



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

**ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΧΗΣ
ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΑΣΤΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΤΟΥ G. W.
F. HEGEL**

ANNA ΣΑΛΒΑΝΟΥ

**ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ:
Α. ΛΑΒΡΑΝΟΥ**

**ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:
Θ. ΝΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
Μ. ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΣ**

ΡΕΘΥΜΝΟ 2009

Η παρούσα εργασία εκπονήθηκε στο πλαίσιο ολοκλήρωσης του πρώτου κύκλου του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών του τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Με την ευκαιρία που μου δίνεται, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής Θωμά Νουτσόπουλο και Μύρωνα Αχείμαστο για τις παρατηρήσεις και τις υποδείξεις τους κατά τη διάρκεια συγγραφής της παρούσας εργασίας.

Ιδιαίτερα ευχαριστώ την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, Αλίκη Λαβράνου, η στήριξη της οποίας υπήρξε καταλυτική για την ίδια την επιλογή μου να ασχοληθώ με την κοινωνική θεωρία και πολύ περισσότερο να μελετήσω το εγελιανό κείμενο. Χωρίς την εμπιστοσύνη που έδειξε στην προσπάθειά μου, την πολύτιμη προσωπική της συμβολή και την υπομονή της, το εγχείρημα αυτό δε θα μπορούσε να ολοκληρωθεί.

Θα ήθελα, επίσης, να ευχαριστήσω όλους όσοι συνέβαλαν περιφερειακά ή και εν αγνοία τους στην εκπόνηση αυτής της εργασίας και κυρίως κατά τους τελευταίους μήνες πριν την υποβολή της, κάνοντας -όσο αυτό ήταν δυνατό- το έργο ολοκλήρωσής της πιο ανώδυνο.

Τέλος, θεωρώ αυτονόητο ότι οι ανεπάρκειες της παρούσας εργασίας είναι αποκλειστικά δική μου ευθύνη.

Περιεχόμενα

	Σελ.
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	4
Κεφάλαιο I. ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΟΡΙΖΟΝΤΑΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΠΑΛΕΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ	
A. Η εγγεληνή θεωρία ως θεωρία της επανάστασης.....	11
B. Φυσικός νόμος, φυσικό δίκαιο και η έννοια του δικαίου στη <i>ΦΔ</i>	16
Γ. Η κριτική στις φυσικοδικαιϊκές θεωρίες.....	20
Δ. Η κριτική στις ιστοριστικές προσεγγίσεις.....	29
Κεφάλαιο II. ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΧΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΩΝ	
A. “Σύστημα αναγκών” και καταμερισμός εργασίας.....	34
B. Σύσταση των κοινωνικών τάξεων.....	42
Γ. Η προβληματική της απονομής δικαιοσύνης.....	47
Κεφάλαιο III. ΔΙΑΡΡΗΞΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΔΕΣΜΟΥ	
Το πρόβλημα της ένδειας και του “όχλου”.....	58
Κεφάλαιο IV. ΑΠΟΠΕΙΡΕΣ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΧΗΣ: ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΣΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΑΠΟ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ	
A. “Αστυνομία” – “Σωματείο”.....	68
B. Η έννοια του κράτους.....	78
Κεφάλαιο V. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	85
Βιβλιογραφία	

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Με την παρούσα εργασία επιχειρούμε να διερευνήσουμε τους μηχανισμούς και τους τρόπους παραγωγής και διατήρησης της κοινωνικής συνοχής στο πλαίσιο των νεωτερικών κοινωνιών. Για το σκοπό αυτό η εργασία θα εστιάσει σε μια ανάλυση και κριτική αποτίμηση της εγελιανής θεωρίας περί της αστικής κοινωνίας. Το εγχείρημα μπορεί να αποβεί γόνιμο, αν λάβουμε υπόψη μας, ότι αφενός το πρόβλημα της κοινωνικής συνοχής αποτελεί *κατ' εξοχήν* πρόβλημα νεωτερικών κοινωνιών και συνεπώς τίθεται ταυτόχρονα με την ιστορική διαδικασία συγκρότησης κοινωνιών αυτού του τύπου, αφετέρου ότι η εγελιανή κοινωνική θεωρία διατυπώνεται με σαφή προσανατολισμό στην προβληματική νεωτερικών κοινωνιών και αποτελεί μια πρώτη ριζική πραγμάτευση του ζητήματος παραγωγής (και απώλειας) της συνοχής τους. Πρόκειται για μια κοινωνική θεωρία που έχει ως αφετηρία της την εμπειρία της Γαλλικής Επανάστασης και την όχι χωρίς προβλήματα συγκρότηση κοινωνιών που θα στηρίζονται στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, ενώ ταυτόχρονα δε θα διαθέτουν εκ προοιμίου την παραδοσιακή θεσμική κοινωνική συνοχή (π.χ. θεολογική-θρησκευτική νομιμοποίηση της κοινωνικής ευταξίας). Επιπλέον ο Hegel αναπτύσσει τη θεωρία του στην προοπτική κοινωνικής διαμεσολάβησης των δράσεων ανεξάρτητων και ελεύθερων ατόμων, έτσι ώστε να είναι δυνατή η ένταξη του εγωιστικού πράττειν στη λογική ενός “γενικού συμφέροντος”, θεματοποιώντας τόσο τους ενδογενείς μηχανισμούς παραγωγής κρίσεων στην αστική κοινωνία όσο και -στο βαθμό που αυτό είναι δυνατό- τους μηχανισμούς ή καλύτερα τις πολιτικές για την επίλυσή τους. Η εγελιανή θεωρία επιχειρεί έτσι μια περιγραφή του αντικειμένου της, δηλαδή εκείνου του τύπου κοινωνίας, που προκύπτει εφόσον η αρχή της ελευθερίας έχει τεθεί ως θεμελιώδης, περιγραφή η οποία συγχρόνως αποδεικνύει τα όρια και τις εσωτερικές αντιφάσεις του.

Όπως επισημαίνει η έρευνα¹ η *Φιλοσοφία του Δικαίου*² αποκαθίσταται ως κατεξοχήν νεωτερική φιλοσοφία του πράττειν, η οποία συμπεριλαμβάνει τις παρελθούσες ιστορικές στιγμές ως αναγκαία στάδια για τη δική της συνειδητοποίηση

¹ Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας Θ., *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας, Θ., Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα: 2005, σ. 50.

² Hegel, G. W. F., (1820), *Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Πολιτική Επιστήμη σε Μορφή Σχεδίου*. Εφεξής το εν λόγω κείμενο θα σημειώνεται στην εργασία ως *ΦΔ*.

και ύπαρξη. Με αυτήν την αντίληψη η παράθεση ξεκινά από τις αρχές του αφηρημένου δικαίου, που δεν έχει τεθεί ως συγκεκριμένος νόμος, οι οποίες αναφέρονται στη θεμελίωση της ιδιοκτησίας, του συμβολαίου και της αδικίας (αφετηρία της παράθεσης, δηλαδή, καθίστανται τα στοιχειώδη προαπαιτούμενα της αστικής κοινωνίας) και μεταβαίνει στην ανάλυση της ατομικής ηθικής (Moralität) ως σφαίρας των προθέσεων και εσωτερικών κινήτρων που εξωτερικεύονται στο πλαίσιο αντικειμενικών σχέσεων και στη συνέχεια της κοινωνικής ηθικότητας (Sittlichkeit) ως σφαίρας ανάπτυξης των αντικειμενικών, δηλαδή έλλογων και αναγκαίων, σχέσεων που περιλαμβάνουν την οικογένεια, την αστική κοινωνία και το κράτος.

Η νέα σύλληψη της αστικής κοινωνίας, ιστορικό αποτέλεσμα της Γαλλικής Επανάστασης, όπως παρουσιάζεται στο τρίτο μέρος της *ΦΔ*, δε συνδέεται με την παραδοσιακή ιδέα της γένεσης των κοινωνιών. Αυτό που προκύπτει από τη διαλεκτική έκθεση είναι ένα διαρκώς αυτο-αναπαραγόμενο δίκτυο σχέσεων μεταξύ ιδιαίτερων ατόμων, που συνδέονται μεταξύ τους μέσω της ανάγκης και της εργασίας για την ικανοποίηση αυτής της ανάγκης, δηλαδή για την ικανοποίηση του ιδιαίτερου συμφέροντος. Οι δύο αρχές της αστικής κοινωνίας –η ικανοποίηση των ιδιοτελών σκοπών και η γενικότητα αυτής της ατομικής αναζήτησης- δημιουργούν το θεμέλιο για ένα σύστημα απόλυτης εσωτερικής εξάρτησης, με τέτοιον τρόπο ώστε η ικανοποίηση, η ευτυχία του καθενός να διαπλέκεται με την ικανοποίηση και ευτυχία όλων. Πρόκειται, δηλαδή, για μια κοινωνία, που βασίζεται στο οικονομικό πράττειν και ως εκ τούτου διαχωρίζεται και εμφανίζεται ως ανεξάρτητη από το πολιτικό. Πιο συγκεκριμένα αυτή η κοινωνία ξεπερνά αφενός κατά πολύ το θεσμό της οικογένειας, τόσο ως σύστημα όσο και ιστορικά, ενώ ταυτόχρονα δεν καταφέρνει να γίνει κράτος.³

Η έλλογη βούληση, ως δίκαιο, και προσαρμοσμένη στη διαλεκτική του αντικειμενικού πνεύματος, μερικεύει τον εαυτό της σε μια σφαίρα ετερογενούς πολλαπλότητας ατόμων, τα οποία ως τέτοια δεν έχουν απόλυτη ενότητα, αλλά έχουν τη συνείδησή τους και το σκοπό τους στην ίδια την ιδιαιτερότητά τους, στην ύπαρξη για τον εαυτό τους. Η εξατομικευμένη δραστηριότητα των ελεύθερων, ανεξάρτητων δρώντων με στόχο την ικανοποίηση ιδιαίτερων σκοπών γεννά ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων και την ίδια στιγμή φαίνεται να αποτελεί απειλή για την ενότητά του και την ασφαλή αναπαραγωγή του. Η λογική σχέση γενικότητας-ιδιαιτερότητας-μοναδικότητας αναπαράγεται ως πλαίσιο εντός του οποίου θεματοποιείται η

³ Πρβλ. Riedel, M. (1969), *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, μτφρ. Walter Wright, Cambridge University Press (1984), σ. 44.

αντιδιαστολή, η αλληλοσυμπλήρωση και η αναγκαία αντιφατική σχέση γενικών ρυθμίσεων, επιμέρους συμφερόντων και εξατομικευμένων στάσεων και ιδιοτήτων. Η αστική κοινωνία επομένως δεν μπορεί να περιγραφεί με όρους αρμονικής συνύπαρξης και γαλήνης, αλλά ως μοντέλο παραγωγής συγκρούσεων και κρίσεων.⁴ Προκύπτει, επομένως, ότι προκειμένου να διατηρηθεί η αστική κοινωνία και να μην κατασπαραχθεί από τις αντιθέσεις που η ίδια παράγει, θα πρέπει να αναζητηθούν, στο εσωτερικό της ή εξωτερικά από αυτήν, εκείνοι οι μηχανισμοί που θα διασφαλίσουν την ύπαρξη και αναπαραγωγή της. Ο Hegel αναφέρεται σε μια σειρά τέτοιων μηχανισμών αναλύοντας τη λειτουργία τους και κρίνοντας την αποτελεσματικότητά τους και καταλήγει στο ότι η λύση, που θα δοθεί στα οικονομικά προβλήματα της αστικής κοινωνίας, μπορεί να δοθεί μόνο μέσα από την πολιτική, γεγονός που δείχνει ότι η αστική κοινωνία αν και μπορεί να μελετηθεί ως τέτοια, τελικά δεν είναι ανεξάρτητη από το πολιτικό (το κράτος). Το ζήτημα της κοινωνικής αναπαραγωγής, ως αξίας που πρέπει να διασφαλιστεί, συνιστά κεντρικό θέμα της *ΦΔ*, διότι συγκροτεί νομικο-πολιτικά το μεθοδικό πρόβλημα αυτοαναίρεσης του επιμέρους, αυτοαναίρεση που λαμβάνει τη μορφή της ικανοποίησης αναγκών⁵ (η επιδίωξη ικανοποίησης ιδιαίτερων αναγκών επιτελεί γενικότερους σκοπούς). Η υπεροχή του πολιτικού έναντι του οικονομικού προκαταλαμβάνεται βέβαια από την ίδια τη δομή της *ΦΔ*, όπου το πολιτικό (κράτος) θεματοποιείται τελευταίο ως το ουσιωδέστερο στοιχείο της ανάπτυξης, αλλά είναι και εκείνο (το πολιτικό) στο οποίο στρέφεται η εγελιανή ανάλυση για να αντιμετωπίσει τα μη αναμενόμενα αποτελέσματα της οικονομικής κίνησης.

Η εγελιανή ανάλυση συνδιαλέγεται με άλλες θεωρίες που έχουν αναπτυχθεί νωρίτερα αλλά και σύγχρονα με την ίδια, καθώς σε διάφορα σημεία της *ΦΔ* ο Hegel αναφέρεται ρητά σε άλλους θεωρητικούς κατά την άσκηση της αρνητικής ή θετικής κριτικής του. Στην παρούσα εργασία θα επιχειρήσουμε να διαλευκάνουμε τη σχέση του έργου του Hegel με άλλες νεωτερικές θεωρίες και ειδικότερα μ' εκείνες του σύγχρονου φυσικού δικαίου, καθήκον που ούτως ή άλλως υπαγορεύεται από τον ίδιο τον τίτλο του έργου. Το φυσικοδικαϊκό επιχείρημα όπως εκφράζεται από τις θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου, κατεξοχήν νεωτερικές αναλύσεις, που αναπτύσσονται από τη σκοπιά ατομικών, ανεξάρτητων δρώντων, τίθεται σε σκληρή κριτική από το Hegel,

⁴ Riedel, M., *ό. π.*, σ. 45-46.

⁵ Νουτσόπουλος Θ., *Διαλεκτική και Αξίες. Προβλήματα Ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα: 2005, σ. 118.

ωστόσο όχι με σκοπό την απόρριψή του, αλλά την ενίσχυση του επιχειρήματός του μέσα από τη διόρθωση και τελικά τη σύνδεσή του με την πολιτική θεωρία. Η θεωρία της αστικής κοινωνίας δεν τοποθετείται γύρω από το σύμβολο, αλλά στο “σύστημα αναγκών”, ένα δίκτυο σχέσεων, όπως ήδη ειπώθηκε, ανάμεσα σε ιδιαίτερα άτομα, αποτέλεσμα της ανάγκης, των μέσων ικανοποίησής της και της εργασίας που αναπαράγει διαρκώς τον εαυτό της. Εδώ η αστική κοινωνία δημιουργεί ένα συνδετικό στοιχείο μεταξύ των θεσμών της οικογένειας και του κράτους, το οποίο στην παράδοση της κλασικής πολιτικής θεωρίας και στις θεωρίες φυσικού νόμου βρίσκεται σε εμβρυακό στάδιο.

Παράλληλα η εργασία θα εξετάσει τη στάση του εγελιανού έργου προς συντηρητικές θεωρίες, όπως η σχολή του ιστορισμού. Οι διαφωνίες του Hegel με την ανάλυση αυτή, έχουν να κάνουν τόσο με τις μεθοδολογικές αρχές από τις οποίες εκκινά, όσο και με το σχετικισμό στον οποίο καταλήγει, ακριβώς εξαιτίας αυτών των μεθοδολογικών παραδοχών. Το ζήτημα της σχέσης του λογικού με το ιστορικό που επιχειρούν να λύσουν τόσο οι συμβολιακές όσο και οι θεωρίες του ιστορισμού, είναι αυτό που επίσης απασχολεί την εγελιανή *ΦΔ* και το σύστημα στο οποίο αναφέρεται, που πλέον δεν είναι συνώνυμο με άλλες, παραδοσιακές έννοιες. Η πραγμάτωση της ελευθερίας στην έννοια του κράτους, σύμφωνα με το Hegel, δεν μπορεί να βασίζεται στις υποχρεώσεις που απορρέουν από τη σύναψη ενός συμβολαίου, να ανάγεται δηλαδή στο επιμέρους αλλά ούτε και να θεμελιώνεται στο “εκ φύσεως” ασταθές πεδίο της ιστορίας, δηλαδή καταγωγικά, σε μια εξωτερική φαινομενική αρχή και όχι στην υποστασιακή της βάση.

Επιστρέφοντας στη σύλληψη της κοινωνίας ως σύστημα αναγκών, είναι εκείνη η οποία χειραφετούμενη θεμελιωδώς από όλες τις προϋποθέσεις των ιστορικά παραδεδομένων βιοτικών δομών του ανθρώπου, έχει μοναδικό περιεχόμενο τη φύση του κάθε μεμονωμένου ανθρώπου, ως όντος αναγκών και την ικανοποίησή της με τη μορφή της αφηρημένης εργασίας και του καταμερισμού της. Σύμφωνα με τη δική της αρχή δεν περιέχει τίποτα που δεν τίθεται με τη μεσολάβηση της ανάγκης και από την ικανοποίηση του κάθε μεμονωμένου ατόμου μέσω της εργασίας του και μέσω της εργασίας και ικανοποίησης όλων των υπολοίπων.⁶ Αυτές στην ουσία είναι και οι βασικές έννοιες που ανέπτυξε ο Adam Smith, τον οποίο και επικαλείται ρητά στη *ΦΔ*, μαζί με τον Say και τον Ricardo και επομένως αξίζει να διερευνηθεί ο βαθμός στον

⁶ Ritter, J. (1965), *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφ. Γ. Φαράκλας, εκδ. Εστία, Αθήνα: 1999, σ. 64.

οποίο ο Hegel ακολουθεί την πολιτική οικονομία και σε ποιο βαθμό διατηρεί αποστάσεις από αυτήν. Εξάλλου στη *ΦΔ* αφιερώνεται σχεδόν μια ολόκληρη παράγραφος⁷, στην οποία θεματοποιείται η προσφορά της πολιτικής οικονομίας ως επιστήμης, που ανιχνεύει τους νόμους που εξηγούν την ύπαρξη και καθορίζουν την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας, και την οποία ο Hegel συναρτά για πρώτη φορά με τη φιλοσοφία.⁸

Αυτό αποβαίνει αποφασιστικό για τη φιλοσοφική αντιμετώπιση των προβλημάτων της πολιτικής επανάστασης, εφόσον και αυτά πρέπει να αναφέρονται στις αλλαγές που συνοδεύουν την ανάδυση τα αστικής κοινωνίας και να κατανοούνται σε συνάρτηση με αυτές. Γιατί χάρη στη γνωριμία της πολιτικής οικονομίας γίνεται πλέον σαφές ότι η ίδια η πολιτική επανάσταση και συνεπώς η κεντρική ιδέα της για την ελευθερία ανήκουν ιστορικά στην ανάδυση της νέας κοινωνίας, ότι σ' αυτή χρωστά η επανάσταση την επικαιρότητα και την ιστορική αναγκαιότητά της. Η ελευθερία για όλους είναι ο συγκροτητικός όρος της νέας κοινωνίας εφόσον υποκείμενό της είναι τα μεμονωμένα άτομα, που θεωρούνται ίσα γιατί έχουν όλα φυσικές ανάγκες και κατά συνέπεια αποδεσμεύονται από όσους θεσμούς τους περιορίζουν πολιτικά ή νομικά (προνόμια, συντεχνίες, αλλά και θρησκεία, εθνικότητα κλπ.).⁹ Το ίδιο συνεπάγεται και όσον αφορά την κοινωνική εργασία, η οποία προϋποθέτει την ελεύθερη υπόσταση των μεμονωμένων ατόμων, επειδή βασίζεται στο γεγονός ότι τα άτομα εντάσσονται στην παραγωγική διαδικασία και στον αντίστοιχο καταμερισμό της εργασίας από ίδιον συμφέρον και προς όφελος του εαυτού τους, άρα ως ελεύθεροι. Συνεπώς η ελευθερία πρέπει να ισχύει ως αρχή της κοινωνικής εργασίας. Ο Hegel δέχεται πλήρως στη *ΦΔ* αυτήν την άποψη που είχε ήδη σημασία αξιώματος για την πολιτική οικονομία και την κοινωνική θεωρία της.¹⁰ Ωστόσο παρά τη θετική αναφορά προς την κλασική πολιτική οικονομία και ενώ από τη μία πλευρά ο Hegel παραμένει εντός της ανάλυσής της, από την άλλη οδηγεί αυτή τη σκοπιά στα όριά της, θέτει το σπόρο για την υπέρβασή της, ενώ στοιχεία της προβληματικής του θα αξιοποιηθούν αργότερα για να στοιχειοθετήσουν μια κριτική στην πολιτική οικονομία.

⁷ Hegel, G. W. F., (1820), *Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, μτφ. Θ. Γκιούρας, στο: Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., ό. π., παρ. 189, παρατήρηση.

⁸ Ritter, J., ό. π., σ. 64.

⁹ Hegel, G. W. F., ό. π., παρ. 190, παρατήρηση και παρ. 209, παρατήρηση.

¹⁰ Ritter, J., ό. π., σ. 69-70.

Στα κεφάλαια που θα ακολουθήσουν θα αναφερθούμε στην ιστορική περίοδο κατά την οποία γράφει ο Hegel, τριάντα χρόνια σχεδόν μετά το 1789, και τη στάση που τηρεί ο ίδιος ο συγγραφέας απέναντι σ' αυτήν. Η Γαλλική Επανάσταση δε σηματοδοτεί απλώς τη μετάβαση από ένα οικονομικό και βέβαια κοινωνικό και πολιτικό σύστημα σε ένα άλλο, αλλά θέτει την ελευθερία ως νοητή αρχή του κράτους, θέτει το πρόβλημα ανεύρεσης εκείνης της νομικής μορφής στην οποία θα αποκτή ύπαρξη και θα πραγματώνεται η ελευθερία. Μαζί με την τοποθέτηση του ανθρώπου σε μια νέα, πρωτόγνωρη θέση δικαιωμάτων αλλά και ευθυνών που απορρέουν από την ίδια την αρχή της ελευθερίας, έχουμε και άλλα ή μάλλον παράλληλα γεγονότα που συνδέονται με την επανάσταση, όπως είναι η τρομοκρατία αλλά και οι προσπάθειες παλινόρθωσης του παλαιού καθεστώτος, τα οποία δε θα μπορούσαν παρά να παίζουν ρόλο στη διαμόρφωση και ανάπτυξη της εγελιανής ανάλυσης.

Στη συνέχεια και ως απόρροια των παραπάνω θα επιχειρήσουμε μια ανασυγκρότηση της θεωρητικής συζήτησης που αναπτύσσει ο Hegel μέσα από το έργο της *ΦΔ* κυρίως με τις νεώτερες θεωρίες φυσικού δικαίου. Το επιχείρημα της εγελιανής ανάλυσης συνοψίζεται στην αδυναμία της φυσιοκρατικής κοινωνικής θεωρίας να υπερβεί το σύστημα των αναγκών και την κοινωνία που το θέτει και στην αναπόφευκτη ως εκ τούτου ταύτιση του κράτους με αυτό που ο Hegel ονομάζει “εξωτερικό κράτος” ή “κράτος ανάγκης”. Η θεμελίωση, μάλιστα, του κράτους στη βάση της συναίνεσης και άρα της αυθαιρεσίας της μεμονωμένης, ιδιαίτερης γνώμης, δεν μπορεί παρά να έχει αν μη τι άλλο αμφίβολα και κατά πάσα πιθανότητα καταστροφικά αποτελέσματα για τη διατήρηση και αναπαραγωγή της κοινωνικής συνοχής, με αποτέλεσμα να αφήνεται το κράτος εκτεθειμένο στα προβλήματα που προκύπτουν στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας. Η διόρθωση που επιχειρεί η εγελιανή διδασκαλία είναι η επικύρωση της ιστορικής ουσίας της νεωτερικής κοινωνίας¹¹, και ταυτόχρονα η απάντηση στις θεωρίες της σχολής του ιστορισμού, ότι η θεμελίωση του κράτους με αφετηρία την (ιστορική) εμπειρία είναι δυνατή, χωρίς το ιστορικό φαινόμενο, η μορφή να ανάγεται σε λογική ουσία του, στο βαθμό που η καταγωγική αρχή θεματοποιείται ως αυτοαναιρούμενη.

Το επόμενο κεφάλαιο ασχολείται με τις δομές και τους μηχανισμούς που εντοπίζει ο Hegel ως συνεκτικούς των δεσμών που αναπτύσσουν οι εξατομικευμένοι

¹¹ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 79-80.

δρώντες. Ουσιαστικά ασχολούμαστε με τον τρόπο παραγωγής της κοινωνικής συνοχής εντός του συστήματος αναγκών. Στο κεφάλαιο αυτό αναλύονται οι έννοιες της *ανάγκης*, της *εργασίας* και του *κοινωνικού καταμερισμού* της, οι έννοιες της *αναγνώρισης* και του γενικού συμφέροντος όπως χρησιμοποιούνται από το Hegel. Επιπλέον το κεφάλαιο ασχολείται με το ζήτημα της απονομής δικαιοσύνης, που στη *ΦΔ* του Hegel δε θεματοποιείται ως μέρος της διάκρισης των κρατικών εξουσιών, αλλά “μεταφέρεται” στο επίπεδο της αστικής κοινωνίας, προκειμένου να θεμελιωθεί στις σχέσεις από τις οποίες παράγεται, ακριβώς γιατί η εγελιανή ανάλυση βλέπει το κράτος από τη σκοπιά της αστικής κοινωνίας.

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε τη σταθερότητα και αποτελεσματικότητα αυτών των δομών, δηλαδή θα δούμε τον τρόπο με τον οποίο αυτοί οι μηχανισμοί, που δημιουργούν τις σχέσεις εξάρτησης μεταξύ των ατομικών δρώντων είναι ταυτόχρονα εκείνοι οι μηχανισμοί που απειλούν την ενότητά του. Το κεφάλαιο θα μελετήσει το φαινόμενο της δημιουργίας του “όχλου”, αποτέλεσμα της *ένδειας* και του *φρονήματος* που αυτή παράγει, το οποίο δημιουργεί έλλειμμα εμπιστοσύνης στην αστική κοινωνία, αλλά και τους θεσμούς του νομικο-πολιτικού συστήματος και τελικά τίθεται ως πρόβλημα κοινωνικής ανομίας, καθώς αποτελεί δύναμη απειλή για τη συνοχή του κοινωνικού δεσμού. Οι προτάσεις που ο Hegel παρουσιάζει και ταυτόχρονα απορρίπτει ως λύσεις στο πρόβλημα της διάρρηξης της συνοχής της αστικής κοινωνίας και οι οποίες αναζητούνται εντός της σφαίρας της, δηλαδή της οικονομίας π.χ. αποικισμός, εμπόριο, περιλαμβάνονται επίσης στο τέταρτο κεφάλαιο.

Το επόμενο κεφάλαιο ολοκληρώνει την ανασυγκρότηση της εγελιανής θεωρίας γύρω από το ζήτημα που απασχολεί την παρούσα εργασία, θεματοποιώντας τις πολιτικές μορφές που προκρίνει ο Hegel ως λύσεις στα προβλήματα και τις αντιφάσεις που δημιουργήθηκαν στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας: από τη μία πλευρά η “αστυνομία” [Polizei], είναι εκείνη η δημόσια αρχή, που αποτελεί ένα πρώιμο κοινωνικό κράτος πρόνοιας, αλλά και σε κατάσταση κρίσης αναλαμβάνει το καθήκον καταστολής της και από την άλλη πλευρά το “σωματείο” [Korporation], το οποίο στο πλαίσιο των επαγγελματικών τάξεων, προσδίδει γενικό χαρακτήρα στην ατομική δραστηριότητα. Στο κεφάλαιο αναλύεται ο τρόπος με τον οποίο η αστυνομία και το σωματείο σηματοδοτούν τη μεσολάβηση του κοινωνικού από το πολιτικό και καθίστανται το βήμα για τη μετάβαση στην έννοια του κράτους.

I. ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΟΡΙΖΟΝΤΑΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΠΑΛΕΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

A. Η εγγελιανή θεωρία ως θεωρία της επανάστασης

Το περιεχόμενο και η πρόθεση της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου δεν μπορεί να γίνει κατανοητό, αν δε συνδεθεί με τη Γαλλική Επανάσταση, τις προθέσεις την εξέλιξη, τα αποτελέσματα και τις ευρύτερες συνέπειές της. Συνολικά εξάλλου ο γερμανικός ιδεαλισμός έχει ονομαστεί θεωρία της Γαλλικής Επανάστασης¹², και αυτό όχι επειδή την ερμήνευσε θεωρητικά, αλλά επειδή διατυπώθηκε και αναπτύχθηκε ανταποκρινόμενος στο πρόταγμά της. Οι ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης, όπως η αναδιοργάνωση του κράτους σε έλλογη βάση, η εναρμόνιση των πολιτικών θεσμών με την ελευθερία συνδέθηκαν με τις φιλοσοφικές αρχές των γερμανών ιδεαλιστών και εμφανίστηκαν μέσα στον ίδιο τον πυρήνα των ιδεαλιστικών συστημάτων καθορίζοντας, σ' ένα βαθμό, την εννοιολογική δομή τους.

Το αίτημα και η πραγματοποίηση της Γαλλικής Επανάστασης δεν αποτελούν απλώς ένα σημαντικό συμβάν που πρέπει να ληφθεί υπόψη από την πολιτική θεωρία της εποχής, ούτε σηματοδοτούν απλώς την κατάργηση της φεουδαρχίας και το πέρασμα σε ένα νέο οικονομικό-πολιτικό-κοινωνικό σύστημα. Η Γαλλική Επανάσταση τοποθέτησε τον άνθρωπο σε μια νέα θέση δικαιωμάτων και ευθυνών, που απορρέουν από την ελεύθερη, έλλογη βούληση και δραστηριότητά του. Για το Hegel το πρόβλημα που έθεσε (αλλά δεν έλυσε) η επανάσταση είναι η ελευθερία ως νοητή αρχή του κράτους, η ανεύρεση εκείνης της νομικής μορφής στην οποία εξωτερικεύεται και αποκτά ύπαρξη η ελευθερία, ώστε να παρέχει στο μεμονωμένο άτομο την ικανότητά του να είναι ο εαυτός του, να είναι δηλαδή άνθρωπος¹³ και να εκπληρώνει τον ανθρώπινο προορισμό του.

¹² Marcuse, H. (1941), *Λόγος και Επανάσταση. Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα: 1985, σ.29

¹³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 190, παρατήρηση: “[...] από την άποψη των αναγκών το συγκεκριμένο αντικείμενο της παράστασης είναι αυτό που ονομάζεται άνθρωπος. Για τον άνθρωπο με αυτήν την έννοια μπορεί, λοιπόν, να γίνει λόγος αρχικά εδώ, αλλά και ιδιαίτερα μόνον εδώ”. Η κοινωνική χειραφέτηση, γράφει ο Ritter (*ό. π.*, σ.75-77) αποδεδεσμεύει το σύστημα αναγκών από τη συνάφεια της ιστορικής καταγωγής και το ανεξαρτητοποιεί, περιορίζοντας την κοινωνία στο φυσικό πεδίο της ανθρώπινης ύπαρξης, στην ικανοποίηση των αναγκών δια της εργασίας και στη φυσική βούληση του χαρακτήρα της κοινωνίας έχει το ίδιο περιεχόμενο με αυτό τον περιορισμό της στη φύση των αναγκών και συνεπώς ελευθερώνει τις μη αναγώγιμες στην τελευταία βιοτικές σχέσεις. Γι’ αυτό αυτός ο άνθρωπος ως υποκείμενο της αστικής κοινωνίας είναι ο αφηρημένος άνθρωπος που αποδεδεσμεύεται από τις ιστορικές και πνευματικές σχέσεις του και υπάγεται στην ισότητα που προσιδιάζει στη φύση του ως όντος με ανάγκες.

Η θέση της αρχής της ελευθερίας ως σύστημα δικαιωμάτων, όπως εκφράζεται στο ίδιο το σύνταγμα, είναι ακριβώς η αποφασιστική στροφή που κάνει η ιστορία με την επανάσταση, το “ανήκουστο” που αυτή θέτει και που όμοιό του η ιστορία δεν έχει γνωρίσει. “Τώρα ένα πολίτευμα ιδρύθηκε με τη σκέψη του δικαίου, και στο εξής θα πρέπει να βασίζονται τα πάντα σ’ αυτό το θεμέλιο. Όσο ο ήλιος είναι στο στερέωμα και οι πλανήτες περιστρέφονται γύρω του κανείς δεν είχε δει κάτι παρόμοιο”¹⁴. Η ελευθερία εννοημένη ως το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν εξαρτάται από κάποιον έξω από τον ίδιο, αναδεικνύεται για πρώτη φορά ως αρχή και σκοπός με τρόπο γενικό. Η δυνατότητα να ανήκει στον εαυτό του, συνεπάγεται τη δυνατότητα του ανθρώπου να είναι οικεία μέσα στον κόσμο `έναν κόσμο όχι ξένο. αλλά δικό του.

Το κοσμοϊστορικό νόημα της επανάστασης συνίσταται κατά το Hegel στη σκέψη ότι η ελευθερία είναι δικαίωμα όλων των ανθρώπων. Όμως η πραγμάτωση αυτής της σκέψης καθιστά αναγκαία τη χειραφέτηση της κοινωνίας από ιστορικές προϋποθέσεις της καταγωγής, καθώς η γενίκευση της ελευθερίας δεν αποτελεί ιστορική απαρχή, αλλά ιστορικό αποτέλεσμα που αξιώνει προτεραιότητα έναντι κάθε ιστορικής απαρχής. Η κοινωνία δεν περιλαμβάνει τον ιστορικό προσδιορισμό των ανθρώπων και όσα τους διακρίνουν επειδή ανήκουν σε διαφορετικούς λαούς ή επειδή έχουν διαφορετικές πνευματικές και θρησκευτικές καταγωγές, αλλά μπορεί να συμπεριλάβει όλους τους ανθρώπους ως προς την ισότητα της “φύσης” τους, ως όντα με ανάγκες.¹⁵

Ο “διχασμός” που προκύπτει με τη θέση της ελευθερίας ως το θεμέλιο στο οποίο βασίζεται κάθε ρύθμιση δικαίου σηματοδοτεί την απόρροια κάθε πολιτικής δομής από αυτήν και σημαίνει ότι οποιοδήποτε θεσμικό ή θετικό –με την έννοια του τεθειμένου- δίκαιο οφείλει να την καταφάσκει ως προϋπόθεσή του, διαφορετικά στερείται νομιμοποίησης. Η ιστορική ασυνέχεια μεταξύ παρελθόντος και παρόντος καθίσταται για το Hegel το αποφασιστικό πρόβλημα της εποχής, το οποίο και επιχειρεί να επιλύσει μέσω της φιλοσοφίας, που διαπερνώντας τα φαινόμενα, κατευθύνεται προς τον πυρήνα της αντίθεσης, προκειμένου να δώσει τα κριτήρια για το ποιοι δικαϊκοί θεσμοί, ποιες πολιτικές μορφές είναι διατηρητέοι και ποιοι όχι.

Με συστατικό την ιδέα της ελευθερίας, επομένως, ο Hegel μετατρέπει τη φιλοσοφία σε *θεωρία της εποχής της*. Έργο της φιλοσοφίας είναι να συλλάβει την ουσία της επαναστατικής πολιτικής ελευθερίας, να ορισθεί φιλοσοφικά εκείνο το

¹⁴ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 34.

¹⁵ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 77-78.

θεμέλιο στο οποίο η επανάσταση βασίζει τα πάντα. Η φιλοσοφία, επομένως, ως σημείο του καιρού της οφείλει να αποτελεί το τεκμήριο ότι “το φωτοστέφανο εξαφανίζεται από τα κεφάλια των καταπιεστών και των θεών της οικουμένης” να “καταδείξει στους λαούς την αξιοπρέπειά τους, όχι για να απαιτήσουν τα διασυρμένα και καταπατημένα δικαιώματά τους, αλλά να τα επανακτήσουν μόνοι τους- να τα οικειοποιηθούν”¹⁶.

Η πολιτική φιλοσοφία ορίζεται εκ νέου ως φιλοσοφία της έλλογης θέσπισης και έμπρακτης επιβολής (συμπεριλαμβανομένης της βίας) των ανθρώπινων πολιτικών δικαιωμάτων ως βάση του πολιτικού συντάγματος, δηλαδή μιας ορθώς εννοούμενης ανθρώπινης κοινωνίας ως κοινωνίας της ελευθερίας. Έτσι η πολιτική φιλοσοφία αυτοκατανοείται πλέον ως φιλοσοφία της επανάστασης, της τομής με προδεδομένα και παραδοσιακώς θεμελιωμένα κοινωνικά μορφώματα και της έλλογης πραγματοποίησης των ανθρώπινων ιδεωδών, δηλαδή αυτοκατανοείται ταυτόχρονα ως φιλοσοφία της μεταβολής και της ιστορίας.¹⁷

Η μεταβολή αυτή συλλαμβάνεται από το Hegel ως αίτημα ριζικής αναδιάρθρωσης των ιστορικών θεσμών υπό το πρίσμα της νεωτερικότητας, δηλαδή κοινωνικής χειραφέτησης και θέσπισης δομών που στερούνται αξιωματικά κάθε προϋπόθεσης και αποκλείουν ό,τι προϋπάρχει ως ιστορικά παραδεδομένο και αναδιατύπωσης των αρχών τους ως αρχών ελευθερίας. Απαραίτητη πλέον προϋπόθεση για τη θεμελίωση μιας κοινωνίας ελευθερίας είναι η διερεύνηση της ιστορικής και δεσμευτικής μορφής που η ελευθερία λαμβάνει στη συγκεκριμένη ιστορική περίοδο. Αντιστρόφως η πραγμάτευση του ζητήματος της ελευθερίας καθίσταται πλέον δυνατή όταν στον ιστορικό ορίζοντα έχει –έμπρακτα- αναδειχθεί η δυνατότητα συγκεκριμένης πραγματοποίησής της, που καταλήγει στην αστική κοινωνία.¹⁸ Αυτή “η κοινωνία είναι η ίδια κατά βάθος η επανάσταση που αμφισβητεί και ρευστοποιεί τα πάντα, βαθύτερα και κρισιμότερα από οποιαδήποτε πολιτική επανάσταση, δεδομένου ότι αλλάζει άμεσα τη συγκεκριμένη ανθρώπινη ύπαρξη.” Η κοινωνία επομένως είναι η κινητήρια δύναμη της πολιτικής επανάστασης.¹⁹ Η κοινωνία εισάγει το “διχασμό” στην ιστορία, όχι σχετικά με κάποια επιμέρους πλευρά της ανθρώπινης ζωής, αλλά καθορίζοντας ολόκληρη την πραγματικότητά της.

¹⁶ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 29, (επιστολή προς Schelling, 1795).

¹⁷ Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, σ. 49.

¹⁸ Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, σ. 50-51.

¹⁹ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 74-75.

