

Ετερολογίες/ eterologies

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας για το Δίκαιο
Journal of Social Theory and Research on Law

05

Αθήνα

7. 2026

Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας
για το Δίκαιο

ΤΕΥΧΟΣ 5^ο Ιούλιος 2026

Συντακτική Επιτροπή:
Γιάννης Φλυτζάνης-Αριάδνη Πολυχρονίου

Συνεργάτες τεύχους:

Γιάννης Φλυτζάνης, Γιάννης Κτενάς, Νίκος Τζανάκης-
Παπαδάκης, Αριάδνη Πολυχρονίου, Νίκος Φωλίνας

site περιοδικού: <https://eterologies.com/>

e-mail προς αποστολή άρθρων:
eterologies@gmail.com

Οι μελέτες που αποστέλλονται στις Ετερολογίες προς δημοσίευση, περνάνε από ομότιμη κρίση (peer review).

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Ε΄ ΤΕΥΧΟΥΣ

Τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό διερώτηση

Του **Claude Lefort** (μετάφραση Γιάννης Φλυτζάνης) σελ. 1

Καπιταλισμός και νεωτερικό δίκαιο.

**Βασικές θέσεις και ενστάσεις στην κοινωνιολογία του
δικαίου του Max Weber**

Του Γιάννη Κτενά σελ. 33

Ροκανίζοντας τα κανονιστικά δεσμά του Λεβιάθαν:

Ο λόγος περί εκκοσμίκευσης στον Carl Schmitt

Του Νίκου Τζανάκη-Παπαδάκη σελ. 58

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Ε΄ ΤΕΥΧΟΥΣ

Μια εισαγωγή στη φεμινιστική νομική σκέψη της **Martha Fineman**

Διαρθρώνοντας μια σύγχρονη θεωρία ευαλωτότητας εντός της
δικαιοπολιτικής αναδιάταξης των υποχρεώσεων του κοινωνικού
κράτους

Της **Αριάδνης Πολυχρονίου** σελ.83

Προβλήματα δικαίου στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου

Του **Νίκου Φωλίνα** σελ. 96

Για το πέμπτο τεύχος των Ετερολογιών

Τα πέντε άρθρα του τεύχους συγκροτούν μια κοινή διερώτηση γύρω από το δίκαιο, τα δικαιώματα και τη νεωτερική πολιτική μορφή.

Το πρώτο άρθρο «Τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό διερώτηση» αποτελεί ένα κομβικό κείμενο του Γάλλου πολιτικού φιλοσόφου **Claude Lefort** (μετάφραση Γιάννης Φλυτζάνης), καθώς αναδεικνύει την εσωτερική σύνδεση δικαιωμάτων και «άγριας δημοκρατίας» εισάγοντας στον λεφορικό προβληματισμό για τα δικαιώματα ως πεδίο δημοκρατικής επινόησης.

Το άρθρο του **Γιάννη Κτενά** «Καπιταλισμός και νεωτερικό δίκαιο. Βασικές θέσεις και ενστάσεις στην κοινωνιολογία του δικαίου του Max Weber», έχει κεντρικό άξονα τη σχέση νεωτερικού δικαίου, καπιταλισμού, τυπικού εξορθολογισμού και υπολογισιμότητας. Το κείμενο αναδεικνύει τόσο τη σημασία του τυπικά ορθολογικού δικαίου όσο και τις αντιφορμαλιστικές τάσεις που περιπλέκουν το βεμπεριανό σχήμα.

Το άρθρο του **Νίκου Τζανάκη-Παπαδάκη**, «Ροκανίζοντας τα κανονιστικά δεσμά του Λεβιάθαν: Ο λόγος περί εκκοσμίκευσης στον Carl Schmitt», εξετάζει τη σμιττιανή Πολιτική Θεολογία ως στρατηγική απονομιμοποίησης του νεωτερικού δικαίου. Ανασυγκροτώντας τη διαμάχη Schmitt-Kelsen, το κείμενο δείχνει ότι η έννοια της εκκοσμίκευσης στον Schmitt δεν λειτουργεί απλώς περιγραφικά,

αλλά υπονομεύει την αξίωση του δικαίου να αυτοθεμελιώνεται και να δεσμεύει κανονιστικά την πολιτική εξουσία.

Το άρθρο της **Αριάδνης Πολυχρονίου**, «Μια εισαγωγή στη φεμινιστική νομική σκέψη της Martha Fineman», μεταφέρει τη συζήτηση στο ερώτημα του κοινωνικού κράτους, της ευαλωτότητας και της ουσιαστικής ισότητας. Ανασυγκροτώντας τη θεωρία της Fineman για το «ευάλωτο υποκείμενο» και το «αποκρίσιμο κράτος», το κείμενο εξετάζει πώς η ανθρώπινη εξάρτηση και η άνιση κατανομή πόρων μπορούν να θεμελιώσουν μια νέα αντίληψη πολιτικής ευθύνης, ενώ παράλληλα διατυπώνει μια κριτική φεμινιστική ένσταση στην καθολικευτική πρόσληψη της ευαλωτότητας.

Το άρθρο του **Νίκου Φωλίνα**, «Προβλήματα δικαίου στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου», κλείνει τη θεματική διαδρομή του τεύχους μεταφέροντας τη συζήτηση στη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας. Το κείμενο εξετάζει το δίκαιο στα διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου: την κυκλοφορία, την παραγωγή απόλυτης υπεραξίας και την παραγωγή σχετικής υπεραξίας. Αναδεικνύει το δίκαιο όχι ως απλή ιδεολογική μορφή, αλλά και ως πεδίο διεκδίκησης και πιθανής χειραφετητικής ανανοηματοδότησης.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα υπό διερώτηση

Του Claude Lefort

Μετάφραση: Γιάννης Φλυτζάνης*

Ευχαριστώ τη *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, στην οποία πρωτοδημοσιεύθηκε το άρθρο, για την άδεια της ελληνικής του μετάφρασης.

Το άρθρο του Γάλλου πολιτικού φιλοσόφου Claude Lefort (1924–2010) παρουσιάστηκε αρχικά ως εισήγηση το 1984 στη Νομική Σχολή Saint-Louis των Βρυξελλών, σε ημερίδα η οποία διοργανώθηκε από τον θεωρητικό του δικαίου François Ost με θέμα «Actualité des droits de l'homme dans l'État-providence». Πρωτοδημοσιεύθηκε στη *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, 1984, 11-47 και δημοσιεύθηκε εν συνεχεία επανεπεξεργασμένο με τίτλο «Les droits de l'homme et l'État-providence» στη συλλογή *Essais sur le politique. XIXe–XXe siècles* (Παρίσι: Seuil, 1986, 33–63). Το κείμενο έχει κομβική σημασία, καθώς αποτελεί την πληρέστερη επεξεργασία της σκέψης του Lefort για τα δικαιώματα του ανθρώπου. Είχε προηγηθεί το «Droits de l'homme et politique», *Libre*, 7, 1980, 3–42, το οποίο αναδημοσιεύθηκε στο *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Παρίσι: Fayard, 1981, 45–83). Τα συγκεκριμένα άρθρα συνέβαλαν καθοριστικά στη διαμόρφωση μιας σχολής σκέψης στη γαλλική φιλοσοφία με επίκεντρο την πολιτική εννοιολόγηση των δικαιωμάτων.

Γ.Φ.

* Εκλεγείς επίκουρος καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας, τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

Μόλις αρχίσουμε να αναρωτιόμαστε για τα ανθρώπινα δικαιώματα, παρασυρόμαστε σ' έναν λαβύρινθο ερωτημάτων. Πρώτα απ' όλα, αναρωτιόμαστε: είναι άραγε δυνατόν να αποδεχτούμε τον όρο αυτό χωρίς αναφορά σε μια ανθρώπινη φύση; Ή, αν αρνηθούμε αυτή την αναφορά, μπορούμε να το κάνουμε χωρίς να υποπέσουμε σε μια τελεολογική θεώρηση της ιστορίας; Διότι μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο άνθρωπος ανακαλύπτει τον εαυτό του, ότι δημιουργείται μέσα από την πορεία αυτής της ανακάλυψης και της καθιέρωσης των δικαιωμάτων του, χωρίς να βασιζόμαστε σε κάποια αρχή που θα μας επιτρέπει να κρίνουμε την αληθινή ουσία του ανθρώπου και τη συμμόρφωση της εξέλιξής του προς την ουσία του; Δεν μπορούμε πλέον να αγνοήσουμε ένα τέτοιο ερώτημα. Αλλά αν θέλουμε να το αγνοήσουμε, για να εξετάσουμε μόνο τη σημασία του γεγονότος που ήταν, στα τέλη του 18ου αιώνα, η διακήρυξη αυτών των δικαιωμάτων που ονομάζονται δικαιώματα του ανθρώπου, μας περιμένουν άλλες δυσκολίες. Αυτή τη φορά, το ερώτημα μοιάζει να καθοδηγείται, αν όχι από την παρατήρηση,

τουλάχιστον από την ανάγνωση και την ερμηνεία των γεγονότων. Αναρωτιόμαστε καταρχάς ποιο είναι το νόημα της μεταβολής που επήλθε στην αναπαράσταση του ατόμου και της κοινωνίας. Αυτό το ερώτημα γεννά ένα άλλο: έχει μια τέτοια μεταβολή επιδράσεις που φωτίζουν την πορεία της ιστορίας μέχρι και τη δική μας εποχή; Για να είμαστε πιο ακριβείς: τα ανθρώπινα δικαιώματα χρησίμευσαν μόνο ως προκάλυμμα των κοινωνικών σχέσεων που είχαν καθιερωθεί μέσα στην αστική κοινωνία ή αποτέλεσαν τη βάση, ίσως και την έμπνευση, για διεκδικήσεις και αγώνες που συνέβαλαν στην πρόοδο της δημοκρατίας; Ακόμη και αυτή η εναλλακτική είναι υπερβολικά απόλυτη. Έστω ότι - όπως πιστεύω συμφωνούν και οι διοργανωτές αυτής της συζήτησης - δεχόμαστε πως μια δυναμική των δικαιωμάτων θεμελιώθηκε στην καθιέρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων· δεν πρέπει τότε να εξετάσουμε τις συνέπειες αυτής της προόδου; Είναι ένα πράγμα να λέμε ότι τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτιστικά δικαιώματα (που αναφέρονται ιδίως στον Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών) προκύπτουν ως συνέχεια των πρώτων δικαιωμάτων, είναι άλλο να κρίνουμε ότι προέρχονται από την ίδια πηγή έμπνευσης και είναι ακόμη άλλο να κρίνουμε ότι ωφελούν την ελευθερία. Το ερώτημα προχωρά ακόμα πιο πέρα, όταν αναρωτιόμαστε αν η άνθηση των νέων δικαιωμάτων όχι μόνο σηματοδοτεί μια

διαστροφή των αρχών των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά και ενδέχεται να υπονομεύσει ολόκληρο το δημοκρατικό οικοδόμημα. Και δεν πρέπει να σταματήσουμε εδώ. Όλα αυτά τα ερωτήματα αφορούν μόνο τη διαμόρφωση και τις μεταμορφώσεις των δυτικών κοινωνιών. Είναι όμως πασίγνωστο ότι, σε μεγάλο μέρος του πλανήτη, η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων παραμένει άγνωστη – είτε διότι είναι ασύμβατη με τις αρχέγονες παραδόσεις των κοινοτήτων, είτε διότι γίνεται αντικείμενο σφοδρής άρνησης. Πώς θα μπορούσαμε να το αγνοήσουμε αυτό; Κατά τη γνώμη μου, είναι αδύνατο να αναρωτηθεί κανείς για το νόημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, παρακάμπτοντας το θέαμα που παρουσιάζουν ορισμένα δικτατορικά καθεστώτα, εγκατεστημένα σε μεγάλες σύγχρονες χώρες, όπως στη Λατινική Αμερική, ή τα ολοκληρωτικά καθεστώτα που αποκαλούνται σοσιαλιστικά.

Λαβύρινθος ερωτημάτων, λοιπόν. Παραδέχομαι ότι υπάρχει κίνδυνος να χαθεί κανείς σε αυτόν, αν θελήσει να δώσει σε κάθε ερώτημα τον χρόνο που απαιτεί, αλλά τουλάχιστον ας μην περιοριστούμε στα όρια ενός μόνο, γιατί, όσο και αν είναι διακριτό, παραμένει αδιαχώριστο από όλα τα άλλα.

Ο κ. Φρανσουά Οστ (François Ost) και οι συνεργάτες του μας προσκαλούν, σε ένα προπαρασκευαστικό έγγραφο, να

εξετάσουμε «τα όρια της ερμηνευτικής και παρακινητικής ισχύος αυτής της κατηγορίας (των ανθρωπίνων δικαιωμάτων) στο πλαίσιο των παρόντων μετασχηματισμών» ή ακόμη να διερευνήσουμε «μέχρι ποιου σημείου μπορεί αυτή η έννοια να επεκταθεί χωρίς να αλλοιωθεί, ή ακόμη και να αναιρεθεί». Το ερώτημα αυτό μου φαίνεται πλήρως εύστοχο και επίκαιρο. Είναι ένα από αυτά στα οποία μόλις αναφέρθηκα. Δεν υπάρχει αμφιβολία όμως ότι δεν μπορεί να αποσπαστεί πλήρως από ένα γενικότερο ερώτημα, φιλοσοφικό και πολιτικό ταυτόχρονα. Το έγγραφο, εξάλλου, δεν μας αφήνει να το ξεχάσουμε. Σε ένα σημείο, αναφέρει τον κίνδυνο της ολοκληρωτικής καταπίεσης που θα μπορούσε να απορρέει από ένα μοντέλο αυτοδιαχείρισης. Και στο τελευταίο του μέρος, προειδοποιεί ότι «οι μεταβολές που επηρεάζουν την έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων οδηγούν τελικά στο να τεθεί εκ νέου το φιλοσοφικό ερώτημα της ανθρωπολογικής τους θεμελίωσης» φτάνει μάλιστα να διερωτηθεί «σε ποιο βαθμό μπορεί η νέα ιστορικιστική βάση να αντικαταστήσει το αρχικό φυσικοδικαϊκό (naturaliste) θεμέλιο χωρίς να διαλύσει την ίδια την κατηγορία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Αισθάνομαι λοιπόν ενθαρρυσμένος να επανατοποθετήσω το κύριο θέμα της συζήτησης σε ένα ευρύτερο πλαίσιο.

«Η επικαιρότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο κράτος πρόνοιας»: αυτό είναι το θέμα που προτείνεται για τις σκέψεις μας. Ωστόσο, η εκτίμηση αυτής της επικαιρότητας προϋποθέτει ότι συμφωνούμε ως προς το τι σήμαινε στο παρελθόν η καθιέρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ως προς τη φύση των μετασχηματισμών του κράτους. Η συμφωνία δεν είναι αυτονόητη. «Φαίνεται να θεωρείται δεδομένο», μας λένε, «ότι οι ανεπτυγμένες δυτικές κοινωνίες μας, οι οποίες αναπτύχθηκαν από το πρότυπο του φιλελεύθερου κράτους δικαίου, ανταποκρίνονται σήμερα στο πρότυπο του κράτους πρόνοιας». Χωρίς να απορρίπτω αυτήν την υπόθεση, αναρωτιέμαι μέχρι ποιου σημείου μπορούμε να βασιζόμαστε στην αντίθεση δύο μοντέλων κράτους και, ταυτόχρονα, αν δεν περιορίζουμε τη σκέψη μας όταν αποφασίζουμε να προσεγγίσουμε τα ανθρώπινα δικαιώματα από μια οπτική που περιορίζει στο παρόν τη μοναδική κοινωνική και οικονομική λειτουργία του κράτους. «Το κράτος αυτό θα έχει πλέον ως κύριο καθήκον την εξασφάλιση της ευημερίας των πολιτών»· θα έχει γίνει ένα «κράτος παροχών», επιφορτισμένο με το να «εξασφαλίζει την ελεύθερη πρόσβαση στις διάφορες αγορές υλικών και συμβολικών αγαθών». Μπορούμε άραγε να το δεχθούμε αυτό ανεπιφύλακτα, σαν να ήταν η απάντηση προφανής; Είναι αυτονόητο ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν θα είχαν πλέον

σημασία ή θα ήταν απλώς μια επιβίωση ενός παρωχημένου προτύπου, αν η εξουσία του κράτους μετριόταν μόνο από την ικανότητά του να παρέχει βοήθεια (η ίδια η έννοια της εξουσίας [autorité] θα γινόταν ακατάλληλη) και αν η επιθυμία του πολίτη περιοριζόταν σε μια αξίωση ευημερίας. Μπορούμε όμως να αμφισβητήσουμε τη νομιμότητα αυτής της υπόθεσης, διότι παραβλέπει τη φύση του πολιτικού συστήματος, το οποίο δεν μπορεί να περιοριστεί στη διαχείριση των αναγκών – ή των υποτιθέμενων αναγκών – του πληθυσμού. Και μπορούμε εξίσου να αμφισβητήσουμε τη νομιμότητα της εικόνας του παλαιού κρατικού προτύπου, το οποίο ορίζεται ως φιλελεύθερο κράτος δικαίου.

Ας ξεκινήσουμε αναπτύσσοντας αυτή την τελευταία παρατήρηση. Το φιλελεύθερο κράτος παρουσιάστηκε, κατ' αρχήν, ως ο φύλακας των ελευθεριών των πολιτών· αλλά στην πράξη έχει εξασφαλίσει την προστασία των κυρίαρχων συμφερόντων, με μια συνέπεια που μόνο ο μακροχρόνιος αγώνας μαζών για την κατάκτηση των δικαιωμάτων τους μπόρεσε τελικά να κλονίσει. Ούτε η αντίσταση στην καταπίεση, ούτε η ιδιοκτησία, ούτε η ελευθερία της γνώμης, της έκφρασης ή της μετακίνησης, όπως αναφέρονται στις μεγάλες Διακηρύξεις, θεωρήθηκαν στο παρελθόν ιερές από τους περισσότερους που αυτοαποκαλούνταν φιλελεύθεροι, όταν

αφορούσαν τους φτωχούς και εμπόδιζαν τις δραστηριότητες των πλουσίων ή τη σταθερότητα μιας πολιτικής τάξης βασισμένης στην εξουσία των ελίτ – αυτών που, όπως λεγόταν στη Γαλλία μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα, κατείχαν «τιμές, πλούτη και μόρφωση» («honneurs, richesses et lumière»).

Αν και ο Μαρξ παρερμήνευσε το νόημα της μεταβολής που έφερε η έλευση του δημοκρατικο-φιλελεύθερου συστήματος και, όπως έχω προσπαθήσει να δείξω, παγιδεύτηκε από την κυρίαρχη ιδεολογία θεωρώντας τα ανθρώπινα δικαιώματα μεταμφίσηση του αστικού εγωισμού, είχε ασφαλώς δίκιο όταν κατήγγειλε τις σχέσεις καταπίεσης και εκμετάλλευσης που έκρυβαν οι αρχές της ισότητας, της ελευθερίας και της δικαιοσύνης. Και αν, τέλος, όταν μιλάμε για το φιλελεύθερο κράτος, σκεφτόμαστε την εποχή κατά την οποία καθιερώνεται πράγματι το δικαίωμα του καθενός να συμμετέχει στα κοινά μέσω της καθολικής ψήφου και, ταυτόχρονα, η ελευθερία της γνώμης συνδυάζεται με την ελευθερία του συνεταιρίζεσθαι για τους εργαζομένους και με το δικαίωμα στην απεργία – φαινόμενα που μας φαίνονται πλέον αδιαχώριστα από το δημοκρατικό σύστημα – τότε ας συμφωνήσουμε ότι ένα τέτοιο πρότυπο επιβλήθηκε μόνο χάρη στη σύμπραξη της δύναμης του αριθμού και της αρχής του δικαίου. Με άλλα λόγια, το φιλελεύθερο κράτος δεν μπορεί να θεωρηθεί απλώς ως εκείνο

το κράτος του οποίου η λειτουργία ήταν να εγγυάται τα δικαιώματα των ατόμων και των πολιτών και να αφήνει την κοινωνία να αυτορρυθμίζεται. Είναι ταυτόχρονα διακριτό από αυτήν, διαμορφώνεται από αυτήν και τη διαμορφώνει.

Ο Μπενζαμέν Κονσταν (Benjamin Constant) αναφέρεται συχνά όταν γίνεται λόγος για τη γέννηση του πολιτικού φιλελευθερισμού. Και είναι αλήθεια ότι κανένας στοχαστής δεν καθόρισε, θεωρητικά τουλάχιστον, με τόση σαφήνεια τα προνόμια της κεντρικής εξουσίας, δεν διακήρυξε τόσο σθεναρά την υπεροχή του δικαίου απέναντι στην κυριαρχία ενός ανθρώπου, μιας ομάδας ή ακόμη και του ίδιου του λαού, και δεν υπερασπίστηκε τόσο ένθερμα την ελευθερία του ατόμου. Αν όμως λάβουμε υπόψη τη Γαλλία, η πρακτική του φιλελευθερισμού διατυπώνεται καλύτερα από τον Γκιζώ (Guizot) παρά από τον Κονσταν. Ο Γκιζώ δεν διακηρύσσει λιγότερο έντονα την κυριαρχία του δικαίου, αλλά ταυτόχρονα επιδιώκει να διαμορφώσει μια ισχυρή εξουσία, η οποία θα αποτελεί έκφραση της αστικής ελίτ και όργανο του μετασχηματισμού της από εν δυνάμει αριστοκρατία σε πραγματική αριστοκρατία – ασφαλώς νέου τύπου, αφού οι άνθρωποι δεν θα κατατάσσονται πλέον με βάση την καταγωγή τους, αλλά με βάση τη λειτουργία και την αξία τους. Και δεν νομίζω ότι σφάλω αν κρίνω ότι ο φιλελευθερισμός του Γκιζώ

ήδη εμπεριέχει την έννοια ενός κράτους που στηρίζεται στη δύναμη του κανόνα και του ελέγχου. Πόσο διαφορετικό είναι αυτό το κράτος από το δικό μας... δεν χρειάζεται να το πούμε. Αλλά η τάση της οποίας σήμερα μετράμε τις συνέπειες ήταν ήδη ορατή και αξίζει να παρατηρήσουμε ότι εκδηλώνεται σε καθαρά πολιτικό επίπεδο, υπό την επίδραση της επιτάχυνσης αυτού που ο Τοκβίλ (Tocqueville) θα αποκαλέσει η δημοκρατική επανάσταση. Αυτό που μου φαίνεται να έχει διαφύγει της σκέψης του Κονσταν είναι ότι η αύξηση της εξουσίας δεν είναι αποτέλεσμα ενός ιστορικού ατυχήματος, δηλαδή μιας σφετεριστικής ενέργειας από την οποία γεννιέται μια αυθαίρετη κυβέρνηση, αλλά ότι συνοδεύει την αμετάκλητη κίνηση η οποία, από τα ερείπια των παλιών ιεραρχιών, φέρνει στο φως μια ενοποιημένη κοινωνία ή, για να το πούμε καλύτερα, την κοινωνία ως τέτοια – μια κίνηση η οποία συνοδεύεται από την ανάδυση των ατόμων, τα οποία ορίζονται ως ανεξάρτητα και όμοια. Αυτό που, από την άλλη, μας φαίνεται ότι διέφυγε από τη σκέψη του Γκιζώ, είναι ότι τα εμφανή οχυρά — ιδίως μέσω των περιορισμών που ήθελε να επιβάλει στην άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων, για να τα υψώσει γύρω από την ηγεμονική τάξη —, η διάκρισή του ανάμεσα στους πολίτες, τους ανθρώπους που είναι άξιοι να φέρουν αυτό το όνομα, και εκείνους που κυμαίνονταν από την απόλυτη ένδεια έως τη

μετριότητα, αυτό το οικοδόμημα δεν θα μπορούσε να αντέξει τις προοδευτικές επιθέσεις των αποκλεισμένων – ξεκινώντας από εκείνες των παραγκωνισμένων αστών. Ο άνθρωπος που συνέβαλε τόσο πολύ στη «γέννηση» της αστικής κοινωνίας δεν καταλάβαινε ότι αυτή χρειαζόταν πολύ λιγότερο ορατές, πολύ λιγότερο άκαμπτες διαχωριστικές γραμμές, γιατί, αν και ήταν κοινωνία τάξεων, έφερε παρ' όλα αυτά το αποτύπωμα της δημοκρατίας.

Ο Γκιζώ, όπως και ο Κονσταν, είναι φιλελεύθεροι που δεν αντιλαμβάνονται τη δημοκρατία παρά μόνο ως μια μορφή διακυβέρνησης. Η δημοκρατία είναι γι' αυτούς αυτό που ήταν και για τον Αριστοτέλη, αυτό που ήταν ακόμη για τον Μοντεσκιέ (Montesquieu): το πολίτευμα στο οποίο διακηρύσσεται η κυριαρχία του λαού και στο οποίο κυβερνά κανείς εξ ονόματός του. Κανένας από τους δύο δεν έχει την ιδέα μιας ιστορικής περιπέτειας χωρίς προηγούμενο, της οποίας οι αιτίες και τα αποτελέσματα δεν μπορούν να εντοπιστούν στη σφαίρα που συμβατικά ορίζεται ως αυτή της κυβέρνησης.

Ας μην υποκύψουμε κι εμείς στις ψευδαισθήσεις του φιλελευθερισμού, δημιουργώντας ένα μοντέλο κράτους που θα αρκούσε για να μας δείξει τη διαφορά μεταξύ του παλιού και του σύγχρονου από τότε που θεσπίστηκαν τα δικαιώματα του

ανθρώπου. Το φιλελεύθερο κράτος κινδυνεύει να καταστεί μια αφαίρεση, αν προσπαθήσουμε, απομονώνοντας ορισμένα σχετικά χαρακτηριστικά, να το αποσπάσουμε από τη συνολική διαμόρφωση της νέας δημοκρατικής κοινωνίας. Ας στραφούμε καλύτερα στον Τοκβίλ, του οποίου το έργο μας διδάσκει ότι τα ίδια τα ερωτήματα που μας απασχολούν σήμερα προβάλλουν ήδη από το πρώτο μισό του 19ου αιώνα. Και, πράγματι, αν περιοριζόμασταν στην καθιερωμένη εικόνα του φιλελεύθερου κράτους, δεν θα καταλαβαίναμε πώς είναι δυνατόν [ο Τοκβίλ] να εκφράζει ήδη τους φόβους που σήμερα εκφράζουμε· ότι ανιχνεύει τον κίνδυνο ανατροπής ενός φιλελεύθερου καθεστώτος σε δεσποτισμό ή, μάλλον, δεδομένου ότι τελικά απορρίπτει αυτόν τον όρο, σε ένα σύστημα καταπίεσης νέου είδους, του οποίου ο ορισμός διαφεύγει.

«Πιστεύω», γράφει, «ότι το είδος της καταπίεσης που απειλεί τους δημοκρατικούς λαούς δεν θα μοιάζει με τίποτε απ' ό,τι έχει προηγηθεί στον κόσμο· οι σύγχρονοί μας δεν θα μπορούσαν να βρουν την εικόνα της στις αναμνήσεις τους. Εγώ ο ίδιος ψάχνω μάταια για μια έκφραση που να αποδίδει ακριβώς την ιδέα που σχηματίζω γι' αυτήν και να την περικλείει: οι παλιοί όροι δεσποτισμός και τυραννία δεν ταιριάζουν». Αναμφισβήτητα, το έργο του Τοκβίλ μάς προειδοποιεί, διότι μας παρακινεί να κατανοήσουμε γιατί, χωρίς να έχει γνωρίσει τις οικονομικές και

κοινωνικές αναταράξεις που συνδέουμε με τη γέννηση του κράτους πρόνοιας, ήταν σε θέση να συλλάβει την υποδούλωση των ατόμων στην παντοδυναμία του κράτους και την απώλεια των ελευθεριών με το προσωπείο της ελευθερίας.

Ας θυμηθούμε ιδίως τη σκηνή που περιγράφει στο τελευταίο μέρος της Δημοκρατίας στην Αμερική, όταν μας καλεί να φανταστούμε «με ποια νέα χαρακτηριστικά θα μπορούσε να εμφανιστεί ο δεσποτισμός στον κόσμο». Αφού έχει μιλήσει για την απομόνωση των πολιτών («ο καθένας αποτραβηγμένος, σαν ξένος προς όλους τους άλλους»), συνεχίζει: «Πάνω απ' αυτούς υψώνεται μια απέραντη και προστατευτική εξουσία, η οποία μόνη αναλαμβάνει να εξασφαλίσει την ευημερία τους και να μεριμνήσει για τη μοίρα τους.

Είναι απόλυτη, σχολαστική, συστηματική, προνοητική και ήπια.

Θα έμοιαζε με πατρική εξουσία, αν –όπως εκείνη– αποσκοπούσε στην προετοιμασία των ανθρώπων για την ενηλικίωσή τους· αντίθετα, το μόνο που επιδιώκει είναι να τους καθηλώσει αμετάκλητα στην παιδική ηλικία· χαίρεται όταν οι πολίτες ευφραίνονται, αρκεί να μην σκέφτονται τίποτε άλλο παρά τη διασκέδαση. Εργάζεται πρόθυμα για την ευημερία τους· αλλά θέλει να είναι ο μόνος φορέας της και ο αποκλειστικός της κριτής· μεριμνά για την ασφάλειά τους, προβλέπει και

εξασφαλίζει τις ανάγκες τους, διευκολύνει τις απολαύσεις τους, κατευθύνει τις βασικές τους υποθέσεις, καθοδηγεί τη βιομηχανία τους, ρυθμίζει τις τάξεις διαδοχής τους, διαιρεί τις κληρονομίες τους· και τι δεν θα μπορούσε να κάνει για να τους απαλλάξει εντελώς από την ταλαιπωρία του να σκέφτονται και την αγωνία του να ζουν;» Στη συνέχεια, περιγράφοντας μια εξουσία που απλώνεται πάνω στην επιφάνεια ολόκληρης της κοινωνίας με ένα δίκτυο από μικρούς, περίπλοκους, λεπτομερείς και ομοιόμορφους κανόνες, διευκρινίζει ότι: «Δεν τυραννά· αλλά παρεμποδίζει, καταπνίγει, εξαφανίζει, αποβλακώνει». Και ο Τοκβίλ συνοψίζει την αίσθησή του: «Πάντα πίστευα ότι αυτό το είδος της υποτέλειας – ρυθμισμένης, ήπιας και ειρηνικής· που μόλις περιέγραψα, θα μπορούσε να συνδυαστεί, καλύτερα από ό,τι φαντάζεται κανείς, με ορισμένες από τις εξωτερικές μορφές της ελευθερίας· και ότι δεν θα ήταν αδύνατο να εδραιωθεί στη σκιά ακόμη και της λαϊκής κυριαρχίας».

Αυτές οι γραμμές είναι πολύ γνωστές, αλλά αν τις παραθέτω και εγώ, είναι γιατί μας προκαλούν έναν ιδιαίτερο προβληματισμό ακριβώς τη στιγμή που αναρωτιόμαστε για τη σημερινή επικαιρότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο κράτος πρόνοιας. Δεν μας διδάσκουν άραγε ότι το φιλελεύθερο στάδιο εμπεριέχει εν δυνάμει αυτό που εμείς αποκαλούμε κράτος

πρόνοιας και που ο Τοκβίλ ονομάζει «κηδεμονική εξουσία» («rouvoir tutélaire»); Μια τέτοια ικανότητα πρόβλεψης δεν πηγάζει άραγε από μια υποδειγματική ευαισθησία απέναντι στο αίτιγμα της δημοκρατίας; Και δεν είναι με αυτήν ακριβώς που συνεχίζουμε να ερχόμαστε αντιμέτωποι;

Ο Τοκβίλ, όπως όλοι γνωρίζουν, αφιερώθηκε στο να διερευνήσει τις αμφισημίες της δημοκρατίας και πιο συγκεκριμένα τις διαφορούμενες συνέπειες αυτού που θεωρούσε ως κινητήρια δύναμη της δημοκρατικής επανάστασης: την ισότητα των συνθηκών. Θα περιοριστώ στο να υπενθυμίσω ότι το φαινόμενο αυτό (ή το αντίστροφό του: η καταστροφή των τάξεων, των βαθμίδων και των αρχών με βάση τις οποίες οι άνθρωποι παλαιότερα κατατάσσονταν) του φαίνεται ότι έχει ένα διπλό αποτέλεσμα: αφενός, την πλήρη επιβεβαίωση του ατόμου, που συνδέεται με το «το πάθος να παραμείνει ελεύθερο» και από την άλλη, την υποταγή του καθενός μπροστά σε μια ανώνυμη ή κυρίαρχη δύναμη, που αποκαλεί κοινωνική εξουσία (rouvoir social), με την οποία συνδέεται η «ανάγκη να καθοδηγείται».

Σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίζουν ορισμένοι, ο Τοκβίλ δεν θεωρεί την ατομική ανεξαρτησία αυταπάτη. Πουθενά δεν την περιγελά. Αντιθέτως, σε ένα απόσπασμα από το έργο του «Η κοινωνική και πολιτική κατάσταση της Γαλλίας», αντιθέτως,

εκφράζει με σαφήνεια την προσήλωσή του στη δημοκρατική αντίληψη της ελευθερίας: «Σύμφωνα με τη σύγχρονη έννοια, τη δημοκρατική έννοια — και τολμώ να πω τη σωστή έννοια — της ελευθερίας, κάθε άνθρωπος, εφόσον θεωρείται ότι έχει λάβει από τη φύση τη φώτιση (la lumière) που του είναι απαραίτητη για να καθοδηγείται μόνος του, έχει εκ γενετής ένα ίσο και अपαράγραπτο δικαίωμα να ζει ανεξάρτητα από τους ομοίους του σε ό,τι αφορά αποκλειστικά τον ίδιο και να ρυθμίζει όπως επιθυμεί το δικό του πεπρωμένο». Ωστόσο, ο συγγραφέας μας διαπιστώνει ότι η ίδια διαδικασία οδηγεί ταυτόχρονα τόσο στην ανεξαρτησία όσο και σε μια νέα μορφή υποταγής του ατόμου — και αυτή, ας μην φοβηθούμε να το πούμε, είναι πιο απειλητική από ποτέ. Ο άνθρωπος που έχει απελευθερωθεί από τα παλαιά δίκτυα προσωπικής εξάρτησης, τα οποία τον έκαναν να βρίσκει πάντοτε την εξουσία σε κάποιον άλλον — τοποθετημένο πάνω από αυτόν — ή να την ενσαρκώνει ο ίδιος μπροστά σε κάποιον άλλον — τοποθετημένο κάτω από αυτόν—, αυτός ο άνθρωπος του φαίνεται πλέον ως ένα στοιχείο που απειλείται με ασήμαντο ρόλο μέσα σε μια ομοιόμορφη κοινωνία, η οποία συγκεντρώνει μέσα της όλες τις δυνάμεις που άλλοτε ήταν πολλαπλές και διαχωρισμένες. Μέσα σε αυτήν επενδύεται μια τεράστια εξουσία — μια εξουσία που πραγματώνεται ταυτόχρονα στην κοινή γνώμη (επιβεβαιούμενη φαντασιακά με το πρόσχημο της

ομοφωνίας), στον νόμο (επιβεβαιούμενη φαντασιακά με το πρόσημο της ομοιομορφίας) και στην κρατική εξουσία (επιβεβαιούμενη φαντασιακά με το πρόσημο της ρύθμισης). Δεν χρειάζεται να μπούμε σε λεπτομέρειες ως προς την ερμηνεία του Τοκβίλ — δεν είναι αυτός ο στόχος μας. Αρκεί να πούμε πως έχει μια οξεία συνείδηση της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου: ο άνθρωπος, ως άτομο, μπορεί να επιθυμεί να είναι κύριος των σκέψεών του, να διαμορφώνει τη ζωή του, ακόμη να αποφασίζει ποιοι είναι οι ορθοί νόμοι και η χρηστή διακυβέρνηση, —ωστόσο παραμένει αναπόφευκτα εξαρτημένος από ιδέες και αρχές συμπεριφοράς που ξεφεύγουν από την άσκηση της βούλησής του και της γνώσης του. Κατά συνέπεια, το πάθος με το οποίο προσπαθεί να απαλλαγεί από τους δεσμούς που τον υπέτασαν σε πρόσωπα που ενσάρκωναν κοινωνική εξουσία —το πάθος του για ισότητα που τον οδηγεί να απορρίψει τη μορφή ενός κυρίου— δεν αρκεί για να τον καταστήσει κύριο του εαυτού του. Παραδόξως, τα πάθη του, που στρέφονται ενάντια στον ορατό κύριο, τον ωθούν να υποταχθεί σε μια κυριαρχία χωρίς πρόσωπο. Όπως λέει κάποια στιγμή ο Τοκβίλ: «Κάθε άτομο υπομένει να είναι προσδεμένο, επειδή βλέπει ότι δεν είναι ένας άνθρωπος ή μια τάξη που κρατά το άλλο άκρο της αλυσίδας, αλλά ο ίδιος ο λαός.»

Αυτή η φράση μου φάνηκε από καιρό ως μία από εκείνες που συνοψίζουν με τον καλύτερο τρόπο τη σκέψη του Τοκβίλ και ρίχνουν το πιο έντονο φως στα παράδοξα της δημοκρατίας. Ας σημειώσουμε παρεμπιπτόντως ότι έχει αποκτήσει ακόμη μεγαλύτερη επικαιρότητα. Διότι όταν γράφτηκε, και για μεγάλο διάστημα αργότερα, μέχρι πρόσφατα θα λέγαμε, η ταξική διαίρεση ήταν αρκετά έντονη ώστε να καθιστά ευδιάκριτα, τουλάχιστον εν μέρει, τα χαρακτηριστικά της κυριαρχίας, ενώ όσο η πρώτη [δηλ. η ταξική διαίρεση] εξασθενεί, η δεύτερη [δηλ. η κυριαρχία] τείνει όλο και περισσότερο να αποσυνδέεται από κάθε ορατό εκπρόσωπο. Αυτό που με ενδιαφέρει περισσότερο είναι να υπογραμμίσω τη διάκριση που διατυπώνεται ανάμεσα σε μια προσωπική και μια απρόσωπη εξουσία, και την αναπαράσταση της δεύτερης ως μιας πανταχού παρούσας εξουσίας, η οποία — λόγω της αορατότητάς της — είναι καταδικασμένη να ενισχύει συνεχώς την επιρροή της πάνω στους ανθρώπους. Θα προσέθετα ωστόσο ότι η δημοκρατική εξουσία δεν ανάγεται στην απρόσωπη εξουσία ή, για να το θέσω καλύτερα, καλύπτει δύο φαινόμενα που είναι ίσως αδιαχώριστα, αλλά διακριτά. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, πράγματι, ότι η καταστροφή της προσωπικής, μοναρχικής εξουσίας έχει ως αποτέλεσμα να δημιουργεί ένα κενό ακριβώς στο σημείο όπου παλαιότερα ενσαρκωνόταν η ουσία της κοινότητας —

δηλαδή στον βασιλιά, στο σώμα του. Αν εξετάσουμε αυτό το φαινόμενο, τότε η δράση της αρνητικότητας (δηλαδή η αποκαθήλωση της μοναρχικής εξουσίας) ταυτίζεται με την ίδρυση της πολιτικής ελευθερίας. Και το γεγονός είναι πως αυτή (δηλαδή η πολιτική ελευθερία) διατηρείται όσο απαγορεύεται η ιδιοποίηση της εξουσίας από τους δημόσιους φορείς της, όσο ο τόπος της κρίνεται μη ιδιοποιήσιμος (inoccupable). Η εξουσία καθίσταται δημοκρατική και παραμένει δημοκρατική όταν αποδεικνύεται ότι δεν ανήκει σε κανένα. Αυτό, πιστεύουμε, είναι που οδήγησε τον Τοκβίλ να απορρίψει τις παλιές λέξεις «δεσποτισμός» ή «τυραννία» για να περιγράψει το νέο είδος καταπίεσης που απειλούσε να εγκαθιδρυθεί. Και αυτό είναι επίσης που μας ωθεί να επανέλθουμε κριτικά σε μια από τις κρίσεις του: ότι είναι καταχρηστικό να μιλάμε για μια υποτέλεια που συνδυάζεται με εξωτερικές μορφές ελευθερίας. Όσο οι θεσμοί είναι διαμορφωμένοι έτσι ώστε να καθιστούν αδύνατη την ιδιοποίηση της εξουσίας από τον ή τους κυβερνώντες, δεν μπορούμε να πούμε ότι είναι αμιγώς τυπικοί. Αυτό που αποκαλούσα δράση της αρνητικότητας είναι εξίσου θεμελιώδης για τον δημοκρατικό χώρο όσο και η διαδικασία που εγκαθιδρύει τον κυρίαρχο ως «κηδεμονική εξουσία» (rounoir tutélaire). Το σύστημα ζει μέσα από αυτή την αντίφαση, χωρίς κανένα από τους δύο όρους, όσο συνεχίζει να υφίσταται, να

χάνει την ισχύ του. Δεν υπάρχει αμφιβολία, εξάλλου, ότι ο ίδιος ο Τοκβίλ ένιωθε την αδυναμία να επιλύσει την αντίφαση, δηλαδή να την καταργήσει, παρά την τάση του να φαντάζεται ένα είδος δημοκρατικού δεσποτισμού ενός ακόμη πρωτόγνωρου τύπου. Οι σχολιαστές που σταματούν σε αυτήν την εικόνα συχνά ξεχνούν το συμπέρασμά του: «Ένα σύνταγμα που θα ήταν δημοκρατικό στην κορυφή του και απολύτως μοναρχικό σε όλα τα υπόλοιπα μέρη, μου φαινόταν πάντοτε ως ένα εφήμερο τέρας. Η φαυλότητα των κυβερνώντων και η ηλιθιότητα των κυβερνωμένων δεν θα αργούσαν να το οδηγήσουν στην κατάρρευση· και ο λαός, κουρασμένος από τους αντιπροσώπους του και από τον ίδιο του τον εαυτό, θα δημιουργούσε θεσμούς πιο ελεύθερους ή θα επέστρεφε σύντομα για να ξαπλώσει στα πόδια ενός κυρίου». Αυτή η ιδέα τον απασχολεί σε βάθος, αφού την επαναδιατυπώνει χρόνια αργότερα, σε ένα απόσπασμα που προοριζόταν για την τελευταία ενότητα του έργου «Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση». Αποκαθιστώντας πλήρως την απόσταση που χωρίζει τη δημοκρατία από μια απολυταρχική κυβέρνηση που «κυβερνά μέσα από νόμους στο πλαίσιο θεσμών ευνοϊκών τις συνθήκες ζωής του λαού (la condition du peuple)», δηλώνει: «το νόημά της (δηλαδή της δημοκρατίας) είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την έννοια της πολιτικής ελευθερίας. Να

αποκαλείται δημοκρατική μια κυβέρνηση στην οποία δεν υπάρχει πολιτική ελευθερία είναι μια προφανής παραδοξότητα». Δεν χρειάζεται σχεδόν να το επισημάνουμε: η ελευθερία για την οποία μιλάει δεν περιορίζεται στις εξωτερικές μορφές της ελευθερίας.

Γιατί δίνουμε τόση σημασία σε αυτό το τελευταίο σημείο; Υποθέτω ότι οι ακροατές μου το έχουν ήδη καταλάβει. Στις μέρες μας ακούμε συχνά να λέγεται πως η διαφορά μεταξύ δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού είναι ζήτημα βαθμού καταπίεσης. Ακόμη περισσότερο: κάποιοι αρέσκονται να μιλούν για «ολοκληρωτική δημοκρατία». Ας επανέλθουμε στη λέξη: είναι ένας προφανής παραλογισμός. Αναμφίβολα έχουμε βάσιμους λόγους να πιστεύουμε ότι η εξέλιξη των δημοκρατικών κοινωνιών κατέστησε δυνατή την εμφάνιση ενός νέου συστήματος κυριαρχίας — είτε πρόκειται για φασισμό, ναζισμό ή τον αποκαλούμενο σοσιαλισμό— τα χαρακτηριστικά του οποίου δεν μπορούσαν προηγουμένως να συλληφθούν. Ωστόσο, πρέπει τουλάχιστον να αναγνωρίσουμε ότι η εμφάνιση αυτού του συστήματος σηματοδοτεί την κατάρρευση της δημοκρατίας: δεν αποτελεί συνέχιση της ιστορικής της πορείας, αλλά ανατροπή του νοήματός της. Οι αμφισημίες της δημοκρατίας δεν αίρονται με την «πραγμάτωση» μιας από τις εσωτερικές της τάσεις, αυτής που

δίνει όλο και μεγαλύτερη δύναμη στον κρατικό μηχανισμό, καθώς η ίδια η κρατική εξουσία διαλύεται προς όφελος του κομματικού μηχανισμού, του οποίου ο στόχος δεν είναι η ευημερία των πολιτών. Δεν πρέπει να κουραστούμε να μελετάμε αυτό το γεγονός: Ο ολοκληρωτισμός δεν καταστρέφει μόνο την πολιτική ελευθερία, αλλά σπάει και τη δυναμική της κηδεμονευτικής εξουσίας ή του κράτους πρόνοιας. Όποια κι αν είναι τα χαρακτηριστικά του νέου καθεστώτος — είτε φασιστικό, ναζιστικό ή σταλινικό· είτε εδραιώνεται στο πλαίσιο του σοβιετικού σοσιαλισμού ή υπό την επίδραση αυτού του μοντέλου στην Ευρώπη, την Κίνα, την Κορέα, το Βιετνάμ ή την Κούβα, δεν είναι η αρχή της ευημερίας που καθοδηγεί την ανάπτυξη του κράτους.

«Το κράτος πρόνοιας, αναρωτιούνται ορισμένοι, δεν παρουσιάζει άραγε, όπως ο Ιανός, μια κρυφή όψη: εκείνη του κράτους-χωροφύλακα;». Το ερώτημα είναι απολύτως θεμιτό. Υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να θεωρήσουμε ότι όχι μόνο κινδυνεύει να ενταθεί η καταστολή απέναντι στα στρώματα που έχουν συνθλιβεί από την οικονομική κρίση, αλλά και ότι είναι στη φύση του κράτους πρόνοιας να εξουδετερώνει την έκφραση των κοινωνικών συγκρούσεων. Ας μην ξεχνάμε, ωστόσο, ότι το κράτος πρόνοιας διατηρεί διττό πρόσωπο, ακόμη κι αν το ένα

φωτίζεται όλο και περισσότερο, ενώ το άλλο σκοτεινιάζει. Και ως μην σταματήσουμε να παρατηρούμε τι εμποδίζει την επέκταση του κατασταλτικού κράτους· εννοώ τον δημοκρατικό μηχανισμό που εμποδίζει να συγχωνευτούν σε ένα κυβερνητικό όργανο: την αρχή της εξουσίας, του νόμου και της γνώσης. Διαφορετικά, θα παραγνωρίζαμε τη βαθύτερη διάσταση του πολιτικού στις κοινωνίες μας. Εστιάζοντας την προσοχή μας αποκλειστικά στην ενίσχυση των προνομίων της διοίκησης, γενικά, και στην ενίσχυση της δημόσιας εξουσίας, δεν μπορούμε πια να διακρίνουμε τη συγκεκριμένη φύση μιας εξουσίας, της οποίας η άσκηση εξαρτάται πάντοτε από τον ανταγωνισμό των κομμάτων — και, εξαιτίας όλων όσων προϋποθέτει αυτός ο ανταγωνισμός, από τη δημόσια συζήτηση, που τρέφεται από τις δημόσιες ελευθερίες και τις διατηρεί ζωντανές. Αν το κράτος πρόνοιας δεν μετατρέπεται σε κράτος-χωροφύλακα, αυτό οφείλεται πρωτίστως στο ότι δεν έχει κύριο. Αν εμφανιστεί ένας κύριος, τότε το κράτος θα χάσει την ανησυχητική του αμφισημία, που το χαρακτηρίζει μέσα στη δημοκρατία. Και το να μην έχει κύριο σημαίνει ότι διατηρείται μια απόσταση — θεωρούμενη ως απαραβίαστη — ανάμεσα στη διοικητική ισχύ και την πολιτική εξουσία. Χάρη σε αυτήν την απόσταση παραμένει ενεργή η επιταγή της αντιπροσώπευσης, η οποία είναι ασυμβίβαστη, τελικά, με την πλήρη επιβολή του κανόνα·

διότι η αντιπροσώπευση καθιστά νόμιμη και αναγκαία την πολλαπλή έκφραση των κοινωνικών δρώντων — ατομικών και συλλογικών — και είναι αδιάσπαστα δεμένη με την ελευθερία της γνώμης, της συνάθροισης, της μετακίνησης και με την εκδήλωση της σύγκρουσης σε όλο το εύρος της κοινωνίας. Μπορούμε βεβαίως να αναρωτηθούμε για την ικανότητα που έχουν σήμερα τα πολιτικά κόμματα να εξασφαλίσουν τη δίκαιη άσκηση της εκπροσώπησης. Μπορούμε ακόμη και να αναζητήσουμε σημάδια νέων θεσμικών μηχανισμών που θα μπορούσαν να την ανανεώσουν. Ωστόσο, δεν μπορούμε να παρακάμψουμε τη σύγκριση ανάμεσα σε ολοκληρωτικό καθεστώς και δημοκρατικό καθεστώς, ούτε να σκεφτούμε τις μεταμορφώσεις του κράτους χωρίς να λάβουμε υπόψη τη διάσταση του πολιτικού.

Μην πιστέψετε λοιπόν ότι απομακρύνθηκα από το θέμα της συζήτησής μας. Οι τελευταίες αυτές παρατηρήσεις αποσκοπούν ακριβώς στο να επαναφέρουν την προσοχή σε αυτό που αποκαλούσα, σε ένα δοκίμιο που δημοσίευσα πριν λίγα χρόνια,

τη «πολιτική σημασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων».¹ Είναι αλήθεια ότι το δοκίμιο αυτό προκάλεσε ενστάσεις που λαμβάνω σοβαρά υπόψη μου — ιδιαίτερα εκείνες του Πιερ Μανέν (Pierre Manent),² ο οποίος μου προσάπτει, αφενός, ότι δεν λαμβάνω υπόψη το χάσμα που έχει ανοίξει η σύγχρονη σύλληψη του δικαίου ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία των πολιτών — επιχείρημα που τον οδηγεί να επανεκτιμήσει την ανάλυση του Μαρξ στο έργο «Για το Εβραϊκό Ζήτημα»· και αφετέρου, ότι παραγνωρίζω το όφελος που αντλεί συνεχώς το κράτος από την επέκταση των κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων, για να ενισχύσει τη ρυθμιστική του εξουσία — επιχείρημα που τον οδηγεί, σε αντίθεση με τον Μαρξ, να εντοπίζει την αποτελεσματικότητα της αλλαγής όχι στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών, αλλά σε εκείνο του κράτους. Ίσως να έσφαλα που δεν έδωσα επαρκή έμφαση σε αυτό το δεύτερο φαινόμενο. Ωστόσο, αυτό που με ενδιέφερε πρωτίστως ήταν να αντικρούσω μια διαδεδομένη ερμηνεία, η οποία μειώνει τα ανθρώπινα δικαιώματα σε ατομικά δικαιώματα και, συνεπώς, περιορίζει τη δημοκρατία στη σχέση ανάμεσα στο κράτος και το άτομο. Κι όμως, η πεποίθησή μου παραμένει ότι μόνο αν

¹ Cl. Lefort, «Droits de l'homme et politique», *Libre 7*, Παρίσι: Payot, 1980, 3–42· αναδημοσίευση στο Cl. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Παρίσι: Fayard, 1981, 45–84.

