κυβερνούν. Όλοι οι πολιτικοί θεσμοί είναι εκδηλώσεις και υλοποιήσεις δύναμης· απολιθώνονται και παρακμάζουν μόλις πάψει να τους στηρίζει η ζωντανή δύναμη του λαού. Αυτό εννοούσε ο Madison όταν είπε ότι «όλες οι κυβερνήσεις στηρίζονται στην κοινή γνώμη», λόγια όχι λιγότερο αληθινά για τις διάφορες μορφές μοναρχίας απ' ό,τι για τις δημοκρατίες. («Το να υποθέσουμε ότι η αρχή της πλειοψηφίας λειτουργεί μόνο στη δημοκρατία αποτελεί εξωφρενική πλάνη», όπως επισημαίνει ο Jouvenel: «Ο βασιλιάς, που δεν είναι παρά ένα μεμονωμένο άτομο, χρειάζεται πολύ περισσότερο τη γενική υποστήριξη της Κοινωνίας από οποιαδήποτε άλλη μορφή διακυβέρνησης»[63]. Ακόμη και ο τύραννος, ο Ένας που κυβερνά εναντίον όλων, χρειάζεται βοηθούς στο έργο της βίας, αν και ο αριθμός τους μπορεί να είναι αρκετά περιορισμένος.) Ωστόσο, η κραταιότητα της κοινής γνώμης, δηλαδή η δύναμη της κυβέρνησης, εξαρτάται από τους αριθμούς· είναι «ανάλογη με τον αριθμό με τον οποίο συνδέεται»[64], και επομένως η τυραννίδα, όπως ανακάλυψε ο Μοντεσκιέ, είναι η πιο βίαιη και λιγότερο ισχυρή μορφή διακυβέρνησης. Πράγματι, μια από τις προφανέστερες διακρίσεις μεταξύ δύναμης και βίας είναι ότι η δύναμη έχει πάντοτε την ανάγκη μεγάλων αριθμών, ενώ η βία μέχρις ενός σημείου μπορεί να τα καταφέρει χωρίς αυτούς επειδή στηρίζεται σε εργαλεία. Μια αρχή της πλειοψηφίας χωρίς νομικούς περιορισμούς, δηλαδή μια δημοκρατία χωρίς σύνταγμα, μπορεί να είναι ιδιαίτερα τρομερή στην καταπάτηση των δικαιωμά-

των των μειονοτήτων και πολύ αποτελεσματική στην κατάπνιξη της διαφωνίας χωρίς καμιά χρήση βίας. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι βία και δύναμη είναι το ίδιο πράγμα.

Η ακραία μορφή δύναμης είναι το Όλοι εναντίον Ενός, η ακραία μορφή βίας είναι το Ένας εναντίον Όλων. Κι αυτό το τελευταίο δεν είναι ποτέ δυνατό χωρίς εργαλεία. Επομένως, ο συνήθης ισχυρισμός ότι μια μικρή άοπλη μειοψηφία έχει καταφέρει με βίαια μέσα –κραυγάζοντας, προκαλώντας επεισόδια κτλ.– να διακόψει το μάθημα σε τάξεις με μεγάλο αριθμό φοιτητών, η συντριπτική πλειοψηφία των οποίων είχε ψηφίσει υπέρ της ομαλής εκπαιδευτικής διαδικασίας, είναι εντελώς παραπλανητικός. (Σε μια πρόσφατη περίπτωση σε κάποιο γερμανικό πανεπιστήμιο, υπήρξε ακόμη και ένας μοναχικός «διαφωνών», ανάμεσα σε αρκετές εκατοντάδες φοιτητές, ο οποίος μπόρεσε να ισχυριστεί ότι πέτυχε μια τέτοια παράξενη νίκη.) Αυτό που συμβαίνει, στην πραγματικότητα, σε τέτοιες περιπτώσεις είναι κάτι πολύ πιο σοβαρό: η πλειοψηφία αρνείται σαφώς να χρησιμοποιήσει τη δύναμή της για να εξουδετερώσει τους ταραχοποιούς· οι ακαδημαϊκές διαδικασίες καταρρέουν επειδή κανένας δεν είναι πρόθυμος να κάνει κάτι περισσότερο για το status quo από το να υψώνει το χέρι του στις ψηφοφορίες. Αυτό που αντιμετωπίζουν τα πανεπιστήμια είναι η «πελώρια αρνητική ενότητα» για την οποία κάνει λόγο ο Stephen Spender σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Όλα αυτά αποδεικνύουν μόνο ότι μια μειοψηφία μπορεί να έχει εν δυνάμει πολύ μεγαλύτερη δύναμη απ' ό,τι θα περίμενε κανείς μετρώντας κεφάλια στις σφυγμομετρήσεις της κοινής γνώμης. Η πλειοψηφία που απλώς παρακολουθεί αδρανής, διασκεδάζοντας με το θέαμα ενός αγώνα φωνασκίας μεταξύ φοιτητή και καθηγητή, στην πραγματικότητα είναι ήδη κρυφός σύμμαχος της μειοψηφίας. (Προκειμένου να κατανοήσει κανείς τον παραλογισμό της συζήτησης για τις μικρές «μει-

οψηφίες στρατευμένων φοιτητών», δεν χρειάζεται παρά να φανταστεί τι θα είχε συμβεί αν ένας ή λίγοι άοπλοι Εβραίοι είχαν προσπαθήσει να διακόψουν την παράδοση ενός αντισημίτη καθηγητή στην προχιτλερική Γερμανία.)

Είναι, νομίζω, μια μάλλον θλιβερή διαπίστωση για την παρούσα κατάσταση της πολιτικής επιστήμης ότι η ορολογία μας δεν κάνει διάκριση ανάμεσα σε τέτοιες λέξεις-κλειδιά όπως «δύναμη», «ρώμη», «επιβολή», «κύρος» και τέλος «βία» – που όλες τους αναφέρονται σε διακεκριμένα, διαφορετικά φαινόμενα και είναι ζήτημα αν θα υπήρχαν αλλιώς. (Όπως λέει ο d'Entrèves, «κραταιότητα, δύναμη, κύρος: όλες αυτές είναι λέξεις στην ακριβή σημασία των οποίων δεν δίδεται μεγάλο βάρος στον τρέχοντα λόγο· ακόμη και οι μεγαλύτεροι στοχαστές τις χρησιμοποιούν μερικές φορές στην τύχη. Εν τούτοις, είναι σωστό να υποθέσουμε ότι αναφέρονται σε διαφορετικές ιδιότητες και ότι επομένως το νόημά τους πρέπει να εντοπίζεται και να εξετάζεται προσεκτικά ... Η σωστή χρήση αυτών των λέξεων είναι πρόβλημα όχι μόνο γραμματικής λογικής, αλλά ιστορικής προοπτικής».)[65] Η χρησιμοποίησή τους ως συνωνύμων δεν υποδηλώνει μόνο μια ορισμένη κωφότητα απέναντι σε γλωσσικές σημασίες, πράγμα που θα ήταν ήδη αρκετά σοβαρό, αλλά έχει συντελέσει επίσης σ' ένα είδος τυφλότητας απέναντι στις πραγματικότητες στις οποίες αντιστοιχούν. Σε μια τέτοια κατάσταση είναι πάντα δελεαστικό να εισάγει κανείς νέους ορισμούς, αλλά –αν και θα υποκύψω για λίγο στον πειρασμό– αυτό που υποκρύπτεται δεν είναι απλώς ζήτημα απροσεξίας στον λόγο. Πίσω από τη φαινομενική σύγχυση υπάρχει μια ακλόνητη πεποίθηση υπό το φως της οποίας όλες οι σημασιολογικές διακρίσεις θα ήσαν, στην

καλύτερη περίπτωση, ήσσονος σπουδαιότητας: η πεποίθηση ότι το κρισιμότερο πολιτικό ζήτημα είναι, και πάντα ήταν, το ερώτημα: Ποιος εξουσιάζει ποιον; Δύναμη, ρώμη, επιβολή, κύρος, βία – πρόκειται απλώς για λέξεις που δείχνουν τα μέσα με τα οποία ο άνθρωπος εξουσιάζει τον άνθρωπο· θεωρούνται συνώνυμες επειδή έχουν την ίδια λειτουργία. Μόνο αφού πάψει κανείς να ανάγει τα δημόσια πράγματα στο έργο της κυριαρχίας θα εμφανιστούν, ή μάλλον θα επανεμφανιστούν, στην αυθεντική ποικιλομορφία τους τα αρχικά δεδομένα του πεδίου των ανθρώπινων πραγμάτων.

Αυτά τα δεδομένα, στα δικά μας συμφραζόμενα, μπορούν να παρουσιαστούν ως εξής*:

Η *δύναμη* (ή *ισχύς*) [power]** αντιστοιχεί στην ικανότητα του

---

* Σ.τ.μ.: Η απόδοση στα ελληνικά των εννοιών που διακρίνει στη συνέχεια η Άρεντ παρουσιάζει ιδιαίτερη δυσκολία, αφού οι σχετικές σημασίες βρίσκονται αλλιώς συγκροτημένες και κατανεμημένες στην ελληνική ορολογία και η χρήση τους είναι διαφορετική –όπως άλλωστε και η κατάχρηση ή η σύγχυσή τους, ανάλογη αλλά όχι αντίστοιχη μ' αυτή που διαπιστώνει η συγγραφέας στα αγγλικά. Για να μπορέσει η μετάφραση να παρακολουθήσει με συνέπεια τις εννοιολογικές διακρίσεις και τις εφαρμογές του πρωτοτύπου, χρειάστηκε, αφ' ενός, να αποφύγει κάποιες «προφανείς» επιλογές (π.χ. power = εξουσία, force = δύναμη) και, αφ' ετέρου, να αποδώσει συνήθως αυτούς τους ξένους όρους με δύο ή περισσότερα συνώνυμα.

** Σ.τ.μ.: Στο έργο της *Η Ανθρώπινη κατάσταση*, *ό.π.*, σελ. 273-274 (σελ. 200 στο αγγλικό πρωτότυπο), η Άρεντ σημειώνει: «Η δύναμη (power) είναι ό,τι συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας [...] Η ίδια η λέξη, το ελληνικό *δύναμις* όπως και το λατινικό potentia με τα διάφορα σύγχρονα παράγωγά του ή το γερμανικό Macht (το οποίο παράγεται από το mögen και το möglich, όχι από το machen), δείχνει τον «δυνητικό» της χαρακτήρα».

ανθρώπου, όχι απλώς να πράττει, αλλά να πράττει από κοινού. Η δύναμη δεν είναι ποτέ κτήμα ενός ατόμου· ανήκει σε μια ομάδα και συνεχίζει να υπάρχει μόνο όσο καιρό η ομάδα μένει μαζί. Όταν λέμε για κάποιον ότι «κατέχει την ισχύ» αναφερόμαστε ουσιαστικά στο γεγονός ότι του παρέχεται η δύναμη από έναν ορισμένο αριθμό ανθρώπων να ενεργεί εξ ονόματός τους. Από τη στιγμή που η ομάδα από την οποία προήλθε εξαρχής η δύναμη (*potestas in populo*, χωρίς ένα λαό ή μια ομάδα δεν υπάρχει δύναμη) εξαφανίζεται, χάνεται και «η δύναμή του». Στην τρέχουσα γλώσσα, όταν μιλάμε για έναν «ισχυρό [powerful] άνδρα» ή για μια «ισχυρή προσωπικότητα», ήδη χρησιμοποιούμε τη λέξη «ισχύ» μεταφορικά· αυτό στο οποίο αναφερόμαστε χωρίς μεταφορά είναι η «ρώμη» ή η «κραταιότητα».

Η *ρώμη* (ή *κραταιότητα*) [strength]* χαρακτηρίζει ξεκάθαρα κάτι στον ενικό, μια ατομική οντότητα· είναι ιδιότητα συμφυής με ένα αντικείμενο ή πρόσωπο και ανήκει στον χαρακτήρα του, ο οποίος μπορεί να δείχνει ποιος είναι σε σχέση με άλλα πράγματα ή πρόσωπα, αλλά παραμένει στην ουσία ανεξάρτητος απ' αυτά. Έναντι της ρώμης ακόμη και του πλέον ρωμαλέου ατόμου

---

* Σ.τ.μ.: Αναλύοντας την έννοια του όρου «strength», η Άρεντ αναφέρεται στον Πλάτωνα, προφανώς στον *Γοργία*, και συγκεκριμένα στο χωρίο όπου ο Καλλικλής, εκθέτοντας τις απόψεις του υπέρ του «νόμου του ισχυροτέρου», όπως θα λέγαμε σήμερα, σκιαγραφεί τον τύπο του ανθρώπου που θα μπορούσαμε ώς ένα σημείο να παραλληλίσουμε με τον νιτσεϊκό «υπεράνθρωπο» (482c επ.). Ο χαρακτηρισμός του τελευταίου, στο πλατωνικό κείμενο, ως «ερρωμενεστάτου» ($483e_5$), καθώς και η παρατήρηση της Άρεντ ότι η «strength» συνιστά ατομική ιδιότητα, η οποία ανήκει στη φύση του υποκειμένου, ανεξάρτητα από το πλέγμα των σχέσεων μέσα στο οποίο αυτό εντάσσεται, αποτέλεσε το κριτήριο της παρούσας επιλογής.

μπορούν πάντα να υπερισχύσουν οι πολλοί, οι οποίοι συχνά θα ενωθούν χωρίς να έχουν κανέναν άλλο σκοπό από να καταστρέψουν τη ρώμη, εξαιτίας ακριβώς της ιδιόμορφης ανεξαρτησίας της. Η σχεδόν ενστικτώδης εχθρότητα των πολλών προς τον ένα έχει ανέκαθεν, από τον Πλάτωνα μέχρι τον Νίτσε, αποδοθεί σε μνησικακία, στον φθόνο των ανήμπορων για τον κραταιό, αλλά η ψυχολογική αυτή ερμηνεία παραβλέπει την ουσία. Είναι στη φύση μιας ομάδας και της δύναμής της να στρέφεται κατά της ανεξαρτησίας, που χαρακτηρίζει την ατομική κραταιότητα.

Ο *εξαναγκασμός* (ή *καταναγκασμός* ή *επιβολή* ή *επιταγή*) [force], που συχνά χρησιμοποιούμε στην καθημερινή γλώσσα ως συνώνυμο της βίας, ιδίως όταν η βία χρησιμεύει ως μέσο καταπίεσης, θα έπρεπε να περιορίζεται, όσον αφορά την ορολογική γλώσσα, σε εκφράσεις όπως «καταναγκασμός της φύσης» ή «επιταγή των πραγμάτων» (la force des choses), για να δηλώνει δηλαδή την ενέργεια που εκλύεται από φυσικές ή κοινωνικές κινήσεις.

Το *κύρος* (ή *αυθεντία*) [authority], που αναφέρεται στο πιο ακαθόριστο απ' αυτά τα φαινόμενα, με αποτέλεσμα να γίνεται συχνότατα κατάχρηση του όρου[66], μπορεί να περιβάλλει πρόσωπα –υπάρχει αυτό που λέμε προσωπικό κύρος, όπως, για παράδειγμα, στη σχέση μεταξύ γονέα και παιδιού, μεταξύ δασκάλου και μαθητή– ή μπορεί να περιβάλλει αξιώματα, όπως, για παράδειγμα, τη ρωμαϊκή σύγκλητο (*auctoritas in senatu*) ή τα ιεραρχικά αξιώματα της Εκκλησίας (ένας ιερέας μπορεί να δώσει έγκυρη άφεση αμαρτιών ακόμη και αν είναι μεθυσμένος). Η πεμπτουσία του είναι η άνευ όρων αναγνώριση από εκείνους που καλούνται να υπακούσουν· δεν χρειάζεται ούτε καταπίεση ούτε πειθώ. (Ο πατέρας μπορεί να χάσει το κύρος του είτε χτυπώντας το παιδί του είτε λογομαχώντας μαζί του, δηλαδή είτε επειδή του φέρεται σαν τύραννος είτε επειδή το μεταχειρίζεται

σαν ίσο.) Για να διατηρηθεί το κύρος απαιτείται σεβασμός προς το πρόσωπο ή το αξίωμα. Ο μεγαλύτερος εχθρός του κύρους είναι επομένως η περιφρόνηση και ο πιο σίγουρος τρόπος υπονόμευσής του, το γέλιο[67].

Η *βία* [violence], τέλος, όπως είπα, διακρίνεται για τον εργαλειακό χαρακτήρα της. Φαινομενολογικά βρίσκεται κοντά στη ρώμη, αφού τα όργανα της βίας, όπως όλα τα άλλα εργαλεία, σχεδιάζονται και χρησιμοποιούνται με σκοπό τον πολλαπλασιασμό της φυσικής ρώμης, μέχρις ότου, στο τελευταίο στάδιο της εξέλιξής τους, γίνουν ικανά να την υποκαταστήσουν.

Ίσως δεν είναι περιττό να προσθέσουμε ότι αυτές οι διακρίσεις, αν και καθόλου αυθαίρετες, σχεδόν ποτέ δεν αντιστοιχούν σε στεγανά διαμερίσματα του πραγματικού κόσμου, από τον οποίο ωστόσο αντλούνται. Έτσι η θεσμοθετημένη δύναμη σε οργανωμένες κοινότητες συχνά εμφανίζεται με τη μάσκα του κύρους, απαιτώντας άμεση αναγνώριση χωρίς αντίρρηση· καμιά κοινωνία δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει χωρίς αυτό. (Ένα μικρό, και προς το παρόν μεμονωμένο, περιστατικό στη Νέα Υόρκη δείχνει τί μπορεί να συμβεί όταν το αυθεντικό κύρος στις κοινωνικές σχέσεις έχει κλονισθεί σε τέτοιο σημείο ώστε να μην μπορεί πια να παίξει το ρόλο του ούτε καν στην παράγωγη, καθαρά λειτουργική μορφή του. Μια μικρή ανωμαλία στο σύστημα του μετρό –οι πόρτες σ' ένα τρένο δεν λειτουργούσαν– κατέληξε σ' ένα σοβαρότατο μπλοκάρισμα της γραμμής για τέσσερις ώρες, που επηρέασε περισσότερους από πενήντα χιλιάδες επιβάτες, διότι όταν οι αρχές των μεταφορών ζήτησαν από τους επιβάτες να εγκαταλείψουν το ελαττωματικό τρένο, εκείνοι απλούστατα αρνήθηκαν.)[68] Επιπλέον, τίποτε, όπως θα δούμε, δεν είναι πιο συνηθισμένο από το συνδυασμό βίας και δύναμης, τίποτε λιγότερο συχνό από το να βρεθούν στην καθαρή και επο-

μένως ακραία μορφή τους. Τούτο δεν συνεπάγεται ότι κύρος, δύναμη και βία είναι όλα το ίδιο πράγμα.

Ωστόσο, πρέπει να παραδεχτούμε ότι είναι ιδιαίτερα δελεαστικό να σκεπτόμαστε τη δύναμη με όρους διαταγής και υπακοής, και ως εκ τούτου να εξισώνουμε τη δύναμη με τη βία, πραγματευόμενοι έτσι κάτι που στην πραγματικότητα είναι μόνο μία ειδική περίπτωση της δύναμης – δηλαδή τη δύναμη της κυβέρνησης. Δεδομένου ότι τόσο στις διεθνείς σχέσεις όσο και στις εσωτερικές υποθέσεις η βία εμφανίζεται ως τελευταία διέξοδος για να διατηρηθεί ανέπαφη η δομή της ισχύος απέναντι σε μεμονωμένους αντιπάλους –τον εξωτερικό εχθρό, τον εγχώριο κακοποιό–, φαίνεται πράγματι σαν η βία να είναι η προϋπόθεση της δύναμης και η δύναμη απλώς ένα προσωπείο, το βελούδινο γάντι που ή κρύβει τη σιδερένια πυγμή ή θα αποδειχθεί ότι ανήκει σε μια χάρτινη τίγρη. Αν όμως δούμε τα πράγματα από πιο κοντά, η ιδέα αυτή φαίνεται πολύ λιγότερο εύλογη. Για ό,τι μας ενδιαφέρει εδώ, το χάσμα μεταξύ θεωρίας και πραγματικότητας αποτυπώνεται ίσως κατά τον καλύτερο τρόπο στο φαινόμενο της επανάστασης.

Από τις αρχές του αιώνα οι θεωρητικοί της επανάστασης μας έχουν πει ότι οι πιθανότητες επανάστασης μειώθηκαν σημαντικά κατ' αναλογίαν προς τις αυξημένες καταστροφικές δυνατότητες των όπλων που βρίσκονται αποκλειστικά στη διάθεση των κυβερνήσεων[69]. Η ιστορία των τελευταίων εβδομήντα χρόνων, με το εκπληκτικό ρεκόρ επιτυχών και ανεπιτυχών επαναστάσεων που παρουσιάζει, λέει κάτι άλλο. Ήσαν άραγε τρελοί οι άνθρωποι που αποπειράθηκαν και μόνο να επαναστατήσουν ενάντια σε τόσο δυσμενείς πιθανότητες; Και, αφήνοντας στην άκρη τις περιπτώσεις πλήρους επιτυχίας, πώς μπορεί να εξηγηθεί έστω και μια προσωρινή επιτυχία; Το γεγονός είναι ότι το χάσμα ανάμεσα στα βίαια μέσα που διαθέτει το

κράτος και σ' εκείνα που μπορούν να συγκεντρώσουν από μόνοι τους οι άνθρωποι –από μπουκάλια μπύρας μέχρι βόμβες μολότωφ και όπλα– ήταν πάντα τόσο τεράστιο ώστε οι τεχνικές βελτιώσεις να έχουν ελάχιστη σημασία. Οι τυποποιημένες οδηγίες για το «πώς κάνουμε επανάσταση» προχωρώντας βήμα προς βήμα από τη διαφωνία στη συνωμοσία, από την αντίσταση στην ένοπλη εξέγερση, βασίζονται όλες στην εσφαλμένη αντίληψη ότι οι επαναστάσεις «φτιάχνονται». Σ' έναν αγώνα βίας ενάντια στη βία η υπεροχή της κυβέρνησης υπήρξε πάντοτε απόλυτη· αυτή όμως η υπεροχή διαρκεί μόνο όσο παραμένει ανέπαφη η δομή ισχύος της κυβέρνησης – δηλαδή όσο οι διαταγές εκτελούνται και οι στρατιωτικές ή αστυνομικές δυνάμεις είναι διατεθειμένες να χρησιμοποιήσουν τα όπλα τους. Όταν αυτό πάψει να ισχύει, η κατάσταση μεταβάλλεται άρδην. Όχι μόνο δεν καταστέλλεται η εξέγερση, αλλά και τα ίδια τα όπλα αλλάζουν χέρια – μερικές φορές, όπως στην ουγγρική επανάσταση, μέσα σε λίγες ώρες. (Θα έπρεπε να τα ξέρουμε αυτά τα πράγματα μετά από τόσα χρόνια μάταιου πολέμου στο Βιετνάμ, όπου για ένα μεγάλο διάστημα, προτού λάβει τη μαζική ρωσική βοήθεια, το Εθνικό Απελευθερωτικό Μέτωπο μας πολεμούσε με όπλα κατασκευασμένα στις Ηνωμένες Πολιτείες.) Μόνο αφού έχει συμβεί αυτό, όταν η αποσύνθεση της ισχύουσας κυβέρνησης έχει επιτρέψει στους επαναστάτες να εξοπλιστούν, μπορεί να μιλήσει κανείς για «ένοπλη εξέγερση», η οποία συχνά δεν επέρχεται καν ή γίνεται όταν πια δεν είναι αναγκαία. Όταν οι διαταγές παύουν να εκτελούνται, τα βίαια μέσα είναι άχρηστα· και το ζήτημα αυτής της υπακοής δεν κρίνεται από τη σχέση διαταγής-υπακοής αλλά από την κοινή γνώμη και, φυσικά, από τον αριθμό εκείνων που τη μοιράζονται. Τα πάντα εξαρτώνται από τη δύναμη που βρίσκεται πίσω από τη βία. Η αιφνίδια δραματική κατάρρευση της δύναμης,

που είναι ο προάγγελος των επαναστάσεων, αποκαλύπτει αστραπιαία πόσο η υπακοή των πολιτών –σε νόμους, σε κυβερνήτες, σε θεσμούς– δεν είναι παρά η εξωτερική εκδήλωση της υποστήριξης και της συναίνεσης.

Όπου η δύναμη βρίσκεται σε αποσύνθεση, οι επαναστάσεις είναι δυνατές αλλά όχι αναγκαίες. Γνωρίζουμε πολλές περιπτώσεις όπου εντελώς ανίκανα καθεστώτα μπόρεσαν να συνεχίσουν να υπάρχουν για μεγάλες χρονικές περιόδους –είτε επειδή δεν υπήρχε κανείς που να δοκιμάσει την κραταιότητά τους και να αποκαλύψει την εξασθένησή τους είτε επειδή στάθηκαν αρκετά τυχερά ώστε να μην εμπλακούν σε πόλεμο και υποστούν ήττα. Η αποσύνθεση συχνά γίνεται καταφανής μόνο σε ανοιχτή σύγκρουση· κι ακόμη και τότε, όταν η δύναμη είναι ήδη στο δρόμο, χρειάζεται κάποια ομάδα ανθρώπων, προετοιμασμένων για ένα τέτοιο ενδεχόμενο, που θα την περισυλλέξει και θα αναλάβει την ευθύνη. Πρόσφατα είδαμε πως δεν χρειάστηκε παρά η σχετικά ακίνδυνη, ουσιαστικά μη βίαιη εξέγερση των γάλλων φοιτητών, για να αποκαλυφθεί πόσο τρωτό ήταν ολόκληρο το πολιτικό σύστημα, το οποίο κατέρρευσε ραγδαία μπροστά στα έκπληκτα μάτια των εξεγερμένων νέων. Εν αγνοία τους το έθεσαν σε δοκιμασία· πρόθεσή τους ήταν μόνο να αμφισβητήσουν το απολιθωμένο πανεπιστημιακό σύστημα, και να που κατέπεσε όλο το σύστημα της κυβερνητικής ισχύος, μαζί με εκείνο των τεράστιων κομματικών γραφειοκρατιών – «une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies»[70]. Ήταν μια τυπική περίπτωση επαναστατικής κατάστασης[71] που δεν εξελίχθηκε σε επανάσταση γιατί δεν υπήρχε κανένας, και λιγότερο απ' όλους οι φοιτητές, έτοιμος να καταλάβει την εξουσία και την ευθύνη που τη συνοδεύει. Κανένας, εκτός φυσικά από

* Σ.τ.μ.: «ένα είδος αποσύνθεσης όλων των ιεραρχιών».

τον Ντε Γκωλ. Τίποτε δεν ήταν πιο ενδεικτικό της σοβαρότητας της κατάστασης από την έκκλησή του προς το στρατό, το ταξίδι του για να δει τον Μασσύ και τους στρατηγούς στη Γερμανία, σωστό «ταξίδι στην Κανόσα»*, λαμβανομένου υπόψη τι είχε συμβεί μόνο λίγα χρόνια πριν. Αλλά αυτό που επεδίωξε και έλαβε ήταν υποστήριξη, όχι υπακοή, και τα μέσα που χρησιμοποίησε δεν ήσαν διαταγές αλλά παραχωρήσεις[72]. Αν είχαν αρκέσει οι διαταγές, δεν θα είχε αναγκαστεί ποτέ να εγκαταλείψει το Παρίσι.

Ποτέ δεν υπήρξε κυβέρνηση που να βασίζεται αποκλειστικά στα μέσα της βίας. Ακόμη και ο αρχηγός ολοκληρωτικού καθεστώτος, κύριο όργανο εξουσίας του οποίου είναι τα βασανιστήρια, χρειάζεται μια βάση ισχύος – τη μυστική αστυνομία και το δίκτυο των πληροφοριοδοτών της. Μόνο η ανάπτυξη στρατιωτών-ρομπότ, η οποία, όπως προαναφέρθηκε, θα εξάλειφε εντελώς τον ανθρώπινο παράγοντα και ενδεχομένως θα επέτρεπε σ' ένα άτομο, με το πάτημα ενός κουμπιού, να εξοντώνει όποιον ήθελε, θα μπορούσε να μεταβάλει αυτή τη θεμελιώδη υπεροχή της δύναμης απέναντι στη βία. Ακόμη και η πιο τυραννική εξουσία που γνωρίζουμε, η εξουσία του δεσπότη επί των δούλων, οι οποίοι ήσαν πάντα περισσότεροί του, δεν στηριζόταν στην ανωτερότητα των μέσων καταπίεσης αυτών καθεαυτά, αλλά σε μια ανώτερη οργάνωση της δύναμης – δηλαδή στην οργανωμένη αλληλεγγύη των δεσποτών[73]. Μεμονωμένα άτομα χωρίς την υποστήριξη άλλων ποτέ δεν έχουν αρκετή δύναμη

---

* Σ.τ.μ.: Παραλληλισμός με το ταξίδι μετανοίας στον πύργο της Κανόσα, στην ιταλική Εμίλια, που πραγματοποίησε το 1077 ο Ερρίκος Δ΄ –αφορισμένος τότε από τον πάπα Γρηγόριο Ζ΄ και αντιμέτωπος με μαζική εξέγερση των γερμανών φεουδαρχών– προκειμένου να λάβει άφεση αμαρτιών από τον πάπα (βλ. επίσης σημ. 72 και παράρτημα XII).

ώστε να χρησιμοποιήσουν επιτυχώς τη βία. Γι' αυτό, στις εσωτερικές υποθέσεις, η βία λειτουργεί ως τελευταία διέξοδος της δύναμης εναντίον κακοποιών ή εξεγερμένων –δηλαδή εναντίον μεμονωμένων ατόμων τα οποία, τρόπον τινά, αρνούνται να υποκύψουν στη συναίνεση της πλειοψηφίας. Και όσο για τον πραγματικό πόλεμο, είδαμε στο Βιετνάμ πόσο ανήμπορη μπορεί να αποδειχθεί μια τεράστια υπεροχή σε βίαια μέσα όταν έρχεται αντιμέτωπη με έναν άσχημα εξοπλισμένο αλλά καλά οργανωμένο αντίπαλο, που είναι πολύ πιο ισχυρός. Το μάθημα αυτό ήταν βέβαια ολοφάνερο από την ιστορία του ανταρτοπόλεμου, που είναι τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και η ήττα στην Ισπανία του ώς τότε ανίκητου στρατού του Ναπολέοντα.