Ταυτόχρονα η φιλοσοφία γίνεται το κλειδί που δίνει πρόσβαση στο θετικό νόημα της επαναστατικής αλλαγής των καιρών, ακόμα και ή κυρίως όταν η εμπειρική πορεία της επανάστασης και η συνακόλουθη γενική ζύμωση συγκαλύπτουν αυτό το νόημα και καθιστούν αμφίβολη την ύπαρξή του.²⁰ Αυτό σημαίνει ότι η αποστολή της φιλοσοφίας είναι διπλή: να σώσει την επαναστατική αρχή της ελευθερίας τόσο από τους αντιπάλους της (παλινόρθωση) όσο και από τον ίδιο τον εαυτό της (τρομοκρατία).²¹

Γιατί τόσο η παλινόρθωση όσο και η διαιώνιση της επανάστασης αποτελούν κατ' ουσίαν μετεπαναστατικά προϊόντα, είναι οι δύο πλευρές του ίδιου πράγματος και προκύπτουν από το γεγονός του αφηρημένου χαρακτήρα της επανάστασης, που περιέχει μίαν αντίφαση: “ενώ θέτει την οικουμενική ελευθερία που αφορά τον άνθρωπο ως άνθρωπο, συγχρόνως αποπέμνει τις ιστορικές ουσίες της ανθρώπινης ύπαρξης και αποτελεί άρνησή τους”.²² Όσον αφορά συγκεκριμένα την παλινόρθωση, αυτή από πολιτική άποψη αποτελεί την ανυποχώρητη εμμονή στο θετό πολιτικό δίκαιο μιας κατάστασης που έχει παρέλθει. Ταυτόχρονα αποτελεί μια “ανομία” ως ανατροπή μιας κατάστασης (της επανάστασης) που έχει τεθεί, έχει γίνει τετελεσμένο γεγονός, καθεστώς. Επομένως η *αντικαθεστωτική* παλινόρθωση αυτοαντιφάσκει.²³ Είναι άσχετη με την ιστορική αρχή του παρόντος²⁴ και ταυτόχρονα αρνείται την ίδια την ιστορική ουσία, που υποτίθεται ότι προτίθεται να διαφυλάξει και να αποκαταστήσει. Έτσι καταντά κατ' ανάγκη κενή τυπικότητα, ενώ τελικά ως μη έγκυρη και πλασματική διατήρηση ενός δικαίου που αντιφάσκει “με τη ζωή που ζει μέσα του τώρα”²⁵, καταδικάζεται σε πολιτική αδυναμία όσον αφορά τα πραγματικά προβλήματα των καιρών, τα οποία και παραμένουν άλυτα.²⁶

Από την άλλη πλευρά η τρομοκρατία δεν είναι απλώς μια μορφή που λαμβάνει η επανάσταση από ένα σημείο και μετά. Με τη Γαλλική Επανάσταση πραγματοποιείται το φυσικό δίκαιο ως θετικό, τίθεται δηλαδή το πρόβλημα της σύστασης ενός θετικού όλου, που είναι η πραγμάτωση της έλλογης ελευθερίας. Η πραγματοποίηση όμως της αρχής απαιτεί μια εννοιολογική καινοτομία προκειμένου

²⁰ Ritter, J., *ό.π.*, σ. 37.

²¹ Riedel, M., *ό.π.*, σ. 40.

²² Ritter, J., *ό.π.*, σ. 52.

²³ Φαράκλας, Γ., “Σκέψη, Επανάσταση, Πραγματικότητα. Προβλήματα εγελιανής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας”, *Αξιολογικά* (2004), τ. 10, σ. 8

²⁴ Ritter, J., *ό.π.*, σ. 46.

²⁵ Ritter, J., *ό.π.*, σ. 43.

²⁶ Ritter, J., *ό.π.*, σ. 47.

να γίνει κατανοητή ως γεγονός και αυτό είναι το σημείο όπου η καθαρή ελευθερία τίθεται ως αρνητική, δηλαδή τρομοκρατία, και στρέφεται ενάντια σε ό,τι υπήρχε μέχρι τότε ως τεθειμένο. Η πραγμάτωση της αρχής της ελευθερίας επαναπροσδιορίζει την έννοια, εφόσον από τη στιγμή που τίθεται ως αρχή, η μορφή της ως τέτοια αναιρείται. Αυτή η αλλαγή στη μορφή, ωστόσο, δεν μπορεί να αφήσει αναλλοίωτο το περιεχόμενό της (αν δεχθούμε ότι η διάκριση μορφής-περιεχομένου είναι τυπική). Η πραγματοποίηση της ελευθερίας επομένως σημαίνει τον επαναπροσδιορισμό της έννοιάς της.²⁷

Η ελευθερία όμως δεν μπορεί να συγκροτηθεί παρά ως αρνητικό περιεχόμενο κι αυτό επειδή η συνείδησή της (η αρχή της) είναι η συνείδηση της δυνατότητας αφαίρεσης από όλους τους επιμέρους προσδιορισμούς δηλαδή η άρνηση κάθε περιεχομένου, η άρνηση των πάντων. Η μορφή της λοιπόν είναι και το περιεχόμενό της, είναι δηλαδή “απόλυτη μορφή” και η αρχική ενεργοποίησή της λαμβάνει τη μορφή αφαίρεσης, εκμηδενισμού των όντων, των ατόμων ως επιμέρους. Έτσι η αρχική υπόσταση της ελευθερίας είναι τρομοκρατική, γιατί η εγγενής αφαιρετικότητα της είναι άμεσα η επιβολή του γενικού στο επιμέρους, το υπαρκτό. Με τη επιβολή όμως αυτή, πραγματοποίησης της ελευθερίας δεν παραγκωνίζεται η ατομική ελευθερία, αφού έχει ήδη αφαιρεθεί μέσα στην πορεία της “ιστορίας ως ελευθερία” (η συνείδηση της ελευθερίας, αλλάζει τον τρόπο ύπαρξης του ελεύθερου όντος).²⁸

Από αυτήν την άποψη η τρομοκρατία είναι αντιφατική γιατί προσπαθεί να επιβάλλει την ελευθερία, πράγμα αυτο-αντιφατικό. “Είναι ανήθικη επειδή εφαρμόζει πολιτικά την ηθική αρχή.”²⁹ Όμως για να πραγματοποιηθεί η ελευθερία πρέπει να αρχίσει από την “αρχή” της, πρέπει να “διαφθαρεί”, να αναπτύξει το αφηρημένο γενικό, να το “διορθώσει”. Έτσι τελικά η ελευθερία υπάρχει με τη μορφή του εξωτερικού που την επιβάλλει. Αυτό δε σημαίνει ότι εξωτερικεύθηκε σαν κάτι που υπήρχε στο εσωτερικό, αλλά ότι άλλαξε τρόπο ύπαρξης. Η “διαφθορά” της αρχής, η ένταση μεταξύ αρχής και πραγμάτωσης, που καθιστά τυπική την αρχή, αντιστοιχεί στην πρώτη φάση πραγμάτωσης. Όμως μια μη πραγματοποιούμενη αρχή στερείται αντικειμενικότητας, ενώ η αντικειμενικότητα είναι απαραίτητη για το Λόγο. Έτσι αυτό που τίθεται παύει να ορίζεται ως αντίθεση προς το έλλογο. Εφόσον πραγματοποιείται, η έννοια της αρχής ανασκευάζεται. Κατόπιν αναγνωρίζεται

²⁷ Φαράκλας, Γ., *ό. π.*, σ. 14.

²⁸ Φαράκλας, Γ., *ό. π.*, σ. 13-15.

²⁹ Φαράκλας, Γ., *ό. π.*, σ. 16.

ενδεχομένως η αλλοίωσή της ως πρώτη, κατ' ανάγκη αφηρημένη πραγμάτωση. Έτσι καταλαβαίνουμε γιατί η τρομοκρατία υπήρξε αντιφατική και γιατί αυτοαναιρέθηκε. Όπως το έλλογο πραγματοποιείται μέσω των πράξεων των δρώντων παρά τις συνειδητές αρχές τους, ως “τέχνασμα του Λόγου”, αντίστοιχα το θετικό, ιστορικό δίκαιο ορίζεται εκ των υστέρων ως έλλογο ή μη.³⁰

Ex post λοιπόν, μπορούμε να πούμε ότι το πλεονέκτημα της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου είναι ότι “λογοδοτεί” για μια ήδη αλλαγμένη πραγματικότητα. Η επαναστατική διαδικασία πραγματοποίησης της ελευθερίας ως τεθειμένης αρχής, η διάρθρωση του κράτους βάσει της αρχής της ελευθερίας δεν έχει λήξει, δεν έχει δύσει ακόμη, έχει όμως θέσει την αλλαγή και δεν υπάρχει καμία δυνατότητα επιστροφής, καθώς ο περιορισμός της θα σήμαινε να έλθει σε αντίφαση με την ανθρώπινη υπόσταση και την κεκτημένη γενική αρχή κάθε νομιμότητας.³¹

B. Φυσικό Δίκαιο, Φυσικός Νόμος και η Έννοια του Δικαίου στη *Φιλοσοφία Δικαίου*

Η εγελιανή φιλοσοφία του δικαίου και του κράτους αποτελεί το ιστορικό και θεωρητικό μεταίχμιο διαφορετικών παραδόσεων που πραγματεύονται θεωρητικά το ζήτημα της συγκρότησης του κοινωνικού δεσμού και της εξασφάλισης των όρων αναπαραγωγής του στη σφαίρα της σύγχρονης αστικής κοινωνίας. Με το έργο αυτό ο Hegel εγκαταλείπει το πεδίο της νεωτερικής φυσικοδικαιϊκής θεωρίας, διασώζοντας όμως ταυτόχρονα τις αξιακές της αναζητήσεις, καθώς τις μεταθέτει στο πεδίο διαλεκτικής θεμελίωσης του κράτους, προκειμένου ακριβώς να απαντήσει στο πρόβλημα της κοινωνικής συνοχής. Ο διαχωρισμός και η συμπαράθεση του φυσικού δικαίου και της πολιτικής επιστήμης στον τίτλο δεν υποδηλώνει απλώς την προσέγγιση δύο διαφορετικών σχολών, αλλά ενσωματώνει τη νεωτερική φυσικοδικαιϊκή παράδοση (εξατομικευμένη βάση κοινωνικού πράττειν) συνδυάζοντάς τη με την οργανική αντίληψη περί κράτους και διοίκησης.³² Η εγελιανή φιλοσοφία εμπεριέχει έτσι και τις δύο κατευθύνσεις ενσωματώνοντάς τες στο νέο πλαίσιο πραγμάτευσης της κοινωνίας, όπως διαμορφώνεται στις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα.

³⁰ Φαράκλας, Γ, *ό. π.*, 16-19.

³¹ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 40-41.

³² Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας, Θ., *ό. π.*, σ. 47- 48.

Πριν προχωρήσουμε σε μια σύντομη παρουσίαση του νεώτερου φυσικοδικαιϊκού επιχειρήματος όπως αναπτύχθηκε το 17^ο και 18^ο αιώνα σε συνδυασμό με την κριτική που άσκησε ο Hegel σ' αυτό, θα ήταν χρήσιμο να ξεκινήσουμε από μία βασική διάκριση των νόμων σε φυσικούς και κανονιστικούς³³, δηλαδή κανόνες δικαίου. Οι νόμοι της φύσης απλώς υπάρχουν και αντλούν την εγκυρότητα και την ισχύ τους ακριβώς από την ίδια την ύπαρξή τους. Από την άλλη πλευρά οι κανονιστικοί νόμοι, δεν είναι απόλυτοι όπως οι φυσικοί, προκύπτουν με τη διαμεσολάβηση της βούλησης και της συνείδησης του ανθρώπου και πρέπει να *τεθούν* προκειμένου να αποκτήσουν ισχύ. Έτσι αν και οι νόμοι της φύσης άμεσα καθορίζουν τη φύση των πραγμάτων και είναι ουσιαστικά αμετάβλητοι, οι θετικοί (τεθειμένοι) νόμοι, ακριβώς εξαιτίας της εξάρτησής τους από τον άνθρωπο, δεν μπορούν να αναγνωριστούν απευθείας, να γίνουν άμεσα κατανοητοί ως δικοί του, αλλά η ύπαρξή τους πρέπει να διαμεσολαβηθεί από την υποκειμενικότητα της βούλησης και της συνείδησής του, προκειμένου να αποκτήσουν εγκυρότητα, ως γνωστοί και ηθελημένοι. Για το λόγο αυτό μάλιστα είναι δυνατή μόνο σ' αυτούς τους τελευταίους νόμους η σύγκρουση μεταξύ "είναι" και "δέοντος".

Από την παραπάνω ανάλυση της διάκρισης σε φυσικούς και κανονιστικούς νόμους, οδηγούμαστε στη διάκριση της θεμελίωσης των νόμων στη φύση και στο πνεύμα. Ως φυσικό δίκαιο, λοιπόν, νοείται η προσπάθεια πορισμού κάθε δικαιοσύνης ή αλλιώς ενός ανώτατου κανόνα δικαίου από το θεό, τη φύση και το Λόγο. Το νεωτερικό φυσικό δίκαιο του 17^{ου} αιώνα παραμερίζει σταδιακά την υπερβατική θεμελίωση των κανόνων δικαίου, με αποτέλεσμα την πλήρη περιχομενική εκλογίκευσή του.³⁴ Υπ' αυτήν την έννοια ως φυσικό δίκαιο νοείται το σύνολο εκείνων των κανόνων που δεν οφείλουν την προέλευσή τους σε ένα νόμιμο νομοθέτη, αλλά ισχύουν ανεξάρτητα, ανταποκρινόμενοι στη φύση του ανθρώπου. Η άντληση μάλιστα της ισχύος των κανόνων του φυσικού δικαίου από τον ορθό Λόγο, τους ενισχύει ώστε να αποτελούν το μέτρο για κάθε θετικό (τεθειμένο) δίκαιο, δηλαδή να είναι ανώτεροι από αυτό. Ο ορθολογισμός, επομένως, του νεωτερικού φυσικού δικαίου έχει δύο διαστάσεις: α) την αντίληψη του Λόγου ως κριτή των ιστορικών θεσμών της προαστικής κοινωνίας βάσει των αξιών της ελευθερίας και της ισότητας, που συγκροτούνται ως απόλυτα κριτήρια και β) την πεποίθηση στη δύναμη της

³³ Riedel, M., *ό. π.*, σ. 57.

³⁴ Kofler, L., *Συμβολή στην Ιστορία της Αστικής Κοινωνίας*, μτφρ. Τ. Κονδύλη, 1978, Αθήνα: Κάλβος, τόμ. Β', σ. 11.

λογικής κατασκευής, δηλαδή την παραγωγή όλων των έγκυρων ορισμών από ελάχιστες ή ακόμα και από μία αρχή.³⁵ Αυτή η υπερϊστορική θεμελίωση των κανόνων του νεωτερικού φυσικού δικαίου υποδηλώνει τη δυσπιστία στους ιστορικά παραδεδομένους θεσμούς και την απόρριψη κάθε προσπάθειας εισαγωγής κανόνων βάσει της αυθεντίας στην οποία προσφεύγει η παραδοσιακή θεωρία για να δικαιώσει την απόλυτη εξουσία του ηγεμόνα ή του μονάρχη.

Για το Hegel το δίκαιο βασίζεται πάνω απ' όλα στο πνεύμα και η ιδέα του είναι η ελευθερία³⁶, η οποία όμως προκειμένου να κατανοηθεί, πρέπει να αναγνωρίζεται στην έννοιά της και στη συγκεκριμένη μορφή της, δηλαδή στην ιστορική διαδικασία διαμόρφωσης των θεσμών και τη νομική πραγματικότητα που τους ανήκει.. Με άλλα λόγια το περιεχόμενο του δικαίου σ' ένα συγκεκριμένο στάδιο είναι η ανάπτυξη των θεσμών, όπως παράγονται και διαμορφώνονται μέσα στην ιστορική πορεία. Επομένως στην εγγεγραμμένη προσέγγιση το ζήτημα της αξιόγνεσης τίθεται με αναφορά προς τον αναγκαίο ιστορικό χαρακτήρα των θεσμικών μορφών. Ενώ, λοιπόν, η ελεύθερη βούληση –η γενική ικανότητα του ανθρώπου για δίκαιο– είναι η πρωταρχική έννοια του δικαίου από την άποψη της νεωτερικής φυσικοδικαιϊκής θεωρίας, καθώς ανασκευάζεται διαλεκτικά στη ΦΔ, περιεχόμενο αυτής της βούλησης γίνεται η ιστορική διαμόρφωση των θεσμών.

Πιο αναλυτικά η αρχή του δικαίου δεν περιέχεται στη φύση, ούτε από την άποψη της εξωτερικής φύσης, ούτε από την άποψη της υποκειμενικής φύσης του ανθρώπινου είδους. Όλες οι στιγμές της ιστορικο-κοινωνικής πραγματικότητας των ανθρώπων (του αντικειμενικού πνεύματος), όπως παρουσιάζονται στη ΦΔ, ξεκινώντας από μορφές εμφάνισης του αφηρημένου δικαίου, μέχρι την οικογένεια, την αστική κοινωνία και το κράτος, είναι εξωτερικές εκφράσεις της ελευθερίας. Σ' αυτές τις εξωτερικεύσεις της ελευθερίας, με τις οποίες αποκτά ύπαρξη, η φύση παίζει ένα ρόλο, αλλά εξαρτημένο και όχι ως παραγωγός νόμου που κυβερνά αυτές τις μορφές.³⁷ *Η σφαίρα του δικαίου είναι η σφαίρα της ελευθερίας.* Για παράδειγμα η αναγκαιότητα της ύπαρξης του κράτους βασίζεται στο νόμο που η ελευθερία δίνει στον εαυτό της, και όχι στο ότι είναι νόμος της φύσης τα άτομα να ζουν σε οργανωμένο κράτος. Η ενότητα της ελευθερίας και της φύσης δεν παράγεται από τη φύση, αλλά από την ελευθερία. Τα φυσικά πράγματα δεν έχουν ελευθερώσει τους

³⁵ Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας, Θ., *ό. π.*, σ. 16-17.

³⁶ Hegel, G. W. F. (1820), *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, μτφ. Στ. Γιακουμής, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 2004, παρ. 4.

³⁷ Riedel, M., *ό. π.*, σ. 37.

εαυτούς τους από τους φυσικούς νόμους για να φτιάξουν νόμους για τους εαυτούς τους.³⁸ Η φύση δεν είναι και δεν μπορεί να είναι η πραγματικότητα του δικαίου, εφόσον η φύση δεν έχει νόμους δικαίου ούτε δικαιώματα³⁹. Το πνεύμα ωστόσο έχει απελευθερωθεί από τη φύση και παράγει για τον εαυτό του το δικό του κόσμο, δημιουργεί τη δική του, μια *δεύτερη φύση*⁴⁰, όπου πραγματώνεται η ελευθερία.

Σύμφωνα όμως με το Hegel το δίκαιο για να αποκτήσει ύπαρξη πρέπει να τεθεί, να είναι δηλαδή, θετικό⁴¹. Με τη θέση του, ως νόμος, το δίκαιο αποκτά ύπαρξη για τη συνείδηση, γίνεται δηλαδή γενικά γνωστό (υποκειμενικά) και επίσης αποκτά τη δυνατότητα να ισχύει δηλαδή να επιβάλλεται (αντικειμενικά). Επομένως το δίκαιο τιθέμενο ως νόμος γίνεται *γνωστό ως γενικά ισχύον*⁴². Το να τίθεται κάτι ως γενικό σημαίνει ότι ανάγεται στη συνείδηση ως σκέψη, μπορεί δηλαδή κανείς, μεσολαβώντας το από τη συνείδησή του να το σκεφτεί, και είναι η σκέψη εκείνη που δίνει τον τελευταίο καθορισμό στο περιεχόμενο, καθώς αυτό επανέρχεται στην απλούστερη μορφή του. Αυτό, λοιπόν, που είναι το δίκαιο όταν γίνει νόμος αποκτά όχι μόνο τη μορφή της γενικότητάς του αλλά και τον πραγματικό του καθορισμό, δηλαδή την ελευθερία. Κατά την παράσταση της νομοθεσίας δε θα πρέπει να έχει κανείς υπόψη του μόνο εκείνη τη μία στιγμή, ότι δηλαδή υπάρχει κάτι που χαρακτηρίζεται ως ο γενικά ισχύων κανόνας συμπεριφοράς, αλλά η ουσιαστική εσωτερική στιγμή έχει προηγηθεί και είναι η γνώση του περιεχομένου, που παίρνει μορφή στη συγκεκριμένη γενικότητα⁴³ (του νόμου). Η γενική μορφή του δικαίου επομένως αποτελεί εγγύηση της ελευθερίας και άρα ο μοναδικός νόμος που φέρει ιστορική ανθρώπινη ύπαρξη είναι ο νόμος της ελευθερίας που δίδεται όχι από τη φύση, αλλά από την ίδια την έννοια⁴⁴.

³⁸ Riedel, M., *ό. π.*, σ. 37 και σ. 59.

³⁹ Hegel, G. W. F. (1820), *Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, μτφ. Θ. Γκιούρας, στο: Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, παρ. 244, προσθήκη.

⁴⁰ Hegel, G. W. F., (1820), *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, μτφ. Στ. Γιακουμής, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 2004, παρ. 4.

⁴¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 3

⁴² Hegel, G. W. F. (1820), *Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, μτφ. Θ. Γκιούρας, στο: Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, παρ. 210.

⁴³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 211, παρατήρηση.

⁴⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 209, προσθήκη.

Γ. Κριτική στις Φυσικοδικαιϊκές Θεωρίες

Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου⁴⁵ έχει διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στην κεντρική σκηνή της πολιτικής φιλοσοφίας και απαντά στο ερώτημα περί συγκρότησης της κοινωνίας με τεχνητό τρόπο, δηλαδή ως ανθρώπινη κατασκευή, μέσω της συμφωνίας των ανθρώπων μεταξύ τους στο πλαίσιο ενός συμβολαίου, συνθήκης ή συμφώνου.

Ήδη από την αρχαιότητα οι σοφιστές επέμεναν στην ανθρωποκεντρική προέλευση των νόμων της πόλεως, καθώς σύμφωνα μ' αυτούς, ο νόμος αποτελεί προϊόν σύμβασης, συμφωνίας μεταξύ των ανθρώπων, ενώ στη φύση δεν υπάρχει κανενός είδους πολιτική οργάνωση της ανθρώπινης ζωής,

Για τον Αριστοτέλη το κράτος (πόλις) είναι απολύτως φυσικό πράγμα και ο άνθρωπος είναι φύσει πολιτικό ζώο, ενώ από την πλευρά του ο Πλάτωνας θεωρεί τη γέννηση της πολιτικής κοινωνίας εν μέρει φυσική και εν μέρει συμβατική, ο άνθρωπος δεν είναι αυτάρκης, επομένως εξαιτίας της ανάγκης (χρείας) χτίζει πόλεις, ζει σε οργανωμένες κοινωνίες. Η αρχαία αυτή θεωρία σχετικά με τον τεχνητό τρόπο παραγωγής της πολιτικής κοινωνίας μέσω μιας συνθήκης έθεσε τις βάσεις για τη μεταγενέστερη κριτική της φυσικής γέννησης του κράτους και υπέβαλε την ιδέα μιας εθελούσιας και αποφασισμένης συνένωσης των ανθρώπων για τη διαμόρφωση της πολιτικής κοινωνίας.

Στη διάρκεια του Μεσαίωνα η πολιτική θεωρία πραγματοποίησε ορισμένα συμβολαιακά βήματα προς τα εμπρός, υπό την επιρροή φυσικά της κυρίαρχης επίσημης εκκλησίας και η έννοια του συμβολαίου αναβαπτίστηκε σε συμβόλαιο μεταξύ θεού και ηγεμόνα. Η μετάβαση από τη μεσαιωνική στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία αποτέλεσε μακρά διαδικασία που διήρκησε από το 14^ο ως το 16^ο αιώνα. Αυτή η μεταβατική περίοδος χαρακτηρίζεται από πλήθος θεωριών, η συμβολαιακή παράδοση ανανεώνεται, λαμβάνει εντελώς νέες μορφές και τελικά κυριαρχεί στο πεδίο της νεότερης πολιτικής θεωρίας.

Στις αρχές του 17^{ου} αιώνα η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου θα αποκτήσει για πρώτη φορά εννοιολογική αυτοδυναμία και ανεξαρτησία και στη διάρκειά αυτού καθώς και του επόμενου αιώνα κατακτά όλη της την ισχύ και την αίγλη. Κατά την περίοδο αυτή συντελείται μια συμβολαιακή επανάσταση: νομομαθείς, πολιτικοί

⁴⁵ Στυλιανού, Α. (2006), *Θεωρίες Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στο Ρουσσώ*, εκδ. Πόλις, Αθήνα: 2006, σ. 21-40.

συγγραφείς και φιλόσοφοι, σχεδόν όλοι υιοθετούν την προοπτική του συμβολαίου. Από τη στιγμή που διατυπώνεται ξεκάθαρα η συμβολαιακή θεωρία λαμβάνει διαστάσεις χιονοστιβάδας και επιβάλλεται σχεδόν ολοκληρωτικά στην πολιτική σκέψη της εποχής.

Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου αν και ως προς τη βασική της ιδέα είναι απλή -από μια προ-πολιτική, φυσική κατάσταση οι άνθρωποι ως ελεύθεροι, ατομικοί δρώντες συγκροτούν μια πολιτική κοινωνία, η μετάβαση στην οποία συντελείται μέσω μιας συμφωνίας ή ενός συμβολαίου- περιγράφεται και ορίζεται με διαφορετικούς τρόπους ανάλογα με το θεωρητικό, τόσο όσον αφορά τον τρόπο ανάπτυξης του συμβολαίου, τους όρους και τις προϋποθέσεις του (π.χ. συμβόλαιο συνεταιρισμού ή υποταγής), αλλά και όσον αφορά τα χαρακτηριστικά της κοινωνίας στην οποία αυτό καταλήγει. Το κοινωνικό συμβόλαιο επίσης είναι πιθανό να εξηγήσει άλλοτε τη γένεση και άλλοτε τη δομή της πολιτικής κοινωνίας, ανάλογα με τη συγκεκριμένη θεωρητική γραμμή στην οποία εντάσσεται.

Στην ιστορία του φυσικού νόμου αναπτύχθηκαν δύο αντιθετικές μέθοδοι σύμφωνα με το Hegel: i) η εμπειρική μέθοδος του 17^{ου} αιώνα και ii) η φορμαλιστική του τέλους του 18^{ου}.⁴⁶ Η πρώτη αφαίρεσε μεμονωμένες όψεις, όπως το ένστικτο της αυτοσυντήρησης και την κοινωνικότητα από την πολλαπλότητα των φυσικών και ηθικών σχέσεων, και παίρνοντας ως περιεχόμενο την ουσία της πρακτικής εμπειρίας, τους έδωσε τη μορφή ενοποιημένων εννοιών και τα ανύψωσε σε θεμελιώδεις αρχές στο επιστημονικό σύστημα. Σ' αυτήν ανήκουν οι θεωρίες χομπσιανού τύπου, όπου ο άνθρωπος θεωρείται ότι κινείται από τα εγωιστικά πάθη του. Όσον αφορά τους σκοπούς του είναι δεδομένοι και τίθενται εκτός ορθού λόγου, ενώ αντίθετα τα μέσα θα πρέπει να επιλεγούν ορθολογικά, τόσο όσον αφορά την αποτελεσματικότητά τους ως προς το σκοπό, αλλά και όσον αφορά τις συνέπειες που αυτά θα έχουν. Ο Λόγος επομένως χρησιμοποιείται εργαλειακά και κατασκευάζει εκ των υστέρων έναν κανόνα που θα ρυθμίσει τη μη ορθολογική πράξη (προϋποτίθεται δηλαδή η διάκριση πράξης και κανόνα).

Η δεύτερη διέκρινε τη μορφή της ενότητας (ουσία του πρακτικού λόγου) από την εμπειρία, την προσέδεσε στην έννοια της καθαρής βούλησης και την αντέταξε

⁴⁶ Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und seine Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften στο Hegel, G. W. F., Werke in Zwanzig Bänden, επιμ. E. Moldenhauer και K. M Michel, 1970, Suhrkamp, Frankfurt a. M., τόμ. 2, σ. 434-530.

στην πολλαπλότητα των εμπειρικών σχέσεων.⁴⁷ Σ' αυτές τις θεωρίες (λοκιανού ή ρουσοϊκού τύπου) η ενότητα μεταξύ πράξης και κανόνα είτε προϋποτίθεται είτε είναι ζητούμενο να πραγματοποιηθεί. Το αίτημα γι' αυτήν την ενότητα θεμελιώνεται στο απόλυτο αξιακό πλαίσιο της ελευθερίας και της ισότητας, που αποτελεί και τον ισχυρό πυρήνα της θεωρίας του πολιτικού ορθολογισμού, υποδηλώνοντας την πρόθεση να συγκροτηθεί η ελευθερία ως όρος σύνταξης της κοινωνίας, δηλαδή ως όρος που θα επιβεβαιώνεται διαρκώς στην κοινωνία ως όρος επικοινωνίας μεταξύ των δρώντων. Για το λόγο αυτό το δεσμευτικό πλαίσιο συνοχής που συγκροτείται επιτρέπει, αφενός, την επιδίωξη του εγωιστικού συμφέροντος και αφετέρου τη διαμεσολάβησή του (αυτού του συμφέροντος) από τις εκτιμήσεις των δρώντων όσον αφορά το γενικό αγαθό.⁴⁸

Οι δύο μέθοδοι, όπως ήδη γίνεται φανερό, διαφέρουν σε διάφορα σημεία τα οποία θα δούμε πιο αναλυτικά στη συνέχεια. Ωστόσο για το Hegel τα συστατικά των συστημάτων τους και ο τρόπος που τα χειρίζονται είναι ο ίδιος. Τα συστήματα αυτά έχουν κοινή βάση τη διάκριση του ηθικού νόμου από την εμπειρική φύση, μια διάκριση πάνω στην οποία στηρίζεται ο νεωτερικός ορισμός της έννοιας του φυσικού νόμου. Επιπλέον η ιδέα του *ατόμου*, ως πλέγμα είτε εμπαιθών είτε έλλογων δυνάμεων, είναι το σημείο που μοιράζονται ως κοινό και οι δύο τύποι του νεότερου φυσικού νόμου και κατέχει κεντρική θέση στις θεωρητικές κατασκευές του κοινωνικού συμβολαίου, ως κατεξοχήν νεωτερικές θεωρίες. Προϋπόθεση για την κατανόηση της κοινωνίας και του πολιτικού συστήματος σύμφωνα με τις θεωρίες αυτές τίθεται το ελεύθερο άτομο και οι δραστηριότητές του, στο πλαίσιο μιας ιδεατής φυσικής κατάστασης, μιας κατάστασης με αφαίρεση από την πραγματική κοινωνία.⁴⁹ Πρόκειται δηλαδή για μια τυπική κατασκευή βάσει της οποίας επιχειρείται να διασφαλιστεί ένα αξιακό-δικαιϊκό πλαίσιο, η διαμεσολάβηση του οποίου από το ιστορικό εκλαμβάνεται ως διαφθορά, η οποία αίρεται μέσω της ιδέας ενός κοινωνικού συμβολαίου, στο οποίο θεωρείται ότι όλα τα συμβαλλόμενα άτομα συνομολογούν για τη δεσμευτικότητά του.⁵⁰ Έτσι το άτομο εφόσον συλλαμβάνεται αποδεσμευμένο από κάθε κοινωνική σχέση, δε θεωρείται αποτέλεσμα της ιστορικής εξέλιξης, αλλά αντίθετα αφετηρία της ιστορίας, δηλαδή κάτι που τίθεται από τη φύση. Η μη ιστορική

⁴⁷ Riedel, M., *ό.π.*, σ. 77.

⁴⁸ Αγγελίδης, Μ., *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes-John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, εκδ. Εξάντας, Αθήνα: 1994, σ. 195.

⁴⁹ Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας, Θ., *ό.π.*, σ. 14-15.

⁵⁰ Νουτσόπουλος, Θ., *ό.π.*, σ. 87-88.

θεμελίωση της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου, την οποία ήδη θίξαμε ωρύτερα ως υπερϊστορική συγκρότηση του νεότερου φυσικού δικαίου, έχει σαφή κριτικό προσανατολισμό απέναντι στην υποτέλεια των ιστορικά δεδομένων προ-νεωτερικών κοινωνιών των προνομίων και της εξάρτησης και αντανακλά τον αγώνα της ανερχόμενης αστικής τάξης, η οποία *ήδη κατέχει* ιδιοκτησία, να αποκτήσει πρόσβαση στις διαδικασίες παραγωγής των νομοθετικών ρυθμίσεων, να προσδώσει σ' αυτές το χαρακτήρα της γενικότητας και της τυπικότητας, διαμαρτύρεται δηλαδή *πολιτικά*⁵¹.

Σύμφωνα με το Hegel την πραγματικά επαναστατική θεωρία του φυσικού νόμου την οφείλουμε στο Hobbes, ο οποίος επεχείρησε να ανιχνεύσει την κοινωνική ενότητα, τη φύση της κρατικής εξουσίας, σε αρχές που ο άνθρωπος αναγνωρίζει ως δικές του.⁵² Στην εμπειρική μέθοδο του Hobbes, όπου η φυσική κατάσταση περιγράφεται ως γενικευμένος πόλεμος όλων εναντίον όλων, δε γίνεται να εξαχθεί μια θετική ενότητα, αν δεν προϋποτεθούν φυσικές ιδιότητες, όπως το ένστικτο, η απειλή του θανάτου, ως βάση γι' αυτή τη μετάβαση.⁵³ Στο οριακό σημείο που απειλείται η ανθρώπινη ζωή, ουσιαστικός όρος για την ύπαρξη της κοινωνίας και καθίστανται εμφανείς οι λόγοι αναγκαιότητας άρσης του πολέμου, αναδεικνύεται η έλλογη διάσταση της ανθρώπινης φύσης, ο Λόγος ως ρυθμιστική δύναμη εκλογίκευσης της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Πρόκειται ουσιαστικά για μια *ex post* κανονιστικότητα, που επέρχεται βάσει των αρνητικών εμπειριών των δρώντων ενόψει των αποτελεσμάτων, που θα έχουν οι μη κανονιστικά ρυθμισμένες πράξεις τους.⁵⁴

Οι φυσικοί νόμοι εισάγονται επομένως στη χομπσιανή θεωρητική κατασκευή ως θεωρήματα έλλογου πράττειν, αποσκοπούν στην ειρήνευση, έχουν γενικό χαρακτήρα, ωστόσο η δεσμευτικότητά τους εναπόκειται στην ενσάρκωση του Λόγου στη βούληση κάποιου, που θα έχει τη δύναμη να τους θέσει σε ισχύ, να διασφαλίσει δηλαδή την εγκυρότητά τους. Η ικανότητα των ιδιωτικά προσανατολισμένων πράξεων να γεννούν κανόνες πολιτικής διαβίωσης οδηγεί στον προσδιορισμό του περιεχομένου, όμως δε θεμελιώνει τις ίδιες τις ρυθμίσεις. Η θεμελίωση έρχεται με τη θετικοποίηση των κανόνων ως απόρροια της κυρίαρχης πολιτικής βούλησης.⁵⁵ Το πρόβλημα εξασφάλισης της ειρήνης τίθεται ως πρόβλημα λογικής παραγωγής του

⁵¹ Kofler, L., *ό. π.*, σ. 13.

⁵² Riedel, M., *ό. π.*, σ. 98.

⁵³ Riedel, M., *ό. π.*, σ. 78.

⁵⁴ Ψυχοπαίδης, Κ. (1999), *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, εκδ. Πόλις, Αθήνα: 2001, σ. 23.

⁵⁵ Ψυχοπαίδης, Κ., *ό. π.*, σ. 25.

κράτους από τις αιτιακές σχέσεις των συγκρούσεων ίσων μεταξύ τους ατόμων.⁵⁶ Επομένως η έννοια της σύμβασης είναι κατασκευασμένη “ατελώς”, από την άποψη ότι η εγκυρότητά της συνδέεται απευθείας με το επίπεδο της ρύθμισης και δεν προϋποτίθεται ως εσωτερικός της προσδιορισμός.⁵⁷

Οι ενστάσεις απέναντι στη θεωρητική αυτή κατασκευή δεν είναι λίγες. Το γεγονός ότι οι φυσικοί νόμοι τίθενται, χωρίς να εξασφαλίζεται η δεσμευτικότητά τους από την έννοια, σημαίνει ότι όλο το βάρος μετατίθεται στο πρόσωπο που θα τους επιβάλλει. Το δίκαιο όμως δεν μπορεί να εξαντλείται στη σκοπιά της ισχύος, γιατί τότε θα ταυτίζονταν με τη δύναμη⁵⁸ ή αλλιώς η έννοια του δικαίου δε θα είχε να προσθέσει τίποτα στην έννοια της δύναμης. Εξάλλου και σύμφωνα ακόμα με το Rousseau αν κανείς επιδιώκει με την κανονιστική ρύθμιση να αποφύγει μια μη ρυθμισμένη κατάσταση, δεν μπορεί να αναγάγει την κατάσταση αυτή σε γενετική θεμελίωση του κανόνα (δηλαδή της ρύθμισης).⁵⁹

Επιπλέον και όσον αφορά ένα από τα σημεία που μοιράζονται ως κοινό οι θεωρητικοί του φυσικού δικαίου, προϋποτίθεται ότι τα άτομα θα καταφέρουν να καταλήξουν σε μια συμφωνία, μια σύμβαση με την οποία θα μεταβιβάσουν τη δύναμή τους στον κυρίαρχο. Αυτό όμως σημαίνει δύο πράγματα: i) το επιμέρους άτομο απολυτοποιείται και ii) η συγκατάθεσή του να αφαιρέσει από τις ιδιαιτερότητές του αποτελεί όρο του συμβολαίου. Η απολυτοποίηση της αυθαίρετης βούλησης έχει όμως ως αποτέλεσμα την παραγωγή του γενικού (δηλαδή του κράτους) επαγωγικά από τις επιμέρους ατομικότητες, το οποίο ως διαδικασία έχει ήδη απορριφθεί από το Hegel βάσει της έννοιας του γενικού. Η επαγωγική συγκρότηση του γενικού σημαίνει τη συγκρότησή του ως κοινό, ως άθροισμα και ως τέτοιο δεν είναι παρά μερικό. Επιπλέον προϋποτίθεται ότι τα επιμέρους άτομα είναι ικανά να συμφωνήσουν, ως προς το ποια περιεχόμενα της ιδιαιτερότητας θα αφαιρεθούν. Ωστόσο η αυθαίρετη βούληση, από την ίδια την έννοιά της, παραμένει ασταθής ως προς τα αφαιρετικά ενεργήματά της⁶⁰, καθώς δε διασφαλίζει το αντικειμενικό μέτρο το οποίο θα κρίνει την αφαίρεση. Εξάλλου, όσο μαξιμαλιστικό και αν φαίνεται το επιχείρημα, ακόμα και

⁵⁶ Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας, Θ., *ό. π.*, σ. 18-22.

⁵⁷ Αγγελίδης, Μ., *ό. π.*, σ. 80.

⁵⁸ Νουτσόπουλος, *ό. π.*, σ. 86.

⁵⁹ Ψυχοπαίδης, Κ., *ό. π.*, σ. 28.

Σύμφωνα βέβαια με το επιχείρημα του Rousseau, η κανονιστικότητα προϋποθέτει μια προ-κανονιστική κατάσταση στη βάση γενικών αξιών που είναι γενικά επιδεκτικές συναίνεσης και καθοδηγούν τη σύγχρονη πολιτική πράξη.

⁶⁰ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 90.

