



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

**ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΤΗΣ ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΚΑΙΩΜΑ
ΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ ΣΤΗΝ ΕΓΕΛΙΑΝΗ «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ»**

ΧΡΗΣΤΟΣ ΜΑΝΟΥΣΣΕΛΗΣ

ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ:

Α. ΛΑΒΡΑΝΟΥ

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:Θ. ΝΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

Κ. ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

Ρέθυμνο 2011

Στον πατέρα μου (μνήμη πυρφόρος)

Στην Ευαγγελία και στη Στέλλα, για τις αλήθειές τους

Ευχαριστίες

Η συγγραφή μιας εργασίας για τον Hegel, αποδεικνύεται πάντα κοπιώδης και συχνά οδηγεί στην αποθάρρυνση. Χωρίς την στήριξη , την κατανόηση αλλά και την υπομονή – ιδίως αυτή– που επέδειξε η επιβλέπουσα αυτή την εργασία Αλίκη Λαβράνου, το εγχείρημα θα αποδεικνυόταν ατελέσφορο. Θέλω λοιπόν να την ευχαριστήσω δημόσια, τόσο γι' αυτά, όσο και για άλλα εξίσου σημαντικά: γιατί κάθε φορά μου υποδείκνυε νέες ατραπούς , γιατί το έκανε χωρίς δογματισμό και διότι ποτέ δεν επιχείρησε να επιβάλλει μια ορισμένη δική της προσέγγιση.

Ευχαριστώ επίσης θερμά τα μέλη τής συμβουλευτικής επιτροπής Θ. Νουτσόπουλο και Κ. Καβουλάκο για τη συνεισφορά τους. Ιδιαίτερα ευχαριστώ επιπλέον τον κ. Καβουλάκο, για τις εύστοχες παρατηρήσεις και υποδείξεις του ως προς την ορθογραφία, τη σύνταξη και το λεξιλόγιο τού κειμένου.

Στη σύζυγό μου Στέλλα, για την υπομονή που επέδειξε κατά καιρούς αλλά και για την ενεργό συμπαράστασή της και – κυρίως– επειδή εξαρχής πίστεψε στον αγώνα μου και σε μένα, οφείλω κάτι παραπάνω από ένα ευχαριστώ: αυτή η εργασία, αποτελεί και δικό της μόχθο.

Παρόλα αυτά, τέλος, πρέπει να θεωρείται αυτονόητο ότι οποιαδήποτε λάθη και πιθανές ανεπάρκειες τής εργασίας, μόνο εμένα βαρύνουν.

Summary

This project attempts to highlight an aspect of the Hegelian Philosophy of Right (PR), exploring the conditions and consequences of the relationship between the right to private property and the “right of necessity” (that is, the right invoked by someone to violate the property of another, because he is in an extreme condition in which is threatened his very survival).

The project begins with some basic assumptions. Firstly, we accept the fundamental connection of the Hegelian philosophical work on the legacy of the French Revolution, namely the irreversible establishment of freedom. The approach that is attempted here is therefore based on the assumption that the request that raises strongly the PR is the institutionalization of that freedom, in order that, from the one hand can not to jeopardize the possibility of free self-determination of the individual and from the other, do not compromise social cohesion.

Secondly, we accept the position for the systemization and the continuity of the Hegelian philosophical project, in particular the close connection between Logic and PR. We accept thus that the post-revolutionary reality is governed by a speculative logic and that the method used to be captured this, in PR, is the dialectical exposition of the categories.

With these assumptions as interpretative axis, we approach the debate on the right to private property, as a debate for the first, direct way of externalization of the Reason, the most fundamental way to self-consciousness of freedom. The property, thus seen, constitutes the first moment in the methodological logic of transition to higher forms of unfolding and self-realization of the Reason. However it is distinguished from the arbitrariness of the person, from individualism, and lack of essential intersubjectivity.

This paper then, is discussing the dialectical transition from Wrong to Morality, where is realized the emergence of subjectivity. The distinguishing feature of this dialectical moment is that the subject is aware of its particularity, as well as of its inalienable right to try to realizing its particular aims. The hunting of individual welfare, however, places in orbit of potential conflict the subject with the frame of right. Hegel resolves this conflict situation, giving priority to the right, which guarantees the free act of the subject. The right of necessity, however, comes to relativise this priority. The claim of the *right of necessity* demonstrates the arbitrariness and the lack of inclusion of the legal framework of property and illustrates that it is a bad

abstraction, a form that does not guarantee what it owes, the essential content, i.e. the right of everyone to live. Seen thus the right of necessity, is requesting the restoration of the lost balance between the life and her abstractions, between form and content. It also suggests that the abstract right requires institutional enrichment, so as to avoid jeopardizing social cohesion. Hegel proposes as a solution to this conflict a form of corporatism, that is to say the associations, thereby achieving a dialectical synthesis between individual and general welfare. The paper discusses this solution and also the potential problems of adequacy of this proposition.

In conclusion, although the right of necessity demonstrates the intention of Hegel for the defense of life against absolute abstractions, the Hegelian synthesis remains susceptible, to the extent that the absolute priority to the strengthening and establishment of freedom seems to have as cost, unresolved social tensions. He leaves to us, however, as heritage, the pointing out of a critical innate contradiction of modern societies and he warns us for the dangers that gestate the transmutation of abstractive forms in absolute worldviews.

Περίληψη

Αυτή η εργασία επιχειρεί να αναδείξει μια πτυχή της εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου, διερευνώντας τις προϋποθέσεις και τις συνέπειες της σχέσης μεταξύ τού δικαιώματος στην ατομική ιδιοκτησία και τού «δικαίου τής ανάγκης» (δηλαδή τού δικαιώματος που επικαλείται κάποιος να παραβιάσει την νόμιμη ιδιοκτησία τού άλλου, επειδή ευρίσκεται σε μια ακραία κατάσταση, κατά την οποία απειλείται η ίδια του η επιβίωση).

Η εργασία ξεκινά με μερικές βασικές παραδοχές. Πρώτον, δεχόμαστε τη θεμελιώδη σύνδεση τού εγελιανού φιλοσοφικού έργου με το κληροδότημα τής Γαλλικής Επανάστασης, δηλαδή την ανεπίστρεπτη εγκαθίδρυση τής ελευθερίας. Η προσέγγιση που επιχειρείται εδώ, θεμελιώνεται επομένως στην παραδοχή ότι το αίτημα που θέτει μετ' επιτάσεως η ΦΔ είναι η θεσμοποίηση αυτής τής ελευθερίας, ώστε από τη μια να μην διακυβεύεται η δυνατότητα ελεύθερου αυτοπροσδιορισμού του ατόμου και από την άλλη να μην τίθεται εν κινδύνω η κοινωνική συνοχή.

Δεύτερον, αποδεχόμαστε τη θέση για τη συστηματικότητα και τη συνέχεια τού εγελιανού φιλοσοφικού, ιδίως δε τη στενή σύνδεση μεταξύ Λογικής και ΦΔ.

Δεχόμαστε έτσι ότι η μετεπαναστατική πραγματικότητα διέπεται από μια θεωρησιακή λογική και ότι η μέθοδος που ακολουθείται για να συλληφθεί αυτή, στη ΦΔ, είναι η διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών.

Με αυτές τις παραδοχές ως ερμηνευτικό άξονα, προσεγγίζουμε τη συζήτηση για το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία, ως συζήτηση για τον πρώτο, άμεσο τρόπο πραγμάτωσης του Λόγου, τον πλέον θεμελιώδη τρόπο για την αυτοσυνείδηση της ελευθερίας. Η ιδιοκτησία, έτσι ιδωμένη, αποτελεί την πρώτη στιγμή στην μεθοδολογική λογική μετάβασης προς ανώτερες μορφές εκδίπλωσης και αυτοπραγμάτωσης του Λόγου. Ωστόσο, διακρίνεται από την αυθαιρεσία του προσώπου, από ατομικισμό και έλλειψη ουσιώδους διυποκειμενικότητας.

Η εργασία συζητά κατόπιν τη διαλεκτική μετάβαση από το άδικο στην ηθικότητα, όπου πραγματοποιείται η ανάδυση της υποκειμενικότητας, η οποία έχει ως διακριτό χαρακτηριστικό την επίγνωση από το υποκείμενο της μερικότητας του, καθώς και του αναφαίρετου δικαιώματός του να πραγματώσει τους μερικούς σκοπούς του. Η θήρα της ατομικής ευημερίας ωστόσο θέτει σε τροχιά δυνητικής σύγκρουσης το υποκείμενο με το δικαϊκό πλαίσιο. Ο Hegel επιλύει αυτή τη διλληματική κατάσταση δίνοντας προτεραιότητα στο δίκαιο, το οποίο εγγυάται το ελεύθερο πράττειν του υποκειμένου. Το δίκαιο της ανάγκης ωστόσο έρχεται να σχετικοποιήσει αυτή την προτεραιότητα.

Η επίκληση του δικαίου της ανάγκης, καθιστά φανερή την αυθαιρεσία και την έλλειψη συμπεριληπτικότητας του δικαϊκού πλαισίου της ιδιοκτησίας και την καταδεικνύει ως μια κακή αφαίρεση, ως μια μορφή που δεν εγγυάται αυτό που οφείλει, το ουσιώδες περιεχόμενο, δηλαδή το δικαίωμα όλων στη ζωή. Ιδωμένο έτσι, το δίκαιο της ανάγκης αιτείται την αποκατάσταση της απολεσθείσας ισορροπίας μεταξύ της ζωής και των αφαιρέσεών της, μεταξύ μορφών και περιεχομένου. Υποδεικνύει επίσης, ότι το αφηρημένο δίκαιο χρήζει θεσμικής εμπλαισίωσης, έτσι ώστε να μην διακυβεύεται η κοινωνική συνοχή. Ο Hegel προτείνει ως λύση αυτής της σύγκρουσης μια μορφή κορπορατισμού, δηλαδή τα σωματεία, έτσι ώστε να επιτευχθεί μια διαλεκτική σύνθεση μεταξύ ατομικής και γενικής ευημερίας. Η εργασία συζητά αυτή τη λύση και τα προβλήματα επάρκειάς της.

Συμπερασματικά, παρότι το δίκαιο της ανάγκης καθιστά φανερή την πρόθεση του Hegel για υπεράσπιση της ζωής έναντι των απόλυτων αφαιρέσεών της, η εγγελιανή σύνθεση παραμένει μετέωρη ως προς αυτό, στο βαθμό που η απόλυτη προτεραιότητα στην εμπέδωση και εδραίωση της ελευθερίας φαίνεται να έχει ως κόστος ανεπίλυτες

κοινωνικές εντάσεις. Μας αφήνει ωστόσο, ως παρακαταθήκη, την επισήμανση μιας κρίσιμης εγγενούς αντίφασης των νεωτερικών κοινωνιών και προειδοποιεί για τους κινδύνους που εγκυμονεί η μετάλλαξη των αφαιρετικών μορφών σε απόλυτες κοσμοαντιλήψεις.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	6
ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ: ΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ	
1.Ζητήματα Συστηματικότητας και Δομής.....	10
2.Διαλεκτική και Επανάσταση: Η Λογική συνοχή τής Πραγματικότητας.....	11
Η (θεωρησιακή) Λογική τής (μετεπαναστατικής) πραγματικότητας.....	12
3 Προς την Ελευθερία: Η Δομή τής Φιλοσοφίας τού Δικαίου.....	21
Η συζήτηση για τη συστηματικότητα και τη δομή τής Φιλοσοφίας τού Δικαίου.....	21
Η θέση τής Ιδιοκτησίας στη δομή τής Φιλοσοφίας τού Δικαίου.....	25
4.Ο Hegel και οι Θεωρίες Φυσικού Δικαίου.....	27
Θεωρίες φυσικού δικαίου: βασικές αρχές.....	29
Αδρή επισκόπηση των θεωριών φυσικού δικαίου.....	31
Η εγγεληνή κριτική στις θεωρίες φυσικού δικαίου.....	34
Φύση και ελευθερία: Αφαιρώντας από το καθολικό.....	40
ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Η ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΟΣ ΣΤΗΝ ΑΤΟΜΙΚΗ ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑ	
1.Εισαγωγή.....	43
2.Τα Πρόσωπα ως Φορείς Δικαίου και η Δομή τής Ελευθερίας.....	45
Η διαλεκτική τής ελεύθερης βούλησης.....	46
3.Η Ιδιοκτησία ως Αντικειμενοποίηση τής Ελεύθερης Βούλησης.....	48
Το πρόσωπο και το πράγμα: οι στιγμές στη διαλεκτική τής ιδιοκτησίας.....	57
4.Η Διυποκειμενικότητα τού Συμβολαίου.....	62
5.Η Στιγμή τής Ιδιοκτησίας: Συμπεράσματα και Ζητήματα.....	68
Η ισχύς τής αφαίρεσης στο αφηρημένο δίκαιο.....	70
Το ζήτημα τής αναγνώρισης.....	71
Το ζήτημα τής ανισότητας στην ατομική ιδιοκτησία.....	73
Καταληκτικές παρατηρήσεις.....	78
ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ: ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ ΤΟ «ΔΙΚΑΙΟ ΤΗΣ ΑΝΑΓΚΗΣ»	
1.Η Μετάβαση στην Ηθικότητα.....	80
Από την καθολική στη μερική βούληση.....	82
Οι διαφορές μεταξύ ηθικότητας και αφηρημένου δικαίου.....	84

2.Το Ηθικό Υποκείμενο.....	86
Η ιστορικότητα τού υποκειμένου.....	89
Το δίκαιο τού υποκειμένου.....	91
Η μορφή και το περιεχόμενο τής υποκειμενικότητας.....	92
3.Το Πράττειν και η Προθετικότητα.....	95
Tat και Handlung.....	97
Υπευθυνότητα και καταλογισμός.....	98
4.Το Μερικό Περιεχόμενο τής Πράξης: Ευημερία.....	101
Το δίκαιο τής μερικότητας και τα όριά του.....	103
5.Το «Δίκαιο τής Ανάγκης».....	107
Η έννοια τής ανάγκης και η υπαγωγή τού «δικαίου τής ανάγκης» στην ηθικότητα.....	108
Η θέση τού «δικαίου τής ανάγκης» στη Φιλοσοφία τού Δικαίου.....	111
6.Το Καλό και η Συνείδηση.....	113
Τα όρια τής ηθικότητας.....	117
7.Από το «Δίκαιο τής Ανάγκης» στη Φτώχεια.....	118
8. Τα Σωματεία, η Ιδιοκτησία και το Δίκαιο τής Ανάγκης.....	123
Μερικά συμπεράσματα για τα σωματεία και το «δίκαιο τής ανάγκης».....	125
9. Τελικά Συμπεράσματα: Περί Ατομικής Ιδιοκτησίας και Δικαίου τής Ανάγκης (ή: Περί Μορφής και Περιεχομένου).....	126
Καταληκτικές παρατηρήσεις.....	130
Βιβλιογραφία.....	133

Εισαγωγή¹

Η εργασία αυτή, έχοντας ως κύριο κείμενο αναφοράς την εγγεληνική Φιλοσοφία του Δικαίου(ΦΔ), επιχειρεί να ανιχνεύσει τις προϋποθέσεις και τις συνέπειες τής σχέσης μεταξύ του δικαιώματος στην ατομική ιδιοκτησία και της ακραίας εκείνης κατάστασης κατά την οποία το εγειρόμενο «δίκαιο τής ανάγκης» το παραβιάζει, αμφισβητώντας ευθέως το συνολικό του πλαίσιο ως αντιβαίνον το θεμελιώδες καθήκον τής αυτοσυντήρησης του ανθρώπου. Από τη σχέση αυτή προκύπτουν μια σειρά ερωτήματα θεμελιωμένα σε μερικές βασικές παραδοχές, οι οποίες αφορούν το ερμηνευτικό πλαίσιο προσέγγισης τής Φιλοσοφίας του Δικαίου · πρέπει λοιπόν να τεθούν αυτές εξαρχής, ώστε να καταστεί σαφές το σημείο εκκίνησης τής εργασίας. Ακολουθώντας τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις του Marcuse (1955) και του Ritter (1999/1965), δεχόμαστε εδώ ως θέση αφετηρίας τη θεμελιώδη σύνδεση του συνολικού φιλοσοφικού έργου του Hegel –και της ΦΔ ειδικότερα– με τη Γαλλική Επανάσταση και το χειραφετητικό της κληροδότημα, που δεν είναι άλλο από το «πρωτοφανές» να επιβάλλει ο άνθρωπος τον Λόγο στην δεδομένη πραγματικότητα . Για τον Hegel επομένως, το μείζον υπήρξε η φιλοσοφική θεμελίωση τής ελευθερίας στην νεωτερική κοινωνία που αναδύθηκε με ορμή μέσα από την κοσμογονία τής Γαλλικής Επανάστασης και στην οποία κυριαρχεί ο φίλαυτος ατομικισμός τής νεοπαγούς αστικής τάξης. Τούτο σημαίνει καταρχήν, ότι επιχειρεί να συλλάβει τη «φύση», δηλαδή την ουσία αυτής της ελευθερίας, την οποία θεωρεί ως οριστικά εγκαθιδρυθείσα αλλά ατελώς κοινωνικά πραγματοποιήσιμη και γι' αυτό επίφοβη για την εύθραυστη κοινωνική συνοχή. Το ζήτημα που θέτει μετ' επιτάσεως η ΦΔ είναι η θεσμοποίηση αυτής της ελευθερίας, με τρόπο ώστε αφενός να μην υπονομεύεται η

¹ Στο κείμενο, η «ατομική ιδιοκτησία» αναφέρεται συχνά ως «ιδιοκτησία», με το ίδιο νόημα. Ως προς το σύστημα βιβλιογραφικών αναφορών, ακολουθείται το πρότυπο «συγγραφέας-χρονολογία»(APA) με αρίθμηση μόνο των κύριων κεφαλαίων, ενώ επιπροσθέτως γίνεται χρήση υποσημειώσεων όταν κρίνεται απαραίτητο. Ως κύρια πηγή, επιλέχθηκε η αγγλική μετάφραση τής Φιλοσοφίας του Δικαίου (ΦΔ) από τον Nisbet (1998). Για τις αναφορές εντός κειμένου που αφορούν στη ΦΔ χρησιμοποιείται μόνο ο εκάστοτε αριθμός παραγράφου-με την εξαίρεση του προλόγου, οι αναφορές στον οποίο γίνονται στη βάση των σελίδων(πχ ΦΔ,σ.9) . Για τις σημειώσεις και τις προσθήκες χρησιμοποιούνται η συντομογραφία Σ (πχ §31Σ) και Π (πχ§32Π) αντίστοιχα. Για τα λοιπά έργα του Hegel που αναφέρονται, υιοθετήθηκαν οι εξής συντομογραφίες(βλ. αναλυτικά στη βιβλιογραφία): Για τη Φιλοσοφία του Πνεύματος: ΦΠ · για την Εγκυκλοπαίδεια ,Ε · για τις διάφορες εκδόσεις των διαλέξεων του Hegel περί την ΦΔ, καταγραμμένες από φοιτητές, VPR3 και VPR17 , VPR19 (για τις διαλέξεις του 1817 και 1819 αντίστοιχα) · για το Philosophical Propaedeutic, PHP.

Οι μεταφράσεις από τα αγγλικά στα ελληνικά, έγιναν από εμένα –σε αρκετά δε σημεία συμβουλευτήκα την ελληνική μετάφραση του Γιακουμή(2004)– ενώ για την «μικρή Λογική» χρησιμοποιήθηκε αυτούσια η ελληνική μετάφραση από τα γερμανικά (Τζαβάρας,1991).

ουσιώδης κατακτημένη προϋπόθεση που τίθεται, δηλαδή η ελευθερία αυτοπροσδιορισμού τού ατόμου · αφετέρου, επιχειρείται ναδειχθεί ότι αυτή μπορεί να νοηματοδοτηθεί και να διασωθεί, μόνο αν οι ίδιοι οι φορείς της κατανοήσουν ότι πρέπει να την εμπλαισιώσουν με τρόπο ώστε να διασφαλίζεται η κοινωνική συνοχή, η οποία με τη σειρά της θα εγγυάται την ελεύθερη αυτοπραγμάτωση των υποκειμένων, εκούσια αυτο-οριοθετημένη εντός των θεσμών ενός νεωτερικού, κυρίαρχου, αλλά όχι αυθαιρετούντος και δεσποτικού κράτους.

Η δεύτερη βασική παραδοχή τής εργασίας, είναι ότι εκλαμβάνεται εδώ ως δεδομένη η συστηματικότητα και η συνέχεια στο συνολικό εγελιανό φιλοσοφικό έργο και ιδιαίτερα η σχέση μεταξύ Λογικής και ΦΔ, παρότι, όπως θα δούμε, αυτό παραμένει ένα μη οριστικά επιλυθέν ερμηνευτικό ζήτημα.

Το *πρώτο μέρος* τής εργασίας, επιχειρεί ακριβώς να θέσει τις λογικές προϋποθέσεις για την κατανόηση τής ΦΔ, οι οποίες επομένως αποτελούν την βάση εκκίνησης τής ανάλυσης που γίνεται εδώ. Υιοθετείται δηλαδή η θέση ότι στη ΦΔ υπάρχει μια διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών και ότι «...η ιστορική μορφή τής σύγχρονης κοινωνίας αναλύεται ως μια διαδικασία υλοποίησης ενός αξιακού στοιχείου – τής ελευθερίας – η οποία επιβάλλεται μέσω των αναγκαίων κοινωνικών-θεσμικών προσδιορισμών» (Psychopedis, 1992, σ.4). Προκύπτουν επομένως –και εξετάζονται– σημαντικά ζητήματα, όπως η διαμεσολάβηση τής ελευθερίας από τη Λογική, η ιστορικότητα τής εγελιανής θεωρίας, η σχέση της με τις θεωρίες τού φυσικού δικαίου – που αναζητούν τη θεμελίωση τής ελευθερίας στην άχρονη ανθρώπινη φύση – και οι συνέπειες τής εγελιανής κανονιστικότητας στον τρόπο που συλλαμβάνεται συνολικά η συνεισφορά τής ατομικής ιδιοκτησίας στην πραγμάτωση τής καθεαυτήν και δι' εαυτήν ελευθερίας.

Η αδρομερής εξέταση των παραπάνω στόχο έχει να συνεισφέρει στην κεντρική θέση που παρουσιάζεται στο *δεύτερο μέρος*, σύμφωνα με την οποία η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί σημαίνον και θεμελιώδες μέρος τής διαλεκτικής εκδίπλωσης τού Λόγου. Συνεπώς δεν τίθεται ζήτημα επισύναψης οποιουδήποτε πρόσημου σ' αυτήν, δοθέντος μάλιστα ότι η θεωρησιακή λογική καθιστά επισφαλείς οποιεσδήποτε οριστικές αποτιμήσεις των μερών χωρίς τη σύλληψη τού όλου τού συστήματος. Με αυτούς τούς περιορισμούς δεδομένους, η θεμελίωση τής ιδιοκτησίας προσλαμβάνεται ως η αμεσότερη έκφραση τής δυνατότητας τού ανθρώπου για αυτονομία και αυτοπροσδιορισμό σε μια συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα · γι' αυτό έχει τα δικά της όρια, και οι ανεπάρκειές της όπως εκτίθενται στο Αφηρημένο Δίκαιο

απαιτούν τη διαλεκτική αναίρεσή της, προκειμένου το μέρος να μην αποσταθεροποιεί το όλο. Προκειμένου δηλαδή η ατομική ελευθερία να μην υπονομεύει την κοινωνική. Για την ανάδειξη των παραπάνω, επιχειρείται μια κατά το δυνατόν λεπτομερής παρουσίαση της διαλεκτικής στιγμής τού αφηρημένου δικαίου, με στόχο, επιπλέον, να τεθούν οι προϋποθέσεις για την ανάδυση τού δικαίου τής ανάγκης.

Αλλά η πορεία ως το κομβικό αυτό σημείο, διέρχεται υποχρεωτικά από τη στιγμή τής ηθικότητας, στην οποία αναδεικνύεται η υποκειμενικότητα ως εμβληματική, διακριτή νεωτερική συνθήκη και κατάκτηση, η οποία ωστόσο από την άλλη, τείνει να παράγει μια απόλυτη σκοπιά θέασης τού κόσμου θεμελιωμένη μεν στο δίκαιο τής προσωπικότητας, αλλά λιγότερο αφηρημένη από αυτή και εμπλουτισμένη με το χαρακτηριστικό τής επίγνωσης τού εαυτού ως αυτοπροσδιοριζόμενου. *Το τρίτο μέρος τής εργασίας* εκκινεί παρουσιάζοντας αυτή τη διαδικασία μετάβασης προς το υποκείμενο, με στόχο, ακολουθώντας την έκθεση των κατηγοριών να αναδειχθούν οι προϋποθέσεις τής συγκρουσιακής συνθήκης που δημιουργείται όταν εγείρεται το δίκαιο τής ανάγκης. Ο Hegel ξεκινά από τη διαπίστωση ότι το υποκείμενο δρα συνειδητά και μάλιστα το πράττειν προσανατολίζεται με τρόπο που να ικανοποιεί το συμφέρον και τις ανάγκες του. Οι ανάγκες αυτές πραγματώνονται εντός τού κοινωνικού πλαισίου. Το γεγονός τούτο έχει ως πρώτη συνέπεια η ατομική *ευημερία* (δηλαδή η πραγμάτωση, με τον τρόπο αυτό, των μερικών σκοπών των δρώντων) να προϋποθέτει την αλληλεξάρτηση των υποκειμένων, με αποτέλεσμα εντέλει να αποκτά status καθολικότητας. Κατά δεύτερο λόγο, αναδεικνύεται το ζήτημα τής πλαισίωσης τής ευημερίας, με βάση την παρατήρηση ότι οι τιθέμενοι σκοποί των δρώντων μπορεί να είναι συμβατοί με το δίκαιο, αλλά μπορεί και όχι (§25). Αυτό σημαίνει ότι ο Hegel, όπως άλλωστε συνάγεται από την έκθεση των κατηγοριών, προϋποθέτει ένα πλαίσιο αφηρημένου δικαίου για την επιτέλεση τής ατομικής και γενικής ευημερίας, για το οποίο διαπιστώνει ότι είναι δυνατόν να παραβιάζεται από το μερικό πράττειν. Έτσι το πρώτο ερώτημα που τίθεται είναι αν στο όνομα τής ευημερίας μπορεί να παραβιαστεί η ίδια η προϋπόθεσή της και ο Hegel απαντά αρνητικά, εφόσον στην αντίθετη περίπτωση η αυθαιρεσία τής υποκειμενικής βούλησης θα έθετε σε κίνδυνο το ίδιο το διακύβευμα τής ΦΔ. Το δεύτερο ερώτημα, μάς οδηγεί στον πυρήνα τού προβληματισμού αυτής τής εργασίας. Δικαιούται ένα υποκείμενο ευρισκόμενο σε μια ακραία κατάσταση κατά την οποία απειλείται η ίδια του η ζωή, να παραβιάσει το δικαιοκτικό πλαίσιο προκειμένου να ικανοποιήσει τις θεμελιώδεις του ανάγκες; Η απάντηση είναι ότι όχι μόνο μπορεί αλλά και πρέπει να

το πράξει, διότι το *δίκαιο τής ανάγκης* που επικαλείται εκείνος που κινδυνεύει έχει ως νομιμοποιητικό του θεμέλιο την ίδια τη ζωή, ενώ το αφηρημένο δίκαιο δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τη ζωή. Η ακραία κατάσταση θέτει ζήτημα προτεραιοτήτων και κατά την κρίσιμη αυτή διαδικασία καταδεικνύεται ότι το αφηρημένο δίκαιο, πρώτον αφίσταται της πραγματικής ζωής στην οποία αναφέρεται και δεύτερον δεν είναι συμπεριληπτικό, επομένως δεν μπορεί να εγγυηθεί την ικανοποίηση των αναγκών καθολικά. Η προτεραιότητα που έχει η πραγματική ζωή έναντι κάθε αφαιρετικής μορφής, έχει ως εκ τούτου συνέπειες στην αυτοεκδίπλωση τής Ιδέας, τις οποίες επιχειρούμε να ανιχνεύσουμε στα όσα ακολουθούν. Αφού «μια τέτοια ανάγκη αποκαλύπτει το πεπερασμένο και επομένως την αυθαιρεσία τόσο τού δικαίου όσο και της ευημερίας» (§128), συνάγεται ότι η μονομέρεια και η απολυτότητα και των δύο, τις καθιστούν ακατάλληλες για τη λύση αυτής της σύγκρουσης. Καθώς ο Hegel οδηγεί τη σύνθεσή του σε πιο εμπλουτισμένες και γι' αυτό πιο συγκεκριμένες κατηγορίες, διαπιστώνουμε ότι αυτό που ήταν ακραία συνθήκη τώρα καθίσταται μόνιμη πραγματικότητα. Πράγματι, στην αστική κοινωνία η φτώχεια εκδηλώνεται ως δομική συνέπεια τού συστήματος αναγκών, τίκτοντας ένα επικίνδυνο για την κοινωνική συνοχή εξαθλιωμένο όγλο και ο Hegel εκφράζει απερίφραστα την απαισιοδοξία του για τη λύση τού προβλήματος (§244Π). Εισηγείται έτσι μια μορφή κορπορατισμού, δηλαδή μια μορφή σωματειακής οργάνωσης υπό θεσμική επίβλεψη, η οποία επιχειρεί να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ μερικότητας και καθολικότητας λειτουργώντας ως ένα είδος φορέα κοινωνικοποίησης και κοινωνικής ενσωμάτωσης, με στόχο τη δημιουργία πολιτικής συνείδησης.

Στα *συμπεράσματα*, επιχειρείται μια τελική απάντηση στο ερώτημα για τη θέση τού δικαίου τής ανάγκης στην Φιλοσοφία τού Δικαίου, όσο και για τη σχέση του με το δικαίωμα τής ιδιοκτησίας. Η εργασία τείνει προς την άποψη ότι οποιεσδήποτε απαντήσεις, θα πρέπει να ξεκινούν από το δεδομένο ότι η ηθική κοινότητα, η πραγμάτωση τής καθεαυτήν και δι' εαυτήν ελευθερίας είναι αδιαπραγμάτευτη για την εγγελιανή ανάλυση. Επομένως, τόσο η φθίνουσα σημασία της ιδιοκτησίας, καθώς οδηγούμαστε σε όλο και πιο συγκεκριμένες κατηγορίες, όσο και η παρατήρηση ότι το δίκαιο τής ζωής συνιστά μια «επανεγκαθίδρυση τού δικαίου»(VPR3,σ.402) θα πρέπει να ιδωθούν ως μια πρόσκληση ώστε η χειραφετητική προοπτική τής Επανάστασης να αποκτήσει το ουσιώδες της περιεχόμενο, διότι αυτό εντέλει εισηγείται το δίκαιο τής ανάγκης.

Πρώτο Μέρος: Λογικές και Μεθοδολογικές Προϋποθέσεις

1. Ζητήματα Συστηματικότητας και Δομής

Ένας από τους –εν αφθονία– ελλοχεύοντες κινδύνους σε οποιαδήποτε ερμηνευτική απόπειρα ενός κειμένου τής εγελιανής φιλοσοφίας, είναι η αποπλαισιωμένη του προσέγγιση. Η συνεκτικότητα τού εγελιανού φιλοσοφικού συστήματος, τόσο η εσωτερική στη ΦΔ όσο και αυτή μεταξύ των δημοσιευμένων του έργων, επιτάσσει μια –κατ’ ελάχιστο και κατά το δυνατό– συστηματική προσέγγιση.

Ο ίδιος ο Hegel, στον πρόλογο τής ΦΔ, τονίζει με έμφαση ότι πρόκειται για μια «περισσότερο εκτεταμένη και πιο συστηματική έκθεση των ίδιων βασικών εννοιών που εμπεριέχονται στην ...Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών»(ΦΔ, σ.9).

Παρακάτω (ΦΔ, σ.10), υπενθυμίζει ότι η όλη δομή και το περιεχόμενο τής ΦΔ στηρίζονται στο «λογικό πνεύμα».² Ωστόσο, πέραν αυτών, και ανεξάρτητα από τις υπαρκτές ενστάσεις για την άμεση αναλογία μεταξύ ΦΔ και προγενέστερου έργου,³ η ίδια η μελέτη τού κειμένου καταδεικνύει ότι αποτελεί αναπόσπαστο μέρος τού εγελιανού φιλοσοφικού συστήματος.

Θέτοντάς το αδρομερώς, αυτό που συνέχει όλο το σύστημα, είναι η διαλεκτική δομή του, βασισμένη στην θεωρησιακή [speculative] λογική. Έτσι, κάθε επόμενη κατηγορία διαμεσολαβείται από την προηγούμενη και η δεύτερη έχει εξηγητικό χαρακτήρα για την πρώτη (Ψυχοπαίδης,2001,σ.333).Σε αυτό το σύστημα, η ΦΔ, αποτελεί, κατά την εγελιανή ορολογία το πεδίο τού «αντικειμενικού πνεύματος». Στην Λογική, το αντικειμενικό πνεύμα, αποτελεί την ενδιάμεση κατηγορία μεταξύ «υποκειμενικού» και «απόλυτου πνεύματος»- σε αυτή την εγελιανή τριάδα δηλαδή, διαμεσολαβείται από το υποκειμενικό πνεύμα και διαμεσολαβεί το απόλυτο.

Κάθε τριάδα, υποδιαιρείται με τη σειρά της σε μια άλλη τριάδα, τα μέρη τής οποίας συνδέονται διαλεκτικά μεταξύ τους: στην περίπτωση τού αντικειμενικού πνεύματος, τα μέρη αυτά, είναι το «αφηρημένο δίκαιο», η «ηθικότητα»[Moralitat] και η

² Ανάλογες παρατηρήσεις βρίσκουμε στην §2Π, όπου τονίζεται ότι «προϋποτίθεται εδώ μια εξοικείωση με τη φύση τής επιστημονικής διαδικασίας τής φιλοσοφίας, όπως αυτή αναπτύσσεται στη φιλοσοφική λογική».Βλ. επίσης όλη την §31και §31Σ.

³ Ο Νουτσόπουλος(2000, σσ.113-115) επισημαίνει ότι η απευθείας αντιστοίχιση λογικού-ΦΔ(αφηρημένο δίκαιο-Είναι, ηθικότητα-Ουσία, κοινωνική ηθική-Ιδέα) παραμένει ανοιχτό θεωρητικό πρόβλημα, ακόμα κι αν δεχτούμε ότι αυτή υπήρξε εξαρχής η πρόθεση τού Hegel. Βλ. επίσης Peperzak(2001,σ.72 κ.ε.) για μια εκτεταμένη συζήτηση περί της σχέσης Λογικής – ΦΔ.

«κοινωνική ηθική» [Sittlichkeit]⁴ και –επιπλέον– σε ένα επόμενο επίπεδο, κάθε μια από αυτές τις τριάδες συνέχεται από μια άλλη τριάδα.⁵ Για παράδειγμα, η «ιδιοκτησία», αποτελεί την πρώτη υποκατηγορία τού αφηρημένου δικαίου –οι άλλες δύο είναι «το συμβόλαιο» και «το άδικο». Η υποδιαίρεση αυτή τού αφηρημένου δικαίου, είναι ταυτόσημη τόσο στην ΦΠ όσο και στη ΦΔ, αναδεικνύοντας έτσι μια πλευρά τής συστηματικότητας και της συνέχειας στο εγελιανό έργο.

2. Διαλεκτική και Επανάσταση: Η Λογική Συνοχή τής Πραγματικότητας

Η μέθοδος σύμφωνα με την οποία η έννοια ... αυτοεκδιπλώνεται και είναι μόνο μια εμμενής πρόοδος και επιτέλεση των προσδιορισμών της, προϋποτίθεται ότι είναι γνωστή από τη λογική. Την εκκινούσα αρχή τής έννοιας, η οποία όχι μόνο εκλύει τις μερικεύσεις τού καθολικού αλλά επίσης τις επιτελεί, είναι ό,τι ονομάζω διαλεκτική. (§31Σ)

Η παράγραφος αυτή – και εν μέρει οι δύο επόμενες – αποτελούν το μεθοδολογικό σχόλιο τού Hegel για τη ΦΔ. Επισημαίνει ότι η εξεταζόμενη έννοια (το δίκαιο) – που στην αρχή είναι αφηρημένη, αλλά στην συνέχεια εμπλουτίζεται με περιεχόμενο (§32) – δεν εκδιπλώνεται μέσω κάποιας εξωτερικής επιβολής ή ώθησης, αλλά ενέχει μια εγγενή δυναμική αυτοεκδίπλωσης κατά την οποία αποκτά βαθμιαία όλο και πιο συγκεκριμένους προσδιορισμούς. Ήδη στην §7Σ έχει αναλυθεί ο τρόπος αυτοπροσδιορισμού τής έννοιας, μέσω του τρίπτυχου καθολικότητα-μερικότητα-ατομικότητα. Αυτό που συνεκδοχικά τίθεται εδώ, συνιστά τον πυρήνα τής διαλεκτικής: η Ιδέα – η ελευθερία – κινείται προς μια διαδικασία αυτοπραγμάτωσης η οποία εμπεριέχει στιγμές διαφοροποίησης –εσωτερικού αυτοπροσδιορισμού– μέχρι

⁴ Δεν υπάρχει συμφωνία για το ποια είναι η πλέον δόκιμη απόδοση των όρων Moralitat και Sittlichkeit που χρησιμοποιεί ο Hegel. Το μεγαλύτερο σώμα τής αγγλικής βιβλιογραφίας –πρβλ. τις μεταφράσεις των Knox(1952) και Nisbet(1998)– μεταφράζει τον πρώτο ως morality και τον δεύτερο ως ethical life. Ο Γιακουμής(2004) αποδίδει τον πλέον επίδικο όρο – Sittlichkeit– ως «έθος», ο Θανασάς (2005) ως «ήθος» και ο Νουτσόπουλος(2000) ως «κοινωνική ηθικότητα»(και ως «ηθική» το Moralitat). Ο όρος «κοινωνική ηθική» υιοθετήθηκε, επειδή θεωρήθηκε ότι αποδίδει ακριβέστερα το περιεχόμενο αυτών των μερών τής ΦΔ. Βλ. Inwood(1992, σ.91) και Θανασάς (2005, σ.84-91), για τους παραπάνω προβληματισμούς.

⁵ Οι τριάδες, όπως θα δούμε, δεν αποτελούν μια μορφική - μεθοδολογική εγελιανή ιδιοτροπία. Επιπλέον δεν εμπίπτουν στην κατηγορία ενός φορμαλιστικού σχήματος (θέση-αντίθεση - σύνθεση), αλλά συνιστούν μια δυναμική ενότητα αντιθέσεων που υπερβαίνει φιλοσοφικούς δεισμούς και μονισμούς. Όπως θα φανεί παρακάτω, κάθε στοιχείο τής τριάδας είναι η διαλεκτική αναιρέση[*aufheben*] τού προηγούμενου –ώστε στο τέλος να έχουμε την άρνηση τής άρνησης-δηλαδή μια νέα κατάφαση όπου τα αντίθετα ενώνονται ουσιαστικά σε μια νέα σύνθεση. Βλ. Marcuse (1955, σ.49)· Inwood (1983, σσ.294-299· 1992, σσ.295-298).

την επίτευξη τής καθολικότητας. Πραγματωμένη η έννοια, συγκροτείται λοιπόν από το ως άνω τρίπτυχο-αλλά και το συγκροτεί(Perperzak,2001,σσ.92-93).

Παράλληλα στην §31 γίνεται μια σημαντική διασάφηση: η διαλεκτική «...δεν είναι μια εξωτερική δραστηριότητα τής υποκειμενικής σκέψης, αλλά η ίδια η ψυχή τού περιεχομένου...». Ωστε η διαλεκτική διαδικασία δεν συνιστά μια προσαρμογή τής πραγματικότητας στις υποκειμενικές απόψεις τού φιλοσόφου · αντίθετα, πρόκειται για την οντολογία τού ίδιου τού πραγματικού.⁶ Επομένως, η αυτοεκδίπλωση τής ελευθερίας προηγείται τής παρέμβασης τού παρατηρητή, ο οποίος καλείται να κατανοήσει αυτόν τον βαθμιαίο αυτοπροσδιορισμό. Η διαλεκτική μέθοδος επιπλέον, δεν περιορίζεται στην σύλληψη και επιτέλεση τού προσδιορισμού ως αντιθέτου τής έννοιας – και άρα του περιορισμού της · δεν είναι η ανάδειξη απλώς των αντιφάσεων τής πραγματικότητας, αλλά «...συνίσταται...στην επιτέλεση και σύλληψη τού θετικού περιεχομένου και αποτελέσματος που αυτή [η έννοια] εμπεριέχει» (§31Σ).

Καθώς αναδεικνύονται οι περιορισμοί τής έννοιας, αποκαλύπτονται ταυτόχρονα οι αντιθετικές σχέσεις με άλλες έννοιες και αυτή ή ίδια η εμμενής διαδικασία παραγωγής – μέσω ακριβώς των αντιθέσεων – μιας νέας θετικής έννοιας. Το «θετικό αποτέλεσμα» σημαίνει περαιτέρω ότι αυτή η «εκκινούσα αρχή τής έννοιας» παράγει τη θετικότητα μέσω τής άρσης των αρνήσεων-τής άρνησης τής άρνησης. Με τον τρόπο αυτό η διπλή άρνηση συνιστά κατάφαση τής αρχικής έννοιας, εμπλουτίζοντας το περιεχόμενο της (§32Π) με αποτέλεσμα να προκύπτει μια ανώτερη σύνθεση. Το ότι επιπλέον η διαλεκτική διαδικασία δεν επιβάλλεται από μια υποκειμενική συνείδηση, σημαίνει ότι το αντικείμενο –η ίδια η πραγματικότητα– έχει εγγενώς ένα έλλογο χαρακτήρα, ο οποίος – όπως προκύπτει από τα παραπάνω –συγκροτείται μέσα από τις αντιφάσεις της. Σημαίνει επιπλέον ότι εδώ δεν πρόκειται για μια άχρονη, ανιστορική, αφηρημένη διαδικασία, αλλά για τη σύλληψη τής ίδιας τής *ιστορικότητας* τής πραγματικότητας.

Η (θεωρησιακή) Λογική τής (μετεπαναστατικής) πραγματικότητας.

Η παρατήρηση αυτή θέτει το μείζον ζήτημα τής φιλοσοφικής ερμηνείας τής πραγματικότητας. «Η κουκουβάγια τής Αθηνάς αρχίζει το φτερούγισμα της μόνο όταν έρθει το σούρουπο»(ΦΔ,σ.23), σύμφωνα με τη διάσημη εγγελιανή ρήση.

⁶ Πρβλ. Psychopedis (1992, σ.17): «Η διαλεκτική θεωρία δεν προβάλλει μια αφηρημένη Ιδέα στην πραγματικότητα, απαιτώντας από την τελευταία να ενσωματωθεί στο ιδεώδες, αλλά ψάχνει για το αξιακό στοιχείο στην ίδια την αντιφατική σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα».

Θεμελιώδης προϋπόθεση επομένως για τη σύλληψη μιας εμπειρικής πραγματικότητας, είναι αυτή να έχει ολοκληρώσει τη διαδικασία συγκρότησης της. Τούτο μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η φιλοσοφία δεν είναι μελλοντολογία και δεν μπορεί να ασχολείται με το δέον γενέσθαι αλλά με το *είναι* μιας εποχής. Ώστε, δεν μπορούμε να εμβάλλουμε στην πραγματικότητα ιδέες αναντίστοιχες με αυτήν, καθόσον, όπως είδαμε, έχει τη δική της ελλογιμότητα.⁷ Επομένως, «...εφόσον η φιλοσοφία είναι η εξερεύνηση τού λογικού, είναι για τον ίδιο λόγο η κατανόηση τού παρόντος και του αληθώς πραγματικού[actual]...»(ΦΔ,σ.20). Είναι λοιπόν σαφές ότι «αυτό που είναι λογικό, είναι αληθώς πραγματικό· και αυτό που είναι αληθώς πραγματικό, είναι λογικό» (ΦΔ,σ.20).⁸ Όπως διευκρινίζει στη «μικρή Λογική», «η *ύπαρξη* είναι εν μέρει φαινόμενο και εν μέρει πραγματικότητα», ενώ υπενθυμίζει ότι η συμφωνία τής φιλοσοφίας με την πραγματικότητα συνιστά ένα εξωτερικό κριτήριο αλήθειας τής φιλοσοφίας(E,§6). Η πραγματικότητα είναι έλλογη, διότι «είναι η ενότητα, που έγινε άμεση, τής ουσίας και της ύπαρξης, ή του εσωτερικού και του εξωτερικού»(E,§142). Η *ουσία* ανήκει στο επίπεδο τής αναστοχαστικής σκέψης και είναι αδιαμεσολάβητη, δηλαδή οι κατηγορίες της συγκροτούν σχέσεις που δεν οδηγούνται σε σύνθεση: ταυτότητα/διαφορά, μερικό/καθολικό κ.ο.κ. Είναι η εσωτερικότητα και βρίσκεται με τη σειρά της σε αντιθετική σχέση με την ύπαρξη-την εξωτερικότητα. Η *ύπαρξη* [existenz]συνιστά μόνο το φαινόμενο, εφόσον αποτελεί αδιαμεσολάβητη σύζευξη τού *Είναι*(δηλαδή της μη αναστοχαστικής αμεσότητας) και του αναστοχασμού. Αντίθετα η *πραγματικότητα* αποτελεί την μεσολαβημένη ενότητα των δύο αντιθέτων, του αναστοχασμού και της αμεσότητας. Αυτό συμβαίνει διότι καθώς έρχονται τούτα σε *διαλεκτική* σχέση συμπηγνύουν μια νέα ενότητα –την πραγματικότητα– έχουν άρα αναιρεθεί ως τέτοια και δεν αποτελούν μια αδιαμεσολάβητη κίνηση τού εσωτερικού προς το εξωτερικό, αλλά πλήρη ταύτισή τους. Έτσι το εσωτερικό δρα ως εξωτερικότητα –ή εγγελιανά, «η εξωτερικότητά του είναι η ενέργειά του» (E,§142). Ώστε προκύπτει ότι η πραγματικότητα ως μια τέτοια

⁷ Μια τέτοια περίπτωση επιβολής ενός «κενού ιδεώδους» στην πραγματικότητα αποτελεί η πλατωνική πολιτεία, λέει σε προηγούμενο χωρίο τού Προλόγου ο Hegel (ΦΔ,σ.20). Ο Πλάτωνας, επιχείρησε να επιλύσει το ζήτημα τής καταστροφικής επικράτησης τής υποκειμενικής ηθικής, όπως εκλαμβανόταν στην εποχή του, μέσω της εξωτερικής επιβολής μιας ουτοπικής πολιτείας, εντελώς ασύμβατης με το αντικειμενικό πνεύμα τής εποχής. Πρβλ. Peperzak (1987, σ. 88-89 · σ.116).

⁸ Η φράση αυτή, για την οποία ο Hegel δέχτηκε σωρεία επιθετικής κριτικής επειδή κατανόηθηκε ως ταύτιση τού πραγματικού και αληθινού με το τρέχον και το εφήμερο και την επισύναψη σε αυτό τού λογικού κατηγορήματος, τον ανάγκασε να προσθέσει στην έκδοση τού 1827 τής Εγκυκλοπαίδειας, ένα επεξηγηματικό σχόλιο στην §6. Πρβλ. Peperzak (1987, σ.94) · Ψυχοπαίδης (2001, σ.313) · Beiser (2005,σ.221)

ενότητα δεν μπορεί παρά να είναι έλλογη. Προκύπτει επίσης ότι εφόσον ισχύει τούτο, ότι δεν είναι έλλογο, δεν πρέπει να θεωρείται πραγματικό (Πρβλ. Knox, 1952α, σ. VIII · Peperzak, 1987, σσ. 93-94 · Τζαβάρας 1991, σ.303).

Οι παρατηρήσεις αυτές μας εισάγουν στο ζήτημα τής ιστορικής πραγματικότητας στην οποία αναφέρεται ο Hegel, δηλαδή στην Γαλλική Επανάσταση και την καταλυτική της επίδραση όχι μόνο «στον κόσμο των φαινομένων» και στην «επιφανειακή αταξία τής απέραντης ποσότητας τού τυχαίου»(E,§7), αλλά και στον λόγο τής φιλοσοφίας – και στον ίδιο τον Hegel. Ο Marcuse (1955,σ.5) σημειώνει ότι «ο Hegel ο ίδιος, συσχέτισε την δική του έννοια τού Λόγου με την Γαλλική Επανάσταση και αυτό το έκανε με τη μεγαλύτερη έμφαση» και παρακάτω ότι κατά την εγελιανή άποψη «η αποφασιστική στροφή που έκανε η ιστορία με τη Γαλλική Επανάσταση είναι ότι ο άνθρωπος κατέληξε να βασίζεται στον δικό του νου –στον Λόγο – και τόλμησε να υποτάξει τη δεδομένη πραγματικότητα στις αρχές τού Λόγου » (Marcuse,1955,σσ.5-6). Αργότερα, ο Ritter (1965/1999) ανέδειξε συστηματικά την καταλυτική επιρροή τής επανάστασης στην εγελιανή φιλοσοφία χαρακτηρίζοντας την «φιλοσοφία τής επανάστασης»,⁹ δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην χειραφετητική διάσταση τής πρόσληψής της από τον Hegel αλλά και στην θεώρηση της ιστορικής τομής που αυτή πραγμάτωσε, ως αποτέλεσμα τού παραδοσιακού –με το οποίο η επανάσταση ήρθε σε ρήξη, εγκαθιδρύοντας αμετάκλητα την έλλογη ελευθερία (Φαράκλας, 1999,σσ.9-14). Αυτή ακριβώς η ρηξικέλευθη εγελιανή θεώρηση τού ιστορικού, έρχεται να μας θυμίσει τον πυρήνα τής διαλεκτικής μεθόδου, δηλαδή την πρόσληψη των αντιθέτων ως μέρη τής κίνησης τού Λόγου προς την πραγμάτωσή του. Είναι προφανές από τα παραπάνω ότι αυτό που ο Hegel βλέπει στη Γαλλική Επανάσταση, είναι εκείνο που αποτελεί την εκκινούσα αρχή τής φιλοσοφίας (του): *πρόκειται για την πραγμάτωση τού ίδιου τού Λόγου*. Η ρηκτικότητα τής Γαλλικής Επανάστασης έχει μια περαιτέρω θεμελιώδη συνέπεια: δεν ανατρέπει απλώς μια ανελεύθερη καθεστηκυία τάξη πραγμάτων, αλλά εγκαθιδρύει αναπότρεπτα και αμετάκλητα μιαν άλλη, σύμφωνα με την οποία η ελευθερία αποτελεί καθολική αρχή τού δικαίου. Έτσι, οριστικά πλέον, η επαναστατικά τεθειμένη ελευθερία καθίσταται προϋπόθεση και πηγή νομιμοποίησης κάθε πολιτικής τάξης (Ritter, 1965/1999, σ.40). Δεδομένων τούτων, η φιλοσοφία δεν μπορεί παρά να εγκύψει στοχαστικά στη

⁹ «Θεωρία τής Γαλλικής Επανάστασης», χαρακτηρίζει ο Marcuse (1955,σ.3) το σύνολο τού γερμανικού ιδεαλισμού. Για τη εγελιανή θεωρία ως θεωρία τής επανάστασης βλ. επίσης, Riedel,1984,σσ.39-40.

νέα κατάσταση , πολύ δε περισσότερο που η αρνητική πλευρά της επανάστασης, δηλαδή η Τρομοκρατία, ανέδειξε ως καίρια μια σειρά ζητήματα, δηλαδή το εξής ένα θεμελιώδες: την ουσιώδη πραγμάτωση της ελευθερίας. Η καθολική, αφηρημένη ελευθερία του Τρόμου κατέδειξε τα όρια της επανάστασης, κατέληξε στην πλήρη αποσταθεροποίηση και τίποτα «οργανωτικά σταθερό» δεν παρέδωσε στην κοινωνία (Ritter,1965/1999,σ.30). Καθήκον της φιλοσοφίας τώρα, είναι να συλλάβει αυτήν την αντιθετική φύση της επανάστασης, έχοντας ωστόσο κατά νου ότι το «ανήκουστο» της ανακήρυξης της ελευθερίας ως δικαιώματος *πρέπει να αποτελεί την αφετηρία κάθε ανάλυσης*. Ο μόνος –εγγειανός– τρόπος να κατανοηθεί αυτή η νέα τάξη πραγμάτων, κάτω από την φαινομένη αταξία, είναι η σκέψη. Αυτό, διότι καθόσον η ελευθερία ως προς το περιεχόμενό της είναι άπειρη, απαιτεί μια άπειρη μορφή –όπως η σκέψη– η οποία θα το οργανώσει (Νουτσόπουλος,2000,σ.21).

Επανερχόμαστε έτσι στο ζήτημα της σχέσης της φιλοσοφίας με την πραγματικότητα: όπως είδαμε, ο Hegel θεωρώντας πολύτιμη την αξία της ελευθερίας που ανεπιστρεπτή και βιαίως εγκαθίδρυσε η επανάσταση, θέτει ως στόχο της θεωρίας του τη θεμελίωση και σταθεροποίησή της εντός τού πολιτικού-κοινωνικού γίνεσθαι. Το ότι η σκέψη θα οργανώσει το υλικό της πραγματικότητας, σημαίνει ότι απαιτείται καταρχήν μια αφαίρεση από αυτήν και μια εννοιολογική ανασυγκρότησή της στο πεδίο της καθαρής λογικής. Κατόπιν τίθεται το ζήτημα πως αυτό το λογικό πλαίσιο θα σχετιστεί με την πραγματικότητα (πρβλ.Νουτσόπουλος,2000,σ.22).Δηλαδή, μιλώντας για την ελευθερία, αυτή αναλύεται πρώτα στην καθαρή μορφή της και μετά ως προς την τελεολογία της αυτοπραγμάτωσής της. Ώστε, μέσω των κατηγοριών της λογικής τίθενται εννοιακά οι διαδικασίες κοινωνικής αναπαραγωγής. Αυτό που συμβαίνει επομένως, είναι ότι οι λογικές-θεωρητικές κατηγορίες δεν αναπτύσσονται ως αποκομμένες από την πραγματικότητα για να αποτεθούν έπειτα σε αυτήν · αντίθετα, η λογική λογοδοτεί, αναφέρεται στις ουσιώδεις σχέσεις που συγκροτούν το κοινωνικό και αναζητά τις εννοιολογικές προϋποθέσεις αυτής της ανάπτυξης (Psychopedis, 1992,σσ.4-6).

Τα παραπάνω αποτελούν μια θεμελιώδη στροφή προς μια νέα φιλοσοφία, η οποία μόνον έτσι θα μπορέσει να συλλάβει τη μείζονα ιστορική αλλαγή που επήλθε με τη Γαλλική Επανάσταση, μετασηματιζόμενη δηλαδή η ίδια ώστε να μην προκύπτει αναντιστοιχία με την πραγματικότητα. Η θεωρησιακή σκέψη ,η διαλεκτική μέθοδος, είναι η μόνη ικανή να επανατοποθετήσει έτσι τη φιλοσοφία.

Η διαδικασία ανάπτυξης της λογικής μορφής – τρίτη στιγμή της οποίας αποτελεί η θεωρησιακή πτυχή – παρουσιάζεται στις παραγράφους 79-83 της Λογικής. Οι πτυχές αυτές, διασαφεί ο Hegel, δεν συνιστούν τρεις αποκομμένες και ανεξάρτητες πλευρές του λογικού «αλλά είναι στάδια κάθε Λογικής πραγματικότητας,¹⁰ δηλαδή κάθε έννοιας και κάθε αλήθειας εν γένει»(E,§79). Η πρώτη στιγμή, είναι αυτή της διάνοιας (E,§80). Αφορά τις πεπερασμένες προσδιοριστικότητες και τις μεταξύ τους διακριτικές σχέσεις. Είναι η αφηρημένη πτυχή του λογικού. Η διάνοια απομονώνει σταθερά χαρακτηριστικά και τα ταξινομεί, τα ταυτοποιεί, επισημαίνει τις διαφορές.¹¹ Πρόκειται για το καθολικό, αφηρημένο σκέπτεσθαι, την απλή κατανόηση και τον αναστοχασμό, στάδιο απαραίτητο για κάθε λογική διαδικασία (Knox, 1952α, σ.VII · Psychopedis, 1992, σ.18 · Forster, 1993, σ.132). Ωστόσο οι πολλαπλοί προσδιορισμοί στη διακριτότητά τους χαρακτηρίζονται από υποκειμενικότητα και μερικότητα σε σχέση με το συνολικό αντικείμενο αναφοράς (Νουτσόπουλος, 2000,σ.45).

Η δεύτερη στιγμή, είναι η διαλεκτική και αφορά στην αρνητική λογική ικανότητα. Στο στάδιο αυτό, γίνεται αυτοαναίρεση των πεπερασμένων προσδιορισμών της διάνοιας με μετάβαση στα αντίθετά τους(E,§81). Ενώ στον αναστοχασμό, όπως είδαμε, έχουμε μια απλή σχέση δυο χαρακτηριστικών, τα οποία ωστόσο διατηρούνται απομονωμένα, στην διαλεκτική έχουμε «μια εμμενή μετάβαση προς τα έξω» (E,§81),η οποία αναδεικνύει ακριβώς το πεπερασμένο των προσδιορισμών και τα οδηγεί στην αυτοαναίρεσή τους. Δηλαδή πρόκειται για μια αφαίρεση από μέσα, η οποία ακυρώνει την υποκειμενικότητα του προηγούμενου σταδίου (Τζαβάρας,1991,σ. 197 · Psychopedis, 1992, σ.18).¹²

Η τρίτη στιγμή, που είναι η θεωρησιακή, αφορά στη θετική λογική ικανότητα (E,§82). Συλλαμβάνεται σ' αυτήν η ενότητα των προσδιορισμών στην αντιφατικότητά τους. Δηλαδή, καθώς αυτοαναιρούνται τα όρια των προσδιορισμών μέσω της άρνησης, καταφάσκουν ως προς το status τους διότι αναδείχτηκαν και αφαιρέθηκαν οι πεπερασμένοι μόνο προσδιορισμοί. Η άρνηση δεν οδήγησε στον μηδενισμό, αλλά σε μια νέα κατάσταση ενότητας αντιθέτων που έχουν αποβάλλει καθετί πεπερασμένο και αφηρημένο για να προκύψει από αυτή τη διπλή άρνηση αφενός η απειρότητα,

¹⁰ Πλάγια γραφή στο πρωτότυπο.

¹¹ Περιεχομενικά, πρόκειται για το επίπεδο της ουσίας(βλ. παραπάνω).

¹² Σε μια προφορική προσθήκη της παραγράφου αυτής(§E,81), ο Hegel αναφέρεται παραδειγματικά στην θνητό χαρακτήρα του ανθρώπου, για να αναδείξει την (διαλεκτικά ιδωμένη) αντιφατικότητα κάθε πεπερασμένου: Θεωρούμε τη θνητότητα, λέει το εγγεγραμμένο παράδειγμα, ως κάτι που προκαλείται από εξωτερικά αίτια, αλλά αν αυτό ήταν ορθό, τότε ο άνθρωπος θα είχε δυο ιδιότητες-αυτή του θνητού, την εξωτερική, τρόπον τινά, και εκείνη του ζωντανού. Ωστόσο αυτό που συμβαίνει, είναι ότι η ζωή, αν τη δούμε διαλεκτικά, φέρει εντός της, εν σπέρματι, τον θάνατο (Τζαβάρας, 1991,σ.197).

αφετέρου κάτι συγκεκριμένο, επομένως σαφώς περιεχομενικό και όχι μια κενή μορφή (Τζαβάρας,1991, σσ.197-198 · Forster, 1993, σ.132).

Από την παραπάνω έκθεση της διαδικασίας του λογικού, προκύπτει, σχηματικά, η εξής διαλεκτική κίνηση των κατηγοριών: Αν εκκινήσουμε από μια κατηγορία, κατά την εννοιολογική της ανάλυση βλέπουμε ότι εμπερικλείει μια αντίθετη κατηγορία. Καθώς αυτό συμβαίνει και αντίστροφα, συμπεραίνουμε ότι αυτές οι κατηγορίες είναι αυτοαντιθετικές και ότι το αποτέλεσμα της κίνησης αυτής – που καταρχήν είναι αρνητικό και συνιστά μια σχέση διατήρησης της αρχικής ταυτότητας των κατηγοριών– στο θεωρησιακό στάδιο λαμβάνει θετικό πρόσημο, καθώς η αντίθεση επιλύεται με μια νέα σύνθεση σε μια καινούρια συμπεριληπτική κατηγορία. Δηλαδή έχουμε μια αναίρεση του πεπερασμένου των κατηγοριών, οι οποίες καταρχήν μέσα στην υποκειμενικότητά τους συνιστούν μόνο *μια μερική πρόσληψη της πραγματικότητας* –παρότι σε αυτό το στάδιο της διάνοιας, κάθε μια από αυτές επιμένει στην αυτάρκειά της . Αν υποθέσουμε μια συνείδηση η οποία επιχειρεί να συλλάβει την πραγματικότητα, η κατάσταση αυτή είναι –φαινομενικά και προσωρινά– αδιέξοδη. Για να είμαστε ακριβείς, η συνείδηση βρίσκεται απέναντι σε έναν ισχυρισμό ανεξαρτησίας, ο οποίος προσκρούει στο γεγονός ότι η κατηγορία που τον επισείει εξαρτάται εννοιολογικά από μια –αντίθετη– άλλη. Στη θεωρησιακή στιγμή διενεργείται μια, τρόπον τινά, συμφιλίωση, εφόσον η σύνθεση που επιτυγχάνουν οι κατηγορίες είναι μια *αναίρεση* αφενός της ανεξαρτησίας τους και πλέον συλλαμβάνονται ως στιγμές του ίδιου γίνεσθαι και έτσι –αφετέρου– διαρρηγνύεται η απομόνωση και η μερικότητά τους, αφού στη νέα συμπεριληπτική σύνθεση η σύγκρουση επιλύεται με *ανύψωσή* τους σε ένα νέο επίπεδο σύλληψης της πραγματικότητας (Beiser,1993, σσ. 18-20 · Forster, 1993, σσ.132-135).

Σε σχέση με την αναφορά της φιλοσοφικής σκέψης στην κοινωνική πραγματικότητα, ένα πράγμα είναι σαφές επομένως: η τελευταία συγκροτείται μόνον από ένα σύνολο αντιθέσεων και η διαλεκτική νόηση είναι η μόνη ικανή να συλλάβει την πυρηνική αυτή αλήθεια. Κάνοντας τούτο, ταυτόχρονα υποσκάπτει την αίολη ασφάλεια της κοινής συνείδησης. Η διαλεκτική, σημειώνει ο Marcuse(1955,σ.66) «προσλαμβάνει την κινητήρια ισχύ της από την πίεση να υπερβεί την αρνητικότητα... Λογικά, η διαλεκτική ξεκινά όταν η ανθρώπινη κατανόηση αδυνατεί να συλλάβει κάτι επαρκώς στη βάση δεδομένων ποιοτικών ή ποσοτικών μορφών».

Το σχόλιο αυτό μας οδηγεί στην επόμενη θεμελιώδη εγγελιανή λογική τριάδα- το περιεχόμενο της λογικής καθαυτό. Όπως το θέτει ο ίδιος (E,§83), τα τρία μέρη της

Λογικής ασχολούνται: με το Είναι (την αμεσότητα τής νόησης), τη νόηση μέσα στον αναστοχασμό και τη μεσολάβησή της(ουσία) και με την έννοια καθεαυτήν και δι' εαυτήν (την Ιδέα). Σχηματικά και ατελώς, μπορούμε να πούμε ότι πρόκειται για την πορεία προς την απόλυτη Ιδέα · την πορεία από το καθεαυτό μέσω τού δι' εαυτού προς το καθεαυτό και δι'εαυτό · από το δυνάμει, μέσω της ενεργού αναστοχαστικής αυθυπαρξίας προς το ανώτερο στάδιο, την αλήθεια των δύο προηγούμενων, την έννοια στην πλήρη ανάπτυξη της, δηλαδή την Ιδέα. Είναι η αυτοεκδίπλωση τού Λόγου.

Είδαμε ότι το επίτευγμα τής Γαλλικής Επανάστασης ήταν αυτό: η καθυπόταξη τής πραγματικότητας στο Λόγο. Ο Λόγος είναι εγγενής ανθρώπινη ιδιότητα-όχι πάντως «φυσικά» επιτευχθείσα και αυτόματα ενεργή: συνιστά μια δυναμική που βρίσκει την εκπλήρωσή της στην στιγμή εκείνη που ο άνθρωπος θα αυτοπραγματωθεί. Πρόκειται για τη στιγμή που το εν δυνάμει, καθίσταται καθεαυτό και δι'εαυτό και μόνον ο άνθρωπος έχει αυτή τη δυνατότητα, διότι μόνον αυτός έχει «την ισχύ ενός αυτοκαθοριζόμενου υποκειμένου σε όλη τη διαδικασία τού γίνεσθαι, εφόσον μόνον αυτός έχει γνώση των δυνατοτήτων του»(Marcuse, 1955,σ.7). Η στιγμή τής Ιδέας, είναι εκείνη ακριβώς όπου η εκδίπλωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων έχει φτάσει στο απόγειο. Είναι δηλαδή η στιγμή που γεφυρώνεται το χάσμα δυνητικού-πραγματικού, είναι η στιγμή –περαιτέρω– τής ελευθερίας, οπότε ο άνθρωπος αυτοπραγματώνεται κατά τις δυνατότητές του. Από αυτή τη σκοπιά, επανερχόμαστε στην αμφίσημη ρήση περί λογικού και πραγματικού: δηλαδή, η πραγματικότητα αποκτά την αλήθειά της μόνον τότε, όταν κυβερνάται από το Λόγο. Αλλιώς ειπωμένο: μόνο η πραγματικότητα τής ελευθερίας αξίζει αυτή την κατονομασία.

