

## Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ ΣΤΟΥΣ ΧΟΜΠΣ ΚΑΙ ΧΕΓΚΕΛ: ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΙΔΡΥΣΗ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

ΘΩΜΑΣ ΝΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

Η κυριαρχία αποτελεί τη βασικότερη έννοια των θεωρητικών του φυσικού δικαίου, καθώς ο τρόπος συγκρότησής της αντανάκλα την ίδια την ιστορική ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας και το προς πραγματοποίηση αίτημα της αστικής τάξης για συμμετοχή στην πολιτική διαδικασία (κυρίως στη νομοθετική εξουσία), δεδομένης της αυξανόμενης οικονομικής της δύναμης. Μια έκθεση της έννοιας της κυριαρχίας στη βάση δύο θεωρητικών, όπως ο Hobbes και ο Hegel, των οποίων το εννοιολογικό πλαίσιο συγκροτείται σε διαφορετικό ιστορικό ορίζοντα (αγγλικός εμφύλιος και Γαλλική Επανάσταση αντιστοίχως), θα όφειλε να λάβει υπόψη της μια σειρά από κεντρικά ζητήματα προκειμένου να καλύψει την έννοια στην πλήρη της έκταση. Ως τέτοια τίθενται:

1) Το ζήτημα της ίδρυσης ως πρόβλημα της τυπικής συγκρότησης της έννοιας της κυριαρχίας, που, στη συγκεκριμένη περίπτωση, λαμβάνει επιπρόσθετα το χαρακτήρα της διαλεκτικής κριτικής στις μεθοδικές προϋποθέσεις του εμπειρισμού·

2) Συναφές με το παραπάνω είναι το ζήτημα της απόφασης και, συνακολούθως, του ερωτήματος περί της ύπαρξης δεσμευτικών κριτηρίων ως στιγμές έλλογης μεσολάβησης της απόφασης (ατελής δέσμευση χομπσιανού μονάρχη από φυσικούς νόμους, μεσολάβηση εγγελιανού μονάρχη από διαλεκτική έκθεση)·

3) Το ζήτημα της διαφοροποιημένης ανάπτυξης μιας έννοιας πολιτικού συστήματος στον *Λεβιάθαν* και στη *Φιλοσοφία του δικαίου*,<sup>1</sup> ως αποτέλεσμα της ιστορικότητας της έννοιας της κυριαρχίας (απολυταρχία – συνταγματική μοναρχία και το αντίστοιχο θεσμικό πλαίσιο). Για παράδειγμα: κοινοβούλιο, γραφειοκρατία,<sup>2</sup> φορολογική και, εν γένει, δημοσιονομική πολιτική,<sup>3</sup> υπεξούσιες οργανώσεις, αποικιακή πολιτική και, τέλος,

4) Το ζήτημα, που από τη σκοπιά της ιστορικότητας της αστικής κοινωνίας είναι σημαντικό, της ανάπτυξης κρατικών πολιτικών έναντι του υλικού φορέα της αστικής κοινωνίας, δηλαδή της εργασίας, ειδικότερα αν ληφθεί υπόψη η διαφοροποιημένη πολιτική του κράτους πριν και μετά τη σύσταση της αστικής κυριαρχίας.<sup>4</sup> Αυτό σημαίνει, για τον μεν Hobbes, πολιτικές προσαρτήσεις,<sup>5</sup> αλλά, πρώτιστα, εξαναγκασμού

της εργασίας στο ιστορικό πλαίσιο που θεματοποιήθηκε από τον Marx στην έννοια της πρωταρχικής συσσώρευσης (Λ/403),<sup>6</sup> ενώ, για τον Hegel, σημαίνει πολιτικές προστασίας της εργασίας, από τη σκοπιά της κοινωνικής συνοχής με διπλή μορφή: από τη σκοπιά της ελευθερίας έναντι των αναγκών, σκοπιά η οποία καλείται να αντιμετωπίσει το αναδυόμενο πρόβλημα της φτώχειας, ως πρόβλημα απειλής των κοινωνικών όρων αναπαραγωγής από την αστική ανάπτυξη (θεσμικές δράσεις), αλλά και από τη σκοπιά της προστασίας της κοινωνικής συνοχής έναντι της ανάπτυξης της επαναστατικής συνείδησης του όχλου (W7/§244), που δύναται προοπτικά να θέσει σε αμφισβήτηση το ίδιο το έλλογο εγγελημένο κράτος.

Εδώ θα περιοριστούμε στην ανάλυση του πρώτου ζητήματος, αυτό της ίδρυσης του κράτους, όχι μόνο για λόγους οικονομίας, αλλά κυρίως διότι αυτό το ζήτημα αποτελεί την ουσιαστική προϋπόθεση για την ανάπτυξη των υπολοίπων.

#### 1. Η ΕΓΓΕΛΙΑΝΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΥ ΣΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ Ο ΥΠΟΡΡΗΤΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟΝ HOBBS.

Η κριτική ενασχόληση του Hegel με τη χομπσιανή πολιτική φιλοσοφία μπορούμε να πούμε ότι ξεκινάει στο δοκίμιο με τίτλο *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου* (1802). Αυτό γίνεται στο πλαίσιο μιας συνολικότερης αποτίμησης της εμπειριστικής και της φορμαλιστικής μεθοδολογίας και των αντίστοιχων επιδράσεων τους στη θεμελίωση της μορφής του πολιτικού. Χαρακτηριστικό γνώρισμα του κειμένου αποτελεί το γεγονός ότι η ανάλυση του εμπειρισμού λαμβάνει χώρα δίχως ρητή αναφορά σε αντίστοιχο φιλόσοφο, ενώ ρητά κατονομάζονται οι Kant και Fichte ως τυπικοί εκπρόσωποι του φορμαλισμού. Υπό αυτό το πρίσμα, και σε συνδυασμό με το ότι ο Hegel διακρίνει, όπως θα δούμε, διάφορους τύπους εμπειρισμού, είναι αναγκαίο να προσπαθήσουμε να δείξουμε τη συνάφεια της εγγεληνής κριτικής στον εμπειρισμό με τον Hobbes.

Οι βασικοί άξονες της εγγεληνής κριτικής έναντι της μεθόδου του εμπειρισμού είναι οι ακόλουθοι: α) η οργανική ολότητα, μια έννοια βάσει της οποίας ο Hegel κατανοεί το πολιτικό ως ολότητα ηθικής ζωής, διαλύεται από την εμπειρική αναλυτική μέθοδο σε μια πολλαπλότητα προσδιορισμών και β) από αυτό το πολλαπλό επιλέγεται ένας προσδιορισμός ως ουσιαστικός (W2/440). Τα προβλήματα, που εντοπίζει στα δύο αυτά μεθοδικά βήματα η εγγεληνή κριτική, είναι δύο: πρώτον, η αδυναμία αποκατάστασης της οργανικής σχέσης, λόγω της αδυναμίας ανάδειξης των εσωτερικά αναγκαίων σχέσεων μεταξύ των πολλαπλών προσδιορισμών και, δεύτερον, η υπαγωγή των μη ουσιαστικών στοιχείων στο αυθαίρετα επιλεγμένο ουσιαστικό περιεχόμενο. Το πρώτο

πρόβλημα φανερώνει ότι ο εμπειρισμός απολυτοποιεί τους επιμέρους προσδιορισμούς στην αφαίρεσή τους και, συνεπώς, η ενότητα που επιτυγχάνει είναι μηχανική και εξωτερική (αυτό συνιστά εν γένει πρόβλημα της ατομιστικής μεθοδολογίας, που διακρίνει τον εμπειρισμό και αντανάκλαται στη βασική κατηγοριακή αντιθετική σχέση μεταξύ του ενός και των πολλών, την οποία ο Hegel καλεί, στη βάση των εμπειριστικών προϋποθέσεων, «αγεφύρωτη», W2/443).<sup>7</sup> Αντίστοιχα, το δεύτερο πρόβλημα υποδηλώνει ότι λείπουν από τον εμπειρισμό τα κριτήρια βάσει των οποίων θα ιεραρχηθεί το πολλαπλό στις ουσιώδεις και τυχαίες σκοπιές του.

Περνώντας τώρα να δούμε τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν οι βασικές αυτές μεθοδικές προκείμενες στη συγκρότηση του πολιτικού (ως αποκατεστημένης ενότητας), είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι, η από πλευράς του εμπειρισμού προσπάθεια υπέρβασης της σχέσης ενότητας – πολλαπλότητας, με άλλα λόγια, η κατασκευή της μορφής του κράτους, αποτελεί, σύμφωνα με τον Hegel, «όχι μόνο την αντανάκλαση και κυριαρχία του απόλυτου αλλά και τη διαστροφή του» (W2/442). Έτσι, παρά την κριτική στην εμπειριστική μεθοδολογία, που εμφανίζεται στην εγγεγραμμένη παρατήρηση ότι η υπέρβαση της αντίθεσης λαμβάνει χώρα μέσω ενός «θολού μέσου» (W2/442), φαίνεται να αφήνεται ανοιχτό ένα πεδίο αναγνώρισης της συμβολής του εμπειρισμού (το απόλυτο όντως αντανάκλαται στην εμπειρική κατασκευή αν και στρεβλά).<sup>8</sup>

Οι βασικές έννοιες της εμπειρικής θεμελίωσης του πολιτικού, τις οποίες υποβάλλει σε κριτική ο Hegel, είναι η φυσική κατάσταση, το μέσο υπέρβασής της (συμβόλαιο) και το ίδιο το κράτος. Την πρώτη τη θεωρεί ως ασαφή μορφή πρωταρχικής και ασθενούς ενότητας, το δεύτερο ως μεθοδολογικά ασυνεπές μέσο, ενώ, τέλος, το κράτος εκλαμβάνεται ως αντανάκλαση της εμπειρικής έννοιας της ολότητας. Όσον αφορά στην περιγραφή της φυσικής κατάστασης, ο Hegel μεταχειρίζεται μια αναλογία από το πεδίο της φυσικής επιστήμης: η φυσική κατάσταση αποτελεί το χάος στον ηθικό κόσμο (W2/444). Το ερώτημα που τίθεται αφορά την αναγκαιότητα παραγωγής αυτής της πράξης από τις μεθοδικές προϋποθέσεις του εμπειρισμού: Βάσει ποιων ιδιοτήτων είναι δυνατή η ενοποίηση αυτής της πολλαπλότητας; Σύμφωνα με τον Hegel, ο εμπειρισμός αφαιρεί από την έννομη κατάσταση όλους τους τυχαίους και περιστασιακούς προσδιορισμούς, οι οποίοι θεωρείται ότι ανήκουν στο πεδίο της ιστορίας, των εθίμων κλπ., και το υπόλοιπο της αφάιρεσης εγγράφεται στη φύση του ανθρώπου, του ανθρώπου σε φυσική κατάσταση (W2/444). Έτσι, τα άτομα, η πολλαπλότητα, εμφανίζονται να διέπονται από μια μάζα ελάχιστων δυνατών ιδιοτήτων (ιδέα ασθενούς ενότητας).