Για να γυρίσουμε λίγο στην εννοιολογική γλώσσα: η δύναμη είναι πράγματι εντελώς ζωτική για κάθε κυβέρνηση, ενώ η βία όχι. Η βία είναι φύσει εργαλειακή· όπως όλα τα μέσα, έχει πάντα ανάγκη καθοδήγησης και δικαιολόγησης από το σκοπό που επιδιώκει. Και ό,τι χρειάζεται δικαιολόγηση από κάτι άλλο δεν μπορεί να είναι η ουσία κανενός πράγματος. Ο σκοπός του πολέμου, το *τέλος* του, με τη διπλή σημασία του όρου, είναι η νίκη ή η ειρήνη· αλλά στην ερώτηση, και ποιος είναι ο σκοπός της ειρήνης; δεν υπάρχει απάντηση. Η ειρήνη είναι κάτι το απόλυτο, έστω και αν στην καταγεγραμμένη ιστορία οι περίοδοι πολέμου σχεδόν πάντα διαρκούσαν περισσότερο από τις περιόδους ειρήνης. Η δύναμη ανήκει στην ίδια κατηγορία· είναι, όπως λένε, «αυτοσκοπός». (Αυτό φυσικά δεν σημαίνει πως οι κυβερνήσεις δεν ακολουθούν πολιτικές και δεν χρησιμοποιούν τη δύναμή τους για την επίτευξη προδιαγεγραμμένων σκοπών. Αλλά η ίδια η δομή της ισχύος προηγείται και επιβιώνει όλων των στόχων, έτσι ώστε η δύναμη, μακράν του να αποτελεί μέσο για ένα σκοπό, είναι ακριβώς η συνθήκη που κάνει μια ομάδα ανθρώπων ικανή να σκέπτεται και να πράττει με βάση την κατηγορία των

μέσων και των σκοπών.) Και εφόσον η κυβέρνηση είναι ουσιαστικά οργανωμένη και θεσμοθετημένη δύναμη, ούτε και η τρέχουσα ερώτηση, Ποιος είναι ο σκοπός της κυβέρνησης; έχει πολύ νόημα. Η απάντηση ή οδηγεί σε φαύλο κύκλο –να κάνει δυνατή τη συμβίωση των ανθρώπων– ή είναι επικίνδυνα ουτοπική – να προαγάγει την ευτυχία ή να πραγματώσει την αταξική κοινωνία ή κάποιο άλλο μη πολιτικό ιδεώδες, το οποίο, αν δοκιμαστεί στα σοβαρά, δεν μπορεί παρά να καταλήξει σε κάποιο είδος τυραννίας.

Η δύναμη δεν χρειάζεται δικαιολόγηση, καθώς είναι συμφυής με την ίδια την ύπαρξη των πολιτικών κοινοτήτων· αυτό που χρειάζεται είναι νομιμοποίηση. Η συνήθης χρήση αυτών των δύο λέξεων ως συνωνύμων δεν προκαλεί λιγότερη σύγχυση και πλάνη από την τρέχουσα εξομοίωση υπακοής και υποστήριξης. Η δύναμη αναδύεται όποτε οι άνθρωποι συνευρίσκονται και δρουν από κοινού, αλλά αντλεί τη νομιμότητά της από την αρχική συνεύρεση μάλλον παρά από οποιαδήποτε πράξη μπορεί να επακολουθήσει. Η νομιμότητα, όταν αμφισβητηθεί, στηρίζεται στην επίκληση του παρελθόντος, ενώ η δικαιολόγηση σχετίζεται με ένα σκοπό που τοποθετείται στο μέλλον. Η βία μπορεί να είναι δικαιολογήσιμη, αλλά δεν θα είναι ποτέ νόμιμη. Η δικαιολόγησή της φαίνεται τόσο λιγότερο εύλογη όσο περισσότερο ο επιδιωκόμενος σκοπός της απομακρύνεται στο μέλλον. Κανένας δεν αμφισβητεί τη χρήση βίας σε περίπτωση αυτοάμυνας, διότι ο κίνδυνος δεν είναι μόνο εμφανής αλλά και παρών, και ο σκοπός που αγιάζει το μέσο είναι άμεσος.

Η δύναμη και η βία, παρ' όλο που είναι ξεχωριστά φαινόμενα, συνήθως εμφανίζονται μαζί. Όπου συνδυάζονται, η δύναμη, όπως έχουμε διαπιστώσει, είναι ο πρωταρχικός και κυρίαρχος παράγοντας. Η κατάσταση όμως είναι εντελώς διαφορετική όταν τις αντιμετωπίζουμε στην καθαρή υπόστασή τους –

όπως, για παράδειγμα, στην περίπτωση ξενικής εισβολής και κατοχής. Είδαμε ότι η τρέχουσα εξομοίωση της βίας με τη δύναμη στηρίζεται σε μια αντίληψη της διακυβέρνησης ως κυριαρχίας ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο μέσω της βίας. Όταν ένας ξένος κατακτητής αντιμετωπίζεται από μια ανίκανη κυβέρνηση και από ένα έθνος ασυνήθιστο στην άσκηση πολιτικής δύναμης, του είναι εύκολο να εξασφαλίσει μια τέτοια κυριαρχία. Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις οι δυσκολίες είναι όντως μεγάλες, και ο εισβολέας κατακτητής θα προσπαθήσει αμέσως να εγκαταστήσει κυβερνήσεις τύπου Κουίσλινγκ, να αποκτήσει δηλαδή μια ντόπια βάση ισχύος ώστε να στηρίξει την κυριαρχία του. Η μετωπική σύγκρουση ανάμεσα στα ρωσικά τανκς και την εντελώς μη βίαιη αντίσταση του τσεχοσλοβάκικου λαού αποτελεί τυπική περίπτωση αναμέτρησης μεταξύ βίας και δύναμης στην καθαρή τους υπόσταση. Όμως, αν και κυριαρχία σε μια τέτοια περίπτωση είναι δύσκολο να επιτευχθεί, δεν είναι αδύνατο. Η βία, ας μην το ξεχνάμε, δεν εξαρτάται από αριθμούς ή γνώμες, αλλά από όργανα, και τα όργανα της βίας, όπως προανέφερα, όμοια με όλα τα άλλα εργαλεία, αυξάνουν και πολλαπλασιάζουν την ανθρώπινη ρώμη. Αυτοί που αντιτάσσουν απλή δύναμη στη βία σύντομα διαπιστώνουν ότι έχουν να αναμετρηθούν όχι με ανθρώπους αλλά με τεχνήματα των ανθρώπων, που η απανθρωπιά και η καταστροφική αποτελεσματικότητά τους αυξάνονται κατ' αναλογία προς την απόσταση που χωρίζει τους αντιπάλους. Η βία μπορεί πάντα να καταστρέψει τη δύναμη· από την κάννη ενός όπλου βγαίνει η πιο αποτελεσματική διαταγή, με αποτέλεσμα την πιο άμεση και τέλεια υπακοή. Αυτό που ποτέ δεν μπορεί να προέλθει από την κάννη είναι η δύναμη.

Σε μια μετωπική σύγκρουση μεταξύ βίας και δύναμης, η έκβαση δεν είναι καθόλου αβέβαια. Αν η εξαιρετικά ισχυρή και

επιτυχής στρατηγική της μη βίαιης αντίστασης του Γκάντι είχε έλθει αντιμέτωπη με έναν διαφορετικό εχθρό –τη Ρωσία του Στάλιν, τη Γερμανία του Χίτλερ, ακόμη και την προπολεμική Ιαπωνία, αντί για την Αγγλία– το αποτέλεσμα δεν θα ήταν ο τερματισμός της αποικιοκρατίας, αλλά η σφαγή και η υποταγή. Ωστόσο, η Αγγλία στην Ινδία και η Γαλλία στην Αλγερία είχαν σοβαρούς λόγους να επιδείξουν αυτοσυγκράτηση. Η άσκηση εξουσίας μέσω της ωμής βίας έρχεται στο προσκήνιο όταν χάνεται η δύναμη. Είναι ακριβώς η συρρικνούμενη δύναμη της ρωσικής κυβέρνησης, στο εσωτερικό και στο εξωτερικό, που έγινε ολοφάνερη κατά την «επίλυση» του τσεχοσλοβακικού προβλήματος – όπως ήταν η συρρικνούμενη δύναμη του ευρωπαϊκού ιμπεριαλισμού που φανερώθηκε κατά την επιλογή μεταξύ τερματισμού της αποικιοκρατίας και μακελλειού. Η υποκατάσταση της δύναμης από τη βία μπορεί να φέρει τη νίκη, αλλά το τίμημα είναι πολύ μεγάλο· διότι δεν το πληρώνουν μόνο οι ηττημένοι, το πληρώνει και ο νικητής όσον αφορά τη δική του δύναμη. Αυτό είναι αλήθεια ιδίως όταν ο νικητής συμβαίνει να απολαμβάνει στο εσωτερικό τα αγαθά της συνταγματικής διακυβέρνησης. Ο Henry Steele Commager έχει απόλυτο δίκιο: «Αν υπονομεύσουμε την παγκόσμια τάξη και καταστρέψουμε την παγκόσμια ειρήνη, πρέπει αναπόφευκτα να υπονομεύσουμε και να καταστρέψουμε πρώτα τους δικούς μας πολιτικούς θεσμούς»[74]. Ο μεγάλος φόβος ότι η «διακυβέρνηση των υποτελών φυλών» (Λόρδος Cromer) θα γίνει μπούμερανγκ για τη διακυβέρνηση στο εσωτερικό κατά την περίοδο του ιμπεριαλισμού σήμαινε ότι η άσκηση εξουσίας μέσω της βίας σε απομακρυσμένες χώρες θα κατέληγε να επηρεάσει τη διακυβέρνηση της Αγγλίας, ότι η τελευταία «υποτελής φυλή» θα ήσαν οι ίδιοι οι Άγγλοι. Η πρόσφατη επίθεση με αέρια στην πανεπιστημιούπολη του Μπέρκλεϋ, όπου χρησιμοποιήθηκαν όχι απλώς δακρυγόνα αλλά κι

ένα άλλο αέριο –«το οποίο είχε τεθεί εκτός νόμου από τη Συνθήκη της Γενεύης και είχε χρησιμοποιηθεί από το Στρατό για να βγάλει τους αντάρτες στο Βιετνάμ από τα κρησφύγετά τους»–, ενώ Εθνοφρουροί με αντιασφυξιογόνες μάσκες εμπόδιζαν τους πάντες «να φύγουν από τη βαλλόμενη περιοχή», αποτελεί εξαιρετικό παράδειγμα ενός τέτοιου «αντίκτυπου». Έχει συχνά λεχθεί ότι η ανημπόρια εκτρέφει βία, και από ψυχολογική άποψη αυτό οπωσδήποτε αληθεύει, τουλάχιστον για πρόσωπα που έχουν φυσική ρώμη, ψυχική ή σωματική. Από πολιτική άποψη, το ζήτημα είναι πως η απώλεια δύναμης γεννά τον πειρασμό να υποκατασταθεί η δύναμη από τη βία –το 1968, κατά τη διάρκεια του Συνεδρίου του Δημοκρατικού Κόμματος στο Σικάγο, μπορούσαμε να παρακολουθήσουμε αυτή τη διαδικασία στην τηλεόραση[75]– και πως η ίδια η βία καταλήγει σε ανημπόρια. Όπου η βία παύει να στηρίζεται και να συγκρατείται από τη δύναμη, έχει επέλθει η γνωστή αντιστροφή στην αποτίμηση των μέσων και των σκοπών. Τα μέσα, τα μέσα καταστροφής, καθορίζουν τώρα το σκοπό – με συνέπεια ο τελικός σκοπός να είναι η καταστροφή όλης της δύναμης.

Πουθενά δεν γίνεται πιο εμφανές πώς η νίκη της βίας επί της δύναμης στρέφεται εναντίον του εαυτού της απ' ό,τι στη χρήση του τρόμου για τη διατήρηση της κυριαρχίας, πρακτική που για τις αλλόκοτες επιτυχίες και τις τελικές αποτυχίες της γνωρίζουμε ίσως περισσότερα από οποιαδήποτε προηγούμενη γενιά. Η τρομοκρατία δεν είναι το ίδιο πράγμα με τη βία· είναι μάλλον η μορφή διακυβέρνησης που γεννιέται όταν η βία, έχοντας καταστρέψει όλη τη δύναμη, δεν παραιτείται αλλά, αντίθετα, διατηρεί πλήρως τον έλεγχο. Έχει συχνά παρατηρηθεί ότι η αποτελεσματικότητα της τρομοκρατίας εξαρτάται σχεδόν αποκλειστικά από το βαθμό κοινωνικής ατομοποίησης. Κάθε μορφή οργανωμένης αντίστασης πρέπει να εξαφανιστεί προτού η τρομο-

κρατία αφεθεί να ξεσπάσει σ' όλη της την ένταση. Αυτή η ατομοποίηση –εξωφρενικά άχρωμος ακαδημαϊκός όρος δεδομένης της φρίκης που υποδηλώνει– διατηρείται και επιτείνεται μέσα από την πανταχού παρουσία του πληροφοριοδότη, ο οποίος μπορεί κυριολεκτικά να βρίσκεται παντού διότι δεν είναι πια απλώς ένας επαγγελματίας πράκτορας που πληρώνεται από την αστυνομία, αλλά εν δυνάμει κάθε άτομο με το οποίο έρχεται κανείς σε επαφή. Πώς εγκαθιδρύεται ένα τέτοιο πλήρως ανεπτυγμένο αστυνομικό κράτος και πώς λειτουργεί –ή, μάλλον, πώς τίποτε δεν λειτουργεί εκεί όπου αυτό επικρατεί–, μπορούμε τώρα να το μάθουμε από το βιβλίο του Αλεξάντερ Σολζενίτσιν *Ο πρώτος κύκλος*, το οποίο μάλλον θα παραμείνει ένα από τα λογοτεχνικά αριστουργήματα του εικοστού αιώνα και σίγουρα περιέχει την καλύτερη τεκμηρίωση που υπάρχει σχετικά με το σταλινικό καθεστώς[76]. Η καθοριστική διαφορά ανάμεσα στην ολοκληρωτικού τύπου κυριαρχία, που βασίζεται στην τρομοκρατία, και στις τυραννίες και τις δικτατορίες, που εγκαθιδρύονται δια της βίας, είναι ότι η πρώτη στρέφεται όχι μόνο εναντίον των εχθρών της αλλά και εναντίον των φίλων και υποστηρικτών της, φοβούμενη κάθε δύναμη, ακόμη και τη δύναμη των φίλων της. Το αποκορύφωμα της τρομοκρατίας επέρχεται όταν το αστυνομικό κράτος αρχίζει να καταβροχθίζει τα παιδιά του, όταν ο χθεσινός εκτελεστής γίνεται το σημερινό θύμα. Και αυτή είναι επίσης η στιγμή που η δύναμη εξαφανίζεται εντελώς. Υπάρχουν σήμερα πάμπολλες ευλογοφανείς εξηγήσεις της αποσταλινοποίησης της Ρωσίας – καμιά δεν είναι, πιστεύω, τόσο ακαταμάχητη όσο εκείνη που παραπέμπει στη συνειδητοποίηση από τους ίδιους τους σταλινικούς αξιωματούχους ότι η συνέχιση του καθεστώτος θα οδηγούσε, όχι σε μια εξέγερση, εναντίον της οποίας η τρομοκρατία είναι πράγματι η καλύτερη εγγύηση, αλλά σε παράλυση ολόκληρης της χώρας.

Ανακεφαλαιώνω: από πολιτική άποψη δεν αρκεί να πούμε ότι δύναμη και βία δεν είναι το ίδιο πράγμα. Δύναμη και βία είναι πράγματα αντίθετα· όταν η μία επικρατεί απόλυτα, η άλλη απουσιάζει. Η βία εμφανίζεται εκεί όπου η δύναμη κινδυνεύει, αλλά, αν αφεθεί ανεξέλεγκτη, καταλήγει στην εξαφάνιση της δύναμης. Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι σωστό να θεωρείται αντίθετο της βίας η μη βία· η αναφορά στη μη βίαιη δύναμη είναι στην πραγματικότητα πλεονασμός. Η βία μπορεί να καταστρέψει τη δύναμη, αλλά είναι εντελώς ανίκανη να τη δημιουργήσει. Η μεγάλη εμπιστοσύνη του Χέγκελ και του Μαρξ στη διαλεκτική «δύναμη της άρνησης», χάρη στην οποία τα αντίθετα δεν καταστρέφουν το ένα το άλλο, αλλά εξελίσσονται ομαλά το ένα στο άλλο διότι οι αντιφάσεις προάγουν και δεν παραλύουν την ανάπτυξη, στηρίζεται σε μια πολύ παλαιότερη φιλοσοφική προκατάληψη: ότι το κακό δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια στερητική τροπικότητα του καλού, ότι το καλό μπορεί να προέλθει από το κακό· ότι, κοντολογής, το κακό δεν είναι παρά μια προσωρινή εκδήλωση ενός κρυμμένου ακόμη αγαθού. Τέτοιες γνώμες καταξιωμένες στο χρόνο έχουν γίνει επικίνδυνες. Τις συμμερίζονται πολλοί που δεν έχουν ακούσει ποτέ το όνομα του Χέγκελ ή του Μαρξ, για τον απλό λόγο ότι εμπνέουν την ελπίδα και διαλύουν τον φόβο – μια απατηλή ελπίδα που χρησιμοποιείται για να διαλύσει έναν εύλογο φόβο. Δεν εννοώ μ' αυτό να εξομοιώσω τη βία με το κακό· θέλω μόνο να τονίσω ότι η βία δεν μπορεί να προέλθει από το αντίθετό της, που είναι η δύναμη, και ότι, για να την κατανοήσουμε ως έχει, θα πρέπει να εξετάσουμε τις ρίζες και τη φύση της.

III

Φαίνεται μάλλον αλαζονικό να μιλάει κανείς με αυτούς τους όρους για τη φύση και τα αίτια της βίας σε μια στιγμή κατά την οποία πακτωλοί χρημάτων από διάφορα ιδρύματα διοχετεύονται στα ερευνητικά προγράμματα των κοινωνικών επιστημόνων, ένας κατακλυσμός βιβλίων επί του θέματος έχει ήδη εμφανιστεί, εξέχοντες φυσικοί επιστήμονες –βιολόγοι, φυσιολόγοι, ηθολόγοι και ζωολόγοι– έχουν ενώσει τις δυνάμεις τους σε μια υπέρτατη προσπάθεια να λύσουν το αίνιγμα της «επιθετικότητας» στην ανθρώπινη συμπεριφορά, και μάλιστα έχει αναδυθεί μια ολοκαίνουργια επιστήμη ονόματι «πολεμολογία». Παρ' όλα αυτά έχω δύο δικαιολογίες για το εγχείρημά μου.

Πρώτον, ενώ βρίσκω εν πολλοίς συναρπαστική τη δουλειά των ζωολόγων, δεν βλέπω πώς είναι δυνατό να εφαρμοστεί στο πρόβλημά μας. Για να καταλάβουμε ότι οι άνθρωποι είναι έτοιμοι να πολεμήσουν για την πατρίδα τους, δεν χρειαζόταν να ανακαλύψουμε ένστικτα «εδαφοκεντρισμού της ομάδας» [group territorialism] στα μυρμήγκια, τα ψάρια και τους πιθήκους· και για να μάθουμε ότι ο συνωστισμός προκαλεί εκνευρισμό και επιθετικότητα, δεν ήταν ανάγκη να πειραματιστούμε με ποντίκια. Μια μέρα στις εξαθλιωμένες συνοικίες οποιασδήποτε μεγάλης πόλης θα ήταν αρκετή. Εκπλήσσομαι και συχνά μάλιστα

χαίρομαι όταν βλέπω ότι κάποια ζώα συμπεριφέρονται όπως οι άνθρωποι· δεν βλέπω πώς αυτό θα μπορούσε να δικαιολογήσει ή να καταδικάσει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Δεν μπορώ να καταλάβω γιατί μας ζητούν «να αναγνωρίσουμε ότι ο άνθρωπος συμπεριφέρεται σχεδόν ίδια με ένα ομαδικά και εδαφοκεντρικά οργανωμένο είδος», αντί για το αντίστροφο – ότι ορισμένα είδη ζώων συμπεριφέρονται σχεδόν ίδια με τους ανθρώπους[77]. (Κατά τον Adolf Portmann, αυτή η νέα γνώση σχετικά με τη ζωική συμπεριφορά δεν κλείνει το χάσμα μεταξύ ανθρώπου και ζώου· δείχνει απλώς ότι, «μεταξύ αυτών που γνωρίζουμε για τον εαυτό μας, πολύ περισσότερα απ' όσα νομίζαμε συναντώνται και στα ζώα».)[78] Γιατί θα πρέπει άραγε, αφού «εξαλείψαμε» όλους τους ανθρωπομορφισμούς από την ψυχολογία των ζώων (αν το πετύχαμε πράγματι, είναι άλλο θέμα), να προσπαθούμε τώρα να ανακαλύψουμε «πόσο "θηριόμορφος" είναι ο άνθρωπος»;[79] Μήπως δεν είναι προφανές ότι ο ανθρωπομορφισμός και ο θηριομορφισμός στις επιστήμες της συμπεριφοράς δεν είναι παρά δύο πλευρές του ίδιου «σφάλματος»; Επιπλέον, αν ορίσουμε τον άνθρωπο ως είδος που ανήκει στο ζωικό βασίλειο, γιατί θα πρέπει να του ζητούμε να αντλεί τα πρότυπα συμπεριφοράς του από ένα άλλο ζωικό είδος; Η απάντηση, φοβούμαι, είναι απλή: είναι ευκολότερο να πειραματιζόμαστε με τα ζώα, κι αυτό όχι μόνο για ανθρωπιστικούς λόγους –ότι δηλαδή δεν είναι ωραίο να μας βάζουν σε κλουβιά· το πρόβλημα είναι ότι οι άνθρωποι ξέρουν να ξεγελούν.

Δεύτερον, τα αποτελέσματα των ερευνών τόσο στις κοινωνικές όσο και τις φυσικές επιστήμες τείνουν να παρουσιάζουν τη βίαιη συμπεριφορά ακόμη περισσότερο ως «φυσική» αντίδραση απ' όσο θα ήμασταν διατεθειμένοι να δεχτούμε χωρίς αυτά. Η επιθετικότητα, οριζόμενη ως ενστικτώδης ορμή, λέγεται ότι παίζει τον ίδιο λειτουργικό ρόλο στο βασίλειο της φύσης όπως τα

ένστικτα της πείνας και της σεξουαλικότητας στη διαδικασία της ζωής του ατόμου και του είδους. Εν αντιθέσει όμως προς τα ένστικτα αυτά, τα οποία ενεργοποιούνται από πιεστικές σωματικές ανάγκες, από τη μια πλευρά, κι από εξωτερικά ερεθίσματα από την άλλη, τα επιθετικά ένστικτα στο ζωικό βασίλειο μοιάζουν να είναι ανεξάρτητα από τέτοια πρόκληση. Απεναντίας, η απουσία πρόκλησης φαίνεται να οδηγεί σε ματαίωση του ενστίκτου, σε «καταπιεσμένη» επιθετικότητα που, σύμφωνα με τους ψυχολόγους, προκαλεί απόφραξη της «ενέργειας», ενδεχόμενη έκρηξη της οποίας θα είναι πολύ πιο επικίνδυνη. (Είναι σαν να λέμε ότι το *αίσθημα* της πείνας στον άνθρωπο θα αυξανόταν με τη μείωση των πεινασμένων.)[80] Κατ' αυτή την ερμηνεία η απρόκλητη βία είναι «φυσική»· εφόσον χάσει τη *λογική* της, βασικά τον ρόλο της στην αυτοσυντήρηση, γίνεται «ανορθολογική», και αυτός είναι, υποτίθεται, ο λόγος που οι άνθρωποι μπορούν να είναι πιο «κτηνώδεις» από άλλα ζώα. (Στη σχετική βιβλιογραφία μάς υπενθυμίζεται διαρκώς η γενναιόδωρη συμπεριφορά των λύκων, οι οποίοι δεν σκοτώνουν τον ηττημένο εχθρό.)

Πέρα από την παραπλανητική μετάθεση φυσικών όρων όπως «ενέργεια» και «πίεση» σε βιολογικά και ζωολογικά δεδομένα, όπου δεν έχουν νόημα διότι δεν μπορούν να μετρηθούν[81], φοβούμαι ότι πίσω από αυτές τις νεότατες «ανακαλύψεις» κρύβεται ο παλαιότατος ορισμός της φύσης του ανθρώπου –ο ορισμός του ανθρώπου ως *ζώου έλλογου* [animal rationale], σύμφωνα με τον οποίο το μόνο που μας διακρίνει από τα άλλα ζωικά είδη είναι το πρόσθετο γνώρισμα της λογικής. Η νεότερη επιστήμη, ξεκινώντας άκριτα από την παλιά αυτή υπόθεση, έχει κάνει μεγάλες προσπάθειες να «αποδείξει» ότι οι άνθρωποι μοιράζονται όλες τις άλλες ιδιότητες με κάποια είδη του ζωικού βασιλείου – με τη διαφορά ότι το πρόσθετο χάρισμα της «λογικής» καθιστά τον άνθρωπο ένα πιο επικίνδυνο ζώο. Είναι η χρήση της λογικής

που μας κάνει επικίνδυνα «ανορθολογικούς», διότι η λογική αυτή είναι ιδιότητα ενός «αρχέγονα ενστικτώδους όντος»[82]. Οι επιστήμονες γνωρίζουν φυσικά ότι ο άνθρωπος ως κατασκευαστής εργαλείων έχει εφεύρει αυτά τα μεγάλου βελησνεκούς όπλα τα οποία τον απελευθερώνουν από τους «φυσικούς» περιορισμούς που συναντώνται στο ζωικό βασίλειο, και ότι η κατασκευή εργαλείων συνιστά μια εξαιρετικά περίπλοκη *διανοητική* δραστηριότητα[83]. Γι' αυτό και η επιστήμη καλείται να μας θεραπεύσει από τις παρενέργειες της λογικής χειραγωγώντας και ελέγχοντας τα ένστικτά μας, συνήθως βρίσκοντας ακίνδυνες διεξόδους γι' αυτά όταν χαθεί η «ζωοποιός λειτουργία» τους. Το πρότυπο συμπεριφοράς αντλείται και πάλι από άλλα ζωικά είδη, στα οποία η λειτουργία των ζωτικών ενστίκτων δεν έχει καταστραφεί από την επέμβαση της ανθρώπινης λογικής. Και η ειδοποιός διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου είναι τώρα, για να κυριολεκτήσουμε, όχι πια η λογική (το lumen naturale του ανθρώπινου ζώου), αλλά η επιστήμη, η γνώση αυτών των προτύπων και οι τεχνικές που τα εφαρμόζουν. Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, ο άνθρωπος ενεργεί ανορθολογικά και σαν ζώο όταν αρνείται να ακούσει τους επιστήμονες ή αγνοεί τα πιο πρόσφατα πορίσματά τους. Εν αντιθέσει προς αυτές τις θεωρίες και τα όσα συνεπάγονται, θα υποστηρίξω στις γραμμές που ακολουθούν ότι η βία δεν είναι ούτε ζωώδης ούτε ανορθολογική – είτε αντιλαμβανόμαστε αυτούς τους όρους κατά τη συνήθη χρήση τους στη γλώσσα των ανθρωπιστών είτε σύμφωνα με τις επιστημονικές θεωρίες.

Ότι η βία ξεπηδάει συχνά από την οργή είναι κοινοτοπία, και η οργή μπορεί πράγματι να είναι ανορθολογική και παθολογική, όμως το ίδιο μπορεί να είναι και οποιοδήποτε άλλο ανθρώπινο συναίσθημα. Οπωσδήποτε είναι δυνατό να δημιουργη-

θούν συνθήκες υπό τις οποίες οι άνθρωποι απανθρωπίζονται –όπως στρατόπεδα συγκεντρώσεως, βασανιστήρια, λιμός–, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι γίνονται ζωώδεις· και υπό τέτοιες συνθήκες, όχι η οργή και η βία, αλλά η καταφανής απουσία τους είναι το σαφέστερο σημάδι απανθρωπισμού. Η οργή δεν είναι καθόλου μια αυτόματη αντίδραση στη δυστυχία και τον πόνο αυτά καθεαυτά· κανένας δεν αντιδρά με οργή σε μια ανίατη αρρώστια ή σ' ένα σεισμό, ούτε άλλωστε σε κοινωνικές συνθήκες που φαίνεται ότι δεν μπορούν να αλλάξουν. Μόνο εκεί όπου εύλογα υποπτευόμαστε ότι οι συνθήκες θα μπορούσαν να αλλάξουν μα δεν αλλάζουν εμφανίζεται η οργή. Μόνο όταν μας θίγουν το αίσθημα δικαίου αντιδρούμε με οργή, και αυτή η αντίδραση δεν είναι καθόλου απαραίτητο να αντανακλά προσωπική ζημία, όπως αποδεικνύεται απ' όλη την ιστορία των επαναστάσεων, όπου μονίμως μέλη των ανώτερων τάξεων πυροδότησαν και στη συνέχεια καθοδήγησαν τις εξεγέρσεις των καταπιεσμένων και των κατατρεγμένων. Η προσφυγή στη βία, όταν βρίσκεται κανείς αντιμέτωπος με εξοργιστικά γεγονότα ή συνθήκες, είναι πολύ μεγάλος πειρασμός λόγω της εγγενούς αμεσότητας και ταχύτητάς της. Η *φρόνιμη* κίνηση αντιβαίνει στο χαρακτήρα της οργής και της βίας, αλλά τούτο δεν τις καθιστά ανορθολογικές. Αντίθετα, στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια ζωή υπάρχουν καταστάσεις στις οποίες ακριβώς η ταχύτητα μιας βίαιης πράξης μπορεί να είναι το μόνο κατάλληλο φάρμακο. Το ζήτημα δεν είναι ότι αυτό μας επιτρέπει να εκτονώσουμε την οργή μας – κάτι που μπορούμε να πετύχουμε εξίσου καλά χτυπώντας το τραπέζι ή βροντώντας την πόρτα. Το ζήτημα είναι ότι σε ορισμένες περιστάσεις η βία –το να ενεργεί κανείς χωρίς επιχειρήματα ή λόγια και χωρίς να υπολογίζει τις συνέπειες– είναι ο μόνος τρόπος να ισορροπήσει ξανά η πλάστιγγα της δικαιοσύνης. (Ο

Billy Budd, αφήνοντας στον τόπο αυτόν που ψευδομαρτύρησε εναντίον του, προσφέρει το κλασικό παράδειγμα*). Υπ' αυτή την έννοια, η οργή και η βία που μερικές φορές –όχι πάντα– τη συνοδεύει ανήκουν στα «φυσικά» *ανθρώπινα* πάθη, και η όποια θεραπεία του ανθρώπου απ' αυτά δεν θα σήμαινε τίποτε λιγότερο από τον απανθρωπισμό ή τον ευνουχισμό του. Ότι τέτοιες πράξεις, όπου οι άνθρωποι παίρνουν τον νόμο στα χέρια τους για χάρη της δικαιοσύνης, έρχονται σε σύγκρουση με τους θεσμούς των πολιτισμένων κοινοτήτων είναι αναντίρρητο· αλλά ο αντιπολιτικός χαρακτήρας τους, τόσο έκδηλος στο αριστούργημα του Μέλβιλ, δεν σημαίνει ότι είναι απάνθρωπες ή «απλώς» συγκινησιακά φορτισμένες.