Αυτή είναι η *Ιδέα*, λέει ο Hegel. Είναι η *έννοια* στην αλήθειά της, στην πλήρη ανάπτυξή της, στην ενότητα με το περιεχόμενο που δίνει στον εαυτό της: στον αυτοπροσδιορισμό της (Knox, 1952α,σ.VIII). «Η Ιδέα είναι το αληθινό καθεαυτό και δι' εαυτό, η απόλυτη ενότητα τής έννοιας και της αντικειμενικότητας... Η Ιδέα είναι η αλήθεια · γιατί η αλήθεια είναι η αντιστοιχία τής αντικειμενικότητας με την έννοια¹³... κάθε τι πραγματικό, καθόσον είναι αληθινό, είναι η Ιδέα και έχει την αλήθεια του μόνο μέσω και δυνάμει τής Ιδέας» (E,§213). Ωστε, αυτό που προκύπτει, είναι ότι υπό αυτές τις προϋποθέσεις *Ιδέα, Λόγος και ελευθερία* ταυτίζονται, και δεν είναι άλλο, από την έννοια που καθίσταται συγκεκριμένη.

¹³ Αληθινό για τον Hegel είναι αυτό που η ρεαλιστική του ύπαρξη αντιστοιχεί στην έννοιά του, σε αυτό δηλαδή που οφείλει να είναι (E,§213)

Πως η έννοια «καθίσταται» Ιδέα; Ορίζοντας την έννοια, ο Hegel (E,§160) τονίζει ότι είναι η συγκεκριμένη όσο και (αυτο)συνειδητή ελευθερία («...η δι' εαυτήν υπάρχουσα εξουσία τής υπόστασης»), ενώ κάνει την σημαντική παρατήρηση ότι «είναι ολότητα, μέσα στην οποία καθένα από τα στάδια είναι το όλο¹⁴ που είναι η έννοια, και έχει τεθεί ως αδιαχώριστη ενότητα με αυτό». Τα στάδια τής έννοιας, όπως θα επεξηγηθεί στην §163, είναι η γενικότητα, η μερικότητα και η ατομικότητα. Εδώ διευκρινίζεται ότι κάθε στάδιο τής έννοιας είναι και το όλο της, εμπεριέχει το όλο και πρέπει να συλλαμβάνεται ως τέτοιο · δεν υπάρχει δηλαδή μια αρχικά ατελής πραγμάτωση τής έννοιας –καθώς εδώ δεν έχουμε πια μετάβαση ή εμφάνιση σε κάτι άλλο όπως στο Είναι και στην ουσία– αλλά μια ενδογενής ανάπτυξη, μια αυτοανάπτυξη, όπου «ο προσδιορισμός καθενός είναι ένα ελεύθερο Είναι τής όλης έννοιας»(E,§161). Αυτό που είναι αρχικά δι' εαυτό, τίθεται πλέον ως καθεαυτό και δι' εαυτό. Ένας αυτοπροσδιορισμός, κατά τον οποίο η αυτοπραγμάτωση σε διαφορετικές στιγμές δεν είναι παρά επιμέρους εσωτερικοί προσδιορισμοί(Pererzak,2001,σ.92). Έτσι, η έννοια παρουσιάζει μια αντικειμενική ολότητα, στην οποία κάθε μερική στιγμή εμφανίζεται ως η αυτοδιαφοροποίηση τού καθολικού - ως εκ τούτου είναι και η ίδια καθολική.

Επιστρέφουμε έτσι πάλι στην Φιλοσοφία τού Δικαίου και στην § 31, όπου ο Hegel χρησιμοποιεί μια οργανική μεταφορά για να καταστήσει εμφαντική αυτή την αυτογενή ανάπτυξη τής έννοιας: «Αυτή η διαλεκτική λοιπόν, δεν είναι μια εξωτερική δραστηριότητα τής υποκειμενικής σκέψης, αλλά είναι η ίδια η ψυχή τού περιεχομένου που αναπτύσσει τα κλαδιά και τους καρπούς του οργανικά». Σε μια προφορική προσθήκη τής E,§161 αυτή η οργανική ανάπτυξη παρουσιάζεται ολοκληρωμένα: το φυτό αναπτύσσεται από τον σπόρο του, ο οποίος περιέχει ήδη εντός του όλο το φυτό. Αλλά τα κλαδιά και οι καρποί, δεν υπάρχουν στον σπόρο: απαιτείται μια ενδογενής κίνηση ανάπτυξης γι' αυτό.¹⁵ Η παρατήρηση αυτή είναι σημαντική: ο Hegel υπονοεί ότι η ολότητα βρίσκεται ήδη εν δυνάμει στη γένεση τής έννοιας, προηγείται δηλαδή ως προς την –οντολογική –ιεραρχία έναντι κάθε σταδίου ανάπτυξης. Ο Hegel επανέρχεται σε αυτό το σημείο, στις καταληκτικές εισαγωγικές παραγράφους τής ΦΔ. Έτσι, πέραν των όσων αναφέραμε για την §31, συνεχίζει στην §32 υπενθυμίζοντας ότι κάθε έννοια, επειδή συνιστά θεμελιωδώς Ιδέα, αναπτύσσει

¹⁴ «Ολότητα», «όλο»: πλάγια γραφή στο πρωτότυπο.

¹⁵ Στην E§162 απαντάται το εύλογο ερώτημα αν οι κατηγορίες τού Είναι και τής ουσίας, δεδομένων των παραπάνω, συνιστούν ή όχι έννοιες. Η απάντηση είναι ότι αναδεικνύονται ως προσδιορισμένες έννοιες κατά τη διαλεκτική διαδικασία, έννοιες καθεαυτές (ή για εμάς), μη αναπτυγμένες.

το δικό της προσδιορισμένο Είναι (Dasein)¹⁶ σε μια υπάρχουσα δομή. Δεν πρόκειται επομένως για ένα αθροιστικό, αφηρημένο σύνολο. Η καθολικότητα τής διαλεκτικής έννοιας συνιστά μια συγκεκριμένη ολότητα. Εμπεριέχει τόσο τα γεγονότα από τα οποία συντίθεται η πραγματικότητα, όσο και τις διαδικασίες μέσω των οποίων αναπτύσσονται αυτά (Marcuse, 1955, σ. 158).

Η γραμμή τού επιχειρήματος είναι η εξής: οι προσδιορισμοί στην ανάπτυξη μιας έννοιας, είναι από τη μια οι ίδιοι έννοιες. Από την άλλη ωστόσο, δεδομένης τής θεμελιακής ταύτισης έννοιας-Ιδέας (στην αναπτυγμένη ολότητα), οι προσδιορισμοί αυτοί έχουν τη μορφή τής ύπαρξης, καθίστανται εμπειρικοί κατά μία έννοια και «...έτσι πρέπει να τους αντιμετωπίζει η επιστήμη», στην αντικειμενική τους δηλαδή μορφή. Στην §32Σ-Π, επισημαίνεται ότι παρόλο που οι διάφορες προσδιορισμένες στιγμές έως την ολότητα δεν μπορούν να ιδωθούν ανεξάρτητα από αυτήν, η διαδοχή των μορφών που λαμβάνει η έννοια στην αντικειμενική πραγματικότητα μπορεί να μην συμφωνεί με την εννοιολογική ακολουθία. Έτσι, η ιδιοκτησία, το συμβόλαιο και η ηθικότητα ως *προσδιορισμοί* τού δικαίου, προηγούνται της πλήρως ανεπτυγμένης έννοιας τής οικογένειας, αλλά αποκτούν διακριτό σχήμα ύπαρξης μόνο σε ύστερα ιστορικά στάδια · που σημαίνει αντιστρόφως, ότι ιστορικά η οικογένεια προηγείται των παραπάνω στιγμών. Είναι σαφές, ότι από τη λογική πλευρά η κατανόηση τής οικογένειας προϋποθέτει την κατανόηση τού πως αυτή *εμπερικλείει* τις έννοιες τής ιδιοκτησίας, τού συμβολαίου και της ηθικότητας, αλλά ως προς την ιστορική της ύπαρξη, προηγείται αυτών. Έτσι, οι «υψηλότερες απολήξεις» είναι δυνατόν να μην είναι πλήρως αναπτυγμένες ως προς τα μέρη τους στην αντικειμενική πραγματικότητα. Για τη μεθοδολογία που ακολουθείται στη ΦΔ, αυτό έχει σαν συνέπεια να εξετάζεται π.χ. πρώτα η ιδιοκτησία και μετά η ολότητα– που είναι η πραγματωμένη «αλήθεια»– τής οποίας αποτελεί μέρος, αν και δε μπορούμε να πούμε, λέει ο Hegel, ότι προϋπήρξε η πρώτη τής δεύτερης (§32Π). Από αυτή την – μεθοδολογική– σκοπιά το αληθώς πραγματικό εξετάζεται ως επακόλουθο στάδιο και οι αφηρημένες μορφές, αποκαλύπτονται όχι ως υπάρχουσες δι’ εαυτές, αλλά ως μη αληθείς- άρα ως μέρη τής ολότητας που τις εμπερικλείει.

¹⁶ Με τον όρο Dasein, ο Hegel αναφέρεται στον πλέον άμεσο τρόπο προσδιορισμένου Είναι, (που ως τέτοιο περιλαμβάνει ήδη το μηδέν, δηλαδή το αντίθετό του). Η προσδιορισμένη μορφή ύπαρξης τής ουσίας, αποδίδεται με το Existenz (Peperzak, 2001, σ. 93 · Inwood, 1992, σ. 93-95).

3. Προς την Ελευθερία: Η Δομή τής Φιλοσοφίας τού Δικαίου

Είδαμε ότι «...η εξωτερικότητά του [τού πραγματικού] είναι η ενέργεια του»(E,§142). Σε προσθήκη τής ίδιας παραγράφου, επιχειρείται διασάφηση τής σχέσης Ιδέας και πραγματικότητας και τονίζεται ότι η πρώτη δεν είναι κάτι υποκειμενικό και αφηρημένο και ούτε η πραγμάτωσή της εξαρτάται από την απόφασή μας · αντίθετα, «η Ιδέα είναι το απόλυτα ενεργούν [das Wirkende] και συνάμα πραγματικό [das Wirkliche]». Επιπλέον, στην προσθήκη τής πρώτης παραγράφου τής ΦΔ επισημαίνεται ότι η Ιδέα είναι η ένωση προσδιορισμένου Είναι και έννοιας: η Ιδέα τού δικαίου είναι η έννοια και η πραγμάτωσή της . Αυτό είναι το θέμα τής ΦΔ: *δηλαδή, η πραγματικότητα τού δικαίου, που βρίσκεται στην Ιδέα τής ελευθερίας*. Έτσι, η ελευθερία είναι η κανονιστική αρχή κατά την οποία το τεθειμένο δίκαιο εκδηλώνει τις μορφές του (Riedel, 1984, σ.34). Όπως ήδη έχουμε επιχειρήσει να δείξουμε, αυτό προϋποθέτει την πρότερη ύπαρξη τής ελευθερίας. Ο Riedel (1984, σ.39) προσθέτει ότι για να νοηθεί η ελευθερία ως Ιδέα τού δικαίου πρέπει να είναι εμμενής στο θετικό δίκαιο, κάτι που συμβαίνει στο νεωτερικό, μετεπαναστατικό κράτος.

Το πραγματικό, όπως έχει ήδη αναφερθεί, είναι η ένωση ουσίας και ύπαρξης, εσωτερικότητας και εξωτερικότητας δηλαδή. Δεδομένου ότι η ελευθερία είναι εμμενής στους θεσμούς δικαίου τού νεωτερικού κράτους, το τελευταίο πληροί την προϋπόθεση αυτή, επομένως μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το κράτος είναι, λογικά, πραγματικότητα, είναι δηλαδή η ιστορική συνθήκη πραγμάτωσης τού δικαίου. Με την έννοια αυτή, η ΦΔ είναι επίσης μια θεωρία κράτους και θέτει το ερώτημα τής εμπλαισίωσης τής ελευθερίας από αυτό.

Η συζήτηση για τη συστηματικότητα και τη δομή τής Φιλοσοφίας τού Δικαίου.

Ως προς τη δομή τής ΦΔ και με βάση τα προαναφερόμενα, ο Riedel παρατηρεί ότι το πραγματικό αντιστοιχεί στις δύο μείζονες στιγμές τής ΦΔ, δηλαδή στη διαλεκτική τού δικαίου και στην πραγμάτωση του σε ηθικούς θεσμούς: πρόκειται για στιγμές αναστοχασμού και θετικότητάς του αντίστοιχα (Riedel, 1984, σ.34).

Συναφώς, ο Psychopedis (1992, σσ.25-28) παρατηρεί ότι προκειμένου να συλληφθεί η οργάνωση τής πραγματικότητας, η υποκειμενική συνείδηση πρέπει να ανακατασκευαστεί ως μέρος της. Ωστόσο, μεθοδολογικά αυτό απαιτεί την προσφυγή σε μια *διακριτά αναπτυγμένη* διαλεκτική λογική –το εννοιολογικό σχήμα δηλαδή για

την επεξηγούμενη πραγματικότητα. Σύμφωνα με τον Psychopedis, επιχειρείται έτσι , μέσω της κανονιστικής διάστασης που ενσωματώνει η λογική διαδικασία, να δοθεί απάντηση στο αναλυτικό πρόβλημα της εγγύησης της πραγμάτωσης των αξιών στο ιστορικό-κοινωνικό. Οι ουσιώδεις αξίες της κοινωνικής πραγματικότητας, τίθενται έτσι στον κανονιστικό(δικαιϊκό) της πυρήνα, ως αναγκαίες σχέσεις αυτοτιθέμενες και οι δρώντες τις αποδέχονται συνειδητά. Με τον τρόπο αυτό, αφενός υπάρχει η εγγύηση ότι αυτές οι ατομικές αξίες δεν θα αφανιστούν υπό το βάρος της ολότητας και αφετέρου, μέσω των ορίων που τίθενται από τη διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών, διασφαλίζεται ότι δεν θα απειληθεί η ελευθερία της ολότητας.

Η διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών, θεματοποιείται ως κεντρική στην εγελιανή ανάλυση και από τον Hartmann(1984). Συμφωνεί έτσι ότι η ΦΔ θεμελιώνεται στη Λογική. Μια τέτοια κατηγορική ανάλυση, προσλαμβάνει τις κοινωνικές δομές ως μη αναγώγιμες , έχουσες δε διακριτό, δικό τους status · αυτή ωστόσο η διακριτότητα του περιεχομένου δεν καθιστά τις κοινωνικές αυτές μορφές απομονωμένες από τις άλλες, αλλά τους επιτρέπει να σχετίζονται μεταξύ τους και σε μια κοινή βάση , ως προσδιορισμοί της καθολικότητας, της μερικότητας και της ατομικότητας (Hartmann,1984,σ.118). Προκύπτει έτσι μια σύνδεση θεμελιωμένη στη διαφοροποιημένη ενότητα και στη διαφοροποίηση των εμπλεκόμενων ατομικών στιγμών, με προϋποθέσεις αφενός το άρρηκτο της ενότητας εντός της ατομικότητας και αφετέρου τον αμοιβαία αδιάσπαστο χαρακτήρα ενότητας και ατομικότητας. Σύμφωνα με τη συλλογιστική αυτή διαδικασία αν δεχτούμε ότι το κράτος έχει οντολογική προτεραιότητα έναντι της κοινωνίας, αυτό προϋποθέτει ότι η τελευταία έχει μια ορισμένη δική της αυτονομία και συγκροτείται στη βάση των εσωτερικών της σχέσεων · κράτος και κοινωνία έτσι, δεν συνδέονται με οποιαδήποτε απλή αιτιακή ή λειτουργική σχέση– όπως συμβαίνει για παράδειγμα στις θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου– αλλά συγκροτούν μια συλλογιστική ολότητα δομημένη με τέτοιο τρόπο, ώστε να διατηρείται πάντα – μέσω διαμεσολαβήσεων– μια εσωτερική αυτονομία οργάνωσης. Ο υψηλότερος θεσμός προκύπτει έτσι ως λογικός συμπερασμός από τον «χαμηλότερο»(Henrich,2004,σ.245-246) και οι σχέσεις μεταξύ πρότερων και επόμενων κατηγοριών, εξασφαλίζουν μια διαλεκτική συνεκτική σκοπιά της κοινωνικής πραγματικότητας. Πως διασφαλίζεται διαλεκτικά αυτή η συνοχή; Ο Psychopedis διασαφηνίζει ότι κάθε στιγμή έχει το δικό της δίκαιο(ιδωμένη δηλαδή στη διακριτότητά της) και η ελευθερία πραγματώνεται «...ως σχέση στην οποία οι σχεσιακές αξιώσεις κάθε στιγμής νομιμοποιούνται επειδή

αναγνωρίζονται ως σχετικές με τις αξιώσεις των άλλων στιγμών » (Psychopedis, 1992, σ.22). Εάν μια διαδικασία αναπαράγοντας την μερικότητα και την ατομικότητα αποσχίζεται από το κανονιστικό πλαίσιο της ελευθερίας, τότε η αντίθετη στιγμή την ακυρώνει. Επιπλέον, η ανάπτυξη κάθε κοινωνικής μορφής φτάνει ως τα καθορισμένα από ήδη κατακτημένες σχέσεις όρια της, όπου και έχουμε μια στροφή της σκοπιάς προς τις σχέσεις εκείνες που ακριβώς αναπαράγουν αυτά τα όρια. Για παράδειγμα, το όριο της θεσμικής νομικής δράσης είναι το άδικο και η παρανομία, η οποία λειτουργεί ως η αναίρεση της πρώτης · με τη σειρά του, το άδικο, οριοθετείται –και αναίρεείται – από την επιβολή τού νόμου (Psychopedis, 1992, σ.28).

Από μια διαφορετική σκοπιά, ο Ilting (1971, σσ.90-110) προτείνει να συλλάβουμε την δομή και διάρθρωση της ΦΔ ως μια διχοτομία μεταξύ μεθοδολογικού ατομισμού και κλασσικού κολεκτιβισμού. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι ο Hegel επιχειρεί να συμφιλιώσει την νεωτερική ατομικιστική πολιτική φιλοσοφία με αυτήν των Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Το αναπόφευκτο ρήγμα στη δομή της ΦΔ αποφεύγεται επειδή τα δύο πρώτα μέρη, δηλαδή το αφηρημένο δίκαιο και η ηθικότητα, αποτελούν *αφαιρέσεις* από το τρίτο, την κοινωνική ηθική. Πρόκειται για «...μεθοδολογικό τέχνασμα[fiction] · ο άνθρωπος που αφαιρετικά συλλαμβάνεται ως αυτόνομο πρόσωπο και ηθικό υποκείμενο, στην πραγματικότητα ζει σε μια κατάσταση πολύπτυχων κοινωνικών συσχετίσεων » (Ilting, 1971, σ.99). Η κοινωνική ηθική έτσι παρέχει νόημα και εγκυρότητα στα δύο πρώτα –που δεν μπορούν αυτόνομα να πραγματωθούν, άνευ κοινωνικού πλαισίου– εμπλαισιώνοντάς τα θεσμικά. Ωστε η ατομικότητα και η μερικότητα των δύο πρώτων μερών, αναιρούνται διαλεκτικά [aufheben] στο τρίτο μέρος. Έτσι στο αφηρημένο δίκαιο ο Hegel αρύεται από τη φυσικοδικαιϊκή χομπσιανή θεωρία της φυσικής κατάστασης περί των πρωταρχικών θεμελιωδών δικαιωμάτων, προκειμένου να προσδώσει έμφαση στην προσταγή «να είσαι πρόσωπο[δικαίου] και να σέβεσαι τούς άλλους ως πρόσωπα», όσο και στις συνέπειές της. Γι' αυτό, λέει ο Ilting (1971, σ.91), χρησιμοποιείται ο τίτλος «Αφηρημένο Δίκαιο», δηλαδή ως προειδοποίηση ότι πρόκειται για μια –μεθοδολογική– αφαίρεση από το σύνολο κοινωνικό πλαίσιο. Συνάγεται επομένως από τα παραπάνω ότι η εγγελιανή αφαίρεση δεν έχει στόχο να νομιμοποιήσει μια ατομικιστική πρόσληψη των δικαιωμάτων · αντίθετα, αναδεικνύοντας την ανεπάρκεια και την φορμαλιστική κενότητα των δύο πρώτων μερών, η μετάβαση στην κοινωνική εμπλαισίωση και θεμελίωση της ελευθερίας καταδεικνύεται ως η πρέπουσα απάντηση στο θεμελιώδες ζήτημα της σύζευξης ελευθερίας και κοινωνικής συνοχής. Κατά τον Williams ωστόσο

(1997,σ.114), η λύση που δίνει ο Pitng στο ζήτημα που θέτει ο ίδιος περί της γεφύρωσης τής διχοτομίας των μερών τής ΦΔ είναι ανεπαρκής και απλώς αναδιατυπώνει το ζήτημα: δεδομένου ότι υπάρχουν δύο δυνατές επιλογές, ο Hegel επιλέγει αυτή τής κοινωνικής ηθικής. Αυτό όμως δεν απαντά σε ένα θεμελιώδες ερώτημα: η αφηρημένη ατομικότητα τού πρώτου μέρους, από ποια υποκειμενικότητα αφαιρεί; Ο Pitng, λέει ο Williams, αγνοεί μια βασικότατη παράμετρο και αυτή είναι η έννοια τής *αναγνώρισης*, η οποία –ο ίδιος πιστεύει ότι– υπολανθάνει πανταχού στη ΦΔ. Ο Williams θεωρεί ότι αυτή είναι η απάντηση στο ερώτημα τού Pitng: η αμοιβαία αναγνώριση διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο στη διαμεσολάβηση καντιανής και κλασσικής ηθικής, μετασχηματίζοντας την υποκειμενικότητα σε διυποκειμενικότητα και έτσι το –κλασσικό– όλον αποκτά προτεραιότητα έναντι τού μέρους. Με τον τρόπο αυτό επίσης, καλλιεργείται μια καθολική κοινωνική συνείδηση, βασισμένη στην ατομική ελευθερία (Williams,1997,σ.115).

Ο Sier (2004,σσ.268-290), θέτει το ζήτημα τής πραγμάτωσης των θεμελιωδών δικαιωμάτων από μια άλλη εκκινούσα αρχή. Κατ' αυτόν, είναι ακριβώς η σύλληψη τού αφηρημένου δικαίου, που επιτρέπει στον Hegel να θέσει τα δικαιώματα ως ενσωματωμένα στο κράτος διατηρώντας παράλληλα τον θεμελιώδη τους –ατομικό – χαρακτήρα. Το αφηρημένο δίκαιο, είναι τέτοιο με δύο έννοιες: καταρχήν, είναι μονόπλευρο και απαιτείται –κρατική– θεσμική υποβοήθηση για την πραγμάτωσή του. Επιπλέον η καθολικότητα, η μερικότητα και η ατομικότητα τής βούλησης, είναι εδώ συνδεμένες με ένα εξωτερικό και τυχαίο τρόπο. Χωρίς τις πρόνοιες των μερών τής «ηθικότητας» και της «κοινωνικής ηθικής», το αστικό δίκαιο είναι ανεπαρκές για τη θεμελίωση και διαφύλαξη τής ελευθερίας · αντίθετα, μπορεί να την υποσκάψει. Ωστε, προκύπτει ότι τα δικαιώματα βρίσκουν την πραγμάτωσή τους στο *σύνολο* τής ΦΔ, καθώς ο Hegel ενσωματώνει στη (λογική)έννοια τού δικαίου τη θεσμική σταθερότητα και την αποφυγή τής ενδεχομενικότητας. Αντλεί έτσι ηθικές, κοινωνικές και οικονομικές προϋποθέσεις πραγμάτωσης τής ελευθερίας, από καθεαυτή την έννοια τού δικαίου, εμμενώς (Sier,2004,σσ.278-279).¹⁷

Σε μια πιο «τεχνική» προσέγγιση, ο Westphal (1993,σσ.234-269) συμφωνεί περί του καθαρά μεθοδολογικού χαρακτήρα τής εγελιανής αφαίρεσης, προσθέτοντας ότι οι αφαιρέσεις αποπίπτουν αλληλοδιαδόχως στην πορεία τής εγελιανής ανάλυσης. Έτσι,

¹⁷ Ο Sier υποστηρίζει ότι το εγελιανό σύστημα πάσχει από την ανεπάρκεια διαφύλαξης των ατομικών δικαιωμάτων έναντι τού κράτους, δίνοντας απόλυτη προτεραιότητα στο δεύτερο έναντι των πρώτων. Ο εικαζόμενος φιλελευθερισμός τού Hegel υποσκάπτεται επιπλέον από την απόρριψη τής πολιτικής εκπροσώπησης μέσω εκλογών (Sier, 2004,σσ.284-287).

εκκινώντας από το αφηρημένο δίκαιο, η αφαίρεση είναι τριπλή: πρώτον, αφαιρεί από τις διαπροσωπικές σχέσεις · δεύτερον, από τον ηθικό αναστοχασμό · τρίτον, από τους νομικούς και πολιτικούς θεσμούς (Westphal 1993,σ.247). Τα αφαιρεθέντα μέρη τού όλου επαναπροστίθενται βαθμηδόν, καθώς αναδεικνύεται η επιμέρους ανεπάρκειά τους στη θεμελίωση και διαφύλαξη τής ελευθερίας.

Η θέση τής ιδιοκτησίας στη δομή τής Φιλοσοφίας τού Δικαίου.

Στη ΦΔ, ο Hegel ακολουθεί μια μεθοδολογική λογική μετάβασης προς ανώτερες μορφές εκδίπλωσης και αυτοπραγμάτωσης τού Λόγου, πληρέστερου αυτοπροσδιορισμού τού εαυτού, έως της πλήρους πραγμάτωσης τής ελευθερίας. Κάθε μονάδα τού βασικού τριαδικού αναπτύγματος τής ΦΔ αντιστοιχεί σε ένα επίπεδο ανάπτυξης τής ελεύθερης βούλησης και κάθε επόμενο επίπεδο, συμπεριλαμβάνοντας το προηγούμενο, υπερβαίνει την ατελή πραγμάτωσή του: το αναιρεί. Έτσι, η τυπική-ή φυσική- ελευθερία πραγματώνεται στο αφηρημένο δίκαιο, η αναστοχαστική ελευθερία στην ηθικότητα και η έλλογη ελευθερία στην κοινωνική ηθική. Εννοείται, ότι το πράγμα δεν είναι τόσο απλό: κάθε μια από αυτές τις στιγμές ανάπτυξης τής ελευθερίας που μόλις αναφέρθηκαν, συνιστά το πλέον αναπτυγμένο επίπεδο βούλησης για την αντίστοιχη σφαίρα τής ΦΔ στην οποία πραγματώνεται και σηματοδοτεί τη μετάβαση προς την επόμενη κατηγορία. Στην επιμέρους αυτή διαμεσολάβηση επιπέδων βούλησης, η καθολική βούληση αντιστοιχεί στο πιο φτωχό περιεχομενικά επίπεδο ελευθερίας, ενώ ενδιάμεση μορφή αποτελεί η μερική βούληση. Στο αφηρημένο δίκαιο η επιμέρους στιγμή τής ιδιοκτησίας, αντιστοιχεί στην καθολική βούληση, το συμβόλαιο στην μερική, ενώ το άδικο (έγκλημα και τιμωρία), στην ελεύθερη βούληση. Κατόπιν, στην ηθικότητα το κεφάλαιο «σκοπός και υπευθυνότητα» αντιστοιχεί στην καθολική βούληση, αυτό τού «καταλογισμού και ευημερίας» στην μερική βούληση και τέλος, η ελεύθερη βούληση αναφέρεται στο κεφάλαιο «καλό και συνείδηση». Στην κοινωνική ηθική – που για το αντικειμενικό πνεύμα είναι η στιγμή τού Λόγου– η καθολική βούληση ενυπάρχει στο θεσμό τής οικογένειας, η μερική στην αστική κοινωνία, ενώ στο κράτος, η ελεύθερη βούληση, είναι πλέον δι' εαυτή και καθεαυτή.¹⁸ Όμως οι εγελιανές διαλεκτικά δομημένες τριάδες δεν σταματούν εδώ: κάθε μια από τις «εσωτερικές» αυτές στιγμές αναλύεται περαιτέρω σε συγκροτησιακές γι' αυτήν επιμέρους τριάδες, οι οποίες άλλοτε

¹⁸ Πρβλ. Νουτσόπουλος (2000,σ.116-117), ο οποίος παράλληλα θεματοποιεί την αντιστοίχιση των στιγμών τού ΦΔ με εκείνες τής λογικής, αναγνωρίζοντας τη συγκρότηση τής βούλησης «στη βάση τής λογικής μορφής τής έννοιας» (ο.π.,σ.116).

δηλώνονται –και αριθμούνται– και άλλοτε είναι υπόρρητες και αποτελούν αυτό που στην κρυπτική εγελιανή ορολογία, καλείται προσδιοριστικότητα τής βούλησης. Για παράδειγμα, το αφηρημένο δίκαιο αποτελεί την πρώτη, άμεση στιγμή πραγμάτωσης τού Λόγου και μέσα από τις διαδοχικές υπερβάσεις-αναιρέσεις των επιμέρους αντιθετικών μεταξύ τους στιγμών, η βούληση «...υπερβαίνοντας αυτή την αντίθεση[μεταξύ καθολικής-καθ'εαυτήν και μερικής-δι'εαυτήν βούλησης] επιστρέφει στον εαυτό της και επομένως καθίσταται πραγματική και δι'εαυτή» (§ 104), πραγματοποιώντας έτσι τη μετάβαση στην ηθικότητα, δηλαδή τον αυτοπροσδιορισμό τής υποκειμενικότητας.

Η ιδιοκτησία προσδιορίζεται μέσω τής σχέσης βούλησης και πράγματος· πρόκειται άρα, για την πραγμάτωση τής έννοιας από την πιο άμεση έως την πιο καθολική της μορφή, μέσω των στιγμών τής κατοχής, τής χρήσης και της εκποίησης[alienation], εκ των οποίων η ανώτερη είναι η τελευταία, ως «η ενότητα των δύο πρώτων» (§65Π). Κατά την ανάπτυξη αυτών των επιπέδων, υπάρχει μια κίνηση από τους πιο άμεσους προς στους πιο καθολικούς προσδιορισμούς, ώστε να συγκροτείται έτσι η καθολικότητα τής βούλησης. Επίσης, η κατοχή, ως ο πλέον άμεσος τρόπος ιδιοκτησίας, έχει τη δική της τριάδα: άμεση κατάληψη, μορφοποίηση, σήμανση. «Αυτοί οι τρόποι κατοχής, εμπεριέχουν την προοδευτική πορεία από τον προσδιορισμό τής ατομικότητας, σε αυτό τής καθολικότητας» (§54Π) ώστε να επιτευχθεί η μετάβαση προς μια καθολικότερη μορφή ιδιοκτησίας.

Κάνοντας την ίδια διαδρομή αντίστροφα, οδηγούμαστε στην αρχική παράγραφο τού αφηρημένου δικαίου (§34,Π). Είδαμε παραπάνω, ότι το αφηρημένο δίκαιο προκύπτει ως αποτέλεσμα ανάπτυξης τής βούλησης, στην καθολικότητα της. Στην §34 ο Hegel διευκρινίζει ότι στο τμήμα αυτό τής ΦΔ, η αυτοεκδίπλωση τής βούλησης βρίσκεται στο αρχικό της στάδιο, «στην αφηρημένη τής έννοια». Ενωρίτερα, στην §33Π εκθέτει με πυκνότητα ύφους την πορεία προς την πραγμάτωση τής ελευθερίας ἢ ιδιοκτησία παρουσιάζεται ως ο πρώτος τρόπος ύπαρξης τής ελευθερίας «[δηλαδή] η σφαίρα τού τυπικού και αφηρημένου δικαίου». Στη ΦΠ τέλος, στις αρχικές παραγράφους τού αντικειμενικού πνεύματος εκθέτει με σαφήνεια τα τρία στάδια (αυτο)ανάπτυξης τής ελεύθερης βούλησης και η ιδιοκτησία ανήκει στην πρώτη στιγμή, αυτή τής αμεσότητας: «...η ύπαρξη που το πρόσωπο προσδίδει στην ελευθερία του, είναι η ιδιοκτησία» (ΦΠ, §487).

Δεδομένων των λογικών προϋποθέσεων που τέθηκαν παραπάνω, είναι σαφές ότι η ιδιοκτησία δεν μπορεί να νοηθεί ως αποκομμένη από το συνολικό εγχείρημα τής ΦΔ:

εμπεριέχει η ίδια εν δυνάμει την καθολικότητα και εμπεριέχεται σ' αυτήν. Δεν αποτελεί, επιπλέον, απλώς τον πυρήνα ή το θεμέλιο που υποβαστάζει το αφηρημένο δίκαιο –και έτσι το σύνολο δίκαιο– αλλά εμφανίζεται ως η πλέον άμεση και στοιχειώδης μορφή πραγμάτωσης τής ελευθερίας (σχέση βούλησης-πράγματος). Πολύ περισσότερο, δεδομένης τής διαλεκτικής εγγελιανής μεθόδου, η πραγμάτευση τής ιδιοκτησίας δεν εξαντλείται στη στιγμή τού αφηρημένου δικαίου, αλλά εμφανίζεται σε όλες τις υψηλότερες μορφές πραγμάτωσης τής ελευθερίας. Το ζήτημα που τίθεται, δεν αφορά στη λεπτομερή εξέταση τής ιδιοκτησίας ως θεσμού, αλλά στο πως η νεωτερική ατομικιστική πρόσληψη των θεμελιωδών δικαιωμάτων, όπως θεωρητικοποιήθηκε – εσφαλμένα και ανεπαρκώς – από τις θεωρίες τού φυσικού δικαίου και τέθηκε βίαια από τη Γαλλική Επανάσταση, αναδεικνύεται η ίδια ανεπαρκής και δυνητικά επιβλαβής, χρίζει επομένως κοινωνικής, πολιτικής και θεσμικής εμπλαισίωσης.

Ο Hegel, συναφώς, δεν επικαλείται κάποιο φυσικό δικαίωμα στην ιδιοκτησία, ούτε – όπως θα επιχειρηθεί να δειχθεί– θεωρεί το δικαίωμα αυτό ιερό και απαραβίαστο. Για το λόγο αυτό επίσης, δεν καταφεύγει σε θεμελιώσεις που αναφέρονται στη «φυσική κατάσταση», θεμελιώσεις που θεωρεί μεθοδολογικά και περιεχομενικά προβληματικές. Είναι λοιπόν αναγκαίο να εκτεθεί στο σημείο αυτό η κριτική τού Hegel για τις εν λόγω θεωρίες, προκειμένου να καταστούν σαφέστερες οι προθέσεις του σχετικά με την οριοθέτηση τής ίδιας τής ελευθερίας και την σχετικοποίηση τού ιδιοκτησιακού δικαιώματος.

4.Η Ελευθερία ως Φυσικό Δικαίωμα: Ο Hegel και οι Θεωρίες Φυσικού Δικαίου

Η φράση «Νόμος τής Φύσης» ή Φυσικό Δίκαιο που χρησιμοποιείται για τη φιλοσοφία τού δικαίου, εμπεριέχει την ασάφεια ότι μπορεί να εννοεί το δίκαιο είτε ως κάτι ήδη διαμορφωμένο από τη φύση είτε ως προσδιορισμένο από τη φύση των πραγμάτων, δηλαδή [από] την έννοια. Η πρώτη [εκδοχή] χρησιμοποιείται με την κοινή σημασία, συνοδευόμενη με το εφεύρημα μιας φυσικής κατάστασης, στην οποία θα πρέπει να κυριαρχεί το φυσικό δίκαιο · ενώ, [από την άλλη] η κατάσταση τής κοινωνίας και της πολιτικής, μάλλον απαιτούν και συνεπάγονται ένα περιορισμό τής ελευθερίας και μια θυσία των φυσικών δικαιωμάτων. Η πραγματικότητα είναι ότι ολόκληρο το δίκαιο και το κάθε άρθρο του, βασίζονται αποκλειστικά στην ελεύθερη προσωπικότητα – στον αυτοπροσδιορισμό ή

στην αυτονομία, που είναι το ακριβώς αντίθετο τού φυσικού προσδιορισμού. Το –αυστηρά αποκαλούμενο ως– δίκαιο τής φύσης, συνιστά, για το λόγο αυτό, την υπεροχή τής δύναμης και την κυριαρχία τής ισχύος και η φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση βίας και αδικού, για την οποία τίποτα πιο αληθές δεν μπορεί να ειπωθεί, από το ότι κάποιος πρέπει να απομακρυνθεί από αυτήν. Η κοινωνία, από την άλλη, είναι η μοναδική κατάσταση στην οποία το δίκαιο πραγματώνεται: ό,τι πρόκειται να περιοριστεί και να θυσιαστεί [εδώ] δεν είναι παρά η αυθαιρεσία και η βία τής φυσικής κατάστασης. (ΦΠ, §502Σ)

Το εκτενές αυτό παράθεμα από τη ΦΠ στο οποίο εμφατικά και μάλλον επιθετικά ο Hegel συμπυκνώνει τις βασικές γραμμές τής κριτικής του κατά των θεωριών τού φυσικού δικαίου, καθιστά διαυγές ότι στην αυθαιρεσία τής φύσης τού ανθρώπου αντιπαρατίθεται η ελευθερία τής προσωπικότητας όπως εκφράζεται στο δίκαιο –«τη φύση των πραγμάτων».¹⁹ Η θεμελίωση δε των θεωριών αυτών στη φυσική κατάσταση είναι κατά την εγγεγραμμένη κριτική τριπλά εσφαλμένη: καταρχήν, ανάγουν την ελευθερία σε μια κατάσταση άναρχη όπου κυριαρχεί η βία και η δύναμη, από την οποία επομένως, με ιστορικούς όρους, απουσιάζει το δίκαιο · κατόπιν, θεματοποιούν το κοινωνικό-ιστορικό ως το πεδίο τής έκπτωσης των φυσικών δικαιωμάτων ενώ πρόκειται στην πραγματικότητα για τη –μόνη– σφαίρα όπου το δίκαιο είναι σύμφωνο με την έννοια του, καθεαυτό και δι' εαυτό · τέλος, η «θυσία», υπονοεί μια έμβουλη έξοδο από τη φυσική κατάσταση και η αντιπαραθήση τής τελευταίας με την κοινωνία, θέτει υπόρρητα το άτομο και – ρητά – την αυθαιρεσία του, αφενός ως εκείνο που με τη συναίνεση του θεμελιώνει –με το κοινωνικό συμβόλαιο– την πολιτική κοινωνία και αφετέρου ως την πυρηνική επιστημολογική αρχή αυτών των θεωριών. Η κατακλείδα επαναλαμβάνει τη βασική εγγεγραμμένη αρχή: η ελευθερία πραγματώνεται μόνο σε μια πολιτική κοινωνία όπου το άτομο θυσιάζει την αυθαίρετη υποκειμενικότητά του, ακριβώς επειδή είναι ελεύθερο –δηλαδή σε θέση να αυτοπροσδιορίζεται– και αυτό είναι «το αντίθετο τού φυσικού προσδιορισμού» ·

¹⁹ Στις διαλέξεις τής Χαϊδελβέργης (VPR17, §2) ο Hegel επαναλαμβάνει αυτή την κριτική, διευκρινίζοντας επιπλέον, ότι «...μια φυσική κατάσταση θα ήταν χωρίς δίκαιο ή άδικο εφόσον το πνεύμα δεν έχει ακόμα φτάσει στη σκέψη τής ελευθερίας του. Μόνο με τη συνείδηση τής ελευθερίας αρχίζουν να υπάρχουν δίκαιο και άδικο». Επιπλέον, έτσι αποσαφηνίζεται με τον πιο εμφατικό και ξεκάθαρο τρόπο η σχέση δικαίου και ελευθερίας,

δηλαδή αποτελεί κάτι που πρέπει να κατακτηθεί και δεν μπορεί να αναχθεί σε φυσικούς προσδιορισμούς.

Θεωρίες φυσικού δικαίου: βασικές αρχές και σύντομη επισκόπηση.

Μπορούμε στη βάση των προαναφερθέντων να ορίσουμε τις θεωρίες φυσικού δικαίου, ως εκείνες σύμφωνα με τις οποίες οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι από τη φύση τους και οι ηθικές, κοινωνικές και πολιτικές υποχρεώσεις και τα καθήκοντά τους θεμελιώνονται στη μεταξύ τους συμφωνία να σχηματίσουν μια –πολιτική– κοινωνία. Δύο αξιωματικά τιθέμενες προϋποθέσεις προκύπτουν επομένως: το άτομο ως συγκροτησιακός πυρήνας τής κοινωνίας και μια φυσική κατάσταση ως καταγωγική συνθήκη της.

Πράγματι, όλες οι θεωρίες αυτού τού τύπου θέτουν το ερώτημα για τη φύση τού ανθρώπου, κάτι που συνεπάγεται μια δέσμευση ως προς την αποτίμηση των κοινωνικών διευθετήσεων που εξετάζονται, ενώ η αφαίρεση που θέτει το άτομο στη βάση τής κοινωνίας απαιτεί μια δεύτερη προκειμένου να θεμελιωθεί– η οποία δηλαδή πρέπει να απαντήσει στο ερώτημα από πού εκκινεί η κίνηση τού ατόμου προς την κοινωνική γένεση. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό, είναι μια φυσική, προ-πολιτική κατάσταση, όπου, επομένως, όποιο χαρακτηριστικό επισυνάπτεται στον άνθρωπο δεν μπορεί παρά να προσλαμβάνεται ως έμφυτο. Με τη σειρά του αυτό σημαίνει ότι οποιαδήποτε ιστορική πραγμάτευση, έπεται αυτής τής κατάστασης και συγκρίνεται θεμελιωδώς με αυτήν. Οι Αγγελίδης & Γκιούρας (2005, σ.15), επισημαίνουν ότι το βασικό αυτό χαρακτηριστικό των φυσικοδικαιϊκών θεωριών –δηλαδή η άρνηση τής ιστορικής θεμελίωσης –έχει σαφή κριτικό προσανατολισμό που στρέφεται ενάντια στις προαστικές κοινωνίες «τής εξάρτησης και των προνομίων». Στο βαθμό που οι κανόνες τού φυσικού δικαίου θεμελιώνονται ανιστορικά –και εφόσον είναι εγγενείς στην ανθρώπινη φύση– υποδηλώνεται η ανωτερότητά τους από το τότε ισχύον θετικό δίκαιο και είναι σαφές επιπλέον ότι ενέχουν μια κανονιστικότητα που επιχειρούν να εγκαθιδρύσουν: έναντι κάθε υπερβατικής νομιμοποίησης τής εξουσίας, αντιτάσσεται η υπεροχή τού έλλογου, «διαφωτισμένου», ελεύθερου από τη φύση τού ατόμου– ή της συνένωσης των πολλών ατόμων σε μια «γενική βούληση». Το άτομο, επομένως, πρέπει να έχει τον πρωταγωνιστικό ρόλο.(Αγγελίδης & Γκιούρας, 2005,σσ.14-18).

Η θεμελιακή θέση των εκδοχών τού κοινωνικού συμβολαίου είναι επομένως κοινή: περιλαμβάνει μια προ-πολιτική φυσική κατάσταση την οποία οι άνθρωποι αποφασίζουν να εγκαταλείψουν, για λόγους που κάθε εκδοχή συνάγει από την

διαφορετική θέαση και εννοιολόγηση τής αρχικής φυσικής κατάστασης. Είναι προφανές ότι οι διαφορετικές αυτές σκοπίες παράγουν διαφορετικές τελικές θεωρίες για την έννοια τού κοινωνικού συμβολαίου, τόσο επιστημολογικά όσο και –επομένως– στο καθαυτό φιλοσοφικό επίπεδο. Αν για παράδειγμα, οι Hobbes και Rousseau καταλήγουν σε μια εκδοχή όπου το κοινωνικό συμβόλαιο αποτελεί μια λογική υπόθεση μεθοδολογικού τύπου (αλλά ο πρώτος το βλέπει ως απάντηση σε ένα «πόλεμο όλων εναντίον όλων», ενώ ο δεύτερος ως διασφάλιση τής ελευθερίας μέσω της «γενικής βούλησης»), ο Locke –που αρνείται τον μοναρχισμό και υπογράφει την ιδρυτική πράξη τού σύγχρονου φιλελευθερισμού– και ο Hume προκρίνουν την εκδοχή μιας οιονεί ιστορικής συμβολαιακής πραγματικότητας. Ο Kant με τη σειρά τού, μετατοπίζει την έννοια τού κοινωνικού συμβολαίου σε μια *a priori* ιδέα τού Λόγου, συλλαμβάνοντας το ως κατηγορική προσταγή. (Στυλιανού, 2006, σσ. 19-34). Παρά ωστόσο τις διαφορές τους, οι θεωρίες τού κοινωνικού συμβολαίου, εκκινούν από μια ατομικιστική πραξιακή αντίληψη, προσλαμβάνουν δηλαδή ως άυταρκες και μονήρες το άτομο : αυτός είναι ο επιστημολογικός πυρήνας όλων των συμβολαιακών θεωριών. Επιπλέον, θέτοντας το πολιτικό σε διάκριση από το κοινωνικό (με το πρώτο να βασίζεται για τη νομιμοποίησή του από το δεύτερο) αποθέτουν σε αυτή τη σφαίρα το βασικό ζητούμενο, δηλαδή την παραγωγή δεσμευτικών κανόνων καθολικής ισχύος. (Αγγελίδης, 1994, σσ. 13-15).

Ο Bobbio (1993, σσ. 1-3), ταξινομεί ως εξής τα βασικά χαρακτηριστικά τού εννοιολογικού μοντέλου των θεωριών τού φυσικού δικαίου: *πρώτο*, η φυσική κατάσταση, είναι το εκκινούν σημείο για την προέλευση και θεμελίωση τού κράτους. *Δεύτερο*, φυσική κατάσταση και αστική κοινωνία αντιπαρατίθενται, με τη δεύτερη να προκύπτει σε αντίθεση με την πρώτη και να αναλαμβάνει τη διόρθωση ή εξάλειψη των προβλημάτων της. *Τρίτο*, συγκροτητικά στοιχεία τής φυσικής κατάστασης, είναι πρωταρχικά και θεμελιωδώς τα άτομα (ή φυσικές κοινωνίες, π.χ. οικογένεια). *Τέταρτο*, τα συγκροτητικά αυτά στοιχεία, είναι ελεύθερα και ίσα– και αυτό είναι το αξιακό πλαίσιο. *Πέμπτο*, η μετάβαση στην αστική κοινωνία δεν γίνεται από φυσική αναγκαιότητα, αλλά διαμέσου μιας ή περισσοτέρων συμβάσεων, οι οποίες αποτελούν συνειδητές πράξεις, επιτελούμενες από άτομα που έχουν συμφέρον να εγκαταλείψουν τη φυσική κατάσταση. Συνεπώς, η αστική κοινωνία συλλαμβάνεται ως πολιτισμική κατασκευή και όχι ως προϊόν τής φύσης. *Τέλος*, η νομιμοποιητική αρχή τής πολιτικής κοινωνίας είναι η συναίνεση.

Αδρή επισκόπηση των θεωριών φυσικού δικαίου.²⁰

Ο Hegel, στην κριτική του, αναφέρεται στους θεωρητικούς του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, ήτοι στους Hobbes, Locke, Rousseau και Kant, Fichte αν και σπανίως τους κατονομάζει.²¹ Παρά τις επιμέρους διαφορές των θεωρητικών αυτών – τόσο ως προς τη φυσική κατάσταση (ιστορική ή υποθετική · ειρηνική ή πολεμική · κοινωνικότητα ή απομονωτισμός), όσο και ως προς τη μορφή και το περιεχόμενο του κοινωνικού συμβολαίου (είναι ανακλητό ή όχι; συνιστά μερική ή ολική αποποίηση των φυσικών δικαιωμάτων;) αλλά και σε ό, τι αφορά την προκύπτουσα εξουσία (απόλυτη/περιορισμένη, με συνθήκες/χωρίς, αδιαίρετη/ όχι αδιαίρετη)– η βασική συμφωνία τους, είναι η ρηκτική διαφοροποίηση προπολιτικών και πολιτικών συνθηκών.

Στον Hobbes, η φυσική κατάσταση –που μπορεί «ο ίδιος να μην πιστεύει ότι υπήρξε ποτέ» (Αγγελίδης, 1994, σ.103), αλλά προκύπτει ότι είναι δυνατόν να επέλθει οποτεδήποτε εφόσον απουσιάζει μια αποτελεσματική ισχύς του Ηγεμόνα– νοείται ως απαλλαγμένη από κάθε πολιτική εξουσία: το μόνο «φυσικό» είδος εξουσίας, είναι αυτό του ισχυρού απέναντι στον αδύναμο. Ωστόσο ο καθένας, ισχυρός ή όχι, έχει την ικανότητα να σκοτώσει κάποιον και αυτή η θεμελιώδης φυσική ισότητα επιφέρει αναταραχή δεδομένου ότι δεν υφίσταται κάποια *φυσική* πηγή εξουσίας που να μπορεί να επιφέρει αρμονία.²² Οι άνθρωποι έχουν ως βασικό σκοπό την αυτοσυντήρησή τους –και αυτή είναι η θεμελιώδης επιταγή του φυσικού δικαίου, βάσει της ανθρώπινης ψυχολογίας. Κάθε άνθρωπος έχει το φυσικό δικαίωμα να χρησιμοποιεί τη δύναμή του και γενικά όλα τα μέσα που κρίνει κατάλληλα για την επίτευξη αυτού του στόχου. Η επιβίωση του ενός απειλεί έτσι την επιβίωση του άλλου, με αποτέλεσμα την αλληλοϋπονόμευση του ζωτικού αυτού στόχου. Ωστε στη φυσική κατάσταση υπάρχει απουσία κοινωνικότητας και οι αναγκαίες για την επιβίωση ανθρώπινες σχέσεις δημιουργούν πρόσκαιρες κοινωνικές ομάδες στις οποίες απουσιάζει κάθε είδους συνεκτικότητα, καθώς συγκροτούνται στη βάση ωφελμιστικών κινήτρων: την ικανοποίηση της ακόρεστης φυσικής επιθυμίας του ανθρώπου για πλούτο, δόξα, εξουσία. Είναι προφανές ότι ο *γενικευμένος πόλεμος* προσιδιάζει σε μια τέτοια

²⁰ Τα παρακάτω επικεντρώνονται κυρίως στις θεωρήσεις περί φυσικής κατάστασης, στην οποία εστιάζει ο Hegel την κριτική του ως προς τη θεμελίωση του δικαίου.

²¹ Για την ακρίβεια, στη ΦΔ δεν αναφέρεται ονομαστικά καθόλου στους Hobbes και Locke και ελάχιστα στο Rousseau (§§ 29, 75, 258). Αντίθετα, ο Fichte και –πολύ περισσότερο– ο Kant, απαντώνται συχνότερα.

²² Σαφής υπαινιγμός για τη υπερβατική (φυσική ή εκ θεού) νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας. Ο Hobbes, σύμφωνα με τον Riedel (1984, σ.137) επαναστατικοποίησε την πολιτική θεωρία με την απόρριψη αυτή του θεϊκού δικαίου και θεμελίωσε τη δεσμευτική ισχύ του νόμου στο Λόγο.

κατάσταση, περισσότερο από την ειρήνη και τη συνδιαλλαγή (Πρβλ. Bobbio, 1993, ιδίως σσ. 114-148 · Αγγελίδης, 1994, σσ. 99-104 · Rawls, 2002, σσ. 42-51 · Αγγελίδης & Γκιούρας, 2004, σσ. 18-22 · Στυλιανού, 2006, σσ. 93-100 · Πλάγγεσης, 2009, σσ. 117-120). Στον Locke, σε αντίθεση με τη χομπσιανή φυσική κατάσταση, απουσιάζει η εφιαλτική συγκρουσιακή πραγματικότητα. Ο άνθρωπος νοείται από τον Locke ως νοήμον και έλλογον (Αγγελίδης & Γκιούρας, 2005, σ. 25). Η φυσική κατάσταση εδώ προσλαμβάνεται ως λογική όσο και ιστορική πραγματικότητα. Ποτέ δεν υπήρξε, ούτε θα υπάρξει κόσμος χωρίς ανθρώπους που βρίσκονται σε φυσική κατάσταση: όλοι οι άνθρωποι παραμένουν σε μια τέτοια κατάσταση, έως ότου καταστούν – με τη συγκατάθεσή τους – μέλη τής πολιτικής κοινωνίας. Αυτό που ο Locke εννοεί εδώ, είναι ότι η ελευθερία είναι έμφυτη στον άνθρωπο ως *δυνατότητα* και *δικαίωμα*. Κάθε άνθρωπος λοιπόν έχει το δικαίωμα τής ελευθερίας τού προσώπου του επί του οποίου κανένας άλλος δεν έχει εξουσία και αυτή η ελευθερία τού δίνει το δικαίωμα στην επιλογή. Ωστε, αλλιώς διατυπωμένο, η φυσική κατάσταση τού ανθρώπου – αφαιρούμενης δηλαδή τής πολιτικής κοινωνίας – είναι κατάσταση ελευθερίας και ισότητας: για την ακρίβεια, πρόκειται για ισότητα δικαιωμάτων ως προς τη φυσική ελευθερία τού ανθρώπου, γεγονός που δεν αποκλείει ανισότητες, φυσικές ή άλλες (πχ ως προς την ιδιοκτησία). Δεν πρόκειται πάντως για μια κατάσταση αυθαιρεσίας, αλλά για την επικράτεια τού φυσικού νόμου, ο οποίος επιτάσσει σεβασμό στην ζωή, την ελευθερία και – οπωσδήποτε – στην ιδιοκτησία τού άλλου. Για να το θέσουμε διαφορετικά: η φυσική κατάσταση είναι μια προ-κοινωνική κατάσταση, αλλά όχι προ-ηθική. Είναι, σύμφωνα με τον Simmons (1999, σ. 113), «η ηθική συνθήκη ενός μη πολίτη». Και από πού πηγάζει αυτός ο ηθικός-φυσικός νόμος; Από τον θεό, απαντάει ο Locke. Ο θεός παρέχει ίσα δικαιώματα, αλλά διαφορετικές δυνατότητες πραγμάτωσής τους – κάποιιοι άνθρωποι φαίνεται να είναι πιο έλλογοι από άλλους και κάποιιοι, πρώτοι αυτοί, αποκτούν ιδιοκτησία. Μια «αμφίσημη φυσική κατάσταση», τη χαρακτηρίζει ο Macpherson (1962, σ. 238). Το πρόβλημα ξεκινά από τη στιγμή που κάποιος δε σέβεται αυτό το φυσικό νόμο και κάνοντας χρήση τής ισχύος του υποδουλώνει άλλους ή κάποιος άλλος κλέβει τον πρώτο κλπ. Η έλλειψη μιας δημόσιας αρχής, δημιουργεί τον κίνδυνο μιας χομπσιανής καθολικής σύγκρουσης, ωστόσο οι άνθρωποι κάνοντας χρήση τής λογικής αποφασίζουν να επιλύσουν αυτή την συγκρουσιακή κατάσταση, συμφωνώντας από κοινού στην ανάγκη μιας πολιτικής εξουσίας στην οποία θα υπόκεινται και η οποία θα έχει ως στόχο της την προστασία των φυσικών τους δικαιωμάτων (Πρβλ. Αγγελίδης, 1994, ιδίως σσ. 127-131

·Simmons,1999,σσ.97-120·Rawls,2002,σσ.115-117·Αγγελίδης&Γκιούρας,2004, σσ.24-26·Στυλιανού,2006,σσ.128-135).

Ο *Rousseau* από την πλευρά του, δεν εκφράζει καμία βεβαιότητα για την φυσική κατάσταση και την ύπαρξή της στο βαθμό που κατανοεί ότι η εξέλιξη τού πολιτισμού συσκοτίζει τις απαρχές. Επομένως, η εμπειρική γνώση τής φυσικής κατάστασης δεν είναι δυνατή. Πρέπει ωστόσο να ανασυγκροτηθεί *ως εάν* υπήρχε, διότι τούτος είναι ο μόνος τρόπος για τον αναστοχασμό τής παρούσας κοινωνίας– και, ειρήσθω εν παρόδω, ο τρόπος για να αναδείξει ο *Rousseau* την θεμελιώδη αντίθεσή του με τις ως τότε θεωρίες φυσικού δικαίου. Οι θεωρίες αυτές, επισημαίνει, διαπράττουν ένα θεμελιώδες σφάλμα: περιγράφουν τη φυσική κατάσταση έχοντας κατά νου την πολιτική κοινωνία, μέσα από συνεχείς αφαιρέσεις και αναχρονισμούς. Τόσο ο *Locke* όσο και ο *Hobbes*, έχουν λοιπόν στρεβλή αντίληψη για τον φυσικό άνθρωπο. Ο πρώτος, προβάλλει την ορθολογική ικανότητα τού πολιτισμένου ανθρώπου στον φυσικό, ενώ ο δεύτερος διαπράττει το ίδιο με τα πάθη. Ο *Rousseau* διαπιστώνει ένα αβυσσαλέο χάσμα μεταξύ φυσικής κατάστασης και πολιτικής κοινωνίας. Η μεθοδολογική επιλογή τής υποθετικής ανασυγκρότησης τής φυσικής κατάστασης τού ανθρώπου, παράγει ένα άνθρωπο μονήρη, αυτάρκη, χωρίς στοιχειώδη κοινωνικά ερείσματα: μια κατάσταση φυσικής ελευθερίας και αθωότητας, στην οποία βασιλεύει το ένστικτο και η οποία διακόπτεται βιαίως. Η πρόοδος τού πολιτισμού – που συνίσταται κυρίως στην ανάπτυξη τής γλωσσικής ικανότητας και στη δημιουργία στοιχειωδών κοινωνικών μορφωμάτων π.χ. της οικογένειας– αντικαθιστά τη συνθήκη τής ελευθερίας και της αθωότητας με την οικονομική και κοινωνική ανισότητα και την υποταγή σε άλλους μέσω εξάρτησης, καθώς δημιουργούνται οι πρώτες ανισοροπίες ισχύος βασισμένες στον ανταγωνιστικό εγωκεντρισμό (*amour-propre* έναντι τού φυσικού, ενστικτώδους, προκοινωνικού *amour de soi*). Τα θεμέλια τής ανθρώπινης ανισότητας είναι λοιπόν τα θεμέλια τής πολιτικής κοινωνίας, εγκαθιδρύοντας μια οιονεί χομπσιανή πολεμική κατάσταση-σε μεταγενέστερο ωστόσο στάδιο (Πρβλ.*Charvet*, 1999, σσ.205-218 · *Rawls*, 2002, σσ.194-201 · Πλάγγεσης, 2009, σσ.253-256).

Δεδομένων των παραπάνω, προκύπτει μια δέσμευση των πολιτικών κοινωνιών ως προς τη διαφύλαξη των αξιακών περιεχομένων τής ανθρώπινης φύσης. Αλλιώς ειπωμένο, η αξία τής φυσικής ελευθερίας λαμβάνει κανονιστικό χαρακτήρα ως προς την οικοδόμηση τού κοινωνικού, που συγκροτείται υπό την θεμελιώδη προϋπόθεση τής συναίνεσης τού ελεύθερου υποκειμένου, «...το οποίο είναι ουσιαστικά ο

ιδιοκτήτης τού προσώπου του ή των ικανοτήτων του, χωρίς να έχει κάποια υποχρέωση έναντι τής κοινωνίας γι' αυτά»(Macpherson,1962,σ.3). Mutatis mutandis, αυτά είναι κοινός τόπος στις θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου, παρά τις επιμέρους θεωρητικές και μεθοδολογικές ιδιαιτερότητες. Στον Hobbes, όπως είδαμε, η ελευθερία αναφέρεται ευθέως στο δικαίωμα τής αυτοσυντήρησης, ενώ η ανθρώπινη φύση δεν έχει θεϊκή προέλευση, αλλά έλλογη, «φυσικομηχανική». Αντίθετα, ο Locke ανάγει τα θεμελιώδη φυσικά δικαιώματα στη θεϊκή βούληση – ακυρώνοντας έτσι την παραδοσιακή υπερβατική νομιμοποίηση τής μοναρχικής αυθεντίας – και μεταθέτει την συγκρουσιακή συνθήκη θεματοποιώντας την ως διάρρηξη τού κανόνα, σύμφωνα με τον οποίο η αυτοσυντήρηση τού ενός δεν πρέπει να κωλύει αυτή τού άλλου. Και οι δύο, τέλος, υιοθετούν τον μεθοδολογικό ατομισμό. Ο Rousseau προχωρά, όπως είδαμε, ένα βήμα πιο πέρα από τον Locke · και οι δύο ωστόσο δεσμεύουν την πολιτική κοινωνία με την κανονιστική αξία τής ελευθερίας, κάτι που είναι λιγότερο προφανές στον Hobbes, με δεδομένη την ιδιαίτερη –και εξόχως έμπληη τού διαφωτιστικού λόγου- ανθρωπολογία του.

Τελικά, σε όλες τις περιπτώσεις, είναι η –φυσική –βούληση τού ατόμου αυτή που συγκροτεί έλλογα το κοινωνικό.

Η εγελιανή κριτική στις θεωρίες τού φυσικού δικαίου.

Αλλά η αντίληψη που διατρέχει αυτές τις θεωρίες σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος συνιστά μια «φυσική ύπαρξη», είναι ασύμβατη με την εγελιανή έννοια τής ελευθερίας. Πολύ περισσότερο, η κυριαρχία τής αυθαίρετης βούλησης τού μονήρους και παντοδύναμου υποκειμένου τής νεωτερικότητας, συσκοτίζει την ίδια την έννοια τού ανθρώπου: ότι, δηλαδή, μακράν τού να είναι έρμαιο των φυσικών ενστίκτων του, κατέχει εγγενώς την δυνατότητα τού Λόγου και ότι για να είναι ουσιαδώς ελεύθερος ο άνθρωπος πρέπει να έρθει σε ρήξη με τη φύση. Με την ηθική του υπόσταση χρειάζεται να συμφιλιωθεί λοιπόν ο άνθρωπος και όχι με τα φυσικά του ένστικτα. Η αλήθεια του ενυπάρχει στην συνύπαρξη, όχι στην αυτάρεσκη υποκειμενικότητα – στην Sittlichkeit, όχι στη Moralität.

Οι βασικές γραμμές αυτής τής κριτικής τού Hegel, διατυπώθηκαν το 1802-1803 στο δοκίμιο για το Φυσικό Δίκαιο, όπου οι φυσικοδικαιϊκές θεωρίες δέχονται ολομέτωπη επίθεση, τόσο ως προς την επιστημολογική τους θεμελίωση, όσο και σε σχέση με το

περιεχόμενό τους.²³ Αργότερα, στην Λογική, η κριτική αυτή αποτελεί τη «δεύτερη στάση τής σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα» (E,§§37-60) . Και στις δύο περιπτώσεις, η κριτική διατυπώνεται ξεχωριστά για τον εμπειρισμό (δηλαδή κυρίως για τους Hobbes και Locke , που ωστόσο δεν κατονομάζονται) και για το φορμαλισμό(την «κριτική φιλοσοφία», ήγουν τους Kant, Fichte). Ο πρώτος «...αντί να ζητά το αληθινό μέσα στην ίδια τη σκέψη, προσπαθεί να το αντλήσει από την εμπειρία, από κάθε τι εξωτερικά και εσωτερικά παρόν»(E,§37), ενώ αντίθετα στον δεύτερο «...μέσα στην υποκειμενικότητα συμπεριλαμβάνεται το σύνολο τής εμπειρίας...». Ipso facto οι δυο προσεγγίσεις διαφέρουν, αναφέρει ο Hegel, εφόσον ο εμπειρισμός βασίζεται σε σχέσεις και συμμείξεις τής εμπειρικής αντίληψης με το καθολικό ενώ ο φορμαλισμός έχει ως αρχή την απόλυτη αντίθεση και απόλυτη καθολικότητα. Ωστόσο «τα συστατικά τους» είναι τα ίδια , στο βαθμό που ανεξάρτητα από τον προσανατολισμό τους, προβαίνουν σε διαχωρισμό ηθικού νόμου-εμπειρικής φύσης (NL, σ.106) . Έννοια και εμπειρία, μορφή και περιεχόμενο, ταυτότητα και διαφορά, πεπερασμένο και άπειρο, διχοτομούνται, με αποτέλεσμα μια στρεβλή αντίληψη τού κοινωνικού και την αδυναμία σύλληψης τής ουσιώδους ενότητας που βρίσκεται στην κοινωνική ηθική. Επομένως, πρόκειται για μια επίπλαστη και επιφανειακή διαφοροποίηση · επί της ουσίας, ο εμπειρισμός παραμένει φορμαλιστικός και ο φορμαλισμός μια εκδοχή τού εμπειρισμού, εφόσον και οι δύο εκκινούν από δεδομένα που υποθέτουν απλώς ως έγκυρα (Benhabib,1986,σ.22).

Ο εμπειρισμός, καταρχήν: βασίζει τούς ορισμούς του στην εμπειρία αλλά «...ανυψώνει τα δεδομένα τής κατ' αίσθηση αντίληψης, τού αισθήματος και της εποπτείας στη μορφή γενικών παραστάσεων, προτάσεων και νόμων» (E,§38). Αφενός όμως οι νόμοι αυτοί είναι δεσμευμένοι στην κατ' αίσθηση αντίληψη και, αφετέρου, η ανάλυση που επιχειρείται δεν αφήνει ανέγγιχτη την πραγματικότητα όπως βαυκαλίζεται ο εμπειρισμός, αλλά αντίθετα μεταμορφώνει τα συγκεκριμένα σε αφηρημένα, εφόσον είναι μια «...πορεία από την αμεσότητα τής κατ' αίσθηση αντίληψης προς τη σκέψη» (E,§38Π). Πολύ περισσότερο, « η βασική πλάνη μέσα στον επιστημονικό εμπειρισμό είναι ότι ενώ αυτός χρησιμοποιεί τις μεταφυσικές κατηγορίες... αγνοεί ότι έτσι φτιάχνει και συμπεριλαμβάνει μια Μεταφυσική, και χρησιμοποιεί εκείνες τις κατηγορίες και τις συνθέσεις τους κατά ένα εντελώς άκριτο και μη συνειδητό τρόπο» (E,§38). Πρέπει να πιστωθεί στον εμπειρισμό ωστόσο το

²³ «On the scientific ways of treating Natural Law, on its place in practical philosophy, and its relation to the positive sciences of right» (1802-1803/1999).Εφεξής NL.