Εδώ ο Hegel διακρίνει δύο ειδών προβλήματα. Το πρώτο θα μπορούσε να ονομαστεί πρόβλημα του τρόπου, καθώς αναφέρεται στο καθεστώς τροπικότητας αυτών

των ιδιοτήτων. Οι ιδιότητες αυτές, ενώ θεωρείται ότι διέπουν *αναγκαιά* όλα τα άτομα, μετατρέπονται είτε σε *πλάσματα* φαντασίας (φυσική κατάσταση), είτε σε απλές *δυνατότητες* (εμπειρική ψυχολογία – ανθρώπινη φύση) (W2/444). Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για την «σκληρότερη αντίφαση» (W2/445). Αποκαλύπτεται, με αυτόν τον τρόπο, η απουσία αναγκαιών κριτηρίων επιλογής του ουσιώδους. Ως αποτέλεσμα προκύπτει και ένα δεύτερο, σημαντικότερο πρόβλημα, που μπορούμε να ονομάσουμε πρόβλημα θεμελίωσης. Σχετικά με αυτό, ο Hegel γράφει ότι, στον εμπειρισμό, το μόνο κριτήριο που είναι «a priori είναι το a posteriori» (W2/445, όπου ως a priori εννοείται εδώ το αναγκαιό). Αυτό σημαίνει ότι η αιτία, το a priori, θεμελιώνεται στο αποτέλεσμα, στο a posteriori, το οποίο και υποτίθεται ότι οφείλει να θεμελιώσει. Άρα η εμπειριστική θεμελίωση είναι κυκλική. Ρητώς δηλώνεται αυτό το πρόβλημα στην παρατήρηση του Hegel περί της εγκατάλειψης της φυσικής κατάστασης εξαιτίας των συνεπειών της. Ως εκ τούτου συμπεραίνεται ότι το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα προϋποτιθεται (W2/447).

Το πρόβλημα της κυκλικότητας της θεμελίωσης εμφανίζεται όμως σχετικά και με τον τρόπο μετάβασης από τη φυσική κατάσταση στο κράτος, δηλαδή στην έννοια του κοινωνικού συμβολαίου. Αυτό καλείται να επιτελέσει την κρίσιμη μεσολάβηση ανάμεσα στα δύο πεδία, τα οποία στον εμπειρισμό τίθενται απολύτως χωριστά (W2/444). Προκειμένου να πραγματοποιηθεί η μετάβαση από την πολλαπλότητα στην ενότητα προϋποτιθεται το συμβόλαιο ως εξωτερικός όρος, εξωτερικός διότι ενώ υποτίθεται ότι μέσω αυτού δημιουργείται το κράτος, το συμβόλαιο ως νομική μορφή προϋποθέτει την κρατική ισχύ ως εγγυητή της δικής του ισχύος. Με άλλα λόγια, η γενική βούληση προϋποτιθεται για να τεθεί σε ισχύ οποιοδήποτε είδους συμβόλαιο. Όπως γράφει ο Hegel, το συμβόλαιο ως μεσολάβηση προστίθεται εκ των υστέρων στην πολλαπλότητα (W2/445).

Τα μεθοδικά προβλήματα που εντοπίζει ο Hegel στον εμπειρισμό αντανακλώνται και στη συγκρότηση της μορφής του κράτους. Η αδυναμία αποκατάστασης της οργανικής σχέσης και η απολυτοποίηση του επιμέρους ατόμου σημαίνει ότι το κράτος εμφανίζεται στα άτομα ως ένας ξένος προσδιορισμός, ως μια ενότητα που επιτελεί το ρόλο της υπαγωγής του πολλαπλού σε αυτήν. Η εξωτερικότητα της σχέσης μεταξύ τους κράτους και των ατόμων, αυτό που με λογικούς όρους θα μπορούσε να ονομαστεί μηχανική σχέση, εμφανίζεται στο ότι ενώ το κράτος οφείλει να παρασταθεί ως η απόλυτη ενότητα της ηθικής ζωής, συγκροτείται ως η απόλυτη αντίφαση μεταξύ αφηρημένης ενότητας και απόλυτης πολλαπλότητας (W2/448). Μορφική αντανάκλαση αυτής της εξωτερικότητας αποτελεί η συγκρότηση του κυρίαρχου ως ιδιαίτερου.

Αυτό που προξενεί εντύπωση, σε αυτό το στάδιο της επιχειρηματολογίας, είναι η στροφή που κάνει ο Hegel αποτιμώντας θετικά τον εμπειρισμό σε σύγκριση με το

φορμαλισμό.<sup>9</sup> Από μια γενική άποψη, ο εμπειρισμός συγκροτείται μεθοδολογικά μέσω μιας πιο αδύναμης αφαιρέσεως σε σχέση με το φορμαλισμό (W2/454). Το γεγονός αυτό έχει δύο σημαντικές συνέπειες.

Από τη μια μεριά, ο εμπειρισμός οδηγείται σε κακές προσιμίες της εποπτικής πολλαπλότητας με τις αφαιρέσεις της διάνοιας. Ως εις τούτου, βασικό μεθοδολογικό του γνώρισμα είναι η ασυνέπεια. Αυτό αφορά όμως τον επιστημονικό και όχι τον καθαρό εμπειρισμό. Ο τελευταίος μένει προσκολλημένος στην εποπτεία αρνούμενος να δώσει προτεραιότητα σε κάποιον ή κάποιους προσδιορισμούς: Γι' αυτόν όλα έχουν την ίδια αξία (W2/444). Ο πρώτος, αντίθετα, ανυψώνει αυθαίρετα κάποιους προσδιορισμούς στο αφηρημένο γενικό και τους μετατρέπει σε ουσιώδεις απολυτοποιώντας τους (εδώ ανήκει και ο Hobbes, όπως θα δούμε παρακάτω). Η ασυνέπεια έγκειται στην συμπερίληψη αναρριμένων πρότερα περιεχομένων της εποπτείας στην κατασκευή της εμπειρικής ολότητας: περιεχόμενα, που είχαν θεωρηθεί επουσιώδη στη φυσική κατάσταση, επανεμφανίζονται με τη συγκρότηση του κράτους. Η συμπερίληψη αυτή προκύπτει αβίαστα από την ίδια την έννοια της ολότητας στον επιστημονικό εμπειρισμό. Σε αντίθεση με το φορμαλισμό, όπου θεωρεί την ολότητα ως συνέπεια (Konsequenz), ο επιστημονικός εμπειρισμός τη θεωρεί ως ολότητα του πολλαπλού, ως πληρότητα (Vollständigkeit, W2/443).

Από την άλλη μεριά, η δεύτερη συνέπεια προκύπτει μέσα ακριβώς από την μεθοδολογική ασυνέπεια του επιστημονικού εμπειρισμού. Αυτή είναι που του επιτρέπει να παρασταίνει ταυτόχρονα δύο αντιθετικούς όρους, όπως η απόλυτη πολλαπλότητα και η αφηρημένη ενότητα, τα άτομα και το κράτος, και του προσδίδει πλεονέκτημα έναντι του φορμαλισμού, ο οποίος, λόγω συνέπειας, απολυτοποιεί αυτήν την αντίθεση. Ο Hegel φαίνεται να εννοεί εδώ ότι είναι προτιμότερη μια εσφαλμένη μεσολάβηση, από την πλήρη έλλειψή της, διότι αυτή δεν αποκλείει, όπως ο φορμαλισμός, αντιλήψεις οι οποίες αποτελούν φαινόμενα μιας καθαρής και εσωτερικής αρχής (W2/448). Για παράδειγμα, η φυσική κατάσταση (ενότητα) και η θειότητα του κράτους (απόλυτη ολότητα) αποτελούν στιγμές της οργανικής ηθικότητας, οι οποίες εμφανίζονται από τον επιστημονικό εμπειρισμό ως αυτονομημένες ουσίες και οι οποίες επανασυνδέονται με εξωτερικό τρόπο από αυτόν. Έτσι, στρεβλώνεται η οργανικότητα της ηθικής ολότητας, αλλά, ταυτόχρονα, διατηρείται η ολότητα των εποπτικών περιεχομένων, όπως αυτά παρασταίνονται στην εμπειρική ολότητα. Ο Hegel συμπεραίνει ότι ο επιστημονικός εμπειρισμός, αν και συγχέει τις σχέσεις αυτών των περιεχομένων, εκθέτει μια οργανική και ζωντανή ολότητα (W2/452).

Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να τεθεί το ερώτημα περί των υπόρρητων αναφορών του εγγεγραμμένου επιχειρήματος στον Hobbes ως προνομιακό συνομιλητή, από τη σκοπιά του εμπειρισμού. Μπορούμε να εντοπίσουμε τρεις κύριες αναφορές στη σκέψη

του Hobbes, ο οποίος, όπως είπαμε και νωρίτερα, δεν κατονομάζεται ποτέ ρητώς στο κείμενο. Η πρώτη αφορά τη συγκρότηση της φυσικής κατάστασης ως αμιγώς συγκρουσιακής (W2/446). Η ιδέα αυτή, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, παραμένει θεμελιώδης σε όλη την έκταση της εγγεληνής πολιτικής θεωρίας και με βάση αυτήν επεξεργάζεται ο Hegel, την περίοδο της Ιένας, την έννοια της αναγνώρισης. Η δεύτερη αφορά την έννοια του απείρου: αυτή αποτελεί την κεντρική έννοια του φορμαλισμού, αλλά τονίζεται, σε σχέση με την ευδαιμονία, και από τα αντι-κοινωνικά, όπως γράφει ο Hegel, συστήματα του εμπειρισμού, τα οποία απολυτοποιούν το άτομο (W2/454). Λαμβάνοντας ως δεδομένο ότι το χομπσιανό σύστημα εντάσσεται εκ των πραγμάτων στα αντι-κοινωνικά εμπειρικά συστήματα του φυσικού δικαίου, καθώς το άτομο κατασκευάζεται με αφαίρεση από δομές κοινωνικότητας, μπορούμε νόμιμα να υποθέσουμε ότι η εν λόγω αναφορά στο άπειρο μας παραπέμπει στο χομπσιανό ορισμό της ευδαιμονίας ως «η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο» (Λ/11), αλλά και στην «αιώνια και ασίγηστη επιθυμία για ισχύ», που ο Hobbes εκθέτει ως γενική προδιάθεση του ανθρώπινου είδους. Από τους χομπσιανούς αυτούς ορισμούς νομιμοποιείται και η εγγεληνή παρατήρηση, ότι στον εμπειρισμό η έννοια του απείρου δεν τίθεται στην καθαρή της αφαίρεση (W2/454), δηλαδή με πλήρη αφαίρεση της εποπτείας, όπως στους Kant και Fichte, αλλά σε πρόσμιξη με το εποπτικό, το οποίο, μπορούμε να πούμε, ότι παραμένει και το κυρίαρχο στοιχείο (διαρκής κίνηση της επιθυμίας στο αντικείμενο).

