

# ΣΚΕΨΗ, ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ, ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Προβλήματα της εγελιανής θεμελίωσης  
των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ

καὶ μὴν ἢ γε ἐπιστήμη μηνύει ὡς φερο-  
μένοις τοῖς πράγμασιν ἐπομένης τῆς  
ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπο-  
λειπομένης, οὔτε προθεούσης.

Κρατύλος, 412α 1-3.

Το βιβλίο του Ρίττερ, *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*<sup>1</sup>, συνέβαλε αποφασιστικά, μετά το έργο του Βέιγ, *Ο Έγελος και η πολιτεία*<sup>2</sup>, στον κλονισμό της παραδεδομένης εικόνας ενός Έγκελου θιασώτη του αυταρχικού (πρωσικού) κράτους. Ενώ όμως ο Βέιγ, όπως ήδη ο νεαρός Μαρξ, εντοπίζει την επικαιρότητα του Έγκελου στο ότι στοχάζεται το σύγχρονο γραφειοκρατικό κράτος, ο Ρίττερ την εντοπίζει στη σκέψη της ατομικής ελευθερίας. Όντως, ο Έγελος απορρίπτει ρητά την πρωσική γραφειοκρατία, που καθιστά την πολιτεία μηχανισμό<sup>3</sup>, και νοεί την πολιτεία ως την πραγμάτωση της καθαυτό ατομικής ελεύθερης βούλησης<sup>4</sup>.

1. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1957, διευρ. και αναθ. ομιλία του 1956), Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1965. Έχω μεταφράσει αυτή τη μελέτη για τις εκδόσεις Εστία. Επέλεξα εδώ να διατηρήσω την απόδοση «Έγελος» (αντί «Χέγκελ») του «Hegel».

2. É. Weil, *Hegel et l'État. Cinq conférences* (1950), 4η έκδ., J. Vrin, Παρίσι 1974.

3. *Die Verfassung Deutschlands (1800-1802)*, *Werke in 20 Bänden*, [εφεξής: W] Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1969-1971, τ.1, σ. 484 (του 1802, ένα χρόνο πριν τη *Φαινομενολογία*).

4. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 7, 12.

Αυτή η «φιλελεύθερη» ερμηνεία αξίζει, θαρρώ, να επαναπροσδιορισθεί.

Υπάρχει ένα «επιπλέον» σε σχέση προς τις αρχές, που προκύπτει κατά την πραγματοποίηση αυτών. Αυτή η σημασία του γεγονότος του καθεκάστου προσιδιάζει στην ιστορικοπολιτική πραγματικότητα. Όμως αυτό, που μάλλον θέτει ως απαραίτητη την ελευθερία των καθεκάστων ατόμων, καθιστά προβληματική την ιστορική ύπαρξη του δέοντος της ελευθερίας, στο βαθμό που απαγορεύει η «πραγματοποίηση της ελευθερίας» να νοηθεί, αυστηρά μιλώντας, ως «εφαρμογή». – Πώς θα τη σκεφτούμε; Επιβάλλεται μια ορισμένη προσέγγιση της ιστορίας και της πολιτείας, την οποία προτείνω να ανιχνεύσουμε χάρη στον Έγελο.

---

#### Η αποτίμηση του θέσει ως ενεργώς πραγματικού

---

Μόλις η επανάσταση γίνει καθεστώς, η ανατροπή της, ως ανομίας, αποτελεί νέαν ανομία. Άπαξ και η επανάσταση τέθηκε, έγινε τετελεσμένο γεγονός, καθεστώς· ο παλινορθωτικός αντικαθεστωτισμός, που ορίζεται ως συντήρηση, ως προσήλωση στο θέσει, αυτοαντιφάσκει. Ένα τέτοιο επιχείρημα απαντά στους «φιλελεύθερους» Καντ και Κονσταν<sup>5</sup>.

Είναι εκ των υστέρων, διότι περιέχει την έννοια του «θέσει». Δεν έχει όμως κάθε ιστορική κρίση έναν τέτοιο αναδρομικό χαρακτήρα;

Όλη η εποχή, και ο Έγελος, θεωρεί τη Γαλλική Επανάσταση απόρροια της «διαφωτιστικής» κριτικής του θέσει, δηλαδή του καθεστώτος ως λογικά αστήρικτου, στο όνομα του φυσικού, δηλαδή λογικού, δικαίου. Το φυσικό δίκαιο τίθεται. Το «φύσει» γίνεται «θέσει». Το διακηρύσσουν τα «Δικαιώματα του ανθρώπου»,

---

5. B. Constant, *De la force du gouvernement actuel...* (1976), Flammarion, Παρίσι 1981, σ. 38, 41 – Για τον Καντ, βλ. D. Henrich, “Kant über die Revolution” (1η έκδ. στο: *Über Theorie und Praxis*, Φρανκφούρτη 1967, σσ. 25-33)· στο: Z. Batscha (επιμ.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1976 (σσ. 359-365), σ. 361· K. Psychopedis, *Geschichte und Methode*, Campus, Φρανκφούρτη-Νέα Υόρκη 1984, σσ. 60-62, ελλ. μτφ. Λ. Σακαλή, Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σσ. 67-68.

και το επιβάλλει η καταστροφή του «θετικού» ως μόνο θέσει από την Τρομοκρατία. Κατά τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, αυτή η αφετηριακή έκφραση της «καθολικής ελευθερίας» αδυνατεί ακόμη «να παραγάγει ένα θετικό έργο»<sup>6</sup>. Έτσι διαφαίνεται ότι και η επαναστατική θέση της κριτικής του θέσει περιέχει μίαν αντίφαση. Η ιστορική πραγματοποίηση του φυσικού δικαίου τού αφαιρεί το καθαρά κανονιστικό περιεχόμενο. Έτσι, η προσέγγιση της ιστορίας απαιτεί μία τροποποίηση των εννοιών μας για να γίνει λογικά κατανοητή η επαναστατική πραγματοποίηση της ίδιας της λογικής αρχής.

Ο Σαιν Ζυστ, πρωτεργάτης της Τρομοκρατίας και βασιλοκτόνος, ένα μόλις χρόνο πριν την Τρομοκρατία, θαύμαζε «πόσο όμορφα εντάχθηκαν όλα στους κόλπους του μοναρχικού κράτους, που ορθώς επέλεξαν οι νομοθέτες ως μορφή μίας μεγάλης επικράτειας: η δημοκρατία συντάσσει, η αριστοκρατία νομοθετεί, η μοναρχία κυβερνά!» Έτσι, η δράση του δεν θα αντιστοιχήσει στη θεώρησή του, θα είναι ένα απρόσμενο για τη θεωρία πρακτικό αποτέλεσμα, όπως υπήρξε ήδη για τον ίδιο, κατά το ίδιο χωρίο, και το παραπάνω πολίτευμα<sup>7</sup>, παρ' ότι η κοινοβουλευτική μοναρχία, ως μετεπαναστατικό αγγλικό πολίτευμα, ήταν το πρότυπο του Μοντεσκιέ<sup>8</sup>, και η συγχώνευση των τριών κλασικών πολιτευμάτων (δημοκρατία, αριστοκρατία, μοναρχία) συμφωνεί με το ρωμαϊκό πρότυπο του Πολύβιου και, αργότερα, του Μακιαβέλι<sup>9</sup>.

Η τροποποίηση των εννοιών δεν προηγείται των γεγονότων,

---

6. *Phänomenologie des Geistes* (1807), W3, 435-436. *Gesammelte Werke*, [εφεξής: GW] Meiner, Αμβούργο 1980, τ.9, σσ. 319-320.

7. "L'esprit de la révolution" (1791): Saint Just, *Théorie Politique*, Seuil, Παρίσι 1976, σ. 66 (On ne présumait pas que la démocratie d' un grand empire pût produire la liberté, que l'égalité pût naître de l' aristocratie, et la justice de la monarchie).

8. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), XI, 6, έκδ. V. Goldschmidt, Garnier-Flammariion, τ. Α, Παρίσι 1979, σ. 294 κ.ε., ελλ. μτφ. Κ. Παπαγιώργης -Π. Κονδύλης, Μοντεσκιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, Γνώση, Αθήνα 1994, σ. 298 κ.ε.

9. Πολύβιος, *Ιστορία*, 5, 9· N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 2, στο: N.M., *Il Principe e altre opere politiche*, έκδ. St. Andretta, Garzanti, Μιλάνο 1976, σ. 110 κ.ε., μτφ. Π. Κονδύλης, Ν. Μακιαβέλι, *Έργα*, τ.Α', Κάλβος, Αθήνα 1971, σ. 293 κ.ε.

αλλ' απαιτείται αναδρομικά από αυτά. Για να καταλάβω την Επανάσταση, και ειδικά την Τρομοκρατία, δεν πρέπει απλώς ν' απορρίψω, λ.χ., τη γενική ομολογία που επικαλείται ο Σαιν Ζυστ (απαντά στο μοναρχικό Μοντεσκιέ και το δημοκράτη Ρουσό), ότι η μοναρχική αρχή είναι απαραίτητη για μια μεγάλη επικράτεια, αλλά χρειάζεται μία καθαυτό εννοιολογική τροποποίηση. Έτσι ο Έγκελος, μολονότι εμμένει τελικά στην κοινοβουλευτική μοναρχία, θεωρεί, στη *Φαινομενολογία*, ότι η Τρομοκρατία συνοψίζει την εννοιολογική καινοτομία της Επανάστασης, και ότι «όλες οι επαναστάσεις, στις επιστήμες όσο και στην παγκόσμια ιστορία, οφείλονται μόνο στο ότι ο νους άλλαξε τώρα τις κατηγορίες του»<sup>10</sup>.

Τι είδους τροποποίηση; Πρέπει να νοηθεί μία πολιτεία, δηλαδή ένα σύνολο ανθρώπων, που να πραγματοποιεί την ελευθερία, δηλαδή την ίδια τη δυνατότητα αποδέσμευσης από κάθε καθορισμό –μία αποδέσμευση που εμφανίσθηκε άμεσα ως Τρομοκρατία, κατά τη *Φαινομενολογία*, όπου χαρακτηρίζεται ως η «απόλυτη ελευθερία». Ιδού η αντίφαση που καλείται να λύσει η σκέψη της Επανάστασης, εφ' όσον δεχόμαστε ότι η Επανάσταση είναι όντως κάτι σαν τη θέση της κριτικής του θέσει, και με την προϋπόθεση να δεχτούμε όσα προέκυψαν έτσι ως «θέσει».

Κυρίως ο Μοντεσκιέ και ο Ρουσό εγκωμιάζονται στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Έγκελου, ενώ ο σχετικισμός της ιστορικής σχολής του δικαίου είναι ο κύριος αντίπαλός της. Ο πρώτος πρότεινε την ορθή εμπειρική αντιμετώπιση, την προοπτική του όλου. Ο δεύτερος όρισε το λογικό θεμέλιο της πολιτείας, την ελευθερία<sup>11</sup>. Νοώντας ο ίδιος το αληθές ως το όλον<sup>12</sup> και το λογικό ως το ελεύθερο, ο Έγκελος τοποθετείται ως ο συνεχιστής των δύο, του μοναρχικού και του δημοκράτη, δηλαδή του Διαφωτισμού υπό

10. *Enzyklopädie* (Φιλοσοφία της Φύσης), §246, προσθ., W9, 20-21.

11. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §3, παρατήρηση, §258 παρατήρηση· W7, 35, 400· έκδ. K.-H. Ilting, G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* [εφεξής: Rph], τ.Β', Frommann-Holzboog, Στουτγάρδη-Bad Cannstatt 1974, σσ. 94, 694-695.

12. «Το αληθές είναι το όλον» (*Φαινομενολογία*, W, τ.3, σ. 24· GW, τ.9, σ. 19). – Ο «ολισμός» δεν εναντιώνεται στον εμπειρισμό: ο Αριστοτέλης είναι ο κατ' εξοχήν θεωρητικός φιλόσοφος, επειδή επιθεωρεί όλες τις εμπειρικές πλευρές του πράγματος (*Geschichte der Philosophie*, W19, 145-147). Πρβ. για τον Μοντεσκιέ, W20, 304.

την πολιτικοθεωρητικά περατωμένη μορφή των δύο τάσεών του, του εμπειρισμού και του ορθολογισμού<sup>13</sup> ή «φορμαλισμού», όπως τις αντιπαρέβαλε και ο ίδιος σχετικά με τους «επιστημονικούς τρόπους πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου»<sup>14</sup>. Και όντως, όπως είπαμε, η Γαλλική Επανάσταση, ως θέση του φύσει, πραγματοποίηση του φυσικού δικαίου ως θετικού, θέτει ακριβώς το πρόβλημα της σύστασης ενός θετικού όλου, που να είναι η πραγμάτωση της φύσει ή έλλογης ελευθερίας.

Το ότι η Επανάσταση, μία «ανατολή ηλίου» για τον Έγελο και τους φιλοεπαναστάτες γενικά<sup>15</sup>, συντελείται με τρόπο μόνον εκ των υστέρων κατανοήσιμο, για το φιλελεύθερο και για το δημοκράτη, για το θεατή και για το δρώντα, μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε ότι σημαίνει πως η μετατροπή της αρχικά μόνο κατ' αρχήν ελευθερίας, της καθαυτό αρνητικής έννοιάς της σε θετικό σύνολο, είναι και μία ανάπτυξη, μία μετατροπή της διαφωτιστικής έννοιας της ελευθερίας: κατά την πραγματοποίηση της αρχής εμφανίζεται ένα σημείο, όπου το γεγονός απαιτεί μία εννοιολογική καινοτομία για να γίνει κατανοητό. Τέτοιο είναι ήδη το αρχικό σημείο όπου η καθαρή ελευθερία στρέφεται ενάντια σε ό,τι είναι θέσει, όπου τίθεται ως αρνητική, δηλαδή η Τρομοκρατία, που επιλέγει η Φαινομενολογία ως αντιπροσωπευτική της καινοτομίας της Επανάστασης.

Σ' αυτή τη νέα γνωσιοθεωρητική τοποθέτηση της ιστορίας ανήκει η θέση του Προλόγου της Φιλοσοφίας του Δικαίου, ότι η φιλοσοφία είναι «η νοητική σύλληψη του καιρού της», πλην δεν δύναται να συλλάβει παρά ό,τι είναι ήδη ολοκληρωμένο και δύνει<sup>16</sup>: όπως ο Σωκράτης στον Γοργία, έρχεται «κατόπιν εορτής»,

---

13. Πρβ. P. Kondylis, *Die Aufklärung...*, Clett, Στουτγάρδη 1981, σ. 50 κ.ε., ελλ. μτφ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα 1987, τ.Α', σ. 67 κ.ε.

14. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...* (1802-1803). Η διάκριση: W2, 437 κ.ε.: GW4, 419 κ.ε. Ο Μοντεσκιέ ως αποπεράτωση του εμπειρισμού, W2, 524· GW4, 481· βλ. B. Bourgeois, *Le Droit Naturel de Hegel*, Vrin, Παρίσι 1986, σσ. 603-604.

15. *Philosophie der Geschichte*, W12, 529. – J. Starobinski, 1789. *Les emblèmes de la Raison* (Μιλάνο 1973), Flammarion, Παρίσι 1979, σσ. 31-37.

16. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, W7, 26, 28· Rph 2, 72, 74.

μετά τον πόλεμο και τη μάχη<sup>17</sup>. Η σύλληψη του καιρού είναι σύγχρονη ενός καιρού «δύσης», όχι «ανατολής», διότι μόνον εκ των υστέρων γίνονται κατανοητά τα ιστορικά γεγονότα. Εμπρός στην έμπρακτη απαίτηση νέων εννοιών, η ιστορική κατανόηση διαθέτει την υπάρχουσα πολιτική θεωρία, που ανέρχεται στο ύψος της πρώτης όταν το γνωστικό αντικείμενο έχει κλείσει τον κύκλο του.

Όμως ο Έγκελς, ακολουθεί κι αυτός, όπως ο Σαιν Ζυστ, την παράδοση του Πολύβιου. Υποθέτει μία πάγια κυκλική πορεία των πολιτευμάτων, όπως ο Πολύβιος<sup>18</sup>, κάτι που δεν το περιμέναμε από το στοχαστή της ιστορικότητας. Όπως ο Πολύβιος, όταν προτείνει ένα πολίτευμα που υπερβαίνει την παραδεδομένη τριχοτόμηση σε αρχή του ενός, των ολίγων και των πολλών, ενσωματώνει σ' αυτό μία παρόμοια τριάδα εξουσιών<sup>19</sup>. Έτσι φαίνεται ακόμη δέσμιος ορισμένων παλαιών εννοιών. Αναδρομικά, ίσως κρίνουμε ότι σ' αυτές ανήκει και η κοινοβουλευτική μοναρχία.

Η Γαλλική Επανάσταση είναι μια «ανατολή ηλίου» διότι έθεσε πρώτη την ελευθερία ως αναγνωρισμένο, τεθειμένο θεμέλιο της πολιτείας. Η *Φιλοσοφία του Δικαίου* προτίθεται να καταλάβει πώς διαρθρώνεται η τεθειμένη αρχή σε πολιτειακό όλον. Εφ' όσον όμως φαίνεται εν μέρει δέσμια των μη ιστορικών σχημάτων, μπορούμε ίσως να θεωρήσουμε, βάσει της θέσης του Προλόγου της, ότι η επαναστατική διαδικασία δεν είχε λήξει το 1821. Προεκτείνοντας τη μελέτη του Έγκελς, θα δούμε ότι οι σύγχρονοί μας δεν έχουν πάψει να διχάζονται σχετικά με την κατανόηση της Γαλλι-

---

17. «Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὧ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν. ΣΩ. Ἄλλ' ἢ τὸ λεγόμενον κατόπιν ἐορτῆς ἤκομεν καὶ ὑστεροῦμεν;» Πλάτωνος *Γοργίας*, 447α 1-4.

18. Στις Παραδόσεις απαντά η ιδέα μίας διαδοχής των πολιτευμάτων (αυτή που, κατά τον Πολύβιο, παύει όταν συνδυάζονται τα τρία είδη εξουσίας): πατριαρχική βασιλεία, αυταρχική τυχαία αριστοκρατία, αριστοκρατική ή δημοκρατική νέα μοναρχία, υπεράνω της σφαίρας της αριστοκρατικής μερικότητας. «Βλέπουμε όλα τα κράτη καθώς και όλη την παγκόσμια ιστορία να διατρέχει αυτές τις μορφές». «Τούτη είναι η αφηρημένη και όμως αναγκαία πορεία κατά την ανάπτυξη αληθώς ανεξαρτήτων πολιτειών» (*Die Vernunft in der Geschichte*, έκδ. Lasson (1917), αναθ. J. Hoffmeister, Meiner, Αμβούργο 1955<sup>5</sup>, σσ. 146-147).

19. Ο μονάρχης, ως αποφασίζουσα αρχή, οι ολίγοι της κυβέρνησης, οι πολλοί του νομοθέτη, που είναι μάλιστα διηρημένος, όπως στο αγγλικό πολίτευμα, σε εκλεγόμενη και αριστοκρατική βουλή. Βλ. την §273 και τις §§306-308 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.

κής Επανάστασης. Σύμφωνα με το ίδιο κριτήριο, τούτο υπονοεί πως η επαναστατική διαδικασία συνεχίζεται, πως δεν έχει ολοκληρωθεί η διάρθρωση της πολιτείας βάσει της αρχής της ελευθερίας.

Σύμφωνα με τον Έγκελο, στην ιστορία ειδικά, η διάκριση της αρχής και της πραγματοποίησής της (όπως όταν ο Σωκράτης προσάπτει στον Αναξαγόρα ότι δεν ανέπτυξε την ορθή αρχή του ότι ο «νους» κυβερνά τον κόσμο) είναι *durchgreifend*, αποφασιστική, καθοριστική, και «θα συναντήσουμε αυτήν την περίσταση κυρίως στην κατάληξη της παγκόσμιας ιστορίας μας, αντιμετωπίζοντας τη σύγχρονη πολιτική κατάσταση». Διότι μία «αρχή» στερείται ακόμη προσδιορισμού, και η «εποχή» μας δοκιμάζει όσο καμία άλλη την «αοριστία της ελευθερίας»<sup>20</sup>, επειδή ακριβώς η «αρχή της ελεύθερης βούλησης» ή της «ελευθερίας» – η νέα, ρουσοϊκή πολιτική αρχή, η οποία «επιβλήθηκε κατά του υπάρχοντος δικαίου» με τη Γαλλική Επανάσταση – είναι αρχικά «χωρίς περιεχόμενο»<sup>21</sup>, μία «αφαίρεση», η οποία πραγματοποιείται μόνο με τη μεσολάβηση του ενδιαφέροντος των ανθρώπων<sup>22</sup>, και έτσι συνεπώς συγκεκριμενοποιείται, αναπτύσσεται, τροποποιείται, προσδιορίζεται. Άρα, ο Έγκελος είναι κι αυτός της άποψης ότι η επαναστατική διαδικασία πραγματοποίησης της ελευθερίας ως τεθειμένης αρχής δεν έχει λήξει, δεν «έδυσε» ακόμη!

Γιατί όμως η εφαρμογή της αρχής δεν την αφήνει αναλλοίωτη; Σύμφωνα με μια κοινή, πλατωνίζουσα παράσταση, όταν κάποιες αρχές «εφαρμόζονται», οι αντιστάσεις του «υλικού» θεωρούνται υπεύθυνες για τη «διαφθορά» τους. Έτσι, οι μεγάλοι μεταρρυθμιστές θεωρούν την καινοτομία τους επιστροφή στις αρχές. Όμως, τυπικά, η πραγματοποίηση μίας αρχής δεν μπορεί παρά ν' αναιρέσει την αρχή ως αρχή. Η μορφή «αρχή» αναιρείται, όταν η αρχή παύει να είναι μόνον αρχή. Αν, επιπλέον, η διάκρι-

20. *Die Vernunft in der Geschichte*, σ. 38 [Φαίδων, 97β], σσ. 63-64 [τα δύο από χφ. του Έγκελου].

21. *Philosophie der Geschichte*, W12, 528, έκδ. Lasson (1919), Meiner, Λειψία 1923<sup>2</sup>, σσ. 921-922.

22. *Die Vernunft in der Geschichte*, σ. 81 [χφ. του Έγκελου].

ση μορφής και περιεχομένου είναι τυπική, η αλλαγή της μορφής της αρχής θα πρέπει να αλλάζει και το περιεχόμενό της.

