

Ετερολογίες/ eterologies

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

03

Αθήνα

12. 2023

Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και Έρευνας
για το Δίκαιο

ΤΕΥΧΟΣ 3^ο Δεκέμβριος 2023

Συντακτική Επιτροπή:

Γιάννης Φλυτζάνης-Αριάδνη Πολυχρονίου

Ακαδημαϊκή Σύμβουλος: Ελένη Ρεθυμιωτάκη

Συνεργάτες τεύχους: Jean -Francois Kervégan, Jamila
M. H. Mascat, Φωτεινή Βάκη (Fotini Vaki), Έρικα
Καζάνη, Αριάδνη Πολυχρονίου, Γιάννης Φλυτζάνης
(Yannis Flytzanis).

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

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

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Γ' ΤΕΥΧΟΥΣ

Ποιο είναι το νόημα της «αυτονομίας του δικαίου»; Με αφορμή τη διαμάχη Χάμπερμας/ Λούμαν.

Του **Jean- Francois Kervégan** (μετάφραση Γ. Φλυτζάνης) σελ. 1

Kant's Cosmopolitan Right and the Rights of Others

by **Fotini Vaki** p. 23

Η κριτική εννόηση της κοινωνικής αδικίας στον μετα-φαινομενολογικό στοχασμό της Iris Marion Young :

Αναζητώντας μια εναλλακτική “από τα κάτω” θεώρηση της κοινωνικής δικαιοσύνης επέκεινα του διανεμητικού παραδείγματος

Της **Αριάδνης Πολυχρονίου** σ.34

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Γ' ΤΕΥΧΟΥΣ

Juridification and the crisis of the rule of law:

Otto Kirchheimer's analysis.

by **Yannis Flytzanis** p.61

Ο Μαρχ και η υλοκλοπή.

Από το εθιμικό δίκαιο στο ταξικό δίκαιο

Της **Jamila M. H. Mascat**

(μετάφραση Έρικα Καζάνη, επιμ. Γ. Φλυτζάνης) σ. 72

Για το τρίτο τεύχος των Ετερολογιών

Στην εκπνοή του 2013 επιχειρούμε να επανεκινήσουμε τις Ετερολογίες ευελπιστώντας σε πιο συχνή έκδοση μελλοντικών τευχών.

Αρχικά, ευχαριστούμε θερμά τον **Jean-François Kervégan** για την επανεπεξεργασμένη έκδοση του άρθρου το οποίο μας παραχώρησε και το οποίο επισκοπεί τον πυκνό διάλογο μεταξύ N. Luhmann (συστημική θεωρία δικαίου) και J. Habermas (κριτική θεωρία δικαίου και δεύτερη γενιά Φραγκφούρτης) με διακύβευμα το ρόλο της κοινωνικής θεωρίας για το δίκαιο.

Έπειτα, φιλοξενούμε το άρθρο της **Φωτεινής Βάκη**, το οποίο αναστοχάζεται τις προοπτικές του «καντιανού κοσμοπολιτισμού» με επίκεντρο το δικαίωμα στη φιλοξενία συνδέοντας το με την αρεντιανή προβληματική του «δικαιώματος στο να έχεις δικαιώματα» και με την επικαιρότητα της κρίσης του προσφυγικού.

Στο άρθρο της η **Αριάδνη Πολυχρονίου** αναζητά στην κριτική κοινωνική θεωρία της Αμερικανίδας φεμινίστριας φιλοσόφου Iris Marion Young μια γόνιμη επιστημολογική αφετηρία δικαιοπολιτικής προσέγγισης της κοινωνικής δικαιοσύνης. Με αυτή την στόχευση, η ανωτέρω ερευνήτρια εστιάζει στην γιανγκιανή θεώρηση της κοινωνικο-δομικής αδικίας, παρουσιάζοντας παράλληλα την γιανγκιανή εννοιολόγηση της κοινωνικής ομάδας ως καταστατικού αποδέκτη πολλαπλών και τεμνόμενων κοινωνικο-δομικών αδικιών και την πεντάπτυχη παραμετροποίηση του φαινομένου της διαρθρωτικής κοινωνικής καταπίεσης ως δέσμη επιστημολογικών κριτηρίων ανίχνευσης των βαλλόμενων κοινωνικών ομάδων και αναγνώρισης της διαθεματικής υφής των ενδημικών κοινωνικών αδικιών.

Ο Γιάννης Φλυτζάνης στο άρθρο του εστιάζει στις έννοιες της εκνομίκευσης και του νομικού μηχανισμού, όπως αυτές συλλαμβάνονται από το Γερμανό νομικό και πολιτικό θεωρητικό Otto Kirchheimer κατά την περίοδο του μεσοπολέμου και υποστηρίζει ότι μια δημιουργική ανάγνωσή τους μπορεί να συμβάλλει τόσο στην κατανόηση των κρίσεων του κράτους δικαίου στη νεωτερικότητα όσο και των διαστροφών του νόμου αποτελώντας τον πυρήνα μιας σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας για το δίκαιο. Με το σκοπό αυτό συνομιλεί και με τις αντίστοιχες επικαιροποιήσεις της έννοιας της εκνομίκευσης του Kirchheimer τόσο από τον G. Teubner όσο και από τον J.Habermas.

Τέλος, συνεχίζοντας τη συνεργασία μας με το περιοδικό *Droit et Philosophie* του Ινστιτούτου Michel Villey (Paris-II) έχουμε συμπεριλάβει στην ύλη του περιοδικού το άρθρο της **Jamila M. H. Mascot** (σε μετάφραση **Έρικας Καζάνη** και σε επιμέλεια Γιάννη Φλυτζάνη) που αφορά τη μαρξική αρθογραφία στα 1842 για το «νόμο περί υλοκλοπής»: πρόκειται για μία κομβική θεματική για τη μαρξική κοινωνική θεωρία του δικαίου, όπου ο νεαρός Marx αναπτύσσει τον προβληματισμό του μεταξύ άλλων για την ατομική ιδιοκτησία, για το ρόλο του εθιμικού και του θετικού δικαίου, για την ιστορική σχολή του δικαίου και για την εγελιανή φιλοσοφία του δικαίου.

Ποιο είναι το νόημα της «αυτονομίας του δικαίου»; Με αφορμή τη διαμάχη Χάμπερμας/ Λούμαν.

Του **Jean-François Kervégan**

Ομότιμος καθηγητής πολιτικής φιλοσοφίας

Μετάφραση: Γιάννης Φλυτζάνης

μεταδιδακτορικός ερευνητής/ Διδάσκων Κοινωνική Θεωρία και Δίκαιο, ΕΚΠΑ

Η αντιπαράθεση μεταξύ Γιούργκεν Χάμπερμας (Jürgen Habermas) και Νίκλας Λούμαν (Niklas Luhmann) εκκινεί από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, με τη δημοσίευση του τόμου *Θεωρία της κοινωνίας ή της κοινωνικής τεχνολογίας ; (Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ?)*¹, στον οποίο ερίζουν για το τι πρέπει να είναι μια «επιστήμη της κοινωνίας» (δεν τολμώ να κάνω λόγο για «κοινωνιολογία», αν και είναι ο όρος που χρησιμοποιήθηκε από τους δύο πρωταγωνιστές καθώς η γερμανική πρόσληψη του όρου αποκλίνει από τη σημασία που

έχει αποδώσει η γαλλική χρήση της λέξης). Αυτή η συζήτηση, τόσο πολιτική όσο και επιστημολογική, είχε έναν αποφασιστικό ρόλο στην πνευματική εξέλιξη και των δυο τους, καθόσον τους έθεσε σε μια τροχιά που τους οδήγησε στο να φτάσουν σε μια συστηματική έκφραση των θέσεων τους στο *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης (Theorie des kommunikativen Handelns)*² και στο *Κοινωνικά συστήματα (Soziale Systeme)*³. Στα μετέπειτα γραπτά τους, και ιδιαίτερα στα τελευταία τους βιβλία, τα οποία είναι και τα δύο αφιερωμένα στην ανάπτυξη μιας θεωρίας του δικαίου (το *Πραγματικό και Ισχύον [Faktizität und Geltung]*⁴ δημοσιεύτηκε από τον Χάμπερμας στα 1992, το *Δίκαιο της Κοινωνίας [Das Recht der Gesellschaft]*⁵ από τον Λούμαν στα 1993), η διαμάχη δεν καταλαμβάνει παρά μια περιθωριακή θέση, ποσοτικά τουλάχιστο παραταύτα μπορεί να θεωρηθεί ότι η αντίθεση καταλαμβάνει και για τους δυο τους μια στρατηγική θέση, και όχι απλά για λόγους πνευματικού κύρους. Και πράγματι, ο καθένας αποτελεί τον ιδανικό αντίπαλο για τον άλλο, διότι του προσφέρει το απόλυτο αντιπαράδειγμα. Υπό την οπτική του Λούμαν, ο Χάμπερμας αποτελεί το πρότυπο ενός

¹ J. Habermas και N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ? Was leisten die Systemforschung ?*, Suhrkamp, 1971 (2η έκδοση, 1979).

² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 τόμοι, Suhrkamp, 1981. *Théorie de l'agir communicationnel*, γαλλική μτφρ. Ferry-Schlegel, Fayard, 2 τόμοι, 1987.

³ N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, 1984.

⁴ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, 1992. Παραπέμπω στη γαλλική μετάφραση: *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, μτφρ. Rochlitz-

Bouchindhome Gallimard, 1997. [Ελληνική Μετάφραση: *Το Πραγματικό και το Ισχύον. Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου*, μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, πρόλογος Νίκος Κοτζιάς, επιμ. Θεόδωρος Γεωργίου, Λιβάνης, 1996.]

⁵ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, 1993. Το έργο αυτό των 600 σελίδων αποτελεί το αποκορύφωμα μιας μακράς και εντυπωσιακής σειράς έργων για την «κοινωνιολογία» του δικαίου.

κανονιστικού θεωρητικού που μάταια επιχειρεί να κρατήσει στη ζωή σχήματα σκέψης οριστικά καταδικασμένα από το γίνεσθαι πολύπλοκων κοινωνιών για τον Χάμπερμας ο Λούμαν είναι η ενσάρκωση ενός μηδενισμού υποτίθεται μεταμοντέρνου, παρότι μάχεται να αποκρύψει τη συντηρητική, για να μην ειπωθεί ανοιχτά αντιδραστική, κατεύθυνση της σκέψης του, με τη βοήθεια των ακραία επιτηδευμένων θεωρητικών του εργαλείων.

Μία ακόμη σύντομη αναφορά πριν ξεκινήσουμε *in medias res*: αν φάνηκε πρόσφορο να εξεταστεί κατά τρόπο ειδικό το δίκαιο (ως αντικείμενο της κοινωνικής θεωρίας), είναι γιατί ο τομέας αυτός έχει για τόσο για Λούμαν όσο και για τον Χάμπερμας μια εξαιρετική θέση. Ο λόγος είναι προφανής σε ό,τι αφορά τον πρώτο: ήταν νομικής παιδείας και αφιέρωσε μεγάλο αριθμό εργασιών στην «κοινωνιολογία του δικαίου», καθόσον το μέλλον αυτού του «υποσυστήματος» του κοινωνικού συστήματος αποτελεί ένα παράδειγμα προνομιακό και το οποίο προσφέρεται ώστε να περιγραφεί με σχετική ευκολία (παραδείγματος χάρη υπό την οπτική γωνία της «θετικοποίησης» [«positivation»] και του «επιχειρησιακού κλεισίματος») μια διαδικασία διαφοροποίησης/εξειδίκευσης/

⁶ N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (1η εκδ, 1969), Suhrkamp, 1983, σ. 34. [Ελληνική Μετάφραση: *Νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας*, μτφρ.- πρόλογος Κων/νος Βαθιώτης, Κριτική, 1999]

⁷ Βλ. τον τόμο *Après Marx*, trad. Ladmiral-Launay, Fayard, 1985. (μτφρ. του *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, 1976].

επικράτησης της τεχνικής που βρίσκεται στην καρδιά της δυναμικής της νεωτερικής κοινωνίας. Στο έργο του Χάμπερμας, ο κεντρικός χαρακτήρας του δικαίου είναι λιγότερο προφανής, κυρίως πριν το 1970 και τη γλωσσική στροφή που πραγματοποίησε από κοινού με τον Καρλ Ότο Άπελ (Karl Otto Apel), και που συνεπαγόταν μια απομάκρυνση όλο και μεγαλύτερη από το μαρξιστικό ορίζοντα (σίγουρα όχι «ορθόδοξο») των πρώτων του έργων⁶. Ωστόσο, είναι φανερή μια αύξηση σε ένταση των θεμάτων δικαίου (ή των ανησυχιών που σχετίζονται με τη θεωρία του δικαίου) η οποία συνοδεύει την πνευματική εξέλιξη του Χάμπερμας. Από το *Προβλήματα νομιμοποίησης στον ύστερο καπιταλισμό* (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*⁷) μέχρι το *Πραγματικό και το Ισχύον*, η επανεκτίμηση όχι μόνο της κανονιστικότητας, αλλά της κανονιστικότητας υπό τη νομική μορφή, είναι εντυπωσιακή⁸. Συνοδεύει, κάτι το οποίο δεν είναι διόλου εντυπωσιακό, την απομάκρυνση από τις αρχικές θέσεις της «κριτικής θεωρίας» υπό την κλασική της μορφή (Horkheimer, Adorno).

«Κριτική Θεωρία» ή «κοινωνική τεχνολογία»;

Η αρχική διαμάχη μεταξύ Χάμπερμας και Λούμαν (η οποία επρόκειτο να πολώσει το πνευματικό τοπίο για δέκα ολόκληρα

⁸ Στις Tanner Lectures του 1986 ο Χάμπερμας επιχειρεί για πρώτη φορά να θεματοποιήσει την ιδιαιτερότητα της νομικής κανονιστικότητας σε σχέση με την εν γένει ηθική κανονιστικότητα: βλ. *Droit et morale*, μτφρ. Bouchindhomme-Rochlitz, Seuil, 1997.

χρόνια στη Γερμανία) ακολούθησε τη δημοσίευση του Νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας (*Legitimation durch Verfahren*): εκκινώντας από μία σχολαστική ανάλυση της δικαστικής διαδικασίας (η οποία ποτέ δε σταμάτησε να τον ενδιαφέρει, αναμφίβολα επειδή οι «συστημικές» αναλύσεις βρίσκουν στο παραπάνω πεδίο έναν εξαιρετικά γόνιμο τρόπο εφαρμογής), αλλά επίσης και του μηχανισμού σχηματισμού των πολιτικών και διοικητικών αποφάσεων, ο Λούμαν επιδιώκει στο συγκεκριμένο βιβλίο, δίχως να το διατυπώνει όμως ξεκάθαρα, να αντικαταστήσει την κυρίαρχη οπτική (συμβολαιοκρατική) της νομιμοποίησης στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, την οποία συνοψίζει η ρήση του Locke: «consent gives authority», με μία οπτική μη κανονιστική, που αφορά τη διεργασία («processuelle») ή τη διαδικασία («procedurale») (η χρήση πάντως αυτού του όρου προκαλεί δυσχέρειες λόγω της μετέπειτα πολύ διαφορετικής του χρησιμοποίησης από τον Χάμπερμας)

«Η νομιμοποίηση δεν βασίζεται σε μια «εθελοντική και ελεύθερη» αναγνώριση, σε μια πεποίθηση για την οποία κάποιος έχει προσωπική ευθύνη, αλλά αντίθετα σε ένα κοινωνικό κλίμα που θεσμοποιεί, καθιστώντας προφανή, την αναγνώριση υποχρεωτικών αποφάσεων και το οποίο δεν θεωρεί την αναγνώριση συνέπεια μιας

προσωπικής απόφασης, αλλά συνέπεια της εγκυρότητας της επίσημης απόφασης»⁹

Μπορεί να λεχθεί, με βάση τις ύστερες του εργασίες, ότι ο Λούμαν αναζητά ένα καθαρά θεωρητικό θεμέλιο για το νομικό θετικισμό, διευρύνοντάς τον σε πεδία (όπως αυτό της διοικητικής απόφασης) με τα οποία οι κλασικές του μορφές πολύ λίγο είχαν ασχοληθεί.

Η διαμάχη παίρνει σαφή χαρακτήρα με τη δημοσίευση του *Θεωρία της κοινωνίας ή της κοινωνικής τεχνολογίας*; Στη μακροσκελή του συμβολή υπό τον ομώνυμο τίτλο, ο Χάμπερμας θέτει υπό αμφισβήτηση τη συστημική προσέγγιση της κοινωνίας (και των «υποσυστημάτων» της): η τελευταία αντικειμενικά, τείνει να παρακάμψει την κριτική δυναμική της κοινωνικής θεωρίας διευρύνοντας την κανονιστικά υπέρ μιας καθαρής και απλής «κοινωνικής τεχνολογίας» η οποία, στην πραγματικότητα, εξυπηρετεί τα συμφέροντα των κυρίαρχων αντί να τα θέσει σε μια ορθολογική κριτική. Η θεωρία των συστημάτων είναι η «υψηλή μορφή μιας τεχνοκρατικής συνείδησης που επιτρέπει να ορίζουμε στη σημερινή εποχή τα πρακτικά ζητήματα ως τεχνικά ούτως ώστε και να αφαιρούνται από τη δημόσια συζήτηση και να εμφανίζονται δίχως καταναγκασμούς»¹⁰. Εκθέτοντας για πρώτη φορά σε αδρές

⁹ N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (1η εκδ, 1969), Suhrkamp, 1983, σ. 34. [Ελληνική Μετάφραση: *Νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας*, μτφρ.- πρόλογος Κων/νος Βαθιώτης, Κριτική, 1999.]

¹⁰ J. Habermas, στο *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, σ. 145.

γραμμές μια «συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας», ο Χάμπερμας επισημαίνει ότι ο Λούμαν, λόγω προϋποθέσεων που έχει θέσει ο ίδιος, αδυνατεί να συλλάβει την κανονιστική αξίωση· αντιθέτως, η θεωρία των συστημάτων οδηγείται μέσα από μια αναγκαστική διολίσθηση σε μια λειτουργιστική διαστροφή της έννοιας της αλήθειας. Όπως ορθώς επισημαίνει η συστημική προσέγγιση, εφαρμοζόμενη στην κοινωνία, συνεπάγεται την απόρριψη της διάκρισης μεταξύ Είναι («Sein») και Δέοντος («Sollen»), η οποία είναι ζωτικής σημασίας για κάθε συνεπή κανονιστική θεωρία¹¹. Σε ό,τι αφορά τη θεωρία του δικαίου, οι σχετικές επιπτώσεις είναι σημαντικές: ακολουθώντας τον Βέμπερ (Weber) και τον Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt), ο Λούμαν υιοθετεί μια οπτική αποφασιοκρατίας που λαμβάνει υπόψη τη θετικότητα του νόμου και ως εκ τούτου, προχωράει σε μια απομείωση της νομιμοποίησης σε νομιμότητα. Εν τούτοις, ο Λούμαν δεν αμφισβητεί το βάσιμο αυτού του συμπεράσματος, καθώς η «διαδικαστική» θεωρία του δικαίου του, η οποία ριζοσπαστικοποιεί τις θετικιστικές επιλογές, προϋποθέτει ότι οποιαδήποτε αντιπροσώπευση ενός δικαιώματος πέρα από τη θετικιστική (δηλαδή, επικυρωμένου μέσα από μια διαδικασία) είναι δίχως αντικειμένο.

¹¹ Όπως επισημαίνεται από τον Κέλσεν: «Η διαφορά μεταξύ Είναι και Δέοντος («Sein» και «Sollen») δεν μπορεί να εξηγηθεί περαιτέρω. Δίνεται στη συνείδηση με άμεσο τρόπο» (*Théorie pure du droit*, 2η εκδ., μτφρ. Eisenman, Dalloz, 1962, σ. 7-8). Ο Κέλσεν είναι ακόμη πιο σαφής στο τελευταίο του έργο: «Το “πρέπει να είναι” αποτελεί (...) μια “πρωταρχική κατηγορία” με τον ίδιο

Η απάντηση του Λούμαν σε αυτή την κριτική για τη συστημική θεωρία («Systemtheorie») συνίσταται στο να απορριφθεί αρχικά κάθε ερμηνεία άμεσα πολιτική (με όρους δεξιάς ή αριστεράς, «προοδευτισμού» ή «συντηρητισμού») της αντίθεσης μεταξύ της διαλογικής θεωρίας και της θεωρίας των συστημάτων. Αλλά συνίσταται κυρίως στην απόρριψη των βασικών αρχών της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης (που βρίσκεται ακόμη στο στάδιο της σύστασής της) καθώς και του «αξιώματος της ορθολογικότητας» στο οποίο βασίζεται: αυτές οι αρχές καθώς και το αξίωμα αποκρύπτουν μια «τακτική εξιδανίκευσης»¹². Το τελευταίο συνίσταται στο ότι από την έποψη της συστημικής θεωρίας, η κοινωνία είναι ένα σώμα, το οποίο οργανώνεται όπως ένα (οποιοδήποτε) άλλο· μόνο η κλασική ανθρωποκεντρική ψευδαίσθηση απαιτεί να δει μια ελεύθερη ένωση υποκειμένων που δρουν σε συνάρτηση με κανονιστικά σύνολα (δίκαιο, ηθική) τα οποία τα επεξεργάζονται από κοινού και στα οποία (τα υποκείμενα) αναγνωρίζονται. Δεν υφίσταται πολύ περισσότερο (μηχανιστική ψευδαίσθηση, η οποία αποτυπώνεται στον μαρξισμό) ένα σύμπλεγμα δυνάμεων των οποίων η αλληλεπίδραση καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τη συγκρουσιακή δυναμική ενός κυρίαρχου υποσυστήματος (όπως η οικονομία). Όπως ένα ζων σώμα, η κοινωνία είναι ένα σύστημα που περιλαμβάνει μια σειρά από διαδικασίες ρύθμισης

τρόπο όπως το είναι. Και όπως ακριβώς δεν μπορούμε να περιγράψουμε τι είναι το είναι, έτσι δεν υπάρχει ούτε ορισμός του “πρέπει να είναι”» (*Théorie générale des normes*, μτφρ. Beaud-Malkani, PUF, 1996, σ. 3.)

¹² N. Luhmann, στο *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*?, σ. 332.

και το οποίο ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του περιβάλλοντος του (εισροές[input]) «μεταφράζοντας» και επιλέγοντας πιθανότητες με τρόπο συνδυαστικό και, ειδικότερα, διαφοροποιώντας (ή μάλλον επιτρέποντας τη διαφοροποίηση) εντός του σώματος, υποσυστημάτων που έχουν το καθένα μηχανισμούς αυτορρύθμισης και των οποίων η λειτουργιστική αυτονομία καθιστά το σύστημα (εδώ: η «κοινωνία») ικανό να αντιδράσει καλύτερα, δηλ. να ενεργήσει κατάλληλα. Ειδικότερα, σχηματίζεται εντός του «κοινωνικού συστήματος» ένα σχετικά αυτόνομο νομικό υποσύστημα (διότι διαθέτει μηχανισμούς πληροφόρησης και αυτορρύθμισης), εξαιρετικά τυποποιημένο (εξαιτίας της τεχνικοποίησης του θετού δικαίου) και απελευθερωμένο από κάθε εξάρτηση από άλλους τύπους κανονιστικών συνόλων (όπως αυτών που σχηματίζουν οι ηθικοί κανόνες). Εν ολίγοις: η διαδικασία της πλήρους «θετικοποίησης» του δικαίου που έγινε κατά τη διάρκεια των τελευταίων αιώνων είναι ένας ισχυρός μηχανισμός προσαρμογής της κοινωνίας στις απαιτήσεις του περιβάλλοντος της, και με πιο συγκεκριμένους όρους μια επιχείρηση απομείωσης της πολυπλοκότητας. Κατά συνέπεια, ο Λούμαν αρνείται ότι η θεωρία των συστημάτων είναι ανίκανη να δώσει λόγο για τις κοινωνικές μεταλλάξεις, όπως την υποπτεύεται ο Χάμπερμας, και αυτό είτε πρόκειται για την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων είτε για μια απελευθερωτική

μετάλλαξη των θεσμών. Τουναντίον θεωρεί ότι μας επιτρέπει να το κάνουμε αυτό πολύ καλύτερα από ό, τι «οι έννοιες του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα» (συμβόλαιο, πρακτικός λόγος, μαρξιστικές κατηγορίες σκέψης) στις οποίες στηρίζεται ο Χάμπερμας¹³. Είναι συνεπώς η καταλληλόλητα μιας έννοιας όπως αυτής του «χειραφετητικού διαφέροντος» του λόγου, που θεματοποιείται από τον Χάμπερμας από τα πρώτα του γραπτά¹⁴, το οποίο τίθεται υπό αμφισβήτηση, και αυτό προς όφελος μιας ριζικά αντι-ανθρωπιστικής και «απο-ηθικοποιημένης»¹⁵ θεωρίας της λειτουργιστικής διαφοροποίησης. Από αυτή την άποψη, είναι η ίδια η αντίθεση μεταξύ *Herrschaft* (κυριαρχίας) και *Emanzipation* (χειραφέτησης), τόσο σημαντική για την πρώτη σχολή της Φρανκφούρτης, για τον Marcuse και για τον πρώιμο Χάμπερμας, η οποία βρίσκεται να εξετάζεται για την κριτική της σημασία, και για το ίδιο της το νόημά.

Αρχές μιας επικοινωνιακής θεωρίας του δικαίου: γεγονικότητα και ισχύς

Είκοσι χρόνια αργότερα, οι όροι της διαμάχης δεν άλλαξαν ουσιωδώς. Απλά, ο καθένας από τους πρωταγωνιστές συν τω χρόνω χάραξε τη δική του διαδρομή: αποδοχή από μία κριτική

¹³ N. Luhmann, στο *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* ?, σ. 372.

¹⁴ Βλ. την εναρκτήρια διάλεξη "Γνώση και διαφέρον" (1965), στο Habermas, *La technique et la science comme «idéologie»*, μτφρ. Ladmiral, σ. 145 επ., καθώς και το βιβλίο που ακολουθεί: *Connaissance et intérêt* (1968), πρόλ. Ladmiral,

μτφρ. Clémentson-Brohm, Gallimard, 1976, σ. 232 επ. [Ελληνική Μετάφραση: *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, εισαγωγή-μτφρ. Αντώνης Οικονόμου, Πλέθρον, 1990.]

¹⁵ N. Luhmann, στο *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* ?, σ. 377.

και πρακτική φιλοσοφία της γλωσσικής στροφής στο πλαίσιο μιας γενικευμένης θεωρίας επικοινωνιακής δράσης¹⁶, η μία πλευρά· πολυπλοκοποίηση της λειτουργιστικής-συστημικής προβληματικής στην κατεύθυνση μιας γενικής θεωρίας της κοινωνικής αυτοποίησης¹⁷, η άλλη οπτική. Κάτι που είχε ως αποτέλεσμα ότι η διαμάχη καθεμίας από τις δύο προοπτικές με την άλλη έχασε τον κεντρικό χαρακτήρα τον οποίο μπορούσε να έχει στη δεκαετία του '70· αυτό δε σήμαινε ότι πλέον υπολειπόταν σε οξύτητα ή σημασία.

Γνωρίζουμε ότι ο Χάμπερμας, στη διάρκεια της δεκαετίας του '80, ενδιαφερόταν όλο και περισσότερο για τη θεωρία του δικαίου (η οποία αφορά μόνο μερικώς την «κοινωνιολογία» ακόμη και στη γερμανική έννοια του όρου), καθώς οι εργασίες που επεκτείνουν τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης, αλλά και η «εσωτερική συζήτηση» με τον Καρλ Ότο Άπελ μπαίνουν στο

επίκεντρο και τον οδηγούν περισσότερο στην επεξεργασία μιας ηθικής του διαλόγου στο πεδίο της κανονιστικότητας και στις επιπτώσεις που αφορούν την ενιαία ανακατασκευή μιας πρακτικής φιλοσοφίας¹⁸. Οφείλουμε να διαπιστώσουμε (και ίσως και να θρηνήσουμε, μαζί με τον Άπελ) ότι με το Πραγματικό και το Ισχύον το κύριο ενδιαφέρον της επικοινωνιακής θεωρίας μετατοπίζεται από την ηθική κανονιστικότητα (στην καντιανή και όχι εγγελιανή έννοια του όρου) προς τη νομική κανονιστικότητα, ή ακριβέστερα προς μία αλληλεπίδραση νομικής κανονιστικότητας και πολιτικής δημοκρατικής διαδικασίας, καθόσον (αυτό αποτελεί μία από τις βασικές θέσεις του βιβλίου) «μέσα σε ένα μετα-μεταφυσικό πλαίσιο η μόνη πηγή εγκυρότητας είναι η δημοκρατική διαδικασία»¹⁹. Πρέπει να τονιστεί, με τη μέγιστη δυνατή ακρίβεια, για να αποφευχθεί η οποιαδήποτε σύγχυση: αυτή η θέση δεν είναι ταυτόσημη με αυτή που διατυπώνεται στον πρόλογο «υπό την αιγίδα μιας

¹⁶ Σε αντίθεση με ό,τι ενίοτε υποστηρίζεται, η θεματική της επικοινωνιακής δράσης δεν χρονολογείται από τα τέλη της δεκαετίας του 1970. Είναι παρούσα, αν και σε μια μορφή λιγότερο εκλεπτυσμένη, στα κείμενα της δεκαετίας του 1960, ιδίως στα δύο κείμενα που αναφέρονται στη σημείωση 14. Τη «γενικευμένη» μορφή την επεξεργάζεται με αφετηρία το κείμενο «Θεωρίες περί αλήθειας» (Wahrheitstheorien) (1972): βλ. «Théories relatives à la vérité», στο *Logique des sciences sociales et autres essais*, μτφρ. Rochlitz, PUF, 1987, σ. 275-328.

¹⁷ Την οποία ο Luhmann την αναπτύσσει πρώτα στο *Κοινωνικά Συστήματα* (Soziale Systeme) και τη βελτιώνει στα μεταγενέστερα γραπτά του, μέχρι το *Η κοινωνία της κοινωνίας* (Die Gesellschaft der Gesellschaft) (1997).

¹⁸ Βλ. ιδίως *Morale et communication* [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983], μτφρ. Bouchindhomme, Cerf, 1986, και *De l'éthique de la*

discussion [*Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991], μτφρ. Hunyadi, Cerf, 1992. [Ελληνική Μετάφραση: *Η ηθική της επικοινωνίας*, εισ.-μτφρ. Κων/νος Καβουλάκος, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 1997.]

¹⁹ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 478· βλ. επίσης σ. 436. Η αιτιολόγηση αυτής της θέσης παρατίθεται στο Κεφάλαιο I του βιβλίου: «Στο εσωτερικό του νομικού συστήματος, η διαδικασία της νομοθέτησης, είναι εκείνη που αποτελεί τον τόπο της κοινωνικής ενσωμάτωσης (...) Η έννοια του σύγχρονου δικαίου, η οποία ταυτόχρονα τονίζει την ένταση μεταξύ γεγονικότητας και ισχύος και την καθιστά λειτουργική, εμπεριέχει ήδη τη δημοκρατική ιδέα (...) Με τον θετικό χαρακτήρα του δικαίου συνδέεται η προσδοκία, σύμφωνα με την οποία η δημοκρατική διαδικασία της νομοθέτησης θεμελιώνει το τεκμήριο μιας ορθολογικής αποδοχής των θεσπιζόμενων κανόνων» (όπ. π., σ. 1., σ. 46-47, τροποποιημένη μετάφραση).

πολιτικής που έχει πλήρως εκκοσμικευθεί, δεν είναι πλέον δυνατόν η κατάκτηση ή διατήρηση ενός κράτους-δικαίου δίχως μια ριζοσπαστική δημοκρατία»²⁰, ακόμη και αν ο ίδιος ο Χάμπερμας φαίνεται να υποθέτει μια κάποια μετατρεψιμότητα μεταξύ των δύο θέσεων. Η δεύτερη θέση προέρχεται από την πολιτική φιλοσοφία και όχι άμεσα από τη θεωρία του δικαίου. Είναι σαφές, ειδικά στο Κεφάλαιο III, μέσα από την ιδέα σύμφωνα με την οποία η μετα-νομική νομιμοποίηση δικαϊκών κανόνων που επιτρέπει το θεωρητικό πλαίσιο του σύγχρονου φυσικού δικαίου [jusnaturalisme] (ή του ορθολογικού δικαίου [jus rationale]) έχει πλέον εξαντληθεί και μόνη η πολιτική αυτονομία, δηλ. η δημοκρατία ως διαδικασία επικοινωνιακής σύστασης της «κυριαρχίας», μπορεί να προσφέρει ένα θεμέλιο νομιμοποίησης (και, συνεπώς, νομιμότητας) στην αξίωση για ισχύ των κανόνων ιδιωτικού δικαίου, συμπεριλαμβανομένου του μετα-θετικού πυρήνα τους: των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Είναι αυτό που ο Χάμπερμας αποκαλεί «συνύπαρξη της ιδιωτικής αυτονομίας και της δημόσιας αυτονομίας», με άλλα λόγια «η εσωτερική συνοχή μεταξύ της λαϊκής κυριαρχίας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων»²¹.

Μπορούμε να συνοψίσουμε κατ' αυτόν τον τρόπο το σκοπό του βιβλίου του Χάμπερμας: ολόκληρη η δυναμική του σύγχρονου δικαίου, δηλ. αυτό που εξασφαλίζει την ειδική μορφή της συνοχής του (θα μπορούσαμε να πούμε την πληρότητά του) και αυτό που καθορίζει τις ιστορικές του εξελίξεις υπαγορεύεται

²⁰ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 13.

από μία ένταση, εντός της ίδιας της κανονιστικότητας, μεταξύ γεγονικότητας (*Faktizität*) και ισχύος (*Geltung*), και όχι μεταξύ του συστήματος των κανόνων και της πραγματικότητας των ενεργειών, όπως συχνά πιστεύουμε. Ο ορισμός του δικαίου ως «κατηγορίας διαμεσολάβησης μεταξύ γεγονικότητας και ισχύος», ακολουθώντας τον τίτλο του πρώτου κεφαλαίου, έχει επομένως ως σκοπό να αντιτεθεί στη θετικιστική σύλληψη (δηλ. σύμφωνα με τον Χάμπερμας σε μια σύλληψη που έχει σε κάθε περίπτωση στο επίκεντρό της την απόφαση) της σχέσης μεταξύ δικαϊκών κανόνων και της εφαρμογής τους, καθώς στερεί την κανονιστική ισχύ από κάθε αυτόνομη σημασία και τη συγχέει, σύμφωνα με τη διατύπωση του Γκέοργκ Γέλινεκ (*Georg Jellinek*), με μια υποτιθέμενη «κανονιστική δύναμη του πραγματικού», και αφετέρου αντιτίθεται σε μια ιδεαλιστική και κανονιστική σύλληψη του δικαίου διότι παραβλέποντας τη συνιστώσα του πραγματικού (με κελσιανούς όρους: το ζήτημα της «αποτελεσματικότητας» των κανόνων) μας είναι αδύνατο να συλλάβουμε τη διάκριση μεταξύ ηθικής και νομικής κανονιστικότητας, η οποία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της νεωτερικότητας. Η λήψη υπόψη της έντασης μεταξύ γεγονικότητας και ισχύος, καθιστά δυνατή την απόρριψη δύο πλαισίων ανάγνωσης εξίσου μονομερών: αυτού μιας «στρατηγικής» ή τελεολογικής ανάλυσης που αντιλαμβάνεται το δίκαιο ως ένα σύνολο μηχανισμών που επιτρέπουν το αποκλεισμό ή την επιβολή ορισμών τύπων δράσης σε συνάρτηση με καθορισμένους στόχους, και εκείνου του

²¹ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 120.

πλαίσιο, μιας καθαρά δεοντολογικής ή κανονιστικής ανάλυσης, της οποίας διαφεύγει η στιγμή του πραγματικού, σαν να μπορούσε ένας κανόνας δικαίου να είναι σε ισχύ (και νομιμότητα) ανεξάρτητα από μηχανισμούς κοινωνικούς που εγγυώνται την τήρηση από το ενδιαφερόμενο κοινό.

Μόλις το υπαινιχθήκαμε: κατά κάποιον τρόπο, το ζεύγος πραγματικό/ ισχύον εκκινώντας από το οποίο ο Χάμπερμας επιχειρεί να ανακατασκευάσει το σύστημα δικαίου, συνιστά από ορισμένες απόψεις μια επανάληψη σε ένα άλλο όμως πεδίο της διάκρισης που έκανε ο Κέλσεν (Kelsen) μεταξύ ισχύος (*Geltung*) και αποτελεσματικότητας (*Wirksamkeit*). Με μια σημαντική όμως διαφορά: εκεί όπου ο Κέλσεν διακρίνει κατά τρόπο άκαμπτο την κανονιστική εγκυρότητα από την αποτελεσματικότητα του πραγματικού των κανόνων, ώστε να υπογραμμίσει καλύτερα την αυτονομία του πρώτου (το οποίο βρίσκεται στο πεδίο του *Sollen*) σε συνάρτηση με οτιδήποτε σχετίζεται με την εμπειρική παρατήρηση του κανόνα, ο Χάμπερμας από την άλλη προτίθεται να εντάξει το πραγματικό, του οποίου η αποτελεσματικότητα όπως τη νοεί ο Κέλσεν είναι τουλάχιστο ένα στοιχείο, ως συνιστώσα της ίδιας της κανονιστικότητας. Γνωρίζουμε ότι για τον Κέλσεν είναι επιτακτική ανάγκη να διακρίνει αυστηρά αυτά τα δύο επίπεδα. Η εγκυρότητα ενός κανόνα δεν μπορεί να θεσπιστεί παρά από έναν άλλο κανόνα, και ούτω καθεξής, κάτι που οδηγεί στην

πυραμιδική απεικόνιση μιας νομικής τάξης της οποίας ο ιδανικός ακρογωνιαίος λίθος (υποθετικός) είναι ένας προϋποτιθέμενος θεμελιώδης κανόνας· η αποτελεσματικότητα, αντιθέτως, δηλ. το μέτρο στο οποίο ο τάδε κανόνας αποτελεσματικά ακολουθείται από τα άτομα εντός μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, έχει ένα χαρακτήρα αυστηρά πραγματικό και δεν διαθέτει κανένα κανονιστικό περιεχόμενο. Αυτή η διάκριση παραπέμπει στη θεμελιακή διάκριση, μεταξύ *Sollen* και *Sein*, δέοντος και είναι:

Ο σωστός ορισμός της σχέσης μεταξύ ισχύος και αποτελεσματικότητας είναι ένα από τα ουσιώδη προβλήματα μιας θετικιστικής θεωρίας, αλλά και ένα από τα πιο δύσκολα. Δεν αντιπροσωπεύει παρά μια ιδιαίτερη περίπτωση της σχέσης μεταξύ του *Sollen* του νομικού κανόνα και του *Sein* της φυσικής πραγματικότητας²².

Οι δυσχέρειες της κελσιανής κατασκευής (και οι παραλλαγές που παρατηρούνται σε αυτό το ζήτημα από το ένα κείμενο στο άλλο) οφείλονται στον προβληματικό χαρακτήρα αυτών των επιπέδων που δεν τέμνονται επί της αρχής: ο Κέλσεν διστάζει μεταξύ μιας αυστηρά παράλληλης πορείας και μιας διασταύρωσης στον ορίζοντα. Άλλοτε η ισχύς, η οποία δεν είναι μια καθαρή και αποκλειστική ιδιότητα («*propriété*») αλλά ο

²² Kelsen, *Théorie pure du droit*, σ. 281. Η διάκριση εισάγεται στην αρχή της πραγματείας (σ. 14 κ.ε.).

τρόπος ύπαρξης των κανόνων, παρουσιάζεται ανεξάρτητη από την αποτελεσματικότητα²³. Άλλοτε, πολλές φορές μέσα στην ίδια τη σελίδα, η αποτελεσματικότητα παρουσιάζεται ως η προϋπόθεση της ισχύος²⁴. Οι ίδιες παραλλαγές παρατηρούνται και ως προς το status του Grundnorm: συνίσταται σε κάτι το καθαρά «ιδανικό», δηλ. σε μια «μυθοπλασία» (υπό τη νομική έννοια του όρου), ή αποτελεί ένα θεμέλιο πραγματικό; Είναι ένας ορίζοντας ή έχει μια προέλευση εμπειρικά καθορισμένη; Είναι γνωστό ότι ο Κέλσεν διαφοροποιήθηκε και σε αυτά τα σημεία.

Η πρωτοτυπία του Χάμπερμας έγκειται εν προκειμένω στο ότι ενσωματώνει, βάσει θεωρήσεων που αφορούν τις πραγματικές προϋποθέσεις αποδοχής των αποφάσεων, τη διάσταση του πραγματικού (επομένως και το ζήτημα της αποτελεσματικότητας) στο εσωτερικό της κανονιστικής νομικής τάξης, στο βαθμό που την καθιστά το διακριτικό γνώρισμα της νομικής κανονιστικότητας: «η διάσταση της ισχύος δε συγκροτείται μέσα στη γλώσσα αφ' εαυτής παρά διαμέσου μιας έντασης μεταξύ πραγματικότητας και ισχύος»²⁵. Αυτή η ένταση, όπως το αναφέραμε, απαγορεύει να λαμβάνεται

²³ «Το να ισχυρίζεται κανείς ότι ένας κανόνας είναι έγκυρος δεν ισοδυναμεί με την απλή διαπίστωση του γεγονότος ότι εφαρμόζεται και τηρείται αποτελεσματικά» (*Théorie pure du droit*, σ. 14).

²⁴ *Théorie pure du droit*, σ. 15, 286. *Théorie générale du droit et de l'Etat*, μτφρ. Laroche, Bruylant/LGDJ, 1997, σ. 91-92. *Théorie générale des normes*, σ. 184 επ.

²⁵ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 49.

η ηθική κανονιστικότητα ή ηθική («la normativité éthique ou morale») ως πρότυπο του δικαίου, πειρασμός στον οποίο υποκύπτει η κυρίαρχη τάση του σύγχρονου φυσικού δικαίου («jusnaturalisme»). Η ενσωμάτωση όμως του πραγματικού σε μια καθαρά κανονιστική δομή της έννομης τάξης έχει πρωτίστως μια σημαντική συνέπεια: υποχρεώνει να αναστοχαστούμε το δεσμό μεταξύ δικαίου και πολιτικής και, ως εκ τούτου την ίδια την ιδέα για το τι μπορεί να θεωρηθεί κανονιστικότητα.

Στον Κέλσεν, καθώς και σε κάθε συνεπή κανονιστικισμό, η θέση του κανονιστικού κλεισίματος της έννομης τάξης επιβάλλει την απόρριψη κάθε εξω-κανονιστικής εκτίμησης που βρίσκεται στον εξωγενή τομέα, δηλ. που εντάσσεται στην «κοινωνιολογία» ή στην «ιδεολογία» σύμφωνα με τη γλώσσα του Κέλσεν. Βέβαια, δεν πρόκειται περί μιας άρνησης ότι οι πολιτικές διεργασίες και οι ιδεολογικές διαμάχες έχουν συνέπειες στο νομικό σύστημα και συμβάλλουν στις μεταλλάξεις του· απλά, πρόκειται για παράγοντες εξωγενείς, και ως τέτοιοι είναι αυστηρώς ξένοι σε μια καθαρά κανονιστική δομή του δικαίου²⁶. Για τον Χάμπερμας, αντιθέτως, η διαλεκτική

²⁶ Βλ. Kelsen, *Théorie pure du droit*, σ. 142 επ. Φυσικά, ο αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ κανόνων και γεγονότων, μεταξύ ισχύος και γεγονικότητας, δεν εμποδίζει τον Kelsen να θεωρεί τη νομική θεωρία ως περιγραφική επιστήμη, ακόμη και αν η περιγραφή αυτή αφορά κανόνες ή ένα Δέον (Sollen) (*Théorie pure du droit*, σ. 104-113). Η θέση του στο σημείο αυτό, παρά τις εμφανείς διαφορές, συμπορεύεται με εκείνη του λογικού θετικισμού, σύμφωνα με την

σχέση μεταξύ νομικής κανονιστικότητας (στις δύο της συνιστώσες: κανονιστικό και πραγματικό) και των πολιτικών διεργασιών δεν είναι κάτι το εξωτερικό: είναι συστατική. Από όπου η δεύτερη μείζονα θέση, η οποία συνοψίζει τον τίτλο που επέλεξαν οι Γάλλοι μεταφραστές του χαμπερμασιανού έργου (ΣτΜ: *Δίκαιο και Δημοκρατία*): υπό τις συνθήκες μιας εποχής «μετα-μεταφυσικής» (στην οποία τα κλασικά σχήματα «θεμελίωσης» της θετικιστικής κανονιστικότητας είναι μη λειτουργικά), η «δημοκρατική διαδικασία», η οποία συλλαμβάνεται μέσα σε ένα επικοινωνιακό πλαίσιο σύμφωνα με ένα «διαδικαστικό παράδειγμα», φέρει το «συνολικό βάρος νομιμοποίησης» των δικαιικών κανόνων και καθορίζει την εξέλιξη του συστήματός τους²⁷. Ή, για να το θέσω με άλλο τρόπο: υπάρχει ένας αναγκαίος σύνδεσμος μεταξύ «της ιδιωτικής αυτονομίας», την οποία το (ιδιωτικό) δίκαιο έχει το καθήκον της προάσπισης, και της «δημόσιας αυτονομίας», ήτοι της αυτοθέσμησης. Εν ολίγοις, και αυτή είναι πιθανώς η διατύπωση που συνοψίζει κατά το απλούστερο δυνατό τη θέση του βιβλίου: υφίσταται, πέρα από τον ενδεχόμενο ιστορικό σύνδεσμο μεταξύ της προβληματικής του Κράτους Δικαίου (Rechtsstaat) και του κλασικού αστικού φιλελευθερισμού,

οποία η «επιστήμη των κανόνων» (η ηθική· αλλά το ίδιο θα ίσχυε και για τη νομική θεωρία) είναι μια αιτιώδης επιστήμη και όχι μια κανονιστική επιστήμη: βλέπε M. Schlick, *Questions d'éthique*, μτφρ. Bonnet, PUF, 2000, σ. 26-34. Για το καθεστώς της επιστήμης του δικαίου ως περιγραφικής επιστήμης στον Kelsen, βλ. την διαυγή ανάλυση του E. Picavet, *Kelsen et Hart. La norme et la conduite*, PUF, 2000, σ. 21-23.

