

Πέρα από την πολιτική των δικαιωμάτων (για τη μαρξιστική κριτική του νόμου και του δικαίου)

με αφορμή το κείμενο του Σάββα Μιχαήλ «Ο Μαρξ πέραν του Ρουσσώ»,
Εισήγηση στο Συνέδριο για τα 100 τεύχη του περιοδικού **Θέσεις** με τίτλο: **Ο
Μαρξ σήμερα, 150 χρόνια μετά τα Grundrisse**, Εθνικό Μετσόβιο
Πολυτεχνείο, 21-23 Σεπτεμβρίου 2007

Παναγιώτης Σωτήρης psotiris@otenet.gr

Στην ιστορία του μαρξισμού παρουσιάζεται το εξής παράδοξο: Παρότι η έννοια του δικαιώματος και της δικαιοσύνης ως επίκληση και αίτημα κυριαρχεί ήδη από τις πρώτες μορφές του εργατικού κινήματος, εντούτοις στους κλασικούς του μαρξισμού και πρώτιστα στον ίδιο τον Μαρξ το αίτημα της κοινωνικής χειραφέτησης και της επαναστατικής ανατροπής ορίζεται σε ρήξη με ένα αίτημα δικαιοσύνης.

Άλλωστε, ο Μαρξ ξεκινάει την μείζονα συγγραφική δραστηριότητα με μια κριτική των *Αρχών της Φιλοσοφίας του Δικαίου* του Χέγκελ¹, δηλαδή με μια κριτική ενός εκείνης της τοποθέτησης που προσπάθησε να θεμελιώσει την έννοια του δικαίου και την έννοια των δικαιωμάτων στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής που υπερβαίνει την απλή – υποκειμενική– ηθικότητα και τα εμπειρικά και ιστορικά προσδιορισμένα ήθη για να καταλήξει στην έννοια του Ήθους ως θεμελίου του Δικαίου, ενός Δικαίου που δεν μπορεί παρά να σχετίζεται με τη συγκρότηση του Κράτους ως έμπρακτης ορθολογικότητας, ως έλλογης Πολιτείας². Έχει, λοιπόν, σημασία ότι ο Μαρξ – ο νεαρός

¹ Καρλ Μαρξ, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1978

² Βλ. σχετικά Γκ. Χέγκελ, *Βασικές κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, Αθήνα Δωδώνη καθώς και Ζαν-Πιερ Λεφέβρ και Πιέρ Μασσερέ, *Ο Έγγελος και η κοινωνία*, Αθήνα, Εστία, 1998.

και ακόμη ριζοσπάστης – δημοκράτης Μαρξ– οριοθετείται καταστατικά απέναντι σε αυτή τη λογική –στην πραγματικότητα πιο προχωρημένη από την απλή επίκληση των δικαιωμάτων του ανθρώπου³– τονίζοντας τον τρόπο που αυτή η αντίληψη του κράτους και του Δικαίου εν τέλει λειτουργεί απολογητικά για μορφές καταπίεσης.

Αλλά και σε επόμενα κείμενα του Μαρξ η ρήξη με κάθε αντίληψη αφηρημένων δικαιωμάτων είναι προφανής. Στο *Εβραϊκό ζήτημα* έχουμε μια πρώτη και πολύ χαρακτηριστική προσπάθεια να για μια συνολική κριτική της επίκλησης των «αφηρημένων» ανθρώπινων πολιτικών δικαιωμάτων. Από τη μια αυτά παρουσιάζονται να έχουν μια λειτουργία ιδεολογικής μυστικοποίησης, εφόσον διαμορφώνουν μια πλασματική εικόνα ισότιμων πολιτών που συγκαλύπτει ιδεολογικά την πραγματικότητα των κοινωνικών αντιθέσεων:

«Εκεί όπου το πολιτικό κράτος έχει φθάσει στην αληθινά αναπτυγμένη μορφή του, ο άνθρωπος διάγει όχι απλώς στη σκέψη, στη συνείδηση, αλλά στην πραγματικότητα, στη ζωή, μια διπλή – μιαν επουράνια και μια γήινη – ζωή, τη ζωή μέσα στην πολιτική κοινότητα, όπου εκδηλώνεται σαν κοινότητα, και τη ζωή μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών, όπου δρα σαν ιδιώτης άνθρωπος, βλέπει τους άλλους ανθρώπους σαν μέσο, υποβιβάζει τον εαυτό του σε μέσο και γίνεται πύλο ξένων δυνάμεων»⁴

Ακόμη περισσότερο αφηρημένη πολιτική ελευθερία παρουσιάζεται ως μια ελευθερία που γειώνεται στις σχέσεις εξατομίκευσης και απομόνωσης που αναπτύσσονται μέσα στην καπιταλιστική πραγματικότητα:

«Το δικαίωμα όμως του ανθρώπου στην ελευθερία δεν βασίζεται στη σύνδεση του ανθρώπου με τον άνθρωπο, αλλά αντίθετα στην απομόνωση του

³ Έχει ενδιαφέρον και η ανάλυση του Μπερνάρ Μπουρζουά για το πώς ο Χέγκελ επίσης έχει μια προσπάθεια κριτικής υπέρβασης της απλής αφηρημένης επίκλησης των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Βλ. σχετικά Μπερνάρ Μπουρζουά, *Φιλοσοφία και Δικαιώματα του ανθρώπου*, Αθήνα, Εστία, 2000

⁴ Καρλ Μαρξ, *Το Εβραϊκό Ζήτημα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1978 σελ. 75

ανθρώπου από τον άνθρωπο. Είναι το *δικαίωμα* αυτής της απομόνωσης, το δικαίωμα του *περιορισμένου*, του κλεισμένου στον εαυτό του ατόμου.»⁵

Γι' αυτό το λόγο και το αίτημα της *κοινωνικής επανάστασης* διατυπώνεται σε σαφή ρήξη με την αντίληψη της αμιγώς *πολιτικής επανάστασης* (το αρχέτυπο εδώ είναι σαφώς η Γαλλική Επανάσταση) που θα διεκδικήσει τα *δικαιώματα του ανθρώπου*:

«Τα *δικαιώματα του ανθρώπου* εμφανίζονται ως φυσικά δικαιώματα καθώς η *αυτοσυνείδητη δραστηριότητα* συγκεντρώνεται στην *πολιτική πράξη*. [...] Η *πολιτική επανάσταση* διαλύει τη ζωή του ιδιώτη στα συστατικά της μέρη, δίχως να *επαναστατικοποιεί* αυτά τα συστατικά μέρη, ούτε να τα υποβάλλει σε κριτική».⁶

Έχει ενδιαφέρον ότι σε αυτά τα κείμενα του νεαρού Μαρξ πρωτοδιατυπώνεται ένα σχήμα κριτικής του νομικού φορμαλισμού ως ιδεολογικής αντιστροφής: η αφηρημένη έννοια του δικαιώματος μαζί με την εξίσου αφηρημένη έννοια του ανθρώπου λειτουργεί μυστικοποιητικά για την πραγματικότητα της εκμετάλλευσης, έστω και νοούμενη εδώ ως κυριαρχία της ανισότητας και της ιδιοτέλειας.