Η απουσία συγκινήσεων ούτε προκαλεί ούτε προάγει την ορθολογικότητα. «Η αποστασιοποίηση και η αταραξία» μπροστά σε μια «αβάσταχτη τραγωδία» μπορεί πράγματι να είναι «τρομακτικές»[84], όταν δηλαδή δεν είναι αποτέλεσμα ελέγχου αλλά εμφανής εκδήλωση ακατανοησίας. Για να αντιδράσει κανείς λογικά πρέπει πρώτα απ' όλα να «συγκινηθεί», και το αντίθετο του συγκινησιακού δεν είναι το «ορθολογικό», ό,τι κι αν σημαίνει αυτό, αλλά ή η ανικανότητα για συγκίνηση, φαινόμενο συνήθως παθολογικό, ή ο συναισθηματισμός, που είναι μια διαστροφή του συναισθήματος. Η οργή και η βία γίνονται ανορθολογικές μόνο όταν στρέφονται ενάντια σε υποκατάστατα, κι αυτό, φοβούμαι, είναι ό,τι ακριβώς συνιστούν οι ψυχίατροι και οι πολεμολόγοι που ασχολούνται με την ανθρώπινη επιθετικότητα, και το οποίο συμβαδίζει, αλίμονο, με ορισμένες διαθέσεις και αστόχαστες στάσεις ζωής στην ευρύτερη κοινωνία. Όλοι γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ότι έχει γίνει αρκετά

* Σ.τ.μ.: Βλ. και τη σχετική της ανάλυση της Άρεντ στο *On Revolution*, *ό.π.*, σελ. 80-88.

της μόδας ανάμεσα στους λευκούς φιλελεύθερους να αντιδρούν στις αδικίες κατά των μαύρων με την κραυγή «Είμαστε όλοι ένοχοι», και η Μαύρη Δύναμη αποδείχθηκε πολύ πρόθυμη να εκμεταλλευτεί αυτή την «ομολογία» για να υποκινήσει ένα ανορθολογικό κύμα «μαύρης οργής». Όπου είμαστε όλοι ένοχοι, δεν είναι κανένας· οι ομολογίες συλλογικής ενοχής είναι η καλύτερη δυνατή εγγύηση ενάντια στην ανακάλυψη των ενόχων, και το ίδιο το μέγεθος του εγκλήματος η καλύτερη δικαιολογία για να μην κάνουμε τίποτε. Σ' αυτή τη συγκεκριμένη περίπτωση πρόκειται επιπροσθέτως για μια επικίνδυνη και συσκοτιστική κλιμάκωση του ρατσισμού σε κάποιες υψηλότερες, λιγότερο απτές σφαίρες. Το πραγματικό ρήγμα μεταξύ μαύρων και λευκών δεν ξεπερνιέται με τη μετάθεσή του σε μια ακόμη πιο ασυμφιλίωτη σύγκρουση μεταξύ συλλογικής αθωότητας και συλλογικής ενοχής. Το «όλοι οι λευκοί είναι ένοχοι» δεν είναι μόνο μια επικίνδυνη ανοησία αλλά και ρατσισμός από την ανάποδη, και τείνει με μεγάλη αποτελεσματικότητα να προσφέρει στις πολύ πραγματικές αιτιάσεις και τα λογικά συναισθήματα του μαύρου πληθυσμού μια διέξοδο στον ανορθολογισμό, μια απόδραση από την πραγματικότητα.

Επιπλέον, αν θέλουμε να ερευνήσουμε ιστορικά τις πιθανές αιτίες που μεταμορφώνουν τους engagés σε enragés*, δεν είναι η αδικία που κατέχει την πρώτη θέση, αλλά η υποκρισία. Ο βαρυσήμαντος ρόλος της στα ύστερα στάδια της Γαλλικής Επανάστασης, όταν ο πόλεμος του Ροβεσπιέρου κατά της υποκρισίας με-

* Σ.τ.μ.: Η συγγραφέας χρησιμοποιεί αυτές τις δύο γαλλικές λέξεις, μέσα στο αγγλικό της κείμενο, παίζοντας με το σχήμα της παρήχησης. Η φράση αποδίδεται: «που μεταμορφώνουν τους (ιδεολογικά και πολιτικά) στρατευμένους σε λυσσασμένους (οργισμένους, εξαγριωμένους)».

ταμόρφωσε το «δεσποτισμό της ελευθερίας» στο Βασίλειο του Τρόμου, είναι πολύ γνωστός για να συζητηθεί εδώ· αλλά είναι σημαντικό να θυμηθούμε ότι ο πόλεμος αυτός είχε κηρυχθεί πολύ πιο πριν, από τους Γάλλους ηθικιστές, που έβλεπαν στην υποκρισία το μεγαλύτερο απ' όλα τα ελαττώματα και το έβρισκαν να κυριαρχεί εντελώς στην «καλή κοινωνία», αυτή που κάπως αργότερα ονομάστηκε αστική κοινωνία. Λίγοι συγγραφείς περιωπής εξύμνησαν τη βία για τη βία· αλλά αυτοί οι λίγοι –ο Σορέλ, ο Παρέτο, ο Φανόν– κινήθηκαν από ένα πολύ βαθύτερο μίσος για την αστική κοινωνία και οδηγήθηκαν σε μια πολύ πιο ριζική ρήξη με τα ηθικά της πρότυπα απ' ό,τι η συμβατική Αριστερά, η οποία εμπνεόταν κυρίως από συμπόνια και από μια φλογερή επιθυμία για δικαιοσύνη. Να αφαιρεθεί η μάσκα της υποκρισίας από το πρόσωπο του εχθρού, να ξεσκεπαστεί τόσο αυτός όσο και οι ύπουλες χειραγωγίες και μηχανορραφίες που του επιτρέπουν να ασκεί την εξουσία χωρίς να χρησιμοποιεί βίαια μέσα, επομένως να προκληθεί δράση, ακόμη και με κίνδυνο εξόντωσης, ώστε να αποκαλυφθεί η αλήθεια – αυτά εξακολουθούν να είναι ορισμένα από τα πιο ισχυρά κίνητρα για τη σημερινή βία στα πανεπιστήμια και στους δρόμους[85]. Και η βία αυτή πάλι δεν είναι ανορθολογική. Εφόσον οι άνθρωποι ζουν σ' ένα κόσμο φαινομένων, από την εκδήλωση των οποίων εξαρτώνται για να κινηθούν μέσα του, η έπαρση της υποκρισίας –σε διάκριση από τα σκόπιμα τεχνάσματα που εν ευθέτω χρόνω αποκαλύπτονται– δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί με τη λεγόμενη λογική συμπεριφορά. Τα λόγια μπορεί να τα εμπιστευθεί κανείς μόνο όταν είναι σίγουρος ότι λειτουργούν για να αποκαλύψουν και όχι για να αποκρύψουν. Εκείνο που προκαλεί οργή είναι μάλλον η επίφαση ορθολογικότητας παρά τα συμφέροντα που κρύβονται πίσω της. Η χρησιμοποίηση της λογικής όταν η λογική χρησιμοποιείται ως παγίδα δεν είναι «ορθολογική»· όπως και η

χρησιμοποίηση όπλου σε αυτοάμυνα δεν είναι «ανορθολογική». Αυτή η βίαιη αντίδραση κατά της υποκρισίας, όσο δικαιολογημένη κι αν είναι από τη δική της σκοπιά, χάνει τη raison d'être της* όταν επιχειρεί να αναπτύξει μια δική της στρατηγική με συγκεκριμένους σκοπούς· γίνεται «ανορθολογική» τη στιγμή που «εξορθολογίζεται», δηλαδή τη στιγμή που η αντι-δράση στην πορεία ενός αγώνα μετατρέπεται σε δράση και το κυνήγι υπόπτων, συνοδευόμενο από το ψυχολογικό κυνήγι των απώτερων κινήτρων, αρχίζει[86].

Αν και η αποτελεσματικότητα της βίας, όπως παρατήρησα προηγουμένως, δεν εξαρτάται από αριθμούς –ένας οπλισμένος με πολυβόλο μπορεί να καθηλώσει εκατοντάδες καλά οργανωμένους ανθρώπους–, εν τούτοις, στη συλλογική βία, τα πιο επικίνδυνα όσο και ελκυστικά χαρακτηριστικά της έρχονται στο προσκήνιο, κι αυτό όχι επειδή η αριθμητική δύναμη παρέχει ασφάλεια. Είναι εντελώς αλήθεια ότι μέσα στη στρατιωτική καθώς και στην επαναστατική δράση «ο ατομικισμός είναι η πρώτη [αξία] που εξαφανίζεται»[87]. Στη θέση του βρίσκουμε ένα είδος συνοχής της ομάδας, που βιώνεται πιο έντονα και αποδεικνύεται πολύ ισχυρότερος, αν και λιγότερο σταθερός, δεσμός απ' όλα τα είδη φιλίας, δημόσιας ή ιδιωτικής[88]. Ασφαλώς, σε κάθε παράνομο εγχείρημα, ποινικού ή πολιτικού χαρακτήρα, η ομάδα, για χάρη της δικής της ασφάλειας, θα απαιτήσει «κάθε άτομο να εκτελέσει μια αμετάκλητη πράξη» προκειμένου να κόψει τους δεσμούς του με την ευυπόληπτη κοινωνία προτού γίνει δεκτό στην κοινότητα της βίας. Όμως

---

* Σ.τ.μ.: το λόγο ύπαρξής της.

άπαξ και γίνει κανείς δεκτός θα περιπέσει στη μεθυστική επιρροή που ασκεί «η πρακτική της βίας, [η οποία] δένει τους ανθρώπους μεταξύ τους σ' ένα όλο, αφού κάθε άτομο συνιστά έναν βίαιο κρίκο στη μεγάλη αλυσίδα, ένα μέρος του μεγάλου οργανισμού της βίας που ορθώθηκε ορμητικά»[89].

Τα λόγια του Φανόν επισύρουν την προσοχή στο πασίγνωστο φαινόμενο της αδελφοσύνης στο πεδίο της μάχης, όπου οι ευγενέστερες, πιο ανιδιοτελείς πράξεις συχνά αποτελούν καθημερινά περιστατικά. Απ' όλους τους εξισωτικούς παράγοντες, ο θάνατος φαίνεται να είναι ο ισχυρότερος, τουλάχιστον στις λίγες εξαιρετικές περιστάσεις στις οποίες του επιτρέπεται να παίξει έναν πολιτικό ρόλο. Ο θάνατος, είτε όπως τον αντιμετωπίζει κανείς όταν πεθαίνει είτε όπως τον αντιλαμβάνεται ενδόμυχα ως θνητός, είναι ίσως η πιο αντιπολιτική εμπειρία που υπάρχει. Σημαίνει ότι θα εξαφανιστούμε από τον κόσμο των φαινομένων και θα αποχωριστούμε τη συντροφιά των συνανθρώπων μας, θα απολέσουμε δηλαδή τους όρους κάθε πολιτικής. Όσον αφορά την ανθρώπινη εμπειρία, ο θάνατος υποδηλώνει το άκρον άωτον της μοναξιάς και της ανημπόριας. Όταν όμως αντιμετωπίζεται συλλογικά και εν δράσει, ο θάνατος αλλάζει όψη· τότε φαίνεται πως τίποτε δεν είναι πιθανότερο να εντείνει τη ζωτικότητά μας από την εγγύτητά του. Κάτι που συνήθως μάλλον μας διαφεύγει, ότι δηλαδή ο δικός μας θάνατος συνοδεύεται από την εν δυνάμει αθανασία της ομάδας στην οποία ανήκουμε και, σε τελευταία ανάλυση, του είδους, έρχεται στο κέντρο της εμπειρίας μας. Είναι σαν η ίδια η ζωή, η αθάνατη ζωή του είδους, τρεφόμενη τρόπον τινά από τον αέναο θάνατο των μεμονωμένων μελών του, να «ορθώνεται ορμητικά», να πραγματώνεται με την πρακτική της βίας.

Θα ήταν λάθος, νομίζω, να μιλήσουμε εδώ για απλά συναισθήματα. Στο κάτω-κάτω, μια από τις εξέχουσες ιδιότητες της

ανθρώπινης κατάστασης βρίσκει αντίκρισμα εδώ σε μια κατάλληλη εμπειρία. Στα δικά μας συμφραζόμενα ωστόσο, η ουσία του ζητήματος είναι ότι αυτές οι εμπειρίες, η στοιχειακή δύναμη των οποίων είναι αναμφίβολη, ποτέ δεν βρήκαν θεσμική, πολιτική έκφραση, και ότι ο θάνατος ως εξισωτικός παράγοντας δεν παίζει σχεδόν κανένα ρόλο στην πολιτική φιλοσοφία, παρ' όλο που η ανθρώπινη θνητότητα –το γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι «θνητοί», όπως έλεγαν οι αρχαίοι Έλληνες– γινόταν αντιληπτή ως το ισχυρότερο κίνητρο για πολιτική δράση στην προφιλοσοφική πολιτική σκέψη. Η βεβαιότητα του θανάτου έκανε τους ανθρώπους να επιδιώκουν αθάνατη δόξα με τα έργα και τα λόγια τους και τους παρακινούσε να ιδρύσουν ένα πολιτικό σώμα που ήταν δυνάμει αθάνατο. Γι' αυτό η πολιτική ήταν ακριβώς ένα μέσο διαφυγής από την ισότητα ενώπιον του θανάτου προς μια διάκριση που εξασφάλιζε κάποιο βαθμό αθανασίας. (Ο Χομπς είναι ο μόνος πολιτικός φιλόσοφος στο έργο του οποίου ο θάνατος, υπό τη μορφή του φόβου απέναντι στον βίαιο θάνατο, παίζει κρίσιμο ρόλο. Όμως ο αποφασιστικός παράγοντας για τον Χομπς δεν είναι η ισότητα ενώπιον του θανάτου· μάλλον η ισότητα του φόβου, η οποία απορρέει από την ίση ικανότητα για φόνο που όλοι διαθέτουν, πείθει τους ανθρώπους που βρίσκονται στη φυσική κατάσταση να συνδεθούν μεταξύ τους σχηματίζοντας κράτος.) Εν πάση περιπτώσει, δεν γνωρίζω κανένα πολιτικό σώμα που να θεμελιώθηκε ποτέ στην ισότητα ενώπιον του θανάτου και την πραγμάτωσή της στη βία· τα τάγματα αυτοκτονίας στην ιστορία, τα οποία ήσαν πράγματι οργανωμένα σύμφωνα μ' αυτή την αρχή και γι' αυτό συχνά αυτοονομάζονταν «αδελφότητες», δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν πολιτικές οργανώσεις. Αλλά είναι αλήθεια ότι τα ισχυρά αδελφικά αισθήματα που γεννά η συλλογική βία έχουν παραπλανήσει πολλούς καλούς ανθρώπους καλλιεργώντας την

ελπίδα ότι μια νέα κοινότητα μαζί μ' έναν «νέο άνθρωπο» θα προκύψει απ' αυτήν. Τούτη η ελπίδα είναι μια αυταπάτη για τον απλό λόγο ότι καμιά ανθρώπινη σχέση δεν είναι πιο εφήμερη απ' αυτό το είδος αδελφοσύνης, που μπορεί να πραγματωθεί μόνο υπό συνθήκες άμεσου κινδύνου για τη ζωή ή τη σωματική ακεραιότητα.

Αυτό, ωστόσο, δεν είναι παρά η μία πλευρά του θέματος. Ο Φανόν κλείνει το εγκώμιό του για την πρακτική της βίας με την παρατήρηση πως, σ' αυτού του είδους τον αγώνα, οι άνθρωποι συνειδητοποιούν «ότι η ζωή είναι μια ατέρμονη μάχη», ότι η βία είναι στοιχείο της ζωής. Και μήπως αυτό δεν ακούγεται εύλογο; Μήπως οι άνθρωποι δεν έχουν ανέκαθεν ταυτίσει τον θάνατο με την «αιώνια ανάπαυση», και μήπως αυτό δεν συνεπάγεται ότι όπου έχουμε ζωή έχουμε αγώνα και αναταραχή; Μήπως η ησυχία δεν αποτελεί σαφή εκδήλωση νέκρας ή μαρασμού; Μήπως η βίαιη δράση δεν είναι προνόμιο των νέων –αυτών που προφανώς σφύζουν από ζωή; Επομένως, εγκωμιασμός της ζωής και εγκωμιασμός της βίας δεν είναι το ίδιο πράγμα; Ο Σορέλ πάντως ακολούθησε αυτή τη γραμμή σκέψης πριν από εξήντα χρόνια. Προέβλεψε πριν από τον Σπένγκλερ την «Παρακμή της Δύσης», έχοντας παρατηρήσει σαφή σημάδια κάμψης στην ευρωπαϊκή πάλη των τάξεων. Η αστική τάξη, υποστήριζε, δεν είχε πλέον την απαραίτητη «ενέργεια» για να παίξει το ρόλο της στην ταξική πάλη· μόνο αν το προλεταριάτο μπορούσε να πειστεί να χρησιμοποιήσει βία προκειμένου να επιβεβαιώσει τις ταξικές διακρίσεις και να ξυπνήσει το μαχητικό πνεύμα της αστικής τάξης, θα μπορούσε να σωθεί η Ευρώπη[90].

Επομένως, πολύ προτού ο Κόνραντ Λόρεντς ανακαλύψει τη ζωοποιό λειτουργία της επιθετικότητας στο ζωικό βασίλειο, η βία εγκωμιαζόταν ως εκδήλωση της πιεστικής δύναμης της ζωής και ειδικότερα της δημιουργικότητάς της. Ο Σορέλ, εμπνευσμέ-

νος από το élan vital* του Μπερξόν, στόχευε σε μια φιλοσοφία της δημιουργικότητας σχεδιασμένη για «παραγωγούς» και στρεφόμενη με πολεμική διάθεση εναντίον της καταναλωτικής κοινωνίας και των διανοουμένων της· και οι δύο ομάδες, πίστευε, ήσαν παράσιτα. Η εικόνα του αστού –ως ειρηνικού, αυτάρεσκου, υποκριτικού όντος, με αδυναμία στις απολαύσεις, χωρίς θέληση για δύναμη, που αποτελεί ύστερο προϊόν του καπιταλισμού μάλλον παρά εκπρόσωπό του– και η εικόνα του διανοούμενου, που οι θεωρίες του είναι «κατασκευές» αντί για «εκφράσεις της θέλησης»[91], αντισταθμίζονται ελπιδοφόρα στο έργο του από την εικόνα του εργάτη. Ο Σορέλ βλέπει τον εργάτη ως τον «παραγωγό», ο οποίος θα δημιουργήσει τις νέες «ηθικές ποιότητες, που είναι αναγκαίες για τη βελτίωση της παραγωγής», θα καταστρέψει «τα Κοινοβούλια, [που] είναι κατάμεστα σαν συνελεύσεις μετόχων»[92], και θα αντιπαραθέσει «στην εικόνα της προόδου ... την εικόνα μιας ολοκληρωτικής καταστροφής», όταν «ένα ασυγκράτητο κύμα θα σαρώσει τον παλιό πολιτισμό»[93]. Οι νέες αξίες αποδεικνύονται όχι και τόσο νέες: αίσθημα τιμής, επιθυμία για φήμη και δόξα, μαχητικό πνεύμα που εκδηλώνεται χωρίς μίσος και «χωρίς το πνεύμα της εκδίκησης», αδιαφορία για υλικά πλεονεκτήματα. Ωστόσο, είναι πράγματι εκείνες ακριβώς οι αρετές που απουσίαζαν ολοφάνερα από την αστική κοινωνία[94]. «Ο κοινωνικός πόλεμος, επιστρατεύοντας την τιμή που αναπτύσσεται τόσο φυσικά σ' όλους τους οργανωμένους στρατούς, μπορεί να εξαλείψει εκείνα τα κακόβουλα αισθήματα εναντίον των οποίων η ηθική θα έμενε ανίσχυρη. Αν αυτός ήταν ο μοναδικός λόγος ... αυτός ο

* Σ.τ.μ.: «ορμή ζωής», όπως αποδίδει τον όρο του Bergson ο Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος.

λόγος και μόνο θα έγερνε, νομίζω, αποφασιστικά την πλάστιγγα υπέρ των απολογητών της βίας»[95].

Πολλά μπορούμε να μάθουμε από τον Σορέλ για τα κίνητρα που ωθούν τους ανθρώπους να εξυμνούν θεωρητικά τη βία, κι ακόμη περισσότερα από έναν πιο προικισμένο ιταλό σύγχρονό του, τον επίσης γαλλοτραφή Βιλφρέντο Παρέτο. Ο Φανόν, ο οποίος ήταν απείρως περισσότερο εξοικειωμένος και από τους δύο με την πρακτική της βίας, επηρεάσθηκε πάρα πολύ από τον Σορέλ και χρησιμοποίησε τις κατηγορίες του ακόμη και όταν οι δικές του εμπειρίες τις διέψευδαν κατηγορηματικά[96]. Η καθοριστική εμπειρία που έπεισε τον Σορέλ καθώς και τον Παρέτο να τονίσουν τον παράγοντα της βίας στις επαναστάσεις ήταν η Υπόθεση Ντρέυφους στη Γαλλία, όταν, όπως είπε ο Παρέτο, έμειναν «κατάπληκτοι βλέποντας [τους υπερασπιστές του Ντρέυφους] να χρησιμοποιούν κατά των αντιπάλων τους τις ίδιες άθλιες μεθόδους που είχαν προηγουμένως καταγγείλει»[97]. Την κρίσιμη εκείνη στιγμή ανακάλυψαν αυτό που ονομάζουμε σήμερα Κατεστημένο και που παλιότερα λεγόταν Σύστημα, κι αυτή η ανακάλυψη τους έκανε να στραφούν στον εγκωμιασμό της βίαιης δράσης, ειδικότερα δε τον Παρέτο να απελπιστεί από την εργατική τάξη. (Ο Παρέτο κατάλαβε πως η ραγδαία ενσωμάτωση των εργατών στο κοινωνικό και πολιτικό σώμα του έθνους ισοδυναμούσε στην πραγματικότητα με «μια συμμαχία των αστών και των εργαζομένων», με την «αστικοποίηση» των εργατών, η οποία στη συνέχεια οδήγησε, κατ' αυτόν, σ' ένα καινούργιο σύστημα, που το ονόμασε «Πλουτοδημοκρατία» –μια μικτή μορφή διακυβέρνησης, καθώς η πλουτοκρατία ήταν το αστικό καθεστώς και η δημοκρατία το καθεστώς των εργατών.) Ο λόγος που ο Σορέλ δεν απαρνήθηκε τη μαρξιστική του πίστη στην εργατική τάξη ήταν ότι οι εργάτες ήσαν οι «παραγωγοί», το μόνο δημιουργι-

κό στοιχείο στην κοινωνία, εκείνοι που, κατά τον Μαρξ, προορίζονταν να απελευθερώσουν τις παραγωγικές δυνάμεις της ανθρωπότητας. Το πρόβλημα ήταν μόνο ότι, μόλις οι εργάτες πετύχαιναν ένα ικανοποιητικό επίπεδο στις συνθήκες δουλειάς και ζωής τους, αρνούνταν με πείσμα να παραμείνουν προλετάριοι και να παίξουν τον επαναστατικό τους ρόλο.

Κάτι άλλο, ωστόσο, το οποίο έγινε εντελώς εμφανές μόνο στις δεκαετίες που ακολούθησαν το θάνατο του Σορέλ και του Παρέτο, υπήρξε ασύγκριτα πιο καταστροφικό για την άποψη αυτή. Η τεράστια αύξηση της παραγωγικότητας στον σύγχρονο κόσμο δεν οφειλόταν καθόλου σε αύξηση της παραγωγικότητας των εργατών, αλλά αποκλειστικά στην ανάπτυξη της τεχνολογίας, κι αυτή δεν εξαρτιόταν ούτε από την εργατική τάξη ούτε από την αστική, αλλά από τους επιστήμονες. Οι «διανοούμενοι», τόσο περιφρονημένοι από τον Σορέλ και τον Παρέτο, έπαψαν ξαφνικά να συνιστούν μια περιθωριακή κοινωνική ομάδα και αναδύθηκαν ως μια νέα ελίτ, το έργο της οποίας, έχοντας αλλάξει και κάνει σχεδόν αγνώριστες τις συνθήκες της ανθρώπινης ζωής μέσα σε λίγες δεκαετίες, παραμένει ουσιαστικό για τη λειτουργία της κοινωνίας. Υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους αυτή η νέα ομάδα δεν έχει, ή δεν έχει ακόμη, εξελιχθεί σε μια ελίτ εξουσίας, αλλά έχουμε πράγματι κάθε λόγο να πιστεύουμε, όπως ο Ντάνιελ Μπελ, ότι «όχι μόνο τα καλύτερα ταλέντα, αλλά εν τέλει το όλο πλέγμα του κοινωνικού γοήτρου και της κοινωνικής θέσης των ανθρώπων θα είναι ριζωμένο στις πνευματικές και επιστημονικές κοινότητες»[98]. Τα μέλη της είναι πιο διάσπαρτα και λιγότερο δεμένα μεταξύ τους με σαφή συμφέροντα απ' ό,τι τα μέλη των ομάδων του παλιού ταξικού συστήματος· γι' αυτό δεν έχουν καμία έφεση να οργανωθούν και τους λείπει η πείρα σε ζητήματα ισχύος. Επίσης, έχοντας πολύ στενότερους δεσμούς με πολιτιστικές παραδόσεις, μία

από τις οποίες είναι και η επαναναστατική, προσκολλώνται με μεγαλύτερη εμμονή σε κατηγορίες του παρελθόντος που τους εμποδίζουν να κατανοήσουν το παρόν και το δικό τους ρόλο σ' αυτό. Είναι συχνά συγκινητικό να βλέπεις με πόσο νοσταλγικά συναισθήματα οι πιο εξεγερμένοι από τους φοιτητές μας περιμένουν την «αληθινή» επαναστατική ώθηση να προέλθει από εκείνες τις κοινωνικές ομάδες οι οποίες ακριβώς τους καταγγέλλουν με τόσο μεγαλύτερη σφοδρότητα όσο περισσότερα είναι αυτά που έχουν να χάσουν από οτιδήποτε θα μπορούσε να αναστατώσει την ομαλή λειτουργία της καταναλωτικής κοινωνίας. Καλώς ή κακώς –και νομίζω ότι υπάρχει κάθε λόγος να ανησυχεί κανείς όσο και να ελπίζει–, η πραγματικά νέα και δυνάμει επαναστατική τάξη στην κοινωνία θα αποτελείται από διανοούμενους, και η δυνητική ισχύς τους, προς το παρόν απραγματοποίητη, είναι πολύ μεγάλη, ίσως υπερβολικά μεγάλη για το καλό της ανθρωπότητας[99]. Αυτά όμως είναι εικασίες.

Όπως κι αν έχει το πράγμα, σ' αυτό το πλαίσιο μας ενδιαφέρει κυρίως η παράξενη αναβίωση των φιλοσοφιών της ζωής του Μπερξόν και του Νίτσε στη σορελιανή εκδοχή τους. Όλοι γνωρίζουμε σε ποιο βαθμό αυτός ο παλιός συνδυασμός βίας, ζωής και δημιουργικότητας είναι παρών στην στασιαστική πνευματική κατάσταση της σημερινής γενιάς. Αναμφίβολα, η έμφαση στο καθαρό δεδομένο του ζην, και επομένως στην ερωτική πράξη ως την πιο λαμπρή εκδήλωση της ζωής, είναι μια αντίδραση στην πραγματική δυνατότητα να κατασκευαστεί η μηχανή της συντέλειας του κόσμου και να καταστραφεί όλη η ζωή πάνω στη γη. Όμως οι κατηγορίες με τις οποίες οι νέοι υμνητές της ζωής κατανοούν τον εαυτό τους δεν είναι νέες. Η σύλληψη της παραγωγικότητας της κοινωνίας κατ' εικόνα της «δημιουργικότητας» της ζωής είναι τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και ο Μαρξ, η πίστη στη βία ως ζωοποιό ενέργεια είναι

τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και ο Νίτσε, και η θεώρηση της δημιουργικότητας ως ύψιστου αγαθού του ανθρώπου είναι τουλάχιστον τόσο παλιά όσο και ο Μπερξόν.