«ένας εσωτερικός δεσμός μεταξύ Κράτους Δικαίου και δημοκρατίας»²⁸, ή ακόμη «ανθρωπίνων δικαιωμάτων» και «λαϊκής κυριαρχίας»²⁹, αδιαχώριστες όψεις της «επικοινωνιακής ελευθερίας». Πέρα από τις κριτικές που μπορούν να προκαλέσουν αυτές οι αναλύσεις, πχ. σε σχέση με την αναγκαία αμοιβαιότητα που θα υφίστατο μεταξύ δικαιωμάτων και δημοκρατίας³⁰, αντικρύζουμε επίσης τη φιλοδοξία και το ενδιαφέρον μιας προβληματικής, η οποία τείνει να αντικαταστήσει το φιλελεύθερο παράδειγμα (το Κράτος Δικαίου ως νομικός εγγυητής της προσωπικής αυτονομίας) καθώς και το ανταγωνιστικό του κοινωνικού κράτους (το δημοκρατικό κράτος ως εγγυητής των δικαιωμάτων συμμετοχής στην κοινότητα και ίσης απόλαυσης συλλογικών αγαθών) με ένα τρίτο παράδειγμα: διαδικαστικό και κατά συνέπεια επικοινωνιακό: η επικοινωνιακή δυναμική και μάλιστα αυτή που τίθεται στη θεσμοποιημένη πολιτική διαβούλευση, είναι η γενεσιουργός αρχή της νομικής κανονιστικότητας. Αυτή η αλλαγή παραδείγματος, που διεκδικήθηκε μετ' επιτάσεως από τον Χάμπερμας³¹, είναι στην προοπτική που επέλεξε ο ίδιος ο μόνος τρόπος να ικανοποιηθούν ταυτόχρονα δύο χαρακτηριστικά στοιχεία (σε αυτόν τον τομέα) των σύγχρονων

²⁷ Βλ. J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 13, 46-47, 126, 189, 311 κ.ε., 436, 480 (σελίδα από την οποία προέρχονται οι διατυπώσεις που παραπέμπονται).

²⁸ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 480 και passim.

²⁹ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ.486.

³⁰ Βλ. σχετικά J.-F. Kervégan, «*Démocratie et droits de l'homme*», στο *L'ignorance du peuple* (G. Duprat, επιμ.), PUF, 1998, σ. 41-53.

³¹ Βλ. J. Habermas, *Droit et démocratie*, κεφάλαιο ΙΧ, ιδίως σ. 417, 427, 437.

κοινωνιών: η διαφοροποίηση των τύπων της κανονιστικότητας (με την «απαγκίστρωση» του δικαίου σε σχέση με την ηθική, που είναι πιθανότατα παλαιότερη από όσο κρίνει ο Χάμπερμας) και την ισχυρή αλληλεπίδραση μεταξύ της τάσης να γίνει διαδικαστική η νομική κανονιστικότητα εντός του πλαισίου του «Κράτους Δικαίου» και της δημοκρατικής πολιτικής δυναμικής που καθιστά κάθε υποκείμενο δικαίου «συν-νομοθέτη», όπως ανέφερε ο Καντ (Kant).

Είναι σαφές, ότι ο Γ. Χάμπερμας δεν αποδέχεται την κριτική (η οποία εμπνέεται από την ανάγνωση του Καρλ Σμιτ [Carl Schmitt] ή του Μαρξ [Marx]) ότι η αναδόμηση του δικαίου δεν έχει άλλο αποτέλεσμα παρά τη νομιμοποίηση της υπάρχουσας κατάστασης, και στην προκειμένη περίπτωση, του «κοινωνικού κράτους δικαίου» της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας που αποτελεί το συνταγματικό κανόνα ύπαρξής της, και ότι με αυτόν τον τρόπο εγκαταλείπει την κριτική δυναμική και την χειραφετητική κατεύθυνση της κριτικής θεωρίας, τα οποία παραταύτα υπογραμμίζονται από τα πρώτα του έργα. Είναι προφανές για εκείνον, ότι η εμπάθυνση της δυναμικής της νεωτερικότητας, της οποίας έχει αναλύσει αλλού τα θεμέλια³², είναι εκείνη η οποία εξαναγκάζει στο ξεπέραςμα της διάκρισης

³² J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, μτφρ. Bouchindhomme-Rochlitz, Gallimard, 1988. [Ελληνική Μετάφραση Ο

δικαίου και πολιτικής, ακόμη και αν ο νομικός λόγος καθυστερεί μερικές φορές να το αναγνωρίσει, και αυτό συμβαίνει όχι υπό την έννοια μιας πολιτικοποίησης του δικαίου (όπως αυτό σκιαγραφείται από το ρεύμα των Κριτικών Νομικών Σπουδών στον αγγλοσαξονικό κόσμο) αλλά μέσα από μια εκνομίκευση της ίδιας της πολιτικής ώστε να ξεπεραστεί η μονομέρεια των δύο παραδειγμάτων: φιλελεύθερου και κοινωνικού. Αυτή η εκνομίκευση της πολιτικής τίθεται σε ισχύ χάρη στη θεσμοποίηση του διαλόγου: «είναι στο μέτρο που η αρχή του διαλόγου παίρνει μια νομική μορφή μετατρέπόμενη σε αρχή της δημοκρατίας»³³. Αν αυτό αληθεύει (και η συγκεκριμένη υπόθεση επιτάσσει και αιτιολογεί το εγχείρημα του Πραγματικού και του Ισχύοντος) θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι το δίκαιο (με τα δύο του πρόσωπα το «κανονιστικό» και το «πραγματικό») γίνεται ο ιστός της ίδιας της κοινωνίας, η υποδομή της θα τολμούσα να διατυπώσω· στην πραγματικότητα, είναι το μόνο κανονιστικό σύνολο ικανό να αναλάβει ολοκληρωτικά ένα σχέδιο καθολικότητας (είναι το γνωστό θέμα της «καθολικότητας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων»), ενώ τα άλλα συστήματα κανόνων, και

φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. *Δώδεκα Παραδόσεις*, μτφρ Λευτέρης Αναγνώστου-Αναστασία Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, 1993].

³³ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ.485.

ειδικότερα αυτό της ηθικής, έχουν την τάση να θρυμματίζονται, να διαφοροποιούνται, να μετατρέπονται σε «κοινοτικά» («communautariser»). Αυτό συνεπάγεται σε κάθε περίπτωση, ο πολύ σημαντικός ισχυρισμός:

Ο ιστός που υφαίνεται μέσα από τις νομικές επικοινωνίες είναι ικανός να εξασφαλίσει τη συνοχή των σύνθετων κοινωνιών στην ολότητά τους³⁴.

Για να συνοψίσω, η στοχοθεσία του Πραγματικού και του Ισχύοντος μου φαίνεται διπλή. Στο εσωτερικό του πεδίου της φιλοσοφίας (ή της θεωρίας, το γνωρίζουμε ότι η ονομασία δεν είναι αδιάφορη) του δικαίου, αφορά την υπέρβαση της αντίθεσης μεταξύ φυσικού και θετικού δικαίου, η οποία θεωρείται ότι εξακολουθεί να υφίσταται, χάρη στο «τρίτο παράδειγμα» της επικοινωνιακής δράσης. Σε ένα δεύτερο στάδιο, ο Χάμπερμας, και αυτό είναι το πιο καινούριο στοιχείο του βιβλίου (και σε σχέση με τις Tanner Lectures του 1986), θεωρεί ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε στην καθαρά νομική

³⁴ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ.466 (τροποποιημένη μετάφραση).

³⁵ Βλ. *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, ό.π. Στο βιβλίο αυτό (που χρονολογείται από το 1973), το δίκαιο κατέχει περιορισμένη θέση στην ανάλυση των διαφόρων τύπων κρίσης: οικονομικής, ορθολογικότητας, νομιμοποίησης, που πλήττουν τον προηγμένο καπιταλισμό: βλ. τις παρατηρήσεις που σχετίζονται με τα θεωρήματα περί

κανονιστικότητα (πράγμα που έχει ευρύτερες προεκτάσεις από έναν «ιδεολογικό» λόγο για τα οφέλη του κράτους δικαίου, τον οποίο εξάλλου προσυπογράφει) ένα πρωταρχικό ρόλο εντός της αυτο-θέσμησης και της αυτο-νομοθέτησης της ύστερης νεωτερικότητας. Και ο τελευταίος όμως ισχυρισμός έχει διπλό σκέλος. Συνιστά εν πρώτοις μία διεύρυνση αλλά επίσης και μια ριζοσπαστικοποίηση της ανάλυσης για τους δομικούς μετασχηματισμούς του «ανεπτυγμένου καπιταλισμού»³⁵ που είχε επιχειρήσει προηγουμένως. Περιλαμβάνει στη συνέχεια μια αναδιατύπωση της προβληματικής της κανονιστικότητας, μέσα από την επανεκτίμηση της νομικής της συνιστώσας · μπορούμε πράγματι να δείξουμε (ο Χάμπερμας εξάλλου το κάνει καλύτερα από καθένα άλλο) ότι μια θεωρία της κανονιστικότητας η οποία θεμελιώνεται μόνο στην αρχή της καθολικότητας ως επιχειρηματολογικού κανόνα³⁶ θα αποτύγχανε να λάβει υπόψη αυτό που διαφοροποιεί τους ηθικούς από τους νομικούς κανόνες, και ειδικότερα σε ό,τι αφορά τη θεσμοποίηση και τον

κρίσης νομιμοποίησης, σ. 98 κ.ε. Θα μπορούσε κανείς, σε αδρές γραμμές, να πει ότι η πολιτική είναι αυτή που καταλαμβάνει τη θέση, η οποία στο *Faktizität und Geltung* θα αποδοθεί στο δίκαιο. Αυτό μπορεί να εκληφθεί είτε ως μία διαφώτιση είτε ως μια παραίτηση...

³⁶ Βλ. J. Habermas, *Morale et communication*, ό.π., σ. 78 επ., ιδίως σ. 84-89.

θετό χαρακτήρα του δικαίου³⁷. Είναι βέβαιο ότι η ηθική κανονιστικότητα (ή η «ηθική» υπό την έννοια του Καντ) δεν είναι χωρίς αλληλεπίδραση με τη νομική κανονιστικότητα έστω και μόνο για τον λόγο ότι και αυτή τροφοδοτεί την πολιτική συζήτηση. Επί της αρχής η νομική κανονιστικότητα, λόγω της έντασης που τη χαρακτηρίζει μεταξύ γεγονικότητας και ισχύοντος, είναι ανεξάρτητη από κάθε «θεμελίωση» ηθικής κανονιστικότητας/ ηθικής, όπως εξάλλου το έχει διακηρύξει ο νομικός θετικισμός, έστω και με τρόπο μονομερή και εκκινώντας από μία μη κατάλληλη οπτική.

Η φιλοσοφία ασχολείται με ένα περιττό πρόβλημα από τη στιγμή που προσπαθεί να καταδείξει ότι δε συνίσταται μόνο για λόγους λειτουργικούς, αλλά και ότι ηθικά απαιτείται να οργανώσουμε την κοινή μας ζωή υπό τη νομική μορφή και, συνεπώς, κατά τρόπο γενικό, να σχηματίσουμε νομικές κοινότητες. Ο φιλόσοφος θα πρέπει να συμβιβαστεί με την ιδέα σύμφωνα με την οποία μόνο το μέσο του δικαίου επιτρέπει, εντός πολύπλοκων κοινωνιών, να εγκαθιδρυθούν, ανάμεσα σε άλλα και μεταξύ προσώπων που είναι ξένα μεταξύ τους,

³⁷ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 121 επ. Βλ. σ. 127: «Ενώ η ηθική αρχή καλύπτει όλους τους κανόνες της πρακτικής, η δημοκρατική αρχή είναι συμβατή μόνο με τους νομικούς κανόνες».

σχέσεις ηθικών προαπαιτούμενων αμοιβαίου σεβασμού³⁸.

Το δίκαιο ως αυτοποιητικό σύστημα: κανονιστικό κλείσιμο και αυτο-αναφορικότητα

Τι μπορεί να απαντήσει η θεωρία των συστημάτων σε αυτή τη φιλόδοξη προσπάθεια θεμελίωσης του δημοκρατικού κράτους δικαίου στον (επικοινωνιακό) λόγο; Μια έκφραση που θα μπορούσε να επικριθεί κατά τα λοιπά, αλλά η οποία, από την άποψη του Χάμπερμας, υπογραμμίζει σαφώς το συστατικό δεσμό μεταξύ θεμελιωδών δικαιωμάτων και δημοκρατίας, ή μάλλον μεταξύ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της διαδικασίας διαβουλευτικής διαμόρφωσης των κανόνων ατομικής και συλλογικής δράσης: μεταξύ της «προσωπικής αυτονομίας» και της «δημόσιας αυτονομίας»³⁹; Για να το προσδιορίσω αυτό, θα στηριχθώ τόσο στο *Δίκαιο της Κοινωνίας του Λούμαν* όσο και σε μια κριτική παρουσίαση του *Πραγματικού και του Ισχύοντος του Χάμπερμας* από τον

³⁸ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 491 (πρόκειται για τον επίλογο της τέταρτης έκδοσης, 1994).

³⁹ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 100 κ.ε. ιδίως σ. 120.

Λούμαν ⁴⁰ . Ο Λούμαν εκκινεί αναγνωρίζοντας τις «προκαταρτικές αποφάσεις» του Χάμπερμας, για τις οποίες επισημαίνει ότι έχουν κατά βάση υιοθετηθεί από τη θεωρία των συστημάτων. Πρόκειται για τα ακόλουθα τρία αξιώματα⁴¹:

1. η άρνηση μιας υπερβατικής θεμελίωσης των κανόνων, κατά τον τρόπο του Καντ ή ακόμη και, σήμερα, του Καρλ Ότο Άπελ, ο οποίος είναι γνωστό ότι διαχωρίζει τη θέση του από αυτή του Χάμπερμας, υποστηρίζοντας την αναγκαία υπερβατική ακύρωση της διαλογικής ηθικής και της επικοινωνιακής θεωρίας του δικαίου⁴².

2. η πρακτική συζήτηση (ορθολογική διαβούλευση) αντικαθιστά τον καθορισμό των κανόνων μέσα από συνθήκες που θεωρούνται ως φυσικές, σύμφωνα με το

φυσικοδικαιικό μοντέλο που και οι δύο συμφωνούν ότι είναι ξεπερασμένο,

3. η απόρριψη προϋποτιθέμενων ηθικών αρχών ή ενός «ηθικού κανόνα»⁴³ .

Ο Λούμαν εκφράζει με αυτό τον τρόπο ⁴⁴ τη συνολική του συμφωνία με την «μετα-μεταφυσική» θέση του Χάμπερμας. Ωστόσο, υποψιάζεται ότι ο τελευταίος δεν είναι συνεπής με την επιλογή αυτή καθώς επιμένει να χρησιμοποιεί μια κανονιστική έννοια της ορθολογικότητας («rationalité»). Ενεργώντας έτσι επαναφέρει μεροληπτικά την ηθική στο δίκαιο, η οποία παίρνει κατά κύριο λόγο τη μορφή μιας μη κριτικής εξιδανίκευσης της πολιτικής δημοκρατίας ως εγγύησης της «νομιμότητας» ή της δικαιοσύνης των κανόνων δικαίου. Κατά ένα ορισμένο τρόπο, ο Χάμπερμας αναγκάζεται να προχωρήσει σε αυτή την «εξωτερίκευση» με τέτοιο τρόπο που, για να αμφισβητήσει την

⁴⁰ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, 1993· «Quod omnes tangit...Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Χάμπερμας», *Rechtshistorisches Journal* 12 (1993), σ. 36-56.

⁴¹ N. Luhmann, «Quod omnes tangit...», σ. 39.

⁴² Βλ. Κ. Ο. Apel, « La relation entre morale, droit et démocratie. La philosophie du droit de Jürgen Χάμπερμας jugée du point de vue d'une pragmatique transcendante », *Les Etudes philosophiques*, 1/2001, p. 67-80. σ. 67-80. Βλ. επίσης την τρίτη από τις «διαμάχες με τον Χάμπερμας», στο Κ. Ο. Apel,

Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Suhrkamp, 1998.

⁴³ Βλ. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 338, σημ. 1. Αντίθετα, ο Apel αμφισβητεί την αξίωση του Χάμπερμας που θέλει την «διαλογική αρχή» μια ηθικά ουδέτερη αρχή, προγενέστερη του «διαχωρισμού» μεταξύ ηθικής και νομικής κανονιστικότητας (ό.π., σ. 68).

⁴⁴ N. Luhmann, "Quod omnes tangit...", σ. 48: Ο Χάμπερμας «προκρίνει μια άλλη λύση του παραδόξου νομιμότητα/νομιμοποίηση: την "εξωτερίκευση" του προβλήματος στην πολιτική δημοκρατία».

εναλλακτική φυσικοδικαιική ή θετικιστική θεωρία, εισάγει την ένταση μεταξύ γεγονικότητας και ισχύος ή, σε ένα άλλο επίπεδο, μεταξύ νομιμότητας και νομιμοποίησης μέσα στην ίδια τη δικαϊκή κανονιστικότητα. Υπ' αυτή τη λογική, πράγματι, και παρά τις αρνήσεις του Χάμπερμας, «το δίκαιο διατηρεί μια απολύτως αρμονική σχέση με την ηθική»⁴⁵, ενώ οι νομικοί αποφεύγουν πλήρως («comme de la peste») αυτού του είδους την επέκταση του επιχειρηματολογικού πλαισίου. Η θεωρία των συστημάτων, από την πλευρά της, σκοπεύει να λάβει υπόψη της την μη αναστρέψιμη αποσύνδεση των κανονιστικών συστημάτων που συνεπάγεται η διαδικασία της διαφοροποίησης («Ausdifferenzierung») που χαρακτηρίζει τις πολύπλοκες κοινωνίες, και να συναγάγει όλες τις συνακόλουθες επιπτώσεις της.

Το Δίκαιο της Κοινωνίας αναπτύσσει με υψηλό βαθμό πολυπλοκότητας τη θεωρία του νομικού συστήματος που είχε διατυπωθεί στα προηγούμενα έργα⁴⁶. Στο επίκεντρο της κατασκευής βρίσκεται η έννοια του «επιχειρησιακού

⁴⁵ N. Luhmann, «Quod omnes tangit...», σ. 49.

⁴⁶ Για την ιστορική ακρίβεια: *Grundrechte als Institution : Ein Beitrag zur politischen Soziologie* (Duncker & Humblot, 1965), *Legitimation durch Verfahren* (Suhrkamp, 1969) *Rechtssoziologie* (Westdeutscher Verlag, 1980) και *Ausdifferenzierung des Rechts* (Suhrkamp, 1981), καθώς και πολλά από τα

κλεισίματος», η οποία θεματοποιείται στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου. Για να το θέσουμε πολύ αδρά: κάθε σύστημα, όπως μια μονάδα, είναι κλειστό όχι με την έννοια ότι δεν θα είχε εξωτερικό ή ότι θα ήταν κουφό και τυφλό σε ό,τι συμβαίνει στο εσωτερικό του, αλλά με την έννοια ότι, για κάθε σύστημα (όπως αυτό του δικαίου), το περιβάλλον δεν μπορεί παρά να του ζητά να εφαρμόσει συγκεκριμένες διαδικασίες «μετάφρασης», οι οποίες στην πραγματικότητα είναι επιχειρήσεις σύμφωνα με μια δυαδική κωδικοποίηση, στην προκειμένη περίπτωση: συμμόρφωση με το νόμο/ παράβαση του νόμου. Με άλλα λόγια, το επιχειρησιακό κλείσιμο σημαίνει ότι ένα γεγονός υπάρχει για το νομικό σύστημα, παρά μόνο αν συνιστά μια νομικά σχετική πληροφορία· μία πληροφορία είναι νομικά σχετική μόνο αν μπορεί να «εσωτερικευτεί» μέσω μιας λειτουργίας κωδικοποίησης που είναι αυστηρά εσωτερική στο σύστημα: μόνο το δίκαιο αποφασίζει τι «είναι» το δίκαιο⁴⁷.

Τα παραπάνω μπορούν να ειπωθούν για οποιοδήποτε σύστημα. Όσον αφορά ειδικότερα το νομικό σύστημα, θα πρέπει πρώτα

άρθρα που συγκεντρώθηκαν στους επτά τόμους του *Soziologische Aufklärung* (Westdeutscher Verlag, 1970-1997).

⁴⁷ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 50: «δεν υπάρχει εξωτερικός προσδιορισμός της δομής. Μόνο το ίδιο το δίκαιο μπορεί να πει τι είναι δίκαιο».

να αναγνωριστεί ότι είναι ένα σύστημα· ως τέτοιο, έχει τις ιδιότητες κάθε συστήματος, δηλαδή τις δομικές και λειτουργικές ιδιότητες της αυτοποίησης. Ένα σύστημα κανόνων, το οποίο αντιτίθεται σε όλες τις ιδεαλιστικές μορφές διαχωρισμού του «δέοντος» και του «είναι», είναι ένα σύστημα όπως τα άλλα. Αν έχει μια ιδιαίτερη ιδιότητα, αυτή είναι του «κανονιστικού κλεισίματος», ως εξειδίκευσης της γενικής ιδιότητας, κοινής σε όλα τα «συστήματα», του λειτουργικού κλεισίματος. Πρόκειται όμως για ένα λειτουργικό, όχι για ένα γνωστικό κλείσιμο⁴⁸, πράγμα που σημαίνει ότι το νομικό σύστημα είναι φυσικά ικανό να «επεξεργάζεται» (χάρη στον ιδιαίτερο τρόπο κωδικοποίησής του) νέες πληροφορίες (χωρίς τις οποίες το δίκαιο δεν θα ήταν σε θέση να παράγει κανόνες που αφορούν ριζικά νέες καταστάσεις, όπως η υποβοηθούμενη αναπαραγωγή), αλλά ότι μπορεί να το πράξει μόνο με βάση τις δικές του πηγές, δηλαδή με τους όρους που συνεπάγεται ο ορισμός του τι είναι «δίκαιο», όπως αυτός προκύπτει όχι από μια υπερβατική (εξωτερική) απόφαση, αλλά από τις ίδιες τις συνθήκες της επιχειρησιακά κλειστής λειτουργίας του νομικού συστήματος.

⁴⁸ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 77.

⁴⁹ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 78.

Ο Λούμαν επισημαίνει ότι η θέση για το «κανονιστικό κλείσιμο» του δικαίου «στρέφεται πρωτίστως κατά της αντίληψης («representation») ότι η ηθική (;) θα μπορούσε να ισχύει άμεσα εντός του νομικού συστήματος»⁴⁹, στο μέτρο που τα υλικά κριτήρια για την εφαρμογή της ηθικής κωδικοποίησης (αναφερόμαστε σε: καλό/κακό) δεν επιδέχονται πλέον έναν κοινό ορισμό σε μια σύνθετη κοινωνία. Με άλλα λόγια, η θέση του κανονιστικού κλεισίματος του δικαίου εξηγεί το γεγονός ότι, σε μια τέτοια κοινωνία, μόνο οι κανόνες δικαίου μπορούν να περάσουν τη δοκιμασία της εκκαθολίκευσης, είτε με την κλασική μορφή της κατηγορικής προσταγής είτε με το χαμπερμασιανό σχήμα της «αρχής U» (ΣτΜ: «Universalisierungsgrundsatz», αρχή της εκκαθολίκευσης). Στην ουσία, η θέση περί κανονιστικού κλεισίματος δεν κάνει τίποτε άλλο από το να υιοθετεί και να ριζοσπαστικοποιεί μια θεμελιώδη διαπίστωση του κλασικού νομικού θετικισμού—διότι, όπως το θέτει ο Χαρτ (Hart), ο νομικός θετικισμός παραπέμπει κατ' ουσία «στην ξεκάθαρη θέση ότι δεν είναι καθόλου απαραίτητο οι κανόνες του δικαίου να αντανakλούν ή να ικανοποιούν ορισμένες ηθικές απαιτήσεις, αν και στην πραγματικότητα, συχνά το κάνουν»⁵⁰. Οι θετικιστές στα τέλη

⁵⁰ H. L. A. Hart, *Le concept de droit*, μτφρ. Van de Kerchove, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, σ. 224.

του 19ου αιώνα θεωρούσαν ήδη -και σε αυτό τους ακολούθησαν οι Κέλσεν και Χαρτ- ότι το «φυσικό δίκαιο», σε αντίθεση με τον θετικισμό, δεν αντιπροσώπευε τίποτε άλλο παρά μια κρυφή ή φανερή υποταγή του δικαίου στην ηθική⁵¹. Το λεξιλόγιο της συστημικής θεωρίας καθιστά απολύτως σαφείς τους θεωρητικούς λόγους που αιτιολογούν την απόρριψή της. Η παραγωγή και η εξέλιξη (μέσω διαφοροποίησης) του νομικού συστήματος γίνεται αποκλειστικά μέσω αναδρομικών επιχειρήσεων. Ο Λούμαν περιγράφει με τον ακόλουθο τρόπο αυτή την ιδιότητα της αναδρομικότητας, η οποία είναι εγγενής σε κάθε αυτοποιητικό σύστημα: «Ο κανόνας υφίσταται μέσα από μία προγενέστερη και από μία μεταγενέστερη πρακτική («praxis»), από επιχειρησιακές ακολουθίες με τη βοήθεια των οποίων συμπυκνώνεται ως αυτός ο συγκεκριμένος κανόνας»⁵². Αυτό σημαίνει ότι το δίκαιο, όπως κάθε επιχειρησιακά κλειστό σύστημα, παράγεται και μεταμορφώνεται από μόνο του με την «εσωτερικοποίηση», μέσα από την κατάλληλη κωδικοποίηση, όλων όσων στο περιβάλλον του δεν θα ήταν παρά ένας «θόρυβος» χωρίς νόημα. Χρησιμοποιώντας το λεξιλόγιο ενός από τους θεμελιωτές της θεωρίας των συστημάτων, του Heinz

von Forster, ο Λούμαν καταλήγει έτσι στο συμπέρασμα ότι το νομικό σύστημα είναι μια «πολύπλοκη» και όχι μια απλοϊκή μηχανή (δηλαδή δεν αποτελεί μια μηχανή που στερείται της ιδιότητας της αυτοποίησης), και διευκρινίζει μάλιστα ότι στην περίπτωση αυτή πρόκειται για μια «ιστορική μηχανή», δεδομένου ότι κάθε επιχείρηση (η θέσπιση ή η εφαρμογή ενός κανόνα) μετασχηματίζει το σύστημα και έτσι τροποποιεί τις συνθήκες υπό τις οποίες οι επόμενες επιχειρήσεις (συμπεριλαμβανομένης μιας άλλης εφαρμογή του «ίδιου» κανόνα) μπορούν να λάβουν χώρα⁵³.

Παραδόξως, τουλάχιστον σε σχέση με τις κοινές αναπαραστάσεις, επειδή είναι επιχειρησιακά κλειστό, το νομικό σύστημα είναι γνωστικά ανοικτό στο περιβάλλον του, με παραδοσιακούς όρους: στην «κοινωνία». Όμως αυτό το άνοιγμα δεν μπορεί να νοηθεί με όρους επιρροής ή προσδιορισμού ή ως αιτιώδης σχέση. Η εξωτερική αναφορά είναι επεξεργάσιμη, με νόημα ή συναφής μόνο μέσα από την αυτο-αναφορά: «το άνοιγμα είναι δυνατό μόνο στη βάση του κλεισίματος»⁵⁴. Το κανονιστικό κλείσιμο όχι μόνο δεν είναι ασυμβίβαστο με το γνωστικό άνοιγμα του νομικού συστήματος προς το περιβάλλον

⁵¹ Βλ. H. Kelsen, «Justice et droit naturel», *Annales de philosophie politique III: Le droit naturel*, PUF, 1959, σ. 1-123, ιδίως σ. 64 επ.

⁵² N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 80-81.

⁵³ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 58.

⁵⁴ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 76.

του, αλλά αποτελεί ακόμη και προϋπόθεση γι' αυτό, αφού καθιστά δυνατή την «επεξεργασία» της «εξωτερικής» πληροφορίας, δηλαδή τη μετάφραση ή την εσωτερίκευσή της μέσω διαδικασιών μάθησης που οι ίδιες μετασχηματίζονται, όπως σε κάθε πολύπλοκη μηχανή: «Το δίκαιο δεν αντλεί την πραγματικότητά του από κάποια σταθερή ιδεατότητα, την αντλεί αποκλειστικά από τις λειτουργίες που παράγουν και αναπαράγουν ειδικά το νομικό νόημα»⁵⁵. Μια φόρμουλα που έχω ήδη παραθέσει λέει ίσως την τελευταία λέξη γι' αυτή τη συστημική ανακατασκευή του δικαίου, της οποίας οι πολεμικές συνέπειες (όχι μόνο κατά του Χάμπερμας) είναι προφανείς: «Μόνο το δίκαιο μπορεί να πει τι είναι δίκαιο».

Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Θα ήθελα να ολοκληρώσω αυτή τη συγκριτική παρουσίαση δύο θεωριών δικαίου, από τις πιο εντυπωσιακές που κατασκευάστηκαν στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα⁵⁶, με δύο παρατηρήσεις.

⁵⁵ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 41.

⁵⁶ Θα ήταν επίσης αναγκαίο να ληφθεί υπόψη η αλληλεπίδραση αυτών των θεωριών με τις πρόσφατες εξελίξεις στην αγγλοσαξονική φιλοσοφία του δικαίου (για παράδειγμα, στο πλαίσιο του «νομικού ρεαλισμού», ή στον

α. Είναι σαφές ότι η συζήτηση Χάμπερμας - Λούμαν επεκτείνει, σε υψηλό επίπεδο πολυπλοκότητας, την κλασική αντίθεση των θεωριών φυσικού και θετικού δικαίου. Από επιστημολογική άποψη, μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως μέρος της σύγκρουσης μεταξύ των υποστηρικτών μιας κανονιστικής επιστήμης και εκείνων που θεωρούν, όπως ο Κέλσεν, ότι η επιστήμη είναι πάντοτε περιγραφική, ακόμη και όταν έχει ως αντικείμενο τους κανόνες ⁵⁷. Ακόμα και αν έχει αποστασιοποιηθεί από τη «χειραφετητική» προοπτική της κριτικής θεωρίας και των πρώτων έργων της, ο Χάμπερμας δεν παραιτείται -όπως φαίνεται στο *Πραγματικό και το Ισχύον*- από το να δώσει στη θεωρία (ή στη φιλοσοφία, ανεξαρτήτως ονομασίας) την κλίση της *Aufklärung*, με τις διάφορες έννοιες του όρου, των κοινωνικών πρακτικών, μέρος των οποίων είναι βεβαίως και το δίκαιο στη συγκεκριμένη του ζωή (η *Rechtspraxis* των Γερμανών). Αυτό αντανakλάται στις συγκεκριμένες στάσεις του: η παρέμβαση στον δημόσιο διάλογο, για παράδειγμα κατά την περίοδο της γερμανικής επανένωσης, είναι γι' αυτόν ένα γνήσια θεωρητικό και όχι απλώς «ιδεολογικό» καθήκον. Αλλά αντανakλάται επίσης σε θέσεις που αποτελούν μέρος αυτού

Dworkin, στον οποίο και οι δύο αναφέρονται, όσον αφορά τον Λούμαν με επικριτικό κυρίως τρόπο, με θετικότερο από την πλευρά του Χάμπερμας). Κάτι τέτοιο δεν μου είναι δυνατόν στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας.

⁵⁷ Βλέπε ανωτέρω, υποσημ. 27.

που θα μπορούσε να ονομαστεί, ελλείψει καλύτερου όρου, μια μερικώς ανεπτυγμένη φιλοσοφία της ιστορίας, όπως φαίνεται από την ερμηνεία του βεμπεριανού θέματος του «εξορθολογισμού» με την έννοια της «προόδου στην ορθολογικότητα», σύμφωνα με το επικοινωνιακό παράδειγμα⁵⁸. Επ' αυτού, μια οπτική όπως αυτή του Λούμαν, η οποία, σύμφωνα με τον Χάμπερμας επεκτείνει την αποφασιοκρατία την οποία δυσφήμησε ο Καρλ Σμιτ, είναι η έκφραση του φόβου των νεοσυντηρητικών απέναντι στο αίτημα της ορθολογικής αυτονομίας που εμψυχώνει τη νεωτερικότητα⁵⁹. Η συγκεκριμένη σκοπιά μπορεί να θεωρηθεί περιοριστική: είναι εδώ και καιρό γνωστό ότι ο θετικισμός, ως επιστημολογία και ως ηθική της επιστήμης, απέχει πολύ από το να συνεπάγεται κατ' ανάγκη έναν «συντηρητισμό», τον οποίο ελάχιστοι από τους εκπροσώπους του έχουν πραγματικά ομολογήσει⁶⁰.

Ο Λούμαν, υιοθετώντας την επιστημολογική κληρονομιά του θετικισμού, υποστηρίζει ότι η θεωρία (εν προκειμένω αυτό το οποίο αποκαλεί «κοινωνιολογία του δικαίου») έχει αυστηρά

περιγραφικό χαρακτήρα: καθήκον της είναι αποκλειστικά να παρέχει μια «παρατήρηση δεύτερης τάξης» της αυτοπαρατήρησης του νομικού συστήματος, δηλαδή των λειτουργιών μέσω των οποίων το τελευταίο περιγράφει τον εαυτό του, για παράδειγμα στο πλαίσιο αυτού που οι Γερμανοί νομικοί ονομάζουν νομική δογματική («la dogmatique juridique») και οι Γάλλοι νομικοί το δόγμα («la doctrine»): «Μια κοινωνιολογική θεωρία του δικαίου στοχεύει σε μια εξωτερική περιγραφή του νομικού συστήματος- θα είναι όμως μια θεωρία κατάλληλη για το αντικείμενό της μόνο αν περιγράφει το σύστημα ως το τελευταίο να αυτο-περιγράφεται (...) Αυτό σημαίνει: πρέπει να το περιγράφει όπως το αντιλαμβάνονται οι νομικοί»⁶¹. Αυτή η επιστημολογική θέση έχει βεβαίως, όπως και αυτή στην οποία αντιτίθεται, «ιδεολογικές» και ηθικοπολιτικές προεκτάσεις, μπροστά στις οποίες ο «συντηρητικός» Λούμαν δεν διστάζει, υιοθετώντας μια «απομαγευμένη», ακόμη και σκεπτικιστική θεώρηση του κόσμου. Έχει όμως και ένα οντολογικό υπόβαθρο: τη ριζική απόρριψη κάθε μορφής ουσιοκρατίας ή ρεαλισμού. Δεν υπάρχει ουσία του δικαίου, όπως δεν υπάρχει και ουσία της κοινωνίας: απέναντι στον

⁵⁸ Βλέπε σχετικά με το θέμα αυτό C. Colliot-Thélène, «Jürgen Χάμπερμας et Max Weber: la rationalisation du droit», στο *Crise et pensée de la crise en droit* (J.-F. Kervégan, επιμ.), ENS Editions, 2002, σ. 195-215.

⁵⁹ Βλ. J. Habermas, «Die Schrecken der Autonomie», μτφρ. στο 000.

⁶⁰ Βλ. σχετικά O. Jouanjan, «Un positiviste dans la crise : Richard Thoma», στο *Crise et pensée de la crise en droit*, ό.π., σ. 13-54.

⁶¹ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ. 17-18.

εκσυγχρονισμένο φυσικό δίκαιο του Χάμπερμας (εκσυγχρονισμένο στο βαθμό που λαμβάνει υπόψη του τις ισχυρές αντιρρήσεις που απευθύνει στο φυσικό δίκαιο ο νομικός θετικισμός), ο Λούμαν επιβεβαιώνει το σκληρό θετικιστικό δόγμα: όλα όσα «ένας» (= το νομικό σύστημα) νομοθετεί, και μόνο όσα «ένας» νομοθετεί, είναι δίκαιο, ή αλλιώς: μόνο το δίκαιο αποφασίζει τι ανήκει στο δίκαιο. Αυτές οι επιστημολογικές και ηθικές θέσεις οδηγούν στην υιοθέτηση μιας αποκάλυπτα αποφασιοκρατικής οπτικής, στην οποία ο Χάμπερμας δεν μπορεί παρά να αντιταχθεί: το «νόημα» των λειτουργιών ενός συστήματος όπως το νομικό σύστημα είναι να παράγει αποφάσεις, και πρώτα απ' όλα αποφάσεις (διαρκώς αναθεωρητέες, φυσικά) για τα ίδια του τα όρια. Αλλά το να λέμε ότι το θετικό δίκαιο είναι μια διαδικασία λήψης απόφασης, δεν σημαίνει ότι είναι «αυθαίρετο»: η κριτική της θεωρίας του

⁶² N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, σ.39.

⁶³ «Θεωρώ τις προτάσεις μου για την αποσαφήνιση του παραδειγματικών υποβάθρων κατανόησης του νόμου και του συντάγματος ως τμήμα μιας συζήτησης, κατά του αυξανόμενου σκεπτικισμού μεταξύ των νομικών μου συναδέλφων, και κυρίως ενάντια σε αυτόν, τον λανθασμένο κατά τη γνώμη μου, ρεαλισμό, που υποτιμά την κοινωνική αποτελεσματικότητα των κανονιστικών προϋποθέσεων των υφιστάμενων νομικών πρακτικών. (J. Habermas, *Droit et démocratie*, σελ. 11).

φυσικού δικαίου στην «αποφασιοκρατία» και τον «θετικισμό» έχει ως βάση «μια ανεπαρκή έννοια της θετικότητας»⁶².

β. Το δυσχερές της θέσης του Χάμπερμας, ιδίως όσον αφορά την κοινωνική θεωρία και τη νομική θεωρία (η οποία, ομολογουμένως, αποτελεί τομέα της πρώτης υπό μια έννοια που πρέπει να διευκρινιστεί), υπογραμμίζεται τόσο από τον Λούμαν όσο και, σε προφανώς αντίθετη κατεύθυνση, από τον Άπελ: το πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί η «κανονιστική»⁶³ (στην πραγματικότητα, και χωρίς αυτό να έχει αρνητική σημασία: κανονιστικιστική) ανασυγκρότηση του δικαίου και να οικοδομηθεί έτσι μια πειστική εναλλακτική λύση απέναντι στις διάφορες παραλλαγές του θετικισμού, συμπεριλαμβανομένης αυτής που προτείνει η θεωρία των συστημάτων, καταργώντας κάθε υπερβατολογικό στοιχείο και κάθε αναζήτηση για μια τελική θεμελίωση των κανόνων⁶⁴; Δεν αποτελεί αυτό μια ασυνέπεια, τουλάχιστον αν σκοπεύουμε να διατηρήσουμε την

⁶⁴ Βλ. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, σ. 165-177: ενάντια στον Apel, ο Χάμπερμας υποστηρίζει ότι οι «γεγονικά απαραίτητες» προϋποθέσεις αρκούν για να καταστήσουν δυνατή μια καθολική ηθική, και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «μια τελική θεμελίωση της ηθικής δεν είναι ούτε δυνατή ούτε αναγκαία» (σ. 173). Για τη συζήτηση Χάμπερμας/Άπελ, βλ. ιδίως την πολύ σαφή παρουσίαση του S. Haber, J. Habermas, *une introduction*, Pocket/La Découverte, 2001, σ. 306-317.

κριτική και κανονιστική δύναμη της θεωρίας; Ο Χάμπερμας, κατά κάποιον τρόπο, απορρίπτει τον θετικισμό που σιωπηρά υιοθετεί ο Λούμαν (μόνο το δίκαιο μπορεί να πει τι είναι δίκαιο), αλλά αρνείται στον εαυτό του τα μέσα που θα του επέτρεπαν να εφαρμόσει μία συνεπή κανονιστική θεωρία. Ο Άπελ έχει αναμφίβολα δίκιο όταν λέει ότι μια τέτοια φιλοδοξία μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο αν ορίσει κανείς τις πραγματολογικές-υπερβατολογικές προϋποθέσεις μιας ηθικής του διαλόγου, αν υποθέσει την παλαιά φυσικοδικαιική θέση σύμφωνα με την οποία το θεμέλιο της δικαιοκτικής κανονιστικότητας είναι, σε τελευταία ανάλυση, ηθικής φύσης. Είναι η δυσκολία, αλλά και η μεγάλη εντιμότητα της θέσης του Χάμπερμας ότι προϋποθέτει την ανεξαρτησία του δικαίου από την ηθική κανονιστικότητα, η οποία είναι αναπόφευκτη σε μια σύνθετη κοινωνία, ενώ ταυτόχρονα απορρίπτει τόσο έναν υπερβατισμό που θεωρεί ανέφικτο στην εποχή της «μετα-μεταφυσικής σκέψης» όσο και την αξιολογική ουδετερότητα (Wertneutralität) των θετικιστικών θεωριών (της οποίας η θεωρία των συστημάτων είναι η πιο εκλεπτυσμένη έκφραση). Είναι πιθανό ότι ο υπερβατισμός τύπου Άπελ από τη μία πλευρά και η ριζική αποφυγή των θεμελιωδών ερωτημάτων από τον Λούμαν από την άλλη, αποτελούν λιγότερο ριψοκίνδυνες επιλογές.

Παράρτημα :

Τι σημαίνει αυτή η φιλόδοξη ανασυγκρότηση του νομικού συστήματος, στο βαθμό που αυτό διαμορφώνει την υποδομή της προηγμένης νεωτερικότητας, ιδίως όσον αφορά το καθεστώς των δικαιωμάτων; Είναι πλέον αρκετά σαφές: ο Χάμπερμας θέλει να διατηρήσει τον ιδρυτικό χαρακτήρα που το σύγχρονο φυσικό δίκαιο απέδιδε στα δικαιώματα (φυσικά υποκειμενικά δικαιώματα, ανθρώπινα δικαιώματα), αποκηρύσσοντας παράλληλα τις προϋποθέσεις, κατά τη γνώμη του αβάσιμες, που επέτρεπαν σε ένα τέτοιο πλαίσιο να δικαιολογηθεί αυτός ο θεμελιώδης χαρακτήρας (σε αδρές γραμμές: μια ορισμένη ιδέα για τη «φύση του ανθρώπου»). Η λύση που εφευρίσκει για να το επιτύχει αυτό είναι εκ πρώτης όψεως παράδοξη, διότι αντιστρέφει τις προτεραιότητες που καθιερώνουν τα κλασικά αξιώματα: συνίσταται στη θεμελίωση των δικαιωμάτων του ατόμου (πυλώνες της «ιδιωτικής αυτονομίας») στα δικαιώματα του πολίτη (τα οποία αποτελούν τη βάση της «δημόσιας αυτονομίας»). Ταυτόχρονα, φαίνεται ότι είναι δυνατόν, χάρη σε μια πολιτική θεμελίωση των δικαιωμάτων (το πολιτικό νοείται με την «επικοινωνιακή» ή επιχειρηματολογική έννοια και όχι με την έννοια της απόφασης), να υπερβούμε το «ηθικό περιεχόμενο των υποκειμενικών δικαιωμάτων που συλλαμβάνονται σε

ατομικιστική προοπτική», χωρίς όμως να θυσιάσουμε (ΣτΜ. την έννοια των δικαιωμάτων) σε μια «καθαρά λειτουργιστική αντίληψη των υποκειμενικών δικαιωμάτων», όπως αυτή που υπάρχει στον Λούμαν⁶⁵:

Τα ανθρώπινα δικαιώματα, που βασίζονται στην ηθική αυτονομία των ατόμων, αποκτούν θετική διάσταση μόνο μέσω της πολιτικής αυτονομίας του πολίτη. Φαίνεται ότι η αρχή του δικαίου αποτελεί ένα ενδιάμεσο έδαφος μεταξύ της ηθικής αρχής και της δημοκρατικής αρχής⁶⁶.