Πάνω από όλα, όμως, στον πυρήνα της μαρξικής θεωρίας της αξίας υπάρχει μια βασική αρχή: η δυνατότητα της εκμετάλλευσης προκύπτει γύρω από ένα πλέγμα σχέσεων εξουσίας στην παραγωγή εντός φαινομενικά *δίκαιων* και *ισότιμων ανταλλαγών*⁷. Αφετηρία του Μαρξ είναι ότι η καπιταλιστική εκμετάλλευση δεν είναι μια *άδικη* ανταλλαγή, αλλά ένα σύνολο εκμεταλλευτικών και καταπιεστικών σχέσεων μέσα στην παραγωγή που οδηγούν στην ανταλλαγή εργατικής δύναμης και μεταβλητού κεφαλαίου, ανταλλαγή καθ' όλα δίκαιη και ισότιμη, που ταυτόχρονα συμπυκνώνει όλη τη βία και την ανισότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

⁵ Όπ.π. σελ. 92

⁶ Όπ.π. σελ. 100

⁷ Ήδη στην *Αθλιότητα της Φιλοσοφίας* είναι πολύ χαρακτηριστική η πολεμική απέναντι στον Προυντόν ως προς τη δυνατότητα μιας 'δίκαιης' ανταλλαγής. Βλ. σχετικά Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, σε Karl Marx / Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol 6, Moscow, Progress Publishers, 1984.

Γι' αυτό το λόγο και στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα* έχουμε μια καταλυτική κριτική σε κάθε επίκληση της κοινωνικής χειραφέτησης ως *δικαιοσύνης*. Το δίκαιο παρουσιάζεται εδώ ως συμπύκνωση κοινωνικών σχέσεων και έκφρασή τους, άρα όχι ως αφηρημένη αξία. Εξ ου και η παραδοχή ότι η δίκαιη αμοιβή δεν παύει να είναι μια αναγκαστικά άνιση αμοιβή εντός του καπιταλισμού.

«Είναι ένα δίκαιο που θεμελιώνεται στην ανισότητα, όπως κάθε δίκαιο»⁸.

Η διαπίστωση αυτή έχει το ενδιαφέρον ότι τείνει να παρουσιάζει κάθε δίκαιο ως ένα δίκαιο ανισότητας. Το δίκαιο ως κωδικοποίηση κανόνων, δικαιωμάτων και υποχρεώσεων παρουσιάζεται εδώ ως μια κοινωνική ρύθμιση που αναγκαστικά ταυτίζεται και με το κράτος και την ύπαρξη εκμεταλλευτικών τρόπων παραγωγής. Γι' αυτό και μπορεί να διατηρείται στην περίοδο της μετάβασης στον κομμουνισμό. Εξ ου και η διαπίστωση ότι ο κομμουνισμός δεν είναι η πραγμάτωση ενός ιδανικού δικαιοσύνης, αλλά η υπέρβαση της ίδιας της έννοιας της δικαιοσύνης.

Το θέμα θα επιστρέψει με ιδιαίτερη ένταση –καθόλου τυχαία– με την συγκρότηση της ΕΣΣΔ και το ερώτημα ποιες θα είναι οι νομικές μορφές εκεί: Θα έχουμε έτσι τη μεγάλη συζήτηση των νομικών της ΕΣΣΔ για το χαρακτήρα του δικαίου. Συζήτηση θεωρητική αλλά και βαθιά πολιτική. Ξεχωρίζει, όντως, η μορφή του Πασουκάνις. Η σημασία του Πασουκάνις είναι ότι κυρίως θα προσπαθήσει να δώσει μια απάντηση στο *γιατί οι κοινωνικές σχέσεις στη ρύθμισή τους παίρνουν τη μορφή του δικαίου, τη μορφή του νομικού κανόνα*.

«[Η] μαρξιστική θεωρία όχι μόνο πρέπει να εξετάζει το υλικό περιεχόμενο της νομικής ρύθμισης στις διάφορες ιστορικές εποχές, αλλά πρέπει να της δώσει υλιστική εξήγηση σαν *καθορισμένης ιστορικής μορφής* [υπογράμμισή δική μας].»⁹

Η απάντηση που δίνει είναι ότι αποτελούν ένα αναγκαστικό στοιχείο της γενίκευσης της εμπορευματικής μορφής. Παρότι δεν αναφέρεται στην προτεραιότητα

⁸ Karl Marx, “Critique des programme de Gotha”, σε Karl Marx / Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d’ Erfurt*, Paris, Editions Sociales, 1972, σελ. 31

⁹ Εβγκένι Πασουκάνις, *Μαρξισμός και Δίκαιο*, Αθήνα, Οδυσσέας, σελ.63

των παραγωγικών σχέσεων εντούτοις τονίζει τις κοινωνικές μορφές. Η ανάγκη να γενικευτεί η εμπορευματική παραγωγή, η ανάγκη να υπάρχει γενικευμένη αλληλοαναγνώριση των συμμετεχόντων στην ανταλλαγή, καταλήγουν να παίρνουν τη μορφή ενός καθολικού, αφηρημένου δικαίου, στο οποίο αναλογεί και μια αφηρημένη έννοια του υποκειμένου, αλλά και μια αντίστοιχα αφηρημένη και γενική έννοια της κρατικής εξουσίας:

«Η απρόσωπη αφαίρεση της κρατικής εξουσίας που δρα στο χώρο και στο χρόνο με ιδανική κανονικότητα και συνέχεια, αντιστοιχεί εδώ στο απρόσωπο και αφηρημένο υποκείμενο του οποίου είναι η αντανάκλαση.»¹⁰

Και όλα αυτά συνεπάγει μια ειδική λειτουργία *μυστικοποίησης / παραγνώρισης*, μια ιδεολογική λειτουργία στο δίκαιο και το κράτος δικαίου:

«Το νομικό κράτος είναι μια αυταπάτη που συμφέρει απόλυτα στην αστική τάξη, γιατί αντικαθιστά τη θρησκευτική ιδεολογία που αποσυντίθεται και κρύβει την πραγματικότητα της κυριαρχίας της αστικής τάξης από τα μάτια των μαζών.¹¹»

Ιδιαίτερα ο Πασουκάνις συνδέει τη διατήρηση του δικαίου με τη διατήρηση καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων και κοινωνικών μορφών. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει η δυνατότητα μιας βολονταριστικής κατάργησης του δικαίου, στο βαθμό που αναπαράγονται οι κοινωνικές σχέσεις που ορίζουν την εμφάνισή του. Και αυτό σημαίνει ότι η κατάργηση του αστικού δικαίου δεν σημαίνει την αντικατάστασή του από κάποιο προλεταριακό δίκαιο. Σε ένα πνεύμα συναφές με αυτό της τοποθέτησης του Μαρξ στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, ο Πασουκάνις συσχετίζει τη διατήρηση νομικών μορφών στην μετάβαση προς τον κομμουνισμό με την αναπαραγωγή καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικών μορφών. Αντίστοιχα αυτό παραπέμπει σε μια διαδικασία τρόπον τινά 'απονέκρωσης του δικαίου' κατ' αντιστοιχία προς την απονέκρωση του κράτους, θέση που τον έφερε σε σύγκρουση με τους θεωρητικούς, όπως

¹⁰ Όπ.π., σελ. 124

¹¹ Όπ.π. σελ. 150.

