

# Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας για το Δίκαιο

Τεύχος 02

Αθήνα

Ιούλιος 2021

# Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας  
για το Δίκαιο

ΤΕΥΧΟΣ 2<sup>ο</sup> ΙΟΥΛΙΟΣ 2021

Συντακτική Επιτροπή:

Γιάννης Φλυτζάνης-Αριάδνη Πολυχρονίου

Ακαδημαϊκή Σύμβουλος: Ελένη Ρεθυμιωτάκη

Συνεργάτες τεύχους: Amnon Lev, Γιάννης Φλυτζάνης,  
Αριάδνη Πολυχρονίου, Δημήτρης Γραμμενούδης,  
Δανάη Κωνσταντινοπούλου, Θεόδωρος Κοκκαλιάρης,  
Άννα Μηλιώνη, Βίβιαν Θεοτοκάτου, Χαρά Βαρέλη,  
Μαρία-Ζηνοβία Σταματάκη, Θεοδώρα Μώρου

e-mail προς αποστολή άρθρων για δημοσίευση:

eterologies@ gmail.com

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

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Β' ΤΕΥΧΟΥΣ

**Η κοινωνιολογία δικαίου ως κριτική κοινωνική θεωρία.**

Γιάννης Φλυτζάνης... σελ. 1

### **ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗ HANNAH ARENDT**

**Ο ολοκληρωτισμός και η μέθοδος πολιτικής σκέψης της Hannah Arendt: ένα σχόλιο.**

Δημήτρης Γραμμενούδης... σελ.10

**Το ριζικό κακό στη σύλληψη της Hannah Arendt.**

Δανάη Κωνσταντινοπούλου... σελ. 13

**Η Arendt μετά την Arendt: Μια σύγχρονη φεμινιστική ανασυγκρότηση της αρεντικής αλληλεγγύης μέσα από την κριτική πολιτική θεωρία της Amy Allen.**

Αριάδνη Πολυχρονίου... σελ. 23

**Το νομαδικό υποκείμενο της Ρόζι Μπραϊντότι: Ενσωματότητα, Διαφορά, Εξουσία.**

Θεόδωρος Κοκκαλιάρης... σελ.41

**Imperialism and conflict in Machiavelli's political thought**

Anna Milioni... p. 61

## ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑΣ ΔΙΚΑΙΟΥ

**Δίκαιο και μαρξισμός Η υπόθεση Πασουκάνις**

Amnon Lev (μετάφραση Άννα Μηλιώνη)... σελ.72

**Ποια η δίκαιη απόφαση; σχόλιο για τον ρόλο του εφαρμοστή του δικαίου σύμφωνα την ντεριντιανή θεωρία.**

Βίβιαν Θεοτοκάτου... σελ. 99

### **ΑΦΙΕΡΩΜΑ : Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΟΜΟΙΩΣΗΣ**

**Από την έρημο του πραγματικού στην (α)δυνατότητα του πολιτικού.**

Μαρία-Ζηνοβία Σταματάκη... σελ.102

**Η έκσταση της επικοινωνίας και η σαγήνη των μέσων ενημέρωσης στον Jean Baudrillard.**

Χαρά Βαρέλη... σελ. 115

**Do the Labels Conferred upon People on the Move matter, and, if so, to what extent?**

Theodora Morou... p.118

## Για το δεύτερο τεύχος των Ετερολογιών

Μετά από μία ανάπαυλα εντός του έτους 2020, εκδίδουμε το δεύτερο τεύχος των Ετερολογιών.

Το περιοδικό φιλοδοξεί να αποτελέσει έναν ενεργό πυρήνα προβληματισμού των διδασκόντων/ρισσών και μεταπτυχιακών φοιτητών/τριών της Νομικής Αθηνών με κοινό ενδιαφέρον στη θεματική της κοινωνικής θεωρίας για το δίκαιο, τη δημοκρατία και τα δικαιώματα.

Στο παρόν τεύχος μεταξύ άλλων φιλοξενούνται δύο μικρά αφιερώματα (στη σκέψη της Hannah Arendt και στον κόσμο της προσομοίωσης του Jean Baudrillard), εισάγεται μια ξεχωριστή ενότητα για τη θεωρία του δικαίου (με τίτλο «Θεματική θεωρίας δικαίου») και εμπεριέχονται εκτός από ελληνόφωνα και αγγλόφωνα άρθρα.

Επίσης, από αυτό το τεύχος εγκαινιάζεται και η συνεργασία με το γαλλόφωνο περιοδικό *Droit & Philosophie* του *Institut Michel Villey* δημοσιεύοντας αρχικά το άρθρο για τον Πασουκάνις του Amnon Lev. Εκφράζονται θερμές ευχαριστίες στην Élodie Djordjevic υπεύθυνη του *Droit & Philosophie*, τον Amnon Lev αλλά και τους υπόλοιπους συνεργάτες του περιοδικού για την επικοινωνία που είχαμε και για τα άρθρα που μας παραχώρησαν.

Ευελπιστούμε πως στα επόμενα τεύχη θα συνεχίσουμε με (μεταξύ άλλων) ειδικά αφιερώματα, αλλά και μέσα από την επικοινωνία με το διεθνή χώρο.

Γιάννης Φλυτζάνης

## Η κοινωνιολογία δικαίου ως κριτική κοινωνική θεωρία.

Του Γιάννη Φλυτζάνη\*

Στο παρόν άρθρο υποστηρίζεται ότι η κοινωνική θεωρία για τη δημοκρατία, το δίκαιο και τα δικαιώματα συνιστά τον πυρήνα της κοινωνιολογίας του δικαίου. Για το σκοπό αυτό διατρέχονται μείζονα θεωρητικά παραδείγματα κοινωνιολογίας δικαίου που έχουν ιστορικά συνδιαλλαγεί και αντιπαρατεθεί, από τους κλασσικούς κοινωνιολόγους μέχρι τα σύγχρονα, επικρατέστερα παραδείγματα, το συστημικό και το κριτικό (I). Εν συνεχεία, σε ένα πιο εξειδικευμένο επίπεδο, επιλέγεται να αναδειχθεί το κριτικό θεωρητικό παράδειγμα, οπότε και εντοπίζονται πιθανά στοιχεία μιας κριτικής κοινωνιολογίας του δικαίου (II).

### I.

Θα επιχειρηθεί σε μια πρώτη φάση να διασαφηνιστεί αν νομιμοποιείται μια προσέγγιση της κοινωνιολογίας του δικαίου ως εγχειρήματος πρώτιστα κοινωνιο-θεωρητικού με αντικείμενο το δίκαιο, τη δημοκρατία και τα δικαιώματα. Για να απαντήσουμε επιγραμματικά στο ερώτημα θα επιλέξουμε κάποιους μείζονες

---

\* Δρ. Νομικής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Το παρόν άρθρο αποτελεί προδημοσίευση από τη μονογραφία του «Ριζοσπαστική δημοκρατία και πολιτική δικαιωμάτων» (σελ. 40-49) που πρόκειται να εκδοθεί από τη Νήσο εντός του 2022.

σταθμούς που διαμόρφωσαν αντικειμενικά και ανέπτυξαν τόσο γνωσιολογικά όσο και θεσμικά το πεδίο προς μία κοινωνιο-θεωρητική κατεύθυνση. Αρχικά έχουμε τις δύο ιδρυτικές μορφές της κοινωνιολογίας του δικαίου: τον Max Weber και τον Emile Durkheim. Ο πρώτος θα αναπτύξει μία κοινωνιολογία του εξορθολογισμού στη νεωτερικότητα<sup>1</sup> την τελευταία θα τη συνδέσει με την άνοδο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και με τη γραφειοκρατία (το θεμελιώδες έργο του *Οικονομία και Κοινωνία* θα εκδοθεί για πρώτη φορά μετά το θάνατό του, στα 1922). Θα επιμένει σε χαρακτηριστικά της αναδυόμενης νεωτερικής εποχής όπως ο φορμαλισμός και η κατά σκοπό ορθολογικότητα, η εργαλειακότητα και το κριτήριο της αποτελεσματικότητας, καθώς και η επικράτηση μιας μετριοπαθούς ηθικής της σύνεσης. Η νομική κοινωνιολογία του<sup>1</sup> θα αποτελέσει μία κοινωνική θεωρία όπου το δίκαιο (καθολικός θεσμός καταναγκασμού) αποτελεί μία βασική μεταβλητή του νεωτερικού εξορθολογισμού: είναι ορθολογικό, έχει τυποκρατικά χαρακτηριστικά, μέσα από τη βεβαιότητα και την ασφάλειά του συμβάλλει σε μια σταθερή και προβλέψιμη οργάνωση της κοινωνίας, ενώ συνδέεται και με τους ειδικούς, δηλ. ένα επιτελείο νομικών που το επεξεργάζεται και το κωδικοποιεί δίνοντας του τα σύγχρονά του χαρακτηριστικά. Ο άλλος θεμελιακός σταθμός προς μια κοινωνική θεωρία για το δίκαιο είναι ο E. Durkheim για τον οποίο η είσοδος στη βιομηχανική περίοδο θα σημάνει και μια κοινωνία καταμερισμένων εργασιών όπου κάθε η μία έχει την απαραίτητη συμβολή της στο όλο

<sup>1</sup> Weber, Max, *Οικονομία και κοινωνία. Ε' τόμος: Κοινωνιολογία της εξουσίας, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια: Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2009.*

(λειτουργισμός) (το σχετικό του έργο *Περί Καταμερισμού της Κοινωνικής Εργασίας* εκδίδεται στα 1893). Παρατηρείται μάλιστα μια αυξανόμενη οργανική ενότητα που οδηγεί εξελικτικιστικά στην εκπλήρωση των σοσιαλιστικών ιδανικών της αλληλεγγύης. Η ντυρκεμιανή κοινωνιολογία δικαίου της νεωτερικότητας εμφανίζεται ως μια κοινωνική θεωρία πρώτιστα του επανορθωτικού δικαίου (που λειτουργεί όχι μέσα από ποινικές κυρώσεις, αλλά μέσα από την επιδίωξη επιστροφής των πραγμάτων στην προτεραιότητα κατάστασης)<sup>2</sup>. Το δίκαιο αποτελεί τον καθοριστικό παράγοντα ενοποίησης και συντονισμού των ανεπτυγμένων και διαφοροποιημένων κοινωνικών λειτουργιών, όντας ένα πεδίο «πολύπλοκων σχέσεων κρατικής εξουσίας, συστημάτων αξιών και κοινωνικών συνθηκών»<sup>3</sup>.

Σε αυτό το σημείο υπογραμμίζεται πως αντλώντας στοιχεία και από το έργο των δύο παραπάνω θεμελιωτών της κοινωνιολογίας του δικαίου τόσο ο αμερικανός κοινωνιολόγος Talcott Parsons όσο και οι Γερμανοί κριτικο-θεωρητικοί Jürgen Habermas και Axel Honneth θα αναπτύξουν μια κοινωνική θεωρία για το δίκαιο ή/και για τη δημοκρατία. Ο T. Parsons θα επισημάνει αρχικά την ανάδυση διαφοροποιημένων υποσυστημάτων στη νεωτερικότητα ως αποτέλεσμα μιας βεμπεριανής πορείας εξορθολογισμού (το έργο του *Το Κοινωνικό Σύστημα* θα δημοσιευτεί στα 1951). Θα αποδώσει

---

<sup>2</sup> Cotterrel, Roger, «Durkheim on Legal Development and Social Solidarity» σε: Cotterrel, Roger (επιμ.) *Sociological Perspectives on Law*, Surrey UK: Ashgate, 2001, τόμος Α', σελ. 291-302.

<sup>3</sup> Ibid. σελ. 295.

<sup>4</sup> Cohen Jean L. - Arato Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Massachusetts: The MIT Press, 1992, σελ. 118-142.

κεντρικό ρόλο για την επίτευξη συνοχής στην κοινωνιακή κοινότητα (societal community) την οποία θα τη συλλάβει ως ένα σύνολο σωματειακών ενώσεων με κοινές αξίες που θεσμοποιούνται (επιρροή από το λειτουργισμό και την αλληλέγγυα κοινότητα του E. Durkheim). Το δίκαιο θα το δει κυρίαρχα ως διαμεσολάβηση μεταξύ κοινωνιακής κοινότητας και κράτους και ως μέσο περιορισμού της πολιτικής εξουσίας. Θα επιμείνει μάλιστα στη σημασία του συνταγματισμού και της πολιτειότητας για την εδραίωση της κοινωνιακής κοινότητας ως ξεχωριστού συστήματος, αλλά και για τη διασφάλιση της προτεραιότητάς της επί της κρατικής κυριαρχίας<sup>4</sup>. Στον Habermas της *Επικοινωνιακής δράσης*<sup>5</sup> το κοινωνικό και το δίκαιο συλλαμβάνονται με τη βοήθεια πρώτιστα ενός βεμπεριανού εννοιολογικού διπόλου, καθώς περιγράφεται μία διαδικασία εξορθολογισμού στην ύστερη νεωτερικότητα όπου το κατά σκοπόν της εργαλειακής ορθολογικότητας, της στρατηγικής και της αποτελεσματικότητας απειλεί να αποικιοποιήσει το κατ' αξίαν της επικοινωνίας και της συνεννόησης. Το κατ' αξίαν και το κατά σκοπόν αντιστοιχούν σε ένα νόμο που άλλοτε αποτελεί θεσμό ελευθερίας της κοινωνίας των πολιτών και άλλοτε μέσο επιδιώξεων των πολιτικο-οικονομικών συστημάτων. Ως προς τη δημοκρατική θεωρία, στη σκέψη του J. Habermas<sup>6</sup> εστιάζεται στην προάσπιση του χώρου του βιόκοσμου της

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie Des Kommunikativen Handelns. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 1., Berlin: Suhrkamp, 1982 και Habermas, Jürgen, *Theorie Des Kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Band 2. Berlin: Suhrkamp, 1988.

<sup>6</sup> Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

κοινωνίας των πολιτών από τα πολιτικο-οικονομικά συστήματα· ο βιόκοσμος επιτυγχάνει την κοινωνική ενσωμάτωση μέσα από μία ηθική της διαβούλευσης που καταλήγει στη συνεννόηση. Η παραπάνω θέση μπορεί να συσχετιστεί και με την αλληλέγγυα ντυρκεμιανή συλλογικότητα που διεκδικεί την αυτονομία της και εκφράζεται μέσα από ένα δίκαιο που διασφαλίζει την ελευθερία της<sup>7</sup>. Στον A. Honneth<sup>8</sup> από την άλλη είναι φανερό πρώτιστα η ντυρκεμιανή επιρροή: η δημοκρατία εμφανίζεται ως αλληλεγγύη (το εγώ εντός του εμείς) και ανάπτυξη της κοινωνικής ελευθερίας μέσα από αγώνες αναγνώρισης, οι οποίοι οδηγούν στη θεσμοποίηση μιας σειράς δικαιωμάτων. Το κοινωνικό αποτελείται από μία σειρά από διαφοροποιημένες σφαίρες οι οποίες συντονίζονται στη λειτουργία τους από το πολιτικό (λειτουργισμός)· το τελευταίο λειτουργεί ως *primus inter pares*, όπου τα προβλήματα από τις υπόλοιπες σφαίρες του κοινωνικού εισάγονται προς δημοκρατική συζήτηση αναζητώντας επίλυση.

Εκείνος όμως που θα συμβάλλει καθοριστικά στη σύγχρονη θεσμοποίηση της κοινωνιολογίας του δικαίου ως κοινωνικής θεωρίας για το δίκαιο θα είναι ο νομικός και κοινωνιολόγος του δικαίου Niklas Luhmann<sup>9</sup>: θα υποστηρίξει την αυτονομία του νομικού συστήματος

---

<sup>7</sup> Βλ. και το σχετικό σχόλιο Roger Cotterrell (2001) όπ.π. σελ.xx: «η έννοια του Habermas για τον “βιόκοσμο” ο οποίος υπάρχει πέρα από τα εξειδικευμένα συστήματα, είναι ο μηχανισμός μέσα από τον οποίο επιχειρεί να διατηρήσει μία ντυρκεμιανή ιδέα της κοινωνίας ως ηθικής πραγματικότητας. Ο βιόκοσμος είναι η σφαίρα μιας πολύπλευρης αλληλεπίδρασης και ηθικής εμπειρίας, της “καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής”, η οποία έχει τις ρίζες της στις “πολιτιστικές παραδόσεις” και “σταθεροποιείται μέσα από νόμιμους διακανονισμούς”. Ο Habermas εδώ και καιρό τον έβλεπε ως τον τόπο (locus) ή την πιθανή πηγή μορφών κατανόησης οι οποίες οδηγούν

μέσα από μία ευρύτερη κοινωνική θεωρία της μεταμοντέρνας εποχής, περιγραφικού και αντι-ανθρωπιστικού χαρακτήρα, όπου αναπτύσσονται διαφοροποιημένα και αυτοποιητικά κοινωνικά συστήματα, το καθένα με το δικό του κώδικα επικοινωνίας. Στο παράδειγμα μάλιστα του δικαίου συστήματος έχουμε έναν επικοινωνιακό κώδικα που βασίζεται στο δίπολο «δίκαιο-άδικο», έχει ως μέσο του τους νόμους και τις διοικητικές αποφάσεις, εξετάζεται μέσα από τη νομιμότητα θεσμοποιημένων διαδικασιών που του παρέχουν λειτουργικότητα, σταθερότητα και ικανότητα αυτοαναπαραγωγής, ενώ απορρίπτονται τα ζητήματα αξιών ως υπεκφυγές από την κοινωνική πραγματικότητα. Η νομιμοποίηση απομειώνεται εν τέλει στη συστημική θεωρία σε νομιμότητα. Από την άλλη απορρίπτεται ως «παλαιοευρωπαϊκή» μία ανθρωπιστική προσέγγιση του πολιτικού που ασχολείται με το σχηματισμό της δημοκρατικής βούλησης και την επίλυση των διαφορών μέσα από την επικοινωνία και τη συνεννόηση. Το πολιτικό δεν έχει πλέον κομβικό ρόλο αλλά αποτελεί απλά ένα υποσύστημα του κοινωνικού που

πέρα, ή μπορούν να διακριθούν από, τον εργαλειακό τεχνικό λόγο ο οποίος κυριαρχεί στην οικονομική ζωή ή στα διοικητικά συστήματα και διέπεται από την επιδίωξη ειδικών συμφερόντων».

<sup>8</sup> Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011 και Honneth, Axel, *Η ιδέα του Σοσιαλισμού*, μετάφραση: Μαρία Τοπάλη, Αθήνα: Πόλις, 2018.

<sup>9</sup> Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984 και Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

ταυτίζεται με τον κρατικό μηχανισμό, θεμελιώνεται στον κώδικα «κυβέρνηση-αντιπολίτευση» και έχει ως μέσο του την εξουσία<sup>10</sup>.

Ο Gunther Teubner, καθηγητής κοινωνιολογίας δικαίου στη Φραγκφούρτη, θα ανακατασκευάσει τη λουμανική συστημική θεωρία επιχειρώντας μια κριτική και κανονιστική στροφή και προσθέτοντας στοιχεία μιας κοινωνικής θεωρίας εκδημοκρατισμού και δικαιωμάτων. Θα προσπαθήσει να αποφύγει την κλειστότητα, απομόνωση και τις τυχόν συγκρούσεις μεταξύ των κοινωνικών συστημάτων δίνοντας έμφαση στην ανακλαστικότητα, την οποία θα την εννοιολογήσει ως ενδοσυστημική διαλογική διάδραση, ώσμωση με την κοινωνική ζωή και προσαρμοστικότητα. Κομβικό ρόλο για το παραπάνω εγχείρημα της ανακλαστικότητας έχει το δικαίκο σύστημα το οποίο είναι το μόνο που διαθέτει εντός του ένα μηχανισμό αυτορρύθμισης (Reflexives Recht) και επομένως μπορεί να συμβάλει θετικά εγκαθιστώντας αυτορρυθμιστικές διαδικασίες και στο εσωτερικό των άλλων συστημάτων<sup>11</sup>. Εντός του ενδιαφέροντος του G.

---

<sup>10</sup> Για τη θέση του N. Luhmann περί «υπερφόρτωσης του πολιτικού» και αδυναμίας του να διαχειριστεί ως συντονιστικό και ενοποιητικό κέντρο τα προβλήματα της σύγχρονης πολύπλοκης κοινωνίας, βλ. Ρεθυμιωτάκη, Ελένη, *Πηγές του Δικαίου και Νομικός Πλουραλισμός στην Ευρωπαϊκή Ένωση*, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2012, σελ. 42-48.

<sup>11</sup> Teubner, Gunther – Wilke, Helmut «Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht» σε: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 6, Heft 1, 1984, σελ. 4-35. Βλ. και την κριτική του J. Habermas (1994) όπ.π. σελ. 73-78, όπου μεταξύ άλλων αναφέρεται ότι ο G. Teubner αναζητάει ένα «γενικό επικοινωνιακό μέσο» το οποίο υπερβαίνει «το όριο της λειτουργικότητας των εξειδικευμένων κωδίκων» και «επιτρέπει το διαχωρισμό» από «τα μέσα του χρήματος και της εξουσίας» που χειραγωγούν, «αλλά δεν θα μπορεί το ίδιο να εκληφθεί ως συστημικός μηχανισμός. Ωστόσο αυτή η πρόταση, δεν

Teubner<sup>12</sup> για ένα δίκαιο που να ανταποκρίνεται στις ανθρώπινες ανάγκες (Responsives Recht) αναπτύσσεται και η δικαιοματική του θεωρία περί «κοινωνιακού συνταγματισμού» (societal constitutionalism) που μας καλεί να αντικρύσουμε τα δικαιώματα στην οικουμενική τους λογική ως ευκαιρίες ένταξης στα κοινωνικά συστήματα περιορίζοντας όμως ταυτόχρονα και την ενδογενή βία των τελευταίων, η οποία προκύπτει από τις επεκτατικές τους τάσεις. Μέσα στο θεωρητικό πλαίσιο του συστημικού υποδείγματος εντάσσεται και ο νομικός κοινωνιολόγος Chris Thornhill<sup>13</sup>, ο οποίος θα αναπτύξει μια κοινωνιολογία δικαίου ως κοινωνική θεωρία της πολιτικής και της δημοκρατίας: θα αναφερθεί σε ένα παγκόσμιο δικαίκο σύστημα, το οποίο συνδέεται με την εγκαθίδρυση ενός οικουμενικού καθεστώτος ανθρωπίνων δικαιωμάτων και με την κατασκευή μιας νέας υπερεθνικής πολιτεότητας, η οποία εκδημοκρατίζει τους θεσμούς στο εσωτερικό των κρατών. Το εθνικό

εναρμονίζεται με την εννοιολόγηση του δικαίου ως ενός αυτοποιητικού συστήματος». Και αυτό διότι επικοινωνιακό μέσο θα πρέπει να συναρτάται με το «δεσμό του “βιόκοσμου” με το μέσο της καθημερινής γλώσσας» και όχι με τα συστήματα και τους «εξειδικευμένους [τους] κώδικες που είναι ανοιχτοί ήδη στην προσαρμογή στο περιβάλλον», Ibid. σελ.76-7.

<sup>12</sup> Teubner, Gunther, *Πολυσυγκριμικό Δίκαιο: Το Συνταγματικό Δίκαιο της Κοινωνίας των Πολιτών*, μετάφραση: Βάιος Καραβάς, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2005 και Teubner, Gunther, «Transnational Fundamental Rights: Horizontal Effect?» σε: *Rechtsphilosophie & Rechtstheorie*, vol. 40- no. 3, 2011, σελ. 191-215.

<sup>13</sup> Thornhill, Chris, *The Sociology Of Law And The Global Transformation Of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.



και το πολιτικό γίνονται επομένως δημοκρατικά μέσα από το παγκόσμιο και το δικαιοκί<sup>14</sup>.

Από μια κριτική και χειραφετητική σκοπιά, θα αναφερθεί αρχικά ο μετα-μαρξιστής κοινωνιολόγος του δικαίου Boaventura de Sousa Santos<sup>15</sup>: θα κάνει λόγο για τη δυνατότητα ενός κοσμοπολίτικου δικαίου των υποτελών, με επίκεντρο τα δικαιώματα· το τελευταίο θα προκύψει μέσα από ένα διαπολιτισμικό διάλογο, που θα ενεργοποιηθεί από πλανητικά διασυνδεδεμένους, κάτωθεν κοινωνικούς αγώνες των αποκλεισμένων από την ηγεμονική παγκοσμιοποίηση. Θα είναι ένα δίκαιο μετα-αποικιακό: εφόσον θα εισακούει τις φωνές των καταπιεσμένων του «Παγκόσμιου Νότου» ευρισκόμενο πέρα από τη μονομέρεια των δυτικών πολιτιστικών προτύπων. Έπειτα, επισημαίνεται ο Roberto Mangabeira Unger, κοινωνιο-θεωρητικός του δικαίου στο Harvard και ένας από τους ιδρυτές του κινήματος των κριτικών νομικών σπουδών, με εστίαση στη θεωρία του δικαίου και της δημοκρατίας (το έργο του *Το Δίκαιο στην Κοινωνική Θεωρία* θα δημοσιευτεί στα 1976): θα ασκήσει κριτική τόσο στο φορμαλιστικά στοιχεία του νεωτερικού δικαίου, τα οποία τα συνδέει με το φιλελεύθερο καπιταλισμό (οικονομία), όσο και στο περιεχομενικό δίκαιο της μετα-φιλελεύθερης γραφειοκρατικής παρέμβασης (πολιτική), ενώ θα προκρίνει τη δυνατότητα της κοινοτιστικής οργάνωσης άμεσων και αλληλέγγυων σχέσεων όπου επικρατεί ένα δίκαιο συνεργατισμού (κοινωνία)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Για ένα παρόμοιο εγχείρημα στοχασμού της κοινωνιολογίας δικαίου ως κοινωνικής θεωρίας της πολιτικής και της δημοκρατίας στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης, βλ. Ρεθυμιωτάκη (2012) όπ.π.

<sup>15</sup> Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Υπογραμμίζονται και οι συλλογικοί τόμοι *Κοινωνιολογικές Προοπτικές για το δίκαιο*<sup>17</sup> και *Δίκαιο και Κοινωνική Θεωρία*<sup>18</sup>, οι οποίοι θα αποτελέσουν σημαντικούς σύγχρονους σταθμούς στην εδραίωση της κοινωνιολογίας του δικαίου ως κοινωνικής θεωρίας για το δίκαιο συγκεφαλαιώνοντας τις εξελίξεις και τις κατακτήσεις του γνωστικού πεδίου. Στις μελέτες που περιέχονται εκτός από τους καθιερωμένους κοινωνιολόγους δικαίου που ασχολήθηκαν με την κοινωνική θεωρία, εξετάζονται πλέον θεωρητικοί όπως ο Jacques Derrida, ο Michel Foucault, ο Bruno Latour, ο Pierre Bourdieu· αναπτύσσονται (νεο-/μετα)μαρξιστικές θεωρήσεις, η χαμπερμασιανή κοινωνική θεωρία, φεμινιστικές νομικές θεωρίες, μετα-αποικιακές προσεγγίσεις, μεταμοντέρνες προβληματικές· εισάγονται θεματικές που άπτονται του κονστρουκτιβισμού και των θεωριών λόγου, της νομικής συνειδησης, των θεωριών ρύθμισης και των μοντέλων διακυβέρνησης, της παγκοσμιοποίησης και του πολιτικού.

## II.

Εν συνεχεία, προχωρώντας από την ιστορική εδραίωση της κοινωνιολογίας του δικαίου ως κοινωνικής θεωρίας για το δίκαιο και τη δημοκρατία, στο κριτικό παράδειγμα που επιλέγεται να αναδειχθεί, θα τονίσουμε σε ένα γενικό επίπεδο τον όρο του

<sup>16</sup> Cohen & Arato (1992) όπ.π. σελ. 139-142.

<sup>17</sup> Cotterrell (2001) όπ.π.

<sup>18</sup> Banakar, Roger- Travers, Max, *Law and Social Theory*, Oxford: Hart Publishing, 2016.

χειραφετητικού διαφέροντος· ο τελευταίος σημαίνει ότι ο στοχασμός μας δεν περιορίζεται σε μια ερμηνεία του κοινωνικού κόσμου, εμπνεόμενος από επιστημονισμό μιας θετικιστικής θεωρίας που απορρίπτει κάθε αξιακή στράτευση, αλλά φιλοδοξεί να παρέμβει ενεργά στην κοινωνική πράξη όντας τμήμα της. Η κατεύθυνση του είναι αυτή της κριτικής της κυριαρχίας εντός της νεωτερικότητας, δηλ. των παθογενειών που κρατάνε τον άνθρωπο ένα ον καταπιεσμένο και υποδουλωμένο και την ίδια στιγμή η επεξεργασία μιας απαλλοτριωτικής αντι-πρότασης, η οποία θα επικοινωνεί με την κοινωνική πράξη και δεν θα την προκαταλαμβάνει. Ο J. Habermas<sup>19</sup> θα παρατηρήσει σχετικά ότι μια ανθρωπιστική επιστήμη οφείλει τόσο να διερευνά «τη διαδικασία αυτοπαραγωγής του κοινωνικού υποκειμένου» όσο και να «οδηγεί ταυτόχρονα αυτό το υποκείμενο στη συνειδητοποίηση».

Ειδικότερα, ως προς τον κριτικό χαρακτήρα μίας κοινωνικής επιστήμης η οποία δύναται να στοχάζεται το δίκαιο και τη δημοκρατία θα τονιστούν αρχικά οι θέσεις του J. Habermas στη διαμάχη του με το N. Luhmann<sup>20</sup>. Ο J. Habermas στη λουμανική συστημική θεωρία θα δει το πρότυπο μιας αντιδραστικής κοινωνικής θεωρίας για το δίκαιο: θα τονίσει πως η εμμονή σε μία καθαρή περιγραφή σημαίνει νομιμοποίηση της υφιστάμενης κατάστασης από τη στιγμή που απορρίπτεται η όποια δυνατότητα ορθολογικής της κριτικής. Η σύλληψη της κοινωνίας ως αυτο-αναπαραγόμενου όντος

---

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και Κοινωνικής Κριτικής*, εισαγωγή-μετάφραση: Αντώνης Οικονόμου, Αθήνα: Πλέθρον, 1990, σελ. 46-47.

<sup>20</sup> Kervegan, Jean-François, «Quel est le sens de "l'autonomie du droit" ? À propos du débat Habermas/Luhmann» σε: Emmanuel Renault et Yves Sintomer

υποτάσσει στον καταναγκασμό ενός βιολογισμού, εφόσον δεν βλέπουμε μία ελεύθερη κοινότητα ελεύθερων ατόμων που αλληλεπιδρούν. Το δίκαιο ως αυτο-αναφορικό και κλειστό πεδίο, το οποίο αυτο-παρατηρείται και εκσυγχρονίζεται μέσα από ένα εσωτερικό κριτήριο λειτουργικότητας, συνεπάγεται μία ελιτίστικη κοινωνική τεχνολογία της αποτελεσματικότητας: επικρατεί ο άνωθεν τεχνοκρατικός λόγος της ειδίκευσης, ενώ η ανθρώπινη συμβίωση μέσα από την πολιτική και δημοκρατική της διάσταση εξοβελίζεται. Η αντίληψη πως «μόνο ο νόμος μπορεί να μας πει τι είναι νόμος»<sup>21</sup> εύκολα μεταπίπτει στην αυθαιρεσία της αποφασιοκρατίας όπου δεν υφίσταται καμία λογοδοσία. Από την άλλη για τον J. Habermas μια κριτική κοινωνιο-θεωρητική προσέγγιση του δικαίου, οφείλει να συνδέει το τελευταίο με την απελευθερωτική μετασχηματιστική δυναμική του νεωτερικού ορθού λόγου και με τη σφαίρα της κριτικής δημοσιότητας που εγκαθιδρύει η κοινωνία των πολιτών. Ο στοχασμός για το δίκαιο συνδέεται με τη θεμελίωση μιας κοινωνικής πράξης ελευθερίας, που στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι η διαδικασία της επικοινωνίας, ενώ την ίδια στιγμή αποφεύγεται να δοθούν συγκεκριμένα ηθικά περιεχόμενα τα οποία θα λειτουργούσαν δεσμευτικά για την κοινωνία των πολιτών. Όπως θα τονίσει ο Jean-François Kervegan<sup>22</sup> για τη σύλληψη της κριτικής κοινωνικής θεωρίας του δικαίου από τον J. Habermas:

(διεύθυνση) *Où en est la théorie critique ?*, Paris : La Découverte, 2003, σελ. 212-242.

<sup>21</sup> Ibid. σελ. 234.

<sup>22</sup> Ibid. σελ. 226.

θέτει στο επίκεντρο της τη «θεσμοποίηση του διαλόγου»: «η αρχή του διαλόγου παίρνει μια νομική μορφή μετατρέπόμενη σε αρχή της δημοκρατίας». Το «δίκαιο (με τα δύο του πρόσωπα του “δέοντος” και του “είναι” ) γίνεται ο ιστός της κοινωνίας, η υποδομή της»· «στην πραγματικότητα είναι το μόνο κανονιστικό σύνολο ικανό να αναλάβει ολοκληρωτικά ένα σχέδιο καθολικότητας», εξάλλου εδώ «είναι το γνωστό θέμα της “καθολικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων”».

Τέλος, αναφέρεται σχετικά και η σύνθεση που θα επιχειρήσει ο νομικός θεωρητικός Αιμίλιος Χριστοδουλίδης <sup>23</sup> μεταξύ κριτικών σπουδών και κανονιστικής κοινωνικής θεωρίας αναζητώντας τα πιθανά κριτικά χαρακτηριστικά ενός κοινωνιο-θεωρητικού υποδείγματος για το δίκαιο. Πυρήνας αυτού του μοντέλου είναι η εμμενής κριτική η οποία βασίζεται στις κανονιστικές προσδοκίες του ίδιου του νομικού μας πολιτισμού, στοχεύει στην επίταση των υφιστάμενων αντινομιών καθώς έχουν τη δυνατότητα να λειτουργήσουν μετασχηματιστικά, στρέφεται ενάντια στις ηγεμονικές λογικές που αναπαράγουν την κυριαρχία και την καταπίεση, ενώ επεξεργάζεται ένα ευρύτερο κοινωνικό σχέδιο. Είναι μια θεωρία που ανταποκρίνεται στις ανάγκες του σήμερα και για αυτό συναρτά το δίκαιο και τη δημοκρατία με τη μελέτη των σύγχρονων μεταλλάξεων τόσο του κράτους όσο και της οικονομίας. Λαμβάνει υπόψη της τις ιδιαίτερες προκλήσεις του νομικού πεδίου, δηλ. ότι το

---

<sup>23</sup> Christodoulidis, Emiliios, «Critical theory and the law: reflections on origins, trajectories and conjunctures» σε: Christodoulidis, Emiliios- Dukes, Ruth -Goldoni Marco (επιμ.) Research Handbook in Critical Legal Theory, Cheltenham: Edward Elgar, 2019, σελ. 2-26.

δίκαιο συνδέεται με την εδραίωση των κοινωνικών σχέσεων και όχι με το ενδεχομενικό και το φανταστικό της αλλαγής, καθώς και την κυριαρχία αντίπαλων θεωρητικών υποδειγμάτων όπως του κλειστού και αντιδιαλεκτικού θετικιστικού μοντέλου ή αυτού που ετεροκαθορίζει το δίκαιο από την πολιτική απόφαση. Η κριτική θεωρία κινείται επομένως προσπαθώντας να επιτύχει μια ισορροπία μεταξύ σταθερότητας και καινοτομίας αποφεύγοντας τη βαρβαρότητα της καταστροφής του νομικού πολιτισμού, ενώ δίνει έμφαση στην επεξεργασία μετα-κανόνων οι οποίοι:

«παράγουν αποτελέσματα περιορισμού του νόμου μέσα από κανόνες που τον εμπεριέχουν και τον προσανατολίζουν προς την ορθή του λειτουργία διοχετεύοντας και σταθεροποιώντας τις προσδοκίες»<sup>24</sup>.

Αναδεικνύει μία σειρά από αντιφάσεις όπου ο νόμος χάνει τον καθολικό και αμερόληπτο του χαρακτήρα αναπαράγοντας προνόμια, ενώ προκρίνει ως διέξοδο το δημοκρατικό συνταγματισμό δηλ.,

την «εμμενή κριτική η οποία θα ενδυναμώσει τη δημοκρατική διάσταση και θα επιμείνει στη μετασχηματιστική προοπτική» «όπως αυτή εξίσου υποσχέθηκε και κατοχυρώθηκε στον αστικό συνταγματισμό»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Ibid σελ. 23.

<sup>25</sup> Ibid. σελ. 25.

## Βιβλιογραφικές Αναφορές

Banakar, Roger- Travers, Max, *Law and Social Theory*, Oxford: Hart Publishing, 2016.

Christodoulidis, Emilios, «Critical theory and the law: reflections on origins, trajectories and conjunctures» σε: Christodoulidis, Emilios- Dukes, Ruth -Goldoni Marco (επιμ.) *Research Handbook in Critical Legal Theory*, Cheltenham: Edward Elgar, 2019, σελ. 2-26.

Cohen Jean L. - Arato Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Massachusetts: The MIT Press, 1992.

Cotterrel, Roger, «Durkheim on Legal Development and Social Solidarity» σε: Cotterrel, Roger (επιμ.) *Sociological Perspectives on Law*, Surrey UK: Ashgate, 2001, τόμος Α', σελ. 291-302.

Habermas, Jürgen, *Theorie Des Kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 1., Berlin: Suhrkamp, 1982

-----, *Theorie Des Kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Band 2. Berlin: Suhrkamp, 1988.

-----, *Κείμενα Γνωσιοθεωρίας και Κοινωνικής Κριτικής, εισαγωγή-μετάφραση: Αντώνης Οικονόμου*, Αθήνα: Πλέθρον, 1990.

-----, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

-----, *Η ιδέα του Σοσιαλισμού, μετάφραση: Μαρία Τοπάλη*, Αθήνα: Πόλις, 2018.

Kervegan, Jean-François, «Quel est le sens de "l'autonomie du droit" ? À propos du débat Habermas/Luhmann» σε: Emmanuel Renault et Yves Sintomer (διεύθυνση) *Où en est la théorie critique ?*, Paris : La Découverte, 2003, σελ. 212-242.

Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

-----, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Ρεθυμιωτάκη, Ελένη, *Πηγές του Δικαίου και Νομικός Πλουραλισμός στην Ευρωπαϊκή Ένωση*, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2012.

Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Teubner, Gunther, *Πολυσυγκριμενικό Δίκαιο: Το Συνταγματικό Δίκαιο της Κοινωνίας των Πολιτών*, μετάφραση: Βάιος Καραβάς, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 2005.

Teubner, Gunther, «Transnational Fundamental Rights: Horizontal Effect?» σε: *Rechtsphilosophie & Rechtstheorie*, vol. 40- no. 3, 2011, σελ. 191-215.

Teubner, Gunther – Wilke, Helmut «Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht» σε: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 6, Heft 1, 1984, σελ. 4-35.

Thornhill, Chris, *The Sociology Of Law And The Global Transformation Of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Weber, Max, *Οικονομία και κοινωνία. Ε' τόμος: Κοινωνιολογία της εξουσίας, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια: Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2009.*

## ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗ HANNAH ARENDT

### Ο ολοκληρωτισμός και η μέθοδος πολιτικής σκέψης της Hannah Arendt: ένα σχόλιο.

Του Δημήτρη Γραμμενούδη\*

Αξίζει να διευκρινιστεί, εξ αρχής, ότι η βασικότερη δέσμευση της Arendt, ως πολιτικής θεωρητικού, ήταν να κατανοήσει την ιστορική, κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα εντός της οποίας οι άνθρωποι ζουν και δρουν, θέτοντας κάθε συζήτηση περί μεθόδου στο περιθώριο<sup>1</sup>. Ίσως, επομένως, θα ήταν ήδη παραπλανητικό να μιλήσουμε για μεθοδολογία στη σκέψη της. Πράγματι, στον «Eichmann στην Ιερουσαλήμ» η θεωρητικός, συζητώντας για το κακό, δεν φαίνεται να αναζητά μία μεθοδολογικά άρτια -έστω και μεταφυσική- θεμελίωση, αλλά μάλλον προσπαθεί να διεξάγει μία έρευνα ενός συμβάντος σε μικροεπίπεδο με επίκεντρο και άξονα ανάλυσης τον Eichmann ως άτομο, ως συγκεκριμένο, ιστορικό και εμπειρικό, παράδειγμα. Η έρευνα αυτή, σε μεγάλο βαθμό,

\* ΜΔΕ στη Φιλοσοφία του Δικαίου, Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

<sup>1</sup> Sigwart, Hans-Jorg, *The wandering thought of Hannah Arendt*, London, Palgrave Macmillan, 2016, σελ. 3.

<sup>2</sup> Arendt Hannah, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, σε: *Social Research*, vol. 383, no. 3, 1971, σελ. 7: «I spoke of “the banality of evil” and

ανταποκρίνεται στη βαθύτερη ανάγκη του πολιτικού της στοχασμού να ερμηνεύσει και να κατανοήσει το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού. Κοινό σημείο αναφοράς αποτελεί η στρέβλωση και άρνηση της πραγματικότητας που παρουσιάζουν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα και ο πολίτης τους. Στον ολοκληρωτισμό, η πραγματικότητα ερμηνεύεται με αυθαίρετους όρους και κατασκευάζεται εξυπηρετώντας σκοπούς. Αντίστοιχα, ο άνθρωπος μετατρέπεται σε «νομοταγή πολίτη» που εγκალείται να συμμορφωθεί με τις επιταγές της εξουσίας, αποστρεφόμενος, όπως ο Eichmann, την πραγματικότητα.

Η εισαγωγή του «Thinking and Moral Considerations» βοηθά να συλλάβουμε τον τρόπο που δομείται η πολιτικής σκέψη της Arendt: μίλησα για «ρηχότητα τον κακού» και δεν εννοούσα με αυτό κάποια θεωρία ή κάποιο δόγμα, αλλά κάτι αρκετά πραγματικό, το φαινόμενο των κακών πράξεων<sup>2</sup>. Στην παραπάνω φράση, ενδείξεις ενός τρόπου θεώρησης -και όχι τόσο μεθόδου με τη στενή έννοια- υπάρχουν στην έννοια του «φαινομένου». Η ίδια θεωρούσε ότι η υπερβολική προσήλωση σε μεθοδολογικά προβλήματα μετατρέπεται σε μανία που οδηγεί σε παραμέληση των σημαντικών ερωτημάτων<sup>3</sup>. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, το ανωτέρω απόσπασμα αναδεικνύει έναν καινοφανή τρόπο μελέτης: τα ζητήματα που ανακύπτουν στο πεδίο του πολιτικού αντιμετωπίζονται όχι ως αντικείμενα, αλλά ως

meant with this no theory or doctrine but something quite factual, the phenomenon of evil deeds [...].

<sup>3</sup> Ιδιαίτερα βοηθητικό στην κατανόηση της πολιτικής σκέψης της Arendt για τον γράφοντα στάθηκε το άρθρο του Vollrath, Ernst, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking” σε: *Social Research*, αγγλ. μτφ.: Hans Fantel, vol. 44, no. 1, 1977, σελ. 160-182.

φαινόμενα. Το πολιτικό φαινόμενο περιλαμβάνει το υποκείμενο που το παρατηρεί· κανένα αντικείμενο δεν υπάρχει «καθ' εαυτόν», ευρισκόμενο πέρα από τα όρια της ανθρώπινης συνειδητότητας. Ο παρατηρητής του πολιτικού φαινομένου αλληλεπιδρά με τα άλλα υποκείμενα, αναπτύσσει σχέσεις και διάλογο μαζί τους, καθιστώντας, σε τελική ανάλυση, το φαινόμενο «ορατό» μέσω της γέννησης, της μετατροπής και της καταστροφής του πεδίου όπου λαμβάνει χώρα<sup>4</sup>. Ως εκ τούτου, δεν υφίσταται κάποιο αρχιμήδειο σημείο έξω από τα όρια του πολιτικού που να επιτρέπει την αμέτοχη παρατήρηση και δεν μπορούν να εφαρμοστούν επιστημολογικά μοντέλα που διαχωρίζουν υποκείμενα και αντικείμενα. Η παρατήρηση του πολιτικού πραγματοποιείται «εκ των έσω», με υποχρέωση αμεροληψίας και με τα πλεονεκτήματα που εξασφαλίζει έναντι μίας επιστημολογικής κατασκευής με ίδιες αρχές, ξένες και ανεξάρτητες του πολιτικού φαινομένου<sup>5</sup>.

Εξετάζοντας τη δίκη του Eichmann, η Arendt δοκιμάζει τα συμπεράσματά της πάνω στο πολιτικό φαινόμενο του

---

<sup>4</sup> Ibid. σελ. 162 επ.

<sup>5</sup> Κατ' αναλογία, προκύπτει ένα ενδιαφέρον ερώτημα σχετικά με τις μεθόδους κοινωνιολογικής προσέγγισης του δικαίου: κατά πόσο οι κλασικές θετικιστικές μέθοδοι χωρούν στη μελέτη του κοινωνικού και μήπως προϋπάρχει μία θεωρητική παραδοχή, ικανή να πλήξει την αντικειμενικότητα του μεθοδολογικού παραδείγματος, όταν θέτουμε τον παρατηρητή σε απόσταση από το αντικείμενό του;

<sup>6</sup> Arendt, Hannah, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ - Έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφ: Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη, Νησίδης, 2009, σελ. 225: «Η ουσία της ολοκληρωτικής διακυβέρνησης και πιθανόν η φύση κάθε γραφειοκρατίας είναι ν' απανθρωποποιεί τους ανθρώπους και να τους μετατρέπει σε λειτουργούς και σε απλά γρανάζια που υπηρετούν τον

ολοκληρωτισμού. Θέτοντας στο μικροσκόπιο τον χαρακτήρα του κατηγορουμένου δεν επιχειρεί μία ψυχοτεχνική εξέταση, αλλά προσπαθεί να κατανοήσει ένα φαινόμενο, το πραγματικό της ρηχότητας του κακού. Η κατανόηση, όμως, δεν συνδέεται με κοινότοπα γενικά ιστορικά σχήματα ή την αναζήτηση σχέσεων αιτίου και αιτιατού<sup>6</sup>. Εξαιρετικά και απεχθή γεγονότα, όπως η άνοδος του ναζισμού, ανήκουν στον φαινομενικό κόσμο μας και στην κοινή, συνηθισμένη σφαίρα του πραγματικού που μας περιβάλλει. Η κατανόηση τους συνδέεται με την καντιανή ικανότητα του ανθρώπου να φαντάζεται, να μπορεί να σκεφτεί κάτι που δεν υπάρχει ως υπάρχον και κάτι που υπάρχει ως απόν. Η εξάσκηση αυτής της ικανότητας είναι αναγκαίος όρος της σκέψης, της οποίας η απουσία οδηγεί στο παράδειγμα του Eichmann. Σε αυτό το στάδιο επεμβαίνει και η συνείδηση, ως υποπροϊόν της σκέψης. Επιτρέπεται, βέβαια, και μία αντίστροφη ανάγνωση: η περίπτωση του Schmidt, του Γερμανού λοχία που επιβεβαίωσε τη δυνατότητα κάποιου να σκεφτεί, να κρίνει και να πράξει ενσυνείδητα σε συνθήκες τρομοκρατίας<sup>7</sup>.

διοικητικό μηχανισμό [...] η σύγχρονη ψυχολογία και κοινωνιολογία, και ακόμη περισσότερο η σύγχρονη γραφειοκρατία, μας έχει συνηθίσει πολύ να προσπαθούμε να δικαιολογήσουμε τον δράστη και να τον απαλλάξουμε από κάθε ευθύνη για την πράξη του μιλώντας για τον άλφα ή βήτα ντετερμινισμό». Στο ανωτέρω απόσπασμα εδράζεται, θεωρώ, μία διπλή κριτική του βεμπεριανού μοντέλου: πρώτον, αντιτάσσεται στον νεοκαντιανό επιστημολογικό προσανατολισμό του Weber και τη θεωρία του περί ιδεατών τύπων προκρίνοντας τη σημασία του κοινωνικοπολιτικού εμπειρικού υλικού· δεύτερον, θέτει ερωτήματα ως προς το ρόλο της γραφειοκρατίας ως αξιόπιστου και αποτελεσματικού εργαλείου κοινωνικής οργάνωσης.

<sup>7</sup> Ibid. σελ. 183: «Από πολιτική άποψη [οι ιστορίες σαν του λοχία Schmidt]

## Βιβλιογραφικές αναφορές

Arendt, Hannah, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ, Μια έκθεση για την κοινοτυπία του κακού*, μετάφραση: Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2009.

Arendt Hannah, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, σε: *Social Research*, vol. 51, no. ½, 1984, σελ. 7-37.

Sigwart Hans-Jorg, *The wandering thought of Hannah Arendt*, London, Palgrave Macmillan, 2016.

Vollrath, Ernst, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking” σε: *Social Research*, αγγλ. μτφ.: Hans Fantel, vol. 44, no. 1, 1977, σελ. 160-182.

---

μας διδάσκουν ότι σε συνθήκες τρομοκρατίας οι πιο πολλοί συμμορφώνονται, αλλά ορισμένοι όχι, όπως ακριβώς οι χώρες, στις οποίες

προτάθηκε η Τελική Λύση, μας διδάσκουν ότι «θα μπορούσε να υλοποιηθεί» στις περισσότερες χώρες, αλλά δεν υλοποιήθηκε παντού».



## Το ριζικό κακό στη σύλληψη της Hannah Arendt.

Της Δανάης Κωνσταντινοπούλου\*

Ένα ζήτημα που απασχόλησε την Arendt, κατά τη δίκη του Eichmann είναι αυτό της φύσης του κακού, το οποίο απασχόλησε και πολλούς άλλους φιλοσόφους, μεταξύ των οποίων και ο Kant, ο οποίος εισήγαγε την έννοια του ριζικού κακού. Την έννοια αυτή την υιοθέτησε και η Arendt στο έργο της για τον ολοκληρωτισμό προσαρμόζοντάς την στη δική της συλλογιστική, πριν καταλήξει στη διατύπωση της κοινοτοπίας του κακού.

### Το «ριζικό κακό» στον Kant

Για να διερευνήσουμε το περιεχόμενο της έννοιας του «ριζικού κακού» είναι χρήσιμο να ξεκινήσουμε από την καντιανή νοηματοδότησή της, ώστε να διαπιστώσουμε, εν συνεχεία, την ιδιαιτερότητα και τη διαφοροποίηση της αρεντικής σύλληψης. Ο Immanuel Kant διατυπώνει μια θεωρία εντελώς κοσμική, απομακρυνόμενος από προηγούμενες μεταφυσικές θρησκευτικές προσεγγίσεις. Στο έργο του

---

\* ΜΔΕ στην Κοινωνιολογία και στην Ιστορία του Δικαίου, Νομική, ΕΚΠΑ.

«Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο»<sup>1</sup>, ο Kant αναφέρεται στο κακό στο πλαίσιο μιας ηθικής σφαίρας, εντός της οποίας ο άνθρωπος διαθέτει την ελευθερία να επιλέξει το καλό –ήτοι τον ηθικό καθολικό νόμο- ή το κακό, δηλαδή την απόρριψη, τη μη εκπλήρωση, την αδιαφορία προς τον ηθικό κανόνα. Η καντιανή προσέγγιση επιδιώκει να συνδυάσει τρεις θεμελιώδεις εκφάνσεις της ανθρωπίνης υπόστασης: τη ριζική εγγενή ελευθερία, την εγγενή ανθρωπίνη τάση για το καλό, και την εγγενή ανθρωπίνη ροπή προς το κακό, ενώ έχει εγερθεί διεξοδική συζήτηση, αναφορικά με την προέλευση της καντιανής έννοιας του κακού, για την οποία άλλοι έχουν προτείνει την αναγωγή της στην υπερβατολογική θεμελίωση, ενώ άλλοι την εντοπίζουν να διαπλάθεται εντός της «ακοινώνητης κοινωνικότητας». Σε κάθε περίπτωση, η φύση του κακού στην καντιανή σκέψη επιχειρείται να αποκωδικοποιηθεί σε συσχέτιση με τον χαρακτήρα του ανθρώπου ως ηθικού δρώντος.

Αναλυτικότερα, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, έχουμε καλή πρόθεση μόνο όταν επιλέγουμε να προβούμε σε ηθικά ορθές πράξεις, εξαιτίας της ποιότητάς τους αυτής και, σε αντίθετη περίπτωση, έχουμε κακή πρόθεση εφόσον επιλέγουμε να πράξουμε ανήθικα. Σε αυτό το σημείο και, επειδή δεν είναι όλες οι κακές πράξεις της ίδια ποιότητας, ο φιλόσοφος διαμορφώνει κάποιου είδους διαβάθμιση-κατηγοριοποίηση της ποιότητας του κάθε φορά εκδηλούμενου κακού:

<sup>1</sup> Kant, Immanuel, Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα 2007.

Στον χαμηλότερο βαθμό του κακού κατατάσσεται η αδυναμία της βούλησης. Ένας αδύναμος άνθρωπος προσπαθεί να επιτελέσει ηθικές πράξεις, επειδή ακριβώς αξιολογούνται ως ηθικές, αλλά εξαιτίας ενός αδύναμου ή ασταθούς χαρακτήρα αδυνατεί να ακολουθήσει απρόσκοπτα και απaráκαμπτα μια τέτοια κατεύθυνση, με αποτέλεσμα να οδηγείται στο κακό.

Στο δεύτερο επίπεδο εντάσσεται η ανηθικότητα. Στο εν λόγω επίπεδο του κακού, ο αυτουργός δεν επιλέγει τις ηθικές πράξεις εξαιτίας της ηθικότητάς του, αλλά επιλέγει να πράξει ηθικά, αφενός, για λόγους ηθικότητας και, αφετέρου, εξαιτίας κάποιου άλλου προσωπικού κινήτρου, που ενδέχεται να του προσπορίζει κάποιο όφελος. Με άλλα λόγια, η επιλογή του αναφορικά με το πράττειν δεν εκπορεύεται από αμιγώς ηθικά κίνητρα. Με βάση αυτήν την παραδοχή, η ανηθικότητα είναι χειρότερη από την αδυναμία, γιατί η πρώτη περιλαμβάνει και μη ηθικά κίνητρα, ενώ στην περίπτωση του αδύναμου χαρακτήρα και, παρά την αποτυχία στην επιτέλεση της ηθικής πράξης, υπάρχει η ηθική πρόθεση και η αποδοχή του ηθικού νόμου.

Στο έσχατο στάδιο της διαβάθμισης του κακού εντοπίζεται η ηθική διαστροφή. Εκείνος που χαρακτηρίζεται από ηθική διαστροφή αντιστρέφει την ιεραρχική προτεραιότητα των κινήτρων και αντί να θέτει τον καθολικό ηθικό νόμο υπεράνω όλων, επιλέγει τα ιδιοτελή κίνητρα, όπως τον εγωισμό και τη ματαιοδοξία. Κατά συνέπεια, ο δρών επιλέγει τον ηθικό νόμο μόνο στην περίπτωση που αυτός συνάδει με το ίδιον όφελος, όμως, σε αυτήν την περίπτωση, η

συμπτωματικά τελούμενη ηθική πράξη δεν λαμβάνει καμία ηθική αξία, αλλά αντιπροσωπεύει την ανώτερη βαθμίδα του κακού.

Σύμφωνα με τον Kant, αυτή ακριβώς η πλήρης αντιστροφή των ηθικών κινήτρων συνιστά το «κακό», αλλά και, σε ατομικό επίπεδο, τον άνθρωπο που μπορεί να δημιουργήσει – να κατασκευάσει- το κακό. Το κίνητρο και η πρόθεση εδώ υποδεικνύουν την ποιότητα της ηθικής πράξης, και οφείλουν να εναρμονίζονται με τον ηθικό νόμο προκειμένου η αντίστοιχη πράξη να χαρακτηρίζεται από ηθική ορθότητα. Σε αντίθετη περίπτωση, όταν το ίδιον όφελος τίθεται ως πρωταρχικό κριτήριο της πράξης, παρακάμπτοντας τον ηθικό νόμο, εκεί αναφύεται η χειρότερη δυνατή μορφή του κακού. Κατά συνέπεια, η αντιστροφή των κινήτρων που συνίσταται στην αντιστροφή της ηθικής τάξης, διαφθείρει τη νοσηρότητα της ηθικής πράξης στη «ρίζα» της και ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο ονομάζεται «ριζικό κακό».

Εδώ εντοπίζεται και το κρίσιμο σημείο για την έννοια του ριζικού κακού: Η ροπή προς το κακό είναι στενά συνδεδεμένη -ή σύμφυτη- με την ανθρώπινη φύση ακόμα και στις πλέον αγαθές πράξεις, εάν αυτές δεν υποκινούνται από κάθε άλλο κίνητρο εκτός από την αποδοχή του ηθικού νόμου. Όπως ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά: «Έναν άνθρωπο τον αποκαλούμε κακό όχι επειδή διαπράττει κακές πράξεις, αλλά επειδή έχουν τέτοια υφή, ώστε να επιτρέπουν να συναχθούν σε αυτόν κακοί γνώμονες»<sup>2</sup>.

Η καντιανή αποτύπωση της επιλογής του ηθικού κανόνα φαίνεται πως αναφέρεται στην ανθρωπότητα ως «όλον», καθώς αυτός συνιστά την πρώτη έλλογη επιλογή, ενώ η ροπή προς το κακό εξετάζεται ως

---

<sup>2</sup> Kant (2007) όπ.π. σελ. 43.

ατομική επιλογή του κάθε ανθρώπου. Στην καντιανή αντίληψη, στην ανθρωπότητα δίδεται πρώτα ο ηθικός νόμος και ο άνθρωπος επιλέγει ως ηθικά αυτόνομο υποκείμενο αν θα τον ακολουθήσει. Η επιλογή ανήθικων κινήτρων από πλευράς του ατόμου συνιστά μια ασθένεια, δηλωτική μιας «άρρωστης καρδιάς», αν, όμως, η ανήθικη επιλογή αφορά την ίδια του τη φρόνηση, την υποκειμενική αρχή της αποδοχής των γνωμόνων του, τότε αναφύεται το «ριζικό κακό»<sup>3</sup>. Ωστόσο, το «ριζικό κακό» στην καντιανή αντίληψη δεν είναι μη αναστρέψιμο, υπάρχει πάντα η δυνατότητα της συγχώρεσης και της στροφής προς τον ηθικό κανόνα. Στην καντιανή ηθική, βέβαια, θα πρέπει να συνθεωρηθεί ως βασικό κριτήριο του ηθικού πράττειν και το ζήτημα της κατηγορικής προστακτικής<sup>4</sup>.

### **Το «ριζικό κακό» στην Arendt: Ολοκληρωτισμός και Άουσβιτς**

Η θέση της Arendt για τη φύση του κακού εκκινεί χαρακτηριστικά με τον ισχυρισμό ότι «το πρόβλημα του κακού θα αποτελέσει το θεμελιώδες ερώτημα της μεταπολεμικής πνευματικής ζωής στην Ευρώπη», αλλά και με την ιστορική διάσταση και αποτύπωση του

---

<sup>3</sup> Ibid : «Για να αποκαλέσουμε έναν άνθρωπο κακό, θα έπρεπε να μπορεί να συνάγεται a priori από μερικές και μάλιστα από μία και μόνο συνειδητά κακή πράξη, ένας κακός γνώμονας που υπόκειται ως θεμέλιο» Συνεπώς το κακό εντοπίζεται μέσα στους γνώμονες που υιοθετούνται από τους ανθρώπους ελεύθερα και αφορά την ίδια τη «νοοτροπία» επιλογή γνωμόνων, πράγμα που συνεπάγεται ότι, τελικά, είναι μη-πιστοποιήσιμο εμπειρικά όσο και «ακατανόητο».

κακού, υπό την έννοια ότι «χωρίς τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο δεν θα είχαμε διερευνήσει την ιδιαίτερη φύση του κακού». Στο έργο της Arendt εντοπίζεται αρχικά η έννοια του «ριζικού κακού», η οποία αποτυπώνει περιεχομενικά το κακό στην απόλυτη και χειρότερη μορφή έκφρασής του.

Στη διδακτορική διατριβή της Hanna Arendt για τον Ιερό Αυγουστίνο<sup>5</sup>, το κακό σχετίζεται με την επαναληψιμότητα της συνήθειας και την υποκειμενικότητα της συνείδησης. Αυτή η απουσία και ανικανότητα σκέψης που αποδιοργανώνει και αδρανοποιεί κάθε συνειδησιακή λειτουργία συναντάται, σύμφωνα με την ίδια, στα ολοκληρωτικά καθεστώτα.

Στα προχωρημένα στάδια του ολοκληρωτισμού, επέρχεται η εμφάνιση ενός απόλυτου κακού, απόλυτου ακριβώς επειδή η φύση του δε μπορεί να γίνει αντιληπτή από τα ανθρώπινα κίνητρα, ενός κακού που προσλαμβάνει έναν αληθινά «ριζικό» χαρακτήρα, σύμφωνα με την ίδια. Το απόλυτο κακό διατρέχεται από δύο κομβικά χαρακτηριστικά: αφενός, δεν παρουσιάζει ορισμένη αναφορά σε κάποιον επιγενόμενο σκοπό και, αφετέρου, είναι αδύνατον να προσληφθεί με ορθολογικά καταληπτικά κριτήρια.

<sup>4</sup> Πρβλ. χαρακτηριστικά το παράδειγμα της κλοπής από το έργο της Arendt, Hannah, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφ. Βασίλης Ρωμανός, Αθήνα: Νήσος 2008, σ. 39.

<sup>5</sup> Arendt, Hannah, *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, σελ. 77 κ.ε.

Ήδη σε αυτό το σημείο προκύπτουν ορισμένα ερωτήματα: πώς γίνεται το κακό να είναι απόλυτο αλλά, ταυτοχρόνως, και εναργέστερα εκπεφρασμένο σε ορισμένες περιπτώσεις της ιστορικής πραγματικότητας, έναντι άλλων, όπως για παράδειγμα αυτό χαρακτηριστικά αποτυπώνεται σε μία συνθήκη σαν αυτή του ναζιστικού καθεστώτος; Υπάρχει τελικά μία απόλυτη μορφή του κακού ή πολλαπλές μορφοτυπικές εκφράσεις του; Θα μπορούσε, με άλλα λόγια, να αναδυθεί το ίδιο περιεχομενικά κακό σε νέα μορφή ή, αντίθετα, θα μπορούσε ακόμα και το μορφοτυπικά ίδιο κακό να λαμβάνει μία νέα περιεχομενική συνδήλωση<sup>6</sup>;

Η Arendt πιστεύει ότι η φιλοσοφική παράδοση δεν είχε καταφέρει να εντοπίσει και να συλλάβει αυτή τη βαθύτερη υπόσταση του απόλυτου κακού. Θεωρεί πως ακόμη και ο Kant συνέλαβε αυτήν την έννοια, εξορθολογίζοντάς την ως μια «νοσηρή βούληση». Το ριζικό κακό δεν ομοιάζει ούτε προς το φυσικό ή το ηθικό κακό (στην εβραϊκή αντίληψη, το φυσικό κακό συνιστά μια έκφραση δυσαρέσκειας της φύσης στον άνθρωπο, μέσα από τη διαμόρφωση φυσικών φαινομένων, ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι η φύση ενσαρκώνει και διαπνέεται από το θείο στοιχείο, το οποίο λειτουργεί τρόπον τινά «σωφρονιστικά» απέναντι στις ηθικές επιλογές του ανθρώπου και δρα προς την κατεύθυνση αυτή εν αγνοία του).