Η τρίτη και τελευταία αναφορά γίνεται στο τέλος της έκθεσης της εγγεληνής κριτικής στον εμπειρισμό και, κατά κάποιο τρόπο, συμπεραίνει τη σχετική υπεροχή του ασυνεπούς εμπειρισμού έναντι του φορμαλισμού. Αναφερόμενος στον παλαιό και εξ ολοκλήρου ασυνεπή εμπειρισμό, ο Hegel παρατηρεί ότι «μια μεγάλη και καθαρή εποπτεία μπορεί έτσι να εκφράσει το αληθές ηθικό στην καθαρά αρχιτεκτονική μέθοδο της έκθεσής της», υπό την προϋπόθεση να μην κυριαρχεί σε αυτή το τυπικό στοιχείο της διάνοιας, που αντιμετωπίζει τα περιεχόμενα ως ίσου σθένους (W2/449–450). Το μειονέκτημα ενός τέτοιου εμπειρισμού έγκειται στην «ανεπάρκεια του Λόγου που δεν μπορεί να ανυψώσει [τα περιεχόμενα] στην ιδεατή μορφή» (αγκύλη δική μας). Παρ' όλα αυτά, το εσωτερικά λογικό πνεύμα θα αντανακλάται στη διάταξη των περιεχομένων της εποπτείας (W2/450). Ο όρος κλειδί εδώ είναι αυτός της αρχιτεκτονικής, ο οποίος φαίνεται να παραπέμπει στη δομή του χομπσιανού *Λεβιάθαν*.<sup>10</sup>

Τελικά, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι, σύμφωνα με τον Hegel, ο ασυνεπής εμπειρισμός, από την άποψη του περιεχομένου, εκθέτει πραγματικές στιγμές της απόλυτης ηθικής ζωής, απλά δεν τις ανυψώνει στην ιδεατή μορφή (άρα τις εκθέτει στρεβλά όπως είδαμε). Ένα παράδειγμα του τι σημαίνει αυτό για τον Hegel του *Φυσικού δικαίου*: Ορθά ο Hobbes συγκροτεί τη φυσική κατάσταση ως απόλυτη αντίθεση όλων

εναντίον όλων. Ο απόλυτος αναστοχασμός, σύμφωνα με τον Hegel, θα ήταν να δειχτεί ότι η αδυναμία συνύπαρξης των επιμέρους ατόμων σε αυτήν την κατάσταση οφείλεται στην μηδαμινότητα των ιδίων τους των προσδιορισμών. Αποτέλεσμα αυτού θα ήταν να αναγνωρίσουμε την ιδεατότητα των ατόμων ως χωριστών. Όμως για τον εμπειρισμό τα άτομα παραμένουν απολύτως πραγματικά (W2/446). Γι' αυτόν τον λόγο, το ίδιο το κράτος παραμένει αδιάφορο απέναντί τους και δεν συγκροτείται ως απόλυτη ενότητα γενικού και ιδιαίτερου.

Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι το εγγεγραμμένο συμπέρασμα περί της υπεροχής του ασυνεπούς εμπειρισμού έναντι του φορμαλισμού της διάνοιας δεν αποτελεί μια προσωρινή θέση στην εγγεγραμμένη θεωρία. Στο *Σύστημα της ηθικότητας*, κείμενο της ίδιας περιόδου με το *Φυσικό δίκαιο*, διαβάζουμε ότι αυτό που είναι πραγματικά γενικό είναι η εποπτεία και η υπαγωγή της έννοιας στην εποπτεία αποτελεί την απόλυτη σχέση (ΣΗ/100–101, επισημαίνεται βέβαια ευθύς αμέσως ότι πραγματικά απόλυτη σχέση είναι το σύνολο και των δύο υπαγωγών). Στην τελική διατύπωση της *Φιλοσοφίας του πνεύματος*, στην εγγεγραμμένη *Εγκυκλοπαίδεια*, βρίσκουμε την ακόλουθη παρατήρηση: «αν από την αρχή λείπει μια ουσιώδης εποπτεία του θέματος ή εξαφανιστεί αργότερα, τότε η αναστοχαστική σκέψη χάνει τον εαυτό της στη θεώρηση των πολλαπλών, χωριστών προσδιορισμών και σχέσεων που συναντά στο αντικείμενο και η αφαιρετική διάνοια το χωρίζει, ακόμα κι αν αυτό είναι ένα ζωντανό πράγμα, ένα φυτό ή ένα ζώο, μέσω των μονόπλευρων και περατών κατηγοριών της αιτίας και του αποτελέσματος, του εξωτερικού σκοπού και του μέσου και, και με αυτόν τον τρόπο, παρά την εξυπνάδα της, αποτυγχάνει να συλλάβει τη συγκεκριμένη φύση του αντικειμένου, να κατανοήσει τον πνευματικό δεσμό που ενοποιεί όλες τις λεπτομέρειες» (W10/§449). Αυτή τη «βία έναντι της εποπτείας» (W2/449) την αποκαθιστά η ασυνέπεια του εμπειρισμού, αν και με τυχαίο, περιστασιακό τρόπο. Το ζήτημα για τον Hegel είναι να προσδοθεί αναγκαιότητα στην εν λόγω αποκατάσταση.

## 2. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΙΔΡΥΣΗΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

Στη *Γερμανική ιδεολογία*, ο Μαρχ φαίνεται να μας παρέχει ένα γενικό πλαίσιο ανάλυσης των θεωρητικών του φυσικού δικαίου, καθώς σημειώνει: «Στην πραγματική ιστορία, οι θεωρητικοί, που θεωρούσαν τη *δύναμη* σαν το θεμέλιο του δικαίου, βρίσκονται στην πιο ριζική αντίθεση με αυτούς που θεωρούσαν τη *βούληση* σαν τη βάση του δικαίου. [...] Αν δεχτούμε τη δύναμη σαν τη βάση του δικαίου, όπως κάνει ο Hobbes και άλλοι, τότε το δίκαιο, ο νόμος κλπ., είναι απλώς σύμπτωμα, έκφραση *άλλων* σχέσεων,

που πάνω τους στηρίζεται η κρατική εξουσία» (προφανώς ο Hegel αποτελεί βασικό εκπρόσωπο της σχολής της βούλησης).<sup>11</sup>

Η έννοια της δύναμης αποτελεί πυρηνικό στοιχείο της χομπσιανής κατασκευής, καθώς γύρω από αυτήν συγκροτείται ένα εννοιακό πλαίσιο που, εν πολλοίς, νοηματοδοτεί τη χομπσιανή φυσική κατάσταση. Ας δούμε με ποιο τρόπο ορίζει ο Hobbes την έννοια της δύναμης: «Η δύναμη ενός ανθρώπου είναι τα μέσα που επί του παρόντος διαθέτει για την απόκτηση κάποιου μελλοντικού φαινόμενου αγαθού» (Λ/157). Μέσω της διάκρισης μεταξύ φυσικής και εργαλειακής δύναμης, ο Hobbes αναφέρεται, αφ' ενός, στο κάθε επιμέρους άτομο ως ένα σύνολο αδιαμόρφωτου σωματικού και νοητικού δυναμικού και, αφ' ετέρου, στις μορφοποιήσεις αυτού του δυναμικού, που εκτείνονται από τον πλούτο και τις επιστήμες ως τις τέχνες δημόσιας ωφέλειας, προεικάζοντας έτσι το συνολικό πλαίσιο μορφοποίησης της δύναμης ως πλαίσιο κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Ακραία όρια μορφοποίησης της δύναμης αποτελούν: α) η κυριαρχία της πολιτικής κοινότητας, η οποία συγκροτείται ως μέγιστη δύναμη και β) ο θάνατος, ο οποίος ορίζεται ως η μέγιστη απώλεια δύναμης (*Elements*/79). Μέσα σε αυτά τα όρια καθορίζεται μεθοδικά ένας διπλός στόχος για το χομπσιανό επιχείρημα: να δείχτει, πρώτον, μέσω της λογικής κατασκευής της φυσικής κατάστασης ως συγκρουσιακού πλέγματος δυνάμεων, ότι αυτό το πλέγμα αυτο-αντιφάσκει, καθώς η άμετρη επιδίωξη μεγιστοποίησης της κάθε επιμέρους ατομικής δύναμης έχει σε συνολικό επίπεδο τα ενάντια αποτελέσματα και, δεύτερον, η αναγκαιότητα εξόδου από αυτό το πλέγμα με τη μορφική μετατροπή των επιμέρους διασπασμένων δυνάμεων σε ενιαία κυριαρχία απόλυτου χαρακτήρα. Συνεπώς, ως βασικό πρόβλημα τίθεται αυτό του έλλογου προσανατολισμού και αναπροσδιορισμού της δύναμης, ως όρου για την ίδια τη διατήρησή της.