κατεξοχήν ελευθεριακό αξίωμα, κατά το οποίο, μόνο ότι ανήκει στην εποπτεία μου είναι έγκυρο. Από την άλλη η ασφυκτική περιχαράκωση στο πεπερασμένο, αποκλείει οτιδήποτε υπεραισθητό. Έτσι, παρά τους εγγενείς δομικούς του περιορισμούς, ο «επιστημονικός εμπειρισμός»²⁴ απομονώνει ιδιότητες της εμπειρίας, τις συσχετίζει μεταξύ τους με ένα ορισμένο τρόπο και κατόπιν προσδίδει στο αθροιστικό αυτό σύνολο καθολικό χαρακτήρα, παγιώνοντας αυτές τις σχέσεις –καθιστώντας τις δηλαδή στατικές– σε μια εννοιολογική μορφή «χωρίς να διαχωρίζει αυτή τη μορφή ενότητας από το περιεχόμενό της»(NL,σ.106).

Αυτά, έχουν τις εξής συνέπειες ως προς την επινόηση μιας φυσικής κατάστασης: οι εμπειριστές, παρουσιάζουν ως ενότητα ένα συνονθύλευμα απομονωμένων χαρακτηριστικών της πραγματικότητας. Τα ελάχιστα –σε σχέση με την πολυπλοκότητα της πραγματικότητας– αυτά χαρακτηριστικά υποτίθεται ότι είναι επαρκή για την συνολική της αντιπροσώπευση, ωστόσο δεν πρόκειται παρά για ένα χάος που παρουσιάζεται φαντασιακά ως «φυσική κατάσταση» (NL,σ.110). Οι αφαιρέσεις αυτές της πραγματικότητας, συνεχίζει ο Hegel, γίνονται χωρίς κανένα απολύτως κριτήριο για το διαχωρισμό τυχαίου και αναγκαίου: ο αφηρημένος εμπειρισμός δεν είναι σε θέση να θεμελιώσει τους λόγους για τους οποίους εξαιρεί κάποια χαρακτηριστικά και διατηρεί άλλα ως πάγια στη χαώδη φυσική κατάσταση που κατασκευάζει, προσλαμβάνοντας τα τελευταία ως συγκροτητικά της ανθρώπινης φύσης (NL,σ.111). Αυτό που συμβαίνει τελικά, είναι μια αφαίρεση που δεν οδηγεί σε μια αρνητική ενότητα αλλά σε μια εξάλειψη μεγάλου αριθμού προσδιορισμών. Στην πραγματικότητα οι εμπειριστές καθοδηγούνται από την απόφασή τους, τις προκαταλήψεις τους περί της ανθρώπινης φύσης.²⁵ Καθώς λοιπόν οι εμπειριστές δεν έχουν κριτήρια για τις αφαιρέσεις τους, η επιλογή τους είναι καθαρά αυθαίρετη και βασίζεται επομένως σε μια υποκειμενική άποψη – μια κατασκευή – βασισμένη στην κατ' αίσθηση αντίληψη της συγχρονίας. Αλλά αυτό παρουσιάζεται κατόπιν ως μια απριωρική κρίση. Το κριτήριο για ό,τι ανήκει στην φυσική κατάσταση είναι ο

²⁴ Ο επιστημονικός εμπειρισμός διαφέρει από τον «καθαρό»[pure], ο οποίος περιορίζεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη και στην απλή περιγραφή και συσχέτιση ποιοτήτων (NL, σσ.106, 110).

²⁵ Στην §18 της ΦΔ αναφέρεται ρητά, ότι έγκειται στην υποκειμενική αυθαιρεσία του θεωρητικού να επιλέξει αν ο άνθρωπος είναι από τη φύση του αγαθός ή όχι. Στις §§15-18 ο Hegel αναλύει την αυθαίρετη βούληση. Ενώ κατά τη μορφή της το υποκείμενο επιλέγει μεταξύ δεδομένων ορμέμφυτων θεωρώντας τα ως δικούς του σκοπούς, κατά το περιεχόμενο η αυθαίρετη βούληση δεν είναι ελεύθερη, αφού οι προσδιορισμοί της είναι φυσικοί. Πρόκειται για μια ελευθερία καθεαυτήν αλλά όχι δι' εαυτήν-επιλέγω μεταξύ εναλλακτικών, αλλά αυτές είναι φυσικά προσδιορισμένες. Επιπλέον, αυτή η επιλογή που αφορά στο προσδιορισμένο περιεχόμενο της βούλησης, καταδεικνύει ότι «η αυθαιρεσία, είναι η τυχαιότητα στο σχήμα της βούλησης» (§15). Βλ. Νουτσόπουλος, 2000, σ.67 και υποσ.78.

κοινωνικός κόσμος, για τον οποίο – υποτίθεται ότι– εκείνη έχει εξηγητική ισχύ: «Η καθοδηγούσα αρχή για το a priori είναι το a posteriori»(NL,σ.111). Με τον τρόπο αυτό όμως, το παρόν καθίσταται άχρονο και αντιπροσωπευτικό τής ανθρώπινης συνθήκης .

Από μια άλλη σκοπιά ιδωμένο τούτο, σημαίνει, αντίστροφα, ότι η αχαλίνωτη υποκειμενική ελευθερία τής νεωτερικής κοινωνίας αποτελεί την εκπλήρωση και πραγμάτωση τής ανθρώπινης φύσης μέσω μιας άτεγκτης και ανελαστικής προσδιοριστικότητας. Θα μπορούσαμε επομένως να υποθέσουμε βάσιμα ότι οι Hobbes και Locke θεωρούν την αυτοσυντήρηση ως την κανονιστική αρχή τού νεωτερικού πράττειν. Το γεγονός ότι εναποθέτουν στην ανθρώπινη φύση καθετί το υποκειμενικό (ως έμφυτο) και παραλείπουν από την αφαίρεση κάθε μορφή συλλογικότητας (ως τυχειότητα) δηλοί τον αδήριτο μεθοδολογικό ατομισμό τους. Η αντιστροφή αυτή έχει και επιμέρους συνέπειες, καθώς ο εμπειρισμός θέτει ως προϋπόθεση τής μετάβασης στην πολιτική κοινωνία τη συναίνεση των (ατομικά) δρώντων –δηλαδή αυτό που είναι ζητούμενο– καθιστώντας την πρότερη τού δικαίου, ενώ στην πράξη συμβαίνει το αντίθετο –χωρίς δίκαιο δεν υπάρχει συναίνεση, διότι τότε το πράττειν εμπίπτει στη σφαίρα τής αυθαίρετης βούλησης.²⁶

Με όρους λογικής, η διαδικασία αυτή των αφαιρέσεων οδηγεί στην πρόσληψη τού ανθρώπου ως μια καθαρή αρνητικότητα, ένα Εγώ στερούμενο κάθε αντικειμενικού προσδιορισμού. Εντέλει οι αφαιρέσεις των εμπειριστών παράγουν μια καθαρή ταυτότητα, αυτή τής αυτοσυνείδησης(Hinchman,1984,σ.82).Λογικά, παράγεται δηλαδή το μηδέν, το τίποτα.

Όλα τα παραπάνω, μάς επαναφέρουν στις αρχικές παρατηρήσεις τής ενότητας: αυτός ο τρόπος σύλληψης τής ανθρώπινης φύσης, καθιστά απαγορευτική κάθε προοπτική πραγμάτωσης τής Ιδέας αφού συσκοτίζει το υψηλότερο πεδίο αυτοεκδίπλωσης τού Λόγου, δηλαδή την κοινωνική ηθική. Τι είδους ελευθερία είναι αυτή, που προκύπτει ως φυσικός προσδιορισμός και όχι ως αυτοπροσδιορισμός;

Αν ο εμπειρισμός οδηγείται σε αυτή την κατάληξη ενοποιώντας σε εννοιολογικό επίπεδο μορφή και περιεχόμενο, ο φορμαλισμός θέτει σε πλήρη αντίθεση (λογική) μορφή και (κοινωνικό) περιεχόμενο(NL,σ.106). Ο Kant διακρίνει την εμπειρία σε περιεχομενικά και μορφικά στοιχεία (που είναι η γενικότητα και αναγκαιότητα),

²⁶ Βλ Νουτσόπουλος,2000,σ.69 για την παρατήρηση αυτή, ο οποίος επίσης προσθέτει προς επίρρωση ότι στη ΦΔ η συμβολιακή συναίνεση έπεται τής πραγμάτευσης τού αφηρημένου δικαίου και «προϋποθέτει μη συμβολιακή σχέση μεταξύ προσώπων ικανών για ιδιοποίηση τής φύσης». Βλ. παρακάτω,σ.62-67, για την πραγμάτευση των συμβολιακών σχέσεων στη ΦΔ.

θεωρώντας ότι τα δεύτερα δεν ανήκουν στη σφαίρα τής εμπειρίας αλλά της νόησης (E,§40). Και ενώ η ίδια η νόηση χαρακτηρίζεται θεμελιωδώς από αντικειμενικότητα, ο Kant εξετάζει το σύνολο των κατηγοριών ως υποκειμενικές (E,§41). Ο ιδεαλισμός των Kant και Fichte άρα, χαρακτηρίζεται εγγειανά ως «καθαρή αφαίρεση» τής απειρότητας-η οποία είναι η «άρνηση τής πολλαπλότητας», το «αρνητικά απόλυτο», η «καθαρή ενότητα» (NL, σ.118). Μια κίνηση από το συγκεκριμένο προς την καθαρή σκέψη που μεταμορφώνει κάθε στοιχείο τού πρώτου στο αντίθετό του, μια ιδεατή ενότητα η οποία συντίθεται μέσω τής πλήρους αφαίρεσης από την πολλαπλότητα τής κοινωνικής πραγματικότητας. Έτσι η βασική αρχή τού υπερβατικού ιδεαλισμού είναι η ταύτιση με μια τέτοια «απειρότητα». Αλλά, όπως το θέτει ο Hegel, «στο βαθμό που είναι καθαρή ταυτότητα, είναι ταυτόχρονα μη- ταυτότητα ή απόλυτη αντίθεση...στο βαθμό που είναι το άπειρο, είναι το απόλυτα πεπερασμένο » (NL, σ.118). Δηλαδή, η «καθαρή αφαίρεση», εντέλει δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά λαμβάνοντας υπόψη αυτό από το οποίο αφαιρεί: το καθαρό καθήκον καθίσταται η τυχαιότητα τού πεπερασμένου.

Για τον πρακτικό Λόγο, η ελευθερία συνιστά μια προσταγή τής αυτοπροσδιοριζόμενης βούλησης: «...Έργο τής [πρακτικής λογικής ικανότητας] είναι να δίνει προστακτικούς, αντικειμενικούς νόμους ελευθερίας που αποφαίνονται τι πρέπει να γίνεται (E,§53)». Το κρίσιμο κριτήριο για τον αυτοπροσδιορισμό αυτό είναι η έλλειψη εσωτερικής αντίφασης, μια «αφηρημένη ταυτότητα» μεταξύ αντιτιθέμενων ηθικών νόμων και καθολικής ισχύος τους. Αλλά ενώ έτσι αξιώνεται η παραγωγή περιεχομένου, το ίδιο το αντικειμενικό περιεχόμενο (αγαθό) απουσιάζει. Πρόκειται άρα για έναν κενό φορμαλισμό που δεν μπορεί να παράξει περιεχόμενο, εφόσον είναι εξαρτημένος από αυτό που είναι ήδη εσωτερικά δεδομένο (E,§54). Η καθολικότητα που ευαγγελίζεται ο φορμαλισμός δεν είναι παρά μια αναλυτική ενότητα.

Επιστρέφουμε έτσι στην αυθαίρετη υποκειμενική βούληση, η οποία παράσχει περιεχόμενο στην αυτοσυνείδηση. Η βούληση έχει περιεχόμενο και περιλαμβάνει ένα προσδιορισμό · η καθαρή συνείδηση δεν έχει και μέσω τού πρακτικού Λόγου, η προσδιοριστικότητα αυτή «ανορθώνεται » σε μορφή καθαρής ενότητας και η έκφρασή της είναι ο (ηθικός) νόμος. Αν η προσδιοριστικότητα μπορεί να ανυψωθεί και αν δεν προκύπτει εσωτερική αντίφαση (ώστε να αυτοακυρώνεται), τότε καθίσταται απόλυτη ως (ηθικός) νόμος ή καθήκον (NL, σ.123). Αλλά, ποιο είναι το περιεχόμενο αυτού τού καθήκοντος; Δεν είναι αντιφατικό να το αναζητάμε εφόσον «...η ουσία τής καθαρής βούλησης και του καθαρού πρακτικού λόγου είναι να

αφαιρεί από κάθε περιεχόμενο»(NL,σ.124); Χρειάζεται άρα ένα περιεχόμενο, μια προσδιοριστικότητα που θα τεθεί με μορφή καθολικότητας. Ωστόσο, στον ηθικό νόμο δεν υπάρχει κάποιος προσδιορισμός που να μην μπορεί να ανυψωθεί σε εννοιακή μορφή. Στο βαθμό όμως που αυτοί οι προσδιορισμοί είναι μερικοί καθεαυτοί, δεν ενέχουν καθολικότητα υπάρχουν δε ως τέτοιοι μόνο όταν αντιμετωπίζουν ένα αντίθετο προσδιορισμό. Το επόμενο ερώτημα λοιπόν είναι: ποιος από τους δύο αυτούς αντίθετους προσδιορισμούς θα ανυψωθεί σε καθήκον; Η απάντηση είναι : «...[αυτό] είναι πλήρως απροσδιόριστο και ελεύθερο»(NL,σ.124), δηλαδή αυθαίρετο. Έστω ότι κλέβω τα χρήματα που μου εμπιστεύθηκε κάποιος, λέει ο Kant, και ρωτώ αν το ότι το κάνω στη βάση της αρχής της αύξησης του εισοδήματός μου με κάθε πρόσφορο τρόπο, συνιστά ένα καθολικό πρακτικό νόμο. Η καντιανή απάντηση είναι ότι έτσι προκύπτει αντίφαση, διότι αυτοκαταστρέφεται η αρχή η ίδια, εφόσον δεν θα μπορούν να υπάρχουν καταθέσεις. Ωστόσο, που βρίσκεται η αντίφαση σε αυτό, ρωτάει ο Hegel; Το ζήτημα είναι άρα ότι προκύπτει μια ταυτολογία τού τύπου «η κατάθεση είναι κατάθεση», δηλαδή, αν υπάρχει, τότε πρέπει να υπάρχει. Το ίδιο μπορούμε να πούμε με την ιδιοκτησία : «η ιδιοκτησία είναι ιδιοκτησία» και «η μη ιδιοκτησία είναι μη ιδιοκτησία». Έχουμε έτσι μια απόλυτη μορφή, με υποθετικό περιεχόμενο: καμία απάντηση δεν υπάρχει για το ερώτημα της θεμελίωσης της ύπαρξης της ιδιοκτησίας. Επιπλέον, αν επιλεγεί η άρνηση της ιδιοκτησίας, πρακτικά αυτή ως περιεχόμενο ακυρώνεται. Κάθε μη αυτοαντιφατική επιλογή της αυθαίρετης βούλησης, μπορεί άρα να νομιμοποιηθεί και αυτό, «...αποτελεί την αρχή της κοινωνικής ανηθικότητας [Unsittlichkeit]»(NL,σ.125), αφού η μερικότητα και η ατομικότητα καθαγιαζονται καθολικοποιούμενες. Επομένως, κατά την εγελιανή πρόσληψη, η καθολίκευση που επιχειρεί ο Kant μπορεί να διασφαλίσει μόνο τον ορθολογισμό του πράττειν.

Τα παραπάνω καθιστούν σαφές ότι η σφοδρή εγελιανή κριτική είναι στοχευμένη προς την αποτυχία της καντιανής θεωρίας να συμφιλιώσει την άναρχη νεωτερική υποκειμενικότητα με την ελευθερία ως καθολικότητα. Ο φορμαλισμός φαίνεται να εξισώνει μορφή και περιεχόμενο, αλλά η αναίρεση που επιχειρείται με την ανύψωση δεν διατηρεί το περιεχόμενο, με αποτέλεσμα το καθολικό –και το καθήκον– να είναι κενά περιεχομένου: η προσταγή π.χ. «βοηθήστε το φτωχό», ipso facto αναιρεί τη φτώχεια, αλλά ανυψούμενη σε καθολικότητα αυτοαναιρείται, διότι με βάση όσα είπαμε είτε θα προκύπτει ότι δεν θα υπάρχει πια φτωχός (άρα το καθήκον μένει ανεκπλήρωτο) είτε θα υπάρχουν μόνο φτωχοί (και κανείς να εκπληρώσει το καθήκον).

Αν πάλι διατηρήσουμε τη φτώχεια ώστε να μπορεί κάποιος να ασκήσει το καθήκον του, είναι φανερό ότι αυτό δεν εκπληρώνεται(NL,σ.127-128).Το μεγάλο πρόβλημα στο φορμαλισμό είναι το περιεχόμενο: η πρόσθεσή του υπονομεύει αυτόματα την καθολικότητα, αφού ο πρακτικός λόγος είναι η *πλήρης αφαίρεση* από κάθε περιεχόμενο τής βούλησης. Μόλις λοιπόν εισαχθεί το περιεχόμενο, εγκαθίσταται μαζί και μια ετερονομία επιλογής για την αυθαίρετη βούληση , λέει ο Hegel (NL,σ.123-124). Η ουσία τού φορμαλισμού είναι η απόλυτη έμφαση στην εσωτερικότητα τού πράττειν, στην καθαρότητα τού κινήτρου(Smith,1986,σ.126). Η καντιανή ηθικότητα, με την ένωση συνείδησης-καθήκοντος σε *χωριστή σφαίρα* από τη νομιμότητα οδηγεί το υποκείμενο σε επανασυσπείρωση στην απομόνωση τού εαυτού (Riedel,1984,σ.86 · Benhabib,1986,σ.27 · Smith,1986,σ.126).Οι Kant και Fichte, προκύπτει ότι εξισώνουν την ηθικότητα με την ελευθερία, αλλά αυτό είναι ανεπαρκές –και υποβαθμίζεται σε κενό φορμαλισμό– στο βαθμό που η ελευθερία στερείται το περιεχόμενό της, δηλαδή την ικανότητά της να αυτοπροσδιορίζεται. Περιεσταλμένη έτσι η ελευθερία στη σφαίρα τού νοούμενου καθίσταται έτσι ανενεργή στην πραγματική ζωή.

Η επιχειρηματολογία τού Hegel, επιδιώκει να αναδείξει το μονόπλευρο και ανεπαρκή χαρακτήρα των φυσικοδικαιϊκών θεωριών ως προς την πρόσληψη τής ελευθερίας τού νεωτερικού υποκειμένου. Σε ό,τι αφορά στο φορμαλισμό, θα ξανασυναντήσουμε αυτή την κριτική, στο τμήμα τής ηθικότητας. Επί του παρόντος, το ζήτημα είναι ο ρητός ατομικισμός τού εμπειρισμού και ο υπολανθάνων τού φορμαλισμού.

Φύση και ελευθερία :αφαιρώντας από το καθολικό.

Με διαφορετικό τρόπο, οι αφαιρέσεις που επιχείρησαν οι θεωρητικοί τού φυσικού δικαίου από τον Hobbes ως Kant, απογυμνώνουν τον άνθρωπο από την κοινωνική του αναφορά προς χάριν τής ανακάλυψης των καθολικών του χαρακτηριστικών. Ο Hegel, από την άλλη, δεν αναζητά τις βάσεις τού δικαίου σε μια υποθετική φυσική κατάσταση ή σε μια υπερβατολογική συνείδηση · αντίθετα, το θεωρεί αναπόσπαστο μέρος τής ιστορικής διαδικασίας εκείνης που οδηγεί τον άνθρωπο στην συνείδηση τής ελευθερίας του. Όπως ήδη έχει τονιστεί, το εγγελημένο συμπέρασμα είναι ότι δεν μπορούμε να συζητάμε στα σοβαρά για το δίκαιο, χωρίς τη θεσμική εμπλαισίωση τής ελευθερίας.²⁷

²⁷ Στις διαλέξεις τού χειμερινού εξαμήνου 1818-19 στο Βερολίνο, ο Hegel προσδιορίζει με σαφήνεια την πηγή τού δικαίου στο πνεύμα, συμπληρώνοντας ότι «...δεν μπορεί να θεμελιωθεί σε καμιά

Σύμφωνα με τον Ilting(1971,σ.91-92),όπως είδαμε, το αφηρημένο δίκαιο συνιστά σαφώς μια θεωρία φυσικού δικαίου. Αλλά πρόκειται για μια φανταστική φυσική κατάσταση.²⁸ Ο Hegel χρησιμοποιεί αυτή την κατασκευή για να απεικονίσει φανταστικά την ανθρώπινη συνθήκη *πριν από την ανάπτυξη τής συνείδησης* και τη διάκριση δικαίου και αδικού, έννοιες που αναδύονται μαζί με την έννοια και τη συνείδηση τής ελευθερίας: «δίκαιο χωρίς ελευθερία είναι χωρίς νόημα»(VPR3,σ.100.Αναφορά στο Williams,1997,σ.94). Η διαφορά τής αφαίρεσης που επιχειρεί ο Hegel, είναι ότι το αφηρημένο πρόσωπο δεν αποπλαισιώνεται με τον επιλεκτικό τρόπο των Hobbes και Locke. Η θεωρησιακή λογική τού επιτρέπει, όπως είδαμε, να διατηρεί σε κάθε στάδιο εκδίπλωσης τής ελευθερίας το *τέλος* δι' εαυτό: άρα σε καμιά από τις αφαιρέσεις που γίνονται από την κοινωνική ηθική ο άνθρωπος δεν εμφανίζεται κοινωνικά γυμνός. Αυτό που αφαιρείται δεν είναι η ίδια η κοινωνικότητα τού ανθρώπου αλλά η διαμεσολάβησή της από τους θεσμούς και το *τέλος* δεν είναι φυσικό (Πρβλ.Riedel, 1984, σ.64). Το αφηρημένο δίκαιο, είναι έτσι μια εννοιολογική εκκινούσα αρχή στην κατηγορική ιεράρχηση τής ΦΔ.

Ότι η πρόσληψη τού ανθρώπου από τις φυσικοδικαιϊκές θεωρίες χωλαίνει, αναδεικνύεται ακριβώς από την πραγμάτευση τού υποκειμένου ως φορέα καθολικών, έμφυτων δικαιωμάτων · ότι η εγγεληνική φυσική κατάσταση δεν αναφέρεται σε κάποια ιστορική - γενετική αρχή, αποδεικνύεται από το γεγονός ότι η ΦΔ ξεκινά προϋποθέτοντας, στη βάση τής διαλεκτικής, την έννοια τού δικαίου. Το αφηρημένο πρόσωπο, έχει ιστορικότητα άρα: είναι το νεωτερικό υποκείμενο.

Το πρώτο βήμα προς την ελευθερία, είναι η ρήξη με τη φύση. Τώρα ο άνθρωπος θεμελιώνει την ελευθερία του σε μια «δεύτερη φύση» (Riedel, 1984, σ.64) καθώς η Bildung²⁹ τον απο-φυσικοποιεί και τον απελευθερώνει από κάθε φυσικό

εξωτερική εξουσία» (VPR18,σ.319). Στις διαλέξεις τής Χαϊδελβέργης (στη λεγόμενη «πρώτη Φιλοσοφία τού Δικαίου»), στην §1, αναφέρεται ότι πηγή τού δικαίου είναι η σκέψη «...η οποία συλλαμβάνει τη βούληση στον ελεύθερο αυτοπροσδιορισμό της»(VPR17,§1). Βλ. επίσης παραπάνω,υποσημ.19,σ.27.

²⁸ Ο Bobbio (1993,σ.22), διακρίνει μια στάση απόρριψης και μερικής αποδοχής τού μοντέλου τής φυσικής κατάστασης από τον Hegel. Κατά την άποψη του, ενώ η φυσική κατάσταση απορρίπτεται ως αρχική συνθήκη τής ανθρωπότητας, επανεισδύει στο εγγεληνικό σύστημα, στις διακρατικές σχέσεις. Ανεξάρτητα από αυτό, αναγνωρίζει ότι η εγγεληνική θεωρία χαρακτηρίζεται από υψηλή συμπεριληπτικότητα, καθώς δεν αποκλείει τίποτα –που θεωρεί ως– σημαντικό από τις πρότερες θεωρίες.

²⁹ Πρόκειται για δυσμετάφραστο όρο. Γενικά, σημαίνει την κουλτούρα , την καλλιέργεια, την εκλέπτυνση. Συχνά χρησιμοποιείται για να δηλώσει διαμόρφωση, μετασχηματισμό ή την εισαγωγή τού συστήματος και τής τάξης σε ένα άμορφο υλικό (Hinchman,1984,σ.104). Επίσης αποδίδεται ως «παιδεία» ή «εκπαίδευση» ενώ και ο Hegel χρησιμοποιεί τον όρο σε διαφορετικά εννοιακά πλαίσια . Ωστόσο όπως επισημαίνει ο Inwood (1992,σ.68), εστιάζει στο αποτέλεσμα τής διαδικασίας , ενώ για την ίδια τη διαδικασία χρησιμοποιείται η λέξη Erziehung. Με την έννοια αυτή, η Bildung μπορεί να

προσδιορισμό. Καλείται δηλαδή ο άνθρωπος να προβεί σε μια μορφή συνειδητής αυτο-αλλοτρίωσης, αποποίησης τής μερικότητάς του, προς χάριν μιας καθολικής δεύτερης φύσης (Hinchman, 1984, σσ.104-105). Όπως θα τονίσει ο Hegel στην §10Π ο άνθρωπος που είναι έλλογος καθεαυτόν, πρέπει να καταστεί τέτοιος και δι' εαυτόν · και ξανά με άλλα λόγια στην §57 λέει ότι η κατοχή τού ίδιου τού εαυτού δεν είναι δεδομένη: για να αποκτήσει η άμεση(φυσική) ύπαρξη –που είναι εξωτερική ως προς την έννοια τού εαυτού- οντότητα, απαιτείται μια διαδικασία, στο τέλος τής οποίας επέρχεται η κατανόηση τού ελεύθερου τής αυτοσυνείδησης: τότε, είμαι κύριος τού εαυτού μου. Η πορεία ως την Bildung επομένως, εμπεριέχει αναγκαία το αφηρημένο «πρόσωπο» και προϋποθέτει την χειραφέτηση από τους φυσικούς προσδιορισμούς, μέσω τής ελεύθερης βούλησης. Αυτή, είναι ελεύθερη μέσα στην απειρότητά της και την *αφαίρεση* από κάθε εξωτερικό καθορισμό.

Η Φιλοσοφία τού Δικαίου ξεκινά, έτσι, με σταθερή θεμελίωση το κεκτημένο τής (αφηρημένης)ελευθερίας :«Η σκοπιά τής ελεύθερης βούλησης, με την οποία εκκινούν το δίκαιο και η επιστήμη τού δικαίου είναι ήδη πέρα από την εσφαλμένη άποψη, κατά την οποία το ανθρώπινο ον υπάρχει ως φυσικό ον...» (§57Σ).

αποδοθεί ως «κουλτούρα». Χρησιμοποιώντας επομένως τον όρο εκτός εγγελιανού κειμένου, τον παραθέτουμε αμετάφραστο.

Δεύτερο Μέρος: Η Θεμελίωση τού Δικαιώματος στην Ατομική Ιδιοκτησία

1.Εισαγωγή

Το να έχω εξωτερική ισχύ πάνω σε κάτι συνιστά κατοχή, ενώ η μερική συνθήκη κατά την οποία κάνω κάτι δικό μου για λόγους φυσικής ανάγκης, ορμής και αυθαιρεσίας, είναι το μερικό συμφέρον τής κατοχής. Αλλά η πλευρά εκείνη κατά την οποία εγώ, ως ελεύθερη βούληση, αντικειμενοποιούμαι σε αυτό που κατέχω και μόνο με τον τρόπο αυτό καθίσταμαι μια αληθώς πραγματική [actual] βούληση, συνιστά το γνήσιο και έννομο στοιχείο τής κατοχής, τον καθορισμό τής ιδιοκτησίας. (§45)

Καθώς αποκτώ την κατοχή ενός πράγματος, αυτό λαμβάνει το κατηγορηματικό ότι είναι δικό μου και η βούληση έχει μια θετική σχέση μ' αυτό... Η χρήση είναι η πραγμάτωση τής ανάγκης μέσω τής μεταβολής, καταστροφής ή κατανάλωσης τού πράγματος, τού οποίου αποκαλύπτεται έτσι η αλλοτριωμένη φύση και εκπληρώνεται ο προορισμός του. (§59)

Στο σύνολο τής πραγμάτευσης τού αφηρημένου δικαίου, η διχοστασία μεταξύ φύσης – συμπεριλαμβανομένης τής ανθρώπινης φυσικής ύπαρξης – και βούλησης είναι εμφανικά παρούσα. Στη Φιλοσοφία τού Πνεύματος η φύση – που η βούληση ευρίσκει ήδη υπάρχουσα (§39)– συνιστά το «εξωτερικό υλικό» ενσάρκωσης τής βούλησης (ΦΠ,§483) και ως εμμενής σκοπός τής τελευταίας καθορίζεται «...η πραγμάτωση τής έννοιάς της, η ελευθερία...»(ΦΠ, §484).

Αυτό που αποσαφηνίζεται –καταρχήν– στα παραπάνω παραθέματα, είναι ότι η πραγμάτωση τής ελευθερίας λαμβάνει τη μορφή τής ικανοποίησης φυσικών αναγκών · αλλά η κατοχή αυτή δε συνιστά ιδιοκτησία επειδή ικανοποιώ τις βασικές βιοτικές μου ανάγκες, αλλά διότι αντικειμενοποιώ τον εαυτό μου σε ένα πράγμα, δηλαδή επιβάλλω τη θέλησή μου στη φύση, σε μια θεμελιώδη αντιστροφή: η επιβολή τής φύσης εκμηδενίζεται με τη χρήση της από μένα και ο αληθής προορισμός τού πράγματος, είναι αυτή η επισύναψη τού κατηγορηματικού ότι «είναι δικό μου». Ο εξωτερικός, εχθρικός κόσμος περιορίζει τον άνθρωπο και για να υπερνικηθεί αυτός ο περιορισμός, πρέπει να «αναιρεθεί» το *πράγμα*, να κυριαρχήσει ο άνθρωπος σ' αυτό,

«να το μετατρέψει σε δικό του», «...διότι η ελεύθερη βούληση είναι καθεαυτή και δι' εαυτή...» ενώ το πράγμα όχι, διότι «... το πράγμα ως εξωτερικότητα δεν έχει δικό του σκοπό...» και επομένως, όταν οικειοποιούμαι κάτι «διαδηλώνω την κυριαρχία τής βούλησής μου στο πράγμα...» (§44Π) και έτσι αυτό αποκτά τη βούλησή μου (§44).

Το ότι η στιγμή τής ιδιοκτησίας είναι ουσιώδης για την ελευθερία, αποτελεί κοινό τόπο στη σχετική βιβλιογραφία. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο με την απάντηση τού – εύλογου– ερωτήματος, «γιατί η ιδιοκτησία» ή γιατί κυρίαρχα αυτή. Η ιδιοκτησία, με τον τρόπο αυτό, εμφανίζεται να είναι η ενσάρκωση τής ανθρώπινης ελευθερίας, ως μια άχρονη, αιώνια αλήθεια. Παραλείπεται έτσι η ιστορικότητα τής εγγελιανής θεωρίας και δεν συλλαμβάνεται το κατεξοχήν καινοτόμο στοιχείο της, δηλαδή η σύνδεση τής ιδιοκτησίας με την αναδυόμενη αστική τάξη στη νεωτερικότητα, μια σύνδεση μάλιστα, που κατά τον Ritter (2004,σ.107) αποτελεί το βασικό νομιμοποιητικό επιχείρημα τής πρώτης, «...ακριβώς μέσα από τις σχέσεις ιδιοκτησίας που συνδέονται με αυτήν, μετασχηματίζοντας όλες τις προηγούμενες ιστορικές σχέσεις».

Προσεγγίζοντας από τη σκοπιά αυτή τη σχέση αστικού-νεωτερικού δικαίου και ιδιοκτησίας, καθίσταται δυνατό να επιχειρηθεί η απάντηση σε μια σειρά από ερωτήματα που θέτει η εγγελιανή θεμελίωση. Είναι δηλαδή δυνατόν να κατανοηθεί έτσι, ότι η κυριαρχία τού ανθρώπου επί τού πράγματος – τής εξωτερικής φύσης εκείνης που μπορεί να ιδιοποιηθεί– συνδέεται άρρηκτα με τη βασική εκκινούσα εγγελιανή αρχή ότι η μετεπαναστατική νεωτερική πραγματικότητα έχει εγκαθιδρύσει ανεπιστρεπτή την ελευθερία τού ατόμου, ως αυτοδιάθεση και απεριόριστη κυριαρχία έναντι κάθε περιορισμού–κυρίως δε φυσικού – και μάλιστα η ελευθερία αυτή έχει τεθεί μέσω τού αστικού δικαίου. Είναι ίσως επιπλέον εφικτό να εξηγηθεί η επιμονή τού Hegel σε σχέση με την απόρριψη τής «φυσικής κατάστασης» ως κατάστασης ελευθερίας: στη βάση του το φυσικοδικαιϊκό επιχείρημα, στρέφεται ασύγγνωστα και υπόρρητα εναντίον αυτής τής βασικής νεωτερικής κατάκτησης.

Η προσπάθεια ανασύνθεσης τού εγγελιανού επιχειρήματος που ακολουθεί, φιλοδοξεί έτσι να αναδείξει τούς λόγους για τους οποίους η αφηρημένη και ουσιωδώς ανεπαρκής ελευθερία τού αφηρημένου δικαίου, όπως παρουσιάζεται από τον Hegel, θεωρείται ταυτόχρονα ως αναγκαία προϋπόθεση για την πραγμάτωση τής Ιδέας.

2.Τα Πρόσωπα ως Φορείς Δικαίου και η Δομή τής Ελευθερίας

Παρουσιάζοντας τη δομή τής ΦΔ στην §33, ο Hegel θέτει την ιδιοκτησία ως «τον πρώτο τρόπο τής ελευθερίας» και διευκρινίζει ότι «η ελευθερία που έχουμε εδώ[στο αφηρημένο δίκαιο] είναι αυτό που ονομάζουμε πρόσωπο...» (§33Π). Αυτή ακριβώς η προσωπικότητα αρνείται τούς φυσικούς περιορισμούς και μάλιστα είναι τέτοια μόνον όταν δρα με στόχο την οικειοποίηση τής φύσης (§39).

Ο Hegel προσδίδει στην προσωπικότητα τα χαρακτηριστικά τής καθολικής στιγμής τής βούλησης και τονίζει ότι ως πρόσωπο δεν μπορεί να χαρακτηριστεί οποιοδήποτε υποκείμενο, αλλά μόνον εκείνο που παρουσιάζει τις ιδιότητες τής αφηρημένης, αυτοαναφορικής –«εγώ είμαι εγώ»– άπειρης ελεύθερης βούλησης,³⁰ δηλαδή εκείνης που μπορεί μέσω τής αυτοαναφοράς της να αποστασιοποιηθεί από τα πάντα, την ίδια στιγμή που είναι απολύτως προσδιορισμένη από την ίδια την φυσικότητα τής υπαρξης (§35-Π).

Η προσωπικότητα ως εκ τούτου, είναι η αυτοσυνείδηση που αντιλαμβάνεται τον εαυτό³¹ ως έχοντα μια βούληση ελεύθερη –και γι' αυτό– απαλλαγμένη από κάθε φυσικό ή άλλο εξωτερικό προσδιορισμό. Το πλέον ουσιώδες χαρακτηριστικό τής προσωπικότητας –τής αυτοσυνείδησης τής ελευθερίας– είναι η ικανότητα για δίκαιο και συγκροτεί την έννοια και τη βάση τού συστήματος τού αφηρημένου και τυπικού δικαίου. Εξ' αυτού τού λόγου, η δικαιοτική επιταγή για την προσωπικότητα, είναι «...να είσαι πρόσωπο και να σέβεσαι τούς άλλους ως πρόσωπα» (§36).³² Αυτή η εγγεγραμμένη

³⁰ Στην §35Σ, αναφέρεται ότι στην προσωπικότητα υπάρχει ταύτιση τού –αφηρημένου– εαυτού με το αντικείμενο τής γνώσης του με τη μορφή «απλής απειρότητας», δηλαδή μια κενή περιεχομένου καθολικότητα, χωρίς ανάγκη εξωτερικής αναφοράς και χωρίς σύνθεση καθολικού μερικού. Πρβλ. Quante, 2004β, σ. 91.

³¹ Η αυτοσυνείδηση συνιστά το δεύτερο στάδιο εκδίπλωσης τού πνεύματος. Ενώ η συνείδηση γνωρίζει τα αντικείμενά της ως διακριτά από την ίδια (συνεπώς ακολουθεί την διαφοροποίησή τους), η αυτοσυνείδηση είναι η γνώση τού εαυτού ως διακριτού από τα αντικείμενα τής γνώσης (συνεπώς παράγει τις δικές της ενοποιητικές, στη βάση τού εαυτού, εκδοχές των αντικειμένων). Η αυτοσυνείδηση ως τέτοια, είναι μια κενή περιεχομένου αυτοταύτιση σε σχέση με τον εξωτερικό κόσμο, είναι η πραγμάτωση τού πνεύματος στην αλήθεια τής συνείδησης. Η εξέλιξή της είναι ο Λόγος, το πρακτικό πνεύμα, που ενοποιώντας συνείδηση και αυτοσυνείδηση έχει ως περιεχόμενο και σκοπό του τη δική του ελευθερία. Γι' αυτό ο Hegel αναφερόμενος στην αυτοσυνείδηση (§35Σ) τη διακρίνει από το «καθεαυτό και δι' εαυτό υφιστάμενο πνεύμα» (Knox, 1952β, σ.320 · Inwood, 1992, σσ.61-63). Αναλυτικότερα για την αυτοσυνείδηση βλ. στο τρίτο μέρος, σ. 86 και υποσ.64

³² Στο VPR17, §13, η προσταγή αυτή παρουσιάζεται διαφορετικά: «Να σέβεσαι τα ανθρώπινα όντα (τον εαυτό σου και τους άλλους) ως πρόσωπα». Στο VPR19, σ.48 (αναφορά στο Wood, 1990, σ.195): «Να σέβεσαι την αφηρημένη ελευθερία των άλλων». Στη ΦΠ, §486: Το να είμαι πρόσωπο, σημαίνει ότι το δικαίωμά μου πάνω στα πράγματα δεν είναι απλή κατοχή, αλλά νόμιμη κατοχή–δηλαδή ιδιοκτησία και τούτο είναι καθήκον που θέτει ταυτόχρονα και το καθήκον τού άλλου να σέβεται το δικό μου δικαίωμα. Πρβλ. Wood (1991, σ.404). Τίθεται έτσι εδώ ένα ζήτημα αναγνώρισης, καθώς κάποιος είναι πρόσωπο στο βαθμό που είναι ικανός να σέβεται τα δίκαια των άλλων, δηλαδή τούς αναγνωρίζει ως πρόσωπα. Για το ζήτημα τής αναγνώρισης στην πραγμάτευση τής ιδιοκτησίας, βλ. παρακάτω, σσ.71-73

ρήση, συνοδευόμενη από την παρατήρηση ότι τα δικαιώματα που επισυνάπτονται στην προσωπικότητα, συνιστούν μια αφαίρεση από κάθε προσδιορισμό – ανάγκες, επιθυμίες κλπ– και ως εκ τούτου έχουν τον *αρνητικό χαρακτήρα* περί μη παραβίασεως τής προσωπικότητας –«δικαιϊκές απαγορεύσεις» (§38)– αποτελεί τη βάση τού αφηρημένου δικαίου και της συζήτησης για την ιδιοκτησία. Διότι εφόσον το ζήτημα είναι η ανθρώπινη ελευθερία, αφενός η θεμελίωση της δεν μπορεί παρά να βασίζεται στην αφαίρεση από κάθε ατομική ιδιαιτερότητα και επομένως, αφετέρου, τίθεται το ερώτημα, μέσα από ποιες διευθετήσεις διασφαλίζεται ο σεβασμός στην –καθολική– προσωπικότητα, που σημαίνει στην δυνατότητα ενσάρκωσης τής ελεύθερης βούλησης.

Η διαλεκτική τής ελεύθερης βούλησης.

Η βούληση τής προσωπικότητας, δηλαδή η δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού τού ατόμου, είναι «...η απειρότητα ως αυτοαναφορική αρνητικότητα» (§7Σ). Η ατομικότητα επομένως, ο αυτοπροσδιορισμός τού Εγώ, συγκροτείται από «...την ενότητα αυτών των δύο σταδίων– η μερικότητα που αντανακλάται εντός τού εαυτού της και έτσι οδηγείται πίσω στην καθολικότητα» (§7).

Η στιγμή τής *καθολικότητας* (η καθολική βούληση) είναι εκείνη κατά την οποία το Εγώ απεκδύεται κάθε προσδιορισμό · πρόκειται για την ικανότητα αφαίρεσης από το περιεχόμενο των επιθυμιών, ορμών κλπ. Συνιστά άρα μια αρνητική μορφή ελευθερίας και η καθολικότητά της είναι « ο καθαρός στοχασμός τού εαυτού » (§5), η υπέρβαση κάθε μερικής συνθήκης . Πρόκειται για μια κατεξοχήν ανθρώπινη ιδιότητα, αφού ο άνθρωπος μπορεί να αποστασιοποιηθεί από τα πάντα, ακόμα κι από την ίδια του τη ζωή (§5Π). Η ολική αυτή αφαίρεση, είναι καταστροφική, με την έννοια ότι εμμένοντας στην καθαρότητα τής μορφής, εξαλείφει κάθε διαφορά, καθετί που αντίκειται στην λατρεία τού αφηρημένου: παράδειγμα, η Τρομοκρατία, κατά την διάρκεια τής οποίας η ισότητα ανάχθηκε στην πλέον καθαρή της μορφή, με αποτέλεσμα τον αφανισμό κάθε διαφοράς και την ακύρωση κάθε θεσμικού περιεχομένου.

Στην §6, προσδιορίζεται το δεύτερο στοιχείο τής βούλησης, η *μερικότητα*. Είναι η άμεση, «φυσική» βούληση –από το περιεχόμενο τής οποίας αφαιρεί η καθολική βούληση– και «εμφανίζεται ως το αντίθετο τής πρώτης» (§6Π). Αν και πιο συγκεκριμένη από την πρώτη φάση, η δεύτερη είναι επίσης ατελής, περιορισμένη να επιλέξει από ένα φάσμα ήδη δοσμένο. Όπως το θέτει ο Inwood (1993,σ.311), κάποιος

είναι ελεύθερος να επιλέξει ποιες από τις επιθυμίες του θα κάνει πράξη, αλλά δεν επιλέγει τις ίδιες τις επιθυμίες. Το Εγώ, που παρουσιάστηκε στην §5 ως καθολικό, καλείται τώρα να επιλέξει από συγκεκριμένους προσδιορισμούς, διότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς «...προσδιορισμένο αντικείμενο, περιεχόμενο και σκοπό» (§7Σ).

Η βούληση συγκροτείται επομένως στη βάση μιας θεμελιώδους διχοστασίας μεταξύ δύο ατελών «τρόπων» ελευθερίας: όπως το θέτει ο Hegel στην §6Π, αν απλώς θέλω, στην πράξη δεν θέλω κάτι κι αν θέλω μόνο κάτι συγκεκριμένο, περιορίζω τη βούληση μου και αυτός ο καθορισμός αναιρεί την ίδια την έννοια τού αυτοπροσδιορισμού. Επομένως, η βούληση τελικά είναι μια ενότητα τής αφηρημένης και της συγκεκριμένης φάσης, όπως είδαμε να εξηγεί ο Hegel στην §7. Είναι η στιγμή τής *ατομικότητας*. Καθώς δηλαδή η συγκεκριμένη βούληση επιστρέφει στον εαυτό της, το αντικείμενο της δεν ετεροπροσδιορίζεται, αφού δεν είναι άλλο από την ίδια. Με τον τρόπο αυτό, η επιθυμία τής βούλησης είναι η ίδια η ελευθερία, ως αυτοκαθορισμός. Εφόσον δε έχει πραγματοποιηθεί η επιστροφή στο καθολικό-αφηρημένο, το προϊόν τής βούλησης είναι κι αυτό καθολικό.

Η έκθεση των στιγμών τής βούλησης, έχει, με σαφήνεια, λογικό υπόβαθρο. Αφενός, η στιγμή τής ατομικότητας αναιρεί διαλεκτικά τις στιγμές τής καθολικότητας και της μερικότητας, αφετέρου παρουσιάζεται μια αντίθεση μεταξύ μορφής και περιεχομένου που πρέπει να ξεπεραστεί. Στην §10Π, διασαφηνίζεται έτσι ότι η καθολική βούληση, είναι μόνο καθεαυτή ελεύθερη και χρειάζεται να γίνει δι' εαυτή – να αποκτήσει δηλαδή περιεχόμενο αναιρώντας την απόλυτη απειρότητα – ώστε να είναι ελεύθερη *καθεαυτή και δι' εαυτή*. Κατά το βαθμό προσέγγισης τής τελευταίας και με βάση επομένως το είδος αντικειμενοποίησης τής βούλησης, αυτή μπορεί να είναι «άμεση, φυσική βούληση», αδιαμεσολάβητη δηλαδή, πεπερασμένη (§§10,11). Υπάρχει μια ελευθερία εδώ, αλλά όχι τού πράττειν · είναι επομένως μια τυπική ελευθερία αναστοχασμού πάνω στις πιθανότητες επιτυχίας τής μιας ή της άλλης επιλογής (§14). Αυτή είναι η κοινώς εννοούμενη ελευθερία, δηλαδή η ελευθερία επιλογής. Ο Hegel τονίζει ωστόσο ότι πρόκειται για ένα είδωλο ελευθερίας, καθώς ενώ ως προς τη μορφή όντως επιλέγω, ως προς το περιεχόμενο το φάσμα των επιλογών μου καθορίζεται από τη φύση: έτσι, η ορθολογικότητα παρεμβαίνει μόνο ως προς την επιλογή των ορμέμφυτων επιθυμιών, οι οποίες δεν έχουν ωστόσο επιλεγεί ελεύθερα από εμένα. Η επιλογή αυτή, είναι μόνο μια δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού. Είναι η

αυθαίρετη βούληση, όπως είδαμε στην κριτική των φυσικοδικαιϊκών θεωριών, η οποία στερείται κριτηρίων ως προς τις επιλογές (§§15,17).

Καταλήγουμε έτσι στην §21Σ, όπου παρατίθενται εν είδει σύνοψης οι στιγμές που εμπεριέχονται σε αυτό που ο Hegel αποκαλεί *καθεαυτή και δι' εαυτή ελεύθερη βούληση* (§21): Η *φυσική ελευθερία*,-ή και *τυπική*, κατά Hegel- αναφέρεται σε αποφάσεις και πράξεις τού δρώντος, που βασίζονται σε φυσικές επιταγές. Δεν παύουν ωστόσο να αποτελούν δικές του επιθυμίες –όπως αυτός το αντιλαμβάνεται– ως προς τη μορφή, αλλά ως προς το περιεχόμενο επικαθορίζονται εξωτερικά τού δρώντος · δεν είναι ουσιώδης ελευθερία, με την έννοια τού αυτοκαθορισμού. Η *αναστοχαστική ελευθερία*, αφορά εκείνον το δρώντα ο οποίος δεν ακολουθεί τυφλά τις επιθυμίες του, αλλά μέσω τού αναστοχασμού επιλέγει ποιες είναι κατάλληλες ώστε να επιδιώξει την επίτευξή τους · στην περίπτωση αυτή, συμπεριλαμβάνεται και η επιδίωξη τής ευτυχίας, μέσω τής συνάρθρωσης των διαφορετικών επιθυμιών προς αυτό το σκοπό. Όπως είδαμε, και πάλι δεν πρόκειται για ουσιώδη ελευθερία, αφού το πρωτογενές υλικό, δεν παύει να είναι εξωτερικό ως προς τον δρώντα. Η *έλλογη ελευθερία*, τέλος, είναι εκείνη κατά την οποία χρησιμοποιείται η ικανότητα τού σκέπτεσθαι και περιλαμβάνει τη διαδικασία αποστασιοποίησης από τις επιθυμίες και τα πάθη. Πρόκειται για μια πραγματική μορφή ελευθερίας, που είναι θεμελιωμένη στο Λόγο και αντιπαρατίθεται στην απλή συναρμογή επιθυμιών τής αναστοχαστικής ελευθερίας και στην ενσωματωμένη σε αυτή εξωτερική κανονιστικότητα. (Peperzak, 2001,σσ. 209-211 · Patten, 2005, σσ.49-51).

Με βάση τα παραπάνω ένα δρών άτομο είναι απόλυτα ελεύθερο, όταν από τη μια αναγνωρίζει τον εαυτό του στις αποφάσεις που λαμβάνει και επιδιώκει την επίτευξη των στόχων του αντλώντας ικανοποίηση από την επιλογή και από το αποτέλεσμα. Αφετέρου, για να θεωρηθεί ελεύθερος, πρέπει το περιεχόμενο τής απόφασης του αλλά και η εκκινούσα επιθυμία του γι' αυτό, να έχουν επεξεργαστεί έλλογα (Patten, 2005, σ.45) . Επομένως, η ελευθερία ταυτίζεται με τον *αυτοκαθορισμό*. Για να το θέσουμε αλλιώς, προκειμένου να καταστεί ο εαυτός ελεύθερος, πρέπει να έχει ως στόχο την ίδια την ελευθερία(§27). Κανείς, επομένως, δεν μπορεί να είναι ελεύθερος και να δρα έτσι, αν δεν έχει συνείδηση τής ελευθερίας του.

3.Η Ιδιοκτησία ως Αντικειμενοποίηση τής Ελεύθερης Βούλησης

Η προσωπικότητα, προκύπτει από τα παραπάνω, *αναδύεται* στην λογική στιγμή τής πραγματικής, συγκεκριμένης, έλλογης ελευθερίας. Η λογική δομή τής

προσωπικότητας (δηλαδή τού αφηρημένου δικαίου), σε αντιστοιχία με αυτή τής βούλησης, συντίθεται από τις στιγμές τής καθολικότητας (§35), τής μερικότητας (§37) και της ατομικότητας (§39). Όμως το αφηρημένο δίκαιο στη σύνολη δομή τής ΦΔ συνιστά την καθολική στιγμή, εξ' ου τονίζεται στην §34-Π, ότι οι επιμέρους στιγμές στερούνται –στη φάση αυτή– συγκεκριμένων προσδιορισμών και εσωτερικών αντιθέσεων. Λογικά επομένως, οι στιγμές αυτές δεν έχουν ενσωματωθεί ακόμα στην καθολικότητα – δεν την εμπεριέχουν εν δυνάμει. Έτσι, αν και η καθολικότητα διαμεσολαβείται από τις δύο άλλες στιγμές, πρόκειται για μια αφηρημένη διαμεσολάβηση (Πρβλ. Quante, 2004α, σ.85). Μπορούμε άρα να συμπεράνουμε ότι επειδή η βούληση εδώ είναι καθολική και αφηρημένη, οι λοιπές στιγμές αν και παρούσες, υπάρχουν ως διακριτές μονάδες. Υπάρχει επομένως μια ατομική βούληση η οποία – καίτοι προσδιορισμένη από τη μερικότητα και αμεσότητα τής ύπαρξης– σχετίζεται με τον εαυτό της στη βάση τής καθολικότητας τής ελευθερίας της και μόνο. Η μονήρης αυτή βούληση που έχει συνείδηση τής ελευθερίας της, η προσωπικότητα, δεδομένου ότι αφαιρεί από κάθε διαφοροποιό στοιχείο είναι καθολική μορφή και εκκρεμεί επομένως το περιεχόμενό της.

Το πρόσωπο, στη βάση τής αυτοσυνειδησίας του, δεν ανέχεται περιορισμούς (§39) και επιδιώκει να καταστήσει σαφή την κυριαρχία του επί της φύσης – δηλαδή να πραγματοποιήσει τη δυνατότητα τής ελευθερίας στην πράξη (§§39,40). Επομένως καθένα πρόσωπο έχει δικαίωμα στην ελευθερία.³³ Και ο πιο άμεσος τρόπος για να προσδώσει υλική πραγματικότητα σε αυτό το δικαίωμα είναι η κατοχή ενός πράγματος – «με τη γενική έννοια, όπου περιλαμβάνεται και το σώμα μου, η ζωή μου» (§40Σ). Το πράγμα έτσι συμπεριλαμβάνει οτιδήποτε εξωτερικό προς το πνεύμα και ο πιο άμεσος τρόπος για να θέσει η προσωπικότητα την αλήθεια της επί των πραγμάτων, είναι η οικειοποίησή τους (§§40,41). Το πράγμα δεν έχει επομένως μια αυτόνομη ύπαρξη, αλλά νοηματοδοτείται στο βαθμό που εγώ, όταν το ιδιοποιηθώ, το προσδιορίζω (§§42,44-Π,59).³⁴ Γι' αυτό το λόγο, «ένα πρόσωπο έχει το δικαίωμα να θέσει τη βούληση του επί οποιουδήποτε πράγματος» (§44). Το ότι το πράγμα δεν έχει δικό του σκοπό, από μια άλλη οπτική, δηλώνει τη σημαντικότητα τής ιδιοκτησίας:

³³ Από μια άλλη σκοπιά, το να είναι κάποιος πρόσωπο σημαίνει ότι δεν ορίζεται έτσι λόγω τής θέσης του στην κοινωνική δομή, αλλά επειδή έχει συνείδηση τής ελευθερίας του. Η αφαίρεση αυτή, οδηγεί αναπόφευκτα στο νεωτερικό υποκείμενο, ως φορέα ατομικών δικαιωμάτων .

³⁴ Σύμφωνα με την εγελιανή ορολογία, ένα πράγμα από μόνο του δεν έχει προσδιορισμένη ύπαρξη και επομένως για το πνεύμα είναι εξωτερικό, καθεαυτό και δι' εαυτό. Εφόσον δε η φύση είναι απλώς εξωτερική και δεν ενέχει υποκειμενικότητα, είναι εξωτερική δι' εαυτή, δηλαδή και ως προς την ίδια, ως προς τη συνείδηση τής έννοιάς της. Αυτή την έννοια δηλαδή, η φύση (πχ ένα ζώο) δεν μπορεί να τη συλλάβει, διότι δεν έχει τον εαυτό της ως αντικείμενο και παραμένει εξωτερική ως προς αυτή.

καθώς αυτό εμβολιάζεται με το Λόγο, ο τελευταίος αποκτά αντικειμενική ύπαρξη – με άλλα λόγια, η οικειοποίηση τού εξωτερικού κόσμου σπλίζει τον άνθρωπο με ένα σκοπό τού πράττειν, νοηματοδοτώντας και τον ίδιο(πρβλ. §41Π).

Το συνολικό επιχείρημα αρχίζει να αναπτύσσεται από την §39. Ενώ στην §37 τονίζεται με έμφαση ότι η ιδιαιτερότητα είναι αδιάφορη για το αφηρημένο δίκαιο, εδώ αναγνωρίζεται η πτυχή τής «επιλέγουσας» προσωπικότητας που αποφασίζει, – που πράττει δηλαδή με όρους αναστοχαστικής ελευθερίας. Η «προσωπικότητα τής βούλησης» αυτή, έρχεται αντιμέτωπη με μια ήδη υπάρχουσα φύση. Η φύση είναι δεδομένη, απαράλλακτη και η βούληση στέκεται απέναντι της ως κάτι ξένο, υποκειμενικό, χωριστό. Ωστόσο, έχουμε ήδη δει ότι το αποφασιστικό ίδιον τής προσωπικότητας είναι η καθολικότητά της, δηλαδή η απόρριψη κάθε περιορισμού σε σχέση με τον εαυτό της και τις δυνατές επιλογές. Αυτή η απειρότητα είναι επεκτατική και κυριαρχική και αυτό ακριβώς το χαρακτηριστικό σημαίνει ότι έχει ανάγκη να υποτάξει τη φύση για να πραγματοποιηθεί.

Στην μεταβατική §40, συμπεραίνεται ότι άρα, η ιδιοκτησία είναι ο πιο άμεσος τρόπος πραγμάτωσης τής ελευθερίας – που σημαίνει ο πλέον στοιχειώδης τρόπος αυτοκατανόησής της. Πρόκειται εντούτοις για την πρώτη στιγμή τού αφηρημένου δικαίου, δηλαδή τη στιγμή εκείνη κατά την οποία κατανοούμε την ελευθερία μέσα από την κατοχή ως *ατομική* και μόνον: πρόκειται για «...την ελευθερία ενός μεμονωμένου προσώπου που σχετίζεται μόνο με τον εαυτό του» (§40), αποκλείοντας δηλαδή τούς άλλους από την ιδιοκτησία του. Επιπλέον, το μεγάλο κέρδος είναι ότι μέσω τής ιδιοποίησης ενός εξωτερικού πράγματος, υπερβαίνεται η «απλή υποκειμενικότητα τής προσωπικότητας» (§41Π), δηλαδή αυτή η άπειρη καθολικότητα που αποδιώχνει κάθε μερικοποίηση, κάθε διακριτό χαρακτηριστικό (§41).³⁵ Η υπέρβαση, οδηγεί έτσι σε μια πρώτη, έστω φτωχή, διάκριση τού εαυτού καίτοι αυτό συμβαίνει επειδή ακριβώς είμαι – αφηρημένη – προσωπικότητα.

Έτσι, στην §45, όπως είδαμε(βλ. παράθεμα στη σ.42), ο Hegel διατυπώνει ένα κεντρικό συμπέρασμα: Οι άνθρωποι, στην αμεσότητα τής ύπαρξής τους οδηγούνται στην κατοχή πραγμάτων κινούμενοι από ορμές ή ανάγκες. Ωστόσο αυτό δε συνιστά ιδιοκτησία · αληθής και νόμιμη ιδιοκτησία προκύπτει επειδή στην κατοχή τού

³⁵ Όπως θα δούμε παρακάτω, η ρήση περί υπέρβασης τής «απλής υποκειμενικότητας», ερμηνεύεται επίσης ως νύξη ότι η ιδιοκτησία απαιτεί αμοιβαία αναγνώριση. Η παρατήρηση δε τού Hegel στην §41Π σύμφωνα με την οποία: «Η έλλογη πλευρά τής ιδιοκτησίας δεν έγκειται στην ικανοποίηση των αναγκών...», στρέφεται ρητά εναντίον των φυσικοδικαιϊκών θεωριών, επισημαίνοντας αυτό που προκύπτει έτσι κι αλλιώς από τη σύνδεση τής ιδιοκτησίας με το Λόγο.

πράγματος αντικειμενοποιώ τον εαυτό μου. Η ιδιοκτησία ως προς τη φυσική βούληση είναι επομένως απλώς το μέσο για την ικανοποίηση αναγκών · αντίθετα «...είναι θεμελιώδης στόχος δι' εαυτή» αν το δούμε από τη σκοπιά της ελευθερίας (§45Π).

Πρόκειται για μια ιδιαίτερα πυκνή νοηματικά παράγραφο, σημαντική από πολλές πλευρές. Καταρχήν, συνοψίζει το βασικό επιχείρημα της θεμελίωσης της ατομικής ιδιοκτησίας. Αυτό γίνεται με την διασάφηση της λογικής προτεραιότητας της ελεύθερης βούλησης έναντι της αυθαίρετης βούλησης και της ιδιοκτησίας έναντι της κατοχής (πρβλ. Cristi, 2005, σ. 80). Ταυτόχρονα, απορρίπτεται η εργαλειακή και ωφελμιστική θεμελίωση της ιδιοκτησίας και μπορεί ίσως να ιδωθεί ως απάντηση στις φυσικοδικαιϊκές θεωρίες περί φυσικής κατάστασης και ιδιοκτησίας. Η απόρριψη της χρησιμότητας ως νομιμοποιητικής της ιδιοκτησίας, επανέρχεται στην §59Π, όπου ο Hegel αναλύει την δεύτερη στιγμή της ιδιοκτησίας, τη χρήση : είναι η «αναπαραστατική[Vorstellung] σκέψη» εκείνη που θεωρεί τη χρήση «[ως] την πραγματική και ουσιώδη πλευρά της ιδιοκτησίας», αλλά η επιφανειακή αυτή λογική δεν βλέπει ότι είναι η βούληση τού ιδιοκτήτη «η πρώτη υποστασιακή βάση», σε σχέση με την οποία, η χρήση συνιστά μερικότητα. Με άλλη αφορμή στην §49, χαρακτηρίζει την απλή κατοχή ως «πλευρά τού μερικού» και ως εκ τούτου μη ανήκουσα εισέτι – δηλαδή σε αυτό το στάδιο αφαίρεσης – στην ελευθερία.