Όμως, κατά τον Έγελο, ο έχων συνείδηση της ελευθερίας του *υπάρχει* αυτομάτως ως ελεύθερος. Στην περίπτωση της *συνείδησης της ελευθερίας*, η διάκριση μορφής και περιεχομένου είναι όντως τυπική<sup>23</sup>. Αυτή όμως είναι η αρχή της *ιστορίας*: «ιστορία» είναι «η πρόοδος της συνείδησης της ελευθερίας» και της σύστοιχης πραγματικότητάς της<sup>24</sup>. Δεν είμαι άμεσα *πραγματικά* ελεύθερος, η συνείδηση της ελευθερίας δεν είναι εξ αρχής έγκυρη, αλλά η τυπικότητα της διάκρισης σημαίνει ότι η πραγματοποίηση της ελευθερίας δεν μπορεί να αναιρέσει τη μορφή της ως αρχής δίχως ν' ανασκευάσει και το περιεχόμενό της. Η πραγματοποίηση της ελευθερίας είναι επαναπροσδιορισμός της έννοιάς της. Γι' αυτό και η θεωρητική επεξεργασία προϋποθέτει την ολοκλήρωση της ιστορικής διαδικασίας. Αυτή τη μεταβολή μορφής και περιεχομένου, την αλλαγή του τρόπου ύπαρξης του ελεύθερου όντος, ονομάζουμε «ιστορία».

Ας δούμε γιατί. – Εφ' όσον η αρχή της ελευθερίας, η συνείδησή της<sup>25</sup>, είναι η συνείδηση της δυνατότητας αφαίρεσης από όλους τους επιμέρους προσδιορισμούς, απ' οποιοδήποτε ορισμένο περιεχόμενο<sup>26</sup>, το περιεχόμενό της είναι η ακύρωση των τυχόν περιεχομένων. Ο ελεύθερος είναι μία «τεθειμένη αφαίρεση»<sup>27</sup>, υπάρχει ως αρνητικότητα. Όταν λέμε ότι η φύση του ανθρώπου είναι η ελευθερία, αυτό σημαίνει ότι η συνείδηση της δυνατότητας άρνησης των πάντων είναι από μόνη της η πραγματικότητα του έλλογου όντος<sup>28</sup>. Η έννοια αυτή είναι λοιπόν η ύπαρξη όποι-

23. Είναι η ιδέα εκείνη, που είναι «η οικεία ουσία του νου [Geist], και δη ως η ίδια η ενεργός πραγματικότητά του [Wirklichkeit]», και η οποία, μολονότι χηρίζει, ως αρχή, πραγματοποίησης, είναι έτσι άμεσα όποιος την έχει. Βλ. *Enzyklopädie*, §482, παρατ.: W10, 301, 302· μτφ. Γ. Τζαβάρα, Χέγκελ, *Η φιλοσοφία του Πνεύματος*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1993, σσ. 278-279, 279.

24. *Νόημα* στην ιστορία έχει μόνον αυτή η πρόοδος· *Philos. der Geschichte*, W12, 31 κ.ε.

25. *Enzyklopädie*, §482, παρατ.: W10, 301 (μτφ. σ. 278).

26. *Enzyklopädie*, §382· §469, προσθ.: *Philosophie des Rechts*, §5, παρατ.

27. Όπως λέει ο Έγελος για το «καθέκαστο», εννοημένο ως ο ολοκληρωμένος ορισμός της «έννοιας» (*Wissenschaft der Logik*, W6, 299· GW12 [1981], 51).

28. *Enzyklopädie*, §383.



ου την έχει, διότι η μορφή της είναι ως μορφή το περιεχόμενό της: είναι «απόλυτη μορφή» (δηλαδή είναι η «απόλυτη ιδέα», η αρχή του «απόλυτου ιδεαλισμού»). Η ελευθερία πραγματοποιείται ως «ιστορία», επειδή η μορφή της είναι συγκροτητική του κατ' αρχήν αρνητικού περιεχομένου της.

Άμεσα, υπάρχει ως αφαίρεση ο ικανός να πεθάνει. Στη *Φαινομενολογία*, που εκθέτει την «εμπειρία της συνείδησης», σύμφωνα με τον αρχικό τίτλο της, η αρνητικότητα της ελευθερίας εμφανίζεται στην πολεμική συνείδηση εκείνου που τίθεται ως «κύριος», επειδή αψηφά το θάνατο, στη στωική συνείδηση, που αναπτύσσει ο δούλος, και τελικά, ως απόλυτη ελευθερία (όχι του κυρίου ή του δούλου) με την *Τρομοκρατία*<sup>29</sup>.

Την τελευταία, ο Έγγελος τη συσχετίζει με τη συγκαιρινή, καντιανή διατύπωση της καθαρής ατομικής ηθικής, που ακυρώνει ακριβώς όλα τα επιμέρους περιεχόμενα, τα «παθολογικά» (μη καθαρά) κίνητρα. Ο ηθικός «πεθαίνει» ως ιδιοτελής ον. Η δε Τρομοκρατία είναι η επιβολή της «αρετής» κατά της ιδιοτέλειας. Είναι δύο μορφές αφαιρετικής ελευθερίας. Όντως, η κατανόηση της «ιστορίας», όπως την εκθέσαμε, συνεπάγεται ότι η αρχική ενεργοποίηση της ελευθερίας δεν μπορεί παρά να έχει τη μορφή εκμηδενισμού των όντων, των ατόμων, ως επιμέρους, ορισμένων, μη καθαρών, στο όνομα της αφαιρετικής ή αρνητικής ελευθερίας<sup>30</sup>.

Ο Ροβεσπιέρος έθεσε την αρχή της αρετής ως το ύψιστο, και μπορούμε να πούμε πως αυτός ο άνθρωπος πήρε την αρετή στα σοβαρά. Άρα τώρα κυριαρχούν η αρετή και ο τρόμος· διότι η υποκειμενική αρετή, που άρχει

29. Ο «κύριος» είναι τεθειμένη «καθαρή αυτοσυνειδησία», ελεύθερη από τους καθορισμούς της ύπαρξης (W3, 150· GW9, 112· μτφ. Δ. Τζωρτζώπουλος, Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, τ.Α', Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1993, σ. 335). – Ο στωικός αποσύρεται «στην απλή ουσιότητα της σκέψης», την οποία θέτει και είναι (W3, 157· GW9, 117, μτφ. σ. 349). «Η απόλυτη ελευθερία ή ο Τρόμος»: όλοι οι προσδιορισμοί διαλύονται στην «καθαρή μεταφυσική, καθαρή έννοια ή επίγνωση της αυτοσυνειδησίας» (W3, 431-432· GW9, 316).

30. Εδώ είναι το επίκοινο στοιχείο της Τρομοκρατίας και του θρησκευτικού φανατισμού· βλ. *Philosophie des Rechts*, §5, παρατ., προσθ.· §270, παρατ. (W7, 418· Rph2, 712-713).

μόνο βάσει του φρονήματος [Gesinnung], συνοδεύεται από τη φοβερότερη τυραννία<sup>31</sup>.

Τρομοκρατική είναι η αρχική υπόσταση της ελευθερίας, διότι η εγγενής αφαιρετικότητα της είναι άμεσα η επιβολή του γενικού στο επιμέρους (στο προσδιορισμένο, το υπαρκτό). – Ο Μακιαβέλι, που επιτρέπει τα ανήθικα μέσα για την τυραννική ίδρυση της ελεύθερης πολιτείας, και ο Ροβεσπιέρος, που επιβάλλει τυραννικά την ηθική αρετή, δικαιολογούνται και οι δύο βάσει του επιχειρήματος ότι η τυραννία είναι η τυπική εισαγωγή του νόμου, εφ' όσον, ως επιβολή και μόνον, αποδεσμεύει τους πολίτες από την προσήλωσή τους στα επιμέρους, ιδιοτελή συμφέροντα<sup>32</sup>.

Όμως, το ίδιο σχήμα περί «ιστορίας» συνεπάγεται επίσης ότι η πραγματοποίηση της ελευθερίας δεν παραγκωνίζει αυτή την αφηρημένη, δηλαδή την ατομική ελευθερία, μέσα στο ελεύθερο όλον.

Απ' αυτή την άποψη ακριβώς σφάλει, παραδόξως, η Τρομοκρατία: επιβάλλει την ελευθερία, πράγμα αυτοαντιφατικό. Είναι ανήθικη, επειδή εφαρμόζει πολιτικά την ηθική αρχή. Ωστόσο, η πραγματοποίηση της ελευθερίας δεν μπορεί παρά ν' αρχίσει από την «αρχή» της, από το άμεσο, το αφηρημένο καθολικό, αφού ακριβώς δεν έχει πραγματοποιηθεί (ακόμη).

Δεν έχουμε ένα καθαυτό σύνεγγυς προς το νόημα της αρχής, που μετά διαφθείρεται. Η μέγιστη «διαφθορά» εντοπίζεται στην αφετηρία, και η αλλοίωση της αρχικής μορφής της ελευθερίας είναι η ανάπτυξη του αφηρημένου, η διόρθωσή του. Τούτο προκύπτει από την εξέταση –που ο Έγκελσ ονομάζει *Λογική*– αυτής ταύτης της έννοιας «αρχή»: είναι ψευδής καθό αρχή, άρα το «απόλυτο» υπάρχει μόνον ως αποτέλεσμα<sup>33</sup>.

Αυτό ισχύει μόνον αν υπάρχει μία διαδικασία που «απολύει» το αποτέλεσμά της, αυτοαναιρούμενη ως όρος ύπαρξης του απόλυτου, και όπου η αρχή δεν έχει συνεπώς το χαρακτήρα «πη-

31. *Philosophie der Geschichte*, W12, 533· έκδ. Hoffmeister, σ. 930.

32. *Jenaer Systementwürfe III* (πρώην *Realphilosophie II*), GW8 (1976), 258-261.

33. «Όσο αντιφατικό κι αν φαίνεται, [...] το απόλυτο πρέπει να εννοηθεί ουσιαστικά ως αποτέλεσμα»· «μία λεγόμενη αρχή της φιλοσοφίας, αν αληθεύει, είναι ήδη και ψευδής, εφόσον είναι μόνον ως αρχή» (*Phänomenologie*, W3, 24, 27· GW9, 19, 21· μτφ. σ. 141,144).

γής»<sup>34</sup>. Μία τέτοια διαδικασία είναι ακριβώς η κατά Έγκελον διαλεκτική<sup>35</sup>.

Δεν ακυρώνεται έτσι μόνο το πρότυπο της «εφαρμογής αρχών», αλλά και το φαινομενικά αντίθετο πρότυπο της «έκφρασης». Η πραγματοποίηση της ελευθερίας είναι μία μετατροπή του τρόπου ύπαρξής της, άρα δεν είναι η εξωτερίκευση της εσωτερικά προϋπάρχουσας ελευθερίας. Τούτο στηρίζεται πάλι στη λογική εξέταση αυτών τούτων των εννοιών.

Εξετάζοντας η *Λογική* το ζεύγος εννοιών «εσωτερικό» και «εξωτερικό», που μπορεί να θεωρηθεί η καθαρή μορφή της σχέσης «ουσίας» και «είναι» (δηλαδή φαινομένου)<sup>36</sup>, παρατηρεί ότι το εσωτερικό ως εσωτερικό, η ουσία ως μόνον ουσία, η αρχή ως αρχή, η ψιλή μορφή, δεν είναι τίποτε το οριστό, ως περιεχόμενο, έξω από το εξωτερικό. Όντως, τι είναι το μόνον εσωτερικό; Το εξωτερικό του εξωτερικού, άρα, από την άποψη των νοημάτων – που οφείλει να θεραπεύει ο κατά Έγκελον λογικός – είναι η αυτοαναφορά του εξωτερικού, δηλαδή το καθαρά εξωτερικό. Έτσι, το εσωτερικό εκφράζεται ούτως ή άλλως στο άλλο σκέλος, είτε το εσωτερικό νοείται ως εξωτερικευόμενο είτε όχι. Ναι μεν ο τρόπος ύπαρξης της ουσίας διαφέρει στις δύο περιπτώσεις, αλλ' όχι το γεγονός ότι υπάρχει. Άρα ο ορισμός του εσωτερικού ως εξωτερικευόμενου αληθεύει και στις δύο περιπτώσεις, είτε η ουσία έχει ορισθεί ως εξωτερικευόμενη είτε ως μη εξωτερικευόμενη, ενώ ο δεύτερος ορισμός δεν ισχύει καν στη δεύτερη περίπτωση. – Ιδού το σχήμα της εγκελιανής αντίφασης: ένας όρος της αντίθεσης δίνει λόγο για τους δύο. Δι' αυτής καταλήγουμε στο ότι, ως προς το «περιεχόμενο», «το φαινόμενο δεν εμφανίζει τίποτε, που να μην είναι στην ουσία, και δεν ευρίσκεται τίποτα στην ουσία, που να μη φανερώνεται»<sup>37</sup>.

Όντως, διαφορετικά, το φαινόμενο δεν θα ήταν φαινόμενο

34. Το σχήμα διερευνήθηκε από τον J. Derrida στον Valéry «Qual quelle. Les sources de Valéry», στο: *Marges de la philosophie*, Minuit, Παρίσι 1972, σσ. 325-363· βλ. σσ. 334-335).

35. Βλ. *Wissenschaft der Logik*, W6, 79-80.

36. *Wissenschaft der Logik*, W6, 180, 182.

37. *Enzyklopädie*, §139· W8, 274· πρβ. μτφ. Γ. Τζαβάρια, *Η επιστήμη της Λογικής*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1991, σ. 297.

αυτής της ουσίας, μήτε η ουσία αυτού του φαινομένου. Το ίδιο λοιπόν περιεχόμενο διαφέρει ως προς τη μορφή στο κάθε σκέλος. Ιδίως, «ό,τι είναι *μόνον* ένα εσωτερικό, είναι επομένως επίσης *μόνον* ένα *εξωτερικό*», και τανάπαλιν<sup>38</sup>. Το εσωτερικό, ψευδώς τεθειμένο ως άσχετο προς το εξωτερικό, *υπάρχει*, πλην ως ένα εξωτερικό άσχετο προς το εσωτερικό.

Επιστρέφοντας στην ιστορία, καταλαβαίνουμε έτσι γιατί η ελευθερία ως ψιλή αρχή *υπάρχει* ήδη, πλην ως *αφηρημένη*: η ελευθερία ως *μόνον* εσωτερική *υπάρχει* υπό τη μορφή ενός άλλου, εξωτερικού, που μου την επιβάλλει. Αντιστρόφως, το επιβεβλημένο, το οποίο, μιας και επιβάλλεται, ορίζεται ως κάτι το *μόνον* εξωτερικό, τίθεται μοιραία ως απλώς εσωτερικό: η Τρομοκρατία είναι πάντα τρομοκρατία της καθαρής εσωτερικότητας, της αρετής. Κι έτσι, η «διαφθορά» της αρχής, δηλαδή η διαφορά μεταξύ αρχής και πραγματικότητας, που καθιστά την πρώτη τυπική, και παριστάνεται ψευδώς ως το διάστημα που χωρίζει την πραγματοποίησή της από την αφετηρία της, αντιστοιχεί αντιθέτως στην πρώτη φάση της πραγματοποίησής της. Για να πραγματοποιηθεί, πρώτα πρέπει να διαφθαρεί: πριν το εσωτερικό *υπάρξει* εξωτερικευόμενο, πρέπει να επιβληθεί, το εξωτερικό να είναι *μόνον* εξωτερικό και το εσωτερικό *μόνον* εσωτερικό.

Έτσι, πράττοντας άλλα από όσα φαινόταν να του υπαγορεύει η πραγματοποίηση της αρχής που ήθελε να εφαρμόσει – η πολιτική ελευθερία – ο Σαιν Ζυστ έδωσε στην *ίδια* τη δυνατότητα να εμπεδωθεί.

Αντιστοίχως, δεν μπορούσε κανείς να προεξοφλήσει ότι η Τρομοκρατία θα ανασκεύαζε το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα μοναρχικού σχήματος, σαν αυτό που κατέφασκε πριν ο Σαιν Ζυστ, και ο Έγγελος αργότερα<sup>39</sup>. Ίσα ίσα, κατά την πορεία της Επανάστασης, η μοναρχική αρχή θα επανέλθει διαφορετικά με τον Ναπολέοντα, όχι σαν μία «προδοσία», αλλά ως απάντηση, πιστεύει

38. Ό.π., §140· W, τ.8, σ. 274· πρβ. ελλ. μτφ. σ. 298.

39. Βλ. J.F. Kervégan, «De la démocratie à la représentation», στο: *Philosophie* 13, 1986, σσ. 38-67: είναι υπέρ του αντιπροσωπευτικού κράτους, όχι της αρχαίας, άμεσης δημοκρατίας.

ο Έγγελος, στην ανάγκη μίας «κυβερνητικής εξουσίας» που προκάλεσε η αυτοαναιρετική εξέλιξη της Τρομοκρατίας<sup>40</sup>.

Εν ολίγοις, το σχήμα του απρόσμενου για τη θεωρία πρακτικού αποτελέσματος είναι απαραίτητο για την κατανόηση της ιστορίας ως μετατροπής μορφής και περιεχομένου, ως αλλαγής του τρόπου ύπαρξης του ελεύθερου όντος. Έτσι, η αρχή της ελευθερίας δεν «εφαρμόζεται» μήτε «εκφράζεται», και τούτο μας στερεί τη δυνατότητα να προδικάσουμε αν η παρέκκλιση από μίαν αρχή την πραγματοποιεί διορθώνοντάς την ή όχι.

Επειδή ακριβώς το γεγονός προηγείται της γνώσης, η ζωή, της συνείδησης, δεν νομιμοποιούμαι να απορρίπτω εκ προοιμίου τις παρεκκλίσεις του πραγματικού: η κυβέρνηση δεν μπορεί «να διαλύσει το λαό και να εκλέξει άλλον», όπως έλεγε ο Μπρεχτ σ' ένα ποίημά του. – Αναφερόμενος στην κληροδοτημένη από την Επανάσταση διαίρεση του πολιτικού βίου σε Δεξιά και Αριστερά, ο Έγγελος αρνείται την αριστερή καταγγελία των εμπραγμάτων παρεκκλίσεων από τις αρχές ως «προδοσιών».

Γράφει το 1831 στο άρθρο του για την εκλογική μεταρρύθμιση στην Αγγλία: Εάν πάρουμε αυτόν το χαρακτήρα μίας αντιπολίτευσης στο ακραίο του σχήμα, όπως εμφανίζεται δηλαδή στη Γαλλία, θα δούμε πως τον χαρακτηρίζει με τον εκφραστικότερο τρόπο η εντύπωση, που προκαλείται στη Γαλλία σε κάθε αλλαγή κυβερνήσεως, εκ του ότι τα άτομα, που μετακινούνται από την

---

40. *Philosophie der Geschichte*, W12, 533· έκδ. Hoffmeister, σ. 930. – Ο Ναπολέων δεν θεωρήθηκε μόνο προδότης της Επανάστασης (βλ. το άρθρο που μετέφρασα: J. B. Massin, «Ο Μπετόβεν και η Γαλλική Επανάσταση», *Μουσικολογία* 5-6, 1987, σσ. 136-153), αλλά και ως η επιστροφή της μοναρχικής αρχής υπό νέους όρους (η πολεμική υπεροχή του οφείλεται στο στρατό πολιτών που διαθέτει), και χαιρετίζεται από την προοδευτική γερμανική διάνοηση ως εκπρόσωπος της Επανάστασης και λυτρωτής της Γερμανίας (την αντίσταση των Γερμανών, που ανέδειξε τον πρώην ιακωβίνο Φίχτε σε εθνικιστή, ο φίλος του Μαξ Heine θα τη θεωρήσει καταπολέμηση της ελευθερίας των Γερμανών από τον εαυτό τους: *Die romantische Schule* (1833), βιβ.1 = *De l'Allemagne* (1835-1855), σ. 213, 214). Έτσι το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα κληρονομεί την έννοια της καθολικής ελευθερίας, που προσιδιάζει στη Γαλλική Επανάσταση (χάριν της οποίας ο Καντ αλλοίωσε τις αρχές του· βλ. J. d' Hondt, άρθρο που μετέφρασα: «Kant et la Révolution française», *Philosophie politique* 2, 1992, σσ. 39-51· «Ο Καντ και η Γαλλική Επανάσταση», *Ουτοπία* 12, 1994, σσ. 81-92).

αντιπολίτευση στην κυβέρνηση, συμπεριφέρονται σύμφωνα με τις ίδιες περίπου πρακτικές αρχές [Maximen] που ακολουθούσαν οι διωγμένοι προκάτοχοί τους· διαβάζει κανείς αφελή παράπονα σε γαλλικές αντιπολιτευόμενες εφημερίδες για το γεγονός ότι τόσα εξαιρέτα άτομα φάνηκαν άπιστα στην Αριστερά κατά την ανάληψη υπουργικών λειτουργημάτων, για το λόγο δηλαδή ότι τα άτομα αυτά, ναι μεν δέχονταν πρωύτερα *in abstracto* πως υπάρχει κυβέρνηση, τώρα όμως έμαθαν τι εστί ενεργώς το κυβερνάν, κι ότι σ' αυτό προστίθεται κάτι επιπλέον από τις αρχές<sup>41</sup>.

Οι θεωρητικές αρχές πραγματοποιούνται μόνον εν είδει πρακτικών αρχών, όχι παρά το γεγονός ότι οι δεύτερες προσθέτουν στις πρώτες ένα «επιπλέον», αλλά γι' αυτόν ακριβώς το λόγο. Το «επιπλέον» ανήκει στο πεδίο της ιστορίας, του θέσει, που επιβάλλει την αναδρομική κατανόηση.

Οι κατ' εξοχήν αφηρημένες αρχές, που μας κληροδότησε η Γαλλική Επανάσταση, υπήρξαν τα δικαιώματα του ανθρώπου, στο όνομα των οποίων καταδικάζεται σήμερα η Τρομοκρατία, μολονότι η δημοκρατικότερη εκδοχή τους περιλαμβάνεται στο (μη εφαρμοσμένο) σύνταγμα του 1793<sup>42</sup>. Η οικουμενική αξίωσή τους αναλογεί στην προέλευσή τους από το φυσικό δίκαιο, δηλαδή από την, νομικώς μάλλον καταχρηστική<sup>43</sup>, έννοια ενός υπερπολιτειακού, υποκειμενικού δικαίου, ενός δικαιώματος του ανθρώπου ως ανθρώπου, που διαμορφώθηκε κατά του θετικού δικαίου.

Ερμηνεύοντας εκ των υστέρων το επαναστατικό εγχείρημα, ο Έγγελος θεωρεί πως έτσι έγινε για πρώτη φορά στην ιστορία συνειδητό, θεσμικά αναγνωρισμένο, το γεγονός ότι η νόηση, ο λόγος, είναι το θεμέλιο των πολιτικών<sup>44</sup>. Τούτο ίσχυε και πριν,

41. «Über die englische Reformbill», W11, 126· η υπογράμμιση δική μου.

42. Η Διακήρυξη καταλήγει (§35) με τον εξής ορισμό της εξέγερσης: «το ιερότερο δικαίωμα και το πιο απαραίτητο καθήκον» αν «η κυβέρνηση παραβιάσει τα δικαιώματα του λαού» (*Les constitutions de la France*, έκδ. J. Godechot, Garnier, Παρίσι 1970, σ. 83).

