

Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Panteion University of Social and Political Sciences



Σχολή Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

*Η ελευθερία του άλλου.
Παιδεία και πολιτικό φρόνημα στον Hegel*

Διδακτορική διατριβή

Κωνσταντίνος Δημητρίου

Αθήνα, 2021

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση του ανθρώπινου ερευνητικού δυναμικού μέσω της υλοποίησης διδακτορικής έρευνας – 2⁰⁵ Κύκλος» (MIS-5000432), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).



Ευρωπαϊκή Ένωση
Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο

Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:

Γιώργος Φαράκλας, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Ανδρέας Μιχαλάκης, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών

Θωμάς Νουτσόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης



Copyright © Κωνσταντίνος Δημητρίου, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Hegel – Συντομογραφίες

Εκδόσεις των απάντων του Hegel που χρησιμοποιήθηκαν:

GW: *Gesammelte Werke*. Hg. Reinisch-Westfällische Akademie der Wissenschaften im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg 1968 ff.

TW: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editiert v. E. Moldenhauer/K.-M. Michel. Frankfurt a. M. 1976. [Theorie Werkausgabe]

Κείμενα του Hegel και καταγραφές φοιτητών του όπου έγιναν παραπομπές:

Ästhetik I: *Vorlesungen über die Ästhetik I* – TW 13.

GCh: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800) – TW 1. Ελληνική μετάφραση: Έγγελος, *Το πνεύμα του χριστιανισμού και το πεπρωμένο του*. Πρόλογος μετάφραση, σχόλια, επίμετρο: Γιώργος Σαγκριώτης. Βιβλιοπωλείον της Εστίας 2013. Όταν γίνεται παραπομπή σε σελίδες ή σε μεταφρασμένα αποσπάσματα του εν λόγω κειμένου προηγείται η σελίδα της μετάφρασης Σαγκριώτη και μετά από κάθετο (/) ακολουθεί η σελίδα των εκδόσεων TW.

Enz I: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen* (Berlin 1830) – TW 8. Το γράμμα A σημαίνει την παρατήρηση (Anmerkung) και το Z την προσθήκη (Zusatz) της εκάστοτε παραγράφου. Έκαστο γράμμα τίθεται δίπλα από τον αριθμό της παραγράφου αναλόγως. Παράδειγμα: *Enz I*, § 6A. Ελληνική μετάφραση: Γκέοργκ Χέγκελ, *Η επιστήμη της λογικής* (από την *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών*, §§ 1–244), εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Γιάννης Τζαβάρας. Εκδόσεις Δωδώνη, ανατύπωση, 2013*.

Enz III: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen* (Berlin 1830) – TW 10. Το γράμμα A σημαίνει την παρατήρηση (Anmerkung) και το Z την προσθήκη (Zusatz) της εκάστοτε παραγράφου. Έκαστο γράμμα τίθεται δίπλα από τον αριθμό της παραγράφου αναλόγως. Αγγλική μετάφραση: G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, μετάφραση: W. Wallace και A.V. Miller, αναθεωρημένη με εισαγωγή και σχόλια του Michael Inwood, Oxford University Press, ανατύπωση, 2012*.

FhpS: *Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit* (ca. 1795-1798) – TW 1, με αριθμό αποσπάσματος και σελίδα.

GrI: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (1820) – TW 7. Το γράμμα A σημαίνει την παρατήρηση (Anmerkung) και το Z την προσθήκη (Zusatz) της εκάστοτε παραγράφου. Έκαστο γράμμα τίθεται δίπλα από τον αριθμό της παραγράφου αναλόγως. Η αγγλική μετάφραση που βασίστηκε κατά κύριο λόγο σε αυτή την έκδοση των απάντων: Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*. Μετάφραση: H. B. Nisbet. Επιμέλεια: Allen W. Wood. Cambridge University Press 1991*. Ελληνική μετάφραση των §§ 182–360 στο *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, μετάφραση-εισαγωγή: Μανόλης Αγγελίδης, Θανάσης Γκιούρας, εκδόσεις Σαββάλας, 2005*.

It 3: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, dritter Band, Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23. Hg. Karl-Heinz Ilting. Stuttgart 1973-1974.

It 4: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, vierter Band, Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25· Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauß 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen. Hg. Karl-Heinz Ilting. Stuttgart 1973-1974.

JS III: *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie* (1805/06) – GW 8 [Hg. Rolf-Peter Horstmann. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Band 333 1987].

L II: *Wissenschaft der Logik. 2. Die Lehre vom Begriff* (1816) – GW 12. [Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Band 377, 2., verbesserte Auflage 2003]

Magistrate: *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen* (1798) – TW 1.

Mitschriften: *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Hg. Karl-Heinz Ilting. Klett-Cotta. 1983.

NR: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802/03) – TW 2. Ελληνική μετάφραση: Γκ. Β. Φ. Χέγκελ: *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*. Μετάφραση – Υπόμνημα: Όλγα Σταθάτου. Εισαγωγή – Επιμέλεια: Δημήτρης Καρύδας, Γιώργος Σαγκριώτης. Νήσος 2018. Όταν γίνεται παραπομπή σε σελίδες ή σε μεταφρασμένα αποσπάσματα του εν λόγω κειμένου προηγείται η σελίδα της μετάφρασης Σταθάτου και μετά από κάθετο (/) ακολουθεί η σελίδα των εκδόσεων TW.

PchR: *Die Positivität der Christlichen Religion* (1795/1796) μαζί με τα Zusätze – TW 1. Όταν αναφέρομαι στις *προσθήκες* (Zusätze) του χειρογράφου, τότε η συντομογραφία αλλάζει σε PchR Z και ακολουθεί ο αριθμός της σελίδας.

PG: *Phänomenologie des Geistes* (1807) – TW 3. Ελληνική μετάφραση: Έγγελος, *Φαινομενολογία του νου*. Πρόλογος, μετάφραση, σχόλια: Γιώργος Φαράκλας. Βιβλιπωλείον της εστίας 2007. Όταν γίνεται παραπομπή σε σελίδες ή σε μεταφρασμένα αποσπάσματα του εν λόγω κειμένου προηγείται η σελίδα της μετάφρασης Φαράκλα και μετά από κάθετο (/) ακολουθεί η σελίδα των εκδόσεων TW.

PhEnz: *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (1808 κ.ε.) – TW 4.

PR: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift.* Hg. D. Henrich. Frankfurt a. M. 1983.

PR-anonym: *Vorlesung über die Philosophie des Rechts. Wintersemester 1821/22.* Hg. Hansgeorg Hoppe. Frankfurt a. M. 2005.

R: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* (1820) – GW 14 [Hg. Klaus Grotzsch. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Band 700, 2017].

RPRL: *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* (1810 κ.ε.) – TW 4.

VD: *Die Verfassung Deutschlands* (1800-1802) – TW 1. Στην έκδοση περιλαμβάνονται πρωτόλειες απόπειρες του προλόγου (1799/1801) και της εισαγωγής (1799/1800).

VerBriefe: *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern* (1798) – TW 1.

VGP I: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 1* – TW 18.

VGP II: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2* – TW 19.

VGP III: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 3* – TW 20.

VPWG: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – TW 12. Ελληνική μετάφραση: Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας.* Μετάφραση, προλεγόμενα, ερμηνευτικά σχόλια: Παναγιώτης Θανασάς. Εκδόσεις Μεταίχμιο, 2006*.

VuCh: *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-1794) – TW 1.

VVL: *[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen. (1817–1818) – TW 4.*

WL I: *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch – TW 5.*

Είμαι υπόλογος για τη μετάφραση αποσπασμάτων, φράσεων ή λέξεων των εγελιανών κειμένων όπως και των παραθεμάτων από την ξενόγλωσση βιβλιογραφία. Πρώτη εξαίρεση αποτελούν τα εγελιανά κείμενα στα οποία παρατίθεται η ελληνική μετάφραση δίπλα από την γερμανική έκδοση στον ανωτέρω κατάλογο συντομεύσεων. Στην περίπτωση αυτή η μετάφραση παραλαμβάνεται αυτούσια και δίπλα στη σελίδα της μεταφρασμένης έκδοσης αναφέρεται η αντίστοιχη σελίδα των απάντων. Ο αστερίσκος δίπλα από τις μεταφράσεις στον ανωτέρω κατάλογο δηλώνει ότι η αναφερόμενη μετάφραση απλώς χρησιμοποιήθηκε βοηθητικά για τις δικές μου αποδόσεις. Δεύτερη εξαίρεση αποτελούν τα παραθέματα μεταφρασμένων στα ελληνικά μελετών, έτσι όπως αυτές αναφέρονται στη γενική βιβλιογραφία. Στην περίπτωση αυτή η μετάφραση παραλαμβάνεται αυτούσια. Τα αποσπάσματα από την αρχαία ελληνική γραμματεία λαμβάνονται αυτούσια από τις αναφερόμενες στη γενική βιβλιογραφία εκδόσεις. Τα φιλολογικά σημάδια: οι σκέτες αγκύλες [] στα μεταφρασμένα αποσπάσματα δηλώνουν προσθήκες των επιμελητών της έκδοσης TW. Οι τριγωνικές <> δηλώνουν εμπόλιμα και επεξηγηματικά του γράφοντος σε περιπτώσεις μετάφρασης αποσπασμάτων.

Περιεχόμενα

Περίληψη	10
Abstract	12
Πρόλογος	14
Κεφάλαιο 1. Η έννοια της ελευθερίας στην πρώιμη εγγελημένη σκέψη	19
Κεφάλαιο 2. Ο ρόλος της παιδείας στη συγκρότηση της γενικής βούλησης και η αρχή της νεότερης εποχής.....	40
Εισαγωγή	40
Το άτομο στη φυσική κατάσταση, η έννοια της ελευθερίας και η προέλευση του κράτους ως μηχανισμού καταναγκασμού.....	41
Η υπεροχή της γενικής βούλησης και η σημασία της αλλοτρίωσης	51
Τα τρία στάδια (πολιτεύματα) της παιδείας	62
Κεφάλαιο 3. Η <i>Φιλοσοφία του δικαίου</i> στη μεταναπολεόντεια Γερμανία.....	71
Ιστορική εισαγωγή.....	71
Η σχέση της φιλοσοφίας με την ενεργό πραγματικότητα. Ο πρόλογος της <i>Φιλοσοφίας του δικαίου</i>	78
Κεφάλαιο 4. Το μοντέρνο ήθος στη <i>Φιλοσοφία του δικαίου</i> και η σχέση της μερικής με τη γενική βούληση	88
Η ελεύθερη βούληση ως θεμέλιο του δικαίου.....	88
Η σχέση του ατόμου με την κοινότητά του.....	95
Κεφάλαιο 5. Η αστική κοινωνία ως πεδίο εμφάνισης και επεξεργασίας του ατομισμού	112
Ο <i>κόσμος εμφάνισης</i> (Erscheinungswelt) του ήθους	112
Η σημασία της παιδείας για την ανάδυση του γενικού συμφέροντος στην αστική κοινωνία.....	116
Το <i>σωματείο</i> (Korporation) ως θεσμός συνειδητής δράσης για έναν κοινό σκοπό.....	146
Το ζήτημα της επιστημονικής απόδειξης της έννοιας του κράτους.....	162
Κεφάλαιο 6. Το ορθολογικό κράτος.....	178
Η σχέση του κράτους με τα άτομα	200
Η σχέση του κράτους με τους θεσμούς	209
Το πολιτικό φρόνημα και το σύνταγμα	213
Κεφάλαιο 7. Πολιτική συμμετοχή και παιδεία	225
Αρνητική και θετική ελευθερία	225
Η πολιτική σημασία των σωματείων.....	227

Επίλογος. Η έννοια της ελευθερίας στην παγκόσμια ιστορία	255
Βιβλιογραφία	270

Περίληψη

Ο σκοπός της παρούσας εργασίας είναι η κατανόηση των εννοιών της ελευθερίας και της παιδείας στη φιλοσοφία του Hegel μέσα από την ανάλυση των θέσεών του σε μια σειρά από κείμενα που πραγματεύονται τη σχέση των ατόμων με την πολιτική κοινότητα. Παρότι τα ύστερα εγχειρίδια έργα λειτουργούν ως θεωρητικός ορίζοντας για την έρευνα, η παρουσίαση πρώιμων ιδεών σε αδημοσίευτα γραπτά του Hegel προηγείται, προκειμένου να διερευνηθούν τυχόν συνάφειες ή διαφορές μεταξύ τους.

Σημείο εκκίνησης αποτελούν ορισμένα χειρόγραφα του νεαρού Hegel, τα οποία συντάχθηκαν κατά την περίοδο της Βέρνης και της Φραγκφούρτης. Εκεί, ο Hegel αποπειράται να προσδιορίσει τη σχέση της ατομικής ελευθερίας με την πολιτική κοινότητα σε νεωτερικό και προνεωτερικό πλαίσιο. Στο χειρόγραφο *Η θετικότητα της χριστιανικής θρησκείας* (Die Positivität der christlichen Religion, 1795/1796) ο Hegel διακρίνει την ελευθερία ως αυτονομία από την εξωτερική αυθεντία. Παράλληλα υπογραμμίζει τη σημασία του κράτους για την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων και της εσωτερικότητας. Την ίδια περίοδο ο Hegel στρέφει την προσοχή του στην αρχαία δημοκρατία, την οποία προσεγγίζει ως κατεξοχήν παράδειγμα εναρμόνισης του ατόμου με την κοινότητά του. Στο χειρόγραφο *Το πνεύμα του εβραϊσμού* (Der Geist des Judentums, 1798) η αυτενέργεια αναδεικνύεται ως συστατικό στοιχείο της πολιτικής αυτονομίας.

Μεταξύ των ετών 1799 και 1802 ο Hegel συγγράφει μία σειρά κειμένων για την κατάσταση της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όπου εκθέτει την υπεροχή του όλου εν σχέσει προς τα μέρη ως ουσιαστικό χαρακτηριστικό της κρατικής συγκρότησης. Η θέση αυτή επανέρχεται στο χειρόγραφο *Φιλοσοφία του πνεύματος* (Philosophie des Geistes, 1805/06), στο οποίο εντοπίζονται οι απαρχές της ύστερης εγχειριδίου πολιτικής φιλοσοφίας. Κατά την ανάλυση του χειρογράφου προκύπτει η επικριτική στάση του Hegel στις προκείμενες και τα αποτελέσματα των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, όπως και η σημασία που αποδίδει στην *παιδεία* (Bildung) και την *αλλοτρίωση* (Entäußerung) για την ενότητα της μερικής με τη γενική βούληση. Η ιστορικός ανακλύπτουσα νεωτερική αρχή της *ατομικότητας* (Individualität) και ο προσδιορισμός του κράτους ως *τεχνάσματος* (List) οδηγούν την έρευνα στην εξέταση του εγχειριδίου στοχασμού περί ελευθερίας στο ύστερο έργο *Βασικές γραμμές της φιλοσοφίας*

του δικαίου (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820 – εφ' εξής: *Φιλοσοφία του δικαίου*).

Σε αυτό το σημείο η έρευνα εστιάζει κυρίως στο τρίτο μέρος του κειμένου με τον τίτλο *ήθος* (Sittlichkeit), εκθέτοντας τον τρόπο με τον οποίο το ορθολογικό κράτος θεμελιώνεται στην καλλιέργεια των ατόμων και στην άρση του ατομισμού. Η αναβίβαση της ιδιαιτερότητας στην πολιτική οπτική προκύπτει ως αποτέλεσμα της παιδευτικής λειτουργίας της αστικής κοινωνίας εν συνόλω και του θεσμού των σωματείων ειδικότερα. Για τον Hegel η εξασφάλιση θέσης και ικανοποίησης υποκειμενικών σκοπών σε μη πολιτικά πεδία δράσης συμβάλλει στη διαμόρφωση του πολιτικού φρονήματος, όπου το ατομικό πράττειν προσδιορίζεται από καθήκοντα και δικαιώματα. Μετά την έκθεση της λειτουργίας των επιμέρους κρατικών εξουσιών η έρευνα μεταβαίνει καταληκτικά στην εγελιανή οπτική περί παγκόσμιας ιστορίας, την οποία προσεγγίζει ως ορθολογική ανασυγκρότηση των ιστορικών φαινομένων βάσει της έννοιας της ελευθερίας.

Λέξεις-κλειδιά: αλλοτριώση, αυτονομία, ελευθερία, παιδεία, πολιτικό φρόνημα

The concept of freedom considered as relation to oneself through the other. Education and political disposition in Hegel.

Abstract

The aim of the present study is to understand the concepts of freedom and education in Hegel's philosophy through a careful analysis of a series of his texts, which are concerned with the relation between individuals and their political community. Although later parts of the Hegelian writings function as a theoretical horizon of my enquiry, the exposition of his early ideas on the matter come first, so that possible degrees of pertinence or divergence between them can be further investigated.

I take as my starting point certain unpublished—and in some cases fragmented—manuscripts composed by young Hegel during his stay at Bern and Frankfurt. In these fragments he tries to determine the relation between individual freedom and community in modern and pre-modern frames. In his writing “The positivity of the Christian religion” (*Die Positivität der christlichen Religion*, 1795/1796) Hegel distinguishes freedom understood as autonomy from external authority. At the same time, he stresses the importance of the state in regard to the protection of individual rights and conscience. Additionally, young Hegel turns his attention to ancient democracy, which he understands as a prime example of a harmonious life between the community and its members. In the fragment “The spirit of Judaism” (*Der Geist des Judentums*, 1798) self-action is described as a constituent part of political autonomy.

Between the years 1799 and 1802 Hegel composes a number of writings about the political situation of the Holy Roman Empire, where he lays emphasis on the predominance of the whole in relation to its parts. This position—deemed from him fundamental for the constitution of a state—returns in his manuscripts “Philosophy of spirit” (*Philosophie des Geistes*, 1805/06), in which outlines of his later political theory can be discerned. In the examined passages Hegel (1) criticizes the assertions and the theoretical results of the social contract theories and (2) highlights the importance of *education* (*Bildung*) and *alienation* (*Entäußerung*) for the unity of particularity with the general will. The historical emergence of the principle of *individuality* (*Individualität*) and the definition of the modern state as *ruse* (*List*) leads the enquiry to the analysis of Hegel's concept of freedom in the “Elements of the philoso-

phy of right” (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820; from now on: *Philosophy of right*).

Henceforth, I mainly focus on the explication of the third part of the *Philosophy of right*, namely, *ethical life* (Sittlichkeit). The first major issue that I take up is the way the rational state is founded on the education of its members and the supersession of individualism. This is what is accomplished through the formative function of civil society as a whole and more specifically of the corporations—as we shall see, they contribute in a basic way into raising individual particularity to the modern political standpoint. In this regard, the positing and fulfillment of subjectively determined ends in the aforementioned social institutions acquires central significance for the formation of the political disposition—one of the great themes of Hegel’s concerns with the modern state—, according to which individual activity is defined by concrete duties and rights. After the examination of the role that particular state powers—specifically, the executive and the legislative power—play in the shaping of the political disposition my enquiry culminates in the study of Hegel’s conception of world history, which, in my view, concerns a rational reconstruction of historical phenomena based on the concept of freedom.

Keywords: alienation, autonomy, education, freedom, political disposition

Πρόλογος

Έχει υποστηριχθεί ότι «η ελευθερία του ανθρώπου αποτελεί το μοναδικό θέμα της εγγεληϊκής φιλοσοφίας» (Liebrucks 2015²: 13).¹ Στη *Φιλοσοφία του δικαίου* ο Hegel ασχολείται συστηματικά με το *δίκαιο* (Recht), τουτέστιν με την «ύπαρξη (Dasein) της ελεύθερης βούλησης» (*Grl*: § 29, 80), καθώς και με τα επιμέρους *στάδια* (Stufen) ή *προσδιορισμούς* (Bestimmungen) της.² Ξεχωριστή θέση στην εγγεληϊκή θεωρία λαμβάνει η σχέση της ατομικής ελευθερίας με το κράτος: ο Hegel υπερασπίζεται την εναρμόνιση της υποκειμενικότητας που θέτει ιδιαίτερους σκοπούς με την αναπαραγωγή της πολιτικής κοινότητας, αποδεσμεύοντας συνάμα την υπεροχή του γενικού συμφέροντος από τις επιδιώξεις της μερικής βούλησης.³ Το νεότερο κράτος διασφαλίζει το δικαίωμα της υποκειμενικότητας περί αυτοκαθορισμού και ικανοποίησης ιδιαίτερων σκοπών, χωρίς όμως ο σκοπός του να συνίσταται αποκλειστικά σε αυτή τη λειτουργία. Η αναβίβαση των ατόμων στον γενικό σκοπό θεωρείται από τον Hegel αυτοσκοπός, ακριβώς επειδή το κράτος διακρίνεται από το νεότερο πλαίσιο οικονομικών συναλλαγών. Σε αυτή τη βάση, η ορθολογικότητά του έγκειται στην ενοποίηση της μερικής με τη γενική βούληση, δηλαδή στη διασφάλιση της επιδίωξης ιδιαίτερων σκοπών και στην επαναφορά του ατόμου στη διατήρηση του όλου.⁴

Υπό μια γενικότερη οπτική, η ελευθερία κατά τον Hegel συνίσταται στην αυτοσχασία: ο άνθρωπος είναι ελεύθερος, όταν σχετίζεται με τον εαυτό του δίχως να εξαρτάται από κάτι άλλο που το θεωρεί ξένο (*VPWG*: 30). Πρόκειται για μία ιδέα που εμφανίζεται ήδη στις παραδόσεις του Hegel (μεταξύ των ετών 1809/10 και 1815/16) στο *Ägidien-Gymnasium* κατά την παραμονή του στη Νυρεμβέργη: «Ό,τι βρίσκεται σε σχέση με κάτι άλλο (auf etwas anderes), αυτό δεν είναι κατά τον εαυτό του (nicht für sich selbst), αλλά <είναι> εξαρτημένο από <κάτι> άλλο (vom Anderen)» (*RPRL*:

1. Πρβλ. Houlgate 2016: 104.

2. Πρβλ. *Grl*: § 30, 83. Βλ. και *It* 4, 149: «Το δίκαιο θεμελιώνεται στην ελευθερία, τούτη πρέπει να είναι ιδέα, πρέπει να έχει ύπαρξη (Dasein), πραγματικότητα (Realität), και αυτή <η πραγματικότητα της ελευθερίας> συνιστά το δίκαιο (und diese ist was das Recht ist)».

3. Κατά τον Pelczynski (1984: 49) ο Hegel προσανατολίζεται στη συναρμογή της προτεραιότητας της κοινότητας εν σχέσει προς τα άτομα, έτσι όπως αυτή εκφράζεται στην πλατωνική *Πολιτεία*, με την ρουσσική ιδέα για την προτεραιότητα της ατομικής βούλησης αναφορικά με την κοινότητα. Πρβλ. Taylor 2005: 365 και Iting 2015²: 68. Για την εγγεληϊκή ερμηνεία του Rousseau βλ. *Grl*: § 29A, § 258A, 400 και *VGP II*: 129: ο Rousseau, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που δεν αναγνωρίζει την υποκειμενική γνώση και βούληση, θεμελιώνει την πολιτική κοινότητα ακριβώς στην ατομική τυχαία βούληση και στην εκπεφρασμένη της συναίνεση.

4. Βλ. Siep 2017: 19· Städtler 2020: 9.

§ 10, 218). Βέβαια, αυτή η θέση δεν απορρίπτει τη σχέση με το άλλο. Η αυτοσχεσία είναι δυνατή υπό την προϋπόθεση ότι η σχέση μου με το άλλο δεν συνεπάγεται την υποταγή μου σε μία ξένη δύναμη, αλλά τη σύσταση ενός πλαισίου που μου επιτρέπει να επιδιώκω επιμέρους σκοπούς, διατηρώντας συνάμα τη δυνατότητα της αποδέσμευσης από κάθε επιμέρους σκοπό. Όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, αμφότερες οι πλευρές, παρότι είναι αφαιρέσεις, ανήκουν σε αυτό που ο Hegel ονομάζει «αυτοκαθορισμό του εγώ» (*GrI*: § 7, 54) και «παρ' εαυτώ είναι (Bei-sich-selbst-Sein)» (*VPWG*: 30). Ο προσδιορισμός —ή και περιορισμός— της ελευθερίας, εννοημένης ως δυνατότητας επιλογής, δεν επιφέρει την ανελευθερία. Άλλωστε, η ελευθερία αποκλειστικά ιδωμένη ως δυνατότητα επιλογής καθιστά τη βούληση εξαρτημένη από την τυχαιότητα των εξωτερικών ή εσωτερικών (δεδομένων) περιεχομένων.

Ο Hegel αξιολογεί τον βίο που διάγει το άτομο στο νεότερο κράτος ως ελεύθερο, γιατί τούτο συμπεριλαμβάνει πεδία δράσης μη πολιτικά προσανατολισμένου πράττειν αλλά και ένα σύνολο θεσμών και κρατικών λειτουργιών που συμβάλλουν στην άμβλυνση του ατομισμού και στη διαμόρφωση της νοοτροπίας του πολίτη. Ως προς αυτό, ο Hegel σπάνια προσεγγίζεται ως θεωρητικός της πολιτικής αγωγής, κυρίως λόγω της αποδιδόμενης εξ αυτού σημασίας στους δημόσιους υπαλλήλους και στο μονάρχη, όπως και λόγω της καχυποψίας του απέναντι στον θεσμό της ατομικής ψήφου (Wallace 1999: 420). Παρακάτω, θα διαπιστώσουμε ότι η εγελιανή θεωρία για την αστική κοινωνία προσανατολίζεται στην αυτοάρνηση του επιμέρους και στη συνειδητή υιοθέτηση του γενικού συμφέροντος εκ μέρους των ατόμων ακριβώς μέσω της παιδείας. Για να κατανοηθεί, εν πρώτοις, σε τι ακριβώς συνίσταται η έννοια της ελευθερίας στην ύστερη εγελιανή πολιτική φιλοσοφία, και για να διερευνηθεί, κατά δεύτερον, πώς συγκροτείται το κατά Hegel νεότερο κράτος διά της παιδείας, προβάλλει ως αναγκαία η διερεύνηση ορισμένων προγενέστερων της *Φιλοσοφίας του δικαίου* εγελιανών κειμένων, όπου ο Hegel καταπιάνεται με τα εν λόγω ζητήματα.⁵

Στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας πρόκειται να εξετασθούν τα χειρόγραφα *Η Θετικότητα της χριστιανικής θρησκείας* και ένα μέρος των *προσθεμάτων* (*Zusätze*), το πρώτο μέρος του χειρογράφου *Το πνεύμα του χριστιανισμού και το πεπρωμένο του* με τίτλο *Το πνεύμα του εβραϊσμού* και ορισμένα σημεία από *Το πολίτευμα της Γερμανίας*. Στα συγκεκριμένα κείμενα θα διερευνηθεί ποιες είναι οι ιδέες του νεαρού Hegel για τη σχέση των ατόμων με το κράτος καθώς και ποια είναι η σχέση της αυτενέργειας με

5. Για τον Rohrmoser (1970: 19, 20) τα νεανικά εγελιανά κείμενα έχουν ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση των προβλημάτων που διέπουν τη φιλοσοφία του Hegel συνολικά.

την πολιτική ελευθερία, λαμβάνοντας υπόψιν ως προς τούτο τις —μάλλον εξιδανικευτικές— αναφορές του στην αρχαία πόλη. Το χειρόγραφο *Το πολίτευμα της Γερμανίας*, όπου γίνεται λόγος για την υπεροχή του όλου ως προς τα μέρη, για την αποδιδόμενη εκ μέρους του Hegel σημασία στην κινητοποίηση των μερών προς την υπεράσπιση του όλου ως ένδειξη πολιτικής αυτονομίας καθώς και για την υπογράμμιση της συναίσθησης του εαυτού εντός του κράτους, λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος: επιτρέπει την περαιτέρω διερεύνηση της σχέσης των ιδιαίτερων βουλήσεων με το γενικό συμφέρον στα χειρόγραφα με τον τίτλο *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα ασχοληθούμε ειδικά με τα εν λόγω χειρόγραφα. Αρχικά, θα διέλθουμε την εγελιανή ανάλυση για τη θεμελίωση του κράτους διά της συγκρουσιακής σχέσης των αυτοτελών ατόμων στη φυσική κατάσταση, προκειμένου ύστερα να διαγνώσουμε την επιτιμητική στάση του Hegel απέναντι σε μια τέτοια κατάσταση. Αυτό θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε τη σημασία που έχει για τον Hegel η αλλοτρίωση ή αλλιώς η παιδεία για την ανάδυση της γενικής βούλησης: επαναλαμβάνοντας το επιχείρημα από το *Πολίτευμα της Γερμανίας*, ο Hegel παραπέμπει εν προκειμένω στην αριστοτελική θέση περί προτεραιότητας του όλου εν σχέσει προς τα μέρη. Η έρευνα θα διερωτηθεί πώς ακριβώς ο Hegel οικειοποιείται το εν λόγω επιχείρημα για το συγκεκριμένο ζήτημα της σχέσης των ατόμων με τη γενική βούληση. Υποστηρικτικά ως προς αυτό, θα αναλυθεί η σειρά των πολιτευμάτων που ο Hegel παρουσιάζει μάλλον ως μια ιστορική διαδικασία παιδείας, διά της οποίας αναδεικνύονται η *ατομικότητα* (Individualität) ως αρχή της νεότερης εποχής, αφενός, και το κράτος ως *τέχνασμα* (List) που πρέπει να αντέχει τις ενδεχομένως βλαπτικές για το όλον εκφάνσεις της μερικότητας, αφετέρου.

Κατόπιν των παραπάνω αναλύσεων η έρευνα θα στραφεί στη *Φιλοσοφία του δικαίου*, προκειμένου να εξεταστεί ποιες είναι οι θέσεις του Hegel για το νεότερο κράτος ως αποτέλεσμα της παραπάνω διαδικασίας παιδείας, καθώς και με ποιον τρόπο τα άτομα εναρμονίζονται με τη γενική βούληση. Για τον λόγο αυτό, θα δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στην παιδευτική λειτουργία της αστικής κοινωνίας και ιδιαίτερα στον ρόλο του θεσμού των σωματείων για την αναβίβαση των ατόμων σε έναν κοινό σκοπό. Κατόπιν τούτων, θα αναρωτηθούμε πώς ακριβώς προσδιορίζει ο Hegel ένα ορθολογικό κράτος όπως και ποια είναι η σχέση του με τα άτομα και τους θεσμούς (οικογένεια, σωματείο) όπου αυτά δραστηριοποιούνται. Ως προς τούτο, θα εξετασθεί πώς ορίζει ο Hegel το *πολιτικό φρόνημα* (politische Gesinnung) καθώς και σε τι συνίσταται σε επίπεδο λειτουργίας των σωματείων η αναβίβαση των ατόμων στον γενικό

σκοπό ιδωμένο ως αυτοσκοπό. Τα ερωτήματα αυτά θα μας οδηγήσουν στη μελέτη της λειτουργίας των επιμέρους εξουσιών και ειδικότερα στη διερεύνηση της πολιτικής σημασίας των σωματείων, όπου θα διερευνηθεί τι σημαίνει για τον Hegel πολιτική συμμετοχή και κατά πόσον επιτυγχάνεται δι' αυτής η αναβίβαση των ατόμων στην πολιτική οπτική.

Ορισμένα ενδεικτικά ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν κατά την εξέταση των παραπάνω σημείων είναι τα ακόλουθα: Πώς γίνεται να υπάρχει κανείς για τον εαυτό του και για την πολιτική κοινότητα συνάμα; Πώς δύναται η ατομική δραστηριότητα εντός του —ως επί το πλείστον— μη πολιτικού πεδίου της αστικής κοινωνίας να συμφιλιωθεί με την υπαγωγή του ατόμου, θεωρούμενου ως πολίτη, σε ένα πλαίσιο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων; Μήπως η ελευθερία αναζήτησης και εκπλήρωσης της υποκειμενικής ικανοποίησης υποσκάπτει τη σύνδεση του ατομικού πράττειν με μία διαφορετικά εννοούμενη έννοια περί ελευθερίας; Πώς συνδέεται το γενικό συμφέρον, που σύμφωνα με τον Hegel εκφράζει το νεότερο κράτος, με τα άτομα ως εγωιστικούς δρώντες; Εκπληρώνεται αυτό συνειδητά; Κι αν δεν πηγάζει από τη συγκατάθεση των επιμέρους βουλήσεων, όπως συμβαίνει στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, τότε σε τι θεμελιώνεται; Συγκροτείται με τρόπο που να μην καταπιέζεται ο ένας όρος της σχέσης από τον άλλον; Εν τέλει, μπορεί το νεότερο κράτος να συμπεριλάβει τις επιμέρους βουλήσεις δίχως να είναι μία εξωτερική αυθεντία, ώστε η διασφάλιση της υποκειμενικότητας να μην αντιβαίνει στη διατήρηση του συνόλου;

Παραπληρωματικά για την ανάλυση της *Φιλοσοφίας του δικαίου* θα ληφθούν υπόψιν μία σειρά από κείμενα του Hegel, εκ των οποίων κάποια απευθύνονταν στην ακαδημαϊκή κοινότητα εν γένει, όπως η *Επιστήμη της λογικής* (*Wissenschaft der Logik*, 1812–1816), ενώ άλλα συντάχθηκαν ως βοηθητικό υλικό για τις πανεπιστημιακές του παραδόσεις και απευθύνονταν στους φοιτητές του, όπως η *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών σε σύννοψη* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830 – εφ' εξής: *Εγκυκλοπαίδεια*). Μία επιπλέον πηγή για την έρευνα θα αποτελέσουν οι καταγραφές φοιτητών του από τις πανεπιστημιακές παραδόσεις του Hegel για τη φιλοσοφία του δικαίου πριν και μετά την έκδοση της *Φιλοσοφίας του δικαίου*⁶ αλλά και οι καταγραφές για την ιστορία της φιλοσοφίας και τη φιλοσοφία της ιστορίας.

6. Αναφορικά με τη χρήση τους συμμερίζομαι την άποψη του Tunick (1992: 11) ότι οι διαθέσιμες καταγραφές είναι ιδιαίτερος χρήσιμες για τη διαλεύκανση επιμέρους σημείων της *Φιλοσοφίας του δικαίου*.

Ειδικά οι καταγραφές των πανεπιστημιακών παραδόσεων του Hegel για τη φιλοσοφία της ιστορίας θα αποτελέσουν το θέμα του επιλογικού κεφαλαίου της εργασίας: εκεί θα παρουσιασθούν οι βασικές ιδέες του για την πραγματοποίηση της ελευθερίας στη ιστορία και θα προσφερθούν ορισμένα καταληκτικά σχόλια εν είδει προτροπής για μελλοντική έρευνα.

Όπως ήδη ελέχθη, η παρούσα εργασία θα επιχειρήσει την εξέταση των επιχειρημάτων των προαναφερθέντων χειρογράφων, εκδιδόμενων βιβλίων και πανεπιστημιακών σημειώσεων του Hegel, που αφορούν ειδικά την έννοια της ελευθερίας και της παιδείας. Προσδοκώ ότι αυτή η πορεία, εκτός από την τρόπον τινά προπαιδεία που θα προσφέρουν τα δύο πρώτα κεφάλαια πριν την ενασχόληση με τα συστηματικά και πιο δύσκολα εγελιανά κείμενα στα ακόλουθα πέντε κεφάλαια, θα συμβάλει στην ανίχνευση τυχόν επανεμφανιζόμενων θέσεων του Hegel στα ύστερα (περί πολιτικής θεωρίας) δημοσιευμένα γραπτά του.⁷ Καταληκτικά, αξίζει να σημειωθεί το εξής: στις παραδόσεις του για την παγκόσμια ιστορία ο Hegel αναφέρει ότι η «διεξοδική ανάπτυξη του κράτους πρόκειται να δοθεί στη φιλοσοφία του δικαίου» (VPWG: 57). Κατ' ανάλογο τρόπο, ο θεωρητικός ορίζοντας της εργασίας είναι οι ωριμότερες και πιο συστηματικές εγελιανές διατυπώσεις. Αναμένω ότι η μελέτη των απαρχών και της εξέλιξης των εγελιανών επιχειρημάτων στο εν λόγω θέμα θα καταδείξει: (1) τη συνάφεια της έννοιας της ελευθερίας με άλλα ζητήματα συγκρότησης μιας πολιτικής κοινότητας, και πιο ειδικά με την έννοια της παιδείας· (2) την εσωτερική εξάρτηση ύστερων θέσεων από το προγενέστερο έργο· (3) την επανατοποθέτηση του Hegel πάνω σε ιδέες των πρώιμων γραπτών του που αξιολογούνται εκ νέου στη *Φιλοσοφία του δικαίου*.

7. Βλ. Νουτσόπουλος 2009: 49: το ενδιαφέρον του Hegel για την πολιτική και τη συναφή με αυτήν ιστορική πραγματοποίηση της ελευθερίας διακρίνει συνολικά το σώμα των κειμένων του. Πρβλ. Liebrucks 2015²: 13.

Κεφάλαιο 1. Η έννοια της ελευθερίας στην πρώιμη εγελιανή σκέψη

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παρουσιαστούν ορισμένες πρώιμες ιδέες του Hegel αναφορικά με την έννοια της ελευθερίας διά της εξέτασης κειμένων που γράφτηκαν διαδοχικά κατά την παραμονή του στη Βέρνη, στη Φραγκφούρτη και στην Ιένα. Ο σκοπός του κεφαλαίου έγκειται στην παροχή μιας γενικής εικόνας των πρώιμων εγελιανών προβληματισμών, η οποία θα μας επιτρέψει στη συνέχεια να διακρίνουμε κατά πόσον τούτοι μεταστοιχειώνονται ή και συνδέονται με τα ύστερα πολιτικά γραπτά του. Εφόσον το βασικό σημείο αναφοράς της παρούσας εργασίας είναι η *Φιλοσοφία του δικαίου*, δεν πρόκειται να δοθεί εξαντλητική έμφαση στα νεανικά εγελιανά κείμενα, αλλά θα επιχειρηθεί μία οριοθετημένη ανάλυσή τους, με τρόπο που να συμβάλει στην κατανόηση των ύστερων εγελιανών προβληματισμών.

Ο πρώτος σταθμός της έρευνας είναι το χειρόγραφο με τον μεταγενέστερο τίτλο *Η θετικότητα της χριστιανικής θρησκείας* (*Die Positivität der christlichen Religion*, 1795/1796 – εφ' εξής: *Θετικότητα*). Κατά τον Solomon (1983: 131) ο νεαρός Hegel προσανατολίζεται γενικότερα στην κατανόηση της σχέσης τριών χαρακτηριστικών για την εποχή του παραδειγμάτων: της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας, των ιστορικών διδαγμάτων του Ιησού και της —διαδεδομένης τότε στους Γερμανούς λογίους— νοσταλγίας για την αρμονία που χαρακτήριζε την αρχαία πόλη-κράτος. Πιο ειδικά, στο εν λόγω χειρόγραφο εμφανίζεται ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη σχέση μιας θετικής θρησκείας με την υποκειμενική ελευθερία. Υιοθετώντας μία κριτική στάση απέναντι στην εβραϊκή και τη χριστιανική θρησκεία, ο Hegel θεωρεί τον ετεροπροσδιορισμό του ηθικού υποκειμένου από μία εξωτερική αυθεντία ασύμβατο με την έννοια της ελευθερίας, εκλαμβάνομενης ως ηθικού αυτοκαθορισμού της βούλησης.⁸ Η *θετικότητα* (*Positivität*) προκύπτει όταν οι κανόνες που διέπουν την υποκειμενική στάση θεμελιώνονται σε έναν εξωτερικό του *φρονήματος* (*Gesinnung*) παράγοντα και ειδικότερα στην αυθεντία εκείνου που τις εκφέρει.⁹ Επίσης, στα εν λόγω χειρόγραφα αποδίδεται ιδιαίτερη βαρύτητα στη σχέση κράτους και εκκλησίας, ειδικά όσον αφορά τη διασφάλιση ή μη των πολιτικών δικαιωμάτων, της ελευθερίας της σκέψης και της θρησκείας (Glinka 2020: 62).

8. Κατά τους Franco 1999: 36, 42 και Pinkard 2000: 63–65 ο νεαρός Hegel ακολουθεί πιστά την ορολογία της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας.

9. Πρβλ. Solomon 1983: 125 και Foufas 2018: 12–13, 26–27.

Η κατεξοχήν θετική θρησκεία είναι για τον νεαρό Hegel η εβραϊκή θρησκεία. Το πράττειν των φορέων της χαρακτηρίζεται από τη μηχανική επανάληψη προκαθορισμένων κινήσεων, άνευ στοχασμού για την επιτελούμενη πράξη. Οι χαρακτηρισμοί που ακολουθούν είναι ενδεικτικοί:

«αυτή η κατάσταση του εβραϊκού έθνους θα πρέπει να ξύπνησε σε ανθρώπους ξεχωριστής στόφας μυαλού και καρδιάς (von besserem Kopf und Herzen), που δεν μπορούσαν να εγκαταλείψουν και να απαρηθθούν τη συναίσθηση του εαυτού τους (Selbstgefühl) κι ούτε να καταντήσουν νεκρές μηχανές, την ανάγκη μιας πιο ελεύθερης δραστηριότητας, από το να ζουν μια ύπαρξη (Dasein) χωρίς αυτοσυνείδηση, γεμάτη μοναστικές ενασχολήσεις ενός ανόητου κι ανούσιου μηχανισμού μικροπρεπών συνηθειών, <την ανάγκη> μιας ευγενέστερης ευχαρίστησης, από το να περνιούνται για σπουδαίοι σε τούτη τη σκλαβιά.» (PchR: 106)

Η εναντίωση στην ετερονομία που προήγαγε η εβραϊκή θρησκεία ήρθε, κατά τον νεαρό Hegel, από τον Ιησού, ο οποίος εισήγαγε μια *αμιγώς ηθική θρησκεία* (reine moralische Religion). Ο Ιησούς θεωρείται από τον Hegel ως πρωτεργάτης της ελευθερίας, ο οποίος προέκρινε την αναβίβαση του μέχρι πρότινος προσανατολισμένου στο *γράμμα του νόμου* (Buchstabe des Gesetzes) πράττειν στην *ηθικότητα* (Moralität) (PchR: 106–107).¹⁰ Ως ηθική εννοείται εδώ η αποδέσμευση από τη συνήθεια και την ακολουθία εξωτερικώς δοσμένων κανόνων¹¹ —οι οποίοι εισάγουν στην ηθική «μια ιστορική πίστη» (PchR: 117)— και η συνακόλουθη μετατροπή της ετερόνομης στάσης στην *ενάρετη συνείδηση* (tugendhafter Gesinnung) διά της υπαγωγής στον *ηθικό νόμο* (Sittengesetz). Ο Hegel δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένες αρχές αλλά στο «ζωντανό αίσθημα της καρδιάς του <του Ιησού> περί καθήκοντος και δικαιώματος» (PchR: 112), στη «φωνή της συνείδησης» (PchR: 113) όπως και στον *σεβασμό* (Achtung) ως «πηγή της ηθικότητας (PchR: 117)».¹²

10. Πρβλ. Kant [1788] 2003: A 127/AA 72 και A 270/ AA 152, όπου το ηθικό πράττειν συνίσταται στον άμεσο καθορισμό της ανθρώπινης βούλησης από τον ηθικό νόμο. Σε περίπτωση έμμεσου καθορισμού της βούλησης από *ελατήρια* (Triebfedern) έτερα του ηθικού νόμου, τότε το πράττειν χαρακτηρίζεται μεν ηθικό καθότι σύμφωνο με «το γράμμα του νόμου», δίχως όμως να περιέχει το *πνεύμα* (Geist) —ή αλλιώς: το *φρόνημα* (Gesinnung)— του αυτενεργού δρώντος υποκειμένου· το αποτέλεσμα θα ήταν η *νομιμότητα* (Legalität) αλλά όχι η *ηθικότητα* (Moralität).

11. Στην κατηγορία του «θετικού» εμπίπτει οτιδήποτε είναι καθιερωμένο μέσω παράδοσης και δοσμένο δι' αυθεντίας (Rohrmoser 1970: 32).

12. Ο Kant (2003: A 82/AA 142–143) προσδιορίζει τον σεβασμό, ιδωμένο ως «ελεύθερη υποταγή της βούλησης υπό τον νόμο», ως το κατεξοχήν *ηθικό* —όχι όμως παθολογικό αλλά πρακτικό, καθό προερχόμενο από έναν «προϋπάρχοντα (αντικειμενικό) καθορισμό της βούλησης»— *αίσθημα* (moralisches Gefühl).

Σύμφωνα με τον νεαρό Hegel, ο Ιησούς αναγκάστηκε να καταφύγει σε μία ανάλογη αυθεντία προκειμένου να εισακουστεί από το ακροατήριό του. Αν στηριζόταν στον *Λόγο* (Vernunft) και μόνο, αυτό «θα σήμαινε να κάνει κήρυγμα στα ψάρια» (*PchR*: 113). Ο νεαρός Hegel αξιολογεί τη στάση αυτή ως αντιφατική, διότι παρήγαγε αποτελέσματα αντίθετα από αυτά που θέλησε εξ αρχής. Η εξάρτηση της ηθικότητας από εξωτερικές του δρώντος υποκειμένου πηγές αντιβαίνει στη *σεβασμιότητά* της (Würde): η ηθικότητα, ακριβώς επειδή είναι *αυθύπόστατη* (selbständig), «περιφρονεί κάθε άλλο θεμέλιο» διότι «θέλει να είναι θεμελιωμένη μόνο στον εαυτό της» (*PchR*: 117). Όταν ο σεβασμός στις προκρινόμενες αρχές πηγάζει μόνον από το πρόσωπο και τις πράξεις του εισηγητή τους, τότε ο άνθρωπος παραμένει εξαρτημένος από μία εξωτερικώς τεθειμένη αυθεντία.¹³ Έτσι η μετάδοση της ηθικής διά της αυθεντίας αποτυγχάνει: αν ξαφνικά βγάzaμε τον άνθρωπο από τα δεσμά της θετικότητας, τότε θα χειραφετείτο μεν, αλλά θα παρέμενε ανελεύθερος «σαν ένας απελευθερωμένος σκλάβος» (*PchR*: 118), γιατί ο νόμος που πλέον θα έφερε δεν θα ήταν ο δικός του νόμος. Όταν το *εσωτερικό κριτήριο* (innere Kriterium), που θεμελιώνει «ηθικούς, αναγκαίους και καθολικούς νόμους» (*PchR*: 188)¹⁴ απουσιάζει, ο Λόγος χάνει τη *νομοθετούσα ικανότητά* του (gesetzgebendes Vermögen) και καθίσταται «απλώς δεκτικός» (*PchR*: 123).¹⁵

Σε αυτό το πλαίσιο, ο νεαρός Hegel εξετάζει τα επακόλουθα της επέκτασης της αρχικά μικρής σε αριθμό κι επιρροή χριστιανικής *θετικής σέκτας* (positive Sektenglaube) εν σχέσει προς τη λειτουργία του κράτους. Στα προγενέστερα χειρόγραφα του με τον μεταγενέστερο τίτλο *Αποσπάσματα για τη λαϊκή θρησκεία και τον χριστιανισμό* (Fragmente über Volksreligion und Christentum, 1793-1794), ο Hegel αναφέρεται σε «θεσμούς, νόμους μίας μικρής συντροφιάς (kleine Gesellschaft)» (*VuCh*: 66) που θα έθεταν το κράτος σε κίνδυνο αν καθολικεύονταν. Συγκεκριμένα, πρόκειται για την άρνηση μιας τέτοιας ένωσης ανθρώπων να προβεί σε βιαιότητες εναντίον άλλων ανθρώπων σε περίπτωση πολέμου. Ξέρουμε ότι ο Hegel έχει λεπτομερή γνώση του έργου του Rousseau,¹⁶ οπότε θα μπορούσαμε εδώ να μιλήσουμε για πιθανές επιρροές από το έργο του *Περί κοινωνικού συμβολαίου* (Du Contrat Social, [1762] 2001). Ο Rousseau αντιτίθεται στην ύπαρξη επιμέρους ενώσεων, καθότι οδηγούν στη διάσπα-

13. Πρβλ. Hyppolite 1983: 44–45.

14. Πρβλ. Kant 2003: A 49/ AA 27.

15. Ο Solomon (1983: 129) παρατηρεί ότι η εκ παραλλήλου κριτική και απαλλαγή του Ιησού με αναφορά στο ακροατήριό του ακολουθεί την καντιανή θέση περί προσαρμογής της έλλογης θρησκείας στις προκαταλήψεις της εποχής.

16. Βλ. Pinkard 2001: 27.

ση της γενικής βούλησης και στον φατριασμό (IV, I, 140). Κατά τη γνώμη του Kernégan (2008: 162) ο Hegel υιοθετεί από τον Rousseau μια αρνητική στάση απέναντι στη δραστηριότητα μικρών ενώσεων, γιατί αυτές διαρρηγνύουν την πολιτική κοινότητα.¹⁷

Ενδιαφέρον ως προς αυτό παρουσιάζουν οι θέσεις του νεαρού Hegel στο χειρόγραφο *Θετικότητα*. Εκεί, ο Hegel υποστηρίζει ότι το κράτος και η εκκλησία δραστηριοποιούνται σε ξεχωριστές σφαίρες, διότι οι *θετικές εντολές* (positive Gebote) μίας μικρής ομάδας γίνονται άδικες και καταπιεστικές, σε περίπτωση που επεκτείνουν το πεδίο εφαρμογής τους και καταστούν κρατικά και πολιτικά καθήκοντα (*PchR*: 124–125). Για τον Hegel αυτό το ενδεχόμενο απειλεί την ηθικότητα. Οι εντολές μίας θετικής σέκτας στρέφονται στη συνείδηση και στη φαντασία, προκειμένου να θεμελιώσουν την πίστη στις αρχές τους (*PchR*: 184). Αντιθέτως, το κράτος επιβάλλει την τήρηση ενός συνόλου κανόνων, χωρίς να λαμβάνεται υπόψιν η εσωτερική προδιάθεση και η ατομική ιδιοσυγκρασία.

Ο νεαρός Hegel κάνει λόγο για τα *καθήκοντα* (Pflichten) του ενός που πηγάζουν από τη γνώση για τα *δικαιώματα* (Rechte) των άλλων. Η ισχύς τους δεν σχετίζεται με την ενδεχόμενη θεμελίωσή τους στην υποκειμενικότητα ή στις προδιαγραφές της φιλοσοφικής ή θρησκευτικής σέκτας όπου ενδεχομένως μετέχει κανείς. Στο *πολιτικό σύνταγμα* (bürgerliche Verfassung) η ύπαρξη κοινών και ισχυόντων για όλους νόμων θεωρείται δεδομένη. Η αντιστοιχία δικαιωμάτων και υποχρεώσεων προκύπτει μέσω της εκπόρευσης του καθήκοντος του ενός από τον (κρατικά επιβεβλημένο) σεβασμό των δικαιωμάτων του άλλου. Ως φορείς δικαιωμάτων τα άτομα προηγούνται κάθε ύστερης υποκειμενικής τους αναγνώρισης. Τα δικαιώματα είναι τρόπον τινά *απόλυτα*, στο βαθμό που η ισχύς τους δεν εξαρτάται από τις ηθικές αξίες εκάστου ενός ή της ομάδας του μήτε από τις αξιώσεις του *ηθικού νόμου* (Moralgesetz): «το δικαίωμα του άλλου πρέπει να υποστηρίζεται, εγώ βέβαια μπορεί για ηθικούς λόγους να θεμελιώσω για εμένα ένα καθήκον και είτε να το σέβομαι είτε όχι· στην τελευταία περίπτωση το κράτος με μεταχειρίζεται ως φυσικό όν (Naturwesen) με καταναγκασμό» (*PchR*: 134).

Το κράτος βέβαια απέχει από την εσωτερικότητα. Το υποκείμενο θα μπορούσε να θεμελιώσει τον σεβασμό ενός κρατικά επιβεβλημένου καθήκοντος στην ηθική. Ωστόσο, η *δικαιοσύνη* (Gerechtigkeit) είναι αδιάφορη προς την ηθική συγκρότηση

17. Πρβλ. Krüger 2014: 38–39, όπου τονίζεται ότι ο νεαρός Hegel αποδέχεται εν προκειμένω τη ρουσσική άποψη περί ασυμφωνίας μεταξύ Χριστιανισμού και πολιτικής ελευθερίας. Πρβλ. *PchR*: 182.

του πράττειν, καθότι συνίσταται στο ότι «σέβομαι τα δικαιώματα των άλλων» (*PchR*: 135-136). Τα άτομα δύνανται να θεωρήσουν τα κρατικά καθήκοντα, ιδωμένα από μία υποκειμενική σκοπιά, ως επιταγές του ηθικού νόμου, μα αυτό δεν αφορά τη δικαιοσύνη.

Κατ' αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται η διάκριση μεταξύ μίας πολιτικής κατάστασης σχέσεων μεταξύ φορέων δικαιωμάτων και καθηκόντων, αφενός, και της υποκειμενικής επίτευξης της *αρετής* (*Tugend*), όπως κανείς την ορίζει για τον εαυτό του ή τους ακολούθους του, αφετέρου. Η δικαιοσύνη επιτυγχάνεται όταν έκαστος σέβεται τον άλλον ως φορέα δικαιωμάτων. Τα δικαιώματα διαθέτουν αυταξία απέναντι στην ενδεχόμενη αναγνώρισή τους ή μη εκ μέρους των υποκειμένων. Η ακολουθία του καθήκοντος που επιτάσσει ο ηθικός νόμος ή του καθήκοντος που θέτει κανείς ο ίδιος στον εαυτό του, σε περίπτωση που γίνει *αυτοβούλως* (*freiwillig*) μέλος μιας φιλοσοφικής ή θρησκευτικής σέκτας, «σε έναν οιονδήποτε κύκλο ανθρώπων» (*PchR*: 136), διαφέρει από την πολιτική σχέση. Αυτό συμβαίνει διότι τα καθήκοντα αυτά εξαρτούν την ισχύ τους από την *προαίρεση* (*Willkür*). Διακρίνονται από τα καθήκοντα που απαιτεί το κράτος, καθόσον το δικαίωμα που ενδέχεται να αξιώσει η ομάδα από το μέλος της «δεν θεμελιώνεται στον εαυτό του, αλλά προήλθε πρώτα από τούτο, από το ότι εγώ ο ίδιος έθεσα στον εαυτό μου το καθήκον» (*PchR*: 137).

Τα δικαιώματα που θεμελιώνονται στον εαυτό τους είναι μάλλον όσα προβλέπει το σύνταγμα και διασφαλίζει το κράτος. Σε αυτά αποκλείεται η διακριτική ευχέρεια του σεβασμού τους ή μη, που είναι πάντως δυνατή στα καθήκοντα που θέτει κανείς στον εαυτό του αυτοβούλως, λ.χ. γινόμενος μέλος ενός μικρού κύκλου ανθρώπων: «αυτά τα δικαιώματα μπορούν να ισχύουν μόνο για τόσο, όσο διαρκεί η απόφασή μου να θέτω στον εαυτό μου τα καθήκοντα, από τα οποία προκύπτουν εκείνα τα δικαιώματα» (*PchR*: 137). Εδώ η προαίρεση προηγείται της ανάκυψης δικαιωμάτων και καθηκόντων. Το αντίθετο συμβαίνει στην πολιτική κατάσταση, όπου η δικαιοσύνη διατηρείται από το κράτος που τιμωρεί την παραβίαση των δικαιωμάτων. Η *αρετή*, όπως και η *πίστη*, αφορούν αποκλειστικά και μόνο την υποκειμενική σφαίρα, προς την οποία το κράτος διατηρεί έναν βαθμό αδιαφορίας, εφόσον δεν απειλείται το πεδίο των πολιτικών σχέσεων (*PchR*: 149).

Στο σημείο αυτό ο νεαρός Hegel γίνεται πιο συγκεκριμένος: «οι πολιτικοί νόμοι (*bürgerliche Gesetze*) αφορούν την ασφάλεια των προσώπων και της ιδιοκτησίας εκάστου πολίτη (*Bürger*)» (*PchR*: 149). Το πεδίο εφαρμογής των νόμων περιορίζεται στην προστασία της σωματικότητας και της υλικότητας των υποκειμένων, χωρίς να

ασχολείται με τη δημιουργία ενός ιδιαίτερου φρονήματος στη συνείδησή τους. Βέβαια, η ηθική διαπαιδαγώγηση των μελών του κράτους θα ήταν προς το συμφέρον του, καθόσον η διαμόρφωση της εσωτερικότητας θα συνέβαλε στη σταθερότητα της υφιστάμενης δικαιοκτικής τάξης, δηλαδή της *νομιμότητας* (Legalität) (*PchR*: 137). Όμως η θέση δεσμευτικών κανόνων ηθικής φύσης θεωρείται ασύμφωνη προς την λειτουργία του κράτους: «Οι νόμοι που θα έδινε το κράτος, βάσει των οποίων οι πολίτες του θα έπρεπε να είναι ηθικοί, δεν θα του ταίριαζαν, θα ήταν αντιφατικοί και γελοίοι» (*PchR*, 137).¹⁸

Για τον νεαρό Hegel η ηθικότητα και ο (κρατικός) καταναγκασμός είναι έννοιες αντιφατικές, γιατί το πεδίο δικαιοδοσίας του ηθικού νόμου διαφέρει από αυτό του κράτους. Η διαφορά αυτή προϋποθέτει κι έναν διαφορετικό τύπο ελευθερίας: η ηθική συνδέεται με την *αυτονομία της βούλησης* (Autonomie des Willens), τουτέστιν με τη συνειδητή (αυτόβουλη) υιοθέτηση ορισμένων αρχών αναφορικά με το πράττειν (*PchR*: 179), ενώ η συμμετοχή στο κράτος σχετίζεται με τη δέσμευση για την τήρηση των συνταγματικά καθορισμένων δικαιωμάτων. Ο σεβασμός τους δεν επαφίεται στο φρόνημα και στους *γνώμονές* του (Maxime), αλλά απαιτεί την υπαγωγή της βούλησης σε κανόνες γενικής ισχύος υπό την απειλή φυσικού καταναγκασμού. Αντίθετα, η ηθικότητα πηγάζει από την αυτόβουλη υπαγωγή του υποκειμένου στον ηθικό νόμο. Οι καθολικοί νόμοι που θεσπίζει ο Λόγος «ονομάζονται από τον Καντ, μολονότι υπό άλλη έννοια από τους κανόνες της διάνοιας (Verstand), αντικειμενικοί» (*PchR*: 188), ενώ γίνονται υποκειμενικοί μέσω της *ικανότητας του Λόγου* (Fähigkeit der Vernunft) να βρίσκει τα προσήκοντα προς τον *σεβασμό* τους (Achtung) κίνητρα.

Το κράτος θα μπορούσε βέβαια να χρησιμοποιήσει τη θρησκεία ως μέσον για να προκαλέσει την ανάδυση σύννομων πράξεων στους πολίτες του. Ως προς αυτό, ο νεαρός Hegel διαχωρίζει τη θέση του, τονίζοντας ότι το αντικείμενο των πολιτικών νόμων δεν μπορεί να είναι το φρόνημα: «Αν οι θρησκευτικές επιταγές του κράτους γίνουν νόμοι, τότε αυτό και πάλι δεν προχωρά πιο πέρα από την <προκύπτουσα> μέσσα από όλους τους άλλους πολιτικούς νόμους νομιμότητα» (*PchR*: 138). Η ηθικότητα διακρίνεται από τη νομιμότητα, γιατί το «πλήρωμα του νόμου (complementum des

18. Πρβλ. Kant 2003: A 144/ AA 81 και A 146/ AA 82, όπου το ηθικό πράττειν από καθήκον (aus Pflicht) διαφέρει από το *σύμφωνο με το καθήκον* (pflichtmäßig) πράττειν στη βάση του *καθοριστικού λόγου* (Bestimmungsgrund) εκάστου ενός: το *πράττειν έχει ηθική αξία* (moralischer Wert) όταν ο σεβασμός προς τον ηθικό νόμο αποτελεί το μοναδικό ελατήριο ή *υποκειμενικό λόγο* (subjektiver Grund) του δράντος (A 140–141/AA 79). Τουναντίον, η απλή συμφωνία με τον νόμο που εμπεριέχει διαφορετικά υποκειμενικά αίτια καθιστά δυνατή μόνο την νομιμότητα. Εν προκειμένω, η ηθική αξία θα υποκαθίστατο από την συμφωνία της βούλησης προς εξωγενείς εκείνης παράγοντες.

Gesetzes) – το ηθικό φρόνημα» (*PchR*: 139) δεν γίνεται να προκύψει μέσω αυθεντίας ή καταναγκασμού. Η ισχύς των κρατικά επιβεβλημένων καθηκόντων, που διασφαλίζουν το πρόσωπο και την ιδιοκτησία, αποσυνδέονται από την υποκειμενική έγκριση. Μα και το καθήκον που δεσμεύει το ηθικό φρόνημα διαφέρει από την τήρηση του γράμματος του νόμου.¹⁹ Εξού και η ακαταλληλότητα του *πολιτικού συμβολαίου* (*bürgerlicher Vertrag*) για ζητήματα γνώμης και πίστης. Μπορεί κανείς «να καθυποτάξει τη βούλησή του στη γενική βούληση» (*PchR*: 161), θεωρώντας τη νόμο υπό τον οποίο οφείλει να πράττει, εφόσον γίνεται λόγος για την προστασία του προσώπου και της ιδιοκτησίας. Ωστόσο, μια τέτοια συμφωνία, ένα *εκκλησιαστικό συμβόλαιο* (*kirchlicher Vertrag*), θεωρείται απαράδεκτη για ζητήματα που άπτονται της εσωτερικότητας του καθενός.²⁰

Αν επιτρέπεται να πει κανείς ότι υπάρχει ένα τελικό συμπέρασμα, αυτό θα ήταν το εξής: η θεμελίωση της ηθικής στάσης στην αυθεντία εκβάλλει αναγκαστικά στη θετικότητα. Το ενδιαφέρον για την έρευνά μας είναι εν τούτοις κάτι άλλο. Φαίνεται ότι ο νεαρός Hegel θεωρεί την υπαγωγή στην κρατική νομιμότητα ως πηγή διασφάλισης των δικαιωμάτων και περιορισμού της αυθαιρεσίας της (κατά μία άποψη σχετικιστικής) υποκειμενικότητας. Από την άλλη πλευρά, η υπαγωγή του υποκειμένου σε μία θετική θρησκεία είναι πηγή ετερονομίας κι ανελευθερίας. Η υπαγωγή της ηθικής αυτονομίας στην αυθεντία διαστρέφει το φρόνημα, γιατί του παρέχει κάτι το *δοσμένο* (*Gegebenes*):

«Το μοναδικό ηθικό κίνητρο, ο σεβασμός για τον ηθικό νόμο (*Sittengesetz*), μπορεί να επιδράσει μόνο σε ένα τέτοιο υποκείμενο, στο οποίο ο νόμος είναι νομοθετών (*gesetzgebend*), που πηγάζει δηλαδή από το εσωτερικό του (*aus dessen Innern*): όμως η χριστιανική θρησκεία μας μεταδίδει τον ηθικό νόμο (*das moralische Gesetz*) ως κάτι που υφίσταται έξω από εμάς, ως κάτι το δοσμένο και γι' αυτό πρέπει να επιδιώκει να του παρέχει τον σεβασμό με άλλον τρόπο.» (*PchR*: 189).²¹

19. Από τα παραπάνω φαίνεται ότι ο νεαρός Hegel εντάσσει στην επιχειρηματολογία του την καντιανή διάκριση ηθικότητας-νομιμότητας, καθόσον αποδίδει την ποιοτική διαφορά του ηθικού (αυτόνομου) πράττειν από την απλή ακολουθία του γράμματος του νόμου στο φρόνημα, ταυτίζοντας τη νομιμότητα με την ακολουθία εξωτερικώς δοσμένων εκκλησιαστικών ή κρατικών κανόνων.

20. Ο Hegel αναφέρεται στη *γνώμη* (*Meinung*) και την *πίστη* (*Glaube*).

21. Πρβλ. Kant 2003: A 55/ AA 31, όπου ο «πρακτικός Λόγος» ορίζεται ως *νομοθετών* (*gesetzgebend*) στο μέτρο που η βούληση υπάγεται στην «απλή μορφή του νόμου», καθιστάμενη έτσι ανεξάρτητη από εμπειρικούς προσδιορισμούς. Αξίζει ακόμη να σημειωθεί η συνάφεια ανάμεσα σε αυτή την πρώιμη εγγελιανή διατύπωση του ηθικού υποκειμένου και στη θεώρηση της *ηθικής συνείδησης*

Ο νεαρός Hegel αναφέρεται εν προκειμένω στη διάκριση μεταξύ της ηθικής στάσης που προέκρινε ο Ιησούς και της μετατροπής των κλήσεών του σε θετική διδασκαλία από την εκκλησία. Ο ηθικός νόμος μετατράπηκε σε σύνολο εξωτερικά δοσμένων κανόνων, το οποίο ερείδεται σε ελατήρια έτερα του σεβασμού στον ηθικό νόμο και ειδικότερα στη συμφωνία της βούλησης με προδιαγεγραμμένους κανόνες τόσο για την πράξη όσο και για τη συναισθηματική κατάσταση που πρέπει να τη συνοδεύει· το αποτέλεσμα είναι η απουσία του φρονήματος —του συμπληρώματος του νόμου— και συνεπώς η σκέτη νομιμότητα (*PchR*: 179–186).