Για πολλούς σχολιαστές, εγείρεται επιπλέον το ζήτημα της αναγνώρισης (βλ. Avineri, 1972, σσ.88-89· Williams, 1997, σσ.141 κ.ε.). Η αναφορά επιπλέον στη – θεσμική – νομιμότητα μάς επαναφέρει στις αρχικές παρατηρήσεις της ενότητας, με την έννοια ότι η ατομική ιδιοκτησία εμφανίζεται ως νεωτερικό επίτευγμα και θεμελιωμένη κοινωνικά μέσα από τους τεθειμένους θεσμούς που διασφαλίζουν την νομιμοποίησή της. Ως προς αυτό, η αντιπαράθεση φυσικής και ελεύθερης, δηλαδή έλλογης, βούλησης υπενθυμίζει τη βασική εγγελιανή θέση ότι η κυριαρχία επί της φύσης είναι ζήτημα θεσμικά εμπλαισιωμένης ελευθερίας. Αλλά η έλλογη ελευθερία συνιστά, κατά Williams, την «πρακτική διυποκειμενική ορθολογικότητα» (Williams,1997,σ.142), γεγονός που τον οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η διαφορά μεταξύ κατοχής και ιδιοκτησίας βρίσκεται ακριβώς στην εισαγωγή της αμοιβαίας αναγνώρισης (ο.π.). Ο Williams οδηγείται στην απόφαση αυτή από μια συνδυαστική ερμηνεία των §§41,45 όσο και στη βάση προγενέστερων αναφορών τού Hegel: «Η ιδιοκτησία πραγματώνει την προσδιορισμένη ύπαρξη, όταν το πρόσωπο καθίσταται ένα πρόσωπο για τους άλλους, δηλαδή όταν αναγνωρίζεται» (VPR18, §37. Αναφορά στο Williams,1997,σ.142). Παρόμοια, χρησιμοποιεί την ανάλυση τού Avineri η οποία

αναφέρεται στο πρώιμο «Σύστημα τής Ηθικής». Ο Avineri συμπεραίνει επίσης, σε άλλο βέβαια πλαίσιο, ότι η διαφορά μεταξύ κατοχής και ιδιοκτησίας έγκειται στην εισαγωγή τής αμοιβαίας αναγνώρισης, είναι επομένως κατεξοχήν χαρακτηριστικό τής κοινωνίας (Avineri, 1972, σ.88) και συνιστά για τον Hegel «...μια στιγμή στη μάχη για αναγνώριση» (ο.π., σ.89). Ο Williams μετά από αυτά συμπεραίνει ότι ήδη, υπόρρητα, στη στιγμή τής ιδιοκτησίας έχει τεθεί το ζήτημα τής αναγνώρισης το οποίο επικυρώνεται αργότερα στη στιγμή τού συμβολαίου, ενώ θεωρεί ότι η ιδιωτικότητα τής κατοχής συνιστά ακριβώς ένα «διυποκειμενικό επίτευγμα», στο βαθμό που ο αποκλεισμός τού άλλου προϋποθέτει την αναγνώριση (Williams, 1997, σσ.142-143). Το ζήτημα τής αναγνώρισης και το πώς άρρητα –ή υπόρρητα– τίθεται στο επίπεδο αφαίρεσης τού αφηρημένου δικαίου, είναι επίμαχο και θα αναφερθούμε παρακάτω. Στο σημείο αυτό έχει ωστόσο σημασία να επισημάνουμε, ότι στην §45 εκείνο που τίθεται ρητά είναι η διάκριση κατοχής και ιδιοκτησίας στη βάση τής ήδη συζητημένης διαφοράς μεταξύ αυθαίρετης βούλησης και ελεύθερης βούλησης. Ο Hegel δεν αρνείται τη σκοπιά των αναγκών, ωστόσο υπογραμμίζει ότι «από τη σκοπιά τής ελευθερίας» η ιδιοκτησία είναι θεμελιωδέστερη. Μπορεί κάποιος έτσι να υποθέσει ότι η στιγμή τής απλής κατοχής συγχωνεύεται με αυτή τής ιδιοκτησίας, με την έννοια ότι δε φαίνεται να νομιμοποιείται ένα στάδιο απλής κατοχής ως απαραίτητης – με την ίδια λογική που η «απλή υποκειμενικότητα» τής §41Π μεταπίπτει με την αντικειμενοποίηση τού προσώπου σε μια διακριτή ελεύθερη βούληση. Η κατοχή, η οποία βασίζεται στην απλή σωματική επαφή με το πράγμα, είναι, όπως θα δούμε, η πρώτη στιγμή τής λογικής τριάδας τής ιδιοκτησίας –και στο εγγεγραμμένο σχήμα, αυτό σημαίνει την πλέον άμεση, δηλαδή αδιαμεσολάβητη και γι' αυτό «ατελή στο χαρακτήρα» (§55Π). Με αυτή την οπτική, μπορεί να συζητηθεί και η αναφορά τού Hegel στο κλασικό ζήτημα τής πρώτης κτήσης στην §50-Π. Ο Hegel είναι μάλλον απόλυτος ως προς το ζήτημα αυτό και θεωρεί προφανές ότι αφενός ο πρώτος κατέχων είναι ο ιδιοκτήτης, και αφετέρου ότι η νομιμοποίηση τής κατοχής του δεν προκύπτει από την πρώτη κατοχή «αλλά διότι είναι ελεύθερη βούληση», δηλαδή νεωτερικό πρόσωπο δικαίου που αντιμετωπίζει ένα πράγμα χωρίς δικαιώματα. Αυτό που ο Hegel θεωρεί «αυταπόδεικτο» (§50) και συναγόμενο από τα ήδη λεχθέντα (§50Π), είναι το γεγονός ότι σε αυτό το στάδιο αφαίρεσης αναφερόμαστε σε ένα πρόσωπο που για να είναι τέτοιο, πρέπει να αντικειμενοποιήσει την ελευθερία του · ώστε είναι αδιάφορο το ότι είναι ο πρώτος – για την ακρίβεια, προφανές – εφόσον όπως είδαμε πιο πάνω η κατοχή είναι ταυτή με την ιδιοκτησία και

ο προσδιορισμός πρώτος έχει να κάνει –όχι με τη σχέση του με το πράγμα, αλλά– αποκλειστικά με τη σχέση του με τους άλλους: είμαι πρώτος κατέχω όταν– αν– έρθει κάποιος άλλος και διεκδικήσει το πράγμα, όχι επειδή ως πρόσωπο το κατέχω · είμαι άρα αυτόματα ιδιοκτήτης του, διότι ως πρόσωπο έχω απόλυτα δικαιώματα πάνω σε ένα πράγμα που κατέχω και αυτά είναι σεβαστά. Αντίστροφα, μόνο πράγματα που δεν είναι ήδη ιδιοκτησία ενός άλλου μπορώ να ιδιοποιηθώ (§51). Πρόκειται άρα για μια σχέση αποκλεισμού τού άλλου και είναι μάλλον συνεπές με τα παραπάνω να υποθέσουμε ότι η αναγνώριση των άλλων που επικαλείται ο Hegel στην §51-Π προκύπτει ως αποτέλεσμα τού γεγονότος ότι εγώ θέτοντας την προσωπική μου βούληση σε ένα πράγμα υπάρχω ως ελεύθερος και αναγνωρίζομαι υπό αυτή την ιδιότητα από τους άλλους –και όχι το αντίθετο ότι δηλαδή για να είμαι ελεύθερος ιδιοκτήτης πρέπει να με αναγνωρίσουν οι άλλοι. Επειδή κάτι ανήκει σε άλλον, αν το σφετεριστώ αρνούμαι την ίδια του τη βούληση. «Αλλά η βούληση είναι κάτι απόλυτο και δεν μπορώ να την κάνω αρνητική»(PHP,σ.24) ³⁶

Το σχετικό επιχείρημα, αναπτύσσεται βαθμιαία από την §46,Σ,Π. Στην επίμαχη αυτή παράγραφο, προβάλλεται η άποψη ότι από τη φύση της η ιδιοκτησία μπορεί να είναι *μόνο ατομική* και απορρίπτεται η ιδέα τής συλλογικής ιδιοκτησίας, με βασική θεμελίωση το γεγονός ότι η βούληση στο στάδιο τής προσωπικότητας είναι ατομική βούληση: «Εφόσον προσδίδω προσδιορισμένη ύπαρξη στη βούλησή μου μέσω τής ιδιοκτησίας, αυτή πρέπει με τη σειρά της να έχει τον προσδιορισμό...ότι καθίσταται δική μου» (§46Π). Η οντολογική αυτή σχέση προσωπικότητας- αντικειμένου μπορεί να είναι μόνο ατομική και κάθε ιδέα συλλογικότητας, όσο ελκυστική κι αν είναι, πρέπει να απορρίπτεται · αυτές οι απόψεις, «...παραγνωρίζουν τη φύση τής ελευθερίας τού πνεύματος και τού δικαίου και δεν την συλλαμβάνουν στις προσδιορισμένες της στιγμές» (§46Σ). Η στιγμή που η βούληση εξωτερικεύεται,

³⁶ Ο Locke από την άλλη θεμελιώνει το δικαίωμα στην πρώτη κατοχή αφενός στο δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση και αφετέρου στην εργασία, η «ανάμιξη» την οποίας με ένα αντικείμενο σηματοδοτεί αυτόματα την οικειοποίησή του και επ' αυτού, δεν υπάρχει χρεία νομιμοποίησης από άλλους (Macpherson, 1962 · Αγγελίδης, 1994, σσ.166-167). Για την άποψη ότι ο Locke απορρίπτει την ύπαρξη ιδιοκτησίας στη φυσική κατάσταση και τη θεμελιώνει στην αστική κοινωνία, βλ. Tully, 1980, ιδίως σ.122. Ο Waldron (1988, σ. 140) ωστόσο αντιτίθεται με έμφαση τα επιχειρήματα τού Tully, ιδίως σε ό,τι αφορά στη λοκιανή συναινετική θεμελίωση τής ιδιοκτησίας. Ο Rousseau σχετικοποιεί τη λοκιανή θεμελίωση τής πρώτης κτήσης, δεδομένου ότι θεωρεί πως στη φυσική κατάσταση επικρατεί το δικαίωμα τού ισχυρού που ακυρώνει την νομιμοποιητική ισχύ τής εργασίας. Βλ. Garnsey, 2007, σσ. 160-165. Τέλος, ο διαχωρισμός μεταξύ *possessio noumenon* και *possessio phaenomenon*, είναι το κριτικό σημείο στην καντιανή άποψη για την πρώτη κτήση. Ενώ δηλαδή αφενός αυτή δεν απορρίπτεται (κάθε ελεύθερος άνθρωπος έχει δικαίωμα στην ιδιοκτησία), από την άλλη η μονομέρεια που τη διακρίνει αντιβαίνει την κατηγορική προσταγή. Βλ. Ψυχοπαίδης, 2001, σσ.58-60 · Αγγελίδης & Γκιούρας, 2005, σ.40 · Garnsey, 2007, σ.169.

αφορά μια σχέση ατόμου-πράγματος. Είναι αλήθεια ωστόσο ότι ο θεσμός τής οικογένειας ενέχει ένα στοιχείο κοινοκτημοσύνης και συνιστά μια εξαίρεση,³⁷ όπως και οι περιπτώσεις ιδιοκτησιών νομικών προσώπων · τέτοιες εξαιρέσεις, αφορούν πάντως υψηλότερα στάδια τού δικαίου –όχι το αφηρημένο δίκαιο– και απαιτούν την κρατική θεσμική ρύθμιση, δεν μπορεί άρα να είναι ζήτημα ατομικής αυθαίρετης βούλησης (§46Σ). Η εγγελιανή αυτή απόρριψη τής συλλογικής ιδιοκτησίας, πρέπει *καταρχήν* να ιδωθεί ως λογικά συνεπής. Μέχρι στιγμής, έχουμε δει ότι ένα άτομο, έλλογο καθεαυτό, έρχεται αντιμέτωπο με τον εξωτερικό κόσμο και μέσω τής επιβολής τής βούλησής του σε ένα πράγμα αποκτά την πρώτη αυτοσυνειδησία τής ορθολογικότητάς του. Πρόκειται για μια καθαρά ατομική στιγμή και είναι φανερό – όπως το θέτει ο Hegel– ότι η κοινή ιδιοκτησία δεν συμβάλλει στην ατομική ανάπτυξη τής ελεύθερης προσωπικότητας, καθώς το άτομο στερούμενο προσωπικών σκοποθεσιών τείνει να απολέσει την διακριτότητά του, ενώ – όπως τίθεται στην §46– η συμμετοχή χαρακτηρίζεται από ευθραυστότητα, δεδομένου ότι βασίζεται στην αυθαιρεσία τής προτίμησης. Στο πλαίσιο αυτό γίνεται φανερό ότι ως προς την Ιδέα, αυτό που έχει σημασία δεν είναι οι μερικές πλευρές, δηλαδή το τι κατέχω ή πόσο αλλά το ίδιο το δικαίωμά μου στην ιδιοκτησία (§§49,49Σ,51Π). Έχοντας υπόψη τα παραπάνω, δεν είναι ανακόλουθο να λέει ο Hegel ότι η μόνη ισότητα που μπορεί να δεχθεί κάποιος είναι αυτή τού ίσου δικαίωματος όλων στην αυτοπραγμάτωσή τους (§49Π), δηλαδή τής ίσης παροχής ευκαιριών (δυνατότητας) σε όλους για ιδιοκτησία. Σε σχέση με την ελευθερία, η ατομική ιδιοκτησία αντιπροσωπεύει την αφηρημένη της στιγμή, μια μη διαμεσολαβημένη σχέση με την πραγματικότητα. Σε αυτό το επίπεδο λοιπόν, το ζήτημα είναι η κυριαρχία τού Λόγου επί των φυσικών προσδιοριστικότητων. Αλλά αν αυτή η κυριαρχία πραγματώνεται υπό προϋποθέσεις ποσοτικού ή ποιοτικού χαρακτήρα που αφορούν το κατεχόμενο πράγμα, τότε το πράγμα το ίδιο αποκτά μια δυνατότητα προσδιορισμού τής ελευθερίας, ασύμβατη με την κυριαρχία τού Λόγου. Όπως παρατηρεί ο Plant, ενώ η προσωπικότητα χρειάζεται την ιδιοκτησία γενικά για να πραγματώσει τις έλλογες δυνατότητες της, οι τελευταίες δεν έχουν ανάγκη *αυτή* την ιδιοκτησία σε αντίθεση με μια άλλη, διότι τότε θα υπήρχε

³⁷ Ο θεσμός τής οικογένειας εξετάζεται στις §§158-181 και συνιστά την πρώτη στιγμή τής κοινωνικής ηθικής. Στις §§170 κ.ε., ο Hegel αναφέρεται στην ιδιοκτησία τής οικογένειας ως κάτι διάφορο από την έννοια τής ιδιοκτησίας τού προσώπου. Η οικογένεια –αντιστοιχούσα στην καθολική βούληση και γι' αυτό ως «η άμεση υποστασιακότητα τού πνεύματος» (§158)– δεν αποτελείται από ανεξάρτητα πρόσωπα, αλλά από μέλη μιας ενότητας σφυρηλατημένης από το δεσμό τής αγάπης (§158) και το δίκαιο των μελών της γίνεται δίκαιο τού προσώπου μόνο όταν αυτή διαλυθεί (§159). Για το λόγο αυτό, η περιουσία τής οικογένειας είναι κοινή και ο πατέρας προβάλλεται ως διαχειριστής, όχι ιδιοκτήτης (§§170,171).

εξάρτηση από την ιδιαιτερότητα τής φύσης(Plant,1973,σ.155.Αναφορά στο Teichgraeber,1977,σ.57).

Ο Hegel είναι αρκετά προσεκτικός, επισημαίνοντας ότι «στοιχειώδη αντικείμενα»—αέρας, νερό— δεν μπορούν να συνιστούν πράγματα άρα δεν μερικοποιούνται υπό τη μορφή ατομικής ιδιοκτησίας(§§46Σ,52Σ).³⁸ Στην §52Σ, επισημαίνει ότι αυτό συμβαίνει όχι λόγω φυσικής αδυναμίας κτήσεως ενός τέτοιου «στοιχείου», αλλά λόγω τής ατελούς φύσης τής άμεσης ατομικότητας, η οποία είναι ενσωματωμένη στο πρόσωπο. Η ατομικότητα αυτή τού προσώπου, αποκλείουσα τούς άλλους, απαιτεί μια ιδιοκτησία «ελεύθερη, ολοκληρωτική, πλήρη»(§62) · με άλλα λόγια, ένα αντικείμενο μπορεί να κατέχεται μόνο από ένα άτομο, όχι παραπάνω (Πρβλ. Peperzak, 2001, σ.237).

Ωστόσο και οι δύο αυτές παράγραφοι (§46 και §49), εγείρουν σημαντικά ζητήματα σε σχέση με την —μείζονος σημασίας για τη θεμελίωση τού δικαιώματος στην ιδιοκτησία— παρατήρηση ότι αφενός η ιδιοκτησία δεν μπορεί παρά να είναι ατομική — και πάντως σίγουρα να μην είναι συλλογική— και αφετέρου ότι στο πλαίσιο αυτό, αποτελεί μερικότητα ασύμβατη με το δίκαιο τής προσωπικότητας να συζητάμε για ίση κατοχή και εν γένει για οποιοδήποτε ποσοτικό ή ποιοτικό προσδιορισμό τού κατέχειν. Το δεύτερο αυτό σκέλος τού εγγεγραμμένου επιχειρήματος είναι το πιο διαμφισβητούμενο και μπορούμε να το αποκωδικοποιήσουμε λεπτομερέστερα ως εξής (§49,Σ,Π):

Πρώτο, το τι και πόσο κατέχω συνιστά την πλευρά τού μερικού και επομένως, σε ό,τι αφορά το αφηρημένο πρόσωπο δικαίου, είναι αδιάφορο *επί του παρόντος*. Δεύτερο, στο αφηρημένο δίκαιο, μιλώντας για ισότητα, αναφερόμαστε σε ισότητα προσώπων, δηλαδή για ίσα δικαιώματα ως προς την απόκτηση ιδιοκτησίας και όχι το *πόση* θα είναι αυτή. Τρίτο, η ιδιοκτησιακή ισότητα, όσο ελκυστική και είναι ως έννοια, δεν είναι εφικτή και συνιστά απλώς μια ηθική ευχή. Δεν αφορά την ίδια την κατοχή ενός πράγματος, αλλά ανώτερα στάδια πραγμάτωσης τού Λόγου — και εξελιγμένες μορφές κοινωνικότητας— δηλαδή την αστική κοινωνία, όπου το αφηρημένο πρόσωπο γίνεται μια συγκεκριμένη ολότητα. Τέταρτο, συμπερασματικά, μόνο ως νομικές προσωπικότητες είναι ίσοι οι άνθρωποι και ως προς αυτό, ισχύει ότι όλοι πρέπει να μπορούν να έχουν περιουσία. Η κεντρική ιδέα εδώ είναι ότι «...η σφαίρα τού αφηρημένου δικαίου ασχολείται μόνο με την άμεση προσωπικότητα και την

³⁸ Όπως παρατηρεί ο Peperzak (2001,σ.237) με την αναφορά αυτή αποδίδεται προτεραιότητα στην κοινότητα έναντι τής ατομικής ιδιοκτησίας ως προς τη διαχείριση των φυσικών πηγών

ισοδύναμα άμεση πραγμάτωση της, όχι ακόμα με περισσότερα συγκεκριμένες σχέσεις... εδώ ασχολούμαστε μόνο με την αφηρημένη προσωπικότητα, όχι με το δίκαιο των προσώπων»(VPR17,§14). Επιπλέον, «όλοι έχουν ίσα δικαιώματα, εφόσον ο καθένας έχει ίσο αφηρημένο δικαίωμα σε σχέση με τον [εξωτερικό] κόσμο ·...αλλά στην πραγμάτωση[τού δικαιώματος]το δίκαιο εισέρχεται στη σφαίρα της τυχαιότητας...και έτσι στη σφαίρα της ανισότητας»(VPR17,§17).

Τα παραπάνω δεν σημαίνουν ότι ο Hegel αντιπαρέρχεται τις θεμελιώδεις συνέπειες του θεσμού της ατομικής ιδιοκτησίας , κυρίως ως προς την κοινωνική συνοχή. Ακόμα και σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης, δεν του διαφεύγει ότι η διαδικασία αντικειμενοποίησης λαμβάνει γενικευμένη μορφή στη νεωτερικότητα και ότι η λεπτή ισορροπία που υποβόσκει στη σχέση του ανθρώπου με το πράγμα είναι εύκολο να διαταραχθεί και να ανατραπεί. Στην §43Σ,αφού στην §43 έχει διασαφήσει ότι μιλώντας για «πράγμα», εννοούμε το άμεσο, φυσικό και όχι εκείνο που καθίσταται πράγμα δια της βούλησης, προχωρά στην παραδοχή ότι «πνευματικές δεξιότητες, επιστήμες, τέχνες...εφευρέσεις κλπ γίνονται αντικείμενα σύμβασης», κατά συνέπεια, πραγματοποιούνται : «..εξισώνονται με αναγνωρισμένα πράγματα»(§43Σ). Συμπληρώνει ωστόσο στην §67 ότι προκειμένου ένα πρόσωπο να διατηρήσει την «ολότητα και καθολικότητά του», πρέπει μόνο ένα μέρος αυτών των εσωτερικών ποιτήτων να εκποιούνται ως πράγματα και να περιορίζεται η χρονική διάρκεια αυτής της εκποίησης.³⁹ Βάσει αυτού του περιορισμού, οι αντικειμενοποιημένες δεξιότητες αποκτούν εξωτερική σχέση με την καθολικότητα του προσώπου · ειδικά , απαλλοτριώνοντας το άπαν θα εκποιούνταν η ίδια η προσωπικότητα, ως εκ τούτου θα ακυρώνονταν η ίδια η πυρηνική αρχή της προσωπικότητας, ήτοι η ελευθερία.⁴⁰ Αλλά είναι γεγονός, ότι παρά τους καταλυτικούς αυτούς όρους – όροι άλλωστε που είναι συγκροτησιακοί του νεωτερικού υποκειμένου– που θέτει η εγγεγραμμένη θεωρία για την μεσολάβηση της ελευθερίας από το πράγμα, η πραγματοποίηση δεν αποφεύγεται, περιορίζονται ωστόσο οι συνέπειές της και υποστηρίζεται ότι διασώζεται το

³⁹ Ο Hegel έτσι, επισημαίνει ο Marcuse (1955,σ. 195), γίνεται ο πρώτος στοχαστής που συνδέει την ελευθερία με το χρόνο εργασίας, για να ακολουθήσει ο Marx και το αίτημα του για τη μείωση της εργάσιμης ημέρας, ως απαραίτητη συνθήκη για την ελευθερία του ανθρώπου. Ο Hegel στην §67Π προσθέτει ότι η διαφορά μεταξύ ενός αρχαίου σκλάβου και ενός νεωτερικού μισθωτού μπορεί να εκφραστεί με όρους ποσότητας χρόνου που διαθέτει ο καθένας στον «κύριο».

⁴⁰ Πρόκειται για ένα περίτεχνο επιχείρημα. Στην §61 έχει τονιστεί ότι η υπόσταση ενός εξωτερικού πράγματος συνιστά μη υπόσταση. Αλλά η προσωπικότητα που διατίθεται ως πράγμα δεν εμπίπτει σε αυτή την κατηγορία, διότι η απαλλοτρίωση των μερικών προϊόντων της νόησης είναι περιορισμένη και έτσι η χρήση τους ως εξωτερικά πράγματα δεν ταυτίζεται με εμένα ή το σύνολο των δυνατοτήτων μου. Στη συζήτηση αυτή θα επανέλθουμε κατά την πραγμάτευση της τρίτης στιγμής της ιδιοκτησίας,δηλαδή της εκποίησης [alienation].

ουσιώδες, δηλαδή η ελευθερία, η οποία διαφυλάσσεται μέσω της εγκαθίδρυσής της ως καθολικής αρχής. Όμως είναι φανερό ήδη από την §40, ότι κάποιος είναι πρόσωπο μόνο δια μέσου της ιδιοκτησίας του: «Το πρόσωπο...συσχετίζεται με ένα άλλο πρόσωπο και μάλιστα έχουν μεταξύ τους παρουσία, μόνο ως ιδιοκτήτες». Συνεπώς, το δίκαιο των προσώπων είναι και δίκαιο των πραγμάτων (§40Σ). Για να ενσαρκωθεί η ελευθερία, πρέπει κάποιος να έρθει σε σχέση κυριαρχίας και ιδιοποίησης με ένα εξωτερικό πράγμα, να αναγνωρίζει τον εαυτό του σ' αυτό και να το χρησιμοποιεί ως εκπλήρωση της ελεύθερης βούλησής του. Ο Hegel δεν μας λέει ότι αυτός είναι ο μοναδικός τρόπος ενσάρκωσης της ελεύθερης βούλησής, μάς λέει όμως ότι είναι ο πιο άμεσος και αρμόζων στην προσδιορισμένη ύπαρξη και βέβαια, είναι ο κατεξοχήν νεωτερικός τρόπος. Έτσι όμως ένα πράγμα, παρότι υποτασσόμενο μέσω της άρνησης της ανεξάρτητης υπόστασής του, αποκτά την υπέρπουσα και υποβόσκουσα εξουσία της καθοριστικότητας του για τη διαμεσολάβηση της αυτοσυνειδησίας του προσώπου. Πριν ακόμα νοηματοδοτηθεί το πράγμα και καταστεί μέσον, υφίσταται – για το λόγο αυτό – ως στόχος. Η ένταση που υποφώσκει στη σχέση μεταξύ προσώπου και πράγματος, έρχεται με σαφήνεια στην επιφάνεια με το συμβόλαιο, όπου καθίσταται φανερό ότι η σχέση που αναπτύσσεται είναι διαμεσολαβημένη από αυτό και ως εκ τούτου πτωχή και ανεπαρκής.

Οι §§51-71 αναδεικνύουν ακριβώς, αναλύοντας την, τη σχέση του προσώπου με το πράγμα έως της πλήρους και ουσιώδους ιδιοποίησης του δεύτερου – η οποία παρά ταύτα, τυπικά για τη δομή της ΦΔ, αναδεικνύεται κατόπιν ευάλωτη και ανεπαρκής, γι' αυτό πρέπει να επιχειρηθεί η διαλεκτική αναίρεση.

Το πρόσωπο και το πράγμα: οι στιγμές στη διαλεκτική της ιδιοκτησίας.

Η κατοχή, συγκροτεί την πλέον άμεση και αδιαμεσολάβητη σχέση μεταξύ προσώπου και πράγματος, όπως αναδεικνύεται με την ιδιοποίηση του δεύτερου. Με την κατοχή, –μέσω της κατοχής– ένα πεπερασμένο πρόσωπο αναγνωρίζεται ως ιδιοκτήτης από τους άλλους. Πρόκειται για την πρώτη «υποστασιακή θεμελίωση» (§59Σ) της ιδιοκτησίας. Αναλυτικά, υπάρχουν τρεις στιγμές στη σχέση αυτή βούλησης-πράγματος κατά την οποία καθίσταται ιδιοκτήτης: η απλή κατοχή, η χρήση ενός πράγματος και η εκποίησή του.⁴¹ Με τη σειρά της, η απλή κατοχή, συγκροτείται από

⁴¹ Η σύνδεση με τη Λογική είναι εμφανής, εφόσον ο Hegel αναφέρει ότι οι τρεις αυτές στιγμές παραλληλίζονται με την θετική, την αρνητική και την άπειρη-αρνητική κρίση, αντίστοιχα, της βούλησης στο πράγμα (§53). Ο Hegel ορίζει την κρίση ως εξής: «Η κρίση είναι η έννοια μέσα στη μερικότητά της, ως διασύνδεση που είναι επίσης διαχωρισμός των στοιχείων της, τα οποία τίθενται ως

τις στιγμές τής άμεσης σωματικής κατάληψης, τής μορφοποίησης και της σήμανσης(§54).

Η σωματική κατάληψη, είναι, αισθητηριακά, ο πλέον πλήρης τρόπος κατοχής : εγώ είμαι εκεί, κατέχω το πράγμα, η βούλησή μου είναι αναγνωρίσιμη. Εγώ και οι άλλοι βλέπουμε τη βούλησή μου στο πράγμα που παίρνω στα χέρια μου. Το εξωτερικό πράγμα καθίσταται ένα πράγμα που κατέχεται, αλλάζει η κατάσταση του. Καθώς γίνεται αυτό, παρότι εξωτερικό, το πράγμα αποτελεί πλέον μέρος τού προσώπου, αδιαχώριστο απ' αυτό(§55). Η κατοχή όμως ως «επαφή» με το πράγμα, είναι καθαρά υποκειμενική αλλά και περιοριστική –και ως προς την έκταση τού πράγματος· έτσι, ο Hegel διευκρινίζει ότι μπορεί να επεκταθεί η επιρροή τού προσώπου σε ό,τι συνδέεται με το πράγμα, δια της νόησης –για παράδειγμα χρησιμοποιώντας εργαλεία ή επεκτείνοντας αυτό που κατέχω μέσω κάποιας, τυχαίας ωστόσο, «εξωτερικής σύζευξης»: αίφνης, μια πηγή σε ένα κτήμα (§55Σ).

Η *μορφοποίηση* ενός πράγματος, συνιστά μια αναίρεση των περιορισμών τής φυσικής κατοχής. Ό,τι μορφοποιώ, αποκτά μια εξωτερική υπόσταση που υπερβαίνει την χωροχρονική αμεσότητα τής κτήσης(§56). Η κυριαρχία δηλαδή επί της φύσης συνιστά άρση κάθε περιορισμού. Καλλιεργώντας ένα αγρό δεν του επιβάλλω απλώς τη βούλησή μου, αλλά μετασηματίζω την παρουσία του και η πράξη τής καλλιέργειας δεν παραμένει εξωτερική προς τον αγρό: όπως το θέτει ο Hegel το πράγμα «αφομοιώνεται» από αυτήν, οδηγώντας έτσι σε μια συνένωση υποκειμένου και αντικειμένου(§56Σ).⁴² Για το λόγο αυτό, η μορφοποίηση χαρακτηρίζεται «ο πλέον προσιτός προς την Ιδέα τρόπος κατοχής»(§56Σ) ή «ο πιο θεμελιώδης [essential]...» (VPR17,§21).Ό,τι μορφοποιώ καθίσταται ανέκκλητα δικό μου και «οι άλλοι δεν μπορούν να αποκτήσουν την κατοχή του, διότι η επιβολή τής μορφής, το κατηγορήμα, είναι η βούλησή μου»· ως εκ τούτου, αν μου αποσπούσαν την κατοχή, «θα παραβίαζαν τη βούλησή μου» (VPR17,§21Σ).

δι' εαυτά [=ανεξάρτητα] και συνάμα ως ταυτά με τον εαυτό τους, όχι όμως ως ταυτά μεταξύ τους».(E§166). Η θετική, η αρνητική και η άπειρη κρίση, αποτελούν υποδιαίρεσεις τής ποιοτικής κρίσης, που είναι άμεση και αφηρημένη. Η ποιότητα αναφέρεται στην αισθητηριακή αμεσότητα τού κατηγορούμενου (E§172). Στην άπειρη κρίση έχουμε «...πλήρη ασυμμετρία υποκειμένου και κατηγορούμενου», όπως στην πρόταση «Ένα λιοντάρι δεν είναι τραπέζι». Με την πρόταση αυτή, αναιρείται η αμεσότητα τού υποκειμένου (...δεν είναι τραπέζι), αλλά δεν του αποδίδεται κάποια άλλη αμεσότητα– αλλά το γενικό, το άπειρο. Η εκποίηση είναι αρνητική-άπειρη κρίση, διότι σηματοδοτεί πλήρη χωρισμό υποκειμένου-κατηγορούμενου(=βούλησης-πράγματος), ενώ η χρήση, ως απλώς αρνητική κρίση, διατηρεί ακόμα τη σχέση ατομικού-γενικού, παρά την άρνηση μιας ορισμένης ποιότητας.

⁴² Ο Hegel φαίνεται να αρύεται από τον Locke και την πρόσμιξη εργασίας- φύσης, ωστόσο το επιχείρημά του είναι πολύ πιο εκλεπτυσμένο και ευρύ, όπως θα δούμε.

Στην §56Σ,Π, με το δικό του τρόπο, ο Hegel εισάγει την εργασία ως θεμελιωτικό παράγοντα τής ιδιοκτησίας. Στα πρώιμα εγελιανά κείμενα (στο Σύστημα τής Κοινωνικής Ηθικής) είναι πιο σαφής. Η εργασία παρουσιάζεται ως ένα στάδιο στην εξέλιξη τού ανθρώπινου πνεύματος και της κουλτούρας. Με την ανθρώπινη εργασία, υπερβαίνεται και αναιρείται διαλεκτικά η τυχαιότητα τής κατοχής ενός εξωτερικού πράγματος ήδη δοσμένου, ο αντικειμενικός κόσμος οργανώνεται και διαμορφώνεται · το πράγμα δεν καταστρέφεται απλώς, όπως στην πρωτόγονη κατάσταση, αλλά μετασχηματίζεται σε κάτι άλλο. Ως αποτέλεσμα, με την εργασία υπερβαίνεται ο χωρισμός τού ανθρώπου από τη φύση – έτσι συνενώνεται το υποκειμενικό με το αντικειμενικό. Αλλά όλα τούτα προϋποθέτουν ένα ήδη εγκαθιδρυμένο καταμερισμό εργασίας, συμβάλλοντας στην καταρχήν συνειδητότητα τού ανθρώπου ως προς την καθολικότητά του, μέσα από την αντικειμενοποίηση των εγγενών δυνατοτήτων του (Marcuse, 1955, σσ. 56 κ.ε · Avineri, 1972, σσ. 87-98).⁴³

Στην §58, εξετάζεται η τρίτη στιγμή τής κατοχής, η *σήμανση* ενός πράγματος ως δικού μου. Συμβολικά καθιστώ έτσι σε όλους γνωστό ότι έχω θέσει τη βούλησή μου σε τούτο το πράγμα: είναι δικό μου. Είναι η πλέον πλήρης μορφή κατοχής και ως τέτοια εμπεριέχεται ήδη στις δύο προηγούμενες στιγμές τής τριάδας και τις εμπεριέχει. Το σημείο αναπαριστά και καθιστά γνωστή τη βούλησή μου και την κυριαρχία της. Η πρώτη στιγμή τής ιδιοκτησίας έχει ολοκληρωθεί: διά της σήμανσης τού πράγματος ως δικού μου, έχει δηλοποιηθεί ο μετασχηματισμός του από εξωτερική φύση.

Η δεύτερη στιγμή τής ιδιοκτησίας, η *χρήση*, όπως αναμένεται, αναιρεί διαλεκτικά την προηγούμενη και καταδεικνύει την μερικότητα και ανεπάρκεια τής σήμανσης – εν γένει τής κατοχής – τού πράγματος σε σχέση με την θεμελίωση τής κυριαρχίας τού προσώπου: «ενώ αποκτώ πλήρη κατοχή ενός πράγματος με καθολικό τρόπο δια της σήμανσης τού ως δικού μου, η χρήση τού ενσωματώνει μια καθολικότερη σχέση...» (§59Π). Ως κάτοχος ενός πράγματος έχω θετική σχέση μαζί του, ως προς εμένα – αποτελεί εξωτερίκευση τής βούλησής μου. Αλλά ως προς το πράγμα το ίδιο, η σχέση είναι αρνητική, διότι αυτό υφίσταται μετασχηματισμό, υπηρετεί τη μερικότητα τής ανάγκης που είναι ο άμεσος προσδιορισμός τής χρήσης (§59). Το πράγμα δηλαδή αναιρείται δι' εαυτό προκειμένου να υπηρετήσει τις ανάγκες. Η ουσία τού πράγματος

⁴³ Αλλά η εργασία, έχει και την –σοβούσα στην νεωτερική κοινωνία– αλλοτριωμένη της πτυχή. Η *κοινωνική εργασία*, μετασχηματίζει την ατομική σε *γενική εργασία* (αφηρημένη ή ποσοτική), η οποία προσανατολίζεται στην παραγωγή εμπορευμάτων και είναι υπεύθυνη για την αύξουσα ανθρώπινη ανισότητα. Βλ. αναλυτικά Marcuse, 1955, σσ. 57-58 · Avineri, 1972, σσ. 90-91. Την προβληματική αυτή τής εργασίας αναπτύσσει ο Hegel στη ΦΔ στην πραγμάτευση τής αστικής κοινωνίας (ιδιαίτερα στις §§196-198), συνδέοντας την με το «σύστημα αναγκών».

είναι η μερικότητά του, «η διακριτή του ποιότητα» (§59Π). Από την άλλη, «...η υπόσταση τού πράγματος δι' εαυτήν... είναι η εξωτερικότητά του...» (§61), δηλαδή αυτή που τού προσδίδω εγώ. Με τη χρήση, αντίθετα από την κατοχή, κατέχω επομένως καθολικά το πράγμα – και όχι μόνο το μερικό του χαρακτήρα.

Αλλά η ίδια η χρήση δεν συνιστά την ουσία τής ιδιοκτησίας, άρα, το να λέμε ότι όταν μια ιδιοκτησία δεν χρησιμοποιείται – που σημαίνει δεν υφίσταται τούς μετασχηματισμούς από την ανθρώπινη εργασία – κηρύσσεται ορφανή, είναι μια «επιφανειακή αντίληψη» (§59Σ). Μια ιδιοκτησία παραγράφεται μόνον όταν εγκαταλειφθεί από τη βούληση τού ιδιοκτήτη, όταν αυτή δεν εξωτερικεύεται στο πράγμα · μόνο με αυτή την έννοια επέρχεται παραγραφή (§64). Όλα μαζί τα προαναφερθέντα, αποτελούν απάντηση στο ερώτημα «γιατί η χρήση είναι καθολικότερος τρόπος ιδιοκτησίας από την κατοχή;» Αυτό λοιπόν συμβαίνει διότι η βούληση αρνείται το πράγμα ολοκληρωτικά δια της χρήσης και το μετασχηματίζει ώστε να υπηρετεί την μερικότητά της – τις ανάγκες κλπ. Μέσω τής διαρκούς χρήσης, η απλή κατοχή λαμβάνει το σημασιόμενο τής καθολικής κτήσης τού πράγματος (§60). Η ιδιοκτησία επομένως πρέπει να είναι πλήρης και ελεύθερη, διότι οτιδήποτε άλλο θα συνιστούσε αυτοακυρωτική αντίφαση · αν ένας έχει πλήρη χρήση και ένας άλλος τον τίτλο τής ιδιοκτησίας, θα συνέβαινε το εξής: ο έχων τη χρήση, θα είχε την κατοχή τού πράγματος σύμφωνα με την §52, κατά την οποία η νομή ενός πράγματος αναδεικνύει την έλλειψη αντίστασης του έναντι τής διεισδύουσας βούλησης. Από την άλλη η πρόσβαση στο πράγμα τελεί υπό προϋποθέσεις, αφού το τελευταίο αναπόφευκτα εμπεριέχει τη βούληση τού αφηρημένου ιδιοκτήτη. Σε σχέση με τον εαυτό μου, θα έβρισκα τότε τη βούλησή μου στο πράγμα αντικειμενική και μη: η αντίφαση. Μόνο η ενεργή χρήση επομένως και όχι ένας νεκρός τίτλος, συγκροτεί με την έννοια αυτή ιδιοκτησιακό δικαίωμα (§62). Παρόλα αυτά, ισχύει ότι κάποιος μπορεί να είναι ιδιοκτήτης ενός πράγματος, αλλά όχι της αξίας του, για διάφορους συγκυριακούς λόγους.

Ο Hegel καταλήγει στο παραπάνω συμπέρασμα, αναπτύσσοντας σύντομα ένα επιχειρήμα περί τού τι είναι αξία ενός πράγματος. Όπως το βλέπει, η αξία ενός αγαθού αφορά στη χρησιμότητά του σε σύγκριση με άλλα αγαθά που εξυπηρετούν την ίδια ανάγκη, αλλά και αγαθά παντός είδους που αφορούν σε οικονομικές ανάγκες (§63). Για να είναι δηλαδή ένα πράγμα συγκρίσιμο με άλλα, πρέπει να υπάρχει ένα κοινό, καθολικό χαρακτηριστικό ως μέτρο σύγκρισης: πρόκειται για την αξία, που προκύπτει έτσι ως μια καθολικότητα μέσα από την μερικότητα τού

πράγματος, επομένως μια *αφαίρεση* από τα λοιπά χαρακτηριστικά. Το ποιοτικό αυτό χαρακτηριστικό, καθίσταται μετρήσιμο, δηλαδή ποσοτικό, διότι αποτελεί μια συγκεκριμένη ποιότητα πολλών πραγμάτων. Με άλλα λόγια, αξία είναι ο ποσοτικός καθορισμός που προκύπτει από τον ποιοτικό, με ένα καθαρά διαλεκτικό τρόπο. Τι δεν συμπεριλαμβάνεται στην αξία με βάση τα παραπάνω; Η αξία χρήσης, με αφαίρεση από την οποία προκύπτει ο εγγελιανός ορισμός.⁴⁴ Συμπερασματικά, εκείνος που κατέχει κάτι, είναι αυθωρεί και παραχρήμα κάτοχος τής αξίας του, με κάποιες εξαιρέσεις, όπως είδαμε.

Η κατοχή αναδεικνύει τη χειραφέτηση τού προσώπου από την κυριαρχία τής φύσης και αποτελεί το πλέον άμεσο, αδιαμεσολάβητο τρόπο αυτοσυνείδησης τής ελεύθερης βούλησης. Η χρήση τού πράγματος, επικυρώνει την κυριαρχία τού προσώπου σε ένα πράγμα που κατέχει και ταυτόχρονα υποδεικνύει έμμεσα την κοινωνική εμπλοκή τής βούλησης. Η τελευταία καθίσταται πιο εμφανής και η πρώτη πιο ολοκληρωμένη με την *εκποίηση* [*alienation*], δηλαδή την απεμπλοκή τού προσώπου από το πράγμα.⁴⁵ Η απεμπλοκή αυτή σημαίνει ότι η βούληση αποφασίζει να αποσυρθεί από την κατοχή ενός πράγματος, δηλαδή το αρνείται. Αυτή επομένως είναι η «αληθής κατοχή» (§65), διότι εμπεριέχει και *προϋποθέτει* και τις δύο προηγούμενες στιγμές. Ως πρόσωπο, έχω την ελευθερία να αποσυρθώ από την κατοχή και τη χρήση ενός πράγματος· μπορώ να το κάνω, εφόσον έχω την κατοχή και τη χρήση του· και επειδή μπορώ να το κάνω, επικυρώνονται η κατοχή και η χρήση: η τρίτη στιγμή είναι η υπέρβαση και διατήρηση των δύο προηγούμενων. Όλα τα παραπάνω προϋποθέτουν ότι τα πράγματα επενδύονται με την ανθρώπινη βούληση και ότι τα ίδια, είναι πράγματα «κατά τη φύση τους» (§65), δηλαδή δεν είναι «υποστασιακοί προσδιορισμοί που συγκροτούν τη διακριτή μου προσωπικότητα και την καθολική ουσία τής αυτοσυνείδησής μου...» (§66) – επομένως εσωτερικά πράγματα κατά τη φύση τους: αναπαλλοτριώτα. Το επιχείρημα που υποφώσκει εδώ, όπως είδαμε ήδη, είναι ότι η απεμπόληση – απαλλοτρίωση των τελευταίων, οδηγεί στην ακύρωση τής προϋπόθεσης που μου δίνει το δικαίωμα για μια τέτοια άρνηση, δηλαδή στην άρνηση

⁴⁴ Πρβλ. Νουτσόπουλος, (2000, σ.94), που παρατηρεί ότι η αφαίρεση από την εμπειρική ιδιαιτερότητα τής αξίας χρήσης, πρέπει να αποδοθεί στην εγγελιανή πρόθεση για «τη συγκρότηση μιας γενικής σκοπιάς στο πεδίο των ανταλλακτικών σχέσεων».

⁴⁵ Ο Nisbet (1991, σ.95), μεταφράζει ως *alienation* τον όρο *EntauBerung* και ο Γιακουμής (2004, σ.93) ως *απαλλοτρίωση* ή *απέκδυση*. Στο VPR17, §29, ο Hegel χρησιμοποιεί τον όρο *entiiussern* που στο αγγλικό κείμενο αποδίδεται ως *divest* (απεκδύομαι, απαλλάσσομαι). Σε κάθε περίπτωση, το νόημα που πρέπει να αποδίδεται είναι η ελευθερία τού προσώπου να εγκαταλείψει μια ιδιοκτησία.

τής ίδιας τής ελεύθερης βούλησης.⁴⁶ Εγκαθιδρύεται έτσι το *απαράγραπτο* δικαίωμα τής ελευθερίας τού νεωτερικού υποκειμένου, στη βάση ενός αστικού δικαίου που διαχωρίζει τα πρόσωπα από τα πράγματα και δίνει το δικαίωμα στα πρώτα να απαλλοτριώνουν τα δεύτερα, διατηρώντας την εσωτερική και εξωτερικευμένη τους ακεραιότητα. Ο Hegel, επισημαίνει ο Ritter (2004,σ.115), προσπαθεί έτσι να θέσει την ελευθερία ως *αναπαλλοτρίωτο αγαθό* και να υποσημειώσει τον θετικό χαρακτήρα τής αντικειμενοποιημένης εργασίας: είναι αυτή που ελευθέρωσε τον άνθρωπο από την δυναστεία τής φύσης. Τα δικαιώματα αυτά τού νεωτερικού προσώπου, είναι *απαράγραπτα* και δεν απαλλοτριώνονται. Συνιστούν κατοχή τού προσώπου, αλλά δεν πρόκειται για μια εξωτερική κατοχή, υπάρχουν ουσιαστικά μόνο εσωτερικά. Ως πρόσωπο, είμαι ελεύθερος καθεαυτό και δι' εαυτό και επομένως τούτο συνιστά «μια επιστροφή στον εαυτό μου» (§66Σ), δια της οποίας ακυρώνεται η εξωτερικότητα τής υπόστασης, που θα μπορούσε να τεθεί προς αγοραπωλησία. Για να πράξω το τελευταίο, πρέπει να αγνοήσω την αληθινή φύση τής προσωπικότητάς μου: να την εκβάλλω από μένα, κάτι αδύνατο.

4.Η διυποκειμενικότητα τού συμβολαίου.

Η εκποίηση σηματοδοτεί τη διαλεκτική μετάβαση από την ιδιοκτησία (που αντιστοιχεί στην καθολική βούληση) στο συμβόλαιο (που αντιστοιχεί στη μερική βούληση). Η απεμπλοκή τού προσώπου από την ιδιοκτησία, ήγουν, η κατάσταση κατά την οποία καθίσταται το πράγμα διαθέσιμο σε άλλα πρόσωπα, συνιστά έτσι μια αναγκαία συνθήκη στην αναλυτική πορεία προς την αυτοσυνείδηση τής ελευθερίας. Και αυτό διότι η εξωτερίκευση τής βούλησης σε ένα πράγμα, μια καταρχήν μονήρης σχέση, έχει νόημα ύπαρξης μόνο αν υπάρχει μια άλλη βούληση να αναγνωρίσει αυτή την αντικειμενοποίηση ως ελευθερία. Σε αυτή την ανώτερη στιγμή τής ιδιοκτησίας εμπεριέχεται έτσι για πρώτη φορά, ως άμεση δυνητικότητα, η διυποκειμενική σχέση μεταξύ προσώπων ως κατόχων ιδιοκτησίας.

Στην §71, η σχέση αυτή τίθεται ως λογική συνέπεια τής εξωτερίκευσης τής βούλησης και συγκροτεί τη *σφαίρα τού συμβολαίου*. Η εγελιανή επιχειρηματολογία θεματοποιεί για μια ακόμα φορά το βαθύ διχασμό τής εξωτερικευμένης βούλησης στη σφαίρα τού αφηρημένου δικαίου, μεταξύ αμεσότητας τής φυσικής ύπαρξης και καθολικότητας τού Λόγου. Καθώς η βούληση ενσαρκώνεται στον φυσικό κόσμο, υπόκειται αναπόφευκτα στους προσδιορισμούς και την συμπαρομαρτούσα τυχαιότητά του · το

⁴⁶ Πρβλ. και υποσημ. 39,σ.56.

νοηματοδοτημένο από τη βούλησή μου πράγμα έρχεται στο πλαίσιο αυτό σε σχέση με άλλα πράγματα. Αλλά στο βαθμό που πρόκειται για τη βούλησή μου, η σχέση αυτή είναι και μια σχέση μεταξύ βουλήσεων. Ο αυτοπροσδιορισμός τής βούλησής μου απαιτεί την αναφορά σε μια άλλη βούληση, η ταυτότητα συγκροτείται μέσω τής διαφοράς. Στην §71Σ ο Hegel μάς παραπέμπει στην §45Σ, υπενθυμίζοντάς μας έτσι ότι το ουσιώδες στην ιδιοκτησία είναι η ενσάρκωση τής ελευθερίας · τώρα, συνδέει την ιδιοκτησία με το συμβόλαιο στη βάση μιας κοινής καθοδηγούσας αρχής: «...το Λόγο, δηλαδή την Ιδέα τής πραγματικής ύπαρξης τής ελεύθερης προσωπικότητας» (§71Σ). Στην §73 διασαφίζεται ότι η «απαλλοτρίωση» τής περιουσίας, στην πραγματικότητα δεν είναι μια απλή δυνατότητα των προσώπων αλλά συνιστά αναγκαιότητα. Διότι για να καταστεί στην εξωτερική της η βούλησή μου αντικειμενική για μένα, πρέπει να μπορεί να ιδωθεί ως τέτοια από μια άλλη βούληση. Η μεταβίβαση τής ιδιοκτησίας αποκτά έτσι τη βαρύνουσα σημασία τής δυνατότητας να αναγνωριστεί η βούλησή μου ως ελεύθερη και να αποκτήσει τη συνείδηση τής καθολικότητας αυτής τής ελευθερίας. Η κοινή διαμεσολάβηση τού πράγματος, δίνει τη δυνατότητα να αντιληφθεί εκάστη βούληση εαυτήν ως ελεύθερη, επί ίσοις όροις με την άλλη · η αυτοσυνείδηση τής ελευθερίας έρχεται έτσι ως αποτέλεσμα αυτής τής ταυτότητας μέσα από διαφορετικές βουλήσεις: «Γνωρίζοντας τον εαυτό μου ως ελεύθερο, τον γνωρίζω ως καθολικό και τους άλλους ως ελεύθερους. Γνωρίζοντας τούς άλλους ως ελεύθερους, γνωρίζω τον εαυτό μου ως ελεύθερο»(VPR17,§31).

Με τον τρόπο αυτό εισαγόμαστε στην προβληματική των συμβολαϊκών σχέσεων και της αναγνώρισης που αυτές συνεπάγονται, ως μια μετάβαση από την αντικειμενοποίηση μιας αδιαφοροποίητης βούλησης, προς τη συνδιαλλαγή μεταξύ μερικών βουλήσεων οι οποίες συγκροτούν μια κοινή, *αλλά όχι ακόμα καθολική* βούληση.

Πρόκειται για μια μεσολάβηση, η οποία εμπλέκει αφενός την υποκειμενική βούληση τού προσώπου εκείνου που αποφασίζει να μεταβιβάσει ένα πράγμα, το οποίο αποτελεί ιδιοκτησία του και αφετέρου –εισάγει ο Hegel τώρα ως νέο στοιχείο– τη σχέση με μια άλλη υποκειμενική βούληση.⁴⁷ Το αποτέλεσμα είναι η διαλεκτική αναίρεση τής υποκειμενικότητας που χαρακτηρίζει τη βούληση τού προσώπου και η

⁴⁷ Η μεσολάβηση αυτή, παρατηρεί ο Ritter (2004,σ.112)– σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης – αντιπροσωπεύει το θετικό χαρακτήρα τής αστικής κοινωνίας. Πράγματι, ο Hegel στην §71Σ, τονίζει ότι τα πρόσωπα στη συμβολαϊκή σφαίρα καθοδηγούνται «από την Ιδέα τής πραγματικής ύπαρξης τής ελεύθερης προσωπικότητας (“πραγματικής” με την έννοια τής “παρουσίας μόνο εντός τής βούλησης”)». Στην αστική κοινωνία, το αφηρημένο πρόσωπο γίνεται το συγκεκριμένο ιδιοτελές άτομο, τού οποίου το συμφέρον, είναι ο μόνος στόχος.

μετάβαση «στο πλαίσιο μιας κοινής βούλησης» (§71). Ως συνέπεια, η νέα αυτή «θέση» συμπεριλαμβάνει, προϋποθέτει και καθιστά μη αμφισβητήσιμη την ελευθερία των δύο προσώπων και την κυριαρχία τους επί των πραγμάτων.⁴⁸ Τα πρόσωπα –ως φορείς δικαίου– είναι ίσα μεταξύ τους και παρότι κινούνται από ιδιοτελή κίνητρα, μόνο σε ένα συμβολιακό πλαίσιο *αμοιβαίας αναγνώρισης* μπορούν να επιτύχουν τις επιδιώξεις τους, δεδομένης τής πρωταρχικής προσταγής τού σεβασμού των άλλων προσώπων. Για να μεταβληθεί η θέση ενός προσώπου ως ιδιοκτήτη, ο μόνος δρόμος επομένως είναι η συνδιαλλαγή με ένα άλλο πρόσωπο- φορέα των ίδιων δικαιωμάτων στη λογική τής κοινής και ισότιμης ωφέλειας.⁴⁹

Αλλά αυτή η κοινότητα βουλήσεων, δεν είναι ακόμα μια καθολική βούληση πραγματωμένη. Καθώς εισαγόμαστε στην αναλυτική πραγμάτευση τού συμβολαίου, ο Hegel εξηγεί το είδος τής κοινότητας και της ταύτισης των βουλήσεων που επιτυγχάνεται. Έτσι στην §72, αναφέρεται στο συμβόλαιο ως μια «διαδικασία» που εμπεριέχει την εξής αντίφαση: εγώ, ως πρόσωπο που είμαι ιδιοκτήτης ενός πράγματος, είμαι τέτοιος αποκλείοντας κάθε άλλο πρόσωπο. Συμφωνώ με κάποιον που επίσης έχει αποκλειστικά δικαιώματα να του μεταβιβάσω την ιδιοκτησία και κατά τη μεταβίβαση αυτή, επιτυγχάνεται το εξής παράδοξο: για να μπορώ να μεταβιβάσω το πράγμα στον άλλο –ταυτιζόμενος με την άλλη βούληση και έτσι παύοντας να είμαι κάτοχος τού πράγματος– πρέπει να παραμείνω αποκλειστικός του κάτοχος (ειδάλλως δεν νοούμαι ως ιδιοκτήτης, άρα δεν έχω δικαίωμα μεταβίβασης). Με τον τρόπο αυτό «κάθε πλευρά, σύμφωνα με τη δική της βούληση και αυτή τής άλλης πλευράς, παύει να είναι κάτοχος ιδιοκτησίας, παραμένει και ταυτόχρονα γίνεται» (§74). Όστε εδώ επιτυγχάνεται, ως προς το στόχο, μια ταυτότητα βουλήσεων, οι οποίες ωστόσο παραμένουν απόλυτα διακριτές στη μερικότητα των

⁴⁸ Πρβλ. ΦΠ, §492: «Αλλά στο βαθμό που η βούλησή μου εναποτίθεται σ' ένα πράγμα, μόνο εγώ μπορώ να την απομακρύνω: μόνο με τη βούλησή μου το πράγμα μπορεί να περάσει σ' ένα άλλο, τού οποίου, παρομοίως, καθίσταται ιδιοκτησία [το πράγμα] μόνο με τη βούλησή του» Πρβλ. επίσης τη θέση των Benhabib (1984, σ.165) και Stillman (1991, σ.209), ότι η συμβολιακή σχέση δεν μπορεί αυτόνομα να παράγει εκ των ενόντων δίκαιο, αλλά βασίζεται σε προϋπάρχουσες νόρμες, δηλαδή μια ήδη υπάρχουσα σχεσιακή δομή διυποκειμενικότητας, όπως παρουσιάζεται στην προσωπικότητα τού αφηρημένου δικαίου. Βλ. και παραπάνω, υποσημ.26, σ.37.

⁴⁹ Ο Rosenfeld (1991, σσ.228-257 · βλ. ιδίως σσ.240-241) διαπιστώνει σε ένα τέτοιο πλαίσιο μια εννοιολογική εγγύτητα μεταξύ συμβολιακής σχέσης και διαπάλης για αναγνώριση στο βαθμό που και στις δύο περιπτώσεις εμπεριέχεται μια αντιπαράθεση ανεξάρτητων ατόμων «...καθεμία από τις οποίες επιδιώκει τη μέγιστη δυνατή χρήση άλλου, με το μικρότερο δυνατό αντίτιμο» (ο.π., σ.241). Και στις δύο περιπτώσεις ωστόσο επέρχεται εξισορρόπηση και υπέρβαση τής μονομέρειας– στο συμβόλαιο, μέσω τής ισότητας τής ανταλλαγής, στην μάχη για αναγνώριση μέσω τής ισότητας στην αναγνώριση. Ο Rosenfeld τάσσεται εν γένει υπέρ τής άποψης ότι η αμοιβαία αναγνώριση προϋποτίθεται στο αφηρημένο δίκαιο και αυτή η προτεραιότητα τής αναγνώρισης, καθιστά το συμβόλαιο ως μια εκδήλωσή της (ο.π. σ. 241 και υποσημ.70).

αποκλειστικών τους δικαιωμάτων. Η αντίφαση αυτή μάς οδηγεί στο εξής συμπέρασμα για τη φύση τής διυποκειμενικότητας που επιτυγχάνεται στη σφαίρα τού συμβολαίου: Τα πρόσωπα που έρχονται σε συμφωνία, «συμπεριφέρονται μεταξύ τους ως άμεσα, ανεξάρτητα πρόσωπα...» και άρα, η σύμβαση που ακολουθεί, αποτελεί προϊόν, κατά πρώτον, τής σύμφυτης με αυτά αυθαιρεσίας · επομένως από αυτή την αυθαιρεσία εκπορεύεται, δεύτερον, η επιτευχθείσα ταυτότητα των βουλήσεων, γι' αυτό δεν είναι μια καθολική βούληση καθεαυτή και δι' εαυτή αλλά μια απλώς *τεθειμένη* κοινή βούληση · τρίτο και ίσως σημαντικότερο, η ταυτότητα αυτή επιτυγχάνεται χάριν ενός μεμονωμένου εξωτερικού πράγματος, διαμεσολαβείται από αυτό και από αυτό προσδίδονται τα βασικά χαρακτηριστικά τής κοινής βούλησης που προκύπτει (§75). Συνολικά, το κύριο για την κοινή βούληση είναι ότι αναπόφευκτα παράγεται από την αυθαιρεσία των προσώπων, τουτέστι πρόκειται για μια ταύτιση ασταθή, διότι εδράζεται στην ενδεχομενικότητα που είδαμε ότι χαρακτηρίζει την αυθαίρετη βούληση. Προοικονομώντας στην §71Π, ο Hegel παρατηρεί ότι «η καθολική βούληση, από την άλλη, εμφανίζεται εδώ μόνο με τη μορφή και τον τύπο τής κοινότητας». Η ταυτότητα τού συμβολαίου, *είναι απλώς φαινομένη*, δεν αποτελεί επομένως αληθώς πραγματική ταύτιση, όπως αυτή στην κοινωνική ηθική.⁵⁰ Συνεπάγεται, ότι η ελευθερία στην οποία αναφερόμαστε και εδώ είναι η αφηρημένη των προσώπων, δηλαδή ατελής · επομένως, όχι ακόμα αληθώς πραγματική.

Στο σημείο αυτό (§75Σ-Π) ο Hegel δράττεται τής ευκαιρίας να υπενθυμίσει , πρώτον τα όρια τής συμβολαιακής σχέσης και δεύτερον ότι ο ατομικιστικός χαρακτήρας των θεωριών τού κοινωνικού συμβολαίου είναι ασύμβατος με θεσμούς που ανήκουν στη σφαίρα τής καθολικής ελευθερίας, όπως ο γάμος και το κράτος. Σύμφωνα με το επιχείρημα που αναπτύσσει, την πρώτη επίθεση δέχεται η καντιανή πρόσληψη τού γάμου ως συμβολαιακής σχέσης . Ο γάμος δεν μπορεί να αποτελεί συμβολαιακή σχέση, εφόσον, αφενός όπως τονίστηκε στην §75, το συμβόλαιο έχει ως αντικείμενο εξωτερικά πράγματα (Stillman,1974, σ.1087) και αφετέρου, κυρίως, επειδή στο συμβόλαιο προκύπτει μια κοινή βούληση απλώς βασισμένη σε αυθαίρετες βουλήσεις, ενώ ο γάμος ανήκει σε υψηλότερο επίπεδο ελεύθερης βούλησης.⁵¹ Πολύ

⁵⁰ Πρβλ. Peperzak, 2001, σ.269, ο οποίος καταλήγει αναφέροντας ότι «στο βαθμό που εμπεριέχει μια ανεπίλυτη αντίφαση, αυτή η εμφάνιση [appearance] τής καθολικότητας δεν μπορεί να είναι το βασικό παράδειγμα για μια θεωρία τής ανθρώπινης κοινότητας».

⁵¹ Ο Knowles (2002,σ.137-138) θεωρεί ότι η ασυμβατότητα τού γάμου με το συμβόλαιο δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην εγγεληνή αναφορά περί τού εξωτερικού πράγματος ως μοναδικού αντικειμένου τού συμβολαίου, διότι αυτή σχετικοποιείται στην §80 όπου η «σύμβαση εργασίας», αναφερόμενη στην εκποίηση προσωπικών δεξιοτήτων, περιλαμβάνεται στους τύπους τού συμβολαίου . Ωστόσο, στην §75

περισσότερο, δεν μπορεί το κράτος να θεωρηθεί ως προϊόν σύμβασης όπως διατείνεται μια μείζων αρχή των φυσικοδικαιϊκών θεωριών, εν μέρει για τους ίδιους λόγους με το γάμο. Ο Hegel είναι σαφής: η αγορά και οι συμβολαιακές σχέσεις πρέπει να οριοθετηθούν και να διακριθούν από την ουσιώδη διυποκειμενικότητα που αναπτύσσεται στην κοινωνική ηθική: οι πρώτες, δεν μπορούν «να μεταφέρουν τούς προσδιορισμούς της ατομικής ιδιοκτησίας σε μια σφαίρα, που είναι άλλης, υψηλότερης τάξεως» (§75Σ).⁵² Πολύ πριν εισέλθει στη συζήτηση για το κράτος (§§257 κ.ε.) και επιτεθεί στις θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου που «το συγγέουν με την αστική κοινωνία» (§258Σ), ο Hegel εμφατικά διαχωρίζει την έννοια τού προσώπου ως φορέα δικαίου, από εκείνη τού πολίτη. Η επιφανειακή ενότητα της κοινής βούλησης που επιτυγχάνουν τα πρόσωπα είναι τεθειμένη και βασισμένη στην αυθαίρετη βούληση. Στην υψηλότερη δικαιοϊκή σφαίρα που ανήκει το κράτος, η σχέση του με τον πολίτη δεν είναι μια σχέση που εδράζεται στην τυχειότητα τού αφηρημένου δικαίου, διότι το ουσιώδες είναι ότι «ο έλλογος προσδιορισμός τού ανθρώπου είναι να ζει στο κράτος...» (§75Π).

Στην πραγματικότητα, στο σημείο αυτό έχει ολοκληρωθεί το ουσιώδες μέρος της πραγμάτευσης τού συμβολαίου. Ό,τι ακολουθεί έως τη μεταβατική §81, είναι μια τυπολογία τού συμβολαίου προσαρμοσμένη στη δομή της ΦΔ. Η §76 εισάγει τη διάκριση μεταξύ *τοπικής* και *πραγματικής* σύμβασης. Ενώ στην πρώτη— π.χ. δωρεά— κάποιος παραχωρεί και κάποιος άλλος απλώς δέχεται την παραχώρηση, στη δεύτερη, που είναι φανερά μια διυποκειμενική σχέση, υπάρχουν «δύο εγκρίσεις για δύο πράγματα» (§76Π), δηλαδή δύο βουλήσεις πρόκειται για τη σύμβαση ανταλλαγής. Στην πραγματική σύμβαση, όπως είδαμε, κάποιος διατηρεί και ταυτόχρονα αποποιείται την ιδιοκτησία του· ο Hegel τώρα στην §77 επισημαίνει ότι ανεξάρτητα από τη μεταβίβαση τού εξωτερικού πράγματος (που είναι δηλαδή η μορφή της ανταλλαγής), διατηρείται κατά τη διαδικασία αυτή «η καθεαυτή υφιστάμενη στο συμβόλαιο ιδιοκτησία», δηλαδή η αξία που εμπεριέχεται, η ουσία της ανταλλαγής.

ο Hegel δεν αναφέρεται σε *άμεσα* πράγματα, δηλαδή που είναι τέτοια από τη φύση τους, όπως στην §43, οπότε δεν τίθεται ζήτημα αντίφασης, ενώ στην §67, είδαμε ότι δέχεται την περιορισμένη πραγματοποίηση. Επιπλέον, ο Knowles επισημαίνει ότι ούτε η κυριαρχία της αυθαίρετης βούλησης στο συμβόλαιο, θεμελιώνει την εγελιανή κριτική, στο βαθμό που ο Hegel παραδέχεται ότι η προέλευση τού γάμου πρέπει να αναζητηθεί στην αυθαίρετη βούληση (§75Π, §162). Αυτό ισχύει μόνο εν μέρει, εφόσον στην §163Σ τονίζεται ότι αυτή η αρχική προέλευση αναιρείται και ο θεσμός εξυψώνεται σε ουσιώδη ηθικό δεσμό.

⁵² Ο Stillman (1974, σ.1087, υποσ.19) επισημαίνει ότι αυτή η διάκριση μεταξύ συμβολαιακών και μη συμβολαιακών «περιοχών» της ζωής, είναι ο προάγγελος της διάκρισης τού Tonnie's μεταξύ κοινότητας και κοινωνίας.

Επομένως κάποιος που είναι ιδιοκτήτης ενός πράγματος, είναι ταυτόχρονα ιδιοκτήτης και της αξίας του και αυτή παραμένει ταυτόσημη κατά την ανταλλαγή των πραγμάτων. Παραπέμποντας στην §63, που εξετάσαμε ήδη, ο Hegel υπενθυμίζει ότι με βάση αυτή την αξία δύο πράγματα είναι ίσα μεταξύ τους, ανεξάρτητα από τις διακριτές ποιότητές τους.

Κατόπιν στις §§78,79 αναφέρεται στη διαφορά μεταξύ συνομολόγησης [stipulation] και επιτέλεσης [performance] τής σύμβασης, ως τη διαφορά μεταξύ κοινής βούλησης (συνομολόγηση, συμφωνία) και μερικής βούλησης (επιτέλεση). Η συνομολόγηση, ανήκει στην υποστασιακή πλευρά τής σύμβασης (όπως η ιδιοκτησία σε σχέση με την κατοχή) και η επιτέλεση στην εξωτερική τής προσδιορισμένης ύπαρξης (όπως η κατοχή σε σχέση με την ιδιοκτησία). Αυτό που εν γένει παρατηρεί ο Hegel, είναι ότι ενώ η εσωτερική πλευρά (η συνομολόγηση) είναι η ουσιώδης, για να παραμείνει τέτοια, χρειάζεται την εξωτερικότητα τής επιτυχούς εκτέλεσης τής συμφωνίας: «Με όρους δικαίου, είμαι έτσι άμεσα δεσμευμένος από τη συνομολόγηση να εκτελέσω αυτό που έχει συμφωνηθεί» (§79) (Πρβλ. Peperzak, 2001, σσ.270- 271).

Η ακροτελεύτια §81, συμπυκνώνει τούς λόγους για τους οποίους το συμβόλαιο ως ανώτερο διαλεκτικά επίπεδο τής ιδιοκτησίας, πρέπει να αναιρεθεί. Υπάρχει μια «λογική υψηλότερη αναγκαιότητα» (§81Σ) για τη μετάβαση στο άδικο, στη βάση τής οποίας βρίσκεται ο αυθαίρετος, θεμελιωμένος στην τυχαιότητα τής προσδιορισμένης ύπαρξης, χαρακτήρας τού συμβολαίου. Εξ' αυτού, το συμβόλαιο χαρακτηρίζεται από μια εύθραυστη ισορροπία, η οποία είναι δυνατόν να ανατραπεί στο βαθμό που δεν επιτυγχάνεται σύγκλιση των μερικών βουλήσεων. Το συμβόλαιο τότε αθετείται και αυτό συμβαίνει επειδή η τεθειμένη κοινή βούληση δεν μπορεί, εκ της φύσεώς της, να εγγυηθεί τη συμμόρφωση των μερικών βουλήσεων. Η ήδη αναφερθείσα πόλωση μεταξύ αφηρημένης καθολικότητας και άμεσης ύπαρξης τίθεται εδώ εμφιαστικά και μάλιστα η αδυναμία σύζευξης αποτελεί την «υψηλή αναγκαιότητα» που επιβάλλει την αναίρεση. Το άδικο – η άρνηση τού δικαίου εν γένει – έρχεται να εκθέσει αυτή την υποβόσκουσα αυθαιρεσία τού συμβολαίου, και η δική του άρνηση – που συνιστά άρνηση τής άρνησης – επιτρέπει στο δίκαιο να επιστρέψει στον εαυτό του και να αυτοπροσδιοριστεί «ως αληθώς πραγματικό και ισχυρό» (§82).

4.Η Στιγμή τής Ιδιοκτησίας: Συμπεράσματα και Ζητήματα

Η μεσολάβηση αυτή τού αδικού, καθιστά εμφανή τον ασταθή χαρακτήρα τού αφηρημένου δικαίου. Η αποκατάσταση τού «αληθώς πραγματικού[actual]» δικαίου, μαρτυρεί ότι η υψηλότερη στιγμή τής ιδιοκτησίας, η συμβολιακή ανταλλαγή, συνιστά μια *εμφάνιση* [appearance/erscheinung] τού δικαίου, μια *παρουσία* τής ουσίας του, αλλά βασισμένη στην αυθαιρεσία και στην τυχειότητα. Το συμβόλαιο δεν έρχεται σε σύγκρουση με το δίκαιο, αλλά λόγω τής αστάθειάς του, όπως και εκ τού γεγονότος ότι δεν πραγματώνει ουσιαδώς το δίκαιο, καθιστά δυνατή την εμφιλοχώρηση τού αδικού, το οποίο αποτελεί μια επίφαση, ένα ψευδές είδωλο τού δικαίου[semblance/schein] (§§82,83).