43. Βλ. την ανάλυση του M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., Παρίσι 1983.

44. Βλ. *Philosophie der Geschichte*, W12, 529· έκδ. Lasson, σ. 926. Βλ. σ. 920: «Η Γαλλική Επανάσταση είχε την αφετηρία και καταγωγή της στη σκέψη. Η σκέψη, που παραδέχεται γενικούς προσδιορισμούς ως το έσχατο, και βρίσκει όσα υπάρχουν ν' αντιφάσκουν προς αυτούς, εξεγέρθηκε κατά των υπαρκτών συνθηκών».

όταν το πολίτευμα στηριζόταν δήθεν στην παράδοση, στο μύθο, στο θεό, κοντολογίς στη «θετικότητα» (αληθινός είναι ο όρος που δίνει λόγο και για τον αντίθετο, όπως λέγαμε), πλην δεν ίσχυε ως αναγνωρισμένο, ενώ όταν αναγνωρίζεται, αλλάζει ο τρόπος ύπαρξης αυτής της λογικότητας. Πριν, ο λόγος ήταν ως μόνον εσωτερικός, και ως μόνον εξωτερικός, άρα ο τρόπος ύπαρξής του δεν αντιστοιχούσε στην έννοιά του· τώρα ναι: έχει σύνταγμα, ισονομία, έτσι τώρα πραγματοποιείται η «αρχή της ελευθερίας της βούλησης»<sup>45</sup>. Ιδού λοιπόν πώς το θετικό δίκαιο είναι το φύσει. Για να γίνει όμως κατανοητή η μετατροπή πρέπει να εγκαταλειφθεί η άποψη σύμφωνα με την οποία κάθε παρέκκλιση από το θεωρητικό νόημα του «φύσει» το διαφθείρει.

Όντως, όταν ομιλεί έτσι, στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου, ο Έγγελος δεν σκέπτεται πλέον με βάση την αντίθεση θετικού και φυσικού, έχει πάψει να καταπολεμά το «θετικό», που διαφθείρει το φυσικό και έλλογο απομακρύνοντάς το από την πηγή του, όπως στη Βέρνη, όταν ήταν είκοσι τριών με είκοσι έξι ετών: «θετικό» ήταν το παραδεδομένο ως κατεστημένο, το ισχύον ως εξαντικειμενισμένο, αποκομμένο από τη «ζωή», όπως είναι λ.χ. ο Θεός εννοημένος ως ένα αντικείμενο, έξω μου<sup>46</sup>. Μετά, στη Φρανκφούρτη, ο Έγγελος θα καταλάβει το θετικό ως το άφευκτο αποτέλεσμα του γεγονότος ότι κάτι υπάρχει («πεπρωμένο»). «Η συνείδηση του εαυτού σου, αλλά ως ενός ξένου»<sup>47</sup> είναι η αλλοτρίωση που συνεπάγεται κάθε εξωτερίκευση, κάθε πράξη και αντικειμενικότητα. Και θα καταλήξει στην οριστική του θέση ότι η ελευθερία απαιτεί την κατάφαση αυτής της αλλοτρίωσης. Ο Χριστός, θέλοντας ν' αποτρέψει τη μεταβολή των αρχών του σε «θετικότητα», προκάλεσε τη χειρίστη φθορά τους, το «σκληρότερο πεπρωμένο»: αρνούμενος την ενδεχομένως καλή αντικειμενικότητα, εφ' όσον ούτως ή άλλως υπάρχει μία τέτοια, προκάλεσε

45. Ό.π., και W12, 525, 528.

46. Βλ. την α' γραφή της «Θετικότητας της χριστιανικής θρησκείας» (τίτλος του πρώτου εκδότη του χφ. H. Nohl), λ.χ. W1, 221: «κάθε διδασκαλία, κάθε εντολή είναι ικανή να γίνει θετική, διότι εκάστη μπορεί να διαδοθεί με βίαιο τρόπο, καταπιεστικό για την ελευθερία».

47. «Το πνεύμα του χριστιανισμού και το πεπρωμένο του» (τίτλος Nohl), W1, 346.

την κακή (Εκκλησία). – Αυτή η έννοια της καλής αντικειμενικότητας, η αποτίμηση του θέσει ως ενεργώς πραγματικού, θα του επιτρέψει, θαρρώ, να σκεφθεί την ιστορία ως πραγματοποίηση της ελευθερίας<sup>48</sup>.

Έτσι συμπληρώνεται και το σχήμα μας. Το «θετικό», το «κάτι επιπλέον», που ξεπερνά τις «αρχές», το απρόσμενο για τη θεωρία πρακτικό αποτέλεσμα επιτρέπει στις αρχές που πρεσβεύει η θεωρία να εμπεδωθούν. Φαινομενικά, ακολουθεί άλλη αρχή. Όμως, μία μη πραγματοποιούμενη αρχή στερείται αντικειμενικότητας, ενώ η αντικειμενικότητα είναι απαραίτητη για το λόγο. Έτσι το «θέσει» παύει να ορίζεται εν αντιθέσει προς το λογικό. Αν και εφ' όσον πραγματοποιείται – κάτι που κρίνεται με βεβαιότητα μόνο μετά –, η έννοια της αρχής μετατρέπεται. Κατόπιν αναγνωρίζεται ενδεχομένως η αλλοίωσή της ως η πρώτη, κατ' ανάγκην αφηρημένη, πραγματοποίησή της. Έτσι καταλαβαίνουμε γιατί υπήρξε η Τρομοκρατία, η άρνηση του θέσει, και γιατί αυτοαναιρέθηκε. Είναι το σχήμα της εγγελιανής «ιστορικότητας». Το λογικό πραγματοποιείται δια της πράξεως των δρώντων παρά τις τυχόν συνειδητές αρχές τους. Πρόκειται για το «τέχνασμα του λόγου», που περιγράφει την ανεπιγνώστως εκμαιεύουσα το ιστορικό γίγνεσθαι ατομική πράξη<sup>49</sup>. Ομοίως, το θετικό, ιστορικό δίκαιο κρίνεται εκ των υστέρων ως έλλογο ή μη<sup>50</sup>.

---

48. «Η υποκειμενικότητα δεν μπορεί να ξεφύγει από την αντικειμενικότητα, και η καταδίκη από τον Έγελο της αντικειμενικότητας ως θετικότητας δεν είναι η καταδίκη της αντικειμενικότητας εν γένει. Η καταδίκη κάθε αντικειμενικότητας δημιουργεί, ίσα ίσα, αυτήν την ορισμένη ως θετικότητα αντικειμενικότητα, που καταδικάζει ο Έγελος», όπως λέει ο B. Bourgeois (*Hegel à Francfort*, Vrin, Παρίσι 1970, σ. 83). – Ο Λούκας θα επικρίνει με τον ίδιο τρόπο το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*: το «θεμελιώδες λάθος» του ήταν ότι «εξομοιώνει την αποξένωση με την εξαντικειμενίκευση», παραβλέποντας τη μη αποξενωτική αντικειμενικότητα: ένα λάθος, που το θεωρεί όμως εγγελιανό (Πρόλογος του 1967· G. Lucàcs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Luchterhand, Darmstadt και Neuwied 1968, σ. 25).

49. Το χρησιμοποιεί πρωτίστως για την περιγραφή της τεχνικής, γι' αυτό προτιμώ τη λέξη «τέχνασμα» από τη συνηθισμένη «πανουργία». Βλ. το άρθρο μου «Τέχνημα» (*Ο Πολίτης* 81-2, 1987, ιδίως σσ. 45-46).

50. Το θετικό και το φυσικό (φιλοσοφικό, έλλογο) δίκαιο δεν είναι απαραίτητως αντίθετα, διαφέρουν όμως πάντα, και είναι λάθος ο θετικισμός ή ιστορισμός των νομικών



Η ιστορία είναι ακατανόητη με την αντίθεση του έλλογου ως φύσει και του θέσει, το ίδιο με την αντίστοιχη ταύτιση του φυσικού και του φύσει. Είναι περιττό, ει μη επικίνδυνο, να υποθέσουμε, όπως οι θεωρητικοί του «φυσικού δικαίου», την ύπαρξη μίας πρωταρχικής «φυσικής κατάστασης» ελευθερίας, για να διανοηθούμε τη δυνατότητα πραγματοποίησης της ελευθερίας: το «φύσει» δεν είναι το «φυσικό», άρα καταγωγικό, αλλά το έλλογο, άρα το αποτέλεσμα της ελευθέρωσης<sup>51</sup>. Το ίδιο ισχύει για τη θρησκευτικής προέλευσης ρομαντική υπόθεση μίας καταγωγικής τελειότητας και σοφίας<sup>52</sup>. Θέτοντας την πραγματωμένη «αρχή» ως «πηγή» ή «καταγωγή», τόσο η συντηρητική σύλληψη της ιστορίας ως διαφθοράς, όσο και η αντίληψη των προοδευτικών θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου ότι η πολιτεία περιορίζει τη φύσει ελευθερία μας, απαγορεύουν να φερθούμε «εμπειρικά», «ιστορικά», όπως αυτονόητα οφείλουμε στην ιστορία. Προκαταλαμβάνουν, απαγορεύουν τη γνώση<sup>53</sup>.

Τότε όμως, η καταδίκη της δουλείας ως νόμω ή θέσει, όχι φύσει<sup>54</sup>, χάνει το νόημά της. Η απόρριψη της δουλείας είναι σωστή, αλλά θεμελιώνεται αλλιώς: όπως λέει ο Ρουσό, οι άνθρωποι δεν είναι από φυσικού τους ίσοι, πλην «γίνονται όλοι ίσοι θέσει ή νόμω» στην πολιτεία<sup>55</sup>. Δηλαδή εξισώνονται, ελευθερώνονται ιστορικά. Ούτε όμως αρκεί η καταγγελία της προβολής της ασι-

---

που θεωρούν «αυτό καθ' εαυτό έγκυρη» την «ιστορική εξήγηση και δικαιολόγηση»: τέτοια είναι μόνον η εννοιολογική δικαίωση: τα δύο «κατοικούν» σε «διαφορετικές σφαίρες» (*Philosophie des Rechts* §3 παρατ., W7, 35-36, 37· Rph2, 94-96, 98· όλη η παρατήρηση αξίζει να διαβαστεί για να πάψουμε να θεωρούμε τον Έγελο ιστορικιστή).

51. Βλ. *Die Vernunft in der Geschichte*, σσ. 116-117. Η «φύσει ελευθερία» του ανθρώπου είναι ό,τι πιο ανιστορικό, εκτός αν «φύση» σημαίνει «έννοια». Η φυσική κατάσταση δεν είναι παρά μία «προκατάληψη»: μία από τις «νεφελώδεις εικόνες που παράγει η θεωρία, μία αναγκαία παράσταση, που απορρέει από τη θεωρία, και εκείνη της αποδίδει μίαν ύπαρξη, δίχως να δικαιολογείται ιστορικά». Πρόκειται δε για «το ευθέως αντίθετο της δικής μας έννοιας πως η πολιτεία είναι η ενεργός πραγματοποίηση της ελευθερίας».

52. Ό.π., σσ. 158-160 και 218-219.

53. Ό.π., σ. 45, 50· W 12, 20, 22.

54. Πρβ. Αριστοτέλους *Πολιτικά*, 1253 β 20-23.

55. «...par convention ou de droit», J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), τέλος του βιβλίου Α', έκδ. P. Burgelin, Garnier, Παρίσι 1966, σσ. 58-59.

κής κοινωνίας στο παρελθόν ως φυσικής κατάστασης από το φυσικό δίκαιο<sup>56</sup>. Στα ιστορικά πλαίσια του «θέσει», η εν λόγω κοινωνία είναι όντως πιο ελεύθερη και λογική από εκείνη που στηριζόταν στην αυθεντία. Ούτε βέβαια ευσταθεί η καταγγελία της προσάρτησης του «λόγου» ως τεχνάσματος των διαφωτιστών αστών. Η καταγγελία πνευματικών μορφωμάτων ως δόλων ανάγεται ακριβώς στην αφηρημένη μορφή εναντίωσης προς τα θετικά, που προσιδιάζει στην επαγγελία του «φύσει», δηλαδή στην ακόμη αφηρημένη, προεπαναστατική διαφωτιστική σκέψη της ελευθερίας. Από τον Μακιαβέλι ως τον Ρουσό, οι ριζοσπαστικοί πολιτικοί στοχαστές θεωρούσαν τη θρησκεία δόλο των ιερέων. Όπως συχνά τονίζει ο Έγκελς, είναι παράλογο: ιστορικά, η θρησκεία είναι μία μη έλλογη σκέψη στην οποία μετέχουν και οι ιερείς<sup>57</sup>.

Η θεωρητική κατάφαση της θετικότητας, τόσο της θρησκείας όσο και εκείνης που απέκτησε η ίδια η επαναστατική χειραφέτηση από τη θρησκεία, είναι ο ρεαλισμός της λογικότητας, όπως μαρτυρεί η αποδοκιμασία, από τον Έγκελο, της μομφής κατά των «άπιστων» Αριστερών.

Στη στάση αυτή ίσως έγκειται το φιλοσοφικό ποιον του «ιστορικού πνεύματος» του ΙΘ' αιώνα, η νέα αντίληψη για τη φύση της επιστημονικότητας, που εμφανίζεται στις επιστήμες ενώ ακμάζει ο Έγκελς<sup>58</sup> – και αργότερα επικαλύφθηκε, θαρρώ, από τον ιστορικισμό. Τεκμήριο για τούτο μπορεί να θεωρηθεί η κοινή εκτίμηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου από τον Έγκελο και τον Μαρξ ως δικαιωμάτων του αστού<sup>59</sup>. Ο «αστός» υπήρξε η ιστορι-

---

56. Βλ. τη θέση του Μαρξ στα *Grundrisse* (M.E.W., τ. 42, σ. 19) και του C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Οξφόρδη 1962· ελλ. μτφ. Ε. Κασίμη, Κ. Μπ. Μακφέρσον, *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, Γνώση, Αθήνα 1986.

57. Βλ. *Phänomenologie*: W3, 280, 401, 407-408· GW9, 206, 294, 298-299. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, έκδ. J. Hoffmeister (1940), 3η συντομ. έκδ. Fr. Nicolin, Meiner, Αμβούργο 1959, σσ. 43, 51-52, 53-54, 168, 169-170.

58. Βλ. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Παρίσι 1966, σ. 229 κ.ε.· μτφ. Μ. Φουκώ, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 304 κ.ε.

59. Βλ. B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme*, P.U.F., Παρίσι 1990, τα δύο τελευταία κεφάλαια.

κή, θέσει υπόσταση του «ανθρώπου». Η Τρίτη Τάξη δεν ήταν ένα πονηρό υποκείμενο που παρουσίασε το δικό του συμφέρον για κοινό: πραγματοποίησε όντως το δίκαιο της ανθρωπότητας, πλην μ' έναν επιπλέον προσδιορισμό, ως δίκαιο του αστού.

Ο ιστορικισμός παραποιεί την ιστορικότητα, αφαιρώντας της, όπως ο θετικισμός που ενίοτε αντιστρατεύεται, τη δεοντική, υπεριστορική διάσταση της απελευθέρωσης, που φαίνεται να διατηρεί μόνον ο μαρξισμός.

---

### Κράτος και αστική κοινωνία, πολιτεία και κοινωνία των πολιτών

---

Η γερμανική λέξη Staat δηλώνει και το σύνολο της κοινωνίας ως κοινωνίας πολιτικής και την πολιτική αρχή σε αντιδιαστολή προς την κοινωνία. Οι δύο σημασίες συνδυάζονται και συστηματικά στον Έγελο.

Η πρώτη σημασία, το όλον υπό την προοπτική του πολιτικού κατηγορήματός του, είναι η «πολιτεία» (Staat αποδίδεται η πλατωνική Πολιτεία). Το «κράτος», αρχικά η δύναμη, αντιστοιχεί στη στενότερη σημασία, στο πολιτικό μέρος του συνόλου, στην εξουσία (ανάλογα με τη λέξη Gewalt, δύναμη, βία, που δηλώνει και την πολιτική εξουσία): ενώ στους Αρχαίους απαντά η λέξη και η έννοια της «πολιτείας», η λέξη «κράτος» την ανταγωνίζεται όταν η πραγματική εξουσία υπάρχει ως χωρισμένη.

Ο Έγκελος διατηρεί την πολιτεία παρά την αστική κοινωνία, που τείνει να την περιορίσει στο χωριστό κράτος<sup>60</sup>, ως εγγυητή της ιδιοκτησίας: «Αν το Staat συγχέεται με την bürgerliche Gesellschaft, προσρισμός του θεωρείται η ασφάλεια και η προστασία της ιδιοκτησίας και της προσωπικής ελευθερίας<sup>61</sup>.»

Έτσι ο μεταρρυθμιστικών φρονημάτων<sup>62</sup> Έγκελος δεν είναι

---

60. Ο Cl. Ekkehard Bärsch («Hegels Staat als qualifizierte Gesellschaft», *Hegel-Jahrbuch* 1975, Κολωνία 1976, σσ. 171-176) θεωρεί πως ο Έγκελος χρησιμοποιεί μόνο την πρώτη σημασία και πως η κριτική του νεαρού Μαρξ στηρίζεται συνεπώς σε παρανόηση.

61. *Philosophie des Rechts*, §258 παρατ.: W7, 399· Rph2, 693.

62. Η ιδέα του είναι: όταν μία ριζική αλλαγή είναι αναγκαία, είναι προτιμότερο να γίνεται εκ των άνω, ως μεταρρύθμιση, παρά από το λαό, ως επανάσταση· αν δεν γίνει με

πρόδρομος της φασιστικής αποθέωσης του κράτους<sup>63</sup>, αλλά προτρέπει τη διατήρηση της πολιτείας παρά την αστική έννοια του κράτους, ή μάλλον την επαναφορά της, διότι την επανέφερε η Επανάσταση κατά της φεουδαρχίας.

Ένα δεύτερο, άμεσα συναφές ζήτημα, αφορά τον όρο *bürgerliche Gesellschaft*, που άφησα αμετάφραστο στο παραπάνω παράθεμα.

Η σχετλιαστική σημασία, που επισημαίνει στο επίθετο *bürgerlich*, αστικός, ο πρώτος ίσως που θεμάτισε την κοινωνία ταξικά<sup>64</sup>, μάλλον μεταφέρθηκε από τις αριστοκρατικές καταβολές της (*Le bourgeois gentilhomme: Ο αρχοντοχωριάτης*) στην αριστερή ηθική χρήση. Όμως, στο βαθμό που παραμερίζεται έτσι η αρχική ιστορική ταυτότητα αστού και πολίτη στους νεότερους χρόνους, δεν τίθεται και το ιστορικό ζήτημα της διαφοράς τους. Η αριστοκρατική σκοπιά δεν είναι ικανοποιητική.

Το πρόβλημα της διαφοράς των δύο μέσα στη νεότερη ταυτότητά τους τίθεται στον Έγκελο σε σχέση με την κατανόηση της μετεπαναστατικής πολιτείας. Εδώ θα εστιάσει και ο νεαρός Μαρξ την κριτική του προς τη λύση της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*,

---

τον πρώτο τρόπο, θα γίνει με το δεύτερο. Ο πρώτος τρόπος απαιτεί ένα δυνατό μονάρχη, που να είναι υπεράνω των συμφερόντων (λ.χ. των *προνομίων*). Βλ. «Über die englische Reformbill», W11, 128· και É. Weil, «Hegel et son concept de la révolution», *Archives de Philosophie* 39, 1976, σσ. 3-19. – Αν βέβαια δεν υπάρχει μία εξουσία ικανή να υπερβεί τη σφαίρα των συμφερόντων –μία τέτοια εξουσία υποθέτει πάντοτε ο «ρεφορμισμός»–, όπως ο ίδιος θεωρεί ότι λείπει στην Αγγλία, τότε η ίδια σκέψη οδηγεί στην αναγκαιότητα της επανάστασης.

63. Συγκεκριμένα, η γραφειοκρατία ελέγχεται, σύμφωνα με τον Έγκελο, για να μην καταχράται την εξουσία της, και άνωθεν και κάτωθεν, από τη σωματειακή οργάνωση της κοινωνίας (*Philosophie des Rechts*, §295). – Ξεκινώντας από την άποψη ότι η ίδια «η ιεραρχία είναι η κυριότερη κατάχρηση», ο νεαρός Μαρξ θεωρεί βέβαια πως, στην πράξη, αυτός ο έλεγχος είναι πλασματικός (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), M.E.W., τ. Α'· ελλ. μτφ. Μπ. Λυκούδη, *Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, Παπαζήσης, Αθήνα 1978, σ. 91). – Όμως σίγουρα είναι το αντίθετο από το *Führerprinzip* του Carl Schmitt, σύμφωνα με το οποίο κανένας δεν λογοδοτεί προς τον κατώτερό του.

64. Chr. Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände...*, Breslau 1792-1802, σ. 302· βλ. W. Fischer, «Historische und theoretische Voraussetzungen des Klassenbegriffs», *Hegel-Jahrbuch* 1975, Κολωνία, σσ. 111-112.

αντιπαραθέτοντας την κοινωνική πραγματικότητα, όπου άρχουν οι αστοί, προς τα πολιτικά «ουράνια», όπου θα όφειλαν να υπάρχουν πολίτες. Αλλά ότι ο πραγματικός άνθρωπος υπάρχει σήμερα ως αστός, είναι ήδη η προϋπόθεση του Έγγελου.

Η ιστορική ταυτότητα πολίτη και αστού αποτυπώνεται στη λέξη Bürger, τη μόνη που διαθέτει η γερμανική για τις δύο έννοιες: έτσι, η bürgerlich Gesellschaft δηλώνει την *αστική κοινωνία*, αλλά και την *κοινωνία των πολιτών*. Ο bourgeois, ο αστός, που κοιτάζει το ιδιαίτερο συμφέρον του, και ο citizen, ο πολίτης, που είναι ικανός να θυσιασθεί για το κοινό συμφέρον, συνυπάρχουν τώρα όντως στο ίδιο άτομο<sup>65</sup>.

Η συνύπαρξή τους μπορεί όμως να σημαίνει είτε πως όποιος είναι αστός είναι και πολίτης είτε, αντιστρόφως, πως όποιος είναι πολίτης οφείλει να υπάρχει και ως αστός. Η πρώτη σημασία είναι η υπαγωγή του πολίτη στον αστό, άρα και της πολιτείας, ως «κράτους», στην αστική κοινωνία. Αυτήν πραγματώνουν τα τιμοκρατικά παλινορθωτικά πολιτεύματα που έχει μπροστά του ο Έγγελος († 1831). Σ' αυτήν αντιστοιχεί η αρχική διάκριση πολίτη και αστού, εφ' όσον τελείται εντός του αστού. Η δεύτερη σημασία είναι η υπαγωγή του αστού στον πολίτη, άρα και της αστικής κοινωνίας, ως κοινωνίας *πολιτών*, στην πολιτεία. Αυτή απαιτεί την καθολική ψήφο, που θα επιβάλει (μετά την Τρομοκρατία) η Επανάσταση του 1848. Σ' αυτό το βαθμό, είναι η τελική διάκριση πολίτη και αστού: η διάκριση πολίτη και αστού τελείται εντός του *πολίτη*. Τούτη είναι και η *έλλογη* διάκριση για τον Έγελο, μολονότι δεν θεωρεί ότι την εκφράζει η ατομική καθολική ψήφος, αλλά η κατά τάξεις και σωματεία πολιτική εκπροσώπηση της κοινωνίας.