Εδώ αποκτούν σημασία για εμάς οι εννοιακοί προσδιορισμοί της ελευθερίας, της αξίας-τιμής και της αναγνώρισης, οι οποίοι συγκροτούν εκείνο το πλαίσιο μεσολάβησης της δύναμης που καθιστά τη φυσική κατάσταση συγκρουσιακή. Τυπικά, η ελευθερία δεν σχετίζεται άμεσα με τη δύναμη: ο ασθενής είναι ελεύθερος αλλά όχι και ικανός να πράξει. Ουσιαστικά, όμως, η ελευθερία, οριζόμενη ως απουσία εξωτερικών εμποδίων, δεν αποτελεί παρά εξωτερικήυση, ενεργοποίηση δύναμης: «ελεύθερος είναι όποιος δεν εμποδίζεται να κάνει ό,τι θέλει από τα όσα πράγματα είναι ικανός να κάνει χάρη στη δύναμη και στον νου του» (Λ/277). Με αυτήν την έννοια, η αέναη κίνηση μεγιστοποίησης της δύναμης, που ο Hobbes εγγράφει ως γενική ιδιότητα στην ανθρώπινη φύση, αποτελεί έκφραση της ελευθερίας, η οποία και θεματοποιείται ως το κατ'εξοχήν φυσικό δικαίωμα. Το γεγονός ότι ένα δεδομένο μέγεθος δύναμης δεν σταθεροποιείται, παρά μόνο εφ' όσον αυξηθεί, σημαίνει ότι εν τέλει η έννοια της δύναμης μπορεί να συλληφθεί μόνο ως περίσσειμα.<sup>12</sup> Κατά συνέπεια, ο χομπσιανός ορισμός



της δύναμης, σε συνδυασμό με την γενική ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης, συγκροτεί μια κίνηση που τείνει στο άπειρο: η δύναμη γίνεται μέσο του εαυτού της και τείνει να εκπληρωθεί ως αυτοσκοπός.<sup>13</sup> Η αντίληψη αυτή προϋποθέτει ένα σχεσιακό πλαίσιο ενεργοποίησης και εκτίμησης της δύναμης, καθώς μόνο μέσα από τη σύγκρισή της με μια άλλη δύναμη είναι δυνατή η νοηματοδότηση της επιμέρους ατομικής δύναμης: «Η αξία ενός ανθρώπου είναι [...], η τιμή του, δηλαδή το ποσό που θα προσφερόταν για τη χρησιμοποίηση της δύναμής του. Άρα δεν είναι απόλυτη, αλλά εξαρτάται από τις ανάγκες και την κρίση των άλλων. [...] Ας ορίζουν οι άνθρωποι [...] όσο ψηλά θέλουν την αξία τους— η πραγματική τους αξία δεν είναι μεγαλύτερη από εκείνη που εκτιμούν οι άλλοι» (Λ/159). Η διασπασμένη σε ατομικότητες φυσική κατάσταση συγκροτείται έτσι ως δομή απόλυτων αξιώσεων και, ταυτόχρονα, ως δομή σχετικοποίησής τους. Για κάθε επιμέρους άτομο είναι χαρακτηριστικός ο αναδιπλασιασμός της κρίσης του: κατανοεί τον εαυτό του ως απόλυτο, και συνεπώς επιδιώκει να τεθεί ως τέτοιο, ενώ ταυτόχρονα σχετικοποιεί τις απόλυτες αξιώσεις των άλλων. Οι επιμέρους δυνάμεις σχετικοποιούνται ακριβώς στο σημείο που επιχειρούν να τεθούν ως απόλυτες. Η δομή αυτή επιβάλλεται αναγκαστικά, ακόμα και σε αυτούς που θα ήταν ικανοποιημένοι με ένα δεδομένο μέγεθος δύναμης (Λ/195). Υπό αυτήν την έννοια, ένα βασικό ζήτημα που εγείρεται στη χομπσιανή φυσική κατάσταση είναι αυτό της αναγνώρισης. Όλη η μορφική ποιικιλία που δύναται να λάβει η δύναμη ως αξία, ποιικιλία που ο Hobbes θεματοποιεί σαν τρόπους απόδοσης τιμής,<sup>14</sup> έγκειται στο ζήτημα της αναγνώρισης των αξιώσεων δύναμης. Ανιχνεύεται σε αυτό το σημείο μια έννοια η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως το εγγεγραμμένο ίχνος της χομπσιανής φυσικής κατάστασης.

Αν διαβάσουμε αναδρομικά το χομπσιανό επιχείρημα, δηλαδή ξεκινώντας από τη σκοπιά του φυσικού νόμου προς τη φυσική κατάσταση, παρατηρούμε ότι στην τελευταία τα άτομα είναι ίσα μεταξύ τους, αλλά δεν αναγνωρίζονται ως τέτοια. Μετατοπίζοντας μάλιστα το επίπεδο θεμελίωσης της ισότητας σε σχέση με την αριστοτελική προβληματική, ο Hobbes αξιώνει την αναγνώριση της ισότητας, ακόμα και αν οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως άνισοι: «Ο ένατος νόμος της φύσης μπορεί συνεπώς να διατυπωθεί ως εξής: Κάθε άνθρωπος πρέπει να αναγνωρίζει τον άλλο ως φύσει ίσο με τον ίδιο. Η οίηση αποτελεί παράβαση αυτού του κανόνα» (Λ/222). Η ισότητα της φυσικής κατάστασης δεν συνεπάγεται μια σταθεροποιημένη δομή (ειρήνευση), λόγω του ότι η «οίηση», η υπέρβαση του μέτρου, είναι εγγεγραμμένη στην ίδια την έννοια της δύναμης ως όρος της αυτοσυντήρησης σε φυσική κατάσταση. Συνεπώς, η επίτευξη της αναγνώρισης μπορεί να λάβει χώρα μόνο μεσολαβημένα — όχι άμεσα (ένα συμπέρασμα κατ' ουσία προδρομικό της εγγεγραμμένης έννοιας της αναγνώρισης).<sup>15</sup> Στη χομπσιανή φυσική κατάσταση, η αναγνώριση μεσολαβείται από τον πόλεμο: «στην αμιγή φυσική κατάσταση η ανισότητα δύναμης δεν διαπιστώνεται παρά κατά τη διάρκεια της

μάχης» (Λ/210). Αλλά ούτε η μάχη λύνει το πρόβλημα άπαξ και δια παντός. Μια τέτοια λύση προϋποθέτει τη συγκρότηση ενός κοινού μέτρου που θα λειτουργεί, αφ' ενός, ως απόλυτη τυπικά βάση εξίσωσης όλων των επιμέρους αξιώσεων και, αφ' ετέρου, ως απόλυτος κριτής σε περίπτωση διαφωνίας.<sup>16</sup> Η συγκρότηση ενός φορέα αντικειμενικής κρίσης αποτελεί όρο για τη σταθεροποίηση των σχετικών, υποκειμενικών αξιώσεων. Δίχως αυτόν οι τελευταίες αυτοκαταστρέφονται: «Για όσο καιρό λοιπόν το μέτρο του καλού και του κακού είναι η ατομική όρεξη, ο άνθρωπος θα βρίσκεται σε φυσική κατάσταση (δηλαδή σε κατάσταση πολέμου)» (Λ/227).

Η αναγκαιότητα εξόδου από τη φυσική κατάσταση, θεωρημένη ως πρόβλημα αναζήτησης ενός κοινού μέτρου ως βάση εξίσωσης, μας επιτρέπει να σκεφτούμε τη δομή της φυσικής κατάστασης ως μια προδρομική μορφή του μαρξικού προτύπου της ανεπτυγμένης αξιακής μορφής.<sup>17</sup> Βέβαια, στο χομπσιανό επιχείρημα, καθώς συγκροτείται σε πρότερο ιστορικό ορίζοντα του μαρξικού και, συνεπώς, σε μια λιγότερο ανεπτυγμένη φάση της αστικής κοινωνίας, η ανάλυση δεν προσανατολίζεται στην αναζήτηση του μέτρου με βάση τη σκοπιά της εξωτερικευμένης σε χρήμα συνολικής εργασιακής δύναμης, αλλά στον επιμερισμό της τελευταίας. Τα αποτελέσματα της δύναμης στη φυσική κατάσταση είναι εν πολλοίς ένα πλήθος μορφών σε κατάσταση πρόσμιξης (και πλούτος, και εξουσία, και επιστήμες, και τέχνες-τεχνικές). Μέσω αυτού του επιμερισμού, αίρεται αυτή η πρόσμιξη, καθώς η δύναμη αναδιπλασιάζεται και μορφοποιείται, αφενός, πολιτικά ως απόλυτη κυριαρχία (μέτρο) και, αφετέρου, οικονομικά ως υπολειμματικές ατομικές δυνάμεις: «Λέγοντας ελευθερία νοούμε, σύμφωνα με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, την απουσία εξωτερικών εμποδίων. Αυτά τα εμπόδια συχνά μπορούν να αφαιρέσουν ένα μέρος της δύναμης του ανθρώπου να πράττει κατά βούληση, αλλά δεν μπορούν και να τον αποτρέψουν από τη χρησιμοποίηση του υπόλοιπου της δύναμής του κατά τις επιταγές της κρίσης και του Λόγου» (Λ/198). Μόνο με βάση την ήδη συγκροτημένη σκοπιά της κρατικής κυριαρχίας θεματοποιείται από τον Hobbes το χρήμα ως «επαρικές μέτρο της αξίας όλων των υπόλοιπων πραγμάτων για τους υπηκόους της ίδιας πολιτικής κοινότητας» (Λ/314). Η συγκρότηση του χρήματος όμως έλκεται από τη μορφική μετατροπή της δύναμης σε κυριαρχία: «Μετατροπή ονομάζω την αναγωγή όσων αγαθών δεν αναλώνονται άμεσα, αλλά προορίζονται για μελλοντική διατροφή, σε κάτι ίσης αξίας [...]. Και αυτό το κάτι δεν είναι άλλο από τον χρυσό, τον άργυρο και το χρήμα» (Λ/313–314). Ο επιμερισμός της δύναμης και ο συνακόλουθος μορφικός αναδιπλασιασμός σε πολιτικό και οικονομικό επίπεδο είναι συνεπώς ατελής, καθώς αντανακλά ιστορικά τον ατελή χωρισμό μεταξύ αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας: μόνο οι πλεονασματικές αξίες μετατρέπονται σε χρήμα, για να μη σπαταληθούν (εξήγηση που βρισκόμαστε και στη λοικιανή κατασκευή, όπου όμως το χρήμα θεματοποιείται στο εσωτερικό της

φυσικής κατάστασης),<sup>18</sup> με παρόμοιο τρόπο που οι πλεονασματικές δυνάμεις μορφοποιούνται ως κυριαρχία, προκειμένου να διασωθούν. Παράλληλα, πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η διπλή μετατροπή τίθεται σε μια αντιστρόφως ανάλογη σχέση: στον ίδιο βαθμό που το χρήμα δεν έχει κυριαρχήσει σε όλο το πλάτος και βάθος της παραγωγικής διαδικασίας, όπως συμβαίνει στην ιστορική εποχή του Hobbes, στον ίδιο βαθμό παραμένει ατελής ο χωρισμός οικονομικού και πολιτικού, όπου το δεύτερο πιστώνεται ακόμα, αλλά προσωρινά όπως αποδείχτηκε ιστορικά, λειτουργίες που με την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας απεικδύεται. Το αστικό πλαίσιο, όπως συγκροτείται από τον Hobbes, προϋποθέτει έναν τύπο κυριαρχίας μερκαντιστικού τύπου.