Ωστόσο, προσθέτει αμέσως ο Χάμπερμας, «η σχέση μεταξύ αυτών των δύο αρχών δεν είναι απολύτως σαφής», αν και είναι αλήθεια ότι «εννοιολογικά διαφωτίζουν η μία την άλλη» (ό.π.). Από την πλευρά μου, θα ήθελα να προτείνω την εξής ερμηνεία: επειδή αντιλαμβάνεται την «πολιτική διαδικασία» με όρους μιας «επικοινωνιακής ηθικής», και επομένως επειδή ανάγει κατά κάποιον τρόπο το πολιτικό στο ηθικό, ο Χάμπερμας πιστεύει ότι (ψευδώς) ξεφεύγει από το φυσικοδικαϊκό όνειρο μιας ηθικής θεμελίωσης των δικαιωμάτων και του δικαίου. Ή αλλιώς: επειδή σκέφτεται τη «δημόσια αυτονομία» με ηθικούς όρους, μπορεί να

⁶⁵ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 101-102. Για τον Λούμαν, βλ. π.χ. *Grundrechte als Institution* και, φυσικά, *Das Recht der Gesellschaft*.

θεμελιώσει πάνω της την «ιδιωτική αυτονομία». Αλλά τότε δεν είναι αλήθεια ότι έχει έρθει σε ρήξη με την αξιωματική του φυσικού δικαίου: έχει απλώς εκσυγχρονίσει τη γλώσσα του.

⁶⁶ J. Habermas, *Droit et démocratie*, σ. 109.

Kant's Cosmopolitan Right and the Rights of Others

By **Fotini Vaki**

Associate Professor of the History of Philosophy
Department of History Ionian University Corfu
fvaki@ionio.gr

ABSTRACT

Kant's understanding of Cosmopolitan Right, elaborated in the Third Article of his essay on "Perpetual Peace" and *The Metaphysics of Morals*, enjoys considerable attention today under the current conditions of the refugee crisis and globalization. Geneva Convention's principle of "non-refoulement" concerning the Status of Refugees mainly relies on Kant's claim that first entry should always be granted to those who are in danger. The paper will focus first on the distinction Kant makes between "the right to be a permanent visitor" and the "temporary right of sojourn." Though the Kantian hospitality "is not a question of philanthropy but of right," yet it is confined to a claim to temporary residency.

Furthermore, Kant's universal right to hospitality is viewed as an imperfect moral duty, i.e., one that imposes no obligation upon us to offer shelter to those who are in danger. Second, the paper will elucidate the dilemmas the Kantian right to hospitality is caught considering the contemporary refugee crisis. Notwithstanding its liberal context, the Kantian Cosmopolitan Right seems to anticipate the tension between a universal morality dictated by the premises of Practical Reason and the legal right of the modern national state to grant full political membership to the "others", refugees, immigrants, etc.

I. Introduction: *The Rights and Man and the Citizen: A non-reconcilable difference?*

The figures of the refugee, the immigrant, and the "other" incarnate the political community of an era after the nation, marked by the deterritorialization of goods and capitals. The treatment of the "other" tests not only our moral conscience in view of our fellows seeking help but also the very institutions of our democratic polity. The "other" lying half dead on our national

threshold asks not only for food and shelter as a human being belonging to the same with us moral commonwealth; he/she appeals, furthermore, to a substantial and symbolic space of existence and "visibility," formerly guaranteed by the legal order of his/her lost political community.¹ Homeless and stateless, the foreigner becomes, ironically enough, the dialectical reversal of capital's cosmopolitanism. While global capital prospers and conquers the world by emancipating itself from any national and legal yoke, the "foreigner" loses the world. The loss of home and country leads to the loss of rights and becomes, to recall Arendt's pointed term, a loss of worldliness, i.e., the loss of the possibility to belong to and share the world with others. Invisible and superfluous the foreigner is nothing but "animal reaction and fulfillment of functions."²

In the Declarations of the Rights of Man and Citizen the 18th century Revolutions gave rise to, human rights appeared as inalienable and self-evident norms founded on human nature. It was human nature that ensured the universality and equality of the rights of those who did not feel secure to societies in which

¹ Konstantinos Papageorgiou, *The Refugees and our Duties towards them*, Athens, Polis, 2017, pp. 1920 -in Greek-

rights were bound up with the privileges of the Estates and equality was meant only as equality before God.

While in the 18th century, nature appeared as the sole guarantee of human rights, in the 20th century, after the end of the First World War and the dismemberment of the great Empires, the massive appearance of refugees evinced that human nature was hardly sufficient by itself to make human being a subject of rights. "The conception of human rights," Arendt writes, "based upon the assumed existence of a human being as such, broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships -except that they were still human. The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human." ³ Thousands of refugees, treated as a "disposable material" bore witness to the fact that one is entitled to rights only as a member of a national state and, therefore, by being something more than a human being. We are not born free and equal. We become free and equal on account of our membership to a political community.

² Hannah Arendt, *The Origins of totalitarianism*, San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich, 1979, p. 457.

³ *Ibid.*, p. 299.

The historical distance of two centuries separating him from the 20th century atrocities could not allow Kant commenting on the above contradiction between the rights of man and citizen. However, the relevance of the Kantian account of the Cosmopolitan Right is more than evident in the contemporary conjuncture, which is probably experiencing the greatest refugee crisis. It could also be argued that the Kantian cosmopolitan vision breaks with the Westphalian sovereignty model anticipating a more liberal approach.⁴ While the Westphalian model views sovereignty in terms of the state's absolute supremacy over the subjects and objects of a demarcated territory,⁵ the liberal sovereignty model relates the formal equality of states to a set of common values including -among others- the rule of law and the concomitant respect for human rights and democratic self-determination.⁶

⁴ This point has been mainly developed by Seyla Benhabib in her *The Rights of the Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press 2004, p. 42.

⁵ For the Westphalian model, see -inter alia- Stephen Krassner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, New Jersey, 1999, p.

II. The right to hospitality: Kant's Cosmopolitan Right.

In his *Perpetual Peace*, Kant proceeds to the following typology of the legal constitutions with respect to the persons who live under them:

" (1) a constitution based on the civil right of individuals within a nation (*ius civitatis*).

(2) a constitution based on the international right of states in their relationships with one another (*ius gentium*).

(3) a constitution based on cosmopolitan right, in so far as individuals and states, coexisting in an external relationship of mutual influences, may be regarded as citizens of a universal state of mankind (*ius cosmopolitanum*)"⁷

Kant's vision in his *Perpetual Peace* is that of a federation in the form of a voluntary coalition of free states each of which should

20-25 and David Held, "Law of States, Law of People," *Legal Theory*, 8: 1-44, p. 4-6).

⁶ S. Benhabib, *The Rights of the Others*, p. 41.

⁷ I. Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," in *Kant Political Writings*, edited with an introduction and notes by Hans Reiss, translated by H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 98-99.

be governed by the rule of law⁸, maintain its sovereignty⁹ and may, therefore, leave that federation any time it wishes. That federation is taken to be by Kant the sole guarantee of the perpetual peace, interpreted in terms of the indefinite war conflicts resolutions. However, Kant takes a step forward referring to the Cosmopolitan Right he mainly elaborates in the "Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right" in the *Metaphysics of Morals*¹⁰ and the *Third Definitive Article of a Perpetual Peace*.¹¹ The Kantian Cosmopolitan Right aims at "the possible union of all nations with a view to certain universal laws for their possible commerce"¹² in virtue of the global surface of the earth.¹³ Kant claims emphatically that the cosmopolitan rights is a right and not a philanthropy.¹⁴ Hospitality, philoxenia, as the

⁸ According to the first Definitive Article of a Perpetual Peace, "the civil Constitution of Every State shall be Republican." (Ibid., p. 99). The state as the "union of a multitude of human beings under laws of right" (Kant, *The Metaphysics of Morals*, edited by Mary Gregor, introduction by Robert J. Sullivan, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 90) is governed by the principles of "lawful freedom" i.e., "the attribute of obeying no other law than that to which he has given his consent" of equality in the sense of isonomy, and finally, "civil independence," that is, "of owing his existence and preservation to his own rights and powers as a member of the commonwealth, not to the choice of another among the people" (Ibid., p. 91).

⁹ According to the second Definitive Article of a Perpetual Peace, "The Rights of Nations shall be based on a Federation of Free States" which should no way be identified with an international state. ("Perpetual Peace," p. 102).

friendly reception of the foreigner refers to, in Kant's words, "the right of a stranger not to be treated with hostility when he arrives on someone else's territory."¹⁵

That hospitality as a legal principle rather than the philanthropy of the good Samaritan parable or the famous Tintoretto's painting depicting the rescuing of a Saracen from a shipwreck by Saint Mark during a sea storm has been integrated into the Geneva Treaty as the "non-refoulement principle".

Yet the recent pictures travelling around the world of boats overcrowded with hopeless and dispossessed who spoke a different language, believed in another God, their skin complexion was darker than ours, and, if not overturned or pushed back on

¹⁰ *Metaphysics of Morals*, par. 62, p. 121.

¹¹ "Perpetual Peace", p. 105-108.

¹² *Metaphysics of Morals*, par. 62, p. 121.

¹³ ". . . Since the earth is a globe, they [people] cannot disperse over an infinite area but must necessarily tolerate one another's company." ("Perpetual Peace", p. 106).

¹⁴ Ibid., p. 105. See also *Metaphysics of Morals*, par. 62, p. 121. He writes: "This rational idea of a peaceful, even if not friendly, thoroughgoing community of all nations on the earth that can come into relations affecting one another is not a philanthropic (ethical) principle but a principle having to do with rights."

¹⁵ "Perpetual Peace," p. 105.

board, they were found in an Eden soon to be transformed into Hell by the hatred of the natives, the hermetically closed borders and the dominant public discourse which criminalized the foreigner evince that not merely as a right but even as a moral duty has hospitality become an unfulfilled promise of history.

The Kantian cosmopolitan right as "the right of citizens of the world to establish community with all and, to this end, to visit all regions of the earth"¹⁶ is confined, however, merely to the right of visit. It is not, Kant himself writes, "a right to make a settlement on the land of another nation (*ius incolatus*); for this a specific contract is required."¹⁷ Kant therefore clearly distinguishes the right to hospitality from that to permanent residence. Unless a traveler's life is at stake, in which case he ought to be treated as a refugee, the host society has the prerogative to refuse to proceed

to that contract and to "turn him away, if this can be done without destroying him."¹⁸

Kant could not surely predict the dramatic impact of denaturalization, depriving homeless and stateless people of citizenship. He could not apparently foresee in the 18th century that the deprivation of nationality, even of the right to settle in a new country, is tantamount to the deprivation of a "place in the world," to recall Arendt's pointed term,¹⁹ and consequently the annihilation of the legal, political, and moral identity of the human person. Behind Kant's meticulous formulation of the cosmopolitan right as the right of visit and commerce - *commercium*- lies his concern to track the institutional and legal provisions of insuring the definite end of wars. One of those consisted in the unhindered operation of the exchange and

¹⁶ *Metaphysics of Morals*, p. 121.

¹⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁸ *ZeF*, 8: 358.

¹⁹ "The calamity of the rightless is not that they are deprived of life, liberty, and the pursuit of happiness, or of equality before the law and freedom of opinion - formulas which were designed to solve problems *within* given communities - but that they no longer belong to any community whatsoever. Their plight is not that they are not equal before the law, but that no law exists for them; not that they are oppressed but that nobody wants even to oppress them . . . The

fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world which makes opinions significant and actions effective. Something much more fundamental than freedom and justice, which are rights of citizens, is at stake when belonging to the community into which one is born is no longer a matter of course and not belonging no longer a matter of choice, or when one is placed in a situation where, unless he commits a crime, his treatment by others does not depend on what he does or does not do. This extremity, and nothing else, is the situation of people deprived of human rights." (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 296).

commerce in the 18th century emerging market which was gradually being globalized.

The right of visit but not that of the permanent settlement seems to be inspired both by the popular -in Kant's time- view of the trade as the substitute for war and by his unequivocal disapproval of the colonial practices. Kant was likely to hold that the right to permanent settlement would implicitly legitimize colonial practices or the so-called "humanitarian" interventions using as the pretext the "beneficent" mission of civilizing the "savages" or the material progress brought about by making productive thousands of acres abandoned by the indigenous people. As Kant argues, "it is easy to see through this veil of injustice (Jesuitism), which would sanction any means to good ends. Such a way of acquiring land is therefore to be repudiated."²⁰ "But all these supposedly good intentions", he writes, "cannot wash away the stain of injustice in the means used for them."²¹

It would be noteworthy at this point to remind that Kant's flat renunciation of colonialism is presumed by his arguments on land

²⁰ *The Metaphysics of Morals*, p. 53.

²¹ *Ibid.*, par. 62, p. 122.

²² *Ibid.*, par. 13, p. 51.

²³ *Ibid.*, par. 13., p. 50.

property he develops in *The Metaphysics of Morals*. Starting from the concept of the "original possession in common"²² Kant claims that all human beings originally, i.e., "prior to any act of choice that establishes a right"²³ possess the land in which are placed by nature or chance. And this is a possession in common, so the Kantian argument goes, because "the spherical surface of the earth unites all the places on its surface; for if its surface were an unbounded plane, people could be so dispersed on it that they would not come into any community with one another, and community would not then be a necessary result of their existence on earth."²⁴

Kant also maintains that the right of land property is founded upon the temporal priority of taking possession of it. Though original acquisition in general is considered provisional²⁵ and becomes conclusive only in a civil condition in which not a unilateral will but "the will of all is united for giving law,"²⁶ before the establishment of civil condition but with a view to it, it is a duty to proceed with the principle of external acquisition"²⁷ according to which, "all men are originally in common possession of the land of the entire

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, par. 15, p. 52.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* par. 16, p. 54.

earth. . ."28 Apparently, at this point, Kant is developing a theory of land property in direct opposition to that of J. Locke with the purpose of severely criticizing colonial practices. While for Locke, we come to own an object on which we have labored given that we own our own labor29, for Kant the reverse holds. Mixing something with my labor does not make it mine; working on land, instead, presupposes that it is already mine. Labor in other words, is not the condition of property but property that of labor. Resorting to the Aristotelian categories of substance and accident, Kant argues that developing and transforming a piece of land is an accident and in no way establishes a right of property of it. "Possession of an accident", Kant writes, "can provide no basis for rightful possession of the substance."30 Kant's vehement

²⁸ Ibid.

²⁹ "Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a Property in his own Person. This no Body has any Right to but himself. The Labour of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the state that Nature hath provided and left it in, he hath mixed his Labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his Property. It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by the labour something annexed to it, that excludes the common right of other Men. For this Labour being the unquestionable Property of the Labourer, no Man but he can have a right to what is once joyned to, at least when there is enough, and as good left in common for others." (*Second Treatise* in John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett [1689], student edn, Cambridge: Cambridge University Press, 1988] s. 27, 287-8).

opposition to the supposedly exploitation of development of desert land as the justifying basis of colonialism is more than obvious. As he himself writes in "Perpetual Peace:"

"America, the negro countries, the Spice Islands, the Cape, etc. were looked upon at the time of their discovery as ownerless territories; for the native inhabitants were counted as nothing. In East India (Hindustan), foreign troops were brought in under the pretext of merely setting up trading posts. This led to oppression of the natives, incitement of the various Indian states to widespread wars, famine, insurrection, treachery and the whole litany of evils which can afflict the human race. . . And all this is the work of powers who make endless ado about their piety, and

³⁰ *Metaphysics of Morals*, par. 17, p. 55. See also par. 15 in which Kant writes: "Moreover, in order to acquire land, is it necessary to develop it (build on it, cultivate it, drain it, and so on)? No. For since these forms (of specification) are only accidents, they make no object of direct possession and can belong to what the subject possesses only insofar as the substance is already recognized as his. When first acquisition is in question, developing land is nothing more than an external sign of taking possession" (Ibid., p. 52). I examine the Kantian arguments on land property in Fotini Vaki, "National State, Postnational Constellations, and Democracy: Kant after Habermas?" in *Giornaly di Filosofia*, 1, April 2021 and Fotini Vaki, "Adam Smith and Immanuel Kant as Critics of Empire: International Trade Companies and Global Commerce versus *Jus Commercii*" in *Adam Smith Review*, 9, edited by Fonna Forman, 2017, p. 9-19.

who wish to be considered as chosen believers while they live on the fruits of iniquity."³¹

Yet the status of the Kantian cosmopolitan right even as the right of visit and hospitality is characterized by an ambiguity enfeebling its force and universality as a legal principle. Though "the idea of a cosmopolitan right" Kant himself claims, "is. . . not fantastic and overstrained"³² he hastens to add in the same sentence that it is an "unwritten code of political and international right."³³ As an unwritten code, universal hospitality seems to relate to an idea of natural law playing the role of the normative criterion assessing positive law or that of a compass orienting institutional and juridical practices such as the Kantian regulative Ideas of Reason rather than a universal law.

In spite of Kant's expressed intentions, the right of visit, the aid to the stranger lying on our threshold seems finally to be conceived of more as a moral duty of Practical Reason than a legal principle laying claim to universal validity and enforcement. In the

³¹ "Perpetual Peace," pp. 106-107.

³² Ibid., p. 108

³³ Ibid.

³⁴ According to the famous formulation, "act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law" (Kant, *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated and edited

Groundwork of the Metaphysics of Morals and in the "Metaphysical First Principle of the Doctrine of Virtue" of the *Metaphysics of Morals*, beneficence is derived both from the formulation of the Categorical Imperative relying on the conformity of an action with a universal law³⁴ as well as that requiring the treatment "of humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means."³⁵ A will that denies its assistance to a fellow being in need would "conflict with itself, since many cases could occur in which one would need the love and sympathy of others and in which, by such a law of nature arisen from his own will, he would rob himself of all hope of the assistance he wishes for himself."³⁶ In addition, since setting ends is a capacity, for Kant, pertaining exclusively to human nature, the end of humanity both in our own person and the person of any other is the hallmark of any rational will.³⁷ Thus, just as our self-perfection and cultivation of our talents and

by Mary Gregor with an Introduction by Christine Korsgaard, Cambridge, Cambridge University Press, 4: 441, p. 31).

³⁵ Ibid., 4: 429, p. 38.

³⁶ Ibid., 4: 423, p. 33.

³⁷ *Metaphysics of Morals*, 6: 392, p. 154.

capacities so as to be worthy of humanity are considered to be moral duties similarly we ought to make others our ends as well.³⁸

In conclusion, Kant's cosmopolitan right seems to oscillate between practical reason's categorical imperative to offer a temporary shelter to the stranger and the sovereignty right of the republican state to deprive the latter of his/her permanent residence and inclusion in the political community. In that sense the Kantian ambiguity anticipates the antinomy the 20th century history itself brought out in a tragic way: that between an international legal framework of human rights protection and the right of the national state to decide over who is entitled to be its citizen. The Kantian right of hospitality is in fact located in the border lines of polity³⁹ since it concerns the relation between "we" and "they". It is a right at the frontier between the rights of man and those of the citizen which signifies the paradox, according to Benhabib, of democratic legitimacy,⁴⁰ i.e., the tension between the universality of human rights and the particularity of national identities. If the measure of a democratic polity consists in the ideal of citizen who is at the same time

³⁸ ". . . The reason that it is a duty to be beneficent is this: since our self-love cannot be separated from our need to be loved (helped in case of need) by others as well, we therefore make ourselves an end for others; and the only way this maxim can be binding is through its qualification as a universal law, hence through our will to make others our end as well. The happiness of others is

subject to the law and its author, the duty of aid and inclusion of the "others" in a political community may be insured only if it is decided by the "sovereign people," i.e., the demos of democracy. The translation of the Kantian moral duty of the perfection of oneself in the idiom of right could be the establishment of a democratic polity securing the rights and freedoms of its citizens. Could not then the juridical correlate of the moral duty of philanthropy, the aid to the stranger, the "other" who is homeless and stateless and thus reduced into a "state of nature," be his/her inclusion to a political community? According to Kant, the transition from the state of nature to the rightful condition, i.e., "the relation of human beings among one another that contains the conditions under which alone everyone is able to enjoy his rights"⁴¹ is set as a duty of Reason. In that case, the right to freedom and welfare within the context of a political community should be granted to anyone.

This is the lesson and the relevance of the Kantian cosmopolitan vision.

therefore an end that is also a duty." (Ibid., 6: 393, p. 156).

³⁹ S. Benhabib, *The Rights of Others*, p. 27.

⁴⁰ Ibid., pp. 43-48.

⁴¹ *Metaphysics of Morals*, par. 41, p. 85.

III. The relevance of Kant's cosmopolitan right in light of Arendt's "right to have rights"

The figure of the refugee who has lost all his/her rights becomes the tragic reminder of the inexistence of a place within a state territory for a human being itself calling into question the identification of man with citizen. Though the normative force of the Westphalian model has been weakened both by globalized economy's deterritorialization of goods and capitals as well as the international treaties, the national state has still the jurisdiction over the reception, stay, and naturalization of the foreigners. Suffice it to go to the Universal Declaration of Human Rights, proclaimed by the United Nations General Assembly in 1948 to realize a few antinomies. Article 13, for instance, recognizes the right to freedom of movement across borders only as a right to leave the country but not as a right to enter a country. Though Article 15 recognizes to anyone the "right to a nationality," the Declaration remains silent on states' "obligations to grant entry to immigrants, to uphold the right to asylum, and to permit citizenship to alien residents and denizens."⁴² Thus, even the official documents of the Declarations of human rights seem to

⁴² S. Benhabib, *The Rights of Others*, p. 11.

give evidence to the opposite from that they are called upon to protect: They prove that the "right to have rights" to recall Arendt's famous phrase which is equivalent to the right to have a place in the world via our membership to a political community in which anyone would be judged for his/her actions rather than his/her national, ethnic, religious identity, is granted exclusively by the national state.

We are then confronted with the following paradox: if the inclusion to a political community is the sole condition of the "right to have rights," how would it be possible then for anyone who does not belong to a political community and is therefore "invisible" in the public sphere and doomed to the loss of "worldliness" to lay claim to his/her right to membership? It could be argued that Arendt's "right to have rights" may exceed the above circular argument *-petitio principii-* pointing to a kind of transcendental argument. As Frank Michelman remarks, "the right to have rights" could be viewed in terms of a "meta-right," the very condition of the possibility of acquiring rights by means of our being included in a political community.⁴³ It is therefore a right claimed before the conditions which make it legitimate.

⁴³ Frank Michelman, "Parsing a 'right to have rights,'" *Constellations* 3/2, October 1996, pp. 200-209.

S. Benhabib on the other hand, resorts to Kant's cosmopolitan right to shed light on Arendt's "right to have rights" and to unfold the normative principles of the concept of inclusive citizenship. Benhabib distinguishes between the "right" in singular and the "rights" in plural. The latter imply "a triangular relationship between the person who is entitled to rights, others upon whom this obligation creates a duty, and the protection of this rights claim and its enforcement through some established legal organ, most commonly the state and its apparatus."⁴⁴

The "right" in singular though implies, for Benhabib, the moral claim to be recognized as equals by our fellow beings in virtue of our common human nature.⁴⁵ We have a right to have rights in other words because we are all members of the human species.⁴⁶ The Kantian context of Benhabib's interpretation of Arendt's "right to have rights" is more than evident. Benhabib maintains that "the right to have rights" as the political and juridical translation of "humanity" in the person of anyone as an end in itself is equivalent with the enforcement of inalienable rights insuring the dignity and respect of human person irrespectively of

the citizenship status. In this respect, the right to have rights may be identified with a cosmopolitan theory of justice guaranteeing first and foremost a human's place in a political community, his/her place in the world as his very visibility. In opposition to recent Kantian inspired theories of international justice underlying issues of distribution of resources and rights rather than the question of membership, Benhabib approaches a cosmopolitan theory of justice in terms of just membership. That includes -inter alia- the recognition of the moral claim "of refugees and asylees to first admittance, a regime of porous borders for immigrants; an injunction against denaturalization and the loss of citizenship rights."⁴⁷ The massive refugee flows and the concomitant transformation of metropolises into cradles of multi-culturalism give birth today to the new faces of a deterritorialized citizenship no longer bound with land, history or tradition.⁴⁸ They also make blunt the contradiction between human and civil rights requiring a "post-metaphysical, post-national cosmopolitan solidarity"⁴⁹ guaranteeing universal rights for all in virtue of their humanity alone.

⁴⁴ The Rights of Others, p. 57.

⁴⁵ Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2003, p. 185.

⁴⁶ Ibid., p. 46.

⁴⁷ The Rights of Others, p. 3

⁴⁸ Ibid., p. 174.

⁴⁹ Ibid., p. 21.

Η κριτική εννόηση της κοινωνικής αδικίας στον μετα-φαινομενολογικό στοχασμό της Iris Marion Young :

Αναζητώντας μια εναλλακτική “από τα κάτω” θεώρηση της κοινωνικής δικαιοσύνης επέκεινα του διανεμητικού παραδείγματος

Της **Αριάδνης Πολυχρονίου**

Δρ. Νομικής Σχολής ΕΚΠΑ

Περίληψη

Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να ιχνηλατήσει μια εναλλακτική επιστημολογική αφετηρία δικαιοπολιτικής κατανόησης της κοινωνικής δικαιοσύνης στην κριτική κοινωνική θεωρία της Iris Marion Young. Αφού παρουσιαστεί η γιανγκιανή προσέγγιση της κοινωνικο-δομικής αδικίας και των επιμέρους εκφάνσεών της και αναδειχθούν οι κύριοι άξονες δόμησης της κριτικής της Αμερικανίδας φιλοσόφου απέναντι στις κρατούσες θεωρίες διανεμητικής δικαιοσύνης, το άρθρο εστιάζει στην κομβική γιανγκιανή εννοιολόγηση της κοινωνικής ομάδας ως καταστατικού αποδέκτη πολλαπλών και τεμνόμενων

¹ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University

κοινωνικο-δομικών αδικιών. Σε αυτή τη βάση, εξετάζει την πεντάπτυχη παραμετροποίηση του φαινομένου της διαρθρωτικής κοινωνικής καταπίεσης ως δέσμη επιστημολογικών κριτηρίων ανίχνευσης των βαλλόμενων κοινωνικών ομάδων και αναγνώρισης της διαθεματικής υφής των ενδημικών κοινωνικών αδικιών. Για την πληρότητα της ανάλυσης, συστηματοποιείται εν συνεχεία η κριτική που ασκεί η Nancy Fraser στην γιανγκιανή κοινωνική θεωρία με αντικείμενο την άκριτη ομογενοποίηση των οικονομικών αξιώσεων αναδιανομής με τα πολιτισμικά αιτήματα αναγνώρισης και την προτυποποίηση των δεύτερων ως πρωτεύοντος αναλυτικού παραδείγματος πρόσληψης της δομικής αδικίας. Τέλος, το άρθρο αποπειράται να ανιχνεύσει στο μεταγενέστερο έργο της Young γόνιμες θεωρητικές δυνατότητες υπερκέρασης των κριτικών επισημάνσεων της Fraser μέσα από την εισαγωγή της θεμελιακής διάκρισης των κοινωνικών ομάδων σε πολιτισμικές και δομικές.

Στο εμβληματικό έργο της *Justice and the Politics of Difference* (1990) ¹, η Αμερικανίδα φιλόσοφος Iris Marion Young υποστηρίζει ότι η κοινωνικό-δομική αδικία εκδηλώνεται στις

Press, 1990.

σύγχρονες Δυτικές κοινωνίες μέσα από δύο θεμελιακές εκφάνσεις, την καταπίεση (oppression) και την επικυριαρχία (domination). Αυτές οι δύο όψεις της κοινωνικής αδικίας διαποτίζουν εκτεταμένες πτυχές της κοινωνικής οργάνωσης, επιδρώντας δραστικά στη θεσμική διάρθρωση των κρατικών μηχανισμών, στην πολιτισμική παραγωγή νοήματος και στη διαμόρφωση των πολύπλοκων ψυχοσυναισθηματικών σχεσιακότητων και κοινωνικοπολιτικών διαδράσεων των επιμέρους υποκειμένων. Υπογραμμίζοντας το διάχυτο, αποκεντρωμένο και πολυεπίπεδο χαρακτήρα των δύο εκφάνσεων της κοινωνικο-δομικής αδικίας, η Young συνακόλουθα ισχυρίζεται ότι τόσο οι θεωρητικές φιλοσοφικές αποτυπώσεις όσο και οι έμπρακτες πολιτικές πρακτικές αντιμετώπισης του εξεταζόμενου κοινωνικού φαινομένου, οφείλουν να μετατοπιστούν επέκεινα της προβληματικής της διανεμητικής δικαιοσύνης.

2βλ. Rainer Forst, “Radical Justice: On Iris Marion Young’s Critique of “the Distributive Paradigm”, *Constellations*, τ.14 (2), 2007, σ. 260.

3βλ. Isabelle Aubert, Marie Garrau & Sophie Guérard de Latour, “Iris Marion Young and Responsibility”, *Critical Horizons*, τ. 20 (2), 2019, σ. 105 και David Owen, “Responsibilities of

Η γιανγκιανή αναμέτρηση με τις κυρίαρχες θεωρήσεις της διανεμητικής δικαιοσύνης: Προς μια πρώτη εννοιολογική διάκριση μεταξύ αξιώσεων αναγνώρισης και αιτημάτων αναδιανομής

Στις αρχές της δεκαετίας του 1990, η Young επιχειρεί να αναπροσανατολίσει τον κυρίαρχο πολιτικό στοχασμό από την προβληματική της αναδιανομής στο ερώτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης². Υπ’ αυτήν τη στόχευση προσεγγίζει κριτικά τις κρατούσες θεωρίες διανεμητικής δικαιοσύνης, ανάγοντας την αορατοποίηση της λειτουργίας των κοινωνικο-δομικών διαδικασιών σε θεμελιακό άξονα δόμησης της ανασκευαστικής της απόπειρας. Στο ίδιο πλαίσιο, αναδεικνύει τους μεθοδολογικούς περιορισμούς και τις επιστημολογικές στρεβλώσεις της αφαιρετικής και ανιστορικής μορφοπλασίας της ιδανικής θεωρίας (ideal theory)³, θέτοντας, σύμφωνα με την Seyla Benhabib, τις πρωταρχικές βάσεις για την κρίσιμη εννοιολογική διάκριση μεταξύ αξιώσεων “αναγνώρισης” και

Justice: Reading Young on Political Responsibility and Structural Injustice’, στο *Gerechtigkeit, Demokratie, Inklusion. Motive aus dem Werk von Iris Young*, επιμ. P. Niesen, εκδ. Nomos.σ.93: “From this perspective, Iris Young’s work has is concerned to re-orient us from distributive justice to political justice both by illustrating the limitations and lacunae of the former and filling out the attractions of the latter.”

αιτημάτων “ανα/διανομής”⁴.

Σε κάθε περίπτωση, η Young αναγνωρίζει την πρωταρχική σημασία που διαδραματίζουν οι διανεμητικές θεωρίες δικαιοσύνης στους κόλπους των σύγχρονων Δυτικών καπιταλιστικών κοινωνιών. Για αυτό τον λόγο και απορρίπτει μια θεωρητική προοπτική ολιστικής υποκατάστασης του διανεμητικού παραδείγματος από μία παντελώς καινοφανή θεωρία κοινωνικής δικαιοσύνης. Στην πραγματικότητα, η Young επιθυμεί να καταδείξει την επιτακτική αναγκαιότητα διεύρυνσης του πεδίου της κοινωνικής δικαιοσύνης πέραν των ερωτημάτων της αναδιανομής στο σύνολο των πτυχών της κοινωνικής οργάνωσης και πολιτισμικής πρακτικής, εντός των οποίων συγκροτούνται και αναπαράγονται συστημικά φαινόμενα κυριαρχίας και καταπίεσης.

Σύμφωνα λοιπόν με τον πρώτο άξονα της κριτικής της, η επικέντρωση της θεωρίας της κοινωνικής δικαιοσύνης στη διανομή του πλούτου, του εισοδήματος, των υλικών πόρων και των προνομιακών οικονομικών θέσεων συντελεί στη συστηματική παραγνώριση αποκρυσταλλωμένων δομικών αδικιών. Πιο συγκεκριμένα, η κρατούσα εστίαση στην ερωτητική της υλικής διανομής αδυνατεί να αξιολογήσει

προσηκόντως τα σύνθετα ιστορικο-πολιτισμικά θεσμικά πλαίσια, μέσα στα οποία λαμβάνει χώρα η διανομή και στα οποία ανάγεται εν πολλοίς η πρωταρχική ανισομέρεια της κατανομής των υλικών αγαθών. Η Young ειδικότερα υποστηρίζει ότι οι διανεμητικές θεωρίες δικαιοσύνης αποκρύπτουν και ορθολογικοποιούν το σύνολο των ιστορικοκοινωνικά μεταβλητών θεσμικών πλαισίων (institutional contexts) που παράγουν κοινωνικές ανισότητες. Ως τέτοια πλαίσια ορίζει τις κοινωνικές δομές, τις ιστορικές παραδόσεις, τις εξουσιαστικές ιεραρχίες, τις πολιτισμικές πρακτικές, τις γλωσσικές αποτυπώσεις, τους λογοθετικούς σχηματισμούς και τις συμβολικές αναπαραστάσεις που σωρευτικώς διαπλάθουν τους όρους της κοινωνικής αλληλόδρασης εντός του πεδίου της πολιτειακής οργάνωσης, της οικογενειακής δομής, της διαπροσωπικής ηθικής και των εργασιακών σχέσεων.

Προς επίρρωση του ισχυρισμού της, η Young εισφέρει το παράδειγμα τριών κομβικών μη-διανεμητικών εκφάνσεων της κοινωνικής οργάνωσης. Σύμφωνα με την Αμερικανίδα θεωρητικό, στα προτεινόμενα κοινωνικά πεδία εξέτασης παράγονται και διαιώνονται συστημικές ανισότητες, οι οποίες δεν δύνανται να αναγνωριστούν υπό το διανεμητικό

⁴Βλ. Seyla Benhabib, ‘In Memoriam’, *Constellations* τ. 13 (4), 2006, σ. 442.

παράδειγμα ως όψεις της κοινωνικής αδικίας. Η πρώτη μη-διανεμητική έκφανση δομικής αδικίας εντοπίζεται στην ολιγαρχική διάρθρωση των εταιρικών διαδικασιών λήψης μειζόνων δημοσιονομικών και οικονομικών αποφάσεων (decision-making structure). Η δεύτερη αποτυπώνεται στην άνιση έμφυλη κατανομή του καταμερισμού εργασίας, η οποία και αναπαράγει προκατασκευασμένους έμφυλους ρόλους ταυτοποιώντας μια σειρά επαγγελματών ως “ανδρικά” και “γυναικεία” αντίστοιχα, με τα δεύτερα να συνδέονται πρωταρχικά με τη φροντίδα, την περίθαλψη και την μητρότητα (non-distributive division of labor). Τέλος, η τρίτη ανιχνεύεται στην ηγεμονική μονοπώληση της κρατούσας πολιτισμικής αναπαράστασης και της λογοθετικής, συμβολικής και φαντασιακής αναπαραγωγής κοινωνικών νοημάτων και ταυτοτικών συγκροτήσεων (cultural imperialism).

Ο δεύτερος άξονας κριτικής της Young προσανατολίζεται στην κατάδειξη της αλυσιτελούς εφαρμογής των διανεμητικών αρχών δικαιοσύνης σε μη υλικά αγαθά, όπως στα θεμελιώδη δικαιώματα, τις επαγγελματικές ευκαιρίες, τις μελλοντικές προοπτικές, τον αυτο-σεβασμό, την κοινωνική επιρροή και την πολιτική εξουσία. Η Αμερικανίδα θεωρητικός υποστηρίζει ότι η επέκταση των διανεμητικών αρχών σε άυλες αξίες, ανθιστάμενες στον ποσοτικό προσδιορισμό και στην επακριβή μέτρηση, ερείδεται σε δύο θεμελιακές στρεβλώσεις. Η

προβληματική αυτή εφαρμογή σε πρώτο επίπεδο απηχεί μια παραμορφωτική ατομικιστική “ατελή κοινωνική οντολογία”, η οποία και αντιλαμβάνεται τα κοινωνικά υποκείμενα ως αυτόνομους, ασχεσιακούς και απομονωμένους δρώντες, οι οποίοι συγκροτούνται ως κοινωνικά υποκείμενα προγενέστερα και ανεξάρτητα από θεσμικές διαδικασίες και σχεσιακές διατάξεις της κοινωνικής πραγματικότητας. Αντιμετωπίζοντας τα κοινωνικά υποκείμενα ως “κουκίδες μέσα στο κοινωνικό πεδίο”, η εφαρμογή διανεμητικών αρχών σε μη διανεμητικές όψεις της κοινωνικής οργάνωσης παρορά κρίσιμες κοινωνικές διεργασίες, οι οποίες συντελούν στην υποκειμενική συγκρότηση των εκάστοτε ιστορικοκοινωνικά πλαίσιοθετημένων κοινωνικών δρώντων και οι οποίες σμιλεύουν καθοριστικά τις ταυτότητες, τις ιδιότητες και τις επιλογές τους. Σε δεύτερο επίπεδο, η πρακτική αυτή ανασυστήνει άυλες εννοιολογήσεις, όπως τα δικαιώματα, την εξουσία, την κοινωνική πρόοδο και τις ευκαιρίες ως στατικά, αμετάβλητα και ακοινωνικά “διανεμητικά πακέτα”, επομένως ως συγκρίσιμα ιδιοκτησιακά αποκτήματα που κανείς δύναται να κατέχει δίχως να δρα επ’ αυτών. Παραγνωρίζεται, έτσι, η ακραιφνώς σχεσιακή, διασυνδεδετική και επιτελεστική υφοπλασία των μη διανεμήσιμων αγαθών και αορατοποιείται η κοινωνική-πολιτισμική βάση των ασύμμετρων περιορισμών και των άνισων παρεμποδίσεων της ενάσκησης και απόλαυσής

τους.

Η Young υπογραμμίζει την επιστημολογική αναγκαιότητα διεύρυνσης του πεδίου της κοινωνικής δικαιοσύνης επέκεινα της προβληματικής της αναδιανομής. Η Αμερικανίδα θεωρητικός αναδεικνύει συμπληρωματικά τη λειτουργία των θεσμικών κοινωνικοπολιτικών συνθηκών που καθορίζουν τόσο την ανάπτυξη των ατομικών ικανοτήτων του εκάστοτε υποκειμένου όσο και τη συλλογική οργάνωση των διυποκειμενικών κοινωνικών σχέσεων εντός μιας δεδομένης ιστορικοκοινωνικής δομής. Υπ' αυτό το πρίσμα, η Young καταλήγει σε έναν ορισμό της κοινωνικής δικαιοσύνης μέσω της κριτικής ανάλυσης των δύο αποφασιστικών πτυχών της δομικής αδικίας⁵: “Social justice means the elimination of institutionalized domination and oppression.”⁶

⁵ Βλ. Zuzana Uhde, “On Sources of Structural Injustice: A feminist reading of the theory of Iris Marion Young”, *Human Affairs*, τ. 20(2), 2010, σ.151.

Η εννοιολογική επανοριοθέτηση της δομικής καταπίεσης και της κοινωνικής ομάδας στην κριτική κοινωνική θεωρία της Young

Η Young ανάγει την έννοια της καταπίεσης σε μείζονα αναλυτική κατηγορία θεωρητικοποίησης της κοινωνικής αδικίας. Υπό την επίδραση των χειραφετητικών λόγων των “νέων κοινωνικών κινήσεων” του φεμινισμού, της οικολογίας, του πασιφισμού, της διαπολιτισμικής αλληλεγγύης και του αντιρατσισμού της δεκαετίας του '70, η Αμερικανίδα στοχάστρια προκρίνει τη ριζική ανασυγκρότηση του όρου μέσω της κατάδειξης της συστημικής παραγωγής και πολυσυμμετοχικής διαιώνισης του εξεταζόμενου φαινομένου. Ειδικότερα η Young μετατοπίζει το εννοιακό περιεχόμενο της κοινωνικής καταπίεσης από την αποτύπωση της ανελεύθερης διακυβέρνησης ενός αντιδημοκρατικού τυραννικού καθεστώτος στην κοινωνικο-δομική αποκρυστάλλωση των συστημικών περιορισμών που επιβάλλονται, δίχως να αποτελούν επιταγές ενός απολυταρχικού ηγέτη ή μιας κυριαρχικής πολιτικής κάστας, σε συγκεκριμένες κατηγορίες κοινωνικών υποκειμένων ενδοπλαισιακά της φιλελεύθερης

⁶ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, σ. 15.

δημοκρατικής συνθήκης. Για την Young, ο συστημικός χαρακτήρας του κοινωνικού φαινομένου της καταπίεσης εντοπίζεται, επομένως, στην ιστορική παγίωση και ασυναίσθητη καθημερινή αναπαραγωγή κοινωνικών πρακτικών, πολιτισμικών νορμών και συμβολικών αναπαραστάσεων, θεσμοποιημένων διαδικασιών, γραφειοκρατικών ιεραρχιών και μηχανισμών της αγοράς από αμέτρητους κοινωνικούς δρώντες.

Υπό αυτό το πρίσμα, η αναγνώριση της δομικής σύστασης της καταπίεσης αποκαλύπτει, σε ένα πρώτο επίπεδο, την καταστατική αδυνατότητα υπερκέρασης των πολυπλόκαμων πτυχών του φαινομένου μέσα από την αλλαγή της πολιτικής ηγεσίας ή την εφαρμογή νέων νομοθεσιών⁷. Σε δεύτερο επίπεδο δε φανερώνει τη διάχυτη, συχνά ακούσια ή και ασυνείδητη, διαιώνισή του από κοινωνικά υποκείμενα που μπορούν να κατηγοριοποιηθούν περισσότερο ως προνομιούχοι-επωφελούμενοι της συστημικής κοινωνικής ανισότητας, παρά ως εμπρόθετοι και ενεργοί καταπιεστές έτερων κοινωνικών ομάδων. Μέσα από τις ανωτέρω θεωρητικές επισημάνσεις, η Αμερικανίδα θεωρητικός καταλήγει στον κάτωθι ορισμό της κοινωνικής καταπίεσης:

7 Βλ. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, σ. 41.

“Oppression consists in systematic institutional processes which prevent some people from learning and using satisfying and expansive skills in socially recognized settings, or institutional processes which inhibit people's ability to play and communicate with others or to express their feelings and perspectives on social life in contexts where others can listen.”⁸

Δυνάμει της ανωτέρω περιγραφής, η κοινωνική καταπίεση αναπαράγεται μέσα από τον αλληλεπιδραστικό συσχετισμό και τη συγκριτική εμπέδωση των διαφορών μεταξύ διακριτών κοινωνικών ομάδων (social groups), οι οποίες προηγούνται οντολογικά των κοινωνικών υποκειμένων που τις απαρτίζουν. Σύμφωνα με την Young, οι εκάστοτε εμπρόθετοι κοινωνικοί δρώντες βιώνουν προσωποποιημένα τις επαχθείς και πολυάριθμες πτυχές της ενδημικής κοινωνικής αδικίας, όχι εξαιτίας των εσφαλμένων ατομικών τους επιλογών ή των φυσικών τους προδιαθέσεων, αλλά ακριβώς λόγω της κοινωνικής τους ταξινόμησης σε συγκεκριμένες μειονοτικές, επισφαλείς και καταπιεζόμενες κοινωνικές ομάδες. Ανάγοντας τη σχεσιακότητα και τον αυτο-κατανοητικό (self-understanding) χαρακτήρα σε μείζονα εννοιολογικά γνωρίσματα των

8 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, σ.38.