αν όλοι οι ιδιαίτεροι δρώντες είχαν έλλογα κίνητρα, αυτό δεν μπορεί να αποκλείσει ότι τουλάχιστον ένας από αυτούς θα δρούσε εγωιστικά για να βλάψει τους άλλους. Εισάγεται έτσι το στοιχείο της συναίνεσης λαθραία⁶¹, κατά το Hegel, εφόσον “δεν υπάρχει καμία αναγκαιότητα όλοι να θέλουν το ίδιο, καμία υποχρέωση η μειοψηφία να υποταγεί στην πλειοψηφία” τη στιγμή της ίδρυσης του κράτους, δηλαδή *όταν η κοινότητα δεν υπάρχει ακόμα*. Το δίκαιο δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα συναίνεσης εφόσον αποτελεί προϋπόθεσή της. Πρόκειται ουσιαστικά για ένα φαύλο κύκλο τον οποίο ο Hegel αρνείται, καθώς το συμβόλαιο γεννά τη δύναμη που θα είναι ικανή να εξασφαλίσει το σεβασμό του, αλλά αυτός ο σεβασμός αποτελεί προϋπόθεση, ώστε το συμβόλαιο να συγκροτήσει τη συγκεκριμένη δύναμη. Το ίδιο αποτελεί μια νομική πράξη, επομένως προϋποθέτει την ύπαρξη ενός κράτους.⁶²

Ακόμη η θεωρητική δυνατότητα της αυθαίρετης συγκρότησης της φύσης του ανθρώπου ως “καλή” ή “κακή” καθιστά εμφανές το μεθοδολογικό χαρακτηριστικό των θεωριών του φυσικού δικαίου, σύμφωνα με το οποίο η κατασκευή έχει ως τελευταίο θεμέλιο την υποκειμενική απόφαση του στοχαστή.⁶³ Στο Hobbes ο άνθρωπος συλλαμβάνεται στη φυσική του κατάσταση ως εγωιστής, με έμφυτη ροπή να καταστρέψει τον άλλο. Στο Locke, αντίθετα, ο άνθρωπος θεωρείται ως νοήμον και έλλογο ον, που πράττει σε αναφορά με δομές αλληλεγγύης, που υποστηρίζονται από ένα πλέγμα πρακτικών αρχών δικαιοσύνης και πρόνοιας, κοινός παρονομαστής των οποίων είναι η ιδέα της εμπιστοσύνης, που ορίζεται ως σημαντικός κοινωνικός δεσμός.⁶⁴ Ακόμα περισσότερο ο Rousseau συλλαμβάνει την πνευματικότητα και τη λογική του ανθρώπου ως την ελευθερία του, που τον βγάζει από τη φύση του και είναι το κατεξοχήν στοιχείο που τον διαχωρίζει από το ζωικό βασίλειο.⁶⁵

Γίνεται, από τα όσα αναφέρθηκαν, φανερό ότι η θεωρητική δυνατότητα να κατασκευαστεί ο άνθρωπος ως φύσει “καλός” έχει ακριβώς τις ίδιες πιθανότητες με το να θεωρηθεί φύσει “κακός”. Το φυσικοδικαιϊκό επιχείρημα κινείται στο επίπεδο αιτίων-λόγων και ως εκ τούτου στερείται νομιμοποίησης. Όταν υπάρχουν διάφοροι λόγοι από τους οποίους μπορεί κανείς να επιλέξει, είναι εμφανές ότι η λύση δε θα δοθεί βάσει ενός αντικειμενικού κριτηρίου, αλλά είναι η τυχαιότητα του υποκειμενικού που θα λάβει αυτή (ή την άλλη) απόφαση. Η ανάλυση αυτή του Hegel

⁶¹ Ψυχοπαίδης, Κ., *ό. π.*, σ. 29.

⁶² Φαράκλας, Γ. (1997), “Έγελος και Μακιαβέλλι: η επιβολή του νόμου”, *Δευκαλίων*, τ. 16, 1998, Στιγμή, σ. 25-26.

⁶³ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 88.

⁶⁴ Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας, Θ., *ό. π.*, σ. 25-28.

⁶⁵ Riedel, M., *ό. π.*, σ. 61.

τοποθετείται στη σφαίρα της ηθικής (Moralität) δείχνοντας ότι οι θεωρίες του φυσικού δικαίου συγχέουν κατά την κατασκευή της ανθρώπινης φύσης, το δίκαιο με την ηθική, με έναν τρόπο ώστε η ηθική να προϋποτίθεται του δικαίου, με αποτέλεσμα η φυσική κατάσταση να εμφανίζεται ως κατάσταση δικαίου λόγω της ηθικής φύσης του ανθρώπου ή το αντίθετο. Για το Hegel κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβαίνει, καθώς η ηθική ως δίκαιο της ιδιαιτερότητας μπορεί να αναπτυχθεί μόνο στη βάση γενικών δικαιοῦ κανόνων.⁶⁶

Ιδιαίτερα όσον αφορά τη ρουσσική θεωρία περί κοινωνικού συμβολαίου, στην οποία αναφέρεται ρητά στη *ΦΔ*, ο Hegel επικεντρώνει την κριτική του στην έννοια της γενικής βούλησης, που διασφαλίζεται σύμφωνα με το Rousseau από την πραγμάτωση των αξιών της ελευθερίας και της ισονομίας. Αυτό στο οποίο ο Hegel συμφωνεί με το Rousseau είναι ότι έθεσε ως αρχή του κράτους τη βούληση, θεμελίωσε, δηλαδή, μια αρχή η οποία είναι νοητή όχι μόνο ως προς της μορφή της, αλλά και ως προς το περιεχόμενό της και μάλιστα είναι η *σκέψη* αυτή καθ' εαυτή.⁶⁷ Αναγνώρισε δηλαδή το ουσιαστικό νοητικό περιεχόμενο της έννοιάς του. Η πραγματικότητα του κράτους δεν είναι μόνο φυσική, δεν εξαρτάται από την ανάγκη, από ένα αρχικά ασυνείδητο ένστικτο, αλλά στηρίζεται στην ύπαρξη μιας βούλησης, που έχει ως σκοπό τον εαυτό της και πραγματώνεται ως εκ τούτου ως ελεύθερη και γενική.⁶⁸

Ωστόσο ο Rousseau (αλλά και εν γένει η νεότερη θεωρία του φυσικού δικαίου) δεν καταφέρνει, σύμφωνα με το Hegel, να υπερβεί αυτό το σημείο και δεν είναι σε θέση να αποδώσει ένα ουσιακό περιεχόμενο σ' αυτήν την έννοια, γιατί την αντιλαμβάνεται μόνο με τη συγκεκριμένη της μορφή, αυτή της μεμονωμένης βούλησης.⁶⁹ Κάνει δηλαδή λόγο για ορισμένη βούληση με την αρνητική σημασία του όρου, μια βούληση ατομική, περιορισμένη εξαρχής από τις συνθήκες ενός ιδιαίτερου συμφέροντος, με αποτέλεσμα να ορίζει την αντίθεση του ατομικού και του γενικού ως ανυπέβλητη.⁷⁰ Η γενική βούληση συλλαμβάνεται επομένως όχι ως το καθ' εαυτό και δι' εαυτό έλλογο, αλλά απλώς ως το κοινό στοιχείο, το οποίο προέρχεται από τη μεμονωμένη βούληση ως συνειδητή. Έτσι η συνένωση των ατόμων στο κράτος γίνεται συμβόλαιο, το οποίο –κατά συνέπεια– έχει ως βάση την προσωπική γνώμη κι

⁶⁶ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 88-89.

⁶⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258, παρατήρηση.

⁶⁸ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *Ο Έγελος και η Κοινωνία*, μτφ. Γ. Φαράκλας, εκδ. Εστία, Αθήνα: 1998, σ. 69-70.

⁶⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258, παρατήρηση.

⁷⁰ Lefebvre, J-P. και Macherey, P. *ό. π.*, σ. 70.

επομένως την αυθαιρεσία, καθώς και την προτιμητέα και έκδηλη συγκατάβασή τους.⁷¹ Το κοινωνικό συμβόλαιο που στηρίζεται σε μία τέτοια βούληση αντιστοιχεί στην οικοδόμηση της κοινωνικής ολότητας ως άθροισμα, ως συναρμολόγηση των συστατικών μερών της. Ένα τέτοιο εγχείρημα σε επίπεδο αστικής κοινωνίας θα ήταν ίσως νόμιμο, ωστόσο για το κράτος, όπου η σχέση του ατόμου με το γενικό αντιστρέφεται πλήρως, δεν είναι καθόλου κατάλληλο.

Η συμβολαιακή αντίληψη, σύμφωνα με το Hegel, παραποιεί και καταστρέφει το ορθολογικό περιεχόμενο του κράτους, το “αυτό καθ’ εαυτό θείο στοιχείο του κράτους”, την ενεργώς πραγματική ιδέα του, που συνίσταται στην απόλυτη προτεραιότητα της σφαιρικής ενότητάς της έναντι των πλήρως ελεγχόμενων στοιχείων της.⁷² Όταν η ιδέα του κράτους ανάγεται σε μία σύμβαση μεταξύ ατόμων, τότε αφαιρείται από την ελευθερία η αυτονομία της, καθώς εξαρτάται από την τυχαιότητα και αυθαιρεσία του ατομικού και άρα χάνει την αναγκαιότητά της και τελικά αντιφάσκει με τον εαυτό της. Γιατί το κράτος είναι η πραγματικότητα της *συγκεκριμένης ελευθερίας*, αλλά “αυτή έγκειται στο ότι η προσωπική μοναδικότητα και τα ιδιαίτερα συμφέροντά της έχουν τόσο την πλήρη ανάπτυξη και αναγνώριση του δικαιώματός τους δι’ εαυτά όσο και ότι μέσω των εαυτών τους εν μέρει μεταβαίνουν στο συμφέρον της γενικότητας, εν μέρει αναγνωρίζουν με γνώση και βούληση τη γενικότητα, και μάλιστα ως το *ουσιακό τους πνεύμα* και καθίστανται δραστήρια γι’ αυτήν ως δικό τους *τελικό σκοπό*”⁷³. Επομένως το γενικό στο κράτος υπάρχει ως συνειδητός σκοπός και το επιμέρους είναι απλώς το μέσο στην υπηρεσία αυτού του σκοπού. Σύμφωνα με την ιδέα που το ορίζει, ξεκινά από το σύνολο, το οποίο εμπεριέχει από την αρχή του όλα τα μέρη του ως μέλη, ακολουθώντας μια αρχή οργανικής συνοχής και δεν μπορεί να αναχθεί σε μια μηχανική συναρμολόγηση.

Κανένα σύνταγμα ή πολίτευμα, λοιπόν, δεν μπορεί να αποδοθεί μόνο σε υποκείμενα. Γιατί το σύνταγμα δεν είναι ένα απλό κατασκεύασμα, αλλά είναι εργασία αιώνων, η ιδέα και η συνείδηση του Λόγου, στο βαθμό που έχει αναπτυχθεί σε ένα λαό. Ο λαός στο σύνταγμά του θα πρέπει να έχει το αίσθημα του δικαίου και της κατάστασής του, διαφορετικά μπορεί αυτό να είναι εξωτερικά δεδομένο, αλλά ουσιαστικά δεν έχει καμία σημασία και αξία.⁷⁴ Αποτελεί επομένως έργο του ίδιου του πνεύματος, καθώς αυτό ενσαρκώνεται στην ιδέα του κράτους κι έτσι το κράτος

⁷¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258, παρατήρηση.

⁷² Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σ. 70-71 και παρ. 272, παρατήρηση.

⁷³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 260.

⁷⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 274, προσθήκη.

καθίσταται ενεργά πραγματικό.⁷⁵ Με αυτή την διαδικασία παράγονται οι πολιτειακές μορφές στη διαδικασία της παγκόσμιας ιστορίας, που αντιστοιχούν στα ιδιαίτερα γνωρίσματα και στο επίπεδο ανάπτυξης κάθε λαού κι έτσι προσδίδεται στο κράτος ο ορθολογικός του χαρακτήρας. Όταν αυτό παραβλέπεται, η ορθολογικότητα αποδίδεται σε εσφαλμένες βάσεις, θεωρείται εξωτερική και αντίθετη προς την πραγματικότητα, και τελικά ως ένα αφηρημένο, αυθαίρετο δέον χωρίς περιεχομενικό αντίκρισμα. Ακόμα περισσότερο το κράτος μετατρέπεται σε θεσμό που σκοπό έχει την προστασία των επιμέρους ατόμων και της ιδιαίτερης βούλησής τους, όπως αυτή εξωτερικεύεται στην ιδιοκτησία τους.⁷⁶

Από αυτήν τη σφαλερή, κατά το Hegel, αντίληψη για το ρόλο και το σκοπό του κράτους προκύπτει και η σύγχυση που δημιουργείται μεταξύ της αστικής κοινωνίας, ως εξωτερικού κράτους με την έννοια του κράτους, το οποίο όμως εμφανίζεται ως τέτοιο μόνο με την υπέρβαση αυτής της εξωτερικότητας. Όταν το κράτος συλλαμβάνεται ως ενότητα διαφορετικών προσώπων, τότε αυτό που περιγράφεται είναι μόνον η αστική κοινωνία και σ' αυτό το σφάλμα υπέπεσαν, σύμφωνα με το Hegel, οι θεωρητικοί του φυσικού δικαίου, που “δεν μπόρεσαν να καταλήξουν σε καμία άλλη αντίληψη του κράτους από αυτήν”⁷⁷ και ενώ ανέλυαν τους μηχανισμούς της αστικής κοινωνίας, υπήρχε η παρεξήγηση στους ίδιους ότι εξέθεταν τους νόμους του συνόλου της κοινωνίας. Η ορθολογική έκθεση της έννοιας δε διακρίθηκε από την εξωτερική εκδήλωσή της, με αποτέλεσμα τον εγκλωβισμό της φυσικοδικαιϊκής θεωρίας σε μίαν έννοια εξωτερικού κράτους, που συνίσταται σε ένα συνεταιρισμό, μια συνεργασία που βασίζεται στην προαίρεση και αυθαιρεσία των ατόμων. Υπ' αυτήν την έννοια έργο της *ΦΔ* αποτελεί και η αναγκαία διόρθωση της κοινωνικής θεωρίας που απορρέει από το νεώτερο φυσικό δίκαιο, η οποία δεν μπορεί να υπερβεί το σύστημα των αναγκών και την κοινωνία που το θέτει και το μόνο που γνωρίζει ως κράτος είναι αυτό που στην εγγεγραμμένη ανάλυση ονομάζεται εξωτερικό κράτος.⁷⁸

Επιπλέον όμως με την κριτική στο Rousseau επανέρχεται η κριτική που ο Hegel ασκεί στην ίδια τη Γαλλική Επανάσταση. Το σφάλμα ως προς την αρχή που υποθέτει η συμβολαϊκή αντίληψη, ανάγει την πολιτική ελευθερία στην απόφαση ως ενέργημα της ατομικής βούλησης. Αυτό σημαίνει ότι αδυνατεί να δώσει ένα

⁷⁵ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ. 74.

⁷⁶ Φαράκλας, Γ., *ό. π.*, σ. 25.

⁷⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 182, προσθήκη.

⁷⁸ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 79-80.

συγκεκριμένο περιεχόμενο στην έννοια και παγιδεύεται στην αφαίρεση (όπως δείχθηκε και νωρίτερα). Στην περίπτωση της Γαλλικής Επανάστασης η εγγενής αφαιρετικότητα της ελευθερίας τίθεται με την επιβολή του γενικού στο επιμέρους, φανερώνοντας με ακόμα μεγαλύτερη σαφήνεια τις αρνητικές συνέπειες της θεωρίας περί συμβολαίου: το κράτος ανασυντάσσεται εντελώς εξ αρχής και με αφετηρία τη σκέψη, κάθε μεσολάβηση αίρεται π.χ. τα σωματεία καταργούνται με αποτέλεσμα το γενικό να εμφανίζεται σαν κάτι άμεσο, και όχι να προκύπτει από την ενδογενή διαδικασία ενεργούς πραγμάτωσής του, δηλαδή να ολοκληρωθεί εξαντλώντας την πλήρη σειρά των μεσολαβήσεων της με το επιμέρους/ιδιαιτέρο. Η φιλοσοφία της Γαλλικής Επανάστασης αποδεικνύεται, σύμφωνα με τα προηγούμενα, “ανυπόμονη”⁷⁹, καθώς παγιδεύεται στην αμεσότητα και αγνοεί την αναγκαιότητα να συλλαμβάνεται το κράτος σύμφωνα με τον εγγενή νόμο της διαμόρφωσής του μέσα από όλες τις διαδοχικές στιγμές του.

Δ. Κριτική στις Ιστοριστικές Προσεγγίσεις

Στη *ΦΑ* όμως ο Hegel ασκεί επίσης κριτική στην ιστορική σχολή του δικαίου, η οποία υποστηρίζει την ιστορική δικαιολόγηση των νόμων και των θεσμών⁸⁰ και στέκεται ενάντια στη συστηματοποίηση του δικαίου σε έναν ενιαίο νομικό κώδικα.⁸¹ Στον ιστορισμό φαίνεται να παραγνωρίζεται ο διπλός χαρακτήρας που έχουν για την εγγεληνική θεωρία της πολιτικής, οι γενικές μορφές της αντικειμενικότητας του Λόγου, όπως το κράτος και ο νόμος, να είναι δηλαδή αντικειμενικές καθ’ εαυτές και δι’ εαυτές, να ανταποκρίνονται στην έννοιά τους και να επενδύονται με την έννοια της ισχύος. Σ’ αυτό το διπλό χαρακτήρα εξάλλου βασίζεται η διάκριση του φυσικού, φιλοσοφικού δικαίου από το θετικό δίκαιο. Το αποτέλεσμα είναι να απορροφάται ολοκληρωτικά το ερώτημα περί της λογικότητας της έννοιας του δικαίου από το ερώτημα περί της ισχύος του. Συνέπεια αυτής της απορρόφησης είναι η αιτιολογική σύνδεση του υπό εξήγηση αντικειμένου με τις ιστορικές συνθήκες γέννησής του, συνθήκες οι οποίες εκλαμβάνονται ως καταγωγικές για τη θεμελίωση του

⁷⁹ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σ. 71-72.

⁸⁰ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 258, παρατήρηση.

⁸¹ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 211, παρατήρηση και 219, παρατήρηση.

αντικείμενου.⁸² Σε μια τέτοια περίπτωση όπου κανείς για να θεμελιώσει ένα αντικείμενο ανατρέχει αδιαμεσολάβητα στην ιστορική αρχή, προκύπτει πλήρης ταύτιση του εννοιακού με το ιστορικό, όπου η εξήγηση από ιστορικούς λόγους συγχέεται με την ανάπτυξη της έννοιας. Αυτό που συμβαίνει στην ουσία είναι ότι ένα ιστορικό ιδιαίτερο εννοιακό πλαίσιο αναπτύσσεται παρακολουθώντας την ανάπτυξη του ιστορικού περιεχομένου που οφείλει να συλλάβει εννοιακά. Η θεωρία δεσμεύεται έτσι στο ιστορικό της αντικείμενο, χωρίς να της επιτρέπεται να το υπερβεί εννοιακά, με αποτέλεσμα να οδηγείται σε πλήρη σχετικισμό, τόσο εννοιακών πλαισίων όσο και ιστορικών αντικειμένων. Το πρόβλημα του ιστορισμού όμως είναι και αξιακό, εφόσον αιτείται την παραγωγή κριτηρίων μέσω αφαίρεσης από μια συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα. Όταν όμως τα αξιολογικά κριτήρια ανήκουν στο ίδιο το ιστορικό αντικείμενο, τότε δεν μπορούν να το υπερβούν, παρά μόνο χάνοντας την ίδια την εγκυρότητά τους. Αυτό οδηγεί όχι μόνο σε αξιακό σχετικισμό, αλλά και στη μετατροπή των αξιολογικών κρίσεων σε ταυτολογικές κρίσεις, καθώς η αξιολόγηση του περιεχομένου του ιστορικού αντικείμενου γίνεται με χρήση των κριτηρίων του ίδιου του αντικείμενου.⁸³

Ο Hegel, λοιπόν, απορρίπτει κατηγορηματικά κάθε προσπάθεια θεμελίωσης που περιορίζεται στο πεδίο της ιστορίας, λόγω ακριβώς της εγγενούς αστάθειας του πεδίου αυτού. Τα εμπειρικά δεδομένα αποτελούν φαινόμενα και συνεπώς αφορούν την ιστορία. Η φιλοσοφική προσέγγιση όμως ασχολείται μόνο με την ιδέα ως νοητή έννοια⁸⁴ και όχι με την εξωτερική της εμφάνιση. Επομένως η ιστορική και η φιλοσοφική προσέγγιση ανήκουν σε δύο διακριτές σφαίρες. Αυτό ωστόσο δε σημαίνει ότι το φυσικό, φιλοσοφικό δίκαιο είναι αντίθετο προς το θετικό.⁸⁵ Η διαφορά του φυσικού δικαίου από το θετικό είναι ότι το δεύτερο πρέπει να υπολογίζει την εμπειρία να προσαρμόζεται στον ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξης των αντικειμένων και των περιπτώσεων, ο οποίος δίδεται απ' έξω, και να απαντά με κατάλληλο τρόπο στις ιδιαίτερες καταστάσεις που είναι εξωτερικές προς το Λόγο. Έτσι το φιλοσοφικό, φυσικό δίκαιο διαφέρει από το θετικό, με τέτοιον τρόπο ώστε το δεύτερο, οφείλει να δέχεται τους προσδιορισμούς του πρώτου.⁸⁶

⁸² Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 91.

⁸³ Λαβράνου, Α., “Διένεξη περί κωδικοποίησης του δικαίου και η συγκρότηση του «πρώιμου» ιστορισμού”, *Αξιολογικά*, τ. 15 (2007), σ. 22-23.

⁸⁴ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 258, παρατήρηση.

⁸⁵ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 3, παρατήρηση και Riedel, M., *ό. π.*, σ. 35.

⁸⁶ Βλ. Φαράκλας, Γ., *ό. π.*, σ. 28-29

Με αυτήν την έννοια η εξήγηση του δικαίου με αφετηρία την εμπειρία είναι δυνατή, χωρίς να εκπίπτει σε ιστορισμό, υπό την προϋπόθεση ότι το φαινόμενο, η καταγωγική αιτία θεματοποιείται ως αυτοαναιρούμενη.⁸⁷ “Η ανάπτυξη από τις ιστορικές αιτίες δεν πρέπει να συγχέεται με την ανάπτυξη της έννοιας και η ιστορική εξέλιξη και θεμελίωση δεν πρέπει να επεκτείνεται στη σημασία μιας καθ’ εαυτής και δι’ εαυτής έγκυρης δικαιολόγησης”. Έτσι είναι λάθος, κατά το Hegel, να πιστεύει κανείς ότι “με την έκθεση του ιστορικού προκύπτει το σύνολο ή το σημαντικότερο τμήμα των όσων ενδιαφέρουν, ενώ στην πραγματικότητα το αληθώς σημαντικό, η έννοια του πράγματος δε βγαίνει προς τα έξω”. Το αποτέλεσμα σ’ αυτήν την περίπτωση είναι να μετατοπίζεται το πρόβλημα και να μετατίθεται αξιολογικά το ερώτημα περί της αληθούς θεμελίωσης σε μια δικαιολογική βάση προερχόμενη από τις συνθήκες, “που από μόνες τους δεν αξίζουν τίποτα” και τελικά “αντικαθίσταται το απόλυτο από το σχετικό και η φύση του πράγματος από την εξωτερική του εμφάνιση”.⁸⁸

Στο παράδειγμα της θεμελίωσης του κράτους αυτό γίνεται εμφανές, καθώς η βία, ως καταγωγική θεμελίωση, αποτελεί μόνο μια εξωτερική, φαινομενική αρχή και όχι την υποστασιακή του βάση. Σύμφωνα με το Hegel το κράτος αποτελεί ταυτόχρονα όρο και αποτέλεσμα της αστικής κοινωνίας. Αυτό σημαίνει πως η ιδέα του κράτους ενεργεί ήδη στην αστική κοινωνία, αν και με έναν τρόπο ακόμη σε μεγάλο βαθμό ασυνείδητο, υπάρχει εντός της ως ανεξέλικτο όλο. Όμως αυτή η ιδέα δε θα αναπτυσσόταν, δε θα γινόταν ενεργά πραγματική, χωρίς τις αντιφάσεις του εξωτερικού κράτους, της αστικής κοινωνίας. Η ιστορική εξέλιξη βασίζεται στο ότι η τελευταία μορφή (εδώ το κράτος) θεωρεί τις προηγούμενες σαν βαθμίδες που οδηγούν στην ίδια. Το κράτος, δηλαδή, εξάγεται, βγαίνει από την αστική κοινωνία και την εγγενή ανάπτυξή της, υπάρχει στο εσωτερικό της ήδη ως σχέση πριν αναπτυχθεί ιστορικά ως όλο. Τη στιγμή που θα έχει συντελεσθεί αυτή η αλλαγή, η ίδια η σχέση μεταξύ αστικής κοινωνίας και κράτους *θα έχει αντιστραφεί*. Θα φανεί ότι μπορεί η αστική κοινωνία να προηγείται του κράτους ως προς τη διαδοχή των μορφών κοινωνικότητας, ωστόσο βρίσκει σ’ αυτό, το θεμέλιο και το στήριγμά της, άρα το σκοπό της, ο οποίος αποτελεί την ενεργά πραγματική βάση και ως τέτοιος προηγείται ιδεατά της ίδιας. Μ’ αυτήν την έννοια η αστική κοινωνία βγαίνει η ίδια από το κράτος, “αν και η διαμόρφωσή της πραγματοποιείται αργότερα από εκείνη του

⁸⁷ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 95.

⁸⁸ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 3 παρατήρηση.

κράτους, διότι ως *διαφορά* προϋποθέτει το κράτος, το οποίο και πρέπει να έχει μπροστά της ως αυτόνομο, για να υπάρξει.”⁸⁹ Η σειρά των κοινωνικών μορφών καθορίζεται από τη σχέση που έχουν μεταξύ τους, (εδώ σχέση *διαφοράς*) σχέση που μπορεί να είναι αντίστροφη από εκείνη τη σειρά που αντιστοιχεί στην ιστορική τους εξέλιξη. Το προβάδισμα της αστικής κοινωνίας απέναντι στο κράτος έχει λοιπόν, μόνο λογική σημασία⁹⁰, το απαιτεί η ανάπτυξη της διαδικασίας που πρέπει να περάσει από έναν ορισμένο αριθμό ενδιάμεσων σταδίων, μεσολαβήσεων, πριν φτάσει στον απώτερο σκοπό της. Δεν πρόκειται όμως για χρονικό ή ιστορικό προβάδισμα: η ορθολογική έκθεση της ιδέας του ήθους δε συμπίπτει πάντα με την εμπειρική ή ιστορική παρουσίασή της.⁹¹

Έτσι ο Hegel “αντι-ιστορικά αξιώνει οι εννοιολογικοί προσδιορισμοί του δικαίου να διακρίνονται από τις περιστάσεις που οδήγησαν στην εισαγωγή του”⁹². Το να παραμένει κανείς πιστός στην εμπειρία δε σημαίνει ότι δεσμεύεται να παρουσιάσει την εμπειρία ως ορθολογική. Η εμπειρική πραγματικότητα των σχέσεων δύναμης, για παράδειγμα, είναι αναγκαίο να ληφθεί υπόψη, ωστόσο αυτό δε σημαίνει ότι το περιεχόμενο των ορθοκανονιστικών ιδεών εξαντλείται σ’ αυτήν.⁹³ Ο ιστορικός που βασίζεται στην παρεξήγηση να θεωρεί το αφετηριακό σημείο στη φυσική εξέλιξη ως αλήθεια και το πρώτο στην έννοια, απορροφώντας τελικά το εννοιακό από το ιστορικό, πετυχαίνει το ακριβώς αντίθετο από τις θεωρητικές του προθέσεις, γιατί το ιστορικά θετικό έχει ήδη αρθεί ιστορικά, έχει ήδη κατά μίαν έννοια “από-νομιμοποιηθεί”⁹⁴, επομένως δεν μπορεί πλέον να σταθεροποιηθεί.⁹⁵

Όπως έχει επισημανθεί από την έρευνα⁹⁶ τόσο οι συμβολιακές θεωρίες όσο και ο ιστορισμός αποτελούν μια προσπάθεια να επιλυθεί το πρόβλημα της σχέσης του λογικού με το ιστορικό και η αιτία για την αδυναμία, τελικά, συγκρότησης μιας σχέσης μεσολάβησης μεταξύ έννοιας και ιστορίας εδράζεται στις αφετηριακές, μεθοδολογικές παραδοχές των εν λόγω θεωριών. Στις θεωρίες κοινωνικού

⁸⁹ Hegel, G. W. F. *ό. π.*, παρ. 182, προσθήκη.

⁹⁰ Lefebvre, J-P. και Macheray, P., *ό. π.*, σ. 37.

⁹¹ Για την προβληματική αυτή βλ. Marx, K. (1857-1858), *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, Εισαγωγή, τόμ. Α, μτφ. Δ. Διβάρη, Στοχαστής, Αθήνα: 1989.

⁹² Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 91.

⁹³ Φαράκλας, Γ., *ό. π.*, σ. 29

⁹⁴ Westphal, K. “Context and Structure of Philosophy of Right”, στο *Cambridge Companion to Hegel*, επιμ. Fr. Beiser, Cambridge University Press, 1993, σ. 234.

⁹⁵ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 91-92.

⁹⁶ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 92-94.

συμβολαίου το ιστορικό απορροφάται από το λογικό, με αποτέλεσμα όσα (ιστορικά) στοιχεία θεωρείται ότι αντιφάσκουν προς τις τυπικές αρχές να απορρίπτονται από τη θεωρητική κατασκευή, ενώ εκείνα που τις προσιδιάζουν, να φυσικοποιούνται (φορμαλισμός). Στον ιστορισμό συμβαίνει ακριβώς το αντίστροφο, δηλαδή το ιστορικό απορροφά το εννοιακό, ώστε τελικά το λογικό να τίθεται ως άλογο.

Η διαλεκτική μέθοδος του Hegel, ως λογική μέθοδος που αναστοχάζεται πάνω στη σύγχρονη πραγματικότητα των όρων συγκρότησής της, αποτελεί, ουσιαστικά, διόρθωση του φυσικοδικαιϊκού επιχειρήματος, το οποίο τοποθετεί την ατομικότητα στην αμεσότητά της, ως απαρχή και αιτία του δικαϊκού πλαισίου. Αντίθετα από ό,τι συμβαίνει στη φυσικοδικαιϊκή αρχή, στη λογική έκθεση της έννοιας η ατομικότητα αναπτύσσεται μετά τις στιγμές της γενικότητας και της ιδιαιτερότητας⁹⁷ και μάλιστα με τέτοιον τρόπο, ώστε οι δύο τελευταίες να συλλαμβάνονται ως στιγμές του γίνεσθαι της ατομικότητας, να ενσωματώνονται σ' αυτήν. Υπό την έννοια αυτή οι σφαίρες του αφηρημένου δικαίου και της ηθικής προϋποτίθενται προκειμένου να αναπτυχθεί η ατομικότητα ως συγκεκριμένη, η οποία θα μπορούσε, επομένως από μεθοδολογική άποψη να θεωρηθεί, ότι είναι προϊόν, αποτέλεσμα του αφηρημένου δικαίου. Ο ιστορισμός θέτει επίσης ως αρχή του την ατομικότητα, αυτή τη φορά όμως όχι ως σκέψη, όπως συμβαίνει στη φυσικοδικαιϊκή θεωρία, αλλά στην εμπειρική της μορφή, με όλες τις τυχαίες της ποιότητες⁹⁸, γεγονός που οδηγεί αναπόφευκτα στο σχετικισμό. Μεθοδολογικά το αντικείμενο θεμελιώνεται με αναφορά σε μια εξωτερική προς αυτό σκοπιά (και στο πεδίο της βούλησης, με τη σύλληψη της έννοιας του δικαίου ως δίκαιο του ισχυρού). “Ενώ στο φορμαλισμό του φυσικού δικαίου η γνώση διεκδικεί το δικαίωμα να κατασκευάζει το αντικείμενο a priori, στον ιστορισμό η γνώση στερείται δικαιωμάτων και εξαντλείται στο ιστορικά δεδομένο.”

⁹⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 187 και παρατήρηση.

⁹⁸ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 93.

II. ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΧΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΩΝ

A. Σύστημα αναγκών και καταμερισμός εργασίας

Η αστική κοινωνία έχει ως –πρώτη- βάση συγκρότησης την αρχή της ιδιαιτερότητας, που αντιπροσωπεύουν τα μέλη της ως άτομα, εφόσον διαφοροποιούνται ως ανεξάρτητα το ένα από το άλλο. Πρόκειται για τους *ιδιώτες* με την ετυμολογική σημασία του όρου, δηλαδή για τα άτομα ως ιδιαιτερότητες, που ο καθένας είναι για τον εαυτό του ιδιαίτερος σκοπός, ως *ον αναγκών*, “μείγμα φυσικής αναγκαιότητας και αυθαιρεσίας”⁹⁹ και “οτιδήποτε άλλο δεν του είναι τίποτα”¹⁰⁰. Ο καθορισμός της συμπεριφοράς ανάλογα με το ιδιοτελές συμφέρον σημαίνει ότι το άτομο πρέπει να *υπολογίζει* και να *αναζητεί* τα αποτελεσματικότερα μέσα ικανοποίησης της ανάγκης που τον ορίζει ή που αναγνωρίζει ως δική του.¹⁰¹ Η απόκτηση και διατήρηση του αγαθού με το οποίο ταυτίζεται και με το οποίο *αναγνωρίζεται* ως ιδιοκτήτης, αποκλείοντας τους άλλους από την ιδιοκτησία του είναι αναγκαίες για την ιδιαίτερη συγκρότησή του, τη σύστασή του ως ιδιώτη, δηλαδή ως μέλους της αστικής κοινωνίας, ως *αστού* (*bourgeois*).

Δεύτερη αρχή συγκρότησης της αστικής κοινωνίας είναι εκείνη που συνεπάγεται ένα ορισμένο είδος γενικότητας, όπου το συγκεκριμένο πρόσωπο βρίσκεται “κατ’ ουσίαν σε σχέση με τα άλλα ιδιαίτερα πρόσωπα και μεσολαβούμενο από αυτά αποκτά ισχύ και ικανοποίηση”. Αυτό σημαίνει ότι εγκλωβισμένο στη μοναδικότητά του το άτομο δεν μπορεί να επιτύχει το εύρος των σκοπών του, και ως εκ τούτου οι άλλοι υπάρχουν ως “μέσα για τους σκοπούς της ιδιαιτερότητας”.¹⁰²

Τίθεται λοιπόν εξαρχής το ζήτημα της σχέσης και διαπλοκής των ανεξάρτητων ατομικών δρώντων στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, αλλά και το είδος της γενικότητας που αυτή αντιπροσωπεύει. Η αστική κοινωνία όπως την περιγράφει ο Hegel είναι εκείνη η σφαίρα, όπου η ιδιαιτερότητα ως “υποκειμενική ανάγκη”, αποκτά αντικειμενικότητα, βρίσκει δηλαδή ικανοποίηση, μέσω εξωτερικών πραγμάτων, τα οποία είναι *ιδιοκτησία* και προϊόν άλλων βουλήσεων και επίσης μέσω της δραστηριότητας και της εργασίας, οι οποίες μεσολαβούν μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας.¹⁰³ Πρώτη στιγμή επομένως της αστικής

⁹⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 182.

¹⁰⁰ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 182, προσθήκη.

¹⁰¹ Lefebvre, J-P και Macherey, P., *ό. π.*, σ. 31.

¹⁰² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 182.

¹⁰³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 189

κοινωνίας είναι η “διαμεσολάβηση της ανάγκης και η ικανοποίηση του μεμονωμένου ατόμου μέσω της εργασίας του και μέσω της εργασίας και της ικανοποίησης των αναγκών όλων των υπολοίπων – το σύστημα αναγκών”.¹⁰⁴

Η σύλληψη επομένως της κοινωνίας ως σύστημα αναγκών οδηγεί στις εξής παραδοχές: α) ότι η έννοια της ανάγκης γίνεται η αφετηρία της διαίρεσης που πραγματοποιείται εντός αστικής κοινωνίας β) ότι η ικανοποίηση της ιδιαίτερης ανάγκης έχει ως προϋπόθεση τον άλλο, με τη μεσολάβηση της εργασίας και εν συνεχεία την κοινωνική συνεργασία ή συναλλαγή. Έτσι η αστική κοινωνία από τη μία πλευρά αντιστοιχεί σε μία στιγμή διαχωρισμού και διασκορπισμού των ατόμων ως μοναδικότητες και ταυτόχρονα σε μια στιγμή συνεργασίας και γενικότητας, που την καθιστούν πράγματι κοινωνία,¹⁰⁵ με την έννοια ενός δικτύου αλληλοδιαπλεκόμενων κοινωνικών σχέσεων και όχι μιας ευκαιριακής συνάθροισης ατόμων. Το αποτέλεσμα είναι η συγκρότηση μιας σφαίρας “γενικού εγωισμού”, όπου το γενικό παρεμβαίνει ως ενδιάμεσο και μέσο, γίνεται η βάση της διαμεσολάβησης, ο τόπος όπου όλες οι ιδιαιτερότητες ξεδιπλώνουν την προσπάθεια επίτευξης των σκοπών τους. Το στοιχείο της γενικότητας επομένως στην αστική κοινωνία υπάρχει, ωστόσο από την ατομική σκοπιά δεν αποτελεί σκοπό της δραστηριότητας των δρώντων. Η ατομική συνείδηση παραμένει αυτοσκοπός και καθώς βρίσκεται απορροφημένη στην παράσταση του εαυτού της και τη συγκεκριμένη μοναδικότητα των επιλογών της, αντιλαμβάνεται το γενικό μόνο διαμέσου των απαιτήσεων και των τυχειοτήτων της ιδιαίτερης ύπαρξής της.

Από τις προηγούμενες παραδοχές προκύπτει ότι τόσο η έννοια της ανάγκης όσο και η έννοια της εργασίας στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας αποκτούν νέο καθορισμό και χαρακτήρα, τους οποίους θα αναλύσουμε διαδοχικά. Σύμφωνα με το Hegel η ανάγκη του ατόμου ως μέλους της αστικής κοινωνίας του δε νοείται πλέον ως φυσική, δεν είναι άμεση, ωμή, αλλά έχει διαμεσολαβηθεί, καθώς το πνεύμα κυριαρχεί πάνω σ’ αυτήν, την υπερβαίνει¹⁰⁶ και τη συναρτά με την ατομική παράσταση. Έτσι αφαιρείται από την ανάγκη η άμεση φυσικότητά της επενδύεται με ένα νοητικό στοιχείο, που την εντάσσει σ’ ένα σύστημα (το σύστημα αναγκών), μέσω του οποίου καθίσταται γενική και αντικειμενική. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να σκεφτεί την ανάγκη του και μέσω της σκέψης να διαλύσει τη σκληρή,

¹⁰⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 188.

¹⁰⁵ Lefebvre, J-P. και Macheray, P., *ό. π.*, σ. 32.

¹⁰⁶ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 187, παρατήρηση.

φυσική αναγκαιότητα και τελικά να ασχοληθεί με τη δική του γνώμη. Έτσι καθώς πηγάζει από τη γνώμη η ανθρώπινη ανάγκη αποκτά μια απελευθερωτική άποψη στην ίδια τη διαδικασία ορισμού της και ταυτόχρονα στους όρους ικανοποίησής της.¹⁰⁷ Η φύση ικανοποιεί την ανάγκη μόνο άμεσα και συμπτωματικά, δεν είναι σε θέση να τη διαμεσολαβήσει, να της δώσει το γενικό στοιχείο. Ο αναστοχασμός είναι προϊόν της επένδυσης του πνεύματος, το οποίο και τελικά υπερισχύει ως γενικό¹⁰⁸, ανυψώνοντας την ανάγκη από φυσική σε κοινωνική¹⁰⁹, ουσιαστικά μετατρέποντάς τη σε ανθρώπινη.¹¹⁰ Με αυτήν την έννοια δεν υπάρχουν απόλυτα φυσικές ανάγκες, αλλά καθώς η ανάγκη έχει ήδη από πάντα διαμεσολαβηθεί από τον “πολιτισμό”, διαμεσολαβείται, δηλαδή, με έναν ιστορικά συγκεκριμένο τρόπο και ικανοποιείται μέσω συγκεκριμένων ιστορικά κοινωνικών μηχανισμών, είναι διπλή: και φυσική και κοινωνική.¹¹¹

Από τη στιγμή που αναγνωρίζεται κοινωνικά η ανάγκη συνεπάγεται το μετασχηματισμό και του τρόπου ικανοποίησής της, που προϋποθέτει μια αλληλεξάρτηση των ατόμων. Έτσι η εργασία λαμβάνει και η ίδια κοινωνικό χαρακτήρα, καθώς δεν προσανατολίζεται στην άμεση ικανοποίηση μιας ιδιαίτερης ανάγκης, αλλά γίνεται ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στα μέλη της αστικής κοινωνίας, το συγκροτητικό στοιχείο του κοινωνικού δεσμού που εντάσσει το άτομο σ’ ένα σύστημα αμοιβαίων σχέσεων. Για το Hegel επομένως η εργασία προϋποθέτει μια σχέση αμοιβαιότητας η οποία γίνεται εμφανής στην ανταλλαγή. Από την αρνητική στιγμή της ικανοποίησης αναγκών, γίνεται η μετάβαση στη δημιουργία και διατήρηση του αντικειμένου. Ενώ ο πρωτόγονος άνθρωπος εκμεταλλεύεται και καταστρέφει τη φύση προκειμένου να την οικειοποιηθεί, τώρα μέσω της εργασίας γίνεται δημιουργικός. Η συνείδηση της επιθυμίας ενός αντικειμένου οδηγεί τον

¹⁰⁷ Avineri, Shl. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1976, σ. 144.