Η Hannah Arendt, αξιοποιώντας τον καντιανό όρο του «ριζικού κακού», στο πλαίσιο της δικής της διερώτησης γύρω από τα μεταφυσικά θεμέλια της έννοιας, επιδιώκει να εξετάσει την έννοια

του κακού στην πλήρη και απόλυτη μορφή του, που δε μπορεί να παραλληλιστεί με καμία άλλη, όπως αυτή εκφράστηκε κατά κύριο λόγο τον 20<sup>ο</sup> αι. στο στρατόπεδο του Άουσβιτς, προσδίδοντας στην καντιανή σύλληψη του όρου ένα αρκετά διαφοροποιημένο νόημα.

Η φιλόσοφος αντιλαμβάνεται ότι η φύση του κακού δε μπορεί να καταστεί πλήρως αντιληπτή, αλλά ορίζεται από την απόλυτη υπόστασή του στο πλαίσιο του ολοκληρωτισμού. Το «ριζικό κακό» κατευθύνεται προς την εξάλειψη της ανθρώπινης υπόστασης, μέσω της βίας στην πιο αποτρόπαιη μορφή της, δια της εξαφάνισης των τριών στοιχείων που τη διέπουν και τη συγκροτούν, πολιτικών, ηθικών και ατομικών, με απόληξη τη βιολογική εξόντωση.

Στον 20<sup>ο</sup> αι. παρατηρήθηκε αυτή η νέα μορφοτυπική ανάδυση του κακού, μέσα από το βιοπολιτικό φαινόμενο των στρατοπέδων συγκέντρωσης και των γενοκτονιών, θεμελιωμένη στη θεωρία του αντισημιτισμού και της φυλετικής ανωτερότητας που κατέληξε στη μαζικότερη βιομηχανοποιημένη τεχνολογία εξόντωσης και κυριαρχίας. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα της εν λόγω κυριαρχικής έκφρασης αποτελεί το στρατόπεδο του Άουσβιτς ως το μαζικότερο και «αποτελεσματικότερο» στρατόπεδο εξολόθρευσης. Το στρατόπεδο αυτό σηματοδότησε και τον τόπο συμπύκνωσης της ολοκληρωτικής κοσμοαντίληψης που προβλήθηκε από το ναζιστικό καθεστώς περί της απόλυτης μορφής της κυριαρχίας, τη νέα ομογενοποιημένη πραγματικότητα της αδιαφοροποίητης εξουσίας, χωρίς περιθώριο παρέκκλισης.

---

<sup>6</sup> Kauppinen, Jari, "Hannah Arendt's Thesis on Different Modes of Evil." *Collegium* 8, 2010, σελ. 48-66.

Στο σημείο αυτό καθίσταται σαφές ότι η Arendt θέτει το ίδιο το ολοκληρωτικό φαινόμενο ως δομικό άξονα ανάλυσης του ριζικού κακού και, κατά συνέπεια, είναι αναγκαίο να ανατρέξουμε καταρχάς στον τρόπο με τον οποίο η ίδια επιδιώκει να σκιαγραφήσει τη φυσιογνωμία του ολοκληρωτισμού. Η φιλόσοφος επισημαίνει την αντίφαση που με την οποία έρχεται αντιμέτωπη, καθώς μια παραδοσιακή αντίληψη στην ιστοριογραφία αποσκοπεί στη διάσωση της μνήμης μέσω της καταγραφής ορισμένων γεγονότων, ώστε να εισέλθουν στο στάδιο της αιωνιότητας, ενώ η ίδια η Arendt καταγράφει τα γεγονότα που συνθέτουν τη μορφή του ολοκληρωτικού φαινομένου, προκειμένου να συμβάλει στη στηλίτευση, την αποδόμηση και την καταστροφή του<sup>7</sup>.

Αρχικά, η φιλόσοφος εξετάζει τον τρόπο με τον οποίον ο ιμπεριαλισμός και η αποικιοκρατία εγείρουν τα εθνικά ένστικτα των κατεκτημένων λαών, αφού τα άτομα, υφιστάμενα την απώλεια, ωθούνται σε αναζήτηση ενός συνεκτικού στοιχείου, ενώ, παράλληλα, η επέκταση της γραφειοκρατικοποιημένης διοίκησης αποικίζει κάθε δυνατότητα πραγμάτωσης του πολιτικού πράττειν. Ιδιαίτερη μεία αφιερώνει στα εθνικά κινήματα, τα οποία ανάγουν την ύπαρξη του έθνους σε μια απώτερη θρησκευτική καταγωγή, από την οποία και συνάγονται δεδομένα δικαιώματα. Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, εδώ εντάσσεται και η παράδοση του αντισημιτισμού, αφού η στοχοποίηση των Εβραίων ως απάτριδων και ως «αντίπαλου εκλεκτού λαού»

---

<sup>7</sup> Arendt, Hannah, “A reply to Eric Voegelin’s review of *The Origins of Totalitarianism*”, σε: *Review of Politics* 15, Ιανουάριος 1953, σελ. 77-78: «Πώς να γράψω ιστορικά για κάτι το οποίο δεν θέλω να διασώσω, αλλά αντίθετα νιώθω υποχρεωμένη να καταστρέψω;».

αποτέλεσε την αναγκαία καύσιμη ύλη των ολοκληρωτικών συστημάτων<sup>8</sup>. Η Arendt, ωστόσο, αρνείται την ιδιότητα του Εβραίου ως αποδιοπομπαίου τράγου, προσομοιάζοντας την επιλογή της αυτή με την απόρριψη της ιστορικής αιτιοκρατικής αντίληψης. Το φαινόμενο της ολικής κυριαρχίας δεν χαρακτηρίζεται από φυλετικές προτιμήσεις, αλλά από την κρίση των πολιτικών θεσμών και του κράτους: εκεί όπου ο άνθρωπος αποκόπτεται από τη δημόσια σφαίρα και από τις διυποκειμενικές σχέσεις που αναπτύσσει στο πλαίσιο μιας ομαλής οργανωμένης πολιτικής κοινωνίας, έως ότου καταστεί ένα υποκείμενο αποστερημένο από κάθε δυνατότητα κρίσης.

Το ολοκληρωτικό σύστημα στην Arendt αποτυπώνεται μέσα από τη σκιαγράφηση ορισμένων «καινοτομιών» που επιστρατεύτηκαν ιστορικά το ναζιστικό καθεστώς του Χίτλερ στη Γερμανία και το σταλινικό καθεστώς στη Ρωσία. Οι καινοτομίες αυτές εντοπίζονται στην εμφάνιση συγκεκριμένων χαρακτηριστικών, τα οποία θεμελιώνουν και εδραιώνουν τη νέα μορφή κυριαρχίας.

Η ολοκληρωτική προπαγάνδα αξιοποιεί τα χαρακτηριστικά του μύθου και μία αυστηρή εσωτερική ενότητα, αποκόπτοντας κάθε διαδικασία λογικού ελέγχου και διαστρέφοντας τα πραγματικά δεδομένα<sup>9</sup>. Οι μάζες τείνουν να πείθονται, γεγονός που παράλληλα δηλώνει την έμμεση απόρριψή τους απέναντι στη δεδομένη κοινωνική πραγματικότητα, κατά την οποία έχουν απωλέσει την ιδιότητά τους ως πολιτικά υποκείμενα. Ο ολοκληρωτισμός

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, *Οι απαρχές του Ολοκληρωτισμού (I): Αντισημιτισμός*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: 2017 α.

<sup>9</sup> Arendt, Hannah, *Οι απαρχές του Ολοκληρωτισμού (III): Ολοκληρωτισμός*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2017 β.

προϋποθέτει, ακόμη, τον φανατισμό των οπαδών του, που επέρχεται μέσα από την αναγωγή των τάξεων σε μάζες, με την παράλληλη απώλεια κάθε έννοιας κοινωνικής αλληλεγγύης και αποστροφής απέναντι στη δημόσια ζωή. Δομικό στοιχείο του είναι η απόλυτη και απροϋπόθετη νομιμοφροσύνη, σε συνδυασμό με την αδιαπραγμάτευτη υποταγή.<sup>10</sup> Μία τέτοια νομιμοφροσύνη μπορεί να επιτευχθεί μόνο από υποκείμενα που έχουν αποσπαστεί από το ευρύτερο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο και τα οποία, έχοντας απωλέσει την ιδιότητα του ανήκειν, επιδιώκουν να ενταχθούν σε ένα κόμμα ή κίνημα ή, ακόμη, επιδιώκουν να διασώσουν την ατομική τους ασφάλεια, καταπατώντας κάθε ηθικό ή αξιακό περιεχόμενο.

Τα συστήματα αυτά στηρίζονται σε μία δεδομένη οργάνωση, η οποία διαμορφώνει μία διαιρετική τομή ανάμεσα σε «εμάς» και τους «άλλους», αλλά και στις οργανώσεις βιτρίνας, τους συμπαθόντες και τα μέλη. Στην κορυφή όλων αυτών τοποθετείται ο αρχηγός, με την αδιαμφισβήτητη και υπέρτατη εξουσία του, οι αποφάσεις του συνιστούν εκ των πραγμάτων δίκαιο, αφού αποσκοπούν σε μια απώτερη ιστορική ή φυσική συνθήκη και κανείς δεν δύναται να κρίνει συγχρονικά την ορθότητά τους. Ο ηγέτης ενσαρκώνει τον «έμψυχο νόμο», όπως παρατηρεί ο Agamben<sup>10</sup>, ενώ διατηρεί αδιαμεσολάβητη σχέση με τις μάζες, δομώντας ένα σύστημα εξουσίας, όπου κάθε θεσμός και μηχανισμός εκφράζει τη βούλησή του.

Στο ολοκληρωτικό πλαίσιο, το σύνολο του πληθυσμού είναι δυναμικά διωκόμενο και, σε κάθε περίπτωση, εξ ορισμού ύποπτο, αφής στιγμής

---

<sup>10</sup> Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμέλεια-επίμετρο: Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα: Scripta, 2005, σελ. 266, 267, 280.

απαρτίζεται από έλλογα υποκείμενα, δεδομένου ότι η ίδια η έλλογη δραστηριότητα λογίζεται ως επικίνδυνη. Σαφέστατα, στην απόλυτη εκδήλωση του ολοκληρωτισμού η έννοια του αντικειμενικού εχθρού και του τελούμενου εγκλήματος καθίστανται κενές νοήματος, αφού η επιλογή των θυμάτων είναι τυχαία και η επίφαση κατηγορητηρίου περιττή.

Ο ολοκληρωτισμός ορίζεται ως μία νέα μορφή διακυβέρνησης, που δεν αρκεί να συσχετιστεί με ορισμένες μονοκομματικές δικτατορίες ή τυραννίες (όπως επί παραδείγματι το φασιστικό καθεστώς του Μουσολίνι ή η στυγνή δικτατορία του Πινোসέτ). Με βάση την πολιτειακή διάκριση στην οποία προβαίνει η φιλόσοφος, διακριτό χαρακτηριστικό των ολοκληρωτικών συστημάτων συνιστά μία νέα διάσταση του νόμου, ένας νόμος που δεν είναι ούτε ρητός και θεσπισμένος, ούτε κατηγορημένος, αλλά βρίσκεται σε διαρκή κίνηση, αναγόμενος σε μια υπέρτερη φυσική ή ιστορική συνθήκη. Ο νόμος δεν αναιρείται, αλλά υποτάσσεται στην υπηρεσία της κυριαρχίας. Το δίκαιο υπόκειται σε ρευστοποίηση, απεκδυόμενο τη σταθεροποιητική του λειτουργία εντός του κοινωνικού γίγνεσθαι. Την ίδια στιγμή, βέβαια, που το ολοκληρωτικό σύστημα ενδέχεται να αψηφά τους νόμους, αξιώνει να παρουσιάζεται ως απολύτως νομότυπο, αφού το δίκαιο στο οποίο υπακούει θεμελιώνεται μεταφυσικά, με βάση τη δεδομένη πρόσληψη των αρχών της φύσης ή της ιστορίας. Αυτός ο νόμος «εν κινήσει» πραγματώνεται μέσω της τρομοκρατίας που επιδιώκει να οικοδομήσει μία έννοια του ανθρώπινου είδους,

καταργώντας τα επιμέρους υποκείμενα: τα μέρη οφείλουν να θυσιαστούν για το όλον, η ποικιλομορφία των ανθρώπων προς χάριν του ιδεατού ανθρωπότυπου.

Στο πλαίσιο λειτουργίας του «ριζικού κακού», μέσα από την ιστορική εμπειρία του ολοκληρωτισμού και των στρατοπέδων, η φιλόσοφος διακρίνει τρία στάδια, τα οποία διέρχεται η μορφή του. Αρχικά, συντελείται η καταστροφή του νομικού προσώπου, δια της αφαιρέσεως των πολιτικών δικαιωμάτων του θύματος. Με αυτόν τον τρόπο, αποστερούσαν από τα θύματα την όποια νομική προστασία τους παρείχε το κράτος. Τα θύματα κατέληγαν έρμαιο της κρατικής αυθαιρεσίας, η οποία εφάρμοσε αρχικά τις «προληπτικές συλλήψεις» και, έπειτα, τη μεταφορά στα στρατόπεδα, πρώτα για συγκεκριμένα τμήματα του πληθυσμού στα οποία είχε αφαιρεθεί η ιθαγένεια και, κατά συνέπεια, τα δικαιώματα του πολίτη. Η νομιμότητα παύει να υφίσταται, το δικαιοκ πλαίσιο ως σταθεροποιητικός παράγοντας καταργείται, η ανορθολογικότητα εδραιώνεται, ενώ η εφαρμογή της εξόντωσης με φυλετικά κριτήρια καταργεί το βασικό θεμέλιο της νεωτερικότητας περί αντιστοίχισης εγκλημάτων και ποινών<sup>11</sup>.

Στο στόχαστρο βρέθηκαν κοινωνικές κατηγορίες όπως οι μετανάστες ή ακόμη και όσοι είχαν απώτερη καταγωγή από άλλη χώρα, πολιτικές και θρησκευτικές ομάδες, άτομα με διαφορετικό σεξουαλικό προσανατολισμό, άτομα με αναπηρίες και εν γένει όσοι το καθεστώς θεωρούσε ότι διαθέτουν τα χαρακτηριστικά της αρίας φυλής.

Κατά το δεύτερο στάδιο, συντελούνταν η εξόντωση του ηθικού προσώπου: το θύμα απεκδύονταν τα ηθικά του πρότυπα, αφού ο ναζισμός στόχευε στην απαλοιφή της ηθικής διάστασης της ανθρωπινότητας, τοποθετούμενο σε μια ζώνη ηθικής ανυπαρξίας. Το θύμα εισέρχεται σε μία γκρίζα ζώνη, όπου σχεδόν είναι ασαφής ο διαχωρισμός δίκτη και διωκόμενου, εξαιτίας της συμμετοχής των ιδίων των κρατουμένων στη διοίκηση των στρατοπέδων. Οι ηθικές αξίες αποσαθρώνονται -αφού η αλληλεγγύη ως συνεκτικός δεσμός των κοινωνικών υποκειμένων καταρρέει- και καταλήγουν στο σημείο μηδέν: η απουσία ηθικών επιλογών και εναλλακτικών, η απουσία κάθε έννοιας νοήματος εντός των στρατοπέδων διαμορφώνει έναν τόπο μηδενισμού κάθε περιεχομένου ηθικότητας: μοναδική αποτέλεσμα, ανεξαρτήτως ηθικής στάσης, είναι ο θάνατος.

Στο τρίτο και τελευταίο στάδιο, συντελείται η αναίρεση της ίδιας της προσωπικότητας, καταργώντας το δικαίωμα στον αξιοπρεπή θάνατο. Η ανωνυμία αποστερεί από το θύμα το ίδιο το δικαίωμα στη μνήμη και, κατά συνέπεια, το δικαίωμα ολοκλήρωσης του νοήματός της μέσω της επισφράγισης του επώνυμου θανάτου. Η ανωνυμία καθίσταται συστατικό στοιχείο της «γυμνής ζωής» των θυμάτων, ήδη από τη μεταφορά τους στα στρατόπεδα, αφού κανείς δεν γνωρίζει πού βρίσκεται ο κρατούμενος, ούτε καν αν είναι ζωντανός ή νεκρός. Ιδιαίτερα σε περιστατικά όπου το θύματα επεδείκνυαν αντίσταση, οι αρχές των στρατοπέδων μεριμνούσαν ώστε να μην καταστεί γνωστός ο θάνατός τους, προκειμένου να αποφύγουν περιστατικά εξεγέρσεων ή αναταραχών.

---

<sup>11</sup> Όπως μας παραδίδει η Arendt, το σοκ των μη ποινικών και πολιτικών κρατουμένων ήταν τέτοιο, που κατέρρεαν πρώτοι.

Εντός των στρατοπέδων συγκέντρωσης πραγματοποιήθηκε η σύλληψη της ολικής κυριαρχίας, απηλλαγμένη από κάθε επιγενόμενο σκοπό θα μπορούσαν αυτά να εκλάβουν ως επίφαση ωφελμιστικής λειτουργίας. Τα στρατόπεδα μετατρέπονται από μέσο σε σκοπό, αφού αυτοσκοπός είναι η ίδια η εξόντωση της ανθρώπινης υπόστασης, ο αφανισμός της οποίας συνιστά την πλέον έκδηλη και ουσιαστική έκφανση του πυρήνα του ναζιστικού καθεστώτος. Ένας τόπος στον οποίον η ορθολογικότητα αποδομείται, ωθώντας στην κατασκευή του πλέον ανορθολογικού μηχανισμού εξόντωσης, εντός του οποίου ο θάνατος εκπηγάει από την πλήρη αυθαιρεσία και επιστεγάζεται από την παντελή απουσία νοήματος.

Σαν ένα αποτρόπαιο βιοπολιτικό πείραμα, βασικό στοιχείο των στρατοπέδων ήταν να καταστήσουν την ανθρώπινη ζωή περιττή, στοχεύοντας στον πυρήνα της, περιστέλλοντας και ισοπεδώνοντας κάθε ανθρώπινη ιδιότητα, έτσι που το θύμα να αναμένει απλώς τον θάνατό του. Όπως μας παραδίδει και η Arendt στο «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης»<sup>12</sup>, τα στρατόπεδα όχι μόνο δεν επέφεραν οικονομικό όφελος στους Ναζί, αλλά μάλλον καθίσταντο και ζημιογόνα, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια του πολέμου, που οι Ναζί έδειχναν, ωστόσο, να ενδιαφέρονται περισσότερο για τη λειτουργία των «εργοστασίων εξόντωσης, παρά για τη νίκη στον πόλεμο». Τα στρατόπεδα αποτέλεσαν, στην πραγματικότητα, το συστατικό στοιχείο και τη θεμελιακή βάση του ολοκληρωτικού καθεστώτος του Γ' Ράιχ,

---

<sup>12</sup> Arendt, Hannah, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης, μετάφραση Βίκυ Ιακώβου, σε: Σύγχρονα Θέματα, τχ. 83, Δεκέμβριος 2003, σ. 44-51.

διασφαλίζοντας στο καθεστώς την ιδιότητα του κυρίαρχου που δύναται να ορίζει το ανθρώπινο από το μη ανθρώπινο ον.

Ο πλήρης έλεγχος της ανθρώπινης ζωής και λειτουργίας, η απουσία κάθε είδους μη ελεγχόμενης αντίδρασης και η προβλεψιμότητα της συμπεριφοράς συνθέταν, μεταξύ άλλων, την κυριαρχία επί της ζωής. Η μαζική παραγωγή της «βιομηχανίας» θανάτου, τοποθετούμενη σε ένα σημείο που μοιάζει να κείται εκτός κοινωνίας, αποκομμένο από τον υπόλοιπο κόσμο, σε έναν τόπο που μοιάζει να σχηματίζει μια γκριζα ζώνη εντός και εκτός ζωής, εντός και εκτός νόμου, όπου η φρικαλεότητα και η θηριωδία επανεφευρίσκεται και νοηματοδοτείται όπως ποτέ ξανά στην ιστορία με την πολλαπλασιαστικότητα του θανάτου συνθέτουν το «ασύλληπτο» για κάθε ανθρώπινη λογική. Η μεθοδολογία σκέψης που και τα νοητικά σχήματα που διαμόρφωσε ο ανθρώπινος πολιτισμός μέχρι το Άουσβιτς δεν αρκούν για να προσεγγίσουν αυτό που συνέβη εκεί.

Η φιλόσοφος ανατρέχει σε άλλα ιστορικά παραδείγματα, από την αποικιοκρατία<sup>13</sup> και την εξόντωση των ιθαγενών μέχρι τον θεσμό της δουλείας και τις μονάδες καταναγκαστικών έργων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, τα οποία συνδέει ως κοινό στοιχείο η επιδίωξη ορισμένου σκοπού που αποφέρει κάποια ωφέλεια στον δράστη (έστω και αν αυτό είναι η βούληση για δύναμη, όπως η ίδια αναφέρει). Τα στρατόπεδα συγκέντρωσης<sup>14</sup>, όμως, ενσαρκώνουν το παράλογο, με την απουσία οιωνδήποτε ωφελμιστικών κριτηρίων, το μόνο που απομένει είναι να τα προσεγγίσουμε εντάσσοντάς τα στη σφαίρα της

<sup>13</sup> Arendt, Hannah, *Οι απαρχές του Ολοκληρωτισμού (II): Ιμπεριαλισμός*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2017 β.

<sup>14</sup> Arendt (2017 c) οπ.π. 184 επ.



πλασματικότητας, αφού είναι αδύνατον να κατανοήσουμε την ουσία τους.

Εκεί όπου αναδύεται το αλλόκοτο, εκεί ακριβώς εδρεύει το πεδίο του ολοκληρωτισμού. Εντός αυτής της σφαίρας, εντοπίζονται οι φύλακες και οι κρατούμενοι, εκ των οποίων οι πρώτοι είναι μάλλον πέρα για πέρα «κανονικοί πολίτες», ενώ οι δεύτεροι πέρα για πέρα αθώοι. Ανάμεσά τους, αναπτύσσεται μια «γκρίζα ζώνη» την οποία συμπληρώνουν οι Sonderkommando, μια κατηγορία στη σφαίρα του «μεταξύ» κρατουμένων και φυλάκων, μελλοθάνατοι που συνεργάζονταν ή εξαναγκάζονταν να συνεργαστούν με τους βασανιστές τους.

•

Τα στρατόπεδα αποτέλεσαν το πείραμα της ολικής κυριαρχίας επί της ανθρώπινης φύσεως, με στόχο το ανθρώπινο πρόσωπο να καταστεί ένα πλήρως εξαρτώμενο ον, ένα σύνολο υπολογίσιμων αντιδράσεων, ακόμα και όταν ο θάνατος караδοκεί και επρόκειτο να επέλθει με βεβαιότητα. Όπως επισημαίνει η Arendt, είναι αδύνατο για τις κοινωνικές επιστήμες να μελετήσουν ένα τόσο ανορθολογικό εγχείρημα, όπου, ό,τι γνωρίζαμε για την ανθρώπινη κατάσταση, τα κίνητρα, τις συμπεριφορές ή και τον ίδιο τον θάνατο, ακυρώνεται.

Το ιδεολογικό υπερνόημα της εξαχρείωσης διαδραμάτισε το επιστέγασμα ενός κόσμου δομημένου στην παραφροσύνη, περικλειστού και αποκομμένου από το όποιο άλλο νόημα διατρέχει τον έξωθεν κόσμο. Η λογική και η ηθική μας υποχωρεί και παραλύει μπροστά στην εγκαθίδρυση μιας τέτοιας θανατηφόρας μηχανής,

μπροστά θέαση ενός τόσο ανορθολογικού πειράματος, στη ρηχότητα και την κενότητα του θανάτου ως αυτοσκοπού.

## Βιβλιογραφικές αναφορές

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμέλεια-επίμετρο: Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα: Scripta, 2005

Arendt, Hannah, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης, μετάφραση Βίκυ Ιακώβου, σε: Σύγχρονα Θέματα, τχ. 83, Δεκέμβριος 2003, σ. 44-51.

-----, *Οι απαρχές του Ολοκληρωτισμού (I): Αντισημιτισμός*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: 2017 α.

-----, *Οι απαρχές του Ολοκληρωτισμού (II): Ιμπεριαλισμός*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2017 β.

-----, *Οι απαρχές του Ολοκληρωτισμού (III): Ολοκληρωτισμός*, μτφ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2017 γ.

-----, “A reply to Eric Voegelin’s review of *The Origins of Totalitarianism*”, σε: *Review of Politics* 15, Ιανουάριος 1953, σελ. 76-84.

-----, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφ. Βασίλης Ρωμανός, εκδ. Νήσος 2008

-----, *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press, 1996

Kant, Immanuel, *Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα 2007.

Kauppinen, Jari, “Hannah Arendt's Thesis on Different Modes of Evil.” *Collegium* 8, 2010, σελ. 48-66.

## **Η Arendt μετά την Arendt: Μια σύγχρονη φεμινιστική ανασυγκρότηση της αρεντικής αλληλεγγύης μέσα από την κριτική πολιτική θεωρία της Amy Allen.**

Της Αριάδνης Πολυχρονίου\*

“Το τέλος του κοινού κόσμου έχει επέλθει όταν αυτός αντικρίζεται από μια μόνο πλευρά και όταν έχει τη δυνατότητα να παρουσιάζεται σε μια μόνο οπτική”

Hannah Arendt, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*

“Από ηθική σκοπιά, πρέπει να υπάρχει ένας τρόπος να βρούμε και να σφυρηλατήσουμε δεσμούς και συμμαχίες, να συνδέσουμε την αλληλεξάρτηση με την αρχή της ίσης αξίας και να το κάνουμε αυτό με έναν τρόπο ο οποίος αντιτίθεται στις δυνάμεις εκείνες που κατανέμουν διαφορικά την αναγνωρισιμότητα ή διαταράσσει τη λειτουργία τους που γίνεται αντιληπτή ως αυτονόητη”

Judith Butler, *Σημειώσεις για μια Επιτελεστική Θεωρία της Συνάθροισης*

**I. Εισαγωγικά:** Η νεφελώδης πρόσληψη της αρεντικής πολιτικής σκέψης στους κόλπους της φεμινιστικής θεωρίας του 20ού αιώνα

---

\* Υπ. Δρ. Νομικής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Στον πρόλογό του για τη γαλλική μετάφραση της *Ανθρώπινης Κατάστασης* (*Condition de l' homme moderne*), ο Γάλλος φαινομενολόγος Paul Ricoeur, ανιχνεύοντας ανάμεσα στις *Απαρχές του Ολοκληρωτισμού* (1951) και το προλογιζόμενο αρεντικό έργο (1958) μια θεμελιακή μεθοδολογική, περιεχομενική και εννοιολογική διαφοροποίηση, προτάσσει το αναπόδραστο και επιτακτικό αυτής της αρεντικής αλλαγής προσέγγισης, υποστηρίζοντας πως

«αν η δυνατότητα του ολοκληρωτικού κόσμου πρέπει να αναζητηθεί με το στοχασμό πάνω στο ριζικό κακό, τότε η δυνατότητα του μη ολοκληρωτικού κόσμου πρέπει να αναζητηθεί στις δυνάμεις αντίστασης και αναγέννησης που περιέχονται στην ανθρώπινη κατάσταση ως τέτοια. Στο μέτρο ακριβώς που η κεντρική υπόθεση του ολοκληρωτισμού βασίζεται στο “όλα είναι δυνατά”, μια σώφρων ταυτότητα του πολίτη (*citoyenneté*) και μια έλλογη δράση πρέπει να βασίζονται στην αντίστροφη υπόθεση σχετικά με τη συγκρότηση της ανθρώπινης φύσης, η οποία δικαιώνεται από την ικανότητά της να διανοίγει, να διαφυλάσσει ή να ανοικοδομεί έναν χώρο του πολιτικού»<sup>1</sup>.

Αναζητώντας μια επικαιροποιημένη απόκριση στην προφητική παραίνεση του Ricoeur να διαβάσουμε την *Ανθρώπινη κατάσταση*

<sup>1</sup> Ricoeur, Paul, «Η “Ανθρώπινη κατάσταση” και η Hannah Arendt», μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, *Λεβιάθαν*, τχ. 13, 1993, σελ. 42.

«σαν το βιβλίο της αντίστασης και της ανοικοδόμησης<sup>2</sup>», το παρόν άρθρο επιχειρεί να ανασυνθέσει μια πλουραλιστική, μετα-ταυτοτική, διασχεσιακή και αλληλεξαρτητική προσέγγιση της αρεντικής πολιτικής θεωρίας της πράξης εντός των κόλπων της σύγχρονης φεμινιστικής πολιτικής θεωρίας μέσα από τη ριζοσπαστική επαναγνώση της φεμινίστριας θεωρητικού Amy Allen. Η επισταμένη ενασχόληση της Allen με το πολύπτυχο αρεντικό έργο εντάσσεται στο ανατρεπτικό κύμα της εύστοχα επονομαζόμενης φεμινιστικής «αρεντικής αναγέννησης» (Arendt renaissance)<sup>3</sup> των τελών της δεκαετίας του 1990 και αρχών του 21ου αιώνα, μιας περιόδου ακραιφνούς αναζωπύρωσης του φεμινιστικού ενδιαφέροντος για τη Hannah Arendt και κριτικής επαναξιολόγησης του συνολικού της έργου ως λυσιτελούς εννοιολογικού πλέγματος κατανόησης σύγχρονων φεμινιστικών διεκδικήσεων και συμμαχικών πολιτικών.

Συνολικά, η πρόσληψη του αρεντικού corpus από τη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία χαρακτηρίζεται από μια δυσχερώς αποτυπώσιμη και εγγενώς ταραχώδη ιστορία συγκρουσιακών ερμηνειών, απορριπτικών ανασκευών, παραγωγικών ζυμώσεων και πρόσφορων

---

<sup>2</sup> Ibid. σελ. 43.

<sup>3</sup> Ο όρος “Arendt renaissance” χρησιμοποιείται για πρώτη φορά από την Amy Allen στο άρθρο της “Power, Subjectivity and Agency: Between Arendt and Foucault”, στο *International Journal of Philosophical Studies*, τ10 (2), 2002, σελ. 131-149). Με αυτόν τον όρο, η Αμερικανίδα θεωρητικός σχηματοποιεί την ανάδυση ενός πολυσχιδούς κύματος επαναανακάλυψης της Hannah Arendt από φεμινίστριες θεωρητικούς την τελευταία δεκαετία του 20ού αιώνα. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσει και το δικό της θεωρητικό διάβημα της φαινομενικά ετερόδοξης σύγκλισης της πολιτικής θεωρίας της Hannah Arendt με τη σκέψη

επανεφαρμογών. Ακολουθώντας τις εκτενείς μελέτες φεμινιστριών θεωρητικών όπως η Elisabeth Young-Bruehl<sup>4</sup>, η Mary Dietz και η Bonnie Honig, διακρίνουμε τρεις συνεκτικές, και σε γενικές γραμμές σύμφωνες μεταξύ τους, περιοδολογήσεις της πρόσληψης του αρεντικού έργου από τη φεμινιστική θεωρία. Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, η πυρακτώδης διαλεκτική συνδιαλλαγή της αρεντικής φιλοσοφίας με τη φεμινιστική κριτική μεταβάλλεται και εξαρτάται από την ίδια τη μετεξέλιξη της φεμινιστικής θεωρίας: Από το φεμινισμό της διαφοράς της δεκαετίας του 1970 μέχρι τις μεταστρουκτουραλιστικές και queer θεωρήσεις του φύλου, της σεξουαλικότητας και της ενσωματότητας των αρχών του αιώνα μας, η αρεντική θεωρία μεταπλάθεται, αποδομείται και επανασυστήνεται με διακριτούς και αναπάντεχους τρόπους στο εσωτερικό της φεμινιστικής σκέψης.

Η ηχηρή απουσία της έμφυλης διάστασης στην πολιτική θεωρία της Hannah Arendt και η -ακόμη ίσως- ηχηρότερη εκ μέρους της απόρριψη της ενεργού συμπίεσης με τις γυναικείες χειραφετητικές διεκδικήσεις της εποχής της, προσανατολίζουν τις πρώτες φεμινίστριες θεωρητικούς που καταπιάνονται επισταμένα με το έργο

του Michel Foucault, καθώς και της ανάδειξης της κρισιμότητας της συμβολής της Hannah Arendt στην έμπρακτη φεμινιστική διεκδίκηση και χειραφετητική πρακτική μέσω της θεωρητικοποίησης της έννοιας της αλληλεγγύης ως συνεκτικής βάσης μιας αταυτοτικής και μη-ουσιακρατικής διεκδίκησης μεταξύ φεμινιστριών και έτερων καταπιεζόμενων κοινωνικών ομάδων.

<sup>4</sup> Βλ. Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Connecticut: Yale University Press, 2004 [1982]. Η αναλυτική αυτή βιογραφία συνιστά σημείο αναφοράς για μια πλειάδα μεταγενέστερων στοχαστριών.

της (Adrienne Rich, Hannah Pitkin, Mary O'Brien) στην ολιστική απάρνηση της αρεντικής πολιτικής σκέψης ως προδήλως αντιφεμινιστικής<sup>5</sup>. Οι κριτικές ανασκευές των ανωτέρω φεμινιστριών κατατείνουν στην κατάδειξη της ανδροκεντρικής οικονομίας λόγου που διαποτίζει ολοκληρωτικά τις κομβικές αρεντικές διχοτομήσεις μεταξύ της δημόσιας σφαίρας της πολιτικής πράξης και της ιδιωτικής σφαίρας της αναγκαιότητας και της εμμέλειας, όπως αυτές αναλύονται κατά βάση στο δεύτερο κεφάλαιο «Η Δημόσια και η Ιδιωτική Σφαίρα» της *Ανθρώπινης Κατάστασης*. Παράλληλα, η πρόσληψη του αρεντικού υποκειμένου ως αφαιρετικού, αρρενωπού και άυλου, συντελεί, από κοινού με την αρεντική πολεμική της «καταβύθισης του πολιτικού» στους κόλπους του νεοαναδυόμενου κοινωνικού, στον, μάλλον πρώιμο, στιγματισμό του αρεντικού corpus ως μιας ανάγλυφης εξεικόνισης της «τραγωδίας ενός γυναικείου μυαλού τρεφόμενου από την ανδρική ιδεολογία<sup>6</sup>».

Σε αντίθεση με αυτήν την πρώτη ολιστική απάρνηση της αρεντικής πολιτικής θεωρίας εντός της κρατούσας φεμινιστικής παράδοσης των δεκαετιών του 1970 και του 1980, φεμινίστριες θεωρητικοί της

διαφοράς, όπως η Julia Kristeva<sup>7</sup> (2001) και η Adriana Cavarero<sup>8</sup> (1995, 2002, 2005), επιχειρούν, από τις αρχές της δεκαετίας του 1990, μια ριζική επανανάγνωση του αρεντικού έργου. Αναδεικνύοντας τη λησμονημένη εννοιολόγηση της ‘γεννησιμότητας’ (natality) σε θεμελιακό πυρήνα της αρεντικής πολιτικής σκέψης, καθώς και ανιχνεύοντας απελευθερωτικά και ενδυναμωτικά στοιχεία θηλότητας εντός του πολιτικού στοχασμού της Γερμανοεβραίας φιλοσόφου, οι μεταγενέστερες αυτές φεμινίστριες θεωρητικοί επανενθέτουν τη Hannah Arendt στους φεμινιστικούς κύκλους ως μια «γυναικεία διάνοια» (‘la genie feminine’) και μια «φιλόσοφο της γέννησης» αντίστοιχα. Μέσω των φεμινιστικών ανασυγκροτήσεων αρεντικών εννοιών, όπως η γέννηση, η μοναδικότητα, η ενσώματη δράση, η αφήγηση, η ιστορία, η κριτική και η αναστοχαστικότητα, διανοίγονται πρωτόφαντες επικοινωνιακές ροές μεταξύ του αρεντικού έργου και της φεμινιστικής θεωρίας και αναπτύσσονται καινοφυείς κατασκευές, κοινωνικές οντολογίες και πολιτικές εννοιολογήσεις ενδοπλαισιακά της φεμινιστικής θεωρίας. Ωστόσο, όπως μεταγενέστερα υποστηρίχθηκε<sup>9</sup>, τόσο οι πρώτες πολεμικές όσο

---

<sup>5</sup> “Arendt was impatient with feminism, dismissing it as merely another (mass) movement or ideology. She believed strongly that feminism concerns with gender, identity, sexuality, and the body were politically inappropriate”, Honig, Bonnie, “Introduction: The Arendt Question in Feminism”, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, επιμ. της ίδιας, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1995, σελ. 1.

<sup>6</sup> “The tragedy of a female brain nourished on male ideology”. Βλ. Rich, Adrienne, *On Lies, Secret and Silence: Selected Prose 1966-1977*, NY: Norton, 1979, σελ. 211-212.

<sup>7</sup> Βλ. Kristeva, Julia, *Hannah Arendt*, NY: Columbia University Press, 2003 και της ίδιας, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, Toronto: University of Toronto Press, 2001.

<sup>8</sup> Βλ. Cavarero, Adriana, *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, Oxfordshire UK: Taylor & Francis, 1995, καθώς και της ίδιας, *For more than one voice: Towards a Philosophy of the Vocal Expression*, Palo Alto California: Stanford University Press, 2005.

<sup>9</sup> Όπως, μεταξύ άλλων, παρατηρεί ο Julian Honkasalo στο πρόσφατο άρθρο του “Hannah Arendt as an ally for queer politics?” (2014), κατά την συγκριτική επισκόπηση των φεμινιστικών προσλήψεων της Hannah Arendt ως

και οι μεταγενέστερες θετικές επαναπροσεγγίσεις του φιλοσοφικού έργου της Γερμανοεβραίας στοχάστριας συγκρατούν την αρεντική σκέψη εντός των κανονιστικών ορίων της έμφυλης διπολικότητας και της ταυτοτικής πρόσληψης της υποκειμενικότητας, της σεξουαλικότητας και της πολιτικής δράσης, παραγνωρίζοντας τις επιτελεστικές, διασχεσιακές και ανατρεπτικές λειτουργίες της αρεντικής εννόησης του πολιτικού, της επανάστασης, της ελευθερίας και της πολλαπλότητας.

Με τη ρηξικέλευθη μεταδομιστική επανανάγνωση της αρεντικής θεωρίας από την Bonnie Honig, επανασυστήνεται το έργο της Arendt ως μια επιτελεστική, αγωνιστική ('agonistic'), δημοκρατική πολιτική θεωρία της διαφοράς και της πολλαπλότητας, και εκκινεί η γονιμότερη, ενδεχομένως, φεμινιστική επαναπροσέγγιση της αρεντικής θεωρίας υπό την πρισματική της κριτικής φεμινιστικής και μεταδομιστικής θεωρίας, καθώς και των μεταποικιοκρατικών σπουδών και της queer θεωρίας. Δια της ανάδυσης αδρών συγγενικών γραμμών μεταξύ της πολιτικής θεωρίας της Hannah Arendt και της σκέψης του Nietzsche, του Foucault, του Derrida και της Butler, πλείονες αναγνώσεις του αρεντικού έργου, -όπως της M. Dietz (1995), της J. Ring (1998), της L. Zerilli (1995), της J. Cutting-Gray (1993), της K. Adams (2002), της A. Allen (1999), του M. Kramer (1989), του M. Kaplan

---

θεωρητικού αρωγού της πατριαρχικής, ετεροσεξιστικής κανονικότητας και των μεταγενέστερων γυναικοκεντρικών αναγνώσεων του έργου της, "Early, critical feminist interpreters confront Arendt's assumed masculinity due to the fact they understand 'manhood' and 'masculinity' in a restricted sense, as representing hegemonic, patriarchal and chauvinist norms and ideals. These readings as well as the gynocentric interpretations paradoxically end up strengthening conservative notions of masculinity, because they affirm,

(1997), του D. Eribon (1999) και του M. Feit (2011)-, επικαιροποιούν τον αρεντικό στοχασμό γύρω από την πολιτική πράξη, την υποκειμενικότητα, την ιδιότητα του «παρία», την ταυτότητα, την συλλογικότητα, την αλληλεγγύη και την αντίσταση. Αντλώντας τόσο από τα εμβληματικότερα αρεντικά έργα *Η Ανθρώπινη Κατάσταση* και *Οι απαρχές του Ολοκληρωτισμού*, όσο και από τα λιγότερο προσεγγμένα κείμενά της, όπως τις βιογραφίες σημαινουσών γυναικών σαν την Rosa Luxemburg και την Rachel Varnhagen,, τις συνεντεύξεις και τις ομιλίες της, φεμινίστριες και κουίρ θεωρητικοί ανιχνεύουν στην Arendt ένα πρόσφορο εννοιολογικό πλέγμα για την αναδιάρθρωση κρίσιμων ερωτητικών της κριτικής φεμινιστικής θεωρίας και των σπουδών φύλου γύρω από τα ζητήματα της συγκρότησης της υποκειμενικότητας και της σεξουαλικότητας, της πολιτικής διεκδίκησης και της εξεύρεσης συμμαχιών μεταξύ ετερογενών επισφαλών κοινωνικών υποκειμένων.

Υπογραμμίζοντας την πρόδηλη μεθοδολογική δυσχέρεια κατηγοριοποίησης και ομαδοποίησης της εντυπωσιακής θεωρητικής παραγωγής κριτικών αναγνώσεων, επανερμηνειών και επανακαλύψεων του αρεντικού έργου εντός της φεμινιστικής θεωρίας, και επισημαίνοντας ότι αξιοπρόσεκτες και ανθιστάμενες σε κάθε σχηματοποίηση, φιλοσοφικές αναγνώσεις της Hannah Arendt

emphasize and construct 'femininity' as the polar opposite of masculinity", Honkasalo, Julian: "Hannah Arendt as an ally for queer politics?" *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, τ. 17(2), 2014, σελ. 182. Βλ. επίσης "up to now, feminists who have commented on Arendt have tended to accept the identity/non-identity dichotomy and to interpret her work in terms of it", Allen, Amy, "Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory", *Philosophy & Social Criticism*, 1999, σελ. 2.

από στοχάστριες τόσο διακριτές, όπως η Seyla Benhabib (2003, 2010, 2018) και η Judith Butler (2007, 2012, 2015), δε δύνανται να αποτελέσουν μέρος της παρούσας εισαγωγικής περιοδολόγησης ένεκα ακριβώς της σύνθετης υφής και της πυρακτώδους διαλεκτικής που αναπτύσσουν με την αρεντική σκέψη, θα επιχειρήσουμε, στο δεύτερο σκέλος της παρούσας μελέτης, να σκιαγραφήσουμε την πρωτότυπη επανανάγνωση της αρεντικής πολιτικής θεωρίας από την φεμινίστρια θεωρητικό Amy Allen, όπως κατά βάση διαρθρώνεται στο έργο της “Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory”.

**II. Προς μια ριζική ανασύνθεση της σύγχρονης φεμινιστικής διεκδίκησης επέκεινα του διπόλου ‘ταυτότητα-διαφορά’:**  
Η πολιτική επανασήμανση της αρεντικής θεωρίας υπό το κριτικό πρίσμα της Amy Allen

Στο άρθρο της “Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory” (1999), η Amy Allen ανιχνεύει στην αρεντική πολιτική θεωρία το πλέον λυσιτελές εννοιολογικό οπλοστάσιο για τη θεμελίωση μιας ενωτικής, μεταταυτοτικής και αντιουσιολογικής σύλληψης του φεμινιστικού κινήματος, καθώς την ευόδωση της συστράτευσής του με έτερους χειραφετητικούς κοινωνικούς αγώνες. Σε αυτό τον φιλοσοφικοπολιτικό ορίζοντα, η φεμινίστρια θεωρητικός επανεπεξεργάζεται την αρεντική εννοιολόγηση της αλληλεγγύης (solidarity) ως εκείνη την μεθοριακή τροπικότητα της εξουσίας που αναφύεται και θρέφεται μέσω της συναπόφασης των υποκειμένων

να δράσουν από κοινού (act in concert). Συγκεκριμένα, η Αμερικανίδα θεωρητικός επιχειρεί, μέσω της ρηξικέλευθης ανάλυσης του αρεντικού έργου, να διαρθρώσει μια σύγχρονη φεμινιστική κριτική θεώρηση της εξουσίας ως δυνατότητας, η οποία, συγκροτούμενη δια της διαύγασης των αλληλοτεμνόμενων μορφών καταπίεσης και υποτέλειας στη βάση του φύλου, της φυλής, της τάξης και της σεξουαλικότητας, θα καταστεί ικανή να παράσχει ένα βιώσιμο πλαίσιο ενύλωσης της ατομικής και συλλογικής αντίστασης απέναντι στο πολυσύνθετο πλέγμα των ιστορικοκοινωνικά συγκεκριμενοποιημένων αορατοποιήσεων, καταπίεσεων και διακρίσεων.

Για την Allen, η φεμινιστική επανασύσταση της αρεντικής λειτουργίας της αλληλεγγύης ως συνδετικής τοπολογίας μεταξύ ανομοιογενών κοινωνικών κινήματων και ετερόκλητων συλλογικών κινητοποιήσεων δύναται να συντελέσει στον απεγκλωβισμό της φεμινιστικής θεωρίας από την παραλυτική διχοτομία της: Το δίλημμα της καταφυγής σε μια φυσικοποιημένη, ομογενοποιητική και απριοδική σύλληψη της κοινής ‘γυναικείας’ ταυτότητας ή της ολιστικής θραυσματοποίησης της οιασδήποτε, έστω και πρόσκαιρης και μεταβλητής, ταυτοτικής εννοιολόγησης του εαυτού ως πολιτικού δρώντος και κοινωνού ενός ευρύτερου χειραφετητικού εγχειρήματος. Εντός αυτής της προβληματικής, η Allen ασκεί δριμεία κριτική τόσο στις ουσιολογικές προσλήψεις της γυναικείας ταυτότητας όσο και στα μεταστρουκτουραλιστικά θεωρητικά εγχειρήματα της αποδιάρθρωσης μιας συλλογικής αίσθησης του ανήκειν. Σε αυτό το πλαίσιο υποστηρίζει ότι το πνιγηρό αδιέξοδο της σύγχρονης φεμινιστικής διεκδίκησης ερείδεται ακριβώς στην επιστημολογική και κοινωνικοπολιτική αιχμαλωσία της σύγχρονης φεμινιστικής σκέψης

εντός των κόλπων του σαθρά αποκρυσταλλωμένου κανονιστικού διπόλου ταυτότητας-μη ταυτότητας, του οποίου οι δύο αντιθετικά συγκροτούμενες επιλογές αναπαρίστανται κατά τον πλέον τελματώδη τρόπο, αδυνατώντας αμφότερες να αφουγκραστούν τις ρευστές και πολυσύνθετες κοινωνικές, ταξικές και πολιτισμικές διαστρωματώσεις των συγχρόνων Δυτικών κοινωνιών. Σύμφωνα με τη διαυγή διατύπωση της Allen, η φεμινιστική διαμάχη επί της πολιτικής της ταυτότητας παγώνεται αλυσιτελώς και απρόσφορα, ως κάτωθι:

“This debate has been framed in such a way that theorists have been offered two diametrically opposed, and ultimately untenable, ways of thinking about identity categories: either we embrace identity categories that are fixed, pre-given and perhaps even ‘natural’, or we reject any and every notion of identity in favour of a theorization of multiple, shifting, open-ended processes of identification<sup>10</sup>”.

Εντεθειμένη στην ως άνω περιγραφόμενη κανονιστική διχοτόμηση της φεμινιστικής θεωρίας, η ίδια η έννοια της αλληλεγγύης προσλαμβάνεται, όπως παρατηρεί η Allen, ως άρρηκτα συνυφασμένη με μια ουσιοκρατική πρόσληψη της συλλογικής ταυτότητας και της κοινής γυναικείας εμπειρίας, τόσο από θεωρητικές αποτυπώσεις της πολιτικής της ταυτότητας, όσο και από κριτικές αποδομιστικές

<sup>10</sup> Allen (1999) όπ.π. σελ. 100.

<sup>11</sup> Ibid σ. 101. “If one understands solidarity as grounded in an essentialistic, and, hence, repressive notion of group identity, -as those who accept the sisterhood model tend to do-, then it seems clear that solidarity is also an essentialist, and

αναγνώσεις της καθολικής γυναικείας κοινότητας. Κατά την Allen, οι πρώτες θεωρητικοποιούν emphatically την έννοια της αλληλεγγύης ως θεμελιωτική βάση προαγωγής μιας ουσιοκρατικά προσλαμβανόμενης γυναικείας αδελφότητας, ενώ οι δεύτερες τείνουν να απορρίψουν κάθε ορισμό της αλληλεγγύης ως ηγεμονικής, περιοριστικής και τραυματικής κατασκευής, αρνούμενες καθολικά να επαναδιαπραγματευτούν κριτικά μια ρευστή, ελαχιστοποιημένη και επιτελεστική μορφή συλλογικότητας ως αναγκαίας συνδετικής βάσης για την επίτευξη του οιοδήποτε χειραφετητικού εγχειρήματος. Εκκινώντας από την ανωτέρω διαπίστωση, η Allen υπογραμμίζει τη θεμιτότητα επανενόησης μιας φεμινιστικής έννοιας της αλληλεγγύης, σφυρηλατούμενης μέσω της συλλογικής πολιτικής δράσης, και όχι κατηγορικά υποτιθέμενης πρότερα της κοινής διεκδικητικής απόπειρας. Σε αυτό το πλαίσιο η Αμερικανίδα θεωρητικός προσυπογράφει την εφικτότητα επανασχεδίασης μιας συνενωτικής έννοιας της αλληλεγγύης ενδοπλαισιακά των καταστατικά ετερογενών πτυχών της φεμινιστικής διεκδίκησης, καθώς και ανάμεσα στη φεμινιστική κινηματική δράση και τις πολυάριθμες επισφαλείς κοινωνικές διεκδικήσεις των καιρών μας. Για την επίτευξη αυτής ακριβώς της αταυτοτικής μορφοπλασίας της αλληλεγγύης, η Allen καταφεύγει στην αρεντική πολιτική θεωρία, αποβλέποντας στην επανασύσταση μιας γόνιμης μεταίχμιακής διαλεκτικής μεταξύ κατάφασης και απάρνησης της συλλογικής πολιτικής ταυτότητας<sup>11</sup>.

hence, repressive concept”. Βλ. και σελ. 102, “Arendt offers us the theoretical recourse for thinking about identity and solidarity in precisely this way, a possibility that allows us to imagine non-repressive, non-exclusionary, but solidary forms of collectivity”.



Με ενδιαφέροντα τρόπο, η Allen τοποθετεί την ταραχώδη πρόσληψη της αρεντικής πολιτικής σκέψης από την φεμινιστική θεωρία εντός της αδιέξοδης θεωρητικής αποκρυστάλλωσης της διπολικής αντιπαράθεσης ταυτότητας/μη ταυτότητας και ερμηνεύει τις αντιφάσεις, τις μεταβολές και τους περιορισμούς της πολυετούς αυτής θεωρητικής πορείας ανάγοντάς την στον καθολικό εγκλωβισμό της φεμινιστικής παράδοσης μέσα στο δίλημμα της πολιτικής της ταυτότητας. Σε αυτήν την θεωρητική κατεύθυνση, η Allen προσανατολίζει την επιχειρηματολογία της σε μια διττή τροχιά. Σε ένα πρώτο επίπεδο, η Αμερικανίδα θεωρητικός αποσκοπεί να ανασκευάσει κριτικά τις πλέον σημαίνουσες ουσιοκρατικές και μεταδομιστικές φεμινιστικές αναγνώσεις του αρεντικού έργου, προβληματοποιώντας τόσο τις απορριπτικές προσεγγίσεις στοχαστριών όπως η Rich και η O'Brien όσο και τις παραγωγικές θεωρητικές επανακατασκευές της Bonnie Honig και της Joanne Cutting-Gray με γνώμονα την, κοινώς εντοπιζόμενη στο σύνολο των ως άνω προσεγγίσεων, περιοριστική, αλυσιτελή και ελλειπτική ανάλυση της αρεντικής σκέψης υπό την φενακισμένη πρισματική της πολιτικής της ταυτότητας. Εντός αυτού του πρώτου επιχειρηματολογικού πλαισίου, η Allen υπογραμμίζει ότι οι μέχρι τώρα ακραιφνώς διαφοροποιημένες μεταξύ τους φεμινιστικές

---

<sup>12</sup> Στο πρωτοπόρο άρθρο της “Hannah Arendt, Feminism and the Politics of Alterity: What will we lose if we win?” (1993), η φεμινίστρια θεωρητικός Joanne Cutting-Gray αναγιγνώσκει τη λησμονημένη αρεντική βιογραφία της Γερμανοεβραίας Rahel Varnhagen ως μια εξαιρετικά ωφέλιμη για τη φεμινιστική θεωρία και πρακτική κριτική στην ατομικιστική και εσωστρεφή υποκειμενικότητα του ρομαντικού υποκειμένου, καταδεικνύοντας τη δυνατότητα σκιαγράφησης μιας αρεντικής θεωρίας της συγκρότησης του γυναικείου υποκειμένου, καθώς και τη δυνατότητα άντλησης μιας διαγούσ

παραδόσεις της ουσιοκρατίας και του μεταδομισμού, δεν δύνανται να ανιχνεύσουν και να αξιοποιήσουν προσηκόντως τις γονιμότερες και προσφορότερες για τη φεμινιστική διεκδίκηση παραμέτρους της αρεντικής πολιτικής θεωρίας, καθώς, ακόμη και οι πιο πρωτότυπες και διαυγείς από αυτές, δεν διαφεύγουν από την κανονιστική κατασκευή της εξαναγκαστής επιλογής μεταξύ της ουσιοκρατικής ταυτότητας και της καθολικής απάρνησης αυτής. Ισορροπώντας επιτυχώς ανάμεσα στη χάραξη αδρών παραλληλίων μεταξύ των ετερογενών αρεντικών προσλήψεων και στην αποφυγή συγκρότησης μιας ομογενοποιητικής και, εν πολλοίς παρωπιδιστικής και άδικης, κριτικής ανασκευής του συνόλου των προσεγγίσεων αυτών, η Allen επιχειρεί να καταδείξει ότι ακόμη και οι πλέον ρηξικέλευθες σύγχρονες της επανααναγνώσεις του αρεντικού έργου από θεωρητικούς όπως η Honig και η Cutting-Gray<sup>12</sup>, παρορούν την αναπτυσσόμενη διαλεκτική μεταξύ ταυτότητας και διαφοράς που χαρακτηρίζει ολοκληρωτικά την αρεντική πολιτική σκέψη. Για την Αμερικανίδα θεωρητικό, αμφότερες οι ανωτέρω στοχάστριες αναλώνονται στον υπερτονισμό της διαφοράς και της ετερότητας, ερμηνεύοντας την αρεντική εννοιολόγηση της πληθυντικότητας ως αποκλειστικά ερειδόμενης στην μοναδικότητα και στη διακριτότητα της ανθρώπινης ύπαρξης<sup>13</sup>, και συνεπακολούθως κατανοώντας τη

θεωρητικής βάσης για την ανάπτυξη μιας συμμαχικής και πολυσυλλογικής ‘πολιτικής της διαφοράς’ (‘politics of alterity’) επικεντρωμένης στον δημόσιο, ακραιφνώς πολιτικό χαρακτήρα της ετερότητας και στην πρόσληψη της διαφορετικότητας ως της καταστατικής ανθρώπινης κατάστασης.

<sup>13</sup> Allen (1999) όπ.π. σελ. 102 “Such readings rest on misunderstandings of Arendt’s work insofar as they fail to illuminate the dialectical nature of the relationship between identity and non-identity that is at the very heart of her view of politics; second, regardless of whether or not they get Arendt right,

σύγχρονη φεμινιστική διεκδικητική πρακτική, - την οποία οραματίζονται και προκρίνουν με όρους ευρείων πολιτικών συμμαχιών και ετερόκλητων συλλογικών μορφωμάτων-, εντός μιας ακραιφνούς ανομοιογένειας των πολιτικών δρώντων που την απαρτίζουν.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η Allen υποστηρίζει ότι η ίδια η αρεντική πολιτική θεωρία, διαρθρωμένη στη βάση μιας αέναης διαλεκτικής μεταξύ ταυτότητας και μη ταυτότητας, ομοιότητας και διαφοράς, δύναται να απεγκλωβίσει τη σύγχρονη φεμινιστική σκέψη από την παραλυτική διαζευκτική διχοτομία που απομειώνει τη διεκδικητική ισχύ της και θρυμματίζει την ενότητά της, παρέχοντας τα προσήκοντα εννοιολογικά εργαλεία για τη συγκρότηση μιας κριτικής φεμινιστικής θεώρησης της εξουσίας και της συλλογικότητας πέραν του διπόλου ταυτότητα-μη ταυτότητα. Σταχυολογώντας πλείονες στιγμές από το αρεντικό έργο και επαναξιολογώντας τα πλέον αμφιλεγόμενα κεφάλαια της *Ανθρώπινης Κατάστασης* μέσω της σύζευξης και επικοινωνίας τους με το ευρύτερο αρεντικό corpus, η Allen συλλαμβάνει την έννοια της συλλογικής αλληλεγγύης (group solidarity) ως την κρίσιμη εκείνη ενωτική και διασυνδετική μεσολαβητική τροπικότητα για την επανασυγκρότηση του φεμινιστικού κινήματος και την επίτευξη λυσιτελών συμμαχιών με έτερα συλλογικά χειραφετητικά μορφώματα.

---

such readings remain caught in the false antithesis between identity and non-identity.”

<sup>14</sup> Ibid. σελ. 106 “Arendt’s dialectical account of equality and distinction, of commonality within difference, offers resources for a feminist critical theory of

Αντλώντας από την πολιτική θεωρία της Hannah Arendt τη θεωρητική βάση για τη σχηματοποίησή της αλληλεγγύης ως παραγωγικό και επιτελεστικό απότοκο της από κοινού πολιτικής δράσης<sup>14</sup>, η Allen επιχειρεί να αναδιαμορφώσει περιεχομενικά τη σύγχρονη φεμινιστική εννοιοδότηση του όρου ως διαρκούς και αβέβαιου διακυβεύματος της διαλεκτικής της ταυτότητας με τη μη ταυτότητα. Ειδικότερα, η Αμερικανίδα θεωρητικός προσλαμβάνει την αρεντική αλληλεγγύη ως μία ρευστή, μεθοριακή και μεταβλητή σύνδεση των ανομοιογενών πολιτικών δρώντων, η οποία εκπηγάζει επιτελεστικά από το διαμοιρασμό του κοινού τους ενδιαφέροντος για την πολιτική τους κοινότητα και από την ενεργή, δημόσια και αλληλεπιδραστική τους σύμπραξη. Σε αντίθεση με έτερες αναγνώσεις της αρεντικής αλληλεγγύης, ο συνενωτικός αυτός δεσμός δεν συγκροτείται απριορικά προ της εκτύλιξης της κοινής δράσης των επιμέρους κοινωνιών, ούτε κατατείνει στη συναρμολόγηση μιας φυσικοποιημένης, περιοριστικής και άκαμπτης ενιαίας ταυτότητας.

Υπό την πρισματική αυτής της φιλόδοξης θεωρητικής απόπειρας διύλισης μιας αταυτοτικής αλληλέγγυας σύνδεσης ετερόκλητων πολιτικών υποκειμένων από τους κόλπους της αρεντικής σκέψης, η Allen πρωτογενώς θεωρητικοποιεί την αρεντική διαλεκτική μεταξύ ταυτότητας και διακριτότητας ως το προσφορότερο εννοιολογικό πλαίσιο στοιχειοθέτησης της αταυτοτικής και αντι-ουσιοκρατικής υφής της αλληλεγγύης. Ειδικότερα, η αλενική ανάγνωση του πλέον

power that supersedes the opposition between exclusionary identity and fragmented non-identity, and that formulates solidarity as the result of concerted action, rather than as a pre-given, fixed and, hence, repressive identity”.

πολυσήμαντου κεφαλαίου της *Ανθρώπινης Κατάστασης* ανιχνεύει στη πολιτική σκέψη της Arendt μια πολεμική απόρριψη της εγγενούς ομοιότητας και της κοινότητας χαρακτηριστικών, ιδεολογικών, κοσμοθεάσεων και εμπειριών ως αλυσιτελών θεμελιώσεων της πολιτικής πράξης και καταστροφικών εφαλτηρίων της οργάνωσης της πολιτικής κοινότητας. Διακηρύσσοντας τη μοναδικότητα και τη διακριτότητα της κάθε ανθρώπινης ύπαρξης ως καταστατικής αρχής της ανθρώπινης συνθήκης, και εγκαθιδρύοντας την πολλαπλότητα (plurality) σε απαραίτητη προϋπόθεση της πράξης και της ομιλίας, η Arendt κατηγοριοποιεί την ακραιφνή ομοιότητα ως βαθιά αντιπολιτική. Διαβάζουμε, στο υποκεφάλαιο *H vita activa* και η ανθρώπινη κατάσταση, την κάτωθι εμβληματική αρεντική απάρνηση της φυσικοποιημένης ομοιότητας για χάρη της ριζικής πληθυντικότητας και της απροσμέτρητης διαφοράς:

«Η πράξη θα ήταν περιττή πολυτέλεια, ιδιότροπη παρέμβαση στους γενικούς κανόνες συμπεριφοράς, αν οι άνθρωποι ήσαν άπειρα αναπαραγώγιμες επαναλήψεις του ιδίου μοντέλου, που η φύση ή ουσία του θα ήταν η ίδια για όλους και εξ ίσου προβλέψιμη με τη φύση ή ουσία κάθε άλλου πράγματος. Το πλήθος είναι η προϋπόθεση της ανθρώπινης πράξης, διότι είμαστε όλοι ίδιοι, δηλαδή άνθρωποι, αλλά έτσι που κανείς να μην είναι ποτέ ίδιος με κανέναν άλλον από όσους έζησαν, ζουν ή θα ζήσουν<sup>15</sup>».

---

<sup>15</sup> Arendt, Hannah, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, μτφρ. Στ. Ροζάνης- Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1986, σελ.21.

Στην αρεντική πληθυντικότητα, -πολλαπλότητα ή πολλαπλότητα σε άλλες αποδόσεις της αρεντικής plurality στην ελληνική-, την *conditio per quam* της πολιτικής ζωής, θεμελιώνεται και νοηματοδοτείται η πράξη ως το κατ' εξοχήν πολιτικό και κατ' αποκλειστικότητα ανθρώπινο ενέργημα «που στηρίζεται ολοκληρωτικά στη συνεχή παρουσία των άλλων», και καταδεικνύεται η ακατάβλητα αλληλεξαρτητική και διασχεσιακή συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης και συνοίκησης. Αντίθετα, η καταστολή αυτής της καταστατικής συνθήκης της ανθρωπινότητας μέσω της επιβολής μιας αρραγούς ταυτοτικής ομογένειας ανάμεσα στους συνδιαμορφωτές μιας πολιτικής κοινότητας συντελεί στην δραστική υπονόμηση της ίδιας της εφικτότητας κάθε ομιλιακού ή πρακτικού ενεργήματος, συνεπώς κάθε πυλώνα ανάδυσης της πολιτικής, ιδωμένης ως μιας διαβουλευτικής, αναστοχαστικής και παραγωγικής χωρικότητας. Για την Arendt μάλιστα, η απώλεια αυτής της δυνατότητας για ομιλία και πράξη, σε αντίστιξη με την αποστέρηση των δύο έτερων θεμελιωδών εκφάνσεων της τριχοτομημένης *vita activa*, ήτοι του μόχθου και της εργασίας, συνεπάγεται την απόλυτη απονέκρωση της ανθρώπινης ζωής και την απροσπέλαστη αποξένωσή της από τους ίδιους τους όρους της ανθρωπότητάς της, καθώς μια ζωή που διάγεται απογυμνωμένη από τη βούληση και την πραγμάτωση της πράξης, «έχει πάψει να είναι ζωή ανθρώπινη, διότι δε βιώνεται πλέον μεταξύ των ανθρώπων<sup>16</sup>».