ο Βισίνσκι, της ενίσχυσης του προλεταριακού κράτους ως προϋπόθεση της μετάβασης στον Κομμουνισμό¹², όταν θα ηγεμονεύσει η αντίληψη ότι στην πορεία προς τον κομμουνισμό μπορεί να υπάρχει *περισσότερο* και όχι *λιγότερο* κράτος. Γι' αυτό και πρέπει μια σαφή οριοθέτηση απέναντι σε όλες τις παραλλαγές θεωριών του 'προλεταριακού' δικαίου:

«Η κατάργηση των κατηγοριών [...] του αστικού δικαίου δεν σημαίνει σε καμιά περίπτωση την αντικατάστασή τους από τις καινούριες κατηγορίες του προλεταριακού δικαίου. Όμοια η κατάργηση των κατηγοριών της αξίας, του κεφαλαίου, του κέρδους κ.λπ. στο μεταβατικό στάδιο προς τον ώριμο σοσιαλισμό δεν θα σημαίνει την εμφάνιση νέων προλεταριακών κατηγοριών της αξίας, του κεφαλαίου, του εισοδήματος.»¹³

Σε αυτό το σημείο έχει σημασία να παρατηρήσουμε ότι παρά την ιδιαίτερα διαδεδομένη τάση να ταυτίζεται η σταλινική περίοδος με την αυθαιρεσία και την παρανομία («παραβιάσεις της σοσιαλιστικής νομιμότητας» θα αποκληθούν αργότερα), στην πραγματικότητα πρόκειται για την κατεξοχήν περίοδο όπου διαμορφώνεται μια εκδοχή «σοσιαλιστικών κανόνων δικαίου» και κατοχυρώνεται η άποψη ότι μπορεί να υπάρχει πλάι στο ισχυρό σοσιαλιστικό κράτος και μια ισχυρή εκδοχή δικαίου, τάση που συμπυκνώνει ακριβώς και την εξέλιξη των ταξικών αγώνων στην ΕΣΣΔ: την ήττα της προλεταριακής γραμμής και την ανάδυση μιας ιστορικά πρωτότυπης εκδοχής κρατικού καπιταλισμού που αναγκαστικά χρειάζεται μια νομική ρύθμιση που να συνδυάζει την κατοχύρωση του ρόλου του κράτους και του κόμματος με την επίκληση αφηρημένων δικαιωμάτων, αλλά και εξίσου αφηρημένων υποκειμένων (είτε των υποκειμένων – πολιτικών, είτε του Υποκειμένου – κράτους)¹⁴.

Δεν είναι τυχαίο ότι και η τοποθέτηση του della Volpe έρχεται ακριβώς την επαύριο αυτής της συζήτησης και στηρίζεται σε δύο βασικές πολιτικές παραδοχές ή έστω

¹² Για την παρουσίαση της όλης συζήτησης βλ. Ουμπέρτο Τσερόνι, «Ο Πασουκάνις και η 'μεγάλη καμπή' της σοβιετικής νομικής κουλτούρας», εισαγωγή σε Πασουκάνις όπ.π.

¹³ Πασουκάνις, όπ.π. σελ. 69.

¹⁴ Για όλα αυτά βλ. Δημήτρης Δημούλης, *Το Δίκαιο της Πολιτικής. Μελέτες συνταγματικής θεωρίας και ερμηνείας*, Αθήνα, Ελληνική Γράμματα, σσ. 431-503

προσπαθεί να τις νομιμοποιήσει: Η πρώτη είναι η αντίληψη του σχετικά ειρηνικού δρόμου προς το σοσιαλισμό και της δυνατότητας του σοσιαλιστικού δικαίου όπως κωδικοποιείται την επαύριον του 20^{ου} συνεδρίου, όταν ακριβώς οι αποκλίσεις της σταλινικής περιόδου ερμηνεύονται όχι υπό το πρίσμα των ταξικών αγώνων τους οποίους εξέφρασαν (και την ήττα της προλεταριακής γραμμής), αλλά υπό το πρίσμα της απόκλισης από τη σοσιαλιστική νομιμότητα¹⁵ και την οπτική του σοσιαλιστικού ανθρωπισμού¹⁶. Η δεύτερη είναι φυσικά η ρεφορμιστική μετατόπιση του ΚΚΙ όπως αποτυπώθηκε, εκτός των άλλων, και στη συμμετοχή του στη σύνταξη του Ιταλικού Συντάγματος και την αντίληψη αυτού ως πρώτου βήματος για τη δημοκρατική επανάσταση¹⁷, Σύνταγμα το οποίο ο della Volpe θα υπερασπιστεί με έμφαση¹⁸.

Σε αυτό το φόντο και υποστηρίζοντας και τη σημασία της σοβιετικής νομικής παράδοσης, όπως αυτή αποτυπώθηκε στα Σοβιετικά Συντάγματα του 1936 και του 1960 ο della Volpe προκρίνει μια ισχυρή έννοια της σοσιαλιστικής νομιμότητας, των νομικών εγγυήσεων μέσα στο σοσιαλισμό και της δυνατότητας μιας εκδοχής σοσιαλιστικού «κράτους δικαίου», εντάσσοντας την σε όλο το πλέγμα των ρεφορμιστικών μετατοπίσεων της γραμμής του ΚΚΙ:

«Η ενσωμάτωση των πολιτικών ελευθεριών με την προοδευτική ικανοποίηση των αιτημάτων ισότητας στην εποχή μας, την εποχή των νέων δημοκρατιών και του ειρηνικού συναγωνισμού που προκύπτει από την ύπαρξη ενός παγκόσμιου σοσιαλιστικού συστήματος: η νέα και γόνιμη αντίληψη σταδιακών αλλαγών (gradualism) που απαιτεί ο πολιτικός αγώνας των μεγάλων μαζικών κομμάτων στην Ευρώπη για να δημιουργήσουν εθνικούς δρόμους για το σοσιαλισμό, με, για παράδειγμα, μια νέα χρήση των αστικών κοινοβουλίων ως

¹⁵ Για την επίκληση της παραβίασης της σοσιαλιστικής νομιμότητας βλ. Νικήτα Χρουτσόφ, *Η «μυστική έκθεση» στο 20^ο Συνέδριο του Κ.Κ.Σ.Ε.*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1989

¹⁶ Για το σοσιαλιστικό ανθρωπισμό ως κατεξοχήν σύμπτωμα της αδυναμίας να υπάρξει μια θεωρητική σύλληψη των ταξικών αντιθέσεων στην ΕΣΣΔ βλ. Λουί Αλτουσέρ, «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός», σε Λ. Αλτουσέρ, *Για τον Μαρξ*, Αθήνα, Γράμματα, 1978

¹⁷ Για τη δεξιά στροφή του ΚΚΙ αμέσως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο βλ. Φερνάντο Κλαουντίν, *Η κρίση του παγκόσμιου κομμουνιστικού κινήματος*, τ. Β΄, σσ. 41-64. Για την

¹⁸ Galvano della Volpe, *Rousseau and Marx and other writings*, London, Lawrence and Wishart, 1978, σσ. 153-158

μέσο για την πραγματοποίηση δημοκρατικών, δομικών μεταρρυθμίσεων, αντιμονοπωλιακών μεταρρυθμίσεων κ.λπ.»¹⁹

Και γι' αυτό ο della Volpe σπεύδει να επιστρέψει στο Ρουσσώ. Για τον della Volpe ο Ρουσσώ είναι ο κατεξοχήν εκπρόσωπος ενός αιτήματος δικαιοσύνης και ενός αιτήματος κοινωνικής ισότητας, αλλά όχι ισοπέδωσης και με αυτή την έννοια μπορεί να υποστηρίξει ότι υπάρχει ένας πυρήνας στην τοποθέτηση του Ρουσσώ που υπερβαίνει τα πολιτική όρια της *Διακήρυξης* του 1789.