¹⁰⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 194.

¹⁰⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 192.

¹¹⁰ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 192 και 194 και 185.

¹¹¹ Στις παραγράφους όπου πραγματεύεται την έννοια των αναγκών και την ανόρθωσή τους σε κοινωνικές, ο Hegel ασκεί παράλληλα κριτική στις ιδέες του “ρομαντισμού”, που εξωραΐζουν την παρελθούσα κατάσταση, χαρακτηρίζοντας μάλιστα αυθαιρεσία να θεωρηθεί η φυσική κατάσταση ως κατάσταση δικαίου, όταν στην πραγματικότητα το αντίθετο συμβαίνει, καθώς ως δίκαιο θεωρείται το δικαίο του ισχυρού. “Η φυσική ανάγκη ως τέτοια και η άμεση ικανοποίησή της θα ήταν απλώς η κατάσταση του πνεύματος που είναι βυθισμένο στη φύση και ως εκ τούτου θα ήταν η κατάσταση της ωμότητας και της ανελευθερίας, ενώ η ελευθερία βρίσκεται μόνο στον αναστοχασμό του πνεύματος εντός του εαυτού του, στο διαχωρισμό του από τη φύση και στον αναστοχασμό του επί αυτής”, παρ. 194, παρατήρηση.

Για την προβληματική περί αναγκών βλ. επίσης Fraser I. (1998), *Hegel and Marx. The Concept of Need*, Edinburgh University Press, 1998 σ. 74-82

άνθρωπο να το δημιουργήσει, να μεταμορφώσει την υποκειμενική επιθυμία και διάθεση σε μια εξωτερική, αντικειμενική δύναμη. Επομένως η εργασία είναι πάντα σκόπιμη και όχι ενστικτώδης, καθώς αντιπροσωπεύει τη δύναμη του ανθρώπου να δημιουργήσει το δικό του κόσμο.¹¹²

Η επιτέλεση της εργασίας προς ίδιον όφελος, προορίζεται ταυτόχρονα να ικανοποιήσει την ανάγκη των άλλων ατόμων και αντιστρόφως από την εργασία των άλλων ικανοποιείται το ιδιαίτερο συμφέρον του ατόμου. Μέσω της εργασίας η προσωπική δραστηριότητα επενδύεται με ένα γενικό, κοινωνικό νόημα, ανεξάρτητα αν το άτομο το συνειδητοποιεί ή όχι, με αποτέλεσμα τα άτομα αν και επιδιώκουν ιδιοτελείς σκοπούς, τελικά πληρούν λειτουργίες που ανταποκρίνονται στους όρους μιας γενικής τάξης πραγμάτων που υπερβαίνει τα όρια της μεμονωμένης ύπαρξής τους. Έτσι μέσα από ένα σύνολο γενικής αυθαιρεσίας και τυχαιότητας του ατομικού πράττειν, γεννιούνται γενικοί καθορισμοί και νόμοι, με αποτέλεσμα “αυτό το φαινομενικά διασκορπισμένο και απερίσκεπτο πλέγμα να συγκρατείται από μian αναγκαιότητα που επεμβαίνει αυτομάτως” και η οποία έχει μια “ομοιότητα με το πλανητικό σύστημα που δείχνει στο μάτι μόνον ακανόνιστες κινήσεις, αλλά οι νόμοι του μπορούν να γίνουν γνωστοί”.¹¹³ Αυτούς τους γενικούς καθορισμούς, και νόμους είναι προορισμένη να ανιχνεύσει και να πραγματευτεί η επιστήμη της πολιτικής οικονομίας¹¹⁴, της οποίας την προσφορά ο Hegel δεν αποτιμά απλώς θετικά, αλλά επιπλέον εντάσσει και εφαρμόζει τα αποτελέσματά της στο φιλοσοφικό του σύστημα.

Η μεταμόρφωση της ατομικής δραστηριότητας και η ανάδειξη της γενικότητας μέσω της εργασίας αντιστοιχεί σ’ αυτό που ο Hegel ονομάζει *πανουργία του Λόγου* (cunning of reason) και που ως ένα βαθμό έχει αναλογίες προς αυτό που ο Adam Smith αποκαλεί “αόρατο χέρι” της αγοράς. Απρόσωποι και ανεξέλεγκτοι μηχανισμοί της οικονομίας εγγυώνται, κατά το Smith, ότι σε επίπεδο συνολικής κοινωνίας οι εγωιστικές πράξεις των ατόμων οδηγούν σε αποτελέσματα τα οποία προωθούν τη γενική ωφέλεια, πράγμα που γίνεται χωρίς να το γνωρίζουν οι δρώντες, αλλά ωστόσο μέσω της δικής τους δράσης. Μέσω των πρακτικών που διέπονται από το ιδιαίτερο συμφέρον και από την πρόθεση αριστοποίησης της κατανομής των διαθέσιμων πόρων βάσει ιδιωτικοοικονομικών κριτηρίων, επιδρά ένα αόρατο χέρι

¹¹² Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 88-89.

¹¹³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 189, προσθήκη.

¹¹⁴ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σ. 39.

που εξασφαλίζει την εναρμόνιση των συμφερόντων των επιμέρους ατόμων και του κοινωνικού συμφέροντος.¹¹⁵

Αντίστοιχα για το Hegel η ανθρώπινη συμπεριφορά μοιάζει να είναι έρμαιο των παθών και των ορμών, της αυθαιρεσίας της, αλλά στην πραγματικότητα διέπεται από μια αναγκαιότητα που είναι καθ' εαυτή ορθολογική. Από ατομική σκοπιά η δραστηριότητα του ατόμου είναι εγωιστική και ιδιοτελής. Ωστόσο ιδωμένη στο πλαίσιο του συστήματος αναγκών στο οποίο εντάσσεται, διαμεσολαβημένη από την εργασία, πρόκειται για μια κοινωνική δραστηριότητα, η οποία έχει ως κατεύθυνση, έστω και εν αγνοία της, το γενικό.¹¹⁶ Έτσι “αν και στην αστική κοινωνία η ιδιαιτερότητα και η γενικότητα έχουν αποχωριστεί, εντούτοις αλληλοδεσμεύονται και αλληλοκαθορίζονται. Καθώς η μία φαίνεται να πράττει και νομίζει ότι μπορεί να είναι μόνον το αντίθετο προς την άλλη, καθώς η μία κρατά την άλλη σε απόσταση, τελικά αποτελεί η μία τον καθορισμό (όρο) της άλλης. Γενικότητα και ιδιαιτερότητα είναι η μία μέσω της άλλης και μετατρέπονται η μία στην άλλη. Προωθώντας το σκοπό μου, προωθώ το γενικό και αυτό με τη σειρά του προωθεί το σκοπό μου”.¹¹⁷ Μέσω της εξάρτησης και της αλληλεπίδρασης της εργασίας και της ικανοποίησης των αναγκών η υποκειμενική φιλαυτία μετατρέπεται σε συμβολή στην ικανοποίηση των αναγκών όλων των άλλων, ως διαλεκτική κίνηση με τη διαμεσολάβηση του ιδιαίτερου μέσα από το γενικό (εφόσον το άτομο ανήκει στην αστική κοινωνία αντανακλά την ανάγκη των άλλων, την αναστοχάζεται διαμέσου της δικής του ιδιαίτερης ανάγκης), έτσι ώστε “καθώς ο καθένας κερδίζει παράγει και απολαμβάνει, ταυτόχρονα να παράγει και να φέρει κέρδος για την απόλαυση των υπολοίπων”.¹¹⁸ Ο αυτοσκοπός του ιδιωτικού συμφέροντος, αυτό το θεμελιώδες κίνητρο του αστού, η ίδια η αστική κοινωνία το μεταμορφώνει ολοσχερώς από τη στιγμή που το υπάγει στους νόμους της. Αυτή η στιγμή αντιπροσωπεύει την ιδέα της κοινωνικής ηθικότητας (Sittlichkeit) στην αστική κοινωνία, έστω και αν αυτή παραμένει σ' αυτό το επίπεδο ασυνείδητη, δε φανερώνεται ως τέτοια στη συνείδηση των ατόμων και επηρεάζει τη συμπεριφορά τους μόνο ως εξωτερική δύναμη. Έτσι διαπιστώνουμε ότι το άτομο μπορεί να αποκτά μέσω της αστικής κοινωνίας ένα βαθμό συνειδητότητας

¹¹⁵ Ψυχοπαίδης, Κ., *ό. π.*, σ. 25-26.

¹¹⁶ Αντίστοιχα και ο Marx αναφέρεται στο ζήτημα όταν διατυπώνει τη φράση ότι ο κοινωνικός καταμερισμός εργασίας είναι “ένα αυτοφυές σύστημα το οποίο αναπτύσσεται πίσω από τις πλάτες των παραγωγών”. βλ. Marx, Κ., Κεφάλαιο, τομ.1, κεφάλαιο 3: Η κυκλοφορία ως μέσο, ο μετασχηματισμός του εμπορεύματος.

¹¹⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 184, προσθήκη.

¹¹⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 199.

που το απελευθερώνει από το φυσικό καταναγκασμό, ωστόσο αυτή η απελευθέρωση είναι τυπική γιατί “η ιδιαιτερότητα των σκοπών παραμένει το θεμελιώδες περιεχόμενο”¹¹⁹. Εν πολλοίς η συνειδητότητα αυτή είναι ατελής. Πρόκειται δηλαδή για μια “ασυνείδητη συνείδηση”¹²⁰, επειδή αγνοεί τα βαθύτερα κίνητρα που την καθοδηγούν αλλά υπερβαίνουν τα πεπερασμένα όριά της και για το λόγο αυτό εκδηλώνεται ως γνώμη, δοξασία. Η πραγματική ελευθερία, η απελευθέρωση της βούλησης από τον ιδιαίτερο καθορισμό της και η καθολική καταξίωσή της μπορεί να συμβεί μόνο στο πλαίσιο του κράτους. Στην αστική κοινωνία τα άτομα υπακούν χωρίς να έχουν επίγνωση των αντικειμενικών νόμων του συστήματος αναγκών (σχεδόν όπως οι πλανήτες υπακούν τους νόμους του ηλιακού συστήματος χωρίς να τους γνωρίζουν).

Ωστόσο στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφερθεί ότι η συμμετοχή των ατόμων σ’ αυτή τη συλλογικότητα της αστικής κοινωνίας γίνεται με τη σύμφωνη γνώμη τους. Το στοιχείο αυτό της *συναίνεσης* μάλιστα είναι και εκείνο που αφενός *διαφοροποιεί*¹²¹ σ’ ένα βαθμό την αστική κοινωνία από την οικογένεια αλλά και από το κράτος και αφετέρου ο λόγος από τον οποίο απορρέει η αστάθεια και ο ευάλωτος χαρακτήρας αυτού του κοινωνικού δεσμού. Τα άτομα δε δεσμεύονται στην αστική κοινωνία ούτε τυφλά ή βάσει των ενστίκτων και των συναισθημάτων τους (όπως συμβαίνει στην οικογένεια), αλλά ούτε και με πλήρως αναπτυγμένη τη συνείδησή τους, *απαλλαγμένα* από την προτεραιότητα των εγωιστικών σκοπών τους. Τα άτομα συμμετέχουν και δημιουργούν το δεσμό της αστικής κοινωνίας βάσει της γνώμης, της παράστασης, της δοξασίας τους και μάλιστα είναι πάντα *ελεύθερα* να αρνηθούν αυτή τους τη συγκατάθεση¹²². Η συνείδηση επομένως των ατόμων είναι απαραίτητη για τη συμμετοχή τους στη συλλογικότητα της αστικής κοινωνίας, ακόμα κι αν αυτή η συνείδηση αναπτύσσεται εντός των ορίων της ατομικής σκοπιάς και ως εκ τούτου, αντιλαμβάνεται την ιδέα του γενικού ως εξωτερική προς αυτή, χωρίς να συνειδητοποιεί τον εγγενή λόγο της σχέσης γενικού-ατομικού.¹²³ Η έννοια της εξωτερικότητας διέπει ολόκληρη τη λειτουργία της αστικής κοινωνίας που περιγράφεται εξάλλου από το Hegel ως *εξωτερικό κράτος* ή *κράτος ανάγκης* ή

¹¹⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 195.

¹²⁰ Lefebvre, J-P. και Macheray, P., *ό. π.*, σ. 44-47.

¹²¹ Η αστική κοινωνία, εξάλλου, ορίζεται από το Hegel (παρ. 182, προσθήκη) ως η διαφορά μεταξύ της οικογένειας και του κράτους, ως η ενδιάμεση στιγμή μεταξύ των δύο ακραίων στιγμών του ήθους, της αρχικής και της τελικής.

¹²² Lefebvre, J-P. και Macheray, P., *ό. π.*, σ. 34-35.

¹²³ Avineri, Shl., *ό.π.*, σ. 143.

διανοίας¹²⁴, γιατί ακριβώς είναι η διάνοια (και όχι ο Λόγος) που αποτελεί το συμφυλιωτικό στοιχείο¹²⁵ εντός αυτής της σφαίρας, όπου η ισχύς της γενικότητας αναδεικνύεται με τρόπο εξωτερικό.

Έργο της διανοίας είναι άλλωστε η *κοινωνική σύγκριση*¹²⁶ μεταξύ των μελών της αστικής κοινωνίας και ως εκ τούτου το στοιχείο της *αναγνώρισης* [Anerkennung] που συναντάμε στο εγγελιανό έργο και το οποίο είτε συμπληρώνει ενισχύοντας είτε αποτελεί σ' ένα βαθμό καθ' εαυτό στοιχείο συγκρότησης ενός αλληλέγγυου κοινωνικού δεσμού.¹²⁷ Για το Hegel η σχέση αμοιβαιότητας που προϋποθέτει η εργασία σε μια νεωτερική οικονομία της αγοράς καθιστά εγγενές στην τελευταία το στοιχείο της αναγνώρισης, καθώς κανείς δεν παράγει για τον εαυτό του και όλη η διαδικασία της παραγωγής έχει ως συνθήκη της τον άλλο.¹²⁸ Στη μεσολαβητική λειτουργία της εργασίας βρίσκεται ο γενικός σύνδεσμος μεταξύ των ανθρώπων, η σύνθεση του υποκειμενικού με το αντικειμενικό, η εκπαίδευσή τους (Bildung), μέσω της οποίας ο άνθρωπος αναγνωρίζεται και γίνεται γενικότητα για τον άλλο.¹²⁹ Η έννοια της αναγνώρισης επενδύεται με το στοιχείο της ανάγκης αποδοχής από τους άλλους (η γενικότητα εισάγεται μέσω του ότι ο άνθρωπος πρέπει να προσανατολίσει τη συμπεριφορά του προς τους άλλους για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του κι επομένως να αποδεχθεί τη γνώμη τους και αντίστοιχα και οι άλλοι να κάνουν το ίδιο) και μάλιστα στο πλαίσιο ενός αποτελεσματικότερου πράττειν, καθώς υπάρχουν ζητήματα που “δεν αξίζει τον κόπο κανείς να δείχνει τη γνώμη του, αλλά είναι πιο σώφρον να πράττει όπως οι άλλοι”¹³⁰.

¹²⁴ Hegel, G. W. F, *ό. π.*, παρ. 183, 187.

¹²⁵ Hegel, G. W. F, *ό. π.*, παρ. 189.

¹²⁶ Taylor, Ch. (1975), *Hegel*, Cambridge University Press, 1998, σ. 433

¹²⁷ Η ανάγκη για αναγνώριση δεν μπορεί να ικανοποιηθεί επαρκώς όταν αντιμετωπίζεται σαν αποκλειστικά εγωιστική επιθυμία, δηλαδή ως επιθυμία που βασίζεται κυρίως στην ιδιαιτερότητα. Αντίθετα η ανάγκη να αναγνωρισθεί η ιδιαίτερη αξία μπορεί να βρει ικανοποίηση όταν τοποθετείται σε ένα πλαίσιο που ορίζεται από άλλα ελεύθερα άτομα τα οποία αναγνωρίζονται από την ιδιαιτερότητα του ατόμου και χαίρουν σεβασμού ως τέτοια. Για τη σχετική προβληματική βλ. Allen W. Wood (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1993, σ. 90-92.

¹²⁸ Αντίστοιχα ο Adam Smith υποστηρίζει ότι η κοινωνική αλληλεπίδραση συντελείται πέρα από τις εγωιστικές πράξεις, μέσω της ικανότητας του δρώντος να συναισθάνεται και να αξιολογεί τα πάθη, τα αισθήματα και τις παρορμήσεις των πράξεων των άλλων. Αυτή η ιδέα δεν οδηγεί στον αυτοπεριορισμό προς όφελος των άλλων, αλλά μάλλον στην επιδίωξη της βελτίωσης της δικής του κατάστασης και, μέσω αυτής, στην εξασφάλιση της εκτίμησης των άλλων μελών της κοινωνίας. Η ικανότητα των ατόμων να μπαίνουν στη θέση των άλλων και να αισθάνονται συμπάθεια γι' αυτούς δεν τα εμποδίζει σε τίποτα να δρουν βάσει εγωιστικών κινήτρων, αντίθετα παρέχει στη δράση τους ένα ηθικό συμπλήρωμα. Βλ Ψυχοπαίδης, Κ., *ό. π.*, σ. 25-26..

¹²⁹ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 89.

¹³⁰ Hegel, G. W. F, *ό. π.*, παρ. 192, προσθήκη.

Επιπλέον η αναγνώριση καθορίζει κατά μίαν έννοια το σκοπό για τα μέσα και την κατοχή τους και για τον τρόπο ικανοποίησης των αναγκών, εγείροντας με *άμεσο τρόπο* ένα αίτημα ισότητας ή εξίσωσης, με αποτέλεσμα να γίνεται η ίδια πηγή του πολλαπλασιασμού των αναγκών.¹³¹ Σε μια οικονομία αγοράς, όπως εδώ την αντιπροσωπεύει η αστική κοινωνία, η ισότητα μετριέται με όρους κατανάλωσης, δυνατότητας δηλαδή ισοδύναμης απόκτησης αγαθών, τα οποία θα επηρεάσουν ή θα καθορίσουν τη γνώμη των άλλων. Ταυτόχρονα, όμως, σημαίνει τη δυνατότητα –για τον καθένα- να ικανοποιήσει μέσω των αγαθών που καταναλώνει ακριβώς εκείνη την ιδιαίτερη ανάγκη του, τη γνώμη του, την ιδιαίτερη προτίμησή του, όπως έχει προκύψει ως αποτέλεσμα της παιδείας, του *εξευγενισμού του πνεύματος*. Η διαμεσολάβηση της ανάγκης από τη συνείδηση, η διαίρεσή της σε συγκεκριμένα μέρη και ο χωρισμός της στις ιδιαίτερες πλευρές της δημιουργούν μια *παράσταση* για την ανάγκη, η οποία και τελικά είναι αυτή που μένει να ικανοποιηθεί· όχι η ανάγκη, αλλά η γνώμη που έχει δημιουργηθεί γύρω από αυτήν.¹³² Η διαφοροποίηση, επομένως, των αναγκών είτε για λόγους μίμησης είτε ακόμα και για λόγους ανάδειξης της ιδιαιτερότητας μπορεί να συνεχίζεται απείρως μέσα στο χρόνο. Από τα παραπάνω φαίνεται ακόμα περισσότερο ότι το σύστημα των αναγκών αποτελεί και ένα σύστημα *παράστασης των αναγκών*.¹³³

Καθώς οι σχέσεις που συνδέουν τα άτομα βασίζονται στην εργασία, το σύστημα αναγκών αποσυνδέεται αναγκαστικά από οποιοσδήποτε άλλες σχέσεις που δεν υπάγονται σ' αυτό, και άρα διαφοροποιείται από όλες τις προηγούμενες ή παράλληλες μορφές κοινωνικής ζωής,¹³⁴ με αποτέλεσμα ο καταμερισμός της εργασίας να καθίσταται μοναδική αρχή διαμόρφωσης της κοινωνίας, όπως –ήδη αναφέρθηκε σ' ένα βαθμό ότι- συμβαίνει στη θεωρία του Adam Smith. Στην εγγεγραμμένη ανάλυση ο όρος καταμερισμός εργασίας εκλαμβάνεται ετυμολογικά, με την έννοια ότι εκφράζει άμεσα τη χαρακτηριστική κίνηση διαχωρισμού της αστικής κοινωνίας. “Το γενικό και αντικειμενικό στοιχείο στην εργασία βρίσκεται στην αφαίρεση που προκαλεί την εξειδίκευση των μέσων και αναγκών, εξειδικεύοντας έτσι και την

¹³¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 193.

¹³² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 190 και προσθήκη.

¹³³ Με την ανάλυσή του στις παραγράφους αυτές, 192-194, ο Hegel εντοπίζει, έστω και χωρίς να το αναφέρει ρητά, όπως συμβαίνει σε άλλο έργο του, τη γένεση της μόδας, ως την ενασχόληση του ανθρώπου με τη δική του γνώμη, τη δική του παράσταση, η οποία είναι γενική και μάλιστα προκύπτει ως αναγκαιότητα την οποία έχει ο ίδιος δημιουργήσει. Το ενδιαφέρον είναι ότι δεν αναφέρεται μόνο στη μόδα του κυρίαρχου ρεύματος, αλλά και σ' εκείνη τη μόδα που προκύπτει από την επιθυμία κανείς να ξεχωρίζει, να αναδεικνύει τη μοναδικότητα και την ιδιαιτερότητά του.

¹³⁴ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 66

παραγωγή και προκαλώντας τον καταμερισμό της εργασίας.”¹³⁵ Παράλληλα ο χωρίς τέλος πολλαπλασιασμός των αναγκών, έχει ως συνθήκη την ακόμα μεγαλύτερη κοινωνική συνεργασία¹³⁶, καθώς περισσότερη κατανάλωση σημαίνει μεγαλύτερη παραγωγή, με αποτέλεσμα το βάθεμα αυτού του καταμερισμού. Η αυξανόμενη παραγωγή συνεπάγεται μεγαλύτερη διαπλοκή των σχέσεων των ανθρώπων και ενδυνάμωση των δεσμών αλληλεξάρτησης, καθώς όσο περισσότερο εργάζονται για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους, τόσο εργάζονται και για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες των άλλων.¹³⁷

B. Σύσταση των κοινωνικών τάξεων

Η *συνολική συνάφεια* της απεριορίστως περιπλεγμένης κίνησης των απείρως ποικίλων μέσων, που είδαμε προηγουμένως, διαφοροποιείται σε γενικές μάζες, διαμορφώνεται σε ιδιαίτερα συστήματα των αναγκών, των μέσων και των εργασιών τους, των ειδών και των τρόπων ικανοποίησής τους και της θεωρητικής και πρακτικής τους παιδείας, συστήματα στα οποία κατατάσσονται τα άτομα.¹³⁸ Μεταξύ του μεμονωμένου ατόμου και της κοινωνίας στο σύνολό της, που νοηματοδοτεί όλες τις δραστηριότητές του, η αστική κοινωνία παρεμβάλλει, λοιπόν, ενδιάμεσες μορφές, τις *τάξεις* (Stände), που αποτελούν νομοκατεστημένες τάξεις, συλλογικές οργανώσεις των ατομικών δραστηριοτήτων, με διακριτές κοινωνικές λειτουργίες.¹³⁹

Τα Stände διαφέρουν από την έννοια Klassen, που εκφράζει τον αύξοντα χωρισμό ορισμένων κατηγοριών ατόμων, των οποίων τα συμφέροντα αποκλίνουν συνεχώς, καθώς η συσσώρευση πλούτου ισοδυναμεί με τη συσσώρευση –στον αντίπερα πόλο– φτώχειας. Η στιγμή σχηματισμού των Klassen σηματοδοτεί την κατάλυση της παράστασης της κοινωνίας ως όλου, τη στιγμή διάλυσης του κοινωνικού δεσμού μέσω της εργασίας και εξαφάνισης κάθε έννοιας κοινού συμφέροντος, όπου τίθεται υπό αμφισβήτηση η ίδια η συλλογική ύπαρξη,

¹³⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 198.

¹³⁶ Όπως αναφέρεται στην παράγραφο 198: “η αφαίρεση της επιδεξιότητας και του μέσου παραγωγής ολοκληρώνει την εξάρτηση και την αλληλεπίδραση των ανθρώπων για την ικανοποίηση των υπόλοιπων αναγκών, καθιστώντας τες πλήρη αναγκαιότητα.”

¹³⁷ Taylor, Ch., *ό. π.*, σ. 433.

¹³⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 201.

¹³⁹ Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Hegel δε χρησιμοποιεί τον όρο Stände με την έννοια της κλειστής συντεχνίας του φεουδαλικού συστήματος.

φανερώνοντας έτσι την αρνητική πλευρά της αστικής κοινωνίας.¹⁴⁰ Επομένως εκφράζει ακριβώς το αντίθετο από την έννοια της επαγγελματικής τάξης (Stand), η οποία παριστά την ενσωμάτωση του ατόμου σε ένα σύνολο όπου ανήκει οργανικά και το οποίο το καθιστά μέλος μιας συλλογικότητας. Υπό μίαν έννοια οι τάξεις για το Hegel παραμένουν πάντα Stände, καθώς αντιπροσωπεύουν μια νομιμοποιημένη διαφοροποίηση¹⁴¹ καθώς “ο ενύπαρκτος στο σύστημα αναγκών Λόγος είναι αυτό που καθιστά το σύστημα αυτό και την κίνησή του ένα οργανικό όλον διαφορών.¹⁴² Η αναγκαιότητα μάλιστα των τάξεων κατά το Hegel φαίνεται και από το γεγονός θεωρείται πως αποτελούν τη δεύτερη (μετά την οικογένεια) βάση του κράτους, τόσο σημαντική καθώς αποτελούν τη ρίζα μέσω της οποίας η φιλαυτία συνδέεται με το γενικό, με το κράτος.¹⁴³

Ο Hegel διακρίνει τρεις επαγγελματικές τάξεις, αποδίδοντας σε κάθε όρο που τις περιγράφει τα διαδοχικά γνωρίσματα των στιγμών μιας διαδικασίας. Η πρώτη επαγγελματική τάξη είναι η “άμεση” ή “ουσιαστική” και αντιστοιχεί στις μορφές εργασίας των αγροτών που δεν απομακρύνονται ιδιαίτερα από τη φύση, μάλιστα κατά κύριο λόγο εξαρτώνται από αυτή μέσω του εδάφους, το οποίο τους ανήκει υπό τη μορφή οικογενειακής ιδιοκτησίας. Η τάξη αυτή δέχεται την εργασία και το ρόλο της ως έχουν, χωρίς αμφιβολίες, ερωτήσεις και διεκδικήσεις, λόγω του χαρακτήρα “μιας ύπαρξης που είναι σε μικρότερο βαθμό διαμεσολαβημένη από τον αναστοχασμό και την ίδια βούληση”¹⁴⁴ διατηρώντας έτσι την ουσιαστική πεποίθηση μιας άμεσης ηθικότητας, που βασίζεται στην εμπιστοσύνη και τις οικογενειακές σχέσεις.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Lefebvre, J-P., και Macherey, P., *ό. π.*, σ. 54-55.

¹⁴¹ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 105.

¹⁴² Σύμφωνα με τον Avineri (*ό. π.*, σ. 104), το σημείο από το οποίο εκκινά ο Hegel είναι το διαμετρικά αντίθετο από εκείνο του Marx. Για το Marx οι τάξεις είναι σύνολα που διαμορφώνονται στη βάση της σχέσης των μελών τους προς τα μέσα παραγωγής, αναζητώντας μια πολιτική άρθρωση για τα κοινωνικο-οικονομικά τους συμφέροντα. Ενώ για το Hegel η θεσμοποίηση των ταξικών σχέσεων στην πολιτική δομή είναι ο τρόπος που ο ατομικισμός της αστικής κοινωνίας ενσωματώνεται σε μια ολότητα, στο Marx η ταξική φύση της πολιτικής εξουσίας βρίσκεται σε αντίθεση προς το στόχο του κράτους να εκφράσει το γενικό σε βάρος του ατομικισμού και του εγωισμού της αστικής κοινωνίας. Παρά το κοινό στοιχείο που συναντάμε και στους δύο ότι δηλαδή οι διαφορετικές τάξεις δε σημαίνουν μόνο μορφές παραγωγής, αλλά και μορφές συνείδησης, είναι σαφές πως για το Marx οι τάξεις αναφέρονται σε έναν καταμερισμό εργασίας που πρέπει να υπερκεραστεί, ενώ για το Hegel αποτελούν μέσο σταδιακής ανάμειξης του αν και προβληματικού, παρόλα αυτά απαραίτητου καταμερισμού, σε μια ουσιαστική ολότητα.

¹⁴³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 201, προσθήκη.

¹⁴⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 205.

¹⁴⁵ Αυτό που πρέπει να παρατηρηθεί είναι ότι στην προσθήκη της παραγράφου 205 ο Hegel αναφέρει την τάξη αυτή και ως “παλαιοαριστοκρατική, η οποία καταναλώνει αυτό που υπάρχει”. Φαίνεται, λοιπόν, να περιλαμβάνει σ’ αυτήν την πρώτη τάξη εκτός από τους αγρότες, που ζουν από την καλλιέργεια της γης τους και την αριστοκρατία, που έχει την περιουσία της στην έγγεια ιδιοκτησία. Σε προηγούμενες αναλύσεις του περί ταξικής διαφοροποίησης, όπως αναφέρει ο Avineri (*ό. π.*, σ. 156) η

Η δεύτερη τάξη η οποία είναι δεσμευμένη στην εργασία της είναι η “επιτηδευματική” ή “εμπορική”¹⁴⁶. Σ’ αυτήν ανήκουν αφενός οι χειροτέχνες (βιοτέχνες), οι οποίοι ασχολούνται με τη μορφοποίηση του φυσικού προϊόντος, και αφετέρου οι επιχειρηματίες, των οποίων η ενασχόληση έχει να κάνει με την ανταλλαγή προϊόντων. Το γεγονός ότι το άτομο επαφίεται στον εαυτό του και στηρίζεται στην εργασία του (και την ιδιοκτησία του) οδηγεί σε ένα συναίσθημα αυτεπίγνωσης που συνδέεται στενά με την απαίτηση μιας κατάστασης δικαίου, γι’ αυτό και σύμφωνα με το Hegel “το αίσθημα της ελευθερίας και της τάξης αναπτύχθηκε εν πρώτοις στις πόλεις.”¹⁴⁷. Αυτός είναι και ο λόγος που η τάξη αυτή εκτός από την εργασία της ή καλύτερα εξαιτίας της δέσμευσης στην εργασία της, δεσμεύεται επίσης στον αναστοχασμό και τη διάνοια. Στην τάξη αυτή επιτυγχάνεται ένας αυξημένος βαθμός αφαίρεσης: η εργασία του επιχειρηματία δεν έχει να κάνει με τη μορφοποίηση (όπως συμβαίνει με τους χειροτέχνες), αλλά με την ίδια τη διαδικασία της ανταλλαγής. Αυτή η μορφή ύπαρξης έχει ως προϋπόθεση και αποτέλεσμα την ανάδυση του χρήματος, ως γενικού ανταλλακτικού μέσου, “στο οποίο πραγματοποιείται η αφηρημένη αξία όλων των εμπορευμάτων” και τελικά ως εμπόρευμα καθ’ εαυτό.

Η τρίτη τάξη, η “γενική”¹⁴⁸ έχει ως ενασχόληση το συλλογικό συμφέρον, τα γενικά συμφέροντα της κοινωνικής κατάστασης και συνίσταται στη διοίκηση του κράτους. Είναι ο κρίσιμος σύνδεσμος της ιδιωτικότητας της αστικής κοινωνίας με τη γενικότητα του κράτους. Από τη μία πλευρά είναι μια τάξη μεταξύ των άλλων μέσα στην αστική κοινωνία, αλλά από την άλλη δεν έχει δικούς της, ιδιοτελείς σκοπούς ως σκοπό της δραστηριότητάς της, αλλά κινητοποιείται από τα συμφέροντα της κοινωνίας ως σύνολο.¹⁴⁹ Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι δεσμευμένη με άμεση εργασία για την ικανοποίηση των αναγκών της, και συντηρείται είτε μέσω ιδιωτικής περιουσίας, είτε μέσω του κράτους, έτσι ώστε “το ιδιωτικό συμφέρον να βρίσκει την

αριστοκρατία της γης δεν εμφανίζεται πουθενά, πιθανότατα ως αποτέλεσμα του άμεσου αντίκτυπου της Γαλλικής Επανάστασης. Βέβαια ο Hegel εμφανίζεται μάλλον να προσπαθεί να μειώσει την παρουσία της αριστοκρατίας με τη μηχανική τοποθέτησή της απλώς στην κορυφή της πρώτης τάξης. Πέρα από αυτό είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ακόμα και αν η πρώτη τάξη περιλαμβάνει σ’ ένα βαθμό την αριστοκρατία, δεν παύει να είναι η τάξη που χαρακτηρίζεται από την αμεσότητα της συνείδησής της, που βρίσκεται προσκολλημένη σε πρώιμες στιγμές ανάπτυξης του πνεύματος.

¹⁴⁶ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 204 και προσθήκη.

¹⁴⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 204 προσθήκη.

¹⁴⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 205.

¹⁴⁹ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 158.

ικανοποίησή του στην εργασία του για τη γενικότητα”¹⁵⁰. Οι δημόσιοι ή κρατικοί υπάλληλοι έχουν συγκεκριμένους τρόπους συμπεριφοράς, που σύμφωνα με το Hegel χαρακτηρίζονται από περιορισμό της εμπάθειας, από νομιμοφροσύνη και ηπιότητα.¹⁵¹ Οι δραστηριότητες του κράτους συνδέονται με τα άτομα, “διεκπεραιώνονται και ασκούνται από αυτά, όχι λόγω της άμεσης προσωπικότητάς τους, αλλά μόνο μέσω των γενικών και αντικειμενικών τους ιδιοτήτων. Ως εκ τούτου συνδέονται μόνον εξωτερικά και συμπτωματικά με την ιδιαίτερη προσωπικότητα. Αυτό σημαίνει ότι οι κρατικές υποθέσεις και εξουσίες δεν μπορούν να είναι ατομική ιδιοκτησία.”¹⁵²

Από τα παραπάνω φαίνεται ότι η πρώτη τάξη είναι συνδεδεμένη με τα γνωρίσματα του οικογενειακού τρόπου ζωής, και η τρίτη ότι ανήκει στην τελική μορφή κοινωνικότητας, το κράτος. Επομένως η δεύτερη τάξη αντιστοιχεί κατά μίαν έννοια στην αστική κοινωνία, η οποία αντανακλάται διαμέσου της βιοτεχνικής τάξης εντός του εαυτού της και αναστοχάζεται επί του εαυτού της. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η επιτηδευματική ή εμπορική τάξη, εκφράζει ήδη μια γενικότητα, τη γενικότητα της αγοράς, αλλά αυτή είναι αφηρημένη. Η γενικότητα γίνεται συγκεκριμένη μόνο στην τάξη των δημοσίων υπαλλήλων, που εκπροσωπούν την ενεργό παρέμβαση του γενικού στο ιδιαίτερο.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί η λειτουργία της αστικής κοινωνίας βασίζεται στη γνώμη, την παράσταση. Το ηθικό φρόνημα στο σύστημα αναγκών είναι η “ταξική τιμή”, η πρόθεση δηλαδή να καταστήσει κανείς τον εαυτό του, με δική του απόφαση, μέσω της δραστηριότητας, της φιλοπονίας και της επιδεξιότητάς του μέλος μιας στιγμής της αστικής κοινωνίας και να μεριμνά για τον εαυτό του μόνο μέσω αυτής της μεσολάβησης με τη γενικότητα, όπως επίσης να αναγνωρίζεται ως μέλος τόσο στην παράστασή του και στην παράσταση των άλλων.¹⁵³ Αυτή η παράσταση διατηρεί τη δραστηριότητά τους εντός των ορίων που της επιβάλλει το σύστημα των αναγκών, ενώ συγχρόνως της εξασφαλίζει την αναγνώριση που αναλογεί στην κοινωνική θέση της.

Το ανήκειν σε μια τάξη συνδέει το άτομο με τη γενικότητα και επομένως οι τάξεις είναι η μεσολάβηση ανάμεσα στην απόλυτα ατομική ύπαρξη του ανθρώπου και σε ένα ευρύτερο πλαίσιο ζωής. Το άτομο δεν υπάρχει πλέον μόνο ως μέλος της αστικής κοινωνίας, (bourgeois), αλλά και ως πολίτης (citoyen), δηλαδή

¹⁵⁰ Hegel, G. W. F., *ό.π.*, παρ. 205.

¹⁵¹ Hegel, G. W. F., *ό.π.*, παρ. 296.

¹⁵² Hegel, G. W. F., *ό.π.*, παρ. 277.

¹⁵³ Hegel, G. W. F., *ό.π.*, παρ. 207.

αναδιπλασιάζεται. Επομένως κύρια λειτουργία των τάξεων είναι να μεσολαβούν τη φυσική εξάρτηση, που κληροδοτεί στις σχέσεις το σύστημα αναγκών, σε μια ηθική σχέση αμοιβαίας εξάρτησης, όπου η ωμή δύναμη της φυσικής και οικονομικής δύναμης εξευγενίζεται σε πολιτική οργάνωση.¹⁵⁴ “Με την πρόταση ότι ο άνθρωπος είναι κάτι, αντιλαμβανόμαστε ότι ανήκει σε μια συγκεκριμένη τάξη, διότι αυτό το κάτι θέλει να πει ότι είναι κάτι ουσιώδες. Ένας άνθρωπος χωρίς τάξη είναι απλώς ένας ιδιώτης και δε βρίσκεται στην πραγματική γενικότητα.”¹⁵⁵

Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ωστόσο ότι η εγελιανή ανάλυση μας πάει πίσω στο παλιό σύστημα των τάξεων και συντεχνιών, γεγονός για το οποίο εξάλλου ο Marx κατηγορεί το Hegel¹⁵⁶. Ωστόσο το σύστημα των νομοκατεστημένων τάξεων που περιγράφει ο Hegel δεν έχει να κάνει με τις μεσαιωνικές συντεχνίες. Η αρχή της οργάνωσης των εγελιανών Stände, είναι λειτουργική και ορθολογική, βασίζεται στην κοινωνική κινητικότητα, όχι στην κληρονομικότητα και στην απόδοση¹⁵⁷ και επομένως στα προνόμια, με την έννοια που παραπέμπει στη φεουδαρχία. Στη νεωτερική κοινωνία στόχος τους είναι να μεσολαβήσουν μεταξύ του ατόμου και του γενικού πολιτικού σώματος, να προσφέρουν την απαραίτητη σειρά ενδιάμεσων μεταξύ ατόμων και κράτους.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 105.

¹⁵⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 207, προσθήκη

¹⁵⁶ Η κριτική του Marx όσον αφορά το συγκεκριμένο σημείο της εγελιανής θεωρίας, έχει να κάνει με τις μεσολαβήσεις που ο Hegel είναι αναγκασμένος να συνοψίζεται σε Όπως ο Avineri αναφέρει χαρακτηριστικά ο Marx επιρρίπτει την ευθύνη στο Hegel για το γεγονός ότι επιχειρεί να θεραπεύσει ζητήματα και προβλήματα του 19^{ου} αιώνα με λύσεις και συνταγές του 15^{ου}, όταν αναγκάζεται να καλύψει με μεσολαβήσεις, εδώ τα Stände, το κενό του ατόμου και του κράτους, ένα κενό που ο ίδιος ο Hegel έχει δημιουργήσει. Βλ. Avineri, Shl. (1967), *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1980, σ. 21.