Σε κάθε περίπτωση ούτε μία θετική θρησκεία μήτε το κράτος δύνανται να δημιουργήσουν τον αυτοκαθορισμό της βούλησης, διότι ο εξαναγκασμός προς τούτο θα αναιρούσε κάθε τέτοια προσπάθεια. Δεν θα έπρεπε ωστόσο να παραβλέψουμε την άλλη διάσταση: το κράτος, όταν διακρίνεται από μία θετική θρησκεία, όχι μόνο προστατεύει τους ανθρώπους ως υποκείμενα δικαίου, μα απέχει κι από το πεδίο της συνείδησής τους, αφού η δικαιοδοσία του δεν εμπίπτει διόλου σ' αυτήν. Κατά τον Jaeschke (2016³: 66) ο Hegel εκφράζει εν προκειμένω την ιστορική εμπειρία του Λουθηρανισμού, σύμφωνα με την οποία το κράτος προστατεύει αποτελεσματικότερα από την εκκλησία την ελευθερία της θρησκείας και της σκέψης.²² Σε αυτή τη βάση ο Hegel διακρίνει τη μικρή ομάδα που επιδιώκει την πίστη σε μία θετική διδασκαλία από τη διαφύλαξη των δικαιωμάτων των πολιτών μέσω του κράτους, το οποίο απέχει από το εσωτερικό κριτήριο του καθενός: «σε όποια πίστη κι αν αυτός κλίνει, είναι υποχρέωση του κράτους να προστατεύει τα δικαιώματά του ως πολίτη» (*PchR*: 149).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η δεύτερη προσθήκη αυτού του χειρογράφου, όπου ο νεαρός Hegel αναφέρεται στην αρχαία πόλη, την οποία κι εξαίρει ως ιστορικό παράδειγμα πραγμάτωσης της (πολιτικής) ελευθερίας βάσει συλλογικών αξιών. Εκεί, ο άνθρωπος ως πολίτης και ως δημοκράτης (*Republikaner*) είναι πλήρως απορροφημένος στα έθιμα και στους νόμους της κοινότητας. Ο Kernégan (2008: 158) υπογραμμίζει εν προκειμένω ότι τόσο κατά την περίοδο της Βέρνης όσο και στη Φραγκφούρτη το ιδεώδες της αρχαίας πόλης λειτουργεί ως σημείο αναφοράς για τις σκέψεις του νεαρού Hegel περί πολιτικής. Χαρακτηριστικό ως προς αυτό είναι το γεγονός ότι ο Hegel παραπέμπει στο *De l'esprit des lois* (Περί του πνεύματος των νό-

(Gewissen) στη *Φιλοσοφία του δικαίου*, σύμφωνα με την οποία το δικαίωμα και το καθήκον θεμελιώνονται στη γνώση της εσωτερικότητας περί εκείνων (*GrI*: § 137A, 255).

22. Πρβλ. Glinka 2020: 62.

μων, [1748] 1995) του Montesquieu, ο οποίος προσδιόρισε την αρχή που διέπει τα μέλη εκείνων των κρατών με το όνομα αρετή (III, III, 116–117) – vertu, Tugend στο εγγεγραμμένο χειρόγραφο. Η αρετή, ως *αρχή των δημοκρατιών* (Prinzip der Republiken), συνίστατο στην ετοιμότητα των μελών τους «να μπορούν να θυσιάσουν το άτομο για μία ιδέα, που για τους δημοκράτες είναι πραγματοποιημένη στην πατρίδα τους» (PchR Z: 206).²³

Ήδη κατά τη διάρκεια των σπουδών του στο Τύμπινγκεν ο ενθουσιασμός του Hegel για τη Γαλλική Επανάσταση συνοδεύτηκε από τον θαυμασμό του για την αρχαία Ελλάδα μέσα από μία εξιδανικευμένη πρόσληψη της αθηναϊκής ηγεμονίας (Pinkard 2000: 32): στη Βέρνη ο νεαρός Hegel ασχολήθηκε με τη μετάφραση μερών της θουκυδίδειας *ξυγγραφής* (Ψημμένος 2009: 33, υποσημείωση 67).²⁴ Ο Kernégan (2008: 165) αναφέρει ότι ο Hegel, αναλογιζόμενος το αρχαιοελληνικό πολιτικό ιδεώδες, στρέφεται κριτικά προς τη σημασία της ιδιοκτησίας στα νεότερα κράτη: ωστόσο η κριτική του στάση προς τη θετικότητα και τον εγωισμό, μαζί με τις επιρροές από την αρχαία δημοκρατία, δεν τον οδηγεί στην εισήγηση λύσεων (Foufas 2018: 57).²⁵ Παρά ταύτα αξίζει να δούμε ένα από τα σωζόμενα αποσπάσματα από την περίοδο της Βέρνης, όπου ο Hegel γράφει:

«Στα κράτη της νεότερης εποχής η ασφάλεια της ιδιοκτησίας είναι ο άξονας γύρω από τον οποίο περιστρέφεται ολόκληρη η νομοθεσία, αναφορικά με την οποία σχετίζονται τα περισσότερα δικαιώματα των πολιτών (Staatsbürger). Σε κάποιες ελεύθερες δημοκρατίες της αρχαιότητας το άκαμπτο δικαίωμα στην ιδιοκτησία, η έγνοια όλων των εξουσιών μας, το καμάρι των κρατών μας, παρεμποδίστηκε βέβαια μέσα από το πολίτευμα (Verfassung) του κράτους.» (FhpS, 13: 439).

Στη δεύτερη λοιπόν προσθήκη του χειρογράφου *Θετικότητα* προκρίνεται μία διαφορετική οπτική για την ελευθερία εν συγκρίσει με την ηθική αυτονομία. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι ένα μεγάλο μέρος της ασχολείται με το πρόβλημα της διάδοσης του χριστιανισμού και του εκτοπισμού των υφιστάμενων θρησκειών. Για

23. Πρβλ. Montesquieu 1995: IV, V, 137: «η πολιτική αρετή είναι απάρνηση του εαυτού».

24. Λίγο παρακάτω θα υποδειχθούν, με επιφυλάξεις, ενδεχόμενες επιρροές από το έργο του Θουκυδίδη, λαμβάνοντας ιδιαίτερα υπόψη τη δεύτερη δημηγορία του Περικλή – τον Επιτάφιο λόγο του.

25. Ο Riedel αναφέρει κάτι αντίστοιχο: οι οικονομικές και πολιτικές μελέτες του Hegel κατά την περίοδο της Βέρνης, της Φραγκφούρτης και της Ιένας καταλήγουν μόνο σε διαπιστώσεις για τη νεότερη κοινωνική κατάσταση, οι οποίες συνδυάζονται με παραστάσεις της αρχαιότητας, δίχως όμως την ύστερη συστηματική κατανόηση του υλικού (1982: 156).

τον νεαρό Hegel οι αρχαίες θρησκείες ήταν συνυφασμένες με όλες τις εκδηλώσεις του βίου. Αυτό σημαίνει για τον ίδιο ότι το *αντίβαρο* (Gegengewicht) θα πρέπει να ήταν τέτοιο, ώστε να υπερνικήσει τη μέχρι τότε οργάνωση της ζωής. Για την απάντηση του προβλήματος ο νεαρός Hegel προσανατολίζεται στη διερεύνηση των αιτιών στο *πνεύμα του καιρού* (Geist der Zeit):

«Μία σιωπηρή, κρυφή επανάσταση στο πνεύμα της εποχής (Geiste des Zeitalters) πρέπει να προηγήθηκε από τις μεγάλες, τις κεντρίζουσες το βλέμμα επαναστάσεις, η οποία δεν είναι στον καθένα ευδιάκριτη, ούτε στο ελάχιστο παρατηρητέα για τους συγχρόνους και ομοίως δύσκολο τόσο να εκτεθεί με λόγια όσο και να κατανοηθεί.» (PchR Z: 203)

Η γενική θέση του νεαρού Hegel είναι ότι η ελληνική και η ρωμαϊκή θρησκεία συνδέονταν με την *πολιτική ελευθερία* (politische Freiheit) και την επίδειξη της πολιτικής αρετής εκ μέρους των μελών τους. Με την παρέλευση της πολιτικής ελευθερίας επήλθε μια προσήκουσα στις συνθήκες αλλαγή στην πρακτική οργάνωση του βίου. Η δραστηριότητα εκάστου ενός περιορίστηκε στον ατομικό ορίζοντα της προστασίας της ζωής και της ιδιοκτησίας:

«σε αυτή την κατάσταση προσφέρθηκε στους ανθρώπους μία θρησκεία, η οποία είτε ήταν ήδη κατάλληλη για τις ανάγκες του καιρού [] είτε <μία θρησκεία> εκ της οποίας οι άνθρωποι διαμορφώνουν αυτό, στο οποίο θα μπορούσαν να αφοσιωθούν, αυτό που η επιθυμία τους λαχταρούσε.» (PchR Z: 208)

Για τον Foufas η βασική ιδέα που ενώνει τα επιμέρους κείμενα του νεαρού Hegel στην περίοδο της Βέρνης είναι «η μετατροπή του θεού, του κράτους και της κοινοτικής ζωής σε δυνάμεις, σε εξουσίες διαχωρισμένες κι εχθρικές προς τον άνθρωπο» (2018: 39). Κατά την εκτίμηση του Bourgeois (1970: 14) ο πολιτικός δεσποτισμός δικαιώνεται από μία θετική θρησκεία που καθορίζει εξουσιαστικά το ανθρώπινο πράττειν.²⁶ Σε αυτό το πλαίσιο εμείς θα στραφούμε ειδικά σε ορισμένα σχόλια του νεαρού Hegel, που δίνουν μία πρώτη εικόνα για την πρόσληψη της πολιτικής ελευθερίας στις αρχαίες δημοκρατίες.

26. Πρβλ. Foufas 2018: 56.

Ο Riedel (1982: 19) θεωρεί ότι εδώ ερχόμαστε σε επαφή με ένα παράδοξο: σε αυτή τη φάση της πρώιμης εγγελιανής σκέψης η ελευθερία των δημοκρατιών διαπλέκεται με την αυτονομία υπό καντιανή (ίσως και ρουσσωική) έννοια. Ο Hegel αναφέρει χαρακτηριστικά ότι οι πολίτες

«ως ελεύθεροι άνθρωποι υπάκουαν σε νόμους που έδιναν οι ίδιοι στους εαυτούς τους [...] στη δημόσια καθώς και στην ιδιωτική και οικιακή ζωή ο καθένας ήταν ένας ελεύθερος άνδρας, ο καθένας ζούσε σύμφωνα με δικούς του νόμους [...] αναγνώριζαν το δικαίωμα του καθενός να έχει δική του βούληση, είτε καλή είτε κακή.» (*PchR Z: 204–5*)²⁷

Σε αυτή τη φάση ελεύθερος θεωρείται τόσο ο άνθρωπος που «δίνει από μέσα του (aus seinem Busen) νόμους στον εαυτό του» (*PchR: 190*) όσο και ο άνθρωπος που διάγει έναν βίο στενά συνδεδεμένο με την κοινότητά του. Το κράτος, οι νόμοι και οι θεσμοί του, ήταν το *αόρατο* (Unsichtbare) μα και το άμεσα αισθητό: έκαστος «έβρισκε» τον *τελικό* του σκοπό (Endzweck) «εκτεθειμένο στην πραγματικότητα ή βοηθούσε ο ίδιος στη συγκρότηση και τη διατήρησή του» (*PchR Z: 205*). Μπροστά από την ιδέα της πολιτικής αυτονομίας εξαφανιζόταν η *ατομικότητά* του (Individualität), καθότι η διατήρηση της *πατρίδας* (Vaterland) ήταν το μόνο που εμφανιζόταν ως τελικός σκοπός του καθενός. Η ιδέα για την αιώνια ζωή και την υπέρβαση του θανάτου σχεδόν απουσίαζε· το επέκεινα στοιχείο εμφανίστηκε μόνον κατόπιν της κατάρρευσης της υφιστάμενης πολιτικής οργάνωσης: «Ο Κάτων στράφηκε στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα μόλις αυτό που για εκείνον ήταν η ύψιστη τάξη πραγμάτων, ο κόσμος του, η δημοκρατία του καταστράφηκε· τότε μόνον κατέφυγε σε μία ακόμη υψηλότερη τάξη» (*PchR Z: 205*).

Κατά την εγγελιανή πρόσληψη, η πολιτική ελευθερία συνίστατο κυρίως στη συμμετοχή στις κοινές υποθέσεις, τουτέστιν στη νομοθεσία, στην επιλογή των ανωτέρων και στη λήψη αποφάσεων αναφορικά με τον πόλεμο και την ειρήνη. Το κράτος ήταν τόσο κάτι το υπαρκτό όσο και κάτι το άυλο που «οι άνθρωποι είχαν μέσα στο στήθος τους» (*PchR Z: 207*). Αυτό φαίνεται να έχει ιδιαίτερη σημασία για τον νεαρό Hegel, στο μέτρο που η ατομική δραστηριότητα «για ένα όλον, για μια ιδέα» (*PchR*

27. Στηριζόμενοι στα παραπάνω βιογραφικά στοιχεία θα μπορούσαμε να αντιπαραβάλουμε το χωρίο αυτό με την *Ιστορία* του Θουκυδίδη, Β, 37: «ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες []».

Z: 206) αποτελεί διακριτό στοιχείο της πολιτικής αρετής. Η εξαφάνιση των δημοκρατιών μέσω της επέκτασης του ρωμαϊκού κράτους μετέλλαξε την αρετή σε μία εξατομικευμένη δραστηριότητα (*PchR Z: 207*). Η αποσύνδεσή της από το πολιτικό όλον και η στροφή της στην προστασία της ιδιοκτησίας αντικατέστησε την ετοιμότητα για την αφιέρωση στα κοινά με τον φόβο του θανάτου. Ο διαχωρισμός του ατομικού πράττειν από μία ιδέα που υπερβαίνει τον θάνατο αποτελεί σύμπτωμα της παρακμής της πολιτικής ζωής· «για τον δημοκράτη [απεναντίας] επιβίωνε η δημοκρατία και βρισκόταν στο νου του η σκέψη πως αυτή, η ψυχή του, είναι κάτι το αιώνιο» (*PchR Z: 206*).²⁸

Ξεχωριστό ενδιαφέρον για την έρευνά μας πάνω στην πρώιμη εγελιανή σκέψη περί πολιτικής παρουσιάζει μία σειρά χειρογράφων με τίτλο *Το πνεύμα του χριστιανισμού και το πεπρωμένο του* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1798-1800). Το χειρόγραφο στο οποίο θα στραφούμε είναι το πρώτο χρονικά και έχει τον τίτλο *Το πνεύμα του εβραϊσμού* (*Der Geist des Judentums*, 1798). Ως προς τη γενικότερη επιχειρηματολογία φαίνεται ότι τα στοιχεία που όρισαν προηγουμένως τη θετικότητα συνεχίζουν να απασχολούν τον νεαρό Hegel αναφορικά με τον προσδιορισμό της έννοιας του *πεπρωμένου* (*Schicksal*): πρόκειται για την εξάρτηση της νοητικής και πρακτικής δραστηριότητας των ανθρώπων από μία εξωτερική των ίδιων κι απρόσιτη δύναμη. Παρακάτω θα στραφούμε ιδίως στα σημεία εκείνα όπου ο νεαρός Hegel επιχειρεί να συσχετίσει την ανυπαρξία της πολιτικής ελευθερίας σε έναν λαό με τον ετεροκαθορισμό του από μία υπερβατική εκείνου πηγή κανόνων. Συνάμα θα λάβουμε υπόψιν την αντιπαραβολή της κατάστασης του εβραϊκού λαού με την αρχαία πόλη-κράτος, στο μέτρο που τέτοιες αναφορές κρίνονται ενδεικτικές για τη σημασία που αποκτά το αρχαιοελληνικό πολιτικό ιδεώδες για την περαιτέρω ανάπτυξη της εγελιανής πολιτικής θεωρίας.

Το χειρόγραφο ξεκινά με μια κριτική αποτίμηση των πρώτων πέντε βιβλίων της Παλαιάς Διαθήκης. Ο νεαρός Hegel προσεγγίζει τον βιβλικό κατακλυσμό ως πηγή διάρρηξης των αρμονικών σχέσεων του ανθρώπου με τη φύση: πλέον ο άνθρωπος αντιμετωπίζει τη φύση ως κάτι που πρέπει να κυριαρχηθεί προκειμένου να διασφαλι-

28. Πρβλ. Θουκυδίδη *Ιστορία*: Β: 43: «κοινή γὰρ τὰ σώματα διδόντες ἴδια τὸν ἀγήρων ἔπαινον ἐλάμβανον καὶ τὸν τάφον ἐπισημότατον, οὐκ ἐν ᾧ κεῖνται μᾶλλον, ἀλλ' ἐν ᾧ ἡ δόξα αὐτῶν παρὰ τῷ ἐντυχόντι αἰεὶ καὶ λόγου καὶ ἔργου καιρῷ αἰείμνηστος καταλείπεται. ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος, καὶ οὐ στηλῶν μόνον ἐν τῇ οἰκείᾳ σημαίνει ἐπιγραφή, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ μὴ προσηκούσῃ ἄγραφος μνήμη παρ' ἑκάστῳ τῆς γνώμης μᾶλλον ἢ τοῦ ἔργου ἐνδιδαιτᾶται. οὓς νῦν ὑμεῖς ζηλώσαντες καὶ τὸ εὐδαίμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον κρίναντες μὴ περιορᾶσθε τοὺς πολεμικοὺς κινδύνους.»

στεί η ύπαρξή του. Το όλον είναι διχασμένο σε *ιδέα* (Idee) και (ενεργό) *πραγματικότητα* (Wirklichkeit) κι έτσι η κυριάρχηση μπορεί να επιτευχθεί είτε στο πεδίο του *νοούμενου* (Gedachtes) είτε στο πεδίο της πραγματικότητας: οι φορείς των ανωτέρω εκδοχών προσωποποιούνται στους βιβλικούς χαρακτήρες του Νώε και του Νεμρώδ. Στην πρώτη περίπτωση, η κυριάρχηση της φύσης από τον άνθρωπο διασφαλίζεται μέσω του *νοούμενου ιδεώδους* (gedachtes Ideal): ο τρίτος αυτός όρος, ο οποίος στέκεται υπεράνω της αντίθεσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης, νομιμοποιεί την κυριαρχία του ενός επί του άλλου όρου (GCh: 275). Στη δεύτερη περίπτωση, η κυριαρχία επί της φύσης διενεργείται άνευ μεσολάβησης· η νοοτροπία του βιβλικού Νεμρώδ εκφράζει τη μονομερή απολυτότητα του ενός μέρους της αντίθεσης εν σχέσει προς το άλλο, στο μέτρο που υιοθετείται μια αμυντική στάση απέναντι σε οιαδήποτε μεσολάβηση (GCh: 276). Ο Hegel αξιολογεί αμφοτέρους τους τρόπους επίλυσης μιας αντίθεσης ως προβληματικούς, γιατί κανείς δεν αλλάζει την ποιότητα της σχέσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης: αμφοτέροι πηγάζουν από την πρωταρχική ρήξη, επιβεβαιώνοντας εν συνεχεία τη ρήξη από την πλευρά τους: «Ο Νώε οχυρώθηκε έναντι της εχθρικής δύναμης υποτάσσοντας και αυτή και τον εαυτό του σε κάποιον ισχυρότερο· ο Νεμρώδ τιθασσεύοντάς την ο ίδιος· και οι δύο σύναψαν με τον εχθρό μια ειρήνη ανάγκης, διαιωνίζοντας έτσι την κυριαρχία· κανένας δεν συμφιλιώθηκε μαζί του [...]» (GCh: 16/276).

Ύστερα, ο νεαρός Hegel αξιολογεί την —κατόπιν θεϊκής κλήσης— φυγή του Αβραάμ από τον οίκο του ως *χωρισμό, ρήξη* (Trennung) (GCh: 277). Σε αυτό το σημείο αναδεικνύεται μία συγκεκριμένη νοοτροπία απέναντι στην αντικειμενικότητα, η οποία εκφράζει την αυθυπόσταση και την ανεξαρτησία του φορέα της από ορισμένα στοιχεία που διέπουν αναγκαστικά τις σχέσεις όλων των ανθρώπων, όπως είναι η οικογένεια, οι υφιστάμενες κοινωνικές συναναστροφές, η παράδοση. Η φυγή του ανθρώπου από την αναγκαιότητα που τις συνοδεύει είναι ωστόσο ένα είδος ελευθερίας, κι ο νεαρός Hegel το αναγνωρίζει: «Ο Αβραάμ ήθελε να είναι ελεύθερος από αυτές ακριβώς τις σχέσεις» (GCh: 17/277). Είναι ενδιαφέρον πως το πεπρωμένο ορίζεται εδώ ως *συμβίωση* (Zusammenleben) (GCh: 278), ενώ η φυγή από το πεπρωμένο εκφράζει την ηθελημένη αποκοπή του ανθρώπου από τις υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις ή από την σχέση με την ετερότητα.

Στο υπόλοιπο μέρος του χειρογράφου ο νεαρός Hegel παρουσιάζει τα επακόλουθα του ετεροπροσδιορισμού των Εβραίων από μία ξένη εκείνου δύναμη. Όπως θα διαπιστώσουμε, πρόκειται για σκέψεις πολιτικο-θεωρητικού κυρίως περιεχομένου

που άπτονται της σχέσης ελευθερίας και αναγκαιότητας.²⁹ Ο Menke (2019: 9–10) θεωρεί ότι οι σκέψεις αυτές προσανατολίζονται στη διερεύνηση του ακόλουθου ζητήματος: η ελευθερία προΐσταται των πολιτικών νόμων ή μήπως η πολιτική κοινότητα αποτελεί την προϋπόθεση της ελευθερίας των μελών της; Φαίνεται ότι ο Hegel αποδίδει την πρώτη σχέση στις αρχαίες δημοκρατίες, προσδιορίζοντας συνάμα την εβραϊκή κοινότητα ως ένα προβληματικό παράδειγμα της δεύτερης σχέσης. Συγκεκριμένα, ο Hegel θεωρεί ότι η θεϊκή παρέμβαση στην απελευθέρωση των Εβραίων από τη φαραωνική Αίγυπτο είναι ένα ξένο προς την πολιτική ελευθερία στοιχείο, γιατί παγιώνει την ήδη ανελεύθερη κατάσταση του δήθεν απελευθερωμένου, αντί να λειτουργεί όντως απελευθερωτικά:

«Δεν είναι παράξενο που αυτός ο λαός, ο οποίος ακόμη και κατά την απελευθέρωσή του (Freiwerden) φέρθηκε κατά τον πλέον δουλικό τρόπο, έδειχνε σε κάθε δυσκολία που ανέκυπτε στη συνέχεια – μετανοώντας για τη φυγή από την Αίγυπτο και επιθυμώντας να επιστρέψει εκεί και πάλι – ότι κατά την απελευθέρωσή του (Befreiung) είχε υπάρξει χωρίς ψυχή και δίχως δική του ανάγκη της ελευθερίας.» (*GCh*: 22/282).

Το αποτέλεσμα θα μπορούσε να γενικευθεί: η απελευθέρωση που επέρχεται ως αποτέλεσμα ενός ξενόφερτου καθορισμού καταλήγει σε μια νέα κατάσταση υποτέλειας. Ανάμεσα στις παρατηρήσεις του νεαρού Hegel στο χειρόγραφο *Θετικότητα* και στο παρόν κείμενο διακρίνεται κατ' εμέ το εξής κοινό σημείο: η διαβρωτική επίδραση του εξωτερικώς επιβεβλημένου κανόνα για την απόκτηση της (πολιτικής εν προκειμένω) αυτονομίας. Απηχώντας μάλλον τον Rousseau, ο Hegel ομολογεί ότι δεν υπάρχει μεγαλύτερη αλήθεια για τον δούλο από την κυριαρχία που υφίσταται από τον κύριό του (*GCh*: 288). Ο Rousseau (2001: I, II, 44) αντιτίθεται σε όσους υποστηρίζουν ότι υπάρχουν εκ φύσεως δούλοι, αφού η δουλεία είναι μία επίκτητη κατάσταση

29. Η Bienenstock (2018: 118, 119–120) θεωρεί ότι τα εν λόγω νεανικά κείμενα του Hegel εκφράζουν αντιεβραϊσμό ή αντισημιτισμό και έλλειψη θρησκευτικής ανεκτικότητας απέναντι στους Εβραίους: κατά την ίδια, η αρνητική γνώμη του νεαρού Hegel για τους Εβραίους διαμορφώθηκε από συγκεκριμένα αναγνώσματά του, και ιδιαίτερα από τα *Η παρακμή και η πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας* του Gibbon και την *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία* του Spinoza (2018: 120, 123–125, 128). Θεωρώ τουλάχιστον παρεξηγήσιμες τις θέσεις περί αντιεβραϊσμού ή αντισημιτισμού και περί απουσίας θρησκευτικής ανοχής: η Bienenstock προσπαθεί να εντάξει τα εγγεγραμμένα χειρόγραφα —που, σημειωτέον, ασχολούνται με τη Βίβλο ειδικά— στο πλαίσιο των συζητήσεων της εποχής για την πολιτική χειραφέτηση των Εβραίων (2018: 126), δίχως όμως πειστικές επεξηγήσεις ως προς αυτό. Ενδεικτική για την προβληματικότητα τέτοιων ισχυρισμών είναι η παρατήρηση του Solomon (1983: 129) ότι στη *Θετικότητα* ο νεαρός Hegel εκφράζεται επικριτικά και προς τη χριστιανική παράδοση.

που επιφέρεται στον (φύσει) ελεύθερο άνθρωπο τεχνητά και ιστορικά μέσω εξαναγκασμού και βίας· αν διαιωνίζεται, αυτό συμβαίνει λόγω της ίδιας της βούλησης των εξουσιαζόμενων. Νομίζω ότι ο Hegel αναφέρεται στο ίδιο ζήτημα, υπογραμμίζοντας, όπως κι ο Rousseau, τη σημασία του πλαισίου δραστηριοποίησης των ανθρώπων για την αναπαραγωγή της ετερονομίας. Η *παθητικότητα* (Passivität), ιδωμένη ως απουσία αυτενέργειας αλλά και ίδιας *επιθυμίας* (Wunsch), υπάγει τον εβραϊκό λαό σε έναν εξωτερικό εκείνου καθορισμό: «Ο ελευθερωτής του λαού έγινε και ο νομοθέτης του· [κι αυτό] δεν μπορούσε παρά να σημαίνει ότι εκείνος ο οποίος τον ελευθέρωσε από τον έναν ζυγό, του επέβαλλε άλλον. Θα ήταν αντιφατικό ένα παθητικό έθνος να αυτονομοθετείται» (*GCh*: 23/282–283). Κατά την εξήγηση του Menke (2019: 11) η κριτική του Hegel κατευθύνεται στην απελευθέρωση ως *δώρο* (Geschenk), τουτέστιν ως κάτι το δοσμένο· ακριβώς επειδή η αυτονομία αντιτίθεται στην παθητικότητα, η επιβολή ενός νέου νόμου-ζυγού αναπαράγει την πρότερη κατάσταση.

Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε εδώ πως ο νεαρός Hegel συσχετίζει την ελευθερία με την *αλήθεια* (Wahrheit)· αληθές είναι ό,τι εξάγεται από το ίδιο το πράγμα κι όχι κάτι που του επιβάλλεται έξωθεν. Αυτό θα συνιστούσε μια *εντολή* (Befehl), η οποία απέχει παρασάγγας από την αλήθεια, γιατί επιβάλλει σε ό,τι επηρεάζει ένα ξένο περιεχόμενο, που δεν θα προέκυπτε από το ίδιο το πράγμα. Οι ελεύθερες σχέσεις μεταξύ υποκειμένων αποκλείουν εξ ορισμού τον καθορισμό του περιεχομένου τους από έναν ξένο εκείνων τρίτο όρο. Εξού και η θέση του Hegel πως «η αλήθεια είναι κάτι το ελεύθερο, στο οποίο ούτε κυριαρχούμε και από το οποίο ούτε κυριαρχούμαστε» (*GCh*: 29/288).³⁰ Μια σχέση άνευ κυριαρχίας και υποτέλειας δεν γίνεται να προκύψει από μια εξωτερική προστακτική.

Αξίζει να επισημανθεί ότι μία ανάλογη θέση για τη σχέση (εξωτερικού) εξαναγκασμού και ελευθερίας επανεμφανίζεται στο λίγο μεταγενέστερο δοκίμιο *Περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου* (Über die wissenschaftlichen Behandlungsgarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, 1802/03 – εφεξής: *Φυσικό δίκαιο*), που ο Hegel συνέγραψε στην Ιένα. Στην έκθεση

30. Λίγες σειρές παραπάνω ο νεαρός Hegel αναφέρεται στο έργο του Mendelssohn *Ιερουσαλήμ* (1783), σχολιάζοντας, ίσως δεικτικά, την πεποίθηση εκείνου ότι στην εβραϊκή πίστη δεν υπάρχουν αιώνιες αλήθειες· ο Hegel αναφέρει ότι, πράγματι, τα ζητήματα πίστης, που ανάγονται στη προσταγή ενός θεού, διαφέρουν παρασάγγας από την αλήθεια – αφού τούτη είναι ανεξάρτητη από οιοσδήποτε προσταγές. Η Bienenstock (2018: 127) κάνει λόγο για φανερό «Antijudaismus» —εδώ βάζει τη λέξη σε εισαγωγικά— κατά του Mendelssohn.

της φιχτεανής σύλληψης περί κρατικής οργάνωσης, όπου κατά τον Hegel προϋποτίθεται η αντίθεση μεταξύ γενικής βούλησης (*allgemeiner Wille*) και ατομικής βούλησης (*einzelner Wille*) (NR: 106/472), υπογραμμίζεται ότι η ελευθερία διά εξαναγκασμού «δεν είναι ελευθερία», καθόσον «η ουσία της και ο τυπικός καθορισμός της είναι ακριβώς ότι δεν υπάρχει τίποτε απολύτως εξωτερικό» (NR: 112/476).

Στην περίπτωση των Εβραίων ο ετεροπροσδιορισμός τους έχει περαιτέρω επιπτώσεις στην οργάνωση του βίου: το σώμα «απλώς τους είχε δοθεί και δεν ανήκε ουσιαστικά στους ίδιους» (GCh: 25/284)· συνάμα «δεν είχαν ελευθερία και δικαιώματα, καθώς κατείχαν τα πάντα ως δανεικά, όχι ως ιδιοκτησία» κι έτσι «ως πολίτες ήταν όλοι τους ένα τίποτε» (GCh: 30/290). Προς αυτή την κατάσταση της εξάρτησης αντιπαραβάλλονται οι αρχαίες ελληνικές πολιτείες. Ειδικότερα, ο νεαρός Hegel αναφέρεται στους αρχαίους νομοθέτες Σόλωνα και Λυκούργο, οι οποίοι προέβησαν σε αλλαγές πολιτικού και οικονομικού χαρακτήρα, για να αποτρέψουν την απειλή της ελευθερίας από την ανισότητα του πλούτου. Εδώ θα ήταν χρήσιμο να κάνουμε μία σύντομη αναφορά στον βίο του Σόλωνα του Πλουτάρχου. Εκεί διαβάζουμε μεταξύ άλλων ότι ο Σόλων απαγόρευσε τον δανεισμό με εγγύηση το σώμα του δανειολήπτη.³¹ Το αποτέλεσμα αυτής της ρύθμισης διαφέρει σαφώς από την προαναφερθείσα εξάρτηση του σώματος των ανθρώπων από τον Θεό.

Αυτό αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την έρευνά μας, καθότι φαίνεται πως ο νεαρός Hegel επανέρχεται στο ιδεώδες της αρχαίας πόλης, διακρίνοντας την ατομική και συλλογική ετερονομία από την απελευθέρωση μέσω ιδίων δυνάμεων. Η ελευθερία που επέρχεται κατόπιν επενέργειας του ανθρώπινου παράγοντα αντιπαρατίθεται στην «ισότητα της εξάρτησης όλων από τον αόρατο κυβερνήτη τους και τους αόρατους διακόνους και υπαλλήλους του» (GCh: 31/290). Η φράση *ισότητα της εξάρτησης* (*Gleichheit der Abhängigkeit*) δηλώνει τον εξισωτισμό των υπαγόμενων ανθρώπων στον απελευθερωτή και κύριό τους. Πρόκειται για έναν *δεσποτισμό* (*Despotie*) από τον οποίον απουσιάζει «ο όρος κάθε πολιτικού νόμου, δηλαδή κάθε νόμου της ελευθερίας» (GCh: 31/290). Πολιτικοί νόμοι, δηλαδή *νόμοι της ελευθερίας* (*Freiheitsgesetze*), σαν εκείνους που θέσπισε ο Σόλων, μπορούν να προκύψουν μόνον από το ίδιο το πλαίσιο της εφαρμογής τους. Η ισότητα που επιφέρουν τέτοιου είδους νόμοι προϋποθέτει την ελευθερία: «οι μὲν Ἕλληνες ἔπρεπε να εἶναι ἴσοι διότι ὅλοι ἦταν ελευθε-

31. Βλ. Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι*, Σόλων, XV, 3: «πρὸς δὲ τὸ λοιπὸν ἐπὶ τοῖς σώμασι μηδὲνα δανείζειν».

ροι, αυτοτελείς, οι δε Εβραίοι έπρεπε να είναι ίσοι διότι απουσίαζε από όλους τους η ικανότητα να υφίστανται από μόνοι τους» (*GCh*: 30–31/290).

Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί τι εννοεί ο νεαρός Hegel όταν γράφει ότι οι Έλληνες ήταν (ήδη) ελεύθεροι και αυτοτελείς. Ενδεχομένως υπονοείται η εναντίωση στην δουλεία, η οποία εκφράστηκε μέσω του ανθρώπινου (νομοθετούντος) παράγοντα.³² Σε εκείνους η σύμπτωση της ελευθερίας με τον νόμο προϋποθέτει την ελευθερία: στην περίπτωση των Εβραίων ωστόσο η απελευθέρωση προβάλλει ως ζητούμενο: η ελευθερία και ο νόμος διαχωρίζονται (Menke 2019: 11). Νομίζω ότι το πρόβλημα που υπογραμμίζει εδώ ο Hegel συνίσταται στην παθητικότητα που μεταβάλλει την παραπάνω (διαμορφωτική, δυναμική) σχέση σε μια αμετάβλητη σύνδεση ανελευθερίας και νόμου. Βέβαια, στην επιχειρηματολογία δεν παρουσιάζεται κάποιο αντίδοτο στην παθητικότητα ούτε προσδιορίζεται ένα ενοποιητικό στοιχείο μεταξύ του ετεροπροσδιορισμού και της αυτονομίας: χαρακτηριστικό της παθητικότητας είναι η απουσία μεσολάβησης μεταξύ της ανελευθερίας, που υπάγεται στον νέο νόμο, και της προϊούσης εξ αυτού του νόμου κατάστασης. Αυτό σημαίνει ότι μια απελευθέρωση χωρίς την —στραμμένη στον δρόντα— αυτενέργεια του απελευθερωμένου, η οποία θα μετουσίωνε την εξάρτηση σε ελευθερία, δεν θα έπρεπε να λογίζεται ως απελευθέρωση, μα ως αλλαγή ενός ζυγού από έναν άλλο (*GCh*: 22–23/282–283).³³ Η εξωτερική —θεική εν προκειμένω— παροχή του νόμου αποτελεί στοιχείο υπερβατικότητας και επιφέρει στους ανθρώπους μια κατάσταση που τελικά διαιωνίζει την ανελευθερία.

Την αντίθεση μεταξύ αυτονομίας και παθητικότητας διαδέχεται χρονικά μία διαφορετική θέση, η οποία αναφέρεται στην κρατική συγκρότηση. Ανάμεσα στα έτη 1799 και 1802 ο νεαρός Hegel γράφει μία σειρά κειμένων πάνω στην έννοια του κράτους γενικότερα και στην κατάσταση της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ειδικότερα. Στην έκδοση TW δίνεται στο σύνολο των χειρογράφων ο τίτλος *Το πολίτευμα της Γερμανίας* (*Die Verfassung Deutschlands*, 1800-1802). Η σημασία τους για την έρευνά μας είναι μεγάλη, καθότι εκεί εμφανίζεται η ιδέα της υπεροχής του όλου απέναντι στα μέρη του, η οποία θα αποτελέσει βασικό θέμα τόσο σε χειρόγραφα της ίδιας περιόδου όσο και στη *Φιλοσοφία του δικαίου*.

Στο πρώτο απόσπασμα του προλόγου, ο οποίος συντάχθηκε το 1799 κατά την περίοδο της Φραγκφούρτης και αποπερατώθηκε το 1801, όταν ο Hegel βρισκόταν

32. Πρβλ. *FhpS*, 6: 434.

33. Πρβλ. Menke 2019: 13–16.

στην Ιένα,³⁴ προκρίνεται η υπαγωγή των μερών στο όλον ως χαρακτηριστικό των κρατών εν γένει. Το αντίθετο συνεπάγεται την υπονόμηση του κράτους και την *αναρχία* (Anarchie). Για τον ίδιο η *δύναμη του καθόλου* (Gewalt des Allgemeinen) είναι αντιστρόφως ανάλογη του χωρισμού των μερών από το όλον (VD: 456). Ο λόγος που «η Γερμανία δεν είναι σε καμία περίπτωση κράτος» (VD: 452) είναι ότι *το καθέ-καστο μέλος* (das einzelne Glied) αξιώνει κι αποκτά αυτοτελή ύπαρξη. Τότε το κράτος ομοιάζει με συνονθύλευμα «χωρίς ενότητα, χωρίς αρχή (Prinzip)», συστήνοντας «ένα σύνολο παρά ένα σύστημα» (VD: 454). Η αυτοτέλεια των μερών στο χειρόγραφο γίνεται συγκεκριμένη:

«στη Γερμανία το καθέκαστο μέλος του πολιτικού σώματος χρωστά τη δύναμή του στο κράτος καθώς και τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις του προσωπικά στην οικογένειά του, στην κοινωνική του θέση (Stand) ή στη συντεχνία του (Zunft)· και την κοινωνική του θέση, τη συντεχνία κ.λπ. τη διαθέτει από τυχαία συμβάντα (vom Zufall) προηγούμενων χρόνων. Για τον λόγο αυτό οι αρχές του συστήματος του γερμανικού δημοσίου δικαίου δεν [απορρέουν] από την ενότητα μιας έννοιας κρατικού δικαίου, όπως για παράδειγμα η έννοια μιας μοναρχίας, μιας αριστοκρατίας, μιας δημοκρατίας []» (VD: 454)

Η υποκατάσταση της αυτοτέλειας του καθόλου από την αυτοτέλεια των μερών αποτελεί σημάδι διάλυσης του κράτους. Όταν τα πολιτικά δικαιώματα καθίστανται ιδιοκτησία και «κάθε πριγκιπικός οίκος (Fürstenhaus), κάθε κοινωνική τάξη, κάθε πόλη, κάθε συντεχνία, καθετί το οποίο κατέχει δικαιώματα εν σχέσει προς το κράτος» (VD: 454) διαχωρίζεται από το όλον, τότε το κράτος απολείπει την *κυριαρχία* του (Souveränität). Το αποτέλεσμα είναι ότι απέναντι στα αποσπασμένα μέρη το καθόλου μετατρέπεται και το ίδιο σε κάτι το επιμέρους (VD: 459).

Στο κυρίως σώμα του χειρογράφου ο νεαρός Hegel προσδιορίζει περαιτέρω τη σχέση μεταξύ κράτους κι ελευθερίας. Με αφορμή τον πολιτικό κατακερματισμό της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας σε επιμέρους αυτόνομα κρατίδια και ηγεμονίες επαναλαμβάνεται η προαναφερθείσα σημασία της υπαγωγής των μερών στην *κρατική εξουσία* (Staatsgewalt) αναφορικά με τον καθορισμό της έννοιας του κράτους. Όταν οι επιμέρους εξουσίες και τα δικαιώματα διατελούν σε διάκριση από τον *οργανισμό του όλου* (Organisation des Ganzen) «χωρίς αναφορά σε κάτι το καθολικό» (VD:

34. Βλ. τα σχόλια του εκδότη εις TW 1: 634–635.

467), τότε παρέλκει κάθε αξίωση ένωσης των μερών υπό τη σκέπη ενός κεντρικού σημείου λήψης αποφάσεων. Η ανεξαρτησία και η αυτοτέλεια των μερών καθιστά το «γερμανικό κρατικό οικοδόμημα [] το άθροισμα των δικαιωμάτων» (VD: 469) που αποσπάσθηκαν από το όλον.

Το πρόβλημα είναι ότι ένα τέτοιο σύνολο ξεχωριστών δικαιωμάτων ενδέχεται να θέσει το κράτος σε κίνδυνο. Για τον Hegel η συγκρότηση των μερών σε περίπτωση πολέμου κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να αποσκοπούν στην *κοινή άμυνα* (*gemeinsame Wehre*), αποτελεί το μοναδικό κριτήριο για την έννοια του κράτους: «ένα πλήθος ανθρώπων μπορεί να ονομαστεί κράτος μόνον όταν είναι ενωμένο για την κοινή άμυνα της ολότητας της ιδιοκτησίας του» (VD: 472)³⁵: κατ' ουσίαν, ο πόλεμος συνιστά δείκτη «της εσωτερικής ευρωστίας της εκάστοτε πολιτικής οργάνωσης» (Νουτσόπουλος 2009: 55). Εν τούτοις, στην περίπτωση της Γερμανίας το αποσυντεθειμένο όλον συνιστά «ένα πλήθος ανεξάρτητων και κατ' ουσίαν κυρίαρχων κρατών» (VD: 470). Η αυτοτέλεια των μερών εμποδίζει την επιδίωξη ενός κοινού σκοπού, γιατί η δραστηριότητα της *ένωσης* (*Verbindung*) επιμερίζεται αντί να αποτελεί «ένα πράττειν του όλου» (VD: 504).³⁶ Κατά τον Avineri (1972: 42–44) ο Hegel επικρίνει εδώ τη θεώρηση της πολιτικής εξουσίας ως προέκτασης προσωπικών ατομικών δικαιωμάτων μέσω κληρονομιάς και ιδιωτικών συμφώνων: αυτές οι συνθήκες υποσκάπτουν την ανάδειξη ενός κεντρικού σημείου διακυβέρνησης και παγιώνουν την πολυαρχία διά της μετατροπής της δημόσιας σφαίρας σε οιονεί ατομική ιδιοκτησία.

Στο χειρόγραφο *Το πνεύμα του εβραϊσμού* η παθητικότητα προσδιορίστηκε ως το αντίθετο της αυτενέργειας καθώς και της αυτονομίας που πηγάζει εξ αυτής. Οι Εβραίοι δεν οργανώθηκαν σε κράτος στη βάση νόμων πολιτικών —νόμων της ελευθερίας— καθότι η απελευθέρωσή τους ήταν το αποτέλεσμα της δραστηριότητας ενός άλλου. Η παθητικότητα τους οδήγησε στον ετεροπροσδιορισμό —ο απελευθερωτής τους έγινε και νομοθέτης τους—, και κατ' επέκταση στην ανελευθερία: τίποτε από αυτά που τους προσφέρθηκαν ως δώρο δεν τους ανήκαν. Από το παράδειγμα απουσιάζει ωστόσο ένας πιο ακριβής προσδιορισμός της αυτενέργειας.³⁷ Θεωρώ ότι τα σημεία των σχεδιασμάτων και του κυρίως χειρογράφου *Το πολίτευμα της Γερμανίας* που θίχτηκαν παραπάνω μπορούν να ιδωθούν σε συνάρτηση με αυτό το ζήτημα. Η

35. Πρβλ. VD: 462. Εδώ εννοείται η οριοθετημένη εδαφική επικράτεια και όχι η ατομική επιμέρους ιδιοκτησία (Νουτσόπουλος 2009: 64).

36. Πρβλ. VD: 525.

37. Άλλωστε ο αντίθετος πόλος, η αρχαία δημοκρατία που συντάσσει νόμους ισότητας, προϋποτίθεται ως ήδη ελεύθερη.

δραστηριότητα των μερών με αναφορά στο όλον (στο κράτος) που συστήνουν για την υπεράσπιση της κοινής —δηλαδή κρατικής— ιδιοκτησίας προσφέρει μία πρώτη απάντηση αναφορικά με τον προσδιορισμό της πολιτικής αυτονομίας. Κατά τον Franco (1999: 52) ο παρών ορισμός του κράτους μόνο φαινομενικά απομακρύνεται από την προαναφερθείσα οπτική του νεαρού Hegel για την αρχαία πόλη ως αποτέλεσμα της δραστηριότητας των πολιτών (*PchR Z*: 205, 206): η κριτική στον γερμανικό κατακερματισμό συναρμόζεται με την πραγματοποίηση της ενότητας και της καθολικότητας —αρχές που συσχετίζονται με το αρχαιοελληνικό ιδεώδες— σε διαφορετικές ιστορικές περιστάσεις.³⁸

Αξίζει να σημειωθεί ότι, στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας για την υπαγωγή των μερών στο όλον,³⁹ ο νεαρός Hegel αναφέρεται και στο ζήτημα της ατομικής ελευθερίας εν σχέσει προς το κράτος. Στο μέτρο που η επιμέρους δραστηριότητα δεν απειλεί το όλον «κάθε τάξη, πόλη, χωριό, κοινότητα κ.λπ. μπορεί να απολαύει της ελευθερίας, να πράττει και να εκτελεί η ίδια αυτό που αναλογεί στην περιοχή της» (*VD*: 480). Ο Hegel αντιτίθεται στον καθορισμό κάθε λεπτομέρειας της κοινωνικής ζωής από μία ανώτερη κρατική αρχή. Απεναντίας, οι νεότερες πολιτικές θεωρίες αναφέρονται στο κράτος ως «μηχανή με ένα μοναδικό ελατήριο, το οποίο μεταδίδει την κίνηση σε όλα τα υπόλοιπα άπειρα γρανάζια» (*VD*: 481).⁴⁰

Φαίνεται ότι η ενότητα για την κοινή άμυνα αναλογεί σε ένα άλλο τύπο κράτους, μη μηχανικό, που διασφαλίζει «την ζωτικότητα, το ικανοποιημένο πνεύμα και την ελεύθερη κι αυτοσέβαστη (*sich achtende*) συναίσθηση του εαυτού (*Selbstgefühl*)» (*VD*: 482). Όταν η κυβέρνηση δεν εμπιστεύεται τους πολίτες της ακόμη και για την επίτευξη των δικών τους υποθέσεων, τότε δεν μπορεί να αναμένει πολλά για ό,τι αφορά έναν καθολικότερο σκοπό. *Η ελεύθερη αφοσίωση* (*freie Anhänglichkeit*) σε μία κοινή υπόθεση συνδέεται άμεσα με την συναίσθηση του εαυτού. Ο Hegel υπογραμμίζει εν προκειμένω το εξής: «θεωρούμε [...] μια κρατική εξουσία απείρως δυνατή όταν μπορεί να υποστηριχθεί από το ελεύθερο και μη τυπολατρικό

38. Γεγονός που ο Hegel αναγνωρίζει, αναφερόμενος στην πολιτισμική διαφορά ως χαρακτηριστικό των νεότερων κρατών και στο πνεύμα των θεσμών ως παράγοντα συναρμογής των επιμέρους στοιχείων (*VD*: 477–478). Σε αυτή τη βάση ο Franco (1999: 50) αποκλείει τη συγγένεια των εγγεγραμμένων ιδεών με τις μοντέρνες θεωρίες περί πολιτισμικού εθνικισμού. Πρβλ. Νουτσόπουλος 2009: 54–55.

39. Ο Hegel αναφέρεται κυρίως στη μεγέθυνση κι αυτοτέλεια επιμέρους κρατών εντός της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

40. Συγκεκριμένα, εδώ υπονοείται ο «υπερσυγκεντρωτισμός της κρατικής δράσης» (Νουτσόπουλος 2009: 68) στη φιχτεανή πολιτική φιλοσοφία.

πνεύμα του λαού της (Geist ihres Volks)» (VD: 485).⁴¹ Τουναντίον, ο υπερσυγκεντρωτισμός οδηγεί στην ατομική αδράνεια, στην έλλειψη αυτοσεβασμού κι εν τέλει στην «αδυναμία κινητοποίησης των πολιτών για τους ουσιώδεις σκοπούς του κράτους» (Νουτσόπουλος 2009: 69).

Κατά το ύστερο μέρος της παραμονής του στην Ιένα ο Hegel θα επανέλθει σε αυτά τα ζητήματα. Σε σωζόμενα χειρόγραφα του για τις πανεπιστημιακές του παραδόσεις το 1805/06 γίνεται λόγος για την σύνταξη ενός λαού μέσα από μία διαδικασία παιδείας καθώς και για την πρωτοκαθεδρία του όλου εν σχέσει προς τα μέρη. Στο επόμενο κεφάλαιο λοιπόν θα εξετάσουμε τους επιμέρους προσδιορισμούς αυτής της διαδικασίας, καθότι αποτελούν σημαντικό στάδιο στην εξέλιξη της εγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας γενικά και της εντός αυτής αναπτυσσόμενης έννοιας της ελευθερίας ειδικά πριν από τη *Φιλοσοφία του δικαίου*.

41. Εδώ θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για τις απαρχές της ύστερης εγελιανής θέσης περί ενότητας του ιδιαίτερου με το γενικό συμφέρον εις *GrI*: § 260, 406–407.

Κεφάλαιο 2. Ο ρόλος της παιδείας στη συγκρότηση της γενικής βούλησης και η αρχή της νεότερης εποχής

Εισαγωγή

Στο παρόν κεφάλαιο θα εξετασθεί ένα κείμενο-σταθμός για την εξέλιξη της εγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας: πρόκειται για μία σειρά χειρογράφων με τον μεταγενέστερο τίτλο *Φιλοσοφία του πνεύματος* (Philosophie des Geistes). Βάσει των απάντων GW αποτελούν μέρος ενός συνόλου χειρογράφων με την ονομασία «Jenaer Systementwürfe III [GW 8]» και χρησιμοποιήθηκαν από τον Hegel ως υλικό για τις πανεπιστημιακές του παραδόσεις στην Ιένα το χειμερινό εξάμηνο του 1805/06.⁴²

Αρχικά, θα αναφερθούμε στην εγελιανή ανάλυση της φυσικής κατάστασης, στον τρόπο υπέρβασής της καθώς και στα προβλήματα που ανακύπτουν στο πλαίσιο που έπεται εκείνης. Οι προκείμενες και τα αποτελέσματα της φυσικής κατάστασης θα αποτελέσουν το έναυσμα για την αξιολόγηση των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου και για την ανάδειξη της ιδέας περί της υπεροχής του όλου εν σχέσει προς τα μέρη. Παράλληλα, θα εξετάσουμε την πιθανώς ρουσσωικής προέλευσης έννοια της *αλλοτρίωσης* (Entäußerung) και τη συσχέτισή της με την έννοια της *παιδείας* (Bildung) αναφορικά με την ενότητα της μερικής με τη γενική βούληση. Ως προς αυτό, θα αναφερθούμε στην κριτική που ο Hegel ασκεί στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, οι οποίες ξεκινούν από το άτομο, τα χαρακτηριστικά και τις ανάγκες του (Στυλιανού 2014: 142), για να καταλήξουν ύστερα στην κατασκευή της πολιτικής κατάστασης μέσω αμοιβαίας συμφωνίας και συναίνεσης (σύμβαση). Η επικριτική αυτή στάση καταλήγει σε μία διαφορετική οπτική για τη θεμελίωση των κρατών. Κατά τον Honneth (2018¹⁰: 68–69) ο Hegel εισάγει μέσω κριτικής της χομπσιανής διδασκαλίας περί φυσικής κατάστασης τις προκείμενες μιας πρώτης κατάστασης κοινωνικής συμβίωσης στη βάση της αναγνώρισης.⁴³ Παρακάτω θα διαπιστώσουμε ότι ο Hegel παραθέτει, κατόπιν της προαναφερθείσας κριτικής, ιστορικές και μυθικές καταστάσεις βίαιης εισαγωγής του νόμου και της συνακόλουθης στερέωσης ενός κράτους, οι οποίες λειτουργούν ως στάδια παιδείας του πνεύματος.

42. Βλ. Horstmann 1987: IX.

43. Πρβλ. Ifergan 2014: 187.

Το άτομο στη φυσική κατάσταση, η έννοια της ελευθερίας και η προέλευση του κράτους ως μηχανισμού καταναγκασμού

Σύμφωνα με τον Hegel, αυτό που χαρακτηρίζει τη *φυσική κατάσταση* (Naturzustand) είναι η απουσία προσδιορισμού της ελευθερίας⁴⁴ των ατόμων αναφορικά με το τι επιτρέπεται να κατέχει ή να μην κατέχει έκαστο εξ αυτών: «Σε αυτή τη σχέση δεν έχουν ούτε δικαιώματα μήτε καθήκοντα το ένα απέναντι στο άλλο, μα τα λαμβάνουν μόνο μέσα από την εγκατάλειψη αυτής» (JS III: 214). Το *φυσικό δίκαιο* (Naturrecht) πρέπει εν προκειμένω να προσδιορίσει τον τρόπο επίτευξης της ελευθερίας μεταξύ των ατόμων, εξού και το πρώτο ερώτημα με το οποίο ξεκινά η εγελιανή επιχειρηματολογία: «τι είναι δικαίωμα και καθήκον για το άτομο στη φυσική κατάσταση;» (JS III: 214). Εδώ εμφανίζεται ένα παράδοξο. Αν τα άτομα αποκτούν δικαιώματα και υποχρεώσεις μόνο κατόπιν της εξόδου τους από τη φυσική κατάσταση, τότε το πρώτο ερώτημα παρέλκει, στο μέτρο που «αυτή η σχέση» πρέπει «να αρθεί» (JS III: 214).

Ο Hegel τονίζει ότι το *δίκαιο* (Recht) είναι ο προσδιορισμός της κενής περιεχομένου ελευθερίας των ατόμων στην αναμεταξύ τους σχέση. Ωστόσο, αυτή η σχέση δεν προκύπτει από έναν εξωτερικό των συστατικών της μερών όρο, αλλά απορρέει εκ της ίδιας της *κίνησής* τους (Bewegung): «το αντικείμενο είναι το ίδιο τούτη η παραγωγή του δικαίου εν γένει, δηλαδή της αναγνωρίζουσας σχέσης (der anerkennenden Beziehung)» (JS III: 215). Αυτό υποδεικνύει μια μετατόπιση του θεωρητικού βλέμματος προς την παραγωγή εκείνων των διυποκειμενικών σχέσεων που δύναται να προσφέρουν «μια κανονιστική ελάχιστη συναίνεση» (Honneth 2018¹⁰: 72) για την απάντηση των παραπάνω ερωτημάτων. Ο Hegel αναφέρει ότι ο άνθρωπος είναι ως προς την έννοιά του *ελεύθερος εαυτός* (freies Selbst)⁴⁵ όμως η πραγματοποίηση της έννοιάς του πηγάζει από την άρση της μονομερούς αυτοτέλειάς του και συνεπώς από την κατάργηση της φυσικής κατάστασης:

«Αυτή η αναγκαιότητα είναι δική του κι όχι της δικής μας σκέψης εν αντιθέσει προς το περιεχόμενο. Ως αναγνωρίζων είναι αυτός ο ίδιος η κίνηση και τούτη η κίνηση αίρει πλήρως τη φυσική του κατάσταση· αυτός είναι το αναγνωρίζειν (Anerkennen)· το φυσικό (das Natürliche) απλώς είναι, – δεν είναι πνευματικό (Geistiges).» (JS III: 215)

44. Βλ. JS III: 214, όπου γίνεται λόγος για την «έννοια των αμοιβαία ελεύθερων αυτοσυνειδήσεων» στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης.

45. Πρβλ. Rousseau 2001: I, I, 42.

Εδώ ο Honneth (2018¹⁰: 71) παρατηρεί ότι η ανάκυψη σχέσεων δικαίου δεν προέρχεται έξωθεν των σχέσεων των ατόμων (ως προϊόν της σκέψης), αλλά προκύπτει αναγκαία μέσα από τη δομή αμοιβαίου ανταγωνισμού. Πριν από την κατάσταση της αναγνώρισης τα άτομα διαθέτουν ένα απεριόριστο δικαίωμα νομής (Besitz) των εξωτερικών πραγμάτων, χωρίς ωστόσο να λαμβάνεται υπόψιν ο αποκλεισμός ενός τρίτου. Σε αυτή τη φάση ερωτήματα του τύπου «τι επιτρέπεται να κατέχω χωρίς τη ζημία (Unrecht) ενός τρίτου; [...] τι αναγνωρίζουν οι άλλοι; [...] Μπορώ να έχω ό,τι και όσο θέλω;» (JS III: 216) δεν μπορούν να απαντηθούν. Αυτή η απροσδιοριστία συνδέεται με την ανεξέλεγκτη ελευθερία νομής πραγμάτων, η οποία προκαλεί με τη σειρά της μία ανομοιότητα ως προς την αντικειμενική —και τη συνειδησιακή, όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω— κατάσταση μεταξύ των ατόμων. Η άμεση λήψη (unmittelbares Nehmen) ενός πράγματος στερεί από ένα άλλο άτομο την ελευθερία (την ουσία του εαυτού του) κι εν προκειμένω την αδιαπραγμάτευτη δυνατότητα νομής ενός πράγματος: «παίρνω αυτό που θα μπορούσε να γίνει η νομή του» (JS III: 216). Κατά τον Hegel, η άσκηση του δικαιώματος της νομής χωρίς αναγνώριση απολήγει στην ανάκυψη δύο αντιτιθέμενων άκρων (Extreme) ενός συλλογισμού (Schluß): του αποκλείοντος (Ausschließender) και του αποκλειόμενου (Ausgeschlossene) (JS III: 218).

Ο αποκλειόμενος υφίσταται την άρνηση του (φυσικού) δικαιώματος στην άνευ ορίων ιδιοποίηση· η ιδιοποίηση εκ μέρους του αποκλείοντος χωρίς αναγνώριση προσβάλλει την ουσία του άλλου – την ελευθερία. Το πρόβλημα που ανακύπτει αναφορικά με τη σχέση των ατόμων στη φυσική κατάσταση είναι πως «έκαστο δεν γνωρίζει την ουσία του στον άλλο [...] παρά [...] εντός εαυτού, ήτοι είναι καθ' εαυτόν (für sich)» (JS III: 218). Ιδιάζον γνώρισμα της σχέσης μεταξύ των ατόμων είναι η αυθυπόσταση (Selbstständigkeit) αμοιβαίων, η οποία απορρέει από την κίνηση των συστατικών της μερών και το πλαίσιο αναφοράς· η αυθυπόσταση του αποκλειόμενου, τουτέστιν η ιδιότητα του καθ' εαυτόν είναι (Fürsichsein), προκύπτει από την σχέση του με τον αποκλείοντα.

Κατά την εξήγηση του Honneth (2018¹⁰: 75) το αποτέλεσμα της άμεσης νομής είναι η πρόκληση της αίσθησης απουσίας υπόληψης στον αποκλειόμενο. Η συνειδητοποίηση αυτή προσδίδει εφ' εξής ένα συγκεκριμένο νοηματικό περιεχόμενο στο πράττειν του εν σχέσει προς τον αποκλείοντα· τον ωθεί να κάνει το ίδιο τόσο επί της νομής όσο και επί της γνώσης του άλλου:

«Ο αποκλειόμενος βλέπει τη νομή του άλλου, κινητοποιεί το αποκλεισμένο καθ' εαυτόν είναι του, το δικό μου (sein Mein)· καταστρέφει κάτι εκεί, – εκμηδενίζει, όπως η επιθυμία (Begierde), έτσι ώστε να δώσει την αυτοσυναίσθησή του στον εαυτό του, αλλά όχι την κενή αυτοσυναίσθησή του, παρά βάζει αυτός ο ίδιος τον εαυτό του σε έναν άλλο, στην γνώση ενός άλλου.» (JS III: 219)

Το ενέργημα του αποκλειόμενου, το οποίο σκοπεύει στην «αυτογνωσία (das sich Wissen) του άλλου» (JS III: 219), δίνει στη μεταξύ τους *ανισότητα* ή *ανομοιότητα* (Ungleichheit) μία νέα τροπή. Ο σκοπός δεν είναι η διασφάλιση μελλοντικής αυτοσυντήρησης αλλά «η επανάκτηση της προσοχής (Aufmerksamkeit)» (Honneth 2018¹⁰: 75) —με τη σημασία της αναγνώρισης— από μέρους του άλλου. Ο Honneth θεωρεί ότι αυτού του είδους η κίνηση υποδηλώνει μία ήδη διαμορφωμένη κοινωνική κατάσταση, η οποία διαταράσσεται από την αυτοτελή λήψη άνευ πρότερης συνεννόησης (2018¹⁰: 74).

Η πρωταρχική νομή θεμελιώθηκε στην ιδιοποίηση του άνευ ξένης κυριότητας πράγματος. Η *ισότητα* ή *ομοιότητα* (Gleichheit) θα συνίστατο στην ταυτόχρονη παρουσία αμφοτέρων των βουλήσεων στο ίδιο πράγμα: αυτό που συμβαίνει ωστόσο είναι πως ο αποκλειόμενος θέτει τον εαυτό του στο πράγμα, δηλαδή πραγματώνει την ουσία του (τον ελεύθερο εαυτό), προσβάλλοντας έτσι τη νομή και τη γνώση του άλλου για τον εαυτό του: «ο αποκλεισμός από το είναι μετατράπηκε σε έναν αποκλεισμό της γνώσης» (JS III: 219). Αυτό μάλλον σημαίνει ότι ο αρχικώς αποκλείων συνειδητοποιεί την προέκταση της άμεσης νομής: η άμεση σχέση με τον εαυτό γίνεται σχέση με έναν άλλον, καθόσον το πράττειν του αποκλειόμενου εισβάλλει στη γνώση του καθ' εαυτόν είναι του αποκλείοντος. Κατά συνέπεια, ο αποκλείων συνειδητοποιεί ότι «έκανε κάτι εντελώς άλλο από αυτό που νόμιζε» (JS III: 219). Για τον Honneth η εγωκεντρική άμεση λήψη του πράγματος και η συνακόλουθη αντίδραση του — αποκλειόμενου και στερημένου υπόληψης— έτερου μέρους της σχέσης επιφέρει μια αλλαγή οπτικής, υποδεικνύοντας την υποκείμενη αμοιβαία «κοινωνική εξάρτηση από τον εκάστοτε άλλο» (2018¹⁰: 77).

Πλέον ο καθένας γνωρίζει τον εαυτό του μέσω του άλλου και θέλει να ισχύει ως αυθυπόστατος για τον άλλο. Συνάμα έκαστος συνιστά τον προαναφερθέντα συλλογισμό, του οποίου το ένα άκρο βρίσκεται έξω από το εγώ τους. Ο Hegel τονίζει ότι τούτο το άκρο είναι «ηρμένο στον άλλον» (JS III: 220) καθότι μέσα από το ενέργημα του αποκλειόμενου εναντίον του αποκλείοντα επισυνέβη η άρση του αρχικού απο-

κλεισμού και «αμφότεροι βρίσκονται εκτός εαυτού» (JS III: 219), καθό αντιπαρατιθέμενοι. Εφόσον το χαρακτηριστικό της αυθυπόστασης προσδιορίζει κι εδώ τη σχέση των ατόμων, έκαστη πλευρά εμμένει στη θετικότητά της. Στην ουσία, η αυθυπόσταση του ενός διαμεσολαβείται από τον άλλο: «για τον καθένα σκοπός είναι να εποπτεύει τον εαυτό του στον άλλο» (JS III: 219). Από την παραπάνω κίνηση ο αποκλείων μεταστρέφεται σε *προσβεβλημένο* (Beleidigte) και ο αποκλειόμενος σε *προβάλλοντα* (Beleidiger).

Ο αποκλείων αρνείται το *είναι* (Sein) του άλλου ελεύθερου εαυτού,⁴⁶ ενώ ο αποκλειόμενος αρνείται το καθ' εαυτόν είναι του αποκλείοντος (την αυθυπόστασή του), γινόμενος έτσι προσβάλλον· δείχνει στον προσβεβλημένο ότι η νομή είναι κάτι το παροδικό και το παραδομένο στην *τύχη* (Zufalle) (JS III: 217). Εδώ διαπιστώνεται το εξής: ο προσβάλλον αποκαθίσταται μεν ως προς το δικαίωμα της νομής, καταλήγοντας όμως έτσι εξαρτημένος από τον αποκλεισμό του άλλου: η νομή «δεν είναι μία άμεση κι ελεύθερη κτήση (Erwerb)» (JS III: 220), όπως φάνηκε πως ήταν η αρχική ιδιοποίηση του αποκλείοντος. Σε αυτή τη μεταστροφή ρόλων ο αρχικά αποκλείων εκλαμβάνει ως αιτία προσβολής της αυθυπόστασής του⁴⁷ ένα *ξένο καθ' εαυτόν είναι* (ein fremdes Fürsichsein), καθότι απουσιάζει η «εμπειρία μιας επιβεβαίωσης» (Honneth 2018¹⁰: 78) μέσω του εναντίου του.

Ο προσβεβλημένος δεν στρέφεται στην επαναφορά της προηγούμενης κατάστασής του, μα, λόγω της συνειδησιακής μεταβολής που υπέστη, θέλει κάτι παραπάνω: να θεμελιώσει «τη γνώση του για τον εαυτό του» (JS III: 220) στον άλλον, δηλαδή να του αναγνωριστεί η συνειδητή αυθυπόσταση που είναι ανεξάρτητη από την κτήση ή μη πραγμάτων. Η γνώση που αποκόμισε συνίσταται στην αποσύνδεση της αυτοτέλειας από τον παροδικό χαρακτήρα της νομής: το «ενεργά πραγματικό (wirklich) καθ' εαυτόν είναι ως τέτοιο» (JS III: 220) προκύπτει από την αναγνώριση αυτής της γνώσης εκ μέρους του άλλου ατόμου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ελευθερία εκτίθεται στη σχέση των ατόμων ως *εγνωσμένο καθ' εαυτόν είναι* (gewußtes Fürsichsein), τουτέστιν ως απόλυτη αυθυπόσταση, ως *βούληση* (Wille). Έτσι, η ενεργός πραγματικότητα της βούλησης δεν μπορεί παρά να προκύπτει από μία έτερη βούληση: εφόσον η νομή έχει παροδικό χαρακτήρα, η αληθινή αυθυπόσταση συνίσταται στην αναγνώ-

46. Ότι έκαστος είναι ελεύθερος προς ιδιοποίηση καθό «δύναμη απέναντι σε όλα τα πράγματα» (JS III: 216).

47. Η προσβολή συνίσταται στην απώλεια της νομής και στη συνειδητοποίηση της πράξης του και των συνεπειών της.