αναγνωρίσουμε στα ανθρώπινα δικαιώματα τα σημάδια εμφάνισης ενός νέου τύπου νομιμότητας και ενός δημόσιου χώρου, στον οποίο τα άτομα είναι τόσο παράγωγα όσο και συντελεστές, θα έχουμε κάποια ελπίδα να εκτιμήσουμε την εξέλιξη της δημοκρατίας και τις προοπτικές της ελευθερίας· υπό την προϋπόθεση ότι θα αναγνωρίσουμε ταυτόχρονα ότι αυτός ο δημόσιος χώρος δεν μπορεί να απορροφηθεί από το κράτος, παρά μόνο με το τίμημα μιας βίαιης μετάλλαξης, που θα γεννήσει μια νέα μορφή κοινωνίας.

Επιτρέψτε μου λοιπόν να επανέλθω εν συντομία στην ερμηνεία της Διακήρυξης του 1791, διότι αυτή μου φαίνεται ότι διαψεύδει την αντίληψη που μόλις ανέφερα.

Αφού διακήρυξε το τέλος των κοινωνικών διακρίσεων (άρθρο 1), η Διακήρυξη αναφέρει, μεταξύ των αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων, την αντίσταση στην καταπίεση (άρθρο 2) και στη συνέχεια διευκρινίζει ότι η αρχή κάθε κυριαρχίας βρίσκεται στο έθνος. «Κανένα σώμα, κανένα άτομο», προσθέτει, «δεν μπορεί να ασκήσει εξουσία που δεν απορρέει ρητώς από αυτό» (άρθρο 3). Στη συνέχεια, ανακηρύσσοντας τον νόμο ως έκφραση της

² P. Manent, «Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort», *Commentaire* 4(16), χειμώνας 1981–1982, 574–583.

γενικής βούλησης, διευκρινίζει: «Όλοι οι πολίτες έχουν το δικαίωμα να συμβάλλουν προσωπικά ή μέσω αντιπροσώπων στη διαμόρφωσή του». Αναμφίβολα, η Διακήρυξη καθοδηγείται από την ιδέα φυσικών δικαιωμάτων, δηλαδή των δικαιωμάτων που είναι εγγενή σε κάθε άτομο. Αναφέρεται στην πολιτική κοινωνία, όπως είναι γνωστό, ως «πολιτική ένωση» και της αποδίδει σκοπό τη διαφύλαξη αυτών των φυσικών δικαιωμάτων. Αλλά πώς να μη δει κανείς ότι, υπό το κάλυμμα αυτής της γλώσσας, η Διακήρυξη χρησιμοποιεί έννοιες, των οποίων το νόημα αποκαλύπτεται μόνο σε σχέση με εκείνες που αποτελούσαν τη βάση της παλαιάς πολιτικής τάξης, της τάξης της μοναρχίας; Η κυριαρχία, το έθνος, η εξουσία, η γενική βούληση, ο νόμος που θεωρείται έκφρασή της, παρουσιάζονται με τέτοιο τρόπο ώστε να καθίστανται ακατάλληλες για την παραμικρή ιδιοποίηση. Η κυριαρχία αποδίδεται στο έθνος, αλλά κανείς πλέον δεν μπορεί να την ενσαρκώσει. Ομοίως, η εξουσία μπορεί να ασκηθεί μόνο μέσα από κανόνες που διασφαλίζουν ότι εκχωρείται νομιμοποιημένα. Η γενική βούληση εκφράζεται μέσω του νόμου, του οποίου η διαμόρφωση προϋποθέτει τη συμμετοχή των πολιτών

Αυτό το σύνολο προτάσεων, αν το σημειώσουμε, διαθέτει τη δική του συνοχή, ανεξάρτητα από κάθε αναφορά σε μια φύση του ανθρώπου, ανεξάρτητα από την ιδέα ότι κάθε άτομο

κατέχει από τη γέννησή του απαράγραπτα δικαιώματα. Αυτή η συνοχή διασφαλίζεται από την αρχή της πολιτικής ελευθερίας. Αναμφίβολα, αυτό που ονομάζουμε με θετικούς όρους «πολιτική ελευθερία» μπορεί επίσης να ονομαστεί «αντίσταση στην καταπίεση». Και είναι αλήθεια ότι αυτή η τελευταία έννοια συγκαταλέγεται μαζί με την ελευθερία, την ιδιοκτησία και την ασφάλεια στην κατηγορία των φυσικών και απαράγραπτων δικαιωμάτων του καθενός, των δικαιωμάτων που κάθε πολιτική ένωση έχει ως σκοπό να διατηρεί.

Όμως, για άλλη μια φορά, πρέπει να έχουμε κατά νου τι επιφέρει στην πράξη, η αρχή μιας τέτοιας αντίστασης. Οι Συντάκτες την θεμελιώνουν, πράγματι, στη φύση του ανθρώπου, όμως τη διατυπώνουν σε αντιπαράθεση με ένα καθεστώς, όπου η εξουσία αρνείται στους υπηκόους της τη δυνατότητα να αντιταχθούν σε ό,τι οι ίδιοι κρίνουν ως παράνομο και ισχυρίζεται ότι έχει το δικαίωμα να επιβάλλει την υπακοή. Εν ολίγοις, η διατύπωση των δικαιωμάτων του ανθρώπου στο τέλος του 18ου αιώνα είναι εμπνευσμένη από μια διεκδίκηση ελευθερίας, η οποία καταρρίπτει την αντίληψη μιας εξουσίας υπεράνω της κοινωνίας — μιας εξουσίας που θα κατείχε απόλυτη νομιμότητα (είτε επειδή προέρχεται από τον Θεό, είτε επειδή ενσαρκώνει την ύψιστη σοφία ή τη δικαιοσύνη), και η οποία ενσαρκώνεται στον μονάρχη ή στο μοναρχικό

θεσμό. Τα ανθρώπινα δικαιώματα δηλώνουν μια αποσύνδεση μεταξύ δικαίου και εξουσίας. Το δίκαιο και η εξουσία δεν συσσωρεύονται πλέον στον ίδιο πόλο. Για να είναι πλέον νομιμοποιημένη η εξουσία, πρέπει να συμμορφώνεται προς το δίκαιο, του οποίου η εξουσία δεν αποτελεί πλέον την πηγή.

Μας λένε ότι η ελευθερία, η ιδιοκτησία, η ασφάλεια, όντας δικαιώματα των ατόμων, καθιστούν το κράτος υπεύθυνο για την προστασία τους και ότι σε αυτή τη λειτουργία διαφαίνεται ήδη η εν δυνάμει ισχύς του — μια ισχύς που πολλαπλασιάστηκε αργότερα με την άνοδο νέων δικαιωμάτων — εφόσον η φαινομενική του ουδετερότητα, η θέση του ως εγγυητή ή διαιτητή, τού επιτρέπει να εξελίσσεται χωρίς να φαίνεται ότι κάνει κάτι άλλο πέρα από το να ανταποκρίνεται στις προσδοκίες των πολιτών· αυτό, όμως, σημαίνει ότι παραβλέπεται — όπως ήδη παρατήρησα — ένα άλλο φαινόμενο: η διακήρυξη του δικαίου έχει ως αποτέλεσμα την άρνηση της παντοδυναμίας της εξουσίας.

Όταν η Διακήρυξη κατοχυρώνει το δικαίωμα στην αντίσταση κατά της καταπίεσης, δεν θα πρέπει να νομίζουμε ότι αναθέτει στο κράτος την ευθύνη να το διασφαλίσει. Στο κράτος αναλογεί μεν η εγγύηση της ιδιοκτησίας, της ασφάλειας και της ελευθερίας των πολιτών· όμως η απειλή της καταπίεσης θέτει

ένα διαφορετικό ζήτημα. Ακόμη και αν προέρχεται από ένα μεμονωμένο άτομο και ασκείται σε ένα άλλο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κορυφώνεται στην περίπτωση μιας βίαιης απόπειρας κατά της κυριαρχίας του έθνους. Επομένως, δεν είναι το κράτος που καλείται να εγγυηθεί αυτό το δικαίωμα αντίστασης, αλλά οι ίδιοι οι πολίτες που πρέπει να το αναλάβουν. Ας σημειώσουμε εν παρόδω ότι οι νομικοί είναι πολύ φορμαλιστές όταν ισχυρίζονται ότι το δικαίωμα υφίσταται μόνο υπό την προϋπόθεση ότι προσδιορίζεται ο φορέας του και μπορεί να αντιταχθεί κάπου. Στην περίπτωση αυτή, η ταυτότητα του δικαιούχου είναι αβέβαιη, ενώ η αρχή ενώπιον της οποίας ασκείται το δικαίωμα δεν είναι εμφανής.

Αν εξετάζαμε τώρα τα δικαιώματα που φαίνεται να αναφέρονται αποκλειστικά στο άτομο, θα διαπιστώναμε ότι έχουν παρόλα αυτά πολιτική εμβέλεια.

Αλλά είναι αλήθεια ότι, για να τη διακρίνουμε, δεν μπορούμε να σταθούμε στο γράμμα των διατυπώσεων των μεγάλων Διακηρύξεων, χωρίς να αναρωτηθούμε ποιες είναι οι συνέπειες της άσκησης των νέων δικαιωμάτων στην κοινωνική ζωή. Είναι αυτές οι διατυπώσεις τις οποίες στοχοποιούν πάντοτε οι επικριτές των δικαιωμάτων του ανθρώπου, ιδίως ο πιο φλογερός εξ αυτών, ο Μαρξ, ο οποίος εντοπίζει στα δικαιώματα

όλες τις ενδείξεις του ατομικισμού και του νατουραλισμού για να τους αποδώσει μια ιδεολογική λειτουργία. Στην ελευθερία δράσης, στην ελευθερία γνώμης που αναγνωρίζεται σε κάθε άτομο, στις εγγυήσεις της ατομικής ασφάλειας, ο Μαρξ δεν βλέπει τίποτε άλλο παρά την εγκαθίδρυση ενός νέου μοντέλου που επικυρώνει «τον χωρισμό του ανθρώπου από τον άνθρωπο» και, στο βάθος, «τον αστικό εγωισμό».

Με τον τρόπο αυτό αναδεικνύει ένα χαρακτηριστικό της σκέψης της εποχής, αλλά συνεχίζει να κινείται στο ίδιο το ιδεολογικό έδαφος που προσπαθεί να αποκαθλώσει, όταν αγνοεί τον μετασχηματισμό των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων που υποκρύπτει η αστική αναπαράσταση των δικαιωμάτων. Καθώς απορροφάται εξολοκλήρου από αυτή την αναπαράσταση, ο συγγραφέας του *Εβραϊκού Ζητήματος* είναι πεπεισμένος ότι αυτή αποκαλύπτει τη βασική πραγματικότητα της κοινωνίας των πολιτών – μιας κοινωνίας που έχει κατακερματιστεί σε μια καθαρή ποικιλομορφία ιδιωτικών συμφερόντων και ατόμων – της οποίας η συγκρότηση συμπίπτει με εκείνη ενός κράτους που έχει αναλάβει να ενσαρκώνει απέναντί της μια φανταστική πολιτική κοινότητα· αρκεί, κατά τη γνώμη του, να διαπεράσουμε το πέπλο του δικαίου για να «δούμε το κοινότοπο πρόσωπο» αυτής της κοινωνίας. Ωστόσο, τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν είναι πέπλο· μακριά από το να

αποσκοπούν στο να καλύψουν τη διάλυση των κοινωνικών δεσμών που θα έκανε τον καθένα μια μονάδα, μαρτυρούν και προκαλούν ταυτόχρονα ένα νέο πλέγμα σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων.

Χωρίς να επαναλάβω λεπτομερώς το επιχείρημα που ανέπτυξα στο προαναφερθέν δοκίμιο, θα διατυπώσω τρεις παρατηρήσεις που υποστηρίζουν αυτή την τελευταία πρόταση.

Πρώτη παρατήρηση: η δήλωση ότι η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί κανείς να πράττει ό,τι δεν βλάπτει τον άλλον, δεν συνεπάγεται την απόσυρση του ατόμου στη δική του σφαίρα δραστηριοτήτων. Η αρνητική διατύπωση: «ό,τι δεν βλάπτει...», στην οποία στέκεται ο Μαρξ, είναι αδιαχώριστη από τη θετική διατύπωση: «πράττει ό,τι...». Αυτό που αναγνωρίζεται πλήρως από αυτό το άρθρο είναι η ελευθερία της κίνησης· αυτό που καθιερώνει είναι η άρση των απαγορεύσεων που την εμπόδιζαν στο Παλιό Καθεστώς· αυτό που καθιστά εφικτό, την ίδια στιγμή, είναι ο πολλαπλασιασμός των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων, η διάρρηξη του κλειστού χαρακτήρα του κοινωνικού συστήματος— με τον καθένα να αποκτά πλέον το δικαίωμα να εγκαθίσταται όπου επιθυμεί, να μετακινείται όπως θέλει στο έδαφος του έθνους, να εισέρχεται σε χώρους που προηγουμένως προορίζονταν για προνομιούχες κατηγορίες, να

έχει πρόσβαση σε σταδιοδρομίες στις οποίες θεωρεί ότι μπορεί να διεκδικήσει θέση.

Δεύτερη παρατήρηση: η ελευθερία της γνώμης δεν καθιστά τη γνώμη ατομική ιδιοκτησία, νοούμενη κατά το πρότυπο της ιδιοκτησίας των υλικών αγαθών· είναι μια ελευθερία σχέσεων. Σύμφωνα με το ίδιο το κείμενο της Διακήρυξης του 1791:

«η ελεύθερη επικοινωνία σκέψεων και γνώμης είναι ένα από τα πολυτιμότερα δικαιώματα του ανθρώπου: κάθε πολίτης μπορεί, επομένως, να μιλά, να γράφει και να εκδίδει ελεύθερα, υπό την επιφύλαξη της κατάχρησης αυτής της ελευθερίας σε περιπτώσεις που ορίζονται από τον νόμο».

Έτσι, ενώ στον καθένα προσφέρεται η δυνατότητα να απευθύνεται στους άλλους και να τους ακούει, θεσπίζεται ένας συμβολικός χώρος, χωρίς καθορισμένα όρια, απαλλαγμένος από κάθε αρχή που θα αξίωνε να τον διευθύνει και να αποφασίζει τι είναι δυνατόν να σκεφτεί κανείς ή όχι, τι είναι δυνατόν να πει κανείς ή όχι. Ο λόγος ως τέτοιος, η σκέψη ως τέτοια, αποδεικνύονται, ανεξάρτητα από κάθε συγκεκριμένο άτομο, ότι δεν είναι ιδιοκτησία κανενός.

Τρίτη παρατήρηση: οι εγγυήσεις ασφάλειας — στις οποίες ο Μαρξ βλέπει απλώς την πιο χυδαία έκφραση της κοινωνίας των πολιτών, τη μεταγραφή μιας «έννοιας της αστυνομίας» στην υπηρεσία της προστασίας του αστού — δείχνουν ότι η δικαιοσύνη είναι αποσυνδεδεμένη από την εξουσία, ότι δεν έχει άλλο ελατήριο από τον ίδιο τον εαυτό της, ότι, προστατεύοντας το άτομο από την αυθαιρεσία, το καθιστά σύμβολο της ελευθερίας που θεμελιώνει την ύπαρξη του έθνους. Έτσι βλέπουμε, από τον Κονσταντ μέχρι τον Πεγκύ (Péguy), να επαναδιατυπώνεται η ιδέα ότι η αδικία εις βάρος ενός ατόμου υπερβαίνει την ατομική του περίπτωση, ότι υποβιβάζει το ίδιο το έθνος — και τούτο, όχι επειδή ο καθένας μπορεί να φοβάται ότι, μόλις παραβιαστούν τα δικαιώματα ενός γείτονα, θα είναι ο ίδιος το επόμενο θύμα της αυθαιρεσίας, αλλά επειδή ο ίδιος ο ιστός των κοινωνικών σχέσεων σε μια πολιτική κοινότητα βασίζεται στην εμπιστοσύνη σε μια δικαιοσύνη ανεξάρτητη από έναν κύριο, από τον καθένα και από όλους.

Ο Πιερ Μανέν μού προσάπτει ότι αγνωώ το παράδοξο που ο Μαρξ είχε πλήρως συλλάβει: «Οι άνθρωποι της Επανάστασης», παρατηρεί, «την ίδια στιγμή που αποδίδουν στη στιγμή του πολιτικού (l' instant politique), (δηλ.) στους εαυτούς τους ως κυβερνώντες, όλα τα δικαιώματα και τις εξουσίες, δικαιολογούν την ίδια την πολιτική ως μέσο του εγωιστή ανθρώπου της

αστικής κοινωνίας». Και αφού παραθέτει το *Εβραϊκό Ζήτημα*, διευκρινίζει ότι ο Μαρξ βλέπει πολύ καλά πως «αυτή η πολιτική ζωή, χωρίς δικό της περιεχόμενο, χωρίς δική της άποψη, όταν οι περιστάσεις την κάνουν να συνειδητοποιήσει τη σημασία της και την εξέχουσα αξία της, δεν μπορεί παρά να στραφεί υπό τη μορφή καθαρής άρνησης ενάντια στις συνθήκες της δυνατότητάς της, δηλαδή ενάντια στην αστική κοινωνία, της οποίας, στα δικά της μάτια, δεν είναι παρά ένα απλό όργανο». Αλλά, είναι άραγε η αντίφαση των ανθρώπων της Επανάστασης η ίδια με την αντίφαση των δικαιωμάτων του ανθρώπου; Ο Μαρξ, όπως γνωρίζουμε, διαπρέπει σε μια διαλεκτική όπου τα αντίθετα καθίστανται συμπληρωματικά: η ψευδαίσθηση της πολιτικής είναι, όπως σημειώνει ήδη στο *Εβραϊκό Ζήτημα*, δίδυμη της ψευδαίσθησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η συνοχή του επιχειρήματός του βασίζεται επομένως σε μια θέση, η οποία βέβαια δεν είναι εκείνη του Μανέν: ότι ο κομμουνισμός θα σηματοδοτήσει, με την κατάργηση των ταξικών διακρίσεων και την κατάργηση της διάκρισης ανάμεσα στο οικονομικό, το νομικό και το πολιτικό μέσα στο καθαρό κοινωνικό. Ελλείψει αυτής της θέσης — η οποία, κατά τη γνώμη μου, αποδεικνύεται από την ιστορία ότι οδηγεί στην πραγματικότητα στο φαντασιακό του ολοκληρωτισμού — η κριτική χάνει κάθε θεμέλιο. Στα αποσπάσματα που παραθέτει ο

Μανέν, είναι η Τρομοκρατία που παρουσιάζεται ως το άλλο πρόσωπο των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Όμως απορρέει (η Τρομοκρατία) πράγματι από τη συνειδητοποίηση της ματαιότητας μιας κοινωνίας που αποκτάει υπόσταση μέσα από τη διάλυσή της υπό την επίδραση του διαχωρισμού του ανθρώπου από τον άνθρωπο; Ή μήπως αυτή η μαρξιστική εικόνα της κοινωνίας των πολιτών είναι απλώς μια φαντασίωση και η Τρομοκρατία, αντί να είναι το συμπληρωματικό της, σηματοδοτεί την καταστροφή της πολιτικής ελευθερίας ως τέτοιας, την υπόγεια αναβίωση της απολυταρχικής παράδοσης — όπως θα το διαγνώσουν ο Μισλέ (Michelet) και ο Κινέ (Quinet) — δηλαδή, την ανάδυση μιας παράφρονος εξουσίας μέσα σε μια κοινωνία όπου έχει καταρρεύσει η πίστη στον μονάρχη και στη θρησκεία, μιας εξουσίας που διεκδικεί να ενσαρκώσει επί γης τον νόμο και τη γνώση; Η αποδοχή του επιχειρήματος του Μανέν, ο οποίος υιοθετεί εκείνο του Μαρξ, μου φαίνεται ακόμη πιο δύσκολη, καθώς μας στερεί τη δυνατότητα να κατανοήσουμε γιατί η δημοκρατία κατόρθωσε να εδραιωθεί, απελευθερωμένη από την Τρομοκρατία και θεμελιωμένη στα ανθρώπινα δικαιώματα.

Κατανόω καλά ότι η κύρια θέση παραμένει:

η δημοκρατία θριάμβευσε θεσπίζοντας έναν διαχωρισμό μεταξύ της κοινωνίας των πολιτών, όπου αναπτύσσονται οι απόψεις δίχως καταναγκασμό, και του κοσμικού φιλελεύθερου κράτους, όπου εκδηλώνεται η εξουσία μακριά από απόψεις. Χάρη σε αυτό το σύστημα, το κράτος θα γινόταν όλο και πιο ισχυρό, υπό το πρόσχημα της ουδετερότητας, ενώ η κοινωνία των πολιτών θα εξασθενούσε συνεχώς, παραμένοντας ένα θορυβώδες θέατρο απόψεων που, καθώς δεν είναι παρά ατομικές, θα αλληλοεξουδετερώνονταν. Ωστόσο, αυτή η θέση φαίνεται τουλάχιστον μονομερής, διότι μας κάνει να αγνοούμε το μείζον συμβάν που καθορίζει ταυτόχρονα τη διαμόρφωση μιας ουδέτερης εξουσίας και την ανάδυση ελεύθερων απόψεων· εννοώ την εξαφάνιση μιας εξουσίας που υπέτασσε καθέναν και όλους, δηλαδή του υπερφυσικού ή φυσικού θεμελίου επάνω στο οποίο στηριζόταν αυτή η εξουσία και από το οποίο μπορούσε να αντλήσει το δικαίωμα να διεκδικεί μία αδιαμφισβήτητη νομιμότητα, μία γνώση των τελικών σκοπών της κοινωνίας και της ανθρώπινης συμπεριφοράς – στο πλαίσιο του οποίου στους ανθρώπους είχε αποδοθεί μια συγκεκριμένη θέση και λειτουργία.

Η πολιτική πρωτοτυπία της δημοκρατίας, η οποία μου φαίνεται παραγνωρισμένη, αποτυπώνεται πράγματι σε αυτό το διπλό φαινόμενο: μια εξουσία που είναι πλέον καταδικασμένη να

αναζητά συνεχώς τα θεμέλιά της, επειδή ο νόμος και η γνώση δεν ενσωματώνονται πλέον στο πρόσωπο εκείνου ή εκείνων που την ασκούν· μία κοινωνία που υποδέχεται τη σύγκρουση των απόψεων και τη συζήτηση περί δικαιωμάτων, επειδή έχουν διαλυθεί τα σημεία βεβαιότητας που επέτρεπαν στους ανθρώπους να τοποθετούνται με καθορισμένο τρόπο ο ένας σε σχέση με τον άλλον. Διττό φαινόμενο, το οποίο αποτελεί ταυτόχρονα το σημάδι μίας και μόνης μετάλλαξης: η εξουσία πρέπει πλέον να κερδίζει τη νομιμότητά της, αν όχι ριζώνοντας στις απόψεις, τουλάχιστον χωρίς να αποκόπτεται από τον ανταγωνισμό των Κομμάτων. Ωστόσο, αυτός ο ανταγωνισμός τόσο απορρέει από την άσκηση των πολιτικών ελευθεριών όσο και τις συντηρεί – αλλά και ακόμη περισσότερο, τις ενεργοποιεί. Το κράτος, πράγματι, φαίνεται ουδέτερο, χωρίς απόψεις ή υπεράνω αυτών. Ωστόσο, οι μετασχηματισμοί που έχει υποστεί τα τελευταία εκατόν πενήντα χρόνια προέκυψαν από την εξέλιξη της κοινής γνώμης ή συνέβησαν σε συνάρτηση με αυτήν, συμπεριλαμβανομένου του μετασχηματισμού που το αποσύνδεσε από την Εκκλησία και το συγκρότησε ως κοσμικό κράτος.

Οι πρώτοι φιλελεύθεροι ή οι Σαιν-Σιμονιστές έσφαλλαν όταν ανακάλυπταν σε αυτή τη δημόσια γνώμη μια απολύτως νέα δύναμη – «κυρίαρχη του κόσμου» συνήθιζαν να

επαναλαμβάνουν – μπροστά στην οποία τα παλιά προνόμια και η αυθαιρεσία θα έπρεπε σταδιακά να απογυμνωθούν.

Ο Τοκβίλ διέκρινε ορθότερα όταν εντόπισε μια διαδικασία ομογενοποίησης των απόψεων, που κινδύνευε να υποτάξει τους ανθρώπους σε νέες νόρμες σκέψης και συμπεριφοράς και να ευνοήσει την παθητικότητά τους απέναντι στο κράτος. Εντούτοις, ας το επαναλάβουμε, η δημοκρατική διαδικασία έχει περισσότερες από μία σημασίες: πρέπει να εντοπίσουμε ταυτόχρονα μία νέα τυραννία της κοινής γνώμης, κατά τον όρο του Τοκβίλ· μία νέα απελευθέρωση των απόψεων, οι οποίες τείνουν να εξουδετερώνουν η μία την άλλη, όπως λέει ο Μανέν· και μία νέα ελευθερία, της οποίας το αποτέλεσμα είναι να διαβρώνει τις προκαταλήψεις και να μεταβάλλει το κοινό αίσθημα για το τι είναι κοινωνικά αποδεκτό, απαιτητό ή νόμιμο.

Δεν συγχέω τα δικαιώματα με τις απόψεις.

Αντίθετα, αυτή η σύγχυση μου φαίνεται, όπως πρόκειται να πω, χαρακτηριστική μιας διαστροφής της έννοιας του δικαίου. Αλλά η πρώτη μου μέριμνα είναι να αναγνωριστεί ένας δημόσιος χώρος, που βρίσκεται σε διαρκή διαμόρφωση, η ύπαρξη του οποίου θολώνει τα καθιερωμένα όρια μεταξύ του πολιτικού και του μη πολιτικού. Από αυτή την άποψη, η διάκριση ανάμεσα στην κοινωνία των πολιτών και το κράτος, στην οποία και εγώ

ο ίδιος έχω αναφερθεί, δεν αποδίδει πλήρως αυτό που συντελείται με τη μορφοποίηση της δημοκρατίας. Ας πούμε ότι αυτή η διάκριση είναι σχετική μόνο υπό την προϋπόθεση ότι δεν μετατρέπεται σε διαίρεση μεταξύ δύο σφαιρών της πραγματικότητας. Ο Μαρξ, ο οποίος καθιέρωσε αυτή τη διαίρεση, αντιπαρέθετε, όπως θυμόμαστε, τη φεουδαρχική κοινωνία, στην οποία οι πολιτικές σχέσεις του φαίνονταν εμπλεκόμενες στις κοινωνικο-οικονομικές σχέσεις με την αστική κοινωνία, στην οποία ο χώρος της πολιτικής, πλέον συγγερόμενος με αυτόν του κράτους, διαχωριζόταν από έναν καθαρά αστικό χώρο, ο οποίος χαρακτηριζόταν από τον κατακερματισμό των συμφερόντων και τον διαχωρισμό των ατόμων. Λησμονούσε μόνο ένα πράγμα: ότι η μοναρχία του Παλαιού Καθεστώτος είχε ήδη καταστρέψει σε μεγάλο βαθμό το πολιτικό σύστημα της φεουδαρχίας και ότι το κράτος κατείχε ήδη όλα τα μέσα εξουσίας, ακόμη κι αν δεν ήταν σε θέση να την ασκήσει αποτελεσματικά. Αυτό που ονομάζει αστική κοινωνία διακρίνεται, βεβαίως, για την ενίσχυση της κρατικής ισχύος και για την υποχρέωση που τίθεται στην κυβερνητική αρχή να εκπορεύεται από το εσωτερικό του ίδιου του κοινωνικού συνόλου.

Αυτά τα δύο τελευταία χαρακτηριστικά δεν μου φαίνονται ότι δύνανται να αποσυνδεθούν. Αν και μπορεί κανείς να δώσει

μεγαλύτερη έμφαση στο ένα παρά στο άλλο, κανένα από τα δύο δεν μπορεί να αναλυθεί μεμονωμένα.

Κατά συνέπεια, συχνά παραβλέπεται η λογική μιας εξουσίας που εξαναγκάζεται να εγκαθιδρύεται, να ασκείται και να ανανεώνεται περιοδικά, υπό την επίδραση του πολιτικού ανταγωνισμού και, μέσω αυτού, των πολυάριθμων διενέξεων (différends) που εκφράζονται στην κοινωνία.

Αναμφίβολα, αυτή η λογική αντισταθμίζεται από τη μονιμότητα ενός κρατικού μηχανισμού, του οποίου η πολυπλοκότητα δεν σταματά να αυξάνεται, σε τέτοιο βαθμό ώστε κάποιος να μπαίνει στον πειρασμό να τη θεωρήσει απατηλή· ωστόσο, πρέπει να αντισταθούμε σε αυτόν τον πειρασμό. Ας το σημειώσουμε: η διαμόρφωση μιας εξουσίας ολοκληρωτικού τύπου, απαλλαγμένης από τον ανταγωνισμό, σημαίνει όχι μόνο το τέλος των πολιτικών ελευθεριών, αλλά και των αστικών ελευθεριών.

Δεν είναι λοιπόν δυνατόν να περιοριστούμε στους όρους ενός συλλογισμού που λαμβάνει υπόψη μόνο το κράτος και την κοινωνία των πολιτών· αυτή (αν θέλουμε να διατηρήσουμε τον όρο) εντάσσεται η ίδια σε ένα πολιτικό σύνταγμα· είναι άρρηκτα δεμένη με το δημοκρατικό σύστημα εξουσίας. Επιπλέον, ανεξαρτήτως του εύρους και της πολυπλοκότητας του κρατικού

μηχανισμού, βλέπει κανείς ότι [ο κρατικός μηχανισμός] είναι ανίκανος να ενοποιηθεί, όσο κάθε τομέας του παραμένει υποκείμενος στις πιέσεις συγκεκριμένων κατηγοριών διοικούμενων ή κοινωνικών δρώντων, οι οποίοι υπερασπίζονται την αυτονομία της σφαίρας αρμοδιότητάς τους και όσο η λογική της διαχείρισης που προσπαθούν να επιβάλουν οι λειτουργοί συγκρούεται με τη λογική της αντιπροσώπευσης, που επιβάλλεται στις εκλεγμένες αρχές. Εν ολίγοις, ο ίδιος λόγος είναι αυτός που δεν επιτρέπει στο κράτος να κλειστεί στον εαυτό του και να γίνει το μεγάλο όργανο που θα διέταζε όλες τις κινήσεις του κοινωνικού σώματος και που υποχρεώνει τους κατόχους της πολιτικής εξουσίας να επαναφέρουν σε συζήτηση την αρχή της διαχείρισης των δημόσιων υποθέσεων.

Σε αυτό το σημείο του συλλογισμού μου, συναντώ ξανά το ερώτημα που βρίσκεται στο επίκεντρο της συζήτησής μας. Δεν επιχείρησα να το απαξιώσω, αλλά να το αναδιατυπώσω, ώστε να το αποσπάσω από μια απάντηση που θα απέφευγε τις πολιτικές του συνέπειες. Πράγματι, αποδέχομαι ότι τα νέα δικαιώματα που αναδύονται με τη βοήθεια της άσκησης των πολιτικών ελευθεριών συμβάλλουν στην αύξηση της ρυθμιστικής εξουσίας του κράτους.

Ακόμη περισσότερο: μου φαίνεται ότι το ίδιο το πολιτικό σύστημα συμβάλλει σε αυτή την εξέλιξη. Στην πράξη, τα κόμματα και οι κυβερνήσεις υποδέχονται αιτήματα που τους φαίνονται δημοφιλή, ώστε να ενισχύσουν τη νομιμότητά τους· τροποποιούν αναλόγως τη νομοθεσία· αυτή παρέχει στη Διοίκηση νέες αρμοδιότητες, οι οποίες συνοδεύονται από νέα μέσα ελέγχου και νέες δυνατότητες εξαναγκασμού. Σύμφωνα. Ωστόσο, ας μην σταματήσουμε σε αυτή τη διαπίστωση. Για να καταγραφούν νομικά νέα δικαιώματα, δεν αρκεί το γεγονός ότι το ένα ή το άλλο αίτημα βρήκε ευήκοα ώτα στην κορυφή του κράτους· πρέπει προηγουμένως – ακόμη και όταν αφορούσε μόνο μια κατηγορία πολιτών – να έχει τύχει τουλάχιστον σιωπηρής αποδοχής από ένα σημαντικό τμήμα της κοινής γνώμης, εν ολίγοις να έχει εγγραφεί σε αυτό που ονομάζαμε δημόσιο χώρο. Σίγουρα, δεν πρέπει να υποτιμούμε τη σύνδεση της ισχύος και του δικαίου – είτε η ισχύς πηγάζει από συμφέροντα ικανά να κινητοποιήσουν αποτελεσματικά μέσα πίεσης είτε βασίζεται στον αριθμό. Ωστόσο, μία από τις προϋποθέσεις για την επιτυχία του αιτήματος είναι η κοινή πεποίθηση ότι το νέο δίκαιο είναι σύμφωνο με την απαίτηση ελευθερίας που εκφράζουν τα ήδη ισχύοντα δικαιώματα. Έτσι, τον 19ο αιώνα, τα δικαιώματα των εργαζομένων στο συνεταιρίζεσθαι και στην απεργία, αν και ήταν αποτέλεσμα μιας

αλλαγής στις σχέσεις ισχύος, έγιναν αποδεκτά ακόμη και από εκείνους που δεν ήταν οι εμπνευστές τους, ως θεμιτή προέκταση της ελευθερίας της έκφρασης ή της αντίστασης στην καταπίεση· έτσι επίσης, τον 20ό αιώνα, η ψήφος των γυναικών ή ένας αριθμός κοινωνικών και οικονομικών δικαιωμάτων εμφανίζονται με τη σειρά τους ως συνέχεια των αρχικών δικαιωμάτων, ή τα αναφορικά με τον πολιτισμό δικαιώματα ως συνέχεια του δικαιώματος στην εκπαίδευση. Όλα εξελίσσονται ως εάν τα νέα δικαιώματα αποδεικνύονταν εκ των υστέρων ότι αποτελούν αναπόσπαστο μέρος αυτού που είχε κριθεί ως συστατικό στοιχείο των δημόσιων ελευθεριών. Αλλά ας σημειώσουμε ότι ένα τέτοιο αίσθημα πρώτα ενεργοποιεί εκείνους που αναλαμβάνουν την πρωτοβουλία της διεκδίκησης.

Διατυπώνοντάς την, υπερασπίζονται ασφαλώς τα συμφέροντά τους, έχουν όμως και τη συνείδηση ότι είναι θύματα, όχι απλώς μίας βλάβης (dommage), αλλά μίας αδικίας (tort), για όσο διάστημα ο λόγος τους δεν εισακούγεται.

Η παρατήρηση αυτή αξίζει να σταθμιστεί προσεκτικά. Η δημοκρατική κατανόηση του δικαίου εμπεριέχει την επιβεβαίωση ενός λόγου (parole) – ατομικού ή συλλογικού – που, χωρίς να αντλεί την εγγύησή του από τους καθιερωμένους νόμους ή από την υπόσχεση κάποιου μονάρχη, προβάλλει την

εξουσία του αναμένοντας τη δημόσια επιβεβαίωση, εξαιτίας μιας επίκλησης στη δημόσια συνείδηση. Θα ήταν μάταιο να παραγνωρίσουμε το καινοφανές του φαινομένου. Ένας τέτοιος λόγος (parole), όσο στενά κι αν συνδέεται με ένα αίτημα προς το Κράτος, παραμένει διακριτός από αυτό.

Από αυτή την άποψη, η αναφορά στο ολοκληρωτικό καθεστώς μάς διδάσκει για άλλη μια φορά. Το καθεστώς αυτό, όπως παρατηρήσαμε, δεν αφήνει χώρο στο πρότυπο του κράτους-πρόνοιας· ωστόσο, δεν το εμποδίζει από το να λαμβάνει χιλιάδες μέτρα σχετικά με την εργασία, τη δημόσια υγεία, την εκπαίδευση, τη στέγαση, την αναψυχή, προκειμένου να λάβει υπόψη του ορισμένες ανάγκες του πληθυσμού. Αλλά δεν πρόκειται στην κυριολεξία για δικαιώματα των οποίων γίνεται εγγυητής.

Ο λόγος της εξουσίας αρκεί, αγνοεί κάθε φωνή που ξεφεύγει από την τροχιά του.

Αυτή η εξουσία αποφασίζει, παραχωρεί· πάντοτε αυθαίρετη, διαχωρίζει συνεχώς μεταξύ εκείνων στους οποίους παραχωρεί τα πλεονεκτήματα των νόμων της και εκείνων που αποκλείει. Υπό το πρόσχημα των δικαιωμάτων, τα άτομα δεν λαμβάνουν παρά παροχές, αντιμετωπίζονται ως εξαρτημένοι και όχι ως πολίτες.

Αν εξετάσουμε τι συνιστά τη βάση του δικαίου στη δημοκρατία, θα ήμασταν λοιπόν διατεθειμένοι να κρίνουμε πως είναι αδύνατο να διαχωρίσουμε εκείνα που θεωρούνται θεμελιώδη – αυτά που γεννήθηκαν με την ονομασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου – από εκείνα που προστέθηκαν με την πάροδο του χρόνου. Και, με μια έννοια που θα εξηγήσω αμέσως, πιστεύω πως έτσι είναι.

Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να αντικαταστήσουμε μια θέση φυσικοδικαϊκή με μια ιστορικιστική;

Μάλλον είναι σημαντικότερο να απορρίψουμε και τις δύο αυτές ονομασίες. Η ιδέα μιας φύσης του ανθρώπου, όσο έντονα κι αν διακηρύχθηκε στο τέλος του 18ου αιώνα, ποτέ δεν παρείχε το νόημα του εγχειρήματος που εγκαινίασαν οι δύο μεγάλες Διακηρύξεις, η αμερικανική και η γαλλική. Αυτές, επαναφέροντας την πηγή του δικαίου στη διατύπωση του δικαίου από τον ίδιο τον άνθρωπο, καθιστούσαν τον άνθρωπο και το δίκαιο ένα αίνιγμα. Πέρα από τις διατυπώσεις τους, μας καλούσαν να αναγνωρίσουμε το δικαίωμα να έχουμε δικαιώματα (σύμφωνα με μια έκφραση που δανείζομαι από τη Χάνα Άρεντ [Hannah Arendt], αν και εκείνη της δίνει διαφορετική χρήση), απελευθερώνοντας έτσι μια περιπέτεια της οποίας η πορεία είναι απρόβλεπτη.

Ή, με άλλα λόγια, η φυσικοδικαϊκή σύλληψη έκρυψε το εξαιρετικό συμβάν που συνιστούσε μια διακήρυξη η οποία ήταν μια αυτο-διακήρυξη, δηλαδή μια διακήρυξη στην οποία οι άνθρωποι, μέσω των εκπροσώπων τους, αποκαλύπτονταν ταυτόχρονα ως υποκείμενα και αντικείμενα της δήλωσης, στην οποία, την ίδια στιγμή, ονόμαζαν τον εαυτό τους «άνθρωπο», συνομιλούσαν μεταξύ τους, εμφανίζονταν ο ένας ενώπιον του άλλου και, με αυτόν τον τρόπο, ανέρχονταν στη θέση του μάρτυρα και του κριτή ο ένας για τον άλλον.

Από αυτό το συμβάν, δεν μπορεί να απομονωθεί η αναπαράσταση της φύσης του ανθρώπου· όποια μορφή και αν παίρνει, δεν μπορεί να αποσπαστεί από την απόδοση του «φυσικού» στον εαυτό, ο οποίος, τολμώ να πω, είναι ταυτόχρονα ατομικός, πολλαπλός και κοινός· ταυτόχρονα ενυπάρχων σε κάθε άτομο, στη σχέση του κάθε ατόμου με τους άλλους και στον λαό. Ο ίδιος λόγος λοιπόν απαγορεύει να παγιώσουμε την έννοια της ανθρώπινης φύσης, να αναχθεί σε φύση καθαυτή – παρά μόνο διακινδυνεύοντας να διολισθήσουμε στο φαντασιακό – και να αποδεχτούμε μια κριτική των δικαιωμάτων του ανθρώπου που θα προσπαθούσε, με το πρόσχημα να επιστρέψει από τη μυθοπλασία στην πραγματικότητα, να ακυρώσει την καθολική τους ισχύ. Η κριτική του φυσικού δικαίου, όπως διατυπώθηκε από

στοχαστές τόσο διαφορετικούς όσο ο Μπερκ (Burke) και ο Μαρξ, επικαλούμενη την ιστορική πραγματικότητα, παραβλέπει παραδόξως αυτό που αναδύεται ως απολύτως νέο: την φιλοσοφική αυταπάτη που, υπό το πρόσχημα της επίκλησης του Ανθρώπου, σβήνει τους «συγκεκριμένους» ανθρώπους προς όφελος ενός αφηρημένου όντος. Κανένας από τους δύο δεν αντιλαμβάνεται, στην πραγματικότητα, αυτό που απορρίπτει η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: τον ορισμό μιας εξουσίας κατόχου του δικαίου, την ιδέα μιας νομιμότητας της οποίας το θεμέλιο βρίσκεται έξω από τη σφαίρα του ανθρώπου, και, ταυτόχρονα, την εικόνα ενός κόσμου οργανωμένου με τέτοιο τρόπο ώστε τα άτομα να είναι «φυσικά» ταξινομημένα.

Και οι δύο, στοχεύοντας στην αφαίρεση του ανθρώπου χωρίς προσδιορισμό, καταγγέλλουν το φαντασιακό καθολικό της Γαλλικής Διακήρυξης, παραγνωρίζοντας όμως αυτό που μας κληροδοτεί: την καθολικότητα της αρχής που επαναφέρει το δίκαιο στη διαρκή διερώτηση του ίδιου του δικαίου.

Αυτή η τελευταία διατύπωση δεν μπορεί να ενσωματωθεί στον ιστορικισμό· δείχνει ότι η θέσπιση των δικαιωμάτων του ανθρώπου είναι περισσότερο αυτό που μόλις αποκαλέσαμε ένα συμβάν – κάτι που εμφανίζεται μέσα στη ροή του χρόνου και

είναι προορισμένο να χαθεί σε αυτήν: μια αρχή γεννιέται, στην οποία στο εξής δεν μπορούμε παρά να επιστρέφουμε για να αποκωδικοποιήσουμε το άτομο, την κοινωνία και την ιστορία.

Ωστόσο, το να κρίνουμε ότι το φυσικό δίκαιο και ο ιστορικισμός είναι δύο εξίσου αδιέξοδες εκδοχές για τη σκέψη γύρω από τα δικαιώματα του ανθρώπου, δεν απλοποιεί – αντίθετα, περιπλέκει τα δεδομένα του προβλήματος.

Δεν μπορούμε, απ' ό,τι φαίνεται, ούτε να πούμε ότι τα αρχικά δικαιώματα μας φέρνουν σε επαφή με το θεμέλιο, αφού έχουμε παραιτηθεί από την πίστη σε μια φύση του ανθρώπου· ούτε να πούμε ότι όλα τα δικαιώματα που κατακτήθηκαν στη συνέχεια συνθέτουν με τα πρώτα μια αλυσίδα, όπου κάθε κρίκος φέρει το σημάδι των περιστάσεων, αφού ανακαλύπτουμε στη θέσπιση των πρώτων δικαιωμάτων ένα θεμέλιο, την εμφάνιση μιας αρχής καθολικότητας.

Ούτε μπορούμε να τραβήξουμε μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ των πρώτων δικαιωμάτων και των νέων δικαιωμάτων, αφού αναγνωρίζουμε ότι τα τελευταία στηρίζονται στα πρώτα.

Αλλά αυτή η περιπλοκή μου φαίνεται επιβεβλημένη, και έχει το πλεονέκτημα ότι δεν μας κάνει να χάσουμε από το οπτικό μας πεδίο τη διάκριση που οφείλουμε να επανεξετάζουμε διαρκώς:

τη διάκριση ανάμεσα στο δημοκρατικό και το ολοκληρωτικό καθεστώς. Αυτή η διάκριση δεν θα έπρεπε να αποδοθεί λανθασμένα, με όρους της κλασικής φιλοσοφίας, ως η διαφορά μεταξύ ενός καθεστώτος που ρυθμίζεται από νόμους και ενός χωρίς νόμους, ή μεταξύ μιας εξουσίας που είναι νόμιμη και μιας άλλης που είναι αυθαίρετη.

Όπως πολύ σωστά παρατήρησε η Χάνα Άρεντ, ο ολοκληρωτισμός χαρακτηρίζεται όντως από την περιφρόνηση προς τους θετικούς νόμους, αλλά διαρθρώνεται παρ' όλα αυτά υπό το σύμβολο του Νόμου, ο οποίος διακηρύσσεται φαντασιακά, σε συνάρτηση με την εξουσία, ως κάτι που υπερβαίνει τους ανθρώπους, την ίδια στιγμή που θεσπίζεται ως νόμος του ανθρώπινου κόσμου, κατεβασμένος από τον ουρανό στη γη.

Αυτό που διακρίνει τη δημοκρατία είναι ότι, αν και εγκαινίασε μια ιστορία μέσα στην οποία καταργείται η θέση του σημείου αναφοράς από όπου ο νόμος αντλούσε την υπερβατικότητά του, εντούτοις δεν καθιστά το νόμο έμφυτο στην τάξη του κόσμου ούτε συγχέει την κυριαρχία του με εκείνη της εξουσίας. [Η δημοκρατία] καθιστά τον νόμο κάτι που, παρότι παραμένει πάντα μη αναγώγιμο στην ανθρώπινη κατασκευή, δίνει νόημα στην ανθρώπινη πράξη μόνο υπό την προϋπόθεση ότι οι

άνθρωποι τον επιθυμούν, τον κατανοούν, ως τον λόγο της συνύπαρξής τους και ως όρο της δυνατότητας του καθενός να κρίνει και να κρίνεται. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στο νόμιμο και το παράνομο δεν υλοποιείται στον κοινωνικό χώρο· είναι απλώς η απόσπαση από κάθε βεβαιότητα, εφόσον κανείς δεν μπορεί να καταλάβει τη θέση του υπέρτατου δικαστή· και ακριβώς αυτό το κενό διατηρεί ζωντανή την απαίτηση για γνώση. Με άλλα λόγια, αντί για την ιδέα ενός καθεστώτος που ρυθμίζεται από νόμους και μιας νόμιμης εξουσίας, η σύγχρονη δημοκρατία μας καλεί να σκεφτούμε ένα καθεστώς θεμελιωμένο στη νομιμότητα μίας συζήτησης γύρω από το νόμιμο και το παράνομο — συζήτησης κατ' ανάγκη χωρίς εγγυητή και χωρίς τέλος.

Τόσο η έμπνευση των δικαιωμάτων του ανθρώπου όσο και η εξάπλωση των δικαιωμάτων στην εποχή μας μαρτυρούν αυτόν τον διάλογο.

Αλλά, αν αποδεχτούμε ότι αυτός ο διάλογος άπτεται της ουσίας της δημοκρατίας, ίσως είμαστε καλύτερα εξοπλισμένοι για να οριοθετήσουμε τη συμβολική σημασία των δικαιωμάτων που διατυπώνονται στις μεγάλες Διακηρύξεις — χωρίς να υποκύπτουμε στην αντίθεση ανάμεσα στο φυσικό δίκαιο και

τον ιστορικισμό, και χωρίς να αγνοούμε τη συνέχεια αυτού που διακηρύσσεται από την αρχή έως σήμερα.

Πράγματι, οι ελευθερίες που διακηρύχθηκαν στα τέλη του 18ου αιώνα έχουν αυτό το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ότι είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τη γένεση του δημοκρατικού διαλόγου, και ακόμη περισσότερο: τον γεννούν. Πρέπει λοιπόν να παραδεχτούμε ότι όπου αυτές παραβιάζονται, ολόκληρο το δημοκρατικό οικοδόμημα κινδυνεύει να καταρρεύσει, και όπου δεν υπάρχουν, είναι μάταιο να αναζητήσουμε το θεμέλιο λίθο.

Αντιθέτως, αν και δεν είναι τυχαία, τα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα μπορεί να πάψουν να είναι εγγυημένα, ακόμη και να αναγνωρίζονται (δεν βλέπω, παρεμπιπτόντως, ούτε στην Αγγλία της Θάτσερ ούτε στην Αμερική του Ρέικαν, να έχουν εξαλειφθεί ως αρχή), η προσβολή τους δεν είναι θανατηφόρα, η διαδικασία παραμένει αναστρέψιμη, και ο δημοκρατικός ιστός μπορεί να ξαναφανθεί — όχι μόνο χάρη σε ευνοϊκές συνθήκες που βελτιώνουν τη μοίρα της πλειοψηφίας, αλλά και ακριβώς επειδή διατηρούνται οι όροι της διαμαρτυρίας.

Κατανοώ καλά την ένσταση που θα προβληθεί: ότι οι ελευθερίες παραμένουν τυπικές όταν συνδυάζονται με τη φτώχεια, την εργασιακή ανασφάλεια και την ένδεια μπροστά στην ασθένεια. Όμως, αυτό το επιχείρημα μου φαίνεται αβάσιμο.

Εφαρμοζόμενο στις δυτικές κοινωνίες, παραβλέπει το γεγονός ότι αυτές οι τυπικές ελευθερίες κατέστησαν δυνατές διεκδικήσεις που πέτυχαν τη βελτίωση της κατάστασης των ανθρώπων· αποσιωπά το καθεστώς αυτών των πρωταρχικών ελευθεριών, οι οποίες προέκυψαν από το δικαίωμα του συνέρχεσθαι των εργαζομένων και από το δικαίωμα στην απεργία — δικαιώματα που είναι άρρηκτα συνδεδεμένα τόσο με τα πρώτα δικαιώματα που αποκτήθηκαν, σε σημείο που η κατάργησή τους θα σήμαινε πλέον την καταστροφή της δημοκρατίας, όσο και με τα κοινωνικά και οικονομικά δικαιώματα.