Και αυτή η τόσο καινοφανής βιολογική αιτιολόγηση της βίας είναι πάλι στενά συνδεδεμένη με τα πιο ολέθρια στοιχεία παλαιότατων παραδόσεων της πολιτικής μας σκέψης. Σύμφωνα με την παραδοσιακή έννοια της δύναμης, που ταυτίζεται, όπως είδαμε, με τη βία, η δύναμη είναι φύσει επεκτατική. «Έχει μια ενδογενή τάση να αναπτύσσεται», είναι δημιουργική διότι «το ένστικτο της ανάπτυξης προσιδιάζει σ' αυτήν»[100]. Όπως στο πεδίο της οργανικής ζωής το κάθε τι ή αυξάνεται ή φθείρεται και πεθαίνει, έτσι και στο πεδίο των ανθρώπινων πραγμάτων η δύναμη υποτίθεται ότι μπορεί να διατηρηθεί μόνο μέσω της επέκτασης· αλλιώς συρρικνώνεται και πεθαίνει. «Ό,τι παύει να αναπτύσσεται αρχίζει να σαπίζει», λέει μια ρωσική ρήση από το περιβάλλον της Αικατερίνης της Μεγάλης. Τους βασιλείς, μαθαίνουμε, τους σκότωναν, «όχι λόγω της τυραννίας που ασκούσαν, αλλά λόγω της αδυναμίας τους. Οι άνθρωποι στήνουν ικριώματα, όχι ως ηθική τιμωρία του δεσποτισμού, αλλά ως *βιολογική* ποινή για την αδυναμία» (υπογραμμίσεις δικές μου). Οι επαναστάσεις, επομένως, κατευθύνονταν εναντίον των κατεστημένων δυνάμεων «μόνο εκ πρώτης όψεως». Το αληθινό τους «αποτέλεσμα ήταν να δώσουν στη Δύναμη νέο σφρίγος και έρεισμα και να γκρεμίσουν τα εμπόδια που είχαν αναστείλει επί μακρόν την ανάπτυξή της»[101]. Όταν ο Φανόν κάνει λόγο για τη «δημιουργική μανία» που ενυπάρχει στη βίαιη δράση, εξακολουθεί να σκέπτεται σύμφωνα μ' αυτή την παράδοση[102].

Τίποτα, κατά τη γνώμη μου, δεν θα μπορούσε να είναι θεωρητικά πιο επικίνδυνο από την παράδοση της οργανικής σκέψης στα πολιτικά ζητήματα, μέσω της οποίας η δύναμη και η βία ερμηνεύονται με βιολογικούς όρους. Όπως εννοούνται σήμερα

αυτοί οι όροι, η ζωή και η υποτιθέμενη δημιουργικότητά της είναι ο κοινός παρονομαστής τους, έτσι ώστε η βία δικαιολογείται με βάση τη δημιουργικότητα. Οι οργανικές μεταφορές με τις οποίες είναι διαποτισμένη όλη η σημερινή συζήτηση αυτών των θεμάτων, ιδίως των ταραχών –η ιδέα μιας «άρρωστης κοινωνίας», της οποίας οι ταραχές είναι συμπτώματα, όπως ο πυρετός είναι σύμπτωμα μιας νόσου–, εν τέλει μόνο τη βία μπορούν να προαγάγουν. Έτσι η διαμάχη μεταξύ εκείνων που προτείνουν βίαια μέσα για την αποκατάσταση του «νόμου και της τάξης» και εκείνων που προτείνουν μη βίαιες μεταρρυθμίσεις αρχίζει να ηχεί δυσοίωνα σαν συζήτηση μεταξύ δύο γιατρών που εξετάζουν τα σχετικά πλεονεκτήματα της χειρουργικής επέμβασης έναντι της φαρμακευτικής αγωγής στον ασθενή τους. Όσο πιο άρρωστος υποτίθεται ότι είναι ο ασθενής, τόσο πιθανότερο είναι ότι την τελευταία λέξη θα την έχει ο χειρουργός. Επιπλέον, όσο μιλάμε με μη πολιτικούς, βιολογικούς όρους, οι υμνητές της βίας μπορούν να επικαλούνται το αναντίρρητο γεγονός ότι στο βασίλειο της φύσης η καταστροφή και η δημιουργία δεν είναι παρά δύο όψεις της φυσικής διαδικασίας, οπότε η συλλογική βίαιη δράση, πέρα από τα εγγενή της θέλγητρα, ενδέχεται να εμφανιστεί ως μια προϋπόθεση για τη συλλογική ζωή του ανθρώπινου γένους τόσο φυσική όσο ο αγώνας επιβίωσης και ο βίαιος θάνατος για τη συνέχιση της ζωής στο ζωικό βασίλειο.

Ο κίνδυνος να παρασυρθούμε από την απατηλή αληθοφάνεια των οργανικών μεταφορών είναι ιδιαίτερα μεγάλος εκεί όπου εμπλέκεται το φυλετικό ζήτημα. Ο ρατσισμός, λευκός ή μαύρος, είναι εξ ορισμού γεμάτος βία διότι αντιτίθεται σε φυσικά οργανικά δεδομένα –ένα λευκό ή ένα μαύρο δέρμα– τα οποία καμιά πειθώ ή δύναμη δεν θα μπορούσε να αλλάξει. Το μόνο που μπορεί να κάνει κανείς, όταν φτάσει ο κόμπος στο χτένι, είναι να εξολοθρεύσει τους φορείς τους. Ο ρατσισμός,

σε αντιδιαστολή προς τη ράτσα, δεν είναι ένα δεδομένο της ζωής αλλά μια ιδεολογία, και η δράση στην οποία οδηγεί δεν συνίσταται σε αντανακλαστικές ενέργειες αλλά σε εσκεμμένες πράξεις βασισμένες σε ψευδοεπιστημονικές θεωρίες. Η βία στη διαφυλετική αναμέτρηση είναι πάντα δολοφονική, αλλά δεν είναι «ανορθολογική»· είναι η λογική και η ορθολογική συνέπεια του ρατσισμού, με τον οποίο δεν εννοώ κάποιες μάλλον αόριστες προκαταλήψεις εκατέρωθεν, αλλά ένα σαφές ιδεολογικό σύστημα. Υπό την πίεση της δύναμης, οι προκαταλήψεις, σε διάκριση τόσο προς τα συμφέροντα όσο και προς τις ιδεολογίες, μπορεί να υποχωρήσουν – όπως είδαμε να συμβαίνει με το εξαιρετικά επιτυχές κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα, που ήταν εντελώς μη βίαιο. («Το 1964 πια ... οι περισσότεροι Αμερικανοί ήσαν πεπεισμένοι ότι η φυλετική καθυπόταξη και, σε μικρότερο βαθμό, ο φυλετικός διαχωρισμός ήταν λάθος».)[103] Αλλά ενώ το μποϋκοτάρισμα, οι καθιστικές διαμαρτυρίες και οι διαδηλώσεις κατόρθωσαν να εξαλείψουν στον Νότο νόμους και διατάξεις βασισμένες σε διακρίσεις, απέτυχαν παταγωδώς και απέβησαν επιζήμιες όταν χρειάστηκε να αντιμετωπίσουν τις κοινωνικές συνθήκες στα μεγάλα αστικά κέντρα – τις αδυσώπητες ανάγκες των μαύρων γκέτο από τη μια πλευρά, τα υπερισχύοντα συμφέροντα λευκών ομάδων χαμηλού εισοδήματος σχετικά με τη στέγαση και την εκπαίδευση από την άλλη. Το μόνο που μπορούσε να κάνει, και όντως έκανε, ένας τέτοιος τρόπος δράσης ήταν να φέρει αυτές τις συνθήκες στο προσκήνιο, στο δρόμο, όπου το θεμελιακό ασυμβίβαστο των συμφερόντων αποκαλύφθηκε επικίνδυνα.

Αλλά ακόμη και η σημερινή βία, οι ταραχές των μαύρων και η δυνητική βία της αντίδρασης των λευκών δεν είναι για την ώρα εκδηλώσεις ρατσιστικών ιδεολογιών και της δολοφονικής λογικής τους. (Οι ταραχές, όπως έχει πρόσφατα λεχθεί, είναι

«σαφείς διαμαρτυρίες εναντίον ξεκάθαρων αδικιών»[104]· πράγματι, «η συγκράτηση και η επιλεκτικότητα, ή ... η ορθολογικότητα είναι οπωσδήποτε μεταξύ των πιο κρίσιμων χαρακτηριστικών [τους]»[105]. Και το ίδιο περίπου ισχύει για τα φαινόμενα αντίδρασης, τα οποία, ενάντια σε όλες τις προβλέψεις, δεν χαρακτηρίζονται μέχρι στιγμής από βία. Πρόκειται για την εντελώς λογική αντίδραση ορισμένων ομάδων συμφερόντων που διαμαρτύρονται λυσσαλέα επειδή καλούνται να πληρώσουν μόνες τους όλο το κόστος κακοσχεδιασμένων πολιτικών κατάργησης των φυλετικών διακρίσεων, τις συνέπειες των οποίων οι εμπνευστές τους εύκολα μπορούν να αποφύγουν.)[106] Ο μεγαλύτερος κίνδυνος προέρχεται από την άλλη κατεύθυνση· μια και η βία χρειάζεται πάντα δικαιολόγηση, μια κλιμάκωση της βίας στους δρόμους μπορεί να δώσει έδαφος σε μια αληθινά ρατσιστική ιδεολογία που θα τη δικαιολογήσει. Ο μαύρος ρατσισμός, τόσο κραυγαλέα εμφανής στο «Μανιφέστο» του James Forman, είναι μάλλον μια αντίδραση στις χαοτικές ταραχές των τελευταίων χρόνων παρά η αιτία τους. Θα μπορούσε, φυσικά, να προκαλέσει μια πραγματικά βίαιη λευκή ανταπάντηση, ο μεγαλύτερος κίνδυνος της οποίας θα ήταν ο μετασχηματισμός των λευκών προκαταλήψεων σε μια πλήρως ανεπτυγμένη ρατσιστική ιδεολογία, για την οποία «ο νόμος και η τάξη» θα καθίσταντο πράγματι απλό προσωπείο. Σ' αυτή την προς το παρόν λιγότερο πιθανή ακόμη περίπτωση, το κλίμα της κοινής γνώμης στη χώρα θα μπορούσε να χειροτερέψει σε σημείο που μια πλειοψηφία των πολιτών της θα ήταν πρόθυμη να πληρώσει το κόστος του αόρατου τρόμου ενός αστυνομικού κράτους προκειμένου ο νόμος και η τάξη να επιβληθούν στους δρόμους. Αυτό που έχουμε τώρα, μια αντίδραση της αστυνομίας πολύ βάναυση και ιδιαίτερα ορατή, δεν έχει καμιά σχέση μ' εκείνο.

Οι συμπεριφορές και τα επιχειρήματα που παρουσιάζονται

σε συγκρούσεις συμφερόντων δεν φημίζονται για την «ορθολογικότητά» τους. Τίποτε δυστυχώς δεν έχει διαψευσθεί τόσο σταθερά από την πραγματικότητα όσο η πίστη στο «πεφωτισμένο ίδιον συμφέρον», είτε στην κυριολεκτική του εκδοχή είτε στην πιο εκλεπτυσμένη μαρξική παραλλαγή του. Κάποια πείρα μαζί με λίγη σκέψη διδάσκουν απεναντίας ότι αντιβαίνει στην ίδια τη φύση του ιδίου συμφέροντος το να είναι πεφωτισμένο. Ας πάρουμε ως παράδειγμα από την καθημερινή ζωή την τρέχουσα σύγκρουση συμφερόντων μεταξύ ενοικιαστή και ιδιοκτήτη: το πεφωτισμένο συμφέρον θα εστιαζόταν σ' ένα κτίριο κατάλληλο για ανθρώπινη κατοίκηση, αλλά αυτό το συμφέρον είναι πολύ διαφορετικό, και στις περισσότερες περιπτώσεις αντίθετο, από το ίδιον συμφέρον του ιδιοκτήτη που επιζητεί υψηλό κέρδος και από εκείνο του ενοικιαστή που επιζητεί χαμηλό ενοίκιο. Η συνήθης απάντηση ενός διαιτητή, που υποτίθεται ότι εκπροσωπεί το «διαφωτισμό», δηλαδή ότι *μακροπρόθεσμα* το συμφέρον του κτιρίου είναι το *αληθινό* συμφέρον τόσο του ιδιοκτήτη όσο και του ενοικιαστή, αφήνει έξω απ' το λογαριασμό τον παράγοντα χρόνο, ο οποίος είναι υψίστης σημασίας για όλους τους εμπλεκόμενους. Το ίδιον ή προσωπικό συμφέρον αφορά το πρόσωπο, και το πρόσωπο πεθαίνει ή μετακομίζει ή πουλάει το σπίτι. Εξαιτίας της μεταβαλλόμενης κατάστασής του, δηλαδή τελικά εξαιτίας της ανθρώπινης συνθήκης της θνητότητας, το πρόσωπο *καθό* πρόσωπο δεν μπορεί να σκεφτεί με βάση το μακροπρόθεσμο συμφέρον, ήτοι το συμφέρον ενός κόσμου που επιζεί των κατοίκων του. Η φθορά τού κτιρίου είναι ζήτημα χρόνου· μια αύξηση του ενοικίου ή ένα προσωρινά χαμηλότερο ποσοστό κέρδους είναι για σήμερα ή για αύριο. Και κάτι παρόμοιο, τηρουμένων των αναλογιών, ισχύει φυσικά για τις διαμάχες εργοδοτών-εργαζομένων και τα παρόμοια. Το ίδιον συμφέρον, όταν του ζητείται να υποχωρή-

σει μπροστά στο «αληθινό» συμφέρον –δηλαδή το συμφέρον του κόσμου σε αντιδιαστολή προς εκείνο του ατόμου–, απαντά πάντοτε, Κοντά είναι το πουκάμισό μου, μα πιο κοντά το δέρμα μου. Αυτό μπορεί να μην είναι ιδιαίτερα λογικό, αλλά είναι πολύ ρεαλιστικό· είναι η όχι πολύ ευγενής αλλά αρμόζουσα απάντηση στη χρονική διαφορά ανάμεσα στην ιδιωτική ζωή των ανθρώπων και στην εντελώς διαφορετική αναμενόμενη διάρκεια ζωής του δημόσιου κόσμου. Το να περιμένει κανείς ότι οι άνθρωποι, που δεν έχουν την παραμικρή ιδέα του τί είναι η res publica, το δημόσιο πράγμα, θα συμπεριφέρονται μη βίαια και θα επιχειρηματολογούν ορθολογικά σε θέματα συμφέροντος δεν είναι ούτε ρεαλιστικό ούτε λογικό.

Η βία, όντας φύσει εργαλειακή, είναι ορθολογική στο βαθμό που είναι αποτελεσματική ως προς την επίτευξη του σκοπού ο οποίος πρέπει να τη δικαιολογήσει. Και επειδή όταν πράττουμε ποτέ δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα τις απώτερες συνέπειες των πράξεών μας, η βία μπορεί να παραμείνει ορθολογική μόνο εφόσον επιδιώκει βραχυπρόθεσμους στόχους. Η βία δεν προάγει σκοπούς, ούτε την ιστορία ή την επανάσταση, ούτε την πρόοδο ή την αντίδραση· αλλά μπορεί να χρησιμεύσει στη δραματοποίηση αδικιών και στην προσέλκυση της προσοχής του κοινού σ' αυτές. Όπως παρατήρησε κάποτε ο Conor Cruise O' Brien (σε μια συζήτηση για τη νομιμότητα της βίας στο Θέατρο των Ιδεών), μεταφέροντας ένα λόγο του William O'Brien, του ιρλανδού αγρότη και εθνικιστή αγκιτάτορα του δέκατου ένατου αιώνα: Μερικές φορές «η βία είναι ο μόνος τρόπος για να εξασφαλίσεις ότι θα ακουστεί η φωνή της μετριοπάθειας». Το να ζητάς το ανέφικτο για να επιτύχεις το εφικτό δεν φέρνει πάντα, όπως υποτίθεται,

το αντίθετο αποτέλεσμα. Και πράγματι, η βία, αντίθετα προς τα όσα προσπαθούν να μας πουν οι προφήτες της, είναι περισσότερο το όπλο της μεταρρύθμισης παρά της επανάστασης. Η Γαλλία δεν θα είχε υιοθετήσει το πιο ριζοσπαστικό νομοσχέδιο από την εποχή του Ναπολέοντα για να αλλάξει το απηρχαιωμένο εκπαιδευτικό της σύστημα, αν δεν είχαν ξεσηκωθεί οι γάλλοι φοιτητές· αν δεν είχαν γίνει οι ταραχές του εαρινού εξαμήνου, κανένας στο πανεπιστήμιο Κολούμπια δεν θα είχε διανοηθεί να δεχτεί μεταρρυθμίσεις[107]· και είναι μάλλον αλήθεια ότι στη Δυτική Γερμανία η ύπαρξη «μειονοτήτων διαφωνούντων ούτε καν γίνεται αντιληπτή αν δεν καταφύγουν στην πρόκληση»[108]. Χωρίς αμφιβολία, «η βία αποδίδει», αλλά το πρόβλημα είναι ότι αποδίδει αδιακρίτως, προωθώντας τόσο τα «μαθήματα σόουλ» και τη διδασκαλία σουαχίλι* όσο και πραγματικές μεταρρυθμίσεις. Και επειδή οι τακτικές της βίας και της αναστάτωσης έχουν νόημα μόνο για βραχυπρόθεσμους σκοπούς, είναι ακόμη πιο πιθανό ότι, όπως συνέβη πρόσφατα στις Ηνωμένες Πολιτείες, η κατεστημένη ισχύς θα ενδώσει σε ανόητα και καταφανώς επιβλαβή αιτήματα –όπως να γίνονται δεκτοί φοιτητές χωρίς τα απαραίτητα προσόντα και να εκπαιδεύονται σε ανύπαρκτα αντικείμενα–, αρκεί τέτοιες «μεταρρυθμίσεις» να μπορούν να γίνουν με σχετική ευκολία, παρά ότι η βία θα είναι αποτελεσματική ως προς τον σχετικά μακροπρόθεσμο στόχο της διαρθρωτικής αλλαγής[109]. Επιπλέον, ο κίνδυνος της βίας, ακόμη και αν αυτή κινείται συνειδητά μέσα σε ένα μη εξτρεμιστικό πλαίσιο βραχυπρόθεσμων στόχων, είναι πάντα ότι τα μέσα συνθλίβουν τον σκοπό. Αν οι στόχοι δεν επιτευχθούν γρήγορα, το αποτέλεσμα

---

* Σ.τ.μ.: Παραδείγματα αντικειμένων μάθησης που παραπέμπουν στην «αφροαμερικανική» κουλτούρα και απευθύνονται προνομιακά στον μαύρο πληθυσμό.

δεν θα είναι απλώς η ήττα αλλά η εισαγωγή της πρακτικής της βίας σε ολόκληρο το πολιτικό σώμα. Οι πράξεις είναι μη αναστρέψιμες και η επιστροφή στο status quo σε περίπτωση ήττας δεν είναι ποτέ πιθανή. Η πρακτική της βίας, όπως κάθε πράξη, αλλάζει τον κόσμο, αλλά η πιθανότερη αλλαγή είναι στην κατεύθυνση ενός πιο βίαιου κόσμου.

Τέλος –για να επιστρέψω στην παλαιότερη καταγγελία του συστήματος αυτού καθεαυτό από τον Σορέλ και τον Παρέτο–, όσο μεγαλύτερη είναι η γραφειοκρατικοποίηση της δημόσιας ζωής, τόσο μεγαλύτερη θα είναι η έλξη που ασκεί η βία. Σε μια πλήρως αναπτυγμένη γραφειοκρατία δεν απομένει κανένας που θα μπορούσε να συζητήσει με τους ενδιαφερόμενους, να δεχτεί διαμαρτυρίες, να υποστεί τις πιέσεις της δύναμης. Η γραφειοκρατία είναι εκείνη η μορφή διακυβέρνησης όπου όλοι στερούνται την πολιτική ελευθερία, τη δύναμη να δράσουν· διότι η εξουσία του Κανενός δεν είναι μη εξουσία, κι εκεί όπου όλοι είναι εξίσου ανίσχυροι έχουμε μια τυραννίδα χωρίς τύραννο. Το κρίσιμο χαρακτηριστικό των φοιτητικών εξεγέρσεων σε όλο τον κόσμο είναι ότι παντού στρέφονται κατά της άρχουσας γραφειοκρατίας. Αυτό εξηγεί εκείνο που εκ πρώτης όψεως φαίνεται τόσο ανησυχητικό – ότι οι εξεγέρσεις στις Ανατολικές χώρες απαιτούν εκείνες ακριβώς τις ελευθερίες του λόγου και της σκέψης τις οποίες οι εξεγερμένοι νέοι στη Δύση περιφρονούν λέγοντας πως δεν έχουν σημασία. Στο επίπεδο των ιδεολογιών, η όλη κατάσταση είναι συγκεχυμένη· δεν είναι όμως τόσο αν ξεκινήσουμε από το προφανές γεγονός ότι οι τεράστιοι κομματικοί μηχανισμοί έχουν καταφέρει παντού να ακυρώσουν τη φωνή των πολιτών, ακόμη και σε χώρες όπου η ελευθερία του λόγου και του συνέρχεσθαι είναι ακόμη άθικτη. Οι διαφωνούντες και αντιστεκόμενοι στις Ανατολικές χώρες απαιτούν ελευθερία λόγου και σκέψης ως προκαταρκτικούς όρους

για πολιτική δράση· οι επαναστάτες στη Δύση ζουν υπό συνθήκες όπου αυτοί οι όροι δεν ανοίγουν πλέον διαύλους για δράση, για την ουσιαστική άσκηση της ελευθερίας. Εκείνο που μετράει γι' αυτούς είναι όντως η «Praxisentzug», η αναστολή της δράσης, όπως την αποκάλεσε προσφυώς ένας γερμανός φοιτητής, ο Jens Litten[110]. Ο μετασχηματισμός της διακυβέρνησης σε διοίκηση, ή των δημοκρατιών σε γραφειοκρατίες, και η καταστροφική συρρίκνωση του δημόσιου χώρου που τη συνόδευσε έχουν μια μακρά και περίπλοκη ιστορία σε όλη τη νεότερη εποχή· και η διαδικασία αυτή έχει επιταχυνθεί σημαντικά τα τελευταία εκατό χρόνια με την άνοδο των κομματικών γραφειοκρατιών. (Εβδομήντα χρόνια πριν, ο Παρέτο αναγνώριζε ότι «η ελευθερία ... με την οποία εννοώ τη δύναμη να πράττει κανείς, συρρικνώνεται κάθε μέρα, για όλους εκτός από τους κακοποιούς, στις λεγόμενες ελεύθερες και δημοκρατικές χώρες»)[111]. Αυτό που κάνει τον άνθρωπο πολιτικό ον είναι η ικανότητά του να πράττει· τον καθιστά ικανό να συναναστρέφεται τους ομότιμούς του, να πράττει από κοινού και να ξανοίγεται σε στόχους και εγχειρήματα που δεν θα του περνούσαν ποτέ από το νου, κι ακόμη λιγότερο από τους πόθους της ψυχής του, αν δεν ήταν προικισμένος με αυτό το χάρισμα – να ξεκινάει κάτι καινούργιο. Για να μιλήσουμε φιλοσοφικά, η πράξη είναι η ανθρώπινη απάντηση στο γεγονός ότι έχουμε γεννηθεί. Καθώς όλοι ερχόμαστε στον κόσμο μέσω της γέννησης, ως νεοφερμένοι και ως απαρχές, είμαστε ικανοί να αρχίσουμε κάτι καινούργιο· χωρίς το γεγονός της γέννησης δεν θα γνωρίζαμε καν τι είναι καινοτομία, κάθε «δράση» θα ήταν ή απλή συμπεριφορά ή συντήρηση. Καμιά άλλη ικανότητα εκτός από τη γλώσσα, ούτε η λογική ούτε η συνείδηση, δεν μας διακρίνει τόσο ριζικά απ' όλα τα ζωικά είδη. Να πράττεις και να αρχίζεις δεν είναι το ίδιο, αλλά είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους.

Καμιά από τις ιδιότητες της δημιουργικότητας δεν εκφράζεται επαρκώς με μεταφορές που αντλούνται από τη διαδικασία της ζωής. Όσο δημιουργική υποτίθεται πως είναι η γέννα, άλλο τόσο εξοντωτικός είναι ο θάνατος· δεν πρόκειται παρά για διαφορετικές φάσεις του ίδιου, αέναα επαναλαμβανόμενου κύκλου, ο οποίος συνέχει όλα τα έμβια όντα σαν να ήσαν μαγεμένα. Ούτε η βία ούτε η δύναμη είναι φυσικά φαινόμενα, δηλαδή εκδηλώσεις της διαδικασίας της ζωής· ανήκουν στο πολιτικό πεδίο των ανθρώπινων πραγμάτων, που την ουσιαστικά ανθρώπινη ποιότητά τους εξασφαλίζει η ικανότητα του ανθρώπου να πράττει, να αρχίζει κάτι καινούργιο. Και νομίζω πως μπορεί να δειχθεί ότι καμιά άλλη ανθρώπινη ικανότητα δεν έχει υποφέρει σε τέτοιο βαθμό από την πρόοδο της νεότερης εποχής, διότι η πρόοδος, όπως έχουμε φθάσει να την εννοούμε, σημαίνει αύξηση, μια αδυσώπητη πορεία προς το ολοένα περισσότερο, ολοένα μεγαλύτερο. Όσο μεγαλύτερη γίνεται μια χώρα ως προς τον πληθυσμό, τα αντικείμενα και τα αποκτήματά της, τόσο μεγαλύτερη θα είναι η ανάγκη για διοίκηση και μαζί της η ανώνυμη δύναμη των διοικούντων. Ο τσέχος συγγραφέας Pavel Kohout, γράφοντας στο αποκορύφωμα του τσεχοσλοβακικού πειράματος πάνω στην ελευθερία, όρισε τον «ελεύθερο πολίτη» ως «Πολίτη-Συνκυβερνήτη». Δεν εννοούσε τίποτε περισσότερο ή τίποτε λιγότερο από τη «συμμετοχική δημοκρατία» για την οποία τόσα έχουμε ακούσει τα τελευταία χρόνια στη Δύση. Ο Kohout πρόσθεσε ότι αυτό που χρειάζεται ο κόσμος σήμερα περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο μπορεί να είναι ένα «νέο παράδειγμα» έτσι ώστε «η επόμενη χιλιετία να μην καταντήσει μια εποχή υπερπολιτισμένων πιθήκων» – ή, ακόμη χειρότερα, «μια εποχή όπου ο άνθρωπος θα μετατραπεί σε κοτόπουλο ή ποντίκι», εξουσιαζόμενος από μια «ελίτ» που αντλεί τη δύναμή της «από τις σοφές συμβουλές ... διανοητικών βοηθών», οι οποίοι πιστεύουν πράγματι

ότι οι άνθρωποι που μετέχουν στις δεξαμενές σκέψης είναι σκεπτόμενοι και ότι οι υπολογιστές μπορούν να σκεφτούν»· «οι συμβουλές μπορεί να αποδειχθούν απίστευτα δόλιες και, αντί να επιδιώκουν ανθρώπινους σκοπούς, μπορεί να επιδιώκουν να λύσουν εντελώς αφηρημένα προβλήματα που είχαν μετασχηματιστεί με απρόβλεπτο τρόπο στον τεχνητό εγκέφαλο»[112].

Αυτό το νέο παράδειγμα δεν θα μας το εξασφαλίσει διόλου η πρακτική της βίας, αν και τείνω να πιστεύω ότι η εξύμνηση της βίας στις μέρες μας οφείλεται κατά μέγα μέρος στην οδυνηρή ματαίωση της ικανότητας του πράττειν στον νεότερο κόσμο. Η απλή αλήθεια είναι ότι οι ταραχές στα γκέτο και οι εξεγέρσεις στα πανεπιστήμια κάνουν «τους ανθρώπους να νιώθουν ότι δρουν από κοινού με τρόπο που σπάνια μπορούν»[113]. Δεν γνωρίζουμε αν αυτά τα περιστατικά είναι οι απαρχές κάτι καινούργιου –το «νέου παραδείγματος»– ή ο επιθανάτιος ρόγχος μιας ικανότητας την οποία το ανθρώπινο γένος κινδυνεύει να χάσει. Όπως έχουν σήμερα τα πράγματα, όταν βλέπουμε πώς βουλιάζουν οι υπερδυνάμεις κάτω από το τερατώδες βάρος της ίδιας της μεγέθυνσής τους, φαίνεται ότι το «νέο παράδειγμα» έχει πιθανότητες να εμφανιστεί –αν είναι να συμβεί κάτι τέτοιο– σε μια μικρή χώρα, ή σε μικρούς, σαφώς προσδιορισμένους τομείς στις μαζικές κοινωνίες των μεγάλων δυνάμεων.

Οι διαδικασίες αποσύνθεσης που έχουν γίνει τόσο εμφανείς τα τελευταία χρόνια – η παρακμή των δημόσιων υπηρεσιών (σχολεία, αστυνομία, ταχυδρομεία, αποκομιδή απορριμμάτων, συγκοινωνίες κτλ.)· οι θάνατοι από τροχαία δυστυχήματα και τα κυκλοφοριακά προβλήματα στις πόλεις· η ρύπανση της ατμόσφαιρας και των υδάτων – είναι τα αποτελέσματα που προκύπτουν αυτομάτως από τις ανάγκες των μαζικών κοινωνιών τις οποίες κανείς δεν μπορεί πια να διαχειριστεί. Συνοδεύονται δε, και συχνά επιταχύνονται, από την ταυτόχρονη παρακμή των

ποικίλων κομματικών συστημάτων, που είναι όλα λίγο-πολύ πρόσφατης προέλευσης και σχεδιασμένα να εξυπηρετούν τις πολιτικές ανάγκες μαζικών πληθυσμών – στη Δύση, να κάνουν δυνατή την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση, εφόσον η άμεση δημοκρατία δεν αρμόζει πλέον διότι «η αίθουσα δεν τους χωράει όλους» (John Selden)· και στις Ανατολικές χώρες, να κάνουν πιο αποτελεσματική την απόλυτη εξουσία πάνω σε αχανείς περιοχές. Το μεγάλο μέγεθος είναι τρωτό· ρωγμές στη δομή της ισχύος όλων των χωρών, με εξαίρεση τις μικρές, ανοίγουν και διευρύνονται. Κι ενώ κανένας δεν μπορεί να πει με βεβαιότητα πού και πότε τα πράγματα φτάνουν στα όρια της κατάρρευσης, μπορούμε να παρατηρήσουμε, σχεδόν να μετρήσουμε, πώς η κραταιότητα και η ανθεκτικότητα καταστρέφονται ύπουλα, διαρρέοντας, τρόπον τινά, σταγόνα σταγόνα από τους θεσμούς μας.