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 206, παρατήρηση: “όσον αφορά την αρχή της Ιδιαιτερότητας και της υποκειμενικής αυθαιρεσίας, διαφαίνεται η διαφορά στον πολιτικό βίο της Δύσης και της Ανατολής, καθώς και μεταξύ του αρχαίου και του νέου κόσμου. Ο διαχωρισμός του συνόλου σε τάξεις προκύπτει μεν σε εκείνους αντικειμενικά αφ’ εαυτού, διότι είναι καθ’ εαυτόν έλλογος. Αλλά η αρχή της υποκειμενικής ιδιαιτερότητας δεν αποκτά παράλληλα εκεί το δικαίωμά της, καθώς π.χ. η κατάταξη των ατόμων στις τάξεις επαφίεται στον ηγεμόνα ή στο τυχαίο γεγονός της γέννησης. [...] όταν όμως η αντικειμενική οργάνωση διατηρεί την υποκειμενική ιδιαιτερότητα σε ομοφωνία με αυτήν και με τήρηση του δικαιώματός της, η τελευταία καθίσταται η αρχή κάθε αναζωογόνησης της αστικής κοινωνίας, της ανάπτυξης της διανοητικής δραστηριότητας, της αξίας και της τιμής. Η αναγνώριση και το δικαίωμα τού ότι αυτό που στην αστική κοινωνία και στο κράτος είναι αναγκαίο μέσω του Λόγου διενεργείται επίσης διαμεσολαβημένο από την αυθαιρεσία, είναι ο ακριβέστερος καθορισμός αυτού το οποίο στη γενική παράσταση ονομάζεται ελευθερία.”

¹⁵⁸ Avineri Shl. (1972), *Hegel’s Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1976 *ό. π.*, σ. 108.

Γ. Η προβληματική της απονομής δικαιοσύνης

Από τα όσα ειπώθηκαν φαίνεται ότι η διασφάλιση του κοινωνικού δεσμού που συγκροτεί την αστική κοινωνία χρειάζεται ενίσχυση. Η κοινωνική συνοχή κρίνεται επισφαλής και προκειμένου να εξασφαλιστεί η διατήρηση και αναπαραγωγή της, πρέπει να ληφθούν μέτρα και σε επίπεδο θεωρίας. Έτσι ο Hegel όχι μόνο δε διατηρεί τη διάκριση (με την έννοια της αυτονομίας) των εξουσιών σε νομοθετική και εκτελεστική σε επίπεδο κράτους¹⁵⁹, αλλά μεταφέρει το ζήτημα της απονομής της δικαιοσύνης στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας, σε μια προσπάθεια να ενισχυθεί ο γενικός προσανατολισμός του ατομικού.

Με τη θέση του ως νόμου (όπως την είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο) το δίκαιο γίνεται γνωστό και μόνο ως τέτοιο μπορεί να έχει δεσμευτική ισχύ -κι επομένως οι συνέπειες της παραβίασής του να είναι δίκαιες και να έχουν νόημα- για τον άνθρωπο, ο οποίος γίνεται αντιληπτός ως *γενικό πρόσωπο*, στο οποίο όλοι είναι όμοιοι.¹⁶⁰ Η γνώση του δικαίου ως *σύστημα*¹⁶¹ και ως εκ τούτου η αναγνώριση της

¹⁵⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 272, παρατήρηση.

¹⁶⁰ Στην παρατήρηση της παρ. 209 εκκινώντας από το δικαίωμα της ισονομίας, ο Hegel ουσιαστικά αναφέρεται στη διαφορετική θέση που λαμβάνει ο άνθρωπος μετά τη Γαλλική Επανάσταση και στην “τεράστια σημασία” που αυτό έχει για τη συνείδηση. Ο άνθρωπος πλέον “ισχύει επειδή είναι άνθρωπος, και όχι επειδή είναι εβραίος, καθολικός διαμαρτυρόμενος, Γερμανός, Ιταλός κλπ.” Η αντίληψη του ανθρώπου ως γενικού προσώπου, ανήκει στην *παιδεία*, στην ικανότητα της σκέψης να συνειδητοποιεί το μεμονωμένο άτομο στη μορφή της γενικότητας. Ο Hegel, ωστόσο, αναφέρεται και στη συνθήκη υπό την οποία αυτή η συνείδηση [του δικαιώματος ισότητας των ανθρώπων, ανεξάρτητα από προσδιορισμούς εθνικότητας, θρησκείας κλπ.] είναι *ελαττωματική* και αυτό συμβαίνει όταν τα δικαιώματα αποσπώνται από το πεδίο αναφοράς τους, με αποτέλεσμα να αίρεται ο όρος βάσει του οποίου ισχύουν και πραγματώνονται, [και δίνει το παράδειγμα του κοσμοπολιτισμού ως υποστασιοποιημένου σε αντιπαράθεση προς το κράτος]. Η απόλυτη αξίωση ισχύος ενός δικαιώματος, κι επομένως η μορφή της γενικότητάς του, χωρίς αναφορά στους όρους γένεσής του, αλλά και στους λόγους προστασίας που οφείλει να επικαλείται, μπορεί να καταλήγει σε *ημαρτημένη γενικότητα*, με την έννοια ότι συγκάλυπτει επιμέρους συμφέροντα που *υποδύονται* τη γενικότητα. Αυτή η συγκάλυψη αναδεικνύει ορισμένο τύπο δικαιωμάτων ως *ηγεμονικό*, έναντι των άλλων τύπων που λαμβάνουν πλέον τη μορφή *εξαρτήματος*. Όταν ένα τέτοιο δικαίωμα προβάλλεται ως απόλυτο μετατρέπεται σε *δογματισμό*. (παράδειγμα θα μπορούσε να αποτελεί το δικαίωμα της ελευθερίας ή της ασφάλειας τα οποία σήμερα χρησιμοποιούνται χωρίς να γίνεται καμία αναφορά στο πλαίσιο το οποίο τίθενται κι έτσι στο όνομά τους, σχετικοποιείται και θυσιάζεται σειρά άλλων δικαιωμάτων, ακόμα και το ίδιο το δικαίωμα στη ζωή). Για την προβληματική αυτή, βλ. Αγγελίδης, Μ. (2008), *Κανόνες και Δικαιώματα στην Πολιτική*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα: 2008, σ. 18-21.

¹⁶¹ Στην παρατήρηση της παρ. 211 ο Hegel αναπτύσσει την αντιπαράθεσή του με τη σχολή του ιστορισμού και ασκεί δριμεία κριτική στους εκπροσώπους της, που στο όνομα της ζωντανίας του δικαίου, αρνούνται τη συλλογή και καταγραφή των νόμων σε έναν ενιαίο, νομικό κώδικα. Ο Hegel χαρακτηρίζει αυτήν την άρνηση “προσβολή” για το έθνος και τους νομικούς του, καθώς και ένδειξη “έλλειψης εμπιστοσύνης” στην ικανότητα των μεμονωμένων ατόμων να τοποθετήσουν τους εαυτούς τους σε ένα σύστημα, όπως είναι το δίκαιο, δηλαδή ένα σύστημα εν εαυτώ, που γίνεται γνωστό μέσω της σκέψης (παρ. 211, προσθήκη). Τελικά φαίνεται πως η στάση που τηρεί κανείς απέναντι στο αίτημα της εποχής, όπως λέει ο Hegel, να είναι το δεδομένο νομικό πλαίσιο στη συγκεκριμένη του γενικότητα, δηλαδή στη νοητική του σύλληψη γνωστό και επομένως κτήμα όλων και όχι πεδίο αναπαραγωγής των προνομίων και της ανισότητας δείχνει και τη θέση του απέναντι στη νεωτερικότητα.

αναγκαιότητάς του, δηλαδή η επιθυμία της ύπαρξής του (το δίκαιο να είναι γνωστό και ηθελημένο) αποτελεί ουσιώδες στοιχείο στο οποίο επανέρχεται διαρκώς ο Hegel στις παραγράφους που πραγματεύονται το ζήτημα απονομής της δικαιοσύνης, καθώς αυτή [η γνώση] συνεπάγεται τη μετατόπιση σε σχέση με τα συνειδησιακά περιεχόμενα των δρώντων. Καθώς το δίκαιο τίθεται και καθίσταται γνωστό, εξαφανίζεται κάθε τυχαίος χαρακτήρας της συναίσθησης, της γνώμης, η μορφή της εκδίκησης και του εγωισμού, και μόνον έτσι αποκτά το δίκαιο τον αληθινό του καθορισμό, μόνο μέσω της πειθαρχίας της αντίληψης καθίσταται ικανό για τη γενικότητα. Αυτό σημαίνει ότι για να μπορεί κανείς να αντιληφθεί το δίκαιο, πρέπει να είναι “πεπαιδευμένος”¹⁶² γι’ αυτό, δηλαδή να έχει εξασκηθεί να σκέφτεται και η σκέψη να είναι σε θέση να αποκτά συνείδηση της γενικότητας. Μέσω, λοιπόν, της παιδείας (Bildung) δίδεται κατεύθυνση γενική στην ατομική, αυθαίρετη βούληση,¹⁶³ τα αντικείμενα προσαρμόζονται στη μορφή της γενικότητας, ώστε το δίκαιο να μην επιβάλλεται μόνο σαν κάτι το εξωτερικό, αλλά οι άνθρωποι να γνωρίζουν το πλαίσιο που διαμεσολαβεί τη διαδικασία αναπαραγωγής της ολότητας¹⁶⁴.

Η μετατόπιση αυτή της συνείδησης σηματοδοτεί τη μετάβαση από την τυφλή, δηλαδή ανεπίγνωστη, στην ελεύθερη, δηλαδή εγνωσμένη, αναγκαιότητα της αστικής κοινωνίας, όπου η γενικότητα της ελευθερίας βρίσκεται μόνο σε αφαιρετική μορφή, ως δικαίωμα ιδιοκτησίας και η προστασία του ως τέτοιο αποτελεί βασικό περιεχόμενο της θετικοποίησης του δικαίου. Εξάλλου οι άνθρωποι, σύμφωνα με το Hegel, είναι σε θέση να δημιουργήσουν νόμους, μόνον όταν έχουν φτάσει σε ένα σημείο που έχουν αναπτύξει τόσο τις ανάγκες τους, ώστε η ζωή τους εξαρτάται από την άπειρη διαπλοκή αυτών των αναγκών, την αλληλεπίδραση και την ικανοποίησή τους.¹⁶⁵ Έτσι το δίκαιο καθίσταται εξωτερικά αναγκαίο ως προστασία της ιδιαιτερότητας μέσω του συστήματος της ατομικότητας και αποκτά ύπαρξη επειδή είναι χρήσιμο για τις ανάγκες.¹⁶⁶ Με την ύπαρξη επομένως του νόμου και την απονομή της δικαιοσύνης εξασφαλίζεται η σωστή και αποτελεσματική λειτουργία των συμβάσεων της αγοράς, η τήρηση των συμβολαίων¹⁶⁷, που είναι ο σύγχρονος

¹⁶² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 209, προσθήκη

¹⁶³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 209, προσθήκη.

¹⁶⁴ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 135-136

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 209, προσθήκη.

¹⁶⁶ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 209, προσθήκη.

¹⁶⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 213

Προκειμένου να μπορεί να πραγματοποιηθεί η αναγνώριση των ατομικών δικαιωμάτων όπως η ιδιοκτησία και οι δραστηριότητες που απορρέουν από αυτήν, αποκτούν τη μορφή συμβολαίων και τυπικοτήτων, που την καθιστούν ικανή για απόδειξη και δικαιοπραξία. Το μεγαλύτερο μέρος της ιδιοκτησίας στην

τρόπος απόκτησης και πιστοποιητικό της κυριότητας επί του εξωτερικού αντικειμένου. Επιπλέον το δίκαιο εφαρμόζεται στις ηθικές σχέσεις, αλλά μόνο στο βαθμό που αυτές περιέχουν την πλευρά του αφηρημένου δικαίου, δηλαδή μόνον ως προς εκείνες τις πλευρές τους που έχουν καθ' εαυτές την ικανότητα της *εξωτερικότητας*¹⁶⁸, και με αυτήν την έννοια δεν μπορεί κανείς να κατηγορηθεί και να διωχθεί νομικά για τις πεποιθήσεις του.

Αυτό που τίθεται, το *τιθέμενο Είναι* αποτελεί εκείνη την πλευρά της ύπαρξης, όπου μπορεί να εισχωρήσει το στοιχείο της ίδιας βούλησης, καθώς και άλλης ιδιαιτερότητας. Με τη θέση του δικαίου γίνεται γνωστό αυτό που είναι νόμιμο ή καλύτερα αυτό που αποτελεί *νομικό δικαίωμα* [was Rechten ist]. Το επιπλέον που μπορεί να γίνει στην επιστήμη αυτή του τεθειμένου δικαίου, είναι μόνον υπόθεση της διάνοιας και αφορά την εξωτερική διάταξη, σύνθεση, συνέπεια, περαιτέρω εφαρμογή.¹⁶⁹ Με άλλα λόγια, η ικανότητα εφαρμογής του δικαίου επί της *μεμονωμένης* περίπτωσης, που είναι και το ζητούμενο πέρα από την εφαρμογή επί του ιδιαίτερου, αποτελεί έργο της διάνοιας και συγκεκριμένα της διάνοιας του δικαστή, έγκειται, δηλαδή, στην -ως ένα βαθμό- αυθαίρετη, με την έννοια της ιδιαίτερης, απόφασή του. Η εφαρμογή στη μεμονωμένη περίπτωση σημαίνει ότι θα πρέπει τελικά να αποδοθεί μια ποινή στη μη δίκαιη πράξη, ένας ποσοτικός καθορισμός, που δεν προκύπτει απόλυτα από την έννοια (από την οποία προέρχεται το δίκαιο, βλ. προσθήκη παρ. 209), δεν είναι ενσωματωμένος σ' αυτήν. Ο εννοιολογικός καθορισμός δίνει μόνο ένα γενικό όριο, εντός του οποίου θα πρέπει να υπάρξει μία τυχαία και αυθαίρετη απόφαση, αυτή του δικαστή, προκειμένου να υπάρξει εφαρμογή και πραγματοποίηση.¹⁷⁰

Το *καθαρά θετικό στοιχείο* των νόμων¹⁷¹, δηλαδή, έγκειται στην άμεση εφαρμογή, το μεμονωμένο. Υπάρχει, λοιπόν, το συμφέρον της πραγματοποίησης, ο

αστική κοινωνία στηρίζεται σε συμβόλαια, οι τυπικότητες των οποίων είναι αυστηρά καθορισμένες. Το ουσιαδές στη μορφή είναι ότι αυτό που είναι καθ' εαυτό δίκαιο πρέπει και να τεθεί ως τέτοιο. Η μορφή, ο τύπος είναι αυτός που αποδίδει αξία στο περιεχόμενο, του δίδει εγκυρότητα και ισχύ. Η έλλογη –και όχι η αυθαίρετη, υποκειμενική- βούληση ισχύει και αυτή η ισχύς πρέπει να αναγνωρίζεται, μέσω της τυπικότητας της μορφής, δηλαδή του συμβολαίου, το οποίο τις προσδίδει ασφάλεια, σταθερότητα και αντικειμενικότητα (βλ. Hegel, G. W. F., παρ. 217 και παρατήρηση).

¹⁶⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 213 και προσθήκη.

¹⁶⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 212 και παρατήρηση.

Παρενθετικά πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτό σημαίνει πως ενδέχεται να υπάρχει μια διάσταση ανάμεσα στο καθ' εαυτό δίκαιο και σ' αυτό που τίθεται ως νόμος, ως προς το περιεχόμενό του. Αυτό δε σημαίνει ότι η εγγεληνή ανάλυση διαθέτει ένα κριτήριο για την άσκηση κριτικής στο θετικό δίκαιο ως "άδικο", "μη έλλογο" (βλ. και Hegel, G. W. F. παρ. 3).

¹⁷⁰ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 214.

¹⁷¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 214, παρατήρηση.

καθορισμός και η απόφαση, ανεξάρτητα με ποιον τρόπο, αλλά εντός συγκεκριμένων ορίων, τα οποία ορίζει η έννοια. Αυτή η λήψη της απόφασης έχει τυπικό χαρακτήρα, ανήκει στη δική της τυπική βεβαιότητα και θέτει ένα τέλος, δίνοντας έναν περατό, ποσοτικό καθορισμό, όπως είναι ένας αριθμός. Η ποσοτική πλευρά μιας ποινής δεν μπορεί να καταστεί επαρκής σε κανέναν καθορισμό της έννοιας¹⁷² κι έτσι ό,τι αποφασιστεί έχει πάντα ένα στοιχείο τυχαιότητας. Γιατί δεν είναι έλλογη, ούτε έγκειται στον καθορισμό της έννοιας μια απόφαση για το ποια ακριβώς θα πρέπει να είναι –ποσοτικά– η ποινή για ένα συγκεκριμένο αδίκημα (ωστόσο, ακόμα και μια ημέρα παραπάνω φυλακή, για παράδειγμα, θα αποτελούσε αδικία). Είναι ο ίδιος ο Λόγος που αναγνωρίζει ότι ο συγκυριακός, τυχαίος χαρακτήρας έχει τη δική του σφαίρα, εντός της οποίας η *αφηρημένη υποκειμενικότητα* μπορεί να αποφασίζει έτσι ή αλλιώς, αλλά το σημαντικό είναι να αποφασίζει και έτσι [ο Λόγος] δεν ταλαιπωρείται να ανυψώσει τέτοιες αντιφάσεις στο επίπεδο της ισότητας και της δικαιοσύνης.¹⁷³

Το γεγονός ότι δεν είναι ο νόμος που θέτει αυτόν τον τελευταίο καθορισμό, αλλά η απόφαση αυτή εναπόκειται στο δικαστή, που περιορίζεται από ένα κατώτερο και ένα ανώτερο όριο, δε βλάπτει καθόλου την υπόθεση, καθώς δεν πρόκειται για άρση του νόμου, αλλά είναι δικαιοδοσία του δικαστή, που αναγνωρίζεται αναγκαστικά, να διατυπώσει έναν τέτοιο καθαρά, θετικό καθορισμό. Αυτή η τυχαιότητα όμως είναι αναγκαία, ακόμα κι αν χρησιμοποιείται ως επιχείρημα ενάντια στο νομικό κώδικα, την ανεπάρκεια και τη μη ολοκλήρωσή του.¹⁷⁴ Διαπιστώνουμε εδώ ότι ο Hegel επανέρχεται στην κριτική του ενάντια στον ιστορισμό, ο οποίος σύμφωνα με τον ίδιο παραβλέπει το γεγονός ότι υπάρχει μια πλευρά όπου δεν είναι εφικτή η απόλυτη ολοκλήρωση και αυτή που υπάρχει πρέπει να ληφθεί ως έχει, και μάλιστα ως αναγκαία, καθώς διαφορετικά η εφαρμογή θα γινόταν με τελείως μηχανικό τρόπο.

Το γεγονός ότι οι γενικοί νομικοί καθορισμοί έχουν διαρκώς ανάγκη από νέους, για να βρίσκουν εφαρμογή σε κάθε μεμονωμένη περίπτωση, δεν είναι αντιθετικό προς το αίτημα για ένα *δημόσιο*, νομικό κώδικα, που θα είναι ολοκληρωμένος ως *κλειστό όλον*. Οι σταθεροί, απλοί, γενικοί καθορισμοί ως περατό υλικό μπορούν να διαπλέκονται άπειρα, και ωθούνται ως εκ τούτου σε άπειρο επανακαθορισμό. “Η ίδια η φύση του περατού υλικού έχει ως συνέπεια ότι η

¹⁷² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 214, προσθήκη.

¹⁷³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 214, παρατήρηση. Βλ. επίσης Φαράκλας Γ., “Έγελος και Μακιαβέλλι: η επιβολή του νόμου”, σ. 29.

¹⁷⁴ Παρ. 214, προσθήκη.

εφαρμογή του καθ' εαυτό και δι' εαυτό έλλογου στοιχείου των καθορισμών στο ίδιο το υλικό ωθεί σε άπειρη πρόοδο.¹⁷⁵ Αυτό σημαίνει ότι στους πρωταρχικούς, απλώς ιστορικούς θεσμούς που περιέχουν *αδικία*, σταδιακά εισέρχεται το έλλογο στοιχείο, το καθ' εαυτό και δι' εαυτό δίκαιο και σ' αυτό οφείλεται ως ένα βαθμό και η περιπλοκότητα της νομοθεσίας. Αυτό δε μειώνει σε τίποτα, σύμφωνα με το Hegel, το αίτημα για έναν ολοκληρωμένο κώδικα, όπως και το γεγονός ότι αυτές οι απλές, γενικές προτάσεις, ανεξάρτητα από την εξειδίκευσή τους, είναι δι' εαυτές κατανοητές και μπορούν να διατυπωθούν.¹⁷⁶ Το αίτημα αυτό εξάλλου δεν έχει να κάνει με ένα νομικό κώδικα απόλυτα ολοκληρωμένο, που δε θα χρειάζεται κανέναν περαιτέρω καθορισμό. Γιατί τότε ακριβώς επειδή ο κώδικας δεν μπορεί να ολοκληρωθεί, δε θα μπορεί και να εξελιχθεί, δηλαδή να πραγματοποιηθεί, ως κάτι ατελές. Τέτοιου είδους παρεξηγήσεις οφείλονται, κατά το Hegel, αφενός στη λανθασμένη αντίληψη που υπάρχει για τη φύση των περατών αντικειμένων, στα οποία η λεγόμενη ολοκλήρωση είναι ουσιαστικά η διηγετικής προσέγγιση στην ολοκλήρωση και αφετέρου στη μη κατανοημένη διαφορά μεταξύ του Λόγου και της διάνοιας, καθώς είναι το γενικό στοιχείο της διάνοιας, που εφαρμόζεται στο επ' άπειρον εξελισσόμενο υλικό της μοναδικότητας (της κάθε μεμονωμένης περίπτωσης). Ολοκλήρωση ονομάζεται η πλήρης συλλογή όλων των μεμονωμένων στοιχείων που ανήκουν σε μια σφαίρα, και υπ' αυτήν την έννοια δεν μπορεί καμία γνώση και καμία επιστήμη να θεωρείται απόλυτα ολοκληρωμένη. Με αυτόν τον τρόπο όμως δε θα μπορούσε να επιτευχθεί τίποτα, γιατί τότε κανείς δε θα δεσμευόταν στη διαδικασία να κάνει το καλό, επειδή πάντα θα υπάρχει το περισσότερο και το καλύτερο.¹⁷⁷ Έτσι και κάθε νομικός κώδικας θα μπορούσε να είναι πληρέστερος και καλύτερος, αυτό όμως δε σημαίνει ότι στο όνομα του καλύτερου, το καλό (δηλαδή ένας καταγεγραμμένος, δημόσιος νομικός κώδικας) καθίσταται περιττό.

Καθώς, όπως είδαμε ήδη, το τεθειμένο δίκαιο έχει να κάνει με την εξωτερικότητα των κοινωνικών σχέσεων η παραβίασή του, το *έγκλημα*, δεν αποτελεί πλέον πλήγμα σε βάρος μόνο ενός μέλους της κοινωνίας ως συγκεκριμένη ύπαρξη, αλλά και εις βάρος όλων των υπόλοιπων μελών. Στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας το έγκλημα δεν αφορά μόνο τον άμεσα πληττόμενο, αλλά εγείρει την άποψη της *επικινδυνότητας* για την ίδια την κοινωνία, καθώς αποτελεί αμφισβήτηση της

¹⁷⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 216 και παρατήρηση.

¹⁷⁶ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 216.

¹⁷⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 216, προσθήκη.

παράστασης και της συνείδησής της, ουσιαστικά στρέφεται ενάντια στον κοινωνικό δεσμό που οικοδομείται στο εσωτερικό της.

Με αυτήν την έννοια το έγκλημα δεν μπορεί να μείνει ατιμώρητο, καθώς σ' αυτήν την περίπτωση θα καθίστατο δίκαιο. Ωστόσο όταν η κοινωνία είναι σίγουρη για τον εαυτό της, το έγκλημα αποτελεί απλώς μια λεπτομέρεια απέναντί της, κάτι το ασταθές και μεμονωμένο, ένα φαινόμενο που δεν πηγάζει από τη σόφρονα βούληση, αλλά από φυσικές ορμές. Φαίνεται εδώ ο τρόπος που αντιμετωπίζεται το έγκλημα από το Hegel σε μια αναπτυγμένη και σταθερή κοινωνία, ως κάτι που σηματοδοτεί μια επιστροφή στη φυσική κατάσταση, ως έκφραση της κρίσης των κοινωνικών σχέσεων. Το αντίθετο συμβαίνει όταν η κοινωνία βρίσκεται σε μια κατάσταση διαρκούς κρίσης, όπου έγκλημα θεωρείται οτιδήποτε και εμφανίζεται σαν μια πάγια κατάσταση και όχι εξαίρεση.

Ενώ η άποψη της επικινδυνότητας για την αστική κοινωνία φαίνεται να επιδεινώνει τα εγκλήματα, στην πραγματικότητα είναι αυτή που έχει μειώσει τις ποινές τους.¹⁷⁸ Σε μια κοινωνία σίγουρη για τον εαυτό της το έγκλημα, ακόμα και αν ως μέγεθος είναι σοβαρό, αποκτά ηπιότερη θέση, καθώς η εξωτερική σπουδαιότητα του πλήγματος, που αυτό φέρει, μειώνεται, κι έτσι προκύπτει και μεγαλύτερη επιείκεια για την τιμωρία του. Αν η κοινωνία είναι εσωτερικά αδύναμη πρέπει μέσω των ποινών να δώσει παραδείγματα, καθώς η ποινή είναι η ίδια ένα παράδειγμα ενάντια στο παράδειγμα του εγκλήματος. Άρα οι αυστηρές ποινές δεν είναι κάτι καθ' εαυτό και δι' εαυτό άδικο, αλλά συναρτώνται με την κατάσταση της εποχής. Ένας ποινικός κώδικας, λοιπόν, ανήκει προπάντων στην εποχή του και στην αντίστοιχη κατάσταση της αστικής κοινωνίας¹⁷⁹, η οποία δεν αλλάζει τη φύση του εγκλήματος ως προς την έννοιά του, αλλά ως προς την πλευρά της εξωτερικής του ύπαρξης¹⁸⁰, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο κρίνεται ως ποιότητα και ως μέγεθος.

¹⁷⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.* παρ. 218, παρατήρηση.

¹⁷⁹ Όσα γράφει ο Hegel αναφορικά με την απόδοση και επιβολή ποινών φαίνεται να έχει ισχύ ακόμα κι αν εξετάσουμε τη σύγχρονη προς εμάς κατάσταση. Ο ποινικός κώδικας σήμερα που η αστική κοινωνία σε διεθνές επίπεδο αντιμετωπίζει πολύ σοβαρά και περίπλοκα προβλήματα βιώσιμης σταθερότητας φαίνεται σταδιακά να γίνεται όλο και πιο σκληρός. Ζητήματα που σε παλαιότερες εποχές δεν αξιολογούνταν ως επικίνδυνα, σήμερα αντιμετωπίζονται ως απειλή και το νομικό οπλοστάσιο φαίνεται να εφοδιάζεται καταλλήλως, προκειμένου να αντιμετωπίσει αυτές τις απειλές. Δε θα μπορούσε να είναι τυχαίο, ακόμα κι αν απλώς ακολουθούσαμε το νήμα της θεωρητικής σκέψης του Hegel, ότι αυτή τη στιγμή για παράδειγμα συνδικαλιστικές επιλογές, συμβολικές δράσεις διαμαρτυρίας αντιμετωπίζονται ως τρομοκρατικές ενέργειες, που μπορεί ανά πάσα στιγμή να θέσουν τη δημοκρατικότητα της αστικής κοινωνίας σε κρίση.

¹⁸⁰ Hegel, G. W. F., *ό. π.* παρ. 218, παρατήρηση.

Η δημόσια δύναμη που αναλαμβάνει να πραγματοποιήσει και να εφαρμόσει το δίκαιο, να το καταστήσει ισχύον σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση είναι το *δικαστήριο*.¹⁸¹ Η απονομή δικαιοσύνης χωρίς την παρέμβαση του δικαστηρίου, δηλαδή με τη μορφή της *εκδίκησης*, αν και καθ' εαυτό μπορεί να είναι δίκαιο, δεν έχει τη μορφή του δικαίου, δηλαδή δεν είναι δίκαιο στην ύπαρξή του (αντικειμενικά). Αντίθετα το δικαστήριο αφενός έχει τη γνώση του δικαίου και αφετέρου, απαλλαγμένο από την υποκειμενική συναίσθηση του ιδιαίτερου συμφέροντος¹⁸², είναι εκείνη η δύναμη, που αναλαμβάνει να καταδιώξει και να τιμωρήσει το έγκλημα. Η τιμωρία παύει έτσι να είναι *υποκειμενική*, μια ανταπόδοση του πλήγματος που δημιούργησε το έγκλημα, ως εκδίκηση και καθώς προέρχεται από το γενικό, δηλαδή το δικαστήριο, *συμφιλιώνει* το δίκαιο με τον εαυτό του.¹⁸³ Υπό μίαν έννοια η πράξη που αίρει το νόμο, συνιστά ταυτόχρονα την επιβεβαίωσή του, την αναγκαία διαμεσολάβηση της πραγματικότητας και ισχύος του. Από αντικειμενική άποψη, μέσω της ποινής το δίκαιο που αναιρέθηκε από την εγκληματική πράξη, επιστρέφει στον εαυτό του, αλλά τώρα πια ως *πραγματοποιημένο δίκαιο*. Το αδίκημα, δηλαδή, καθιστά ενεργό το νόμο, τον δραστηριοποιεί ως ποινή και τον πραγματώνει συμφιλιώνοντάς τον με την αντίθετη προς αυτόν πραγματικότητα. Έτσι όμως, αίρεται και αντιστρέφεται και η ίδια η ποινή, ο νόμος μεταστρέφεται από “δραστήριος” σε “ήσυχος”, ενώ και η κίνηση της ατομικότητας εναντίον του (του νόμου) και αντίστροφα, του νόμου εναντίον της έχει απαληφθεί. Εν πολλοίς ο νόμος επαναθεμελιώνει τον (ανηρημένο από την άδικη πράξη) εαυτό του μέσω της ποινής και αποκτά –εκ νέου- ισχύουσα πραγματικότητα. Από υποκειμενική άποψη πρόκειται για συμφιλίωση του εγκληματία, καθώς η πράξη του αξιώνει να είναι η ίδια

¹⁸¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 219.

¹⁸² Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι για το Hegel, “η απονομή της δικαιοσύνης πρέπει να θεωρείται υποχρέωση και δικαίωμα της δημόσιας δύναμης, το οποίο δε βασίζεται σε αυθαίρετες προτιμήσεις των ατόμων να εξουσιοδοτήσουν μία δύναμη με τέτοιου είδους λειτουργίες”, (βλ. παρ. 219). Όπως το είδαμε στην περίπτωση του κράτους, στο προηγούμενο κεφάλαιο, έτσι και εδώ ο Hegel ασκεί για ακόμα μία φορά κριτική στους ιστορικούς, τώρα με το παράδειγμα του δικαστηρίου, καθώς απορρίπτει την ιστορική καταγωγή, τη μορφή που πήρε η ιστορική του γένεση, ως καθοριστική αρχή του. Σημειώνει μάλιστα ότι μία τέτοια ερμηνεία, θα σήμαινε ότι η δικαιοσύνη εισήχθη από πλευράς ηγεμόνων και κυβερνήσεων ως απλό ζήτημα “ευαρέσκειας και χάριτος”, με αποτέλεσμα να παραβλέπεται το γεγονός ότι “όταν μιλάμε για νόμους και για κράτος, εννοούμε ότι οι θεσμοί τους είναι εν γένει έλλογοι και καθ' εαυτούς και δι' εαυτούς αναγκαίοι, ενώ η μορφή με την οποία γεννήθηκαν και εισήχθησαν είναι κάτι μηδαμινό, όσον αφορά την παρατήρηση της έλλογης βάσης τους”. Από την ίδια αυτή αντίληψη προκύπτει και η αντίθετη άποψη ότι δηλαδή η απονομή δικαιοσύνης αποτελεί τεράστια βιαιότητα, καταπίεση της ελευθερίας και δεσποτισμό, εξαιτίας της μορφής της πατριαρχικής σχέσης ή της βίας κλπ., με την οποία μπορεί να γεννήθηκε ιστορικά ο θεσμός.

¹⁸³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 220.

γενικότητα (νόμος), τίθεται ως τέτοια και στρέφεται ως γενικός νόμος εναντίον του ίδιου του πράττοντος, με τρόπο ώστε η ποινή να αποτελεί δική του πράξη. Με αυτήν την έννοια η “άρση της ξένης ουσίας” του εγκληματία, επέρχεται ως συνέπεια της πράξης του ίδιου, η οποία καταρχήν αποσκοπούσε στην καταστροφή της “ουσίας” του θιγόμενου. Έτσι ο Hegel υποστηρίζει ότι η ποινή όχι απλώς αποτελεί “δικαίωμα” του εγκληματία, αλλά ότι μέσω της ποινής, ο ίδιος αναγνωρίζεται και τιμάται ως έλλογο ον.¹⁸⁴

Πέρα από τα όσα έχουν ήδη ειπωθεί, το να γνωρίζει κάθε μέλος της κοινωνίας τους νόμους είναι αναγκαίο, γιατί αποτελεί δικαίωμα του καθενός η προσφυγή στο δικαστήριο, όπως, βέβαια, και υποχρέωση το να εμφανίζεται σ’ αυτό, ο οποιοσδήποτε, εφόσον κληθεί και να αποδέχεται τη δικαστική απόφαση¹⁸⁵ (ισότητα ενώπιον του δικαστηρίου). Στο δικαστήριο το δίκαιο αποκτά ακόμα έναν καθορισμό, ότι πρέπει να είναι *αποδείξιμο*, μέσω μιας διαδικασίας (δικονομία) που επιτρέπει στους αντιδίκους να αναπτύξουν τα επιχειρήματά τους, ώστε ο δικαστής να λάβει γνώση του πράγματος. Η απόδειξη έχει τη σημασία ότι το δικαίωμα που έχει κανείς πρέπει να μπορεί και να το παραθέτει, να το αποδεικνύει και μόνον όταν αυτό το δίκαιο έχει τεθεί, μπορεί να ισχύει στην κοινωνία.¹⁸⁶

Καθώς η απονομή δικαιοσύνης αφορά την πληγείσα από το έγκλημα συνείδηση της αστικής κοινωνίας και όχι μόνο την υποκειμενική συνείδηση, η *δημοσιότητα* της αποτελεί επίσης δικαίωμα. Μέσω της δημοσιότητας καθίσταται δυνατή η γνώση της πραγματοποίησης, εφαρμογής του νόμου επί της μεμονωμένης περίπτωσης, που το ιδιαίτερο περιεχόμενό της μπορεί να αφορά τα συμφέροντα των αντιδίκων, ωστόσο εφόσον αυτή η διαδικασία είναι καθ’ εαυτή μία *υπόθεση γενικής ισχύος*, το γενικό της περιεχόμενο αφορά το υπό συζήτηση δίκαιο κι η απόφασή της

¹⁸⁴ Λαβράνου Α. Αντιστροφή και νεωτερικότητα, Για την προβληματική του “αντεστραμμένου κόσμου” στη Φαινομενολογία του Πνεύματος. Για την προβληματική περί ποινής, βλ. επίσης David E. Cooper, “Hegel’s Theory of Punishment”, στο *Hegel’s Political Philosophy, problems and perspectives*, edit by Pelczynski, Z.A., Cambridge University Press, 1971.

Υπάρχουν, ωστόσο, ενστάσεις όσον αφορά αυτήν την ανάγνωση της εγελιανής θεωρίας για την ποινή. Για παράδειγμα σύμφωνα με τον Allen W. Wood το γεγονός ότι ο εγκληματίας βούλεται την ποινή του, με την έννοια ότι θέλει να τιμωρηθεί, δεν αρκεί ως επιχείρημα, ώστε τελικά η πολιτεία, το κράτος μέσω του δικαστηρίου να τον τιμωρήσει. Υπ’ αυτήν την έννοια η θεωρία του Hegel απαντά στο ερώτημα “γιατί μπορεί να δικαιολογηθεί (γιατί είναι δίκαιη) η τιμωρία” και όχι στο “γιατί υπάρχει η τιμωρία ή γιατί τιμωρείται ο εγκληματίας”. Βλ. σχετική προβληματική Wood, A. (1990), *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1993, σ. 114-118.

¹⁸⁵ Hegel, G. W. F., ό. π. παρ. 221.

¹⁸⁶ Hegel, G. W. F., ό. π. παρ. 222 και προσθήκη.

επ' αυτού αφορά το συμφέρον όλων.¹⁸⁷ “Το δίκαιο ως γενικότητα πρέπει να τοποθετείται ενώπιον της γενικότητας.” Με αυτόν τον τρόπο οι πολίτες αποκτούν την *πεποίθηση* ότι το δίκαιο πράγματι εφαρμόζεται και πραγματοποιείται κι έτσι διατηρείται η *εμπιστοσύνη* τους προς αυτό.¹⁸⁸ Υπ' αυτήν την έννοια η *δημοσιότητα* της δικαιοσύνης, ενισχύει το ίδιο το έργο της τελευταίας, τη διαφύλαξη και υποστήριξη της κοινωνικής συνοχής.

Κατά την απονομή της δικαιοσύνης, ως εφαρμογής του νόμου στη μεμονωμένη περίπτωση, διακρίνονται δύο πλευρές, οι αποφάσεις για τις οποίες αποτελούν διαφορετικές λειτουργίες: α) η γνώση της φύσης της υπόθεσης και β) η υπαγωγή της περίπτωσης στο νόμο της επανόρθωσης του δικαίου, δηλαδή η ποινή.¹⁸⁹ Η δεύτερη πλευρά της δικαϊκής απόφασης καθώς και η διαδικασία των νομικών πράξεων μεταξύ των αντιδίκων αποτελούν ιδιαίτερο καθήκον του δικαστή, και η περίπτωση πρέπει να είναι προετοιμασμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορεί να υπαχθεί σε κάποια νομική αρχή, να ανυψωθεί από εμπειρικό φαινόμενο σε γενική ποιότητα.¹⁹⁰ Από την άλλη πλευρά η διαπίστωση των γεγονότων (η πρώτη πλευρά) δεν περιέχει αφ' εαυτής καμία απονομή δικαιοσύνης, είναι μια γνώση που αποτελεί υπόθεση μια γενικής παιδείας και όχι απλώς νομικής και υπ' αυτήν την έννοια, θα μπορούσε να την κάνει οποιοσδήποτε και όχι απαραίτητα και μόνον ο δικαστής. Η απόδειξη αφορά μόνο λεπτομέρειες και εμπειρικά δεδομένα, που προκύπτουν από υποκειμενικές μαρτυρίες και άρα δεν περιέχει κανέναν αντικειμενικό καθορισμό. Γιατί αυτό που αναζητείται δεν είναι μια αιώνια αλήθεια, αλλά μια *βεβαιότητα*, που προκύπτει από την υποκειμενική πεποίθηση, τη συνείδηση. Η μορφή που λαμβάνει αυτή η βεβαιότητα στο δικαστήριο αν και απόλυτα υποκειμενική, είναι η τελική εγγύηση για την απόφαση και είναι ο *όρκος*. “Για τον καθορισμό της πράξης είναι ουσιώδης η υποκειμενική στιγμή της *επίγνωσης* και *πρόθεσης* του πράττοντος.”¹⁹¹ Η

¹⁸⁷ Πάντως το δικαίωμα περί δημοσιότητας δεν περιλαμβάνει τη δημόσια συζήτηση των μελών του δικαστηρίου για τη λήψη της απόφασης γεγονός που προστατεύει τόσο του δικαστές όσο και το ίδιο το Δίκαιο από την εισχώρηση ερασιτεχνών κατά την απονομή του, βλ. παρ. 224, παρατήρηση.

¹⁸⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 224 και προσθήκη.

¹⁸⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 225.

¹⁹⁰ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 226.

¹⁹¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 227 και παρατήρηση και προσθήκη.

Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι αυτή η ρήση δεν έχει σκοπό να διαχωρίσει την πρόθεση από την πράξη, καθώς αφενός αυτό θα σήμαινε ότι υπάρχει αποδοχή σχετικιστικών θέσεων περί εσωτερικότητας (πρόθεσης) και εξωτερικότητας των πράξεων [“η αλήθεια της πρόθεσης είναι μόνον η πράξη”] και αφετέρου, μια τέτοια διάκριση δεν μπορεί έτσι κι αλλιώς να κρατηθεί, με τον ίδιο τρόπο που δε διαχωρίζεται η δύναμη από την εξωτερικότητά της. Το περιεχόμενο της πράξης, όπως δείχθηκε, προκύπτει από την αντιστροφή και από τον τρόπο με τον οποίο η πράξη συνδέεται στο εσωτερικό της με την αντιστροφή της. βλ. Λαβράνου, Α., *ό. π.*, σ. 18-19.