Επιπρόσθετα, η Arendt εννοιολογεί τη δημόσια σφαίρα ως πολιτική χωρικότητα τέλεσης πολιτικά σημαινουσών πράξεων ευρείας

<sup>16</sup> Ibid. σελ. 243.

ορατότητας και δημόσιας αναγνώρισης, οι οποίες εκτυλίσσονται και μεταπλάθονται υποχρεωτικά ενώπιον της παρουσίας άλλων, και υφαίνονται, μαζί με τις εξίσου δημοσιοποιημένες και επιδραστικές πράξεις των υπολοίπων συγκοινωνών, μια από κοινού διαμοιραζόμενη και συνδιαμορφωμένη πραγματικότητα. Για την Arendt, η δημόσια σφαίρα συντίθεται μέσα από τις γλωσσικές εκφορές, τις δημόσιες δράσεις και τις διακινούμενες ιδέες των κοινωνιών της, αφ' ης στιγμής αυτές τυγχάνουν αμιγώς πολιτικές, αλλά δεν μετασχηματίζεται από τη διάχυση ελασσόνων, απολιτικών ή και αντιπολιτικών ζητημάτων στο εσωτερικό της. Για την πολιτική φιλόσοφο, η σαγήνη που ασκούν στο σύνολο ενός λαού ή μιας πολιτικής κοινότητας, ηδυπαθείς και αλλοτριωτικές μέριμνες ιδιωτικής φύσης εξολοθρεύει τη χωρικότητα της πολιτικής, αντί να τη επανασυνθέσει ή να μεταβάλει τα όρια και την μορφοπλασία της. Επομένως, η αρεντική δημόσια σφαίρα δεν γίνεται αντιληπτή ως στατική, φυσική, κληρονομητέα ή αυθύπαρκτη τροπικότητα του πολιτικού, απριωρικά ικανή να περιφρουρήσει την αναλλοίωτη σύστασή της και την απρόσκοπτη συνέχισή της. Αντίθετα, η ανάδυσή και η διατήρησή της ερείδεται ολοκληρωτικά στους πολιτικούς δρώντες από κοινού την μοιράζονται, αποδεχόμενοι την αδιαπραγμάτευτη πολλαπλότητα, ετερογένεια και ρευστότητα του εσωτερικού της και προασπιζόμενοι την ανόθευτη πολιτικότητα της. Η δημόσια σφαίρα δεν αναφύεται μέσα από την απαρασάλευτη ομοιότητα ούτε συγκροτείται από συγκεντρωτικές ή αυταρχικές πρακτικές μονομερούς επιβολής, καθώς, στην πραγματικότητα,

συνιστά ένα διάκενο, ένα “ανάμεσα” που διαχωρίζει και συνενώνει ταυτόχρονα τους διακριτούς και ανομοιομορφους κοινωνούς της:

«Η συμβίωση μέσα στον κόσμο σημαίνει κατ' ουσίαν ότι ένας κόσμος πραγμάτων βρίσκεται μεταξύ εκείνων που τον έχουν από κοινού, όπως ένα τραπέζι βρίσκεται μεταξύ εκείνων που κάθονται γύρω του· ο κόσμος, όπως κάθε τι που βρίσκεται “μεταξύ”, συνδέει και ταυτοχρόνως χωρίζει τους ανθρώπους<sup>17</sup>».

Η ακαταγώνιστη πληθυντικότητα και η απαραμείωτη διαφορά των πρισματικών που εκφράζονται και των δράσεων που επιτελούνται στους κόλπους της δημόσιας σφαίρας συνθέτουν τον πολιτικό χαρακτήρα της κοινότητας και αντιδιαστέλλουν τη δημόσια χωρικότητα του πολιτικού από την ενική εμπειρία της μονοπρισματικής θέασης του κόσμου από την ομοιογενή ζώνη της οικογενειακής ή όλως ιδιωτικής ζωής. Ωστόσο, η ριζική πολυμέρεια των αρμονικά ή και ανταγωνιστικά συνυπαρχόντων κοσμοθεάσεων, ενεργημάτων, εκφορών και πιστεύσεων διακριτών συγκοινωνών αναδεικνύει τον ζωογόνο πολιτικό της χαρακτήρα μέσω της αμοιβαίας διατήρησης ενός εξίσου ένθερμου -καίτοι διαφορετικά εκφραζόμενου- ενδιαφέροντος όλων των επιμέρους υποκειμένων για τον από κοινού μοιραζόμενο κόσμο τους. Κατά την Arendt, η οριστική εξάλειψη αυτού του ενδιαφέροντος για την συνανήκουσα εγκόσμια πραγματικότητα κονιορτοποιεί το πολιτικό, καθώς είτε εμφανίζεται υπό τη μορφή μιας αγεφύρωτης αδυνατότητας ακρόασης και κατανόησης του Άλλου στα τυραννικά καθεστώτα είτε αναδύεται

---

<sup>17</sup> Ibid. σελ. 78.

μέσω της μαζικής παραγωγής ομογενοποιημένων και ιδιωτικοποιημένων υποκειμένων στις σύγχρονες καπιταλιστικές καταναλωτικές κοινωνίες. Και στις δύο ανωτέρω περιπτώσεις, «το τέλος του κοινού κόσμου έχει επέλθει όταν αυτός αντικρύζεται από μια μόνο πλευρά και όταν έχει τη δυνατότητα να παρουσιάζεται σε μια μόνο προοπτική».

Επιστρέφοντας στην Allen, σημειώνουμε ότι, σε αντίθεση με προαναφερθείσες φεμινίστριες θεωρητικούς, όπως η Honig και η Cutting-Gray, η Αμερικανίδα στοχάστρια ανασυγκροτεί την κάτωθι αρεντική θεώρηση ως διελκυστίνδα μεταξύ διακριτότητας και ταυτότητας, υποστηρίζοντας ότι, καίτοι η Arendt απορρίπτει πρόδηλα μια σύλληψη της πολιτικής πράξης ερειδόμενης στην επίκληση και επιβεβαίωση της ομοιότητας, την ίδια στιγμή προτάσσει την αδυνατότητα κατανόησης της πολιτικής πράξης με όρους ολιστικής εγκατάλειψης κάθε κοινής συνδετικής βάσης. Η Allen αντλεί μάλιστα τη βασιμότητα της ανάγνωσής της από την κάτωθι αρεντική σκέψη:

«Η πολλαπλότητα των ανθρώπων, ο βασικός όρος τόσο της πράξης όσο και της ομιλίας, έχει τον διττό χαρακτήρα ισότητας και διαφοράς. Αν οι άνθρωποι δεν ήσαν ίσοι, δεν θα μπορούσαν να καταλάβουν ο ένας τον άλλον και όσους είχαν προϋπάρξει, ούτε να προγραμματίσουν το μέλλον και να προβλέψουν τις ανάγκες όσων θα έλθουν κατόπιν. Αν οι άνθρωποι δεν διέφερε, με το να ξεχωρίζει κάθε ανθρώπινο ον από κάθε άλλο που υπάρχει, υπήρξε ή θα

υπάρξει κάποτε, δεν θα χρειαζόνταν ούτε το λόγο ούτε την πράξη για να γίνουν κατανοητοί. Τα σημεία και οι ήχοι θα επαρκούσαν για την άμεση μετάδοση ταυτοσήμων αναγκών και επιθυμιών»<sup>18</sup>.

Κατά την επιχειρούμενη ανάγνωση της Allen, η αρεντική πράξη αποκαλύπτει, με τον εξοχότερο των τρόπων, την αέναη και ριζική αμφιταλάντευση μεταξύ ομοιότητας και μοναδικότητας. Η ενύλωση της πράξης υπό το αγλαό φως της δημόσιας σφαίρας προϋποθέτει από τη μία πλευρά την αναγνώριση της καταστατικής μας ισότητας από τους πλουραλιστικούς Άλλους, ενώπιον των οποίων εμφανιζόμαστε, και ταυτόχρονα εδράζεται στη ριζική μας ανθρώπινη μοναδικότητα, την εγγενή αυτή ιδιότητα που η Arendt αντιδιαστέλλει στην ετερότητα (*alteritas*), υποστηρίζοντας πώς μόνο στον άνθρωπο «η ετερότητα, την οποία συμερίζεται με καθετί υπαρκτό, και η διαφορετικότητα, την οποία συμερίζεται με καθετί έμψυχο, γίνονται μοναδικότητα και η ανθρώπινη πολλαπλότητα είναι η παράδοξη πολλαπλότητα μοναδικών όντων»<sup>19</sup>.

Τόσο η θεωρητικοποίηση της αρεντικής πράξης με όρους πανηγυρικής εξαγγελίας της αναπόδραστης ταλάντευσης μεταξύ της ομοιότητας και της διαφοράς, όσο και η ανάδειξη της αρεντικής πολλαπλότητας ως καταστατικής διακήρυξης της πολιτικής ζωής αξιοποιούνται, στον πολιτικό στοχασμό της Allen, για την σφυρηλάτηση μιας ισχνης και αντιουσιοκρατικής συλλογικής φεμινιστικής ταυτότητας, ικανής να διαφυλάξει τη μοναδικότητα και την διακριτότητα των κοινωνικών υποκειμένων που αλληλοπροσδένονται στη βάση της, διαπλάθοντας

---

<sup>18</sup> Ibid. σελ. 242.

<sup>19</sup> Ibid. σελ. 242.

συνάμα έναν αλληλοσυγκροτούμενο επιτελεστικό πυρήνα αλληλεγγύης. Για τη βέλτιστη διαύγηση της αρεντικής θεώρησης της συλλογικής ταυτότητας ('group identity'), η Allen εξερευνά μάλιστα έτερες πτυχές του αρεντικού στοχασμού που επικεντρώνονται στην εβραϊκότητα, διαβλέποντας μια ενδιαφέρουσα αποτύπωση της αναπτυσσόμενης διαλεκτικής μεταξύ ταυτότητας και διαφοράς στην κάτωθι εξαιρετικά διαυγή αποκρυστάλλωση της ακραιφνώς πολιτικής μορφοπλασίας της βαλλόμενης και υπονομευόμενης ταυτότητας. Όπως υποστηρίχθηκε από την Arendt στον λόγο που η ίδια εκφώνησε κατά την βράβειυσή της με το βραβείο Lessing το 1959 στο Αμβούργο:

“The basically simple principle in question here is one that is particularly hard to understand in times of defamation and persecution: the principle that one can resist only in terms of the identity that is under attack. Those who reject such identifications on the part of a hostile world may feel wonderfully superior to the world, but their superiority is then truly no longer of this world; it is the superiority of a more or less well-equipped cloud-cuckoo-land<sup>20</sup>.”

Καίτοι η ανωτέρω αρεντική διατύπωση, αναγνωσμένη υπό το φως του ιστορικοκοινωνικού συγκειμένου του έτους εκφώνησης του λόγου της, απηχεί, έτι μια φορά, την εμβριθή της κριτική στην κυνική απροσφορότητα της επίκλησης του Ανθρωπισμού και των

φρενακισμένων δικαιωματικών διακηρύξεων του Διαφωτισμού μπροστά σε μια ερεβώδη και απόλυτη δικαιοπολιτική απογύμνωση, η Άλεν υποστηρίζει ότι η ίδια αυτή κριτική δύναται να στραφεί, διατηρώντας την ένταση και την οξύτητά της, προς τις μεταστρουκτουραλιστικές ολιστικές αρνήσεις κάθε ταυτοτικής υφής, καταδεικνύοντας με τον πλέον ανάγλυφο τρόπο τον εξίσου αντιπολιτικό χαρακτήρα τους<sup>21</sup>. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με την Άλεν, η απάλειψη κάθε εννοιολόγησης της ταυτότητας λειτουργεί παρεμποδιστικά και παραλυτικά σε κάθε αντιστασιακό ή ανατρεπτικό εγχείρημα στις περιπτώσεις των αγωνιζομένων, καταπιεζόμενων και αορατοποιημένων υποκειμένων, φαλκιδεύοντας και στρεβλώνοντας, κατά την επίκληση και πρόταξη των θεωρητικών αυτών συνεπαγωγών ενώπιον μιας απτής πολιτικής και δικαιοκούς πραγματικότητας, τους δεσμούς των καταπιεζόμενων υποκειμένων με την ίδια τη συνθήκη της καταπίεσής τους. Επανακατευθύνοντας την αρεντική κριτική της ταυτότητας προς τις μεταδομιστικές φεμινιστικές θεωρήσεις της εποχής της, η Άλεν υποστηρίζει, ότι, όπως η διατράνωση του ουμανιστικού ιδεώδους δια της λεκτικής εκφοράς “Είμαι Άνθρωπος” ως απόκριση στο εξουσιαστικό κέλευσμα “Πλησίασε, Εβραίε” συνιστά, κατά την Arendt, μια επικίνδυνη φαιδρολογία, διαρρηγνύουσα την πραγματικότητα, αντίστοιχα και η άρθρωση μιας απάντησης όπως “Δεν ανήκω σε καμία καταπιεζόμενη κοινωνική κατηγορία- στην πραγματικότητα, δεν είμαι καν ένα συνεκτικό Εγώ”, δεν δύναται να παράσχει την οιαδήποτε

attack, is profoundly antipolitical, insofar as it renders all resistance to persecution and domination impossible”, Allen (1999) όπ.π. σελ. 108.

<sup>20</sup> Arendt, Hannah, “On Humanity in Dark Times; Thoughts about Lessing”, σε: *Men in Dark Times*, NY: Harcourt, Brace & World, 1968, σελ. 18.

<sup>21</sup> “The first thing to notice is that these remarks imply that the attempt to reject all identity categories whatsoever, especially when those identities are under

προστασία στο υποκείμενο της εκφοράς απέναντι στο πολυσύνθετο ακατάβλητο εξουσιαστικό πλέγμα που το κατηγοριοποίησε και το ενέθεσε στις τάξεις των αορατοποιημένων και εξοβελιζόμενων οντοτήτων<sup>22</sup>.

Θεωρητικοποιώντας την καθολική απάλειψη της οιασδήποτε ταυτοτικής βάσης ως εκ βάθρων αντι-πολιτική και απρόσφορη για την ευόδωση κάθε συλλογικού διεκδικητικού εγχειρήματος, η Allen, ωστόσο, δεν αινίσσεται την άκριτη επιστροφή στην ομογενοποιητική πολιτική της ταυτότητας. Ειδικότερα, αφουγκραζόμενη τον συνεχή και εναγώνιο αναστοχασμό της Arendt επί της ίδιας της της εβραϊκής ταυτότητας, η Allen αναδιφά τα χαρακτηριστικά της αρεντικής ταυτότητας ως μιας ανασυγκροτούμενης εύπλαστης πολιτικής γεγονικότητας και όχι ως φυσικοποιημένης και άκαμπτης εγγενούς ομοιότητας. Εντός αυτού του πλαισίου, η ανάληψη και αποδοχή μιας ταυτότητας θεάται ως αναγνώριση ενός αναντίλεκτου πολιτικού *factum* και η συλλογική διεκδίκηση ανάγεται, όχι στην παραισθησιακή ατομική άρνηση του πολιτικού αυτού γεγονότος, αλλά αντίθετα, στην κατανόηση της ακραιφνούς πολιτικής- και άρα μεταβλητής, μαχητής και αμφισβητήσιμης- υπόστασής του και στην, ερειδόμενη σε αυτήν ακριβώς την διαπίστωση, συντονισμένη προσπάθεια κλυδωνισμού της κανονιστικότητας των ορίων του. Κατά την επιχειρηθείσα ανάγνωση του αρεντικού έργου, η αναδυόμενη συνεκτική αλληλεγγύη μεταξύ των αορατοποιημένων υποκειμένων διέρχεται

---

<sup>22</sup> Για την αρεντική διατύπωση “As for the statement with which Nathan the Wise... countered the command ‘Step closer, Jew’-the statement: I am a man-I would have considered as nothing but a grotesque and dangerous evasion of reality” βλ. Arendt (1968) όπ.π. σελ. 17. Για την παράφραση της Άλεν “After

μέσω του εναγκαλισμού της «βαλλόμενης ταυτότητας» (‘identity under attack’) που από κοινού καταλαμβάνουν, δίχως ο εναγκαλισμός αυτός να συνεπάγεται την ολοκληρωτική αναγωγή σε μια ομογενή, αποκρυσταλλωμένη και αμετάβλητη φύση ή την επίρρωση μιας προκαθορισμένης κοινότητας χαρακτηριστικών, εμπειριών και βιωμάτων ανάμεσα στα αντιστεκόμενα υποκείμενα που ασπάζονται την *a priori* επαχθείσα πολιτική τους ταυτότητα για την επίτευξη ενός συλλογικού ανατρεπτικού πολιτικού αγώνα. Κατά την ανάγνωση της Άλεν μάλιστα, η ανάληψη αυτής της πολιτικής βαλλόμενης ταυτότητας, δεν συνιστά μια αποκλειστική στρατηγική αναγκαιότητα αντίστασης, η οποία εξαντλείται στις δράσεις των υποκειμένων, στα οποία η επαχθής αυτή ταυτότητα έχει καταλογισθεί, καθώς, αντίθετα, καθίσταται δυνατή η συλλογική, μαζική αντίσταση ετερόκλητων, διακριτών και ανομοιογενών πολιτικών υποκειμένων στο όνομα της βαλλόμενης αυτής ταυτότητας. Επικαλούμενη το παράδειγμα της δανέζικης αντίστασης απέναντι στους ναζιστές κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, το οποίο η Arendt εξαίρει στον έργο της *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ: Μια έκθεση για την κοινοτοπία του κακού* ως κατ’εξοχήν υπόδειγμα μη βίαιης, αλληλέγγυας από κοινού δράσης, η Άλεν υποστηρίζει ότι τα συλλογικά πολιτικά κινήματα, κατά την αρεντική πολιτική θεωρία, δεν συνεχονται με όρους μιας κοινής προδιαγεγραμμένης ταυτότητας, αλλά συγκροτούνται και δραστηριοποιούνται στη βάση μιας κοινής δεσμεύσεως συλλογικής δράσης με σκοπό την επίτευξη ενός κοινού σκοπού, προερχομένης

all, in the face of the realities of systematic domination, the claim ‘I am not a member of any repressive identity categories-in fact, I am not even an (identical) I’ is not less grotesque and dangerous than ‘I am a human being’” βλ. Allen (1999) όπ.π. σ. 109.

από διακριτά, πολλαπλά και ασύμμετρα πολιτικά υποκείμενα. Σύμφωνα με το αρεντικό κείμενο, η κυβέρνηση της Δανίας αρνήθηκε να επιβάλλει το μέτρο του στιγματισμού των Εβραίων δια της υποχρεωτικής εισαγωγής του ‘κίτρινου περιβραχιονίου’ στον εβραϊκό πληθυσμό της χώρας, αποκρινόμενη μάλιστα στους ναζιστές ότι στην περίπτωση εφαρμογής ενός τέτοιου μέτρου, ο ίδιος ο Βασιλιάς της Δανίας θα ήταν ο πρώτος που θα φορούσε το κίτρινο περιβραχιόνιο. Αντίστοιχα, όταν ζητήθηκε η έκδοση των απάτριδων Εβραίων γερμανικής καταγωγής που είχαν διαφύγει προπολεμικά στη Δανία, η δανέζικη κυβέρνηση αρνήθηκε να τους παραδώσει, υποστηρίζοντας ότι, αφ’ ης στιγμής οι απάτριδες Εβραίοι της Γερμανίας είχαν αιτηθεί και λάβει άσυλο στη Δανία, η Γερμανική Κυβέρνηση δεν νομιμοποιούταν να εγείρει οιοδήποτε αίτημα ως προς αυτούς.

Ενθέτοντας τα δύο αυτά ιστορικά παραδείγματα εντός της συνολικής υποστηρικτικής και προστατευτικής αντιμετώπισης που επεφύλασσαν οι Δανοί πολίτες στους Εβραίους που κατέφυγαν στη χώρα τους μέσω της συστηματικής προσπάθειας φυγάδευσης και θωράκισής τους, η Arendt διαφαίνεται να τάσσεται υπέρ της αντιστασιακής και ανατρεπτικής συλλογικής διαφύλαξης της βαλλόμενης ταυτότητας ακόμη και από πολιτικά υποκείμενα μην ανήκοντα στην ταυτότητα αυτή. Συγκεκριμένα, κατά την ανάγνωση της Άλεν, η κρίσιμη συμβολή του πολιτικού στοχασμού της Χάνα Arendt στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία και πρακτική ανιχνεύεται επ’ ακριβώς στην σκιαγράφηση μιας αχνής συνεκτικής πολιτικής

ταυτοτικής βάσης των συλλογικών διεκδικήσεων ριζικά ετερογενών πολιτικών δρώντων, συγκροτούμενης δια της αναγνώρισης των εξουσιαστικών διεργασιών αορατοποίησης και επισφαλαιοποίησης ορισμένων κατηγοριών υποκειμένων και επιτρέπουσας τη σύζευξη διακριτών και πολλαπλών κινημάτων και υποκειμενικότητων γύρω από μια κοινότητα σκοπού και όχι γύρω από μια φυσικοποιημένη και ολοποιητική κοινότητα χαρακτηριστικών, προελεύσεων και εμπειριών<sup>23</sup>.

Επιπρόσθετα, η Allen αντλεί από την αρεντική πολιτική θεωρία ένα εξαιρετικά γόνιμο θεωρητικό πλαίσιο για την κατάδειξη του κεντρικού διακυβεύματος της δικής της φεμινιστικής θεώρησης, ήτοι για την επανασηματοδότηση και επαναδιεκδίκηση της έννοιας της αλληλεγγύης επέκεινα του εξαντλητικού διπόλου της αποδοχής ή απόρριψης της πολιτικής της ταυτότητας. Ειδικότερα, η Allen, επανερμηνεύοντας το αρεντικό πολιτικό παράδειγμα της δανέζικης μη βίαιης συλλογικής αντίστασης, συγκροτεί, διαμέσου των κόλπων της αρεντικής σκέψης, εκ νέου την αλληλεγγύη ως μια τροπικότητα της εξουσίας (modality of power), εκπηγάζουσας και ολοκληρωτικά εξαρτώμενης από την κοινότητα δράσης των ετερογενών πολλοτήτων, προτάσσει δε μια τέτοια δυναμική και επιτελεστική θεωρητικοποίηση της αλληλεγγύης στη θέση κάθε προκαθορισμένης, περιοριστικής, ταυτοτικής σύλληψης της αλληλεγγύης ερειδόμενης στην επίκληση μιας αναλλοίωτης κοινής οντολογίας ή εμπειρίας. Επανεννοιολογώντας την αλληλεγγύη όχι μόνο ως αυθόρμητη

---

<sup>23</sup> “Thus, it is possible to resist in terms of the identity that is under attack without being a member of the group whose identity is under attack. One does not have to ‘be’ a Jew to resist in terms of a Jew identity under attack. Thus,

Arendt’s view is that collective political movements are held together not by a shared identity, but by the shared commitment of distinct individuals to work together for the attainment of a common goal”, Ibid. σ. 112.



αντίδραση στην συστημική, πολυπλόκαμη και καταπιεστική βία της εξουσίας, αλλά και ως μορφή εξουσίας *per se*, η Allen αυγάει τις ριζοσπαστικές προεκτάσεις τις οποίες δύναται να προσλάβει η αρεντική αυτή πολιτική θεώρηση εντός της σύγχρονης φεμινιστικής διεκδίκησης, υποστηρίζοντας ότι η επανασύσταση της αλληλεγγύης ως συλλογικής ισχύος αναφυόμενη μέσω της από κοινού δράσης, παράσχει την προσήκουσα ενωτική βάση για το φεμινιστικό κίνημα, δίχως να παραγνωρίζει την καταστατική ασυμμετρία, διακριτότητα και μη αναγωγιμότητα των διαφοροποιημένων ταξικά, φυλετικά, σεξουαλικά, θρησκευτικά και πολιτισμικά υποκειμενικοτήτων που το απαρτίζουν, προσδίδοντας, παράλληλα, εφικτότητα στη σύναψη ευρέων και ανατρεπτικών συμμαχιών του φεμινιστικού κινήματος με διακριτά και εξίσου πολυσύνθετα έτερα διεκδικητικά μορφώματα<sup>24</sup>. Καταληκτικά, προτάσσοντας την αρεντική θεωρία ως το βέλτιστο θεωρητικό πλαίσιο προσέγγισης των παραλυτικών αδιεξόδων και πυρακτωμένων διλημμάτων του συγχρόνου φεμινισμού, αλλά και ως πολύτιμη πυξίδα για τον απεγκλωβισμό της φεμινιστικής σκέψης από τις πολυετές κρατούσες δογματοποιημένες πιστεύσεις του, η Άλεν ερμηνεύει την κατηγορία ‘γυναίκα’ με αρεντικούς όρους ως μια πολιτική βαλλόμενη συλλογική ταυτότητα, η οποία αναμφισβήτητα διαμορφώνεται στο πλαίσιο του σύγχρονου πατριαρχικού, ετεροσεξιστικού εξουσιαστικού πλέγματος και η οποία, ωστόσο, δύναται να κλυδωνιστεί, να μετατοπισθεί και να επανεγγραφεί σημασιολογικά μέσω της ‘από κοινού’ ενότητας δράσης τόσο των υποκειμενικοτήτων που κατηγοριοποιούνται ως γυναίκες και συγκροτούνται με τους όρους ενός κανονιστικοποιημένου

<sup>24</sup> Ibid. σελ. 112, “Drawing on Arendt, we can view solidarity as the collective power that grows out of action in concert, binds members of the feminist

ρυθμιστικού ιδεώδους θηλότητας, όσο και των υποκειμενικοτήτων εκείνων που δύναται να συναισθανθούν τη δομική έμφυλη καταπίεση και να συστρατευτούν στον κοινό σκοπό της πολυμέτωσης και πολυμορφικής φεμινιστικής διεκδίκησης. Στα ανατρεπτικά αυτά, ετερόκλητα και ριζικά διαφοροποιημένα συλλογικά πολιτικά κινήματα αναδύεται, ένεκα της συλλογικής, αμφοτερόπλευρης υπόσχεσης της από κοινού δράσης και μέσω της επίτευξης αυτής, μια ρευστή και εν τω γίνεσθαι δυναμική, μια συλλογική ισχύς που ενδυναμώνει το σύνολο των διακριτών και πληθυντικών υποκειμένων που δρουν με γνώμονα τον κοινό χειραφετητικό σκοπό, την οποία η Allen θεωρητικοποιεί ακριβώς ως ‘αλληλεγγύη’ επέκεινα της φυσικοποιημένης, αποκρυσταλλωμένης πρόσληψης της ομοιογενούς ταυτότητας των από κοινού δρώντων.

### III. Αντί συμπεράσματος

Η ανωτέρω σκιαγραφούμενη κριτική ανάγνωση της αλενικής επανασυγκρότησης της έννοιας της αλληλεγγύης ως εξουσιαστικής τροπικότητας αναφυόμενη μέσω της από κοινού δράσης μοναδικών, ετερόκλητων και πολλαπλών πολιτικών δρώντων αποπειράται αρχικά να διαυγάσει τη σπάνια ικανότητα της αρεντικής πολιτικής θεωρίας να γονιμοποιεί και να τροφοδοτεί αέναα τη φεμινιστική σκέψη, συντελώντας σε απροσδόκητα επικαιροποιημένες και γόνιμες επανεγγραφές και επανασημασιοδοτήσεις. Επιπρόσθετα δε, επιχειρεί να επεξεργαστεί την προσφορότητα και την κρισιμότητα του

movement together, and enables feminists to build coalitions with other oppositional social movements”.

ρηξικέλευθου θεωρητικού εγχειρήματος αποδόμησης της φεμινιστικής διπολικής κατασκευής ταυτότητας/μη ταυτότητας προς την κατεύθυνση μιας αντι-ουσιοκρατικής ενοποίησης του καταστατικά ετερογενούς φεμινιστικού κινήματος. Σε διακύβευμα αυτής ακριβώς της θεωρητικής αναζήτησης ανάγεται η ανεύρεση μεσολαβητικών και διαλογικών εννοιολογικών τοπολογιών μεταξύ της γυναικείας συλλογικής διεκδίκησης και των ετερογενών χειραφετητικών εγχειρημάτων αγωνιζόμενων κοινωνικών υποκειμένων που δρουν εντός της τρέχουσας πολιτικοοικονομικής συνθήκης της ύστερης νεωτερικότητας.

Σε αυτό το πλαίσιο αναδεικνύεται η αλενική διαπίστωση της ακραιφνώς αντι-πολιτικής υφής τόσο της βίαιης επιβολής μιας φυσικής, αρραγούς και απρόσβλητης ταυτότητας ως ενωτικής βάσης του φεμινιστικού κινήματος, όσο και της αναντίλεκτης απάρνησης κάθε συνδετικής γραμμής στο βωμό μιας ριζικής και ακατάβλητης διαφοράς. Η θεωρητική κατασκευή της Allen επιχειρεί επ' ακριβώς να διασώσει την σύγχρονη φεμινιστική σκέψη από την αναγκαιότητα επιλογής ανάμεσα στις δύο αντικρουόμενες και ασύμμετρες προσλήψεις της ταυτότητας και της συλλογικότητας, επιτρέποντάς της να ανασυγκροτήσει την έννοια της αλληλεγγύης στο εσωτερικό της αρεντικής διαλεκτικής μεταξύ της μοναδικότητας και της πολλαπλότητας ως εναγώνιο και ασταθές διακύβευμα, και όχι προεξοφληθέν ταυτοτικό χαρακτηριστικό, των ετερόκλητων και ανομοιογενών συλλογικών διεκδικήσεων των καιρών μας. Η θεωρητικοποίηση της βαλλόμενης ταυτότητας (identity under attack) ως προδήλως πολιτικής και συνακολούθως μαχητής και αμφισβητήσιμης μέσω της συλλογικής αντίστασης, καθώς και η ανάδειξη της μοναδικότητας, της ετερογένειας και της διακριτότητας

των πολιτικών υποκειμένων, βαλλόμενων ή μη, που αλληλοδεσμεύονται υπό μια κοινότητα σκοπού αντί υπό μια κοινότητα χαρακτηριστικών, παρέχουν τα πλέον πρόσφορα εννοιολογικά εργαλεία για την ανόρθωση της σύγχρονης δυναμικής φεμινιστικής αυτοθέασης. Παράλληλα, τα ανωτέρω αυτά χαρακτηριστικά κατατείνουν στην χαρτογράφηση μελλοντικών στρατηγικών συμμαχιών και παραγωγικών οσμώσεων μεταξύ των πολυάριθμων πτυχών της φεμινιστικής διεκδίκησης και των συλλογικών χειραφετητικών εγχειρημάτων της lgbtq+ κοινότητας, καθώς και των ευρύτερων δημοκρατικών αιτημάτων αναγνώρισης, των μεταναστευτικών και προσφυγικών διεκδικήσεων, των εργατικών κινητοποιήσεων και των συλλογικών αγώνων ενάντια στην νεοφιλελεύθερη κυβερνολογική και στην κλιμακούμενη επισφαλειοποίηση. Καταληκτικά δε, υποστηρίζουμε ότι η θεωρητικοποίηση της σχεσιακότητας και αλληλεξάρτησης ανάμεσα σε μία ριζικά ανασυναρμολογούμενη αντι-ουσιοκρατική φεμινιστική συστράτευση και στις ευρύτερες πολυταυτοτικές δημοκρατικές διεκδικήσεις και μαζικές κινητοποιήσεις των καιρών μας υπό την αλενική εννόηση της αρεντικής αλληλεγγύης αναδεικνύει τη θεμιτότητα διάνοιξης θεωρητικών αναλογιών και εγκαινίασης κριτικών διαλογικών διαβημάτων μεταξύ της πολιτικής σκέψης της Hanna Arendt και της σύγχρονης φεμινιστικής πολιτικής θεωρίας σημαινουσών στοχαστριών όπως η Judith Butler, η Gayatri Spivak, η Iris Young και η Gloria Anzaldua.

## Βιβλιογραφία

- Adams, Katherine, “At the Table with Arendt: Towards a Self-Interested Practice of Coalition Discourse”, *Hypatia*, τ.17 (1), 2002, σελ. 1-33.
- Allen, Amy, “Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory”, *Philosophy & Social Criticism*, SAGE Publications, London, 1999.
- , “Power, Subjectivity and Agency: Between Arendt and Foucault”, *International Journal of Philosophical Studies*, τ. 10 (2), 2002, σσ. 131-149.
- Arendt, Hannah, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)*, μτφ. Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1986.
- , “On Humanity in Dark Times; Thoughts about Lessing”, σε: *Men in Dark Times*, NY: Harcourt, Brace & World, 1968.
- , *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ - Έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφ: Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη, Νησίδες, 2009.
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, NY: Sage, 1996.
- Butler, Judith, *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*, μτφ. Μιχάλης Λαλιώτης, Αθήνα: Angelus Novus, 2017.
- Cavarero, Adrianna, *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, Oxfordshire UK: Taylor & Francis, 1995.
- , *For more than one voice: Towards a Philosophy of the Vocal Expression*, Palo Alto California: Stanford University Press, 2005.
- Cutting-Gray, Joanne, “Hannah Arendt, Feminism and the Politics of Alterity, ‘What We Lose If We Win?’”, *Hypatia*, τ. 8 (1), 1993, σελ. 35-54.
- Dietz, Mary, “Feminist Receptions of Hannah Arendt”, σε: Honig, Bonnie (επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, σελ. 17-50.
- Dish, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, NY: Cornell University Press, 1996.
- Honig, Bonnie, “Towards an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, σε: Honig, Bonnie (επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, σελ. 135-166.
- Honig, Bonnie, “Introduction: The Arendt Question in Feminism”, σε: Honig, Bonnie (επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, σελ. 1-16.

Honkasalo, Julian, “Hannah Arendt as an ally for queer politics?”, *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, τ. 17 (2), 2014, σελ. 180-200.

Kristeva, Julia, *Hannah Arendt*, NY: Columbia University Press, 2003 [Κρίστεβα, Τζούλια, Χάννα Άρεντ: η γυναικεία ευφυΐα, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα: Κέδρος, Αθήνα, 2008.]

Rich, Adrienne, *On Lies, Secret and Silence: Selected Prose 1966-1977*, NY: Norton, 1979.

Ricoeur, Paul, “Préface”, Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, εκδ. Calmann-Lévy, 1983 [«Η “Ανθρώπινη κατάσταση” και η Hannah Arendt», μτφρ. Φώτης Σιατίστas, Λεβιάθαν, τχ. 13, 1993.]

Zerilli, Linda M. G., “The Arendtian Body” σε: Honig, Bonnie (επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, σελ. 167-194.

Μακρήs, Σπύρος, *Hannah Arendt: Ολοκληρωτισμός, ανθρώπινη κατάσταση και παράδοση*, Αθήνα: Σιδέρης, 2014.

## **Το νομαδικό υποκείμενο της Ρόζι Μπραϊντότι: Ενσωματότητα, Διαφορά, Εξουσία.**

Του Θεόδωρου Κοκκαλιάρη\*

### **Αντί εισαγωγής – Περί Νομαδισμού**

Αν προσπαθήσουμε να ιχνηλατήσουμε τις εσωτερικές, αδιόρατες εκείνες κινήσεις του ύστερου καπιταλισμού, αναπόφευκτα θα κληθούμε να ψηλαφίσουμε τις ραφές του κυρίαρχου (αυτο)αφηγήματος: ο ύστερος καπιταλισμός ισχυρίζεται ότι είναι «άυλος», «ρέων», «αποσωματοποιημένος». Η παγκόσμια οικονομία, με τις διεθνείς ροές κεφαλαίου και εργασίας λειτουργεί με εσωτερικά και εξωτερικά ρεύματα μετανάστευσης και κινητικότητας. Το λεγόμενο «νομαδικό προλεταριάτο», όπως το αποκαλεί ο Αλαίν Μπαντιού, μπορεί να διεκδικήσει μια καλύτερη ζωή σχεδόν σε κάθε γωνιά του πλανήτη, αποδεσμευμένο από έναν οιονεί τυραννικό δεσμό με την εδαφική επικράτεια ενός μόνο έθνους – κράτους. Στο προσκήνιο αναδεικνύονται οι έννοιες της υβριδικότητας και της ευελιξίας: η απεδαφικοποίηση της κοινωνικής/εθνικής μας ταυτότητας μας επιτρέπει και ταυτόχρονα μας καλεί να είμαστε διαρκώς εν κινήσει, ανοιχτοί στις ταχύτατες ροές πληροφορίας και τις προκλήσεις που αυτές αρθρώνουν. Ο ύστερος καπιταλισμός μπορεί να καυχιέται πως ένα νέο, περισσότερο ανοιχτό στην ετερότητα

υποκείμενο αναδύεται στους κόλπους του: η συνθήκη της παγκόσμιας κινητικότητας σκαλίζει ένα πολυπολιτισμικό μωσαϊκό εντός του οποίου μπορούμε να έρθουμε σε μια γόνιμη επαφή με τις πιο ιδιαίτερες υφές κάθε πολιτισμικής παράδοσης – από την μουσική και την κουζίνα μέχρι την θρησκεία και τη λογοτεχνία. Μια νέα, εμπλουτισμένη ηθική σεβασμού προς τον Άλλον μοιάζει να αρθρώνεται στον ορίζοντα.

Παρά την διαχρονική κομψότητα και γοητεία του ως άνω κοσμοπολιτικού αφηγήματος, οι βιωμένες συμβολικές και ενσώματες θέσεις που καταλαμβάνουμε ως υποκείμενα της νέας αυτής συνθήκης μας επιβάλλουν ένα αίσθημα καχυποψίας. Αν ακολουθήσουμε τις πηγές και κατευθύνσεις όλων αυτών των ακατάσχετων ροών – πληθυσμών, πληροφορίας, αγαθών και υπηρεσιών – θα αντιληφθούμε πως ριζικά ενορχηστρώνονται από τις εκάστοτε ανάγκες της παραγωγικής μηχανής από το κεφάλαιο για το κεφάλαιο. Αυτή ακριβώς η διαπίστωση θρυμματίζει το κοσμοπολιτικό προσωπείο του ύστερου καπιταλισμού, αναδεικνύοντας τις βαθιές ασυνέχειες εντός του. Η περίφημη «ευελιξία», η οποία ισχύει ως πρόταγμα για μεγάλο μέρος του εργατικού δυναμικού, στις περισσότερες ανεπτυγμένες φιλελεύθερες οικονομίες αντιστοιχεί σε μορφές προσωρινής, υποβαθμισμένης και ανεπαρκώς αμειβόμενης εργασίας. Αυτές οι αρνητικές και εκμεταλλευτικές όψεις της καπιταλιστικής ευελιξίας καταστρέφουν δια βίου καριέρες και επαγγέλματα προσφέροντας ως αντάλλαγμα μια ελάχιστη αποζημίωση. Ολόκληρες κατηγορίες ανθρώπων μετατρέπονται σε όντα αναλώσιμα, απολύτως ευάλωτα στην δίνη των κεφαλαιακών

---

\* ΜΔΕ στη Φιλοσοφία του Δικαίου, Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

ρών, σε απόβλητα ενός παγκοσμιοποιημένου κόσμου. Η αντίθεση αυτή ανάμεσα στην ιδεολογία της ελεύθερης κινητικότητας και στην πραγματικότητα των αναλώσιμων άλλων φέρνει στην επιφάνεια των σχιζοφρενικό χαρακτήρα του προηγμένου καπιταλισμού. Όπως με ακρίβεια επισημαίνει η Βαντάνα Σίλβα, όταν αναφερόμαστε στην παγκοσμιοποίηση, πρέπει να διαχωρίζουμε τις διάφορες μορφές κινητικότητας : «Η μία ομάδα μπορεί να μετακινείται σε παγκόσμιο επίπεδο, χωρίς χώρα, χωρίς πατρίδα, αλλά με ολόκληρο τον κόσμο στην ιδιοκτησία της, ενώ η άλλη, έχοντας χάσει ακόμα και τη δυνατότητα μετακίνησης εντός του ριζικού της ζει σε στρατόπεδα προσφύγων, σε αποικίες επανενκατάστασης και σε καταφύγια»<sup>1</sup>.

Αυτό ακριβώς το κενό ανάμεσα στον τρόπο που ζούμε και στον τρόπο που αναπαριστούμε αυτήν την εμπειρία στον εαυτό μας με θεωρητικούς όρους και λόγους είναι που τονίζει ως ιδιαίτερα κρίσιμο η Ρόζι Μπραϊντότι στο έργο της «Νομαδικά Υποκείμενα – Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία». Προκειμένου ακριβώς να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ της βιωμένης εμπειρίας της παρούσας συνθήκης κινητικότητας σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο και της θεωρητικής αναπαράστασης αυτής η Μπραϊντότι επιστρατεύει τη μορφοπλασία του νομαδικού υποκειμένου.

---

<sup>1</sup> Ibid. σελ. 33.

<sup>2</sup> Ibid. σελ. 28.

<sup>3</sup> Foucault, Michel, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Αθήνα: Ύψιλον, 1991, σελ. 75 επ.

#### *Η μορφοπλασία του νομάδα*

Σε τι συνίσταται η έννοια της μορφοπλασίας; Το να την ορίσει κανείς ως έναν αλληγορικό τρόπο στοχασμού θα ήταν ανεπαρκές. Κατά την Μπραϊντότι οι μορφοπλασίες συνιστούν υλιστικές χαρτογραφήσεις εντοπισμένων, δηλαδή ενσωματωμένων και ενσώματων κοινωνικών θέσεων<sup>2</sup>. Η χαρτογραφία συνιστά μια θεωρητικά θεμελιωμένη και πολιτικά ενήμερη ανάγνωση του παρόντος η οποία προσφέρει κριτικά εργαλεία σκέψης, αλλά και δημιουργικές θεωρητικές εναλλακτικές. Το χαρτογραφικό εγχείρημα της Μπραϊντότι, αξιοποιώντας τη σύνθετη φουκωική κληρονομιά, εστιάζει στο να φωτίσει τις πιο λεπτές ίνες της μικροφυσικής της εξουσίας η οποία συγκροτεί το υποκείμενο τόσο περιοριστικά, όσο και χειραφετητικά<sup>3</sup>. Η αποκάλυψη και κριτική των πιο μύχιων εξουσιαστικών μηχανισμών θα πρέπει να ασκηθεί φυσικά με τρόπο εξωστρεφή, ταπεινό και δυναμικό ταυτόχρονα<sup>4</sup>.

Ταγμένη στο πλευρό της «δαιμονικής» παράδοσης της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης – εκείνης των Σπινόζα, Μπερζόν, Νίτσε κτλ – και πλέοντας με συνέπεια στα υπόγεια ρεύματα της η Μπραϊντότι τοποθετεί τη νομαδική υποκειμενικότητα στο επίκεντρο του φιλοσοφικού στοχασμού αναδεικνύοντας στο προσκήνιο διαχρονικά επισκιασμένες έννοιες όπως το πάθος, η φαντασία, η επιθυμία, η

<sup>4</sup> Ακριβώς με τους όρους σύμφωνα με τους οποίους ο Μισέλ Φουκώ ορίζει την κριτική ως αρετή. Βλ. Foucault, Michel, *Τι είναι Κριτική*, Αθήνα: Πλέθρον, 2016, σελ.9.

συναισθηματικότητα και το σώμα. Ο νομάς – παραπέμπει άμεσα στην Νομαδολογία των Ζυλ Ντελέζ και Φέλιξ Γκουατταρί – αποτελεί ένα θεωρητικό εργαλείο πλοήγησης που κινητοποιεί δημιουργικές δυνατότητες με στόχο την αλλαγή της κυρίαρχης θέσης υποκειμένου. Η τελευταία ορίζεται ως ταυτόσημη με την αναπαράσταση εκείνη που εξισώνει την υποκειμενικότητα με τη συνείδηση, τη λογική και τον φιλελεύθερο ατομικισμό<sup>5</sup>. Το νομαδικό υποκείμενο συνιστά ένα γίνεσθαι που συγκροτείται μέσα από συνεχείς μετατοπίσεις και διαπραγματεύσεις μεταξύ διαφορετικών επιπέδων εξουσίας κι επιθυμίας, δηλαδή εκούσιων επιλογών και ασύνειδων επιθυμιών. Οι διαδικασίες του γίνεσθαι μειονοτικό υποκείμενο οφείλουν να χαράσσουν γραμμές διαφυγής από τη φαλλολογοκεντρική, μουντή θεώρηση του υποκειμένου η οποία για χρόνια κυριάρχησε στο προσκήνιο του δυτικού στοχασμού μωδιάζοντας τις θυελλώδεις δημιουργικές ικανότητες των ανθρώπων.

Το γίνεσθαι νομάς της Μπραϊντότι λοιπόν μπορεί να αναγνωστεί ως ένα παιγνιώδες σαμποτάζ, μια παθιασμένη αντι-ηθική μετασχηματισμού των ιδεολογικών εκείνων αξόνων που συγκροτούν τις βαθιές δομές του φαλλολογοκεντρισμού. Αυτή η υπόγεια,

---

<sup>5</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 41.

<sup>6</sup> Ιδιαίτερες χαρακτηριστικό το παράδειγμα του τρόπου με τον οποίον η πανκ σκηνή στο Δυτικό Βερολίνο της δεκαετίας του '80 – και ιδίως το συγκρότημα Einstürzende Neubauten – αξιοποίησε την χαϊντεγκεριανή έννοια της «Καταστροφής» («Destruktion») με σκοπό να αποκτήσει πρόσβαση σε νέους, περισσότερο δυναμικούς τρόπους έκφρασης. Βλ. Marx, Eduardo, *Heidegger und der Ort der Musik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, σελ. 14.

κρυμμένη δύναμη της δυτικής φιλοσοφίας θολώνει τα όρια μεταξύ θεωρίας και πρακτικής καλώντας τον κλάδο να ξεπεράσει την αυτοαναφορική του τάση και να μπορέσει να καθρεφτιστεί σε πεδία περιθωριοποιημένα από την παράδοση του «υψηλού στοχασμού»: η μουσική<sup>6</sup>, η λογοτεχνία<sup>7</sup>, τα εικαστικά<sup>8</sup>, ο κινηματογράφος και η αρχιτεκτονική μεταξύ άλλων, ως τόποι αποκρυστάλλωσης της ασυνεχούς, θραυσματικής υποκειμενικότητας χαράσσουν με τρόπο διαυγή γραμμές διαφυγής σε ξέφωτα επιθυμίας και συναισθηματικότητας.

Κεντρική πρόκληση στο νομαδικό εγχείρημα της Μπραϊντότι συνιστά η ανάδειξη της έννοιας της διαφοράς : της διαφοράς μεταξύ μας, της διαφοράς – πολλαπλότητας εντός μας. Η νομαδική πολλαπλότητα δεν εκτυλίσσεται ωστόσο σε ένα σώμα άφυλο· εντοπίζεται και εντατικοποιείται πάνω σε έναν ενσώματο εαυτό που είναι πάντοτε έμφυλος. Σε αντίθεση με τις αδιαφοροποίητες οικουμενικές δηλώσεις της ουμανιστικής παράδοσης, για τις οποίες, υπό το κράτος της γενικευτικής αρχής γύρω από το φαλλικό σημαίνον, η έννοια της διαφοράς από τη νόρμα κατέληξε να σημαίνει κατωτερότητα, η έμφυλη διαφορά ακολουθεί έναν δρόμο διαφορετικό· διεργάζεται τη

<sup>7</sup> «Το τραγούδι ή η σύνθεση, η ζωγραφική, το γράψιμο, προπάντων η μουσική δεν έχουν άλλον σκοπό: την αποδέσμευση αυτών των γίνεσθαι». Βλ. Deleuze, Gilles- Guattari, Felix, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια – Χίλια Πλατώματα*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017 b, σελ. 335.

<sup>8</sup> Η σύγχυση των ορίων, η απελευθερωτική δύναμη της φαντασίας, ο επιθετικός αυθορμητισμός και το ασυνεχές της υποκειμενικότητας διακηρύσσονται δυναμικά ήδη την δεύτερη δεκαετία του εικοστού αιώνα από το κίνημα των ντανταϊστών. Βλ. Verkauf, Willy, *DADA – Μονογραφία ενός κινήματος*, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987.

διαφορά με τρόπο τέτοιο ώστε να την απελευθερώσει από τυχόν αρνητικές συνδηλώσεις. Σημείο εκκίνησης της διεργασίας αυτής συνιστά το σώμα και οι άπειρες δυνατότητες του. Η Μπραϊντότι ορίζει σώμα όχι ως βιολογική κατηγορία, αλλά ως σημείο διεπαφής του βιολογικού, του συμβολικού και κοινωνικού. Η ενσωματότητα του υποκειμένου συνιστά μια επιφάνεια ροϊκών εντάσεων στην σχέση του και στην επαφή του με τα άλλα σώματα διαθέτοντας την ικανότητα να επηρεάζει και να επηρεάζεται. Αυτή η επιστροφή στη βάση των οντολογικών διαφορών είναι που θα επιτρέπει στις γυναίκες της καθημερινής ζωής να αποτυπώσουν καθαρότερα τις βιωμένες εμπειρίες τους, επαναπροσδιορίζοντας έτσι το σημαίνον «Γυναίκα», όπως αυτό εκτείνεται γραμμικά στον ιστορικό χρόνο. Σκοπός της σύντομης αυτής παρουσίασης των θέσεων της Μπραϊντότι είναι η χαρτογράφηση των εντοπισμένων γυναικείων θέσεων στο συμβολικό σύστημα του φαλλολογοκεντρισμού και η ανάδειξη των ιδιαίτερων ψυχικών και σωματικών δρομολογίων που απαιτεί η απελευθέρωση από αυτό· μια πλοήγηση στο άγνωστο των σωματικών δυνατοτήτων με αρωγούς το πάθος, τη φαντασία και τη δημιουργικότητα.

## Η έμφυλη διαφορά ως νομαδικό πολιτικό πρόταγμα

“Πρέπει να γεμίσουμε μέχρι κορεσμού κάθε άτομο και γι’αυτό να αποβάλουμε ό,τι είναι ομοιότητα και αναλογία”.

Βιρτζίνια Γουλφ

Το νομαδικό υποκείμενο που υπερασπίζεται η Μπραϊντότι συνιστά μια νέα, δυναμική μορφοπλασία υποκειμενικότητας με έναν πολλαπλώς διαφοροποιούμενο, μη ιεραρχικό τρόπο. Ο νομάς ζει σε μετάβαση, δεν είναι ωστόσο άστεγος. Όπως με ακρίβεια αποφαίνεται η Βιρτζίνια Γουλφ «Είμαι ριζωμένη, αλλά ρέω». Θεμέλιο των νομαδικών περιπλανήσεων συνιστά για την Μπραϊντότι ο υπερβατικός τόπος του σώματος, σημείο όπου το εγχείρημα της τέμνεται με τον άξονα της έμφυλης διαφοράς η οποία σύμφωνα με τα λόγια της Λυς Ιριγκαραί συνιστά «τον ορίζοντα και την ουτοπία μας»<sup>9</sup>.

Για να αφουγκραστούμε την ιδιαίτερη ηχώ της τομής αυτής οφείλουμε απαραίτητα να ψηλαφίσουμε τον ρόλο της έννοιας της διαφοράς στο πλαίσιο του δυστικού στοχασμού. Στην ευρωπαϊκή ιστορία της φιλοσοφίας η διαφορά αποτελεί κεντρική έννοια δεδομένου ότι η δυτική σκέψη λειτουργούσε πάντοτε μέσω δυϊστικών αντιθέσεων που δημιουργούν υποκατηγορίες ετερότητας ή «διαφοράς από». Εντός του φαλλολογοκεντρισμού οι άντρες, ως εμπειρικά σημεία αναφοράς του αρσενικού, επί της ουσίας δεν έχουν

---

<sup>9</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 232.



φύλο καθώς διεκδικούν την αναπαράσταση στο πρόσωπο τους του οικουμενικού κανονιστικού προτύπου της ανθρωπότητας – ή πιο σωστά ανδρωπότητας. Στο πλαίσιο αυτό το θηλυκό παραγκωνίζεται σε μια υποδεέστερη θέση απαξιωμένης ετερότητας, σε μια θέση ηχηρής συμβολικής απουσίας. Όπως με ακρίβεια έχει καταδείξει η Σιμών ντε Μπωβουάρ στο «Δεύτερο Φύλο», οι σχέσεις εξουσίας έχουν αποικίσει τη διαφορά και την έχουν αναγάγει στην κατωτερότητα, καθιστώντας έτσι ολόκληρες κατηγορίες όντων αναλώσιμες, δηλαδή εξίσου ανθρώπινες, αλλά ελαφρώς πιο θνητές.

Εξαιτίας της κρίσης ωστόσο της νεωτερικότητας, η έννοια της διαφοράς επανέρχεται στην καρδιά της ευρωπαϊκής φιλοσοφικής ατζέντας με τρόπο εξαιρετικά δυναμικό. Ιδίως μέσα από το έργο των Νίτσε, Μαρξ, Φρόντ μια προκλητική καινοτομία μπαίνει στο πλάνο: η ιδέα ότι η υποκειμενικότητα δεν συμπίπτει με την συνείδηση. Η ανάδειξη της σημασίας ορισμένων δομών όπως της ασύνειδης επιθυμίας ή του αντικτύπου των κοινωνικών συνθηκών παραγωγής καταδειχνουν ότι το υποκείμενο είναι έκκεντρο σε σχέση με τον συνειδητό εαυτό του<sup>10</sup>. Όσο λοιπόν θρυμματίζεται η οντολογική ασφάλεια του καρτεσιανού υποκειμένου ανοίγει ο δρόμος για την ανάλυση του δεσμού που είχε καθιερωθεί συμβατικά ανάμεσα στην υποκειμενικότητα και την αρρενωπότητα. Υπό αυτήν την έννοια, η κρίση της νεωτερικότητας μπορεί να θεωρηθεί ως διάρρηξη των αρσενικοποιημένων θεμελίων της παραδοσιακής υποκειμενικότητας, γεγονός πλούσιο σε πιθανές μορφές χειραφέτησης των γυναικών.

<sup>10</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 235.

<sup>11</sup> Ibid. σελ. 250.

Σε αυτήν ακριβώς τη διάρρηξη του υποκειμένου της νεωτερικότητας επιχειρεί να αρθρώσει μια στιβαρή απάντηση το σχήμα του φεμινιστικού νομαδισμού. Σημείο αφετηρίας συνιστά η ιδέα ότι η φεμινιστική θεωρία δεν αποτελεί μονάχα ένα κίνημα κριτικής αντίθεσης στην ψευδή οικουμενικότητα του υποκειμένου, αλλά και θετική κατάφαση της επιθυμίας των γυναικών να πραγματώνουν διαφορετικές μορφές υποκειμενικότητας. Το εγχείρημα συμμετέχει τόσο στην κριτική για τους υπάρχοντες ορισμούς και αναπαραστάσεις των γυναικών όσο και στη δημιουργία νέων απεικονίσεων για τη γυναικεία υποκειμενικότητα<sup>11</sup>.

Για λόγους μεθοδολογικής σαφήνειας το εγχείρημα του φεμινιστικού νομαδισμού, έχοντας στο επίκεντρο του την έννοια της διαφοράς, χωρίζεται σε τρία διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης: α) στη διαφορά μεταξύ αντρών και γυναικών β) στις διαφορές μεταξύ των γυναικών και γ) στις διαφορές εντός κάθε γυναίκας. Η διάκριση αυτή δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως κατηγορική, αλλά ως άσκηση ονοματοδοσίας διαφορετικών πτυχών ενός μοναδικού σύνθετου φαινομένου<sup>12</sup>. Τα τρία αυτά επίπεδα στην πραγματικότητα λαμβάνουν χώρα ταυτόχρονα και δεν μπορούν να διαχωριστούν εύκολα. Το κλειδί του νομαδικού τρόπου συνίσταται ακριβώς στη δυνατότητα μετάβασης από το ένα επίπεδο στο άλλο, σε μια ροή εμπειριών, χρονικών αλληλουχιών και στρωμάτων νοηματοδότησης.

Έχοντας περιγράψει σε αδρές γραμμές τον τρόπο θεώρησης της διαφοράς μεταξύ αντρών και γυναικών – η διαφορά εννοούμενη ως

<sup>12</sup> Ibid. σελ. 251.

κατωτερότητα- και την ανάγκη μέσα σπό την υπέρβαση των δυϊστικών αντιθέσεων να οριστεί η γυναίκα ως κάτι άλλο από μη άντρας μπορούμε να στρέψουμε την προσοχή μας στα άλλα δύο επίπεδα. Κεντρικό διακύβευμα στο δεύτερο μεθοδολογικό επίπεδο είναι η δημιουργία, νομιμοποίηση και αναπαράσταση μιας πολλαπλότητας μορφών εναλλακτικής δράσης, χωρίς ωστόσο να υποπέσουμε στον σχετικισμό<sup>13</sup>. Σημείο αφετηρίας είναι η αναγνώριση ενός δεσμού κοινών κοινών χαρακτηριστικών υπό την εννοιακή στέγη του όρου «Γυναίκα»<sup>14</sup>. Ο όρος αυτός ωστόσο συνδέει διαφορετικά είδη γυναικών, διαφορετικές εμπειρικές πτυχές και διαφορετικές ταυτότητες. Συνεπώς δεν αποτελεί ένα κανονιστικό πρότυπο της γυναικείας υποκειμενικότητας, όσο έναν αναγνωρίσιμο τόπο ανάλυσης στο πλαίσιο του οποίου κάθε γυναίκα μπορεί και οφείλει να λογοδοτήσει για την εντοπισμένη θέση της.

Το τρίτο μεθοδολογικό επίπεδο τονίζει τη συνθετότητα της ενσώματης δομής του υποκειμένου. Ακολουθώντας τον Ντελέζ η Μπραϊντότι αντιλαμβάνεται το σώμα ως καθαρές ροές ενέργειας, ικανές για πολλαπλές διακυμάνσεις. Ο «εαυτός», η οντότητα δηλαδή που είναι προικισμένη με ταυτότητα, αγκιστρώνεται σε αυτήν την ζωντανή ύλη, η υλικότητα της οποίας κωδικοποιείται και αποδίδεται στη γλώσσα. Η μετα-ψυχαναλυτική θεώρηση του σωματικού υποκειμένου υπονοεί ότι το σώμα δεν μπορεί να κατανοηθεί ή να αναπαρασταθεί πλήρως: υπερβαίνει την αναπαράσταση. Η διαφορά εντός κάθε οντότητας είναι ένας τρόπος άρθρωσης αυτής της συνθήκης. Η ταυτότητα λοιπόν δεν μπορεί παρά να αποτελεί ένα

---

<sup>13</sup> Ibid. σελ. 256.

είδος φαντασιακής συγκόλλησης των πολλαπλών, θρυμματισμένων πτυχών του εαυτού η οποία δομείται μέσα από ασυνείδητες ταυτίσεις που διαφεύγουν τον ορθολογικό έλεγχο.

Η ανάδειξη του ασυνεχούς χαρακτήρα της ταυτότητας είναι ιδιαίτερος κρίσιμος ως προς ένα συγκεκριμένο σημείο : ακριβώς επειδή η ταυτότητα φέρει έναν προνοιακό δεσμό με ασυνείδητες διαδικασίες, ενώ πολιτική υποκειμενικότητα αποτελεί μια εν πολλοίς συνειδητή και σκόπιμη θέση, αυτοί οι δύο άξονες δεν θα πρέπει να συγχέονται. Οι συνδέσεις και οι πιθανές εντάσεις μεταξύ «φεμινίστριας» και «γυναίκας», μεταξύ πολιτικής και αίσθησης εαυτού είναι τόσο περίπλοκες ώστε εγείρουν την ανάγκη ενεργοποίησης μιας νέας τεχνολογίας εαυτού, εντός της οποίας θα συναρμολογούνται δυναμικά. Ευχής έργον είναι σε κάθε περίπτωση η πολιτική θέση της φεμινίστριας να συνιστά αντικείμενο επιθυμίας για την γυναίκα κινητοποιώντας καταφατικά τους μύχιους επιθυμητικούς μηχανισμούς της. Αυτή η τυπολογία του «πάθους» είναι που επιτρέπει την κατανόηση των σκόπιμων επιλογών όχι ως διάφανων, αυταπόδεικτων θέσεων, αλλά καλύτερα ως σύνθετων και πολυεπίπεδων. Ο φεμινισμός ως εύθυμο, καταφατικό πάθος οφείλει να απελευθερώνει την επιθυμία για ελευθερία, ελαφρότητα και αυτοεκπλήρωση διαρρηγνύοντας με τον διονυσιακό ρυθμό του τη βαθιά ριζωμένη μεταμοντέρνα μελαγχολία των καιρών μας.

<sup>14</sup> Με τον όρο αυτό περιγράφουμε το γυναικείο υποκείμενο όπως αυτό εκτείνεται στον γραμμικό χρόνο της πατριαρχικής ιστορίας.

Ελαφρότητα, ταχύτητα, πολλαπλότητα : το τρίπτυχο των γραμμών διαφυγής<sup>15</sup>.

Η κατάφαση των εσωτερικών διαφορών και αντιφάσεων δεν οδηγεί σε καμία περίπτωση σε έναν πολιτικό/ηθικό σχετικισμό· συναντά την επιβεβαίωση μιας συλλογικής αναγνώρισης των διαφορών μεταξύ των γυναικείων υποκειμένων καθώς και των διαφορών μεταξύ γυναικών και αντρών. Η αναγνώριση της ομοιότητας του γυναικείου φύλου και η έμφαση στις ιδιαίτερες υφές της ενσωματότητας του αποτελεί επαρκή και αναγκαία συνθήκη για να καταστεί σαφής ένας δεσμός μεταξύ των γυναικών ο οποίος, όντας κάτι παραπάνω από μια ηθική της αλληλεγγύης, θα μπορέσει να αναμορφώσει την υποκειμενική θέση που καταλαμβάνουν οι γυναίκες στον ρου της Ιστορίας.

*Προς έναν ντελεζιανό φεμινισμό (;)*

Ο τρόπος με τον οποίον το νομαδικό πολιτικό πρόταγμα της Μπραϊντότι εμπνέεται και διασταυρώνεται με τη Νομαδολογία των Ντελέζ/Γκουατταρί καθιστά γόνιμη αν όχι αναγκαία την ψηλάφιση του κυρίως σώματος του λεγόμενου «ντελεζιανού φεμινισμού»: ενός ρεύματος που παρά την αμφίθυμη στάση του έναντι της φεμινιστικής θεωρίας είναι διαμορφωμένο με μια εξαιρετική φιλοσοφική ευαισθησία, όντας διαρκώς ανοιχτό στην επιμελή εκλέπτυνση του.

<sup>15</sup> Ibid., σελ. 264.