κοινωνικών ομάδων, η Αμερικανίδα θεωρητικός καταλήγει στον κάτωθι, εξαιρετικά ενδιαφέροντα, ορισμό:

“A social group is a collective of persons differentiated from at least one other groups by cultural forms, practices or way of life. Members of a group have a specific affinity with one another because of their similar experience, or way of life, which prompts them to associate with one another more than with those not identified with the group, or in a different way. Groups are an expression of social relations; a group exists only in relation to at least one other group. Group identification arises, that is, in the encounter and interaction between social collectives that experience some differences in their way of life and forms of association, even if they also regard themselves as belonging to the same society.”⁹

Από το σύνολο των περιγραφόμενων χαρακτηριστικών της κοινωνικής ομάδας, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ενοποιητική λειτουργία της εγγύτητας (affinity). Όπως συνάγεται εκ του ανωτέρου ορισμού, η εγγύτητα νοείται με

⁹ Στο ίδιο, σ. 45. Βλ. αντίστοιχα και “a social group is a collective of people who have affinity with one another because of a set of practices and way of life”,

όρους βιωμένης εσωτερικής διασύνδεσης των μελών της διαμορφούμενης κοινωνικής συλλογικότητας. Η ενδοομαδική εγγύτητα συνιστά παράλληλα θεμελιακό κριτήριο ενσυνείδητης διαφοροποίησης μιας συγκεκριμένης κοινωνικής συσπείρωσης εν σχέσει με έτερες κοινωνικές ομάδες. Η ανάδυση της κοινωνικής ομάδας διέρχεται, επομένως, μέσα από δυναμικές και μεταβλητές κοινωνικές διεργασίες ακατάπαυστων διαδράσεων και διαφοροποιήσεων μεταξύ πολλαπλών ετερογενών συνομαδώσεων. Σύμφωνα με την Young, κάθε κοινωνικός δρώντας αποκτά, ενδοπλαισιακά μιας ιστορικά και πολιτισμικά συγκεκριμενοποιημένης συνθήκης, εντονότερη εγγύτητα προς μια συλλογικότητα προσώπων εν σχέσει με μια άλλη, λόγω της αναγνώρισης ταυτόσημων ή ανάλογων κοινών βιωμάτων, εμπειριών, επιλογών, προκλήσεων, περιορισμών, δεσμών οικειότητας, κοινωνικών προσλήψεων και τρόπων ζωής.

Απηχώντας περισσότερο φαινομενολογικές επιρροές παρά ουσιοκρατικές παραδοχές, η ανάδειξη της υποκειμενικής βιωμένης εμπειρίας της εγγύτητας ως συγκροτητικής βάσης της κοινωνικής ομάδας δεν αντανakλά, κατά την εδώ προκρινόμενη ανάγνωση, μια αναλλοίωτη και απριωρητική

στο ίδιο, σ. 186.

φυσική ουσία που από κοινού μοιράζονται τα μέλη της κοινωνικής ομάδας. Αντίθετα, αντιπροσωπεύει μια ρευστή και παροδική προσωπική ταύτιση ενός εμπρόθετου υποκειμένου με τα συνθετικά χαρακτηριστικά της εκάστοτε κοινωνικής ομαδοποίησης στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης χρονικής περιόδου και μιας ορισμένης κοινωνικοπολιτισμικής πραγματικότητας¹⁰. Αυτή η αντι-ουσιοκρατική εννόηση της συλλογικής ταυτότητας αποτυπώνει ευκρινώς την εξάρτηση της ανάδυσης, συνέχειας, διάσπασης, διάλυσης και μετασχηματισμού της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας από τις αντίστοιχες ιστορικοκοινωνικές συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων συγκροτείται. Παράλληλα, συντελεί στη διαύγαση της καταστατικής εσωτερικής ετερογένειας και πολυθραυσματικής πληθυντικότητας των αναρίθμητων κοινωνικών ομάδων. Ειδικότερα, κατά την Young, οι κοινωνικές ομάδες αποτελούνται από πολυταυτοτικά και πολυδιάσπαρτα κοινωνικά υποκείμενα, τα οποία αναπόδραστα εντάσσονται, λόγω των πλουραλιστικών διατομών μεταξύ των μεταβλητών κοινωνικών κατηγοριών του φύλου, της φυλής, της ηλικίας, της σεξουαλικότητας, της κοινωνικής τάξης, της εθνικότητας και της θρησκείας, σε ποικίλες, ανταγωνιστικές και αλληλοσυγκροτητικές κοινωνικές συσσωματώσεις.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 172.

Για τη συστηματοποίηση της ιδιόμορφης σχεσιακότητας που αναπτύσσεται ανάμεσα στο υποκείμενο και την κοινωνική ομάδα στην κριτική κοινωνική θεωρία της Young, οφείλει κανείς επιπρόσθετα να ανατρέξει στις θεωρητικές διαφοροποιήσεις που εισάγει η Αμερικανίδα στοχάστρια για να διαχωρίσει την κοινωνική ομάδα από τις έννοιες του συνόλου προσώπων (aggregate) και της ένωσης προσώπων (association). Η κοινωνική ομάδα διακρίνεται από ένα άθροισμα ατόμων που συγκροτείται βάσει αυθαίρετων, τυχαίων και φιλοσοφικά αδιάφορων κριτηρίων, όπως το χρώμα των ματιών τους, το έτος απόκτησης του διπλώματος οδήγησής τους ή τη διεύθυνση της κατοικίας τους, καθώς αντιθέτως συντίθεται μέσα από τη σφυρηλάτηση μιας έντονης ταυτοτικής αίσθησης. Η συγκροτητική εγγύτητα της κοινωνικής ομάδας αποκτάται, κατά την Young, τόσο μέσα από την αμοιβαία αναγνώριση ενός κοινού ιστορικού παρελθόντος ή μιας ανάλογης κοινωνικής προοπτικής όσο και μέσα από τη σμίλευση της ενσυνείδητης αυτοκατανόησης του συμμετέχοντος υποκειμένου με γνώμονα τις πολιτισμικές σημασιοδοτήσεις, τις κοινωνικές πρακτικές και τις εμπειρικές προκλήσεις μίας συγκεκριμένης συλλογικότητας. Η κοινωνική ομάδα, συνεπώς, διακρίνεται από την εξωγενή ταξινόμηση ενός συνόλου ατόμων, τα οποία προσλαμβάνονται ως αυτογνωμόνως και αυτοποιητικώς συγκροτημένα προ της

κοινωνικής τους κατηγοριοποίησης, σε μια αυθαίρετη, τυποποιημένη και ηθικά αδιάφορη συνομάδωση. Αντίθετα, η συμμετοχή σε μια ορισμένη κοινωνική ομάδα επιδρά καταλυτικά στην ταυτοτική συγκρότηση των υποκειμένων που εγκολπώνονται σ' αυτή, συνδιαμορφώνοντας την ίδια την υποκειμενοποιητική τους διαδικασία μέσω της ενεργού παραγωγής και πολυσυμμετοχικής αναδιαπραγμάτευσης πολιτισμικών νοημάτων, κοινωνικοπολιτικών κατασκευών, συγκροτητικών βιωμάτων και συλλογικών ιστορικών μνημών.

Η ταύτιση της κοινωνικής ομάδας με μια ένωση προσώπων, όπως ένα σωματείο, έναν σύλλογο ή μια λέσχη, θα παραγνώριζε επομένως τη ζωτική υποκειμενοποιητική λειτουργία που συντελείται ενδοπλαισιακά της ρευστής διαλεκτικής του υποκειμένου με την κοινωνική ομάδα. Ειδικότερα, η συμμετοχή σε μια ένωση προσώπων προϋποθέτει την ύπαρξη ενός κοινωνικού υποκειμένου οντολογικά προγενέστερου της κοινωνικής συλλογικότητας, την οποία εμπροθέτως ιδρύει και στην οποία εκουσίως εντάσσεται, συγκαθορίζοντας με έτερα, εξίσου προδιαμορφωμένα υποκείμενα, τους κανόνες λειτουργίας και τη θεσμική της οργάνωση, δίχως να αντλεί τον ταυτοτικό αυτοπροσδιορισμό του από τη συμμετοχή του σ' αυτή. Σε αντίθεση, λοιπόν, με την ένωση προσώπων που συγκροτείται από τα συμμετέχοντα υποκείμενα, η κοινωνική ομάδα

συγκροτεί υποκείμενα, διαποτίζοντας την αίσθηση ιστορικότητας, τους ενωτικούς τους δεσμούς, τις συναισθηματικές εκφορές, τις γλωσσικές τους συνήθειες, τις πρακτικές δυνατότητες και τις αυτοθεωρήσεις τους. Συνεπώς, κατά τη γιανγκιανή θεώρηση, το υποκείμενο συναντά τον εαυτό του πρωταρχικά εντεθειμένο σε μία κοινωνική ομάδα και ανευρίσκει αναστοχαστικά στις βιωμένες εμπειρίες του τις θεμελιακές επιδράσεις της κοινωνικής του κατηγοριοποίησης.

Αξίζει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι η αναπόφευκτη αυτή κοινωνική ενδόμηση δε συνεπάγεται τον ολοκληρωτικό επικαθορισμό του κοινωνικού υποκειμένου από μία αποκλειστική συλλογική ταυτότητα, ούτε και υπονομεύει την καταστατική ικανότητά του να μεταλλάσσει και να υπερβαίνει το νοηματικό περιεχόμενο των ταυτίσεών του, ακροβατώντας ανάμεσα σε πλουραλιστικές και ετερογενείς κοινωνικές ταυτότητες και εγκαταλείποντας οριστικώς κάποιες εξ αυτών. Το μόνο που καταδεικνύει η προτασόμενη υποκειμενική συγκρότηση μέσω δυναμικά εναλλασσόμενων, συγχρονικών και πρόσκαιρων εντάξεων σε κοινωνικές ομάδες, είναι η αναπόδραστη βίωση του μετασχηματισμού της υποκειμενικής ταυτότητας σε κάθε στάδιο ατροφής, παγίωσης, πυράκτωσης και αναθέρμανσης του βιωμένου αισθήματος εγγύτητας προς κάποια κοινωνική ομάδα.

Ορισμένες κριτικές επισημάνσεις οφείλουν να διατυπωθούν ακόμη εν σχέσει με την εννοιολόγηση της κοινωνικής ομάδας στην κριτική κοινωνική θεωρία της Young. Η πρώτη παρατήρηση αφορά στον υποκειμενοποιητικό χαρακτήρα που η Αμερικανίδα διανοήτρια προσδίδει στις κοινωνικές ομάδες, θεωρητικοποιώντας τις ως καταστατικούς παράγοντες συγκρότησης της υποκειμενικής ταυτότητας. Η ανάδειξη της υποκειμενοποιητικής λειτουργίας των κοινωνικών ομάδων δεν πρέπει να ερμηνευτεί ούτε σαν απόπειρα φιλοσοφικής υποστασιοποίησής τους με όρους συλλογικών υποκειμένων, ούτε και να αναγνωστεί σαν θεωρητική επένδυση των ενοποιητικών τους στοιχείων με αναπαλλοτριώτα ουσιακά γνωρίσματα, ντετερμινιστικά αποδιδόμενα στο σύνολο των μελών τους. Όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει και η ίδια η Young, “groups are real not as substances, but as forms of social relations.”¹¹

Η καταστατική σχεσιακότητα των κοινωνικών ομάδων διαυγάζεται, ειδικότερα, μέσω της υπογράμμισης της συσχετικής συγκρότησης κάθε κοινωνικής ομάδας δια της συγκρουσιακής, δημιουργικής ή και αλληλέγγυας συνδιαμόρφωσής της από κοινού με έτερες συλλογικές

ομαδώσεις. Παράλληλα, ο μεταβλητός και σχεσιακός χαρακτήρας της γιανγκιανής κοινωνικής ομάδας διαφαίνεται μέσα από τη θεμελιακή εξάρτηση της ανάδυσης της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας από τις κρατούσες κοινωνικοπολιτισμικές συνθήκες μιας συγκεκριμένης χρονικής περιόδου. Για την Young, οι επικρατούσες πολιτισμικές νόρμες, κοινωνικές διαδράσεις, πολιτικές πρακτικές και ιστορικές αποκρυσταλλώσεις δύνανται συλλογικά να διαπλάσουν τα απαρχικά ταυτοτικά γνωρίσματα μιας ορισμένης κοινωνικής ομάδας προ της σφυρηλάτησης της οιασδήποτε συνενωτικής αίσθησης εγγύτητας και αλληλεγγύης μεταξύ των μελών της. Συνολικά, η αλληλεπιδραστική συγκρότηση διακριτών κοινωνικών ομάδων συνιστά, για τη Young, μια αναπόφευκτη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, η οποία δεν πρέπει να αορατοποιηθεί μέσα από τους νεοφιλελεύθερους λόγους του ατομικισμού και της υπευθυνοποίησης, αλλά, αντιθέτως, να αναδειχθεί σε μείζονα ερωτητική της κοινωνικής δικαιοσύνης. Υπό αυτήν την αναλυτική σκοπιά, η αναγνώριση των καταστατικών ετερογενειών και απαραμείωτων διαφοροποιήσεων μεταξύ των πολυάριθμων κοινωνικών ομάδων¹² επιτάσσει, κατά τη Young, την ανάπτυξη μιας ριζικής πολιτικής της διαφοράς (politics of difference). Η επανασυγκρότηση της πολιτικής της

11 Στο ίδιο, σ. 44.

12 Βλ. Και Kazimierz Ślęczka, *Feminism as...Multiculturalism?* Iris Marion

Young on the Concept of Multiculturalism, εκδ. Oficyna Wydawnicza "Humanitas", 2018, σ. 165.

διαφοράς υπό τους ανωτέρω όρους δύναται, σύμφωνα με την Αμερικανίδα διανοήτρια, τόσο να αντιδιασταλεί στις ουσιοκρατικές πολιτικές της ταυτότητας, όσο και να αξιοποιήσει παραγωγικά την αναγνώριση των καταστατικών κοινωνικο-δομικών διαφορών μεταξύ των πολυάριθμων κοινωνικών ομάδων και των ανεξάντλητων διατομών τους με γνώμονα την απομείωση των κοινωνικών αδικιών.

Δυνάμει των ανωτέρω, έχει ενδιαφέρον να παρατηρηθεί ότι η Young εισάγει μια εναλλακτική, αντι-ουσιοκρατική και ιστορικοκοινωνικά συγκεκριμενοποιημένη θεώρηση της υποκειμενικότητας στην καρδιά της κριτικής κοινωνικο-δομικής της ανάλυσης. Όπως συνάγεται από την παρατιθέμενη ανάλυση, η Young μοιάζει να ανασκευάζει κριτικά την ατομικιστική κοινωνική οντολογία της φιλελεύθερης φιλοσοφικής παράδοσης που συλλαμβάνει το υποκείμενο ως αυτοποιητικό, αυτόνομο, αδιάσπαστο και οντολογικά προγενέστερο των κοινωνικών δομών. Η καταστατική εξαρτησιμότητα της υποκειμενικής συγκρότησης από τις σύνθετες ιστορικοκοινωνικές διεργασίες υπαγωγής του υποκειμένου σε πολλαπλές κοινωνικές συνομαδώσεις, δε συνεπάγεται, μολαταύτα, την απόλυτη καταβαράθρωση του εμπρόθετου υποκειμένου στη δίνη μιας πνιγερής κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας. Αντίθετα, για την Young, το υποκείμενο συνεχίζει να διαθέτει έναν απρόσβλητο πυρήνα ελευθερίας και

υπερβατικότητας, αναδυόμενο μέσα από την προσωποποιημένη βίωση των κοινωνικοπολιτισμικών κατηγοριοποιήσεων και την αγωνιώδη προσπάθεια μετασχηματισμού, ρευστοποίησης και υπέρβασης των ασφυκτικών περιορισμών τους.

Αξίζει δε να σημειωθεί ότι η συστηματοποίηση της κοινωνικής ομάδας στο υπό εξέταση έργο της Young απηχεί υπόκωφα φαινομενολογικές επιρροές που εκλείπουν στις μεταγενέστερες αμιγώς κοινωνικο-δομικές θεωρήσεις της. Στις πρώιμες αυτές μελέτες των αρχών της δεκαετίας του 1990, η Αμερικανίδα θεωρητικός προσλαμβάνει την υποκειμενικά βιωμένη σχέση εγγύτητας, την οποία το άτομο αναπτύσσει τόσο προς τα υπόλοιπα μέλη όσο και ως προς τις μυθοπλαστικές, ιστορικές και πολιτισμικές νοηματικές παραγωγές της κοινωνικής του συλλογικότητας, ως κυρίαρχο θεμέλιο της συνεκτικής παγίωσης και βιώσιμης διαιώνισης της κοινωνικής ομάδας, ακόμη και στις περιπτώσεις όπου αυτή αρχικώς κατασκευάζεται από εξωτερικούς ιστορικοκοινωνικούς παράγοντες. Αυτή η οιονεί-φαινομενολογική συγκρότηση της κοινωνικής ομάδας θα πάψει, ωστόσο, να αποτελεί την πρωταρχική αναλυτική βάση περιγραφής της κοινωνικής διάρθρωσης, όπως και το κύριο εννοιολογικό εργαλείο ψηλάφησης της διαλεκτικής του υποκειμένου και της κοινωνικής ομάδας, στα μεταγενέστερα

έργα της Young. Κατά την γνώμη μας, η εδώ εντοπιζόμενη φαινομενολογική συνήχηση της διαμόρφωσης της κοινωνικής ομάδας θα υποχωρήσει σταδιακά κατά την εισαγωγή της κρίσιμης διάκρισης μεταξύ κοινωνικών ομάδων και σαρτρικών σειρών, όπως και κατά την ακόμη μεταγενέστερη σχεδίαση της διχοτόμησης ανάμεσα στην πολιτική της θεισιακής διαφοράς και την πολιτική της πολιτισμικής διαφοράς.

Η γιανγκιανή θεωρητικοποίηση των “πέντε προσώπων της καταπίεσης” ως επιστημολογικών κριτηρίων εντοπισμού της κοινωνικο-δομικής αδικίας

Σύμφωνα, επομένως, με τη Young, η κατανόηση του δομικού χαρακτήρα της κοινωνικής καταπίεσης συνιστά το μείζον πρόκριμα για τη διάρθρωση μιας εναλλακτικής θεώρησης της κοινωνικής δικαιοσύνης. Υπό αυτό το κριτικό κοινωνικό πρίσμα, η αναγνώριση των κοινωνικών ομάδων, η διαύγαση των κεφαλαιωδών και απαράγραπτων διαφορών τους και η

13 Πολλοί αναλυτές της κοινωνικής θεωρίας της Young συστηματοποιούν και επανερμηνεύουν τα “πέντε πρόσωπα της καταπίεσης”. Ενδεικτικά παραθέτουμε Feorillo Demeterio, “Iris Marion Young’s Theory of Structural Justice and Collective Responsibility”, σε *Scientia: The Research Journal of the College of Arts and Sciences*, vol.3(1), 2014 και Derek R. Haggard, “Book Review

ανάδειξη της σχεσιακής και μεταβλητής μορφοπλασίας τους συγκροτούν κεντρικούς άξονες προβληματισμού. Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, η Αμερικανίδα διανοήτρια θεωρητικοποιεί τα “πέντε πρόσωπα της καταπίεσης” (five faces of oppression)¹³, συγκεκριμενοποιώντας τις θεμελιακές παραμέτρους της σύγχρονης ενδημικής κοινωνικής καταπίεσης. Στη θεωρητική της ανάλυση, τα “πέντε πρόσωπα της καταπίεσης” αξιοποιούνται ως επιστημολογικά κριτήρια ανίχνευσης των κοινωνικών ομάδων που εκτίθενται στη συστημική κοινωνικο-δομική αδικία, καθώς και ως θεωρητικά πλαίσια συνεκτικοποίησης των διακριτών, ανομοιογενών και αλληλεπικαλυπτόμενων μορφών που αυτή προσλαμβάνει.

Σε αυτή την κατεύθυνση, η Αμερικανίδα θεωρητικός επιχειρεί να καταδείξει τις αλληλεπιδραστικές διατομές των μορφών καταπίεσης που αντιμετωπίζουν διακριτές κοινωνικές ομάδες, καθώς και τις εσωτερικές διακυμάνσεις και ανομοιομορφίες του τρόπου βίωσης της κοινωνικής αδικίας από τα μέλη της ίδιας ομάδας ένεκα ακριβώς των διαθεματικών αυτών διατομών. Η Young υποστηρίζει ότι μέσα από την εφαρμογή

Justice and the Politics of Difference. Iris Marion Young. Princeton University Press, 1990”, *disClosure: A Journal of Social Theory*, τ. 3, 1994, σσ. 147-155. Για μια ενδιαφέρουσα συνολική κριτική του *Justice and the Politics of Difference*, βλ. επίσης Martha Ackelsberg, “Reflections on Iris Marion Young’s Justice and the Politics of Difference”, *Politics and Gender* 4(2), 2008, σσ. 326-334.

των πέντε κριτηρίων της επιτυγχάνεται η γόνιμη συγκριτική ανάλυση των μορφών καταπίεσης διακριτών κοινωνικών ομάδων χωρίς την ομογενοποιητική σύμφυση των διαφοροποιητικών παραγόντων τους και χωρίς την ιεραρχική ή ανταγωνιστική τους ταξινόμηση βάσει της οξύτητας ή της συστηματικότητας των υφιστάμενων καταπιέσεων. Κατά την Young, κάθε κοινωνικά καταπιεζόμενη ομάδα και κάθε κοινωνικό υποκείμενο που κατηγοριοποιείται ως μέλος της αντιμετωπίζει τουλάχιστον μία ή έναν συνδυασμό από τις κάτωθι μορφές κοινωνικής καταπίεσης:

1. Εκμετάλλευση (exploitation): Η εκμετάλλευση υπερβαίνει την κλασική μαρξιστική της εννόηση και αναπλάθεται ως πολυπαραγοντική κοινωνικο-δομική σχέση ανάμεσα στα κοινωνικά υποκείμενα που εξασκούν τις ικανότητές τους υπό τον έλεγχο και για το προσωπικό κέρδος άλλων υποκειμένων και στα επωφελούμενα αυτά υποκείμενα, που διογκώνουν συστηματικά την εξουσία και την περιουσία τους μέσα από τις δεξιότητες και την εργασία των πρώτων. Η ασύμμετρη δομική αυτή σχέση δεν αναφύεται αποκλειστικά σε ταξικές ιεραρχήσεις και δεν επιλύεται μόνο μέσα από μια δικαιότερη κοινωνική διανομή πόρων και ευκαιριών, αλλά διαμορφώνεται με συστηματικότητα σε έμφυλες και φυλετικές αλληλεπιδράσεις, επιτάσσοντας, παράλληλα, την αναμόρφωση των σχέσεων παραγωγής και τη ριζική ανασήμανση των

πολιτισμικών νορμών. Η απλήρωτη οικιακή γυναικεία εργασία και η ατέρμονη μεταφορά υλικών, συναισθηματικών και σεξουαλικών ενεργειών από τις γυναίκες στους άνδρες στο πλαίσιο μιας πατριαρχικής κοινωνικής οργάνωσης συνιστά, από κοινού με τον στερεοτυπικό φυλετικό περιορισμό έγχρωμων, λατινόφωνων, μεταναστευτικών και μειονοτικών υποκειμένων σε χειρωνακτικές, χαμηλόμισθες και ανειδίκευτες εργασίες, χαρακτηριστικό παράδειγμα της αναπλαισιωμένης εννοιολόγησης της εκμετάλλευσης.

2. Περιθωριοποίηση (marginalization): Η περιθωριοποίηση ορίζεται από την Αμερικανίδα φιλόσοφο ως κοινωνική συνθήκη συστηματικού αποκλεισμού μιας σειράς υποκειμένων (άνεργοι, ηλικιωμένοι, ανειδίκευτοι νέοι άπορων οικογενειών, άτομα με σωματικές ή διανοητικές αναπηρίες, μητέρες σε μονογονεϊκές οικογένειες κ.ά.) από την παραγωγική και επικερδή συμμετοχή στην αγορά εργασίας, το συναλλακτικό πεδίο και την κοινωνική και πολιτισμική ζωή. Ο επικίνδυνος αυτός αποκλεισμός παράγει δεσμούς εξάρτησης με το γραφειοκρατικό κράτος και τους παρόχους φροντίδας, συντελεί στην οικονομική καταβράθρωση και τη βιοτική επισφάλεια των περιθωριοποιημένων προσώπων, καλλιεργεί αισθήματα αυτο-υποτίμησης και στασιμότητας, και επιφέρει τη δραματική απομείωση του δικαιώματος στην ιδιωτικότητα, την ελευθερία και τον σεβασμό. Για την Young, η αντιμετώπιση της

καταπιεστικής αυτής μορφής διέρχεται μέσω της οικονομικοπολιτικής αναδιάρθρωσης και της θετικής αξιοδότησης του κοινωνικού ιδεώδους αλληλεξάρτησης έναντι της πριμοδότησης μιας -ανέφικτης- αραγούς προσωπικής αυτονομίας.

3. Ανισχυρότητα (Powerlessness): Αυτή η πτυχή της κοινωνικής καταπίεσης συμπληρώνει ως ένα βαθμό την εκμετάλλευση και βιώνεται μέσω της κατάληψης μιας αντιπαραγωγικής και χαμηλόμισθης εργασιακής θέσης, η οποία συνυφαίνεται με την τυφλή εκτέλεση άνωθεν οδηγιών και τη συνεπακόλουθη έλλειψη εργασιακής αυτονομίας και δημιουργικότητας, αποκλειόμενα, αντίστοιχα, από διαδικασίες λήψης αποφάσεων, ανάληψης μειζόνων ευθυνών, εξάσκησης εξουσίας και ανάπτυξης χρήσιμων δεξιοτήτων. Η ανισχυρότητα προκαλείται μέσα από τους αυστηρούς διαχωρισμούς μεταξύ εξειδικευμένων και ανειδίκευτων εργαζομένων στην αγορά εργασίας και την εταιρική ιεραρχία και αναπαράγει την ασύμμετρη κοινωνική αντιμετώπιση των δεύτερων με έλλειψη σεβασμού και υπόληψης. Η ασεβής αυτή μεταχείριση τυγχάνει, μάλιστα, ακόμη εντονότερη, όταν αλληλεπιδρά με τα παγιωμένα πλέγματα του σεξισμού και του ρατσισμού, και δύναται να αμβλυνθεί μόνο διαμέσου της εκ βάθρων αναδόμησης του καταμερισμού εργασίας.

4. Πολιτισμικός ιμπεριαλισμός (cultural imperialism): Αυτή η μορφή καταπίεσης αντανακλά την οικουμενικοποίηση, τη συστηματική διαιώνιση και την ευρεία διάχυση των πολιτισμικών νορμών, των νοηματικών παραγωγών, των ιστορικών ερμηνειών και των μερικών κοινωνικών προοπτικών και εμπειριών των ηγεμονικών κοινωνικών ομάδων μέσω του συνόλου των πολιτισμικών αναπαραστάσεων, των μαζικών καλλιτεχνικών αποτυπώσεων και των κοινωνικών προτύπων. Η κοινωνικοπολιτισμική αυτή διαδικασία συντελεί στην αορατοποίηση των κοινωνικών ομάδων που δεν έχουν πρόσβαση στην ελιτιστική διαμόρφωση της μαζικής κουλτούρας, οδηγώντας στη συστηματική στερεοτυποποίησή τους και στη στρεβλωτική σημασιοδοτήσή τους με όρους απόκλισης, κατωτερότητας και ετερότητας, όπως αποδεικνύουν οι σεξιστικές, ρατσιστικές, ομοφοβικές, τρανσοφοβικές και μισαλλόδοξες κινηματογραφικές, τηλεοπτικές, μυθιστορηματικές και ειδησεογραφικές αναπαραστάσεις.

5. Βία (Violence): Η πέμπτη μορφή κοινωνικής καταπίεσης συνδέεται με τον πολιτισμικό ιμπεριαλισμό και αφορά στη συστηματική έκθεση ορισμένων κοινωνικών ομάδων, καθώς και των υποκειμένων που προσλαμβάνονται ως ανήκοντα σε αυτές, σε απρόκλητες, παράλογες και μη προσωποποιημένες εκδηλώσεις λεκτικής και σωματικής βίας, εκφοβισμού,

κακοποίησης, χλευασμού, περιουσιακού βανδαλισμού και άνισης μεταχείρισης, λόγω αποκλειστικά της κατηγοριοποίησής τους στην καταπιεζόμενη ή αποκλίνουσα κοινωνική ομάδα. Ο συστημικός κοινωνικο-δομικός χαρακτήρας αυτής της καταπίεσης αφορά στη συλλογική καλλιέργεια μιας “κουλτούρας ανοχής” απέναντι σε τέτοιου είδους επιθέσεις, η οποία και σφυρηλατεί στα καταπιεζόμενα υποκείμενα την τραυματική αίσθηση της συνεχούς ευαλωσιμότητάς τους απέναντι σε κάθε δυνάμενη μορφή βίας. Η αντιμετώπιση αυτής της κοινωνικά παγιωθείσας βίας διέρχεται, όπως και στην περίπτωση του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, μέσα από έναν ριζικό πολιτισμικό εκδημοκρατισμό.

14 Judith Butler, “Merely Cultural” *Social Text* 52/53 τ.15(3-4), σσ.265-277, 1997, επίσης δημοσιευμένο στο *New Left Review* τ.227, σσ. 33-44, 1998.

15 Nancy Fraser, “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to

Μια απρόσφορη ομογενοποίηση των οικονομικών αξιώσεων αναδιανομής με τα πολιτισμικά αιτήματα αναγνώρισης; Ανασυστήνοντας την κριτική της Nancy Fraser στην γιανγκιανή κοινωνική θεωρία

Ο γνωστότερος φιλοσοφικός διάλογος που έχει αναπτυχθεί ανάμεσα σε φεμινίστριες θεωρητικούς επί της κρίσιμης διάκρισης μεταξύ των πολιτισμικών αιτημάτων αναγνώρισης και των υλικών αξιώσεων αναδιανομής ανήκει, βέβαια, δικαιωματικά στην έντονη συνδιαλλαγή της Nancy Fraser με την Judith Butler, όπως αναπτύσσεται στο μπατλερικό δοκίμιο “Merely Cultural” (1997c)¹⁴ και στην ανταπάντηση της Fraser “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler”(1997e)¹⁵. Λιγότερο προσεγγμένος, καίτοι μείζονος θεωρητικής σημασίας, τυγχάνει ο διάλογος ανάμεσα στη Nancy Fraser και την Iris Young, τον οποίο και θα επιχειρήσουμε για πρώτη φορά στην ελληνική βιβλιογραφία να ανασυστήσουμε συνοπτικά στο παρόν. Ο επιστημονικός διάλογος Fraser-Young εκκινεί από την κριτική της πρώτης στην κοινωνική θεωρία της δεύτερης στο άρθρο “Recognition or Redistribution? A Critical

Judith Butler” *Social Text* 52/53 τ.15(3-4), σσ. 279-289, 1997, δημοσιευμένο ξανά στο *New Left Review* τ.228, σσ. 140-149, 1998.

Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference"¹⁶ (1995) και το κεφάλαιο του σημαντικότερου ,ίσως, βιβλίου της *Justice Interruptus* "Culture, Political Economy, and Difference: On Iris Young's Justice and the Politics of Difference"¹⁷ (1997), επεκτείνεται με την απόκριση της Young στο "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory"¹⁸ (1997) και καταλήγει με την ανταπάντηση της Fraser τιτλοφορούμενη "A Rejoinder to Iris Young"¹⁹ (1997).

Για την Fraser, η διάκριση ανάμεσα στην αναδιανομή (redistribution) και την αναγνώριση (recognition) επιτυγχάνει να υπερβεί τις μονοδιάστατες θεωρητικές προσεγγίσεις της καταπίεσης που ανασυγκροτούν το κοινωνικό αυτό φαινόμενο είτε ως αμιγώς ερειδόμενο στην πολιτική οικονομία, όπως οι περισσότερες ορθόδοξες μαρξιστικές και νεομαρξιστικές αναλύσεις, είτε ως εμφατικά αναπαραγόμενο μέσα από την

16 Nancy Fraser, "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference", *Journal of Political Philosophy*, τ. 3, (2), σσ. 166-80, 1995.

17 Nancy Fraser, "Culture, Political Economy, and Difference: On Iris Young's Justice and the Politics of Difference" στο *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist Condition*, Routledge, 1997, σσ. 189-205.

18 Iris Marion Young, "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review* τ.222, σσ. 147-160, 1997.

19 Nancy Fraser, "A Rejoinder to Iris Young", *New Left Review*, τ. 223, σσ. 126-129, 1997.

20 Για τη συστηματική κατανόηση της σημαίνουσας πολιτικής θεωρίας της

πολιτισμική κυριαρχία, όπως οι καινοφανείς θεωρητικοποιήσεις της αναγνώρισης του Charles Taylor ή του Will Kymlicka. Υπό αυτή τη διττή κριτική πρισματική, η Fraser επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει τις κυριότερες πτυχές της κοινωνικής δικαιοσύνης μέσα από την κατάδειξη της δυνάμενης συμβατότητας και ενδεχόμενης επιτυχούς σύνθεσης των δύο διακριτών και αυτόνομων όψεων της διανομής και της αναγνώρισης δια της προσεκτικής ανασύνταξης της εύθραυστης διαλεκτικής τους σχέσης.²⁰

Αυτή ακριβώς η λεπτοφυής εξέταση της συσχέτισης των διακριτών και αυτόνομων πτυχών των οικονομικοκοινωνικών αιτημάτων αναδιανομής και των πολιτισμικών αξιώσεων αναγνώρισης εκλείπει, σύμφωνα με τη Nancy Fraser, από την κοινωνική θεωρία της συστημικής καταπίεσης της Iris Young. Κατά την κριτική οπτική της Fraser, η πρωτότυπη γιανγκιανή

Fraser βλ. ενδεικτικά τα κάτωθι έργα της: "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age" στο *Justice Interruptus*. Routledge, 1997, σσ 11-39, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" στο *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, 1998, "Recognition without Ethics?", στο *The Turn to Ethics*, επιμ. Marjorie Garber, Beatrice Hanssen and Rebecca L. Walkowitz, Routledge, 2000, σσ. 95-126, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation" και "Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth" στο Nancy Fraser και Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, εκδ. Verso, 2003.

επαναπροσέγγιση της κοινωνικής δικαιοσύνης, παρόλο που δεν αρθρώνεται στη θεωρητική βάση του καταστατικού διπολισμού αναδιανομή-αναγνώριση, απηχεί υπόκωφα μια διπλοεστιακή πρισματική των όψεων της κοινωνικής καταπίεσης. Ο διφυής χαρακτήρας της γιανγκιανής θεώρησης οφείλει, σύμφωνα με τη Fraser να ανιχνευτεί και να προβληματοποιηθεί, καθώς πριμοδοτεί ασυναίσθητα τις πολιτισμικές διαστάσεις της κοινωνικής καταπίεσης έναντι των οικονομικοπολιτικών αιτιών της. Παράλληλα, κατά την Fraser, η διττή γιανγκιανή προοπτική συμφύρει, κατά την πλημμελή και απροβλημάτιστη απόπειρα συνένωσης των αιτημάτων αναδιανομής και αναγνώρισης, τα αντιθετικά αυτά παραδείγματα υπό μία ενοποιημένη προοπτική, βρίθουσα ανομολόγητων εντάσεων και θεμελιακών αντιφάσεων. Ειδικότερα, η Fraser ερμηνεύει την αναπτυσσόμενη πολιτική της διαφοράς (politics of difference) ως μια λανθάνουσα μορφή της πολιτικής της αναγνώρισης. Για την Fraser, η γιανγκιανή πολιτική της διαφοράς υποσκιάζει τις αναδιανεμητικές κοινωνικές διεκδικήσεις και επικαθορίζει μονόπλευρα τον ορισμό και τη δυναμική της έννοιας της κοινωνικής ομάδας, δίχως να προσδιορίζει επιτυχώς την αμφίρροπη σχεσιακότητα ανάμεσα στις διακριτές αναλυτικές κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας και της πολιτισμικής διανοητότητας.

Εντός αυτής της επιχειρηματολογικής γραμμής, η Fraser

αναγιγνώσκει τον γιουνγκιανό ορισμό της καταπίεσης ως εγγενώς διφυή. Σε αυτή τη βάση, η διττή διάρθρωση του ορισμού εντοπίζεται στη θεωρητικοποίηση της καταπίεσης αφενός ως θεσμοποιημένης τροχοπέδης στην αναπαράσταση βιωμένων εμπειριών, κοινωνικών προοπτικών και πολιτισμικών κοσμοαντιλήψεων, και αφετέρου ως καταστατικής υπονόμησης των δυνατοτήτων απόκτησης, ανάπτυξης και ενάσκησης παραγωγικών δεξιοτήτων και επωφελών γνωστικών εργαλείων. Η Αμερικανίδα φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το δεύτερο μέρος του ανωτέρω ορισμού της καταπίεσης περιγράφει την άνιση οργάνωση της οικονομίας και τον ανισομερή καταμερισμό της εργασίας, ενώ το πρώτο αναφέρεται στην ολιγοπωλιακή πολιτισμική κυριαρχία. Αντίστοιχα, και η ομογενοποιητική θεωρητικοποίηση της κοινωνικής ομάδας απηχεί, σύμφωνα με την κριτική της Fraser τη διφυή αυτή διάκριση. Κατά την ανάγνωση της Fraser, η γιανγκιανή κοινωνική ομάδα συνενώνει σε μία ενιαία εννοιολόγηση τόσο τις συλλογικές ομαδώσεις που συγκροτούνται μέσα από κοινές πολιτισμικές πρακτικές και ταυτοτικές πεποιθήσεις, τις οποίες η Fraser συνοψίζει ως “πολιτισμικά συγκροτηθείσες κοινωνικές ομάδες”, όσο και τις κοινωνικές συσπειρώσεις που αναδύονται μέσω της κατάληψης ταυτόσημων θέσεων στον καταμερισμό της εργασίας, στην οργάνωση της οικονομικής αγοράς ή στην

ιεραρχική διάρθρωση της εταιρικής δομής, τις οποίες η Αμερικανίδα φιλόσοφος κατονομάζει “οικονομικοπολιτικά συγκροτηθείσες κοινωνικές ομάδες”.

Τέλος, η πενταμερής ανάπτυξη των «πέντε προσώπων της καταπίεσης» αντανακλά, πάντοτε κατά την Fraser, την ίδια θεμελιακή διχοτομία αναδιανομής-αναγνώρισης. Οι τρεις πρώτες μορφές (εκμετάλλευση, περιθωριοποίηση, ανισχυρότητα) αποδίδονται στο οικονομικοπολιτικό παράδειγμα, ενώ οι δύο ύστερες (πολιτισμικός ιμπεριαλισμός, βία) στο πολιτισμικό. Υπό την κριτική αυτή ανάλυση, και οι τρεις ανωτέρω κεντρικές σημασιολογήσεις της γιανγκιανής θεωρίας αδυνατούν να αναδείξουν την πολυσχιδή διαφοροποίηση των ενδημικών κοινωνικών ανισοτήτων και να αποτυπώσουν τη διακριτική μορφοπλασία των συλλογικών συγκροτήσεων που ερείδονται στην ασύμμετρη οικονομικοπολιτική διανομή σε σχέση με τις μορφές καταπίεσης και τις κοινωνικές ομάδες, οι οποίες αναφύονται μέσα από την έλλειψη πολιτισμικής αναγνώρισης. Σύμφωνα με την Fraser, οι θεωρητικές αυτές παθογένειες οδηγούν τη Young στη στρεβλωτική ομογενοποίηση των πολυσύνθετων και πολυθραυσματικών κατηγοριών του φύλου, της φυλής, της

ηλικίας, του σεξουαλικού προσδιορισμού και της τάξης με γνώμονα το πρότυπο της πολιτισμικής κοινωνικής ομάδας. Στο ίδιο πλαίσιο, η Fraser υποστηρίζει ότι η κεντρική έννοια της διαφοράς τυγχάνει αντικείμενο μιας αντιφατικής και πολιτικά επιζήμιας πραγμάτευσης, καθώς ταυτοποιείται εντός της γιανγκιανής θεωρίας ως ταυτόχρονα θεμιτή και αναπόδραστη στην περίπτωση των πολιτισμικών αιτημάτων αναγνώρισης και ως καταδικαστέα και δυνητικά ανατρεπόμενη στην περίπτωση των ασύμμετρων οικονομικοκοινωνικών διαφοροποιήσεων του καταμερισμού της εργασίας, της εταιρικής οργάνωσης και των μισθολογικών χασμάτων²¹.

Έντονα αποκρινόμενη στην ανωτέρω κριτική, η Young υπογραμμίζει τη θεωρητική ανελαστικότητα και την παραλυτική διπολικότητα της κανονιστικής διχοτόμησης των διαζευκτικών κατηγοριοποιήσεων της αναδιανομής και της αναγνώρισης. Σε αυτή τη βάση υποστηρίζει emphatically ότι η ανωτέρω σκιαγραφούμενη διάκριση δεν αντανακλά κάποια πραγματική πολιτική ένταση μεταξύ των σύγχρονων πλουραλιστικών κοινωνικών κινημάτων ή κάποια ανησυχητική εσωτερική αντίφαση μεταξύ των αξιώσεων πολιτισμικής αναγνώρισης και των αιτημάτων οικονομικοπολιτικού

21 Nancy Fraser, “Culture, Political Economy, and Difference: On Iris Young’s Justice and the Politics of Difference”, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the ‘Postsocialist Condition*, Routledge, 1997, σ. 196.

μετασχηματισμού. Αντιθέτως, η διάκριση αυτή συνιστά, κατά την Young, μια δύσκαμπτη και ανεδαφική θεωρητική κατασκευή που αποτυγχάνει να συλλάβει την αξεδιάλυτη συνύφανση και αναπόδραστη αλληλοσυμπλήρωση των αναδιανεμητικών και των αναγνωριστικών διεκδικήσεων²². Αξίζει, ωστόσο, να υπομνησθεί ότι η Fraser ανταπαντά επί της ανωτέρω κριτικής στη δευτερολογία της. Διατεινόμενη ότι η θεμελιακή διχοτομία της πολιτικής οικονομίας και της πολιτισμικής διανοητότητας δεν αποτελεί την αυθαίρετη θεωρητική αποτύπωση ενός φαντασιακού διπολισμού, αλλά απηχεί τον τρέχοντα κοινωνικοπολιτικό κατακερματισμό των κοινωνικών κινημάτων της Αριστεράς, η Αμερικανίδα φιλόσοφος επιμένει ότι η αναγνώριση της διχοτομικής αυτής πραγματικότητας στο θεωρητικό της έργο δε συντελεί στην όξυνση, αλλά, αντίθετα, στη δημιουργική σύνθεση των διακριτών παραδειγμάτων της αναδιανομής και της αναγνώρισης²³.

22 Iris Marion Young, “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, *New Left Review* τ.222,1997. “Because she conceptualizes transformative redistribution as incompatible with affirmative recognition, Fraser succeeds in constructing an account in which the goals of feminist and anti-racist movements appear internally contradictory. If the dichotomous categorization of redistribution and recognition does not correspond to reality, however, but is merely heuristic, how do we know that the tension is not merely an artefact of the theoretical dichotomy? Why should we accept Fraser’s claim

Η όψιμη διάκριση μεταξύ πολιτισμικών και δομικών κοινωνικών ομάδων ως λυσιτελής θεωρητική απόκριση της Young στην κριτική της Fraser

Στο μεταγενέστερο έργο της *Inclusion and Democracy*, η Young εισάγει μια κρίσιμη διχοτόμηση μεταξύ δομικών και πολιτισμικών ομάδων, αποκρινόμενη, όπως υποστηρίζουμε, στην κριτική της Nancy Fraser. Όπως ανωτέρω σκιαγραφήσαμε, η οξεία αυτή κριτική προβληματοποιεί την απρόθετη υποδειγματοποίηση της πολιτισμικής συνάρθρωσης ως αποκλειστικής αναλυτικής κατηγορίας συγκρότησης κάθε κοινωνικής συλλογικότητας στο έργο της Young. Για την Αμερικανίδα φιλόσοφο, η ομογενοποιητική συγχώνευση των πλουραλιστικών και ετερογενών κοινωνικών συσπειρώσεων υπό ένα ενιαίο αναλυτικό παράδειγμα εγκλωβίζει την κοινωνική θεωρία της Young στην περιγραφή της πολιτισμικής καταπίεσης, ενώ την αποκόπτει από τη θεωρητική ικανότητα κατάδειξης των συστημικών οικονομικοπολιτικών αδικιών.

that the dichotomy reveals a fundamental political tension, rather than a superficial or even imagined one? Shortly I will argue that this categorization fails to understand that, for most social movements, what Fraser calls ‘recognition’ is a means to the economic and social equality and freedom that she brings under the category of redistribution.”, σ.152.