απαίτηση της ομολογίας από πλευράς του εγκληματία, περιέχει το στοιχείο ότι μέσω αυτής ικανοποιείται επαρκώς το δικαίωμα της υποκειμενικής αυτοσυνείδησης. Ως εκ τούτου δεν υπάρχει διάσταση ανάμεσα στη δικαστική απόφαση και στη συνείδηση, με τη μεσολάβηση της ομολογίας δεν υπάρχει πλέον κάποιο αλλότριο στοιχείο της απόφασης απέναντι στον εναγόμενο.¹⁹²

Το δικαίωμα της αυτοσυνείδησης, η στιγμή της υποκειμενικής ελευθερίας είναι και το ουσιώδες ζητούμενο της δημόσιας απονομής δικαιοσύνης και των λεγόμενων ορκωτών δικαστηρίων¹⁹³ και βρίσκει ικανοποίηση στην εμπιστοσύνη προς τους φορείς της απόφασης, ως ίσους, όσον αφορά την ιδιαιτερότητά τους, την ταξική τους θέση, προς τους αντιδίκους.¹⁹⁴ Αυτό σημαίνει ότι η γνώση του δικαίου δεν αποτελεί ιδιοκτησία ενός αποκλειστικού σώματος, απέναντι στο οποίο οι αντίδικοι εμφανίζονται ως υποτελείς. Ως εκ τούτου τα μέλη της αστικής κοινωνίας δεν αντιλαμβάνονται το δίκαιο, ως κάτι ξένο, εξωτερικό προς αυτά, έναν ετεροκαθορισμό, που περιορίζει την ελευθερία τους, η οποία και αποτελεί σκοπό του δικαίου, αλλά κατά την απονομή της δικαιοσύνης είναι παρόντα ουσιαστικά, όχι μόνο με το σώμα, αλλά με τη γνώση και τη συνείδησή τους.

Συνοψίζοντας τα όσα είδαμε στο παρόν κεφάλαιο, θα λέγαμε πως η αστάθεια της αστικής κοινωνίας είναι εγγενής, καθώς έγκειται στη διπλή αρχή συγκρότησής της. Το ιδιαίτερο άτομο (πρώτη αρχή) συμμετέχει στη γενικότητα (δεύτερη αρχή) της αστικής κοινωνίας, με τη συναίνεσή του, αποσκοπώντας στην ικανοποίηση των ιδιαίτερων αναγκών και σκοπών του. Το σύστημα αναγκών, όπως περιγράφεται η αστική κοινωνία από το Hegel, στηρίζεται στον εκ-κοινωνισμό της εργασίας, με τη μεσολάβηση της οποίας ικανοποιούνται οι επίσης κοινωνικές ανάγκες των ανθρώπων, εξυπηρετώντας με τον έστω και εξωτερικό αυτό τρόπο, τη γενικότητα.

Στη διαδικασία συγκρότησης της κοινωνικής συνοχής, κατά το Hegel, συμμετέχει και η δικαιοσύνη, η οποία μεταφέρεται στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας, ακριβώς γιατί κατά την εγγελιανή ανάπτυξη λειτουργεί υποστηρικτικά προς την αναπαραγωγή του κοινωνικού δεσμού. Ο Hegel ολοκληρώνοντας την ανάλυσή του περί της απονομής δικαιοσύνης στη ΦΔ συμπυκνώνει τη θεωρητική της συνεισφορά σε επίπεδο αστικής κοινωνίας στην εξής φράση: “κατά την απονομή της

¹⁹² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 227, προσθήκη.

¹⁹³ “Η απόφαση περί αθωότητας ή ενοχής θα πρέπει να προέρχεται από την ψυχή του εγκληματία, δηλαδή από το ορκωτό δικαστήριο”, βλ. Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 227, προσθήκη.

¹⁹⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 228 και παρατήρηση.

δικαιοσύνης η αστική κοινωνία, στην οποία η ιδέα έχει χαθεί μέσα στην ιδιαιτερότητα και έχει διαλυθεί μέσω του χωρισμού σε εσωτερικό και εξωτερικό, οδηγείται πίσω στην έννοιά της, στην ενότητα του γενικού με την υποκειμενική ιδιαιτερότητα.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 229.

III. ΔΙΑΡΡΗΞΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΔΕΣΜΟΥ

Το πρόβλημα της ένδειας και του “όχλου”

Στο κεφάλαιο αυτό θα παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η συγκρότηση του κοινωνικού δεσμού στην αστική κοινωνία, οδηγεί ακριβώς στη δημιουργία ανισοτήτων στο πλαίσιο του καταμερισμού εργασίας του συστήματος αναγκών, οι οποίες καταλήγουν στην αμφισβήτηση και τελικά στην πιθανή διάρρηξή του.

Καθώς η εξάρτηση όλων στο σύστημα αναγκών διαπλέκεται απείρως, με την υποκειμενική φιλαυτία να μετατρέπεται σε συμβολή της ικανοποίησης των αναγκών όλων των άλλων, και την εργασία του καθενός να ικανοποιεί τις ανάγκες των άλλων (όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο), αυτό που παράγεται είναι η *γενική σταθερή περιουσία*¹⁹⁶. Η παραγωγή αυτού του γενικού προϊόντος στην αστική κοινωνία έχει να κάνει ακριβώς με τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας και εξηγείται ως εξής: αν και η κάθε ανθρώπινη ανάγκη είναι συγκεκριμένη, οι ανάγκες ως σύνολο στο οποίο απευθύνεται η παραγωγή είναι αφηρημένο και ως εκ τούτου ο καταμερισμός εργασίας εμφανίζεται να σχετίζεται με τις ανάγκες της παραγωγής και όχι εκείνες του παραγωγού. Ο άνθρωπος δεν παράγει πλέον αυτά που έχει ο ίδιος ανάγκη, αλλά ένα *γενικό προϊόν*, το οποίο στη συνέχεια μπορεί να ανταλλάξει για το συγκεκριμένο προϊόν που θα ικανοποιήσει την ανάγκη του. Παράγει επομένως *εμπορεύματα* και όσο πιο πολύ εξευγενίζονται οι προτιμήσεις του, τόσο περισσότερα αντικείμενα επιθυμεί, τα οποία δεν μπορεί να παράγει ο ίδιος, αλλά μπορεί να τα αποκτήσει μόνο αυξάνοντας την παραγωγή άλλων αντικειμένων με τα οποία στη συνέχεια μπορεί να τα ανταλλάξει.

Η γενική εξάρτηση κάθε ανθρώπου από τη γενικότητα της παραγωγής έχει επομένως ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας απόστασης μεταξύ της εργασίας του ατόμου και της ικανοποίησης των αναγκών του. Η κοινωνικοποιημένη εργασία επομένως εμπεριέχει αναγκαστικά την *αλλοτρίωση*, παράγει δηλαδή μια δύναμη που ξεπερνά τον έλεγχο του ανθρώπου.¹⁹⁷ Όσο προχωρά ο καταμερισμός της εργασίας και η εργασία εξειδικεύεται, τόσο περισσότερα εμπορεύματα παράγονται. Αυτό σημαίνει ότι όσο η εργασία αποχωρίζεται από την άμεση ικανοποίηση της ανάγκης

¹⁹⁶ Hegel, G. W. F., *ό.π.*, παρ. 199.

¹⁹⁷ Avineri, Shl. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1976, σ. 92.

του παραγωγού, τόσο πιο παραγωγική γίνεται. Έτσι ο άνθρωπος μεγιστοποιεί την απόλαυση, από την ικανοποίηση της ανάγκης, με κόστος την αφαίρεση και αλλοτρίωση κατά τη διαδικασία της παραγωγής. Αυτός ο καταμερισμός “καθιστά την εργασία όλο και πιο μηχανική, ώσπου στο τέλος καθίσταται δυνατός ο παραμερισμός του ανθρώπου και η τοποθέτηση της *μηχανής* στη θέση του”¹⁹⁸, γεγονός που δεν είναι μονοσήμαντο, καθώς αφενός η εργασία απλοποιείται σ’ ένα βαθμό, ενώ από την άλλη πλευρά η αξία της μειώνεται. Η ανάπτυξη της μηχανοποίησης προετοιμάζεται και μάλιστα προκαλείται αναγκαστικά, από την τάση εκ-κοινωνισμού της εργασίας. Η μηχανοποίηση πάντως θα πρέπει να σημειωθεί ότι δε μειώνει την εργασία που πρέπει να καταβάλει το κάθε άτομο ξεχωριστά, αλλά έχει να κάνει με τη μείωση της ποσότητας της συνολικής εργασίας¹⁹⁹. Η μηχανοποίηση και τελικά η βιομηχανοποίηση της εργασίας είναι αποτέλεσμα του κοινωνικού καταμερισμού της και αν και ο Hegel δε θα μπορούσε να συγκαταλέγεται στους φοβικούς απέναντι στην ανάπτυξη και την εξέλιξη, διαπιστώνει ότι το ίδιο το σύστημα στο οποίο εντάσσεται η ανθρώπινη εργασία αποτελεί μια δυνάμει τεράστια μηχανή, της οποίας η γενική δομή γεννά και καθορίζει τις απαιτούμενες επιμέρους δραστηριότητες.

Η κατανομή του γενικού προϊόντος, εφόσον έχει προηγηθεί αυτή η *απόσταση* ανάμεσα σ’ αυτό και τη δραστηριότητα του παραγωγού του, δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο κάθε άτομο έχει τη δυνατότητα να συμμετέχει στη γενική σταθερή περιουσία, προκειμένου να ικανοποιήσει τις ιδιαίτερες ανάγκες του και να διασφαλίσει την ύπαρξή του γίνεται *υπό όρους*²⁰⁰. Οι όροι αυτοί έχουν να κάνουν αφενός με την *ιδία βάση*, το κεφάλαιο με το οποίο κανείς ξεκινά και διεκδικεί τη συμμετοχή του στη γενική περιουσία και αφετέρου με την *επιδεξιότητα* του ίδιου του ατόμου. Αυτή η τελευταία καθορίζεται σύμφωνα με το Hegel τόσο από το κεφάλαιο, όσο και από την τυχαιότητα και τη συγκυρία της ιδιαιτερότητας, που περιλαμβάνει τις άνισες φυσικές, σωματικές και πνευματικές καταβολές²⁰¹. Καθίσταται σαφές από την ανάλυση αυτή ότι εγείρεται ένα ζήτημα ανισότητας στον τρόπο συμμετοχής στο παραγόμενο γενικό προϊόν. Η ανισότητα επομένως που υπάρχει στη φύση, φαίνεται ότι όχι απλώς δεν υπερβαίνεται, αλλά στην αστική κοινωνία διαμεσολαβείται και παράγεται από το πνεύμα και ανάγεται σε ανισότητα της επιδεξιότητας, της περιουσίας, ακόμα και της

¹⁹⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 198.

¹⁹⁹ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 94.

²⁰⁰ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 200.

²⁰¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 200.

διανοητικής και ηθικής παιδείας.²⁰² Αυτό σημαίνει ότι στο σύστημα αναγκών οι ανισότητες που οφείλονται στη φύση, αλλά όχι μόνο σ' αυτήν, αντανακλώνται στον τρόπο με τον οποίο το άτομο θα αναπτυχθεί και θα διαμορφωθεί είτε αυτό έχει να κάνει με το οικονομικό σκέλος της ύπαρξής του, τη διαμόρφωση δηλαδή της ιδιαίτερης περιουσίας του, είτε με τις δυνατότητες ανάπτυξης της προσωπικότητάς του, βάσει της συνολικής του εκπαίδευσης. Τα *κατάλοιπα της φυσικής κατάστασης*, λοιπόν, που για το Hegel είναι ακριβώς οι ανισότητες, η υπεροχή του ισχυρού, συνδέονται ευθέως με την ανισότητα στη συμμετοχή του παραγόμενου πλούτου.

Με αυτόν τον τρόπο δημιουργείται το έδαφος στο οποίο θα αναπτυχθεί το δίπολο φτώχειας-πλούτου, μέσω μιας ανάλυσης που μας επιτρέπει να διακρίνουμε στο εγγεγραμμένο έργο δείγματα δυνατότητας υπέρβασης και κριτικής της κλασικής πολιτικής οικονομίας²⁰³. Κι αυτό γιατί αυτή η ανισότητα δε συλλαμβάνεται ως τυχαίο και περιθωριακό αποτέλεσμα, αλλά είναι απότοκο της απρόσκοπτης λειτουργίας και *ακόλυτης ενεργητικότητας* της αστικής κοινωνίας, κατά την οποία σημειώνεται εσωτερική πληθυσμιακή και βιομηχανική πρόοδος.

Η ίδια πηγή που γεννά τόσο το ζήτημα της πολυτέλειας, δηλαδή της συσσώρευσης πλούτου είναι, σύμφωνα με το Hegel και εκείνη που γεννά το ζήτημα της ανέχειας. Από τη μία πλευρά ο άπειρος πολλαπλασιασμός της ανάγκης καταλήγει να θέτει εμπόδια στην ίδια την επιθυμία, με την έννοια ότι μέσω της διαρκώς αυξανόμενης κατανάλωσης, η χρεία, η ώθηση προς την ανάγκη, “*συσκοτίζεται*”, τίθεται εκτός προσανατολισμού και ότι αυτό που τελικά αναζητείται είναι το εξεζητημένο.²⁰⁴ Αυτή η αναζήτηση για την πολυτέλεια αποδίδεται σε επίπεδο θεωρίας στην “*αυτόνομη ανάπτυξη της ιδιαιτερότητας στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, όπου η αδέσμευτη ικανοποίηση των ιδίων αναγκών, ως συγκυριακή αυθαιρεσία και υποκειμενική προτίμηση, καταστρέφει μέσω των απολαύσεων τον εαυτό της και την ουσιώδη έννοιά της*”²⁰⁵. Στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας το ιδιαίτερο άτομο, μέσω της κατανάλωσης (και άρα της παραγωγής που έχει προηγηθεί για να υπάρξει η κατανάλωση) ικανοποιεί συμπτωματικά και συγκυριακά και την *τυχαία* ανάγκη, που αναφέρεται στον πλούτο και τη συσσώρευση και δεν έχει να

²⁰² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 200, παρατήρηση.

²⁰³ Η σύνδεση της διαμόρφωσης ενός ατόμου, των δυνατοτήτων ανάπτυξής του, τόσο όσον αφορά το πεδίο της οικονομίας της αγοράς, όσο και τη συνολική του εκπαίδευση και παιδεία με την ταξική προέλευση και καταγωγή του και μάλιστα με τρόπο όχι ελεύθερο, αλλά καθοριστικό, το βρίσκουμε αργότερα στο έργο του Marx, που συμπυκνώνεται στη ρήση *η συνείδηση είναι το “είναι”*.

²⁰⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 190, προσθήκη.

²⁰⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 185 και παρατήρηση.

κάνει πια με την *αναγκαία* ανάγκη. Στον αντίποδα της πολυτέλειας και της συσσώρευσης βρίσκεται η ανέχεια, η οποία είναι επίσης αποτέλεσμα της ίδιας ακριβώς διαδικασίας και συγκεκριμένα της παραγωγικής διαδικασίας²⁰⁶, στο πλαίσιο της οποίας η εξατομίκευση και ο περιορισμός της ιδιαίτερης εργασίας αυξάνεται και ως εκ τούτου η εξάρτηση και δυσχέρεια της τάξης που είναι δεσμευμένη σ' αυτήν την εργασία.²⁰⁷ Ο χωρισμός των μέσων εργασίας από τους εργαζόμενους, συγκροτητικό του καταμερισμού εργασίας²⁰⁸, προκαλεί επομένως αφενός την όλο και μεγαλύτερη συγκέντρωση πλούτου σε όλο και λιγότερα χέρια και αφετέρου μια κατάσταση όπου η τάξη που παράγει αυτόν τον πλούτο μέσω της εργασίας της να μην μπορεί να “απολαύσει τις περαιτέρω ελευθερίες και τα ιδιαίτερα πνευματικά πλεονεκτήματα” της αστικής κοινωνίας²⁰⁹. Όσο, λοιπόν, μπορεί να πολλαπλασιάζεται απείρως η *πολυτέλεια*, αντίστοιχα υπάρχει άπειρος πολλαπλασιασμός της *εξάρτησης* και της *χρείας* και αυτό έχει να κάνει, απολύτως, με το ίδιο το γεγονός ότι τα *ιδιαιτέρως εξωτερικά μέσα*, δηλαδή τα μέσα παραγωγής, αποτελούν “ιδιοκτησία της ελεύθερης βούλησης”²¹⁰.

Στην εγγεγραμμένη ανάλυση δεν τίθεται ζήτημα μιας *ταξικής κοινωνίας* με την έννοια που τη γνωρίζουμε από το μαρξικό έργο, (άλλωστε το σύστημα των τάξεων στην εγγεγραμμένη φιλοσοφία του δικαίου, που είναι σαφώς αποτέλεσμα του καταμερισμού εργασίας το εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο), αλλά θεματοποιείται ο διαχωρισμός των μελών της αστικής κοινωνίας σε δύο άκρα, τους πλούσιους και τους φτωχούς. Μάλιστα σύμφωνα με το Hegel, η συσσώρευση του πλούτου από τη μία πλευρά και της ανέχειας από την άλλη εντείνεται διαρκώς, με αποτέλεσμα η αντίθεση αυτή να βαθαινει και να βαίνει ακατάπαυστα προς επιδείνωση, θέτοντας υπό απειλή την οργανική ενότητα της κοινωνίας (διαπίστωση πάνω στην οποία θα αρθρώσει εν συνεχεία ο Marx τη δική του θεωρητική ανάλυση).

²⁰⁶ Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Hegel πέρα από το γεγονός ότι είναι από τους πρώτους διανοητές που εντόπισε την εσωτερική λογική λειτουργία της παραγωγικής διαδικασίας, τη συνέδεσε με τη γένεση – και το θάνατο – των διαρκώς εναλλασσόμενων ρευμάτων των προτιμήσεων και της μόδας, ενισχύοντας την άποψη περί ασταθούς χαρακτήρα της παραγωγικής διαδικασίας στο πλαίσιο της οικονομίας της αγοράς και επομένως της ίδιας της αστικής κοινωνίας. Έτσι, όπως γράφει ο Avineri, ο Hegel αναφέρθηκε στις παλινδρομήσεις των προτιμήσεων, τις διακυμάνσεις του γούστου και τις αλλαγές της μόδας, που έχουν τη δύναμη να επηρεάσουν ακόμα και την οικονομία, καθώς είναι σε θέση να οδηγήσουν ολόκληρα τμήματα της βιομηχανίας και επομένως του πληθυσμού σε ξαφνικό πλουτισμό ή στη χρεοκοπία.

²⁰⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 243.

²⁰⁸ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 67.

²⁰⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 243.

²¹⁰ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 195.

Η απειλή αυτή εμφανίζεται όταν μια μεγάλη μάζα του πληθυσμού υποβαθμίζεται διαρκώς και υποχρεώνεται να ζει κάτω από ένα ορισμένο επίπεδο διαβίωσης –που ορίζεται αυτομάτως ως αναγκαίο. Η υποβάθμιση αυτή σηματοδοτεί ταυτόχρονα και την απώλεια του *αισθήματος του δικαίου*, καθιστώντας αυτή τη μάζα *όχλο*²¹¹. Η παραγωγή του *όχλου* δεν έχει να κάνει μόνο με τη φτώχεια καθ' εαυτή, αλλά με το γεγονός ότι η ανέχεια βιώνεται ως αδικία, καθώς αν και ενάντια στη φύση δεν μπορεί κανείς να εκφράσει και να διεκδικήσει δικαιώματα, στην κατάσταση της κοινωνίας η έλλειψη (η ανισότητα) αποκτά αμέσως τη μορφή αδικίας²¹². Είναι ακριβώς αυτό το *φρόνημα* που διαμορφώνεται από την ανέχεια στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, το οποίο την καθιστά επικίνδυνη για τη συνοχή του κοινωνικού δεσμού και όχι η αντικειμενικότητά της ως κατάσταση. Καθώς το άτομο έχει αποχωριστεί από την οικογένειά του και έχει περιέλθει στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας, η οποία ως *τεράστια δύναμη* τον έλκει προς αυτήν, απαιτεί από αυτόν να εργάζεται για την ίδια, να οφείλει ό,τι είναι σ' αυτήν και να κάνει τα πάντα με τη δική της μεσολάβηση, ως μέλος της έχει δικαιώματα (και υποχρεώσεις) απέναντί της.²¹³ Τα δικαιώματα αυτά έχουν να κάνουν με τη δυνατότητά του να ικανοποιεί τις ανάγκες που δημιουργούνται και απείρως πολλαπλασιάζονται σε συνθήκες ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας, να συντηρείται από τη δραστηριότητα και την εργασία του²¹⁴. Σε συνθήκες ανέχειας τα αιτήματα αυτά όχι μόνο δεν απεμπολούνται, αλλά συλλαμβάνονται ως αδικαίωτα και ως εκ τούτου η κατάσταση συνδέεται με την απώλεια της νομιμότητας και της *ταξικής τιμής*²¹⁵. Οι ανάγκες, τις οποίες η λειτουργία της αστικής κοινωνίας έχει καλλιεργήσει, παραμένουν, έχουν εσωτερικευθεί από τα μέλη της, αλλά ένα ποσοστό αυτών των μελών συνειδητοποιεί πως δεν είναι σε θέση να τις ικανοποιήσει. Προκύπτει επομένως μία ένταση ανάμεσα στις ανάγκες που δημιουργούνται εντός αστικής κοινωνίας και την ικανότητά της να εκπληρώσει τις προσδοκίες –βάσει αυτών των αναγκών- που καλλιεργεί στα μέλη της, γεγονός που αποδεικνύει ότι τελικά η αστική κοινωνία παρά τον πλούτο της, *δεν είναι αρκετά πλούσια*²¹⁶. Εφόσον το ίδιον όφελος της ευημερίας δεν ικανοποιείται, το άτομο αίρει τη συναίνεσή του, απαραίτητο όρο συμμετοχής του στη δραστηριότητα

²¹¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 244.

²¹² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 244, προσθήκη.

²¹³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 238 και προσθήκη

²¹⁴ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 244

²¹⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 207 και παρ. 245.

²¹⁶ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 245.

της αστικής κοινωνίας και παύει να αναπαριστά τον εαυτό του ως μέλος της²¹⁷. Η κατάσταση της αθλιότητας θέτει σε κίνδυνο την ίδια την ύπαρξη εκείνης της μερίδας λαού που τη βιώνει και αυτή εξεγείρεται ενάντια στους πλούσιους και την κοινωνία, απειλώντας με τη σειρά της την ενότητα και την αναπαραγωγή της.

Χρησιμοποιώντας άλλους όρους, θα μπορούσε κανείς να πει ότι δημιουργείται μια “κουλτούρα της φτώχιας”²¹⁸, η οποία δεν περιορίζει την περιγραφή του φαινομένου σε αυστηρά ποσοτικούς όρους. Η κοινωνική διάσταση της φτώχιας όχι απλώς συνδέεται, αλλά στο εγελιανό έργο αναπτύσσεται έχοντας ως κεντρικό άξονα τη συνείδηση, τον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνεται η ανέχεια και συνειδητοποιείται ως τέτοια από τη μάζα των ατόμων που τη βιώνουν. Αυτή η κουλτούρα περιλαμβάνει τη στέρηση μορφωτικών και ως εκ τούτου επαγγελματικών δυνατοτήτων, τον αποκλεισμό από την ομαλή λειτουργία του συστήματος δικαιοσύνης, εφόσον δεν υπάρχει η αντίστοιχη και απαιτούμενη γνώση και βέβαια τον αποκλεισμό από το σύστημα κοινωνικής πρόνοιας (το οποίο θα αναλύσουμε σε επόμενο κεφάλαιο).

Η ανάπτυξη της φτώχιας φαίνεται από τα όσα είδαμε να συνδέεται, με διάφορους τρόπους, ίσως και αντιφατικούς μεταξύ τους, με το αίτημα της ελευθερίας, όπως τίθεται από την ίδια την εποχή, αλλά και συνολικά από το εγελιανό έργο. Από τη μία πλευρά υπάρχει κατά μίαν έννοια μια έκπτωση του αιτήματος για ελευθερία, καθώς εκείνοι οι οποίοι υποφέρουν από την ανέχεια εξεγείρονται στην προσπάθειά τους να υπερασπιστούν την ίδια τη ύπαρξή τους, είναι δηλαδή η αναγκαιότητα που τους οδηγεί στην εξέγερση. Επιπλέον ο αποκλεισμός από τα δικαιώματα που θεωρητικά προσφέρει η αστική κοινωνία και κατ’ αρχάς το δικαίωμα –σύμφωνα με το φιλελεύθερο επιχείρημα- να ζουν τα μέλη της από την εργασία τους και να ικανοποιούν μέσω αυτής τις ανάγκες τους, σηματοδοτεί επίσης μια υποτίμηση του αιτήματος της ελευθερίας στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας. Από την άλλη πλευρά το γεγονός ότι ακόμα και οι “άθλιοι” της αστικής κοινωνίας, εκείνα τα μέλη της που ταλανίζονται από τη φτώχια και ουσιαστικά σπρώχνονται στον περιθώριό της, έχουν τη συνείδηση ότι μπορούν να εξεγερθούν, ότι έχουν το δικαίωμα και ότι είναι σε θέση να διεκδικήσουν τη ζωή τους σύμφωνα με την υπόσχεση που τους δίνεται στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, δείχνει το βαθμό πραγμάτωσης της ελευθερίας στη σφαίρα αυτή.

²¹⁷ Lefebvre J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ.55.

²¹⁸ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 150

Αυτό που καθίσταται εμφανές από την εγελιανή ανάλυση είναι ότι ο γενικός πλούτος, η γενική περιουσία μπορεί μόνο να παραχθεί με κόστος την ανέχεια ολόκληρων τάξεων. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Hegel δεν μπορεί να μοιραστεί μέχρι τέλους την αισιοδοξία του Adam Smith ότι αν κάθε μέλος της κοινωνίας ακολουθήσει και επιδιώξει τα ιδιαίτερα συμφέροντά του με έλλογο τρόπο, τότε το κοινό καλό θα αναδυθεί, ακόμα και μέσα από τη σύγκρουση αυτών των συμφερόντων. Σε επίπεδο αστικής κοινωνίας θα υπάρχουν πάντα μάζες, κατά την εγελιανή ανάλυση, που δε θα μπορούν να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους και θα ζουν σε κατώτερα από τα ανεκτά επίπεδα. Αυτό σημαίνει ότι η φτώχεια δεν είναι πια ένα ατυχές ή συμπτωματικό γεγονός που εμφανίζεται στο περιθώριο της ανάπτυξης της κοινωνίας της αγοράς, αλλά ένα ενδημικό, σύμφυτο με την αστική κοινωνία φαινόμενο.²¹⁹ Το φαινόμενο της ανέχειας δεν μπορεί καν να αποδοθεί σε δυσλειτουργία της αγοράς, αλλά είναι ακριβώς αποτέλεσμα του προκαθορισμένου τρόπου λειτουργίας και ανάπτυξής της. Γιατί καθώς αυξάνεται η δύναμη της αστικής κοινωνίας και οι ανάγκες της πολλαπλασιάζονται, τα προβλήματα που θα αντιμετωπίζει θα είναι όλο και μεγαλύτερα και οι ενδεχόμενες συγκρούσεις θα είναι όλο και λιγότερο ελέγξιμες ή διευθετήσιμες. Είναι ακριβώς ο ίδιος ο καταμερισμός εργασίας που δημιουργεί μια συνθήκη απόλυτης εξάρτησης για τον άνθρωπο, και την ανάδυση της αγοράς ως της απόλυτης δύναμης επί της οποίας έχει χαθεί κάθε έλεγχος.²²⁰

Οι άμεσες προτάσεις που θα μπορούσαν να παρουσιαστούν σαν λύσεις στο πρόβλημα αυτό της διάρρηξης της κοινωνικής συνοχής, και με τον όρο άμεσες αναφερόμαστε σε λύσεις που είναι σε θέση να προτείνει η ίδια η αστική κοινωνία, δε φαίνεται να ικανοποιούν το Hegel. Σ' αυτές περιλαμβάνονται λύσεις όπως η στήριξη από τις πλουσιότερες τάξεις ή από τη δημόσια ιδιοκτησία, η οποία μπορεί να συμβάλλει στη διατήρηση ενός βιοτικού επιπέδου των μαζών που ολισθαίνουν στην ένδεια²²¹. Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν ανταποκρίνεται στο αίσθημα των μελών της αστικής κοινωνίας για *αυτονομία* και *τιμή*, γεγονός που σχετίζεται με το φιλελεύθερο επιχείρημα στο οποίο αναφερθήκαμε ήδη, περί της στήριξης της ζωής του ιδιαίτερου ατόμου στην εργασία του.²²² Επιπλέον ούτε η διαμεσολάβηση της διαβίωσης από την

²¹⁹ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 148.

²²⁰ Avineri, Shl., *ό. π.*, σ. 95.

²²¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.* παρ. 245.

²²² Πέρα, όμως από τη συστοιχία με το φιλελεύθερο επιχείρημα, θα μπορούσε κανείς να διακρίνει στο Hegel, μια αμφισβήτηση ως προς τις δυνατότητες, αλλά και τη δικαιοδοσία αυτού που και σήμερα

εργασία θα έλυne το πρόβλημα, αλλά μάλλον θα το ενέτεινε, καθώς η αύξηση της παραγωγής και η υπερπληθώρα προϊόντων δε θα έβρισκαν αντίστοιχη ζήτηση. Με την απόρριψη και αυτής της διεξόδου ο Hegel ενισχύει το επιχειρήμα του περί δημιουργίας προβλημάτων από την ίδια τη λειτουργία του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, αποδεικνύοντας ότι η ανεργία –και ως εκ τούτου η φτώχεια- δεν είναι απλώς φαινόμενο σύμφυτο με αυτή, αλλά ότι η αγορά την έχει ανάγκη, προκειμένου να συνεχίζει απρόσκοπτα τη λειτουργία της.

Υπ' αυτήν την έννοια φαίνεται, ότι η αστική κοινωνία δεν είναι σε θέση να λύσει τα προβλήματα που η ίδια δημιουργεί, δηλαδή ότι τα οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα που δημιουργούνται από τη λειτουργία της αγοράς, δεν μπορεί να λυθούν με απαντήσεις που κινούνται στη σφαίρα της οικονομίας. Η διαλεκτική της, λοιπόν, τη σπρώχνει εκτός του αυτού της,²²³ την αναγκάζει να αναζητεί καταναλωτές για τα πολυάριθμα μέσα της σε άλλους λαούς, να ακολουθεί το δρόμο του αποικισμού. Η αστική κοινωνία τελικά προορίζεται να γίνει παγκόσμια εξαιτίας της εσωτερικής νομοτέλειάς της²²⁴, αναπτύσσεται με κατεύθυνση την εξωτερική των δικών της προβλημάτων σε άλλους, αποδεικνύοντας έτσι ταυτόχρονα τη δύναμη και την αδυναμία της. Επανέρχεται εδώ η έννοια της εξωτερικότητας, που στοιχειοθετεί ολόκληρη τη συγκρότηση της αστικής κοινωνίας, που ως εξωτερικό κράτος πρέπει να αναζητά έξω τις λύσεις για τις εσωτερικές αντιφάσεις του. Το τίμημα, λοιπόν, της δικής της ασφάλειας πρέπει να το πληρώσουν άλλοι. Η ίδια διατηρείται μέσω της κατακτητικής προοπτικής της, με τίμημα την άνιση ανάπτυξη των λαών, που της επιτρέπει να μεταθέτει στους ασθενέστερους τις αρνητικότερες πτυχές της δικής της ανάπτυξης.²²⁵

Ακολουθώντας άμεσα τον Adam Smith ο Hegel θεωρεί τη θάλασσα όχι μόνο μέγιστο μέσο σύνδεσης, αλλά επίσης εκείνο το φυσικό στοιχείο που αναζωογονεί την κοινωνία, υλοποιώντας την υπέρβαση των φυσικών της ορίων και ανευρίσκοντας μια διέξοδο για τα προβλήματά της²²⁶. Με το εμπόριο και τις συναλλαγές η αστική κοινωνία αρχίζει να εντάσσει τους πιο απόμακρους λαούς στη συνάφειά της. Η ολοκλήρωση αυτού του συσχετισμού θα σημαίνει και τη διάλυση του αποικιακού

ονομάζεται *κοινωνία πολιτών*: το κατά πόσο δηλαδή μπορεί η ζωή και η τύχη των ανθρώπων που υποφέρουν από τη φτώχεια, μάλιστα ως φαινόμενο-παράγωγο της αστικής κοινωνίας, να εγκαταλειφθεί στην ευαισθησία των εχόντων και κατεχόντων.

²²³ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 246.

²²⁴ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 68.

²²⁵ Lefebvre J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ.57.

²²⁶ Lefebvre J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ.57.

συστήματος²²⁷, καθώς η απελευθέρωση των αποικιών θα ευνοήσει την ίδια τη μητρόπολη, όπως η χειραφέτηση των δούλων ευνοεί άμεσα τους κυρίους τους²²⁸. Αυτό που αξίζει να σημειωθεί εδώ πάντως είναι ότι αν και ο θαλάσσιος χαρακτήρας της αστικής κοινωνίας που συνεπάγεται το ρίσκο και την πιθανότητα καταστροφής, δείχνει και τη διαφορά της από τη σταθερότητα του οικογενειακού βίου στην παγιωμένη διαμονή επί του εδάφους, φαίνεται ότι τελικά η αστική κοινωνία, προκειμένου να αναπτυχθεί, επιστρέφει ακριβώς σ' αυτήν την ασφάλεια. Πρόκειται ουσιαστικά για μια *έκπτωση* της αστικής κοινωνίας προς αυτό που έχει διαρρήξει προκειμένου να συγκροτηθεί, καθώς η διάρρηξη του οικογενειακού βίου αποτελεί προϋπόθεση για τη συγκρότηση της αστικής κοινωνίας, και ωστόσο αυτή ενόψει προβλημάτων επιστρέφει σ' αυτόν μέσω του αποικισμού²²⁹. Από αυτήν την άποψη, λοιπόν, επίσης, φαίνεται η αδυναμία της, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, να διαχειριστεί μέσα από τη λειτουργία της τα προβλήματά της, και ταυτόχρονα η δύναμή της να τα εξάγει.

Ο Hegel έχει αναφερθεί στην εγγενή αντίφαση πλούτου-ανέχειας ήδη από τις πρώτες παραγράφους που πραγματεύονται το ζήτημα της αστικής κοινωνίας, σημειώνοντας ότι αυτή “προσφέρει εξίσου το θέαμα της ακολασίας και της αθλιότητας, καθώς και του φυσικού και ηθικού εκφυλισμού που είναι κοινός και στα δύο”²³⁰. Φαίνεται, λοιπόν, ότι τόσο στη μία όσο και στην άλλη περίπτωση το μείζον ζήτημα είναι η συνείδηση, το φρόνημα που την επενδύει, και όχι απλώς η κατάσταση καθ' εαυτή και μάλιστα κάνει λόγο για *έκλυση των ηθών* και στις δύο περιπτώσεις με τελικό αποτέλεσμα την κρατική παρακμή. Όσον αφορά τη φτώχεια, όμως, αυτή παρουσιάζεται επικίνδυνη για την κοινωνική συνοχή, καθώς διαμεσολαβημένη από τη συνείδηση, μπορεί να οδηγήσει, ενεργοποιώντας το αίσθημα δικαίου των μελών της αστικής κοινωνίας που τη βιώνουν σε εξεγέρσεις ενάντια στο υπόλοιπο κομμάτι της.

Εξετάζοντας λύσεις όπως η φιλανθρωπία, η ανάπτυξη της εργασίας, το εμπόριο και ο αποικισμός ο Hegel δε φαίνεται να ικανοποιείται όσον αφορά την αντιμετώπιση των αιτίων που έχουν ως αποτέλεσμα τη διάρρηξη του κοινωνικού ιστού, καθώς αυτές αποδεικνύονται ανεπαρκείς και μάλλον προσωρινές απαντήσεις

²²⁷ Ritter, J., *ό. π.*, σ. 68.

²²⁸ Hegel. G. W. F., *ό. π.*, παρ. 248, παρατήρηση.

²²⁹ Hegel. G. W. F., *ό. π.*, παρ. 248.

²³⁰ Hegel. G. W. F., *ό. π.*, παρ. 185.

που απλώς μεταθέτουν το πρόβλημα, χωρίς να δίνουν οριστική διέξοδο από αυτό. Στο επόμενο κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε τους τρόπους με τους οποίους η αστική κοινωνία μπορεί κατά το Hegel να προλάβει, αλλά και να καταστείλει σε περίπτωση που χρειαστεί, τέτοιου είδους καταστάσεις που αμφισβητούν την ύπαρξή της και θέτουν σε κίνδυνο την αναπαραγωγή της.

IV. ΑΠΟΠΕΙΡΕΣ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΧΗΣ: ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΣΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΑΠΟ ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ

A. “Αστυνομία” - “Σωματείο”

Ως πιο επαρκή για τα προβλήματα που αντιμετωπίζει λόγω εγγενών αντιφάσεων η αστική κοινωνία ο Hegel προκρίνει πολιτικά μέτρα, λύσεις που ανάγονται στη σφαίρα του νομικο-πολιτικού. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο η λύση που δίνεται εξωτερικά, μοιραία αποδεικνύεται ανίκανη να επιλύσει τις εσωτερικές αντιφάσεις της αστικής κοινωνίας. Η οικονομία ως αφαίρεση (σύστημα αναγκών, κοινωνικός καταμερισμός εργασίας, σύστημα τάξεων) δεν μπορεί από μόνη της να εξασφαλίσει την απρόσκοπτη λειτουργία της κοινωνικής αναπαραγωγικής διαδικασίας, δεν έχει την ικανότητα *αυτορρύθμισης* χωρίς την παρέμβαση της πολιτικής. Το πολιτικό ιεραρχείται ως ανώτερο από το οικονομικό και αυτό δείχνει σ’ ένα βαθμό την απόσταση της εγελιανής ανάλυσης από το κλασικό φιλελεύθερο επιχείρημα της μη παρεμβατικότητας. Λόγω ακριβώς του γεγονότος ότι τα εμπόδια προκύπτουν κατά τη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής, ως αποτέλεσμα της πλήρους απελευθέρωσης της οικονομίας από οποιονδήποτε συνειδητό έλεγχο, η άρση τους αποτελεί κατ’ εξοχήν πολιτικό ζήτημα.²³¹

Η συνύπαρξη επιμέρους και γενικού εντός της αστικής κοινωνίας, όπως έχει ήδη ειπωθεί, καθιστά την ίδια την ύπαρξή της επισφαλή, καθώς ως όροι της τάξης πραγμάτων της (της αστικής κοινωνίας) βρίσκονται διαρκώς σε αντιθετικές θέσεις, δημιουργώντας εσωτερικές αντιφάσεις. Προκειμένου να εξασφαλισθεί η αναγνώριση και συναίνεση, να επιτευχθεί η απαιτούμενη συνοχή, και ουσιαστικά η αστική κοινωνία να διατηρηθεί και να επιβιώσει παρά τις εγγενείς αντιφάσεις της, χρειάζεται να καταφύγει σε διάφορες μεσολαβήσεις. Το προσωπικό όφελος της *ιδιαιτέρης ευημερίας* [αμέσως μετά θα δείξουμε πώς θεμελιώνεται ως δικαίωμα από το Hegel] που αποτελεί απαραίτητο εχέγγυο για την ενσυνείδητη συμμετοχή του μέλους της αστικής κοινωνίας στην κοινωνική συλλογικότητα, χρειάζεται να συνδυαστεί μέσω αυτών των μεσολαβήσεων με τη γενικότητα, που παραμένει εν μέρει εξωτερική οργάνωση και εμφανίζεται περιορισμένη από την τυχαιότητα και τη συγκυρία, καθώς

²³¹ Νουτσόπουλος Θ., *ό. π.*, σ. 117-120.