Η εγγεληνή κριτική στον Hobbes μπορεί να θεωρηθεί από τη σκοπιά μας, ότι εστιάζεται στο σημείο της μορφικής μετατροπής της δύναμης σε κυριαρχία και αφορά στον τρόπο παραγωγής αυτής της μετατροπής. Προνομιακός τόπος διερεύνησης της προβληματικής περί ίδρυσης του σύγχρονου αστικού κράτους δεν είναι η εγγεληνή *Φιλοσοφία του δικαίου*, αλλά τα προ-φαινομενολογικά γραπτά της Ιένας. Στην πρώτη, ο Hegel εκθέτει το εννοιολογικό νομικο-πολιτικό πλαίσιο από τη σκοπιά της ήδη επιτευχθείσας ελευθερίας, δηλαδή γενικής, βούλησης. Συνεπώς, εδώ η σχέση της γενικής αναγνώρισης προϋποτίθεται. Αντίθετα, στα προφαινομενολογικά γραπτά, ένα από τα βασικά ζητήματα που τίθενται είναι μέσω ποιας διαδικασίας επιτυγχάνεται η μετάβαση στη σκοπιά της γενικής αναγνώρισης, στη σκοπιά του δικαίου (η λογική αυτή γίνεται φανερή στην έκθεση της *Φιλοσοφίας του πνεύματος*). Άρα, η ανακατασκευή της προβληματικής περί ίδρυσης είναι όχι μόνο δόκιμη, αλλά και αναγκαία να ξεκινήσει από αυτά.

Αφοριστικά μπορεί να επισημανθεί: η χρομπσιανή φυσική κατάσταση μορφοποιείται από τον Hegel στη σχέση κυρίου και υποτελή.<sup>19</sup> Η σχέση αυτή αποτελεί «φυσική σχέση» (ΣΗ/125) και αποτελεί για τον Hegel την τυπική μορφή της προαστικής εξουσιαστικής σχέσης, όπου η δύναμη είναι ακόμα ατελώς διαφοροποιημένη, με άλλα λόγια, εκφράζεται ταυτόχρονα ως πολιτικός και οικονομικός κατεξουσιασμός. Η σχέση συγκροτείται από τον Hegel με βάση την έννοια της δύναμης: «Σε αυτήν την κίνηση βλέπουμε να επαναλαμβάνεται η ίδια διαδικασία που μας παρουσιάστηκε ως παιχνίδι δυνάμεων, αλλά τώρα επαναλαμβάνεται στη συνείδηση. Ό,τι ήταν σε αυτή τη διαδικασία για εμάς, είναι αληθές εδώ για τα ίδια τα άκρα» (W3/147). Η συνείδηση ως διάνοια συλλαμβάνει το αντικείμενο «φύση» ως πλέγμα δυνάμεων, διατυπώνοντας τις αιτιώδεις σχέσεις που το διέπουν (νόμοι), αλλά, τώρα, στη σχέση μεταξύ των δύο συνειδήσεων, οι ίδιες αποτελούν δυνάμεις (τα άκρα), έχουν δηλαδή συνείδηση της δύναμής τους ως υποκειμένων. Θεωρητικός στόχος είναι εδώ να δειχτεί ο τρόπος με τον οποίο οι δυνάμεις αυτές μορφοποιούνται ως έλλογη κυριαρχία (αυτό ισχύει με

ευθύ τρόπο μόνο για τη *Φιλοσοφία του πνεύματος*, ενώ στη *Φαινομενολογία* η ανάλυση εξετάζει μια σειρά από άλλες σχέσεις).

Σε αντίθεση με τη χομπσιανή φυσική κατάσταση, η οποία αποτελεί μια ατέρμονη αιτιώδη αλυσίδα, όπου η βία γεννά βία και, συνεπώς, η δομή είναι πλήρως ασταθής, ο Hegel θεωρεί τη σχέση κατεξουσιασμού ως δομή που σταθεροποιείται σχετικά. Αυτό αποτελεί και τον πυρήνα της διαφοροποίησης των δύο θεωρητικών και προϋποθέτει μια σειρά από τροποποιήσεις από τη μεριά του Hegel, οι οποίες μπορούν να θεωρηθούν ως κριτική του χομπσιανού επιχειρήματος. Και στις δύο δομές, ο αξιακός αναστοχασμός για τη διάσωση του βίου ενεργοποιείται στο οριακό σημείο της διακινδύνευσής του. Στον Hobbes, ο φόβος του θανάτου αποτελεί, μεταξύ άλλων, ένα από τα βασικά κίνητρα για τη δυνατότητα εξόδου από τη φυσική κατάσταση. Παράλληλα, ο ορθός λόγος θέτει τους όρους για να επιτευχθεί η συμφωνία, δηλαδή τους φυσικούς νόμους (Λ/198).<sup>20</sup> Οι τελευταίοι όμως δεσμεύουν τους δρώντες μόνο *foro interno*, συνεπώς, δεν μπορούν οι ίδιοι οι δρώντες να εγγυηθούν την εφαρμογή τους (Λ/226). Το πρόβλημα έγκειται στο ότι, αφ' ενός, η ίδρυση της πολιτικής κοινότητας προϋποθέτει τη συναίνεση των δρώντων για την παραίτησή τους από το φυσικό τους δικαίωμα, αλλά, αφ' ετέρου, η μόνη εγγύηση που σταθεροποιεί τα συμφωνηθέντα είναι η ίδια η πολιτική κοινότητα (δύναμη αναγκασμού), που είναι όμως θεωρητικά αποτέλεσμα της συμφωνίας.<sup>21</sup> Άρα, προ της ίδρυσης η κίνηση από το φόβο στη συναίνεση είναι αναστρέψιμη, εκτός αν η τελευταία ενισχυθεί με κάποιο τρόπο: «δεν υπάρχει τίποτα που να ενισχύσει μια συνθήκη ειρήνης [...] εκτός από το φόβο εκείνης της αόρατης δύναμης που όλοι λατρεύουν ως Θεό και φοβούνται ως τιμωρό της δολιότητάς τους» (Λ/210, όχι τυχαία η έννοια της θρησκείας προηγείται άμεσα της φυσικής κατάστασης στην έκθεση του *Λεβιάθαν*). Ο φόβος του θανάτου μετασχηματίζεται σε συναίνεση, η οποία, με τη σειρά της, στηρίζεται στο φόβο του Θεού. Ο τελευταίος μπορεί να αυξάνει όντως την ένταση των κινήτρων των δρώντων, αλλά δεν εγγυάται την ενεργοποίηση των φυσικών νόμων (Λ/210–211).

Προκειμένου να διευκρινιστεί ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της εγγυητικής κριτικής, μπορούμε να την αντιπαραβάλουμε με τη ρουσσική κριτική στον Hobbes. Ο Rousseau θεωρεί τη χομπσιανή έννοια της συναίνεσης ως ψευδονομιοποίηση της δύναμης. Για τον Rousseau, η ουσία της χομπσιανής θεμελίωσης είναι το δικαίο του ισχυρού.<sup>22</sup> Αλλά η δύναμη δεν δημιουργεί παρά μεταβαλλόμενα, μη σταθεροποιήσιμα δικαία αποτελέσματα. Συνεπώς, η έμφαση πρέπει να μετατοπιστεί εξ ολοκλήρου στη συναίνεση, ως όρο συγκρότησης του πολιτικού. Η εγγυητική κριτική κινείται προς τη διαμετρικά αντίθετη κατεύθυνση: Η χομπσιανή συναίνεση δεν είναι ελλιπής, όπως για τον Rousseau, αλλά περιττή. Ο Hobbes ελέγχεται κριτικά όχι επειδή δεν εγκαταλείπει τη σκοπιά της δύναμης, αλλά λόγω του ότι την εγκαταλείπει, έστω και μερικά ή

πέφτοντας σε φαύλο κύκλο, εισάγοντας ως όρο της κυριαρχίας τη συναίνεση. Η εγγελιανή απόκλιση γίνεται προς τη σκοπιά της δύναμης και όχι της συναίνεσης.<sup>23</sup> Τούτο επιτυγχάνεται με την ποιοτική διαφοροποίηση της έννοιας της δύναμης στο εσωτερικό της σχέσης κατεξουσιασμού. Ακολουθώντας τον Hobbes, ο Hegel θεωρεί ότι το αποτέλεσμα της μάχης για αναγνώριση είναι η ανισότητα της δύναμης. Το χομπσιανό όμως υπόλειμμα δύναμης, που φανερώνεται με αυτόν τον τρόπο, υποδηλώνει για τον Hegel ότι στο εσωτερικό της έννοιας εισέρχεται η καθοριστική διαφορά: η μια δύναμη (ο κύριος) συγκροτείται ως «αδιαφορία», ως καθαρή αφαίρεση κάθε εμπειρικού προσδιορισμού, ως ελεύθερη και άρα, σε λογικό επίπεδο, ως διάνοια, ενώ η δεύτερη συνείδηση (ο υποτελής) ως εγκλωβισμένη στη διαφορά, στην εμπειρική της ύπαρξη και συνεπώς ως ανελεύθερη (ΣΗ/125, JSE/I/221). Ο αναδιπλασιασμός της κρίσης προς εαυτό και προς έτερο θεωρείται από το Hegel συστατικός των δύο συνειδητήσεων προ της μάχης: «Ο καθένας είναι βέβαιος για τον εαυτό του, αλλά όχι για τον άλλο και, συνεπώς, η δική του βεβαιότητα για τον εαυτό του δεν έχει ακόμα αλήθεια» (W3/148). Μια όντως σχετικά αντικειμενική κρίση παρέχεται από την ίδια τη μάχη (η απόλυτα αντικειμενική κρίση προϋποθέτει τη σκοπιά του Αντικειμενικού Πνεύματος). Η εγγελιανή αυτή απόκλιση επιτρέπει στη θεμελίωση, όπως θα δούμε λίγο παρακάτω, να παραμείνει συνεπής στη σκοπιά της δύναμης, δίχως να καταφύγει στη συναίνεση, η οποία είναι περιττή διότι μετατρέπει τη θεμελίωση σε κυκλική.