Ο άνθρωπος ως προσδιορισμένος, *υπαρκτός*, υπάρχει λοιπόν ως «αστός», δηλαδή γενικά ως οικονομικός παράγοντας. Έτσι, η ιστορική ταυτότητα αστού και πολίτη εισάγει στην έννοια του πο-

---

65. «Ο ίδιος μεριμνά δι' εαυτόν και την οικογένειά του, εργάζεται, συνάπτει συμβόλαια, κ.λπ. και εξίσου εργάζεται και για το καθόλου, το έχει ως σκοπό. Από τη μία άποψη λέγεται bourgeois, από την άλλη citizen» (*Jenaer Systementwürfe* III, σ. 261). Η ικανότητα του πολίτη να πεθάνει είναι το κριτήριο (*Philosophische Propädeutik*, W4, 266, §56).

λιτικού την άμεση πραγματικότητα του ανθρώπου ως όντος αναγκών<sup>66</sup>. Μ' αυτή την προϋπόθεση μπορεί να νοηθεί ο πολίτης με πιο έγκυρο από τον αρχαίο τρόπο.

Αλλά όχι όπως όταν η ταύτιση αστού και πολίτη θεωρείται «φυσική», δηλαδή στις θεωρίες του φυσικού δικαίου που έθεταν την πολιτεία ως μέσον για την ασφάλεια της ιδιοκτησίας και κατασκεύαζαν την κατάλληλη προς τούτο προπολιτειακή, φυσική κατάσταση. Για τον δήθεν ιστορικιστή Έγκελο, ακόμη και αν η ιστορική καταγωγή της πολιτείας είναι τέτοια, το γεγονός δεν αφορά την – συνεπώς δεοντικά οριζόμενη – «επιστημονική γνώση» της: άλλο «καταγωγή», άλλο «αρχή»<sup>67</sup>.

Αποδοκιμάζοντας την εργαλειοποίηση της πολιτείας, επαναφέρει λοιπόν την αρχαιότερη έννοιά της<sup>68</sup> και θεωρεί έργο της Επανάστασης την επαναφορά αυτή, αλλά την επαναφέρει εντός της υπάρχουσας διαστάσεως κράτους και κοινωνίας. Διότι, ναι μεν προσάπτει την εργαλειοποίηση της πολιτείας στην *bürgerliche Gesellschaft*, όμως θεωρεί πως η τελευταία είναι μία θεμιτή καινοτομία της νεότερης εποχής.

Για την αστική κοινωνία, η πολιτεία είναι «εξωτερική»<sup>69</sup>. –

---

66. «Στην *bürgerliche Gesellschaft* αντικείμενο είναι ο *Bürger* (ως *bourgeois*) –εδώ, από τη σκοπιά των αναγκών, είναι το συγκεκριμένο της παράστασης που λέγεται άνθρωπος· άρα μόνον εδώ μιλάμε για τον άνθρωπο μ' αυτό το νόημα» (*Philos. des Rechts*, §190, παρατ.).

67. *Philosophie des Rechts*, §258 παρατ., W7, 399-400· Rph2, 693-694. – Βλ. σημ. 50.

68. Επειδή ο Έγκελος χωρίζει την *bürgerliche Gesellschaft* και το *Staat* (βλ. το κατατοπιστικό Z.A. Pelczynski, «The Significance of Hegel's Separation of the State and Civil Society», στο: Z.A.P. (επιμ.), *The State and Civil Society*, C.U.P., Κέμπριτζ 1984, σσ. 1-13), οι Γάλλοι, Άγγλοι, Ιταλοί μεταφραστές αποδίδουν την πρώτη με τον όρο που σε μας αποδόθηκε «κοινωνία των πολιτών» ή «των ιδιωτών»: *société civile*, *civil society*, *società civile*, και όχι ως «αστική κοινωνία», όπως αποδίδεται ο ίδιος όρος στον Μαρξ. – Ο όρος προέρχεται από τη μετάφραση της αριστοτελικής «πολιτικής κοινωνίας» στα λατινικά ως *societas civilis* (M. Riedel, «Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs» (1962), στο: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1969, βλ. σσ. 141-142). – Παρατηρώ ότι η λατινική παραγωγή *civitas* < *civis* αντιστοιχεί όντως στην προτεραιότητα που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία, ενώ το ελληνικό πολίτης < πόλις στην «πολιτεία» (βλ. É. Benveniste, «Deux modèles linguistiques de la cité» (1970), στο *Problèmes de linguistique générale*, τ.Β', Gallimard, Παρίσι 1974, σσ. 272-280).

69. *Philosophie des Rechts*, §183.

Το επιβεβαιώνει το παράδειγμα των Ηνωμένων Πολιτειών: εφ' όσον σ' αυτές το κράτος δεν αποβλέπει παρά μόνο στην προστασία της ιδιοκτησίας, δεν μπορεί, στην κυριολεξία, να γίνει εδώ λόγος για Staat, με την έννοια, προφανώς, της πολιτείας. Όμως ένα τέτοιο χωριστό κράτος δεν αρκεί: χρειάζεται μία εξουσία που να διορθώνει τις επιπτώσεις της άνιση κατανομής του πλούτου. Αυτό θα εκμεταλλεύεται το χωρισμό του για να προωθεί το έργο της «πολιτείας». Ο Έγκελος προβλέπει πως όταν ωριμάσει η εκεί *bürgerliche Gesellschaft* και παγιωθεί η ταξική της διαστρωμάτωση, οι Η.Π.Α. θ' ανακαλύψουν τις αρετές της «μοναρχίας», δηλαδή μίας πραγματικά κρατικής εξουσίας<sup>70</sup>. Αυτή η κοινωνία θα χρειαστεί ένα χωριστό απ' αυτήν κράτος, που δεν θα υπηρετεί τώρα το συμφέρον των ιδιοκτητών, παρά θα επιλαμβάνεται της κοινωνίας, συγκροτούμενο ως πολιτεία παρά το χωρισμό, αλλά και χάρη σ' αυτόν αποδεσμευόμενο από τις αστικές σκοπιμότητες. – Όμως, ο Έγκελος κρίνει πως δεν μπορεί να γίνει πραγματικά λόγος περί Staat ούτε στην Κίνα και την Ινδία, και εδώ, αντιστρόφως, επειδή το άτομο στερείται οικείας ελευθερίας<sup>71</sup>.

Άρα, ο πολίτης δεν ταυτίζεται με τον αστό, που αξιώνει να εργαλειοποιήσει την πολιτεία προς όφελός του, αλλ' ούτε με τον υπήκοο, που δεν αποκόπτεται από την πολιτειακή «ουσία». Ο φιλό ιδιώτης είναι άλλωστε απλός υπήκοος – κατά την εγγελιανή ερμηνεία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ως μίας απεριόριστης κυριαρχίας επί απολίτευτων ιδιωτών<sup>72</sup>. Γι' αυτό ο Έγκελος πρεσβεύει την πολιτική οργάνωση της κοινωνίας: την κατά σωματεία πολιτική εκπροσώπησή της.

Προκειμένου ο πολίτης να μην ταυτίζεται με τον αστό, τον φιλό ιδιώτη, η πολιτεία πρέπει να είναι το όλον όπου διακρίνονται, ως δύο μέρη της, το άλλο της, η κοινωνία, και ο εαυτός της, ως μερικός, δηλαδή ως «κράτος», ώστε να μην υπάγεται ο πολίτης στον αστό, αλλά ο αστός στον πολίτη.

---

70. *Philosophie des Geschichte*, W12, 112 κ.ε.: *Die Vernunft in der Geschichte*, σ. 205 κ.ε.

71. Βλ. *Philosophie des Geschichte*, W 12, 147, 181.

72. Μεταξύ άλλων, βλ. *Philosophie der Geschichte*, W12, 384.

Αυτό το σχήμα προέκυψε στον Έγκελο από την τροποποίηση του αρχαιοπρεπούς προτύπου πολιτείας που είχε, προτού λάβει θεωρητικά υπόψη την ιστορική ταυτότητα του πολίτη με τον αστό. Μετά άλλαξε το πολιτειακό πρότυπο, προκειμένου να εννοήσει την ιστορική και τη δέουσα διάκριση των δύο μέσα στην ταύτισή τους, και ενεργοποίησε προς τούτο μια τροποποιημένη, διαλεκτική εννοιολογική ανάλυση. Διατήρησε έτσι την πολιτειακή ενότητα εντός της διάστασης κράτους και κοινωνίας, επειδή κατέφασε την ιστορική πραγματικότητα.

Αναφερόμενος στον Πλάτωνα (και στον αντιχριστιανισμό ενός Γίββωνα) είχε συλλάβει<sup>73</sup> μία «πολιτεία» όπου χωριζόταν η τάξη των πολεμιστών από την τάξη του εμπορίου και της βιομηχανίας. Οι «φύλακες» είναι οι ελεύθεροι, εφ' όσον θυσιάζουν τους επιμέρους προσδιορισμούς τους και υπάρχουν έτσι ως η δυνατότητα να αποδεσμευθούν από αυτούς (να πεθάνουν). Οι παραγωγοί αφιερώνονται στους επιμέρους προσδιορισμούς όπου είναι προσκολλημένοι, απαλλάσσονται από την άμυνα και υποτάσσονται στην πρώτη τάξη, την οποία απαλλάσσουν από το βιοπορισμό.

Όπως στην πλατωνική *Πολιτεία*, που εκθέτει, κατά την οψιμότερη άποψη του Έγκελου, την αρχή της αρχαίας πολιτείας, την «ουσιώδη» ενότητα όπου δεν υπάρχει χώρος για την ατομική ελευθερία<sup>74</sup>, ο χωρισμός του πολίτη από τον «αστό» προσιδιάζει εδώ σ' έναν χωρισμό πολιτείας και (αστικής) κοινωνίας που δεν παραμένει ενδοπολιτειακός: η κοινωνία (οι έμποροι και οι παραγωγοί) δεν είναι παρά το «ανόργανο» μέρος της πολιτείας (των φυλάκων), η οποία το «θυσιάζει», το θέτει εκτός πολιτείας, προκειμένου να υπάρξει η ίδια ως ελεύθερη<sup>75</sup>.

Έτσι, η ταυτότητα της πολιτείας, δηλαδή της «ανιδιοτέλειας»<sup>76</sup>,

73. Βλ. *System der Sittlichkeit* (1802-1803), στο: *Schriften zur Politik und Rechtswissenschaft*, έκδ. Lasson, Meiner, Λειψία 1923<sup>2</sup>, σσ. 460-476. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturechts* (1802-1803), W2, 480-508.

74. *Philosophie des Rechts*, W7, 24· *Geschichte der Philosophie*, W19, 131.

75. Βλ. W2, 494-495· και B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, ό.π., σ. 441 κ.ε.

76. Το «απόλυτο ήθος [Sittlichkeit]», που ενσαρκώνουν οι φύλακες, είναι die absolute Uneigennützigkeit (*System der Sittlichkeit*, ό.π., σ. 465).



προϋποθέτει την αποκοπή της από το ιδιοτελές άλλο της. Η πολιτεία καθίσταται μη μερική, εφ' όσον απεμπολεί τη μερικότητα της κοινωνίας. Η κοινωνία των πολιτών ορίζεται μόνον εν αντιθέσει προς την αστική κοινωνία – η ελευθερία, το «καθόλου», μόνον εν αντιθέσει προς την εξάρτηση, το επιμέρους. Έχουμε έτσι μία άμεση πολιτική αποτύπωση της διάκρισης των τάξεων, όχι την ενσωμάτωση του άλλου της πολιτείας η οποία απαιτεί την ως άνω πολιτική του εκπροσώπηση. Πολίτης είναι όποιος δεν είναι «αστός». Έτσι όμως αποκλείεται ο «πραγματικός» άνθρωπος.

Στη συνέχεια, ο Έγγελος έλαβε υπόψη την (αστική) ιστορική πραγματικότητα. Δεν εγκατέλειψε όμως το υπεριστορικό (αρχαιοπρεπές) έλλογο ιδεώδες της πολιτικής ελευθερίας. Αντιθέτως, το επαναδιατύπωσε με καθολικότερο τρόπο. Η νεότερη επιστροφή και πραγματοποίηση της ελευθερίας του πολίτη προϋποθέτει μεν ότι η διάκριση αστού και πολίτη προκύπτει ιστορικά εντός του αστού, όμως η έλλογη διάκριση αστού και πολίτη γίνεται τελικά, όπως παλαιά, εντός του πολίτη. Επιστρέφουμε έτσι στους Αρχαίους, αλλά ενσωματώνοντας τον αστό, τον ιδιοτελή πραγματικό άνθρωπο, στον πολίτη. Η ενσωμάτωση, όμως, του επιμέρους στο καθόλου, της εξαρτημένης ύπαρξης στην ελεύθερη, δεν μειώνει την καθολικότητα και την ελευθερία. Ίσα ίσα, ιστορικά, τώρα μόνο θεωρούνται όλοι οι άνθρωποι δικαιωματικά ελεύθεροι, όχι μόνον οι «ελεύθεροι» πολίτες<sup>77</sup>. Στη θεωρία, η ιστορικότητα της ελευθερίας γίνεται κατανοητή όταν το αρχαιότροπο σχήμα διορθώνεται, και επί το αντικειμενικότερο: μπορεί να ερμηνεύσει αυτό που υπάρχει, και επί το λογικότερο: όλοι είναι ελεύθεροι. Έτσι, η ελευθερία ορίζεται με μη ιδιοτελή τρόπο, όταν παύει να ορίζεται μόνον εν αντιθέσει προς την (εμπειρική) ιδιοτέλεια, κάτι που γίνεται κατανοητό βάσει της «λογικής», της διαλεκτικής εξετάσεως των εννοιών, όπως θα δούμε.

Ορθώς λοιπόν υποστηρίχθηκε ότι ο ίδιος ο «διχασμός» είναι,

---

77. «Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, ο Κικέρων και οι Ρωμαίοι νομικοί [...] ήξεραν βέβαια πως ένας Αθηναίος και Ρωμαίος πολίτης είναι [...] ελεύθερος, ότι υπάρχουν ελεύθεροι και ανελεύθεροι· γι' αυτό ακριβώς αγνοούσαν ότι ο άνθρωπος ως άνθρωπος είναι ελεύθερος» (*Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, σ. 63).

στον Έγελο, ο νεότερος, οικουμενικότερος τρόπος ύπαρξης της ελευθερίας – είναι η θέση του βιβλίου του Ρίττερ, που αναφέραμε στην αρχή. Ο χωρισμός κοινωνίας και κράτους τελείται εντός πολιτείας, γιατί έτσι ακριβώς η πολιτεία δεν μπορεί να υποβιβασθεί σε μέσον της αστικής κοινωνίας. Η αστική κοινωνία οφείλει να είναι κοινωνία των πολιτών και το κράτος πολιτεία, σύμφωνα με το αρχαίο πρότυπο, πλην αυτό καθίσταται οικουμενικότερο και λογικότερο στο βαθμό που η διάκριση πολιτείας και κοινωνίας ενσωματώνεται στην πολιτεία εντασσόμενη στα άτομα ως η εντός πολίτη διάκριση πολίτη και αστού. Έτσι, η αλλοίωση του αρχαίου προτύπου επέτρεψε στον Έγελο να διαπιστώσει ότι αυτό πραγματοποιείται, και δη οικουμενικότερα, εφ' όσον η επαναστατική πολιτεία εντάσσει στο άτομο τη διάκριση που η αρχαία πολιτεία μοίραζε σε δύο λογίων άτομα.

Τούτο οφείλεται μάλλον στο γεγονός ότι η αρχική ταύτιση πολίτη και αστού απαγορεύει ο πρώτος να θεωρηθεί μόνο πολεμιστής.

Ότι ο πόλεμος χαρακτήριζε το παρελθόν, και το εμπόριο (και η βιομηχανία) το παρόν, είναι μία άποψη, που διαφαίνεται στον Μοντεσκιέ<sup>78</sup>, και στηρίζει την προτίμηση της δεύτερης δυνατότητας στον Κονσταν και τον Σαιν Σιμόν, εισηγητών, αντιστοιχώς, της φιλελεύθερης και της σοσιαλιστικής σκέψης. Η αναγνώριση του «πραγματικού» ανθρώπου, της οικονομίας, είναι λοιπόν το κοινό της αστικής Δεξιάς, που υπάγει τον πολίτη στον αστό, προτιμά το ιδιωτεύον από το πολιτεύεσθαι, και της Αριστεράς, που επιδιώκει την αντίστροφη υπαγωγή<sup>79</sup>.

---

78. Montesquieu, ό.π., XXI, 9 κ. 21 (τ. Β', σσ. 45-46, 68· μτφ. τ. Β', σ. 64, 91: το γενικευμένο εμπόριο είναι νεότερο)· IX 5 («μόνον οι μοναρχίες κάνουν πόλεμο»· τ. Α', σ. 269, μτφ. τ. Α', σ. 271) κ. XX, 4 (τ. Β', σσ. 11-12· μτφ. τ. Β', σσ. 25-28: η république είναι κατάλληλη για το καθ' αυτό εμπόριο, όχι η μοναρχία).

79. B. Constant, «De l'esprit de conquête...» (1814), στο *La liberté des modernes*, έκδ. M. Gauchet, Librairie Générale Française, Παρίσι 1980, σ. 118: ο πόλεμος και το εμπόριο ως μορφές κτήσης αντιστοιχούν στις δύο ιστορικές περιόδους και στις δύο έννοιες ελευθερίας: ως πολιτεύεσθαι και ως ιδιωτεύειν. – Saint Simon, «L'organisateur», στο: *Œuvres*, Παρίσι 1966, τ. Β', σσ. 80-82: η βιομηχανία είναι ο ορθός τρόπος απόκτησης πλούτου· πριν, με τη «φεουδαρχική ή στρατιωτική εξουσία», ο πόλεμος ήταν «το πρώτο μέσον ευημερίας των εθνών».

Όμως ο Έγελος, δεχόμενος την επαναφορά του στρατού πολιτών από την Επανάσταση, δηλαδή την κατάργηση του αριστοκρατικού ορισμού του πολεμιστή<sup>80</sup>, δεν εγκαταλείπει την πολεμική στιγμή, μέσα στον πολίτη, προς όφελος του αστού: ο πόλεμος είναι αναγκαία στιγμή στην πολιτειακή ζωή. Αυτή η απόδοση θετικής σημασίας στον πόλεμο, που θα προκαλέσει ευλόγως δριμύτατες κριτικές κατά του Έγκελου, όπου συνήθως αντιδιαστέλλεται προς τον ειρηνιστή Καντ<sup>81</sup>, δείχνει ακριβώς ότι επιδιώκει να διατηρήσει την αρχαία έννοια της πολιτείας υπό τις αστικές κοινωνικές συνθήκες: τη δικαιολογεί βάσει των βλαβερών επιπτώσεων της αστικής οργάνωσης για την ελευθερία. Ο πόλεμος είναι η περιοδική επανακυριαρχηση της αστικής κοινωνίας από την πολιτεία<sup>82</sup>. Ο διχασμός του πολίτη, που ενδιαφέρεται για τα κοινά, και του ιδιώτη, που κοιτάζει το συμφέρον του, υπάρχει στον κάθε πολίτη, αλλά ο πόλεμος είναι η επιβεβαίωση της κυριαρχίας του πρώτου επί του αστού, εξασφαλίζει, δηλαδή, ότι η διάκριση γίνεται εντός του ατόμου ως πολίτη και όχι ως αστού.

Ο πολίτης αντικειμενοποιεί ως πολεμιστής την επιβολή του «ηγεμονικού» εαυτού, είναι αντικειμενικά ηθικός, ανιδιοτελής<sup>83</sup>. Έτσι ταυτίζεται με το όλον ή το καθ' όλου. Είναι συνεπώς λογικότερο ο πολίτης να μην αποτελεί επιμέρους τάξη: η άρση του επιμέρους προσδιορισμού δεν μπορεί να είναι ο προσδιορισμός ορισμένων, ο πολίτης δεν μπορεί να είναι αριστοκράτης. – Μόνο ένα άτομο, ένα καθέκαστον, ο ηγεμόνας, τίθεται θεσμικά ως κενός κοινωνικών προσδιορισμών, άρα ως εξ αντικειμένου ηθικός.

---

80. *Philosophie des Rechts*, §271, προσθ.=Rph3, 742· §326. Προβλέπει και έναν επαγγελματικό, αλλά μη αριστοκρατικό στρατό, §325.

81. Α.χ. Θ. Βεΐκος, *Ειρήνη και πόλεμος*, Αθήνα 1987.

82. Βλ. *Philosophie des Rechts*, §324, παρατήρηση· W7, 492· Rph2, σσ. 792-793. Στο βαθμό, βέβαια, που το ίδιο ίσχυε και στην αρχαιοελληνική «πόλιν» (*Phänomenologie*, W3, 335· GW9, 246), αυτή δεν παύει να είναι πρότυπο. Όμως, η ανάπτυξη της *bürgerliche Gesellschaft* ως τρίτης στιγμής μεταξύ «οίκου» και «πόλεως» ανήκει στη νεότερη πολιτεία.

83. Βλ. ό.π.· W7, 492· Rph3, 793: εδώ είναι όπου «es mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird».

Τούτο θεμελιώνεται λογικά. Το «υποκείμενο» είναι πάντοτε και τα κατηγορήματά του, και αυτό που δεν ταυτίζεται ειδικά με κανένα, η «αρνητική ενότητά» τους. Εδώ στηρίζεται η μη αριστοτελική λογική του Έγκελου, η διαλεκτική της τροποποίησης των εννοιών<sup>84</sup>. Άρα δεν πρέπει να οντοποιούνται σε δυο τάξεις η αρνητική ενότητα, που χαρακτηρίζει την ανιδιοτέλεια του πολίτη, και η θετική, η ιδιοτέλεια του μη διακρινόμενου από τους εμπράγματα προσδιορισμούς του ανθρώπου.