<sup>16</sup> Deleuze, Gilles- Guattari, Felix, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια –Ο αντι-Οιδίποδας*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017α.

Ο ντελεζιανός φεμινισμός δεν εκκινεί από την ψυχαναλυτική παράδοση που επιθυμεί το θηλυκό ως συμβολική απουσία. Προκειμένου να διαρρήξει την οιδιποδίζουσα οικονομία του Φαλλού, τον «φασισμό της ψυχής»<sup>16</sup> όπως δηκτικά τον κατονομάζει, ο Ντελέζ συμμαχεί με τα ριζοσπαστικά ρεύματα του φεμινιστικού στοχασμού αντιπαραθέτοντας στον «ασάλευτο φαλλολογοκεντρισμό» την αντιταυτότητα του γίνεσθαι: ενός γίνεσθαι απελευθερωμένου από το σχήμα των διαλεκτικών αντιθέσεων, απελευθερωμένου από το ξεδίπλωμα μιας ουσίας σε μια τελεολογικά καθορισμένη διαδικασία που καταλήγει σε μια συνθετική ταυτότητα. Το ντελεζιανό γίνεσθαι είναι η κατάφαση στην θετικότητα της διαφοράς, η οποία νοείται ως μια πολλαπλή και αδιάκοπη διαδικασία μετασχηματισμού.

Αυτή ακριβώς η έμφαση στις διαδικασίες, στη δυναμική αλληλεπίδραση και τα ρευστά όρια είναι που καθιστά ιδιαίτερα φιλική τη ντελεζιανή φιλοσοφία για τον φεμινισμό: όχι μόνο επιδεικνύει μεγάλη ενσυναίσθηση για ζητήματα διαφοράς, αλλά και επενδύει τον τόπο του θηλυκού με θετική ισχύ. Καθόλου τυχαία δεν πρέπει να φαντάζει η έμφαση που δίνει ο Ντελέζ στο γίνεσθαι-γυναίκα ως κλειδί στη χάραξη γραμμών διαφυγής από τους μουντούς τόνους του φαλλολογοκεντρισμού. Όπως χαρακτηριστικά τονίζει στα *Χίλια Πλατώματα* «...όλα τα γίνεσθαι αρχίζουν και περνούν από το γίνεσθαι-γυναίκα. Είναι το κλειδί των άλλων γίνεσθαι»<sup>17</sup>. Δεν γίνεται να μην τονίσουμε την ασύλληπτη ευαισθησία με την οποία ο Ντελέζ αφουγκράζεται την νομαδική περιπλάνηση στην περιφέρεια της

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles- Guattari, Felix (2017 b) όπ.π. σελ. 341.

ύπαρξης: « Το κορίτσι ορίζεται από μια σχέση κίνησης και ανάπαυσης, ταχύτητας και βραδύτητας, από έναν συνδυασμό ατόμων, μια εκπομπή σωματιδίων: αυτότητα. Το κορίτσι δεν παύει να τρέχει πάνω σ'ένα χωρίς όργανα σώμα. Είναι αφηρημένη γραμμή ή γραμμή φυγής. Επομένως τα κορίτσια δεν ανήκουν σε μια ηλικία, σ'ένα φύλο, σε μια τάξη, σ'ένα βασίλειο: γλιστρούν μάλλον μεταξύ των τάξεων, των ενεργημάτων, των ηλικιών, των φύλων'ο μόνος τρόπος να βγεις από του δυϊσμούς, να είσαι-μεταξύ, να περνάς ανάμεσα, ιντερμέτσο....»<sup>18</sup>.

Πρωταρχική κίνηση ωστόσο προς την κατεύθυνση της ανανέωσης του υποκειμένου συνιστά για τον Ντελέζ η διάλυση των έμφυλων διχοτομιών μεταξύ αρσενικών και θηλυκών θέσεων και η πρόταξη μιας πολλαπλότητας βιολογικά έμφυλων υποκειμενικότητων. Οι διαφορές διαβάθμισης μεταξύ τους σηματοδοτούν διαφορετικές πορείες του γίνεσθαι σε έναν ιστό ριζωματικών συνδέσεων. Αυτό ακριβώς είναι το σημείο που οδηγεί σε αντιπαράθεση την ντελεζιανή θεώρηση για το γίνεσθαι μειονότητα και την πολλαπλότητα με τις φεμινιστικές θεωρίες της έμφυλης διαφοράς που εστιάζουν στο γίνεσθαι υποκείμενο των γυναικών. Ο Ντελέζ παραπονιέται ότι οι φεμινίστριες έχουν την τάση να αρνούνται να θέσουν το υποκείμενο γυναίκα σε μια διαδικασία μετασχηματισμού που άπτεται ενός γενικευμένου και μετα-φυλικού γίνεσθαι<sup>19</sup>. Αντί λοιπόν να παραμένουν καθηλωμένες στην υποστήριξη μιας αυστηρά θηλυκής σεξουαλικότητας, επιδεικνύοντας έτσι την κατά Νίτσε «ηθική του σκλάβου», οφείλουν να διεκδικήσουν αυτό που έχουν στερηθεί όλα

<sup>18</sup> Ibid. σελ. 341.

<sup>19</sup> «Μια γυναίκα οφείλει να γίνει γυναίκα, αλλά εντός ενός γίνεσθαι-γυναίκα εντός ολόκληρου του άνδρα» βλ. Ibid.. 358.

τα φύλα στοχεύοντας στην συγκρότηση ενός απρόσωπου πολλαπλού μηχανικού υποκειμένου. «Είναι βέβαια απαραίτητο για τις γυναίκες να διαμορφώσουν μια μοριακή πολιτική με σκοπό να ανακτήσουν τον ίδιο τους τον οργανισμό, την ίδια τους την υποκειμενικότητα. Είναι όμως επικίνδυνο να περιοριζόμαστε σε ένα τέτοιο υποκείμενο, το οποίο δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς να στερέψει μια ροή».

Ιδιαίτερα οξεία ως προς την ως άνω προοπτική της γυναικείας απελευθέρωσης έχει υπάρξει η κριτική της Βελγίδας φεμινίστριας της έμφυλης διαφοράς Λυς Ιριγκαράι. Σύμφωνα με την Ιριγκαράι η ντελεζιανή έννοια του σώματος δίχως όργανα θυμίζει μια συνθήκη αποστέρησης του σωματικού εαυτού, μια δομικά κατακερματισμένη θέση που ιστορικά έχει συνδεθεί με την θηλυκότητα. Η διάχυση της σεξουαλικότητας σε ένα γενικευμένο γίνεσθαι καταλήγει να υπονομεύει τις φεμινιστικές διεκδικήσεις για τον επαναπροσδιορισμό του γυναικείου υποκειμένου. Επί της ουσίας προτείνει υπόρρητα μια συμμετρία ανάμεσα στα βιολογικά φύλα η οποία καταλήγει να συσκοτίζει τη φύση της ιδιαίτερης γυναικείας ενσωματότητας με το να αποδίδει τα ίδια ψυχικά και σωματικά δρομολόγια απελευθέρωσης στα δύο φύλα.

Μια οιονεί «αρσενική αλαζονεία» μοιάζει να διαβάξει στο εγχείρημα του ντελεζιανού φεμινισμού η Μπραϊντότι υπογραμμίζοντας ότι η θεωρία του Ντελέζ για το γίνεσθαι δεν μπορεί παρά να καθορίζεται από τη θέση του ως ενσώματου αντρικού υποκειμένου<sup>20</sup>. Τονίζει μάλιστα ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να αποδομήσουν μια

<sup>20</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 264.

υποκειμενικότητα της οποίας τον έλεγχο δεν θεωρούσαν ποτέ δεδομένο, ούτε μπορούν αντίστοιχα να διαχέουν μια σεξουαλικότητα στην οποία δεν είχαν ποτέ αληθινή πρόσβαση. Μια ουδετεροποίηση των έμφυλων διαφορών είναι εν τέλει βαθιά επιβλαβής για την διαδικασία επαναδικδίκησης μιας πολιτικής υποκειμενικότητας για τις γυναίκες.

Συνοψίζοντας, η βασική διαφορά μεταξύ του Ντελέζ και των φεμινιστριών της έμφυλης διαφοράς συνίσταται στην ποιότητα και κατεύθυνση των γραμμών διαφυγής: για την φεμινιστική ανάλυση οι γραμμές διαφυγής οφείλουν να αρθρώνονται στην βάση της βιωμένης ενσώματης γυναικείας εμπειρίας, για τον Ντελέζ πρέπει να τείνουν προς την υπέρβαση των έμφυλων διαφορών. Οι δεσμοί ωστόσο μεταξύ των δύο αυτών θεωρητικών στρατοπέδων είναι πολλαπλοί και σύνθετοι, όπως άλλωστε αποδεικνύει το νομαδικό εγχείρημα της Μπραϊντότι. Το αντισυμβατικό, προκλητικό, μη γραμμικό ύφος του νομαδισμού δίνοντας έμφαση στην θετικότητα της επιθυμίας ελκύει το αναρχικό πνεύμα των φεμινιστριών που προσπαθούν να ξεφύγουν από την μιμητική σχέση με τον κυρίαρχο επιστημονικό λόγο. Ιδιαίτερα ριζική προς αυτήν την κατεύθυνση είναι και η κοινή επιθυμία των Ντελέζ/Ιριγκαράι να προχωρήσουν πέραν του λακανισμού. Ακόμα και στις πιο ριζοσπαστικές της στιγμές - ιδίως κατά την ύστερη διδασκαλία του Λακάν και την εστίαση στο υποκείμενο της απόλαυσης το οποίο οφείλει να αποδέχεται τις πέραν των συμβολικών ορίων της

---

<sup>21</sup> Χαρακτηριστική της απροθυμίας της λακανικής ψυχανάλυσης να εγκαταλείψει το φαλλικό σημαίνον, διανοίγοντας έτσι χώρο στην γυναικεία υποκειμενικότητα, είναι η έκκληση του ίδιου του Λακάν για ενδυνάμωση της πατρικής λειτουργίας με σκοπό να μην αυξηθούν τα περιστατικά των

γλώσσας ενορμήσεις - η λακανική ψυχανάλυση δεν κατάφερε να ξορκίσει την κεντρική θέση που κατέχει το φαλλικό σημαίνον στο σύστημα της.<sup>21</sup> Η μεν Ιριγκαράι προτείνει την αντικατάσταση του με ένα γυναικείο συμβολικό, αρθρωμένο σε ένα φαντασιακό που δεν μεσολαβείται πια από τον Φαλλό, ο δε Ντελέζ εξετάζει την υποκειμενικότητα χωρίς αναφορά σε ένα συγκεκριμένο συμβολικό σύστημα – μετατοπίζοντας έτσι το βάρος από το ασυνείδητο ως γλώσσα, στο ασυνείδητο ως μηχανή.

Σκεπτόμενη πως ο πλέον συνεπής τρόπος να είναι κανείς ντελεζιανός είναι να επιδεικνύει μια στάση δημιουργικής απείθειας στο έργο του, η Μπραϊντότι καταλήγει ότι χρειάζεται να αποδεσμεύσουμε τις νομαδικές διαδικασίες του γίνεσθαι από την εννοιολογικά άστοχη απόπειρα να προχωρήσουμε πέρα από το φύλο, Αντ' αυτού εκείνο που τίθεται στο επίκεντρο είναι η διαδικασία της αναίρεσης, της ανασύνθεσης και της μετατόπισης των βάσεων για την συγκρότηση βιολογικά και κοινωνικά έμφυλων υποκειμενικότητων <sup>22</sup> . Υποκειμενικότητων σε διαρκή μετάβαση, ανοιχτών στην (εντός τους) πολλαπλότητα.

ψυχώσεων. Βλ. Fink, Bruce, *Κλινική Εισαγωγή στη Λακανική Ψυχανάλυση*, Αθήνα: Πλέθρον, 2006, σελ. 150.

<sup>22</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 429.

## Η μικροφυσική της (βιο)εξουσίας

### Όργανα χωρίς Σώματα

Πρωταρχικό βήμα για την πραγμάτωση του νομαδικού πολιτικού προτάγματος και την χάραξη γραμμών διαφυγής από τον φαλλολογοκεντρικό Λόγο συνιστά η ακριβής χαρτογράφηση της σωματικής πραγματικότητας του γυναικείου υποκειμένου, των τρόπων δηλαδή πειθαρχίας και ελέγχου του ενσώματου εαυτού. Δεδομένης λοιπόν της βιοτεχνολογικής δομής του επιστημονικού μας πολιτισμού και του κρίσιμου ρόλου που διαδραματίζει η βιογενετική στον προηγμένο καπιταλισμό, μια φεμινίστρια κριτικός δεν μπορεί να αποφύγει την αντιπαράθεση με τις σπουδές επιστήμης και τεχνολογίας. Στο χαρτογραφικό αυτό εγχείρημα εξαιρετικά πολύτιμη παραμένει η σύνθετη κληρονομιά του φουκωικού έργου: η κριτική, ιστορική ανάλυση των τρόπων συγκρότησης του υποκειμένου μέσα από τον φωτισμό των περίπλοκων εξουσιαστικών μηχανισμών που ορίζονται ως κοινωνική-πολιτική πρακτική. Η πολύ μεγάλη συνεισφορά του Φουκώ συνίσταται στον ιδιαίτερα διαυγή τρόπο με τον οποίον ανέδειξε την υλικότητα των ιδεών: το ότι υπάρχουν σε έναν ενδιάμεσο χώρο, σε ένα δίκτυο υλικών και συμβολικών συνθηκών, ανάμεσα στο κείμενο και την ιστορία, ανάμεσα στη θεωρία και την πρακτική και ποτέ μονάχα σε έναν από τους δύο πόλους.

Η μέθοδος ανάλυσης της εξουσίας του Φουκώ περιγράφει τρεις βασικούς τρόπους διαμόρφωσης του υποκειμένου οι οποίοι αντιστοιχούν σε διαφορετικά στάδια του έργου του. Στην πρώτη φάση αναλύει τον τύπο λόγου που διεκδικεί το κύρος της επιστήμης

ασκώντας κριτική στο «υποκείμενο της γνώσης» και την δεσποτική εξουσία του επιστημονικού λόγου. Έναντι της ρυθμιστικής εξουσίας της θεσμικής γνώσης τονίζει τον πλούτο και την ετερογένεια της λογοθετικής παραγωγής προσπαθώντας να επαναφέρει τη δημιουργικότητα στον πυρήνα της φιλοσοφικής σκέψης.

Το δεύτερο στάδιο στο έργο του Φουκώ σχετίζεται με τη συγκρότηση του (ενσώματου) υποκειμένου μέσα από αυτό που αποκαλεί «πρακτικές αποκλεισμού ή διαχωρισμού». Μέσα από την ανάλυση κοινωνικών θεσμών όπως το νοσοκομείο, η φυλακή και το ψυχιατρικό άσυλο αναδεικνύει την προσοχή που δόθηκε στα πολλαπλά αποθέματα του ενσώματου υποκειμένου ως της πρώτης ύλης που κοινωνικοποιείται προς την κατεύθυνση της σκόπιμης παραγωγικότητας. Ειδικά από το τέλος του 19<sup>ου</sup> αιώνα, η έμφαση που δόθηκε στο σώμα από διάφορους επιστημονικούς λόγους και πρακτικές εκφράζει για τον Φουκώ την παρακμή του καρτεσιανού δυϊσμού πνεύμα-σώμα, ο οποίος είχε νομιμοποιήσει για αιώνες τη θεώρηση του επιστημονικού υποκειμένου ως ταυτόσημου με τον αποσωματοποιημένο ορθό λόγο. Αυτή η αμφισβήτηση του ορθολογιστικού παραδείγματος έγινε αργότερα γνωστή ως ο «θάνατος του υποκειμένου».

Η μετατόπιση, την οποία με επιμέλεια καταγράφει ο Φουκώ, από το καρτεσιανό υποκείμενο του στοχασμού στο ενσώματο υποκείμενο συνιστά ένα πλατύ ποιοτικό άλμα με πολλαπλές πολιτικές και ηθικές συνδηλώσεις. Η κεντρική ιδέα είναι ότι στην κουλτούρα μας οι τρόποι με τους οποίους τα ανθρώπινα όντα μετατρέπονται σε υποκείμενα βασίζεται σε ένα σύνθετο δίκτυο σχέσεων εξουσίας, το οποίο ορίζεται ως «η μικροφυσική της εξουσίας». Ο Φουκώ αναπτύσσει μια πολιτική

οικονομία του σώματος – ενός σώματος που ορίζεται με όρους υλικότητας, δηλαδή ως υποκείμενο – ύλη που είναι επιρρεπές σε ένα πλήθος συμβολικών και υλικών κωδικοποιήσεων προκειμένου να καταστεί πειθήνιο και παραγωγικό<sup>23</sup>. Αυτές οι τεχνικές ελέγχου και κωδικοποίησης του ζωντανού σώματος, οι οποίες γίνονται κατανοητές ως ο τρόπος της υποκειμενικότητας παράγουν και «φαινόμενα αλήθειας», δηλαδή δημιουργούν συγκεκριμένους τύπους γνώσης, λειτουργικούς για την προσδοκώμενη και επιθυμητή κοινωνική συμπεριφορά του υποκειμένου. Σκωπτικά ο Φουκώ και με ισχυρή αντιουσιακρατική διάθεση δεν διστάζει να σχολιάσει πως αλήθεια είναι μονάχα αυτό που βιώνεται ως αλήθεια σε μια συγκεκριμένη πολιτική συγκυρία<sup>24 25</sup>.

Το κατεξοχήν πεδίο εντός του οποίου πολλαπλασιάζονται οι λογοθετικές πρακτικές και συνέπειες των κανονιστικών φαινομένων της αλήθειας στην εποχή μας είναι κατά τον Φουκώ αυτό της σεξουαλικότητας. Στον πρώτο του τόμο της «Ιστορίας της Σεξουαλικότητας» ορίζει τη δυτική κουλτούρα ως σεξοκεντρική, με την έννοια ότι έχει κατασκευάσει τη σεξουαλικότητα ως τόπο αυτοαποκάλυψης και αλήθειας για τον εαυτό. Εκεί εντοπίζουμε και μία από τις πιο διαυγείς εννοήσεις του Γάλλου στοχαστή: η σεξουαλικότητα αποτελεί μηχανισμό αιχμαλώτισης και επομένως όργανο βιοπολιτικού ελέγχου. Ο Φουκώ επισημαίνει ότι οι πρακτικές που για μας εμπεριέχονται στον όρο «σεξουαλικότητα»

<sup>23</sup> Foucault, Michel, *Επιτήρηση και Τιμωρία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2011, σελ. 155 επ.

<sup>24</sup> Foucault, Michel, *Υποκειμενικότητα και Αλήθεια*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015.

<sup>25</sup> Στο τρίτο στάδιο του έργου του ο Φουκώ επικεντρώνεται στις υποκειμενικές εκείνες δομές που καθιστούν δυνατή την εσωτερικοποίηση των τεχνικών υποταγής και κυριαρχίας. Βλ. Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 277.

συγκροτούσαν αυτό που η ελληνορωμαϊκή κουλτούρα αποκαλούσε «τέχνικες εαυτού»: ένα σύνολο κανόνων δηλαδή που οι άνθρωποι επιβάλλουν στον εαυτό τους προκειμένου να μετατρέψουν τη ζωή τους σε ένα δημιούργημα που φέρει συγκεκριμένες πολιτικές/αισθητικές αξίες. Χαρακτηριστικό το παράδειγμα του λεγόμενου κοινωνικού ισομορφισμού: οι άνδρες της αρχαιότητας υποχρεούνταν εντός του σεξουαλικού πεδίου να αναπαράγουν εκείνες τις πρακτικές που αποκρυστάλλωναν την κοινωνική τους θέση<sup>26</sup>. Η σεξουαλικότητα δεν αποτελούσε παρά μια προέκταση του κοινωνικού γίνεσθαι. Αυτή ακριβώς η πολιτική/κοινωνική σύλληψη της σεξουαλικότητας χαράσσει το περίγραμμα μιας πολύ ηχηρής απουσίας: εκείνης του γυναικείου υποκειμένου<sup>27</sup>. Η διακυβέρνηση εαυτού, η διαχείριση της ακίνητης περιουσίας και η συμμετοχή στη διοίκηση της πόλης – πρακτικές που μεταφέρονται μετουσιωμένες και στο επίπεδο της σεξουαλικότητας – αποτελούσαν τεχνικές εαυτού που αφορούν μονάχα το ανδρικό υποκείμενο· το πολιτικό σώμα ταυτίζεται εν προκειμένω με το αντρικό σώμα, η γυναίκα συνιστά μια ύλη εκτός του συμβολικού(“res”).

Το φουκωικό έργο μας δίνει το έναυσμα να σκύψουμε με μεγαλύτερη προσοχή πάνω στην πολιτική οικονομία της αλήθειας σχετικά με την σεξουαλικότητα στην κουλτούρα μας. Κρίσιμη καθίσταται η διάκριση μεταξύ της αναπαραγωγικής εξουσίας/σεξουαλικής επιστήμης και τις πρακτικές της αυτοευχαρίστησης/ερωτικής τέχνης. Οι δύο αυτοί

<sup>26</sup> Foucault (2015) όπ.π. σελ. 79 επ.

<sup>27</sup> Τραγελαφικό ενδεικτικό παράδειγμα της γυναικείας απουσίας συνιστά το ακόλουθο: σύμφωνα με τους ονειροκρίτες της εποχής, αν κάποιος άνδρας ονειρευόταν πως θα κάνει έρωτα με μια γυναίκα, σήμαινε πως στην πραγματική ζωή σύντομα θα αυνανιζόταν(!).

άξονες της σεξουαλικότητας πλέκουν, άλλοτε εγκάρσιοι και άλλοτε παράλληλοι πλέκουν παράδοξα και συχνά αντιφατικά μονοπάτια για το (γυναικείο) σώμα. Τόσο παράδοξα που συχνά καθίσταται ειλικρινώς δύσκολο να ορίσουμε τι είναι τελικά ένα σώμα.

Όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, ήδη από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα το σωματικό υλικό έχει εντοπιστεί στον πυρήνα των τεχνικών ελέγχου και ανάλυσης που στοχεύουν στην εννοιολόγηση του υποκειμένου. Το «σώμα» που αναδύεται στον πυρήνα του νέου λογοθετικού πεδίου γίνεται αντιληπτό ως εμπειρική δομή: μια εμπειρική οντότητα που αναφέρεται στον ζωντανό οργανισμό ο οποίος νοείται ως το άθροισμα των οργανικών του μερών, ένα αρμολόγημα αποσπώμενων μερών<sup>28</sup>. Τα «όργανα χωρίς σώματα», αποτελώντας τη συνθήκη της προηγμένης νεωτερικότητας, συνιστούν αντικείμενο πολλαπλών κανονιστικών αιτημάτων: οφείλουν να παραμένουν νεαρά (βλ. τις εντατικές διαδικασίες αντιγήρανσης), σε διαρκή παραγωγική ένταση (βλ. τη νευρωτική εξαύλωση μέσα από την κατάποση ενεργειακών χαπιών/ποτών), σε γόνιμη χωροχρονική διάταξη. Η υπερβατικότητα του σώματος κατακρημνίζεται μποστά στην χρησιμότητα των επιμέρους οργάνων του.

Είναι όμως στο πεδίο της σεξουαλικότητας που έχουν λάβει οι πιο εντυπωσιακές αλλαγές στη συνθήκη των εξαύλωμένων, οπτικά υπερεκτεθειμένων οργάνων χωρίς σώματα. Εδώ είναι που αντικρύζουμε τις πλέον διασταυρούμενες, παράδοξες πτυχές του φαινομένου. Από τη μία πλευρά μπορούμε με το χάπι της αντισύλληψης να κάνουμε σεξ χωρίς παιδιά. Από την άλλη με τις νέες

τεχνολογίες αναπαραγωγής μπορούμε να κάνουμε παιδιά χωρίς σεξ. Από τη μία πλευρά η σεξουαλικότητα εκτινάσσεται στα ύψη με την γενική πορνοποίηση των πάντων. Από την άλλη μοιάζει να συνιστά πρακτική που έχει πτωχώσει, που έχει δισκορπιστεί και χρειάζεται τη βοήθεια ιατρικής,θεραπευτικής και ψυχολογικής υποστήριξης: η σεξουαλική επιστήμη στο μεγαλείο της<sup>29</sup>.

Η εντατικότητα με την οποία η βιοεξουσία αιχμαλωτίζει τα όργανα δίχως σώματα στον μηχανισμό της υπερβαίνει ακόμα και τα εθνικά σύνορα αμφισβητώντας την εξουσία του νόμου ως έκφραση της συλλογικής βούλησης του έθνους – κράτους. Ας πάρουμε το παράδειγμα του εμπορίου οργάνων: τα όργανα χωρίς σώματα χαρακτηρίζουν μια πλανητική δοσοληψία ζωντανής ύλης που επενδύει προσεκτικά στο να διατηρήσει το ανθρώπινο είδος ζωντανό και υγιές. Σε μια διεστραμμένη παραλλαγή η απώλεια της ενότητας του υποκειμένου έχει ως αποτέλεσμα το ανθρώπινο ον να δανείζει τα συστατικά του μέρη σε μια αρκούντως εκπορνευτική ανταλλαγή – το μέρος για το όλον.

Η εργαλειική αυτή λογική της βιοεξουσίας, επιτάσσοντας την εναλλαξιμότητα των οργάνων με γνώμονα την υγεία και παραγωγικότητα του ανθρώπινου της δυναμικού, πλήττει καίρια την ιδιαίτερη υφή της γυναικείας ενσωματότητας. Ας εξετάσουμε το παράδειγμα της παρένθετης μητρότητας: αν όλες οι μήτρες είναι ίδιες, ισότιμες και εναλλάξιμες, τότε μήπως μια νέα ισοπέδωση των γυναικών ως μητέρων αποτελεί το μονοπάτι που πρόκειται να

---

<sup>28</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 290.

<sup>29</sup> Ibid. σελ. 296.



ακολουθήσει η ισότητα των φύλων στο εξής<sup>30</sup>; Γινόμαστε μάρτυρες μιας διεστραμμένης κοινοκτημοσύνης που κατακερματίζει πλήρως την αίσθηση εαυτού υποβιβάζοντας το γυναικείο σώμα σε ένα μητρικό δοχείο. Το καρουζέλ των σωματικών μελών που δεν ανήκουν πουθενά σκηνοθετεί το βάθος του την χρόνια πατριαρχική φαντασίωση της άρνησης του υπερβατικού μητρικού σώματος ως τόπου καταγωγής. Η ακύρωση της ιδιαίτερης γυναικείας ενσωματότητας εγκαινιάζει μια νέα συμμετρία ανάμεσα στα φύλα η οποία δεν μπορεί παρά να αποτελεί μονόδρομο προς τον (επανα)σφετερισμό του θηλυκού.

Εικόνες χωρίς φαντασία

*«Στην καρδιά της πορνογραφίας η σεξουαλικότητα στοιχειώνεται από την ίδια της την απουσία»*

*Ζαν Μπωντριγιάρ*

Θα περίμενε κανείς οι εξαιρετικές δυνατότητες των νέων οπτικών τεχνολογιών, το «ακονισμένο βλέμμα της βιοεξουσίας», να συνδυάζονται με μια αντίστοιχη έκρηξη εννοιακής δημιουργικότητας και θεωρητικής φαντασίας. Τα όργανα χωρίς σώματα ωστόσο βρίσκουν αντιστοιχία σε εικόνες χωρίς φαντασία.

---

<sup>30</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 299.

<sup>31</sup> Ήδη από τον 16<sup>ο</sup> αιώνα διαθέτουμε γλαφυρές αναπαραστάσεις του εντατικού βιοτεχνολογικού βλέμματος στα σώματα των γυναικών. Στα έργα του σπουδαίου ανατόμου της εποχής Αμπρουάζ Παρέ εικονίζονται γυμνά σώματα γυναικών υπό την ασφυκτική εποπτεία δεκάδων ανδρών

Η κλινική αναγωγή του ενσώματου υποκειμένου στο φαινόμενο «όργανα χωρίς σώματα» λαμβάνει χώρα ήδη από τον 16<sup>ο</sup> αιώνα μέσα από την πρακτική της κλινικής ανατομίας, η οποία συνεπάγεται μια τεχνική ακριβούς οπτικοποίησης των οργάνων σε σχέση με το σώμα στην ολότητα του <sup>31</sup>. Η κλινική ανατομία σηματοδοτεί μια επιστημολογική μετατόπιση στην κατάσταση του σώματος· το ζωντανό σώμα μετατρέπεται σε ένα ζωντανό κείμενο, δηλαδή υλικό προς ανάγνωση και ερμηνεία από το ιατρικό βλέμμα που μπορεί να κωδικοποιεί τις ασθένειες και τις λειτουργίες του. Η ανατομία καταλήγει σε μια αναπαράσταση του σώματος ως καθαρού και διακριτού – ορατού και συνεπώς διανοητού<sup>32</sup>.

Η ανατομή πτωμάτων στην πρακτική της ανατομίας σηματοδοτεί μια σημαντική ρήξη με την επιστημολογική τάξη των προηγούμενων αιώνων: λαμβάνει χώρα αυτό που θα αποκαλούσαμε απομάγευση. Ο ορθολογικός ορατός οργανισμός της νεωτερικής επιστήμης εκκενώνει το σώμα από την αδιαφάνεια και το μυστήριο του και το αναπλαισιώνει με μια νέα εννοιολόγηση: από το μυστικιστικό σώμα του Μεσαίωνα με τις ανεξιχνίαστες δυνατότητες μετατοπιζόμαστε στο κανονικό σώμα με την κανονική μορφή και κοινωνική λειτουργία. Τα διαφορετικά όργανα αναγιγνώσκονται και αποκτούν νόημα χάρη στο γεγονός ότι ανήκουν στην ίδια αρμολογημένη μονάδα. Το σώμα που είναι ανοιχτό στην εξουχιστική εξέταση του βιοϊατρικού βλέμματος είναι στην πραγματικότητα ένα σώμα που

επιστημόνων οι οποίοι σαρώνοντας τα επιθυμούν να θέσουν την ενσώματη υποκειμενικότητα υπό τον ορθολογικό έλεγχο τους. Βλ. Laqueur, Thomas, *Κατασκευάζοντας το Φύλο*, Αθήνα: Πολύτροπον, 2003.

<sup>32</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 314.

ταυτίζεται με την ίδια του την εικόνα: τίποτα δεν πρέπει να εκφεύγει της συμβολοποίησης. Υπόκειται δυναμικά στην χειραγώγηση της βιοεξουσίας συνιστώντας ένα χρήσιμο υλικό που παράγει γνώση. Η υπερβατικότητα του σώματος κομματιάζεται στον κινητήρα της κοινωνικής ωφελιμότητας.

Η σκοπική παρόρμηση που επιδεικνύει η σύγχρονη βιοεξουσία με το πάθος της για αναπαράσταση συνδέεται άμεσα με την επιθυμία ελέγχου/κυριαρχίας.<sup>33</sup> Ενώπιον μας ωστόσο εκτυλίσσεται κάτι ποιοτικά διαφορετικό από μια αθώα οπτικοποίηση: λαμβάνει χώρα μια διολίσθηση από την οπτική αναπαράσταση του εμπειρικού υλικού σε μια ονειροφαντασία απόλυτης διαφάνειας. Το γεμάτο αυτοποεοποίηση βλέμμα του βιοτεχνολόγου επιχειρεί να διεισδύσει παντού, να αναπαραστήσει το μη αναπαραστάσιμο. Χωρικά και χρονικά όρια μετατοπίζονται υποκείμενα σε λεπτούς τεχνολογικούς χειρισμούς<sup>34</sup>, μοιάζουν να περιστρέφονται στη σχιζοειδή δίνη της βιοεξουσίας. Υπό το μανδύα της δήθεν αντικειμενικότητας της η βιοεπιστήμη τεμαχίζει τα ανθρώπινα σώματα σε διακριτά κομμάτια εγκαθιδρύοντας μια ολοκληρωτική κυριαρχία επί της ζωντανής ύλης.

Αυτή το πάθος εντατικής αναπαράστασης που επιδεικνύουν οι σύγχρονες διαδικασίες αναπαράστασης χαρακτηρίζεται από την

---

<sup>33</sup> Ibid. σελ. 317.

<sup>34</sup> Αρκεί να αναλογιστούμε την διαδικασία της τεχνητής γονιμοποίησης η οποία παγώνει το συνεχές της τεκνοποίησης σε διαφορετικά στάδια ή τον υπέρηχο που καθιστά δυσδιάκριτα τα όρια του σώματος.

<sup>35</sup> Braidotti( 2014) όπ.π. σελ. 323

<sup>36</sup> «Οι εικόνες που αποσπάστηκαν από κάθε πλευρά της ζωής συγχωνεύονται σε ένα κοινό ρεύμα όπου η ενότητα της ζωής δεν μπορεί πια να

Μπραϊντότι πορνογραφικό, με την έννοια ότι ενισχύει την κερδοσκοπική λογική της καπιταλιστικής οικονομίας της αγοράς. Ίσως ακόμα οξύτερη να είναι η πορνογραφική αναπαράσταση στο πεδίο της σεξουαλικότητας: το πορνογραφικό κείμενο λειτουργεί μετατοπίζοντας και αποκαλύπτοντας δράσεις και αλληλεπιδράσεις που είθισται να θεωρούνται ιδιωτικές. Ωθώντας το μύχιο, το απαγορευμένο και το ντροπιαστικό σε πλήρη ορατότητα και αναπαράσταση διασπά κάθε έννοια ιδιωτικότητας για χάρη της ικανοποίησης του ηδονοβλεπτικού βλέμματος<sup>35</sup>.

Στις δομές ωστόσο της πορνογραφικής αναπαράστασης είναι βαθιά εγγεγραμμένη η αποτυχία. Ας εικάσουμε μια τυπική πορνογραφική σκηνή η οποία εμμονικά επαναλαμβάνει το μοτίβο της διείσδυσης ενός ανδρικού πέους σε έναν γυναικείο κόλπο: η σκηνή αυτή προσπαθεί να μας πείσει ότι ο οργανισμός είναι το στερεοτυπικό σύνολο αποσπασματικών εικόνων διείσδυσης. Εκεί ακριβώς είναι που αποτυγχάνει μην μπορώντας να συλλάβει την υπερβατική δομή των σωμάτων, το γεγονός ότι υπάρχει κάτι παραπάνω στη βιωμένη εμπειρία από αυτό που μπορεί να προβάλει η οπτική εικόνα. Ως θεατές κάθε πορνογραφικού σεναρίου τοποθετούμαστε με τέτοιο τρόπο ώστε να εγκολπώνουμε παθητικά τις εικόνες στις οποίες γινόμαστε θεατές<sup>36</sup>. Το θέαμα εμφανίζεται σαν μια τεράστια, αδιαμφισβήτητη

αποκατασταθεί. Η αποσπασματικά θεωρημένη πραγματικότητα εκτυλίσσεται μέσα στην ίδια της την γενική ενότητα σαν ένας ξεχωριστός ψευδόκοσμος, αντικείμενο της μοναδικής παρατήρησης. Η εξειδίκευση των εικόνων του κόσμου ξαναβρίσκεται ολοκληρωμένη μέσα στον κόσμο της αυτονομημένης εικόνας όπου το ψεύτικο εξαπάτησε τον ίδιο του τον εαυτό. Το θέαμα, γενικά, σαν συγκεκριμένη αντιστροφή της ζωής είναι η αυτόνομη

και απρόσιτη θετικότητα η οποία αξιωματικά απαιτεί την παθητική αποδοχή<sup>37</sup>. Εντός της ωστόσο αργά μα σταθερά χαράσσεται ένα αδιόρατο ρήγμα, εκπορευόμενο από τις βαθιές σωματικές μας διαισθήσεις. Το νομαδικό εγχείρημα οφείλει να πατήσει ακριβώς πάνω σε αυτό το ρήγμα το οποίο επί της ουσίας αντιστοιχεί στην υποκειμενική σωματική και ψυχική πολλαπλότητα η οποία υπερβαίνει τα όργανα χωρίς σώματα, η οποία αδυνατεί να κωδικοποιηθεί από τις εικόνες δίχως φαντασία. Διαρρηγνύοντας την αυτιστική θέση που επιβάλλουν οι δομές του θεάματος, το νομαδικό υποκείμενο οφείλει να διανοιχθεί στις ροές της ετερότητας εφευρίσκοντας νέα σημεία διεπαφής με τον εαυτόν και τον άλλον. Σημεία διεπαφής τα οποία καταδεικνύουν την πυρηνική ένδεια των βιοεξουσιαστικών μέσων να συλλάβουν την εν κινήσει υποκειμενικότητα.

### **Μητέρες – Τέρατα – Μηχανές**

Στην πορεία του εγχειρήματος της να χαρτογραφήσει με ακρίβεια την θέση του γυναικείου υποκειμένου στο φαλλολογοκεντρικό συμβολικό σύστημα, η Μπραϊντότι χαράσσει μια αληθινά εντυπωσιακή αναλογία: *Μητέρες – Τέρατα – Μηχανές*. Υπό το φως των πρόσφατων εξελίξεων στο πεδίο της βιοτεχνολογίας – ιδιαίτερα της τεχνητής αναπαραγωγής – με την επέκταση και εντατικοποίηση της εξουσίας της επιστήμης στο μητρικό σώμα, η σύνδεση μεταξύ «Μηχανών και Μητέρων» γίνεται εμφανής. Η συνάντηση των

---

κίνηση του μη-ζωντανού»: Debord, Guy, *Η κοινωνία του θεάματος*, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, θέση 2.

*Μηχανών*, του επιστημονικού δηλαδή, πολιτικού και λογοθετικού πεδίου τεχνολογίας με τις Μητέρες λαμβάνει ήδη χώρα ως μια πολιτική επιτακτικότητα στο παρόν της ανθρώπινης αναπαραγωγής, προσδίδοντας μάλιστα έντονα πολεμικό κλίμα στην διάταξη των σχετικών ιδεών (βλ. την ένταση στην σχετική επιχειρηματολογία μεταξύ επιτροπών βιοηθικής και εκκλησίας για παράδειγμα). Σε τι συνίσταται ωστόσο η αναφορά στα Τέρατα, ως άξονα χαρτογράφησης της γυναικεία υποκειμενικότητας;

Με τον όρο «τέρατα» ορίζονται ανθρώπινα όντα τα οποία έχουν γεννηθεί με συγκεκριμένες δυσπλασίες στον σωματικό τους οργανισμό (υπερβολή, έλλειψη ή εξάρθρωση κάποιου οργάνου). Το ενδιαφέρον της Μπραϊντότι για τα τέρατα πηγάζει μέσα από την συχέτιση τους με ζητήματα ενσωματότητας και διαφοράς. Το τερατώδες σώμα ως ζωντανό θέαμα συνιστά τη σωματική ενσάρκωση της διαφοράς από τη βασική ανθρώπινη νόρμα: είναι αποκλίνον, μη κανονικό. Το τέρας είναι εκείνο που αποκρυσταλλώνει με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο το παράδοξο της διαφοράς ως πανταχού παρούσας, αλλά αιωνίως αρνητικής ανησυχίας. Σε αυτό ακριβώς το σημείο αρθρώνεται η μεταφορά του γυναικείου σώματος ως τερατωδους<sup>38</sup>.

Η θέση που κατέχουν τα τέρατα στην επιστήμη είναι μάλλον επισφαλής. Αν και έχουν υπάρξει ιατρικές αναφορές για τέρατα από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, μετά βίας μπορούμε να μιλάμε για καθαρά επιστημονικό λόγο σε σχέση με αυτά: αντιπροσωπεύοντας το

<sup>37</sup> Ibid. θέση 14.

<sup>38</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 346.

ενδιάμεσο, το ανάμεικτο, το αμφιλεγόμενο, όπως υποδηλώνεται και στην αρχαία ελληνική ρίζα της λέξης, τα τέρατα θέτουν εύγλωττα το ερώτημα του τι μπορεί να συνιστά ένα καθαρό αντικείμενο επιστημονικής έρευνας. Ως μορφές συνθετότητας δανείζουν τον εαυτό τους σε διάφορους λόγους και εμπλέκονται σε ένα παιχνίδι φαντασίας που αψηφά τις ορθολογιστικές αναγωγές. Ανταποκρίνονται ταυτόχρονα στην περιέργεια των γιατρών και τη λαϊκή δίψα για εντυπωσιακά θεάματα – η λεγόμενη πορνογραφία της αναπηρίας<sup>39</sup>.

Από το εγκυκλοπαιδικό έργο του Ζωφρουα Σαιντ Ιλλερ τον 19<sup>ο</sup> αιώνα διακρίνουμε ότι η ιστορία των τεράτων έχει χωριστεί σε τρεις βασικές περιόδους: α) την κλασική αρχαιότητα, κατά την οποία τα τέρατα θεωρούνταν σημάδι θεϊκών οιωνών β) την προεπιστημονική, κατά την οποία τα τέρατα συμμετέχουν στη δημόσια ζωή, βαρυνόμενα ωστόσο διαρκώς από το ερώτημα της τρομακτικής τους καταβολής και γ) την επιστημονική, κατά την οποία παρατηρείται μια μετατόπιση προς έναν περισσότερο καθαρό, αντικειμενικό λόγο περί τεράτων<sup>40</sup>.

Η πρώτη συσχέτιση των γυναικών με τέρατα εντοπίζεται στο έργο του Αριστοτέλη «Περί ζώων γενέσεως», όπου ο Σταγειρίτης ορίζει τον ανθρώπινο κανόνα από την άποψη της σωματικής οργάνωσης με βάση το ανδρικό πρότυπο. Ιδιαίτερα πολύτιμο προς την ανάδειξη των κανονιστικών συνδηλώσεων που έφερε πάντοτε η διαφορά για το

<sup>39</sup> Braidotti (2014) όπ.π. σελ. 350.

<sup>40</sup> Παρ'όλα αυτά τα τέρατα δεν σταμάτησαν να θεωρούνται εν πολλοίς προϊόντα κοινωνικών προβλημάτων: στη ναζιστική Γερμανία και τη σταλινική Σοβιετική Ένωση θεωρούνταν εκφυλισμένα δείγματα του

γυναικείο φύλο είναι το έργο του Καναδού ιστορικού Thomas Laqueur «Κατασκευάζοντας το Φύλο». Ο Laqueur καταδεικνύει πως μέχρι και τον Μεσαίωνα υπήρχε η ιδέα ότι υπάρχει μόνον ένα βιολογικό φύλο, τέλειος εκπρόσωπος του οποίου ήταν ο άντρας. Οι γυναίκες γίνονταν αντιληπτές ως ατελείς άνδρες, καταδικαζόμενες έτσι σε μια παντελή συμβολική, υλική και ηθική απουσία<sup>41</sup>.

Ο τόπος των γυναικών ως σημείο ανωμαλίας και κατ'επέκταση διαφοράς με τη σημασία της κατωτερότητας παρέμεινε μια σταθερά του δυτικού επιστημονικού λόγου. Το τερατώδες ως ο αρνητικός πόλος, ο πόλος της υποτίμησης, αναλογεί δομικά στο θηλυκό ως εκείνο που είναι άλλο από την καθιερωμένη νόρμα. Αν η θέση των γυναικών και των τεράτων στη λογοθετική παραγωγή είναι συγκρίσιμες εντός της δυϊστικής λογικής, συνεπάγεται ότι ο μισογυνισμός που διέπει τον λόγο δεν αποτελεί μια παράλογη εξαίρεση, αλλά περισσότερο μια γερά κατασκευασμένη οικονομία που απαιτεί τη διαφορά ως υποτίμηση για να εξάρει τη θετικότητα της νόρμας.

Σημαντικό προς επισήμανση είναι κι το λοξό φως που έχει ρίξει η ψυχαναλυτική θεωρία σε αυτό το μίσος για το θηλυκό και τον παραδοσιακό πατριαρχικό συσχετισμό των γυναικών με την τερατωδία: οι θεωρίες για την σύλληψη των τεράτων αποτελούν κατά καιρούς ακραίες εκδοχές της βαθιά ριζωμένης αγωνίας που περιβάλλει το ζήτημα της μητρικής δύναμης των γυναικών για

ανθρώπινου είδους ενώ κατά τη δεκαετία του '60 η κουλτούρα του κυβερνοπανκ και του ροκ 'ν' ρολ συνδυάζει τα φρικιά με τη βία και τον παραλογοισμό της εποχής.

<sup>41</sup> Laqueur (2003) όπ.π.

τεκνοποίηση σε μια πατριαρχική κοινωνία. Ιδιαίτερα διεισδυτική προς αυτήν την κατεύθυνση έχει υπάρξει η ματιά της Τζούλια Κρίστεβα: το μητρικό σώμα ως ο τόπος της γέννησης, ως το κατώφλι προς την ύπαρξη είναι ταυτόχρονα ιερό και σπιλωμένο, άγιο και κολασμένο. Αυτή ακριβώς η υπερβατικότητα του γυναικείου σώματος ως πεδίου μιας άσπιλης πρωταρχικής απόλαυσης για το υποκείμενο, ως σημείου εισόδου προς τη ζωή και ταυτόχρονα το θάνατο είναι που το καθιστά τερατώδες για την Πατριαρχία, θαυμαστό και απωθητικό ταυτόχρονα<sup>42</sup>.

Η χαρτογράφηση της γυναικείας ενσώματης θέσης δεν ολοκληρώνεται φυσικά με την χάραξη της αναλογίας μεταξύ γυναικών και τεράτων. Ήδη ωστόσο – και υπό το φως των αναλύσεων που προηγήθηκαν – μπορούμε να προβούμε σε κάποια συμπεράσματα. Το φαλλολογοκεντρικό λογοθετικό πλαίσιο μοιάζει να μεταχειρίζεται το γυναικείο σώμα με μια κάποια αμηχανία: από τη μία πλευρά η τερατώδης υπερβατικότητα του το ταυτίζει με τον πόλο της υποτίμησης/κατωτερότητας σε ένα σύστημα δυϊστικών αντιθέσεων. Η γυναικεία ούσα δεσμευμένη στο πλεονάζον της νόρμας σώμα της, «υπερσωματοποιημένη» όπως αναφέρει η Μπωβουάρ στο Δεύτερο Φύλο, εξοστρακίζεται από το κοινωνικό γίνεσθαι επειδή δήθεν «δεν μπορεί να μετέχει του Ορθού Λόγου». Την ιστορική στιγμή της ύστερης νεωτερικότητας που όντως αποκτά την περίφημη πρόσβαση στο Λόγο μέσω των διεκδικήσεων της, η Πατριαρχία σπεύδει να ακυρώσει την ιδιαίτερη ενσώματη φύση της,

---

<sup>42</sup> Ένα ιδιαίτερο σημείο το οποίο έχει αναδείξει η λακανική ψυχανάλυση είναι ότι το ιδεοψυχαναγκαστικό αρσενικό υποκείμενο δεν μπορεί να ανεχτεί την Άλλη γυναικεία απόλαυση η οποία βρίσκεται μερικώς εκτός της γλώσσας. Βλ.

κατακερματίζοντας την σωματική της ενότητα με την περίφημη συνθήκη των «οργάνων χωρίς σώματα». Αν ιχνηλατήσουμε την εξέλιξη του γυναικείου σώματος ως προς την μορφή, το περιεχόμενο και τις ιδιότητες του, θα εντοπίσουμε την ύπαρξη διαφορετικών βιοεξουσιαστικών λόγων οι οποίοι το καθλώνουν στο περιθώριο. Το πολιτικό πρόταγμα του νομαδικού φεμινισμού έχει ως στόχο την αποδέσμευση της διαφοράς από τις κανονιστικές της συνδηλώσεις, γεγονός που απαιτεί μια έντονη ρήξη με τις βαθιά ριζωμένες κατηγορίες της δυτικής σκέψης. Γι'αυτό και ο επαναπροσδιορισμός του γυναικείου υποκειμένου οφείλει να λάβει χώρα ως προϊόν μιας αυτόνομης διανοητικής πορείας και όχι ως διαλεκτική απάντηση στους διαρκώς μεταβαλλόμενους λόγους της πατριαρχίας.

### **Αντί επιλόγου – Προς τη χάραξη γραμμών διαφυγής**

«Ν'αντιπαρατεθούμε στις ασαφείς ιδέες με διαυγείς εικόνες»

Ζαν Λυκ Γκοντάρ

Πάθος, φαντασία, δημιουργικότητα. Αυτές είναι οι έννοιες κλειδί στην αναζήτηση επιστημολογικής και πολιτικής νομιμοποίησης του φεμινιστικού νομαδικού υποκειμένου. Η νέα αυτή δυναμική

Fink, Bruce, *The Lacanian Subject/Between Language and Jouissance*, Princeton: Princeton University Press, 1995, σελ. 107 επ. και Blanchet, Reginald, *Πολιτικές του Ψυχαναλυτή*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2019, σελ. 401.

μορφοπλασία μοιάζει έτοιμη να αναδυθεί τη στιγμή εκείνη της ιστορίας που το υποκείμενο του ορθού Λόγου φαίνεται να έχει ξεμείνει από απαντήσεις. Είναι τώρα που χρειαζόμαστε νέες μορφές αναπαράστασης της πολλαπλότητας, της ασυνέχειας και του υψηλού βαθμού τεχνολογικής συνθετότητας του υποκειμένου, μέσα από τις οποίες θα χαραχθούν γραμμές διαφυγής από το συμβολικό και υλικό σύστημα του φαλλολογοκεντρισμού. Χρειαζόμαστε εικόνες διαυγείς, εικόνες που θα αποτυπώνουν την θραυσματική συνθετότητα του υποκειμένου, δίχως ωστόσο να υποπίπτουν στις προκλήσεις ενός εύκολου πλουραλισμού. Χρειαζόμαστε εικόνες οι οποίες θα μπορούν να κινητοποιούν τους ασυνείδητους επιθυμητικούς μας μηχανισμούς, θέτοντας έτσι σε τροχιά την κίνηση του νομαδικού γίνεσθαι. Τέτοιες εικόνες οφείλουμε να αναζητήσουμε μεταξύ άλλων στους κατ'εξοχήν τόπους όπου διαχέεται η ανθρώπινη συναισθηματικότητα: τη μουσική, τη λογοτεχνία, τα εικαστικά, τον κινηματογράφο.

Μια εξαιρετικά διαυγή αναπαράσταση του φεμινιστικού νομαδικού υποκειμένου της Μπραϊντότι μπορούμε να εντοπίσουμε στην ταινία *Ema* του χιλιανού Pablo Larraín. Η Έμα είναι υλική (Ema-terial), μια νεαρή χορεύτρια ρεγκετόν στο Βαλπαραΐζο της Χιλής. Ήδη στην πρώτη σκηνή της ταινίας την διακρίνουμε να καίει με ένα φλογοβόλο έναν σηματοδότη – μια πηγή κανονιστικότητας. Η σπειροειδής κίνηση της ανάμεσα στις γραμμικές δομές του φαλλολογοκεντρισμού είναι πράγματι εμπρηστική. Η Έμα βρίσκεται διαρκώς εν χορώ, αναζητεί διακαώς μέσα από την αδιάκοπη κίνηση της να απελευθερώσει το ροϊκό της είναι· χορεύει στα μπαρ με τις φίλες της, χορεύει στις

---

<sup>43</sup> Αυτό είναι ένα σημείο στο οποίο η Μπραϊντότι εφιστά ιδιαίτερα την προσοχή: το έμφυλο νομαδικό υποκείμενο οφείλει να περπατήσει σε μια

αυτοσχέδιες συγκεντρώσεις στο δρόμο, εκεί όπου τα νέον φώτα σκιαγραφούν τις διαφορετικές πυκνότητες και εντάσεις του σώματος της. Χορεύει στα σχολεία όπου διδάσκει περιστασιακά, χορεύει στην πειραματική σκηνή την οποία διευθύνει μαζί με τον σύζυγο της. Το σώμα της είναι υπερβατικό, άλλοτε μοιάζει να αναδύεται μέσα από έναν πυρωμένο ήλιο και άλλοτε ν'αποτελεί προέκταση μιας παγωμένης σελήνης. Μας θυμίζει τη ρήση του Σπινόζα: *δεν γνωρίζουμε τι μπορεί να κάνει ένα σώμα.*

Η Έμα είναι μητέρα (Ema-ter) ενός υιοθετημένου παιδιού, το οποίο επέστρεψε η ίδια πίσω στην πρόνοια μετά από ένα τραγικό ατύχημα που προκάλεσε, βάζοντας φωτιά στο σπίτι τους και αφήνοντας την αδελφή της με μισό καμμένο πρόσωπο. Κόντρα στις ορθολογικές νοθεσίες του περιγύρους της διεκδικεί την επιστροφή του στο σπίτι ενώ παράλληλα ζητά από το σύζυγο της επιτακτικά να κάνουν μαζί ένα παιδί. Στο πρόσωπο της διακρίνουμε την ιδιαίτερη υφή της μητρότητας: *έχει νοήμονα σάρκα και ένσαρκη νοημοσύνη.*

Η Έμα είναι μια ασυνεχής νομάδα. Σε ένα αστικό τοπίο, αχανές και αφιλόξενο, το πλατινέ κεφάλι της Έμα, τα άγρια και δωρικά της χαρακτηριστικά και κυρίως το ανέκφραστο και μονίμως ανικανοποίητο βλέμμα της γίνονται μια πυξίδα χωρίς σαφή προσανατολισμό. Η σεξουαλική της περιπλάνηση περιλαμβάνει συντρόφους και των δύο φύλων, το βιολογικό της φύλο συνιστά *εκκίνηση μα όχι πεπρωμένο*<sup>43</sup>. Η πλανοθεσία του Λαράϊν και οι εναλλαγές ανάμεσα σε υπνωτιστικά τράβελινγκ και ασθματικές

λεπτή τεντωμένη γραμμή, εκκινώντας μεν από τις σωματικές του ρίζες, μην υποκύπτοντας ωστόσο σε μια στείρα ουσιοκρατία.

λήψεις δίνουν στην ταινία μυσταγωγικές διαστάσεις <sup>44</sup> , αισθητοποιώντας παράλληλα τις βαθιές συναισθηματικές και ηθικές ασυνέχειες της ηρωίδας.

Η Έμα δεν είναι δι'εαυτόν. Είναι πάντοτε σε σχέση με κάποιον άλλον: σε σχέση με τις φίλες της, τον σύντροφο της, τον εραστή και την ερωμένη της, το γιο της, την αδελφή της και την μητέρα της. Αυτού του είδους η σχεσιακή ταυτότητα διαρρηγνύει την μοναχική δομή του φαλλολογοκεντρικού υποκειμένου και θέτει τη βάση για μια νέα ηθική σχέση με τον εαυτόν και με τον άλλον. Το νομαδικό υποκείμενο οφείλει να είναι ανοιχτό στις ροές της ετερότητας, θολώνοντας τα όρια μεταξύ εαυτού και άλλου. Δεν μπορούμε να αποσιωπήσουμε την τόσο λεπτή διατύπωση των Ντελέζ/Γκουαταρί στα *Χίλια Πλατώματα*: «Τι σημαίνει ότι αγαπώ κάποιον; ... Κι έπειτα ότι ψάχνεις τις δικές του αγέλες, τις πολλαπλότητες που κλείνει μέσα του και που είναι ίσως άλλης φύσεως' ότι τις ενώνεις με τις δικές σου, ότι τις κάνεις να διαπερνούν τις δικές σου, να διαπερνούν τις δικές του. Ουράνια παντρολογήματα, πολλαπλότητες πολλαπλοτήτων. Ο καθένας περνά μέσα από τόσα σώματα, μέσα στον καθένα». Ας φανταστούμε τις φωνές της Μπραϊντότι και της Έμα, συνηρημένες σε ένα σώμα δίχως όργανα, να αναγγέλουν με τα ίδια σχεδόν λόγια τον εμπρησμό του φαλλολογοκεντρισμού και την έλευση μιας νέας, συναρπαστικής συνθήκης: «Το νέο δημιουργείται μέσα από την ρίψη του παλιού στην πυρά./ Για να σπείρουμε πρέπει πρώτα να κάψουμε».

---

<sup>44</sup> <https://flix.gr/cinema/ema-review.html>

## Βιβλιογραφικές αναφορές

Blanchet, Reginald, *Πολιτικές του Ψυχαναλυτή*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2019.

Braidotti, Rosi, *Νομαδικά Υποκείμενα – Ενσωματότητα και έμφυλη διαφορά στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία*, Αθήνα: Νήσος, 2014.

Fink, Bruce, *Κλινική Εισαγωγή στη Λακανική Ψυχανάλυση*, Αθήνα: Πλέθρον, 2006.

-----, *Κλινική Εισαγωγή στη Λακανική Ψυχανάλυση*, Αθήνα: Πλέθρον, 2006.

Foucault, Michel, *Η μικροφυσιική της εξουσίας*, Αθήνα: Ύψιλον, 1991.

-----, *Τι είναι Κριτική;*, Αθήνα: Πλέθρον, 2016.

-----, *Επιτήρηση και Τιμωρία*, Αθήνα: Πλέθρον, 2011.

-----, *Υποκειμενικότητα και Αλήθεια*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015.

Debord, Guy, *Η κοινωνία του θεάματος*, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986.

Deleuze, Gilles- Guattari, Felix, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια – Ο αντι-οιδίποδας*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017a.

-----, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια – Χίλια Πλατώματα*, Αθήνα: Πλέθρον, 2017b

Laqueur, Thomas, *Κατασκευάζοντας το Φύλο*, Αθήνα: Πολύτροπον, 2003.

Marx, Eduardo, *Heidegger und der Ort der Musik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.

Verkauf, Willy, *DADA – Μονογραφία ενός κινήματος*, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987.

### **Κινηματογραφικά τεκμήρια**

Larrain, Pablo, *Emma*, Music Box Film



## Imperialism and conflict in Machiavelli's political thought

Anna Milioni\*

### Introduction

One of the most striking features in Machiavelli's analysis of the republic in his *Discourses on Livy* is the defense of conflict as conducive to liberty. Breaking with the prevalent humanistic tradition of his time, Machiavelli dismisses civic concord as both unrealizable and pernicious for the republic; instead, he argues that conflict is not only ineliminable in human relations, but also has a potentially positive role to play, as it can

lead the republic to liberty and glory<sup>1</sup>. However, Machiavelli is not ignorant of the fact that, when exceeding certain limits, tumults can also be destructive, escalating to civil war and bringing the end of the republic. Therefore, it becomes crucial in his analysis to find out the ways in which conflict can be contained, so that it retains its positive role and leads to liberty instead of ruin.

Many passages in *The Discourses* suggest that Machiavelli regards the adoption of an imperialistic agenda as a potential solution to this problem. According to Machiavelli, in order to ensure that conflict does not degenerate to civil war, it is necessary that the republic adopts an imperialistic external policy. Following the example of Roman imperialism, he argues that expansive war is essential for the survival for the republic: if the human desire to fight and dominate is not turned outwards, as imperialistic ambition, it would inevitably turn inwards, resulting to civil war and, ultimately, tyranny. From this perspective, imperialism becomes the other side of liberty, as internal peace depends on external expansion.

---

\* Anna Milioni holds a University Degree in Law and a Master in *Philosophy of Law* from the University of Athens. She also holds a Research Master in *Ethics and Political Philosophy* from KU Leuven, with a scholarship from Onassis Foundation.

<sup>1</sup> In that, I follow the radical democratic interpretation of Machiavelli, as expressed by John McCormick (in McCormick, John P., *Machiavellian democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011), Filippo Del Lucchese (in Del Lucchese, Filippo, *The political philosophy of Niccolo Machiavelli*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015 and Del Lucchese, Filippo, *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and indignation* (Continuum studies in philosophy), London: Continuum, 2009), Marie Gaille (in Gaille, Marie,

*Machiavelli on freedom and civil conflict: An historical and medical approach to political thinking*, Leiden: Brill, 2018) and Gabriele Pedullà (in Pedullà, Gabriele, *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018). I therefore differentiate myself from the republican interpretation advocated by John Pocock (in Pocock, John G. A., *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 2003) and Quentin Skinner (in Skinner, Quentin, "The republican idea of political liberty", In G. Bock, Q. Skinner, & M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

This, however, is a bleak conclusion when one denounces imperialism. The question that inevitably arises for the contemporary reader is whether it is possible to hold onto Machiavelli's insight on the positive role of social conflict, while rejecting its connection with imperialistic expansion. This is a crucial challenge for political philosophy. Since Machiavelli's times, imperialism has been delegitimized as morally and politically unjust, and the technological advancements have rendered wars extremely dangerous for all countries involved. Thus, there are strong reasons to reject Machiavelli's imperialistic aspirations. Does this entail that the dynamics of internal conflict, and the liberty it creates, have to be rejected as well? Or is it possible to still advocate for a conflictual internal politics, which would neither necessitate external expansion, nor lead to the collapse of the republic?

In this paper, I argue that it is indeed possible to advocate for conflict, without having to combine it with imperialistic external politics. First, I briefly present Machiavelli's analysis of social conflict as conducive to liberty, arguing for the validity of his approach. Then, I examine Machiavelli's argument in favor of the expansive imperialism of the republic, as a factor that secures its survival and leads it to glory. Situating the tensions in Machiavelli's work, I demonstrate that his support of imperialism results from the historical conjuncture in which

---

<sup>2</sup> Pitkin, Hanna F., *Fortune is a woman: Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

<sup>3</sup> Zuckert, Catherine H., *Machiavelli's politics*, Chicago: University of Chicago Press, 2017.

<sup>4</sup> All references to *The Discourses* are to the translation by Mansfield & Tarcov (Machiavelli, Niccolò, *Discourses on Livy*, translation: Harvey C. Mansfield -

he was living, and does not hold an integral position in his philosophical analysis of conflict and liberty. Following the steps of Hanna Pitkin<sup>2</sup> and distinguishing the historical Machiavelli from "Machiavelli at his best", I argue that Machiavelli's own theory indicates that there are many ways to channel social conflict, and enjoy the liberty it entails, without having to recur to imperialistic external politics.

As a final remark, it should be noticed that the question of imperialism is present, in one way or another, in all of Machiavelli's works<sup>3</sup>. However, I focus my analysis solely on *The Discourses*, because there, conflict and imperialism are explicitly related to the question of founding and maintaining a state that promotes liberty.

## 1. Liberty and conflict

Machiavelli's argument in favor of tumults as conducive to liberty is grounded on the sociological observation that "in every republic [there] are two diverse humors, that of the people and that of the great" (D.I.4)<sup>4</sup>. Among them, the great are driven by a "great desire to dominate",

Nathan Tarcov, Chicago: University of Chicago Press, 1998). According to the metaphor of the humors, both the great and the people are necessary for the "health" of the political community. Conflict is not a pathology, but a condition of civil life; the aim is not to eliminate it, but to reach a "dynamic equilibrium". See Pedullà (2018) op. cit. p. 49.

while the people “only desire not to be dominated” (D.I.7)<sup>5</sup>. So, the great (also referred to as “the grandi”, “the ottimati”, “the nobles”) represent the governing elite that, in any given moment in a republic, seeks to dominate the social body. Conversely, the people (“the plebs”, “the ignobles”, “the multitude”) represent those members of the republic who do not belong in the ruling class<sup>6</sup>.