Η φύση τού αφηρημένου δικαίου περιγράφεται από τον Hegel στην §82 ως εξής: «Στο συμβόλαιο, το δίκαιο καθεαυτό παρουσιάζεται ως κάτι τεθειμένο και η εσωτερική του καθολικότητα είναι παρούσα ως κοινός παράγοντας στην αυθαιρεσία και τις μερικές βουλήσεις των ενδιαφερομένων». Το γεγονός ότι η αφηρημένη καθολικότητα τού δικαίου συνάπτεται με τις μερικές βουλήσεις στη βάση τής τυχειότητας, καθορίζει τα όρια τής ιδιοκτησίας όπως αυτή πραγματεύεται στο αφηρημένο δίκαιο, δηλαδή ως η άμεση εξωτερίκευση τής ελευθερίας. Στην πορεία αυτοεκδίπλωσης τού Λόγου, η ιδιοκτησία – είδαμε στην §41 ότι– συνιστά μια αναγκαιότητα, εφόσον η προσωπικότητα (η καθεαυτή ελεύθερη βούληση) πρέπει να εξωτερικευτεί στην εμπειρική πραγματικότητα. Με τη μετάβαση στο άδικο, γίνεται φανερό ότι η σημασία τής ιδιοκτησίας περιορίζεται ακριβώς σε αυτό το ρόλο, δεδομένων των ανεπαρκειών που προκύπτουν και των διαμεσολαβήσεων που απαιτούνται. Με άλλα λόγια, η ιδιοκτησία όπως συζητήθηκε σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης έχει ανάγκη εμπλαισίωσης και το άδικο υπαινίσσεται ότι αυτή πρέπει να είναι τέτοια ώστε να αποτρέπει την επικυριαρχία τής αυθαιρεσίας των προσώπων. Καθώς οι ψηφίδες επανατοποθετούνται στο εγγελιανό οικοδόμημα, το αφηρημένο πρόσωπο-ιδιοκτήτης αποκτά μια κοινωνική ύπαρξη ως μέλος τής αγοραίας αστικής κοινωνίας. Αλλά φτάνοντας σε αυτό το επίπεδο, γνωρίζουμε ήδη ότι η ιδιοκτησία είναι σημαντική ως στοιχειώδης ενσάρκωση τού Λόγου και ανεπαρκής για μια καθεαυτή και δι' εαυτή ελευθερία.

Η ιδιοκτησία είναι χαμηλής τάξεως δικαιοσύνη σφαίρα και δεν μπορεί να προσδιορίσει υψηλής συνθετότητας θεσμούς, όπως το κράτος (§75Σ).⁵³ Το αφηρημένο πρόσωπο, το νεωτερικό ατομικιστικό υποκείμενο, είναι προσηλωμένο στο συμφέρον του και αδυνατεί να δει συνολικά τον εαυτό του ως μέλος μιας ευρύτερης κοινότητας (§37Π). Πόσο μάλλον που η κατοχή ιδιοκτησίας δε συνεπάγεται ιδιοκτησία τού εαυτού, για την οποία απαιτείται η *Bildung* (§57) που δεν μπορεί να επιτευχθεί σε αυτή τη γυμνή από θεσμούς και ηθικό περιεχόμενο σφαίρα τού αφηρημένου δικαίου· το τελευταίο συνιστά όμως την θεμελιώδη βάση για την πρώτη. Για όλους αυτούς τους λόγους, η ιδιοκτησία πρέπει να ανααιρεθεί διαλεκτικά και γι' αυτό άλλωστε η κυριαρχία της περιορίζεται σε εξωτερικά πράγματα.⁵⁴ Λογικά, η ιδιοκτησία, εμπεριέχει εν δυνάμει την καθολικότητα τής κοινωνικής ηθικής και εμπεριέχεται σε αυτήν· εκεί βρίσκει την τελείωσή της.

Βάσει των παραπάνω, στο αφηρημένο δίκαιο θεμελιώνεται το δικαίωμα των προσώπων στην ιδιοκτησία, δηλαδή η νομιμοποιημένη *δυνατότητά* τους να εξασκήσουν αυτό το δικαίωμα. Η καθολικότητα τής αφηρημένης προσωπικότητας όπως αναπτύχθηκε στις §§34-39, είναι αδιάφορη για τη μερικότητα ενός εκάστου προσώπου· η τελευταία, παρουσιάζεται στην ηθικότητα στο ανώτερο εξελικτικό στάδιο τής αστικής κοινωνίας – που αποτελεί μέρος τής κοινωνικής ηθικής, η οποία είναι «η ενότητα τής βούλησης στην έννοιά της και τής βούλησης τού ατόμου, δηλαδή του υποκειμένου» (§33Π) – ως συγκροτητικό στοιχείο τού αστού. Εδώ, «...η μερικότητα είναι συνδεδεμένη με την συνθήκη τής καθολικότητας [μέσω τής αναγκαίας αναφοράς τού ατόμου στους άλλους για την ικανοποίηση των αναγκών του]...» (§182Π). Δηλαδή το αφηρημένο πρόσωπο ασκεί τα θεμελιωμένα του δικαιώματα σε θεσμοποιημένα πλαίσια πια και η δυνατότητα για ελεύθερη συμβολιακή ανταλλαγή γενικεύεται (πρβλ. Benhabib, 1984, σσ.164-167· Stillman, 1991, σ.214).⁵⁵ Δεδομένου ωστόσο τού γεγονότος ότι η στιγμή τής αστικής

⁵³ Υπό τη σκοπιά αυτή, η αναφορά στην §75Σ-Π, που αναδεικνύει το χάσμα μεταξύ ατομικής ιδιοκτησίας και κράτους, φανερώνει, πέραν των άλλων, την πρόθεση τού Hegel να γεφυρώσει αυτό στο χάσμα με τη βαθμιαία επανατοποθέτηση όσων η λογική αφαίρεση έχει προσωρινά καταστήσει ανενεργά. Με άλλα λόγια, πρέπει να προστεθούν εκείνες οι διαμεσολαβήσεις που θα οδηγούν ανατρίρρητα στο συμπέρασμα ότι ο Λόγος επιτάσσει την κρατική εμπλαίσωση τού ατόμου (§75Π).

⁵⁴ Ο Stillman (1991, σσ.210-211) παρατηρεί ότι η ικανότητα διαλεκτικής αναίρεσης τής ιδιοκτησίας θεμελιώνεται στην προσεκτική διαφοροποίηση μεταξύ πραγμάτων που μπορούν να εκποιηθούν και αναπαλλοτριώτων δικαιωμάτων ζωής και ελευθερίας.

⁵⁵ Η Benhabib (1984, σσ.159-160,167) αποδίδει στο αφηρημένο δίκαιο ένα διπλό νομιμοποιητικό ρόλο: αφενός ως θεμελίωση των κανόνων τού νεωτερικού κράτους, αφετέρου ως αιτιολόγηση των ανταλλακτικών πρακτικών τής αγοράς. Επειδή θεωρεί ότι ο Hegel –παρότι κρίνει ως ανεπαρκές το συμβόλαιο για την ερμηνεία των κανονιστικών θεμελιών τής πολιτικής εξουσίας– αποδέχεται την

κοινωνίας, αντιπροσωπεύει τη μερική βούληση στη σφαίρα τής κοινωνικής ηθικής αναιρείται διαλεκτικά από το κράτος «στο οποίο λαμβάνει χώρα η βαρυσήμαντη ενοποίηση τής αυτάρκους ατομικότητας με την καθολική υποστασιακότητα» (§33Π). Για το λόγο αυτό, εδώ τελειώνει η συνεισφορά τής ιδιοκτησίας στην αυτεκδίπλωση τού Λόγου, ενώ όπως θα δούμε, η εμπλαισίωση καθίσταται ακόμα εντονότερη όταν εισάγεται η στιγμή τού σωματείου, όπου σχετικοποιείται η ιδιοκτησία ως ενσάρκωση τής ελεύθερης-αυθαίρετης βούλησης.

Η ισχύς τής αφαίρεσης στο αφηρημένο δίκαιο.

Αυτά επομένως είναι τα όρια των κατηγοριών που αναπτύσσονται στο αφηρημένο δίκαιο, όρια που εν πολλοίς καθορίζονται από την αποδοχή τής θέσης ότι η ατομική ιδιοκτησία και το συμβόλαιο υπόκεινται στους μεθοδολογικούς κανόνες τής λογικής αφαίρεσης. Ακόμα και με αυτά τα δεδομένα ωστόσο, προκύπτουν μια σειρά από ζητήματα σε σχέση με τη θεμελίωση τού δικαιώματος στην ατομική ιδιοκτησία.

Το μείζον και βασικό, από την απάντηση τού οποίου εξαρτάται η εν γένει πρόσληψη τής εγγελιανής επιχειρηματολογίας, είναι αν βρισκόμαστε ενώπιον μιας θεωρίας ιδιοκτησίας – καλύτερα: μιας συμβατικής τέτοιας θεωρίας. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό ίσως να δίνεται από τον ίδιο τον Hegel στην §80, όπου επισημαίνει ότι η ταξινόμηση των συμβολαίων που επιχειρεί βασίζεται όχι σε «εξωτερικές διακρίσεις, αλλά σε διακρίσεις εγγενείς στη φύση τού συμβολαίου». Πρόκειται συνεπώς για μια φιλοσοφική θεμελίωση τού δικαιώματος στην ιδιοκτησία, η οποία όπως συνάγεται από όσα έχουν ήδη αναφερθεί, αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα μιας συστηματικής εξέτασης ενός βασικού ζητήματος: Πως είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί η ελευθερία στη νεωτερική κοινωνία χωρίς να απειληθεί η συνοχή τής δεύτερης και – άρα– να φαλκιδευτεί και ακυρωθεί η επαναστατική προοπτική τής πρώτης;

Δεδομένου αυτού τού μεγαλεπήβολου σχεδίου, συνιστά επομένως μια μη απαραίτητη λοξοδρόμηση – αν όχι αποπροσανατολισμό– για τον μελετητή η ενασχόληση με φορτισμένα ζητήματα περί της πολιτικής κατεύθυνσης τού συνολικού επιχειρήματος ή των υποτιθέμενων σκοπιμοτήτων που υπόρρητα διατρέχουν τη Φιλοσοφία τού Δικαίου. Το γενικότερο πρόβλημα, πιθανώς, έγκειται στην ανάγνωση τού μέρους ενός φιλοσοφικού συστήματος ως αυτόνομου όλου, με αποτέλεσμα, για παράδειγμα,

καινοτομία των φυσικοδικαιϊκών θεωριών, που αφορά στη θεμελιακή θέση τού ατόμου ως προσώπου δικαίου σε σχέση με την νομιμοποίηση τής πολιτικής εξουσίας, καταλήγει ότι, επομένως, «“αφηρημένο δίκαιο” είναι ασφαλώς ο όρος τού Hegel για την παραδοσιακή έννοια τού “φυσικού δικαίου”» (Benhabib, 1984, σ.160).

ο Waldron (1988) να τείνει να εκλαμβάνει με μάλλον ψυχολογικούς – και αυτόχρονα ανιστορικούς– όρους την εγγελιανή θεμελίωση τού δικαιώματος την ιδιοκτησία, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι το άτομο καθίσταται ώριμο και αυτοκυριαρχημένο, μια πλήρης ηθική προσωπικότητα «...δουλεύοντας με ένα αντικείμενο, χρησιμοποιώντας το και αποκτώντας έλεγχο επ’ αυτού» (Waldron,1988, σ.378).⁵⁶

Το ζήτημα τής αναγνώρισης.

Ακόμα ωστόσο και ιδωμένη συστηματικά, η θεμελίωση τού Hegel προξενεί εύλογα ερωτήματα. Το πρώτο ζήτημα βρίσκεται στον τρόπο που μπορούμε να προσλάβουμε τη σχέση τής προσωπικότητας με το πράγμα στο αφηρημένο δίκαιο · είναι ίσως το πλέον επίμαχο στη βιβλιογραφία και αφορά στο, αν έως την πραγμάτευση τού συμβολαίου η σχέση αυτή είναι η σχέση ενός απομονωμένου προσώπου με ένα πράγμα ή αν θεμελιωδώς προϋποτίθεται ήδη ένα διυποκειμενικό πλαίσιο. Το ζήτημα τής αμοιβαίας αναγνώρισης και τής υπόρρητης παρουσίας της στη ΦΔ δεν μπορούμε προφανώς να το πραγματευθούμε με επάρκεια εδώ.. Σε αδρές γραμμές, ωστόσο, μπορούμε να διακρίνουμε δύο ειδών ερμηνείες.

Σύμφωνα με την πρώτη, στο βαθμό που δεχόμαστε ότι ο Hegel αναφέρεται σε μια μετεπαναστατική νεωτερική κοινωνία και εφόσον η έννοια τής προσωπικότητας αντανακλά στο νομικό πρόσωπο δικαίου, η σχέση αναγνώρισης προϋποτίθεται ως θεμέλιο τής ΦΔ. Το ζήτημα τής αναγνώρισης, έχει ήδη επιλυθεί προπολιτικά με τη διαμάχη για αναγνώριση μεταξύ αφέντη – σκλάβου και αυτό ακριβώς το κεκτημένο εγγυάται το ανεπίστρεπτο τής ιδιοποίησης τής φύσης από τον άνθρωπο και την μη επιστροφή σε καταστάσεις ανελευθερίας (Sier,1978,αναφορά στο Williams, 1997, σσ.19-22 ·Νουτσόπουλος, 2000,115 ·Wood,1990,σσ. 85-93 · Rosenfeld,1991,σσ.228-257 · Williams,1997 · Patten, 2002, σσ.132-133).

Η αντίθετη άποψη πρεσβεύει ότι η σχέση προσώπου και φύσης δεν εμπεριέχει διάσταση αμοιβαίας αναγνώρισης. Πρόκειται για μια σχέση απομονωμένων προσώπων, τα οποία μόνο σε αυτή την ατομική –και ατομικιστική– βάση αποκτούν μέσω τής άμεσης επαφής με τον εξωτερικό κόσμο αυτοσυνείδηση τής ελευθερίας τους (Hting,1971, σσ.91-110 · Teichgraeber,1977,σ.53 · Benhabib,1990, σσ.90-95 · Theunissen,1991,σσ.3-63· Peperzak,2001,σσ.250-257 · Cristi,2005,σσ.76-90).

⁵⁶ Πρβλ.και την κριτική των Pottage(1990) και Patten(2005,σσ.140-141)

Η διαφορετική προσέγγιση οδηγεί, όπως είναι προφανές, σε μια διαφορετική ερμηνεία τόσο για τη δομή της ΦΔ όσο και – σε ό,τι αφορά στις μέριμνες αυτής της εργασίας– στη σχέση του προσώπου με το πράγμα. Παρά τον κίνδυνο της υπεραπλούστευσης και της ομοιογενοποίησης, μπορούμε να διακρίνουμε τις εξής διαφορές: Δεχόμενοι ότι η αμοιβαία αναγνώριση, αφανώς αλλά ουσιαστικά, είναι παρούσα στο αφηρημένο δίκαιο, προσλαμβάνουμε το ίδιο το αφηρημένο δίκαιο ως έχον μια απαρτέγκλιτα διυποκειμενική βάση. Το δίκαιο ως καθολική αρχή υπάρχει επειδή οι άλλοι αναγνωρίζονται ως άλλοι και επομένως, για να ισχυριστώ εγώ ότι ένα πράγμα μου ανήκει, αυτό προϋποθέτει ότι εκείνοι αποδέχονται αυτό το δικαίωμά μου ως τέτοιο. Αυτό δεν αναιρεί την διαπίστωση ότι η ατομική ιδιοκτησία στο αφηρημένο δίκαιο αντιπροσωπεύει μια ανεπαρκή πραγμάτωση της ελευθερίας και μια οσαύτως μόλις αναδυόμενη και μάλλον τυπική αμοιβαία αναγνώριση. Ομοίως, το συμβόλαιο, ενώ αποτελεί την πρώτη προσδιορισμένη μορφή της αμοιβαίας αναγνώρισης, παραμένει φτωχό ως προς το περιεχόμενο, το οποίο εμπλουτίζεται βαθμιαία έως την πλήρη πραγμάτωση της κοινωνικής ηθικής. Βασικό επιχείρημα αυτής της πρόσληψης, αποτελεί η περίφημη προσταγή «να είσαι πρόσωπο και να σέβεσαι τους άλλους ως πρόσωπα» (§36).

Σε διαφορετικό σημείο της ίδιας παραγράφου, θεμελιώνεται το αντίθετο επιχείρημα: «Η προσωπικότητα ...συνιστά την έννοια και την (αφηρημένη καθεαυτή) βάση του αφηρημένου και συνεπώς, τυπικού δικαίου» (§36). Ομοίως, όπως είδαμε, στην §46 ο Hegel αναφέρει ότι η ιδιοκτησία καθίσταται ατομική ακριβώς επειδή αφορά μια ατομική βούληση. Συνεπώς, ακόμα και αν δεχθούμε ότι στην αφηρημένη καθολικότητα του δικαίου εμπεριέχεται μια –εξίσου αφηρημένη– αμοιβαία αναγνώριση, γυμνή ακόμα από Λόγο, αυτή δεν μπορεί να θεμελιώνει το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία. Στο αφηρημένο δίκαιο, στόχος είναι να δειχθεί πως είναι δυνατή «μια πρώτη, άμεση (δηλαδή μη διαμεσολαβημένη) συγκεκριμενοποίηση της έννοιας του δικαίου» (Peperzak, 2001, σ.253). Αυτό επιτυγχάνεται καθώς ένα απομονωμένο άτομο – όχι ακόμα αληθώς ελεύθερο – αντιμετωπίζει τον εξωτερικό κόσμο και ιδιοποιείται μέρος του. Η περαιτέρω εγελιανή έκθεση των κατηγοριών, στοχεύει ακριβώς να δείξει πως αυτή η πρώτη στιγμή καταλήγει σε ένα πλήρες δικαιοσύστημα. Ως προς την προσταγή της §36, αυτή ενέχει μια εγελιανή κανονιστικότητα, με την έννοια ότι κάθε μονήρης βούληση συνιστά πραγμάτωση της ελευθερίας και εξ' αυτού πρέπει να είναι σεβαστή και από το ίδιο το άτομο και από

τους άλλους, διότι στην αντίθετη περίπτωση ακυρώνεται η ίδια η ελευθερία ως ουσία τού ατόμου.

Μόνο στο συμβόλαιο επομένως έχουμε για πρώτη φορά την εμφάνιση τής διυποκειμενικότητας και αυτή με κανένα τρόπο δεν είναι ήδη παρούσα, αλλά είναι εξέλιξη ακριβώς τής πρώτης, άμεσης πραγμάτωσης τής ελευθερίας. Προς επίρρωση αυτού τού επιχειρήματος, ο Hegel αναφέρει τα εξής στο PHP, σ.26: η ιδιοκτησία πρέπει να γίνεται σεβαστή, διότι είναι η βούλησή μου που διακηρύσσει ότι κάτι είναι δικό μου και αυτή αναγνωρίζεται [acknowledgment]. Ωστόσο η αναγνώριση αυτή δε βασίζεται στην αμοιβαιότητα, αλλά «επειδή η βούληση πρέπει να αναγνωρίζεται απόλυτα» Τέλος, οποιαδήποτε αναφορά σε άλλα πρόσωπα στις παραγράφους προ συμβολαίου, πρέπει να εκληφθεί ως μια προσπάθεια τού Hegel να γίνει σαφέστερος και κατανοητός σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης προοικονομώντας (Peperzak, 2001, σ.254) , επειδή το αφηρημένο δίκαιο είναι μια αφαίρεση από τις διαπροσωπικές σχέσεις και την εν γένει κοινωνική ηθική (Westphal, 1993, σ.247).

Το ζήτημα τής ανισότητας στην ατομική ιδιοκτησία

Η εργασία αυτή αποδέχεται ως βασική θέση ότι η ατομική ιδιοκτησία, όπως την είδαμε στο αφηρημένο δίκαιο, συνιστά για τον Hegel την πρώτη, άμεση πραγμάτωση τής ελευθερίας. Ως εκ τούτου, θεωρείται συνεπής με την εγελιανή μεθοδολογία η απροθυμία του να αποσπαστεί από το συγκεκριμένο επίπεδο αφαίρεσης και την καθολικότητά του και να απαντήσει σε ζητήματα διανεμητικής φύσεως-πολύ περισσότερο, που στην κοινωνική ηθική καθίσταται προφανές ότι ο Hegel δεν αγνοεί τις συνέπειες τού ατομικισμού στην κοινωνική συνοχή, αλλά αντίθετα αποτελεί κεντρικό στόχο του να τις υπερβεί. Γι' αυτό ακριβώς το λόγο ωστόσο, η βασική γραμμή τής επιχειρηματολογίας που αφορά στην ατομική ιδιοκτησία φαίνεται, από την άλλη, ασυνεπής σε ορισμένα της σημεία, με τη βασική μέριμνα τής ΦΔ.

Ενώ δηλαδή ο Hegel επιμένει στην §49 ότι *το πόσο* και *το τι* κατέχει ο καθένας είναι αδιάφορο για το βασικό ζητούμενο που είναι ότι η ενσάρκωση τής ελευθερίας – η αντικειμενοποίηση καθαυτή– τούτο φαίνεται εντέλει, ακόμα και σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης ιδωμένο, να αποδεικνύεται προβληματικό, από πολλές πλευρές.

Το αρχικό επιχείρημα τού Hegel μοιάζει δόκιμο: στον εξωτερικό κόσμο η ελευθερία καθίσταται αντικειμενική μέσω τής επιβολής τής θέλησής μου σε ένα πράγμα. Στο βαθμό που *αυτό* είναι μη αμφισβητήσιμο δικαίωμα, όλοι πρέπει να έχουν τη δυνατότητα να το ασκήσουν. Όλοι άρα δικαιούνται να *μπορούν* να έχουν ιδιοκτησία.

Επιπλέον, εφόσον *εδώ* αναφερόμαστε στην καθολικότητα τής προσωπικότητας, τίποτα μερικό δεν προσιδιάζει, και ως προς την ουσία, η αυτοσυνείδηση τής ελευθερίας μου πραγματώνεται είτε κατέχοντας ένα στρέμμα χέρσα γη είτε κατέχοντας είκοσι στρέμματα εύφορο έδαφος: αυτό, είναι δικό μου, η βούλησή μου επικυριαρχεί στο φυσικό πράγμα και στις δύο περιπτώσεις. Για τον ίδιο λόγο, στην §59Σ η χρήση υποβαθμίζεται σε σχέση με την βούληση-καθίσταται το μερικό: διαφορετικά, υπονομεύεται η κεντρική θέση και καταστρέφεται η συνέπεια τού επιχειρήματος, σύμφωνα με το οποίο σημασία έχει η επένδυση τής βούλησης σε ένα πράγμα, αν μιλάμε για το αφηρημένο δίκαιο.

Επειδή όμως το πράγμα έχει τη δυναμική του, όπως είδαμε, ο Hegel δεν αγνοεί την καταλυτικότητά της, αλλά την μεταθέτει για υψηλότερες σφαίρες, όπου το αφηρημένο δίκαιο συγκεκριμενοποιείται σε μια αγορά ιδιωτών. Στις §§241-245, επισημαίνεται η δομικότητα τού φαινόμενου τής φτώχειας, η οποία εντέλει προκύπτει από τις εγγενείς αντιφάσεις τής αστικής κοινωνίας.

Θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει ότι πράγματι, ο Hegel ακολουθεί με θρησκευτική ευλάβεια τη μεθοδολογική του γραμμή επαναπροσθέτοντας στην ηθικότητα και στην αστική κοινωνία τη μερικότητα που αφαιρεί για να προκύψει το αφηρημένο δίκαιο. Ομοίως ωστόσο, κάποιος άλλος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι αυτή η συνέπεια ακριβώς και το περιεχόμενο των επιχειρημάτων, οδηγούν οιονεί ντετερμινιστικά από την κυριαρχία *επί τού πράγματος* στην *κυριαρχία τού πράγματος* και από την βεβαιότητα ότι «το τι και το πόσο δεν έχουν σημασία» στην αμηχανία των παραγράφων 246-248 όπου ο Hegel επιχειρεί να προτείνει λύσεις. Νόμιμα επομένως ο Wood αναρωτιέται «...πως η θεωρία τού Hegel μπορεί να παράσχει οποιαδήποτε αιτιολόγηση για τον ισχυρισμό ότι κάθε πρόσωπο πρέπει να κατέχει κάποια ιδιοκτησία, που δεν θα είναι επίσης αιτιολόγηση τού ισχυρισμού ότι κάθε πρόσωπο [πρέπει να] κατέχει επαρκή ιδιοκτησία....» (Wood, 1990, σ.107).

Πράγματι, το να ισχυρίζεται ο Hegel ότι οι μερικοί προσδιορισμοί τής ιδιοκτησίας δεν έχουν συνέπειες ως προς το μείζον, την αξίωση δηλαδή τής προσωπικότητας να αναγνωρίζεται ως τέτοια, συνιστά ένα διεμβολισμό τού ίδιου τού κεντρικού επιχειρήματος. Η αντικειμενοποίηση τής βούλησης, την εμπλέκει με την αμεσότητα και την τυχαιότητα τής προσδιορισμένης ύπαρξης · αλλά αν αυτό αναγνωρίζεται ως σημαίνον ως προς τις συνέπειές του στο συμβόλαιο, το ίδιο πρέπει να ισχύει και στο δικαίωμα στην ιδιοκτησία: αναμφισβήτητα, η αυθαιρεσία τού ενός –ή και των δύο– συμβαλλομένων είναι η αυθαιρεσία προσώπων που κατέχουν πράγματα. Κατ’

ελάχιστο, πρέπει δηλαδή να δεχθούμε ότι οσοδήποτε υψηλή κι αν είναι η αφαίρεση στην ιδιοκτησία, συνιστά μια εμπλοκή στην πραγματικότητα και άρα η μερικότητα δεν μπορεί να είναι αδιάφορη. Αυτός που κατέχει χέρσα γη εξαρτάται θεμελιωδώς για την επιβίωση τού από την αυθαιρεσία εκείνου που κατέχει την εύφορη γη και τότε γεννάται εύλογα ένα ερώτημα, που «το δίκαιο τής ανάγκης» τής §127,Π δεν μπορεί να επικαλύψει: πριν φτάσουμε στην ακύρωση τής ελευθερίας, το ζήτημα είναι αν υπάρχει καν ελευθερία · πριν αιτιολογήσουμε την παραβίαση τής καθολικότητας τού αφηρημένου δικαίου το ζήτημα είναι αν θεμελιώνεται δίκαιο.

Το ερώτημα είναι κατόπιν, για ποιο λόγο ο Hegel μεταθέτει την ίδια την αναγνώριση γένεσης τού προβλήματος τής σχετικοποίησης τής ελευθερίας. Αν δεχτούμε ότι η ατομική ιδιοκτησία δεν εμπλέκει καταστάσεις διυποκειμενικότητας, τότε η μονολογική σχέση προσώπου-πράγματος, ως άμεση και αδιαμεσολάβητη, πιθανόν να αποτελεί μια απάντηση, δεδομένου ότι με αυτή την οπτική και σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης, έχουμε μονήρεις προσωπικότητες στη στιγμή τής γένεσης τής ατομικής αυτοσυνείδησης τής ελευθερίας, για την οποία, πράγματι, είναι ασύμβατο να μιλάμε για μερικούς προσδιορισμούς. Παραμένει ωστόσο πρόβλημα το γεγονός ότι ενώ το αφηρημένο δίκαιο προϋποτίθεται όλων των σχέσεων στις υψηλότερες δικαιοτικές σφαίρες, εμπεριέχει τη θεμελιώδη ασυμβατότητα μεταξύ ισότητας και ελευθερίας τής §49. Η ΦΔ εκτυλίσσεται ως εάν ο Hegel να θεωρεί την κοινωνική ανισότητα αναπόφευκτη, αλλά μια αποδεκτή θυσία προκειμένου να διασωθεί το μείζον, δηλαδή η αληθής πραγμάτωση τής ελευθερίας.

Ο Wood (1990, σ. 107) υπαινίσσεται ότι αν ο Hegel αποδεχόταν τη νομιμότητα των αιτημάτων ισότητας ήδη στο αφηρημένο δίκαιο, θα έπρεπε να μεταβάλει τον ίδιο τον κεντρικό του στόχο, δηλαδή τη συμφιλίωση τού νεωτερικού υποκειμένου με το υπάρχον θεσμικό σύμπλεγμα που συνιστά τη σφαίρα αυτοπραγμάτωσης του. Θα έπρεπε δηλαδή να συζητήσει την αναγκαιότητα «εναλλακτικών κοινωνικών ρυθμίσεων» που να εγγυώνται την αυτοπραγμάτωση με επαρκή τρόπο για όλους. Η άποψη τού Wood δεν στερείται βασιμότητας, ιδίως αν ληφθεί υπόψη η δυσκολία τού Hegel να ιχνηλατήσει λύσεις που εκφεύγουν από τη λογική τής ενσωμάτωσης σε ό,τι αφορά στην χαίνουσα πληγή στο μαλακό υπογάστριο τής αστικής κοινωνίας, δηλαδή τη φτώχεια και τον «όχλο». Η συνολική προσπάθεια τού Hegel να δρομολογήσει την επιχειρηματολογία του προς την αυτοπραγμάτωση στη Sittlichkeit απορρίπτοντας ενδιάμεσως σημεία που θα μπορούσαν να εκτρέψουν την πορεία της, καθίσταται σαφέστερη αν ληφθεί υπόψη η σπουδή που επιδεικνύει στην §46 να απορρίψει τη

συλλογική ιδιοκτησία ως δυνατότητα αυτοπραγμάτωσης. Η σπουδή αυτή είναι ασύμβατη με το επίπεδο αφαίρεσης τού αφηρημένου δικαίου: στο βαθμό που η σχέση προσώπου και πράγματος είναι οντολογική και το ζήτημα τής αντικειμενοποίησης τίθεται *a priori* ο Hegel δεν έχει κάποιο επαρκή λόγο να απορρίπτει *εδώ* κοινωνικές ρυθμίσεις που ανάγονται σε υψηλότερα επίπεδα αφαίρεσης. Με τον ίδιο τρόπο, προκαταλαμβάνει στην §46Π την πιθανή κρατική παρέμβαση, τονίζοντας επιπλέον ότι, παρότι μόνο το κράτος μπορεί να κάνει εξαιρέσεις σε ό,τι αφορά την ατομικότητα τής ιδιοκτησίας «...συχνά, ιδίως στην εποχή μας, η ατομική ιδιοκτησία αποκαθίσταται από το κράτος».

Υπερβαίνει καταφανώς τούς στόχους τής παρούσας εργασίας η προσπάθεια ερμηνείας των πιθανών προβλημάτων και ερωτημάτων που εγείρει η εγελιανή κοινωνική θεωρία. Κυρίως, επομένως, ως ερέθισμα για περαιτέρω στοχασμό, τίθενται *εδώ* ως κατακλείδα δύο – όχι ασύνδετες μεταξύ τους– υποθέσεις εργασίας.

Η πρώτη είναι καθαρά επιστημολογική και αρύεται από την καταγραμμένη στη βιβλιογραφία παρατήρηση τής προσπάθειας τού Hegel να αποφύγει την ολίσθηση στον ιστορικιστικό σχετικισμό. Η ιστορικότητα τής θεωρίας του αξιώνει ότι κάθε επιμέρους θεσμική και πολιτισμική πραγματικότητα πρέπει να κρίνεται στη βάση τής ικανότητας να εγγυηθεί την καθολική αξία τής ανθρώπινης αυτοπραγμάτωσης (Beiser, 1993β, σ.279). Σύμφωνα με τον Ψυχοπαΐδη (1993,σ.101-102) «η εγελιανή φιλοσοφική κατασκευή θεμελιώνεται επί των ουσιωδών αξιακών μορφών τού σύγχρονου αστικού πολιτισμού(Ιδέα τής ελευθερίας), οι οποίες αποτελούν τη διάσταση ουσιαστικής ορθολογικότητας τής διαλεκτικής ανάλυσης». Έτσι, για να νομιμοποιείται θεωρητικά οποιαδήποτε ιστορικοκοινωνική δομή θα πρέπει να διέπεται θεμελιωδώς από την αρχή τού Λόγου-τής ελευθερίας. Πρόκειται για μια «ισχυρή αντιστοριστική αιχμή»(Ψυχοπαΐδης,1993,σ.102). Μια τέτοια προβληματική, αρνείται ως ικανή αφαίρεση την αμεσότητα τής προσδιορισμένης ύπαρξης (Ψυχοπαΐδης,1995,σ.31) ενώ κάθε διαδικασία που αναπαράγει τη μερικότητα, αναιρείται διαλεκτικά (Psychopedis,1992,σ.22). Ο Psychopedis (1992,σ.28), κάνει τέλος μια σημαντική παρατήρηση, σε ό,τι αφορά την συζήτησή μας: οι κατηγορίες τού αφηρημένου δικαίου αποτελούν την εγγύηση ότι η απαραίτητη ανάπτυξη των ατομικών πτυχών τής πολιτικής ολότητας δεν θα εξασθενίζει την ελευθερία της. Γίνεται επομένως φανερό ότι με βάση αυτή την οπτική υπάρχει μια ισχυρή κανονιστικότητα στο αφηρημένο δίκαιο, η οποία αποτελεί την εκκινούσα αρχή τής διαλεκτικής έκθεσης στη ΦΔ. Η ιστορική συγκεκριμενοποίηση στην αστική κοινωνία,

αναδεικνύει έτι περαιτέρω την σημασία τού αφηρημένου δικαίου εν γένει– και της ιδιοκτησίας ειδικότερα– ως προς την διασφάλιση ότι η ιστορικότητα τής νεωτερικής κοινωνίας δεν παρεκκλίνει τού στόχου τής πραγμάτωσης τής δεσμευτικής αξίας τής ελευθερίας.⁵⁷

Εισαγόμαστε έτσι στη δεύτερη υπόθεση, σύμφωνα με την οποία είναι ακριβώς αυτή η κανονιστικότητα τής εγγελιανής θεωρίας, που δεν επιτρέπει εντέλει στον Hegel να συζητήσει ζητήματα μερικότητας, δηλαδή διανεμητικού χαρακτήρα. Είδαμε παραπάνω ότι η αναγνώριση τού «δικαίου τής ανάγκης» ωθεί τον Hegel στην ανάγκη εξεύρεσης λύσεων, τις οποίες χαρακτηρίσαμε αμήχανες. Μπορούμε εδώ να προσθέσουμε, ότι οι λύσεις αυτές, εξυπηρετούν την πραγμάτωση τής Ιδέας, στο βαθμό που η συμφιλίωση τού υποκειμένου με την εποχή του, απαιτεί την επίτευξη μιας ισορροπίας μεταξύ προσωπικής και κοινωνικής ελευθερίας. Αίφνης, το σωματείο υπηρετεί –όπως θα δούμε σε επόμενο στάδιο αυτής τής εργασίας– μέσω μιας λογικής ενσωμάτωσης, την ανάγκη διαλεκτικής αναίρεσης τού ατομικισμού τής αστικής κοινωνίας και αποϊεροποιεί τον θεσμό τής ιδιοκτησίας. Ζητήματα επομένως «τι και πόσο» σε σχέση με την ιδιοκτησία συνιστούν μια οπισθοχώρηση που υπονομεύει τη δεσμευτικότητα που –οφείλει να– έχει το αφηρημένο δίκαιο, ενώ το αίτημα τής ισότητας αποδυναμώνει την επιταγή «να είσαι πρόσωπο...» καθώς προϋποθέτει μορφές κοινωνικής ρύθμισης, οι οποίες πέραν τού ότι δεν ανήκουν στο επίπεδο αφαίρεσης τού αφηρημένου δικαίου, αφενός πιθανόν να υπονομεύουν την πυρηνική

⁵⁷ Η κριτική τού Hegel στον ιστορισμό, απαντάται στη Φιλοσοφία τού Δικαίου κυρίως στις εισαγωγικές παραγράφους (§3Σ-Π) και στην κοινωνική ηθική κατά την πραγμάτευση τού τεθειμένου δικαίου (§§211Σ, 215Σ, 219Σ) όσο και τού κράτους, όπου επιτίθεται επίσης κατά των συμβολιακών θεωριών (§258Σ,Π). Η κύρια αιχμή στην §3Σ είναι ότι «...η ανάπτυξη[των νομικών διατάξεων] δεν πρέπει να συγγέεται με την ανάπτυξη από την έννοια και η ιστορική εξέλιξη και θεμελίωση δεν πρέπει να επεκτείνεται στη σημασία μιας καθεαυτής και δι'εαυτής έγκυρης αιτιολόγησης». Η πολεμική τού Hegel κατά τού Hugo και τού Savigny (παρότι ο τελευταίος δεν αναφέρεται ρητά) στρέφεται εναντίον τού ιστορισμού τής «ιστορικής σχολής τού δικαίου» και τής θεμελιώδους αντίληψης ότι μπορεί να εξηγηθεί –και να νομιμοποιηθεί– ένας θεσμός ή ένα κοινωνικό φαινόμενο εν γένει, ανασυγκροτώντας τα στάδια τής ιστορικής του εξέλιξης(Λαβράνου,2008,σ.326-327). Η ιστορική γεγονοτολογία αυτή, είναι ικανή έτσι να νομιμοποιήσει οποιαδήποτε αυθαιρεσία και κάθε δεσποτισμό, καθώς εξηγεί το τώρα στη βάση τής μορφής τού δικαίου(ή κάθε θεσμού)–τής εξωτερικότητας– και αναζητά τη θεμελίωση σε κάποια ιστορική στιγμή τού παρελθόντος(μια καταγωγική αρχή). Είναι καταφανές ότι μια τέτοια αντίληψη τής ιστορίας δρα υπονομευτικά κατά τής κεντρικής σύλληψης τού Hegel, η οποία θέτει ως ανεπίστρεπτη και αδιαπραγμάτευτη την ελευθερία τής μετεπαναστατικής νεωτερικότητας.

Για την εν γένει εγγελιανή κριτική κατά τού ιστορισμού, πέραν των αναφορών τού κειμένου, βλ. : Νουτσόπουλος,2000, σ.69-73 · Σαλβάνου,2009,σ.29-33 . Για τον Savigny και την ιστορική σχολή βλ. Λαβράνου,1995. Για τον ιστορισμό ως απόπειρα γενετικής εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων, βλ. Λαβράνου, 2008, σ.325-341(ιδιαίτερα σ.335, όπου θεματοποιείται η σύνθετη αντιθετική σχέση τού ιστορισμού με τη Γαλλική Επανάσταση).

αρχή τού αυτοπροσδιορισμού και αφετέρου – πρέπει να εξεταστεί το ενδεχόμενο ότι οδηγούν σε μορφές σχετικισμού που ο Hegel επιθυμεί να υπερβεί.

5. Καταληκτικές Παρατηρήσεις

Οι παραπάνω υποθέσεις, έχουν την έννοια τού προσανατολισμού και του αρχικού προβληματισμού σε σχέση με ανοιχτά ζητήματα ερμηνείας.

Σε όσα προηγήθηκαν, ανεξάρτητα από την υιοθέτηση τής μιας ή της άλλης οπτικής σε σχέση με την εγγελιανή πρόθεση, επιχειρήθηκε να παρουσιαστεί αυτό το τμήμα τού αφηρημένου δικαίου από τη μια ως άρρηκτα δεμένο με το συνολικό εγγελιανό φιλοσοφικό σύστημα και από την άλλη –επομένως– ως αναπόσπαστο μέρος τής διαλεκτικής έκθεσης κατηγοριών στη ΦΔ. Με την έννοια αυτή, συμπεράναμε αρχικά ότι η ατομική ιδιοκτησία συνιστά τον πλέον θεμελιώδη, άμεσο τρόπο για την αυτοσυνείδηση τής ελευθερίας, ενώ επιπλέον, αποτελεί τον κύριο τρόπο αυτοκατανόησης τής ελευθερίας τού νεωτερικού υποκειμένου και μάλιστα τού αστού. Το αφηρημένο δίκαιο εν γένει, ιδωμένο έτσι, δεν αποτελεί παρά την πρώτη θεμελιακή στιγμή στην αυτοεκδίπλωση τού Λόγου. Η συστηματική αυτή προσέγγιση αξιώνει ότι τα τελικά συμπεράσματα για τη θέση τής ιδιοκτησίας – όσο και της ελευθερίας επομένως– πρέπει να εξαχθούν αφού μελετηθεί η διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών στις άλλες δύο μείζονες στιγμές, δηλαδή την ηθικότητα και την κοινωνική ηθική. Λαμβανομένων αυτών υπόψη, κάθε επιμέρους στιγμή έχει τη δική της δυναμική στην αυτοεκδίπλωση τής ελευθερίας και επομένως, η ατομική ιδιοκτησία –δε δαιμονοποιείται ούτε εξάιρεται, αλλά – έχει τη συμβολή της στο συνολικό εγχείρημα, όσο και τους περιορισμούς της, τα όρια της που αναιρούνται, ώστε να διατηρηθεί η διαλεκτική κίνηση.

Η θεμελίωση επομένως και η αιτιολόγηση τής ατομικής ιδιοκτησίας είναι πολλαπλή: τόσο θεωρητική-θεωρησιακή όσο και ηθική, πολιτική και ιστορική. Το ερώτημα είναι αν η ατομική ιδιοκτησία συμβάλλει στην συμφιλίωση τού υποκειμένου με την εποχή του, αν, με άλλους όρους, πληροί τα προαπαιτούμενα τής εγγελιανής κανονιστικότητας, αν επομένως είναι συμβατή με την έννοια τής ελευθερίας ως ατομικού και κοινωνικού αυτοπροσδιορισμού. Η ατομική ιδιοκτησία ως τέτοια δεν συνιστά φυσικό, άχρονο δικαίωμα, αλλά ενέχει ιστορικότητα: συμμετέχει σε μια συγκεκριμένη ιστορικά δομή, η οποία κρίνεται με καθολικά κριτήρια και η απόφαση δεν μπορεί παρά να είναι θετική, στη βάση των προεκτεθέντων · είναι όμως επίσης κύημα τής εμπλοκής τής συνείδησης με εξωτερικές προσδιοριστικότητες, δηλαδή

διακρίνεται από αυθαιρεσία, ατομικισμό και έλλειψη ουσιώδους δυποκειμενικότητας.

Γι' αυτό, η διαλεκτική αναίρεση τής ιδιοκτησίας δεν την εγκαταλείπει στο στάδιο τού αφηρημένου δικαίου · αναιρεί τον άμεσο χαρακτήρα της αλλά διατηρεί το σημαίνον μέρος της, που είναι η –εγκαθιδρυμένη ανεπίστρεπτα– ελευθερία, ως συστατικό μέρος τού όλου τής κοινωνικής ηθικής, αποτρέποντας την οπισθοδρόμηση σε καταστάσεις ετερονομίας τού υποκειμένου. Και αυτή είναι εντέλει η θεμελιώδης συνεισφορά τής ιδιοκτησίας, ιδωμένη από την πλευρά τού Λόγου...

Τρίτο Μέρος: Το Υποκείμενο και το «Δίκαιο τής Ανάγκης»

Καθετί αληθώς πραγματικό [actual] εμπεριέχει δύο πτυχές: την αληθή έννοια και την πραγματικότητα [reality] τής έννοιας...Στον αληθώς πραγματικό άνθρωπο ανήκει επίσης...η έννοια και η πραγματικότητα τής έννοιας. Στην πρώτη αρμόζει η καθαρή προσωπικότητα ή αφηρημένη ελευθερία, ενώ στη δεύτερη ο μερικός προσδιορισμός τής ύπαρξης [existence] και η ύπαρξη καθαυτή. (PHP, σ. 37)

Η ηθικότητα δεν ασχολείται με το πρόσωπο ως τέτοιο, τη βούληση ως άμεση μοναδικότητα, αλλά ως ατομικό υποκείμενο, τη βούληση που είναι δι' εαυτή και της οποίας η μοναδικότητα προσδιορίζεται με τέτοιο τρόπο που καθίσταται μερικότητα... (VPR17, §50)

1.Η Μετάβαση στην Ηθικότητα

Η προοδευτικά αυξανόμενη διάσταση μεταξύ καθολικότητας και μερικότητας οδήγησε αναγκαία στο άδικο, το οποίο καταδεικνύει με έμφαση αφενός τα όρια τού αφηρημένου δικαίου, αφετέρου (επομένως) τα όρια τής ελευθερίας τού προσώπου ως ιδιοκτήτη.

Στο αφηρημένο δίκαιο, όπως προαναφέρθηκε, η ταύτιση των υποκειμενικών βουλήσεων και –άρα– η συγκρότηση τής αφηρημένης προσωπικότητας εμπίπτουν στη σφαίρα τής τυχαιότητας. Η ανάδυση τής μερικής βούλησης δια της αμεσότητας τού αφηρημένου δικαίου, καθιστά φανερά δύο πράγματα: πρώτον, ότι ενώ είναι σαφές πως μόνο δια της υποκειμενικής βούλησης επέρχεται η πρώτη στιγμή πραγμάτωσης τής ελευθερίας –και γι' αυτό συνιστά «σημαίνουσα στιγμή στην ύπαρξη[existence] τού δικαίου» (VPR17,§49) – αυτό γίνεται στη βάση τής αυθαιρεσίας · εγγελιανά, «η θεμελιώδης στιγμή είναι η αντίφαση» (VPR17,§49Σ). Δεύτερο – τα παραπάνω σημαίνουν ότι – η υποκειμενική βούληση είναι αδιαφοροποίητη και ως εκ τούτου η ελευθερία τού ατόμου-προσώπου προσδιορίζεται από την απαγόρευση παραβίασης τής ελευθερίας τού άλλου. Αυτό που είναι ελεύθερο είναι το πρόσωπο στην αφαίρεσή του, όχι στην «πραγματικότητα τής έννοιάς του». Στο άδικο και στην τιμωρία τούτο προκύπτει εμφaticά και το άτομο συνειδητοποιεί ότι ως άτομο, ως «υποκειμενικότητα δι' εαυτήν » (§104Π), για να

πραγματοθεί έρχεται αναγκαία σε σύγκρουση με την καθολικότητα τού δικαίου, αναιρώντας έτσι την καθεαυτή κατακτημένη άμεση ελευθερία του. Η βούληση τώρα που «δεν έχει θέσει ακόμα εαυτήν ως ταυτόσημη με την καθολική βούληση» (VPR17,§49Σ), έρχεται αντιμέτωπη με την ποινή η οποία αποκαθιστά το δίκαιο και για να υπερβεί τούς μη ανεκτούς περιορισμούς, έχει ως μόνο δρόμο την επιστροφή εντός εαυτής. Η επιστροφή αυτή αναιρεί την αρχική αντίφαση και η βούληση τοιουτοτρόπως καθίσταται πλέον *ελεύθερη και δι' εαυτήν*. Αυτή η «άρνηση τής άρνησης» έχει ως αποτέλεσμα δηλαδή την αναζήτηση αυτοπροσδιορισμού τού ατόμου εντός τού εαυτού μέσα σε αυτή την «άπειρη υποκειμενικότητα» τής ελευθερίας του, το άτομο έχει πλέον την προσωπικότητα τού αφηρημένου δικαίου ως *αντικείμενο* (§104). Ούτως πως, το αφηρημένο άτομο, εσωτερικεύοντας το δίκαιο, καθίσταται ως αυτοπροσδιοριζόμενο, ένα *ηθικό υποκείμενο*.

Η έλευση τής ηθικότητας, η στιγμή τής μερικότητας τού αντικειμενικού πνεύματος, συνιστά οπωσδήποτε μια υψηλότερη σφαίρα ελευθερίας, καθώς η βούληση τείνει να αποκτήσει το θετικό πρόσημο τού αυτοπροσδιορισμού. Αλλά είναι ένας μερικός τρόπος αυτοπροσδιορισμού, μια, ούτως ειπείν, αυτοτιθέμενη καθολικότητα, μια ατελής προσπάθεια υπέρβασης τής αρχικής αντίφασης. Η υποκειμενικότητα δεν είναι ακόμα καθεαυτή και δι' εαυτή έννοια πραγματοποιή, δε συνιστά αληθώς πραγματική ελευθερία στο βαθμό που ο αυτοπροσδιορισμός αυτός διαφοροποιείται από την καθολικότητα, συνιστά μια αφαίρεση (§106Σ) : είναι αφηρημένη, περιορισμένη και τυπική (§108), μια καθαρή μορφή, χωρίς περιεχόμενο (VPR17, §52Σ), «δεν μπορεί ακόμα να καταλήξει σε κάτι» (§108Σ). Η υποκειμενική βούληση επιθυμεί να αναιρέσει την αντίφαση που έχει επισυμβεί και να καταστεί ελεύθερη καθεαυτή και δι' εαυτή. Καθώς, όπως είδαμε, «η καθολική βούληση έχει ως υλικό της την υποκειμενική βούληση» (VPR17,§49Σ), η αναγκαία αυτή ταύτιση θα πραγματοποιεί στην κοινωνική ηθική. Προς το παρόν, επειδή η υποκειμενικότητα έχει τα παραπάνω χαρακτηριστικά, παραμένει ένα «δέον γενέσθαι», ανεκπλήρωτο. Αλλιώς ειπωμένο: η «ηθική σκοπιά», εμπεριέχει ένα θεμελιώδη διχασμό, που υπαινίσσεται το παράθεμα από το Philosophical Propaedeutic: στο βαθμό που ο άνθρωπος είναι καθολική προσωπικότητα όσο και μερική προσδιορισμένη ύπαρξη, είναι δυνατή η συγκρουσιακή προοπτική μεταξύ των δύο. Το «δέον»[sollen] προκύπτει ως μορφή τής βούλησης από αυτή την διαφοροποίηση, προς το παρόν αγεφύρωτη, ως εσωτερίκευση αυτού τού διχασμού.

Η μετάβαση στην ηθικότητα –στη δι’ εαυτή ελευθερία– πληροί όλες τις εγγειανές μεθοδολογικές νόρμες. Η διαλεκτική αναίρεση τού αφηρημένου δικαίου, δε συνιστά την ακύρωσή του. Αντίθετα, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι οι δύο στιγμές είναι διαλεκτικά συνδεδεμένες μεταξύ τους με τον εξής τρόπο: η ηθικότητα εμπεριέχει ως θεμελιώδη –συγκροτητική– της προϋπόθεση το αφηρημένο δίκαιο, ενώ από την άλλη η αφηρημένη ελευθερία δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς το υποκείμενο που έχει γνώση αυτής τής ελευθερίας. Τη στιγμή που ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με τα όρια τής ελευθερίας τού συνειδητοποιεί το εύρος της και για πρώτη φορά την αναγνωρίζει ως εγγενή. Το δίκαιο δεν είναι πλέον αφηρημένο, αλλά χάριν αυτού καθίσταται υποκειμενικό. Η μερικότητα αναδύεται ως τυχαιότητα και αυθαιρεσία-σύμφυτη με το δίκαιο- στο άδικο και εξυψώνεται σε αρχή τής υποκειμενικής ελευθερίας στην ηθικότητα.

Από την καθολική στη μερική βούληση.

Η μετάβαση στην ηθικότητα ως αναγκαία στιγμή στην αυτοεκδίπλωση τού πνεύματος συνιστά ταυτόχρονα την μετάβαση από την καθολική στη μερική βούληση. Στο παράθεμα από τις διαλέξεις τής Χαϊδελβέργης (VPR17,§50), ο Hegel καθιστά σαφές ότι η ηθικότητα είναι η σφαίρα τής μερικής βούλησης, ενώ σε σημείωση τής ίδιας παραγράφου διευκρινίζει ότι, παρά ταύτα, δεν πρέπει να λησμονείται η λογική σχέση καθολικής και μερικής βούλησης και να συγχέεται έτσι η μερικότητα με την καθαρή ατομικότητα: «Το μερικό δεν είναι το ατομικό αλλά έχει εντός του καθολικότητα με ένα άμεσο τρόπο...» (VPR17,§50Σ).

Ο μερικός αυτός τρόπος αυτοπροσδιορισμού τής βούλησης εμφανίζεται καταρχήν στο συμβόλαιο, όπου η καθολική βούληση τίθεται ως –τυχαία– σχέση μερικών βουλήσεων (§§81,82). Εδώ για πρώτη φορά η αντικειμενοποίηση τού πνεύματος παρουσιάζεται ως διαμεσολαβημένη: πρόκειται όπως είδαμε για επίφαση, ωστόσο αποτελεί ένα βήμα προς τον αυτοπροσδιορισμό τής βούλησης, σε σχέση μάλιστα με την αμεσότητα τού αφηρημένου δικαίου. Η αυθαιρεσία τού συμβολαίου καθίσταται εμφανής στο άδικο, όπου η συνειδητοποίηση τής μερικότητας επέρχεται με την επιτέλεση του: η διάπραξη τού αδικού συνιστά μια θεμελιώδη αντίφαση, καθώς ακυρώνει την ουσία τού δρώντος, δηλαδή το ίδιο το δίκαιο. Η μερικότητα έτσι αυτοκατανοείται ως η δυνατότητα αντίθεσης τής βούλησης με τον ίδιο της τον εαυτό. Τόσο στο απρόθετο άδικο, όσο και στο έγκλημα, υποφώσκουν δυο ισχυρές αντιφάσεις με το ίδιο υπόβαθρο, των οποίων η υπέρβαση τίθεται από τον Hegel ως «η

απαίτηση μιας βουλήσεως η οποία ως μερική και υποκειμενική επιθυμεί την καθολική» (§103).

Πράγματι, η πρώτη αντίφαση (§86) –στην οποία παραπέμπει ο ίδιος ο Hegel στην §103 – δηλαδή αυτή μεταξύ διαδίκων οι οποίοι δεν αμφισβητούν την καθολικότητα του δικαίου αλλά από τη μια αναγνωρίζουν τα δικαιώματα που απορρέουν από αυτή την καθολικότητα και από την άλλη τα μερικοποιούν κατά αυθαίρετο τρόπο, ενέχει ήδη μια μορφή τού *δέοντος* στο βαθμό που επικαλούνται το δίκαιο αμφοτέρωθεν οι αντιπαρατιθέμενοι. Το ίδιο συμβαίνει στην απάτη, όπου αναγνωρίζω τούς κανόνες ανταλλαγής τού συμβολαίου τη στιγμή ακριβώς που τους εκμεταλλεύομαι ώστε να εξαπατήσω τον άλλο ως προς το περιεχόμενο αυτού που μεταβιβάζω (§88). Στην §103 ωστόσο, το *δέον* τίθεται με την οξύτητα τής ανάγκης για αναίρεση τής αντίφασης μεταξύ αδικού και εκδίκησης (που τίκτει νέο άδικο). Στην εκδίκηση ως ανταπόδοση, υφίσταται μια διάσταση μεταξύ μορφής (η πράξη μιας υποκειμενικής, αυθαίρετης βούλησης) και περιεχομένου (που ενέχει καθολικότητα, εφόσον η ανταπόδοση εμπίπτει στην επανόρθωση τού αδικού, δηλαδή στην εμπέδωση τού δικαίου) και επομένως η ζητούμενη ταύτισή τους μπορεί να είναι μόνο τυχαία (Quante, 2004β,σ.19). Για να πραγματοποιηθεί επομένως το δίκαιο, *απαιτείται* μια «ηθικά καλή βούληση» (Peperzak,2001,σ. 316), δηλαδή μια δικαιοσύνη η οποία δεν θα μεροληπτεί, αλλά θα επανορθώνει το άδικο στη βάση τής καθολικότητας τού δικαίου. Με βάση τα παραπάνω, οδηγούμαστε στην εσωτερίκευση των κανόνων τού δικαίου, εφόσον για να αποδεχθεί η μερικότητα την παρέμβαση τής αμερόληπτης δικαιοσύνης, πρέπει προηγουμένως *το ίδιο το δίκαιο να αποτελεί περιεχόμενό της*. Έτσι επιλύεται η αντίφαση μεταξύ ενός περιεχομένου που αναπαράγει το δίκαιο και μιας μορφής που το καταστρατηγεί. Πρέπει επομένως το καθολικό δίκαιο να διαμεσολαβηθεί από τη μερικότητα τής υποκειμενικότητας.⁵⁸

Δεδομένου ότι αποδεχόμαστε την λογική σχέση καθολικότητας– μερικότητας όπως εκτέθηκε στο πρώτο μέρος τής εργασίας, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ήδη στη μερικότητα τού υποκειμένου, όπως αυτό αναδύεται ως αυτοσυνειδητό τής ελευθερίας του μέσα από το άδικο, εμπεριέχεται –παρότι μόνο μορφικά προς το παρόν– η καθολική βούληση τού δικαίου. Διότι το άδικο σηματοδοτεί την οξεία σύγκρουση τής μερικής με την καθολική βούληση στο επίπεδο τής εξωτερικότητας τού αφηρημένου δικαίου, η αναστοχαστική δε διεργασία δια της οποίας το υποκείμενο αποδέχεται

⁵⁸ Ακριβώς αυτή τη σχέση καθολικής και υποκειμενικής βούλησης (δι' εαυτής) ορίζει ο Hegel ως μερική βούληση στο παράθεμα τής σ.80 (VPR17§50,Σ).

την καθολικότητα τού δικαίου ως δική του, σηματοδοτεί μια κίνηση που μεταφέρει την σύγκρουση στη σφαίρα τού δι' εαυτό. Μέσω αυτής τής διαδικασίας κατά την οποία το μερικό αναγνωρίζει την εντός του καθολικότητα (επιστρέφοντας εμπλουτισμένο στον εαυτό του) προκύπτει η διάσταση τού καθηκοντικού «πρέπει» που διέπει την ηθικότητα.⁵⁹

Η ηθικότητα επομένως δεν επέρχεται μόνο ως απαίτηση αλλά προκύπτει «από την ίδια την κίνηση» τής Ιδέας (§103). Αυτό σημαίνει ότι επέρχεται ως εσωτερική αναγκαιότητα: το δίκαιο(η Ιδέα) πρέπει να πραγματοποιηθεί, ωστόσο για να γίνει αυτό πρέπει να αναιρεθεί το άδικο, σύμφωνα με τη θεωρησιακή λογική. Πρέπει δηλαδή να επέλθει η άρνηση τής άρνησης τού δικαίου. Αλλά στο βαθμό που η εκδίκηση συνιστά μια άρνηση η οποία διαιώνίζεται (αφού η ανταπόδοση τού εκδικούμενου είναι νέο άδικο, δηλαδή νέα άρνηση) απειλείται η πραγμάτωση τού δικαίου.⁶⁰ Ο μόνος δρόμος για την διαλεκτική αναίρεση τού αδικού επομένως, είναι να επέλθει η άρνηση τής άρνησης μέσω τής κίνησης τής μερικότητας «που επιθυμεί την καθολικότητα».⁶¹

Πρόκειται για την ίδια «υψηλή αναγκαιότητα» τής §81, η οποία επέβαλε το άδικο. Και το ότι στην §103 ο Hegel συνάγει την ηθικότητα από το άδικο και την άρνησή του, σημαίνει, λογικά, ότι η τιμωρία ως άρνηση προϋποθέτει την ηθικότητα. Σημαίνει περαιτέρω ότι η ηθικότητα στην αυτοεκδίπλωση τής έννοιας, επέρχεται ως αποτέλεσμα τής επιμέρους εσωτερικής εκδίπλωσης τού αφηρημένου δικαίου.

Οι διαφορές μεταξύ ηθικότητας και αφηρημένου δικαίου.

Η ηθικότητα από την άλλη, ως μια «κίνηση εντός εαυτού» και ως ορίζουσα «ένα υψηλότερο βάθος» για την ελευθερία (§106), είναι διακριτή από την σφαίρα τής αφηρημένης καθολικότητας τού δικαίου. Καταρχήν, στο επίπεδο τής ιδιοκτησίας η βούληση εξωτερικεύεται σε άμεσα πράγματα – ο προσδιορισμός της είναι η αφηρημένη κατοχή – ενώ στην ηθικότητα η αφηρημένη προσδιοριστικότητα τής βούλησης αναιρείται μέσω τής αναστοχαστικής διαδικασίας και η βούληση

⁵⁹ Τη διάσταση αυτή καθιστά σαφή ο Hegel στο *Philosophical Propaedeutic*, αναφέροντας ότι «για το ηθικό καθήκον [σε αντίθεση με το εξωτερικά επιβαλλόμενο καθήκον δια του νόμου] απαιτούνται τόσο το ορθό πράττειν σε ό,τι αφορά στο περιεχόμενο, όσο και σε σχέση με τη μορφή, την υποκειμενική πλευρά, η καλή πρόθεση» (PHP, σ.36).

⁶⁰ Πρόκειται για μια «κακή απειρότητα», καθώς η αντίθεση μεταξύ άπειρου (άρνησης τής άρνησης) και πεπερασμένου (τής απλής άρνησης) επαναλαμβάνεται συνεχώς (Quante, 2004β, σ.20).

⁶¹ Η κανονιστικότητα τού «δέοντος γενέσθαι», είναι ήδη παρούσα στο αφηρημένο δίκαιο, σύμφωνα με τον Peperzak (2001, σ.317), καθώς η απαίτηση για μια «ηθικά καλή βούληση» υπολανθάνει στην προσταγή τού σεβασμού τής προσωπικότητας στην §36. Μπορούμε βεβαίως να το δούμε και αντίστροφα, υποστηρίζοντας ότι ο σεβασμός προς τους άλλους φέρει εντός του ως υπόρρητη προϋπόθεση την εσωτερική δι' εαυτή απειρότητα μιας βούλησης που επιθυμεί το «καλό».

εξελισσόμενη, ενσαρκώνεται «ως άπειρη και εσωτερικά παρούσα τυχειότητα τής βούλησης» (§104Σ), δηλαδή ως *άμεση βούληση*, αυτοπροσδιοριζόμενη (§106).⁶²

Επιπλέον, η ηθικότητα αναφέρεται στον άνθρωπο όχι ως αφηρημένο πρόσωπο αλλά ως μερική προσδιορισμένη ύπαρξη (PHP, σ.37) · δηλαδή ως ύπαρξη «με ειδικούς σκοπούς και παρορμήσεις» όπως αυτές τής γνώσης και της *αυτοσυντήρησής* του, προσδιορισμούς για τους οποίους το αφηρημένο δίκαιο παραμένει αδιάφορο (PHP, σ.19), όπως έχει ήδη αναφέρει ο Hegel στην §37. Παρότι λοιπόν η μερικότητα τού ατόμου αναδύεται στην πραγμάτευση τού αδικού όπως είδαμε, μόνο στην ηθικότητα εμπεριέχει μια *θετικότητα* ως προς την έννοια τής ελευθερίας και δεν ενέχει απλώς το αρνητικό πρόσημο τής απαγόρευσης τής επιταγής του δικαίου (PHP, σ.37).

Η συμπερίληψη τής «ατομικής πραγματικότητας» (PHP, σ.37) – δηλαδή τού ατόμου που ζει σε μια κοινωνία, με τα πάθη και τις ορμές του– στη διαλεκτική τής αυτοπραγμάτωσης τής Ιδέας, σημαίνει ότι ο Hegel επανατοποθετεί στην ηθικότητα μέρος από τις αφαιρεθείσες ψηφίδες.⁶³ Αν μιλάμε για τη γυμνή νομιμότητα, τότε δεν γίνεται λόγος –επομένως– για δρώντα υποκείμενα, δηλαδή δε γίνεται λόγος για κίνητρα ή προθέσεις, ούτε για πεποιθήσεις περί σωστού ή λάθους που κατευθύνουν το πράττειν, ή τέλος, για ψυχικές προδιαθέσεις και επιδρώντα συναισθήματα. Από το αφηρημένο δίκαιο, απουσιάζει το περιεχόμενο τής ελευθερίας και περισσεύει η μορφική πτυχή : ένα πρόσωπο, όπως είδαμε, μπορεί να είναι ιδιοκτήτης, αλλά μάς είναι αδιάφορο τι κατέχει, πόσο- και πως το διαχειρίζεται. Οποιοδήποτε σκοπό κι αν έχει το πρόσωπο (αυτοσυντήρηση, παρόρμηση για γνώση ή ό,τι άλλο), *το δίκαιο είναι αδιάφορο*. Πέραν τούτου, ενεργώντας κατάλληλα για να διαφυλάξω την ιδιοκτησία μου, μπορεί να δρω (κατά τη μορφή) εντός των ορίων τής νομιμότητας αλλά κατά το περιεχόμενο, με ό,τι κάνω, μπορεί να έχω πρόθεση να βλάψω τον άλλο. Επομένως, «κάτι μπορεί να είναι επαρκές από τη νομική σκοπιά, αλλά ανεπίτρεπτο από την ηθική σκοπιά» (PHP, σ.19).

⁶² Επειδή εδώ δεν έχουμε μια απλώς εξωτερικευμένη σε άμεσα πράγματα βούληση, αλλά μια βούληση αναστοχαζόμενη με σκοπούς και προθέσεις, η σχέση αφηρημένου δικαίου και ηθικότητας μπορεί να ιδωθεί ως μια εγγελιανή αντίστιξη μεταξύ φύσης και πνεύματος, σύμφωνα με τον Perperzak (2001, σ.328).

⁶³ Πολύ περισσότερο, η αναφορά στην «ατομική πραγματικότητα (δηλαδή στις συγκεκριμένες καταστάσεις στις οποίες μπορεί να τοποθετηθεί το άτομο)» (PHP, σ.37) είναι σημαίνουσα για την ερμηνεία τής εγγελιανής ηθικότητας και την πρόσληψη τού ηθικού υποκειμένου ως ιστορικά και κοινωνικά εμπλαισιωμένου, όπως θα επιχειρηθεί να δειχθεί παρακάτω.

Τα ερωτήματα που αφήνει αναπάντητα το δίκαιο, επιχειρεί να απαντήσει επομένως η ηθικότητα, η οποία χαρακτηρίζεται από τη θετικότητα της εμπρόθετης δράσης και ταυτόχρονα «αυτοθεσπίζει» τα όρια της ελευθερίας τού υποκειμένου.