ριση της απολυτότητας της βούλησης από μία πηγή που διακρίνεται ομοίως από την παροδικότητα των πραγμάτων.

Ο προσβεβλημένος θέλει να δείξει στον προσβάλλοντα ότι είναι πραγματικά ελεύθερος άνευ εξαρτήσεως από το πράγμα. Για τον λόγο αυτό στρέφεται στον προσβάλλοντα προκειμένου να αναδειχθεί ως απόλυτη και αποκαθαρμένη από επιμέρους περιεχόμενα βούληση. Η έκθεση της αυθυπόστασης του προσβεβλημένου πρέπει να καταδείξει πως το εγνωσμένο καθ' εαυτόν είναι δεν εξαρτάται ούτε από τη νομή ενός πράγματος μήτε από το ξένο καθ' εαυτόν είναι του προσβάλλοντα: «πρέπει να εκθέσει τον εαυτό του ως απόλυτο, ως βούληση» (*JS III*: 220). Εδώ ο Hegel αναφέρει πως όταν η βούληση στρέφεται στον άλλον, επιστρέφει εν τέλει στον εαυτό της: «στο άκρο της καθεκαστότητάς της (Einzelheit)» (*JS III*: 221). Αυτό που θα εξέθετε την αυθυπόστασή της —ο θάνατος του άλλου, του αρχικώς αποκλειόμενου και ύστερα προσβάλλοντα— είναι μέρος της συνολικότερης κίνησής της: θέτει εαυτήν σε κίνδυνο. Στο μέτρο που η σχέση των ατόμων διατηρεί τη μονομερή τους αυθυπόσταση και η βούληση του ενός αποβλέπει στην απόλυτη ισχύ της επί της βούλησης του άλλου, τότε η κίνηση αμοτέρων καταλήγει στη «μάχη ζωής και θανάτου» (*JS III*: 221).

Στο σημείο αυτό ο Hegel δεν παρουσιάζει λεπτομερώς τη διαδικασία αυτή,⁴⁸ ωστόσο υπογραμμίζει τη σημασία της κίνησης αναφορικά με τη γνώση που αποκομίζει έκαστη βούληση: όταν η βούληση εκτίθεται αποκαθαρμένη από επιμέρους περιεχόμενα κι έκαστος γνωρίζει τη βούλησή του στη βούληση του άλλου, το αποτέλεσμα είναι η *επίγνωση της βούλησης* (Wissen des Willens) σε αμφοτέρους. Ο αληθινά ελεύθερος εαυτός εκάστου ενός προκύπτει μέσα από τη (συγκρουσιακή) σχέση των μονομερώς αυθυπόστατων βουλήσεων, όπου η ελευθερία του άλλου απολείπει την άμεση απολυτότητά της και παύει να είναι κάτι το ξένο, καθότι έκαστη βούληση επιστρέφει στον εαυτό της μέσω του άλλου.⁴⁹

Κατ' αυτόν τον τρόπο εγκαθιδρύεται το *αναγνωρισμένο είναι* (Anerkanntsein) των βουλήσεων· η αμοιβαία αναγνώριση επιτρέπει την ανάδυση του δικαίου ως περιορισμού της αυθαιρεσίας και ως συμπερίληψης του άλλου στον αυτοπροσδιορισμό εκάστου ενός. Ο Sier (1979: 198–199) τονίζει ότι ο Hegel, παραλαμβάνοντας κι εν μέρει νοηματίζοντας εκ νέου τη διδασκαλία του νεότερου φυσικού δικαίου και τη θεωρία του Fichte περί αναγνώρισης, αποδέχεται εν προκειμένω την αναγκαιότητα

48. Το σχήμα επανέρχεται λεπτομερέστερα στη *Φαινομενολογία του νου* και συγκεκριμένα στο υποκεφάλαιο «Αυθυπόσταση και μη της αυτοσυνειδησίας· κυριαρχία και υποτέλεια».

49. Με άλλα λόγια: γνωρίζει τον εαυτό της, την ουσία της, στον άλλον (*JS III*: 218).

της μετάβασης από την αυτοκαταστροφική ελευθερία της φυσικής κατάστασης στο δίκαιο εννοημένο ως περιορισμό της ελευθερίας.⁵⁰ Βέβαια, το δίκαιο δεν εκλαμβάνεται εδώ ως προϋπόθεση της αυτοσυντήρησης, αλλά θεμελιώνεται στη γνώση και έκθεση της βούλησης ως αποδεσμευμένης από κάθε φυσικό καθορισμό, «συμπεριλαμβανομένης της ατομικής ύπαρξης» (Sier 1979: 200).

Ο Honneth σημειώνει την παιδευτική σημασία της «εμπειρίας του θανάτου» για την «διωποκειμενική παραγωγή» (2018¹⁰: 80) δικαϊκών σχέσεων· υπό μία οπτική η αμοιβαία αναγνώριση συνίσταται στην εκτίμηση της περατότητας του άλλου, μέσα από την οποία αμφότερα μέρη εκλαμβάνουν τη σχέση τους στη βάση της τρωτότητας (2018¹⁰: 81). Αξίζει να επισημανθεί ότι η παιδευτική διάσταση της συγκρουσιακής σχέσης των ατόμων επανέρχεται στην *Εγκυκλοπαίδεια*. Εκεί ο Hegel αναφέρει ότι η «μάχη για την αναγνώριση» αφορά μόνο τη φυσική κατάσταση, καθότι το επιζητούμενο —«το αναγνωρισμένο είναι» (*Enz III*: § 432 Z, 221)— υπάρχει ήδη στο κράτος. Συμπληρώνει δε ότι ένα κράτος μπορεί να προκύψει μέσω της βίας, ωστόσο τούτη είναι μόνο μία «δικαιολογημένη στιγμή» (*Enz III*: § 433A, 223) για τη μετάβαση της απάιδευτης αυτοσυνείδησης στην *καθολική αυτοσυνείδηση* (*allgemeines Selbstbewußtsein*). Ο Νουτσόπουλος (2005: 99–114) παρατηρεί ότι η βία στον Hegel προσεγγίζεται ως αυτοαναιρούμενη στιγμή, η οποία επεκτείνεται στην ίδρυση κρατών, αποκτώντας έτσι μια σχετική δικαίωση αναφορικά με το πέρασμα από τις προ-αστικές σχέσεις υποτέλειας στην ελευθερία όλων εντός των σύγχρονων κοινωνιών· τούτη η σχετική δικαίωση γίνεται βέβαια διά της αξιολόγησης εκείνων με την προκύπτουσα νεότερη έννοια περί δικαίου.

Η βούληση που γνωρίζει εαυτήν ως ελεύθερη στη σχέση της με την έτερη βούληση συνιστά τη *μορφή της καθολικότητας* (*Form der Allgemeinheit*): «Η βούληση του καθέκαστου είναι η γενική και η γενική είναι η καθέκαστη» (*JS III*: 222). Αξίζει να σημειωθεί ότι έτσι ορίζεται «το ήθος (*Sittlichkeit*) εν γένει, όμως άμεσα το δίκαιο» (*JS III*: 222). Η κατάσταση της αναγνώρισης λειτουργεί πλέον ως θεμέλιο για τις σχέσεις που συνάπτουν τα άτομα ως πρόσωπα⁵¹ στο πλαίσιο της εργασίας και του συμβολαίου.⁵² Μέχρι εδώ η εγγεληνική επιχειρηματολογία, αν και διαφορετική από τις

50. Πρβλ. *JS III*: 197: «Το δίκαιο είναι η σχέση του προσώπου στη συμπεριφορά του προς άλλα πρόσωπα – το γενικό στοιχείο του ελεύθερού του είναι – ήτοι ο καθορισμός, ο περιορισμός της κενής του ελευθερίας».

51. Πρβλ. *Enz III*: § 432 Z, 221–222.

52. Κατά τον Sier (1979: 193) οι διαπροσωπικές οικονομικές συναλλαγές, για τις οποίες γίνεται λόγος στο κεφάλαιο «*Wirklicher Geist*», αποτελούν το προανάκρουσμα της ύστερης θεωρίας του περί αστικής κοινωνίας.

θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, προσανατολίζεται στη διερεύνηση της ίδιας θεματικής, τουτέστιν στην εξήγηση της ανάκυψης του νόμου μέσα από τη θεμελίωση ενός συστήματος δικαιωμάτων και υποχρεώσεων (Ifergan 2014: 186–187). Κατά την άποψη του Sier, η εισαγωγή του δικαίου μέσω της αναγνώρισης σημαίνει «την υπέρβαση της αρχής της καθεκαστότητας» (1979: 201) τόσο στο διά των βουλήσεων καθυδρυθέν «στοιχείο της καθολικής αναγνώρισης» (*JS III*: 223) όσο και στο κράτος· ο Sier συμπληρώνει ότι η εγγεληνική θεωρία περί αναγνώρισης λαμβάνει έτσι τη σημασία της «αυτοαναίρεσης της καθεκαστότητας» (1979: 201).

Η φυσική κατάσταση τελειώνει θεωρητικά με τον εκτοπισμό της αυθαιρεσίας των ατόμων επί των πραγμάτων και με την ανάδειξη ενός πλαισίου δυνητικής συμφωνίας και συνύπαρξης για την αμοιβαία ικανοποίηση των αναγκών τους: «Η σχέση δικαίου αποτελεί έτσι έναν τρόπο διυποκειμενικής βάσης για την κοινωνική ζωή, διότι υποχρεώνει έκαστο υποκείμενο να μεταχειρίζεται κάθε άλλο σύμφωνα με τις νόμιμες αξιώσεις του» (Honneth 2018¹⁰: 84). Η αναγνώριση μας επιτρέπει να μιλήσουμε για τις ανθρώπινες σχέσεις με έναν πιο συγκεκριμένο τρόπο: δεν γίνεται πια λόγος για τα άτομα ως αφηρημένες υπάρξεις αλλά για βουλήσεις με ανάγκες, των οποίων η ικανοποίηση απαιτεί τη μεταξύ τους συνεργασία.⁵³ «Μόνον εδώ δικαιούται η επιθυμία να παρουσιαστεί· διότι είναι ενεργά πραγματική· τουτέστιν έχει αυτή η ίδια ένα καθολικό, πνευματικό είναι» (*JS III*: 223).

Κατά την εξήγηση των Franco (1999: 76) και Foufas (2015: 21) η έξοδος από τη φυσική κατάσταση συναρτάται με την υπέρβαση της αυθαιρεσίας των ατομικών βουλήσεων και με την ικανοποίηση των αναγκών τους σε ένα διυποκειμενικό πλαίσιο⁵⁴ που επιτρέπει τη σύναψη συναλλακτικών σχέσεων. Κατά την ερμηνεία του Ifergan (2014: 187) η σύγκρουση των βουλήσεων όπως και η συνακόλουθη ανάκυψη της αμοιβαίας αναγνώρισης λειτουργεί ως θεωρητική δικαιολόγηση για τη σύσταση της κοινωνίας από αυτοσυνείδητα και απελευθερωμένα από τις απορίες της φυσικής κατάστασης άτομα. Βέβαια, η απλή αρχή της αναγνώρισης στερείται συγκεκριμένου περιεχομένου που να πληροί τις διυποκειμενικές σχέσεις· για τον λόγο αυτό ο Hegel προβαίνει στην έκθεση συγκεκριμένων κοινωνικών πρακτικών, οι οποίες αναμένεται να λειτουργήσουν παιδευτικά και να προσφέρουν το απαραίτητο περιεχόμενο στις σχέσεις αμοιβαίας αναγνώρισης (Honneth 2018¹⁰: 84).

53. Πρβλ. Ifergan 2014: 186.

54. Βλ. Ψυχοπαίδης 2014³: 168.

Στις διαπροσωπικές συναλλακτικές (κοινωνικές) σχέσεις που έπονται της φυσικής κατάστασης διατηρείται ένας βαθμός αυθαιρεσίας. Για να αποκτήσει ο ένας το πράγμα που κατέχει ο άλλος μέσω *ανταλλαγής* (Tausch) κατασκευάζεται μία *κοινή βούληση* (gemeinsamer Wille), η οποία πηγάζει από την αμοιβαία τους επιθυμία· αμφοτέρωτα τα μέρη υπόσχονται να ικανοποιήσουν το δικό τους μέρος της συμφωνίας. Εν τούτοις, το *συμβόλαιο* (Vertrag) που συνάπτουν ενδέχεται να διαρρηχθεί μονομερώς, γιατί οι διαπροσωπικές σχέσεις, ακόμη και στην κατάσταση της αναγνώρισης, παραμένουν ένα πεδίο από το οποίο απουσιάζει η δεσμευτικότητα. Η αναγνώριση —το θεμέλιο των διαπροσωπικών σχέσεων και του συμβολαίου— διατηρεί την αυθαιρεσία των ατόμων, δηλαδή τη δυνατότητα ενός ενεργήματος που εναντιώνεται στην προϋποτιθέμενη αρχή του δικαίου (τον περιορισμό της αυθαιρεσίας), γιατί βασίζεται στη βούληση *ως τέτοια* (als solcher). Αυτό σημαίνει ότι έκαστη ατομική βούληση κατέχει την ευχέρεια του *χωρισμού* (Trennung) από την κοινή βούληση, με αποτέλεσμα την ενδεχόμενη μονομερή λύση του συμβολαίου.⁵⁵ Η αναγνώριση θεμελιώνει την έννοια του δικαίου ως περιορισμού της αυθαιρεσίας έναντι άλλων,⁵⁶ διατηρώντας συνάμα την αντίθετή του αρχή, τουτέστιν την ισχύ της βούλησης ως τέτοιας, αφηρημένης από οιοσδήποτε δεσμεύσεις, από υλικούς ή χρονικούς προσδιορισμούς: «ακριβώς στο γεγονός ότι η βούληση ισχύει ως τέτοια βασίζεται η αδιαφορία (Gleichgültigkeit) απέναντι στην ύπαρξη και στον χρόνο» (JS III: 229).⁵⁷

Η απουσία δεσμευτικότητας ως προς την ικανοποίηση των όρων του συμβολαίου καταλήγει στην ανάδυση ενός *δέοντος* (Sollen): έκαστος οφείλει να πράξει ό,τι υποσχέθηκε. Από την άλλη πλευρά, η μονομέρεια της βούλησης σε αυτή τη φάση συνεπάγεται ότι «δεν μπορεί κανείς να βασιστεί στον λόγο μου, ήτοι η βούλησή μου είναι μονάχα δική μου, σκέτη γνώμη» (JS III: 230). Βέβαια, το άτομο απολαύει της αναγνώρισης του άλλου μόνο στο πλαίσιο της κοινής τους βούλησης. Η αθέτηση της συμφωνίας ωθεί το ένα μέρος στον *εξαναγκασμό* (Zwang) του άλλου, ώστε να προβεί στην εκπλήρωση του δικού του όρου του συμβολαίου: «Το πρόσωπο, το καθαρό καθ' εαυτόν είναι δεν γίνεται σεβαστό ως καθέκαστη βούληση που διαχωρίζεται από την κοινή βούληση αλλά μόνον ως κοινή βούληση – εξαναγκάζομαι να είμαι πρόσωπο» (JS III: 230).

55. Στην προκειμένη περίπτωση δεν βλάπτεται η νομή του άλλου, αλλά αθετείται η υπόσχεση εκπλήρωσης του όρου στο συμβόλαιο.

56. Πρβλ. JS III: 215: «Στο αναγνωρίζειν ο εαυτός παύει να είναι αυτό το καθέκαστον· στο αναγνωρίζειν είναι νόμιμος (rechtlich), ήτοι δεν βρίσκεται πια στην άμεση ύπαρξή του».

57. Πρβλ. GCh: 17/277 αλλά και GrI: §5, όπου γίνεται λόγος για την έννοια της ελευθερίας ιδωμένης ως αποδέσμευσης από προσδιορισμούς.

Όταν η βούληση δρα ως εάν ήταν πλήρως αυθυπόστατη, τότε αυτοϋπονομεύεται, γιατί η ελευθερία της βασίζεται στην αναγνώρισή της από την έτερη βούληση. Διαφορετικά, η βούληση είναι απλώς η έκφραση μιας γνώμης και καταντά παροδική —όπως η νομή στη φυσική κατάσταση—, άνευ αντικειμενικής ισχύος. Από την άλλη πλευρά, η αξίωση ισχύος της κοινής βούλησης που προβάλλει η έτερη βούληση υπονομεύει ομοίως το θεμέλιο της αναγνώρισης: τον ελεύθερο εαυτό και την προσωπικότητα. Κατά την ερμηνεία του Ifergan (2014: 193–194) το συμβόλαιο επιβάλλει στο αυτόνομο —στο πλαίσιο της ανταλλαγής— άτομο μία καθολική ταυτότητα, από την οποία αισθάνεται προσβεβλημένο: η αποδοχή αποκλειστικά και μόνο της νομικής προσωπικότητας και η άρνηση των υπολοίπων πλευρών του εντός των συμβολαϊκών σχέσεων επιφέρει στο άτομο την αίσθηση μιας συλλήβδην άρνησης της ύπαρξής του — εξού και βούληση για παραβίαση του συμβολαίου.

Ο καταναγκασμός προκαλεί με τη σειρά του την αντίδραση της πρότερα αναγνωρισμένης βούλησης και από τη σύγκρουση που προκύπτει εμφανίζεται η *γενική βούληση* (allgemeiner Wille), η οποία αποκτά πλέον απόλυτη ισχύ για την καθέκαστη βούληση, την οποία αναιρεί κι εμπερικλείει (*JS III*: 235–236). Ο Honneth (2018¹⁰: 89–90) παρατηρεί ότι στο πλαίσιο ισχύος του δικαίου ανακύπτει ξανά μια μάχη για αναγνώριση, η οποία οφείλεται και αυτή τη φορά στην αξίωση ισχύος ατομικών προσδοκιών και συναρτάται με την απουσία κοινωνικής αναγνώρισης· τούτη πηγάζει είτε από την —προκύπτουσα εκ της αφηρημένης επιβολής δικαϊκών κανόνων— αδιαφορία απέναντι στα συγκεκριμένα αίτια που οδήγησαν στη ρήξη του συμβολαίου είτε από την έλλειψη ικανών συνθηκών για την πραγματοποίηση των δικαϊκά αναγνωρισμένων ελευθεριών (2018¹⁰: 91–92).⁵⁸

Το *έγκλημα* (Verbrechen) —ιδωμένο από τον Hegel ως αντίδραση στον εξαναγκασμό (*JS III*: 235)— επιφέρει εν τέλει την εγκυρότητα της γενικής βούλησης μέσα από την επαναφορά της καθέκαστης βούλησης στο πλαίσιο της αναγνώρισης. Ο Ψυχοπαίδης αναφέρει εν προκειμένω ότι ο εγκληματίας είναι «ένας παράγων που συμβάλλει στο να κριθεί τι είναι ατομικό και επιμέρους και στο να αρθεί εν συνεχεία μέσα στην δικαιοσύνη και την αναγνώριση (μέσω της ποινής)» (2014³: 171).⁵⁹ Η απόλυτη ισχύς της γενικής βούλησης συνιστά για τον Hegel το πέρασμα στον νόμο (Gesetz) ή αλλιώς «τη μετάβαση από το φυσικό στο θετικό δίκαιο» (Honneth 2018¹⁰: 92).

58. Πρβλ. Ifergan 2014: 194.

59. Πρβλ. Ifergan 2014: 195.

Ο νόμος είναι «η απόλυτη δύναμη – όχι αυτή των καθεκάστων ατόμων» (*JS III: 236*). Κατά κύριο λόγο ο νόμος συνιστά ένα πλαίσιο διαφύλαξης της *κοινότητας* (*Gemeinschaft*) και οργάνωσης των διαπροσωπικών σχέσεων, αποσκοπώντας στην αποσόβηση μιας ενδεχόμενης παρέκκλισης από τους όρους του συμβολαίου. Για τον λόγο αυτό προωθεί την εύρυθμη συνεργασία όλων των μερών: «το όλον είναι ταυτόχρονα μόνο τούτη η καθολική διατήρηση (*Subsistenz*): τα καθέκαστα άτομα είναι εντός της ανηρημένα, ήτοι η μέριμνα αφορά όλους κι όχι το καθέκαστο άτομο ως τέτοιο» (*JS III: 237*). Η λειτουργία του νόμου θεμελιώνεται ενδεχομένως στην πρότερη αδυναμία της επιτυχούς διεξαγωγής των οικονομικών συναλλαγών μεταξύ των ατόμων λόγω της απουσίας μιας αμοιβαίας δεσμευτικότητας αναφορικά με την ικανοποίηση των όρων του συμβολαίου.⁶⁰

Ο Hegel τονίζει άλλωστε πως «το καθέκαστο άτομο ισχύει ως ιδιοκτήτης, το καθόλου είναι η υφιστάμενη ουσία (*Substanz*) του συμβολαίου, ήτοι αυτή ακριβώς η ύπαρξη, αυτή η εγκυρότητα της κοινής βούλησης» (*JS III: 237*). Εξού και ο προσδιορισμός του νόμου ως *δύναμης* (*Macht*) που προστατεύει τα άτομα και την ιδιοκτησία τους· σε σημείωση στο περιθώριο του χειρογράφου ο Hegel αναφέρει ότι στο πλαίσιο του νόμου «αίρεται η ελευθερία της τήρησης ή μη του συμβολαίου» (*JS III: 238*, υποσημείωση 2). Παράλληλα, ο νόμος λειτουργεί παιδευτικά για τα πρόσωπα, μεταστρέφοντάς τα στο όλον των σχέσεων: «η ύπαρξη του καθέκαστου σε αυτήν <στη δύναμη του νόμου> είναι το γίγνεσθαι στον ίδιο τον εαυτό του σε κάτι το καθολικό, η παιδεία (*Bildung*)» (*JS III: 237*). Πάντως ο Ifergan (2014: 196) παρατηρεί ότι η πλήρης υπαγωγή του ατόμου στο νόμο δεν επεξηγεί πώς διασφαλίζεται η ατομικότητα των τιμωρημένων ούτε δείχνει πώς ακριβώς ο νόμος επενεργεί παιδευτικά στο άτομο, έτσι ώστε τούτο να αναγνωρίζει ότι ο αυτοκαθορισμός μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την εναρμόνισή του με τη γενική βούληση· ο αυτοκαθορισμός διά της παραχώρησης στο νόμο όπως και διά της αποδοχής των περιορισμών που αυτή επιφέρει απλώς υπονοούνται.

Σε αυτή τη φάση της επιχειρηματολογίας το κράτος λειτουργεί ως εποπτικός όρος για την τήρηση των αμοιβαίως συμφωνηθέντων δεσμεύσεων στο πλαίσιο των διαπροσωπικών σχέσεων (*JS III: 244*): «Η σχέση δικαίου, η οποία θεμελιώνει την ελευθερία των καθεκάστων ατόμων και την ισότητά τους, έχει την ανάγκη της „απόλυτης δύναμης“ του κράτους για την ασφάλειά της» (Kimmerle 1986: 144). Ειδικότε-

60. Πρβλ. *JS III: 246*.

ρα, το κράτος επαναφέρει τα καθέκαστα άτομα στο πλαίσιο του συμβολαίου διά της επιβολής του γενικού νόμου (allgemeines Gesetz): «το κράτος είναι η ύπαρξη, η δύναμη του δικαίου» που προσανατολίζεται στη «διαφύλαξη του συμβολαίου» (JS III: 246) μέσω της δικαστικής εξουσίας (richterliche Gewalt). Η υπαγωγή των ατόμων στην αναγκαιότητα του δικαίου προϋποθέτει την αποποίηση της ιδιαίτερης γνώμης τους αναφορικά με το περιεχόμενό του· ο νόμος «εξαναγκάζει», δηλαδή «εκθέτει την γενική σημασία έναντι της δικής μου επιμέρους σημασίας [...] ήτοι τον καθολικό μου εαυτό έναντι του επιμέρους μου εαυτού» (JS III: 247).

Κατά τον Ifergan (2014: 197) η γενική εποπτεία (allgemeine Übersicht) που αναλαμβάνει το κράτος διατηρεί τον νόμο ως κάτι το εξωτερικό απέναντι στα άτομα: το αποτέλεσμα της εγγελιανής επιχειρηματολογίας δεν είναι η αποκατάσταση της αυτονομίας που υπονομεύεται στη συμβολαιική σχέση αλλά η εξαναγκαστική υπαγωγή του ατόμου στη γενική βούληση. Ωστόσο, η κοινότητα (Gemeinwesen) χαρακτηρίζεται κατ' ουσίαν από την ενότητα του νόμου με τα άτομα. Όταν ο νόμος παύει να θεωρείται ένας εξωτερικός καταναγκασμός επί των επιμέρους βουλήσεων κι εσωτερικεύεται από τον καθένα, θεωρούμενος «ως η γενική βούληση [...] ο γενικός πλούτος [...] και η γενική αναγκαιότητα που καθίσταται γνωστή ως τέτοια» (JS III: 250–251), τότε προκύπτει το πνεύμα ενός λαού (Geist eines Volkes) – ωστόσο μόνον ως αποτέλεσμα μιας παιδευτικής διαδικασίας.

Η υπεροχή της γενικής βούλησης και η σημασία της αλλοτρίωσης

Στο κεφάλαιο του χειρογράφου με τίτλο *Σύνταγμα* (Konstitution)⁶¹ ο Hegel προσδίδει στο κράτος μία διαφορετική σημασία εν σχέσει προς την προϊούσα εκ της φυσικής κατάστασης εποπτική του λειτουργία: πρόκειται για ένα πλαίσιο συμπεριληπτικό των μέχρι τώρα εκτεθειμένων κοινωνικών-οργανωτικών θεσμών (οικογένεια, δικαστήριο, φορολογία) και εννοιών (πρόσωπο, δικαίωμα, νόμος), εντός του οποίου τα άτομα «γνωρίζουν τη γενική βούληση ως την ιδιαίτερή τους βούληση» (JS III: 254). Αξίζει εδώ να σημειωθεί ο προβληματισμός που θέτει ο Ifergan (2014: 199) αναφορικά με το πέρασμα από το νόμο στο κράτος: ο Hegel εκκινεί από την προοπτική του πνεύματος, προϋποθέτοντας ότι το κράτος αποτελεί το μοναδικό πλαίσιο παροχής

61. Ο Ψυχοπαίδης (2014³: 173) αναφέρει ότι στο συγκεκριμένο κεφάλαιο βρίσκει κανείς ιδέες που επανεμφανίζονται στο κεφάλαιο «ήθος» της *Φιλοσοφίας του δικαίου* καθώς και στο κεφάλαιο «Το απόλυτο πνεύμα» της *Εγκυκλοπαίδειας*. Πρβλ. Siep 1979: 191· Jaeschke 2016³: 158.

αυτοκαθορισμού, δίχως ωστόσο να εκτίθεται ευλογοφανώς η μεταξύ τους σχέση· ο Ifergan κάνει μάλιστα λόγο για ελλείπων συνδετικό κρίκο στην εγελιανή επιχειρηματολογία των εν λόγω χειρογράφων. Αν το πνεύμα ή ο λαός θεμελιώνεται στην «ασυμμετρία ανάμεσα στο νόμο και στο άτομο» (2014: 204), τότε προκύπτει το εξής ερώτημα: το κοινωνικο-πολιτικό μοντέλο που ο Hegel υπερασπίζεται υπερβαίνει τις σχέσεις κυριαρχίας —έτσι όπως τις είδαμε να εκτυλίσσονται προηγουμένως— ή βασίζεται εν τέλει στον εξαναγκασμό; Η απάντηση του ερωτήματος θα προκύψει μέσα από την ενδελεχή ανάλυση της εγελιανής επιχειρηματολογίας που ακολουθεί.

Ο όρος *πνεύμα* (Geist) υποδεικνύει πως η κοινότητα διαφέρει ουσιαστικά από την προαναφερθείσα κρατική επιτήρηση των διαπροσωπικών συμβολαϊκών συναλλαγών, καθότι ο νόμος καθίσταται κτήμα των ατόμων και διαπερνά κάθε πτυχή της ζωής τους. Το πνεύμα είναι η *απόλυτη δύναμη* (absolute Macht) από την οποία το καθέκαστο άτομο εξαρτά την *αυτοσυντήρησή* του (Selbsterhaltung)· συνάμα η καθολικότητα που εκφράζει το πνεύμα ως *οργάνωση της ζωής* (Organisation des Lebens) εμπεριέχει την «ελευθερία και την αυθυπόσταση των καθεκάστων ατόμων» (JS III: 254).⁶² Όταν το πνεύμα καθίσταται «φύση των ατόμων» (JS III: 254), αυτό συνεπάγεται την συμπερίληψη της μερικής βούλησης στην κοινότητα ως πλαίσιο καθολικής εγκυρότητας του δικαίου. Τα άτομα αναγνωρίζουν στην κοινότητα την *αντικειμενική ουσία* τους (gegenständliches Wesen), στο μέτρο που η γενική βούληση είναι για τα ίδια «το αλλοτριωμένο τους επιμέρους» (JS III: 254): ο Hegel υπογραμμίζει εδώ ότι τα άτομα αλλοτριώνονται, δηλαδή παιδεύονται και διαπλάθονται, γιατί αποποιούνται τη μερικότητά τους χάριν της κοινότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο η γενική βούληση, η οποία δεν κατασκευάζεται εξ αυτών στη βάση επιμέρους συμφερόντων, όπως η προαναφερθείσα κοινή βούληση, καθίσταται το περιεχόμενο της δικής τους βούλησης.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο του χειρογράφου παρακολουθήσαμε την ισχύ του νόμου που επιβάλλεται από το κράτος ως εξωτερικό εγγυητικό θεσμό των διαπροσωπικών συναλλαγών. Τώρα ο Hegel υπογραμμίζει πως η *εξουσία του καθόλου* (Gewalt des Allgemeinen), που χαρακτηρίζει το πνεύμα ενός λαού, δεν είναι μία εξωτερική αναγκαιότητα,⁶³ αλλά κάτι που τα άτομα γνωρίζουν ως την ουσία τους.⁶⁴ Αξίζει να

62. Στην κατοπινή *Φαινομενολογία* το πνεύμα «είναι ο σύμφωνος με το ήθος βίος ενός λαού, εφ' όσον είναι η άμεση αλήθεια· το άτομο που είναι ένας κόσμος» (PG: 402/326).

63. Εν αντιθέσει προς τη δύναμη του νόμου, η οποία κινητοποιείται όταν προκύπτουν οι προϋποθέσεις που αναλογούν στο πεδίο εφαρμογής της (αυθαιρεσία στις διαπροσωπικές συναλλαγές).

64. Πρβλ. PG: 400/325: το πνεύμα είναι «η υφιστάμενη ουσία και η καθολική, όμοια με τον εαυτό της, μόνιμη ουσία [...] αδιασάλευτο και ακατάλυτο αίτιο και σημείο εκκίνησης της ενέργειας όλων [...] σκοπός και στόχος όλων, όντας το νοητό αυτό τούτο όλων των αυτοσυνειδησιών».

σημειωθεί ότι στο περιθώριο του χειρογράφου ο Hegel προσδιορίζει ως παιδεία την «αλλοτρίωση του άμεσού του <εννοεί: του καθέκαστου ατόμου> εαυτού» (*JS III*: 254, υποσημείωση 2): η γενική βούληση συνίσταται στην αλλοτρίωση, δηλαδή στη μετάθεση του *επιμέρους εαυτού* (*besonderes Selbst*) «στην πλευρά του καθόλου» (*JS III*: 254, υποσημείωση 2). Στην ίδια υποσημείωση το καθόλου, που χαρακτηρίζεται ως *νεκρό γράμμα* (*toter Bucherstabe*), ζωοποιείται μέσω της ατομικής συμβολής· τα άτομα γνωρίζουν το όλον «ως τη φύση τους, το ήθος τους» (*JS III*: 254, υποσημείωση 2).⁶⁵

Στο ίδιο σημείο του κύριου μέρους του χειρογράφου ο Hegel τονίζει εν προκειμένω πως τα άτομα δεν έχουν απέναντί τους έναν *κύριο* (*Herrn*), όπως παρατηρήσαμε να συμβαίνει κατά την προαναφερθείσα επιβολή του νόμου. Όταν η μερική βούληση αποδεσμεύεται από επιμέρους περιεχόμενα και αναγνωρίζει τον εαυτό της στο καθόλου, τότε η εξουσία του καθόλου χάνει τον προσδιορισμό μιας εξωτερικής αναγκαιότητας: «Η καθολική μορφή είναι το γίνεσθαι του καθέκαστου σε καθόλου και το γίνεσθαι του καθόλου» (*JS III*: 255).

Ο Jaeschke σημειώνει εν προκειμένω ότι θεμελιώδες πρόβλημα του κράτους είναι «η μεσολάβηση του καθέκαστου και του καθόλου» (2016³: 158). Κατά τον Ifergan (2014: 207), στο σημείο αυτό ανακύπτει η αλληλεξάρτηση ανάμεσα στην ατομική αυτοτέλεια και στη διαμόρφωση του καθόλου. Εδώ αξίζει να επισημανθεί το εξής: στο προγενέστερο *Φυσικό δίκαιο* ο Hegel υποστηρίζει —εναντίον της εμπειρικής πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου που επιβάλλει έξωθεν την *ενότητα* (*Einheit*) στην *πολλότητα* (*Vielheit*) των ατόμων, με αποτέλεσμα εκείνα να βρίσκονται σε *σχέση κυριαρχίας* (*Verhältnis der Herrschaft*) προς την *ένωση* (*Vereinigung*)— ότι στην *απόλυτη ιδέα του ήθους* (*absolute Idee der Sittlichkeit*) τα άτομα δεν τελούν σε σχέση *υποτέλειας* (*Unterwürfigkeit*), αλλά βρίσκονται σε μια «αληθινή, ζώσα, μη υποτελή, ενότητα» (*NR*: 80/449). Διά της υπέρβασης της παραπάνω αντίθεσης στο πλαίσιο της ιδέας του ήθους ο Hegel προσανατολίζεται στην «υποτίμηση της αρχής της κυριαρχίας» (Glinka 2020: 71). Επιστρέφοντας στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06, παρατηρούμε ότι το καθόλου δεν είναι κάτι το υπερβατικό εν σχέσει προς τα άτομα, γιατί καθίσταται αντικείμενο γνώσης (*JS III*: 254–255).⁶⁶

65. Πρβλ. *PG*: 400/325: «Αυτή η υφιστάμενη ουσία είναι εξ ίσου το γενικό έργο, που δημιουργείται από το ενεργείν των πάντων και του καθένα ως η ενότητα κι ισότητά τους, γιατί η ίδια είναι το καθ' εαυτόν είναι, ο εαυτός, το ενεργείν».

66. Πρβλ. *Ψυχοπαίδης* 2014³: 173.

Παρά ταύτα ο Hegel υποστηρίζει ότι το καθόλου διακρίνεται από τα καθέκαστα άτομα. Μπορεί η γενική βούληση να προσδιορίζεται ως η βούληση «όλων και του καθένα» (*JS III: 256*), ωστόσο το καθόλου που εκφράζει η κοινότητα είναι το εν (*Eins*), το οποίο δεν συγκροτείται άμεσα από τα καθέκαστα άτομα, αλλά προΐστανται των μερικών βουλήσεων τους· σε αυτό ακριβώς συνίσταται η έννοια του συντάγματος (*Begriff der Konstitution*). Ο προσδιορισμός αυτός διαφέρει από την κατασκευή της γενικής βούλησης στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Εκεί η καθέκαστη βούληση είναι «η αρχή και το στοιχείο» (*JS III: 257*) της γενικής βούλησης, ενώ για τον Hegel η γενική βούληση είναι κάτι άλλο:

«είναι το πρώτο και η ουσία· και τα καθέκαστα άτομα έχουν να καταστήσουν τον εαυτό τους κάτι το καθολικό μέσα από την άρνηση του εαυτού τους, την αλλοτρίωση και την παιδεία· αυτή είναι νωρίτερα από εκείνα, είναι απολύτως εκεί [] αυτά δεν είναι σε καμία περίπτωση άμεσα εκείνη η ίδια.» (*JS III, 257*)

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε το εξής: ποιον σκοπό υπηρετεί η πρωτοκαθεδρία της γενικής βούλησης στο εγγελιανό επιχείρημα; Θεωρώ ότι η αποσύνδεση της γενικής βούλησης από τα καθέκαστα άτομα ενισχύει τη θέση του Hegel αναφορικά με τη γνώση του νόμου ως γενικής αναγκαιότητας (*JS III: 250–251*). Δεν είναι τυχαίο ότι η κοινότητα ως ζωντανός λαός (*lebendiges Volk*) συσχετίζεται με την αναγνώριση της ισχύος του νόμου. Άλλωστε, αμέσως παρακάτω, στις πρώτες σειρές του κεφαλαίου «Σύνταγμα», η απόλυτη δύναμη του πνεύματος επί των επιμέρους βουλήσεων ταυτίζεται με τον προσδιορισμό του ανθρώπου εξ ολοκλήρου από τον νόμο. Όταν η γενική βούληση θεμελιώνεται στη μερική βούληση των ατόμων, το αποτέλεσμα είναι μάλλον η εύθραυστη κοινή βούληση των διαπροσωπικών σχέσεων. Όπως διαπιστώσαμε, η διατήρησή της εξαρτάται από την εξουσία του νόμου που εμφανίζεται ως κάτι το ξένο απέναντι στα άτομα. Κατά τη γνώμη μου, η εισαγωγή της έννοιας του πνεύματος του λαού προσφέρει στην ροή των επιχειρημάτων αυτό ακριβώς που λείπει από τον νόμο και που συνάμα προϋποτίθεται για την καθολική του ισχύ: το πέρασμα σε ένα δεσμευτικότερο πλαίσιο διανθρώπινων σχέσεων, στο οποίο ο ορίζοντας του πράττειν του καθέκαστου ατόμου πηγάζει και οριοθετείται από μία αναγκαιότητα που αναγνωρίζει ως δική του. Ο Sier (1979: 199–200) αναφέρει εν προκειμένω ότι η πρωτοκαθεδρία του λαού εν σχέσει προς τα άτομα υποδεικνύει τη σημασία της «αυτοάρνησης» (*Selbstnegation*) του καθέκαστου ατόμου ως

προϋπόθεσης της ατομικής του αυτοπραγμάτωσης και συνάμα της ανάκυψης της γενικής βούλησης.

Ως εκ τούτου, η γενική βούληση, στην οποία έκαστο άτομο αλλοτριώνεται, δεν συμπίπτει άμεσα και εξαρχής με τα άτομα ως τέτοια: ο Hegel απορρίπτει «τον πυρήνα του νεωτερικού φυσικού δικαίου» (Sier 1979: 200), τουτέστιν την αδιαμεσολάβητη (άνευ παιδείας) εκπόρευση της γενικής από τη μερική βούληση διά σύμβασης. Όπως αναφέρει, σύμφωνα με μία άποψη η γενική βούληση προκύπτει από τη σύσκεψη και τη διενέργεια ψηφοφορίας με τη συμμετοχή όλων των πολιτών· αυτό σημαίνει ότι «η πλειοψηφία φτιάχνει τη γενική βούληση» (*JS III*: 257). Κατά τον Horstmann⁶⁷, ο Hegel υπονοεί εδώ την άποψη του Sieyès, ο οποίος θεμελιώνει την κοινότητα σε μία κοινή βούληση που απαρτίζεται από το σύνολο των βουλήσεων των καθεκástων ατόμων. Επειδή όμως είναι αδύνατον να συγκεντρώνεται διαρκώς ολόκληρος ο αριθμός των βουλήσεων όσων ήδη απαρτίζουν την κοινότητα, η κοινή βούληση αναγνωρίζεται σε μία παρεχόμενη πλειοψηφία. Μία άλλη άποψη, η οποία ανάγεται στους Rousseau, Kant και Fichte,⁶⁸ αναφέρεται σε μία *πρωταρχική σύμβαση* (*ursprünglicher Vertrag*) «όπου έκαστος υποτίθεται ότι έχει δώσει σιωπηρά τη συναίνεσή του» (*JS III*: 257). Θα έλεγε κανείς ότι μία τέτοιου τύπου θεμελίωση του *κρατικού συνδέσμου* (*Staatsverein*) καταλήγει μάλλον στην προαναφερθείσα κοινή βούληση, καθότι απουσιάζει μια εσωτερικευμένη αρχή που θα υπερέβαινε και θα διείπε το ατομικό πράττειν: «Η συμβολαϊκή θεωρία του κράτους παραγνωρίζει την αληθινή φύση του κράτους, καθότι διακηρύσσει ότι το κράτος εξαρτάται από το αυθαίρετο στοιχείο των ατομικών γνώμων» (Planty-Bonjour 1986a: 18).

Το πρόβλημα που εντοπίζει ο Hegel συνίσταται στην μη πεπαιδευμένη, ανεπεξέργαστη *θετική καθεκαστότητα* (*positive Einzelheit*), στην οποία βασιζονται οι παραπάνω θεωρίες.⁶⁹ Ακριβώς επειδή η βούληση «δεν είναι ακόμη αλλοτριωμένη, ήτοι δεν έχει την αρνητικότητα (*Negativität*) στον εαυτό της» (*JS III*: 257), δεν είναι διόλου σίγουρο ότι θα αναγνωρίσει το καθόλου ως συστατικό και δεσμευτικό στοιχείο του πράττειν της. Στο μέτρο που η διάσταση της αλλοτρίωσης-παιδείας απουσιάζει, τότε η σύμβαση θεμελιώνεται πάνω στην *τυχαιότητα* (*Zufälligkeit*) αναφορικά με την παραμονή ή μη του ατόμου στον κρατικό σύνδεσμο. Ο Hegel υπογραμμίζει εν προκειμένω ότι η εκπόρευση της γενικής βούλησης από τις καθεκαστες (μη ακόμη αλλο-

67. Βλ. σχόλια του εκδότη εις *JS III*: 309.

68. Βλ. αυτ.

69. Στο *Φυσικό δίκαιο* ως *θετικό* (*Positives*) ορίζεται ό,τι «έχει κατακτήσει, ως ένα ξεχωριστό μέρος, μια αυτοτέλεια εκτός της απόλυτης συνοχής του όλου» (*NR*: 172/528).

τριωμένες) βουλήσεις συνεπάγεται τη θεμελίωση του κράτους σε σαθρά θεμέλια, καθότι

«δεν υπάρχει καμία αναγκαιότητα ότι όλοι θέλουν το ίδιο, ουδεμία δεσμευτικότητα πως η μειοψηφία υποτάσσεται στην πλειοψηφία, αλλά ο καθένας έχει το δικαίωμα – διότι είναι αναγνωρισμένος και τεθειμένος ως καθέκαστη θετική βούληση – να αποχωρήσει και να έρθει σε συμφωνία για κάτι άλλο με άλλους.»
(*JS III*: 257)

Αξίζει να σημειωθεί ότι μία ανάλογη θέση εμφανίζεται στο *Φυσικό δίκαιο*: στο σημείο όπου εκτίθεται ο εμπειρικός τρόπος πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου ο Hegel υπογραμμίζει πως όταν η ενότητα των ατόμων στο κράτος παρεισάγεται από τη θεωρία εξωτερικά, εκείνη παραμένει κάτι το *τυπικό* (Formelles), που «αιωρείται απλώς πάνω από την πολλότητα χωρίς να τη διαπερνά» (*NR*: 78/448), ακόμη και όταν αυτή η παράσταση εκκινεί από τον Θεό ή η ουσία της συσχέτισης παρουσιάζεται ως θεϊκή.⁷⁰ Ο Planty-Bonjour (1986β: 230) προσθέτει ότι μία τέτοια κατασκευή αποτυγχάνει στη θεμελίωση της δεσμευτικότητας και αυτό συνεπιφέρει κατ' ανάγκην την υποταγή της μειοψηφίας στην πλειοψηφία.

Στο σημείο όπου γίνεται λόγος για την υπεροχή της γενικής βούλησης ο Hegel αναφέρεται στο έργο του Αριστοτέλη *Πολιτικά*, σημειώνοντας το εξής: «Αριστοτέλης – το όλον προηγείται φύσει των μερών (Aristoteles – das Ganze is der Natur [nach] eher als die Teile)» (*JS III*: 257, υποσημείωση 5). Η φράση αυτή αποτελεί παράφραση της θέσης του Αριστοτέλη στο βιβλίο Α των *Πολιτικών*: «τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους» (1253a). Η παραπομπή αυτή υποδεικνύει ότι ο Hegel υιοθετεί τρόπον τινά την αριστοτελική θέση περί προτεραιότητας του όλου εν σχέσει προς τα μέρη. Αξίζει εδώ να επισημανθεί ότι η αναφορά στο συγκεκριμένο χωρίο πρωτοεμφανίζεται στο *Φυσικό δίκαιο* —στο σημείο όπου εκτίθεται η σχέση του *ατόμου* (Individuum) με το *απόλυτο ήθος* (absolute Sittlichkeit)— και παρουσιάζεται ως εξής: «ο λαός προηγείται, εκ φύσεως, του μεμονωμένου ατόμου» (*NR*: 145/505).⁷¹ Θεωρώ ότι η αναφορά αυτή χρειάζεται να ληφθεί υπόψιν για την κατανόηση της εγγελιανής επιχειρηματολογίας. Για τη διερεύνηση του είδους της σύνδεσής τους κρίνεται

70. Πρβλ. Λαβράνου 2016: 115–116.

71. Εν προκειμένω ο Hegel αναφέρεται στην υπεροχή του *ήθους* (Sittlichkeit) ως προς τα *μεμονωμένα άτομα* (Einzelne), όταν εκείνο είναι η *ψυχή* τους (Seele) και κάτι το *καθολικό* (ein Allgemeines) (*NR*: 145/505).

αναγκαία μία μικρή παρέκβαση από την ανάλυση του χειρογράφου, όπου θα παρουσιαστούν κάποιες βασικές απόψεις της αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας στο εν λόγω έργο.

Στην αρχή του βιβλίου Α των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε τρεις διακριτές μορφές ανθρώπινης συμβίωσης ή αλλιώς κοινωνίες: στον οίκο, στην κώμη και στην πόλη. Κατά τον ίδιο η πόλις ή αλλιώς «ή κοινωνία ή πολιτική» (1252a) περιλαμβάνει τις άλλες δύο μορφές ανθρώπινης κοινωνίας, διότι αυτή, εν αντιθέσει προς τα στοιχεία εκ των οποίων αποτελείται —τα οποία δεν είναι αυτοσυντήρητα— είναι αυτάρκης. Αρχικά, η πόλις προσεγγίζεται ως το αποτέλεσμα της ανάπτυξης μίας πρώτης αρχής, τουτέστιν ορισμένων μη δυνάμενων να διαιρεθούν περαιτέρω μερών. Αυτά τα πρώτα μέρη είναι ο άντρας και η γυναίκα, τα οποία και συστήνουν τον οίκο· ο οίκος δεν προκύπτει κατόπιν επιλογής, αλλά από τη φυσική επιθυμία της δημιουργίας απογόνων και της κάλυψης των καθημερινών αναγκών. Ύστερα, πολλές οικογένειες συγκροτούν την κώμη: η κώμη ορίζεται ως «ἀποικία οίκιας» (1252b) (δηλαδή βλαστός, γέννημα του οίκου) από την άποψη της φυσικής ανάπτυξής της εξ εκείνης και καλύπτει μονιμότερες ανάγκες· πολλές κώμες συνιστούν την πόλη.

Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη η φυσική ανάπτυξη ατελέστερων μορφών συνύπαρξης καταλήγει σε μία εντελή ως προς την αυτάρκεια κοινωνία. Στο μέτρο που κάθε τελειότερη κοινωνία αποτελεί την προέκταση (το γέννημα) της ατελέστερης, τότε «πάσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρώται κοινωνίαι» (1252b). Εν προκειμένω, ο Αριστοτέλης συσχετίζει τη φύση κάθε πράγματος με το τέλος του, δηλαδή με την τελείωση και τον σκοπό του: η ολοκλήρωση της ανάπτυξής του συμπίπτει με τον σκοπό του – «τὸ οὗ ἔνεκα» (1252b). Αυτή η σύνδεση τού επιτρέπει να υποστηρίξει πως η πόλις είναι το (με διττή σημασία) τέλος των προηγούμενων ατελέστερων και μη αυτοδύναμων μορφών ανθρώπινης συνύπαρξης. Η ανάπτυξη των πρώτων —μη δυνάμενων να αναλυθούν περαιτέρω και γι' αυτό συνδεόμενων αναγκαστικά— στοιχείων συστήνουν τον οίκο και καταλήγουν μέσω των κωμών στη δημιουργία της πόλης. Συνάμα κάθε τελειότερη ως προς την αυτάρκεια μορφή συνύπαρξης είναι η ολοκλήρωση και ο σκοπός της ατελέστερης. Ο άνθρωπος είναι «φύσει πολιτικὸν ζῷον» ακριβώς επειδή «τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί» (1253a), δηλαδή η πόλις ως η τελειότερη μορφή ανθρώπινης συνύπαρξης είναι το αποτέλεσμα και ο σκοπός της ανάπτυξης «τῶν ἄσυνθέτων» (1252a) μερών της και των ατελέστερων κοινωνιών που αυτά συγκροτούν.

Η προτεραιότητα του όλου (εδώ: της πόλης) εν σχέσει προς τα μέρη (τα καθέ-
καστα άτομα που συστήνουν οικίες και κώμες) απορρέει από την προαναφερθείσα
έλλειψη αυτάρκειας των μερών. Η αυτάρκεια συνιστά «καὶ τέλος καὶ βέλτιστον»
(1252b) για έκαστη μορφή ανθρώπινης κοινωνίας· ο οίκος και η κώμη είναι ατελείς,
μη αυτοδύναμες κοινωνίες, διότι η αυτάρκεια τους εμπεριέχει ένα όριο, πέρα από το
οποίο παύουν να είναι ό,τι είναι «εἰ μὴ ὁμωνύμως» (1253a)· όταν καταστραφεί το
όλον, τότε χάνεται και το μέρος. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί εδώ το παράδειγμα του
σώματος και των μελών του: αν αφανιστεί το σώμα, τότε αναιρούνται και τα μέλη.
Εφόσον κάθε πράγμα «τῷ ἔργῳ ὄριστα καὶ τῇ δυνάμει» (1253a), ένα χέρι αποκομ-
μένο από το όλον θα ήταν τέτοιο μόνο κατ' όνομα· εν τοιαύτη περιπτώσει το μέλος
θα στερείτο της λειτουργίας και της δυνάμεις του, της ικανότητάς του να κάνει κάτι.
Κατ' ανάλογο τρόπο σχετίζονται ο άνθρωπος και οι μορφές συμβίωσης που συγκρο-
τεί συγκριτικά με την πόλη, εξού και η θέση του πως «πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ
οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν» (1253a).

Από την άλλη πλευρά, δεν προκύπτει μια πλήρης αντιστοιχία μεταξύ του σώ-
ματος και της πόλης. Οι άνθρωποι που δεν έχουν συστήσει ακόμη πόλη ή που έχουν
αποκοπεί από την πόλη τους παραμένουν αληθινά και όχι ομωνύμως άνθρωποι. Άλ-
λωστε, όπως λέει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης στον στίχο 1252b, οι άνθρωποι ζούσαν
διασκορπισμένοι σε μικρότερες κοινωνικές μορφές πριν από την εμφάνιση της πόλης
– ενώ τα μέλη του σώματος δεν προϋπάρχουν φυσικά εκείνου. Η αναλογία υποδει-
κνύει πάντως τη σημασία της πόλης-σώματος αναφορικά με τον προσδιορισμό των
λειτουργιών και των ικανοτήτων των μελών της, δηλαδή των ανθρώπων και των μη
αυτοδύναμων μορφών συμβίωσής τους. Παράλληλα, η αναφορά του Αριστοτέλη στο
εὖ ζῆν που συνίσταται στην ηθική τελείωση του ανθρώπου μέσω της δικαιοσύνης υ-
ποδεικνύει κάτι ως προς τον προσδιορισμό της αυτάρκειας: το κριτήριο για την υπε-
ροχή της πόλης δεν είναι ούτε η κάλυψη των βιοτικών αναγκών μήτε η φυσική της
προέλευση από ατελέστερες μορφές κοινωνικής συμβίωσης, παρά η ανθρώπινη ευ-
δαιμονία σε μία δίκαιη κοινωνία.

Το ερώτημα αναφορικά με την εγελιανή επιχειρηματολογία είναι το εξής: πώς
ακριβώς εντάσσει ο Hegel την αριστοτελική θέση περί ανωτερότητας του όλου απέ-
ναντι στα μέρη στο δικό του επιχειρήμα; Κατ' εμέ, η διαμόρφωση του επιχειρήματος
βασίζεται ιδιαίτερα στη θέση περί αυτάρκειας: η κοινότητα είναι αυτάρκης εν σχέσει
προς τα άτομα. Τι σημαίνει όμως «αυτάρκης» για τον Hegel; Παραπάνω διαπιστώσα-
με ότι το κράτος συμπεριλαμβάνει ό,τι προηγείται κατά την ανάπτυξη της εγελιανής

επιχειρηματολογία, τουτέστιν την κατάσταση της αναγνώρισης και την ικανοποίηση των αναγκών μέσω της διασφάλισης των διαπροσωπικών συναλλαγών. Θα έλεγε κανείς ότι αυτό υποδεικνύει τρόπον τινά την αυτάρκειά του απέναντι στα μέρη του, καθόσον το κράτος αποτελεί την προϋπόθεση της κατάστασης αναγνώρισης ως πλαισίου σύναψης διαπροσωπικών σχέσεων βάσει επιμέρους σκοπών, γιατί επιβάλλει τον νόμο στις επιμέρους βουλήσεις. Ωστόσο, η εισαγωγή της έννοιας του πνεύματος ενός λαού μας υποδεικνύει το έλλειμμα που χαρακτηρίζει την εξωτερικά επιβεβλημένη ισχύ του νόμου: όταν ο νόμος παραμένει κάτι το *άψυχο* (leblös) απέναντι στη ζωή (*JS III*: 249 και υποσημείωση 2), το καθόλου καταντά για τα μέλη της κοινότητας ένα νεκρό γράμμα (*JS III*: 254, υποσημείωση 2), αφού ούτε διαπνέονται από τον νόμο μήτε αναγνωρίζουν τον εαυτό τους στο καθόλου. Το αποτέλεσμα είναι η κοινότητα να βασίζεται σε σαθρά θεμέλια.

Απεναντίας, το πνεύμα ενός λαού, δηλαδή η εσωτερικευμένη από τα άτομα ισχύς του νόμου, προκύπτει για τον Hegel μέσα από «την αλλοτρίωση και την παιδεία» (*JS III*: 257) των ατόμων στη γενική βούληση. Εν τούτοις, αυτό διόλου δεν προκύπτει μέσω σύμβασης, καθότι εκεί οι επιμέρους βουλήσεις προϋποτίθενται ως τέτοιες, δηλαδή άνευ παιδείας και δίχως να φέρουν την αρνητικότητα μέσα τους. Τα παραπάνω υποδεικνύουν ότι ο Hegel υιοθετεί την αριστοτελική θέση περί υπεροχής του όλου απέναντι στα μέρη πιθανώς για να στραφεί εναντίον των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, οι οποίες προσβλέπουν στην ισχύ του νόμου μέσω σύμβασης, επιβεβαιώνοντας την αυτάρκεια των ατόμων εν σχέσει προς το όλον. Συνάμα, ο Hegel δεν προβαίνει απλώς στην απεξάρτηση της γενικής βούλησης από την αυτάρκεια (την θετική καθεκαστότητα) των επιμέρους βουλήσεων, αλλά πολύ περισσότερο τη θεμελιώνει στην παιδεία των ατόμων, τουτέστιν στην άρνηση της αυτάρκειάς τους:⁷² «το ζητούμενο είναι πώς ένα πεδίο που περιλαμβάνει μόνον ιδιαίτερες βουλήσεις μπορεί να παραγάγει την άρνηση των τελευταίων, την υποταγή τους ως ιδιαίτερων βουλήσεων» (Φαράκλας 2001: 61–62).

Σε αυτό το σημείο φαίνεται πως το ζήτημα που θέτει ο Hegel παραπέμπει στο ερώτημα του Rousseau στο *Περί κοινωνικού συμβολαίου* σχετικά με την διαπλαστική λειτουργία του νομοθέτη στη δημιουργία της γενικής βούλησης. Ειδικότερα, ο Rousseau (2001: II, VI, 74) υπογραμμίζει ότι ο λαός χρήζει διαμόρφωσης αναφορικά με την επιδίωξη του γενικού συμφέροντος λόγω της εκ μέρους του αδυναμίας ορθής κα-

72. Πρβλ. NR: 148–149/507–508.

τανόησης και κατ' επέκταση θέσπισης γενικών νόμων. Η σύσταση της πολιτείας προϋποθέτει ένα μεσολαβητικό στάδιο αναίρεσης της φυσικής πληρότητας και μονομέρειας, με την οποία είναι προικισμένος ο άνθρωπος. Αυτή η διαμόρφωση επενεργεί στην αυτοτέλεια των ατόμων με τέτοιον τρόπο, έτσι ώστε να καθιστά το καθένα εξαρτημένο από το όλον. Ο Rousseau τονίζει μάλιστα ότι η υποκατάσταση της ατομικής αυτοδυναμίας από την υπαγωγή στο όλον και την εξάρτηση από όλους τους άλλους αποτελεί τον δείκτη για την αποτελεσματικότητα του παιδευτικού έργου του νομοθέτη.

Εδώ θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι η μέριμνα τόσο του Rousseau όσο και του Hegel προσανατολίζεται στην άρση της αυτάρκειας των μεμονωμένων ατόμων εν σχέσει προς το όλον. Το ίδιο ζήτημα αγγίζει και ο Αριστοτέλης στους στίχους 1252b και 1253a των *Πολιτικών*, όταν αναφέρεται στην αντίθεση μεταξύ αυτάρκειας του ατόμου και αυτάρκειας της πόλης: η συνένωση των ατόμων προϋποθέτει την έλλειψη αυτάρκειας εκάστου ενός ως προς την κάλυψη των αναγκών και πιθανόν ως προς την πραγμάτωση της ευδαιμονίας. Στην περίπτωση που ένας άνθρωπος είναι χωρισμένος από το όλον είτε φύσει είτε διότι δεν έχει την ανάγκη του θεωρείται «ἢ θηρίον ἢ θεός».

Ουσιαστικά, η λειτουργία του νομοθέτη υποδεικνύει ότι η αυτονομία της γενικής βούλησης προϋποθέτει μία συγκεκριμένη νοοτροπία από την πλευρά των ατόμων εν σχέσει προς την πολιτεία (το όλον) που συναποτελούν. Μπορεί η γενική βούληση να τείνει προς το γενικό συμφέρον, ωστόσο αυτό δεν είναι πάντοτε ευδιάκριτο για τους ανθρώπους· ενδέχεται μάλιστα ο λαός να παρεκτραπεί από τον σκοπό της — το δημόσιο αγαθό— μέσω της επενέργειας επιμέρους συμφερόντων (II, III, 64–65· II, VI, 74). Για τον λόγο αυτό χρειάζεται η διαμόρφωση ενός *esprit social*, το οποίο θα καθιστά τους ανθρώπους αλληλεξαρτώμενους, προκειμένου να προσανατολίζονται εφεξής το πράττειν τους και τη θέσπιση των νόμων στο όλον που συγκροτούν· διαφορετικά θα έπρεπε να προϋποθέσει κανείς το αποτέλεσμα για την αιτία (II, VII, 77).

Εν προκειμένω, ο Hegel αναφέρεται στο ίδιο ακριβώς ζήτημα. Στο περιθώριο του χειρογράφου τονίζει το βασικό πρόβλημα που χαρακτηρίζει κατ' αυτόν τη θεμελίωση της γενικής βούλησης στη σύμβαση: «Έχει προϋποτεθεί αυτό που θα έπρεπε να παραχθεί» (*JS III*: 257, υποσημείωση 6). Παραπάνω είδαμε ότι ο Hegel, αναφερόμενος στις απόψεις των Sieyès, Rousseau, Kant και Fichte, αναφέρει ότι η γενική βούληση προϋποτίθεται ως ήδη παρηγμένη (*JS III*: 257), χωρίς να επεξηγείται ο τρόπος διαμόρφωσής της. Μία ανάλογη θέση εμφανίζεται στο *Φυσικό δίκαιο*, και ειδικά

στο μέρος όπου αναλύεται ο εμπειρικός τρόπος πραγμάτευσης, όταν γίνεται λόγος για την εγκατάλειψη της φυσικής κατάστασης: η μετάβαση στο «κενό όνομα μιας άμορφης και εξωτερικής αρμονίας κάτω από το όνομα της κοινωνίας και του κράτους» (NR: 78/447) προκύπτει διά της επίκλησης στα *δεινά* (Übel) που εκείνη συνεπιφέρει. Για τον Hegel αυτό σημαίνει ότι έτσι «τίθεται ως προϋπόθεση αυτό στο οποίο θέλει κανείς να καταλήξει» (NR: 77/447), και τούτο μέσω διαφόρων υποθέσεων, όπως είναι λ.χ. η *ορμή της κοινωνικότητας* (Trieb der Geselligkeit), δίχως έτσι η ενότητα να διέπει την πολλότητα.

Από το σχήμα της σύμβασης απουσιάζει η αλλοτρίωση των ατόμων στο καθόλου, τουτέστιν η παιδευτική αναίρεση της μονομερούς επιμέρους βούλησής τους, η οποία θα καθιστούσε δυνατή την εναρμόνισή τους με τη γενική βούληση και τη συνακόλουθη σύσταση του πνεύματος του λαού. Στο *Φυσικό δίκαιο* ο Hegel υπογραμμίζει εντός του πλαισίου της κριτικής του φιχτεανού *συστήματος του εξαναγκασμού* (Systeme des Zwangs) τη σημασία της παιδείας των ατόμων στο *δημόσιο βίο* (öffentliches Leben): η φιχτεανή πολιτεία βασίζεται στην ισορροπία μεταξύ της *ενεργά πραγματικής εξουσίας* (wirkliche Gewalt) και της *δυνατής εξουσίας* (mögliche Gewalt), προκειμένου να αποφευχθεί η υπαγωγή της *γενικής βούλησης* (allgemeiner Wille) στην παραφθαρμένη κυβέρνηση που διέπει μια *ιδιωτική βούληση* (Privatwille). όμως η επίκληση στην *κοινότητα* (Gemeinde) για την κρίση επί του αληθούς εκφραστή της γενικής βούλησης παρέλκει, αν τα μέλη της δεν είναι πολιτικώς πεπαιδευμένα, τουτέστιν αν δεν έχουν συνείδηση του πράττειν τους σύμφωνα με το *πνεύμα ενός όλου* (Geist eines Ganzen) (NR: 108–110/474–475).

Κατά τον Hegel, πρέπει να προϋποτεθεί ότι τα καθέκαστα, *απαίδευτα* (ungebildet) άτομα «είναι αυτά τούτα (an sich) η γενική βούληση» (JS III: 257), δηλαδή χωρίς επίγνωση ότι ανήκουν στο καθόλου. Κατά τον Jaeschke (2016³: 158) ο Hegel κατανοεί την καθέκαστη βούληση ως *an sich* —δηλαδή όχι ακόμη συνειδητή— γενική βούληση, προκειμένου να λύσει την μεταξύ τους ένταση έτσι όπως αυτή εκφράζεται εις JS III: 257. Από την άλλη πλευρά, το καθόλου —το κράτος— είναι ήδη υπάρχον, όχι παράγωγο αυθαίρετων γνώμων των *bourgeois* που δεν είναι *citoyens* (Planty-Bonjour 1986β: 230). υποχρεώνει τα άτομα να διαμορφωθούν σύμφωνα με γενικής ισχύος νόμους, εμφανιζόμενο ως «εξωτερική βία (Gewalt) που τα εξαναγκάζει» (JS III: 258). Για τον Φαράκλα «[ο] Έγγελος θεωρεί πως οι ιδιαίτερες βουλήσεις προϋπάρ-

χουν της πολιτείας, άρα πως αποτελούν τον όρο *ύπαρξης* της πολιτείας, αλλά η πολιτεία δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί παρά *ενάντια* στις τελευταίες» (2001: 61).⁷³

Εδώ, ο Hegel διαφοροποιείται από τη ρουσσική άποψη περί επίκλησης στη θεϊκή αυθεντία εκ μέρους του νομοθέτη, προκειμένου να συσταθεί το αναγκαίο για την εναρμόνιση των ατόμων με τη γενική βούληση *esprit social*. Συνάμα αποκλίνει από τις προκείμενες των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, οι οποίες ανάγουν τη γενική βούληση είτε στην πλειοψηφία διά ψήφου είτε στη σιωπηρή συγκατάθεση. Ο Honneth υποστηρίζει ότι στην προκείμενη εγγελιανή θεμελίωση της πολιτικής κοινότητας απουσιάζει το στοιχείο της διυποκειμενικότητας, το οποίο χαρακτηρίζει προηγούμενα στάδια της ανάλυσης (2018¹⁰: 98, 101, 102, 104).

Κατά τη γνώμη μου, η απουσία αυτή συσχετίζεται με την επιχειρούμενη εκ μέρους του Hegel αποσύνδεση της γενικής βούλησης από την τυχαιότητα που διέπει τις διαπροσωπικές συναλλακτικές σχέσεις και τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Ο Σκομβούλης (2009: 141) θεωρεί εν προκειμένω πως η ερμηνεία του Honneth διέπεται από την αναζήτηση σε προ-πολιτικό πλαίσιο ενός κανονιστικού προτύπου για τη θεμελίωση διυποκειμενικών (άμεσων) σχέσεων. Άλλωστε, η μάχη για αναγνώριση εμφανίζεται μόνο στη φυσική κατάσταση, όπου το δίκαιο, ως κατάσταση αμοιβαίας αναγνώρισης που εξασφαλίζει το κράτος, απουσιάζει (*Enz III*: § 432Z, 221). Παρακάτω θα διαπιστώσουμε ότι η έννοια της αναγνώρισης επανεμφανίζεται στη *Φιλοσοφία του δικαίου* ως απόρροια της κοινωνικής ενσωμάτωσης των ατόμων: στην § 207 η —εδώ θα προσθέταμε: κοινωνική— αναγνώριση ανάγεται στη συμμετοχή εκάστου ατόμου μέσω ιδίων ικανοτήτων στην αναπαραγωγή της αστικής κοινωνίας και στην § 253 προκύπτει μέσα από τη συμμετοχή στο σωματείο και τη συνακόλουθη δραστηριότητα για έναν καθολικότερο σκοπό.