The fact that in any republic, the great desire to dominate, while the people desire not to be dominated implies a radical division of the social body. Unity can never be obtained, since it is impossible to simultaneously satisfy both the desire of the great and that of the people. Coming to a radical break with the prevailing humanist tradition of his times, Machiavelli maintains that a republic should not aim at the elimination of conflict and the achievement of social peace, which is impossible, but at the channeling of the opposition of these two humors, so that they do not become dangerous for the continued existence of the community. The example of the Roman Republic, the regime which, according to Machiavelli, best achieved this channeling of conflict, demonstrates that proper management of conflict leads to the achievement of freedom and glory. As Machiavelli boldly claims, “those

---

<sup>5</sup> For a similar division in the Prince, see chapter IX: “For in every city these two diverse humors are found, which arises from desire neither to be commanded nor oppressed by the great, and the great desire to command and oppress the people” (all references to the Prince are to the translation by Mansfield [Machiavelli, Niccolò, *The prince*, translation; Harvey C. Mansfield, University of Chicago Press, 1998.]).

<sup>6</sup>It is questionable whether Machiavelli uses these terms interchangeably, as McCormick (2011) op.cit. maintains, or whether they represent different variations of the social division. In any way, they all come down to the

who damn the tumults between the nobles and the plebs blame those things that were the first cause of keeping Rome free, and that they consider the noises and the cries that would arise in such tumults more than the good effects that they engendered” (D.I.4). Conflict guarantees the freedom of the republic, as the greats’ desire to dominate is kept under constant control by the people, who assume the role of the “guards of freedom” (D.I.5).

## 2. Machiavellian imperialism

This integral connection of conflict and liberty is the reason why, for Machiavelli, republics should not seek to appease the conflictual nature of social life through regulations that would aim at a supposed equilibrium. Due to the existence of the two conflicting humors, any aspirations to social harmony are unattainable and bound to fail. This,

fundamental opposition between the two conflicting humors. McCormick (2011) op. cit., Del Luchese (2015) op. cit., and Pedullà (2018) op. cit., claim that these categories correspond to the socioeconomical division between the poor and the elites. Other scholars (Gaille [2018] op.cit., Zuckert [2017] op.cit.) maintain that we should conceive these categories in terms of opposing desires, and that the emphasis on the economic division is overestimated. I see no reason to confine Machiavelli’s analysis only to the economic plane; however, given the growing economic inequalities, it is indeed important not to disregard the economic dimension of social conflicts.

however, is no cause for lamentation, as Machiavelli shows that conflict is essential for the realization of freedom.

Nevertheless, Machiavelli is not naïve; he is fully aware that conflict can always potentially escalate to civil war and destroy the republican political community. As Pedullà underlines, “for Machiavelli no one can guarantee in advance that tumults strengthen the republic rather than lead it to ruin”<sup>7</sup>. Indeed, in *The Discourses* there are constantly recurring cases in which the tumults either threatened the republic (e.g. D.I.7, 8), or ultimately ruined it (as in the case of the agrarian law, D.I.37), reminding the reader that the project of a tumultuous republic that realizes freedom is a fragile one. Therefore, the main question that has to be answered is how a political community can accommodate conflict in a way that leads to freedom and glory, and not to ruin<sup>8</sup>.

Attempting to answer this question, Machiavelli turns to the imperialistic expansion of the republic. Imperialism is a pivotal, yet mostly disregarded, aspect of Machiavelli’s political thought<sup>9</sup>. On par with the Renaissance ideal of his times, Machiavelli does not consider

---

<sup>7</sup> Pedullà (2018) op.cit. p. 253.

<sup>8</sup>For an account of the republic’s struggle to resist destruction through social conflict, while being in various stages of corruption, see Gaille (2018) op. cit.

<sup>9</sup> See Hörnqvist (in Hörnqvist, Mikael, *Machiavelli and empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004), who accuses the Cambridge School’s approach of Machiavelli (e.g. Skinner [1993] op. cit.) of disregarding the imperialistic aspect of Machiavelli’s work while focusing on the Florentine’s republicanism as ideology of liberty. Hörnqvist argues that the separation of the concepts of liberty and imperialism is one of the most enduring fictions of the prevailing orthodoxy.

imperialism as incompatible with the quest of freedom. Quite the opposite: he states that “a city that lives free has two ends –one to acquire, the other to maintain itself free” (D.I.29). This means that for Machiavelli, internal freedom and external dominion comprise the two ends of the republic; they are not contradictory but complimentary. As Mikael Hörnqvist<sup>10</sup> demonstrates, “the love of liberty permeating republics should be seen as the other, reverse side of free men’s desire for territorial and economic expansion. Citizens love their republican liberty because the republic offers greater prospects of acquisition than the principality. Conversely, the republic’s acquisitive character derives from its free form of government and free way of life”<sup>11</sup>.

Indeed, in many passages in *The Discourses*, internal freedom and external dominion are seen as mutually supportive, the one presupposing the other.<sup>12</sup> This complementarity is related to Machiavelli’s account of the two humors. An expansive external politics enables the great to satisfy their desire to dominate, without oppressing the people, as their oppressive appetite is turned outwards, against the foreign states. Simultaneously, the adoption of an imperialistic strategy

<sup>10</sup> Hörnqvist (2004) op. cit. p. 73.

<sup>11</sup>See D.II.2: “It is an easy thing to know whence arises among peoples this affection for the free way of life, for it is seen through experience that cities have never expanded either in dominion or in riches if they have not been in freedom”.

<sup>12</sup> See, for example, D.I.6: “But if the Roman state had come to be quieter, this inconvenience would have followed: that It would also have been weaker because it cut off the way by which it could come to the greatness it achieved, so that if Rome wished to remove the causes of tumults, it removed too the causes of expansion”.

satisfies the people's desire not to be oppressed in a twofold way. First, they are not subjected to the full extent of the greats' dominating humor, which is vented through external dominion. Second, Machiavelli demonstrates that the adoption of a bellicose external politics is the best way for a republic to secure itself from subjugation to external forces: in a world where "all things of men are in motion and cannot stay steady, they must either rise or fall, [...] when a republic that has been ordered so as to be capable of maintaining itself does not expand, and necessity leads it to expand, this would come to take away its foundations and make it come to ruin sooner", since it would be easy prey to the dominating appetites of other states (D.I.7)<sup>13</sup>. Therefore, the adoption of an imperialist politics both vents the greats' dominating humor, reducing the extent to which the people are oppressed, and secures the republic from external oppression by other states. Imperialism seems to be intrinsically connected to the freedom of the republic.

Helping to vent the humors, imperialism provides a solution to the riddle of how to ensure that conflict does not ruin the republic. Through territorial expansion, the aspirations of the great and the people, the desire to oppress and not to be oppressed, cease to contradict one another. As Hörnqvist<sup>14</sup> argues, "instead of quenching [the] natural

---

<sup>13</sup> This is the crux of Machiavelli's argument in favor of Rome's imperialism as opposed to the Spartan regime. McCormick's (2011) op. cit. pp. 36-61, view that Machiavelli's endorsement of imperialism is but a tacit pact with his aristocratic readers, in order to convince them to support the republican project, cannot account for the central and recurring position of imperialism in Machiavelli's text.

drive to power, the task of the prudent statesman should be to direct it outward, towards the pursuit of empire, territorial growth, greatness, and glory". In this way, "the great and the people, the acquisitive and the security-seeking, can come together and collaborate for the common good of the *patria*."

### 3. Criticising Machiavelli's imperialism

Claiming that imperialism is the only way to vent internal conflict and to ensure that the republic does not degenerate into tyranny is, however, a bleak conclusion. Nowadays imperialism and aggressive external politics are rejected as against the core human values of freedom and equality. The rights to national self-determination and to non-interference in a state's internal affairs are among modernity's greatest conquests and entail condemnation of imperialistic politics. Moreover, war leads to atrocities unimaginable in Machiavelli's era and is generally condemned in international relations.<sup>15</sup> Overall, Machiavelli's claim that imperialism and war are causes of freedom and glory no longer seems to hold.

<sup>14</sup> Hörnqvist (2004) op.cit. p. 74.

<sup>15</sup> See, for example, the Universal Declaration of Human Rights (1948) and the International Covenant on Civil and Political Rights (1966). For a consideration of the ethics of war, see Luban, David, "Just War and Human Rights", *Philosophy & Public Affairs* 9, no. 2, 1980, pp. 160-181.

Does this mean, however, that Machiavelli's endorsement of conflict as conducive to freedom needs to be abandoned as well? Machiavelli brilliantly demonstrated that the people's resistance to the oppression of dominating elites should not be condemned; instead, it should be understood as a necessary condition for the realization of freedom. But without an imperialistic external politics to vent the social humors, is it still possible to adopt Machiavelli's positive attitude towards social conflict? If external imperialism were indeed the other side of a republic's internal freedom, the rejection of imperialism would mean that nothing would constrain the opposing humors. Internal freedom would have to be eliminated as well: either the greats would turn their dominating desire to the inside of the community, transforming the republic to a tyranny of the elites, or the unchannelled conflict between the people and the great would escalate to civil war and to the ruin of the political community. Is freedom the price we have to pay for the rejection of imperialism?

In this part of my paper, I argue that we can still appeal to Machiavelli's theory on freedom through conflict while rejecting the imperialist ambitions that accompany it. This, however, requires to adopt a critical perspective on Machiavelli's work, and to distinguish the normative core of his analysis from the biases and the presuppositions of his times. Following the path indicated by Hanna Pitkin, I will attempt to separate the historical Machiavelli from the ideal thinker called "Machiavelli at his best", that is, a figure that emerges through Machiavelli's writings and "formulates an understanding of human autonomy that is activist

---

<sup>16</sup> Pitkin (1999) op. cit. p. 301.

<sup>17</sup> Hornqvist (2004) op. cit.

without megalomania, insisting on our capacity and responsibility for choice and action, while nevertheless recognizing the real limits imposed by our historical situation". This normative reading of Machiavelli enables us to find in his work "an understanding of autonomy [...] that is neither cynical nor hortatory, but realistic: tough-minded about political necessities and human weaknesses without being reductionist about our goals and potentialities"<sup>16</sup>. These are the elements in Machiavelli that are worth keeping in the examination of our political realities.

Machiavelli the imperialist is not "Machiavelli at his best". As Hörnqvist<sup>17</sup> demonstrates, the endorsement of imperialistic aspirations reflects the prevailing attitude of Renaissance Florence: viewing their city as the descendant of the Roman Empire, Machiavelli's fellow Florentines dreamed of a republic that would conquer Tuscany, Italy, or even the whole world. Moreover, Machiavelli's positive attitude towards territorial expansion reveals a clear-sighted view of the way in which international affairs were conducted at the time. According to Wolin<sup>18</sup>, Machiavelli "saw quite clearly that the absence of arbitrating arrangements, such as law and institutional procedure, left the international field more exposed than the domestic to conflicts of interest and the drives of ambition". This situation rendered imperialism the only way to protect the republic from foreign enemies.

Machiavelli's defense of imperialism can thus be understood in historical terms. This does not mean, however, that it is justified, nor that it is

<sup>18</sup> Wolin, Sheldon S., *Politics and vision: Continuity and innovation in Western political thought*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004, p. 199.

inextricable from his account of freedom and conflict, as Hörnqvist suggests. Contrariwise, there are elements in *The Discourses* indicating that imperialism is not a necessary regulator in the correlation of liberty and conflict; in fact, we can locate within Machiavelli's work various other modes to deal with social conflict. Even more, in certain passages Machiavelli seems to recognize that imperialism is ultimately detrimental to freedom.

First of all, imperialism in *The Discourses* is not merely a means to appease social conflict by providing a way to vent the opposing humors. Its role is more complicated, since it interacts with internal conflict and, in some ways, intensifies it. Machiavelli points out that an imperialistic external politics entails arming the people; but that inescapably accentuates the force of internal tumults and makes them hard to manage: "if you wish to make a people numerous and armed so as to be able to make a great empire, you make it of such a quality that you cannot then manage it in your mode" (D.I.6). Moreover, popular armies give people power in opposing the greats, as they can refuse to participate in war unless the great concede to their demands (D.II.32). On the other side, by appealing to external enemies, the great can distract the people from internal affairs and promote regulations in their own benefit<sup>19</sup>. Consequently, external conflict realized through imperialist wars does not only serve to maintain internal peace; it is also exploited as a means for the two social humors to gain power for their

---

<sup>19</sup> D.III.1 & Evrigenis, Ioannis D., *Fear of enemies and collective action*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 48-70.

<sup>20</sup> Evrigenis (2010) op. cit. p. 59.

<sup>21</sup> Pedullà (2018) op. cit. p. 68.

respective sides in the internal conflict of the republic. As Evrigenis<sup>20</sup> notes, in Machiavelli, "a complete separation of the internal from the external is impossible". In a similar vein, Pedullà<sup>21</sup> refers to a "the progressive inability to think about conflict between citizens as something fundamentally different from the fight against an external power".

Indeed, the ineradicability of conflict in social life, which is due to the existence of the two conflicting humors, implies, upon closer inspection, that we should surpass the binary external conflict/internal peace. It is true that Machiavelli advocates for imperialist expansion as a means for achieving internal peace; however, as it has been shown, he demonstrates that external war may channel internal conflict but never completely neutralizes it. On the contrary, the social humors can take advantage of the external conflict to gain benefit in their internal opposition. So, external war does not ensure that the internal conflict will not escalate to civil war, nor that one of the humors will not prevail over the other. Political communities should not rely on imperialist expansion to ensure that internal conflict does not destroy the republic.

Thankfully, Machiavelli's analysis accounts for various ways in which social conflict can be vented. While some of them may not comply with the normative values of our communities and should thus be rejected<sup>22</sup>, the Florentine's commitment to the republic leads him to envisage a

<sup>22</sup> Such would be the purely instrumental use of religion, in order to ensure the people's compliance with the rules of the political community. See Evrigenis (2010) op.cit.

vivid political community which continuously comes up with new ways to defend its freedom against oppression, avoiding ruin. Crucial is the institutionalization of conflict, through the provision of legal and extra-legal means such as public accusations of the enemies of the republic, riots, the power to veto new laws, and the creation of institutions for the representation of the people, in the model of the Roman tribunes<sup>23</sup>. Through this institutionalization, the inescapable social struggle does not lead to the destruction of the republic. Simultaneously, Machiavelli's analysis indicates the importance of institutions being open to constant reform, in order to adapt to the changing circumstances and not to consolidate existing power relations<sup>24</sup>. Consequently, the republic need not recur to imperialist expansionism in order to manage social conflict. Even if we accept that war is the "archetype of the political" and that "the model of civic life is always military life"<sup>25</sup>, *The Discourses* account for the possibility of internal conflict between adversaries within the city, with no escalation to civil war.

Moreover, Machiavelli's own endorsement of imperialism seems at times to contradict with his commitment to freedom. An indicative case is his analysis of the consequences of Roman imperialism. Claiming that "Rome became a great city through ruining the surrounding Cities" (D.II.3), Machiavelli contends that the demise of freedom after the fall of the Roman Empire was because "the Roman Empire, with its arms

---

<sup>23</sup> McCormick (2011) op. cit.

<sup>24</sup> Del Lucchese (2009) op. cit.

<sup>25</sup> Wood, Neal, "Machiavelli's concept of virtù reconsidered.", *Political Studies*, 15, 1967, pp. 159-172.

and its greatness, eliminated all republics and all civil ways of life. And although that empire was dissolved, the cities still have not been able to put themselves back together or reorder themselves for civil life except in very few places of that empire" (D.II.2). Moreover, imperialism is described as the cause of the fall of Rome, as loss of the fear of enemies and rising economic inequalities led to the corruption of the Roman Republic<sup>26</sup>.

While Machiavelli insists on defending the Roman imperialistic model, his argumentation seems weak, and cannot account for his own analysis regarding the detrimental consequences of imperialism for freedom. If Machiavelli was unable to transcend the imperialistic biases of his times, however, it does not mean that his theory needs to be reduced to them. As it has been shown, adopting an imperialistic external politics does not secure the republic for potential ruin due to internal conflict. Moreover, there are other ways that can be employed in order to channel conflict and ensure that it leads to liberty and does not escalate to civil war. Finally, despite the imperialistic aspirations of Machiavelli, his own text indicates that imperial politics not only does not secure internal freedom but is extremely harmful to it, both in the interior and in the exterior of the republic.

<sup>26</sup> Zuckert (2007) op. cit., maintains that Machiavelli is critical to the model of Roman imperialism, actually advocating the Etruscan model. However, this interpretation contradicts Machiavelli's own words, as he characterizes the Etruscan model "the second best", to be adopted only because when it is impossible to follow the Roman model.



All these elements suggest that it is possible to disentangle Machiavelli's commitment to freedom from any defense of imperialism. If Machiavelli were to follow the ultimate consequences of his own argument, and given his commitment to freedom, he would have to renounce imperialism. Is this reading still faithful to Machiavelli's political thought? It is, if we concede, along with Wendy Brown<sup>27</sup> (1988: 118), that at the heart of Machiavelli's analysis lies the connection between "freedom, power, creativity, and struggle". As Brown remarks, in light of this connection, "the lessons [Machiavelli] drew from the tumults of Rome need to be placed in the service of human life, genuine freedom, and equality rather than devotion to the state, imperialism, class, or gender domination". In this vein, disentangling imperialism from the quest of realizing freedom in the republic is very much on par with the core of Machiavelli's thought.

## Conclusion

Throughout this analysis, it has been shown that Machiavelli's defence of civil conflict as conducive to freedom can be disentangled from the adoption of an imperialist external politics. Machiavelli has provided us with a valuable insight on the role of civil conflict as the conflict between the two humors of the republic: the elites who want to dominate against the people who want not to be dominated. Freedom is the result of this conflict, as the dominant status quo is constantly put into question by

---

<sup>27</sup> Brown, Wendy, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa, N.J: Rowman & Littlefield, 1988, p. 118.

the struggle of the people. It is true that Machiavelli connects this account with an imperialistic external politics, which is considered to be the other side of the internal freedom of the republic. However, as I demonstrated, it is possible to separate these two elements. Machiavelli's endorsement of imperialism can be attributed to the political situation of Renaissance Italy, but should be rejected in light of our commitment to the fundamental values of freedom and equality.

The challenge of this paper was to demonstrate that it is still possible to adhere to Machiavelli's analysis of civil conflict as conducive to liberty while rejecting the imperialistic side of the Florentine's thought. Looking for "Machiavelli at his best", I indicated that the Florentine's analysis goes more in depth than simply correlating internal peace with external expansion. Machiavelli demonstrates that conflict is constantly present both in the interior and the exterior of the republic, and external conflict can also be employed to enhance internal confrontations. Moreover, Machiavelli underscores that there are many different ways deal with social conflict; imperialism is only one of them. Furthermore, there are indications in Machiavelli's own text that imperialism leads to the demise of freedom. The ultimate consequence of this position, however, is that imperialism needs to be abandoned; the commitment to freedom requires that social conflict is vented in other ways.

This reading remains faithful to Machiavelli's insight that republican freedom is realized through social conflict. Even though imperialism is rejected, liberty and conflict still endure. After all, the lesson of *The*

*Discourses* is that civil life depends of having the political imagination to deal with conflict in ways that, instead of destructing the community, would lead to freedom. As Pedullà<sup>28</sup> remarks, “politics requires a constant reckoning with the unforeseen. Faced with new threats, the old recipes may no longer suffice, but it is from them that one must begin: training oneself to preempt the emergencies that lie in wait through comparison with the Ancients in a never-ending kind of role-playing”. Imperialism may be an old recipe, and anyone committed to the values of freedom and equality should fight for it to become extinct, forever relegated to history books. However, conflict with the status quo remains a condition in order to realize the people’s quest for freedom. In that regard, Machiavelli’s analysis still has a lot to say.

## References

- Brown, Wendy, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa, N.J: Rowman & Littlefield, 1988.
- Del Lucchese, Filippo, *The political philosophy of Niccolo Machiavelli*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Del Lucchese, Filippo, *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and indignation* (Continuum studies in philosophy), London: Continuum, 2009.
- Evrigenis, Ioannis D., *Fear of enemies and collective action*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Gaille, Marie, *Machiavelli on freedom and civil conflict: An historical and medical approach to political thinking*, Leiden: Brill, 2018.
- Hornqvist, Mikael, *Machiavelli and empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Luban, David, “Just War and Human Rights”, *Philosophy & Public Affairs* 9, no. 2, 1980, pp. 160-181.
- Machiavelli, Niccolò, *Discourses on Livy*, translation: Harvey C. Mansfield - Nathan Tarcov, Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Machiavelli, Niccolò, *The prince*, translation: Harvey C. Mansfield, University of Chicago Press, 1998.

---

<sup>28</sup> Pedullà (2018) op. cit. p. 257.

- McCormick, John P., *Machiavellian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011
- Pedullà, Gabriele, *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Pitkin, Hanna F., *Fortune is a woman: Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Pocock, John G. A., *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 2003.
- Skinner, Quentin, “The republican idea of political liberty”, In G. Bock, Q. Skinner, & M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wolin, Sheldon S., *Politics and vision: Continuity and innovation in Western political thought*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 2004.
- Wood, Neal, “Machiavelli's concept of virtù reconsidered”, *Political Studies*, 15, 1967, pp. 159-172.
- Zuckert, Catherine H., *Machiavelli's politics*, Chicago: University of Chicago Press, 2017.

## ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑΣ ΔΙΚΑΙΟΥ

### Δίκαιο και μαρξισμός Η υπόθεση Πασουκάνις\*

Amnon Lev\*\*

μετάφραση: Άννα Μηλιώνη\*\*\*

Βαθύτερα, η γοητεία που ασκεί η εικονιστική λεπτομέρεια μπορεί να οδηγήσει μέχρι και στην ακύρωση της πρόσληψης του αντικειμένου που αναπαρίσταται. Αυτό είναι το έργο της ζωγραφικής που, ούσα εξαιρετικά πανομοιότυπη με το αντικείμενό της, σταματάει και κατακλύζει το βλέμμα.

Daniel Arrase, *Le Détail*

\* Ευχαριστώ ιδιαίτερω την Élodie Djordjevic και τον Jérôme Couillerot για τις πολύτιμες συμβουλές τους τόσο ως προς την μορφή όσο και ως προς την ουσία της ανάλυσής μου.

\*\* Ο Άμνον Λεβ [Amnon Lev] είναι αναπληρωτής καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Κοπεγχάγης. Στο συγγραφικό του έργο ανήκουν μεταξύ άλλων τα *Filosofi og politisk tænkning hos Aristoteles* (Φιλοσοφία και πολιτική σχέση στον Αριστοτέλη – στη δανική) (Κοπεγχάγη, Museum Tusulanum, 2008), *Sovereignty and Liberty: A Study of the Foundations of Power* (Abingdon,

Η διερεύνηση της σχέσης του Μαρξ με το δίκαιο οδηγεί στην εξέταση τριών τουλάχιστον ζητημάτων: (1) του έργου του Μαρξ, (2) του θεωρητικο-πολιτικού κινήματος που ενέπνευσε, και (3) του δικαίου και της θεωρίας του. Όσοι ενδιαφέρθηκαν για αυτή την ομάδα ζητημάτων, όχι πολλοί εξάλλου, έδωσαν προτεραιότητα στην εξέταση των δύο πρώτων, έτσι ώστε το τρίτο ζήτημα έμεινε σχεδόν πάντα στο περιθώριο, προοικονομώντας κατά κάποιον τρόπο την τύχη που η επανάσταση επιφύλασσε στο δίκαιο. Δεν είναι βέβαιο ότι η γενική θεωρία του δικαίου του Εβγκένι Πασουκάνις [Evgeny Pasukanis], του σημαντικότερου μαρξιστή θεωρητικού του δικαίου, είναι η πλέον κατάλληλη για την επανόρθωση αυτής της κατάστασης. Εν τέλει, η αντίληψή του για την μορφή του δικαίου έχει διαμορφωθεί με βάση την μορφή του εμπορεύματος, επιβεβαιώνοντας την υπαγωγή του δικαίου στην οικονομία που δικαιολόγησε την εκδίωξή του από την μετεπαναστατική κυβέρνηση. Για ένα εγχείρημα όπως το δικό μας, που αποσκοπεί στην εξέταση του μαρξισμού εκ των έσω, με αφετηρία το δίκαιο, αυτή η υπαγωγή δεν είναι αξιοκατάκριτη. Την θεωρούμε απλώς ως μία μεθοδολογική προϋπόθεση. Το εγχείρημα που αναλαμβάνουμε εδώ δεν εμφορείται από πνεύμα μεροληψίας ούτε ανάγεται σε κάποια

Routledge, 2014), ενώ έχει επιμεληθεί την δημοσίευση του *The Federal Idea: Public Law Between Governance and Political Life*, Oxford, Hart Publishing, 2017. Το παρόν άρθρο δημοσιεύτηκε αρχικά στο περιοδικό *Droit & Philosophie*, no 10 : Marx et le droit, 2018, σελ. 129-149.

\*\*\* Η Άννα Μηλιώνη είναι κάτοχος ΜΔΕ Φιλοσοφίας του Δικαίου από την Νομική Σχολή Αθηνών και Ερευνητικού Μεταπτυχιακού Διπλώματος Πολιτικής Φιλοσοφίας (με υποτροφία του Ιδρύματος Ωνάση) από το Πανεπιστήμιο KU Leuven.

συγκεκριμένη σχολή, αλλά εκκινεί από την απλή έκπληξη που προξενεί η διαπίστωση του προβλήματος που τίθεται από τη σύνδεση του Μαρξ και του δικαίου. Στόχος της διερεύνησής μας είναι να κατανοήσουμε με ποιον τρόπο το δίκαιο και ο μαρξισμός παρεμποδίζονται αμοιβαία.

Καταρχάς, θα τοποθετήσουμε την διερώτησή μας σε σχέση με τη μαρξιστική θεωρία (Μαρξ και Λένιν). Αυτό θα μας οδηγήσει αναμφίβολα να επαναλάβουμε ορισμένους κοινούς τόπους της μαρξιστικής βιβλιογραφίας, κουράζοντας ίσως τους ενημερωμένους αναγνώστες, οι οποίοι θα κληθούν να ακολουθήσουν μονοπάτια που τους είναι ήδη οικεία. Από την άλλη, η προσέγγιση αυτή θα μας επιτρέψει να καταδείξουμε τους βαθύτερους λόγους που η μαρξιστική θεωρία επέδειξε τόσο λίγο ενδιαφέρον για το δίκαιο, και τα διακυβεύματα της αδιαφορίας αυτής. Στη συνέχεια, η εξέτασή μας θα στραφεί στη θεωρία του Πασουκάνις. Σε αντίθεση με όσους επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους στην υποτιθέμενη αντιστοιχία μεταξύ δικαϊκής μορφής και εμπορεύματος στην θεωρία του Πασουκάνις<sup>1</sup>, θα δώσουμε βάρος σε άλλες θεματικές που την ρυθμίζουν. Οι θεματικές αυτές είναι τρεις στον αριθμό: πρώτον, το ζήτημα του ρόλου που διαδραματίζει η δικαϊκή ιδεολογία στην κρατική κυριαρχία, ζήτημα σε σχέση με το οποίο έχει υπογραμμιστεί η σημασία της συμβολής του Πασουκάνις<sup>2</sup>· δεύτερον, η διάρθρωση που προτείνει ο Πασουκάνις μεταξύ του δικαίου, της οικονομίας και της ηθικής, και η οποία διανοίγει την μαρξιστική θεωρία στην άτυπη κανονιστικότητα· τρίτον, το ζήτημα της οντολογικής

---

<sup>1</sup> Anderson, Nancy E.-Greenberg, David E. «From Substance to Form: the Legal Theories of Pashukanis and Edelman», *Social Text*, 7, 1983· Collins, Hugh, *Marxism and Law*, Oxford: Oxford University Press, 1982· Norrie, Alan, «Pashukanis and the Commodity Form Theory: a Reply to Warrington», *International Journal of the Sociology of Law*, τόμ. 10, τ. 1, 1982· Readhead, Steve,

αναδιαμόρφωσης της οριοθέτησης μεταξύ πραγματικότητας και ιδεολογίας, που απορρέει από την απόφαση του Πασουκάνις να αρθρώσει τον μαρξισμό μέσω του δικαίου.

Τέλος, θα προτείνουμε την υιοθέτηση μιας εξωτερικής οπτικής προς την θεωρία του Πασουκάνις, προκειμένου να δούμε πώς εγγράφεται στο εννοιολογικό πλαίσιο του μαρξισμού. Θα έχουμε την ευκαιρία να συγκρίνουμε τα υποδείγματα (παραγωγή/κυκλοφορία) που χρησιμοποιούν ο Μαρξ και ο Πασουκάνις για να αρθρώσουν τις θεωρίες τους. Όπως θα δούμε, υπάρχει μία διάσταση μεταξύ των δύο στοχαστών, η οποία οφείλεται στον τρόπο με τον οποίο οι θεωρίες τους προβάλλονται μέσα στον χρόνο, στον τρόπο με τον οποίο προτείνουν την εγγραφή τους στον χρόνο. Καταλήγοντας, θα διερωτηθούμε περαιτέρω αναφορικά με το τι χωρίζει και ενώνει το δίκαιο και τον μαρξισμό, αυτή την φορά προς την κατεύθυνση του υλισμού.

«The Discrete Charm of Bourgeois Law: A Note on Pashukanis», *Critique*, τόμ. 9, τ. 1, 1978· Warrington, Ronnie, «Pashukanis and the Commodity Form Theory», *International Journal of the Sociology of Law*, τόμ. 9, τ. 1, 1981.

<sup>2</sup> Balibar, Étienne, *La crainte de masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Éditions Galilée, 1997, σελ. 266, σημ. 1.

## I. Ο Μαρξ, η επανάσταση και το δίκαιο

Το ζήτημα του δικαίου στον Μαρξ μας οδηγεί σε ένα από τα πρώτα γραπτά του, την Κριτική του εγγελιανού πολιτικού δικαίου του 1843, αδημοσίευτο κείμενο το οποίο έγινε αφορμή για να χυθεί πολύ μελάνι από τις κομματικές πένες. Από την μία πλευρά, επιχειρήθηκε η κατάδειξη της πρωτοτυπίας του Μαρξ σε σχέση με τον Χέγκελ, προκειμένου να απαλλαγεί από κάθε υποψία ιδεαλισμού· από την άλλη, επιδιώχθηκε να καταδειχθεί ότι ο Μαρξ ήταν σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό εγγελιανός από ό,τι επιθυμούσε να παραδεχτεί, και ότι ο Χέγκελ δεν θα μπορούσε, συνεπώς, να είναι τόσο αντιδραστικός όσο υποστηρίχθηκε εδώ και καιρό. Το ενδιαφέρον μας, εδώ, αναφορικά με την σχέση του Μαρξ με τον Χέγκελ, δεν εκκινεί από μία φιλοδοξία τέτοιου είδους, αλλά αποσκοπεί να σκιαγραφήσει, έστω και αδρομερώς, το θεωρητικό σύστημα στο εσωτερικό του οποίου ο Μαρξ τοποθετεί το δίκαιο.

Η μεταμόρφωση της αστικής κοινωνίας είναι μία στόχευση που προέρχεται από το έργο του Μαρξ. Αν η θεματική της επανάστασης λάμπει διά της απουσίας της στα πρώτα του έργα, η ανησυχία που θα θρέψει τον επαναστατικό ζήλο είναι ήδη διακριτή στην άρνηση του νεαρού Μαρξ να αποδεχτεί τις έννοιες ανεξέταστα. Η αταξία που διακρίνεται σε ορισμένα χωρία των έργων του εκείνης της εποχής οφείλεται στο γεγονός ότι στήνει ένα παιχνίδι αντιπαραβολής των εννοιών μεταξύ τους, χωρίς να αφήνει να υπερισχύσει καμία εξ αυτών. Η

---

<sup>3</sup> Για αυτόν τον λόγο η επιλογή μεταξύ της αντιπροσώπευσης με τη διαμεσολάβηση των βουλευτών και της ατομικής αντιπροσώπευσης επανέρχεται για να αμφισβητήσει «την αντιπροσωπευτική αρχή στο εσωτερικό της αντιπροσωπευτικής αρχής» (Marx, Karl, *Critique du droit*

κριτική του στην εγγελιανή θεωρία του κράτους, για παράδειγμα, είναι διχασμένη μεταξύ της απόρριψης της αντιπροσώπευσης των νομοκατεστημένων τάξεων (οι οποίες δεν διαμεσολαβούνται πολιτικά) και της απόρριψης της ατομικής αντιπροσώπευσης (η οποία δεν μεταμορφώνει το άτομο σε πολιτικό υποκείμενο). Ο Μαρξ συντάσσεται με την υπόσχεση της πολιτικής φιλοσοφίας να δώσει πρόσβαση σε μία πολιτική ζωή, αλλά απορρίπτει τους αντιπροσωπευτικούς τρόπους με την βοήθεια των οποίων διατείνεται ότι θα το πραγματοποιήσει<sup>3</sup>. Αν πιστεύει ακόμα στην δυνατότητα μεταμόρφωσης του ανθρώπου, αρνείται να συνδέσει αυτή την πίστη με ένα αντικείμενο στο οποίο θα υποκλίνεται ο άνθρωπος.

Ο σύνδεσμος μεταξύ της αντιπροσώπευσης και της μεταμόρφωσης του εαυτού υπολανθάνει ως προβληματική στην ανάλυση σχετικά με την αλλοτριωμένη εργασία, την οποία θα συνθέσει ο Μαρξ τον επόμενο χρόνο, στο πλαίσιο των οικονομικών και πολιτικών του χειρογράφων. Η ανάλυση αυτή αναζητά τον τρόπο να αποφύγει την αναγωγή της αντικειμενικής πραγματικότητας, που αποτελεί προϊόν της αλλοτριωμένης εργασίας, σε αντικείμενο μυστικοποίησης. Το προϊόν της αλλοτριωμένης εργασίας δεν πρέπει, πράγματι, να αναπαρίσταται σαν το έργο των θεών ή σαν ένα γεγονός της φύσης:

Η ξένη ύπαρξη – στην οποία ανήκουν η εργασία και το προϊόν της εργασίας, στην υπηρεσία της οποίας πραγματοποιείται η εργασία

*politique hégelien*, μτφρ. A. Baraquin, Paris: Les Éditions sociales, 1975, σελ. 182). [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Marx, Karl, Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα: Παπαζήσης, 1978.]

και στην απόλαυση της οποίας προσφέρεται το προϊόν της - δεν μπορεί παρά να είναι ο ίδιος ο άνθρωπος<sup>4</sup>.

Υπό τη μορφή της αντικειμενικής πραγματικότητας, ο άνθρωπος βρίσκεται στην πραγματικότητα τον εαυτό του, ή αλλιώς την ειδολογική ύπαρξή του. Ιδωμένη υπό αυτή την οπτική, η αλλοτρίωση της ελευθερίας του ατόμου είναι επομένως ένας τρόπος να την ανακαλύψει. Ο Άνθρωπος είναι ελεύθερος, ακόμα και αν αρνείται κανείς στο άτομο το αίσθημα της ύπαρξης.

Κατά μία έννοια, ο Μαρξ δεν κάνει άλλο από το να επαναφέρει, ριζοσπαστικοποιώντας τα, εγγεληνά μοτίβα. Επαναφέρει την ιδέα ότι η αναπαράσταση πρέπει να καταστεί αποτελεσματική, αλλά αντί να ευθυγραμμίσει την ύπαρξη του ανθρώπου με αυτό που είναι δεδομένο στην αναπαράσταση, όπως καταλήγει να κάνει ο Χέγκελ, ο Μαρξ υποστηρίζει ότι η πλήρης παρουσία στην οποία βρίσκεται η ελευθερία του ατόμου πρέπει να ενεργοποιηθεί<sup>5</sup>. Για τον άνθρωπο, το αίτημα δεν είναι πλέον, όπως ήταν για την σχολή του φυσικού δικαίου ή ακόμα και για τον Χέγκελ, να αρθεί στο ύψος αυτού που είναι, αλλά να φέρει στον κόσμο αυτό που, προς το παρόν, δεν υπάρχει παρά ως ενδεχόμενο. Ασφαλώς, αυτό το αίτημα παραμένει εξαρτημένο από την εγγεληνή σύλληψη της αποτελεσματικότητας ως διαδικασίας αυτο-μεταμόρφωσης που πυροδοτείται μόλις συμπληρωθεί ένα κρίσιμο όριο

<sup>4</sup> Marx, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, μτφρ. F. Fischbach, Paris: Vrin, 2007, σελ. 125. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Marx, Karl, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα 1844*, μτφρ. Α. Λυκούργος, Αθήνα, εκδ. Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, 2012.]

<sup>5</sup> Σχετικά με το σημείο αυτό, βλ. Kelley, Donald R., «The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx», *The American Historical Review*, τόμ. 83, τ.

έντασης. Στον Χέγκελ, η πορεία της ιστορίας τείνει προς την πραγματοποίηση του πραγματικού, στο μέτρο που δεν αμφισβητεί ποτέ τις δεδομένες θεσμικές μορφές εντός των οποίων υποτίθεται ότι πρέπει να πραγματωθεί. Σύμφωνα με τον Μαρξ, αντίθετα, πρέπει κανείς να συγκρουστεί με την ομαλή πορεία της ιστορίας, προκειμένου να την πραγματοποιήσει. Το πραγματικό, το αληθινό πραγματικό, είναι το καταπιεσμένο αυτής της ιστορίας. Όσο εγγεληνή και αν είναι στην αρχική της κίνηση, η θεωρία του Μαρξ παίρνει λοιπόν μία άλλη πολιτική τροπή. Γίνεται πολεμική. Ότι δεν εργάζεται για την έλευση αυτού του πραγματικού που είναι διπλά περιβεβλημένο από την ιστορία, εργάζεται εναντίον της. Η περιπλοκή της σχέσης μεταξύ του πραγματικού και της ιστορίας ωθεί τον Μαρξ πέραν της πολιτικής χειραφέτησης προς μία ανθρώπινη χειραφέτηση, με την οποία εννοεί μία χειραφέτηση που πραγματοποιείται έξω από τους δεδομένους θεσμούς, και την οποία η φιλοσοφία, που εξαρτάται από αυτούς τους θεσμούς, δεν είναι σε θέση να αναλύσει. Σε ένα ευρέως γνωστό χωρίο, ο Μαρξ υποστηρίζει ότι αν η πολιτική χειραφέτηση αντιπροσωπεύει ένα μεγάλο βήμα προς τα εμπρός, δεν είναι παρά στο πλαίσιο της υπάρχουσας πολιτικής τάξης που αποτελεί την ύστατη μορφή χειραφέτησης<sup>6</sup>. Προκειμένου να χειραφετηθεί ως άνθρωπος, ο άνθρωπος πρέπει να χειραφετηθεί από την πολιτική χειραφέτηση: πρέπει να χειραφετηθεί από όλα τα συστήματα που συνδέουν την άσκηση της ελευθερίας του με ένα σύστημα συνταγματικής αντιπροσώπευσης.

2, 1978, σελ. 363· Xifaras, Mikhaïl, «Marx, justice et jurisprudence: une lecture des “Vols des bois”», *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 2002, σελ. 90.

<sup>6</sup> Marx, Karl, *Sur la question juive*, μτφρ. J.-F. Poirier, Paris: La Fabrique éditions, 2006, σελ. 66, 71. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Marx, Karl, *Το εβραϊκό ζήτημα*, μτφρ. Γ. Κρητικός, Μ. Ζορμπά, Αθήνα: Οδυσσέας, 1978.]

Η ριζοσπαστικοποίηση του Μαρξ μεταφράζεται επίσης σε αλλαγή σχεδίου: πρόκειται για την μετάβαση από την κριτική των λέξεων σε μία κριτική που δεν συνδέεται πλέον μόνο με τα λόγια. Η ιδέα της επαναστατικής βίας εμφανίζεται στο ύστατο τέλος της Αθλιότητας της φιλοσοφίας, σαν μία ύστατη προειδοποίηση για τις απτές συνέπειες μιας πολύ αφηρημένης οικονομικής προβληματικής. Στο στάδιο αυτό, το βλέμμα του Μαρξ δεν εκτείνεται πέρα από την στιγμή της επανάστασης, μετά την οποία δεν θα υπάρχει πλέον πολιτική εξουσία. Ο κοινωνικός ανταγωνισμός του οποίου είναι η «επίσημη περίληψη» θα έχει εξαφανιστεί<sup>7</sup>. Καλούμαστε να πιστέψουμε ότι η επανάσταση θα ρυθμίσει τα πάντα με μία μόνο κίνηση, ότι θα μεταμορφώσει εκ βάθρων την κοινωνία, εξαφανίζοντας μέχρι και το τελευταίο ίχνος της παλαιάς τάξης και γεννώντας, ως την Αθηνά που βγήκε από το κεφάλι του Δία, μία νέα κοινωνική τάξη. Ανάγνωση κάπως ελλιπής, που δεν εξηγείται πλήρως από την πολεμική στόχευση του κειμένου, το οποίο εξάλλου χαρακτηρίζεται από αξιοσημείωτη στεγνότητα. Η στενότητα της οπτικής του Μαρξ απορρέει από το γεγονός ότι, για εκείνον, η επανάσταση είναι ουσιαδώς της τάξης του συμβάντος. Μόνο όταν αναστοχάζεται την εμπειρία της Κομμούνας συνειδητοποιεί την απόσταση που μένει ακόμα να καλυφθεί μετά την επαναστατική στιγμή. Εναλλάσσοντας εκτιμήσεις που απορρέουν από τις περιστάσεις με εκτιμήσεις ευρύτερης εμβέλειας, υποστηρίζει ότι η λαοκρατική δημοκρατία αποτελεί την μοναδική πολιτική μορφή εντός της οποίας το προλεταριάτο μπορεί να πραγματοποιήσει την οικονομική απελευθέρωση της εργασίας<sup>8</sup>. Αμέσως μετά, φτάνει στο σημείο να αναφερθεί στην Κομμούνα ως «κυβέρνηση της εργατικής τάξης», κάτι το οποίο θα ήταν «το μυστικό της», το

<sup>7</sup> Marx, Karl, *Das Elend der Philosophie*, Berlin: Dietz Verlag, 1959, σελ. 182. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Marx, Karl, *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Δεληγιάννη-Αναστασιάδη, Αθήνα: Νέοι Στόχοι, 1973.]

ιστορικό νόημα που πρέπει να της αποδίδεται. Τα σχόλια αυτά, αν και σύντομα, αντικατοπτρίζουν την συνειδητοποίηση του Μαρξ ότι μετά την κατάληψη της εξουσίας από το προλεταριάτο θα ακολουθήσει μία περίοδος κατά την οποία το προλεταριάτο θα εξαναγκαστεί, από τη δύναμη των πραγμάτων, να κυβερνήσει, δηλαδή να αναλάβει μια εξουσία που θα είναι μάλλον εξουσία επί της κοινωνίας παρά εξουσία της κοινωνίας. Παρόλα αυτά, το πλέγμα της ανάγνωσης του Μαρξ παραμένει το ίδιο με τα προηγούμενα κείμενά του. Η τυπική κατανομή της εξουσίας συνιστά, στην καλύτερη περίπτωση, έσχατη λύση, και, στην χειρότερη, απειλή για την βιωσιμότητα της συλλογικότητας. Παραβλέποντας τις στρατηγικές και πρακτικές εκτιμήσεις που έχουν ωστόσο μεγάλη σημασία σε μία κατάσταση ενόπλου αγώνα όπως εκείνη της Κομμούνας, ο Μαρξ επικεντρώνει το ενδιαφέρον του πρωτίστως στο να παραμείνει η κατανομή της εξουσίας ρευστή, να μην παγωθεί σε σημείο που να αντιπαραβάλει αυτούς που ασκούν την εξουσία προς το συλλογικό σώμα από το οποίο προέρχονται, επιβάλλοντας μία μορφή στην ελεύθερη έκφραση της συλλογικότητας.

Η έλλειψη διαφοροποίησης ως προς την εξουσία καθίσταται μέχρι και κριτήριο για την αποτελεσματικότητα του συλλογικού όντος. Έτσι, ο Μαρξ εξηγεί ότι αν η Κομμούνα αποτελούσε ταυτόχρονα νομοθετική και εκτελεστική εξουσία, αυτό συνέβαινε επειδή ήταν ένα εργατικό συλλογικό σώμα (*arbeitende Körperschaft*), δηλαδή ένα συλλογικό σώμα σε δράση, κάτι το οποίο είναι εντελώς διαφορετικό, τονίζει, από ένα

<sup>8</sup> Marx, Karl, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, Berlin: Dietz Verlag, 1973, σελ. 342. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Marx, Karl, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, μτφρ. Π. Σκούφης, Αθήνα: Θεμέλιο, 2014.]



κοινοβουλευτικό συλλογικό σώμα<sup>9</sup>. Σε αυτήν την καθόλα στραμμένη προς την δράση προοπτική, το έργο της αφαίρεσης και της αποστασιοποίησης που χαρακτηρίζει το δίκαιο δεν έχει θέση ύπαρξης.

Η αντι-δικαϊκή τάση επιβεβαιώνεται και λαμβάνει συγκεκριμένη μορφή στον στοχασμό του Λένιν στο *Κράτος και επανάσταση*. Η μαρξική ιδέα μίας φάσης προλεταριακής κυβέρνησης αποκρυσταλλώνεται στην καθαρή διάκριση μεταξύ δύο φάσεων του κομμουνισμού. Στην πρώτη φάση, που ξεκινά με την κατάληψη της εξουσίας από τους σοσιαλιστές, κάποια στοιχεία της παλαιάς τάξης παραμένουν σε ισχύ, συμπεριλαμβανομένου του δικαίου της αστικής τάξης. Αν και η οικονομική επανάσταση το έχει καταργήσει όσον αφορά τα μέσα παραγωγής, τα οποία στο εξής αποτελούν κοινή ιδιοκτησία, το δίκαιο της αστικής τάξης επιβιώνει σε αυτό που ο Λένιν αποκαλεί «το άλλο κομμάτι του», «υπό την ιδιότητα του ως ρυθμιστή της αναδιανομής των προϊόντων και του καταμερισμού της εργασίας μεταξύ των μελών της κοινωνίας»<sup>10</sup>.

Αυτή η διατήρηση του δικαίου προκαλεί στον Λένιν μια κάποια αμηχανία. Υπογραμμίζει ότι η «επανάσταση δεν πρέπει να καταλήξει στο να διατάσσει και να κυβερνά η νέα τάξη με την βοήθεια της παλαιάς κρατικής μηχανής, αλλά στο να διατάσσει, μετά την καταστροφή της παλαιάς μηχανής, με την βοήθεια μιας νέας μηχανής»<sup>11</sup>. Όσο όμως διαρκεί αυτή η διφορούμενη κατάσταση, το δίκαιο της αστικής τάξης συνεχίζει

να αφήνει το αποτύπωμά του στην κομμουνιστική κοινωνία. Το προλεταριάτο όχι μόνο θα αναγκαστεί να κυβερνά για ένα δεδομένο χρονικό διάστημα, αλλά και θα πρέπει να κυβερνά με την βοήθεια των μέσων που χρησίμευσαν για την δική του εκμετάλλευση. Ακόμα χειρότερα, μαζί με το δίκαιο της αστικής τάξης επιβιώνει το ίδιο το Κράτος<sup>12</sup>. Το Κράτος είναι προσκολλημένο στο δίκαιο που περιγράφεται από τον Λένιν σαν το πιο βαθύ στίγμα στην σάρκα της κοινωνίας, γεγονός που μας επιτρέπει να λέμε ότι το δίκαιο είναι η μορφή της αντίστασης που προβάλλει ο χρόνος στην επανάσταση.

Αυτό είναι το μαρξικό σκηνικό στο οποίο εντάσσεται η γενική θεωρία του δικαίου του Πασουκάνις. Με το να υιοθετήσει την οπτική του δικαίου, αυτού του αστικού δημιουργήματος, προκειμένου να προσδιορίσει την ενεργό πραγματικότητά του, ο Πασουκάνις πραγματοποιεί μία ριζική αλλαγή σε σχέση με τον ορθόδοξο μαρξισμό. Θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο μέχρι και για «επιστημολογική ρήξη». Ο Πασουκάνις παίρνει στα σοβαρά αυτό στο οποίο ο Μαρξ, και στην συνέχεια οι μαρξιστές, δεν είδαν παρά έναν αντικατοπτρισμό και μία απάτη, ή μάλλον την πηγή κάθε απάτης: την ιδέα του αστικού κράτους ως κράτους δικαίου. Η ανορθόδοξη στάση του Πασουκάνις δεν φτάνει ωστόσο στο σημείο να αμφισβητήσει την τελεολογία της ιστορίας. Είναι, και αυτός, βαθύτατα πεπεισμένος ότι το δίκαιο, ως κοινωνικός θεσμός, είναι προορισμένο να αφανιστεί. Αυτό το οποίο προσάπτει στους μαρξιστές είναι ότι παραμέλησαν δύο στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους πράγματα. Πρώτον, ότι πέραν της ιδεολογικής της πλευράς, η αρχή της νομικής

<sup>9</sup> Ibid. σελ. 339.

<sup>10</sup> Lénine, Vladimir, *L'État et la révolution*, μτφρ. L. Lévy, Paris: La Fabrique éditions, 2012, σελ. 183. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Lénine, Vladimir, *Κράτος και Επανάσταση*, μτφρ. Α. Σολάρο, Αθήνα: Θεμέλιο, 1976.]

<sup>11</sup> Ibid. σελ. 216.

<sup>12</sup> Ibid. σελ. 184.

υποκειμενικότητας αποτελεί «πραγματικά δρώσα» αρχή εντός της αστικής κοινωνίας, και αυτό ήδη από τη γέννησή της στους κόλπους της φεουδαρχικής κοινωνίας την οποία επρόκειτο να καταστρέψει. Επιπλέον, ότι η νίκη της αρχής αυτής δεν συντελείται αποκλειστικά στο επίπεδο των ιδεών (ακόμα και αν οπωσδήποτε λαμβάνει χώρα και εκεί), αλλά εξακολουθεί να εκδηλώνεται μέσα στις πολλαπλές και βαθιές μεταβολές των ανθρώπινων σχέσεων που συνοδεύουν την ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας, καθώς και μέσω των μεταβολών αυτών<sup>13</sup>.

Προτού προβούμε στην ανάλυση της θεωρίας του Πασουκάνις, ας διατυπώσουμε τα διακυβεύματα του εγχειρήματός μας. Πέραν της «επιστημολογικής ρήξης» που συντελεί η ανάλυση του Πασουκάνις και την οποία έχουμε ήδη επισημάνει, πρέπει να τονιστούν και κάποια ακόμα διακυβεύματα, όχι μικρότερης σημασίας. Όσον αφορά το δίκαιο ως αντικείμενο γνώσης, το ζήτημα δεν είναι τόσο ακαθόριστο όσο φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Οπωσδήποτε, δεν θα είχε κανένα νόημα να επικρίνουμε μία θεωρία επαναστατικής κοινωνικής μεταβολής για το γεγονός ότι δεν επιτρέπει την ανάπτυξη μιας επαρκούς θεώρησης για ένα επιμέρους στοιχείο της κοινωνικής τάξης την οποία αποσκοπεί να καταστρέψει. Ωστόσο, στο μέτρο που αυτή η θεωρία παραδέχεται ότι η μετεπαναστατική κυβέρνηση θα διεξάγεται μέσω του δικαίου, η απουσία μίας σύλληψης του δικαίου δεν είναι χωρίς προβλήματα. Απαιτήσεις σχετικές με τον πολιτικό αγώνα συντάσσονται με την αναζήτηση της γνώσης για να καταδείξουν ένα θεωρητικο-πολιτικό σφάλμα στην πανοπλία του μαρξισμού. Αυτό δεν σημαίνει ότι μία μαρξιστική θεωρία

---

<sup>13</sup> Pašukanis, Evgeny, *La théorie générale du droit et le marxisme*, μτφρ. J.-M. Brohm, Toulouse: Éditions de l'Asymétrie, 2018, σελ. 30-31. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Pašukanis, Evgeny, *Μαρξισμός και δίκαιο*, μτφρ. Α. Χριστόπουλος, Μ. Ζορμπά, Αθήνα: Οδυσσέας, 1985.]

του δικαίου θα είναι μία θεωρία περί της καλής μαρξιστικής διακυβέρνησης, ένα είδος καθρέφτη των ηγεμόνων προς χρήση των κομμουνιστών ηγετών. Δεδομένου του ουσιωδώς αστικού χαρακτήρα του δικαίου, τον οποίο υπογραμμίζει επανειλημμένα ο Λένιν, μία μαρξιστική θεωρία του δικαίου θα ισορροπεί μεταξύ του πριν και του μετά της κατάληψης της εξουσίας από τους σοσιαλιστές. Αποστολή της θα είναι να προσδιορίσει τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί το δίκαιο, όποια και αν είναι η άρχουσα τάξη.

Σε αυτό προστίθενται και άλλες εκτιμήσεις που αφορούν ειδικότερα τον πολιτικό αγώνα. Πρώτον, η διαπίστωση της διαπλοκής του δικαίου σε ζητήματα ευταξίας θα πρέπει να μας οδηγήσει να εξετάσουμε τον ρόλο που διαδραματίζει στην διαίχιση της κυριαρχίας, με το να προσδίδει ηθική ισχύ στην κυριαρχία μίας κοινωνικής τάξης επί των άλλων. Διακρίνοντας στο δίκαιο το απομεινάρι μίας ετοιμοθάνατης ή ήδη νεκρής κοινωνίας, οι μαρξιστές παράλειψαν να εξετάσουν αυτό το οποίο το δίκαιο είναι ακόμα σε θέση να κάνει, αφήνοντας στους αντιπάλους τους την χρήση αυτού του εξαιρετικά ισχυρού όπλου. Ο Γκέοργκ Λούκατς [Georg Lukács], ένας από τους ελάχιστους μαρξιστές στοχαστές που κατάλαβαν τη στρατηγική σημασία του δικαίου για τον πολιτικό αγώνα, επισημαίνει ότι, όντας απροετοίμαστο, το προλεταριάτο καταλάμβανε πάντα την εξουσία σε μία χρονική στιγμή και σε μία κατάσταση κατά την οποία θεωρούσε ακόμα ότι η τάξη της αστικής κοινωνίας αποτελούσε τη μόνη έννομη τάξη<sup>14</sup>. Προκειμένου να διαλύσουμε αυτή την πλάνη, πρέπει αρχικά να θραύσουμε ιδεολογικά την τάξη της αστικής κοινωνίας, κάτι το

<sup>14</sup> Lukács, György, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 2<sup>η</sup> εκδ., Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag, 1969, σελ. 415. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Lukács, György, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, μτφρ. Γ. Παπαδάκης, Αθήνα: Οδυσσέας, 1975.]

οποίο μπορεί να γίνει μόνο με την βοήθεια μιας μαρξιστικής θεωρίας του δικαίου η οποία θα μπορούσε να αντιπαρατεθεί στην αστική θεωρία.

Αν ακολουθήσουμε αυτή την οδό, περνάμε από τον πολιτικό αγώνα της μεταπολεμικής περιόδου σε μία ορισμένη χρονική στιγμή αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ιστορία των εννοιών του κόσμου, και συγκεκριμένα στην κρίση του μαρξισμού που ξέσπασε την δεκαετία του 1970. Σε ένα διάσημο άρθρο για τα όρια του Μαρξ, άρθρο που σηματοδύθηκε από τον «ιστορικό συμβιβασμό» που μόλις είχε συμφωνηθεί μεταξύ του Άλντο Μόρο [Aldo Moro] και του Ενρίκο Μπερλινγκουέρ [Enrico Berlinguer] και που είχε ως αποτέλεσμα την καθυπόταξη των Ιταλών κομμουνιστών στους χριστιανοδημοκράτες, ο Λουί Αλτουσέρ [Louis Althusser] αποδίδει την αποδυνάμωση του μαρξισμού, και τον αποπροσανατολισμό των κινημάτων που συνδέονται με αυτόν, στην ανικανότητά του να διακρίνει το χαρακτηριστικό του αστικού κράτους το οποίο, κατά τον Αλτουσέρ, έγκειται στον κυρίαρχο ρόλο που διαδραματίζει το δίκαιο στην άσκηση της εξουσίας. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, για τον οποίο το κράτος δεν αποτελεί παρά μία δύναμη εξαναγκασμού, ο Αλτουσέρ ορίζει το κράτος ως «μία μηχανή παραγωγής έννομης εξουσίας»<sup>15</sup>. Το σφάλμα του Μαρξ –και πρέπει οπωσδήποτε να μιλάμε για σφάλμα– έγκειται στο ότι αποδέχτηκε ανεξέταστα την αστική μυθοπλασία σύμφωνα με την οποία οι αξίες αποτελούν άμεσα δεδομένα, χωρίς να διερωτηθεί για τον τρόπο με τον οποίο αυτές παράγονται από την κοινωνία και εντός αυτής. Επιθυμώντας να ξεκινήσει από την αξία, όπως έκανε στο *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ αφέθηκε να εξαπατηθεί από τη δικαϊκή ιδεολογία που διαδίδει αυτή την μυθοπλασία. Η σοβαρότερη

<sup>15</sup> Althusser, Louis, «Marx dans ses limites», in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1, Paris: Stock, 1994, p. 478.

<sup>16</sup> Ibid. σελ. 507.

αιτία της αποτυχίας του δεν είναι, «όπως πίστεψε ο ίδιος», το ότι γοητεύτηκε από την ορολογία του Χέγκελ, «αλλά το ότι ενεπλάκη, χωρίς να μπορεί ακόμα να απαλλαγεί από αυτές, με τις έννοιες της αστικής δικαϊκής ιδεολογίας σχετικά με την ίδια την αξία, στον τρόπο με τον οποίο μιλά για αυτήν, και ότι ξεκίνησε την ανάλυσή του με εκείνη, για να ανάγει τα πάντα σε αυτήν»<sup>16</sup>.

Παραμένει ανοιχτό το ερώτημα κατά πόσον ο Αλτουσέρ, εμφορούμενος από πνεύμα αντιλογίας, μεγαλοποίησε το πρόβλημα καταδεικνύοντας την δικαϊκή ιδεολογία ως την μόνη πηγή μυστικοποίησης. Η αξιοσημείωτη απλότητα της αξίας, αυτής της *ασώματης υλικότητας* που παρουσιάζεται πάντα σαν άμεσο δεδομένο, παραπέμπει στον διαχωρισμό που επήλθε κατά τον ύστερο Μεσαίωνα μεταξύ ενός πεδίου εξωτερικής δικαιοδοσίας, τομέα του δικαίου, και ενός πεδίου εσωτερικής δικαιοδοσίας, πηγής κάθε υλικότητας, διαχωρισμό στον οποίο υπερτίθεται ο διαχωρισμός της κοινωνίας σε μία δημόσια και σε μία ιδιωτική σφαίρα - στο Κράτος και την αστική κοινωνία των πολιτών<sup>17</sup>. Εάν υπάρχει κάποια μυστικοποίηση, αυτή φαίνεται ότι οφείλεται τόσο στην ζωτική διάσταση για την οποία η οικονομία έδωσε μία ερμηνεία που έγινε στη συνέχεια κυρίαρχη, όσο και σε μία νεφελώδη δικαϊκή ιδεολογία. Θα έχουμε την ευκαιρία να εμβαθύνουμε στην ιδέα αυτή, η οποία είναι κρίσιμης σημασίας για τον σκοπό μας. Προς το παρόν, αρκεί να επισημανθεί ότι το ζήτημα του δικαίου διαπερνά τον μαρξισμό, αμφισβητώντας τον στον υψηλότερο βαθμό, ως γνωστική θεωρία, ως πολιτική πρακτική και ως σύλληψη του κόσμου.

<sup>17</sup> Σχετικά με το σημείο αυτό, βλ. Tierney, Brian, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Michigan Eerdman Publishing Co., 1997, σελ. 112-118.

## II. Ο μαρξισμός μέσω του δικαίου

Όσο ριζοσπαστική και αν είναι στην προσέγγισή της, η θεωρία του Πασουκάνις εκκινεί από μία απλή παρατήρηση: το εμπόρευμα και το υποκειμένο πάνε πάντα μαζί (κάτι το οποίο ο Μαρξ εννοούσε, όπως γνωρίζουμε, με μία πολύ κυριολεκτική έννοια: τα εμπορεύματα δεν πάνε μόνα τους στην αγορά)<sup>18</sup>. Η απόδοση μίας αξίας σε ένα πράγμα, κάτι που το μετατρέπει σε εμπόρευμα, αποτελεί πράξη ενός ατόμου που είναι εξουσιοδοτημένο από το δίκαιο να το πράξει. Εκκινώντας από αυτή την ιδέα, ο Πασουκάνις αναπτύσσει μία θεωρία φαινομενικά απλή, με εξαιρετικά σημαντικές όμως συνέπειες. Όπως θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε, η συμπληρωματικότητα μεταξύ εμπορεύματος και υποκειμένου έγκειται σε μία διευθέτηση η οποία πηγαινει από την οικονομία της αγοράς προς την ηθική, περνώντας μέσα από το δίκαιο, και η οποία θέτει, τελικά, τις βάσεις μίας δυναμικής σύλληψης του κράτους ως προβολής της αγοράς.

Η ιδιοφυΐα του Πασουκάνις έγκειται στο ότι ανέλυσε το φαινόμενο της αξίας στις υλικές και κοινωνικές του συνθήκες, πάντα εντός της σχέσης μεταξύ εμπορεύματος και υποκειμένου, τα οποία με την σειρά τους είναι επίσης αναλύσιμα. Εκεί όπου ο Μαρξ δεν κρατάει παρά την οικονομική διάσταση της πραγματοποίησης της εργασίας, ο Πασουκάνις βλέπει μία διπλή διαδικασία. Πέραν της πραγματοποίησης των οικονομικών σχέσεων, η εξάρθρωση του κοινωνικού δεσμού που οφείλεται στον καπιταλισμό οδηγεί στον προσδιορισμό του συνόλου των σχέσεων (μεταξύ των

ανθρώπων) ως σχέσεων όπου ο άνθρωπος προσδιορίζεται από την σχέση του με ένα πράγμα επί του οποίου μπορεί να προβάλει δικαιώματα, δηλαδή ως σχέσεων δικαϊκών. Συνδεδεμένες κατ' αυτόν τον τρόπο, οι οικονομικές και οι δικαϊκές σχέσεις σχηματίζουν ένα σύνολο όπου πράγμα και άνθρωπος αλληλοκαθορίζονται και αλληλοκυριαρχούνται:

Εάν το πράγμα κυριαρχεί οικονομικά επί του ανθρώπου, διότι ως εμπόρευμα πραγματοποιεί μία κοινωνική σχέση η οποία δεν υπάγεται στον άνθρωπο, ο άνθρωπος αντιθέτως κυριαρχεί δικαϊκά επί του πράγματος, διότι καθίσταται ο ίδιος, υπό την ιδιότητά του ως κατόχου και ιδιοκτήτη, μία απλή ενσάρκωση του αφηρημένου και απρόσωπου υποκειμένου δικαίου, ένα καθαρό προϊόν των κοινωνικών σχέσεων<sup>19</sup>.

Στη συνάντηση του ανθρώπου με το πράγμα, η κάθε πλευρά βρίσκει το συμπλήρωμά της, επιτρέποντας έτσι την εγκαθίδρυση μίας πρόσκαιρης ισορροπίας ανάμεσα σε δύο μορφές κυριαρχίας. Μέσω των δικαιωμάτων που ασκεί επί του πράγματος, ο άνθρωπος κυριαρχεί επί της κοινωνικής σχέσης που, συν τοις άλλοις, τον εξουσιάζει. Ταυτόχρονα, ως υποκειμένο δικαίου, ανοίγει την πρόσβαση στις μόνες κοινωνικές σχέσεις εντός των οποίων το πράγμα είναι δυνατόν να συσχετιστεί με άλλα πράγματα ως εμπόρευμα. Αυτό που υπαινίσσεται ο Πασουκάνις είναι μία πιο σύνθετη, πιο περίπλοκα διευθετημένη θα λέγαμε, σύλληψη της παραγωγής της αξίας, μία σύλληψη σύμφωνα με την οποία η αξία εμφανίζεται ως προϊόν

<sup>18</sup> Marx, Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, édition J.-P. Lefebvre, τόμ. 1, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, σελ. 96. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ.