Γενικότερα, αυτές οι δύο σχέσεις αντιστοιχούν εν πολλοίς στις δύο στάσεις, που ο Καντ αντιπαραθέτει ως «ηθικότητα» και «νομιμότητα». Η *Φιλοσοφία του Δικαίου* θέτει το Έθος (Sittlichkeit), που συσχετίζει την οικογένεια, την κοινωνία και την πολιτεία, βάσει της κριτικής της ατελούς νομιμότητας του Αφηρημένου δικαίου και της ατελούς ηθικότητας της αφηρημένης Ηθικής (Moralität). Το επιχείρημα είναι, πιστεύω, ότι, εφ' όσον η θετική και η αρνητική ενότητα, η νομιμότητα και η ηθικότητα, δεν νοούνται χωριστά, προϋποθέτουν την «ενότητά» τους.

Αυτή η ενότητα εκφράζεται στη σχέση πολιτείας και κοινωνίας ως εξής: το νεότερο Staat αφήνει ελεύθερη την bürgerliche Gesellschaft, αναγνωρίζει την αλληλεγγύη της ύπαρξής μου με τις ανάγκες μου, επειδή ακριβώς δύναται να την κρατά υπό. Όντας αρκετά ισχυρό, δύναται να τη ρυθμίζει<sup>85</sup>, και να επαναφέρει έτσι την πολιτειακή ελευθερία υπό τις αστικές συνθήκες. Κατανοώντας, από το *Πολίτευμα της Γερμανίας* (1801-1802) μέχρι τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (1820-1821), τη συγκρότηση της νεότερης πολιτείας σύμφωνα με το επαναστατικό πρότυπο της κατάργησης των προνομίων<sup>86</sup>, ο Έγκελος διαγιγνώσκει λοιπόν ότι το φιλελεύ-

---

84. Ένα υποκείμενο υφίσταται ως τα κατηγορήματά του. «Τότε το στέρεο έδαφος που έχει το λογίζεσθαι στο στάσιμο υποκείμενό του κλονίζεται, και αντικείμενο δεν είναι παρά η εν λόγω κίνηση», παρατηρεί ο Πρόλογος της *Φαινομενολογίας* (W3, 57-58; GW9, 43).

85. Βλ. *Philosophie des Rechts*, §260.

86. *Die Verfassung Deutschlands*, W1, 581 κ.ε.: σε συνδυασμό με την απροθυμία αυτοθυσίας: σσ. 465-466. Όλοι πρέπει να διαλέγουν ελεύθερα την τάξη τους και να έχουν αξιοκρατικά πρόσβαση σ' όλα τα αξιώματα, που δεν μπορούν να είναι ιδιοκτησία ορισμένων (λόγω γεννήσεως), σύμφωνα με τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (§§ 206 κ. παρατ., 262, 277, 291).

θερο κράτος είναι και η ισχυρότερη πολιτεία<sup>87</sup>. Ο Κουζέν αναφέρει στην ίδια σελίδα πως ο Έγκελος «αγαπούσε τη Γαλλική Επανάσταση», ήταν «πολύ φιλελεύθερος και πολύ μοναρχικός»<sup>88</sup>.

Ιστορικά, η ανάπτυξη της δύναμης του κράτους στη νεότερη εποχή –και η παράλληλη ανάπτυξη του αιτήματος για διεύρυνση των αρμοδιοτήτων της «πολιτείας» ως κράτους δικαίου και πρόνοιας–, η οποία καταγγέλλεται στο όνομα της ατομικής ελευθερίας<sup>89</sup>, συνέπεσε όντως με την ανάδυση και ανοίδηση του ατόμου. Κάτι που μπορεί να παραλληλισθεί με το γεγονός ότι η επαναστατική διαδικασία παρουσίασε ήδη και την αρνητική επιβολή της αφηρημένης ελευθερίας (Τρομοκρατία της αρετής) και τη θετική αναγνώριση της αφηρημένης ελευθερίας («Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη»). Έτσι υπάρχει κάτι κοινό μεταξύ της ενίσχυσης του Staat και της ενίσχυσης της bürgerliche Gesellschaft. Εφ' όσον αυτή η αντίθεση διαγράφει το χώρο των μετέπειτα πολιτικών διατάσεων Δεξιών και Αριστερών (μεταξύ τους, αλλά και εσωτερικά), το κοινό είναι η πραγματικότητα του πολιτεύεσθαι, το ρεαλιστικό σημείο του «κάτι επιπλέον», που ανέφερε ο Έγκελος.

Αλλά υπάρχει και μία λογική συνάφεια των δύο. –Σύμφωνα και με το σκεπτικό που υπονοούσε η εκτίμηση του πολιτεύματος των Η.Π.Α., η πολιτεία αναγνωρίζει το δίκαιο της αστικής κοινωνίας, έτσι ώστε, ναι μεν η πολιτεία να συμμορφώνεται στην αρχή της αστικής κοινωνίας –συγκροτείται ως «κράτος» απέναντί της και διασφαλίζει την ιδιοκτησία–, αλλά και να μπορεί να αναγκάσει αυτή να συμμορφωθεί στις επιταγές της πολιτείας ως τέτοιας. Λογική είναι, όχι μόνον η δυνατότητα του συνδυασμού, αλλά και η αναγκαιότητά του. Αφ' ενός, η πολιτεία δύναται ν' αναγνωρί-

---

87. Μόνο η νεότερη πολιτεία «αντέχει» την «αυτοδύναμη ανάπτυξη της ιδιαιτερότητας», που κατέστρεψε την αρχαία, και καταστέλλει η πλατωνική Πολιτεία (ό.π., §185, παρατ.).

88. V. Cousin, *Fragments et souvenirs*, 3η έκδ. επηυξ., Παρίσι 1857, σ. 79.

89. Βλ. χαρακτηριστικά, B. de Jouvenel, *Du Pouvoir* (1945), Hachette, Παρίσι 1972. Και Fr. V. Hayek, «Individualism: True and False» (1945), στο: Ch. Nishiyama-K.R. Leube (επιμ.), *The Essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Στάνφορντ (Καλιφ.), 1984, σ. 131 κ.ε.

σει την κοινωνική ελευθερία του ατόμου να αναζητεί, σαν τον αστό, το συμφέρον και ενδιαφέρον του –χωρίς περιορισμούς, δηλαδή προνόμια, με αντιπροσώπους, με ελευθερία γνώμης–, μόνον εάν χωρισθεί από την κοινωνία ως έξωθεν κυριαρχία. Αλλά είναι και *ανάγκη* να το πράξει: η ενότητα δεν *υπάρχει* έξω από τη διαίρεσή της –το εσωτερικό χωρίς εξωτερικότητα, η ουσία εκτός συμβεβηκότων, γενικώς: η έννοια έξω από τη διαίρεσή της στην κρίση<sup>90</sup>, έτσι και η δεοντική διάσταση της ελευθερίας *υπάρχει κατ' ανάγκην* πραγματολογικά.

Αυτό το σχήμα, ότι η αρχή πραγματοποιείται σύμφωνα με τις συνιστώσες της πραγματικότητας, ότι το έλλογο, υπερβατολογικό, *υπάρχει* μόνο πραγματολογικά, είναι συνεπώς το ίδιο, που εκφράζεται *ιστορικά* ως το γεγονός, που εξετάσαμε προηγουμένως, ότι η αρχή της ελευθερίας πραγματοποιείται μόνο δια του εμπράγματος «επιπλέον», και *πολιτειακά*, ως το γεγονός, που εξετάζουμε τώρα, ότι ο πολίτης *υπάρχει* μόνον ως μέλος της κοινωνίας, ως ο «πραγματικός άνθρωπος», σύμφωνα με τη διάκριση όπου θα στηρίξει και ο Μαρξ την κριτική του στον Έγελο.

Αυτό το σχήμα εξηγεί λοιπόν την ενσωμάτωση της κοινωνίας στην πολιτεία. Η τραγικότητα του αρχαίου «ήθους», όπως η *Φαινομενολογία* τη βρίσκει υποδειγματικά εκφρασμένη στην *Αντιγόνη*, συνίσταται κυρίως στην αδιαμεσολάβητη αντιπαράθεση «οίκου» και «πόλεως»<sup>91</sup>. Αντίθετα, το γεγονός ότι ο δικός μας κόσμος, με την έννομη τάξη που τον διακρίνει από τις «ηρωικές εποχές», όταν τα άτομα επωμίζονταν το νόμο αντί αυτός να με-

90. Η κρίση, Urteil, είναι μία καταγωγική διαίρεση, ursprüngliche Teilung. Αυτό το λογοπαίγνιο μεταφέρθηκε από τον Χάιλντερλιν στον Έγελο, στον οποίο όμως δεν προϋποθέτει πια ένα «εν ον» (βλ. Hölderlin, *Urtheil und Sein*, έκδ. Fr. Beißner, Στουτγάρδη 1970, σσ. 226-227· και D. Henrich «Hegel und Hölderlin», στο: D.H., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1975, ιδίως σ. 35 κ.ε.): η ύπαρξη είναι η διαίρεση, όχι κάτι έξω της, πριν.

91. Ο «ηθικός κόσμος» της πόλεως αναλύεται, σύμφωνα με τη *Φαινομενολογία*, σε «ανθρώπινο και θεϊκό νόμο» ή σε «άνδρα και γυναίκα»: αυτά είναι η τραγική μορφή της κλασικής αντίθεσης πόλης (ανδρική και ανθρώπινη πλευρά, γνώση) και οίκου (γυναικεία και θρησκευτική πλευρά). Ο Ζεός, η πολιτειακή «ουσία», ενώνει τα δύο αυτά σκέλη (Ζεός πολιεύς και εφέστιος). Βλ. W3, 328 κ.ε., 538 κ.ε.: GW9, 241 κ.ε., 395 κ.ε.

ριμνά γι' αυτούς, έχει γίνει πεζός, ανάρμοστος για την τραγωδία<sup>92</sup>, έχει τον πολιτικό του λόγο στο γεγονός ότι μεταξύ οικογένειας και πολιτείας μεσολαβεί η αστική κοινωνία ή κοινωνία των πολιτών.

Αλλά η αστική κοινωνία, ως κοινωνία της ιδιοτέλειας, της προσήλωσης στο ιδιαίτερο συμφέρον, είναι η διάλυση της πολιτείας<sup>93</sup>, ενώ συνάμα σ' αυτή ζουν οι πραγματικοί άνθρωποι, οικονομικά αναπαράγεται η ζωή, άρα η διάλυση της πολιτείας είναι και ο πραγματολογικός όρος ύπαρξής της. Θα μπορούσε να δείξει κανείς ότι η αντίφαση, που διέλυσε, κατά τον Έγελο, το «ήθος» της «πόλεως», ανάγεται σ' αυτό. Η ένταξη της κοινωνίας των ιδιωτών λύνει την αντίφαση, η ενσωματωμένη διάλυση παύει ν' αποτελεί απειλή. Πώς όμως μπορεί να ενταχθεί στην πολιτεία η διάλυσή της, δηλαδή η αποβλέπουσα στην εργαλειοποίηση της πολιτείας κοινωνία, προκειμένου να κυριαρχηθεί, αν όχι ως εσωτερική διαφορά, έσωθεν χωρισμός, «διχασμός». Η κυριαρχία είναι πάντα η «ενσωμάτωση του άλλου»<sup>94</sup>. Μένει λοιπόν να νοηθεί λογικά η έννοια «εσωτερική διαφορά» ως ενσωμάτωση του πραγματολογικά απαραίτητου «άλλου» του λόγου.

Αξιοσημείωτο, ως προς τούτο, είναι ότι το αίτημα της ελευθερίας του λόγου στην έλλογη πολιτεία, ένα χαρακτηριστικό γνώρισμά της σύμφωνα με τον Καντ, πραγματοποιείται πραγματολογικά: οι αντιπολιτευόμενες απόψεις καθίστανται, σε μεγάλο βαθμό, αδιάφορες<sup>95</sup>. Τι σημαίνει αυτή η πραγματολογική στήριξη του δέοντος;

Σημαίνει ότι το ρεαλιστικό «επιπλέον», που προστίθεται στις αρχές, είναι όντως αυτό που συνάμα, όπως λέγαμε, επιτρέπει την

92. Βλ. *Ästhetik*, W13, 253 κ.ε.

93. *Philosophie des Rechts*, §301 κ. παρατήρηση. Βλ. παραπάνω σημ. 79. Και § 182, προσθ.=Rph3 (χφ. Hotho), σ. 565: «η bürgerliche Gesellschaft είναι [το επίπεδο] της διαφοράς, που παρεμβάλλεται μεταξύ της οικογένειας και του Staat [...]. Η δημιουργία της bürgerliche Gesellschaft ανήκει άλλωστε στο νεότερο κόσμο».

94. Ο ορισμός της ιεραρχίας σύμφωνα με τον ανθρωπολόγο της Ινδίας L. Dumont, *Homo Hierarchicus* (1966), β' έκδ. επηυξ. 1979, σ. 597.

95. *Philosophie des Rechts*, §301, παρατ.

εμπέδωσή τους, εφ' όσον η ύπαρξη, ο διχασμός, αποδίδει αντικειμενική ισχύ στις επιταγές του δέοντος σύμφωνα με τον πραγματολογικό τρόπο της αντικειμενικότητας, και έτσι είναι όντως ο τρόπος ύπαρξης της έλλογης πολιτειακής ενότητας. Σύμφωνα με το ίδιο σχήμα, η πολιτεία συμπεριφέρεται εντός κοινωνίας σύμφωνα με τον εξωτερικό τρόπο ύπαρξης που απαιτεί αυτή, και έτσι εμπνέει τις δικές της αρχές περί ελευθερίας, που ως τέτοιες αντικρούουν εκείνες της αστικής κοινωνίας. Οι αρχές πραγματοποιούνται θέτοντας και αναιρώντας την καταλυτική γι' αυτές αξίωση.

Τον υπάρχοντα χωρισμό πολίτη και αστού, πολιτικού «ουρανού» και κοινωνικής ανισότητας, ο νεαρός Μαρξ<sup>96</sup>, έχοντας ανάλογα αντιχριστιανικά και φιλοδημοκρατικά οράματα με το νεαρό Έγελο, θα τον κρίνει άδικο και θα θεωρήσει σφάλμα του ώριμου Έγγελου ότι τον εγκρίνει. Ο Μαρξ δεν δέχεται την άποψη περί της ελευθερίας ως ιδιωτεύειν, αντίθετη προς την αρχαία, που ταυτίζεται με το πολιτεύεσθαι, όπως ο Κονσταντίν<sup>97</sup>, ο οποίος θεωρεί τη μεν εμπορική και τη δε πολεμική. Η ενδέκατη θέση για τον Φόϋερμπαχ συγκλίνει μάλιστα με την αρχαία ταύτιση του «πολιτεύεσθαι» με το «φιλοσοφείν», που αναφέρει και επιδοκιμάζει ο Έγελος<sup>98</sup>. Άρα και οι δύο αρνούνται την υπαγωγή του πολίτη στον αστό.

Ο δημοκράτης νεαρός Μαρξ εναντιώνεται στη «μοναρχία», δηλαδή στο νεότερο, σύνθετο κράτος, που περιέχει τη διαμόρφωση μίας γραφειοκρατίας. Όμως, το άδικο του χωρισμού θα το θεμελιώσει αργότερα στο γεγονός ότι δεν είναι παρά επίφαση. Η *bürgerliche Gesellschaft*, ως «αστική κοινωνία», δεν μπορεί να συγκροτηθεί δια της πολιτείας σε πραγματική κοινωνία των πολιτών, δηλαδή σε ελεύθερο συνεταιρισμό των παραγωγών (αργότερα, η αντίληψη, σύμφωνα με την οποία το μπορεί, θα καταγγελθεί ως σοσιαλδημοκρατική ή ρεφορμιστική), διότι η αστική κοι-

96. Βλ. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, ό.π.

97. Βλ. *De l'esprit de conquête*, κεφ. 7· «De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes», στο: *De la liberté chez les modernes*, ό.π., σ. 186 κ.ε., σ. 493 κ.ε.

98. Βλ. *Behandlungsarten des Naturrechts*, W2, 489· GW4, 455.



νωνία έχει ούτως ή άλλως εργαλειοποιήσει το Staat, το έχει κάμει ψιλό «κράτος», βία προς υπεράσπιση της ιδιοκτησίας, μεταβάλλοντας την έννοια της «πολιτείας» σε ιδεολογική επικάλυψη της εργαλειοποίησης. Χαρακτηριστικά, τούτο αλλάζει την ερμηνεία των Η.Π.Α.: δεν είναι μία ανώριμη σε σχέση προς τις ευρωπαϊκές *bürgerliche Gesellschaft*, όπως νόμιζε ο Έγκελς, αλλά πιο εξελιγμένη απ' αυτές<sup>99</sup>.

Μ' αυτές τις προκειμένες, θ' αναζητήσει όμως και ο Μαρξ το σημείο σύμπτωσης του δέοντος και του συμφέροντος, για να επαναφέρει την αρχαία έννοια του πολιτεύεσθαι υπό νέους όρους –όχι βέβαια πια δια του πολέμου και κατά διαστήματα, αλλά επαναστατικά και οριστικά. Το σημείο σύμπτωσης δεν θα είναι η ιστορική προσωπικότητα του «αστού», αλλά εκείνη του «προλετάριου». Αυτός θα μπορέσει τώρα, σε μία νέα επανάσταση, που θα ολοκληρώσει την απελευθέρωση του ανθρώπου ως ανθρώπου, να πραγματοποιήσει το διαφέρον της ανθρωπότητας ως δικό του συμφέρον, όπως πριν πραγματοποιήθηκε το κοινό συμφέρον ως συμφέρον του αστού. Όμως, και αυτή η νέα πραγματοποίηση της αρχής της ελευθερίας, των δικαιωμάτων του ανθρώπου, προβλέπεται αρχικά «τρομοκρατική» από τον Μαρξ.

---

### Το δέον της επαναστατικής τυραννίας

---

Το 1989 ήταν η επέτειος των διακοσίων χρόνων της Γαλλικής Επανάστασης. Δύο χρόνια νωρίτερα, ο πρόεδρος της Γαλλικής Δημοκρατίας είχε δηλώσει ότι θέλει να εορτασθεί η Επανάσταση *en bloc*, ολόκληρη, συμπεριλαμβανομένης δηλαδή της «Τρομοκρατίας», ξεσηκώνοντας σάλο διαμαρτυριών στο όνομα των «Δικαιωμάτων του ανθρώπου». Η βίαιη καταδίκη της τρομοκρατίας καθ' όλη τη διάρκεια του γαλλικού ΙΘ' αιώνα, με τις ως επί το πλείστον τιμοκρατικά εκλεγμένες κυβερνήσεις του, δεν ήταν βέβαια ξένη προς την κοινωνική πλευρά της αντιπαράθεσης

---

99. Βλ. *Grundrisse*, Μ.Ε.Ψ., τ. 42, σ. 39: «η πλέον νεότερη μορφή ύπαρξης της *bürgerliche Gesellschaft* – οι Ηνωμένες Πολιτείες».

Γιρονδίνων και Ιακωβίνων. Ρητά αίτιά της υπήρξαν όμως ο πόλεμος και η συναφής ανάγκη να επιβληθεί το πολιτειακό όλον (ως ηθικό καθόλου) στο κοινωνικό «επιμέρους». Το αναφέρει και ο Έγκελος, κοντά όμως στην ανάγκη μίας αρχικής επιβολής της ελευθερίας<sup>100</sup>. Όμως, η σημερινή καταδίκη της Τρομοκρατίας στο όνομα των δικαιωμάτων του ανθρώπου της αφαιρεί κάθε νόημα σχετικό με την απελευθέρωση της ανθρωπότητας.

Είναι μία άποψη που διατρέχει τη νεότερη πολιτική σκέψη, από τον Μακιαβέλι ως τον Μαρξ, μέσω του Φίχτε και του Έγκελου, ότι η έναρξη του ελεύθερου πολιτεύματος είναι τυραννική. Πρότυπο του Μακιαβέλι είναι ο Βρούτος, που ίδρυσε τη *respublica*, επειδή ήταν αρκετά «κακός» για ν' αφαιρέσει κάθε εξουσία από κάθε άλλον, ενώ, *απίθανος συνδυασμός*, ήταν αρκετά «καλός», ώστε να μην κληροδοτήσει την εξουσία του σε κανέναν<sup>101</sup>. Ο Έγκελος αναφέρει τις αρχαίες τυραννίδες: όντως, υποτάσσοντας τους αριστοκράτες, στηριζόμενες πολλάκις στο δήμο, δημιούργησαν *εξ αντικειμένου* τους όρους δυνατότητας των λαϊκών πολιτευμάτων<sup>102</sup>. Όπως λέγαμε, η «επιβολή» λυτρώνει ως τέτοια την κοινωνία από τα ιδιαίτερα συμφέροντα. Το σχήμα δεν απαιτεί πλέον τον απίθανο συνδυασμό κακίας και καλοσύνης, που προβλημάτιζε τον Μακιαβέλι. Πρότυπο του Έγκελου είναι ο Ροβεσπιέρος<sup>103</sup>, όπως αργότερα των μαρξιστών. Ο «νέος ηγεμόνας», όπως χαρακτήρισε ο Γκράμσι το Κόμμα σε αναφορά προς τον Μακιαβέλι<sup>104</sup>, εκπροσωπεί την τάξη, που δύναται να συγκροτηθεί σε χειραφετητικό «τύραννο», επειδή ακριβώς δεν έχει τίποτα να χάσει, δηλαδή είναι πραγματολογικά αφηρημένη από τα

100. Για μίαν αποτίμηση της συνάφειας της ταξικής και της πολεμικής-ενάρετης αιτιολόγησης, βλ. H.-H. Holz, «Tugend und Terror», στο: *Die französische Revolution. 1789-1989. Jahrbuch des Instituts für marxistischen Studien und Forschungen*, Φρανκφούρτη 1988.

101. Δεν edίστασε να σκοτώσει και τα παιδιά του. N. Machiavelli, *ό.π.*, I, 9 κ. 18, III, 3.

102. Βλ. παρακάτω σημ. 106. – Πρβ. A. Andrews, *The Greek Tyrants*, Λονδίνο 1974, ελλ. μτφ. *Η τυραννία στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα 1982, σ. 157.

103. *Jenaer Systementwürfe* III, GW8, 259 κ.ε.

104. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli...*, Editori Riuniti, Ρώμη 1977, σ. 24, μτφ. Φ.Κ., *Για τον Μακιαβέλη...*, Ηριδανός, Αθήνα, σ. 11.

επιμέρους, ψιλή «ανθρωπότητα». Πληροί έτσι εξ αντικειμένου τον όρο περί «ανιδιοτέλειας» του τυράννου. Η *virtus* ενός Βρούτου, η *vertu* του Ροβεσπιέρου, είναι ένα υποκειμενικό ποιόν· περιπτεύει με την εξ αντικειμένου ανιδιοτέλεια.