2.Το Ηθικό Υποκείμενο

Το ελεύθερο άτομο, που στο αμιγές δίκαιο προσμετρείται μόνο ως πρόσωπο, χαρακτηρίζεται τώρα ως ένα υποκείμενο....Αυτή η υποκειμενική ή «ηθική» ελευθερία είναι ό,τι κατονομάζει ως ελευθερία ένας Ευρωπαίος. (ΦΠ, §503)

Ως [ηθικό]υποκείμενο, το υποκείμενο είναι το Εγώ, απολύτως άπειρα αντανakλώμενο εντός του και αυτή η αντανάκλαση εντός τού εαυτού– ο εαυτός ως αυτή η διαφορά– συνιστά το περιεχόμενο του. Αυτό το περιεχόμενο...είναι ένα προσδιορισμένο, πεπερασμένο, μερικό περιεχόμενο. (VPR17,§57Σ)

Η επιστροφή «εντός εαυτού» , συνιστά για τη μερικότητα την καταφυγή έναντι των ορίων στα οποία προσκρούει στην προσπάθεια για απεριόριστη ελευθερία · τώρα , βιώνει μια εσωτερική ελευθερία η οποία αρνείται κάθε περιορισμό: «η απειρότητα της αυτοσυνείδησης, συνίσταται στο γεγονός ότι τα εμπόδια που της τίθενται είναι κάτι αρνητικό γι' αυτήν» (VPR17,§52Σ). Η αυτοσυνείδηση, ως η απόλυτη αυτοσχασία («εγώ είμαι εγώ»)(ΦΠ,§424), αφενός στερείται κάθε άλλου περιεχομένου, αφετέρου, ως τέτοια, επιχειρεί να αναιρέσει κάθε ετερότητα προκειμένου να επιτύχει το στόχο της. Αντικείμενο τής αυτοσυνείδησης –επομένως, μοναδικό της περιεχόμενο– είναι ο εαυτός της και για να γνωρίσει αυτό τον εαυτό, για να αυτοπροσδιοριστεί, οφείλει να αντικειμενοποιηθεί και να εναρμονίσει τον εξωτερικό κόσμο με το εσωτερικό της περιεχόμενο (δηλαδή τον εαυτό της).⁶⁴

⁶⁴ Βλ. σ. 45, υποσ.31για ένα αρχικό ορισμό. Καταρχήν η αυτοσυνείδηση είναι άμεση και έχει τη μορφή τής παρόρμησης που κατευθύνεται προς ένα εξωτερικό αντικείμενο προκειμένου να εξεύρει ικανοποίηση. Καθώς ωστόσο «γνωρίζει καθετί ως δικό της» (ΦΠ,§424Σ), έχει επομένως ως μοναδικό αντικείμενο τον εαυτό της, η «έξοδος» της καταλήγει σε ένα διχασμό μεταξύ μιας συνείδησης τού εξωτερικού κόσμου (που είναι η αντίθεση μεταξύ Εγώ και κόσμου) , δηλαδή τού αντικειμένου στο οποίο απευθύνεται η παρόρμηση από τη μια και τής συνείδησης τής παρόρμησης τής ίδιας από την άλλη (εφόσον ισχύει η «εσωτερική» σχέση Εγώ= Εγώ).Διαλεκτικώς ειπείν, η αφηρημένη αυτοσυνείδηση συνιστά μεν την πρώτη άρνηση τής αμεσότητας τής συνείδησης, αλλά ως άμεση η ίδια δεν είναι ακόμα «απόλυτη αρνητικότητα», δηλαδή άρνηση τής άρνησης αυτής, επομένως «είναι την ίδια στιγμή το προηγούμενο στάδιο,[δηλαδή] συνείδηση» (ΦΠ,§425,Σ). Συνεπώς υπάρχει αντίφαση που πρέπει να αναιρεθεί διαλεκτικά και η αυτοσυνείδηση επιχειρεί να επιλύσει την αντίφαση εναρμονίζοντας εσωτερικότητα και εξωτερικότητα, στην ουσία μετασηματίζοντας το αντικείμενο

Με άλλα λόγια, η προστιθέμενη στην ηθικότητα μερικότητα, ενέχει τους φυσικούς προσδιορισμούς της. Ο άνθρωπος ως προσδιορισμένη ύπαρξη έχει παρορμήσεις που επιζητούν ικανοποίηση και η πραγμάτωση αυτή στον εξωτερικό κόσμο, επιχειρείται ως αυτοσκοπός. Αυτό σημαίνει ότι είναι αδιάφορο το περιεχόμενο τού αντικειμένου το οποίο προορίζεται να ικανοποιήσει τα φυσικά ένστικτα, καθώς το μόνο περιεχόμενο που επιζητείται είναι η ίδια η ικανοποίηση, αυτή η βίαια εναρμόνιση που επιχειρείται. Γι' αυτό, το περιεχόμενο τούτο είναι προσδιορισμένο και μερικό, υποκειμένο στην αυθαιρεσία και στην τυχαιότητα που διέπει την άμεση ύπαρξη. Αλλά η αυτοαναφορικότητα τής αυτοσυνείδησης, τής προσδίδει μια αφηρημένη καθολικότητα που τής επιτρέπει να αφαιρεί από κάθε περιεχόμενο (§7) · για το λόγο αυτό, όπως είδαμε, η υποκειμενικότητα θεωρείται από τον Hegel το υψηλότερο επίπεδο αυτοπροσδιορισμού (§104Σ).

Η υποκειμενικότητα, ορίζεται για πρώτη φορά στις διάφορες εκδοχές της στην Εισαγωγή τής ΦΔ στην §25. Πρώτον, στη βάση όσων προαναφέρθηκαν, συνιστά «καθαρή μορφή, την απόλυτη ενότητα τής αυτοσυνείδησης με τον εαυτό της» (§25). Δεύτερον, είναι «η μερικότητα τής βούλησης ως αυθαιρεσία» (ο.π.) αλλά και το ενδεχομενικό περιεχόμενο οποιουδήποτε σκοπού επιδιώκει η βούληση. Όπως το θέτει ο Hegel αλλού (PHP, σ.38) η αυθαιρεσία και η ενδεχομενικότητα, συνίστανται στο ότι η ευχαρίστηση που επιδιώκει το υποκειμένο μπορεί να προέλθει από οποιοδήποτε αντικείμενο ικανοποιεί το ζητούμενό του, ανεξάρτητα από το περιεχόμενο · επίσης, στο ότι η εμπλοκή τής βούλησης στον αντικειμενικό κόσμο, εμπερικλείει συμφυώς τυχαιότητα καθώς η ικανοποίησή της εξαρτάται από συνθήκες που δεν ορίζει η ίδια. Με την έννοια αυτή επίσης, υποκειμενικότητα είναι η μερικότητα ενός στόχου, ο οποίος έχει αξία μόνο για ένα συγκεκριμένο υποκειμένο (Quante, 2004β, σ.36). Τρίτον, με τον όρο υποκειμενικότητα, αναφερόμαστε σε μια «μονόπλευρη μορφή» (§25), δηλαδή σε κάτι που θέλει να αντικειμενοποιηθεί, αλλά υπάρχει προς το παρόν μόνο στη σφαίρα τής αυτοσυνείδησης.⁶⁵

Έτσι στην §105, η υποκειμενικότητα ορίζεται ως μια εξέλιξη τής αφηρημένης προσωπικότητας με τον εξής πυκνό τρόπο: η βούληση, μέσω τής αντανάκλασης εντός

ώστε να καταστεί ταυτό μορφικά μαζί της · με άλλα λόγια, «αφανίζει», αφομοιώνει το αντικείμενο, το οποίου ο προσδιορισμός, όπως είδαμε στην ιδιοκτησία, είναι ο προσδιορισμός που του προσδίδεται από το υποκειμένο (ΦΠ, §§426,427). Βλ. επίσης και ΦΔ §7,Σ.

⁶⁵ Στην §8, στην οποία παραπέμπει η §25, η τυπικότητα και η μονομέρεια αναφέρονται στην αφηρημένη αυτοσυνείδηση, η οποία δεν έχει ακόμα υπερβεί την αντίθεση υποκειμένου-αντικειμένου, εαυτής και εξωτερικού κόσμου.

τού εαυτού της καθίσταται άπειρη δι' εαυτή και έτσι έρχεται σε αντίθεση με το καθεαυτό Είναι και την αμεσότητα τής ύπαρξης. Η βούληση τώρα δεν είναι απλώς ελεύθερη καθεαυτή (όπως στο πρόσωπο), αλλά ελεύθερη δι' εαυτή, αυτοπροσδιοριζόμενη: ένα υποκείμενο.⁶⁶ Στις διαλέξεις τής Χαϊδελβέργης, ο Hegel είναι σαφέστερος. Επισημαίνει ότι «[στο αφηρημένο δίκαιο] η υποκειμενική βούληση δεν έχει θέσει ακόμα εαυτήν ως ταυτόσημη με την καθολική βούληση και δεν αναγνωρίζει ακόμα την μερική βούληση ως διαφοροποιημένη βούληση»(VPR17,§49Σ). Αυτή η εσωτερική ταύτιση με την καθολική βούληση, «η γνώση τού εαυτού ως καθολικού» αφαιρεί από κάθε προσδιορισμό(§7). Το πρόσωπο είναι υποκείμενο, τότε και μόνον, όταν έχει γνώση τής μερικότητάς του και μέσα στην εσωτερική απεριόριστη ελευθερία του, αντιπαράκειται με την αφηρημένη καθολικότητα τού δικαίου και «τις συναφείς προσδιοριστικότητες »(§105). Από αυτή την αντιπαράθεση, προκύπτει το «ηθικώς δέον», δηλαδή «αυτό που θα «πρέπει» να είναι»(VPR17,§50Σ). Γι' αυτό, το υποκείμενο τίθεται σε ένα «υψηλότερο βάθος» ελευθερίας (§106). Στην προσθήκη τής ίδιας παραγράφου (§106Π), ο Hegel επεξηγεί ότι η εξύψωση αυτή τής ελευθερίας –η ηθική σκοπιά– εδραιώνει το υποκείμενο ως αυτοπροσδιοριζόμενο. Αυτό σημαίνει ότι το υποκείμενο απαιτεί πλέον να κρίνεται «σύμφωνα με τον αυτοπροσδιορισμό του...ανεξάρτητα από τη διαμόρφωση των εξωτερικών συνθηκών». Σε αντίθεση με το αφηρημένο δίκαιο, όπου ο εξαναγκασμός ήταν μια δυνατότητα εγγενής τής ίδιας τής έννοιάς του, η ερμητικότητα τής εσωτερικότητας τής αυτοσυνείδησης την καθιστά απαραβίαστη. Συνολικά, στην §106, οριοθετείται η υποκειμενικότητα. Μπορεί επομένως να αποτελεί μια υψηλότερη κατάσταση ελευθερίας η κατακτημένη εσωτερικότητα, ωστόσο ο Hegel δεν αφήνει περιθώρια παρερμηνειών: ενώ η ηθικότητα συνιστά την πραγμάτωση τής ελευθερίας ως έννοιας, η επιστροφή εντός εαυτού δημιουργεί μια «διαφορά»: στο βαθμό που η βούληση συνιστά μια ολότητα, ο χωρισμός τής δι' εαυτής βούλησης από αυτή τού δικαίου (την καθεαυτή) –με την οποία είναι «ταυτόσημη μόνο καθεαυτή», δηλαδή– δημιουργεί μια αντίφαση η οποία πρέπει, λογικά, να αναιρεθεί διαλεκτικά. Το γεγονός ότι το υποκείμενο αναγνωρίζει την

⁶⁶ Λογικά, αυτή η κίνηση προς τον εαυτό, μπορεί να ιδωθεί υπό το πρίσμα τής κατηγορίας τής ουσίας, εφόσον είναι αδιαμεσολάβητη σχέση, καθαρά εσωτερική. Πρβλ. Quante, (2004β, σ.34 και υποσ. 27), σύμφωνα με τον οποίο αυτή εσωτερική σχέση, η ταύτιση καθολικών και μερικών στιγμών τής βούλησης, αποτελεί εξέλιξη και διαφοροποίηση τής ταύτισης τού υποκειμενικού βούλεσθαι με το καθ' εαυτό Είναι που υπήρχε στο αφηρημένο δίκαιο. Γι' αυτό, στην §105, αντιπαραβάλλεται η «δι' εαυτή υφιστάμενη ταυτότητα» με το «καθ' εαυτό Είναι και την αμεσότητα», για να καταδείξει τη διαφορά μεταξύ προσώπου και υποκειμένου.

καθολικότητα ως *διάφορη* από αυτό –παρότι αρχικά την «αφομοίωσε» με τη λογική της αυτοσυνείδησης– οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η έννοια, δηλαδή η αληθής ελευθερία, δεν έχει ακόμα πραγματωθεί. Έτσι, στην §106Σ ο Hegel προοικονομεί ότι αυτό θα συμβεί όταν εξισωθεί η υποκειμενικότητα με την έννοια «ώστε...να προσδιοριστεί ως αντικειμενική, επομένως αληθώς συγκεκριμένη» · αυτό επομένως θα συμβεί στην κοινωνική ηθική.⁶⁷ Καθώς ο Hegel παρουσιάζει τα παραπάνω ως «διαδικασία» και «κίνηση», αφενός επιβεβαιώνει την αναγκαιότητα της υποκειμενικότητας στην πορεία της αυτοεκδίπλωσης της Ιδέας,⁶⁸ αφετέρου –στη λογική αυτή βάση– δηλοί ότι το βασικό χάσμα στην ηθικότητα είναι *μεταξύ αυτού που επιθυμεί και θέτει ως καθήκον η υποκειμενικότητα και αυτού που πράγματι είναι*. Με άλλα λόγια, ενώ η ηθικότητα ως διαμεσολάβηση επιχειρεί να αναιρέσει τις αντιφάσεις τού αφηρημένου δικαίου μέσω της εσωτερικής καθολικότητας τού υποκειμένου, αποτυγχάνει διότι συνιστά «αυτό που θα έπρεπε να είναι» αλλά παραμένει «μόνο η άπειρη έννοια» (VPR17,§49Σ). Τα παραπάνω οδηγούν στη διαπίστωση ότι «η υποκειμενική βούληση...είναι επομένως αφηρημένη, περιορισμένη και τυπική» (§108).

Η ιστορικότητα τού υποκειμένου.

Παραπάνω (σ.83 και υποσ.62) αναφερθήκαμε ακροθιγώς στην ιστορικότητα τού εγγελιανού υποκειμένου. Στη ΦΠ (§503)⁶⁹ αναφέρεται ότι η υποκειμενική ελευθερία αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας, ενώ στην §123Σ και περισσότερο στην §124Σ της ΦΔ αυτό δηλώνεται μέσω της αντίστιξης με την αρχαία, κλασσική καθολικότητα.⁷⁰ Στην §123Σ, το νεωτερικό δικαίωμα στην υποκειμενική ευημερία αντιπαρατίθεται με την κλασσική αντίληψη για την ευδαιμονία μέσω μιας αναφοράς στη γνωστή, κατά Ηρόδοτο, συνομιλία Σόλωνα και

⁶⁷ Στην §33, όπου παρουσιάζεται εν συνόψει η δομή της ΦΔ, η *διαφορά* αυτή παρουσιάζεται ως αντίθεση μεταξύ «υποκειμενικής ατομικότητας» και «καθολικού». Η καθολικότητα με την οποία έρχεται αντιμέτωπη η υποκειμενικότητα, είναι διφυής: από τη μια η δική της εσωτερική απειρότητα, από την άλλη ένας εξωτερικός «υπαρκτός κόσμος».

⁶⁸ Στην §107 αυτό δηλώνεται με κάποια σαφήνεια, καθώς τονίζεται ότι «ο αυτοπροσδιορισμός της βούλησης είναι ταυτόχρονα στιγμή της έννοιάς της και η υποκειμενικότητα, όχι μόνο η πλευρά της ύπαρξής της, αλλά ο δικός της προσδιορισμός». Επισημαίνεται δηλαδή ότι η υποκειμενικότητα αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της διαλεκτικής της έννοιας, χωρίς να απεμπολεί την εσωτερική δική της αυτονομία. Γι' αυτό παρακάτω τονίζεται ότι έχει το δικό της δίκαιο. Πρβλ. το κεφάλαιο για τη δομή της ΦΔ και ιδιαίτερα τις απόψεις των Psychopedis και Hartmann. Για μια ανάλυση τού παραθέματος από τη λογική-θεωρησιακή σκοπιά, βλ. Quante, 2004β, σ. 43 και υποσ.33.

⁶⁹ Βλ. παράθεμα στη σελ.80.

⁷⁰ Βλ. επίσης §185Σ, όπου γίνεται αναφορά στον αποκλεισμό της μερικότητας κατά την αρχαιότητα, με ιδιαίτερη αναφορά στην «Πολιτεία» τού Πλάτωνα.

Κροίσου. Ο Hegel διαπιστώνει σε αυτή τη συνομιλία μια πρόσληψη της ευημερίας ως καθολικής και αναφερόμενης στο σύνολο της ζωής ενός ανθρώπου και όχι στην ευκαιριακή ικανοποίηση ατομικών αναγκών (VPR3, σ.144. Αναφορά στο Wood,1991, σ.423). Πιο αναλυτικά, στην §124Σ αναφέρεται ότι «το δικαίωμα της υποκειμενικής ελευθερίας είναι ο άξονας και το κεντρικό σημείο της διαφοράς μεταξύ της αρχαιότητας και της σύγχρονης εποχής».⁷¹ Η νομιμοποίηση αυτή του δικαιώματος για ικανοποίηση των ατομικών επιδιώξεων –«το δίκαιο της μερικότητας [επιδιώκει]να ικανοποιήσει τον εαυτό της»(ο.π)– για ευδαιμονία (§123), αναγνωρίζεται από τον Hegel, όμως αργότερα (§140) επιτίθεται στο μονόπλευρο χαρακτήρα του υποκειμενισμού και στην επικράτησή του ως κυρίαρχη κοσμοθεωρία. Η νεωτερική αυτή πρόσληψη του «δικαιώματος της υποκειμενικής ελευθερίας»(§124Σ) εμπεριέχει την αγάπη, τον ρομαντισμό, την επιδίωξη της ευτυχίας αλλά και μια σειρά εκδηλώσεις στην ιστορία της τέχνης, των επιστημών και της φιλοσοφίας και –κυρίως– όλες εκείνες τις μορφές υποκειμενισμού που «στο εξής εν μέρει θα τονιστούν ως αρχές της αστικής κοινωνίας και ως στιγμές της συγκρότησης του κράτους » (ο.π.).

Με βάση τα παραπάνω, *επί του παρόντος*, αποσαφηνίζονται τα εξής για την υποκειμενικότητα: Πρώτον, η υποκειμενικότητα , ως *παράγουσα την ηθική σκοπιά* θέασης του κόσμου, δεν αναγνωρίζεται ως αυτάρκης και ανεξάρτητη στο εγελιανό σύστημα, αλλά σε συνέπεια με τη θεωρησιακή λογική, προοικονομείται ότι πρόκειται κυρίως για την αστική ηθική και αποτελεί μια από τις στιγμές της κοινωνικής ηθικής, καθώς αποτελεί «μια στιγμή της αντίφασης [δηλαδή μεταξύ μερικού και καθολικού]»(ο.π). Άλλωστε, στην §185Σ ο Hegel αναφέρεται στην «άπειρη ισχύ» που βρίσκεται στην ενότητα μερικού καθολικού. Δεύτερον, η αναφορά στην αστική κοινωνία , καθιστά σαφέστερο τον ιστορικό χαρακτήρα συνολικά της ηθικότητας, ως κατεξοχήν νεωτερικής . Τρίτον, μιλώντας για υποκείμενο, αναφερόμαστε επομένως σε αυτό που ο Marcuse (1955,σ.155)ονομάζει ως το «καθολικό που ατομικοποιείται», την καθολική αρχή μιας εποχής όπως εκδηλώνεται μέσα από το αυτοσυνειδητό πράττειν των ατόμων. Η ιστορικότητα αυτή της υποκειμενικότητας, δεν συνιστά μια

⁷¹ Στην §124Σ σύρεται μια ευκρινής διαχωριστική γραμμή στην ιστορία της ανθρωπότητας, μέσα από την απόδοση της ιδρυτικής πράξης της υποκειμενικότητας στο χριστιανισμό. Όπως επισημαίνει ο Hegel στην §185Σ – παραπέμποντας ο ίδιος στην §124– στην αρχαία ελληνική σκέψη, η ανάδυση της μερικότητας προσλήφθηκε ως «ηθικός εκφυλισμός». Για πρώτη φορά η αρχή της υποκειμενικότητας εμφανίζεται «ως εξωτερική μορφή» στο ρωμαϊκό κόσμο και εσωτερικευμένη στη χριστιανική θρησκεία. Βλ. επίσης παραπάνω, σ. 13 και υποσ. 7 για την αναφορά στον Πρόλογο σε σχέση με την πρόσληψη της υποκειμενικότητας στην πλατωνική «Πολιτεία».

εγγελημένη υποβάθμιση τής ατομικότητας. Αποτελεί μάλλον, ένα «υπεριστορικό θύλακα εντός τής ίδιας τής ιστορικής διαδικασίας» (Theunissen,1991,σ.19) και ως εκ τούτου περιορίζεται δραστικά από αυτήν, συνιστώντας έτσι μια «μερική [particular]ιστορική πρακτική» (Pippin,1997,σ.107). Τα παραπάνω εκφράζει η εγγελημένη ρήση ότι η υποκειμενικότητα είναι «η στιγμή κατά την οποία η κοινωνική ηθική είναι πραγματική» (§141Σ).

Το δίκαιο τού υποκειμένου.

«Η ηθική σκοπιά διαμορφώνεται επομένως ως το δίκαιο τής υποκειμενικής βούλησεως», αναφέρεται στην §107. Η συμπερασματική αυτή πρόταση, συνοψίζει στην πραγματικότητα τη μορφή εκδίπλωσης τής βούλησης. Από το δίκαιο ως άμεση ενσάρκωση τής ελευθερίας, περνάμε στο δίκαιο ως πραγμάτωση τού υποκειμένου – εξίσου άμεση, όπως είδαμε στην §106. Η επιστροφή εντός εαυτού και ο συνακόλουθος αυτοπροσδιορισμός τής βούλησης είναι μέρος τής έννοιας και η πραγμάτωση τού υποκειμένου ως αυτοπροσδιορισμός είναι η στιγμή που το υποκείμενο πραγματώνει την καθολικότητά του – στη διαλεκτική τής βούλησης, βρισκόμαστε στην καθολική, την πιο άμεση στιγμή. Στο βαθμό επομένως που η υποκειμενικότητα, ιδωμένη έτσι, συνιστά την προσδιορισμένη ύπαρξη τής βούλησης στη μερικότητά της, δεν μπορεί παρά να «διαμορφώνεται ως δίκαιο»– αφού ξέρουμε ότι το δίκαιο δεν είναι παρά η προσδιορισμένη ύπαρξη τής βούλησης.

Το δίκαιο αυτό, λαμβάνει την εξής μορφή: «η βούληση αναγνωρίζει κάτι και είναι κάτι, *μόνο* στο βαθμό που είναι δικό της και [μόνο] εφόσον η βούληση είναι παρούσα σε αυτό, ως υποκειμενική» (§107). Αλλά αυτό συνιστά μια διαφορά και μια ομοιότητα: όπως στο αφηρημένο δίκαιο, το υποκείμενο αποκλείει προκειμένου να συγκροτήσει το ζωτικό του χώρο, ενώ, στο στάδιο αυτό τής αμεσότητας, διαφαίνεται ήδη η πιθανότητα ότι το δίκαιο τού ενός δεν θα είναι αναγκαία ταυτό με το δίκαιο των άλλων. Αυτή είναι «η μονομέρεια τής απλής υποκειμενικότητας» (§107Π) · η λέξη «μόνο», περιχαρακώνει το υποκείμενο και αφενός δικαιολογεί τον χαρακτηρισμό τής υποκειμενικής βούλησης ως «αφηρημένης, περιορισμένης και τυπικής» (§108), ενώ, αφετέρου, δεδομένου ότι «η βούληση δεν έχει ακόμα εδώ προσδιοριστεί ως προς το περιεχόμενό της» αλλά ο αυτοπροσδιορισμός αφορά τη μορφή και επειδή γνωρίζουμε ότι η μερικότητα «υπολείπεται σε κάτι σε σύγκριση με τη βούληση που είναι καθεαυτή και δι' εαυτή και είναι αντιθετική με

αυτή»(VPR17,§52), προκύπτει το ζήτημα τής σύγκρουσης τής μονήρους υποκειμενικής βούλησης με την ηθική κοινότητα.

Επιπλέον, εδώ για πρώτη φορά τίθεται το ζήτημα τής προθετικότητας: αναγνωρίζω κάτι ως δικό μου μόνο αν αναγνωρίζω τον εαυτό μου σε αυτό, δηλαδή αν είχα πρόθεση να το πράξω. Αυτό εγείρει μια σειρά ζητήματα που αναλύονται στην πορεία: το ζήτημα τού πράττειν όσο και αυτό τής ευθύνης και τού καταλογισμού. Από μια άλλη σκοπιά, δεδομένου ότι το περιχαρακωμένο υποκείμενο καθορίζει τα όρια τής ευθύνης του, τίθεται ζήτημα περιορισμού τής «απειρότητάς» του. Απέναντι σε αυτό τον περιορισμό, αντιπαραθέτει το δίκαιο του να είναι υποκείμενο. Τηρουμένων των αναλογιών, στην περιγραφή τού δικαίου τής υποκειμενικότητας, υπολανθάνει παραλλαγμένη η προσταγή τού αφηρημένου δικαίου, όπως τη θέτει ο Peperzak (2001, σ.330): «να είσαι υποκείμενο και να σέβεσαι τους άλλους ως υποκείμενα».

Η μορφή και το περιεχόμενο τής υποκειμενικότητας.

Η υποκειμενικότητα, στην αμεσότητά της, είδαμε ότι παραμένει αφηρημένη και τυπική, μια καθαρή μορφή. Η σχέση της με το αντικειμενικό, παραμένει στη σφαίρα τής τυχαιότητας και του συμβεβηκότος και ως προς το περιεχόμενο, η σχέση αυτή είναι αδιαφοροποίητη. Από την άλλη, «ως ο άπειρος αυτοπροσδιορισμός τής βούλησης, συγκροτεί επίσης τη μορφική της πτυχή»(§108). Πράγμα που σημαίνει ότι δεν πρέπει να αγνοούμε πως αποτελεί διαλεκτική στιγμή τής βούλησης, αν και επειδή ακόμα δεν έχει επίγνωση αυτής τής ταύτισης, εκδηλώνεται ως διαφορά και αντίθεση, μεταξύ τής εννοιακής πτυχής και αυτής τής μερικότητας.

Δεδομένων αυτών, ο Hegel καταλήγει τώρα να εξηγεί γιατί το «δέον», παραμένει ανεκπλήρωτο: με βάση τα παραπάνω, η ηθική σκοπιά είναι ακόμα *σχέση*(§108) και όχι ταυτότητα, μεταξύ καθολικής και μερικής βούλησης. Αυτό σημαίνει, ότι η λογική αναγκαιότητα τής ταύτισης, λαμβάνει την μορφή τού δέοντος γενέσθαι, διότι η υποκειμενική βούληση την αντιλαμβάνεται από τη σκοπιά τής εσωτερικής της απειρότητας και την αναζητά σε κάθε πιθανό αντικείμενο με το οποίο σχετίζεται. Όπως το θέτει ο Hegel, πρόκειται για «καθαρή ανησυχία και δραστηριότητα που δεν μπορεί ακόμα να καταλήξει σε κάτω»(108Π). Η δραστηριότητα αυτή εκδηλώνεται μέσα από τη διαφορά εσωτερικότητας και εξωτερικότητας και την προσπάθεια

υπέρβασής της.⁷² Καταρχήν, η προσδιορισμένη ύπαρξη και ο προσδιορισμός της ταυτίζονται «στην έννοια», ώστε η βούληση τού υποκειμένου καθίσταται επίσης έννοια (§109) · αυτό σημαίνει ότι η μερικότητα τού υποκειμένου με τα συμπαρομαρτούντα (ορμές, πάθη), δεδομένης τής εσωτερικής καθολικότητας και τού αυτοπροσδιορισμού, αναζητά αφ' εαυτής πραγμάτωση. «Το υποκείμενο θέλει κάτι και αυτός είναι ο σκοπός του» (VPR17, §52Σ), αλλά δεδομένης τής εσωτερικότητας, «ο σκοπός είναι ο αυτοπροσδιορισμός τής βούλησης» (ο.π) · μιλώντας όμως για υποκείμενο, αναφερόμαστε στη διαλεκτική τής έννοιας και αναπόφευκτα, άρα, στην λογικά προϋποτιθέμενη καθολικότητα τού υποκειμένου, «η οποία ωστόσο είναι προσδιορισμένη» (ο.π) . Ο σκοπός μου επομένως ταυτίζεται με την έννοια, με την εξής ωστόσο λογική: *επειδή είμαι μια άμεση, ζώσα ύπαρξη, δηλαδή και μερικότητα εκτός από έννοια, πρέπει ο σκοπός (η έννοια) να αποκτήσει εξωτερικότητα.*

Με βάση αυτά, το επόμενο στάδιο θα είναι η υποκειμενικότητα να τεθεί ως ταυτόσημη με την αντικειμενικότητα, με την προϋπόθεση ότι έχει προηγηθεί η συνείδηση τής διαφοράς τους, ώστε το υποκείμενο να επιχειρήσει να υπερβεί αυτή την διαφορά και το εν δυνάμει τής έννοιας θα πραγματοποιηθεί (Κnox, 1952β, σ.336 · Quante, 2004β, σ.48).

Αυτή η δραστηριότητα υπέρβασης, που καταλήγει στο πράττειν τού υποκειμένου, «η προσδιοριστικότητα», έχει τις εξής στιγμές όπως παρατίθενται στην §109: πρώτον, είναι αυτοπροσδιοριζόμενη, εφόσον η βούληση θέτει μόνη της ένα σκοπό. «Αυτή είναι η πρώτη άρνηση», που σημαίνει ότι εφόσον το υποκείμενο θέτει ένα σκοπό, η άπειρη καθολικότητα συγκεκριμενοποιείται, άρα αυτοπεριορίζεται.⁷³ Δεύτερη στιγμή, είναι η προαναφερόμενη προσπάθεια υπέρβασης τού περιορισμού, ως πρόσδωση εξωτερικής παρουσίας και τρίτη στιγμή, είναι ο ορισμός τού σκοπού, ως πλήρως αδιάφορου ενός συγκεκριμένου περιεχομένου— στόχος είναι η πραγμάτωση τού σκοπού. Το περιεχόμενο αυτό ως σκοπός, είναι απλώς η αυτοταύτιση τής βούλησης και δεν έχει σημασία από πού αρύεται, από ποια μορφή · επομένως είναι αδιάφορο ως προς την αντίθεση υποκειμενικότητας και εξωτερικού κόσμου.

⁷² Βλ. VPR17, §52: «Δι' εαυτό το υποκείμενο, είναι κάτι υποκειμενικό, και για το ίδιο αυτή η υποκειμενικότητα είναι μια έλλειψη · αλλά το υποκείμενο είναι δι' εαυτό η αναίρεση τής αντίφασης αυτής ».

⁷³ Βλ. παραπάνω.. Αλλιώς διατυπωμένο: «το καθολικό μερικοποιεί τον εαυτό του και αρνείται την καθολικότητά του» (Quante, 2004β, σ.49).

Αυτό συμβαίνει διότι η υποκειμενική βούληση στην απειρότητά της επιλέγει να πραγματώσει ένα στόχο και προσδίδει σε αυτόν οποιοδήποτε περιεχόμενο, που συμβάλλει σε αυτή την εκπλήρωση. Οι στιγμές της προσδιοριστικότητας επομένως αναφέρονται στην πραγμάτωση της βούλησης του υποκειμένου στον εξωτερικό κόσμο. Στην §110 διασαφείται ότι δεδομένης της αυτοταύτισης της βούλησης, το υποκείμενο έχει επίγνωση της ελευθερίας του- και επομένως του σκοπού. Με περισσότερη σαφήνεια : «Το υποκείμενο έχει γνώση του σκοπού, στο βαθμό που αυτός βρίσκεται ακόμα στο εσωτερικό του υποκειμένου» (VPR17,§53Σ).⁷⁴

Καθώς η βούληση στρέφεται προς την εξωτερικότητα –διότι πρέπει να υπερβεί «αυτό το μειονέκτημα της μη εξωτερικότητας»(ο.π.)– και δεδομένου ότι επιλέγει ελεύθερα περιεχόμενο, ενοποιεί υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα –«αυτή η ταυτότητα του περιεχομένου»(§110). Τώρα το υποκείμενο μπορεί να ισχυριστεί ότι το περιεχόμενο είναι δικό του (ο.π), *μόνο εφόσον*, αφενός έχει επίγνωση του σκοπού που επιθυμεί να πραγματώσει και αφετέρου βλέπει τον εαυτό του στον αντικειμενικά πραγματοποιούμενο στόχο. Εδώ εισάγεται και το ζήτημα της προθετικότητας του πράττειν: στο βαθμό που έχω επίγνωση του σκοπού μου και αυτός εμπεριέχεται στο αποτέλεσμα της αντικειμενοποίησης, συνάγεται ότι αναγνωρίζω ως δική μου πράξη – και τις συνεπαγόμενες συνέπειες της– μόνο αυτή που εμπεριέχει την πρόθεσή μου και καμία άλλη(§110Π).

Τα παραπάνω συνιστούν το πρώτο χαρακτηριστικό του περιεχομένου της υποκειμενικής βούλησης. Το δεύτερο χαρακτηριστικό, ήδη γνωστό, είναι ότι εφόσον μάς είναι αδιάφορο από πού προκύπτει το περιεχόμενο της βούλησης, είναι η *μορφή αυτού του περιεχομένου* που έχει σημασία: «Το περιεχόμενο...είναι το περιεχόμενο της βούλησης που αντανakλάται εντός εαυτής...»(§111). Στην ηθικότητα, επαναλαμβάνει ο Hegel, το περιεχόμενο είναι ζήτημα τυχαιότητας. Ως προς τη μορφή αυτού του περιεχομένου, ισχύει ότι έχει «την αντικειμενικότητα της έννοιας» (§111), ή –πράγμα που είναι τι ίδιο– «ανταποκρίνεται στην καθαυτή υφιστάμενη βούληση»(ο.π.), ως αναπόσπαστο μέρος της αυτοεκδίπλωσής της. Παρόλα τούτα η βούληση παραμένει , όπως είδαμε στην §108, αφηρημένη και τυπική. Το τρίτο χαρακτηριστικό είναι ιδιαίτερα σημαντικό διότι εισάγει τη διυποκειμενικότητα ως

⁷⁴ Σε χειρόγραφες σημειώσεις της §109 : «Ο σκοπός είναι: α) περιεχόμενο εντός μου ως υποκειμενικά προσδιορισμένο –αναπαράσταση– β) προσδιορισμένος να καταστεί αντικειμενικός και να παραμείνει ίδιος»(αναφορά στο Quante, 2004β, σ.56).

ταυτόσημη τού πράττειν. Παρότι αναδύθηκε καταρχήν στο συμβόλαιο,⁷⁵ τότε ήταν υπό την αίρεση τής εγγενούς αυθαιρεσίας και της αρνητικότητας που διέπει το αφηρημένο δίκαιο. Τώρα, εδώ, αναδεικνύεται ως θετικότητα. Η πορεία προς την ανάδειξη τής δυποκειμενικότητας είναι η εξής: σε συνέχεια τής §110 (πρώτο χαρακτηριστικό τού περιεχομένου) , στην §112 δηλώνεται ότι η διατήρηση τής υποκειμενικότητας συνιστά ταυτόχρονα μια διαλεκτική υπέρβαση τής μονομέρειας τής υποκειμενικής βούλησης. Καθώς αντικειμενοποιείται η βούληση με τον τρόπο αυτό, αποβάλλει την αμεσότητά της, τη συγκροτημένη από την ετερονομία των ορμών, διότι η υποκειμενικότητα δεν είναι πια η ίδια, αλλά διαμεσολαβείται από την αντικειμενική πραγματικότητα · αυτό που επιστρέφει στο αναστοχαζόμενο υποκείμενο, παύει να έχει τον αυτιστικό χαρακτήρα τής μονήρους βούλησης: «είναι η βούληση των άλλων». Δεν απεμπολείται η ουσία τού υποκειμένου, η καθολικότητα , η έλλογη δυνατότητα τής αυτόνομης στοχοθεσίας · αυτό που συμβαίνει είναι ένας ουσιώδης μετασχηματισμός, καθώς η αναπόφευκτη εξωτερίκευση τού πνεύματος λαμβάνει την μορφή τής προσδιορισμένης ύπαρξης. Εμπλέκεται επομένως σε μια αλληλεπίδραση , εκτίθεται αναπόδραστα, με ανάλογο τρόπο κατά τον οποίο προϋπόθεση για την εκποίηση τής ιδιοκτησίας ήταν ένας άλλος ιδιοκτήτης. Αλλά εδώ, πρώτον, υπάρχει ένα *υποκείμενο* που αποφασίζει, αντί για ένα πρόσωπο που αποκλείει και δεύτερον υπάρχουν οι άλλοι, οι οποίοι αναγνωρίζουν στην πράξη μου το στόχο μου και οι οποίοι με επηρεάζουν όπως τους επηρεάζω κι εγώ (πρβλ. Peperzak, 2001, σ. 336). Εξ' ου, ο σκοπός μου – και η υποκειμενικότητά μου – αποκτά θετικότητα⁷⁶ και καθολικότητα. Αποκτά δε η ίδια η διαδικασία εξωτερίκευσης καθολικότητα, στο βαθμό που αναγνωρίζεται από τους άλλους ως έγκυρος τρόπος αντικειμενοποίησης – εφόσον αναγνωρίζουν εμένα σε αυτό που κάνω, η ίδια η υποκειμενικότητα καθίσταται καθολικά έγκυρη: «καθολική υποκειμενικότητα» (§112).⁷⁷

3. Το Πράττειν και η Προθετικότητα

Έτσι, προσδιορίζοντας τη μορφή και το περιεχόμενο τής πράξης, ο Hegel καταλήγει στην §113 στον ορισμό και ανακεφαλαιώνει τις προϋποθέσεις της. Ως πράξη νοείται

⁷⁵ Ο ίδιος ο Hegel παραπέμπει στην §73

⁷⁶ Πρβλ. το σχολιασμό τού Quante (2004β,σ.85-88), και την αναφορά του στην εγγεγραμμένη έννοια τής θετικότητας και στην ποικιλία τής χρήσης της στη ΦΔ.

⁷⁷ Πρβλ.: «Η εξωτερική προσδιορισμένη ύπαρξη, είναι η βούληση η οποία, ως υποκείμενο, καθίσταται εξωτερική...αλλά έτσι, αυτή [η υποκειμενικότητά μου] ως εξωτερική, γίνεται μια άλλη υποκειμενικότητα για μένα , μια άλλη βούληση» (VPR3,σ. 46. Αναφορά στο Peperzak,2001,σ.336)

επομένως η δραστηριότητα εκείνη δια της οποίας αντικειμενοποιείται μια υποκειμενική βούληση, πραγματώνοντας στόχους που θεωρεί δικούς της. Στη βάση των όσων προαναφέραμε –τα οποία συνιστούν τούς προσδιορισμούς της – για να θεωρήσουμε μια δραστηριότητα πράξη, πρέπει αυτή να φέρει εντός της, ως πυρήνα, την πρόθεση τού υποκειμένου. Θα πρέπει επομένως εκείνος που δρα να αναγνωρίζει τον εαυτό του σε αυτό που κάνει και αυτό κυρίαρχα προϋποθέτει μια διαδικασία αναστοχασμού, κατά την οποία το έργο που παράγεται από μια δραστηριότητα οικειοποιείται από το υποκείμενο στο μέρος της εκείνο –και μόνο– στο οποίο αυτό αναγνωρίζει τις συνέπειες της πραγμάτωσης ενός στόχου που –θεωρεί ότι– είναι δικός του. Το υποκείμενο, με αυτή την έννοια, «γνωρίζει» την ταύτιση εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, όπως τίθεται στην §113.

Εφόσον η πρόθεση και η πράξη συνιστούν μια αδιάρρηκτη ενότητα, συνάγεται ότι η πρόθεση αναγνωρίζεται από το υποκείμενο μόνο στη βάση αυτή: δεν μπορούμε να μιλήσουμε για πρόθεση τού υποκειμένου πριν την εξωτερικότητά της, στο βασίλειο της υποκειμενικής απειρότητας: «[η υποκειμενική βούληση] έχει στο σκοπό της την αναπαράσταση τού αντικειμένου[της πράξης]»(VPR17,§54) αλλά «ο κόσμος των αντικειμένων όπως της εμφανίζεται...μπορεί να είναι εντελώς διάφορος από αυτόν που υπάρχει στην αναπαράσταση της βούλησης»(VPR17,§55). Πέραν των συνεπειών που τα παραπάνω έχουν ως προς τον καταλογισμό, υπαινίσσεται επίσης εδώ μια διακριτότητα μεταξύ σκοπού και πρόθεσης: ο σκοπός υπάρχει πριν την εκτέλεση της πράξης, αλλά η εμπλοκή τού υποκειμένου στην πραγματικότητα, τον οδηγεί αναστοχαστικά να αναγνωρίσει αυτό το σκοπό ως πρόθεση: θα μπορούσαμε υπ' αυτή την έννοια να πούμε ότι η πρόθεση είναι μια ανακατασκευή τού αρχικού σκοπού.

Στο σημείο (β), ο Hegel επαναλαμβάνει ότι παρά τη μερικότητα τού σκοπού, δεν πρέπει να λησμονείται ότι η υποκειμενική βούληση ως μέρος της έννοιας, ως δι' εαυτή, ενέχει τη δική της καθολικότητα και επομένως όποιος κι αν είναι ο σκοπός, δηλαδή το περιεχόμενο, έχει αυτή την «θεμελιώδη σχέση» με την έννοια από την οποία προκύπτει το «δέον», δεδομένης της μονομέρειας της ηθικότητας που τη διαφοροποιεί από την καθεαυτή και δι' εαυτή ελεύθερη βούληση.

Είδαμε ωστόσο παραπάνω (§112) ότι η πράξη νοούμενη έτσι, συνεπάγεται μια αυτοαναίρεση τού υποκειμενισμού, εφόσον «η βούληση των άλλων είναι η ύπαρξη που προσδίδω στο στόχο μου»(ο.π.). Προκύπτει επομένως ότι η πράξη είναι προσδιορισμένη κοινωνικά. Και εφόσον συμβαίνει αυτό, η προαπαιτούμενη

αναστοχαστική διεργασία φέρει εντός τού υποκειμένου ένα –αναγκαία– κοινωνικά εμπλουτισμένο προσδιορισμό τής πρόθεσης: «οι εξωτερικές περιστάσεις είναι τα πλαίσια εντός των οποίων δρα [η βούληση] και ο σκοπός της εμπεριέχει αναπαραστάσεις αυτών των περιστάσεων»(VPR17,§54Σ).Εννοείται ότι η προϋπόθεση τής δι' εαυτήν ελεύθερης βούλησης δεν αφήνει περιθώρια ετερονομίας: «η πράξη είναι... μια αναίρεση τής εξωτερικότητας , ως άμεσης παρουσίας»(PHP, σ.11).

Tat και Handlung.

Στο σημείο αυτό έχει ενδιαφέρον να τονιστεί ότι τόσο στο Philosophical Propaedeutic όσο και στις σημειώσεις από τις διαλέξεις τού 1817 –αλλά όχι τόσο ρητά στη Φιλοσοφία τού Δικαίου– υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ *Tat* και *Handlung*, η οποία γενικά θα μπορούσε να αποκωδικοποιηθεί ως διάκριση μεταξύ ενέργειας ή παραγόμενου έργου καθαυτού – *Tat*, όπου ακόμα δεν υφίσταται αναγνώριση τού στόχου ως δικού μου – και πράξης – *Handlung*, που περιλαμβάνει τόσο την αναγνώριση τής πρόθεσης στο παραγόμενο έργο, όσο και (άρα) την αναγνώριση αυτού που έχει συμβεί ως πραγμάτωση αυτής τής πρόθεσης. Στο PHP(σ. 3), η *Tat* ορίζεται ως «η παραγόμενη αλλαγή και ο προσδιορισμός τού Είναι». Αντίθετα, «σε μια πράξη ... ανήκει μόνο ότι έγκειται στην απόφαση ή ήταν στη συνείδηση και άρα, αυτό που η βούληση αναγνωρίζει ως δικό της»(ο.π.). Με μια έννοια, η *Tat* συνιστά τη συνέπεια τής πράξης, αλλά αφορά το γενικό της πλαίσιο και μόνο μέρος αυτής θα θεωρήσω ως δική μου εμπρόθετη πράξη. Το ερώτημα δηλαδή που τίθεται, είναι πόσο και ποιο μέρος των συνεπειών θα θεωρήσω ως πράξη μου: «αν κάποιος κυνηγώντας πυροβολήσει κάποιον άλλο θεωρώντας ότι σκοτώνει ένα άγριο ζώο, δεν είναι καταλογιστέος και γι' αυτό δε θα επιτρέψει να τού χρεωθεί ποινικά »(VPR17, §55Σ). Τίθεται έτσι το ζήτημα τής υπευθυνότητας, αλλά πριν από αυτό – προϋπόθεση για να τεθεί, είναι ότι– πρέπει να διασαφηνιστεί πως η ίδια η πράξη συνιστά αναπόσπαστο στοιχείο τής έννοιας, στο βαθμό που μέσω αυτής επιχειρείται να αντικειμενοποιηθεί και να πραγματωθεί η δι' εαυτή βούληση, ως δι' εαυτή και καθεαυτή, στη βάση μιας εσωτερικής καθολικότητας. Γι' αυτό ο Hegel στην §113 καθιστά σαφές ότι η πράξη ανήκει στη σφαίρα τής ηθικότητας και στην §113Σ τη διακρίνει από τη σφαίρα τής ιδιοκτησίας, τού συμβολαίου και τού αδίκου. «Η έκφραση τής βούλησης ως υποκειμενική ή ηθική είναι η πράξη ⁷⁸»(§113): δηλαδή, η

⁷⁸ Πλάγια γραφή στο πρωτότυπο.

εξωτερίκευση τής βούλησης δεν αρκεί · πρέπει να συνυπάρχει ο προσδιορισμός της ως υποκειμενική, ως μια απείρως αντανakλώμενη εντός της εσωτερικότητα, για να μιλήσουμε για πράξη. Για το λόγο αυτό, «μόνο με την έκφραση τής ηθικής βούλησης φτάνουμε στην πράξη» (§113Σ). Η αμεσότητα τής αφηρημένης νομιμότητας δεν είναι δι' εαυτή και σε αυτή κυριαρχεί ο απαγορευτικός χαρακτήρας αλλά και η έλλειψη κάθε διυποκειμενικότητας, ενώ στο συμβόλαιο, όπως μάς υπενθυμίζεται, η αναδυόμενη αναφορά στον άλλο είναι ακόμα γυμνή, εφόσον «η συμφωνία...θεμελιώνεται στην αυθαιρεσία» (ο.π.). Εντέλει πρόκειται για τη διαφορά μεταξύ *προσωπικότητας* ως άμεσης εξωτερικότητας από τη μια και *υποκειμενικότητας* από την άλλη. Η άμεση και αδιαφοροποίητη εξωτερικότητα τής βούλησης, μπορεί με την έννοια αυτή να θεωρηθεί ως ταυτόσημη με την *Tat* , στο βαθμό που η τελευταία είναι δυνατόν να προσληφθεί ως μια γενική μεταβολή που επέρχεται από την εξωτερική δραστηριότητα τής βούλησης, όπως είδαμε.⁷⁹

Υπευθυνότητα και καταλογισμός.

Εφόσον η *Tat* έχει αυτό το χαρακτήρα τής προκαλούμενης μεταβολής, το ζήτημα, όπως προαναφέρθηκε, είναι ο βαθμός υπευθυνότητας τού υποκειμένου γι' αυτήν. Στην §115 η σύνδεση τής εξωτερικής δραστηριότητας με την εγγενή αυθαιρεσία, πολυπλοκότητα και τυχαιότητα τής «δοσμένης προσδιορισμένης ύπαρξης» οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπευθυνότητα τής βούλησης για τις συνέπειες μιας δραστηριότητας υπάρχει μόνο στο βαθμό που η τελευταία συνιστά *πράξη*, δηλαδή ενσωματώνει τις βασικές προϋποθέσεις τής γνώσης και τής πρόθεσης. Μόνο ό,τι είναι παρόν στην εσωτερική μου αναπαράσταση τού κόσμου μπορεί να μου καταλογιστεί από το πλήθος των αθέλητων συνεπειών τής δράσης. Για τη συνείδηση, ο εξωτερικός κόσμος «μπορεί να είναι κάτι εντελώς διάφορο από αυτό που υπάρχει στην αναπαράσταση τής βούλησης» και η εξωτερική πολυπλοκότητα ανεξάρτητων από το υποκείμενο δυνάμεων «μπορεί να δώσει το έναυσμα για μια αλυσίδα συνεπειών ξένων προς το σκοπό » (VPR17, §55). Επομένως, η υπευθυνότητα και ο

⁷⁹ Πρβλ. Quante (2004β, σσ. 105-106), όπου επιπλέον η διάκριση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας τίθεται μόνο ως μια ειδική περίπτωση τής γενικής διάκρισης μεταξύ *Tat – Handlung*, ως τρόπων περιγραφής ενός συμβάντος. Για τον Quante (ο.π.), η *Tat* , ως πρόσληψη των συμβαινόντων από το δρόν υποκείμενο αναφέρεται μόνο στην *σκοποθεσία* και όχι στον δρόντα, ενώ η πράξη διακρίνεται από ολιστικότητα, καθώς συμπεριλαμβάνει την *πρόθεση* · αυτό συνιστά και το διαφοροποιό σημείο της. Πρβλ. επίσης Pippin (2008, σ.148), ο οποίος χαρακτηριστικά περιγράφει την *Tat* ως «κάτι που έγινε από εμένα ή εξαιτίας μου...αλλά απρόθετα» και την *Handlung* ως «αληθή πράξη» εμπιέχουσα πρόθεση. Ο Peperzak (2001, σ.341, υποσ.53) επισημαίνει από την άλλη, ότι επειδή στη διάκριση *Tat – Handlung* θεμελιώδης είναι η εσωτερική διεργασία τής αυτοσυνείδησης τού υποκειμένου , η αντίστιξη αυτή δεν μπορεί να έχει εφαρμογή στο αφηρημένο δίκαιο.

καταλογισμός δεν είναι ταυτόσημες και δεν πρέπει να συγχέονται. Δεν μπορεί να μου καταλογιστεί ο φόνος τού κυνηγού, διότι, εγώ, ως υποκείμενο, είχα ως σκοπό να σκοτώσω ένα ελάφι. Το γεγονός ότι το θύμα εμφανίστηκε *τυχαία*, οδήγησε σε μια αθέλητη συνέπεια · μπορώ ως εκ τούτου να πω ότι δεν είχα *πρόθεση* για φόνο.

Στην §115 επισημαίνεται ότι παρά την δι' εαυτή καθολικότητα τής βούλησης, το γεγονός ότι η εξωτερίκευση προϋποθέτει αναγκαία ένα *εξωτερικό* αντικείμενο που εμπλέκεται σε μια ποικιλία «συνοδών περιστάσεων», προσδίδει στην υποκειμενική βούληση το κατηγορήμα τού πεπερασμένου. Μπορεί η *μορφή* να είναι καθολική αλλά το *περιεχόμενο* είναι εξ' ορισμού μερικό: αυτό είναι το «πεπερασμένο τής υποκειμενικής βούλησης» (§115). Μεταξύ εσωτερικής κατάστασης και εξωτερικής, η οποία με την δραστηριότητα τού υποκειμένου μεταβάλλεται, υπάρχει μια σχέση, που προκύπτει ότι ο Hegel δεν τη θεωρεί απολύτως αιτιώδη, στο βαθμό που ο Λόγος αναμιγνύεται με το ανεξέλεγκτο τής «αμεσότητας τής πράξης»(ο.π.). Ωστόσο, από τα παραπάνω μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτό που θα λέγαμε «εμπλαισίωση τής πράξης», επηρεάζει αναγκαία την αναστοχαστική διαδικασία δια της οποίας το υποκείμενο αναγνωρίζει τον εαυτό του εντός τής πράξης, και γι' αυτό μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνο. Έτσι, «το αφηρημένο κατηγορήμα “δικό μου”» (ο.π.) αποδίδεται σε κείνα τα αποτελέσματα τής δράσης, στα οποία η μεταβολή οφείλεται στην εμπλοκή τής βούλησης. Βεβαίως, οι εξωτερικές περιστάσεις είναι «ακαθόριστα ποικίλες»(§115), που σημαίνει μη προβλέψιμες και ενώ καταρχήν μπορώ να θεωρηθώ «γενικά υπεύθυνος» (VPR17,§54) για κάθε μεταβολή, το να μου καταλογιστεί, «είναι κάτι διαφορετικό»(ο.π.).

Η εμπλοκή τής βούλησης προϋποθέτει πρόθεση, αλλά στην §116 τίθεται το ζήτημα ότι είναι δυνατόν μέσα στο ακαθόριστο και πολυδιάστατο πλαίσιο τής πράξης να προκληθούν συνέπειες, που δεν εμπίπτουν στη σφαίρα τής εσωτερικής αναπαράστασης ως σκοπού και για τις οποίες θεωρούμαι υπεύθυνος: είναι εκτός τής πρόθεσής μου ότι ο σκύλος μου –ως ιδιοκτησία μου– επιτέθηκε σε ένα περαστικό, αλλά επειδή είναι δικός μου, νομικά είμαι υπεύθυνος. Είμαι όμως υπεύθυνος ως ηθικό υποκείμενο; Δεδομένων των όσων έχουν εκτεθεί παραπάνω, δηλαδή του πεπερασμένου, τής συμπαρομαρτούσας τυχαιότητας και της διαφοράς μεταξύ εσωτερικής αναπαράστασης και εξωτερικότητας, ο Hegel απαντά προσφεύγοντας στο «δίκαιο τής γνώσης» (§117) και διαχωρίζοντας τις συνέπειες σε «αναγκαίες» και «τυχαίες»(§118, Σ). Η βούληση έτσι έχει το δικαίωμα να αναγνωρίζει ως συνέπειες

τής πράξης της μόνο αυτές που εμπεριέχουν την πρόθεση της και προκύπτουν – λογικά– από την υποκειμενική σκοποθεσία.

Η προαναφερόμενη διαφορά μεταξύ Tat και Handlung αποτελεί εδώ το υπόβαθρο, αλλά ο Hegel καθιστά σαφές ότι τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά, αφού απορρίπτει μονομερείς και επιφανειακές εξηγήσεις που από τη μια αγνοούν πλήρως τις συνέπειες τού πράττειν και από την άλλη εξισώνουν την πράξη με τις συνέπειες της ωφελμιστικά (§118Σ) και υπενθυμίζει ότι αντίθετα, πράξη και συνέπειες τής πράξης *είναι αλληλένδετες*. Επομένως το ζήτημα που τίθεται τώρα είναι σε τι αφορά το «δίκαιο τής γνώσης», δηλαδή ποιο μέρος των συνεπειών τής πράξης θεωρείται ότι εμπίπτουν στην γνώση τού υποκειμένου. Η προφανής απάντηση είναι «μόνο εκείνες που αναγνωρίζω ως άμεσο αποτέλεσμα τής πράξης», αλλά η πράξη δεν μπορεί να απεμπλακεί από τον κυκεώνα τής αλυσίδας των αναγκαίων και τυχαίων συνεπειών που προκαλεί –θα έπρεπε να γνωρίζω για παράδειγμα, ότι καίγοντας χόρτα μια μέρα που φυσά δυνατός άνεμος, μπορεί να προκαλέσω πυρκαγιά. Αυτή δεν είναι βέβαια μια συνέπεια συνδεδεμένη με την πρόθεσή μου, είναι ωστόσο άρρηκτα δεμένη με την ίδια την πράξη, «τη γενική τής φύση» (§118Π). Μαζί με το «δίκαιο τής πρόθεσης» υπάρχει λοιπόν και το «δίκαιο τής αντικειμενικότητας» (§120), που επιβάλλει ότι ο δρων ως έλλογο ον έπρεπε αυτή τη γενική ποιότητα τής πράξης να την έχει υπόψη στην εσωτερική του αναπαράσταση, ώστε να συμπεριλάβει τις πιθανές συνέπειες στην πρόθεσή του. Το ζήτημα επομένως είναι ότι υπάρχει μια αλυσίδα συνεπειών συνδεδεμένων με την πράξη, οι οποίες δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι εξωτερικές προς το υποκείμενο, δεδομένης τής κοινωνικής εμπλαισίωσης τής πράξης –και του υποκειμένου: «Οι άνθρωποι πληρώνουν το τίμημα ότι θεωρείται πως έχουν αυτή την καθολική ορθολογικότητα εντός τους» (VPR17, §56Σ).

Ο Hegel έτσι δεν αφήνει περιθώρια παρερμηνείας για τα όρια αυτονομίας τής υποκειμενικότητας. Μπορεί η αλυσίδα των συνεπειών μιας πράξης να είναι άπειρη, ξέρουμε όμως επίσης ότι «η αλήθεια τού ατομικού είναι το καθολικό» (§119) ακόμα και αν, όπως έχουμε δει, η υποκειμενική βούληση, ως δι' εαυτή, δεν γνωρίζει ακόμα αυτή τη σύνδεση. Αυτό σημαίνει ότι δια της εξωτερικότητας τής πράξης αυτή αποκτά μια καθολικότητα η οποία υπερβαίνει το «δίκαιο τής πρόθεσης», διότι αυτή η καθολικότητα εδράζεται σε μια *ήδη κατακτημένη γνώση* για το εύρος των πιθανών συνεπειών μιας πράξης. Για να το θέσουμε διαφορετικά, το «δίκαιο τής αντικειμενικότητας» περιορίζει δραστικά το «δίκαιο τής πρόθεσης», με την έννοια ότι η ορθολογικότητα που πιστώνεται στο υποκείμενο τού αφαιρεί το δικαίωμα τής

άγνοιας των ευρύτερων συνεπειών · δεν μπορώ επομένως να περιμένω ότι είναι δυνατόν να περιορίσω κατά τη βούλησή μου –αυθαίρετα– το περιεχόμενο τής πράξης μου. Αντίθετα, επειδή η πράξη μου επισυμβαίνει σε ένα πλαίσιο το οποίο συγκροτείται θεμελιωδώς από άλλα υποκείμενα που και εκείνα ενέχουν την καθολικότητα Λόγου, αυτό που θα επικαλεστώ –η περιγραφή μου– θα πρέπει να βρίσκεται εντός ενός ήδη διαμορφωμένου ρεπερτορίου. Το «δίκαιο τής αντικειμενικότητας» υπαινίσσεται ότι το πράττειν αποκτά μια αυτόνομη από το υποκείμενο υπόσταση και ότι ο δρων είναι γνώστης της, τόσο κατά το σχεδιασμό, όσο και κατά την περιγραφή που επιχειρεί.⁸⁰

4. Το Μερικό Περιεχόμενο τής Πράξης: Ευημερία

Αλλά αυτή «η καθολική ποιότητα τής πράξης» (§121), σύμφωνα με την οποία μια πράξη περιγράφεται π.χ. ως φόνος, δεν παύει να αποτελεί ένα «μερικό περιεχόμενο» (ο.π.), εφόσον πρόκειται για εκπλήρωση τού σκοπού ενός υποκειμένου που αποφασίζει ελεύθερα. Υπό την σκοπιά αυτή, πέρα από ένα γενικό εννοιολογικό σχήμα σύμφωνα με το οποίο κάποιος δολοφονεί, υπάρχει ένα θεμελιώδες εσωτερικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο κάποιος δολοφονεί π.χ. για λόγους τιμής · υπάρχει επομένως μια σχέση σκοπού και μέσω των μεταξύ των δύο αυτών σχημάτων (§122). Δεδομένης τής μερικότητας αυτών των σκοπών, ο Hegel στην ίδια παράγραφο παρατηρεί ότι εύκολα αυτοί μπορούν να αναχθούν σε μέσα για κάποιους άλλους σκοπούς: δολοφονώ για λόγους τιμής *διότι* το κοινωνικό πλαίσιο το επιβάλλει κ.ο.κ. Επομένως, το πρώτο που μπορούμε να πούμε για την πρόθεση είναι ότι *ως προς το περιεχόμενό της*, είναι ο σκοπός τού υποκειμένου – «[ο σκοπός είναι] η πρόθεση από τη σκοπιά τού περιεχομένου της» (§122) – και ο βασικός λόγος για τον οποίο εκτελείται η πράξη και γι' αυτό προσλαμβάνει η τελευταία «υποκειμενική αξία και ενδιαφέρον για μένα» (ο.π.). Αλλά μορφικά, όπως είδαμε, η πρόθεση αποτελεί για την πράξη την καθολική της ποιότητα.

Ώστε, μιλώντας για τη μορφή τού περιεχομένου (των σκοπών), μπορούμε να πούμε ότι αυτό για το οποίο ενδιαφέρεται το υποκείμενο, το επιδιώκει ενεργά– και επομένως μόνο υπό αυτή την προϋπόθεση κάτι θεωρείται *σκοπός*· ως προς το προσδιορισμένο περιεχόμενο τής πράξης ωστόσο, το σημαντικό είναι πως αναφέρεται στη «φυσική ... ύπαρξη» τού υποκειμένου (§123). Και εντέλει η ικανοποίηση αυτών των

⁸⁰ Με άλλους όρους, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για προσδοκίες βασισμένες σε εγκαθιδρυμένες νόρμες, στις οποίες ο δρων αναμένεται να ανταποκριθεί, ως προς την περιγραφή τής πράξης.

ενορμήσεων συνιστά την εξύψωση τού μερικού περιεχομένου σε ένα καθολικό σκοπό: *ευημερία* [welfare] και *ευδαιμονία*[happiness].⁸¹

Η ευημερία τού υποκειμένου συνιστά το μερικό περιεχόμενο τής υποκειμενικής βούλησης, με την εξής έννοια: επειδή η εσωτερική προσδιοριστικότητα της, ως άπειρη, όπως την είδαμε, είναι αδιάφορη ως προς τη διάκριση των μορφών, το περιεχόμενό της –ως η αντανάκλαση τού μερικού υποκειμένου εντός εαυτού– είναι μια εσωτερικά προσδιορισμένη μορφή. Μια «καθαυτή μορφή που στρέφεται προς το περιεχόμενο»(VPR17, §57,Σ). Δεν αναφερόμαστε επομένως σε μια «άμεση» ζωώδη ικανοποίηση των ενστίκτων, αλλά στην υπαγωγή αυτής τής άμεσης και ακατέργαστης επιθυμίας, μέσω τού αναστοχασμού, στην «ηθική σκοπιά». Οι ενορμήσεις είναι φυσικοί προσδιορισμοί ,περιοριστικοί για τη φυσική βούληση · αλλά η βούληση δεν ανέχεται περιορισμούς και μέσω τής ιδιότητας τού αναστοχασμού υπερβαίνει αυτή την φυσική επιταγή, επιλέγοντας. Περαιτέρω, επιλέγοντας μερικούς στόχους, το υποκείμενο στρέφεται προς την πραγματικότητα με στόχο «την αρμονία τού εξωτερικού κόσμου με τους εσωτερικούς του προσδιορισμούς»(PHP,σ.38).*Αυτή είναι η υποκειμενική ευημερία, δηλαδή η προσπάθεια εναρμόνισης των μερικών στόχων με την δεδομένη πραγματικότητα. Οι εσωτερικές αυτές παρορμήσεις, έχουν έτσι τη δική τους θεμελιώδη σημασία και γι' αυτό το υποκείμενο επιχειρεί την εξωτερική τους εναρμόνιση: παρότι εκκινούν από την ανελευθερία που συνεπάγεται η φυσική προσδιοριστικότητα, δεν παύουν να είναι οι ανάγκες ενός ζώντος οργανισμού. Κι' αυτό, λέει ο Hegel, δεν είναι μια τυχαιότητα, αλλά υπάγεται στο Λόγο κατεξοχήν. Το πρώτον, ο άνθρωπος πρέπει να επιβιώσει, επομένως «έχει το δικαίωμα να καθιστά τις ανάγκες του σκοπούς»(§123Π).⁸²*

⁸¹ Παρότι η ευδαιμονία [Gluckseligkeit] έχει περισσότερο *άμεσο* χαρακτήρα σαν έννοια από την ευημερία [Wohl], συμπίπτουν στο βαθμό που η πρώτη αποκτά ηθική αιτιολόγηση, εφόσον δηλαδή δεν αναφέρεται στην αμεσότητα τής προσδιορισμένης ύπαρξης σε αντίστιξη με την αναφορά τής ευημερίας στην ηθικότητα (Peperzak,2001, σ.343). Βλ. επίσης PHP, σ.21, όπου η σχέση αυτή, τίθεται ως εξής: *η ευημερία*, είναι «η προσαρμογή τής εξωτερικότητας στο εσωτερικό μας είναι...». Η *ευδαιμονία*, ως μέρος τής ηθικότητας, δεν έχει τον χαρακτήρα τής απλής ατομικής ευχαρίστησης, αλλά αποτελεί μια διηνεκή συνθήκη, βασισμένη και στην δυνατότητα και τα μέσα για άντληση ευχαρίστησης. Πρβλ. υποσ. 82.

⁸² Στη βάση αυτή, μπορούμε να παρατηρήσουμε μια διαφορά μεταξύ *ικανοποίησης* από την επίτευξη ενός σκοπού και τής *ευδαιμονίας*, ως τού πυρήνα τής ηθικότητας. Η ικανοποίηση εν προκειμένω, αναφέρεται στην επίτευξη σκοπών που αφορούν ανάγκες θεμελιώδεις– ή, που το ίδιο το υποκείμενο θεωρεί θεμελιώδεις– αλλά η ευδαιμονία, αφορά περισσότερο στη μεσολάβηση τής αναστοχαστικής διαδικασίας, η οποία, όπως είδαμε, φέρει αναπόφευκτα μια κανονιστικότητα τού κοινωνικού πλαισίου. Πρβλ. Pinkard (1999, σ. 222), ο οποίος παραπέμπει σε ένα απόσπασμα από τις «Διαλέξεις για τη Φιλοσοφία τής Παγκόσμιας Ιστορίας», σύμφωνα με το οποίο τα άτομα «δεν επιθυμούν οπωσδήποτε να είναι ευτυχισμένα, αλλά μόνο να επιτύχουν τούς σκοπούς τους » (ο.π., υποσ.15,σ.233).