Ο Hobbes συγκεκριμένα μπορεί να ελεγχθεί κριτικά για τρεις λόγους:

1. Η συναίνεση θεωρείται αιτία της κυριαρχίας, η οποία όμως προϋποτίθεται για την εγγύηση της πρώτης. Η κυριαρχία ως αποτέλεσμα συγκροτείται ως αιτία της αιτίας της. Αυτή όμως η κυκλικότητα μας θέτει ειτός της αιτιακής σχέσης ή, μάλλον, αναβαθμίζει την αιτιακή σε τελεολογική σχέση. Το αποτέλεσμα είναι σκοπός όταν η παράστασή του συνιστά την αιτία της αιτίας του. Άρα η πολιτική κοινότητα τίθεται λανθασμένα από τον Hobbes ως μέσο για την αυτοσυντήρηση των ατόμων (στη *Φιλοσοφία του δικαίου* η χομπσιανή κατασκευή υπάγεται στη μηχανιστική αντίληψη). Αν ξεινήσουμε από τη συναίνεση ως θεμέλιο της κυριαρχίας, είναι συνεπές να θέσουμε την πολιτική κοινότητα ως σκοπό, όπως κάνει η υπερβατολογική θεμελίωση ρουσσωικού και καντιανού τύπου (όπου το συμβόλαιο τίθεται ως αυτοσκοπός).<sup>24</sup>

2. Το στοιχείο της συναίνεσης υποδηλώνει την παραίτηση της θεμελίωσης από το μεθοδικό αίτημα της αναγκαιότητας: «Δεν είναι αναγκαίο ότι ο καθένας επιθυμεί το ίδιο. [...] Μάλλον, ο καθένας [...] έχει το δικαίωμα να εγκαταλείψει [τη σύμβαση] και να συμφωνήσει με άλλους πάνω σε κάτι άλλο» (JSE/III/235). Συμπεραίνουμε ότι η υπερβατολογική θεμελίωση είναι συνεπής μέσα στην κυκλικότητά της, ενώ η χομπσιανή κατασκευή είναι και κυκλική και ασυνεπής (μεθοδικό χαρακτηριστικό του εμπειρισμού όπως είδαμε παραπάνω) και

3. Υπό το πρίσμα της εγγελιανής οπτικής, καταλογίζεται στον Hobbes ό,τι καταλογίζει ο Marx στον Ricardo. Όπως ο τελευταίος «διαβάζει» στην ανταλλακτική σχέση του πρωτόγονου κυνηγού και του πρωτόγονου ψαρά τούς τιμοκαταλόγους του χρηματιστηρίου του Λονδίνου,<sup>25</sup> έτσι και ο Hobbes εγγράφει τον αναδιπλασιασμό της κυριαρχίας σε εξουσία και συναίνεση τόσο στην πατρική σχέση κυριότητας, όσο και στη δεσποτική κυριότητα (ιδρυση μέσω φυσικής βίας):<sup>26</sup> Το δικαίωμα κυριότητας πάνω στον ηττημένο δεν το δίνει επομένως η νίκη, αλλά η σύμβαση που έχει συνάψει ο ίδιος ο ηττημένος» (Λ/271). Η αντίφαση εδώ είναι έκδηλη και έχει επισημανθεί ήδη από τον Kant: ο υποτελής προϋποτίθεται ως πρόσωπο που συμβάλλεται με σκοπό να απειδυθεί το δικαίωμα του συμβάλλεσθαι. Εκτός του γεγονότος ότι μια τέτοιου είδους σύμβαση είναι άκυρη αφ' εαυτής, με αυτόν τον τρόπο ο Hobbes προϋποθέτει την έννοια του προσώπου που μόνο το ήδη συγκροτημένο κυρίαρχο κράτος μπορεί να εγγυηθεί. Με αυτήν την έννοια, για το Hegel, η έκθεση της έννοιας του προσώπου, στον *Λεβιάθαν*, προ της ίδρυσης αποτελεί μεθοδική ασυνέπεια.

Η ανωτέρω κριτική στον πυρήνα της χομπσιανής κατασκευής μπορεί να συνοψιστεί στο ότι η σύνδεση μεταξύ των όρων ειρήνευσης και της δεσμευτικότητάς τους είναι εξωτερική (τυχαία). Η εν λόγω κριτική προϋποθέτει όμως την εγγελιανή αμφισβήτηση της ίδιας της χομπσιανής μεθόδου κατασκευής. Ο Hobbes αυτο-κατανοεί το μεθοδικό του εγχείρημα ως γεωμετρική κατασκευή: «Η ικανότητα δημιουργίας και συντήρησης της πολιτικής κοινότητας εξαρτάται από συγκεκριμένους κανόνες, όπως η αριθμητική και η γεωμετρία, κι όχι από την πρακτική, όπως η αντισφαίριση» (Λ/276) (η ίδια η έννοια του Λόγου συγκροτείται ως υπολογισμός, Λ/114).<sup>27</sup> Σε αυτό το σημείο καθίσταται συναφής η εγγελιανή κριτική στις «μαθηματικές αλήθειες» (W3/42). Η ουσία αυτής της κριτικής έγκειται στο ότι βασικό γνώρισμα των μαθηματικών—γεωμετρικών κατασκευών είναι ο χωρισμός της μεθόδου από το αντικείμενο.<sup>28</sup> Παραθέτω: «η κίνηση της μαθηματικής απόδειξης δεν ανήκει σ' ό,τι είναι αντικείμενο, είναι μια ενέργεια εξωτερική προς το θέμα [...] ολόκληρη η παραγωγή του αποτελέσματος αποτελεί πορεία και μέσο της γνώσης. [...] Στη μαθηματική γνώση, η διάγνωση είναι ένα ενέργημα εξωτερικό προς το θέμα· με συνέπεια να αλλοιώνεται έτσι το αληθινό θέμα· [...] Η πραγματική ελαττωματικότητα αυτής της γνώσης αφορά όμως τόσο το ίδιο το γνωρίζειν όσο και το εν γένει υλικό του. Όσον αφορά το γνωρίζειν, κατά πρώτον, δεν διακρίνεται η αναγκαιότητα της κατασκευής [...] δεν φθάνει [ενν. η μαθηματική γνώση] σε διαφορές ουσίας, στην ουσιώδη αντίθεση ή ανομοιότητα, άρα ούτε στη μετάβαση του αντίθετου στο αντίθετο, στην ποιοτική, εγγενή κίνηση, την αυτοκίνηση. Διότι το μόνο που εξετάζουν τα μαθηματικά είναι το μέγεθος, η μη ουσιώδης διαφορά» (W3/42–44).<sup>29</sup> Οι ίδιες κριτικές ενστάσεις εγείρονται, κατά την περίοδο της *Γένεσης*, σε σχέση με τις κατασκευές του φυσικού δικαίου: «Το πρό-

βλημα είναι αυτό: τι είναι δίκαιο και καθήκον για το άτομο στη φυσική κατάσταση; [...] Δίκαιο είναι η σχέση των προσώπων στη συμπεριφορά τους με τους άλλους. Είναι το γενικό στοιχείο του ελεύθερου είναι τους – ο προσδιορισμός, ο περιορισμός της κενής ελευθερίας τους. Αυτήν τη σχέση ή τον περιορισμό δεν χρειάζεται να τον μηχανευτώ (auszuhecken) ή να τον παράγω για μένα· αλλά το ίδιο το αντικείμενο είναι εν γένει η παραγωγή του δικαίου, δηλαδή η σχέση αναγνώρισης. [...] Ο άνθρωπος αναγκαία αναγνωρίζει και αναγνωρίζεται. Αυτή η αναγκαιότητα είναι δική του, όχι της σκέψης μας σε αντίθεση με το περιεχόμενο» (JSE/III/197).

Ας δούμε τώρα σε ποιον βαθμό αντανakλά η εγγελιανή κριτική στη χομπσιανή κατασκευή. Στο επίπεδο αφαίρεσης του πράττειν σε φυσική κατάσταση, το αξιακό αίτημα της ειρήνευσης μπορεί να θεωρηθεί ως αποτέλεσμα του αναστοχασμού της φρόνησης, στο οριακό σημείο όπου οι δρώντες αποκτούν την εμπειρία του υπό διακινδύνευση βίου.<sup>30</sup> Για την παραγωγή, αντιθέτως, των όρων της ειρήνευσης είναι αναγκαία η προσφυγή στην επιστήμη, λόγω του γεγονότος ότι οι φυσικοί νόμοι είναι «αμετάβλητοι και αιώνιοι» (Λ/226), ενώ η φρόνηση είναι από τη φύση της «εικοτολογική» και βασίζεται στην εμπειρία. Στην τελευταία, σύμφωνα με τον Hobbes, δεν μπορεί να θεμελιωθεί η γενικότητα (Λ/98–99). Η επιστήμη, εντούτοις, συγκροτείται εκτός του ορίζοντα της φυσικής κατάστασης καθώς, αφ' ενός, εξαιρείται από τον Hobbes από το περιεχόμενο της φυσικής ισότητας των νοητικών ικανοτήτων (Λ/193) και, αφ' ετέρου, στο επίπεδο αφαίρεσης της φυσικής κατάστασης έχουν αρθεί οι όροι παραγωγής της σκοπιάς της επιστήμης, αφού σε «μια τέτοια κατάσταση δεν έχει θέση [...] η μέτρηση του χρόνου, οι τέχνες, τα γράμματα [...] και συνεπώς] ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής [...] και βραχύς» (Λ/196). Ο Hobbes αποδέχεται, τρόπον τινά, την εξωτερικότητα της σκοπιάς του, όταν μας λέει ότι «η θεωρητική συναγωγή των νόμων της φύσης μοιάζει ίσως υπερβολικά περίπλοκη για να γίνει κατανοητή απ' όλους τους ανθρώπους» (Λ/225). Έτσι, κρίνεται αναγκαία η εκ των υστέρων αναγωγή τους σε μια μορφή στην οποία μπορεί να έχει πρόσβαση και η «ενδεέστερη νοημοσύνη»: «μην κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου» (Λ/226). Η εγγελιανή μεθοδική κριτική συγκροτείται ακριβώς στο σημείο όπου τίθεται το ζήτημα μεταφοράς των όρων της επιστήμης στο αντικείμενο. Τέτοιους όρους είχε θεωρήσει η χομπσιανή ανάλυση την «πειθαρχία», την «εκπαίδευση» και την «προσπάθεια». Στον Hegel, οι όροι αυτοί παύουν να συγκροτούνται με αποκλειστικά γνωσιακό προσανατολισμό και παράγονται μέσα από την ίδια τη διαδικασία της αναγνώρισης ταυτόχρονα ως όροι απελευθέρωσης του αντικειμένου. Η σχέση καταξομισασμού και υποταγής συγκροτείται ως σχέση καταμερισμού της εργασίας, όπου ο κύριος περιορίζεται στη σκοπιά της απόλαυσης, ενώ ο υποτελής στη σκοπιά της εργασίας. Η τελευταία αποτελεί ταυτόχρονα διαδικασία πειθαρχησης, εκπαίδευσης και κόπου και μέσω

αυτής απελευθερώνεται ο υποτελής: γίνεται κύριος όλης της επικράτειας του αντικειμενικού είναι (W3/154–155).<sup>31</sup>