23 Nancy Fraser, “A Rejoinder to Iris Young”, *New Left Review*, τ. 223, σσ. 126-127.

Παράλληλα, για την Fraser, η άκριτη προτυποποίηση μιας μορφής κοινωνικής συσσωμάτωσης στερεί από την γιανγκιανή κοινωνική θεωρία την καθολική ισχύ μιας κριτικής κοινωνικής προσέγγισης ικανής να επεξηγήσει τις ιδιάζουσες τροπικότητες ανάδυσης αχανών και πολυδιασπασμένων κοινωνικών κατηγοριών όπως το φύλο, η φυλή, η ηλικία και η τάξη, των οποίων τα μέλη δεν συνενώνονται ένεκα της ταυτόσημης βίωσης ισχυρών αισθημάτων εγγύτητας.

Η μεταγενέστερη διάκριση ανάμεσα στις πολιτισμικές ομάδες (cultural groups) και τις δομικές συλλογικότητες (structural groups), συναρτώμενη με τη σαφή ιεραρχική πρόταξη των δεύτερων ως κρισιμότερων για την άρθρωση μιας κριτικής θεωρίας της κοινωνικής ανισότητας, θωρακίζει, κατά την γνώμη μας, την γιανγκιανή θεωρία από τις ανωτέρω αιτιάσεις. Ειδικότερα, στο τρίτο κεφάλαιο του *Inclusion and Democracy*, η Young προβαίνει στην κάτωθι κρίσιμη διαφοροποίηση: Κατά πρώτον, η πολιτισμική ομάδα συγκροτείται δυνάμει της ιστορικής της σύνδεσης με ορισμένες γεωγραφικές περιοχές, ιστορικές μνήμες και πολιτισμικές παραδόσεις, και διαφοροποιείται από έτερες συλλογικότητες αφενός λόγω της συμμετοχής των μελών της σε κοινές γλωσσικές εκφορές, καθημερινές πρακτικές και θρησκευτικές και πνευματικές τελεουργίες, και αφετέρου λόγω της συλλογικής υιοθέτησης ταυτόσημων ή ανάλογων

κοσμοαντιλήψεων, κατανοήσεων της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας, εικονικών αναπαραστάσεων και αισθητικών, γευστικών και καλλιτεχνικών προτιμήσεων. Το συνενωτικό αυτό υπόβαθρο σμιλεύει καταλυτικά τις προσωπικές πεποιθήσεις, τις δράσεις και τις προοπτικές των μελών της πολιτισμικής ομάδας και διαμορφώνει τόσο σχέσεις εγγύτητας ανάμεσα στους φορείς της ίδιας πολιτισμικής σφραγίδας, όσο και δεσμούς εχθρότητας, έντασης ή φόβου απέναντι σε έτερες κοινωνικές ομάδες που δεν ασπάζονται τα ίδια διασυνδεδετικά στοιχεία. Υπό τις δυσχερείς συνθήκες καταπίεσης και ετεροποίησης μιας πολιτισμικής ομάδας από την πλειοψηφική πολιτισμική επικυριαρχία, η πλήθυνση των αισθημάτων εγγύτητας και η όξυνση της πολιτισμικής αυτοσυνειδητότητας των μελών της συντελούν, μάλιστα, στη συνεκτική και παγιωμένη υποστασιοποίησή της.

Ωστόσο, σύμφωνα με τη Young, η διαφοροποίηση των κοινωνικών ομάδων αποκλειστικά με όρους πολιτισμικής διακριτότητας έχει προσλάβει δυσανάλογες εκτάσεις στους κόλπους της πολιτικής φιλοσοφίας και της κοινωνικής πρακτικής. Σύμφωνα με την Young, η πρόταξη του πολιτισμικού παράγοντα εκδηλώνεται τόσο υπό την ανησυχητική μορφή της ανόδου της εθνικιστικής πολιτικής, όσο και υπό τη θετική συμπεριληπτική όψη του πολυπολιτισμικού ιδεώδους, οδηγώντας, και στην αρνητική και

την θετική εκδοχή του, στη φενακιστική παραγνώριση της δομικής υπόστασης της κοινωνικής ανισότητας. Στο ενδιαφέρον άρθρο της “Structural Injustice and the Politics of Difference”²⁴ η Αμερικανίδα διανοήτρια ειδικότερα συστηματοποιεί σε τρεις θεμελιακές παραμέτρους τις παθογένειες της αποκλειστικής ανάδειξης των πολιτισμικών διακριτοτήτων. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την Young, μια πολιτική της πολιτισμικής διαφοράς κατά πρώτον συσκοτίζει κεντρικές πτυχές της κοινωνικής ανισότητας που ανάγονται σε παγιωμένες δομικές συνθήκες και αναπαράγουν ταξικές, έμφυλες και φυλετικές αδικίες. Κατά δεύτερον απευθύνει τα αναγνωριστικά της αιτήματα μονοεστιακά προς την κρατική εξουσία, αγνοώντας συλλογικές χειραφετητικές πρακτικές και συμμαχικές κινητοποιήσεις. Κατά τρίτον κανονικοποιεί τις ηγεμονικές πολιτισμικές νόρμες της φιλελεύθερης Δυτικής παράδοσης, αναγιγνώσκοντας τις πολιτισμικές αξιώσεις των μειονοτικών εθνικών, εθνοτικών ή θρησκευτικών ομάδων ως εκφράσεις μιας απροσπέλαστης και δυσχερώς ανεκτής ετερότητας²⁵.

24 Το κείμενο έχει αρχικά εκφωνηθεί από τη Young το 2004 στο Πανεπιστήμιο Humboldt του Βερολίνου. Έχει δημοσιευτεί υπό τον τίτλο “Structural Injustice and the Politics of Difference” στο συλλογικό τόμο *Debates on Multiculturalism*, επιμ. Anthony Laden, David Owen, Cambridge University Press, 2006, και στο συλλογικό τόμο *Social Justice and Public Policy*,

Στενότερα συνυφασμένη με την κυριαρχική προβληματική της κοινωνικής δικαιοσύνης τυγχάνει η δομική ομάδα, η οποία συχνά τέμνεται με τις πληθυντικές πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις και συγκροτείται κοινωνικά δια της συστημικής διαφοροποίησης των ευρύτατων και ανομοιόμορφων κοινωνικών κατηγοριών του φύλου, της φυλής, της τάξης, της σεξουαλικότητας, της αρτιμέλειας και της ηλικίας. Σε αντίθεση με τα μέλη της πολιτισμικής συλλογικότητας, τα κοινωνικά υποκείμενα της δομικής συνάρθρωσης δεν συνενώνονται δια της ενσυνείδητης βίωσης αισθημάτων οικειότητας, ούτε δια της εμπρόθετης αυτοδιαμόρφωσής τους δυνάμει των καταστατικών πεποιθήσεων και πρακτικών της δομικής ομάδας. Αντίθετα, τα δομικά διαφοροποιημένα υποκείμενα εντίθενται παθητικά σε προκαθορισμένες κοινωνικές θεσιακότητες, οι οποίες παράγουν κοινωνικές ανισότητες και διανέμουν ασύμμετρα τους υλικούς πόρους, τους κοινωνικούς περιορισμούς και τις ευκαιρίες αυτοκαθορισμού και αυτοεξέλιξης στους κοινωνικούς δρώντες, συντελώντας στη βίωση ορισμένων ανάλογων εμπειριών ζωής ή στην απόκτηση μιας πιθανά

επιμ. G. Craig, T. Burchardt. D.Gordon, The Policy Press, 2008.

25 Βλ. Iris Marion Young, “Structural Injustice and the Politics of Difference”, *Social Justice and Public Policy*, επιμ. G. Craig, T. Burchardt. D.Gordon, The Policy Press, 2008, σ . 112.

όμοιας προοπτικής της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας.

Ειδικότερα, η δομική ομάδα συντίθεται σχεσιακά μέσα από τις πολυετώς αποκρυσταλλωμένες και κοινωνικά διαωνιζόμενες δομές της κοινωνικής οργάνωσης της εργασίας, της ετεροσεξιστικής οικονομίας της σεξουαλικότητας, των θεσμοποιημένων εξουσιαστικών νορμών και της διαφορικής κατανομής του κύρους και της αναγνώρισης, οι οποίες πριμοδοτούν ορισμένες κοινωνικές κατηγορίες (λευκοί, αρτιμελείς, ετεροφυλόφυλοι, άνδρες), ενώ υπονομεύουν δραστικά άλλες (γυναίκες, θηλυκότητες, lgbtq+ υποκείμενα, άτομα με ειδικές ανάγκες, φυλετικές μειονότητες, μεταναστευτικά και προσφυγικά υποκείμενα). Η σχεσιακή αυτή μορφοπλασία της δομικής κοινωνικής ομάδας συλλαμβάνεται, επομένως, μέσα από τη διαφοροποίηση των κοινωνικών θέσεων που καταλαμβάνει κάθε υποκείμενο κατά μήκους του κοινωνικού ιστού με γνώμονα την τάξη, το φύλο, τη φυλή, την ηλικία ή τη σεξουαλική κατεύθυνση, καθώς και μέσα από την κανονικοποιημένη κοινωνικοπολιτισμική επένδυση των ανωτέρω διακρίσεων με μια ιεραρχική και ανισομερή ικανότητα πρόσβασης στην εκπαίδευση, την αγορά εργασίας, την πολιτική εξουσία, τη δικαιοματική κατοχύρωση ή την κατανομή των υλικών πόρων.

Η πολιτισμική διαφοροποίηση, η θρησκεία, η καταγωγή και η

εθνότητα συνιστούν, σε κάθε περίπτωση, επιπρόσθετους παράγοντες δομικο-κοινωνικής διαφοροποίησης και άνισης κοινωνικής αντιμετώπισης, καταδεικνύοντας εμπράκτως τις αναπόδραστες διατομές μεταξύ δομικών και πολιτισμικών συνομαδώσεων. Ταυτόχρονα, ωστόσο, η ανάδειξη της δομικής διάστασης της κοινωνικοπολιτικής αδικίας που αντιμετωπίζει μια πολιτισμικά συγκροτημένη συλλογικότητα δε συνηγορεί, κατά την Young, στην κατανόηση του συνόλου των εθνικών και πολιτισμικών ομάδων ως δομικών. Αντίστοιχα δε, δεν συντελεί στην αναγωγή του συνόλου των συστημικών ανισοτήτων που βιώνουν οι δομικά συγκροτηθείσες ομάδες σε πολιτισμικές διακρίσεις. Ύστερα από τις ανωτέρω επισημάνσεις, η Young καταλήγει στον κάτωθι ορισμό της δομικής ομάδας:

“In summary, a structural social group is a collection of persons who are similarly positioned in interactive and institutional relations that condition their opportunities and life prospects. This conditioning occurs because of the way that actions and interactions conditioning that position in one situation reinforce the rules and resources available for other actions and interactions involving people in the structural positions. The unintended consequences of the confluence of many actions often produce and reinforce such opportunities and constraints, and these often make their mark on the

physical conditions of future actions, as well as on the habits and expectations of actors. This mutually reinforcing process means that the positional relations and the way they condition individual lives are difficult to change.”²⁶

Αντίστοιχα και στο έργο της “Structural Injustice and the Politics of Difference”, η Αμερικανίδα θεωρητικός προβαίνει στη διάκριση ανάμεσα στην πολιτική της πολιτισμικής διαφοράς (politics of cultural difference), στην οποία εντάσσει τις ταυτοτικές θρησκευτικές, εθνικές, εθνοτικές και πολιτισμικές αξιώσεις των μειονοτικών πολιτισμικών συλλογικοτήτων απέναντι στην ηγεμονική πλειοψηφική κουλτούρα, και στην πολιτική της θεσιακής διαφοράς (politics of positional difference), στην οποία κατατάσσει τις αντιουσιοκρατικές

26 Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000, σ. 97.

27 Αξίζει να παρατηρηθεί ότι η Young, εντάσσοντας την κατηγορία της αναπηρίας στις δομικές κοινωνικές ομάδες, μοιάζει να ασπάζεται στο «κοινωνικό μοντέλο» της αναπηρίας (social model or social models of disability), σύμφωνα με το οποίο η αναπηρία κατασκευάζεται και νοηματοδοτείται μέσω κοινωνικών, οικονομικών και πολιτισμικών παραγόντων. Σε αυτό το μοντέλο σκέψης, όπου τελείται ο διαχωρισμός μεταξύ της έννοιας «impairment» και «disability», -η πρώτη απεικονίζει τη βιολογική κατάσταση ενός ατόμου, π.χ. την έλλειψη ακοής, ενώ η δεύτερη τη συλλογική εμπειρία καταπίεσης των ατόμων λόγω της απουσίας μέριμνας και παροχών σε μια κοινωνία-, υποστηρίζεται ως και η δυνατότητα εξάλειψης

πολυθραυσματικές κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις του φύλου, της φυλής, της τάξης, της αναπηρίας²⁷ και της σεξουαλικότητας, επισημαίνοντας την εξωγενή και αταυτοτική συγκρότησή τους ένεκα των κανονιστικών και αενάως αναπαραγόμενων αποτελεσμάτων των κοινωνικο-δομικών διαδικασιών²⁸.

Αντί Συμπεράσματος

Στην παρούσα θεωρητική μελέτη, επιχειρήσαμε να ανιχνεύσουμε στην κριτική κοινωνική θεωρία της Iris Marion Young μια εναλλακτική επιστημολογική αφετηρία δικαιοπολιτικής κατανόησης της κοινωνικής δικαιοσύνης. Σε αυτό το πλαίσιο, σκιαγραφήσαμε τους συγκροτητικούς άξονες της γιανγκιανής θεωρίας της κοινωνικο-δομικής αδικίας και

της αναπηρίας μέσω της τροποποίησης της αρχιτεκτονικής και της ρυμοτομίας, των μέσων μεταφοράς, της παροχής πληροφοριών και υπηρεσιών, των τρόπων παραγωγής και της εκπαίδευσης.

28 Τρία ακόμη άρθρα της Young εμβαθύνουν στις ανωτέρω διακρίσεις με εξαιρετικά ενδιαφέροντα τρόπο, αξίζοντας μια σύντομη αναφορά: “Structure, Difference, and Hispanic/Latino Claims of Justice” στο συλλογικό *Hispanic/Latinos in the United States: Ethnicity, Race and Rights*, επιμ. Jorge Gracia, Pablo de Greiff, Routledge, 2000, σσ . 147-166, “Disability and the Definition of Work” στο *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*, επιμ. Leslie Francis, Anita Silvers, Routledge, 2000, σσ . 169-173, “Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Justice”, *Journal of Political Philosophy*, τ.9 (1), 2001, σσ .1-18.

αναδείξαμε κρίσιμους προβληματισμούς της Αμερικανίδας φιλοσόφου απέναντι στις κρατούσες θεωρίες διανεμητικής δικαιοσύνης. Στη συνέχεια, εξετάσαμε την κομβική γιανγκιανή εννοιολόγηση της κοινωνικής ομάδας ως καταστατικού αποδέκτη πολλαπλών και τεμνόμενων κοινωνικο-δομικών αδικιών. Εντός της ίδιας θεωρητικής γραμμής, προσεγγίσαμε την πεντάπτυχη παραμετροποίηση του φαινομένου της διαρθρωτικής κοινωνικής καταπίεσης ως δέσμη επιστημολογικών κριτηρίων ανίχνευσης των βαλλόμενων κοινωνικών ομάδων και αναγνώρισης της διαθεματικής υφής των ενδημικών κοινωνικών αδικιών. Για την πληρότητα της θεωρητικής μας ανάλυσης, αναδείξαμε όψεις της ενδιαφέρουσας κριτικής που ασκεί η Nancy Fraser στην γιανγκιανή κοινωνική θεωρία με αντικείμενο την άκριτη ομογενοποίηση των οικονομικών αξιώσεων αναδιανομής με τα πολιτισμικά αιτήματα αναγνώρισης και την προτυποποίηση των δεύτερων ως πρωτεύοντος αναλυτικού παραδείγματος πρόσληψης της δομικής αδικίας. Τέλος, δοκιμάσαμε να ανιχνεύσουμε στο μεταγενέστερο έργο της Young γόνιμες θεωρητικές δυνατότητες υπερκέρρασης των κριτικών επισημάνσεων της Fraser μέσα από την εισαγωγή της θεμελιακής διάκρισης των κοινωνικών ομάδων σε πολιτισμικές και δομικές.

Στις επιλογικές μας σκέψεις θα ολοκληρώσουμε την θεωρητική

μας ανάπτυξη με την διάνοιξη ενός ερωτήματος επί των μεθοδολογικών και επιστημολογικών προκλήσεων που εσωκλείει η εξεταζόμενη γιανγκιανή προσέγγιση της κοινωνικής δικαιοσύνης. Όπως παρατηρήσαμε, σύμφωνα με την Young, η ανάπτυξη θεωρητικών στοχασμών γύρω από το ερώτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης βασίζεται στην πρότερη διεργασία της κριτικής ανίχνευσης των κοινωνικο-δομικών παραγόντων που συντελούν στη γένεση, διατήρηση και αναπαραγωγή της δομικής αδικίας. Η εναλλακτική αυτή αφετηρία προσέγγισης της προβληματικής της κοινωνικής δικαιοσύνης απαιτεί μια ορισμένη φιλοσοφική, μεθοδολογική και επιστημολογική μετατόπιση από το αφαιρετικό επίπεδο της χάραξης μιας δέσμης αυτοθεμελιωτικών, ρασιοναλιστικών, αχρονικών και καθολικευτικών κανονιστικών αρχών στην εναγώνια λαχτάρα λυοταρικής ακρόασης της κοινωνικής αδικίας και αναστοχαστικής αναμόρφωσης της πολιτικοφιλοσοφικής διερώτησης επ' αυτής. Για την Young, η απροσφορότητα του προσδιορισμού ενός κανονιστικού πλέγματος διαπολιτισμικών αρχών δικαιοσύνης ερείδεται επ' ακριβώς στην εκούσια αποκοπή τους από το πολυσύνθετο και πυρακτωμένο εμπειρικό κοινωνικοπολιτικό συγκείμενο επί του οποίου φιλοδοξούν να εφαρμοστούν.

Εντεθειμένη στους κόλπους της κριτικής θεωρίας, αυτή η μη-ιδανική (non-ideal), “από τα κάτω” (“bottom-up”) θεώρηση της

κοινωνικής αδικίας δεν συγκροτεί τη βάση για μια ολιστική θεωρία δικαιοσύνης. Θέτει, ωστόσο, τα θεμέλια για την ανάπτυξη μιας κριτικής αναστοχαστικότητας, αξεδιάλυτα διαπλεκόμενης με την κοινωνικοπολιτική παρατήρηση και την ιστορικοπολιτισμικά διαφοροποιημένη ανάλυση της πραγματικότητας υπό μια πρισματική κατά την οποία η δομική αδικία αποτυπώνει “την νόρμα και όχι την εξαίρεση”²⁹. Σε αυτό το εργώδες επιστημολογικό εγχείρημα, η εργασία της φιλοσόφου δεν περιορίζεται στην ανεύρεση καθολικευμένων θεωρητικών αφαιρέσεων, αλλά εντοπίζεται στην μπρεχτικής υφής στράτευσή της με τους κοινωνικοπολιτικούς αγώνες άρσης της δομικής αδικίας. Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει και η ίδια η Young:

“Normative reflection arises from hearing a cry of suffering or distress, or feeling distress oneself. The philosopher is always socially situated, and if the society is divided by oppressions, she either reinforces or struggles against them.”³⁰

29βλ. Alison M. Jaggar, “L’ imagination au pouvoir: Comparing John Rawls’ Ideal Theory with Iris Marion Young’s Method of critical Theory”, στο συλλογικό τόμο *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion*

Βιβλιογραφικές Αναφορές

Ackelsberg, Martha. (2008) ‘Reflections on Iris Marion Young’s Justice and the Politics of Difference’, *Politics and Gender* 4(2), 326-334.

Aubert, Isabelle, Garrau, Marie, Guérard de Latour, Sophie (2019). "Iris Marion Young and Benhabib, Seyla. (2006). ‘In Memoriam’. *Constellations*, 13 (4), 441-443. Responsibility". *Critical Horizons*. 20 (2), 103–108.

Butler, Judith. (1998). “Merely Cultural”, *New Left Review*, 227, 33–44.

Demeterio, Feorillo. (2014) ‘Iris Marion Young’s Theory of Structural Justice and Collective Responsibility’ *Scientia: The Research Journal of the College of Arts and Sciences*, 3(1), 185-212.

Forst, Rainer. (2007) “Radical Justice: On Iris Marion Young’s Critique of “the Distributive Paradigm”, *Constellations*, 14 (2), 260-265.

Young, επιμ. A. Ferguson και M. Nagel, Oxford University Press, 2009, σ. 97.
30Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, σ. 6.

Fraser, Nancy (1998). "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler", *New Left Review* 228,140-149.

Fraser, Nancy (1995). "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference", *Journal of Political Philosophy*, 3, (2), 166-80.

Fraser, Nancy. (1997). "Culture, Political Economy, and Difference: On Iris Young's Justice and the Politics of Difference". Στο *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist Condition* (σσ. 189-205). New York: Routledge.

Fraser, Nancy. (1997) "A Rejoinder to Iris Young", *New Left Review* 223, 126-129.

Haggard, Derek R.(1994) "Book Review Justice and the Politics of Difference. Iris Marion Young. Princeton University Press, 1990", *disClosure: A Journal of Social Theory* 3 (1), 147-155.

Jaggar, Alison M. (2009). *L' imagination au pouvoir: Comparing John Rawls' Ideal Theory with Iris Marion Young's Method of critical Theory*. Στο A. Ferguson και M. Nagel (Επιμ.). *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young*. Oxford: Oxford University Press.

Kazimierz Ślęczka. (2018) 'Feminism as...Multiculturalism? Iris Marion Young on the Concept of Multiculturalism'. Sosnowiec:Oficyna Wydawnicza 'Humanitas'.

Lima e Silva, Gustavo και Felipe Gonçalves. (2019) 'Between experience and structure: Social suffering, collective identities and justice in Iris Marion Young', *Digithum*, 23 (1), 1-11.

Uhde, Zuzana. (2010) 'On Sources of Structural Injustice: A feminist reading of the theory of Iris Marion Young', *Human Affairs*, 20(2), 151-166.

Young, Iris Marion. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Young, Iris Marion. (1997) "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review* .222, 147-160.

Young, Iris Marion. (2008). *Structural Injustice and the Politics of Difference*. Στο G. Craig, T. Burchardt. D.Gordon (Επιμ.). *Social Justice and Public Policy*. Bristol:The Policy Press.

Young, Iris Marion. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Young, Iris Marion. (2000). *Disability and the Definition of Work*.

Στο Leslie Francis & Anita Silvers (Επιμ.). *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions* (σσ . 169-173). New York: Routledge.

Young, Iris Marion. (2000). Structure, Difference, and Hispanic/Latino Claims of Justice. Στο Jorge Gracia & Pablo de Greiff (Επιμ.) *Hispanic/Latinos in the United States: Ethnicity, Race and Rights* (σσ . 147-166). New York: Routledge.

Young, Iris Marion. (2001) 'Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Justice', *Journal of Political Philosophy*, 9 (1), 1-18.

Juridification and the crisis of the rule of law: Otto Kirchheimer's analysis. ·

by **Yannis Flytzanis**

post-doctoral researcher NKUA

Abstract

The paper focuses on the originality of Kirchheimer's conception of juridification as a complex process that simultaneously captures the dominance of large economic interests, the autonomization of the legal apparatus and, finally, the use of this apparatus for political purposes (re-politicization of juridification). As for the structure of my analysis, I firstly develop Kirchheimer's premise of juridification, i.e. the differentiation of the social into three relatively autonomous spheres, each of which tends to expand at the expense of the others. Secondly, I select and review three works of the legal theorist that have at their core the scheme of "constitutional legitimacy - legal apparatus at the service of the bourgeoisie". I then propose two readings of juridification:

* The present article is the English edited and modified version of my speech at the conference "Societies and Sociologies in the 21st century" (15 October 2022, Athens). My speech in Greek is available in the published proceedings of the

depoliticization, the first, and economization of the political through the legal apparatus, the second. Finally, I attempt some updates and comparisons, contrasting Kirchheimer's juridification with Foucault's and Habermas's currently most influential reflections on the legal apparatus.

Keywords: juridification, rule of law, legal apparatus, law and social theory, political theory.

Introduction

Juridification is one of the central problems of the social theory of law, since it concerns both the over-extension of the legal sphere into other spheres of the social, in an attempt to regulate social life as much as possible, and the densification of law, in an attempt to predict every social practice in the smallest detail. It is therefore a perversion of the function of law, in that the latter, knowing no limits, diffuses horizontally and vertically into the social, thereby

conference: https://www.hellenicsociology.gr/sites/default/files/inline-files/eke_conference_book_v8_2.pdf

losing its particular rationality (its generality and formality)¹ In this paper, I will focus on a particularly original conceptualisation of juridification by the inter-war German legal and political theorist Otto Kirchheimer, who understands it as a complex process of erosion of the rule of law: politics as a means of expressing competing social interests is colonised by the 'legal apparatus', which appears as a neutral and peacemaking, post-political instrument for reconciling the social, signaling the supposed end of the great socio-political stakes and class conflicts. But the extended 'legal apparatus' works politically for the benefit of the ruling classes by constituting a technique of population management, or in Foucauldian terms, it is part of a *gouvernementalité*. Juridification in Kirchheimer's inter-war work is a fundamental as well as complex concept in his theoretical attempt to "reveal the fundamental mechanisms of political order

¹ Habermas, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Band 2, Berlin, Suhrkamp, 1988, pp. 522-547.

² In the present paper, I take into account the analysis of the social and legal theorist Gunther Teubner, who argues that Kirchheimer's notion of juridification should not be conceived unambiguously as the emergence of a "legal mechanism" that destroys the conditions of the political action, but as a new type of politics that marks the reconceptualization of law and politics, since the conditions of operation of both poles are transformed. My account differs from Teubner's in that, like the German sociologist of law, I see legalization as politics in a different sense, but I also emphasize the economic factor: legalization is primarily about colonization by the big political monopolies,

and political disorder in Weimar" (Kirchheimer 1969), i.e. to highlight the expansion of the power of large economic interests through the use of legal and bureaucratic instruments.²

I.

In Kirchheimer's view, the social is divided into three interrelated spheres: economy, politics and law, each of which maintains a relative autonomy³ The relations between the different spheres of the social are not harmonious but conflictual, as each does not respect the boundaries of the other. In Kirchheimer's analyses of Weimar, the role of the economy, i.e. monopoly capitalism, in the gradual erosion of the constitution is of crucial importance⁴ In particular, he describes the turning of the economy against politics

which also use the "legal apparatus" to promote their interests. Moreover, unlike Teubner, I see that Kirchheimer's theoretical effort could provide us useful insights that are lacking in later elaborations of the concept. Teubner, G., "Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung" – Rechtssoziologische Theorie im Werk Otto Kirchheimers, In *Der Einfluß deutscher Emigranten auf die Rechtsentwicklung in den USA und in Deutschland*, M. Lutter, E. C. Stiefel, and M.H. Hoeflich (eds), Tübingen, Mohr, 1993, pp. 505-520.

³ Teubner, "Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung", op. cit., p. 509.

⁴ Thornhill, Ch., *German Political Philosophy, The metaphysics of Law*, London-New York, Routledge, 2007, p.293.

(capitalism against democracy)⁵, emphasizing at the same time the creative potential of the political sphere, e.g. for changes in the distribution of resources in favor of the weakest⁶ or even for political action in the direction of social democracy, and he illustrates the constitution of a legal mechanism that replaces politics (colonization of political struggles through juridification).⁷

In the economic sphere, Kirchheimer emphasizes that the Weimar Constitution is the temporary articulation of a fragile socio-economic structure⁸: it is the expression of a temporary compromise between opposing social groups and classes; a compromise that is constantly eroding as private interests become gigantic⁹. Moreover, in his view, the rule of law consists of two competing principles: the private principle of individual autonomy and the political principle of the democratic community. However, the emergence of monopoly capitalism, through the concentration of economic power, marks such a

strengthening of private powers that the latter, with the help of the legal apparatus (courts and administration), become uncontrolled, eroding the rule of law. As a result, individual freedoms and property rights are transformed into the defense of private monopolies¹⁰. In particular, and with regard to Part II of the Constitution, which deals with "fundamental rights" and, more specifically, focuses on the guarantee of equality, it is emphasized that the courts intervene by declining any social legislation that favors workers, considering it contrary to the "freedom of human action" and, therefore, unconstitutional¹¹, opting for a restrictive interpretation of equality, i.e., political-formal equality. As a result, 'through the protection of equality, the greatest inequality, the existing distribution of goods, is validated'¹². The legal apparatus applies the guarantees of the second part of the Constitution in such a way that its social objectives are negated, leading to a crisis of law¹³. Under these circumstances, the adoption and implementation of any decision in favor of the weaker social

⁵ Buckel, S., *Subjectivation and Cohesion. Towards the Reconstruction of a Materialist Theory of Law*, M. Vykoukal (Transl.), Leiden-Boston, Brill, 2021, p.86.

⁶ Kirchheimer O., "Weimar- and what then?" In *Politics, law, and social change: selected essays of Otto Kirchheimer*, F. S. Burin and K. L. Shell (eds.), 1969, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 40-41.

⁷ Kirchheimer, "Socialist and Bolshevik theory of the State", op.cit., pp. 6-8.

⁸ Kirchheimer O., "Weimar- and what then?", op. cit., pp. 72-74.

⁹ Schale F., Klingsporn L. and Buchstein H., "Otto Kirchheimer – Capitalist State, Political Parties, and Political Justice", In B. Best, W. Bonefeld, Ch. O'Kane (eds.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, New York, The Sage, 2018, pp. 107-108.

¹⁰ Thornhill, *German Political Philosophy*, op. cit., pp. 293-294.

¹¹ Kirchheimer O. "Weimar- and what then?" op.cit., p. 54.

¹² Ibid., p. 55.

¹³ Ibid., pp. 51-60.

strata, as reformist, social democratic egalitarianism hopes, becomes impossible.

As for the political sphere, Kirchheimer ascribes an emancipatory dynamic to it, linking it to the decision on the organisation of society that marks the transition from formal to substantive equality, transcending legal formalism¹⁴. Politics can fulfil the ideals of a 'social democracy' (Max Adler) that combats economic inequalities. The political sphere therefore goes beyond the existing society, with its divisions and conflicts, and any compromises between the powerful bloc of private interests and workers, which guarantee the minimum possible equality, because it has the potential to propose an essentially new social order¹⁵. To underline the transformative potential of politics, Kirchheimer draws on a heterogeneous material of historical examples and thinkers. Following the relevant reading of Teubner¹⁶, I mention that Kirchheimer, among other things: asks whether Sorelian violence can be seen as transformative of the political; recalls his supervising professor Carl Schmitt's conceptualization of politics through decision, the pursuit of homogeneity, and the confrontation of friend and foe; rethinks

¹⁴ Ibid., pp. 38-43.

¹⁵ Schale, Klingsporn and Buchenstein, "Otto Kirchheimer – Capitalist State, Political Parties, and Political Justice", op. cit., pp.107-110.

the October Revolution, where a social class is transformed into constitutive power.

Finally, and with regard to the legal sphere, he observes that the juridification of politics in Weimar leads to the instrumentalization and perversion of both law and politics in the service of large economic interests, with the result that the constitutive elements of the constitutional state are gradually being transformed¹⁷. It is worth quoting his description of this particular process of juridification, contained in an article written in 1928 and published in the Political Review, entitled Socialist and Bolshevik theory of the state¹⁸.

The concept of the *Rechtstaat* [...] has gradually undergone profound changes of function. Originally, the *Rechtstaat* was the timidly wielded weapon of the "propertied and educated" strata who were concerned [...] to safeguard their private entrepreneurial activities from the hazards of arbitrary adjudication. But later it became the dividing line between two struggling groups [i.e., property owners and workers], neither of which is willing to regard it as the definitive law regulating the

¹⁶ Teubner, "Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung", op. cit., p. 507.

¹⁷ Ibid., p. 506.

¹⁸ Kirchheimer, "Socialist and Bolshevik theory of the State", op. cit. 3-21.

domestic distribution of power. [...] Above every administrative function loomed the hierarchy of the courts, which would snatch any decision from the array of social forces [...] into the sphere of the law. In all fields of endeavor things are turned into law (Verrechtlichung); everything is formalized juridically and thereby neutralized. And now begins the true epoch of the Rechtsstaat. For this kind of state consists exclusively in its laws. Decisions are felt to be bearable only because they appear colorless and nonauthoritative, and because they seem to emanate from independent judges freely deciding on the basis of their conviction. Thus the paradox has arisen that the value of the decision lies in its character as a legal ruling handed down by a generally recognized legal authority, while on the other hand it embodies only a minimum of decisional content. The state lives off the law; yet it is no longer law (Recht), it is only a legal mechanism [...]¹⁹.

¹⁹ Kirchheimer O., "Socialist and Bolshevik theory of the State", op. cit., pp. 6-8.

²⁰ Kirchheimer O., "Weimar- and what then?" op. cit., pp. 33-74.

II.

With regard to the emergence of the legal mechanism as opposed to constitutional legitimacy, I refer in particular to three significant articles by Kirchheimer from the early 1930s. The first is Weimar - and what then?²⁰, in which he analyzes the organizational foundations of the Weimar constitution (Parliament, Government, President), noting through concrete historical examples in the functioning of constitutional institutions, their inherent commitment to the reproduction of the existing socio-economic system and their inability to advance towards social democracy. Weimar expresses its "given social organization" and its class correlation, and thus its constitution cannot be transformed into a political program in favor of a "content-based organizing principle of society"²¹. Kirchheimer's reference to the protection of rights in the Weimar Constitution is characteristic: he finds in the constitutional text multiple influences (liberal, socialist, and Catholic) that create expectations for social reforms, but also confusion about the direction of the state²². In this case, the judiciary plays a decisive role in favor of the dominant economic status, as it now has the possibility to control the constitutionality

²¹ Ibid., pp. 72-73.

²² Ibid., pp. 53-54.

of laws, so it opts for a restrictive interpretation of equality against protective labor legislation and prevents expropriations in favor of the public interest by demanding compensation, invoking the protection of private property²³. The consequence of the legal mechanism is that, despite the Social Democrats' program and the relevant provisions of the Constitution (see the constitutional provisions of Article 155 on land expropriation and Article 156 on "common ownership of private enterprises"), neither the socialization of enterprises nor the reparcelling of agricultural land is implemented, which in the end favors the large economic monopolies and the large landowners²⁴For Kirchheimer, however, the question of the Constitution remains open for the ruling class:

Since the bourgeois strata struggle everywhere to maintain the capitalist system, the fundamentals and essential problems of bourgeois rule are fairly uniform no matter through what political form it might be exercised. Large portions of the bourgeoisie quite rightly regard the difference between political democracy, temporary dictatorship according to Article 48 of the constitution, or permanent dictatorship with suspension of the

²³ Ibid., pp. 54-56.

²⁴ Ibid., pp. 57-59.

²⁵ Ibid., p. 43.

constitution purely as a matter of expediency. The decision is mainly made from the point of view of what best serves the maintenance of the economic status quo²⁵.

In the same year (1930) he publishes the article *The Limits of Expropriation*²⁶, a study of the institutionalization of expropriation in relation to the legal guarantee of property. In *The Limits of Expropriation*, the German legal theorist discusses the relevant political theory (from John Locke and Charles Montesquieu to Lorenz von Stein, Ferdinand Lassalle, and Friedrich Julius Stahl), the history of the development of the institution of expropriation from the 19th century to the interwar period (with a focus on the German-speaking world), and the social dynamics (first the rise of the bourgeoisie and its conflict with feudalism, then the emergence of the working class and its competition with the bourgeoisie). Kirchheimer concludes with an analysis of the Weimar Constitution and the article on expropriation (Article 153 of the Weimar Constitution on Property, which contains the relevant provisions on expropriation), which fosters the illusion among social democrats that the institution of expropriation could be the main means to prevent the cartelization of the

²⁶ Kirchheimer O., "Remarks on Carl Schmitt's *Legalität und Legitimität* " In *Social Democracy and the Rule of Law*, Keith Tribe (ed.), Leena Taner and Keith Tribe (transl.), 1987, London, Allen and Unwin, pp. 175-208.

German economy into a few large economic monopolies, treating the concentration of ownership of the means of production as "an opponent of human freedom"²⁷. Of course, social democrats also gave a broader political-economic meaning to the practice of expropriation, anticipating a radicalization of this practice that would go beyond its purely legal character and transform the private capitalist class into a social economy²⁸. Kirchheimer notes that Article 153 of the Weimar Constitution does indeed contain a more social conception of property that goes beyond classical liberalism, since the constitutional definition itself states that "the use of property must be in the service of the common interest". Another reason (for the German legal theorist) for breaking the classical liberal conception of property is that Article 153 must be read in conjunction with the section of the Constitution entitled "Economic Life," which deals with the overall regulation of the economic process through state intervention on the basis of the common good, thus demonstrating that the enshrinement of a laissez-faire conception is outdated in modern capitalism²⁹. In

²⁷Ibid., pp. 175-208.

²⁸ Wiggershaus R., *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Michael Robertson (Transl.), Cambridge, 1995, Massachusetts, MIT, pp. 231-232.

legal practice, however, the specific dynamic of the Weimar Constitution is reversed: Kirchheimer notes that "laws that apparently punished an economically stronger class were rejected as arbitrary in the name of justice," and consequently the "social system" of the constitution was not applied³⁰. Kirchheimer emphasizes that "in a state dominated primarily by advanced capitalist tendencies, nothing is more necessary than the setting of certain limits," but through the specific operation of the legal apparatus, "the state leaves the field largely free to private forces," which "can successfully challenge the right of the state to represent the interests of all"³¹.

In 1933, together with his colleague Nathan Leites, he writes the article Commentaries on "Legitimacy and Legitimation" on Carl Schmitt³², in which he clearly distinguishes his position from the analysis of his professor Carl Schmitt and opposes any reactionary polemic aimed at rejecting the existing democratic Constitution. Among other things, he contrasts the Schmittian political ideal of

²⁹ Kirchheimer O. (1987) "The Limits of Expropriation" In *Social Democracy and the Rule of Law*, Keith Tribe (ed.), Leena Taner and Keith Tribe (transl.), 1987, London, Allen and Unwin, pp. 124-130.

³⁰ Ibid., p. 129.

³¹ Kirchheimer O., "Remarks on Carl Schmitt's Legalität und Legitimität", op. cit. pp. 175-208.

³² Ibid.

democracy as the expression of a solid, homogeneous identity with examples of heterogeneous societies (Great Britain, France, and the United States) in which democratic institutions function, and argues against the elimination of "parliamentary legitimacy" "by the monolithic nature of referendum legitimacy" ³³. The "political opportunity that Schmitt wants to reserve for the people is the decision yes or no to a question posed by state institutions", i.e. the choice between two predetermined possibilities ³⁴. Kirchheimer argues in favor of the parliamentary system, which is "the only political system that embodies an institutional guarantee of a change of power, however drastic, with full continuity of the legal order".³⁵ He notes that in Weimar there was a "wealth of possibilities for the development [of the provisions] of the constitution"³⁶, but that their realization required political action; the latter implies confrontation and conflict, as well as the abandonment of any logic of outsourcing, the expectation of solutions from a third party, which is, in this case, the legal apparatus: a mechanism that is ostensibly neutral because it is above the social forces, but in practice its functioning in interwar Germany shows (in Kirchheimer's poignant expression) that it is a

³³ Ibid., p. 205.

³⁴ Ibid., p. 206.

³⁵ Ibid., p. 200.

³⁶ Ibid., p. 208.

"conservative upper body representing property interests against the parliament created by general elections".³⁷

III.

At first glance, Kirchheimer's juridification has a strong polemical character against depoliticization, since it concerns the transfer of material from the political sphere of society to the legal sphere. The force of law means the typification of political stakes through a neutral-formalist legal language, insofar as social antagonisms, especially class antagonisms, which embody opposing and contradictory values, are channeled into legal processes by accepting their peaceful logic. Social confrontation is denervated, transformed into something qualitatively different, because law, by invading politics, fundamentally transforms it; the latter no longer uses its own terminology and practices, but those of the legal field³⁸.

But if we look more closely at Kirchheimer's notion of "juridification", we will see, beyond the political-legal dichotomy, the role of the economic, which colonizes politics and then uses

³⁷ Ibid., p. 187.

³⁸ Teubner, G., "Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung", op. cit. p. 509.

the 'legal apparatus' to its advantage. Kirchheimer uses the term “juridification” to describe a complex process that takes place simultaneously in all three spheres of society: strong economic powers undermine the rule of law, while at the same time law is transformed into a management technique for the benefit of the ruling class³⁹, i.e. a *gouvernementalité* that incorporates social reactions, since a power apparatus is formed, including courts and administration, which instrumentalizes law and politics. Juridification in this reading is the predominant politics of the ruling class.

³⁹ Thornhill, *German Political Philosophy*, op.cit., pp. 293-294.

⁴⁰ Golder B. (ed.), *Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights*, 2013, London, Routledge.

Conclusion

By way of conclusion, and in search of possible extensions, I mention a few points:

Firstly, we can relate Kirchheimer’s legal mechanism to the Foucauldian analysis of law in modernity, as the latter becomes a norm, i.e., a mechanism of power that normalizes by homogenizing the population⁴⁰. One advantage of Kirchheimer's approach over its Foucauldian counterpart, however, is that it retains both the importance of class confrontations and of state sovereignty being challenged - violated by private interests, which makes it particularly relevant as economic inequalities deepen in our time, while the possibility of a mediating role of the state form returns to the forefront of socio-theoretical debate⁴¹. On the other hand, we can counter that Kirchheimer does not pay sufficient attention to a number of particularly important social claims concerning the constitution of identity, which today take the form of multiple institutional claims, especially gendered claims⁴².

Secondly, for Habermas, juridification means the colonization of the lifeworld through a legal mechanism of typification that serves

⁴¹ Streeck W., *Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, 2013, London-New York, Verso.

⁴² Buckel, *Subjectivation and Cohesion*, op.cit., p. 85.

money and bureaucracy, i.e., the efficiency of political-economic systems, so that social integration is achieved not through the principles of an ethics of deliberation but through an instrumental technical discourse⁴³. I note, however, that despite Teubner's⁴⁴ assessment that Habermas's analysis is richer because it is a deepening of Kirchheimer's notion of juridification, the latter retains some sharp points that are softened in Habermas's analysis, I mention, for example, social/class conflicts, the contradiction between capitalism and democracy, the role of the ruling classes in the erosion of the constitutional state.

Thirdly, the above analysis of juridification clearly goes beyond the German interwar period and the crisis of Weimar democracy and also concerns the contemporary crisis of the rule of law, since it refers to a complex process that spans all spheres of society and is also present in our time: uncontrolled large economic interests, the neutralization of the transformative potential of the political, and a legal-administrative apparatus that eliminates social claims..

⁴³ Habermas, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 1., 1982, Berlin, Suhrkamp. Habermas, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, op.cit..

References

Buckel, S. (2021), *Subjectivation and Cohesion. Towards the Reconstruction of a Materialist Theory of Law*, M. Vykoukal (Transl.), Leiden-Boston, Brill.

Golder B. (ed.) (2013), *Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights*, London, Routledge.

Habermas, J. (1982), *Theorie des Kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 1., Berlin, Suhrkamp.

Habermas, J. (1988), *Theorie des Kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Band 2, Berlin, Suhrkamp.

Kirchheimer O. (1969) "Socialist and Bolshevik theory of the State" In *Politics, law, and social change: selected essays of Otto Kirchheimer*, F. S. Burin and K. L. Shell (eds.), New York, Columbia University Press, pp. 3-21.

⁴⁴ Teubner, G., "Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung", pp. 515-516.

Kirchheimer O. (1969) "Weimar- and what then?" In op.cit. pp. 33-74.

Kirchheimer O. (1987) The Limits of Expropriation, In Social Democracy and the Rule of Law, Keith Tribe (ed.), Leena Taner and Keith Tribe (transl.), London, Allen and Unwin, pp. 103-153.

Kirchheimer O. (1987) Remarks on Carl Schmitt's Legalität und Legitimität In op.cit. pp. 175-208.

Schale F., Klingsporn L. and Buchstein H. (2018) Otto Kirchheimer – Capitalist State, Political Parties, and Political Justice, In The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory, B. Best, W. Bonefeld, Ch. O'Kane (eds.), pp. 105-122.

Streeck W. (2013), Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism, London-New York, Verso.