Πρόκειται για μια σημαντική παρατήρηση –ιδίως για τις μέριμνες αυτής τής εργασίας– πολύ περισσότερο διότι απαντά καταρχήν στο ερώτημα για τα όρια των δικαιωμάτων τού υποκειμένου, εκκινώντας από το θεμελιώδες, δηλαδή ότι κάθε υποκείμενο στοχεύει στην ευημερία του κι' αυτό δεν είναι αντίθετο με την ουσία τού ανθρώπου, δηλαδή την ελευθερία του, παρά το ότι οι «οι προσδιορισμοί τής ευδαιμονίας ...δεν είναι αληθείς προσδιορισμοί τής ελευθερίας»(ο.π.).

Το δίκαιο τής μερικότητας και τα όριά του.

Δεδομένου ωστόσο ότι η πράξη έχει «μια γενική ποιότητα» (§121) αντικειμενικά προσδιορισμένη, το ερώτημα είναι αν η επιδίωξη τής ευημερίας, αυτή η «υποκειμενική αξία» (§122) που προσλαμβάνει η πράξη, μπορεί να συνυπάρξει με την αντικειμενική αξία της. Η απάντηση που δίνει ο Hegel στην §124 είναι καταφατική και μάλιστα εμφατικά και επιθετικά διατυπωμένη. Το να υποστηρίζει κάποιος ότι «υποκειμενικοί και αντικειμενικοί σκοποί αποκλείονται αμοιβαία»(ο.π.), δεν είναι απλώς λάθος, αλλά «ένας κενός ισχυρισμός τής αφηρημένης νόησης»(ο.π.). Γνωρίζουμε ότι η υποκειμενική βούληση είναι μερική αλλά ταυτόχρονα ανήκει στην έννοια, «είναι μια θεμελιώδης στιγμή τού πράττειν και της πραγμάτωσης τής καθολικής βούλησης»(VPR17,§60Σ). Ώστε, δεν μπορεί το περιεχόμενο τής υποκειμενικής βούλησης να απομονωθεί από την ασύγγνωστη μεν προς το παρόν, αλλά ενυπάρχουσα και καθεαυτή καθολικότητα. Εφόσον λοιπόν συμβαίνει αυτό, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η ικανοποίηση που εισπράττει το υποκείμενο από την επιτυχή επιτέλεση σκοπών που έχουν ισχύ καθεαυτή και δι' εαυτή, δεν είναι διάφορη από την ικανοποίηση τής επίτευξης ατομικών σκοπών (§124). Ο μερικός σκοπός αυτός αποκτά έτσι και διάσταση καθήκοντος, δεδομένου ότι αναφερόμαστε σε ένα άτομο «ελεύθερο από τη φυσικότητα τής βούλησης» και η βούληση, *απαρέγκλιτα*, πρέπει να *πραγματώνεται*. Υπ' αυτή την έννοια, όχι μόνο δεν συγκρούεται με το καθήκον η εκπλήρωση των υποκειμενικών σκοπών, αλλά αντίθετα, αποτελεί μάλλον η ίδια καθήκον.⁸³ Η εγελιανή αυτή δήλωση είναι

⁸³ Πρβλ. Peperzak (2001, σ.344 και υποσ.61), όπου η άποψη αυτή, αντιπαρατίθεται με την καντιανή αντίστιξη μεταξύ καθήκοντος και επιδίωξης ατομικής ευδαιμονίας. Ο Peperzak πάντως γενικά, (ο.π., σ. 347) δεν είναι τής άποψης ότι η καντιανή θεωρία αποκλείει με όποιον τρόπο την επιδίωξη τής ατομικής ευδαιμονίας, αλλά ότι ελέγχει την επιμέρους ορθολογικότητα αυτών των παρορμήσεων. Επομένως δεν πιστεύει ότι τα διαλαμβανόμενα σε αυτό το στάδιο ανάλυσης τής ηθικότητας, συνιστούν μια κατηγορία κατά τού καντιανού formalισμού, εφόσον η εγελιανή ένσταση δεν αφορά στις καντιανές μορφές καθαυτές, αλλά στην αδυναμία του να τους επισυνάψει περιεχόμενο. Αντίθετα, ο Knowles (2002, σσ.178-182) υποστηρίζει ότι η μομφή περί «κενού ισχυρισμού και αφηρημένης νόησης» (§124), όσο και το παράθεμα από τον Schiller στην §124Σ, απευθύνονται εμφανώς στον Kant,

σημαίνουσα, ως προς το ότι καθιστά σαφές πως είναι δυνατόν μια πράξη να μην εμφορείται από το κίνητρο να επιτελεσθεί το καθήκον αλλά στο βαθμό που αντικειμενικά αυτό επιτελείται, δεν μπορούμε να την απορρίψουμε ηθικά επειδή και μόνον εκκινεί από την ιδιοτέλεια τής μερικότητας. Αν πρόκειται να την απορρίψουμε, τότε πρέπει μάλλον να την απορρίψουμε επειδή θα έχει ένα τέτοιο αποτέλεσμα, το οποίο θα αναδεικνύει ένα σφαλερό κίνητρο. Εν ολίγοις, το πράττειν πρέπει να αξιολογείται συνολικά, ως σύμπλεγμα εσωτερικότητας και αντικειμενικότητας, όχι στη βάση ενός αγαθού κινήτρου μόνον (§124Σ,Π). Με δύο λόγια: «αυτό που είναι το υποκείμενο, είναι και η σειρά των πράξεων του» (§124).

Από την εκδίπλωση τής έννοιας, συνάγεται επιπλέον ότι «ο σκοπός εκτείνεται στην ευημερία των άλλων» (VPR17,§60Σ). Το καθήκον, εξηγεί ο Hegel έχει ασφαλώς καθολική μορφή, αλλά πρέπει να έχει και περιεχόμενο, το οποίο δεν μπορεί παρά να είναι αυτό τής μερικότητας. Και εφόσον η μερικότητα τώρα υπάγεται στην καθολικότητα, ο σκοπός τού ενός περιλαμβάνει και την ευημερία των άλλων (VPR17,§60Σ).⁸⁴ Διαφορετικά (λογικά) ιδωμένο: η ευημερία αποτελεί το μερικό περιεχόμενο τής υποκειμενικότητας · η υποκειμενικότητα «ανακλάται» εντός εαυτού, όπου είναι το βασίλειο τής απειρότητας, τής εσωτερικής καθολικότητας · αλλά τότε και η ατομική ευημερία τίθεται ως καθολική και αυτό είναι κάτι που αντικειμενοποιείται ως ευημερία και των άλλων (§125).⁸⁵ Η είσοδος αυτή τού

εφόσον η καντιανή ηθική θεωρία διαχωρίζει τις υποκειμενικές από τις αντικειμενικές πτυχές τής δράσης. Αντίθετα από τον Hegel που αναζητά την αρμονία, ο Kant έχει ως βασικό κριτήριο την καθαρή επιτέλεση τού καθήκοντος, με αποτέλεσμα πολλές πράξεις συμβατές με αυτό να θεωρούνται «ύποπτες», είτε διότι αντανακλούν τα ατομικά ένστικτα, είτε επειδή εξυπηρετούν ατομικά συμφέροντα.

⁸⁴ Ωστόσο στο βαθμό που μιλάμε για μερικότητα, δεν μπορούμε να αναφερόμαστε στην ευημερία όλων, αλλά μόνον με όσους έρχεται σε επαφή το υποκείμενο (VPR17,§60Σ). Γι' αυτό στην §125 γίνεται λόγος για «την ευημερία πολλών άλλων μερικοτήτων» σε αντίθεση με «τον κενό προσδιορισμό τής ευημερίας όλων».

⁸⁵ Πρβλ. Ε, §§174,175, όπου πραγματεύεται η αναστοχαστική κρίση, που αναφέρεται στο λογικό στάδιο τής ουσίας και προς την οποία αντιστοιχεί η ηθικότητα (Knox,1952β,σ.339,σημ.25). Το υποκείμενο, στην αυτοσχέτισή του, «παραμένει ακόμα κάτι άλλο», σε σχέση με το κατηγορούμενό του (Ε,§174), δηλαδή σε αρνητική σχέση. Δεδομένου ότι η ύπαρξη [existenz] είναι η άμεση ενότητα εσωτερικού-εξωτερικού, αντιστοιχεί με την αναστοχαστική κρίση (για τη σχέση ουσίας-ύπαρξης βλ. παραπάνω, σ.13). Με την αναστοχαστική κρίση έτσι, αναφερόμαστε πια σε κάτι εκτός τού ίδιου τού υποκειμένου (κατηγορούμενο), με το οποίο το υποκείμενο «είναι σε σχέση και σε ενδοσυνάφεια» (ο.π.). Σε προσθήκη τής παραγράφου, ο Hegel διασαφεί τα παραπάνω, λέγοντας ότι «το υποκείμενο μέσω τού κατηγορούμενου αναδειχίνεται ως σχετιζόμενο προς κάτι άλλο». (Τζαβάρας,1991,σ.364). Σε προσθήκη τής §175 αναφέρεται, μεταξύ άλλων, προς επεξήγηση των τριών τύπων τής αναστοχαστικής κρίσης (ατομική: το υποκείμενο ως ένα άτομο, μερική: επέκταση σε μερικά άτομα και γενική, όπου το υποκείμενο εμφανίζεται ως ολότητα) ότι η καθολικότητα είναι «το θεμέλιο και το έδαφος, η ρίζα και η υπόσταση τού ατομικού...Εάν δούμε...τούς κατοίκους μιας πόλης ή ενός κράτους, το γεγονός ότι αυτοί είναι ανεξάρτητα άνθρωποι δεν είναι απλώς κάτι κοινό σ' αυτούς, αλλά είναι η γενικότητά τους, το γένος τους, και όλα αυτά τα άτομα δεν θα ήταν τίποτα χωρίς αυτό το γένος τους». Όταν πω «αυτό το φυτό είναι θεραπευτικό», είναι μια μερική κρίση, σύμφωνα με την

«άλλου» στο προσκήνιο, είναι οπωσδήποτε ένα –ασταθές μεν και βασισμένο στη μονομέρεια, αλλά– σημαντικό βήμα προς την ηθική κοινότητα. Ο Hegel τονίζει έτσι δύο πράγματα: αφενός χωρίς την μερικότητα της υποκειμενικής βούλησης, το άτομο χάνει το θεμέλιο του πράττειν · αφετέρου, το πράττειν είναι αδιαμφισβήτητα και αναπόφευκτα κοινωνικά εμπλαισιωμένο και πάντως, δεν αποτελεί αποκλειστική αρμοδιότητα ενός απομονωμένου και αυτάρκους υποκειμένου, αλλά ενός υποκειμένου που γνωρίζει ότι η ευημερία του και αυτή των άλλων διαπλέκονται.

Η αναφορά του υποκειμενικού πράττειν στους άλλους, δεν συνεπάγεται ωστόσο την αναγκαία ταύτισή του με την καθεαυτή καθολικότητα του δικαίου. Είναι τώρα ένα διαφορετικό ερώτημα, σε ποιο βαθμό το δίκαιο του ηθικού υποκειμένου, μπορεί να συγκρούεται με την νομιμότητα– το αφηρημένο δίκαιο. Και το ερώτημα αυτό είναι σημαντικό, διότι θέτει σε τροχιά σύγκρουσης το αφηρημένο δίκαιο με την ηθικότητα, δύο –όπως προκύπτει– αφηρημένες μορφές. Έτσι στην §125, τίθεται αρχικά εν συντομία το ζήτημα αυτής της ανεπίλυτης στα πλαίσια της ηθικότητας σύγκρουσης: «οι σκοποί της μερικότητας, καθώς είναι διαφορετικοί από το καθολικό, μπορεί να είναι σε συμφωνία μαζί του, αλλά μπορεί και όχι». Το ζήτημα αυτό της τυχαίας σύμπτωσης υποβόσκει ήδη από τη στιγμή που καθορίζεται ότι οι σκοποί του ηθικού υποκειμένου είναι *μερικοί* πράγμα που σημαίνει ότι το περιεχόμενο της υποκειμενικής βούλησης εδράζεται στην αυθαιρεσία και – συνεπώς– η ταύτιση με το δίκαιο χαρακτηρίζεται ως συμπτωματική. Η ατομική ευημερία, όπως είδαμε, έχει την καθολική της στιγμή, αλλά η καθολικότητα εδώ, δεν είναι παρά αυτή της μορφής και μάλιστα ο μόνος προσδιορισμός της, παραμένει το –αφηρημένο– δίκαιο. Ο απαγορευτικός, αρνητικός χαρακτήρας των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων, αυτή η γυμνή μορφή, έρχεται επομένως σε αντίθεση, δυνητικά, με τη θετικότητα της πραγμάτωσης ενός μερικού– αλλά σαφώς αδιαφοροποίητου ακόμα– περιεχομένου. Αυτή είναι μια αντίφαση που πρέπει να επιλυθεί διαλεκτικά. Προς το παρόν, μπορούμε να συνοψίσουμε στη βάση όλων των προαναφερθέντων, τα εξής: Έχουμε δει ότι η ιδιοκτησία παρότι παραμένει κενή περιεχομένου, είναι θεμελιώδης για την πραγμάτωση της Ιδέας. Η υπαγωγή της αυτή στην εκδίπλωση της έννοιας, της προσδίδει ένα χαρακτήρα όχι μόνο δικαιώματος αλλά και καθήκοντος. Συνεπώς, δικαίωμα και καθήκον καθενός, είναι η ατομική ιδιοκτησία. Από την άλλη, για τους

οποία το κατηγορήμα του θεραπευτικού επισυνάπτεται στη βάση της ύπαρξης μιας ευρύτερης οικογένειας φυτών με αυτή την ιδιότητα. (Τζαβάρας,1991,σ.365). Ομοίως, η ατομική ευημερία παραπέμπει σε μια ομάδα υποκειμένων στην οποία επισυνάπτεται το κατηγορήμα της ευημερίας..

ιδίους λόγους, η ατομική ευημερία ως σκοπός τής υποκειμενικής βούλησης αποτελεί ομοίως δικαίωμα και καθήκον, αλλά παραμένει αφηρημένη και απλή μορφή ακόμα (βλ. §§106,108).⁸⁶ Συνεπώς, δικαίωμα και καθήκον καθενός αποτελεί και η ατομική ευημερία. Και όπως ακόμα δεν τίθεται στην §125, αλλά ασφαλώς προκύπτει και αναφέρεται στο VPR17, §62Σ, «αν εκπληρώνω ένα καθήκον, αυτό μπορεί να αποκλείει ένα άλλο καθήκον». Έτσι, για παράδειγμα, τίθεται το ζήτημα, τι γίνεται στην περίπτωση που κάποιος έχει ιδιοκτησία και μέσω αυτής ατομική ευημερία, την οποία επιθυμούν να επεκτείνουν εις βάρος άλλου ή άλλων. Μεταξύ των δύο δικαίων, ποιο υπερέχει; Η απάντηση που δίνεται στην §126, είναι ότι προέχει το θεμελιώδες δικαίωμα τής ιδιοκτησίας, εφόσον «η μερικότητά μου...είναι δίκαιο, μόνο στο βαθμό που είμαι ελεύθερος». Η προτεραιότητα αυτή σημαίνει ότι για να μπορώ να ασκήσω το δικαίωμα στην ατομική ευημερία, θα πρέπει πρώτα να είναι εξασφαλισμένο ότι είμαι ελεύθερος. Στο παράδειγμά μας, σημαίνει ότι δεν μπορεί κάποιος να παραβιάσει το δίκαιο τής προσωπικότητας –ιδιοκτησία– προς χάριν τού δικαιώματος τής ατομικής ευημερίας. Στο βαθμό που το δεύτερο είναι εκδίπλωση τού πρώτου, αν υπάρχει σύγκρουση, το πρώτο έχει προτεραιότητα. Με άλλα λόγια, *το αφηρημένο δίκαιο συνιστά το πλαίσιο εντός τού οποίου ασκείται το δικαίωμα στην ευημερία* και ως εκ τούτου το υποκείμενο δεν μπορεί να το παραβιάσει. Επομένως, αυτό που ισχύει εδώ, είναι ότι «μια ηθική πρόθεση δεν μπορεί να αιτιολογήσει μια άδικη πράξη» (§126).⁸⁷ Για να το θέσουμε διαφορετικά, «το δίκαιο επομένως, δεν μπορεί ποτέ να παραβιαστεί για ένα ηθικό σκοπό, όποιος και είναι [αυτός]»(VPR17,§62Σ). Η αρχή τής ηθικότητας, δεν μπορεί επομένως να είναι άλλη από αυτή σύμφωνα με την οποία «ο νόμος πρέπει να τηρείται»(PHP,σ.19),δηλαδή «η τήρηση τού καθήκοντος προς χάριν τού καθήκοντος»(PHP,σ.20 ·§133).Με βάση τα προαναφερθέντα, το δίκαιο δεν μπορεί να παραβιάζεται προς χάριν τής ηθικής πρόθεσης, όποιο περιεχόμενο κι αν αυτή επικαλείται.⁸⁸

⁸⁶ Βλ. επίσης PHP,σ. 38, όπου η ικανοποίηση που συνδέεται με την ατομική ευημερία, χαρακτηρίζεται ως αποτέλεσμα τυχαιότητας και απροσδιοριστίας. Ο Hegel, αναφέρεται στην ευδαιμονία ως σκοπό, με τον όρο *Ευδαιμονισμός*, τονίζοντας ότι «αυτό το δόγμα, δεν αποσαφηνίζει σε τι συνίσταται η ικανοποίηση ή η ευδαιμονία»(ο.π.).

⁸⁷ Πρβλ. : «Το δίκαιο ως προσδιορισμένη ύπαρξη τής ελευθερίας, συνιστά ένα πρωταρχικό προσδιορισμό έναντι τής ηθικής πρόθεσης»(VPR3,σ. 399. Αναφορά στο Peperzak,2001,σ.354).

⁸⁸ Βλ. §126Σ όπου καταδικάζονται με έμφαση οι απόψεις περί « δήτην καλής καρδιάς», εφόσον σε αυτές πρυτανεύει το δίκαιο τής μερικότητας με αποτέλεσμα ακόμα και εγκλήματα ή «επίπεδες, κενές σκέψεις...θεωρούνται δίκαιες. έλλογες και σημαίνουσες, διότι προέρχονται από τον ψυχισμό και τον ενθουσιασμό ».

Αυτό δεν σημαίνει ότι το δίκαιο τής ιδιοκτησίας είναι *σε κάθε περίπτωση* απαραβίαστο ή ιερό, αλλά ότι στο βαθμό –και μόνο– που αποτελεί ενσάρκωση τής ελευθερίας πρέπει να διαφυλάσσεται. Η παρατήρηση αυτή, μάς επαναφέρει στην βασική θέση ότι *το μείζον είναι η διασφάλιση τής ελευθερίας* και στην §127 ο Hegel κάνει μια παρέμβαση, σύμφωνα με την οποία είναι δυνατόν ακόμα και το δίκαιο να παραβιαστεί, αν πρόκειται να διαφυλαχτεί το αληθινά θεμελιώδες, χωρίς το οποίο αποδομείται εκ βάθρων η αρχή τής ελευθερίας: δηλαδή, η ίδια η ζωή.

5.«Το Δίκαιο τής Ανάγκης»

Αν λοιπόν το δίκαιο έχει, γενικά, προτεραιότητα έναντι τής ηθικότητας, η ιεράρχηση στη σχέση αυτή αντιστρέφεται στην εξαιρετική εκείνη περίπτωση κατά την οποία τίθεται σε άμεσο κίνδυνο η ζωή, η ίδια η προϋπόθεση τού δικαίου. Σύμφωνα με τη συλλογιστική τού Hegel, τα πράγματα έχουν ως εξής: Από τη μια υπάρχει η ζωή, δηλαδή *η μερικότητα ως καθολική*, ιδωμένη ως όλο, κάτι άπειρο, «η μερικότητα που επιστρέφει από τη μερικότητά της»(VPR17,§63Σ). Η ζωή μπορεί να προσληφθεί έτσι, διότι συγκροτείται από ένα σύνολο μερικών προσδιορισμών, ένα σύνολο περιεχομένων που μορφικά αποτελούν τούς σκοπούς τού πράττειν. Από αυτή την σκοπιά αφαίρεσης και μόνον, η ζωή αποτελεί μέρος τής ηθικότητας, δηλαδή ως πραγμάτωση των συνόλων σκοπών τού ατόμου. Από την άλλη, υπάρχει *στην ζωή την ίδια*, ως *δυνατότητα* – και ως καθήκον– η άμεση πραγμάτωση τής ελευθερίας, δηλαδή το δίκαιο, η ιδιοκτησία. Αν η ζωή κινδυνεύει, έπεται ότι κινδυνεύει το δίκαιο. Αν παραβιαστεί για κάποιο λόγο το δίκαιο, χάνω μια επιμέρους δυνατότητα προσδιορισμένης ύπαρξης τής ελευθερίας · αν παραβιαστεί η ζωή μου, παραβιάζεται η ίδια η προσδιορισμένη ύπαρξη. Μπροστά σε αυτή *την καθολική απειλή*, η παραβίαση τού δικαίου αποτελεί μια *μερικότητα* τώρα. Νομιμοποιούμαι σε αυτή την κρίσιμη περίπτωση να επικαλεστώ το «δίκαιο τής ανάγκης»[Notrecht] και να παραβιάσω το μερικό για να περισώσω το καθολικό, εφόσον το πρώτο δεν υπάρχει χωρίς το δεύτερο. Ο πένης καταστρατηγεί το δίκαιο τής ιδιοκτησίας όταν κλέβει από κάποιον ψωμί για να φάει. Επί της ουσίας ωστόσο, υπερασπίζεται το θεμελιώδες δικαίωμα να ζει και επιτελεί το βασικό καθήκον τής αυτοσυντήρησης, έναντι τού οποίου είναι προφανές ότι «η ιδιοκτησία τού άλλου αποκτά το στάτους μιας απλώς μερικής ύπαρξης τής ελευθερίας»(VPR17,§63). Εδώ το ζήτημα αναντιστοιχίας

πρόθεσης (που είναι καλή: θέλω να ζήσω) και πραγματικότητας (στην οποία διαπράττω άδικο) εξαφανίζεται, μπροστά στο βασικό καθήκον τής επιβίωσης.⁸⁹

Εδώ, κυρίως, πρόκειται για το βασικότερο και θεμελιωδέστερο καθήκον, δηλαδή τη διατήρηση τής ζωής, η οποία ίσταται υπεράνω κάθε δικαίου. Ήδη με απόλυτη σαφήνεια, στην §70, ο Hegel έχει αρνηθεί την αυτοκτονία ως δικαίωμα, τονίζοντας ότι το δίκαιο τής προσωπικότητας είναι ανίσχυρο έναντι τής ζωής, για τον απλούστατο λόγο ότι κάποιος δεν έχει το δικαίωμα να αφανίσει την ίδια την προϋπόθεση που τού επιτρέπει να επικαλείται το δίκαιο. Η ζωή, λέει ο Hegel, είναι «η περικλείουσα [comprehensive] ολότητα τής εξωτερικής δραστηριότητας» (ο.π.) και δεν είναι κάτι εξωτερικό προς το πρόσωπο τού δικαίου.⁹⁰ Συνεπώς δεν υφίσταται ζήτημα υπερέχοντος δικαίου έναντι τής ζωής, κάτι που αφορά και το δίκαιο τού υποκειμένου που είναι «η ευημερία των άλλων, οι μερικοί ηθικοί σκοποί και το δικάίό τους» (VPR17,§63Σ).

Η έννοια τής ανάγκης και η υπαγωγή τού «δικαίου τής ανάγκης» στην ηθικότητα.

Η εγγελιανή αυτή επιχειρηματολογία, οδηγεί στη δημιουργία μιας σχέσης έντασης μεταξύ αφηρημένου δικαίου και ηθικότητας, η οποία πρέπει να αναιρεθεί διαλεκτικά. Ο τρόπος με τον οποίο θέτει ο Hegel το ζήτημα, υπάγει τη ζωή στη σφαίρα τής ηθικότητας – και συνεπώς αναγνωρίζει τις βασικές φυσικές, ανάγκες ως «το περιεχόμενο των ηθικών σκοπών» (VPR17,§63).

Από τα προαναφερθέντα, συνάγεται ότι η *ζωή* αναφέρεται στη στοιχειωδέστερη και θεμελιωδέστερη μορφή της δηλαδή αυτή τής φυσικής επιβίωσης. Τούτο καθίσταται εμφανέστερο στο Philosophical Propaedeutic, όπου γίνεται λόγος για το βασικό καθήκον τής αυτοσυντήρησης [physical preservation] ως πρωτεύον (PHP, σ 41)· γίνεται επίσης λόγος για «ειδικούς σκοπούς και ορμέμφυτα...για τη διατήρηση τής ζωής του[του ανθρώπου]...» (PHP, σ 19). Στο ίδιο κείμενο, ο Hegel δεν αφήνει

⁸⁹ Ο άγιος Κρισπίνος όμως, έχει μεν καλή πρόθεση (να βοηθήσει τούς φτωχούς) αλλά πράττει αδικώς και δεδομένου ότι δεν προκύπτει δίκαιο απελπισίας, προκύπτει ένα άκυρο πράττειν. (§126Π). Εδώ, η σύγκρουση επομένως ανάγεται στην προηγούμενη περίπτωση, δηλαδή μεταξύ δικαίου και ευημερίας, όπου κάποιος δεν βρίσκεται ο ίδιος στην ακραία κατάσταση, αλλά αυταναγορεύεται ως σωτήρας, καθολικεύοντας μια υποκειμενική κρίση με αυθαίρετο τρόπο· επομένως πράττοντας το άδικο και αιτιολογώντας το στη βάση τής «καλής καρδιάς» (§126Σ).

⁹⁰ Πρβλ. VPR3, σ. 401 (αναφορά στο Peperzak, 2001, σ.356): «Αν ένα άτομο που κινδυνεύει η ζωή του δεν το κάνει αυτό[να σώσει τη ζωή του παραβιάζοντας το δικαίωμα τού άλλου στην ιδιοκτησία], πρέπει να προσδιοριστεί ως μη φορέας δικαίου[rechtllos]. Πράγματι, αν η σύνολη προσδιορισμένη ύπαρξη τής ελευθερίας αποσπαστεί, αν η ζωή η ίδια χαθεί, υπάρχει άρνηση συνολικά τής ελευθερίας του ως προσώπου».

περιθώριο παρερμηνείας για τους λόγους υπαγωγής τής αυτοσυντήρησης στην ηθικότητα και για την αναδυόμενη σύγκρουση τής τελευταίας με το αφηρημένο δίκαιο. Η ελευθερία, λέει ο Hegel συνιστά το θεμελιώδες χαρακτηριστικό τής ανθρώπινης φύσης. «Ωστόσο, πέραν τής ελευθερίας,[ο άνθρωπος] έχει άλλες επιβεβλημένες ανάγκες[necessary wants]...Σε αυτούς τους ειδικούς προσδιορισμούς, ο Νόμος δεν έχει τον άνθρωπο ως τέτοιο για αντικείμενό του»(ο.π.).⁹¹ Αυτό όμως σημαίνει ότι ενώ πριν είδαμε πως το δικαϊκό πλαίσιο τής ευημερίας δεν μπορεί να παραβιαστεί, τώρα διαπιστώνεται ότι το πλαίσιο αυτό είναι ανεπαρκές για να εγγυηθεί την ίδια τη ζωή. Η αυτοσυντήρηση ωστόσο είναι καθήκον, λέει ο Hegel στο PHP : *εντός τής μερικότητας* τής ηθικότητας, ενυπάρχει κάτι καθολικό, που είναι η σχέση τού ανθρώπου με τους άλλους και στη σχέση αυτή υπεισέρχονται ως αναγκαίοι προσδιορισμοί τα καθήκοντα, εκ των οποίων, το βασικότερο είναι το «καθήκον προς τον εαυτό» (PHP, σ. 41), διότι «ο πρώτος θεμελιώδης προσδιορισμός τού ανθρώπου είναι η ατομικότητά του» (ο.π.) και αυτό επειδή «ο άνθρωπος ως ένα άτομο, κείται σε σχέση με τον εαυτό του»(ο.π.).

Στην Φιλοσοφία τού Δικαίου το ζήτημα τίθεται διαφορετικά. Είδαμε ότι στην §123Σ το δικαίωμα τής μερικότητας να θέτει σκοπούς και να αρύεται ικανοποίηση από την εκπλήρωσή τους, εδράζεται στην αρχή τής ελλογιμότητας τής ίδιας τής ζωής, παρότι γνωρίζουμε επίσης ότι η φυσική βούληση, ως μόνο καθεαυτή ελεύθερη βούληση, προσδιορίζεται από «ορμές, επιθυμίες και κλίσεις»(§11). Ο Hegel παρατηρεί επίσης ότι η διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου, βρίσκεται ακριβώς στη δυνατότητα τού ανθρώπου να μην ακολουθεί τυφλά τη φυσική προσδιοριστία, αλλά να «μπορεί να τις θέτει [τις ορμές]και να τις ορίζει ως δικές του» (§11Π).

Η διαφορά αυτή, είναι το κομβικό σημείο για την πρόσληψη των φυσικά προσδιορισμένων αναγκών ως περιεχόμενο τής υποκειμενικής βούλησης. Σε μια προσθήκη τής §109, αναφέρεται ότι «η υποκειμενική βούληση έχει ένα περιεχόμενο–ενωρίτερα απλή ανάγκη– ...αλλά τώρα το περιεχόμενο υπάρχει ως περιεχόμενο τής βούλησης...» (αναφορά στο Quante, 2004β, σ.56). Υπάρχει επομένως μια εξέλιξη, που οδηγεί αυτό που οριζόταν ως απλή ανάγκη να αποτελεί πλέον το περιεχόμενο τής υποκειμενικής βούλησης. Ο Quante (2004β, σ.57) αναζητά την αρχή τού μίτου στην Φιλοσοφία τής Φύσης και συγκεκριμένα στην §356 όπου η *ανάγκη* χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη συμπεριφορά των ζώων, συνδεδεμένη με το *ένστικτο* και την

⁹¹ Η πλάγια γραφή προστέθηκε.

ορμή. Η ανάγκη εδώ καθορίζεται ως *υποκειμενική* με την έννοια ότι συνιστά αρχικά μια «απλώς υποκειμενική μορφή» και η ορμή είναι η δραστηριότητα δια της οποίας επιχειρείται η υπέρβασή της · μια *σκόπιμη* δραστηριότητα *ασυνείδητη*, κατά την οποία δηλαδή δεν αναγνωρίζεται η ανάγκη συνειδητά, ως ένας σκοπός που πρέπει να πραγματοποιηθεί. Η σαφής διαφορά με την υποκειμενική βούληση βρίσκεται ακριβώς στο γεγονός ότι η δεύτερη έχει γνώση τής ελευθερίας επιλογής τού περιεχομένου της, το οποίο θέτει ως σκοπό προς πραγμάτωση. Η υπεροχή τής υποκειμενικής βούλησης έγκειται σαφώς στη αναστοχαστική ικανότητα τού ανθρώπου, μέσω τής οποίας αυτός υπερβαίνει τούς περιορισμούς και τούς φυσικούς προσδιορισμούς των ορμέφυτων (PHP, σ.12).

Εφόσον αυτό που «ενωρίτερα» ήταν φυσικός –πάει να πει ανελεύθερος– προσδιορισμός, αποτελεί τώρα στη βάση όλων των παραπάνω περιεχόμενο τής υποκειμενικής βούλησης, ευλόγως ο Hegel συνδέει τις ανάγκες με το πράττειν ως συνειδητή –δηλαδή ελεύθερη– σκοποθετημένη δραστηριότητα και αποδίδει στο υποκείμενο, άρα, τη *συγγνωστή επιλογή* τής παραβίασης μιας καθολικής μορφής προς όφελος ενός ζωτικού περιεχομένου. Άλλωστε με ιδιαίτερη νοηματική πυκνότητα ο Hegel υπενθυμίζει ότι αυτοί οι μερικοί προσδιορισμοί τής ηθικής βούλησης ιδωμένοι συνολικά από την πλευρά μιας «προσωπικής προσδιορισμένης ύπαρξης» (§127), αποτελούν τη ζωή της και προς τούτο αποκτούν την εσωτερική καθολικότητα και απειρότητα ενός υποκειμένου που δρα συνειδητά.

Το ερώτημα ωστόσο εδώ, είναι αν αυτή η *προτεραιότητα* τού ζην ως βασικού καθήκοντος αυτοσυντήρησης, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι υπάγεται στο αφηρημένο δίκαιο, εφόσον η προσταγή «να είσαι πρόσωπο και να σέβεσαι τούς άλλους ως πρόσωπα», πέρα από το χαρακτήρα τής απαγόρευσης τής παραβίασης, ή μάλλον πριν από αυτόν, προϋποθέτει θεμελιωδώς τη διασφάλιση τού ζην. Επανερχόμαστε έτσι στα ερωτήματα που τέθηκαν στο τέλος τού δεύτερου μέρους τής εργασίας, από μια νέα οπτική, σύμφωνα με την οποία ο Hegel μεταθέτει την αναπόφευκτη συγκρουσιακή κατάσταση, επιλέγοντας αντί μιας εσωτερικής έντασης στο πεδίο τού δικαίου –που όπως είδαμε πιθανόν να απαιτούσε μια συνολική αλλαγή σκοπιάς– την ένταση μεταξύ καθολικών μορφών δικαίου και μερικών περιεχομένων.⁹²

⁹² Κατά την άποψη τού Peperzak (2001, σσ. 355-357), η ταύτιση ευημερίας και ζωής από τον Hegel είναι εσφαλμένη, καθώς ο ίδιος θεωρεί το δικαίωμα τής επιβίωσης αναγκαία συνέπεια τού αφηρημένου

Η θέση του «δικαίου τής ανάγκης» στη Φιλοσοφία του Δικαίου.

Στη βάση όσων έχουν προαναφερθεί στο πρώτο μέρος τής εργασίας, μπορούμε να θεωρήσουμε το Notrecht ως το κομβικό εκείνο σημείο στη διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών τής ΦΔ, όπου αναδεικνύεται πως η ένταση μεταξύ δύο αφηρημένων σφαιρών οδηγεί σε –προσωρινό– αδιέξοδο, καθώς οι κατηγορίες αυτές προσεγγίζουν τα δοσμένα όριά τους. Το ζήτημα πρέπει να επιλυθεί με την διαλεκτική αναιρέσή τους.⁹³

Αυτό που αναδεικνύει η ανάγκη είναι ότι τόσο το δίκαιο όσο και η ευημερία χωλαίνουν, διότι χαρακτηρίζονται ως αλληλοαποκλειόμενες σφαίρες: η πραγμάτωση τής μερικής υποκειμενικότητας ενέχει μια καθολικότητα εσωτερική μόνον –που ωστόσο την καθιστά αναπόσπαστο μέρος τής αυτοεκδίπλωσης τής ελευθερίας– ενώ το καθολικό δίκαιο – «η αφηρημένη προσδιορισμένη ύπαρξη τής ελευθερίας» (§128)– έχει ήδη καταδειχτεί, μέσω του αδίκου, ως ευάλωτο στην τυχειότητα και την αυθαιρεσία του προσώπου. Η ζωή εν κινδύνω, ως ένα περιεχόμενο καθολικό, υπενθυμίζει ότι οι στιγμές του φορμαλιστικού δικαίου και του αυτάρεσκου ευδαιμονισμού, *ως μονομερείς και απόλυτες* όπως καταδεικνύονται, όχι μόνο είναι ανεπαρκείς ως εκφράσεις τής ελευθερίας, αλλά – κι αυτό είναι από μια άποψη το σημαντικότερο– υποθάλπουν και επιάζουν τις προϋποθέσεις για την υπονόμηση και την εκθεμελίωση αυτού ακριβώς που ευαγγελίζονται, δηλαδή τής ελευθερίας του ατόμου.

Διότι, το «δίκαιο τής απελπισίας», εκλυόμενο σε μια ακραία κατάσταση και στιγμή, καθώς αρύεται τη νομιμοποίηση του από την ίδια την ανθρώπινη ουσία, προειδοποιεί έγκαιρα ότι τα ίδια τα θεμέλια πάνω στα οποία έχει οικοδομηθεί η νεωτερική αστική κοινωνία είναι ασταθή, πλήρη γυμνών μορφών και υπολειπόμενα ουσιώδους

δικαίου και όχι της ηθικότητας. Στο βαθμό που ο Hegel διακηρύσσει στις §§47,48 το απαραβίαστο ζωής και σώματος, έπεται ότι νομιμοποιείται ο άνθρωπος να ασκήσει αυτό το δικαίωμα τής αυτοσυντήρησης. Και εφόσον «ο Hegel βλέπει το –αφηρημένο– δικαίωμα στη ζωή ως ιδιοκτησιακό δικαίωμα, το ζήτημα του Notrecht τίθεται ως μια σύγκρουση μεταξύ δύο ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων» (ο.π., σ.356). Επιπλέον, κρίνεται ως αδόκιμος και μη διαλεκτικός ο πλήρης διαχωρισμός μεταξύ αρνητικότητας των νορμών του αφηρημένου δικαίου και της θετικότητας που διέπει την ηθικότητα. Αν, συμπεραίνει ο Pererzak, στο αφηρημένο δίκαιο υπεισέρχονται περιεχόμενα όπως το *απαράγραπτο δικαίωμα στη ζωή*, δύσκολα μπορούμε να πούμε ότι αυτά δεν πρέπει να υπερασπίζονται με θετικές πράξεις. Ακόμα κι αν αυτό το δικαίωμα ιδωθεί ως μέρος τής ηθικότητας αποκλειστικά, αναπόφευκτα προκύπτει από το «σεβασμό του προσώπου» τής §36, αναδεικνύοντας ότι η προσταγή αυτή έχει χαρακτήρα τόσο θετικό και αρνητικό, πράγμα που ωστόσο δεν δικαιολογεί το διαχωρισμό μεταξύ ενός αφηρημένου και ενός λιγότερο αφηρημένου δικαιώματος σε δυο διακριτές σφαίρες. Το θέμα εντέλει είναι ότι ο Hegel «τείνει να ανάγει όλα τα ζητήματα τής ηθικής φιλοσοφίας σε προβλήματα “φυσικού δικαίου”» (ο.π., σ.357).

⁹³ Πρβλ. σσ. 16-17 στο πρώτο μέρος τής εργασίας.

περιεχομένου. Και επομένως, ό,τι σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης είναι μόνο μια ρωγή που αφορά στο «άμεσο παρόν» (§127Π), δεν μπορεί παρά να αναδεικνύεται ως μια εγγενής, θεμελιακή αιτία για τη διαρκή κατάσταση της φτώχειας που ο Hegel αναγνωρίζει ότι απειλεί την κοινωνική συνοχή, όταν πια έχει επανατοποθετήσει τις αφαιρεθείσες ψηφίδες στο θεωρητικό του οικοδόμημα.

Όπως με σαφήνεια το θέτει ο Hegel, «η ανάγκη θέτει μια διαλεκτική στιγμή σε κίνηση» (VPR, §64Σ). Με τον τρόπο αυτό, πραγματοποιείται η μετάβαση στο καλό και τη *συνείδηση* · η μετάβαση αυτή, δεν μπορεί παρά να επιλύει την προηγηθείσα ένταση με μια νέα σύνθεση. Στην §106, η μετάβαση από το άδικο στην ηθικότητα, μάς αποκάλυψε την επιστροφή της βούλησης εντός εαυτού, τον περαιτέρω προσδιορισμό τού αφηρημένου δικαίου ως μερικής βούλησης. Τώρα, «η υποκειμενικότητα συγκροτεί την προσδιορισμένη ύπαρξη της έννοιας» (§106), αλλά όπως είδαμε – και μάς υπενθυμίζεται στην §128 εκ νέου – αυτό που χαρακτηρίζει την υποκειμενικότητα είναι η μορφή τού περιεχομένου της –των σκοπών της– δηλαδή η εσωτερική της άπειρη καθολικότητα. «Με τον τρόπο αυτό, ως ιδεατή, η μερικότητα ... είναι ισοδύναμη και ταυτόσημη με την τελευταία [δηλαδή την καθολική βούληση]» (VPR, §64). Προκύπτει έτσι μια «σχετική σχέση» (§128), όχι απόλυτη, η οποία μάς οδηγεί στο καλό.

Το άδικο, ανέδειξε τα όρια τού αφηρημένου δικαίου και οδήγησε σε «ένα υψηλότερο βάθρο για την ελευθερία» (§106), την ηθικότητα. Τώρα η ηθικότητα, αναδεικνύεται μέσω τού *Notrecht* εξίσου ανεπαρκής. Το φαινομενικό αδιέξοδο, υποκρύπτει τη διαλεκτική σύνθεση των δύο δικαίων με τη μορφή τού καλού. Αν όπως προαναφέρθηκε, το *Notrecht* προοικονομεί τη μάζα και τον όγλο, πρέπει τώρα να προσθέσουμε ότι η διαλεκτική σύνθεση η οποία εκκινείται απ' αυτό προοικονομεί την ανάγκη συνύπαρξης και των δύο δικαίων ώστε να επιτευχθεί το ζητούμενο, δηλαδή η καθολικότητα να μην συντρίψει τη μερικότητα και η δεύτερη να μην υπονομεύσει την πρώτη · ώστε, επομένως, να πραγματοποιηθεί η καθεαυτή και δι' εαυτή ελευθερία.

Η ηθικότητα –προκύπτει από τα παραπάνω ότι– δεν είναι η στιγμή που θα συναρμόσει δίκαιο και ευημερία. Διότι ο Hegel υπενθυμίζει ότι εκείνο που επιτυγχάνεται σε αυτό το επίπεδο αφαίρεσης, είναι μόνο «μια σχετική σχέση» (§128), δηλαδή η σύγκλιση δύο διακριτών ακόμα σφαιρών στο καλό, που εδώ είναι ακόμα μια μορφή, η μορφή της καθολικής βούλησης, και στη συνείδηση, η οποία αναφέρεται στο εσωτερικό περιεχόμενο της εν επιγνώσει υποκειμενικής βούλησης.

Έπεται ότι αναδύεται και εδώ μια αντίθεση, η οποία πρέπει να διευθετηθεί με διαλεκτικό τρόπο, ώστε να επιτευχθεί η μετάβαση στην κοινωνική ηθική.

Η κατακλείδα είναι ότι το πρόβλημα που θέτει το δίκαιο τής ανάγκης και που μπορεί με άλλα λόγια να τεθεί ως πρόβλημα ισορροπίας μεταξύ ελευθερίας και ευημερίας αλλά –συναφώς– και ως πρόβλημα κοινωνικής ενσωμάτωσης και κοινωνικής συνοχής, παραμένει ανεπίλυτο στην ηθικότητα. Πριν αναφερθούμε ωστόσο στην προτεινόμενη εγγελιανή λύση, είναι απαραίτητη μια σύντομη παρέκβαση ώστε να εκτεθεί, κατά το δυνατόν επαρκώς, η θέση που έχουν το καλό και η συνείδηση σε αυτή τη διαλεκτική πορεία.

6. Το Καλό και η Συνείδηση.

Στην §114 – όπου, ειρήσθω εν παρόδω, ο Hegel καταμερίζει σε τρία στάδια τη διαλεκτική πορεία τού ηθικού υποκειμένου – το καλό ορίζεται ως «η καθολική αξία τής πράξεως» (§114Π). Πιο συγκεκριμένα, αυτό προκύπτει στη βάση τής παρακάτω συλλογιστικής: η ήδη τονισμένη επιστροφή εντός εαυτού δια του ηθικού υποκειμένου, προσδίδει βέβαια μια εσωτερικότητα στο περιεχόμενο τής ηθικής βούλησης, αλλά ταυτόχρονα, η άπειρη εσωτερική αυτοαναφορικότητα, η προσδιδόμενη καθολικότητα, αναδεικνύει ότι το υποκείμενο όπως τέθηκε στην §106 συνιστά πλέον την προσδιορισμένη ύπαρξη τής έννοιας. Ώστε αναπόφευκτα και λογικά, είναι δεσμευμένο προς την αληθώς πραγματική ελευθερία – εγγελιανά, «προς την αντικειμενικότητα που υφίσταται ως καθεαυτή και δι' εαυτή» (§114). Έτσι ιδωμένο, το περιεχόμενο τής υποκειμενικής βούλησης «είναι ο απόλυτος σκοπός τής βούλησης» (ο.π.), δηλαδή «η καθολική αξία τής πράξεως» (§114Π), το καλό. Επειδή ωστόσο το περιεχόμενο αυτό δεν παύει να είναι μια «εσωτερικά προσδιοριζόμενη μορφή...αδιάφορο προς αυτή...ένα προσδιορισμένο, μερικό περιεχόμενο» (VPR17, §57Σ), συνιστά μια «υποκειμενική καθολικότητα» (§114), πράγμα που σημαίνει ότι το υποκείμενο μπορεί να στραφεί προς το κακό, δεδομένης τής εσωτερικής επίγνωσης – τής συνείδησης.

Γίνεται φανερό, ότι το καλό αποτελεί το τέλος τής εκδίπλωσης τής βούλησης, όπως επίσης ότι προς το παρόν συναντά προσκόμματα για την αληθή πραγμάτωσή του. Η §129 αποτελεί μια διθυραμβική υποδοχή τού καλού, που «είναι η Ιδέα...η πραγματωμένη ελευθερία, ο απόλυτος και έσχατος σκοπός τού κόσμου». Ιδωμένα τώρα όλα τα προηγούμενα διαλεκτικά στάδια από αυτή την επιτευχθείσα νέα σύνθεση, αναγνωρίζονται ως διαλεκτικώς αναιρεθέντα και ταυτόχρονα –επομένως –

συνιστώντα μέρη τού απολύτου(ο.π.). Επιπλέον, η παρατήρηση αυτή καταδεικνύει αφενός γιατί, λογικά, ούτε το αφηρημένο δίκαιο ούτε η ευημερία μπορούν πραγματώσουν ανεξάρτητα και διακριτά την ελευθερία και αφετέρου για ποιο λόγο δεν δύνανται να αντιταχθούν στο απόλυτο τού καλού. Δηλαδή, το γεγονός ότι αποτελούν μέρη μιας ανώτερης σύνθεσης, περιορίζει την ανεξαρτησία τους ως κατηγοριών και δείχνει ότι μόνο ως *συνυπάρχοντα και μη αλληλοαναιρούμενα* μπορούν να υπάρξουν: το δίκαιο δεν μπορεί να μην είναι ηθικό και η ευημερία δεν μπορεί να καταπατά το δίκαιο (§130).

Ο Hegel υπενθυμίζει ωστόσο, ότι εδώ, στην ηθικότητα, το καλό δεν είναι παρά μια αφηρημένη έννοια ακόμα. Επομένως, η υποκειμενική βούληση, δεν έχει ακόμα ενσωματωθεί σ' αυτό · να γιατί, όπως είδαμε, βρίσκεται σε μια «σχετική σχέση» με την ευημερία και γιατί η ηθικότητα συνολικά έχει το θεμελιώδη χαρακτήρα τού *δέοντος*, τής υποχρέωσης, τού καθήκοντος(§131). Αν, όπως είδαμε, το καλό είναι η πραγμάτωση τής καθεαυτήν και δι' εαυτήν βούλησης και εφόσον η υποκειμενική βούληση είναι μέρος τής έννοιας, οφείλει να πραγματώσει το καλό, όχι για οποιοδήποτε άλλο λόγο, αλλά διότι εντέλει η αυτοπραγμάτωσή της, καταλήγει στην ίδια την πραγμάτωση τού καλού. Από την άλλη, η μερικότητα είναι ακόμα διακριτή από το καλό, επομένως η πραγμάτωση αυτή δεν είναι παρά μια απαίτηση τής έννοιας: «το καθήκον πρέπει να επιτελείται προς χάριν τού καθήκοντος»(§133). Με άλλα λόγια, το καθήκον αναλύεται ως μια εγγενής κίνηση τής έννοιας προς την ελευθερία, η οποία παραμένει σε αυτό το επίπεδο αδικαίωτη λόγω τής μονομέρειας τής υποκειμενικής βούλησης και εξ' αυτού, αφενός έχει ανάγκη τη σύνθεση, αφετέρου υπάρχει μόνο ως εσωτερικό δέον.

Ακολουθεί η πολυσυζητημένη επίθεση τού Hegel στον καντιανό φορμαλισμό, στην οποία από μια άλλη σκοπιά έχουμε αναφερθεί στο πρώτο μέρος. Σε ό, τι αφορά στην επίμαχη §135, αυτό που εμπίπτει στις μέριμνες τής παρούσας εργασίας είναι η εγγελιανή επισήμανση ότι εντέλει το καθήκον ιδωμένο από την ηθική σκοπιά, δεν συνιστά παρά μια καθαρή μορφή, κενή περιεχομένου. Όπως εξηγείται, το ζήτημα εν συνόψει έχει ως εξής: είδαμε ότι το καθήκον αρύεται από την ίδια την έννοια τής βούλησης, συνιστά επομένως μια αφαίρεση. Η αφαίρεση αυτή γίνεται διότι τόσο το δίκαιο όσο και η ευημερία ως περιεχομενικοί σκοποί τού πράττειν δεν μπορούν να πραγματωθούν λόγω των ήδη αναφερομένων περιορισμών τους · η μορφή τού καθήκοντος είναι μια υψηλή αφαίρεση, συνιστά την ουσία τού Είναι, αλλά ως τέτοια, δεν έχει περιεχόμενο. Η καταφυγή στο καθήκον, αποτέλεσμα τής αναστοχαστικής

διαδικασίας, οδηγεί σε μια επιστροφή στην εσωτερική απειρότητα τού υποκειμένου, κάτι που σημαίνει αναντίρρητα ότι επιτυγχάνεται μια καθολικότητα, η οποία όμως παραμένει αφηρημένη, δεδομένου ότι έχουν ήδη αφαιρεθεί οι πεπερασμένοι μερικοί σκοποί. Αυτό που μένει, είναι να πραγματοποιηθεί κάτι επειδή υπάρχει στη συνείδηση. Η ηθική σκοπιά, αποκομμένη από το κοινωνικό πλαίσιο, είναι αυτοαναφορική: αυτό μοιάζει να είναι το τελικό συμπέρασμα τού Hegel υπό τη διατύπωση ότι το καθήκον «είναι ταυτότητα χωρίς περιεχόμενο ή το αφηρημένα θετικό, δηλαδή το απροσδιόριστο» (§135). Μπορεί το καθήκον να συνεπάγεται στη βάση των παραπάνω μια άπειρη εσωτερική ελευθερία και να είναι ως τέτοιο ταυτό με το Λόγο, «καθολικοποιώντας» τρόπον τινά την μερική βούληση, αλλά από την άλλη γνωρίζουμε ότι η ζωή η ίδια είναι άρρηκτα δεμένη με την ικανοποίηση τής επιτυχούς πραγμάτωσης των μερικών σκοπών. Αν λείπουν αυτοί, το πράττειν νοσει. Το ερώτημα επομένως είναι πως θα πραγματοποιηθεί η αληθώς πραγματική ελευθερία αν από τη σύνθεση μερικότητας και καθολικότητας, αφαιρεθεί η πρώτη. Για να το θέσουμε αλλιώς: αν αφαιρέσουμε από τη μερικότητα, πάει να πει από τη ζωή, από πού θα αντλήσει περιεχόμενο η μορφή, η καθηκοντική καθολικότητα;

Το ερώτημα αυτό, μπορεί να χρησιμεύσει και ως μετάβαση στη συνείδηση, αφού η απάντηση τού Hegel είναι ότι αν δεν υπάρχει διαθέσιμο περιεχόμενο, θα πρέπει να αυτό-τεθεί. Θα πρέπει δηλαδή τα ηθικά υποκείμενα να επιλέξουν αυτό που θεωρούν ότι είναι το καλό. Έτσι, σ' αυτή την απόλυτη εσωτερική ελευθερία που δεν επιδέχεται περιορισμούς, σε αυτή «την καθολικότητα που ανακλάται εντός εαυτού» (§136), περαιτέρω, σε αυτή «την απόλυτη απομόνωση εντός τού εαυτού» (§136Π), η υποκειμενικότητα βιώνει την βεβαιότητα ότι αποφασίζει και προσδιορίζει αυτό που πρέπει να γίνει. Αυτή είναι η *συνείδηση*. Η ικανότητα και δυνατότητα τού υποκειμένου να προκρίνει αυτό που απαιτεί το καλό, προσδιορίζοντας με τον τρόπο αυτό το πράττειν. Ο Hegel αναγνωρίζει στα παραπάνω ένα απολύτως διακριτό χαρακτηριστικό τής νεωτερικότητας, την άρνηση κάθε εξωτερικής αυθεντίας— είτε αυτή είναι θρησκεία, είτε δίκαιο— ως προσδιορίζουσας το ατομικό πράττειν · τώρα, η συνείδηση, αυτή η εσωτερική βεβαιότητα για την επίγνωση τού καλού και τού δικαίου αποτελεί τη μοναδική πηγή δέσμευσης για το υποκείμενο (§§136Π, 137Π).

Τίθεται άρα το ερώτημα, πώς η συνείδηση μπορεί σε αυτή την αυτάρεσκη απομόνωση να γνωρίζει ότι αυτό που προσδιορίζει ως καλό, θα αναδειχτεί ως τέτοιο στην αντικειμενοποίηση τού πράττειν. Η περίοδος τού Τρόμου για παράδειγμα, είχε ως πηγή τής συνειδήσεως πεπεισμένες ότι πράττουν το καλό. Επομένως, όταν μιλάμε

για την συνείδηση, πρέπει να κάνουμε ένα διαχωρισμό μεταξύ *υποκειμενικής* και *αληθούς*. Διότι αληθής συνείδηση, «είναι το φρόνημα να βούλεσαι αυτό που είναι καθεαυτό και δι' εαυτό καλό» (§137). Αλλιώς: το δίκαιο τής υποκειμενικότητας, βρίσκεται σε απόλυτη συνάρτηση με το δίκαιο τής αντικειμενικότητας, όπως έχουμε δει και μάς υπενθυμίζεται στην §132. Αυτό που θα μου καταλογιστεί, είναι εντέλει εκείνο που προκύπτει από την πρόθεσή μου, με την υποσημείωση τής γνώσης των συνεπειών. Αυτό σημαίνει ότι εφόσον το πράττειν συνιστά μια έξοδο στην πραγματικότητα και στη βάση αυτή αναγνωρίζεται ως δικό μου, προϋποτίθεται ότι το πρώτο υπάγεται υποχρεωτικά στους νόμους τής δεύτερης και ότι ο δρών «έχει αναγνωρίσει το δίκαιο τής αντικειμενικότητας» (§132Σ). Το πρώτο επιμέρους συμπέρασμα είναι ότι αληθής συνείδηση είναι «η ενότητα μεταξύ υποκειμενικής γνώσης και εκείνου που υπάρχει καθεαυτό και δι' εαυτό» (§137Σ) και από εκεί αρύεται το περιεχόμενό της. Το δεύτερο επιμέρους συμπέρασμα είναι ότι η αληθής συνείδηση δεν εδρεύει στην ηθικότητα, αλλά στην κοινωνική ηθική, δεδομένου ότι αυτό που πραγματευόμαστε εδώ, «είναι το αφηρημένο καλό και η συνείδηση χωρίς ... το αντικειμενικό περιεχόμενο είναι απλώς η άπειρη βεβαιότητα περί τού εαυτού της» (§137Π). Το γενικό συμπέρασμα που εξάγεται από τα παραπάνω είναι ότι εφόσον το τι είναι δίκαιο και τι είναι καλό δεν μπορεί να αποφασιστεί στην εσωτερική απομόνωση τής υποκειμενικής συνείδησης, η τελευταία «δεν έχει κανένα ιδιαίτερο περιεχόμενο» (§137), επομένως συνιστά μια μορφή που κατατείνει στην αρνητική ελευθερία τής άρσης κάθε περιορισμού και μόνον.

Ο Hegel έτσι, επισημαίνει για μια ακόμα φορά ότι ενώ η υποκειμενική βούληση είναι μέρος τού Λόγου, αν απομονωθεί από το αληθώς πραγματικό, παραμένει μια αυθαίρετη μορφή. Η συνείδηση πρέπει να νοείται ως ενότητα υποκειμενικής επίγνωσης τού καλού και τού καθεαυτό και δι' εαυτό καλού. Η αναστοχαστική διαδικασία, πρέπει να λειτουργεί ως ανατροφοδότηση τού πράττειν, ειδάλλως δεν δικαιώνεται.⁹⁴ Ως αποτέλεσμα, αυτό το αυθαίρετο θέτει τού καλού, μπορεί εύκολα να μεταπέσει σε κακό, νοούμενο ως κάτι «αντιτιθέμενο στην καθολικότητα τής βούλησης» (§139Π), ως κάτι που δίνει απόλυτη προτεραιότητα στην αυθαιρεσία τής μερικότητας και στην επικυριαρχία τού ορμέμφυτου (§139,Σ). Η συνάφεια αυτή καλού και κακού, το ότι δηλαδή εκπηγάζουν αμφότερα από τη βούληση, σημαίνει ότι

⁹⁴ Ωστόσο, η εσωτερικότητα αυτή τού υποκειμένου, αποτελεί καταφύγιο για την ελευθερία, ιδιαίτερα μάλιστα σε περιόδους πνευματικής κενότητας και αναταραχής, κατά τις οποίες κάποιος μόνον εντός του μπορεί να αναζητά το σωστό και το δίκαιο (§138).

η συνείδηση, αυτή η απόλυτη εσωτερική αυθεντία, έχει την ισχύ να πραγματώσει ό,τι επιλέγει. Συνεπώς, έως εδώ, βρισκόμαστε σε ένα δρόμο σύμφωνο με την έννοια. Αλλά αν επιλεγεί η μερικότητα, αν δεν επιλεγεί η συμφωνία με το καθολικό, περιπίπτουμε στο κακό, αποσχιζόμαστε από την Ιδέα. Άρα, καλό και κακό είναι αλληλένδετα και η αφαίρεση που πραγματοποιεί η συνείδηση την καθιστά μέρος τού κακού-όπως και τού καλού. Το αν είναι κάποιος επομένως καλός ή κακός, δε συνιστά κάποιο μυστηριώδη, μεταφυσικό ή οποιοδήποτε ετερογενή προσδιορισμό, αλλά αποτελεί μια *δυνατότητα* τού ανθρώπου και έγκειται στην επιλογή τής συνείδησης για το αν θα καταστεί αληθής ή θα περιπέσει στην αυθαιρεσία τής απόλυτης μερικότητας.⁹⁵

Η συζήτηση περί τού κακού αναδεικνύει έτσι με μορφή κατακλείδας όχι μόνο την ανεπάρκεια και τη μονομέρεια τής ηθικότητας, αλλά και το λόγο για τον οποίο θα πρέπει να αναιρεθεί διαλεκτικά. Διότι ενέχει τον κίνδυνο τής απόσχισης από την διαλεκτική πορεία προς την αληθή ελευθερία, στο βαθμό που η ιεροποίηση τής υποκειμενικής βούλησης ως απόλυτης πηγής εξουσίας τού πράττειν, ανοίγει το δρόμο για την υπονόμευση τής ίδιας τής ελευθερίας διαστρεβλώνοντας την σε υποκειμενική αυθαιρεσία. Έτσι, ο Hegel, αφού στην εκτενή §140 επιτεθεί με ιδιαίτερη δριμύτητα στην απολυτοποίηση τής ηθικής σκοπιάς κατηγορώντας όλες εκείνες τις απόψεις που τείνουν να απομονώσουν την υποκειμενική βούληση από τον Λόγο και αποθεώνουν την ατομική επιλογή και την αυθαιρεσία, καταλήγει στην §141 να εκθέσει υπό μορφή ανακεφαλαίωσης τούς λόγους για τους οποίους πρέπει να συντελεστεί η μετάβαση στην κοινωνική ηθική και η διαλεκτική αναίρεση τής ηθικότητας.

Τα όρια τής ηθικότητας.

Τόσο το καλό, όσο και η συνείδηση, είδαμε ότι είναι αφηρημένα και έχουν χρεία να προσδιοριστούν στην βάση τής καθολικότητας και τής αντικειμενικότητας για την αληθή πραγμάτωσή τους. Αλλά στο βαθμό που η υποκειμενική βούληση θεωρείται απαραίτητη γι' αυτό, ελλοχεύει ο κίνδυνος τής αυθαιρεσίας και τής απομόνωσης τού ενός από το άλλο, συνιστώντας έτσι την κύρια ιδέα τής ηθικότητας, δηλαδή τού δέοντος: «τού απροσδιόριστου που θα έπρεπε να προσδιοριστεί» (§141). Αλλά τόσο

⁹⁵ Η καταφυγή στην εσωτερικότητα, αποτελεί πρόνομο τής ελευθερίας και ενώ το ηθικό υποκείμενο δεν αναγνωρίζει άλλη πηγή εξουσίας πέραν αυτής, από μια άλλη, ουσιαστική σκοπιά, ελευθερία σημαίνει να υπακούω τα κελεύσματα τού Λόγου, διότι μόνον έτσι αποκτώ ανεξαρτησία από την καταδυνάστευση των ορμών. «Εκείνος που υπακούει στο νόμο τού Λόγου, είναι πειθήνιος [δηλαδή θεωρείται ως τέτοιος, μη ανεξάρτητος] μόνο από τη σκοπιά τής επουσιώδους φύσης του, η οποία βρίσκεται υπό την κυριαρχία αυτού το οποίο είναι ανοίκειο προς αυτόν» (PHP, σ.20).

το καλό όσο και η συνείδηση, λογικά ιδωμένα, ενέχουν εντός τους το αντίθετό τους, δηλαδή το μεν καλό την πραγμάτωσή του, η δε υποκειμενικότητα το καλό. Επειδή όμως, όπως προαναφέρθηκε, μέσα στην αφαίρεσή τους χαρακτηρίζονται από μονομέρεια, παραμένουν δεσμευμένα στην αρνητικότητά τους και αυτό που είναι δι' εαυτό δεν τίθεται ως καθεαυτό και δεν αναγνωρίζεται (§141Σ). Υπό την οπτική αυτή είναι ταυτόσημα: είναι αφηρημένα, είναι απροσδιόριστα · το καλό χρειάζεται τη μερικότητα, δηλαδή την καθηκοντική υποκειμενικότητα για να πραγματωθεί, ενώ η «εσωτερική βεβαιότητα» αυτό που πραγματώνει πρέπει να βρίσκεται απαραίτητα σε συμφωνία με το καλό. Η αρχική αντίθεση είναι επομένως μια, κατά την οποία το καλό είναι ένα εσωτερικό, άπειρο περιεχόμενο και η συνείδηση ως υποκειμενική καθολικότητα, μια μορφή κενή, χωρίς περιεχόμενο, όπως είδαμε στη συζήτηση περί συνείδησης.⁹⁶ Η διαλεκτική τους αλληλοαναίρεση από αυτή την αντίθεση, οδηγεί σε μια ανώτερη σύνθεση, την Ιδέα που « είναι η αλήθεια τής έννοιας τής ελευθερίας» (§141Σ), η οποία επομένως εμπεριέχει όλα τα προηγούμενα στάδια ως στιγμές της, δηλαδή το δίκαιο – την άμεση παρουσία τής ελευθερίας– και την ηθικότητα– τον αφηρημένο προσδιορισμό τής ελευθερίας ως καλό.

7. Από «Το Δίκαιο Τής Ανάγκης» Στη Φτώχεια

Στην πορεία προς την πραγμάτωση τού καλού αναδείχτηκε έτσι ότι πρώτον, τόσο η ιδιοκτησία όσο και η υποκειμενική ευημερία συνιστούν στιγμές τής Ιδέας και επομένως διαφυλάσσεται η ουσία τους κατά την διαλεκτική αναίρεση · δεύτερον, άρα, η αντινομία που φέρνει στο φως το δίκαιο τής ανάγκης, μπορεί να επιλυθεί μόνο στην κοινωνική ηθική. Αλλά η έκθεση των κατηγοριών, καθιστά ως αντικειμενικό στην κοινωνική ηθική, ό,τι ως αφαίρεση από αυτήν αντιμετωπίσαμε σαν πιθανότητα και ακραία συνθήκη στην ηθικότητα. Για την ακρίβεια, ο Hegel εξετάζει τούς λόγους για τους οποίους κάποιος μπορεί να επικαλεστεί το δίκαιο τής ανάγκης – δηλαδή τον εξής ένα : τη φτώχεια– καταλήγοντας στο ανησυχητικό συμπέρασμα ότι οι λόγοι αυτοί αναπαράγονται από την ίδια την δομή τής νεωτερικής αστικής κοινωνίας.

Συγκεκριμένα, η συζήτηση για τη φτώχεια εντάσσεται στην πραγμάτευση τής δεύτερης επιμέρους στιγμής τής κοινωνικής ηθικής, δηλαδή τής αστικής κοινωνίας και εμφανίζεται ως συνέπεια τού συστήματος αναγκών. Θέτοντας το εδώ συνοπτικά και αδρομερώς, ο Hegel είναι κατηγορηματικός: οι –ανθρώπινες– ανάγκες δεν είναι φυσικές, αλλά κοινωνικά διαμορφωμένες, διαμεσολαβημένες ανέκαθεν (§§190-194).

⁹⁶ Πρβλ. επίσης §114 και παραπάνω, σ.113.