Το βασικό ζήτημα [...] είναι η σύλληψη της *ορθολογικότητας μιας ισότητας που συνίσταται σε μια καθολική αναλογικότητα που στηρίζεται σε ανισότητες ή διαφορές (πολιτικής ή κοινωνικής) αξίας και σε ατομικές – εμπειρικές διαφορές*. Είναι η σύλληψη μιας *εξισωτικής αλλά όχι ισοπεδωτικής κοινωνίας*²⁰

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η επιστροφή έχει την αξία της: ο Ρουσσώ στη νεότερη πολιτική σκέψη εκφράζει κατεξοχήν τη στιγμή του δημοκρατισμού σε πείσμα του φιλελευθερισμού, είτε αυτό αφορά την πρωτοκαθεδρία της γενικής βούλησης είτε την έμφαση στην άρνηση της κοινωνικής ανισότητας. Μόνο που αυτό δεν συνιστά ότι ο Ρουσσώ αποτελεί τον προπομπό του μαρξισμού. Αποτελεί τη στιγμή όπου περισσότερο εκφράζεται η δημοκρατική και εξισωτική δυναμική που αντιφατικά συνοδεύει την εμφάνιση των λαϊκών μαζών στο προσκήνιο της αστικής εποχής. Όπως παρατηρεί και ο Νέγκρι:

«Η σκέψη του Ρουσσώ διαπερνιέται από την κατηγορηματική χρονικότητα των μαζών, από την ικανότητά τους να καταστρέψουν όχι μόνο τον πολιτικό δεσποτισμό, αλλά και τον κοινωνικό δεσποτισμό, με την αναγκαιότητα που επιβεβαιώνεται και είναι ώριμη, επομένως, για ένα πέρασμα από την κριτική της πολιτικής στην κριτική της κοινωνίας, από την κριτική της εργασίας σε ένα πέρασμα στην απελευθέρωση [...] Ο Ρουσσώ γίνεται ο πρακτικός ενδιάμεσος

¹⁹ Della Volpe, όπ.π. σσ. 73-74

²⁰ Della Volpe, όπ.π. σ. 43

αυτής της δυναμικής που οδηγεί από την κριτική του πολιτικού στην κριτική της κοινωνίας και από εκεί στην κριτική της εργασίας»²¹.

Μόνο που στην περίπτωση του della Volpe έχουμε μια ιδιότυπη αντιστροφή: Ο εξισωτισμός του Ρουσσώ χρησιμοποιείται, ουσιαστικά ως το πεδίο νομιμοποίησης μιας αντίληψης σοσιαλιστικής νομιμότητας, νομιμοποίησης της ισχύος και της διάρκειας του σοσιαλιστικού κράτους. Αντί για την διαλεκτική της απονέκρωσης του κράτους έχουμε ουσιαστικά μια αντίληψη ισχυρού σοσιαλιστικού κράτους που νομιμοποιείται, επί της ουσίας, σε μια εκδοχή *μαζική προλεταριακή κυριαρχίας* ανάλογης προς αυτή της *λαϊκής κυριαρχίας* του κλασικού αστικού συνταγματισμού²², παραπέμποντας μάλιστα στην κατά Βισίνσκι θεμελίωση του σοσιαλιστικού κράτους στην κυριαρχία των εργατικών μαζών²³.

Σε αντιδιαστολή η τοποθέτηση του Αλτουσέρ στη δεκαετία του 1960 και όλη η πολεμική του απέναντι σε κάθε αφηρημένη αντίληψη του ανθρώπου²⁴, άρα και σε κάθε αφηρημένη αντίληψη ηθικών αξιών και αφηρημένων δικαιωμάτων, σε συνδυασμό με την έμφαση στον ιδεολογικό χαρακτήρα του, παρότι δεν αφορούσε άμεσα ζητήματα δικαίου και δικαιωμάτων, κατόρθωσε να δίνει το έδαφος της απόρριψης κάθε ‘νομικής’ σύλληψης των αιτημάτων κοινωνικής χειραφέτησης. Επιπλέον, προσφέροντας τις θεωρητικές αφετηρίες μιας υλιστικής προσέγγισης των κρατικών μηχανισμών²⁵, υπονόμει κάθε θεώρηση του κράτους ως ουδέτερου εργαλείου, αναδεικνυε τον ταξικό χαρακτήρα του κράτους άρα και του δικαίου, και ανανέωνε τη θέση υπέρ της απονέκρωσης του κράτους, αποτελώντας μια εν δυνάμει αριστερή αντιπολίτευση στις αντιλήψεις περί «νομίμου» σοσιαλισμού.

Από την άλλη, η συζήτηση για τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως έρχεται στο προσκήνιο κατά την περίοδο της κρίσης του εργατικού κινήματος γίνεται σε ένα έδαφος πολύ διαφορετικά. Ακόμη και η συζήτηση για τη ‘σοσιαλιστική νομιμότητα’ ήταν μια

²¹ Antonio Negri, *Le Pouvoir Constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997, σελ. 271

²² Για τις πολιτικές και θεωρητικές αντιφάσεις του della Volpe και της «σχολής» του βλ. Μπάμπης Ανθόπουλος, «Ανθρώπινα δικαιώματα, Σύνταγμα και «κοινωνία των πολιτών» (Ενότητα θεωρίας και πρακτικής στην ιταλική Αριστερά)» *Θέσεις*, τ. 8, 1984, σσ. 23-52.

²³ Βλ. σχετικά della Volpe ό.π. σελ. 52

²⁴ Βλ. σχετικά Λ. Αλτουσέρ, *Για τον Μαρξ*, Αθήνα, Γράμματα., 1978, καθώς και Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings*, London and New York, Verso, 2003.

²⁵ Βλ. π.χ. Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1982

συζήτηση στο έδαφος ενός σοσιαλιστικού προτάγματος. Αντίθετα, από τη δεκαετία του 1980 η ανάδειξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε βασική παράμετρο της πολιτικής συζήτησης θα σηματοδοτεί μια αναδίπλωση της αριστερής σκέψης, ένα είδος αριστερής ‘αδύναμης’ σκέψης. Είμαστε πια μακριά από την προσπάθεια επαναδιοποίησης από τα αριστερά της έννοιας της λαϊκής κυριαρχίας και του ρουσσωικού εκσυγχρονισμού. Αυτό που έχουμε είναι μια παλινδρόμηση από την πολιτική στην ηθική, και από το πρόταγμα της ριζικής κοινωνικής χειραφέτησης στην επίκληση των δικαιωμάτων και της δημοκρατίας.

Καθόλου τυχαία και η αναδίπλωση σε μορφές σκέψης πάνω στα δικαιώματα και τη δημοκρατία που απέχουν πολύ από το να είναι ριζοσπαστικά. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η μεγάλη δημοτικότητα του Τζων Ρωλς, ενός θεωρητικού στην πραγματικότητα μιας εξαιρετικά ήπιας αναδιανεμητική δικαιοσύνης²⁶, η μεγαλύτερη σημασία του οποίου είναι ότι υπενθύμισε ότι η καντιανή σύνθεση εντόπισε τη βασική ‘θεμελίωση’ της αστικής αντίληψης του δικαίου: το ‘ως εάν ήταν καθολικά συμφωνηθέν συμβόλαιο’, αποτελεί το αναγκαστικό θεμέλιο μιας θεωρίας της δικαιοσύνης. Αυτό, όμως, δεν αποτελεί εναλλακτική θεωρία της δικαιοσύνης. Αντίστοιχα, χαρακτηριστική είναι η ιδιαίτερη έμφαση του έργου της Άρεντ, που όχι μόνο προσπαθεί να κωδικοποιήσει σε θεωρητικό κανόνα την αποστροφή προς την καταστατική βία των ταξικών συγκρούσεων²⁷, αλλά και παλινδρομεί σε μια εξιδανικευμένη κανονιστική σύλληψη της πολιτικής ως ισότιμης συζήτησης εντός της δημόσιας σφαίρας²⁸. Τέλος, στο ίδιο πλαίσιο της υποχώρηση σε μια παραδοσιακή σύλληψη της πολιτικής ως πρωτίστως διαλόγου υποκειμένων εντός της δημόσιας σφαίρας και ως αναγόρευσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε απόλυτο πολιτικό αίτημα και κριτήριο, κινείται και το έργο του Χάμπερμας²⁹.