Αυτή η «εξ αντικειμένου ανιδιοτέλεια» είναι ήδη το εννοιολογικό εργαλείο του Έγγελου. Πολιτειακά, αυτή οφείλει να χαρακτηρίζει, το είπαμε, τον ηγεμόνα. Ιστορικά, αυτή εξηγεί την πράξη του ιστορικού πρωταγωνιστή και ειδικά του ενάρκτου τυράννου – μολονότι είναι ατομικός, και όχι συλλογικός. Το «επιπλέον», που προκύπτει στην πράξη και ευοδώνει την πραγματοποίηση των αρχών, χαρακτηρίζεται πάντα από μία τέτοια «εξ αντικειμένου ανιδιοτέλεια»: ο «μεγάλος άνδρας», επιδιώκοντας ιδιοτελείς στόχους, στην πράξη («τέχνασμα του λόγου»), φέρει εις πέρας τους γενικούς σκοπούς, άρα πραγματοποιεί τη θυσία της ιδιαιτερότητάς του<sup>105</sup>. Δεν ξέρει ο ίδιος πόσο ανιδιοτελής είναι. Αυτό φαίνεται μόνον εκ των υστέρων. Τούτο ισχύει κατ' εξοχήν για τον τύραννο, μολονότι αυτός έχει ενδεχομένως επίγνωση της ανιδιοτελείας του. Το γεγονός ότι η ίδια η επιβολή ετοιμάζει την ισχύ του νόμου κατά του συμφέροντος, έχει ως αποτέλεσμα ότι ο ενάρκτος τύραννος, ο Πεισίστρατος, ο Ροβεσπιέρος, ανατρέπεται, στην πράξη, όταν «η τυραννία γίνει περιττή»· πλην οι τυραννοκτόνοι νομίζουν ότι ανατρέπεται, επειδή είναι απάνθρωπη<sup>106</sup>.

Η εγγενής στην ιστορία άγνοια, που εξετάσαμε, κρύβει λοιπόν κυρίως την αντικειμενική ανιδιοτέλεια των πράξεων. Η όποια ιδιοτέλεια αυτοαναιρείται στην πράξη. Η τυραννία καταρρίπτεται μόλις γίνει ιδιοτελής, όπως θα δούμε: η επιβολή της ελευθερίας αυτοαναιρείται.

Μία αντίφαση περιέχεται στην έννοια «επιβολή»: η επιβολή, μόλις επιτύχει, παύει να δικαιολογείται. Η ισότητα επιβάλλεται

105. *Philosophie der Geschichte*, W12, 47· *Die Vernunft in der Geschichte*, σ. 100.

106. *Jenaer Systementwürfe III*, GW8, 259, για τον Ροβεσπιέρο και τους «τυράννους», που οι λαοί θα έπρεπε να ευγνωμονούν. «Ο Πεισίστρατος έμαθε στους Αθηναίους να υπακούουν. Έτσι πραγματοποίησε τους νόμους του Σόλωνος, και άφ' ότου οί Αθηναίοι έμαθαν να υπακούουν, ή κυριαρχία τους ήταν περιττή» (*Propädeutik*, W4, 121, § 36).

στο υπάρχον πολιτειακό περιεχόμενο: μόλις αυτό εξομοιωθεί προς την εν λόγω μορφή, η τελευταία διαφέρει μόνο τυπικά από αυτό, η επιβολή είναι περιττή και η διαιώνισή της προσδίδει στη διαφορά μία πλασματική υπόσταση και ορθώς θεωρείται αυθαίρετη. – Αλλά στη συγκεκριμένη περίπτωση επιβάλλεται η ελευθερία η οποία δεν χωρίζεται σε μορφή και περιεχόμενο, είναι «απόλυτη μορφή», και η πραγματοποίησή της ισούται με αλλαγή του τρόπου ύπαρξης του ελεύθερου όντος, όπως είπαμε. Η ελευθερία υπάρχει, είτε η μορφή της δεν ταυτίζεται με το περιεχόμενό της είτε ταυτίζεται. Η διαδικασία ταύτισης ανήκει όμως ακόμη στην πρώτη περίπτωση, σ' αυτήν που καταργεί – όπως λέει συχνά ο Έγκελς, η πρώτη άρνηση μίας αρχής είναι η έσχατη κατάφασή της. Η αντίφαση γίνεται πιο σύνθετη. Καλό είναι να εξετασθεί λογικά για να κατανοηθεί με εγγελιανές προκειμένες η αλλαγή του τρόπου ύπαρξης του ελεύθερου όντος.

Είναι αντιφατικό, είπαμε, να επιβάλλεται η ελευθερία. Λογικά, δηλαδή εξετάζοντας τις έννοιες (εγγελιανή σημασία της «λογικής»), η αντίφαση οφείλεται στο ότι η επιβολή καθ' εαυτή καταπιέζει το επιμέρους· αλλά εξίσου τυπική είναι και η επιβολή ενός επιμέρους, όπως θα δούμε τώρα.

Ένα κεφάλαιο της *Λογικής* εξετάζει την έννοια «άπειρο». Το αντίθετο του «απείρου», το «περατό», δεν είναι άλλο από το άπειρο, ειδικά αυτό παύει να είναι άπειρο. Άρα, ό,τι είναι το νόημα και του «άλλου» που χαρακτηρίζεται ως «άπειρο», ό,τι δεν νοείται από μόνο του ως «περατό»<sup>107</sup>.

Αν το άπειρο λογισθεί ως «ξένη εξουσία ή βία» (Gewalt) έναντι του περατού, το περατό τίθεται ως εκ τούτου έξω από το άπειρο, πράγμα αντιφατικό, διότι έτσι το άπειρο έχει ένα πέρας: δεν είναι άπειρο, αλλά ένα «ισχυρότερο» περατό. Η αντίφαση λύνεται αν το άπειρο δεν είναι υπερβατικό, αν είναι η κίνηση αυτοαναίρεσης του περατού<sup>108</sup>. Μετερχόμενοι από την «οντολογική λογική», όπου γίνεται λόγος για άπειρο και περατό, στη «λο-

107. Bl. *Enzyklopädie*, § 386, προσθ. για την εν λόγω εννοιακή ερμηνεία απείρου και περατού: άπειρο είναι ό,τι νοείται χωρίς προσφυγή σε κάτι άλλο· περατό ό,τι δεν νοείται έτσι.

108. *Wissenschaft der Logik*, W5, 150, 159· GW21, 125, 132.

γική της έννοιας», όπου γίνεται λόγος για το ίδιο το νόημα, το ίδιο επιχείρημα απαιτεί το νόημα τινός να είναι η «αυτοαναίρεση» αυτού του οποίου είναι νόημα. Το «καθόλου» υπάρχει ως η αυτοσχασία του «επιμέρους», η οποία είναι αυτοαναιρετική, διότι το επιμέρους δεν νοείται από μόνο του, άρα η αυτοσχασία του είναι αντιφατική<sup>109</sup>. Όταν λοιπόν το καθόλου επιβάλλεται στο επιμέρους, στο περατό, τότε είναι υπερβατικό, άρα περατό, δηλαδή ένα άλλο επιμέρους που εξουσιάζει το επιμέρους.

Έτσι, η ελευθερία, αληθινό νόημα της κοινωνίας στην οποία επιβάλλεται (αυτό το θετικό δίκαιο είναι το φυσικό), μετατρέπεται, εκ του γεγονότος της επιβολής, σε τυραννία ενός επιμέρους, όπως είπαμε παραπάνω.

Όταν το πραγματοποιούμενο καθόλου αναιρεί την επιβολή (η θέση του φύσει δικαίου τού αφαιρεί το κανονιστικό περιεχόμενο), τούτο σημαίνει πως εδώ το επιμέρους καθιστά την επιβολή περιττή, διότι αυτοεξαλείφεται. Η πραγμάτωση της ελευθερίας φανερώνει έτσι πως η επιβολή της δεν ήταν εξωτερική: η επιβολή της ελευθερίας είναι εφικτή, εφ' όσον η ελευθερία είναι όντως το αληθινό νόημα της πολιτείας, άρα για τον ίδιο λόγο που είναι και θεμιτή. Γνωρίζουμε έτσι, όπως λέει ο Έγκελος σχετικά, πως η τυραννία δεν ήταν «ξένη εξουσία ή βία»<sup>110</sup>. Δηλαδή, γίνεται αντιληπτό, κατ' ανάγκην κατόπιν εορτής, πως η ακύρωση του επιμέρους εξαιτίας της επιβολής του καθόλου ήταν η αυτοακύρωση του επιμέρους.

Τούτο σημαίνει το εξής: δεν θα ήταν δυνατή η επιβολή της ελευθερίας δίχως την εγκατάλειψη των συμφερόντων, εγκατάλειψη η οποία προϋποθέτει μία μορφή ελευθερίας. Ιδού λοιπόν πώς η επιβολή δεν είναι παρά η αλλαγή του τρόπου ύπαρξης της ελευθερίας των ανθρώπων που την υποφέρουν<sup>111</sup>.

109. *Enzyklopädie*, § 163: Αυτή η αυτοσχασία είναι το «καθέκαστον»: είναι η ενδοεπιστροφή του καθόλου ως αυτοαναίρεση του επιμέρους.

110. «Η εξουσία ή βία [Gewalt] που ασκεί ο τύραννος είναι η εξουσία ή βία του νόμου, καθ' εαυτόν· δια της υπακοής ο ίδιος ο νόμος δεν είναι πλέον ξένη εξουσία ή βία, αλλά η γνωστή [πλέον] γενική βούληση». (*Jenaer Systementwürfe* III, σσ. 259-260).

111. Εδώ στηρίζεται ο H. Lübbe («Geschichtsphilosophie und politische Praxis», στο: G.K. Kaltenbrunner (επιμ.), *Hegel und die Folgen*, Φραϊβούργο 1970, σ. 116) για ν' αντιτάξει τον Έγκελο στο «δογματισμό» και «ηθικισμό» των «ολοκληρωτικών ιδεολογιών».

Παρεμβαίνει εδώ μία έννοια «ασυνείδητου». Ιστορικό πρόσωπο είναι ο φορέας της ασυνείδητης βούλησης των άλλων, όπως μαρτυρεί εκ των υστέρων το γεγονός ότι τον ακολούθησαν, και ακούσια ακόμη<sup>112</sup>. Έτσι μόνον είναι ο ιδρυτής τύραννος, ο «νέος ηγεμόνας» που ορθώς οραματίστηκε ο Μακιαβέλι: μέσω αυτού του ατόμου, ο λαός επιβάλλει δια της βίας την ελευθερία στον *εαυτό του*<sup>113</sup>. – Το «ακούσιον», το «ασυνείδητο», το νόημα του οποίου, όπως συμβαίνει με το έτερον τι που προστίθεται στις αρχές, και με την ίδια την Επανάσταση ως πραγματοποίηση αρχών, είναι μόνον εκ των υστέρων διαγνώσιμο, είναι το σημείο σύμπτωσης του δέοντος και του συμφέροντος, του θεμιτού και του εφικτού, της υπερβατολογικής τελεολογίας και της πραγματολογικής «σκοπιμότητας». Εδώ, ρεαλισμός και αισιοδοξία συμπίπτουν: το δέον συμφέρει, όπως στον Μαρξ.

Η πραγματικότητα, μέχρι και η δική μου απρόσμενη για μένα τον ίδιο συμπεριφορά, συγκλίνει με τη βούλησή μου, πλην μ' έναν αρχικά ακατανόητο για μένα τρόπο: δεν ανταποκρίνεται στη συνειδητή βούλησή μου, αλλά στην αντικειμενικότερη, λογικότερη, γενική βούληση.

Η ιδιαίτερη βούληση είναι συνήθως μόνο το *συμφέρον*. Μπορούμε να ονομάσουμε τη δεύτερη το *ενδιαφέρον*. Έτσι, ακολουθούμε τον Έγελο: Για να εκφράσει το κίνητρο της ιστορικής πράξης, διακρίνει στη λέξη *Interesse*, τη μόνη που διαθέτει η γερμανική για να δηλώσει αυτά που διακρίνουμε ως «συμφέρον» και «διαφέρον» ή «ενδιαφέρον», κάτι που διαφέρει από την ιδιοτέλεια (συμφέρον), και το αποδίδει με τη λέξη *Leidenschaft*, «πάθος». Η φράση: «τίποτε μεγάλο δεν πραγματοποιήθηκε στην ιστορία δίχως πάθος»<sup>114</sup>, σημαίνει: *τίποτε μεγάλο δεν πραγματοποιή-*

112. *Philosophie der Geschichte*, W12, 46. *Die Vernunft in der Geschichte*, σ. 99.

113. «... αυτός είναι το δικό τους καθ' εαυτόν· δηλαδή είναι η δική τους εξουσία ή βία [Gewalt] που τους εξαναγκάζει [...]. Οι άλλοι υπακούουν στο μεγάλο άνδρα ακούσια, παρά τη βούλησή τους, η βούλησή του είναι η δική τους βούληση. Η άμεσα καθαρή βούλησή τους είναι η δική του βούληση. Αλλά η συνειδητή βούλησή τους είναι άλλη.» (*Jenaer Systementwürfe* III, σ. 258, βλ. σ. 259: ο Μακιαβέλι).

114. *Philosophie der Geschichte*, W12, 37 κ.ε., 44. *Die Vernunft, ...* σ. 82, 85 (χφ. του Έגעλου).

θηκε στην ιστορία δίχως ενδιαφέρον, δίχως ένα συμφέρον του ίδιου του δέοντος.

Έτσι έγινε λοιπόν με την Τρομοκρατία. Αν ανακατασκευάσουμε τη σκέψη του Έγκελου, θα πούμε ότι αφότου εκβιάσθηκε τυραννικά στην ιδιαίτερη βούληση, φανερώθηκε πως η άρση των ιδιαίτερων συμφερόντων ήταν ήδη το ενδιαφέρον της γενικής βούλησης και έτσι όλοι υπήρξαν με πιο ελεύθερο τρόπο, αναιρώντας εκούσια πια την ιδιαιτερότητά τους<sup>115</sup>.

Ως «ενδιαφέρον» εκφράζεται λοιπόν γενικά το ιστορικό κινούν. Όχι η αιτία όσων συμβαίνουν, αλλά όσων μη συμβεβηκότων πραγματοποιούνται στην ιστορία, δηλαδή όσων αφορούν εις την πραγματοποίηση της ελευθερίας. Το «ενδιαφέρον» ονομάζει έτσι κάτι που εντάσσεται στη σειρά των εγκόσμιων κινήτρων και στην επικράτεια των σκοπών, που έχει πραγματική αποτελεσματικότητα και δεοντική αξία – όπως ακριβώς η ίδια η ιστορία. Η ιστορία είναι, για τον Καντ, για τον Έγκελο, για τον Μαρξ, το πεδίο όπου το δέον πραγματοποιείται χάρη στα μη δεοντικά, πραγματολογικά κίνητρα. Το σημείο σύμπτωσης συμφέροντος και δέοντος μπορεί τότε να θεωρηθεί ως το εκάστοτε φαινόμενο της ουσίας της ιστορίας.

Εκτιμήσαμε πως ο Έγκελος έγινε στοχαστής της ιστορίας, όταν εγκατέλειψε την κριτική του «θέσει» και το αποτίμησε ως ενεργώς πραγματικό. «Ιστορία» είναι το πεδίο του «θέσει» και αποκτά νόημα μόνον αν υπάρχει ένα καλό «θέσει», απελευθερωτικό. Εδώ φωτίζεται η ίδια τροποποίηση εννοιών από άλλη άποψη: ενώ πριν κατήγγειλε τα ηθικά μεμπτά κίνητρα, που διαφθείρουν το αρχικά σωστό, θεματίζει στη Φρανκφούρτη την ηθική κλίση<sup>116</sup>, δηλαδή το σημείο ταύτισης ηθικής και πάθους που προϋποθέτει, όπως είδαμε, η έλλογη νοηματοδότηση της ιστορίας.

Ας στραφούμε λίγο προς τη μαρξιστική παράδοση, τη μόνη

---

115. Ο Holz παρατηρεί πως η Τρομοκρατία δεν μπορεί να καταδικασθεί βάσει ατομικών ηθικών αρχών στο μέτρο που αυτές περιλαμβάνονται στην αρετή που αυτή επιβάλλει, δικαιώνοντας την εγγελιανή άποψη ότι πραγματοποιεί την αφηρημένη ελευθερία (ό.π., σ. 194, 193).

116. *Der Geist des Christentums*, W1, 301, 326.

που θεωρήθηκε κληρονόμος του Έγγελου. Ο τελευταίος θεωρεί ότι η «ασυνείδητη» απελευθερωτική βούληση αυτοδιαμεσολαβείται από άτομα. Ο μαρξισμός απέρριψε αυτή την άποψη: μόνον η συλλογικότητα ανταποκρίνεται στην εξ αντικειμένου ανιδιοτέλεια της επαναστατικής τάξης, διότι οι ομάδες κάνουν την ιστορία, όχι τα άτομα. Όμως η απόρριψη της σκοπιάς του ατόμου οδηγεί, θαρρώ, σε κάποιες απορίες.

Ο αριστερός στοχασμός έχει μία ηθική προϋπόθεση. Η τυραννική στιγμή στο πρόγραμμά του επίσης: αυτό που λέμε «βουλησιαρχία» (που αντιστοιχεί στην «αρετή» του Ροβεσπιέρου). Χρειάζονται ανιδιοτελή άτομα, επαναστάτες. Όμως η ηθική δεν αρκεί: η εξ αντικειμένου ανιδιοτέλεια του προλετάριου συμπληρώνει την υποκειμενική ηθική στιγμή.

Η φιλοσοφική κατανόηση αυτής της αντικειμενικότητας αντιπαραθέτει συνήθως (με εξαίρεση τους Φρανκφουρτιανούς) την προοπτική της ολότητας, που έχει το προλεταριάτο, και ορίζεται ως «καθολική» και έγκυρη, προς τη σκοπιά του αστού, που είναι η προοπτική του ιδιαίτερου συμφέροντος, αλλά θεωρείται και ως η σκοπιά του ατόμου, σύμφωνα με το νεαρό Λούκατς, το μεγάλο αντιπρόσωπο αυτής της ανάλυσης.

Ορθώς ανάγει στη σκοπιά του αστού τη φυσικοκρατική, νομοτελειακή αντίληψη για την κοινωνία<sup>117</sup>. Αυτή, όμως, αρνείται το βουλευτικό, ατομικό στοιχείο στην ιστορία. – Από την άλλη, ανάγοντας το ατομικό στο «επιμέρους», παύω να θεωρώ συμπληρωματικά την ηθική πρόθεση και το αντικειμενικό ενδιαφέρον: εξοβελίζω την πρώτη. Έτσι, δεν κατανοώ πώς συμπίπτουν συμφέρον και δέον: αν η σκοπιά του όλου είναι αντίθετη προς των ατόμων, πώς και υπάρχουν επαναστατικά άτομα;

Έτσι, όταν, για το νεαρό Λούκατς, όλα επαφίενται εντέλει στην «ελεύθερη πράξη» του συλλογικού «ιστορικού υποκειμένου», αυτό αντιφάσκει προς την απόρριψη του ατομικού στοιχείου και της ηθικής θεμελίωσης: η βουλησιαρχία είναι ηθικής υφής. Άρα η (σωστή!) άρνηση της ιστορικής νομοτέλειας απαιτεί την επανεκτίμηση της ατομικής πράξης. Παράλληλα, η ιστορικότητα

---

117. G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Βερολίνο 1923, σ. 61.



ορίζεται, για το νεαρό Λούκατς, ως η ακατάπαυστη παραγωγή ποιοτικώς νέου (η κατηγοριακή ρευστότητα χαρακτηρίζει, υποτίθεται, την κοινωνία οντολογικά)<sup>118</sup>. Όμως αυτό απαγορεύει κάθε ολότητα. Όπως λέει ο Έγκελς, «ό,τι είναι μόνο διαδικασία ... δεν είναι ακόμα το αυτοδύναμα, ανεξάρτητα αυτοκαθοριζόμενο»<sup>119</sup>. Έτσι, ο εξοβελισμός της ατομικής σκοπιάς στο όνομα του όλου καταλήγει παραδόξως στη βουλησιαρχική θεώρηση της ιστορικής ανατροπής και στη σύλληψη της ιστορίας ως μίας ψιλής διαδικασίας δίχως ολότητα.

Η ιστορία έχει να νοήσει ατομικές πράξεις και η πολιτική ατομικά σύνολα. Ο Έγκελς μας βοηθά να κατανοήσουμε γιατί «το δρων, πράπτον, είναι πάντα η ατομικότητα»<sup>120</sup>, γιατί «η πολιτεία είναι μία αφαίρεση, που έχει την πραγματικότητά της στους πολίτες»<sup>121</sup>, γιατί το πολιτικό όλο υπάρχει πάντα ως ατομικό, είτε αυτό ορίζεται θεσμικά είτε όχι, «μιας και κάθε πράξη και ενεργός πραγματικότητα έχει την αφετηρία και την εκτέλεσή της» σ' ένα ηγετικό άτομο<sup>122</sup>.

Ο Έγκελς μπορεί να μας βοηθήσει γιατί χαρακτηρίζει ως «αρχή της ατομικότητας» την ιστορικά πραγματοποιούμενη ελευθερία, και τούτο, όχι επειδή επιλέγει μία «ατομικιστική» οντολογική θέση –είναι άλλωστε γνωστό ότι κατηγορείται για «ολισμό» απ' όσους έχουν μία τέτοια θέση<sup>123</sup>– αλλά επειδή, παράλληλα, αναμορφώνει τη λογική για να συλλάβει ακριβώς την «αρχή της ατομικότητας», που της διέφευγε ως τώρα.

118. όπ., σσ. 336-337.

119. Κατά του Ηρακλείτου, *Geschichte der Philosophie*, W18, 382.

120. *Die Vernunft in der Geschichte*, σ. 263. Βλ. σ. 84.

121. Όπ., σ. 138 (χφ. του Έγκελς).

122. *Philosophie des Rechts*, § 279, παρατ.: W7, 448· Rph2, 744. – Με την «κυβέρνηση», «την πολιτική διοίκηση», η «αφαίρεση» πολιτεία δεν έχει μόνο μία «καθολική πραγματικότητα (Realität)»: τους «πολίτες», αλλά και μία «ατομική βούληση και δραστηριότητα», άρα μία «ενεργό πραγματικότητα» (Wirklichkeit· *Die Vernunft...*, σ. 138).

123. «Η υποκειμενικότητα είναι αληθώς μόνον ως υποκείμενο, η προσωπικότητα μόνον ως πρόσωπο» (§ 279): εδώ, κατά τον Μ. Henry, ο Έγκελς «καταστρέφει την ίδια τη φιλοσοφία του» («De Hegel à Marx», στο: *Homage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Παρίσι 1971, σ. 92)!