Επιπλέον, όταν αυτό το επιχείρημα εφαρμόζεται σε κοινωνίες στις οποίες ένα εξαθλιωμένο τμήμα του πληθυσμού είναι σήμερα θύμα άγριας εκμετάλλευσης, είναι πολύ εύκολο να στραφεί εναντίον εκείνων που το επικαλούνται. «Τι νόημα έχει», λένε, «να μιλά κανείς για τα ανθρώπινα δικαιώματα σε αυτή ή εκείνη τη χώρα της Λατινικής Αμερικής; Πρόκειται για πολυτέλεια που δεν μπορούν καν να ονειρευτούν άνθρωποι που αντιμετωπίζουν τη στέρηση ή την πείνα, τις επιδημίες ή τη βρεφική θνησιμότητα». Μόνο που ξεχνούν ότι οι καταπιεσμένοι σε αυτές τις κοινωνίες στερούνται το δικαίωμα να μιλήσουν, το δικαίωμα να οργανωθούν και συχνά ακόμη και την ελευθερία κίνησης – δηλαδή όλα εκείνα που θα τους έδιναν τα νόμιμα και

αποτελεσματικά μέσα για να διαμαρτυρηθούν και να αντισταθούν στην καταπίεση. Και η εμπειρία δείχνει με οδυνηρή σαφήνεια πόσο η περιφρόνηση προς τα ανθρώπινα δικαιώματα οδηγεί τους αποκαλούμενους επαναστάτες είτε να οικοδομούν ολοκληρωτικά καθεστώτα, είτε να τα ονειρεύονται. Αυτή η περιφρόνηση κρύβει στο βάθος την άρνηση του δικαιώματος στο να έχουν δικαιώματα τα άτομα, οι αγρότες, οι εργάτες και οι λαοί γενικά.

Είναι αλήθεια ότι όταν υποστηρίζουμε πως η δημοκρατία θεμελιώνει τη νομιμότητα μίας συζήτησης πάνω στο νόμιμο και το μη νόμιμο, θίγουμε το επίκεντρο του προβλήματος. Η αρχή αυτή πράγματι προϋποθέτει ότι το τι είναι εφεξής νόμιμο καθορίζεται από αυτό που κρίνεται τέτοιο, εδώ και τώρα.

Αλλά ποιο είναι το κριτήριο αυτής της κρίσης; Μπορεί βέβαια κανείς να απαντήσει ότι αυτό έγκειται στη συμμόρφωση του νέου δικαίου με το πνεύμα των θεμελιωδών δικαιωμάτων· το υπαινισσόμασταν κι εμείς οι ίδιοι: το αίσθημα αυτού του δεσμού καθοδηγεί τόσο εκείνους που έχουν προωθήσει ή προωθούν νέες διεκδικήσεις, όσο και την κοινή γνώμη που τις εγκρίνει και τα θεσμικά όργανα που παρέχουν σε αυτές νομική διέξοδο. Παρ' όλα αυτά, η απάντηση αυτή δεν μας απαλλάσσει από την αμφιβολία. Τα θεμελιώδη δικαιώματα, αν αποτελούν το θεμέλιο

του δημόσιου διαλόγου, δεν μπορούν να συνοψιστούν σε έναν ορισμό, τέτοιο ώστε να υπάρχει καθολική συμφωνία για το τι είναι ή δεν είναι σύμφωνο με αυτά, είτε κατά γράμμα είτε κατά το πνεύμα.

Η απόδειξη εξακολουθεί να λείπει. Έτσι, θα μπορούσε κανείς να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι αυτό που θεωρείται εδώ και τώρα νόμιμο μπορεί να είναι τέτοιο μόνο βάσει του κριτηρίου της πλειοψηφίας. Όμως, για να αποδεχτούμε αυτή τη θέση, θα έπρεπε να έχουμε ξεχάσει ό,τι μόλις αναφέρθηκε: ότι το δίκαιο δεν μπορεί να εμφανίζεται ως εμμενές στην κοινωνική τάξη, χωρίς να καταρρέει η ίδια η ιδέα του δικαίου. Το παράδοξο ότι το δίκαιο εκφέρεται από τους ανθρώπους — και ότι αυτό σημαίνει την ικανότητά τους να μιλούν οι ίδιοι για τον εαυτό τους, να δηλώνουν την ανθρωπότητά τους, τόσο στην ατομική τους ύπαρξη όσο και στον τρόπο της συνύπαρξής τους στην πολιτεία — και ότι παρ' όλα αυτά το δίκαιο δεν περιορίζεται σε ανθρώπινο τεχνούργημα, αυτό το παράδοξο έγινε αντιληπτό από τις αρχές του 19ου αιώνα, όχι μόνο από φιλελεύθερους που αντιτίθεντο σθεναρά στην εγκαθίδρυση της δημοκρατίας, αλλά και από στοχαστές όπως ο Μισλέ και ο Κινέ, οι οποίοι ήταν αφοσιωμένοι τόσο στην κυριαρχία του λαού — την οποία συνέδεαν με την οικονομική και κοινωνική πρόοδο — όσο και στην κυριαρχία του δικαίου.

Η νομιμότητα της συζήτησης για το νόμιμο και το παράνομο προϋποθέτει, ας το επαναλάβουμε, ότι κανείς δεν καταλαμβάνει τη θέση του υπέρτατου δικαστή. Ας διευκρινίσουμε: κανείς, δηλαδή ούτε ένας άνθρωπος, επενδυμένος με υπέρτατη εξουσία, ούτε μια ομάδα, έστω και αν είναι η πλειοψηφία. Ωστόσο, η άρνηση αυτή είναι λειτουργική: καταργεί τον δικαστή, αλλά αποδίδει τη δικαιοσύνη στην ύπαρξη ενός δημόσιου χώρου – ενός χώρου τέτοιου, ώστε ο καθένας να καλείται να μιλήσει, να ακούσει χωρίς να υπόκειται στην εξουσία ενός άλλου· και όπου η εξουσία που του δίνεται τον ωθεί να την επιθυμεί. Είναι η αρετή αυτού του χώρου, πάντα ακαθόριστου, καθώς δεν ανήκει σε κανέναν, αλλά υπάρχει μόνο στον βαθμό που εκείνοι που τον αναγνωρίζουν συμμετέχουν σε αυτόν και του δίνουν νόημα, να αφήνει να διαχέεται το ερώτημα περί του δικαίου. Ότι, με βάση αυτό, σχηματίζεται μια πλειοψηφία, εδώ και τώρα, η οποία δίνει μια απάντηση που ισχύει ως αλήθεια, (ενώ) κανένα τέχνασμα δεν μπορεί να το αποτρέψει. Και το ότι ένας άνθρωπος, έστω και μόνος, έχει το δικαίωμα να καταγγείλει τη ματαιότητα ή την αδικία αυτής της απάντησης, αυτό και μόνο επιβεβαιώνει τον δεσμό μεταξύ ελευθερίας και δικαίου, την αδυνατότητα να αναχθεί η συνείδηση του δικαίου σε γνώμη: η πλειοψηφία, όχι ο δημόσιος χώρος, μπορεί τότε ενδεχομένως να κάνει λάθος. Η παρακμή

του δικαίου δεν έγκειται στα σφάλματα της πλειοψηφίας· θα προέκυπτε, αντιθέτως, από την αποσύνθεση του ίδιου του δημόσιου χώρου, εάν αποδεικνυόταν ότι — ελλείψει του διαλόγου που του είναι σύμφυτος — μια μαζική, συμπαγής, αμετάβλητη γνώμη αποφάσιζε μέσα στο σκοτάδι, αντί να σχηματίζονται και να αποσυντίθενται πλειοψηφίες και να διατηρείται η αγωνία και η ευεργετική διχόνοια των πεποιθήσεων από τις περιπέτειες της ανταλλαγής και της σύγκρουσης των γνώμων.

Ας θέσουμε λοιπόν το ερώτημα: αυτός ο χώρος συρρικνώνεται, ή μήπως ακόμη και φθίνει; Ή, όπως υποστηρίζουν κάποιοι, δεν είναι ήδη παρά ένα προσωπείο, που το Κράτος χρησιμοποιεί για να νομιμοποιήσει τους δημοκρατικούς του τίτλους; Μήπως δεν βλέπουμε πια παρά μόνο μια γνώμη που διογκώνεται, ενώ την ίδια στιγμή κλείνεται στον εαυτό της και λειαιίνεται, ώστε να προσαρμοστεί στην κυριαρχία μιας πανίσχυρης εξουσίας; Ας θέσουμε, λοιπόν, αυτό το ερώτημα — αλλά ας συμφωνήσουμε ότι πρόκειται για ένα πολιτικό ερώτημα, και θα ήταν υπερφίαλο να το απαντήσει κανείς μονομερώς προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση.

Το παράδοξο για το οποίο μίλησα, και που πιστεύω ότι συνδέεται με την ουσία της δημοκρατίας, εντείνεται τρομακτικά

στην εποχή μας από τη διείσδυση, σε αυτό που κάποτε θεσμοθετήθηκε ως δημόσιος χώρος, μιας μάζας που τότε αποκλειόταν από αυτόν. Πώς, λοιπόν, να εκτιμήσουμε με βεβαιότητα τις συνέπειες αυτής της αλλαγής;

Ασφαλώς, η όλο και ισχυρότερη θέση του Κράτους ως εγγυητή των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτιστικών δικαιωμάτων τείνει να μειώσει τη νομιμότητα του δικαιώματος (του) να κυρώνει γνώμες μέσα από ένα όργανο στο οποίο φαίνεται να συμπυκνώνεται η κοινωνική εξουσία· ενώ, αντιστρόφως, οι απόψεις, — που τείνουν όλο και περισσότερο να βρίσκουν έναν κοινό παρονομαστή, παρά το γεγονός ότι προέρχονται από διαφορετικές κατηγορίες —, εν αναμονή της κύρωσής τους, βλέπουν τον εαυτό τους να νομιμοποιείται σχεδόν αυτόματα, υπό την προϋπόθεση ότι διαθέτουν τη δύναμη του αριθμού.

Καμία αμφιβολία, κατά τη γνώμη μου, ως προς την εγκυρότητα αυτής της παρατήρησης. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να μας διαφύγει το γεγονός ότι η παρέμβαση των μαζών στον δημόσιο χώρο, αντί να τον εκμηδενίσει, έχει διευρύνει σε μεγάλο βαθμό τα όριά του και έχει πολλαπλασιάσει τα δίκτυά του. Ο σύγχρονος νεοφιλελευθερισμός (ο οποίος ανακτά αξιοσημείωτο κύρος στην εποχή μας) αρνείται να αναγνωρίσει το νόημα αυτής της πορείας, καθώς παραμένει αγκυρωμένος σε μια θεωρία των

ελίτ, που θεμελιωνόταν στον αποκλεισμό του δικαιώματος λόγου για τα πολυπληθέστερα και, κυρίως, φτωχότερα στρώματα της κοινωνίας.

Με αυτόν τον τρόπο (ο νεοφιλελευθερισμός) μάς καθιστά τυφλούς απέναντι στα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε σήμερα, διότι καμία επιστροφή στο παρελθόν δεν αρμόζει στο πλαίσιο της δημοκρατίας· και μάς καθιστά επίσης ανόητους ως προς την υπεράσπιση της υπόθεσης του δικαίου, διότι δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε την καθολίκευση του δικαιώματος στον λόγο από τη διάδοση της έννοιας του δικαίου μέσα στην κοινωνία. Όσο σημαντικό είναι να αναρωτηθούμε για τις συνέπειες των νέων δικαιωμάτων, να εντοπίσουμε τις αμφισημίες τους, ή ακόμη να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε σωστά το δίκαιο από τη γνώμη — πράγμα που πολλοί παραβλέπουν — άλλο τόσο μάταιο είναι να αρνείται κανείς ότι για εκατομμύρια ανθρώπους, η σιωπηλή υπακοή σε κανόνες που εξυπηρετούσαν μόνο τις απαιτήσεις μιας μειοψηφίας ή διαιώνιζαν μορφές κυριαρχίας, αντικαταστάθηκε από τη διερώτηση του τι είναι νόμιμο και τι όχι. Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τις διεκδικήσεις που βρίσκονται στη ρίζα της νέας θέσης της γυναίκας στην κοινωνία.

Ποιος θα μπορούσε να υποστηρίξει με καλή πίστη ότι αυτές οι απαιτήσεις αντανakλούν απλώς μια αλλαγή στην κοινή γνώμη, ότι καθοδηγούνται απλώς από ένα απλό αίτημα ευημερίας; Η συζήτηση για την αντισύλληψη, ειδικότερα, ή για την άμβλωση, θέτει υπό διαπραγμάτευση μια έννοια της ελευθερίας, την οποία ορισμένοι μπορούν βεβαίως να αμφισβητήσουν, αλλά η οποία αγγίζει την ίδια την ουσία του ατόμου, των διαπροσωπικών σχέσεων και της κοινωνικής ζωής. Αυτό είναι το πιο εύγλωττο παράδειγμα.

Αλλά είτε πρόκειται για δικαιώματα τόσο διαφορετικά όσο εκείνα των εργαζομένων που στερούνται της εργασίας τους, ή εκείνα των επιχειρηματιών που αντιμετωπίζουν διαχειριστικές δυσκολίες, εκείνα των ασφαλισμένων, των μεταναστών, των κρατουμένων, των αντιρρησιών συνείδησης, των στρατιωτικών (που σήμερα στερούνται της ελευθερίας έκφρασης), ή ακόμη των ομοφυλοφίλων – τόσα δικαιώματα που εδώ και χρόνια αποτελούν, στη Γαλλία ειδικότερα, αντικείμενο αδιάκοπης συζήτησης – ας συμφωνήσουμε ότι αυτά δηλώνουν ένα αίσθημα του δικαίου ασύγκριτα οξύτερο από ό,τι στο παρελθόν. Πιστεύουμε ότι παρατηρούμε παντού την ενίσχυση της εξουσίας του κράτους ως συνέπεια των νέων αιτημάτων, αλλά παραβλέπουμε την αμφισβήτησή της.

Οι πρόσφατες συζητήσεις για την απασχόληση, για την κοινωνική ασφάλιση, για τη μεταρρύθμιση της δημόσιας υγείας και της ιατρικής περίθαλψης, για το καθεστώς της ιδιωτικής εκπαίδευσης, που όλες προκάλεσαν απεργίες, μαζικές συγκρούσεις, δείχνουν ωστόσο ότι δεν επικρατεί ούτε αδιαφορία ούτε παθητικότητα.

Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς ότι πρόκειται απλώς για συμμαχίες συμφερόντων που συγκρούονται, για αλληλεγγύες συντεχνιακού τύπου που αντιστέκονται μπροστά σε έναν κίνδυνο, ή για προκαταλήψεις που επανεμφανίζονται. Αλλά, μήπως η υπεράσπιση των δικαιωμάτων ήταν ποτέ στο παρελθόν απαλλαγμένη από συμφέροντα και απόψεις; Μήπως στις διαμάχες για την οργάνωση της ιατρικής ή της εκπαίδευσης, για παράδειγμα, δεν ακούγεται κάτι περισσότερο από τον θόρυβο των συμφερόντων ή των προκαταλήψεων; Πολλοί εξακολουθούν να πιστεύουν ότι η οικονομική κρίση αποτελεί τον μοχλό μιας νέας επέκτασης της γραφειοκρατίας και της τεχνοκρατίας· αλλά μήπως, αντιθέτως, δεν είναι επίσης αλήθεια ότι φέρνει στο φως, με τρόπο απρόσμενο, τη σύγκρουση δικαιωμάτων; Ότι μας βοηθά να ανακαλύψουμε την αντίστροφη όψη ορισμένων κακών — που δεν παύουν να είναι κακά — και την αντίστροφη όψη ορισμένων καλών — που δεν παύουν να είναι καλά;

Πολιτικό ερώτημα, έλεγα, είναι αυτό της επιβίωσης και της διεύρυνσης του δημόσιου χώρου.

Εννοούσα: ερώτημα που βρίσκεται στην καρδιά της δημοκρατίας.

Δεν έχω την αξίωση να απαντήσω.

Η αναζήτηση, έστω και της οδού προς μια απάντηση, θα ήταν αντικείμενο άλλης συζήτησης. Για να παραμείνω στο πλαίσιο αυτής εδώ, θα περιοριστώ στο εξής συμπέρασμα: δεν υπάρχει θεσμός ο οποίος, από τη φύση του, να επαρκεί για να εγγυηθεί την ύπαρξη ενός δημόσιου χώρου εντός του οποίου να διαδίδεται η διερώτηση του δικαίου.

Αλλά, αντιστρόφως, αυτός ο (δημόσιος) χώρος προϋποθέτει να του επιστραφεί η εικόνα της ίδιας του της νομιμοποίησης από μια σκηνή την οποία διαμορφώνουν ξεχωριστοί θεσμοί και πάνω στην οποία κινούνται δρώντες επιφορτισμένοι με πολιτική ευθύνη.

Όταν, όμως, τα κόμματα και το κοινοβούλιο δεν ασκούν πλέον τη λειτουργία τους, πρέπει να φοβόμαστε ότι, ελλείψει μιας νέας μορφής εκπροσώπησης ικανής να ανταποκριθεί στις

προσδοκίες της κοινωνίας, το δημοκρατικό καθεστώς θα χάσει την αξιοπιστία του.

Όταν, αφενός, η άσκηση της δικαιοσύνης και, αφετέρου, η λειτουργία της ενημέρωσης — μέσω του Τύπου, του ραδιοφώνου και της τηλεόρασης — δεν εμφανίζονται ως ουσιωδώς ανεξάρτητες, τότε πρέπει επίσης να φοβηθούμε ότι αυτό που ονόμαζα διάκριση της εξουσίας, του νόμου και της γνώσης, που βρίσκεται στη ρίζα της σύγχρονης συνείδησης του δικαίου, θα χάσει τη συμβολική της αποτελεσματικότητα.

Ή, για να το πούμε αλλιώς: όταν οι πολιτικοί, δικαστικοί και διανοούμενοι παράγοντες δίνουν συχνά παραστάσεις υπακοής σε οδηγίες που υπαγορεύονται από το συμφέρον, από την έγνοια για την πειθαρχία της ομάδας ή από την επιθυμία να γοητεύσουν την κοινή γνώμη, πρέπει να ανησυχούμε για τη διαφθορά που διασπείρουν.

Για να δείξουμε τον ρόλο των ανθρώπων που τοποθετούνται στη δημόσια σκηνή, ας τελειώσουμε με την εξής απλή παρατήρηση, την οποία δανείζομαι από ένα άρθρο του Πιερ Πασέ (Pierre Pachet)³: ο πρώην υπουργός Δικαιοσύνης, Αλαίν

Περεφίτ (Alain Peyrefitte), έλεγε, κατ' ουσίαν, ότι προσωπικά δεν ήταν αντίθετος με την κατάργηση της θανατικής ποινής, αλλά ότι η κοινή γνώμη δεν ήταν ώριμη ακόμα.

Αυτό ισοδυναμούσε με το να αναχθούν σε «κοινή γνώμη» απλές διαθέσεις, φόβοι, μίσση και επιθυμίες εκδίκησης, και να τους προσδοθεί νομιμοποίηση. Υπάρχουν λίγα τόσο εντυπωσιακά παραδείγματα ταπείνωσης του δικαίου από την πλευρά μιας αρχής που υποτίθεται ότι είναι εγγυήτριά του.

Αρκούσε όμως να ξαναμιλήσει ο νέος υπουργός, Ρομπέρ Μπαντεντέρ (Robert Badinter), τη γλώσσα της δικαιοσύνης, για να εξαφανιστεί το φάντασμα της κοινής γνώμης.

³ P. Pachet, «La justice et le conflit des “opinions”», *Passé Présent* 2 («La Terreur»), Παρίσι: Ramsay, 1983.

Καπιταλισμός και νεωτερικό δίκαιο. Βασικές θέσεις και ενστάσεις στην κοινωνιολογία του δικαίου του Max Weber

του Γιάννη Κτενά*

Εισαγωγικά: Νομικό υπόβαθρο και διαμόρφωση της ειδικά κοινωνιολογικής θεώρησης του δικαίου

Είναι γνωστό ότι οι βασικές σπουδές του Max Weber ήταν νομικές. Ο Weber σπούδασε νομικά στη Χαϊδελβέργη και στο Βερολίνο,¹ όπου άλλωστε αργότερα δίδαξε ρωμαϊκό, γερμανικό και εμπορικό δίκαιο, προτού μεταβεί στο Φράιμπουργκ για την έδρα των οικονομικών (Nationalökonomie). Είχε μάλιστα

*Διδάσκων κοινωνική θεωρία και πολιτική φιλοσοφία στο Πάντειο και στο ΕΚΠΑ. Είχα την ευκαιρία να αναπτύξω προγενέστερες και πιο ευσύνοπτες μορφές των αναλύσεων που περιέχονται στο παρόν κείμενο στο πλαίσιο του διαρκούς σεμιναρίου «Κράτος, νομικές μορφές και κοινωνικο-οικονομικές σχέσεις» του Εργαστηρίου κοινωνικής θεωρίας και έρευνας του Τμήματος Κοινωνιολογίας ΕΚΠΑ, όπως και στο πλαίσιο του σεμιναρίου «Δίκαιο και Κοινωνική Θεωρία» του Τμήματος Νομικής ΕΚΠΑ. Ευχαριστώ τους διοργανωτές/ριες καθώς και τους συμμετέχοντες/ουσες για τις παρεμβάσεις και τις παρατηρήσεις τους, που μου επέτρεψαν να αποσαφηνίσω περαιτέρω τις σκέψεις μου.

περάσει τις εξετάσεις για την απόκτηση της άδειας άσκησης του δικηγορικού επαγγέλματος, με το οποίο ωστόσο τελικά δεν ασχολήθηκε. Το διδακτορικό που εκπόνησε αφορούσε την ιστορία των εμπορικών εταιρειών στον Μεσαίωνα, ενώ η διατριβή επ' υφηγεσία (Habilitation) τη ρωμαϊκή αγροτική ιστορία και τη σημασία της για το ρωμαϊκό κρατικό και ιδιωτικό δίκαιο. Επιβλέπων της πρώτης διατριβής ήταν Levin Goldschmidt, από πολλούς θεωρούμενος ως πατέρας του σύγχρονου εμπορικού δικαίου.² Ακόμα, ο Weber διατηρούσε φιλικές σχέσεις με τον καθηγητή συνταγματικού δικαίου και φιλοσοφίας του δικαίου Georg Jellinek, από τον οποίο μάλιστα δανείστηκε την ορολογία περί ιδεατού τύπου (Idealtypus),

¹ Για τα χρόνια των σπουδών (1882-3) στη Χαϊδελβέργη, βλ. Max Weber, *Max Weber. A Biography*, Νιου Μπράουνσγουικ/Λονδίνο: Transaction Publishers, 2009, 64-70· για τα χρόνια των σπουδών στο Βερολίνο, βλ. 94-96. Βλ. επίσης D. Kaesler, *Max Weber*, Μόναχο: C.H. Beck, 2011, 14-15.

² R. Swedberg & O. Agevall, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2016, 142· Dirk Kaesler, *Max Weber*, ό.π., 15-16.

αλλάζοντας όμως κατά το συνήθειό του τη μέχρι τότε σημασιολογική της χρήση.³

Τη σχετική βιβλιογραφία, που ως συνήθως για τα θέματα που αφορούν τη βεμπεριανή σκέψη και γενικότερα τις ιδρυτικές μορφές της κοινωνικής θεωρίας είναι οιονεί χαστική,⁴ διαπνέει πάντως σε γενικές γραμμές μια κοινή επισήμανση: ότι το νομικό υπόβαθρο του Weber υπήρξε σε σημαντικό βαθμό επιδραστικό για το ευρύτερο έργο του, συμβάλλοντας μέσω των κατηγοριών, των τρόπων επιχειρηματολογίας και των λεπτών λογικών διακρίσεων που χαρακτηρίζουν τη νομική διανοητική εργασία στη διαμόρφωση ενός τρόπου σκέψης και θεώρησης που ξεπερνά κατά πολύ τη μελέτη του δικαίου ως κοινωνικού φαινομένου και επεκτείνεται ώστε να συμπεριλάβει ζητήματα

³ Hans Henrik Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 2016, 214-215. Ο Bruun κάνει την ενδιαφέρουσα επισήμανση ότι ο αρχικά ο Weber πίστευε και ο ίδιος λανθασμένα πως ο Jellinek χρησιμοποιούσε τον όρο Idealtypus όχι με την έννοια ενός κανονιστικού ιδεώδους αλλά μιας λογικής τελειότητας.

⁴ Σημαντική συμβολή πάνω στο ζήτημα παραμένει το Stephen P. Turner & Regis A. Factor, *The Lawyer as Social Thinker*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 1994. Βλ. επίσης D.M. Trubek, «Max Weber on Law and the Rise of Capitalism», *Wisconsin Law Review* 3, 1972, 720-753· S.M. Feldman, «An Interpretation of Max Weber's Theory of Law: Metaphysics, Economics, and the Iron Cage of Constitutional Law», *Law & Social Inquiry* 16(2), 1991, 205-248· G. Dilcher, «From History of Law to Sociology: Max Weber's Engagement with the Historical

όπως η επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών, η ανίχνευση αιτιωδών σχέσεων στην ιστορία,⁵ η κοινωνιολογία της εξουσίας κ.ά.

Την ίδια στιγμή, πρέπει να υπογραμμιστεί ότι η θεώρηση του Max Weber για το δίκαιο δεν αποτελεί –ούτε και αξιώνει να αποτελέσει– μια δικαϊκή θεωρία, με την έννοια της ανάπτυξης επιχειρημάτων για το τι συνιστά μια δογματικά ορθή έννομη τάξη, της παροχής ορθών ερμηνευτικών κανόνων για τις νομικές διατάξεις, την ιεραρχία τους ή τα κενά τους. Τουναντίον, ρητός στόχος του Weber υπήρξε η ανάπτυξη μιας ειδικά κοινωνιολογικής θεώρησης του δικαίου, δηλαδή μιας θεώρησης που μελετά το δίκαιο όχι ως νομικό αλλά ως κοινωνικό φαινόμενο, ως παράγοντα, με άλλα λόγια, που επηρεάζει το

School of Law», *Max Weber Studies* 8(2), 2008, 163-186· M. Coutu, *Max Weber's Interpretive Sociology of Law*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 2018· Θ. Γκιούρας, «Εισαγωγή», στο M. Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 4, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, μτφρ.-εισαγ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2011, σ. θ' -ρμα'.

⁵ Για τη συμβολή του νομικού τρόπου σκέψης στη βεμπεριανή επιστημολογία των «επιστημών του πολιτισμού» και ιδιαίτερα της ιστορίας, με έμφαση στην κατηγορία της αιτιότητας και του καταλογισμού (Zurechnung), βλ. μεταξύ άλλων Γ. Κτενάς, «Η ιστορία γράφεται με το αν. Νομική αιτιότητα, ιστορικός καταλογισμός και αντικειμενικότητα στη μεθοδολογία του Max Weber», *Σύγχρονα Θέματα* 142, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2018, 24-33.

κοινωνικό πράττειν των υποκειμένων και συνεπώς συμπροσδιορίζει, από κοινού με άλλους παράγοντες, τις ιστορικές τροχιές των κοινωνιών. Σε αυτή τη λογική, πολύ χαρακτηριστικός είναι ο κοινωνιολογικός ορισμός του Weber για το δίκαιο. Μια τάξη πραγμάτων (Ordnung) ονομάζεται δίκαιο

όταν είναι εξωτερικά εγγυημένη από την πιθανότητα (φυσικού ή ψυχικού) καταναγκασμού μέσω του πράττειν ενός επιτελείου ανθρώπων που είναι ιδιαίτερα προσυγκροτημένο προς καταναγκασμό της τήρησης ή προς τιμωρία της παραβίασής της.⁶

Ακόμα πιο αποστασιοποιημένος από αξιολογικές κρίσεις για το δίκαιο ή άδικο περιεχόμενο των νομικών ρυθμίσεων εμφανίζεται ο βεμπεριανός ορισμός για την ισχύ μιας έννομης τάξης, κάτι που γίνεται έτι σημαντικότερο αν σκεφτεί κανείς ότι η έννοια της *Geltung* στη νεοκαντιανή ιδιόλεκτο πολλών από τους συναδέλφους του Weber προσδιόριζε μια υπερϊστορική

⁶ M. Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 1, Βασικές κοινωνιολογικές έννοιες, μτφρ.-εισαγ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2005, 35.

⁷ Βλ. T. Kubalica, *Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der badischen Schule des Neukantianismus*, Βίρτμπουργκ: Königshausen & Neumann, 2011.

λογική ισχύ,⁷ ανεξάρτητη από τους επιμέρους ψυχολογικούς παράγοντες των υποκειμένων που εξέφεραν μια κρίση:

Το πράττειν, ιδιαίτερα το κοινωνικό πράττειν, και, πιο συγκεκριμένα μια κοινωνική σχέση, μπορούν από την πλευρά των μετεχόντων να είναι προσανατολισμένα στην παράσταση της ύπαρξης μιας νόμιμης τάξης. Η πιθανότητα ότι πραγματικά συμβαίνει κάτι τέτοιο θα ονομάζεται “ισχύς” της αντίστοιχης τάξης.⁸

Ενώ λοιπόν η νομική, ως επιστήμη με δογματικές/κανονιστικές αποβλέψεις, ενδιαφέρεται (και δικαίως θα λέγαμε, στο πλαίσιο της πλουραλιστικής μεθοδολογικής και επιστημολογικής αντίληψης του Weber) για τη διακρίβωση του ορθού κανονιστικού νοήματος των νόμων, η κοινωνιολογία, θέτοντας ως στόχο την εμπειρική/περιγραφική χρήση των εννοιών,⁹ απέχει από τις αξιολογήσεις περί «δίκαιου δικαίου» και στρέφεται στη διακρίβωση των πρακτικών επιδράσεων που έχουν οι έννομες τάξεις και οι διαφορετικές μορφές δικαίου (καλού ή κακού, συντηρητικού ή προοδευτικού, δίκαιου ή

⁸ Στο ίδιο, 32 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

⁹ L. Ford, «Review Essay: Was Max Weber a Legal Positivist?», *Max Weber Studies* 25(1), 2025, 96.

άδικου από μια κανονιστική σκοπιά¹⁰) στην κοινωνική δράση. Υπό αυτή την έννοια, μια κοινωνιολογική θεώρηση του δικαίου κατά τον Weber δεν εξετάζει την κατάλληλη ή ακατάλληλη εφαρμογή των νομικών διατάξεων ούτε αξιολογεί τον συνταγματικό ή αντισυνταγματικό χαρακτήρα τους. Αντιθέτως, ασχολείται με την πιθανότητα η ύπαρξη (ή η απουσία) μιας έννομης τάξης και ορισμένων νομικών διατάξεων να επηρεάσει το πράττειν των υποκειμένων προς μια ορισμένη κατεύθυνση, ωθώντας τα να νοηματοδοτήσουν τις ενέργειές τους με τον τάδε ή τον δείνα τρόπο.¹¹ Επιπλέον, στον βαθμό που οι κοινωνιολογικοί τύποι για τον Weber τίθενται πάντοτε στην υπηρεσία της ιστορίας ως επιστήμης της πραγματικότητας, προκειμένου να επιτρέψουν συγκεκριμένους ιστορικούς καταλογισμούς, διαπιστώσεις σχέσεων και συναφειών, η ύπαρξη ή η απουσία συγκεκριμένων νομικών θεσμών και

¹⁰ Χαρακτηριστική είναι η απόφαση του Weber σύμφωνα με την οποία η μόνη περίπτωση στην οποία το ζήτημα περί «δικαίου του δικαίου» γίνεται κοινωνιολογικά σημαντική είναι όταν αυτός ο προβληματισμός επηρεάζει έμπρακτα το κοινωνικό πράττειν, καθιστάμενος παράγοντας νοηματικού προσανατολισμού για τη δράση των υποκειμένων. Αυτό συμβαίνει παραδείγματος χάρη στην περίπτωση μιας επαναστατικής αλλαγής, όπου η επίκληση διαφορετικών αξιολογικών αρχών (και πάλι όμως: μη αξιολογούμενων από τον κοινωνιολόγο) διαδραματίζει ενεργό ρόλο στη διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας. Βλ. M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 291-292. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο αντιμετωπίζει ο Weber και την προβληματική περί φυσικού δικαίου, υποστηρίζοντας ότι, από

διατάξεων εξετάζεται υπό το πρίσμα της αιτιώδους επίδρασής της στην ιστορική ανάπτυξη άλλων μεγεθών, όπως λόγου χάρη η κεφαλαιοκρατία και η γραφειοκρατική διοίκηση, οι οποίες με τη σειρά τους επίσης επιδρούν πάνω στη δικαϊκή τάξη – σημείο στο οποίο θα επανέλθουμε.

Σε συμφωνία με τα παραπάνω, στόχος αυτού του κειμένου είναι η εξέταση των τρόπων με τους οποίους το νεωτερικό δίκαιο αλληλεπέδρασε κατά τον Weber με την ανάπτυξη του σύγχρονου καπιταλισμού, δηλαδή, σύμφωνα με τον βεμπεριανό ορισμό, ενός συστήματος στο οποίο η κάλυψη των βασικών καθημερινών αναγκών πραγματοποιείται μέσω μόνιμων επιχειρήσεων που είναι οργανωμένες στη βάση

κοινωνιολογική άποψη, κάθε επαναστατικό υποκείμενο επικαλείται κάποιο φυσικό δίκαιο που αντιβαίνει στο υπάρχον θεσμισμένο δίκαιο.

¹¹ Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, βλ. τις παρατηρήσεις της Laura Ford, σύμφωνα με την οποία στην περίφημη κριτική του απέναντι στον Stammler, η οποία δημοσιεύεται το 1907 και προοικονομεί (μαζί με την πρώτη κριτική προς τον Kniess, που δημοσιεύεται το 1905) τις θέσεις του για την ειδικά κοινωνιολογική θεώρηση του δικαίου, ο Weber παραδέχεται την αξία του Stammler ως νομικού θεωρητικού, παρότι τον θεωρεί απολύτως καταστροφικό ως επιστημολόγο των κοινωνικών επιστημών. L. Ford, «Review Essay: Was Max Weber a Legal Positivist?» ό.π., 96.

ορθολογικών υπολογισμών.¹² Εντός αυτής της εξέτασης θα συναντήσουμε αρχικά κάποιες από τις γενικές διαπιστώσεις του Weber για τη δυτική νεωτερικότητα, όπως η κίνηση προς τον εξορθολογισμό της ζωής, την απομάγευση του κόσμου και τη διεκπεραίωση των καθημερινών υποθέσεων μέσα από απρόσωπους, αφηρημένους και φορμαλιστικούς κανόνες. Στη συνέχεια, θα συζητήσουμε πιθανές δυσκολίες και απορίες που γεννά το σχήμα του Weber, ενώ θα στραφούμε και σε ορισμένες εξελίξεις που ο ίδιος εντόπιζε στην εποχή του, θεωρώντας πως κινούνται προς μια κατεύθυνση εν μέρει αντίθετη προς τη γενική ώθηση του νεωτερικού εξορθολογισμού στη βάση αφηρημένων φορμαλισμών. Τέλος, θα οδηγηθούμε σε ορισμένα

¹² Βλ. M. Weber, *General Economic History*, μτφρ. F.H. Knight, Νέα Υόρκη: Dover, 275-276.

¹³ Η τυπολογία περί δικαϊκής ορθολογικότητας που προτείνει ο Μαξ Βέμπερ, διακρίνοντας αρχικά μεταξύ ορθολογικότητας και ανορθολογικότητας του δικαίου, αλλά και μεταξύ τυπικότητας και υλικότητας του δικαίου, σχηματίζει τέσσερις τύπους. Έτσι, το δίκαιο είναι υλικό ορθολογικό όταν για μια νομική απόφαση κεντρικό ρόλο διαδραματίζουν γενικοί κανόνες και νόρμες που αφορούν περιεχομενικά αγαθά και ηθικοπολιτικά ιδεώδη, όπως η ισότητα, η ελευθερία, η πραγμάτωση μιας θρησκευτικής αρετής κ.λπ. Αντίστοιχα, υλικό ανορθολογικό είναι το δίκαιο όταν δεν μετράνε τόσο οι γενικοί κανόνες και οι ηθικοπολιτικές αξίες, αλλά οι συγκεκριμένες αξιολογήσεις της κάθε επιμέρους περίπτωσης. Την ίδια στιγμή, το δίκαιο και η νομική σκέψη μιας εποχής ή ενός πολιτισμού μπορεί να είναι τυπικά ορθολογική. Η τυπική ορθολογικότητα διακρίνεται με τη σειρά της στην εξωτερική τυπική ορθολογικότητα, που αποδίδει σπουδαιότητα στα

«τελικά συμπεράσματα» (αν και τα συμπεράσματα στην επιστήμη είναι, όπως μας θυμίζει ο ίδιος ο Weber, πάντοτε προορισμένα να ξεπεραστούν) σε σχέση με τις ρίζες και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του σύγχρονου δικαίου.

Καπιταλισμός, εξορθολογισμός, υπολογισιμότητα

α. Γενική κατεύθυνση του νεωτερικού δικαίου

Αν θέλαμε να συνοψίσουμε τη γενική θέση του Max Weber για το δίκαιο στη δυτική νεωτερικότητα, θα λέγαμε ότι το νεωτερικό δίκαιο κινείται προς την κατεύθυνση του *τυπικού εξορθολογισμού*.¹³ Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο ίδιος,

εξωτερικά και αισθητηριακά αντιληπτά χαρακτηριστικά μιας πράξης, λόγου χάρη στο εάν ειπώθηκαν συγκεκριμένες λέξεις κατά τη διενέργεια ενός όρκου ή αν τοποθετήθηκε μια υπογραφή κατά την επικύρωση ενός συμβολαίου, και στη λογική τυπική ορθολογικότητα, που επιμένει στην αναζήτηση του νοήματος μιας πράξης σύμφωνα με σταθερές δικαϊκές έννοιες που έχουν τη μορφή αφηρημένων κανόνων. Αντίστοιχα, τυπικά ανορθολογικό είναι το δίκαιο όταν για να δημιουργηθούν ή να βρεθούν οι διατάξεις που πρέπει να εφαρμοστούν σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, οι άνθρωποι καταφεύγουν σε μέσα που δεν μπορούν να ελεγχθούν διανοητικά, όπως ο χρησμός ενός μαντείου. Βλ. M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 63-64. Πρβλ. Feldman, S.M. Feldman, «An Interpretation of Max Weber's Theory of Law», ό.π., 218-219. Σημειώνεται ότι η (αν)ορθολογικότητα μπορεί να αφορά τόσο τη δημιουργία του δικαίου (*Rechtsschöpfung*), δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο θεσπίζονται οι δικαϊκοί κανόνες, όσο και την εύρεση του

Η σύγχρονη νομική εργασία, τουλάχιστον η εργασία των μορφών η οποία είχε αποκτήσει τον ανώτατο βαθμό μεθοδικής-λογικής ορθολογικότητας: εκείνη [δηλαδή] που είχε συγκροτηθεί από τη νομική παράδοση του *ius communis*, βαίνει από τα εξής προστάγματα: 1) ότι κάθε συγκεκριμένη νομική απόφαση αποτελεί την «εφαρμογή» ενός αφηρημένου κανόνα δικαίου σε ένα συγκεκριμένο «γεγονός», – 2) ότι για κάθε συγκεκριμένο γεγονός θα πρέπει μέσω της νομικής λογικής να αποκτηθεί μια απόφαση συναγόμενη από τους ισχύοντες αφηρημένους κανόνες δικαίου, – 3) ότι το ισχύον αντικειμενικό δίκαιο θα πρέπει να αποτελεί ένα «αρραγές» σύστημα κανόνων δικαίου ή να περιέχει κάτι τέτοιο σε λανθάνουσα μορφή ή, τέλος πάντων, να θεωρείται ως τέτοιο για τους σκοπούς της εφαρμογής

δικαίου (*Rechtsfindung*), δηλαδή τη διαδικασία που ακολουθείται για την εφαρμογή των κανόνων σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. . Βλ. M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 59.

¹⁴ Στο ίδιο, 64-65 (με τροποποίηση της μετάφρασης). Σημειώνεται εδώ ότι η απόδοση του γερμανικού όρου «*gemeinrechtlich*», τον οποίο χρησιμοποιεί ο Weber για να αναφερθεί στο ρωμαϊκό *ius communis*, ως «κοινοδικαϊκός» στα ελληνικά δημιουργεί σοβαρή σύγχυση, καθώς συσκοτίζει μια βασική για τη βεμπεριανή κοινωνιολογία του δικαίου διάκριση: το μεσαιωνικό *ius communis*, που βασίζεται στη συστηματική επεξεργασία ρωμαϊκών και εκκλησιαστικών («κανονικών») νομικών διατάξεων, όπως και στους

του νόμου, – 4) ότι αυτό που δεν μπορεί να «κατασκευαστεί» ορθολογικά για τη νομική διάνοηση δεν είναι και δικαϊκά σχετικό, – 5) ότι το κοινοτικό πράττειν των ανθρώπων θα πρέπει να ερμηνευτεί πλήρως ως μία «εφαρμογή» ή μία «διεκπεραίωση» κανόνων δικαίου ή, αντιστρόφως, ως μία «παράβαση» κανόνων δικαίου [...] καθώς κατ' αντιστοιχία προς το «αρραγές» του νομικού συστήματος η «νομική διατακτικότητα» αποτελεί επίσης μία βασική κατηγορία κάθε κοινωνικού συμβάντος.¹⁴

Φυσικά, αυτή η θέση, που βλέπει το δίκαιο να κινείται ιστορικά από «τη χαρισματική Αποκάλυψη του δικαίου διαμέσου των “νομικών προφητών”» προς μια ολοένα και πιο «συστηματική θέσπιση δικαίου και [...] εξειδικευμένη “απονομή δικαιοσύνης” από νομικούς ειδικούς, η οποία επιτελείται στη βάση της

Πανδέκτες, αντιδιαστέλλεται προς το αγγλοσαξονικό *Common Law* (στα ελληνικά κοινοδίκαιο), που βασίζεται στα προδεδικασμένα, δηλαδή τις προηγούμενες αποφάσεις δικαστηρίων και συνεπώς σε μια πιο εμπειρικά προσανατολισμένη και λιγότερο αφηρημένη και εξορθολογισμένη νομική εργασία, που προσιδιάζει σε «τέχνη». Ο διαχωρισμός βεβαίως δεν είναι απόλυτος, κάτι στο οποίο θα επανέλθουμε. Εντούτοις, η αντιδιαστολή παραμένει υπαρκτή και έντονη στη βεμπεριανή σκέψη. Πρβλ. επίσης τις σελίδες 91, 283 κ.ά., όπου επίσης χρησιμοποιείται λανθασμένα η απόδοση κοινοδικαϊκός.

γραμματολογικής και τυπικής λογικής εκπαίδευσης»,¹⁵ απαιτεί περαιτέρω εξειδικεύσεις. Λόγου χάρη, στην εποχή του ο Weber εντοπίζει και αντίρροπες, αντιφορμαλιστικές τάσεις, στις οποίες θα επανέλθουμε. Εντούτοις μπορούμε από τώρα να σημειώσουμε ότι, στον βαθμό που το δυτικό νεωτερικό δίκαιο σε γενικές γραμμές τείνει προς πιο εξορθολογισμένες και φορμαλιστικές εκφάνσεις, εγγράφεται σε έναν αστερισμό (Konstellation) φαινομένων που προσιδιάζουν στη νεωτερικότητα της Δύσης και τελούν αναμεταξύ τους σε σχέσεις αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων και καθορισμών.

Σε αυτό το πλαίσιο, μπορεί αρχικά να αναφερθεί στην περίφημη απομάγευση του κόσμου (Weltentzauberung), δηλαδή τη σταδιακή απόσυρση ή υποχώρηση των μαγικοθρησκευτικών εξηγήσεων για τη δομή και τη λειτουργία του φυσικού κόσμου και την αντικατάστασή τους από επιστημονικές ή/και μηχανιστικές εξηγήσεις που βλέπουν το σύμπαν ως μια διαδικασία που δεν εμφορείται από σκοπούς και νοήματα. Η διαδικασία αυτή είναι συνυπόστατη με τον ευρύτερο εξορθολογισμό στα διάφορα πεδία του βίου, δηλαδή ακριβώς την οργάνωσή τους επί τη βάσει ορθολογικών κανόνων και

διαδικασιών, όχι μόνο νομικών αλλά και γραφειοκρατικών, συμβολαιακών, επιστημονικών κ.λπ. Μέρος του ίδιου ιστορικού αστερισμού εξάλλου αποτελεί η ανάδυση και η λειτουργία της αγοράς και της εγχρήματης οικονομίας, οι οποίες οργανώνουν το οικονομικό πράττειν στη βάση της εγγενούς στο χρήμα (ως κοινό μέτρο διαφορετικών ποιοτήτων) αφαίρεσης, όπως και στη βάση συμβολαίων ή συμβάσεων που συνάπτονται προς επίτευξη ενός συγκεκριμένου σκοπού (ανταλλαγή, αγοραπωλησία, μισθωτή σχέση, δάνειο) και περιορίζονται στην επιδίωξη ή την πραγμάτωσή του, χωρίς καταρχήν να δεσμεύουν ολόκληρη την υπόσταση των συμβαλλομένων. Το αντίθετο συνέβαινε σε προνεωτερικές, «αυτοφυείς» τρόπον τινά «συμβάσεις αδελφοποίησης», που τροποποιούσαν το συνολικό status και habitus των μερών, καθιστώντας τα άτομα «ποιοτικά κάτι άλλο από αυτό που ήταν μέχρι τώρα» (όρκος «συντρόφων», απόκτηση συναγωνιστή, ακολούθου, βασάλου, προστάτη κ.λπ.).¹⁶ Τέλος, στο ίδιο σύμπαν αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων θα πρέπει φυσικά να εντάξουμε τη γραφειοκρατική οργάνωση του κράτους και των επιχειρήσεων, που πραγματοποιείται από εξειδικευμένους υπαλλήλους με

¹⁵ Στο ίδιο, 307.

¹⁶ Στο ίδιο, 74. Ο Weber χαρακτηριστικά σημειώνει ότι αυτές οι «συμβάσεις» συνοδεύονται συχνά από μαγικά τελετουργικά, όπως η ανάμειξη και

κατάποση αίματος ή σάλιου, κάτι που συμβολίζει ακριβώς ότι «οι συμβαλλόμενοι πρέπει να δεχτούν μια άλλη “ψυχή” εντός τους».

βάση απρόσωπους και αφηρημένους κανόνες που δεν λαμβάνουν υπόψη τις προσωπικές ιδιαιτερότητες και υπηρετούν το ιδεώδες της *sine ira et studio* διοίκησης, όπως άλλωστε και τη σταδιακή (αν και ποτέ απόλυτη) επικράτηση της νόμιμης-ορθολογικής μορφής νομιμοποίησης της εξουσίας, θεμέλιο της οποίας αποτελεί η υποκειμενική πίστη στον νομότυπο χαρακτήρα των θεσπισμένων διατάξεων και η πεποίθηση ότι οι κυβερνήτες έχουν ανέλθει στα αξιώματά τους με βάση νομικά έγκυρες και προβλεπόμενες διαδικασίες.¹⁷

Γίνεται έτσι σαφές ότι και το δίκαιο ως κοινωνικό φαινόμενο εγγράφεται, κατά την άποψη του Weber, σε ένα πολύ ευρύτερο μωσαϊκό, οι διάφορες ψηφίδες του οποίου αλληλεπιδρούν διαρκώς μεταξύ τους για να διαμορφώσουν, στο πλαίσιο της πλουραλιστικής και αντιαναγωγιστικής βεμπεριανής ερμηνείας, τη μοναδικότητα του δυτικού νεωτερικού πολιτισμού, με τις καινοφανείς οικονομικές, πολιτικές, λογικές και διοικητικές μορφές του. Κεντρική βεβαίως θέση στο πλαίσιο αυτού του ιδιαίτερου μωσαϊκού καταλαμβάνει η κεφαλαιοκρατική

οργάνωση της οικονομίας. Στον ιδιάζοντα τρόπο της αλληλεπίδρασής της με το δικαϊκό φαινόμενο θα στραφούμε αμέσως τώρα, προτού επιστρέψουμε σε ορισμένες νέες παρατηρήσεις για την ιδιαιτερότητα του τύπου εξορθολογισμού που χαρακτηρίζει τις νομικές πρακτικές της Δύσης.

β. μόνιμη καπιταλιστική επιχείρηση και ανάγκη για υπολογισιμότητα του δικαίου

Εντός αυτού του πλαισίου αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων, όπου κάθε μη αναγώγιμο μέγεθος (οικονομία, πολιτική εξουσία, δίκαιο, θρησκεία, πολιτισμός) επιδρά πάνω σε κάθε άλλο συνδιαμορφώνοντάς το, μία σχέση αμοιβαίου καθορισμού έχει ιδιαίτερη βαρύτητα για τη βεμπεριανή κοινωνιολογία του δικαίου: εκείνη μεταξύ νομικών ή δικαϊκών μορφών και οικονομικής παραγωγής. Εξάλλου, όπως φανερώνει και ο τίτλος του κεφαλαιώδους έργου *Οικονομία και κοινωνία*, οι οικονομικές σχέσεις είναι για τον Weber πάντοτε κεφαλαιώδεις,¹⁸ παρότι, κατά τη γνώμη του, η τυχόν αιτιακή πρωτοκαθεδρία τους στο ιστορικό γίνεσθαι δεν μπορεί να διακηρύσσεται *a priori*, στο

¹⁷ Βλ. αναλυτικά M. Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 5, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, μτφρ.-εισαγ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2009, 401-404.

¹⁸ Πρβλ. την επισήμανση της Béatrice Hibou στην πρόσφατη συζήτησή της με τους Γιάννη Φλυτζάνη, Βίκυ Ιακώβου και Δημήτρη Χριστόπουλο. Η Hibou βλέπει ως κοινό σημείο μεταξύ Weber και Marx την έμφαση στις οικονομικές σχέσεις και την αλληλοδιαπλοκή τους με τις πολιτικές και εξουσιαστικές

μορφές. Πρβλ. Μπ. Ιμπού, Β. Ιακώβου, Γ. Φλυτζάνης & Δ. Χριστόπουλος, «“Η γραφειοκρατικοποίηση και ο καπιταλισμός συναντήθηκαν και έκτοτε δεν χωρίστηκαν ποτέ”. Συζήτηση με αφορμή το βιβλίο της Béatrice Hibou, *Η γραφειοκρατικοποίηση του κόσμου στη νεοφιλελεύθερη εποχή* (μτφρ. Β. Πατσογιάννης, επιμ. Γ. Κτενάς, Αθήνα: Πλήθος, 2024)», *Σύγχρονα Θέματα* 164–165, 2026, 131–142.