Ακόμη και τοποθετήσεις πολύ πιο διαλεκτικές –και ριζοσπαστικές στον προσανατολισμό τους– όπως αυτή του Κοσμά Ψυχοπαίδη, με όλο το ενδιαφέρον των επισημάνσεών της, εντούτοις πέφτει στο ίδιο σφάλμα της προσπάθειας να θεμελιώσει την πολιτική της κοινωνικής χειραφέτησης στο έδαφος μιας αξιολογίας (μιας θεωρίας

²⁶ Βλ. σχετικά Τζων Ρωλς, *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, Αθήνα, Πόλις, 2001

²⁷ Βλ. σχετικά Hanna Arendt, *Περί βίας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2000

²⁸ Βλ. σχετικά Hanna Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita Activa)*, Αθήνα, Γνώση, 1986

²⁹ Βλ. π.χ. Jürgen Habermas, *Ο μεταεθνικός αστερισμός*, Αθήνα, Πόλις, 2003

των αξιών), έστω και μέσα από μια διαλεκτική των αξιών ως ταυτόχρονα αντικειμενικών και διακυβευόμενων μέσα στην ταξική πάλη³⁰. Και εάν η μαρξιστική θεώρηση είναι ένα προχώρημα σε σχέση με τη διάκριση είναι και δέοντος (τη βασική διάκριση της αστικής νομικής και πολιτικής σκέψης), τότε η επιστροφή στην αξιολογία, είναι, ουσιαστικά και αυτή μια παλινδρόμηση από την πολιτική προς την ηθική.

Στο πλαίσιο αυτής της επανεμφάνισης στο προσκήνιο της έννοιας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η τοποθέτηση του Ετιέν Μπαλιμπάρ ξεχωρίζει. Η στρατηγική του Μπαλιμπάρ είναι ιδιαιτέρως προσεγμένη. Από τη μια στηρίζεται σε μια σειρά από πραγματικές διαπιστώσεις. Τα νεότερα δικαιώματα δεν σηματοδοτούν μόνο την ηγεμονία της αστικής τάξης αλλά και την εισβολή και των λαϊκών μαζών. Και γι' αυτό και διαπερνώνται από μια διαλεκτική της ισότητας με την ελευθερία³¹. Η νεότερη πολιτική στις διαφορετικές εκδοχές συνταιριάζει αντιφατικά την απελευθέρωση με τη χειραφέτηση το πολιτικό και το κοινωνικό αίτημα και με αυτό τον τρόπο μπορεί να βρεθεί ένας κοινός τόπος ανάμεσα στις διακηρύξεις των «αστικών» επαναστάσεων και τα αιτήματα του εργατικού κινήματος.

«Ισοελευθερία» σημαίνει ότι η πολιτική θεμελιώνεται πάνω στη διαπίστωση ότι ελευθερία και ισότητα δεν μπορούν να υπάρξουν η μία χωρίς την άλλη, ότι δηλαδή η κατάργηση της μιας ή απλώς η περιστολή της, επιφέρει αναπόφευκτα και την κατάργηση της άλλης. [...] Υπό αυτή την έννοια και εναντίον μιας παγιωμένης παράδοσης, θα πρότεινα το περίφημο σύνθημα στην εισαγωγή του καταστατικού της Διεθνούς Ενώσεως των Εργαζομένων (1864): «η χειραφέτηση της εργατικής τάξης είναι έργο των ίδιων των εργαζομένων», να διαβασθεί ως πιστή μετάφραση της πρότασης για ισοελευθερία και, κατά συνέπεια, ως ερμηνεία της «Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη».³²

³⁰ Βλ. σχετικά Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα, Πόλις, 1999

³¹ Étienne Balibar, « « Droits de l' homme » et « droits du citoyen ». La dialectique moderne de l' égalité et de la liberté », σε Étienne Balibar, *Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992

³² Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Τα όρια της δημοκρατίας*, Αθήνα, Πολίτης, 1993, σσ. 93-94

Ταυτόχρονα στην κλασική κριτική του αφηρημένου δικαίου ως ιδεολογίας, ο Μπαλιμπάρ, εμμέσως, αντιτάσσει μια πιο σύνθετη θεώρηση της ιδεολογίας. Σύμφωνα με αυτή η κυρίαρχη ιδεολογία είναι στην πραγματικότητα η ανασυντεθειμένη και ηγεμονευόμενη η ιδεολογία των κυριαρχούμενων τάξεων.

«Οι «κυρίαρχες ιδέες» δεν μπορούν να είναι αυτές της «κυρίαρχης τάξης». Πρέπει να είναι οι ιδέες των «κυριαρχούμενων», οι ιδέες που διατυπώνουν το θεωρητικό τους δικαίωμα στην αναγνώριση και την ίση ικανότητα.»³³

Η τοποθέτηση αυτή ολοκληρώνεται με μια ορισμένη κριτική της βίας, που εν μέρει αναπαράγει την προηγούμενη πολεμική της Άρεντ. Κατά τον Μπαλιμπάρ η από ένα σημείο και μετά δεν μπορεί να θεωρηθεί μέσο προς σκοπό (εν προκειμένω μέσο για την κοινωνική χειραφέτηση), καθώς έχουμε πλέον μορφές βαναυσότητας, *ωμότητας*, όπως οι μεθοδικές τελετουργίες βίας σε περιπτώσεις όπως οι εμφύλιοι πόλεμοι στην πρώην Γιουγκοσλαβία, που επάγουν τη δική τους πολιτική της ωμότητας.

«Σε κάθε μια από αυτές τις ακραίες μορφές και καταστάσεις πρέπει να αναγνωρίσουμε την ένδειξη ενός μη αναγώγιμου γεγονότος που δεν είναι απλώς το «κακό», αλλά η *μη μετατρεψιμότητα* (ή ο μη διαλεκτικός χαρακτήρας) της βίας»³⁴.

Σε αυτό το πλαίσιο είναι που ο Μπαλιμπάρ διατυπώνει μία από τις πιο προχωρημένες προτάσεις για να σκεφτούμε ξανά μια πολιτική των ανθρωπίνων των δικαιωμάτων, που όχι μόνο θα απαντάει στο επιτακτικό ζήτημα που είναι η εμφάνιση μεγάλων μαζών (πρόσφυγες, «παράνομοι» μετανάστες, κοινωνικά αποκλεισμένοι) οι οποίοι είναι σήμερα εκτός δικαιωμάτων, αλλά και θα επιτρέπει να ξανακάνουμε πολιτική με όρους που να συνδυάζουν την αναγκαία οικουμενικότητα και ιδεατότητα με την παραδοχή των *ενικότητων* που αποτελούν το κοινωνικό σώμα.