Επιπλέον, έχουμε την πρόσφατη άνοδο ενός περίεργου εθνικισμού νέου τύπου, που συνήθως θεωρείται στροφή προς τα δεξιά, αλλά μάλλον πρόκειται για ένδειξη μιας αυξανόμενης, οικουμενικής δυσφορίας κατά του «μεγάλου μεγέθους» σαν τέτοιου. Ενώ στο παρελθόν τα εθνικά αισθήματα είχαν την τάση να ενώνουν διάφορες εθνοτικές ομάδες εστιάζοντας τις πολιτικές τους διαθέσεις στο έθνος ως όλον, παρατηρούμε τώρα ότι ένας εθνοτικός «εθνικισμός» αρχίζει να απειλεί με διάλυση τα παλαιότερα και καλύτερα εδραιωμένα έθνη-κράτη. Οι Σκωτσέζοι και οι Ουαλλοί, οι Βρετόνοι και οι Προβηγκιανοί, εθνοτικές ομάδες των οποίων η επιτυχής αφομοίωση υπήρξε προϋπόθεση για την άνοδο του έθνους-κράτους και φαινόταν εντελώς εξασφαλισμένη, στρέφονται προς την αυτονομία εξεγειρόμενοι εναντίον των συγκεντρωτικών κυβερνήσεων του Λονδίνου και του Παρισιού. Και ακριβώς όταν ο συγκεντρωτισμός, υπό την επίδραση του μεγάλου μεγέθους, αποδείχθηκε επιζήμιος για τους ίδιους τους στόχους του, τούτη εδώ η χώρα, θεμελιωμένη,

σύμφωνα με την ομοσπονδιακή αρχή, πάνω στο διαχωρισμό των εξουσιών και ισχυρή όσο εκείνη ήταν σεβαστή, ρίχτηκε απερίσκεπτα, κάτω από την ομόφωνη επιδοκιμασία όλων των «προοδευτικών» δυνάμεων, στο νέο, για την Αμερική, πείραμα της συγκεντρωτικής διοίκησης – με την ομοσπονδιακή κυβέρνηση να αποδυναμώνει τις εξουσίες των πολιτειών και την εκτελεστική εξουσία να διαβρώνει τις εξουσίες του Κογκρέσου[114]. Λες κι αυτή η πιο επιτυχημένη ευρωπαϊκή αποικία επιθύμησε να συμμεριστεί τη μοίρα των μητροπόλεων στην παρακμή τους, επαναλαμβάνοντας με μεγάλη σπουδή τα ίδια ακριβώς λάθη που είχαν βαλθεί να διορθώσουν και να εξαλείψουν οι θεμελιωτές του Συντάγματος.

Όποια κι αν είναι τα διοικητικά πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα του συγκεντρωτισμού, το πολιτικό του αποτέλεσμα είναι πάντα το ίδιο: η μονοπώληση της δύναμης προκαλεί το στέρεμα ή το ξεθύμασμα όλων των αυθεντικών πηγών δύναμης στη χώρα. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, που βασίζονται σε μια μεγάλη πολλαπλότητα δυνάμεων και στους αμοιβαίους ελέγχους και τις ισορροπίες τους, διαπιστώνουμε όχι απλώς ότι διαλύονται οι δομές της ισχύος, αλλά και ότι η δύναμη, φαινομενικά ακόμη άθικτη και ελεύθερη να εκδηλώνεται, χάνει τον έλεγχο και γίνεται αναποτελεσματική. Η αναφορά στην αδυναμία της δύναμης δεν είναι πλέον πνευματώδης παραδοξολογία. Η εκστρατεία που ανέλαβε ο γερουσιαστής Eugene McCarthy το 1968 για «να δοκιμάσει το σύστημα» έφερε στην επιφάνεια τη λαϊκή δυσφορία εναντίον των ιμπεριαλιστικών περιπετειών, αποτέλεσε τον ενωτικό κρίκο μεταξύ της αντίστασης μέσα στη Γερουσία και της αντίστασης στους δρόμους, επέβαλε μια, προσωρινή τουλάχιστον, θεαματική αλλαγή πολιτικής κι έδειξε πόσο γρήγορα η πλειονότητα των εξεγερμένων νέων μπορούσαν να βγουν από την αποξένωση, αρπάζοντας

αυτή την πρώτη ευκαιρία, όχι για να καταργήσουν το σύστημα, αλλά για να το κάνουν να ξαναδουλέψει. Κι όμως, όλη αυτή η δύναμη μπόρεσε να συντριβεί από την κομματική γραφειοκρατία, η οποία, ενάντια σε κάθε παράδοση, προτίμησε να χάσει τις προεδρικές εκλογές με έναν μη δημοφιλή υποψήφιο που τύχαινε να είναι κομματόσκυλο. (Κάτι παρόμοιο συνέβη όταν ο Ροκφέλλερ έχασε το χρίσμα του υποψηφίου από τον Νίξον στο συνέδριο των Ρεπουμπλικάνων.)

Υπάρχουν άλλα παραδείγματα αποκαλυπτικά των περίεργων αντιφάσεων που είναι εγγενείς στην αδυναμία της δύναμης. Χάρη στην τεράστια αποτελεσματικότητα της ομαδικής εργασίας στις επιστήμες, η οποία είναι ίσως η πιο ξεχωριστή αμερικανική συμβολή στη σύγχρονη επιστήμη, μπορούμε να ελέγχουμε τις πιο περίπλοκες διαδικασίες με μια ακρίβεια που κάνει τα ταξίδια στη σελήνη λιγότερο επικίνδυνα από τις συνήθεις εκδρομές του σαββατοκύριακου· αλλά η υποτιθέμενη «μεγαλύτερη δύναμη στον κόσμο» είναι ανίκανη να τερματίσει έναν πόλεμο, σαφώς καταστροφικό για όλους τους εμπλεκόμενους, σε μια από τις μικρότερες χώρες του κόσμου. Είναι σαν να μας έχουν κάνει μάγια που μας επιτρέπουν να κάνουμε το «αδύνατο» υπό τον όρο ότι χάνουμε την ικανότητα να κάνουμε το δυνατό, να επιτυγχάνουμε αφάνταστους, εκπληκτικούς άθλους υπό τον όρο ότι δεν είμαστε πλέον σε θέση να ασχοληθούμε όπως πρέπει με τις καθημερινές μας ανάγκες. Αν η δύναμη έχει κάτι να κάνει με το «*θέλουμε*-και-μπορούμε», σε αντιδιαστολή προς το απλό «μπορούμε», τότε πρέπει να παραδεχτούμε ότι η δύναμή μας έχει γίνει αδύναμη. Οι πρόοδοι που έχει κάνει η επιστήμη δεν έχουν τίποτα να κάνουν με το «θέλω»· ακολουθούν τους δικούς τους αμείλικτους νόμους, υποχρεώνοντάς μας να κάνουμε ό,τι μπορούμε, ανεξάρτητα από τις συνέπειες. Μήπως το «θέλω» και το «μπορώ» έχουν διακόψει τις σχέσεις τους; Μήπως είχε

δίκιο ο Βαλερύ όταν έλεγε πενήντα χρόνια πριν: «On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes»; («Μπορεί να πει κανείς ότι όλα όσα ξέρουμε, δηλαδή όλα όσα έχουμε τη δύναμη να κάνουμε, στράφηκαν τελικά εναντίον αυτού που είμαστε».)

Και πάλι, δεν γνωρίζουμε πού θα μας οδηγήσουν αυτές οι εξελίξεις, γνωρίζουμε όμως, ή θα έπρεπε να γνωρίζουμε, ότι κάθε μείωση της δύναμης είναι μια ανοιχτή πρόσκληση στη βία – έστω και μόνο για το λόγο ότι αυτοί που έχουν τη δύναμη και τη νιώθουν να γλιστράει από τα χέρια τους, είτε είναι η κυβέρνηση είτε οι κυβερνώμενοι, το έβρισκαν πάντα δύσκολο να αντισταθούν στον πειρασμό να την αντικαταστήσουν με τη βία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

I

1. Harvey Wheeler, «The Strategic Calculators», στο Nigel Calder, *Unless Peace Comes*, Νέα Υόρκη, 1968, σ. 109.

2. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), Μέρος ΙΙ, κεφ. 3.

3. Όπως επισημαίνει ο στρατηγός André Beaufre στο «Battlefields of the 1980s»: Μόνο «στα μέρη του κόσμου που δεν καλύπτονται από πυρηνική αποτρεπτική δύναμη» είναι ακόμη δυνατός ο πόλεμος, και ακόμη κι αυτός «ο συμβατικός πόλεμος», παρά τη φρίκη του, στην πραγματικότητα ήδη περιορίζεται από τη διαρκή απειλή της κλιμάκωσής του σε πυρηνικό πόλεμο (στο Calder, *ό.π.*, σ. 3).

4. Το *Report from Iron Mountain*, Νέα Υόρκη, 1967, η σάτιρα για τον τρόπο με τον οποίο σκέπτονται τα μέλη της Rand Corporation και άλλων «δεξαμενών σκέψης», βρίσκεται μάλλον πιο κοντά στην πραγματικότητα, με τη «διστακτική ματιά που ρίχνει πάνω από το χείλος της ειρήνης», απ' ό,τι οι περισσότερες «σοβαρές» μελέτες. Το βασικό του επιχείρημα, ότι ο πόλεμος είναι τόσο ουσιαστικός για τη λειτουργία της κοινωνίας μας που δεν τολμούμε να τον καταργήσουμε, εκτός αν ανακαλύψουμε ακόμη πιο φονικούς τρόπους αντιμετώπισης των προβλημάτων μας, θα σοκάρει μόνο εκείνους που έχουν ξεχάσει σε ποιο βαθμό η κρίση της ανεργίας στη Μεγάλη Ύφεση λύθηκε μόνο μέσω της έκρηξης του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, ή εκείνους που παραβλέπουν βολικά ή υποβαθμίζουν σοφιστικά την έκταση της παρούσας λανθάνουσας ανεργίας, η οποία καλύπτεται από διάφορες μορφές επιδοτήσεων.

5. Noam Chomsky στο *American Power and the New Mandarins*, Νέα Υόρκη, 1969· Richard N. Goodwin, βιβλιοκρισία για το Thomas C. Schelling, *Arms and Influence*, Yale, 1966, στο *The New Yorker*, 17 Φεβρουαρίου 1968.

6. Υπάρχει φυσικά μεγάλη βιβλιογραφία για τον πόλεμο και τις πολεμικές επιχειρήσεις, ασχολείται όμως με τα εργαλεία της βίας κι όχι με τη βία αυτή καθαυτή.

7. Βλ. Engels, *ό.π.*, Μέρος ΙΙ, κεφ. 4.

8. Wheeler, *ό.π.*, σ. 107· Engels, *ό.π.*

9. Andrei D. Sakharov, *Progress, Coexistence, and Intellectual Freedom*, Νέα Υόρκη, 1968, σ. 36.

10. Wheeler, *ό.π.*

11. Nigel Calder, «The New Weapons», *ό.π.*, σ. 239.

12. M. W. Thring, «Robots on the March», στο Calder, *ό.π.*, σ. 169.

13. Vladimir Dedijer, «The Poor Man's Power», στο Calder, *ό.π.*, σ. 29.

14. Την πρώιμη αυτή παρατήρηση του Ένγκελς, που βρίσκεται σε χειρόγραφο του 1847, την οφείλω στο Jacob Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Βόννη, 1963.

15. Είναι πολύ ενδεικτικό ότι ο Χέγκελ κάνει λόγο σ' αυτό το πλαίσιο για «Sichselbstproduzieren». Βλ. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, εκδ. Hoffmeister, σ. 114, Λειψία, 1938.

16. Βλ. Παράρτημα Ι.

17. Βλ. Παράρτημα ΙΙ.

18. Ο Noam Chomsky σωστά σημειώνει μεταξύ των κινήτρων της ανοιχτής εξέγερσης την άρνηση «να πάρει κανείς τη θέση του δίπλα στον "καλό Γερμανό" που όλοι έχουμε μάθει να περιφρονούμε». *Ό.π.*, σ. 368.

19. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (1961), έκδοση Grove Press, 1968, σ. 61. Χρησιμοποιώ αυτό το έργο λόγω της μεγάλης επιρροής του στην τωρινή γενιά των φοιτητών. Ο ίδιος ο Fanon ωστόσο έχει πολύ περισσότερες αμφιβολίες σχετικά με τη βία απ' ό,τι οι θαυμαστές του. Φαίνεται ότι μόνο το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου, «Σχετικά με τη βία», έχει διαβαστεί ευρέως. Ο Fanon έχει επίγνωση της «άκρατης και ολοκληρωτικής βαναυσότητας, [η οποία] αν δεν καταπολεμηθεί αμέσως, οδηγεί αναπόφευκτα στην ήττα του κινήματος μέσα σε λίγες εβδομάδες» (σ. 147).

Για την πρόσφατη κλιμάκωση της βίας στο φοιτητικό κίνημα βλ. την ενδιαφέρουσα σειρά «Gewalt» στο γερμανικό ειδησεογραφικό

περιοδικό *Der Spiegel* (10 Φεβρουαρίου, 1969 κ.ε.), και τη σειρά «Mit dem Latein am Ende» (αριθμ. 26 και 27, 1969).

20. Βλ. Παράρτημα ΙΙΙ.

21. Το τελευταίο από αυτά τα επίθετα θα είχε νόημα αν χρησιμοποιείτο με περιγραφικές προθέσεις. Πίσω του ωστόσο βρίσκεται η ψευδαίσθηση της κοινωνίας των ελεύθερων παραγωγών του Μαρξ, η απελευθέρωση των παραγωγικών δυνάμεων της κοινωνίας, η οποία στην πραγματικότητα έχει επιτευχθεί, όχι με την επανάσταση, αλλά με την επιστήμη και την τεχνολογία. Επιπλέον, η απελευθέρωση αυτή δεν επιταχύνεται, αλλά επιβραδύνεται σοβαρά σε όλες τις χώρες που πέρασαν από επανάσταση. Με άλλα λόγια, πίσω από την καταγγελία της κατανάλωσης κρύβεται η εξιδανίκευση της παραγωγής, και μαζί της η παλιά θεοποίηση της παραγωγικότητας και της δημιουργικότητας. «Η χαρά της καταστροφής είναι δημιουργική χαρά» – ναι όντως, αν πιστεύει κανείς ότι «η χαρά της εργασίας» είναι παραγωγική· η καταστροφή είναι σχεδόν η μόνη εναπομείνασα «εργασία» η οποία μπορεί να γίνει με απλά εργαλεία χωρίς τη βοήθεια μηχανών, αν και οι μηχανές κάνουν βέβαια αυτή τη δουλειά πολύ αποτελεσματικότερα.

22. Αυτή η όρεξη για δράση είναι ιδιαίτερα εμφανής σε μικρές και σχετικά ακίνδυνες επιχειρήσεις. Οι φοιτητές τα έβαλαν επιτυχώς με τις αρχές μιας πανεπιστημιούπολης που πλήρωναν τους εργαζόμενους στην καφετέρια, στα κτίρια και στα γήπεδα λιγότερο από το νόμιμο κατώτατο ημερομίσθιο. Η απόφαση των φοιτητών του Μπέρκλεϋ να συμμετάσχουν στον αγώνα για τη μετατροπή ενός άδειου οικοπέδου ιδιοκτησίας του πανεπιστημίου σε «Δημοτικό Πάρκο» θα πρέπει να θεωρηθεί ως μία απ' αυτές τις επιχειρήσεις, παρά το γεγονός ότι προκάλεσε τη χειρότερη αντίδραση μέχρι τώρα εκ μέρους των αρχών. Κρίνοντας από το περιστατικό του Μπέρκλεϋ, φαίνεται ότι ακριβώς τέτοιες «μη πολιτικές» πράξεις ενώνουν το φοιτητικό σώμα πίσω από μια ριζοσπαστική πρωτοπορία. «Ένα φοιτητικό δημοψήφισμα, που γνώρισε το μεγαλύτερο ποσοστό συμμετοχής στην ιστορία των φοιτητικών ψηφοφοριών, έδειξε ότι το 85% των σχεδόν 15.000 φοιτητών που ψήφισαν ήσαν υπέρ της χρήσης του οικοπέδου» ως δημοτικού πάρκου. Βλ. την έξοχη παρουσίαση των Sheldon Wolin και

John Schaar «Berkeley: The Battle of People's Park», *New York Review of Books*, 19 Ιουνίου, 1969.

23. Βλ. Παράρτημα IV.

24. Κατά τον Jerome Lettvin, του M.I.T., *Times Magazine* της Νέας Υόρκης, 18 Μαΐου, 1969.

25. Βλ. Παράρτημα V.

26. Η σταθερή μετατόπιση της βασικής έρευνας από τα πανεπιστήμια στα βιομηχανικά εργαστήρια είναι πολύ σημαντική και ενδεικτική του ζητήματος.

27. *Ό.π.*

28. Stephen Spender, *The Year of the Young Rebels*, Νέα Υόρκη, 1969, σ. 179.

29. George Wald, στο *The New Yorker*, 22 Μαρτίου 1969.

30. Βλ. Παράρτημα VI.

31. Βλ. Παράρτημα VII.

32. Βλ. Παράρτημα VIII.

33. Βλ. την έκθεση της *Εθνικής Επιτροπής για τα αίτια και την πρόληψη της βίας*, Ιούνιος 1969, όπως αναφέρεται στους *Times* της Νέας Υόρκης, 6 Ιουνίου 1969.

34. Fanon, *ό.π.*, σσ. 130, 129, και 69, αντίστοιχα.

35. Fanon, *ό.π.*, σσ. 37 κ.ε., 53.

36. Βλ. Παράρτημα IX.

37. Παγιδευμένοι μεταξύ των δύο υπερδυνάμεων και εξίσου απογοητευμένοι από την Ανατολή και την Δύση, οι φοιτητές «αναπόφευκτα αναζητούν κάποια τρίτη ιδεολογία, από την Κίνα του Μάο ή την Κούβα του Κάστρο» (Spender, *ό.π.*, σ. 92). Οι κραυγές τους για τον Μάο, τον Κάστρο, τον Τσε Γκεβάρα και τον Χο Τσι Μινχ μοιάζουν με ψευδοθρησκευτικές επικλήσεις για σωτήρες από έναν άλλο κόσμο· θα φώναζαν και για τον Τίτο αν η Γιουγκοσλαβία ήταν πιο μακριά και πιο απρόσιτη. Η περίπτωση του κινήματος Μαύρη Δύναμη είναι διαφορετική. Η ιδεολογική της δέσμευση στην ανύπαρκτη «Ενότητα του Τρίτου Κόσμου» δεν είναι απλή ρομαντική ανοησία. Εκφράζει το προφανές συμφέρον που έχει από τη διχοτομία μαύρων-λευκών· κι αυτό φυσικά είναι απλώς τάση φυγής – απόδραση σ' έναν ονειρικό

κόσμο όπου οι Νέγροι θα αποτελούσαν τη συντριπτική πλειονότητα του παγκόσμιου πληθυσμού.

38. Φαίνεται ότι για παρόμοια ασυνέπεια θα μπορούσαν να κατηγορηθούν ο Μαρξ και ο Λένιν. Μήπως ο Μαρξ δεν εξύμνησε την Κομμούνα του Παρισιού του 1871 και ο Λένιν δεν ήθελε να παραχωρήσει «όλη την εξουσία στα σοβιέτ»; Αλλά για τον Μαρξ η Κομμούνα δεν ήταν τίποτε παραπάνω από ένα μεταβατικό όργανο επαναστατικής δράσης, «ένας μοχλός για το ξερίζωμα των οικονομικών θεμελίων τής ... ταξικής κυριαρχίας», που ο Ένγκελς σωστά τον ταύτισε με την παρομοίως μεταβατική «δικτατορία του προλεταριάτου» (βλ. *The Civil War in France*, στο Karl Marx και F. Engels, *Selected Works*, Λονδίνο, 1950, τόμ. Ι, σσ. 474 και 440, αντίστοιχα). Η περίπτωση του Λένιν είναι πιο περίπλοκη. Ωστόσο, ο Λένιν ήταν αυτός που αποδυνάμωσε τα σοβιέτ και παραχώρησε όλη την εξουσία στο κόμμα.

39. «Η επαναστατική τους ιδέα», όπως λέει ο Spender (*ό.π.*, σ. 114), «είναι το ηθικό πάθος». Ο Noam Chomsky (*ό.π.*, σ. 368) παραθέτει στοιχεία: «Το γεγονός είναι ότι τα περισσότερα από τα χίλια στρατολογικά δελτία και άλλα έγγραφα που παραδόθηκαν στο Υπουργείο Δικαιοσύνης στις 20 Οκτωβρίου [1967] προέρχονταν από άνδρες που μπορούν να αποφύγουν τη στράτευση αλλά που επέμεναν να μοιραστούν τη μοίρα των λιγότερο προνομιούχων». Το ίδιο ίσχυε και για τόσες διαδηλώσεις και καθιστικές διαμαρτυρίες εναντίον της στράτευσης στα πανεπιστήμια και στα κολλέγια. Η κατάσταση σε άλλες χώρες είναι παρόμοια. Το περιοδικό *Der Spiegel* περιγράφει, για παράδειγμα, τις απογοητευτικές και συχνά ταπεινωτικές συνθήκες των βοηθών ερευνητών στη Γερμανία: «Angesichts dieser Verhältnisse nimmt es geradezu wunder, daß die Assistenten nicht in der vordersten Front der Radikalen stehen»* (23 Ιουνίου 1969, σ. 58). Πάντα η ίδια ιστορία: οι ομάδες συμφερόντων δεν ενώνονται με τους επαναστάτες.

40. Βλ. Παράρτημα Χ.

---

* Σ.τ.μ.: «Μπροστά σ' αυτές τις συνθήκες, είναι θαύμα ότι οι πανεπιστημιακοί βοηθοί δεν στέκονται στην πρώτη γραμμή του μετώπου των ριζοσπαστών».

41. Η Τσεχοσλοβακία φαίνεται να αποτελεί εξαίρεση. Ωστόσο, το μεταρρυθμιστικό κίνημα για το οποίο οι φοιτητές πολέμησαν στην πρώτη γραμμή υποστηριζόταν από ολόκληρο το έθνος, χωρίς καθόλου ταξικές διαφορές. Από μαρξιστική άποψη, οι φοιτητές εκεί, και πιθανώς σε όλες τις Ανατολικές χώρες, έχουν πολύ μεγάλη μάλλον παρά πολύ μικρή υποστήριξη από την κοινότητα για να ταιριάξουν στο μαρξικό πρότυπο.

42. Βλ. τη συνέντευξη με τον Christoph Ehmann στο *Der Spiegel*, 10 Φεβρουαρίου 1969.

43. P.-J. Proudhon, *Philosophie du Progrès* (1853), 1946, σσ. 27-30, 49, και *De la Justice* (1858), 1930, I, σ. 238, αντίστοιχα. Βλ. επίσης William H. Harbold, «Progressive Humanity: in the Philosophy of P.-J. Proudhon», *Review of Politics*, Ιανουάριος, 1969.

44. Τα λόγια του Alexander Herzen μεταφέρονται εδώ από την «Εισαγωγή» του Isaiah Berlin στο Franco Venturi, *Roots of Revolutions*, Νέα Υόρκη, 1966.

45. «Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent», Τρίτη Αρχή, στο *The Philosophy of Kant*, έκδοση Modern Library.

46. Για μια εξαιρετική αναφορά στις προφανείς πλάνες αυτής της θέσης, βλ. Robert A. Nisbet, «The Year 2000 and All That», στο *Commentary*, Ιούνιος, 1968, και τις επιθετικές κριτικές παρατηρήσεις στο τεύχος του Σεπτεμβρίου.

47. Hegel, *ό.π.*, σ. 100 κ.ε.

48. Το περιστατικό αναφέρεται χωρίς σχόλιο από τους Wolin και Schaar, *ό.π.* Βλ. επίσης την έκθεση του Peter Barnes, «"An Outcry": Thoughts on Being Tear Gassed», στο *Newsweek*, 2 Ιουνίου 1969.

49. Ο Spender (*ό.π.*, σ. 45) αναφέρει ότι οι γάλλοι φοιτητές, κατά τη διάρκεια των γεγονότων του Μαΐου στο Παρίσι, «αρνήθηκαν κατηγορηματικά την ιδεολογία της "απόδοσης" [rendement], της "προόδου" και παρόμοιων ψευδοδυνάμεων». Στην Αμερική δεν συμβαίνει ακόμη αυτό όσον αφορά την πρόοδο. Όλοι ακόμα μιλούν για «προοδευτικές» και «οπισθοδρομικές» δυνάμεις, «προοδευτική» και «καταπιεστική ανοχή» και τα παρόμοια.

50. Για μια έξοχη εξήγηση μέσω παραδειγμάτων αυτών των όχι

απλώς περιττών αλλά ολέθριων επιχειρήσεων, βλ. Edmund Wilson, *The Fruits of the MLA*, Νέα Υόρκη, 1968.

II

51. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, «Introduction to the First Publication» (1906), Νέα Υόρκη, 1961, σ. 60.

52. *The Power Elite*, Νέα Υόρκη, 1956, σ. 171· Max Weber, στις πρώτες παραγράφους του *Politics as a Vocation* (1921). Ο Βέμπερ φαίνεται να έχει επίγνωση του ότι συμφωνούσε με την Αριστερά. Παραθέτει σ' αυτά τα συμφραζόμενα την παρατήρηση του Τρότσκυ στο Μπρεστ-Λιτόβσκ, «Κάθε κράτος βασίζεται στη βία», και προσθέτει, «Αυτό είναι πράγματι αλήθεια».

53. *Power: The Natural History of Its Growth** (1945), Λονδίνο 1952, σ. 122.

54. *Στο ίδιο*, σ. 93.

55. *Στο ίδιο*, σ. 110.

56. Βλ. Karl von Clausewitz, *On War* (1832), Νέα Υόρκη, 1943, κεφ. 1· Robert Strausz-Hupé, *Power and Community*, Νέα Υόρκη, 1956, σ. 4· το παράθεμα του Μαξ Βέμπερ: «Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen»**, είναι παρμένο από τον Strausz-Hupé.

57. Διάλεξα τα παραδείγματά μου στην τύχη, αφού δεν έχει σημασία σε ποιο συγγραφέα θα στραφεί κανείς. Μόνο περιστασιακά ακούγεται η φωνή κάποιου διαφωνούντα. Έτσι ο R. M. McIver γράφει: «Η εξαναγκαστική δύναμη είναι ένα κριτήριο του κράτους, αλλά όχι η ουσία του ... Είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχει κράτος όπου δεν υπάρχει ακατανίκητη επιβολή ... Όμως η επιβολή δεν κάνει το κράτος» (στο

---

* Σ.τ.μ.: Σχετικά μ' αυτό το βιβλίο, βλ. εδώ στο *Εισαγωγικό σημείωμα* τη σημείωση 67.

** Σ.τ.μ.: «Δύναμη σημαίνει κάθε ευκαιρία, στο πλαίσιο μιας κοινωνικής σχέσης, να επιβάλει κανείς τη δική του θέληση ακόμη και ενάντια σε αντίσταση».

The Modern State, Λονδίνο, 1926, σσ. 222-225). Πόσο ισχυρή είναι τούτη η παράδοση γίνεται φανερό στην προσπάθεια του Ρουσσώ να ξεφύγει από αυτή. Αναζητώντας μια διακυβέρνηση χωρίς εξουσία, δεν βρίσκει τίποτε καλύτερο από «une forme d'association ... par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même»*. Η έμφαση στην υπακοή, και ως εκ τούτου στη διαταγή, παραμένει αμετάβλητη.

58. Το βιβλίο *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory* πρωτοδημοσιεύθηκε στα ιταλικά το 1962. Η αγγλική εκδοχή του δεν είναι απλώς μετάφραση· γραμμένη από τον ίδιο τον συγγραφέα, είναι η οριστική έκδοση και κυκλοφόρησε στην Οξφόρδη το 1967. Για τα παραθέματα βλ. σσ. 64, 70, και 105.

59. *Στο ίδιο*, σ. 129.

60. *Considerations on Representative Government* (1861), Liberal Arts Library, σσ. 59 και 65.

61. John M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*, Καίμπριτζ, 1968, σσ. 88-89. Οφείλω αυτή την παραπομπή στην ευγενική υπόδειξη του Gregory DesJardins.

62. Βλ. Παράρτημα XI.

63. *Ό.π.*, σ. 98.

64. *The Federalist*, αρ. 49.

65. *Ό.π.*, σ. 7. Πρβλ. επίσης σ. 171, όπου, συζητώντας την ακριβή σημασία των λέξεων «έθνος» και «εθνικότητα», σωστά επιμένει ότι «οι μόνοι αρμόδιοι οδηγοί στην ζούγκλα όλων αυτών των διαφορετικών σημασιών είναι οι γλωσσολόγοι και οι ιστορικοί. Σ' αυτούς πρέπει να στραφούμε για βοήθεια». Και διακρίνοντας μεταξύ κύρους και δύναμης στρέφεται στο *potestas in populo, auctoritas in senatu* του Κικέρωνα.