Τα τρία στάδια (πολιτεύματα) της παιδείας

Σύμφωνα με τον Hegel τα κράτη θεμελιώθηκαν από την «εξουσία (Gewalt) μεγάλων ανδρών», η οποία διακρίνεται από τη φυσική ρώμη, καθότι «οι πολλοί είναι φυσικά δυνατότεροι από τον ένα» (*JS III*: 258).⁷⁴ Τούτη η καταναγκαστική δύναμη δεν συ-

73. Από αυτή την άποψη, οι επισημάνσεις του Ifergan (2014: 197, 199, 203) περί υπαγωγής του ατόμου στη γενική βούληση επιβεβαιώνονται.

74. Πρβλ. Rousseau 2001: I, III, 45: «Ο ισχυρότερος δεν είναι ποτέ αρκετά ισχυρός ώστε να είναι πάντοτε ο κύριος, αν δεν μετατρέψει τη δύναμή του σε δίκαιο και την υπακοή σε καθήκον». Φαίνεται ότι

μπίπτει με την αυθαιρεσία, αλλά αποτελεί ένα μείγμα καταναγκασμού και νόμιμης εξουσίας (Planty-Bonjour 1986β: 217–218). Ο Hegel αναφέρει σχετικά:

«ο μεγάλος άνδρας διαθέτει κάτι στα χαρακτηριστικά του, έτσι που οι άλλοι θέλουν να τον ονομάσουν κύριό τους: υπακούουν σ' αυτόν ενάντια στη βούλησή τους, κόντρα στη βούλησή τους η βούλησή του είναι η δική τους βούληση – η άμεση αμιγής βούλησή τους συνιστά τη βούλησή του – όμως η συνειδητή τους βούληση είναι άλλη» (JS III: 258)

Η εξουσία αυτή εκφράζει την *αμιγή βούληση* (reiner Wille) των ατόμων, η οποία αρχικά διαφέρει από τη συνειδητή τους βούληση· δεν είναι *δεσποτισμός* (Despotismus) «αλλά τυραννία (Tyrannei), αμιγής τρομακτική κυριαρχία», η οποία θεωρείται από τον Hegel αναγκαία και δικαιολογημένη, στο βαθμό που «συγκροτεί και διατηρεί το κράτος ως αυτό το ενεργά πραγματικό άτομο» (JS III: 258). Αυτό επιτυγχάνεται είτε από ένα μεμονωμένο άτομο είτε από μία μικρή δραστήρια ομάδα – ο Hegel αναφέρεται στον μυθικό Θησέα που ίδρυσε την Αθήνα,⁷⁵ στον Πεισίστρατο που διατήρησε κι επέβαλε τους νόμους του Σόλωνα⁷⁶ και πιθανόν στην Επιτροπή Κοινής Σωτηρίας κατά μία φάση της Γαλλικής Επανάστασης. Η τυραννία επιφέρει την προαναφερθείσα αλλοτρίωση-παιδεία των ατόμων, προσανατολιζόμενη είτε στη θεμελίωση κρατών είτε στη διατήρησή τους σε περιπτώσεις διακινδύνευσης ή διάσπασης της εσωτερικής τους ενότητας. Ο Planty-Bonjour (1986β: 216) αναφέρει ότι εδώ γίνεται λόγος για τη βία είτε του χαρισματικού είτε του επαναστατικού ηγέτη: ο πρώτος διασφαλίζει το πέρασμα από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση, ο δεύτερος επιφέρει την κατάρρευση της υφιστάμενης πολιτικής οργάνωσης και την αντικατάστασή της με μian άλλη.

Το κράτος που συντάσσεται κατ' αυτόν τον τρόπο ονομάζεται *απόλυτο πνεύμα* (absoluter Geist), καθιστάμενο το μοναδικό πλαίσιο επί του οποίου υφίσταται ο νόμος. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Hegel στον μακιαβελικό ηγεμόνα: η *σύνταξη* (Konstituierung) του κράτους βρίσκεται πέρα από ηθικές κρίσεις, καθότι ενδέχεται να στηρίζεται στον δόλο και την απάτη. Στην περίπτωση μάλιστα του κατακερματισμού του κράτους σε επιμέρους αυτοδύναμες κι αντιμαχόμενες πλευρές, όπου

ο Hegel συμφωνεί με τη μετατροπή της δύναμης σε δίκαιο και της υπακοής σε καθήκον, αντιτιθέμενος συνάμα προς τη θεμελίωση της γενικής βούλησης μέσω σύμβασης.

75. Βλ. Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι*, Θησεύς, XXIV.

76. Βλ. Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι*, Σόλων, XXXI, 1.

καθεμία «θέλει ως άμεση καθεκαστότητα να ισχύει ως κυρίαρχη», τότε το μοναδικό μέσο για τη σύσταση ενός κράτους είναι «ο θάνατος των ηγετών» και «ο φόβος του θανάτου για τους υπόλοιπους» (*JS III*: 259). Ο Kervégan (2005: 214–217) σημειώνει το παράδοξο της ανάδειξης του δικαίου «από το άλλο του» (*de son autre*) —τη βία (*la violence*)—, τονίζοντας παράλληλα ότι η μεταγενέστερη αναφορά του Hegel στο «δικαίο των ηρώων για την ίδρυση κρατών» (*GrI*: § 350, 507) συνιστά απάντηση στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου· η στιγμή της βίας που τερματίζει τη φυσική κατάσταση αποτελεί μόνο στιγμή μιας διαδικασίας και όχι τη βάση της πολιτικής κατάστασης που συστήνει.

Η γενική ισχύς του δικαίου προϋποθέτει την παιδεία, τουτέστιν την άρνηση της αυθυπόστασης —ή αλλιώς: της αυτάρκειας— των μερών εν σχέσει προς το όλον. Φαίνεται ότι το πνεύμα ενός λαού, που ενδεχομένως παραπέμπει στο ρουσσικό *esprit social*, προκύπτει σταδιακά μέσα από τη διαμόρφωση των ατόμων. Το σχήμα αυτό διαφέρει από τη συμβολαϊκή κατασκευή του κράτους, όπου η ανάπτυξη της γενικής βούλησης εξαρτάται από τις αυτοδύναμες μερικές βουλήσεις. Όπως είπαμε, η βία της τυραννίας δεν προορίζεται αποκλειστικά για την αναίρεση της πολυαρχίας και τη σύσταση ενιαίου κράτους. Ο Hegel αναφέρει ότι σε περιπτώσεις διάλυσης της πολιτικής ενότητας το όλον (η κρατική δύναμη) «πρέπει να έχει το θάρρος [...] να συμπεριφερθεί πλήρως τυραννικά» (*JS III*: 259), δηλαδή να επιβληθεί διά της βίας επί των επιμέρους θετικών βουλήσεων (των μερών). Πέρα από τις παραπάνω εξειδικεύσεις, ο μοναδικός σκοπός της τυραννίας είναι «η άμεση αλλοτρίωση της ενεργά πραγματικής καθέκαστης βούλησης» (*JS III*: 259),⁷⁷ τουτέστιν η διαμόρφωση των αρχικά αυτοτελών ατόμων, ιδωμένη ως επιβολή της *κυριαρχίας του νόμου* (*Herrschaft des Gesetzes*)· η αλλοτρίωση, η μετάθεση της μερικής στη γενική βούληση, προϋποθέτει τη *βία του νόμου* (*Gewalt des Gesetzes*), την οποία ασκεί ο τύραννος.⁷⁸

Θεωρώ ότι ο Hegel χρησιμοποιεί το παράδειγμα της τυραννίας για να υποδείξει ότι η παιδεία των επιμέρους βουλήσεων συνιστά το θεμέλιο της πολιτικής κοινότητας. Το καθόλου παρουσιάζεται αφενός σαν ξένη δύναμη, καθότι η αμιγής βούληση που εκφράζει ο τύραννος διακρίνεται από την υφιστάμενη βούληση των ατόμων. Αφετέρου, η γενική βούληση, που εξαναγκάζει, είναι για τις ιδιαίτερες βουλήσεις «δική τους εξωτερική βία (*Gewalt*)» (*JS III*: 258)· τούτη δεν θα υπήρχε, αν δεν την

77. Η τυραννία κατευθύνεται «έναντι της ιδιαιτερότητας της αυθαίρετης βούλησης» (Νουτσόπουλος 2005: 101, υποσημείωση 102).

78. Πρβλ. Φαράκλας 2001: 59 και Νουτσόπουλος 2005: 101–102.

ακολουθούσαν, στο μέτρο που τα άτομα υποτάσσονται στον φορέα της γενικής βούλησης ενάντια στη συνειδητή καθεκαστότητά τους (*JS III*: 258). Όταν επιτευχθεί η «παιδεία στην υπακοή (Gehorsam)» (*JS III*: 259), τότε η τυραννία καθίσταται περιττή,⁷⁹ καθόσον η αναγκαιότητά της συνίσταται αποκλειστικά στην ένταξη και τον εθισμό των μεμονωμένων βουλήσεων σε γενικούς κανόνες του πράττειν εντός της πολιτικής κοινότητας.

Η εγγεληνή θεώρηση της βίας έχει διαπλαστική βλέψη, η οποία προσδιορίζει τη λειτουργία της και μάλλον τη διαφοροποιεί από τη ρουσσωική *force*. Η φυσική δύναμη είναι ασταθής και για τον λόγο αυτό δεν δημιουργεί δίκαιο (Rousseau 2001: I, III, 45), θέση με την οποία —σύμφωνα με τον Planty-Bonjour (1986β: 219–220)— συμφωνεί ο Hegel, ενάντια στην άποψη του Θρασύμαχου της *Πολιτείας*: στην εγγεληνή βία του τυράννου ενυπάρχει το στοιχείο του νόμου που προσανατολίζεται στην καλλιέργεια των ατομικών βουλήσεων και στην παραγωγή μιας μόνιμης κατάστασης δικαίου· ναι μεν η δύναμη δεν δημιουργεί δίκαιο, ωστόσο το δίκαιο αδυνατεί να υπάρξει άνευ βίας – για τον Planty-Bonjour αμφότερα σχετίζονται διαλεκτικά.

Διά της επιτευχθείσας παιδείας η εξουσία του νόμου «δεν είναι πια ξένη εξουσία, αλλά η εγνωσμένη (*gewußt*) γενική βούληση» (*JS III*: 260), στο μέτρο που οι επιμέρους βουλήσεις «την ενστερνίζονται (*sie machen es sich zu eigen*)» (*JS III*: 260, υποσημείωση 2), δηλαδή «ελευθερώνονται μέσω αυτής από την δική τους ιδιαίτερη βούληση» (Φαράκλας 2001: 76) – ή αλλιώς, ενθυμούμενοι ένα παραπάνω χωρίο του χειρογράφου, γνωρίζουν τον εαυτό τους στον άλλο (*JS III*: 218). Η ασυμμετρία μεταξύ ατόμου και γενικής βούλησης, για την οποία κάνει λόγο ο Ifergan (2014: 199, 203–204), φαίνεται πως αίρεται εν τέλει μέσω της παιδείας (2014: 208). Αποτέλεσμα της αποδοχής του νόμου από την πλευρά των ατόμων μέσω της παιδείας είναι η *εμπιστοσύνη* (*Vertrauen*), τουτέστιν το γεγονός ότι έκαστο γνωρίζει τον εαυτό του μέσα στην κοινότητα και αυτήν ως την ουσία του (*JS III*: 260).

Αξίζει εδώ να επισημανθεί ότι σε παραδόσεις που χρονολογούνται από το 1808 στο Ägidien-Gymnasium της Νυρεμβέργης ο Hegel αναφέρει ότι το «ουσιαστικό φρόνημα των πολιτών (*Bürger*) απέναντι στο κράτος και στην κυβέρνησή του συνίσταται [...] στην εμπιστοσύνη και στην κατανοητική υπακοή (*einsichtsvoller Gehorsam*) απέναντι σ' αυτό» (*PhEnz*: § 196, 63).⁸⁰ Σε παραδόσεις από ακόλουθο έτος ο

79. Πρβλ. Νουτσόπουλος 2005: 107.

80. Η «κατανοητική υπακοή» διακρίνεται από την τυφλή υπακοή και από την ατομική συναίνεση όσον αφορά τους κρατικούς θεσμούς και κανονισμούς.

Hegel αναφέρει ότι το πράττειν «από υπακοή (aus Gehorsam) και σύμφωνα με την αυθεντία άλλων» συμβάλλει στην απόκτηση της *αυτοτέλειας* (Selbständigkeit), εννοημένης εν προκειμένω ως αποχής από την άμεση ακολουθία *κατ' αίσθηση επιθυμιών* (sinnliche Begierde) (RPRL: § 23, 229). Νομίζω ότι η προαναφερθείσα υπακοή στο νόμο διά του τυράννου επιφέρει, με ανάλογο τρόπο, την αυτοτέλεια σε πολιτικό επίπεδο: τα άτομα αποδεσμεύονται από τη θετική καθεκαστότητά τους όπως και από τη συνυφασμένη με αυτήν *τυχαιότητα* (Zufälligkeit) ως προς την αναγνώριση ή μη της γενικής βούλησης (JS III: 258), αναγνωρίζοντας, κατόπιν της παιδευσής τους, το καθόλου, τουτέστιν την ισχύ του νόμου. Τόσο στις παραδόσεις της Ιένας (JS III: 257–259) όσο και στις παραπάνω παραδόσεις της Νυρεμβέργης (RPRL: §§ 18–20, 224–227) η γενική βούληση αντιπαρατίθεται προς ένα τυχαίο και μη καθολικά δεσμευτικό περιεχόμενο – στις μεν προερχόμενο από την ακόμη μη πεπαιδευμένη θετική βούληση, στις δε απορρέον από την *προαίρεση* (Willkür).

Στο παρόν χειρόγραφο της Ιένας η αλλοτρίωση-παιδεία των ατόμων στο καθόλου οδηγεί σε μεταβολή πολιτεύματος: η τυραννία δημιουργεί τις προϋποθέσεις για τη *δημοκρατία* (Demokratie). Ο Hegel ονομάζει τη δημοκρατία *βασίλειο του ήθους* (Reich der Sittlichkeit) αλλά και *αρχαίο ήθος* (alte Sittlichkeit). Εδώ «έκαστος γνωρίζει τον εαυτό του άμεσα ως το καθόλου» (JS III: 262), καθόσον τα άτομα εναρμονίζουν συνειδητά το πράττειν τους με την διατήρηση της κοινότητας. Κύριο χαρακτηριστικό της δημοκρατίας είναι η διάκριση του ατόμου σε *ιδιώτη* (bourgeois) και σε *πολίτη* (citoyen). Η δημοκρατία συνίσταται στην ενότητα της πεπαιδευμένης ατομικότητας με το όλον. Τα δύο αυτά άκρα εκφράζουν δύο διαφορετικές *ατομικότητες* (Individualitäten) κι ωστόσο συναποτελούν μία ενότητα. Η μία ατομικότητα εκφράζει «το άκρο του καθόλου» (JS III: 261) και αποσκοπεί στο γενικό συμφέρον· το άκρο αυτό «δεν είναι μια αφαίρεση του κράτους» (JS III: 261), καθότι η εκλογή δημοσίων αρχόντων εναπόκειται στην κοινότητα και ο ίδιος ο λαός «είναι συνάμα η μία ατομικότητα, η κυβέρνηση» και βρίσκεται «σε αλληλεπίδραση με τον εαυτό του» (JS III: 262). Η έτερη ατομικότητα στρέφεται στο καθέκαστο άτομο. Κατά τον Riedel (1982: 154–155) εδώ γίνεται λόγος για τη μοντέρνα διάκριση μεταξύ του κράτους και του εγωιστικά δρώντος ατόμου· συνάμα φαίνεται ότι ο Hegel διευρύνει χρονικά ερωτήματα της δικής του εποχής στη διαδικασία παρακμής των αρχαίων πόλεων-κρατών.

Αμφότερες οι ατομικότητες εναρμονίζονται, εφόσον έκαστος, παρά το γεγονός ότι έχει ιδιαίτερους σκοπούς και ανάγκες, δραστηριοποιείται παράλληλα για την προώθηση του γενικού συμφέροντος:

«ο ίδιος νοιάζεται για τον εαυτό του και για την οικογένειά του, εργάζεται, συνάπτει συμβόλαια και ούτω καθεξής και συνάμα δραστηριοποιείται επίσης για το καθόλου, έχει τούτο ως σκοπό – σύμφωνα με εκείνη την πλευρά ονομάζεται ιδιώτης, από αυτήν την πλευρά ονομάζεται πολίτης.» (*JS III*: 261)

Η Larouche-Tanguay (1985: 345) επισημαίνει πως η διάκριση *bourgeois-citoyen* εμφανίζεται στο *Περί κοινωνικού συμβολαίου*, ενώ η γαλλική ορολογία ευρίσκεται και στο προγενέστερο κείμενο του Hegel *Σύστημα του ήθους* (*System der Sittlichkeit*, 1802–1803). Στο δοκίμιο *Φυσικό δίκαιο* της ίδιας περιόδου οι *Bürger* ως *bourgeois* θεωρούνται ως «μέλη αυτής της τάξης ιδιώτες (*Privatleute*)» (*NR*: 132/ 494), καθόσον αναπτύσσουν μια δραστηριότητα προσανατολισμένη σε ιδιαίτερα οφέλη. Εδώ, στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06, ο ίδιος άνθρωπος προσανατολίζεται στο καθόλου ως *citoyen* και συνάμα ενδιαφέρεται ως *bourgeois* —δηλαδή καθόσον ανήκει στους *Privatleute*— για τα ιδιαίτερα συμφέροντά του (Larouche-Tanguay 1985: 345).

Κατά τον Hegel, η υπαγωγή στον νόμο δεν συνεπάγεται μόνο την άρνηση της αυτοδυναμίας των μερών αλλά και τη διατήρησή τους εντός της πολιτικής κοινότητας (*JS III*: 260–261).⁸¹ Στην (αρχαία) δημοκρατία, που έπεται της διαπλαστικής τυραννίας, τα άτομα διατυπώνουν απόψεις για τις γενικές (πολιτικές) υποθέσεις, όντας συνάμα εξοικειωμένα με την υπεροχή του καθόλου.⁸² Η δεσμευτικότητα όλων έναντι του όλου είναι δυνατή, παρά το γεγονός ότι οι συνδιαλεγόμενοι ενδεχομένως να διαχωρίζονται σε μία πλειοψηφία και σε μία μειοψηφία. Η ενότητα διατηρείται, γιατί η υπακοή στη γενική βούληση που εκφράζει η πλειοψηφία⁸³ διαχωρίζεται από την *πεποίθηση* (*Überzeugung*) που διατηρεί η μειοψηφία. Όπως προαναφέραμε, η εγγελιανή επιχειρηματολογία απομακρύνεται από τη ρουσσωική θεμελίωση της ομοφωνίας — που προϋποτίθεται για την ανάκυψη διακρίσεων της γνώμης και τη διάκριση της πλειοψηφίας από τη μειοψηφία— μέσω σύμβασης (2001: I, V, 51)· η ομοφωνία, ιδω-

81. Στη μεταγενέστερη *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel αναφέρει ότι στο πλαίσιο του νόμου ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως ελεύθερος κι ορθολογικός, στο μέτρο που υπερβαίνει την αμεσότητά του (την ανεπεξέργαστη φυσικότητα) και συμπεριφέρεται στους άλλους «με έναν καθολικώς ισχύοντα τρόπο (*allgemeingültige Weise*)» (*Enz III*: § 432 Z, 222), αναγνωρίζοντάς τους ως αυτό που θέλει να ισχύει για τον εαυτό του: ως ελεύθερους και ως πρόσωπα.

82. Ας μην ξεχνάμε ότι λίγο παραπάνω ο Hegel καταφέρθηκε επικριτικά εναντίον της διαμόρφωσης της γενικής βούλησης μέσω των αυτοτελών κι όχι ακόμη (μέσω τυραννίας) πεπαιδευμένων ατομικών βουλήσεων (*JS III*: 257).

83. Πρβλ. *JS III*: 261: «πακούν ακόμη και εκείνοι που δεν συμμερίζονται τη γνώμη της πλειοψηφίας». Υπονοείται ενδεχομένως η περιγραφή της αρχής της πλειοψηφίας στο τέταρτο βιβλίο των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη· στους στίχους 1291b, 30–38 ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο πρώτο είδος δημοκρατίας, όπου η ισότητα μεταξύ εύπορων και άπορων απέναντι στο πολίτευμα θεμελιώνεται διά νόμου, και το οποίο βασίζεται σε δύο προϋποθέσεις: α) ο δήμος συνίσταται από την πλειονότητα και β) «κύριον δὲ τὸ δόξαν τοῖς πλείοσιν».

μένη εδώ ως γενική βούληση, επιβλήθηκε διά της διαπλαστικής βίας της τυραννίας. Στη δημοκρατία η επιμονή στην πεποίθηση —ο Hegel τη χαρακτηρίζει «ισχυρογνωμοσύνη της αφηρημένης θέλησης» (*JS III: 261*)— δεν είναι καταστρεπτική για την ενότητα του όλου, στο μέτρο που η βούληση του καθέκαστου είναι η ίδια με την γενική βούληση (*JS III: 262*, υποσημείωση 2).

Η παιδεία που ξεκίνησε μέσω της κυριαρχίας του νόμου στην τυραννία και μεταπλάσθηκε στην εναρμόνιση της μερικής με τη γενική βούληση στη δημοκρατία καταλήγει σε μία νέα κατάσταση. Ο Hegel αναφέρει ότι «μια υψηλότερη αφαίρεση είναι αναγκαία, μια μεγαλύτερη αντίθεση και παιδεία, ένα βαθύτερο πνεύμα» (*JS III: 262*). Η παρουσίαση τώρα στρέφεται στη νεώτερη εποχή, η οποία διέπεται από τον *διχασμό* (*Entzweiung*) των προαναφερθέντων άκρων. Η πλήρως υποβαθμισμένη στη δημοκρατία πλευρά της ισχυρογνωμοσύνης αναπτύσσεται πλέον ανεξάρτητα από το καθόλου: «ο καθένας επιστρέφει εντός εαυτού ολοκληρωτικά, γνωρίζει τον εαυτό του ως τέτοιο, ως την ουσία» (*JS III: 261*).

Η στάση αυτή διαφέρει από ό,τι επικρατούσε στο αρχαίο ήθος, καθόσον η *αυθυπόσταση εντός εαυτού* (*Selbständigkeit in sich*) απουσίαζε από τη νοοτροπία της κοινότητας. Εκεί, τα καθέκαστα άτομα υποτάσσονταν στη γνώμη της πλειοψηφίας, καθότι αναγνώριζαν την υπεροχή της γενικής βούλησης που εκείνη εξέφραζε. Απεναντίας, η αρχή της νεότερης εποχής συνίσταται, αφενός, στην απόλυτη προτεραιότητα του εαυτού εν σχέσει προς τις εξωτερικές συνθήκες: «αφήνει ως καθέκαστο άτομο ελεύθερο το καθόλου, έχει πλήρη αυθυπόσταση εντός εαυτού» (*JS III: 262*). Αφετέρου, το καθόλου αποδεσμεύεται τόσο από την ίδια γνώση και ιδιοσυγκρασία των καθέκαστων ατόμων όσο και από την ιδιοτυπία του *κυβερνήτη* (*Regent*) – εν προκειμένω του *ηγεμόνα* (*Fürst*) (*JS III: 263, 264*).

Ως εκ τούτου, η ελευθερία ως πολιτική αυτονομία δίνει την θέση της στην *ελευθερία της σκέψης* (*Freiheit des Gedankens*): πλέον είναι δυνατή η εισαγωγή του πνεύματος στο «αμιγές στοιχείο της γνώσης» (*JS III: 264*), τουτέστιν η *αυτογνωσία* (*Selbstwissen*) της αποκαθαρμένης από εξωτερικούς προσδιορισμούς *καθεκαστότητας* (*Einzelheit*). Ο Hegel αναφέρει χαρακτηριστικά πως η αρχή αυτή ήταν άγνωστη στους αρχαίους και στον Πλάτωνα, καθόσον η *δημόσια ζωή* (*öffentliches Leben*) στο αρχαίο ήθος συνίστατο στην «άμεση ενότητα του καθόλου και του καθέκαστου ατόμου (*Einzelnen*)» (*JS III: 263*). Ενδεχομένως υπονοείται ότι τα άτομα στρέφονται στον εαυτό τους και δεν ασχολούνται άμεσα με το δίκαιο, υπό την προϋπόθεση ότι η

έννομη τάξη εξασφαλίζεται μέσω των θεσμών. Αυτό σημαίνει ότι η εξουσία των πολιτών μειώνεται, ενώ βαθαίνει παράλληλα η υποκειμενική ελευθερία τους.

Ο Jaeschke (2016³: 158) τονίζει ότι στη συγκεκριμένη μετάβαση παρατηρείται η απομάκρυνση του Hegel από το ιδεώδες της νεότητας. Αξίζει να επισημανθεί ότι η προαναφερθείσα ιδέα περί απεξάρτησης του καθόλου από τις ιδιότητες των ατόμων και του ηγεμόνα επανεμφανίζεται στις αρκετά μεταγενέστερες παραδόσεις του Hegel για την ιστορία της φιλοσοφίας: στα μοντέρνα κράτη το αφηρημένο δίκαιο διασφαλίζει το καθέκαστο άτομο ως πρόσωπο, απομονώνοντάς το παράλληλα από τη δραστηριότητα για το καθόλου· τούτη προκύπτει μονάχα ως μια πρόσθετη επένεργεια ενόσω έκαστο περιστρέφεται γύρω από την καθεκαστότητά του (*VGP II*: 227). Η *αστική* (ή: πολιτική) *ελευθερία* (*bürgerliche Freiheit*) ταυτίζεται αφενός με την *αρχή της απομόνωσης* (*Prinzip des Isolierens*), αφετέρου αξιολογείται ως ανώτερη μορφή ελευθερίας, αφού το καθόλου, το οποίο κερδίζει την αυτοτέλειά του διά της παροχής πλήρους αυτοτέλειας στα *σημεία* (*Punkte*) που το συγκροτούν, διασφαλίζεται και σταθεροποιείται δίχως να εξαρτάται από την τύχη ή την ατομική *ιδιορρυθμία* (*Laune*) (*VGP II*: 228).

Σε αυτή τη φάση της έκθεσης το κράτος προσδιορίζεται πια ως *τέχνασμα* (*List*), διότι μπορεί να υπομένει τυχόν αποκλίσεις των ατόμων από το υφιστάμενο ηθικο-πολιτικό πλαίσιο και συνάμα να διατηρείται μέσω της επιμέρους ατομικής δραστηριότητας που επιστρέφει στο καθόλου.⁸⁴ Ουσιαστικά, η αναπαραγωγή της κοινότητας δεν εξαρτάται άμεσα από το ατομικό πράττειν, γεγονός που επιτρέπει την ανάδυση της ελευθερίας της σκέψης και την εκτροπή της καθεκαστότητας σε μη παραδεκτές πλευρές: «Η ακολασία, η παρακμή, η ασωτία, η ανηθικότητα των καθεκαστων ατόμων πρέπει να μπορεί να υποφέρεται – το κράτος είναι το τέχνασμα» (*JS III*: 263, υποσημείωση 2).⁸⁵ Φαίνεται λοιπόν ότι, παρά τις διευρυμένες δυνατότητες εμφάνισης σε μη πολιτικές ενασχολήσεις, η πεπαιδευμένη ατομικότητα δεν αποσυνδέεται πλήρως από την κοινότητα. Ακολουθώντας την εγγεγραμμένη επιχειρηματολογία, θα έλεγε κανείς ότι οι άνθρωποι συμπεριφέρονται ως πολίτες και στη νεότερη εποχή μέσα από ένα μη άμεσα πολιτικό πράττειν.

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τις βασικές πλευρές της εγγεγραμμένης σκέψης του παρόντος χειρογράφου αναφορικά με την έννοια της ελευθερίας και τη συγκρότηση του κράτους ως εξής: (1) το δίκαιο απορρέει από την αμοιβαία

84. Πρβλ. Σκομβούλης 2009: 147.

85. Πρβλ. *JS III*: 264, υποσημείωση 2.

αναγνώριση της αυθυπόστασης των σχετιζόμενων βουλήσεων· (2) η ανάκλαση εκάστου ενός στον εαυτό του προϋποθέτει την ελευθερία του άλλου· (3) η γενική βούληση προκύπτει μέσα από την παιδεία-αλλοτρίωση των αρχικά αυτοδύναμων ατόμων· (4) η υπαγωγή στο νόμο (εσωτερικευση του δικαίου) δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την ελευθερία της εσωτερικότητας· (5) η διατήρηση του καθόλου στη νεότερη εποχή δεν προκύπτει από ένα άμεσα πολιτικά προσανατολισμένο πράττειν, αλλά απορρέει από την σχετικά αυτονομημένη καθεκαστότητα, η οποία εμπεριέχει τόσο τον ιδιώτη όσο και τον πολίτη.

Αν επιτρέπεται να πει κανείς ότι υπάρχει ένα τελικό συμπέρασμα, αυτό θα ήταν το ακόλουθο: το κράτος ως τέχνασμα πρέπει να ανταποκρίνεται στην αρχή της νεότερης εποχής, έτσι ώστε το ατομικό πράττειν να εναρμονίζεται με την αναπαραγωγή της πολιτικής κοινότητας.⁸⁶ Για να ερευνήσουμε πώς ακριβώς η υπεροχή του καθόλου ενώνεται με την ελευθερία της εσωτερικότητας θα χρειαστεί να αναλύσουμε συγκεκριμένα σημεία της ύστερης χρονικά *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Η μετάβαση αυτή δικαιολογείται στο μέτρο που το συγκεκριμένο έργο διέπεται, κατά τον Honneth (2001: 18–19), από τα εξής τέσσερα στοιχεία, τα οποία ανιχνεύονται ήδη στα χειρόγραφα της Ιένας: α) την αποφυγή θεμελίωσης της διυποκειμενικής ελευθερίας στην προαίρεση· β) τη διασφάλιση κοινωνικών προϋποθέσεων της ελευθερίας του ενός μέσω της ελευθερίας του άλλου· γ) τη θεμελίωση των πρακτικών στη συνήθεια· δ) την παροχή ενός πλαισίου ικανοποίησης ιδιαίτερων συμφερόντων.

Για τούτο θεωρείται χρήσιμη η σύντομη επισκόπηση των ιστορικών περιστάσεων όπου το έργο αυτό προετοιμάστηκε και εκδόθηκε, η οποία αποτελεί το εναρκτήριο θέμα του επόμενου κεφαλαίου. Σημαινούσα είναι εδώ η άποψη του Losurdo (2004: 30–31): για την κατανόηση των εγγελιανών επιχειρημάτων είναι απαραίτητη η αυτογνωσία αναφορικά με τις προϋποθέσεις της ανάγνωσής τους, τουτέστιν η συνειδητοποίηση των πολιτισμικών και πολιτικών εννοιών που διαμορφώνουν τις απευθυνόμενες προς τα επιχειρήματα αυτά ερωτήσεις, ώστε να αποφευχθούν έτσι τυχόν παρερμηνείες αναφορικά με το περιεχόμενό τους και με τα αίτια της κριτικής που έλαβαν στην εποχή τους (λ.χ. από τον Rudolf Haym).

86. Ο προσανατολισμός του Hegel προς τη συμπερίληψη νεωτερικών στοιχείων για την κατανόηση της μοντέρνας κοινωνίας παρατηρείται ήδη στο *Φυσικό δίκαιο* (Λαβράνου 2016: 97–100).

Κεφάλαιο 3. Η Φιλοσοφία του δικαίου στη μεταναπολεόντεια Γερμανία

Ιστορική εισαγωγή

Ακολουθώντας τον Pinkard (2000) μπορούμε να διακρίνουμε ορισμένα βιογραφικά στοιχεία που αποκαλύπτουν τη στάση του Hegel απέναντι στις αλλαγές που επήλθαν στο πολιτικό σκηνικό της Γερμανίας κατόπιν των γαλλικών κατακτήσεων. Τον Μάρτιο του 1807, λίγο πριν από την ήττα της Πρωσίας και την έκδοση της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*, ο Hegel μετέβη από την Ιένα στη Βαμβέργη, προκειμένου να αναλάβει την αρχισυνταξία της *Bamberger Zeitung*. Η κατεύθυνση της εφημερίδας ήταν φιλογαλλική και αυτό σχετίζεται μάλλον με τη θετική στάση του Hegel απέναντι στον εκμοντερνισμό της Γερμανίας από τους Γάλλους. Μετά την ήττα του Ναπολέοντα στη μάχη της Λειψίας και κατά τη διάρκεια των λεγόμενων *απελευθερωτικών πολέμων* (Befreiungskriege) ο Hegel βλέπει με δυσμένεια τα εθνικιστικά καλέσματα προς απελευθέρωση, καθότι αντιτίθεται τόσο στην επαπειλούμενη αναβίωση της προηγούμενης τάξης πραγμάτων όσο και στην υποκατάσταση καθολικότερων αξιών και τρόπων οργάνωσης της μοντέρνας ευρωπαϊκής ζωής από τοπικά προσδιορισμένες αξίες.⁸⁷

Κατά την περίοδο της παραμονής του στη Χαϊδελβέργη ο Hegel παρεμβαίνει με το δοκίμιό του *Κρίση των δημοσιευμένων συζητήσεων των συνεδριάσεων των τάξεων του Βασιλείου της Βυρτεμβέργης των ετών 1815 και 1816* (Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 185 und 1816) στο ζήτημα της παροχής συντάγματος στο βασίλειο της Βυρτεμβέργης. Η περίπτωση αφορά την αντιπαράθεση μεταξύ του βασιλιά Φρειδερίκου Β΄ της Βυρτεμβέργης, ο οποίος ήθελε να εισαγάγει ένα μοντέρνο σύνταγμα που να υπερβαίνει τον πολιτικό και διοικητικό κατακερματισμό, και των τάξεων του βασιλείου, οι οποίες (με προεξάρχουσα την αριστοκρατία) υποστήριζαν τον παλαιό τύπο οργάνωσης – συγκεκριμένα τη διατήρηση του ειδικού καθεστώτος απουσίας φορολόγησης και τη διάκριση του θησαυροφυλακίου από την κυβέρνηση. Στο δοκίμιό του ο

87. Χαρακτηριστική για τη στάση του απέναντι σε καλέσματα επαναφοράς αυθεντικών γερμανικών αξιών είναι η κοροϊδευτική εκ μέρους του αλλαγή της λέξης *Deutschtum* (γερμανικότητα) σε *Deutschdumm* (γερμανική κουταμάρα), έτσι όπως εντοπίζεται σε γράμμα του Οκτωβρίου του 1814 στον Paulus. Ειδικότερα βλ. Pinkard 2000: 310–311.

Hegel διαβλέπει την αντίθεση ανάμεσα σε μία ξεπερασμένη και σε μία καινούρια μορφή ζωής (VVL: 493, 496), των οποίων οι επιδιώξεις αλληλοαποκλείονται.

Ειδικότερα, ο Hegel τονίζει ότι το παλαιό μοντέλο που υπερασπίζονται οι τάξεις συνίσταται σε μια χαλαρή ένωση των ατόμων, οργανωμένων σε επιμέρους ομάδες με ιδιαίτερα συμφέροντα, χωρίς ωστόσο να υπάρχει κάτι καθολικότερο που να τις υπερβαίνει και να τις ενοποιεί. Ο Pinkard (2000: 405–406) επισημαίνει μία ιδέα που συναντήσαμε ήδη στο *Πολίτευμα της Γερμανίας* και στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06: όταν η αίσθηση του ανήκειν σε ένα όλον απουσιάζει, τότε η κυβέρνηση αποτελεί ένα επιμέρους συμφέρον μεταξύ άλλων και το κράτος προσεγγίζεται ως αποτέλεσμα ενός συμβολαίου· αυτό καθιστά την ενότητα παροδική και ασταθή, γιατί το όλον διατηρείται μόνον υπό την προϋπόθεση της αναπαραγωγής των επιμέρους συμφερόντων, ενώ διαρρηγνύεται όταν αναδύονται νέες ή επανέρχονται παλαιές αποβλέψεις.⁸⁸ Ουσιαστικά, το μόνο επιχείρημα που προσφέρουν οι τάξεις ανάγεται στη διατήρηση των παλαιών δικαιωμάτων λόγω της παρελθούσας ισχύος τους (2000: 406–407).⁸⁹ Πρόκειται για μία στάση που καταδικάζεται ως αναχρονιστική εντός των συνθηκών που εγκαινίασε η Γαλλική Επανάσταση, τουτέστιν τη μάχη του ορθολογικού δικαίου εναντίον των προνομίων (Horstmann 2015²: 295).

Την ίδια περίοδο ο Hegel δίδαξε το μάθημα *Φυσικό Δίκαιο και Πολιτική Επιστήμη* (Nurrecht und Staatswissenschaft) στο χειμερινό εξάμηνο του 1817/18.⁹⁰ Κατά τον Riedel (2016: 14–15) η προετοιμασία του έργου του *Βασικές γραμμές της φιλοσοφίας του δικαίου* ξεκίνησε ουσιαστικά ήδη από την παραμονή του στη Χαϊδελβέργη, πριν την έλευσή του στο Βερολίνο: αυτό μαρτυρούν οι ομοιότητες στη δομή και την θεματολογία των πρώτων παραδόσεων του στη Χαϊδελβέργη με το τελικό κείμενο, όπως και ένα γράμμα που χρονολογείται από την 1η Φεβρουαρίου του 1818—δηλαδή ενόσω ο Hegel ήταν ακόμη στη Χαϊδελβέργη—όπου υποδεικνύει σε βιβλιοπωλείο της πόλης την επιστροφή του έργου του Savigny *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* και την αποστολή του έργου του Hugo *Geschichte des römischen Rechts seit Justinian*, στο οποίο και αναφέρεται στην § 3 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Ο Pting (1983: 18) αναφέρει ότι η τελική εκδοχή αποπερατώθηκε ανάμεσα στο καλοκαίρι και το φθινόπωρο του 1819, δηλαδή λίγο πριν την επικύρωση

88. Βλ. VVL: 505.

89. Αξίζει να σημειωθεί ότι η απόρριψη ενός ανάλογου επιχειρήματος επαναλαμβάνεται αργότερα στην § 3Α της *Φιλοσοφίας του δικαίου*.

90. Ο Hegel επανήλθε στη θεματολογία της πολιτικής φιλοσοφίας κατά την παραμονή του στο Βερολίνο και συγκεκριμένα έξι φορές: τις χρονιές 1818/19, 1819/20, 1821/22, 1822/23, 1824/25 και λίγο πριν το θάνατό του το 1830.

των διαταγμάτων του Κάρλσμπατ τον Σεπτέμβριο του 1819 στο κοινοβούλιο της Φραγκφούρτης, με ισχύ σε όλη τη Γερμανική Συνομοσπονδία.

Αναφορικά με τις πρώτες παραδόσεις του Hegel περί πολιτικής φιλοσοφίας το 1817/18 ο Pting (1983: 5) θεωρεί ότι αποτελούν τη θεωρητική θεμελίωση των πρώτων ευρωπαϊκών συνταγμάτων. Ενώ στην *Εγκυκλοπαίδεια* του 1817 βρίσκονται ακόμη αναφορές που παραπέμπουν στο αρχαίο ελληνικό ιδεώδες, στο άρθρο του για τις συνεδριάσεις των τάξεων στη Βυρτεμβέργη φαίνεται ότι ο Hegel στρέφει το βλέμμα του άμεσα στην εποχή του· από εκεί και πέρα ενδιαφέρεται για την πραγμάτωση του δικαίου που αναλογεί στον Λόγο. Το ενδιαφέρον αυτό επιβεβαιώνουν οι παραδόσεις του 1817/18· κατά τον Pting ο Hegel θα έπρεπε μάλλον να λογίζεται ως θεωρητικός του πρώιμου συνταγματισμού αντί για κρατικός φιλόσοφος της Πρωσίας (1983: 19–20).⁹¹

Για να το υποστηρίξει αυτό, ο Pting (1983: 21–29) προβαίνει σε μία σύντομη παρουσίαση της πολιτικής κατάστασης στην Ευρώπη αμέσως μετά την πρώτη ήττα του Ναπολέοντα και την παλινόρθωση της δυναστείας των Βουρβόνων στη Γαλλία. Στις 4 Ιουνίου του 1814 τέθηκε σε ισχύ η *Charte Constitutionnelle*, η οποία, παρά την απολυταρχική της αμφίεση, βασιζόταν ουσιαστικά στον αυτοπεριορισμό της μοναρχικής εξουσίας· στηριζόμενος στο άρθρο 13 της Χάρτας, ο Benjamin Constant προκρίνει το 1815 την αποσύνδεση του προσώπου του βασιλιά από τις αρμοδιότητες λήψης αποφάσεων των υπουργών του, καθότι το αντίθετο θα σήμαινε την υπαγωγή του απαραβίαστου τού προσώπου του στο λαό· σε αυτή τη βάση η κυβέρνηση ανεξαρτητοποιείται εν σχέση προς το βασιλιά. Ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι η οικειότητα του Hegel με την πολιτική συγκυρία στη Γαλλία δεν διαφαίνεται από το άρθρο για το σύνταγμα της Βυρτεμβέργης, παρότι τούτο ήταν περιεχομενικά πιστή αποτύπωση της Χάρτας. Εν τούτοις, στις παραδόσεις του 1817/18 —συγκεκριμένα στην § 134A— διακρίνεται η γνώση του Hegel περί των τεκταινόμενων και η συμφωνία του με την εισαγωγή της Χάρτας από τον Λουδοβίκο ΙΗ΄ εναντίον της παλινορθωτικής πτέρυγας.

Κατά την άποψη του Losurdo (2004: 24) οι διατυπώσεις της προσωπικής αλληλογραφίας και οι συγκαρινές μαρτυρίες για τον Hegel είναι εν προκειμένω διαφωτιστικές, αφού τούτες διευκρινίζουν την πολιτική σημασία του εγελιανού (φιλοσοφικού) επιχειρήματος. Ως προς αυτό, ο Losurdo χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα: (α) τη

91. Πρβλ. Grawert 1986: 258.

γνωριμία του Hegel με τον Victor Cousin, ο οποίος βεβαιώνει για την υποστήριξη του Hegel στον Royer-Collard, ηγέτη της αντιπολίτευσης προς την πτέρυγα των φιλοβασιλικών, και (β) γράμματα του Hegel όπου εκφράζεται ο ενθουσιασμός του για την ήττα των παλινορθωτικών τάσεων.

Για τον Pting ο Hegel συμπλέει με τη φιλελεύθερη πτέρυγα των *Doctrinaires* αναφορικά με τον ρόλο που είχε να διαδραματίσει στην εισαγωγή ενός μοντέρνου συντάγματος «η κυβέρνηση, τούτη η μεσαία τάξη (Mittelstand)», η οποία «παλεύει με τη μία εκ των δύο πλευρών, με τον λαό ή με το μονάρχη» (*Mitschriften*, Wannemann, § 134A, 156).⁹² Η συμπαράταξη του Hegel με τον βασιλιά στο άρθρο για το σύνταγμα της Βυρτεμβέργης θα μπορούσε να ιδωθεί υπό την οπτική της υποστήριξης του γαλλικού παραδείγματος: η εισαγωγή φιλελεύθερων θεσμών ισορροπεί μεταξύ της υποστήριξης του μονάρχη και της εναντίωσης σε παλινορθωτικές τάσεις. Η σύμπλευση του Hegel με την φιλελεύθερη πτέρυγα γίνεται τόσο από την άποψη της πολιτικής τακτικής όσο και περιεχομενικά: ήδη από τις παραδόσεις του 1817/18 διαχωρίζει την εκτελεστική από τη μοναρχική εξουσία, ακολουθώντας την ερμηνεία του Constant – μία στάση που επαναλαμβάνεται στη *Φιλοσοφία του δικαίου* αναφορικά με την κατά κύριο λόγο τυπική λειτουργία της μοναρχικής εξουσίας.⁹³

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο λόγος του Hegel περί συμφωνίας της πεπαιδευμένης μεσαίας τάξης με το μονάρχη αντικαθίσταται στις παραδόσεις του 1818/19 από το *πνεύμα της εποχής* (*Zeitgeist*) και την εναντίωση σε θεσμούς που εμποδίζουν την πραγμάτωση της έννοιας του δικαίου. Ο Pting (1983: 33–34) αναφέρει ότι μετά τα διατάγματα του Κάρλσμπαντ η πεποίθηση του Hegel στη δύναμη του ορθολογικού δικαίου να πραγματοποιηθεί μελλοντικά υποχωρεί και δίνει τη θέση της σε ένα περιβλημά προσαρμογής στη δεδομένη κατάσταση. Πάντως η Lübbe-Wolf (2017: 45) τονίζει ότι κατά την περίοδο που δημοσιεύτηκε η *Φιλοσοφία του δικαίου* (Φθινόπωρο του 1820) το ζήτημα της εισαγωγής ενός συντάγματος στην Πρωσία ήταν ακόμη ανοικτό,⁹⁴ υποστηρίζοντας ότι στο συγκεκριμένο έργο ο Hegel παίρνει για άλλη μία φορά —μετά το άρθρο υπέρ του συντάγματος στη Βυρτεμβέργη— θέση στην πολιτική συ-

92. Στη *Φιλοσοφία του δικαίου* ο Hegel χαρακτηρίζει «[τ]α μέλη της κυβέρνησης και τους κρατικούς αξιωματούχους» ως το κατεξοχήν κομμάτι «της μεσαίας τάξης», εννοώντας με αυτό την «μορφωμένη διάνοηση και τη δικαιοκή συνείδηση της μάζας ενός λαού» (*Grl*: § 297, 464). Στις παραδόσεις του 1824/25 οι δημόσιοι υπάλληλοι προσδιορίζονται ως μεσαία τάξη, γιατί τοποθετούνται μεταξύ του λαού και των κυβερνώντων (*Ill 4*: 695).

93. Πρβλ. *Mitschriften*, Homeyer, § 123, 273.

94. Από την άλλη πλευρά, ο Grawert θεωρεί ότι η δραστηριότητα του Hegel στο Βερολίνο εμφανίζεται «σε μία περίοδο συνταγματικής ληθαργίας» (1986: 258).

γκυρία.⁹⁵ Σε αυτό το θέμα θα επανέλθουμε λεπτομερέστερα παρακάτω, όπου θα αναλύσουμε συγκεκριμένες πτυχές της λειτουργίας των εξουσιών στο κατά Hegel ορθολογικό κράτος. Ενδιαφέρον παρουσιάζει βέβαια το γεγονός ότι ο Hegel απέστειλε αντίτυπα του βιβλίου του σε δύο ανώτατους κρατικούς αξιωματούχους της Πρωσίας: στον υπουργό πολιτισμού και παιδείας Altenstein και στον καγκελάριο Hardenberg,⁹⁶ οι οποίοι ήταν υπέρ των συνταγματικών μεταρρυθμίσεων (Lübbe-Wolf 2017: 46).⁹⁷

Τον Οκτώβριο του 1817 οι πρωτόφαντες τότε στη Γερμανία *φοιτητικές ενώσεις* ή *σύλλογοι* (Burschenschaften)⁹⁸ γιόρτασαν στο Βάρτμπουργκ την επέτειο της Μεταρρύθμισης και την ήττα του Ναπολέοντα στη μάχη της Λειψίας. Η δραστηριότητα των φοιτητικών συλλόγων σε συνδυασμό με την δολοφονία του θεατρικού συγγραφέα —και πληροφοριοδότη της Ρωσίας για επαναστατικές τάσεις στα γερμανικά πανεπιστήμια⁹⁹— August von Kotzebue από τον φοιτητή θεολογίας στην Ιένα Carl Ludwig Sand στις 24 Μαρτίου του 1819 συνέβαλαν στην εκδίπλωση των αντιδραστικών στοιχείων της πρωσικής κυβέρνησης. Ο Hegel έφτασε στο Βερολίνο τον Οκτώβριο του 1818 κατόπιν προσωπικής πρόσκλησης του Altenstein,¹⁰⁰ προκειμένου να αναλάβει την κενή έδρα φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο μετά τον θάνατο του Fichte. Εν τω μεταξύ η δολοφονία του Kotzebue αποτέλεσε την αφορμή¹⁰¹ για τη λήψη μέτρων εναντίον των θεωρούμενων ως ριζοσπαστικών φωνών (δηλαδή όσων εξέφραζαν εθνικιστικές ή ρεπουμπλικανικές τάσεις). Τα διατάγματα του Κάρλσμπαντ προέβλεπαν την απόλυση πανεπιστημιακών καθηγητών με ανατρεπτικές θέσεις και καθολική λογοκρισία στον τύπο. Παράλληλα, οι φοιτητές του Hegel Gustav Asverus και Leopold von Hennig συνελήφθησαν, ανακρίθηκαν και κρατήθηκαν στη φυλακή· ο βοηθός του στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου Friedrich Wilhelm Caroné ανακρίθηκε πολλάκις μέχρι και το 1820 ως ύποπτος (Pinkard 2000: 437–450). Συνάμα απολύθηκαν οι

95. Πρβλ. Ilting 2015²: 52.

96. Βλ. *Grl*, παράρτημα: 515–517. Στην επιστολή προς τον Hardenberg ενδεχομένως να εκφράζονται ελπίδες για περαιτέρω μεταρρυθμίσεις· τούτο δικαιολογείται και από τις ιδιαίτερες ιστορικές περιστάσεις, όπου οι κυβερνήσεις —π.χ. στη Γαλλία και στη Βυρτεμβέργη— ήταν προοδευτικότερες των αντιπροσωπευτικών σωμάτων (Losurdo 2004: 40–41).

97. Πρβλ. Pinkard 2000: 421–425.

98. Οι *Burschenschaften* ιδρύθηκαν στην Ιένα το 1815 και αντικατέστησαν τις παλιές *Landmannschaften*. Ιδεολογικά διαπνέονταν από ένα μείγμα εθνικισμού και φιλελευθερισμού με αντιγαλλικά και αντισημιτικά στοιχεία. Βλ. σχετικά Pinkard 2001: 395–396. Πρβλ. Peperzak 1987: 16–17.

99. Βλ. Pinkard 2000: 435.

100. Ο Altenstein γνώριζε το φιλοσοφικό έργο του Hegel και αμφότεροι είχαν κοινή στάση ως προς τα ζητήματα της παιδείας και του ρόλου των πανεπιστημίων για τη θεμελίωση της μοντέρνας κοινωνικής οργάνωσης. Βλ. Pinkard 2000: 412.

101. Σύμφωνα με τα στοιχεία που παραθέτει ο Lucas (1986: 214–215) ό,τι κατέστη δημόσια πολιτική με τις διατάξεις του Κάρλσμπαντ επενεργούσε ήδη στον κύκλο του Φρειδερίκου Γουλιέλμου Γ' και των ανώτατων κρατικών αξιωματούχων.

καθηγητές De Wette και J. F. Fries, κατηγορούμενοι ως συμπαθούντες το κίνημα των φοιτητικών συλλόγων.¹⁰²

Σε αυτή την ιστορική συγκυρία προετοιμάστηκε η έκδοση της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Όπως προαναφέραμε, πριν από την έκδοσή της το Φθινόπωρο του 1820, ο Hegel δίδαξε πολιτική φιλοσοφία στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου το χειμερινό εξάμηνο του 1818/19. Ο Riedel (2016: 15–16) αναφέρει ότι σε γράμμα του στον Niethammer λίγο πριν το Πάσχα του 1819 ο Hegel προσέβλεπε στη σύντομη ολοκλήρωση του βιβλίου. Εν τέλει, η καθολική λογοκρισία που ακολούθησε τη δολοφονία του Kotzebue ανάγκασε τον Hegel να καθυστερήσει την αποστολή στο τυπογραφείο, χωρίς ωστόσο να είναι σίγουρο αν επενέβη στο κείμενο για να το προσαρμόσει στις νέες συνθήκες.¹⁰³

Τη μεγαλύτερη αίσθηση προκάλεσε ο πρόλογος του βιβλίου (γράφηκε στις 25 Ιουνίου του 1820), ο οποίος και συνέβαλε στην εικόνα του Hegel ως απολογητή του πρωσικού καθεστώτος της εποχής. Η πιο γνωστή υπεράσπιση αυτής της θέσης βρίσκεται στο βιβλίο του Rudolf Haym (1821–1901) *Hegel und seine Zeit* (1857).¹⁰⁴ Αξίζει να σημειωθεί ότι σύμφωνα με την έρευνα του Lucas η βασική επιδίωξη του Haym να αξιολογήσει τα γεγονότα αναφορικά με την υποτιθέμενη απολογητική στάση του Hegel απέναντι στο πρωσικό κράτος καθίσταται προβληματική λόγω της εκ μέρους του αποδοχής ότι η προαναφερθείσα μελέτη του είναι κατ' ουσίαν πολεμική, με βλέψεις όχι μόνο φιλοσοφικές αλλά και ιδεολογικές: ο Haym θέλει πρωτίστως «να αποδείξει την ασυμβατότητα της φιλοσοφίας του Hegel με τη φιλελεύθερη και την εθνική πολιτική» (Lucas 1986: 185). Ο Losurdo (2004: 25) υπογραμμίζει ότι η κριτική του Haym συνδέεται άρρηκτα με την επιτίμησή του προς τον ενθουσιασμό που επέδειξε η κλασική γερμανική φιλοσοφία για την Γαλλική Επανάσταση. Για τον Haym, η προσαρμογή του Hegel στις συνθήκες της Παλινόρθωσης διακρίνεται στην αντιπατριωτική του στάση διά του θαυμασμού του στον Ναπολέοντα και στη Γαλλική Επανάσταση, αφενός, και στην εξύψωση του κράτους, η οποία συσχετίζεται με το χαρακτηριστικό για την επαναστατική παράδοση πάθος της συλλογικότητας, και που

102. Ο Fries ήταν καθηγητής στην Ιένα και συμμετείχε στη γιορτή του Βάρμπουργκ, όπου έβγαλε λόγο για τον κίνδυνο του εβραϊκού στοιχείου για τη γερμανική κοινότητα, καθότι συγκροτεί κράτος εν κράτει. Ο De Wette, καθηγητής στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου, έστειλε ένα γράμμα στη μητέρα του Sand μία εβδομάδα μετά τη δολοφονία του Kotzebue, όπου εν μέρει δικαιολογεί την πράξη του Sand ως έκφραση αμιγούς πεποίθησης και ενθουσιασμού για το σωστό. Βλ. Pinkard 2000: 396, 397, 441–442. Πρβλ. Peperzak 1987: 19–20.

103. Πρβλ. Lucas 1986: 216 και Pinkard 2000: 457.

104. Για μία συνοπτική παρουσίαση των επιχειρημάτων του βλ. Lucas 1986: 175–185.

αποτελεί ιδέα αντίθετη προς την (κατά Haym) γερμανική-προτεσταντική έννοια περί ελευθερίας (Losurdo 2004: 29).

Αναφορικά με την παραπάνω κατηγορία είναι ενδιαφέρουσα η άποψη του ίδιου του Hegel, έτσι όπως εκφράζεται σε γράμμα του στον Niethammer στις 26 Μαρτίου του 1819, ο οποίος ζητούσε τη βοήθειά του για τον διορισμό του στο Βερολίνο: ο Hegel ομολογεί ότι το εύρος επιρροής του είναι εξαιρετικά περιορισμένο, καθότι είναι απομακρυσμένος από τα κέντρα λήψης αποφάσεων.¹⁰⁵ Από την άλλη πλευρά, ο πολεμικός τόνος του Hegel (Peperzak 1987: 41· Sierp 2017: 1· Städtler 2020: 14) — ειδικά στον πρόλογο— εναντίον των θεωρητικών αντιπάλων του ορθολογικού δικαίου που υπερασπιζόταν συνέβαλε αποφασιστικά στην παγίωση της προαναφερθείσας εντύπωσης. Προβληματικά θεωρούνται δύο σημεία: η επίθεση στον παλιό αντίζηλό του και ουσιαστικά θεωρητικό των φοιτητικών ενώσεων Fries καθώς και η χρήση τεχνικής ορολογίας.

Σε αυτό θα επανέλθουμε παρακάτω, ωστόσο αξίζει να σημειώσουμε ότι για τους Riedel (2016: 18) και Pinkard (2000: 459) η σύγχρονη και μέρος της μεταγενέστερης κριτικής παρέλειψε εντελώς τον δριμύτερο τόνο του Hegel προς τον Karl Ludwig von Haller, ο οποίος ήταν ο πραγματικός θεωρητικός υποστηρικτής της Παλινόρθωσης. Στο έργο του *Restauration der Staatswissenschaft* (1816–1834)¹⁰⁶ ο Haller υποστηρίζει ότι η φυσική κατάσταση χαρακτηρίζεται από την εξουσία που πηγάζει από τη φυσική δύναμη κι εφόσον η φύση είναι δημιούργημα του Θεού, τότε μία τέτοια φυσική εξουσία είναι θείας προέλευσης. Η εξουσία εν γένει απορρέει από την πατρογονική εξουσία και το κράτος είναι το σύνολο των ποικίλων συμβολαίων υποταγής και κυριαρχίας μεταξύ δυνατών και αδυνάτων (προς όφελος των δευτέρων). Τα συμβόλαια αυτά αποκορυφώνονται στο μονάρχη, ο οποίος είναι υπόλογος μόνο στον Θεό, το δε κράτος είναι ιδιοκτησία του μονάρχη και ο μόνος νόμος που ισχύει προκύπτει από την πατρογονική εξουσία εκείνου ή των υπόλογων ευγενών.¹⁰⁷

Ο Horstmann (2015²: 298) τονίζει ότι η θέση περί κατασκευής των κοινωνικών σχέσεων βάσει ιδιωτικού συμβολαίου, έτσι όπως ευρίσκεται στον Haller, αποτελεί τυπικό γνώρισμα της πολιτικής θεωρίας της Παλινόρθωσης και διαφέρει παρασάγγας από την εγγεγραμμένη θέση περί κράτους, κάτι που θα διαπιστώσουμε λεπτομερώς

105. Παρατίθεται εις Peperzak 1987: 22.

106. Ο Hegel διάβασε και αντέγραψε, ενδεχομένως ενόψει μιας πολεμικής του αντιπαράθεσης με τον Haller, εκτενώς τμήματα από τους τρεις πρώτους τόμους του έργου του, οι οποίοι εκδόθηκαν διαδοχικά το 1816, το 1817 και το 1818 (R: Anmerkungen, 413).

107. Πρβλ. Sierp 2017: 3–4.

σε επόμενο κεφάλαιο. Η κριτική του Hegel στις παραπάνω απόψεις παρουσιάζεται σε μία υποσημείωση της § 258, γεγονός που ίσως να συνέβαλε στην παράλειψή της από μέρος σχολιαστών του.¹⁰⁸ Κατά τον Jaeschke (1986: 233) τα δηκτικά σχόλια του Hegel προς τον Haller στην υποσημείωση της § 258 αποτελούν σημάδια κινητοποίησής του εναντίον —επηρεαστικών για τα επόμενα τριάντα χρόνια— κατευθύνσεων της παλινορθωτικής πτέρυγας στην Πρωσία. Ο Losurdo (2004: 61) υπογραμμίζει ότι η κριτική του Hegel στον von Haller αφορά ειδικά την επίκληση της φύσης για τη θεμελίωση της ανισότητας μεταξύ δυνατών και αδύναμων.

Η σχέση της φιλοσοφίας με την ενεργό πραγματικότητα. Ο πρόλογος της *Φιλοσοφίας του δικαίου*

Σύμφωνα με τον Peperzak (1987: 42) ο πρόλογος διακρίνεται θεματικά σε δύο μέρη: στο πρώτο μέρος ο Hegel καταφέρεται εναντίον της απολυτότητας που υιοθετεί η υποκειμενική γνώμη απέναντι στον κόσμο —συνεπώς και απέναντι στο υφιστάμενο δικαίκο πλαίσιο—, ενώ στο δεύτερο μέρος το ενδιαφέρον του στρέφεται στη «θέση της φιλοσοφίας προς την ενεργό πραγματικότητα» (*Grl*: 24). Ως προς τη γενικότερη κατεύθυνση του προλόγου ο Städtler (2020: 14) σημειώνει ότι διερευνάται ποιες είναι οι αξιώσεις περί γνώσης και ισχύος που δύναται να εγείρει μία φιλοσοφία του δικαίου αναφορικά με το πεδίο της πολιτικής και της δικαιοκτικής πρακτικής εφαρμογής, καθώς και σε τι συνίστανται τα θεμέλια των προαναφερθέντων αξιώσεων.

Στο πρώτο μέρος του προλόγου ο Hegel επικρίνει τη γενική απόρριψη της υφιστάμενης δικαιοκτικής τάξης από την πλευρά του «αυτοαποκαλούμενου φιλοσοφείν» (*Grl*: 23), το οποίο ανάγει το αληθές αποκλειστικά και μόνο σε ζήτημα υποκειμενικής γνώμης. Αυτό συμβαίνει όταν το «ελεύθερο νοείν» (*Grl*: 14) αποκλίνει εντελώς από το «καθολικά αναγνωρισμένο και ισχύον» (*Grl*: 15), με αποτέλεσμα να νομιμοποιείται η ανεύρεση του αληθούς μέσω του συναισθήματος και της καρδιάς. Όσοι ενστερνίζονται αυτή την (απόλυτα) κριτική στάση, ψάχνουν το ορθολογικό πέραν της πραγματικότητας, προκειμένου να μην αποδεχθούν τα τυχαία και μη ορθολογικά στοιχεία της, νομίζοντας ότι κατέχουν ήδη την αλήθεια. Αυτή η στάση καταλήγει στον ευτελισμό της φιλοσοφίας (*Grl*: 16–17) κι εν τέλει στο «μίσος εναντίον του νόμου» (*Grl*: 20), εφόσον ένα τέτοιο φιλοσοφείν δεν στηρίζεται στον Λόγο αλλά στην

108. Βλ. σχετικά Pinkard 2000: 459–460.

—εκπεφρασμένη στη βάση του συναισθήματος και της υποκειμενικής γνώμης— ηθικολογία.¹⁰⁹

Από την άλλη πλευρά, ο Hegel αναγνωρίζει το δικαίωμα της υποκειμενικότητας να υιοθετεί μια κριτική στάση, χωρίς να αγκιστρώνεται στο δεδομένο μήτε σε οιοσδήποτε αυθεντίες, αξιολογώντας τη δεδομένη κατάσταση και απαιτώντας την ένωσή της με το αληθές περιεχόμενο. Ωστόσο, μόνον η φιλοσοφία μπορεί να υπερασπιστεί αυτό το δικαίωμα αποτελεσματικά από την αναζήτηση του δέοντος πέραν των ορίων της ιστορικά προϊούσας κατάστασης. Η φιλοσοφία δεν ταυτίζεται ούτε με την άμεση αποδοχή του υπάρχοντος μήτε με τη συλλήβδην απόρριψή του, αλλά προσπαθεί να εντοπίσει το ορθολογικό του περιεχόμενο στο ιστορικό παρόν, εκθέτοντάς το με ορθολογική μορφή.

Το πρόβλημα για τον Hegel ξεκινά όταν το ελεύθερο νοεόν εναντιώνεται στην πραγματικότητα, προωθώντας επιμέρους θεωρίες για το πώς αυτή θα όφειλε να είναι. Η εναντίωση αυτή οδηγεί στην αναγωγή του ιδανικά ορθολογικού περιεχομένου στην ιδιαιτερότητα της γνώμης. Η μονόπλευρη άρνηση έρευνας για το αληθές στην υφιστάμενη ιστορική κατάσταση φέρεται «ως εάν θα έπρεπε κανείς να ξεκινήσει τώρα – και αυτό το τώρα διαρκεί αδιάκοπα – εντελώς από την αρχή και ως εάν ο ηθικός κόσμος (*sittliche Welt*) να περίμενε για μια τέτοια παροντική επινόηση, σύλληψη και θεμελίωση» (*Grl*: 15). Κατά τον Städtler (2020: 14–15) ο Hegel απασχολείται με αυτό ακριβώς το θεωρητικό πρόβλημα, καθόσον η πολιτική φιλοσοφία στηρίζεται (κατ' αυτόν) στην προαίρεση και στην τυχειότητα, αντί να αναζητά το αληθές και ορθολογικό περιεχόμενο του υφιστάμενου πνευματικού σύμπαντος (*geistiges Universum*) μέσω της σκέψης. Η εμμονή στην υποκειμενικότητα εν σχέσει προς το κράτος καταλήγει στον σχετικισμό, παραβλέποντας την «εργασία του Λόγου» (*Grl*: 19) ανά τους αιώνες,¹¹⁰ εξού και το μίσος για τον νόμο, τουτέστιν για το καθολικό στοιχείο που διαφέρει από το συναίσθημα και την έπαρσή του. Αν κάθε γνώμη έχει αξία, καθόσον το αληθές κατέστη ζήτημα γνώμης, τότε ο νόμος, ο οποίος συμβολίζει τη γενικότητα, χαρακτηρίζεται ως «ένα νεκρό, ψυχρό γράμμα και ως δεσμά» (*Grl*: 20) από τους υποστηρικτές του σχετικισμού.

109. Πρβλ. *Grl*: § 2A, 32.

110. Εδώ υπονοείται πως τα ιστορικά αντικείμενα, όπως είναι το κράτος, είναι ορθολογικά, καθώς και ότι η ίδια η ιστορία εμπεριέχει ορθολογικότητα – δηλαδή ότι συνίσταται σε μια πρόοδο στη συνείδηση της ελευθερίας, υπό την προϋπόθεση ότι το κράτος και το δίκαιο που πραγματοποιείται εξ αυτού είναι σχήματα της ελευθερίας (Städtler 2020: 16).