Αυτή η διαδικασία συνιστά και τη μορφική μετατροπή του πλαισίου των δυνάμεων σε έλλογη κυριαρχία. Ιστορική μήτρα αυτού του προτύπου εξήγησης είναι η Γαλλική Επανάσταση, ενώ η θεωρητική της καταγωγή ανιχνεύεται στη μακιαβελλική προοπτική.<sup>32</sup> Η άρση του φυσικού εγωισμού προϋποθέτει μια εξωτερική δύναμη, που δρα ως δύναμη επιβολής του γενικού. Η φυσική, εγωιστική βούληση είναι καθ' αυτό η γενική βούληση, η βούληση των ατόμων «είναι ένα καθ' αυτό, είναι εκεί, είναι το δικό τους καθ' αυτό· δηλαδή, είναι η δική τους εξωτερική δύναμη που τα εξαναγκάζει» (JSE/III/235). Η υποταγή τους σε αυτήν γίνεται παρά τη θέλησή τους. Εδώ διακρίνουμε: τη δύναμη ως φυσικό εγωισμό που πρέπει να καμφθεί και τη δύναμη, μορφικά διαφοροποιημένη ως διάνοια, που επιτελεί αυτήν την κάμψη. Όπως γράφει ο Hegel, δεν είναι θέμα φυσικής ρώμης γιατί «οι πολλοί είναι σωματικά δυνατότεροι από τον ένα» (στο ίδιο). Ο κύριος, ως ιδιαίτερη βούληση, είναι ταυτόχρονα φορέας του γενικού. Στην εγγεληνή προβληματική αυτός ο φορέας καλείται τύραννος. Μέσω της υποταγής σε αυτόν, τα άτομα επιτυγχάνουν την αυτοάρνησή τους, ελευθερώνονται από τον φυσικό τους εγωισμό. Αυτό σηματοδοτεί παράλληλα και την εσωτερικεύση του γενικού δηλαδή, του νόμου. Έτσι, «η τυραννία αίρεται από τους ανθρώπους [...] στην πραγματικότητα μόνο επειδή είναι περιττή» (στο ίδιο, 237). Είναι μια αναγκασία, αυτοανααιρούμενη μεσολάβηση. Άρα, συμπεραίνει ο Hegel, «όλα τα κράτη ιδρύθηκαν μέσω της ευγενούς δύναμης των μεγάλων ανδρών» (στο ίδιο, 235). Προ-αστικά γίνεται λόγος για ήρωες, που έθεσαν τα θεμέλια του κράτους και θεσμών όπως η γεωργία και η οικογένεια (W7/ §350). Στη Γαλλική Επανάσταση, αυτό τον ρόλο τον έπαιξε ο Ροβεσπιέρος: έμαθε στα άτομα την προσήλωση στο γενικό. Εδώ όμως το ίδιο το γενικό αποκαλύφθηκε στην πλήρη του έκταση ως ελευθερία όλων. Συνεπώς, δεν υφίσταται πλέον η ανάγκη εξωτερικής επιβολής του, διότι η αιτιότητα της δύναμης έχει τεθεί ως αντικειμενικό πνεύμα, ως ελεύθερη βούληση (τελεολογική δέσμευση της δύναμης προς την ελευθερία). Εδώ συντελείται και η διόρθωση<sup>33</sup> του μακιαβελλικού σχήματος – ο ηγεμόνας έπρεπε να είναι ισχυρός για να επιβάλλει το νόμο και φρόνιμος για να τον τηρήσει και ο ίδιος μετά την επιβολή του: για τον Hegel, ο χαρακτήρας του μονάρχη είναι αδιάφορο ζήτημα.<sup>34</sup>

Όταν ο Hegel, στη *Φιλοσοφία του δικαίου*, ξεκινά από την ελεύθερη βούληση, προϋποθέτει αυτή τη διαδικασία μετατροπής της δύναμης σε ελευθερία, την απορρόφηση της δύναμης από την ελεύθερη βούληση που τίθεται ως κυρίαρχη (για παράδειγμα η πρώτη κατηγορία της εγγεληνής έκθεσης: η ιδιοκτησία, όπου η βούληση τίθεται απέναντι στη φύση, προϋποθέτει τη σχέση αναγνώρισης). Η δύναμη είναι πλέον ο ίδιος ο νόμος που οδήγησε στην αυτοαπελευθέρωση όλων.<sup>35</sup> Σε αντίθεση με τον Hobbes,



που συλλαμβάνει τον νόμο ως παρεμποδισμό της ελευθερίας, ο Hegel τονίζει ότι ο νόμος είναι ελευθερία (όσο αυτό δεν συνειδητοποιείται από τους δρώντες, τότε ο νόμος εμφανίζεται απλά ως αναγκαιότητα). Η δύναμη ως δύναμη κάνει την εμφάνισή της μόνο όταν απειλείται η ελευθερία: όταν αίρεται ο νόμος (αστυνομία) και όταν το αντικειμενικό πνεύμα βρίσκεται σε κατάσταση εκτάκτου ανάγκης (κρίση, πόλεμος). Αποδεικνύεται με αυτόν τον τρόπο ότι το σύγχρονο εγγεγραμμένο κράτος δεν είναι αδύναμο, αλλά συγκροτείται ως έλλογη κυριαρχία.

Υπό αυτό το πρίσμα, το μαρξικό παράθεμα από τη *Γερμανική ιδεολογία*, στο οποίο αναφερθήκαμε στην αρχή της παρούσας προβληματικής, πρέπει εν μέρει να διορθωθεί. Ο ίδιος ο Marx, λίγο νωρίτερα στο ίδιο έργο, κατατάσσει στους θεωρητικούς της δύναμης, μεταξύ άλλων, τον Machiavelli.<sup>36</sup> Παρά τα φαινόμενα, ο Hegel είναι εκείνος που ολοκληρώνει την προβληματική του τελευταίου, μένοντας συνεπής στη σιοσιπία της δύναμης, την οποία εγκαταλείπει ο Hobbes στο κρίσιμο σημείο της ίδρυσης του κράτους.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Για τα έργα των Hobbes και Hegel παραπέμπω στις ακόλουθες εκδόσεις: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1971 (οι παραπομπές εντός κειμένου ως W με αριθμό τόμου και σελίδας εκτός από τη *Φιλοσοφία του δικαίου* και την *Εγκυκλοπαίδεια*, όπου παρατίθενται στο κείμενο ως W με αριθμό τόμου και παραγράφου), G.W.F. Hegel [1803–04], *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, F. Meiner, Αμβούργο 1986 (στο κείμενο ως JSE/I με αριθμό σελίδας), G.W.F. Hegel [1805–06], *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, F. Meiner, Αμβούργο 1987 (στο κείμενο ως JSE/III με αριθμό σελίδας), G.W.F. Hegel, *System of Ethical life (1802/03) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/04)*, μτφ. H.S. Harris and T. Knox, State University of New York Press, Ώλμπαν 1979 (οι παραπομπές σε παρένθεση εντός κειμένου ως ΣΗ με αριθμό σελίδας, π.χ. ΣΗ/78), T. Hobbes [1640], *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. J.C.A. Gaskin, OUP, Οξφόρδη 1994 (στο κείμενο ως *Elements* με αριθμό σελίδας), T. Χομπς [1651], *Λεβιάθαν ή Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, τ. Α', Γνώση, Αθήνα 1989 (στο κείμενο ως Λ με αριθμό σελίδας. Για την απόδοση των αποσπασμάτων στα ελληνικά χρησιμοποιήθηκε και η έκδοση *The Collected Works of Thomas Hobbes*, III, Sir W. Molesworth (επ.), Routledge/Thoemmes, Λονδίνο 1997).

2 Πρβλ. τα κεφάλαια XXIII και XXV στον *Λεβιάθαν*, στα οποία μας δίνεται μια εικόνα της διοικητικής μηχανής του απολυταρχικού κράτους. Στον Hegel, η γραφειοκρατία έχει σημαντικότερο ρόλο, καθώς συγκροτείται ως η γενική κοινωνική τάξη, βλ. W7/§205.

3 Για μια πρόσφατη ανακατασκευή αυτού του ζητήματος στον Hobbes, πρβλ. Α. Γκιούρας, «Κυριαρχία και fiscus: Η υλική θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας στο κλασικό φυσικό δίκαιο», *Τετράδια πολιτικής επιστήμης*, 2, σσ. 94–105.

4 Πρβλ. στο K. Marx [1867], *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, 1, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1996, το κεφάλαιο περί της ρύθμισης της εργάσιμης ημέρας και περί της πρωταρχικής συσσώρευσης.

5 Πρβλ. την ανάλυση στο Μ. Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρόθμηση και Δημοκρατία*, Εξάντας, Αθήνα 2000.

6 Ήδη, από την πιο ανεπτυγμένη σκοπιά του σμιθιανού φυσικού συστήματος οι χομπσιανές πολιτικές γίνονται αντικείμενο κριτικής. Πρβλ. Α. Smith [1776], *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, Ε. Cannan (επ.), University of Chicago Press, Σικάγο 1976, όπου η ελισαβετιανή νομοθεσία περί πτωχών θεωρείται ως εμπόδιο στην ελεύθερη κυκλοφορία της εργασίας και το σύνολο του 4ου Βιβλίου (κριτική στο μερικαντισμό) όπου θίγεται, μεταξύ άλλων, και το ζήτημα της βρετανικής αποικιακής πολιτικής και γίνεται κριτική στις υπεζούσιες χομπσιανές οργανώσεις (μονοπώλια).

7 Πρβλ. την κριτική στην εγγελιανή *Εγκυκλοπαίδεια*, W8/§§137–139.

8 Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ: Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του πνεύματος*, Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 103.

9 Η έρευνα έχει επισημάνει τη σπουδαιότητα αυτής της στροφής, πρβλ. J. Taminioux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, Payot, Παρίσι 1984, σσ. 91–92 και Κ. Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ*, ό.π., σ. 104.

10 Πρβλ. J. Taminioux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, ό.π., σ. 135 επ., όπου διερευνάται η επίδραση της έκθεσης του χομπσιανού *Λεβιάθαν* στην εγγελιανή *Φιλοσοφία του πνεύματος*, ειδικά στην περίοδο της Λένας. Από τη μεριά μας σημειώνουμε ότι κοινό μοτίβο των δύο θεωρητικών φαίνεται να είναι η συγκρότηση του Λόγου ως κυριαρχία. Η κυριαρχία αυτή παίρνει διπλή μορφή: α) ο Λόγος ως θεωρητικό πνεύμα κυριαρχεί τη φύση, καθώς, αφενός, αποδεσμεύει τον άνθρωπο από την εξουσία των αισθήσεων, μετατρέποντας τα αντικείμενα σε έννοιες και, αφετέρου, εξηγεί έλλογα τη φύση, το προϊόν του Θεού, σύμφωνα με τον Hobbes. Υπό τη δεύτερη ιδιότητά του, η κυριαρχία του θεωρητικού λόγου συγκροτείται έμμεσα ως ελεγκτική, κριτική λειτουργία έναντι της ιδεολογίας: ο κυριαρχος λόγος απομυστικοποιεί τη φύση, αίροντας δεισιδαιμονίες, πλάσματα φαντασίας και κάθε μορφή συλλογισμού που στερείται νοήματος (ο Hegel είχε συνδέσει αυτόνοτητα αυτή τη διαδικασία απομυστικοποίησης με την ανάδυση του εμπειρισμού, W12/522), β) ο Λόγος ως πρακτικό πνεύμα κυριαρχεί έμπρακτα τη φύση, την μετατρέπει σε μέσο για την ικανοποίηση δικών του σκοπών. Κορύφωση αυτής της κυριαρχίας είναι η συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας (θεμέλιο αυτής της συγκρότησης είναι ο λόγος ως επιστήμη). Τώρα, η ιδεατή ιδιοκτησία του αντικειμένου, που επιτελείται με τη μετατροπή του τελευταίου σε έννοιες, γίνεται πραγματική ιδιοκτησία. Πρβλ. Δ. Κοτρόγιαννος, «Ιστορία και Πολιτικός Λόγος στον Hobbes και στον Spinoza», *Αξιολογικά*, 2, 1991, σσ. 132–133.