Teubner, G. (1993) "Man schritt auf allen Gebieten zur Verrechtlichung" – Rechtssoziologische Theorie im Werk Otto Kirchheimers, In Der Einfluß deutscher Emigranten auf die Rechtsentwicklung in den USA und in Deutschland, M. Lutter, E. C. Stiefel, and M.H. Hoeflich (eds), Tübingen, Mohr, pp. 505-520.

Thornhill, Ch. (2007), German Political Philosophy, The metaphysics of Law, London-New York, Routledge.

Wiggershaus R. (1995) The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, Michael Robertson (Transl.), Cambridge, Massachusetts, MIT.

Ο Marx και η υλοκλοπή. Από το εθιμικό δίκαιο στο ταξικό δίκαιο

Της **Jamila M. H. Mascat***

Επίκουρη καθηγήτρια στο παν/μιο της Ουτρέχτης

Μετάφραση **Έρικα Καζάνη**

ΜΔΕ στη Φιλοσοφία Δικαίου, ΕΚΠΑ

Επιμέλεια: **Γιάννης Φλυτζάνης****

Μεταδιδακτορικός ερευνητής/ Διδάσκων Κοινωνική Θεωρία & Δίκαιο, ΕΚΠΑ

Περίληψη

Σκοπός του παρόντος άρθρου είναι να επανεξετάσει το κείμενο του Marx για την «υλοκλοπή», προκειμένου να αναστοχαστεί τη αντίληψη του δικαίου που ο Marx αναπτύσσει καθώς στρέφεται ενάντια στα ψηφίσματα της Ρηνανικής Βουλής, μετερχόμενος το εθιμικό δίκαιο ενάντια στο θετικό δίκαιο, τη «νομική φύση των πραγμάτων» ενάντια στους νόμους που δεν είναι ικανοί να την εκφράσουν, και το δικαίωμα των νόμιμων διεκδικητών

* 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.

Το παρόν άρθρο δημοσιεύτηκε αρχικά στο περιοδικό *Droit & Philosophie*, no 10 : Marx et le droit, 2018, σ. 55-76.

ενάντια στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας. Το άρθρο εκκινεί με την εξέταση της θέσης του δικαίου στη σκέψη του νεαρού Marx, με σκοπό να αναδείξει την αμφισημία της νομικής σφαίρας στην ανάπτυξη της κριτικής του στην πολιτική οικονομία στα ώριμα έργα του. Στη συνέχεια αναλύεται η σχέση που ο Marx εγκαθιδρύει μεταξύ της σφαίρας του δικαίου, του ρόλου του κράτους-δικαίου και της ιδιοκτησίας στις πολλές ιστορικές παραλλαγές της, ξεκινώντας από την *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*. Τέλος, αφού αποσαφηνίσουμε τις έννοιες του εθιμικού δικαίου και του έννομου δικαίου, θα επιστρέψουμε στις πηγές από τις οποίες άντλησε ο Marx, ιδίως στις σκέψεις του Hegel και του Savigny, με στόχο να εντοπίσουμε την πρωτοτυπία της προσέγγισης του Marx σε σχέση με εκείνες των δασκάλων του.

Λέξεις κλειδιά: μαρξική κοινωνική θεωρία για το δίκαιο, ατομική ιδιοκτησία, ιστορική σχολή του δικαίου, εγγελιανή φιλοσοφία του δικαίου, εθιμικό δίκαιο.

**Στο μέτρο που χρησιμοποιήθηκαν μεταφρασμένα χωρία του K. Marx και του G.W.F. Hegel από ελληνικές βιβλιογραφικές πηγές, αυτές παραπέμπονται σε υποσημείωση μέσα σε αγκύλες.

Το φθινόπωρο του 1842 ο Marx δημοσίευσε στην *Εφημερίδα του Ρήνου (Rheinische Zeitung)* μια σειρά πέντε άρθρων στα οποία ασχολείται με την ανάλυση αλλά και με την αμφισβήτηση των τελευταίων αποφάσεων του Περιφερειακού Κοινοβουλίου της Ρηνανίας (Δίαιτα του Ρήνου), οι οποίες αφορούσαν τις «συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής» καθώς και για άλλα «δασικά αδικήματα»¹. Η νέα νομοθεσία ποινικοποιεί την πρακτική των φτωχών χωρικών σε όλη την επικράτεια του Ρήνου που συνίσταται στη συλλογή ξερών κλαδιών και βλαστών από τις δημόσιες δασικές εκτάσεις.

Η συγκεκριμένη αρθρογραφία για την υλοκλοπή συνιστά έργο πολεμικής, που έχει επανειλημμένα προσελκύσει την προσοχή των μελετητών λόγω του ότι απαντώνται ήδη πολλά στοιχεία, τα όποια αναπτύσσονται αργότερα στα πλαίσια της θεωρητικο-πολιτικής πορείας του Marx. Αποτελεί ταυτόχρονα τόσο «το εναρκτήριο έργο μιας έρευνας για την ιδιοκτησία, η οποία συλλαμβάνεται μέσα από μια νομικο-πολιτική εστίαση»², όσο και την πρώτη εμφάνιση της ταξικής πάλης στον Marx με τη μορφή ενός «εγκλήματος»³- της υλοκλοπής, για την ακρίβεια –

αλλά και έναν στοχασμό στον οποίο εγκαινιάζεται «το ξεπέρασμα από αυτό, που ο Louis Althusser αποκαλούσε «φιλελεύθερη ρασιοναλιστική στιγμή» του Marx⁴. Όπως αναγνωρίζει εξάλλου ο ίδιος ο συγγραφέας στον πρόλογο της *Συμβολής του στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (1859)*, το άρθρο αυτό αποτέλεσε την αφορμή για τη συνειδητοποίηση των «υλικών συμφερόντων» που διατρέχουν την κοινωνία, η οποία τον ανάγκασε να ασχοληθεί πιο επισταμένα με τα «οικονομικά ζητήματα»⁵.

Στόχος της παρούσας εισήγησης είναι να επανεξετάσει το άρθρο για την υλοκλοπή μέσα από μία διερώτηση για τη σύλληψη του δικαίου που χρησιμοποιεί ο Marx καθώς στρέφεται ενάντια στα ψηφίσματα του Περιφερειακού Κοινοβουλίου του Ρήνου. Ενώ είναι αλήθεια ότι το κείμενο μπορεί να θεωρηθεί ως σημείο καμπής στη σκέψη του νεαρού Marx, είναι εξίσου αλήθεια ότι παρέχει ένα προνομιακό σημείο πρόσβασης για την παρατήρηση της σχέσης του Marx με το δίκαιο, στο μέτρο που ο συγγραφέας αναπτύσσει μια εμμενή νομική κριτική. Αντιμετωπίζοντας τη διένεξη για τα ξερά ξύλα μεταξύ

¹ Τα πέντε άρθρα εμφανίστηκαν μεταξύ 25 Οκτωβρίου και 3 Νοεμβρίου 1842.

² J. Michel, "Marx et la loi sur les vols des bois. Les leçons du droit coutumier", στο C. JOURNES (επιμ.), *La coutume et la loi*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, σ. 114.

³ P. Linebaugh, "Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-Class Composition: A Contribution to the Current Debate", *Social Justice*, vol. 40, αρ. 1/2, 2014, σ. 137-161.

⁴ D. Bensaid, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique, 2007, σ. 12.

⁵ K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Les Editions Sociales, 1972, σ. 61-62.

δασοκτημόνων και φτωχών αγροτών, ο Marx δεν αναπτύσσει μια κριτική του νόμου ως τέτοιου - ως παραδείγματος τυποποίησης των σχέσεων εξουσίας που ενυπάρχουν στην αστική κοινωνία - όπως θα κάνει αργότερα. Αντ' αυτού, τοποθετεί το εθιμικό δίκαιο ενάντια στο θεσπισμένο δίκαιο, τη «δικαϊκή φύση των πραγμάτων» ενάντια στους νόμους που δεν είναι σε θέση να την εκφράσουν και το δικαίωμα των κατόχων δικαιώματος (*le droit des ayants droit*) ενάντια στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας⁶.

Το δίκαιο εμφανίζεται ως ένα συγκρουσιακό και αντιφατικό πεδίο εντός του οποίου η νομική μάχη μπορεί να δοθεί ακριβώς με την αντιπαράθεση του ενός δικαιώματος με το άλλο. Αν, όπως παρατηρεί ο Marx, οι «ανιαρές και ανούσιες συζητήσεις», που διεξήχθησαν στο Περιφερειακό Κοινοβούλιο, προσφέρουν «ένα παράδειγμα» για «τη μέθοδο και το πνεύμα της συνολικής διαδικασίας»⁷, το σχόλιο του Marx για αυτές τις συζητήσεις ρίχνει με τη σειρά του φως στη «μέθοδο και το πνεύμα» αυτού που είναι τότε η μαρξική σύλληψη του δικαίου⁸.

Σε ένα πρώτο χρόνο, το παρόν άρθρο θα μελετήσει την παρουσία και τη θέση του δικαίου στην σκέψη του νεαρού Marx - πρώην φοιτητή της νομικής και της φιλοσοφίας, στη συνέχεια

αφοσιωμένου δημοσιογράφου -, προκειμένου να αναδείξει, αφενός, τις αμφισημίες και αφετέρου την σημασία, η οποία δεν είναι σε καμία περίπτωση δευτερεύουσα, που διατηρεί η νομική σφαίρα μέχρι και την επαναστατικοποίηση της μαρξικής κριτικής με τη στροφή στην πολιτική οικονομία στα έργα της ωριμότητας **(1)**. Σε ένα δεύτερο χρόνο, θα εξεταστεί το κοινωνικό-ιστορικό, ιδεολογικό και πολιτικό συγκείμενο εντός του οποίου ο Marx γράφει το κείμενο για την υλοκλοπή **(2)**. Στη συνέχεια, θα αναστοχαστούμε επάνω στη σύνδεση που εγκαθιδρύει ο Marx ανάμεσα στη νομική σφαίρα, στο ρόλο του Κράτους νομοθέτη και στην ιδιοκτησία μέσα από τις πολλαπλές ιστορικές τις μεταλλαγές, ξεκινώντας από την Κριτική της εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου (1843), επικεντρώνοντας την προσοχή στο τμήμα που αναλύεται η νομοκατεστημένη τάξη των γαιοκτημόνων και η γαιοκτησία μέσω του θεσμού της πρωτοτοκίας (*l' institution des majorats*) **(3)**. Οι διαφορετικές σημασίες της έννοιας της ιδιοκτησίας («ιδιωτική», «κοινοτική», «κυμαινόμενη», «υβριδική») και του σχετικού δικαίου («ιδιωτικό», «δημόσιο», «θετό», «εθιμικό», «έλλογο») θα αποτελέσουν τα κοινά νήματα στις επόμενες ενότητες **(4 και 5)**, που είναι αφιερωμένες στην κειμενική

⁶ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", στο P. LASCOUMES και H. ZANDER (επιμ.), *Marx: du " vol de bois " a la critique du droit*, Paris, PUF, 1984, σ. 136.

⁷ [K. Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής» στο K. Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, επιλογή-μετάφραση: Θανάσης Γκιούρας,*

επιστημονική επιμέλεια: Θανάσης Γκιούρας-Θωμάς Νουτσόπουλος, Αθήνα, ΚΨΜ, 2014, σ. 118]

⁸ Στο ίδιο, σ. 167 και 143.

ανάλυση του άρθρου για την υλοκλοπή. Τέλος, αφού αποσαφηνίσουμε τις έννοιες του εθιμικού δικαίου και του έννομου δικαίου (*droit coutumier et droit legal*) όπως αυτές αναφέρονται στο άρθρο του 1842, θα επανέλθουμε στις πηγές, από τις οποίες ο συγγραφέας άντλησε στοιχεία για να τις αναπτύξει, και ιδιαίτερα στις σκέψεις των F.C. von Savigny και E. Gans, μειζόνων μορφών στην εκπαίδευση του Marx, ως φοιτητή της Νομικής στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου. Αυτές οι αναλύσεις σκοπό έχουν να αναδείξουν την πρωτοτυπία της μαρξικής προσέγγισης σε σχέση με εκείνες των δασκάλων του (6).

Μέσω μια τέτοιας γενεαλογικής ανασυγκρότησης των πηγών, θα επιχειρηθεί να αποσαφηνιστούν τα εννοιολογικά θεμέλια του εθιμικού δικαίου της ένδειας όπως τέθηκαν από τον Marx, έναν νέο εγελιανό αντι-εγελιανό (*hegelien anti-hegelien*), προκειμένου να αναδειχθεί η διαφορούμενη σχέση του με την φιλοσοφία του δικαίου του Hegel, η οποία αναγνωρίζει «ένα δικαίωμα εκ καταστάσεων ανάγκης» («*droit de détresse*»/ «*Notrecht*»), ένα δικαίωμα στη ζωή ή στην ύπαρξη και το οποίο δεν αντιστοιχεί σε μια απλή «φιλεύσπλαχνη συμπόνια», αλλά το οποίο μπορεί να διεκδικηθεί ενάντια στις αφηρημένες

⁹ G.W.F. Hegel, *Principes de la Philosophie de droit*, Παρίσι, PUF, 2013.

θεωρήσεις που απορρέουν από τη σύγχρονη οικονομία και ενάντια στις αδικίες της αστικής κοινωνίας⁹.

1. Ο Marx και το δίκαιο. Οι αμφισημίες του στοιχείου του δικαίου.

Τα άρθρα του Marx που δημοσιεύτηκαν στην *Εφημερίδα του Ρήνου* (*Rheinische Zeitung*) κατά τα έτη 1842-1843 προσφέρουν μια προνομιακή οπτική γωνία για να κατανοήσουμε ολόκληρη της αμφισημία της σχέσης του με το δίκαιο. Όπως γράφει ο Νίκος Πουланτζάς, «τα έργα της νεότητας του Marx είναι αυτά στα οποία ασχολείται συστηματικά με προβλήματα που άπτονται της σφαίρας του δικαίου», επιστρέφοντας στη μελέτη του δικαίου μετά τη συγγραφή της διατριβής του για τη φιλοσοφία του Επίκουρου¹⁰. Ωστόσο, το δίκαιο δεν μπορεί να περιοριστεί σε ένα περιθωριακό ενδιαφέρον που ο νεαρός Marx καλλιέργησε για σύντομο χρονικό διάστημα για να το απαρνηθεί αργότερα. Αν και μια ανάλυση της μαρξικής θεωρίας

¹⁰ N. Poulantzas, "A propos de la théorie marxiste du droit", *Archives de philosophie du droit*, Paris, 1967,12, σ. 147.

του δικαίου, συμπεριλαμβανομένου όλου του έργου του Marx, υπερβαίνει τα όρια αυτού του άρθρου, ο περιορισμός της προσοχής μας στα κείμενα του νεαρού Marx δεν σημαίνει ότι το δίκαιο εξαλείφεται στο πεδίο του αναστοχασμού του Marx της ωριμότητας. Στο έργο του *Ο Marx και η κοινωνία του δικαίου* (1983), ο Jacques Michel δείχνει ορθά ότι, μετά την Κριτική της εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου (1843), δεν είναι το ίδιο το δίκαιο που εξαφανίζεται από την θεωρητική παραγωγή του Marx, αλλά η φιλοσοφία του δικαίου, που αποκενώνεται στο όνομα μιας υλιστικής κατανόησης του νομικού φαινομένου μέσα στην αστική κοινωνία. Ως «γλώσσα της κυριαρχίας και της αυθεντίας», το δίκαιο στα μεταγενέστερα έργα του Marx αποκτά ένα ιδεολογικό και πολιτικό καθεστώς, το οποίο μπορεί να κατανοηθεί και να φωτιστεί μόνο μέσα από την εγγραφή του «στην ίδια την καρδιά της παραγωγικής διαδικασίας», δηλαδή στον ίδιο τον πυρήνα των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, την αναπαραγωγή των οποίων υποτίθεται ότι διασφαλίζει¹¹.

Το δίκαιο έχει μια αυτόνομη ύπαρξη στο corpus του Marx; Το γράμμα πολλών χωρίων του μαρξικού κειμένου θα μπορούσε να μας πείσει για το αντίθετο και να μας οδηγήσει να πιστέψουμε ότι το δίκαιο είναι απλώς η υπερδομική εμφάνιση

¹¹ J. Michel, *Marx et la société juridique*, ό.π., σ. 258.

¹² K. Marx και F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, Παρίσι, Librairie Générale Française, 1973, σ. 28-29.

της οικονομικής διαδικασίας. Στο *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (1848), για παράδειγμα, ο Marx και ο Engels, καταγγέλλουν τον καθαρά εργαλειακό χαρακτήρα του δικαίου και θεωρούν την αστική τάξη υπεύθυνη για την εν λόγω εργαλειοποίηση:

Το δίκαιο σας είναι μόνο η βούληση της τάξης σας που έχει αναχθεί σε νόμο, και το περιεχόμενο της οποίας είναι δεδομένο χάρη στους υλικούς βιοτικούς όρους της τάξης σας.¹²

Επιπλέον, στην αρχή του δεύτερου κεφαλαίου («Η διαδικασία ανταλλαγής») του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου*, όπου ο Marx περιγράφει τη σχέση μεταξύ των πραγμάτων/ εμπορευμάτων (πραγμοποίηση), τα οποία «δεν μπορούν να πάνε τα ίδια στην αγορά ούτε να ανταλλαχθούν από μόνα τους», προσδιορίζει επίσης τη φύση της νομικής σχέσης μεταξύ των ατομικών βουλήσεων που αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως ιδιώτες ιδιοκτήτες: «Η δικαϊκή αυτή σχέση, η μορφή της οποίας είναι το συμβόλαιο, ανεξαρτήτως του αν έχει αναπτυχθεί νομικά ή όχι, είναι μια βουλευτική σχέση στην οποία αντανάκλαται η οικονομική σχέση. Το περιεχόμενο αυτής της δικαϊκής ή βουλευτικής σχέσης είναι δεδομένο μέσα από την ίδια την οικονομική σχέση»¹³. Οι ιδιοκτήτες, εδώ, δεν είναι παρά οι

¹³ [Κ. Marx, *Το Κεφάλαιο*, Τόμος Πρώτος, μετάφραση: Θανάσης Γκιούρας, επιμέλεια: Θανάσης Γκιούρας- Θωμάς Νουτσόπουλος, σε συνεργασία με

εκπρόσωποι των εμπορευμάτων και οι «διάφορες μάσκες», που «φορούν ανάλογα με τις περιστάσεις δεν είναι παρά οι προσωποποιήσεις των οικονομικών σχέσεων ως φορείς των οποίων αντιτίθενται μεταξύ τους»¹⁴. Ως αντανάκλαση της οικονομικής σφαίρας, το δίκαιο απομειώνεται σε ένα μυστικοποιημένο και μυστικοποιητικό σύμπαν, που κατοικείται από «μάσκες» και κυριαρχείται από τη δικτατορία της ιδιοκτησίας.

Ωστόσο, και παρά τα όσα αναφέραμε, φαίνεται αδύνατο να πάρουμε θέση για το καθεστώς του πεδίου του δικαίου στον Marx – για την υλική του πραγματικότητα, για την αυτονομία του- χωρίς προηγουμένως να λάβουμε υπόψη την ιστορικότητά του. Για τον Marx, ο ρόλος του δικαίου είναι ιστορικά προσδιορισμένος: από τη μία πλευρά, κάθε νομική μορφή αντιστοιχεί σε μια καθορισμένη ιστορική περίοδο, και, από την άλλη πλευρά, το δίκαιο αναδύεται σε κάποια στιγμή της ιστορίας, ταυτόχρονα με την εμφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας. Είναι εξάλλου, σε τελική ανάλυση, αυτό μόνο, το αστικό νεωτερικό δίκαιο που ενδιαφέρει τον Marx. Προσεγγίζοντας το ζήτημα από μια ιστορική οπτική, ο Marx διακρίνει το νεωτερικό δίκαιο από το ρωμαϊκό και, προκειμένου να κατανοήσει το πρώτο, στηρίζεται, ιδίως στα πρώιμα κείμενά

Θανάση Δράβαρη, γλωσσική επιμέλεια: Βάσω Μπαχούρου, Αθήνα, ΚΨΜ, 2016, σ.64]

¹⁴ K. Marx, *Le Capital*, L. 1, Tome Premier, Paris, Les Editions Sociales, 1978, σ. 95-96. [K. Marx, *Το Κεφάλαιο*, Τόμος Πρώτος, όπ.π., σ. 65]

του, στην εγελιανή φιλοσοφία του δικαίου. Στη Συμβολή στην Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου (1843), ο Marx υποστηρίζει ότι αυτή η θεωρησιακή φιλοσοφία του νεωτερικού δικαίου «η οποία έχει αναχθεί στο ύψος μιας επιστήμης» είναι ειδικά γερμανική και εκφράζει «την γερμανική αναπαράσταση του νεωτερικού Κράτους», την οποία η Γερμανία ακόμα δεν έχει γνωρίσει, αλλά «πρόκειται για μια πραγματικότητα που κείται πέραν». Η αφαίρεση μιας τέτοιας θεωρίας για το Κράτος αντιστοιχεί στην αφαίρεση του ίδιου του Κράτους σε σχέση με τους πραγματικούς ανθρώπους¹⁵.

Σύμφωνα με τις εγελιανές αναλύσεις, ο Marx παρατηρεί ότι το νεωτερικό δίκαιο λειτουργεί αφαιρετικά και αναγνωρίζει ότι ο αφαιρετικός χαρακτήρας αυτού του δικαίου είναι ακριβώς αυτός που του επιτρέπει να παίζει έναν ουσιαστικό ρόλο στην αστική κοινωνία, όχι απλώς ως αντανάκλαση των σχέσεων ιδιοκτησίας, αλλά επίσης ως ενεργό συστατικό της *bürgerliche Gesellschaft* (κοινωνίας των ιδιωτών)¹⁶.

Υπεραμυνόμενος της θέσης σύμφωνα με την οποία ο Marx δεν απομειώνει το δικαϊκό σε οικονομικό, ο J. Michel αναλύει το απόσπασμα του Κεφαλαίου σχετικά με εμπορευματικές ανταλλαγές, το οποίο επισημάνθηκε ανωτέρω, για να τονίσει τη

¹⁵ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Allia, 1998, σ. 23.

¹⁶ Βλ. J.M.H. Mascot, «Hegel and the Advent of Modernity. A Social Ontology of Abstraction», *Radical Philosophy*, 2.01, 2018, σ. 29-46.

σημασία της νομικής λειτουργίας στην τυποποίηση της σχέσης μεταξύ των συναλλασσόμενων μέσω του συμβολαίου¹⁷. Προτείνει ότι, για τον Marx της ωριμότητας, ο ρόλος του στοιχείου του δικαίου, συνίσταται «στο να αποτρέψει ότι η υλικότητα του περιεχομένου της ανταλλαγής έρχεται να αμφισβητήσει την καθαρότητα της οικονομικής μορφής» ή, με άλλους όρους, να τυποποιήσει το περιεχόμενο της ανταλλαγής κάνοντας αφαίρεση της εμπειρικής ιδιαιτερότητας προκειμένου να διασφαλίσει «την ισοδυναμία μέσα στη διαφορετικότητα». Το δίκαιο θα έχει επίσης το καθήκον, μέσω του συμβολαίου, να υπερβεί την πληθυντικότητα των περιεχομένων της ανταλλαγής. Για να το επιτύχει αυτό, θα στηριζόταν στην (αφηρημένη) υπόθεση των ανεξάρτητων και ίσων ιδιοκτητών, στις (αφηρημένες) έννοιες του προσώπου, της ισότητας και της ελευθερίας, δηλαδή στην ικανότητά του για αφαίρεση, η οποία αποτελεί τον πραγματικό λόγο ύπαρξής του. Το δικαϊκό βασίζεται στη διατήρηση των μορφών (η ανταλλαγή και η σύμβαση) ενάντια στην πολλαπλότητα των περιεχομένων και παράλληλα, η μορφή δεν θα είναι απλώς τυπική, όπως ο J. Michel, υποστηρίζει, όντας η μορφή της συνάρθρωσης των καθορισμένων σχέσεων. Σχετικά με το οικονομικό υπόστρωμα, το δίκαιο συνιστά λοιπόν «την κυρίαρχη μορφή αναπαράστασης και της πρακτικής των κοινωνικών σχέσεων»¹⁸. Το νομικό

¹⁷ J. Michel, *Marx et la société juridique*, ό.π., σ. 158.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 160.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 169.

σύστημα είναι «το κυρίαρχο όργανο που εκπροσωπεί την οικονομία στους ανθρώπους»¹⁹. Αυτή η νομική αντιπροσώπευση συμβάλλει στην πραγματοποίηση των ανταλλαγών και συνεπώς, παίζει ένα ενεργό ρόλο σε αυτή τη διαδικασία. Υπό αυτή την έννοια το δίκαιο είναι αληθώς «συστατικό της κοινωνικής ιεραρχίας»²⁰.

Συνεπώς, θα μπορούσε να συναχθεί το συμπέρασμα ότι, στην καπιταλιστική κοινωνία, το δίκαιο κατέχει μια θέση μη αυτόνομη και ιδεολογική, καθώς δεν είναι ανεξάρτητο από την οικονομική σφαίρα. Ωστόσο, στο βαθμό που:

*Δεν υπάρχει, από τη μία πλευρά, η ιδεολογία και, από την άλλη, το πραγματικό, [αλλά] συνυπάρχουν οι δύο στιγμές, το οικονομικό δεν υπάρχει παρά μόνο παρουσιαζόμενο με τον ιδεολογικό τρόπο του δικαϊκού*²¹.

Υπό αυτή την έννοια, η ιδεολογία λειτουργεί τόσο με τον τρόπο του «λόγου» όσο και με αυτόν του «θεσμού». Δεν είναι μόνο καθαρή εμφάνιση, αλλά επίσης ένα μέσο συνάρθρωσης της κοινωνικής τάξης και αρχή δόμησης των οικονομικών σχέσεων, και μάλιστα τη στιγμή που η δραστηριότητά της συνίσταται στην απόκρυψη και το καμουφλάρισμα του τρόπου λειτουργίας της, διασφαλίζοντας έτσι «την παραμονή στην επιφάνεια των

²⁰ Στο ίδιο, σ. 190.

²¹ Στο ίδιο, σ. 169.

πραγμάτων, αντιμετωπίζοντας το φαινόμενο ως πραγματικότητα»²². Η επιφάνεια των πραγμάτων, στο πλαίσιο της νεωτερικής αστικής κοινωνίας, είναι αυτή στην οποία η ελευθερία των υποκειμένων και η μεταξύ τους ισότητα εμφανίζονται ως πραγματικές. Μέσα στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, η κυκλοφορία εμφανίζεται, χάρη στο δίκαιο, ως άμεση και φυσική διότι το δίκαιο αποκρύπτει και φυσικοποιεί την εμπορική παραγωγή. Εναπόκειται λοιπόν «στο δίκαιο να αποτελέσει τον μυστικό φύλακα της καπιταλιστικής παραγωγής»²³.

Ενώ το νομικό στοιχείο είναι διαχρονικά συνυφασμένο με το οικονομικό στοιχείο, το καθεστώς του πρώτου σε σχέση με το δεύτερο παραμένει αμφίσημο: το δίκαιο κατέχει ταυτόχρονα έναν ρόλο επικαθορίζοντος και επικαθοριζόμενου στοιχείου. Από τη μία πλευρά, καθώς επικαθορίζεται σε τελική ανάλυση από τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής, η νομική σφαίρα μπορεί να θεωρηθεί ως «η συγκεκριμένη και ιστορική επιβεβαίωση αυτού που έχει περιγραφεί με τη μορφή του μοντέλου σε οικονομικό επίπεδο»²⁴. Από την άλλη πλευρά, το νομικό πλαίσιο, μέσα από τη δύναμή του, της αφαίρεσης και της αναπαράστασης των κοινωνικών σχέσεων, αποτελεί επίσης προϋπόθεση της συγκεκριμένης ύπαρξης του οικονομικού πεδίου. Ο προσίδιος ρόλος του, που συνίσταται στην άρθρωση

της εκνομικευμένης μορφής των οικονομικών σχέσεων, οδηγεί σε μια στρέβλωση- λειτουργική και αναγκαία για τη διατήρηση του φετιχισμού της εμπορευματικής παραγωγής: με άλλους όρους, το δίκαιο, το οποίο συγκαλύπτει τη σχέση μεταξύ ιδιωτών μέσα από την εντύπωση της σχέσης μεταξύ πράγματων, φυσικοποιώντας έτσι την ανταλλαξιμότητα ως ιδιότητα των εμπορευμάτων, συμμετέχει στην ύφανση της φετιχιστικής ψευδαίσθησης που είναι απαραίτητη στον τρόπο της καπιταλιστικής παραγωγής.

Σκοπός των σελίδων που ακολουθούν είναι διερευνηθεί το στοιχείο του δικαίου, ερωτώντας το «τι κάνει» και τι «μπορεί» να κάνει το δίκαιο στη σκέψη του νεαρού Marx, και όχι προσπαθώντας να ορίσουμε τι «είναι» το δίκαιο γι' αυτόν. Πράγματι, όπως παρατηρεί ο Ν. Πουλαντζάς, το καθεστώς του δικαίου εξαρτάται λιγότερο από την υποτιθέμενη ουσία ή εγγενή του φύση, αλλά από τον θέση και τη λειτουργία που η νομική σφαίρα καταλαμβάνει στο εσωτερικό μια περίπλοκης δομής, όπως [είναι] ένας τρόπος παραγωγής ως ένα «σύστημα εξειδικευμένων συνδυασμών διαφόρων στοιχείων ή επιπέδων που συνιστούν τις επιμέρους/ περιφερειακές δομές αυτού του τρόπου [παραγωγής]»²⁵. Ο Νίκος Πουλαντζάς αναπτύσσει αυτή την αλτουσεριανής έμπνευσης δομιστική μέθοδο, ώστε να συλλάβει καλύτερα την «αποτελεσματικότητα και την

²² Στο ίδιο, σ. 190 και 166.

²³ Στο ίδιο, σ. 165.

²⁴ Στο ίδιο, σ. 169.

²⁵ N. Poulantzas, "A propos de la théorie marxiste du droit", ό.π., σ. 151.

ιδιαιτερότητα ενός συγκεκριμένου επιπέδου» - του νομικού επιπέδου- αυτού που ενυπάρχει στο συστημικό σχήμα του Marx της ωριμότητας. Παρά την απουσία ενός τέτοιου συστημικού σχήματος στον νεαρό Marx, μπορούμε ωστόσο να ακολουθήσουμε την πορεία του Πουλαντζά εστιάζοντας στη λειτουργία και τον θόση του δικαίου στα μαρξικά κείμενα που προσεγγίζουμε εδώ. Αυτή η προσέγγιση θα μας επιτρέψει να εμβαθύνουμε στην αμφισημία της σχέσης του Marx με το δίκαιο, καθώς και στην αμφισημία -και την ασάφεια- του status του ίδιου του δικαίου σε αυτά τα πρώτα γραπτά, στα οποία το δίκαιο αποκτά πληθυντικές σημασίες, που διανοίγουν διάφορες χρήσεις.

Προτού εκτιμήσουμε την πολυσημία του δικαίου και την πληθυντικότητα των χρήσεων στο άρθρο του Marx για την υλοκλοπή, απαιτείται να ανατρέξουμε στις συνθήκες της συγγραφής αυτού του κειμένου για το επανατοποθετήσουμε στο συγκεκριμένο του.

2. Πώς προέκυψε η μαρξική αρθογραφία περί «υλοκλοπής»;

²⁶ K. Marx, *Œuvres, III*, Paris, Gallimard, 1982, σ. 111-137.

Το 1842 ο Marx εκκινεί την δημοσιογραφική του δραστηριότητα η οποία αποτελεί, για πολλά χρόνια, την κύρια πηγή του εισοδήματός του. Το πρώτο του άρθρο, «Σχόλια σχετικά με την πρόσφατη πρωσική οδηγία περί λογοκρισίας», που γράφεται τον Φεβρουάριο του 1842 και δημοσιεύεται έναν χρόνο αργότερα στα *Ανέκδοτα (Anekdot)*, με αρχισυντάκτη τον Arnold Ruge στην Ελβετία, εξετάζει το διάταγμα περί λογοκρισίας, που ψηφίστηκε το 1841 από την πρωσική κυβέρνηση²⁶. Τον Μάιο του 1842 κατόπιν αιτήματος του Bruno Bauer, ο Marx εγκαινιάζει τη συνεργασία με την *Εφημερίδα του Ρήνου (Gazette Rhenane)*, γράφοντας με την «υπερπολεμική»²⁷ του πένα, διακριτικό στοιχείο του ύφους του ως δημοσιογράφος, ένα κείμενο για την ελευθερία του τύπου «Οι συζητήσεις του Έκτου Περιφερειακού Κοινοβουλίου του Ρήνου. Συζητήσεις για την ελευθεροτυπία και τη δημοσίευση των συνεδριάσεων του Περιφερειακού Κοινοβουλίου», το οποίο χρονολογείται το Μάιο του 1842 – και λίγους μήνες αργότερα, τον Ιούλιο του 1842, ακολούθησε «Το κύριο άρθρο στο φύλλο 179 της Εφημερίδας της Κολωνίας», ως απάντηση στις

²⁷F. Mehring, *Vie de Karl Marx*, Paris, Syllepse, 2018, σ. 14. Βλ. επίσης V.T. Trinh, *Marx, Engels et le journalisme révolutionnaire*, 3 τόμοι, Παρίσι, Editions Anthropos, 1978.

κατηγορίες της Εφημερίδας της Κολωνίας (*Kolinsche Zeitung*) κατά της Εφημερίδας του Ρήνου (*Rheinische Zeitung*)²⁸.

Το άρθρο για το νόμο περί υλοκλοπής- *Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlgesezt-*, είναι το τρίτο που δημοσίευσε ο Marx στην Εφημερίδα του Ρήνου, ενώ εν συνεχεία πρόκειται να δημοσιεύσει τον Αύγουστο του 1842 το «Φιλοσοφικό Μανιφέστο της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου». Η Εφημερίδα του Ρήνου απέχει κατά πολύ από το να είναι μια μικρή εφημερίδα ανάμεσα στους άλλους τίτλους εφημερίδων της εποχής. Αποτελεί «το πνευματικό επιτελείο» ή αλλιώς το «οιονεί κόμμα» των πλέον προοδευτικών στρωμάτων της αστικής κοινωνίας του Ρήνου²⁹. Επιπλέον, ο τοπικός Τύπος και οι συζητήσεις που φιλοξενεί αποτελούν το προνομιακό πεδίο για τον αγώνα ιδεολογικής ηγεμονίας μεταξύ των φιλελεύθερων και των συντηρητικών στρωμάτων της περιοχής. Πεπεισμένος για την πολιτική σημασία του καθήκοντος της διαμόρφωσης, αλλά και της προειδοποίησης της κοινής γνώμης, ο Marx είναι μια από τις ηγετικές φυσιογνωμίες αυτού του αγώνα³⁰. Ως μέλος της συντακτικής ομάδας της Εφημερίδας του Ρήνου, στην οποία εντάσσεται τον Οκτώβριο του 1842 προκειμένου να παραμείνει μέχρι και το κλείσιμό της (με απόφαση της πρωσικής

κυβέρνησης την 31^η Μαρτίου 1843), ο Marx τάσσεται υπέρ της ανάγκης ανάπτυξης ενός φιλελεύθερου κινήματος γνώμης. Στόχος είναι να αντιμετωπιστεί η πρωσική επιθετικότητα σε σχέση με τις προσαρτημένες επαρχίες, η οποία αποσκοπεί την εγκαθίδρυση, στη Ρηνανία, ενός απολυταρχικού και αυταρχικού συστήματος που βασίζεται στην υπεράσπιση των προνομίων και στον περιορισμό των ελευθεριών των πολιτών³¹. Στα άρθρα του για την εφημερίδα, ο Marx ενδιαφέρεται συχνά για νόμους –προληπτική νομοθεσία σχετική με λογοκρισία, τον νόμο για την ελευθεροτυπία, τους νόμους για τα εγκλήματα των δασών - καθιστώντας το δίκαιο το κύριο πρίσμα για την ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων. Αυτή η επιλογή ταιριάζει στο συγκείμενο της εποχής, ενώ το Πρωσικό νομικό σύστημα αποτελεί το προνομιακό πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ του φιλελευθερισμού του Ρήνου και της πρωσικής μοναρχίας.

Η Ρηνανία της περιόδου του *Vormärz* (1814-1848) είναι στην πραγματικότητα μια κοινωνία σε πλήρη μετάβαση, αποσταθεροποιημένη από πολυάριθμες κοινωνικές συγκρούσεις και εντάσεις. Η γαλλική παρουσία από 1795 έως το 1814 συμβάλλει στον εκσυγχρονισμό της χώρας προωθώντας την εμπορευματική οικονομία. Η τελευταία διευκολύνει την βιομηχανική ανάπτυξη και, μέσω του Ναπολεόντειου Κώδικα

²⁸ K. Marx, *Œuvres*, III, ό.π., σ. 138-220.

²⁹ P. Lascoumes και H. Zander, *Marx: du "vol de bois" a la critique du droit*, ό.π., σ. 54

³⁰ Στο ίδιο, σ. 91.

³¹ Η γαλλική νομοθεσία καταργήθηκε το 1821 και το πρωσικό δίκαιο ως προς την ποινική διαδικασία αποκαταστάθηκε το 1824.

εισάγει, ένα νέο νομικό σύστημα όπου τονίζονται τα θεμελιώδη επιτεύγματα της Γαλλικής Επανάστασης – από την θρησκευτική ελευθερία έως την ελευθερία του τύπου μέχρι και την κατάργηση της γαιοκτησίας μέσα από το θεσμό της πρωτοτοκίας (majorat)· από την αρχή της ισότητας ενώπιον των δικαστηρίων ανεξαρτήτως βαθμού, το δημόσιο χαρακτήρα των ποινικών διαδικασιών, τη συμμετοχή των πολιτών στο σύστημα δικαιοσύνης και την κατάργηση των βασανιστηρίων των κατηγορουμένων και της σωματικής τιμωρίας των καταδικασθέντων³². Μετά την προσάρτηση από την Πρωσία το 1814, αυτή η διαδικασία εκσυγχρονισμού σταμάτησε: Ο Frédéric-Guillaume III υιοθετεί μια κατασταλτική πολιτική έναντι των αντιπροσωπευτικών οργάνων των επαρχιών, τα οποία τα υποβιβάζει σε έναν αποκλειστικά συμβουλευτικό ρόλο, εγκαινιάζοντας έτσι τη «νομική αποκατάσταση» και επαναφέροντας με διάταγμα το Δίκαιο Έγγειας Ιδιοκτησίας (Landrecht) του 1794 με διάταγμα. Κατά τη διάρκεια των ετών 1820-1830, ο «εκπρωσισμός» («prussification»), με κινητήρια δύναμη τη βασιλική γραφειοκρατία και με την υποστήριξη της αριστοκρατίας και των τοπικών ευγενών, οδηγεί στην επιστροφή της νομοθεσίας η οποία εγγυάται γαιοκτησία που θεμελιώνεται στην πρωτοτοκία (majorat), στην επιβολή πολλαπλών περιορισμών στην ελευθεροτυπία, καθώς και στην

επαναφορά προνομίων, ιδιοκτησιακών τίτλων και κληρονομικών εδρών για τους ευγενείς στις επαρχιακές συνελεύσεις, παρά τις προσπάθειες της φιλελεύθερης κοινής γνώμης να υπερασπιστεί τη διατήρηση του γαλλικού δικαίου. Στην Ρηνανία, η «νομική αποκατάσταση» που ακολούθησε μετά το Συνέδριο της Βιέννης, συναντάει την αντίθεση ενός μεγάλου μέρους της αστικής και μικροαστικής τάξης, που κατά τη διάρκεια της Ναπολεόντειας περιόδου, επωφελούνταν μιας νέας οικονομικής ευημερίας, με τη βοήθεια ιδίως του ελευθέρου εμπορίου με τη Γαλλία, αλλά επίσης χάρη στον ηπειρωτικό αποκλεισμό που εξασφάλισε προστασία ενάντια στην αγγλική αγορά καθώς και χάρη στην δέσμευση της εκκλησιαστικής περιουσίας. Η μεταρρύθμιση του νόμου για την υλοκλοπή εντάσσεται στην διαμάχη γύρω από τον επαναπροσδιορισμό του καθεστώτος της ιδιοκτησίας, στην οποία συγκρούστηκαν το πρωσικό κράτος και οι δημόσιοι υπάλληλοί του από τη μία πλευρά και η ρηνανική αστική κοινωνία των πολιτών από την άλλη.

Παρόλο που τάσσεται υπέρ της αστικής κοινωνίας των πολιτών ενάντια στο αντιδραστικό πρωσικό Κράτος, ο Marx εντοπίζει ωστόσο, σε αυτές τις φιλελεύθερες θέσεις, μια σειρά από αντιφάσεις. Αποτελούμενη από τους αντιπροσώπους των τριών διαφορετικών νομοκατεστημένων τάξεων (Stände) (της πόλης,

³² P. Lascoumes και H. Zander, *Marx: du "vol de bois" à la critique du droit*, ό.π., σ. 78-90.

της υπαίθρου και των αριστοκρατών) που εκλέχτηκαν μέσα από μία τιμοκρατική βάση, το Περιφερειακό Κοινοβούλιο της Ρηνανίας είναι ο τόπος όπου ακούγεται η φωνή μιας κοινωνίας των πολιτών που αγωνίζεται για τη διαφύλαξη των κεκτημένων της Επανάστασης και του Ναπολεόντειου Κώδικα³³. Επομένως, θα περίμενε κανείς η Ρηνανική Δίαιτα να λάβει θέση ενάντια στην κυβέρνηση του Βερολίνου. Ωστόσο, τα οικονομικά συμφέροντα αποφασίζουν διαφορετικά. Όπως δείχνει ο Marx, η αστική τάξη του Ρήνου είναι ενωμένη με τα συμφέροντα των αριστοκρατών σχετικά με το ζήτημα της ιδιοκτησίας και με αυτό που θα μπορούσε να αποκληθεί «η ιδιωτικοποίηση των κοινών». Ανίκανο να ασκήσει τη λειτουργία της μεσολάβησης των διαφορετικών συμφερόντων που υπάρχουν στην κοινωνία, το Περιφερειακό Κοινοβούλιο κατηγορείται από τον Marx για κραυγαλέα αντίφαση, ότι «όχι μόνο έσπασε τα άκρα στα δικαιώματα, αλλά τους τρύπησε και την καρδιά»³⁴.

Το μαζικό φαινόμενο της υλοκλοπής και η εχθρότητα του Περιφερειακού Κοινοβουλίου σε ένα ιστορικό, εθιμικό δικαίωμα, που επαναξιολογήθηκε ως έγκλημα, γίνεται κατανοητό μόνο υπό το φως των οικονομικών μετασχηματισμών που συμβαίνουν εκείνη την περίοδο: αύξηση της εκβιομηχάνισης της περιοχής, κατατεμαχισμός σε

μεμονωμένα κτήματα των κοινοτικών γαιών, μείωση της τοπικής γεωργικής παραγωγής και κρίση της νομισματικής κυκλοφορίας που δημιουργείται από την πρωσική δημοσιονομική πολιτική: όλοι αυτοί οι σημαντικοί μετασχηματισμοί έχουν ως συνέπεια την εξαθλίωση του αγροτικού πληθυσμού. Πράγματι, όπως επισημαίνει ο Peter Linebaugh, «η παράνομη και μαζική ιδιοποίηση των δασικών προϊόντων αντιπροσωπεύει μια σημαντική στιγμή στην ανάπτυξη του γερμανικού καπιταλισμού»³⁵. Αν και η διαμάχη σχετικά με τα εθιμικά δικαιώματα χρονολογείται πολύ νωρίτερα, γίνεται όλο και πιο κρίσιμη τη δεκαετία του 1840, όπως φαίνεται από την αύξηση των κυρώσεων για υλοκλοπές στη Ρηνανία. Ακολουθώντας το δρόμο που πρότεινε ο E.P. Thompson στη μελέτη του σχετικά με την προέλευση των περιφράξεων στην Αγγλία τον 18ο και 19ο αιώνα, οι P. Lascoumes και H. Zander ορθώς επισημαίνουν ότι:

η σημασία των δικαστικών διαφορών σε ζητήματα δασονομικά καταδεικνύει επομένως, από τη μια πλευρά, την καθιέρωση μιας νέας μεθόδου (καθ)ορισμού της ιδιοκτησίας και, ευρύτερα, την επιβολή ενός νομικού συστήματος που βασίζεται στον ατομικισμό (ως προϋπόθεση των

³³ D. Bensaid, Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres, ό.π., σ. 13.