³³ Etienne Balibar, *Πολιτική και αλήθεια*, Αθήνα, Νήσος. 2005, σελ. 25

³⁴ Balibar όπ.π. σελ. 46.

Αυτό, όμως, που παραβλέπει ο Μπαλιμπάρ, όπως πολύ σωστά έχει παρατηρήσει και ο Στάθης Κουβελάκης³⁵ είναι ότι η σκέψη του Μαρξ, ήδη από την εκκίνησή της, ορίζεται όχι ως προέκταση του όποιου αιτήματος πολιτικής απελευθέρωσης φέρνει μαζί της η αστική εποχή, αλλά ως *ριζική υπέρβασή* του. Ο μαρξισμός δεν είναι μια ακόμη πολιτική των δικαιωμάτων, έστω και πιο ριζοσπαστική, είναι η *κριτική της πολιτικής των δικαιωμάτων* και η *κριτική της πολιτικής* ως αφηρημένης δημόσια σφαίρας ή ως πεδίου άρθρωσης αφηρημένων δικαιωμάτων³⁶.

Εάν θέλουμε, ωστόσο, να είμαστε δίκαιοι, υπάρχουν και δύο παράλληλες σειρές ερωτημάτων σε σχέση με το status των δικαιωμάτων και του δικαίου εντός του μαρξισμού, προέρχονται από μια *αριστερή σκοπιά*.. Αφενός, έχουμε όλα τα ερωτήματα που σχετίζονται με την αυταρχική και καταπιεστική μετάλλαξη των καθεστώτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού» και το εάν και σε ποιο βαθμό μια αναδιατύπωση της έννοιας του σοσιαλισμού θα πρέπει να περιλαμβάνει και εγγυήσεις δικαίου. Αφετέρου, όλα τα προβλήματα που προέκυψαν ήδη από τη δεκαετία του 1970 σε σχέση με τις αντιτρομοκρατικές νομοθεσίες και τον περιορισμό θεμελιωδών δικαιωμάτων που εισήγαγαν. Σε αυτό το φόντο, είναι προέκυψαν και προβληματισμοί για τη σχέση δημοκρατίας και σοσιαλισμού, αλλά και θέσεις υπέρ ενός ορισμένου *αριστερού εγγυητισμού*, δηλαδή υπέρ μιας ριζοσπαστικής διεκδίκησης βασικών εγγυήσεων απέναντι σε αυταρχικές παρεκτροπές³⁷.

Απέναντι σε όλα αυτά η επιστροφή στις παρεμβάσεις του Φουκώ έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ο λόγος είναι, όντως, στη σκέψη του Φουκώ απουσιάζει μια ταύτιση της εξουσίας απλώς και μόνο με το νόμο ή το κράτος και ταυτόχρονα υπάρχει μια έμφαση στον παραγωγικό, *θετικό*, χαρακτήρα της εξουσίας. Το επίτευγμα του Φουκώ ήταν τριπλό: Από τη μια παρουσιάζει το σύνολο των πρακτικών εξουσιασμού, στην

³⁵ Βλ. σχετικά Eustache Kouvelakis, «Critique de la citoyenneté. 1. Lefort et Balibar critiques de Marx'», *Contretemps*, n° 9, 2004 και «Critique de la citoyenneté. 2. Marx, pour une relecture de Sur la question juive», *Contretemps*, n° 10, 2004

³⁶ Βλ. σχετικά Ετιέν Μπαλιμπάρ, Τσεζάρε Λουπορίνι και Αντρέ Τοζέλ, *Η κριτική της πολιτικής στον Μαρξ*, Αθήνα, Πολύτυπο.

³⁷ Για τον προβληματισμό πάνω στο ερώτημα του «δημοκρατικού δρόμου» για το σοσιαλισμό βλ. Νίκος Πουλιαντζάς, *Το κράτος...*, σσ. 357-379. Για ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα τοποθέτησης υπέρ ενός αριστερού εγγυητισμού βλ. Λουίτζι Φεραγιόλι, *Βία και Πολιτική*, Αθήνα, Στοχαστής 1985 καθώς και *Αυταρχική Δημοκρατία και κριτική της πολιτικής*, Αθήνα, Στοχαστής, 1985. Βλ. επίσης Δημήτρης Μπελαντής, *Αντιτρομοκρατική νομοθεσία και αρχή του κράτους δικαίου*, Αθήνα, Π.Ν. Σάκκουλας, 1998

πληθυντικό τους, υπερβαίνοντας τα στενά όρια μιας νομικο-κρατικής σύλληψης της πολιτικής.

«Η ανάλυση με βάση την εξουσία δεν πρέπει να θέτει αξιωματικά, σαν αρχικά δεδομένα, την κυριαρχία του Κράτους, τη μορφή του νόμου ή τη σφαιρική ενότητα ενός εξουσιασμού· αυτές δεν είναι μάλλον παρά οι τελικές της μορφές. Με τον όρο εξουσία, νομίζω πώς πρέπει καταρχήν να εννοούμε το πλήθος των σχέσεων δύναμης που ενυπάρχουν στον χώρο όπου ασκούνται και είναι συστατικές της οργάνωσής τους.»³⁸

Από την άλλη, δεν μένει μόνο στην εξουσία ως απαγόρευση, εφόσον οι πρακτικές εξουσιασμού ταυτόχρονα δομούν κοινωνικές σχέσεις και συμβάντα. Ταυτόχρονα, δεν παραβλέπει ούτε στιγμή να υποτιμήσει τη δραστηριότητα των *αντιστάσεων*, που ορίζονται ως καταστατικές στιγμές των πρακτικών εξουσιασμού. Αυτή η έξοδος από τα όρια του εγκλωβισμού στη νομικοπολιτική ιδεολογία υπήρξε σίγουρα και γόνιμη και σημαντική, έστω και εάν επικαθορίστηκε από τις μεθοδολογικές αντιφάσεις της ‘νομιναλιστικής’ επιστημολογικής προσέγγισης του Φουκώ και την υποτίμηση του πεδίου της ιδεολογίας ως ιδιαίτερης διάστασης των κοινωνικών πρακτικών, αντιφάσεις που είχαν ως αποτέλεσμα και την αδυναμία να ορίσει ο Φουκώ μια διαδικασία κοινωνικής χειραφέτησης πιο συνολική από τη γενική επίκληση στις αντιστάσεις, στις πρακτικές ελευθερίας και την αναζήτηση ‘ετεροτοπιών’³⁹. Ίσως γι’ αυτό και ο Φουκώ να ταλαντεύτηκε προς το τέλος της ζωής του προς μια παλινδρόμηση προς την ηθική, ως μια κοινωνική αισθητική της ύπαρξης⁴⁰.

Με βάση τα παραπάνω, έχουν παραπάνω από ενδιαφέρον όλες εκείνες οι φωνές που αντιτάχθηκαν στην προσπάθεια υποκατάστασης της πολιτικής από την ηθική και

³⁸ Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τ. 1, *Δίψα της γνώσης*, Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 115

³⁹ Για την πρόκριση των πρακτικών ελευθερίας απέναντι στις διαδικασίες χειραφέτησης βλ. Michel Foucault, “L’ éthique de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et Écrits*, T. II, Paris, Gallimard, 2001, σσ. 1527-1548. Για την έννοια των ετεροτοπιών βλ. Michel Foucault, “Des espaces autres”, *όπ.π.*, σσ. 1571-1581

⁴⁰ «[E]ίναι απαραίτητο να επανεξεταστεί η μακρά ιστορία αυτής της αισθητικής της ύπαρξης και της τεχνολογίας του εαυτού μας», Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας. Τ. 2. Η χρήση των απολαύσεων*, Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1989, σελ. 19. Βλ. επίσης Michel Foucault, “Une esthétique de l’ existence”, *Dits et Écrits*, T. II, σσ. 1549-1554.