Marx, Karl, *Το κεφάλαιο*, τόμ. 1, μτφρ. Π. Μαυρομμάτης, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2002.]

<sup>19</sup> Rašukanis, (2018) όπ. π., σελ. 120.

της διασταυρούμενης λειτουργίας δύο κοινωνικών συστημάτων (του δικαίου και της οικονομίας).

Μέσω αυτής της διαδικασίας παραγωγής της αξίας, συγκροτείται ο κοινωνικός δεσμός, σαν το συσσωμάτωμα δύο μορφών ακρωτηριασμένων κοινωνικών σχέσεων. Ο δυναμικός χαρακτήρας της διαδικασίας φαίνεται από το γεγονός ότι αυτοαναπαράγεται, όπως υποδεικνύει η αναφορά του Πασουκάνις στο γίνεσθαι του ανθρώπου. Μέσα ακριβώς από την συμμετοχή του στη διαδικασία παραγωγής της αξίας, ο άνθρωπος γίνεται αυτό το οποίο οφείλει να είναι προκειμένου να διασφαλίσει τη λειτουργία που του έχει ανατεθεί εντός της διαδικασίας. Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση του πράγματος. Καθώς η τύχη τους είναι αλληλένδετη, άνθρωπος και πράγμα προχωρούν με τον ίδιο ρυθμό προς αυτό το οποίο αποτελεί, στο καπιταλιστικό σύστημα, την τελική ύπαρξή τους. Καθώς «το προϊόν της εργασίας αποκτά τις ιδιότητες του εμπορεύματος και καθίσταται φορέας αξίας, ο άνθρωπος καθίσταται υποκείμενο δικαίου και φορέας δικαιωμάτων»<sup>20</sup>. Η παραγωγή της αξίας περιλαμβάνει επομένως πολλές πτυχές: ο άνθρωπος πρέπει να καταστεί υποκείμενο δικαίου, το προϊόν της εργασίας του πρέπει να καταστεί οικονομική αξία και, όπως θα δούμε, το υποκείμενο δικαίου πρέπει να καταστεί ηθικό πρόσωπο.

Η υλική συνθήκη αυτού του διασταυρούμενου γίνεσθαι είναι η αγορά ως σύστημα κυκλοφορίας όπου οι διενέργειες συναλλαγών επαναλαμβάνονται επ' άπειρον, με αποτέλεσμα να καθολικοποιούνται συγχρόνως τόσο η αξία όσο και τα κίνητρα της παραγωγής της. Σε

αντίθεση με το ανταλλακτικό εμπόριο ή την περιστασιακή συναλλαγή, η συστηματική κυκλοφορία προσδίδει στην αξία του πράγματος μία αντικειμενική ύπαρξη. Η επ' άπειρον επανάληψη των συναλλακτικών πράξεων τους αφαιρεί τον περιστασιακό, προσωπικό και αυθαίρετο χαρακτήρα τους, ενώ ταυτόχρονα μεταμορφώνει το άτομο σε υποκείμενο δικαίου. Πριν την αμοιβαία αναγνώρισή τους στην αγορά, οι άνθρωποι ήταν ήδη ιδιοκτήτες, αλλά «με μία διαφορετική, οργανική, εξωδικαϊκή έννοια»<sup>21</sup>. Η κυκλοφορία αποσυνδέει την ικανότητα να είναι κανείς υποκείμενο δικαίου από το συγκεκριμένο πρόσωπο, όπως ακριβώς η αξία αποσυνδέεται από το συγκεκριμένο πράγμα. Η ικανότητα να είναι κανείς υποκείμενο δικαίου παύει να συναρτάται από την βούληση του προσώπου και καθίσταται καθαρή κοινωνική ιδιότητα<sup>22</sup>.

Η τυποποίηση των δεσμών μεταξύ των ανθρώπων, αν και αναγκαία για τη λειτουργία του καπιταλιστικού συστήματος, θέτει παρόλα αυτά ένα πρόβλημα. Μεταφέροντας την κοινωνική αλληλεπίδραση από το επίπεδο των συγκεκριμένων προσώπων σε εκείνο των αφηρημένων όντων (των υποκειμένων δικαίου), καθιστά αναποτελεσματικά κίνητρα όπως την συμπόνια και το συναίσθημα της αδελφικότητας τα οποία, εντός του προκαπιταλιστικού οικονομικού συστήματος, ωθούσαν τον άνθρωπο να σέβεται τις συμβατικές του υποχρεώσεις. Προκειμένου να επιλύσει αυτό το πρόβλημα, ο Πασουκάνις στρέφεται στην ηθική, και πιο συγκεκριμένα στην ηθική θεωρία του Καντ, η οποία ανάγει τον μηχανισμό της καθολικοποίησης, όπως τυποποιείται με την μορφή της «κατηγορικής προσταγής», σε θεμέλιο κάθε ηθικής υποχρέωσης. Εναπόκειται στην κατηγορική προσταγή να κυβερνά την συμπεριφορά

---

<sup>20</sup> Ibid. σελ. 119.

<sup>21</sup> Ibid. σελ. 129.

<sup>22</sup> Ibid. σελ. 121-122.

των ατόμων στην κοινωνία της αγοράς. Η απουσία του κοινωνικού δεσμού δεν εμποδίζει την εφαρμογή της, το αντίθετο μάλιστα. Η κατηγορική προσταγή είναι «κομμένη και ραμμένη» για αυτή την κατάσταση. Διατηρεί την κυριαρχία της επί του ανθρώπινου πνεύματος ακόμα και όταν ο άνθρωπος συνυπάρχει με τους άλλους ανθρώπους σε κατάσταση απομόνωσης. Το διακύβευμα δεν είναι έλασσον. Η αποτελεσματικότητα της ηθικής, η ικανότητά της να προσανατολίζει το πράττειν, είναι αναγκαία συνθήκη για τη λειτουργία των δικαϊκών σχέσεων από τις οποίες εξαρτάται με την σειρά της, η οικονομία της αγοράς. Αυτό προσδίδει στην ηθική όλη την σημασία της: «Όλο το πάθος της καντιανής κατηγορικής προσταγής ανάγεται στο να πραγματοποιεί ο άνθρωπος “ελεύθερα”, δηλαδή από εσωτερική πεποίθηση, αυτό το οποίο θα ήταν εξαναγκασμένος να κάνει στην σφαίρα του δικαίου»<sup>23</sup>.

Στο εσωτερικό του κοινωνικού δεσμού που βασίζεται στην παραγωγή, η πραγματοποίηση της σχέσης αξίας - μίας σχέσης κατά την οποία οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων εμφανίζονται ως πραγματοποιημένη ιδιότητα των προϊόντων που συναλλάσσονται - στηρίζεται στην ευθυγράμμιση των τριών βασικών μορφών υπό τις οποίες εμφανίζεται ο άνθρωπος στην οικονομία της αγοράς: εγωιστικό οικονομικό υποκείμενο, υποκείμενο δικαίου (ιδιοκτήτης) και ηθικό πρόσωπο. Η καπιταλιστική μηχανή δεν δουλεύει παρά μόνο υπό την προϋπόθεση της τέλει αλληλεπικάλυψής τους. Ο Πασουκάνις δεν μας λέει με ποιον

---

<sup>23</sup> Ibid. σελ. 169.

<sup>24</sup> Ibid. σελ. 165-166.

<sup>25</sup> Ο Hugh Collins δεν λαμβάνει υπόψη αυτή την ουσιώδη πλευρά της θεωρίας του Πασουκάνις, που θα τον οδηγούσε ενδεχομένως να μετριάσει την κατηγορία ότι ο Ρώσος νομικός έχει βυθιστεί σε έναν «χονδροειδή» υλισμό επιδιώκοντας να αναγάγει όλα τα στοιχεία του δικαίου στην ανταλλαγή των

τρόπο, υπό ποιες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες ή σύμφωνα με ποιες ψυχολογικές διαθέσεις είναι δυνατόν να ευθυγραμμιστούν αυτοί οι τρεις προσδιορισμοί για τους οποίους αναγνωρίζει ότι είναι μη αναγώγιμοι ο ένας στον άλλο και, επιπλέον, «φαίνονται αντιφατικοί»<sup>24</sup>. Δεν πρόκειται εδώ για απλή παράλειψη, αλλά για ένα πρόβλημα που άπτεται της σχέσης μεταξύ μαρξισμού και δικαίου. Στοχεύοντας στην δημιουργία μίας μαρξιστικής θεωρίας του δικαίου, ο Πασουκάνις είναι αναγκασμένος να εγγράψει την θεωρία του δικαίου του στον οριζόντιο χαρακτήρα μίας ιδιωτικής κοινωνίας που δεν αποδέχεται το τέχνασμα μέσω του οποίου η νεωτερική πολιτική φιλοσοφία, από τον Χομπς μέχρι τον Χέγκελ, ξεφεύγει από την δυσκολία, αντιστοιχώντας τις δύο μορφές του ατόμου - τον πολίτη και τον άνθρωπο - σε δύο διακριτές σφαίρες· από την μία πλευρά, στην ιδιωτική σφαίρα και, από την άλλη, στην σφαίρα του κράτους. Ο Πασουκάνις δεν διαθέτει τα μέσα για να αμβλύνει την ένταση μεταξύ των δύο μορφών του ατόμου, ένταση την οποία δεν μπορεί να υποβιάσει, όπως έκανε ο Μαρξ, ανάγοντας ό,τι δεν εμπίπτει στην οικονομία σε στοιχείο του κράτους, αυτού του εξωπραγματικού όντος που υψώνεται πάνω από την ιδιωτική κοινωνία. Παρόλο που συμφωνεί με τον Μαρξ σχετικά με το κράτος, δεν έχει άλλη επιλογή από το να αναγνωρίσει στο δίκαιο ένα μερίδιο πραγματικότητας. Επιπλέον, θέτοντας το δίκαιο στο επίκεντρο της θεωρίας του, είναι αναγκασμένος να εισαγάγει την ηθική ως συμπλήρωμά του<sup>25</sup>. Η επακόλουθη, εξωτερική, ηθικοποίηση του δικαίου πρέπει αντίστοιχα να τραβήξει την προσοχή

εμπορευμάτων και ότι ως εκ τούτου δεν παρέχει κανένα στοιχείο για να κατανοήσει κανείς πώς οι κοινωνικές πρακτικές καθορίζουν την δράση των ατόμων (Collins [1982] όπ. π., σελ. 109). [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Collins, Hugh, *Μαρξισμός και δίκαιο*, μτφρ. Ξ. Παπαρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1991.]

μας. Πρόκειται για άμεση συνέπεια της επιλογής του Πασουκάνις να διατυπώσει μία θεωρία για τον μαρξισμό με αφετηρία το δίκαιο.

Στη συνέχεια και κατά κύριο λόγο, η διαπλοκή δικαίου και ηθικής οδηγεί τον Πασουκάνις να ιδιοποιηθεί ένα από τα ισχυρότερα ιδεολογήματα της φιλελεύθερης σκέψης, και συγκεκριμένα την ιδέα της ισότητας των προσώπων, που λειτουργεί ως γέφυρα μεταξύ της καθολικότητας της καντιανής ηθικής και της τυπικότητας του δικαίου. Στο σημείο αυτό, στο κείμενο διαφαίνεται μια κάποια δυσχέρεια. Ο Πασουκάνις σπεύδει να μας υπενθυμίσει ότι η ιδεολογία, αυτή η «λεξούλα», δεν θα έπρεπε να παρεμποδίζει την ανάλυση μίας έννοιας. Η «ανακάλυψη της ιδεολογικής φύσης μίας έννοιας [δεν αποτελεί] παρά την άλλη πλευρά της εξακρίβωσης της αλήθειας της»<sup>26</sup>. Προκειμένου να διασκεδάσει τις επικυλάξεις που αυτό το εγχείρημα θα μπορούσε παρόλα αυτά να εγείρει στους ορθόδοξους μαρξιστές, προσπαθεί να καταδείξει ότι η προσέγγισή του αποτελεί συνέχιση της προσέγγισης του ιδρυτή πατέρα. Ο Μαρξ δεν ήταν ο πρώτος που διερωτήθηκε για τις «ιστορικές», δηλαδή πραγματικές αιτίες της προσκόλλησής μας στην ιδέα της ισότητας; Απευθυνόμενος σε όσους θα μπορούσαν να έχουν ακόμα αμφιβολίες, ο Πασουκάνις τονίζει ότι πρόκειται αναμφισβήτητα για μία ιδεολογική παραμόρφωση της πραγματικότητας - ένας ισχυρισμός τουλάχιστον αμφίσημος, όπως καταδεικνύει η συνέχεια του κειμένου:

Διότι αν ο ανθρώπινος στοχασμός ανά τους αιώνες επιστρέφει κάθε φορά με τόση επιμονή στην θέση της ισότητας των ανθρώπων και την έχει αναλύσει με χίλιους τρόπους, αυτό σημαίνει ότι πίσω από αυτή την θέση θα πρέπει να υπάρχει

<sup>26</sup> Pašukanis, (2018) όπ. π., σελ. 168.

κάποια αντικειμενική σχέση. Αναμφίβολα, η έννοια του ηθικού προσώπου ή του ίσου προσώπου συνιστά ένα ιδεολογικό σχήμα το οποίο, ως τέτοιο, δεν ανταποκρίνεται επαρκώς στην πραγματικότητα. Η έννοια του εγωιστικού οικονομικού υποκειμένου αποτελεί ομοίως μία εξίσου ιδεολογική παραμόρφωση της πραγματικότητας. Ωστόσο, οι δύο προσδιορισμοί αντιστοιχούν παρόλα αυτά σε μία ειδική κοινωνική σχέση, ακόμα και αν δεν την εκφράζουν παρά μόνο κατά τρόπο αφηρημένο και, συνεπώς, μονομερή<sup>27</sup>.

Δεν πρέπει να μας εκπλήσσει η αμφισημία την οποία επιδεικνύει ο Πασουκάνις. Εδώ, όλα είναι ασαφή. Η προτεραιότητα και μέχρι και η σταθερότητα του οικονομικού μοιάζουν να καταρρέουν. Αν οι προσδιορισμοί του ανθρώπου - οικονομικός δρων, υποκείμενο δικαίου, ηθικό πρόσωπο - έχουν ίσο βάρος, τουλάχιστον ως προς τον ρόλο τους στην ιδεολογική παραμόρφωση, αυτό οφείλεται στο ότι ο Πασουκάνις δεν θεωρεί πως έχει δικαίωμα να τους ιεραρχήσει. Η αναγνώριση ότι η ιδέα της ισότητας των προσώπων δεν αποτελεί μυστικοποίηση, ότι αποτελεί κομμάτι της πραγματικότητας, είναι δυνατόν να οδηγήσει μακριά. Εφόσον κανείς παραδεχτεί ότι οι δυνάμεις που εργάζονται για την διατήρηση μίας παραμόρφωσης της πραγματικότητας είναι ριζωμένες, έστω και λιγότερο δυνατά, στο ίδιο επίπεδο της πραγματικότητας με τις δυνάμεις που εργάζονται για την ανατροπή της, καθίσταται εξαιρετικά δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να διακρίνει θεωρητικά την ήρα από το στάρι, το πραγματικό από το φαινομενικά πραγματικό. Το ότι η επιμονή με την οποία ο ανθρώπινος στοχασμός επανέρχεται σε μία ιδέα που αποκρύπτει την πραγματική ανισότητα μεταξύ των

<sup>27</sup> Ibid. σελ. 167-168.

ανθρώπων θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως κριτήριο αντικειμενικότητας, καταδεικνύει ότι δεν είναι πλέον δυνατή η διάκριση, με βάση την θεωρία του Πασουκάνις, μεταξύ των (αστικών) δυνάμεων που εργάζονται για να παρεμποδίσουν το έργο της ιστορίας (της αληθινής, μαρξιστικής ιστορίας) και εκείνων που εργάζονται για την πραγμάτωση αυτού του έργου.

Έχουμε φτάσει στην καρδιά της θεωρίας του Πασουκάνις. Η οντολογική απροσδιοριστία την οποία μόλις καταδείξαμε στον στοχασμό του Πασουκάνις συνεπάγεται την αποσταθεροποίηση της διάκρισης από την οποία εξαρτάται ο μαρξισμός μεταξύ του κόσμου του σήμερα και του κόσμου του αύριο. Πρόκειται αναμφίβολα για μία συνέπεια απαράδεκτη για τους ορθόδοξους μαρξιστές. Ταυτόχρονα, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι, εγκαταλείποντας αυτή την διάκριση, διανοίγονται οδοί για να σκεφτούμε επί ολόκληρων τομέων του κράτους τους οποίους η μαρξιστική θεωρία δεν είχε μέχρι τότε προσεγγίσει. Αυτό αφορά ιδιαιτέρως το δίκαιο εκείνο που θεωρείται ότι διέπει τη λειτουργία της κρατικής μηχανής, δηλαδή το δημόσιο δίκαιο.

Αυτό στο οποίο ο Πασουκάνις ασκεί κριτική αναφορικά με το δημόσιο δίκαιο είναι ο ισχυρισμός ότι κατέχει ανώτερη θέση σε σχέση με το αστικό δίκαιο. Αν και ο Πασουκάνις επιβεβαιώνει ότι είναι στην φύση του δικαίου να τείνει προς το απρόσωπο, προς αυτό που δεν εμπίπτει πλέον στην ιδιωτική σφαίρα, είναι ταυτόχρονα κατηγορηματικός για το γεγονός ότι το δίκαιο παραμένει πάντα συνδεδεμένο με τις ατομικές σχέσεις που αποτελούν την αφετηρία του. Δεν είναι δυνατόν να καταλήξουμε σε μία ξεκάθαρη και σαφή οριοθέτηση μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου δικαίου,

διότι το εγωιστικό συμφέρον του ατόμου και το γενικό συμφέρον της πολιτικής κοινότητας αλληλεπικαλύπτονται. Το όριο μεταξύ των δύο αυτών τύπων συμφερόντων δεν είναι δυνατόν να σχεδιαστεί «παρά μόνο αφηρημένα»<sup>28</sup>. Οι «αστοί» ιδεολόγοι είναι απασχολημένοι με το να αποκρύπτουν την αλληλοδιείσδυση του δημοσίου και του ιδιωτικού δικαίου που απορρέει από αυτή την αλληλεπικάλυψη. Αξιοποιώντας την συμπληρωματικότητα του δικαίου και της ηθικής, διαμόρφωσαν την ιδέα μιας εξουσίας που τοποθετείται πέραν των συμπλοκών της αστικής κοινωνίας των πολιτών και που αρμόζει σε έναν συγκεκριμένο τύπο δικαίου - το δημόσιο δίκαιο - να διατυπώσει την θεωρία της. Παρουσιάζουν ως γεγονός ήδη κεκτημένο στο θεσμικό επίπεδο, αν και μόνο εντός των δημόσιων θεσμών, αυτό το οποίο δεν θα πραγματοποιηθεί παρά με την έλευση της δεύτερης φάσης του κομμουνισμού, δηλαδή την κατάργηση του κοινωνικού ανταγωνισμού. Με αυτόν τον τρόπο, αυτοί οι ιδεολόγοι αντλούν από την πραγματική ανισότητα που συνιστά το ηθικό σκάνδαλο της καπιταλιστικής κοινωνίας μια ηθική υποχρέωση που απευθύνεται στο άτομο: να αρθείς προς το καθολικό, να αρθείς προς τους θεσμούς του κράτους!

Η ιδέα του δημοσίου δικαίου παρουσιάζεται έτσι ως ακρογωνιαίος λίθος της ιδεολογικής παραμόρφωσης της πραγματικότητας χάρη στην οποία η αστική τάξη διατηρεί την κυριαρχία της επί των άλλων τάξεων. Ο Πασουκάνις δεν εξηγεί πώς οι «αστοί» ιδεολόγοι πέτυχαν αυτό το αριστουργηματικό χτύπημα. Αφήνει να εννοηθεί ότι η καπιταλιστική κοινωνία είναι η πρώτη που υποστήριξε την ανάπτυξη του δικαίου ως συστήματος επί των σχέσεων κοινωνικής κυριαρχίας, δημιουργώντας ένα πρωτάκουστο γεγονός στην πολιτική ιστορία του δικαίου. Οι

---

<sup>28</sup> Ibid. σελ. 107.



Ρωμαίοι, από τους οποίους κληρονομήσαμε τις κατηγορίες του ιδιωτικού δικαίου, είχαν φροντίσει να διακρίνουν τα πράγματα. Στο ρωμαϊκό δίκαιο, η κινητήρια δύναμη για την ανάπτυξη του δικαίου ως συστήματος δεν ήταν η πολιτική κυριαρχία, αλλά πολύ πιο πεζές απαιτήσεις: απαιτήσεις που συνδέονταν με τις «εμπορικές σχέσεις με τις ξένες φυλές, τους αλλοδαπούς, τους πληβείους, και γενικά με το σύνολο των προσώπων που δεν ανήκαν στην κοινότητα του δημοσίου δικαίου»<sup>29</sup>. Το αστικό δίκαιο που μας κληροδότησαν οι Ρωμαίοι αναπτύχθηκε απρόσβλητο από τους σκληρούς πολιτικούς αγώνες που συγκλόνισαν τη ρωμαϊκή κοινωνία, έχοντας ως αποκλειστικό μέλημα την συστηματικότητά του, από την οποία αντλεί εξάλλου την απλότητα, τη σαφήνεια και τη τελειότητα του. Στην καπιταλιστική εποχή, αντίθετα, το σύστημα-δίκαιο αναπτύσσεται εντός της ιδιωτικής κοινότητας, και υπό έναν διπλό περιορισμό: πέραν των απαιτήσεων που συνδέονται με τη συστηματική του συνοχή, το δίκαιο οφείλει να ικανοποιεί και τις στρατηγικές απαιτήσεις που συνδέονται με τη διατήρηση της κυριαρχίας της αστικής τάξης. Αυτό εξηγεί γιατί οι θεωρίες του δημοσίου δικαίου που απορρέουν από αυτό «αφθονούν σε κατασκευές τραβηγμένες από τα μαλλιά, τεχνητές και μονομερείς, σε σημείο που να γίνονται γκροτέσκες»<sup>30</sup>. Ο σύνθετος χαρακτήρας του δικαίου της αστικής τάξης αποκαλύπτει ότι δεν είναι ξένο προς την πάλη των τάξεων, την οποία καταφέρνει μόνο να συγκαλύπτει, ως εγγυητής των εμπορικών σχέσεων:

Η πραγματική κυριαρχία επενδύεται με έναν έντονο χαρακτήρα δημοσίου δικαίου από την στιγμή που δίπλα της και ανεξάρτητα από αυτήν δημιουργούνται σχέσεις που συνδέονται με την

συναλλακτική πράξη, δηλαδή σχέσεις κατ' εξοχήν ιδιωτικές. Στο βαθμό που η εξουσία εμφανίζεται ως εγγυητής αυτών των σχέσεων, καθίσταται κοινωνική εξουσία, δημόσια εξουσία, και αντιπροσωπεύει το απρόσωπο συμφέρον της Τάξης<sup>31</sup>.

Εκεί έγκειται η νομιμοποίηση του κράτους, το οποίο πάντα παρουσιάζεται, κατά ειρωνικό τρόπο, ως εξουσία του δικαίου. Το να θέλει κανείς να εξηγήσει το κράτος με όρους δικαίου έχει ένα στοιχείο μυστικοποίησης, ή μάλλον συνιστά μυστικοποίηση. Το κράτος δεν επιδέχεται νομική ερμηνεία. Χαρακτηριστικό αυτού του είδους ερμηνείας είναι ότι δεν λαμβάνει υπόψη οτιδήποτε θα μπορούσε να βλάψει την υποτιθέμενη ακεραιότητα του νόμου. Αυτό συνεπάγεται την παραγνώριση της επιρροής που ασκούν οι κοινωνικές δυνάμεις, των οποίων η εξουσία είναι συχνά εξίσου μεγάλη, και ενίοτε μεγαλύτερη από εκείνη των κρατικών θεσμών, τόσο επί της κυβέρνησης εν στενή εννοία, όσο και επί της κοινωνικής τάξης<sup>32</sup>. Κατά συνέπεια, θέτοντας το κράτος ως αυτόνομη και αυτοαναφορική εξουσία, η νομική ερμηνεία αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της ιδεολογίας της κυρίαρχης τάξης.

Εκ πρώτης όψεως, ο Πασουκάνις επιδίδεται σε μια αρκετά κλασική κριτική του κράτους, καταδεικνύοντας την εξαπάτηση που διαπράττει ένας κοινωνικός σχηματισμός ο οποίος διεξάγει ταξικό αγώνα, με το να θέλει να θεωρείται αντιπρόσωπος του «απρόσωπου συμφέροντος». Ωστόσο, δεν τον ικανοποιεί η λύση της απόρριψης του κράτους ως ιδεολογικό πέτασμα πίσω από το οποίο η αστική τάξη κρύβει την κυριαρχία της. Το να δείξει κανείς ότι η ιδέα μίας δημόσιας εξουσίας είναι

<sup>29</sup> Ibid. σελ. 98, βλ. σελ. 148, 171.

<sup>30</sup> Ibid. σελ. 108.

<sup>31</sup> Ibid. σελ. 148.

<sup>32</sup> Ibid. σελ. 160.

αναπόσπαστο μέρος της αστικής ιδεολογίας δεν επαρκεί για να καταργηθεί η επίδραση που ασκεί στο μυαλό των ανθρώπων. Για αυτό, είναι απαραίτητο να έρθουν στο φως οι υλικές πηγές αυτής της ιδέας, οι κοινωνικές ανάγκες στις οποίες ανταποκρίνεται, καθώς μόνο έτσι είναι δυνατόν να εξηγηθεί πώς «μια τέτοια ιδεολογία μπόρεσε να γεννηθεί και, κατά συνέπεια, γιατί μπορεί να επωφελείται από αυτήν η κυρίαρχη τάξη»<sup>33</sup>.

Όπως είδαμε, η παραμόρφωση της πραγματικότητας είναι αποτέλεσμα της ίδιας της οικονομίας της αγοράς. Είναι αναπόφευκτο, και αναγκαίο, η τυποποίηση της συναλλακτικής πράξης να της προσδίδει μια απρόσωπη, αφηρημένη εμφάνιση. Αυτή η τυποποίηση δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την ιδεολογική της κατάχρηση. Ο λόγος περί του δικαίου ρέπει προς την πλευρά της ιδεολογίας από την στιγμή που ξεχνά, ή προσποιείται ότι ξεχνά, ότι η εμφάνισή του είναι αποτέλεσμα μιας προβολής, ότι ο δημόσιος χαρακτήρας του δικαίου αποτελεί μια εμφάνιση η διατήρηση της οποίας απαιτεί συνεχή προσπάθεια.

Η ίδια η έννοια του «δημοσίου δικαίου» δεν μπορεί να αναπτυχθεί παρά μόνο μέσα από την κίνησή της: την κίνηση μέσω της οποίας απωθείται συνεχώς από το ιδιωτικό δίκαιο, στο μέτρο που τείνει να προσδιοριστεί ως το αντίθετό του, και μέσω της οποίας επιστρέφει προς αυτό ωσάν να επέστρεφε προς το κέντρο βάρους του<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Ibid. σελ. 151.

<sup>34</sup> Ibid. σελ. 111.

<sup>35</sup> Ibid. σελ. 108.

Όπως ακριβώς η μεταφυσική στον Καντ, έτσι και η ιδεολογία είναι ένας φυσικός πειρασμός που απαιτεί συνεχή κριτική, με σκοπό να υπενθυμίζεται ότι το δημόσιο δίκαιο γεννιέται ως αντανάκλαση του ιδιωτικού δικαίου και δεν μπορεί να υπάρχει σε καμία άλλη μορφή. Η ιδέα του κράτους είναι το έμβλημα αυτής της αστικής ιδεολογίας που μας διδάσκει ότι το δίκαιο θα μπορούσε να υπάρχει αποσπασμένο από τις σχέσεις μεταξύ συγκεκριμένων ατόμων. Πρόκειται για μια ψευδαίσθηση που πηγάζει από ένα σφάλμα της σκέψης. Όπως λέει ο Πασουκάνις επικαλούμενος την αυθεντία του Γκέοργκ Γέλινεκ [Georg Jellinek], το κράτος «δεν αποτελεί δικαϊκό εποικοδόμημα, όμως μόνο ως τέτοιο είναι δυνατόν να νοηθεί»<sup>35</sup>. Η διατύπωση έχει διπλή σημασία. Επιβεβαιώνει τον πλασματικό χαρακτήρα του κράτους, φαίνεται όμως και να αναγνωρίζει ότι, όσον αφορά τη δικαϊκή θεωρία, η μυθοπλασία είναι αναγκαία, προκύπτει φυσικά από τη λειτουργία του συστήματος-δικαίου. Υποψιαζόμαστε ότι αυτή η ιδεαλιστική στροφή, αν και επιτρέπει να διεισδύσουμε στο μυστήριο του κράτους, δεν θα ικανοποιήσει καθόλου τους ορθόδοξους μαρξιστές, οι οποίοι δεν θα πάψουν να απαιτούν από την μαρξιστική θεωρία την ολοκληρωτική κατάργηση του κράτους. Αλλά ίσως υπάρχει και κάτι χειρότερο. Σε αντίθεση με τον Γέλινεκ, ο Πασουκάνις καταφέρνει να εξοβελίσει το κράτος από τη δικαϊκή θεωρία, του δίνει όμως μία βαρύτητα που δεν την έχει σύμφωνα με τον αυστριακό δημοσιολόγο, κατά τον οποίο η ενότητα του κράτους δεν υφίσταται παρά μόνο στην σύνθεση στην οποία προβαίνει ο νομικός. Κατά τον Πασουκάνις, αντίθετα, η ύπαρξη του κράτους είναι ριζωμένη στον θεμελιώδη κοινωνικό δεσμό<sup>36</sup>. Από το σημείο αυτό, δεν απέχει κανείς

<sup>36</sup> Ο Κέλσεν είναι σε θέση να απορρίψει ασυζητητί την θεωρία του Γέλινεκ για τα δύο πρόσωπα του κράτους, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει ταυτότητα μεταξύ του κράτους, όπως προκύπτει από την σύνθεση στην οποία προβαίνει ο νομικός, και του κράτους ως ύπαρξης στον ιστορικό χρόνο

παρά ένα βήμα από το συμπέρασμα ότι το κράτος είναι εξίσου πραγματικό με την αστική κοινωνία, αυτή την υπό εγγύηση κοινωνία στους κόλπους της οποίας γεννήθηκε η ιδέα του.

### III. Χρονικότητα του μαρξισμού, χρονικότητα του δικαίου

Μέχρι εδώ, εξετάσαμε τις εσωτερικές διευθετήσεις της θεωρίας του Πασουκάνις, προκειμένου να καταδείξουμε πώς, υπό ποιες προϋποθέσεις και με ποιο τίμημα καταφέρνει να αναπτύξει τον μαρξισμό εκκινώντας από το δίκαιο. Θα υιοθετήσουμε τώρα μία εξωτερική οπτική, προκειμένου να δούμε πώς αυτή η γενική θεωρία του δικαίου εγγράφεται στο εννοιολογικό πλαίσιο του μαρξισμού. Ο συσχετισμός αυτός στρέφεται γύρω από την διαπλοκή του δικαίου και της οικονομίας, μία διαπλοκή που έχει οδηγήσει σε αντικρουόμενες ερμηνείες. Εάν ο Νίκος Πουλάντζας προσάπτει στον Πασουκάνις ότι ανάγει το δίκαιο στην οικονομία, μη αναγνωρίζοντάς του καμία ουσιαστική αυτονομία, ο Καρλ Κορς [Karl Korsch] απορρίπτει την «υπερεκτίμηση» της κυκλοφορίας των αγαθών στην αγορά στην οποία προβαίνει, κατ' αυτόν, ο Πασουκάνις, χαρακτηρίζοντάς την «εξαιρετικά παράξενη» θέση για έναν μαρξιστή<sup>37</sup>. Ωστόσο, η απροσδιοριστία της σχέσης μεταξύ δικαίου και οικονομίας υφίσταται ήδη στο έργο του Μαρξ όπου το δίκαιο, παρότι του αποδίδεται μία υποδεέστερη θέση σε σχέση με την οικονομία, φαίνεται ενίοτε να βρίσκεται στα πρόθυρα να την ξεπεράσει. Έχοντας εισαγάγει την έννοια του εμπορεύματος, ο Μαρξ υποστηρίζει τόσο ότι η οικονομική σχέση της

οποίας αποτελεί εκδήλωση αντικατοπτρίζεται στη σύμβαση, όσο και ότι τα εμπορεύματα πρέπει να πραγματωθούν ως αξίες - κάτι το οποίο για τον Μαρξ, όπως για τον Πασουκάνις, συμβαίνει μέσω της συναλλαγής - προτού μπορέσουν να πραγματωθούν ως αξίες χρήσης, ανατρέποντας την ιεραρχία που μόλις είχε εγκαθιδρύσει ανάμεσα στην κίνηση του πραγματικού και την εικόνα στην οποία υποτίθεται ότι αντικατοπτρίζεται<sup>38</sup>. Θα ήταν μάταιο να προσπαθήσουμε να άρουμε την απροσδιοριστία της μαρξιστικής θεωρίας στο σημείο αυτό. Αντιθέτως, πρέπει να εμβαθύνουμε προκειμένου να φέρουμε στο φως την βαθύτερη προβληματική που υποκρύπτει, μία προβληματική που άπτεται του τρόπου με τον οποίο τα διαφορετικά υποδείγματα κοινωνικής πρακτικής (παραγωγή, κυκλοφορία) οργανώνουν τη σχέση της θεωρίας με την ιστορία.

Το υπόδειγμα της παραγωγής που χρησιμοποιεί ο Μαρξ διανοίγει ένα αόριστο χρονικό τόξο για τη θεωρία. Ο μινιμαλισμός της έννοιας της παραγωγής, λόγω του οποίου αυτή έχει εφαρμογή ακόμη και στις απλούστερες ανθρώπινες ενέργειες, της επιτρέπει να συνδέσει τον παρόντα χρόνο με τους πλέον μακρινούς χρόνους. Μη αφήνοντας τίποτα εκτός της, η παραγωγή συνενώνει τα δύο άκρα της ιστορίας της ανθρωπότητας. Καθ' αυτή, η αρχική συσσώρευση εμπεριέχει ήδη, σε εμβρυακή μορφή, τον αχαλίνωτο καπιταλισμό του παρόντος:

---

(Kelsen, Hans, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck, 1922, σελ. 106). Αυτή η γνωσεολογική κριτική χάνει την αιχμή της όταν απευθύνεται σε μια θεωρία όπως αυτή του Πασουκάνις.

<sup>37</sup> Βλ. Poulantzas, Nikos, «À propos de la théorie marxiste du droit», *Archives de philosophie du droit*, τ. 12, 1967, σελ. 145-146· Korsch, Karl, «En guise d'introduction», σε: Pašukanis (2018) όπ. π., σελ. 20.

<sup>38</sup> Marx (1993) όπ. π., σελ. 96-97.

Η αστική κοινωνία είναι η πιο ανεπτυγμένη και ποικιλόμορφη οργάνωση της παραγωγής που θα μπορούσε να υπάρξει. Επομένως, οι κατηγορίες που εκφράζουν τις σχέσεις αυτής της κοινωνίας και που καθιστούν δυνατή την κατανόηση της δομής της επιτρέπουν ταυτόχρονα την κατανόηση της δομής και των σχέσεων παραγωγής όλων των μορφών κοινωνίας που έχουν εξαφανιστεί, με των οποίων τα συντρίμια και τα στοιχεία αυτή χτίστηκε, και των οποίων ορισμένα απομεινάρια, που εν μέρει δεν έχουν ακόμα ξεπεραστεί, εξακολουθούν να υφίστανται εντός της, ενώ ορισμένα απλά σημάδια, καθώς αναπτύχθηκαν, απέκτησαν την πλήρη σημασία τους<sup>39</sup>.

Δεν θα μπορούσαμε να επιμείνουμε αρκετά στην σπουδαιότητα της ιδέας ότι κάθε σημασία, ανεξαρτήτως της στιγμής της εκδήλωσής της, είναι δυνατόν να κατανοηθεί από τη θεωρία. Ένας χρονικός τρόπος κατέχει μία ιδιαίτερη θέση στο έργο της θεωρίας. Η θεωρία όχι μόνο δημιουργείται πάντα στο παρόν, ένα παρόν όπου κάθε σημασία είναι παρούσα, αλλά και με αφετηρία αυτό το παρόν διερευνά το παρελθόν. Το παρόν αποκαλύπτει τι από το παρελθόν είναι ακόμα ζωντανό και τι έχει ξεπεραστεί. Το παρόν είναι αυτό που διανοίγει την πρόσβαση στο

---

<sup>39</sup> Marx, Karl, *Introduction à la critique de l'économie politique*, μτφρ. M. Husson και G. Badia, Paris: Les Éditions sociales, 1957, σελ. 169-170. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Marx, Karl, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, τόμ. Α', μτφρ. Δ. Διβάρης, Αθήνα: Στοχαστής, 1989.] Σχετικά με το θέμα αυτό, βλ. Balibar, Étienne, «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», σε: Althusser, Louis- Balibar, Étienne- Establet, Roger- Macherey, Pierre & Rancière, Jacques (διεύθ.), *Lire Le Capital*, 3<sup>η</sup> έκδ., Paris, PUF, 2014, σελ. 454-456, 494-499. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Althusser, Louis- Balibar, Étienne- Establet, Roger- Macherey, Pierre & Rancière, Jacques, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*,

παρελθόν και στο μέλλον. Ο παροντισμός αυτός, στον οποίο διαβλέπουμε το πλέον βαρύ και μοιραίο χρέος που οφείλει ο Μαρξ στην εγγεληνή φιλοσοφία, δικαιολογεί την απόφασή του να εξηγήσει τη σημασία των προγενέστερων σχηματισμών μέσω της ανάλυσης των πλουσιότερων και πιο ανεπτυγμένων μορφών που τους διαδέχτηκαν<sup>40</sup>.

Ο Πασουκάνις στηρίζεται σε αυτόν τον «βαθύ μεθοδολογικό στοχασμό του Μαρξ» για να αρθρώσει τη δική του θεωρία. Όπως ο Μαρξ, αντιλαμβάνεται το ιστορικό γίνεσθαι ως μία διαδοχή από ολότητες. Ακολουθώντας την κατεύθυνση του χρόνου, η διερεύνησή του στηρίζεται στο μαρξιστικό πρωτόκολλο σύμφωνα με το οποίο η διαλεκτική εξέλιξη των εννοιών αντιστοιχεί στη διαλεκτική εξέλιξη της ιστορικής διαδικασίας. Στο στάδιο της ανάπτυξης ενός σχηματισμού αντιστοιχούν καθορισμένες οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις. Ο Πασουκάνις προσθέτει ότι, με την εμφάνισή τους, βλέπουμε και την εμφάνιση ενός συστήματος γενικών εννοιών που αντικατοπτρίζουν το δικαϊκό σύστημα ως οργανική ολότητα<sup>41</sup>. Το δίκαιο συνοδεύει επομένως την οικονομία στη διαλεκτική της περιπέτεια. Ακολουθώντας την αντίθετη κατεύθυνση, πηγαίνοντας από το παρόν προς την αρχή, η διερεύνηση στηρίζεται

μτφρ. Δ. Δημούλης, Χ. Βαλλιάνος, Β. Παπαοικονόμου, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003.]

<sup>40</sup> Παραπέμπω τον αναγνώστη στις όμορφες σελίδες που έγραψε ο Gérard Lebrun σχετικά με την εγγεληνή διαλεκτική ως ανάμνηση του Πνεύματος για το γίνεσθαί του που, διαγράφοντας τις διαφορές τους, διατηρεί «σε παρουσία» όλα τα περιεχόμενα του νοήματος που έχουν εκδηλωθεί (Lebrun, Gérard, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Éditions du Seuil, 2004, σελ. 55, βλ. σελ. 55-63, 249-251).

<sup>41</sup> Pašukanis, (2018) όπ. π., σελ. 68.

επίσης στην ιδέα ότι η θεωρία είναι δυνατόν να κατανοήσει τα πάντα στην ιστορία της ανθρωπότητας:

Όταν καταλαβαίνουμε την σύγχρονη πρόσοδο, λέει ο Μαρξ, καταλαβαίνουμε αντίστοιχα και την ρωμαϊκή εισφορά, τον φόρο της δεκάτης και τον φεουδαρχικό φόρο. Η πιο ανεπτυγμένη μορφή μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τα προγενέστερα στάδια στα οποία εμφανιζόταν μόνο σε εμβρυακή μορφή. Η μεταγενέστερη ιστορική εξέλιξη αποκαλύπτει ταυτόχρονα τις δυνατότητες που μπορούμε να βρούμε στο μακρινό παρελθόν<sup>42</sup>.

Ωστόσο, ο πλούτος του υποδείγματος που στηρίζει τη θεωρία του Πασουκάνις δεν του δίνει πρόσβαση σε ένα χρονικό τόξο αρκετά ευρύ ώστε να περιλαμβάνει τα πάντα. Δεδομένου ότι η κυκλοφορία πρέπει να είναι συστηματική προκειμένου να ολοκληρώσει το έργο της επί του πράγματος, παραμένει σε αναστολή μέχρι τη δημιουργία εκτεταμένων εμπορικών κυκλωμάτων. Κατά συνέπεια, η προϊστορία του δικαίου δεν εκτείνεται μέχρι την αυγή της ιστορίας της ανθρωπότητας. Έχει μια καθορισμένη αρχή. Έχουμε ήδη επισημάνει τη σημασία που αποδίδει ο Πασουκάνις στη ρωμαϊκή στιγμή του δικαίου, την πλήρη εμβέλεια της οποίας μπορούμε τώρα να εκτιμήσουμε. Οι Ρωμαίοι όχι μόνο

---

<sup>42</sup> Ibid. σελ. 67.

<sup>43</sup> Ibid. σελ. 170-171.

<sup>44</sup> Marx (1993) όπ. π., σελ. 818, σημ. 211 («Για την καλλιέργεια της γης και την κτηνοτροφία, [οι πλούσιοι] χρησιμοποιούσαν σκλάβους, διότι σε περίπτωση πολέμου οι ελεύθεροι άντρες θα έπρεπε να απομακρυνθούν από την εργασία τους λόγω της στρατολόγησής τους. Η κατοχή σκλάβων τους ήταν επίσης εξαιρετικά επικερδής, καθότι οι σκλάβοι, χάρη στην απαλλαγή τους από τη στρατιωτική θητεία, μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν χωρίς κίνδυνο και

εγκαθίδρυσαν τη γραμματική του σύγχρονου δικαίου - αυτού του σαφούς, απλού και τέλειου ρωμαϊκού δικαίου που, κατά θαυματουργό τρόπο και σύμφωνα με τον Πασουκάνις, άντεξε στη φθορά του χρόνου - αλλά και δημιούργησαν τις υλικές και κοινωνικές προϋποθέσεις για να ξεκινήσει η ιστορία της δικαϊκής μορφής. Το συμβάν που πυροδότησε αυτή την διαδικασία ήταν η μετατροπή του εμπορίου σε παγκόσμιο εμπόριο, που επήλθε με την ενοποίηση των λαών υπό την κυριαρχία της Ρώμης<sup>43</sup>.

Η ρωμαϊκή προσέγγιση του Πασουκάνις δεν έχει το αντίστοιχό της στον Μαρξ. Στο Κεφάλαιο, η αρχαία Ρώμη δεν έχει τίποτα το υποδειγματικό. Ασφαλώς, η ιστορία της περιλαμβάνει τον σφετερισμό των κοινοτικών γαιών, προβλέποντας έτσι την καπιταλιστική συσσώρευση που ο Μαρξ θα περιγράψει στο ίδιο κεφάλαιο, αλλά η αφήγηση αυτής της αρπαγής διαβάζεται σχεδόν σαν μια χαμένη ευκαιρία. Εάν και οι πλούσιοι Ρωμαίοι ιδιοποιήθηκαν όλες τις γαίες, χρησιμοποιώντας βία, απάτη ή χρήματα, τις εκμεταλλεύτηκαν στην συνέχεια χρησιμοποιώντας τους σκλάβους, και παραμελώντας, κατά κάποιον τρόπο, την εκμετάλλευση των μικρών ιδιοκτητών γης, τους οποίους εξώθησαν στην φτώχεια, κάτι το οποίο δεν παρέλειψαν, αντίθετα, να κάνουν οι καπιταλιστές<sup>44</sup>. Υποψιαζόμαστε ήδη

είχαν πλήθος παιδιών. Έτσι οι ισχυροί αποσπούσαν όλο τον πλούτο, και ολόκληρη η χώρα ήταν γεμάτη σκλάβους. Αντίθετα, οι Ιταλοί ήταν ολοένα και λιγότεροι, αποδεκατισμένοι καθώς ήταν από τη φτώχεια, τους φόρους και τη στρατιωτική θητεία. Ακόμα και σε καιρό ειρήνης, ήταν καταδικασμένοι σε μία πλήρη αεργία, δεδομένου ότι οι πλούσιοι είχαν στην κατοχή τους όλη τη γη και ότι για την καλλιέργεια των χωραφιών απασχολούσαν σκλάβους παρά ελεύθερους ανθρώπους»), βλ. σελ. 854-855.

ότι το διακύβευμα αυτής της ιστορικο-μεθοδολογικής απόκλισης υπερβαίνει κατά πολύ το ζήτημα της περιοδολόγησης.

Αυτό που διακυβεύεται, πρωτίστως, είναι η δυνατότητα δημιουργίας μιας ιστορίας που να είναι ταυτόχρονα ιστορία της δικαϊκής μορφής και της μορφής του εμπορεύματος. Διακυβεύεται η συμπληρωματικότητα μεταξύ του δικαίου (μορφής) και της οικονομίας (περιεχομένου) στην οποία βασίζεται ο Μαρξ. Διακυβεύεται επίσης η ίδια η δυνατότητα του δικαίου να έχει μια ιστορία. Η τελειότητα του ρωμαϊκού δικαίου, η οποία συνεπάγεται την πληρότητα της αρχής, ακυρώνοντας έτσι κάθε κίνηση, θέτει τον Πασουκάνις ενώπιον μίας εξαιρετικά άβολης επιλογής: πρέπει είτε να παραδεχτεί ότι η αρχαία Ρώμη ήταν μια αστική κοινωνία με τη σύγχρονη σημασία του όρου - θέση εξωφρενική - είτε να αποκηρύξει την ιδέα ότι το ιστορικό γίνεσθαι του σχηματισμού του παρόντος χρόνου, ο σχηματισμός της αστικής κοινωνίας, θα μπορούσε να εξαρτάται από την ανάπτυξη του δικαίου<sup>45</sup>. Με άλλα λόγια, πρέπει να απωλέσει είτε την ιστορικότητα του δικαίου, την ιδέα ότι υπάρχει ένα γίνεσθαι του δικαίου, είτε τη δικαϊκότητα της ιστορικής διαδικασίας, την ιδέα ότι το γίνεσθαι του κοινωνικού σχηματισμού είναι δυνατόν να εξιστορηθεί μέσω της ανάπτυξης του δικαίου.

Ο Πασουκάνις κινείται μεταξύ αυτών των δύο σκοπέλων προκειμένου να καταδείξει ότι το δίκαιο δημιουργείται από μία κίνηση μέσα στον χρόνο

---

<sup>45</sup> Ισχυριζόμενοι, όπως κάνει ο Léon Loiseau, ότι οι εναλλακτικές δυνατότητες είναι είτε να παραδεχτούμε τον αστικό χαρακτήρα της αρχαίας Ρώμης είτε να παραδεχτούμε την ιστορική μη-ιδιαιτερότητα του σχηματισμού της αστικής κοινωνίας, δεν θίγουμε παρά την επιφάνεια του προβλήματος που αντιμετωπίζει ο Πασουκάνις (Loiseau, Léon, «Penser la réalité du droit avec E.B. Rašukanis», στο Rašukanis, [2018] όπ. π., σελ. 248). Τελικά, οι δύο

και ότι η κίνηση αυτή συμβαδίζει με το γίνεσθαι του κοινωνικού σχηματισμού. Το πράγμα δεν είναι εύκολο. Με μία έμμεση αναφορά στην αντιστοιχία μεταξύ της διαλεκτικής εξέλιξης των εννοιών και της διαλεκτικής εξέλιξης της ιστορικής διαδικασίας, που αποτελεί θεμελιώδη αρχή της μαρξιστικής θεωρίας, ο Πασουκάνις διακρίνει δύο εποχές κατά τις οποίες η ανάπτυξη γενικών δικαϊκών εννοιών αποκτά πολύ υψηλή ταχύτητα: Η Ρώμη και το σύστημα ιδιωτικού δικαίου της, αφενός, και ο δέκατος έβδομος και ο δέκατος όγδοος αιώνας στην Ευρώπη, αφετέρου, «όταν η φιλοσοφική σκέψη ανακάλυψε την καθολική σημασία της δικαϊκής μορφής ως δυνατότητα την οποία καλούνταν να πραγματώσει η αστική δημοκρατία»<sup>46</sup>. Το κείμενο είναι εξαιρετικά συνοπτικό αναφορικά με τη σχέση μεταξύ αυτών των δύο δυνατών στιγμών της δικαϊκής μορφής, παρόλο που πρόκειται για ένα κρίσιμο σημείο. Δεν μαθαίνουμε τίποτα για τον τρόπο με τον οποίο το ρωμαϊκό δίκαιο παραμένει αδρανές καθ' όλη τη διάρκεια των αιώνων που χωρίζουν αυτές τις δύο περιόδους, διάρκεια που καλύπτει, μεταξύ άλλων, την ανάπτυξη του εκκλησιαστικού δικαίου και τη διάδοσή του ανά τον κόσμο, σχετικά με το οποίο ο Πασουκάνις δεν αναφέρει ούτε λέξη. Τούτου λεχθέντος, το κείμενο είναι σαφές: η δικαϊκή μορφή που αναπτύχθηκε από τους Ρωμαίους παραμένει αμετάβλητη με την πάροδο του χρόνου, αυτό που αλλάζει είναι η πολιτική της χρήση. Η ανάλυση στηρίζεται, αν και ακόμα πολύ υπαινικτικά, σε ζητήματα που άπτονται του ρωμαϊκού δικαίου. Παρόλο που οι ουσιώδεις θεσμοί του ρωμαϊκού δικαίου [jus civile] είχαν

εναλλακτικές επανέρχονται στην ίδια θέση: η καθεμία συνεπάγεται την άρνηση του πολυτάραχου χαρακτήρα της χρονικής διαδικασίας. Αυτό καλύπτει μόνο μερικά τον στόχο του Πασουκάνις, ο οποίος πρέπει να διασώσει την ιστορικότητα του δικαίου και, επιπλέον, να καταδείξει ότι το δίκαιο ασκεί επιρροή στο ιστορικό γίνεσθαι της παραγωγής.

<sup>46</sup> Rašukanis, (2018) όπ. π., σελ. 68.

δημιουργηθεί προς υποστήριξη της ταξικής κυριαρχίας, ο Πασουκάνις υποστηρίζει ότι ο δικαϊκός τους χαρακτήρας είναι απροσδιόριστος. Θα μπορούσαμε να πούμε επίσης ότι το δημόσιο δίκαιο των Ρωμαίων προέκυψε από το ιδιωτικό δίκαιο, παρά το αντίθετο, δεδομένου ότι οι πολιτικοί θεσμοί τους οποίους αφορά - ιδιοκτησία, οικογένεια, κληρονομική διαδοχή - υπάγονται όλοι στην ιδιωτική σφαίρα. Ο Πασουκάνις προσθέτει ότι εάν οι θεσμοί του ρωμαϊκού αστικού δικαίου αντιπροσωπεύουν πράγματι ένα μείγμα δημόσιων και ιδιωτικών δικαϊκών στιγμών, περιέχουν επίσης στον ίδιο βαθμό θρησκευτικά και τελετουργικά στοιχεία, καταλήγοντας, με ένα ίχνος κακής πίστης, στο συμπέρασμα ότι η διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χάνει τη σημασία της όταν την εφαρμόζουμε σε πρώιμες εποχές<sup>47</sup>.

Προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση του σύμφωνα με την οποία τα πράγματα δεν συμβαίνουν πλέον με τον ίδιο τρόπο όπως στην ρωμαϊκή εποχή, κάτι που συνεπάγεται ότι υπάρχει διαφορά και επομένως ιστορία, ο Πασουκάνις επιστρέφει τελικά στον τρόπο με τον οποίο η δικαϊκή μορφή αναπτύσσεται με αφετηρία τη διάκριση μεταξύ της έννοιας του πολίτη και του ξένου. Γνωρίζουμε ήδη ότι το ρωμαϊκό δίκαιο αναπτύχθηκε μέσα από την επαφή του με το εξωτερικό εμπόριο, μέσα από τις εμπορικές σχέσεις «με τις ξένες φυλές, τους αλλοδαπούς, τους πληβείους, και γενικά με το σύνολο των προσώπων που δεν ανήκαν στην κοινότητα του δημοσίου δικαίου»<sup>48</sup>. Μπορούμε τώρα να εκτιμήσουμε την πλήρη εμβέλεια αυτής της εξωτερικότητας:

Η καθολικοποίηση της ηθικής μορφής (και συνεπώς και της δικαϊκής μορφής) - όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, όλοι έχουν την ίδια «ψυχή», όλοι μπορούν να είναι υποκείμενα δικαίου κ.λπ. - επιβλήθηκε στους Ρωμαίους μέσα από την πρακτική των εμπορικών σχέσεων με τους ξένους, δηλαδή με ανθρώπους που είχαν διαφορετικά έθιμα, γλώσσα, θρησκεία. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο αρχικά ήταν πιθανότατα δύσκολο για τους Ρωμαίους να την θεωρήσουν κάτι το θετικό, καθότι συνεπαγόταν την απόρριψη των δικών τους εδραιωμένων εθίμων: από εγωισμό και περιφρόνηση προς τους ξένους. Έτσι ο Maine υποδεικνύει, για παράδειγμα, ότι το ίδιο το δίκαιο των λαών [*jus gentium*] αποτελούσε συνέπεια της περιφρόνησης των Ρωμαίων προς κάθε ξένο δίκαιο και της εχθρότητας που τους εμπόδιζε να παραχωρήσουν στους ξένους τα προνόμια του δικαίου των Ρωμαίων πολιτών [*jus civile*]. Σύμφωνα με τον Maine, η αρχαία Ρώμη αγαπούσε το δίκαιο των λαών τόσο λίγο όσο και τους ξένους για τους οποίους δημιουργήθηκε<sup>49</sup>.

Ο Πασουκάνις δεν αμβλύνει τα λόγια του για να μας μεταφέρει το βαθμό στον οποίο η δικαϊκή μορφή ήταν εξωτερική προς τη ρωμαϊκή κοινότητα των πολιτών: το μαρτυρούν η περιφρόνηση που είχαν οι Ρωμαίοι για οποιοδήποτε ξένο δίκαιο και το αίσθημα ανωτερότητας που τους ενέπνεαν τα ξένα έθιμα. Αυτή η παρουσίαση μας φαίνεται, ωστόσο, ανεπαρκής. Πέραν του ζητήματος της ορθότητας της ερμηνείας του ιστορικού γίνεσθαι του ρωμαϊκού δικαίου, εγείρεται μία πληθώρα ερωτημάτων τα οποία ο Πασουκάνις ούτε καν θίγει. Η απόδοση του

---

<sup>47</sup> Ibid. σελ. 98.

<sup>48</sup> Ibid. σελ. 98, βλ. σελ. 148, 171.

<sup>49</sup> Ibid. σελ. 171.

στάτους του υποκειμένου σε ένα άτομο οδηγεί αναγκαία στο να του αποδοθεί μία ψυχή; Η αναγνώριση της ίσης αξίας των ανθρώπων ως προσώπων είναι δυνατόν να επιβληθεί μέσω των εμπορικών πρακτικών των ανθρώπων των οποίων ο πολιτισμός περιφρονείται; Πώς, μέσω ποιων κοινωνικών μετασχηματισμών και μέσω ποιων θεωρητικών διεργασιών, έγινε η μετάβαση από την περιφρόνηση της δικαϊκής μορφής στην ευθυγράμμιση της με την ηθική εντός της αστικής κοινωνίας; Ο Πασουκάνις δεν αναφέρει τίποτα σχετικά, και έχει λόγο. Για εκείνον, όπως και για εμάς, το ουσιώδες βρίσκεται αλλού. Η αντίθεση που εγκαθιδρύει μεταξύ του ρωμαϊκού δικαίου και του δικαίου των λαών εξυπηρετεί μόνο ένα πράγμα: να ανοίξει το δρόμο για μία κίνηση που θα μπορούσε να επηρεάζει το δίκαιο χωρίς να απορρέει από αυτό. Η αναγνώριση του υποδειγματικού χαρακτήρα του ρωμαϊκού δικαίου δεν οδηγεί επομένως στην ακινησία διότι η ιστορική κίνηση - δικαϊκή κίνηση - λαμβάνει χώρα γύρω από αυτό.

Αντί να τον αμφισβητήσουμε, ας κάνουμε μια παραχώρηση ως προς αυτές τις θέσεις του Ρώσου νομικού και ας προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τι συνεπάγονται για το εγχείρημά του να δημιουργήσει μία μαρξιστική γενική θεωρία του δικαίου. Η ανάλυση του Πασουκάνις τόνισε μία φαινομενικά ασήμαντη διαφορά μεταξύ των επίμαχων υποδειγμάτων της παραγωγής και της κυκλοφορίας: σε αντίθεση με το υπόδειγμα της παραγωγής που προβάλλεται σε ένα ενιαίο και απλό χρονικό τόξο, που ξεκινά από την αρχή της ιστορίας της ανθρωπότητας και εκτείνεται μέχρι τον παρόντα χρόνο, το υπόδειγμα της κυκλοφορίας λειτουργεί σε δύο χρόνους, εκ των οποίων ο ένας - ο χρόνος του ρωμαϊκού δικαίου - δεν εμπίπτει στον κατά κυριολεξία ημερολογιακό χρόνο αλλά σε ένα αιώνιο παρόν. Η ιστορία της δικαϊκής μορφής πρέπει να συνδέει κίνηση και αιωνιότητα, σε αντίθεση με την ιστορία της παραγωγής, όπου

η προϋποτιθέμενη διαφορά μεταξύ αρχής και τέλους - διαφορά εύθραυστη, δεδομένου ότι οι δύο στιγμές βρίσκονται πάντα στα πρόθυρα της συγχώνευσης η μία με την άλλη - διανοίγει ένα χρονικό τόξο επαρκώς ισχυρό ώστε να υποστηρίξει ολόκληρη την ιστορία.

Αυτή η διπλή χρονικότητα δεν είναι άνευ προηγουμένου. Την βλέπουμε εν δράσει στην ύστερη μεσαιωνική σκέψη που αναμετράται με το ζήτημα της μεσοβασιλείας [interregnum], της επίγειας ζωής που χωρίζει τον παρόντα χρόνο από την έλευση του βασιλείου του Θεού. Στην μεγάλη πραγματεία του για τον υπερασπιστή της ειρήνης, ο Μαρσίλιος της Πάντοβας παρουσιάζει μια ιστορία της επίγειας ζωής που εκτυλίσσεται, και αυτή, σε δύο χρόνους (εκ των οποίων ο ένας δεν είναι ενοποιημένος). Βρισκόμαστε στο κεφάλαιο 6 της πρώτης διάλεξης, όπου ο Μαρσίλιος της Πάντοβας παρουσιάζει αυτό το οποίο ορίζει ως την τελική και οριστική εξιστόρηση της θέσμησης και της ανάπτυξης της πολιτικής κοινότητας:

[...] Ο πρώτος άνθρωπος, ο Αδάμ, δημιουργήθηκε [...] σε μια κατάσταση αθωότητας, πρωταρχικής δικαιοσύνης και χάριτος [...] Εάν είχε παραμείνει σε αυτήν την κατάσταση, δεν θα ήταν αναγκαίο να εγκαθιδρύσει, για εκείνον και για τους απογόνους του, τα τμήματα της πόλης και τη διαίρεσή τους: πράγματι, η φύση θα του παρείχε τα πλεονεκτήματα και τις απολαύσεις μίας



αυτάρκους ζωής στον επίγειο παράδεισο, χωρίς να έχει υποστεί καμία τιμωρία ούτε να έχει καταβάλει καμία προσπάθεια<sup>50</sup>.

Η ιστορία της επίγειας ζωής αφηγείται την θέσμιση και την διαφοροποίηση των πολιτικών λειτουργιών που είναι αναγκαίες για την αντιμετώπιση της υλικής ανεπάρκειας που δημιουργήθηκε με την πτώση του ανθρώπου. Κατά τη διάρκεια της ιστορίας, ο άνθρωπος μεταβαίνει από μία κατάσταση χωρίς καμία κοινωνική διαφοροποίηση σε μία κατάσταση υψηλής διαφοροποίησης. Ωστόσο, καθώς αυτή η κίνηση τον οδηγεί προς το τέλος του επίγειου χρόνου, μετά τον οποίο ο άνθρωπος επιστρέφει στην προκατακλυσμιαία κατάστασή του, δεν είναι προφανές ότι πρόκειται για πρόοδο μέσα στον χρόνο. Η ιστορία, όπως την προσδιορίζει ο Μαρσίλιος της Πάντοβας, είναι κυκλική ή, ακριβέστερα, κινείται σε δύο σαφώς διαχωρισμένα χρονικά επίπεδα: το αιώνιο παρόν, αρχή και τέλος ταυτόχρονα της ιστορίας, και τον ημερολογιακό χρόνο.

Ο ισομορφισμός μεταξύ της θεωρίας του Μαρσίλιου και της θεωρίας του Πασουκάνις δεν είναι τυχαίος. Και στις δύο περιπτώσεις, πρόκειται για θεωρίες διχασμένες μεταξύ δύο ριζικά διαφορετικών κόσμων. Η θεωρία οργανώνει τη ζωή των ανθρώπων ενόψει μίας κοινωνικής κατάστασης της οποίας η έλευση θα ανέτρεπε την παρούσα τάξη, στην οποία όμως η θεωρία αναγνωρίζει μία σχετική νομιμοποίηση. Η ανισορροπία που προκύπτει από αυτή την διπλή σκέψη επιλύεται, έστω και κατά τρόπο πρόσκαιρο, υπέρ της παρούσας τάξης και πιο συγκεκριμένα υπέρ του

---

<sup>50</sup> Marsile De Padoue, *Le Défenseur de la paix*, τόμ. I, μτφρ. J. Quillet, Paris: Vrin, 2000, VI, § 1, σελ. 77. Σχετικά με το σημείο αυτό, βλ. Lev, Amnon, *Sovereignty and Liberty: A Study of The Foundations of Power*, Abingdon: Routledge, 2014, σελ. 21-24.