αρχή κάθε σκοπού στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας είναι η ιδιαίτερη βούληση.²³² Προκειμένου, λοιπόν, το ιδιαίτερο συμφέρον να μην παραμένει βυθισμένο στους ιδιοτελείς του σκοπούς, απειλώντας να βλάψει ή να θίξει άλλα ιδιαίτερα συμφέροντα, αλλά να αποκτήσει γενικό προσανατολισμό, χρειάζεται η μεσολάβηση της αστυνομίας [Polizei] και του σωματίου [Korporation], η λειτουργία των οποίων επιχειρεί να δώσει, κατά το Hegel πολιτική λύση στα προβλήματα συνοχής της αστικής κοινωνίας.

Όσον αφορά την αστυνομία²³³ αυτή αντιπροσωπεύει εκείνη τη δημόσια δύναμη που μεριμνά προκειμένου να διασφαλιστούν οι γενικές υποθέσεις και να λειτουργήσουν οι κοινωφελείς θεσμοί, με στόχο τη διατήρηση της ευημερίας, που όταν απειλείται ή δεν πραγματώνεται, κάνει το ιδιαίτερο άτομο απειθές προς τους νόμους της κοινωνίας και άρα επικίνδυνο προς την επίτευξη των γενικών σκοπών της.²³⁴ Ο όρος επομένως χρησιμοποιείται στη *ΦΔ* με την ευρεία έννοια, καθώς αναφέρεται αφενός σε ζητήματα καταστολής που εξασκεί παραδοσιακά ο συγκεκριμένος αστικός θεσμός, αφετέρου περιλαμβάνει τη δραστηριότητα, αυτού που με πιο σύγχρονους όρους θα ονομαζόταν “δημόσια διοίκηση” και ταυτόχρονα “κοινωνική πρόνοια”, δηλαδή ένα εύρος δραστηριοτήτων που εκτείνεται από έργα κοινής ωφέλειας μέχρι ζητήματα κοινωνικής αρωγής, ακόμα και εκπαίδευσης²³⁵.

Αποστολή της αστυνομίας είναι να προλάβει –ή να καταστείλει αν χρειαστεί– τις αυθαιρεσίες που προκύπτουν κατά την προσπάθεια ικανοποίησης των ιδιαίτερων σκοπών και συμφερόντων. “Μέσω της απονομής δικαιοσύνης αίρεται το πλήγμα εναντίον της ιδιοκτησίας και της προσωπικότητας”²³⁶, ωστόσο το δίκαιο έχει μόνο νόημα ως προστασία της ιδιοκτησίας. Από την άλλη πλευρά η κοινωνική αρχή ως πρόνοια αν και είναι εξωτερική προς το δίκαιο²³⁷, αξιώνει να πραγματοποιείται ως τέτοιο, ώστε να αποκαθίσταται ο έλλογος χαρακτήρας των κοινωνικών σχέσεων και μέσω αυτής της αποκατάστασης να διασφαλίζονται οι όροι της κοινωνικής αναπαραγωγής.²³⁸ Επομένως για την αποκατάσταση των έλλογων κοινωνικών σχέσεων δεν αρκεί μόνο η άρση των εμποδίων για την ασφάλεια της ιδιοκτησίας και του προσώπου, αλλά χρειάζεται επίσης να μεθοδευτεί η ασφάλεια της συντήρησης

²³² Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 230 και παρ. 231.

²³³ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 233

²³⁴ Lefebvre J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ. 53.

²³⁵ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 236, προσθήκη.

²³⁶ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 230.

²³⁷ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 229, προσθήκη.

²³⁸ Αγγελίδης, Μ., “Κοινωνική Απορρύθμιση και Δημοκρατική Αρχή”, Εξάντας, 2000, σ. 52-53.

και της ευημερίας του μεμονωμένου ατόμου, δηλαδή η “ιδιαιτέρη ευημερία να θεωρείται δικαίωμα και να πραγματοποιείται ως τέτοιο”²³⁹.

Το ζήτημα λοιπόν, των *ανισοτήτων* που παράγονται στην πρώτη στιγμή της αστικής κοινωνίας, τη στιγμή του συστήματος αναγκών καθώς και τα ζητήματα επιβίωσης και ευημερίας, τίθενται εκ νέου στην τρίτη στιγμή, σ’ εκείνη της αστυνομίας ως δημόσιας εξουσίας πρόνοιας αλλά και καταστολής. Σύμφωνα με το Hegel οι ενέργειες της αστυνομίας εξαρτώνται από τις συνθήκες που επικρατούν και που κάθε φορά έχει να αντιμετωπίσει η αστική κοινωνία και δεν μπορεί να τεθούν όρια στη δράση της εκ των προτέρων, χωρίς δηλαδή να εξεταστεί το πλαίσιο μέσα στο οποίο αυτή καλείται να ενεργήσει. Εφόσον η αστυνομία έρχεται να επιλύσει ζητήματα που προκύπτουν από την άπειρη διαπλοκή των σχέσεων της εξωτερικής ύπαρξης, της αυθαιρεσίας που ενδέχεται να προκαλέσει η “ιδιωτική χρήση της ιδιοκτησίας” κατά την επαφή της με άλλα άτομα ή δημόσιους θεσμούς²⁴⁰, δεν μπορεί να καθοριστεί εξ αρχής το “τι είναι βλαβερό” και τι όχι, “τι είναι ύποπτο”, “τι πρέπει να τεθεί υπό εποπτεία”. Αυτό σημαίνει ότι στο πλαίσιο της συγκυρίας και της αυθαίρετης προσωπικότητας –καθώς στην αστική σφαίρα τα πάντα αφορούν στην προσωπική γνώμη, τη διάνοια (ως κράτος διανοίας), της οποίας τα εξωτερικά όρια είναι άπειρα- δεν μπορεί να τεθεί εκ προοιμίου ένα αντικειμενικό όριο εντός του οποίου μπορεί να δράσει η αστυνομία.

Τίθεται με αυτόν τον τρόπο από το Hegel το ενδεχόμενο της *κρίσης* ή *έκτακτης ανάγκης*, που μπορεί να αντιμετωπίσει η αστική κοινωνία, ακριβώς εξαιτίας της ιδιωτικής χρήσης της ιδιοκτησίας περίπτωση στην οποία η δημόσια δύναμη δικαιούται στο όνομα της προστασίας του γενικού συμφέροντος να καταφύγει στην κατάλυση δικαιωμάτων και ελευθεριών, να άρει δηλαδή, το γενικό νόμο και να λάβει αποφάσεις που δε στηρίζονται πλέον σ’ αυτόν, αλλά ο σκοπός τους είναι περιεχομενικός, όπως για παράδειγμα η προστασία του συντάγματος. Εδώ χρειάζεται να παρατηρήσουμε τα εξής: οι δυνατότητες της αστυνομίας, και το βεληνεκές δράσης της είναι ορισμένοι από τους παράγοντες στους οποίους οφείλεται ο “απεχθής χαρακτήρας”, που μπορεί αυτή να λάβει απέναντι στους πολίτες, γιατί διαταράσσει τον καθημερινό βίο. Το σημαντικότερο ωστόσο είναι ότι τίθεται εδώ από το Hegel το ζήτημα της κρίσης, οι όροι υπό τους οποίους μπορεί ο γενικός νόμος να τεθεί υπό αίρεση, οι οποίοι αφενός εναπόκεινται “στα ήθη και το πνεύμα του υπόλοιπου

²³⁹ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 230.

²⁴⁰ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 232.

συντάγματος²⁴¹, αφετέρου δείχνουν ότι αυτό συμβαίνει εντός ορισμένων χρονικών πλαισίων. Υπ' αυτήν την έννοια η έκτακτη ανάγκη δεν μπορεί να χρησιμοποιείται επ' άπειρον σαν αιτιολόγηση για την καταστρατήγηση δικαιωμάτων και ελευθεριών που ανήκουν στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας. Η κρίση για να έχει την έννοια και το νόημα της κρίσης έχει έναν περιορισμένο χρονικό ορίζοντα, διαφορετικά υπάρχει μια διαρκής κατάσταση, όπου τα πάντα τίθενται εν αμφιβόλω, ακόμα και η ίδια η ύπαρξη, η λειτουργία και ο τρόπος αναπαραγωγής της αστικής κοινωνίας.²⁴²

Η αστυνομία, λοιπόν, είναι για το Hegel εκείνη η δύναμη που *ίσταται* πάνω από τους εμπλεκόμενους πόλους που παράγουν τις συγκρούσεις στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας και είναι σε θέση να αποκαταστήσει τη μεταξύ τους σχέση στην ολότητά της²⁴³, να επαναφέρει την απαιτούμενη ισορροπία και να αποκαταστήσει την κοινωνική συνοχή. Οι εξωτερικές σχέσεις μπορεί να αφορούν άτομα, όμως από τη γενική τους πλευρά τα άτομα αυτά αποτελούν ένα κοινό, από τη μία πλευρά είναι οι παραγωγοί και από την άλλη οι καταναλωτές, των οποίων τα συμφέροντα είναι εκ των πραγμάτων αντικρουόμενα. Σε συνθήκες πολλαπλασιασμού και άπειρης διαπλοκής των αναγκών και των μέσων ικανοποίησής τους, η ενασχόληση του ενός γίνεται υπόθεση όλων²⁴⁴. Έτσι το δικαίωμα του κοινού να προστατευθεί από την εξαπάτηση, για παράδειγμα με ελέγχους ως προς την ποιότητα και τις τιμές των βασικών ειδών κατανάλωσης, δηλαδή στους μεγάλους βιομηχανικούς κλάδους, καθίσταται υπόθεση γενική, για τη διατήρηση της οποίας απαιτείται μια δημόσια δύναμη²⁴⁵, καθώς στα νεωτερικά κράτη τα άτομα δεν μπορούν να εποπτεύουν, με την έννοια ότι δεν μπορούν να χρησθούν κριτές του δικαίου του ίδιου του συμφέροντός τους. Η σημασία της ρύθμισης που προσφέρει η αστυνομία επομένως, προσδιορίζεται σαφώς και έγκειται ακριβώς στην άμεση και αποτελεσματική αποσόβηση της σύγκρουσης μεταξύ των αντιτιθέμενων συμφερόντων και την επαναφορά τους στο γενικό σκοπό. Αν και ο Hegel δείχνει να έχει πίστη στην εξομάλυνση και εξισορρόπηση της κατάστασης μέσα στο ίδιο το σύστημα αναγκών, παραπέμποντας εκ νέου σε θεωρίες τύπου Adam Smith, ότι δηλαδή η ισορροπία της αγοράς θα επέλθει μέσα από τους ίδιους τους μηχανισμούς της χωρίς παρεμβάσεις, εμφανίζεται επιφυλακτικός και ανησυχεί για το μέγεθος του χρονικού διαστήματος που μπορεί να

²⁴¹ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 234 και προσθήκη.

²⁴² Στο σημείο αυτό γίνονται φανερές οι ομοιότητες αυτής της προβληματικής με αυτό που αναφέραμε νωρίτερα ως ηγεμονικό δικαίωμα, (βλ. Αγγελίδης, Μ. *Κανόνες και δικαιώματα στην πολιτική, ό. π.*).

²⁴³ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ.236.

²⁴⁴ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 235, προσθήκη.

²⁴⁵ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ.236.

χρειαστεί αυτή η εξομάλυνση και το κόστος που αυτό το “μεσοδιάστημα” μπορεί να έχει. Η απόστασή του από το φιλελεύθερο επιχείρημα γίνεται ιδιαίτερα σαφής, όταν υποστηρίζει ότι το άκρο αντίθετο της απόλυτης ελευθερίας του εμπορίου και κατ’ επέκταση της ελεύθερης ανάπτυξης της αγοράς, είναι ο εφοδιασμός της ιδιαίτερης δραστηριότητας του καθενός με ένα γενικό, δημόσιο προσανατολισμό από ένα δημόσιο θεσμό.²⁴⁶

Αυτή η δημόσια δύναμη επομένως έχει ως αποστολή και τη θέση ορίων στην ελευθερία του εμπορίου και της αγοράς, προκειμένου να προστατεύσει την κοινωνική συνοχή της αστικής κοινωνίας, η οποία όπως είδαμε προκύπτει με εξωτερικό τρόπο. Υπ’ αυτήν την έννοια η αστυνομία έχει λόγο ύπαρξης μόνο σε επίπεδο αστικής κοινωνίας, όπου δεν μπορεί κανείς να επαφίεται στο ότι καθένας ενεργεί βάσει των αναγκών των άλλων, διασφαλίζοντας με τον τρόπο αυτό τη γενικότητα των ιδιαίτερων σκοπών. Το φιλελεύθερο αίτημα να κερδίζει κανείς τη ζωή του πρέπει να προστατευθεί, αλλά ταυτόχρονα να συνδυαστεί με την εξασφάλιση των απαραίτητων γενικών λειτουργιών. Αυτό σημαίνει ότι η ελευθερία του εμπορίου δε θα πρέπει να διακυβευτεί το “γενικό αγαθό”²⁴⁷, το οποίο ωστόσο δεν ορίζεται ως κάτι σταθερό και αμετάβλητο, αλλά τροποποιείται καθώς προσαρμόζεται κάθε φορά στις συνθήκες, ανάλογα με τις ανάγκες που παρουσιάζει η αστική κοινωνία.

Η αστυνομία αναλαμβάνει, λοιπόν, με τη μεσολάβησή της να μεριμνά για τη συντήρηση των μελών της αστικής κοινωνίας, καθώς όπως είδαμε, είναι πλέον αυτή η τελευταία η “μεγάλη”, η “γενική” οικογένεια γι’ αυτά. Το άτομο ως “υιός της αστικής κοινωνίας” –με δικαιώματα και υποχρεώσεις προς αυτή- χρειάζεται τη μεσολάβηση της δημόσιας δύναμης προκειμένου να εξασφαλιστεί η δυνατότητα συμμετοχής στο γενικό πλούτο, η οποία παραμένει ατελής, και υπόκειται σε υποκειμενικές συγκυρίες.²⁴⁸ Το άτομο ανήκει πλέον στην αστική κοινωνία, καθώς έχει αποχωριστεί από την οικογένειά του, και απελευθερώνεται έτσι από την αυθαιρεσία και το συγκυριακό χαρακτήρα των γονέων. Το κοινό θεσμικό πλαίσιο που είναι σε θέση να διαμορφώσει σύμφωνα με τις πεπαιδευμένες απόψεις της βρίσκεται πάνω από τη βούληση και την τυχειότητα των γονέων. Επομένως ως *γενική οικογένεια* η αστική κοινωνία έχει πλέον το δικαίωμα αλλά και την υποχρέωση να εποπτεύει και να επιδρά

²⁴⁶ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ.236, παρατήρηση.

²⁴⁷ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ.236, προσθήκη.

²⁴⁸ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 237.

καθοριστικά στη ζωή των μελλοντικών μελών της, μέσω της εκπαίδευσής τους, στην οποία βρίσκεται το δημόσιο συμφέρον.²⁴⁹

Κατά τον ίδιο τρόπο έχει το δικαίωμα να θέσει υπό την κηδεμονία της όποιον δε φροντίζει τον εαυτό του ή την οικογένειά του, όποιον σπαταλά, καταστρέφει τη διατροφή του και ενδέχεται να καταλήξει στην ένδεια.²⁵⁰ Διαφορετικά, έχει το δικαίωμα και τα μέσα να αποσπάσει τη συνειδητή συναίνεση των μελών της, ώστε να λειτουργούν πράγματι ως μέλη της και να μην υπονομεύουν –ως δυνάμει όχλος- με τη ζωή και τη δραστηριότητά τους τη συνοχή της και την αναπαραγωγή της. Εφόσον το άτομο ως μέλος της αστικής κοινωνίας απαιτεί από αυτήν τη διατροφή του ως δικαίωμά του, δεσμεύεται σ’ αυτήν και της παραχωρεί ουσιαστικά το δικαίωμα να παρεμβαίνει ακόμα και για “να το σώσει από τον ίδιο τον εαυτό του” και στη θέση των ενδεχομένως καταστροφικών, ιδιαίτερων σκοπών του, να θέσει τα δικά της συμφέροντα.²⁵¹ Αυτός ωστόσο δεν είναι ο μοναδικός τρόπος με τον οποίο η αστυνομία αποτρέπει ή προστατεύει τα μέλη της από τη φτώχεια, καθώς όπως παρακολουθήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, πέρα από τυχαίες και φυσικές συνθήκες, υπάρχει και η αυθαιρεσία των εξωτερικών σχέσεων, που μπορεί να οδηγήσουν στην ένδεια. Η γενική δύναμη, ως άλλη οικογένεια, εφόσον τα άτομα παραμένουν με τις ανάγκες της αστικής κοινωνίας, ακόμα κι όταν τους έχουν αφαιρεθεί τα μέσα διαβίωσης και ταυτόχρονα έχει αρθεί ο θεσμός της οικογένειας που είχε την άμεση φροντίδα τους, καλείται να αποκαταστήσει υπό μίαν έννοια τα δικαιώματα των απόρων, που έχουν πάψει να απολαμβάνουν τα πλεονεκτήματα της αστικής κοινωνίας, εξασφαλίζοντας την απονομή της δικαιοσύνης, αλλά και προσφέροντας την απόκτηση επαγγελματικών δεξιοτήτων και γενικά μόρφωσης, όπως ήδη ειπώθηκε, υγειονομικής περίθαλψης, ακόμα και την ίδια την παρηγοριά της θρησκείας.²⁵² Στο επίπεδο αυτό γίνεται φανερός ο διπλός ρόλος της αστυνομίας, αφενός ως κοινωνική πρόνοια, που μεριμνά για την ανακούφιση της άμεσης ανέχειας των απόρων, αφετέρου ως δύναμη καταστολής, που προστατεύει την αστική κοινωνία –τη συνοχή και αναπαραγωγή της- από όλα τα πάθη, π.χ. διάθεση αεργίας, κακίας- που πηγάζουν από το *αίσθημα αδικίας* που δημιουργείται στον όχλο. Έχει, άλλωστε, ήδη επισημανθεί σε προηγούμενο σημείο, ότι αν και υπάρχει υποκειμενικό στοιχείο στην ένδεια, το οποίο δίνει το περιθώριο μιας υποκειμενικής βοήθειας, αναφορικά με

²⁴⁹ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 239 και προσθήκη.

²⁵⁰ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 240.

²⁵¹ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 240, προσθήκη.

²⁵² Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 241.

τις “ιδιαιτέρες συνθήκες, το θυμικό και την αγάπη”, ωστόσο δεν μπορεί στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας αυτή η βοήθεια να εξαρτάται από την τυχαιότητα και τη συγκυρία. Ανάλογα με το βαθμό ολοκλήρωσης και ανάπτυξης της η αστική κοινωνία θα πρέπει να θεσμοποιήσει την απαιτούμενη αρωγή που απαντά στο γενικό στοιχείο της φτώχειας, και ως εκ τούτου να καταστήσει λιγότερο αναγκαία τη βοήθεια που εναποτίθεται στην προσωπική γνώμη και τη συγκυριακή ευχέρεια του καθενός.²⁵³

Συμπληρωματικά προς την αστυνομία λειτουργεί το επαγγελματικό σωματείο, που προσφέρει επίσης αρωγή στη συνοχή της αστικής κοινωνίας από μέσα και γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο η συγκρότησή του είναι καθοριστικής σημασίας.²⁵⁴ Η συμμετοχή στο σωματείο, μέσω της επαγγελματικής τάξης και βάσει των ιδιαίτερων δεξιοτήτων σηματοδοτεί τη συμμετοχή στην αστική κοινωνία, καθώς με τον τρόπο αυτό το άτομο αποκτά συνείδηση του κοινωνικού και αποκτά πολιτικά χαρακτηριστικά, με αποτέλεσμα ο ιδιοτελής σκοπός να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του και πραγματοποιείται ως κάτι γενικό²⁵⁵. Η σωματειακή οργάνωση αφορά κυρίως στην επιτηδευματική τάξη, καθώς είναι εκείνη που βρίσκεται προσανατολισμένη στο ιδιαίτερο στοιχείο (η αγροτική τάξη προσανατολίζεται στο γενικό στοιχείο μέσα από την ουσιαστικότητα του οικογενειακού βίου, ενώ η γενική τάξη έτσι κι αλλιώς έχει ως σκοπό και βάση της το γενικό).²⁵⁶

Το σωματείο έχει όπως και η αστυνομία πολλαπλές λειτουργίες, οι οποίες όλες συντείνουν σ’ αυτό που έχουμε χαρακτηρίσει ως ενδυνάμωση ή και αποκατάσταση του κοινωνικού ιστού. Έτσι το σωματείο λειτουργεί ως εκείνη η δύναμη που διατηρεί το άτομο στη θέση όπου ανήκει, δηλαδή ως άτομο με αναφορά όμως στο όλον της σφαίρας του συστήματος της αστικής κοινωνίας, από την άποψη ότι το διαφυλάσσει από την ολέθρια λογική του ιδιοτελούς κέρδους, απαλλάσσοντάς το από τον πειρασμό να απομονώνεται στην ιδιαιτερότητά του και να αναγάγει τα πάντα στον εαυτό του. Με τη συμμετοχή στο σωματείο η ύπαρξη δεν εγκλωβίζεται μόνο στα όρια του ιδιοτελούς σκοπού, αλλά το άτομο υπάρχει για όλο το εύρος, για το γενικό στοιχείο της ιδιαίτερης διαβίωσης.²⁵⁷

Στα νεωτερικά κράτη η ύπαρξη του σωματείου καθίσταται αναγκαία, καθώς σ’ αυτά τα άτομα όλο και λιγότερο ασχολούνται με τις γενικές υποθέσεις και πρέπει

²⁵³ Hegel, G.W.F., *ό. π.*, παρ. 242 και προσθήκη.

²⁵⁴ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 249.

²⁵⁵ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 251.

²⁵⁶ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 250.

²⁵⁷ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 252, παρατήρηση.

κανείς να τα προμηθεύσει με μια γενική δραστηριότητα, πέρα από τους ιδιαίτερους σκοπούς τους. Το σωματείο αναλαμβάνει, λοιπόν, να εφοδιάσει το άτομο με το γενικό στοιχείο, που συχνά δε φτάνει σ' αυτό από το κράτος.²⁵⁸ Εντός του σωματείου η ασυνείδητη αναγκαιότητα να φροντίζει το άτομο για το γενικό μέσω του εαυτού του, καθίσταται “ενσυνείδητη σκεπτόμενη ηθικότητα”. Έτσι το επιτήδευμα ηθικοποιείται και μεταβαίνει σε έναν κύκλο που αποκτά δύναμη και τιμή. Αυτή η “ανόρθωση” σηματοδοτεί και τη διαφορά, κατά το Hegel, ανάμεσα σ' έναν ημερομίσθιο εργάτη ή κάποιον που θα έκανε κατά περίπτωση οποιαδήποτε δουλειά για να εξασφαλίσει τα προς το ζην και τους επαγγελματίες ή τους εργαζόμενους που ανήκουν σε μία τάξη,²⁵⁹ καθώς οι πρώτοι βρίσκονται εγκλωβισμένοι στην ικανοποίηση μόνο των ιδιαίτερων, άμεσων αναγκών και συμφερόντων τους.

Το σωματείο λειτουργεί, πάντα υπό την εποπτεία της δημόσιας δύναμης, ως “δεύτερη οικογένεια”²⁶⁰ για το άτομο που είναι μέλος του –και για την οικογένειά του–ενάντια στη συγκυρία και την τυχειότητα που χαρακτηρίζει τη σφαίρα της αστικής κοινωνίας, φροντίζοντας και μεριμνώντας για την εκπαίδευσή του, την απόκτηση της αρμόζουσας δεξιότητας.²⁶¹ Ουσιαστικά αναλαμβάνει ως μεσολάβηση να κάνει πράξη την αποστολή της ίδιας της αστικής κοινωνίας, η οποία εξαιτίας της απόστασης που έχει από το άτομο, έχει προσλάβει έναν πιο ασαφή και απομακρυσμένο από την ιδιαίτερη ανάγκη χαρακτήρα.²⁶² Η ένταξη και συμμετοχή στο σωματείο, δηλαδή, συνοδεύεται από ορισμένα “προνόμια”, ωστόσο όχι με την έννοια της εξαίρεσης από το γενικό νόμο, καθώς αποτελούν δικαιώματα, νομικούς καθορισμούς που έγκεινται στη φύση της ιδιαιτερότητας ενός ουσιαστικού κλάδου της κοινωνίας.²⁶³ Στο σωματείο η οικογένεια έχει πλέον, μέσω ικανότητας, δηλαδή της δραστηριότητάς της (και όχι για παράδειγμα λόγω κληρονομικότητας ή λόγω θέσης), μια σταθερή βάση, ως διασφάλιση της διατροφής, δηλαδή μια σταθερή περιουσία. Υπ' αυτήν την έννοια το σωματείο προστατεύει τα μέλη του από τον κίνδυνο της διολίσθησης στην ένδεια και μάλιστα με τέτοιο τρόπο, που η προσφερόμενη αρωγή χάνει το συγκυριακό της χαρακτήρα και την ταπείνωση που -

²⁵⁸ Hegel, G.W.F., *ό. π. παρ. 255*, προσθήκη.

²⁵⁹ Hegel, G.W.F., *ό. π. παρ. 252*, παρατήρηση.

²⁶⁰ Hegel, G.W.F., *ό. π. παρ. 255*.

²⁶¹ Το γεγονός ότι το σωματείο τίθεται υπό τον έλεγχο της αστυνομίας δείχνει τη φροντίδα του Hegel ώστε να μη μετατραπεί αυτό σε μεσαιωνική συντεχνία, να μην αποστεωθεί και καταλήξει να είναι ένα κλειστό δίκτυο που εξυπηρετεί ημέτερα συμφέροντα, αλλά ότι πράγματι λειτουργεί ως μεσολάβηση που “εκκολάπτει” το γενικό στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας.

²⁶² Hegel, G.W.F., *ό. π. παρ. 252*.

²⁶³ Hegel, G.W.F., *ό. π. παρ. 252*, παρατήρηση.

άδικα- συνδυάζεται με αυτήν. Η αλληλεγγύη δεν υπάρχει απλώς εκ των πραγμάτων, αλλά είναι *ηθελημένη* και *οργανωμένη*, είναι η στιγμή αυτής της ίδιας της πολιτείας, του κράτους μέσα στην αστική κοινωνία.²⁶⁴

Τόσο η διασφάλιση όσο και η διατροφή *αναγνωρίζονται* και με αυτή την έννοια ένα μέλος σωματείου δε χρειάζεται να δείχνει κάτι πέρα από αυτό για να αποδείξει ότι “είναι κάτι”, δηλαδή ότι είναι ικανό, έχει σταθερό εισόδημα από την εργασία του, ότι ανήκει σε ένα όλον και ως μέλος της αστικής κοινωνίας θέτει το συμφέρον του και τη δραστηριότητά του στον ανιδιοτελή σκοπό του όλου. “Η τιμή του βρίσκεται στην τάξη του”.²⁶⁵ Αντίθετα το μεμονωμένο άτομο που βρίσκεται περιορισμένο στον ιδιοτελή σκοπό του και η διαβίωση και απόλαυσή του δεν είναι κάτι σταθερό, αναγκάζεται να καταφύγει σε άλλα μέσα, σε εξωτερικές επιδείξεις, που δυνητικά είναι απεριόριστες, προκειμένου να επιτύχει την αναγνώριση των άλλων και τελικά καταλήγει να μη ζει “σύμφωνα με την τάξη του”.²⁶⁶ Το σωματείο, επομένως, αποτελεί την αποτελεσματικότερη προστασία για την τάξη πραγμάτων και τη συνοχή της αστικής κοινωνίας, καθώς προλαμβάνει το επαναστατικό πνεύμα, αντιμετωπίζοντας τα βαθύτερα αίτια του²⁶⁷, υπό την έννοια ότι αφενός διασφαλίζει ένα επίπεδο διαβίωσης για τα μέλη του και της οικογένειές τους, προστατεύοντάς τα με αυτόν τον τρόπο από την ένδεια, και αφετέρου ότι στο πλαίσιο του ο πλούτος ούτε γεννά υπεροψία σε εκείνους οι οποίοι τον απολαμβάνουν, αλλά ούτε και το φθόνο στους υπόλοιπους, καθώς η τιμιότητα “απολαμβάνει την πραγματική της αναγνώριση και τιμή”.²⁶⁸

Το σωματείο λειτουργεί, επομένως, ως κατεξοχήν ιδεολογικός μηχανισμός, αποκρυσταλλώνοντας μια νοοτροπία, η οποία είναι ιδιαίτερη και ταυτόχρονα γενική. Χορηγεί την απαραίτητη παιδεία ή πολιτισμό για τη διατήρηση της συνοχής της αστικής κοινωνίας, καθώς δεν εξασφαλίζει στα μέλη του μόνο μια επαγγελματική τάξη, αλλά τους διδάσκει και την κατάλληλη -με την έννοια της αρμόζουσας- *παράσταση της κατάστασής τους*, ώστε να αναλογίζονται τη μερικότητα της ατομικής δραστηριότητας, με αναφορά στο γενικό. Αυτή η παράσταση διαμορφούμενη και

²⁶⁴ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 255 και παρ. 256.

²⁶⁵ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 253.

²⁶⁶ Γίνεται φανερό στο σημείο αυτό ότι, σύμφωνα με το Hegel, η σπατάλη που παρουσιάζουν ως μέσο επίδειξης οι επιτηδευματικές τάξεις έχει και *ηθικά αίτια*, που συνδέονται με το αίτημα για αναγνώριση στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας. Το επιχείρημα αυτό συνδέεται με την επισήμανση του Hegel που συναντήσαμε σε προηγούμενη παράγραφο (185) ότι η αστική κοινωνία προσφέρει τόσο το θέαμα της σπατάλης όσο και το θέαμα της αθλιότητας και πως και τα δύο καταλήγουν σε έκπτωση των ηθών.

²⁶⁷ Lefebvre, J-P. και Macheray, P., *ό. π.*, σελ.59-62

²⁶⁸ Hegel, G.W.F., *ό. π.* παρ. 253, παρατήρηση.

μεταδιδόμενη στο πλαίσιο του σωματείου, παύει να αποτελεί τυχαία γνώμη, αποκτά ένα νομικό πλαίσιο που τη σταθεροποιεί και της προσφέρει ένα συλλογικό ορθολογικό νόημα.²⁶⁹

Μέσα στο σωματείο το λεγόμενο φυσικό δικαίωμα να ασκεί κανείς τη δεξιότητά του και να κερδίζει από αυτήν ό,τι μπορεί, απαλλάσσεται από την προσωπική γνώμη και τη συγκυρία. Αναγνωρίζεται, διασφαλίζεται, ανορθώνεται σε συνειδητή, έλλογη δραστηριότητα για κοινό, γενικό σκοπό. Μάλιστα ο Hegel εμφανίζεται αντίθετος με την κατάργηση των σωματείων, καθώς ο θεσμός τον οποίο περιγράφει δεν έχει σχέση με τις μεσαιωνικές συντεχνίες και ως εκ τούτου η συμμετοχή σ' αυτά δε μειώνει σε καμία περίπτωση την υποχρέωση του ατόμου να κερδίζει τη ζωή του μέσω της δραστηριότητάς του. Η ατομική διεκδίκηση της ευημερίας ικανοποιείται, ενώ το νόημά της μετουσιώνεται και αποκτά καθολική αξία, ανυψώνεται σε συνειδητή δραστηριότητα για έναν κοινό σκοπό.²⁷⁰ Το σωματείο καθίσταται έτσι η *ηθική ρίζα* του κράτους που εδραιώνεται μέσα στην αστική κοινωνία. Εντός του σωματείου αποκτούν εσωτερική, ουσιαστική ενότητα η υποκειμενική ιδιαιτερότητα και η αντικειμενική γενικότητα, που είχαν διχαστεί στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας και υπ' αυτήν την έννοια αποκαθίσταται η συνοχή του κοινωνικού ιστού. Στην ενότητα αυτή της ιδιαιτερότητας της ανάγκης και απόλαυσης και της αφηρημένης δικαϊκής γενικότητας η ιδιαίτερη ευημερία καθίσταται και πραγματώνεται ως δικαίωμα.²⁷¹

Επιχειρώντας μία σύντομη συνόψιση θα λέγαμε ότι η εσωτερικότητα, με την έννοια του εγγενούς, των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας, που απειλούν τη συνοχή και την αναπαραγωγή του εαυτού της, απαιτούν λύσεις που ανταποκρίνονται στο πολιτικό σκέλος του προβλήματος και δεν περιορίζονται στη λειτουργία της οικονομίας της αγοράς από την οποία παράγονται. Οι μεσολαβήσεις της αστυνομίας και του σωματείου έχουν στόχο να πραγματοποιήσουν και να συντηρήσουν το γενικό που περιέχεται στην ιδιαιτερότητα, να προσδώσουν και να αναδείξουν το όλον ως προσανατολισμό της ατομικής, ιδιαίτερης πράξης. Η αστυνομία ουσιαστικά αποτελεί το θεσμικό πλαίσιο αρωγής και ως εξωτερική οργάνωση διασφαλίζει το ιδιαίτερο συμφέρον και ταυτόχρονα καθιστά ως σκοπό του το γενικό. Η θεσμική πρόνοια

²⁶⁹ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό.π.*, σελ. 62.

²⁷⁰ Hegel, G.W.F., *ό.π.* παρ. 254.

²⁷¹ Hegel, G.W.F., *ό.π.* παρ. 255.

περιλαμβάνει όχι απλώς υλική βοήθεια που ανακουφίζει άμεσα τη διατήρηση του βιοτικού επιπέδου, αλλά και την αποκατάσταση του αισθήματος αξιοπρέπειας και δικαίου στο άτομο. Από την άλλη πλευρά το σωματείο εντάσσει επίσης το γενικό στο επιμέρους, με βάση το νόμιμα αναγνωρισμένο δικαίωμα μιας συγκεκριμένης δραστηριότητας στο πλαίσιο του καταμερισμού εργασίας της αστικής κοινωνίας.²⁷² Έτσι ο περατός, ειδικός σκοπός μεταστρέφεται προς το γενικό, η αστική κοινωνία βρίσκει στο σωματείο τη στιγμή αναίρεσής της και η σφαίρα της “μεταβαίνει στο κράτος”²⁷³.

B. Η έννοια του κράτους

Δεν είναι καθόλου τυχαίο που η μετάβαση στο κράτος τοποθετείται σ’ αυτό ακριβώς το σημείο της εγγελιανής $\Phi\Delta$. Το κράτος είναι μια απόληξη όλης της διαδικασίας της κοινωνικής ηθικότητας (Sittlichkeit) και ταυτόχρονα αυτό που τη θεμελιώνει, είναι “καθ’ εαυτό και δι’ εαυτό το ηθικό όλον”²⁷⁴. Αναδύεται μέσα από το σωματείο και κατά τη στιγμή της ολοκλήρωσης αυτής της διαδικασίας, η εκτύλιξή της εμφανίζεται ακριβώς αντίστροφη από τη διαδρομή που φανέρωσε το έλλογο περιεχόμενό της. Το κράτος, καθώς διαιρείται στις στιγμές της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας ήταν ήδη παρόν στις δύο πρώτες μορφές της Sittlichkeit, βρισκόταν πάντα εκεί.²⁷⁵ Σ’ αυτές τις στιγμές όμως η ιδέα δεν εκτίθεται με πλήρως αναπτυγμένο τρόπο και εξαιτίας αυτής της μη πληρότητας πρέπει να διαμεσολαβηθεί και να αρθεί προκειμένου να πραγματοποιηθεί.²⁷⁶ Σκοπός επομένως δεν είναι να κατασκευαστεί η ιδέα του κράτους σαν συναρμολόγηση ή άθροισμα εξωτερικών

²⁷² Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ. 63.

²⁷³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 256.

²⁷⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258, προσθήκη.

²⁷⁵ Στην παρατήρηση της παρ. 256 ο Hegel δίνει την επιστημονική απόδειξη της έννοιας του κράτους κατά την οποία το κράτος εμφανίζεται ότι πηγάζει από τις δύο ακόμη ιδεατές στιγμές [το άτομο (πόλη) και η οικογένεια (ύπαιθρος)] ως πραγματική τους βάση, ώστε γίνεται εμφανής η εξέλιξη της άμεσης ηθικότητας μέσω του διχασμού της αστικής κοινωνίας προς το κράτος. Εφόσον λοιπόν το κράτος εμφανίζεται ως αποτέλεσμα καθώς εκτίθεται ως πραγματική βάση των προηγούμενων στοιχείων, αίρεται εκείνη η διαμεσολάβηση και εξίσου εκείνο το επιφανόμενο στην αμεσότητα. Για το λόγο αυτό “το κράτος είναι εν γένει το πρώτο εντός του οποίου διαμορφώνεται καταρχήν η οικογένεια σε αστική κοινωνία και είναι η ίδια η ιδέα του κράτους εκείνη που διαχωρίζεται σε αυτές τις δύο στιγμές”. Ήδη εξάλλου από την παρ. 182, η αστική κοινωνία έχει οριστεί ως η διαφορά μεταξύ οικογένειας και κράτους, ενώ για τη διαλεκτική ανάπτυξη της έννοιας έχει γίνει λόγος στη σ. 29 της παρούσας εργασίας.

²⁷⁶ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ 65

στοιχείων.²⁷⁷ Αντίθετα η εγγελιανή ανάπτυξη δείχνει ότι το ίδιο το κράτος αυτοσυγκροτείται από την εγγενή ανάπτυξή του, επιστρέφοντας στον εαυτό του με μια μορφή που ενσωματώνει –πλέον- εξολοκλήρου τις στιγμές του. Με την ανάπτυξη του κράτους ως εσωτερικού σκοπού της κοινωνίας έχουμε και τη λογική μετάβαση σε μια διαδικασία “εσωτερικής τελεολογίας”, όπου το ίδιο το κράτος θεματοποιείται ως υποκείμενο σε *αυτοπαραγωγική κίνηση*, το οποίο προκύπτει ως όρος και αποτέλεσμα της.²⁷⁸

Το κράτος “είναι η πραγματικότητα της ηθικής ιδέας- είναι το ηθικό πνεύμα ως η καταφανής, σαφής, ως προς τον εαυτό της και ουσιώδης βούληση, η οποία στοχάζεται και γνωρίζει τον εαυτό της και διεκπεραιώνει αυτό που γνωρίζει και στο βαθμό που το γνωρίζει”²⁷⁹. Για το Hegel η βούληση αποτελεί έμπρακτη έκφραση της αυτοσυνείδησης μέσα στο συνολικό πλέγμα ηθών, νόμων κι θεσμών και το ζήτημα που τίθεται είναι πώς μπορεί να ελεγχθεί το συνολικό θεσμικό πλαίσιο αυτής της εργασιακά καταμερισμένης κοινωνίας ως προς το αίτημα έλλογης, ενεργής πραγμάτωσης της ελευθερίας, αλλά όχι με το μη πλήρως συνειδητό τρόπο που συμβαίνει στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, δηλαδή σαν τυπική ελευθερία.²⁸⁰ Το κράτος ως ιδιαίτερη αυτοσυνείδηση που έχει ανυψωθεί στη γενικότητά της αποτελεί το “αυτό καθ’ εαυτό ορθολογικό, γίνεται ο απόλυτος και απαρακίνητος αυτοσκοπός, όπου η ελευθερία έρχεται στο ύστατο δικαίωμά της”.²⁸¹ Το πνεύμα αποδεσμεύεται από κάθε εξωτερικό καθορισμό και έχει πλέον σχέση μόνο με τον εαυτό του. Το κράτος είναι ελεύθερο, “αποτελεί την πραγματοποίηση της ελευθερίας και πρόκειται για τον απόλυτο σκοπό της ελευθερίας να είναι πραγματική”²⁸². Επειδή, λοιπόν, διαθέτει αυτήν την αυτοσυνείδηση η ελευθερία του κράτους είναι και ελευθερία εντός του κράτους.

Η ορθολογικότητα του κράτους, από αφαιρετική σκοπιά έγκειται στη διεισδυτική ένωση της γενικότητας και της μοναδικότητας, και συγκεκριμένα εδώ, στην ενότητα της αντικειμενικής ελευθερίας, δηλαδή της γενικής, ουσιαστικής βούλησης και της υποκειμενικής ελευθερίας, ως ατομική γνώση και βούληση που

²⁷⁷ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 257, παρατήρηση.

²⁷⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 259.

Για τη σχετική προβληματική βλ. επίσης Λ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σελ. 66. και Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 143.