προσπάθησαν να διατυπώσουν έναν κριτικό αντίλογο στην μονότονη υπεράσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως του μόνου ορίζοντα και τρόπου να κάνουμε σήμερα πολιτική.

Μία τέτοια φωνή είναι ο Αλαίν Μπαντιού που στην *Ηθική*⁴¹ του με σαφήνεια ορίζεται αντιθετικά σε μια πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Το πρόβλημα με την ηθική των δικαιωμάτων είναι ότι πρόκειται για μια ηθική του μη-Κακού, «τα ‘ανθρώπινα δικαιώματα’ είναι δικαιώματα στο μη-Κακό»⁴² και όχι μια πολιτική του Καλού, της δυνατότητας πρωτότυπων ιστορικών συμβάντων που θα δίνουν τη δυνατότητα της χειραφέτησης. Σε αντίστοιχο πνεύμα κινείται και ο Ζίζεκ στις διάφορες παραλλαγές της κριτικής του στον περιορισμό της πολιτικής στο πλαίσιο μιας ‘πολυπολιτισμικής’ διεκδίκησης δικαιωμάτων ενάντια στη θυματοποίηση.⁴³

Εντούτοις, δεν μπορούμε παρά να υπογραμμίσουμε ότι και στους δύο η άρνηση της πολιτικής των δικαιωμάτων τείνει να συμπεριλαμβάνει και μια ιδιότυπη επιλογή μιας ορισμένης ντεσιζιονιστικής σύλληψης της πολιτικής, μιας έμφασης στην πρωταρχικότητα του πολιτικού νεύματος, της πολιτικής πράξης. Στην περίπτωση του Μπαντιού αυτό αναδύεται στην όλη προβληματική περί του αυθεντικού συμβάντος, έστω και εάν προσπαθεί να το συνταιριάξει με μια πολιτική της αλήθειας⁴⁴. Στην περίπτωση του Ζίζεκ στον τρόπο με τον οποίο γοητεύεται από μια ηθική της συνειδητής και πλήρους στράτευσης ακόμη και σε παραλλαγές θρησκευτικής πίστης⁴⁵. Και στις δύο περιπτώσεις παραβλέπεται ο τρόπος με τον οποίο η τοποθέτηση του Μαρξ επαναστατικοποιεί την έννοια της πολιτικής πρακτικής: Ούτε ηθικός καταναγκασμός, ούτε μηχανιστική προσήλωση σε αντικειμενικές τάσεις, ούτε αυθαίρετος βολонταρισμός, η πολιτική πρακτική (ως επαναστατική πράξη) ορίζεται ως μια σύνθετη διαλεκτική γνώσης και μετασχηματισμού αντικειμενικών τάσεων, ανοιχτών σε περισσότερα του ενός ενδεχόμενα εξαιτίας της καταστατικής αντιφατικότητας τους.

Σε αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να επιστρέψουμε στο ερώτημα που μας απασχολεί: Ποια μπορεί να είναι τελικά όχι μόνο μια κριτική του καπιταλιστικού νόμου, αλλά και

⁴¹ Alain Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, London and New York, Verso, 2001

⁴² Badiou, *Ethics...*, σελ. 9

⁴³ Βλ. π.χ. Slavoj Zizek, “Afterword: Lenin’s Choice” σε Slavoj Zizek (ed.), *Revolution at the Gates*, London and New York, Verso, 2002.

⁴⁴ Alain Badiou, *Being and Event*, London and New York, Continuum, 2005.

⁴⁵ Βλ. π.χ. Slavoj Zizek, *On Belief*, London and New York, Routledge, 2001.

μια τοποθέτηση απέναντι στα ερωτήματα που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο θέτουν απόψεις ενός «αριστερού εγγυητισμού». Σε αυτό το σημείο νομίζουμε ότι ένα ιδιαίτερο προχώρημα αποτέλεσαν οι θέσεις του Νίκου Πουλαντζά, στο τελευταίο βιβλίο του.

Η ανάλυση του Πουλαντζά –κατά τη γνώμη μας– ξαναπιάνει και προεκτείνει το νήμα της ανάλυσης του Πασουκάνις, καθώς προσπαθεί να ορίσει τον καπιταλιστικό νόμο όχι απλώς συμπύκνωση της εξουσίας της αστικής τάξης, αλλά και ως μιας ιδιαίτερης κοινωνικής μορφής που προκύπτει μέσα από τον πυρήνα των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Για τον Πουλαντζά ο αφηρημένος και καθολικός χαρακτήρας του καπιταλιστικού νόμου είναι ακριβώς η έκφραση του αποτελέσματος εξατομίκευσης που επιφέρουν οι καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής.

«Ο τυπικός και αφηρημένος χαρακτήρας του νόμου βρίσκεται σε πρωταρχική σχέση με τους πραγματικούς κερματισμούς του κοινωνικού σώματος μέσα στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, με την εξατομίκευση των παραγόντων που δρουν μέσα στην καπιταλιστική εργασιακή διαδικασία».⁴⁶

Ταυτόχρονα, ο καπιταλιστικός νόμος κατορθώνει να είναι και η αποτύπωση της διάκρισης διανοητικής και χειρωνακτικής εργασίας, ως καταστατικής πλευράς των παραγωγικών σχέσεων:

«Ο αφηρημένος τυπικός καθολικός νόμος είναι η αλήθεια των υποκειμένων, είναι η γνώση (στην υπηρεσία του κεφαλαίου) που συγκροτεί τα νομικο-πολιτικά υποκείμενα και θεσπίζει τη διαφορά ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο. Ο καπιταλιστικός νόμος εκφράζει έτσι την ολική απαλλοτρίωση των φορέων της παραγωγής από τη «διανοητική δύναμή» τους υπέρ των κυρίαρχων τάξεων και του Κράτους των»⁴⁷

Ταυτόχρονα, για τον Πουλαντζά ο καπιταλιστικός νόμος αποτελεί ακριβώς και το πεδίο κρίσιμων ιδεολογικών μετατοπίσεων. Η ανάδυση της νομικο-πολιτικής ιδεολογίας,

⁴⁶ Νίκος Πουλαντζάς, *Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1984, σελ. 124

⁴⁷ Πουλαντζάς, *όπ.π.* σελ. 128

της ιδεολογίας του λαού-έθνους και του ατόμου-πολίτη σε βάρος της θρησκευτικής ιδεολογίας, αποτυπώνεται, αλλά και ενισχύεται, από την λειτουργία του δικαίου.

«Ο νόμος ενσάρκωση τώρα του λαού-έθνους, γίνεται η θεμελιακή κατηγορία της κυριαρχικότητας του κράτους: η νομικο-πολιτική ιδεολογία εδραιώνεται ως κυρίαρχη περιοχή της ιδεολογίας και υποσκελίζει τη θρησκευτική ιδεολογία»⁴⁸

Όμως, ο Πουλαντζάς εντοπίζει και μια άλλη διάσταση του καπιταλιστικού νόμου: τη ρύθμιση των όρων άσκησης της εξουσίας απέναντι στις κυριαρχούμενες τάξεις. Οι ίδιοι οι αγώνες της εργατικής τάξης είναι που επιβάλλουν αυτή τη ρύθμιση και την επιβολή συγκεκριμένων ορίων, τα οποία, με τη σειρά τους, αποτελούν συνεχή διακυβεύματα της ίδιας της πάλης των τάξεων και του συσχετισμού δύναμης που ισχύει κάθε στιγμή.