³⁴ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π. σ. 66. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής» στο K. Marx, Κείμενα από τη

δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, μετάφραση: Θανάσης Γκιούρας, ό.π., σ. 143].

³⁵ P. Linebaugh, "Karl Marx, the theft of Wood, and Working-Class Composition: A Contribution to the Current Debate ", ό.π., σ. 140.

γενικευμένων συναλλαγών) που έρχεται σε ρήξη με τις εθιμικές αρχές³⁶

Αυτή η διαδικασία νομικού επαναπροσδιορισμού της ιδιοκτησίας είναι που αναδύεται μέσα στο πλαίσιο της πάλης των τάξεων, η οποία ενδιαφέρει τον Marx τη στιγμή της συγγραφής της σειράς των άρθρων για την υλοκλοπή.

Κατά έναν αρκετά παράδοξο τρόπο, ο Marx δεν ασχολείται με την ανάπτυξη ενός γενικού πλαισίου του οικονομικού συγκειμένου, επεξηγώντας την έκρηξη των υλοκλοπών: δεν υπάρχει καμία ανάλυση, σε αυτό το κείμενο, των αιτιών της εξαθλίωσης, από την εκτεταμένη νομισματική έλλειψη μέχρι και την αύξηση της ζήτησης των καυσόξυλων στην βιομηχανία. Αρκείται στο να εξετάσει τα πρακτικά του Περιφερειακού Κοινοβουλίου του Ρήνου σχετικά με τον νόμο για τα δασικά εγκλήματα. Αυτό συμβαίνει επειδή ενδιαφέρεται περισσότερο να αποκαλύψει τα νομικά ζητήματα της ατομικής ιδιοκτησίας, επισημαίνοντας τις αντιφάσεις που προκύπτουν μεταξύ των συμφερόντων της αστικής ιδιοκτησίας και του «γενικού συμφέροντος», με στόχο να αναπτύξει μια κριτική των πολιτικών επιπτώσεων που συνεπάγονται τέτοιες τριβές εντός του Κράτους. Ενώ ο Marx αντιλαμβάνεται μια θεμελιώδη στιγμή στην εξέλιξη των ταξικών σχέσεων και της καπιταλιστικής

³⁶ P. Lascoumes και H. Zander, *Marx: du "vol de bois" à la critique du droit*, ό.π., σ. 108-109. Βλ. επίσης E.P. Thomson, "Modes de domination et revolutions en Angleterre", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, 1976, σ. 133-151.

συσσώρευσης, δεν διαθέτει ακόμη έννοιες που αντιστοιχούν στη μελλοντική του κριτική για την πολιτική οικονομία. Ελλείψει των εννοιών της τάξης ή της συσσώρευσης, οι δημοκρατικές ελπίδες και προσδοκίες της μαρξικής ανάλυσης αυτής της περιόδου, στηρίζονται στο ρόλο που θα μπορούσαν να διαδραματίσουν ένα πραγματικά εξισωτικό Κράτος και ο νόμος για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων εκείνων που δεν έχουν δικαιώματα³⁷.

3. Δίκαιο, ιδιοκτησία και κράτος

Το ζήτημα της ιδιοκτησίας, και ιδίως της έγγιασης ιδιοκτησίας, διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην Κριτική της εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, την πρώτη συνάντηση στην του Marx με τη εγγελιανή φιλοσοφία του δικαίου (*Rechtstphilosophie*). Για τη «γερμανική φιλοσοφία του δικαίου» και του κράτους, με άλλα λόγια για την πολιτική φιλοσοφία του Hegel, ο Marx θα πει ότι «είναι η μοναδική γερμανική ιστορία που βρίσκεται al pari [στο ίδιο επίπεδο] με το επίσημο σύγχρονο

³⁷ P. Linebaugh, "Karl Marx, the theft of Wood, and Working-Class Composition: A Contribution to the Current Debate", ό.π., σ. 143.

παρόν.»³⁸ Σε επιστολή του προς τον Dagobert Oppenheim με ημερομηνία 25 Αυγούστου 1842, ο Marx αναφέρεται επίσης στην Κριτική ως εκείνο το άρθρο του «κατά της θεωρίας της συνταγματικής μοναρχίας του Hegel»³⁹. Όπως επισημαίνει ο Ευστάθιος Κουβελάκης, το χειρόγραφο το οποίο γράφτηκε στο Κρόιτснаχ (Kreuznach), αποτελώντας τον σχολιασμό ενός υπο-τμήματος του τρίτου μέρους του εγχειριδίου έργου *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου* αφιερωμένου στο «Εσωτερικό Δημόσιο Δίκαιο», μπορεί να θεωρηθεί ως «πραγματικό κινήγι του Hegel σκοπεύοντας να συλλάβει το σφάλμα που έχει αποκρυφτεί»⁴⁰. Στόχος του Marx είναι με διάφορους τρόπους, να στρέψει την *Sittlichkeit* του Hegel εναντίον του εαυτού της, προκειμένου να καταδείξει την απατηλή φύση του κράτους και των διαμεσολαβήσεων των κοινωνικών κρατών, που υποτίθεται ότι παρέχουν μια καθαρά πολιτική λύση στις αντιφάσεις της αστικής κοινωνίας.

Σχολιάζοντας τις παραγράφους 305 και 306 των *Βασικών γραμμών της Φιλοσοφίας του Δικαίου* (*Grundlinien*) για την κατάσταση της «φυσικής ηθικότητας» (την κατάσταση των αγροτών), ο Marx αναπτύσσει τις θέσεις του σχετικά με τη φύση

της ατομικής ιδιοκτησίας και τη σχέση μεταξύ δικαίου, κράτους και επιμέρους συμφέροντος, θέσεις που είναι σκόπιμο να συγκριθούν με τα επιχειρήματα που προβάλλονται στο άρθρο του για την υλοκλοπή.

Από την άποψη αυτή, το *Χειρόγραφο του Κρόιτснаχ* σηματοδοτεί μια πρώτη καμπή στην εξέλιξη της σχέσης του νεαρού Marx με τον Hegel. Σε αυτό το κείμενο, η υπεράσπιση του κρατικού θεσμού - ως δυνητικά δημοκρατικής έκφρασης του συλλογικού συμφέροντος - που υπάρχει στο άρθρο του 1842, δίνει τη θέση της σε μια κριτική του κράτους και της δομικής του ανικανότητας για επίλυση συγκρούσεων που αναδύονται στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας. Το εγχειριδίο Κράτος επομένως απομειώνεται σε μια αφαίρεση του χειρότερου είδους που, από τη μία πλευρά, δεν μπορεί πραγματικά να συναχθεί από τις προϋποθέσεις του (την οικογένεια και την αστική κοινωνία των πολιτών), αλλά παραμένει σε σχέση με αυτές ως *a priori* ιδέα και, από την άλλη πλευρά, εμφανίζεται ως μια απλή αντανάκλαση, θεωρησιακού χαρακτήρα, αυτού που πραγματικά υπάρχει.

³⁸ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, ό.π., σ. 20. [K. Marx, «Για την Κριτική της Εγχειριδίου Φιλοσοφίας του δικαίου» στο K. Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, μτφρ.Θ. Γκιούρας, ό.π., σ. 152].

³⁹ H. Touboul, "L'Etat et la démocratie : la critique par Marx de la philosophie hegelienne du droit", *Philosophique*, n° 18, 2015 [http://journals.openedition.org/philosophique/891].

⁴⁰ E. Kouvelakis, "The State in the Kreuznach Quietude: Marx reading Hegel's Principles of the Philosophy of Law", *philopsis.fr*, 2016 [www.philopsis.fr/IMG/pdf/kreuznach-kouvela-kis-formate.pdf].

Όπως αναφέρει ο Hegel στις παραγράφους 305 και 306 των Βασιικών γραμμών της Φιλοσοφίας του Δικαίου και όπως ο Marx παρατηρεί στο σχόλιό του, στην εγγελιανή σύλληψη της κληρονομικής συνταγματικής μοναρχίας, «το ηγεμονικό στοιχείο» διατηρεί μια συγκεκριμένη συνάφεια κατ' αρχήν με την «τάξη της έγγειας ιδιοκτησίας» - την νομοκατεστημένη τάξη (Stand) των γαιοκτημόνων και των αγροτών - στο ότι «έχει για βάση τη ζωή της οικογένειας και, όσον αφορά την επιβίωση, τη γαιοκτησία»⁴¹. Μέσω της γαιοκτησίας, ως «ανεξάρτητης περιουσίας» που της επιτρέπει να απελευθερωθεί από κάθε ανάγκη και κάθε δραστηριότητα, η ουσιώδης νομοκατεστημένη τάξη (Stand) αποκτά την «πολιτική της θέση και σημασία» στο κέντρο του Κράτους, και έτσι «στη θέση του “νοήματος τού Κράτους”, της “κατοχής τού πνεύματος τού Κράτους” έρχεται η “έγγεια ιδιοκτησία”»⁴², η οποία γίνεται «η διαμεσολάβηση του συνολικού πολιτικού Κράτους, της ίδιας της νομοθετικής εξουσίας»⁴³. Για τον Hegel, ο θεσμός των πρωτοτοκίων, που αποκαταστάθηκε στη Ρηνανία το 1824, υποτίθεται ότι προστατεύει τον αναπαλλοτριώτο χαρακτήρα της έγγειας ιδιοκτησίας που, μέσω του πατρογονικού δικαιώματος (droit

⁴¹ [G.W.F. Hegel, «Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου» στο: T. Hobbes, J. Lock, J.-J. Rousseau, I. Kant, G.W.F. Hegel, *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια: Μ. Αγγελίδης- Θ. Γκιούρας* Αθήνα, Σαββάλας, 2005, σ. 339].

⁴² [K. Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, μετάφραση: Μπάμπης Λυκούδης, Αθήνα, Παπαζήσης, 1978, σ. 138*].

d'âînesse), μπορεί να μεταβιβαστεί ανεξάρτητα από τη βούληση ατομικών υποκειμένων και της φιλικής αγάπης. Ο θεσμός των πρωτοτοκίων συντηρεί την «άκαμπτη φύση» της ιδιοκτησίας, την προστατεύει «επιτρέποντας στον πρωτότοκο να έχει μια ανεξάρτητη ζωή»⁴⁴ και να μπορεί να αφοσιωθεί πλήρως στις πολιτικές του υποχρεώσεις. Ο Marx από την άλλη, ξεκινάει τη μελέτη της σχέσης μεταξύ κράτους και ιδιοκτησίας, απορρίπτοντας το θεσμό των πρωτοτοκίων, τον οποίο ο Hegel δικαιολογεί στο όνομα των ανώτερων σκοπών της ηθικής ζωής. «Η γαιοκατοχή», υπογραμμίζει, «είναι η κατεξοχήν ατομική ιδιοκτησία με την καθαρή έννοια», και ο θεσμός των πρωτοτοκίων δεν είναι παρά «το εξωτερικό φαινόμενο της εσωτερικής φύσης τις έγγειας ιδιοκτησίας» ή «η κυρίαρχη ατομική ιδιοκτησία»⁴⁵. Μπορεί ο Hegel να περιγράφει την ιδιοκτησία κατά τα πρωτοτόκια ως «την εξουσία του πολιτικού κράτους πάνω στην ατομική ιδιοκτησία» αλλά για τον Marx, στην πραγματικότητα, ο θεσμός των πρωτοτοκίων «είναι μια συνέπεια της συγκεκριμένης έγγειας ιδιοκτησίας, η απολίθωση της ατομικής ιδιοκτησίας, η ατομική ιδιοκτησία στο ανώτερο

⁴³ K. Marx, *Œuvres, III, ό.π., σ. 977-981*.

⁴⁴ [G.W.F. Hegel, «Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου», ό.π., σ. 340].

⁴⁵ K. MARX, *Œuvres, III, ό.π., σ.983-984*. [K. Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, ό.π., σ. 142*].

σημείο αυτονόμησης και αυστηρότητας της ανάπτυξής της»⁴⁶. «Αυτό που ο Hegel παρουσιάζει σαν τον σκοπό θα είναι μάλλον αποτέλεσμα του, η εξουσία που η αφηρημένη ατομική ιδιοκτησία ασκεί πάνω στο πολιτικό κράτος».⁴⁷ Παρομοίως, παρατηρεί ότι, ο θεσμός των πρωτοτοκίων δεν αντιπροσωπεύει, όπως προτείνει ο Hegel, «τα δεσμά που επιβάλλονται στην ελευθερία του ιδιωτικού δικαίου», αλλά μάλλον την «ελευθερία του ιδιωτικού δικαίου που χειραφετήθηκε από όλα τα άλλα κοινωνικά και ηθικά δεσμά»⁴⁸. Είναι «η ατομική ιδιοκτησία που έχει γίνει η ίδια αυτή θρησκεία εδώ απορροφημένη στην αγαλλίαση της αυτονομίας της και του κυριαρχικού της δικαιώματος»⁴⁹ ή μάλλον και τρόπος ύπαρξης της «καθολικής σχέσης ατομικής ιδιοκτησίας και πολιτικού Κράτους».⁵⁰

Ο Marx επιχειρεί επίσης να ορίσει τη σχέση μεταξύ ιδιοκτησίας και δικαίου. Εάν η ιδιωτική ιδιοκτησία είναι προνόμιο - ή ακόμα και «η γενική ύπαρξη του προνομίου» – [τότε η ιδιοκτησία] ενσωματώνει επίσης «το δίκαιο ως εξαίρεση»⁵¹. Αν και το δικαίωμα στην ιδιοκτησία εμφανίστηκε για πρώτη φορά στους ρωμαϊκούς χρόνους ως αφηρημένο δικαίωμα ή «δικαίωμα του αφηρημένου προσώπου», ήταν η αστική νεωτερικότητα που μετέτρεψε την ιδιοκτησία σε πυλώνα του δικαίου. Στο ρωμαϊκό

[νομικό] corpus, το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας επικυρώνει το γεγονός της κατοχής, το οποίο εξαρτάται από την ιδιότητα του πολίτη και το οποίο, μέσω της τυποποίησης από το νόμο, λαμβάνει το καθεστώς του νόμιμου δικαιώματος. Είναι, σύμφωνα με τον Marx, μια «κλασική επεξεργασία» του ιδιωτικού δικαίου, η οποία σε καμία περίπτωση δεν προσποιείται ότι είναι δημόσιο δίκαιο: υπ' αυτήν την έννοια είναι μια απομυστικοποιημένη διαμόρφωση της ιδιοκτησίας. Σε αντίθεση με τους Ρωμαίους, οι Γερμανοί παρήγαγαν μια μυστικοποιημένη έννοια της ιδιοκτησίας. Μεταξύ των γερμανικών λαών, η ατομική ιδιοκτησία έφτασε να κατατάσσεται ως μια «κυρίαρχη κατηγορία δημοσίου [δικαίου]», στο μέτρο που εκφράζει την ουσία της αυτοκρατορικής και πολιτικής εξουσίας μέσω του θεσμού των πρωτοτοκίων. Όχι μόνο η αρχή της κληρονομικής μοναρχίας αντιστοιχεί στην αρχή του πατρογονικού δικαιώματος/ πρωτοτοκίων (*droit d'aînesse*), αλλά ως μέλη της νομοκατεστημένης τάξης των γαιοκτημόνων, οι ιδιοκτήτες γης είναι άμεσα νομοθέτες και καταλαμβάνουν θέσεις στη Βουλή των Ομοτίμων (*la Chambre de Pairs*), ενώ μέλη άλλων τάξεων της αστικής κοινωνίας αποκτούν πρόσβαση στη νομοθετική

⁴⁶ [Κ. Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, όπ.π., σ. 143].

⁴⁷ [Στο ίδιο, σ. 143-144].

⁴⁸ [Στο ίδιο, σ. 144].

⁴⁹ [Στο ίδιο, σ. 146].

⁵⁰ K. MARX, *Œuvres*, III, ό.π., σ.984-986. [Κ. Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, όπ.π., σ. 154].

⁵¹ K. MARX, *Œuvres*, III, ό.π., σ. 995.

εξουσία ως βουλευτές, δηλαδή με εκλογή⁵². Ο Marx συνοψίζει επιτυχώς:

«η ατομική ιδιοκτησία είναι η σχέση με το πολιτικό αξίωμα, εκδηλώνεται με τη μορφή μιας παράγωγης ύπαρξης της πολιτικής ύπαρξης που γίνεται συνάρτηση της άμεσης ατομικής ιδιοκτησίας, της γαιοκατοχής», «σαν ιδιότητα που συνάγεται άμεσα από τη γη με την καθαρά φυσική της έννοια».⁵³

Υπό αυτή την έννοια, οι Γερμανοί, αφενός, ανέθεσαν ουσιαστική πολιτική εξουσία στην ατομική ιδιοκτησία και, αφετέρου, συγκάλυψαν τη φύση του προνομίου που της ανήκει για να το μετατρέψουν σε καθολικό πολιτικό δικαίωμα του αφηρημένου

⁵² Στο ίδιο, σ. 997-998. [Κ. Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, όπ.π., σ. 158 και τη σχετική παρατήρηση του Marx : «Βουλή των αντιπροσώπων και Βουλή των ομότιμων (ή οποιοδήποτε όνομα τους δώσουν) δεν αποτελούν εδώ διαφορετικές μορφές ύπαρξης της ίδιας αρχής, αλλά πηγάζουν από δύο αρχές και από ουσιαστικά διαφορετικές κοινωνικές καταστάσεις. Η Βουλή των αντιπροσώπων είναι εδώ το πολιτικό καθεστώς της κοινωνίας-των-ιδιωτών με τη σύγχρονη έννοια, η Βουλή των ομότιμων είναι το καθεστώς της κοινωνίας-των-ιδιωτών με την έννοια της διαίρεσης σε Stande. Ομότιμοι και αντιπρόσωποι αντιπαρατίθενται σαν Stande και πολιτική εκπροσώπηση της κοινωνίας-των-ιδιωτών. Οι μεν εκφράζουν την αρχή των Stande που υπάρχει στην κοινωνία-των-ιδιωτών, οι δε την πραγμάτωση της αφηρημένης πολιτικής της ύπαρξης. Γι' αυτό είναι αυτονόητο ότι η δεύτερη δεν θα μπορούσε να βρίσκεται εκεί ξανά σαν αντιπροσώπηση των Stande, συντεχνιών, κλπ., μια και ακριβώς εκπροσωπεί όχι το Stand αλλά την πολιτική ύπαρξη της κοινωνίας-των-

ατόμου: ο καθένας έχει δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Σε αντίθεση με τους Γερμανούς και το μυστικιστικό τους δίκαιο, οι Ρωμαίοι, οι οποίοι διατήρησαν για την ιδιοκτησία το καθεστώς ενός προνομίου που συνδέεται με την ιδιότητα του πολίτη, είναι, για τον Marx, οι αληθινοί ρεαλιστές. Από την άλλη πλευρά, το αστικό δίκαιο της ατομικής ιδιοκτησίας, όπως το αντιλαμβάνεται ο Hegel, προϋποθέτει ως υπόστρωμα ένα αφηρημένο υποκείμενο προικισμένο με μια ελεύθερη και αυτόνομη βούληση που είναι ισότιμη με των άλλων και ικανή να συνάψει σύμβαση: η παραγωγή αυτού του υποκειμένου είναι εξ ολοκλήρου νομική.

Μπορούν τώρα να εξαχθούν δύο προσωρινά συμπεράσματα: αφενός, να αναγνωρίσουμε τη σημασία του ρόλου που δίνει ο

ιδιωτών. Εξυπακούεται λοιπόν ότι στην πρώτη Βουλή θα βρίσκεται το τμήμα της κοινωνίας που έχει χαρακτήρα κάστας, η «κυρίαρχη έγγεια ιδιοκτησία», οι ευπατρίδες: τούτοι δεν αποτελούν ένα Stand ανάμεσα στ' άλλα αλλά αντίθετα η αρχή των Stande σαν πραγματική κοινωνική αρχή, σαν πολιτική αρχή, δεν υπάρχει παρά σ' αυτούς. Είναι το Stand. Η κοινωνία έχει στη Βουλή των Stande την έκφραση της μεσαιωνικής της ύπαρξης, στη Βουλή των αντιπροσώπων την έκφραση της πολιτικής «σύγχρονης» της ύπαρξης. Απέναντι στο μεσαίωνα η πρόοδος συνίσταται αποκλειστικά σε τούτο: τα Stande υποβαθμίζονται σε μια επιμέρους πολιτική ύπαρξη πλάι στους πολίτες. Η εμπειρική πολιτική ύπαρξη που ο Hegel έχει μπρος στα μάτια του (Αγγλία) έχει συνεπώς ένα εντελώς διαφορετικό νόημα από αυτό που της δίνει αυθαίρετα ο Hegel»].

⁵³ Κ. Marx, *Œuvres*, III, ό.π., σ. 997. [Κ. Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, όπ.π., σ. 151 και 156].

Marx στο δίκαιο αναφορικά με την παραγωγή και την αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων και αφετέρου, να σημειώσουμε την υποβάθμιση του Κράτους στον Marx, για τον οποίο, σε αντίθεση με την εγγελιανή θέση, το κράτος δεν αντιπροσωπεύει επουδενί το αποκορύφωμα της πολιτικής διαμεσολάβησης, όντας ικανό να εγγυηθεί τη διατήρηση του γενικού συμφέροντος, αλλά αποτελεί μάλλον την πιο προφανή εκδήλωση της αδυναμίας να διασφαλιστεί κάτι τέτοιο.

4. Δασικά εγκλήματα και αδικήματα

Η ανακατασκευή της μαρξικής κριτικής της ιδιοκτησίας και του κράτους όπως αυτή καταγράφεται στις τελευταίες σελίδες του Χειρόγραφου του Κρόιτσαχ μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα τα διακυβεύματα των επιχειρημάτων του Marx στο άρθρο του σχετικά με την υλοκλοπή. Στο σχολιασμό για τη φιλοσοφία του δικαίου του Hegel, η κριτική της ιδιοκτησίας συσχετίζεται με την κριτική του Κράτους ως θεσμού που στηρίζεται στα θεμέλια της ατομικής ιδιοκτησίας. Στο άρθρο

σχετικά με την υλοκλοπή, το Κράτος ή μάλλον η ιδέα ενός δημοκρατικού Κράτους που εκλαμβάνεται ως υπερασπιστής των συμφερόντων όλων, καθώς και οι καθολικοί του νόμοι, εμφανίζονται ως αρχές στο όνομα των οποίων η ατομική ιδιοκτησία και οι ανισότητες που δημιουργεί μπορούν να αμφισβητηθούν. Ωστόσο, ο Marx ήδη επισημαίνει ότι το ίδιο το κράτος δεν είναι απαλλαγμένο από αντιφάσεις: Η μελέτη των συζητήσεων του Περιφερειακού Κοινοβουλίου του Ρήνου αποκαλύπτει ακριβώς ότι τα καθολικά και ορθολογικά θεμέλια της κρατικής μορφής καθορίζονται στην πραγματικότητα σε μεγάλο βαθμό από τη δύναμη των ιδιωτικών συμφερόντων. Έτσι, όπως σημειώνει ο Daniel Bensaïd, σε αυτό το στάδιο, «το ζήτημα της ιδιοκτησίας αποκαλύπτει πάνω απ' όλα τις αντιφάσεις που εμπλέκονται μεταξύ τη αστικής κοινωνίας των πολιτών και του κράτους », καθώς και τις αφαιρέσεις του νεωτερικού αστικού δικαίου⁵⁴.

Το άρθρο καταγράφει με λεπτομέρεια και με σαρκαστικό τόνο τις συζητήσεις του έκτου Περιφερειακού Κοινοβουλίου της Ρηνανίας σχετικά με τον δασικό νόμο για την υλοκλοπή, νόμο που ψηφίστηκε από τους βουλευτές το προηγούμενο έτος, το 1841. Όπως εξηγεί ο Marx, το κείμενο της πρότασης του νόμου δεν είναι διαθέσιμο: διαθέσιμες είναι μόνο οι τροποποιήσεις και

⁵⁴ D. Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, ό.π., σ. 39.

οι συζητήσεις της Συνέλευσης του Ιουνίου του 1842, οι οποίες και παρείχαν στον Marx το υλικό προς αξιοποίηση.

Εν συντομία, το επιχείρημα του Marx συνίσταται στο να καταδείξει την ασυνέπεια, αφενός της νομοθεσίας που ψηφίστηκε από το Περιφερειακό Κοινοβούλιο, και αφετέρου, του ίδιου του Περιφερειακού Κοινοβουλίου κατά τη νομοπαρασκευαστική λειτουργία του. Πρόκειται για την έκθεση των αντιφάσεων που είναι εμμενείς στο θετικό δίκαιο και στη νομοθετική εξουσία και αφορούν τη φύση των νόμων, όπως και των αντιφάσεων που ενυπάρχουν στην κρατική μορφή, στην αποκαλούμενη διαμεσολάβηση των κοινωνικών τάξεων, όπως επίσης και στον ίδιο το θεσμό της ιδιοκτησίας. Όλες αυτές οι αντιφάσεις, για να λεχθεί με εγγεγραμμένο τρόπο, ανακύπτουν στην σχέση κάθε στοιχείου που τίθεται (ιδιοκτησία, νόμος, δίκαιο, Κράτος, Περιφερειακό Κοινοβούλιο) με τις προϋποθέσεις του. Το αποτέλεσμα είναι η παραμόρφωση και διαστρέβλωση των πάντων: τα ανθρώπινα δικαιώματα καταστρατηγούνται στο όνομα των δικαιωμάτων των δένδρων, τα οποία αποτελούν αληθινό φετίχ των Ρηνανών, το φυσικό δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία έρχεται σε αντίθεση με τη φύση των πραγμάτων που ιδιοποιούνται, ο ίδιος ο νόμος κατασκευάζει το έγκλημα που τιμωρεί, οι πολίτες δεν διακρίνουν πλέον μεταξύ δικαίου και

⁵⁵ [Για την απόδοση «έννομο δίκαιο» βλ. τη μετάφραση του Θ. Γκιούρα σε: Κ.Μαρχ, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 107-145].

εγκλήματος, ενώ τα έθιμα του παρελθόντος χάνουν κάθε νομιμότητα και το έννομο δίκαιο⁵⁵ θεμελιώνεται σε αδικίες.

Στο πρώτο μέρος του άρθρου, εντοπίζεται ο προκαταρτικός ορισμός των όρων του νόμου σχετικά με την υλοκλοπή, ο οποίος περνάει από την κρησάρα της μαρξικής ανάλυσης. Ο Μαρχ παρουσιάζει πρώτα τις θέσεις του Περιφερειακού Κοινοβουλίου, όπου αποφασίζεται ότι «το μάζεμα των κλαδιών» θα θεωρείται «κλοπή» και γίνεται διαβούλευση για την αναλογική ποινή που θα εφαρμοσθεί σε αυτό το «έγκλημα», το οποίο όμως δεν είναι ένα έγκλημα. Πώς εξηγείται όμως το γεγονός ότι το μάζεμα των ξερών ξύλων συγκρίνεται με την ιδιοποίηση του χλωρών; Για να αποδείξει την αμφισβητήσιμη πτυχή της εν λόγω νομοθεσίας ο Marx επικαλείται τη «δικαϊκή φύση των πραγμάτων» (*die rechtliche Natur der Dinge*)⁵⁶, μια φύση την οποία ο νόμος για την κλοπή ξύλου παραβιάζει και με την οποία αντιφάσκει, παρόλο που θα έπρεπε να είναι σύμφωνος με αυτήν. Η φυσικοποίηση του δικαιώματος στην ιδιοκτησία ως απαραβίαστου δικαιώματος προκύπτει μέσα από τη διάκριση από την ίδια τη φύση του «κλεμμένου» ξύλου, στο μέτρο που, όπως παρατηρεί ο Marx, τα κλαδιά που διαχωρίζονται από το δέντρο είναι ήδη διαχωρισμένα από την ιδιοκτησία. Ο Marx καταδεικνύει τους κινδύνους που εγκυμονεί μια τέτοιου είδους παραβίαση της «νομικής φύσης των

⁵⁶ [Κ.Μαρχ, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ.111].

πραγμάτων». Πρώτα απ' όλα, γράφει, απευθυνόμενος στους βουλευτές, «όταν εφαρμόζετε την κατηγορία της κλοπής εκεί όπου δεν επιτρέπεται να εφαρμοστεί, την έχετε μετριάσει ακόμη και εκεί όπου πρέπει να εφαρμοστεί»⁵⁷. Με άλλα λόγια, αξιολογώντας ως κλοπή μια πράξη που δεν αντιστοιχεί σε τέτοιο αδίκημα, ο νόμος, ο οποίος «δεν απαλλάσσεται από τη γενική υποχρέωση να λέει την αλήθεια»⁵⁸, εξαπατά και καταλήγει διαφθείροντας ο ίδιος τα έθιμα του λαού· ενώ το δικαίωμα χρήσης μετατρέπεται σε έγκλημα λόγω του κατακερματισμού της εγγείου ιδιοκτησίας, η «κλοπή» των εθιμικών δικαιωμάτων που διαπράττει η επαρχιακή συνέλευση στην υπηρεσία των ιδιοκτητών των δασών, ανυψώνεται σε νόμιμη πράξη.

Μεταξύ των επικρίσεων του Marx για τον νόμο που ψήφισε το Περιφερειακό Κοινοβούλιο, αξίζει να αναφερθούν τρεις. Πρώτον, όπως αναφέραμε, αυτός ο νόμος δεν κάνει καμία διάκριση μεταξύ των ξύλων που συλλέγονται και που κόβονται. Ταυτόχρονα, καθιερώνει εις βάρος των φτωχών αγροτών και προς όφελος των ιδιοκτητών δασών, ένα έγκλημα εκεί όπου δεν υπάρχει παρά η άσκηση ενός δικαιώματος χρήσης. Δεύτερον, ο νόμος αναθέτει στους δασοφύλακες το έργο της επιτήρησης, της καταγγελίας και της αξιολόγησης της σημασίας των

⁵⁷ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 134. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ.111].

⁵⁸ [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ. 111].

⁵⁹ [Στο ίδιο, σ. 124].

παραβάσεων που διαπράττονται από «εγκληματίες», κατά τρόπο που η δημόσια δικαιοσύνη του Κράτους καταλήγει να βασίζεται στη γνώμη των ιδιωτικών φυλάκων. Τρίτον, ο νόμος υποχρεώνει τους «κλέφτες» να πληρώνουν πρόστιμα και αποζημίωση για την παραβίαση της εγγείου ιδιοκτησίας και να εργάζονται αμισθί στην υπηρεσία των ζημιωθέντων ιδιοκτητών, υπό την εποπτεία των τοπικών δημάρχων. Marx αναρωτιέται:

Τι συμπεραίνεται; Ότι, επειδή η ατομική ιδιοκτησία δεν έχει τα μέσα να ανορθωθεί στη σκοπιά του κράτους, το κράτος έχει την υποχρέωση να υποβιβαστεί στα παράλογα και παράνομα μέσα της ατομικής ιδιοκτησίας»⁵⁹, δεν «δρα με έναν τρόπο που αρμόζει στον ορθό Λόγο του, στη γενικότητα και στην αξιοσύνη του»⁶⁰.

Σε αυτά τα τρία σημεία ο Marx, ο Marx επιτίθεται στο «ιδιωτικό συμφέρον», το οποίο όχι μόνο «ξέρει πως να αμαυρώνει το δίκαιο» και να «ξεπλένει το άδικο μέσα από καλά κίνητρα»⁶¹, αλλά επίσης είναι «αρκετά πονηρό»⁶², ώστε να καταλάβει την

⁶⁰ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 148. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ. 123].

⁶¹[Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ. 131].

⁶²[Στο ίδιο, σ. 124].

νομοθετική εξουσία, τους δημόσιους νόμους και την ίδια την έννοια του πολιτικού Κράτους⁶³.

Το κείμενο σχετικά με την υλοκλοπή, έχει, λοιπόν, την αξία ότι καταδεικνύει τον έκδηλα μεροληπτικό και στρατευμένο χαρακτήρα της νομοθεσίας, η οποία, όπως ο Marx παρατηρεί σε προηγούμενο άρθρο του, που σχετίζεται με το νόμο για τη λογοκρισία, «δεν είναι μια νομοθεσία του Κράτους που θεσπίστηκε για τους πολίτες, αλλά ένας νόμος που θεσπίστηκε για [να υποστηρίξει] ένα μέρος [των πολιτών] εναντίον ενός άλλου»⁶⁴. Ταυτόχρονα, ο Marx πρόκειται να επισημάνει, την εξίσου μεροληπτική φύση του Περιφερειακού Κοινοβουλίου, που ενέκρινε αυτό το νόμο, χάρη στον οποίο «το συμφέρον επιβάλλεται στο νόμο». «Το Περιφερειακό Κοινοβούλιο εκπλήρωσε λοιπόν στην εντέλεια την αποστολή του. Αντιπροσώπευσε ένα συγκεκριμένο ιδιαίτερο συμφέρον, πράγμα που αποτελεί το επάγγελμά του, και το αντιμετώπισε ως ύστατο σκοπό»⁶⁵.

Αν η ιδιοκτησία είναι κλοπή, όπως ισχυρίζεται ο Marx, απηλώντας τον Proudhon, το δικαίωμα της ιδιοκτησίας από την πλευρά του, δεν είναι παρά η έκφραση μιας σχέσης ισχύος⁶⁶. Το νεωτερικό έννομο δίκαιο, παραδέχεται επομένως την ύπαρξη

⁶³ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 148, 155 και 165.

⁶⁴ K. MARX, *Œuvres*, III, ό.π., σ.124.

⁶⁵ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 167. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ.144].

«ενός δικαίου του ισχυρότερου», το οποίο, όπως ο Marx παρατηρεί στην εισαγωγή του, του 1857, δεν φαίνεται να εξαλείφεται δια παντός από τον θεσμό του Κράτους, αλλά «επιβιώνει με άλλες μορφές» μέσα στο κράτος δικαίου⁶⁷. Αναλύοντας την στάση του Περιφερειακού Κοινοβουλίου ως προς την ποινικοποίηση της υλοκλοπής, ο Marx καταδεικνύει έτσι την αμφισημία, ακόμη και την ασάφεια, του νομικού στοιχείου μέσα από το οποίο επιχειρεί να επικαλεστεί (να διεκδικήσει και να κατοχυρώσει) ένα δίκαιο άλλης φύσης: το εθιμικό δίκαιο των φτωχότερων.

5. Υπέρ του εθιμικού δικαίου; Ο Marx ανάμεσα σε Hegel και Savigny

Εκτός από τις κριτικές που μόλις παρουσιάσαμε, οι οποίες αποσκοπούν στο να καταδείξουν τη διαστρέβλωση του χαρακτήρα των νόμων και των νομοθετικών διαδικασιών, καθώς και του κράτους και των οργάνων του, όπως τα Περιφερειακά Κοινοβούλια, το κείμενο για την υλοκλοπή παρουσιάζει μια θετική διάσταση που συνίσταται στην πολιτική

⁶⁶ K. Marx, *Le Capital*, L. 1, T. 3, Paris, Les Editions Sociales, 1977, σ. 165, όπου η περίφραξη της κοινοτικής γης περιγράφεται ως "μια κοινοβουλευτική μορφή κλοπής από τις κοινότητες" με την οποία "οι γαιοκτήμονες κάνουν δώρα στους εαυτούς τους από την κοινοτική περιουσία".

⁶⁷ K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, ό.π., σ. 37.

διεκδίκηση άλλων δικαιωμάτων υπέρ των φτωχών και των απόρων. Ο Marx δεν αρκείται στην αμφισβήτηση των προνομίων των γαιοκτημόνων αρνούμενος να αποδώσει στο δικαίωμα της ιδιοκτησίας τα χαρακτηριστικά νομιμότητας που αναγνωρίζει όλη η σύγχρονη νομοθεσία. Προς απάντηση στο νόμο για την υλοκλοπή που ποινικοποιεί τη συλλογή κλαδιών, επικαλείται επίσης στο όνομα «του πολιτικά φτωχού και κοινωνικά ακτήμονος πλήθους»⁶⁸, ένα δικαίωμα χρήσης των δασών, το οποίο εδράζεται στην ιστορία των εθίμων:

Υπερασπιζόμαστε για τη φτώχεια το εθιμικό δίκαιο, και μάλιστα ένα εθιμικό δίκαιο που δεν είναι τοπικό, ένα εθιμικό δίκαιο που είναι το εθιμικό δίκαιο της φτώχειας σε όλες τις χώρες. Πάμε ακόμη πιο μακριά και υποστηρίζουμε ότι το εθιμικό δίκαιο, σύμφωνα με τη φύση του, μπορεί να είναι μόνο το δίκαιο αυτής της κατώτερης ακτήμονος και στοιχειώδους μάζας⁶⁹

Όσον αφορά τη σχέση μεταξύ του εθιμικού δικαίου και του δικαίου της ιδιοκτησίας, ο Marx εξηγεί:

τα εθιμικά δικαιώματα των απόρων βασίζονταν στο ότι μια συγκεκριμένη ιδιοκτησία είχε έναν κυμαινόμενο χαρακτήρα ο οποίος δεν την επισφράγιζε ούτε ως ατομική ιδιοκτησία αλλά και ούτε ως κοινοτική ιδιοκτησία⁷⁰.

Στο βαθμό που καθιστούν δυνατή την κατανόηση της «κυμαινόμενης ιδιοκτησίας»⁷¹, όπως αυτή υπήρχε στις φεουδαρχικές κοινωνίες του Μεσαίωνα, μέσα στην «υβριδική της φύση, τη διφυή και αμφίσημη από κάθε άποψη», στο μέσο της απόστασης μεταξύ «ιδιωτικού δικαίου» και «δημοσίου δικαίου», τα εθιμικά δικαιώματα των φτωχών καταδεικνύουν την ιστορικά και νομικά συμβατική προέλευση της έννοιας της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, όπως αυτή υπάρχει στο αστικό δίκαιο⁷².

Αντιπαραθέτοντας το έθιμο στο αστικό δίκαιο, ο Marx αμφισβητεί τη φυσικοποίηση της ιδιοκτησίας που επιχειρείται από τις νεωτερικές νομοθεσίες – οι οποίες καθιστούν αυτό το θεσμό εξωτερική εκδήλωση, την ίδια την ενσάρκωση της ατομικής ελευθερίας, θεμελιώδους αρχής του φυσικού δικαίου καντιανής προέλευσης. Συγχρόνως, παρά τη διεκδίκηση εθιμικών δικαιωμάτων της τάξης των φτωχών, ο Marx αμφισβητεί την εγκυρότητα των «αριστοκρατικών εθιμικών

⁶⁸ [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ. 113].

⁶⁹]Στο ίδιο, σ. 113].

⁷⁰ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 141. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ.116].

⁷¹ [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ.117]

⁷² K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 141.

δικαιωμάτων» ως προνόμια που έρχονται σε αντίθεση με το «έλλογο δίκαιο».

Η φύση (*Natur*), το έθιμο ή το εθιμικό δίκαιο (*Gewohnheit, Gewohnheitsrecht*) και το έλλογο δίκαιο (*vernunftigen Recht*) είναι έννοιες που δεν δύνανται να συλληφθούν ούτε να χρησιμοποιηθούν με μονοσήμαντο τρόπο σύμφωνα με τον Marx και, ως εκ τούτου, αξίζει να αποσαφηνιστούν. Οι λόγοι μιας τέτοιας πολυφωνίας πρέπει να αναζητηθούν στις κύριες πηγές της σκέψης του Marx της εποχής, ιδιαίτερα στη *Rechtphilosophie* (Φιλοσοφία Δικαίου) του Hegel και στη *jurisprudencia* (Νομική Θεωρία) της Ιστορικής Σχολής, με την ιδιοκτησία να συνιστά τον ένα από του βασικούς πυλώνες της νομικής τους σύλληψης αντίστοιχα.

Στην πλούσια και λεπτομερή ανάλυσή του, του μαρξικού άρθρου για την υλοκλοπή, ο Μιχαήλ Ξιφαράς διερωτά με τρόπο σχολαστικό το «συγκεχυμένο» επιχείρημα που ο Marx αναπτύσσει στο έργο του, υπό το πρίσμα των εννοιολογικών δανείων που φέρεται να έχει κάνει ο συγγραφέας [Marx] τόσο από την εγελιανή φιλοσοφία του δικαίου όσο και από την επιστήμη του δικαίου του Friedrich Karl von Savigny⁷³. Για τον Μ. Ξιφάρα, πρόκειται για ένα διπλό χρέος, «το οποίο επιτυγχάνεται μέσα από δανεισμό και από τα δύο στρατόπεδα», αλλά και με μια διπλή αποστασιοποίηση μέσω της οποίας:

⁷³ M. Xifaras, "Marx, justice et jurisprudence une lecture des "vols de bois"", *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2002/1, n° 15, σ. 105.

ο Marx επιδιώκει να καθιερώσει μια φιλοσοφική (κριτική) επιστήμη του ιστορικού δικαίου, παίρνοντας αποστάσεις τόσο από τη φιλοσοφική όσο και από την ιστορική σχολή.⁷⁴

Με πολύ πειστικό τόπο, ο Ξιφαράς καταδεικνύει πώς ο Marx χρησιμοποιεί αρχικά τον «Hegel ενάντια στον Hegel» με σκοπό να ασκήσει κριτική σε ένα νόμο που δεν ανταποκρίνεται στην έννοια του, καθώς δεν πληροί τις απαιτήσεις καθολικότητας και αναγκαιότητας που του αρμόζουν. Συγχρόνως, υπογραμμίζοντας την επιρροή της Ιστορικής Σχολής σχετικά με την κινητοποίηση της έννοιας του εθιμικού δικαίου από την πλευρά του Marx, ισχυρίζεται ότι ο τελευταίος:

επαναφέρει ένα τρόπο αιτιολόγησης του νόμου, σύμφωνα με τον Savigny, που τον θέλει την προσήκουσα έκφραση της πραγματικής υπόγειας φύσης του θετικού δικαίου, όπως αυτή εκδηλώνεται στο έθιμο.⁷⁵

Εν κατακλείδι, σύμφωνα με τον Μ. Ξιφαρά, ο Marx αναπτύσσοντας μια «επιχειρηματολογία εγελιανής κοπής», στην οποία η «πληβειακή, εγελιανή κριτική» χρησιμεύει στο να διορθώσει «την έννοια του εθίμου σύμφωνα με τον Savigny», αντλεί:

⁷⁴ Στο ίδιο, σ. 72.

⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 100.

τόσο από την κριτική του για τον θεωρησιακό χαρακτήρα της εγελιανής φιλοσοφίας (speculation hegelienne) όσο και από ιστορικό ρεαλισμό της Ιστορικής Σχολής και πιο συγκεκριμένα από την αντίληψή της για το νομικό θετικισμό, και, κατά συνέπεια, από τη μέθοδό της να αιτιολογεί το νόμο⁷⁶.

Δεν τίθεται εδώ θέμα αμφισβήτησης της παρουσίας στον Marx, σε αυτό το στάδιο ανάπτυξης της νομικής του σκέψης, διαφόρων εννοιολογικών στοιχείων, τα οποία δεν μπορούν να απομειωθούν στην επιρροή του Hegel και που αναμφίβολα παραπέμπουν στις συζητήσεις της εποχής. Μαθητής του Eduard Gans, εκπροσώπου της σχολής φιλοσοφίας δικαίου εγελιανής έμπνευσης, και του Savigny, ενός εκ των ιδρυτών της Ιστορικής Σχολής, ο Marx γίνεται μάρτυρας, κατά τη διάρκεια των σπουδών του στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου από το 1836, της θεωρητικής και πολιτικής διαμάχης που αναπτύσσεται μεταξύ των δύο Σχολών, τα διακυβεύματα της οποίας [ενν. διαμάχης] εμπνέουν αναπόφευκτα τη σκέψη του πάνω στο δίκαιο. Το ερώτημα είναι μάλλον να μάθουμε σε ποιο βαθμό η επιρροή της Ιστορικής Σχολής εντοπίζεται στη μαρξική σκέψη και μέχρι

⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 100 και 105.

⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 99.

⁷⁸ P. Lascoumes and H. Zander, *Marx: du "vol de bois" a la critique du droit*, ό.π., σ. 231.

⁷⁹ [Κ. Marx, *Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, ό.π., σ. 19].

ποιου σημείου είναι δυνατό να ισχυριστούμε, όπως το κάνει ο Μ. Ξιφαράς, ότι «ο Marx χρησιμοποιεί τον Savigny εναντίον του Hegel» κάνοντας του ταυτόχρονα πολιτικές διορθώσεις⁷⁷. Πρόκειται επομένως για έναν πραγματικό εννοιολογικό δανεισμό ή για την παρουσία μιας εννοιολογικής ηχούς (echo conceptual), η οποία ωστόσο παραπέμπει σε μια ανταγωνιστική αντίληψη του εθίμου και η οποία, ανατρέποντας την «φυσιοκρατική» (naturaliste) κατανόηση του τελευταίου [ενν. εθίμου] που σχετίζεται με την Ιστορική Σχολή, το μετατρέπει σε ένα «αντιφατικό κοινωνικό κατασκεύασμα»⁷⁸;

Πρώτα απ' όλα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Marx, ως νεαρός εγελιανός, δεν κρύβει κάποια περιφρόνηση για τη «μορφωμένη και πειθήνια ορδή» των επιγόνων της Ιστορικής Σχολής:

Ενθουσιώδεις καλοκάγαθοι, αταβιστικά γερμανομανείς και αντανεκλαστικά φιλελεύθεροι, που αναζητούν την ιστορία της ελευθερίας μας πέρα από την ιστορία μας, στα παρθένα δάση των τευτόνων⁷⁹.

Σε αυτή τη Σχολή που «νομιμοποιεί τη σημερινή κατάπτωση με τη χθεσινή κατάπτωση»⁸⁰, ο Marx αφιερώνει ένα *Μανιφέστο*, με

⁸⁰ [Στο ίδιο, σ. 19. Βλ. και το σχόλιο του Marx: «Μια σχολή που χαρακτηρίζει σαν εξέγερση την παραμικρή κραυγή του σκλάβου ενάντια στο κνούτο, από τη στιγμή που το κνούτο είναι κνούτο με μακρά παράδοση, κνούτο παλιάς ράτσας, κνούτο ιστορικό μια σχολή στην όποια ή ιστορία δεν δείχνει — όπως ό Θεός τού Ίσραήλ στον δούλο του Μωυσή — παρά το a posteriori της: είναι

επίκεντρο τον ιδρυτή της, τον Gustav Hugo, και το δημοσιεύει στην *Εφημερίδα του Ρήνου* (*Gazette Rhenane*), με την αφορμή του διορισμού του Savigny ως Υπουργού Δικαιοσύνης της Πρωσίας τον Φεβρουάριο του 1842⁸¹. Επιρρίπτοντας στην Ιστορική Σχολή την κατηγορία της «επιπολαιότητας» και επικρίνοντας αυτή επειδή «έχει καταστήσει τη μελέτη των πηγών το Σιββώλεθ της»⁸², ο Marx προτείνει στο Μανιφέστο του να απομυθοποιήσει την «άμεση, αφελή, απερίσκεπτη μέθοδο της»⁸³ η οποία συνίσταται στη «λατρεία ιστορικών λειψάνων»⁸⁴. Σύμφωνα με τον Marx, οι νομικοί της Ιστορικής Σχολής υιοθετούν μια μη κριτική προσέγγιση, ότι δηλαδή «Κάθε ύπαρξη ισχύει» ως αυθεντία, κάθε αυθεντία ισχύει» ως λόγος⁸⁵ χωρίς τη δυνατότητα προσδιορισμού καθολικών κριτηρίων: «Κοντολογίς: το εξάνθημα είναι τόσο θετικό όσο και η επιδερμίδα».⁸⁶ Ο σκεπτικισμός της Ιστορικής Σχολής διαφέρει από το κριτικό πνεύμα του Διαφωτισμού στο βαθμό που ο πρώτος ασχολείται με «την ύπαρξη του Λόγου» και ο δεύτερος με «Λόγο του υπάρχοντος»⁸⁷. Ο στόχος μιας τέτοιας στάσης, την

ή ιστορική σχολή τον δικαίου. Μια σχολή που θα είχε εφεύρει τη γερμανική ιστορία αν η ίδια δεν ήταν εφεύρεση της γερμανικής ιστορίας].

⁸¹ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, ό.π., 12.

⁸² [K. Marx, «Το Φιλοσοφικό Μανιφέστο της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου» στο K. Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, μτφρ.Θ. Γκιούρας, ό.π., σ. 97]

⁸³ [Στο ίδιο, σ. 99].

⁸⁴ [Στο ίδιο].

⁸⁵ [Στο ίδιο].

⁸⁶ [Στο ίδιο].

οποία ο Marx αξιολογεί ως «αυθάδεια απέναντι στις ιδέες» και ως «υποτακτικότητα σε καθετί χειροπιαστό», είναι να απελευθερωθεί από «έλλογους και ηθικούς δεσμούς» προκειμένου να αποδεχθεί, σε αντίθεση με τον Hegel, ότι «το θετικό δεν είναι έλλογο»⁸⁸, ότι «αντιφάσκει στο Λόγο» και ότι το «ανορθολογικό είναι θετικό»⁸⁹.

Ο Marx από την πλευρά του, όπως ήδη έχουμε σημειώσει, κινητοποιεί τον λόγο ως κριτήριο που του επιτρέπει να επιχειρεί διακρίσεις στον χώρο του εθίμου χρησιμοποιώντας την έννοια του «ελλόγου δικαίου» (*vernunftiges Recht*). Πρόκειται για μια εξειδικευμένη έννοια, η οποία δεν πρέπει να συγχέεται με την έννοια «του δικαίου του ελλόγου», για το οποίο μιλά ο Hegel στην παράγραφο 132 των *Βασικών Κατευθύνσεων της Φιλοσοφίας του Δικαίου* ως «το δίκαιο του αντικειμενικού που παραμένει ισχυρό έναντι του υποκειμένου»⁹⁰, αντιτίθεται στο αποκλειστικά τυπικό και υποκειμενικό δίκαιο «του να μην αναγνωρίζω τίποτα που δεν το βλέπω λογικό» το οποίο είναι «το υπέρτατο δικαίωμα του υποκειμένου»⁹¹.

⁸⁷ [Στο ίδιο, σ. 100].

⁸⁸ [Στο ίδιο, σ. 98]

⁸⁹ K. Marx, *Œuvres*, III, ό.π., σ. 223-224. [K. Marx, « Το Φιλοσοφικό Μανιφέστο της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου», ό.π., σ. 99].

⁹⁰ [G. W. F. Hegel, *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του δικαίου*, μετ. Στ. Γιακουμής, Αθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 2004, σ. 149].

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la Philosophie de droit*, ό.π., σ. 284. [G. W. F. Hegel, *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του δικαίου*, σ. 149].

Επιπλέον, το έλλογο δίκαιο, όπως το χρησιμοποιεί ο Marx αντιτίθεται στην καντιανή έννοια του καθολικού έλλογου δικαίου, στο μέτρο που εδώ αναφέρεται σε μια έννοια που χρησιμοποιείται για να διεκδικήσει μια μεροληψία απέναντι σε μια άλλη – ή μάλλον υπέρ του κόμματος της τάξης των φτωχών ενάντια στο «πόσο μονόπλευρα οι διαφωτισμένες νομοθεσίες αντιμετώπισαν και έπρεπε να αντιμετωπίσουν τα εθιμικά δικαιώματα της ένδειας (*Gewohnheitsrechte der Armut*)»⁹². Αντιπαραβάλλοντας την «επιμέρους» κατηγορία των φτωχών προς την καθολική αρχή της ιδιοκτησίας, το έλλογο δίκαιο σύμφωνα με τον Marx αποκτάει έναν χαρακτήρα κατεξοχήν πολιτικό, που του επιτρέπει να μεταμορφώσει το δίκαιο ενός μέρους της κοινωνίας σε δίκαιο καθολικό, που επαναδιεκδικείται στο όνομα της ολόκληρης ανθρωπότητας και με την προοπτική ενός δικαιότερου κόσμου. Σε αντίθεση με όσα ισχυρίζεται ο Μ. Ξιφαράς, σύμφωνα με τον οποίο «η νομιμότητα για τον Marx, ενάντια στον Hegel, έγκειται στην αμεσότητα και τον αυθορμητισμό μιας ενστικτώδους πρακτικής, στο μέτρο που το ένστικτο (και σε κάθε περίπτωση το ένστικτο της τάξης των φτωχών), σε αντίθεση με τις ορθολογικές τυποποιήσεις των νομικών, δεν είναι ποτέ λανθασμένο⁹³», ισχυριζόμαστε ότι ο Λόγος, ο οποίος θεωρείται

⁹² K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 140. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ.115].

υπόρρητα κριτήριο δικαιοσύνης και νομιμότητας, παίζει καθοριστικό ρόλο στην αιτιολόγηση του δικαίου.

Επιπλέον, η έννοια του έλλογου δικαίου πολιτικοποιεί τη στάση του Marx ως προς τα εθιμικά δικαιώματα, επιτρέποντάς του να διακρίνει μεταξύ εθιμικών δικαιωμάτων (*Gewohnheitsrechte*) και μη εθιμικών δικαιωμάτων (*Gewohnheitsunrechte*), που δεν βασίζονται στον Savigny. Για τον Marx το εθιμικό δίκαιο, το οποίο προηγείται, προκαταλαμβάνει και υπερβαίνει το έννομο δίκαιο (*droit legal*), δεν αποτελεί από μόνο του μια ιστορική κληρονομιά, που άνευ άλλου, εκφράζει την πραγματική ουσία του δικαίου αποτελώντας την πρωταρχική πηγή ισχύος του. Κατά τον Marx, το εθιμικό δίκαιο ως τέτοιο δεν απολαμβάνει κανένα προνόμιο που θα το καθιστούσε δικαιότερο από το έννομο δίκαιο. Πράγματι, αυτό που τον ενδιαφέρει, ιδίως στην περίπτωση του άρθρου για την υλοκλοπή, δεν είναι το θεμέλιο μιας καθολικής επιστήμης του δικαίου, όπως προτείνει ο Μ. Ξιφαράς, (κάτι που θα έφερνε και πάλι τις προθέσεις του Marx πιο κοντά σε εκείνες του Savigny), ούτε «η αξιολόγηση του κατά πόσο είναι σύγχρονοι οι θεσμοί, που μας κληροδοτεί το παρελθόν», αλλά κυρίως η ανάπτυξη μιας πολεμικής κριτικής του παρόντος, που κατά περίπτωση βασίζεται σε μια ορισμένη χρήση του παρελθόντος⁹⁴. Ο Marx, στην πραγματικότητα, δεν

⁹³ M. Xifaras, "Marx, justice et jurisprudence une lecture des "vols de bois"", ό.π., σ. 105.

⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 93.

διεκδικεί παρά ορισμένα έθιμα σχετικά με την χρήση και εκμετάλλευση των δασών προς όφελος των φτωχών αγροτών και δεδομένου ότι δεν θεωρούνται όλα τα έθιμα ισάξια, καθίσταται θεμελιώδης η ανάγκη διαχωρισμού μεταξύ θετικών και μη εθίμων, ώστε να διακρίνουμε μεταξύ των εθίμων που πρέπει να υπερασπιστούν και εκείνων που πρέπει να καταργηθούν.

Τα στοιχεία που επιτρέπουν μια τέτοια διάκριση πρέπει να αναζητηθούν στο έλλογο δίκαιο, και στη συγκεκριμένη συνθήκη των συγκρούσεων που σχετίζονται με την χρήση των δασών, από την πλευρά της τάξης των φτωχών ή των «λαϊκών εθιμικών δικαιωμάτων» (*volkstümliche Gewohnheitsrechte*)⁹⁵. Υιοθετώντας έναν τέτοιο προσανατολισμό, σύμφωνα με τον οποίο το εθιμικό δίκαιο των φτωχών αγροτών μπορεί να είναι υπερασπίσιμο από τον Λόγο, ο Marx προσεγγίζει περισσότερο τον Hegel για τον οποίο ο φιλοσοφικός λόγος αποτελεί μια θεωρησιακή κριτική (*critique speculative*) του θετικού δικαίου μετρώντας το τελευταίο με την έννοια του. Ταυτόχρονα ο Marx δεν παραλείπει να εισφέρει σημαντικές διορθώσεις στην εγελιανή θεώρηση, οι οποίες καταλήγουν να τη στρέφουν εναντίον του εαυτού της, εφόσον φτάνει στο σημείο να εμπνευστεί από τον Hegel για να προτείνει μια υπεράσπιση των εθίμων, για τα οποία Οι Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου αναπτύσσουν μια

⁹⁵ [Κ. Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 118].

κατηγορηματική κριτική. Στην παράγραφο 211 των Βασικών Κατευθύνσεων της Φιλοσοφίας του Δικαίου, ο Hegel απορρίπτει τα εθιμικά δικαιώματα ως «γνωστά με υποκειμενικό και τυχαίο τρόπο», «ακαθόριστα» σε αντίθεση με «έναν ορθώς ονομαζόμενο κώδικα»⁹⁶. Επιπλέον, αμφισβητεί σθεναρά την ψευδαίσθηση σύμφωνα με την οποία τα εθιμικά δικαιώματα έχουν τις ρίζες τους στη ζωή, ενώ οι νόμοι αφορούν κάτι το νεκρό και το παγιωμένο. Εξάλλου, συχνά σύμφωνα με τον Hegel, είναι ακριβώς αυτή η απροσδιόριστη κατάστασή τους και η έλλειψη «μορφής» και αλληλοδιείσδυσης με το έλλογο στοιχείο που καθιστούν αυτά τα δικαιώματα «τα πιο νεκρά». Στο σημείο αυτό, ο Marx διαφέρει σαφώς από τον Hegel.

Ωστόσο, η διεκδίκησή του υπέρ των εθιμικών δικαιωμάτων των φτωχών θα μπορούσε να είναι εγγύτερα στην εγελιανή έννοια της *Notrecht* ή του «Δικαιώματος ανάγκης», το οποίο διατυπώνεται στις παραγράφους 127-128 των ίδιων των Βασικών Κατευθύνσεων της Φιλοσοφίας του Δικαίου ως όριο του δικαιώματος στην ιδιοκτησία. Σε περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ της ιδιαίτερης υλικής ύπαρξης και της δικαϊκής ιδιοκτησίας, ο Hegel επιβεβαιώνει ότι η ζωή έχει δικαίωμα να διεκδικεί απέναντι στο αφηρημένο δίκαιο:

ένα δικαίωμα εκ καταστάσεων ανάγκης (όχι ως επιείκεια, αλλά ως δικαίωμα), διότι από τη μία

⁹⁶ [G.W.F. Hegel, «Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου» στο: Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους, μτφρ: Μ. Αγγελίδης-Θ. Γκιούρας, όπ.π., σ. 245].

πλευρά ίσταται η άπειρη παραβίαση (σ.μ. αναίρεση) της παρουσίας (σ.μ. ο θάνατος) και η πλήρης έλλειψη δικαίου, από την άλλη μόνο η παραβίαση μιας μεμονωμένης περιορισμένης παρουσίας της ελευθερίας, όπου αναγνωρίζεται ταυτόχρονα το παραπάνω δικαίωμα ως τέτοιο και η δικαϊκή ικανότητα του ζημιούμενου μόνο σ' αυτή την ιδιοκτησία⁹⁷.

Έτσι, σύμφωνα με τον Hegel, «η ανάγκη φανερώνει την περατότητα και επομένως τη συμπτωματικότητα του δικαίου ως (κοιν)ωφέλειας»⁹⁸. Πρόκειται για ένα σημείο πρόδηλης εγγύτητας μεταξύ των δύο φιλοσόφων, παρότι ο Marx καταλήγει να στρέφεται εναντίον του ίδιου του Hegel υπερασπιζόμενος τη δικαιοσύνη των «εθιμικών δικαιωμάτων» των φτωχών ενάντια στην αδικία του νόμου, ο οποίος για τον Marx, σε μια συγκλίνουσα οπτική με αυτή της Ιστορικής Σχολής, θα πρέπει μάλλον να εμπνέεται από τα (καλά) έθιμα και να τα μεταφράζει στη δική του νομική γλώσσα.

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la Philosophie de droit*, όπ.π., σ. 280-281. [G. W. F. Hegel, *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του δικαίου*, μετ. Στ. Γιακουμής, όπ.π., σ. 144-145].

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la Philosophie de droit*, όπ.π., σ. 280-281. [G. W. F. Hegel, *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του δικαίου*, μετ. Στ. Γιακουμής, όπ.π., σ. 145]

⁹⁹ [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 113].

Όσον αφορά «τα εθιμικά δικαιώματα των προνομιούχων κοινωνικών τάξεων», που ανάγονται στη φεουδαλική εποχή, «το πνευματικό ζωικό βασίλειο»⁹⁹, που κυριαρχείται από την υποτέλεια και την ανισότητα, ο Marx επισημαίνει ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση «οι εθιμικές αδικίες αντίκεινται μέσα από το περιεχόμενό τους στη μορφή του νόμου, τη γενικότητα»¹⁰⁰ ο οποίος [ενν. νόμος] είναι από την ίδια του την ουσία καθολικός και αναγκαίος¹⁰¹. Ωστόσο, η μορφή του νόμου ως τέτοια δεν είναι απολύτως αξιόπιστη. Από τη μία πλευρά, είναι προφανές για τον Marx ότι «τα αριστοκρατικά εθιμικά δικαιώματα είναι έθιμα αντίθετα στην έννοια του έλλογου δικαίου»¹⁰². Από την άλλη πλευρά, είναι εξίσου προφανές ότι «τα εθιμικά δικαιώματα της ένδειας είναι δικαιώματα ενάντια στο έθιμο του θετικού δικαίου», το οποίο αποτελεί το ίδιο κακό έθιμο αν αναλογιστούμε ότι έννομο δίκαιο, όπως υπογραμμίζει ο Marx, συχνά προσφέρει στους προνομιούχους «την αναγνώριση των παράλογων αξιώσεών τους»¹⁰³. Αν τα έθιμα μπορούν να είναι αυθαίρετα τόσο ως προς τη μορφή όσο και ως προς το περιεχόμενο, ο Marx μας οδηγεί στο να αναγνωρίσουμε -σε αντίθεση με τον Hegel- ότι το έννομο δίκαιο δεν προσφέρει

¹⁰⁰ [Στο ίδιο, σ. 115]

¹⁰¹ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", όπ.π., σ. 139.

¹⁰² K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", όπ.π., σ. 140. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 115].

¹⁰³ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", όπ.π., σ. 140. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 115].

μια αδιαμφισβήτητη λύση. Ο νόμος, στην πραγματικότητα, δεν συνοψίζεται σε μια καθαρή μορφή καθολικότητας, όπως ο Marx υποστηρίζει με σαφήνεια και στο άρθρο του 1842 σχετικά με τον νόμο για τον Τύπο¹⁰⁴. Η διαμάχη σχετικά με την υλοκλοπή, δείχνει ότι ο νόμος, στο βαθμό που απομακρύνεται από την έννοιά του, προσφέρεται επίσης για την ενδεχόμενη επικύρωση επιμέρους περιεχομένων, τα οποία δεν είναι απαραίτητα ορθολογικά. Προκειμένου να αποφευχθεί ο εκφυλισμός της λειτουργίας του και η υποβάθμιση των περιεχομένων του, ο νόμος πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν τη δικαϊκή φύση των πραγμάτων (die Rechtliche Natur der Dinge), θεμελιώδη έννοια μεταξύ των περιπτώσεων δικαιολόγησης για τη σύλληψη του ελλόγου δικαίου, που ο Marx παρέχει κατά τρόπο όχι εμφανή. Από την πλευρά της «έννοιας της νομικής φύσης πραγμάτων, η οποία προκαλεί διερώτηση» και την οποία ο Marx, κατά τον M. Ξιφαρά, κινητοποιεί «για να επιβάλει στο δίκαιο μία υποχρέωση καθόλα σύμφωνη με τον Savigny να εκφράσει επαρκώς [αυτή τη φύση]», οδηγούμαστε στο να εξετάσουμε στοιχεία περαιτέρω σύγκλισης μεταξύ του μαρξικού επιχειρήματος και του δόγματος της Ιστορικής Σχολής¹⁰⁵.

¹⁰⁴ «Οι νόμοι είναι κανόνες θετικοί, πεφωτισμένοι και καθολικοί μέσα από τους οποίους η ελευθερία κατακτάει μια απρόσωπη ύπαρξη, θεωρησιακή, ανεξάρτητη από το διακανονισμό μεταξύ ιδιωτών» (K. Marx, *Oeuvres III*, op. cit., p. 175).

¹⁰⁵ M. XIFARAS, "Marx, justice et jurisprudence une lecture des "vols de bois"", όπ.π., σ. 101

Η «φύση» κατέχει μια πολύ σημαντική θέση στη διάρθρωση του μαρξικού λόγου για την υλοκλοπή. Πρώτα απ' όλα, ο Marx παρατηρεί ότι στην περίπτωση της συλλογής ξερών κλαδιών «τίποτε δεν αποσπάται από την ιδιοκτησία»¹⁰⁶ και ότι «ο υλαστής εκτελεί απλώς μια ετυμηγορία την οποία έχει διατυπώσει η ίδια η φύση της ιδιοκτησίας [...] το δέντρο δεν κατέχει πλέον αυτά τα κλαδιά»¹⁰⁷. Στη συνέχεια, ο Marx επικαλείται τη «δικαϊκή φύση των πραγμάτων», προκειμένου να αμφισβητήσει το περιεχόμενο ενός νόμου «που κατονομάζει ως υλοκλοπή μια πράξη η οποία είναι μετά βίας δασική παράβαση»¹⁰⁸. Ο Marx υπενθυμίζει στη συνέχεια ότι «η στοιχειώδης φύση» και η «τυχαία ύπαρξη» ορισμένων αντικειμένων, όπως των δασών, δεν μπορούν να λάβουν το σταθερό χαρακτήρα της καθορισμένης ατομικής ιδιοκτησίας¹⁰⁹. Ταυτόχρονα, αποδίδει στην τάξη των φτωχών «την ανάγκη ικανοποίησης» ενός νομικού «ενστίκτου»¹¹⁰, μια ανάγκη που προέρχεται από «μια ενστικτώδη αίσθηση του δικαίου»¹¹¹ πηγάζοντας από λαϊκά έθιμα, τα οποία η αστική τάξη τα εξαφανίζει μέσα από τη θεσμοθέτηση της ιδιοκτησίας. Τέλος, εντοπίζει μια ακόμη πιο άμεση συγγένεια μεταξύ των φτωχών

¹⁰⁶ [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 110].

¹⁰⁷ [Στο ίδιο, σ. 110 -111].

¹⁰⁸ [Στο ίδιο, σ. 111].

¹⁰⁹ [Στο ίδιο, σ. 117].

¹¹⁰ [Στο ίδιο].

¹¹¹ [Στο ίδιο, σ. 118].

και του εθίμου της συλλογής κλαδιών, μια συγγένεια που συνδέει την «αντίθεση αφενός των ξερών και σπασμένων ξύλων και κλαδιών που έχουν αποκοπεί από τον οργανικό βίο και αφετέρου των γερά ριζωμένων, χυμωδών δέντρων και κορμών»¹¹². Το καλό έθιμο και το έλλογο δίκαιο τοποθετούνται, λοιπόν, από την πλευρά της φτωχής τάξης η οποία θα ήταν, με τη σειρά της, από ένστικτο, «φυσικά» από την πλευρά αυτού που είναι δίκαιο και νόμιμο.

Αλλά αν ο Marx κατατάσσει την «φύση των πραγμάτων» στην πλευρά των εθίμων, δεν είναι για άλλο λόγο παρά για να αντιπαραθέσει τα δικαιώματα των φτωχών στην ατομική ιδιοκτησία, τα «λαϊκά εθιμικά δικαιώματα», δεν είναι σε καμία περίπτωση συγκρίσιμα με τα έθιμα του λαού που βρίσκονται στη βάση της νομικής επιστήμης του Savigny. Υπό αυτήν την έννοια, φαίνεται για άλλη μια φορά ότι μπορούμε να εντοπίσουμε στον Marx μια απλή ηχώ της έννοιας του εθίμου του Savigny. Μια τέτοια ηχώ που παραμορφώνει την έννοια του εθίμου του Savigny και καταλήγει στο να διασπά την ενότητα του λαού -που είναι τόσο αγαπητή στον Savigny – με στόχο να εδραιώσει μια

¹¹² [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 117. Βλ. και το χαρακτηριστικό σχόλιο του Marx στο ίδιο: «Πρόκειται για μια φυσική παράσταση της φτώχειας και του πλούτου. Η ανθρώπινη φτώχεια αισθάνεται αυτή τη συγγένεια και συνάγει από αυτό το αίσθημα συγγένειας το ιδιοκτησιακό δικαίωμά της, και, ενώ συνεπώς διεκδικεί τον φυσικό-οργανικό πλούτο υπέρ του προκαθορισμένου ιδιοκτήτη, διεκδικεί αντιστοίχως τη φυσική φτώχεια υπέρ της ανάγκης και την τυχαιότητα της. Αισθάνεται σ' αυτή τη δράση των στοιχειωδών δυνάμεων μια φιλική δύναμη,

πιο σημαντική καθολικότητα. Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, το εγχείρημα που επιτυγχάνει ο Marx μέσα από τη διεκδίκηση των εθίμων της φτωχής τάξης, εισάγει ταυτόχρονα μια γενίκευση και έναν περιορισμό: το «εθιμικό δίκαιο της ένδειας» γίνεται δικαίωμα κοινό για τους φτωχούς «όλων των χωρών», ένα δικαίωμα χωρίς σύνορα, ένα δικαίωμα οικουμενικό, ενώ παραμένει συγχρόνως μερικό (επιμέρους) ως ταξικό δικαίωμα, το δίκαιο «της ακτήμονος και στοιχειώδους μάζας».¹¹³

Η μαρξιστική προσέγγιση στο κείμενο για την υλοκλοπή δεν μας φαίνεται να είναι σύμφωνη με τον Savigny, παρά την παρουσία εκφράσεων αναφορικά με τη «φύση», την προέλευση και τον χαρακτήρα των εθίμων. Για τον Marx, στην πραγματικότητα, η επίκληση στη φύση, δεν είναι αρκετή για την διεκδίκηση των εθιμικών δικαιωμάτων της ένδειας και σε τελική ανάλυση, τα εθιμικά δικαιώματα απαιτούν κριτήρια ορθολογικότητας και καθολικότητας προκειμένου να δικαιολογηθούν. Επομένως, τα έθιμα δεν τελούν υπό το ίδιο καθεστώς στον Marx και τον Savigny και αυτό συμβαίνει ακριβώς χάρη στην «πολιτική λειτουργία» που αποδίδει ο Marx στην έννοια της «φύσης των

η οποία είναι πιο ανθρώπινη από την ανθρώπινη. Στη θέση της τυχαίας αυθαιρεσίας των προνομιούχων έχει έρθει η τυχειότητα των [φυσικών] στοιχείων, τα οποία αποσπούν από την ατομική ιδιοκτησία αυτό που δεν παραχωρεί πλέον η ίδια. Όσο λίγο ανήκουν στους πλούσιους οι ελεημοσύνες που ρίχνονται στο δρόμο, τόσο λίγο τους ανήκουν και αυτές οι ελεημοσύνες της φύσης»].

¹¹³ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", όπ.π., σ. 138. [K.Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», όπ.π., σ. 113]

πραγμάτων», όπως εξάλλου επισημαίνει ο Μ. Ξιφαράς. Είναι αυτή η πολιτικοποίηση της επίκλησης στο έθιμο που επιτρέπει στον Marx να τοποθετήσει την υπεράσπιση των εθιμικών δικαιωμάτων στο πλαίσιο μιας συζήτησης αμφισβήτησης της υπάρχουσας αστικής τάξης¹¹⁴.

6. Το Δίκαιο και ο Marx

Στην ανάλυση του άρθρου για την υλοκλοπή, ο Μ. Ξιφαράς υπογραμμίζει την προσπάθεια του Marx για να «εφεύρει μια νέα νομική γλώσσα από το μηδέν», καθώς ο τελευταίος επανοικειοποιείται αλλά και αποστασιοποιείται ταυτόχρονα αναφορικά τόσο με τη θεωρητική και μεθοδολογική κληρονομιά της Ιστορικής Σχολής, όσο και με την εγελιανή κληρονομιά¹¹⁵. Συμπερασματικά προτείνουμε κάποιους τρόπους ανάγνωσης σε σχέση με το νόημα και τις φιλοδοξίες του εγχειρήματος επανεφεύρεσης της νομικής γλώσσας που επιχειρείται από τον Marx. Υπ' αυτήν την προοπτική, μια νέα παράκαμψη μέσω του Hegel, κρίνεται απαραίτητη.

Όπως έχουμε ήδη δει, η μαρξική κριτική του αφηρημένου δικαιώματος της ιδιοκτησίας, έρχεται σε αντίθεση με το έλλογο

δίκαιο, που απαιτεί ο νόμος να ανταποκριθεί στο ύψος της καθολικότητας της έννοιας του, απηχώντας έντονα την εγελιανή κριτική της αφαιρετικότητας του δικαίου και της αστικής κοινωνίας, την οποία, για τον Hegel, το Κράτος και το δίκαιο του υποτίθεται ότι τη θεραπεύουν. Όπως ο Hegel, ο Marx υποστηρίζει την αρχή ότι το δίκαιο του κράτους, ως απόλυτη μορφή καθολικότητας, δεν μπορεί να περιοριστεί στην ενσωμάτωση του επιμέρους δικαίου των ιδιοκτητών, χωρίς να μεταμορφωθεί το ίδιο σε προνόμιο και χωρίς να έρχεται σε αντίθεση με τη φύση του. Με έναν ακόμη πιο ρητά εγελιανό τρόπο, ο Marx υπογραμμίζει τον κίνδυνο για το δίκαιο που έγινε νόμος να μεταμορφωθεί σε:

ανήθικη, ακατανόητη και άθυμη αφαίρεση [*die unsittliche, unverständige und gemütlose Abstraktion*] μιας συγκεκριμένης ύλης και μιας συγκεκριμένης συνείδησης που είναι δουλικά υποταγμένη στην πρώτη¹¹⁶

Ενάντια στους κινδύνους αφαιρέσεων, οι οποίες είναι μερικότητες που αποκλείουν, ο Hegel και ο Marx υποστηρίζουν μια περιεκτική καθολικότητα η οποία, για τον συγγραφέα των *Βασικών Κατευθύνσεων της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ενσαρκώνεται από την κρατική μορφή που είναι τόσο

¹¹⁴ Μ. Xifaras, "Marx, justice et jurisprudence une lecture des "vols de bois"", ό.π., σ. 100 και 104.

¹¹⁵ Στο ίδιο, σ. 111.

¹¹⁶ Κ. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 168. [Κ. Marx, «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής», ό.π., σ. 144]

απαραίτητη όσο και έλλογη, καθώς εγγυάται τον ορθολογικό χαρακτήρα του νόμου. Για τον Marx, από την πλευρά του, το νόμιμο δίκαιο απέχει κατά πολύ από το να είναι καθολικό στο πεδίο εφαρμογής του: όχι μόνο αγνοεί όλους τους συγκεκριμένους κοινωνικούς προσδιορισμούς των ιδιωτών, των συλλογικοτήτων και των πρακτικών τους, αλλά αντίθετα, δημιουργεί ένα νέο πεδίο ανισότητας και αδικίας, πράγμα που επίσης αντιτίθεται στην αρχή του έλλογου δικαίου. Ή μάλλον, όπως παρατηρεί ο J. Michel σχετικά με τον Marx της ωριμότητας, ο νόμος είναι έλλογος μόνο με την έννοια ότι εκθέτει ορθολογικά (σε λογικούς τύπους) την παράλογη μορφή της οικονομίας (η πώληση της εργατικής δύναμης σαν να ήταν εμπόρευμα παρόμοιο με οποιοδήποτε άλλο εμπόρευμα, μια «αντικειμενική και μεταβιβάσιμη ιδιοκτησία ενός υποκειμένου», ενώ ο εργαζόμενος που παρέχει την εργατική του δύναμη είναι ιδιοκτήτης-υποκείμενο και εμπόρευμα-αντικείμενο¹¹⁷). Ο πολύ νεαρός Marx, ήδη, δείχνει ότι, μέσω των αφαιρέσεων που κυριαρχούν στο δίκαιο και το μεταβάλλουν διαμέσου της έννοιας της ιδιοκτησίας, το νεωτερικό νόμιμο δίκαιο που θεμελιώνεται στην αρχή της ελεύθερης και ίσης βούλησης είναι στην πραγματικότητα ένα δίκαιο ταξικό. Επιπλέον, ο Marx απέναντι στην αφηρημένη εκκαθολίκευση του δικαίου των προνομιούχων, αντιπαραβάλλει μια εκκαθολίκευση άλλης

μορφής και άλλης φύσης, η οποία λειτουργεί μέσω του εθιμικού δικαίου των φτωχών, του οποίου προτείνει μια θετική και εποικοδομητική χρήση ως «δίκαιο της μάζας» ή δίκαιο της τάξης. Πρόκειται, κατ' ουσίαν, για μια καθολικότητα *sui generis*, η οποία βασίζεται στην «ιδιαιτέρη» συνθήκη της ένδειας, παίρνοντας το μέρος των απόρων έναντι των ιδιοκτητών. Αυτή η θέση δεν εμπίπτει στο αμιγές έλλογο δίκαιο, ούτε στο απλό εθιμικό δίκαιο, αλλά επικαλείται το έλλογο δίκαιο την ιστορία των εθίμων αποβλέποντας σε μια «ηθική οικονομία», προς υπεράσπιση των δικαιωμάτων «αυτής της ακτήμονος και στοιχειώδους μάζας»¹¹⁸. Η πρόκληση της εφεύρεσης μιας νέας νομικής γλώσσας, την οποία αναλαμβάνει ο Marx στο άρθρο του για την υλοκλοπή, συνίσταται σε ένα εγχείρημα μιας εννοιολογικής μόλυνσης που καταλήγει στο να προτείνει ένα έλλογο δίκαιο, ή με άλλα λόγια ένα εθιμικό έλλογο δίκαιο, συγχρόνως μερικό και καθολικό, δίκαιο των μαζών και ταξικό, καθιστώντας δυνατή την αμφισβήτηση του δικαίου των προνομιούχων.

Είναι δυνατόν να αναγνωρίσουμε, μέσα σε αυτό το εγχείρημα, μια πολύ πιο φιλόδοξη πρόταση; Ότι δηλ. είναι δυνατή μια επανάσταση στο νεωτερικό αστικό δίκαιο βάσει άλλων δικαιωμάτων, όπως στην περίπτωση του εθιμικού

¹¹⁷ J. Michel, *Marx et la société juridique*, ό.π., σ. 158 και 202-203.

¹¹⁸ K. Marx, "Débats sur la loi relative au vol de bois", ό.π., σ. 138- βλέπε επίσης E.P. Thompson, ό.π. και D. Bensaid, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, ό.π..

δικαίου, του οποίου γίνεται επίκληση από τον Marx στο άρθρο του, του 1842; Όπως το έθεσαν οι Lascoumes και Zander:

Σε ποια βάση να εγκαθιδρυθεί και να οικοδομηθεί ένα δίκαιο που δεν θα αποτελεί την αποκλειστική έκφραση μιας κατάστασης άμεσης κυριαρχίας (φεουδαρχικό δίκαιο) ή όπου η νομοθέτηση δεν θα είναι προσαρτημένη σε ιδιωτικά συμφέροντα (αστικό δίκαιο); Πώς μπορούμε, λοιπόν, να διασφαλίσουμε ότι ένα ευρύ φάσμα αναγκών και συμφερόντων αναγνωρίζεται και κατοχυρώνεται στο δίκαιο, δίνοντας χώρο κυρίως σε εκείνους που στερούνται κάθε κοινωνικής εξουσίας¹¹⁹;

Ή μήπως μπορούμε να αντιτάξουμε την έννοια των συλλογικών δικαιωμάτων στην αστική νομική ιδεολογία και στο «σύστημα της που μέσα από την αφαίρεση αποσυγκεκριμενοποιεί»¹²⁰; Αυτές οι ερωτήσεις, που δεν μπορούν να απαντηθούν εδώ, μας επιτρέπουν να παρέχουμε ορισμένες τελικές διευκρινίσεις. Για τον Marx, το δίκαιο είναι ουσιαστικά η υποχρεωτική έκφραση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και είναι με την ίδια λογική το δίκαιο της αστικής κοινωνίας - οι άλλες κοινωνίες είναι

¹¹⁹ P. Lascoumes και H. Zander, *Marx: du "vol de bois" à la critique du droit*, ό.π., σ. 112.

¹²⁰ Στο ίδιο, σ. 246.

¹²¹ Στο ίδιο.

"πολύ συγκεκριμένες για το δίκαιο¹²¹. Ο Marx, από την πλευρά του, επανειλημμένα εμφανίζεται μάλλον επιφυλακτικός ως προς τη δυνατότητα αναδιαμόρφωσης ή μεταρρύθμισης του αστικού δικαίου στη βάση ενός ιδεώδους δικαιοσύνης που εκπορεύεται από την υπάρχουσα τάξη ή αντλείται από ένα αρχαϊκό παρελθόν.¹²²

Η προσέγγιση που ακολουθείται στο άρθρο σχετικά με την υλοκλοπή δεν μπορεί να εξομοιωθεί με μια προσπάθεια «μεταρρύθμισης» του δικαϊκού καθεστώτος. Αντίθετα, πρόκειται για μια άσκηση μεθόδου, κατά την οποία ο Marx αναπτύσσει διαφορετικές έννοιες δικαίου που παραπέμπουν σε διαφορετικές εποχές, καθώς και σε διαφορετικές ταξικές προοπτικές, προκειμένου να καταδείξει τον ανορθολογικό χαρακτήρα του έλλογου νόμου, τον μερικό χαρακτήρα των δικαϊκών καθολικών αρχών-τους νόμους- που κυριαρχούνται από ειδικά συμφέροντα και τις απτές επιπτώσεις του αφηρημένου δικαίου. Ο στόχος μιας τέτοιας άσκησης είναι περισσότερο η επιθυμία να επανεξετάσει τη λογική αναγκαιότητα της αστικής μορφής της ιδιοκτησίας παρά η πρόθεση του να την αναμορφώσει.

¹²² K. Marx, *Le Capital*, L. 1, ό.π., σ. 95: «Πολλοί άνθρωποι αντλούν το ιδανικό τους για τη δικαιοσύνη από τις νομικές σχέσεις, που έχουν την καταγωγή τους στην κοινωνία που βασίζεται στην εμπορευματική παραγωγή, η οποία, παρεμπιπτόντως, τους παρέχει την ευχάριστη απόδειξη ότι αυτό το είδος παραγωγής θα διαρκέσει όσο και η ίδια η δικαιοσύνη»

Συνέβαλαν για το τρίτο τεύχος /
Contributors of the third issue

O Jean-François Kervégan είναι επίτιμος συνεργάτης στο Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο της Γαλλίας (l'Institut universitaire de France) καθώς και ομότιμος καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Paris 1 / Panthéon-Sorbonne. Διετέλεσε πρόεδρος της Γαλλικής Εταιρείας Φιλοσοφίας και Νομικής και Πολιτικής Θεωρίας. Το έργο του καλύπτει κυρίως τους εξής τομείς: κλασική γερμανική φιλοσοφία (όπου ασχολείται κυρίως με τον Χέγκελ και τον Καντ), πολιτική φιλοσοφία και φιλοσοφία του δικαίου. Είναι συγγραφέας πολλών αβιβλίων για τον Χέγκελ (Hegel, Carl Schmitt. *Le politique entre speculation et positivité* PUF, "Léviathan", 1992, Hegel et l'hegélianisme PUF, "Que sais-je?", 2005, *L'Effectif et le rationnel Hegel et l'esprit objectif* Vrin, "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", 2008).

Fotini Vaki is Associate Professor of the History of Philosophy in the Department of History at Ionian University. She graduated from the Department of Philosophy, Education, and Psychology at the Aristotelian University of Thessaloniki. She received her master's degree in Continental Philosophy and her Ph.D. from the Department of Philosophy at the University of Essex. (Ph.D. Thesis title: Marx and Habermas on the paradigm of production: Towards a re-interpretation of the normative foundations of critical theory). In 2011-12 she was a Visiting Fellow in the Department of Government at the London School of Economics. She is the author of the monographs, *Progress in the Enlightenment: Faces and Facets* (Athens, Eurasia, 2012) and *Neoliberalism, Democracy, and Rights* (Athens, Eurasia, 2021). Her papers have been published in Greek and international journals and collective volumes. Her research interests focus on the areas of modern

and contemporary political and moral philosophy, and in particular, European Enlightenment, and Critical Theory.

Η Αριάδνη Πολυχρονίου τυγχάνει Διδακτόρισα της Κοινωνιολογίας του Δικαίου και Δικηγόρος Αθηνών με κύριο αντικείμενο ενασχόλησης το διοικητικό δίκαιο. Εκπόνησεν τη διδακτορική της διατριβή με τίτλο "Προσφυγικά υποκείμενα και ευάλωτοι πολίτες στη σύγχρονη φεμινιστική θεωρία. Μια κριτική ανασυγκρότηση της φιλοπροσφυγικής αλληλεγγύης μέσα από τη μεταδομιστική φιλοσοφία της Judith Butler και την κριτική κοινωνική θεωρία της Iris Marion Young" στη Νομική Σχολή Αθηνών με συγχρηματοδότηση από το Ι.Κ.Υ. και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Δια Βίου Μάθηση». Έχει σπουδάσει νομικά στην Αθήνα και είναι κάτοχος μεταπτυχιακών διπλωμάτων στην Φιλοσοφία του Δικαίου (Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ) και στη Φεμινιστική Θεωρία (Umeå University, Sweden). Έχει διατελέσει ακαδημαϊκή υπότροφος για την διεξαγωγή επικουρικού διδακτικού έργου στο γνωστικό αντικείμενο της Κοινωνιολογίας του Δικαίου για το εαρινό εξάμηνο 2021-2022. Οι πιο πρόσφατες ακαδημαϊκές της μελέτες περιλαμβάνουν τις κάτωθι: "Je me révolte, donc nous sommes": Reconceptualizing Contemporary Refugee Resistances through the Butlerian Reconstruction of Hannah Arendt's Public Sphere" (*Women Philosophers on Economics, Technology, Environment, and Gender History: Shaping the Future, Rethinking the Past*, επιμ. Ruth Edith Hagengruber, Berlin, Boston: De Gruyter, 2023, 347-360), "Towards a Radical Feminist Resignification of Vulnerability: A Critical Juxtaposition of Judith Butler's Post-structuralist Philosophy and Martha Fineman's Legal Theory" (*Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 25 (2), 113-136.) και "Towards a

Critical Reconstruction of Modern Refugee Subjectivity: Overcoming the Threat–Victim Bipolarity with Judith Butler and Giorgio Agamben” (Open Philosophy 4 (1), 2021, 252-268)

Yannis Flytzanis is teaching Social Theory and Law in the postgraduate program of the Law School of the National and Kapodistrian University of Athens (NKUA) (2021-). Also, during the academic year 2023-2024 he has taught as a visiting professor in the postgraduate program of social philosophy at the *University of Paris I- Sorbonne*, and he is a Junior Fellow of the *Institut Michel Villey for legal culture and philosophy of law* at the University of Paris II. He is also a postdoctoral researcher in social and political philosophy in the Department of Sociology of the University of Athens, with his research topic being the critical theory of the interwar German legal and political thinkers Franz Neumann and Otto Kirchheimer. He has taught as an academic scholar, Social Theory and Law at the Department of Sociology, National and Kapodistrian University of Athens (2021-). He is currently engaged in research and teaching in the fields of social theory and law, social and political philosophy, critical legal studies and sociology of law.

H Jamila M.H. Mascat είναι Επίκουρη Καθηγήτρια Φύλου και Μεταποικιακών Σπουδών στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών Φύλου και ερευνητική συνεργάτης στο Ινστιτούτο Πολιτισμικής Έρευνας (ICON) του Πανεπιστημίου της Ουτρέχτης. Η διεπιστημονική της έρευνα εκτείνεται στα πεδία της Πολιτικής Φιλοσοφίας (ιδίως του Γερμανικού Ιδεαλισμού και του Μαρξισμού), των Μεταποικιακών Σπουδών, των Φεμινιστικών Θεωριών και των Κριτικών Φυλετικών Θεωριών. Είναι κάτοχος διδακτορικού διπλώματος στη φιλοσοφία από το Πανεπιστήμιο της Siena με θέμα την κριτική του Χέγκελ στην έννοια της αφαίρεσης.

Η **Έρικα Καζάνη** είναι κάτοχος δύο μεταπτυχιακών τίτλων σπουδών από τη Νομική Σχολή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών στις Διεθνείς και Ευρωπαϊκές Σπουδές (2022) και στη Φιλοσοφία του Δικαίου (2019). Είναι πτυχιούχος της Νομικής Σχολής Αθηνών. Κατά τη διάρκεια του 2018 πραγματοποίησε ερευνητική πρακτική άσκηση στο Ινστιτούτο Σπουδών Φύλου του Πανεπιστημίου Carlos III στη Μαδρίτη.