11 Πρβλ. Κ. Marx –F. Engels [1845–46 αδημ.], *Η γερμανική ιδεολογία*, 2, Gutenberg, Αθήνα 1997, σ. 47.

12 Άλλο αυτό γίνεται ξεκάθαρα: «Και λόγω του ότι η δύναμη ενός ανθρώπου αντιστέκεται και εμποδίζει τα αποτελέσματα της δύναμης του άλλου, η δύναμη δεν είναι τίποτα περισσότερο από το πλεόνασμα της δύναμης του ενός πάνω από αυτήν του άλλου, διότι, ίσες αντιτιθέμενες δυνάμεις αυτοκαταστρέφονται», *Elements*/48.

13 Πρβλ. Α. Γκιούρας, «Κυριαρχία και fiscus», ό.π., σ. 96.

14 Σε κατάσταση πολέμου επικρατεί ο νόμος της τιμής, *Elements*/104, Λ/238. Με αυτήν την έννοια, δεν υπάρχει αδικία στον πόλεμο αλλά ατίμωση. Πρβλ. την εγγελιανή ανάλυση περί τιμής ως «ροπή για κυριαρχία», ΣΗ/137–141.

15 Προς την αντίθετη κατεύθυνση J. Taminioux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*, ό.π., σσ. 138–139 όπου θεωρείται ότι η έννοια της αναγνώρισης δεν έχει σημασία στη χομπσιανή ανάλυση.

16 Στον Hobbes θέση μέτρου επέχει ο ορθός λόγος και η πραγμάτωσή του στον φορέα της κυριαρχίας, Λ/223. Πρβλ. Α. Γκιούρας, «Κυριαρχία και fiscus», ό.π., σ. 97.

17 Η μαρξική ανεπτυγμένη αξιακή μορφή πρόκειται, μεταξύ άλλων, για δομή αναδιπλασιασμένης κρίσης, όπου ο κάθε κάτοχος εμπορεύματος επιδιώκει να θέσει το δικό του εμπόρευμα ως γενικό ισοδύναμο αποκλείοντας αυτά των άλλων. Όλοι κάνουν το ίδιο και συνεπώς αποτυγχάνει η συγκρότηση της ανταλλαγής εμπορευμάτων, λόγω απουσίας κοινού μέτρου (βλ. Κ. Marx, *Το κεφάλαιο*, ό.π., σσ. 80 και 100. Στη μαρξική θεωρία η δομή αναγνώρισης μεσολαβείται από τη μορφή της τιμής, προϋποθέτει δηλαδή

τη σκοπιά του χρήματος. Το πρόβλημα στο οποίο καλούνται να απαντήσουν και οι τρεις θεωρητικοί αφορά τον τρόπο συγκρότησης της αστικής κοινωνίας. Πρέπει επίσης να παρατηρηθεί ότι ο χομπσιανός ορισμός της δύναμης αποτελεί προάγγελο του μαρξικού ορισμού της αξίας: «Ωστε για την αξία που συγκροτείται καθαυτή σαν αξία, αύξηση και διατήρηση συμπίπτουν», Κ. Marx [1857–1858 αδημ.], *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, 3, Στοχαστής, Αθήνα 1992, σ. 830. Από τη μαρξική σκοπιά, μπορεί να ειπωθεί ότι και οι δύο θεωρητικοί που εξετάζονται εδώ, θεματοποιούν την έννοια της δύναμης πρωταρχικά ως προς την πολιτική της διάσταση.

18 Πρβλ. J. Locke [1690], *Two Treatises of Government*, P. Laslett (επ.), CUP, Κέμπριτζ 1988, σ. 293 επ.

19 Πρβλ. Αγγελίδης Μ., *Η γένεση του φιλελευθερισμού: Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes–John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1994, σ. 74.

20 Ο Hegel σημειώνει: «Σε αυτήν την εμπειρία [ενοείται της μάχης για αναγνώριση, Θ.Ν.], η αυτοσυνειδησία μαθαίνει ότι η ζωή είναι τόσο ουσιαδής σε αυτήν όσο και η καθαρή αυτοσυνειδησία» (W3/150).

21 Για το πρόβλημα αυτό πρβλ. Μ. Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού*, ό.π., σσ. 79–80 και Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 137.

22 Πρβλ. J.-J. Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφ., Β. Γρηγοροπούλου–Α. Σταϊνχάουερ, επ.–έπιμετρο Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 52. Ο Rousseau μάλλον έχει στο νου του αποσπάσματα όπως το ακόλουθο: «Οι συμβάσεις που συνάπτονται από φόβο στην αμιγή φυσική κατάσταση είναι δεσμευτικές» (Λ/208). Πρβλ. J.-J. Rousseau, *ό.π.*, σ. 53 το παράδειγμα με τον ληστή.

23 Η οπτική αυτή διατηρείται βέβαια και στη *Φιλοσοφία του δικαίου* λόγω του ότι η μετατόπιση της έμφασης στη συναίνεση προϋποθέτει την απολυτοποίηση της βούλησης του επιμέρους ατόμου, ενώ για τον Hegel είναι ακριβώς αυτή η βούληση που πρέπει να αρθεί (W7/§258).

24 Πρβλ. J.-J. Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, ό.π., σ. 67, I. Kant [1790], *Kritik der Urteilskraft*, Könemann, Κολωνία 1995, σ. 347 και I. Kant [1791], «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», στο I. Kant, *Political Writings*, H. Reiss (επ.), CUP, Κέμπριτζ 1991, σ. 73.

25 Πρβλ. Κ. Marx [1859], *A Contribution to the Critique of Political Economy. Part 1*, στο Marx K. –F. Engels, *Collected Works*, 29, Progress Publishers, Μόσχα 1987, σ. 300.

26 Για το διαφωτιστικό χαρακτήρα αυτής της αναδρομικής εγγραφής από τον Hobbes, Πρβλ. Μ. Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού*, ό.π., σσ. 114–119 και Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σσ. 140–141.

27 Πρβλ. Δ. Κοτρώγιαννος, «Ιστορία και πολιτικός Λόγος στον Hobbes και στον Spinoza», ό.π., σσ. 131–132, όπου επισημαίνεται ότι «η φιλοσοφία, ως καθολική επιστήμη, οφείλει να οικοδομηθεί ποτε γεωμετρικό αφού είναι ενοποιημένη ορθολογική θεωρία».

28 Αυτός ο χωρισμός έχει συνέπειες και για τον τύπο θεμελίωσης των αξιών στο χομπσιανό επιχειρημα: «Στο επίπεδο της ανάλυσης, ο χωρισμός αυτός της περιγραφής του πράττειν από αξίες, στις οποίες θα “άξιζε” να δεσμευτούν τα άτομα, αντιστοιχεί στο χωρισμό λογικής ανάπτυξης του επιχειρήματος και παραδείγματος, όπου το δεύτερο συνιστά δομή υποστήριξης του επιχειρήματος και ερμηνευτικό πλαίσιο συγκρότησης των αξιών. Ο χωρισμός αυτός, σε θεωρία χομπσιανού τύπου, υποδηλώνει συνάμα και την “εργαλειική” θεμελίωση των αξιών» (Μ. Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού*, ό.π., σ. 14). Πρβλ. επίσης Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σ. 131, όπου γίνεται λόγος για επιγενόμενες αξίες.

29 Το απόσπασμα είναι από αδημοσίευτη μετάφραση του Γ. Φαράλα, τον οποίο και ευχαριστώ.

30 Πρβλ. Ι. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes: Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σ. 123, και Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σ. 126.

31 Ο Hobbes σημειώνει σχετικά με αυτό: «Ούτε οι φτωχοί, που τους λείπει ο ελεύθερος χρόνος, αλλά ούτε κι εκείνοι που διέθεταν ελεύθερο χρόνο είχαν μέχρι τώρα την περιέργεια ή τη μέθοδο να ανακαλύψουν αυτούς τους κανόνες» (Λ/276). Αντίθετα, η εγγεληνή ανάλυση εντοπίζει τη μέθοδο στη σχέση υποταγής μεταξύ των χομπσιανών φτωχών και αυτών που διαθέτουν ελεύθερο χρόνο.

32 Αυτό είναι ξεκάθαρο από το πρώτο πολιτικό του κείμενο μέχρι και το τελευταίο της περιόδου της Ιένας (1805–06). Πρβλ. W1/553–556 και JSE/III/236.

33 Για τη σχέση Machiavelli–Hegel προς αυτήν την κατεύθυνση, πρβλ. την ανάλυση στο Γ. Φαράκλας, «Εγγελος και Μακιαβέλλι: Η επιβολή του νόμου», *Δευκαλίων*, 16/1, 1998.

34 Στα προ του 1805–06 κείμενα, ο Hegel επικαλείται την ανάγκη μιας ισχυρής και ενάρετης προσωπικότητας π.χ. η επίκληση του Θησέα στο τέλος του *Die Verfassung Deutschlands*, W1/580–581. Μετά τη διόρθωση του 1805–06 στο μακιαβελλικό σχήμα κάτι τέτοιο δεν ισχύει: «καθώς η κατάσταση της κοινωνίας αναπτύσσεται και οι δυνάμεις της *ιδιαιτερότητας* αναπτύσσονται και απελευθερώνονται, δεν επαρκεί για την κρατική μηχανή το να είσαι ενάρετος: μια άλλη μορφή έλλογου νόμου απαιτείται» (W7/§ 273).

35 Στην ιστορική του εφαρμογή, το εγγεληνό σχήμα παρουσιάζει αποκλίσεις και εμφανίζονται οι αντιστάσεις που προκύπτουν όταν ο νόμος δεν εσωτερικεύεται από τους δράντες. Για παράδειγμα, στην *Φιλοσοφία της ιστορίας*, ο Hegel επισημαίνει: «Μια ανώτερη, εξωτερική δύναμη δεν μπορεί να κάνει τίποτα μακροπρόθεσμα», όπου αναφέρεται στην αποτυχία του Ναπολέοντα να αναγκάσει την Ισπανία να γίνει ελεύθερη (W12/535).

36 Πρβλ. K. Marx–F. Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, ό.π., σ. 37.

## II. ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