πλαίσιο ενός σχήματος βάσης και εποικοδομήματος, αλλά θα πρέπει να διερευνάται κάθε φορά μέσα από μια ενδεδειγμένη εμπειρική εξέταση της εκάστοτε περίπτωσης. Πώς λοιπόν επηρεάζει ο καπιταλισμός το δίκαιο και πώς το δίκαιο επηρεάζει τον καπιταλισμό;

Κατά βάση, η απάντηση του Weber σε ό,τι αφορά την επίδραση της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής στις νομικές μορφές υπογραμμίζει την αναγκαιότητα της υπολογισιμότητας (Kalkulierbarkeit) του δικαίου ως βασικής συνισταμένης για την ανάπτυξη της ορθολογικής καπιταλιστικής επιχείρησης. Όπως αναφέρθηκε ήδη, ο σύγχρονος καπιταλισμός για τον Weber προσδιορίζεται από την κάλυψη των καθημερινών βιοτικών αναγκών χάρη στη λειτουργία μόνιμων οικονομικών επιχειρήσεων, οι οποίες οργανώνουν τις δραστηριότητές τους ορθολογικά, μέσα από τον προγραμματισμό, τον σχεδιασμό και τους λογιστικούς υπολογισμούς. Στο πλαίσιο αυτών των υπολογισμών ανακύπτει η ανάγκη σταθερών, φορμαλιστικών και προκαθορισμένων νομικών διατάξεων, από τις οποίες ξέρει τι μπορεί να περιμένει κανείς, ώστε δύναται να εντάξει τις δικαϊκά προβλεπόμενες μορφές (συμβόλαια, τίτλους,

δικαιώματα κ.λπ.), όπως και τις διατάξεις που προβλέπουν τυχόν παραβιάσεις τους (κυρώσεις, πρόστιμα, δικαστικές αξιώσεις), εντός ενός ορθολογικού λογαριασμού εξόδων, κινδύνων και προβλεπόμενων κερδών. Χρησιμοποιώντας ένα σύγχρονο λεξιλόγιο, θα λέγαμε ότι η απρόσκοπτη λειτουργία της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής απαιτεί την ασφάλεια του δικαίου και των συναλλαγών, όπως άλλωστε και τη γρήγορη, αποτελεσματική και προβλέψιμη απονομή της δικαιοσύνης, προκειμένου να μπορούν να καταρτιστούν οι ισολογισμοί και να αναλυθούν οι σχέσεις κόστους-οφέλους.

Το σημείο αυτό φωτίζεται καλύτερα μέσα από την αντιπαραβολή του νεωτερικού δυτικού δικαίου με τον ιδεότυπο του μη τυπικά εξορθολογισμένου και συνεπώς μη σταθερού και υπολογίσιμου δικαίου, που ο Weber ονομάζει «δικαιοσύνη του κατή»,¹⁹ παραπέμποντας στον μουσουλμάνο θρησκευτικό δικαστή, ο οποίος αποφασίζει για τις διαφορές μεταξύ των μελών της κοινότητάς του βάσει προσωπικών σταθμίσεων και ιδιαίτερων κρίσεων. Για τον Weber, η δικαιοσύνη του κατή βασίζεται σε μια «καθαρή περιπτώσιολογία»²⁰ και «αντιπροσωπεύει ένα ανορθολογικό δίκαιο που επικεντρώνεται

¹⁹ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 245.

²⁰ Faisal Chaudhry, «The Promise and Paradox of Max Weber's Legal Sociology: The 'Categories of Legal Thought' as Types of Meaningful Action and the

Persistence of the Problem of Judicial Legislation», *Southern California Interdisciplinary Law Journal* 20, 2011, 260

στην επιμέρους υπόθεση», όντας «μη σταθερό» και «συναισθηματικό». ²¹ Δίνοντας έμφαση στις προσωπικές ποιότητες των διαδίκων (και μάλιστα αντιμετωπίζοντάς τες όχι ως κριτήρια για την υπαγωγή σε αφηρημένους και απρόσωπους κανόνες που ισχύουν δυνητικά για όλους, αλλά ως μέτρα στάθμισης για τη συγκεκριμένη περίπτωση), ο κατής προσπαθεί να εφαρμόσει μια «ουσιαστική» ή «περιεχομενική» δικαιοσύνη, δηλαδή να μην αδικήσει τους εμπλεκόμενους όχι στη βάση γενικών αρχών και διατάξεων, αλλά της *ad hoc* κρινόμενης βέλτιστης λύσης. Είναι σαφές ότι μια τέτοια μορφή δικαίου δεν μπορεί να αποδειχτεί ευνοϊκή για την ανάπτυξη μιας οικονομικής παραγωγής που οργανώνεται βάσει διαρκών, μακροπρόθεσμων και ορθολογικά προσανατολισμένων σχεδίων, καθώς εξαρτά την τήρηση των συμφωνιών και των συμβάσεων από απρόβλεπτους παράγοντες και αστάθμητες μεταβλητές, δυσχεραίνοντας έτσι τον οικονομικό υπολογισμό.

Βλέπουμε λοιπόν ότι οι φορμαλιστικοί, γενικοί και αφηρημένοι νόμοι που αποτελούν τους πυλώνες του τυπικού εξορθολογισμού του δυτικού νεωτερικού δικαίου συμπλέουν – για να χρησιμοποιήσουμε προσωρινά μια «διπλωματική»

²¹ R. Swedberg & O. Agevall, *The Max Weber Dictionary*, ό.π., 177.

²² Ν. Πουλαντζάς, *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα: Θεμέλιο, 1985.

έκφραση, η οποία χρειάζεται περαιτέρω εξήγηση– με την καπιταλιστική ανάπτυξη, σε αντίθεση με τις συγκεκριμένες, περιπτωσιολογικές και *ad hoc* κρίσεις που σφραγίζουν το ανορθολογικό και μη τυποποιημένο δίκαιο του κατή. Πώς όμως θα πρέπει να κατανοήσουμε ακριβέστερα αυτή τη σύμπλευση; Η διαπίστωση της αμοιβαίας επίδρασης καπιταλισμού και φορμαλιστικού δικαίου είναι ορθή αλλά υπερβολικά γενική, ενώ θα μπορούσε κάλλιστα να γίνει δεκτή και στο πλαίσιο μιας μαρξιστικής θεώρησης, όπως εκείνης του Νίκου Πουλαντζά,²² για τον οποίο το εποικοδόμημα διαθέτει μια «σχετική αυτονομία» – για να μην πάμε καν πίσω στον Friedrich Engels και τη διατύπωσή του περί καθοριστικότητας των υλικών και παραγωγικών σχέσεων μόνο «σε τελευταία ανάλυση», η οποία συνοδεύει την παραδοχή της δράσης πολλαπλών παραγόντων στην ιστορία.²³ Είναι άραγε παρόμοια και η βεμπεριανή θέση και, αν όχι, πώς προσδιορίζεται συγκεκριμένα, ποιες είναι οι αρετές και ποιες οι δυσκολίες που τη σημαδεύουν;

Σε όλο του το έργο, ο Weber εναντιώνεται στη φιλοσοφία της ιστορίας, εντός της οποίας ένας εκ των προτέρων επιλεγμένος

²³ «Engels to J. Bloch In Berlin», *New International* 1(3), 1934, 81-85.

παράγοντας αναδεικνύεται πάντοτε καθοριστικός.²⁴ Παρότι οι οικονομικές σχέσεις είναι πάντα θεμελιώδεις –κάτι που ωστόσο ισχύει και για άλλου είδους καθορισμούς, όπως η πολιτική εξουσία, οι μορφές διοίκησης και οι θρησκευτικές ή ευρύτερα πολιτισμικές παραστάσεις και έξεις–, είναι αδύνατο να εξακριβωθεί ο συγκεκριμένος τρόπος αλληλεπίδρασης των διαφορετικών δυνάμεων σε κάθε επιμέρους ιστορική περίπτωση χωρίς ειδικά προσανατολισμένη εμπειρική μελέτη. Αν όμως έτσι αποφεύγονται οι παγίδες του αναγωγισμού και η απομείωση των ποικίλων διαστάσεων του κοινωνικού σε μία μόνο αναλυτική βαθμίδα, η θεώρηση του Weber μένει ανοιχτή στην κριτική της απροσδιοριστίας, καθώς μοιάζει να προσφέρει απλώς «λίστες παραγόντων» που μπορούν να αλληλεπιδράσουν προς διαφορετικές, λιγότερο ή περισσότερο πιθανές κατευθύνσεις.²⁵

²⁴ Βλ. Γ. Κτενάς, «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία. Κριτική του Emanatismus και αυτοδημιουργία του κοινωνικού», στον τόμο Γ. Κτενάς (επιμ.), *Max Weber, 100 χρόνια μετά. Πολιτική, μεθοδολογία, ριζοσπαστική κριτική*, Αθήνα: Ευρασία, 2020, 51-68. Ένας μαρξιστής θα αρνούταν βέβαια ότι αυτός ο καθορισμός πραγματοποιείται ή διαπιστώνεται εκ των προτέρων, τούτο όμως δεν αλλάζει την ουσία του θέματος.

²⁵ S. P. Turner, «Explaining Capitalism. Weber on and against Marx», στο R. Antonio, R. Glassman (επιμ.), *A Weber-Marx Dialogue*, Κάνσας: University Press of Kansas, 1985, 179.

Πράγματι, οι αμφισημίες της βεμπεριανής προσέγγισης στα ζητήματα της ιστορικής αιτιότητας, οι οποίες έχουν πολύ συχνά επισημανθεί σε σχέση με τη διάσημη μελέτη του για την προτεσταντική ηθική,²⁶ εμφανίζονται και σε ό,τι αφορά τις πραγματεύσεις του για την κοινωνιολογία του δικαίου. Έτσι, ο φορμαλισμός και ο τυπικός εξορθολογισμός του σύγχρονου δικαίου παρουσιάζεται από τον Weber άλλοτε ως χαρακτηριστικό του σύγχρονου καπιταλισμού,²⁷ άλλοτε ως προϋπόθεσή του²⁸ και άλλοτε ως ένα μέγεθος «έμμεσα ευνοϊκό για τον καπιταλισμό».²⁹ Τίθεται λοιπόν εκ νέου το ερώτημα για το συγκεκριμένο είδος της σχέσης που συνδέει τα χαρακτηριστικά του εξορθολογισμένου, φορμαλιστικού, γενικού και αφηρημένου νεωτερικού δικαίου με την καπιταλιστική οικονομία και παραγωγή. Μπορούμε άραγε να κάνουμε λόγο για κάποια αιτιώδη σύνδεση ή απλώς για μια

²⁶ Οι συζητήσεις για το είδος της σχέσης που συνδέει την προτεσταντική ηθική με τη γέννηση του καπιταλισμού ξεκίνησαν ήδη από την εποχή της πρώτης δημοσίευσης της διάσημης μελέτης του Weber. Κατά τη γνώμη μας, ο ίδιος ο Weber, προτάσσοντας την έννοια της «εκλεκτικής συγγένειας» μεταξύ προτεσταντικής ηθικής και καπιταλισμού, υποστηρίζει ότι, πιθανότατα, ακόμα και χωρίς τον προτεσταντισμό θα είχε υπάρξει καπιταλισμός αλλά όχι με τη μορφή που τον γνωρίζουμε.

²⁷ M. Weber, *General Economic History*, 277.

²⁸ Στο ίδιο, 342-343· *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 309.

²⁹ M. Weber, *General Economic History*, 343.

εκλεκτική συγγένεια, κατ' αναλογία των συζητήσεων για τη σχέση προτεσταντικής ηθικής και καπιταλισμού; Κι αν βρισκόμαστε όντως ενώπιον μιας αιτιώδους σχέσης, ποια είναι η κατεύθυνση της αιτιότητας και ποια η συγκεκριμένη τροπικότητά της; Τα πράγματα εξάλλου περιπλέκονται ακόμα περισσότερο από μια πολύ εύλογη ένσταση που προκύπτει με βάση το βεμπεριανό σχήμα – μια ένσταση στην οποία θα στραφούμε αμέσως τώρα.

γ. μια ένσταση από την Αγγλία. Καπιταλισμός και Common Law

Η αντίρρηση που μπορεί να προβληθεί εναντίον του βεμπεριανού επιχειρήματος, το οποίο συνδέει τον φεουδαρισμό και τον τυπικό εξορθολογισμό του δικαίου με τις ανάγκες της καπιταλιστικής παραγωγής και οργάνωσης για υπολογισιμότητα, είναι ιστορικά προφανής: από το δίκαιο της Αγγλίας, μιας χώρας τόσο θεμελιώδους για την ιστορία του καπιταλισμού και της βιομηχανικής επανάστασης, τα εν λόγω νομικά χαρακτηριστικά εν πολλοίς απουσιάζουν – ή σε κάθε περίπτωση είναι πολύ λιγότερο έντονα απ' ό,τι στο προερχόμενο από τη Ρώμη, τους μεσαιωνικούς

³⁰ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 320.

³¹ Στο ίδιο, 284.

³² Παρατίθεται στο D.M. Trubek, «Max Weber on Law and the Rise of Capitalism», ό.π., 747.

εκκλησιαστικούς κανόνες και τους Πανδέκτες δίκαιο της ηπειρωτικής Ευρώπης. Με άλλα λόγια, όπως υπογραμμίζει ο ίδιος ο Weber, η αγγλική παράδοση του Common Law, η οποία διαφέρει από την ηπειρωτική νομική παράδοση «όσο το δυνατόν περισσότερο στο πλαίσιο ενός συστήματος κοσμικής δικαιοσύνης»,³⁰ βασίζεται όχι τόσο στις τυποποιημένες κωδικοποιήσεις όσο στα προδεδικασμένα (Präjudiz), στις προηγούμενες αποφάσεις δικαστηρίων. Υπό αυτή τη σκοπιά, το Common Law –ή το proprio sensu κοινοδίκαιο– παραμένει για τον Weber σε σημαντικό βαθμό ένα «άμορφο εμπειρικό δίκαιο»,³¹ του οποίου ο «βαθμός της νομικής ορθολογικότητας είναι ουσιαστικά χαμηλότερος και διαφορετικής μορφής από εκείνον της ηπειρωτικής Ευρώπης».³²

Αν λοιπόν, όπως επισημαίνει ο Weber, η ύπαρξη ισχυρών νομικών συντεχνιών που διαφύλασσαν τη βρετανική παράδοση απέτρεψε το ρωμαϊκό δίκαιο, με την αυστηρή λογική του και την τάση του προς τη γενίκευση και την αφαίρεση, να πατήσει το πόδι του στην Αγγλία,³³ τότε πώς εξηγείται ότι η τελευταία υπήρξε η κοιτίδα του καπιταλισμού ή εν πάση περιπτώσει μία

³³ M. Weber, *General Economic History*, 341. Βλ. και M. Weber, «Parliament and Government in Germany under a New Political Order», στο M. Weber, *Political Writings*, ed. P. Lassman & R. Speirs, 149 υποσημ.

από τις κοιτίδες του; Ο Weber γράφει χαρακτηριστικά ότι «η Αγγλία δεν απέκτησε την κεφαλαιοκρατική πρωτοκαθεδρία μέσω της δομής αλλά εν μέρει παρά τη δομή του δικαίου της».34 Θα φτάσει μάλιστα στο σημείο να χρησιμοποιήσει την προαναφερθείσα ορολογία περί «δικαιοσύνης του κατή» για να χαρακτηρίσει το Common Law, 35 υπογραμμίζοντας την «αποδυνάμωση της ορθολογικότητας» και την απόκλιση του «από τη δομή του ηπειρωτικού δικαίου όσον αφορά την ουσιαστικότερη τυπική ιδιομορφία τόσο του υλικού δικαίου όσο και της δικαστικής διαδικασίας».36

Είναι άραγε δυνατό να συμβιβαστούν οι δύο αυτές θέσεις – η γενική θέση του Weber για την αν μη τι άλλο σύμπλευση του καπιταλισμού με ένα δίκαιο φορμαλιστικό, εξορθολογισμένο και βασισμένο σε αφηρημένες γενικές αρχές, από τη μία, και από την άλλη η θέση του για την ισχυρή απόκλιση του αγγλικού δικαίου από αυτή τη νόρμα, μια απόκλιση η οποία ωστόσο και πάλι παράγει καπιταλιστικά αποτελέσματα; Ο Weber θα επιχειρήσει να δώσει διαφορετικές απαντήσεις σε αυτό το

ερώτημα. Μία από αυτές έγκειται, όπως ήδη αναφέρθηκε, στην παρατήρηση ότι, ανεξάρτητα από τη γενική προτίμηση των αστικών στρωμάτων (συμπεριλαμβανομένων των Άγγλων πουριτανών) για ένα «συστηματοποιημένο, μονοσήμαντο, ορθολογικά κατά τον σκοπό συγκροτημένο τυπικό δίκαιο»,37 ο καπιταλισμός στην Αγγλία αναπτύχθηκε, τουλάχιστον εν μέρει, σε πείσμα της δικαϊκής δομής της – κάτι που ωστόσο σημαίνει ότι ένα φορμαλιστικό και εξορθολογισμένο δίκαιο δεν είναι αναγκαία συνθήκη για την ανάπτυξη του καπιταλισμού.

Μια ελαφρώς διαφορετική εκδοχή αυτού του επιχειρήματος υποστηρίζει ότι οι οικονομικές και κοινωνικές συνέπειες της ανορθολογικότητας που χαρακτηρίζει το βρετανικό δίκαιο ήταν μεν υπαρκτές, όχι όμως τέτοιες «που θα μπορούσαν να επηρεάσουν τη συνολική δομή της οικονομίας».38 Αυτό θα σήμαινε ίσως ότι η μορφή του δικαίου δεν είναι εντέλει και τόσο σημαντική για τις κινήσεις του καπιταλισμού, που θα τοποθετούνταν σε ένα θεμελιωδέστερο επίπεδο; Ο Weber εντούτοις προσθέτει ότι η κεφαλαιοκρατική οικονομία

³⁴ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 232.

³⁵ Βλ. στο ίδιο, 320: «ο ουσιαστικά συνοπτικός, ακόμη και σήμερα πατριαρχικός και άκρως ανορθολογικός τρόπος αντιμετώπισης των τετριμμένων καθημερινών υποθέσεων από τη μεμονωμένη δικαιοδοσία των

Άγγλων ειρηνοδικών [...] έχει διατηρήσει τον χαρακτήρα της δικαιοσύνης του “κατή” με τρόπο άγνωστο σε εμάς».

³⁶ Στο ίδιο.

³⁷ Στο ίδιο, 232.

³⁸ Στο ίδιο, 320.

συνάντησε και στην παράδοση του Common Law στοιχεία που αποδείχθηκαν ευνοϊκά για την ίδια, με κύριο ανάμεσά τους το γεγονός ότι οι δικηγόροι και οι δικαστές, που όπως είδαμε κρατούσαν στα χέρια τους την εξέλιξη του αγγλικού δικαίου, προέρχονταν από ένα στρώμα που τέθηκε στην «υπηρεσία των κατεχόντων, ειδικά των ιδιωτικών φορέων κεφαλαιοκρατικών συμφερόντων»,³⁹ όπως επίσης και το γεγονός ότι η συγκέντρωση των υποθέσεων στα βασιλικά δικαστήρια του Λονδίνου και εν γένει ο πολυέξοδος χαρακτήρας της δικαστικής διαδικασίας αποτελούσε κατ' ουσίαν μια «άρνηση της παροχής δικαιοσύνης στους απόρους».⁴⁰

Τέλος, σε άλλη περίπτωση, συζητώντας από κοινού την ορθολογική δικαιοσύνη και τη γραφειοκρατία ως απαραίτητες αυτή τη φορά προϋποθέσεις ειδικά για τον σύγχρονο καπιταλισμό, δηλαδή για τον καπιταλισμό που οργανώνεται στη βάση του «ορθολογικού καταμερισμού της εργασίας και της ορθολογικής τεχνολογίας»,⁴¹ ο Weber υποστηρίζει ότι και η Αγγλία ανέπτυξε τρόπον τινά τη δική της μορφή εξορθολογισμού του δικαίου προς την κατεύθυνση της –τόσο

³⁹ Στο ίδιο.

⁴⁰ Στο ίδιο, 321.

⁴¹ M. Weber, «Parliament and Government in Germany under a New Political Order», 148. Ο Weber διευκρινίζει ότι από την αρχαιότητα υπήρξαν μορφές

πολύτιμης για τον καπιταλισμό– υπολογισιμότητας. Παρότι ο δρόμος του εξορθολογισμού διέφερε από εκείνον του ηπειρωτικού δυτικού δικαίου, και το κοινοδίκαιο βρέθηκε «στα χέρια δικηγόρων που, τελώντας στην υπηρεσία των πελατών τους (ανθρώπων με καπιταλιστικά συμφέροντα), ανέπτυξαν τις κατάλληλες μορφές για τη λειτουργία των επιχειρήσεων και από τις τάξεις των οποίων βγήκαν δικαστές που δεσμεύονταν αυστηρά από το “προοδεδικασμένο” και συνεπώς από υπολογίσιμα σχήματα».⁴²

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Weber αναπτύσσει απέναντι στην ένσταση που και ο ίδιος θέτει στον εαυτό του επιχειρήματα τα οποία, παρότι μοιράζονται κάποια κοινά σημεία, την ίδια στιγμή διαφέρουν ως προς το πού αποδίδουν έμφαση, καθιστάμενα έτσι ενίοτε σχεδόν ασυμβίβαστα μεταξύ τους. Συμπυκνώνοντας και συνοψίζοντας τα παραπάνω σημεία, θα ακολουθήσουμε τον Trubek, που επισημαίνει ότι για τον Weber, η ένταση ανάμεσα στην ανάγκη του καπιταλισμού για υπολογίσιμους νομικούς κανόνες και τυπικά ορθολογικές νομικές διαδικασίες και στην

προ-ορθολογικού ή ανορθολογικού καπιταλισμού, που κάλλιστα συμβάδιζαν με το δίκαιο του κατή.

⁴² Στο ίδιο.

ιδιαιτερότητα του Common Law αντιμετωπίζεται μέσα από έναν συνδυασμό των τριών παρακάτω σκέψεων:

- 1) Το αγγλικό δίκαιο έγινε συμβατό με τον καπιταλισμό, στον βαθμό που η απονομή δικαιοσύνης για τις κατώτερες τάξεις υπήρξε δύσκολη καθότι πολυέξοδη, συνεπώς και το κοινοδικαίο προώθησε τα συμφέροντα των προνομιούχων.
- 2) Ο καπιταλισμός στην Αγγλία αναπτύχθηκε παρά το δίκαιο.
- 3) Το αγγλικό δίκαιο χαρακτηριζόταν από μια δική του μορφή υπολογισιμότητας, στον βαθμό που οι δικαστές δεσμεύονταν από το νομικό προηγούμενο και τελούσαν στην υπηρεσία των προνομιούχων τάξεων.⁴³

Γίνεται σαφές ότι ενώ το πρώτο και το τρίτο σημείο μπορούν πράγματι να συνυπάρχουν, είναι τουλάχιστον μερικώς αντιφατικά ως προς το δεύτερο. Αυτό αντικατοπτρίζεται πιθανότατα και στην προαναφερθείσα διατύπωση του ίδιου του Weber, ο οποίος, όπως είδαμε, κάνει λόγο για την ανάπτυξη

⁴³ D.M. Trubek, «Max Weber on Law and the Rise of Capitalism», ό.π., 747-748. Για τον σχηματικό και μη απόλυτο χαρακτήρα της διάκρισης μεταξύ ηπειρωτικού δικαίου και Common Law, βλ. επίσης Φ. Βασιλόγιαννης, *Ολιγονομία. Δοκιμές μιας συγκριτικής φιλοσοφίας του κοινοδικαίου*, Αθήνα: Ευρασία, 2025, 75-81. Για την αναφορά του συγγραφέα στον Weber και τις παρατηρήσεις του για τον Αστικό Κώδικα της Ελβετίας, βλ. 8ο.

του καπιταλισμού στην Αγγλία «εν μέρει παρά τη δομή του δικαίου της». ⁴⁴ Από την άλλη πλευρά, αυτή η στιγμή του δισταγμού δεν συνιστά απαραίτητα ανυπέρβλητο πρόβλημα για τη βεμπεριανή θεώρηση, από τη στιγμή που η ίδια δεν θέτει ως στόχο τη διατύπωση ενός γενικού κανόνα για το τι συμβαίνει στην ιστορία ή ενός γενικού γενετικού τύπου για τις σχέσεις δικαίου και οικονομίας· παρά την κοινωνιολογική δυνατότητα διαπίστωσης περισσότερο ή λιγότερο ισχυρών τάσεων και πιθανοτήτων (Chancen) κάποιο μέγεθος να επιδράσει με συγκεκριμένο τρόπο πάνω σε ένα άλλο και αντιστρόφως, μόνο η συγκεκριμένη εμπειρική ιστορική έρευνα μπορεί να διακριβώσει τι πράγματι συνέβη σε κάθε ιστορική περίπτωση.⁴⁵

Αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι η εκ μέρους του Weber διερεύνηση των σχέσεων καπιταλισμού και νεωτερικού δικαίου δεν περιορίζεται στην απάντηση του ερωτήματος αν ο καπιταλισμός γεννά ένα δίκαιο που του αντιστοιχεί ή αν αντίθετα γεννιέται από εκείνο. Μάλιστα, διατυπωμένο έτσι, το ερώτημα δεν έχει καν νόημα, καθώς για τον Weber δεν υπάρχει

⁴⁴ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 232 (δική μας υπογράμμιση).

⁴⁵ Βέβαια, θα μπορούσε να αντιτείνει κάποιος εδώ ότι ο Weber στην περίπτωση του νομικού συστήματος της Αγγλίας δεν διακριβώνει τι συνέβη ούτε στη συγκεκριμένη, ιστορικά προσδιορισμένη περίπτωση.

ποτέ ένας και μόνο ένας έσχατος καθοριστικός παράγοντας, αλλά ένα «κομφούζιο αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων» 46 ανάμεσα στα διαφορετικά στοιχεία ενός ιδιαίτερου ιστορικού αστερισμού – στοιχεία που τοποθετούνται κατ' αρχήν σε θέση ισοτιμίας, τόσο επιστημολογικά όσο και ως αντικείμενα και πεδία έρευνας. Τότε λοιπόν, δεν μας ενδιαφέρει μόνο να κατανοήσουμε τον σύγχρονο καπιταλισμό (με το δίκαιο να αποτελεί έναν παράγοντα στη διαμόρφωσή του) αλλά και το σύγχρονο δίκαιο καθαυτό ως κοινωνιολογικό φαινόμενο (με τον καπιταλισμό να αποτελεί έναν παράγοντα στη δική του διαμόρφωση).

Το σύγχρονο δυτικό δίκαιο ως κοινωνιολογικό αντικείμενο μελέτης. Ειδικά νεωτερικά χαρακτηριστικά του δικαίου της Δύσης και παράγοντες διαμόρφωσης

Όπως ήδη σημειώθηκε, η απομάκρυνση του Weber από τα σχήματα του οικονομικού νεωτερικισμού δεν τον οδήγησε στην υποτίμηση των οικονομικών παραγόντων, την επίδραση των οποίων θεωρούσε πάντοτε και σε κάθε πεδίο κεντρική, όχι όμως αποκλειστική. Έτσι, και στην περίπτωση των «ειδικά νεωτερικών χαρακτηριστικών του σημερινού δικαίου της

⁴⁶ M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Το Βήμα, 69.

Δύσης», οι οικονομικές συνθήκες «συνεπέδρασαν εντονότατα», ωστόσο δεν ήταν «ποτέ οι μοναδικές καθοριστικές». 47 Στην παρούσα ενότητα, θα εξετάσουμε τριών ειδών συνθήκες που συνδιαμορφώνουν τον χαρακτήρα του σύγχρονου (τουλάχιστον για την εποχή του Weber) δικαίου και του προσδίδουν την ιδιαιτερότητα και τη σημασία του: οικονομικές, πολιτικές και ενδονομικές – με τις τελευταίες να έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, όχι γιατί είναι οι πλέον σημαντικές, αλλά γιατί σπάνια τους αποδίδεται τέτοια έμφαση και αναλύονται με τόση συστηματικότητα.

α. οικονομικές συνθήκες

Θα έχει ήδη καταστεί σαφές ότι η γενική κατεύθυνση προς την οποία ώθησαν το νεωτερικό δίκαιο της Δύσης τα οικονομικά συμφέροντα, ιδίως τα κεφαλαιοκρατικά, ήταν η υπολογισιμότητα του δικαίου και της απονομής δικαιοσύνης, μέσω της ανάπτυξης των χαρακτηριστικών του τυπικού εξορθολογισμού, της συστηματοποίησης και της φορμαλιστικής αφαίρεσης – χαρακτηριστικών του δικαίου τα οποία, από τη μεριά τους και στον βαθμό που προϋπήρχαν στη

⁴⁷ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 309.

νομική παράδοση της Δύσης,⁴⁸ ευνοούσαν την καπιταλιστική ανάπτυξη, μέσω της προώθησης της δυνατότητας να πραγματοποιούνται ορθολογικοί οικονομικοί υπολογισμοί και της «ασφάλειας δικαίου».⁴⁹

Την ίδια ωστόσο στιγμή, ο Weber εντοπίζει στο δικό του παρόν και ορισμένες αντίρροπες προς τον φορμαλιστικό εξορθολογισμό του δικαίου τάσεις. Σύμφωνα με το σκεπτικό του, από ένα σημείο και μετά, ο νομικός φορμαλισμός γίνεται εμπόδιο για το κεφαλαιοκρατικό πράττειν. «Ένα δίκαιο των νομικών δεν μπορεί ποτέ να συμπέσει πλήρως με [...] τις προσδοκίες [των καπιταλιστικών φορέων συμφερόντων] ούτε και συνέπεσε ποτέ».⁵⁰ Με άλλα λόγια, οι φορείς οικονομικών συμφερόντων θέλουν να κάνουν πράγματα που το δίκαιο απαγορεύει ή θεωρεί αδιανόητα, ιδίως στον βαθμό που ο νομικός κόσμος συγκροτείται μέσα από γενικές και αφηρημένες αρχές, οι οποίες αναγκαστικά στην πράξη θα έρχονται πάντοτε

σε έναν βαθμό σε αντίθεση με τις πρακτικά προσανατολισμένες, εμπειρικές και άρα συγκεκριμένες απαιτήσεις και στρατηγικές των φορέων του οικονομικού πράττειν.⁵¹ Για να δώσουμε ένα σύγχρονο παράδειγμα, η νομική απαγόρευση της επιχειρηματικής εκμετάλλευσης «δημόσιων αγαθών» όπως το περιβάλλον ή το νερό προσκρούει στις εγγενείς τάσεις του κεφαλαίου για επέκταση και εξόρυξη αξίας, δημιουργώντας εντάσεις.

β. πολιτικές συνθήκες

Ένα δεύτερο είδος παραγόντων που συνεπιδρά στη διαμόρφωση του σύγχρονου δυτικού δικαίου είναι για τον Weber πολιτικής φύσης. Το σύγχρονο κράτος οργανώνεται μέσα από τη γραφειοκρατική διοίκηση, για την οποία οι ιδιότητες του φορμαλισμού, του απρόσωπου, γενικού και αφηρημένου χαρακτήρα κανονισμών και νόμων, της ιεραρχίας, του τυπικού εξορθολογισμού και της εξειδίκευσης είναι

⁴⁸ Βλ. την τελευταία ενότητα για τις ρωμαϊκές πηγές του φορμαλισμού και τις γερμανικές μεσαιωνικές πηγές των ειδικά καπιταλιστικών νομικών μορφών.

⁴⁹ Στο ίδιο.

⁵⁰ Στο ίδιο, 311· πρβλ. 97.

⁵¹ Στους νομικούς θεωρητικούς της Σχολής της Φρανκφούρτης, όπως ο Franz Neumann, αυτή η ένταση στοιχειοθετείται ως μετάβαση από τον φιλελεύθερο καπιταλισμό του ανταγωνισμού στον μονοπωλιακό καπιταλισμό, ο οποίος προφανώς εχθρεύεται τις αφηρημένες αρχές και τις

γενικές διατάξεις, που ακριβώς ως τέτοιες (γενικές και αφηρημένες) μπορούν να γίνουν αντικείμενο επίκλησης και εκ μέρους των αδύναμων. Βλ. Υ. Flytzanis, «Crisis and Prospects for the Rule of Law. The Contribution of Franz Neumann's Political and Legal Theory», *Ετερολογίες* 4, Δεκέμβριος 2024, σ. 28-43.

⁵¹ M. Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 6, *Η πόλη*, μτφρ.-εισαγ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας 2008, 78.

θεμελιώδεις. Αυτές οι ιδιότητες απαιτούν και προωθούν ένα δίκαιο συστηματοποιημένο στη βάση τυποποιημένων νομικών διατάξεων που μπορούν να εφαρμοστούν «σε αόριστο αριθμό περιπτώσεων στο μέλλον», κατά τη συνηθισμένη έκφραση των νομικών.

Επιπρόσθετα, ο Weber υπογραμμίζει ότι η ώθηση προς τον τυπικό εξορθολογισμό και τη συστηματοποίηση του δικαίου βρίσκει ερείσματα και μέσα στην ιστορία των δυτικών πολιτικών θεσμίσεων, όπως λόγου χάρη φανερώνει ο θεσμός του Podestà, που συναντάται στις ιταλικές πόλεις του ύστερου Μεσαίωνα, αποτελώντας μια λύση στο πρόβλημα της διοίκησης της πόλης μέσω της πρόσκλησης ενός ξένου αξιωματούχου, ο οποίος λόγω της αλλότριας καταγωγής του θεωρούνταν ικανός να υπερβεί τους νεποτισμούς και τις αντιπαραθέσεις των γηγενών. Όπως σημειώνει ο Weber,

Για να καταστεί δυνατή η δικαστική διοίκηση από τον αλλοδαπό podestà έπρεπε το εφαρμοζόμενο δίκαιο να κωδικοποιηθεί, να αποκτήσει ορθολογική μορφή και να εξομοιωθεί διατοπικά. Όπως σε άλλες περιοχές τα συμφέροντα των ηγεμόνων και των αξιωματούχων

⁵² M. Weber, *Οικονομία και κοινωνία*, τόμ. 6, *Η πόλη*, μτφρ.-εισαγ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας 2008, 78.

προώθησαν τη διατοπική αξιοποίηση του δικαίου, έτσι και εδώ ο θεσμός του podestà συνεισέφερε στην ορθολογική κωδικοποίηση του δικαίου και ιδιαίτερα στην εξάπλωση του ρωμαϊκού δικαίου.⁵²

Αξίζει και σε αυτό το σημείο να τονιστεί ότι, παρά τις ανάγκες της κρατικής γραφειοκρατίας για ένα σταθερό, συστηματοποιημένο και τυπικά ορθολογικό δίκαιο και παρά τα ισχυρά ιστορικά ερείσματα του εξορθολογισμένου δικαίου σε διάφορους θεσμούς της δυτικής πολιτικής ιστορίας, ο Weber διαβλέπει στην εποχή του ορισμένες πολιτικές τάσεις απομάκρυνσης από τον τυπικό δικαϊκό εξορθολογισμό, αυτή τη φορά προς την κατεύθυνση μιας υλικής ή περιεχομενικής δικαιοσύνης – δηλαδή μιας στράτευσης του δικαίου στην υπηρεσία συγκεκριμένων κοινωνικοπολιτικών ιδεωδών. Αυτή η κίνηση συνδέεται με τις σοσιαλιστικές διεκδικήσεις και την ένταση του ταξικού ανταγωνισμού,⁵³ η οποία ωθεί τα μη προνομιούχα στρώματα να αναζητούν μια «λαϊκή» και «υλική» δικαιοσύνη· για παράδειγμα, να αξιώνουν όχι την τυπική ισότητα απέναντι στον νόμο αλλά την υλική ισότητα των μισθών ή των παροχών. Εντυπωσιακό είναι δε ότι στους

⁵³ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 40, 321.

παράγοντες όξυνσης των αιτημάτων για υλική δικαιοσύνη που αντιβαίνουν στον τυπικό εξορθολογισμό του δικαίου ο Weber δεν συμπεριλαμβάνει μόνο την ταξική σύγκρουση συμφερόντων, αλλά και τις έμφυλες σχέσεις, όπως αποτυπώνονται στο παράδειγμα ενός ανδρικού σώματος ενόρκων που δύσκολα καταδικάζει έναν άλλο άνδρα για βιασμό.⁵⁴ Και σε αυτές τις περιπτώσεις πάντως, δεν δείχνει να θεωρεί ότι η γενική τάση προς τον δικαϊκό φορμαλισμό είναι αντιστρέψιμη, καθώς κατά τη γνώμη του συνδέεται με θεμελιώδεις οργανωτικές όψεις του σύγχρονου κράτους και της οικονομίας.

γ. ενδονομικές συνθήκες

Τέλος, η κοινωνιολογική ανάλυση του δικαίου της εποχής του περνάει για τον Weber και μέσα από τη διερεύνηση των εσωτερικών συνθηκών που χαρακτηρίζουν τη νομική διάνοηση και πρακτική. Πρόκειται για έναν ιδιαίτερα σημαντικό παράγοντα της βεμπεριανής θεώρησης, η οποία αποδίδει έμφαση σε ζητήματα όπως η πανεπιστημιακή/ακαδημαϊκή ή, αντίθετα, η πρακτική διαμόρφωση των εννοιολογικών σχημάτων που χρησιμοποιούνται στη νομική καθημερινότητα,

⁵⁴ Στο ίδιο, 322.

⁵⁵ Από αυτή την άποψη, είναι χαρακτηριστικό ότι ο Karl Mannheim εντοπίζει ακριβώς στις αναλύσεις του Weber για την κοινωνιολογία του δικαίου έναν

ο αφηρημένος ή προσανατολισμένος στο πράττειν τρόπος σκέψης που χαρακτηρίζει την καθημία από αυτές τις προσεγγίσεις, τα ιδιαίτερα συμφέροντα των νομικών επαγγελματιών και οι υλικές/ιδεολογικές συγκρούσεις στο εσωτερικό των νομικών κύκλων.⁵⁵

Τα στοιχεία αυτά, που επηρεάζουν τόσο το οικονομικό γίνεσθαι όσο και τη μορφή του δικαίου, δεν μπορούν να απομειωθούν σε δευτερεύουσες επιπτώσεις μιας καθολικής οικονομικής δομής. Παραδείγματος χάρη, ο Weber σημειώνει ότι

τα ορθολογικά νομικά σχήματα της συναλλαγής [...] θα πρέπει εν πρώτοις να «επινοηθούν», ακριβώς όπως επινοούνται οι επιτηδευματικοί-τεχνικοί χειρισμοί, για να μπορέσουν να υπεισέλθουν στην υπηρεσία των πραγματικών οικονομικών συμφερόντων. Για τον λόγο αυτόν, η ειδική νομικο-τεχνική ιδιομορφία μιας έννομης τάξης, το είδος των νοητικών μορφών με τις οποίες εργάζεται, έχει κατά πολύ μεγαλύτερη σημασία απ' ό,τι είθισται να υποτίθεται για την πιθανότητα της επινόησης

πρόδρομο της δικής του κοινωνιολογίας της γνώσης. Βλ. Κ. Μάνχαϊμ, *Ιδεολογία και ουτοπία*, μτφρ. Γ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Γνώση, 1997, 318.

ενός συγκεκριμένου νομικού θεσμού μέσα από αυτές. Οι οικονομικές καταστάσεις δεν γεννούν αυτομάτως νέες μορφές δικαίου, αλλά περιέχουν απλώς μόνο μια πιθανότητα για το ότι εφόσον προκύψει μια νομικοτεχνική επινόηση, αυτή ενδέχεται επίσης να διαδοθεί.⁵⁶

Οι εξελίξεις στο εσωτερικό του νομικού κόσμου, η διαμόρφωση και η αναδιάταξη των νομικών επαγγελμάτων καθίσταται λοιπόν για τον Weber ένας παράγοντας διαμόρφωσης του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου – ένας μόνο μέσα σε πολλούς, κάτι που όμως ισχύει πάντοτε στη βεμπεριανή θεώρηση, για την οποία κάθε καθορισμός είναι συγκαθορισμός, κάθε Bestimmen είναι στην πραγματικότητα πάντοτε Mitbestimmen. Σε αυτό το πλαίσιο, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και οι προσίδιες λογικές των επαγγελματιών του δικαίου επιδρούν όχι μόνο στο οικονομικό πράττειν, αλλά και στη δυτική πολιτική ιστορία. Για τον Weber

Ένα [...] στρώμα χαρακτηριστικό των χωρών της Δύσης, ιδίως αυτών της ηπειρωτικής Ευρώπης, αποδείχθηκε κρίσιμης σημασίας για την όλη πολιτική δομή της:

⁵⁶ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 96 (δική μας υπογράμμιση).

⁵⁷ M. Weber, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, μτφρ. Κ. Κουτσουρέλης, Αθήνα: Δώμα, 2019, 40-42· πρβλ. *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 302, όπου

αναφέρομαι στους καταρτισμένους νομικούς. Η τεράστια επιρροή του ρωμαϊκού δικαίου, όπως το αναμόρφωσε η υστερορωμαϊκή γραφειοκρατία, δεν φαίνεται πουθενά πιο καθαρά παρά στο εξής: παντού η επαναστατική μεταβολή της πολιτικής λειτουργίας, προς την κατεύθυνση του εξορθολογισμένου κράτους, είχε φορέα της τους καταρτισμένους νομικούς. Αυτό συνέβη ακόμα και στην Αγγλία, αν κι εκεί οι μεγάλες εθνικές συντεχνίες των νομικών στάθηκαν εμπόδιο στην εισαγωγή του ρωμαϊκού δικαίου. [...] Χωρίς τον νομικό ορθολογισμό, τόσο η γένεση του απολυταρχικού κράτους όσο και η Γαλλική Επανάσταση θα ήταν αδιανόητες. Αν ξεφυλλίσετε τις προσφυγές ενώπιον των γαλλικών παρλαμέντων ή τα Cahiers de doléances, τα υπομνήματα παραπόνων των Γενικών Συνελεύσεων των Τριών Τάξεων στη Γαλλία από τον 16ο αιώνα ως το 1789, θα βρείτε παντού το πνεύμα των νομικών. [...] Έκτοτε σύγχρονη δικηγορία και σύγχρονη δημοκρατία συνοδοιπορούν αξεχώριστες.⁵⁷

σχολιάζεται η διπλή, συντηρητική και επαναστατική, πολιτική λειτουργία του δικηγορικού επαγγέλματος. Από τη μία ο δικηγόρος, στον βαθμό που

Τα χαρακτηριστικά των νομικών επαγγελματιών παραμένουν εξάλλου επιδραστικά και στην εποχή του ίδιου του Weber. Και σε αυτή την περίπτωση, ο ίδιος θεωρεί ότι στις μέρες του εμφανίζονται στο εσωτερικό των νομικών κύκλων ορισμένες αντιφορμαλιστικές τάσεις που εναντιώνονται στη γενική κίνηση του νεωτερικού δικαίου προς τον τυπικό εξορθολογισμό. Παραδείγματος χάρη, οι σύγχρονοι του Weber Γερμανοί δικαστές έτειναν συχνά να αναδεικνύουν την «εξέχουσα θέση» που απολάμβανε ο «αδέσμευτος» Άγγλος δικαστής, που αποφασίζει χωρίς να δεσμεύεται από ένα ορθολογικό δίκαιο,⁵⁸ αξιώνοντας κατ' ουσίαν μια παρόμοια ελευθερία και για τον εαυτό τους – υπερασπιζόμενοι με άλλα λόγια το δικό τους κύρος και προασπίζοντας τα νομικοταξικά τους συμφέροντα ή προτάσσοντας τις ιδιαίτερες βιοτικές μέριμνές τους, όπως θα το έθετε ο Mannheim. Αυτή η κίνηση, που αποτυπώνεται μεταξύ άλλων στη θεωρία του Ελεύθερου Δικαίου (Freies Recht),⁵⁹ συνιστά μια αντίδραση στην αυξανόμενη τυποποίηση και συστηματοποίηση του δικαίου και στην ανεπίλυτη ένταση που

εργάζεται με βάση το υπάρχον δίκαιο και πρέπει να μεταφράσει τα άμεσα υλικά αιτήματα με βάση τους υφιστάμενους φορμαλισμούς, ανήκει στις συντηρητικές δυνάμεις. Από την άλλη, ο κυμαινόμενος κοινωνικός του ρόλος, η εκπροσώπηση των μη προνομιούχων και η έμφαση στην τυπική ισότητα, καθιστά τους δικηγόρους πρωταγωνιστές σε πολλές επαναστάσεις.

⁵⁸ M. Weber, Κοινωνιολογία του δικαίου, ό.π., 317.

⁵⁹ Στο ίδιο, 317-318.

κατ' ανάγκη δημιουργείται ανάμεσα στον αφηρημένο ορθολογικό κανόνα και στο εκάστοτε συγκεκριμένο, «ανορθολογικό»⁶⁰ πραγματικό περιστατικό· την ίδια όμως στιγμή, αποτελεί και τη διαμαρτυρία συγκεκριμένων νομικών επαγγελματιών, που αρνούνται να αναχθούν σε αυτόματα τα οποία εκδίδουν αποφάσεις με οιονεί αλγοριθμικό τρόπο και επιθυμούν να προστατεύσουν τόσο τη διανοητική τους ελευθερία όσο και το επαγγελματικό τους κύρος απέναντι στις πραγματιστικές απαιτήσεις της καθημερινής (οικονομικής και νομικής) πρακτικής.

Συμπερασματικά: οι «τελικές απαντήσεις» του Weber για την ιδιαιτερότητα του σύγχρονου δυτικού δικαίου και τη σχέση του με τον καπιταλισμό

Έχοντας διανύσει την παραπάνω διαδρομή, στη διάρκεια της οποίας επισημάνθηκαν οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ καπιταλισμού και φορμαλιστικά εξορθολογισμένου χαρακτήρα

⁶⁰ Έτσι, παραδείγματος χάρη, οι προσπάθειες στο πλαίσιο του ποινικού δικαίου να προσδιοριστεί ποιο ήταν το «φρόνημα» του δράστη ή στο πλαίσιο του αστικού να εξακριβωθεί η «πραγματική βούληση των διαδίκων» εισάγουν αναγκαστικά αντιφορμαλιστικά στοιχεία στο σύγχρονο δίκαιο, καθότι απαιτούν κρίσεις επί του συγκεκριμένου. Βλ. M. Weber, Κοινωνιολογία του δικαίου, ό.π., 310· πρβλ. Φ. Βασιλόγιαννης, Ολιγονομία, ό.π., 252.

του νεωτερικού και σύγχρονου δυτικού δικαίου – αλληλεπιδράσεις τις οποίες ο Max Weber συλλαμβάνει ως αμοιβαίες, περίπλοκες και μη αναγώγιμες σε έναν έσχατο καθοριστικό παράγοντα–, μπορούμε ίσως πλέον να οδηγηθούμε και στις «τελικές» απαντήσεις που φαίνεται να έδωσε ο στοχαστής σε ό,τι αφορά τις ιστορικές ιδιομορφίες του δικαίου της Δύσης και τη σχέση τους με τη γέννηση του καπιταλισμού. Έχοντας εξετάσει τόσο τη γενική τάση που διαπνέει το δυτικό δίκαιο όσο και τις αντίρροπες προς αυτή την τάση δυναμικές, έχοντας διαπιστώσει ότι οι συνθήκες που επιδρούν πάνω στις δικαϊκές μορφές δεν είναι ούτε ολιγάριθμες ούτε μονοσήμαντες, έχοντας, τέλος, αποκαταστήσει το ίδιο το δίκαιο ως φαινόμενο κοινωνιολογικού και ιστορικού ενδιαφέροντος και όχι ως απλό παράγοντα εξέλιξης ή διαμόρφωσης της κεφαλαιοκρατίας, είμαστε σε θέση να αποτυπώσουμε και τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξε ο Weber, τα οποία απαντούν εν μέρει και στο ερώτημα περί γενετικής ή άλλου τύπου επίδρασης του δικαίου στην οικονομία.

Όπως είναι αναμενόμενο, η απάντηση του Weber δεν είναι απλή ούτε μονόπλευρη. Σύμφωνα λοιπόν με την ανάλυσή του, η

⁶¹ Αξίζει βέβαια να σημειωθεί ότι ο εξορθολογισμός προωθήθηκε και από άλλες πηγές, οι οποίες συναντήθηκαν με το ρωμαϊκό δίκαιο και συνέβαλαν προς την ίδια κατεύθυνση. Λόγου χάρη, για τον μαγικό φορμαλισμό που

τυπική, φορμαλιστική ορθολογικότητα του δυτικού νεωτερικού δικαίου –τόσο κρίσιμη για την υπολογισιμότητα που χαρακτηρίζει την καπιταλιστική επιχείρηση– πηγάζει κατά κύριο λόγο από ρωμαϊκές πηγές, δηλαδή από το ρωμαϊκό δίκαιο και την επανερμηνεία και επανεπεξεργασία του στο πλαίσιο της Εκκλησίας αλλά και των πανεπιστημίων καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα. ⁶¹ Σπουδαία στιγμή εξάλλου αυτής της επανεπεξεργασίας αποτέλεσε η ιουστινιάνεια κωδικοποίηση στους Πανδέκτες.

Το ορθολογικό δίκαιο του σύγχρονου δυτικού κράτους, στη βάση του οποίου παίρνει τις αποφάσεις του ο εκπαιδευμένος υπάλληλος, προέκυψε σε ό,τι αφορά την τυπική πλευρά του, αλλά όχι το περιεχόμενό του, από το ρωμαϊκό δίκαιο. Το δίκαιο αυτό ξεκίνησε ως προϊόν της ρωμαϊκής πόλης-κράτους, που ποτέ δεν γνώρισε την κυριαρχία της δημοκρατίας και της δικαιοσύνης της με τη μορφή της ελληνικής πόλης. Το ελληνικό δικαστήριο της Ηλιαίας εξασκούσε δικαιοσύνη του κατή· οι αντίδικοι επηρέαζαν τους δικαστές με το πάθος, τα δάκρυα και την προσβολή των αντιπάλων τους. [...] [Σ]τη Ρώμη [...] στις

χαρακτήριζε τη γερμανική τελετουργική δίκη, βλ. M. Weber, *General Economic History*, 340· Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα, ό.π., 42.

αστικές δίκες ο πραίτορας όριζε έναν *iudex*, στον οποίο έδινε αυστηρές οδηγίες σε σχέση με τις συνθήκες που προϋπόθετε η κρίση κατά του κατηγορούμενου ή η απόρριψη της υπόθεσης. Υπό την εξουσία του Ιουστινιανού, η βυζαντινή γραφειοκρατία έβαλε σε τάξη και συστηματοποίησε αυτό το ορθολογικό δίκαιο, ακολουθώντας το φυσικό συμφέρον του υπαλλήλου για την ύπαρξη ενός δικαίου που θα ήταν συστηματικό και σταθερό, και κατά συνέπεια ευκολότερο στη μάθηση.⁶²

Την ίδια στιγμή, ο Weber υπογραμμίζει σε αρκετές ευκαιρίες με έντονο ύφος ότι πολλοί ειδικά καπιταλιστικοί νομικοί θεσμοί ήταν ανύπαρκτοι στο ρωμαϊκό δίκαιο και προέρχονται από γερμανικές και άλλες μεσαιωνικές πηγές. Αυτό ισχύει για τη γαιοπρόσοδο, για τα έγγραφα παραστατικά των μετοχών, για τη συναλλαγματική (που κατά τον Weber έχει αραβικές, ιταλικές, γερμανικές και αγγλικές ρίζες), για την εμπορική εταιρεία, την έγγεια υποθήκη, την αλληλέγγυα ευθύνη των συντεχνιών και τον εξαιρετικά σημαντικό για την καπιταλιστική επιχείρηση διαχωρισμό των ιδιαίτερων περιουσιακών στοιχείων μιας εταιρείας από την περιουσία των μετόχων της.⁶³

⁶² M. Weber, *General Economic History*, ό.π., 339-340.