Η αρχή βάσει της οποίας την αναμορφώνει, μάς είναι ήδη γνωστή: αν ένα όλον υπάρχει ως «κατηγορήματα», ως θετική ενότητα ιδιοτήτων, είναι επειδή υπάρχει ως «υποκείμενο», δηλαδή ως η διακεκριμένη από αυτά, άρα αρνητική ενότητά τους. Έτσι, το καθέκαστον ορίζεται ως αρνητική ενότητα και είναι η «αλήθεια» του «θετικού» τύπου ενότητας, που χαρακτηρίζει κάθε γενική «έννοια». Η «αρχή της ατομικότητας» διαχωρίζει το «καθέκαστον» από το «επιμέρους» και χαρακτηρίζει έτσι την ελεύθερη ατομικότητα, διότι η τελευταία, «το πράπτον», είναι αυτό ακριβώς που υπάρχει στην πράξη ως η άρνηση των προσδιορισμών του. Έτσι, η ελεύθερη ατομικότητα ξεφεύγει από την παραδεδομένη λογική και, επιπλέον, είναι το έγκυρο νόημα της «έννοιας» που θεμάτιζε εκείνη: οι έννοιες υπάρχουν μόνο στα καθέκαστα, όχι σ' έναν νοητό κόσμο<sup>124</sup>.

Σύμφωνα μ' αυτό το σκεπτικό, βλέπουμε ότι το άτομο αναπτύσσεται κοινωνικά ως θετικό σύνολο, ελεύθερο από το κράτος, επειδή υπάρχει ως αρνητική ενότητα, καθέκαστον. Αλλά ως αρνητική ενότητα μετέχει ακριβώς της πολιτείας, είναι ελεύθερος πολίτης (ως καθέκαστον επιστρέφει στο καθόλου, όπως λέει η *Λογική*). Υπ' αυτήν την έννοια λοιπόν, η ατομική σκοπιά θεμελιώνει τη σφαίρα της ιδιαιτερότητας, είναι η ύπαρξη του καθόλου. Η ελευθερία, το δέον, υπάρχουν πραγματικά, πραγματολογικά, υπό τη μορφή του ελεύθερου ατόμου, επειδή ακριβώς η «αρχή της ατομικότητας» δεν μειώνει την καθαρότητα των νοητών, των εννοιών, αλλά αντιθέτως είναι η «αλήθειά» τους. Δηλαδή, το καθέκαστον δεν είναι ο μόνος εμπειρικά τεκμηριώσιμος τρόπος ύπαρξης των νοητών, αλλά είναι ο μόνος νοητός τρόπος ύπαρξής τους. – Αυτό συγκεφαλαιώνει, θαρρώ, όλη την ιδιομορφία του

---

124. *Logik*, W6, 296· GW12, 49: το καθέκαστον, «αρχή της ατομικότητας», είναι η αλήθεια της καθολικής έννοιας. – *Phänomenologie*, W3, 228-229· GW9, 168: οι «νόμοι της σκέψης» της «λογικής»: δεν υπάγεται σ' αυτούς η «αρνητική ενότητα της νόησης», δηλαδή «η αρχή της ατομικότητας». – *Logik*, W5, 44· GW21, 34: η έννοια, όπως τα πλατωνικά είδη, δεν είναι σ' έναν επέκεινα κόσμο. *Enzyklopädie*, §246, πρόσθ., W9, 19: «οι πλατωνικές ιδέες... δεν είναι κάπου μακριά, παρά υπάρχουν στα καθέκαστα πράγματα». *Geschichte der Philosophie*, W19, 81, 84: ο Παρμενίδης, η «καθαρή θεωρία των ιδεών», εκθέτει την «ατομικότητα εντός της διαφοράς».

εγγελιανού εγχειρήματος, που δύσκολα μπορεί να ενταχθεί σε κάποια κατηγορία και να θεωρηθεί «ολιστικό» ή και «ιδεαλιστικό» με την τρέχουσα σημασία αυτών των όρων.

Αν όμως ορισμένοι πολίτες δεν γίνονται αστοί; Έχει ολοκληρωθεί η διάρθρωση της ελευθερίας σε ένα θετικό σύνολο; Ο Μαρξ έχει δίκιο βάσει εγγελιανών κριτηρίων που θεωρεί αδικία το γεγονός ότι μία τάξη μελών της αστικής κοινωνίας δεν μετέχουν της αστικής ζωής, δεν αναπτύσσουν θετικά την ελευθερία τους. Ο Έγκελος μιλά κι αυτός για «αίσθημα αδικίας»<sup>125</sup>. Κυρίως όμως, όταν θεωρεί αυτούς τους καθαρούς «ανθρώπους» ικανούς να πραγματώσουν το δέον, προϋποθέτει εγγελιανά κριτήρια: αυτοί παραμένουν αρνητικές ενότητες, άρα εξ αντικειμένου ελεύθεροι. Κι αν μην έφθασε σε ένα τέτοιο συμπέρασμα ο ίδιος ο Έγκελος<sup>126</sup> – εκτός από μία φορά, που θα μνημονεύσουμε παρακάτω.

Έτσι μπορεί τελικά και να ανασκευασθεί η συνηθισμένη στους μαρξιστές απόρριψη της σκοπιάς του ατόμου: το άτομο υπάρχει ως οι προσδιορισμοί του, τότε όμως είναι στο χώρο των επιμέρους, είναι φορέας ιδιαίτερων συμφερόντων, είναι αστός, και δεν είναι ελεύθερο· υπάρχει όμως και ως αρνητική ενότητα, και κατ' αυτόν τον τρόπο είναι ως καθέκαστον, καθαυτό άτομο· έτσι είναι πολίτης, έτσι είναι ελεύθερος, δυνάμει ή ενεργεία. Το επιμέρους δεν είναι το ίδιο με το ατομικό. Το τελευταίο εξηγεί και την ύπαρξη επαναστατικών ατόμων και ενάρετων τυράννων.

Ωστόσο, οι λόγοι, που ο Έγκελος (και ο Μαρξ) μιλά για ένα δέον της τυραννίας του δέοντος, είναι ρεαλιστικοί: αυτή είναι μέσον, όχι σκοπός.

Ένας παρόμοιος «ρεαλισμός» απαντά στους δύο μεγάλους φιλοσόφους, που υιοθέτησαν θετική στάση προς τη δημοκρατία: ο Αριστοτέλης και ο Σπινόζα την εγκρίνουν πραγματολογικά (ο

125. *Philosophie des Rechts*, §241.

126. Η *Φιλοσοφία του Δικαίου* ασχολείται (§§ 241-245) με την αντίφαση της αστικής κοινωνίας, που σωρεύει τον πλούτο στους μεν και εξαθλιώνει τους δε: «die Abhängigkeit und Not der an dieser Arbeit gebundenen Klasse» (§243). Η λύση: οι αποικίες (§246).

μεν, εφ' όσον εξασφαλίζει μία σταθερότητα, ο δε, επειδή μεγιστοποιεί τη δύναμη). Αλλά, παραδοσιακά, ένας τέτοιος ρεαλισμός δεν είναι αμέτοχος αξιολογήσεων ούτε καν στον Μακιαβέλι, όπου μπορεί να δείξει κανείς<sup>127</sup> ότι η επίκληση του συμφέροντος υπηρετεί μία σύμφωνη προς το δέον τελεολογία (υπέρ του «λαού» που καταπιέζουν οι «μεγάλοι»). Στο βαθμό αυτό, παραμένει ένας ρεαλισμός της ηθικής: αναζητεί το σημείο σύγκλισης όπου το αγαθόν, όντας συμφέρον, γίνεται ζωντανό, *eu ζην* –εδώ ανήκει και ο Έγγελος<sup>128</sup>. Επειδή ακριβώς η ηθική σχετικοποιείται ρεαλιστικά, σώζεται το νόημά της, με την έννοια ότι η πολιτική δεν θεμελιώνεται βουλησιαρχικά (εν αντιθέσει προς το νεαρό Λούκατς).

Στη μετεπαναστατική διαίρεση του πολιτικού βίου σε Αριστερά και Δεξιά, την «Αριστερά» ορίζουν λοιπόν οι θεωρητικές αρχές, η αξίωση να προσδώσω στην πολιτική μία τελεολογία, όχι μόνο μίαν αποτελεσματικότητα· να τη δω, όχι μόνον ως διασφάλιση της ιδιοκτησίας, ως κρατική διαχείριση, αλλά ως πολιτειακή ενέργεια, αντιμετωπίζοντας έτσι την κοινωνία όχι μόνον ως αστική, αλλά ως κοινωνία των πολιτών. Εφ' όσον ο ρεαλισμός της ηθικής ζητά να δώσει αποτελεσματικότητα στο δέον, σ' αυτόν αντιστοιχεί μάλλον η Αριστερά, ενώ μία ηθική του ρεαλισμού, μία *Realpolitik*, που θεωρεί δέον το αποτελεσματικό, είναι Δεξιά.

Ίσως ο συσχετισμός φανεί αυθαίρετος, όμως η διάκριση Δεξιάς και Αριστεράς δεν είναι βέβαια αυτονόητη και πρέπει να προσδιορισθεί όταν γίνεται λόγος για τη Γαλλική Επανάσταση όπου εμφανίστηκε. Την Αριστερά αντίκρισε ο Έγγελος στην Τρομοκρατία και τα δικαιώματα του ανθρώπου. Δικαιολόγησε την τυραννία της, αφαιρώντας της τη βουλησιαρχική θεμελίωση που προσέδιδε η ίδια στον εαυτό της, με σκοπό να δείξει πως αυτή άρχισε την πραγματοποίηση του δέοντος –τη δικαιολόγησε, κατ' ουσίαν, αφαιρώντας της τον ουτοπικό χαρακτήρα της. Αυτόν το

127. Βλ. το βιβλίο μου *Machiavel. Le pouvoir du Prince*, P.U.F., Παρίσι, κεφ. I (υπό έκδ.).

128. Έτσι ανακατασκευάζει την εγγελιανή θεωρία περί αγαθού ο R. Enskat: η πλατωνική ιδέα του «αγαθού» ζωντανεύει ταυτιζόμενη με το αριστοτελικό «*eu ζην*» (*Die Hegelsche Theorie des praktischen Bewußtseins*, Klostermann, Φρανκφούρτη 1986, βλ. σ. 6).

χαρακτήρα είχε το δημοκρατικό<sup>129</sup> «ιδεώδες της νιότης» του, το οποίο «έγινε σύστημα»<sup>130</sup>, όταν θεώρησε πια ότι, δίχως όσα αντίκεινται στις επιταγές του λόγου, αυτές οι ίδιες δεν θα πραγματοποιούνταν<sup>131</sup>.

Ο καντιανός ηθικός λογισμός θέτει το ιδεώδες του λόγου, δηλαδή ακριβώς το σημείο σύμπτωσης ήθους και συμφέροντος, ως απώτερο σκοπό της ιστορίας. Αυτός ο σκοπός θεωρείται πάντα ήδη παρών από τον Έγελο: η ελευθερία, όσο αφηρημένη κι αν είναι, υπάρχει. Αυτό είναι που απαιτεί το ρεαλισμό της ηθικής: αναζητώ στο έτερόν τι, που προστίθεται στις αρχές και τις διαφθείρει, την έναρξη της δικής τους ισχύος. Ο σκοπός της ιστορίας δύναται να πραγματοποιηθεί διότι υπάρχει ήδη, πλην ως «διεφθαρμένος». Η πραγματοποίησή του είναι η διόρθωση της παρούσας μορφής τους και όχι ένα τέλος, του οποίου οι προγενέστερες φάσεις είναι απλά μέσα, σύμφωνα με την αδικία που κατήγγειλε ο Χέρντερ στο πρόγραμμα του Διαφωτισμού<sup>132</sup>, όπου ανήκει και ο Καντ.

Τροποποιώντας τη «διαφωτιστική» έννοια του λόγου, ο Έγελος παύει να τον θεωρεί αντίθετο προς το πραγματολογικό επίπεδο, προς το «θέσει». Μπορεί να νοήσει την ιστορία ως αλλαγή του τρόπου ύπαρξης της ελευθερίας, επειδή δεν θεωρεί πλέον το λόγο αντίθετο προς την ιστορία.

---

129. W. Schöllkopf, «Stimmung äußerst demokratisch». Die Studienzeit des G.W.F. Hegel in Tübinger Stift», στο: W. Schäfer (επιμ.) *Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte*, Τυβίγγη 1984, σσ. 81-105. «Ότι οι αξιωματούχοι πρέπει να εκλέγονται από τους πολίτες» (1798), W1, 268 κ.ε.

130. Επιστολή προς τον Σίλλιγγ, 2 Νοε. 1800 (*Briefe von und an Hegel*, έκδ. Hoffmeister, 2 τ., Meiner, Αμβούργο 1952· επ. 29, τ.1, σ.59).

131. Βλ. την παρουσίαση του Κ. Παπαϊωάννου, που έχω μεταφράσει: Kostas Papaioannou, *Hegel*, Seghers (1962) β' έκδ. διορθ. 1987, σσ. 12-15· μτφ. Χέγκελ, Εναλλακτικές Εκδόσεις 1992, β' έκδοση, [διορθωμένη: αυτή μόνο είναι έγκυρη, η α' εκδ. βρίθεται αυθαίρετων παρεμβάσεων του εκδότη, επιζήμιων για την κατανόηση του κειμένου!], σσ. 43-46.

132. Βλ. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, VIII, 5· IX, 1· έκδ. Suphan, Sämtliche Werke, τ. 13, Βερολίνο 1891, σ. 338, 350.

Ο Έγελος αποδοκιμάζει τη σχετική άποψη στη φιλοσοφία και στην τέχνη, διότι δεν πρόκειται περί μηχανικών τεχνών, όπου το προγενέστερο είναι προκαταρκτική δοκιμή του μεταγενέστερου («Differenz...» (1801), W1, 16-20).

Η Γαλλική Επανάσταση υπήρξε η εμπειρία, όπου προέκυψε κάτι που φάνταζε μόνον «θέσει», εμπόδιο για την ελευθερία, και όμως ήταν η αρχή της συνειδητής ύπαρξής της. Η Επανάσταση έδωσε το παράδειγμα της επιβολής της ελευθερίας ως ψιλής λογικής αρχής και αυτό το νόημα, ως «εμπειρία της συνείδησης», συνοψίσθηκε στην Τρομοκρατία.

Διακόσια χρόνια μετά, δεν διαφαίνεται όμως κάποια συναίνεση γύρω από την αποτίμηση της Τρομοκρατίας. Καταγγέλλεται στο όνομα των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Τότε όμως η στιγμή της επιβολής του δέοντος καταγγέλλεται στο όνομα του δέοντος, επειδή, επιβάλλοντάς το, του δίνει μία μορφή αφηρημένη, κι αυτή η αφαίρεση το διαφθείρει, όπως μας εξηγεί το εγγελιανό σχήμα. Όμως, όπως υπαινίσσεται η ασυνέπεια των λόγων και των έργων του Σαιν Ζυστ, η «διαφθορά» της εναρκτήριας πραγματοποίησης της αρχής, η ασυνέπειά της προς ό,τι εκφράζει η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων, είναι ο «ρεαλισμός» της. Ανακαλύπτοντας την ενεργό πραγματικότητα του κυβερνάν, οι διαφωτιστές και αριστεροί Ροβεσπιέρος και Σαιν Ζυστ εισηγήθηκαν την Τρομοκρατία. Απομακρυνόμενοι από τις αρχές τους, έπραξαν ιστορικά, ανταποκρίθηκαν στο αναγκαίο για την επιτέλεση των αρχών τους «αναπλήρωμα»,<sup>133</sup> στρεφόμενοι κατά των αριστοκρατικών φορέων της «ιδιαιτερότητας». –Σύμφωνα μ' αυτό το σκεπτικό, η κριτική της Τρομοκρατίας στο όνομα των δικαιωμάτων του ανθρώπου δηλώνει μία ιστορική σύγχυση: εμμένει στη «διαφωτιστική» αντίθεση λόγου και ιστορίας, που χαρακτηρίζει και την αυτοκατανόηση των τυράννων και που αυτοί την υπερβήκαν στην πράξη.

Ο Ζαν-Μαρί Μπενουά έχει υποστηρίξει ότι η πλατωνική εναρκτήρια φιλοσοφική άρνηση της τυραννίας κρύβει, αντίθετα,

---

133. Όταν λέμε ότι η τέχνη ή η σύμβαση αναπληροί τη φύση, εννοούμε ότι ένα θέσει προστίθεται σε κάτι το φύσει, ενώ συνάμα πληροί μία έλλειψή του. Αυτή είναι όλη η διαλεκτική σημασία του θέσει (του «κάτι επιπλέον», κ.λπ.), όπως προσπάθησα να δείξω εδώ. Αυτά αποδίδει η γαλλ. *supplément/suppléer*, που μεταφράζει το ελληνικό «αναπληρώ», όπως παρατηρεί ο J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Παρίσι 1967, σ. 208. Η μτφ. του Κ. Παπαγιώργη (*Περί Γραμματολογίας*, Γνώση, Αθήνα 1990) αποδίδει τον όρο ως «συμπλήρωμα».

μια «τυραννία του λόγου». Δεν αποσκοπεί έτσι να διορθώσει την παραδεδομένη έννοια του λόγου, να διερευνήσει φερ' ειπείν πώς επιτελείται η αξίωσή του και τι διδάσκει η τυχόν τυραννική μορφή της επιτέλεσης για την έννοιά του, όπως προσπαθήσαμε να κάνουμε μέσω του Έγγελου, αλλά να σώσει την «ετερότητα» από το «λόγο»<sup>134</sup>. Η κριτική του λόγου ως τυραννίας της «ταυτότητας» επί της «διαφοράς» δεν λέει (στις διάφορες εκδοχές της): αυτό που επιβάλλεται τυραννικά δεν μπορεί να είναι (ακόμα) ο λόγος, διότι η έννοια του λόγου περιέχει το στοιχείο της ελευθερίας (όπως υποστηρίζει ο Έγκελος), αλλά: ο λόγος είναι εκ φύσεως τυραννικός, ανελεύθερος. Συνδέει έτσι με τη λέξη «λόγος» μόνον ένα ιστορικό περιεχόμενο, λ.χ. ό,τι νόησε ο Πλάτων ως λόγο, και όχι κανονιστικό, άρα ίσως διορθωτέο. Και γι' αυτό ακριβώς παύει να στοχάζεται την απελευθέρωση ως ένα έργο και ως μία διαδικασία, δηλαδή παύει να στοχάζεται την ιστορία.

Το τι αξίζει αυτή η ευρέως διαδεδομένη άποψη μαρτυρεί ακριβώς ένα άρθρο του ιδίου ενάντια στη θέληση του Γάλλου προέδρου να εορτάσει, όπως είπαμε, όλη την Επανάσταση: «το να θέλεις να φονεύσεις όλα τα μέλη μίας κατηγορίας ανθρώπων, μηδενός εξαιρουμένου –εδώ τους αριστοκράτες, μετά τους Εβραίους στο Γ' Ράιχ–, είναι η επαναλαμβανόμενη μορφή της γενοκτονίας». Οι Ναζί μιμήθηκαν τον Ροβεσπιέρο. Τα ανθρώπινα δικαιώματα καταδικάζουν αμφοτέρους<sup>135</sup>. Η απόρριψη του κανονιστικού ορισμού του «λόγου» οδηγεί στην πλέον τυπική αντίθεση λόγου και ιστορίας, ήτοι κοινότυπη, αλλά και άδικη, επειδή ταυτίζει τα πιο διαφορετικά γεγονότα, μ' όλο που εχθρεύεται τον ταυτιστικό λόγο<sup>136</sup>.

134. Βλ. J.-M. Benoist, *Tyrannie du logos*, Minuit, Παρίσι 1975, σ. 17, 176 κ.ά.

135. Εφημ. *Le Monde*, 6-1-1989, σ. 2. Άλλοι μιμητές είναι ο Λένιν, ο Χομεινί... Όμως η λαιμητόμος, πρώτη ταύτιση τεχνολογίας και πολιτικού φόνου, φέρνει κοντύτερα τον Ροβεσπιέρο και τον Χίτλερ. Ο φιλόσοφος Ζ.-Μ. Μπενουά, πρώην συνεργάτης του Λεβί-Στρως, ηγήθηκε του Club '89, ομίλου κατά του εορτασμού της Τρομοκρατίας στη 200η επέτειο.

136. Αξίζει να σημειωθεί σχετικά ότι, σύμφωνα με τον Έγκελο, ο λόγος μέσα από τη φιλοσοφία οφείλει να διορθώνει την υπερβολικά ταυτιστική σκέψη (διάνοια) που διέπει τις φυσικές επιστήμες: *Es ist der Mangel der Physik, daß sie zu sehr im*

Ιδού η ιστορική σύγχυση. Όταν εξοβελίζουμε από τη «θετική» εικόνα της Επανάστασης το σημείο όπου η Φαινομενολογία έβρισκε ανακεφαλαιωμένο το νόημά της, το ζήτημα της εισήγησης μίας ελεύθερης κοινωνίας πολιτών παύει γενικότερα ν' αποτελεί ζήτημα.

---

### Το άτομο ως όλον

---

Η ηθικότητα θέτει το άτομο ως όλον αρνητικά: γίνεται ένα με τον ηθικό νόμο, απαρνούμενο το ιδιόν του. Όμως η πραγματοποίηση της ηθικότητας, αρχίζοντας με τη δια του τρόμου επιβολή της, εισάγει το δέον της θετικής πλήρωσης του ατόμου ως όλου. Το δέον τούτο είναι εννοιολογικά συγκροτητικό του πολιτικού στίβου, στο βαθμό που είναι κοινό στη φιλελεύθερη Δεξιά και την Αριστερά. Τις χωρίζει ο τρόπος με τον οποίο δύναται να επιτευχθεί η «ύψιστη και αρμονικότερη ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπου σ' ένα όλον», σύμφωνα με την (ολιστική!) διατύπωση του εισηγητή ίσως της φιλελεύθερης προβληματικής του περιορισμού του κράτους, ή η κοινωνία όπου «η ελεύθερη ανάπτυξη του καθενός είναι ο όρος για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων», κατά την (αντιολιστική!) διατύπωση του κατ' εξοχήν αριστερού προγραμματικού κειμένου. Απαιτεί αυτό την αστική ελευθερία του ιδιώτη, ή την αναίρεσή της; Τον περιορισμό της εννοημένης ως «κράτος» πολιτείας, ή τον περιορισμό της αξίωσης της αστικής κοινωνίας να εργαλειοποιεί την πολιτεία ως «κράτος»;

Στην πρώτη περίπτωση, ξέρουμε, όπως ο Έγκελς, πως η ελευθερία του αστού καταστρέφει την ελευθερία του πολίτη. Όσον αφορά τη δεύτερη, ο Έγκελς φαίνεται να υποδεικνύει πως η ανάγκη διάκρισης αστού και πολίτη επιβάλλει να διακρίνουμε κράτος και πολιτεία, δηλαδή να δεχθούμε εν μέρει τη φιλελεύθερη διάκριση μεταξύ αρχαίας και νεότερης ελευθερίας, που φαί-

---

Identischen ist; denn die Identität ist die Grundkategorie des Verstandes (Enzyklopädie, §246, προσθ. W9, 20). Έτσι συνεχίζουμε να ονομάζουμε λόγο τον τρόπο σκέψης που σέβεται την ετερότητα.