Ο ρόλος αυτός του νόμου εξαρτάται από τον συσχετισμό δυνάμεων μεταξύ των τάξεων και προσχεδιάζει ένα φράγμα στην εξουσία των κυρίαρχων τάξεων που το επιβάλλουν οι δυναστευόμενες τάξεις, πράγμα που φαίνεται καθαρά στην περίπτωση της κατάργησης αυτού του ρόλου του Δικαίου στις έκτακτες μορφές καπιταλιστικού Κράτους.⁴⁹

Κατά τη γνώμη μας, η τοποθέτηση του Πουλαντζά έχει ένα διπλό πλεονέκτημα: Ολοκληρώνει μια παράδοση μαρξιστικής κριτικής στον καπιταλιστικό νόμο, και εν γένει τη *νομική μορφή*, τη *μορφή-νόμος*, εξηγώντας γιατί αυτή αναδύεται μέσα από τον πυρήνα των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής (και όχι απλώς της εμπορευματικής παραγωγής, όπως κάποιες φορές τείνει να κάνει ο Πασουκάνις). Αναδεικνύει την ιδεολογική και μυστικοποιητική λειτουργία του καπιταλιστικού νόμου. Αλλά και ορίζει το πραγματικό έδαφος της υπεράσπισης των δικαιωμάτων, ως πάντα διακυβευόμενων συμβιβασμών προς τις λαϊκές τάξεις.

⁴⁸ Όπ.π σελ. 125

⁴⁹ Όπ.π. σελ. 131

Μένει μόνο ένα ερώτημα ανοιχτό: Ποια είναι τελικά η θέση απέναντι στο ερώτημα των δικαιωμάτων και των ελευθεριών στο σοσιαλισμό; Σε ένα θεωρητικό επίπεδο, είναι σαφές ότι η απάντηση μπορεί καταρχάς να στηριχθεί στον ίδιο τον προσδιορισμό της διαδικασίας μετάβασης: Στο βαθμό που είναι μια περίοδος *μετάβασης*, αντιφατική συνύπαρξης τρόπων παραγωγής (του προηγούμενου καπιταλιστικού και του αναδυόμενου κομμουνιστικού) και έντονων ταξικών αγώνων, το υλικό υπόβαθρο για την αναπαραγωγή μορφών δικαίου υπάρχει. Ταυτόχρονα, στο βαθμό που ούτε αυτόματη, ούτε δεδομένη είναι η ηγεμονία της εργατικής τάξης, έπεται και ότι η ανάγκη κατοχύρωσης δικαιωμάτων της τάξης έστω και απέναντι στο κράτος «της» διατηρείται και ότι ο χαρακτήρας και το περιεχόμενο αυτού του –με μια έννοια σε διαδικασία «απονέκρωσης»– δικαίου κρίνεται κάθε στιγμή από το πραγματικό συσχετισμό δύναμης.

Νομίζουμε, όμως, ότι μπορούμε να πάμε και ένα βήμα παρακάτω από την απλή επίκληση ενός «αριστερού εγγυητισμού» σε σχέση με το ερώτημα των δικαιωμάτων και των ελευθεριών στην περίοδο της μετάβασης. Θα υποστηρίξουμε έτσι ότι τα δικαιώματα και οι ελευθερίες μέσα στο σοσιαλισμό δεν αποτελούν ούτε κυρίως ούτε πρωτίστως εγγυήσεις προστασίας απέναντι στο κράτος, αλλά κατά βάση εγγυήσεις ότι οι αντιθέσεις ξεδιπλώνονται στην πιο πλήρη μορφή τους και δεν επιλύονται διοικητικά ή βολονταριστικά. Στο σημείο αυτό παίρνουμε ένα νήμα από την πρακτική και προβληματική της Κινεζικής Πολιτιστικής Επανάστασης ως «επανάστασης μέσα στην επανάσταση». Εκείνη την περίοδο, περισσότερο έμπρακτα παρά θεωρητικά, διατυπώθηκε η άποψη ότι το πλήρες ξεδίπλωμα των ταξικών αντιθέσεων μέσα στη διαδικασία μετάβασης είναι ο μόνος δρόμος για να απαντηθούν οι αποκλίσεις⁵⁰. Με έναν τρόπο, μέρος της πρακτικής των Κινέζων κομμουνιστών στην περίοδο εκείνη έδειχνε να στηρίζεται στην παραδοχή ότι αφετηρία μας πρέπει να είναι ότι η απόκλιση έχει ήδη λάβει χώρα και κατά συνέπεια απαιτούνται διαρκή κινήματα διόρθωσης. Αυτή η λογική είναι καταστατικά αντίθετη στη λογική της «εκκαθάρισης» που στην αφετηρία της έχει μια βολονταριστική σύλληψη του ρόλου της πρωτοπορίας που έστω και με «έκτακτα

⁵⁰ Για την αποφυγή διοικητικών μορφών επίλυσης των αντιθέσεων στη διάρκεια της Πολιτιστικής Επανάστασης βλ. τη συνομιλία του Μάο με τους υπευθύνους αντιπάλων φραξιών Ερυθροφρουρών το 1968 σε Μάο Τσε Τουνγκ, *Άγνωστα Κείμενα (λόγοι, συζητήσεις, συνεντεύξεις, επιστολές)*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, χ.χ.ε., σελ. 237-279. Για ένα σχολιασμό του περιστατικού βλ. Alessandro Russo, “The Conclusive Scene: Mao and the Red Guards in July 1968”, *Positions*, Vol 13, No 3, 2005, σελ. 535-574

μέτρα» προλαμβάνει ή αντιμετωπίζει την απόκλιση. Αντίθετα, δίνει μια άλλη διάσταση στο αίτημα ενός *δημοκρατικού δρόμου για το σοσιαλισμό*: την κατοχύρωση μέσω ενός προλεταριακού «μη-δικαίου» των δικαιωμάτων στο πλήρες ξεδίπλωμα των αντιθέσεων, ταξικών και κατ' επέκταση πολιτικών και ιδεολογικών. Αυτό μπορεί να εξηγήσει γιατί μπορούμε να διεκδικούμε δικαιώματα μέσα στο σοσιαλισμό όπως η πλήρης ελευθερία του τύπου, η συνδικαλιστική δράση, η δυνατότητα συγκρότησης πολιτικών κομμάτων. Δεν είναι απλώς 'ατομικά δικαιώματα' αφηρημένων πολιτικών υποκειμένων, αλλά συλλογικά δικαιώματα στην έκφραση αντιθέσεων που ούτως ή άλλως είναι ενεργές. Το σύνθημα «έχουμε δίκαιο να εξεγερόμαστε»⁵¹ δεν αφορά μόνο την «στιγμή» της επανάστασης, αλλά και όλη τη διαδικασία μετάβασης στον κομμουνισμό.

⁵¹ «Ο μαρξισμός έχει πολλές αρχές, που σε τελευταία ανάλυση μπορούν να συνοψιστούν σε μία φράση: Η εξέγερση είναι δίκαιη», Μάο Τσε Τουνγκ, *Αποσπάσματα για την Πολιτιστική Επανάσταση*, Αθήνα, Εκδ. Πολιτιστική Επανάσταση, σελ. 37