66. Υπάρχει αυτό που λέμε αυταρχική [authoritarian] διακυβέρνηση, σίγουρα όμως δεν έχει τίποτε κοινό με την τυραννίδα, τη δικτατορία ή την ολοκληρωτική εξουσία. Για μια συζήτηση του ιστορικού υπόβαθρου και της πολιτικής σημασίας του όρου, βλ. το άρθρο μου «What is Authority?» στο *Between Past and Future: Exercises in Poli-*

---

* Σ.τ.μ.: «μια μορφή συνένωσης ... με την οποία καθένας, ενώ ενώνεται με όλους, δεν υπακούει παρά στον εαυτό του».

tical Thought, Νέα Υόρκη, 1968, και το Πρώτο Μέρος της πολύτιμης μελέτης του Karl-Heinz Lübke, *Auctoritas bei Augustin*, Στουτγάρδη, 1968, με εκτενή βιβλιογραφία.

67. Οι Wolin και Schaar, *ό.π.*, έχουν απόλυτο δίκιο: «Οι κανόνες παραβιάζονται διότι οι πανεπιστημιακές αρχές, τόσο η διοίκηση όσο και οι διδάσκοντες, έχουν χάσει τον σεβασμό πολλών από τους φοιτητές». Και καταλήγουν: «Όταν φεύγει το κύρος, έρχεται η δύναμη». Κι αυτό είναι αλήθεια, αλλά, φοβούμαι, όχι ακριβώς όπως το εννοούν. Αυτό που ήρθε πρώτο στο Μπέρκλεϋ ήταν η φοιτητική δύναμη, προφανώς η κραταιότερη δύναμη σε κάθε πανεπιστημιούπολη απλώς και μόνο λόγω του μεγαλύτερου αριθμού των φοιτητών. Προκειμένου να συντρίψουν αυτή τη δύναμη οι αρχές κατέφυγαν στη βία, και επειδή ακριβώς το πανεπιστήμιο είναι ουσιαστικά ένας θεσμός που στηρίζεται στο κύρος, και επομένως χρειάζεται σεβασμό, του είναι πολύ δύσκολο να αντιμετωπίσει τη δύναμη με μη βίαια μέσα. Το πανεπιστήμιο σήμερα καλεί την αστυνομία για προστασία, ακριβώς όπως έκανε η Καθολική Εκκλησία προτού ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας την αναγκάσει να επαφίεται μόνο στο κύρος. Μπορεί να μην είναι απλώς αξιοπερίεργο ότι η σοβαρότερη κρίση της εκκλησίας ως θεσμού συνέπεσε με τη σοβαρότερη κρίση στην ιστορία του πανεπιστήμιου, του μόνου κοσμικού θεσμού που στηρίζεται ακόμη στο κύρος. Και οι δύο κρίσεις μπορούν πράγματι να αποδοθούν «στην προϊούσα διάσπαση του ατόμου "υπακοή", η σταθερότητα της οποίας ήταν τάχα αιώνια», όπως παρατήρησε ο Heinrich Böll για την κρίση των Εκκλησιών. Βλ. «Es wird immer später», στο *Antwort an Sacharow*, Ζυρίχη, 1969.

68. Βλ. τους *Times* της Νέας Υόρκης, 4 Ιανουαρίου 1969, σσ. 1 και 29.

69. Έτσι ο Franz Borkenau, αναφερόμενος στην ήττα της ισπανικής επανάστασης, λέει: «Σ' αυτή την τρομερή αντίθεση με προηγούμενες επαναστάσεις αντικατοπτρίζεται ένα γεγονός. Πριν από τα τελευταία αυτά χρόνια, η αντεπανάσταση στηριζόταν συνήθως στην υποστήριξη αντιδραστικών δυνάμεων, οι οποίες ήσαν τεχνικά και πνευματικά κατώτερες από τις επαναστατικές δυνάμεις. Αυτό έχει αλλάξει με την έλευση του φασισμού. Τώρα κάθε επανάσταση ενδέχεται να αντιμετωπίσει την επίθεση των πλέον σύγχρονων, πλέον αποτελεσματικών,

πλέον ανελέητων μηχανών που υπήρξαν ποτέ. Αυτό σημαίνει ότι η εποχή που οι επαναστάσεις ήσαν ελεύθερες να εξελιχθούν σύμφωνα με τους δικούς τους νόμους έχει περάσει ανεπιστρεπτί». Αυτά γράφτηκαν πάνω από τριάντα χρόνια πριν (*The Spanish Cockpit*, Λονδίνο, 1937· Ann Arbor, 1963, σσ. 288-289) και τώρα τα παραθέτει επιδοκιμαστικά ο Chomsky (*ό.π.*, σ. 310), ο οποίος πιστεύει ότι η αμερικανική και γαλλική επέμβαση στον εμφύλιο πόλεμο του Βιετνάμ αποδεικνύει πως η πρόβλεψη του Borkenau ήταν ακριβής, αρκεί να «αντικατασταθεί ο "φασισμός" με τον "φιλελεύθερο ιμπεριαλισμό"». Νομίζω ότι το παράδειγμα αυτό μάλλον τείνει να αποδείξει το αντίθετο.

70. Raymond Aron, *La Révolution Introuvable*, 1968, σ. 41.

71. Ο Stephen Spender, *ό.π.*, σ. 56, διαφωνεί: «Αυτό που ήταν πολύ πιο προφανές από την επαναστατική κατάσταση [ήταν] η μη επαναστατική». Μπορεί να είναι «δύσκολο να σκεφτεί κανείς ότι γίνεται επανάσταση όταν ... όλοι φαίνονται ιδιαίτερα ευδιάθετοι», αλλά αυτό συμβαίνει συνήθως στο ξεκίνημα των επαναστάσεων – όσο κρατεί ακόμη η μεγάλη έκσταση της συναδέλφωσης.

72. Βλ. Παράρτημα XII.

73. Στην αρχαία Ελλάδα, μια τέτοια οργάνωση της ισχύος ήταν η *πόλις*, της οποίας το κύριο προσόν, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, ήταν ότι επέτρεπε στους «πολίτες να ενεργούν ο ένας για τον άλλο ως σωματοφύλακες εναντίον των δούλων και των κακοποιών έτσι ώστε κανένας πολίτης να μην πεθαίνει από βίαιο θάνατο»* (*Ιέρων*, 4.3).

74. «Can We Limit Presidential Power?» στο *The New Republic*, 6 Απριλίου 1968.

75. Βλ. Παράρτημα XIII.

76. Βλ. Παράρτημα XIV.

---

* Σ.τ.μ.: *πολῖται γὰρ δορυφοροῦσι μὲν ἀλλήλους ἄνευ μισθοῦ ἐπὶ τοὺς δούλους, δορυφοροῦσι δ' ἐπὶ τοὺς κακούργους ὑπὲρ τοῦ μηδένα τῶν πολιτῶν βιαίῳ θανάτῳ ἀποθνήσκειν.*

III

77. Nikolas Tinbergen, «On War and Peace in Animals and Man», στο περιοδικό *Science*, 160: 1411 (28 Ιουνίου 1968).

78. *Das Tier als soziales Wesen*, Ζυρίχη, 1953, σσ. 237-238: «Wer sich in die Tatsachen vertieft ... der wird feststellen, daß die neuen Einblicke in die Differenziertheit tierischen Treibens uns zwingen, mit allzu einfachen Vorstellungen von höheren Tieren ganz entschieden aufzuräumen. Damit wird aber nicht etwa –wie zuweilen leichthin gefolgert wird– das Tierische dem Menschlichen immer mehr genähert. Es zeigt sich lediglich, daß viel mehr von dem, was wir von uns selbst kennen, auch beim Tier vorkommt»*.

79. Βλ. Erich von Holst, *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen*, Gesammelte Abhandlungen, τόμ. I, Μόναχο, 1969, σ. 239.

80. Για να αντικρουστεί ο παραλογισμός αυτού του συμπεράσματος προτείνεται η διάκριση μεταξύ ενδογενών, αυθόρμητων ενστίκτων, όπως η επιθετικότητα, και αντιδραστικών ορμών, όπως η πείνα. Αλλά η διάκριση μεταξύ αυθορμητισμού και αντιδραστικής ικανότητας δεν έχει νόημα σε μια συζήτηση για ορμέμφυτες τάσεις. Στον κόσμο της φύσης δεν υπάρχει αυθορμητισμός, με την ακριβή έννοια του όρου, και τα ένστικτα ή οι ορμές φανερώνουν απλώς τον εξαιρετικά περίπλοκο τρόπο με τον οποίο όλοι οι ζωντανοί οργανισμοί, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου, προσαρμόζονται στις διαδικασίες της.

81. Ο υποθετικός χαρακτήρας της μελέτης του Konrad Lorenz, *On Aggression* (Νέα Υόρκη, 1966), αποσαφηνίζεται στην ενδιαφέρουσα συλλογή δοκιμίων για την επιθετικότητα και την προσαρμογή που δη-

---

* Σ.τ.μ.: «Όποιος εμβαθύνει στα γεγονότα ... θα διαπιστώσει ότι οι νέες γνώσεις μάς δεσμεύουν ως προς το ότι διαφέρουμε από τη ζωώδη συμπεριφορά, με το να διευθετούν εντελώς κατηγορηματικά απλές παραστάσεις σχετικά με τα ανώτερα ζώα. Τούτο δεν συνεπάγεται –καθώς ενίοτε βγαίνει εύκολα το συμπέρασμα– ότι το ζωώδες θα απομακρυνθεί όλο και περισσότερο από το ανθρώπινο. Φαίνεται απλώς ότι πάρα πολλά από αυτά που γνωρίζουμε για εμάς συχνά παρουσιάζονται και στα ζώα».

μοσίευσε ο Alexander Mitscherlich με τίτλο *Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar?* Μόναχο, 1968.

82. Von Holst, *ό.π.*, σ. 283: «Nicht, weil wir Verstandeswesen, sondern weil wir außerdem ganz urtümliche Triebwesen sind, ist unser Dasein im Zeitalter der Technik gefährdet»*.

83. Τα όπλα μεγάλου βεληνεκούς, που οι πολεμολόγοι θεωρούν ότι έχουν απελευθερώσει τα επιθετικά ένστικτα του ανθρώπου σε τέτοιο σημείο ώστε το σύστημα ελέγχου που εγγυάται την ασφάλεια του είδους να μη λειτουργεί πλέον (βλ. Tinbergen, *ό.π.*), εκλαμβάνονται από τον Otto Klineberg («Fears of a Psychologist», στο Calder, *ό.π.*, σ. 208) μάλλον ως ένδειξη «ότι η προσωπική επιθετικότητα [δεν] έπαιξε [κανένα] σημαντικό ρόλο ως κίνητρο για πόλεμο». Οι στρατιώτες, θα ήθελε κανείς να συνεχίσει την επιχειρηματολογία, δεν είναι φονιάδες, και οι φονιάδες –αυτοί με την «προσωπική επιθετικότητα»– μάλλον δεν είναι καν καλοί στρατιώτες.

84. Παραφράζω μια πρόταση του Noam Chomsky (*ό.π.*, σ. 371), ο οποίος εκθέτει με μεγάλη επιτηδειότητα το «προσωπείο του τσαμπουκά και της ψευδοεπιστήμης» και την πνευματική «κενότητα» που κρύβεται πίσω απ' αυτό, ιδίως στις δημόσιες συζητήσεις για τον πόλεμο του Βιετνάμ.

85. «Αν διαβάσει κανείς τα δημοσιεύματα του SDS [Students for a Democratic Society], βλέπει ότι συχνά έχουν συστήσει προκλήσεις κατά της αστυνομίας ως στρατηγική για το "ξεσκέπασμα" της βίας των αρχών». Ο Spender (*ό.π.*, σ. 92) σχολιάζει ότι αυτό το είδος βίας «οδηγεί σε διφορούμενες εκδηλώσεις, όπου ο προβοκάτορας παίζει ταυτόχρονα τον ρόλο του επιτιθεμένου και του θύματος». Ο πόλεμος κατά της υποκρισίας κρύβει κάποιους μεγάλους κινδύνους, ορισμένους από τους οποίους εξέτασα εν συντομία στο βιβλίο μου *On Revolution*, Νέα Υόρκη, 1963, σσ. 91-101.

86. Βλ. Παράρτημα XV.

---

* Σ.τ.μ.: «Δεν κινδυνεύει η ύπαρξή μας στην εποχή της τεχνικής, όχι επειδή είμαστε νοήμονα όντα, αλλά επειδή εκτός τούτου είμαστε αρχέγονα ενστικτώδη όντα».

87. Fanon, *ό.π.*, σ. 47.

88. J. Glenn Gray, *The Warriors* (Νέα Υόρκη, 1959· τώρα και σε βιβλίο τσέπης), έργο ιδιαίτερα διεισδυτικό και διδακτικό επί του θέματος αυτού. Θα έπρεπε να το διαβάσουν όλοι όσοι ενδιαφέρονται για την πρακτική της βίας.

89. Fanon, *ό.π.*, σσ. 85 και 93, αντίστοιχα.

90. Sorel, *ό.π.*, κεφ. 2, «On Violence and the Decadence of the Middle Classes».

91. *Στο ίδιο*, «Introduction, Letter to Daniel Halevy», iv.

92. *Στο ίδιο*, κεφ. 7, «The Ethics of the Producers», I.

93. *Στο ίδιο*, κεφ. 4, «The Proletarian Strike», II.

94. *Στο ίδιο*, βλ. ιδίως κεφ. 5, III, και κεφ. 3, «Prejudices against Violence», IV.

95. *Στο ίδιο*, Παράρτημα 2, «Apology for Violence».

96. Αυτό τονίστηκε πρόσφατα από την Barbara Deming στην έκκλησή της για μη βίαιη δράση – «On Revolution and Equilibrium», στο *Revolution: Violent and Nonviolent*, ανατυπωμένο από τη *Liberation*, Φεβρουάριος 1968. Λέει για τον Fanon, στη σ. 3: «Πιστεύω ακράδαντα ότι μπορείς να χρησιμοποιήσεις παραθέματά του προς υπεράσπιση της μη βίας ... Κάθε φορά που βρίσκεις τη λέξη "βία" στις σελίδες του αντικατάστησέ τη με τη φράση "ριζοσπαστική και ασυμβίβαστη δράση". Ισχυρίζομαι ότι με την εξαίρεση πολύ λίγων χωρίων αυτή η αντικατάσταση μπορεί να γίνει και ότι η δράση στην οποία καλεί θα μπορούσε εξίσου καλά να είναι μη βίαιη δράση». Ακόμη πιο σημαντικό για το σκοπό μου: η δις Deming προσπαθεί επίσης να κάνει σαφή διάκριση μεταξύ δύναμης και βίας, και αναγνωρίζει ότι «η μη βίαιη διάλυση» σημαίνει «επιβολή ... προσφυγή ακόμη και σε αυτό που δεν μπορεί να αποκληθεί παρά μόνο φυσική επιβολή» (σ. 6). Ωστόσο, περιέργως υποτιμά το αποτέλεσμα αυτής της διαλυτικής επιβολής, η οποία σταματά μόνο μπροστά στην πρόκληση σωματικής βλάβης, όταν λέει ότι «τα ανθρώπινα δικαιώματα του αντιπάλου είναι σεβαστά» (σ. 7). Μόνο το δικαίωμα του αντιπάλου στη ζωή είναι στην πραγματικότητα σεβαστό, κανένα από τα άλλα ανθρώπινα δικαιώματα. Το ίδιο φυσικά ισχύει για όσους υποστηρίζουν τη «βία εναντίον πραγμάτων» σε αντιδιαστολή προς τη «βία εναντίον προσώπων».

97. Παράθεμα από το διδακτικό δοκίμιο του S.E. Finer, «Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos», στο *The American Political Science Review*, Ιούνιος 1968.

98. «Notes on the Post-Industrial Society», *The Public Interest*, αριθ. 6, 1967.

99. Βλ. Παράρτημα XVI.

100. Jouvenel, *ό.π.*, σσ. 114 και 123, αντίστοιχα.

101. *Στο ίδιο*, σσ. 187 και 188.

102. Fanon, *ό.π.*, σ. 95.

103. Robert M. Fogelson, «Violence as Protest», στο *Urban Riots: Violence and Social Change*, Proceedings of the Academy of Political Science, Columbia University, 1968.

104. *Στο ίδιο.*

105. *Στο ίδιο.* Βλ. επίσης το εξαιρετικό άρθρο του Allan A. Silver, «Official Interpretation of Racial Riots», στην ίδια συλλογή.

106. Βλ. Παράρτημα XVII.

107. «Στο πανεπιστήμιο Κολούμπια, πριν από την περυσινή εξέγερση, για παράδειγμα, μια έκθεση για τη φοιτητική ζωή και μια άλλη για τη στέγαση του διδακτικού προσωπικού μάζευαν σκόνη στο γραφείο του πρύτανη», όπως ανέφερε ο Fred Hechinger στους *Times* της Νέας Υόρκης, «The Week in Review», 4 Μαΐου 1969.

108. Rudi Dutschke, παράθεμα από το *Spiegel*, 10 Φεβρουαρίου 1969, σ. 27. Ο Günther Grass, μιλώντας σε πολύ παρόμοιο πνεύμα μετά την επίθεση κατά του Ντούτσκε την άνοιξη του 1968, επίσης τονίζει τη σχέση μεταξύ μεταρρυθμίσεων και βίας: «Το κίνημα διαμαρτυρίας των νέων έχει φανερώσει τον εύθραυστο χαρακτήρα της ανεπαρκώς εδραιωμένης δημοκρατίας μας. Ως προς αυτό έχει επιτύχει, αλλά δεν είναι διόλου βέβαιο πού θα οδηγήσει αυτή η επιτυχία· ή θα επιφέρει από καιρό αναμενόμενες μεταρρυθμίσεις ... ή ... η αβεβαιότητα που τώρα έχει αποκαλυφθεί θα προσφέρει στους ψευδοπροφήτες πολλά υποσχόμενες αγορές και ελεύθερη διαφήμιση». Βλ.«Violence Rehabilitated», στο *Speak Out!*, Νέα Υόρκη, 1962.

109. Ένα άλλο θέμα, το οποίο δεν μπορούμε να συζητήσουμε εδώ, είναι σε ποιο βαθμό το όλο πανεπιστημιακό σύστημα είναι ακόμη ικανό να αυτομεταρρυθμιστεί. Νομίζω ότι δεν υπάρχει γενική απάντηση.

Παρά το γεγονός ότι η φοιτητική επανάσταση είναι παγκόσμιο φαινόμενο, τα ίδια τα πανεπιστημιακά συστήματα δεν είναι καθόλου ομοιόμορφα και διαφέρουν όχι μόνο από χώρα σε χώρα αλλά συχνά από ίδρυμα σε ίδρυμα· όλες οι λύσεις του προβλήματος πρέπει να πηγάζουν από αυστηρά τοπικές συνθήκες και να ανταποκρίνονται σ' αυτές. Έτσι, σε ορισμένες χώρες η κρίση του πανεπιστήμιου μπορεί να επεκταθεί ακόμη και σε κυβερνητική κρίση – όπως το θεώρησε πιθανό το *Spiegel* (23 Ιουνίου 1969) αναλύοντας την κατάσταση στη Γερμανία.

110. Βλ. Παράρτημα XVIII.

111. Pareto, παράθεμα από το Finer, *ό.π.*

112. Βλ. Günther Grass και Pavel Kohout, *Briefe über die Grenze*, Αμβούργο, 1968, σσ. 88 και 90, αντίστοιχα· και Andrei D. Sakharov, *ό.π.*

113. Herbert J. Gans, «The Ghetto Rebellions and Urban Class Conflict», στο *Urban Riots, ό.π.*

114. Βλ. το σημαντικό άρθρο του Henry Steele Commager, σημείωση 74.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

Ι, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 76, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 16

Ο καθηγητής B.C. Parekh, του πανεπιστήμιου Χαλ στην Αγγλία, είχε την καλοσύνη να μου επιστήσει την προσοχή στο ακόλουθο εδάφιο από το τμήμα εκείνο της *Γερμανικής ιδεολογίας* (1846) των Μαρξ και Ένγκελς όπου γίνεται λόγος για τον Φόυερμπαχ (για το οποίο ο Ένγκελς αργότερα έγραψε: «Το τελειωμένο κομμάτι ... αποδεικνύει απλώς πόσο ανεπαρκής ήταν εκείνη την εποχή η γνώση μας για την οικονομική ιστορία»): «Τόσο για την παραγωγή σε μαζική κλίμακα αυτής της κομμουνιστικής συνείδησης, όσο και για την επιτυχία του ίδιου του σκοπού, είναι αναγκαία η αλλαγή του ανθρώπου [des Menschen] σε μαζική κλίμακα, αλλαγή που μπορεί να γίνει μόνο μ' ένα έμπρακτο κίνημα, με μια *επανάσταση*· επομένως αυτή η επανάσταση είναι αναγκαία, όχι μόνο επειδή η άρχουσα τάξη δεν μπορεί να ανατραπεί με κανέναν άλλο τρόπο, αλλά και επειδή η τάξη που την *ανατρέπει* μόνο σε μια επανάσταση θα κατορθώσει να απαλλαγεί από όλο το βόρβορο των αιώνων και να γίνει κατάλληλη να επαναθεμελιώσει την κοινωνία» (παραθέτω από την έκδοση του R. Pascal, Νέα Υόρκη, 1960, σσ. xv και 69). Ακόμη και σε αυτές τις, τρόπον τινά, προμαρξιστικές ρήσεις, η διάκριση μεταξύ των θέσεων του Μαρξ και του Σαρτρ είναι πρόδηλη. Ο Μαρξ κάνει λόγο για «αλλαγή του ανθρώπου σε μαζική κλίμακα» και για «μαζική παραγωγή συνείδησης», όχι για την απελευθέρωση ενός ατόμου μέσω μιας μεμονωμένης πράξης βίας. (Για το γερμανικό κείμενο βλ. Marx / Engels *Gesamtausgabe*, 1932, I. Abteilung, τόμ. 5, σσ. 59 κ.ε.)

ΙΙ, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 76, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 17

Η ασυνείδητη απομάκρυνση της Νέας Αριστεράς από το μαρξισμό έχει δεόντως παρατηρηθεί. Βλ. ιδίως πρόσφατα σχόλια για το φοιτητικό κίνημα από τον Leonard Schapiro στο *New York Review of Books* (5 Δεκεμβρίου 1968) και από τον Raymond Aron στο *La Révolution introuvable*, Παρίσι, 1968. Και οι δύο θεωρούν ότι η νέα έμφαση στη βία είναι ένα είδος ξανακυλίσματος είτε στον προ του Μαρξ ουτοπικό σοσιαλισμό (Aron) είτε στον ρωσικό αναρχισμό του Νετσάγεφ και του Μπακούνιν (Schapiro), οι οποίοι «είχαν πολλά να πουν για τη σπουδαιότητα της βίας ως παράγοντα ενότητας, ως συνεκτικής δύναμης σε μια κοινωνία ή ομάδα, έναν αιώνα πριν από την εμφάνιση των ίδιων ιδεών στα έργα του Ζαν-Πωλ Σαρτρ και του Φραντς Φανόν». Ο Αρόν γράφει προς την ίδια κατεύθυνση: «Les chantres de la révolution de mai croient dépasser le marxisme ... ils oublient un siècle d'histoire»* (σ. 14). Για έναν μη μαρξιστή μια τέτοια αναστροφή δύσκολα βέβαια θα αποτελούσε επιχείρημα· αλλά για τον Σαρτρ, ο οποίος, γράφει για παράδειγμα, «Un prétendu "dépassement" du marxisme ne sera au pis qu'un retour au prémarxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser»** («Question de Méthode», στο *Critique de la raison dialectique*, Παρίσι, 1960, σ. 17), πρέπει να αποτελεί τρομερή αντίρρηση. (Ότι ο Σαρτρ και ο Αρόν, αν και πολιτικοί αντίπαλοι, βρίσκονται σε πλήρη συμφωνία ως προς αυτό το σημείο είναι κάτι το αξιοπρόσεκτο. Δείχνει σε ποιο βαθμό η εγελιανή αντίληψη της ιστορίας κυριαρχεί στη σκέψη τόσο των μαρξιστών όσο και των μη μαρξιστών).

Ο ίδιος ο Σαρτρ, στο έργο του *Κριτική του διαλεκτικού Λόγου*, δί-

---

* Σ.τ.μ.: «Οι υμνωδοί της επανάστασης νομίζουν πως ξεπερνούν τον μαρξισμό ... λησμονούν έναν αιώνα ιστορίας».

** Σ.τ.μ.: «Ένα υποτιθέμενο "ξεπέρασμα" του μαρξισμού δεν θα είναι, στη χειρότερη περίπτωση, παρά μια επιστροφή στον προμαρξισμό, και στην καλύτερη, η εκ νέου ανακάλυψη μιας σκέψης που ήδη εμπεριέχεται στη φιλοσοφία την οποία νομίσαμε ότι ξεπεράσαμε».

νει ένα είδος εγελιανής εξήγησης για την εκ μέρους του υιοθέτηση της βίας. Το σημείο εκκίνησής του είναι ότι «η ανάγκη και η σπάνις καθόρισαν τη μανιχαϊστική βάση της δράσης και της ηθικής» στη σύγχρονη ιστορία, «η αλήθεια της οποίας βασίζεται στη σπάνι [και] πρέπει να εκδηλωθεί σε μια ανταγωνιστική αμοιβαιότητα μεταξύ τάξεων». Η επιθετικότητα είναι συνέπεια της ανάγκης σ' έναν κόσμο όπου «δεν υπάρχουν αρκετά για όλους». Σε τέτοιες περιστάσεις, η βία δεν είναι πλέον περιθωριακό φαινόμενο. «Η βία και η αντιβία είναι ίσως ενδεχόμενα, πρόκειται όμως για ενδεχόμενες αναγκαιότητες, και η επιτακτική συνέπεια οποιασδήποτε προσπάθειας να καταστρέψω αυτή την απανθρωπιά είναι ότι, καταστρέφοντας στον αντίπαλο την απανθρωπιά του αντι-ανθρώπου, δεν μπορώ παρά να καταστρέψω σ' αυτόν την ανθρωπιά του ανθρώπου και να πραγματώσω μέσα μου την απανθρωπιά του. Είτε σκοτώνω, είτε βασανίζω, είτε υποδουλώνω ... ο στόχος μου είναι να καταπνίξω την ελευθερία του – είναι μια ξένη δύναμη, de trop [που περισσεύει]». Το πρότυπό του για μια κατάσταση όπου «καθένας είναι ένας παραπάνω ... Καθένας είναι *περιττός* για τον άλλο» είναι μια ουρά σε στάση λεωφορείου, τα μέλη της οποίας προφανώς «δεν αντιλαμβάνονται ο ένας τον άλλο παρά μόνο ως αριθμό σε μια ποσοτική σειρά». Και συμπεραίνει: «Αρνούνται αμοιβαία οποιονδήποτε σύνδεσμο μεταξύ των εσωτερικών τους κόσμων». Από αυτό έπεται ότι η πράξη «είναι η άρνηση της ετερότητας, η οποία είναι η ίδια μια άρνηση» – εξαιρετικά ευπρόσδεκτο συμπέρασμα, αφού η άρνηση της άρνησης είναι κατάφαση.

Το σφάλμα στο επιχείρημα είναι, νομίζω, ολοφάνερο. Υπάρχει τεράστια διαφορά μεταξύ του «δεν δίνω σημασία» και του «αρνούμαι», μεταξύ του «αρνούμαι οποιονδήποτε σύνδεσμο» με κάποιον και του «αρνούμαι» την ετερότητά του· και για τον εχέφρονα άνθρωπο υπάρχει ακόμη σημαντική απόσταση που μένει να διανυθεί από αυτή τη θεωρητική «άρνηση» μέχρι το φόνο, τα βασανιστήρια, και την υποδούλωση.

Τα περισσότερα από τα ανωτέρω παραθέματα αντλούνται από το R.D. Laing και D.G. Cooper, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*, Λονδίνο, 1964, Μέρος Τρίτο. Αυτό φαίνεται θε-

μιτό γιατί ο Σαρτρ λέει στον πρόλογό του: «J'ai lu attentivement l'ouvrage que vous avez bien voulou me confier et j'ai eu le grand plaisir d'y trouver un exposé très clair et très fidèle de ma pensée»*.

III, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 78, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 20

Πράγματι πρόκειται για ένα συνονθύλευμα. Ριζοσπάστες φοιτητές συναγελάζονται εύκολα με περιθωριακούς, χίπηδες, ναρκομανείς, και ψυχοπαθείς. Την κατάσταση περιπλέκει περαιτέρω η έλλειψη ευαισθησίας των κατεστημένων δυνάμεων προς τις συχνά λεπτές διακρίσεις μεταξύ εγκλήματος και αντικανονικότητας, διακρίσεις που έχουν μεγάλη σημασία. Οι καθιστικές διαμαρτυρίες και οι καταλήψεις κτιρίων δεν είναι το ίδιο με τον εμπρησμό και την ένοπλη εξέγερση, και η διαφορά δεν είναι απλώς διαφορά βαθμού. (Αντίθετα προς τη γνώμη ενός μέλους του διοικητικού συμβούλιου του Χάρβαρντ, η κατάληψη ενός πανεπιστημιακού κτιρίου από φοιτητές δεν είναι το ίδιο πράγμα με την εισβολή μιας συμμορίας του δρόμου σε υποκατάστημα της First National City Bank, για τον απλό λόγο ότι οι φοιτητές καταπατούν μεν μια περιουσία η χρήση της οποίας ασφαλώς υπόκειται σε κανόνες, αλλά στην οποία και οι ίδιοι ανήκουν και η οποία τους ανήκει όσο ανήκει και στο διδακτικό ή στο διοικητικό προσωπικό.) Ακόμη πιο ανησυχητική είναι η τάση των διδασκόντων όπως και της διοίκησης να αντιμετωπίζουν τους ναρκομανείς και τα κακοποιά στοιχεία (στο City College της Νέας Υόρκης και στο πανεπιστήμιο Κορνέλ) με αρκετά μεγαλύτερη επιείκεια απ' ό,τι τους αυθεντικούς εξεγερμένους.