Από την παραπάνω κριτική αποτίμηση της μονομερούς στάσης απέναντι στην υφιστάμενη ιστορική κατάσταση ο Hegel μεταβαίνει στην έκθεση των δικών του απόψεων αναφορικά με τη σχέση της φιλοσοφίας με την ενεργό πραγματικότητα. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel σημειώνει ότι η φιλοσοφία είναι εμπειρική, δηλαδή γνωρίζει ό,τι είναι και όχι ό,τι μόνο θα όφειλε να είναι (*Enz I*: § 38A, 108). Συνάμα, η φιλοσοφία συλλαμβάνει το ουσιώδες στο γίνεσθαι του, τουτέστιν εν μέσω παροδικών και όχι εντελώς ορθολογικών ιστορικών σχημάτων. Ωστόσο, μόνο μέσω της κατανόησης «του παροντικού και του ενεργά πραγματικού» (*Grl*: 24) μπορεί η φιλοσοφία να ανακτήσει τη σύνδεση με τη σύγχρονή της σκέψη περί πολιτικής δίχως να εμμένει σε ουτοπικά κατασκευάσματα (Stern 2006: 249).

Το γνωστό δίστιχο —εφεξής: *Doppelsatz*— «Ό,τι είναι ορθολογικό, είναι ενεργά πραγματικό· και ό,τι είναι ενεργά πραγματικό, είναι ορθολογικό» (*Grl*: 24) δεν προκρίνει την συλλήβδην δικαιολόγηση του υπάρχοντος ως αναγκαίου, παρά εναντιώνεται στα κενά ιδεώδη (Pinkard 2000: 458–459).¹¹¹ Στο πλαίσιο της εγγελιανής κριτικής εναντίον όσων θεωρούν τη φιλοσοφία είτε κενή θεωρητικολογία είτε έκφραση υποκειμενικών πεποιθήσεων η *Doppelsatz* προκρίνει την σκεπτόμενη παρατήρηση και την ορθολογική έκθεση πάνω στη δομή τόσο του φυσικού όσο και του πνευματικού κόσμου· έτσι η φιλοσοφία μάς επαναφέρει στον κόσμο αντί να συνίσταται σε θεωρίες περί ιδεωδών (Stern 2006: 250–251).

Η φιλοσοφία λοιπόν δεν αποσύρεται στα ιδανικά της μήτε προσβλέπει στην αναμόρφωση της πραγματικότητας βάσει ιδεωδών,¹¹² αλλά προσανατολίζεται στην εξακρίβωση του *εσωτερικού παλμού* (innerer Puls) που ανάγεται στο ορθολογικό στοιχείο,¹¹³ παρότι κατά την ενεργό πραγματικότητά του τούτο «εισέρχεται στην *εξωτερική ύπαρξη*» (*Grl*: 25) και αναμιγνύεται με το επουσιώδες και το παροδικό. Κατά τον Städtler η έννοια της ενεργού πραγματικότητας υπογραμμίζει ακριβώς ότι «το ορθολογικό περιεχόμενο του Λόγου εκπτύσσει μία διάσταση πραγματικής συνέπειας» (2020: 19)· αν η ενεργός πραγματικότητα δεν εννοείτο ως «καθαρή αυτοπραγμάτωση της αναγκαιότητας του Λόγου» (2020: 19), τότε θα έπρεπε να υπαχθεί στη δυνατότητα, κάτι που θα αντιτίθετο στην ίδια την έννοια του Λόγου.

111. Πρβλ. *PR-anonym*: 37

112. «Τα κανονιστικά κριτήρια είτε αντιπαράθενται προς το αντικείμενό τους και εκφράζουν ένα δέον, κάτι που ο Hegel δεν θέλει· είτε αποτελούν την εσωτερική αρχή πραγματοποίησης του αντικείμενου, και τότε δεν τίθεται λόγος για κριτική» (Städtler 2020: 27, υποσημείωση 67). Στην εγγελιανή κριτική συμπεριλαμβάνεται ενδεχομένως και η φιχτεανή πολιτική φιλοσοφία, που στη βάση ενός δέοντος προσανατολίζεται στην αναδιοργάνωση της πραγματικότητας, καταντώντας έτσι μη ρεαλιστική (Denis 1986: 50–51).

113. Πρβλ. *Enz I*: § 2, 41.

Σε αυτό το σημείο αξίζει να δούμε τι σχολιάζει ο ίδιος ο Hegel επί τούτω λίγα χρόνια αργότερα στην § 6 της *Εγκυκλοπαίδειας*. Εκεί, ο Hegel υπογραμμίζει ότι το περιεχόμενο της φιλοσοφίας ταυτίζεται με το περιεχόμενο που δημιουργείται «στη σφαίρα του ζωντανού πνεύματος» και το οποίο η συνείδηση βρίσκει «στον εξωτερικό και εσωτερικό κόσμο» της (*Enz I*: § 6, 47): τουτέστιν το περιεχόμενό της είναι η *ενεργός πραγματικότητα* (*Wirklichkeit*). Η άμεση συνείδηση αυτού του περιεχομένου ονομάζεται *εμπειρία* (*Erfahrung*). Όπως και στον πρόλογο της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, έτσι κι εδώ ο Hegel διακρίνει στο πλαίσιο της εμπειρίας το *φαινόμενο* (*Erscheinung*) —το χρονικά προσδιορισμένο και παροδικό— από ό,τι αναλογεί στην ενεργό πραγματικότητα στη βάση του αναστοχασμού. Ο αναστοχασμός διαχωρίζει το επουσιώδες και το πεπερασμένο από ό,τι «αξίζει το όνομα της ενεργού πραγματικότητας εντός εαυτού κι αληθώς» (*Enz I*: § 6, 47).

Σε αυτό το πλαίσιο ο Hegel υποστηρίζει ότι η συμφωνία της φιλοσοφίας με την ενεργό πραγματικότητα και την εμπειρία είναι μία «τουλάχιστον εξωτερική λυδία λίθος της αλήθειας μιας φιλοσοφίας» (*Enz I*: § 6, 47), ως ύψιστος δε σκοπός της ορίζεται η συμφιλίωση της αυτοσυνείδησης «με τον υπαρκτό Λόγο (*seiender Vernunft*), με την ενεργό πραγματικότητα» (*Enz I*: § 6, 47). Κατά την εξήγηση του Stern (2006: 253) ο Hegel προκρίνει κι εδώ την ορθολογική παρατήρηση της εμπειρίας, η οποία δεν εμμένει στην τυχαιότητα και τη φαινομενικότητα, αλλά προχωράει στην κατανόηση της ενεργού πραγματικότητας ως μέρους της εμπειρίας και στη σύλληψη των συστατικών της στοιχείων· η συμφιλίωση συνίσταται στην ικανοποίηση του σκεπτόμενου υποκειμένου με τον κόσμο, όχι ως ανοργάνωτο πλήθος δεδομένων μα ως οργανωμένο σύστημα.¹¹⁴

Όπως είπαμε, το *παροντικό* (*das Gegenwärtige*) —δηλαδή η *ενεργός πραγματικότητα* (*Wirklichkeit*) της ιδέας του δικαίου— εμπεριέχει και μη ορθολογικά στοιχεία (*Grl*: 25).¹¹⁵ Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel τονίζει ότι «το υπαρκτό είναι εν μέρει φαινόμενο και μόνο εν μέρει ενεργός πραγματικότητα» (*Enz I*: § 6A, 47–48) – μία θέση που η θρησκεία και η φιλοσοφία μοιράζονται.¹¹⁶ Μπορεί η *έμπνευση* (*Einfall*), η *πλάνη* (*Irrtum*) και το *κακό* (*das Böse*)¹¹⁷ συνήθως να συγκαταλέγονται στην ενεργό

114. Πρβλ. *Enz I*: § 21Z, 77–78.

115. Πρβλ. Peperzak 1987: 94–95.

116. Δηλαδή ότι ο κόσμος επιδέχεται μιας βαθύτερης θεμελίωσης που υπερβαίνει την τυχαιότητα και τη φαινομενικότητα (Stern 2006: 254).

117. Το «κακό» χρησιμοποιείται μάλλον ως παράδειγμα για το τυχαίο παρά ως κανονιστική διάκριση ανάμεσα στο ενεργά πραγματικό εννοημένο ως μέτρο σύγκρισης προς ό,τι θα έπρεπε ή δεν θα έπρεπε να υπάρχει (Stern 2006: 255).

πραγματικότητα, αλλά για τον Hegel τούτα ανήκουν εν γένει στο *τυχαίο* (das Zufällige), η ύπαρξη του οποίου «δεν έχει καμία μεγαλύτερη αξία από αυτήν ενός δυνατού (eines Möglichen), η οποία μπορεί εξίσου καλά να μην είναι ως έχει» (*Enz I*: § 6A, 48). Ο Hegel επιχειρηματολογεί υπέρ μιας επιστημολογικής διάκρισης ανάμεσα στο ενεργά πραγματικό, το οποίο δύναται να καταστεί αντικείμενο ορθολογικής σύλληψης, αφενός, και στο φαινομενικό, τυχαίο και μη επιδεκτικό εντελούς συστηματικής συμπερίληψης, αφετέρου (Stern 2006: 255).

Η φιλοσοφία εξακριβώνει το *ορθολογικό* (das Vernünftige) κι *αιώνιο* (das Ewige),¹¹⁸ διαχωρίζοντάς το από το παροδικό και το τυχαίο (*Grl*: 25).¹¹⁹ η θέση της αποχωρίζεται από σκέψεις περί δέοντος¹²⁰ – και αυτό αφορά εν προκειμένω το κράτος. Το ορθολογικό «είναι συνώνυμο με την ιδέα» (*Grl*: 25), η οποία στον προσδιορισμό της διαφέρει από τη γνώμη και τα όποια τυχόν ανορθολογικά (δηλαδή παροδικά και μη ουσιώδη) στοιχεία ενδέχεται να συμπεριλαμβάνει κατά την πραγματοποίησή της. Από αυτή την άποψη, ο Hegel αναλύει στην *Εγκυκλοπαίδεια* το παραπάνω δίστιχο ως εξής:

«Στην ενεργό πραγματικότητα του ορθολογικού αντιπαρατίθεται βέβαια τόσο η παράσταση πως οι ιδέες, τα ιδεώδη δεν είναι τίποτε άλλο από χίμαιρες (Chimären) και ότι η φιλοσοφία είναι ένα σύστημα από τέτοια πλάσματα της φαντασίας (Hirngespinnsten), όσο, αντιστρόφως, και η παράσταση πως οι ιδέες και τα ιδεώδη είναι κάτι το ιδιαιτέρως έξοχο για να είναι ενεργώς πραγματικό ή πάλι κάτι πάρα πολύ αδύναμο για να παρέχει στον εαυτό του μια τέτοια ενεργό πραγματικότητα.» (*Enz I*: § 6A, 48)

Ακριβώς επειδή η φιλοσοφία διαπερνά την επιφάνεια των φαινομένων δίχως να εμμένει στον σχολαστικό καθορισμό των εκφάνσεων του αναρίθμητου υλικού που προκύπτει από την ενεργό πραγματικότητα του ορθολογικού,¹²¹ απομακρύνεται τόσο από ιδεώδεις κατασκευές περί κράτους όσο και από την κενολογία που πηγάζει από την εκάστοτε υποκειμενική γνώμη. Ο σκοπός της συνίσταται πολύ περισσότερο στο

118. Πρβλ. *Ästhetik I*: 19: «Σύμφωνα με το περιεχόμενό της η επιστήμη ασχολείται περαιτέρω με αυτό που είναι εντός εαυτού αναγκαίο».

119. Βλ. και Karydas 2020α: 252–253.

120. Πρβλ. *Enz I*: § 6A, 48–49.

121. Πρβλ. *L II*: 21–22, όπου η «κατανοητική διάγνωση (begriffene Einsicht)» διακρίνεται από την εμμονή στην εμπειρική πολλαπλότητα του δεδομένου υλικού, εφόσον το αληθές ανάγεται στο *νοητό* (Gedachtes) και την *έννοια* (Begriff): η φιλοσοφία δεν συνίσταται ούτε στον μονομερή παραμερισμό του *αισθητού υλικού* (sinnlicher Stoff) μήτε στην *αφήγηση* (Erzählung) συμβάντων αλλά στη γνώση του αληθούς εντός τους.

«να κατανοήσει και να εκθέσει» το κράτος ως κάτι που είναι «στον εαυτό του ορθολογικό» (*Grl*: 26).

Ως προς αυτό, ο Stern (2006: 239) υποστηρίζει ότι ο τεχνικός όρος *ενεργά πραγματικό* (*wirklich*) στην *Doppelsatz* χρησιμοποιείται από τον Hegel με τρόπο μεθοδολογικό και όχι αξιολογικό: αφενός το ενεργά πραγματικό μπορεί να καταστεί αντικείμενο ορθολογικής μελέτης, αφετέρου ο Λόγος προσανατολίζεται στην διερεύνηση του ενεργά πραγματικού παρά στον προσδιορισμό μίας κατάστασης ως «σωστής» ή «καλής». Η πρότασή του στηρίζεται στη διαπίστωση ότι οι πρόλογοι του Hegel περιέχουν τη στάση του πάνω στη φύση και τον ρόλο της φιλοσοφίας στη νεότερη εποχή· σε αυτή τη βάση ο Hegel δεν εκφράζει κάποιον κανονιστικό ισχυρισμό, αλλά αξιώνει τη σύνδεση της φιλοσοφίας ως ορθολογικής παρατήρησης με την ενεργό πραγματικότητα (2006: 239–242). Παράλληλα, ο Stern υπενθυμίζει ότι η λογική κατηγορία της «ενεργού πραγματικότητας» ενοποιεί τα στοιχεία των κατηγοριών της «ύπαρξης» και της «ουσίας», με αποτέλεσμα το ενεργά πραγματικό να σημαίνει ό,τι δύναται να εξηγηθεί ως αυτοσχετιζόμενο σύστημα (2006: 256–258).

Εν αντιθέσει προς τούτο, ο Losurdo (2004: 33–34), παραπέμποντας στο άρθρο του Hegel για τις συνεδριάσεις των τάξεων της Βυρτεμβέργης και ειδικά εις *VVL*: 536 και 493, θεωρεί ότι η *Wirklichkeit* είναι φορτισμένη αξιολογικά, εφόσον αντιπαρατίθεται στην *Unwirklichkeit*, δηλαδή όταν οι προτεινόμενες πρακτικές δεν ανταποκρίνονται στις «ανάγκες του καιρού», με αποτέλεσμα «η ενεργός πραγματικότητα να υποβιβάζεται στην άμεση εμπειρική ύπαρξη» (2004: 34). Κάτι παρόμοιο προτείνει ο Honneth (2001: 34, 35–36): η *Φιλοσοφία του δικαίου* προσανατολίζεται στην έκθεση των κανονιστικών προϋποθέσεων για την αυτοπραγμάτωση των ελεύθερων ατόμων σε μοντέρνο θεσμικό πλαίσιο.

Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι η απόδοση αξιολογικού περιεχομένου στην εγγεγραμμένη οπτική αντιπαρατίθεται στην εναντίωσή του σε ιδανικές κατασκευές περί κράτους (*Grl*: 26). Κατά τη γνώμη μου, το ορθολογικό διακρίνεται στον πρόλογο τόσο από τη γνώμη όσο και από το παροδικό, και ως εκ τούτου η θέση των Stern και Losurdo ως προς τη διάκριση είναι ορθή. Συνάμα, ο λίγο μεταγενέστερος του Hegel Rosenkranz (1870: 152) αναφέρει ότι πολλοί από τους θεσμούς που εκτίθενται στη *Φιλοσοφία του δικαίου* δεν υπήρχαν ακόμη στην Πρωσία, οπότε και η εκδοχή του Honneth φαίνεται από αυτή την άποψη δικαιολογημένη.¹²²

122. Πρβλ. Karydas 2020α: 257–259, όπου προκρίνεται η θέση περί ορθολογικού κριτηρίου, το οποίο συνίσταται στον εντοπισμό της εννοιακής δομής (καθόλου-επιμέρους-καθέκαστον) και της διά συλλο-

Η εγγελιανή πραγματεία, η οποία περιλαμβάνει την *πολιτική επιστήμη* (Staatswissenschaft), προσανατολίζεται ακριβώς στη γνώση του *ηθικού σύμπαντος* (sittliches Universum) και περαιτέρω στην κατανόηση του ουσιώδους (του εσωτερικού παλμού) στο υφιστάμενο ηθικό σύμπαν,¹²³ παρά το τυχαίο κι επουσιώδες υλικό που περιβάλλει τον *πυρήνα* του (Kern). Παρά ταύτα η συμφιλωτική στάση που προκρίνεται δεν σημαίνει ότι η φιλοσοφία παραιτείται από την πρόταση μεταρρυθμίσεων, αλλά ότι προσανατολίζεται στην έκθεση εκείνων βάσει μιας —διακριτής από τις προτάσεις της απλής γνώμης— επιστημονικής μεθόδου (Stern 2006: 246). Για τον Städtler (2020: 17) παραμένει ανοιχτό το ερώτημα αν και κατά πόσον είναι δυνατή η κριτική, στο μέτρο που η φιλοσοφία προσανατολίζεται στον εσωτερικό παλμό κι όχι σε συμβουλές περί επιφανειακών αλλαγών (*Grl*: 25).

Κατά την ερμηνεία του Städtler (2020: 20) στη φιλοσοφική έκθεση προσήκει η ανάδειξη της αναγκαίας πραγματοποίησης του ορθολογικού στοιχείου ανεξαρτήτως τυχόν ανορθολογικών φαινομένων. Η μέριμνα του Hegel για την ανάδειξη της «συνέχειας της ορθολογικότητας της ελευθερίας» (2020: 16) πέρα από επιμέρους προβληματικές (ανορθολογικές) εκφάνσεις που λαμβάνει το ορθολογικό στην «εξωτερική ύπαρξη» (*Grl*: 25) —ή αλλιώς: «στο δεδομένο ιστορικό υλικό» (Städtler 2020: 16)— εξηγείται μέσω της εγγελιανής απαίτησης περί ενότητας μορφής και περιεχομένου (*Grl*: 13): αν η παρατήρηση εμμένει στην «κριτική σε φαινόμενα» (Städtler 2020: 16) που χαρακτηρίζονται από τη διάκριση μεταξύ της μορφής της ελευθερίας και των τυχόν υπαρχόντων —ασύμφωνων προς την ενεργό πραγματικότητα της ελευθερίας— ιστορικών σχηματισμών, τότε η γνώση που αποκομίζει το νοεόν καταντά σχετική και παροδική, όπως ακριβώς και το αντικείμενό της. Ο Hegel αναφέρει επ’ αυτού:

«Όταν ο αναστοχασμός, το συναίσθημα ή οιοδήποτε σχήμα έχει η υποκειμενική συνείδηση θεωρεί το παρόν ως κάτι το μάταιο (ein Eitles), ότι είναι επέκεινα αυτού και ότι το γνωρίζει καλύτερα, τοιουτοτρόπως βρίσκεται στο μάταιο, κι εφό-

γισμών σχέσης και μεσολάβησης των στιγμών της στις υφιστάμενες —ιστορικές— σχέσεις. Πρβλ. Schmidt 1986: 244. Με αυτό συμφωνεί και ο Maihofer (2015²: 364–365), όταν παραπέμπει στη θέση του Hegel για την *αποστολή* (Aufgabe) της φιλοσοφίας —«να κατανοήσει αυτό που είναι (Das was ist zu begreifen)» (*Grl*: 26)—, τονίζοντας τη διάκριση του ενεργά πραγματικού από το απλώς πραγματολογικό (Tatsächliches): το ενεργά πραγματικό ταυτίζεται με τη «φύση του θέματος» που ο Hegel αναφέρει σε χειρόγραφο σημειώσή του στην § 1 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Την απουσία κριτηρίου προκρίνει ο Planty-Bonjour (1986β: 235).

123. Για τον Schmidt (1986: 245) τούτο σημαίνει ότι η πολιτική επιστήμη εξετάζει το ιστορικά παραχθέν κράτος.

σον έχει ενεργό πραγματικότητα μονάχα στο παρόν, τότε αυτή η ίδια δεν είναι κάτι άλλο παρά ματαιοδοξία (Eitelkeit).» (*Grl*: 25)

Για τον Losurdo (2004: 37–38) ο Hegel αντιπαρατίθεται στις προσπάθειες διαφυγής από το παρόν και προς ένα δήθεν αξιολογότερο παρελθόν· εδώ ο Losurdo προσδίδει στο εγγελιανό επιχείρημα ένα αξιολογικό περιεχόμενο, εφόσον η συμφωνία με την εποχή του σημαίνει κατ' ουσίαν την ταύτισή του με την ιστορική —και αμετάστροφη— διαδικασία πραγματοποίησης της ελευθερίας μέσω της αναγνώρισης των απαραίτητων δικαιωμάτων του ανθρώπου ως ανθρώπου.

Η εμμονή στη μονομερή κριτική και στα αφηρημένα ιδεώδη επιφέρει τη ρήξη ανάμεσα «στον Λόγο ως αυτοσυνείδητο νου και στον Λόγο ως υφιστάμενη ενεργό πραγματικότητα» (*Grl*: 26). Αντιθέτως, η φιλοσοφική στάση που προκρίνει ο Hegel προσανατολίζεται στο παρόν και στο *ουσιακό* (substantiell), τουτέστιν στη σύλληψη του ορθολογικού πυρήνα της εποχής· η *ορθολογική ματιά* (vernünftige Einsicht) απολήγει στην ενότητα της γνώσης με το περιεχόμενό της, με άλλα λόγια στη «συμφιλίωση (Versöhnung)» του ατόμου «με την ενεργό πραγματικότητα» (*Grl*: 27). Παρά ταύτα ο Hegel λαμβάνει υπόψιν το *ελεύθερο νοεόν* (das freie Denken), αποδίδοντας στη φιλοσοφία μία ιδιάζουσα απελευθερωτική λειτουργία. Η φιλοσοφία διακρίνεται τόσο από την άμεση εμπιστοσύνη «στη δημόσια αναγνωρισμένη αλήθεια» (*Grl*: 14) όσο και από την εμμονή στη γνώμη που καταλήγει στη μονομερή απόρριψη της υφιστάμενης κατάστασης.

Ο ρόλος της φιλοσοφίας συνίσταται έτσι στην ορθολογική διερεύνηση της πραγματικότητας ακριβώς επειδή αναγνωρίζει την αρχή της νεότερης εποχής· πρόκειται για την «ισχυρογνωμοσύνη που τιμά τον άνθρωπο και συνίσταται στο να μη θέλει να αναγνωρίσει στο φρόνημα τίποτε που να μην έχει δικαιολογηθεί από τη σκέψη» (*Grl*: 27).¹²⁴ Η φιλοσοφία είναι κριτική, στο μέτρο που αποδεσμεύεται από το *δοσμένο* (das Gegebene) εξ αυθεντίας —κρατικής, πλειοψηφικής, συναισθηματικής— περιεχόμενο (*Grl*: 14), αλλά και συμφιλίωτική, αφού καταδεικνύει και υπερασπίζεται τα ορθολογικά στοιχεία που αναλογούν στην ελεύθερη σκέψη, θεραπεύοντας το διχασμό μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας.¹²⁵

124. Αυτή η περιγραφή μας παραπέμπει στο αποτέλεσμα της παιδείας στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06. Βλ. *JS III*: 262–265.

125. Στην περίπτωση που δεν ληφθεί υπόψιν η προαναφερθείσα αρχή της νεότερης εποχής, τουτέστιν η απαίτηση περί δικαιολόγησης των αρχών που προσδιορίζουν το φρόνημα μέσω της σκέψης, τότε παραμένει ασυμφιλίωτη η αντίθεση ανάμεσα σε υποκειμενικές θεωρίες περί ηθικής και στην άνευ αρχών πολιτική των ισχυρών (Sier 2017: 8).

Κατά την εξήγηση του Stern (2006: 244–245) η εγγεληνική επιχειρηματολογία προσανατολίζεται στην ικανοποίηση των απαιτήσεων του ελεύθερου νοείν αναφορικά με τη γνώση της αλήθειας και την εγκυρότητα συγκεκριμένων ισχυρισμών στο πεδίο του κράτους και της ηθικότητας μέσω της συστηματικής έκθεσης του περιεχομένου τους και της κατάδειξης της αναγκαιότητάς τους. Κατ’ ουσίαν, η *Doppelsatz* εκφράζει τη θέση που οφείλει να επανακτήσει η φιλοσοφία απέναντι στον κόσμο: να προσανατολιστεί στην ορθολογική —«σύμφωνα με τη φύση της έννοιας» (Grl: § 272, 432)— εξήγηση του ενεργά πραγματικού¹²⁶ – εν προκειμένω του κράτους (Stern 2006: 259–260).

Βέβαια, η συμφιλωτική λειτουργία της φιλοσοφίας οφείλεται στην προαναφερθείσα διάκρισή της από αναζητήσεις περί δέοντος.¹²⁷ για τον Hegel η φιλοσοφία «έρχεται [...] πάντοτε πολύ αργά» (Grl: 28) για να προσφέρει ιδεώδη.¹²⁸ Κατά τον Ferro (2016: 11) τούτο υπαινίσσεται ότι οι φιλοσοφικές ιδέες δεν μπορούν να κατανοηθούν εκτός των ιστορικών τους συνθηκών. Ο Hegel ενδεχομένως υπονοεί ότι μέλημα του φιλοσόφου είναι μάλλον ο συστηματικός θεωρητικός αναστοχασμός περί της αναγκαιότητας του ηθικού και πολιτικού περιεχομένου παρά η εκφορά κατευθυντήριων κρίσεων έξωθεν του αντικειμένου.

Δεν είναι σίγουρο αν η στάση αυτή συνεπάγεται την άρνηση αλλαγής αξιών και θεσμών. Κατά μία άποψη, η εγγεληνική ανάγνωση θα έπρεπε να ερμηνευθεί ως απάντηση στις ανάγκες της συγκεκριμένης εποχής· πιθανώς ο Hegel να θεώρησε ότι η πρότασή του εξήντλησε το παρεχόμενο ιστορικό υλικό ή να είχε υπόψη του πιο δημοκρατικές μορφές ελευθερίας, οι οποίες έχρηζαν επεξεργασίας πριν την εφαρμογή τους (Ferro 2016: 12). Ο Sier αναφέρει σχετικά με την εγγεληνική *γλαύκα της Αθηνάς* ότι η φιλοσοφία μπορεί να συλλάβει διανοητικά την εποχή της «ως προσωρινό τέλος μιας ορθολογικής ανάπτυξης» (2017: 13), διαθέτοντας συνάμα την κριτική ικανότητα αναγνώρισης ανορθολογικών στοιχείων. Ο Tunick (1992: 20–21) προκρίνει μία ανάλογη θέση: ο Hegel αφενός διατηρεί μια κριτική απόσταση από την κοινωνία της εποχής του και από τις υφιστάμενες πρακτικές διά της ανεύρεσης κριτικών αρχών

126. Πρβλ. *Enz I*: § 6, 47· επίσης Liebrucks 2015²: 20

127. Πρβλ. *VD*: 463–464, όπου η γνώση της αναγκαιότητας διακρίνεται από την παρεμβολή ιδίων εννοιών και σκοπών, η οποία συγχύζει «την ελεύθερη σύλληψη» των συμβάντων με δεοντολογικές αρχές που περιορίζουν την ορθή θεώρησή τους: «αναγνωρίζοντας ωστόσο ότι κάτι είναι έτσι όπως πρέπει να είναι, τουτέστιν όχι σύμφωνα με την προαίρεση και την τύχη, τότε αναγνωρίζουμε συνάμα ότι αυτό οφείλει να είναι έτσι».

128. Πρβλ. Stern 2006: 245. Πρβλ. Karydas 2020α: 258–259. Αντιθέτως, ο Pting (2015²: 73) προσάπτει στον Hegel τον μη επαρκή διαχωρισμό του ορθολογικού από το ανορθολογικό στοιχείο.

προερχόμενων εκ των ιδίων ακριβώς μελετώμενων πρακτικών, αρνούμενος αφετέρου την εκ του μηδενός θεμελίωση μιας άλλης κοινωνίας.

Όταν ο Hegel γράφει καταληκτικά ότι «η γλαύκα της Αθηνάς ξεκινά το πέταγμα της μόνον όταν πέφτει το σούρουπο» (*Grl*: 28), τούτο σημαίνει ότι η φιλοσοφική γνώση στρέφεται στην κατανόηση του ορθολογικού πυρήνα μιας εποχής, ο οποίος προκύπτει μέσα από την ολοκληρωμένη διαμόρφωση και ωρίμασή της. Η παραίτηση και η νουθεσία από την πλευρά της φιλοσοφίας πλεονάζουν, διότι η ορθολογική κατανόηση της ενεργού πραγματικότητας υποδεικνύει συνάμα το πέρας της εκάστοτε ιστορικής φάσης – ενώ οι υποδείξεις για το πώς θα έπρεπε να είναι τα πράγματα ασχολούνται με τα επουσιώδη και τετριμμένα στοιχεία της πραγματικότητας (*Enz I*: § 6A, 48–49).

Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Pitng (2015²: 72–73) προσφέρει μία ερμηνεία εντελώς διαφορετική από τις προαναφερθείσες: η *Φιλοσοφία του δικαίου* θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση μιας μελλοντικής πολιτικής, αν οι προσδοκίες του Hegel δεν προσέκρουαν στις υφιστάμενες ιστορικές συνθήκες της Παλινόρθωσης· θεωρεί μάλιστα ότι η προαναφερθείσα —καταληκτική του προλόγου— φράση του Hegel εκφράζει την παραίτησή του ενόψει των συνθηκών. Πάντως, η πρώτη από τις παραπάνω θέσεις του Pitng προσκρούει στην άποψη του ίδιου του Hegel περί αποφυγής δεοντολογικών προτάσεων από ένα φιλοσοφικό γραπτό (*Grl*: 26). Από την άλλη πλευρά, ο Tunick (1992: 21) θεωρεί ότι η όποια κριτική διάσταση του Hegel προς επιμέρους θεσμούς προκύπτει διά της ανάδειξης των εσωτερικών αρχών τους, οι οποίες ύστερα χρησιμεύουν ως πρότυπα για την εκτίμηση τυχόν παρεκτροπών κατά τη διεξαγωγή των πρακτικών.

Παραπάνω εξετάθη το ιστορικό πλαίσιο όπου δημοσιεύτηκε η *Φιλοσοφία του δικαίου* όπως και ο φιλοσοφικός προσανατολισμός της εγγεληνής οπτικής, ειδικά σε ό,τι αφορά την πολιτική θεωρία. Στο επόμενο κεφάλαιο θα προβώ σε ορισμένες προκαταρκτικές παρατηρήσεις πάνω στην έννοια της βούλησης, η οποία αποτελεί το κεντρικό θέμα της εγγεληνής πραγματείας, καθώς και στον γενικότερο τρόπο προσέγγισης του αντικειμένου. Ύστερα, θα εξετάσω την έννοια του *ήθους* (*Sittlichkeit*), η οποία κρίνεται σημαίνουσα τόσο για τη διαμόρφωση της νοοτροπίας του πολίτη όσο και για την πραγματοποίησή της προσήκουσας στη νεότερη εποχή έννοιας της ελευθερίας.

Κεφάλαιο 4. Το μοντέρνο ήθος στη *Φιλοσοφία του δικαίου* και η σχέση της μερικής με τη γενική βούληση

Η ελεύθερη βούληση ως θεμέλιο του δικαίου

Ο Hegel τονίζει εξ αρχής ότι η *φιλοσοφική επιστήμη του δικαίου* (philosophische Rechtswissenschaft) πραγματεύεται «την ιδέα του δικαίου», τουτέστιν «την έννοια του δικαίου και την πραγματοποίησή της» (*Grl*: § 1, 29) – εδώ ο όρος *ιδέα* σημαίνει «την αναγκαία πραγματοποίηση της έννοιας» (Sierp 2017: 12).¹²⁹ Καθόσον η φιλοσοφία διαχωρίζει τη θέση της από το συναίσθημα και την προαίρεση, μην αναγνωρίζοντας τέτοιες αυθεντίες,¹³⁰ θεωρώντας συνάμα τη βία και την τυραννία στοιχεία άσχετα προς τη φύση του φυσικού ή φιλοσοφικού δικαίου —αν και ανήκοντα στο θετικό δίκαιο— (*Grl*: § 3, 34–35), ως *βάση* (Boden) του δικαίου προκρίνεται το *πνευματικό* στοιχείο (das Geistige) και ως *αφετηρία* του (Ausgangspunkt) η βούληση, «η οποία είναι ελεύθερη» (*Grl*: § 4, 46). Το δίκαιο προσεγγίζεται ως πραγματοποίηση πνευματικών (βουλευτικών) διαδικασιών, τουτέστιν ως αποτέλεσμα της ανθρώπινης δραστηριότητας (Karydas 2020β: 133),¹³¹ και κριτήριο για τούτο είναι η ίδια η αυτοσχετιζόμενη βούληση (Taylor 2005: 370).

Στις §§ 5–7 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel προσδιορίζει περαιτέρω την έννοια της ελεύθερης βούλησης: ο άνθρωπος είναι ελεύθερος, γιατί δύναται να αποκλίνει από κάθε προσδιορισμό (*Grl*: §5, 49) και συνάμα να προσδιορίζεται (*Grl*: §6, 52). Βέβαια, η στιγμή της *μερικότητας* (Besonderheit) εκθέτει το στοιχείο της μονομέρειας που ενυπάρχει στη στιγμή της *καθολικότητας* (Allgemeinheit), εφόσον η αφαίρεση από κάθε προσδιορισμό καθίσταται εξαρτημένη περιεχομενικά από την άρνησή τους.¹³² Το αποτέλεσμα είναι ότι αμφοτέρως οι στιγμές ορίζονται ως αφαιρέσεις,¹³³ καθότι μοιράζονται το χαρακτηριστικό της μονομέρειας (*Grl*: §6, 52).¹³⁴ Κατά τον Liebrucks (2015²: 29–30, 32) στη στιγμή της καθολικότητας καθίσταται από-

129. Βλ. και Liebrucks 2015: 13: η *Φιλοσοφία του δικαίου* ασχολείται με την πραγματική ελευθερία του ανθρώπου και όχι με μια αφηρημένη έννοια περί αυτής.

130. Πρβλ. *Grl*: 18–22.

131. Πρβλ. Liebrucks 2015²: 22

132. Πρβλ. Karydas 2020α: 263.

133. Βλ. Honneth 2001: 22–23 και Terrier 2001: 60

134. Η *αφαίρεση* (Abstraktion) συνίσταται στον «χωρισμό του συγκεκριμένου» και στην «απομόνωση των προσδιορισμών του» (*L II*: 50).

λυτη η αποστροφή από το θετικό περιεχόμενο και στη στιγμή της μερικότητας υπερτονίζεται η εξάρτηση της βούλησης από έναν επιμέρους σκοπό.

Η ενότητα της απουσίας προσδιορισμών, «το στοιχείο της αμιγούς απροσδιοριστίας» (*Grl*: § 5, 49), και της θέσης προσδιορισμών, δηλαδή «η μετάβαση [...] στη διάκριση, στο προσδιορίζειν και θέτειν ενός καθορισμού ως περιεχομένου και αντικειμένου» (*Grl*: § 6, 52) της βούλησης ορίζεται στην § 7 ως *αυτοκαθορισμός του εγώ* (*Selbstbestimmung des Ich*). Αυτή η ενότητα είναι η στιγμή της *καθεκαστότητας* (*Einzelheit*), στην οποία αίρεται η μονομέρεια των άλλων δύο στιγμών της έννοιας της βούλησης – της καθολικότητας και της μερικότητας.

Ο προσδιορισμός της έννοιας της βούλησης ακολουθεί την *Επιστήμη της λογικής* (*Wissenschaft der Logik*, 1812–1816): ο Karydas (2020β: 140) σημειώνει ότι η ελεύθερη βούληση συνιστά πρότυπο για την μεσολάβηση των τριών στιγμών της έννοιας. Εκεί, ο Hegel αναφέρει ότι η *έννοια* (*Begriff*) «περιέχει τις τρεις στιγμές, την καθολικότητα, τη μερικότητα και την καθεκαστότητα» (*L II*: 32), έκαστη των οποίων αποτελεί τόσο το όλον της έννοιας όσο και επιμέρους προσδιορισμό ή αλλιώς στιγμή της.¹³⁵ Σύμφωνα με τη διατύπωση της *Εγκυκλοπαίδειας* η έννοια εμπεριέχει τη στιγμή της καθολικότητας «ως ελεύθερης ομοιότητας (*Gleichheit*) με τον εαυτό της στον καθορισμό της (*Bestimmtheit*)» (*Enz I*: § 163, 311). Βάσει των επεξηγήσεων στην *Επιστήμη της Λογικής* αυτό σημαίνει ότι το καθόλου παραμένει στην ταυτότητα με τον εαυτό του κατά τον *προσδιορισμό* του (*Bestimmung*) (*L II*: 34): ο προσδιορισμός δεν είναι *φραγμός* (*Schranke*) μήτε κάτι το ξένο, με το οποίο το καθόλου σχετίζεται εξωτερικά (*L II*: 35). Ως προς τούτο, ο Hegel υποστηρίζει ότι «δεν μπορεί να γίνει λόγος περί του καθόλου χωρίς τον καθορισμό, ο οποίος ακριβέστερα είναι η μερικότητα και η καθεκαστότητα» (*L II*: 35). Διαφωτιστικό είναι και το σχόλιο από την *Εγκυκλοπαίδεια*: «Το καθόλου της έννοιας δεν είναι βέβαια απλώς κάτι το κοινό (*Gemeinschaftliches*), απέναντι στο οποίο το επιμέρους υφίσταται καθ' εαυτόν (*für sich*), αλλά είναι μάλλον αυτό που επιμερίζει τον εαυτό του (το εξειδικευμένο) (*Spezifizierende*), καθώς και αυτό που στο άλλο του παραμένει σε ανέφελη διαύγεια κοντά στον εαυτό του» (*Enz I*: § 163Z, 312).¹³⁶

Ιδωμένο υπό την οπτική της έννοιας, το προσδιορίζειν συνιστά στοιχείο του ελεύθερου καθορισμού της καθολικότητας, εφόσον στη μερικότητα είναι *στον εαυτό*

135. Πρβλ. *Enz I*: § 160, 307· § 163A, 311.

136. Αξίζει να σημειωθεί εδώ η προειδοποίηση του Hegel αναφορικά με την απλή απαρίθμηση των προσδιορισμών της έννοιας: τούτη δεν ενδείκνυται για την ορθή σύλληψή τους, καθότι έτσι οι προσδιορισμοί εμφανίζονται απομονωμένοι από την ενότητα που συναποτελούν (*L II*: 37).

της (bei sich selbst) (*L II*: 36–37): η καθολικότητα σχετίζεται ως «δημιουργική δύναμη» (*L II*: 36) με τον εαυτό της κατά τον ελεύθερο προσδιορισμό της. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel γράφει ότι η μερικότητα είναι «ο καθορισμός, στον οποίο το καθόλου παραμένει γαλήνια όμοιο με τον εαυτό του» (*Enz I*: § 163, 311). Σύμφωνα με την *Επιστήμη της Λογικής* η μερικότητα χαρακτηρίζεται ως «εμμενής στιγμή του καθόλου» (*L II*: 37), στην οποία αυτό είναι κοντά στον εαυτό του (bei sich selbst). Το επιμέρους (Besondere) δεν είναι όριο (Grenze), ήτοι κάτι τάχα άλλο από το καθόλου, αφού εκθέτει το καθόλου διά του καθορισμού του. Από αυτή την άποψη, η μερικότητα είναι «καθολικότητα αυτή καθ' εαυτήν» (*L II*: 37), κατά τούτο δε χαρακτηρίζεται ως αρχή (Prinzip),¹³⁷ διότι ο καθορισμός εμπεριέχει μόνον ό,τι προκύπτει μέσα από την καθολικότητα (*L II*: 37). Εξού και η θέση του Hegel ότι ο αυτοπροσδιορισμός του καθόλου συνίσταται μεν στη διάκρισή του από κάτι άλλο ή στη σχέση του με κάτι άλλο, το οποίο, όμως, είναι το ίδιο το καθόλου (*L II*: 38).

Το αυτοσχετιζόμενο καθόλου που εμπεριέχει τη *διάκριση* (Unterschied), η οποία «λαμβάνει στην ορισμένη έννοια το δικαίωμά της» (*L II*: 43), ονομάζεται «ορισμένος καθορισμός (bestimmte Bestimmtheit) ήτοι απόλυτη αρνητικότητα» (*L II*: 43) – ή αλλιώς: καθεκαστότητα. Η «απόλυτη αρνητικότητα» (*L II*: 35), την οποία ο Hegel ορίζει ως αυτοσχεςία (*L II*: 36, 49), προσδιορίζει κατεξοχήν το *άπειρο καθόλου* (unendliches Allgemeine) που εμπεριέχει τη μερικότητα και την καθεκαστότητα (*L II*: 36). Άλλωστε, οι επιμέρους προσδιορισμοί της έννοιας συνιστούν «μόνο μία και την αυτή έννοια» (*L II*: 43).¹³⁸ Αυτό ακριβώς εκτίθεται στη στιγμή της καθεκαστότητας: *το καθέκαστον* (das Einzelne) είναι «ορισμένη καθολικότητα, ήτοι ο αυτοσχετιζόμενος καθορισμός» (*L II*: 49). Το αληθινό και άπειρο καθόλου είναι «καθέκαστον και σύμπηξη (Konkretion)» (*L II*: 35), όταν η εμπεριέχουσα τις διακρίσεις της καθολικότητα επιστρέφει στον εαυτό της,¹³⁹ με αποτέλεσμα «να είναι στον καθορισμό της ολόκληρη η έννοια» (*L II*: 51).

Κατ' ανάλογο τρόπο ορίζεται το αυτοκαθοριζόμενο εγώ στην § 7 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ως «το αρνητικό του εαυτού του» (*Grl*: § 7, 54) καθότι αρνείται την αρχική απροσδιοριστία του. Ο Hegel παρατηρεί ότι «το συγκεκριμένο και το αληθές (και καθετί αληθές είναι συγκεκριμένο) είναι η καθολικότητα, η οποία έχει ως αντίθε-

137. Λίγο παρακάτω ο Hegel αναφέρει ότι «η αρχή (Prinzip) περιέχει την αφετηρία (Anfang) όπως και την ουσία της ανάπτυξης και της πραγματοποίησής της» (*L II*: 41). Αναφορικά με την αυτοκαθοριζόμενη καθολικότητα η αρχή συνίσταται ακριβώς στη θέση διακρίσεων, διά των οποίων εκείνη αυτοσχετιζείται (*L II*: 36).

138. Πρβλ. *L II*: 50.

139. Πρβλ. *L II*: 49.

τό της το επιμέρους, το οποίο όμως μέσω ανάκλασης εντός εαυτού βρίσκεται σε ισορροπία (ausgeglichen ist) με το καθόλου. – Τούτη η ενότητα είναι η καθεκαστότητα» (*Grl*: § 7A, 55). Το εγώ είναι καθεκαστότητα, όταν βάζει στον εαυτό του τους δικούς του προσδιορισμούς, παραμένοντας στην «ταυτότητά του με τον εαυτό του και καθολικότητα» (*Grl*: § 7, 54)· είναι ελεύθερο, γιατί καθορίζεται από κάτι που έχει θέσει το ίδιο στον εαυτό του· προσδιορίζεται από επιμέρους περιεχόμενα, ενώ είναι συνάμα κοντά στον εαυτό του (bei sich). Έτσι, η ενότητα της απουσίας δέσμευσης και της δέσμευσης συνιστά την αυτοδέσμευση. Η επιστροφή του εγώ μέσω της μερικότητας στην καθολικότητα μεταστοιχειώνει την απουσία καθορισμών σε αυτοσχασία διά περιεχομένων που θέτει θεληματικά: η βούληση ως καθεκαστότητα είναι η προϋπόθεση για κάθε επιμέρους περιεχόμενο, στο μέτρο που δεν χάνεται «φανατικά» στον επιμέρους σκοπό (Liebrucks 2015²: 32).

Εξού και η παρατήρηση του Hegel ότι «αυτή η σχέση με τον εαυτό είναι εξίσου αδιάφορη απέναντι σε τούτο τον καθορισμό, τον γνωρίζει ως δικό του και ως ιδεατό, ως μία απλή δυνατότητα» (*Grl*: §7, 54). Στην *Επιστήμη της Λογικής* η καθεκαστότητα και η καθολικότητα ορίζονται ως αλληλοσυμπληρούμενοι και αλληλεξαρτώμενοι διακριτοί προσδιορισμοί μίας ολότητας (*L II*: 16).¹⁴⁰ Υπό την οπτική της καθεκαστότητας οι αφηρημένες στιγμές της καθολικότητας και της μερικότητας είναι επιμέρους εννοιακοί καθορισμοί της έννοιας της βούλησης, καθόσον η ταυτότητα με τον εαυτό κατά τη θέση περιεχομένων συνιστά κατ' ουσίαν τον αυτοκαθορισμό του εγώ, εννοημένο ως αυτοσχασία, και «ανάκλαση της έννοιας από τον καθορισμό της (aus seiner Bestimmtheit) εντός του εαυτού της» (*L II*: 49). Από αυτή την άποψη, «[η] αληθινή βούληση είναι η βούληση που βούλεται κάτι που είναι εξίσου προσδιορισμένο και καθολικό» (Terrier 2001: 61).

Στην κατάσταση δικαίου η προαναφερθείσα αυτοσχασία εμφανίζεται μέσω ενός άλλου – εδώ: διά των πράξεων άλλων ανθρώπων (Liebrucks 2015²: 42–43). Για τον Hegel το δίκαιο ορίζεται ως «ύπαρξη (Dasein) της ελεύθερης βούλησης» (*Grl*: § 29, 80). Αυτό σημαίνει ότι η ελευθερία δεν είναι απλώς κάτι το υποκειμενικό αλλά μία αντικειμενικά υπάρχουσα κατάσταση αυτοσχασίας της βούλησης, η οποία εμπεριέχει την αναγκαιότητα: «Το δίκαιο είναι αναγκαίο» (*PR-anonym*: § 29, 56), ώστε να αποφευχθεί η αντιφατική οπτική της βούλησης ως προαίρεσης (Houlgate 2016: 105): προκειμένου να είναι ελεύθερη, η βούληση πρέπει να κατανοηθεί ως

140. Πρβλ. Karydas 2020β: 136.

βούληση που βούλεται τον εαυτό της, παραμένοντας «στην αντικειμενικότητα συνάμα κοντά στον εαυτό της» (*Grl*: § 28, 79).¹⁴¹ Όταν κατανοείται κατ' αυτόν τον τρόπο, τότε η βούληση εκλαμβάνεται ως δίκαιο (Houlgate 2016: 110).

Αναφορικά με την ανάπτυξη της *ιδέας του δικαίου* (*Idee des Rechts*) ο Hegel παρατηρεί ότι οι επιμέρους βαθμίδες της διαλεκτικής και διαρθρωμένης βάσει συγκεκριμένων *προσδιορισμών* (*Bestimmungen*) ανάπτυξης της έννοιας του δικαίου προηγούνται του αποτελέσματος της όλης πορείας, όντας *έννοιες* (*Begriffe*) στη σταδιακή έκθεση του θέματος. Εν τούτοις, ακριβώς επειδή η έννοια του δικαίου υπάρχει και «ως ιδέα», οι προσδιορισμοί της ανάπτυξης του δικαίου είναι «στη μορφή της ύπαρξης» (*Grl*: § 32, 85)· γνωρίζουμε τον *τρόπο της ύπαρξης* (*Weise von Dasein*) των προσδιορισμών του δικαίου στο μέτρο που έχουμε μία *παράσταση* (*Vorstellung*) για το τι είναι, λόγου χάρη, η οικογένεια ή η αστική κοινωνία (*Itt 3*: § 32, 166). Ως προς αυτό, ο Hegel τονίζει ότι η ιστορική ύπαρξη των εννοιών ως ιστορικών *σχηματισμών* (*Gestaltungen*) ακολουθεί εν μέρει μια διαφορετική σειρά από την (κατά Hegel) επιστημονική ανάπτυξη της έννοιας:

«Υπό ένα πιο θεωρητικό νόημα ο τρόπος ύπαρξης μίας έννοιας και ο προσδιορισμός της είναι ένα και το αυτό. Πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι οι στιγμές, των οποίων το αποτέλεσμα είναι μία περαιτέρω ορισμένη μορφή, προπορεύονται εκείνου ως εννοιακοί προσδιορισμοί στην επιστημονική ανάπτυξη της ιδέας, αλλά δεν προηγούνται ως σχηματισμοί στη χρονική ανάπτυξή του.» (*Grl*: § 32A, 85).¹⁴²

Αυτό σημαίνει ότι η παρατήρηση δεν συνίσταται στην έκθεση μιας ιστορικής διαδοχής σχηματισμών δικαίου¹⁴³ αλλά στην ορθολογική ανάπτυξη σταδίων πραγματοποίησης της έννοιας της ελευθερίας.¹⁴⁴ Για παράδειγμα, παρότι η ιδιοκτησία δεν προϋπήρξε της οικογένειας, παρουσιάζεται πριν από αυτή, διότι η κατά Hegel επιστημονική πραγμάτευση ενός θέματος εν γένει ταυτίζεται με την *ενδιάθετη πρόοδο* (*immanentes Fortschreiten*) του περιεχομένου του (*Grl*: § 31, 84). Εν προκειμένω το περιεχόμενο είναι το δίκαιο, το οποίο εξετάζεται σύμφωνα με τη βαθμιαία πραγματοποίησή του.

141. Πρβλ. Houlgate 2016: 106.

142. Πρβλ. *Itt 3*: § 32, 168.

143. Θέση που υποστηρίζει ο Planty-Bonjour (1986β: 236).

144. Βλ. Karydas 2020α: 262 και 2020β: 139–140.

Ειδικότερα, το δίκαιο εμφανίζεται σε μία σειρά από σφαίρες διανθρώπων σχέσεων, οι οποίες δεν προσεγγίζονται υπό τη σκοπιά της ιστορικής τους ανάδυσης, αλλά κάθε σχηματισμός —λ.χ. η *ηθικότητα* (Moralität), το *ήθος* (Sittlichkeit), η έννοια του κράτους— εξετάζεται ως «προσδιορισμός και ύπαρξη της ελευθερίας» (*GrI*: § 30, 83), δηλαδή ως επιμέρους έννοια στην ανάπτυξη της ιδέας της ελευθερίας. Εδώ αξίζει να επισημανθεί ότι η κατά Hegel έννοια του δικαίου συμπεριλαμβάνει ηθικές και κοινωνικές αξιώσεις περί ευημερίας και κοινωνικής αναγνώρισης αντίστοιχα, καθώς και τις οικονομικές και κοινωνικές προϋποθέσεις για την αποτελεσματικότητα της απονομής δικαιοσύνης (Siep 2017: 14–15). Η αποδιδόμενη σημασία στο δίκαιο είναι, λοιπόν, συμπεριληπτική όλων των όρων πραγματοποίησης της ελευθερίας (Honneth 2001: 36), δίχως έτσι να περιορίζεται στην κρατικά επιβεβλημένη νομική τάξη (2001: 31).

Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel τονίζει ότι η έρευνα προχωρά από τους αφηρημένους σε όλο και πλουσιότερους προσδιορισμούς,¹⁴⁵ στο βαθμό που το αληθές μπορεί να παραχθεί κι εν τέλει να δικαιολογηθεί ως τέτοιο μόνον ως αποτέλεσμα· οι στιγμές της διαλεκτικής εννοιακής ανάπτυξης αποδεικνύονται έτσι πεπερασμένες και αναληθείς, αφού το αποτέλεσμα τις εμπεριέχει ως συνιστώσες του, καθότι μόνον αυτό είναι αυθυπόστατο και αληθές (*It* 3: § 32, 168–170).¹⁴⁶ Η διαλεκτική συνίσταται στην συστηματική σύλληψη του αυτοαναπτυσσόμενου περιεχομένου (*GrI*: § 31, 84–85). Ο Cavalleri (2020: 39–40) σημειώνει ότι στη διαλεκτική ως διαδικασία υπάρχει μια ενδιάθετη αναγκαιότητα του περιεχομένου, την οποία η ορθολογική παρατήρηση ακολουθεί· το περιεχόμενο —οι επιμέρους προσδιορισμοί— δεν είναι εμπόδιο· τουναντίον, η ελεύθερη ανάπτυξή του θεωρείται απαραίτητο στοιχείο της διαδικασίας. Παράλληλα, ο Cavalleri (2020: 41) υπογραμμίζει τη σύνδεση της εγελιανής μεθοδολογίας —αποχή από εξωγενείς προσθήκες στο παρατηρούμενο θέμα— με την αποδοχή της ετερότητας ως προϋπόθεση της ελευθερίας.

Από την άλλη πλευρά, φαίνεται σαν το κράτος, ως σφαίρα πληρέστερης αντιστοιχίας της έννοιας του δικαίου με την ιστορική του πραγμάτωση, να προϋποτίθεται ως ήδη υπάρχον: ατελέστερες σφαίρες πραγματοποίησης της ελευθερίας παραπέμπουν σε κοινωνικούς θεσμούς που ακόμη δεν έχουν τεθεί από την ανάλυση, μα που είναι αναγκαίοι για την ισχύ και τη διατήρηση των πρότερων και πιο αφηρημένων

145. Βλ. Siep 2017: 9 και Karydas 2020α: 259.

146. Πρβλ. *PG*: 46/24· *Enz I*: § 83Z, 179–180. Βλ. επίσης Städtler 2020: 10.

εννοιών (*Grl*: § 32A, 85).¹⁴⁷ Αυτό υποδεικνύει ότι η ιδέα της ελευθερίας προϋποθέτει την ανάλυση των επιμέρους προσδιορισμών εκ των οποίων απορρέει· έκαστος προσδιορισμός υποδηλώνει την εμφάνιση μίας πλουσιότερης σφαίρας πραγμάτωσης της ελευθερίας, εντός της οποίας διατηρείται.

Η πραγματοποίηση της ιδέας της ελευθερίας καθίσταται αντικείμενο εξέτασης σε τρία επιμέρους κεφάλαια: στο *αφηρημένο δίκαιο* (*abstraktes Recht*), στην ηθικότητα και στο ήθος. Ο Honneth (2001: 39) σημειώνει ότι στα πρώτα δύο μέρη εκτίθενται δύο μοντέλα ελευθερίας που χαρακτηρίζουν τον μοντέρνο κόσμο και των οποίων οι απαιτήσεις ισχύος οφείλουν να εξετασθούν: κατ' ουσίαν, πρόκειται για περιορισμένες οπτικές αυτοπροσδιορισμού, οι οποίες προσεγγίζονται ως απαραίτητες προϋποθέσεις των θεσμικών σχέσεων ελευθερίας που αναπτύσσονται στο ήθος (2001: 40). Μία λίγο διαφορετική οπτική προτείνει ο Ilting (2015²: 62): τα πρώτα δύο κεφάλαια που πραγματεύονται τα άτομα ως φορείς δικαιωμάτων, αφενός, και ως ηθικά υποκείμενα, αφετέρου, είναι μεν αφαιρέσεις, αφού αποχωρίζονται από τις κοινωνικές σχέσεις και τους θεσμούς· ωστόσο, οι προαναφερθείσες διδασκαλίες περί ατομικών δικαιωμάτων και υποκειμενικότητας αποκτούν πραγματική ισχύ μόνον εφόσον συσχετισθούν με το ήθος.

Οι δύο αυτές σφαίρες μερικής πραγματοποίησης της ελευθερίας προσεγγίζονται ως αφαιρέσεις που αυτοαναιρούνται: στο αφηρημένο δίκαιο η μεσολάβηση μεταξύ της δικαϊκής καθολικότητας και της ατομικής βούλησης αποτυγχάνει, στο μέτρο που εκείνη παραμένει αφηρημένη, δηλαδή μη εμπεδωμένη στις επιμέρους βουλήσεις, με αποτέλεσμα τον επαναλαμβανόμενο κύκλο εγκλήματος-τιμωρίας· στην ηθικότητα η βούληση προσεγγίζεται υπό υποκειμενική σκοπιά, όπου η αντίφαση μεταξύ καθολικότητας και μερικότητας προκύπτει διά του ηθικού αναστοχασμού, ο οποίος δυσχεραίνει την υιοθέτηση του αφηρημένου τυπικού δικαίου (Karydas 2020α: 265–268).

Τα προαναφερθέντα αφηρημένα σχήματα του δικαίου συμπεριλαμβάνονται στο ήθος προκειμένου να είναι δυνατή η λειτουργία τους (Städtler 2020: 11). Σε αυτό το σημείο της έκθεσης οι άνθρωποι δεν είναι μόνο πρόσωπα με αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα και ατομική ιδιοκτησία ή ηθικά υποκείμενα, αλλά και μέλη μιας πολιτικής κοινότητας, όπου το πράττειν τους διέπεται από καθολικά έγκυρους νόμους και θεσμούς· ο Peperzak σημειώνει ότι η έννοια του ήθους αφορά σε μια «κοινοτική πραγ-

147. Πρβλ. Ψυχοπαίδης 1994: 95–96· Honneth 2001: 30· Peperzak 2001: 383· Ilting 2015²: 53

ματοποίηση του δικαίου» (2001: 383).¹⁴⁸ Κατά τον Ritter, η μετάβαση της εγγελητικής ανάλυσης από την ηθικότητα στο ήθος —στη συνήθεια και στους θεσμούς— προσανατολίζεται στην κατανόηση των θεσμών ως ενός πλαισίου πραγματοποίησης της υποκειμενικής βούλησης (2015²: 225, 229). Ειδικότερα, ο Hegel λαμβάνει υπόψιν τον —ιστορικά ανακλύπτοντα και φιλοσοφικά αποτυπωμένο στους Wolff και Kant¹⁴⁹— διαχωρισμό της εσωτερικότητας ή ηθικότητας από την πολιτική σφαίρα και αποσκοπεί στη συσχέτιση αμφοτέρων, συμπεριλαμβάνοντας στο ήθος τη νεότερη αρχή της υποκειμενικότητας (2015²: 229–231). Όπως θα παρατηρήσουμε παρακάτω, στο ήθος έκαστο μέλος εκπληρώνει συνειδητά τα καθήκοντα που του αναλογούν, καθότι η υποκειμενικότητά του διατηρείται και καλλιεργείται, παρά τις αντίρροπες προς το γενικό συμφέρον προεκτάσεις της.¹⁵⁰

Η σχέση του ατόμου με την κοινότητά του

Ως σύνολο συνεκτικών διανθρώπινων σχέσεων, το ήθος συναρμολογεί τα καθέκαστα άτομα σε ένα πλαίσιο γενικής ισχύος νόμων και συνηθειών,¹⁵¹ διατηρώντας παράλληλα την υποκειμενική ελευθερία, καθότι εμπεριέχει πρόσφορα πεδία για την ανάπτυξή της. Τα δύο πρώτα κεφάλαια της *Φιλοσοφίας του δικαίου* πραγματεύονται αφηρημένες εκφάνσεις της ελεύθερης βούλησης —λ.χ. την προσωπικότητα, την αμοιβαιότητα των συμβολαίων, την υποκειμενικότητα—, οι οποίες τώρα τοποθετούνται σε συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις· αυτό καθιστά δυνατή την αξιολόγηση του περιεχομένου τους υπό την οπτική του όλου που συναποτελούν· τα αφηρημένα εκείνα στοιχεία δεν αποτελούν αφ' εαυτών τα ουσιαστικά θεμέλια του ήθους, εν τούτοις η ελεύθερη βούληση παραμένει η αρχή της διαδικασίας (Peperzak 2001: 382).

Στην § 142 ο Hegel προσδιορίζει το ήθος ως την *ιδέα της ελευθερίας* (Idee der Freiheit). Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει ότι η ιδέα συνίσταται στην «ενότητα της ύπαρξης (Dasein) και της έννοιας» (*III 3*: § 1, 104). Από αυτή την άποψη, η θέση της § 142 σημαίνει μάλλον ότι το ήθος είναι η στιγμή εκείνη της ανάπτυξης της ελεύθερης βούλησης στην οποία η έννοια της ελευθερίας πραγματοποιείται αντικειμενικά. Η ελευθερία μπορεί εδώ να ιδωθεί υπό την οπτική των θέσεων που

148. Πρβλ. Ferro 2016: 3.

149. Διά της εκ νέου κατανόησης των *mores* ή *Sitten* ως εσωτερικών αρχών του ατομικού πράττειν.

150. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι με την έννοια του ήθους ο Hegel προσπαθεί να απαντήσει στο αφηρητικό ερώτημα του Rousseau στο *Περί κοινωνικού συμβολαίου*. Βλ. Rousseau 2001: I, VI, 52.

151. Βλ. Solomon 1983: 484.

εκφράζονται στις §§ 7 και 21: το εγώ αυτοκαθορίζεται γιατί σχετίζεται με τον εαυτό του μέσω της (αυτο)δέσμευσής του σε επιμέρους περιεχόμενα (*Grl*: § 7, 54). Όταν το περιεχόμενο της αυτοσχασίας είναι η καθολικότητα διά της άρσης πεπερασμένων περιεχομένων (*Grl*: § 21A, 72), τότε προκύπτει «η αφηρημένη έννοια της ιδέας της βούλησης», η οποία συνίσταται στην «ελεύθερη βούληση που βούλεται την ελεύθερη βούληση» (*Grl*: § 27, 79).

Το ήθος ως ιδέα της ελευθερίας εμπεριέχει την εντελή πραγματοποίηση της έννοιας της ελευθερίας στην αντικειμενικότητα:¹⁵² δεν πρόκειται για ένα αφηρημένο ιδεώδες αλλά «για το ζωντανό αγαθό» (*Grl*: § 142, 292), τουτέστιν για μία αντικειμενική ολότητα κοινωνικών σχέσεων.¹⁵³ Πλέον, η ελευθερία χαρακτηρίζει τόσο τις επιμέρους βουλήσεις —το δικαίωμα των οποίων στον υποκειμενικό αναστοχασμό διατηρείται— όσο και την αντικειμενικότητα: η μετατροπή της έννοιας της ελευθερίας σε έναν «υφιστάμενο κόσμο» και «στη φύση της αυτοσυνείδησης» (*Grl*: § 142, 292) σημαίνει την ενότητα του ατόμου με τη γενική βούληση, προς την οποία προσανατολίζεται, θεωρώντας την αυτοσκοπό (Peperzak 2001: 387).

Περαιτέρω διευκρινήσεις για την § 142 ευρίσκονται στις χειρόγραφες σημειώσεις του Hegel καθώς και στις πανεπιστημιακές του παραδόσεις. Στις σημειώσεις του διαβάζουμε ότι το ήθος συνίσταται στην υφιστάμενη νοοτροπία, στο *υφιστάμενο πνεύμα* (*vorhandener Geist*) (*Grl*: § 142, χειρόγραφες σημειώσεις, 292) που συσχετίζει τους ανθρώπους, αλλά και στην καθέκαστη αυτοσυνείδηση, η οποία αναγνωρίζει το αντικειμενικό όλον, ενεργώντας ως μέλος του – στην § 142 υπογραμμίζεται ότι η *πράξη* (*Handeln*) είναι συστατικό στοιχείο για την ενεργό πραγματικότητα του ήθους. Ουσιαστικά, το ήθος είναι ένα πλαίσιο εναρμόνισης του ατομικού πράττειν με το *πνεύμα ενός λαού* (*Geist eines Volkes*).

Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει εν προκειμένω το εξής: «Η υποκειμενική αυτοσυνείδηση παραμένει υποκειμενική βούληση, χάνει όμως τη μονομέρειά της, διότι είναι υποκειμενικότητα που έχει το θεμέλιό της στην αντικειμενική έννοια και στο αγαθό. Αμφότερες είναι σε τέλεια αρμονία» (*Ill 3*: § 142, 482). Το πράττειν εντός του ήθους εξελίσσεται σε επιμέρους σφαίρες διανθρώπινων σχέσεων, όπως είναι η οικογένεια και το κράτος, στις οποίες το καθέκαστο άτομο διάγει τον βίο του σύμφωνα με το καθόλου. Στις ίδιες σημειώσεις της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο He-

152. Πρβλ. Houlgate 2016: 111 και Cavalleri 2020: 40–41.

153. Εξού και η άποψη του Fleischmann (1986: 82) ότι η ηθικότητα ή αλλιώς η *morale abstraite* διακρίνεται από το ήθος —την *morale concrète*—, στο μέτρο που εκείνη τοποθετεί την υποκειμενικότητα υπεράνω συγκεκριμένων πρακτικών ενός λαού.

gel αναφέρει: «Σε τι συνίσταται το ήθος; Στο ότι η βούλησή μου είναι τεθειμένη σύμφωνα με την έννοια – η υποκειμενικότητά της είναι ηρμένη (aufgehoben) [...] Η ενότητα [...] ότι εγώ βούλομαι το καθόλου κι ότι είμαι τούτη η θέληση του καθόλου» (*Grl*: § 142, χειρόγραφες σημειώσεις, 293).

Βάσει των παραπάνω θεωρώ ότι ο Hegel αναφέρεται στη βασική προϋπόθεση για την εναρμόνιση του ατόμου με το κράτος σε νεωτερικό πλαίσιο, επαναφέροντας μάλιστα τον προβληματισμό της *Φιλοσοφίας του πνεύματος* του 1805/06: με ποιον τρόπο το κράτος ως τέχνασμα διατηρεί την καθεκαστότητα χωρίς να τίθεται ζήτημα διακινδύνευσης του όλου; Ως προς αυτό, διαφαίνεται πως το ήθος, παρότι λογίζεται ως ένα καθοριστικό πλαίσιο δραστηριοποίησης των ατόμων, κατ' ουσίαν εξαρτάται από τη συνάρτηση της βούλησής τους με τις υφιστάμενες αξίες και τους ισχύοντες κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς. Αυτή η σχέση προσδιορίζει αναλόγως την έννοια της ελευθερίας, εφόσον το υποκειμενικό στοιχείο και ο κόσμος όπου αυτό ενεργεί διέπονται από την ίδια αρχή: τα άτομα γνωρίζουν ότι το θεμέλιο και το περιεχόμενο της ελευθερίας τους πηγάζει από συγκεκριμένους και αντικειμενικά υφιστάμενους θεσμούς (Peperzak 2001: 387).