Οι ανάγκες κοινωνικοποιούνται και μεταβάλλεται δραματικά ο χαρακτήρας τους · πολλαπλασιάζονται, εξαπλώνονται και εκλεπτύνονται μέσω της οικονομικής διαδικασίας και της αγοράς. Ταυτόχρονα, η οικονομική δραστηριότητα, ενέχει ένα υψηλό καταμερισμό εργασίας, για τον οποίο ο Hegel εμφανίζεται αμφίθυμος, καθώς από τη μια απαριθμεί τα οφέλη και από την άλλη τονίζει πως η χειραφετητική από τη δυναστεία της φύσης προοπτική της εργασίας (§197) καταλήγει στην αντικατάσταση του ανθρώπου από τη μηχανή (§198). Ανεξαρτήτως αυτού, ο Hegel αναγνωρίζει την εργασία ως θεμέλιο της αστικής κοινωνίας και τον καταμερισμό της ως αναγκαίο για την αύξηση της παραγωγικότητας (ο.π.). Παράγεται έτσι κοινωνικός πλούτος (§199), αλλά ο Hegel διαπιστώνει ότι, εδώ, στην αστική κοινωνία «το αντικειμενικό δίκαιο της μερικότητας» (§200Σ), δεν συνεπάγεται ισότητα στην κατανομή του πλούτου. Αντίθετα, το σύνολο των αλληλεξαρτήσεων και τυχαίων παραγόντων, ενδυναμώνει τις φυσικές ανισότητες των ανθρώπων σε σημείο που να μπορούμε να πούμε ότι η ανισότητα είναι εγγενής στην αστική κοινωνία και κάθε επίκληση εξισωτικού δικαιώματος «ανήκει στην κενή διάνοια, που θεωρεί αυτή την αφαίρεση και το δέον του, ως πραγματικά υπάρχον και έλλογο» (§200Σ). Έτσι η αστική κοινωνία, «η διαφορά μεταξύ οικογένειας και κράτους» (§182Π), εκεί όπου «ο καθένας έχει τον εαυτό του για σκοπό και οτιδήποτε άλλο δεν του είναι τίποτα»(ο.π.), ενώ επιχειρεί μέσω του συστήματος των αναγκών να καταστήσει πραγματικό το δίκαιο της ευημερίας, το καταφέρνει μόνο μερικώς και μόνο για μερικούς. Η αυθαιρεσία της υποκειμενικής βούλησης σε αυτό το βασίλειο της ιδιαιτερότητας, καθιστά επισφαλή την καθολική ευημερία, η οποία απαιτείται από θέση αρχής, από την ίδια την έννοια, όπως είδαμε στην §125.

Με αυτά τα δεδομένα, ο Hegel πραγματεύεται τη φτώχεια έχοντας ήδη θεμελιώσει τις προϋποθέσεις για να θέσει επί τού πραγματικού πλέον τη θεμελιώδη αντίθεση μεταξύ ιδιοκτησίας και ευημερίας, η οποία βρίσκεται στην ίδια τη φύση της αστικής κοινωνίας. Έτσι, στην ηθικότητα, «το δίκαιο της απελπισίας αναφερόταν σε μια στιγμιαία ανάγκη. Εδώ [ωστόσο] η απελπισία δεν έχει πλέον αυτό τον απλώς στιγμιαίο χαρακτήρα» (VPR19, σσ. 194-196. Αναφορά σε Wood, 1991,σ.453).

Η ακραία κατάσταση μονιμοποιείται. Αυτό συμβαίνει διότι συντρέχουν μια σειρά λόγοι, που αναδύονται από την ίδια την έκθεση της κατηγορίας της αστικής κοινωνίας και εντέλει καταδεικνύουν τα όρια της. Καταρχήν, με τη διαλεκτική μετάβαση από την οικογένεια στην αστική κοινωνία, από τη φυσική στην αυθαίρετη βούληση, κατά την οποία το άτομο γίνεται «γιος της αστικής κοινωνίας» (§238),

σηματοδοτείται ο μετασχηματισμός του σε πρόσωπο δικαίου και η υπαγωγή του στο σύνολο των επιρροών που αλληλοδιαπλεκόμενοι συγκροτούν τον ατομικιστικό χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας. Ο Hegel, όπως αναφέρθηκε, αναγνωρίζει ότι η κίνηση προς την πραγμάτωση τού καλού, την ευημερία όλων, έχει την αντίθετή της, που είναι η θεμελιώδης ανισότητα των ατόμων ως αστών, η εγωιστική θήρα τού ατομικού συμφέροντος, η κυριαρχία της αυθαιρεσίας. Ως εκ τούτου, το ερώτημα που τίθεται είναι πως θα διασφαλιστεί το καθολικό καλό, εν προκειμένω η πρόσβαση όλων στην αφθονία των καταναλωτικών αγαθών που γεννά η καθολικότητα τού συστήματος των αναγκών. Διότι στην αστική κοινωνία η ιδιαιτερότητα των συμφερόντων διαπλέκεται με την καθολικότητα ως αναγκαία αλληλεπίδραση. «Αλλά το καθολικό, πρέπει να έχει για σκοπό τον ίδιο του τον εαυτό» (VPR17,§117) και η εγωκεντρική θήρα τού συμφέροντος, στρέφεται ευθέως κατά όλων εκείνων που αποτελούν εμπόδιο για την ατομική ευημερία(ο.π.). Η «καθολική αρχή»— η κατά Hegel *αστυνομία* – έχει κυρίως αυτό το καθήκον, δηλαδή να εξισορροπήσει το ατομικό συμφέρον με το αληθώς καθολικό, πόσο μάλλον που η έκρηξη της βιομηχανοποίησης δημιουργεί ένα τέτοιο εύρος συνθετότητας στην οικονομία και την κοινωνία, που είναι αδύνατον να ελεγχθεί από ένα άτομο (§236). Ακόμα όμως και μια δημόσια αρχή δεν μπορεί να αντεπεξέλθει σε αυτό το σύμπλεγμα ανισότητας, αγοραίου εγωισμού και υπερπαραγωγής της σύγχρονης οικονομίας.

Όλα τα παραπάνω, οδηγούν αναπόφευκτα στη δημιουργία της φτώχειας. Το αστάθμητο της φύσης της αγοράς, η αποσύνθεση της εκτεταμένης οικογένειας, η ατομική αυθαιρεσία, συγκροτούν ένα εκρηκτικό μίγμα και δημιουργούν ένα πλήθος ανθρώπων που ζουν σε συνθήκες αποστέρησης. Και δεν είναι μόνο αυτό. Ο Hegel φιλοτεχνεί μια ζοφερή εικόνα γενικής συνειδησιακής έκπτωσης, αποσταθεροποίησης και παρακμής, η οποία οδηγεί κατευθείαν στην καρδιά τού προβλήματος, δηλαδή στην ριζική αμφισβήτηση από την ίδια την αστική κοινωνία της εκκινούσας εννοιακής της αρχής, ήτοι της προσταγής «να σέβεσαι τον άλλο ως πρόσωπο» και ακόμα βαθύτερα, τού δικαιώματος στη ζωή, που υποβαστάζει όλα τα παραπάνω. Από τη μια, η διάλυση της οικογενειακής παραγωγικής μονάδας και η καθολικοποίηση τού συστήματος των αναγκών και των συμβολιακών σχέσεων, δημιουργούν, ανάγκες που όντας προϊόντα της διάνοιας, αναγνωρίζονται από τον αστό ως απαιτητές, διότι αποτελούν αυτό που ενωρίτερα ορίστηκε ως δίκαιο της μερικότητας (§244). Οι προσδοκίες αυτές δεν εκπληρώνονται – «μένουν με τις ανάγκες» (§241) – με αποτέλεσμα να βιώνεται μια ισχυρή αίσθηση απώλειας, ματαίωσης, ηθικής

απαξίας. Η αστική κοινωνία δημιουργεί ανάγκες που δεν μπορεί να ικανοποιήσει εντέλει. Κάποιος άλλος θα έλεγε ότι αυτός είναι ο μηχανισμός παραγωγής τού προλεταριάτου, αλλά ο Hegel λέει ότι η δομική φτώχεια και ανεργία τίκτουν τον *όγλο* [Röbel], που προκύπτει ως ένα σύνθετο πλέγμα των συνεπειών αυτού που σήμερα θα λέγαμε «σχετική φτώχεια» (§244Π). Όποιος δεν έχει ιδιοκτησία, δεν έχει επάγγελμα, βιώνει την απώλεια τής τιμής εκείνου που δεν μπορεί να προσποριστεί τα προς το ζην αυτόνομα, βιώνει την καθολική υποβάθμιση τής ύπαρξής του. Η κοινωνική αυτή περιθωριοποίηση όταν μεγάλο μέρος τού πληθυσμού δοκιμάζει τις συνέπειες τής αυτορρυθμιζόμενης οικονομίας τής αγοράς, είναι μια συνθήκη απειλής για την κοινωνική συνοχή και δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνο από την φτώχεια την ίδια. Θα πρέπει να συνυπολογιστούν όλα τα προαναφερόμενα, που γενικεύουν την απελπισία και τη μεταστρέφουν σε διεκδίκηση ενός δικαιώματος που όντας εσωτερικευμένο ως αξία τής αστικής κοινωνίας θεωρείται αναφαίρετο. Πρόκειται για μια κατάσταση αυτοπαγίδευσης τόσο των ανθρώπων όσο και της ίδιας τής κοινωνίας, που καλείται να αντιμετωπίσει αυτή την γενικευμένη συνειδησιακή εξέγερση– η οποία εντέλει προσδιορίζει τον *όγλο*– αλλά δεν μπορεί να το κάνει χωρίς να αυτοακυρωθεί, να έρθει σε αντίφαση με την ίδια της ουσία.⁹⁷

Το πρόβλημα επομένως είναι δυσεπίλυτο και «βασανιστικό για τις μοντέρνες κοινωνίες» (§244Π). Ο Hegel, στη ΦΔ είναι συγκρατημένος, επιμένοντας κυρίως στο δυσλειτουργικό κοινωνικά χαρακτήρα τής φτώχειας. Στις διαλέξεις του ωστόσο, υπερασπίζεται εκτενώς και με πάθος το δικαίωμα «όλων των ανθρώπων να ζήσουν» (VPR17, §118Σ). Και το δικαίωμα αυτό προκύπτει ευθέως από τα προεκτεθέντα στην ηθικότητα και το αφηρημένο δίκαιο που αποτελούν την υποβαστάζουσα ουσία τής αστικής κοινωνίας. Αυτό το δικαίωμα, δεν είναι απλώς αρνητικό, δεν αρκεί δηλαδή απλώς να προστατεύεται, αλλά ενέχει μια ουσιώδη θετικότητα: στόχος τής αστικής κοινωνίας είναι η πραγμάτωση τής ελευθερίας αλλά προϋπόθεση για το τελευταίο, είναι η διασφάλιση τής ζωής. Επομένως, αυτό που διακυβεύεται εδώ, είναι η ίδια η ελευθερία. «Η ζωή και η επιβίωση των ατόμων αποτελεί επομένως ένα καθολικό ζήτημα» (ο.π.). Επιπλέον: «Αυτό που είναι απολύτως θεμελιώδες για την ανθρωπότητα, είναι το δικαίωμα στη ζωή» (ο.π.).

⁹⁷ Βέβαια ο Hegel, συμπεριλαμβάνει σε αυτή την δυστοπική εικόνα την οκνηρία και την επιπολαιότητα των περιθωριοποιημένων, εκείνων που χάνουν την τιμή τους, που κατά τις αξίες τής αστικής τάξης προκύπτει μόνον όταν κάποιος προσπορίζεται τα προς το ζην μέσα από την εργασία του (§244)

Εδώ περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο παράθεμα, προκύπτει με καθαρότητα η υπεράσπιση τού περιεχομένου, έναντι όλων εκείνων των μορφών που αποτελούν παρακολούθημά του. Αλλά ο Hegel, δεν είναι αισιόδοξος ότι αυτό το «βασανιστικό πρόβλημα», μπορεί να επιλυθεί μέσω κάποιας αυτορρύθμισης τού συστήματος τής αγοράς. Δεδομένης τής καθολικής φύσης τού ζητήματος οι μερικές λύσεις όπως η φιλανθρωπία πρέπει να απορριφθούν, διότι χαρακτηρίζονται από υποκειμενικότητα και αυθαιρεσία που είναι ακατάλληλες για την επίλυση ενός τέτοιου περίπλοκου προβλήματος (§242,Σ). Ακόμα κι αν η φιλανθρωπία λάβει οργανωμένο και θεσμικό χαρακτήρα, προκύπτει το ζήτημα ότι συντηρείται μια ζωή χωρίς τιμή, αφού τιμή χωρίς εργασία δεν υφίσταται, όπως είδαμε (§245).⁹⁸ Αλλά ακόμα κι αν θεσμικά και οργανωμένα αυξανόταν οι θέσεις εργασίας, το μόνο που θα συνέβαινε θα ήταν να επιδεινωθεί ο φαύλος κύκλος τού προβλήματος, διότι θα καταλήγαμε πάλι σε υπερπαραγωγή και ανεπαρκή ζήτηση που είναι η ρίζα τού προβλήματος.

Παρότι ο Hegel δεν διακρίνει κάποια λύση, παρατηρεί ότι η ίδια η εσωτερική διαλεκτική τής αγοράς, επιζητεί διέξοδο μέσω τής επέκτασής της (§§246-249). Η πρόωμη αυτή διαπίστωση τού επεκτατισμού των αγορών ως προσπάθεια επίλυσης των εσωτερικών αντιφάσεων τους, ωθεί επίσης στη συζήτηση μιας αίολης λύσης για το ζήτημα τής φτώχειας, δηλαδή την εξαγωγή τής φτώχειας μέσω τής αποικιοποίησης, η οποία απλώς θα ανακυκλώσει το αρχικό πρόβλημα αλλού.

Βρισκόμαστε επομένως ενώπιον μιας νέας, φαινομενικά ανεπίλυτης εσωτερικής αντίφασης. Η εγελιανή διαλεκτική αναδεικνύει τα όρια τής αστικής κοινωνίας, επισημαίνοντας τη μονιμοποίηση τής σύγκρουσης μεταξύ τού δικαιώματος στην ιδιοκτησία και τού δικαιώματος στην ζωή και –εντέλει– στην ίδια την ελευθερία. Η εσωτερική αυτονομία τής διαλεκτικής κατηγορίας που συζητείται, διατηρείται, αλλά η κατηγορία φτάνει στα όριά της · η δημόσια αρχή δεν επιβάλλεται ως μια εξωτερική λύση και η συχνή επίκλησή της από τον Hegel, γίνεται για να αναδειχθεί ότι η έλευση τής καθολικότητας προκύπτει από την ίδια την εσωτερική εκδίπλωση τής έννοιας. Πράγματι, στην §249 διαπιστώνεται ότι η καθολικότητα που διαλανθάνει εντός τής μερικότητας τής αστικής κοινωνίας, καθίσταται εμφανής και διαφυλάσσεται μέσω τής κρατικής παρέμβασης, εκκρεμεί επομένως η πραγμάτωσή της.

⁹⁸ Ο Hegel σε αυτή την περίπτωση παγιδεύεται στις ίδιες τις θεωρητικές του προϋποθέσεις, παρατηρεί ο Avineri (1972, σ.151), καθώς οποιαδήποτε αποδοχή τού κρατικού παρεμβατισμού φαλκιδεύει την κατακτημένη αυτονομία τής αστικής κοινωνίας, καταστρέφοντας έτσι τη διαμεσολάβηση σε αυτή τη διαλεκτική πορεία.

Στις διαλέξεις του ο Hegel, εντοπίζει το κρίσιμο σημείο στην ανάγκη της αλληλεγγύης, ως της τροπικότητας εκείνης που πρέπει να προστατεύει το δίκαιο της ζωής. Αναφέρεται έτσι στην «γενική κοινότητα»[Allgemeine] τρεις φορές σε μια παράγραφο (VPR17,§118Σ) για να αναδείξει την ανάγκη η ίδια η ιδιαιτερότητα της αστικής κοινωνίας να καταστήσει την καθολικότητα σκοπό της. Και με τον τρόπο αυτό πραγματοποιεί τη μετάβαση στη σωματειακή ένωση, της οποίας ο προσδιορισμός είναι αυτός ακριβώς: Το καθολικό, η ηθική κοινότητα, δεν θα προκύψει επιβαλλόμενη αλλά θα διαμεσολαβηθεί από το μερικό που το εμπεριέχει εντός του, λογικά. Και αυτό το μερικό διαμεσολαβείται από το ατομικό, τις εγωτικές ενικότητες της αστικής κοινωνίας.

8.Τα Σωματεία, η Ιδιοκτησία και το Δίκαιο της Ανάγκης

Διότι όπως έχει γίνει ήδη φανερό από το αφηρημένο δίκαιο και την ηθικότητα, η υποκειμενικότητα είναι απαραίτητη για την πραγμάτωση της ελευθερίας, και όπως ανέδειξε η φτώχεια, η καθολικότητα είναι εκ των ων ουκ άνευ.

Στη μεταβατική §249, αναφέρεται σε σχέση με την παραπάνω διαπίστωση ότι «ο προσδιορισμός της σωματειακής ένωσης» είναι «η επιστροφή τού ηθικού στην αστική κοινωνία ως κάτι το εγγενές», δηλαδή ότι το καθολικό, καθίσταται σκοπός καθ'αυτός της ίδιας της μερικότητας. Στις §§250-256 ο Hegel αναπτύσσει την παραπάνω αρχή, σύμφωνα με την οποία η διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών οδηγεί στην κοινωνικοποίηση τού αστού μέσω μιας μορφής κορπορατισμού.

Η σωματειακές ενώσεις είναι οργανώσεις *θεσμικά αναγνωρισμένες* και ελεγχόμενες (§§252,253, 253Σ) που συγκροτούνται από επιμέρους επαγγελματικές ομάδες, στη βάση κοινών συμφερόντων ή επαγγελματικών χαρακτηριστικών(§251). Δεν πρόκειται επομένως για κλειστές προνομιούχες ομάδες (§252Σ) και δεν έχουν περισσότερη αυτονομία από εκείνη που θεσμικά τούς παραχωρείται. Δια τού σωματείου εμβολιάζεται ο αχαλίνωτος εγωισμός τού αστού με την καθολικότητα της ηθικής κοινότητας, με την εξής έννοια: σε ένα σωματείο εισέρχονται οι αστοί ενός ορισμένου κλάδου της οικονομίας, με αποτέλεσμα στην εγγενή ομοιότητα των μερικών σκοπών να προσδίδεται *ταυτόχρονα* μια καθολικότητα, οπωσδήποτε οριοθετημένη(§251). Ο Hegel περιορίζει δραστικά το δικαίωμα στη σωματειακή ένωση στην «ενδιάμεση τάξη [stand]»(§250) τού εμπορίου και της βιομηχανίας, καθότι εκεί βρίσκεται η ουσία της αστικής κοινωνίας, δηλαδή η κυριαρχία της μερικότητας και του ιδιωτικού συμφέροντος· και αυτή η τάξη έχει ανάγκη σύζευξης

με την «καθολική κοινωνία», σε αντίθεση με την αγροτική τάξη, η οποία λόγω των οικογενειακών δεσμών και των δεσμών με τη γη, πραγματώνει τον στόχο της καθολικότητας, όπως άλλωστε και ο κλάδος των υπηρεσιών – η «καθολική τάξη»(ο.π.)– ως εκ της φύσεως του δημόσιου λειτουργήματός της. Τα σωματεία προσφέρουν οικονομική ασφάλεια στα μέλη τους, εφόσον τα προστατεύουν από την εγγενή αυθαιρεσία της αγοράς (§252). Προσφέρουν επίσης ένα είδος εκπαίδευσης στα νεοεισερχόμενα μέλη, με στόχο να αποκτήσουν την κουλτούρα του σωματείου(ο.π.). Αυτό είναι εξόχως σημαντικό, διότι ο αστός προσεγγίζει έτσι περισσότερο την έννοια του πολίτη. Εξίσου σημαντικό είναι ότι το σωματείο προσφέρει στα μέλη του αυτό για το οποίο εκείνα πασχίζουν ως ενικότητες στην αστική κοινωνία, δηλαδή την αναγνώριση και το κύρος –«την τιμή της τάξης του»(§253)– που κάποιος, όπως είδαμε, αποκτά μόνο όταν εργάζεται.

Αυτό είναι ένα σημείο προς συζήτηση. Στην §253Σ ο Hegel επισημαίνει ότι «μια κοινότητα μπορεί να υπάρξει στην αστική κοινωνία, μόνο αν είναι αναγνωρισμένη και νομικά θεσμοθετημένη », κάτι που από μια πλευρά σημαίνει ότι σε ένα σωματείο μπορεί να ενταχθεί μόνον κάποιος που ανήκει σε μια από τις τρεις τάξεις –όπως είδαμε– και μόνον σε αυτές, όταν υπαχθούν σε σωματείο, προσφέρεται η νομική αναγνώριση και κατά συνέπεια η «τιμή». Αλλά από τα παραπάνω εξάγεται το συμπέρασμα ότι αν κάποιος δεν είναι μέλος σωματείου, δεν μπορεί να ανήκει στην αστική κοινωνία. Όλα τα ανωτέρω μπορούν να μάς οδηγήσουν στο συμπέρασμα – εφόσον μάλιστα κάποιος «δεν μπορεί να ζει συμφώνως προς την τάξη του αν η τάξη του δεν έχει πραγματική ύπαρξη»(ο.π.)– ότι τα σωματεία δεν αναφέρονται στους εργάτες που δεν ανήκουν σε καμιά εκ των τάξεων. Φαίνεται δηλαδή ότι το σχήμα αυτό δεν εμπεριέχει πρόβλεψη για τους ήδη κοινωνικά αποκλεισμένους, τούς στερούμενους ιδιοκτησίας, που συγκροτούν τον όγλο. Εκείνοι που ήδη δεν έχουν ιδιοκτησία και *πραγματική ύπαρξη*, δηλαδή σύμφωνη με το Λόγο, δε ζουν και πράττουν σύμφωνα με την έννοια, δεν μπορούν αρθούν στο καθολικό.

Ο Hegel ελπίζει ότι μέσω του κορπορατισμού θα αμβλυνθούν οι κοινωνικές συνέπειες της φτώχειας (ο.π.). Θα πρέπει ωστόσο να λάβουμε υπόψη ότι η δημιουργία της τελευταίας οφείλεται εν μέρει στην ίδια την εκδίπλωση του Λόγου: η «ηθική [ethical] βάση» της (ο.π.), αποτελεί ευθεία αναφορά στο αναπόφευκτο της φτώχειας, στο βαθμό που το «δίκαιο της μερικότητας» οδηγεί σε κοινωνική πόλωση. Επομένως δεν αναφερόμαστε σε άρση του κοινωνικού αποκλεισμού, αλλά στην

πρόληψη, εν μέρει τής εμφάνισής του και εν μέρει των συνεπειών του, δηλαδή στην αποφυγή διάρρηξης τής κοινωνικής συνοχής.

Μερικά συμπεράσματα για τα σωματεία και το δίκαιο τής ανάγκης.

Με βάση όλα τα προαναφερόμενα, το σωματείο δεν συνιστά στην εκδίπλωση των κατηγοριών το απώτερο σημείο τους, δεν αντιπροσωπεύει δηλαδή μια ηθική κοινότητα όπου ο συνειδητός πολίτης –και όχι ο αστός – αντιλαμβάνεται εν πλήρη συνείδηση την αλληλοδιαπλοκή μεταξύ τής ατομικής του ευημερίας και της καθολικής ευημερίας. Η καθολικότητα εδώ είναι μερική και περιορισμένη εφόσον δεν περικλείεται το όλο τής κοινωνίας, αλλά των μελών . Είναι περισσότερο μια , τρόπον τινά, «διαμεσολαβούσα καθολικότητα», η οποία καλείται να ενσωματώσει την μερικότητα , χωρίς επομένως να την ακυρώσει. Ήδη στην αστική κοινωνία διαπιστώθηκε ότι η ικανοποίηση των αναγκών εξαρτάται από τις σχέσεις ανταλλαγής, δηλαδή η ικανοποίηση των μερικών σκοπών από μια καθολικότητα η οποία είναι *εξωτερική* προς τους δρώντες και δεν αποτελεί σκοπό τους. Πρόκειται για το «εξωτερικό κράτος τής αναγκαιότητας και της διάνοιας» (§183). Συνεπώς, αναδεικνύεται εδώ αυτό που λογικά γνωρίζουμε, δηλαδή ότι η μερικότητα εμπεριέχει την καθολικότητα και μάλιστα η δεύτερη αποτελεί όρο ύπαρξης τής πρώτης.

Με τη φτώχεια δε, καθίστανται εμφανή τα εξής: πρώτον, η αυθαιρεσία που υποφώσκει στην μερικότητα, απειλεί την κοινωνική συνοχή · δεύτερον, η δημόσια αρχή ως *αναγκαία* εξωτερική παρέμβαση αποτυγχάνει να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ ατομικού και καθολικού, διότι στην πράξη το δεύτερο επιβάλλεται στο πρώτο, υπονομεύοντας την βασική αρχή τής ελευθερίας τού υποκειμενικού πράττειν. Θα πρέπει λοιπόν, όπως είδαμε, η ιδιαιτερότητα να καταστήσει εγγενή σκοπό της την καθολικότητα, δηλαδή ο αστός συνειδητά –εσωτερικά, πλέον– να επιζητήσει το δίκαιο ως πλαίσιο τής ευημερίας του, ήτοι ένα πλαίσιο όπου μέσω των ατομικών στόχων θα εξυπηρετείται η γενική ευημερία. Το σωματείο δεν αποτελεί το πέρας αυτής τής πορείας, αλλά η διαμεσολάβησή του είναι η θρυαλλίδα τής συνειδητοποίησης τού καθολικού ως εγγενούς. Δρα ως μόρφωμα στα όρια τής αστικής κοινωνίας που εμπεριέχει και εκπληρώνει τούς σκοπούς των δρώντων – και άρα τους οριοθετεί – και με τη σειρά του, καθώς βρίσκεται υπό θεσμική εποπτεία, οριοθετείται με τρόπο τέτοιο, ώστε να εξυπηρετεί το γενικό συμφέρον. Αυτό σημαίνει ότι τα σωματεία αποτελούν ένα μηχανισμό απόσβεσης των κοινωνικών εντάσεων και συνεισφέρουν σημαντικά στην συνειδητή θεσμική εμπλαίσίωση τής ευημερίας.

Αλλά ιδωμένα έτσι τα σωματεία, ως διαλεκτική αναίρεση τής αστικής κοινωνίας,⁹⁹ αποτελούν μια απάντηση στο ερώτημα που έθεσε το δίκαιο τής ανάγκης – λαμβανομένων υπόψη ωστόσο των περιορισμών που προαναφέραμε– καθώς σε ένα βαθμό επιλύουν την ένταση μεταξύ δικαίου και ευημερίας, απομακρύνοντας το ενδεχόμενο τής ακραίας εκείνης κατάστασης κατά την οποία εγείρεται το δίκαιο τής απελπισίας, τής ίδιας τής ζωής.

9.Τελικά Συμπεράσματα: Περί Ατομικής Ιδιοκτησίας και Δικαίου τής Ανάγκης (ή: περί Μορφής και Περιεχομένου)

Το ερώτημα που τίθεται ως κατακλείδα, είναι αν δεδομένων των παραπάνω, σε αυτή τη σύγκρουση ατομικής ιδιοκτησίας και δικαιώματος τής ανάγκης, ο Hegel προτείνει μια πιο επαρκή λύση. Η λύση δε αυτή, στη βάση τής επιχειρηματολογίας που προηγήθηκε, θα πρέπει αφενός να κατοχυρώνει το δίκαιο τής ιδιοκτησίας και αφετέρου να εξασφαλίζει την κοινωνική συνοχή και ισορροπία. Διαφορετικά: η ατομική ιδιοκτησία ως θεμελιακό δικαίωμα τής ελευθερίας, όσο και αφηρημένο, θα πρέπει να αναιρεθεί διαλεκτικά ώστε νέες, ανώτερες και «εμπλουτισμένες» μορφές ελευθερίας να ανακύψουν, οι οποίες θα βασίζονται, όπως μάς υποδεικνύει η σωματειακή ένωση, στην ουσιαστική διυποκειμενικότητα και στην συνειδητή αλληλεγγύη, εντός των θεσμικών πλαισίων τού κράτους. Θεωρείται μια τέτοια λύση επαρκής και εφικτή από τον Hegel ;

Ως προς το σκέλος τού ερωτήματος που αφορά στην ιδιοκτησία – αλλά και τη σύγκρουση με το δίκαιο τής ανάγκης, όπως θα δούμε – η §324(Σ,Π) είναι σημαντική. Αναφερόμενος στα καθήκοντα τού πολίτη, ο Hegel επισημαίνει ότι σε καιρό πολέμου, τόσο η ζωή όσο και η ιδιοκτησία «και ό,τι άλλο εντάσσεται στον κύκλο τής ζωής», θυσιάζονται προς όφελος τής διάσωσης τής εθνικής κοινότητας (§324).Υπό την έννοια αυτή, «είναι πολύ κακός υπολογισμός, αν το κράτος, τη στιγμή που απαιτεί μια τέτοια θυσία, εξισώνεται απλώς με την αστική κοινωνία και αν ο απώτερος σκοπός του προσλαμβάνεται απλώς ως η ασφάλεια τής ζωής και της περιουσίας των ατόμων» (§324Π).¹⁰⁰ Εδώ γίνονται δύο σημαντικές ιεραρχήσεις. Κατά την πρώτη, μια ακραία περίπτωση όπως αυτή τού πολέμου απαιτεί τη θυσία τής ίδιας

⁹⁹ Επαναλαμβάνεται έτσι το γνωστό μοτίβο, κατά το οποίο μια κατηγορία αναιρείται για να επέλθει μια ανώτερη σύνθεση, που περιέχει την ουσία τής προηγούμενης- εν προκειμένω, τού δικαίου τής μερικότητας, που αποτελεί αναπόσπαστο μέρος τής διαλεκτικής τής έννοιας τής βούλησης.

¹⁰⁰ Πρβλ. ΡΗΡ, σ.48, όπου εκθέτοντας τα καθήκοντα τού πολίτη και επιθυμώντας να καταστεί σαφέστερος, ο Hegel αναφέρει ότι «εδώ μιλάμε ...επίσης για τη διάκριση μεταξύ bourgeois και citoyen».

τής ζωής και της *υποδεέστερης σε σημασία ιδιοκτησίας*. Κατά τη δεύτερη, τόσο η ζωή όσο και η ιδιοκτησία υποτάσσονται στο συμφέρον τού κράτους.

Πρόκειται, καταρχήν, για την πλέον καθαρή δήλωση ότι το δικαίωμα στην ιδιοκτησία δεν μπορεί να θεωρείται *απαραβίαστο*. Η αποϊεροποίηση αυτή τής ιδιοκτησίας, είναι το επιστέγασμα ενός βαθμιαία αυξανόμενου, όλο και πιο δραστικού περιορισμού τής εμβέλειάς της. Ξαναπιάνοντας το νήμα από το τέλος τού δεύτερου μέρους τής εργασίας, παρατηρούμε ότι αφού θεμελιωθεί η αναγκαιότητά της, η ιδιοκτησία παραμερίζεται προς όφελος πιο σημαντικών για την πραγμάτωση τής ελευθερίας στιγμών. Την ανάδειξη τής ευθραυστότητας τού αφηρημένου δικαίου, ακολουθεί η κατάδειξη των ορίων του. Ενώ η υποκειμενική ευημερία δεν μπορεί να είναι υπέρτερη τού δικαίου, η δικαιοδοσία τού τελευταίου όταν έρθει σε όσμωση με την πραγματική ζωή και τις ανάγκες της, σχετικοποιείται. Έπειτα, έχοντάς μας ήδη προετοιμάσει από την πραγμάτευση τού αφηρημένου δικαίου για τα όρια τής ιδιοκτησίας και της εκποίησής της, τα οποία περιορίζονται στα «πράγματα» και δεν αφορούν την προσωπικότητα την ίδια, ούτε την οικογένεια και το κράτος (§§62,75Σ), κατά τη συζήτηση τής αστικής κοινωνίας ο Hegel τοποθετεί την ιδιοκτησία επί τού πραγματικού. Την αναδεικνύει ως το θεωρητικό και νομιμοποιητικό θεμέλιο τής αγοράς, εμπλαισιώνοντας την με το σύστημα των αναγκών και το θετικό δίκαιο.¹⁰¹

Από τη μια έτσι καθίσταται σαφές ότι το δικαίωμα τής ελευθερίας τού συναλλάσσεσθαι που απορρέει από το δίκαιο τού προσώπου, αποτελεί έναν εκ των ον ουκ άνευ όρο για την πραγματωμένη ελευθερία τής ατομικής ιδιοκτησίας, ενώ από την άλλη, δεδομένης αυτής τής θεμελίωσης και νομιμοποίησης, επανεμφανίζονται όλες οι ρωγμές τού αφηρημένου δικαίου και η κατηγορία τής αστικής κοινωνίας προσεγγίζει τα όρια της που γίνονται φανερά από τη φτώχεια, αποτέλεσμα αναπόδραστο μιας κατηγορίας που κανοναρχείται από την αυθαίρετη βούληση τής προσωπικότητας.¹⁰²

Από το σημείο αυτό και στο εξής, το ζήτημα μάλλον είναι πως θα περιοριστούν οι επιπτώσεις από τα εγγενή τρωτά σημεία τής ιδιοκτησίας. Επομένως, ως φορέας πραγμάτωσης τής ελευθερίας, θα πρέπει να αναιρεθεί διαλεκτικά και να οδηγηθούμε σε τροπικότητες που επιχειρούν να επιλύσουν τις εγγενείς αντιφάσεις. Υπό ένα

¹⁰¹ Πρβλ. Stillman (1991, σσ. 213-214), όπου παρατηρείται ότι τα κεντρικά προσδιοριστικά χαρακτηριστικά τής ιδιοκτησίας υπάρχουν θεσμοποιημένα στο σύστημα αναγκών και στο θετικό δίκαιο.

¹⁰² Πρβλ. Stillman ο.π. , σύμφωνα με τον οποίο το αφηρημένο άτομο αναπαράγεται στο «συγκεκριμένο πρόσωπο» τής αστικής κοινωνίας ως μίγμα «καπρίσιου και φυσικής ανάγκης».

τέτοιο πρίσμα θα μπορούσε να ιδωθεί η συζήτηση περί κορπορατισμού, όπου επιχειρείται η μεταλαμπάδευση της έννοιας της πολιτικής υποχρέωσης στον ατομικιστή αστό. Στο σωματείο, η ιδιοκτησία είναι σημαντική *κυρίως διότι αποκαθλώνεται το απαραβίαστό της και η σημασία της*, τόσο μέσω της πρωτοκαθεδρίας της «τιμής» που αποκτάται με μη υλικούς τρόπους, όσο και διότι καταρρίπτεται ένας θεμελιωτικός μύθος, αυτός του δικαιώματος στον αποκλεισμό του άλλου, εφόσον στις υποχρεώσεις βασική θέση έχει η βοήθεια στα δεινοπαθούντα οικονομικώς μέλη. Με τον τρόπο αυτό εισερχόμαστε στην έννοια της πολιτικής υποχρέωσης, η οποία εντέλει περιορίζει με σημαίνοντα τρόπο το αυθαίρετο χαρακτήρα της απειρότητας του αφηρημένου προσώπου.

Επανερχόμαστε έτσι στην §324, κατά μια ανάγνωση της οποίας (Losurdo, 2004, σ.153) απαξιώνεται ηθικά η προσήλωση στην ιδιοκτησία και απορρίπτεται με έμφαση η απολυτοποίηση της, περισσότερο από κάθε άλλη φορά. Η προτεραιότητα της ζωής βέβαια, τίθεται με σαφήνεια αλλού, όπως είδαμε · τόσο στη Φιλοσοφία του Δικαίου, όσο και –κυρίως– στις διαλέξεις, το δίκαιο της ανάγκης εμφιλοχωρεί στη συζήτηση περί ελευθερίας ως ένα ουσιώδες περιεχόμενο, το οποίο μόλις τεθεί, όχι μόνο σηματοδοτεί την αρχή της ανάγκης της αναίρεσης του δικαιώματος στην ιδιοκτησία ως απόλυτου, αλλά πολύ συχνά και με εμφιατικό τρόπο αμφισβητεί τον θεμελιακό του χαρακτήρα για την ελευθερία του νεωτερικού υποκειμένου. Διότι το σημαντικό ζήτημα είναι η εδραίωση της ελευθερίας και μάλιστα κατά τρόπο ώστε να αποφευχθούν παλινδρομήσεις σε προεπαναστατικές καταστάσεις ανελευθερίας, ετερονομίας και προνομίων. Οποιαδήποτε συζήτηση επομένως για το δίκαιο της ανάγκης και τη σχέση του με την ιδιοκτησία, θα πρέπει να έχει ως βάση την παραδοχή ότι *ο Hegel δεν παρεκκλίνει κατ' ελάχιστο από τον κεντρικό αυτό στόχο*. Από αυτή τη σκοπιά, η παρατήρηση ότι το νόημα της ισότητας βρίσκεται στο ότι «ο άλλος δεν μπορεί να πάρει προτεραιότητα έναντι της ύπαρξής μου» επομένως «η ισότητα των εξωτερικών αγαθών είναι κάτι σφαλερό, διότι ανήκει στη σφαίρα του μερικού, της τυχαιότητας, του άνισου»(VPR17,§63Σ), είναι πολύσημη. Αφενός απαντά στο ερώτημα που θέσαμε στο τέλος του δεύτερου μέρους, για την επιμονή του Hegel στην §49 να μην θεωρεί την ποσότητα των κατεχόμενων σημαντική για την ελευθερία. Αφετέρου, ως προς την εμβέλεια της ισχύος του δικαίου σε σχέση με το δίκαιο της ανάγκης, προκύπτει εμμέσως η κατάδειξη μιας εσωτερικής αντίφασης στο πρώτο. Αν μιλάμε για την πραγματική ισότητα, λέει ο Hegel, το ζήτημα είναι να εξασφαλιστεί ουσιωδώς και καθολικά. Και το ερώτημα που προκύπτει, είναι μήπως η

εμμονή στην περιχαράκωση τής ιδιοκτησίας δια τού αποκλεισμού, παραβιάζει την ίδια την ουσία τής προσταγής περί σεβασμού τού άλλου, τής οποίας το ουσιώδες περιεχόμενο αφορά το δικαίωμα τού άλλου στην ελευθερία και μόνο μια μορφή της είναι η αποκλειστική ιδιοκτησία. Το ουσιώδες όμως εδώ παραβιάζεται: αν εμποδίσω κάποιον που –προκειμένου να εξασφαλίσει την επιβίωσή του– παραβιάζει την ιδιοκτησία μου, παραβιάζω με τη σειρά μου το πιο θεμελιώδες, δηλαδή το δικαίωμα του στη ζωή.¹⁰³ Πρόκειται για μια θεμελιώδη αντιστροφή που αποκαλύπτει τον επισφαλή χαρακτήρα τής εμμονής στις νομικές μορφές. Το παραπάνω επιχείρημα, επεκτεινόμενο και ιδωμένο λογικά, μπορεί να μας οδηγήσει έως το χαρακτηρισμό τής απολυτοποίησης τού δικαιώματος στην ιδιοκτησία, ως αντίθετου με τον ίδιο τον Λόγο. Διότι αν το δικαίωμα στη ζωή είναι το θεμέλιο κάθε ελευθερίας, αποκαλύπτεται ότι ενώ καταρχήν φαίνεται να υποσκάπτει το Λόγο, είναι έλλογο. Επιπλέον, αυτή η αντιστροφή μάς επισημαίνει ότι αντίθετη με το Λόγο είναι η άρνηση τού δικαιώματος τού άλλου να ζήσει. Άλλωστε, αρκετά έγκαιρα, ο Hegel επέστησε την προσοχή μας στο γεγονός ότι πρέπει να διακρίνουμε και να ιεραρχήσουμε τη βία που ασκείται σε ένα πρόσωπο, από εκείνη που ασκείται σε κάτι εξωτερικό όπως η ιδιοκτησία (§48Σ), ενώ στην VPR17, §63, με διαφορετικό τρόπο δίνει έμφαση στο ίδιο πράγμα, ότι δηλαδή υπό την απειλή τής ζωής «η ιδιοκτησία τού άλλου αποκτά το status μιας μερικής ύπαρξης τής ελευθερίας». Αυτό που μπορεί να προκύψει επομένως, είναι ότι εκείνος που κλέβει διότι πεινά δεν παραβιάζει το δίκαιο ως κάτι καθολικό, αλλά ως μερικό. Αντίθετα, καθολική είναι η κατάλυση τής ελευθερίας εκείνου που μπορεί να χάσει τη ζωή του.

Αλλά ο Hegel οδηγεί αυτή την αντιστροφή ακόμα πιο μακριά. Σε ένα απόσπασμα από τις διαλέξεις του (VPR19, σ.195) που παραθέτει ο Losurdo (2004, σ.163), αναγνωρίζεται ότι στην ακραία κατάσταση τής φτώχειας «μια εσωτερική επανάσταση καθίσταται αναγκαία», στο βαθμό που «ο φτωχός αισθάνεται ότι είναι αποκλεισμένος...ότι εμπαίζεται...» Είναι μια κατάσταση εσωτερικής εξέγερσης, η οποία ενεργοποιείται «όταν φτάσει σε αυτό το σημείο– ένα σημείο όπου η ύπαρξη τής ελευθερίας καθίσταται εντελώς συμπτωματική ...». Το παράθεμα αυτό, που αντιστοιχεί στις §§241-245 τής ΦΔ, θα μπορούσε να ιδωθεί και ως νομιμοποίηση τού

¹⁰³ Εκείνοι που ζουν σε ακραία φτώχεια, υποφέρουν από την «άπειρη κρίση τού εγκλήματος», λέει ο Hegel (VPR3, σ.196. Αναφορά στο Losurdo, 2004, σ.164). Όπως είδαμε (βλ. σ.57, υποσ.41) πρόκειται για την άπειρη αρνητική κρίση, κατά την οποία έχουμε πλήρη διαχωρισμό υποκειμένου-κατηγορούμενου. Εν προκειμένω, πρόκειται για την πλήρη άρνηση τής ίδιας τής ζωής, σε αντίθεση με την παραβίαση τού δικαιώματος στην ιδιοκτησία, η οποία τίθεται ως μερική και επομένως εμπίπτει στην κατηγορία τής απλής αρνητικής κρίσης (αρνούμαι κάτι, αλλά όχι την ουσία του).

«δικαίου τής επανάστασης» των φτωχών · στο πλαίσιο ωστόσο των προϋποθέσεων που γίνονται εδώ αποδεκτές δεν είναι τέτοιο, αν μάλιστα συνοπλογίσουμε την αρνητική χροιά που προσδίδεται στον όγλο, ο οποίος τίκτεται ακριβώς από αυτή την εσωτερική επανάσταση των ανθρώπων, καθώς αυτοί βιώνουν την ματαίωση των προσδοκιών που εγείρει η ίδια η αστική κοινωνία(βλ. §241). Πέραν τούτου, οι §§127Σ,Π, όπου ο Hegel αναφέρεται στο *beneficium competentiae*, ως κατάδειξη τής αναγνώρισης από το κράτος τής ανάγκης να μην θυσιάζεται ο άνθρωπος «προς χάριν τού δικαίου» (§127Π), μπορούν να εκληφθούν και ως μια έγκαιρη προειδοποίηση ότι η ακραία κατάσταση τής φτώχειας, πρέπει να αντιμετωπίζεται θεσμικά.

Η απάντηση στο ερώτημα που θέσαμε στην αρχή αυτού τού κεφαλαίου, θα μπορούσε να είναι επομένως ότι η λύση τού προβλήματος είναι το κράτος που αποκαθιστά την ενότητα μεταξύ δικαίου και ευημερίας, μέσω τής διαλεκτικής αναιρέσής τους (§336).

Είδαμε ωστόσο, ότι οι πρόνοιες τού κράτους δεν θεωρούνται ικανές να επιλύσουν το πρόβλημα, διότι αυτό αναπτύσσεται ταυτόχρονα με την αστική κοινωνία όχι ως ένα έκτρωμά της, αλλά ως ένα οργανικό της στοιχείο. Το ότι ο Hegel δεν είναι αισιόδοξος για την επίλυση τού προβλήματος, αναδεικνύεται σε τελική ανάλυση στην §324Π, στην οποία ήδη αναφερθήκαμε. Εδώ, διαπιστώνεται ότι παρά το γεγονός ότι στην ακραία κατάσταση πολέμου η προτεραιότητα δεν μπορεί να είναι η ιδιοκτησία και η προσωπική ασφάλεια καθενός, «σε καιρό ειρήνης, τα όρια τής αστικής ζωής επεκτείνονται, εδραιώνεται [η αστική κοινωνία] σε όλα τα επίπεδα... ». Τούτο δεν μπορεί παρά να εκληφθεί ως μια παραδοχή ότι στη βάση των τιθέμενων προϋποθέσεων, το δίκαιο τής ζωής –το οποίο θεμελιώνει το δικαίωμα τής ανάγκης(VPR17, §118Σ) – δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί ως συγκροτητική αρχή των νεωτερικών κοινωνιών. Ότι επιπλέον, εφόσον «...[έτσι]οι άνθρωποι τελματώνονται στις δικές τους διαδρομές»(ο.π.), η απαραίτητη αλληλεγγύη για την εξάλειψη τής φτώχειας και την εξασφάλιση τής γενικής ευημερίας δεν έχει ελπίδες εδραίωσης.

Καταληκτικές Παρατηρήσεις

«Αν και το δίκαιο τής ανάγκης παραβιάζει το δίκαιο τής ιδιοκτησίας, στην πραγματικότητα αντιπροσωπεύει μια επανεγκαθίδρυση τού δικαίου».
(VPR3, σ.403. Αναφορά στο Losurdo, 2004, σ.165)

Το παράθεμα, συνοψίζει με πυκνότητα και περιεκτικότητα τη θέση τού Hegel. Εφόσον το διακύβευμα είναι η καθεαυτή και δι' εαυτή ελευθερία, όλες οι ενδιάμεσες

διαμεσολαβούσες στιγμές υπάρχουν χάριν αυτής. Η διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών, αναδεικνύει επιπλέον ότι στο βαθμό που κάθε κατηγορία έχει τα όριά της, κάθε προσκόλληση και απολυτοποίηση οποιασδήποτε επιμέρους κατηγορίας διασαλεύει την αυτοεκδίπλωση της Ιδέας και ο κίνδυνος είναι, εν προκειμένω, να προκληθεί ανισορροπία μεταξύ ατομικότητας και καθολικότητας, η οποία δεν νομιμοποιείται από τη θεωρησιακή λογική. Ο στόχος τού πραγματωμένου καλού υποσκάπτεται από την απολυτοποίηση τού αφηρημένου δικαίου και της αναγόρευσης τού υποκειμενικού δικαίου ως αποκλειστικής κοσμοαντίληψης. Ειδικά σε ό,τι αφορά στο αφηρημένο δίκαιο, τού οποίου η ανάλυση ανέδειξε τη φέρουσα αυθαιρεσία, ο Hegel απαιτεί να αντιμετωπιστεί ακριβώς όπως αρμόζει σε μια στιγμή της εκδίπλωσης της ελευθερίας. *Δηλαδή ως μια αφαίρεση από το πραγματικό περιεχόμενο της ζωής και μάλιστα στο βαθμό που απολυτοποιείται, ως μια κακή αφαίρεση που αφίσταται από την ζωή και τον άνθρωπο, θέτοντας σε κίνδυνο αυτή καθαυτή την υπόθεση που υπηρετεί, δηλαδή την ελευθερία.* Η φορμαλιστική εμμονή στην υπεράσπιση της ιδιοκτησίας επομένως, ως ιερής και απαραβίαστης – επιχειρήθηκε να δειχθεί εδώ ότι– απορρίπτεται και μάλιστα η ιδιοκτησία μπορεί και πρέπει να παραβιάζεται εάν και όταν εκθέτει η ίδια σε κίνδυνο το περιεχόμενο από το οποίο εξαρτάται.

Υπ' αυτή την έννοια, η «επανεγκαθίδρυση τού δικαίου» σημαίνει την άρση κάθε διαστρεβλωμένης αντίληψης που θέτει την ιδιοκτησία πάνω από την ίδια τη ζωή. Το αφηρημένο δίκαιο εγγυάται την απρόσκοπτη εκδίπλωση τού ελεύθερου πράττειν. Αλλά όταν το υποκείμενο στρέφεται εναντίον τού δικαίου, επιχειρεί να επιτύχει αυτό που το δίκαιο δεν του παρέχει: να διασφαλίσει το δικαίωμά του στην ευημερία. Το δίκαιο δεν εξασφαλίζει, είδαμε, ουσιώδη ισότητα ως προς αυτό, και επομένως βάλλεται ως ανεπαρκές αλλά και εχθρικό. Επέρχεται μια αντιστροφή κατά την οποία η θεωρούμενη ως εγγύηση της ευημερίας τού ατόμου, καθίσταται απειλή για την ύπαρξή του. Υπ' αυτή την έννοια, το καθήκον της αυτοσυντήρησης αξιώνει την παραβίαση τού δικαίου της ιδιοκτησίας και την εγκαθίδρυση ενός άλλου, συμπεριληπτικού.

Ο Hegel –είδαμε ότι– ως προς το περιεχόμενο που υπερασπίζεται, θέτει επιτακτικά το ζήτημα της κοινωνικής ενσωμάτωσης και της συνειδητής συμμετοχής στην ηθική κοινότητα, την υπεροχή δηλαδή του πολίτη έναντι τού αστού. Με το βλέμμα στραμμένο στην εμπλαισίωση της μεγαλύτερης κατάκτησης της νεωτερικότητας, της ελευθερίας, αξιώνει αντί να υποκύψει η κοινωνία στο φετιχισμό τού δικαίου, αυτό το

τελευταίο, να υπηρετεί την πρώτη και τις ανάγκες της. Η ομολογημένη του ωστόσο αδυναμία να καταστήσει το θεωρητικό του σύστημα πιο συμπεριληπτικό, αφήνει το ερώτημα της αντιμετώπισης της φτώχειας ανοιχτό. Εννοείται, όχι μόνον αυτό. Η ίδια η κανονιστική αξίωση που θέτει την πραγμάτωση της ελευθερίας ως κριτή κάθε ιστορικής και κοινωνικής μορφής, οδηγεί τη διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών σε επιμέρους αδιέξοδα, τα οποία ωστόσο εννοεί να εκθέτει ο ίδιος με παρηρησία. Εγείρεται έτσι το ερώτημα, αν θεωρεί ως απαραίτητη θυσία στο βωμό της ελευθερίας –και της συμφιλίωσης του ανθρώπου με το όλον που την πραγματώνει– την κοινωνική ανισότητα και τις κοινωνικές εντάσεις που διαπιστώνει.

Ο στρουθοκαμηλισμός, σε κάθε περίπτωση, δεν αποτελεί ίδιον του Hegel. Αναγνωρίζει ότι η δυναμική της αγοράς είναι τέτοια και τόση που οδηγεί σε συνεχείς στρεβλώσεις, οι οποίες δυνητικά καθίστανται μη διαχειρίσιμες. Σε μια υψηλής διορατικότητας παρατήρηση επισημαίνει ότι «ο πλούτος συσσωρεύεται από τους ιδιοκτήτες των εργοστασίων και αν κάποιος δουλεύει αποκλειστικά με το κράτος, η συσσώρευση του πλούτου καθίσταται ακόμα σημαντικότερη» (VPR19, σσ. 193-194. Αναφορά στο Losurdo, 2004, σ.178). Η αναγνώριση της διαβρωτικής διεισδυτικότητας της αγοράς, δεν οδηγεί τον Hegel στη ριζική αμφισβήτηση της σημασίας της. Και η αναγνώριση και συχνά με πάθος υπεράσπιση του δικαιώματος της ζωής, τον οδηγεί στο –δυσοίωνο, ωστόσο– συμπέρασμα, ότι παρόλα τούτα, παρά την κατίσχυση της αφαίρεσης που συνιστά η ιδιοκτησία, άλλος δρόμος δεν υπάρχει για την διασφάλιση της ελευθερίας και την αποτροπή της παλινδρόμησης στο φεουδαλικό παρελθόν, από τη θεσμική εμπλαισίωσή της και την διασφάλιση της ατομικής ελευθερίας.

Η παρακαταθήκη ωστόσο του δικαίου της ανάγκης είναι σημαίνουσα. Μάλιστα, από πολλές πλευρές, ιδιαζόντως και υπόρρητα, είναι πράγματι επαναστατική. Πρώτον, διότι η «εσωτερική επανάσταση» του περιθωριοποιημένου, καθίσταται δυνατή επειδή η Επανάσταση εγκαθίδρυσε οριστικά την αρχή της άπειρης ελευθερίας στη συνείδηση του υποκειμένου. Δεύτερον, επειδή αιτείται την «επανεγκαθίδρυση του δικαίου», στο όνομα ακριβώς αυτής της Επανάστασης. Τέλος, αφενός διότι υπάρχει καταγραμμένη ως η *απορία* ενός φιλοσόφου απέναντι στα δυνητικά αδιέξοδα του ίδιου του έργου του και αφετέρου, διότι η κατάδειξη της υπεροχής του περιεχομένου, αποτελεί ανοιχτή πρόκληση για μια πραγματικά διαφορετική «επανεγκαθίδρυση του δικαίου», όπως μερικές δεκαετίες αργότερα θα επιχειρήσει να αποδείξει ο Marx.

Βιβλιογραφία

- Avineri, S. (1972). *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. London-New York: Routledge.
- Beiser, F. (1993α). Introduction: Hegel and the problem of metaphysics. Στο F. Beiser (Επιμ.), *The Cambridge companion to Hegel* (σσ. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (1993β). Hegel's historicism. Στο F. Beiser (Επιμ.), *The Cambridge companion to Hegel* (σσ. 270-300). Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, norm and utopia: A study of the foundation of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (1984). Obligation, contract and exchange: on the significance of Hegel's Abstract Right. Στο Z. Pelczynski (Επιμ.), *The state and civil society: Studies in Hegel's political philosophy* (σσ. 159-177). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bobbio, N. (1993). *Thomas Hobbes and the natural law tradition*. (D. Gobetti, Μεταφρ.) Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Charvet, J. (1999). Rousseau, the problem of sovereignty and the limits of political obligation. Στο C. W. Morris (Επιμ.), *The social contract theorists: critical essays on Hobbes, Locke, and Rousseau* (σσ. 205-218). Lanham ,Maryland-New York -Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cristi, R. (2005). *Hegel on freedom and authority*. Cardiff: University of Wales Press.
- Forster, M. (1993). Hegel's dialectical method. Στο F. Beiser (Επιμ.), *The Cambridge companion to Hegel* (σσ. 130-170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Garnsey, P. (2007). *Thinking about property. From antiquity to the age of revolution*. Cambridge: Cambridge University Press

- Hartmann, K. (1984). Towards a systematic reading of Hegel's Philosophy of Right. Στο Z. A. Pelczynski (Επιμ.), *The state and civil society: Studies in Hegel's political philosophy* (σσ. 114-136). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W.F. (1952). *Hegel's Philosophy of the Right*. (Τ. Μ. Knox, Επιμ., & Τ. Μ. Knox, Μεταφρ.) Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1986). *The philosophical propaedeutic*. (M. George & A. Vincent, Επιμ., A. V. Miller Μεταφρ.) Oxford: Basil Blackwell.[PHP]
- Hegel, G. W. F.(1998). *Elements of the Philosophy of the Right*. (A. Wood, Επιμ. & H. B. Nisbet, Μεταφρ.) Cambridge: Cambridge University Press (Αρχική έκδοση στα γερμανικά 1821).[ΦΔ]
- Hegel, G. W. F.(1983). *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*. (D. Henrich, Επιμ.). Frankfurt: Suhrkamp Verlag. [VPR19]
- Hegel, G. W. F. (1995). *Hegel's lectures on natural right and political science. The first Philosophy of Right*. (Hegel Archives Επιμ, O. Poggeler Εισαγ., J. Stewart & P. C. Hodgson, Μεταφρ.) Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.[VPR17,VPR18]
- Hegel, G. W.F. (1999). On the scientific ways of treating Natural Law, on its place in practical philosophy, and its relation to the positive sciences of right. Στο L. Dickey & H. B. Nisbet (Επιμ.), *Political writings* (H. B. Nisbet, Μεταφρ., σσ. 102-180). Cambridge: Cambridge University Press (Αρχική έκδοση 1802-1803).[NL]
- Hegel, G. W. F. (2006). *Χέγκελ. Ο Λόγος στην ιστορία*. (Π. Θανασάς, Επιμ., & Π. Θανασάς, Μεταφρ.) Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Hegel, G.W.F.(γγ). *The philosophy of spirit*. (W.Wallace, Μεταφρ.). Ανάκτηση 10/09/2010 από www.marxists.org/reference/archive/hegel.index.htm [ΦΠ]

- Henrich, D. (2004). Logical form and real totality: The authentic conceptual form of Hegel's concept of state. Στο R. B. Pippin, & O. Hoffe (Επιμ.), *Hegel on ethics and politics* (N. Walker, Μεταφρ., σσ. 241-267). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinchman, L. P. (1984). *Hegel's critique of the enlightenment*. Tampa, Florida: University Press of Florida.
- Iltting, K. H. & Hegel, G.W.F. (1973). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831*. Vol.3. Hotho Nachschrift. Stuttgart: Frommann-Holzboog. [VPR3]
- Iltting, K. H. (1971). The structure of Hegel's Philosophy of Right. Στο Z. A. Pelczynski (Επιμ.), *Hegel's political philosophy. Problems and perspectives* (σσ. 90-110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, M. (1983). *Hegel*. London- Boston- Melbourne: Routledge & Kegan Paul.
- Inwood, M. (1992). *A Hegel dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Knowles, D. (2002). *Hegel and the Philosophy of the Right*. New York: Routledge.
- Knox, T.M. (1952α). Translator's foreword. Στο G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (T.M. Knox μεταφρ., σσ. V-XII). Oxford: Clarendon Press.
- Knox, T.M. (1952β). Translator's notes. Στο G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (T.M. Knox μεταφρ. σσ.298-376). Oxford: Clarendon Press.
- Losurdo, D. (2004). *Hegel and the freedom of moderns*. New York: Duke University Press
- Macpherson, C. B. (1962). *The political theory of possessive individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Marcuse, H. (1955). *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory* (2η εκδ.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Patten, A. (2005). *Hegel's idea of freedom*. Oxford: Oxford University Press.

- Peperzak, A. T. (1987). *Philosophy and politics. A commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Peperzak, A. T. (2001). *Modern freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Pinkard, T. (1999). Virtues, morality, and *sittlichkeit*: From maxims to practices. *European Journal of Philosophy*, 7 (2), σσ.217-238.
- Pippin, R. B. (1997). *Idealism as modernism. Hegelian variations*. Cambridge: Cambridge University Press
- Pippin, R. B. (2008). *Hegel's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pottage, A. (1990). Review: Property: Re-appropriating Hegel. *The Modern Law Review*, 53 (2), σσ. 259-270.
- Psychopedis, K. (1992). Dialectical theory: Problems of reconstruction. Στο W. Bonefeld, R. Gunn, & K. Psychopedis (Επιμ.), *Open marxism* (Τόμ. 1, σσ. 1-53). London: Pluto Press.
- Quante, M. (2004α). “The personality of the will” as the principle of abstract right: An analysis of §§34–40 of Hegel’s Philosophy of Right in terms of the logical structure of the concept. Στο R. B. Pippin, & O. Hoffe (Επιμ.), *Hegel on ethics and politics* (N. Walker, Μεταφρ., σσ. 81-100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Quante, M. (2004β). *Hegel’s Concept of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the history of political philosophy*. (S. Freeman, Επιμ.) Cambridge-London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Riedel, M. (1984). *Between tradition and revolution. The Hegelian transformation of political philosophy*. (W. Wright, Μεταφρ.) Cambridge :Cambridge University Press(Αρχική έκδοση στα γερμανικά 1969).

- Ritter, J. (2004). Person and property in Hegel's Philosophy of Right (§§34–81). Στο R. Pippin, & O. Hoffe (Επιμ.) *Hegel on ethics and politics* (N. Walker, Μεταφρ., σσ. 101-123). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritter, J. (1999). *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση*. (Γ. Φαράκλας, Μεταφρ.) Αθήνα: Εστία (Αρχική έκδοση στα γερμανικά, 1965).
- Rosenfeld, M. (1991). Hegel and the dialectics of contract. Στο D. Cornell, M. Rosenfeld, & D. Carlson (Επιμ.), *Hegel and legal theory* (σσ. 228-257). New York: Routledge.
- Siep, L. (2004). Constitution, fundamental rights and social welfare in Hegel's Philosophy of Right. Στο R. B. Pippin, & O. Hoffe (Επιμ.), *Hegel on ethics and politics* (N. Walker, Μεταφρ., σσ. 268-290). Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmons, A. (1999). Locke's state of nature. Στο C. W. Morris (Επιμ.), *The social contract theorists : Critical essays on Hobbes, Locke, and Rousseau* (σσ. 97-120). Lanham, Maryland-New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Smith, S. (1986). Hegel's critique of liberalism. *The American Political Science Review*, 80 (1), σσ. 121-139.
- Stillman, P. G. (1974). Hegel's critique of liberal theories of rights. *The American Political Science Review*, 68 (3), σσ. 1086-1092.
- Stillman, P. G. (1991). Property, contract and ethical life in Hegel's Philosophy of Right. Στο D. Cornell, M. Rosenfeld, & D.-G. Carlson (Επιμ.), *Hegel and legal theory* (σσ. 205-227). New York: Routledge.
- Teichgraber, R. (1977). Hegel on property and poverty. *Journal of the History of Ideas*, 38 (1), σσ. 47-64.

- Theunissen, M. (1991). The repressed intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right. Στο D. Cornell, M. Rosenfeld, & D.-G. Carlson (Επιμ.), *Hegel and legal theory* (σσ. 3-63). New York: Routledge.
- Tully, J. (1980). *A discourse on property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1988). *The right to private property*. Oxford: Clarendon Press.
- Westphal, K. (1993). The context and structure of Hegel's Philosophy of Right. Στο F. Beiser (Επιμ.), *The Cambridge companion to Hegel* (σσ. 234-270). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, R. R. (1997). *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Wood, A. (1991). Editorial notes. Στο G. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (A. Wood, Επιμ. & H. B. Nisbet, Μεταφρ., σσ. 381-480). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. (1990). *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Αγγελίδης, Μ. (1994). *Η γένεση τού φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης τού πολιτικού σε θεωρίες τού κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes, John Locke*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα-Εξάντας.
- Αγγελίδης, Μ., & Γκιούρας, Θ. (Επιμ.). (2005). *Θεωρίες τής πολιτικής και τού κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*. (Μ. Αγγελίδης, & Θ. Γκιούρας, Μεταφρ.) Αθήνα: Ίδρυμα Σάκης Καράγιωργας/ Σαββάλας.
- Θανασάς, Π. (2006). Προλεγόμενα. Στο G. Hegel, *Χέγκελ. Ο Λόγος στην ιστορία* (Π. Θανασάς, Μεταφρ., σσ. 13-100). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Λαβράνου, Α. (1995). Οι ιστοριστικές βάσεις τής θεωρίας τού δικαίου τού Friedrich Carl von Savigny. *Αξιολογικά* (8), σσ. 70-130.

- Λαβράνου, Α. (2008). Γένεση και εγκυρότητα. Παρατηρήσεις για μια έννοια "δεσμευτικής ιστορικότητας" στις κοινωνικές επιστήμες. Στο Μ. Αγγελίδης, Σ. Δημητρίου & Α. Λαβράνου (Επιμ.), *Θεωρία αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαΐδη* (σς. 325-341). Αθήνα: Πόλις.
- Νουτσόπουλος, Θ. (2000). *Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων-Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ιωάννινα. Ανάκτηση 13/12/2010 από [//phdtheses.ekt.gr/eadd/handle/10442/12573](http://phdtheses.ekt.gr/eadd/handle/10442/12573).
- Πλάγγεσης, Γ. (2009). *Νεώτερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία. Από τον Μακιαβέλι στον Μαρξ*. Αθήνα: University Studio Press.
- Σαλβάνου, Α. (2009). *Το πρόβλημα της κοινωνικής συνοχής στη θεωρία περί αστικής κοινωνίας τού G.W.F. Hegel*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο.
- Στυλιανού, Α. (2006). *Θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στο Ρουσσώ*. Αθήνα: Πόλις.
- Τζαβάρας, Γ. (1991). Εισαγωγή τού μεταφραστή. Στο Γ. Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής* (Γ. Τζαβάρας, Μεταφρ., σς. 9-49). Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη.
- Τζαβάρας, Γ. (1991). Σχολιασμός ανά παράγραφο στην Επιστήμη της Λογικής. Στο Γ. Χέγκελ, *Η επιστήμη της Λογικής* (Γ. Τζαβάρας, Μεταφρ.). Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη.
- Φαράκλας, Γ. (1999). Πρόλογος τού μεταφραστή. Στο J. Ritter, *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση* (Γ. Φαράκλας, Μεταφρ., σς. 9-15). Αθήνα: Εστία.
- Χέγκελ, Γ. (1991). *Η επιστήμη της Λογικής*. (Γ. Τζαβάρας, Μεταφρ.) Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη (Αρχική έκδοση στα γερμανικά 1830).[E]
- Χέγκελ, Γ. (2004). *Βασικές κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας τού Δικαίου ή φυσικό δίκαιο και πολιτειακή επιστήμη*. (Σ. Γιακουμής, Μεταφρ.) Αθήνα: Δωδώνη (Αρχική έκδοση στα γερμανικά 1821).

Ψυχοπαίδης, Κ. (1993). Κανονιστικότητα, σχετικισμός και μετριοσμός στην πολιτική φιλοσοφία τής νεωτερικότητας. *Δευκαλίων*, 11 (2), σσ. 81-126.

Ψυχοπαίδης, Κ. (1995). Ιστορισμός και κανονιστικότητα. *Δευκαλίων*, 14 (1), σσ. 29-36.

Ψυχοπαίδης, Κ. (2001). *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική* (2η εκδ.). Αθήνα: Πόλις.

Ψυχοπαίδης, Κ. (2003). *Χέγκελ: Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία τού Πνεύματος*. Αθήνα: Πόλις.