δικαίου της. Κατά τον Μαρσίλιο, αυτή η προτεραιότητα που δίνεται στο παρόν συνεπάγεται την υποταγή της θρησκείας στο αστικό δίκαιο, θέση που του στοίχισε την καταδίκη του ως αιρετικού. Με ένα ταχυδακτυλουργικό κόλπο, περικλείει τις πράξεις της πίστης - πράξεις που πραγματοποιούνται εν όψει της μέλλουσας ζωής, όπως η λατρεία του Θεού, η αγάπη για τον πλησίον, η αποχή από τις επίγειες απολαύσεις, η φιλανθρωπία, η ευγένεια, η φιλοξενία - σε έναν τομέα που περιλαμβάνεται εντός της πολιτείας [*civitas*], της κοινότητας εν ευρεία εννοία, αλλά αποκλείεται από την πολιτική κοινότητα<sup>51</sup>. Με αυτόν τον τρόπο, εξαιρεί τις πράξεις της πίστης από το πεδίο εφαρμογής του νόμου. Οι πράξεις που απαιτούνται από την πίστη δεν υπόκεινται στην καταναγκαστική εξουσία του νόμου επειδή δεν ανήκουν σε αυτόν τον κόσμο, αλλά στον κόσμο του μέλλοντος. Όπως αναφέρει ο Μαρσίλιος, κανείς δεν μπορεί να εξαναγκαστεί στην αιώνια σωτηρία<sup>52</sup>. Αυτό συνεπάγεται ότι η Εκκλησία δεν δύναται να απαιτεί την άμεση υπακοή σε αστικές υποθέσεις, γεγονός που καθιστά το αστικό δίκαιο το μόνο δυνατό μέσο διακυβέρνησης του κοινωνικού βίου.

Στην ανάλυση του Πασουκάνις, η επιλογή υπέρ του παρόντος εκφράζεται πιο διακριτικά, στον ορισμό που δίνει για την μορφή του δικαίου, η οποία δημιουργείται, υποστηρίζει, μόνο κατά τη στιγμή της διαμάχης:

Είναι ακριβώς η αντιδικία, η σύγκρουση συμφερόντων, που παράγει τη μορφή του δικαίου, το δικαϊκό εποικοδόμημα. Στην

<sup>51</sup> MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, τόμ. II, όπ. π., II, § 5, σελ. 187.

<sup>52</sup> Ibid., II, V, § 6, σελ. 220· II, IX, § 3, σελ. 257.

αντιδικία, δηλαδή στη δίκη, τα οικονομικά υποκείμενα της ιδιωτικής ζωής εμφανίζονται ήδη ως μέρη, δηλαδή ως πρωταγωνιστές του δικαϊκού εποικοδομήματος. Το δικαστήριο αντιπροσωπεύει, ακόμα και στην πλέον πρωτόγονη μορφή του, το κατ' εξοχήν δικαϊκό εποικοδόμημα. Μέσω της δικαστικής διαδικασίας η δικαϊκή στιγμή διαχωρίζεται από την οικονομική στιγμή και εμφανίζεται αυτόνομη. Ιστορικά, το δίκαιο ξεκίνησε με την αντιδικία, δηλαδή με την δικαστική πράξη· και μόνο αργότερα το δίκαιο κατέλαβε τις προϋπάρχουσες πρακτικές ή καθαρά οικονομικές σχέσεις που απέκτησαν έτσι από την αρχή μία διπλή όψη, ταυτόχρονα οικονομική και δικαϊκή<sup>53</sup>.

Η μορφή του δικαίου είναι ουσιαστικά η αντιδικία, γεγονός που της προσδίδει τον χρονικό χρωματισμό της. Όχι μόνο η αντιδικία συμβαίνει πάντα στο παρόν, αλλά και η σύγκρουση των συμφερόντων ή των βουλήσεων από την οποία προκύπτει δεν πρέπει να υπάρχει στον κόσμο του μέλλοντος. Δεν προκαλεί έκπληξη λοιπόν το γεγονός ότι ο Πασουκάνις προσπαθεί να ελαχιστοποιήσει την παρουσία της δικαϊκής μορφής σε αυτό που αποκαλεί «η μεταβατική περίοδος μας», η οποία, σύμφωνα με την παραδοχή του ίδιου του Λένιν, επεκτείνεται και μετά την κατάληψη της εξουσίας από τους σοσιαλιστές στην πρώτη φάση του κομμουνισμού. Εάν η σύγκρουση των συμφερόντων πρέπει να διατηρηθεί στην εθνικοποιημένη βιομηχανία του προλεταριακού κράτους, αυτό θα είναι μόνο «ως μέθοδος». Ο Πασουκάνις διαβεβαιώνει ότι αυτό σχεδόν θα εκμηδενίσει τις άπειρες δυνατότητες που περιέχει η μορφή του δικαίου στην καπιταλιστική οικονομία<sup>54</sup>. Μπορεί κανείς να αμφισβητήσει την καλή του πίστη. Είναι υπερβολικά μεγάλος θεωρητικός

<sup>53</sup> Pašukanis, (2018) όπ. π., σελ. 96.

για να αγνοεί ότι η μορφή του δικαίου αντλεί την αξιοθαύμαστη ικανότητά της να ρυθμίζει τις επιθυμίες και τα συμφέροντα των ανθρώπων από το γεγονός ότι δεν είναι παρά μια μέθοδος. Το γεγονός ότι η δικαϊκή μορφή συνεχίζει να υπαγορεύει πώς πρέπει να συμπεριφέρεται κανείς σε ζητήματα οικονομικής διακυβέρνησης σημαίνει ασφαλώς ότι το παρόν συνεχίζει να υπερισχύει επί του μέλλοντος.

Η διαφορά ή, ακριβέστερα, η διάσταση που διαφαίνεται ανάμεσα στον Μαρξ και τον Πασουκάνις αφορά τη θέση που έχει η θεωρία σε σχέση με τον τομέα πραγμάτωσής της. Έχουμε ήδη αναφερθεί στον «παροντισμό» που κληρονόμησε ο Μαρξ από την εγελιανή φιλοσοφία. Στοιχείο αυτού του παροντισμού είναι το ότι όλα είναι παρόντα εντός της θεωρίας και για την θεωρία, η οποία προβάλλεται χωρίς κάποια δυσκολία ή προσπάθεια σε όλο το χρονικό τόξο προκειμένου να αποκτήσει τις σημασίες τις οποίες χρειάζεται για να υφάνει τον ιστό της. Αυτή η συνύπαρξη των σημασιών αποτελεί προϋπόθεση προκειμένου η διαλεκτική εξέλιξη να ακολουθήσει την πορεία της, πορεία ταυτόχρονα εννοιολογική και ιστορική. Κατά μία έννοια, η θεωρία του Μαρξ είναι πολύ εγγύτερα στο παρόν από την θεωρία του Πασουκάνις, η οποία αναμετράται με ένα αιώνιο παρόν που βρίσκεται έξω από τον χρόνο, παραμένει όμως ανοιχτό το ερώτημα τι μας διδάσκει η εν λόγω εγγύτητα για τον τρόπο με τον οποίο η θεωρία διαπλέκεται με την ιστορία. Η ίδια η κυριαρχία της μαρξιστικής θεωρίας την απομακρύνει - ίσα για όσο διαρκεί μια λάμψη - από το παρόν, το οποίο στοχεύει να ανατρέψει. Η μαρξιστική θεωρία του δικαίου, αντίθετα, δεν είναι κυρίαρχη σε σχέση με το παρόν, όπως εκφράζει η μη υπερασπίσιμη θέση του αμετάβλητου του ρωμαϊκού δικαίου. Η μη υπερασπίσιμη θέση του αμετάβλητου του ρωμαϊκού δικαίου εκφράζει, στην

<sup>54</sup> Ibid. σελ. 142.

πραγματικότητα, το παρόν του δικαίου. Εκφράζει το γεγονός ότι η θεωρία του δικαίου δεν είναι ελεύθερη να προβάλλεται όπου επιθυμεί. Το αντικείμενό της, το δίκαιο, παραμένει πάντα στο εσωτερικό του παρόντος, αλλά το παρόν του δεν είναι εκείνο της μαρξιστικής θεωρίας. Όπως ακριβώς το παρόν της μαρξιστικής θεωρίας, έτσι και το παρόν της θεωρίας του δικαίου είναι πάντα ήδη διαμορφωμένο στο τυπικό επίπεδο, σε αντίθεση όμως με την μαρξιστική θεωρία, η θεωρία του δικαίου ασκεί μικρότερη επιρροή στο παρόν της. Η μαρξιστική θεωρία συνίσταται στην κατανόηση των δυνάμεων που δρουν, και συγκροτούν, το παρόν. Η θεωρία του δικαίου, αντίθετα, πρέπει πάντα να προσαρμόζεται στους θεσμούς ως έχουν, δηλαδή όπως παρουσιάζονται στο παρόν. Αυτή η αναφορά στο παρόν προσδίδει στη διαμόρφωση της μαρξιστικής θεωρίας του δικαίου μία βαρύτητα, μία υλικότητα, που δεν έχουν αντίστοιχο στην μαρξιστική θεωρία. Κατά μια έννοια που μένει να διευκρινιστεί, θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για έναν υπερθεματισμό υλιστικού παροντισμού του Πασουκάνις σε σχέση με τον Μαρξ.

Βρίσκουμε μια πολύτιμη ένδειξη αυτής της μικροσκοπικής αλλά ουσιώδους διάστασης μεταξύ της μαρξιστικής θεωρίας και της μαρξιστικής θεωρίας του δικαίου στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν

---

<sup>55</sup> Lénine (2012) *όπ. π.*, σελ. 184. Βλ. Marx, Karl, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmwerfs 1891*, Berlin: Dietz Verlag, 1972, σελ. 234-235. [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Marx, Karl –Engels, Friedrich, *Κριτική των προγραμμάτων Γκότα και Ερφούρτης*, μτφρ. Κ. Σκλάβος, Αθήνα: Κοροντζής, 2004.]

<sup>56</sup> Αυτό εξηγεί τις προσπάθειες του Sorel. Είμαστε, ισχυρίζεται, παρόντες σε ένα νέο και εξαιρετικά απρόβλεπτο γεγονός: μία αστική τάξη που επιδιώκει να μετριάσει την ισχύ της προκειμένου να αμβλύνει την σύγκρουση μεταξύ των τάξεων. Τι μπορούμε να κάνουμε για να αναζωπυρωθεί αυτός ο ζήλος;

την πολιτική βία. Για τον Μαρξ και για τον Λένιν, η βία αποτελεί κατά κάποιον τρόπο την βασιλική οδό προκειμένου να φτάσουμε στο τέλος της ιστορίας. Όχι μόνο είναι δύσκολο να αποφευχθεί, δεδομένης της αντίστασης της κυρίαρχης τάξης, που θα πρέπει αναμφίβολα να υπερβληθεί. Σε ένα ακόμη πιο θεμελιώδες επίπεδο, είναι αναγκαία για την διατήρηση της μαρξιστικής θεωρίας στο εγγύτερο μέλλον. Αυτό εξηγεί γιατί ο Μαρξ και ο Λένιν δεν φοβούνται τίποτα πιο πολύ από τον οπορτουνισμό, αυτή τη σοσιαλιστική στρατηγική που έγκειται στην συμμαχία με τα πιο προοδευτικά στοιχεία της αστικής τάξης. Ο οπορτουνισμός υποσκάπτει τη ζωτική ενέργεια από την οποία εξαρτάται ο μαρξισμός ως θεωρία και ως πρακτική. Εάν το κράτος σβήνει «στο μέτρο που δεν υπάρχει τάξη να υποταχθεί»<sup>55</sup>, όπως αναφέρει ο Λένιν, πριν το κράτος θα έσβηνε και η ορμή που φέρνει τον μαρξισμό, καθώς η σύγκρουση των τάξεων θα έχανε την αιχμή της. Η αιχμή αυτή πρέπει οπωσδήποτε να ακονιστεί, και αυτό δεσμεύει την θεωρία στην βία σε ένα κατ' αρχήν προ-πολιτικό επίπεδο<sup>56</sup>. Αντίθετα, η θεωρία του Πασουκάνις δεν πραγματεύεται το ζήτημα της πάλης των τάξεων. Δεν εξαρτάται από αυτό προκειμένου να παραμείνει «παρούσα». Είναι πάντα ήδη παρούσα.

«Εδώ είναι που ο ρόλος της βίας εμφανίζεται ως μοναδικά μεγάλος μέσα στην ιστορία, διότι μπορεί να δράσει, με έμμεσο τρόπο, πάνω στους αστούς, προκειμένου να τους επαναφέρει στην αίσθηση της τάξης τους» (Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, California: CreateSpace Independent Publishing, 2014, σελ. 98, 100). [Σ.τ.Μ.: ελλ. έκδ. Sorel, Georges, *Σκέψεις πάνω στη βία*, μτφρ. Α. Βαγενά, Αθήνα: Αναγνωστίδης, 1980.] Η βία είναι αυτοεκπληρούμενη δεδομένου ότι η πρωταρχική της λειτουργία συνίσταται στο να καλεί στην βία.

## **Συμπέρασμα: Δίκαιο και υλισμός**

Ακολουθώντας το νήμα του κειμένου του Πασουκάνις, οδηγηθήκαμε μέχρι τη διάσταση που χωρίζει την μαρξιστική θεωρία από την μαρξιστική θεωρία του δικαίου. Αυτό που τις χωρίζει αφορά τον τρόπο με τον οποίο η θεωρία διαπλέκεται στον χρόνο. Έχουμε ήδη επισημάνει ότι η διαφορά μεταξύ αυτών των δύο σχέσεων εκδηλώνεται με όρους βαρύτητας ή υλικότητας. Αυτός ο τρόπος έκφρασης είναι το λιγότερο ασυνήθιστος. Υπό την επιρροή του Μαρξ, συνηθίζουμε να συνδέουμε τον υλισμό με την κριτική του υποτιθέμενου ιδεαλισμού του δικαίου. Αν ορίσουμε όμως τον υλισμό ως την κίνηση μέσω της οποίας το ιδεατό γίνεται *πραγματικότητα μέσω μίας κοινωνικής εργασίας - ορισμός μινιμαλιστικός και αμφισβητήσιμος -*, πρέπει φυσικά να αναφερθούμε σε έναν υλισμό του δικαίου. Θα έπρεπε ομοίως να αναφερθούμε στο δίκαιο ως τον πρώτο μεταξύ των υλισμών της νεωτερικότητας. Αυτή η υπόθεση, η οποία μένει να αναπτυχθεί, ρίχνει νέο φως στην ακανθώδη σχέση μεταξύ του δικαίου και του μαρξισμού. Καθιστά κατανοητούς τους λόγους για τους οποίους ο μαρξισμός δεν κατορθώνει να αποσταθεροποιήσει το δίκαιο. Εάν το δίκαιο αποδείχθηκε πάντα εξαιρετικά ανθεκτικό στην μαρξιστική κριτική, αυτό συμβαίνει επειδή ξεπερνάει τον μαρξισμό στην οδό της υλικότητας, ακόμα και αν δεν επιδιώκει να πάει τόσο μακριά όσο εκείνος.

Θα πρέπει να αναλογιστούμε όλες τις συνέπειες αυτής της υπόθεσης, τόσο για τον μαρξισμό όσο και για την θεωρία του δικαίου. Μια πρώτη συνέπεια, ίσως απαράδεκτη στα μάτια κάποιων, θα μπορούσε να είναι ότι το σχέδιο της άρθρωσης του μαρξισμού μέσω του δικαίου είναι θνησιγενές, τουλάχιστον αν ως μαρξισμό εννοούμε μια θεωρία της αξίας που στηρίζεται στην ανάλυση της παραγωγής. Μια δεύτερη συνέπεια,

ίσως εξίσου απαράδεκτη, θα μπορούσε να είναι ότι δεν υπάρχει κάποια προεξέχουσα θέση με βάση την οποία η μαρξιστική θεωρία θα μπορούσε να αναγάγει το δίκαιο σε μία υλικότητα ξένη προς αυτό. Ο μόνος τρόπος να προσεγγίσουμε την σχέση μεταξύ του δικαίου και του μαρξισμού θα ήταν μέσω της εξέτασης του τρόπου με τον οποίο ανταγωνίστηκαν μεταξύ τους για την κατάληψη του ίδιου εδάφους. Μένει να φανεί ποιοι θα είναι οι φιλοσοφικοί και πολιτικοί προσανατολισμοί μιας τέτοιας θεωρίας.

## Βιβλιογραφικές αναφορές

- Althusser, Louis, «Marx dans ses limites», in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 1, Paris: Stock, 1994, σελ. 359-524.
- Anderson, Nancy E.-Greenberg, David E. «From Substance to Form: the Legal Theories of Pashukanis and Edelman», *Social Text*, 7, 1983, σελ. 69-84.
- Balibar, Étienne, *La crainte de masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Éditions Galilée, 1997.
- Balibar, Étienne, «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», σε: Althusser, Louis- Balibar, Étienne- Establet, Roger-Macherey, Pierre & Rancière, Jacques (διεύθ.), *Lire Le Capital*, 3<sup>η</sup> έκδ., Paris: PUF, 2014, σελ. 419-568.
- Collins, Hugh, *Marxism and Law*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Kelley, Donald R., «The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx», *The American Historical Review*, τόμ. 83, τ. 2, 1978, σελ. 350-367.
- Kelsen, Hans, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.
- Lebrun, Gérard, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- Lénine, Vladimir, *L'État et la révolution*, μτφρ. L. Lévy, Paris: La Fabrique éditions, 2012.
- Lev, Amnon, *Sovereignty and Liberty: A Study of The Foundations of Power*, Abingdon: Routledge, 2014.
- Lukács, György, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 2<sup>η</sup> έκδ., Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag, 1969.
- Marsile De Padoue, *Le Défenseur de la paix*, μτφρ. J. Quillet, Paris: Vrin, 2000.
- Marx, Karl, *Introduction à la critique de l'économie politique*, μτφρ. M. Husson και G. Badia, Paris: Les Éditions sociales, 1957.
- , *Das Elend der Philosophie*, Berlin: Dietz Verlag, 1959.
- , *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs 1891*, Berlin: Dietz Verlag, 1972.
- , *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, Berlin: Dietz Verlag, 1973
- , *Critique du droit politique hégélien*, μτφρ. A. Baraquin, Paris: Les Éditions sociales, 1975.

-----, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, édition J.-P. Lefebvre, τόμ. 1, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

-----, *Sur la question juive*, μτφρ. J.-F. Poirier, Paris: La Fabrique éditions, 2006

-----, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, μτφρ. F. Fischbach, Paris: Vrin, 2007

Norrie, Alan, «Pashukanis and the Commodity Form Theory: a Reply to Warrington», *International Journal of the Sociology of Law*, τόμ. 10, τ. 1, 1982, σελ. 419-437.

Pašukanis, Evgeny *La théorie générale du droit et le marxisme*, μτφρ. J.-M. Brohm, Toulouse: Éditions de l'Asymétrie, 2018.

Poulantzas, Nikos, «À propos de la théorie marxiste du droit», *Archives de philosophie du droit*, τ. 12, 1967, σελ. 145-162.

Readhead, Steve, «The Discrete Charm of Bourgeois Law: A Note on Pashukanis», *Critique*, τόμ. 9, τ. 1, 1978, σελ. 113-120.

Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, California: CreateSpace Independent Publishing, 2014.

Tierney, Brian, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Michigan: Eerdman Publishing Co., 1997.

Warrington, Ronnie, «Pashukanis and the Commodity Form Theory», *International Journal of the Sociology of Law*, τόμ. 9, τ. 1, 1981, σελ. 982-996.

Xifaras, Mikhaïl, «Marx, justice et jurisprudence: une lecture des “Vols des bois”», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2002, σελ. 63-112.

## **Ποια η δίκαιη απόφαση; σχόλιο για τον ρόλο του εφαρμοστή του δικαίου σύμφωνα την ντεριντιανή θεωρία.**

Της Βίβιαν Θεοτοκάτου\*

Το κείμενο του νόμου ρυθμίζει κατά τρόπο εξαναγκαστό την κοινωνική συμπεριφορά. Η ερμηνεία του, η απόδοση του ουσιαστικού του νοήματος, ασκεί σημαντική επίδραση στην κοινωνική ζωή από την στιγμή που στο κείμενο του νόμου ενσαρκώνεται ένα δεοντικό πρόταγμα που επιδρά στο κοινωνικό υποκείμενο. Η ερμηνεία πρέπει να γίνεται εντός συγκεκριμένων ορίων, τα οποία χαράσσονται από την δεσμευτικότητα του κανόνα, καθώς και από τις λειτουργίες που επιτελεί το δίκαιο στην κοινωνική ζωή, άλλως από τον κοινωνικό αντίκτυπο του δικαίου. Ο εφαρμοστής του δικαίου οφείλει, ακολουθώντας το σκεπτικό του Jacques Derrida, μέσα από την διαδικασία των αποριών, να συγκεκριμενοποιήσει το κανονιστικό περιεχόμενο της διάταξης εντός της επίδικης βιοτικής

---

\* ΜΔΕ στην Κοινωνιολογία του Δικαίου, Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ.

<sup>1</sup> Βλ. και τη σχετική αναφορά του Βαγγέλη Μπιτσώρη: «Η γαλλική έκφραση “à nouveaux frais” (κατά λέξη μετάφραση: “με νέα έξοδα”, “με νέες δαπάνες”) δηλώνει ένα ενέργημα που προϋποθέτει την καινοφανή προσπάθεια ωσάν να μην έχει γίνει προηγουμένως τίποτε- τουτέστιν το “εκ νέου”. Στα γαλλικά το επίθετο frais, fraîche σημαίνει φρέσκος (-ια), δροσερός (-ή), πρόσφατος (-η), ενώ το ουσιαστικό frais στον πληθυντικό δηλώνει τα

σχέσης, σαν να εφαρμόζε τον κανόνα για πρώτη φορά, ώστε μέσα από τον δικανικό συλλογισμό να διαφαίνεται η αντιμετώπιση της υπό κρίση περίπτωσης ως μοναδικής, με σεβασμό στην ιδιαιτερότητα αυτής. Η αναζήτηση του νοήματος του νόμου δεν μπορεί να αρκείται στην απλή ανάγνωσή του, δηλαδή στον εφησυχασμό του δικαστή στην γραμματική ερμηνεία. Αυτό το γεγονός θα είχε ως αποτέλεσμα, ο δικαστής να εκπέσει σε μια απλή υπολογιστική μηχανή δικαίου, που εφαρμόζει τον κανόνα χωρίς συναίσθηση της ερμηνείας του και της μοναδικότητας της βιοτικής σχέσης. Ο δικαστής οφείλει κάθε φορά να προβαίνει σε μια ορμητική, φρέσκια <sup>1</sup> και νέα ενεργητική, μια προσωπική και υπεύθυνη ερμηνεία, λαμβάνοντας υπόψιν του το χρέος απέναντι στον νόμο, το οποίο δεν είναι άλλο από το να αντανakλάται η προσπάθεια ενσάρκωσης της άπειρης δικαιοσύνης στην απόφασή του. Όπως αναφέρει ο Derrida ο δικαστής «πρέπει σε κάθε περίπτωση τον νόμο να τον επαν-επινοεί, να τον επαν-αιτιολογεί τουλάχιστον μέσω της επανεπιβεβαίωσης και της νέας και ελεύθερης επικύρωσης της αρχής του»<sup>2</sup>.

Η απόδοση της δικαιοσύνης, η οποία θα προσεγγίζει την ιδέα της ελευσόμενης, προϋποθέτει αυτό που ο Derrida ονόμαζε «εποχή από τον κανόνα δικαίου», δηλαδή την εναρμόνιση της καθολικότητας που

έξοδα, τις δαπάνες. Ο Ντεριντά υπονοεί και τις δύο σημασίες, φθάνοντας μάλιστα στο σημείο να υπερτονίσει [...] την πρωτοτυπία της δίκαιης ετυμολογίας χαρακτηρίζοντας την “nouvelle fraîcheur” , “καινοφανή φρεσκάδα”», σε: Derrida, Jacques, *Ισχύς Νόμου*, μετάφραση-σημειώσεις-επίμετρο: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2015, υποσ. 39 σελ. 204.

<sup>2</sup> Ibid. σελ. 62.

προστάζει η δικαιοσύνη και της διαφύλαξης της ενικότητας που απαιτεί η συγκεκριμένη υπόθεση. Εν ολίγοις η δίκαιη απόφαση οφείλει να λύσει την σύγκρουση μεταξύ του υπολογίσιμου και πεπερασμένου δικαίου με την ανυπολόγιστη και άπειρη δικαιοσύνη. Υπό την παραπάνω οπτική, η αποστολή της Κοινωνιολογίας Δικαίου στην ερμηνεία του νόμου, επικεντρώνεται στην παροχή όλων των απαραίτητων στοιχείων, που αφορούν την κοινωνική πραγματικότητα, ώστε να δοθεί σημασία στον σκοπό του νόμου, στην σημασία των λέξεων του νομοθετικού κειμένου, με απώτερο στόχο να αποφευχθούν φαινόμενα νομικής τυποκρατίας<sup>3</sup>, τα οποία απομακρύνουν από το κέλευσμα της δικαιοσύνης. Η αποστολή αυτή είναι μια διαφορά, καθώς πρέπει να επιτύχει την εύρεση στάθμισης ανάμεσα στο επιτεύξιμο και μη επιτεύξιμο, ώστε μέσα από την ερμηνεία, η οποία θα έχει γίνει με την αρωγή της Κοινωνιολογίας Δικαίου να αναδύεται «η ευθύνη της δίκαιης απόφασης», η οποία «απαιτεί από την μια την προάσπιση του καθολικού και από την άλλη την μη υποκατάσταση, την μη επανάληψη. Η ευθύνη μου είναι το κέλευσμα του άλλου και η απάντηση σε αυτόν ο οποίος αποτελεί την απόλυτη και μοναδική ετερότητα»<sup>4</sup>.

«Η αποδομητική ανάγνωση απονέμει δικαιοσύνη, η πράξη ή η διαδικασία της αποδόμησης συνιστά άσκηση δικαιοσύνης, και η

---

<sup>3</sup> «Η νομική τυποκρατία εμφανίζεται υπό διαφορετικές εκδοχές, ανάλογα με τις ιδιομορφίες του ισχύοντος νομικού συστήματος, Κοινό σημείο των εκδοχών αυτών είναι ο αποκλεισμός κάθε ουσιαστικής εκτίμησης των πραγματικών περιστατικών από τον νομικό, ο οποίος οφείλει να περιορίζεται στη “μορφή” του κανόνα δικαίου» σε: Παπαχρίστου, Θανάσης, *Κοινωνιολογία του Δικαίου*, Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 1999, σελ. 67.

άπειρη δικαιοσύνη ορίζοντα της αποδόμησης»<sup>5</sup>. Εντός του συγκεκριμένου πλαισίου η δίκαιη απόφαση διαφέρει, όταν εκπληρώνει τον σκοπό της και ξεπερνά τα στενά όρια μιας απλής ανάγνωσης, κατά ακριβολογία της γραμματικής ερμηνείας. Η δικαιοσύνη κινείται στο χώρο του ανέφικτου, ενώ ο νόμος στον χώρο του εφικτού. Τη μεταξύ τους ζεύξη οφείλει να επιτύχει ο δικαστής σεβόμενος την ιδιαιτερότητα της συγκεκριμένης περίπτωσης, αλλά και διαβλέποντας τον νόμο εντός κοινωνικής πραγματικότητας και όχι εντός ενός κλειστού συστήματος που θα τον αποκόψει από την δυνατότητα του αδυνάτου. Κάθε πράξη αποδόμησης μπορεί να υπερβαίνει τον νόμο, ωστόσο κινείται πάντοτε προς όφελος της ελευσόμενης δικαιοσύνης, από αυτήν ακριβώς την διαδικασία «οφείλει» να εμπλουτιστεί η Νομική Επιστήμη κατά την διαδικασία απονομής δικαιοσύνης, ώστε να επιτύχει την ελαχιστοποίηση της απόστασης από το αέναο κέλευσμα. Άρα, «αν η αποδόμηση είναι άσκηση δικαιοσύνης, η διαδικασία που αναδεικνύει κάθε φορά την διαφορά ανάμεσα στον ίδιο και τον εαυτό του, αποδίδοντας αντίστοιχα δικαιοσύνη, αυτή δεν αποδομείται. Η αποδόμηση δεν αποδομείται. Όπως δεν αποδομείται και η δικαιοσύνη»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ξηροπαίδης, Γιώργος, *Η διαμάχη των ερμηνειών*, Αθήνα: Πόλις, 2008, σελ. 191.

<sup>5</sup> Μπαλτάς, Αριστείδης, «Γραφή και δικαιοσύνη: το κουκούτσι» σε: Κακούρης, Γεράσιμος (επιμ.) *Η πολιτική και ηθική σχέση του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σελ. 467.

<sup>6</sup> Ibid.



### **Βιβλιογραφικές αναφορές**

Derrida, Jacques, *Ισχύς Νόμου*, μετάφραση-σημειώσεις-επίμετρο: Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2015.

Μπαλτάς, Αριστείδης, «Γραφή και δικαιοσύνη: το κουκούτσι» σε: Κακολύρης, Γεράσιμος (επιμ.) *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015.

Ξηροπαίδης, Γιώργος, *Η διαμάχη των ερμηνειών*, Αθήνα: Πόλις, 2008, σελ. 261-271.

Παπαχρίστου, Θανάσης, *Κοινωνιολογία του Δικαίου*, Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 1999.

## ΑΦΙΕΡΩΜΑ : Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΟΜΟΙΩΣΗΣ

### Από την έρημο του πραγματικού στην (α)δυνατότητα του πολιτικού

Της Μαρίας-Ζηνοβίας Σταματάκη\*

Ζούμε στην εποχή των εικόνων, των σημείων και του συμβολικού με όλο και πιο καθοριστική τη συμβολή των μέσων ενημέρωσης και των κοινωνικών δικτύων. Ο Γάλλος μεταμοντέρνος θεωρητικός J. Baudrillard κάνει λόγο για την Έρημο του πραγματικού καθώς τα ομοιώματα καθορίζουν πλέον μετασχηματίζοντας τη ζωή μας<sup>1</sup>. Καταλήγουν στο να διαμορφώνουν το υπερπραγματικό, ένα σύστημα όπου τα αντικείμενα απορροφούν τα υποκείμενα αδρανοποιώντας

---

\* ΜΔΕ σε Κοινωνιολογία του Δικαίου, Επιστήμη και Τεχνολογία, Νομική Σχολή ΕΚΠΑ.

<sup>1</sup> Από την «Καταναλωτική Κοινωνία» (γράφεται το 1970) και τον «Καθρέφτη της Παραγωγής» (1973), τα οποία αναφέρονται στο συμβολικό σύστημα του καπιταλισμού και στην κατανάλωση, στο «Ομοιώματα και Προσομοίωση» (1981) και στην «Αμερική» (1986) όπου αναπτύσσεται η θεωρία του μεταμοντέρνου κόσμου του υπερπραγματικού, ο Jean Baudrillard θα ασχοληθεί με την αυξανόμενη εξουσία του αντικειμένου επί του υποκειμένου, των ομοιωμάτων επί του κόσμου του πραγματικού και την

κάθε αντίσταση. Είναι ο κόσμος της μετα-νεωτερικής Ηγεμονίας, στον οποίο οι κλασικές πολιτικές αναφορές της νεωτερικότητας έχουν εξαφανιστεί, καθώς η πολιτική ετεροκαθορίζεται από το στοιχείο του θεάματος. Ο τεχνολογικός όμως ντετερμινισμός του Baudrillard αποκλείει κάθε διέξοδο;

#### I. Ομοιώματα και προσομοίωση

Στο θεμελιώδες βιβλίο για την εξέλιξη του στοχασμού του Baudrillard, *Ομοιώματα και Προσομοίωση*<sup>2</sup> (το οποίο εκδίδεται το 1981 και αποτελεί συλλογή άρθρων από τη δεκαετία του '70) ο Γάλλος στοχαστής θα περιγράψει την απόλυτη κυριαρχία του κόσμου των ομοιωμάτων, της επικράτειας του υπερπραγματικού, όπου κάθε «πραγματικό» έχει πλέον αφομοιωθεί από το υπερπραγματικό (ομοιώματα) και κατά συνέπεια έχει εκλείψει (ή αλλιώς τα σημεία του πραγματικού, οι προσομοιώσεις, έχουν πάρει τη θέση του πραγματικού). «Τώρα, το

απορρόφηση κάθε αντίδρασης. Η μεταμοντέρνα του θεώρηση θα δεχτεί ιδιαίτερα έντονη κριτική (απαισιοδοξία δίχως διέξοδο, θεωρητική ανάπτυξη μέσα από εικόνες, ποιητικός-συμβολικός-ελλειπτικός λόγος και έλλειψη σαφών επιχειρημάτων), θα κατορθώσει πάντως να καταδείξει τον αναδυόμενο πολιτισμό της κατανάλωσης των σημείων και της επικράτησης των εικόνων.

<sup>2</sup> Baudrillard, Jean, *Ομοιώματα και προσομοίωση*, μετάφραση: Στέφανος Ρέγκας, Αθήνα: Πλέθρον, 2019.

εικονικό» όπως σημειώνει ο Baudrillard<sup>3</sup>, «είναι αυτό που επέχει θέση πραγματικού, είναι η τελική του λύση στο μέτρο που, συγχρόνως, περατώνει τον κόσμο στην οριστική του πραγματικότητα και υπογράφει τη διάλυσή του». Τα ομοιώματα δημιουργούν ένα κλειστό και αυτο-αναφορικό σύστημα με τις μεταξύ τους ανταλλαγές, πολλαπλασιάζοντας μεν τη ροή πληροφοριών, αποδυναμώνοντας όμως ταυτόχρονα την παραγωγή του οποιουδήποτε νοήματος και διαμορφώνοντας ένα αδιαφοροποίητο και ομογενοποιημένο «όλο», όπου η κάθε διάκριση και η παραμικρή κρίση είναι αδύνατη. Ο κόσμος της προσομοίωσης σηματοδοτεί την απόλυτη ενσωμάτωση, εφόσον οποιαδήποτε δυναμική η οποία επιδιώκει να αμφισβητήσει και να ανατρέψει το σύστημα, αποτρέπεται εντός του κόσμου του υπερπραγματικού ή σύμφωνα με τον όρο του Baudrillard «υφίσταται ενδορρήξη». Αναφέρει χαρακτηριστικά πως «Το σύμπαν της προσομοίωσης είναι διαπραγματικό και υπερπεπερασμένο: καμία δοκιμασία πραγματικότητας δεν θα έρθει πια να του βάλει τέλος-εκτός από την πλήρη κατάρρευση και ολίσθηση του πεδίου, που παραμένει η πιο τρελή μας ελπίδα»<sup>4</sup>.

Τη βασική του θέση ο Γάλλος θεωρητικός θα τη δώσει μέσα από το σχολιασμό μιας αλληγορίας του Αργεντίνου λογοτέχνη Borges: οι γεωγράφοι της κινεζικής αυτοκρατορίας μπροστά στην απαίτηση να δημιουργήσουν έναν χάρτη όσο το δυνατό τελειότερο, που θα

απεικονίζει λεπτομερώς την επικράτεια της Κίνας, αρχίζουν να δημιουργούν μια απεικόνιση που εν τέλει θα καλύψει απ' άκρου εις άκρον την αυτοκρατορία, η οποία θα αποτελεί την τέλεια απομίμηση! Σταδιακά όμως, ο χάρτης αρχίζει να ξεφτίζει και να λιώνει ώστε να μένουν μόνο κάποια κομμάτια του ομοιώματος που αποτελεί την αφαίρεση της επικράτειας, ενώ το πραγματικό θα θριαμβεύσει. Στη σημερινή όμως εποχή, σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή, συμβαίνει το αντίστροφο, το μοντέλο (ο χάρτης) είναι που προηγείται και δημιουργεί την επικράτεια (το είναι), το ομοίωμα (simulacrum) κατασκευάζει το πραγματικό και συνεχίζει λέγοντας:

«Αποκρύπτω [dissimuler] σημαίνει προσποιούμαι ότι δεν έχω αυτό που έχω. Προσομοιώνω [simuler] σημαίνει προσποιούμαι ότι έχω αυτό που δεν έχω. Το ένα παραπέμπει σε μια παρουσία, το άλλο σε μια απουσία. Όμως τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα, εφόσον η προσομοίωση δε συνιστά προσποίηση: “Αυτός που προσποιείται τον ασθενή μπορεί να κάτσει στο κρεβάτι και να πείσει για την ασθένειά του. Αυτός που προσομοιώνει μια ασθένεια προξενεί στον εαυτό του κάποια συμπτώματα” (λεξικό Littré). Η προσποίηση και η απόκρυψη αφήνουν την αρχή της πραγματικότητας ανέπαφη: η διαφορά είναι πάντα ξεκάθαρη, δεν καμουφλάρεται. Ενώ η

<sup>3</sup> Στο έργο του *Συνθήματα* που θα εκδοθεί στη Γαλλία στα 2000. Βλ. Baudrillard, Jean, *Συνθήματα*, μετάφραση: Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2002, σελ. 33.

<sup>4</sup> Baudrillard, Jean, *Ομοιώματα και προσομοίωση*, όπ.π., σελ. 23.

προσομοίωση αμφισβητεί τη διαφορά του “αληθούς” από το “ψευδές”, του “πραγματικού” από το “φανταστικό”»<sup>5</sup>.

Η επικαιρότητα του λόγου του Baudrillard γίνεται φανερή αν αναλογιστούμε τις σημερινές συνθήκες της ζωής μας, με την καθημερινότητά μας να είναι αναπόσπαστη από τα μέσα ενημέρωσης και τα κοινωνικά δίκτυα, με τα μοντέλα της τεχνητής νοημοσύνης να υπολογίζουν αλλά και να προβλέπουν τις συμπεριφορές και τις προτιμήσεις μας. Ο μεταμοντέρνος θεωρητικός διαπιστώνει πως οι άνθρωποι έχουμε πλέον ενσωματωθεί, είμαστε όμηροι της προσομοίωσης, εφόσον η τελευταία είναι η νέα και μόνη πραγματικότητα (υπερπραγματικότητα), εφόσον δεν υφίσταται κάτι πέραν αυτής, έξωθεν. Το πραγματικό είναι αυτό που αναπαράγεται κατά τρόπο ικανοποιητικό. Όμως «στο τέρμα αυτής της διαδικασίας αναπαραγωγιμότητας, το πραγματικό δεν είναι απλώς αυτό που μπορεί να αναπαραχθεί, αλλά αυτό που έχει πάντοτε ήδη αναπαραχθεί. Υπερπραγματικό»<sup>6</sup>. Ο A. Giddens προχωρά σε έναν σχολιασμό του ζητήματος, δηλ. ότι «δημιουργείται μια νέα πραγματικότητα- η υπερπραγματικότητα- η οποία συντίθεται από τη μείξη της συμπεριφοράς των ανθρώπων με τις εικόνες των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης. Ο κόσμος της υπερπραγματικότητας δημιουργείται από είδωλα/εικόνες που αποκτούν νόημα από άλλες

---

<sup>5</sup> Ibid σελ. 30.

<sup>6</sup> Ibid. σελ. 18.

εικόνες και ως εκ τούτου δεν βασίζονται σε μια εξωτερική πραγματικότητα»<sup>7</sup>.

Ο Baudrillard θα υποστηρίξει την επικράτηση του κόσμου των ομοιωμάτων χρησιμοποιώντας συγκεκριμένα ιστορικά παραδείγματα. Στο «Ομοιώματα και Προσομοίωση» θα κάνει λόγο μεταξύ άλλων για την Ιστορία που ενώ αποβάλλεται από την καθημερινότητά μας, βρίσκει καταφύγιο και αναβιώνει στον κινηματογράφο. Στο κινηματογραφικό όμως ομοίωμα της ιστορίας «όλα τα περιεχόμενα ανακαλούνται φύρδην μίγδην, όλη η προγενέστερη ιστορία ανασταίνεται χύδην», με τρόπο που να χάνεται η αξία του ιστορικού γεγονότος. «Καμία κεντρική ιδέα δεν οριοθετεί και δεν διαφοροποιεί τα πράγματα, μόνο η νοσταλγία συσσωρεύεται ακατάπαυστα: ο πόλεμος, ο φασισμός, τα μεγαλεία της Μπελ Επόκ ή οι επαναστατικοί αγώνες»<sup>8</sup>. Οι ιστορικές εποχές διαδέχονται η μια την άλλη, χωρίς ο θεατής να καταλήγει σε ένα συμπέρασμα πέρα από την πρόκληση συναισθημάτων. Εν συνεχεία θα γίνει αναφορά στο Ολοκαύτωμα και στον κίνδυνο της λήθης του, δηλ. στην απειλή το Συμβάν να μετατραπεί σε αντικείμενο τηλεοπτικό, δηλ. το ψυχρό σύστημα εξόντωσης να δώσει τη θέση του στο ψυχρό μέσο της τηλεόρασης. Περαιτέρω και με αφορμή την ταινία *Το σύνδρομο της Κίνας* που περιγράφει το επιτόπιο ρεπορτάζ ενός τηλεοπτικού καναλιού το οποίο συμπίπτει χρονικά με ένα πυρηνικό ατύχημα, ο

<sup>7</sup> Giddens, Anthony, *Κοινωνιολογία*, μετάφραση: Δ. Γ. Τσαούσης, Αθήνα: Gutenberg, 2009, σελ. 473.

<sup>8</sup> Baudrillard, Jean, *Ομοιώματα και προσομοίωση*, όπ.π, σελ. 86.

Baudrillard αναρωτιέται: «Τι άλλο ονειρεύονται τα ΜΜΕ, αν όχι να πυροδοτήσουν το συμβάν με την παρουσία τους και μόνο;».<sup>9</sup> Εν συνεχεία γίνεται αναφορά στο μοντερνιστικό κτήριο Beaubourg που βρίσκεται στην πόλη του Παρισιού και φιλοξενεί έργα σύγχρονης τέχνης. Το Beaubourg για αυτόν συνιστά μια υπεραγορά προς μαζική κατανάλωση, η οποία προσελκύει χιλιάδες τουρίστες που το θαυμάζουν. Στην πράξη όμως είναι ένα κουφάρι πολιτισμού, καθώς «η ιδεολογία της “πολιτισμικής παραγωγής”, όπως και της ορατότητας και του πολυλειτουργικού χώρου, είναι αντίθετες σε κάθε έννοια κουλτούρας: η κουλτούρα είναι ένας τόπος μυστικού, σαγήνης, μύησης, περιορισμένης και άκρως τελετουργικής συμβολικής ανταλλαγής»<sup>10</sup>. Εκτός αυτού, το 1991 και ενώ μαινόταν ο Πόλεμος του Κόλπου, ο Baudrillard θα ισχυριστεί (μέσα από την αρθρογραφία του στη γαλλική εφημερίδα Liberation) ότι ο πόλεμος αυτός δεν έλαβε χώρα, για τη θέση του αυτή δέχθηκε σφοδρή κριτική, καθώς θεωρήθηκε μεταμοντέρνα αμφισβήτηση του πραγματικού<sup>11</sup>. Βέβαια, ο ίδιος μέσα από τις παρεμβάσεις του δεν θέλησε να κάνει κάτι άλλο παρά να τονίσει τον εικονικό χαρακτήρα που έλαβε ο πόλεμος: οι κάμερες των τηλεοπτικών δικτύων και οι ανταποκριτές τους (βλ. CNN) μετέδιδαν σε όλο τον κόσμο έναν πόλεμο-προσομοίωση σαν να ήταν ένα video game, δίνοντας συχνά εικόνα από τη θεαματική πορεία

των πυραύλων και παραγκωνίζοντας την ωμότητα και τη βία του πολέμου.

## II. Η έκλειψη του υποκειμένου

Στο έργο του μεταμοντέρνου θεωρητικού, συναντάμε από τη μία τη προσομοίωση ως σύστημα αντικειμένων και από την άλλη το υποκείμενο, το οποίο αλλοτριώνεται και εν τέλει απορροφάται ολοκληρωτικά από τις προσομοιώσεις. Ο Γάλλος στοχαστής μας προσκαλεί στην απομάκρυνση από την φιλοσοφία του υποκειμένου και στην υιοθέτηση της οπτικής του αντικειμένου: «Το αντικείμενο ήταν για μένα», θα αναφέρει «το κατεξοχήν “σύνθημα”. Από την αρχή, έχω επιλέξει αυτήν τη γωνία, επειδή ήθελα να πάψω να είμαι αλληλέγγυος με την οπτική του υποκειμένου»<sup>12</sup>. Επίσης, ως προς τον ολοκληρωτικό χαρακτήρα που λαμβάνει το σύστημα των αντικειμένων, θα επισημάνει:

«Η υπάρχουσα κατάσταση του συστήματος δεν μπορεί πια να αναλυθεί με τις παλιές κατηγορίες». «Το σύστημα πορεύεται προς τον κορεσμό». «Ένα σύστημα που ξεπερνάει το ίδιο τις

<sup>9</sup> Ibid σελ. 101

<sup>10</sup> Ibid σελ. 113

<sup>11</sup> Baudrillard Jean, *The Gulf War did not Take Place*, Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

<sup>12</sup> Baudrillard, Jean, *Συνθήματα*, όπ.π. σελ. 13.

προσδοκίες του, τους ίδιους του τους σκοπούς και κατευθύνεται προς μια εντελώς διαφορετική λογική, όπου παρατηρούμε την εξαφάνιση ορισμένων πραγμάτων, αφού όλα οργανώνονται μαζί: το νόημα, η αλήθεια, η γνώση. Αυτές οι κατηγορίες μόνο σε συνδυασμό γίνονται καταληπτές. Το σύνολο λοιπόν του συστήματος είναι ένα είδος φαντασίας. Κι αν του αφαιρέσουμε ένα από τα στοιχεία γκρεμίζεται όλο». «Η προοπτική μας δείχνει πως η πραγματικότητα εξαφανίζεται. Και δεν πρόκειται ακριβώς για το θάνατο της πραγματικότητας» «κτλ. αλλά για την εξαφάνιση» της. «Και αφού εξαφανίστηκ[ε] δεν βρήκαμε το πτώμα» της. «Και αυτό είναι σήμερα το πρόβλημα με το πραγματικό, γιατί δεν βρίσκουμε πια τα ίχνη του, αλλά δεν μπορούμε και να το ξεφορτωθούμε όπως ένα πτώμα»<sup>13</sup>.

Το ολοκληρωμένο σύστημα επομένως έχει συγχωνεύσει τα επιμέρους στοιχεία του και δεν βρίσκεται εκτός αυτού το παραμικρό στοιχείο. Η κοινωνι(ολογι)κή θεωρία με τις διαιρέσεις της, τις ομαδοποιήσεις και κατηγοριοποιήσεις της ανήκει στο παρελθόν της νεωτερικότητας, όπως και το υποκείμενο με τα χαρακτηριστικά του γνωρίσματα, δηλ. αυτονομία, συνειδητότητα, αναστοχαστικότητα, διαφορετικότητα. Ο ομοιόμορφος κόσμος των επικοινωνιακών κυκλωμάτων που αναδύεται, καλύπτει όλο τον πλανήτη και κατασπαράσσει το άτομο

εντός αυτού. «Το υποκείμενο διαχέεται μέσα στα κυκλώματα της πληροφόρησης» «επομένως παύει να είναι ένα ον το οποίο ανήκει στον εαυτό του, ένα ον που σκέφτεται, που έχει θέληση και ορισμένες γνώσεις και φέρνει αντιρρήσεις». Ο Baudrillard εξετάζοντας τα ειδικότερα χαρακτηριστικά της έκλειψης του υποκειμένου θα αναφερθεί σε τρία από αυτά: στη μόνωση, στη δράση εντός διαδικασιών και στη σαγήνη των σημείων.

Οι τεχνολογίες πληροφοριών και επικοινωνιών δίνουν τη δυνατότητα της μόνωσης και μεταβάλλουν τη σχέση με το «έξω»: το υποκείμενο μπορεί να επιβιώσει στην ασφάλεια του χώρου του, ενώ διασυνδέεται ψηφιακά με τον πλανήτη. Το σύγχρονο πλατωνικό σπήλαιο προσφέρει θέαμα, ενώ πληροί τα κριτήρια της λειτουργικότητας και της αποτελεσματικότητας. Παράλληλα όμως σηματοδοτεί και την παράδοση του υποκειμένου στον ντετερμινισμό της τεχνολογίας προκαλώντας αβεβαιότητα για το αύριο. Η ελευθερία είναι πλέον φάντασμα, καθώς οι άπειρες προσφερόμενες επιλογές σημαίνουν στην πράξη ότι το άτομο δεν μπορεί να κάνει καμία επιλογή. Το αυτοαναφορικό και απομονωμένο υποκείμενο σταδιακά απολιθώνεται και μετατρέπεται σε αντικείμενο. Ο Baudrillard τονίζει ότι «Παντού φαίνεται πως το υποκείμενο έχει χάσει, ταυτόχρονα με το γυροσκοπιο και τα σημεία αναφοράς του, τον έλεγχο πάνω στα

---

<sup>13</sup> Στα μονοπάτια της σκέψης, Συνέντευξη Jean Baudrillard σε Κωνσταντίνο Τσουκαλά, 1995, προσβάσιμο σε: <https://archive.ert.gr/6777/>

πράγματα, και πως αντιμετωπίζει μια αντιστροφή των δυνάμεών του, εκεί που κάποτε υπολόγιζε σε μια αδιάκοπη λειτουργία τους»<sup>14</sup>.

Από την άλλη, η δράση δεν εκφράζει τη βούληση του υποκειμένου, αλλά εντάσσεται εντός των ευρύτερων διαδικασιών του κόσμου της προσομοίωσης, αποτελώντας σύμφωνα με την ορολογία του Baudrillard «μια εκτέλεση». Ο εργαλειακός της χαρακτήρας που τη συναρτά με την εύρυθμη λειτουργία των προσομοιώσεων, οδηγεί το υποκείμενο σε ένα αίσθημα αυτο-υποτίμησης, καθώς συμπεραίνει πως ο όποιος προσωπικός του ρόλος, δεν μπορεί ποτέ να είναι σημαντικός. Καταλήγουμε «να νιώθουμε άχρηστοι σε σχέση με τη λειτουργία του ίδιου του κυκλώματος»<sup>15</sup>. Η σταδιακή όμως αποδοχή από το μετα-νεωτερικό υποκείμενο του αιτούμενου της λειτουργικότητας του συστήματος, θα το οδηγήσει, σύμφωνα με την εκτίμηση του στοχαστή, σε ένα ρεαλισμό που θα βρίσκεται πέρα από τις όποιες αρχικές αυτομομφές, τα αισθήματα απώλειας και τη μελαγχολία. Συνεπώς, ουσιαστικά υποστηρίζει ότι ο σύγχρονος άνθρωπος της μετα-νεωτερικότητας, αργά ή γρήγορα γίνεται ρεαλιστής, ξεπερνώντας τον άγονο συναισθηματισμό του.

Τέλος, από τον Γάλλο στοχαστή γίνεται λόγος και για τα υποκείμενα με ασταθείς ταυτότητες, τα οποία δομούνται και αναδομούνται μέσα

---

<sup>14</sup> Baudrillard, Jean, *Η έκσταση της επικοινωνίας*, μετάφραση: Βαγγέλης Αθανασόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1991, σελ. 101.

<sup>15</sup> Στα μονοπάτια της σκέψης (1995) όπ.π.

από τα αντικείμενα που καταναλώνουν, τα οποία έχουν υψηλή συμβολική αξία καθώς ασκούν σαγήνη στα άτομα προσδιορίζοντας τις όποιες τους ταυτίσεις. Η συμβολική ανταλλαγή των σημείων μέσα από το παιχνίδι των αισθήσεων (ανα)κατασκευάζει προσωπικότητες και (ανα)δημιουργεί τις ανθρώπινες σχέσεις. Ο Anthony Elliott θα παρατηρήσει σχετικά: «το αυτοσυγκρατούμενο, αυτοεξουσιοδοτούμενο υποκείμενο της νεωτερικής φιλοσοφικής σκέψης δεν παρέχει πλέον ένα επαρκές σημείο αναφοράς για την ερμηνεία του κόσμου». «Ο Baudrillard δηλώνει ρητά ότι η μεταμοντέρνα κοινωνία τοποθετεί το άτομο σε μια κατάσταση θραυσματοποιημένης πολλαπλότητας, υποδηλώνοντας ένα ψυχικό πλαίσιο ατέρμονης σαγήνης και υπνωτισμού»<sup>16</sup>.

### III. Από την Κυριαρχία στην Ηγεμονία

Σε ένα από τα τελευταία του κείμενα (πρόκειται για το *Από την Κυριαρχία στην Ηγεμονία* που θα γραφτεί το 2005 και θα δημοσιευθεί μετά θάνατον στα αγγλικά το 2010 στον τόμο *The Agony of Power*<sup>17</sup>) ο Baudrillard θα διατυπώσει με σαφήνεια τη θέση του για το πολιτικό στη μετα-νεωτερικότητα. Ειδικότερα, θα αναφερθεί στη μεταβολή του κλασικού σχήματος της Κυριαρχίας στη νεωτερικότητα σε αυτό

<sup>16</sup> Elliott, Anthony, *Κοινωνική Θεωρία. Μια εισαγωγή*, μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Αθήνα: Πεδίο, 2021, σελ. 360.

<sup>17</sup> Baudrillard, Jean, *The Agony of Power*, εισαγωγή: Sylvère Lotringer, μετάφραση: Ames Hodges, Los Angeles: Semiotext(e), 2010, σελ. 33-56.

που ονομάζει Ηγεμονία και έχει επικρατήσει στην εποχή της προσομοίωσης.

Η νεωτερική κυριαρχία λειτουργεί μέσα από το δυαδικό σχήμα αφέντης-σκλάβος και συνυφαίνεται με την αγωνιστικότητα, τις κοινωνικό-πολιτικές συγκρούσεις και την ελπίδα της τελικής απελευθέρωσης. Οι ρόλοι εντός του νεωτερικού μοντέλου είναι μοιρασμένοι, ενώ η όποια προοπτική χειραφέτησης διαφαίνεται καθαρά: ο κυρίαρχος χρησιμοποιεί την επιβολή, ενώ πάντα υπάρχει ένα αντι- και ένα έξωθεν (αντίσταση προς την κυριαρχία). Εντός του μοντέλου της Κυριαρχίας προβάλλονται θετικές αξίες, κανονιστικά συστήματα, ηθικά πρότυπα και κρυμμένα νοήματα, εν ολίγοις ένας Ορθός Λόγος που σταδιακά αποκαλύπτεται. Από την άλλη, η κριτική θεωρία έχει κομβική σημασία, καθώς αποκαλύπτει τις κρίσεις και τις παθογένειες (τα δεινά του συστήματος της κυριαρχίας που υποδουλώνει τον άνθρωπο), ενώ συμμαχώντας με την κοινωνική πράξη αρνείται το υφιστάμενο, προσδοκώντας ένα διαφορετικό μέλλον. Η κριτική επικεντρώνεται σε τρία σημεία: στην οικονομία, στην πολιτική και στη μεταφυσική. Η κριτική στην οικονομία, αναδεικνύει τις αλλοτριωτικές παραγωγικές σχέσεις, τις κρίσεις υπερσυσσώρευσης ή/και υπερπαραγωγής, τους ταξικούς ανταγωνισμούς και πιθανολογεί μια μερική ή ολική κατάρρευση. Στην πολιτική η κριτική αναφέρεται στο ζήτημα της δημοκρατικής

νομιμοποίησης, της λαϊκής κυριαρχίας, στην υπο-αντιπροσώπευση ή και προτείνει εναλλακτικά δημοκρατικά μοντέλα. Τρίτον, είναι το μεταφυσικό σύστημα της νεωτερικής σκέψης που αντιπαραθέτει το μερικό, το αυθαίρετο και το βίαιο στις οικουμενικές αξίες της ανθρωπότητας. Μέσα από την επίκληση των παραπάνω αξιών θα επιδιωχθεί η χειραφέτηση των πολλαπλών υποκειμένων της νεωτερικότητας, όπως των εργατών, των γυναικών, των μεταναστών.

Στο μετα-νεωτερικό όμως κόσμο των δικτυώσεων και της εικονικότητας βρισκόμαστε μπροστά σε μια διαφορετική πραγματικότητα: οι δυαδικότητες έχουν λάβει τέλος και πλέον κάνουμε λόγο για την Ηγεμονία, όπου οι πάντες, θέλοντας ή μη, είμαστε τμήμα μιας παγκοσμιοποιημένης τάξης. Επικρατεί ένα εξελιγμένο διακυβερνητικό μοντέλο<sup>18</sup>, το οποίο κάνει χρήση των δικτύων και των σύνθετων υπολογισμών, απονευρώνει τις πολιτικές αντιπαραθέσεις και προϋποθέτει τη συναίνεση. Η όποια ανατροπή είναι μετα- και ένδον: λειτουργεί με έμμεσους τρόπους (όχι μετωπικά και μέσω σύγκρουσης) και από τα μέσα, καθώς η Ηγεμονία έχει διεισδύσει πλέον σε κάθε πόρο της ανθρώπινης ζωής, ενώ ο μόνος τρόπος μεταβολής της (αλλαγής της λειτουργίας της) είναι η εσωτερική της υπονόμηση και η αντιστροφή. Η Ηγεμονία δεν έχει χρεία υψηλών ιδανικών, αυτό-παρωδείται και είναι κυνική: προβάλλει

---

<sup>18</sup> Για μια κριτική προσέγγιση της διακυβέρνησης βλ. Brown, Wendy, *Η καταστροφή του Δήμου. Η λαθραία επανάσταση του νεοφιλελευθερισμού, μετάφραση: Σώτη Τριανταφύλλου*, Αθήνα: Πατάκης, 2017, σελ. 182-227.



πολλαπλά και αλληλοσυγκρουόμενα νοήματα κανιβαλίζοντας παλαιότερους πολιτισμούς και θεωρητικά συστήματα<sup>19</sup>. Δεν παίρνει στα σοβαρά τον εαυτό της, μετέρχεται μεταμφιέσεων αλλοιώνοντας και διαστρέφοντας τις έννοιες. Ο Baudrillard τονίζει: «Η εξουσία είναι μονάχα παρωδία των νοημάτων της εξουσίας-όπως ο πόλεμος είναι μονάχα η παρωδία των νοημάτων του πολέμου, συμπεριλαμβανομένης της τεχνολογίας. Η μεταμφίεση του πολέμου, η μεταμφίεση της εξουσίας»<sup>20</sup>. Καθώς η Ηγεμονία είναι κυνική, αποδέχεται και προβάλλει τα δεινά που επιφέρει. Κατ' αυτόν τον τρόπο τα νομιμοποιεί και στερεί έτσι το αντικείμενο στην κριτική θεωρία. «Αντί της στηλίτευσης του κακού από τη θέση του καλού (την αιώνια ηθική θέση)», όπως θα παρατηρήσει ο στοχαστής, «εκφράζει το κακό από τη θέση του κακού»<sup>21</sup>. Και μάλιστα εφόσον το κακό αυτο-αποκαλύπτεται μας αφήνει να αντικρύσουμε όλη του την ωμότητα, όπως δεν μπορούσε να κάνει καμιά κριτική θεωρία που έως τώρα κατήγγειλε από μία θέση όμως εξωτερική. Η οποιαδήποτε προσπάθεια ανανέωσης της κριτικής θεωρίας είναι καταδικασμένη έχοντας καταρρεύσει η όποια πίστη στο υπερβατικό και στις θεωρητικές του θεμελιώσεις, ενώ την ίδια στιγμή η προσομοίωση νέχει απορροφήσει το αρνητικό και άρα και τις πραγματικές κρίσεις του συστήματος. Αυτό που έχει απομείνει από την κριτική θεωρία

είναι στην καλύτερη περίπτωση μια μελαγχολία (απλά ένας νοσταλγικός συναισθηματισμός).

Τα ειδικότερα σημεία κριτικής που υπήρχαν στο προηγούμενο, νεωτερικό μοντέλο κυριαρχίας, στο σύγχρονο ηγεμονικό μοντέλο έχουν πλέον αποσοβηθεί. Ο Baudrillard επισημαίνει τρία σημεία: α) Ο καπιταλισμός έχει διαφοροποιηθεί, με την κερδοσκοπία και τις χρηματοπιστωτικές ροές να βρίσκονται πλέον στο επίκεντρο, καθώς ο Γάλλος θεωρητικός εκτιμά πως η ανταλλακτικότητα γενικεύεται σε ένα κλειστό και αυτο-αναπαραγόμενο σύστημα το οποίο δεν έχει καμία γείωση με το πραγματικό, από τη στιγμή που η ανταλλαγή έχει αποδεσμευθεί από την αξία και τις αγορές, ενώσω κινείται ανεξέλεγκτα καθώς δικτυώνεται ανά την υφήλιο. Στη συνέχεια, θα αναρωτηθεί: «Η αυξητική στρατηγική ωθεί το κεφάλαιο πέρα από τα ίδια του τα όρια σε ένα κυκλώνα ανταλλαγών όπου χάνει την ίδια του την ουσία;» ή προχωρώντας περισσότερο «μπορούμε να θεωρήσουμε πως δεν υπάρχει πια καθόλου κεφάλαιο μόνο πια κάτι ριζικά διαφορετικό;»<sup>22</sup>. β) Από την άλλη, ως προς το πολιτικό, παρατηρείται η *υπερεπέκταση* μιας εξουσίας η οποία δεν αντιπροσωπεύει, αλλά συνιστά μια προσομοίωση αντιπροσώπευσης, η οποία χλευάζει την πραγματικότητα, στήνει παραθεσμικά εξουσιαστικά δίκτυα χειραγώγησης, απορρυθμίζει τους νόμους, ενώ οι πολιτικοί που αναδεικνύονται βρίσκονται στον αντίποδα του συνθήματος του Μάη

<sup>19</sup> Για τον κυνικό λόγο, βλ. Sloterdijk, Peter, *Critique of Cynical Reason*, μετάφραση: Michael Eldred, πρόλογος: Andreas Huyssen, Minneapolis: University of Minnesota press, 1988.

<sup>20</sup> Baudrillard (2010) όπ.π. σελ. 35.

<sup>21</sup> Ibid. σελ. 39.

<sup>22</sup> Ibid. σελ. 43.

του '68 «η φαντασία στην εξουσία». γ) Τέλος, η επίκληση των μεταφυσικών οικουμενικών αξιών του ανθρωπισμού αποτελεί μια ταυτολογία που αφορά μόνο τον δυτικό άνθρωπο (και τελικά ούτε αυτόν στην ολότητά του), καθώς σε μια παγκοσμιοποιημένη κοινωνία ανταλλαγών, οι αξίες σχετικοποιούνται και μια σειρά από πολιτισμοί αλληλοσχετίζονται, με κρίσιμο παράγοντα τις μεταναστευτικές και προσφυγικές ροές, ενώ στα εταιρικά περιβάλλοντα του δυτικού κόσμου, επικρατεί μια οικονομική ορθολογικότητα, η οποία έρχεται σε αντίθεση με τις ανθρωπιστικές οικουμενικές αξίες του πολιτικού φιλελευθερισμού.