⁶³ Στο ίδιο, 341-342.

Το ρωμαϊκό δίκαιο δεν αναγνωρίζει τον διαχωρισμό περιουσιακών στοιχείων, την περιορισμένη ευθύνη ούτε την από κοινού ευθύνη ατόμων που θα μπορούσαν να νοηθούν ως «μέτοχοι».⁶⁴ Δεν γνωρίζει επίσης τα ανώνυμα χρεόγραφα, τα οποία ο Weber θεωρούσε απαραίτητα για τη σύγχρονη καπιταλιστική οικονομία και την εξέλιξη των οποίων συσχετίζει κυρίως με συριακούς και αρχαίους γερμανικούς θεσμούς.⁶⁵

Όπως γράφει ο ίδιος,

Η χαρακτηριστικά ερασιτεχνική ιδέα των γραμματιζόμενων ότι το «ρωμαϊκό δίκαιο» προώθησε την εξέλιξη του καπιταλισμού είναι για το νηπιαγωγείο. Κάθε φοιτητής υποχρεούται να ξέρει ότι όλοι οι χαρακτηριστικοί νομικοί θεσμοί του σύγχρονου καπιταλισμού είναι τελείως άγνωστοι στο ρωμαϊκό δίκαιο και έχουν μεσαιωνική προέλευση, σε σημαντικό βαθμό μάλιστα συγκεκριμένα γερμανική, και ότι το ρωμαϊκό δίκαιο δεν πάτησε ποτέ το πόδι του στην Αγγλία, την κοιτίδα του σύγχρονου καπιταλισμού. [...] Εδώ στη Γερμανία, ο ερχομός του ρωμαϊκού δικαίου διευκολύνθηκε από την απουσία των μεγάλων εθνικών

⁶⁴ M. Weber, *Κοινωνιολογία του δικαίου*, ό.π., 95.

⁶⁵ Στο ίδιο, 89-90.

δικηγορικών συντεχνιών που στην Αγγλία αντιστάθηκαν στο ρωμαϊκό δίκαιο, όπως επίσης και από τη γραφειοκρατικοποίηση της διοίκησης της δικαιοσύνης και του κράτους. Ο πρώιμος σύγχρονος καπιταλισμός δεν γεννήθηκε στις χώρες που ήταν πρότυπα γραφειοκρατίας (η οποία με τη σειρά της γεννήθηκε εκεί από τον καθαρό ορθολογισμό του κράτους). Ο σύγχρονος ανεπτυγμένος καπιταλισμός επίσης δεν περιορίστηκε σε αυτές τις χώρες, αρχικά δεν ήταν καν οικείος εκεί κυρίως, αλλά σε χώρες που οι δικαστές ξεκίνησαν ως δικηγόροι [όπως στην Αγγλία]. Σήμερα, εντούτοις, η γραφειοκρατία και ο καπιταλισμός έχουν συναντηθεί και είναι αδιαχώριστοι.⁶⁶

Αυτή η υποσημείωση, γραμμένη σε έντονο ύφος στο πλαίσιο μιας πολιτικής παρέμβασης του Weber προς υποστήριξη της εγκαθίδρυσης του κοινοβουλευτισμού στη Γερμανία, από τη μία μεριά αποτελεί μια έμμεση παρέμβαση και στη νομικοπολιτική διαμάχη της εποχής, όπως άλλωστε και στη διαμάχη ρωμανιστών και γερμανιστών στους κόλπους της ιστορικής σχολής του δικαίου, με τους πρώτους να υπερασπίζονται τη

⁶⁶ M. Weber, «Parliament and Government in Germany under a New Political Order», 149 υποσημ.

σημασία του ρωμαϊκού δικαίου για τις σύγχρονες νομικές μορφές και τους δεύτερους να επιμένουν στη γερμανική ιδιαιτερότητα, αντιστεκόμενοι στην εξομοίωση των νομικών συστημάτων υπό το κράτος ενός ενιαίου, αφηρημένου νομικού ορθολογισμού.⁶⁷ Η θέσπιση του αστικού κώδικα στη Γερμανία το 1900, εξάλλου, είχε ανακινήσει αυτές τις συζητήσεις, οι οποίες στην πλέον απλουστευτική τους μορφή παρουσίαζαν το ρωμαϊκό δίκαιο ως «υπεύθυνο» για τον καπιταλισμό, ενώ το γερμανικό ως ένα πιο «κοινωνικό» δίκαιο.⁶⁸ Όπως γίνεται σαφές, ο Weber αρνείται αυτή την υποκινούμενη από πολιτικές μέριμνες διχοτόμηση, επιμένοντας στην επιστημονική και ιστορική ακρίβεια, η οποία δεν πρέπει να θυσιαστεί στον βωμό πολιτικών στόχων.

Την ίδια στιγμή, όμως, αυτή η υποσημείωση συνιστά και ένα ενδεικτικό χωρίο για τον τρόπο με τον οποίο ο Weber σκέφτεται την ιστορία (όχι μόνο του δικαίου, αλλά και της γραφειοκρατίας, όπως και της κοινωνίας εν γένει). Στη θέση μονοσήμαντων καθοριστικών παραγόντων που γεννούν αποτελέσματα, προτάσσει την αλληλοδιαπλοκή διαφορετικών μεγεθών και δυνάμεων, που χωρίς κατ' ανάγκη να αποτελούν το ένα προϊόν

⁶⁷ G. Dilcher, «From History of Law to Sociology: Max Weber's Engagement with the Historical School of Law», ό.π., 171-175.

⁶⁸ Στο ίδιο, 176-177.

της άλλης, διασταυρώνονται και συγκροτούν ιστορικούς αστερισμούς με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, μπορούμε ίσως να καταλήξουμε λέγοντας πως, παρότι ο καπιταλισμός δεν γεννά το νεωτερικό ούτε και το σύγχρονο δίκαιο, κάποια προϋπάρχοντα χαρακτηριστικά των οποίων εξάλλου εκμεταλλεύεται και παροξύνει, από ένα σημείο και μετά τα επηρεάζει με καθοριστικό τρόπο, ωθώντας τα κυρίως προς την κατεύθυνση της φορμαλιστικής υπολογισιμότητας. Και πως, παρότι το νεωτερικό δίκαιο δεν γεννά τον καπιταλισμό, συμβάλλει εντούτοις στην ειδικά νεότερη και σύγχρονη μορφή του, που –κατά τον Weber τουλάχιστον– δεν βασίζεται στην πολεμική κατάκτηση ή τη λαφυραγώγηση, αλλά στην ορθολογικά οργανωμένη κεφαλαιοκρατική επιχείρηση που οργανώνεται γύρω από υπολογισμούς. Σε μας σήμερα εναπόκειται η επανεξέταση αυτών των θέσεων και ο εντοπισμός πιθανών μεταβολών στις νομικές μορφές και διαδικασίες της εποχής μας, υπό το καθεστώς της δικής μας εμπειρίας.

Ροκανίζοντας τα κανονιστικά δεσμά του Λεβιάθαν: Ο λόγος περί εκκοσμίκευσης στον Carl Schmitt

Του Νίκου Τζανάκη - Παπαδάκη*

Καλλιτεχνική είναι η ψευδαίσθηση·
το ψεύδος είναι ανυπόφορο,
τόσο αισθητικά όσο και ηθικά.
Thomas Mann, *Meine Zeit*

Ως εκκοσμίκευση συχνά περιγράφεται μια από τις κεντρικές διαστάσεις της πολιτικής νεωτερικότητας: η αποδέσμευση του πολιτικού πεδίου από τη θρησκευτική δεσπόζουσα. Με αυτήν την αποδέσμευση εμφανίζεται μια νέα μορφή πολιτικής συγκρότησης, το κράτος, που αποκτώντας αμιγώς κοσμικό χαρακτήρα και καθήκοντα, εξοβελίζει την υπερβατικότητα

* Επίκουρος καθηγητής κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο.

¹ Th. Hobbes, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, Αθήνα: Γνώση, 2006, 283.

στον απροσπέλαστο χώρο της εσωτερικότητας, στην πίστη. Μια άλλη, εξίσου κεντρική διάσταση της πολιτικής νεωτερικότητας έγκειται στην κανονιστική δέσμευση του κράτους μέσω του δικαίου. Τούτες οι δύο διαστάσεις συνδέονται εμμενώς: η απελευθέρωση της πολιτικής εξουσίας από τις θρησκευτικές μορφές άσκησής της συνδυάστηκε με το αίτημα επαναθεμελίωσής της σε αρχές που δεν ανατρέχουν στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια της θρησκείας. Εάν η νεωτερικότητα, γκρεμίζοντας τον οίκο του Θεού απελευθέρωσε τον Λεβιάθαν, γέννησε ταυτόχρονα και τα κανονιστικά του χαλινάρια. Και αυτό κατέστη δυνατό μέσω της ανάπτυξης ενός δικαίου που οφείλει να ορίσει το σύνολο της άσκησης της πολιτικής εξουσίας και αξιώνει να θεμελιώνεται στον εαυτό του. Είτε στο χομπσιανό θεώρημα ότι οιαδήποτε υποχρέωση θεμελιώνεται μόνον σε εκούσιες πράξεις,¹ είτε στον Rousseau που αναγνωρίζει ως δίκαιο μόνον ό,τι συμφωνεί με την γενική βούληση,² είτε στον Hegel για τον οποίο το κρατικό δίκαιο παρουσιάζεται ως «πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας»,³ — σε όλες αυτές τις τόσο διαφορετικές μεταξύ

² J.-J. Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*, Αθήνα: Πόλις, 2004, 88.

³ G.W.F. Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse», στο G.W.F. Hegel, *Werke*, τόμ. 7, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1986, 406.

τους θεωρητικοποιήσεις η αποδέσμευση της πολιτικής από την θρησκεία επιτελείται ταυτόχρονα με την αυτοθεμελίωση του δικαίου, δηλαδή τη θεμελίωσή του στην έννοια της ελευθερίας.

Ακριβώς αυτήν την εγγεγραμμένη στο νεωτερικό δίκαιο αξίωση αυτοθεμελίωσης θέτει υπό αμφισβήτηση ο Carl Schmitt στο σύνολο του έργου του.⁴ Μια από τις στρατηγικές -ασφαλώς όχι η μοναδική- που μετέρχεται είναι η δική του εκδοχή του θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης: «Όλες οι καθοριστικές [prägnanten] έννοιες της νεότερης πολιτειολογίας είναι εκκοσμηκευμένες θεολογικές έννοιες.»⁵ Σύμφωνα με τον ισχυρισμό του Schmitt, το νεωτερικό δίκαιο παραμένει δέσμιον των εννοιολογικών σχημάτων της θεολογίας. Τούτο φαίνεται στο ότι οι κεντρικές πολιτειολογικές έννοιες της νεωτερικότητας είναι συγκροτημένες κατ' αναλογία προς τις θεολογικές αντιλήψεις περί της ύστατης αρχής και μάλιστα από

την περισσότερο ή λιγότερο δεδηλωμένη πίστη σε μια ύστατη αρχή. Η αμφισβήτηση του ιστορικού δικαιώματος του νεωτερικού δικαίου χρησιμοποιείται για την υπονόμηση της αξίωσης αυτοθεμελίωσής του, επί της οποίας και μόνον μπορεί να στηριχθεί η νομιμότητά του.

Έχει υποστηριχθεί πολλάκις από διαφορετικούς ερμηνευτές του σμιττιανού έργου ότι τα έργα του Schmitt και ιδίως η Πολιτική Θεολογία, κινούνται τόσο σε περιγραφικό όσο και σε πολιτικό-πολεμικό επίπεδο.⁶ Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσω να δείξω σε σχέση με την εκκοσμίκευση κάτι που έχει γενική εφαρμογή στα γραπτά του Schmitt: ότι η υποτιθέμενη περιγραφική διάσταση εισάγεται προκειμένου το αντικείμενο της περιγραφής να διαστραφεί και να απονομιμοποιηθεί σε τέτοιο βαθμό που να αφανισθεί από τον λόγο εκείνο που υποτίθεται ότι το περιγράφει.⁷ Πιο συγκεκριμένα: η έννοια της

⁴ Η θέση αυτή έχει υποστηριχθεί πολλάκις. Οι βασικές αποτυπώσεις της βρίσκονται στους I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus: Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Μόναχο: Fink, 1976· V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg*, Φρανκφούρτη: Campus Verlag, 1980· W. Scheuermann, *The End of Law. Carl Schmitt in the Twenty-First Century*, Λονδίνο: Rowman & Littlefield International, 2019.

⁵ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 10η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2015, 43.

⁶ Πρβλ. ενδεικτικά R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 2005, σ. 192· J.-F. Kervégan, *Was tun mit Carl Schmitt?*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2019, 105.

⁷ Για το ότι η πολιτική θεολογία και η θέση περί εκκοσμίκευσης δεν είναι απλώς και μόνον ένα επιστημονικό πρόγραμμα θεματοποίησης «της διαδικασίας μεταφοράς θεολογικών εννοιών στο κρατικό-νομικό πεδίο», όπως το θέλει ο E.-W. Böckenförde, βλ. E.-W. Böckenförde, «Politische Theorie und politische Theologie», στο J. Taubes (επιμ.), *Religionstheorie und politische Theologie*, τόμ. 1: *Der Fürst dieser Welt*, Μόναχο: Fink, 1983, 16–25, εδώ: 19. Ως

εκκοσμίκευσης στον Schmitt εισάγεται ως περιγραφική έννοια προκειμένου όχι να αναλυθούν οι διαδικασίες μετατόπισης από την θρησκευτική στην πολιτική-κοσμική δεσπόζουσα, αλλά, αντιθέτως, προκειμένου να αμφισβητηθεί η ουσία αυτής της μετάβασης. Ο σμιττιανός λόγος περί εκκοσμίκευσης αποσκοπεί στην αναίρεση της ίδιας της διαδικασίας εκκοσμίκευσης που είναι εγγεγραμμένη στο νεωτερικό δίκαιο.

Το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης του Schmitt συναπαρτίζεται από δύο κινήσεις. Η πρώτη συνίσταται στην ανάδειξη δομικών, όπως τις αποκαλεί, αναλογιών μεταξύ θεολογικού και νομικοπολιτικού σκέπτεσθαι. Αυτές εκφράζουν για τον Schmitt μια θεμελιώδη δομή -ως εκ τούτου τις αποκαλεί “δομικές” αναλογίες- η οποία είναι εγγεγραμμένη στις κεντρικές έννοιες της νομικοπολιτικής παράδοσης της νεωτερικότητας. Η δεύτερη κίνηση συνίσταται στην ερμηνεία της ιστορίας της πολιτικής

αντίθετη θέση πρβλ. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung von Politischer Theologie und politischer Philosophie*, 4η έκδ., Στουτγάρδη: Metzler, 2012, 269–299. Για μια σύντομη κριτική στον Meier, βλ. C.-H. Ladeur, «Carl Schmitt und die Unhintergebarkeit der politischen Theologie», *Politische Vierteljahresschrift* 37(4), Δεκέμβριος 1996, 665–686, εδώ: 668.

⁸ Εσφαλμένη θα ήταν η εντύπωση πως η σμιττιανή έννοια της εκκοσμίκευσης απαντά στις αντίστοιχες, λεπτομερείς επεξεργασίες του Max Weber, ο οποίος στην Κοινωνιολογία του δικαίου είχε περιγράψει διαδικασίες μετάβασης από

νεωτερικότητας ως απέλπιδα προσπάθεια απώθησης αυτής της πρωταρχικής και κοινής σε θεολογία και δίκαιο δομής.

Προκειμένου να γίνει αντιληπτό το σχήμα της εκκοσμίκευσης στον Schmitt οφείλει κανείς να ανατρέξει στην διαμάχη εντός της οποίας αυτό πρώτη φορά διατυπώθηκε.⁸ Η ανάδειξη και επεξεργασία των αναλογιών νομικού και θεολογικού σκέπτεσθαι δεν αποτελεί ανακάλυψη του Schmitt. Η ανασυγκρότηση των εν λόγω αναλογιών είχε λάβει, ήδη πριν από την έκδοση της *Πολιτικής Θεολογίας*, συστηματικό χαρακτήρα στο έργο του Hans Kelsen εντασσόμενη στην ευρύτερη κριτική του θεμελιωτή του κανονιστικού θετικισμού στην παραδοσιακή θεωρία δικαίου. Ιδωμένο από αυτήν την σκοπιά, το σμιττιανό θεώρημα περί εκκοσμίκευσης αποτελεί μια από τις απαντήσεις του Schmitt στον θετικιστή αντίπαλό του. Η αναδρομή στις σχετικές επεξεργασίες του Kelsen καθίσταται απαραίτητη για την κατανόηση του σμιττιανού

τον θεολογικό και μαγικό τρόπο σκέψης στις τυπικά ορθολογικές, νεωτερικές συλλήψεις περί δικαίου. Ωστόσο, μια πιο προσεκτική ματιά θα αναγνώριζε ότι τόσο η εκλεκτική αναφορά στους βεμπεριανούς τόπους όσο και στον ίδιο τον Weber είναι εν πολλοίς προσχηματική. Διότι, ενώ ο Weber με τον όρο εκκοσμίκευση αξιώνει να περιγράψει ιστορικές διαδικασίες μετάβασης, ο Schmitt ακολουθεί έναν εντελώς διαφορετικό στόχο: την ανάδειξη δομικών ταυτοτήτων θεολογικών και νεωτερικών νομικών εννοιών.

θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης, όχι μόνο επειδή ο Schmitt απαντά στον Kelsen, αλλά και επειδή οι κεντρικές νομικοπολιτικές θέσεις, που ο Schmitt επιχειρεί με θεώρημα περί εκκοσμίκευσης να καταστήσει προφανείς, αποτελούν εν πολλοίς την απλή αντιστροφή της κελσιανής κριτικής.⁹

Ως εκ τούτου θα πορευθώ με την εξής σειρά: πρώτον θα εξετάσω την κελσιανή κριτική στην «θεολογική μέθοδο» της πολιτειολογίας και στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται οι αναλογίες θεολογικών και νομικών εννοιών εντός της, αναδεικνύοντας τον στόχο και τον πολιτικό της πυρήνα. Υπό το φως αυτής της αναδρομής θα αναδείξω, δεύτερον, το ότι οι κεντρικές νομικοπολιτικές έννοιες που εισηγείται ο Schmitt στην *Πολιτική Θεολογία* συνιστούν, παραδόξως, την υιοθέτηση της κριτικής του Kelsen. Σε ένα τρίτο βήμα θα εξετάσω το πως ο

⁹ Με ελάχιστες εξαιρέσεις —βλ. R. Mehring, «Staatsrechtslehre, Rechtslehre, Verfassungslehre: Carl Schmitts Auseinandersetzung mit Hans Kelsen», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 80(2), 1994, 191–202, εδώ: 198–200· V. Neumann, «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt», *Der Staat* 47(2), 2008, 163–186· S. Baume, *Χανς Κέλσεν. Συνηγορία υπέρ της δημοκρατίας*, Αθήνα: Πόλις, 2016, 81–97— η σχετική ερευνητική βιβλιογραφία δεν έχει εκτιμήσει την εξάρτηση της σμιττιανής πολιτικής θεολογίας και της θέσης περί εκκοσμίκευσης από την κελσιανή κριτική στον δομικά θεολογικό τρόπο εννοιολόγησης της παραδοσιακής θεωρίας δικαίου. Οι κλασικές μελέτες της I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus*, ό.π., και του H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg*

σμιττιανός λόγος περί εκκοσμίκευσης είναι με τέτοιο τρόπο διατεταγμένος ώστε να καταστήσει προφανές και αποδεκτό αυτό που πρωτίτερα ο ίδιος έχει αρθρώσει ως πολιτικό πρόγραμμα υπονομεύοντας το νεωτερικό πολιτικό πλαίσιο συλλήβδην.

I. Η κριτική του Hans Kelsen στην θεολογική μέθοδο της θεωρίας δικαίου

Το θεωρητικό υπόβαθρο της διαμάχης περί της σχέσης θεολογίας και νεωτερικού δικαίου αποτελεί ο γερμανικός νομικός θετικισμός του 19ου αιώνα. Οι εισηγητές του εκκινούσαν ρητώς από τη θέση ότι η έννομη τάξη, νοούμενη ως το σύνολο των κανόνων και διαδικασιών του θετικού δικαίου, προϋποθέτει το κράτος ως μια δύναμη επέκεινα κανονιστικής δέσμευσης. Για τους παραδοσιακούς θετικιστές φιλοσόφους

der politischen Philosophie Carl Schmitts, 5η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2010, δεν την αναφέρουν καθόλου· το ίδιο ισχύει και για νεότερες μελέτες. Πρβλ. ενδεικτικά U. Halfass, *Das normative Nichts der Entscheidung. Eine Studie zum Dezisionismus in den frühen Schriften Carl Schmitts*, Inauguraldissertation, Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main, Φρανκφούρτη, 2010· W.A. Mühlhans, *Carl Schmitt. Die Weimarer Jahre. Eine werkanalytische Einführung*, Μπάντεν-Μπάντεν: Nomos, 2018. Ακόμη και ο H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, ό.π., για την ερμηνεία του οποίου η ιδέα της πολιτικής θεολογίας είναι κεντρική, δεν αναφέρεται στη σχέση της σμιττιανής πολιτικής θεολογίας με την κελσιανή κριτική στη νομική θεολογία

του δικαίου ήταν αυτονόητο πως το κράτος είναι διακριτό από το δίκαιο· εξίσου αυτονόητο ήταν ότι το κράτος προϋπάρχει του δικαίου και αποτελεί την πηγή του. Για τον Carl Friedrich von Gerber, η «κρατική εξουσία» (Staatsgewalt) «δεν βασίζεται σε έναν αυθαίρετο ορισμό και μια ανώτερη δημιουργία», αλλά είναι «μια φυσική δύναμη» που ενυπάρχει «πρωταρχικά στο ίδιο το κράτος». ¹⁰ Για τον Paul Laband, η κυριαρχία του κράτους προηγείται του δικαίου και του συντάγματος: «[Δ]εν υπάρχει καμιά ανώτερη βούληση εντός του κράτους από αυτήν του κυρίαρχου και σε αυτήν την βούληση είναι ριζωμένη με τον ίδιο τρόπο η δεσμευτική ισχύς του συντάγματος όπως και των νόμων». ¹¹ Τούτη τη θέση την κληρονομεί και ο μεγάλος συνταγματολόγος Georg Jellinek ο οποίος ορίζει το κράτος ως «ένωση εξοπλισμένη με πρωταρχική ισχύ κυριαρχίας»¹². Ως αυτή η ένωση, το κράτος «ήταν πάντοτε κάτι πραγματικό [Faktisches], στο οποίο, αφού σταθεροποιήθηκε, προστέθηκαν η συνήθεια και το δίκαιο ως δυναμικοί παράγοντες που αναδημιούργησαν το δεδομένο σε δέον-γενέσθαι»¹³. Εν ολίγοις, ο κλασικός θετικισμός του 19ου αιώνα εκκινούσε από τη θέση ότι

υφίστανται δύο όντα, το κράτος ως προδικαϊκό φαινόμενο και το θετικό δίκαιο, και ότι το εξωνομικό κράτος είναι η πηγή του δικαίου· το τελευταίο νοείται ως έκφραση της κρατικής βούλησης, της πρωταρχικής κυρίαρχης ισχύος του κράτους.

Ο νομικός θετικισμός του Hans Kelsen, τον οποίο ο ίδιος διαχωρίζει ρητώς από τους προπάτορες του ρεύματος αυτού, ονομάζοντάς τον ενίοτε «κριτικό θετικισμό»¹⁴, επιχειρεί να προσβάλλει ακριβώς αυτή τη θέση. Διότι όλες οι θεωρίες που υποστηρίζουν τη διαφορά κράτους και δικαίου περιέρχονται αναπόδραστα σε μια θεμελιώδη αντίφαση: καταλήγουν ρητά ή άρρητα στην προτεραιότητα του μετανομικού κράτους έναντι της ιδιονομίας του θετικού δικαίου, ενώ ταυτόχρονα χρησιμοποιούν, προκειμένου να ορίσουν το κράτος, καθαρά νομικές έννοιες.

Ακριβώς αυτήν την κριτική ο Kelsen την μεταγράφει στον ορίζοντα της σχέσης δικαίου και θεολογίας. Στο τελευταίο μέρος του έργου του, *Η κοινωνιολογική και η νομική έννοια του κράτους* (1922) με τίτλο “Κράτος και Δίκαιο. Θεός και Φύση”, ο Kelsen

¹⁰ C.F. von Gerber, *Grundzüge des Deutschen Staatsrechts*, 3η έκδ., Λειψία: Verlag von Bernhard Tauchnitz, 1880, 20–21.

¹¹ P. Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, τόμ. 2, Τύμπινγκεν: Verlag Laupp, 1878, 38.

¹² G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 3η έκδ., Βερολίνο: Verlag von Otto Häring, 1914, 180–181.

¹³ Στο ίδιο, 268–269.

¹⁴ H. Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts und des Rechtspositivismus*, Σαρλότενμπουργκ: Verlag Rolf Heise, 1928, 67.

κατηγορεί το κυρίαρχο θετικιστικό δόγμα για νομική ή «κρατική θεολογία»¹⁵, δηλαδή για τη σιωπηρή υιοθέτηση της λεγόμενης «θεολογικής μεθόδου». ¹⁶ Για τον Kelsen, η κυρίαρχη νομική σκέψη είναι όντως συγκροτημένη κατ' αναλογία προς τις έννοιες και τις μεθόδους της θεολογίας, πράγμα που φαίνεται στο γεγονός ότι καταλήγει σε δομικά ανάλογα προβλήματα με αυτά τα οποία αντιμετωπίζει η θεολογία.

Η «θεολογική μέθοδος», από την οποία πηγάζουν κατά Kelsen οι εν λόγω αναλογίες, συνίσταται στην «διπλή υποστασιοποίηση»¹⁷ του αντικειμένου. Διπλή υποστασιοποίηση του αντικειμένου, σημαίνει ότι θεολογία και νομική επιστήμη πρώτα αναδιπλασιάζουν το εμπειρικό αντικείμενο στον εαυτό του και σε μια υπόσταση έξω από αυτό και έπειτα αναγνωρίζουν σε αυτήν την υπόσταση μια υψηλότερη ποιότητα ή δύναμη σε σχέση με το εμπειρικό αντικείμενο. Έτσι, η κυρίαρχη νομική σκέψη αναδιπλασιάζει το δίκαιο σε κράτος και δίκαιο, όπως η θεολογία αναδιπλασιάζει τον κόσμο σε κόσμο και Θεό. Και όπως θεολογικά ο κόσμος θεωρείται δημιούργημα της θείας

βούλησης, έτσι η παραδοσιακή θεωρία δικαίου θεωρεί το δίκαιο ως δημιούργημα της κρατικής βούλησης. Έχοντας αναδιπλασιάσει με αυτόν τον τρόπο το αντικείμενο, η θεολογία αποδίδει στον Θεό μια διαφορετική και ανώτερη ποιότητα απ' ό,τι στο πραγματικό της αντικείμενο: ο Θεός νοείται ως άπειρη, ενώ ο κόσμος ως περατή υπόσταση. Κατ' αναλογία, η «νομική θεολογία» θέτει το «κράτος ως υπερβατικό αρχιτέκτονα του δικαίου, αντί να εννοήσει το δίκαιο ως ενιαίο σύστημα που αλλάζει σύμφωνα με εμμενείς νόμους και λειτουργεί αυτόνομα. Μέσω αυτής της παράστασης ενός μετανομικού κράτους, το οποίο ωστόσο αποτελεί ύψιστη νομική δύναμη, υπονομεύεται η κυριαρχία του καθαρού, θετού δικαίου και η νομική πραγματικότητα καθίσταται απόρροια μιας ανθρωπόμορφης, αλλά απείρως ανώτερης των ανθρώπων βούλησης.»¹⁸

Στην Πολιτική Θεολογία, ο Schmitt υποβιβάζει την κελσιανή κριτική στη νομική ή κρατική θεολογία σε μια ρητορική τεχνική απονομιμοποίησης του αντιπάλου: «Σε μια θετικιστική εποχή, αποδίδει κανείς στον επιστημονικό του αντίπαλο με ευκολία

¹⁵ H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2η έκδ., Τύμπινγκεν: Mohr, 1928, 248.

¹⁶ Στο ίδιο, 247–252.

¹⁷ Στο ίδιο, 215

¹⁸ Στο ίδιο, 210. Το ίδιο σκεπτικό εκφράζεται στη Γενική θεωρία του κράτους του 1925: «Δεν είναι μόνον ότι η έννομη τάξη ως το σύστημα των ισχύοντων

κανόνων αναδιπλασιάζεται προσωποποιούμενο και συμπυκνώνεται σε ένα κρατικό πρόσωπο διάφορο του δικαίου, αλλά και η ίδια η αποτελεσματικότητα των παραστάσεων περί κανόνων δικαίου υποστασιοποιείται σε μια δύναμη, στο κράτος ως ισχύς, και αμφότεροι οι αναδιπλασιασμοί συγχέονται μεταξύ τους». Βλ. H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2019, 195.

την κατηγορία ότι κάνει θεολογία ή μεταφυσική.»¹⁹ Όμως, το πραγματικό νόημα της μετεγγραφής της κριτικής στην παραδοσιακή θετικιστική θεωρία δικαίου στον ορίζοντα της κριτικής επισκόπησης των αναλογιών θεολογικού και νομικού σκέπτεσθαι υπερβαίνει στον Kelsen την απλή λειτουργία ρητορικής υπονόμησης των αντιπάλων θεωριών. Διότι για τον Kelsen μόνον μέσω αυτής της κριτικής χρήσης της αναλογίας θεολογίας και δικαίου καθίσταται εμφανής η εσώτερη προβληματική της ίδιας της θεωρίας δικαίου.

Όπως γράφει στην *Γενική θεωρία του κράτους* (1925), «[ο] κριτικός φωτισμός της θεολογίας θα πρέπει να ανακλασθεί στην θεωρία του κράτους, της οποίας τα προβλήματα αποκαλύπτονται πλήρως μόνο υπό αυτό το φως.»²⁰ Η αναφορά του Kelsen στον «κριτικό φωτισμό της θεολογίας» δεν αποτελεί απλώς καλλωπιστικό σχήμα λόγου, αλλά αναφέρεται σε κάτι πολύ συγκεκριμένο: στην μέθοδο της κριτικής της θρησκείας του Ludwig Feuerbach, την οποία ο Kelsen σε προηγούμενα κείμενά του ρητώς μεταχειρίζεται.²¹ Όπως κατά τον Feuerbach η θρησκευτική συνείδηση θέτει τον Θεό ως μια υπόσταση επέκεινα των ανθρώπινων κατηγορημάτων που κατά τα άλλα

χρησιμοποιεί για να τον περιγράψει, έτσι και για τον Kelsen η κυρίαρχη, παραδοσιακή νομική σκέψη νοεί το κράτος ως υπόσταση επέκεινα των νομικών κατηγορημάτων που μεταχειρίζεται προκειμένου να το προσδιορίσει. Και όπως στον Feuerbach η θρησκευτική συνείδηση δεν μπορεί να αποδώσει στον Θεό παρά μόνον ανθρώπινα κατηγορήματα, έτσι και για τον Kelsen η παραδοσιακή θετικιστική θεωρία δικαίου δεν έχει άλλον τρόπο να μιλήσει για το κράτος παρά μόνον μέσω νομικών εννοιών. Αποδίδοντας στο κράτος νομικά κατηγορήματα αφενός και υποστηρίζοντας ταυτόχρονα την πρωτογενή εξωνομική του υπόσταση, η κυρίαρχη θεωρία δικαίου υποπίπτει κατά Kelsen σε άλυτες αντιφάσεις, που είναι δομικά ανάλογες με τις αντιφάσεις που ο Feuerbach είχε διαγνώσει στην θεολογία.

Η όλη κελσιανή κριτική στην παραδοσιακή νομική θεωρία συνίσταται κατ' ουσίαν, όπως και η κριτική της θρησκείας στον Feuerbach, στην διαπίστωση της αντιστροφής της πραγματικής σχέσης υποκειμένου και κατηγορήματος (της κρίσης). Τόσο η θεολογία όσο και η θεωρία δικαίου αποδίδουν εμμενή κατηγορήματα στο υποκείμενο (τον Θεό και το κράτος

¹⁹ C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 45.

²⁰ H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, ό.π., 196.

²¹ Βλ. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 237, 246, 248, 249, 251· H. Kelsen, «Gott und Staat», *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur* 11, 1923, 261–284, εδώ: 265, 269

αντίστοιχα), το οποίο την ίδια στιγμή το παριστούν ως μια υπόσταση υπερβατική των κατηγορημάτων αυτών· ως εκ τούτου αμφοτέρως περιέρχονται σε ανεπίλυτες αντιφάσεις, ακριβώς επειδή για τον αναγνώστη του Feuerbach, Kelsen, το υποκείμενο (της κρίσης) δεν είναι τίποτε άλλο παρά το σύνολο των κατηγορημάτων του.²² Μόνο υπό την προϋπόθεση αυτής της θεμελιώδους πρότασης είναι ο Feuerbach σε θέση να ασκήσει την κριτική της θρησκείας σε αυτήν την μορφή και μόνον υπ' αυτήν την προϋπόθεση μπορεί ο Kelsen να εντοπίσει τα άλυτα προβλήματα που κατατράχουν μια νομική σκέψη που δεσμεύεται μεν στα αιτήματα ορθολογικής σύλληψης του αντικείμενου “δίκαιο”, ενώ παραμένει προσηλωμένη σε μια μετανομική, υποστασιακή έννοια κράτους.

Δέσμια της αντιστροφής της σχέσης υποκειμένου κατηγορήματος, η νομική θεολογία πρέπει, κατ' αναλογίαν προς την καθαυτό θεολογία, να υποστηρίξει δύο αντιφατικές

²² «Το τι είναι το υποκείμενο βρίσκεται μόνο στο κατηγορημα· το κατηγορημα είναι η αλήθεια του υποκειμένου· το υποκείμενο είναι απλώς το προσωποποιημένο, το υπάρχον κατηγορημα. Υποκείμενο και κατηγορημα διαφέρουν μόνο όπως η ύπαρξη και το ον.» Βλ. L. Feuerbach, *Η ουσία του Χριστιανισμού. Η ουσία της θρησκείας*, Αθήνα: ΚΨΜ, 2012, 53

²³ Αυτή είναι η ουσία της κριτικής του Kelsen στο θεώρημα του Jellinek περί αυτοδέσμευσης του κράτους στο δίκαιό του (*Selbstverpflichtungslehre*). Βλ. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 226–230.

μεταξύ τους προτάσεις. Πρώτον, πρέπει να αναγνωρίσει στο θετικό δίκαιο την έκφραση της κρατικής βούλησης, πράγμα που συνεπάγεται την δέσμευση και υπαγωγή της κρατικής δραστηριότητας στις ρυθμίσεις του θετικού δικαίου, όπως η χριστιανική θεολογία ενανθρωπίζει τον Θεό Πατέρα στον Θεό Υιό.²³ Ταυτόχρονα, όμως, πρέπει να διατηρήσει την διαφορά και την ανωτερότητα του κράτους σε σχέση με το δίκαιο, όπως και η θεολογία οφείλει να διατηρήσει την διαφορά Θεού και κόσμου. Και όπως η θεολογία οδηγείται, έτσι, στην έννοια του θαύματος, δηλαδή της θείας διάρρηξης των νόμων που κυβερνούν τον κόσμο, έτσι και η “νομική θεολογία” οδηγείται αναπόφευκτα στην υπόθεση ενός νομικού θαύματος: δηλαδή στην έννοια μιας κρατικής πράξης που συνίσταται στην κατά βούληση άρση των κανόνων του θετικού δικαίου, στην αναστολή της έννομης τάξης, εν όψει μιας κατάστασης που απειλεί το κρατικό συμφέρον ή την υπόσταση του κράτους.²⁴

²⁴ «Η πράξη που θεωρείται πράξη του κράτους, αν και παράνομη, πράγματι εξωνομική, αφού δεν ορίζεται ή δεν μπορεί να οριστεί από κανέναν νομικό κανόνα, η οποία επομένως δεν μπορεί να αναχθεί στην ενότητα βάσει της έννομης τάξης, δεν μπορεί να αποδοθεί στο κράτος ως νομικό πρόσωπο, δεν μπορεί να νοηθεί νομικά, αλλά ορίζεται βάσει μιας άλλης, υπερνομικής ή εξωνομικής τάξης, της τάξης της κρατικής βούλησης ως μετανομικού φαινομένου ισχύος, αποτελεί το νομικό θαύμα». Βλ. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 246–247. Πρβλ. H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, ό.π., 203–204.

Την λύση των άλυτων αντιφάσεων, στις οποίες περιέρχεται λόγω του θεολογικού τρόπου σκέψης η παραδοσιακή θεωρία δικαίου, ο Kelsen την βλέπει στην διατύπωση μιας καθαρής θεωρίας του θετού δικαίου, το πρώτιστο καθήκον της οποίας θα ήταν η απορρόφηση του υποστασιοποιημένου και υπερβατικού υποκειμένου από τα εμμενή του κατηγορήματα, ή αλλιώς η απορρόφηση της μετανομικής έννοιας του κράτους από τους προσδιορισμούς του θετού δικαίου. Μόνον μια θεωρία, απαλλαγμένη από τον δυϊσμό κράτους και δικαίου, θα απάλλασσε την θεωρία δικαίου από την δομικά θεολογική αναδρομή σε μια έξωθεν αρχή. Αυτός ήταν ο τρόπος του Kelsen, να πραγματώσει το αίτημα του νεωτερικού δικαίου να θεμελιώνεται στον εαυτό του.

Θα ήταν λάθος να θεωρηθεί ότι ο Kelsen περιορίζει την κριτική στην νομική ή κρατική θεολογία στο επίπεδο γνωσιοθεωρητικών και μεθοδολογικών ζητημάτων. Η κριτική αυτή έχει τόσο πολιτικά κίνητρα όσο και πολιτικές απολήξεις, τις οποίες ο ίδιος ο Kelsen, για λόγους η αναφορά και μόνον στους οποίους θα υπερέβαινε την θεματική αυτού του άρθρου μόνον εν μέρει ομολογεί. Και ήταν αυτές οι πολιτικές προθέσεις

και αυτά τα πολιτικά αποτελέσματα, τα οποία ο Schmitt επιχείρησε να αναιρέσει με την θέση του περί εκκοσμίκευσης.

Σε ένα γνωστό άρθρο του, που δημοσιεύεται σχεδόν ταυτόχρονα με την Πολιτική Θεολογία του Schmitt, με τίτλο Θεός και Κράτος, ο Kelsen επανεγγράφει τις αναλογίες μεταξύ θεολογικής και νομικής σκέψης στον ορίζοντα της κοινωνικής ψυχολογίας, αποκαλύπτοντας με αυτόν τον τρόπο, εναργέστερα από ό,τι αλλού, την πολιτική πρόθεση της κριτικής του στην νομική θεολογία. Η τάση διπλής υποστασιοποίησης του δικαίου δεν αφορά σε αυτό το κείμενο πρωτίστως ζητήματα μεθοδολογίας, αλλά ανάγεται στην δομή του ίδιου του κοινωνικού βιώματος. Στην τάση θεολογίας και νομικής επιστήμης να υποστασιοποιούν τα αντικείμενά τους, αντιστοιχεί η βαθύτερη δομή της κοινωνικής εμπειρίας.

Στο Θεός και Κράτος, ο Kelsen ορίζει το κοινωνικό βίωμα ως το αίσθημα εξάρτησης και υποταγής του μεμονωμένου ατόμου στην κοινωνία. Σε αυτό το βίωμα υποταγής αντιστοιχεί «αναγκαία η συμπληρωματική παράσταση μιας αυθεντίας που ιδρύει την κοινωνική αλληλεξάρτηση, την υποχρέωση ή τον κοινωνικό δεσμό».²⁵ Ο κοινωνικός δεσμός, που αναμφισβήτητα αποτελεί προϊόν της ανθρώπινης πράξης, αναδιπλασιάζεται

²⁵ H. Kelsen, «Gott und Staat», ό.π., 261.

στην παράσταση μιας έξωθεν αυθεντίας που τον ιδρύει και βρίσκεται επέκεινα αυτού. Ως αυτή η έξωθεν αυθεντία, η κοινωνία «εγκαθιδρύεται στην συνείδηση των ατόμων».²⁶ Αυτή η υποστασιοποίηση του κοινωνικού δεσμού στην εικόνα μιας έξωθεν αυθεντίας θεμελιώνει την ταυτότητα κοινωνικού και θρησκευτικού βιώματος. «Διότι» —όπως γράφει ο Kelsen— «η κοινότητα που διαμεσολαβείται μέσω της παράστασης του Θεού είναι η κοινωνία και στην υπερατομική και κανονιστικώς δεσμευτική αυθεντία που ορθώνεται απέναντι στο άτομο εύκολα αναγνωρίζει κανείς τον Θεό των εντολών και των απαγορεύσεων. Την ουσία του θρησκευτικού βιώματος αποτελεί ένα κοινωνικό στοιχείο, την ουσία του κοινωνικού ένα θρησκευτικό στοιχείο.»²⁷ Εδώ, ο Kelsen ανάγει σε αυτήν την ταυτότητα θρησκευτικού και κοινωνικού βιώματος τις αναλογίες μεταξύ θεολογίας και κυρίαρχης νομικής σκέψης. «Δοθείσης αυτής της αντικειμενικής συνθήκης δεν είναι απορίας άξιο, ότι η θεωρία του κράτους, αυτού του πιο ολοκληρωμένου κοινωνικού δημιουργήματος, παρουσιάζει [...] ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτες ομολογίες με την θεωρία περί Θεού, την θεολογία.»²⁸

²⁶ Στο ίδιο, 262.

²⁷ Στο ίδιο, 264.

Από την σκοπιά αυτής της αντίληψης περί κοινωνικού δεσμού, η κελσιανή θεωρία αποκαλύπτει την πολιτική της στόχευσης: ταυτίζοντας κράτος και δίκαιο, αναγνωρίζοντας ως κράτος μόνον ό,τι μπορεί να περιγραφεί με βάση το θετό δίκαιο, ανασυγκροτώντας δηλαδή την ιδιονομία και αυτονομία των κοινωνικών κανόνων ως τέτοιων, αντιπαλεύει την εγγενή στους κοινωνικούς θεσμούς τάση να υποστασιοποιούνται και να παρίστανται ως μορφώματα επέκεινα του συνειδητού ελέγχου και της ανθρώπινης πράξης. Το αίτημα απαλλαγής της θεωρίας δικαίου από την θεολογική μέθοδο δεν έγκειται μόνο στην κάθαρση της τελευταίας από μη επιστημονικά στοιχεία, αλλά διαμεσολαβεί την άρση της εγγεγραμμένης στο Κοινωνικό υποστασιοποίησης. Περιγράφοντας τις κοινωνικές σχέσεις με όρους του αυτόνομου, θετού δικαίου, αποσκοπεί στο να τις καταστήσει αναγνώσιμες ως θεσμούς που θα μπορούσαν (και θα όφειλαν) να είχαν τεθεί συνειδητά.

Σε σχέση με την μετανομική, δομικά θεολογική έννοια του κράτους, τούτο θα σήμαινε ότι η καθαρή θεωρία δικαίου αρνείται να νομιμοποιήσει θεσμούς που δεν αξιώνουν να περιγραφούν με όρους του θετού δικαίου, δηλαδή με όρους

²⁸ Στο ίδιο, 269.

συνειδητής και έλλογης ανθρώπινης θέσης. Κάτι από αυτόν τον εν μέρει κρυμμένο πολιτικό πυρήνα της κριτικής του στην νομική θεολογία υποδεικνύει ο Kelsen, όταν, στο τέλος του άρθρου του γράφει: η καθαρή θεωρία του δικαίου «εξαλείφει την ιδέα, ότι το κράτος αποτελεί τάχα μια απόλυτη πραγματικότητα, που παρουσιάζεται στο άτομο μοιραία ως κάτι απολύτως δεδομένο και ανεξάρτητο από αυτό. Διδάσκοντας την κατανόηση του κράτους ως της απλής έννομης τάξης, κάνει το άτομο να συνειδητοποιήσει, ότι αυτό το κράτος είναι ανθρώπινο τεχνούργημα [...]». Συμπληρώνει δε, ότι η καθαρή θεωρία του δικαίου, μη αναγνωρίζοντας στο κράτος καμία υπερβατική υπόσταση επέκεινα του θετικού δικαίου, «παραμερίζει ένα από τα πολιτικώς αποτελεσματικότερα εμπόδια το οποίο ανέκαθεν ετίθετο στο δρόμο μιας μεταρρύθμισης του κράτους προς το συμφέρον των υποτελών.»²⁹

Κλείνοντας αυτήν την σύντομη αναδρομή στον Κέλσεν οφείλουν να επισημανθούν, εν είδει σύνοψης, τα ακόλουθα: ο Kelsen χρησιμοποιεί εκτεταμένα το μοντέλο της αναλογίας μεταξύ χριστιανικής θεολογίας και θεωρίας δικαίου, όχι όμως με

²⁹ Στο ίδιο, 283.

σκοπό να δείξει την ταυτότητα στην εννοιολόγηση, αλλά, αντιθέτως προκειμένου να αναδείξει την κοινή σε αμφοτέρους αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος. Με άλλα λόγια, η αναλογία χρησιμοποιείται προκειμένου να αναδειχθεί μια αντίφαση στον τρόπο σκέψης της παραδοσιακής θεωρίας δικαίου που είχε ήδη εντοπισθεί στην θεολογία από την φουέερμπαχσιανή κριτική της θρησκευτικής συνείδησης. Η κελσιανή κριτική αποσκοπεί στην άρση αυτού του δομικώς θεολογικού τρόπου σκέψης στον ορίζοντα μιας θεωρίας δικαίου για την οποία -ανεξαρτήτως του εάν το παραδέχεται ή όχι- δίκαιο είναι μόνον αυτό που μπορεί να καταστεί προσβάσιμο στον ανθρώπινο λόγο, επειδή αποτελεί (ή μπορεί να διατυπωθεί ως) προϊόν συνειδητής ανθρώπινης θέσης. Έτσι, παρότι ο ίδιος ο Kelsen δεν διαθέτει μια θεωρία εκκοσμίκευσης, η ίδια του η θεωρία δικαίου μπορεί να ιδωθεί ως εγχείρημα εκκοσμίκευσης, ήτοι αποϋπαστασιοποίησης των νομικών εννοιών ή, όπως το είχε εκφράσει ο Franz Neumann, «απομάγευσης του δικαίου».³⁰

³⁰ F.L. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1980, 85.

II. Η σμιττιανή οικειοποίηση της κελσιανής κριτικής

Κανένας από τους συγκαρινούς του Kelsen φιλοσόφους του δικαίου δεν θα υιοθετούσε ως αυτοχαρακτηρισμό την κελσιανή κατηγορία περί νομικής ή κρατικής θεολογίας. Κανένας δεν θα ταυτιζόταν με το επίθετο του νομικού θεολόγου. Όσο και αν επέμεναν στο μετα- ή εξωνομικό status του κράτους, όσο και να ήθελαν να διαφυλάξουν μια έννοια μη θετικοποιήσιμου κρατικού συμφέροντος ή βούλησης, παρέμεναν δεσμευμένοι στο αίτημα ορθολογικότητας που συνοδεύει την έννοια του θετού δικαίου της νεωτερικότητας· και για αυτούς το δίκαιο όφειλε να νοηθεί ορθολογικά, δηλαδή να αποτελέσει αντικείμενο επιστήμης, απαλλαγμένο ει δυνατόν από αντιφάσεις και μεθοδολογικούς συγκρητισμούς.

Ο Carl Schmitt, αντιθέτως, ήταν ο μόνος που διεκδίκησε ως τίτλο τιμής την κατηγορία περί νομικής θεολογίας,³¹ την οποία ο Kelsen απηύθυνε στον θετικισμό του Kaiserreich. Με αυτόν τον

³¹ Ενδεικτικά αναφέρω τον αυτοχαρακτηρισμό του ως «θεολόγου της νομικής επιστήμης» σε μια μόνον κατ' επίφαση προσωπική σημείωση στο Glossarium. Βλ. C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Βερολίνο: Duncker & Humblot, 1991, 23.

³² Βλ. V. Neumann, «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument», ό.π., 184–186. Πρβλ. την άποψη του V. Neumann ότι ο θετικισμός του Kaiserreich δεν ήταν δημοκρατικός, αλλά, αντιθέτως, επιχειρούσε, διατηρώντας τη μετανομική έννοια του κράτους, να αποκλείσει τα

τρόπο ο Schmitt υπερασπίστηκε τον συντηρητικό πολιτικό πυρήνα του παραδοσιακού νομικού θετικισμού,³² καταβάλλοντας ένα τίμημα που είναι υψηλό μόνον για εκείνους που ενδιαφέρονται για την διάσωση ή και επέκταση του ορθολογικού πυρήνα της πολιτικής νεωτερικότητας. Το ότι ονομάζει το αποφασιοκρατικό του μανιφέστο *Πολιτική Θεολογία* δεν αποτελεί τόσο αναφορά στην *theologia civilis*, η οποία κατά τον Αυγουστίνο αποτελεί την λατρεία των πολιτικών θεών του παγανισμού,³³ όσο οικειοποίηση της κατηγορίας του αντιπάλου - με αντιστροφή του πρόσημου. Η κατανόηση της λειτουργίας του θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης στον Schmitt συναρτάται άμεσα με το γεγονός ότι οι θεμελιώδεις θέσεις του περί κρατικής κυριαρχίας και της μορφής δικαίου αποτελούν επακριβώς την υιοθέτηση αυτού απέναντι στο οποίο ο Kelsen είχε στήσει την κριτική του.

προερχόμενα από τη σοσιαλδημοκρατία αιτήματα της εργατικής τάξης. Βλ. V. Neumann, «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument», ό.π., 169. Την αντίθετη θέση εκφράζει ο P. von Oertzen, *Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus. Eine wissenssoziologische Studie über die Entstehung des formalistischen Positivismus in der deutschen Staatsrechtswissenschaft* (1953), Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1974, 181, 322.

³³ Πρβλ. J.-F. Kervégan, *Was tun mit Carl Schmitt?*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2019, 102.

Πράγματι ο πασίγνωστος σμιττιανός ορισμός της κυριαρχίας («Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης») ³⁴ μπορεί να διαβαστεί ως εκδίπλωση δύο αναλογιών που ο Kelsen είχε ήδη τοποθετήσει στο επίκεντρο της κριτικής του στην «θεολογική μέθοδο» του παραδοσιακού νομικού θετικισμού: την αναλογία μεταξύ της σχέσης θεού-κόσμου και της σχέσης κράτους-θετού δικαίου αφενός και αυτήν μεταξύ θαύματος και κατάστασης εκτάκτου ανάγκης αφετέρου.

«Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης έχει για την νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για την θεολογία.»³⁵ Η εν λόγω αναλογία στηρίζεται στο ότι τόσο το θαύμα όσο και η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης αναστέλλουν μια κάποια έννοια νόμου. Θαύμα είναι η αναστολή των φυσικών νόμων από τον Θεό· «νομικό θαύμα»³⁶ είναι και η αναστολή των κανόνων του θετού δικαίου από τον κυρίαρχο. Και όπως το θαύμα δεν συνίσταται απλώς και μόνον στην ρήξη της φυσικής νομοτέλειας, αλλά αποκαλύπτει ταυτόχρονα την υπερβατικότητα του θεού εντός της κτίσης που δημιούργησε,

έτσι και κατά την εξαιρετική περίπτωση, η «ύπαρξη του κράτους [...] διατηρεί μια αδιαμφισβήτητη ανωτερότητα επί της ισχύος του κανόνα δικαίου.» ³⁷ Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης αναδεικνύει το κράτος ως υπερβατική του θετού δικαίου υπόσταση, ενώ η ύπαρξη της πρόβλεψης περί κατάστασης εκτάκτου ανάγκης στα νεωτερικά συντάγματα ερμηνεύεται από τον Schmitt, ως εκ τούτου, ως ένδειξη της ανομολόγητης διατήρησης του υπερβατικού καθεστώτος του κράτους έναντι του θετού δικαίου. «Στην εξαιρετική περίπτωση [Ausnahmefall] το κράτος αναστέλλει το δίκαιο, δυνάμει, όπως λέγεται, ενός δικαιώματος αυτοσυντήρησης.»³⁸ Υπ' αυτήν την οπτική, το κράτος εμφανίζεται ως μια τάξη πραγμάτων (Ordnung) διάφορη και ανώτερη αυτής του δικαίου (Recht).³⁹ Ακολουθως, το θετό δίκαιο παρουσιάζεται σαν τεθειμένο όχι από την έλλογη ανθρώπινη πράξη, αλλά από τον κυρίαρχο που προσωποποιεί την υπερβατική υπόσταση του κράτους. Το θετό δίκαιο δεν είναι

³⁴ C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 13.

³⁵ Στο ίδιο, 43.

³⁶ H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 247.

³⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 18.

³⁸ Στο ίδιο, 18–19.

³⁹ «Τα δύο στοιχεία της έννοιας “έννομη τάξη” έρχονται εδώ αντιμέτωπα και αποδεικνύουν την εννοιολογική τους αυτοτέλεια.» Στο ίδιο, 19.

τίποτε άλλο από την μορφή που κάθε φορά παίρνει αυτή η υπόσταση ή αλλιώς: «υποστασική[] μορφή[]».⁴⁰

Όταν ο Schmitt απομειώνει το περιεχόμενο της έννοιας της κυριαρχίας, στο «ζήτημα του υποκειμένου της κυριαρχίας»⁴¹ - στο ερώτημα *quis iudicabit?*- και την ορίζει μέσω της παραπομπής στην εξαιρετική περίπτωση, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να συγκροτεί την έννοια της κυριαρχίας κατ' αναλογίαν προς την θεϊστική αντίληψη περί θεού. Όπως ο θεός του θεϊσμού διατρανώνει την υπερβατικότητά του απέναντι στην κτίση, δείχνοντας, μέσω του θαύματος, ότι δεν υπόκειται στις νομοτέλειές της, έτσι και το υποκείμενο της κυριαρχίας, ο κυρίαρχος, αποδεσμευόμενος από τα κανονιστικά δεσμά του θετού δικαίου, αποδεικνύει την υπερβατικότητα της κρατικής υπόστασης που διατείνεται ότι προσωποποιεί. Η αναλογία θαύματος και κατάστασης εκτάκτου ανάγκης οδηγεί, με άλλα λόγια, αυτόματα στην βασική αναλογία θεού και κράτους. Η συνέπεια είναι προφανής: ο Schmitt καλεί στην αποδοχή μιας άνωθεν αυθεντίας που προσωποποιεί το κράτος και δεν υπόκειται στις δεσμεύσεις του θετού δικαίου, όπως ένας πιστός θα αποδεχόταν την εξ αποκαλύψεως αλήθεια (ή εντολή) του

⁴⁰ Στο ίδιο, 31. Τούτου δοθέντος, μου φαίνεται άστοχη μια ανακατασκευή του όρου «υποστασική μορφή» με αναδρομή στον Θωμά Ακινάτη και στον Αριστοτέλη, όπως αυτή που επιχείρησε προσφάτως ο J. Heller, *Mensch und*

Κυρίου. Εάν λάβει κανείς υπόψιν την κελσιανή επεξεργασία των αναλογιών νομικού και θεολογικού σκέπτεσθαι, ο σμιττιανός ορισμός της κυριαρχίας και ο ορισμός του δικαίου ως «υποστασιακής μορφής» παρουσιάζονται ως άνευ όρων υιοθέτηση της θέσης απέναντι στην οποία ο Kelsen διατύπωσε την κριτική του.

Τούτου δοθέντος, φαίνεται ως εάν ο Schmitt να μην παρατηρεί ότι υιοθετώντας την μετανομική, υποστασιακή έννοια κράτους και παρουσιάζοντας το θετό δίκαιο ως απόρροιά του -ως υποστασιακή μορφή-, καθιστά εαυτόν έκθετο στα βέλη της κελσιανής κριτικής περί νομικής θεολογίας. Εύκολα θα μπορούσε ο Kelsen να του αντιτείνει πως η συγκρότηση μιας νομικής έννοιας, και μάλιστα της ύστατης έννοιας του κρατικού δικαίου, ως υπερβατικής του ίδιου του δικαίου αποτελεί αντίφαση εν τοις όροις· εύκολα θα μπορούσε να καταδείξει ότι η πρόσδεση του ορισμού της νομικής έννοιας της κυριαρχίας στην νομικά εξ ορισμού ασύλληπτη εξαιρετική περίπτωση παραπέμπει την διαμόρφωση του δικαίου σε μια καθαρή πολιτική της ισχύος· εύκολα, τέλος, θα μπορούσε να τον κατηγορήσει για την πιο ακραία υιοθέτηση της “θεολογικής

Maßnahme. Zur Dialektik von Ausnahmezustand und Menschenrechten, Βάιλερσβιστ: Velbrück Wissenschaft, 2018, 104–112.

⁴¹ C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 14.

μεθόδου” που συνεπάγεται και συνοδεύει την πλήρη αποδέσμευση από οποιαδήποτε επιστημονική, ήτοι ορθολογική πραγματέυση του δικαίου.

Απέναντι σε μια τέτοια κριτική, οι κατασκευές του Schmitt μοιάζουν εντελώς έκθετες. Ωστόσο θα ήταν λάθος να αποδώσει κανείς την πασιφανή διαστροφή της κελσιανής κατηγορίας σε τίτλο τιμής σε κάποιο στρατηγικό σφάλμα του Schmitt. Πολλώ μάλλον, η υιοθέτηση της κατηγορίας περί θεολογίας αποτελεί την μια πλευρά μιας στρατηγικής, της οποίας η άλλη είναι η θέση περί εκκοσμίκευσης.

III. Η λειτουργία του θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης: η απονομιμοποίηση της νεωτερικότητας.

Αυτό που θα εμφανιζόταν απλώς ως συνηγορία της απόλυτης αυθαιρεσίας του υποκειμένου της κυριαρχίας και ως κένωση κάθε νομικού ορισμού, παρουσιάζεται, μέσω και λόγω της θέσης περί εκκοσμίκευσης, ως η πεμπτουσία της νομικής και πολιτικής παράδοσης που υπονομεύει. Η ριζική απόρριψη του

⁴² Αυτή η θέση —ότι η αποφασιοκρατία αποτελεί κατ’ ουσίαν άρνηση της θεωρίας δικαίου ως τέτοιας— δεν μπορεί, στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης, να αναπτυχθεί περαιτέρω. Αντί της προσήκουσας επιχειρηματολογίας παραθέτω μία από τις πιο μεστές διατυπώσεις αυτής της ερμηνείας: «Το αποφασιοκρατικό νομικό σκέπτεσθαι [...] δεν έχει σχέση με

νομικού σκέπτεσθαι ως τέτοιου, ίδιον χαρακτηριστικό της αποφασιοκρατικής αντίληψης,⁴² πρέπει να αναδιπλασιαστεί στο επίπεδο της ιστορίας των ιδεών· οφείλει να μασκαρευτεί ως ιστορικά δικαιολογημένα για να υπονομευθεί η πολιτική νεωτερικότητα ως μη νόμιμη ιστορική συνθήκη. Με άλλα λόγια: μέσω της θέσης περί εκκοσμίκευσης ο Schmitt παρουσιάζει την αποφασιοκρατική και προσωποκρατική έννοια κρατικής κυριαρχίας ως το ουσιώδες κληροδότημα της νομικοπολιτικής παράδοσης - ένα κληροδότημα που η νεωτερικότητα απώθησε.

Έτσι, στο τρίτο μέρος της *Πολιτικής Θεολογίας*, ο Schmitt, επιχειρεί να δείξει ότι η ιστορία του νεωτερικού κρατικού δικαίου δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απόκρυφη διατήρηση αυτού, από το οποίο το νεωτερικό δίκαιο αξιώνει να αποδεσμευθεί: την κατά Schmitt θεολογική ιδέα μιας ύστατης και υπερβατικής αυθεντίας. Αφορμάται δε από τις κριτικές επεξεργασίες του Kelsen περί των αναλογιών θεολογίας και

τη νομική θεωρία υπό τη στενή έννοια. Για τους υποστηρικτές του, το δίκαιο δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια τεχνική απόδοσης νομικής μορφής στην πολιτική βούληση. Το δίκαιο μετατρέπεται σε μια μυστική γνώση περί της αναπαραγωγής θέσεων εξουσίας, είναι ένα *arcanum dominationis*». Βλ. F.L. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, ό.π., 339.

θεωρίας δικαίου.⁴³ Εάν όμως για τον Kelsen η στόχευση ήταν η πρακτική εκκοσμίκευση, η «απομάγευση του δικαίου»,⁴⁴ για τον Schmitt ήταν η μυστικοποίηση των αυταρχικών στοιχείων του. Σε αντίθεση με τον αντίπαλό του που επιχειρούσε να θεμελιώσει την διαφορά των ανάλογων, ο Schmitt διαστρέφει την αναλογία σε μια μονοσήμαντη ταυτότητα: οι «καθοριστικές έννοιες της νεωτερικής πολιτειολογίας» είναι εκκοσμικεύματα «θεολογικών εννοιών» «όχι μόνον κατά την ιστορική τους εξέλιξη», αλλά και «κατά την συστηματική τους δομή». ⁴⁵ Οι αναλογίες θεολογικού και νομικού σκέπτεσθαι δεν εκφράζουν, όπως στον Kelsen την δομικά ίδια αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος, αλλά ένα αδιαμεσολάβητο, προφανές και μη περεταίρω εξηγήσιμο περιεχόμενο, που εκφράζεται τόσο στην εικόνα περί κόσμου όσο και στην εικόνα περί της ορθής πολιτικής συγκρότησης. Το ερώτημα σε τι συνίσταται αυτό το μη περεταίρω εξηγήσιμο περιεχόμενο, θα το πραγματευτώ

⁴³ «Το επίτευγμα του Kelsen είναι ότι από το 1920 με τον ιδιότυπο του τονισμό υπέδειξε τη μεθοδική συγγένεια θεολογίας και νομικής επιστήμης.» Βλ. C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 46. Ο Schmitt αναφέρεται μεν στις σχετικές επεξεργασίες του Kelsen, ωστόσο δεν τις συζητά.

⁴⁴ F.L. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, ό.π., 85.

⁴⁵ Στο ίδιο, 43.

⁴⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 47.

⁴⁷ Ο Schmitt δεν επεξεργάστηκε ποτέ έκτοτε την «κοινωνιολογία των νομικών εννοιών». Μαθητές του όμως, όπως πριν από όλους ο Reinhart

εντός ολίγου· πρωτίτερα οφείλουν όμως να γίνουν κάποιες παρατηρήσεις σε σχέση με την μέθοδο με την οποία ο Schmitt το ανασύρει και το ανασυγκροτεί.

Στην Πολιτική Θεολογία, την θέση περί εκκοσμίκευσης πλαισιώνει το πρόγραμμα της «κοινωνιολογίας των νομικών εννοιών»⁴⁶. Σε αυτήν φαίνεται να εναποθέτει ο Schmitt το καθήκον διαπίστωσης, ερμηνείας και μελέτης των νομικών εννοιών της νεωτερικότητας ως εκκοσμικευμάτων των αντίστοιχων θεολογικών εννοιών.

Ωστόσο, δύσκολα θα καταλάβει ο αναγνώστης της Πολιτικής Θεολογίας σε τί ακριβώς συνίσταται η επιστημονική αξίωση της σμιττιανής κοινωνιολογίας των νομικών εννοιών⁴⁷ και γιατί ακριβώς αποτελεί «κοινωνιολογία» και όχι οτιδήποτε άλλο. Αυτό στο οποίο φαίνεται να αποσκοπεί η κοινωνιολογία των νομικών εννοιών είναι να καταδείξει ότι «[η] μεταφυσική εικόνα

Koselleck, επιχείρησαν να συγκροτήσουν μια συνολική ερμηνεία της πολιτικής νεωτερικότητας επί αυτής της βάσης. Βλ. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 12η έκδ., Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 2013. Για τη σχέση Schmitt-Koselleck, πρβλ. J.-F. Missfelder, «Die Gegenkraft und ihre Geschichte: Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und der Bürgerkrieg», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58(4), 2006, 310–336.

που μια εποχή φτιάχνει για τον εαυτό της, έχει την ίδια δομή με αυτήν που της είναι δίχως άλλο προφανής ως μορφή της πολιτικής της οργάνωσης.»⁴⁸ Όμως το status αυτής της κατά τα φαινόμενα κεντρικής πρότασης είναι αυτό της λήψης του ζητουμένου: ο Schmitt γνωρίζει ήδη εκ των προτέρων το νόημα των αναλογιών νομικού και θεολογικού ή μεταφυσικού σκέπτεσθαι που η “κοινωνιολογία” καλείται να πορίσει· προϋποθέτει αυτό που κοινωνιολογικά επιχειρεί να καταδείξει. «Εκείνη η συστηματική αναλογία θεολογικών και νομικών εννοιών υπογραμμίζεται εδώ, επειδή μια κοινωνιολογία των νομικών εννοιών προϋποθέτει μια συνεπή και ριζική ιδεολογία». ⁴⁹ Και ακριβώς η «διαπίστωση μιας τέτοιας ταυτότητας», που ωστόσο ήδη έχει εν είδει αθεμελίωτης απόφασης ληφθεί, είναι η κοινωνιολογία μιας νομικής έννοιας και συγκεκριμένα η «κοινωνιολογία της έννοιας της κυριαρχίας». ⁵⁰ Η κοινωνιολογία των νομικών εννοιών, που καλείται να αναδείξει την θέση περί εκκοσμίκευσης, συγκροτείται ούτως ώστε να φαίνεται ότι είναι επιστήμη, ενώ στην πραγματικότητα δεν κάνει τίποτε άλλο από το να

υπογραμμίζει ως προφανή μια ήδη προειλημμένη απόφαση. Με άλλα λόγια: ο Schmitt υποκρίνεται τον κοινωνιολόγο.

Τούτο φαίνεται στην διμέτρη οριοθέτηση της κοινωνιολογίας του τόσο απέναντι σε μαρξιστικά όσο και σε βεμπεριανά προγράμματα. Ο Schmitt υποστηρίζει ότι η κοινωνιολογία των νομικών εννοιών δεν ανάγει την νομική έννοια στην υλική πραγματικότητα, όπως θα έκαναν μαρξιστικές προσεγγίσεις. Παρουσιάζει την αναζήτηση συναφειών μεταξύ εννοιολογήσεων αφενός και κοινωνικών σχέσεων αφετέρου, ως «ένα ήδη από την δεκαετία του 1820 ευρύτατα διαδεδομένο δόγμα στην δυτική Ευρώπη», το οποίο κληρονόμησε «η μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας» ριζοσπαστικοποιώντας το.⁵¹ Τόσο ο γαλλικός υλισμός όσο και η μαρξιστική κοινωνική θεωρία υποβιβάζονται σε δόγμα, το οποίο ως τέτοιο είτε γίνεται δεκτό, είτε απορρίπτεται· σε κάθε περίπτωση δεν συζητείται. Ο λόγος της απόρριψης από τον Schmitt της «μαρξιστική[ς] εξήγηση[ς]» συνειδησιακών μορφών και εννοιών είναι ακριβώς το ότι αξιώνει να αποτελέσει εξήγηση· ως τέτοια «καθιστά αδύνατη μια απομονωμένη θεώρηση της ιδεολογικής συνέπειας». ⁵² Μια τέτοια απομόνωση της ιδεολογίας από

⁴⁸ C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 50–51.

⁴⁹ Στο ίδιο, 47–48 (η υπογράμμιση δική μου).

⁵⁰ Στο ίδιο, 51.

⁵¹ Στο ίδιο, 48. Ειρήσθω εν παρόδω, τη δεκαετία του 1920 το ανήκειν του γερμανόφωνου χώρου στον δυτικό κόσμο κάθε άλλο παρά σαφές ήταν.

⁵² Στο ίδιο.

οποιαδήποτε συνάφεια που θα την εξηγούσε και έτσι θα την αποκάλυπτε, είναι ο σαφής στόχος του Schmitt.

Είναι σημαντικό να υπογραμμισθεί ότι η απομόνωση της ιδεολογικής συνέπειας δεν είναι απλώς εγγεγραμμένη σε μια γενική αντιμαρξιστική προδιάθεση, που ήταν κοινή σε πλείστους όσους στοχαστές της περιόδου. Τούτο φαίνεται ξεκάθαρα στην οριοθέτηση της κοινωνιολογίας των νομικών εννοιών απέναντι στην κοινωνιολογία του δικαίου του Max Weber, για την οποία η μελέτη των αντιλήψεων και του κοινωνικού και οικονομικού status των πρακτικών νομικών παρουσιάζεται ως ένας από τους παράγοντες διαμόρφωσης του δικαίου και της εννοιολόγησής του. Ο Schmitt καταγγέλλει αυτή την μέθοδο ως ψυχολογία: «Η αναγωγή ενός εννοιολογικού αποτελέσματος στον κοινωνιολογικό φορέα είναι ψυχολογία και διαπίστωση ενός συγκεκριμένου είδους κινήτρου ανθρώπινης πράξης. Αυτό είναι μεν ένα κοινωνιολογικό πρόβλημα, αλλά όχι αυτό της κοινωνιολογίας μιας έννοιας.»⁵³ Με δύο λόγια: οι δύο κεντρικές κατευθύνσεις της κοινωνιολογίας παρουσιάζονται από τον Schmitt ως ψευδοεπιστημονικές προσεγγίσεις. Διότι ο μαρξισμός θα

καταλήξει, λόγω του αναγωγιστικού ορθολογισμού του στην ανορθολογική φιλοσοφία της ζωής όπως αυτή του George Sorel,⁵⁴ ενώ φυσική συνέπεια μιας βεμπεριανής κοινωνιολογίας του δικαίου θα ήταν η εξεικόνιση των εκάστοτε κοινωνιολογικών τύπων (του γραφειοκράτη, του δικηγόρου και του καθηγητή της νομικής κ.ά.) που περισσότερο θα ομοίαζε με «κοινωνιο-ψυχολογικό πορτρέτο» της «ωραίας λογοτεχνίας», παρά με πόρισμα επιστήμης.⁵⁵ Ο Schmitt παρουσιάζει χλευαστικά τις δύο τότε κυρίαρχες κατευθύνσεις στην κοινωνική θεωρία και κοινωνιολογία ως ψευδοεπιστημονικές προσεγγίσεις, προκειμένου να εμφανίσει την δική του ψευδοεπιστήμη ως πραγματική επιστήμη. Το στοιχείο με βάση το οποίο αμφότερες συνδέονται και καταγγέλλονται ως ψευδείς είναι το γεγονός ότι επιχειρούν να εξηγήσουν τις νομικές έννοιες, ανασυγκροτώντας τις συνάφειές τους με άλλες μορφές, σχέσεις και πραγματικότητες. Αντιθέτως, ο Schmitt επιχειρεί να απομονώσει τις νομικές έννοιες από οποιαδήποτε συνάφεια, να τις απομειώσει σε ιδεολογία την οποία έπειτα θα μπορέσει να χειριστεί κατά το δοκούν.

⁵³ Στο ίδιο, 49.

⁵⁴ Στο ίδιο, 48.

⁵⁵ Στο ίδιο, 50.

Τούτου δοθέντος, το πραγματικό ερώτημα δεν είναι πώς ο Schmitt εξηγεί και πού θεμελιώνει την θέση ότι οι νεωτερικές πολιτειολογικές έννοιες αποτελούν κατά την δομή και την ιστορική τους πορεία εκκοσμικεύματα των θεολογικών εννοιών. Διότι δεν εξηγεί ούτε θεμελιώνει. Το πραγματικό ερώτημα είναι, ποια είναι η εικόνα της ιστορίας της πολιτικής νεωτερικότητας την οποία κατασκευάζει επί τη βάση της “ιδεολογικής συνέπειας”, την οποία υποκρίνεται ότι κοινωνιολογικά ανασυγκροτεί.

Ανατρέχοντας στις απαρχές της πολιτικής νεωτερικότητας, στην περίοδο της μεταρρύθμισης και αντιμεταρρύθμισης τον 16ο και 17ο αιώνα, ο Schmitt προσπαθεί να υποβάλλει την ιδέα περί ύπαρξης μιας «ριζικής εννοιακότητας», ήτοι μιας κυρίαρχης εικόνας, η δύναμη της οποίας επικαθόρισε τόσο τις μεταφυσικές και θεολογικές παραστάσεις όσο και πολιτικές θεσμίσεις. Περιεχόμενο αυτής της «εξωθημένη[ς] μέχρι [το επίπεδο] του Μεταφυσικού και του Θεολογικού, συνέπεια[ς]»⁵⁶ είναι η παράσταση μιας άνωθεν «νομιμοποιούσας [όχι νομιμοποιημένης!] αυθεντίας»⁵⁷ ή αλλιώς η «ακραία, θεμελιώδης έκφραση της πίστης σε μια κυριαρχία [Herrschaft]

⁵⁶ Στο ίδιο.

⁵⁷ Στο ίδιο, 52.

⁵⁸ Στο ίδιο, 54.

και μια ενότητα [Einheit]».⁵⁸ Χαρακτηριστική είναι η σπουδή του Schmitt να μην προσδιορίσει θετικά το περιεχόμενο αυτής της κυριαρχίας ή ενότητας. Ο μη προσδιορισμός του περιεχομένου, δεν γίνεται προκειμένου να διατηρηθεί ανοικτό το ερμηνευτικό σχήμα. Διότι τα περιεχόμενα που μπορεί να δεχθεί αυτή η “ακραία πίστη σε μια κυριαρχία και μια ενότητα” επικαθορίζονται από την εικόνα μιας άνωθεν αυθεντίας που νομιμοποιεί, δίχως η ίδια να νομιμοποιείται. Όπως σε άλλο πλαίσιο θα γράψει αργότερα ο Theodor W. Adorno η «επίκληση της τάξης [Ordnung] εν γένει χωρίς αυτή να ορίζεται συγκεκριμένα, και της διάδοσης κανόνων χωρίς να απαιτείται η εξέταση τους, πραγματολογικά ή ενώπιον της συνείδησης, είναι άκυρη. [...] Οι προπαγανδισμένες έννοιες της τάξης είναι πάντα κατηγορίες του status quo.»⁵⁹

Η εικόνα αυτής της άνωθεν αυθεντίας που ιδρύει τον κρατικονομικό δεσμό είναι το περιεχόμενο της ριζικής εννοιακότητας που η σμιττιανή “κοινωνιολογία” υποκρίνεται ότι ανακαλύπτει στην πρώιμη νεωτερικότητα. Την βλέπει δε να εκφράζεται στην κυρίαρχη τον 16ο και 17ο αιώνα θεϊστική ιδέα ενός υπερβατικού, αλλά παρεμβαίνοντας στην εμμένεια Θεού,

⁵⁹ T.W. Adorno, *Σύνοψη της πολιτιστικής βιομηχανίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000, 40–41.

το πολιτικό ανάλογο της οποίας αποτελεί η αποφασιοκρατική και προσωποκρατική έννοια της κυριαρχίας, για την οποία ο κυρίαρχος ιδρύει και ταυτόχρονα ενσαρκώνει στο πρόσωπό του την κρατική υπόσταση και ως εκ τούτου βρίσκεται τόσο εντός όσο και εκτός της έννομης τάξης. Διαπράττοντας μάλιστα μια προφανή λαθροχειρία, ο Schmitt εντοπίζει την αποτύπωση αυτής της δομικά θεϊστικής πίστης στον ιδρυτή της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας, τον Thomas Hobbes, ο οποίος, όπως γράφει, παρά τον «νομιναλισμό και το φυσικοεπιστημονικό του πνεύμα [...] παραμένει περσοναλιστής και θέτει μια συγκεκριμένη, αποφασίζουσα αρχή, ανυψώνοντας μέχρι το επίπεδο του Μυθολογικού το κράτος του, τον Λεβιάθαν, σε ένα τεράστιο πρόσωπο.»⁶⁰

Επί τη βάση αυτής της ιδέας ή εικόνας περί μιας άνωθεν αυθεντίας που εκφράστηκε κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, η νεωτερικότητα ως εκκοσμικευμα παρουσιάζεται ως μια πορεία τριών διαδοχικών σταδίων, της οποίας το πρώτο αποτελεί ταυτόχρονα το κριτήριο με βάση το οποίο τα υπόλοιπα

⁶⁰ Θα υπερέβαινε τους σκοπούς του παρόντος άρθρου η εξέταση του ερωτήματος γιατί η σμιττιανή ανάγνωση αποτελεί λαθροχειρία. Ας σημειωθεί ωστόσο ότι οι πρώτες γραμμές του Λεβιάθαν αναφέρονται στον Θεό ως τεχνίτη και τη φύση ως τεχνούργημά του, τον οποίο ο άνθρωπος μιμείται όταν φτιάχνει το κράτος του. Βλ. Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, ό.π., 77. Η από μέρους του Hobbes συνειδητή χρήση της αναλογίας επικεντρώνεται στη

αξιολογούνται. Τον θεϊσμό και την απολυταρχική μορφή του κράτους του 16ου και 17ου αιώνα διαδέχεται ο 18ος αιώνας ο οποίος διατηρεί τόσο την παράσταση του Θεού όσο και αυτήν του κυρίαρχου· ωστόσο τις εξορίζει στην υπερβατικότητα μην αφήνοντάς τους καμία δυνατότητα παρέμβασης στην εμμένεια. Έτσι, όπως στις δειστικές αντιλήψεις του 18ού αιώνα, ο Θεός περιορίζεται στην πρώτη αρχή που θέτει τους σιδηρούς νόμους που κυβερνούν τον φυσικό κόσμο, έτσι κυριαρχούν και αντίστοιχες πολιτικές μορφές: διατηρείται ο κυρίαρχος στο πρόσωπο του μονάρχη, αλλά αυτός δεν δύναται να παρέμβει πλέον κατά βούληση στην έννομη τάξη. Τον περιορισμό του Θεού στο επέκεινα και του κυρίαρχου στην κορυφή της έννομης τάξης διαδέχεται η κυριαρχία των φιλοσοφιών της εμμένειας και η αντίστοιχη επικυρίαρχηση της δημοκρατικής αρχής. Στην πολιτική σκέψη του 19ου και 20ου αιώνα η ίδια η υπερβατικότητα απορροφάται από την εμμένεια, ενώ, κατ' αναλογία, η έννοια της κυριαρχίας γίνεται απλώς λειτουργία μιας έννομης τάξης που έχει τεθεί από τον λαό.

σχέση αφενός Θεού και φύσης και αφετέρου ανθρώπου και πολιτικής κοινότητας· εδράζεται δε στο ότι τόσο ο άνθρωπος όσο και ο Θεός νοούνται ως τεχνίτες και στο ότι τόσο η πολιτική κοινότητα όσο και η φύση γίνονται κατανοητές ως τεχνουργήματα, τα οποία εξ ορισμού είναι προσβάσιμα στον ανθρώπινο λόγο.

Ωστόσο η αναγκαιότητα της παράστασης μιας μη τεθειμένης, άνωθεν ερχόμενης αυθεντίας δεν εκπίπτει, σύμφωνα με τον Schmitt, μόνο και μόνο επειδή η νεωτερικότητα αποφάσισε να την απωθήσει. Όπως θα γράψει στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του Πολιτικού Ρομαντισμού το 1925: «Η μεταφυσική είναι κάτι αναπόφευκτο και [...] κανείς δεν μπορεί να της ξεφύγει με το να αρνείται να την συνειδητοποιήσει. Ωστόσο σίγουρα αυτό που οι άνθρωποι θεωρούν ως ύστατη, απόλυτη αρχή μπορεί να αλλάξει και ο Θεός μπορεί να αντικατασταθεί από κοσμικούς και ενθαδικούς παράγοντες. Αυτό αποκαλώ εκκοσμίκευση [...]»⁶¹. Ως μεταφυσική νοείται εδώ «η ορισμένη[], αν και όχι πάντοτε συνειδητή παράσταση μιας ύστατης αρχής, ενός απόλυτου κέντρου.»⁶² Σε αυτήν την «μεταφυσική σφαίρα» «εμφανίζονται, διατηρώντας την μεταφυσική δομή, συνεχώς νέοι παράγοντες ως απόλυτες αυθεντίες».⁶³ Το νόημα αυτών των παρατηρήσεων έγκειται στον ισχυρισμό ότι η νεωτερικότητα έχοντας απωθήσει από τη συνείδησή της την απροκάλυπτη πίστη σε μια υπερβατική και ύστατη αρχή, την

⁶¹ C. Schmitt, *Politische Romantik*, 6η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 1998, 18.

⁶² Στο ίδιο, 17.

⁶³ Στο ίδιο, 19.

⁶⁴ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 11η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2017, XIV, 108, 109, 150, 177, 178.

ενδύει διαρκώς με το μανδύα της εμμένειας. Αλλά όπως κάθε απωθημένο, έτσι και η ιδέα της ύστατης αυθεντίας αναδύεται εκ νέου, αλλά σε υπολειμματική μορφή: είτε στην συνταγματική πρόβλεψη περί της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης και σε συνταγματικά μη κωδικοποιημένες, «απόκρυφες πράξεις κυριαρχίας»⁶⁴, είτε σε επίπεδο θεωρίας δικαίου, ως το κράτος που εξακολουθεί να νοείται ως τριτεγγυητής του δικαίου,⁶⁵ ενώ επιστρέφει στην αποφασιοκρατική σκέψη των αντεπαναστατών καθολικών στοχαστών του 19ου αιώνα, de Maistre, Bonald και Donoso Cortes, που χρησιμοποίησαν τις πολιτικοθεολογικές αναλογίες,⁶⁶ εκφράζοντας έτσι εκ νέου τον «μεταφυσικό πυρήνα κάθε πολιτικής».⁶⁷

Υπό το φως αυτής της επιστροφής του απωθημένου, στην οποία ο Schmitt υποβάλλει τον αναγνώστη του, το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης αποκαλύπτει την λειτουργία του: παρέχει στον αποφασιοκρατικό κυρίαρχο κάτι σαν νομιμοποιητικό ρεζερβουάρ. Η «ριζική εννοιακότητα», που ο θεωρητικός της εκκοσμίκευσης δήθεν κοινωνιολογικά ανασυγκροτεί ως απαρχή

⁶⁵ Αυτό είναι ο πυρήνας του δεύτερου δοκιμίου της Πολιτικής Θεολογίας. Βλ. C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 25-40.

⁶⁶ Το τέταρτο και τελευταίο δοκίμιο της Πολιτικής Θεολογίας ανασυγκροτεί ένα πορτρέτο των τριών προαναφερθέντων στοχαστών της αντεπανάστασης.

⁶⁷ Στο ίδιο, 55.

του νεωτερικού κράτους και του δικαίου του, τον παρουσιάζει ως τον νόμιμο κληρονόμο μιας τάξης πραγμάτων και της αντίστοιχης συνείδησης που η νεωτερικότητα μόνον κατ' επίφαση έχει υπερβεί, που στ' αλήθεια μόνον την απώθησε και για αυτόν τον λόγο δανείζεται απ' αυτήν τα απαραίτητα σχήματα, όταν η ανάγκη το επιτάξει. Στον βαθμό που οι αναλογίες θεολογικού και νομικού σκέπτεσθαι εκδηλώνουν για τον Schmitt μια «ριζική εννοιακότητα» περιεχόμενο της οποίας είναι η πίστη σε μια αυθεντία που «για να δημιουργήσει δίκαιο, δεν χρειάζεται να έχει δίκιο» (19), η πολιτική νεωτερικότητα, ιδωμένη σαν εκκοσμίκευμα, παρουσιάζεται ως μια μετάβαση που ακόμα και αν έλαβε χώρα, επιτελέστηκε στο επίπεδο του προσώπου. Η νεωτερικότητα ως εκκοσμίκευση αποτελεί «ιστορική αδικοπραγία»⁶⁸ και οι νομικές της έννοιες όπως αυτή του κράτους δικαίου και της κυριαρχίας παρουσιάζονται ως μασκάρωμα της αρχής, ακραία έκφραση της οποίας αποτελούν οι αναλογίες θεολογικών και νομικών εννοιών.

Στο τριφασικό σχήμα της εκκοσμίκευσης, η πολιτική νεωτερικότητα περιγράφεται ως σταδιακή απώθηση της ιδρυτικής στιγμής της. Ο 18ος και ο 19ος αιώνας δεν

⁶⁸ Βλ. την κριτική του H. Blumenberg στην κατηγορία της εκκοσμίκευσης ως ιστορικής αδικοπραγίας. Συγκεκριμένα για την κριτική στην έννοια όπως

περιγράφονται ως ιστορικές φάσεις που παρήγαγαν αυτόνομα εννοιολογικά σχήματα και θεσμούς, αλλά ως απωθήσεις της ανορθολογικής πίστης στην άνωθεν αυθεντία, που εναργώς εκφράστηκε στο πρώτο στάδιο, τον 16ο και 17ο αιώνα. Έτσι όμως η νεωτερικότητα απο την προοπτική της σμιττιανής θέσης περί εκκοσμίκευσης παρουσιάζεται υπό ένα διττό πρόσημο: αφενός είναι η πορεία της απώθησης της άνευ όρων πίστης σε μια άνωθεν αυθεντία, στην οποία απομειώνει ο Schmitt το περιεχόμενο της θεολογίας και της μεταφυσικής· αφετέρου οι ίδιες της οι απαρχές ορίζονται από την εν λόγω -δομικά θεολογική- πίστη. Ακολούθως, ο Schmitt μπορεί να ψέγει την νεωτερικότητα ως υποκριτικό ψεύδος και ιστορική αδικοπραγία, μπορεί να ισχυρίζεται ότι η νομική και πολιτική της παράδοση υπεξαίρεσε τα σχήματά της από την θεολογική παράδοση, ότι έκλεψε εκκλησία, ενώ ταυτόχρονα μπορεί να οικειοποιείται επιλεκτικά νεωτερικούς στοχαστές, όπως τον Bodin και τον Hobbes, απομειώνοντας τις θεωρητικές τους συμβολές σε πανηγυρικές εκδηλώσεις του αυθεντιοκεντρικού περιεχομένου. Μπορεί να εμφανίζει τον Cromwell ως το παράδειγμα κυρίαρχου κατεξοχήν, επειδή, σε αντίθεση με έναν επιτελικό ή κυρίαρχο δικτάτορα που δεσμεύεται από μια

αρθρώνεται από τον Schmitt, βλ. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erweiterte Ausgabe*, 9η έκδ., Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 2020, 99–113.

εντολή, «επικαλείτο τον θεό για την αποστολή του»· ο «προστάτης ήταν φορέας μιας προσωπικής αποστολής, ο παραμερισμός της καθεστηκυίας τάξης δεν θεμελιώθηκε ορθολογικά». ⁶⁹ Ταυτόχρονα, μπορεί να παρουσιάζει, σε άλλα κείμενα, τον Cromwell ως έναν απλό δικτάτορα. ⁷⁰ Μπορεί να συντάσσεται με τον χομπσιανό Λεβιάθαν, στον βαθμό που αυτός νοείται ως απλό μυθικό σύμβολο της άνωθεν αυθεντίας ⁷¹, ενώ αλλού, όταν παραπέμπει στο κράτος ως τεχνούργημα των υπηκόων του, να τον ψέγει ως σύμβολο της αποπολιτικοποίησης του κράτους. ⁷²

Ακριβώς σε αυτή την αμφίσημη στάση του Schmitt απέναντι στην νομικοπολιτική παράδοση νεωτερικότητα αντιφεγγίζει φευγαλέα ένα στοιχείο αλήθειας: ότι το νεωτερικό δίκαιο δεν είναι μόνον η κανονιστική δέσμευση, αλλά και αυτό που

⁶⁹ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 8η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2015, 135.

⁷⁰ C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Στουτγάρδη: Klett-Cotta, 1982, 119.

⁷¹ C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 52.

⁷² «Απέναντι σε αυτόματα και μηχανές δεν μπορεί κανείς να αντιπροσωπεύσει όπως δεν μπορούν οι ίδιες να αντιπροσωπεύσουν ή να αντιπροσωπευθούν και όταν το κράτος γίνει Λεβιάθαν, έχει χαθεί από τον κόσμο του αντιπροσωπευτικού.» Βλ. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Βερολίνο: Der katholische Gedanke, 1923, 30. Η πιο

καλείται να δεσμεύσει· δεν είναι μόνον τα κανονιστικά χαλινάρια του θηρίου, αλλά και το θηρίο το ίδιο. Εάν ισχύει ότι τα δύο αυτά στοιχεία -δίκαιο και ισχύς, ελευθερία και υποτέλεια- τελούν σε μια ανεπίλυτη αντίφαση, ⁷³ τότε το σμιττιανό θεώρημα περί εκκοσμίκευσης επιχειρεί να την μονομερώς υπέρ της δεύτερης· να αποδεσμεύσει το θηρίο απ' τα δεσμά του.

IV. Επίλογος: η υφαρπαγή

Ας συνοψίσουμε: Είδαμε ότι η δομική αναλογία θεολογικών και νομικών εννοιών, στην οποία φαίνεται να στηρίζεται το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης, λειτουργεί σε δύο διαφορετικά επίπεδα, τόσο σε αυτό του προσδιορισμού της έννοιας της κρατικής κυριαρχίας και της μορφής δικαίου όσο και σε αυτό της ερμηνείας της νεωτερικότητας ως εκκοσμικεύματος. Στο πρώτο επίπεδο, η αναλογία κρατικονομικών με θεολογικές

μανιεριστική συμπύκνωση αυτής της στρατηγικής απομόνωσης των σημασιών και εκλεκτικής απομείωσης του περιεχομένου της θεωρίας αποτυπώνεται στο βιβλίο του Schmitt του 1936 για τον Λεβιάθαν του Hobbes. Βλ. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, ό.π. Πρβλ. Α. Λαβράνου, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και στον Καρλ Σμιττ: Παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά* 16, 2006, 161–181.

⁷³Αυτή είναι η θέση της κριτικής θεωρίας του δικαίου του Franz Neumann. Πρβλ. F.L. Neumann, «Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft», στο F.L. Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1980, 7–57, εδών: 7–10.

έννοιες λειτουργεί υπογείως. Χωρίς ο Schmitt ρητώς να το λέει, συγκροτεί εν τούτοις την έννοια της κρατικής κυριαρχίας κατ' αναλογία προς την εικόνα ενός θεού που διατηρεί το υπερβατικό του status και ταυτόχρονα παρεμβαίνει στην εμμένεια. Ακριβώς αυτήν την κατ' αναλογία προς τα θεολογικά σχήματα σκέψης συγκρότηση του πεδίου του δικαίου είχε κατά νου ο Kelsen όταν διατύπωσε την κριτική του στην παραδοσιακή νομική θεωρία ως κριτική της θεολογικής μεθόδου. Όπως είδαμε, ο Schmitt οικειοποιείται στο ακέραιο την βασική θέση απέναντι στην οποία αυτή η κριτική απευθύνθηκε. Η αναλογία, απο κριτικό εργαλείο ενταγμένο στο πρόγραμμα μιας απομάγευσης του δικαίου στο κελσιανό κείμενο, μετατρέπεται από τον Schmitt σε εργαλείο αναίρεσης της κριτικής.

Στο δεύτερο επίπεδο - το επίπεδο της ιστορίας του πνεύματος, στο οποίο αρθρώνεται το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης -, η αναλογία νομικών και θεολογικών εννοιών χρησιμοποιείται ανοικτά ως έκφραση της έννοιας της κυριαρχίας που ο Schmitt πρωτύτερα είχε κρυφίως συγκροτήσει κατ' αναλογία προς την έννοια του θεϊστικού θεού. Μεταχειριζόμενος τις δομικές αναλογίες θεολογίας και νομικής θεωρίας ως ενδείξεις ή εκφράσεις αυτής της έννοιας κυριαρχίας, το σμιττιανό θεώρημα περί εκκοσμίκευσης παρουσιάζει ως πέραν αμφιβολίας ιστορική

αλήθεια της νεωτερικής νομικής παράδοσης, αυτό που στο πρώτο επίπεδο αποτελεί στρατηγική αποσάθρωσης ακριβώς αυτής της παράδοσης.

Ως εκ τούτου, το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης στην σμιττιανή του εκδοχή δεν εξηγεί αυτό που κοινώς πιστεύεται πως εξηγεί, αυτό που ο ίδιος ο Schmitt ισχυρίζεται ότι καθιστά κατανοητό: τις διαδικασίες μεταβάσης από το θρησκευτικό στο νεωτερικό, κοσμικό πλαίσιο άσκησης πολιτικής και διαμόρφωσης του δικαίου. Ούτε βέβαια θεμελιώνει αυτό που διατείνεται ότι αναδεικνύει: την έδρα της δομικής αναλογίας του θεολογικού και του νομικού σκέπτεσθαι. Ο στόχος του είναι άλλος: να διαστρέψει αυτό που υποτίθεται ότι αποκαθλώνει.

Έτσι η ερμηνεία της νεωτερικότητας ως εκκοσμικεύματος αποκαλύπτεται η ίδια ως η υποκρισία που καταγγέλλει. Μέσω της κεντρικής θέσης ότι οι νομικές έννοιες της νεωτερικότητας είναι δομικώς ίδιες με της αντίστοιχες θεολογικές, ότι δεν υπάρχει στ' αλήθεια συνεπής έννοια κυριαρχίας που να μην έχει ανάλογη δομή με αυτήν του θεϊστικού θεού, απομειώνει το νόημα της έννοιας της κυριαρχίας στην αδιαμφισβήτητα παρούσα διάσταση της βίας και της ισχύος. Έτσι απωθείται η έτερη διάσταση της ίδιας έννοιας, αυτή της κανονιστικής δέσμευσης που εγγυάται την ελευθερία, ήτοι η κεντρική για την

νεωτερική πολιτική και νομική θεωρία θέση πως η ύστατη εξουσία οφείλει να προκύπτει από ελευθερία, να συγκροτείται από αυτούς που καλούνται να της υποταχθούν. Και ακριβώς αυτή η πυρηνικώς νεωτερική αντίληψη αντίκειται εξ υπαρχής στην αποδοχή ενός αποφασιοκρατικού κυρίαρχου, όσο και αν, την ύστατη στιγμή του κινδύνου, υποχωρεί υπέρ της. Αυτός που εν τέλει αποφασίζει δεν είναι ο κυρίαρχος που υποτίθεται ότι συγκροτήθηκε κατ' αναλογία προς τον θεό του θεϊσμού· είναι μάλλον ο αυτόκλητος συνήγορός του, ο ίδιος ο Schmitt.-

Μια εισαγωγή στη φεμινιστική νομική σκέψη της Martha Fineman

Διαρθρώνοντας μια σύγχρονη θεωρία ευαλωτότητας εντός της δικαιοπολιτικής αναδιάταξης των υποχρεώσεων του κοινωνικού κράτους

Της Αριάδνης Πολυχρονίου*

«Αν το να είσαι άνθρωπος σημαίνει να είσαι καθολικά και συνεχώς ευάλωτος, πώς θα πρέπει αυτή η παραδοχή να επηρεάσει τη δομή και τη λειτουργία της κοινωνίας μας και των θεσμών της;»

-Fineman 2019, 21

* Δρ. Νομικής Σχολής ΕΚΠΑ. Μεταδιδακτορική ερευνήτρια, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

¹ M. Fineman, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, Νέα Υόρκη: The New Press, 2004.

² Πρβλ. H. Carr, «Housing the Vulnerable Subject: The English Context», στο M. Fineman & A. Grear (επιμ.), *Vulnerability: Reflections on a New Ethical*

Γνωστή κυρίως για την καίρια συμβολή της σε διάφορες πτυχές της μεταρρύθμισης του αμερικανικού οικογενειακού δικαίου τη δεκαετία του '90, η Αμερικανίδα νομική θεωρητικός Martha Albertson Fineman έχει αναπτύξει συστηματικά μια συνεκτική δικαιοπολιτική θεωρία για την ευαλωτότητα σε μια σειρά από πρόσφατα ακαδημαϊκά της άρθρα και βιβλία, ενώ μια πρωτογενής σύλληψη των καταστατικών προκείμενων της μετέπειτα θεωρητικής της κατασκευής μπορεί να ανιχνευθεί και στην αρχική εννοιολόγηση της εξάρτησης στο προγενέστερο έργο της. ¹ Την τελευταία δεκαετία, η εννοιολογική ανασυγκρότηση της ευαλωτότητας που επιχειρεί στο πολυσχιδές έργο της η Fineman έχει αξιοποιηθεί ως κριτικό θεωρητικό και επιστημολογικό πλαίσιο για την ανάλυση διακριτών τομέων της δημόσιας πολιτικής τόσο από την ίδια τη Fineman όσο και από άλλους νομικούς μελετητές και πολιτικούς επιστήμονες. ² Ταυτόχρονα, ωστόσο, η αμφιλεγόμενη θεωρητική αυτή προσέγγιση με άξονα την ευαλωτότητα έχει πυροδοτήσει ενδιαφέρουσες κριτικές ανακατασκευές, οι οποίες

Foundation for Law and Politics, Farnham: Ashgate, 2013, 107–124· S. Fouladvand & T. Ward, «Human Trafficking, Vulnerability and the State», *The Journal of Criminal Law* 83(1), 2019, 39–54· D. Rosenblum, «Unsex CEDAW, or What's Wrong with Women's Rights», *Columbia Journal of Gender and Law* 20(2), 2011, 98–194.

στην πλειονότητά τους προβληματοποιούν τις ουσιοκρατικές της συνηχήσεις και τις κρατικοκεντρικές και πατερναλιστικές της προεκτάσεις.³

Σύμφωνα με τη Fineman, το αφηρημένο αυτόνομο υποκείμενο της Δυτικής μεταφυσικής δεν αντικατοπτρίζει με ενάργεια την καθολική ευαλωτότητα της ανθρώπινης συνθήκης. Κυριαρχώντας στο Δυτικό πολιτικό φαντασιακό, το αυτοδύναμο, ορθολογικό, ανεξάρτητο, απριορικά ενήλικο και αρχετυπικά ανδρικό φιλελεύθερο υποκείμενο συγκροτεί το ηγεμονικό παράδειγμα για τη διάρθρωση της πολιτικής και νομικής υποκειμενικότητας της νεωτερικής πραγματικότητας, εγκαθιδρύοντας την ατομική ελευθερία και την προσωπική ευθύνη ως τα θεμελιακά δικαιολογικά ιδεώδη που δομούν τη σχέση του ατόμου με το κράτος. Υπό αυτό το κυρίαρχο σχήμα, καταστατικά στοιχεία της ανθρώπινης συνθήκης, όπως η ευαλωτότητα, η εξάρτηση, η ενσωματότητα, η διανοικτότητα στον Άλλον, η διασχεσιακότητα και η τραυματισμότητα,

³ Πρβλ. M. Cloud, «More than Utopia», στο M. Fineman & A. Grear (επιμ.), *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Farnham: Ashgate, 2013, 77–94· F.R. Cooper, «Always Already Suspect: Revising Vulnerability Theory», *North Carolina Law Review* 93(5), 2015, 1339–1380· B.P. Davis & E. Aldieri, «Precarity and Resistance: A Critique of Martha Fineman's Vulnerability Theory», *Hypatia* 36(2), 2021, 321–337· N.E. Dowd, «Unfinished

αορατοποιούνται συστηματικά και εξοστρακίζονται από το πεδίο συγκρότησης της θεσμικής κοινωνικής οργάνωσης και της χάραξης δημοσίων πολιτικών, νομικών δογμάτων και δικαστικών πρακτικών. Προβληματοποιώντας τις συγκροτητικές αρχές του παραδειγματικού φιλελεύθερου υποκειμένου ένεκα της φενακιστικής του ατρωσίας και της ανέφικτης αυτονομίας του, η Fineman αναπτύσσει μια νέα πρόσληψη της πολιτικής υποκειμενικότητας, οργανωμένης γύρω από την αναγνώριση της ευαλωτότητας ως «την πρωταρχική ανθρώπινη κατάσταση».⁴

Σύμφωνα με την Fineman, η ευαλωτότητα αναφύεται από την ίδια την ανθρώπινη ενσωματότητα και την αναπόδραστη εκθεσιμότητα του τρωτού ανθρώπινου σώματος στη βλάβη και το τραύμα. Η καταστατική συνθήκη της ευαλωτότητας απορρέει, παράλληλα, από την αναπόφευκτη εξάρτηση του νεωτερικού υποκειμένου από δομικο-κοινωνικά πλέγματα, θεσμικές κατοχυρώσεις, υλικές υποδομές, κοινωνικές

Equality: The Case of Black Boys», *Indiana Journal of Law and Social Equality* 2, 2013, 36–61· N.A. Kohn, «Vulnerability Theory and the Role of Government», *Yale Journal of Law & Feminism* 26(1), 2014, 1–27.

⁴ M. Fineman, «Vulnerability and Inevitable Inequality», *Oslo Law Review* 4(3), 2017, 133–149, εδών: 142.