Τούτο συνδέεται με τη θέση του Hegel αναφορικά με την κακώς εννοούμενη άποψη περί ελευθερίας ιδωμένης ως αφηρημένου αναστοχασμού επί ενός δεδομένου περιεχομένου, η επιλογή του οποίου βασίζεται στην τυχειότητα: «η ελευθερία» που «συνίσταται κατεξοχήν στο ότι μπορεί κανείς να κάνει ό,τι θέλει» διαφέρει πλήρως από την «αυτήν καθεαυτήν ελεύθερη βούληση, το δίκαιο και το ήθος» (*Grl*: § 15A, 66).¹⁵⁴ Σε εκείνη την περίπτωση το περιεχόμενο της βούλησης είναι κάτι το εσωτερικά ή εξωτερικά δοσμένο, και το εγώ σχετίζεται με κάτι άλλο αντί να επιστρέφει στον εαυτό του: «η υποκειμενική πλευρά είναι έτσι κάτι άλλο από την αντικειμενική· για τον λόγο αυτό το περιεχόμενο αυτού του αυτοκαθορισμού παραμένει κατεξοχήν μόνο κάτι το πεπερασμένο» (*Grl*: § 15A, 66).

Η θέση αυτή εμφανίζεται ήδη στο *Φυσικό δίκαιο*, όπου ο Hegel θεωρεί ότι η ελευθερία ιδωμένη ως *επιλογή* (Wahl) μεταξύ δοσμένων προσδιορισμών «είναι ένα με την εμπειρική κοινή αναγκαιότητα» (*NR*: 112/477). Όπως υπογραμμίζει ο Houlgate (2016: 105), πρόκειται για μία αντιφατική οπτική, αφού η ελευθερία ως επιλογή εκκινεί με τη βούληση οιονεί αποδεσμευμένη από οιοδήποτε «εσωτερικά ή εξωτερικά δοσμένο περιεχόμενο και υλικό» (*Grl*: § 15, 66) —εδώ: τις φυσικές ορμές, τις κλίσεις

154, Κατά τον Wallace (1999: 421 και υποσημείωση 7) εδώ γίνεται λόγος για την «αρνητική ελευθερία» με τη σημασία της απουσίας παρεμβάσεων στο δρών άτομο. Πρβλ. *Enz III*: § 539A.

ή κάτι ευρισκόμενο εκτός της— και συνάμα δεσμεύεται από αυτό ακριβώς το δεδομένο περιεχόμενο.

Από την άλλη πλευρά, το ήθος διαθέτει μια υπεροχή αναφορικά με την υποκειμενικότητα, στο μέτρο που της παρέχει ένα αντικειμενικά ισχύον περιεχόμενο. Ο Hegel αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «στη σύμφωνα με το ήθος πράξη δεν προβάλλω τον εαυτό μου, αλλά καθιστώ έγκυρο το θέμα», τουτέστιν «δεν δρω ως ιδιαίτερο άτομο μα σύμφωνα με την έννοια του ήθους εν γένει» (*Itt 3: § 15, 135*).¹⁵⁵ Το αντικειμενικά ισχύον όλον διατηρεί την υποκειμενικότητα, παρότι η *συγκεκριμένη υφιστάμενη ουσία* (konkrete Substanz) συνίσταται στην υποκειμενικότητα που πράττει σύμφωνα με ένα περιεχόμενο, το οποίο διατηρείται «υπεράνω της υποκειμενικής γνώμης κι επιθυμίας» (*GrI: § 144, 293*). Αφενός, η υποκειμενική γνώμη και η επιθυμία υποβαθμίζονται εν σχέσει με την ισχύ των *ηθικών δυνάμεων* (sittliche Mächte), καθότι το υποκείμενο δραστηριοποιείται σε ένα πλαίσιο υφιστάμενων *νόμων* (Gesetze) και *θεσμών* (Einrichtungen). Αφετέρου, οι δύο πλευρές του ήθους —ο αντικειμενικός καθορισμός και η υποκειμενικότητα— συνιστούν μόνο *στιγμές* (Momente)· θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο άνθρωπος δρα *ασύνειδα* (unbewußt), ως εάν ήταν πλήρως καθορισμένος από τους αντικειμενικά ισχύοντες νόμους και θεσμούς, αλλά αυτή είναι μόνο μία αφηρημένη από το *όλον του ήθους* (Ganze der Sittlichkeit) άποψη (*Itt 3: § 143, 483*).¹⁵⁶

Στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06 προέκυψε ως χαρακτηριστικό της νεότερης εποχής η συμπερίληψη της καθεκαστότητας στο κράτος-τέχνασμα, που διατηρείται ακλόνητο παρά τις ιδιαιτερότητες και τις κλίσεις των μελών του. Εκεί, ο Hegel διακρίνει τη θέση του από τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη αναφορικά με την υπεροχή του όλου εν σχέσει προς τα μέρη.¹⁵⁷ Εντούτοις, το αποτέλεσμα της ιδιότυπης σειράς πολιτευμάτων που παρακολουθήσαμε είναι η *αυτοτέλεια εντός εαυτού* (Selbständigkeit in sich) της καθεκαστότητας.

Θεωρώ ότι η θέση αυτή διατηρείται στη *Φιλοσοφία του δικαίου*: η ατομική ελευθερία είναι συστατικό στοιχείο του μοντέρνου ήθους, παρά την κεφαλαιώδη σημασία που αποδίδεται στους αντικειμενικά υφιστάμενους νόμους και θεσμούς. Κατά τη γνώμη μου, ο Hegel θέλει να αποφύγει την αστάθεια που θα συνεπαγόταν η απου-

155. Πρβλ. *Itt 3: § 144, 484*.

156. Σχετικά με την ασύνειδη πλευρά του ήθους και το σχόλιο του Hegel για την Αντιγόνη πρβλ. *Itt 3: § 144, 484*.

157. Κατά τον Peperzak (2001: 390) η θέση αυτή επανέρχεται στην προκειμένη επιχειρηματολογία για τη σχέση των ατόμων με την κοινότητα όπου διαβιούν.

σία ενός συγκεκριμένου και αντικειμενικά ισχύοντος κανόνα αναφορικά με το ανθρώπινο πράττειν και την αναπαραγωγή της κοινότητας. Βέβαια, το ήθος δεν είναι ένα στατικό όλον, αφού συμπεριλαμβάνει την υποκειμενικότητα και τις αξιώσεις της. Ενδεχομένως ο Hegel ακολουθεί εν προκειμένω τον Rousseau, σύμφωνα με τον οποίο η ελευθερία στην κοινότητα συνίσταται στον περιορισμό της προαίρεσης και στη διαμόρφωση του ατόμου μέσω αντικειμενικώς παρεχόμενων κανόνων και θεσμών (2001: I, VIII, 57).¹⁵⁸

Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι η υποκειμενική βούληση γίνεται φορέας κανόνων που της είναι ξένοι, άνευ αναστοχασμού και εσωτερικής αποδοχής, με αποτέλεσμα το άτομο να κυριαρχείται από μια εξωτερική εκείνου αυθεντία. Ως προς τούτο, ο Hegel τονίζει ότι μια τέτοια μονομερής στάση θα αναλογούσε στην αντικειμενική πλευρά της βούλησης, την οιονεί απορροφημένη από την αντικειμενικότητα – χωρίς όμως «την άπειρη μορφή της αυτοσυνείδησης» (*Grl*: § 26, 76) τούτη είναι κατ'ουσίαν ανελεύθερη, αφού δεν είναι κοντά στον εαυτό της (*bei sich*) κατά τη διαπλοκή της με την αντικειμενικότητα. Για να επεξηγήσει την υπεροχή των νόμων και των θεσμών εν σχέσει προς το άτομο, στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel παραπέμπει στην Αντιγόνη, την ηρωίδα της ομώνυμης τραγωδίας του Σοφοκλή.¹⁵⁹ Ο Hegel αναφέρει ότι στο ήθος ο άνθρωπος «πράττει μόνο αυτό που είναι σύμφωνο με τη φύση του πράγματος» (*It* 3: § 144, 484), υπό την έννοια ότι δεν καθιστά εμφανείς τις *ιδιαιτερότητές* του (*Particularitäten*) και συμπεριφέρεται βάσει συγκεκριμένων και αντικειμενικά ισχυουσών αρχών.¹⁶⁰ Από αυτή την άποψη, η αναφορά στη στάση της Αντιγόνης προκρίνει την αποδέσμευση της εγκυρότητας των νόμων και των θεσμών του ήθους από την ενδεχόμενη ή μη υποκειμενική έγκριση.¹⁶¹

Στην § 145 ο Hegel αποδίδει στο ήθος την ιδιότητα της *ορθολογικότητας* (*Vernünftigkeit*),¹⁶² η οποία συνίσταται στους προσδιορισμούς της ιδέας της ελευθερίας: στην αυτοσυνείδηση (*Grl*: § 142, 292) αφενός, στους νόμους και τους θεσμούς αφετέρου (*Grl*: § 144, 294). Το ήθος, ως ιδέα της ελευθερίας, συμπεριλαμβάνει τόσο την αντικειμενική βούληση (*Grl*: § 26, 76) όσο και τη *μερικότητα* (*Besonderheit*)

158. Πρβλ. *VPWG*: 56.

159. Για την Αντιγόνη το θεϊκό δίκαιο που της επιτάσσει να φροντίσει και να θάψει τον νεκρό αδελφό της, παρά το γεγονός ότι θεωρείται προδότης της πόλης του, είναι αιώνιο, η δε προέλευσή του άγνωστη (Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, 450–458).

160. Πρβλ. *It* 3: § 15, 135–136

161. Η προτεραιότητα της κοινότητας εν σχέσει προς τα μέρη της παρατηρήθηκε ήδη στις προσθήκες της *Θετικότητας* – ήδη εκεί γίνεται αναφορά στην Αντιγόνη (*PchR Z*, 205).

162. Ενδεχομένως εμφανίζεται εδώ το προανάκρουσμα για τον ορισμό της ορθολογικότητας στην § 258A.

(*Grl*: § 25, 76) ως στιγμές του όλου. Αυτό σημαίνει ότι αμφότερες είναι συστατικά στοιχεία του ήθους κατά τη διαπλοκή τους κι όχι μονομερώς. Ο Houlgate (2016: 111) αναφέρει σχετικά ότι το ήθος αποτελεί την προϋπόθεση για την ανάπτυξη της υποκειμενικότητας και της συναφούς με αυτήν τυχαιότητας. Πάντως, σε αυτό το σημείο ο Hegel εμβαθύνει κυρίως στην αντικειμενική πλευρά του ήθους. Βάσει αυτής τα άτομα προσδιορίζονται ως *συμβεβηκότα* (Akzidenzen) εν σχέσει προς τις «δυνάμεις του ήθους» (*Grl*: § 145, 294), στο μέτρο που τούτες λειτουργούν ως καθοριστικοί παράγοντες για το ατομικό πράττειν.

Φαίνεται ότι η σημασία των νόμων και των θεσμών είναι τέτοια, ώστε τα κατέκαστα άτομα να καθίστανται επουσιώδη αναφορικά με την αναπαραγωγή του ήθους – οι ηθικές δυνάμεις συνιστούν ό,τι απομένει από την κίνηση, τη μεταβολή και τη φθορά των ατόμων. Μήπως αυτό σημαίνει ότι η υποκειμενική ελευθερία εξαφανίζεται μπροστά στην απολυτότητα του ήθους; Όμως κάτι τέτοιο θα αντιτίθετο στον παραπάνω ορισμό περί ορθολογικότητας.¹⁶³ Νομίζω ότι μέχρις εδώ προκρίνεται η ανάλυση της αντικειμενικής πλευράς του ήθους οιονεί απομονωμένης από το όλον που συναποτελεί με το υποκειμενικό στοιχείο. Ο Peperzak (2001: 384–386) σημειώνει εν προκειμένω ότι οι §§ 143–145 αποτελούν ύστερες προσθήκες, αναφερόμενες στην αντικειμενική πλευρά της βούλησης, εννοημένης ως στιγμής της ιδέας της ελευθερίας.

Αυτή η στρατηγική απομόνωση θα μπορούσε να μας θυμίσει την υπεροχή με την οποία προικίζεται η γενική βούληση στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06 απέναντι σε όσες οπτικές την ανάγουν είτε στη μέσω ψηφοφορίας παραγόμενη πλειοψηφία είτε σε μία πρωταρχική σύμβαση. Κατ' εμέ, η εγελιανή ανάλυση αποσπά την αντικειμενική στιγμή του ήθους από τη συνιστώσα της υποκειμενικότητας, προκειμένου να αναδειχθεί πληρέστερα η σημασία του ήθους ως πλαισίου αντικειμενικά ισχυρότων καθορισμών.¹⁶⁴ Ως προς τον όρο «συμβεβηκός» νομίζω ότι ο Hegel τον χρησιμοποιεί με την εξής σημασία: η περιεχομενική αλλαγή του ήθους επενεργεί άμεσα στα άτομα, ενώ η μεταβολή της κατάστασης των μελών του —λ.χ. η γνώμη και η έκφρασή της ή ο θάνατος— αφήνει εκείνο μάλλον ανεπηρέαστο.

Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει σχετικά: «είναι αδιάφορο στο αντικειμενικό <στοιχείο> αν υφίσταται το άτομο, τούτο είναι αυτό που παραμένει,

163. Πρβλ. Peperzak 2001: 389–390.

164. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με την έννοια του ελεύθερου προσώπου, η έκθεση της οποίας αποχωρίζεται από επιμέρους κοινωνικές καταστάσεις, έτσι ώστε τούτη να αναδειχθεί ακριβέστερα ως το θεμέλιο του μοντέρνου δικαίου (Planty-Bonjour 1986β: 226–227). Βλ. σχετικά *Grl*: § 209A, 360.

είναι η δύναμη μέσα από την οποία κυβερνάται η ηθική ζωή (*sittliches Leben*) του ατόμου» (*Ill 3*: § 145, 485). Στο ίδιο σημείο οι ηθικές δυνάμεις παρομοιάζονται με την ιδέα που είχαν κάποιοι λαοί για τη σχέση της *αιώνιας δικαιοσύνης* (*ewige Gerechtigkeit*) ή των θεών με τους ανθρώπους: οι ατομικές ενασχολήσεις συνιστούν κάτι το αληθές μόνον εφόσον καθοδηγούνται από εκείνες τις δυνάμεις. Ουσιαστικά, οι καταγραφές των πανεπιστημιακών παραδόσεων συμφωνούν με τη θέση της § 144, σύμφωνα με την οποία το ήθος υπερβαίνει την υποκειμενική γνώμη, λειτουργώντας ως σημείο αναφοράς και ως ορίζοντας του ατομικού πράττειν. Ο Hegel ενισχύει περαιτέρω τη σημασία του ήθους όταν αναφέρει πως «η υφιστάμενη ουσία (*Substanz*), οι νόμοι και οι εξουσίες της [...] υπάρχουν (*sie sind*) στην ύψιστη σημασία της αυτοτέλειας» (*Grl*: § 146, 295).

Για τον Pting (2015²: 64) ο Hegel συνάγει το ήθος από το πρότυπο της αρχαίας πόλης. Για να υποστηρίξει τη θέση του ο Pting προσφεύγει στις προσθήκες του 1796 στο χειρόγραφο *Θετικότητα*, τις οποίες είδαμε παραπάνω και όπου ο νεαρός Hegel όντως αναφέρεται σχεδόν εξιδανικευτικά στην αρχαία πόλη. Ξαφνιάζει πάντως η αναφορά του Pting στην «άμεση» συμμετοχή των ατόμων για τη διατήρηση της κοινότητας, όταν αναφέρεται στο ήθος της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Ο Hegel, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, αναφέρεται στη συναίσθηση του εαυτού ως στοιχείο σύστασης του ήθους· συνάμα, στις παραγράφους όπου αναπτύσσονται οι κρατικές εξουσίες, θα παρατηρήσουμε την καθ' όλα μεσολαβημένη πολιτική συμμετοχή των ατόμων στις γενικές υποθέσεις.

Εξού η θέση μου ότι εδώ πρόκειται για ένα «μοντέρνο» και όχι για ένα «αρχαϊζόν» ήθος, παρά τις αναφορές του Hegel στην Αντιγόνη ή στον Αριστοτέλη, λόγου χάρη στην § 152, όπου το ήθος προσδιορίζεται ως «το ακίνητο καθόλου», το οποίο ο πεπαιδευμένος ατομικός ηθικός —εννοημένος ως *sittlich*— χαρακτήρας γνωρίζει «ως τον κινούντα σκοπό» του. Στην *ηθική οπτική* (*moralische Standpunkt*) η πραγματοποίηση του αγαθού —της ενότητας του αφηρημένου δικαίου με το υποκειμενικό δικαίωμα προς ευημερία (*Grl*: § 129, 243)— εξαρτάται από το υποκειμενικό πράττειν. Στο ήθος το αγαθό κατανοείται ως αντικειμενικά πραγματοποιημένο —«μπαίνει στη θέση του αφηρημένου αγαθού» (*Grl*: § 144, 293)— και το περιεχόμενό του (οι νόμοι και οι θεσμοί) αποδεδεσμεύεται από την δραστηριότητα της ηθικής οπτικής. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι νόμοι και οι θεσμοί δεν δύναται να επηρεαστούν ή να αλλάξουν διά του ανθρωπίνου πράττειν, αλλά ότι τούτοι αξιώνουν μία ανεξάρτητη ύπαρξη από τον

«ηρωισμό» της υποκειμενικότητας, που συναρτά την πραγματοποίηση του αγαθού με την πράξη της (Houlgate 2016: 109, 111).

Η υφιστάμενη ουσία —η κοινότητα— υπάρχει αυτοτελώς, τουτέστιν με εξουσία (Autorität) και δύναμη (Macht) (*Grl*: § 146, 295), μόνον εφόσον καθίσταται γνωστή για την ενεργά πραγματική αυτοσυνείδηση (wirkliches Selbstbewußtsein): η ατομική γνώση γίνεται γνώση του όλου, όταν έκαστος αναγνωρίζει τον εαυτό του ως συστατικό του στοιχείο – αλλιώς η κοινότητα θα λογιζόταν ως εκδήλωση υπερβατικών δυνάμεων επί των υποκειμένων. Στο νεότερο ήθος η αυτογνωσία του καθενός εμπεριέχει την αναφορά στο όλον όπου διαβιού. Ο Hegel υπογραμμίζει ότι οι ηθικές δυνάμεις «δεν είναι κάτι το ξένο απέναντι στο υποκείμενο» (*Grl*: § 147, 295), στο μέτρο που παρέχεται η μαρτυρία του πνεύματος (Zeugnis des Geistes) ότι εκείνοι οι νόμοι και εκείνες οι εξουσίες είναι μέρος της ουσίας του. Όταν οι αντικειμενικά υφιστάμενοι νόμοι και θεσμοί συμπίπτουν με ό,τι το άτομο αισθάνεται ή βεβαιώνει για τον εαυτό του, τότε το ήθος αποτελεί πηγή της συναίσθησης του εαυτού (Selbstgefühl).¹⁶⁵

Ο Peperzak (2001: 391–392) υπογραμμίζει ότι από εδώ και στο εξής η πρακτική φιλοσοφία του Hegel διακρίνεται σε μία θεωρία περί καθηκόντων (§§ 148–151) και σε μία θεωρία περί ατομικών δικαιωμάτων (§§ 153–154), ενώ η § 152 λειτουργεί μεταβατικά.

Οι ουσιακοί προσδιορισμοί (substantielle Bestimmungen) —εδώ εννοούνται μάλλον οι νόμοι και οι θεσμοί της § 144— αποτελούν δεσμευτικά για τη βούληση καθήκοντα (Pflichten), παρότι το άτομο «ως το υποκειμενικό <στοιχείο> και ως στον εαυτό του απροσδιόριστο ή μερικώς προσδιορισμένο» (*Grl*: § 148, 297) δύναται να διαχωρίσει τον εαυτό του από εκείνα.¹⁶⁶ Αυτό φανερώνει ότι το περιεχόμενο του ατομικού πράττειν προσεγγίζεται πάντα σε συνάρτηση με την αντικειμενική πλευρά του ήθους, αφού η σχέση της υποκειμενικότητας με το ήθος εμπεριέχει ορισμένες σταθερές αναφορικά με τη δραστηριότητά της. Η αποδέσμευση του ήθους από τον υποκειμενικό αναστοχασμό δεν συνεπάγεται ότι το καθήκον προέρχεται από μία ξένη των ατόμων πηγή· το ήθος ως πηγή των καθηκόντων είναι συνάμα πηγή της συναί-

165. Κατά τον Ritter (2015²: 232) οι παραπάνω εγελιανές θέσεις μαρτυρούν τη σημασία που έχει για το ήθος εννοημένο ως όλον κοινωνικών και πολιτικών θεσμών η σχέση της μερικότητας με την καθολικότητα.

166. Η συγκεκριμένη αναφορά του Hegel ενδεχομένως υπονοεί ότι η στιγμή της βούλησης ως αμιγούς απροσδιοριστίας (*Grl*: §5) κι ως ενότητας του εγώ με τον εαυτό του (*Grl*: §25) διατηρείται εντός του ήθους.

σθησης του εαυτού, στο βαθμό που οι νόμοι και θεσμοί αναγνωρίζονται από τα άτομα ως προσήκοντες στην ουσία τους καθορισμοί ή δεσμεύσεις της βούλησής τους.¹⁶⁷

Τα καθήκοντα που πηγάζουν από τους ουσιακούς καθορισμούς «προκύπτουν ως οι αναγκαίες σχέσεις» που διέπουν το ατομικό πράττειν, γεγονός που καθιστά αχρείαστη την προσθήκη ότι ο τάδε ή ο δείνα καθορισμός «συνιστά για τον άνθρωπο καθήκον»: τα καθήκοντα δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο παρά «η ανάπτυξη των σχέσεων που είναι αναγκαίες μέσα από την ιδέα της ελευθερίας, και γι' αυτό ενεργά πραγματικές στην εντελή τους κλίμακα, στο κράτος» (*Grl*: § 148A, 297) – με άλλα λόγια τα καθήκοντα είναι «η υποκειμενική πλευρά της ηθικής κοινότητας» (Peperzak 2001: 404).

Σε αυτή τη βάση ο Hegel υποστηρίζει ότι το άτομο βρίσκει «στο καθήκον [...] την απελευθέρωσή του (*Befreiung*)» (*Grl*: § 149, 297–298). Ειδικότερα, το καθήκον απελευθερώνει τον άνθρωπο από την εξάρτηση των φυσικών ορμών, από τη βαρυθυμία (*Gedrücktheit*) του δεοντολογικού αναστοχασμού που παγιώνει την αντίθεση μεταξύ *δύνασθαι* (*Mögen*) και *δέοντος* (*Sollen*) καθώς και από την εμμονή της *απροσδιόριστης υποκειμενικότητας* (*unbestimmte Subjektivität*) στην άρνηση προς καθετί προσδιορισμένο. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel χαρακτηρίζει τούτη την εμμονή στο *αφηρημένο* (*Abstrakte*) ως «χωρίς φραγμό απειρία της απόλυτης αφαίρεσης» (*Ill* 3: § 149, 490): πρόκειται για την εμμονή στην αφηρημένη έννοια περί ελευθερίας, έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στην §5. Τούτη η στάση υπάγει την ιδέα της ελευθερίας σε μία απόλυτα υποκειμενική στάση, καθότι η απουσία αντικειμενικά ισχυόντων καθορισμών συνεπάγεται την τυχειότητα της επιλογής: έτσι το δεσμευτικό περιεχόμενο του πράττειν πηγάζει αποκλειστικά από την υποκειμενική ερμηνεία της ηθικής (και κατά τούτο εγωιστικής) συνείδησης (Peperzak 2001: 392–393).

Το καθήκον είναι η προϋπόθεση της *ουσιακής ελευθερίας* (*substantielle Freiheit*): η ελευθερία συναρτάται εδώ με την επενέργεια του ατομικού πράττειν στην αντικειμενικότητα, γεγονός που τη διακρίνει από την *ανενεργό πραγματικότητα* (*Unwirklichkeit*) στην οποία περιέρχεται η αφηρημένη υποκειμενικότητα.¹⁶⁸ Το ήθος συνίσταται ακριβώς στη συμφωνία του ατομικού πράττειν με τα καθήκοντα που προκύπτουν από το σύνολο των σχέσεων στο πλαίσιο της κοινότητας (*Grl*: § 150A, 298). Η συμφωνία αυτή προσδιορίζεται ως αρετή όταν η ακολουθία των καθηκόντων θεωρείται ένα ιδιαίτερο στοιχείο του χαρακτήρα ενός ατόμου. Ο Hegel ονομάζει την ανωτέ-

167. Πρβλ. Peperzak 2001: 392 και Houlgate 2016: 112.

168. Πρβλ. Ritter 2015²: 236.

ρω συμφωνία *τιμιότητα* (Rechtschaffenheit),¹⁶⁹ καθόσον δεν εκφράζει κάτι το ασυνήθιστο από την πλευρά του ατομικού πράττειν αλλά κάτι το καθολικό (Grl: § 150 και A, 298). Ως προς αυτό, η *ηθική άποψη* (moralische Standpunkt) τείνει στην αναζήτηση της *εξάιρεσης* (Ausnahme): τότε η τιμιότητα προσεγγίζεται μόνο ως ξεχωριστή ιδιότητα του χαρακτήρα και αποσπάται από το όλον των σχέσεων της κοινότητας, με αποτέλεσμα «η καθαυτό αρετή» (Grl: § 150A, 299) να θεωρείται κάτι το εξαιρετικό.

Στην ακραία της εκδοχή αυτή η στάση καταντά «κενή ρητορεία» (Grl: § 150A, 299) που συναρτά την τιμιότητα αποκλειστικά με την ατομική ιδιαιτερότητα. Από αυτήν ακριβώς τη θεμελίωση των αρετών στην *υποκειμενική αρέσκεια* (subjektives Belieben) και την *προαίρεση* (Willkür) ξεκινά ο *ηθικός αναστοχασμός* (moralische Reflexion), προκειμένου να μιλήσει για *συγκρούσεις* (Kollisionen) που αποβαίνουν εις βάρος της ιδιαιτερότητας του δρώντος και για «θυσίες που έγιναν» (Grl: § 150A, 299) στο πλαίσιο του ήθους. Απεναντίας, το ήθος εμπεριέχει αρχές που είναι κοινές σε όλους. Κατά τον Hegel, η αρετή με τη σημασία μιας ξεχωριστής συμπεριφοράς βρίσκει τη θέση της είτε σε περιστάσεις που ξεφεύγουν από την κανονικότητα είτε σε καταστάσεις ατελούς διαμόρφωσης του ήθους.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η τοποθέτηση του Nietzsche για το ίδιο ζήτημα, το οποίο προσεγγίζει όμως με τον αντίστροφο τρόπο: όταν οι ορμές και οι κλίσεις είναι χρήσιμες για την θεμελίωση μιας κοινότητας, τότε αξιολογούνται ως ενάρετες, καθότι τοποθετούνται πέραν των ηθικών κρίσεων περί καλού και κακού· κατόπιν της διασφάλισης της κοινότητας, ακριβώς σε αυτό το σημείο αναδύεται η *ηθική προοπτική* (moralische Perspektive), η οποία αξιολογεί τις ίδιες κλίσεις ως κακές, επικίνδυνες και απορριπτές, στο μέτρο που αυτές αναβιβάζουν τους φορείς τους υπεράνω της *αυτοεκτίμησης της κοινότητας* (Selbstgefühl der Gemeinde) και της μετριοφροσύνης που τη χαρακτηρίζει ([1885] 2020¹⁷: 201, 121–122). Από την άλλη πλευρά, ο Hegel κρίνει υπό την οπτική του ήθους —ας σημειωθεί αυτό— ως εξαιρετική ή ενάρητη εκείνη την ατομική στάση που συμπληρώνει την έλλειψή του ή συνεργεί στη θεμελίωσή του. Η *ηθική άποψη* (moralische Standpunkt), σε διάκριση από τη νιτσεική οπτική,

169. Η αλλιώς: χρηστότητα, ακεραιότητα του χαρακτήρα. Ο Nisbet μεταφράζει τον όρο ως *rectitude*. Πρβλ. το λήμμα «Rechtschaffenheit» εις Deutsches Sprichwörter-Lexicon von Karl Friedrich Wilhelm Wander, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/Wander?lemid=R00261>, όπου ο όρος αποδίδει τη λατινική λέξη *probitas*.

είναι αυτή που αναζητεί την εξαίρεση και που επινοεί συγκρούσεις μεταξύ του υποκειμένου και της κοινότητας, χωρίς ωστόσο αυτές να υφίστανται πράγματι.

Ο Peperzak σχολιάζει ότι «[σ]ε χαοτικές καταστάσεις η θεμελίωση μίας πολιτικής και έννομης τάξης μπορεί να καταστεί ζήτημα μόνον ατομικών πρωτοβουλιών» (2001: 397).¹⁷⁰ Όπως προαναφέραμε, η αρετή ως εξαιρετική στάση του χαρακτήρα — ως *ιδιοφυΐα* (Genialität)— συμπληρώνει την απουσία πλήρους ανάπτυξης του ήθους, όπου η πραγματοποίησή του παραμένει ζήτημα αρέσκειας και έμφυτης ικανότητας των ατόμων – στο ίδιο σημείο ο Hegel παραπέμπει στον ισχυρισμό των αρχαίων για την αρετή του Ηρακλή (*Grl*: § 150A, 299).

Μία σταθερότερη βάση για την εκπλήρωση των καθηκόντων και την εναρμόνιση του ατομικού χαρακτήρα με τις αρχές της κοινότητας βρίσκεται στη *συνήθεια* (Gewohnheit). Η συνήθεια προκύπτει όταν η εναρμόνιση του ατόμου με την ενεργό πραγματικότητα καθίσταται για τα μέλη της κοινότητας *δεύτερη φύση* (zweite Natur) – έτσι «το ηθικό (das Sittliche)» προσδιορίζεται «ως ο γενικός τρόπος του πράττειν, ως έθιμο (Sitte)» (*Grl*: § 151, 301).¹⁷¹ Από αυτή την άποψη, η ενάρετη και η σύμφωνα με το ήθος συμπεριφορά ταυτίζονται (Peperzak 2001: 398). Κατά τον Ritter (2015²: 235–236) ο ηθικός αναστοχασμός αναφορικά με την εσωτερική σύγκρουση καθήκοντος και κλίσης εντάσσεται σε μια αντικειμενική συνάφεια, η οποία προϋποτίθεται για την ανάδειξή του, λειτουργώντας συνάμα προσδιοριστικά για το τι είναι καθήκον ή πρόπον, στο πλαίσιο του ήθους αυτή τη φορά.

Στις παραδόσεις του 1824/25 ο Hegel αναφέρεται στη σημασία αυτής της ιδιάτυπης *παιδαγωγικής* (Pädagogik) που «θεωρεί τον άνθρωπο ως φυσικό <όν> και δείχνει τον δρόμο βάσει του οποίου θα τον ξαναγεννήσει και θα κάνει την πρώτη του φύση μία δεύτερη νοητική <φύση>» (*Ill* 4: § 151, 407). Τούτο ενδεχομένως μας παραπέμπει στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06. Εκεί έγινε λόγος τόσο για την υπεροχή της γενικής βούλησης εν σχέσει προς τα άτομα όσο και για τη σημασία της αλλοτρίωσης-παιδείας για τη διαμόρφωση του καθενός ως μέλους της κοινότητας. Θα μπορούσαμε επίσης να υποστηρίξουμε ότι το κατά Hegel μοντέρνο ήθος¹⁷² συνίστα-

170. Πρβλ. *JS III*: 258, όπου το δίκαιο εισάγεται μέσω βίας.

171. Πρβλ. *VGP II*: 108, όπου ο Hegel ορίζει ως δεύτερη φύση τις συνήθειες και τα έθιμα που αποκτούν τα άτομα εντός του κράτους.

172. Μοντέρνο, καθότι δεν συνίσταται αποκλειστικά στα ήθη και τις συνήθειες, αλλά συμπεριλαμβάνει την ιστορικά αναδυθείσα υποκειμενικότητα (Ritter 2015²: 231). Ο Hegel γενικά εναντιώνεται σε οποιαδήποτε αναφορά περί επανόδου στις αξίες της αρχαιότητας για άντληση διδαγμάτων — οι συνθήκες διαφέρουν παρασάγγας και μία τέτοια αναζήτηση παρέλκει — (*VPWG*: 17) και γενικότερα στην αναβίωση φιλοσοφιών (*VGP I*: 65–67): η αναζήτηση ενός σταθερού θεμελίου στο παρελθόν σημαίνει την αναζήτηση αυθεντιών και μαρτυρά την αδυναμία της σκέψης να επεξεργαστεί και να δαμάσει μέχρι

ται στην καλλιέργεια της φυσικής αμεσότητας των *ορμών* (Triebe) και του τυχαίου περιεχομένου της προαίρεσης (Grl: § 19, 70).

Οι συνήθειες αποκτούν αντικειμενική υπόσταση στο παραγόμενο μέσω της παιδαγωγικής πνεύμα, εννοημένο ως «ένας ζωντανός και υπάρχων κόσμος» (Grl: § 151, 301): πρόκειται για την κοινή νοοτροπία που διέπει τα μέλη του ήθους αναφορικά με την κοινωνική δραστηριότητά τους.¹⁷³ Η μετάβαση από την εσωτερικότητα —η «άρση της ηθικότητας»— στις αντικειμενικά υφιστάμενες σχέσεις του ήθους προσδιορίζει το ατομικό πράττειν με τρόπο συγκεκριμένο, αφού το μεταφέρει στην πραγματικότητα: η δραστηριότητα και η λήψη αποφάσεων εκ μέρους του γίνεται σύμφωνα με τις συνθήκες όπου διαβιοί, τούτο δε σημαίνει ότι η πραγματικότητα καθίσταται όρος της υποκειμενικής ελευθερίας (Ritter 2015²: 235–236).¹⁷⁴

Αν τώρα αναλογιστούμε την προαναφερθείσα αναφορά του Hegel στη μαρτυρία του πνεύματος ως προς τους υφιστάμενους νόμους και θεσμούς (Grl: § 147, 295), τότε φαίνεται πως το ήθος δεν είναι μία εξωτερικά προερχόμενη αυθεντία, στο μέτρο που η ενεργός πραγματικότητα αναγνωρίζεται ως πηγή της συναίσθησης του εαυτού. Οι θεσμοί και οι νόμοι συμπληρώνονται από το σύμφωνο με το ήθος πράττειν που έχει καταστεί συνήθεια ή «δεύτερη φύση» (Houlgate 2016: 114). Ως προς αυτό, ο Buchwalter (2020: 187) σημειώνει ότι οι κοινωνικές νόρμες δεν ισχύουν ανεξαρτήτως της συνείδησης και της βούλησης των ατόμων, καθότι η αξίωση ισχύος τους θεμελιώνεται και μέσω υποκειμενικού αναλογισμού, συναρτώμενη παράλληλα με την παρεχόμενη συναίσθηση του εαυτού¹⁷⁵: η αδυναμία ικανοποίησης εκείνων των απαιτήσεων καθιστά απαραίτητη την επαναξιολόγησή τους, εφόσον η οικειοποίησή τους θεμελιώνεται στην έκφραση της γνώσης και της βούλησης των φορέων τους.¹⁷⁶

Κατόπιν των παραπάνω θέσεων η § 152 συνοψίζει τον περιεχομενικό προσδιορισμό του ήθους ή αλλιώς της υφιστάμενης ουσίας: η *ηθική ουσιακότητα* (sittliche Substantialität) ισχύει υπό την προϋπόθεση ότι ο πεπαιδευμένος ατομικός χαρακτήρας γνωρίζει «το ακίνητο [...] καθόλου», έτσι όπως εκφράζεται στους νόμους και τους θεσμούς, «ως τον κινούντα σκοπό» (Grl: § 152, 303), εντός του οποίου αναπτύσσονται επιμέρους σκοποί. Αυτό σημαίνει ότι η ικανοποίηση των ιδιαίτερων επι-

βάθους τον πλούτο του παρόντος υλικού. Σε αυτή τη βάση ο Ritter (2015²: 228) αποκρούει ερμηνείες περί «παλινόρθωσης».

173. Βλ. σχετικά Buchwalter 2020: 186.

174. Πρβλ. Houlgate 2016: 111.

175. Βλ. Grl: § 147A, 295–296.

176. Πρβλ. Peperzak 2001: 401–402: η συνειδητή συμμετοχή σε μια ηθική ολότητα με αντικειμενικώς ισχύοντα καθήκοντα θεραπεύει το σχίσμα που επιφέρει ο αναστοχασμός ανάμεσα στην υφιστάμενη κατάσταση και την κριτική (υποκειμενική) εξέταση. Πρβλ. Ritter 2015²: 238.

θυμιών αποτελεί όρο αναπαραγωγής της κοινότητας. Βέβαια, η εγγεγραμμένη οπτική αντιτίθεται στη στάση που αποδίδει στην «ιδιορρυθμία» και στην «ιδία ηθική συνείδηση του καθέκαστου ατόμου» (*Grl*: § 152, 303) μία απόλυτη θέση απέναντι στους ηθικούς προσδιορισμούς, σύμφωνα με την οποία έκαστο άτομο θα λογιζόταν ως *καθ' εαυτόν* (*für sich*).

Κατά τον Neuhausser (2000: 246–249) ο Hegel δεν εναντιώνεται στον κριτικό αναστοχασμό και στην απόσταση από τις καθημερινές πρακτικές συμπεριφορές, αλλά σε μία υπερβολική εκδοχή ενός αποκλειστικά αυτοτελούς καθορισμού των προς υιοθέτηση σκοπών και προτύπων συμπεριφοράς. Ο Houlgate (2016: 111–112) σημειώνει ότι η σχέση των ατόμων με το ήθος είναι μεν πρακτική, αφού η πραγματικότητά του εξαρτάται από τις πράξεις τους, όχι όμως αποκλειστικά πρακτική, αλλά είναι και θεωρητική, εφόσον εκείνα αναγνωρίζουν ότι ο κόσμος γύρω τους αποτελεί υλική εκδήλωση της ελευθερίας.

Ο εθισμός του ατόμου στους ηθικούς προσδιορισμούς της κοινότητας, τουτέστιν η απόκτηση του *ηθικού χαρακτήρα* (*sittlicher Charakter*), συνεπάγεται την εξαφάνιση της διαφοράς μεταξύ του υποκειμένου, αφενός, και της υφιστάμενης ουσίας, αφετέρου, η οποία κατά τον Hegel αναλογεί στην εξαφάνιση της διαφοράς μεταξύ μορφής και περιεχομένου (*Grl*: § 152, 303). Ακριβώς επειδή η κοινότητα αποτελεί το πλαίσιο πραγματοποίησης και ιδιαίτερων σκοπών, η πεπαιδευμένη υποκειμενικότητα ως *απόλυτη μορφή*¹⁷⁷ (*absolute Form*) βρίσκει στο ήθος την ανάλογη ύπαρξή της (*Grl*: § 152A, 303).

Ο Peperzak (2001: 402) σημειώνει ότι η υποκειμενικότητα αποτελεί έτσι απαραίτητο στοιχείο για την ενεργό πραγματικότητα του ήθους. Μπορεί το όλον που διαμορφώνει το ατομικό πράττειν να υπερέχει αναφορικά με τον υποκειμενικό — αφηρημένο κι άνευ αντικειμενικά δεσμευτικών περιεχομένων (Peperzak 2001: 404, 407)— αναστοχασμό περί καθηκόντων και ιδιαιτερότητας του χαρακτήρα, εντούτοις το «δικαίωμα των ατόμων για τον υποκειμενικό προσδιορισμό της ελευθερίας» (*Grl*: § 153, 303) αναγνωρίζεται στο πλαίσιο του νεότερου ήθους:¹⁷⁸ η κοινότητα διασφαλίζει την ελεύθερη ανάπτυξη επιμέρους πλευρών των μελών της ως όρο για την αναπαραγωγή της¹⁷⁹ και τα άτομα αποκτούν τη *βεβαιότητα* (*Gewißheit*) για την «δική τους ουσία (*Wesen*), <δηλαδή> την *εσώτερη καθολικότητά τους* (*inne-*

177. Πρβλ. *Grl*: § 105, 203· § 108, 206, όπου η υποκειμενικότητα είναι άπειρη μορφή γιατί σχετίζεται με τον εαυτό της και αυτοκαθορίζεται.

178. Βλ. Peperzak 2001: 403.

179. Πρβλ. *Grl*: § 260, 406–407.

re Allgemeinheit)», υπό την προϋπόθεση ότι οι προσδιορισμοί του ήθους εξασφαλίζουν την ικανοποίηση της μερικότητας εντός ενός πλαισίου αντικειμενικά ισχυόντων νόμων και θεσμών.¹⁸⁰

Στην εισαγωγή της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel αναφέρει ότι η ουσία του ανθρώπου είναι η *απειρία* (Unendlichkeit) ή αλλιώς η *νόηση* (Denken): «Τούτη η αυτοσυνείδηση, η οποία αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως ουσία διά της νόησης και με αυτόν τον τρόπο απαλλάσσει τον εαυτό της από το τυχαίο και το αναληθές, αποτελεί την αρχή του δικαίου, της ηθικότητας και του ήθους εν γένει» (*Grl*: § 21A, 72). Ως προς αυτό, στην *Εγκυκλοπαίδεια* διαβάζουμε ότι ο *αναστοχασμός* (Nachdenken) πάνω στη φύση ενός *αντικειμένου* (Gegenstand) φανερώνει τη νόηση ως *ιδία δραστηριότητα* (Tätigkeit) και ως *προϊόν* (Erzeugnis) του σκεπτόμενου υποκειμένου· η δραστηριότητα αυτή εκδηλώνει την απλή καθολικότητα «του εγώ που είναι κατεξοχήν κοντά στον εαυτό του (bei sich seienden Ichs)» (*Enz I*: § 23, 80), τουτέστιν την ελευθερία ως αυτοσχεσία. Στη *Φιλοσοφία του δικαίου* η αυτή καθ' εαυτήν ελεύθερη βούληση είναι «κατεξοχήν κοντά στον εαυτό της» (*Grl*: § 23, 74) στο μέτρο που α) σχετίζεται με τον εαυτό της και β) αποβάλλει κάθε σχέση εξάρτησης από κάτι άλλο. Κατόπιν τούτων, θεωρώ ότι η εσώτερη καθολικότητα που το ήθος παρέχει στα άτομα είναι η προαναφερθείσα ελευθερία εννοημένη ως αυτοσχεσία· παρότι ο Hegel προσδιορίζει τη σχέση των ατόμων με την κοινότητα ως «άνευ σχέσεων ταυτότητα» (*Grl*: 147A, 295), στο ίδιο σημείο αναφέρει ότι η σχέση αυτή μπορεί να βασιστεί στον «περαιτέρω αναλογισμό» (*Grl*: 147A, 296) περί θεμελίων, σκοπών κι ενδιαφερόντων.¹⁸¹

Για τον λόγο αυτό ο Hegel υπογραμμίζει ότι «η μερικότητα είναι ο εξωτερικά εμφανιζόμενος τρόπος, στον οποίο το ηθικό <στοιχείο> (das Sittliche) είναι υπαρκτό» (*Grl*: § 154, 304). Βέβαια, ο καθορισμός της προαίρεσης κρίνεται απαραίτητος για τη σύσταση της κοινότητας, αφού η ελευθερία δεν συνίσταται αποκλειστικά στην επιλογή μέσων για ανάλογους προς την υποκειμενικότητα σκοπούς ή στην επιλογή μεταξύ

180. Ο Ritter υποστηρίζει ότι η εγγεγραμμένη θέση περί ήθους ανανεώνει «την θεσμική ηθική (institutionelle Ethik) αριστοτελικής προέλευσης» (2015²: 237), τουτέστιν τη διδασκαλία του αγαθού και του δικαίου στο πλαίσιο της αρχαίας πόλης (2015²: 228), καθιστώντας την έτσι μια θεωρία για τη μοντέρνα κοινωνία και το κράτος, οι θεσμοί του οποίου βασίζονται στη νεότερη αρχή της υποκειμενικής ελευθερίας· κατ' αυτόν τον τρόπο η *Ethik* συνδέεται εκ νέου με την *Politik*.

181. Άλλωστε, ένα εκ των στοιχείων του πολιτικού φρονήματος είναι η μεσολαβημένη μέσα από την ικανοποίηση της μερικότητας *εμπιστοσύνη* (Zutrauen) των ατόμων στο κράτος. Βλ. *Grl*: § 268, 413 και γενικότερα *Grl*: § 260, 406–407. Ξαφνιάζει η εκ μέρους του Inwood (1984: 40–41) ταύτιση του περιεχομένου της § 147 αποκλειστικά με το αρχαίο ελληνικό ήθος, εφόσον στις §§142–157 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel προσανατολίζεται στην έκθεση του μοντέρνου ήθους (Pelczynski 1984: 60), κάτι που διαπιστώνεται από την αποδιδόμενη εξ αυτού σημασία στην χαρακτηριστική για τη νεότερη εποχή (§ 124A) αρχή της υποκειμενικής ελευθερίας (§§ 153 και 154), την οποία όμως το αρχαίο ήθος απέκλειε, καθό διαβρωτική για την ύπαρξή του (§ 185A). Βλ. και Pelczynski 1984: 58.

δεδομένων εναλλακτικών για την ικανοποίηση των αναγκών. Αυτή η ποιοτικά διαφορετική έννοια περί ελευθερίας σχετίζεται με την συναίσθηση του εαυτού, δηλαδή με τη συμμετοχή του ατόμου σε ένα σύνολο διανθρώπινων σχέσεων, τις οποίες αναγνωρίζει ως μέρος της ουσίας του, όντας κοντά στον εαυτό του κατά τη δραστηριότητά του.¹⁸² Εκ των παραπάνω συνάγεται ότι ο Hegel δεν παραμερίζει τις υποκειμενικές αξιώσεις περί επιλογής και θέσης επιμέρους σκοπών· τουναντίον τις διατηρεί ως τρόπο ύπαρξης του ήθους.¹⁸³

Το ήθος λοιπόν δεν συνίσταται μόνο στα καθήκοντα που αξιώνει η κοινότητα από τα άτομα αλλά και στην αυτοσυναίσθηση που αποκτά έκαστο άτομο διά της ικανοποίησης των υποκειμενικών του σκοπών. Η διατήρηση της *μερικότητας* (*Besonderheit*) ως συστατικού στοιχείου του ήθους είναι το θεμέλιο για την «ταυτότητα της γενικής και της μερικής βούλησης» (*Grl*: § 155, 304). Η ταυτότητα αυτή σημαίνει ότι το δικαίωμα και το καθήκον συμπίπτουν στον ίδιο φορέα: τα καθήκοντα είναι οι προϋποθέσεις των δικαιωμάτων, τουτέστιν της ύπαρξης της ελευθερίας σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Το καθήκον εκάστου ενός απέναντι στην κοινότητα ισοδυναμεί με το δικαίωμά του σε επιμέρους εκφάνσεις της ελευθερίας, οι οποίες συναρτώνται με την αναπαραγωγή της ή τουλάχιστον δεν την υπονομεύουν.¹⁸⁴

Τα καθήκοντα δεν αντιστρατεύονται την ελευθερία, αλλά αποτελούν όρο για την πραγματοποίησής της – υπό την προϋπόθεση ότι στο ήθος προκύπτει η συναίσθηση του εαυτού και διασφαλίζεται το «δικαίωμα των ατόμων στη μερικότητά τους» (*Grl*: § 154, 304). Η ενότητα του ατόμου με την κοινότητά του¹⁸⁵ συγκροτεί το *ενεργά πραγματικό πνεύμα* (*wirklicher Geist*) (*Grl*: § 156, 305). Αξίζει να σημειωθεί ότι στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel κάνει λόγο για δύο τρόπους προσέγγισης του ήθους: μπορεί κανείς να ξεκινήσει είτε «από την ουσιακότητα» είτε «από την καθεκαστότητα ως τέτοια»· η δεύτερη άποψη καταλήγει στη *σύνθεση* (*Zusammensetzung*) ετερόκλητων στοιχείων, αφού «η σχέση είναι μόνο ένας εξωτερικός δεσμός»

182. Πρβλ. *Grl*: § 7, 54–56.

183. Ως προς αυτό, ο Herrmann (2017: 117–118) σημειώνει ότι η εγελιανή θεωρία περί ήθους προσανατολίζεται στην εναρμόνιση δύο στοιχείων: της ευρισκόμενης στην αρχαία πόλη αρχής της κοινότητας με την συνδεδεμένη με τη Γαλλική Επανάσταση αρχή της υποκειμενικότητας.

184. Βλ. σχετικά *Grl*: § 155, χειρόγραφες σημειώσεις, 301: «Τα καθήκοντα είναι δεσμευτικές σχέσεις, συνάψεις για το ουσιακό ήθος – αλλά αυτό είναι η δική μου ουσία, είναι μέσω εμού υπαρκτή – η ύπαρξή του <του ουσιακού ήθους>, δηλαδή το δικαίωμά του, <το γεγονός> ότι σέβομαι αυτό, την ύπαρξή του, <αυτό είναι> καθήκον μου, – είναι επίσης δικαίωμά μου, είναι η ύπαρξη της ελευθερίας μου».

185. Πρβλ. *Ill* 3: § 155, 502.

(*Ill* 3: § 156, 305), τουτέστιν *χωρίς πνεύμα* (geistlos), διότι η κοινότητα λογίζεται ως *αφηρημένη καθολικότητα* (abstrakte Allgemeinheit) εν σχέσει προς τα άτομα.¹⁸⁶

Στην § 157 ο Hegel αναφέρει ότι το ήθος ως ιδέα της ελευθερίας συνίσταται στην *αντικειμενοποίηση* (Objektivierung) της έννοιάς του, τουτέστιν στην ανάπτυξη των επιμέρους στιγμών του ως «ενεργά πραγματικό πνεύμα μιας οικογένειας κι ενός λαού» (GrI: § 156, 305). Συγκεκριμένα, το πνεύμα, ιδωμένο ως αντικειμενοποίηση της έννοιας του ήθους, περιέχει την οικογένεια ως φορέα του *φυσικού ηθικού πνεύματος* (natürlicher sittlicher Geist), την *αστική κοινωνία* (bürgerliche Gesellschaft) ως πλαίσιο προώθησης εγωιστικών σκοπών και το κράτος ως ενότητα του ατόμου με το καθόλου.

Η κίνηση των στιγμών της έννοιας προσανατολίζεται στην κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο η γενική και η μερική βούληση εν τέλει ταυτίζονται. Όπως είδαμε παραπάνω, το ήθος συμπεριλαμβάνει την υποκειμενική ελευθερία κι έτσι η ανάλυση δεν μπορεί να παραβλέψει το δικαίωμα της μερικότητας περί ικανοποίησης των επιμέρους συμφερόντων της. Τα άτομα ορίστηκαν μεν ως συμβεβηκότα εν σχέσει προς τις ηθικές δυνάμεις, ωστόσο η υπεροχή των ηθικών δυνάμεων εξαρτάται από το ατομικό πράττειν και την παροχή υποκειμενικής αναγνώρισης. Κατά την άποψη του Glinka (2020: 86) το κεφάλαιο του ήθους υποδεικνύει αφενός τον προσδιορισμό των καθεκάστων υποκειμένων από τις επιμέρους στιγμές του· αφετέρου, οι επιμέρους στιγμές του ήθους καθίστανται αντικείμενο αναγνώρισης εκ μέρους των ατόμων, καθό παρηγμένες εξ αυτών εν ελευθερία.

Η περαιτέρω διερεύνηση της σχέσης του ατόμου με την κοινότητά του υπό εγγελιανή σκοπιά θα αποτελέσει το θέμα του επόμενου κεφαλαίου. Ειδικότερα, θα στραφούμε στην εγγελιανή προσέγγιση της αστικής κοινωνίας (1) για να εμβαθύνουμε στη διαπλοκή της μερικότητας με την καθολικότητα και (2) να διακρίνουμε τον τρόπο με τον οποίο η επιδίωξη επιμέρους συμφερόντων απολήγει στην αναπαραγωγή του γενικού συμφέροντος. Αυτή η διαδικασία θεωρείται από τον Hegel ιδιαίτερα σημαντική για τη διάπλαση του εγωιστικώς δρώντος ατόμου σε πολίτη (*Ill* 4: § 157, 417). Εν πρώτοις, θα ασχοληθούμε με τη μεταβατική § 181 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, όπου γίνεται λόγος για τη λύση της οικογένειας και την είσοδο των μελών της στην αστική κοινωνία. Ύστερα θα αναλύσουμε τον τρόπο διά του οποίου η προώθηση επιμέρους σκοπών αποδεσμεύεται από τον ατομικό ορίζοντα και συμβάλλει στην ανα-

186. Πρβλ. *JS III*: 254.

παραγωγή του καθόλου ως πλέγματος εγωιστικών σχέσεων. Τέλος, θα μελετήσουμε τη λειτουργία του θεσμού του *σωματείου* (Korporation) αναφορικά με την παιδεία των ατόμων και τη δημιουργία της νοοτροπίας του πολίτη. Ως προς αυτό, θα δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στη μετάβαση από τα σωματεία στην έννοια του ορθολογικού κράτους.

Κεφάλαιο 5. Η αστική κοινωνία ως πεδίο εμφάνισης και επεξεργασίας του ατομισμού

Ο κόσμος εμφάνισης (*Erscheinungswelt*) του ήθους

Σύμφωνα με τον Hegel η οικογένεια, η πρώτη στιγμή του ήθους, αποσκοπεί στην ανάδειξη του γενικού συμφέροντος των μελών της ως άμεσου σκοπού της δραστηριότητάς τους (*Grl*: § 158, 307). Παράλληλα, η οικογένεια προσανατολίζεται στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών ως ατόμων με προσωπικά δικαιώματα, ώστε να είναι ύστερα δυνατή η συμμετοχή τους στη σφαίρα των μοντέρνων κοινωνικών σχέσεων (*Grl*: § 177, 330).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τους σκοπούς της έρευνας παρουσιάζει η μετάβαση από την οικογένεια στην αστική κοινωνία· ο Hegel αναφέρει ότι η οικογένεια «διαχωρίζεται με φυσικό τρόπο και ουσιαστικά μέσα από την αρχή της προσωπικότητας σε μία πολλαπλότητα από οικογένειες, οι οποίες συμπεριφέρονται ως αυτοτελή συγκεκριμένα πρόσωπα και γι' αυτό με τρόπο εξωτερικό η μία προς την άλλη» (*Grl*: § 181, 338). Συνάμα, η αστική κοινωνία προσδιορίζεται ως *στάδιο της διαφοράς* (*Stufe der Differenz*), καθότι τα τέκνα εμφανίζονται ως αυτοτελή άτομα και φορείς της *προσωπικότητας* (*Persönlichkeit*) σε μία σφαίρα σχέσεων που διακρίνεται τόσο από την οικογένεια όσο και από το κράτος (*Ill 3*: § 182, 565).¹⁸⁷ Έτσι, η θεμελίωση του γενικού συμφέροντος στην οικογένεια συνιστά μόνο μία στιγμή αναφορικά με την ανάπτυξη του ήθους. Παρότι οι δεσμοί που διέπουν τα μέλη του οίκου είναι ισχυροί, η νεότερη πολιτική κοινότητα δεν βασίζεται στο συναίσθημα και στους φυσικούς δεσμούς των μελών της, αλλά στο νόμο και σε κοινές αξίες που προσδιορίζουν όλα τα μέλη του ήθους. Το γενικό συμφέρον που διέπει τα μέλη της οικογένειας είναι πεπερασμένο, διότι το συναίσθημα της αγάπης εκτείνεται αναγκαστικά σε λίγους ανθρώπους, αδυνατώντας να αποκτήσει καθολική ισχύ.

Σε κάθε περίπτωση η ενηλικίωση των τέκνων είναι ο καταλύτης των στενών οικογενειακών σχέσεων: «οι συνδεδεμένες στην ενότητα της οικογένειας στιγμές, ως η σύμφωνα με το ήθος ιδέα που είναι ακόμη στην έννοιά της, πρέπει να αφηθούν ε-

187. Ο Riedel (1982: 144) σημειώνει ότι χρήση του όρου *Differenz* υποδηλώνει την εναντίωση του Hegel σε όσες οπτικές συγχύζουν την αστική κοινωνία με το κράτος· η διάκριση της αστικής από την πολιτική κοινωνία επιτρέπει την κατανόηση της αληθινής τους σχέσης.

λεύθερες από αυτήν σε μία αυτοτελή πραγματικότητα (Realität)» (*Grl*: § 181, 338). Τα τέκνα εισέρχονται σε ένα νέο πλαίσιο πραγματοποίησης του γενικού συμφέροντος μέσω της υποκειμενικής ελευθερίας: πρόκειται για την αστική κοινωνία, η οποία αποτελεί το σημείο εμφάνισης της μερικότητας, καθόσον είναι πλέον δυνατή η απρόσκοπτη επιδίωξη επιμέρους σκοπών.¹⁸⁸ Εντούτοις, η καθολικότητα αποτελεί την αδιόρατη αρχή που διατηρεί το σύνολο των αλληλοσχετιζόμενων ατόμων σταθερό και λειτουργικό. Βέβαια, το γενικό συμφέρον δεν χαρακτηρίζει κατ' αρχήν τη σκόπιμη δραστηριότητά τους, αλλά προκύπτει μέσω των σχέσεων αλληλεξάρτησης που συνάπτουν μεταξύ τους (*Grl*: § 181, 338). Για τον Hegel η σχέση της καθολικότητας με τη μερικότητα είναι μια *σχέση του αναλογισμού* (Reflexionsverhältnis), η οποία φανερώνει την απώλεια του ήθους, έτσι όπως αυτό ορίστηκε στον οίκο, αφενός, αναδεικνύοντας το ως την *ουσία* (Wesen) της αστικής κοινωνίας, αφετέρου. Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε αυτή τη θέση;

Για την επεξήγηση των παραπάνω σκέψεων ο Hegel μας παραπέμπει σε δύο παραγράφους της *Εγκυκλοπαίδειας*. Αρχικά, αναφέρεται στην § 112, όπου γίνεται λόγος για την έννοια της ουσίας: η ουσία ορίζεται ως το *μεσολαβόν είναι* (vermittelnde Sein), το οποίο, μέσω της *αρνητικότητας* (Negativität) προς τον εαυτό του, αυτοσχετίζεται διά της σχέσης του με κάτι άλλο, που είναι «τεθειμένο και μεσολαβημένο» (*Enz I*, § 112, 231). Επιχειρώντας τώρα έναν παραλληλισμό με την §181 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, τούτο ενδεχομένως σημαίνει ότι η ουσία —εδώ: το γενικό συμφέρον— δεν είναι κάτι που προκύπτει άμεσα, όπως συμβαίνει με την οικογένεια, εφόσον εκτίθεται κατόπιν της αναίρεσης του αρχικού περιεχομένου του (*Enz I*, § 112Z, 232).

Στην § 181 παρατηρήσαμε ότι η μερικότητα σχετίζεται με την καθολικότητα, την εσωτερική και αδιόρατη αρχή της αστικής κοινωνίας, η οποία προκύπτει με έμμεσο τρόπο. Στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας το καθόλου αποτελεί το θεμέλιο της μερικότητας μόνο «με [...] φαινομενικό τρόπο (auf scheinende Weise)» (*Grl*: § 181, 338). Αυτό σημαίνει ότι το γενικό στοιχείο δεν αποτελεί τον άμεσο σκοπό της δραστηριότητας των ατόμων, όπως αυτό συμβαίνει στις οικογενειακές σχέσεις. Η διατήρηση του όλου παραμένει η ουσία των κοινωνικών σχέσεων, παρότι μεσολαβείται (φανερώνεται) από την απελευθερωμένη μερικότητα – εξού η αναφορά του Hegel

188. Βλ. Franco 1999: 251.

στη σχέση του αναλογισμού: η αστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από την αλληλεπίδραση μερικότητας και γενικότητας.

Στην προφορική προσθήκη της § 112 στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel υπογραμμίζει ότι η ουσία εκφράζεται μέσω της έννοιας του *αναλογισμού* —ή της *ανάκλασης*— (Reflexion): αναφέρει δε ότι η σημασία της έννοιας αυτής προέρχεται από το φαινόμενο της αντανάκλασης του φωτός πάνω σε έναν καθρέπτη. Για τον Hegel η φιλοσοφική σημασία της λέξης συνίσταται στο διαχωρισμό μεταξύ ενός αρχικού ή άμεσου κι ενός μεσολαβημένου ή τεθειμένου σταδίου. Αυτό λ.χ. συμβαίνει όταν υποβάλλουμε ένα ζήτημα στη βάση της σκέψης: όταν αναστοχαζόμαστε κάτι, τότε δεν το λαμβάνουμε στην αμεσότητά του, αλλά το διαπερνούμε με τη σκέψη μας, προκειμένου να το αδράξουμε νοητικά.¹⁸⁹ Πιο παραστατικά, ο Hegel τονίζει ότι η ουσία είναι ό,τι παραμένει —το *υπόλοιπο* ή *απομεινάρι* (Bleibendes)— κατά την ποιοτική μεταβολή ενός πράγματος ή κατά τη μετάβαση από το ποιοτικό στο ποσοτικό στοιχείο και τανάπαλιν. Άλλο ένα παράδειγμα που χρησιμοποιεί είναι ο *φλοιός* (Rinde) και η *κουρτίνα* (Vorhang): η ουσία είναι ό,τι βρίσκεται πίσω από το μη ακόμη μεσολαβημένο από τη σκέψη είναι. Η ουσία συνίσταται στην άρνηση του *άμεσου είναι* (unmittelbares Sein) —στην περίπτωση της § 181 στη *Φιλοσοφία του δικαίου*: του ήθους έτσι όπως είναι στην οικογένεια—, το οποίο πλέον υποβιβάζεται (καθό μονομερές) σε *επίφαση* —ή και: *ένδειξη*, *εκδήλωση*— (Schein), τουτέστιν διατηρείται ως αναγκαίο στοιχείο, διά του οποίου εκείνη (η ουσία) προκύπτει (Enz I, § 112, 231· § 112Z, 232).

Ειδικότερα, στην § 181 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* γίνεται λόγος για την αναίρεση της αρχικής αμεσότητας του ήθους και τη μεσολαβημένη ανάδειξή του στην αστική κοινωνία. Η ουσία σχετίζεται αρνητικά και θετικά με τα αποδεσμευμένα μέλη των οικογενειών, εφόσον αναιρεί τη μονομέρεια του πεπερασμένου άμεσου ήθους, διατηρώντας εκείνα ως τρόπο της μεσολαβημένης εμφάνισής του: τα κατ' επίφαση ουσιώδη (τα ιδιαίτερα συμφέροντα) είναι αυτά χάρη στα οποία αναδεικνύεται το ουσιώδες (το γενικό συμφέρον). Συνάμα, ο υποβιβασμός του άμεσου είναι σε επίφαση εν σχέσει προς την ουσία δεν είναι κάτι το εξωτερικά επιβεβλημένο από τον αναστοχασμό, αλλά το αποτέλεσμα εσωτερικής ανάπτυξης και αυτοσχασίας (Enz I, § 112A, 231). Εν προκειμένω, η στιγμή του οίκου φέρει εντός της την αρνητικότητα που την καθιστά μία μονομερή έκφραση του καθολικότερου περιεχομένου του ήθους.

189. Πρβλ. Enz I: § 21, 76.

Υπό την οπτική του μεσολαβημένου ήθους (της ουσίας) το ήθος των οικογενειακών σχέσεων (άμεσο είναι) υποβιβάζεται σε μονομερή και άμεσο προσδιορισμό. Παράλληλα, το ήθος, παρότι αποδεσμεύεται από την άμεση συναισθηματική εκδήλωση στον οίκο, παραμένει η ουσία και το *θεμέλιο* (Grundlage) της αστικής κοινωνίας, καθόσον εμφανίζεται στη μερικότητα (*Grl*: § 181, 338). Η μερικότητα που χαρακτηρίζει το πράττειν των ατόμων στην αστική κοινωνία είναι *Schein* με τη σημασία της επίφασης ή ένδειξης, διότι εκδηλώνει την ουσία, τουτέστιν «το είναι ως εμφανίζεται» (*Scheinen*) εντός εαυτού» (*Enz I*, § 112, 231). Στα συμφραζόμενα της § 181 στη *Φιλοσοφία του δικαίου* αυτό μάλλον σημαίνει ότι το ατομικό ενέργημα μεταστοιχείωνεται στην αναπαραγωγή του καθόλου.

Η επίφαση στην οποία έχει περιπέσει το άμεσα υπάρχον ήθος «δεν είναι ένα τίποτα αλλά το είναι ως ημένο» (*Enz I*: § 112Z, 232). Το άμεσο ήθος εντός της οικογένειας καθίσταται πράγματι κάτι το μονομερές αναφορικά με τη μεσολάβηση της καθολικότητας από την αποδεσμευμένη μερικότητα κατά τη σύναψη διαπροσωπικών συναλλακτικών σχέσεων.¹⁹⁰ Ωστόσο, το ήθος με ένα άλλο περιεχόμενο, δηλαδή ως μετουσίωση του ατομικού πράττειν στην αναπαραγωγή του πλαισίου ικανοποίησης των επιμέρους ατομικών σκοπών, φανερώνεται εξίσου στην αστική κοινωνία. Το ήθος, λοιπόν, δεν εξαφανίζεται, ωστόσο αλλάζει ο τρόπος εκδήλωσής του, εφόσον η άμεση ταυτότητα μεταξύ του ανθρώπου και της κοινότητας, όπως είναι στον οίκο, παρέρχεται.¹⁹¹ Πλέον, η νέα στιγμή του ήθους συνίσταται στην αναπαραγωγή της καθολικότητας μέσα από το ιδιοτελές πράττειν.