νεται να εδραιώνει μόνο την πρώτη επιλογή. Άλλωστε, όπως οι «φιλελεύθερες» κοινωνίες δεν φαίνονται να επιβιώνουν παρά ενσωματώνοντας θεσμούς διορθωτικούς των αρνητικών επιπτώσεων της αστικής ελευθερίας, έτσι φαίνεται και τα «σοσιαλιστικά» πολιτεύματα να επιβιώνουν μόνο δεχόμενα τη φιλελεύθερη διάκριση ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας. Ο ρεαλισμός χωρίς δέον δεν είναι ρεαλιστικός. Το δέον χωρίς ρεαλισμό είναι αντίθετο προς το δέον.

Στις δύο περιπτώσεις παρίστανται και οι δύο όροι: το ιδιωτεύειν του ατόμου, που θέλει ν' αφεθεί ν' αναπτυχθεί σε δικό του όλον, και το όλον, που οφείλει να επιβάλλει τους όρους της αφέσεως. Ο Έγκελος ενδιαφέρει, σχετικά με το αίτημα ανάπτυξης του ατόμου, επειδή αρνείται μεν την αστική, φυσικοκρατική θεωρία περί κράτους, προϋποθέτει όμως τη διάκριση κοινωνίας και πολιτείας ως το ίδιο της νεότερης πραγματοποίησης της ελευθερίας, η οποία έτσι πρωτόεγινε οικουμενικό αίτημα.

Ο Φίχτε, δημοσιεύοντας το 1797 το *Θεμέλιο του φυσικού δικαίου*<sup>138</sup>, θεωρεί τον εαυτό του συνεχιστή του Καντ· όμως, η σύγκριση του έργου με το σχεδόν ταυτόχρονα δημοσιευμένο έργο του τελευταίου για το δίκαιο, δείχνει πως ο Φίχτε είναι ριζοσπαστικότερος, όπως είναι αναμενόμενο για το συγγραφέα φιλοϊακωβινικού συγγράμματος υπεράσπισης της Επανάστασης δημοσιευμένου επί Τρομοκρατίας<sup>139</sup>. Ο Φίχτε προτίθεται, στη *Θεωρία της Επιστήμης*, να εμπεδώσει τη (μόνο κατ' αρχήν στον Καντ) θεμελίωση της θεωρητικής στην πρακτική φιλοσοφία. Άρα είναι εύλογη η παραλληλία της εξέλιξης της θεωρητικής φιλοσοφίας του με την πολιτική του θεωρία. Η πρώτη, μπορεί να θεωρηθεί πως εξελίσσεται από μία θεωρία του υποκειμένου προς μία θεωρία του απολύτου, ενώ η δεύτερη οδεύει από μία ατομοκεντρική αντί-

137. W.v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1972), *Gesammelte Werke*, Βερολίνο 1903-1936, τ.1, σ. 106. – K. Marx-Fr. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1948), τέλος του δεύτερου κεφαλαίου.

138. *Grundlage des Naturrechts* (1796-97), *Sämmtliche Werke*, Βερολίνο 1845, ανατύπ. *Werke*, de Gruyter, Βερολίνο 1965, τ.3, σσ. 1-385.

139. *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793), *Sämmtliche Werke*, ό.π., τ.6, σσ. 39-288.

ληψη (που θέλει να εξασφαλίσει τη φερεγγυότητα της κυβέρνησης έναντι του πολίτη, στο *Θεμέλιο* του 1797) προς μία θεωρία θεμελιωμένη στην παντοδυναμία του κράτους, αποβλέποντας ωστόσο πάντοτε στην κατοχύρωση κύριων «προοδευτικών» αιτημάτων<sup>140</sup>: Με σκοπό την πλήρη απασχόληση και την πλήρη απονομή της δικαιοσύνης, η *Κλειστή εμπορική πολιτεία* του 1800<sup>141</sup> ορίζει πως το κράτος θα εκτελεί πενταετή σχέδια που θα προβλέπουν τις ανάγκες των κλάδων εργασίας, θ' αναλαμβάνει το σύνολο του εξωτερικού εμπορίου, επιβάλλοντας ένα συμβατικό νόμισμα μη ανταλλάξιμο με ξένα, και πως θα διαθέτει ένα σύστημα πλήρους αστυνομικού ελέγχου του κάθε πολίτη. –Μπορούμε να πούμε πως ο Ιακωβίνος κατέληξε στο σχέδιο μίας πάγιας αριστερής τυραννίας.

Τα αστυνομοκρατικά γνωρίσματα ήδη του πιο φιλελεύθερου *Θεμελίου* είχαν απορριφθεί από τον Έγκελο<sup>142</sup>, που συνδέει και εδώ την αυταρχικότητα της εξουσίας και την ύπαρξη μεμονωμένων ατόμων<sup>143</sup>.

Ο Σέλλινγκ υπήρξε «δεξιότερος». Αρχικά υποστηρίζει ένα νομικοπολιτικό ατομισμό ριζικότερο του φιχτεϊκού, όπου θέτει το ζήτημα της ταύτισης του εμπειρικού (ιδιαίτερου, ιδιοτελούς) ατομισμού και της προεμπειρικής ταυτότητας του καθενός με την ανθρωπότητα (τον αυτοάνθρωπο)<sup>144</sup>. Αργότερα θα κρίνει μία τέτοια ταύτιση αδύνατη: το άτομο δεν μπορεί να είναι ελεύθερο στην πολιτεία, που είναι η «κατάρρα» του εμπειρικού είναι μας<sup>145</sup>. Οπότε και αποστρέφεται την Επανάσταση<sup>146</sup>.

Αυτό είναι το άμεσο πολιτικοφιλοσοφικό περιβάλλον του Έγκελου. Η δυσκολία που εγκύπτει γενικά είναι μάλλον η διπλή

140. Βλ. M. Guérault, «Fichte et la révolution française» (1939) στο: *Études sur Fichte*, Aubier, Παρίσι 1974, σσ. 152-246.

141. *Der geschlossene Handelsstaat, Sämtliche Werke*, ό.π., τ.3, σσ. 387-513.

142. «Differenz...», W2, 79 κ.ε.

143. «Differenz...», W2, 82-83, 87· (βλ. παραπ. σημ. 72 για τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία).

144. *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796), *Sämtliche Werke*, Στουτγάρδη-Augsburg 1856-1861, τ.3, σσ. 247-280· §§ 18-22, σσ. 250-251.

145. Διαλέξεις της Στουτγάρδης, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ.7, σ. 461 κ.ε.

146. H. J. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1968, σ. 38 κ.ε.

παραδοχή: ότι το καθόλου υφίσταται μόνον ως καθέκαστον, και ότι το καθολικό είναι κυρίως εκείνο που υφίσταται ως καθέκαστον, εφ' όσον το τελευταίο είναι η μορφή του πραγματικού –μ' άλλα λόγια, ότι το φύσει υπάρχει μόνον ως θέσει, όχι σε ουτοπικά σχέδια ιδανικής πολιτείας, και ότι το φύσει είναι εκείνο που υπάρχει ως θέσει, έστω με «διεφθαρμένο» τρόπο, και όχι κάποια άσχετη προς τούτο παρεκτροπή. Ο προοδευτικός κρατισμός του Φίχτε δεν παραδέχεται πως η πραγματικότητα έχει μία λογικότητα<sup>147</sup>, ο αντιδραστικός αντικρατισμός του Σέλλινγκ δεν παραδέχεται πως ο λόγος έχει κάποια πραγματικότητα, δηλαδή ο καθένας απορρίπτει ένα από τα δύο σκέλη που ο Έγκελος θέλει να νοήσει μαζί. Αδυνατούν έτσι να συλλάβουν την ιστορία, εντοπίζοντας ένα «ενδιαφέρον» όπου το λογικό υπάρχει ως πραγματικό, το δέον ως συμφέρον, το φύσει ως θέσει. Στις σημειώσεις των παραδόσεών του του 1819-1820 για τη φιλοσοφία του δικαίου, το δίστιχο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* του 1821: «ό,τι είναι λογικό, είναι ενεργώς πραγματικό· και ό,τι είναι ενεργώς πραγματικό, είναι λογικό», έχει την ιστορικότερη μορφή: «ό,τι είναι λογικό, γίνεται ενεργώς πραγματικό· και ό,τι είναι ενεργώς πραγματικό, γίνεται λογικό»<sup>148</sup>. Δεν πραγματοποιείται παγίως, δεν επιβάλλεται πολιτικά επί μακρόν, παρά μόνον η αληθινή έννοια του πραγματικού, του ίδιου του θέσει, που έτσι ανατρέπεται. Τούτο σημαίνει πως το αληθινό νόημα του πραγματικού είναι έλλογο και πως προσαρμοσμένες σ' αυτό οι αρχές μας γίνονται λογικότερες.

Η *Φιλοσοφία του Δικαίου* δημοσιεύθηκε υπό συνθήκες πολι-

---

147. Θεωρεί την εξωτερική φύση ηθικά μεμπτή. Βλ. «Die Bestimmung des Menschen», S.W., ό.π., τ.2, σ. 269 κ.ε.· και το σχόλιο του Έγκελου: *Glauben und Wissen*, W2, 421 κ.ε.· GW4, 406 κ.ε. που χαρακτηρίζει τη στάση με το: *Fiat justitia, pereat mundus*.

148. Hegel, *Philos. des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, έκδ. D. Henrich, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1983, σ. 51. Η δεύτερη πρόταση του δίστιχου της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* (W7, 24· Rph2, 70), που θεωρήθηκε απόδειξη του συντηρητισμού του, είχε αποδοκιμασθεί όσο ζούσε. Εξηγήθηκε στη β' έκδ. της *Εγκυκλοπαίδειας* (1827· §6, παρατ.· W8, 47-49· μτφ. σσ. 62-64): τόσο για τη χρήση της λέξης *Wirklichkeit*, «ενεργός πραγματικότητα», όσο και σύμφωνα με τη *Λογική* του (που τη διακρίνει, ως ισοδύναμη του «ενεργεία», από την πραγματικότητα, *Realität*), δεν είναι ό,τι υπάρχει «ενεργώς πραγματικό». Ιδίως στα πολιτικά βλέπει «ο χωρισμός της *Wirklichkeit* από την ιδέα».

τικής αντίδρασης, λογοκρισίας<sup>149</sup>. Έτσι δεν είναι διόλου παράξενο ότι στο προαναφερθέν μάθημα αναπτύσσει τα ολέθρια αποτελέσματα της αύξουσας αντίθεσης πλούτου και φτώχειας πολύ αναλυτικότερα απ' ό,τι στο δημοσιευμένο κείμενο. –Θέτει και το δικαίωμα στην επανάσταση των προλεταρίων («πληβείων»): επικαλείται το καθαντό «δικαίωμα (όχι ως επιείκεια, αλλά ως δικαιο)» που έχει το άτομο να παραβεί το νόμο για να σώσει τη ζωή του<sup>150</sup>, και το θέτει ως δικαίωμα των φτωχών να εξεγερθούν κατά των πλουσίων (αυτοί είναι οι αστοί: «θεωρούν ότι τα πάντα αγοράζονται»). Χρησιμοποιεί μάλιστα τη σχέση κυρίου και δούλου<sup>151</sup>, η ανάλυση της οποίας (στη Φαινομενολογία) ενέπνευσε τον Μαρξ.

Εν αντιθέσει προς τον Φίχτε και τον Σέλλινγκ, ο Έγκελος δεν ξεκίνησε ως ατομικιστής. Τον είδαμε ίσα ίσα να πορεύεται προς την αναγνώριση της αναγκαιότητας, του «πεπρωμένου»<sup>152</sup>, της ιδιαίτερης αλλά πανανθρώπινης ατομικής ελευθερίας, της αστικής αυθαιρεσίας, ως απαραίτητου τρόπου ύπαρξης του συνόλου. Η πρόσβαση στην ιστορία, που αποκτά ο Έγκελος έτσι, δηλαδή η πρόσβαση στο επιστητό εκείνο όπου η ουσία εντοπίζεται στα καθέκαστα, του παρέχει τη δυνατότητα, όπως θέλησα να δείξω, να συλλάβει το εμπράγματο και έμπρακτο επιπλέον, που προστίθεται στη νοητική υπόσταση της αρχής κατά την πραγματοποίησή της, ως σημείο λογικό στην πραγματοποίηση του λόγου, της ελευθερίας, όχι ως σημείο παρεκτροπής από το λογικό σχέδιο.

---

149. Ο J.d' Hondt έδειξε πόσο ενεργά συμμετείχε ο Έγκελος στο αντικαθεστωτικό κίνημα της εποχής του. Φίλοι του και βοηθοί συλλαμβάνονται, τους υπερασπίζεται, έχει παράνομη δράση (*Hegel en son temps*, Éditions Sociales, Παρίσι 1968, κεφ. 3, 4). Και την Ελληνική Επανάσταση υποστηρίζει (*Briefe*, τ.3, σ. 120· Rph4, 454).

150. Ό.π., σ. 196· *Philos. des Rechts*, § 127 για το *Notrecht*, που αντιστοιχεί στο *beneficium competentiae* στον Ιουστινιανό (βλ. σημ. 2 της §, A.W. Wood, επιμ. της αγγλ. μτφ. *The Elements of the Philosophy of Right*, C.U.P., Κέμπριτζ 1991, σ. 425). Πρβ. §25 του Π.Κ. μας.

151. Ό.π., σ. 196· βλ. όλο το χωρίο σσ. 193-197. Πρβ. *Philos. des Rechts*, §§ 241, 242, 243, 244 & προσθ. [Rph4, σσ. 604-610], 245 & παρατ., 248, προθ. [Rph4, σ. 614].

152. Βλ. απόσπασμα συστήματος (1800): «η αναγκαιότητα της ιδιοκτησίας είναι το πεπρωμένο» του ανθρώπου, το οποίο είναι «αναγκαίο» (W1, 424-425).

Έτσι, σχετικά με την πολιτική του τοποθέτηση, με την έννοια περί ιστορίας, ει μη γενικότερα<sup>153</sup>, ο ώριμος Έγκελος πλησιάζει τον Καντ, πέραν του Φίχτε και του νεανικού φίλου και συνεργάτη Σέλλιγκ. Στον Καντ συναντάμε την έννοια (όχι τη λέξη) του ιστορικού τεχνάσματος, που σηματοδοτεί το σημείο σύμπτωσης συμφέροντος και δέοντος: τα ανήθικα συμφέροντα είναι τα μέσα της πραγματοποίησης του ηθικού σκοπού της ιστορίας. Το «τέχνασμα» τούτο, που στον Έγκελο άπτεται της φύσης του λόγου ως ελεύθερου και αποδίδεται έτσι στο λόγο, ο Καντ το αποδίδει στη βούληση του «είδους» ή της «φύσης»<sup>154</sup>.

Όμως η αλλαγή δεν είναι αντικαντιανή: είναι μάλλον μία αφυποστασιοποίηση του ιδίου σχήματος. Η αλλαγή υποκειμένου συμβαδίζει με τη μεγαλύτερη μάλλον εγγύτητα της εγελιανής ιστορίας προς την εμπειρία<sup>155</sup>: τώρα το υποκείμενο της ιστορίας δεν συγκροτεί τόσο την ιστορική εκδίπλωση, όσο μάλλον συγκροτείται από αυτήν<sup>156</sup>.

Το αποτέλεσμα: η ιστορικά προκύπτουσα συνθήκη μίας αυτοσυνειδησίας ικανής να είναι η «επίγνωση [Wissen] του ορίου της», δηλαδή να περατώσει με τον τρόπο της το καντιανό πρόγραμμα οριοθέτησης. Ακριβέστερα, το αποτέλεσμα αυτό είναι η «απόλυτη επίγνωση», η οποία ορίζεται ως μία «αυτοθυσία» του λόγου που έχει ένα γνωσιολογικό συγκεκριμένο νόημα: ο λόγος «απολύει» το ιστορικό γίνεσθαι (που καταλήγει σ' αυτήν την αυτοσυνειδησία) ως μία «δια των αισθήσεων συνείδηση», το ελευθερώνει από το λόγο, θεωρώντας το ως εμπειρικό, το γνωρίζει «υπό μορφή ελεύθερου, τυχαίου γεγονότος». Έτσι, νοώ το εμπειρικό, εξωλογικό, ιστορικό γίνεσθαι ως σύμφωνο προς το λόγο, επειδή ακριβώς έχω ορίσει το λόγο ως αυτό που «αφήνει

153. Λ.χ. *Wissenschaft der Logik*, W5, §13· GW21, 5 (η πρώτη φράση της *Λογικής*: «Η πλήρης μεταλλαγή» είναι ο Κάντ)· W5, σ. 59, σημ.· GW21, 46, σημ.

154. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», *Kants Schriften*, Βερολίνο 1923, τ.8, §§ 3, 4.

155. Πρβ. A. Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, P.U.F., Παρίσι 1985, σ. 311 κ.ε.

156. «Το πώς ο νους του κόσμου [Weltgeist] ανευρίσκει και ορίζει εκάστοτε άμεσα τον εαυτό του και το αντικείμενό του, δηλαδή το πώς είναι δι' εαυτόν, εξαρτάται από το τι έγινε ήδη» και τούτο το γινόμενο είναι η ουσία του: «δηλαδή από το τι είναι ήδη καθ' εαυτόν» (*Phänomenologie*, W3, 181· GW9, 134).

ελεύθερο» το αντικείμενό του. Ο «αυτοθυσιαζόμενος» λόγος δεν αλλοιώνει τα ιστορικά δεδομένα<sup>157</sup>.

Η έννοια μίας «εξωκοσμικής διάνοιας» ανήκει στην εξωτερική (εργαλειακή) τελεολογία. Σ' αυτήν, η έννοια «τίθεται ως κάτι τυπικό», δηλαδή μόνον εσωτερικό, ως πρόθεση, «οπότε το περιεχόμενο είναι κάτι εξωτερικό προς αυτήν». Ο Καντ επανέφερε την αριστοτελική έννοια της εσωτερικής (οργανικής) τελεολογίας (στην *Τρίτη Κριτική*), που επιτρέπει να νοηθεί το εμμενές του «νου» στην ιστορία<sup>158</sup>. Αν είναι ν' αποφευχθεί η σύλληψη του ιστορικού «τεχνάσματος» ως σχεδίου, ο νους θα πρέπει να νοηθεί έτσι ως μη προϋπάρχων των ιστορικών γνωρισμάτων του.

Το μόνον εσωτερικό είναι μόνον εξωτερικό· το τυπικό, υπερβατικό, ένα άδηλο φύσει, αντιστοιχεί σ' ένα παράλογο ψιλό θέσει, ο νους όμως γνωρίζεται μόνον ως κάτι το ούτε εσωτερικό, ούτε εξωτερικό<sup>159</sup>. «Ο νους που δεν εμφανίζεται, δεν είναι<sup>160</sup>.» Δεν είναι μία ουσία που εμφανίζεται, η ουσία του είναι το γεγονός ότι εμφανίζεται. Δεν πρόκειται για κάτι που είναι και μετά τίθεται, αλλά είναι εφ' όσον τίθεται –όπως πρώτος όρισε ο Φίχτε την αρχή της φιλοσοφίας, ονομάζοντάς την υπερβατολογικό εγώ<sup>161</sup>.

Ο Έγκελς, που θεωρεί ότι αυτή μας επιτρέπει να σκεφτούμε το παράδοξο, ότι «Εγώ είμαι καθολικό ως καθέκαστον», «Εγώ είμαι το όλον», μολονότι είμαι άτομο<sup>162</sup>, τη θεωρεί ως τη διορθωμένη έννοια της «έννοιας», εκείνη που αναφέραμε και σύμφωνα

---

157. Όπως είναι η πρόθεση του Έγκελς· βλ. σημ. 53. Τα προηγούμενα ερμηνεύουν τις σελ. W3, 585, 589 GW9, 429-430, 432 της *Φαινομενολογίας*, βάσει αυτής της πρόθεσης.

158. *Wissenschaft der Logik*, W6, 438, 440· GW12 (1981), 155, 156-157.

159. «Η έννοια του νου» ή «πνεύματος»: «έξω από την πολύχρωμη επίφαση του αισθητού ενθάδε και έξω από την κενή νύχτα του υπεραισθητού επέκεινα μέσα στη νοητική [ή πνευματική] ημέρα της παρουσίας» (*Phänomenologie*, ΣW3, 145· GW9, 108-109).

160. *Philosophie der Religion*, W16, 34.

161. Το υπερβατολογικό εγώ είναι: «εκείνο, του οποίου το είναι (ουσία) συνίσταται απλώς στο ότι αυτοτίθεται ως ον»· *Wissenschaftslehre* (1974), *Sämtliche Werke*, ό.π., τ.1, σ. 97.

162. *Propädeutik*, W4, 103.

με την οποία το καθέκαστον, που περιφρονεί η διάνοια, είναι η ύπαρξη του καθόλου<sup>163</sup>.

Για να νοήσει, πρακτικά, την ελευθερία του καθέκαστου ατόμου, που επιβλήθηκε αρχικά από την Επανάσταση, και, θεωρητικά, το καθέκαστον γεγονός ως ελεύθερο από τη νόηση, όπως επιβάλλει η ιστορική γνώση, που επίσης εμφανίζεται τότε, ο Έγκελσος θέτει το φύσει ως θέσει, όπως παρατηρούσαμε παραπάνω (ο Αντόρνο έχει την ακριβώς αντίθετη γνώμη)<sup>164</sup>. Στη θέση της «φύσης» της καντιανής ιστορικής αντίληψης θέτει την αυτοθεσία του ιστορικού γίνεσθαι, την εσωτερική τελεολογία του, δηλαδή μία έννοια ενδοϊστορική, τεθειμένη, πραγματολογικά δεδομένη, που δεν είναι όμως σχετική, αλλά απόλυτη, ελεύθερη.

---

163. «Το περιφρονημένο από την αφαίρεση καθέκαστον είναι το βάθος, όπου η έννοια... είναι τεθειμένη ως έννοια»· *Logik*, W6, 297· GW12, 49. Βλ. *Naturrecht*, W2, 522· GW4, 479: «μόνον η περιορισμένη διάγνωση [Einsicht] μένει προσκολλημένη στο καθέκαστον και το περιφρονεί ως ένα συμβεβηκός» (υπογραμμίζω εγώ). Η περιφρόνηση του καθέκαστου, του εμπειρικού, είναι η άλλη πλευρά της εμπειρικής πολιτικής φιλοσοφίας.

164. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1966, σ. 350: «Ο Έγκελσος επεκτείνει την έννοια εκείνου που θα ήταν φύσει, σ' εκείνο που κάποτε όριζε την αντίθετη έννοια του θέσει», και μεταβάλλει έτσι την ιστορία σε «φυσική ιστορία».