αλληλεπιδράσεις και πολιτικά και οικονομικά συστήματα. Μεθοδολογικά, η Fineman διαρθρώνει τις εννοιολογικές προκείμενες της θεωρητικής της σκέψης γύρω από την ευαλωτότητα, επιχειρώντας να αναδομήσει ριζικά έναν πολυετώς ανεξερεύνητο όρο με θετικό πρόσημο ως τον πυρήνα μιας καινοφανούς καθολικής και διαπολιτισμικής κοινωνικής οντολογίας. Σε αυτόν τον θεωρητικό ορίζοντα, η ευαλωτότητα δεν συνυφαίνεται με την παθητικότητα, αλλά αντίθετα απαγκιστρώνεται από τη θυματοποιητική της σήμανση και ανασυγκροτείται ως ουσιώδης δικαιοπολιτική έννοια, η οποία παρίσταται ικανή να αμφισβητήσει κριτικά τη μετακαπιταλιστική (νεο)φιλελεύθερη αποθέωση της προσωπικής ευθύνης, της ατομικιστικής ιδεολογίας, της επιταχυνόμενης ιδιωτικοποίησης και της συστημικής αποδιάρθρωσης του κοινωνικού κράτους, προσφέροντας ένα καινοφυές επιστημολογικό πλαίσιο για τη ριζική ανακατασκευή της ουσιαστικής ισότητας, της πολιτικής ευθύνης και της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Πιο συγκεκριμένα, η Fineman διακρίνει τέσσερα βασικά εννοιολογικά γνωρίσματα της ευαλωτότητας: την

καθολικότητα, τη σταθερότητα, την πολυπλοκότητα και την εξατομίκευση.⁵ Ειδικότερα, η Fineman εννοιολογεί την ευαλωτότητα ως μια οριζόντια και αντικειμενική καθολική ανθρώπινη συνθήκη, η οποία αναπόφευκτα βιώνεται αδιάπτωτα και ανεξάρτητα από το σύνολο των κοινωνικών υποκειμένων. Ο καθολικευτικός χαρακτήρας της ευαλωτότητας συνηγορεί μάλιστα, για την Fineman, υπέρ της ανάδειξης μιας νέας μορφής υποκειμενικότητας, αυτής του «ευάλωτου υποκειμένου». Αυτός ο νέος τύπος υποκειμένου δύναται, κατά την πεποίθησή της, να επιδείξει το απαιτούμενο επίπεδο αφαιρετικότητας και γενίκευσης προκειμένου να αντικαταστήσει επιτυχώς το φιλελεύθερο υποκείμενο ως το κυρίαρχο παράδειγμα εννόησης της υποκειμενικότητας τόσο στη νομική σκέψη όσο και στην πολιτική οργάνωση της κοινωνίας. Έχει ενδιαφέρον να παρατηρηθεί ότι το «ευάλωτο υποκείμενο» της Fineman συντίθεται εξίσου αφαιρετικά, καθολικά και έκκεντρα με το φιλελεύθερο υποκείμενο που φιλοδοξεί να εκθρονίσει από το Δυτικό νομικό και πολιτικό φαντασιακό, δίχως να αφουγκράζεται ούτε και να ευθυγραμμίζεται με τις σύγχρονες του φεμινιστικές, κριτικές, μεταδομιστικές και μεταποικιοκρατικές απόπειρες ανάδειξης

⁵ M. Fineman, «The Vulnerable Subject and the Responsive State», *Emory Law Journal* 60(2), 2010, 251–275, εδώ: 266–269.

πλουραλιστικών, κατακερματισμένων, νομαδικών και αποκεντρωμένων μορφών υποκειμενικότητας.

Το δεύτερο εννοιολογικό στοιχείο της ευαλωτότητας, η σταθερότητα, αποτυπώνει την ενδογενή και αδιαπέραστη συνθήκη της ανθρώπινης εξάρτησης από νομικούς και πολιτικούς θεσμούς, κοινωνικές αλληλεπιδράσεις, συναισθηματικές σχέσεις, οικογενειακές δομές, υλικές υποδομές, φυσικά περιβάλλοντα και βιολογικές διαδικασίες. Σύμφωνα με την Fineman, η ευαλωτότητα συνοδεύει ολόκληρη την πορεία της ζωής ενός ατόμου, ανεξαρτήτως της κοινωνικοπολιτικής θέσης που αυτό καταλαμβάνει μέσα στις σύνθετες ιεραρχικοποιήσεις και διαστρωματώσεις των σύγχρονων κοινωνικών δομών. Σε αυτό το πλαίσιο, η ανωτέρω θεωρητικός αποδομεί την συνύφανση της ευαλωτότητας μόνο με συγκεκριμένα αναπτυξιακά στάδια της ανθρώπινης ζωής, όπως η βρεφική ηλικία, η παιδική ηλικία και η τρίτη ηλικία, ή αποκλειστικά με συγκεκριμένες προκατασκευασμένες κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις με ουσιοκρατικά αποδιδόμενα έμφυλα, φυλετικά, εθνικά ή κοινωνικοπολιτισμικά χαρακτηριστικά. Αντίθετα, η αποδοχή της αδιάπτωτης,

συνεχιζόμενης και ανυπερκέραστης φυσιογνωμίας της ευαλωτότητας οδηγεί τη Fineman να υποστηρίξει ότι «δεν υπάρχει θέση ούτε μη ευαλωτότητας ούτε ανεξαρτησίας» («there is no position of either invulnerability or independence»)⁶ εντός των εκάστοτε κοινωνικών σχηματισμών, καθώς η κοινωνική, θεσμική, πολιτική και υλική εξάρτηση από το κράτος και τους μηχανισμούς του αποτελεί μια σταθερά βιωμένη πραγματικότητα για το σύνολο των υποκειμένων που διαβιούν στους κόλπους μιας οργανωμένης κοινότητας. Η ευαλωτότητα θεωρητικοποιείται παράλληλα ως εξαιρετικά πολύπλοκη, καθώς εκδηλώνεται μέσω εναλλασσόμενων, ετερογενών, αενάως μεταβαλλόμενων και καταστατικά πλουραλιστικών τροπικοτήτων στη διάρκεια της ζωής ενός ατόμου. Το τελευταίο εννοιολογικό γνώρισμα του εξεταζόμενου όρου, η εξατομίκευση, αντανακλά τη διαφοροποιημένη, ασύμμετρη, αναντικατάστατη και μη γενικεύσιμη πρόσληψη της βιωμένης εμπειρίας της καθολικευτικά ευάλωτης ανθρώπινης συνθήκης από διακριτά κοινωνικά υποκείμενα με γνώμονα τις «ενσώματες διαφορές» (*embodied differences*) που τα χαρακτηρίζουν. Η Fineman μετέρχεται τον ανωτέρω όρο για να αποτυπώσει φυσικές, σωματικές, συναισθηματικές, ψυχικές και

⁶ M. Fineman, «Beyond Equality and Discrimination», *SMU Law Review Forum* 73, 2020, 51–58, εδώ: 57.

διανοητικές διαφοροποιήσεις, οι οποίες «δεν είναι κοινωνικά ουδέτερες, και η ιστορική αντιμετώπιση των οποίων, ιδιαίτερα αυτών που εκδηλώνονται σε σχέση με τη φυλή και το φύλο, έχει οδηγήσει στη δημιουργία ιεραρχιών, διακρίσεων και ακόμη και βίας». ⁷ Επιπρόσθετα, το εννοιολογικό γνώρισμα της εξατομίκευσης αποτυπώνει τις καταστατικές διαφοροποιήσεις μεταξύ διακριτών υποκειμένων και ευρύτερων κοινωνικών κατηγοριών κατά μήκος του κοινωνικού ιστού, οι οποίες παράγονται δομικά και φυσικοποιούνται και παγιώνονται συστημικά μέσω συντονισμένων θεσμικών πρακτικών και σύνθετων κοινωνικοπολιτικών διεργασιών:

Ενώ όλα τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται σε μια θέση διαρκούς ευαλωτότητας, το καθένα από εμάς τοποθετείται διαφορετικά. Έχουμε διαφορετικές μορφές σωματικότητας και, επίσης, είμαστε διαφορετικά ενταγμένοι σε πλέγματα οικονομικών και θεσμικών σχέσεων. Ως αποτέλεσμα, οι ευαλωτότητές μας ποικίλλουν ως προς την ένταση και τη δυναμική τους σε ατομικό επίπεδο. Η ευαλωτότητα, επομένως, είναι

τόσο καθολική όσο και ιδιαίτερη· βιώνεται μοναδικά από τον καθένα μας. Σημαντικό σε σχέση με αυτό το σημείο της ιδιαιτερότητας είναι το γεγονός ότι η ατομική μας εμπειρία της ευαλωτότητας διαφοροποιείται ανάλογα με την ποιότητα και την ποσότητα των πόρων που διαθέτουμε ή μπορούμε να ελέγξουμε. Παρότι η κοινωνία δεν μπορεί να εξαλείψει την ευαλωτότητά μας, μπορεί— και πράγματι το κάνει— να τη διαμεσολαβεί, να την αντισταθμίσει και να τη μειώνει μέσω προγραμμάτων, θεσμών και δομών.⁸

Σύμφωνα με τη Fineman, οι κοινωνικοί θεσμοί διανέμουν στα κοινωνικά υποκείμενα με περίπλοκους, ποικίλους, ασύμμετρους και διαφοροποιημένους μηχανισμούς, υλικούς, πολιτιστικούς, νομικούς, κοινωνικούς, περιβαλλοντικούς, οικονομικούς, ψυχοσυναισθηματικούς και διαβιωτικούς πόρους (resources), οι οποίοι σωρευτικά κατασκευάζουν την ανθεκτικότητα του καθενός από αυτά απέναντι στην καταστατικά ευάλωτη συνθήκη της ύπαρξής τους. Ιδωμένη ως «ουσιαστικό αλλά ατελές αντίδοτο στην ευαλωτότητά μας»,⁹ η

⁷ M. Fineman, «Feminism, Masculinities and Multiple Identities», *Nevada Law Journal* 13, 2013, 619–640, εδώ: 637.

⁸ M. Fineman, «The Vulnerable Subject and the Responsive State», ό.π., 269.

⁹ M. Fineman, «Vulnerability, Resilience, and LGBT Youth», *Temple Political and Civil Rights Law Review* 23(2), 2014, 101-122.

κρίσιμη έννοια της ανθεκτικότητας δεν αντιπροσωπεύει, στη φιλοσοφική σκέψη της ανωτέρω θεωρητικού, ένα φυσικό ή ουσιοποιημένο χαρακτηριστικό του κοινωνικού υποκειμένου. Αντιθέτως, η ανθεκτικότητα συνιστά «ένα προϊόν κοινωνικών σχέσεων και θεσμών».¹⁰ Στο πλαίσιο αυτό, η ανθεκτικότητα που διαθέτει το εκάστοτε κοινωνικό υποκείμενο εκδηλώνεται ως ένα συσσωρευμένο πλέγμα πόρων, αγαθών, υλικότητων, δυνατοτήτων, αξιών και εγγυήσεων, το οποίο και αποδίδεται με διακριτό και ασύμμετρο τρόπο σε ένα κοινωνικοϊστορικά πλαισιοθετημένο -και όχι ανιστορικό και αφαιρετικό- πολιτικό υποκείμενο καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του μέσα από τις παραγωγικές αλληλοτεμνόμενες και αλληλοδιεισδυτικές λειτουργίες διαφόρων κοινωνικών θεσμών και συστημικών δομών. Αυτοί οι θεσμοί τυγχάνουν τόσο δημόσιοι όσο και ιδιωτικοί και περιλαμβάνουν, αλλά δεν περιορίζονται, στην οικογένεια, την κοινότητα, το εκπαιδευτικό σύστημα, την αγορά εργασίας, την οικονομία, το σύστημα κοινωνικής πρόνοιας και το κράτος εν στενή έννοια.

Υπό το ανωτέρω θεωρητικό πρίσμα, η ανθεκτικότητα απέναντι στην καταστατική ευάλωτη συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης

παράγεται μέσω κοινωνικο-δομικών μηχανισμών και συσσωρεύεται ασύμμετρα και άνισα ανάμεσα σε διακριτά κοινωνικά υποκείμενα με γνώμονα τις πολύσυνθετες διατομές αποφασιστικών παραμέτρων, όπως η γεωπολιτική θέση, η κοινωνικοπολιτισμική κληρονομιά, η ιστορική παρακαταθήκη, η εθνικότητα, η τάξη, το φύλο, η φυλή, η σεξουαλικότητα, η θρησκεία, η νομική κατάσταση, η αρτιμέλεια και η ενσώματη εμφάνιση. Σύμφωνα με την Fineman, οι εκτεταμένες συστημικές ανισότητες που διέπουν την κατανομή του συνόλου των πόρων που κατατείνουν στην ενίσχυση της ανθεκτικότητας (resilience-building resources) συγκροτούν μια μείζονα θεσμική παθογένεια, η οποία οφείλει να αναγνωριστεί ως τέτοια με προσήκοντα δικαιολογικά εργαλεία. Συνακολούθως δε επιτάσσεται η αντιμετώπισή της μέσω της ανάπτυξης ενός εναλλακτικού παραδείγματος κοινωνικής οργάνωσης και χάραξης δημοσίων πολιτικών βασισμένου στην αναγνώριση της ανθρώπινης ευαλωτότητας ως θεμελιακής συνθήκης της ύπαρξης και στην αναδόμηση ενός αποκρίσιμου κράτους (responsive State). Σε αυτό το θεωρητικό σχήμα, η συστημική έκθεση ορισμένων πολιτικών υποκειμένων σε μεγιστοποιημένες μορφές ευαλωτότητας ελλείψει της συνδρομής ενός στοιχειώδους πλέγματος αγαθών, ευκαιριών,

¹⁰ M. Fineman, «Beyond Equality and Discrimination», ό.π., 57.

υλικοτήτων και πόρων, δεν αντανakλά προσωπική αδυναμία του βαλλόμενου υποκειμένου να παραμείνει ανθεκτικό απέναντι στην καταστατική συνθήκη της ευαλωτοποίησής του, όπως συχνά ιδεολογικοποιείται σε κρατούσες νεοφιλελεύθερες διακηρύξεις περί ατομικής ευθύνης, αλλά, αντίθετα, ανασυγκροτείται ως μια θεσμική αποτυχία που βαραίνει το κυρίαρχο σύστημα κοινωνικής οργάνωσης:

Με άλλα λόγια, ο ρόλος των θεσμών της κοινωνίας στην παροχή των αγαθών ή των πόρων που μας προσδίδουν ανθεκτικότητα είναι, στην πραγματικότητα, να παράγουν —ή να αποτυγχάνουν να παράγουν— κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές ευκαιρίες. Η πρόσβαση σε αυτούς μπορεί να απονέμει προνόμιο, ενώ ο αποκλεισμός από αυτούς λειτουργεί μειονεκτικά. Η ατομική αποτυχία, υπό αυτή την έννοια, δεν θα πρέπει να θεωρείται απλώς ως αποτυχία της ατομικής ευθύνης,

αλλά επίσης —και ίσως πρωτίστως— ως αποτυχία της κοινωνίας και των θεσμών της.¹¹

Σύμφωνα με την Fineman, «ενώ η θεωρία της ευαλωτότητας ξεκινά με την ευαλωτότητα, δεν τελειώνει εκεί».¹² Η αναγνώριση της ευαλωτότητας -αντί της αυτονομίας- ως εγγενούς και απαρασάλευτης συνθήκης της ανθρωπότητας οδηγεί αναπόφευκτα στην ακόλουθη επερώτηση: «Αν το να είσαι άνθρωπος σημαίνει να είσαι καθολικά και συνεχώς ευάλωτος, πώς θα πρέπει αυτή η παραδοχή να επηρεάσει τη δομή και τη λειτουργία της κοινωνίας μας και των θεσμών της;».¹³ Μέσα από τη συνύφανση της οντολογικής απορίας της κοινής μας εύθραυστης και αλληλεξαρτώμενης συνθήκης με την κοινωνικοπολιτική διερώτηση για τη δίκαιη ανασυγκρότηση των κοινωνικών θεσμών, η ανωτέρω θεωρητικός επιχειρεί να διαρθρώσει ένα εναλλακτικό δικαιοπολιτικό πλαίσιο για την αναδόμηση ενός αποτελεσματικού και εκτεταμένου «αποκρίσιμου» κοινωνικού κράτους.¹⁴ Σε αυτόν τον θεωρητικό ορίζοντα, το κράτος οφείλει να αναδιαρθρωθεί με τέτοιο τρόπο,

¹¹ M. Fineman, «Vulnerability, Resilience, and LGBT Youth», ό.π., 115.

¹² M. Fineman, «Vulnerability and Social Justice», *Valparaiso University Law Review* 53, 2019, 341–369, εδώ: 358

¹³ Στο ίδιο,

¹⁴ M. Fineman, «The Vulnerable Subject and the Responsive State», ό.π.· M. Fineman, «Equality and Difference: The Restrained State», *Emory Legal Studies Research Paper* 15–348, 2015.

ώστε να είναι σε θέση να ανταποκρίνεται με θετικά μέτρα στην καθολικευμένη συνθήκη της ανθρώπινης ευαλωτότητας μέσα από την αναδιάρθρωση μιας εξισωτικότερης και δικαιότερης κατανομής των πόρων που από κοινού συνθέτουν την ανθεκτικότητα των κοινωνικών υποκειμένων απέναντι στην καταστατική τους ευαλωτότητα, όπως η εκπαίδευση, η υγειονομική περίθαλψη, η κοινωνική ασφάλεια, η πολιτική συμμετοχή, οι επαγγελματικές ευκαιρίες, η οικονομική σταθερότητα και η παροχή συμμετρικής και ίσης πρόσβασης στη λειτουργία των κύριων κοινωνικών θεσμών και μειζόνων κρατικών λειτουργιών. Η κεντρική συλλογιστική της Fineman εν σχέσει με την κοινωνικοπολιτική αναγκαιότητα ανασύστασης ενός εκτεταμένου, αποδοτικού και αποκρίσιμου κράτους πρόνοιας αποσκοπεί στην ριζική ανασυγκρότηση της έννοιας της πολιτικής ευθύνης και τον δυναμικό επαναπροσδιορισμό του περιεχομένου και του εύρους των υποχρεώσεων του κράτους έναντι των υποκειμένων που υπάγονται εν ευρεία έννοια στην εξουσία του.

Συνεπώς, η Fineman αντιτίθεται έντονα στη νεοφιλελεύθερη εδραίωση του «λιγότερου» κράτους, καθώς και στην ιδεοτυποποιημένη αυτορρύθμιση της ελεύθερης αγοράς και την συστημική ιδιωτικοποίηση νευραλγικών όψεων των κρατικών

λειτουργιών. Στο πλαίσιο αυτό, υποστηρίζει ότι ένα σύγχρονο μοντέλο κοινωνικής δικαιοσύνης θα πρέπει να εσωκλείει προεξοχόντως ένα ενεργό και υπεύθυνο αποκρίσιμο κράτος, το οποίο δεν περιορίζεται στην ίδρυση και νομιμοποίηση των κύριων κοινωνικών του θεσμών, αλλά επεκτείνεται στη συνεχή επίβλεψη, μεταρρύθμιση και βελτιστοποίηση των λειτουργιών τους με σκοπό την επικαιροποιημένη διασφάλιση της συμβατότητάς τους με εξισωτικές αντιλήψεις περί κοινωνικής δικαιοσύνης και την προοδευτική ενίσχυση της αποκρισιμότητάς του απέναντι στις καταστατικές εξαρτήσεις και ευαλωτότητες των υποκειμένων που υπόκεινται στους θεσμούς.

Η εξεταζόμενη επαναπροσέγγιση της ευαλωτότητας της Fineman αποπειράται, επιπρόσθετα, να σκιαγραφήσει τους θεωρητικούς άξονες για τον δραστικό επανακαθορισμό μιας προοδευτικής κοινωνικοπολιτικής αντίληψης περί ουσιαστικής ισότητας επέκεινα του κυρίαρχου δικαικού παραδείγματος της τυπικής ισότητας. Πιο συγκεκριμένα, η Fineman θεμελιώνει την θετική κοινωνική υποχρέωση του κράτους να εξασφαλίσει σε όλα τα μέλη του μια ουσιαστική ισότητα ευκαιριών, προβληματοποιώντας κυρίαρχες νομικές δογματικές που συστηματικά εξαλείφουν στο εσωτερικό τους τις δομικές

οικονομικές και υλικές ανισότητες, απηχώντας την φανακιστική πεποίθηση της -κατ' επίφασιν- ίσης μεταχείρισης απριορικά άνισων κοινωνικών δρώντων. Η Fineman επικρίνει σφοδρά το «κυρίαρχο φιλελεύθερο αρχέτυπο» της τυπικής ισότητας ως παράδειγμα μιας «συντηρητικής νομικής επιστήμης», η οποία επιφορτίζει το κράτος μονάχα με την αρνητική υποχρέωση να μην αντιμετωπίζει τα μέλη της πολιτικής του κοινότητας άνισα – και η οποία αντίστοιχα εκχωρεί στον πολίτη ένα αρνητικό δικαίωμα να μην αντιμετωπίζεται με όρους ανισότητας και διάκρισης. Σύμφωνα με την ανωτέρω, η θεωρία της ευαλωτότητας που η ίδια επεξεργάζεται προκρίνει αντίθετα ένα εναλλακτικό παράδειγμα ουσιαστικής ισότητας, ιχνηλατώντας τις προκείμενες ενός καθολικά εκχωρούμενου θετικού δικαιώματος στην απόκτηση ίσης πρόσβασης στο πλέγμα των πόρων, αγαθών, υλικότητων και ευκαιριών που ενισχύουν την ανθεκτικότητα μέσω της δίκαιης και αποτελεσματικής αλληλεξαρτητικής λειτουργίας όλων των κοινωνικών θεσμών. Στο πλαίσιο αυτό, η Fineman διατείνεται, επιπροσθέτως, ότι η αμερικανική νομοθεσία κατά των διακρίσεων (anti-discrimination legislation) με βάση το φύλο, τη φυλή ή την εθνοτική καταγωγή δεν μπορεί να παρέχει άνευ τινός ένα αποτελεσματικό δικαιοπολιτικό πλαίσιο για την αναδιάρθρωση συστηματοποιημένων θεσμικών αδικιών που απορρέουν από

την ασύμμετρη κατανομή εξουσίας, αγαθών, ευκαιριών και πλούτου, δεδομένου ότι η αμιγώς νομική-δικαστηριακή αντιμετώπιση των συστημικών διακρίσεων απέναντι σε ιστορικά ευαλωτοποιημένες κοινωνικές κατηγορίες υποκειμένων δύναται μερικώς μόνο να προστατεύσει τα πολιτικά δικαιώματα μελών συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων σε εξατομικευμένες υποθέσεις στα δικαστήρια δίχως να κατατείνει στην κοινωνικο-δομική μεταβολή των κοινωνικών θεσμών.

Η θεωρία της ευαλωτότητας της Martha Fineman, όπως σκιαγραφήθηκε συνοπτικά ανωτέρω, συνιστά, κατά την πεποίθησή μας, μια ενδιαφέρουσα αναπραγματέυση του εξεταζόμενου όρου εντός μιας δικαιοπολιτικής απόπειρας θεωρητικής ανασύστασης της μορφολογίας και των υποχρεώσεων ενός αποτελεσματικού κοινωνικού κράτους. Στο παρόν σημείο θα επιχειρήσουμε, ωστόσο, να αναδείξουμε, υπό

ένα κριτικό φεμινιστικό πρίσμα, ορισμένες από τις αδυναμίες της θεωρητικής κατασκευής της Fineman.¹⁵

Όπως υποστηρίζουμε, η απουσία μιας ορθά επεξεργασμένης εννοιολογικής διαφοροποίησης μεταξύ της καθολικής υπαρξιακής συνθήκης της ευαλωτότητας και της ιστοριοκοινοπολιτισμικά συγκειμενοποιημένης άνισης έκθεσης ορισμένων κοινωνικών υποκειμένων σε μεγιστοποιημένες εκδηλώσεις της επισφάλειας, καθιστά, σε ένα βαθμό, μονοδιάστατη την εξεταζόμενη προσέγγιση, περιορίζοντας τη δυνατότητα εφαρμογής της στους κόλπους της φεμινιστικής πολιτικής θεωρίας και αγωνιστικής πρακτικής. Πιο συγκεκριμένα, η μετα-ταυτοτική υφή που φιλοδοξεί να προσδώσει η Fineman στο θεωρητικό της πλαίσιο εντέλει αορατοποιεί την παραγωγική λειτουργία των κυρίαρχων εμφυλοποιημένων και εμφυλοποιητικών δομών, συντελώντας στην αντιμετώπιση συστημικών φαινομένων, όπως η πατριαρχική καταπίεση, η σεξιστική στερεοτυποποίηση και η έμφυλη βία ως μη σημαίνοντες παράγοντες για την άνιση

¹⁵ Για μια ενδελεχέστερη συγκριτική επεξεργασία της θεωρίας της ευαλωτότητας της Fineman από κοινού με τη μεταδομιστική θεωρία της τρωτότητας και της επισφάλειας της Judith Butler, βλ. Α. Polychroniou, «Towards a Radical Feminist Resignification of Vulnerability: A Critical

κατανομή των πόρων που ενισχύουν την ανθεκτικότητα μεταξύ διακριτά εμφυλοποιημένων κοινωνικών υποκειμένων.

Για παράδειγμα, η Fineman αναπτύσσει μια αμφίσημη θεωρητική διχοτόμηση μεταξύ των «ατομικών χαρακτηριστικών», τα οποία παραδόξως περιλαμβάνουν το φύλο, τη φυλή και τη σεξουαλικότητα, και των «κοινωνικών δομών», οι οποίες περιλαμβάνουν σύνθετα πλέγματα εξουσίας, προνομίων και πλούτου. Με την μετατόπιση του θεωρητικού της ενδιαφέροντος από την εξέταση των ανωτέρω «ατομικών χαρακτηριστικών» στη μακροσκοπική αξιολόγηση «των γνωρισμάτων των κοινωνικών θεσμών και δομικών σχέσεων», η Fineman εξαλείφει δραστικά τον έμφυλο παράγοντα από τη θεωρητικοποίηση της αδικίας και της ανισότητας σε κοινωνικο-δομικό επίπεδο, καταλήγοντας σε αμφιλεγόμενα συμπεράσματα εν σχέσει με τη συνεχιζόμενη έμφυλη ανισότητα στο πλαίσιο της οικογενειακής δομής. Όπως η ίδια υποστηρίζει,

Juxtaposition of Judith Butler's Post-Structuralist Philosophy and Martha Fineman's Legal Theory», *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 25(2), 2022, 113–136.

«είναι η φύση και η σημασία που αποδίδεται στο κοινωνικό έργο του φροντιστή που λειτουργεί εις βάρος των ατόμων που καταλαμβάνουν αυτόν τον ρόλο, και όχι το φύλο του φροντιστή. Αν οι άνδρες γίνουν φροντιστές, θα υποφέρουν επίσης οικονομικά και επαγγελματικά. Η αγορά είναι δομημένη έτσι ώστε να μην αναλαμβάνει καμία ευθύνη για την κοινωνική αναπαραγωγή. Όταν το κράτος παραδέχεται ότι έχει κάποια ευθύνη, είναι μόνο για να λειτουργήσει ως ένα εξαιρετικά στιγματισμένο υποκατάστατο στις περιπτώσεις όπου η οικογένεια «αποτυγχάνει». Όλοι οι φροντιστές, ανεξαρτήτως φύλου, θα υποταχθούν σε αυτή την δομή και την ιδεολογία της οικογενειακής αυτονομίας, ανεξαρτησίας και αυτάρκειας που την χαρακτηρίζει. Εκείνη τη στιγμή συνειδητοποίησα ότι το φαινόμενο που προσπαθούσα να αναλύσω ως έμφυλο ζήτημα, ήταν στην πραγματικότητα ένα κοινωνικό πρόβλημα που εκτεινόταν πολύ πέρα από το πλαίσιο της ισότητας των φύλων».¹⁶

¹⁶ M. Fineman, «Vulnerability and Inevitable Inequality», ό.π., 141.

Σε μια κριτική φεμινιστική ανάγνωση, η ανωτέρω επιχειρηματολογική γραμμή της Fineman παραγνωρίζει την πολυετώς παγιωθείσα ιστορική συνθήκη της έμφυλης οικονομικής καθυπόταξης και αντιστοίχως παρορά τη φαλλογοκεντρική συμβολική οικονομία της εμπεδωμένης πατριαρχικής συνθήκης. Η δομικά ευαλωτοποιημένη θεσιακότητα της φροντίστριας δεν παράγεται σε ένα πολιτισμικό ή ιστορικό κενό, αλλά, αντιθέτως, συνυφαίνεται ιστορικά με τους ηγεμονικούς μηχανισμούς φυσικοποίησης και εμφυλοποίησης της φροντίδας, της κοινωνικής αναπαραγωγής, της γονεϊκότητας, της οικιακής εργασίας και της ανατροφής των τέκνων, απηχώντας την διπολική κατασκευή του φύλου στους κόλπους της Δυτικής μεταφυσικής παράδοσης. Υιοθετώντας εν μέρει την κριτική ανασκευή που επιχειρεί ο Cooper από την σκοπιά των κριτικών φυλετικών σπουδών,¹⁷ υποστηρίζουμε αντίστοιχα ότι η Fineman στην θεωρητική της ανάλυση συγχέει εσφαλμένα την κριτική προβληματοποίηση των ουσιοκρατικά κατασκευασμένων ετεροκανονικών έμφυλων δυισμών με την απάρνηση των πραγματικών υλικών και κοινωνικοπολιτικών συνεπειών που απορρέουν από τα κυρίαρχα μοτίβα της έμφυλης ανισότητας. Στο παράδειγμά μας, η θεωρητική υπόθεση της Fineman, δυνάμει της οποίας «αν οι άνδρες γίνουν

¹⁷ F.R. Cooper, «Always Already Suspect: Revising Vulnerability Theory», ό.π.

φροντιστές, θα υποφέρουν επίσης οικονομικά και επαγγελματικά», αποτελεί ένα ad absurdum επιχείρημα που ανατρέπει με ανορθολογικό τρόπο την εμπειρική πραγματικότητα της πλειονότητας των έμφυλων υποκειμένων προκειμένου να καταδείξει τον δομικό —αλλά όχι έμφυλο— χαρακτήρα της ανισότητας που παρατηρείται στο πλαίσιο της κατανομής της οικιακής φροντίδας και κοινωνικής αναπαραγωγής. Εισάγοντας την παρατηρούμενη αυτή αυθαίρετη διάκριση μεταξύ «δομικών» και «έμφυλων» παραγόντων ως αντιδιαστελλόμενες και όχι συναρθρώσιμες εννοιολογικές σημάνσεις, η Fineman αγνοεί ότι οι λογοθετικές, ιδεολογικές, κοινωνικές και πολιτικές δομές που επωάζονται στο εσωτερικό κυρίαρχων θεσμών, όπως το εκπαιδευτικό σύστημα, η οικογένεια, η δημόσια διοίκηση, το νομικό και δικαστικό σύστημα, η εκκλησία, τα μαζικά μέσα ενημέρωσης, η πολιτική σφαίρα και η οργάνωση της εργασίας, δεν τυγχάνουν μόνο εμφυλοποιημένες (gendered), αλλά και εμφυλοποιητικές (gendering), διότι αδιάπτωτα παράγουν, αναπαράγουν και ρυθμίζουν την ιδεοτυπική παραγωγή ετεροσεξιστικών και διχοτομικών έμφυλων υποκειμενικότητων και πρακτικών. Σε αυτό το πλαίσιο, η απάλειψη του έμφυλου παράγοντα από μια επικαιροποιημένη κοινωνικο-δομική ανάλυση της φτώχειας θα αορατοποιούσε, για παράδειγμα, κρίσιμες παραμέτρους

κατανόησης του εξεταζόμενου κοινωνικού φαινομένου, όπως το χάσμα των αμοιβών μεταξύ των φύλων, την οικονομική ευαλωτοποίηση των φροντιστριών που απέχουν από την αγορά εργασίας ή στερούνται κοινωνικής ασφάλισης, τη θεσμική εγκατάλειψη των μονογονεϊκών οικογενειών, τη σεξουαλική παρενόχληση στην εργασία, την έμφυλη ιεραρχικοποίηση εντός της εργασιακής συνθήκης, της στερεοτυποποίησης ορισμένων επαγγελμάτων ως ‘αντρικών’ και ‘γυναικείων’, αντίστοιχα.

Συνεπώς, η Fineman απορρίπτει τις έμφυλες αναγνώσεις κοινωνικών φαινομένων ως ένα περιοριστικό λογοθετικό εργαλείο επικεντρωμένο στην ταυτότητα, το οποίο, σε αντίθεση με την καθολικότητα του ευάλωτου υποκειμένου που η ίδια σκιαγραφεί, συσκοτίζει την θεωρητική προσπάθεια διαρθρωτικής αναδόμησης ευρύτερων ζητημάτων κοινωνικής δικαιοσύνης. Ωστόσο, η καθολική και οριζοντιοποιημένη διάσταση της ευαλωτότητας συνεπάγεται ότι κανένα υποκείμενο δεν δύναται να αποφύγει την πρωταρχική και θεμελιώδη εξάρτησή του από ένα ευρύ πλέγμα τόσο φυσικών και υποδομικών, όσο και κοινωνικών, πολιτικών, πολιτισμικών, γλωσσικών και νομικών πόρων που ενισχύουν, σωρευτικώς δρώντας, την ανθεκτικότητά του απέναντι στην καταστατικά ευάλωτη συνθήκη του. Σε αυτό το πλαίσιο, η κατάδειξη της

προδήλως ασύμμετρης κατανομής δικαιωμάτων, ευκαιριών, πόρων και κοινωνικών αγαθών σε πολιτικά υποκείμενα που κατέχουν διαφορετικές θέσεις και εντάσσονται σε διακριτές κοινωνικές συνομαδώσεις δεν κλυδωνίζει ούτε και ανατρέπει την καθολικευτική φυσιογνωμία της θεμελιακά ευάλωτης ανθρώπινης οντολογίας. Αντίθετα, υπογραμμίζει με κριτικό και καταγγελτικό τρόπο τις βιωμένες συνέπειες της απόσυρσης του προστατευτικού δικτύου της ανθεκτικότητας, το οποίο και παρέχεται μερικώς, διαβαθμισμένα και ασύμμετρα σε ορισμένα μόνο κοινωνικά υποκείμενα ένεκα ακριβώς ενός πολυσύνθετου εξουσιαστικού πλέγματος διατομών της τάξης, της φυλής, του φύλου, της σεξουαλικότητας, της εθνοτικής καταγωγής και της κοινωνικής τους θέσης. Καταληκτικά, κατά την πεποίθησή μας κρίνεται απαιτητή η συμπλήρωση της εξεταζόμενης θεωρητικής κατασκευής της Fineman με μια κριτική φεμινιστική κοινωνικο-πολιτική ανάλυση των κυρίαρχων εμφυλοποιητικών και ετεροσεξιστικών μηχανισμών της ύστερης νεωτερικής συνθήκης με σκοπό την ανάδειξη του φύλου — αντιουσιοκρατικά ιδωμένου και καταστατικά διατεμνόμενου με την τάξη, την κοινωνική προνομιακότητα, τη φυλή, την εθνοτική καταγωγή, τη γεωπολιτική θέση και τη σεξουαλικότητα— ως κρίσιμης αναλυτικής κατηγορίας αφενός για την κατανόηση της ασύμμετρης και διαφοροποιημένης

κατανομής των πόρων που κατατείνουν στην ανθεκτικότητα ανάμεσα σε διακριτώς εμφυλοποιημένα κοινωνικά υποκείμενα και αφετέρου για την υπογράμμιση της δομικής ευαλωτοποίησης των θηλυκοτήτων και λοάτκι+ υποκειμένων ενδοπλαισιακά των σύγχρονων κοινωνικών σχηματισμών.

Προβλήματα δικαίου στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*

Του Νίκου Φωλίνα*

Περίληψη

Είναι ο καπιταλισμός άδικος με βάση τη μαρξική θεωρία; Έχει ο Μαρξ θεωρία για το δίκαιο; Οι διενέξεις αυτών των δύο πολύ χαρακτηριστικών ερωτημάτων με τον έναν ή τον άλλο τρόπο συνεχίζονται μέχρι και τις ημέρες μας. Σε αυτό το άρθρο θα επιχειρήσω να εξηγήσω τους όρους με τους οποίους η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας στέκεται στο περί δικαίου ή άδικου χαρακτήρα του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής ερώτημα. Ισχυρίζομαι ότι για να μπορέσουμε να προσεγγίσουμε τα ερωτήματα αυτά δεν μπορούμε παρά να ανατρέξουμε στους όρους με τους οποίους η κριτική της πολιτικής οικονομίας στοχάζεται στο πρόβλημα του δικαίου. Ως εκ τούτου, θα προσεγγίσω το πρόβλημα του δικαίου όπως αυτό εμφανίζεται στα διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης που αξιοποιεί ο Μαρξ στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*. Ειδικότερα, θα επεξεργαστώ τη συγκρότηση της σφαίρας του δικαίου όπως διαμορφώνεται στο επίπεδο της κυκλοφορίας. Στη συνέχεια, θα προσεγγίσω την έννοια του δικαίου στο επίπεδο της παραγωγής, στο οποίο παρακολουθώ τον αναδιπλασιασμό της έννοιας του δικαίου με το ερώτημα αν μπορεί να χαρακτηριστεί τόσο ρεφορμιστική όσο και δυνάμει επαναστατική κατηγορία. Τέλος θα καταλήξω στη θέση ότι ο

* Δρ. Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Κρήτης.
Μεταδιδακτορικός ερευνητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο.

Μαρξ δεσμεύεται από τα κανονιστικά περιεχόμενα της ανάλυσής του, οπότε και με αυτόν τον τρόπο δύναται να προσδιοριστεί μια αναβαθμισμένη έννοια δικαίου, που υποβοηθά το αίτημα για χειραφέτηση της εργατικής τάξης από την κεφαλαιακή εκμετάλλευση.

Εισαγωγή

Τα τελευταία χρόνια έχει επανέλθει μια συζήτηση η οποία είχε διεξαχθεί ξανά τις δεκαετίες του 1970-1980 και αφορούσε το ερώτημα αν η μαρξική ανάλυση αφορά τον δίκαιο ή μη χαρακτήρα του καπιταλισμού. Σε αυτή τη συζήτηση ενεπλάκησαν νομικοί, πολιτικοί επιστήμονες, οικονομολόγοι αλλά και κάθε άλλου είδους μαρξιστές ή μη. Με άλλα λόγια, υπήρχαν πολλές θέσεις και κάθε ερευνητήρια και ερευνητής εξέθετε την επιστημονική του τοποθέτηση στο θέμα. Δεν έχει σημασία, νομίζω, να κάνω μια γενεαλογία αυτής της συζήτησης, ποιο κείμενο ήταν αυτό το οποίο την πυροδότησε και ποιος απάντησε τι σε ποιον. Θα κάνω ωστόσο ορισμένες παρατηρήσεις, οι οποίες πλαισιώνουν την συζήτηση,

Οι αναφορές στο *Κεφάλαιο* γίνονται στην έκδοση: Μαρξ, Κ. (2016). *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* (Θ. Γκιούρας, μτφ. – Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσόπουλος, επιμ.). Αθήνα: ΚΨΜ· στο κείμενο σημειώνονται ως Κ/1 και αριθμός σελίδας.

επικεντρώνοντας στους καθ' ύλην αρμόδιους για το ζήτημα του δικαίου, δηλαδή τους πολιτικούς φιλοσόφους.

Σε γενικές γραμμές μπορούμε να κάνουμε έναν αδρό διαχωρισμό για τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει ο Μαρξ το δίκαιο: εν πρώτοις, απαντάται η θέση των Tucker-Wood. Σύμφωνα με αυτή τη θέση ο Μαρξ, με βάση κειμενικά πειστήρια και τεκμήρια δεν συζητά τον δίκαιο ή μη χαρακτήρα του καπιταλισμού και καταλήγουν ότι στα (λιγοστά σε σύγκριση με το σύνολο του έργου του) σημεία που συζητιέται αυτή η θέση, για τον Μαρξ ο καπιταλισμός δεν είναι άδικος. Αυτή η τοποθέτηση συζητιέται μέχρι σήμερα και την υπερασπίζεται ο ίδιος ο Wood,¹ ο οποίος σε διάφορες παραλλαγές υποστηρίζει ότι «ο Μαρξ δεν καταδίκασε τον καπιταλισμό επειδή είναι άδικος».² Σε κάθε περίπτωση και εν προκειμένω συμφωνώντας με τον Tucker δεν υποστηρίζουν ότι ο καπιταλισμός δεν ενέχει

την εκμετάλλευση, την κυριαρχία και την εξαθλίωση, ωστόσο αυτές οι κατηγορίες δεν συστηματοποιούνται υπό τη σκευή μιας κανονιστικής έννοιας δικαίου.³ Υπό αυτή την έννοια, και ακριβώς επειδή δεν υπάρχει μια συστηματική μελέτη στο μαρξικό έργο για το δίκαιο ή μια μαρξική φιλοσοφία του δικαίου καταλήγουν στην υπέρβαση της κατηγορίας του δικαίου από τον Μαρξ. Μια δεύτερη προσέγγιση που προκύπτει από τις τοποθετήσεις των Buchanan, Lukes και Nielsen.⁴ Αν και οι θέσεις αυτών των θεωρητικών δεν διακρίνονται από την ίδια συνάφεια μεταξύ τους, όπως η πρώτη θέση, grosso modo υποστηρίζουν ότι ο Μαρξ μέσα από μια δική του πρόσληψη της έννοιας της δικαιοσύνης επικρίνει τον καπιταλισμό, την οποία όμως δεν την διατυπώνει ρητά. Άρα, ενώ ο Μαρξ έχει μια έννοια δικαιοσύνης, με βάση την οποία μπορεί να κάνει κριτική στον καπιταλισμό, την ίδια στιγμή αυτή η έννοια δεν εκτίθεται συστηματικά, παρόλο που υπονοείται. Μια τρίτη προσέγγιση προκύπτει από τις θέσεις των G.A. Cohen, Elster και Geras με βάση τους οποίους

¹ Πρβλ. A. Wood, «The Marxian Critique of Justice», *Philosophy & Public Affairs* 1(3), 1972, 244–282· A. Wood, «Marx on Right and Justice: A Reply to Husami», *Philosophy & Public Affairs* 8(3), 1979, 267–295.

² A. Wood, «Does Marx hold that capitalism is unjust? A Reply to Zhongqiao Duan», *Journal of Social and Political Philosophy* 2(1), 2023, 18–33, εδών: 19.

³ Πρβλ. R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, 1961· R. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, Νέα Υόρκη: W. W. Norton & Company Inc., 1969.

⁴ Πρβλ. A. Buchanan, «Exploitation, Alienation, and Injustice», *Canadian Journal of Philosophy* 9(1), 1979, 121–139· A. Buchanan, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Νιου Τζέρσεϊ: Rowman & Littlefield, 1982· S. Lukes, *Marxism and Morality*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1985· K. Nielsen, «On the Poverty of Moral Philosophy: Running a Bit with the Tucker-Wood Thesis», *Studies in Soviet Thought* 33(2), 1987, 147–164· K. Nielsen, «Arguing about Justice: Marxist Immoralism and Marxist Moralism», *Philosophy & Public Affairs* 17(3), 1988, 212–234.

ο Μαρξ ρητά έχει θεωρία δικαιοσύνης.⁵ Αντίστοιχα με τους προηγούμενους στοχαστές, δεν διακρίνονται από συνάφεια μεταξύ τους, αλλά και πάλι χάριν συντομίας μπορούμε να δούμε ότι για αυτούς τους στοχαστές ο Μαρξ, ακριβώς επειδή έχει ως θεωρητικός ενσωματώσει την κανονιστικότητα (γιατί μεταξύ άλλων είναι και ηθικός φιλόσοφος) με βάση την τελευταία κάνει κριτική στον καπιταλισμό. Αυτή η κανονιστική κριτική με άλλα λόγια, προκύπτει από μια «καλώς θεμελιωμένη, διιστορική θεωρία της δικαιοσύνης».⁶

Όπως μπορεί να γίνει κατανοητό, μάλλον εύκολα με βάση τις προηγηθείσες βιβλιογραφικές αναφορές, μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι αυτή η συζήτηση με τους όρους που διατυπώθηκαν γίνεται στο εσωτερικό μιας ειδικής κατηγορίας

⁵ Πρβλ. G.A. Cohen, «Review of Allen Wood's *Karl Marx*», *Mind* 92(367), 1983, 440–445· G.A. Cohen, *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1988· G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Κέμπριτζ: Harvard University Press, 2008· J. Elster, *Making Sense of Marx*, Παρίσι: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985· N. Geras, «The Controversy About Marx and Justice», *New Left Review* 1/150, 1985· N. Geras, «Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder», *New Left Review* 1/195, 1992.

⁶ V. Stoian, *Property Owning Democracy, Socialism and Justice: Rawlsian and Marxist Perspectives on the Content of Social Justice*, διδακτορική διατριβή, Βουδαπέστη: Department of Political Science, Central European University, 2014, 3.

του μαρξισμού, η οποία αναφέρεται ως αναλυτικός μαρξισμός.⁷ Το πραγματικά ενδιαφέρον είναι ότι αυτή η συζήτηση ανακινείται πλέον εξ Ανατολών και προκαλεί τους προπάτορες της προηγούμενης συζήτησης που σε αδρές γραμμές κατέγραφα.⁸

Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσω να τοποθετηθώ για ζητήματα δικαίου, δικαιοσύνης και δικαιωμάτων όχι από τη σκοπιά του συνόλου του μαρξικού έργου, κάτι το οποίο θεωρώ ότι δεν μπορεί παρά να εκταθεί σε μέγεθος μονογραφίας, αλλά από τη σκοπιά του *magnum opus* του Μαρξ, δηλαδή του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου*. Αυτή η κίνηση θεωρώ ότι μου εξασφαλίζει τρία κατά βάση πλεονεκτήματα έναντι θεωρήσεων οι οποίες αξιοποιούν, κατά το μάλλον ή ήττον, σκόρπιες μαρξικές ρήσεις

⁷ Για το τι είναι και με ποιον τρόπο μπορεί να προσεγγιστεί ο αναλυτικός μαρξισμός, πρβλ. το κατατοπιστικό άρθρο του Ν. Βρούσαλη, «Τι είναι ο αναλυτικός μαρξισμός», *Κρίση* 2018/1, 33–52.

⁸ Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Ζ. Duan, ο οποίος —μάλλον μεταφορικά— προκαλεί τις θέσεις του Allen Wood, ο οποίος με τη σειρά του χαιρετίζει την ανακίνηση αυτής της συζήτησης στη Λαϊκή Δημοκρατία της Κίνας. Πρβλ. Ζ. Duan, «Does Marx Take Capitalism As “Just”? Challenging the Three Supporting References of Allen Wood», *Journal of Social and Political Philosophy* 2(1), 2023, 1–17· A. Wood, «Does Marx hold that capitalism is unjust? A Reply to Zhongqiao Duan», *Journal of Social and Political Philosophy* 2(1), 2023, 18–33· J. Hu, «Beyond Capitalist Justice: The Role of Historical Materialism in Marx's Theory of Justice», *Critique* 52(1), 2024, 139–155.

ή και ενγκελσιανές υπό το πρίσμα ενός ερωτήματος, όπως για παράδειγμα είναι αυτό της δικαιοσύνης και του δικαίου. Πρώτον, μια έννοια όπως αυτή του δικαίου, η οποία δεν έχει αναπτυχθεί με συστηματικό τρόπο, αν δεν ληφθεί εντός ενός συστηματικού πλαισίου είναι πολύ πιθανό να ετεροκαθορίζεται κατά περίπτωση από το εκάστοτε κείμενο στο οποίο ανήκει. Αν δεν καταλήξει να ετεροκαθορίζεται, αλλά εξετάζεται εντός της συστηματικότητας τότε αυτή η ανακατασκευή απαιτεί την εκ νέου αξιοποίηση της συστηματικότητας του κειμένου. Τούτο αφορά κατά βάση τα επιστημονικά και όχι τα δημοσιογραφικά ή πολεμικά κείμενα του Μαρξ, ακριβώς επειδή στα πρώτα υπάρχει η δυνατότητα της εν λόγω συστηματικής ανακατασκευής υπό ένα ορισμένο πρίσμα. Σε αυτή την κατεύθυνση θα αποπειραθώ να εξηγήσω προβλήματα του δικαίου στο corpus του Κεφαλαίου. Δεύτερον, το βασικό πλεονέκτημα που προσφέρει μια ειδική μελέτη του Κεφαλαίου είναι η 'ασφάλεια' της μεθοδολογίας του. Χωρίς να θέλω να προσφύγω σε επιστημολογικές προκειμένες, είναι σαφές ότι αυτό το έργο το χαρακτηρίζει μια μεθοδολογική έκθεση των κατηγοριών της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Σε αυτή την έκθεση θα βασιστώ για να στηρίξω το επιχειρήμα περί δικαίου που εντοπίζω στις αναλύσεις του Κεφαλαίου. Όπως θα φανεί και από τη διάρθρωση του επιχειρήματός μου, βασική μου θέση

είναι ότι το πρόβλημα του δικαίου δεν μπορεί παρά να προϋποθέσει το επίπεδο αφαίρεσης στο οποίο αναφέρεται, και από αυτό μπορούν να εξαχθούν τα θετικά ή αρνητικά περιεχόμενα του δικαίου, όπως θα επιχειρήσω να δείξω. Το ζήτημα του δικαίου περιστρέφεται γύρω από τις μορφές που παίρνει αυτή η έκθεση των διάφορων επιπέδων ανάλυσης, που όχι μόνο θέτουν σε κίνηση τις μαρξικές κατηγορίες, αλλά αντιστοιχούν επίσης στις παραμορφωμένες δικαϊκές μορφές που παράγει το κεφάλαιο ως κοινωνικό υποκείμενο. Τέλος, στόχος μου σε αυτό το άρθρο είναι να διερευνήσω τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ αντιμετωπίζει το ζήτημα του δικαίου στο Κεφάλαιο ή, με άλλα λόγια, θα εξετάσω τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ αναπτύσσει στο Κεφάλαιο τις βασικές συστημικές μορφές συγκρότησης, υπεράσπισης και αντίκρουσης του δικαίου, κατά βάση από τη σκοπιά της εργατικής τάξης. Η τελευταία στην υπόθεση εργασίας του εν λόγω άρθρου προσλαμβάνεται ως επαναστατικό υποκείμενο (και) δικαίου, το οποίο δίκαιο με τη σειρά του νομιμοποιεί την πρόσβλεψη στην εργατική εξουσία, όπως αναφέρεται στο 13ο κεφάλαιο περί μηχανημάτων (Κ/1: 449), που οδηγεί, εν τέλει, στην οικονομική και αξιακή χειραφέτηση της εργατικής τάξης.