Το αποτέλεσμα της αυτοαναίρεσης της πρώτης στιγμής του ήθους (του οίκου) απολήγει στην ανάδυση ενός διαφορετικά προσδιορισμένου πεδίου νεωτερικών κοινωνικών σχέσεων. Μπορεί το ήθος με τη σημασία της άμεσης συμμετοχής στη στενή σφαίρα της οικογένειας να υποβιβάζεται σε μονομερή και άμεσο προσδιορισμό εν σχέσει προς την απελευθερωμένη μερικότητα, ωστόσο η αστική κοινωνία αποτελεί τον *κόσμο εμφάνισης του ηθικού* <στοιχείου> (*Erscheinungswelt des Sittlichen*) ακριβώς μέσω των εγωιστικών ενεργημάτων. Ως προς αυτό, ο Hegel μας παραπέμπει ξανά στην *Εγκυκλοπαίδεια*, όπου τονίζει ότι το *φαινόμενο* (*Erscheinung*) συνίσταται στη φανέρωση της ουσίας του (*Enz I*: § 131, 261–262). Αν τώρα φέρουμε στο νου μας ότι το ουσιώδες προκύπτει μέσω της αναίρεσης του άμεσου ήθους και της εμφάνισής του στη μερικότητα, τότε θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι στο συγκεκριμένο ση-

190. Πρβλ. *Enz I*: § 112, 231.

191. Πρβλ. *Ill 3*: § 181, 564.

μείο της § 181 στη *Φιλοσοφία του δικαίου* ως φαινόμενο υπονοείται το εγωιστικό πράττειν, διά του οποίου φανερώνεται η ουσία, τουτέστιν το γενικό συμφέρον ως η εκδηλωνόμενη αρχή της αστικής κοινωνίας.

Ο προσδιορισμός της αστικής κοινωνίας ως κόσμου εμφάνισης του ήθους επεξηγεί τον προαναφερθέντα εκ μέρους του Hegel χαρακτηρισμό του ήθους ως ουσίας (*Grl* : § 181, 338). Στην § 112 της *Εγκυκλοπαίδειας* η ουσία προσδιορίζεται ως το «είναι που μέσα από την αρνητικότητα του εαυτού του μεσολαβείται με τον εαυτό του» (*Enz I*: § 112, 231): εφόσον τα στοιχεία της οικογένειας αποδεσμεύονται και συνάπτουν σχέσεις με βάση τη μερικότητα, το ήθος δεν παρουσιάζεται άμεσα θεμελιωμένο στον εαυτό του μήτε αποτελεί την προφανή αιτία του πράττειν τους. Η ουσία (η καθολικότητα) προκύπτει ως κάτι το τεθειμένο και το μεσολαβημένο από τη δραστηριότητα της μερικότητας,¹⁹² καθόσον εκείνη (η ουσία) έχει εντός της το *επουσιώδες* (*Unwesentliches*) ως δική της επίφαση ή ένδειξη (*Enz I*: §114, 235). Ως εκ τούτου, το πράττειν ως τέτοιο είναι επίφαση, στο μέτρο που εκδηλώνει την ουσία της αστικής κοινωνίας, τουτέστιν τη μεσολαβημένη καθολικότητα: «το καθολικό δεν εξασφαλίζεται από μόνο του (*keine Gewähr für sich*), αλλά υπάρχει μόνο σε σχέση με την αμετακίνητη μερικότητα» (*Ill 3*: § 181, 546).

Η σημασία της παιδείας για την ανάπτυξη του γενικού συμφέροντος στην αστική κοινωνία

Κατόπιν των παραπάνω εισαγωγικών παρατηρήσεων μπορούμε να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο η αστική κοινωνία στρέφει την «αμετακίνητη μερικότητα» στο γενικό συμφέρον καθώς και σε τι βαθμό η διαμόρφωσή της συμβάλλει στην ανάκυψη της νοοτροπίας του πολίτη. Στην § 181 διαπιστώθηκε ότι η αστική κοινωνία αποτελεί τη στιγμή της διάλυσης του άμεσου ήθους, αφού η αρχή της συνίσταται στην ικανοποίηση του ατόμου ως αυθυπόστατης μονάδας. Πλέον η βούληση εμφανίζεται ως προαίρεση (*Grl*: § 182, 339), και αυτό συνεπάγεται αφενός μία ορισμένη μεταβολή του περιεχομένου της έννοιας του ήθους συνολικά, αφετέρου σαφή όρια αναφορικά με την ενεργό πραγματικότητά της.

Λαμβάνοντας υπόψιν τις στιγμές ανάπτυξης του δικαίου γενικότερα (*Grl*: § 33, 87–88) και του ήθους ειδικότερα (*Grl*: § 157, 306), φαίνεται ότι η οφειλόμενη

192. Πρβλ. Franco 1999: 252.

στην πεπερασμένη φύση της αστικής κοινωνίας διαλεκτική —η «κινούσα αρχή της έννοιας» (*GrI*: § 31, 84)— οδηγεί την εγελιανή ανάλυση στο κράτος ως την πληρέστερη στιγμή πραγματοποίησης σχέσεων ελευθερίας. Εκ πρώτης όψεως, η σειρά εξέτασης των επιμέρους στιγμών του ήθους, έτσι όπως αυτές παρατίθενται στις §§ 33 και 157, υπονοεί ότι το κράτος προκύπτει από την οικογένεια και την αστική κοινωνία. Κατά την εξήγηση του Horstmann (2017: 198–199) η σχέση μεταξύ των στιγμών του ήθους είναι μάλλον λογικής και όχι ιστορικο-γενετικής φύσης· συνάμα αρμόζει εδώ να επισημανθεί ότι η σφαίρα του κράτους είναι η στιγμή εκείνη που εκφράζει πληρέστερα το ήθος, λειτουργώντας ως θεμέλιο για την οικογένεια και την αστική κοινωνία. Σύμφωνα με τον Ψυχοπαΐδη (1994: 96) η εγελιανή θεωρητική ανάπτυξη στη *Φιλοσοφία του δικαίου* χαρακτηρίζεται από μια τελεολογικού τύπου διαβαθμισμένη παρουσίαση των προϋποθέσεων επίτευξης της πολιτικής σκοπιάς.¹⁹³ Ταυτόχρονα η ανάλυση προϋποθέτει ύστερες μορφές πληρέστερων πραγματώσεων της ελεύθερης βούλησης ως ορίζοντα για τους αφηρημένους και ατελέστερους. Ο Hegel τονίζει, παραδείγματος χάριν, ότι η ιδιοκτησία και το πρόσωπο προϋποθέτουν την οικογένεια ως πλαίσιο συγκρότησής τους, παρά το γεγονός ότι αναλύονται πριν από αυτή: «η ιδέα, έτσι όπως προσδιορίζεται ως οικογένεια, προϋποθέτει τους εννοιακούς προσδιορισμούς, εκ των οποίων θα εκτεθεί ύστερα ως αποτέλεσμα» (*GrI*: § 32, 85).¹⁹⁴

Θα μπορούσαμε έτσι να πούμε ότι η αστική κοινωνία προηγείται του κράτους υπό τελεολογική οπτική, στο μέτρο που η αναβίβαση του ατόμου στην πολιτική σκοπιά εμφανίζεται ως αποτέλεσμα μίας παιδευτικής διαδικασίας κοινωνικοποίησης των ατόμων. Συνάμα, η ιστορικά παραχθείσα νεότερη πολιτική κοινότητα, η οποία διέπεται από γενικές νομικές ρυθμίσεις και διασφαλίζει την προσωπικότητα και την ατομική ιδιοκτησία, αποτελεί το πλαίσιο διατήρησης και αναπαραγωγής της αστικής κοινωνίας. Η ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας προκύπτει «αργότερα από το κράτος», γιατί δεν είναι «καθ' εαυτήν αυθυπόστατη» κι έτσι «δεν μπορεί να υφίσταται πριν από το κράτος» (*Ill 3*: § 182, 565). Η *θεωρητική σειρά* (*spekulative Ordnung*) ανάλυσης των εννοιών διαπιστώνει ότι οι πρωτότερες πραγματώσεις της ιδέας του δικαίου είναι αφαιρέσεις υπό την οπτική του αποτελέσματος (*Ill 3*: § 32, 168). Το αποτέλεσμα

193. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει: «Η ιδέα πρέπει έτσι να προσδιορίζεται περαιτέρω, καθότι στην αρχή είναι μόνον αφηρημένη έννοια. Ωστόσο, δεν εγκαταλείπουμε ποτέ την πρώτη έννοια, αλλά <αυτή> γίνεται μέσα της όλο και πιο πλούσια, και ο τελευταίος προσδιορισμός είναι κι ο πλουσιότερος» (*Ill 3*: § 31, 165).

194. Πρβλ. *Ill 3*: § 32, 168 και Ψυχοπαΐδης 1994: 96.

είναι το *πρώτο* (Erstes) και το *ουσιακό* (Substantielles) μόνο εφόσον αποδειχθεί ως η προϋπόθεση όλων των ατελών και πεπερασμένων πραγματοποιήσεων της ελεύθερης βούλησης (*Ill 3*: § 32, 169–170). Ο Νουτσόπουλος σημειώνει εν προκειμένω ότι η αντιστροφή μεταξύ ιστορικής ανάκυψης και θεωρητικής ανάλυσης «έχει ως στόχο να δείξει ότι το λογικό, παρά το γεγονός ότι αποτελεί ιστορικό αποτέλεσμα, υπερβαίνει ταυτόχρονα την ιστορική διαδικασία συγκρότησής του» (2005: 128, υποσημείωση 143).

Η αστική κοινωνία είναι ένας τέτοιος πεπερασμένος σχηματισμός πραγμάτωσης της ελευθερίας και ανάπτυξης του ήθους, το οποίο «αναπτύσσεται βάσει της αρνητικής πλευράς του, χωρίς να πρέπει δι' αυτού να τελεστεί μια υποτροπή στις φυσικές προϋποθέσεις» (Kimmerle 1986: 146). Θεμελιώδες στοιχείο της αστικής κοινωνίας είναι το ίδιο το άτομο ως «αμάλγαμα φυσικής ανάγκης και προαίρεσης» (*Grl*: § 182, 339), που θέτει τον εαυτό του ως *ιδιαιτέρο στόχο* (besonderer Zweck) των ενεργημάτων του. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel τονίζει ότι η αστική κοινωνία αποτελεί χαρακτηριστικό της νεότερης εποχής που «παρέχει σε όλους τους προσδιορισμούς της ιδέας το δίκαιό τους» (*Ill 3*: § 182, 565).

Ως προς αυτό, ο Riedel (1982: 145–149) αναφέρει ότι μέχρι και τον 18ο αιώνα οι έννοιες της αστικής κοινωνίας και του κράτους διατύπωναν σε μία σειρά από στοχαστές —μεταξύ άλλων στους Bodin, Hobbes, Melachthon, Spinoza, Locke, Wolff, Kant— το ίδιο νοηματικό περιεχόμενο, το οποίο ανάγεται στην αριστοτελική έκθεση της αρχαίας πόλης: χαρακτηριστικό είναι εδώ το εξής: η «πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική» (1252a) μεταφράστηκε από τον J. G. Schlosser ως «Staat, oder die bürgerliche Gesellschaft». Μέχρι κι εκείνο το σημείο η έννοια «αστική κοινωνία» συνιστά βασική κατηγορία για έναν κόσμο όπου α) το κράτος και η κοινωνία ταυτίζονται και β) η πολιτική σφαίρα διακρίνεται από τον οίκο, τα εργαζόμενα μέλη του και τους ημερομίσθιους εργάτες. Ο εκ νέου προσδιορισμός της έννοιας «αστική κοινωνία» από τον Hegel στη *Φιλοσοφία του δικαίου* σηματοδοτεί τη ρήξη με την προαναφερθείσα (προεπαναστατική) πολιτικο-θεωρητική παράδοση, αντικατοπτρίζοντας τη μετατόπιση του πολιτικού στοιχείου στο κράτος και του αστικού στοιχείου στην κοινωνία: μέσω της βιομηχανικής και της πολιτικής επανάστασης οι έννοιες *Bürger* και *Gesellschaft* χάνουν την παλιά πολιτική τους ουσία, λαμβάνοντας μία νέα κοινωνική λειτουργία, η δε (μοντέρνα) αστική κοινωνία αντικαθιστά τον οίκο ως το νέο κοινωνικό θεμέλιο του νεότερου κράτους (1982: 149–152).

Κατά τον Riedel (1982: 159) η εγγεληνή χρήση της έννοιας συστήνει μια βασική κατηγορία για την πολιτική φιλοσοφία. Η Larouche-Tanguay (1985: 350) ακολουθεί την παραπάνω ερμηνεία, υπογραμμίζοντας ότι η αστική κοινωνία κατανοείται από τον Hegel ιστορικο-φιλοσοφικά ως ρήξη και ως νεωτερισμός, εφόσον αποτελεί μία επιμέρους στιγμή στην ιστορική ανάπτυξη της ιδέας της ελευθερίας. Ο Horstmann (2015²: 296–297) επισημαίνει ότι η συστηματική ανάπτυξη της διάκρισης μεταξύ της αστικής κοινωνίας και του κράτους προκύπτει από την ανάγκη περαιτέρω επεξηγήσεων σε θέσεις που ο Hegel εξέθεσε στο άρθρο του για τις συνεδριάσεις των τάξεων στη Βυρτεμβέργη· εκεί, πέρα από την επιτιμητική του στάση στην αναχρονιστική στάση των τάξεων, ο Hegel ασκεί κριτική και σε ορισμένες λεπτομέρειες του προτεινόμενου συντάγματος —ειδικότερα: στην ατομική ψήφο και στη συναίνεση των τάξεων σε θέματα φορολογίας—, οι οποίες, κατ’ αυτόν, αφενός καθιστούν το κράτος ένα αφηρημένο καθόλου και αφετέρου υπάγουν το γενικό συμφέρον στο επιμέρους.

Εδώ θα ήταν χρήσιμο να συνδέσουμε την προαναφερθείσα παρατήρηση του Hegel στην § 182 των παραδόσεων του 1822/23 με τις §§ 121 και 124 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Στην § 121 ο Hegel αναφέρει ότι η *προσδιορίζουσα ψυχή* (*bestimmende Seele*) ενός υποκειμενικού ενεργήματος χαρακτηρίζεται από ένα ιδιαίτερο ως προς το δρών υποκείμενο περιεχόμενο, ενώ το συναφές προς αυτό το περιεχόμενο ενέργημα προσδιορίζεται ως *υποκειμενική ελευθερία* (*subjektive Freiheit*): πρόκειται για «το δικαίωμα του υποκειμένου να βρίσκει στο ενέργημα την ικανοποίησή του» (*Grl*: § 121, 229). Στην παρατήρηση της § 124 ο Hegel υπογραμμίζει ότι το δικαίωμα της μερικότητας στην υποκειμενική ικανοποίηση αποτελεί βασικό κριτήριο για τη διάκριση του μοντέρνου από τον αρχαίο κόσμο (*Grl*: § 124, 233).

Σημαίνουσα από την άποψη αυτή είναι μια αναφορά του Hegel στις μεταγενέστερες παραδόσεις του για τη φιλοσοφία της ιστορίας,¹⁹⁵ όπου κάνει λόγο για το «άπειρο δικαίωμα του υποκειμένου, σύμφωνα με το οποίο βρίσκει τον εαυτό του ικανοποιημένο στη δραστηριότητα και την εργασία του» (*VPWG*: 36–37). Μάλιστα ο Hegel υποστηρίζει εκεί ότι η αφιέρωση εκάστου ενός σε μία υπόθεση που εκφράζει την ιδιαίτερη γνώμη και την αυτοτελή πεποίθησή του επί ενός θέματος αποτελεί χαρακτηριστικό της νεότερης εποχής (*VPWG*, 36). Η υποκειμενικότητα είναι συστατικό

195. Ο Hegel δίδαξε φιλοσοφία της παγκόσμιας ιστορίας για πρώτη φορά το χειμερινό εξάμηνο του 1822/23 και συνέχισε κάθε δεύτερο χρόνο μέχρι και το χειμερινό εξάμηνο του 1830/31. Βλ. σχόλια των επιμελητών εις *TW* 12: 651.

στοιχείο του νεότερου ήθους που διατηρείται κι αναπτύσσεται στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας (Wood 2017: 134, 135–136).

Αν εννοήσουμε το κράτος ως ενότητα διαφορετικών προσώπων, που απλώς ομοιάζουν ως προς την ενδεχόμενη σύμπτωση των συμφερόντων τους, τότε αναφερόμαστε μάλλον σε έναν προσδιορισμό της αστικής κοινωνίας, παρά στο κράτος ως τέτοιο (*Grl*: § 258A, 339). Μπορεί η αστική κοινωνία να εκφράζει τη διάλυση του ήθους, όπως αυτό προσδιορίζεται στην οικογένεια, ωστόσο τούτο αντικαθίσταται από ένα ήθος διαμεσολαβημένο από την ατομική βούληση και τις επιμέρους ανάγκες της. Ουσιαστικά, τα άτομα δραστηριοποιούνται εντός σχέσεων αλληλεξάρτησης και αμοιβαίας ικανοποίησης των σκοπών τους, η δε καθολικότητα συνίσταται στην αναπαραγωγή της αστικής κοινωνίας ως πλέγματος συναναστροφών για την εκπλήρωση των αναγκών εκάστου ενός.

Η μερικότητα είναι πλέον αυτοσκοπός, ωστόσο ευρίσκεται «σε σχέση με μία άλλη τέτοια μερικότητα, έτσι που καθεμία καθίσταται έγκυρη και ικανοποιείται μέσα από την άλλη» (*Grl*: § 182, 339): συνάμα η ικανοποίηση της μερικότητας μεσολαβείται από τη *μορφή της καθολικότητας* (*Form der Allgemeinheit*). Κατά την εξήγηση του Riedel (1982: 161) η συνάρτηση του ιδιαίτερου σκοπού με την καθολικότητα στην εγγεγραμμένη διατύπωση της αστικής κοινωνίας εκφράζει φιλοσοφικά τις ωφελμιστικές αρχές της αυτονομημένης δυτικοευρωπαϊκής κοινωνίας και των οικονομικών της προτύπων στους Mandeville και Smith, το *intérêt personnel* των Diderot και Helvétius όπως και το *self-interest* των Bentham και Franklin. Για τον Braune η αστική κοινωνία αποτελεί πεδίο έκφρασης της αρνητικής ελευθερίας σε συμφωνία με τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στα υποκείμενα από τον μεθοδολογικό ατομισμό (2011: 157), εφόσον ο άνθρωπος λογίζεται κατ' εξοχήν ως οικονομικό υποκείμενο — *homo faber* και *bourgeois*— και όχι ως *citoyen* (2011: 159). Ο Jütten σημειώνει αναφορικά με την εγγεγραμμένη θέση ότι «η αγορά είναι ένας επιβεβαιωτικός ως προς την ελευθερία θεσμός, διότι παραχωρεί στα υποκείμενα τη δυνατότητα ατομικής επιδίωξης συμφερόντων» (2017: 161).

Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει ότι στην αστική κοινωνία «ο καθένας είναι αυτοσκοπός, οτιδήποτε άλλο δεν του είναι τίποτε» από την άλλη πλευρά, «χωρίς τη σχέση προς άλλους δεν μπορεί να κατορθώσει το εύρος των σκοπών του» (*Ill* 3: § 182, 567). Αυτό σημαίνει ότι στις σχέσεις που αναπτύσσονται στην αστική κοινωνία δεν κυριαρχεί μόνο το επιμέρους και αυθαίρετο στοιχείο του ατομικώς προσδιορισμένου πράττειν, αφού έτσι δεν θα πετύχαινε κανείς τους σκοπούς

του.¹⁹⁶ Εξού η παρατήρηση του Hegel ότι η σχέση του ατόμου με άλλα εγωιστικώς δρώντα άτομα καθίσταται «μέσο για τον σκοπό του επιμέρους» (*Ill 3*: § 182, 567). Η μερικότητα συνδέεται αναγκαία με την καθολικότητα ως καθολική ικανοποίηση, στο μέτρο που η πραγματοποίηση των επιδιώξεων του ενός εξαρτάται από τη συμπερίληψη των άλλων επιμέρους βουλήσεων στο πράττειν του.¹⁹⁷ Η αρχή που διέπει εδώ τις ανθρώπινες σχέσεις είναι ασφαλώς εργαλειακή, γι' αυτό και η μερικότητα προάγει μέσω της προαίρεσής της μια διαφορετική καθολικότητα από εκείνη της οικογένειας: «ο επιμέρους σκοπός μέσα από τη σχέση προς άλλους δίνει στον εαυτό του τη μορφή της καθολικότητας και ικανοποιείται με το να ικανοποιεί συνάμα την ευημερία του άλλου» (*Ill 3*: § 182, 567).

Οι ατομικά προσδιορισμένοι σκοποί είναι ιδιοτελείς και *εγωιστικοί* (*selbstsüchtig*), γιατί καθορίζονται από τις ανάγκες και την προαίρεση. Ωστόσο, έκαστος δρών υπόκειται στη συνολική δραστηριότητα των εγωιστικά δρώντων ατόμων, καθιδρύνοντας έτσι «ένα σύστημα ολόπλευρης εξάρτησης» (*GrI*: § 183, 340), το σύστημα της αστικής κοινωνίας. Η σημασία του για τα άτομα είναι τέτοια, ώστε ο Hegel αναφέρει ότι η συντήρηση, η ευημερία και η *νομική ύπαρξη* (*rechtliches Dasein*) εκάστου ενός διασφαλίζεται μόνο σε συνάρτηση με αυτό το «εξωτερικό κράτος, το κράτος της ανάγκης και της διάνοιας» (*GrI*: § 183, 340).

Η *διάνοια* (*Verstand*) εμμένει σε σταθερούς καθορισμούς, τους οποίους εξετάζει με τρόπο αφηρημένο, αντιπαραβάλλοντάς τους προς ένα αφηρημένο εξ αυτών καθόλου, που με τη σειρά του καταντά κάτι το επιμέρους (*Enz I*: § 80 και *Zusatz*, 169). Χαρακτηριστική είναι η εγγελιανή περιγραφή στην § 157 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*: η αστική κοινωνία χαρακτηρίζεται ως «εξωτερικό κράτος», γιατί η εργαλειακή σχέση των ατόμων μεταξύ τους προσδιορίζει και τη σχέση εκάστου ενός με τους νόμους, τουτέστιν είναι εργαλειακή, συντείνοντας έτσι στην ικανοποίηση των αναγκών και στην ασφάλεια των προσώπων και της ιδιοκτησίας τους· ο δε σύνδεσμος όπου τα άτομα προσχωρούν είναι ως προς εκείνα «μια εξωτερική τάξη».¹⁹⁸

Για την Larouche-Tanguay (1985: 349) η έκφραση «κράτος της διάνοιας» αντιτίθεται προς το «κράτος του Λόγου», διότι η παρεχόμενη εκ της διάνοιας ενότητα μερικού και γενικού είναι εξωτερική και προϊόν της ανάγκης· έτσι το κράτος δεν είναι οργανισμός αλλά μηχανή. Ο Braune υπογραμμίζει ότι η παρεχόμενη εκ της αστικής

196. Πρβλ. Jütten 2017: 161.

197. Βλ. Larouche-Tanguay 1985: 349.

198. Πρβλ. Νουτσόπουλος 2005: 129.

κοινωνίας νομική διασφάλιση της προσωπικότητας και της ιδιοκτησίας, για την οποία γίνεται ειδικά λόγος και στην § 157 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* —και σε συνδυασμό με τα απαράγραπτα ατομικά δικαιώματα της § 66, όπως είναι λ.χ. η προσωπικότητα, η ελευθερία της συνείδησης και η θρησκεία— σκιαγραφεί «τα καθήκοντα του φιλελεύθερου ελάχιστου κράτους» (2011: 161), έτσι όπως προσδιορίζονται από τον Locke.

Σε αυτό το πλαίσιο η μερικότητα εξαρτάται από την καθολικότητα —το πλέγμα εγωιστικών σχέσεων— για την ύπαρξη και την ικανοποίησή της. Συνάμα η καθολικότητα αποτελεί πεδίο έκφρασης των επιμέρους βουλήσεων των ατόμων. Ο καθένας γίνεται το μέσον για την ικανοποίηση του άλλου, το δε καθολικό γίνεται το εργαλείο για την πραγματοποίηση των επιμέρους σκοπών όλων (*It 3*: § 182, 567).¹⁹⁹ Από αυτή την άποψη, η αλληλεξάρτηση υπάγεται σε μία πρακτική αναγκαιότητα (Ferro 2016: 6) και είναι κατ' ουσίαν εργαλειακή. Αναφορικά με τη σχέση μέσου και σκοπού ο Hegel αναφέρει στην *Επιστήμη της Λογικής* ότι το εργαλείο —το μέσο— είναι *πιο αξιόπαινο* (ehrenvoller) από τον πεπερασμένο σκοπό που πρόκειται να παρέλθει κατόπιν της κατανάλωσης ή της φθοράς του, καθόσον το εργαλείο είναι ό,τι διατηρείται στο πέρας της διαδικασίας:

«Με το να είναι ο σκοπός πεπερασμένος, έχει βέβαια ένα πεπερασμένο περιεχόμενο· συνεπώς δεν είναι κάτι το απόλυτο ή το κατεξοχήν ορθολογικό. Το μέσο όμως είναι ο εξωτερικός μέσος όρος του συλλογισμού, ο οποίος <συλλογισμός> είναι η εκτέλεση του σκοπού· σε αυτό το ίδιο <το μέσο> φανερώνεται η ορθολογικότητα ως τέτοια μέσα του, το να διατηρείται σε αυτόν τον εξωτερικό άλλον και ακριβώς μέσα από αυτή την εξωτερικότητα. Από αυτή την άποψη το μέσο είναι κάτι το υψηλότερο από τους πεπερασμένους σκοπούς της εξωτερικής τελεολογίας – το αλέτρι είναι πιο αξιόπαινο απ' ό,τι οι άμεσες απολαύσεις, οι οποίες ετοιμάζονται μέσα από αυτό και είναι σκοποί. Το εργαλείο διατηρείται, ενώ οι άμεσες απολαύσεις παρέρχονται και ξεχνιούνται. Στο εργαλείο του είναι που ο άνθρωπος κατέχει τη δύναμη πάνω στην εξωτερική φύση, ακόμη κι αν από την άποψη των σκοπών του της είναι μάλλον υποταγμένος.» (*L II*, 196–197)

199. Πρβλ. *Grl*: § 187, 343. Βλ. Νουτσόπουλος 2005: 137 για τη σχέση μεταξύ της κοινωνικοποίησης στην αστική κοινωνία και της έννοιας του μηχανισμού.

Λαμβάνοντας τούτο υπόψιν, θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε ότι η καθολικότητα ως ικανοποίηση όλων στο σύστημα της αστικής κοινωνίας είναι το μέσον που έχει στη διάθεσή του ο ατομικός δρών, για να πραγματοποιήσει τον σκοπό του. Συνάμα το καθόλου είναι τόσο το μέσο όσο και το τέλος των πράξεων όλων, το οποίο διατηρείται κι αναπαράγεται σε σχέση με τους πεπερασμένους σκοπούς.²⁰⁰

Βάσει των παραπάνω ο Hegel υπογραμμίζει ότι στην αστική κοινωνία το ήθος διχάζεται στις στιγμές της μερικότητας και της καθολικότητας, καθότι έκαστη αποκτά δικαίωμα ισχύος και ανάπτυξης: η εγωιστική προαίρεση χρησιμοποιεί την καθολικότητα ως μέσο για την επίτευξη επιμέρους σκοπών, ενώ η καθολικότητα αναδεικνύεται ως η *εσωτερική αναγκαιότητα* (innere Notwendigkeit) του συνόλου των σχέσεων (§ 184, 340), καθότι τούτη θεωρείται κάτι το άλλο και το εξωτερικό εν σχέσει προς το επιμέρους (Larouche-Tanguay 1985: 352). Αυτός ο *διχασμός* (Entzweiung) των συνιστωσών της ιδέας της ελευθερίας είναι ένα *εξωτερικό φαινόμενο* (äußerliche Erscheinung), διά του οποίου εκδηλώνεται το ήθος. Οι δρώντες δεν μετέχουν σε αυτή την αναγκαιότητα συναισθηματικά ή αγαπητικά όπως στην οικογένεια· ωστόσο, έκαστος εξαρτάται από την αναπαραγωγή της, προκειμένου να εκπληρώσει τους ιδιαίτερους σκοπούς του.²⁰¹ Η ταυτότητα της μερικότητας με την καθολικότητα είναι *an sich*, τουτέστιν όχι ακόμη εκδηλωμένη και συνειδητοποιημένη εκ μέρους των ατόμων. Ως εκ τούτου, η σχέση τους χαρακτηρίζεται από μονομερή αυτοτέλεια: «αμφότερες εμφανίζονται αυτοτελείς και διατηρούσες μόνο τον εαυτό τους απέναντι στον άλλο» (It 3: § 184, 572).²⁰²

Η σχέση των δύο εκείνων αρχών είναι σχέση διαχωρισμού, με τη σημασία της εμμονής στην αφηρημένη και μονομερή ταυτότητα των διακριτών μερών.²⁰³ Ο διχασμός του άμεσου ήθους σε καθολικότητα και μερικότητα καθώς και η μεταξύ τους σχέση συνιστούν το *ιδιάζον* στην αστική κοινωνία ήθος, το οποίο αναδύεται ως *σχετική ολότητα* (relative Totalität). Αυτό σημαίνει ότι οι στιγμές της αστικής κοινωνίας τελούν σε σχέση που προσήκει στη διάνοια, δίχως έτσι να είναι αφομοιωμένες συνιστώσες μίας οργανικής ολότητας (Larouche-Tanguay 1985: 352).²⁰⁴ Η εμμονή στην παγίωση των αντιθέτων είναι χαρακτηριστικό της διάνοιας (Enz I: § 80, 169 και Zu-

200. Βλ. Herrmann 2017: 123–124.

201. Πρβλ. It 3: § 182, 567.

202. Για τον χαρακτηρισμό της αυτοτέλειας των στιγμών της καθολικότητας και της μερικότητας ως επίφασης βλ. It 3: § 184, 573–574.

203. Βλ. Enz I: § 80, 169.

204. Η «ενότητα» που αμφότερες συναποτελούν «εδώ είναι μόνο εσωτερική αναγκαιότητα» (It 3: § 184, 572).

satz, 169–170) κι εν προκειμένω του κράτους της διάνοιας, δηλαδή της αστικής κοινωνίας.

Σε αυτό το σημείο ο Hegel προβαίνει στην αντιπαραβολή μεταξύ των μοντέρνων κρατών που εμπεριέχουν την αρχή της μερικότητας και των αρχαίων πολιτειών, για τις οποίες χρησιμοποιεί ως παράδειγμα την πλατωνική *Πολιτεία*.²⁰⁵ Κατά τον Hegel, το πλατωνικό *ουσιακό κράτος* (substantieller Staat) αποκλείει την «αρχή της αυτοτελούς μερικότητας» (*Grl*: § 185A, 342).²⁰⁶ Αναφορικά με τη σημασία των οικογενειακών δεσμών των φυλάκων για την ενότητα της κοινότητας ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι μια πολιτεία κυβερνείται άριστα όταν «πλείστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταῦτα τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν» (*Πολιτεία*, 462c). Η θέση του Hegel είναι ότι το πλατωνικό κράτος αντιτίθεται κατ' αρχήν στη μερικότητα, έτσι όπως αυτή εκφράζεται στην ατομική ιδιοκτησία και στο θεσμό της οικογένειας (*Grl*: § 185A, 342). Πράγματι, κατά την αναζήτηση της δικαιοσύνης στο μέγεθος της κοινότητας, ο Σωκράτης προβαίνει στο τρίτο και στο πέμπτο μέρος του διαλόγου σε μια ριζική αναδιοργάνωση των παραπάνω θεσμών στη βάση της κοινοκτημοσύνης. Ο απώτερος σκοπός είναι το καλό της πόλης,²⁰⁷ το οποίο θεμελιώνεται εν τέλει στη συναισθηματική συμμετοχή των φυλάκων στις ίδιες χαρές και στα ίδια δεινά· η συμμετοχή αυτή πηγάζει από την κοινή περιουσία και τις διευρυμένες οικογενειακές σχέσεις (*Πολιτεία*, 462c–464d).

Η γενική αρχή που προκύπτει από την παραπάνω θέση, σύμφωνα με την οποία «το καθόλου θα διατηρείτο καλύτερα αν προσέλκυε και συγκέντρωνε προς το μέρος του τις δυνάμεις της μερικότητας» είναι για τον Hegel «μόνο το επιφανόμενο» (*Illt 3*: § 184, 574)· ο αποκλεισμός της μερικότητας είναι ασύμβατος με την υποκειμενικότητα ως αρχή της νεότερης εποχής (*Grl*: § 124A, 233). Πλέον έκαστη στιγμή αποκτά το πεδίο ανάπτυξης που της αναλογεί, διατηρώντας, παρά τη φαινομενική αντίθεση, η μία την άλλη: «η αληθής σύναψη είναι τούτο, ότι αμφοτέρα υπάρχουν μόνο το ένα διά του άλλου και το ένα για το άλλο» (*Illt 3*: § 184, 574). Ο εγωιστικός δρών, στρεφόμενος στην ικανοποίησή του, συμβάλλει στην καθολική ικανοποίηση, κι ας του φαίνεται ότι τα υπόλοιπα άτομα «δεν του είναι τίποτα» (*Grl*: § 182, 567).

205. Για τον Hegel ο εν λόγω πλατωνικός διάλογος δεν εκφράζει τίποτε διαφορετικό παρά «τη φύση του ελληνικού ήθους» (*Grl*: 24).

206. Οι φύλακες δεν έχουν δική τους περιουσία, προκειμένου να διασφαλιστεί η αρμονική σχέση μεταξύ εκείνων και των υπόλοιπων πολιτών. Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*: 416b–417b.

207. Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*: 419a–421c, όπου ο Σωκράτης, απαντώντας στις κατηγορίες του Αδείμαντου σχετικά με την άχαρη ζωή των φυλάκων, προτάσσει το συμφέρον του συνόλου απέναντι στις απολαύσεις που θα μπορούσε να έχει κανείς αδιαφορώντας για τους άλλους.

Εδώ ο Hegel διαπιστώνει ορισμένες αρνητικές πλευρές αυτής της κατάστασης: η αστική κοινωνία δεν προάγει μόνο την ατομική ικανοποίηση επιμέρους σκοπών και αναγκών, αλλά ωθεί τον δρώντα και στην αυτοκαταστροφική μανία για την εκπλήρωση κάθε είδους όρεξης κατά τη διαπλοκή του με άλλους. Σε αυτή τη φάση η *ουσιακή έννοια* (substantieller Begriff) της μερικότητας καταστρέφεται και η ελευθερία ως προαίρεση εκάστου ενός μετατρέπεται σε εξάρτηση τόσο από τις κοινωνικά και οικονομικά δημιουργημένες ανάγκες όσο και από την εγωιστική στάση των άλλων ατόμων (*GrI*: § 185, 341).²⁰⁸ Μέσα από αυτή την άμετρη όρεξη προς ικανοποίηση και τη διαπλοκή με την τυχαιότητα ο άνθρωπος οδηγείται στο *φαύλο άπειρο* (schlechtes Unendliche): μέσω των παραστάσεων και του αναστοχασμού «οι ανάγκες του» επεκτείνονται «απεριόριστα (ins Maablose)» (*It 3*: § 185, 575).²⁰⁹

Το όριο σε τούτη την ατελείωτη προσθήκη νέων αναγκών και τρόπων ικανοποίησης θέτει η *ηθική ολότητα* (sittliche Ganzheit) (*It 3*: § 185, 578). Μπορεί το «δικαίωμα της ιδέας» της ελευθερίας να συμπεριλαμβάνει κατά την ανάπτυξή της το «δικαίωμα της υποκειμενικότητας», τουτέστιν την «απειρία του καθ' εαυτόν είναι» (*It 3*: § 185, 578), εντούτοις η κοινότητα πρέπει να διατηρεί μια δύναμη εναρμόνισης της μερικότητας με την *ηθική ενότητα* (sittliche Einheit).²¹⁰ Παρότι ο άνθρωπος δρα στην αστική κοινωνία ως *ιδιώτης* (Privatperson), παραμένει, ακόμη και σε αυτή την κατάσταση *ηθικής παρακμής* (sittliches Verderben), μέλος του ήθους ως δεύτερης φύσης.

Από την άποψη της διάνοιας η αστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από τον διχασμό του άμεσου ήθους σε μερικότητα και καθολικότητα. Παρά ταύτα το νεότερο κράτος διαθέτει την «άπειρη δύναμη [...] που βρίσκεται μονάχα σε εκείνη την ενότητα, η οποία αφήνει την αντίθεση του Λόγου να αυξάνεται μέχρι την πλήρη της ισχύ και που την έχει καταβάλλει, στην οποία επομένως διατηρείται και την οποία διαφυλάσσει μέσα της» (*GrI*: § 185A, 342). Στα *αρχαία κράτη* (alte Staa-

208. Πρβλ. *It 3*: § 185, 576· § 191, 593–594. Κατά την άποψη του Jütten (2017: 163) η εγγεληνική θέση περί διαμόρφωσης των ανθρώπινων αναγκών και μέσω ικανοποίησής τους διά της αγοράς περιγράφει μια —πλέον διευρυμένη σήμερα— τάση υπέρβασης των ορίων μεταξύ της οικονομικής σφαίρας, αφενός, και μη κατεξοχόν οικονομικών κοινωνικών τομέων, αφετέρου.

209. «Τούτη η απειρία είναι η φαύλη ή η αρνητική απειρία καθότι δεν είναι τίποτε άλλο παρά η άρνηση του πεπερασμένου, το οποίο όμως αναδύεται το ίδιο κατ' επανάληψη, χωρίς επομένως να είναι ανηρημένο» (*Enz I*: § 94, 199). Τουναντίον, το *αληθώς άπειρο* (wahrhaft Unendliche) συνίσταται στο να είναι κανείς *bei sich selbst* στο άλλο ή, αν τούτο εκφραστεί ως διαδικασία, στο έρχεται κανείς στον εαυτό του εντός του άλλου (*Enz I*: § 94Z, 199).

210. Πρβλ. *JS III*: 263 και υποσημείωση 2. Η Larouche-Tanguay (1985: 353) αναφέρεται σε παρέμβαση του κράτους για τον περιορισμό των ανωτέρω προβλημάτων της άμετρης ανάπτυξης της μερικότητας.

ten) η εμφάνιση της αυτοσυνείδησης και η εμφάθυνση εκάστου ενός στην εσωτερικότητα του γινόταν αντιληπτή ως κατάπτωση των ηθών και ως οιωνός μελλοντικής διάλυσης της ηθικής ενότητας.²¹¹ Απεναντίας, η νεότερη πολιτική κοινότητα μπορεί να αντέξει το διχασμό του πρωταρχικού και *απλούστερου ήθους* (einfachere Sittlichkeit) σε μερικότητα και καθολικότητα, στο βαθμό που διατηρεί την αστική κοινωνία ως πεδίο έκφρασης και ικανοποίησης της «αυτοτελούς εντός εαυτού άπειρης προσωπικότητας του καθέκαστου ατόμου» (*Grl*: § 185A, 342).²¹² Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι ο Hegel υπογραμμίζει ήδη στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06 ότι «η απόλυτη αυτογνωσία της καθεκαστότητας, αυτό το απόλυτο εντός-εαυτού-είναι (Insichsein)» συνιστά την «ανώτερη αρχή της νεότερης εποχής, την οποία οι αρχαίοι, ο Πλάτων δεν γνώριζε» (*JS III*: 263).²¹³

Ο προαναφερθείς διφυής χαρακτήρας της αστικής κοινωνίας καθορίζει τη σχέση που αναπτύσσουν οι επιμέρους βουλήσεις μεταξύ τους. Βέβαια, δεν πρόκειται για μία *ηθική ταυτότητα* (sittliche Identität) των αντιτιθέμενων αρχών (*Grl*: § 186, 343), αλλά για την ενότητα που υπέρκειται του διχασμού μερικότητας και καθολικότητας. Η διαπλοκή των ατόμων προσδιορίζεται από την επιδίωξη υποκειμενικής ικανοποίησης κι έκαστος οδηγείται από την επιφανειακή ελευθερία της επιλογής σκοπών προς πραγματοποίηση στη συναναστροφή με την καθολικότητα· η ενότητα των διχασμένων στιγμών της ιδέας του ήθους χαρακτηρίζεται ως *αναγκαιότητα* (Notwendigkeit), καθότι αμφοτέρως προσεγγίζονται κατ' αρχήν ως αυτοτελείς. Η αναγκαιότητα συνίσταται στην ανάπτυξη της μερικότητας σε συνάρτηση με την καθολικότητα: «το επιμέρους αναβιβάζεται στη μορφή της καθολικότητας, σε αυτή τη μορφή αναζητά και έχει την ύπαρξή του» (*Grl*: § 186, 343).

Ο Jütten (2017: 161) υπογραμμίζει ότι η (μη ηθική) ενότητα της μερικότητας με την καθολικότητα εμφανίζεται ως κάτι το αναγκαίο, γιατί οι ατομικές επιδιώξεις δεν αποσκοπούν κατ' αρχήν στην καθολική ικανοποίηση των αναγκών· το πράττειν άνευ υπολογισμού του άλλου είναι το ιδιάζον χαρακτηριστικό της αστικής κοινωνίας

211. Βλ. *VPWG*: 309.

212. Πρβλ. *III 3*: § 185, σ. 578.

213. Πρβλ. *VGP II*: 227–228. Διακριτικό στοιχείο των νεότερων κρατών είναι η «αρχή της απομόνωσης (Isolieren)», στο μέτρο που το αφηρημένο δίκαιο αποσκοπεί στη διασφάλιση του προσώπου και η δραστηριότητα εκάστου ενός αποσκοπεί στη διατήρηση της *ατομικότητάς* του (Einzelheit), δίχως τη συνειδητή γνώση περί της επενέργειάς του στο όλον. Ως προς αυτό, ο Hegel συγκρίνει το νεότερο κράτος με ένα «χαρακτηριστικό κοινωνικό φαινόμενο της νεότερης εποχής» (Riedel 1982: 155), τουτέστιν με τη *βιοτεχνία* (Fabrik): «Πρόκειται για μία διαχωρισμένη (geteilt) δραστηριότητα, εκ της οποίας έκαστος κατέχει μόνο ένα μέρος (Stück)· έτσι όπως σε μία βιοτεχνία κανείς δεν παρασκευάζει το όλον, <αλλά> μόνο ένα μέρος, και δεν κατέχει τις άλλες επιδεξιότητες, <αφού> μόνο ορισμένοι φτιάχνουν τη σύνθεση (Zusammensetzung)».

και την διαφοροποιεί τόσο από την οικογένεια όσο και από το κράτος Η καθολικότητα που διαπερνά τα άτομα αφορά στη διατήρηση και την αναπαραγωγή των επιμέρους σκοπών όλων. Πλέον βρισκόμαστε ενώπιον της σημαντικότερης λειτουργίας της αστικής κοινωνίας αναφορικά με τη σχέση της μερικότητας με την καθολικότητα: πρόκειται για τη διάπλαση του ατόμου σύμφωνα με τη μορφή της καθολικότητας.

Αν αναλογιστούμε ότι η αστική κοινωνία είναι μία εκ των συνιστωσών του ήθους, τότε ο ρόλος της δεν μπορεί παρά να είναι παιδευτικός, και αυτό υπό την οπτική της μετατροπής της αυτοτελούς εγωιστικής δραστηριότητας στη μεσολαβημένη από τη σχέση με άλλα άτομα ικανοποίηση. Η αστική κοινωνία επενεργεί διαπλαστικά στη συνείδηση των ατόμων, εφόσον παρουσιάζει στο καθένα τη σημασία της συναρμογής του ατομικού πράττειν με το σύνολο των δραστηριοτήτων των άλλων δρώντων για την επίτευξη των επιμέρους σκοπών εκάστου ενός. Η προαναφερθείσα αναγκαιότητα συνίσταται στην αναπόφευκτη συμμόρφωση των ατόμων στην καθολική διαπλοκή και αλληλεξάρτηση συμφερόντων. Αυτό συμβαίνει διότι η αρχή της μερικότητας (*Prinzip der Besonderheit*), παρότι αναπτύσσεται *δι' εαυτόν* (*für sich*) —εδώ: προς όφελός της και ανεξάρτητα από οιοδήποτε γενικό συμφέρον—, μεταβαίνει αναγκαία στην καθολικότητα ως όρο της διατήρησής της (*Grl*: § 186, 343). Ο Hegel υπογραμμίζει ότι η καθολικότητα αποδεικνύεται ως «το θεμέλιο και η αναγκαία μορφή της μερικότητας» (*Grl*: § 186, 340). Κατά την εξήγηση του Menke η αστική κοινωνία καθίσταται πεδίο κοινωνικοποίησης των ατόμων, καθότι αντικαθιστά τον καθορισμό της άμεσης (φυσικής) ορμής για ικανοποίηση με τον καθορισμό «κοινωνικών μορφών και κανόνων», με αποτέλεσμα το υποκείμενο να καθίσταται ένα «πειθαρχημένο κοινωνικό ον» (2018: 74).

Τα άτομα είναι «*Bürger* αυτού του κράτους» (*Grl*: § 187, 343) —του κράτους της διάνοιας—, τουτέστιν *ιδιώτες* (*Privatpersonen*),²¹⁴ γιατί η δράση τους προσανατολίζεται στην ικανοποίηση επιμέρους συμφερόντων και αναγκών.²¹⁵ Ο Riedel επισημαίνει ότι η εγγελιανή οπτική διακρίνεται από τον «φυσικοδικαϊκό χωρισμό» μεταξύ του ανθρώπου ως ανθρώπου και του *Bürger* ως μέλους του κράτους: «Ο άνθρωπος

214. Βλ. *Grl*: § 190A, 348. Πρβλ. *It* 4: 472: «Η αστική κοινωνία έχει ως θεμέλιο και σημείο εκκίνησής της το ιδιαίτερο συμφέρον των ατόμων. Οι Γάλλοι προβαίνουν σε μια διάκριση ανάμεσα στον *bourgeois* και στον *citoyen*, το πρώτο σημαίνει τη συνάφεια (*Verhältniß*) του ατόμου σε μια κοινότητα (*Gemeinde*) λαμβάνοντας υπόψη την ικανοποίηση των αναγκών του, δεν έχει λοιπόν καμία πολιτική σχέση (*politische Beziehung*), τούτη την έχει μόνο ο *citoyen*. Εδώ παρατηρούμε τα άτομα μόνο ως *bourgeois*». Πρβλ. Larouche-Tanguay 1985: 357. Στις αρχές του 19ου αιώνα ο όρος *bourgeois* σηματοδοτεί το μέλος της αστικής κοινωνίας εν γένει, δίχως να υποδηλώνει μια ειδική κοινωνική κατηγορία.

215. Βλ. *Grl*: § 182, 339· § 190A, 348.

και ο *Bürger* δεν αντιπαρατίθενται πλέον, όπως συνέβαινε τον 18^ο αιώνα, αλλά στη μοντέρνα αστική κοινωνία ο *bourgeois* περιλαμβάνει εντός του τον „άνθρωπο“» (1982: 152, 153).

Στο μέτρο που ο καθένας εξαρτάται από το πράττειν των άλλων για τη δική του ικανοποίηση, τότε είναι απαραίτητη η προσαρμογή της δραστηριότητας και των σκοπών εκάστου ενός στην αστική κοινωνία ως πλέγμα εγωιστικών σχέσεων.²¹⁶ το άτομο καθίσταται αναγκαία μέλος (zu einem Gliede) «της αλυσίδας αυτής της συνοχής» (*Grl*: § 187, 343). Από αυτή την άποψη, η μοντέρνα αστική κοινωνία συνίσταται σε μια «συνάρτηση συμφερόντων» (Riedel 1982: 162).

Ο Hegel αναφέρεται εν προκειμένω σε μία διαδικασία (Prozeß) διαμόρφωσης της υποκειμενικότητας, η οποία απολήγει στη συναρμογή των ατόμων με το όλον· πρόκειται για το «ενδιαφέρον της ιδέας» (*Grl*: § 187, 343), το οποίο αφορά στην προαναφερθείσα κοινωνικοποιητική λειτουργία της αστικής κοινωνίας, δίχως ωστόσο αυτό να χαρακτηρίζει τα επιμέρους άτομα. Σε μια τέτοια συνάφεια το αποτέλεσμα του ατομικού πράττειν διακρίνεται ποιοτικά από τους συνειδητούς ιδιαίτερους σκοπούς του δρώντος· η μερικότητα καθίσταται φαινόμενο εν σχέσει προς την ουσία που εκδηλώνεται ασυνείδητα μέσω των ατόμων, εφόσον η συμμετοχή στην αστική κοινωνία επενεργεί στα μέλη της διαπλαστικά (Menke 2018: 76). Ειδικότερα, η προαναφερθείσα παιδευτική διαδικασία συνίσταται στην επεξεργασία της φυσικής αναγκαιότητας (Naturnotwendigkeit) και της προαίρεσης προς ικανοποίηση των αναγκών, με σκοπό την αναβίβασή τους «στην τυπική ελευθερία και στην τυπική καθολικότητα της γνώσης και της βούλησης» (*Grl*: § 187, 343).²¹⁷

Για την κατανόηση της παιδείας στην αστική κοινωνία θα μπορούσαν αρχικά να μας βοηθήσουν ορισμένα σημεία των παραδόσεων του Hegel για τη φιλοσοφία της παγκόσμιας ιστορίας. Συγκεκριμένα, ο Hegel στέκεται κριτικά απέναντι στην άποψη σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι απολαμβάνουν μια λεγόμενη φυσική ελευθερία (natürliche Freiheit) σε μια υποτιθέμενη φυσική κατάσταση και την οποία πρέπει να απολέσουν για να εισέλθουν στις κοινωνικές σχέσεις (VPWG: 58). Η άποψη ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως (von Natur) ελεύθερος δεν σημαίνει ότι είναι όντως ελεύθερος, καθότι η φύση σε αυτή την περίπτωση δηλώνει τι είναι κάτι ως προς τον

216. Πρβλ. Franco 1999: 254.

217. Εδώ αξίζει να σημειωθεί η άποψη του Braune αναφορικά με την *Bildung*: τούτη δεν προσανατολίζεται αποκλειστικά στην απόκτηση των προϋποθέσεων για την ενεργή συμμετοχή στην αστική κοινωνία (*Grl*: § 197), αλλά συμπεριλαμβάνει την αισθητική και θρησκευτική παιδεία του ατόμου· αυτό συμβαίνει στο πλαίσιο της εξοικείωσης με θεμελιώδεις συμπεριφορές και αξίες για το πράττειν (2011: 165).

προσδιορισμό του ή *an sich*· εξού και η θέση του Hegel ότι η «φύση ενός αντικειμένου λέει ωστόσο τόσα, όσα και η έννοιά του» (VPWG: 58).²¹⁸ Η ελευθερία δεν βρίσκεται στη φυσική κατάσταση —για τον Hegel τούτη είναι μια κατάσταση αδικού κι ανελευθερίας—, αλλά αποκτιέται μέσα από την «άπειρη μεσολάβηση της καλλιέργειας (Zucht) της γνώσης και της βούλησης» (VPWG: 58–59).

Κατ' ανάλογο τρόπο, η τυπική καθολικότητα στη *Φιλοσοφία του δικαίου* απομακρύνει ή τουλάχιστον αμβλύνει την ακατέργαστη «καθεκαστότητα και φυσικότητα» όπως και την «αυθαιρεσία των αναγκών» (*GrI*: § 187, 343), εφόσον η μερικότητα αναβιβάζεται σε ορισμένες κοινά αποδεκτές μορφές ή νόρμες συμπεριφοράς. Στο σημείο των παραδόσεων της φιλοσοφίας της ιστορίας όπου γίνεται λόγος για τη λουθηρανική Μεταρρύθμιση, ο Hegel, ορμώμενος από την κατ' αυτόν χριστιανική έννοια περί ελευθερίας, τονίζει ότι η «παιδεία (Bildung) ανήκει κατεξοχήν στη μορφή» (VPWG: 496). Ειδικότερα, η κατάκτηση της *ουσιακής αλήθειας* (substantielle Wahrheit) προϋποθέτει τον παραμερισμό του *συναίσθηματος* (Gefühl) και της *φυσικής βούλησης* (natürlicher Wille):

Στη Λουθηρανική εκκλησία η υποκειμενικότητα και η βεβαιότητα του ατόμου είναι τόσο σημαντικά όσο και η αντικειμενικότητα της αλήθειας. Η αλήθεια στους Λουθηρανούς δεν είναι ένα τεχνητό αντικείμενο, αλλά το ίδιο το υποκείμενο οφείλει (soll) να γίνει αληθινό, εγκαταλείποντας το ιδιαίτερο περιεχόμενό του απέναντι στην ουσιακή αλήθεια και κάνοντας αυτή την αλήθεια δική του. Ο υποκειμενικός νους γίνεται έτσι εν τη αληθεία ελεύθερος, αρνείται την ιδιαιτερότητά του και στην αλήθεια του έρχεται στον ίδιο τον εαυτό του. Έτσι κατέστη ενεργά πραγματική η χριστιανική ελευθερία. Όταν θέτει κανείς την υποκειμενικότητα στο συναίσθημα και μόνο, χωρίς αυτό το περιεχόμενο, τότε παραμένει κανείς απλώς στη φυσική βούληση (VPWG: 496).

Αναφορικά δε με την νεότερη εποχή ο Hegel προσδιορίζει την παιδεία ως «ενεργοποίηση (Betätigung) της μορφής της καθολικότητας», στο βαθμό που ο προσδιορισμός του τι είναι «δικαίωμα, ιδιοκτησία, ήθος, κυβέρνηση, σύνταγμα» γίνεται πλέον «με καθολικό τρόπο» (VPWG: 496–497), δηλαδή μέσω της *νόησης* (Denken).

Επιστρέφοντας τώρα στην §187Α της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, ο Hegel μέμφεται όσους νομίζουν ότι ο προορισμός του ανθρώπου συνίσταται στην επιστροφή σε

218. Πρβλ. *GrI*: § 1, χειρόγραφες σημειώσεις, 29: «να παρατηρεί κανείς αυτή την ίδια τη φύση του πράγματος, αυτό είναι η έννοια του πράγματος».

μια δήθεν απλότητα των ηθών μιας αθωότερης κατάστασης²¹⁹ ή στην εξ ολοκλήρου άνθιση των ανθρωπίνων δεξιοτήτων αποκλειστικά και μόνο για την όλο και πιο εκλεπτυσμένη ικανοποίηση των αυξανόμενων αναγκών τους.²²⁰ Η παιδεία δεν είναι κάτι το απευκταίο που καταστρέφει την τάχα πρωταρχική και ακηλίδωτη ανθρώπινη φύση μήτε απλώς ένα μέσο για την προώθηση επιμέρους σκοπών.²²¹ Εναντίον των παραπάνω θέσεων ο Hegel επιστρατεύει δύο επιχειρήματα: τη φύση του πνεύματος (Natur des Geistes) και τον σκοπό του Λόγου (Zweck der Vernunft).

Αναφορικά με το πρώτο επιχείρημα, ο Hegel τονίζει —κατ’ αναλογία θαρρώ με τον προαναφερθέντα διχασμό του ήθους στην § 184— ότι το πνεύμα διχάζεται στη φυσική αναγκαιότητα, κάτι το ανεπεξέργαστο και πεπερασμένο, και στη διαμόρφωση του εαυτού του μέσα από το πεπερασμένο στοιχείο των φυσικών αναγκών (Naturbedürfnisse). Η αναγκαιότητα αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της παιδευτικής διαδικασίας των ανθρώπων και της υπέρβασης των όποιων περιορισμών συνεπάγονται οι φυσικές ανάγκες, στο μέτρο βέβαια που αυτές υποβιβάζονται σε μέσον για την περαιτέρω διαμόρφωση και την αναπαραγωγή της ύπαρξής τους: εν μέσω φυσικών αναγκών το πνεύμα «προσαρμόζεται διαπλαστικά εντός τους, τις υπερβαίνει και κερδίζει έτσι την αντικειμενική του ύπαρξη (objektives Dasein)» (Grl: § 187A, 344). Κάτι ανάλογο είδαμε να συμβαίνει στην αστική κοινωνία, όπου οι επιμέρους βουλήσεις —ως συμπυκνώσεις αναγκών και προαίρεσης— χάνουν την αμεσότητα και την αυτοτέλειά τους, εφόσον καθίστανται κρίκοι στην αναπαραγόμενη εκ των ιδίων συνάφεια αλληλεξαρτώμενων συμφερόντων.

Σε προφορική προσθήκη της *Εγκυκλοπαιδείας* ο Hegel αναφέρεται επιτιμητικά σε όσους θεωρούν την έξοδο «από εκείνη την άμεση φυσική ενότητα [...] ως την πηγή όλου του κακού» κι ως «πρωταρχικό αμάρτημα» (Enz I: § 24Z, 87) — θεωρεί μάλιστα ότι η έξοδος του ανθρώπου από τη φύση, το γεγονός ότι αφήνει πίσω του τη μορφή «της άμεσης γνώσης», τούτος ο «θαυμαστός διχασμός του πνευματικού (des Geistigen) εντός εαυτού ήταν ανέκαθεν αντικείμενο της συνείδησης των λαών» (Enz I: § 24Z, 88). Ως παράδειγμα τού χρησιμεύει ο μύθος του προπατορικού αμαρτήματος, από τον οποίο εξάγεται πως «η νοητική ζωή διαχωρίζεται από τη φυσική και ακριβέστερα από τη ζωική ζωή (tierisches Leben), κατά το ότι δεν παραμένει στον εαυτό της (nicht in seinem Ansichsein verbleibt), αλλά είναι καθ’ εαυτήν (für sich)»

219. Για μία ανάλογη θέση βλ. *VGP I*: 66–67.

220. Κατά τον Denis (1986: 48) η θέση αυτή διαχωρίζει τον Hegel από τον ωφελιμισμό του 19^{ου} αιώνα.

221. Πρβλ. Larouche-Tanguay 1985: 357.

(*Enz I*, § 24Z, 88). Αυτό που χάνεται είναι η αρχική απλότητα και αμεσότητα (Unmittelbarkeit) της συνείδησης, η οποία αρχικά εμφανίζεται «ως αθωότητα κι αβίαστη εμπιστοσύνη» (*Enz I*: § 24Z, 88). Η απώλεια αυτής της κατάστασης επέρχεται με τη γνώση του καλού και του κακού, την οποία ο όφης ανάγει σε *θειότητα* (Göttlichkeit)· ύστερα «ο πρώτος αναστοχασμός της αφυπνισμένης συνείδησης ήταν αυτός, ότι οι άνθρωποι παρατήρησαν πως ήταν γυμνοί [...] στην ντροπή δηλαδή βρίσκεται ο χωρισμός του ανθρώπου από το φυσικό και το αισθητό του είναι» (*Enz I*: § 24Z, 89).

Η αναζήτηση ρούχων για την κάλυψη του γυμνού σώματος, η σκληρή εργασία και η επίπονη γέννα στην οποία καταδικάζονται ο άνδρας και η γυναίκα αντίστοιχα υποδεικνύουν για τον Hegel ότι ο άνθρωπος διαχωρίζεται από τη φύση. Ωστόσο, η εργασία δεν προσεγγίζεται μόνο ως αποτέλεσμα αλλά και ως *υπέρβαση* (Überwindung) του προαναφερθέντος διχασμού του πνεύματος. Ο Hegel αναφέρει ότι ο άνθρωπος, σε αντίθεση προς τα ζώα, «συμπεριφέρεται στα μέσα προς ικανοποίηση των αναγκών του σαν σε κάτι που είναι από τον ίδιο παρηγμένο και δημιουργημένο» (*Enz I*: § 24Z, 89). Ο διαχωρισμός από τη φυσική απλότητα και η διάπλαση εν μέσω φυσικής αναγκαιότητας²²² επιφέρουν εν τέλει τη διάκριση του ανθρώπου από το δεδομένο αντικείμενο: «Η έξοδος του ανθρώπου από το φυσικό του είναι αποτελεί τη διαφοροποίηση εκείνου ως αυτοσυνείδητου από έναν εξωτερικό κόσμο» (*Enz I*: § 24Z, 90). Ανάλογη είναι η θέση του Hegel στην § 187A της *Φιλοσοφίας του δικαίου*: το πνεύμα αποκτά αντικειμενική ύπαρξη μόνο εφόσον διαπλάθεται εντός της φυσικής αναγκαιότητας και την υπερβαίνει. Κατά την Larouche-Tanguay «[ο] δυισμός του πνεύματος του επιτρέπει αφενός να αποδεχθεί αυτόν τον κόσμο της εξωτερικότητας —έναν κόσμο εντούτοις ξένο προς την ελευθερία του— και αφετέρου να δώσει σε τούτο τον κόσμο τη μορφή της ορθολογικότητας και της καθολικότητας» (1985: 358).

Όπως διαπιστώσαμε, η αστική κοινωνία αποτελεί ένα τέτοιο πεδίο επεξεργασίας της φυσικότητας και συναφούς πραγματοποίησης συνειδητά επιλεγμένων υποκειμενικών σκοπών. Εκεί, η παιδεία αφορά στην εναρμόνιση της προαίρεσης με ένα σύνολο γενικά ισχυρότων μορφών σχέσεων, ενδεχόμενων σκοπών και μέσων, βάσει των οποίων έκαστο άτομο μαθαίνει να συμπεριφέρεται «σύμφωνα με τη φύση του θέματος, με το καθόλου και το ισχύον» (*Ill 3*: § 187, 583). Η σχέση του ατόμου με

222. Βλ. *Enz I*: § 24Z, σ. 90: «Το πνεύμα οφείλει να είναι ελεύθερο και να είναι ό,τι είναι μέσω του εαυτού του. Η φύση είναι για τον άνθρωπο μόνο η αφετηρία, την οποία <αφετηρία> πρέπει να μετασχηματίσει». Σχετικά με τη σημασία της αρνητικότητας για την αυτοπαραγωγή του πνεύματος και τον ρόλο της μεσολάβησης σε αυτό βλ. *PG*: 36. Επίσης πρβλ. Menke 2018: 34–35.

τον εξωτερικό κόσμο δεν είναι μόνο εργαλειακή αλλά «συστατική για την ανάπτυξη των ουσιαστικών δυνάμεων και ικανοτήτων του» (Walton 1984: 248).²²³

Το επιχείρημα για τον «σκοπό του Λόγου» θα μπορούσε να ιδωθεί σε συνάρτηση με τις ύστερες παραδόσεις του Hegel για τη φιλοσοφία της παγκόσμιας ιστορίας. Σύμφωνα με τον Hegel, η βασική προϋπόθεση που κομίζει η φιλοσοφία είναι ότι «ο Λόγος κυβερνά τον κόσμο» (VPWG: 20) – η θρησκευτική μορφή εκείνης της θέσης είναι πως η *θεία πρόνοια* (göttliche Vorsehung) και ειδικότερα ο Λόγος ως «το πλήρως ελεύθερα αυτοκαθοριζόμενο νοεόν» (VPWG: 25) προΐσταται των κοσμικών συμβάντων. Βέβαια, η θέση αυτή κρίνεται από τον Hegel ως αφηρημένη και ανεπαρκής, διότι έτσι η γνώση του *σχεδίου* (Plan) της πρόνοιας θεωρείται ύβρις και χαρακτηρίζεται από την εμμονή σε μία αφηρημένη πίστη στην ύπαρξη της πρόνοιας, υποδεικνύοντας την εμφάνισή της αποκλειστικά σε μεμονωμένες περιπτώσεις (VPWG: 25–26). Τουναντίον, η φιλοσοφική παρατήρηση θέλει να γνωρίσει «την ένωση του συγκεκριμένου με το καθολικό» (VPWG: 26). Το τι είναι ο Λόγος συναρτάται με το ποιος είναι ο *τελικός σκοπός του κόσμου* (Endzweck der Welt).

Κατά τον Hegel, η ιστορία συνίσταται στην εκδήλωση της φύσης του πνεύματος, τουτέστιν της ελευθερίας, ιδωμένης ως αυτοπαραγόμενης αυτοσχασίας (Henrich 2019⁴: 38), στην αντικειμενικότητα (VPWG: 31). Ο Hegel θεωρεί ότι ο τελικός σκοπός του κόσμου συνίσταται στη «συνείδηση που έχει το πνεύμα για την ελευθερία του και ακριβώς με αυτό» στην «ενεργό πραγματικότητα της ελευθερίας του» (VPWG: 32–33): το πνεύμα είναι κοντά στον εαυτό του, δηλαδή ελεύθερο,²²⁴ ακριβώς επειδή γνωρίζει τη φύση του και μπορεί να κρίνει τα αποτελέσματα της παρελθούσης αυτοπαραγωγής του (VPWG: 30–31). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Hegel χρησιμοποιεί την θρησκευτική παράσταση, για να εξηγήσει το περιεχόμενο του τελικού σκοπού, συσχετίζοντας το πνεύμα με τον Θεό στη βάση της ελεύθερης βούλησης:

Τούτος ο τελικός σκοπός είναι αυτό που ο Θεός βούλεται με τον κόσμο, ο Θεός όμως είναι το τελειότερο (das Vollkommenste) και γι' αυτό δεν μπορεί παρά να βούλεται τον εαυτό του, την ίδια του τη βούληση. Αυτό που είναι η φύση της βούλησής του, δηλαδή η φύση του εν γένει, τούτο είναι ό,τι εμείς ονομάσαμε ιδέα της ελευθερίας, στο μέτρο που συλλαμβάνουμε τη θρησκευτική παράσταση σε σκέψεις (VPWG: 33).

223. Πρβλ. Peperzak 2001: 440–441.

224. Πρβλ. *Grl*: § 7, 54.