Ο γερμανός κοινωνικός επιστήμονας Helmut Schelsky, περιέγραψε ήδη το 1961 (στο *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Κολωνία και Οπλάντεν, 1961) το ενδεχόμενο ενός «μεταφυσικού μηδενισμού», με τον οποίο εννοούσε την ριζική κοινωνική και πνευματική άρνηση «ολόκληρης της διαδικασίας επιστημονικής-τεχνικής αναπα-

* Σ.τ.μ.: «Διάβασα προσεκτικά το έργο που είχατε την καλοσύνη να μου εμπιστευθείτε και είχα τη μεγάλη ευχαρίστηση να βρω σ' αυτό μια πολύ σαφή και πολύ πιστή παρουσίαση της σκέψης μου».

ραγωγής στην οποία επιδόθηκε ο άνθρωπος», δηλαδή το όχι που απευθύνεται «στον ανατέλλοντα κόσμο ενός επιστημονικού πολιτισμού». Για να αποκαλέσει κανείς «μηδενιστική» αυτή τη στάση, προϋποτίθεται ότι αποδέχεται τον σύγχρονο κόσμο ως τον μόνο δυνατό. Η πρόκληση των εξεγερμένων νέων αφορά ακριβώς αυτό το σημείο. Έχει πράγματι νόημα να αντιστρέψουμε το επιχείρημα και να πούμε, όπως έκαναν οι Sheldon Wolin και John Schaar, *ό.π.*: «Επί του παρόντος ο μεγάλος κίνδυνος είναι ότι οι καθιερωμένοι και οι ευυπόληπτοι ... φαίνονται πρόθυμοι να ακολουθήσουν την πιο βαθιά μηδενιστική άρνηση που είναι δυνατό να υπάρξει, δηλαδή την άρνηση του μέλλοντος μέσα από την άρνηση των ίδιων των παιδιών τους, των φορέων του μέλλοντος».

Ο Nathan Glazer, στο άρθρο του «Student Power at Berkeley», στο ειδικό τεύχος του *The Public Interest* με τίτλο *The Universities*, φθινόπωρο 1968, γράφει: «Οι ριζοσπάστες φοιτητές ... μου θυμίζουν περισσότερο τους Λουδδιστές που έσπαζαν μηχανές παρά τους σοσιαλιστές συνδικαλιστές που έκαναν τους εργάτες να αποκτήσουν πολιτικά δικαιώματα και δύναμη», και συμπεραίνει από αυτή την εντύπωση ότι ο Zbigniew Brzezinski (σε ένα άρθρο του στο *The New Republic*, 1 Ιουνίου 1968, για τα γεγονότα στο πανεπιστήμιο Κολούμπια) ίσως είχε δίκιο στη διάγνωσή του: «Συχνότατα οι επαναστάσεις είναι οι τελευταίοι σπασμοί του παρελθόντος, κι έτσι δεν είναι πράγματι επαναστάσεις αλλά αντεπαναστάσεις, που γίνονται στο όνομα των επαναστάσεων». Δεν είναι άραγε περίεργη αυτή η μεροληψία υπέρ της πάση θυσία πορείας προς τα εμπρός σε δύο συγγραφείς οι οποίοι γενικά θεωρούνται συντηρητικοί; Και δεν είναι ακόμη πιο περίεργο ότι ο Glazer εξακολουθεί να αγνοεί τις καθοριστικές διαφορές ανάμεσα στις μηχανές των αγγλικών εργοστασίων στις αρχές του δέκατου ενάτου αιώνα και στον τεχνικομηχανικό εξοπλισμό που αναπτύχθηκε στα μέσα του εικοστού και αποδείχθηκε καταστρεπτικός ακόμη και στις περιπτώσεις όπου φαινόταν ευεργετικός – ανακάλυψη της πυρηνικής ενέργειας, αυτοματισμός, ιατρική της οποίας οι θεραπευτικές ικανότητες έχουν οδηγήσει σε υπερπληθυσμό, ο οποίος με τη σειρά

του είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα οδηγήσει σε μαζικούς λιμούς, ατμοσφαιρική ρύπανση κτλ.;

IV, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 79, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 23

Η αναζήτηση προηγουμένων και αναλογιών εκεί όπου δεν υπάρχουν, η αποφυγή αναφοράς και σκέψης πάνω σε ό,τι γίνεται και ό,τι λέγεται με βάση τα ίδια τα γεγονότα, υπό το πρόσχημα ότι οφείλουμε να διδασκόμαστε από το παρελθόν, ιδιαίτερα από την περίοδο μεταξύ των δύο παγκοσμίων πολέμων, είναι τα χαρακτηριστικά πολυάριθμων σημερινών συζητήσεων. Εντελώς απαλλαγμένη από μια τέτοια τάση φυγής είναι η έξοχη και σοφή έκθεση του Stephen Spender για το φοιτητικό κίνημα, η οποία αναφέρθηκε πιο πάνω. Είναι από τους λίγους της γενιάς του που *και* έχουν πλήρη συναίσθηση του παρόντος *και* θυμούνται τα δικά τους νιάτα αρκετά καλά ώστε να έχουν επίγνωση των διαφορών στη διάθεση, το στυλ, τη σκέψη και τη δράση. («Οι σημερινοί φοιτητές είναι εντελώς διαφορετικοί από τους φοιτητές της Οξφόρδης και του Καίμπριτζ, του Χάρβαρντ, του Πρίνστον ή της Χαϊδελβέργης πριν από σαράντα χρόνια», σ. 165.) Αλλά τη στάση του Spender τη συμμερίζονται όλοι όσοι, ανεξαρτήτως γενιάς, νοιάζονται αληθινά για το μέλλον του κόσμου και του ανθρώπου εν αντιθέσει προς όσους παίζουν παιχνίδια μ' αυτό. (Οι Wolin και Schaar, *ό.π.*, κάνουν λόγο για «την αναβίωση ενός αισθήματος κοινού πεπρωμένου» σαν γέφυρα μεταξύ των γενεών, για «τους κοινούς φόβους μας ότι τα επιστημονικά όπλα μπορεί να καταστρέψουν κάθε ζωή, ότι η τεχνολογία θα παραμορφώνει όλο και περισσότερο τους ανθρώπους που ζουν στην πόλη, όπως έχει ήδη υποβαθμίσει τη γη και σκοτεινιάσει τον ουρανό»· ότι «η "πρόοδος" της βιομηχανίας θα καταστρέψει τη δυνατότητα ενδιαφέρουσας εργασίας· και ότι οι "επικοινωνίες" θα σβήσουν τα τελευταία ίχνη των ποικίλων πολιτισμών που υπήρξαν η κληρονομιά όλων των κοινωνιών εκτός ίσως από τις πιο τυφλωμένες»). Δεν είναι τυχαίο ότι αυτό συμβαίνει συχνότερα με τους φυσικούς και τους βιολόγους παρά με όσους ανήκουν στις κοινωνικές επιστήμες, παρ' όλο που οι φοιτητές των σχολών της πρώτης κατηγορίας άργησαν πο-

λύ περισσότερο να ξεσηκωθούν απ' ό,τι οι συμφοιτητές τους των ανθρωπιστικών σπουδών. Έτσι ο Adolf Portmann, ο διάσημος Ελβετός βιολόγος, θεωρεί ότι το χάσμα μεταξύ των γενεών δεν έχει να κάνει σχεδόν καθόλου με μια σύγκρουση μεταξύ Νέων και Γέρων· συμπίπτει με την άνοδο της πυρηνικής επιστήμης· «η παγκόσμια κατάσταση που προκύπτει είναι εντελώς νέα ... Δεν μπορεί να συγκριθεί ούτε καν με την πιο ισχυρή επανάσταση του παρελθόντος» (από ένα μαχητικό φυλλάδιο με τίτλο *Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung*, Ζυρίχη, 1969). Και ο βραβευμένος με Νόμπελ George Wald, του Χάρβαρντ, στην περίφημη ομιλία του στο M.I.T. στις 4 Μαρτίου 1969, σωστά τόνισε ότι τέτοιοι δάσκαλοι κατανοούν «τους λόγους της ανησυχίας [των φοιτητών τους] ακόμη καλύτερα κι από τους ίδιους», και μάλιστα τη «συμμερίζονται», *ό.π.*

V, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 79, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 25

Η σημερινή πολιτικοποίηση των πανεπιστημίων, που σωστά αποδοκιμάζεται, συνήθως αποδίδεται στους εξεγερμένους φοιτητές, τους οποίους κατηγορούν ότι επιτίθενται κατά των πανεπιστημίων επειδή αυτά αποτελούν τον πιο αδύναμο κρίκο στην αλυσίδα της κατεστημένης ισχύος. Είναι εντελώς αλήθεια ότι τα πανεπιστήμια δεν θα μπορέσουν να επιβιώσουν εάν «η πνευματική αποστασιοποίηση και η ανιδιοτελής αναζήτηση της αλήθειας» πάψουν να υπάρχουν· και, το χειρότερο, οποιαδήποτε πολιτισμένη κοινωνία πολύ δύσκολα θα επιβιώσει μετά την εξαφάνιση των περίεργων αυτών ιδρυμάτων των οποίων η κύρια κοινωνική και πολιτική λειτουργία έγκειται ακριβώς στην αμεροληψία και στην ανεξαρτησία τους απέναντι στις κοινωνικές πιέσεις και την πολιτική δύναμη. Η δύναμη και η αλήθεια, και οι δύο απολύτως θεμιτές αυτές καθεαυτές, είναι στην ουσία ξεχωριστά φαινόμενα και η επιδίωξή τους έχει ως αποτέλεσμα υπαρξιακά διαφορετικούς τρόπους ζωής. Ο Zbigniew Brzezinski, στο «America in the Technotronic Age» (*Encounter*, Ιανουάριος 1968), βλέπει αυτό τον κίνδυνο αλλά ή τον θεωρεί αναπόφευκτο ή τουλάχιστον δεν ανησυχεί υπερβολικά γι' αυτή την προοπτική. Η τεχνοτρονική, πιστεύει, θα

εγκαινιάσει ένα νέο «υπερπολιτισμό» υπό την καθοδήγηση των νέων «διανοουμένων που είναι προσανατολισμένοι στην οργάνωση και προσηλωμένοι στην εφαρμογή». (Βλ. ιδίως την πρόσφατη κριτική ανάλυση του Noam Chomsky, «Objectivity and Liberal Scholarship», *ό.π.*). Κι όμως, είναι πολύ πιο πιθανό ότι αυτή η καινούργια ράτσα διανοουμένων, παλαιότερα γνωστών ως τεχνοκρατών, θα φέρει μια νέα εποχή τυραννίας και απόλυτης στειρότητας.

Όπως κι αν έχει το πράγμα, η ουσία είναι ότι πριν από την πολιτικοποίηση των πανεπιστημίων από το φοιτητικό κίνημα είχε επέλθει η πολιτικοποίηση των πανεπιστημίων από τις κατεστημένες δυνάμεις. Τα γεγονότα είναι πολύ γνωστά για να χρειάζονται επισήμανση, αλλά καλό είναι να έχουμε κατά νου ότι το ζήτημα δεν είναι απλώς η στρατιωτική έρευνα. Ο Henry Steele Commager πρόσφατα κατήγγειλε «το πανεπιστήμιο ως γραφείο ευρέσεως εργασίας» («The University as Employment Agency», *The New Republic*, 24 Φεβρουαρίου 1968). Πράγματι, «όση φαντασία κι αν βάλει κανείς, δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι η Dow Chemical Company, οι Πεζοναύτες ή η CIA είναι εκπαιδευτικοί θεσμοί» ή ιδρύματα που σκοπός τους είναι η αναζήτηση της αλήθειας. Και ο δήμαρχος John Lindsay έθεσε το ερώτημα αν το πανεπιστήμιο έχει το δικαίωμα να «αυτοαποκαλείται ειδικό ίδρυμα, αποσπασμένο από υλικές επιδιώξεις, ενώ κερδοσκοπεί με την ακίνητη περιουσία του και βοηθά στην κατάρτιση και την αξιολόγηση προγραμμάτων για το στρατό στο Βιετνάμ» (*Times* της Νέας Υόρκης, «The Week in Review», 4 Μαΐου 1969). Ο ισχυρισμός ότι το πανεπιστήμιο είναι «ο εγκέφαλος της κοινωνίας» ή της δομής της ισχύος είναι μια επικίνδυνη, αλαζονική ανοησία – και μόνο για το λόγο ότι η κοινωνία δεν είναι «σώμα», κι ακόμη λιγότερο σώμα ανεγκέφαλο.

Προς αποφυγή παρανοήσεων: Συμφωνώ απολύτως με τον Stephen Spender ότι θα ήταν αφροσύνη εκ μέρους των φοιτητών να καταστρέψουν τα πανεπιστήμια (αν και είναι οι μόνοι που θα μπορούσαν να το κάνουν αποτελεσματικά για τον απλό λόγο ότι έχουν την αριθμητική υπεροχή, και επομένως την πραγματική δύναμη, με το μέρος τους), αφού οι πανεπιστημιουπόλεις αποτελούν όχι μόνο την πραγματική αλλά και τη μόνη δυνατή βάση τους. «Χωρίς το πανεπιστήμιο, δεν θα

υπήρχαν φοιτητές» (σ. 22). Αλλά τα πανεπιστήμια θα παραμείνουν βάση για τους φοιτητές μόνο όσο εξασφαλίζουν το μόνο μέρος στην κοινωνία όπου η δύναμη δεν έχει την τελευταία λέξη – παρ' όλες τις διαστρεβλώσεις και τις υποκρισίες περί του αντιθέτου. Στην παρούσα κατάσταση, υπάρχει κίνδυνος ή οι φοιτητές ή, όπως στην περίπτωση του Μπέρκλεϋ, οι κρατούντες να βγουν εκτός ελέγχου· σε περίπτωση που συνέβαινε αυτό, οι εξεγερμένοι νέοι θα είχαν απλώς βάλει μια ακόμη βελονιά σε αυτό που προσφυώς έχει αποκληθεί «το μοτίβο της καταστροφής» (από τον καθηγητή Richard A. Falk, του Πρίνστον).

VI, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 81, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 30

Ο Fred M. Hechinger, στο άρθρο του «Campus Crisis», στους *Times* της Νέας Υόρκης, «The Week in Review» (4 Μαΐου 1969), γράφει: «Εφόσον τα αιτήματα ιδίως των μαύρων φοιτητών είναι συνήθως δικαιολογημένα στην ουσία τους ... η αντίδραση είναι γενικά ευνοϊκή». Είναι χαρακτηριστικό των σημερινών διαθέσεων στα θέματα αυτά ότι το «Μανιφέστο προς τις Λευκές Χριστιανικές Εκκλησίες και τις Εβραϊκές Συναγωγές στις Ηνωμένες Πολιτείες και όλα τα άλλα Ρατσιστικά Ιδρύματα», του James Forman, αν και διαβάστηκε και διανεμήθηκε δημόσια κι επομένως αποτελούσε σίγουρα «είδηση που προσφέρεται για δημοσίευση»*, παρέμεινε αδημοσίευτο μέχρις ότου παρουσιάστηκε, χωρίς την Εισαγωγή, στο *New York Review of Books* (10 Ιουλίου 1969). Το περιεχόμενό του, χωρίς αμφιβολία, συνίσταται σε φαντασιώσεις ημιμαθούς και μπορεί ο ίδιος ο συγγραφέας να μην το εννοεί σοβαρά. Όμως δεν πρόκειται για απλό καλαμπούρι κι ούτε είναι μυστικό ότι σήμερα η μαύρη κοινότητα εντρυφεί βαρύθυμα σε τέτοιες φαντασιώσεις. Είναι κατανοητό ότι οι αρχές φοβήθηκαν. Αυτό που δεν μπορεί να κατανοηθεί ούτε να τους συγχωρηθεί είναι η έλλειψη φαντασίας. Δεν είναι άραγε προφανές ότι ο κ. Forman και οι οπαδοί του, αν δεν βρουν αντίσταση στην ευρύτερη κοινωνία και αν μάλιστα

* Σ.τ.μ.: Αναφορά στο μότο των *Times* της Νέας Υόρκης: «All the news that's fit to print».

τους δοθούν λίγα χρήματα προς κατευνασμό, θα αναγκαστούν να προσπαθήσουν να εκτελέσουν ένα πρόγραμμα στο οποίο αυτοί οι ίδιοι ίσως δεν πίστεψαν ποτέ;

VII, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 81, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 31

Σε μια επιστολή στους *Times* της Νέας Υόρκης (με ημερομηνία 9 Απριλίου 1969), ο Lynd αναφέρει μόνο «μη βίαιες πράξεις αναταραχής όπως απεργίες και καθιστικές διαμαρτυρίες», παραβλέποντας για τις ανάγκες του επιχειρήματός του τις θυελλώδεις βίαιες κινητοποιήσεις της εργατικής τάξης στη δεκαετία του 1920, και θέτει το ερώτημα γιατί αυτές οι τακτικές, «που ήσαν αποδεκτές επί μία γενιά στις σχέσεις εργαζομένων και εργοδοσίας ... απορρίπτονται όταν εφαρμόζονται σε ένα πανεπιστήμιο; ... όταν ένας συνδικαλιστής απολύεται από τη διοίκηση ενός εργοστασίου, οι συνάδελφοί του απεργούν μέχρις ότου διευθετηθεί το θέμα». Ο Lynd φαίνεται να έχει αποδεχθεί μια εικόνα του πανεπιστήμιου, την οποία δυστυχώς υιοθετούν συχνά οι πανεπιστημιακές αρχές και υπηρεσίες, σύμφωνα με την οποία η πανεπιστημιούπολη ανήκει στο διοικητικό συμβούλιο, το οποίο προσλαμβάνει το διοικητικό προσωπικό για να διαχειριστεί την περιουσία του, το οποίο με τη σειρά του προσλαμβάνει επί μισθώ το διδακτικό προσωπικό ως υπαλλήλους για να εξυπηρετούν τους πελάτες του, τους φοιτητές. Δεν υπάρχει καμιά πραγματικότητα που να αντιστοιχεί σ' αυτή την «εικόνα». Όσο οξείες κι αν γίνουν οι διαμάχες στον ακαδημαϊκό κόσμο, δεν πρόκειται για συγκρούσεις συμφερόντων και ταξικό πόλεμο.

VIII, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 81, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 32

Ο Bayard Rustin, ο μαύρος ηγέτης του κινήματος για τα πολιτικά δικαιώματα, είπε ό,τι χρειαζόταν να ειπωθεί επί του θέματος: Οι πανεπιστημιακές αρχές πρέπει να «σταματήσουν να υποκύπτουν στις ανόητες απαιτήσεις των μαύρων φοιτητών»· είναι λάθος «το αίσθημα ενοχής και ο μαζοχισμός» μιας ομάδας να «επιτρέπει σε ένα άλλο τμήμα της κοινωνίας να κρατάει όπλα στο όνομα της δικαιοσύνης»· οι μαύροι φοιτητές «υπέφεραν από το σοκ της ενσωμάτωσης» και έψα-

χναν να βρουν «μια εύκολη διέξοδο στα προβλήματά τους»· αυτό που χρειάζονται οι μαύροι φοιτητές είναι «επανορθωτική κατάρτιση» για να «μπορούν να λύνουν μαθηματικά προβλήματα και να γράφουν μια σωστή πρόταση», κι όχι «μαθήματα σόουλ» (παραθέτω από την *Daily News*, 28 Απριλίου 1969). Τι εικόνα δίνει για την ηθική και πνευματική κατάσταση της κοινωνίας το γεγονός ότι χρειάστηκε πολύ θάρρος για να μιλήσει κάποιος γι' αυτά τα θέματα με την κοινή λογική! Ακόμη πιο τρομακτική είναι η πολύ πιθανή προοπτική ότι, σε πέντε ή δέκα χρόνια, αυτή η «εκπαίδευση» στα σουαχίλι (ένα είδος μη γλώσσας του δέκατου ένατου αιώνα, η οποία μιλιόταν σε αραβικά καραβάνια που μετέφεραν ελεφαντόδοντο και σκλάβους, υβριδικό μείγμα μιας διαλέκτου Μπαντού με ένα τεράστιο λεξιλόγιο από αραβικά δάνεια· βλ. την *Encyclopaedia Britannica*, 1961), στην αφρικανική λογοτεχνία και σε άλλα ανύπαρκτα αντικείμενα θα ερμηνευθεί ως άλλη μια παγίδα του λευκού ανθρώπου για να εμποδίσει τους μαύρους να αποκτήσουν επαρκή μόρφωση.

IX, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 83, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 36

Το «Μανιφέστο» του James Forman, που ανέφερα πριν, το οποίο υιοθετήθηκε από το Εθνικό Συνέδριο για την Οικονομική Ανάπτυξη των Μαύρων και το οποίο παρουσίασε ο ίδιος στις Εκκλησίες και στις Συναγωγές ως «μόνο μια αρχή των επανορθώσεων που μας οφείλονται ως ανθρώπων που έχουν υποστεί εκμετάλλευση και εξευτελισμό, βαναυσότητες, δολοφονίες και διώξεις», είναι κλασικό παράδειγμα τέτοιων μάταιων ονείρων. Σύμφωνα μ' αυτόν, «από τους νόμους της επανάστασης προκύπτει ότι οι πιο καταπιεσμένοι θα κάνουν την επανάσταση», σύμφωνα με τον απώτατο σκοπό της οποίας «πρέπει να αναλάβουμε την ηγεσία, τον πλήρη έλεγχο των πάντων ... μέσα στις Ηνωμένες Πολιτείες. Έχει περάσει η εποχή που είμαστε δεύτεροι στην ιεραρχία και το λευκό αγόρι στέκεται στην κορυφή». Για να επιτευχθεί αυτή η ανατροπή, θα χρειαστεί «να χρησιμοποιήσουμε όλα τα αναγκαία μέσα, συμπεριλαμβανομένης της χρήσης βίας και της δύναμης των όπλων για να γκρεμίσουμε τον αποικιοκράτη». Κι ενώ αυτός, στο

όνομα της κοινότητας (η οποία φυσικά δεν τον ακολουθεί με κανέναν τρόπο), «κηρύσσει πόλεμο», αρνείται «να μοιραστεί την εξουσία με τους λευκούς» και απαιτεί «οι λευκοί σ' αυτή τη χώρα ... να αποδεχθούν μαύρη ηγεσία», την ίδια στιγμή καλεί «όλους τους Χριστιανούς και τους Εβραίους να δείξουν υπομονή, ανοχή, κατανόηση και να μην ασκούν βία» κατά την περίοδο που μπορεί ακόμη να χρειαστεί μέχρι να καταληφθεί η εξουσία – «αν αυτό θα συμβεί σε χίλια χρόνια δεν έχει σημασία».

Χ, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 86, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 40

Ο Jürgen Habermas, ένας από τους πιο βαθυστόχαστους και ευφυείς κοινωνικούς επιστήμονες στη Γερμανία, αποτελεί καλό παράδειγμα της δυσκολίας που έχουν αυτοί οι μαρξιστές ή πρώην μαρξιστές να αποχωριστούν οποιοδήποτε κομμάτι από το έργο του δασκάλου. Στο πρόσφατο βιβλίο του *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Φραγκφούρτη, 1968), αναφέρει αρκετές φορές ότι ορισμένες «κατηγορίες-κλειδιά της θεωρίας του Μαρξ, δηλαδή η πάλη των τάξεων και η ιδεολογία, δεν μπορούν πλέον να εφαρμοσθούν χωρίς πρόβλημα (umstandslos)». Μια σύγκριση με το δοκίμιο του Andrei D. Sakharov που αναφέρθηκε πιο πάνω δείχνει πόσο πιο εύκολο είναι, γι' αυτούς που βλέπουν τον «καπιταλισμό» από τη σκοπιά των καταστροφικών πειραμάτων στις Ανατολικές χώρες, να απαρνηθούν ξεφτισμένες θεωρίες και συνθήματα.

ΧΙ, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 100, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 62

Οι κυρώσεις που προβλέπουν οι νόμοι, οι οποίες ωστόσο δεν αποτελούν την ουσία τους, στρέφονται εναντίον εκείνων των πολιτών που –χωρίς να αρνούνται να τους υποστηρίξουν– θέλουν να εξαιρεθούν απ' αυτούς· ο κλέφτης εξακολουθεί να περιμένει από την κυβέρνηση να προστατεύσει τη νεοαποκτηθείσα περιουσία του. Έχει σημειωθεί ότι στα αρχαιότερα νομικά συστήματα δεν υπήρχαν καθόλου κυρώσεις (βλ. Jouvenel, *ό.π.*, σ. 276). Η τιμωρία του παραβάτη του νόμου ήταν η εξορία ή η κήρυξή του εκτός νόμου· παραβαίνοντας το νόμο,

ο εγκληματίας είχε θέσει τον εαυτό του εκτός της κοινότητας που συγκροτήθηκε με βάση αυτόν το νόμο.

Ο Passerin d'Entrèves (*ό.π.*, σ. 128 κ.ε.), λαμβάνοντας υπόψη «την περιπλοκότητα του νόμου, ακόμη και του νόμου του κράτους», επισήμανε ότι «υπάρχουν πράγματι νόμοι που είναι "οδηγίες" μάλλον παρά "προσταγές", που είναι "αποδεκτοί" μάλλον παρά "επιβεβλημένοι" και των οποίων οι "κυρώσεις" δεν συνίστανται κατ' ανάγκην στην πιθανή χρήση βίας εκ μέρους ενός "κυρίαρχου"». Τέτοιους νόμους τους παρομοίασε με «τους κανόνες ενός παιχνιδιού ή τους κανόνες της λέσχης μου ή τους κανόνες της Εκκλησίας». Συμμορφώνομαι «διότι για μένα, αντίθετα απ' ό,τι για άλλους από τους συμπολίτες μου, οι κανόνες αυτοί είναι "έγκυροι" κανόνες».

Νομίζω ότι η παραπάνω σύγκριση του νόμου με τους «έγκυρους κανόνες του παιχνιδιού» μπορεί να επεκταθεί περαιτέρω. Διότι το νόημα αυτών των κανόνων δεν είναι ότι υποτάσσομαι σ' αυτούς με τη θέλησή μου ή ότι αναγνωρίζω θεωρητικά την εγκυρότητά τους, αλλά ότι, στην πράξη, δεν μπορώ να μπω στο παιχνίδι αν δεν συμμορφωθώ· το κίνητρό μου για να τους αποδεχθώ είναι η επιθυμία μου να παίξω και, εφόσον οι άνθρωποι υπάρχουν μόνο στην πληθύ, η επιθυμία μου να παίξω είναι ταυτόσημη με την επιθυμία μου να ζήσω. Κάθε άνθρωπος γεννιέται μέσα σε μια κοινότητα με προϋπάρχοντες νόμους, στους οποίους «υπακούει» πρώτα απ' όλα επειδή δεν υπάρχει γι' αυτόν άλλος τρόπος να μπει στο μεγάλο παιχνίδι του κόσμου. Μπορεί να θέλω να αλλάξω τους κανόνες του παιχνιδιού, όπως κάνει ο επαναστάτης, ή να εξαιρεθώ απ' αυτούς, όπως κάνει ο εγκληματίας· όμως, αν τους αρνηθώ από θέση αρχής, δεν εκδηλώνω απλή «ανυπακοή» αλλά άρνηση να μπω στην ανθρώπινη κοινότητα. Το συνηθισμένο δίλημμα –ή ο νόμος είναι απόλυτα έγκυρος και επομένως χρειάζεται για τη νομιμοποίησή του έναν αθάνατο, θεϊκό νομοθέτη, ή ο νόμος είναι απλώς μια διαταγή χωρίς να υπάρχει τίποτε από πίσω του εκτός από το κρατικό μονοπώλιο της βίας– είναι πλάνη. Όλοι οι νόμοι είναι «"οδηγίες" μάλλον παρά "προσταγές"». Κατευθύνουν την ανθρώπινη συνεύρεση όπως οι κανόνες κατευθύνουν το παιχνίδι. Και η απώτατη εγγύηση

της εγκυρότητάς τους εμπεριέχεται στο αρχαίο ρωμαϊκό απόφθεγμα *pacta sunt servanda* [οι συνθήκες τηρούνται].

ΧΙΙ, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 111, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 72

Υπάρχει κάποια διχογνωμία σχετικά με το σκοπό της επίσκεψης του Ντε Γκωλ. Οι ενδείξεις που παρέχουν τα ίδια τα γεγονότα φαίνεται να υποδηλώνουν ότι το τίμημα που έπρεπε να πληρώσει για την υποστήριξη του στρατού ήταν η δημόσια αποκατάσταση των εχθρών του – αμνηστία για το στρατηγό Salan, επιστροφή του Bidault, επιστροφή επίσης του συνταγματάρχη Lacheroy, του ενίοτε αποκαλούμενου «βασανιστή της Αλγερίας». Ελάχιστα φαίνεται να είναι γνωστά σχετικά με τις διαπραγματεύσεις. Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πιστέψει ότι η πρόσφατη αποκατάσταση του Pétain, που υμνήθηκε πάλι ως ο «νικητής του Βερντέν», και, το σπουδαιότερο, η απίστευτη, εξόφθαλμα ψευδής δήλωση του Ντε Γκωλ αμέσως μετά την επιστροφή του, με την οποία κατηγορούσε το Κομμουνιστικό Κόμμα γι' αυτό που οι Γάλλοι αποκαλούν τώρα les événements [τα γεγονότα], ήταν μέρος του παζαρέματος. Ένας θεός ξέρει – η μόνη μομφή που θα μπορούσε να είχε προσάψει η κυβέρνηση στο Κομμουνιστικό Κόμμα και στα εργατικά συνδικάτα ήταν ότι δεν είχαν τη δύναμη να αποτρέψουν τα événements.