Στην παρούσα εργασία αρθρώνω εν πολλοίς το επιχειρήμα μου σε τρία βήματα. Το πρώτο αφορά το πεδίο της κυκλοφορίας. Το δεύτερο το πεδίο του δικαίου στο επίπεδο ανάλυσης της παραγωγής απόλυτης υπεραξίας και το τρίτο το πεδίο του δικαίου στο επίπεδο ανάλυσης της παραγωγής σχετικής υπεραξίας. Όσον αφορά το πρώτο, ενδιαφέρει ειδικά καθότι εκεί εντοπίζεται η καταστατική στιγμή συγκρότησης του δικαϊκού πεδίου. Ακριβώς επειδή δεν βρίσκεται η ανάλυση στο επίπεδο της ανεπτυγμένης κεφαλαιακής κυκλοφορίας, κατά την οποία οι στιγμές κύκλωσης του κεφαλαίου διαμεσολαβούν τη σφαίρα της επιφάνειας, αλλά βρίσκεται σε ένα πιο θεμελιακό επίπεδο αφαίρεσης, εντοπίζω τους όρους με τους οποίους συγκροτείται η δικαϊκή σφαίρα. Σχετικά με το δεύτερο, ενδιαφέρει το δίκαιο ως πεδίο συγκρότησης αντινομίας μεταξύ της εργατικής τάξης και της τάξης των κεφαλαιοκρατών. Η εν λόγω αντινομία έχει δύο βασικά χαρακτηριστικά: από τη μία είναι η μήτρα γένεσης παραγωγής βίας μεταξύ του κεφαλαιοκράτη και του εργάτη και από την άλλη αναδεικνύει τη γλώσσα του δικαίου ως επικοινωνία στο ίδιο επίπεδο που είναι αυτό των ισότιμων δικαϊκών υποκειμένων. Στο τρίτο σημείο θα δείξω τον τρόπο με τον οποίο ανανοηματοδοτείται η έννοια δικαίου στον Μαρξ και συμβάλλει το τελευταίο στον αγώνα της εργατικής τάξης και αντίστοιχα με ποιον τρόπο δεσμεύονται

από το κανονιστικό ιδεώδες της εξουσίας της εργατικής τάξης. Θα καταλήξω, συμπερασματικά, σε μια έννοια δικαίου όπως αυτή συνάγεται από τον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου, η οποία θα θεματοποιεί τα προβλήματα που αυτή ενέχει στη μαρξική ανάλυση της κριτικής της πολιτικής οικονομίας.

Βήμα 1^ο: Κυκλοφορία

Είναι σαφές ότι η μαρξική έκθεση στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου εκκινεί από το επίπεδο της επιφάνειας. Σε αυτό το επίπεδο παρουσιάζονται τα εμπορεύματα ως πλούτος και σε αυτό αντίστοιχα εξετάζονται τα εμπορεύματα ως η πλέον πυρηνική κατηγορία του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Στην περίπτωση της παρούσας εργασίας, η κατηγορία του εμπορεύματος, ως αυτούσια και σε βαθμό αναλυτικό φαίνεται να μην αφορά αυτά που ακολουθούν. Ως εκ τούτου, θα ξεκινήσω από ένα παράθεμα από το 2ο κεφάλαιο που αναφέρεται στην ανταλλαγή. Εκεί αναφέρεται ότι:

«Τα εμπορεύματα δεν μπορούν να πάνε στην αγορά και να ανταλλάγουν από μόνα τους. Πρέπει λοιπόν να αναζητήσουμε τους φύλακές τους, τους εμπορευματοκατόχους. Τα εμπορεύματα είναι

πράγματα και συνεπώς δεν μπορούν να προβάλουν καμία αντίσταση απέναντι στους ανθρώπους ... Για να αλληλοσυσχετιστούν αυτά τα πράγματα ως εμπορεύματα, θα πρέπει οι εμπορευματοφύλακες να συμπεριφερθούν μεταξύ τους ως πρόσωπα οι βουλήσεις των οποίων εγκατοικούν σ' αυτά τα πράγματα, ώστε ο ένας να ιδιοποιείται το ξένο εμπόρευμα μόνο με τη βούληση του άλλου, δηλαδή μόνο μέσω μιας κοινής βουλευτικής πράξης με την οποία ο καθένας εκποιεί το δικό του εμπόρευμα. Θα πρέπει λοιπόν να αναγνωριστούν αμοιβαία ως ατομικοί ιδιοκτήτες. Η δικαϊκή αυτή σχέση, η μορφή της οποίας είναι το συμβόλαιο, ανεξαρτήτως του εάν έχει αναπτυχθεί νομικά ή όχι, είναι μια βουλευτική σχέση στην οποία αντανakλάται η οικονομική σχέση. Το περιεχόμενο αυτής της δικαϊκής ή βουλευτικής σχέσης είναι δεδομένο μέσα από την ίδια την οικονομική σχέση» (Κ/1: 64).

Από το συγκεκριμένο χωρίο μπορούν να γίνουν ορισμένες παρατηρήσεις, οι οποίες αφορούν ειδικά την προβληματική του δικαίου. Αρχικά, τίθεται το ζήτημα του προσώπου, μιας κατ' εξοχήν νεωτερικής έννοιας του δικαίου. Το νομικό πρόσωπο ως πρόσωπο δικαίου παραπέμπει σε μια ιδιότητα κατοχής αλλά και

δυνατότητας ανταλλαγής, με άλλα λόγια το νομικό πρόσωπο ως δικαϊκό τίθεται ως φορέας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Υπό αυτό το πρίσμα και ως πρόσωπο τοποθετείται εντός της σχέσης με άλλα υποκείμενα δικαίου, στην οποία σχέση δρα βουλευτικά. Αυτή η βούληση προκαταλαμβάνεται από μια έννοια ιδιοκτησίας και σε αυτήν απευθύνεται το έτερο πρόσωπο της ανταλλαγής. Είναι σαφές ότι, ακόμα και σε αυτό το αναλυτικό επίπεδο ο Μαρξ προεικονίζει την (διάσημη) τοποθέτηση που κάνει στον τρίτο τόμο του Κεφαλαίου στην οποία επιτίθεται σε θεωρίες φυσικού δικαίου:

«θα ήταν ανοησία, αν μιλούσαμε για φυσική δικαιοσύνη... Η δικαιοσύνη στις συναλλαγές μεταξύ των φορέων της παραγωγής βασίζεται στο δεδομένο ότι οι συναλλαγές αυτές απορρέουν ως φυσικές συνέπειες από τις σχέσεις παραγωγής. Οι νομικές μορφές, με τις οποίες εμφανίζονται αυτές οι οικονομικές συναλλαγές..., δεν δύνανται, ως απλές μορφές, να καθορίσουν το ίδιο το περιεχόμενο. Απλώς το αποτυπώνουν. Το περιεχόμενο αυτό είναι δίκαιο, όταν αντιστοιχεί στον τρόπο

παραγωγής, όταν του προσήκει. Είναι άδικο, όταν αντιβαίνει σ' αυτόν» (Κ/3: 429).⁹

Η στιγμή της αναγνώρισης της αμοιβαίας ιδιοκτησίας, άρα η έννοια της ιδιοκτησίας συνιστά και προϋποθέτει την ίδια στιγμή μια δικαϊκή σχέση. Ο Μαρξ αναγνωρίζει μια μορφή συμβολαίου σε αυτή τη σχέση, το οποίο, και εδώ θεωρώ ότι είναι το κρίσιμο, αφορά τόσο μια νομική όσο και μια μη νομική μορφή. Ήδη σε αυτό το επίπεδο ανάλυσης καθίσταται σαφές από τη σκοπιά της κριτικής ότι το δίκαιο μπορεί να υλοποιηθεί τόσο μέσα από τις νομικές του μορφές, όσο και χωρίς αυτές. Αυτός ο αναδιπλασιασμός θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι αφορά τόσο το πεδίο του δικαίου όσο και αυτό της βούλησης, καθότι η δικαϊκή είναι και βουλευτική σχέση. Επιπρόσθετα, η ίδια η οικονομική σχέση αναδιπλασιάζεται σε βουλευτική και δικαϊκή.

⁹ Σαν συνέχεια αυτού του αποσπάσματος ο Μαρξ αναφέρει ότι η δουλεία ή η δουλοπαροικία στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής είναι άδικες σχέσεις. Αυτή η θέση, λόγω της προφάνειάς της έχει αξιοποιηθεί είτε με πλήρη και κυριολεκτική αποδοχή (*Tucker-Wood thesis*) είτε αμφισβητούμενη (Lukes) είτε ως αναστοχαστικός βατήρας περί δικαίου (Cohen, Geras) σχεδόν από όλες τις εργασίες που εξετάζουν τη σχέση δικαίου και Μαρξ. Εν προκειμένω θεωρώ ότι ξεκαθαρίζει τη δέσμευση της δικαιοσύνης από την οικονομία, για αυτό και παρατίθεται. Θεωρώ ωστόσο ότι δεν μπορεί να προσληφθεί ως θέσφατο για δύο λόγους: ο πρώτος αφορά τη γραμματολογική σκοπιά εξέτασης των μαρξικών κειμένων. Ο τρίτος τόμος

Ο αναδιπλασιασμός της αυτός της είναι ουσιώδης, ακριβώς επειδή «τα εμπορεύματα δεν μπορούν να πάνε στην αγορά [...] από μόνα τους», άρα προϋποθέτουν μια έννοια δικαϊκού προσώπου, οπότε φαίνεται ότι και το πεδίο της οικονομίας διαμεσολαβείται από την έννοια του προσώπου. Άρα, μάλλον, η οικονομική σχέση δεν αφορά μια θέση περί ενός κυρίαρχου περιεχομένου αλλά συγκροτείται επί τη βάση της έννοιας του προσώπου, κάτι το οποίο θα καταστεί σαφέστερο στο επόμενο μέρος της εργασίας.

Τέλος, η μαρξική κριτική προχωρά σε έναν τρίτο αναδιπλασιασμό (μετά τη νομική ή μη μορφή, το δίκαιο και τη βούληση) ο οποίος με κάποιον τρόπο αφήνεται μετέωρος: μορφή και περιεχόμενο, τα οποία προσδιορίζονται από την οικονομική σχέση.¹⁰ Εύλογα, μάλλον, θα μπορούσε να εξαχθεί η

δεν ολοκληρώθηκε από τον Μαρξ και η τοποθέτηση των χειρογράφων που ο ίδιος συνέταξε προέρχεται από τον Ένγκελς. Ο δεύτερος που είναι περιεχομενικός αφορά τα επίπεδα της μαρξικής έκθεσης. Η κριτική της πολιτικής οικονομίας δεν σταματά στην κυκλοφορία, αλλά την προϋποθέτει ως δομική στιγμή της ανάλυσής της. Υπό αυτή την έννοια, η 'αποκρυπτογράφηση' αυτού του σημείου απαιτεί για να επιτευχθεί σωστά και τις αναλύσεις της παραγωγής.

¹⁰ Στο ζήτημα της μορφής και του περιεχομένου εν σχέσει με το δίκαιο, κρίνω ότι βοηθά η θέση του Ψυχοπαίδη: «Η έννοια της δικαιοσύνης την οποία

θέση ότι η μορφή αντιστοιχεί στο δίκαιο ενώ το περιεχόμενο στην οικονομική σχέση. Σε περίπτωση όμως που ακολουθήσουμε την υπόνοια περί νομικής ή μη έκφρασης του δικαίου, η θέση περιπλέκεται. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο θεωρώ ότι αυτή η υπόνοια που τέθηκε και από το δεύτερο σημείο (δίκαιο, βούληση, πρόσωπο) ξεδιαλύνεται όταν περάσουμε στο πεδίο της παραγωγής.

Βήμα 2^ο: Παραγωγή απόλυτης υπεραξίας

Το πρόβλημα του δικαίου στην παραγωγή απόλυτης υπεραξίας μπορεί να θεματοποιηθεί με βάση την έκθεση της προβληματικής των ορίων της εργάσιμης ημέρας. Το περιεχόμενο του νόμου της ανταλλαγής μεταξύ κεφαλαιοκράτη και εργάτη είναι το εμπόρευμα εργασιακή δύναμη, το οποίο γεννά την υπεραξία. Τούτο σημαίνει, ότι σε επίπεδο συνδιαλλαγής δύο εμπορευματοκατόχων, όπως είναι στην περίπτωση μας ο κεφαλαιοκράτης και ο εργάτης, το συμβόλαιο της ανταλλαγής αφορά την πώληση της εργασιακής δύναμης

περιέχει η κριτική της πολιτικής οικονομίας, προκύπτει ακριβώς ... στη φάση της αναπτυγμένης σε κοινωνική κλίμακα παραγωγής, στην οποία γεννιέται κριτικά, ως άρνηση της αναντίστοιχης προς το περιεχόμενο μορφής, η ιδέα της κοινωνικής δικαιοσύνης κατά την ιδιοποίηση». Βέβαια, όπως θα φανεί, μάλλον δεν πρόκειται για ζήτημα ιδιοποίησης της διευρυμένης παραγωγής

του δεύτερου στον πρώτο. Μέσα από αυτή την πώληση ο κεφαλαιοκράτης αντλεί την υπεραξία, η οποία για να εξηγηθεί αναγκάζει τον Μαρξ να ανατρέξει στο πεδίο της παραγωγής. Στο τελευταίο, όμως κυριαρχεί μια εικόνα: αυτή με τον κεφαλαιοκράτη που προπορεύεται, κρυφογελώντας και του εργάτη που ακολουθεί ντροπαλός, διστακτικός και περιμένει το γδάρσιμο (Κ/1: 150). Εντός της παραγωγής, το πρόβλημα μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: ενώ ο κεφαλαιοκράτης και ο εργάτης στην κυκλοφορία έχουν συμβολαιοποιήσει μια σχέση ανταλλαγής, αυτό που είναι προς επίλυση είναι τα όρια της εργάσιμης ημέρας, ως βασικό πρόβλημα. Εδώ ο Μαρξ βάζει τους δρώντες να μιλήσουν τη γλώσσα του δικαίου και των δικαιωμάτων. Με άλλα λόγια:

Εκτός από κάποια τελείως ελαστικά όρια, δεν προκύπτει από την ίδια τη φύση της εμπορευματικής ανταλλαγής κανένα όριο της εργάσιμης ημέρας, άρα κανένα όριο της υπερεργασίας. Ο κεφαλαιοκράτης προασπίζει το

της κοινωνίας, αλλά το περί δικαίου ερώτημα εκτείνεται στην υλικότητα του τρόπου παραγωγής και στις αξίες που προκύπτουν από αυτόν. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Η υλιστική θεωρία της “δίκαιης” ιδιοποίησης», στο Κ. Σταμάτης (επιμ.), *Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου*, Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 1985, 134.

δικαίωμά του ... ο εργάτης προασπίζει το δικαίωμά του (Κ/1: 206).

Η παραγωγή, με άλλα λόγια, γεννά προβλήματα τα οποία δεν επιλύονται από την συμβολαιοποίηση της σχέσης κεφαλαιοκράτη και εργάτη. Παρόλα αυτά, σε αυτό το σημείο παρατηρούμε ότι για να συνεννοηθούν ο κεφαλαιοκράτης και ο εργάτης αξιοποιούν τη γλώσσα των δικαιωμάτων (καθότι αυτά προασπίζουν αμφότεροι) και τα οποία προηγούνται χρονικά της παραγωγικής διαδικασίας. Βέβαια, τα δικαιώματα στην κυκλοφορία έχουν ένα διττό χαρακτήρα: είναι αντικείμενο χλευασμού, όταν παρουσιάζονται ως παράγωγα ενός θεϊκού σχεδίου της «Παμπόνηρης πρόνοιας» (Κ/1: 150) και την ίδια στιγμή όμως είναι και ο μοναδικός παράγοντας ειρήνευσης για τον κοινωνικό ιστό, τουλάχιστον στο επίπεδο της κυκλοφορίας. Το πραγματικά ενδιαφέρον εδώ είναι ότι τούτη η ειρήνευση της σχέσης κεφαλαιοκράτη και εργάτη προϋποθέτει το μονοπώλιο της νόμιμης βίας του κράτους, καθότι το κράτος διαθέτει τη «συγκεντρωμένη και οργανωμένη βία της κοινωνίας» (Κ/1: 705), άρα εγγυάται τη σχέση κεφαλαιοκράτη-εργάτη. Αυτή η εγγύηση ωστόσο κρίνεται από το μαρξικό κείμενο ως πολύ εύθραυστη, καθότι ο εγγυητής, ενώ στο επίπεδο της κυκλοφορίας μέσα από την Ελευθερία, την Ισότητα και την Ιδιοκτησία κατορθώνει να

συγκροτήσει έναν δίκαιο συμβιβασμό, στο κατώφλι της παραγωγής αποκλείεται από τα ίδια τα συμβαλλόμενα μέρη. Τα δύο συμβαλλόμενα μέρη, αντίστοιχα, ίδια βουλήσει αποφασίζουν για το αποκλειστικό μέλλον τους, αποκλείοντας τον εγγυητή, όταν αναγράφεται ότι «Απαγορεύεται η είσοδος εις τους μη έχοντες εργασία» (Κ/1: 150) στο κατώφλι του τόπου της παραγωγής. Άρα, απαγορεύεται αυτοστιγμεί η είσοδος στον εγγυητή της σχέσης, δηλαδή στο κράτος, από κοινού με τα συμβαλλόμενα μέρη.

Στο πεδίο της παραγωγής ο Μαρξ σημειώνει την ενεργοποίηση των συμφωνηθέντων μεταξύ των δύο πλευρών με πρώτη την πλευρά του κεφαλαιοκράτη ο οποίος «αγόρασε την εργασιακή δύναμη στην καθημερινή αξία της» και επομένως «[Τ]ου ανήκει η χρηστική αξία της στη διάρκεια μίας εργάσιμης ημέρας. Έχει αποκτήσει λοιπόν το δικαίωμα να βάλει τον εργάτη να εργαστεί γι' αυτόν κατά τη διάρκεια μίας ημέρας» (Κ/1: 203). Ο εργάτης από την άλλη δηλώνει την καταπάτηση του δικαιώματος αυτού από τον κεφαλαιοκράτη καθότι, όπως αναφέρει ο ίδιος ο εργάτης: «Μου πληρώνεις μονοήμερη εργασιακή δύναμη εκεί όπου καταναλώνεις τριήμερη. Αυτό είναι ενάντια στο συμβόλαιό μας και στο νόμο της εμπορευματικής ανταλλαγής» (Κ/1: 205). Εδώ παρατηρούμε έναν αναδιπλασιασμό στην ίδια

κίνηση: ενώ ο κεφαλαιοκράτης, παρουσιάζει εαυτόν ότι αξιοποιεί την συμφωνία στο έπακρο, άρα για μια εργάσιμη ημέρα καταβάλλει τα συμφωνηθέντα, την ίδια στιγμή, ο κεφαλαιοκράτης μετατρέπει τη μία εργάσιμη ημέρα σε τρεις. Από αυτή την κίνηση εντοπίζεται το όριο των δικαιωμάτων, όταν τα τελευταία συναντούν το περιεχόμενο της κεφαλαιοκρατικής σχέσης, την εκμετάλλευση:

Ο κεφαλαιοκράτης προασπίζει το δικαίωμά του ως αγοραστή όταν επιδιώκει να κάνει την εργάσιμη ημέρα όσο πιο μακρά γίνεται και, ει δυνατόν, να κάνει δύο εργάσιμες ημέρες από μία. Από την άλλη πλευρά, η ειδική φύση του πουλημένου εμπορεύματος εμπεριέχει ένα όριο της κατανάλωσής του από τον αγοραστή, και ο εργάτης προασπίζει το δικαίωμά του ως πωλητής όταν θέλει να περιορίσει την εργάσιμη ημέρα σε ένα καθορισμένο κανονικό μέγεθος. Προκύπτει λοιπόν εδώ μια αντινομία, δικαίωμα ενάντια σε δικαίωμα, και τα δύο εξίσου επικυρωμένα από το νόμο της εμπορευματικής

ανταλλαγής. Μεταξύ ίσων δικαιωμάτων αποφασίζει η βία (Κ/1: 206).

Η εν λόγω αντινομία αφενός δείχνει τα όρια των δικαιωμάτων, τα οποία από παράγοντα ειρήνευσης στην κυκλοφορία γίνονται μήτρα παραγωγής βίας στην παραγωγή. Με άλλα λόγια, τα δικαιώματα έχουν μια ειδική επιπλέον λειτουργία: την απόκρυψη της εκμετάλλευσης. Η βία προκύπτει ακριβώς από την πιστή τήρηση των δικαιωμάτων και την άρση αυτής της απόκρυψης.¹¹

Επανερχομαι στη συνδιαλλαγή των δύο πλευρών. Η δυνατότητα συνδιαλλαγής τους, δηλαδή του κεφαλαιοκράτη και του εργάτη, τις αναδεικνύει ως δικαϊκά υποκείμενα, τα οποία διέπονται από τυπική καθολική ισότητα, ακριβώς επειδή είναι ίσα απέναντι στο νόμο και τα οποία έχουν συντελέσει μια κοινή (προφανώς) συμβολαϊκή πράξη: «ο νομικά ενήλικος εργάτης αντιπαρατίθεται ως εμπορευματοπωλητής στον κεφαλαιοκράτη» (Κ/1: 268). Υπό αυτό το πρίσμα παρατηρείται μια τυπική ισοδυναμία καθώς και οι δύο τίθενται ως ιδιοκτήτες:

¹¹ Για μια περαιτέρω ανάλυση της προοπτικής πολιτικής βίας, πρβλ. Ν. Φωλίνας, *Επανάσταση & Χειραφέτηση. Προβλήματα συγκρότησης και κριτικής*

της συνείδησης στο Κεφάλαιο του Marx, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2024, υποκ. 2.1.4.

ο κεφαλαιοκράτης, που διαθέτει τα μέσα παραγωγής συμφωνεί με τον εργάτη, που διαθέτει το εμπόρευμα εργασιακή δύναμη, να εργαστεί ο εργάτης έναντι ενός μισθού. Στην παραγωγή όμως, ο κεφαλαιοκράτης συνεχίζει να διαθέτει την ισχύ που προέκυψε από την συμβολαιακή πράξη και ως εκ τούτου να είναι ενεργό δικαϊκό υποκείμενο. Από την άλλη ο εργάτης φαίνεται να μην μπορεί να συνεχίσει να είναι ενεργό δικαϊκό υποκείμενο καθότι είναι πλέον αντικείμενο προς εκμετάλλευση (δουλεύει τρεις ημέρες αντί για μία). Έτσι, ο εργάτης από ενεργό δικαϊκό υποκείμενο με δικαιώματα, ισότητα, ελευθερία και ιδιοκτησία της εργασιακής του δύναμης μετατρέπεται στην παραγωγική διαδικασία σε αντικείμενο εκμετάλλευσης, εξακολουθώντας ωστόσο να διατηρεί το πέπλο του δικαϊκού υποκειμένου. Το γεγονός ότι ο εργάτης δεν είναι ενεργό δικαϊκό υποκείμενο δεν σημαίνει ότι δεν είναι δυνάμει δικαϊκό υποκείμενο· το δυνάμει γίνεται ενεργεία όταν και μόνο όταν λόγω πείρας της κεφαλαιακής εκμετάλλευσης ορθώνει το ανάστημά του και διεκδικεί – γίνεται με άλλα λόγια υποκείμενο διεκδίκησης (τόσο πολιτικής όσο και δικαϊκής): «Ξαφνικά όμως ορθώνεται η φωνή του εργάτη, η οποία είχε βουβαθεί μέσα στη θύελλα και στην ορμή της παραγωγικής διαδικασίας» (Κ/1: 205). Η εργατική τάξη φαίνεται να είχε πειστεί ότι η υπέρμετρη παραγωγή του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής θα

μπορούσε να την ωφελήσει και την ίδια αφού «είχε εξαπατηθεί από τον ορυμαγδό της παραγωγής» (Κ/1: 248). Επειδή κάτι τέτοιο δεν συνέβη, δηλαδή όλος αυτός ο πλούτος δεν ευνόησε την ίδια αλλά την υπέβαλε σε περαιτέρω εκμετάλλευση, η εργατική τάξη διακόπτει ξαφνικά αυτήν τη λογική εξαπάτησης. Η μαρξική κριτική επισημαίνει ότι η μετάβαση από αντικείμενο εκμετάλλευσης σε υποκείμενο διεκδίκησης πραγματοποιείται όταν το εργασιακό υποκείμενο αξιοποιεί τη γλώσσα των δικαιωμάτων: «ο εργάτης προασπίζει το δικαίωμά του ως πωλητής όταν θέλει να περιορίσει την εργάσιμη ημέρα σε ένα καθορισμένο κανονικό μέγεθος» (Κ/1: 206). Τα δικαιώματα επομένως αναδεικνύονται ως η μοναδική κανονιστική μορφή, η οποία δίνει τη δυνατότητα στον εργάτη να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να αντιπαρατεθεί με ίσους όρους, δηλαδή ως δικαϊκό υποκείμενο, στην έτερη πλευρά της συμβολαιακής πράξης, δηλαδή στον κεφαλαιοκράτη.

Η προσφυγή στη γλώσσα των δικαιωμάτων από πλευράς εργάτη και από πλευράς κεφαλαιοκράτη όχι μόνο δεν καταφέρνει να επιλύσει το πρόβλημα του καθορισμού της εργάσιμης ημέρας, αλλά παράγει τη βία μεταξύ του εργάτη και του κεφαλαιοκράτη. Αν και τα δικαιώματα και η γλώσσα των δικαιωμάτων είναι το μόνο αξιακό μέσο με βάση το οποίο

δύνανται οι δύο πλευρές να επικοινωνήσουν, σύμφωνα με τον Μαρξ δεν επιλύεται το πρόβλημα. Από τη μία ο κεφαλαιοκράτης «επιδιώκει να αποκομίσει το μεγαλύτερο δυνατό όφελος από τη χρηστική αξία του εμπορεύματός του» (Κ/1: 204-205), ενώ από την άλλη ο εργάτης μιλώντας στον κεφαλαιοκράτη επισημαίνει: «[α]παιτώ την κανονική εργάσιμη ημέρα διότι απαιτώ την αξία του εμπορεύματός μου, όπως κάθε άλλος πωλητής» (Κ/1: 206). Αυτή η επικύρωση των δικαιωμάτων των δύο πλευρών από το νόμο της εμπορευματικής ανταλλαγής και η αντινομία που προκύπτει δείχνει ότι αυτός ο νόμος δεν μπορεί να επιλύσει το πρόβλημα. Άρα, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι το δίκαιο εν προκειμένω γίνεται τροχοπέδη στη διαδικασία της εμπράγματης σχέσης κεφαλαίου εργασίας.

Στο ίδιο επίπεδο ανάλυσης και παρά τη δυσκολία την οποία δεν μπορούν να υπερβούν τα δικαιώματα και η γλώσσα τους, ο Μαρξ κλείνει το εν λόγω κεφάλαιο περί εργάσιμης ημέρας με αναφορά στη νομική κρατική ρύθμιση ως μορφή κοινωνικού ελέγχου.¹² Σε αυτό το σημείο παρατηρείται για πρώτη φορά

¹² S. Tombs, «Social Justice and the Limits of Regulation: The Enduring Insights of Marx's Capital», στο F. Gordon & D. Newman (επιμ.), *Leading Works in Law and Social Justice*, Λονδίνο: Routledge, 2021.

¹³ Διαφορετικά ειπωμένο και με τα λόγια του Μαρξ, «[Τ]ο κεφάλαιο είναι νεκρή εργασία η οποία ζωογονείται σαν το βρικόλακα μέσα από την

στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου η ευθυγράμμιση ενός κρατικού νόμου, άρα μιας δικαϊκής ρύθμισης με τα συμφέροντα της εργατικής τάξης. Με άλλα λόγια, ο κρατικός νόμος συνειδητά καθορίζει την εργάσιμη ημέρα (Κ/1: 268). Υπό αυτό το πρίσμα, ο νόμος αποκτά τα χαρακτηριστικά μιας καθολικής κοινωνικής συνείδησης, η οποία αποσκοπεί να διασφαλίσει τη συνεκτικότητα του κοινωνικού ιστού, ακριβώς επειδή έχει καταλάβει ότι πρέπει να περιορίσει την ορμή του κεφαλαίου για υπερεργασία.¹³ Το ευρύτερο κοινωνικό συμφέρον, δηλαδή, απαιτεί την αντίστοιχα ευρεία σύγκλιση των ενεχομένων στην κεφαλαιακή σχέση. Η διαδικασία διεκδίκησης δίδει στην εργατική τάξη την ικανότητα αφενός να αναδείξει την αντιφατικότητα της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας (από το επίπεδο της επιφάνειας, στο οποίο επικρατούν η τυπική καθολική ισότητα, στο επίπεδο του βάθους -την παραγωγή- στην οποία επικρατεί η εκμετάλλευση) αφετέρου να οδηγήσει στη συγκρότηση μιας νομικής καθολικής ρύθμισης για τον έλεγχο των όρων παραγωγής μέσα από μια κοινωνική

απομύζηση ζωντανής εργασίας και ζει τόσο περισσότερο, όσο περισσότερο απομυζά». Βλ. Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, επιμ. Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσόπουλος, Αθήνα: ΚΨΜ, 2016, Κ/1: 204.

συνείδηση.¹⁴ Υπό αυτό το πρίσμα, και κλείνοντας την προβληματική του δικαίου, όπως θεματοποιείται με βάση τη ρύθμιση της εργάσιμης ημέρας, απορρέει, από όσα έχουν αναφερθεί, ότι το δίκαιο και η δικαιοσύνη στον Μαρξ δεν είναι απαίτηση για μια καλύτερη διανομή αλλά είναι όρος-προϋπόθεση ώστε να τεθούν τα θεμέλια για μια άλλου τύπου συγκρότηση κοινωνικής συνείδησης.

Βήμα 3^ο: Παραγωγή σχετικής υπεραξίας

Ενώ στην ενότητα για την παραγωγή απόλυτης υπεραξίας ζητήματα δικαίου εξετάζονται ειδικά στο κεφάλαιο περί εργάσιμης ημέρας, στην ενότητα για την παραγωγή σχετικής υπεραξίας δεν απαντάται αντίστοιχο κεφάλαιο. Υπάρχουν ωστόσο ορισμένα υποκεφάλαια στο κεφάλαιο 13 περί μηχανημάτων, στα οποία επανέρχεται η προβληματοθεσία του νόμου: «Η εργοστασιακή νομοθεσία, αυτή η πρώτη συνειδητή και σχεδιασμένη αντίδραση της κοινωνίας στην αυτοφυή μορφή της παραγωγικής διαδικασίας της, είναι ... εξίσου ένα

¹⁴ Σύμφωνα με τον Bourgeois, η μαρξική κριτική αποδέχεται τα δικαιώματα ως αξίες από την σκοπιά της εργατικής τάξης. Βλ. B. Bourgeois, *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου: από τον Καντ ως τον Μαρξ*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2000, 148–150. Για τον Αγγελίδη, κρίνεται ως σημαίνουσα η «αξίωση αναπροσδιορισμού του πλαισίου των ανθρωπίνων

αναγκαίο προϊόν της μεγάλης βιομηχανίας όσο και το βαμβακερό νήμα, οι selfactors και ο ηλεκτρικός τηλεγράφος» (Κ/1: 442). Υποστηρίζω ότι η επανάκαμψη του ζητήματος της εργοστασιακής νομοθεσίας αφενός αναβαθμίζει τη σημασία του ίδιου του νόμου για την εργάσιμη ημέρα και αφετέρου σχετίζεται με αξιακά περιεχόμενα που προεικάζουν τον ορίζοντα της χειραφέτησης και τα οποία συνδέονται με τις υπόλοιπες, έστω και αναιμικές ακόμα στον ορίζοντα του Μαρξ, όπως αναγνωρίζει και ο ίδιος, ρήτρες της νομοθεσίας αυτής.

Η αναβάθμιση της σημασίας του νόμου παρατηρείται πολλαχώς εντός του κειμένου, το οποίο παραπέμπει σε αντιστοιχήσεις με διαφορετικές διαδικασίες νοηματοδότησης αξιακών περιεχομένων εντός του τόπου της παραγωγής. Τούτο σημαίνει, ότι εξετάζοντας τη δυναμική των παραγωγικών δυνάμεων στην παραγωγή σχετικής υπεραξίας, ο Μαρξ εντοπίζει ασυμβατότητες και ασυνέχειες μορφών παραγωγής, όπως είναι η ταυτόχρονη ύπαρξη βιομηχανιών από κοινού με βιοτεχνίες και οικοτεχνίες και μάλιστα οι τελευταίες να αποπειρώνται να

δικαιωμάτων», κάτι το οποίο προϋποθέτει την αλλαγή του επιπέδου ανάλυσης της μαρξικής κριτικής, όπως θα επιχειρήσω να δείξω στην επόμενη ενότητα. Βλ. Μ. Αγγελίδη, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Αθήνα: Στοχαστής, 2008, 199.

προσεγγίσουν τα επίπεδα του όγκου παραγωγής της πρώτης. Είναι παραπάνω από σαφές ότι από τη μία προκύπτει τρομακτικός βαθμός εκμετάλλευσης της εργατικής τάξης τόσο ποσοτικά όσο και ποιοτικά, ενώ από την άλλη ο νόμος καθίσταται αναγκαίος για να δράσει σε αυτές τις μορφές παραγωγής, τις οποίες η μαρξική κριτική χαρακτηρίζει ως «χάος μεταβατικών μορφών» (Κ/1: 434). Ειδικότερα, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι αυτές οι μορφές αποκρύπτουν τη διαλεκτική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, καθότι παράγουν συνθήκες εργασιακής εξαθλίωσης και ηθικής εξαχρείωσης, ακυρώνοντας παράλληλα τις «θετικές στιγμές του εργοστασιακού συστήματος» (Κ/1: 436). Για την άρση αυτών των μεταβατικών μορφών (βιοτεχνία, οικοτεχνία) και την επικράτηση της βιομηχανίας, βασικό ρόλο διαδραματίζει ο κρατικός νόμος: «Αυτή η αυτοφυώς αναπτυσσόμενη βιομηχανική επανάσταση επιταχύνεται τεχνητά μέσω της επέκτασης των εργοστασιακών νόμων σε όλους τους κλάδους στους οποίους εργάζονται γυναίκες, νεαρά άτομα και παιδιά» (Κ/1: 436). Ο νόμος εδώ αποδεικνύεται σωτήριος τόσο για την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων αφού ευνοεί την (μη ρυθμισμένη ως σχεδιασμένη κεντρικά) ανάπτυξη της βιομηχανίας όσο και για την ίδια την εργατική τάξη αφού ρυθμίζεται το καθεστώς εργασίας γυναικών, νεαρών ατόμων

και παιδιών. Η ρύθμιση του καθεστώτος εργασίας αυξάνει τη συσφαίρωση των εργατών, κάτι το οποίο με βάση τις αναλύσεις για τη συνεργασία στο σχετικό κεφάλαιο του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου θεωρείται κρίσιμο για τη διαμόρφωση μιας χειραφετημένης κοινωνικής συνείδησης. Από την άλλη, επανερχόμενο στις υβριδικές μορφές παραγωγής (βιοτεχνία, οικοτεχνία) το μαρξικό κείμενο καταλήγει ρητά σχετικά με το νόμο ότι είναι αυτός που διαλύει αυτές τις μορφές εξαθλίωσης και εξαχρείωσης: «Αναφορικά όμως με τις ενδιάμεσες μορφές ανάμεσα στη βιοτεχνία και την οικοτεχνία, όπως και αναφορικά με αυτή την τελευταία, χάνεται το έδαφος κάτω από τα πόδια τους με τον περιορισμό της εργάσιμης ημέρας και της παιδικής εργασίας [...]. Κανένα φαρμάκι δεν εξοντώνει ζιζάνια με πιο σίγουρο τρόπο από ό,τι ο Νόμος περί Εργοστασίων» (Κ/1: 437). Άρα, ο νόμος έχει ένα ειδικό βάρος στους όρους διαμόρφωσης της κεφαλαιοκρατικής ανάπτυξης αλλά και, πιο κομβικό, στους όρους εκμετάλλευσης της εργασιακής δύναμης.

Από την άλλη, η προοπτική του κρατικού νόμου δίνει στην μαρξική κριτική τη δυνατότητα να αποκαλύψει εκ νέου (ή καλύτερα αναβαθμισμένα) την δομική υποκρισία του κεφαλαίου. Ειδικότερα, το κεφάλαιο επικαλείται οποιασδήποτε φύσης και υφής «τεχνικά εμπόδια» και «επιχειρηματικές

συνήθειες», ώστε να κατορθώσει να αντισταθεί στην εισαγωγή νόμων για τον τόπο της παραγωγής. Τα συγκεκριμένα εμπόδια και οι συγκεκριμένες συνήθειες στην πραγματικότητα αποκαλύπτουν, πέρα από τη δομική υποκρισία και τα δομικά όρια του ίδιου του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Με άλλα λόγια, τα εμπόδια και οι συνήθειες αυτές συνιστούν «φυσικά όρια» της παραγωγής» (Κ/1: 440), σύμφωνα με τους κεφαλαιοκράτες. Ο νόμος, επομένως και το δίκαιο εν γένει έχει τη δυναμική αποκάλυψης των σημείων εκείνων του κεφαλαίου, τα οποία μπορούν να φανερώσουν τα όρια και άρα τις αδυναμίες (σε προέκταση προφανώς) της κεφαλαιοκρατίας. Τα όρια και οι δυνάμει αδυναμίες εμφανίζονται με τη μορφή της κεφαλαιοκρατικής υποκρισίας, η οποία πρώτον αφορά την έννοια φύσης και συνήθειας. Το κεφάλαιο, παραβιάζοντας με συστηματικό τρόπο τα ρυθμισμένα όρια της εργάσιμης ημέρας (που έχουν κατακτηθεί μέσα από τις διεκδικήσεις της εργατικής τάξης), μετατρέπει τη δεύτερη φύση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής σε πρώτη (οι συνήθειες του κεφαλαίου γίνονται φυσικά όρια). Κατά δεύτερον, εδώ φαίνεται ότι ενώ ο νόμος αξιώνεται από τους κεφαλαιοκράτες ως τιμωρία στο έγκλημα (Κ/1: 690) παράλληλα ο νόμος απορρίπτεται ως συνειδητή ρύθμιση της παραγωγής, που προεικάζει μια

διαφορετική κίνηση, αντίστροφη από την αυτοφυή ανάπτυξη του βιομηχανικού συστήματος.

Η τελευταία παράγραφος του υποκεφαλαίου περί εργοστασιακής νομοθεσίας κλείνει με την ακόλουθη διατύπωση: «Μαζί με τις σφαίρες της μικροεπιχείρησης και της οικοτεχνίας εξολοθρεύει τα τελευταία καταφύγια των “υπεράριθμων” και, έτσι, τη μέχρι τότε δικλίδα ασφαλείας του συνολικού κοινωνικού μηχανισμού» (Κ/1: 462). Αυτό δείχνει ότι ο νόμος δεν μπορεί παρά να είναι το μόνο μέσο για να αμφισβητηθεί από την εργατική τάξη αυτή η δικλίδα ασφαλείας του ίδιου του καπιταλισμού. Τούτο φανερώνει μια κομβική πτυχή του δικαίου, η οποία έχει να κάνει με τη φανέρωση των αδυναμιών του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Βέβαια, και με δεδομένο ότι σε πραγματολογικό – ιστορικό επίπεδο ανάλυσης, η πραγματικότητα και η ιστορία η ίδια διαμορφώνονται αναγκαία μικτά, αυτή η προοπτική φανέρωσης της αδυναμίας του καπιταλισμού από το νόμο ή της δυνατότητας υπέρβασης της μικτής ιστορικότητας των μορφών παραγωγής δεν μπορούν να έχουν άμεση παρέμβαση στην διαμόρφωση της ιστορίας και της κοινωνίας· όλες οι προαναφερθείσες ‘λειτουργίες’ μπορούν να χαρακτηριστούν ως

«τάση» για τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να στοχαστούμε τη διαμόρφωση του κοινωνικού.

Σε αυτή την κατεύθυνση μπορεί να τεθεί το ζήτημα του δικαίου ως μορφή παρέμβασης που ανοίγει το πεδίο για τον αναστοχασμό επί του προβλήματος της εξουσίας της εργατικής τάξης. Στο επίπεδο ανάλυσης της παραγωγής σχετικής υπεραξίας (δηλαδή της μεγάλης βιομηχανίας), το δίκαιο ως εργοστασιακή νομοθεσία παρουσιάζεται ως κρίσιμο στοιχείο για την ίδια την εξουσία της εργατικής τάξης. Προς υποστήριξη αυτής της θέσης, θα αξιοποιήσω το σημείο του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου στο οποίο το μαρξικό κείμενο θέτει ρητά το ζήτημα της κατάληψης της πολιτικής εξουσίας από την εργατική τάξη (Κ/1: 449) και, εν συνεχεία, την παραγωγή αξιακών περιεχομένων από την παρέμβαση της εργοστασιακής νομοθεσίας, κάτι το οποίο γίνεται σαφές όταν ο Μαρξ αναφέρεται στην «ανάμιξη στα δικαιώματα εκμετάλλευσης του κεφαλαίου» (Κ/1: 449). Αυτός ο μετριασμός της εκμετάλλευσης του και του δικαιώματος σε αυτή από το κεφάλαιο δύνανται να παρουσιάσουν έναν χάρτη αξιών, οι οποίες να συνδέουν υλιστικά το παρόν με δυνατότητες του μέλλοντος.

Η «αναπόφευκτη κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας από την εργατική τάξη» (Κ/1: 449), μπορεί εύλογα να κριθεί ως ο *par excellence* στόχος της εργατικής τάξης από τη σκοπιά της μαρξικής κριτικής στο Κεφάλαιο. Προφανώς η κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας προϋποθέτει μια σειρά από όρους για να καταλήξει να συνδεθεί με το ζήτημα του δικαίου. Με άλλα λόγια, η κρίσιμη προϋπόθεση είναι η επανάσταση στις παραγωγικές δυνάμεις καθώς «η μεγάλη βιομηχανία διέρρηξε το πέπλο που απέκρυπτε από τον άνθρωπο τη δική του κοινωνική παραγωγική διαδικασία» (Κ/1: 447). Αυτή η διαφωτιστική κίνηση προκύπτει υλικώ τω τρόπω και πιο συγκεκριμένα από τις ιστορικές μεταβολές που συντελούνται στην παραγωγική διαδικασία. Αυτή η αναπτυγμένη παραγωγική διαδικασία, αν αναλυθεί στα βασικά της μέρη και πέραν της αντικειμενοποιημένης παραγωγικής διαδικασίας απαιτεί και ένα εργασιακό υποκείμενο το οποίο να εναρμονίζεται με την εν λόγω διαδικασία. Ωστόσο, το γεγονός ότι η εργατική τάξη αναπτύσσεται ως εργασιακό υποκείμενο επειδή μαθαίνει από την παραγωγική διαδικασία, δεν σημαίνει ότι αναπτύσσει και μια συνείδηση που να στοχάζεται την ιδιοποίηση των όρων παραγωγής. Τούτο, με άλλα λόγια, σημαίνει ότι ενώ υπάρχει η αμιγώς υλική πραγματικότητα, δεν συγκροτείται αυτόματα και η υποκειμενική πραγματικότητα, αλλά μόνο ως δυνατότητα. Σε

αυτό το δίπολο εισρέουν διαμεσολαβήσεις, μια εκ των οποίων είναι και αυτή του δικαίου.

Το δίκαιο, ο νόμος και η διαδικασία με την οποία αυτός προκύπτει, δηλαδή η πολιτική διεκδίκηση, δύναται να λειτουργήσει ακριβώς υπό το πρίσμα της σύνδεσης των αντικειμενικών όρων με τη συνειδησιακή τοποθέτηση του εργασιακού υποκειμένου. Η διαδικασία για την επιβολή του νόμου φαίνεται να λειτουργεί η ίδια ως άρση του πέπλου της εκμετάλλευσης, από αγώνας δηλαδή ενάντια στη μηχανή σε αγώνα ενάντια στους «εκμεταλλευτές» τους (Κ/1: 461). Κατ' αντιστοιχία η νομική μείωση του εργάσιμου χρόνου ενοποιεί την εργατική τάξη, δεδομένου ότι συνιστά οριζόντιο αίτημα και έτσι δύναται να υπερβεί τις διαιρέσεις και διασπάσεις των συμφερόντων του εργασιακού υποκειμένου, ενώ, τέλος, ο νόμος φέρει τη βασική ευθύνη για την εξολόθρευση του χάους των μεταβατικών-υβριδικών μορφών, οι οποίες με τη σειρά τους συνιστούν και τη δικλίδα ασφαλείας του κεφαλαίου.¹⁵ Με άλλα λόγια, φαίνεται σαν να μην είναι δυνατή οιαδήποτε αναστοχαστική σκέψη για την υπέρβαση του

κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, χωρίς την κανονικοποίηση της σχέσης του εργάτη με το αντικείμενο της εργασίας του.

Τέλος για το νομιμοποιητικό χαρακτήρα του δικαίου που συμβάλλει στην κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας από την εργατική τάξη στη μαρξική κριτική, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, λόγω του χαρακτήρα του συγκεκριμένου μαρξικού κειμένου, ότι έχει έναν ανοιχτό χαρακτήρα ή ότι το δίκαιο λειτουργεί ως αίτημα προς υλοποίηση, το οποίο δεν μπορεί να υλοποιήσει το ίδιο. Στο Κεφάλαιο ο Μαρξ επιδίδεται στην επανανοηματοδότηση (μάλλον ρεφορμιστικών) πολιτικών πρακτικών, οι οποίες όμως δύναται να διαδραματίσουν κομβικό ρόλο στην οργάνωση της εργατικής τάξης. Για παράδειγμα, η ενιαιοποίηση της εργατικής τάξης κατά τη διάρκεια διεκδίκησης των ορίων για την εργάσιμη ημέρα συμβάλλει στην διαδικασία διαμόρφωσης ταξικής συνείδησης, μέσα από τη δικαϊκή διεκδίκηση. Ένα άλλο παράδειγμα, είναι οι υγειονομικές ρήτρες στις οποίες αναφέρεται η μαρξική κριτική και οι ρήτρες ασφαλείας για την εργατική τάξη στον τόπο της

¹⁵ Ν. Φωλίνας, *Επανάσταση & Χειραφέτηση. Προβλήματα συγκρότησης και κριτικής της συνείδησης στο Κεφάλαιο του Marx*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, 2024, 248.

παραγωγής δείχνουν ακριβώς ότι αφενός μεν είναι απαραίτητη η ρύθμιση της ορμής του κεφαλαίου για ζωντανή εργασία, αφετέρου δεν έχουν τη δυναμική να υλοποιήσουν το αίτημα της κατάκτησης της πολιτικής εξουσίας. Η σύμπλεξη του αιτήματος για δίκαιο με το αίτημα για την πολιτική εξουσία της εργατικής τάξης δεν παραβλέπει ότι οι δικαϊκές/νομικές μεταρρυθμίσεις και τα όριά τους είναι σαφή· πλην όμως αναγκαίες για τη διαμόρφωση του πεδίου πάλης της εργατικής τάξης. Ενδεικτικά ο Μαρξ αναφέρει: «αυτός ο τομέας [εφαρμογής] του Νόμου περί Εργοστασίων δείχνει με σαφήνεια πώς ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής σύμφωνα με την ουσία του αποκλείει πέρα από ένα ορισμένο σημείο κάθε έλλογη βελτίωση» (Κ/1: 443). Η νομική ρύθμιση συνιστά σαφώς έλλογη βελτίωση, πλην όμως αυτή αποκλείεται με βάση την ουσία του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Ως εκ τούτου το δίκαιο μπορεί να λειτουργήσει τροχιοδεικτικά, δεν μπορεί όμως να υλοποιήσει η ίδια την πορεία προς την έφοδο στον ουρανό: το αίτημα για εξουσία ενέχει το αίτημα για άλλου τύπου δίκαιο, δεν εξαντλείται όμως στο τελευταίο.

Συμπεράσματα

Στο παρόν άρθρο επιχείρησα να θεματοποιήσω προβλήματα δικαίου στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου. Εν πρώτοις ανέδειξα τους όρους γένεσης του δικαίου μέσα από τη συμβολαιακή πράξη σε επίπεδο κυκλοφορίας. Αυτού του τύπου η πράξη δείχνει ότι το δίκαιο αφενός μεν έχει το χαρακτήρα δυνατότητας συγκρότησης δικαϊκών υποκειμένων (προσώπων), αφετέρου δε δεν μπορεί να κωδικοποιηθεί ολοκληρωτικά σε επίπεδο νόμων και ρυθμίσεων, αφού φαίνεται ότι σύμφωνα με τον Μαρξ κάτι θα ξεφεύγει αυτής της κωδικοποίησης. Σε δεύτερο χρόνο έδειξα ότι το δίκαιο ενώ στο επίπεδο της κυκλοφορίας είναι παράγοντας ειρήνευσης, όταν εφάπτεται με το περιεχόμενο της κεφαλαιακής σχέσης (την εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης) μετατρέπεται σε μήτρα παραγωγής βίας, καθότι τόσο ο κεφαλαιοκράτης όσο και ο εργάτης μιλούν τη γλώσσα του δικαίου και των δικαιωμάτων. Αυτή η συγκρότηση των δικαϊκών υποκειμένων στην κυκλοφορία αντιστρέφεται στον τόπο της παραγωγής, και δείχνει από τη μία ότι το δίκαιο είναι εύθραυστο εργαλείο για την συντήρηση ενός συνεκτικού κοινωνικού ιστού, από την άλλη όμως συνιστά και κρίσιμο φορέα αξιακών περιεχομένων, κάτι που παρατηρούμε όταν ο νόμος τοποθετείται από τη σκοπιά της σύνολης κοινωνίας ρυθμίζοντας την εργάσιμη

ημέρα. Σε τρίτο χρόνο έδειξα ότι το δίκαιο στη διαδικασία παραγωγής σχετικής υπεραξίας ‘αναβαθμίζεται’ αφού αποκαλύπτει τη δυνατότητα παρέμβασης στην κεφαλαιοκρατική παραγωγική διαδικασία, όταν ρυθμίζει το χάος των παραγωγικών μεταβατικών μορφών (δηλαδή τις υβριδικές μορφές παραγωγής, όπως η βιοτεχνία και η οικοτεχνία στον αναπτυγμένο κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής) αλλά και όταν αποκαλύπτει τόσο την υποκρισία όσο και τις δικλίδες ασφαλείας του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Τέλος, συνδέω το πρόβλημα του δικαίου με την κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας της εργατικής τάξης δείχνοντας ότι οι δικαϊκές ρυθμίσεις συνιστούν αναγκαίο κόμβο αξιοποίησης για εσωτερικές μεταρρυθμίσεις του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, εντούτοις η μαρξική κριτική δεν μπορεί παρά να δείξει τον περιορισμένο χαρακτήρα αυτών των μεταρρυθμίσεων. Ως εκ τούτου, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η προσέγγιση του Μαρξ για το δίκαιο συναρτάται από την σύνδεσή του με τον αγώνα της εργατικής τάξης για την κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας, και ως εκ τούτου από αυτή τη σύνδεση μπορούν να εξαχθούν προβλήματα δικαίου —τουλάχιστον στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου. Η μαρξική κριτική φάνηκε, καταλήγοντας, να μην διστάζει να αποκαλύψει τις δομικές αδικίες, με βάση τα κριτήρια

των ίδιων των κεφαλαιοκρατών, τα οποία συνιστούν και τον όρο αναπαραγωγής του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής (για παράδειγμα η δικλείδα ασφαλείας του καπιταλισμού στηρίζεται σε κάτι που οφείλει να ρυθμιστεί νομικά). Οι αναλύσεις του Κεφαλαίου δείχνουν επομένως ότι το δίκαιο δεν είναι κάτι παροδικό και συμπτωματικό αλλά είναι καθοριστικής σημασίας για τη διαμόρφωση των όρων αναπαραγωγής (και στοχασμού της ανατροπής του ίσως) του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής.