

Ο “ριζοσπαστικός ανθρωπισμός” και η φιλοσοφική συγκρότηση του μαρξισμού

του Δημήτρη Δημούλη

(σελ. 139-165)

Ο αναγνώστης του άρθρου του Adam Schaff αισθάνεται απογοήτευση γιατί κάποιος που έχει θητεύσει στο μαρξισμό εκπροσωπεί τόσο άτοπες θέσεις. Νιώθει όμως και απορία γιατί, δεδομένων των θέσεών του, ο Schaff επιμένει να αυτοχαρκτηρίζεται μαρξιστής και μάλιστα σε μια συγκυρία, η οποία -όπως ο ίδιος επισημαίνει- δεν προσφέρει καμιά αναγνώριση σε όσους διεκδικούν αυτόν τον τίτλο. Από τις απόψεις του Schaff θα σχολιασθούν εδώ τα σημεία που αφορούν τον «αυτόνομο ανθρωπισμό». Θα επιχειρηθεί η ένταξή τους σε ένα ευρύτερο φιλοσοφικό πλαίσιο καθώς και η αποτίμηση της θεωρητικής και πολιτικής σημασίας τους.

1. Ο ανθρωπισμός του Schaff

Κατά τον Schaff φιλοσοφικό θεμέλιο του μαρξισμού είναι ο «ανθρωπισμός»¹, ο οποίος ταυτόχρονα συνιστά «βασικό τμήμα της όλης [μαρξιστικής] θεωρίας». Σύμφωνα με το συγγραφέα, «τα τρία κύρια στοιχεία» του ανθρωπισμού είναι:

- (α) ο άνθρωπος αποτελεί αφετηρία της κοινωνικής ανάλυσης,
- (β) ο άνθρωπος είναι προϊόν των κοινωνικών σχέσεων,
- (γ) ο άνθρωπος δημιουργεί την κοινωνική πραγματικότητα.

Συμπερασματικά ο ανθρωπισμός τοποθετεί στο κέντρο του ενδιαφέροντος τον «άνθρωπο».

Αυτές οι θέσεις εκφράζουν τη θεώρηση πολλών μαρξιστών για τον ανθρωπισμό. Με μια πρώτη ματιά εντοπίζονται δύο κύρια προβλήματα της ανθρωπιστικής θεώρησης. Η θέση (α) θέτει το πρόβλημα ποιες είναι εκτός από τον άνθρωπο οι υποψήφιος αφετηρίες της κοινωνικής ανάλυσης, δηλ. το ερώτημα σε τι αντιτάσσεται ο ανθρωπισμός. Αν εξαιρέσουμε τη μεταφυσική που θα θεωρούσε ως αφετηρία μια θεία δύναμη και το σχέδιό της για τον κόσμο, αφετηρίες μπορούν να είναι είτε η φύση με την έννοια των νόμων που διέπουν την εξέλιξη της ζωής σε διάφορα επίπεδα είτε ορισμένες ομαδώσεις ανθρώπων: τους «ηγέτες», το κράτος και

1. Τον ανθρωπισμό αυτόν αποκαλεί ο Schaff «αυτόνομο» για να τον διακρίνει από τον ετερόνομο, θρησκευτικό ανθρωπισμό της υπακοής σε «άνωθεν» επιταγές. Δεδομένου ότι δεν προτιθέμεθα να ασχοληθούμε με ομολογημένα μεταφυσικούς δογματισμούς δεν θα μας απασχολήσει εδώ η διάκριση που επισημαίνεται με τον όρο "αυτόνομος".

τις κοινωνικές τάξεις. Όποιος έχει στοιχειώδη γνώση της μαρξιστικής θεωρίας κατανοεί ότι η «φύση» και οι ομαδώσεις ανθρώπων που συγκροτούν τις κοινωνικές τάξεις στη διαρκή πάλη τους αποτελούν αφετηρίες ανάλυσης που προσιδιάζουν στο μαρξισμό πολύ περισσότερο απ' ό,τι ο άνθρωπος. Εκτός και αν με την αναφορά στον άνθρωπο νοείται το γεγονός ότι για να αναλυθούν ανθρώπινες κοινωνίες πρέπει να ληφθούν υπόψη οι άνθρωποι που τις απαρτίζουν. Τότε όμως δεν θα είχαμε μια ανθρωπιστική θεώρηση, αλλά μια κοινοτυπία που θα περιοριζόταν στην άρνηση της μεταφυσικής. Γι' αυτό και είναι προφανές ότι με την αναφορά στον άνθρωπο ως αφετηρία και κέντρο της ανάλυσης, οι ανθρωπιστές εννοούν κάτι περισσότερο από αυτό που ρητά δηλώνει η θέση του Schaff: εννοούν ότι ο άνθρωπος υπάρχει πέρα και πάνω από ομαδώσεις και φυσικούς νόμους. Για να δείξει άλλωστε ότι η πολλαπλότητα ανάγεται στην ενότητα του «ανθρώπου», ο Schaff αναφέρεται πάγια στον «άνθρωπο» και το «ανθρώπινο άτομο» (*menschliches Individuum*) και όχι στους «ανθρώπους».

Το δεύτερο πρόβλημα τίθεται από την προφανή αντίφαση των θέσεων (β) και (γ). Αν οι κοινωνικές σχέσεις δημιουργούν τον άνθρωπο, πώς είναι δυνατόν ο άνθρωπος να δημιουργεί την κοινωνική πραγματικότητα; Αν ο άνθρωπος είναι προϊόν δε μπορεί να είναι δημιουργός και σίγουρα δεν μπορεί να είναι -θέση (α)-αφετηρία ανάλυσης. Εκτός και αν περιοριστούμε στην κοινοτυπία ότι στις ανθρώπινες κοινωνίες δρώντα στοιχεία είναι οι άνθρωποι και όχι π.χ. οι θεοί ή οι σκαντζόχοιροι.

Διαπιστώνουμε έτσι ότι τα «κύρια στοιχεία» του ανθρωπισμού, ο οποίος με τη σειρά του θεωρείται «βασικό τμήμα» του μαρξισμού, είναι αντιφατικά και πολύ φτωχά στο περιεχόμενο. Η πενία οφείλεται, κατά τη γνώμη μας, στο ότι οι ανθρωπιστές διστάζουν να εκφράσουν θεωρητικά το πλήρες περιεχόμενο των όσων υποστηρίζουν και τις πολιτικές τους συνέπειες. Η αντιφατικότητα είναι συνέπεια του ότι ο μαρξισμός δεν συμβιβάζεται με τον «ανθρωπισμό», δεδομένου ότι ως κοινωνική θεωρία θεωρεί τον άνθρωπο, όπως αμήχανα υπαινίσσεται η θέση (β), ρευστό ιστορικό προϊόν σχέσεων και ομαδώσεων που τον υπερβαίνουν.

2. Απελευθέρωση και εξανθρωπισμός της κοινωνίας;

Τις θέσεις του ανθρωπισμού υιοθετούν πολλοί μαρξιστές συγγραφείς που ακολουθούν τη γραμμή του «καθολικού υποκειμένου»- προλεταριάτου, την οποία στις αρχές του αιώνα εισηγήθηκε ο Λούκατς. Κατ' αυτούς ο μαρξισμός τονίζει το ρόλο του ανθρώπου ως συνειδητού και δρώντος υποκειμένου της ιστορίας και αποβλέπει, ως θεωρία, στην κοινωνική μεταβολή με σκοπό την πραγμάτωση του αληθινού ανθρώπου που το σημερινό σύστημα καταπιέζει (Serrmann 1993). Ο

καπιταλισμός αποξενώνει τον άνθρωπο από το προϊόν της εργασίας του, από τους συνανθρώπους του, από την ίδια τη φύση του και εμποδίζει την ικανοποίηση των ανθρωπίνων αναγκών. Οι εργάτες είναι (απ)αλλοτριωμένα άτομα, οι καπιταλιστές αδίστακτοι και απάνθρωποι εκμεταλλευτές. Ο καπιταλισμός «παραμορφώνει το Είναι του Ανθρώπου μέσα από την αλλοτριωμένη εργασία και τον ταξικό ανταγωνισμό (...). Η χειραφέτηση παραμένει το ιστορικό καθήκον» (Κποπτ 1994, 28/9, 31). «Στο όνομα ορισμένων ανθρωπιστικών ιδεών ο Μαρξ θα επικρίνει τον καπιταλισμό ως σύστημα» (Loewy 1992, 7) και γι' αυτό «ο μαρξισμός πρέπει να υπάρξει (...) ως θεωρία ενός 'ριζοσπαστικού ανθρωπισμού'» (Κρεμερ 1994, 56).

Ηχεί ωραία να γράφει κανείς -παραφράζοντας τα νεανικά κείμενα του Μαρξ²- ότι «το γνωστικό ενδιαφέρον που διαπνέει απ' άκρη σ' άκρη τη μαρξιστική κριτική ταυτίζεται με το απελευθερωτικό αίτημα ενός ριζοσπαστικού μετασχηματισμού του πλέγματος κοινωνικών σχέσεων μέσα στο οποίο ο άνθρωπος υποβιβάζεται σε αντικείμενο εκμετάλλευσης και γίνεται ένα ον καταφρονημένο» (Σταμάτης 1985, 105). Ή ότι ο μαρξισμός «προεκτείνει το αίτημα για αυτοκαθορισμό και αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου» (στο ίδιο). Και έχει εγγυημένα ρητορικά αποτελέσματα το να εξηγεί κανείς στο λαϊκό κίνημα: «Αν ο άνθρωπος -ακόμη και σε συνθήκες αλλοτρίωσης- αγωνίζεται να απελευθερωθεί από τα δεσμά που τον αναγκάζουν να ζει μια απάνθρωπη ζωή, θα μπορέσει ίσως κάποτε να καταφέρει (...) να μετασχηματίσει τις οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις» (Szabo 1989, 348).

Εδώ τίθεται όμως μια σειρά ερωτημάτων. Γιατί ο άνθρωπος είναι καταφρονημένος και αλλοτριωμένος; Ισχύει αυτό για όλους τους ανθρώπους; Ήταν κάποτε οι άνθρωποι μη αλλοτριωμένοι; Ποιος καθορίζει τι είναι η «πραγματικά ανθρώπινη» ζωή και ποια η φύση του ανθρώπου; Από πού προκύπτει ότι πολιτικό ιδανικό είναι ο αυτοκαθορισμός και η χειραφέτηση, δηλ. ο «άγιος εγωισμός» του υποκειμένου;

Ο ανθρωπισμός των μαρξιστών υποθέτει τα εξής: υπάρχει μια ιστορική αποστολή για κοινωνικό μετασχηματισμό (επανάσταση ή αταξική κοινωνία), η οποία αποτελεί αρχέγονο όνειρο όλης της ανθρωπότητας και συνιστά αναγκαιότητα, νομοτέλεια ή ιστορικό καθήκον, διότι μόνον εκεί ο άνθρωπος θα ζει ως πραγματικός Άνθρωπος. Οι πολιτικές δυνάμεις του παρόντος (ρεφορμιστές, γραφειοκράτες, εργατική αριστοκρατία, μικροαστοί...) πρόδωσαν το καθήκον αυτό και οι

2. Μαρξ (1990, μέρος Β', ιδίως 104 και 110), Marx (MEW, EB I, ιδίως 507, 510 επ., 538 επ.). Ο Balibar (1993, 15 επ.) παρουσιάζει την ιστορία διαμόρφωσης του θεωρητικού ανθρωπισμού στον Μαρξ συνδυάζοντας τις τοποθετήσεις του με τη φιλοσοφική παράδοση.

άνθρωποι, επειδή είναι αλλοτριωμένοι, δεν κατανοούν το αληθινό συμφέρον τους. Όμως το κίνημα καλείται να αναδιοργανωθεί με βάση τον προοδεδωμένο σκοπό του, την άρση της αλλοτρίωσης των δεσμοτών του καπιταλισμού που θα επιτευχθεί καθώς το κίνημα θα «επωμισθεί το σύνολο των ανθρώπινων συμφερόντων» (Loewy 1992, 6). Μια μειοψηφία που διαβάζει ορθά το παρόν και γνωρίζει το παρελθόν εγκαλεί-ανακαλεί το κίνημα στο ιστορικό καθήκον του: του ζητά να επιβεβαιώσει τον εαυτό του. Συμπέρασμα: το κίνημα υπήρχε ανέκαθεν -έστω και εν χειμερία νάρκη- και θα βαδίζει ξανά προς τον ιστορικό σκοπό του, επιβεβαιώνοντας το εξ αρχής δεδομένο, τον εαυτό του που είναι αγνός, επαναστατικός και αυθεντικά ανθρώπινος -ένα είδος Μεσσία που βαδίζει στη Νέα Ιερουσαλήμ.

Αυτό το πλαίσιο αποτελεί τον πυρήνα του *θεωρητικού ανθρωπισμού*, που φαντάζεται αφενός ότι πίσω από κάθε ιστορικό φαινόμενο υπάρχει η αμετάβλητη ουσία του ανθρώπου, η οποία δίνει νόημα στην ιστορική εξέλιξη και αφετέρου ότι η εργατική τάξη είναι το καθολικό υποκείμενο που θα οδηγήσει την ανθρωπότητα στην απελευθέρωση, θα επιτρέψει σε όλους να βρουν τον αληθινό τους εαυτό, να αυτοπραγματωθούν. Και βρίσκει τον εαυτό του μόνον όποιος τον γνωρίζει από την αρχή, όποιος θεωρεί την ιστορία έναν τεράστιο κύκλο που θα οδηγήσει στο σημείο αφετηρίας, όπου ο προσωρινά «Άλλος» θα γίνει οριστικά ο «Ίδιος»³.

Ποιες είναι οι συνέπειες μιας τέτοιας θεώρησης; Στο θεωρητικό επίπεδο υπάρχει η κουραστική γενικολογία όσων εξυμνούν τα «δικαιώματα του ανθρώπου», την αξιοπρέπεια, τη χειραφέτηση κλπ.⁴ Πρόκειται για μορφή λόγου που εναποθέτει σε νομικές, εξομοιωτικές (και τελικά κατασταλτικές) διαδικασίες την ελπίδα για ανθρώπινη ζωή, και όπου καθοριστική θεωρητική έννοια είναι ο «άνθρωπος» και οι «ανάγκες» του.

Σε πρακτικό επίπεδο οι συνέπειες εκφράστηκαν πρόσφατα από έναν συνδικαλιστή ηγέτη: «Εξανθρωπισμός της εργασίας» και «συγκεκριμένες προτάσεις» για ενίσχυση του κοινωνικού κράτους που θα κάνει τη ζωή πιο ανθρώπινη⁵. Αγορά και δημοκρατία. *Tous freres, tous amis*, όπως ειρωνευόταν ο Μαρξ όσους εμφανίζουν ως υποκείμενο απελευθέρωσης τον Άνθρωπο (Marx/Engels, MEW, τ. 3, σ.454/5). Ο ανθρωπισμός αυτός είναι *θεωρητικός* διότι καθιστά τον άνθρωπο αναλυτική κατηγορία με θεωρητική σημασία (Αλτουσέρ 1977, 112). «Ο άνθρωπος κέντρο του κόσμου του, με τη φιλοσοφική έννοια του όρου, πρωταρχική ουσία και σκοπός/τέρμα του κόσμου του, να τι μπορούμε να αποκαλέσουμε θεωρητικό ανθρωπισμό με την ισχυρή έννοια του όρου» (Althusser 1976, 162). Ή, όπως το

3. Βλ. για το σχήμα αυτό Macherey (1995), Desch (1994, 171).

4. Βλ. πρόσφατα Σταμάτη (1996).

5. Προγραμματική δήλωση του προέδρου της Γερμανικής Συνδικαλιστικής Συνομοσπονδίας Dieter Schulte στις 22.5.1994.

εκφράζει ένας οπαδός του ανθρωπισμού, η ιστορία έχει ένα Υποκείμενο: την «ανθρωπότητα ως πραγματική ολότητα» (Loewy 1992, 5).

Ο ανθρωπισμός τύπου Schaff μπορεί να αποκληθεί ριζοσπαστικός λόγω του ενδιαφέροντός του για όσους υφίστανται την εκμετάλλευση και της αναφοράς του σε μαρξιστικές έννοιες. Κατά τα άλλα δεν διαφοροποιείται από τις προσεγγίσεις της αστικής φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας που θέτουν ως κέντρο το άτομο και την αυτονομία του. Οι μαρξιστές ανθρωπιστές θα έπρεπε ίσως να γίνουν πιο επιφυλακτικοί σε ζητήματα φύσης και προορισμού του Ανθρώπου από τη στιγμή που κάθε καπιταλιστική εξουσία μιλά για τον Άνθρωπο, το σεβασμό που του οφείλεται και την ελευθερία του, δηλ. εκπέμπει αδιάκοπα αυτό το Λόγο στα σχολεία, στις εκκλησίες, στα δικαστήρια, στους πανηγυρικούς για τα ατομικά δικαιώματα και στην πολιτική της -και βέβαια αυτή είναι η κύρια ασχολία των διανοούμενων που στηρίζουν θεωρητικά το αστικό σύστημα⁶.

Η ρήξη του μαρξισμού με ένα σύστημα σκέψης που αρνείται να θεωρήσει συστατικές τις κοινωνικές διαφοροποιήσεις και τον ανταγωνισμό και βλέπει πίσω από τα κοινωνικά φαινόμενα την ενότητα επιδιώξεων και συμφερόντων των «ανθρώπων» ακυρώνεται με τον ριζοσπαστικό ανθρωπισμό.

3. Η έννοια του θεωρητικού αντιανθρωπισμού⁷

Ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός είναι «θεώρημα» ή «πρόταση» (Balibar 1992, 60). Αν θεωρήσουμε ότι η φιλοσοφική αντιπαράθεση συνοψίζεται στο δίλημμα: «το άτομο είναι λειτουργία της ομάδας ή η ομάδα λειτουργία του ανθρώπου;»⁸, ο

6. Ο άνθρωπος είναι «εκπρόσωπος και εξατομικευμένη συνείδηση του Είδους». «Το άτομο εμφανίζεται (...) ως μια προοδευτική αποκάλυψη εκείνου που είναι βαθύτερα ανθρώπινο, εκείνου που είναι ιδιαίτερο και αποκλειστικό στο ανθρώπινο γένος». Σκοπός της κοινωνικής συμβίωσης είναι η «επιβεβαίωση του ατόμου -παντός ατόμου- ως πνευματικής και ηθικής υπάρξεως αδιαχώριστης από το γένος των ανθρώπων».

Αυτές οι φράσεις θα μπορούσαν να προέρχονται από τον Schaff. Έχουν γραφεί όμως από έναν φλογερό υπέρμαχο του φιλελευθερισμού και της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, τον καθηγητή και ακαδημαϊκό Γεώργιο Βλάχο (1996, 34-36).

7. Althusser (1986, 45 επ., 193 επ., 229 επ.), Αλτουσέρ (1977), Αλτουσέρ (1983, 154 επ.), Αλτουσέρ (1991, 59 επ.), Rancière (1966), Edelman (1974), Karz (1975, 154 επ.), Schmidt (1980, 141 επ.), Macherey (1995), Macherey (1991, 166 επ.), Ιωακείμογλου (1990), Κυπριανίδης (1991, 50 επ.), Δημούλης/Γιαννούλη (1995, 205 επ.), Müller-Tuckfeld (1994), Desch (1994). Βλ. και την επισκόπηση των Bensussan (1985, 549 επ.) και Cotten (1985, 551 επ.) και τις κρίσιμες παρατηρήσεις σε Bruhn (1994, 133 επ., 145 επ.).

8. Ανθόπουλος (1993, 58). Στο συγγραφέα οφείλεται και μια ενδιαφέρουσα παρουσίαση του θεωρητικού αντιανθρωπισμού (1984, 45 επ.).

θεωρητικός αντιανθρωπισμός επιλέγει μεν το πρώτο σκέλος, αλλά αποδίδει ειδική σημασία στο δεύτερο σκέλος.

Ο Μαρξ ορίζει τον θεωρητικό αντιανθρωπισμό (χωρίς να χρησιμοποιεί τον όρο) σε ένα απόσπασμα πολύ λιγότερο δημοφιλές από τα νεανικά του κείμενα: «'Ο' άνθρωπος; Εάν εδώ εννοείται η κατηγορία 'άνθρωπος', τότε αυτός δεν έχει 'καμία' απολύτως ανάγκη (...). Εάν [εννοείται] ένας ήδη ευρισκόμενος σε μια οποιαδήποτε μορφή κοινωνίας άνθρωπος (...) τότε πρέπει να παρουσιάσει κανείς ως σημείο εκκίνησης τον συγκεκριμένο χαρακτήρα αυτού του κοινωνικού ανθρώπου, δηλ. το συγκεκριμένο χαρακτήρα της κοινότητας, στην οποία ζει, διότι η παραγωγή, συνεπώς η διαδικασία του πορισμού των προς το ζην έχει ήδη έναν κάποιο κοινωνικό χαρακτήρα»⁹.

«Η θεωρία του Μαρξ, όπως ο ίδιος διακηρύσσει, 'δεν εκκινεί από τον άνθρωπο'¹⁰ αλλά από την ιστορική δομή των κοινωνικών σχέσεων. Με άλλα λόγια, δεν θεμελιώνεται εννοιολογικά ούτε στο εμπειρικό άτομο ούτε στην ιδεατή εικόνα του είδους» (Balibar 1991, 71-2). Αφετηρία ανάλυσης είναι ο «συγκεκριμένος χαρακτήρας της κοινότητας». Η προτεραιότητα της κοινωνικής παραγωγής, δηλ. των σχέσεων που την καθορίζουν συνεπάγεται την απουσία κυρίαρχων ατόμων -τόσο στον καπιταλισμό όσο και στους άλλους τρόπους παραγωγής¹¹.

Πράγματι, «η μόνη ενότητα του ανθρώπινου είδους (...) είναι βιολογική: είναι η σχέση με τη φύση. Αλλά αυτή ακριβώς η σχέση *ιδιοποίησης* (παραγωγικής, επιστημονικής, καλλιτεχνικής...) του 'κόσμου' είναι πάντα προκαταβολικά εγγεγραμμένη για κάθε άτομο στις κοινωνικές σχέσεις, στις ταξικές σχέσεις. Συγκροτεί τον κοινωνικό δεσμό αποκλειστικά με το να διαφοροποιεί τους ανθρώπους και να τους χωρίζει σε εκμεταλλευτές/εκμεταλλευόμενους, χειρώνακτες/διανοούμε-

9. Μαρξ (1993, 17). Βλ. και MEW, τ. 13, 615 επ.

10. Εννοείται η φράση: "η αναλυτική μέθοδός μου, η οποία δεν εκκινεί από τον άνθρωπο, αλλά από την οικονομικά δεδομένη περίοδο της κοινωνίας, δεν έχει τίποτε κοινό με καθηγητικο-γερμανική μέθοδο της σύνδεσης εννοιών" (Μαρξ 1993, 34).

11. Αν εξαιρέσουμε εκείνους που θέλουν να βλέπουν το λίκνο του ανθρωπισμού στην αρχαία Αθήνα, δηλ. σε μια κοινωνία όπου οι γυναίκες ήταν αντικείμενα και οι άνδρες αυστηρά ιεραρχημένοι σε διαφορετικές "ανθρωπότητες", είναι γενικά αποδεκτό ότι στους τρόπους παραγωγής που προηγήθηκαν χρονικά του καπιταλισμού υπήρχε ισχυρή-στατική σύνδεση του ατόμου με την προκαθορισμένη κοινωνική θέση του και με τις συλλογικές στοχοθεσίες. Αυτό δείχνει ότι στο παρελθόν "δεν υπήρχαν άνθρωποι" και άρα τα κηρύγματα για τη φύση του ανθρώπου πριν από την "καπιταλιστική αλλοτρίωση" αποτελούν ανιστορική χίμαιρα. Όσον αφορά τον καπιταλισμό, στα πλαίσια του θεωρητικού ανθρωπισμού υπάρχουν δύο μέτωπα: εκείνοι που πιστεύουν ότι έχει ήδη πραγματοποιηθεί η ελευθερία-ανεξαρτησία του ατόμου και εκείνοι που την προβάλλουν ως αίτημα.

νους, μορφωμένους/αμόρφωτους, διευθύνοντες/διευθυνόμενους, δημιουργούς/καταναλωτές...» (Balibar 1985, 676).

Οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής προηγούνται του «ανθρώπου» τόσο από χρονική όσο και από αξιολογική άποψη. Η απάντηση στο τι είναι η φύση του ανθρώπου μπορεί να δοθεί έγκυρα μόνον σε μινιμαλιστικό-βιολογικό επίπεδο: «Μεταφέρω σε ορισμένο τόπο πράγματα που απέκτησα ή παρήγαγα προκειμένου να τα χρησιμοποιήσω αργότερα με κάποιον τρόπο και (...) γι' αυτό το λόγο συνεργάζομαι με άλλους και οριοθετώ ένα πεδίο. Αυτό είναι η ουσία του ανθρώπου και αυτό θεμελιώνει το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων» (Tjaden 1995, 28). Μια τέτοια διαπίστωση δεν δείχνει βεβαίως τίποτε για τις μετέπειτα κοινωνικές κατασκευές (καπιταλισμός, αλλοτρίωση, αξιοπρέπεια) και διεκδικήσεις (επανάσταση, ισότητα), οι οποίες δεν μπορούν να λάβουν «ανθρώπινο», αλλά μόνον *ιστορικο-κοινωνικό πρόσημο*. Με άλλη διατύπωση εδώ ο «άνθρωπος» δεν μπορεί να εισφέρει ως αναλυτική κατηγορία της κοινωνικής θεωρίας και η «ουσία» του (οργάνωση της διαδικασίας απόκτησης και αποθήκευσης αγαθών με συνεργασία) είναι κάτι τόσο γενικό ώστε δεν έχει συνέπειες πέραν του ότι όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν μια σφαιρική αντίληψη του χώρου και του χρόνου, την οποία αξιοποιούν στην οργάνωση της ζωής τους. Οι κοινωνικές σχέσεις πλάθουν (δηλαδή διαφοροποιούν συγχρονικά και διαχρονικά) τους ανθρώπους, οι οποίοι ως «κοινωνικό δημιούργημα» αποτελούν «προσωποποιήσεις οικονομικών κατηγοριών, φορείς ορισμένων ταξικών σχέσεων και συμφερόντων» (Marx MEW τ. 23, 16, 100, Αλτουσέρ 1983, 160 επ.). Όσο οι σχέσεις παραγωγής είναι διαφοροποιητικές, οι άνθρωποι διακρίνονται σε ανταγωνιστικές κατηγορίες, σε *κοινωνικές τάξεις*. Το αν υπάρχει ουσία του ανθρώπου (π.χ. το αν ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως καλός ή κακός ή το αν ο άνθρωπος ένιωθε ευτυχισμένος χωρίς τις αλυσίδες του πολιτισμού) δεν θα το μάθουμε δυστυχώς ποτέ, γιατί ποτέ δεν υπήρξαν άνθρωποι έξω από κοινωνίες και οι κοινωνίες πλάθουν τα άτομα σε μια πορεία διαρκούς μεταβολής. Το να κρίνουμε ποιο από τα στάδια μεταβολής των ανθρώπινων κοινωνιών ως προς τις αντιλήψεις, τους σκοπούς και τους τρόπους (ανα)παραγωγής της ανθρώπινης ζωής ανταποκρίνεται στην πραγμάτωση του ατόμου και στο σεβασμό της αξίας-ουσίας του, αποτελεί ένα ευγενές έργο που μπορούμε να εμπιστευθούμε στις φιλελεύθερες οντολογίες, στις θεωρίες των ριζοσπαστικών αναγκών και στις θεολογίες κάθε είδους.

«Ένας επιστημονικός ανθρωπισμός είναι τόσο λίγο πραγματοποιήσιμος όσο και μια πειραματική θεολογία. Ούτε ο άνθρωπος ούτε ο Θεός μπορούν να τοποθετηθούν στην αρχή ή στο τέλος μια επιστημονικής θεωρίας» (Katz 1975, 171). Στις επιστήμες ισχύει ο κανόνας ότι τα φαινόμενα μπορούν να γίνουν κατανοητά μόνον με αναφορά σε ρευστές σχέσεις και εξελισσόμενες διαδικασίες ενώ η υπό-

θεση της αμετάβλητης «ουσίας των φαινομένων» προέρχεται από το δογματισμό της θεολογίας¹². Στο επίπεδο των κοινωνικών επιστημών πρέπει να υιοθετηθεί μια διαδικαστική προσέγγιση, με την οποία θα αναζητούνται οι «αιτίες» των κοινωνικών φαινομένων.

Επειδή δεν κατανοεί την ατομικότητα ως «ουσία» ή ως νομικοθεολογικό «πρόσωπο»¹³, ο Σπινόζα εκφράζει αυτήν τη θεώρηση με θαυμαστό τρόπο: «Οι άνθρωποι θεωρούν εσφαλμένα ότι είναι ελεύθεροι. Και αυτή η άποψή τους οφείλεται αποκλειστικά στο ότι γνωρίζουν τις πράξεις τους, αλλά αγνοούν τις αιτίες που καθορίζουν τους ίδιους»¹⁴. Αναγνωρίζοντας τον κόσμο μέσα από τον εαυτό του, το υποκείμενο αυτοαναγορεύεται αυθόρμητα σε αιτία των όσων αναγνωρίζει. Ακριβώς όπως ο βαρώνος Μινχάουζεν βγήκε από το βάλτο τραβώντας τα μαλλιά του (Pechoux 1975, 141 επ.).

Ο αντιανθρωπισμός είναι φιλοσοφικό θεώρημα ή πρόταση. Προτείνει ένα διαδικαστικό σχήμα ερμηνείας της ιστορικής εξέλιξης, το οποίο θέτει στο προσκήνιο τις κοινωνικές σχέσεις, τον ανταγωνισμό και τη μεταβολή. Στο βαθμό που αυτό το θεώρημα αποδεικνύεται σε συγκεκριμένες αναλύσεις και πολιτικές εμπειρίες γονιμότερο απ' ό,τι η ανθρωπιστική-ουσιοκρατική-τελεολογική θέση, δηλ. στο βαθμό που οδηγεί σε θεωρητικές και πρακτικές επιτυχίες, πρέπει να θεωρηθεί αποδεδειγμένο. «Ο 'άνθρωπος' διαπερνάται απ' άκρου εις άκρον από μια (...) 'ανυπόστατη χάραξη': την ταξική πάλη» (Κυπριανίδης 1991, 50). Η κοινωνική ανάλυση πρέπει να αποφύγει μια διπλή παγίδα. Πρώτον δεν πρέπει να λάβει ως αφετηρία τον «άνθρωπο γενικά» και την κυριαρχία του υποκειμένου, δηλ. τη θέση που προβάλλει η αστική φιλοσοφία μετά τον Ντεκάρτ και σαφέστερα μετά τον Καντ. Πρόκειται για θέση που μπορούμε να αποκαλέσουμε *ιδεαλιστικό ανθρωπισμό*¹⁵. Η φιλελεύθερη πολιτική φιλοσοφία έχει την πηγή της στην ανθρωπολογία, δηλ. σε μια φιλοσοφική τάση που αναζητά την ουσία ή φύση του ανθρω-

12. Βλ. π.χ. Guillaumin (1991, 68), Baratta (1984, 241 επ.).

13. Balibar (1985-a, 385).

14. Σπινόζα, Ηθική, τμήμα II, πρόταση 35, σχόλιο. Βλ. και τμήμα I, πρόταση 36, παράρτημα (Spinoza 1965, 109 και 61-2).

15. Υπερβαίνει τα όρια του κειμένου να ασχοληθούμε με τις πρόσφατες εκδοχές του ιδεαλιστικού ανθρωπισμού στα πλαίσια των σχημάτων "ορθολογικού διαλόγου" και των κανόνων για "ελεύθερη από καταναγκασμό" επικοινωνία ατόμων - μια τάση που συνδυάζεται με τη διαδικαστικοποίηση της φιλοσοφικής σκέψης, η οποία κυριαρχεί στο σύγχρονο ιδεαλισμό. Η φιλοσοφική σκέψη που λαμβάνει ως μονάδα ανάλυσης τα άτομα αποβλέπει πριν απ' όλα στη συγκάλυψη των δομικών διαφορών θέσης και συμφερόντων σε μια ταξική κοινωνία μιλώντας για ανθρώπους ως αδιαφοροποίητους "φορείς λόγου".

Το ότι αυτή η ιδεαλιστική κατεύθυνση χαιρεί ιδιαίτερης εκτίμησης μεταξύ των νομικών δεν εκπλήσσει. Οι νομικοί βρίσκουν στους ιδεαλιστές φιλοσόφους επιχειρήματα γι' αυτό

που, που καθιστά κάποιον άνθρωπο (*Menschsein*). Σκοπός της είναι να συνάγει από την ανθρώπινη φύση τις αρχές που πρέπει να καθοδηγούν την ανθρώπινη πράξη για να είναι αυτή ορθή, «ανθρώπινη». Σ' αυτά τα πλαίσια μπορεί να γίνει λόγος για πραγματικές διαφοροποιήσεις (π.χ. για τον ταξικό χωρισμό), αλλά αυτές όχι μόνον είναι δευτερεύουσες σε σχέση με την ενότητα, αλλά και δεν δικαιολογούν τρόπους δράσης που θα αμφισβητούσαν τη θεμελιώδη ενότητα των ανθρώπων και των συμφερόντων τους. Η αναζήτηση των «ανθρωπολογικών σταθερών» ανάγει σε κατηγορήματα της ανθρώπινης φύσης στοιχεία συγκεκριμένων κοινωνιών (π.χ. την επιδίωξη κέρδους και αύξησης της ατομικής ιδιοκτησίας, τη δίψα για εξουσία ή την επιθυμία «διαφοράς» του ατόμου) συμβάλλοντας στο να τοποθετηθούν στο απυρόβλητο της κριτικής. Και βέβαια η ενότητα των ανθρώπων ως φιλοσοφικό σύνθημα και λαϊκή πίστη έχει εδραιωθεί απόλυτα και αποτελεί πηγή έμπνευσης των ριζοσπαστών ανθρωπιστών.

Αφετηρία δεν πρέπει να είναι ούτε τα «συγκεκριμένα άτομα», όπως πίστευε ο Gramsci, για τον οποίο «ο άνθρωπος πρέπει να γίνει αντιληπτός ως ιστορικό μπλοκ από στοιχεία καθαρά ατομικά και υποκειμενικά και στοιχεία μαζικά και αντικειμενικά ή υλικά, με τα οποία το άτομο βρίσκεται σε ενεργητική σχέση» (1975, 1338)¹⁶. Η θέση αυτή θεμελιώνει τον *υλιστικό ανθρωπισμό* και βρίσκεται στη βάση της αντίφασης μεταξύ θέσης (β) και (γ) που διαπιστώσαμε στον Schaff.

Αφετηρία μπορεί να είναι μόνον η απρόσωπη δομή, η αόρατη και παντοδύναμη αιτία που υπερβαίνει τα άτομα και αποκαλείται *σχέση παραγωγής*. Τότε μπορούμε να δούμε ποιος είναι ο μηχανισμός παραγωγής των ανθρώπων και να ερμηνεύσουμε την κοινωνική εξέλιξη. Ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός αποτελεί *γνωσιοθεωρητική προϋπόθεση* για τη μελέτη του «ανθρώπινου κόσμου» (κοινωνία) και για τον πρακτικό μετασχηματισμό της (Althusser 1986, 236)¹⁷.

που γνώριζαν πάντα: για την ύπαρξη υποκειμένων δικαίου που ενώ υφίστανται καταναγκασμό είναι ελεύθερα, υπεύθυνα, με ιερά δικαιώματα. Μπορούμε έτσι να ισχυρισθούμε ότι ο θεωρητικός ανθρωπισμός βασίζεται -συχνά ανομολόγητα- στο *νομικό σχήμα* των υποκειμένων δικαίου. (Καίριες παρατηρήσεις για τη νομική έγκληση, τη συγκρότηση υποκειμένων και τη συναίνεση στο δίκαιο διατυπώνονται σε Müller-Tuckfeld 1994 και 1994-a).

16. Με αυτή τη θέση ο Γκράμσι διορθώνει σε υλιστικότερη κατεύθυνση το βολονταρισμό του νεανικού έργου του (βλ. γενικά Macciocchi 1976, 56 επ., Szabo 1989, Νούτσο 1988, 43 επ.).
17. Ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός θεμελιώνεται σε μια τριπλή θέση (βλ. και Αλτουσέρ 1983, 160): 1. Δεν υπάρχει ο Άνθρωπος (ενιαίο υποκείμενο της ιστορίας με αναλλοίωτη ουσία). 2. Δεν υπάρχουν οι Άνθρωποι (ιστορικά εξελισσόμενα και διαφορετικά μεταξύ τους εμπειρικά υποκείμενα που διατηρούν την ενότητα της κατηγορίας Άνθρωπος). 3. Δεν υπάρχουν άνθρωποι ως συγκεκριμένα "ιστορικά μπλοκ" (Γκράμσι), που καθορίζονται μεν από τις υλικές συνθήκες παραγωγής, αλλά διατηρούν ευρεία αυτονομία δράσης και έχουν συνεκτική ατομική ταυτότητα, καθοριζόμενη κατά βάση εσωτερικά.

4. Οι παράδοξες μορφές του ανθρωπισμού (ρατσισμός, εθνικισμός, σεξισμός)

Οι ριζοσπάστες ανθρωπιστές προβάλλουν υπέρ της θεώρησής τους ένα πολιτικό επιχείρημα: η αποτυχία και κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού στον 20ο αιώνα οφείλεται στην επικράτηση αυταρχικών, «αντιανθρωπιστικών» τάσεων. Αυτή η ιστορική εμπειρία, που κορυφώθηκε στο σταλινισμό, δείχνει ότι όσο ο μαρξισμός ξεχνά το άτομο, τις ανάγκες και τα δικαιώματά του υιοθετώντας ντετερμινιστικές, παραγωγιστικές και οικονομιστικές θέσεις και προτάσσοντας το ταξικό συμφέρον, οδηγείται όχι μόνον σε πολιτικές αποτυχίες, αλλά και σε εγκλήματα γιατί ξεχνά ότι ουσία της κοινωνίας είναι ο άνθρωπος που πρέπει να τίθεται πάνω από κάθε σκοπιμότητα. Όσοι προτάσσουν το ταξικό συμφέρον είναι αντιανθρωπιστές, ήτοι «κακοί». Οι ανθρωπιστές διατηρούν το ριζοσπαστισμό χωρίς να λησμονούν την κεντρικότητα του ανθρώπινου προσώπου.

Αυτή η θεώρηση φαίνεται ότι εξακολουθεί να αποπνέει το αμφισβητησιακό και συγκρατημένα ελευθεριακό άρωμα που συνοδεύει κάθε απόπειρα «ανανέωσης» του μαρξισμού. Δεν παύει να είναι στην επιχειρηματολογία της αφελής και στις πολιτικές συνέπειές της *αντιδραστική*. Για το τελευταίο αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι μορφές «ανθρωπισμού» εξέφρασαν τόσο η επίσημη σοβιετική ηγεσία στη χρουτσοφική περίοδο και στο επιθανάτιο άσμα της Περεστρόικα όσο και τα «ευρωκομμουνιστικά» κόμματα πριν ενσωματωθούν πλήρως στο φιλελεύθερο-«δικαιοκρατικό» πλαίσιο πολιτικής δράσης.

Η αφέλεια της θεώρησης έγκειται στη *σύγχυση δύο επιπέδων*. Το ότι ορισμένη πολιτική οδήγησε σε καταπίεση «ανθρώπων» (ή ακόμη και σε μαζικές διώξεις, εκτοπίσεις και θανάτους, όπως συνέβη στη Ρωσία από το 1929 κατά τη Μεγάλη Στροφή προς τη βίαιη εκβιομηχάνιση και την αναγκαστική κολεκτιβοποίηση) δεν σημαίνει ότι πρέπει να μεταβληθούν τα θεωρητικά μας εργαλεία, να αντικαταστήσουμε π.χ. την έννοια της τάξης με την έννοια του ανθρώπου, επειδή μια εξουσία χρησιμοποίησε την έννοια της τάξης με τρόπο, ας πούμε, εγκληματικό. Η σύγχυση επιπέδων έγκειται εν προκειμένω στο επιχείρημα «ισχύει αλλά δεν είναι σκόπιμο». Το ζήτημα είναι εάν σε μαρξιστική προοπτική προκύπτει η προτεραιότητα του ταξικού ανταγωνισμού ή των «ανθρώπων» στην κίνηση της ιστορίας. Σ' αυτό δεν μπορεί να μας βοηθήσει η αναφορά στη σταλινική τρομοκρατία. Εξάλλου ας μη λησμονούμε ότι επί σταλινικής περιόδου η θέση για κατάρρευση των τάξεων και της ταξικής πάλης στην ΕΣΣΔ αποτελούσε κεντρικό σύνθημα και συνδέθηκε με ύμνους στον «άνθρωπο», την αξιοκρατία και την πλήρη (φραστική) κατοχύρωση ατομικών δικαιωμάτων στο Σύνταγμα του 1936, δείχνοντας ότι η επίκληση του ανθρωπισμού και της «ατομικής» αφετηρίας δεν εξασφαλίζει τίποτε σε επίπεδο δημοκρατίας. Ο ανθρωπισμός όχι μόνο προϋπήρξε

των σημερινών ανθρωπιστών αλλά και συνυπήρξε με τα σταλινικά εγκλήματα.

Ορισμένοι θα ισχυρισθούν: ακόμη και αν έτσι έχουν τα πράγματα, ας εφαρμοσθεί στη μαρξιστική ανάλυση η πρόταση του μεθοδολογικού αντιατομισμού. Ας ξεκινήσει η ανάλυση από τις τάξεις, τη δομή παραγωγής, το συλλογικό. Στην πράξη όμως ο ανθρωπισμός είναι αναγκαίος ως αντίδοτο των «απάνθρωπων» αστικών κοινωνιών. Χωρίς αγάπη για τον άνθρωπο και πίστη σ' αυτόν, εγκλωβιζόμαστε στη μικροαστική αδιαφορία για τη μοίρα των άλλων και την πολιτική. Από τη διεθνιστική αλληλεγγύη μέχρι την πρακτική βοήθεια στα θύματα του καπιταλισμού φυσάει ο άνεμος του ανθρωπισμού!

Αυτή η άποψη έχει κάποια βασιμότητα. Είναι προφανές ότι ο μαρξισμός ενδιαφέρεται για την τύχη των συγκεκριμένων ατόμων και για τη ριζική βελτίωση της θέσης όσων υφίστανται την εκμετάλλευση. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι στην πρακτική του ο μαρξισμός είναι ανθρωπιστικός (πρακτικός ανθρωπισμός), δηλ. ότι ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός μένει χωρίς συνέπειες για την πολιτική. Με αναφορά στην αγάπη και την ενότητα των ανθρώπων όχι μόνον δεν μπορούμε να προχωρήσουμε πέρα από τη χριστιανική αντίληψη περί αλληλεγγύης αλλά και δεν είμαστε σε θέση να φωτίσουμε τα κίνητρα της πολιτικής δράσης ανατροπής: θα αρκούσε άραγε να γίνουν οι καπιταλιστές γνήσιοι ανθρωπιστές για να αρθεί η εκμετάλλευση; Ή, αντιθέτως, το γεγονός ότι συνεχίζεται οφείλεται στο ότι το εργατικό κίνημα δεν είναι αρκούντως ανθρωπιστικό και δεν αναλύει την πραγματικότητα με αφετηρία τον άνθρωπο; Αντιανθρωπισμός στη θεωρία και την πολιτική δεν σημαίνει προφανώς απανθρωπιά, αλλά και ο ανθρωπισμός δεν ταυτίζεται με την αγάπη για τον άνθρωπο.

Για να διευκρινισθεί το τελευταίο είναι αναγκαία μια παρέκβαση. Με αναφορά σε αναλύσεις της C. Guillaumin, ο E. Balibar διατύπωσε τη θέση ότι *ο ρατσισμός είναι θεωρητικός ανθρωπισμός*¹⁸. Από τη μελέτη του ρατσισμού προέκυψε «ένα επιχείρημα που ο Αλτουσέρ ποτέ δεν θα τολμούσε να ονειρευτεί (...). Οι ρατσιστικές θεωρίες δεν αποτελούν αρνήσεις της ιδέας της 'ουσίας' του ανθρώπου. Είναι ένας διαφορετικός τρόπος να αναπτυχθεί η ιδέα της 'ουσίας' του ανθρώπου»¹⁹. Η ρατσιστική ανθρωπολογία δεν είναι ριζικά διαφορετική από την φιλελεύθερη ανθρωπολογία των δικαιωμάτων των ανθρώπου. Ο ρατσισμός προσπαθεί να απαντήσει στο «τι είναι ο άνθρωπος»²⁰ και του αποδίδει μια «ουσία» που θεωρείται προδεδομένη και καθορίζεται από την ομάδα στην οποία ο καθένας (φαντασιακά-πραγματικά) εντάσσεται.

18. Μπαλιμπάρ (1990, 96)

19. Balibar (1992, 62). Για τα ανάλογα συμπεράσματα του Bruhn (1994) βλ. πιο κάτω σημ. 21.

20. Μπαλιμπάρ (σε Μπαλιμπάρ/Βαλλερστάιν 1991, 71, 95 επ., 103 επ.).

Όλοι γνωρίζουν ότι στην Ευρώπη κακοποιούνται και δολοφονούνται καθημερινά άνθρωποι με βάση το χρώμα και την καταγωγή τους, επειδή κάποιοι άλλοι αισθάνονται ταυτόχρονα ανώτεροι και απειλούμενοι. Επίσης όλοι γνωρίζουν ότι σήμερα η περιοχή γέννησης κάθε ανθρώπου είναι το πιο καθοριστικό στοιχείο για το αν, πόσο και πώς θα του επιτρέψουν οι «συνάνθρωποι» να ζήσει. Το να χαρακτηρίζεται αυτή η ύψιστη απανθρωπιά ως σκέψη στα πλαίσια του θεωρητικού ανθρωπισμού φαίνεται σαν εξοργιστική πρόκληση.

Αν υποθεθεί όμως ότι ο άνθρωπος έχει μια αυθεντική ουσία που (πρέπει να) καθορίζει την πορεία του, τίποτε δεν εμποδίζει το θεωρητικό ισχυρισμό ότι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους χωρισμένοι σε ορισμένες (δια γυμνού οφθαλμού ορατές) φυλές και ότι η καθεμιά από αυτές καθορίζεται από την «ουσία» της, από το πρωταρχικό στοιχείο που εγγαράσσεται με τη γέννηση. Ακολούθως μπορεί κανείς να ισχυρισθεί ότι όσοι έχουν διαφορετική ουσία είναι καθ' όλα διαφορετικοί και πρέπει είτε να ζούν χωρισμένοι (η σημερινή εκδοχή του διαφοροποιητικού ρατσισμού στην Ευρώπη) είτε οι ανώτεροι πρέπει να κυριαρχούν επί των κατώτερων (η εκδοχή του αποικιοκρατικού ρατσισμού που συνεχίζει να υπάρχει ως δικαιολόγηση των σημερινών ιμπεριαλιστικών επεμβάσεων). Εδώ διαπλέκονται τα στοιχεία του βιολογικού και του πολιτιστικού σε λογικές αυθαιρεσίες. Για τη ρατσιστική ιδεολογία το αποτέλεσμα είναι όμως σαφές: όταν η ουσία του ανθρώπου καθορίζει τα πάντα, τότε προκύπτει και ότι υπάρχουν διαφορετικές «ανθρώπινες ουσίες». Έτσι αρχίζει ο φαύλος κύκλος του αποκλεισμού, της δίωξης, της βίας. Η ίδια ουσιοκρατική σκέψη εφαρμόζει την καταστροφική λογική της στον εθνικισμό. Εμείς είμαστε Έλληνες με τα ιδιαίτερα (καλά και κακά) χαρακτηριστικά του Ρωμιού. Οι Άλλοι είναι Τούρκοι, Αλβανοί, Γείτονες Χωρίς Ονομα και Γλώσσα κλπ. Το κάθε έθνος έχει την αναλλοίωτη ουσία του -διαφορετικά δεν θα υπήρχε ως έθνος (και αυτή η ουσία πρέπει να διατηρηθεί αμόλυντη με όλα τα μέσα, έστω και με πόλεμο). Το πρόβλημα δεν βρίσκεται στο ότι κάποιος Χίτλερ έλεγε στο παραλήρημά του ότι είναι καλύτερο να είσαι Γερμανός οδοκαθαριστής παρά βασιλιάς σε ξένη χώρα, αλλά στο ότι εκατομμύρια ανθρώπων ενσωμάτωσαν αυτόν τον τρόπο σκέψης στην πρακτική τους. Και έτσι απέχουμε μόλις ένα βήμα από το κατ' εξοχήν πεδίο της σκέψης για την ουσία του ανθρώπου: τη διαφορά των φύλων, όπου ο αιώνιος άνδρας παίζει το αιώνιο παιχνίδι με την αιώνια γυναίκα, με βάση μια συστατική-βιολογική απόσταση που τίποτε δεν μπορεί να γεφυρώσει. Τα παραδείγματα της όμοιας διαφορετικής- ουσίας θα μπορούσαν να πολλαπλασιασθούν με τις ακάματες προσπάθειες των εγκληματολόγων να δείξουν ότι υπάρχει γεννημένος εγκληματίας και των βιολόγων να δείξουν ότι υπάρχει γεννημένος ομοφυλόφιλος -για να μην αναφερθούμε σε αξιοσέβαστες μορφές εμφυτευθείσας ουσίας, όπως ο ταλαντούχος καλλιτέχνης ή ο γεννημένος ηγέτης.

Για την προκείμενη σύνδεση όμοιου-διαφορετικού υπάρχει μια ερμηνεία. Η θέση περί κοινής ουσίας όλων των ανθρώπων αντιμετωπίζει το πρόβλημα των τεράστιων υπαρκτών κοινωνικών διαφορών. Για να πλησιάσει κάπως την πραγματικότητα, ο ανθρωπιστής υποθέτει ότι υπάρχουν πολλές ουσίες. Και έτσι νομιμοποιεί τη βία του χωρισμού των ατόμων σε «διαφορετικές» ομάδες με αντίστοιχη μεταχείριση διότι «έτσι είναι»²¹. Σ' αυτή την οπτική πρέπει «να βρίσκονται όλοι στη θέση τους: ο άντρας να είναι άντρας και η γυναίκα γυναίκα (...), ο μαύρος να είναι μαύρος και ο λευκός λευκός» (Capitan/Guillaumin 1993, 101). Αν κυριαρχεί η γενεαλογία, αν δηλαδή «κάθε γενιά μεταδίδει στην άλλη μια βιολογική ή πνευματική ουσία», όπως ισχυρίζεται η «ουσιοκρατική εικόνα μιας κοινής 'καταγωγής'» (S. Grimm 1994, 98), τότε η ουσία μπορεί να είναι πολλαπλή (φύλα, φυλές, έθνη) - με οριακό αποτέλεσμα τα μέλη ορισμένων ομάδων να ανακηρυχθούν υπάνθρωποι ή μη άνθρωποι. Από τη στέρηση περιουσιακών και πολιτικών δικαιωμάτων ή την πεποίθηση πολιτιστικής κατωτερότητας και ανικανότητας αυτοοργάνωσης ορι-

21. Με αναφορά σε αναλύσεις που συνδέονται με τη σχολή της Φρανκφούρτης, ο Bruhn (1994, 80 επ.) θεωρεί ότι υπάρχει συνέχεια ανάμεσα στη λογική των ανθρώπινων δικαιωμάτων και σ' εκείνη του ναζισμού, ο οποίος εκφράζει στην οξύτερη μορφή «ψέμα των ανθρώπινων δικαιωμάτων» (93). Το βασικό επιχείρημα είναι ότι αφού η τυπική ισότητα/ελευθερία συμβιβάζονται με τις τεράστιες εμπειρικές ανισότητες, δηλ. η κρατική προπαγάνδα διδάσκει ότι οι διακηρύξεις ισότητας και ελευθερίας πραγματώνονται σε καθεστώτα που πρακτικά τις αρνούνται, οι περισσότεροι είναι έτοιμοι να δεχθούν τις ακραίες μορφές βίας και αποκλεισμού ως νόμιμες. Και αυτό ισχύει κατά μείζονα λόγο αφού μέσω του μηχανισμού «ελευθερίας της αγοράς» ο καθένας κινδυνεύει να «απαξιωθεί» -άρα προβάλλει το φόβο αυτόν στον «Άλλο».

Αυτή η θεώρηση ασκεί εύστοχη κριτική στον κυρίαρχο μανιχαϊσμό: Καλό (δημοκρατία/ανθρώπινα δικαιώματα) εναντίον Κακού (φασισμός/εγκλήματα). Ωστόσο αφενός αγνοεί τη δυναμική των αιτημάτων που κρύβουν τα ανθρώπινα δικαιώματα και οι δημοκρατικές διεκδικήσεις -το ότι π.χ. στο όνομά τους κατέστη δυνατή μια αποτελεσματική αντίσταση στο ναζισμό που οδήγησε στην ήττα του- και αφετέρου μένει παγιδευμένη στη λογική της *ουσιοκρατίας/τελεολογίας* (τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι δήθεν σχέδιο με σαφή σκοπό/διαστάσεις και η «αλήθεια» του εκφράζεται στην τραγωδία και το θάνατο). Αποτέλεσμα είναι η άρνηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων με επιχειρήματα ανάλογα εκείνων της θεωρίας του ολοκληρωτισμού. Θα προτιμήσουμε μια *υλιστική* ερμηνεία: η παρουσίαση της εκμετάλλευσης ως ελευθερίας/ισότητας είναι εν μέρει υπεύθυνη για φαινόμενα κοινωνικής βαρβαρότητας, αλλά το κύριο πρόβλημα δεν βρίσκεται στις ιδέες που έχουν δυναμική απελευθέρωσης: βρίσκεται στα αίτια που συντηρούν την εκμετάλλευση/κυριαρχηση (δηλ. στην κοινή αστική δομή δημοκρατικών και φασιστικών πολιτικών συστημάτων) και στην «ιδέα» ότι οι άνθρωποι χωρίζονται σε ομάδες με κριτήριο τη γέννησή τους. Το πρόβλημα βρίσκεται στην τάση διάκρισης ομάδων ανθρώπων με ουσιοκρατικά επιχειρήματα, η οποία συνυπάρχει στον καπιταλισμό με την τάση ισονομίας.

σμένων λαών μέχρι την εξολόθρευσή τους ο δρόμος δεν είναι ευθύγραμμος ή μοιραίος. Το πρότυπο σκέψης είναι όμως το ίδιο.

Για τις διαφοροποιητικές συνέπειες του θεωρητικού ανθρωπισμού (ομοιότητα μέσα από τη διαφορά και αντιστρόφως) θα έπρεπε να μας έχει προϋδεάσει και η χριστιανική θρησκεία, όπου η διδασκαλία για την αγάπη στον πλησίον-αδελφό είναι απόλυτα συμβιβάσιμη με τη σκέψη υποταγής που θεωρεί τους ανθρώπους ως δούλους (Θεού), με το ότι η ενότητα των ανθρώπων προκύπτει από την υποταγή σε ένα (επίσης ομοούσιο) τριαδικό Ον. Και γι' αυτό δεν είναι παράδοξο που διάσημοι μαρξιστές ανθρωπιστές βρήκαν το δρόμο για το θρησκευτικό φανατισμό (Γκαροντί) ή για τον ακραίο εθνικισμό (μέλη της γιουγκοσλαβικής ομάδας Praxis), όπου υμνούν και πάλι την Ουσία. Η συμμαχία του Schaff με καθολικούς διανοητές, που με περηφάνεια προβάλλεται στο κείμενό του, ανήκει στην ίδια κατηγορία ενδείξεων για την προέλευση και τις πολιτικές συνέπειες του ανθρωπισμού.

Οι όμοιες-διαφορετικές ουσίες έχουν γίνει τόσο προφανείς ώστε στη σημερινή φάση πολιτικής υποχώρησης του φεμινιστικού κινήματος όλο και περισσότερες φεμινίστριες διεκδικούν τη «διαφορά» της γυναίκας υιοθετώντας αντεστραμμένη -αλλά άθικτη- τη λογική των χιλιετηρίδων καταπίεσης/εκμετάλλευσης των γυναικών «επειδή είναι γυναίκες», επειδή διαθέτουν μια ιδιαίτερη ουσία²². Με τον ίδιο τρόπο τα καταπιεζόμενα «έθνη» ζητούν ανάπτυξη της εθνικής ιδιαιτερότητας, οι μαύροι υποκύπτουν στον πειρασμό να είναι περήφανοι επειδή είναι μαύροι. Σε όλες τις περιπτώσεις υιοθετείται η *ουσιοκρατία* και οι «δυνατοί» έχουν βέβαια τις περισσότερες πιθανότητες να δίνουν στη διαφορά ουσίας το νόημα που αυτοί προτιμούν να βλέπουν (π.χ. να θεωρούν τη γυναικεία ευαισθησία ή διάθεση βοήθειας -Libreria 1989- στοιχείο κοινωνικής αδυναμίας που επιδέχεται εκμετάλλευση).

Απέναντι σ' αυτά τα αδιέξοδα υπάρχει μια μορφή στρατηγικής αντίδρασης: Να εφαρμοσθεί σε όλους τους τομείς των διαφορών ουσίας η θέση ότι *δεν υπάρχουν φύλα, έθνη, φυλές*. Όλα αυτά αποτελούν κοινωνικές κατασκευές ρευστές στην εξέλιξή τους (αλλά και καταναγκαστικές για τους φορείς τους), οι οποίες νομιμοποιούνται ως φυσικές και ανταποκρινόμενες σε κάτι Πρωταρχικό²³. Στις κατασκευές που βλέπουν τον «ορίζοντα μιας φανταστικής φύσης» εκεί όπου υπάρχουν μόνον κοινωνικές πρακτικές και ιστορικά παραχθείσες διαφορές²⁴,

22. Βλ. την κριτική επισκόπηση σε Schmuckli (1994) και Riedi (1994).

23. Το δρόμο γι' αυτή τη ριζοσπαστικότητα δείχνουν ορισμένες αναλύσεις στα πλαίσια του φεμινισμού (Guillaumin 1992, Capitan/Guillaumin 1993, S. Grimm 1994).

24. Μπαλιμπάρ (σε Μπαλιμπάρ/Βαλερστάιν 1991, 90 επ.), S. Grimm (1994).

πρέπει να αντιτάξουμε: Δεν υπάρχουν ουσίες, δεν υπάρχουν άνθρωποι! Αλλιώς το «παιχνίδι» είναι χαμένο. Αν θεωρητική προϋπόθεση για να πάψει η καταπίεση των μαύρων είναι να κατανοήσουμε ότι δεν υπάρχει μαύρη φυλή, εξίσου αναγκαίο είναι να κατανοήσουμε ότι η ρατσιστική πρακτική δεν αποτελεί επιλογή ορισμένων «ανθρώπων» (κακών, εγκληματιών, ακροδεξιών κλπ.), αλλά συνέπεια μιας δομής: του θεσμικού ρατσισμού που διαπνέει την κοινωνία έχοντας επιβάλει ένα νοητικό σχήμα, στο οποίο ο μαύρος είναι κάτι άλλο από τον λευκό. Μπορούμε να στραφούμε αποτελεσματικά ενάντια στο ρατσισμό μόνον όταν αντιπαρατεθούμε στη δομή που αποδίδει στους ανθρώπους αναλλοίωτες ουσίες, ανεξάρτητα του εάν οι περισσότεροι φορείς της «απλά» πιστεύουν ότι οι μαύροι είναι Μαύροι (ακόμη και αν είναι καλοί, συμπαθητικοί ή αναγκαίοι για την οικονομία, επειδή αναλαμβάνουν τις κατώτερες εργασίες, όπως ισχυρίζεται ο εργαλειακός αντιρατσισμός). Και γι' αυτό συνθήματά που θεωρούνται αντιρατσιστικά (π.χ. ο φίλος μου είναι ξένος), αποδέχονται ως δεδομένη τη βάση της εθνικιστικής κατάταξης, το ότι οι «ξένοι» είναι κάτι Άλλο. Η θεώρηση των ανθρώπων ως φίλων βοηθά στην καταπολέμηση του ρατσισμού όσο και η φιλανθρωπία στην κατάργηση της εκμετάλλευσης.

5. Ο ανθρωπισμός και οι «αόρατες τάξεις»

Υπάρχει κάτι ακόμη πιο παράδοξο. Το σχήμα των διαφορετικών ουσιών δεν εφαρμόζεται σε ταξικά ζητήματα. Η πρόταση «η Μαρία Παπαγεωργίου είναι εργάτρια» δεν έχει, ως προς τα συμφραζόμενα, καμιά σχέση με το «η Μ.Π. είναι γυναίκα». Και η πρόταση «η κόρη της Μ.Π. είναι εργάτρια» δεν έχει σχέση με το «η κόρη της Μ.Π. είναι Ελληνίδα». Και ορθώς: ουδείς αναγκάζει (εμφανώς) το παιδί εργατών να γίνει εργάτης και πάντως δεν το αναγκάζει η φύση -σε αντίθεση με τις «φυσικές», αναπόδραστες κατηγοριοποιήσεις του σεξισμού, του ρατσισμού και του εθνικισμού.

Το να διατηρούν τα παιδιά την ταξική ένταξη των γονέων δεν είναι προϊόν νομοτέλειας. Τα πράγματα δεν είχαν πάντα έτσι. Ο Πλάτωνας π.χ. πίστευε ότι η φύση καθορίζει την κλίση κάθε ανθρώπου, άρα και τη θέση του στον καταμερισμό εργασίας -στα πλαίσια μιας «προμοντέρνας» θεώρησης της εργασίας ως μη ομογενούς που ανταποκρινόταν σε προκαπιταλιστικούς τρόπους παραγωγής (Milios/Karasmanis 1994). Η εργασία έχει καταστεί σήμερα ένα προφανώς κοινωνικό φαινόμενο: καμιά ιδεολογία φυσικότητας δεν καλύπτει την ιστορική δόμηση των κοινωνικών τάξεων. Οι ολιστικές-οργανικές θεωρίες για την κοινωνία έχουν αντικατασταθεί από τις μηχανιστικές-ανοιχτές. Όποιος δεν θέλει να είναι εργάτης μπορεί να επιχειρήσει (βίαια ή όχι) να υπερβεί την εργατική κατάσταση.

Μετά τα μαρξιστικά Grundrisse ο καθένας μπορεί να διαβάσει αναλυτικά σε

εκατοντάδες κειμένων πώς ο καπιταλισμός δημιουργεί ένα δίκαιο βασιζόμενο στην ελευθερία και την ισότητα των ατόμων, στην «εξατομίκευση» των δικαιωμάτων (και προπάντων της ιδιοκτησίας) και γιατί στον καπιταλισμό η κατάλληλη δομή είναι ένα νομικοπολιτικό σύστημα όπου όλα ρυθμίζονται με ελεύθερες συναλλαγές και δεν υπάρχει βία από καμιά πλευρά (όπως ταυτόχρονα σοβαρά και ειρωνικά έγραφε ο Μαρξ -1989, 41). Το σημερινό δίκαιο βρίσκεται σε σχέση αλληλεπίδρασης με τις σχέσεις παραγωγής και αποτελεί τη μήτρα δημιουργίας της αντίληψης ότι υπάρχουν μόνον άτομα ως υποκείμενα δικαίου, τα οποία είναι κυρίαρχα στον ατομικό χώρο τους, αδιαφοροποίητα μεταξύ τους: «Η νομική μορφή με το υποκειμενικό της απόθεμα δικαιωμάτων γεννιέται σε μια κοινωνία που αποτελείται από εγωιστικούς και απομονωμένους φορείς συμφερόντων» (Πασουκάνις 1985, 110)²⁵.

Βέβαια η πραγματικότητα του δικαίου είναι εντελώς διαφορετική. Εκεί διαπιστώνεται εν πρώτοις το φαινόμενο των «θυλάκων άνισου δικαίου» (D. Grimm 1987, 33), δηλ. η εγγεγραμμένη στα νομικά κείμενα διαφοροποίηση των ατόμων ανάλογα με τα χαρακτηριστικά τους (π.χ. η μη αναγνώριση πολιτικών δικαιωμάτων στους εργάτες σε πολλά ευρωπαϊκά κράτη του 19ου αιώνα). Ενώ όμως οι διακρίσεις που οφείλονταν στη θέση εργασίας εξαλείφθηκαν σχετικά γρήγορα, οι διακρίσεις εις βάρος των γυναικών διατηρήθηκαν μέχρι πρόσφατα -και οι διακρίσεις εις βάρος των αλλοδαπών κατοίκων μιας χώρας παραμένουν αναλλοίωτες ακόμη και σε διαδικασίες «υπερεθνικοποίησης» (Γιαννούλη 1996). Στη νομικώς εμφανή διάκριση προστίθεται η «υπόγεια» διάκριση από το διοικητικό/δικαστικό μηχανισμό εις βάρος όσων ανήκουν στις λαϊκές τάξεις. Το βασικό δεν είναι όμως η ασυνέπεια της πραγματικότητας απέναντι στα νομικά κείμενα, αλλά το ότι η συνταγματικά διακηρυγμένη νομική ελευθερία/ισότητα των ατόμων αποτελεί θεσμικά έναν τρόπο υποταγής και για όσους την «απολαμβάνουν»²⁶ -αυτό που αποκαλέσαμε «κατάλληλη δομή» για αναπαραγωγή της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης.

Η «μη ανθρώπινη» αφετηρία του μαρξισμού δείχνει κάτι που είναι επιφανειακά παράδοξο, διότι δίνει ως ένα βαθμό δίκαιο στη δεύτερη εκδοχή του θεμελιώδους φιλοσοφικού διλήμματος (η ομάδα είναι λειτουργία του ατόμου). Ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός δείχνει ότι «η αυτοπεριγραφή των ατόμων ως υποκειμένων

25. Σημειώνουμε παρενθετικά ότι ο αγνωστικισμός απέναντι στις διαφορές των συνθηκών ζωής των ανθρώπων, δηλ. η θεώρηση των διαφορών αυτών ως τυχαίων, παροδικών και εν τέλει αδιάφορων χαρακτηρίζει το επίπεδο της κατανάλωσης καθώς και τις οικονομικές θεωρίες που ταυτίζουν τη λειτουργία της κατανάλωσης με εκείνη της παραγωγής.

26. Balibar (1993, 71). Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο *mode de sujetion*, συνδυάζοντας την υποταγή με το υποκείμενο.

είναι αποτέλεσμα των καπιταλιστικών σχέσεων» (Müller-Tuckfeld 1994, 79). Η καπιταλιστική κοινωνία γεννά την εντύπωση ότι οι άνθρωποι είναι κυρίαρχες μονάδες, επειδή αυτό ανταποκρίνεται στη δομή παραγωγής, στην ύπαρξη ιδιοκτητών εμπορευμάτων που χωρίς φανερό καταναγκασμό παράγουν, ανταλλάσσουν, διασκεδάζουν κλπ.

Αυτό εξηγεί για ποιον λόγο η έννοια του ατόμου είναι σχετικά καινούρια στη φιλοσοφική ιστορία: συνδέεται με την επικράτηση των καπιταλιστικών σχέσεων στο 17ο αιώνα (Müller-Tuckfeld 1994, 76)²⁷ που δημιουργούν ιδεολογικά τη «μορφή-Άνθρωπος» (Deleuze 1986, 131). Το ότι δε ο «άνθρωπος-άτομο-υποκείμενο» αποτελεί τη βάση των λεγόμενων επιστημών του ανθρώπου δεν πρέπει να εκπλήσσει: αποβλέποντας στην απολογητική περιγραφή των αστικών κοινωνιών αυτοί οι θεωρητικοί σχηματισμοί βασίζονται στην ανάλυση (και την παθιασμένη υπεράσπιση) των διαφόρων ειδών συμβολαίων μεταξύ ατόμων και των μορφών ευθύνης που απορρέουν από αυτά, ξεκινώντας από το δίκαιο και τα υποκείμενά του (Δημούλης 1995) και φτάνοντας στην ψυχολογία, τη «διερεύνηση των αβαθών της εμπορευματικής ψυχής»²⁸, δηλ. την ατομοκεντρική ψυχική ορθοπεδική που αποβλέπει στο να βοηθήσει τα υποκείμενα να γίνουν περισσότερο ισχυρά και συνεκτικά για να ανταποκριθούν καλύτερα στον κοινωνικό «ρόλο» τους.

Σε μαρξιστική οπτική δεν είναι ορθό να ισχυρισθούμε ότι οι άνθρωποι φτιάχουν την ιστορία ούτε όμως να θεωρήσουμε αυτή την «ιδέα» ψευδαίσθηση ή λάθος. Η θέση του ανθρώπου πρέπει να αναλυθεί με βάση τα χαρακτηριστικά που του αποδίδει μια κοινωνία. «Πρέπει να αντιμετωπίσουμε την υποκειμενικότητα ως μηχανισμό λειτουργίας που παράγεται από μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο» (Ladueur 1978, 71). Η καπιταλιστική κοινωνία παράγει την ψευδαίσθηση της αυτονομίας και της κυριαρχίας των ατόμων που φτιάχνουν την ιστορία. Πρόκειται για την κλασικότερη περίπτωση που η ιδεολογία έχει πραγματική βάση: προκύπτει από τη δομή των παραγωγικών σχέσεων (η εικόνα των ελεύθερων ανθρώπων βρίσκει ανταπόκριση στον ελεύθερο ιδιοκτήτη εμπορευμάτων και στο νομικό σύστημα με τα υποκείμενα δικαίου και το ύψιστο Υποκείμενο-κράτος) και παράγει υλικά αποτελέσματα. *«Διαλύει» την ύπαρξη τάξεων και εμφανίζει τις αστικές κοινωνίες ως κοινότητες ελευθερίας και ισότητας.*

Γι' αυτό ακούγεται τόσο συχνά ότι οι παρελθούσες κοινωνίες ήταν ανελεύθερες (και κανείς δεν αμφισβητεί ότι υπήρχαν στην αρχαιότητα και στο μεσαίωνα κοινωνικές τάξεις), ενώ «η δική μας» είναι ελεύθερη διότι αποτελείται από αυτε-

27. Για τις θεσμικές όψεις συγκρότησης του «ανθρώπου» πολύτιμα στοιχεία βρίσκονται στις μελέτες του Foucault. Βλ. συνοπτικά Deleuze (1986, 101 επ., 131 επ.).

28. Bruhn (1994, 146), Αλτουσέρ (1991, 59 επ.).

ξούσια άτομα. Και αυτό εξηγεί το ρεφρέν σε σχολικές εκθέσεις και στην κακή λογοτεχνία ότι η σύγχρονη τεχνική υποδουλώνει τον άνθρωπο, τον κάνει εργαλείο της, τον «αλλοτριώνει» και άρα χρειάζεται επιστροφή στον ανθρωπισμό²⁹. Τέτοιες απόψεις έχουν σαφή λειτουργικότητα: τονίζουν ότι η σημερινή κοινωνία βάζει στο κέντρο τον «άνθρωπο», δηλαδή εκφράζουν έναν ύμνο στον καπιταλισμό, βασιζόμενες στο γεγονός ότι οι τάξεις στον καπιταλισμό είναι σχετικά ανοιχτές.

Ο μαρξιστικός ανθρωπισμός παίρνει κατά λέξη τον αντίπαλο: Αποδέχεται τον αστικό Λόγο που θεωρεί τον Άνθρωπο ως το Αμετάβλητο που βρίσκεται πάνω από παροδικές διαφορές και αντιθέσεις, αποτελώντας βάση και σκοπό της πολιτικής. Ακολούθως ισχυρίζεται ότι ο Λόγος περί Ανθρώπου δεν βρίσκει ανταπόκριση στη σημερινή αλλοτριωμένη κοινωνία, δεχόμενος ότι στον καπιταλισμό η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και η φραστική αναγνώριση των ανθρωπινων δικαιωμάτων δημιουργούν προϋποθέσεις για πραγμάτωση του ανθρωπιστικού αιτήματος. Θα πρέπει λοιπόν με οδηγό την αξία-ουσία του Ανθρώπου -και την «ηθική» που επιβάλλει το σεβασμό της- να οδηγηθούμε σε μια «άλλη» κοινωνία (Rosenkötter κ.ά 1992, 22- 24). Επειδή φαντάζονται το μέλλον ως πραγμάτωση των ιδανικών και διακηρύξεων μιας αστικής κοινωνίας, οι μαρξιστές ανθρωπιστές *αντιστρέφουν το σχήμα του αστικού ανθρωπισμού μένοντας στο εσωτερικό του*. Και έτσι μπορεί να ισχυρίζεται το αστικό στρατόπεδο ότι ο ριζοσπαστισμός των μαρξιστών ανθρωπιστών στερείται βάσης αφού σήμερα δεν υπάρχουν τάξεις, το άτομο αυτοκαθορίζεται στα πλαίσια της νομιμότητας, το δίκαιο είναι ανθρωποκεντρικό κλπ.

Ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός κατανοεί ότι η αστική φιλοσοφία και πολιτική έχει δίκαιο στην ανθρωπιστική περιγραφή του ιδεολογικού παρόντος. Ο φαύλος κύκλος μπορεί να σπάσει μόνον αν κατανοήσουμε ότι *οι τάξεις είναι εκείνες που «κρύβονται» πίσω από τους ανθρώπους*. Τότε το μέλλον αντιμετωπίζεται σε πλήρη ρήξη με τα αστικά ιδανικά, στην κατεύθυνση διάλυσης της διαφοροποιητικής κυριαρχίας του ανθρώπου-υποκειμένου.

Η σημασία του Λουί Αλτουσέρ είναι μοναδική στη φιλοσοφική ιστορία του μαρξισμού διότι το έργο του θεμελιώνει τον *επαναστατικό αντιανθρωπισμό*. Καταδεικνύει ότι -σε αντίθεση με τη διαδεδομένη θέση «ο επαναστατικός ανθρωπισμός συνδέεται άρρηκτα (...) με την επιστήμη του Μαρξ» (Loewy 1992, 7)- «ο

29. Αν τεθεί το ερώτημα ποιος αλλοτριώνει τη ζωή του ανθρώπου, η απάντηση δεν μπορεί να είναι «οι μηχανές», αλλά «οι άνθρωποι». Και τότε η αλλοτρίωση γίνεται εκμετάλλευση και ταξική πάλη ορισμένων «ανθρώπων» εναντίον άλλων. Με άλλη διατύπωση, η ιδεολογία είναι συνεκτική αλλά όχι και απαλλαγμένη από αντιφάσεις

Μαρξ ως ανθρωπιστής δεν μπορεί να είναι μαρξιστής» (Karz 1975, 167).

Πρώτον με το να αναλυθεί στο παράδειγμα του σταλινισμού η πολιτική λειτουργία των «ανθρωπιστικών» κριτικών, οι οποίες θέτουν στο περιθώριο την έννοια της ταξικής πάλης που καθόρισε την εξέλιξη στην ΕΣΣΔ και προβάλλουν ως ιδεώδες την «αξία του ανθρώπου» (Αλτουσέρ 1977, 93 επ., 105 επ.).

Δεύτερον με το να δειχθεί πώς από τις ιδεολογικές πρακτικές παράγεται η πεποίθηση ότι τα άτομα είναι κυρίαρχα Υποκείμενα, δηλ. πώς στην καπιταλιστική δομή παραγωγής τα Υποκείμενα συγκροτούνται/εγκαλούνται και αποκτούν μια εκτυφλωτική προφάνεια, με συνέπεια ο ανθρωπισμός να αποτελεί τη γενική μορφή της κυρίαρχης ιδεολογίας στις αστικές κοινωνίες θεμελιώνοντας τη «μορφή-Υποκείμενο» (Αλτουσέρ 1983, 96 επ. και 1991, 59 επ.).

Τρίτον με το να δειχθεί, μέσα από αναλύσεις για τη σχέση φιλοσοφίας και επιστημών, ότι οι φιλόσοφοι επιδιώκουν να κηδεμονεύσουν τις επιστήμες υποτάσσοντας την ερευνητική εργασία σε γενικές αρχές, προφανείς ιδέες και αιώνιες αλήθειες, ακολούθως δε προσπαθούν να τις εκμεταλλευθούν ερμηνεύοντας ιδεολογικά τα αποτελέσματά τους για να στηρίξουν «επιστημονικά» φιλοσοφικές θέσεις (Althusser 1974, Κυπριανίδης 1992, 88 επ.). Ο φιλοσοφικός ανθρωπισμός έχει τέτοια αποτελέσματα στην κοινωνική έρευνα: ερμηνεύει την ύπαρξη τάξεων και τις εκδηλώσεις της ταξικής πάλης με το σχήμα της ενότητας-πρωταρχικότητας των Ανθρώπων και της κυριαρχίας τους. Γι' αυτό ο Schaff υποστηρίζει την πρωταρχικότητα της φιλοσοφίας στο θεωρητικό σύστημα του μαρξισμού, αρνούμενος να δεχθεί την αυτονομία της επιστήμης της κοινωνίας. Η θεωρητική έρευνα πρέπει να «καθοδηγείται» πάντα από τον Άνθρωπο και τις αιώνιες αξίες που τον συνοδεύουν, κάτι που εξασφαλίζει την εξουδετέρωση των θεωρητικών συμπερασμάτων της θεωρίας των τάξεων και των νόμων κίνησης της οικονομίας. Αυτή είναι η «απαραίτητη φιλοσοφία» που βοηθά τον Schaff να «συνειδητοποιήσει» τη δράση του. Ούτε εδώ δίδαξε κάτι στους ανθρωπιστές η προτεραιότητα του σταλινικού διαλεκτικού υλισμού που λειτούργησε ως φίλτρο (ενίοτε ως φίμωτρο) της επιστημονικής έρευνας στον υπαρκτό σοσιαλισμό.

Ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός είναι αντίθετα «πρόταση»: ασκεί ενδοφιλοσοφική κριτική στον φιλοσοφικό ανθρωπισμό και απαλλάσσει την κοινωνική έρευνα από το ανθρωπιστικό δόγμα χωρίς όμως να επιβάλλει τη θέση ότι δεν υπάρχουν άνθρωποι ως πρίσμα ερμηνείας επιστημονικών αποτελεσμάτων. Η σημασία που έχει ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός για την κοινωνική επιστήμη είναι αρνητική: υποδεικνύει στους επιστήμονες το ενδεχόμενο «να μην υπάρχουν άνθρωποι».

Συμπερασματικά, ο επαναστατικός θεωρητικός αντιανθρωπισμός κατανοεί ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν άνθρωποι-υποκείμενα αν δεν υπάρχει ατομική

ιδιοκτησία -άρα ότι η πραγμάτωση του ανθρώπου μετά τον καπιταλισμό είναι κάτι α(δια)νόητο. Συνδέει δε αυτή την επίγνωση με την ανάλυση των μηχανισμών δημιουργίας των υποκειμένων και της ιδεολογικής λειτουργίας τους στο πλαίσιο που τα καθορίζει ως φορείς συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής.

6. Οι πολιτικές συνέπειες του θεωρητικού αντιανθρωπισμού

Θα μπορούσαμε να κάνουμε εδώ ένα «διπλωματικό» κλείσιμο. Δεν υπάρχουν Άνθρωποι ως πρωταρχικά υποκείμενα, όπως ισχυρίζονται οι ανθρωπιστές. Δεν υπάρχει πραγματική Κοινότητα, όπως ισχυρίζονται οι οργανικιστές-ολιστές που επιθυμούν ο καθένας να κρατάει τη θέση του μέσα στο κοινωνικό σώμα και - στα πλαίσια ενός συντηρητικού αντιανθρωπισμού- νομιμοποιούν την παρούσα τάξη πραγμάτων και ανθρώπων. Αν θεωρηθεί δεδομένο ότι στην παράδοση του Μαρξ αυτές οι δύο κατευθύνσεις πρέπει να απορριφθούν (Balibar 1993, 31) και αφού εδώ δεχθήκαμε ότι ο θεωρητικός ανθρωπισμός συνδυάζει τις δύο απαντήσεις του φιλοσοφικού διλήμματος, τότε υπάρχει η «χρυσή» λύση: ναι μεν τα άτομα καθορίζονται από την ταξική θέση τους, αλλά έχουν περιθώρια ελευθερίας. Μπορούν να ξεπεράσουν την ταξική τους θέση και τον ίδιο τον εαυτό τους με την απόφαση για συλλογική οργάνωση, με τη συνειδητοποίηση της εκμετάλλευσης/καταπίεσης.

Θα πέφταμε έτσι όμως στη χειρότερη σύγχυση, διότι θα ζητούσαμε από τους «ανθρώπους» να γίνουν και Υπεράνθρωποι: όχι μόνον καθορίζονται από την κοινωνία, αλλά και μπορούν ενάντια σ' αυτή να ορίσουν ως σκοπό την απελευθέρωση³⁰! Αυτή η σύγχυση εκφράζεται όπως είδαμε στον Schaff με την αντίφαση των θέσεων (β) και (γ). Δεν θα υποκύψουμε στον πειρασμό επιστροφής στον ανθρωπισμό, ούτε θα αρκεστούμε σε σκέψεις περί «διατομικότητας», οι οποίες δεν αναιρούν την ατομιστική θεώρηση της «επικοινωνίας».

Η δημιουργία ενός πολιτικού κινήματος ανατροπής δεν προκύπτει από ατομικές αποφάσεις ως εκφράσεις ελευθερίας, αλλά συνδέεται με δύο διαδικασίες, μια αντικειμενική και μια υποκειμενική: Κατά πρώτο λόγο, οι τάσεις συλλογικής

30. Για τη λέξη απ-ελευθέρωση μπορεί να γραφούν πολλά: το βασικό είναι ότι υποδηλώνει πώς ορισμένοι άνθρωποι ή κοινωνικοί σχηματισμοί ήταν αρχικά ελεύθεροι και η κατάσταση αυτή γνώρισε απλά ένα διάλειμμα δουλείας (βλ. και Gramsci 1975, 2306-2307). Εδώ θεμελιώνεται το "ξανά προς τη δόξα τραβά", η Ρωμιοσύνη με τις παλιγγενεσίες και ο Φοίνικας σε όλες τις απεικονίσεις του. Είναι παράδοξο να βρούμε εδώ μια επιβεβαίωση της θέσης ότι ο ρατσισμός και ο εθνικισμός ανήκουν στην παράδοση του ανθρωπισμού, δηλ. προϋποθέτουν την αναλλοίωτη ουσία που γνωρίζει παροδικές ιστορικές περιπέτειες διατηρώντας το παρελθόν και το μέλλον σε άρρηκτη ενότητα;

ανατρεπτικής οργάνωσης προκύπτουν από τις ίδιες τις σχέσεις παραγωγής (από τη δομή χωρίς υποκείμενα) με βάση τα εκάστοτε αντικειμενικά δεδομένα και συσχετισμούς. Οι τάσεις αυτές εκδηλώνονται με βάση την εμπειρία των συνεπειών της εκμετάλλευσης, μέσα από τις κρίσεις και τις καταστροφές που αυτή δημιουργεί και μέσα από τη διαρκή κοινωνική αντιφατικότητα, ανεξάρτητα από τη θέληση των ατόμων και τα βολονταριστικά όνειρα (Balibar 1985, 675). Κατά δεύτερο λόγο, η «συνειδητοποίηση» που παράγει πολιτικά αποτελέσματα δεν προκύπτει, σε υποκειμενικό επίπεδο, από προσωπικές αποφάσεις, αλλά από διάχυτες συλλογικές εμπειρίες αμφισβήτησης που εκπαιδεύουν τα άτομα σε διαφορετική προοπτική. Όσοι συμμετέχουν σ' αυτές «παρασύρονται» από τη μαζική δυναμική της οργανωμένης αμφισβήτησης όχι γιατί κατάλαβαν το Ορθό, το Αληθινό και το Ανθρώπινο, αλλά διότι η υπάρχουσα δομή «δείχνει» κάτι με την ασυγκράτητη ισχύ της. Παρασύρονται δε διότι *η δομημένη και ταυτόχρονα ρευστή συλλογικότητα χωρίς υποκείμενα και εγγυήσεις αποτελεί τον τρόπο λειτουργίας των ανθρώπινων κοινωνιών.*

Η κατανόηση αυτής της διάλυσης, δηλ. της συγκρότησής μας από την εμπειρία των άλλων (που βέβαια δεν είναι ατομικά δική τους³¹) μπορεί να βοηθήσει την κίνηση ανατροπής. Οι δύσκολες σχέσεις των διανοούμενων με τα λαϊκά κινήματα οφείλονται στην -καθοριζόμενη από τη θέση τους- ισχυρή ανάπτυξη της ατομικής συνείδησης και της διάθεσης να ελέγξουν μια κίνηση που τους υπερβαίνει συντριπτικά. Το επαναστατικό κίνημα μπορεί να προχωρήσει μόνον αν «κλείσει τα μάτια», αν προσπαθήσει να «ξεχάσει» την εκτίμηση ότι τα άτομα είναι κυρίαρχα του εαυτού τους και του μέλλοντός τους και ανοιχτεί στο *προδιαμορφωμένο τυχαίο*, δηλ. αν γνωρίσει τους νόμους της καπιταλιστικής κοινωνίας που επειδή ισχύουν ως τάσεις αφήνουν συγκεκριμένα περιθώρια ελευθερίας³².

Τα παραπάνω μπορούν να συμβάλλουν σε μια νέα ανάγνωση της πολιτικής και της κοινωνίας και δίνουν απαντήσεις στις εγκλήσεις/διαφοροποιήσεις των ατόμων μέσα σε μια ταξική δομή. Με μια επιφύλαξη: σε αντιανθρωπιστική προοπτική υπάρχει ο κίνδυνος να θεωρηθεί χιμαιρική κάθε συλλογική ταυτότητα και αντικειμενική αγκύρωση.

Πρόκειται για τον κίνδυνο θεωρητικού «εξτρεμισμού» που συνδέεται με κάθε ριζοσπαστική ανάλυση. Όπως π.χ. η ενασχόληση με τη θεωρία της αλήθειας καταλήγει στο ότι η αλήθεια δεν υπάρχει -ή μάλλον αποτελεί το ταυτολογικό³³

31. «Ο Λένιν σκεφτόταν σε άλλα κεφάλια. Και στο δικό του σκέφτονταν άλλα. Αυτή είναι η αληθινή σκέψη» (B. Brecht σε Macciocchi 1976, 135 σημ. 2).

32. Link (1994). Για την «ελευθερία στον κόσμο της αναγκαιότητας» βλ. Αλτουσέρ (1994).

33. «Ο φιλοσοφικός λόγος είναι αναπόδραστος, στον βαθμό που κάθε κοσμοαντίληψη προβάλλει αξιώσεις αλήθειας, ως εάν να ήταν η μόνη ορθή» (Βασιλόγιαννης 1996).

όνομα της ιδεολογίας³⁴-, έτσι και η αντιανθρωπιστική ανάλυση οδηγείται στη διαπίστωση ότι και οι δικές της έννοιες (σχέσεις παραγωγής, ταξική πάλη, εκμετάλλευση, επανάσταση κλπ.) παραπέμπουν τελικά σε μια ουσία και εμφανίζουν μια «συγκολλητική» ισχύ ιδεολογίας. Η «εξτρεμιστική» συνέπεια είναι να θεωρηθεί αδύνατη κάθε ανάλυση, δηλ. κατάταξη και ονοματοθεσία, επειδή «δεν υπάρχει τίποτε» εκτός από αδιάκοπα μεταβαλλόμενες διαδικασίες, εκτός από τη στιγμή που είναι παρούσα όταν έχει γίνει παρελθόν. Όταν όμως η επανάσταση χάσει την αιτία της τότε ή διακόπτεται ή μετατρέπεται σε εξέγερση δυσαρεστημένων ατόμων στην προοπτική μιας «ριζοσπαστικής δημοκρατίας»³⁵.

Εδώ βοηθά η αναφορά στην εμπειρία και τα θεωρητικά κεκτημένα. Τα εμπειρικά στοιχεία για την παρούσα κατάσταση στον πλανήτη και η μαρξιστική κληρονομιά που τα ερμηνεύει αποτελούν αντίβαρο στον αγνωστικισμό που ενέχει η αντιανθρωπιστική θεώρηση. Αν σβήσουμε το φως του δωματίου μας και θεωρήσουμε ότι έχουν διαλυθεί τα υποκείμενα και μαζί τους οι τάξεις και όλες οι έννοιες και θεωρίες, χιλιάδες παιδιών θα πεθαίνουν κάθε μέρα από έλλειψη νερού και τροφής, εκατομμύρια ανέργων και αστέγων θα υποφέρουν, δισεκατομμύρια γυναικών θα καταπιέζονται και θα ταπεινώνονται. Για να καταλάβουμε όμως τη σταθερότητα της καπιταλιστικής δομής που οδηγεί τόσο πολλούς (άμεσα ή έμμεσα) στο θάνατο, είναι αναγκαίο να λάβουμε μια *αντιανθρωπιστική* θέση. Να «δούμε» την εκμετάλλευση ως φαινόμενο που είναι δομικό και απτό όχι επειδή έχει μια ουσία -έναν αναλλοίωτο κώδικα που «σημαδεύει» τους ανθρώπους-, αλλά επειδή είναι μια *διαδικασία* (ρευστή, δυνάμει ανατρέψιμη) με σαφή αποτελέσματα ό,τι και αν επιθυμήσουν ή ονειρευτούν όσοι υπάγονται σ' αυτή.

«Αν η πρακτική έχει φορείς, δεν έχει υποκείμενο ως υπερβατική ή οντολογική αρχή των αντικειμενικών σκοπών της, του σχεδίου της. Ούτε έχει ένα τέλος (σκοπό)» (Αλτουσέρ 1992, 16). Τα οράματα ατομικής ελευθερίας και ανθρώπινης χειραφέτησης είναι πολιτικά επικίνδυνα διότι αποτελούν συνέχιση του «οράματος» κάθε αστικής κοινωνίας. Αν υπάρξει μελλοντικά μια κομμουνιστική κοινωνία, αυτή θα έχει ως χαρακτηριστικό την ελεύθερη αλληλοσύνδεση ατόμων που, κατά κάποιο τρόπο, *δεν θα έχουν όνομα*, γιατί δεν θα έχουν (ατομική) ιδιοκτησία/εξουσία που να πρέπει να υπερασπίσουν οργανώνοντας γύρω από αυτή την ταυτότητά τους.

Θα μπορούσε να αντιλέξει κανείς ότι ο αντιανθρωπισμός που προτείνουμε

34. Balibar (1994).

35. Αυτή η «αυθορμητιστική» τάση είναι σαφής σε πολιτικές προτάσεις αντιανθρωπιστικών θεωρήσεων. Βλ. π.χ. Müller κ.ά. (1994, 139 επ.). Για τον «απεγνωσμένο ηρωισμό» αυτής της κατεύθυνσης βλ. Atzert κ.ά. 1996, 103 επ.

είναι ένας καταστροφιστικού τύπου ντετερμινισμός/οικονομισμός που δεν αφήνει χώρο στην ταξική υποκειμενικότητα, τη διαμόρφωση και πολιτική έκφραση αξιών από τα άτομα³⁶. Είναι αλήθεια ότι, ως πρόταση, ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός υιοθετείται από πολλές σχολές σκέψεις. Δίπλα στον επαναστατικό αντιανθρωπισμό υπάρχουν ανάλογες θέσεις σε ανορθολογικές κατευθύνσεις (π.χ. στην καθολική θεολογία και πρόσφατα σε οικολογικά ρεύματα³⁷), αλλά και σε οπαδούς της «αποδόμησης»³⁸. Με εξαίρεση την κοινή αφετηρία (ο άνθρωπος καθορίζεται από δυνάμεις που τον υπερβαίνουν) τα αναλυτικά εργαλεία και τα συμπεράσματα είναι διαφορετικά -όπως αντιστοίχως λίγη σχέση έχουν οι νεοφιλελεύθεροι ατομιστές με μαρξιστές ανθρωπιστές σαν τον Τσε Γκεβάρα).

Στο αντιανθρωπιστικό φάσμα εντάσσονται και οι *οικονομιστές* αντιανθρωπιστές, σύμφωνα με τους οποίους οι κοινωνίες δεν καθορίζονται από την ανθρώπινη θέληση αλλά από το στάδιο εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων³⁹. Ωστόσο η σχέση οικονομισμού και αντιανθρωπισμού δεν είναι αιτιακή. Αναγκαία είναι η κριτική της *ουσιοκρατίας*, η οποία ακόμη όταν διαπιστώσει ότι ο Άνθρωπος δεν αποτελεί αρχή/τέλος της εξέλιξης, σπεύδει να αποδώσει αυτή την ιδιότητα σε μια άλλη ουσία είτε ανορθολογική (Θεός) είτε χυδαία υλιστική (Παραγωγικές Δυνάμεις). Τότε όμως -αν εξαιρέσουμε την τυφλή εξέγερση που ενέχει τον πειρασμό της απεγνωσμένης βίας⁴⁰- τίθεται το ερώτημα τι είναι πιο αποτελεσματικό: η επίκληση της υποκειμενικότητας ως προσδοκία της έκρηξης (όπως έκανε ο εργατισμός σε προηγούμενες δεκαετίες και επιχειρούν οι συνεχιστές του, π.χ. ο Κ. Η. Roth στη Γερμανία) ή η εκτίμηση ότι με βάση την εμπειρία της εκμετάλλευσης και την επιστημονική της ανάλυση υπάρχει *αντικειμενική* βάση για την ανατροπή της, δηλ. ότι η κατανόηση της δομής των παραγωγικών σχέσεων και των περιθωρίων που αφήνει στους φορείς τους επιτρέπει το μετασχηματισμό;

Να δείξουμε την εκμετάλλευση και την ανελευθερία στη σημερινή τάξη πραγμάτων είναι πιο δύσκολο από το να υμνούμε την ελευθερία και την ιστορική πρωτοβουλία του ατόμου. Ακόμη πιο δύσκολο είναι να δειχθεί ότι η έννοια της ελευθερίας του ατόμου είναι απρόσφορη για την κοινωνική ανάλυση. Ο μαρξι-

36. Αυτή την κριτική άσκησε στην αντιανθρωπιστική προσέγγισή μου ο Κ. Σταμάτης (1995, 48) χωρίς να εισέλθει στη διαδικασία αντίκρουσης των επιχειρημάτων της.

37. Δημούλης (1996, 127 επ.).

38. Για τις τρεις μορφές θεωρητικού αντιανθρωπισμού, βλ. Δημούλη/Γιαννούλη (1995, 225 επ.).

39. Βλ. π.χ. Κορδάτο (σε Νούτσο 1992, 393 επ.). Για τον «αντιανθρωπισμό» του Κορδάτου βλ. Μηλιό (1996, 65-6).

40. Για την κριτική τέτοιων τάσεων σε επαναστατικές «πρωτοπορίες» που κινούνται από θέσεις θεωρητικού ανθρωπισμού και επιδιώκουν μια «ηθική επαναστατική διαπαιδαγώγηση» μέσω ενός «στρατιωτικού- διαφωτιστικού υποκειμενισμού» βλ. Desch (1994, 166 επ.).

σμός μπορεί να αντιπαρατεθεί στην παρηγορητική-εκτυφλωτική αποδοχή του ανθρωπισμού. Πολιτική προϋπόθεση είναι η οργανωμένη πάλη για άρση των θεσμοποιημένων διαφοροποιήσεων, πάλη που διαπλέκεται με την επαναστατική θεωρητική πρακτική σε σχέση αμοιβαίας τροφοδότησης⁴¹.

Όσοι υφίστανται την εκμετάλλευση έχουν *συμφέρον* (και όχι καθήκον) να αξιοποιήσουν τις εμπειρίες του παρελθόντος και τις θεωρητικές αναλύσεις για την εκμετάλλευση και να κινηθούν στην κατεύθυνση ανατροπής. Όχι για να επιβελιώσουν τον εαυτό τους ή για να κερδίσουν μια χαμένη αξιοπρέπεια, αλλά για να επιβάλλουν μια πορεία προς κάτι άγνωστο, στο οποίο δόθηκε το όνομα αταξική κοινωνία. Στην επαναστατική φιλοσοφία του θεωρητικού αντι-ανθρωπισμού το κίνημα δεν (προ)υπάρχει και δεν έχει σκοπούς: (ανα)συγκροτείται σε κάθε συμμαχία και μάχη. Από ποιους και πώς συγκροτείται δεν είναι θέμα υπαρξιακής πίστης, αλλά καθημερινού αγώνα: όχι ανεργία, όχι εργοστασιακός δεσποτισμός, όχι εκμετάλλευση, όχι θεσμοποιημένες διαφορές, όχι κρατική καταστολή, όχι μορφωτική επιλογή και ιεράρχηση.

Τα παραπάνω εξηγούν τη θεωρητική και πολιτική απογοήτευση από τις θέσεις του Schaff που εμφανίζονται ως μαρξιστικές. Δεν μπορούν να εξηγήσουν γιατί ο Schaff επιθυμεί να θεωρείται, μαζί με όλους τους «ριζοσπάστες ανθρωπιστές», μαρξιστής και όχι π.χ. φιλόσοφος σοσιαλιστής ή χριστιανός με κοινωνικές ευαισθησίες. Οι λόγοι πρέπει να αναζητηθούν στους καταναγκασμούς συνέχειας και ενότητας του θεωρητικού υποκειμένου που δυσχεραίνουν το καθαρό βλέμμα και τη διόρθωση σφαλμάτων. Εδώ περνάμε όμως στο πεδίο της ψυχαναλυτικής έρευνας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Althusser, L. 1986. *Pour Marx*, Paris
 Althusser, L. 1974. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris
 Althusser, L. 1976. *Positions (1964-1975)*, Paris
 Atzert, T./ Lepper, G./ Müller, J./ Roth, J./ Ruppert, B. 1996. «Marxismus als Springteufelchen. Althusser's Konzept der theoretischen Praxis und seine jüngsten Ausleger», *Die Beute* 1/96
 Balibar, E. 1985. «Lutte des classes», in: *Labica / Bensussan*. 1985
 Balibar, E. 1985-a. «Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses», *Les Temps Modernes*, 353 επ.
 Balibar, E. 1991. *Ecrits pour Althusser*, Paris
 Balibar, E. 1992. [Gespräch mit S. Reinfeldt und R. Schwarz], in: S. Reinfeldt, *Rassismus:*

41. Μηλιός (1996, 24 επ.), Δημούλη/Γιαννούλη (1995, 233 επ.)

Die unsichtbare Gewalt, Mainz

- Balibar, E. 1993. *La philosophie de Marx*, Paris
- Balibar, E. 1994. *Lieux et noms de la verité*, Paris
- Baratta, G. 1984. «Forma guiridica e contenuto sociale», *Dei delitti e delle pene*, 241 επ.
- Bensussan, G. 1985. «Homme», in: *Labica / Bensussan*. 1985
- Böke, H. / Muller, J.C. / Reinfeldt, S. (εκδ.). 1994. *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg
- Bruhn, J. 1994. *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg
- Cotten, J.-P. 1985. «Humanisme», in: *Labica / Bensussan*. 1985
- Deleuze, G. 1986. *Foucault*, Paris
- Desch. 1994. «Vom Protest zum Widerstand -aber wie?», in: Broschürengruppe, *Für eine neue revolutionäre Praxis. Tripple Oppression und bewaffneter Kampf*, Berlin
- Edelman, B. 1974. «Humanisme et patrimoine», *La Pensée*, no 178
- Gramsci, A. 1975. *Quaderni del carcere*, εκδ. V.Gerratana, Torino
- Grimm, D. 1987. *Recht und Staat in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Grimm, S. 1994. «Sexismus ohne Sex?», in: Wohlfahrtsausschüsse (Hrsg.), *Etwas besseres als die Nation*, Berlin
- Guillaumin, C. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris
- Karz, S. 1975. *Theorie und Politik: Louis Althusser*, Frankfurt/M.
- Knorr, L. 1994. «Emanzipation als historischer Auftrag», *περιοδ. Z.*, Nr. 18
- Kremer, U. 1994. «Sozialismus als offenes historisches Projekt», *περιοδ. Z.*, Nr. 17
- Labica, G. / Bensussan, G. 1985. *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris
- Ladeur, K.-H. 1978. *Rechtssubjekt und Rechtsstruktur*, Giessen
- Libreria delle donne di Milano. 1989. *Wie weibliche Praxis entsteht*, Berlin
- Link, J. 1994. «'Überdetermination' zwischen Sprache und Gewalt», in: Böke κ.α.. 1994
- Macciocchi, M.A. 1976. *Gramsci y la Revolución de Occidente*, Madrid
- Macherey, P. 1991. «Reflexions d'un dinosaure sur l'anti-anti-humanisme», in: C. Amey κ.ά, *Le gai renoncement, Futur antérieur, Supplément*, Paris
- Marx, K. (MEW, EB I). «Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844», *Marx-Engels-Werke*, Berlin
- Marx, K. / Engels, F. (MEW, τ. 3). «Die Deutsche Ideologie» (1846), *Marx-Engels-Werke*, Berlin
- Marx, K. (MEW, τ. 13). «Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie» (1857), *Marx-Engels-Werke*, Berlin
- Marx, K. (MEW, τ. 23). «Das Kapital. I. Band» (1867), *Marx-Engels-Werke*, Berlin
- Milios, J. / Karasmanis, V. 1994. *On the Theoretical Relevance between Ancient Greek Philosophy and the Classical Political Economy*, International Conference on Economic Thought and Economic Reality in Ancient Greece, Delphi Sept. 1994
- Müller, J.C. / Reinfeldt, S. / Schwarz, R. / Tuckfeld, M. 1994. *Der Staat in den Köpfen. Anschlüsse an L. Althusser und N. Poulantzas*, Mainz
- Müller-Tuckfeld, J.C. 1994. «Die Geburt des Subjekts aus dem Geist des Rechts», *περιοδ. Z.*, Nr. 18

- Müller-Tuckfeld, J.C. 1994-a. «Gesetz ist Gesetz. Anmerkungen zu einer Theorie der juristischen Anrufung», in: Böke κ.ά. 1994
- Pêcheux, M. 1975. *Les Verités de La Palice*, Paris
- Rancière, J. 1965. «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des 'Manuscripts' de 1844 au 'Capital'», in: L. Althusser / J. Rancière / P. Macherey, *Lire le Capital*, t. I, Paris
- Riedi, A.M. 1994. «Feministisches Lotophagentum. Zum feministischen Lob der Postmoderne», *Widerspruch*, Nr. 27
- Rosenkötter, B. / Jansen, A. / Dietiker, M. 1992. «Apropos '(wissenschaftlicher) Sozialismus mit menschlichem Antlitz': Ein moralischer Appel», *Swing*, Nr. 40
- Schmidt, W. 1980. *Probleme einer Metakritik der Anthropologie. Über Althussters Versuch einer ahumanistischen Neuinterpretation der marxistischen Theorie*, Bochum
- Schmuckli, L. 1994. «Nicht nur der Liebe und der Fürsorge fähig. Zur feministischen Ethikdebatte», *Widerspruch*, Nr. 27
- Seppmann, W. 1993. *Subjekt und System*, Luneburg
- Spinoza, B. 1965. *Ethique* (1675), Paris
- Szabo, T. 1989. «Soggetività, alienazione e trasformazione sociale», in: G. Baratta / A. Catone, *Tempi moderni, Gramsci e la critica dell'americanismo*, Roma
- Tjaden, K.H. (1995). «Neuere Erkenntnisse und Annahmen zur Entstehungs- und Frühgeschichte menschlicher Gesellschaften», *περιοδ. Z.* Nr. 22
- Αλτουσέρ, Λ. 1977. *Απάντηση στον Τζων Λιούις*, Αθήνα
- Αλτουσέρ, Λ. 1983. *Θέσεις 1964-1975*, Αθήνα
- Αλτουσέρ, Λ. 1991. «Για τον Μαρξ και τον Φρόουντ», *Θέσεις*, τ. 35
- Αλτουσέρ, Λ. 1994. «Μια φιλοσοφία για τον μαρξισμό: 'η γραμμή του Δημοκρίτου' (συνέντευξη με την Fernanda Navarro)», *Θέσεις*, τ. 49
- Ανθόπουλος, Μπ. 1984. «Ανθρώπινα δικαιώματα, Σύνταγμα και 'κοινωνία των πολιτών' (ενότητα θεωρίας και πρακτικής στην ιταλική Αριστερά)», *Θέσεις*, τ. 8
- Ανθόπουλος, Χ. 1993. *Το πρόβλημα της λειτουργικής δέσμευσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων*, Θεσσαλονίκη
- Βασιλόγιαννης, Φ. 1996. *Η συνταγματολογική χρήση του επιχειρήματος της βεβαιότητας του δικαίου*, διδ. διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών
- Βλάχος, Γ. 1996. *Η δημοκρατική κοινωνία και ο πολίτης*, Αθήνα
- Γιαννούλη, Χ. 1996. «Ο Ευρωπαίος πολίτης», in: Γ. Μηλιός (εκδ.), *Κοινωνική πολιτική και κοινωνικός διάλογος στην προοπτική της οικονομικής και νομισματικής ένωσης και της «Ευρώπης των Πολιτών»*, Αθήνα
- Guillaumin, C. 1991. Παρατηρήσεις για την Καταγωγή των ειδών και τους επιγόνους της, *Θέσεις*, τ. 34
- Δημούλης, Δ. 1995. «Συνιστώσες και δομή της πολιτικής αντιπαράθεσης (β). Το πρόβλημα του 'κοινωνικού συμβολαίου'», *Θέσεις*, τ. 53
- Δημούλης, Δ. 1996. «'Κοινωνία της διακινδύνευσης', ανθρώπινα δικαιώματα και πολιτική.

- ‘Οικολογικοποίηση’ της πολιτικής θεωρίας», *Θέσεις*, τ. 55
- Δημούλης, Δ. / Γιαννούλη, Χ. 1995. *Έθνη, τάξεις, πολιτική. Η διαλεκτική του πολέμου*, Αθήνα
- Ιωακείμογλου, Η. 1990. «Το τέλος της Αριστεράς και η ανάδυση των αντικαπιταλιστικών κινημάτων», *Θέσεις*, τ. 30
- Capitan, C./Guillaumin, C. 1993. «Η κοινωνική κατασκευή των φύλων και η έννοια του πολιτικού», *Θέσεις*, τ. 44
- Κυπριανίδης, Τ. 1991. «Αποσπασματικές σκέψεις για το έργο του Λουί Αλτουσέρ. Η μετατόπιση της ανυπόστατης χάραξης», *Θέσεις*, τ. 34
- Κυπριανίδης, Τ. 1992. «Επιστημολογικές προεκτάσεις της ‘Διαλεκτικής της Φύσης’ στον Ένγκελς», *Θέσεις*, τ. 40
- Loewy, M. 1992. «Μαρξιστικός ανθρωπισμός και σοσιαλιστική δημοκρατία», *Ουτοπία*, τ. 3
- Μαρξ, Κ. 1989. *Για το κράτος*, Αθήνα
- Μαρξ, Κ. 1990. *Για τη γαλλική επανάσταση*, Αθήνα
- Μαρξ, Κ. 1993. *Μαργκινάλια στο «Εγχειρίδιο Πολιτικής Οικονομίας» του Adolph Wagner (1879)*, Αθήνα
- Macherey, P. 1995. «Το ένα χωρίζεται στα δύο. Για την έννοια της διαλεκτικής», *Θέσεις*, τ. 51
- Μηλιός, Γ. 1996. *Ο μαρξισμός ως σύγκρουση τάσεων*, Αθήνα
- Μπαλιμπάρ, Ε. 1990. «Θέσεις», *Θέσεις*, τ. 31
- Μπαλιμπάρ, Ε. / Βαλλερστάιν, Ι. 1991, *Φυλή, έθνος, τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, Αθήνα
- Νούτσος, Π. 1988. «Gramsci: Από τον Μπουχάριν στον Λένιν», περ. *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, Παράρτημα 35, Antonio Gramsci, Ιωάννινα
- Νούτσος, Π. 1992. *Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα*, τ. Β / μέρος Β’, Αθήνα
- Πασουκάνις, Ε. 1985. *Μαρξισμός και δίκαιο (1927)*, Αθήνα
- Σταμάτης, Κ. 1985. «Για τη μαρξιστική θεωρία του δικαίου», in: Ν. Αλιμπράντης κ.ά., *Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου*, Θεσσαλονίκη
- Σταμάτης, Κ. 1995. *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, Αθήνα
- Σταμάτης, Κ. 1996. «Αριστερές παρανοήσεις περί των ατομικών ελευθεριών», *Η Εποχή*, 15.9.96