#### **IV. Ψηφιοποίηση και μετα-πολιτική**

Ο κόσμος της προσομοίωσης βρίσκεται για τον Baudrillard μετά το πολιτικό, καθώς τα άτομα εμφανίζονται ναρκωμένα από το θέαμα, όμηροι της επικράτειας του εικονικού που κατασκευάζεται από τα μέσα πληροφόρησης και τα κοινωνικά δίκτυα. Εν συνεχεία, επιλέγεται να δοθούν δύο σχετικά παραδείγματα με επίκεντρο τις ΗΠΑ, τα οποία αφορούν ειδικότερα την αισθητικοποίηση του πολιτικού και τον κομβικό ρόλο των κοινωνικών δικτύων. Με τον όρο «αισθητικοποίηση του πολιτικού» εννοούμε την επικράτηση του

---

<sup>23</sup>Ο J. Baudrillard θα αναφέρει ότι αποτελεί μια κοινωνία «η οποία με μια απλοϊκότητα που μπορούμε να θεωρήσουμε ανυπόφορη, θεσμοθετείται με βάση την ιδέα ότι είναι η πραγματοποίηση του ό,τι οι άλλοι έχουν ονειρευτεί-

θεαματικού, το μετασχηματισμό του πολιτικού μηνύματος σε εικόνες. Το κοινό δίνει έμφαση στη μορφή και αγνοεί το περιεχόμενο, ενώ το μέσο διαδραματίζει πιο σημαντικό ρόλο από το μήνυμα αυτό καθ' αυτό. Τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και κυρίως η τηλεόραση με περίτεχνο τρόπο συντελούν σε αυτήν τη μετα-πολιτική μετατόπιση. Από την άλλη, τα κοινωνικά δίκτυα εξαπλώνονται παγκοσμίως, δικτυώνοντας και μετασχηματίζοντας την κοινωνία, καθώς διαχειρίζονται τα πολύτιμα σημεία-πληροφορίες της εποχής μας (ελέγχουν, προωθούν, αποκρύπτουν ή και λογοκρίνουν τις πληροφορίες). Οι ΗΠΑ επιλέγονται για τα παραδείγματα, καθώς αποτελούν σύμφωνα με τον Baudrillard, τη χώρα πρότυπο της προσομοίωσης, το μοντέλο της εικονοποίησης της πραγματικότητας<sup>23</sup>. Η Αμερική είναι παντού, σε όλα τα μήκη και πλάτη του κόσμου, μέσω της προβολής της από τα ΜΜΕ, των ταινιών και του κόσμου του θεάματος γενικότερα.

Ένα πρώτο χαρακτηριστικό παράδειγμα επικράτησης του θεαματικού στοιχείου στην πολιτική, είναι η πρόσφατη διαχείριση της κρίσης του κορωνοϊού στις ΗΠΑ κατά την προεδρία του D. Trump. Ο τελευταίος αποφάσισε να δίνει ομιλίες και συνεντεύξεις καθημερινά στην τηλεόραση και να «ενημερώνει» ο ίδιος τους πολίτες, δίχως όμως να έχει κάτι συγκεκριμένο να διατυπώσει επί του ζητήματος, αφού δεν είναι ειδικός, με αποτέλεσμα να υποπίπτει σε εσφαλμένα

δικαιосύνη, αφθονία, δίκαιο, πλούτο, ελευθερία: το ξέρει, το πιστεύει και τελικά το πιστεύουν και οι άλλοι». Βλ. Baudrillard, Jean, Αμερική, μετάφραση: Νικόλας Χριστάκης, Αθήνα: Futura, 2004, σελ. 87.

επιστημονικά σχόλια, καθώς και να παραπλανά τους πολίτες ως προς τα χαρακτηριστικά του ιού της πανδημίας. Αλλά και ως προς την προηγούμενη προεκλογική περίοδο για την διεκδίκηση της προεδρίας των ΗΠΑ του 2016, αξίζει να παρατηρηθεί ότι ο Trump μετέφερε το πεδίο αντιπαράθεσης από την ιδεολογία, στην εικόνα και στη δημιουργία ενός τηλεοπτικού θεάματος θέτοντας εκείνον στο επίκεντρο. Ο απελθών πρόεδρος εκτίμησε ορθά πως η συνεχής προβολή του θα έχει μεγάλη απήχηση στον πολίτη. Η εικόνα εξάλλου, σύμφωνα και με το σκεπτικό του Baudrillard, εντυπώνεται στο μυαλό του θεατή δημιουργώντας μια νέα πραγματικότητα. Από την άλλη, η αντίπαλός του Η. Clinton, όπως διαπιστώνει και η πολιτική φιλόσοφος Nancy Fraser<sup>24</sup>, έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στην προσωπική καταδίκη του Trump, οπότε και η δική της καμπάνια επικεντρώθηκε στην εικόνα του, με αρνητικό τρόπο και υποδεικνύοντας το ότι είναι «ανίδεος και προκατειλημμένος». Έτσι όμως ο προεκλογικός της αγώνας έδωσε μεγαλύτερη βαρύτητα στο να πλήξει την εικόνα του αντιπάλου της, παρά να εστιάσει στα σύγχρονα προβλήματα και την αντιμετώπισή τους προτάσσοντας ένα λόγο πολιτικό.

Ως προς το παράδειγμα των κοινωνικών δικτύων, για τη δύναμη των οποίων γίνονται μέχρι σήμερα έντονες συζητήσεις, σημειώνεται πως για κάποιους αποτελούν την ελπίδα μιας πιο συμμετοχικής κουλτούρας ως πιθανό όργανο εκδημοκρατισμού (βλ. τις περιπτώσεις

της αραβικής άνοιξης και του Occupy), ενώ άλλοι, πιο σκεπτικοί, τα επικρίνουν ως ιδιωτικά, υπερεθνικά μονοπώλια που ελέγχουν τον παγκόσμιο δημόσιο διάλογο και καθορίζουν τους όρους του. Σημειώνεται πως ο τέως πρόεδρος των ΗΠΑ μέσα από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης (κυρίως το Twitter) άρθρωνε ένα δημαγωγικό λόγο και εξαπέλυε συχνά επιθέσεις στους πολιτικούς του αντιπάλους. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του άδικου χαμού του George Floyd, ο οποίος έπεσε θύμα της αυθαίρετης αστυνομικής βίας που υφίστανται συχνά οι αφροαμερικανοί, με συνέπεια αγανακτισμένοι πολίτες από τα περιστατικά βίας, εξαντλημένοι οικονομικά και ψυχολογικά από την πανδημία του covid-19, να ξεχυθούν στους δρόμους για να διαμαρτυρηθούν (κίνημα Black Lives Matter). Όταν κατά τις πορείες αυτές, ξέσπασαν ταραχές στη Μινεάπολη, ο Trump προχώρησε στην ακόλουθη ανάρτηση στα κοινωνικά δίκτυα: «Οι λεηλασίες θα αντιμετωπιστούν με σφαίρες». Το Twitter (ενεργώντας βάσει του δημοσίου συμφέροντος) μέσω των διαχειριστών του, απέκρυψε αυτήν του την δήλωση, επειδή έκρινε ότι η αναφορά του αποθέωνε τη βία, κίνηση που σχολιάστηκε από αυτόν και το επιτελείο του, ως προπαγάνδα και στοχοποίηση των Ρεπουμπλικανών από τους πολιτικούς τους αντιπάλους. Στο Facebook από την άλλη, δεν διεγράφησαν οι εν λόγω αναρτήσεις, αλλά καταδικάστηκε το περιεχόμενο τους με δήλωση από τον

---

<sup>24</sup> Rethinking Greece, Nancy Fraser on the Left project and the crisis of neoliberal hegemony, 11-12-2016, προσβάσιμο σε: <https://www.greeknewsagenda.gr/interviews/rethinking-greece/6234-rethinking-greece-nancy-fraser>

ιδιοκτήτη του εν λόγω μέσου. Στη συνέχεια ο D. Trump υπέγραψε διάταγμα με το οποίο σκόπευε να αποδυναμώσει τον ισχύοντα νόμο, ο οποίος προστατεύει τις εταιρίες των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, παρέχοντάς τους το δικαίωμα ελέγχου του περιεχομένου των αναρτήσεων των χρηστών. Η συζήτηση πάντως που αφορά το ρόλο των κοινωνικών δικτύων και την ελευθερία της έκφρασης οδηγεί σε μια σειρά από διερωτήσεις: α) Στο όνομα της ελευθερίας της έκφρασης και προκειμένου το κοινό να μπορεί να ενημερώνεται και να μην παραπλανάται, πρέπει να γίνονται τέτοιες παρεμβάσεις ελέγχου του περιεχομένου των αναρτήσεων από τις εταιρείες των κοινωνικών δικτύων; β) Σε ποιο βαθμό τα κοινωνικά δίκτυα βοήθησαν τον τέως Πρόεδρο να ασκήσει μια δημαγωγική πολιτική και να υποκινήσει τη βία εις βάρος των διαδηλωτών; Τα κοινωνικά δίκτυα τελικά ασκούν πολιτική;

## **V. Ποια η προοπτική;**

Το έργο του J. Baudrillard διακρίνεται από τη δύναμη της περιγραφής του μετα-νεωτερικού κόσμου που βιώνουμε σήμερα, δηλ. της επικράτησης του θεαματικού και του ψηφιακού μετασχηματισμού, των κοινωνικών δικτύων και των πληροφοριακών μέσων. Από την

---

<sup>25</sup> Στα μονοπάτια της σκέψης (1995) όπ.π.

άλλη, ο διάχυτος τεχνολογικός του ντετερμινισμός φαίνεται να μην αφήνει κανένα περιθώριο για μια μετασχηματιστική δράση από τα ίδια τα υποκείμενα. Αναφέρει μάλιστα χαρακτηριστικά, πως οι μελλοντικές γενιές εξοικειωμένες με τον κόσμο της υπερπραγματικότητας θα εγκαταλείψουν κάθε ελπίδα για το μέλλον, ενώ ταυτόχρονα θα τους είναι άγνωστες η νοσταλγία και η μελαγχολία για ένα διαφορετικό παρελθόν<sup>25</sup>. Δεν θα βιώνουν επομένως την απώλεια και θα γνωρίζουν πως πλέον δεν υπάρχει καμία έξοδος από τη γιγαντιαία προσομοίωση που τους έχει ενσωματώσει. Συνεπώς, το ερώτημα που προκύπτει είναι αν όντως στο έργο του μεταμοντέρνου στοχαστή αναδύεται κάποια προοπτική διεξόδου. Σε αυτό το σημείο αξίζει να αναφερθεί πως στην πορεία της σκέψης του ο Baudrillard επιχείρησε να αντλήσει έμπνευση για κάποιες πιθανές προοπτικές τόσο από τις κοινωνίες της προ-νεωτερικότητας όσο και από έναν κόσμο που θα αντλήσει μαγικές δυνάμεις μέσω ενός παιχνιδιού της «γοητείας» ή της «σαγήνης»<sup>26</sup>. Στο κείμενο του με θέμα την Ηγεμονία θα κάνει λόγο αρχικά για τη ρωγμή και την αναταραχή που ενδεχομένως να προκληθεί στον κόσμο των ομοιωμάτων, όταν έρθουν σε επαφή τα δυο άκρα, δηλ. μέσα από τη συνάντηση ενός κόσμου «υπερρεαλιστικού» (όσων διαβιούν πολυτελώς) με έναν κόσμο «υπορρεαλιστικό» (όσων ζουν σε συνθήκες ακραίας στέρησης) με ανυπολόγιστες μάλιστα προεκτάσεις

<sup>26</sup> Βλ. μεταξύ άλλων τη χαρακτηριστική του αναφορά για τη γοητεία: «Για μένα, το σύμπαν της γοητείας ήταν αυτό που εγγράφεται ριζικά εναντίον του σύμπαντος της παραγωγής», σε: Baudrillard (2002) όπ.π. σελ. 21.

μάλιστα για την ευστάθεια του ίδιου του συστήματος. Παράλληλα, σχολιάζει με εγκωμιαστικό τρόπο, την «αυτόματη αναζωπύρωση της αρνητικότητας μπροστά στην υπερβολική θετικότητα» της Ηγεμονίας <sup>27</sup> με σκοπό να καταδείξει την ύπαρξη των αντανεκλαστικών (χωρίς σκέψη) αντιδράσεων, μπροστά στις υποδείξεις του κόσμου της υπερ-πραγματικότητας, αφήνοντας τελικά ανοιχτό το ενδεχόμενο να μην έχουμε ολοκληρωτικά αλλοτριωθεί από τον κόσμο αυτό.

### Βιβλιογραφικές αναφορές

Baudrillard, Jean, *Η έκσταση της επικοινωνίας*, μετάφραση: Βαγγέλης Αθανασόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1991.

-----, *The Gulf War did not Take Place*, Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

-----, *Συνθήματα*, μετάφραση: Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2002

-----, *Αμερική*, μετάφραση: Νικόλας Χριστάκης, Αθήνα: Futura, 2004

-----, *The Agony of Power*, εισαγωγή: Sylvère Lotringer, μετάφραση: Ames Hodges, Los Angeles: Semiotext(e), 2010

-----, *Ομοιώματα και προσομοίωση*, μετάφραση: Στέφανος Ρέγκας, Αθήνα: Πλέθρον, 2019.

Brown, Wendy, *Η καταστροφή του Δήμου. Η λαθραία επανάσταση του νεοφιλελευθερισμού*, μετάφραση: Σώτη Τριανταφύλλου, Αθήνα: Πατάκης, 2017.

Elliott, Anthony, *Κοινωνική Θεωρία. Μια εισαγωγή*, μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Αθήνα: Πεδίο, 2021.

---

<sup>27</sup> Baudrillard, Jean (2010) όπ.π. σελ. 55.

Giddens, Anthony, *Κοινωνιολογία*, μετάφραση: Δ. Γ. Τσαούσης, Αθήνα: Gutenberg , 2009.

Rethinking Greece, Nancy Fraser on the Left project and the crisis of neoliberal hegemony, 11-12-2016, προσβάσιμο σε: [https://www.greeknewsagenda.gr/\\_interviews/rethinking-greece/6234-rethinking-greece-nancy-fraser](https://www.greeknewsagenda.gr/_interviews/rethinking-greece/6234-rethinking-greece-nancy-fraser)

Sloterdijk, Peter, *Critique of Cynical Reason*, μετάφραση: Michael Eldred, πρόλογος: Andreas Huyssen, Minneapolis: University of Minnesota press, 1988

Στα μονοπάτια της σκέψης, Συνέντευξη Jean Baudrillard σε Κωνσταντίνο Τσουκαλά, 1995, προσβάσιμο σε: <https://archive.ert.gr/6777/>

## Η έκσταση της επικοινωνίας και η σαγήνη των μέσων ενημέρωσης στον Jean Baudrillard

Της Χαράς Βαρέλη\*

Στο Jean Baudrillard η επικοινωνία ρέει μέσα από την τεχνολογία διαμοιράζοντας σε κάθε πεδίο ζωής, δίχως χωροχρονικούς περιορισμούς, αμέτρητα μηνύματα. Τα μηνύματα αυτά διαμορφώνουν την πραγματικότητα των υποκειμένων, γίνονται τα ερεθίσματα που τα κινητοποιούν, παρακινώντας τα να προβούν στην αντίστοιχη δράση. Η Τεχνολογία γίνεται σαφώς προέκταση του ανθρώπινου σώματος, ένα σώμα που ανταλλάσσει διαρκώς σημεία για να καλύψει την απουσία του<sup>1</sup>. Το σώμα ουσιαστικά πληγώνεται, θανατώνεται από την τεχνική. Ο ίδιος θάνατος επέρχεται και στην ορθολογική ηθική επικοινωνία όπως την όρισε J. Habermas.

---

\* ΜΔΕ στην Κοινωνιολογία του Δικαίου, Νομική Σχολή ΕΚΠΑ.

<sup>1</sup> «Η τεχνολογία...είναι η λειτουργική εκλέπτυνση ενός ανθρώπινου οργανισμού, που του επιτρέπει να καταστεί ίσος με τη φύση και να την πολιορκήσει θριαμβευτικά...μιας φύσης που προορίζεται ιδεατά να καταλήξει ως το οργανικό σώμα του ανθρώπου...Το σώμα δεν είναι παρά ένα μέσο...όχι πια λειτουργικό αλλά προέκταση του θανάτου...Ένα σώμα εγκαταλειμμένο στις συμβολικές πληγές, ένα σώμα που συγχέεται με την τεχνολογία στη διάσταση του βιασμού και της βίας», Baudrillard, Jean,

Η επικοινωνία βάλλεται από παντού από μια τεχνολογία της παγκοσμιοποίησης και γίνεται μια ακατάπαυστη ροή πληροφοριών, ένας εφήμερος χώρος σύνδεσης που συνεχώς ανανεώνεται. Μετατρέπεται σε μια ανεξέλεγκτη δύναμη που εισβάλλει στην οικιακή σκηνή του υποκειμένου και την κοινοποιεί. Δεν υπάρχουν πλέον αποστάσεις αλλά ούτε και αίσθηση του χρόνου. Η επικοινωνία γίνεται σύμφωνα με τον J. Baudrillard, εκβιαστική, διαμορφώνει τη σκέψη και τη συμπεριφορά του υποκειμένου, απαιτώντας από εκείνο να συμμετέχει στη νέα αυτή διάσταση της επικοινωνίας, που δεν είναι άλλη από την έκσταση. Η συμμετοχή του υποκειμένου στην έκσταση, υποτίθεται πως θα του προσφέρει με τα νέα δεδομένα, αυτό που πάντοτε αποζητούσε: ελευθερία. Ως έκσταση, πιο συγκεκριμένα, ορίζεται η αναγκαστική επικοινωνία που ακυρώνει όλες τις λειτουργίες μέσα στη διάσταση της επικοινωνίας<sup>2</sup>. Η επικοινωνία μετατρέπεται σε διάφανη και άσεμνη, επιτάσσοντας την εξωστρέφεια του υποκειμένου, μια εξωστρέφεια που πυροδοτείται από μια πορνογραφία της πληροφορίας, της επικοινωνίας και των

Ομοιώματα και προσομοίωση, μετάφραση: Στέφανος Ρέγκας, Αθήνα: Πλέθρον, σελ. 173.

<sup>2</sup> Όλες οι λειτουργίες οι ακυρωμένες μέσα σε μία διάσταση, μέσα στη διάσταση της επικοινωνίας: αυτή είναι η έκσταση. Όλα τα γεγονότα, όλοι οι χώροι, όλες οι μνήμες καταργούνται στη μια και μόνη διάσταση της επικοινωνίας: αυτό είναι το άσεμνο», Baudrillard, Jean, Η έκσταση της επικοινωνίας, μετάφραση: Βαγγέλης Αθανασόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1991, σελ. 35.

δικτύων<sup>3</sup>. Το υποκείμενο δείχνει έτσι να «εκδίδεται» με τη θέλησή του, να αποζητά τη δημοσιότητα, να επικοινωνεί τα προσωπικά του μηνύματα, να καταναλώνει τον ίδιο του τον εαυτό. Το σώμα γίνεται τώρα η απουσία του νοήματός του που παλεύει να βρεθεί στη σκηνή των εξελίξεων.

Το υποκείμενο ορίζει και τοποθετεί τον εαυτό του σύμφωνα με μια προβεβλημένη εικονική πραγματικότητα. Η εικονική πραγματικότητα διάχυτη όπως είναι στα μέσα επικοινωνίας παρέχει εντυπώσεις αληθοφάνειας στους δέκτες - καταναλωτές. Η εικόνα έχει γίνει το πραγματικό αντικείμενο της επιθυμίας κάθε ατόμου<sup>4</sup>. Όπως περικλείει τώρα το κατασκευασμένο νόημα της υποκειμενικής ύπαρξης, η εικόνα κυριαρχεί. Επιθυμία για γνώση, για χώρο, για όνειρο, έχουν γίνει εξίσου εικόνες. Στην εικόνα ο J. Baudrillard, προσδίδει μια γοητεία. Η γοητεία αυτή εντοπίζεται στην διασυνοριακή της διάσταση και σε εκείνη τη ψευδαίσθηση που με άνεση ελέγχει τα πλήθη<sup>5</sup>. Ασκείται ένα είδος εξουσίας της γοητείας που αδρανοποιεί το

---

<sup>3</sup> «Το σύμπαν ολόκληρο ξετυλίγεται...χωρίς λόγο πάνω στην οικιακή σας σκηνή. Αυτό είναι μια μικροσκοπική πορνογραφία του σύμπαντος, πορνογραφική επειδή είναι βεβιασμένη, μεγαλοποιημένη, ακριβώς όπως τα κοντινά πλάνα της ερωτικής πράξης σε μια πορνογραφική ταινία. Όλη αυτή η κατάσταση καταστρέφει τη σκηνή που κάποτε συντηρούνταν μέσω μιας ελάχιστης απόστασης, και η οποία λειτουργούσε με ένα τελετουργικό μυστικό που ήταν γνωστό μόνο στους ηθοποιούς της», Baudrillard (1991) όπ.π., σελ. 31-32.

<sup>4</sup> «Η ικεσία και η αδηφαγία για εικόνες αυξάνεται με μια υπέρμετρη αναλογία. Οι εικόνες έχουν γίνει το πραγματικό μας σεξουαλικό αντικείμενο, το αντικείμενο της επιθυμίας μας», Baudrillard (1991) όπ.π., σελ. 49-54.

υποκείμενο, στερώνοντας του την προσωπική του αλήθεια. Η αλήθεια μπορεί να εκμαιευθεί μονάχα μέσα από την εικόνα, που παραπέμπει σε ένα μείγμα αλήθειας - ψεύδους, σαν μια ψευδαίσθηση που γίνεται πραγματικότητα. Τη γοητεία αυτή ασκούν τα μαζικά μέσα προβάλλοντας μηνύματα κι εικόνες στο κοινό. Η ακατάπαυστη αυτή αναπαραγωγή σημείων, συμβόλων και εικόνων από τα μαζικά μέσα ενημέρωσης, κάνουν φανερή την υπερπραγματικότητα στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Ο J. Baudrillard, παραπέμποντας στη διατύπωση του McLuhan πως «το μέσον είναι το μήνυμα», τονίζει κυρίως τη δομική αλλαγή που διενεργείται στις ανθρώπινες σχέσεις. Το υλικό που προβάλλεται από τα ΜΜΕ είναι ικανό, έχει τη δύναμη να επιβάλει στη μάζα «το σωστό», να διαμορφώσει συνήθειες, τρόπο ζωής, σκέψης, συμπεριφοράς. Το μήνυμα δείχνει να συγκαλύπτει το μέσο, που ο μόνος του ρόλος τελικά είναι να αποσυναρμολογεί το πραγματικό και να το επαναπροσδιορίζει, αποδεικνύοντας την τεχνική του φύση<sup>6</sup>. Η κουλτούρα των ΜΜΕ, παραπέμπει σε έναν

<sup>5</sup> «Γοητεύω, σημαίνει πεθαίνω σαν πραγματικότητα και αναπαράγομαι σαν δόλωμα. Σημαίνει ότι πιάνεσαι στο ίδιο- σου το δόλωμα και κινείσαι σε έναν μαγεμένο κόσμο», Baudrillard, Jean, *Γοητεία*, μετάφραση: Γιάννης Εμίρης, Αθήνα: Θεωρία, 1984, σελ. 81-82.

<sup>6</sup> «Η αλήθεια των ΜΜΕ είναι η ακόλουθη: η λειτουργία τους είναι να εξουδετερώνουν τον βιωμένο, μοναδικό, συμβαντολογικό χαρακτήρα του κόσμου και να τον αντικαθιστούν μ' ένα πολλαπλό σύμπαν μέσων ομοιογενών τα μεν με τα δε, που σημαίνουν τα μεν τα δε και παραπέμπουν τα μεν στα δε. Οριακά γίνονται το αμοιβαίο περιεχόμενο τα μεν των δε – κι αυτό ακριβώς είναι το ολοκληρωτικό μήνυμα μιας καταναλωτικής



οπτικό πολιτισμό, κατασκευασμένων όχι μόνο ειδήσεων αλλά και κατασκευασμένης αλήθειας που βασίζεται σε ένα «ψευτο-συμβάν». Γεγονότα που ποτέ δεν έχουν συμβεί, λόγια που ποτέ δεν έχουν λεχθεί αλλά και στιγμιότυπα κομμένα και ραμμένα σύμφωνα με το ήδη προαποφασισμένο μήνυμα που «πρέπει» να προβληθεί στο κοινό, αποτελούν το πεδίο της ενημέρωσης. Τα μηνύματα εισχωρούν στο υποκείμενο, το χειραγωγούν και το αναδιαμορφώνουν εκ νέου, το ανακυκλώνουν.

Η στρατηγική γοητείας των ΜΜΕ, η γοητεία των εντυπώσεων αλλά και η λειτουργία τους ως «μήνυμα» επί των υποκειμένων, καταλήγει τελικά στην «αποπλάνηση» τους. «Η πρόκληση και η αποπλάνηση είναι εκείνες που σε τραβούν πέρα από την αρχή της πραγματικότητας», αναφέρει χαρακτηριστικά ο J. Baudrillard<sup>7</sup>. Η εκάστοτε επιθυμία του υποκειμένου χειραγωγείται, με το υποκείμενο να πέφτει τελικά θύμα αποπλάνησης. Η αποπλάνηση του έγκειται σε μια στιγμή έντασης, μια στιγμή έντονης γοητείας, εύφορων συναισθημάτων, που δεν είναι άλλο από μια σύντομη αναλαμπή της πραγματικότητας. Το υποκείμενο γίνεται μάρτυρας μιας λάμψης ικανής να κάνει πραγματικότητα κάθε θέλω του, μια λάμψη όμως που έπειτα εξαφανίζεται. Προσδιορίζεται ως μια τέχνη εξαφάνισης, μυστικιστική ως προς το υποκείμενο. Η πραγματική αλήθεια υποκρύπτεται από το υποκείμενο, γίνεται μυστικό, παρουσιάζοντάς

---

κοινωνίας», Baudrillard, Jean, *Η καταναλωτική κοινωνία*, μετάφραση: Βασίλης Τομάνας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2000, σελ.148-152.

του ωστόσο ένα ακριβές ομοίωμα της ποθητής του πραγματικότητας, ένα ομοίωμα του οποίου η αλήθεια φέγγει πιο αισθητά. Εγκλωβίζεται επομένως σε μια πλάνη, που όσο ποθεί, τόσο τελικώς το απογοητεύει, εθίζοντάς το. Στο πεδίο της ενημέρωσης και της επικοινωνίας, η πλάνη λειτουργεί δια της πληροφορίας. Η επιθυμία του κοινού σκηνοθετείται, ενώ η επικοινωνία ενορχηστρώνεται έτσι ώστε να πείσει για το πραγματικό το οποίο θα παρουσιάσει. Προκύπτει έτσι μια υπερ-επικοινωνία δομημένη στην αποδόμηση της πληροφορίας. Έχει αποσυρθεί το νόημα της πληροφορίας και έχει προσαρμοστεί σε ένα μαγεμένο πλάνο αληθοφάνειας.

### Βιβλιογραφικές αναφορές

Baudrillard, Jean, *Γοητεία*, μετάφραση: Γιάννης Εμίρης, Αθήνα: Θεωρία, 1984.

-----, *Η έκσταση της επικοινωνίας*, μετάφραση: Βαγγέλης Αθανασόπουλος, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1991.

-----, *Η καταναλωτική κοινωνία*, μετάφραση: Βασίλης Τομάνας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2000.

-----, *Ομοιώματα και προσομοίωση*, μετάφραση: Στέφανος Ρέγκας, Αθήνα: Πλέθρον, 2019.

<sup>7</sup> Baudrillard (1991) όπ.π., σελ. 77-80.

## Do the Labels Conferred upon People on the Move matter, and, if so, to what extent?

Theodora Morou\*

Various categories and labels have been created to describe those on the move: “refugees”, “migrants”, “immigrants”, “asylum seekers”, “bogus asylum seekers”. The most powerful of all, are those of the: “refugee” and “migrant”. It is commonly believed that the boundaries between the two terms are clear-cut and their meanings are stable. But, do those widely propagated convictions correspond to reality? The aim of this essay is to critically examine not only the content of the abovementioned labels, but also their mode of construction along with the real-life implications that they have for the people to whom they are attributed. It is argued that the current use of those labels influences the lives and determines the potentialities and the fate of the people that they define in a negative way.

Categorizing and labelling are universal practices that exist since time immemorial. They are the primary and conceivably indispensable means by which societies form a sense of self and of others, draw boundaries and create identities. It should be noted that while the processes of categorizing and labelling are intimately associated, they are not

---

\* Ph.D. in *Comparative Law*, National and Kapodistrian University of Athens.

identified. Categorizing is a practice that precedes labelling. Labels are attributed in a later, yet minute stage and they mirror and express prior orders of categorization.

Labels are familiar and omnipresent such that they “may almost go unnoticed or unquestioned”<sup>1</sup>. The reason why the process of labelling is neither questioned nor analyzed is that the labels have normalization and conformity effects, which make them subsequently suggest objectivity and neutrality. The actual picture, though, is much more complex. Labels are not a “value-neutral” tool of the language.

First, let us examine the content of the label “refugee”. It is true that the label “refugee” is directly linked with the definition of the refugee in the 1951 Convention and the 1967 Protocol Relating to the Status of Refugees. The 1951 Convention provides that the term “refugee” shall apply to any person who “owing to well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion, is outside the country of his nationality and is unable or, owing to such fear, is unwilling to avail himself of the protection of that country; or who, not having a nationality and being outside the country of his former habitual residence as a result of such event, is unable

<sup>1</sup> Zetter, Roger, “Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity”, 4 *Journal of Refugee Studies* 1991, pp.39, 45.

or, owing to such fear, is unwilling to return to it”<sup>2</sup>. The 1951 Convention was crafted in the aftermath of the World War II in order to regulate the mass displacement of people and for this very reason the definition of the refugee was subject to two restrictions: one spatial and one temporal. It was limited to people seeking refuge from events occurring in Europe [or elsewhere (optional provision)] before 1 January 1951. It can, therefore, be observed that the definition of the Convention was strikingly particularistic even as it “paradoxically claimed normativity in its status as international law”<sup>3</sup>. Despite the fact that the 1967 Protocol lifted those restrictions and expanded the Convention’s field of application to people displaced around the world without a specific time frame, the underlying presumption on how people become refugees remained the same.

It is broadly supported that the abovementioned, legal definition cannot impede the emergence of further interpretations related to the label “refugee”. As Roger Zetter, Emeritus Professor of Refugee Studies at Oxford University has stated, the Convention and the Protocol “establish (only) a de minimis definition”<sup>4</sup> of the refugee. The word “refugee” has irreducibly multiple meanings. As it has been noted, “the

---

<sup>2</sup> Article 1 (A, 2) of the 1951 Convention Relating to the Status of Refugees. Available at: <https://www.unhcr.org/3b66c2aa10> (Accessed: 19.11.2019).

<sup>3</sup> Ballinger, Pamela, “Entangled or ‘Extruded’ Histories? Displacement, National Refugees, and Repatriation after the Second World War”, 25 *Journal of Refugee Studies* 2012, pp. 366, 369.

<sup>4</sup> Zetter, Roger, “Refugees and Refugee Studies: A Label and an Agenda”, 1 *Journal of Refugee Studies* 1988, pp.1, 5.

meaning of the word is determined more in regards to related clusters of terms than to a particular referent”<sup>5</sup>. The disparate meanings that the label “refugees” displays depend on the viewpoints of the multiple actors -international community, NGO’s, national governments, media, etc.- engaging with them.

In order to understand the diverse interpretations associated with the label “refugee”, Georgia Cole, Research Fellow at the Margaret Anstee Centre for Global Studies at Newnham College, has proposed the semiotic approach. According to her, semiotics promotes a reading of each “space” that is “sensitive to the simultaneity of meanings that co-exist across and throughout spatial and temporal scales”<sup>6</sup>. More concretely, in her insightful articles: *The role of semiotics in connecting the spaces, words, and embodied experiences of refugee politics* and *Beyond Labelling: Rethinking the Role and Value of the Refugee “Label” through Semiotics*, she claims that the word refugee should be approached as a sign according to the Saussurean and Barthean semiotic theories.

For the Swiss linguist, Ferdinand de Saussure, each sign was a dual entity comprised of the following components: the “signifier”, the form, and

<sup>5</sup> Robert F. Barsky, *Undocumented Immigrants in an Era of Arbitrary Law: The Flight and the Plight of People Deemed “Illegal”*, New York: Routledge, 2016, p. 39.

<sup>6</sup> Cole, Georgia, “Beyond Labelling: Rethinking the Role and Value of the Refugee ‘Label’ through Semiotics”, 31 *Journal of Refugee Studies* 2017, pp., 303, 311.

the “signified”, the meaning. As far as the sign “refugee” is concerned, Georgia Cole claims that the signifier is composed of “an individual who is outside from his/her country of nationality or who, not having a nationality, is outside the country of his/her former habitual residence” and the signified of: “his/her inability or unwillingness to avail himself/herself of the protection of the state in which they faced persecution”<sup>7</sup>. This is the first-order semiological system of the “refugee” sign, where the signified corresponds to the legal definition of the refugee, though it is not the only one.

There is also a second-order, where new meanings are constantly created. It was the French literary theorist and linguist Roland Gérard Barthes who expanded Saussure’s theory of linguistics and referred to the second-order semiological system. In this order, the sign -the associative total of the signifier and the signified- from the first order, becomes itself a mere signifier in the second and another signified is added<sup>8</sup>. Barthes referred to this new signified with the term “concept”, and he described it as a “whole new history which is implanted” into the term<sup>9</sup>. There is not only one concept in the second-order as there can be many more. It is noteworthy that the appearance of second-order signifieds leads to the alienation of the sign from its initial form and

meaning. The shift that takes place in the second-order is justified by the fact that the link between the signifier and the signified of the first-order, and thus the sign itself, is arbitrary<sup>10</sup>. It is this very arbitrariness that permits the creation of new meanings.

One of the second-order signifieds of the sign “refugee” is created by the host country’s application of the legal definition of the refugee during the asylum proceedings. It is well-known that although the legal definition of a refugee is provided by the Convention and the Protocol, its interpretation and application is defined at a national level. In this process, the label “refugee” is connected with national interests and acquires new meanings. This parameter is extremely significant given the fact that the European states constantly raise more and more bureaucratic barriers for the people who are seeking refuge. Needless to say, every state interprets this definition differently.

The label “refugee” thus becomes a “creature of the state”<sup>11</sup>. In this procedure, a significant transformation of its character can be detected. The refugee label does no longer correspond to a right -as the Convention and the Protocol imply- but to a highly privileged status, an “expensive commodity”<sup>12</sup> which few deserve and most allege illegally.

---

<sup>7</sup> Cole, Georgia, “Beyond Labelling: Rethinking the Role and Value of the Refugee ‘Label’ through Semiotics”, 31 *Journal of Refugee Studies* 2017, pp. 1, 5.

<sup>8</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, London: Jonathan Cape, 1972, 114.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>10</sup> Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, London: Duckworth, 1983, p. 67.

<sup>11</sup> Haddad, Emma, *The Refugee in International Society: Between Sovereigns*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 37.

<sup>12</sup> Zetter, Roger, “More Labels, Fewer Refugees: Remaking the Refugee Label in an Era of Globalization’ ”, 20 *Journal of Refugee Studies* 2007, pp. 172, 188, 189.

It can therefore be assumed that although the label “refugee” may give the pretense of neutrality and objectivity, it yet conceals “the political in the apparently non-political”<sup>13</sup>. The label “refugee” is neither “value-free” nor objective, as the Convention and the Protocol may suggest. Its conferment depends on governmental policies and interests and presupposes evaluative assessments.

Other second-order signifieds of the label “refugee” are also manifested by the media and politicians. A negative media coverage and political rhetoric has been generally observed for all those people on the move. The majority of journalists and politicians represent refugees as “national threats” that cast doubt over the European tradition. It is important to realize that those misrepresentations have first and foremost an ideological character and play a decisive role in the effort of nationalist movements to gain the elections.

If the label “refugee” seems obscure and perplex, the label “migrant” is much more. This is partly due to the fact that international law does not provide a legal definition of the term. The lack of a universally accepted definition of the term “migrant”, renders it more difficult to be clarified. Given that, it will also be useful to make an attempt to approach the term “migrant” through semiotics. The first-order semiological system of the

sign “migrant” consists of the signifier: “a person who is outside his/her country of origin or habitual residence” and the signified: “and who has voluntarily left it in order to reside somewhere else due to economic reasons”. The meaning or the signified of the first-order semiological system corresponds to the conventional definition of the “migrant” that has been adopted by the international community. In the second-order semiological system, a multiplicity of meanings associated with the term “migrant” is observed. Its use by national governments and media outlets generates associations with dependency, illegitimacy and often even delinquency. It has been generally linked with the idea of an “opportunistic decision” that engenders little, if any empathy regarding the individuals’ rights<sup>14</sup>.

Those two labels lie at the heart of the discourses of displacement. Host countries hasten to place people that have crossed their borders in one of those categories even before the asylum proceedings, without minding whether their decision is accurate or not. Raia Apostolova, Ph.D. Candidate in Sociology and Social Anthropology at the Central European University, has referred to the attachment of the receiving states to those labels with the term: “categorical fetishism”<sup>15</sup>. It can be

---

<sup>13</sup> Wood, Geof, “The Politics of Development Policy Labelling”, 16 *Development and Change* 1985, pp. 347, 348.

<sup>14</sup> Sajjad, Tazreena, “What’s in a name? ‘Refugees’, ‘migrants’ and the politics of labelling”, 40 *Journal of Race and Class* 2018, pp. 40, 46.

<sup>15</sup> Apostolova, Raia, “Of Refugees and Migrants: Stigma, Politics, and Boundary Work at the Borders of Europe”, *American Sociological Association Newsletter*,

2015. Available at: <https://asaculturesection.org/2015/09/14/of-refugees-and-migrants-stigma-politics-and-boundary-work-at-the-borders-of-europe/> (Accessed 24.11.2019).

observed that although the granting of legal status should precede labelling, it is often the contrary that actually happens.

It is of critical importance at this point to mention that the categories and the labels associated with them do not simply represent and reflect the world but concurrently create and reduce it. As Roger Zetter has stated: “labels do not only describe the world but also construct it in convenient images”<sup>16</sup>. There is a considerable disjunction between labels and the lived experiences of those on the move. The very process of constructing categories and assigning labels presupposes by definition the over-simplification and homogenization of the experiences of the people they seek to describe. Bhupinder Chimni, Professor of International Law at Jawaharlal Nehru University has noted that “life and epistemology do not imitate legal categories. Instead legal categories most often seek to “discipline” life and knowledge to realize dominant interests in society”<sup>17</sup>. Taking this into consideration, categories and labels are incapable of adequately explaining the complex real-life situations of those on the move. The classification in one of those categories ‘delinks’ people from their ‘stories’ and transforms them into standardized ‘cases’<sup>18</sup>. The backstories of those on the move are complicated. People on the move cannot, thus, be

---

<sup>16</sup> Zetter, Roger, “More Labels, ‘Fewer Refugees: Remaking the Refugee Label in an Era of Globalization’”, 20 *Journal of Refugee Studies* 2007, pp., 172, 173.

<sup>17</sup> Chimni, Bhupinder S., “ ‘The Birth of a Discipline’: From Refugee to Forced Migration Studies”, 22 *Journal of Refugee Studies* 2009, pp. 11, 12.

<sup>18</sup> Stepputat, Finn- Ninna Nyberg Sørensen, “Sociology and Forced Migration” in: *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies* (Elena Fiddian-

appropriately depicted by the labels that are constructed about them. Neither can their experiences always be so easily fallen under one or the other category.

Governments, media and the vast majority of researchers speak of refugees and migrants as there is a clear-cut boundary between the two labels. However, often the stories of those on the move cannot be classified with certainty in one of those categories. Empirical reality indicates complex continua that make the distinction between refugees and migrants difficult to uphold. The distinction between migrants and refugees can sometimes be blurred because the division between economic and political measures in an applicant’s country of origin or former habitual residence is not always evident. Economic measures are frequently the façade, behind which there are deeper political, religious, racial intentions directed against a specific group. It is, thus, accepted that if the described economic measures damage the economic existence of that group -e.g. withdrawal of trading rights from or discrimination or excessive taxation of specific ethnicities or particular group- the applicant may according to the circumstances become a refugee<sup>19</sup>.

Qasmiyeh, Gil Loescher, Katy Long, Nando Sigona, eds.), Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 86, 89.

<sup>19</sup> *Handbook on Procedures and Criteria for Determining Refugee Status under the 1951 Convention and the 1967 Protocol Relating to the Status of Refugees*, 12. Available at: <https://www.unhcr.org/4d93528a9.pdf> (Accessed: 19.11.2019).

Despite the fact that the labels “refugees” and “migrants” are unofficially attributed to those on the move without much reflection by the time they enter the borders of another from their own country of origin or habitual residence, it is during the asylum proceedings that their status is determined. After a “successful” interview, the applicant is officially granted the label “refugee”. Whereas in the meantime, there is a tendency to label all the people who have not qualified for refugee status as “migrants”.

The choice of labelling -or equally not labelling- someone as a “refugee” is not neutral and objective but a profoundly political one<sup>20</sup>. It’s known that the majority of the displaced persons’ applications for asylum are rejected. The exclusion of most non-European displaced people from states’ interpretations of the Convention should not, although, be taken as an empirical reality. It is true that refugee claims are examined individually but a whole cluster of predetermined criteria and goals<sup>21</sup> play a crucial role in defining people and giving them the refugee status. The European states have developed concrete policies to prevent asylum seekers from acquiring the refugee status. Scott Watson, Professor of Political Science at the University of Victoria has provided some

---

<sup>20</sup> Crawley, Heaven - Skleparis, Dimitris, “Refugees, migrants, neither, both: categorical fetishism and the politics of bounding in Europe’s ‘migration crisis’”, 44 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2018, pp. 48, 52.

<sup>21</sup> It is argued that the asylum procedure in the receiving countries is more targeted in reaching rates of rejection set by governmental politics than trying to cautiously and thoroughly examine the personal experiences of each applicant. Michel Agier, *Managing the Undesirables: refugee camps and humanitarian government*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2011, p. 24.

examples of those policies: “carrier sanctions, international safe havens, visa requirements, safe third country agreements, offshore processing, “non-arrival” zones, mandatory detention, temporary protection and the withdrawal of socio-economic benefits”<sup>22</sup>. It should be noted that those exclusionary policies are part of a broader governmental reluctance to grant refuge to people who might qualify. James Hathaway, Professor of Refugee and Asylum Law at University of Michigan and Thomas Gammeltoft, Head of Research at the Danish Institute for Human Rights, have referred to this restrictive stance that western governments have adopted towards asylum as “politics of non-entrée”<sup>23</sup>. Meanwhile, the interviews by border agents are characterized by a climate of suspicion towards asylum seekers. Melanie Griffiths has referred to this attitude that officials hold during the asylum proceedings as “culture of disbelief”<sup>24</sup>. The whole procedure is characterized by an obsession with identifying “genuine” refugees and with suppressing the so-called illegal migration.

All those factors end up producing what Jérôme Valluy, a political scientist who served as a judge on the Commission de Recours des

<sup>22</sup> Watson, Scott D. , *The Securitization of Humanitarian Migration: Digging Moats and Sinking Boats*, London-New York: Routledge, 2009, 1.

<sup>23</sup> Hathaway, James C. - Gammeltoft-Hansen, Thomas , “Non-Refoulement in a World of Cooperative Deterrence”, 53 *Columbia Journal of Transnational Law* 2015. pp. 235, 241.

<sup>24</sup> Griffiths, Melanie, “ ‘Vile liars and truth distorters’. Truth, trust and the asylum system”, 28 *Anthropology Today* 2012, p. 8.

Réfugiés (CRR) has called: “reversal of the right of asylum”<sup>25</sup>. Governments appropriate the label “refugee” and radically transform it. In this process, its primary goal, i.e. the organization of the reception of people fleeing from their countries, is forgotten. Governments use the label in a narrower way and assign to it a different purpose: they employ the label as a means to de-legitimize whosoever does not meet the restrictive criteria that they have set in order to meet the rejection rates<sup>26</sup>. Asylum seekers are well-informed about those restrictions and the only thing that they can do is to adapt their responses to fit into the criteria that they believe would qualify them in acquiring the refugee status<sup>27</sup>. The label “refugee” may be for the receiving states a vehicle for promoting their interests but for those “fleeing persecution, however, the label may be the difference between life and death”<sup>28</sup>.

Those labels mainly attributed -either directly or indirectly- to people on the move after the asylum procedure have a direct impact on the kind of legal and social obligations host countries and societies have towards them<sup>29</sup>. Additionally, by defining who is considered “worthy” of protection under the western asylum system and who should be excluded from it, they actively determine the social realities of the

---

<sup>25</sup> Valluy, Jérôme, “Du retournement de l’asile (1948-2008) à la xénophobie de gouvernement: construction d’un objet d’étude”, 69 *Cultures & Conflits* 2008, pp. 81, 86.

<sup>26</sup> Balibar, Étienne, *Pour un droit international de l’hospitalité*. Available at: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/08/16/etienne-balibar-pour-un-droit-international-de-l-hospitalite\\_5342881\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/08/16/etienne-balibar-pour-un-droit-international-de-l-hospitalite_5342881_3232.html) (Accessed: 21.11.2019).

people on the move. Refugees are treated as people deserving protection in their host countries while the migrants are treated as undesirables. The situation is even worse for those that are characterized as “illegal migrants” as they live under the constant threat of deportation. This prioritization of refugees over migrants may be summarized in the phrases: “refugees welcome” and “migrants unwelcome”.

From the aforementioned brief juxtaposition of the most obvious repercussions associated with the conferment of each label, it can be deduced that the label “refugee” is highly anticipated by people seeking asylum because it guarantees them their residency in the receiving state and assures them that they won’t return to their countries of origin or former habitual residence (principle of non-refoulement). Nevertheless, once the label “refugee” is attributed to displaced people, they understand that even this label may have a negative impact on their lives. Many of the people, to whom the label “refugee” has been attributed, have testified that they felt burdened by it. In describing this ambivalent attitude that displaced people have towards the label, Lucy Hovil, Senior Research Associate for the International Refugee Rights

<sup>27</sup> Janmyr, Maja - Mourad, Lama “Modes of Ordering: Labelling, Classification and Categorization in Lebanon’s Refugee Response”, 31 *Journal of Refugee Studies* 2018, pp. 544, 550.

<sup>28</sup> Zetter, Roger, “More Labels, ‘Fewer Refugees: Remaking the Refugee Label in an Era of Globalization’ ”, 20 *Journal of Refugee Studies* 2007, pp. 172, 185.

<sup>29</sup> Sigona, Nando, “The contested politics of naming in Europe’s ‘refugee crisis’ ”, 41 *Ethnic and Racial Studies Review* 2018, pp. 456, 456.



Initiative, has referred that “refugees want to shed the label “refugee” yet they often desperately need it at the same time”<sup>30</sup>. Thus, an investigation of the way the refugee label affects the social reality of the people to whom it is attributed, is deemed to be decisive.

First of all, the label “refugee” -as each and every label of displaced persons- separates in the receiving country those to whom it has been bestowed and subsequently contributes to their marginalization. Refugees are treated as people who lacked legitimacy to belong within the national narratives of inclusion. Whereas at the same time, they are not totally excluded from the host country’s society. It can, therefore,

---

<sup>30</sup> Hovil, Lucy, *Refugees, Conflict and the Search for Belonging*, New York: Springer International, 2016, p. 156.

<sup>31</sup> Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 72.

<sup>32</sup> Owens, Patricia, “Reclaiming ‘Bare Life’?: Against Agamben on Refugees”, 23 *International Relations* 2009, pp. 567, 567.

<sup>33</sup> Michel Foucault uses the term “biopolitics” to describe the modern political system which directly interferes into the biological life and subjugates it. More precisely, Foucault coined the term “biopolitics” in the first volume of his study: “History of Sexuality”. In this volume, he refers that the chain of events that took place during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries resulted in the introduction of the biological existence of people into the political and legal spheres of the modern nation-state. As he states: “For millennia man remained what he was for Aristotle: a living being with the additional capacity for political existence; modern man is an animal whose politics calls his existence as a living being into question”. Foucault calls this characteristic of modern times type of politics, “biopolitics”. It is in his lectures series: “The Birth of Biopolitics” at the Collège de France where he connects biopolitics with the political rationality of the liberal and neoliberal forms of government. Foucault, Michel, *The History of*

be inferred that the label “refugee” places people in a peripheral position inside the receiving country. They are in an awkward situation: legally inside a safe country but not entitled to many things. They are in a state of “inclusive exclusion”. The eminent Italian philosopher Giorgio Agamben has claimed that the condition of the refugee coincides with that of the homo sacer, an enigmatic figure in Ancient Roman Law whom anyone could kill with impunity, i.e. without committing a murder in the legal sense<sup>31</sup>. Refugees as their counterpart homo sacer Agamben claims, that they are the “ultimate biopolitical subjects”<sup>32</sup>. It should be mentioned that he borrows the word “biopolitics” from Michel Foucault<sup>33</sup> but gives to it another connotation<sup>34</sup>. “Biopolitical subjects”,

*Sexuality*, vol.1: The Will to Knowledge, London: Penguin, 1978, p. 143, Foucault, Michel, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-79* (Michel Senellart, ed.), Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008, Rommetveit, Kjetil, “Bioethics, Biopower and the Post-Genomic Challenge” in: *Ethics, Law and Society*, vol. IV (Jennifer Gunning, Søren Holm, Ian Conway, eds.), Surrey, Burlington: Ashgate Publishing, 2009, p. 165, Blencowe, Claire, *Biopolitical Experience: Foucault, Power and Positive Critique*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 86.

<sup>34</sup> In opposition to Foucault, for whom biopolitics represent a relatively recent historical phenomenon, Agamben claims that this type of politics which is characterized by the inclusion of biological life (zoë) into political life, traces its roots back into antiquity. According to Agamben, sovereign power has always subjugated zoë, but it is only recently that the modern state made it evident, rendering zoë and bios, the human and the citizen into a zone of “irreducible indistinction”. The major activity of the sovereign power is the construction of a “biopolitical subject”, a subject that Agamben refers to as “bare life”. Bare life is not identified with zoë. Zoë is life which does not have any relation to law, whereas bare life is life that is excluded from law: “not an original state, but the condition of having been stripped of every legal quality”. Agamben (1998) op.

subjects that Agamben refers to as “bare life” are people who are outside the normal legal framework and can be regulated and governed in a permanent “state of exception”. The exceptional condition in which refugees find themselves is confirmed by the legal definition of the refugee in the 1951 Convention and the 1967 Protocol. It is widely supported that the first assumption of this definition and of the way it is interpreted by the states is that the citizen is the normal political subject, whereas the refugee the exception.

It is important to note that the exceptional nature of refugees -the same may also be said for migrants and stateless people- in contemporary politics, as Agamben has stated, calls into question “the national narratives of inclusion and thereby makes it possible to clear the way for a long-overdue renewal of categories in the service of a politics in which bare life is no longer separated and excepted, either in the state order or in the figure of human rights”<sup>35</sup>. The very existence of displaced people reveals the limits of any assumed consecutiveness between human and citizen in the system of nation-states and in the associated notion of human rights<sup>36</sup>. As it has been stated, there is a “morally

---

cit. p. 9, DeCaroli, Steven, "Sacred" in: *The Agamben Dictionary* (Alex Murray, Jessica Whyte, eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, pp.169, 170.

<sup>35</sup> Agamben (1998) op. cit. p.134.

<sup>36</sup> Owens, Patricia, “Reclaiming ‘Bare Life’?: Against Agamben on Refugees”, 23 *International Relations* 2009, pp. 567, 578.

<sup>37</sup> Smyczyńska, Katarzyna, “‘We refugees’: (Un)othering in visual narratives on displacement”, 17 *Nordic Journal of English Studies*, 2018, pp. 217, 219.

unacceptable, although institutionally sanctioned gap between citizenship and humanity”<sup>37</sup>.

Once an individual is labelled “refugee”, a certain way of life is also designated for him/her. Labels do not only have a descriptive and identificatory character, they also condition the way of living and regulate the behavior of whom upon they are being conferred. Refugees cannot exercise the full spectrum of rights that the citizens of the country enjoy. They mainly enjoy the rights that the Convention and the Protocol grants to them. Besides the fact that the Convention and the Protocol are thought to provide only the minimum standard of treatment permitting states to adopt friendlier policies towards refugees<sup>38</sup>, it is observed that the governments are unwilling to expand the scope of rights.

Furthermore, the refugee label confers to them stigma and stereotypes. Attached to the label “refugee” are “images of dependency, helplessness and misery”<sup>39</sup>. Those social images bear implications on the mode of their treatment in the countries where they reside. Most importantly, they prevent their integration. Little has changed since Hannah Arendt wrote the monumental article: “*We refugees*”, where

<sup>38</sup> Introductory Note by the Office of the United Nations High Commissioner for Refugees to the 1951 Convention and the 1967 Protocol Relating to the Status of Refugees, pp. 3, 5. Available at: <https://www.unhcr.org/3b66c2aa10> (Accessed: 19.11.2019).

<sup>39</sup> Harrell-Bond, Barbara E. - Voutira, Eftihia, “Anthropology and the Study of Refugees”, 8 *Anthropology Today* 1992, pp. 4, 7.

she described both the practical and the existential consequences that the label refugee holds. She highlighted the fact that people didn't like to be called refugees. The reason behind their desire to evade the label "refugee" is that they thought that it impeded their assimilation in the host countries. In this article, Arendt claimed that the European states treated -and have not ceased to treat- refugees not as "prospective citizens" but as present "enemy aliens"<sup>40</sup>. Given that this approach towards refugees has not changed, it is no surprise that even nowadays some of the people who might qualify as refugees find it undesirable to be registered and thus categorized and officially labelled as "refugees". They believe that by avoiding the label, they are also avoiding the impacts that the label bears. Their reluctance in being identified is for them a strategic choice. It follows that the stigma of being labelled refugee often outweighs the actual profits. It is necessary at this point to mention that the rejection of the label "refugee" from their part does not entail that they are not refugees.

As it is evident from the preceding empirical facts, the way refugees perceive the label attributed to them often contrasts sharply with the perceptions of those bestowing the label. For the latter the label refugee "evokes notions of altruism and charity"<sup>41</sup> whereas for the former is often an unbearable burden.

---

<sup>40</sup> Arendt, Hannah, "We Refugees" in: *The Jewish Writings. Hannah Arendt* (Jerome Kohn, Ron H. Feldman, eds.), New York: Schocken Books, 2007, pp. 264, 266.

It should be admitted that despite their shortcomings, categorizations and labels of those on the move cannot and should not be completely ignored. By ascribing identities, categories' labels determine whether people live or not and under what conditions. Indeed, in the absence of a label a group may appear as non-existent. The elimination of the labels could, thus, be potentially fatal to those for whom it is the sole root to accessing certain rights.

Nonetheless, it is crucial for the researchers to adopt a critical stance towards categorizations and labels conferred upon people on the move and be aware of their constructedness. The *raison d' être* for the creation of the labels of displaced persons was the facilitation and the amelioration of their lives. As it has been proven, nowadays their existential condition has been underestimated and they are currently linked with ideological intentions. They are not, thus, a "trustworthy" medium for the study of the flows. Any discussion about people on the move that is attached to the labels "refugees" and "migrants" lurks the danger of disregarding the individual behind the label and excluding certain experiences from history. As it has been argued, the over-reliance on labels puts fundamental constraints on the issues to be addressed and leaves a large number of people invisible: outside researchers' knowledge and excluded from consideration and

<sup>41</sup> Mayer-Rieckh, Elisabeth, "'Beyond Concrete and Steel': Power Relations, and Gender: The Case of Vietnamese Women in the Detention Centers in Hong Kong", *Institute of Social Sciences*, The Hague, 1993, p. 13.

planning<sup>42</sup>. Discourses of displacement should be guided by empirically grounded assessments of the individual “stories” of those on the move. The researchers of the flows should, thus, remain on “continual guard not to mistake the object of their analysis (-people on the move-) with their unit of analysis (-labels of displaced persons)”<sup>43</sup>. Through this way, the paradox of the current discourses of displacement –which by being tenaciously and uncritically attached to the labels, have no place for the concrete individuals who are on the move- will be overcome.

## References

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Agier, Michel, *Managing the Undesirables: refugee camps and humanitarian government*, Cambridge: Polity Press, 2011.

Apostolova, Raia, “Of Refugees and Migrants: Stigma, Politics, and Boundary Work at the Borders of Europe”, *American Sociological Association Newsletter*, 2015. Available at: <https://asaculturesection.org/2015/09/14/of-refugees-and-migrants->

---

<sup>42</sup>Bakewell, Oliver, “Research Beyond the Categories: The Importance of Policy Irrelevant Research into Forced Migration”, 21 *Journal of Refugee Studies*, 2008, pp. 432, 450, Polzer, Tara, “Invisible Integration: How Bureaucratic, Academic and Social Categories Obscure Integrated Refugees”, 21 *Journal of Refugee Studies*, 2008, pp. 476, 477.

[stigma-politics-and-boundary-work-at-the-borders-of-europe/](#) (Accessed 24.11.2019).

Arendt, Hannah, “We Refugees” in: *The Jewish Writings*. Hannah Arendt (Jerome Kohn, Ron H. Feldman, eds.), New York: Schocken Books, 2007.

Bakewell, Oliver, “Research Beyond the Categories: The Importance of Policy Irrelevant Research into Forced Migration,” 21 *Journal of Refugee Studies*, 2008, pp. 432-453.

Balibar, Étienne, *Pour un droit international de l' hospitalité*. Available at: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/08/16/etienne-balibar-pour-un-droit-international-de-l-hospitalite\\_5342881\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/08/16/etienne-balibar-pour-un-droit-international-de-l-hospitalite_5342881_3232.html) (Accessed: 21.11.2019).

Ballinger, Pamela, “Entangled or ‘Extruded’ Histories? Displacement, National Refugees, and Repatriation after the Second World War”, 25 *Journal of Refugee Studies* 2012, pp.366-386.

Barsky, Robert F., *Undocumented Immigrants in an Era of Arbitrary Law: The Flight and the Plight of People Deemed “Illegal”*, New York: Routledge, 2016.

Barthes, Roland, *Mythologies*, London: Jonathan Cape, 1972.

<sup>43</sup> Ballinger, Pamela, “Entangled or ‘Extruded’ Histories? Displacement, National Refugees, and Repatriation after the Second World War”, 25 *Journal of Refugee Studies* 2012, pp. 366, 379.

Blencowe, Claire, *Biopolitical Experience: Foucault, Power and Positive Critique*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

Chimni, Bhupinder S., “ ‘The Birth of a Discipline’: From Refugee to Forced Migration Studies”, 22 *Journal of Refugee Studies* 2009, pp. 11-29.

Cole, Georgia, “Beyond Labelling: Rethinking the Role and Value of the Refugee ‘Label’ through Semiotics”, 31 *Journal of Refugee Studies* 2017, pp.1-21.

Cole, Georgia, “The role of semiotics in connecting the spaces, words, and embodied experiences of refugee politics”, 42 *Transactions of the Institute of British Geographers* 2016, pp.303-316.

Crawley, Heaven - Skleparis, Dimitris, “Refugees, migrants, neither, both: categorical fetishism and the politics of bounding in Europe’s ‘migration crisis’ ”, 44 *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2018, pp. 48-64.

DeCaroli, Steven, "Sacred" in: *The Agamben Dictionary* (Alex Murray, Jessica Whyte, eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, pp. 169-172.

Foucault, Michel, *The History of Sexuality, vol.1: The Will to Knowledge*, London: Penguin, 1978.

-----, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-79* (Michel Senellart, ed.), Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.

Griffiths, Melanie, “ ‘Vile liars and truth distorters’. Truth, trust and the asylum system”, 28 *Anthropology Today* 2012, pp. 8-12.

Haddad, Emma, *The Refugee in International Society: Between Sovereigns*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Harrell-Bond, Barbara E. - Voutira, Eftihia, “Anthropology and the Study of Refugees”, 8 *Anthropology Today* 1992, pp. 6-10.

Hathaway, James C. - Gammeltoft-Hansen, Thomas, “Non-Refoulement in a World of Cooperative Deterrence”, 53 *Columbia Journal of Transnational Law* 2015, pp. 1-64.

Hovil, Lucy, *Refugees, Conflict and the Search for Belonging*, New York: Springer International, 2016.

Janmyr, Maja - Mourad, Lama “Modes of Ordering: Labelling, Classification and Categorization in Lebanon’s Refugee Response”, 31 *Journal of Refugee Studies* 2018, pp. 544-565.

Mayer-Rieckh, Elisabeth, “ ‘Beyond Concrete and Steel’: Power Relations, and Gender: The Case of Vietnamese Women in the Detention Centers in Hong Kong”, *Institute of Social Sciences*, The Hague, 1993, pp. 1-96.

Owens, Patricia, “Reclaiming ‘Bare Life’?: Against Agamben on Refugees”, 23 *International Relations* 2009, pp. 567-582.

Polzer, Tara, “Invisible Integration: How Bureaucratic, Academic and Social Categories Obscure Integrated Refugees”, 21 *Journal of Refugee Studies*, 2008, pp. 476-497.

Rommetveit, Kjetil , “Bioethics, Biopower and the Post-Genomic Challenge” in: *Ethics, Law and Society*, vol. IV (Jennifer Gunning, Søren Holm, Ian Konway, eds.), Surrey, Burlington: Ashgate Publishing, 2009, pp. 165-186.

Sajjad, Tazreena , “What’s in a name? ‘Refugees’, ‘migrants’ and the politics of labelling”, 40 *Journal of Race and Class* 2018, pp. 40-62.

Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, London: Duckworth, 1983.

Sigona, Nando, “The contested politics of naming in Europe’s ‘refugee crisis’ ”, 41 *Ethnic and Racial Studies Review* 2018, pp. 455-460.

Smyczyńska, Katarzyna, “ ‘We refugees’: (Un)othering in visual narratives on displacement”, 17 *Nordic Journal of English Studies*, 2018, pp. 217-236.

Stepputat, Finn- Ninna Nyberg Sørensen, “Sociology and Forced Migration” in: *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies* (Elena Fiddian-Qasmiyeh, Gil Loescher, Katy Long, Nando Sigona, eds.), Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 86-98.

United Nations, High Commissioner for Refugees (UNHCR), *Introductory Note to the 1951 Convention and the 1967 Protocol Relating to the Status*

*of Refugees*. Available at: <https://www.unhcr.org/3b66c2aa10> (Accessed: 19.11.2019).

United Nations, High Commissioner for Refugees (UNHCR), *Handbook on Procedures and Criteria for Determining Refugee Status under the 1951 Convention and the 1967 Protocol Relating to the Status of Refugees*. Available at: <https://www.unhcr.org/4d93528a9.pdf> (Accessed: 19.11.2019).

Valluy, Jérôme , “Du retournement de l'asile (1948-2008) à la xénophobie de gouvernement: construction d'un objet d'étude”, 69 *Cultures & Conflits* 2008, pp. 81-111.

Watson, Scott D. , *The Securitization of Humanitarian Migration: Digging Moats and Sinking Boats*, London- New York: Routledge,, 2009.

Wood, Geof , “The Politics of Development Policy Labelling”, 16 *Development and Change* 1985, pp.347-373.

Zetter, Roger, “ Refugees and Refugee Studies: A Label and an Agenda”, 1 *Journal of Refugee Studies* 1988, pp.1-6.

-----, “Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity”, 4 *Journal of Refugee Studies* 1991, pp.39-62.

-----, “More Labels, ‘Fewer Refugees: Remaking the Refugee Label in an Era of Globalization’ ”, 20 *Journal of Refugee Studies* 2007, pp.163-171.