²⁷⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 257.

²⁸⁰ Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, σ. 57-58.

²⁸¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258.

²⁸² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258, προσθήκη.

αναζητεί τον ιδιαίτερο σκοπό της, η οποία παίρνει τη μορφή ενός πράττειν σύμφωνα με νοητούς, δηλαδή γενικούς νόμους και αρχές.²⁸³ Στο κράτος το γενικό υπάρχει ως πλήρως συνειδητός σκοπός και το επιμέρους μόνο ως μέσο στην υπηρεσία αυτού του σκοπού. Μια υπαγωγή του κράτους στην προοπτική της ατομικής συνείδησης θα παραποιούσε το ορθολογικό περιεχόμενό της και θα ήταν απειλή για την εγγενή ορθολογικότητά της.²⁸⁴ Εφόσον το κράτος είναι αντικειμενικό πνεύμα, το μεμονωμένο άτομο έχει ως “υπέρτατο καθήκον να είναι μέλος του”, μετέχοντας με τον τρόπο αυτό στην αντικειμενικότητα, την αλήθεια, την κοινωνική ηθικότητα. “Προορισμός των ατόμων”, εξάλλου, “είναι να διάγουν βίο γενικό”²⁸⁵. Το άτομο παύει να θεωρεί αυταξία το ιδιοτελές συμφέρον του καθώς ανακαλύπτει πως αυτό δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μόνον αν συμμορφώνεται πλήρως στις απαιτήσεις του γενικού συμφέροντος. Αυτό σημαίνει ότι εντός του κράτους έχουμε πλήρη αντιστροφή της σχέσης ατομικού-γενικού και ως εκ τούτου επιλύονται οι αντιφάσεις που προέκυψαν κατά τις προηγούμενες στιγμές ανάπτυξης της Sittlichkeit, που θέτουν σε κίνδυνο τη συνοχή του κοινωνικού ιστού.²⁸⁶

Η σφαίρα του πολιτικού, δηλαδή του κράτους, είναι εκείνη που ως ανώτερη από αυτήν της οικονομίας –και γι’ αυτό τελευταία στην ανάπτυξη-²⁸⁷ θα δώσει, κατά το Hegel, επαρκή απάντηση και λύση στα προβλήματα της λειτουργίας της αγοράς. Το οικονομικό αντικείμενο δεν αυτοσυγκροτείται στην εγγεληνική ανάλυση ως γενικό, αλλά ως επιμέρους και υπ’ αυτήν την έννοια το σύστημα αναγκών δεν κατέχει τη μορφή της έννοιας, δηλαδή δε συγκροτείται ως υποκείμενο.²⁸⁸ Η διαφύλαξη της ιδιοκτησίας, η δυναμική επέκταση της αγοράς σε άλλα εδάφη, οι ταξικές σχέσεις και η απειλή της ένδειας ωθούν προς την αναζήτηση ευρύτερου πλαισίου κοινωνικής πρακτικής, η οποία ακριβώς ως πολιτική θα επαναθεμελιώσει το αίτημα ελευθερίας, το οποίο η αστική κοινωνία ταυτόχρονα αναγράφει στον πρακτικό της ορίζοντα και

²⁸³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258, παρατήρηση.

²⁸⁴ Lefebvre, J-P. και Macherey, P., *ό. π.*, σ. 69.

Πρόκειται για την “παράνοση” σύμφωνα με το Hegel, για την οποία έγινε λόγος στο πρώτο κεφάλαιο κατά την οποία το κράτος συγχέεται με το εξωτερικό κράτος του συστήματος αναγκών, δηλαδή την αστική κοινωνία.

²⁸⁵ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 258 και παρατήρηση.

²⁸⁶ Αυτή η σύμπτωση ιδιαίτερου γενικού συμφέροντος στην κατηγορία του κράτους και των λειτουργιών του, δικαιώνεται από ιστορική σκοπιά, καθώς διατυπώνεται σε μια ιστορική περίοδο κατά την οποία η ευρωπαϊκή αστική τάξη δεν έχει ακόμα σταθεροποιήσει πλήρως την πρόσβασή της στην πολιτική εξουσία και το γενικό κοινωνικό συμφέρον επιβάλλεται με την κρατική παρέμβαση και δραστηριότητα. Βλ. σχετικά Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 122-123.

²⁸⁷ Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 117.

²⁸⁸ Πρβλ. Denis, H., όπως παραπέμπεται στο Νουτσόπουλος Θ., *ό. π.*, σ. 119.

απειλεί να καταστρατηγήσει.²⁸⁹ Ως εκ τούτου θεματοποιείται ο πολιτικός προσδιορισμός του συνολικού επιχειρήματος, δηλαδή η αναγκαιότητα και δεσμευτικότητα του πολιτικού, προκειμένου να διαφυλαχτούν οι ορθώς εννοούμενες πολιτικές αξίες²⁹⁰.

Η αναζήτηση της θετικότητας ενός ιστορικά υφιστάμενου κράτους δε σημαίνει πλήρη κατάφαση των θεμελίων και της δομής από την πλευρά της θεωρίας, αλλά τη διερεύνηση του κατά πόσο αυτό πλησιάζει έμπρακτα στο νεωτερικό αίτημα πραγματοποίησης της ελευθερίας.²⁹¹ Γιατί το πραγματικά καινοτόμο στοιχείο που προσφέρουν τα νεωτερικά κράτη στην παγκόσμια ιστορία, σύμφωνα με το Hegel, είναι η δυνατότητα της υποκειμενικής αρχής “να ολοκληρωθεί μέχρι το αυτόνομο άκρο της προσωπικής ιδιαιτερότητας και ταυτόχρονα να επανέλθει στην ουσιαστική ενότητα και έτσι να διατηρεί την ενότητα μέσα σ’ αυτήν την αρχή”²⁹². Η ουσία του νέου κράτους είναι ότι το γενικό στοιχείο συνδέεται με την πλήρη ελευθερία της ιδιαιτερότητας και της ευημερίας των ατόμων: το συμφέρον της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας πρέπει να επικεντρωθεί στο κράτος, αλλά και ότι η γενικότητα του σκοπού δεν μπορεί να προοδεύσει χωρίς την ίδια γνώση και βούληση της ιδιαιτερότητας, η οποία πρέπει να διατηρήσει το δικαίωμά της.²⁹³ Συγκρίνοντας μάλιστα τόσο με τις αρχαίες πολιτείες όσο και με τις ασιατικές δεσποτείες²⁹⁴ αποδεικνύεται ότι στα νεωτερικά κράτη εκπληρώνεται η απόλυτη ενότητα της ατομικότητας με τη γενικότητα, με σαφές προβάδισμα της δεύτερης, όπου όμως η υποκειμενικότητα πρέπει να εξελιχθεί πλήρως και ζωντανά. Η γενικότητα είναι ο απόλυτος σκοπός τον οποίο η ατομικότητα αντιλαμβάνεται, βούλεται και συνειδητοποιεί ως τέτοιο και δραστηριοποιείται προς την κατεύθυνσή του, ικανοποιώντας μέσα σ’ αυτήν τη δραστηριότητα τα ιδιαίτερα συμφέροντά της.²⁹⁵ “Το κράτος είναι η πραγματοποίηση της συγκεκριμένης ελευθερίας”, όχι σύμφωνα με μια υποκειμενική γνώμη ή προτίμηση, αλλά με τρόπο ώστε ούτε η γενικότητα να ισχύει και να πραγματοποιείται χωρίς το ιδιαίτερο συμφέρον, τη γνώση και τη βούληση,

²⁸⁹ Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, σ. 57.

²⁹⁰ Psychopedis, K., “Hegels Theorie der politischen Institutionen”, *Neue Politische Literatur*, τ. 23, 1978, σ. 11, όπως παραπέμπεται στο Αγγελίδης, Γκιούρας, *ό. π.*, σ. 57.

²⁹¹ Αγγελίδης Μ και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, σ. 59-60

²⁹² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 260.

²⁹³ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 260, προσθήκη.

²⁹⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 260, προσθήκη και παρ. 261, προσθήκη.

²⁹⁵ Η προτεραιότητα της στιγμής του γενικού δεν οδηγεί σε μια ανταγωνιστική σχέση όπου οι στιγμές της ιδιαιτερότητας και της ατομικότητας απορροφούνται από το γενικό, αλλά ότι η εν λόγω προτεραιότητα λαμβάνει χώρα σε μια ολόκληρη σχέση στην οποία κάθε στιγμή έχει το σχετικό της δικαίωμα. Βλ. Νουτσόπουλος, Θ., *ό. π.*, σ. 149.

ούτε τα άτομα να ζουν απλώς ως ιδιώτες.²⁹⁶ Αυτό εξάλλου είναι το κράτος στο οποίο αναφέρεται ο Hegel όταν γράφει στον πρόλογο της *ΦΔ* ότι “αυτό που είναι λογικό είναι πραγματικό, κι αυτό που είναι πραγματικό είναι λογικό”. Στο σύγχρονο κράτος η έννοια του δικαίου βρίσκει ύπαρξη, το έλλογο, δηλαδή η ιδέα της ελευθερίας, είναι πραγματική και το πραγματικό, δηλαδή το σύγχρονο κράτος, είναι έλλογο.²⁹⁷

Ανάλυση σε ό,τι αφορά τη συνταγματική οργάνωση του μοναρχικού νεωτερικού κράτους, τη λειτουργία του και τη θέση του στην παγκόσμια ιστορία κρίνεται ότι υπερβαίνει τα όρια της παρούσας εργασίας. Ωστόσο αξίζει να σημειωθούν έστω και επιγραμματικά ορισμένα στοιχεία, που ολοκληρώνουν σ’ ένα βαθμό την εγγεγραμμένη αντίληψη γύρω από την έννοια του κράτους.

Ο Hegel δίνει στο σύνταγμα, δηλαδή στον τρόπο οργάνωσης μιας κοινωνίας “θεϊκό” και “ενύπαρκτο” χαρακτήρα, με την έννοια ότι δεν είναι κάτι κατασκευασμένο “αν και έχει εξελιχθεί στη διάρκεια του χρόνου”, σημειώνοντας ότι δεν μπορεί να αποδοθεί σε υποκείμενα, αλλά “βρίσκεται υπεράνω εκείνης της σφαίρας όπου συγκροτούνται τα πράγματα”.²⁹⁸ Στο πλαίσιο της συνταγματικής οργάνωσης του κράτους υιοθετεί τη μη διάκριση των εξουσιών, κατά Montesquieu, απορρίπτοντας ουσιαστικά την υστερομεσαιωνική φεουδαλική αντίληψη για τη μοναρχία, ενώ παράλληλα υπογραμμίζει ότι σε περίπτωση συνύπαρξης δύο διακριτών και αντιπαρατιθέμενων εξουσιών στο ίδιο κράτος προκύπτει κίνδυνος διάλυσής του²⁹⁹. Όσον αφορά το ζήτημα της νομοθετικής εξουσίας³⁰⁰, αυτό γίνεται αντιληπτό ως συνολική διαδικασία πραγμάτευσης, θέσπισης και επικύρωσης του νόμου, όπου στα διάφορα στάδια αντιστοιχούν και διαφορετικοί θεσμικοί φορείς με λιγότερη ή περισσότερη εξουσία, αναλόγως προς την εγγύτητά τους στην πραγματοποίηση του νόμου. Έτσι το κράτος παρέχει στα άτομα του νόμους του ιδιωτικού δικαίου εν γένει, τα δικαιώματα των κοινοτήτων και των σωματείων, γενικές θεσμικές ρυθμίσεις και έμμεσα³⁰¹ το σύνολο του συντάγματος. Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι οι υποδεέστερες μορφές εξουσίας δικαστήρια, αστυνομία, αντλούν τη δικαιοδοσία τους από την πολιτική αρχή.

²⁹⁶ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 260.

²⁹⁷ Riedel, M., *ό. π.*, σ. 39.

²⁹⁸ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 273, παρατήρηση και παρ. 274, παρατήρηση και προσθήκη.

²⁹⁹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 273.

³⁰⁰ Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., *ό. π.*, σ. 64-65.

³⁰¹ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 298.

Η ενότητα της εξουσίας πάντως δεν έγκειται στην ανάθεσή της σε έναν και μοναδικό κυρίαρχο (βλ. χομπσιανή θεωρία), αλλά γίνεται αντιληπτή σε αντιστοιχία προς την ανάπτυξη των διαλεκτικών κατηγοριών, καθώς πλέον κάθε φορέας και κάθε θεσμός της αστικής κοινωνίας, π.χ. επαγγελματικές τάξεις και σωματεία, ερμηνεύεται ως μέρος του πολιτικού συντάγματος, λειτουργεί προκειμένου να ταυτιστούν τα υποκείμενα με τους θεσμούς, διασφαλίζοντας με τον τρόπο αυτό την πολιτική και κοινωνική ειρήνευση. Η κυριαρχία ανάγεται στο ρόλο του μονάρχη, ο οποίος συνοψίζει τη βουλευτική στιγμή του συνολικού κρατικού οργανισμού λέγοντας “εγώ θέλω”, αποφασίζει ως η προσωπικότητα του κράτους και γίνεται η αρχή κάθε δραστηριότητας και πραγματικότητας.³⁰² Αν και ο Hegel ορίζει (έστω και σε προφορικές παραδόσεις) τα στενότερα όρια εντός των οποίων διατηρείται συνταγματικά αυτή η απόλυτη εξουσία, το ιστορικό ίχνος νομιμοποίησης όσον αφορά το ρόλο της μοναρχίας στο κράτος είναι σαφές. Ωστόσο τη μοναρχική αρχή υπονομεύει η ίδια η διαλεκτική παράθεση των στιγμών της κρατικής λειτουργίας. “Όσο, λοιπόν, ισχύει ότι ο γηραιός Hegel υποχωρεί απέναντι στη μοναρχία –τη συνταγματική, και όχι την ελέω Θεού-, άλλο τόσο ισχύει ότι το στοιχείο της διαλεκτικής δυναμικής δρα ως έλεγχος οποιασδήποτε μορφής εξουσίας με αναφορά στην καλλιέργεια και την ελευθερία των πολιτών.”³⁰³

Στηριγμένος στην ιστορική του αντίληψη ο Hegel αρνείται ότι είναι δυνατή η συγκρότηση μιας κοινωνικής μορφής εκ του μηδενός. Επομένως το νεωτερικό κράτος δεν είναι αποτέλεσμα μιας θεωρητικά κατασκευασμένης συνεύρεσης ατόμων με σκοπό π.χ. τη σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου, αλλά είναι μια ιστορική δομή η οποία ήδη εμπεριέχει τα άτομα με προσυντεταγμένο τρόπο και προκύπτει ως όρος και αποτέλεσμα της ανάπτυξης της κοινωνικής ηθικότητας. Για το Hegel το κράτος αποτελεί το ηθικό όλον, στη σφαίρα του οποίου επιλύονται όλες οι αντιφάσεις που δημιουργήθηκαν κατά τις προηγούμενες στιγμές ανάπτυξης της Sittlichkeit, καθώς στο πλαίσιο του κρατικού οργανισμού υπάρχει πλήρης ταύτιση του γενικού με το επιμέρους. Στο νεωτερικό κράτος το ιδιαίτερο συμφέρον όχι μόνο δεν περιορίζεται ή παραμερίζεται, αλλά έρχεται σε συμφωνία με το γενικό και μέσω αυτής συντηρούνται και τα δύο. Κατά την εκπλήρωση του καθήκοντος του ατόμου να ζει ως μέλος του κράτους, ανευρίσκει και ικανοποιεί το δικό του συμφέρον και από τη σχέση του προς

³⁰² Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 279.

³⁰³ Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ, *ό. π.*, σ. 61.

το κράτος αναπτύσσεται ένα δικαίωμα, μέσω του οποίου η γενική υπόθεση καθίσταται δική του, ιδιαίτερη υπόθεση.³⁰⁴

³⁰⁴ Hegel, G. W. F., *ό. π.*, παρ. 261, παρατήρηση.

V. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στις σελίδες αυτής της εργασίας επιχειρήσαμε να εξετάσουμε το ζήτημα της συγκρότησης του κοινωνικού δεσμού στο πλαίσιο των νεωτερικών κοινωνιών, της ενίσχυσης και ενδυνάμωσής του αλλά και αποκατάστασης αυτού σε περίπτωση διάρρηξής του. Η *ΦΔ* προσέφερε αυτό το πλαίσιο έρευνας εντός του οποίου θεματοποιείται η αντιδιαστολή και ως εκ τούτου η αντιφατική, αλλά –αναγκαία- και αλληλοσυμπληρωματική σχέση γενικών ρυθμίσεων, επιμέρους συμφερόντων και εξατομικευμένων στάσεων και ιδιοτήτων. Με αυτήν την έννοια η *ΦΔ* αναδεικνύεται ως κατεξοχήν νεωτερική φιλοσοφία του πράττειν, η οποία στην ανάπτυξή της περιλαμβάνει τις προηγούμενες ιστορικές στιγμές της ως αναγκαία στάδια για τη δική της ύπαρξη και συνειδητοποίηση³⁰⁵, δικαιολογώντας έτσι την επιλογή της ως αντικείμενο έρευνας της συγκεκριμένης εργασίας.

Το καινοτόμο στοιχείο της εγελιανής θεωρίας είναι η διόρθωση και εξέλιξη του νεώτερου φυσικοδικαιϊκού επιχειρήματος σε συνδυασμό με την ιστορική αντίληψη, η οποία όμως ούτε παρουσιάζεται ως ορθολογική ούτε καθιστά την εμπειρία ως απόλυτα έγκυρη δικαιολόγηση των πραγμάτων. Όπως δείξαμε στο δεύτερο υποκεφάλαιο του πρώτου κεφαλαίου το πολιτικό πλαίσιο στο Hegel αφενός δε συγκροτείται ως αποτέλεσμα μεμονωμένων βουλήσεων, εξάλλου όπως ρητά αναφέρεται η συμμετοχή στο κράτος δεν είναι ζήτημα “υποκειμενικής προτίμησης”³⁰⁶, αφετέρου δεν εμπεριέχει μια εντασιακή σχέση ανάμεσα στην ιστορική πραγματικότητα (και τον τρόπο που αυτή εκφράζεται μέσα από την εξέλιξη των θεσμών) και σε ορθοπρακτικές αρχές. Η λογική έκθεση της έννοιας απορρίπτει την ατομικότητα ως καθ’ εαυτή και δι’ εαυτήν αφετηρία της δικαιοϊκής αρχής, καθώς μέσω της πρώτης η ατομικότητα προκύπτει πάντα ως διαμεσολαβημένη, ως περιέχουσα τις στιγμές της γενικότητας και ιδιαιτερότητας. Υπ’ αυτήν την έννοια η ανάπτυξη της ατομικότητας ως συγκεκριμένη, προϋποθέτει τις σφαίρες του αφηρημένου δικαίου και της ηθικότητας (*Moralität*), αφενός εξηγώντας την ίδια τη δομή της *ΦΔ* και αποκαθιστώντας την, αφετέρου, ως νεωτερική θεωρία, στην οποία η ατομική διαχωρίζεται από την κοινωνική ηθικότητα.

Όπως δείξαμε, λοιπόν, στις σελίδες 20-33 της παρούσας εργασίας τόσο οι συμβολιακές θεωρίες όσο και ο ιστορισμός δέχονται τα πυρά της εγελιανής

³⁰⁵ Αγγελίδης Μ. και Γκιούρας Θ., ό. π., σ. 50.

³⁰⁶ Hegel, G. W. F., ό. π., παρ. 258, παρατήρηση.

ανάλυσης, εξαιτίας των μεθοδολογικών τους αρχών. Οι μεν πρώτες εγκλωβίζονται σε έναν “κύκλο” που δεν μπορεί να σταθεί, καθώς υποτίθεται ότι είναι η συγκροτητική αρχή του κράτους, αλλά προκειμένου να υπάρξει ως νομική πράξη προϋποθέτει το κράτος, δηλαδή αυτό που παράγει. Με άλλα λόγια το συμβόλαιο αίρεται ως όρος της κρατικής συγκρότησης, εφόσον για να υπάρξει ως τέτοιος προϋποθέτει μία δύναμη που θα εξασφαλίσει την ισχύ του, την οποία όμως υποτίθεται ότι παράγει το ίδιο. Από την άλλη πλευρά η ιστορική εμπειρία απορρίπτεται ως πεδίο συγκρότησης του κράτους, καθώς είναι ασταθές “εκ φύσεως” και εξηγεί τα φαινόμενα σ’ ένα επίπεδο αιτίων/λόγων που βρίσκονται σε τροχιά αυτοαναίρεσης, λόγω ακριβώς της “φύσης” τους.

Κατά την ανάλυση γύρω από τις συμβολιακές θεωρίες δείξαμε, επίσης, τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσεται η εγελιανή κριτική στη Γαλλική Επανάσταση. Ο Hegel αν και παραμένει μέχρι το τέλος ένθερμος υποστηρικτής της επανάστασης και μεγάλος θαυμαστής του Ναπολέοντα δεν παραλείπει να επισημαίνει με κάθε ευκαιρία μέσα στο κείμενό του τις θεωρητικές αδυναμίες του επαναστατικού εγχειρήματος και τις συνέπειες που αυτές είχαν στην εφαρμογή και εξέλιξή του. Επικεντρώνοντας τα θεωρητικά του βέλη ιδιαίτερα ενάντια στο Rousseau, ο Hegel αποδίδει τον τρομοκρατικό χαρακτήρα που λαμβάνει η επανάσταση στη σφαλερή, σύμφωνα με τον ίδιο, αντίληψη της συμβολιακής θεωρίας που αναγάγει την πολιτική ελευθερία σε απόφαση της ατομικής βούλησης και τελικά προσδένεται εξολοκλήρου στη δυναμική του αφαιρετικού περιεχομένου της τιθέμενης αρχής. Ο Hegel καμία στιγμή δεν υπερασπίζεται τη δημιουργία μιας νέας κοινωνικής μορφής εντελώς εξ αρχής, δηλαδή την άμεση εμφάνιση και εγκαθίδρυση του γενικού, του κράτους, εκ του μηδενός, αλλά βασιζόμενος στην ιστορική πορεία διατυπώνει το αίτημα ριζικής αναδιάρθρωσής του στο έδαφος της συγκροτητικής αρχής της ελευθερίας.

Ιστορικό αποτέλεσμα πάντως της Γαλλικής Επανάστασης είναι η διαμόρφωση μιας –φαινομενικά τουλάχιστον- απο-πολιτικοποιημένης αστικής κοινωνίας, στοιχείο που επιβεβαιώνει το νεωτερικό της χαρακτήρα και στην εγελιανή ανάλυση παρουσιάζεται ως σύστημα αναγκών. Αυτό συμβαίνει καθώς, όπως είδαμε, η αστική κοινωνία που καλύπτει το χώρο της οικονομίας της αγοράς αποτελείται εξορισμού από ιδιαίτερα άτομα, που δημιουργούν σχέσεις και αλληλοδιαπλέκονται μέσω των αναγκών και της εργασίας τους. Το ιδιαίτερο άτομο ως υποκείμενο της αστικής κοινωνίας είναι ο αφηρημένος άνθρωπος που αποδεσμεύεται από τις ιστορικές και πνευματικές σχέσεις του και υπάγεται στην ισότητα που προσιδιάζει στη φύση του ως

όντος με ανάγκες. Ενώ ο άνθρωπος είναι πρόσωπο στο δίκαιο και υποκείμενο στην ηθική ή μέλος της οικογένειας στην οικογένεια, είναι άνθρωπος από τη σκοπιά των αναγκών και μάλιστα κυριολεκτικά μόνον εδώ. Για την αστική κοινωνία ο άνθρωπος υπάρχει επειδή είναι άνθρωπος, και όχι επειδή είναι γερμανός, εβραίος, κλπ. Οι δομές της ιστορικής καταγωγής του μολονότι είναι αποφασιστικές για τη δική του ύπαρξη, δεν υπεισέρχονται στην κοινωνία. Έτσι μέσω της δραστηριότητας της *εργασίας* του προσπαθεί να ικανοποιήσει τις ανάγκες, κλίσεις, πάθη του, επιδιώκει την ιδιαίτερη *ενημερία* του, ικανοποιώντας ταυτόχρονα τις ανάγκες των άλλων, με έναν τρόπο όχι έλλογο, αλλά τέτοιο που ανήκει στη διάνοια, διαπλέκοντας απείρως τις εξωτερικές σχέσεις. Το φιλοσοφικό επίτευγμα του Hegel στο επίπεδο αυτό είναι η δημόσια, με τη σημασία της κοινωνικής, διαμεσολάβηση του ιδιαίτερου πλαισίου αναφοράς των ατόμων και η σύλληψη της λεγόμενης φυσικής βάσης του ανθρώπου, δηλαδή της ανάγκης, ως κοινωνική, αποτέλεσμα της παιδείας (*Bildung*), του πολιτισμού.³⁰⁷ Το εγχείρημα αυτό σε ένα πρωθύστερο σχήμα, αντιστρέφοντας δηλαδή τους ιστορικούς όρους, θα μπορούσε να κριθεί ως κατεξοχήν μαρξικό, παρά την κριτική που άσκησε αργότερα ο Marx, καθώς τελικά ο Hegel κάθε άλλο παρά διαχωρίζει τον άνθρωπο από την κοινωνική του ουσία.³⁰⁸

Όπως και να 'χει ως σύστημα δραστηριότητας η αστική κοινωνία δεν είναι συνώνυμη με άλλες έννοιες και δεν εμφανίζεται ως τέτοια ούτε στην κλασική πολιτική οικονομία ούτε στις παραδόσεις της θεωρίας φυσικού δικαίου, είναι όπως δείχθηκε η *διαφορά* ανάμεσα από τη μία πλευρά στην οικογένεια, την οποία υπερβαίνει ιστορικά, αλλά και όσον αφορά το βαθμό συστημικής ανάπτυξης, και από την άλλη στο κράτος, του οποίου τη θέση ως πλήρως έλλογου και επομένως ελεύθερου οργανισμού δεν μπορεί να πάρει. Αυτό, λοιπόν, που προκύπτει από τη διαλεκτική αυτού του θεσμού, διαχωρισμένου από το κράτος, είναι το διαρκώς αυτό-αναπαραγόμενο δίκτυο απείρως διαπλεκόμενων σχέσεων μεταξύ ιδιαίτερων ατόμων, που πηγάζει από την (κοινωνική) ανάγκη και την (κοινωνική) εργασία, κοινωνία με τη σύγχρονη σημασία της έννοιας. Η αστική κοινωνία πάντως, δεν περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη και αμετακίνητη θέση, υπό την έννοια ότι δεν αποτελεί ένα κλειστό όλον, αλλά καταπατά άλλες θεσμικές περιοχές, ως η *τεράστια δύναμη* που έλκει τα άτομα, και τροποποιεί την παραδοσιακή δομή θεσμών, που βρίσκονται στο πεδίο

³⁰⁷ Πρβλ. Riedel, M., *ό. π.*, σ. 43-44.

³⁰⁸ Πρβλ. Avineri, Shl., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1980, σ. 26-34.

επιρροής της και λαμβάνει πολλαπλές λειτουργίες: από πεδίο διαφοράς ή το ουσιώδες έδαφος της οικογένειας που ασκεί εξουσία πάνω της, έως ότι στη σφαίρα της αποκτά συγκεκριμένη ύπαρξη το αφηρημένο δίκαιο, μέσω του νόμου ή αποτελεί πεδίο δραστηριότητας της υποκειμενικής ηθικότητας για την ανακούφιση της φτώχειας.³⁰⁹ Με ιστορικό τρόπο έχει γίνει το μέσο ανάπτυξης της *Sittlichkeit* και ως “ενδιάμεσο” δε μεσολαβεί με το να εξισορροπεί ή να συμφιλιώνει, αλλά γίνεται η ίδια ουσιαστικά “η επανάσταση που αμφισβητεί και ρευστοποιεί τα πάντα”, δεδομένου ότι αλλάζει άμεσα τη συγκεκριμένη ανθρώπινη ύπαρξη. Η ίδια η αστική κοινωνία επομένως είναι η κινητήρια δύναμη της πολιτικής “επανάστασης”.³¹⁰

Σ’ αυτήν την ετερογενή πολλαπλότητα ατόμων δεν υπάρχει απόλυτη ενότητα, καθώς η συνείδηση δεν είναι πλήρως αναπτυγμένη, αλλά βρίσκεται προσανατολισμένη στον ιδιαίτερο σκοπό της, υπάρχει για τον εαυτό της και μόνο με αναγκαίο και εξωτερικό τρόπο “εκτελεί” γενικές λειτουργίες. Τίθεται επομένως ένα τέλος στην εικόνα της κοινωνίας ως αρμονική και γαλήνια και αυτή ερμηνεύεται πλέον ως μοντέλο σύγκρουσης, μεταξύ κοινωνικών ομάδων με αντιτιθέμενα συμφέροντα. Όπως είδαμε στο τρίτο κεφάλαιο, η κρίση θεματοποιείται ως αποτέλεσμα της ίδιας της λειτουργίας της οικονομίας, καθώς ο *κοινωνικός καταμερισμός εργασίας*, που βασίζεται στην ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής έχει ως αποτέλεσμα τη συγκέντρωση πλούτου σε διαρκώς λιγότερα χέρια. Η ανθρώπινη εργασία που σκοπό είχε την ικανοποίηση αναγκών και την *αναγνώριση* μέσω του άλλου, τελικά δημιουργεί μια διαμετρικά αντίθετη συνθήκη απόλυτης εξάρτησης στο πλαίσιο της αγοράς, η οποία αποκτά δική της δυναμική, που ξεπερνά τον έλεγχο του ανθρώπου. Το σημαντικό εδώ είναι ότι η διαίρεση της κοινωνίας σε πλούσιους και φτωχούς δεν παρουσιάζεται ως ένα ατυχές συμβάν που οφείλεται σε προβληματική λειτουργία της οικονομίας της αγοράς, αλλά αποτελεί για το Hegel σύμφυτο φαινόμενο της διαδικασίας παραγωγής εντός της αστικής κοινωνίας.

Η εγγεληνή ανάλυση πάντως δεν περιορίζεται σε μια οικονομική ερμηνεία του προβλήματος της ανέχειας, αλλά δίνει μια ανθρωπολογική διάσταση στο φαινόμενο, συνδέοντάς το με το *φρόνημα*, το αίσθημα της αδικίας που τη συνοδεύει και τη συνειδητοποίηση της αδικίας ως τέτοια, και ως εκ τούτου καθιστά τον *όχλο* επικίνδυνο για τη διατήρηση της συνοχής του κοινωνικού δεσμού και την αναπαραγωγή της κοινωνίας. Είδαμε ότι οι φτωχοί της αστικής κοινωνίας, που

³⁰⁹ Βλ. Hegel, G. W. F., παρ. 182, 238, 209 και 242 αντίστοιχα.

³¹⁰ Πρβλ. Riedel, M., *ό.π.*, σ. 45-46 και Ritter, J., *ό.π.*, σ. 74-76.

στερούνται του δικαιώματός τους να ζήσουν από την εργασία τους, αποκλείονται επίσης από τα κοινωνικά οφέλη της αστικής κοινωνίας, έχοντας όμως ενσωματώσει τις ανάγκες που αυτή έχει δημιουργήσει και ως “αδικημένοι” υπάρχει η πιθανότητα να εξεγερθούν ενάντια της.

Ως μη πλούσια αρκετά, παρά τον πλούτο της, λοιπόν, η αστική κοινωνία δείξαμε ότι αδυνατεί να δώσει λύση (μέσω της φιλανθρωπίας, του εμπορίου ή του αποικισμού) στα προβλήματα που δημιουργεί η ίδια η ανάπτυξή της και έχει ανάγκη από πολιτικές λύσεις. Η αστυνομία και το *σωματείο* αν και λειτουργούν εντός της αστικής κοινωνίας, αποτελούν έκφραση του κράτους στο πλαίσιο της, υπό την έννοια ότι πραγματοποιούν και συντηρούν το γενικό που περιέχεται στην ιδιαιτερότητα, αναδεικνύοντας το όλον ως προσανατολισμό της ατομικής, ιδιαίτερης πράξης. Αφενός η αστυνομία προσφέρει κοινωνική αρωγή και επιτελεί έργα κοινής ωφέλειας, προκειμένου να προλάβει, αλλά και να καταστείλει, σε περίπτωση *κρίσης*, εξεγέρσεις που απειλούν την κοινωνική ειρήνη. Το *σωματείο*, αφετέρου, δείξαμε ότι λειτουργεί ως δεύτερη οικογένεια για τα μέλη του, προστατεύοντάς τα από τη φτώχεια, αποκαθιστώντας τη σημασία της θέσης τους στην *επαγγελματική τους τάξη* και προσδίδοντας στη δραστηριότητά τους γενικό προσανατολισμό.

Οι αντιφάσεις και ανισότητες που προκύπτουν από αυτές στην αστική κοινωνία επιλύονται στο πλαίσιο του κράτους, το οποίο και είδαμε ότι θεματοποιείται τελευταίο στην ανάπτυξη της κοινωνικής ηθικότητας (*Sittlichkeit*), ως γενικός αυτοσυγκροτούμενος οργανισμός που ενσωματώνει τις προηγούμενες στιγμές [οικογένεια (ατομικότητα) και αστική κοινωνία (ιδιαιτερότητα)]. Στο νεωτερικό κράτος είδαμε, αν και συνοπτικά, ότι υπάρχει απόλυτη ταύτιση του γενικού με το επιμέρους και η γενική υπόθεση γίνεται υπόθεση του ατόμου, το οποίο αποκτά πραγματικότητα, μετέχει στην αλήθεια μόνον όντας μέλος του κράτους.

Θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι μέσα από όλη αυτή τη διαδρομή παραμένουν αναπάντητα ερωτήματα, όπως το σε ποια κατηγορία κατατάσσεται τελικά ο Hegel, στους φιλελεύθερους ή τους συντηρητικούς ή το κατά πόσο οι λύσεις που προτείνει στα προβλήματα που αντιμετωπίζει η αστική κοινωνία, ακόμα και στο επίπεδο του κράτους, είναι σταθερές και οριστικές. Το πρώτο ερώτημα μάλλον φαίνεται πια επιφανειακό και επουσιώδες, με την έννοια ότι το ενδιαφέρον δεν επικεντρώνεται εκεί. Στόχος της εργασίας δεν ήταν η αποκατάσταση του Hegel και η απαλλαγή του από το στίγμα του συντηρητισμού. Εξάλλου επ’ αυτού έχει ήδη και

πολλάκις δοθεί απάντηση με αξιώσεις και σίγουρα πολύ πιο άρτια επιστημονικά. Το δεύτερο ερώτημα κρίνεται πιο εύστοχο, καθώς συμβάλλει με έναν τρόπο στην επικαιροποίηση των αποτελεσμάτων της παρούσας ερευνητικής προσπάθειας, λαμβάνοντας τη θέση του σε σημερινές συζητήσεις περί αναγκαιότητας ή μη του κράτους, περιορισμού ή επέκτασης του ρόλου του.

Ο Hegel δίνοντας, κατά τη γνώμη μας, ένα τεράστιο δείγμα της σημασίας και της σπουδαιότητάς του ως στοχαστή, περιγράφει το αντικείμενό του με τέτοιον τρόπο, ώστε να δείξει το όρια και τις αδυναμίες, τόσο αυτού (του αντικειμένου του) όσο και του ιδίου, βάσει του ιστορικού του ορίζοντα. Η αστική κοινωνία αποδεικνύεται τόσο δυναμική και μεγαλειώδης, που μέσα σε περίπου τριάντα χρόνια (1789-1820 που γράφει ο Hegel τη *ΦΔ*) καθιστά έκδηλες τις δυνατότητες ανάπτυξής της, αλλά και τις εγγενείς αντιφάσεις της, που με εξίσου γοργούς ρυθμούς διαμορφώνονται σε προβλήματα, που αμφισβητούν και θέτουν σε κίνδυνο την ίδια την ύπαρξή της. Από την άλλη πλευρά οι τρόποι επίλυσης των προβλημάτων αυτών όπως παρουσιάζονται από το Hegel, περισσότερο ή λιγότερο άμεσοι ή επαρκείς, δείχνουν ως ένα βαθμό το όριο που επιβάλλει στη σκοπιά του συγγραφέα η ιστορικότητά του. Αυτό για μας όχι μόνο δε μειώνει την αξία της εγελιανής, φιλοσοφικής σκέψης, αλλά αντίθετα δίνει το έναυσμα για τη θέση νέων θεωρητικών ερωτημάτων, που ευελπιστούμε ότι θα αποτελέσουν το αντικείμενο μελλοντικών ερευνητικών εγχειρημάτων.

Βιβλιογραφία

Αγγελίδης, Μανώλης, *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes-John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, εκδ. Εξάντας Αθήνα: 1994.

Αγγελίδης, Μανώλης (2008), *Κανόνες και Δικαιώματα στην Πολιτική*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα: 2008.

Αγγελίδης, Μανώλης, “Κοινωνική Απορρύθμιση και Δημοκρατική Αρχή”, εκδ. Εξάντας, Αθήνα: 2000.

Αγγελίδης Μανώλης και Γκιούρας Θανάσης, *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Αγγελίδης, Μ. και Γκιούρας, Θ., Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα: 2005.

Avineri, Shlomo (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1976.

Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1980.

Beiser, Frederick (επιμ.) (1993), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 2007.

Fraser, Ian (1998), *Hegel and Marx, The Concept of Need*, Edinburgh University Press, 2006.

Hegel, G. W. F. (1820), *Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Πολιτική Επιστήμη σε μορφή σχεδίου*, μτφ. Θ. Γκιούρας στο: *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους* (2005), εισαγωγή- μετάφραση Μ. Αγγελίδης, Θ. Γκιούρας, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα: 2005.

Hegel, G. W. F. (1820), *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Πολιτειακή Επιστήμη σε επιτομή*, μτφ. Στ. Γιακουμής εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 2004.

Hegel, G. W. F., *Werke in Zwanzig Bänden*, επιμ. E. Moldenhauer και K. M Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1970.

Kofler, Leo., *Συμβολή στην Ιστορία της Αστικής Κοινωνίας*, μτφ. Τ. Κονδύλης, εκδ. Κάλβος, Αθήνα: 1978.

Marx, Karl, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, μτφ. Δ, Διβάρη, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα: 1989.

Marx, Karl (1867), *Το Κεφάλαιο. Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ. Παναγιώτης Μαυρομάτης, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα: 1978.

Λαβράνου, Αλίκη, “Αντιστροφή και Νεωτερικότητα. Για την προβληματική του «αντεστραμμένου κόσμου» στη Φαινομενολογία του Πνεύματος”.

Λαβράνου, Αλίκη, “Διένεξη περί κωδικοποίησης του δικαίου και η συγκρότηση του «πρώιμου» ιστορισμού», *Αξιολογικά*. τ. 15, 2007.

Lefebvre, Jean-Pierre και Macherey, Pierre, *Ο Έγελος και η Κοινωνία*, μτφ. Γ. Φαράκλας, εκδ. Εστία, Αθήνα: 1998.

Marcuse, Herbert (1941), *Λόγος και Επανάσταση. Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα: 1985.

Νουτσόπουλος, Θωμάς, *Διαλεκτική και Αξίες. Προβλήματα Ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα: 2005.

Pelczynski, Z. A (επιμ.), *Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*, Cambridge University Press, 1971.

Riedel, Manfred (1969), *Between Tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, μτφ. Walter Wright, Cambridge University Press, 1984.

Ritter, Joachim (1965), *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφ. Γιώργος Φαράκλας, εκδ. Εστία, Αθήνα: 1999.

Στυλιανού, Άρης (2006), *Θεωρίες Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στο Ρουσσώ*, εκδ. Πόλις, Αθήνα: 2006.

Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge University Press, 1998.

Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1998.

Wood Allen (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1993.

Φαράκλας, Γιώργος (2004), “ Σκέψη, Επανάσταση, Πραγματικότητα. Προβλήματα εγγελητικής θεμελίωσης των κατηγοριών συγκρότησης της πολιτείας”, *Αξιολογικά* (2004), τ. 10.

Φαράκλας, Γιώργος (1997), “Έγελος και Μακιαβέλλι: η επιβολή του νόμου”, *Δευκαλίων*, τ. 16, εκδ. Στιγμή, Αθήνα: 1998.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (1999), *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, εκδ. Πόλις, Αθήνα: 2001.