ΧΙΙΙ, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 116, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 75

Θα ήταν ενδιαφέρον να γνωρίζαμε αν, και σε ποιο βαθμό, το ανησυχητικό ποσοστό ανεξιχνίαστων εγκλημάτων συναγωνίζεται όχι μόνο τη γνωστή θεαματική αύξηση των ποινικών αδικημάτων αλλά και μια σαφή αύξηση της αστυνομικής βαναυσότητας. Η πρόσφατα δημοσιευμένη έκθεση του J. Edgar Hoover, *Uniform Crime Report for the United States* (Federal Bureau of Investigation, United States Department of Justice, 1967), δεν παρέχει καμία ένδειξη για το πόσα εγκλήματα πράγματι εξιχνιάζονται –σε αντιδιαστολή προς όσα «διευθετούνται με τη σύλληψη»–, αλλά στην περίληψη αναφέρει όντως ότι οι εξιχνιάσεις σοβαρών εγκλημάτων από την αστυνομία μειώθηκαν το 1967 κατά 8%. Μόνο το

21,7 (ή 21,9)% όλων των εγκλημάτων «διευθετούνται με τη σύλληψη», και από αυτά μόνο το 75% μπόρεσαν να φθάσουν στα δικαστήρια, όπου περίπου μόνο το 60% των παραπεμφθέντων βρέθηκαν ένοχοι! Επομένως, οι πιθανότητες υπέρ του εγκληματία είναι τόσο πολλές ώστε η σταθερή αύξηση των ποινικών αδικημάτων φαίνεται απλώς φυσική. Όποιες κι αν είναι οι αιτίες για τη θεαματική μείωση της αποτελεσματικότητας της αστυνομίας, η μείωση της δύναμης της αστυνομίας είναι έκδηλη, και μαζί της αυξάνονται οι πιθανότητες βαναυσότητας. Οι φοιτητές και οι άλλοι διαδηλωτές είναι παιχνιδάκι για μια αστυνομία που έχει συνηθίσει να μην πιάνει σχεδόν ποτέ εγκληματία.

Μια σύγκριση της κατάστασης με ό,τι συμβαίνει σε άλλες χώρες είναι δύσκολη λόγω των διαφορετικών στατιστικών μεθόδων που χρησιμοποιούνται. Ωστόσο, φαίνεται ότι, παρ' όλο που η αύξηση του ανεξιχνίαστου εγκλήματος δείχνει να είναι αρκετά γενικό πρόβλημα, πουθενά δεν έχει λάβει τόσο ανησυχητικές διαστάσεις όσο στην Αμερική. Στο Παρίσι, για παράδειγμα, το ποσοστό των εξιχνιασθέντων εγκλημάτων μειώθηκε από 62% το 1967 σε 56% το 1968, στη Γερμανία από 73,4% το 1954 σε 52,2% το 1967, και στη Σουηδία το 1967 εξιχνιάσθηκε το 41% των εγκλημάτων (βλ. «Deutsche Polizei», στο *Spiegel*, 7 Απριλίου 1967).

XIV, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 117, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 76

Ο Σολζενίτσιν δείχνει με συγκεκριμένες λεπτομέρειες πώς οι προσπάθειες για μια ορθολογική οικονομική ανάπτυξη ναυάγησαν εξαιτίας των μεθόδων του Στάλιν, και ελπίζει κανείς ότι το βιβλίο αυτό θα ενταφιάσει το μύθο ότι ο τρόμος και οι τεράστιες απώλειες σε ανθρώπινες ζωές ήταν το τίμημα που έπρεπε να καταβληθεί για τη ραγδαία εκβιομηχάνιση της χώρας. Ραγδαία πρόοδος επήλθε μετά τον θάνατο του Στάλιν, και αυτό που είναι εντυπωσιακό στη Ρωσία σήμερα είναι ότι η χώρα είναι ακόμη καθυστερημένη σε σύγκριση όχι μόνο με την Δύση αλλά και με τις περισσότερες από τις χώρες-δορυφόρους της. Στη Ρωσία δεν φαίνεται να έχουν απομείνει πολλές αυταπάτες ως προς αυτό το θέμα, αν υπήρξαν ποτέ. Η νεότερη γενιά –ιδίως οι βετεράνοι του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου– γνωρίζει πολύ καλά ότι

μόνο ένα θαύμα έσωσε την Ρωσία από την ήττα το 1941 κι ότι αυτό το θαύμα ήταν το αδυσώπητο γεγονός πως ο εχθρός αποδείχθηκε ακόμη χειρότερος από τον ντόπιο αφέντη. Αυτό λοιπόν που έκανε την πλάστιγγα να κλίνει ήταν ότι η αστυνομική τρομοκρατία μετριάστηκε στην κατάσταση εκτάκτου ανάγκης όπου βρέθηκε η χώρα· οι άνθρωποι, με τα χέρια λυμένα, μπόρεσαν πάλι να βρεθούν μαζί και να δημιουργήσουν αρκετή δύναμη ώστε να νικήσουν τον ξένο εισβολέα. Όταν επέστρεψαν από τα στρατόπεδα αιχμαλώτων πολέμου ή από την υπηρεσία τους στις κατεχόμενες περιοχές, τους έστειλαν αμέσως για πολλά χρόνια σε στρατόπεδα συγκεντρώσεως και εργασίας για να τους κόψουν τις συνήθειες της ελευθερίας. Αυτή ακριβώς η γενιά, που γεύθηκε την ελευθερία στον πόλεμο και την τρομοκρατία στη συνέχεια, αμφισβητεί την τυραννία του σημερινού καθεστώτος.

XV, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 127, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 86

Κανένας λογικός άνθρωπος δεν μπορεί να πιστέψει ότι –όπως θεωρητικολογούσαν πρόσφατα ορισμένες γερμανικές φοιτητικές ομάδες–, μόνο όταν η κυβέρνηση εξαναγκαστεί «να ασκήσει βία ανοιχτά», θα μπορέσουν οι εξεγερμένοι «να πολεμήσουν ενάντια σ' αυτή τη σκατοκοινωνία (Scheißgesellschaft) με επαρκή μέσα και να την καταστρέψουν» (παράθεμα από το *Spiegel*, 10 Φεβρουαρίου 1969, σ. 30). Αυτή η γλωσσικά (πνευματικά όμως όχι τόσο) εκχυδαϊσμένη νέα εκδοχή της παλιάς κομμουνιστικής ανοησίας της δεκαετίας του '30, ότι η νίκη του φασισμού ήταν για το καλό εκείνων που ήσαν εναντίον του, ή είναι σκέτος θεατρινισμός, η «επαναστατική» παραλλαγή της υποκρισίας, ή μαρτυρεί την πολιτική ηλιθιότητα των «πιστών». Με τη διαφορά ότι, πριν από σαράντα χρόνια, πίσω απ' αυτήν βρισκόταν η εσκεμμένη φιλοχιτλερική πολιτική του Στάλιν και όχι απλώς μια βλακώδης θεωρητικολογία.

Ασφαλώς, δεν υπάρχει λόγος για ιδιαίτερη έκπληξη μπροστά στο γεγονός ότι οι γερμανοί φοιτητές ρέπουν περισσότερο προς τη θεωρητικολογία και είναι λιγότερο προικισμένοι για πολιτική δράση και κρίση απ' ό,τι οι συνάδελφοί τους σε άλλες, πολιτικά πιο τυχερές, χώρες· ούτε μπροστά στο γεγονός ότι «η απομόνωση των ευφυών και ζω-

ηρών πνευμάτων ... στη Γερμανία» είναι πιο έντονη, η πόλωση πιο ακραία απ' ό,τι αλλού και η επίδρασή τους στο πολιτικό κλίμα της ίδιας τους της χώρας, πέρα από κάποια φαινόμενα αντίδρασης, σχεδόν μηδενική. Θα συμφωνούσα επίσης με τον Spender (βλ. «The Berlin Youth Model», *ό.π.*) όσον αφορά το ρόλο που παίζει σ' αυτή την κατάσταση το ακόμη πρόσφατο παρελθόν, με αποτέλεσμα οι φοιτητές να «προκαλούν αγανάκτηση, όχι απλώς εξαιτίας της βίας τους, αλλά επειδή έρχονται να θυμίσουν ... έχουν άλλωστε την όψη φαντασμάτων που βγήκαν από μνήματα βιαστικά σκεπασμένα». Κι ωστόσο, αφού όλα αυτά λεχθούν και ληφθούν δεόντως υπόψη, παραμένει το παράξενο και ανησυχητικό γεγονός ότι καμιά από τις νέες αριστερίστικες ομάδες στη Γερμανία, των οποίων η θορυβώδης αντίθεση στις εθνικιστικές ή τις ιμπεριαλιστικές πολιτικές άλλων χωρών έγινε διαβόητη για τον εξτρεμισμό της, δεν έχει ενδιαφερθεί σοβαρά για την αναγνώριση της γραμμής Όντερ-Νάισε*, η οποία, στο κάτω-κάτω, είναι το κρίσιμο θέμα της γερμανικής εξωτερικής πολιτικής και η λυδία λίθος του γερμανικού εθνικισμού μετά την ήττα του χιτλερικού καθεστώτος.

XVI, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 134, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 99

Ο Daniel Bell διακατέχεται από συγκρατημένη αισιοδοξία επειδή γνωρίζει πως η επιστημονική και η τεχνική εργασία εξαρτώνται από τη «θεωρητική γνώση [η οποία] επιδιώκεται, ελέγχεται και κωδικοποιείται με ανιδιοτελή τρόπο» (*ό.π.*). Ίσως αυτή η αισιοδοξία μπορεί να δικαιολογηθεί για όσον καιρό οι επιστήμονες και οι τεχνολόγοι δεν ενδιαφέρονται για δύναμη και δεν νοιάζονται για τίποτε περισσότερο από το κοινωνικό γόητρο, δηλαδή για όσον καιρό ούτε εξουσιάζουν ούτε κυβερνούν. Η απαισιοδοξία του Νόαμ Τσόμσκυ –«ούτε η ιστορία ούτε η ψυχολογία ούτε η κοινωνιολογία μας δίνουν κάποιον ιδιαίτερο

---

* Σ.τ.μ.: Η οροθετική γραμμή μεταξύ των ποταμών Oder και Neisse προσδιόριζε τα ανατολικά σύνορα του γερμανικού έθνους με τη γειτονική Πολωνία και υπεισέρχεται έτσι στο πρόβλημα της αναγνώρισης της τότε Λαϊκής Δημοκρατίας της Γερμανίας.

λόγο να προσβλέπουμε με ελπίδα στην εξουσία των νέων μανδαρίνων»– ίσως είναι υπερβολική· μέχρι τώρα δεν υπάρχουν ιστορικά προηγούμενα, οι δε επιστήμονες και διανοούμενοι οι οποίοι, με τέτοια αξιοθρήνητη κανονικότητα, στάθηκαν πρόθυμοι να υπηρετήσουν κάθε κυβέρνηση που έτυχε να βρίσκεται στην εξουσία δεν υπήρξαν «αξιοκράτες» αλλά μάλλον αναρριχώμενα μέλη της κοινωνίας. Ο Τσόμσκυ όμως έχει απόλυτο δίκιο να θέτει το ερώτημα: «πολύ γενικά, για ποιο λόγο να υποθέσουμε ότι αυτοί που διεκδικούν ισχύ βασιζόμενοι στη γνώση και την τεχνική θα είναι πιο ήπιοι στην άσκηση της ισχύος από κείνους που τη διεκδικούν βασιζόμενοι στον πλούτο ή την αριστοκρατική καταγωγή;» (*ό.π.*, σ. 27). Είναι δε απαραίτητο να θέσουμε το συμπληρωματικό ερώτημα: για ποιο λόγο να υποθέσουμε ότι η δυσαρέσκεια απέναντι σε μια αξιοκρατική ελίτ, η εξουσία της οποίας βασίζεται αποκλειστικά σε «φυσικά» χαρίσματα, δηλαδή στη δύναμη του εγκεφάλου, δεν θα είναι πιο επικίνδυνη, πιο βίαιη από τη δυσαρέσκεια παλαιότερων καταπιεσμένων ομάδων οι οποίες είχαν τουλάχιστον την παρηγοριά ότι η κατάστασή τους δεν οφειλόταν σε δικό τους «σφάλμα»; Δεν είναι άραγε εύλογο να υποθέσουμε ότι αυτή η δυσαρέσκεια θα εκθρέψει όλα τα φονικά χαρακτηριστικά ενός φυλετικού ανταγωνισμού, σε αντιδιαστολή προς τις απλές ταξικές συγκρούσεις, δεδομένου ότι θα αφορά κι αυτός φυσικά δεδομένα που δεν μπορούν να μεταβληθούν και, ως εκ τούτου, μια κατάσταση από την οποία θα μπορούσε κανείς να απελευθερωθεί μόνο με την εξολόθρευση εκείνων που τυχαίνει να έχουν υψηλότερο δείκτη νοημοσύνης; Κι εφόσον σ' ένα τέτοιο πλαίσιο η αριθμητική υπεροχή των μειονεκτούντων θα είναι συντριπτική και η κοινωνική κινητικότητα σχεδόν μηδενική, δεν είναι άραγε πιθανό ότι ο κίνδυνος των δημαγωγών, των δημοφιλών ηγετών, θα είναι τόσο μεγάλος ώστε η αξιοκρατική ελίτ θα αναγκαστεί να καταφύγει στην τυραννία και το δεσποτισμό;

ΧVII, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 138, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 106

Ο Stewart Alsop, στο διεισδυτικό άρθρο του «The Wallace Man», *Newsweek*, 21 Οκτωβρίου 1968, θέτει το ζήτημα: «Μπορεί να είναι στενοκέ-

φαλο και ανελεύθερο εκ μέρους του ανθρώπου που αντιπροσωπεύει ο Γουάλλας να μη θέλει να στείλει τα παιδιά του σε κακά σχολεία στο όνομα της κατάργησης των φυλετικών διακρίσεων, αλλά δεν είναι καθόλου αφύσικο. Ούτε και είναι αφύσικο να ανησυχεί για τη "σεξουαλική παρενόχληση" της γυναίκας του, ή για τον κίνδυνο να χάσει το ποσοστό ιδιοκτησίας στο σπίτι του, που είναι ό,τι έχει και δεν έχει!» Παραθέτει επίσης την πιο εντυπωσιακή δήλωση από τη δημαγωγία του George Wallace: «Υπάρχουν 535 μέλη του Κογκρέσου και πολλοί από αυτούς τους φιλελεύθερους έχουν κι αυτοί παιδιά. Ξέρετε πόσοι στέλνουν τα παιδιά τους σε δημόσια σχολεία στην Ουάσιγκτον; Έξι».

Ένα άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα κακοσχεδιασμένων πολιτικών κατάργησης των φυλετικών διακρίσεων δημοσιεύθηκε πρόσφατα από τον Neil Maxwell στο *The Wall Street Journal* (8 Αυγούστου 1968). Η ομοσπονδιακή κυβέρνηση προωθεί την ενοποίηση των σχολείων στον Νότο με την περικοπή της ομοσπονδιακής οικονομικής ενίσχυσης σε περιπτώσεις κατάφωρης μη συμμόρφωσης. Σε μια τέτοια περίπτωση 200.000 δολλάρια ετήσιας βοήθειας παρακρατήθηκαν. «Από το συνολικό ποσό, τα 175.000 δολλάρια πήγαιναν κατευθείαν σε σχολεία των μαύρων ... Οι λευκοί αμέσως αύξησαν τη φορολογία για να αντικαταστήσουν τα υπόλοιπα 25.000 δολλάρια». Εν ολίγοις, αυτό που υποτίθεται ότι βοηθάει την εκπαίδευση των μαύρων έχει στην πραγματικότητα «συντριπτικές επιπτώσεις» στο υπάρχον σχολικό τους σύστημα και καμιά επίπτωση στα σχολεία των λευκών.

XVIII, ΣΤΗ ΣΕΛΙΔΑ 143, ΣΗΜΕΙΩΣΗ 110

Στο ζοφερό κλίμα της ιδεολογικής φλυαρίας και συνθηματολογίας που χαρακτηρίζει τον δημόσιο διάλογο των φοιτητών στη Δύση, σπάνια τα θέματα αυτά έχουν την ευκαιρία να αποσαφηνιστούν· πράγματι, «αυτή η κοινότητα, λεκτικά τόσο ριζοσπαστική, πάντοτε αναζήτησε και βρήκε διαφυγή», όπως είπε ο Γκύντερ Γκρας. Είναι επίσης αλήθεια ότι τούτο είναι ιδιαίτερα εμφανές και εξοργιστικό στην περίπτωση των γερμανών φοιτητών και άλλων μελών της Νέας Αριστεράς. «Δεν ξέρουν τίποτε, αλλά τα ξέρουν όλα», όπως συνόψισε την κατά-

σταση, σύμφωνα με τον Γκρας, ένας νεαρός ιστορικός στην Πράγα. Ο Hans Magnus Enzensberger εκφράζει την ευρύτερη γερμανική στάση· οι Τσέχοι διακατέχονται από «έναν εξαιρετικά περιορισμένο ορίζοντα. Η πολιτική τους υπόσταση είναι πενιχρή» (βλ. Günther Grass, *ό.π.*, σ. 138-142). Εν αντιθέσει προς αυτό το μείγμα ηλιθιότητας και αυθάδειας, η ατμόσφαιρα μεταξύ των εξεγερμένων στις Ανατολικές χώρες είναι αναζωογονητική, όσο κι αν ανατριχιάζει κανείς όταν σκέφτεται το εξωφρενικό τίμημα που πληρώθηκε γι' αυτό. Ο Jan Kavan, ένας τσέχος ηγέτης των φοιτητών, γράφει: «Οι φίλοι μου στη δυτική Ευρώπη μου λένε συχνά ότι μαχόμαστε απλώς για αστικές-δημοκρατικές ελευθερίες. Αλλά για κάποιο λόγο δεν καταφέρνω να κάνω τη διάκριση μεταξύ καπιταλιστικών και σοσιαλιστικών ελευθεριών. Αυτό που αναγνωρίζω είναι βασικές ανθρώπινες ελευθερίες». (*Ramparts*, Σεπτέμβριος 1968). Μπορούμε να υποθέσουμε με ασφάλεια ότι θα είχε παρόμοια δυσκολία να διακρίνει μεταξύ «προοδευτικής και κατασταλτικής βίας». Ωστόσο, θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε, όπως τόσο συχνά συμβαίνει, ότι οι άνθρωποι στις χώρες της Δύσης δεν έχουν δίκαια παράπονα στο ζήτημα ακριβώς της ελευθερίας. Ασφαλώς, είναι πολύ φυσικό «ότι η στάση των Τσέχων προς τους φοιτητές της Δύσης είναι εν πολλοίς χρωματισμένη από φθόνο» (το παραθέτει από φοιτητική εφημερίδα ο Spender, *ό.π.*, σ. 72), αλλά είναι επίσης αλήθεια ότι τους λείπουν ορισμένες, λιγότερο βάναυσες κι ωστόσο πολύ καθοριστικές εμπειρίες πολιτικής απογοήτευσης.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

Αγγλία 115, 167
Αδάμ 33
Αικατερίνη η Μεγάλη 135
Αϊνστάιν, Ά. (Einstein, Albert) 16
Άιχμαν, Ά. (Eichmann, Adolf) 19, 47
Αλγερία 52, 115, 180
Alsop, Stewart 184
Αμερική 16, 25, 52, 78, 81, 147, 156, 181
Ανατολικές χώρες 30, 78, 142, 146, 156, 178
Αντόρνο, T.B. (Adorno, Theodor W.) 16
Αριστοτέλης 32, 34
Αρόν, P. (Aron, Raymond) 168
Αυγουστίνος 13, 33, 54

Βαλ, Z. (Wahl, Jean) 15
Βαλερύ, Π.Α. (Valéry, Paul Ambroise) 149
Βέμπερ, M. (Weber, Max) 28, 95-96, 157
Bidault, Georges 180
Βιετνάμ 26, 77, 109, 112, 116, 160, 162, 174
Blumenfeld, Kurt 22
Βολταίρος (Voltaire, François) 96
Brzezinski, Zbigniew 171, 173
Buber, Martin 17

Γαλλία 15-16, 78, 98, 115, 132, 141
Γερμανία 17-18, 20-21, 78, 80, 86, 103, 111, 115, 141, 155, 165, 178, 181, 183
Γιάσπερς, K. (Jaspers, Karl) 14-16, 19-20, 22, 51
Γιουγκοσλαβία 154
Γκάντι, M. 115
Γκεβάρα, Τσε (Guevara, Che) 154
Γκρας, Γκ. (Grass, Günther) 164, 185-186
Commager, Henry Steele 79, 115, 174
Cooper, D.G. 169
Cromer, λόρδος 115

Ένγκελς, Φρ. (Engels, Friedrich) 66, 71-72, 82, 152, 167
d'Entrèves, Alexander Passerin 97, 103, 179
Enzensberger, Hans Magnus 186
Ευρώπη 17, 25, 68, 130

Ζαχάροφ, A. (Sakharov, Andrei D.) 72, 178

Falk, Richard 175
Forman, James 138, 175, 177
Fromm, Erich 17
Fulbright, William 79

Gaus, Günther 13, 17
Glazer, Nathan 171
Goodwin, Richard N. 69

Hechinger, Fred M. 164, 175
Ηνωμένες Πολιτείες 18, 51, 67-68, 78, 86, 109, 141, 147, 175, 177
Herzen, Alexander 89, 156
Hoover, J. Edgar 180

Ιαπωνία 78, 115
Ινδία 115
Ισπανία 16, 112

Jouvenel, Bertrand de 96-97, 101, 178

Καντ, I. (Kant, Immanuel) 13, 39, 70, 89
Κάστρο, Φ. (Castro, Fidel) 154
Κάφκα, Φρ. (Kafka, Franz) 16
Kavan, Jan 186
Κικέρων 158
Κίνα 154
Κίρκεγκορ, Σ. (Kierkegaard) 13
Κλαούζεβιτς, K. (Clausewitz, Karl von) 71-72
Klineberg, Otto 162
Kohn, Hans 17
Kohout, Pavel 144
Κον-Μπεντίτ, Ντ. (Cohn-Bendit, Dany) 20
Κούβα 154
Κοϋρέ, A. (Koyre, A.) 15

Laing, R.D. 169
Λένιν (Lenin, Nikolai) 65, 75, 85-86, 155
Λέσσινγκ, Γκ. E. (Lessing, Gotthold Ephraim) 29, 87
Lettvin, Jerome 79, 154
Lindsay, John V. 174
Litten, Jens 143
Λόρεντς, K. (Lorenz, Konrad) 130, 161
Λούξεμπουργκ, P. (Luxemburg, Rosa) 15
Lynd, Staughton 81, 176

Madison, James 101
Magnes, Judas 17
Μακιαβέλλι, N. (Machiavelli, Nicolo) 58
Μάο Τσε-Τουνγκ (Mao Tse-tung) 74, 97, 154
Μαρξ, K. (Marx, Karl) 74-76, 82-89, 95, 118, 134, 153, 155, 167, 168, 178
Μασσού, Z. (Massu, Jacques) 111
Maxwell, Neil 185
McCarthy, Eugene 147
McCarthy, Mary 17, 20-22
Μέλβιλ, X. (Melville, Herman) 124
Μιλ, Τζ. Στ. (Mill, John Stuart) 99-100
Mills, C. Wright 95
Μοντεσκιέ, Σ. (Montesquieu, Charles L. de) 101
Μπακούνιν, M. (Bakunin, Mikhail) 168
Μπελ, Ντ. (Bell, Daniel) 133, 183

Μπελ, Χ. (Böll, Heinrich) 159
Μπένγιαμιν, Β. (Benjamin, Walter) 15-16
Μπερξόν, Α. (Bergson, Henri) 75, 131, 134-135
Μπλύχερ, Χ. (Blücher, Heinrich) 15-17, 20
Μποντέν, Ζ. (Bodin, Jean) 98
Μπόρκεναου, Φρ. (Borkenau, Franz) 159-160

Ναπολέων (Napoléon Bonaparte) 112, 141
Νέα Αριστερά 25, 74, 77, 85, 168, 185
Νετσάγεφ, Σ. (Nechaev, Sergey Kravinsky) 168
Νίτσε, Φρ. (Nietzsche, Friedrich) 13, 107, 134-135
Νίξον, Ρ. (Nixon, Richard) 148
Ντε Γκωλ, Σ. (de Gaulle, Charles) 111, 180
Ντούτσκε, Ρ. (Dutschke, Rudi) 164
Ντρέυφους, Α. (Dreyfus, Alfred) 132

O'Brien, Conor Cruise 140
O'Brien, William 140

Πανεπιστήμια
Brooklyn College 18
City College (Νέα Υόρκη) 81, 170
Καίμπριτζ (Cambridge) 172
Κολούμπια (Columbia) 141, 164, 171
Κορνέλ (Cornell) 81, 170
Μάρμπουργκ (Marburg) 14
M.I.T. 79, 154, 173
Μπέρκλεϋ (Berkeley) 18, 91, 115, 153, 159, 175
Ναντέρ (Nanterre) 52
New York School for Social Research 18
Οξφόρδη (Oxford) 158, 172
Πρίνστον (Princeton) 172, 175
Σικάγο (Chicago) 18
Σορβόννη (Sorbonne) 85
Φράιμπουργκ (Freiburg) 14
Χαϊδελβέργη (Heidelberg) 14, 172
Χαλ (Hull) 167
Χάρβαρντ (Harvard) 18, 170, 172-173
Parekh, B.C. 167
Παρέτο, Β. (Pareto, Vilfredo) 126, 132-133, 142-143
Πασκάλ, Μπ. (Pascal, Blaise) 87, 167
Πεγκύ, Σ. (Péguy, Charles) 85
Pétain, Henri Philippe 180
Πλάτων 28, 54, 105-106
Portmann, Adolf 120, 173
Προυντόν, Π.-Ζ. (Proudhon, P.-J.) 70, 88

Reif, Adelbert 52-55
Ρενάν, Ζ.Ε. (Renan, Joseph Ernest) 71
Ricœur, Paul 38, 40, 60
Ροβεσπιέρος (Robespierre, Maximilien) 58, 125
Ροκφέλλερ, Ν.Α. (Rockefeller, Nelson A.) 148
Rustin, Bayard 176
Ρωσία 115, 117, 181-182

Salan, Raoul 180

Σαρτρ, Ζ.-Π. (Sartre, Jean-Paul) 15, 25, 75-76, 82, 84, 96, 167-168, 170
Schaar, John 154, 171-172
Schapiro, Leonard 168
Schelsky, Helmut 170
Selden, John 146
Σόλεμ, Γκ. (Scholem, Gershom) 16
Σολζενίτσιν, Α. 117, 181
Σουηδία 181
Σορέλ, Ζ. (Sorel, Georges) 75, 82, 95, 126, 130-133, 142
Spender, Stephen 80, 102, 155-156, 160, 162, 172, 174, 186
Σπένγκλερ, Ό. (Spengler, Oswald) 130
Στάλιν (Stalin, Joseph) 115, 181-182
Steinfels, Peter 85
Stern, Günther (Anders) 14
Strauss, Leo 38, 58
Strausz-Hupé, Robert 96
Szold, Henrietta 17
Σωκράτης 22

Τίτο (Tito, Josip Broz) 154
Τρότσκυ, Λ. 157
Τσεχοσλοβακία 156
Τσόμσκυ, Ν. (Chomsky, Noam) 69, 152, 160, 162, 174, 183-184

Wald, George 80, 173
Wallace, George 185
Wilson, James 67
Wolin, Sheldon 153, 171-172

Φανόν, Φρ. (Fanon, Frantz) 25, 52, 75, 77, 82-83, 126, 128, 130, 132, 135, 152, 168
Φοντενέλ, Μπ. (Fontenelle, Bernard le Bovier de) 87
Φόυερμπαχ, Λ. (Feuerbach, Ludwig) 167

Χάιντεγκερ, Μ. (Heidegger, Martin) 14, 20, 30, 58
Χάμπερμας, Γ. (Habermas, Jürgen) 178
Χέγκελ, Γκ. Φρ. (Hegel, Georg Friedrich) 76, 87, 89-90, 118, 152
Χίτλερ (Hitler, Adolf) 115
Χο Τσι Μινχ 154
Χομπς, Τ. (Hobbes, Thomas) 67, 98, 129
Χορκχάιμερ, Μ. (Horkheimer, Max) 16
Χούσσερλ, Έ. (Husserl, Edmund) 14

«Δύναμη και βία είναι πράγματα αντίθετα· όταν η μία επικρατεί απόλυτα, η άλλη απουσιάζει». Με αυτή τη φαινομενικά παράδοξη θέση, η Χάννα Άρεντ, μια από τις πιο εξέχουσες μορφές της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας, θέτει υπό αμφισβήτηση μια ολόκληρη παράδοση αρχαίων και νεότερων ιδεών (από τον Πλάτωνα ώς τον Βέμπερ), σύμφωνα με τις οποίες η πολιτική, ως άσκηση δύναμης, καθορίζεται από τη σχέση άρχοντος και αρχομένου, κυρίαρχου και υπηκόου, και άρα θεμελιώνεται εν τέλει στη βία –εξ ου και το απόφθεγμα του Μάο: «η δύναμη απορρέει από την κάννη ενός όπλου». Για να επαναπροσδιορίσει τις σχέσεις μεταξύ βίας και δύναμης, πολέμου και πολιτικής, η Άρεντ εξετάζει σε ιστορική προοπτική τις κυρίαρχες θεωρίες περί βίας, εξουσίας και επανάστασης, αντιδιαστέλλοντάς τες προς μια αρχαιότερη, προφιλοσοφική παράδοση, που σημασιοδοτεί την πολιτική ως ελευθερία του λέγειν και του πράττειν. Αναδεικνύει έτσι τον αντιπολιτικό χαρακτήρα της βίας ως εργαλείου στην υπηρεσία των λίγων εναντίον των πολλών, του ενός εναντίον όλων.

Γραμμένο το 1968, με αφορμή τη φοιτητική εξέγερση στο πανεπιστήμιο Κολούμπια, το κλασικό αυτό δοκίμιο αποδεικνύεται επίκαιρο σε μια εποχή που, διαψεύδοντας την επαγγελία της οικουμενικής ειρήνης και συμφιλίωσης, χαρακτηρίζεται από την αφανή μεταλλαγή των μορφών κυριαρχίας και των τεχνολογιών μαζικής καταστροφής και από την αναζωπύρωση εστιών στρατιωτικής βίας και τρομοκρατίας σε όλο τον πλανήτη.

Μακέτα εξωφύλλου: Εύη Κώτσου

ISBN 960-221-181-4