Η βούληση που βούλεται τον εαυτό της ορίζεται ως «ιδέα της ελευθερίας» (VPWG: 33) – όπως θυμόμαστε, αυτή είναι η βασική αρχή της *Φιλοσοφίας του δικαίου* (Grl: § 21, 72· § 27, 79). Στα συμφραζόμενα της ανάλυσης για την αστική κοινωνία ο σκοπός του Λόγου συνίσταται μάλλον στην ιδιότητα του ανθρώπου να καθίσταται αυτοσκοπός μέσα από τη διαμόρφωση της φυσικής βούλησής του και την αναβίβασή του στη μορφή της καθολικότητας (Grl: § 187A, 344).²²⁵ Ειδικότερα, στην § 187A υπονοείται ένα πλαίσιο κοινωνικής συναναστροφής, όπου η ικανοποίηση των επιμέρους σκοπών προϋποθέτει την παιδεία, τουτέστιν την άρση της αμεσότητας της βούλησης (Ill 3: § 187, 580). Η κοινωνικοποιητική και απελευθερωτική επίδραση της μορφής της καθολικότητας ή αλλιώς της νόησης είναι καθοριστική για την πραγματοποίηση της ελευθερίας, διότι «μόνο στη νόηση είναι το πνεύμα πλήρως (erst) κοντά στον εαυτό του (bei sich selbst)» (Ill 4: § 187, 483).

Η αμεσότητα της ριγμένης στις φυσικές ανάγκες βούλησης των καθεκάστων ατόμων όπως και η συναφής με εκείνες τις άμεσα εκπεφρασμένες ανάγκες *απουσία εαυτού* (Selbstlosigkeit) σταδιακά αναιρείται (Grl: § 187A, 344). Τα στοιχεία αυτά μετασχηματίζονται σε συμβολή της μερικότητας στο όλον, εφόσον η *εξωτερικότητα* (Äußerlichkeit) του πνεύματος —η αμεσότητα και η *φυσική απλότητά* του (Natureinfalt)— καθίσταται αντικείμενο επεξεργασίας, με αποτέλεσμα το πνεύμα να «αποκτά την ορθολογικότητα (Vernünftigkeit), για την οποία είναι ικανό, δηλαδή τη μορφή της καθολικότητας, τη διανοητικότητα (Verständigkeit)» (Grl: § 187A, 344). Το αποτέλεσμα της παιδείας συνίσταται στην αυτοσχασία εκάστου ενός διά του άλλου.

Πιο συγκεκριμένα, στην αστική κοινωνία ο άνθρωπος καθίσταται σκοπός στον εαυτό του «μόνο διά της μεσολάβησης μέσα από άλλα άτομα, μέσα από το όλον, η χρησιμότητά του (Brauchbarkeit) συνδέεται με το ότι μπορεί να υφίσταται ως αυτοσκοπός (Selbstzweck)» (Ill 4: § 187, 482–483). Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει ότι στην αστική κοινωνία ξεχύνονται οι ορέξεις και τα πάθη και κυριαρχεί η τυχαιότητα της προδιάθεσης και της γέννησης (Ill 3: § 182, 567). Αυτές οι πλευρές της αστικής κοινωνίας ρυθμίζονται μόνο από τον Λόγο «που λάμπει μέσα τους», που τις διέπει και τις οργανώνει, εφόσον «η ικανοποίηση της μερικότητας καθορίζεται από τη σχέση ενός άλλου, προωθείται μόνο σε σχέση με το καθόλου, το

225. Για τον άνθρωπο ως αυτοσκοπό πρβλ. VPWG: 50: «Σκοπός στον εαυτό του είναι ούτως ειπείν ο άνθρωπος μόνο διά του θεϊκού που είναι μέσα του, μέσα από αυτό που ονομάστηκε από την αρχή Λόγος και, στο βαθμό που είναι δραστήριος και αυτοπροσδιορίζων, ελευθερία».

οποίο είναι εδώ το διανοητικό στοιχείο (das Verständige)» (*Ill 3*: § 182, 568). Ο σκοπός που πραγματοποιείται παράλληλα με τη σχεδόν αχαλίνωτη διαπλοκή εγωιστικών συμφερόντων είναι η διαμόρφωση του χαρακτήρα των δρώντων υποκειμένων με τέτοιο τρόπο, ώστε να καθιστούν εαυτά συνιστώσες μιας σχέσης, στην οποία τόσο το μέρος όσο και το όλον εξαρτώνται αμοιβαία.²²⁶

Στην εισαγωγή της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel αναφέρει ότι η μορφή της καθολικότητας που αποκτιέται από την επεξεργασία της φυσικής βούλησης —από τον «εξαγνισμό των ορμών» (*Grl*: § 19, 70)— καθίσταται η προϋπόθεση εκδήλωσης επιμέρους περιεχομένων της βούλησης: η βούληση για το καθόλου θεμελιώνεται στις διαμορφωμένες και καλλιεργημένες κλίσεις (Terrier 2001: 61). Κάτι ανάλογο συμβαίνει στην αστική κοινωνία εν γένει, όπου τα άτομα ενσωματώνουν τους επιμέρους σκοπούς στο συνολικό πλέγμα εγωιστικών σχέσεων ως όρο εμφάνισης και πραγματοποίησης των εκκοινωνισμένων αναγκών τους. Η αναβίβαση στην καθολικότητα και η επεξεργασία της φυσικότητας προκύπτει διά της συνάρτησης της επιμέρους βούλησης με την αναπαραγωγή του καθόλου τόσο ως γενικής ικανοποίησης όσο και ως προϋπόθεσης της ατομικής ικανοποίησης (*Ill 4*: § 187, 484).

Υπό ιστορικο-φιλοσοφική σκοπιά, το πνεύμα αποσπάται από την άμεση ικανοποίηση των αναγκών, κερδίζοντας την ελευθερία του μέσω της καλλιέργειας, με αποτέλεσμα να σχετίζεται με το κατεξοχήν δικό του δημιούργημα – τον εαυτό του (*Grl*: § 187A, 344). Ο άνθρωπος απελευθερώνεται από τη φυσική αναγκαιότητα και την άμεση όρεξη προς απόλαυση, στο μέτρο που παιδεύεται, καθότι έτσι «έχει να κάνει μόνο με όσα φέρουν τη σφραγίδα του και έχουν παραχθεί εξ αυτού» (*Grl*: § 187A, 344). Από αυτή την άποψη, το πνεύμα «είναι σε αυτή την εξωτερικότητα ως τέτοια οικείο και κοντά στον εαυτό του (bei sich)», στο μέτρο που «σε αυτό το καθαυτό (an sich) ξένο ως προς τον προορισμό του (Bestimmung) για την ελευθερία στοιχείο γίνεται καθ' εαυτόν (für sich)» (*Grl*: § 187A, 344). Υπό τη σκοπιά της αστικής κοινωνίας η απελευθέρωση ως αυτοκαθορισμός της βούλησης επιτυγχάνεται σε διωποκειμενικό (κοινωνικό) πλαίσιο και ορίζεται εν αντιθέσει προς τη φυσική αμεσότητα, την οποία το πνεύμα επεξεργάζεται, αποκτώντας έτσι τη μορφή της καθολικότητας.²²⁷ Ως προς αυτό, οι Λεφέβρ και Μασερέ (2013³: 39–41) υπογραμμίζουν τη σημασία της κοινωνικοποίησης για την εγκόλπωση των φυσικών αναγκών στο πλαί-

226. Εδώ θα μπορούσαμε να θυμηθούμε τις αναφορές του Hegel στο τέχνασμα του Λόγου. Βλ. σχετικά *L II*: 196 και *VPWG*: 49. Ο Menke κάνει εν προκειμένω λόγο για την «αυταπάτη του αστού» (2018: 76), καθότι η απελευθέρωση από τη φυσική ανάγκη επέρχεται μέσω της κοινωνικής πειθάρχησης του.

227. Πρβλ. Menke 2018: 36.

σιο διανθρώπινων σχέσεων διά της μεταστοιχείωσής τους, εφόσον αυτές αποκτούν ένα καθολικότερο νόημα, καθιστάμενες τοιουτοτρόπως ανθρώπινες ανάγκες.

Ο Hegel υπογραμμίζει ότι αυτός ο τρόπος θεώρησης αποκτιέται μέσα από την παιδεία των επιμέρους βουλήσεων· αποκαλεί μάλιστα την παιδεία *σημείο διάβασης* (Durchgangspunkt) των ατόμων στο ήθος, και αυτό τόσο από τη σκοπιά της ιστορίας όσο και από τη σκοπιά της κοινωνικοποιητικής λειτουργίας της αστικής κοινωνίας:

«Η παιδεία είναι έτσι στον τέλειο προσδιορισμό της η απελευθέρωση και η εργασία της υψηλότερης απελευθέρωσης, τουτέστιν το απόλυτο σημείο διάβασης στην όχι πλέον άμεση, φυσική, αλλά στη νοητική καθώς και στην ανυψωμένη σε σχήμα της καθολικότητας άπειρη υποκειμενική ουσιακότητα του ήθους.» (Grl: § 187A, 344–345).²²⁸

Εφόσον αναφερόμαστε συγκεκριμένα στη διαπλοκή των επιμέρους συμφερόντων στην αστική κοινωνία, τότε η παιδεία δεν μπορεί παρά να συνίσταται στο ότι έκαστο άτομο λαμβάνει υπόψιν το πλαίσιο συναναστροφής εντός του οποίου πρόκειται να πράξει. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel τονίζει ότι μέσα από την παιδεία το άτομο μαθαίνει να συμπεριφέρεται όπως και οι άλλοι:

«Υπό την έννοια των πεπαιδευμένων ανθρώπων μπορεί κανείς αρχικά να καταλάβει το γεγονός ότι πράττουν καθετί όπως οι άλλοι, ότι δεν εκδηλώνουν την ιδιαιτερότητά τους, ενώ στους απαίδευτους ανθρώπους προβάλλει η ιδιαιτερότητα, η αδεξιότητα του φερσίματος, η οποία συνίσταται σε τούτο, ότι αυτό <το φέρσιμο> δεν προσανατολίζεται σύμφωνα με τις ποιότητες και τις σχέσεις των πραγμάτων και των προσώπων προς τις οποίες συμπεριφέρεται.» (Ilt 3: § 187, 582).

Η καθολικότητα ή διανοητικότητα αποκτάται μέσα από την *εξομάλυνση* (Glättung) επιμέρους στοιχείων και με την απάλειψη τυχόν βλαπτικών προς το όλον ιδιαιτεροτήτων. Ειδικότερα, ο Hegel αναφέρει στις ίδιες παραδόσεις ότι η παιδεία συνίσταται

228. Εδώ ο Braune υπογραμμίζει ότι η παιδεία είναι «εργαλειακή παιδεία» (instrumentelle Bildung) και συντείνει στην είσοδο του ατόμου ως *bourgeois* στην αστική κοινωνία, το οποίο δραστηριοποιείται ενώπιον του κοινωνικού και φυσικού κόσμου με τις κατηγορίες του σκοπού και του μέσου. Κατά τον ίδιον, η παιδεία στις σημερινές αντιπαραθέσεις θεωρείται κατ' εξοχήν οικονομικός παράγοντας και συσχετίζεται με τις προϋποθέσεις του επιστημονικού ατομικισμού. Τούτη η μονομερής εστίαση στην εργαλειακή άποψη περί παιδείας δεν ανταποκρίνεται σε μια πιο συμπεριληπτική σημασία, που περιλαμβάνει τη διαμόρφωση του *citoyen* (2011: 165–166).

στην «εξομάλυνση της μερικότητας» (*Ill 3*: § 187, 583), έτσι ώστε τούτη να προσαρμόζει τη συμπεριφορά της στη φύση του θέματος (*Natur der Sache*), δηλαδή σε ό,τι θεωρείται κάθε φορά έγκυρο και γενικά ισχύον για τις διανθρώπινες σχέσεις: «Η φύση του θέματος είναι μόνο μία και όλοι οι πεπαιδευμένοι συμπεριφέρονται σύμφωνα με αυτό το θέμα με τον ίδιο τρόπο» (*Ill 3*: § 187, 583).

Ωστόσο, η παιδεία «δεν προσδιορίζει το περιεχόμενο» (*Ill 3*: § 187, 584) των σχέσεων, καθόσον εκείνη αφορά μόνο τη μορφή της καθολικότητας, δηλαδή την υπαγωγή της συμπεριφοράς των ατόμων στο ισχύον πλαίσιο συναναστροφών. Αυτή η στάση συγκρούεται βέβαια με τη συνηθισμένη προσέγγιση της έννοιας της ελευθερίας ως προαίρεσης (*Grl*: § 15A, 66). Στην αστική κοινωνία τα άτομα μαθαίνουν ότι οι πράξεις τους δεν εκβάλλουν μόνο στην ιδιαίτερη ικανοποίησή τους, εφόσον επηρεάζουν το πράττειν και την κατάσταση άλλων δρώντων. Αυτό συμβαίνει διότι έκαστο ενέργημα έχει ένα ιδιαίτερο κάθε φορά εύρος επιρροής —το ατομικό και συνολικό όφελος— και περιεχόμενο, τουτέστιν τους επιμέρους σκοπούς σε αναγκαία συνάφεια με το όλον των εγωιστικών σχέσεων. Η συμμετοχή στην αστική κοινωνία απελευθερώνει τα άτομα από τη φυσική αναγκαιότητα (*Naturnotwendigkeit*), στο μέτρο που έκαστο προσαρμόζει το πράττειν και τις επιθυμίες του στο σύνολο των ήδη υφιστάμενων πλεγμάτων αλληλεξάρτησης. Ο Menke (2018: 77) υπογραμμίζει ότι η φυσική αναγκαιότητα αντικαθίσταται από την αναγκαιότητα της κοινωνικής νόρμας.

Η παιδεία στην αστική κοινωνία χαρακτηρίζεται από μία ιδιότυπη απελευθέρωση (*Befreiung*), καθότι η κοινωνική ανάγκη (*gesellschaftliches Bedürfnis*), ιδωμένη ως συνάρτηση της φυσικής και της —υπερισχύουσας— πνευματικής ανάγκης, αποβάλλει τη φυσική ή αλλιώς την εξωτερική αναγκαιότητα κι εντάσσεται σε ένα πλαίσιο γενικής γνώμης (*allgemeine Meinung*) και ιδίας κατασκευασμένης αναγκαιότητας (*selbstgemachte Notwendigkeit*) (*Grl*: § 194, 350).²²⁹ Κατά συνέπεια, η ανάγκη μετατρέπεται σε ανθρώπινη ανάγκη, διότι εκφράζεται από την πεπαιδευμένη υποκειμενικότητα στο σύστημα των αναγκών (*System der Bedürfnisse*), το οποίο την αναγνωρίζει (την ανάγκη) ως τέτοια (*Grl*: § 192, 349): «Παύει, δηλαδή, να είναι μόνο η δική μου ανάγκη, όπως θα την αντιλαμβανόμουν, αν ήμουν φυσικό ον, και μου παρασταίνεται ή μου παρουσιάζεται διά μέσου του σφαιρικού συστήματος που την νομιμοποι-

229. Στον παραπάνω εγχειρισμό συλλογισμό υπόκεινται ως βάση οι ιδέες του πολλαπλασιασμού των ανθρώπινων αναγκών και των μέσων προς ικανοποίησή τους (§ 190), της κρίσης περί καταλληλότητας των μέσων για την προσδοκώμενη ικανοποίηση (§ 191) και των αναγκών μίμησης (*Nachahmung*) και διάκρισης (*Auszeichnung*) από τους άλλους ανθρώπους, που συντείνουν στον πολλαπλασιασμό και τη διάδοση των αναγκών εν γένει (§ 193).

εί» (Λεφέρβ και Μασερέ 2013³: 41). Ο Hegel χαρακτηρίζει την απελευθέρωση από την «απλή υποκειμενικότητα του φερσίματος», την «αμεσότητα της επιθυμίας (Be-gierde)» και την «αυθαιρεσία της προτίμησης» (*Grl*: § 187A, 345) ως *σκληρή εργασία* (*harte Arbeit*) που αποπερατώνεται μέσω της παιδείας. Κατά την εξήγηση του Neuhouser η παιδεία είναι το αποτέλεσμα της «κοινωνικά παραγωγικής εργασίας» (2000: 158), την οποία εκτελούν τα άτομα στην αστική κοινωνία. Η εργασία προσδίδει στην επιμέρους βούληση αντικειμενικότητα και καθολικότητα, καθότι αυτή καθορίζεται αντικειμενικά από τις υφιστάμενες κοινωνικές ανάγκες, λαμβάνοντας συνάμα υπόψιν τη δραστηριότητα των άλλων υποκειμένων: έκαστος αναγνωρίζει το δεδομένο των διακριτών σκοπών σε έναν κοινό κόσμο και την καθοριστική τους σημασία για το ατομικό του πράττειν (2000: 159–160).

Η ελευθερία είναι το αποτέλεσμα της παιδευτικής διαδικασίας τόσο υπό ιστορικο-φιλοσοφική όσο και υπό κοινωνική άποψη. Η θέση ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως ελεύθερος κάνει ένα θετικό πρώτο βήμα προς την ανασκευή της άποψης που θεωρεί τον άνθρωπο ως *φυσικό όν* (*Naturwesen*) και συνεπώς κατάλληλο για υποδοδύλωση (*Grl*: § 57, 123). Η δουλεία είναι μία κατάσταση «που δεν είναι ανάλογη προς την έννοιά του» (*Grl*: § 57, 123), στο βαθμό που θεωρούμε ότι η έννοια —η φύση— του ανθρώπου συνίσταται στην ελευθερία κι ότι ο υποβιβασμός του στην κατάσταση ενός αντικειμένου προς ιδιοποίηση και χρήση αντιβαίνει τη φύση του. Αμφότερες, πάντως, οι θέσεις εκλαμβάνονται από τον Hegel ως αναληθείς: ο άνθρωπος δεν είναι βέβαια φυσικό όν μήτε μόνον στην έννοιά του (δηλαδή φύσει) ελεύθερος, αλλά γίνεται ελεύθερος, αίροντας έτσι τη μονομέρεια της απλώς φυσικής και ανελεύθερης ύπαρξής του, αφενός, και της μη ακόμη πραγματοποιημένης έννοιάς του, αφετέρου. Ο άνθρωπος είναι στην έννοιά του ή *an sich* ελεύθερος, στο βαθμό που η ύπαρξή του δεν συμφωνεί εξ αρχής με την έννοιά του – την ελευθερία. Για τον λόγο αυτό η έννοια είναι μόνο η *αφετηρία* (*Ausgangspunkt*) αναφορικά με την ιδέα της ελευθερίας. Στη στιγμή του ήθους γενικότερα και στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας ειδικότερα η ελευθερία συνίσταται στην απελευθέρωση από την πρώτη φύση του φυσικού καθορισμού και στην απόκτηση της δεύτερης —κοινωνικής— φύσης.²³⁰

Σε αυτό το σημείο ανακύπτει το εξής ερώτημα: μήπως η παιδεία εξαλείφει τον αυτοκαθορισμό του εγώ; Στην § 7 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* η βούληση προσδιορίζεται ως καθεκαστότητα, δηλαδή ως στιγμή της έννοιας της βούλησης, η οποία συ-

230. Πρβλ. Menke 2018: 74.

μπεριλαμβάνει τις άλλες δύο στιγμές —την καθολικότητα και τη μερικότητα— ως ανηρημένες αφαιρέσεις.²³¹ Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει ότι η στιγμή της καθεκαστότητας της βούλησης εμφανίζεται στη σφαίρα του *αισθήματος* (*Empfindung*), όταν ο άλλος είναι ένα φιλικό ή αγαπημένο πρόσωπο: «Με το να βούλεται κάτι εκεί δεν είναι μονομερώς εντός εαυτού, εντούτοις στη σχέση με ένα άλλο περιορίζεται μεν κανείς, όμως σε αυτόν τον περιορισμό έχει επίγνωση του εαυτού του» (*Itt 3*: § 7, 119–120).

Αυτό υπονοεί ότι ο αυτοκαθορισμός της βούλησης είναι τέτοιος μόνο σε συνάρτηση με άλλες βουλήσεις εντός σχημάτων ανάπτυξης διανθρώπινων σχέσεων. Τούτο συμβαίνει διότι το αντικείμενο της βούλησης παρέχει στη βούληση την εμπειρία της ελευθερίας, εφόσον διαθέτει και εκείνο την ιδιότητα του να είναι ελεύθερο (Honneth 2001: 28). Σε αυτού του είδους τον καθορισμό «ο άνθρωπος δεν αισθάνεται καθορισμένος, αλλά παρατηρώντας τον άλλο ως άλλο έχει κανείς πρώτα σε αυτό τη συναίσθηση του εαυτού του» (*Itt 3*: § 7, 120). Λίγο παρακάτω ο Hegel τονίζει το εξής:

«Η ελευθερία, λοιπόν, δεν βρίσκεται ούτε στην απροσδιοριστία μήτε στον καθορισμό. Στη δεύτερη στιγμή περιορίζομαι, θέλω τούτο, και μια τέτοια βούληση έχει το πείσμα να νομίζει ότι είναι ανελεύθερη, αν δεν έχει αυτή τη βούληση. Η βούληση, ωστόσο, δεν είναι προσδεμένη σε κάτι το περιορισμένο, αλλά πρέπει να πάει παραπέρα, διότι η φύση της βούλησης δεν συνίσταται σε τούτη τη μονομέρεια, την πρόσδεση, αλλά η ελευθερία είναι: να βούλεται κανείς κάτι το προσδιορισμένο, μα σε αυτόν τον καθορισμό να είναι κοντά στον εαυτό του, να επιστρέφει ξανά στο καθολικό.» (*Itt 3*: § 7, 121)

Κατ' ουσίαν, η ελεύθερη βούληση συνίσταται στο να είναι κανείς κοντά στο εαυτό του ενόσω σχετίζεται με κάτι άλλο που είναι επίσης ελεύθερο στην εν λόγω σχέση (Honneth 2001: 28).

Η επιστροφή στον εαυτό μέσω του άλλου δεν παρέχεται από τη συνηθισμένη παράσταση της ελευθερίας ως προαίρεσης, διότι στην προαίρεση ο αναστοχασμός «δεν έχει ακόμη τον εαυτό του ως περιεχόμενο και σκοπό» (*Grl*: § 15A, 66). Βέβαια, ο Hegel δεν προκρίνει την εγκατάλειψη των ορμών, αλλά τη μετατροπή τους σε ένα «ορθολογικό σύστημα του αυτοκαθορισμού της βούλησης» (*Grl*: § 19, 70). Στην

231. Η αφηρημένη πλευρά της καθολικότητας συνίσταται στη σχέση (ταυτότητα) με τον εαυτό ως δυνατότητα εκμηδένισης επιμέρους προσδιορισμών μέσω αφαίρεσης του δρώντος από κάθε περιεχόμενο ιδωμένο ως φραγμό. Από την άλλη πλευρά, η βούληση ως μερικότητα προσδιορίζει την απροσδιοριστία της θέτοντας σκοπούς, περιορίζοντας έτσι τον εαυτό της εν σχέσει προς κάτι άλλο.

προκειμένη περίπτωση του προλόγου της *Φιλοσοφίας του δικαίου* η αυτοσχεσία σημαίνει μάλλον την επεξεργασία των άμεσα αναδυόμενων αναγκών και επιθυμιών μέσω του αναστοχασμού όπως και την τακτοποίηση του περιεχομένου της βούλησης βάσει παραστάσεων και υπολογισμού αναφορικά με τις προσδοκώμενες συνέπειες και τα απαραίτητα μέσα. Ο προσανατολισμός προς ένα *όλον της ικανοποίησης* (*Ganze der Befriedigung*), το οποίο ο Hegel ονομάζει *ευδαιμονία* (*Glückseligkeit*), συμβάλλει στην αναίρεση της εξωτερικότητας των ορμών, αποδίδοντάς τους την *τυπική καθολικότητα* (*formelle Allgemeinheit*) (*Grl*: § 20, 71). Η νοητική επεξεργασία των αναγκών σε δεδομένες συνθήκες αναιρεί την αμεσότητα που τις χαρακτηρίζει (*Grl*: § 11), καθιστώντας τις αναγνωρισμένες συνιστώσες της έλλογης —δηλαδή: της αυτοσχετιζόμενης (*Grl*: § 24)— βούλησης.²³² Κάτι ανάλογο είδαμε ότι συμβαίνει στην αστική κοινωνία: οι φυσικές ανάγκες αναγνωρίζονται εντός του συστήματος των αναγκών, καθιστάμενες έτσι ανθρώπινες ανάγκες (*Grl*: §§ 192, 194).

Από την άποψη της κοινωνικής συναναστροφής, η τυπική καθολικότητα μάλλον συνδέεται με ό,τι ο Hegel προσδιορίζει στις παραδόσεις του 1822/23 ως ορθολογική ατομική συμπεριφορά «βάσει της έννοιας του ηθικού (*Sittliches*) εν γένει» (*Ill* 3: § 15, 135). Η μορφή της καθολικότητας στις §§ 186 και 187 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* αφορά στο κοινωνικό πράττειν που εκδηλώνεται ορθολογικά, δηλαδή συμπίπτει με τους προσδιορισμούς του ήθους (εξεταζόμενου εδώ ως αστικής κοινωνίας), εφόσον έκαστος λαμβάνει υπόψιν τους άλλους²³³ και την αλυσίδα της συνάφειας εν γένει. Ο άνθρωπος γίνεται ελεύθερος μέσα από τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης, τουτέστιν διά της διάπλασης της φυσικής βούλησης σε ένα ήδη υφιστάμενο πλαίσιο διυποκειμενικών σχέσεων και νοημάτων, αμοιβαίας εξάρτησης ως προς την επίτευξη επιμέρους σκοπών και ενστάλαξης του κοινωνικού εύρους του ατομικού πράττειν του. Η σημασία της παιδείας στην αστική κοινωνία ως στιγμή του ήθους συνίσταται στη διαμόρφωση των ατόμων διά της εισαγωγής τους σε ένα πλαίσιο αντικειμενικά δεσμευτικών κανόνων συμπεριφοράς και αμοιβαία διαπλεκόμενων εγωιστικών προσανατολισμών.

Στις παραδόσεις του 1821/22 ο Hegel διαπιστώνει το εξής: «Ο αστικός μας τρόπος ζωής και σκέψης (*Unsere Bürgerlichkeit*) έχει στους Γερμανούς το νόημα μιας εξάρτησης του ανθρώπου από την επιδεξιότητά του» (*PR-anonym*: § 187, 180). Ωστόσο, το άτομο αδυνατεί να εκπληρώσει όλους τους σκοπούς του αφ' εαυτού κι έτσι

232. Πρβλ. Wallace 1999: 423.

233. Βλ. Pippin 2017: 39–40.

η συμβολή των άλλων εγωιστικά δρώντων είναι απαραίτητη. Το γεγονός ότι έκαστος αναγκάζεται να συνδέσει την πραγμάτωση του επιμέρους σκοπού του με το καθόλου, το οποίο «είναι εδώ αρχικά μέσον, στο βαθμό που ο ιδιώτης εκκινεί από τον εαυτό του» (*PR-anonym*: § 187, 180), χαρακτηρίζεται αρχικά ως εξάρτηση και υπαγωγή σε μια αναγκαιότητα: «Στη συνείδηση του καθέκαστου ατόμου μπορεί να ανακύψει ότι το μερικό κατορθώνεται χωρίς το μέσον (Mittel) του καθόλου, <όμως> αυτό είναι πολυδάπανο· τούτο φαίνεται για αυτούς ως απλή αναγκαιότητα, διά της οποίας πολλά πάνε χαμένα» (*PR-anonym*: § 187, 180). Η οπτική αυτή μεταβάλλεται μέσα από την προσαρμογή του εγωιστικού πράττειν στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας και την κοινωνικοποίηση του αποσπασμένου από τον οίκο ατόμου. Ο προσδιορισμός του ατομικού πράττειν «με τρόπο καθολικό» (*PR-anonym*: § 187, 180) αναπαράγει το πλαίσιο εκείνο που επιτρέπει την ανάδυση επιμέρους σκοπών.²³⁴

Η λειτουργία της παιδείας ξεκινά ήδη στην οικογένεια, όπου λαμβάνει τον χαρακτήρα του ελέγχου των φυσικών ορμών και συνεχίζεται διά της συμμετοχής του ανθρώπου ως ατόμου στην αστική κοινωνία. Εκεί, έκαστο άτομο δραστηριοποιείται για την ικανοποίηση των αναγκών του, ενώ παράλληλα εργάζεται για τις ανάγκες άλλων: στο πράττειν του ενυπάρχει ο προσανατολισμός προς άλλες βουλήσεις (Herzog 2017: 213).²³⁵ Αλλωστε, η «άπειρη υποκειμενική ουσιακότητα του ήθους» (*Grl*: § 187A, 345), στην οποία το άτομο αναβιβάζεται μέσω της παιδείας, θα μπορούσε να αντιπαραβληθεί με την *ηθική ουσιακότητα* (*sittliche Substantialität*) της § 152: αμφοτέρως συνίστανται στην αναίρεση της απολυτότητας της *ιδιορρυθμίας* (*Eigenwilligkeit*) και της *ιδίας ηθικής συνείδησης* (*eigene Gewissen*) ως μοναδικών κριτηρίων για το ατομικό πράττειν. Πάντως, η υποκειμενικότητα, παρά την καθοριστική σημασία που λαμβάνει η παιδεία ως εξομάλυνση των διαφορών,²³⁶ δεν εξαφανίζεται, εφόσον η αρχή της υποκειμενικής ελευθερίας συμπεριλαμβάνεται στην έννοια του ήθους ως τρόπος ύπαρξής του (*Grl*: § 153, 303· § 154, 304).²³⁷ Ωστόσο, το *δίκαιο των ατόμων* (*Recht der Individuen*) βρίσκει στον *ηθικό χαρακτήρα* (*sittlicher Charakter*), τουτέστιν στη δεύτερη φύση ως συλλογικά παραχθείσα συνήθεια (*Grl*: § 151, 301), τον όρο για τη διατήρηση των επιμέρους σκοπών.

Στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας η σύνδεση ατόμου και ιδιαίτερου σκοπού μέσω του καθόλου προϋποθέτει τον προσδιορισμό του ατομικού πράττειν βάσει του

234. Πρβλ. *It 3*: § 15, σ. 135.

235. Πρβλ. Ψυχοπαίδης 1994: 148.

236. Βλ. Menke 2018: 77.

237. Πρβλ. Peperzak 2001: 402.

συνολικού πλέγματος εγωιστικών σχέσεων: αυτό σημαίνει ότι ο επιμέρους σκοπός προσαρμόζεται με το πράττειν άλλων εγωιστικώς δρώντων υποκειμένων. Η ελευθερία δεν συνίσταται απλώς στη δυνατότητα επίτευξης επιμέρους σκοπών – τουναντίον, όπως είδαμε αυτή η στάση μετατρέπεται σε εξάρτηση από την προαίρεση, τις ανάγκες και το πράττειν των άλλων ατόμων. Υπό ιστορικο-φιλοσοφική πλευρά, η παιδεία επιφέρει μια ιδιότυπη απελευθέρωση από τη φυσική αναγκαιότητα: η αμεσότητα και η φυσική απλότητα αναιρούνται ακριβώς εν μέσω συνθηκών ξένων προς την ελευθερία, και έτσι το πνεύμα αναγνωρίζει τον εαυτό του ως το αποτέλεσμα της παιδευτικής διαδικασίας. Ομοίως, στην αστική κοινωνία ο ιδιώτης επενεργεί με το συνειδητά ατομικό και το ασυνειδήτως καθολικά προσανατολιζόμενο πράττειν του προς ένα σύνολο σχέσεων, από το οποίο ικανοποιείται και στην αναπαραγωγή του οποίου συμβάλλει. Παράλληλα, η εγωιστική δραστηριότητα χάνει τον φευγαλέο και πεπερασμένο χαρακτήρα της ακοινωνήτης όρεξης, εφόσον ο ορίζοντας του πράττειν της περιβάλλεται από ένα όλον προοπτικών και δράσεων.

Κατ' αυτόν τον τρόπο η επιμέρους βούληση αποκαθαίρεται από τα φυσικά στοιχεία της ακαλλιέργητης ορμής και της ανάγκης, κατακτώντας μια πρώτη βαθμίδα ελευθερίας ως *άπειρου αυτοπροσδιορισμού* (unendliche Selbstbestimmung) (*Grl*: § 187A, 345). Αυτό σημαίνει ότι το άτομο δύναται να θέτει σκοπούς και να επιδιώκει την ορθολογική πραγματοποίησή τους, εναρμονίζοντάς τους —συνειδητά, αν υποθέσουμε ότι η παιδεία επιτυγχάνει τον σκοπό της υποκειμενικής διάπλασης— με την καθολικότητα (*Grl*: § 182, 339· §§ 186 και 187, 343· *Ill* 3: § 15, 135).

Σε αυτό το σημείο ο Hegel αναφέρει ότι το άτομο γίνεται *ελεύθερη υποκειμενικότητα* (freie Subjektivität). Πώς θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε αυτή την αλλαγή; Αρχικά, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το άτομο γίνεται ελεύθερο, εφόσον η συνάρτηση με το σύνολο των σχέσεων αμοιβαίας εξάρτησης στην αστική κοινωνία δεν θεωρείται κάτι το ξένο προς τη βούλησή του και απλώς μέσο για έναν ιδιαίτερο σκοπό. Αυτό συμβαίνει όταν η συνείδηση εκάστου ενός διαπλάθεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να θεωρεί τον εαυτό του μέρος μίας ευρύτερης συνάφειας διαπλεκόμενων πράξεων και αναγκών. Επίσης, φαίνεται ότι προσδοκάται η διαμόρφωση της οπτικής του ατόμου για τη σχέση του με τους άλλους μέσω της δραστηριότητας για επιμέρους σκοπούς, στο μέτρο που αυτή εμπεριέχει την προώθηση του καθόλου.

Ο Hegel τονίζει πως η μερικότητα μετατρέπεται μέσα από την αναβίβασή της στη μορφή της καθολικότητας σε «αληθές καθ' εαυτόν είναι (Fürsichsein) της καθεκαστότητας» (*Grl*: § 187A, 345). Οι σχετικές επεξηγήσεις της *Εγκυκλοπαίδειας* εν-

δεχομένως μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε καλύτερα τον συγκεκριμένο όρο. Στην § 96 ο Hegel ορίζει το καθ' εαυτόν είναι ως «σχέση με τον εαυτό» που «είναι αμεσότητα» και συνάμα ως «σχέση του αρνητικού με τον εαυτό του»: αυτό το καθιστά «καθ'εαυτόν υπάρχον (Fürsichseiendes), το ένα, – το στον εαυτό του ενιαίο (Unterschiedslose), έτσι που αποκλείει τον άλλο από τον εαυτό του» (*Enz I*: § 96, 203). Μάλιστα, σε προφορική προσθήκη ο Hegel αναφέρει ότι το εγώ αποτελεί το κοντινότερο παράδειγμα για το καθ' εαυτόν είναι: «Γνωρίζουμε τον εαυτό μας ως κάτι που υπάρχει (als daseiend) κατ' αρχάς διακριτό από ένα άλλο υπάρχον ον (von anderem Daseienden) και συσχετισμένο με το ίδιο» (*Enz I*: § 96Z, 203). Εφόσον στην § 187A της *Φιλοσοφίας του δικαίου* η μερικότητα προσδιορίζεται ως καθ' εαυτόν είναι, και μάλιστα ως αποτέλεσμα της παιδείας στην αστική κοινωνία, τότε γνώρισμα του ατόμου είναι τόσο η σχέση με τον εαυτό —υπό την έννοια της λαμβανόμενης υποκειμενικής ικανοποίησης— όσο και η σχέση με έτερα άτομα. Βέβαια, το άτομο εκφράζει στη διαπλοκή του με άλλους εγωιστικούς δρώντες κάτι το καθολικό, το οποίο υπερβαίνει την άμεση αναφορά στον εαυτό και τη διάκριση από τους άλλους.

Η υπαγωγή της μερικότητας στην αλυσίδα της συνάφειας συνιστά για το άτομο τόσο μια αναγκαιότητα όσο και τον όρο για την πραγματοποίηση επιμέρους σκοπών, στο μέτρο που η μερικότητα «δίνει στην καθολικότητα το περιεχόμενο που την πληροί και τον άπειρο αυτοπροσδιορισμό της», με αποτέλεσμα να είναι «αυτή η ίδια στο ήθος ως άπειρη καθ' εαυτήν υπάρχουσα, ελεύθερη υποκειμενικότητα» (*GrI*: § 187A, 345). Τούτο σημαίνει ότι η δραστηριότητα για το επιμέρους επαναφέρει το άτομο στο καθόλου. Το περιεχόμενο του πράττειν αλλάζει, αφού χάνει τον μονομερή προσδιορισμό του περιορισμού της μερικότητας, καθιστάμενο έτσι η προϋπόθεση για τον αυτοπροσδιορισμό εκάστου ενός. Εξού η αναφορά του Hegel ότι το αποτέλεσμα της παιδείας συνίσταται στην ανάπτυξη της υποκειμενικότητας εντός του ήθους, για την οποία έγινε αναφορά ήδη στην § 152. Συνάμα αίρεται η απολυτότητα της μερικότητας, χωρίς ωστόσο να χάνεται το στοιχείο του εγωιστικού πράττειν.²³⁸

Η αρχή της υποκειμενικότητας, έτσι όπως προσδιορίζεται στην § 124 και στις ύστερες παραδόσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας, αναγνωρίζεται κι επιβεβαιώνεται εντός της αστικής κοινωνίας. Το άτομο αποκτά το ανάλογο προς την υποκειμενική του ελευθερία πεδίο δράσης, εφόσον κοινωνικοποιείται (παιδεύεται) και προσαρμόζει το πράττειν και τους σκοπούς του στο πλαίσιο της αμοιβαίας συνάρτησης συμφερό-

238. Πρβλ. *It 3*: § 7, 121.

ντων. Η υποκειμενικότητα γίνεται καθ' εαυτόν είναι, διότι αποκτά μέσω της παιδείας τη δυνατότητα του αυτοκαθορισμού, αφού στο προσδιορισμένο και περιορισμένο λόγω της συμμετοχής στην αστική κοινωνία πράττειν της σχετίζεται με τον εαυτό της. Όπως θυμόμαστε, η αυτοσχεςία είναι για τον Hegel βασικό στοιχείο της ελευθερίας, στο μέτρο που η βούληση είναι ενώπιον του εαυτού της «στην ύπαρξή της (in seinem Dasein)» (*Grl*: § 23, 75), τουτέστιν στους πραγματοποιημένους σκοπούς της.²³⁹ Ως προς τούτο, ο Pippin (2017: 40) αναφέρει ότι η αυτοσχεςία κατά την έκφραση των ορμών και την πραγματοποίηση των σκοπών κατανοείται ως προσαρμογή του πράττειν με τρόπο που οι άμεσες ανάγκες να εκφράζονται σύμφωνα με το πλαίσιο της ανάπτυξής τους και βάσει συγκεκριμένων «εκτιμήσεων» ή αλλιώς «κινήτριων αιτιών».

Παρά το γεγονός ότι η συναναστροφή της με άλλα άτομα καθορίζει τη γνώση και τη βούλησή της (*Illt 3*: § 187, 582), η *μερικότητα* (*Besonderheit*) αυτοαναιρείται διά της παιδείας, δηλαδή αποκτά μία καθολικότερη οπτική, καθιστάμενη έτσι άπειρη υποκειμενικότητα: αυτοσχετίζεται και είναι «στου εαυτού της, τουτέστιν στην ταυτότητα με τον εαυτό της» (*Grl*: § 7, 54) σε συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις. Στην αστική κοινωνία το άτομο προωθεί επιμέρους σκοπούς και αναβιβάζεται μέσω ίδιας δραστηριότητας στο καθόλου, εννοημένο όχι μόνο ως προϋπόθεση θέσης επιμέρους σκοπών αλλά και ως «ενότητα πραγματικά σύμφωνη προς το ήθος (*véritablement éthique*)» (Larouche-Tanguay 1985: 359). Αυτό σημαίνει ότι έκαστο άτομο γνωρίζει τον εαυτό του ως ελεύθερο και αυτοπροσδιοριζόμενο ακριβώς μέσα από την επεξεργασία της προαίρεσης και της μονομέρειας της βούλησής του σε συνάρτηση με άλλα άτομα. Ως προς τούτο, η καταγραφή από τις παραδόσεις του 1822/23 είναι χαρακτηριστική: «η συγκεκριμένη έννοια της ελευθερίας» συνίσταται «στο να μένει το καθόλου στη μερικότητά του» και «να επεκτείνεται» συνάμα «συμπεριληπτικά στο άλλο (*über das Andre überzugreifen*)» (*Illt 3*: § 7, 119).

Ο Neuhausser (2000: 164) θεωρεί ότι η παιδεία στην αστική κοινωνία συμβάλει στην ανάπτυξη της προσωπικής ελευθερίας, διότι θεμελιώνει τις διυποκειμενικές σχέσεις στην έννοια του προσώπου· εκεί, έκαστο άτομο κατανοεί τον εαυτό του και τις σχέσεις του προς άλλα άτομα βάσει της κοινής σε όλους ανθρώπινης ιδιότητας· κατά τον ίδιο, η μορφή της καθολικότητας συνίσταται στη θεμελίωση της ταυτότητας

239. Αυτό μάλλον σημαίνει ότι η αυτοσχεςία, εκτεθειμένη ειδικά εντός της αστικής κοινωνίας, εννοείται ως παρ' εαυτώ είναι (*VPWG*: 30), υπό τη σημασία της δραστηριότητας και της επίτευξης υποκειμενικά προσδιορισμένων περιεχομένων της βούλησης.

διά της σχέσης με άλλους. Η προσανατολισμένη στην αξία του προϊόντος παραγωγική δραστηριότητα καθιστά τις διυποκειμενικές σχέσεις αφηρημένες αναφορικά με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του καθενός: «στο πλαίσιο της αγοράς» τα άτομα έχουν σημασία «μόνο στη βάση των αφηρημένων ιδιοτήτων τους, ως κάτοχοι χρήματος ή ως ιδιοκτήτες μιας συγκεκριμένης ποσότητας αξίας» (2000: 165). Σύμφωνα με την εξήγηση του Neuhausser, η συμμετοχή των ατόμων στην αστική κοινωνία, και πιο συγκεκριμένα στις οικονομικές συναλλαγές που διαμεσολαβούνται από την αγορά, απολήγει στην κατανόηση του εαυτού τους εν σχέσει προς τους άλλους «κατά έναν δομικά ανάλογο τρόπο» (2000: 165). Οι αφηρημένες από ιδιαίτερα χαρακτηριστικά σχέσεις αγοραστή και πωλητή οδηγούν στη δημιουργία μιας ανάλογης συνείδησης περί κοινωνικών συναναστροφών: έκαστος συλλαμβάνει τον εαυτό του τόσο ως ιδιαίτερο άτομο όσο και ως αφηρημένο υποκείμενο, όμοιο προς τους άλλους ως προς αμοιβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις (2000: 164–165).

Ως προς αυτό, η Larouche-Tanguay (1985: 358) υποστηρίζει ότι η παιδεία των ατόμων στη μορφή της καθολικότητας προετοιμάζει τη νομική αναγνώριση εκάστου ενός ως ανθρώπου στην § 209 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* – η παιδεία, κατά την ίδια, προσεγγίζεται εδώ ως «νομική καλλιέργεια» (*culture juridique*). Αυτό σημαίνει ότι η αστική κοινωνία προετοιμάζει την *καθολική αναγνώριση* (*allgemeine Anerkennung*) όλων από το νόμο· το δίκαιο ως νομική αναγνώριση του ανθρώπου ως ανθρώπου αποκτά ακριβώς μέσω της πεπαιδευμένης γνώσης και της θέλησης ισχύ και αντικειμενική ύπαρξη (*Grl*: § 209 και A, 360). Για τον Menke (2018: 78, 80–81) η εγγεληνή διατύπωση της παιδείας ως απελευθέρωσης μέσω κοινωνικοποίησης και διάπλασης της πρώτης φύσης στη δεύτερη (κοινωνική) φύση οδηγεί τα άτομα σε μία «δεύτερη απελευθέρωση»· τούτη συνίσταται είτε στη μεταβολή των υφιστάμενων κοινωνικών θεσμών είτε στην αλλαγή του τρόπου θέασης εκείνων· το υπάρχον παύει έτσι να θεωρείται κάτι που απλώς είναι, καθό φύσει, χάνοντας έτσι τον χαρακτήρα μιας κοινωνικά επιβεβλημένης αναγκαιότητας.²⁴⁰

Σε κάθε περίπτωση το κίνητρο της ατομικής πράξης παραμένει η ικανοποίηση επιμέρους σκοπών, μόνο που η διαπλοκή των ιδιωτών με το καθόλου ως αμοιβαία συνάρτηση συμφερόντων αναδεικνύει —ακόμη ατελώς— το ήθος ως έμμεση αναπαραγωγή του όλου διά των εμπλεκόμενων μερών: η παιδεία συνίσταται «στο να μετατρέπεται η μορφή της μερικότητας σε καθολικότητα» (*Ill 3*: § 187, 584). Σε αυτή τη

240. Ως προς τούτο θα μπορούσαμε να θυμηθούμε τη σημασία της απροσδιοριστίας ως συστατικής στιγμής της ελεύθερης βούλησης (*Grl*: § 5, 49).

φάση το ήθος μεσολαβείται από τη διαμόρφωση που συντελείται στην αστική κοινωνία: «Η ορθολογική ελευθερία χρειάζεται τη μορφή της παιδείας για την ύπαρξή της» (*Illt 3*: § 187, 585).

Στις παραδόσεις του 1819/20 υπογραμμίζεται ιδιαίτερα η σημασία της παιδείας για την ανάδυση της νοοτροπίας του πολίτη. Όπως είδαμε κι άλλου, η ελευθερία στην αστική κοινωνία ορίζεται ως δυνατότητα επίτευξης επιμέρους σκοπών και πλήρους εκδίπλωσης της κλίσης και της προαίρεσης εκάστου ενός:

«Τα άτομα εμφανίζονται σε τούτο το στάδιο ως ιδιώτες, ως αστοί (*bourgeois*). Το δικαίωμα της επιμέρους βούλησης είναι αυτό που οι περισσότεροι άνθρωποι συνηθίζουν να καταλαβαίνουν ιδίως αναφορικά με την ελευθερία. Η αστική ελευθερία θα έπρεπε έτσι μάλλον να είναι, το να μην περιορίζεσαι στην κλίση σου, στην προαίρεσή σου, στην άσκηση της επιδεξιότητάς σου και ούτω καθεξής.» (*PR*: 150)

Ωστόσο, τα άτομα μαθαίνουν ότι οι επιμέρους σκοποί εξαρτώνται από τη διατήρηση και την αναπαραγωγή του καθόλου, δηλαδή της αστικής κοινωνίας ως συνόλου ατομικών και αμοιβαία διαπλεκόμενων ενεργημάτων. Ακόμη, μαθαίνουν ότι το πράττειν τους πρέπει να προσανατολίζεται και προς αυτήν, αν θέλουν να επιδιώκουν ανεμπόδιστα την επίτευξη των επιμέρους σκοπών τους. Στις εν λόγω παραδόσεις η ορθολογικότητα συνίσταται σε αυτήν ακριβώς τη μετατροπή του περιεχομένου του εγωιστικώς προσδιορισμένου σκοπού σε συμβολή προς την αναπαραγωγή της καθολικότητας.

Τούτη η *μετάπτωση* (*Umschlagen*) προσδιορίζεται ως διαλεκτική, εφόσον το μερικό μεταβαίνει στο καθολικό και το καθολικό επιτρέπει την εκδίπλωση του μερικού (*PR*: 150). Η αστική κοινωνία αποτελεί τον όρο ανάδυσης της νοοτροπίας του πολίτη, καθόσον ανυψώνει το άτομο, όσο πιο ολοκληρωμένα μπορεί, στο καθόλου ως προϋπόθεση της ευημερίας του: πρόκειται για τη συνειδητοποίηση «ότι το μερικό μπορεί να διατηρηθεί και να ικανοποιηθεί μόνο μέσα από το καθολικό» (*PR*: 150). Εδώ συναντούμε σε πρώιμη μορφή την προαναφερθείσα εξοικείωση της μερικότητας με την οπτική της διατήρησης και αναπαραγωγής του καθόλου διά των επιμέρους σκοπών (*Grl*: §§ 182, 183, 187). Σύμφωνα με τον Hegel, πρόκειται για τη «διαδικασία διά της οποίας το μερικό αποτυπώνεται στο καθολικό, μέσα από την οποία προετοιμάζεται το έδαφος για τον ηθικό σκοπό» (*PR*: 151), χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει

ότι το κίνητρο του πράττειν δεν παραμένει η επιθυμία της προαίρεσης. Προκειμένου όμως «να μην είναι ο αυτός καθ' εαυτόν σκοπός», τουτέστιν το καθόλου, «απλώς ένα νοούμενο», θα πρέπει «να βασίζεται στη μερικότητα» (PR: 151). Η μερικότητα διατηρείται λοιπόν ως όρος ανάπτυξης της καθολικότητας, γι' αυτό και «πρέπει όσο καλύτερα μπορεί να ανυψωθεί στη μορφή της καθολικότητας» (PR:151).

Παρακάτω θα εξετάσουμε πώς ακριβώς προκύπτει η αναβίβαση των ιδιωτών στην οπτική του καθόλου. Εν πρώτοις, θα αναφερθούμε στις προβληματικές πτυχές της αστικής κοινωνίας και στη θεραπευτική λειτουργία του θεσμού των σωματείων. Η πορεία αυτή θα μας επιτρέψει να διακρίνουμε ποιοι είναι κατά τον Hegel οι υλικοί και πνευματικοί όροι για τη διασφάλιση της αυτοεκτίμησης και της κοινωνικής αναγνώρισης. Ως προς αυτό, θα διερευνήσουμε τη σημασία των σωματείων για την ανάπτυξη της αλληλεγγύης και της νοοτροπίας του πολίτη.

Το σωματείο (Korporation) ως θεσμός συνειδητής δράσης για έναν κοινό σκοπό

Μέχρις εδώ η αστική κοινωνία προσδιορίστηκε ως η στιγμή εκείνη της έννοιας του ήθους όπου προωθείται το καθόλου ως γενική ικανοποίηση μέσω της δραστηριότητας για ατομικά προσδιορισμένους σκοπούς και ανάγκες. Ως προς τον γενικότερο χαρακτήρα της, η αστική κοινωνία προσδιορίζεται ως μία σχετικά αναγκαία στιγμή της περαιτέρω ανάπτυξης του νεότερου ήθους.²⁴¹ Ειδικότερα, το ήθος στην αστική κοινωνία συνίσταται στη μεσολάβηση της μερικότητας από την αναπαραγωγή της καθολικότητας σε ένα πλέγμα επιμέρους και αμοιβαία προωθούμενων συμφερόντων,²⁴² το οποίο λειτουργεί ως προϋπόθεση για την επιδίωξη ιδιαίτερων σκοπών. Ο Hegel υπογραμμίζει ότι η διαπλοκή αυτή «μεταβάλλει την υποκειμενική ιδιοτέλεια σε συμβολή στην ικανοποίηση των αναγκών όλων των άλλων» (Grl: § 199, 353).²⁴³ Αυτή η *διαλεκτική κίνηση* (dialektische Bewegung) απόκτησης, παραγωγής και κατανάλωσης εκ μέρους των ατόμων αναπαράγει το καθόλου ως «γενική» και «σταθερή περιουσία (Vermögen)» (Grl: § 199, 353), από την οποία αποκτά κανείς τη δυνατότητα —και μόνο— της συμμετοχής μέσω της εργασίας του στο *σύστημα των αναγκών* (System

241. Πρβλ. Vieweg 2017: 30.

242. Βλ. Grl: § 182, 339· § 183, 340· *Ill 3*: § 182, 567.

243. Δίχως, ωστόσο, η επενέργεια της αστικής κοινωνίας να περιορίζεται στην αλληλεξάρτηση επιμέρους συμφερόντων υπό οικονομική σκοπιά. Η διαμόρφωση των ατόμων οδηγεί έκαστο στη μορφή της καθολικότητας και στην απελευθέρωση από την φυσικότητα της ανάγκης (Grl: § 194), αφού καθίσταται συνειδητό ότι οι ανάγκες δεν είναι μια εξωτερική αναγκαιότητα παρά αντανακλούν κοινωνικά δημιουργημένες γνώμες και προσδοκίες (βλ. Wallace 1999: 428). Όπως είδαμε, στο ίδιο σημείο ο Hegel κάνει λόγο για μια *γενική γνώμη* (allgemeine Meinung).

der Bedürfnisse). Η δυνατότητα αυτή είναι ωστόσο περιορισμένη, στο μέτρο που «η διατροφή και η ευημερία κάθε ατόμου» (*Grl*: § 230, 382) εξαρτώνται τόσο από την ατομική δραστηριότητα όσο και από τις ιδιαίτερες συνθήκες που επικρατούν στο σύστημα των αναγκών.

Η δυνατότητα συμμετοχής και συμβολής στη γενική περιουσία (*allgemeines Vermögen*) συνδέεται στενά με την τυχαιότητα που διέπει τις σχέσεις των δρώντων ατόμων στη σφαίρα των οικονομικών συναλλαγών: πρόκειται για μάλλον περιοριστικούς παράγοντες της προαναφερθείσας δυνατότητας, στους οποίους συγκαταλέγονται η ίδια επιδεξιότητα, η υγεία και το διαθέσιμο κεφάλαιο (*Kapital*) (*Grl*: § 237, 385–386). Η τυχαιότητα αυτή ενδέχεται να οδηγήσει σε αδυναμία εξασφάλισης της υποκειμενικής ικανοποίησης, γεγονός που έχει συνέπειες για την απόκτηση και τη διατήρηση της συναίσθησης του εαυτού²⁴⁴ εκ μέρους των ατόμων. Η αστική κοινωνία ως πεδίο οικονομικών σχέσεων, εργασίας και τυχαιότητας παράγει μια σειρά από προβλήματα, τα οποία συνίστανται κυρίως στην οικονομική ανισότητα και στην απώλεια της αξιοπρέπειας και της αίσθησης περί δικαίου από μέρους των φτωχότερων κοινωνικών στρωμάτων.

Χαρακτηριστική ως προς τα παραπάνω είναι η αναφορά του Hegel στα άτομα που περιπίπτουν σε μία οριακή κατάσταση απουσίας μέσων προς ικανοποίηση των αναγκών τους, όπως είναι η μόρφωση, η πρόσβαση στην απονομή δικαιοσύνης και η μέριμνα για την υγεία, και αυτό λόγω απώλειας των μέσων προς βιοπορισμό (*Grl*: § 241, 388). Ο Hegel αναγνωρίζει το γεγονός ότι τα προβλήματα αυτά προκύπτουν από την αστική κοινωνία συνολικά, κρατώντας έτσι αποστάσεις από όσες αναλύσεις ανάγουν την φτώχεια με τρόπο αφηρημένο στον ατομικό και μόνο παράγοντα (*Grl*: §§ 243 και 244, 389).²⁴⁵ Η αδυναμία βιοπορισμού και η συνακόλουθη απώλεια των ωφελειών της αστικής κοινωνίας οφείλονται τόσο στην *αφηρημένη εργασία* (*abstrakte Arbeit*) όσο και σε εξωτερικούς ως προς τη μεμονωμένη ατομική δραστηριότητα παράγοντες.

Αναφορικά με το πρώτο αίτιο, η *αφαίρεση της παραγωγής* (*Abstraktion des Produzierens*) συνίσταται στην κατάτμηση της εργασίας που χρειάζεται για τη δημιουργία ενός προϊόντος σε διακριτά μέρη – ο Hegel κάνει μάλιστα λόγο για *καταμερισμό των εργασιών* (*Teilung der Arbeiten*). Η κατάτμηση αυτή συνεπάγεται την αύξη-

244. Στην § 147 ο Hegel προσδιορίζει τη συναίσθηση του εαυτού ως την παροχή υποκειμενικής αναγνώρισης στους νόμους και τους θεσμούς που διέπουν την ηθική ολότητα. Τούτο αποτελεί ένδειξη πως οι προσδιορισμοί του ήθους δεν είναι κάτι το ξένο απέναντι στα υποκείμενα.

245. Πρβλ. Franco 1999: 268–269.

ση της *επιδεξιότητας* (Geschicklichkeit) εκάστου ενός (*Grl*: § 198, 352) μα και την πρόσδεση των εργαζομένων ατόμων στη διαδικασία της παραγωγής. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel τονίζει ότι «το παραχθέν είναι συνήθως ένα σύμπλεγμα του συγκεκριμένου (Complex von Concretum)» (*Ill 3*: § 198, 609), δηλαδή το αποτέλεσμα εντελώς εξατομικευμένων και αποκομμένων από το όλον της παραγωγής δραστηριοτήτων. Η αφαίρεση της παραγωγής οδηγεί τα άτομα στην *εξάρτηση* (Abhängigkeit) και την *ένδεια* (Not) (*Grl*: § 243, 389), καθιστάμενα έτσι περισσότερο ευάλωτα στις μεταβολές της αγοράς: η *εξατομίκευση* (Vereinzelung) της εργασίας συνεπάγεται όχι μόνο την αύξηση των παραγόμενων προϊόντων, αλλά και την εξάρτηση του εργαζόμενου —ο Hegel αναφέρεται εδώ σε *τάξη* (Klasse)— «σε αυτή την εργασία» (*Grl*: § 243, 389), στην οποία εν τέλει εξειδικεύτηκε. Σε περίπτωση απώλειας της συγκεκριμένης θέσης του στην παραγωγική διαδικασία λόγω προσωπικών κωλυμάτων ή οικονομικών συνθηκών το άτομο καταλήγει αναγκαστικά σε κατάσταση ένδειας (*Grl*: § 243, 389).²⁴⁶

Όσον αφορά τις εξωτερικές συνθήκες που περιορίζουν τη «δυνατότητα συμμετοχής στη γενική περιουσία» (*Grl*: § 200, 353), εκείνες ανάγονται είτε στη διαφορά της επιδεξιότητας είτε στην ανισότητα ως προς τη διάθεση ιδίου κεφαλαίου και την υγεία (*Grl*: § 200, 353· § 237, 386)· η επιδεξιότητα εξαρτάται τόσο από το διαθέσιμο κεφάλαιο όσο και από τυχαίες συνθήκες που οδηγούν στην ανάπτυξη διαφορετικών φυσικών και πνευματικών *καταβολών* (Anlagen). Με τη σειρά τους οι αναπτυσσόμενες καταβολές σε συνδυασμό με την τυχαιότητα και την προαίρεση εκβάλλουν στην «ανισότητα της περιουσίας και των δεξιοτήτων» (*Grl*: § 200, 353), η οποία καθορίζει —ή και αποκλείει— τη δυνατότητα της συμμετοχής μέσω *ιδίας επιμέρους περιουσίας* (besonderes Vermögen) στη γενική περιουσία.

Κατά την εξήγηση του Casuso (2017: 143) η κοινωνική ανισότητα οφείλεται στην αφηρημένη μόνο ισότητα που διασφαλίζει το δίκαιο, εφόσον δεν λαμβάνεται υπόψιν το ενδεχόμενο απουσίας πόρων και ικανοτήτων μεταξύ των ατόμων ως καθοριστικών όρων για την κοινωνική συμμετοχή. Για το ζήτημα της ανισότητας ο Jütten (2017: 164) αναφέρεται στη διαπλοκή φυσικών και κοινωνικών συνιστωσών, καθότι οι καταβολές αποκτούν αξία εντός της αστικής κοινωνίας μόνο διά της ανάπτυξής τους, οι οποίες προσανατολίζονται στην ικανοποίηση των αναγκών άλλων ατόμων·

246. Πρβλ. *Ill 3*: § 198, 610–611.

από αυτή την άποψη, τυχόν αδυναμία ανάπτυξης των καταβολών και απόκτησης επιδεξιοτήτων απολήγει στον αποκλεισμό από τα οφέλη της αστικής κοινωνίας.

Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι ο Hegel γνωρίζει το έργο σύγχρονών του οικονομολόγων²⁴⁷ και αναφέρεται στον κλάδο της *πολιτικής οικονομίας* (Staatsökonomie) ως αυτόν που εκθέτει «τη συνάφεια και την κίνηση των μαζών στον ποιοτικό και ποσοτικό τους καθορισμό και στη διαπλοκή τους» (*Grl*: § 189, 347). Παρά το χάσμα ανάμεσα στα γερμανικά κρατίδια και το Ηνωμένο Βασίλειο αναφορικά με την τεχνολογική εξέλιξη και την οικονομική ανάπτυξη, ο Hegel φαίνεται αρκετά εξοικειωμένος με τις συντελούμενες μεταβολές, αν κρίνουμε από την ορολογία που χρησιμοποιεί και από την παραπομπή του στην κατάσταση που επικρατεί εκεί ως προς την άνοδο της φτώχειας και τις εφαρμοζόμενες πολιτικές προς αντιμετώπισή της (*Grl*: § 245A, 390).

Σε αυτό το πλαίσιο εμφανίζεται στην εγελιανή επιχειρηματολογία ο θεσμός του σωματείου, ο οποίος προορίζεται ως μέσο αντιμετώπισης των αρνητικών επιπτώσεων του συστήματος των αναγκών. Αρχικά, θα ήθελα να προβώ σε ορισμένες προκαταρκτικές παρατηρήσεις. Ένας από τους ρόλους του σωματείου είναι η αναπαραγωγή της *ταξικής υπόληψης* (Standesehre)²⁴⁸ σε όσα άτομα διατελούν ήδη μέλη του· μόνο σε εκείνα προκρίνεται η συσχέτιση της δράσης του σωματείου με την αντιμετώπιση της προκύπτουσας φτώχειας, κάτι που είναι σημαντικό για την κατανόηση του εύρους της λειτουργίας του. Αξίζει ακόμη να σημειωθεί ότι ο θεσμός του σωματείου αφορά μόνο τη λεγόμενη *επιτηδευματική επαγγελματική τάξη* (Stand des Gewerbes), η οποία περιλαμβάνει όσους εργάζονται στα αστικά κέντρα και ασχολούνται με τη χειροτεχνία, τη βιοτεχνία και το εμπόριο (*Grl*: § 250, 393). Αυτό σημαίνει ότι το ενδιαφέρον του Hegel στρέφεται ειδικά στη συσχέτιση του μερικού με το γενικό συμφέρον σε αυτό το κοινωνικό στρώμα. Άλλωστε, η *ουσιακή επαγγελματική τάξη* (substantielle Stand) προσανατολίζεται στην καλλιέργεια της γης ως *αποκλειστικής ατομικής ιδιοκτησίας* (ausschließendes Privateigentum), οπότε η μεσολάβηση του μερικού με το γενικό μάλλον δεν την αφορά. Συνάμα, η *καθολική επαγγελματική τάξη* (allgemeine Stand) ασχολείται αποκλειστικά με τις κρατικές υποθέσεις και (υποτίθεται) ότι η προώθηση του γενικού συμφέροντος την χαρακτηρίζει εξ ορισμού (*Grl*: § 205, 357).

Ειρήσθω εν παρόδω αξίζει να σημειωθεί η ερμηνεία του Yeomans (2017: 471–478) για την εγελιανή θεωρία περί *τάξεων* (Stände): αυτή δεν αποτελεί αποτύπωση προνεωτερικών κοινωνικών ιεραρχήσεων παρά αντικατοπτρίζει θεσμικές αλλα-

247. Αναφέρεται ειδικά στους Adam Smith, Jean Baptiste Say και David Ricardo (*Grl*: § 189, 347).

248. Για την ταξική υπόληψη βλ. *Grl*: § 207, 359.

γές ως αποτέλεσμα πολιτικών συγκρούσεων και μελλοντικών σχεδιασμών στη Γερμανία μετά τους Ναπολεόντειους Πολέμους. Τούτες οι αλλαγές έχουν να κάνουν με τον εκ νέου αναστοχασμό και με τη χρήση υφιστάμενων και σταδιακά αποσυντιθέμενων μορφών ζωής στη βάση της αρχής του αυτοκαθοριζόμενου ατόμου. Για τον Yeomans, ο Hegel διερευνά πώς δύνανται οι κοινωνικοί διαχωρισμοί να αναδιοργανωθούν εν όψει εκείνης της αρχής με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε η εγκυρότητα της νέας πολιτικής οργάνωσης να προκύπτει εντός συγκεκριμένων μορφών ζωής, σχημάτων ή αλλιώς (νομικών και πολιτικών) προϋποθέσεων του ατομικού πράττειν. Αντί να αποκρύβει τους κοινωνικούς διαχωρισμούς μέσω μιας τυπικά ουδέτερης γλώσσας, η εγγελλιακή θεωρία περί τάξεων πολύ περισσότερο τους καθιστά αντικείμενο πολιτικής αντιπαράθεσης.

Τα προβλήματα που αναφέρθηκαν παραπάνω αναφορικά με τη συμμετοχή του ατόμου στη γενική περιουσία φαίνεται, λοιπόν, ότι αφορούν περισσότερο —αν όχι αποκλειστικά— την επιτηδευματική επαγγελματική τάξη: η δραστηριότητά της συνδέεται άμεσα με τις νεότερες οικονομικές σχέσεις, με αποτέλεσμα να είναι πιο ευπρόσβλητη στις σχετικές δυσχέρειες. Η διάκριση ανάμεσα σε «πόλη και ύπαιθρο» (*GrI*: § 256, 397) ίσως να ενισχύει τον προαναφερθέντα προορισμό του σωματείου αποκλειστικά και μόνο για τα στρώματα του πληθυσμού που απασχολούνται με την παραγωγή *προϊόντων* (Produktionen) και το εμπόριο.

Κατόπιν των παραπάνω παρατηρήσεων μπορούμε να εμβαθύνουμε ειδικά στο θεσμό του σωματείου, για να εξετάσουμε τις κοινωνικές και παιδευτικές προεκτάσεις της λειτουργίας του. Κατ' αρχάς, το σωματείο πληρώνει ένα κενό που δεν καλύπτει ούτε η νομική αναγνώριση του προσώπου, που εξασφαλίζεται από την *απονομή δικαιοσύνης* (Rechtspflege), μήτε η διαχείριση συλλογικών ζητημάτων από μέρους της δημόσιας αρχής – στην ορολογία της εποχής: η *αστυνομία* (Polizei). Το κενό αυτό είναι διττής φύσης και αφορά στην αδυναμία των ατόμων να αντεπεξέλθουν μονάχα ως μέλη του οίκου στις συνθήκες της αγοράς. Από τη μία πλευρά, η ανάμιξη της δημόσιας αρχής μέσω έργων και εποπτείας της οικονομίας φαίνεται πως αδυνατεί να αποτρέψει την εμφάνιση της φτώχειας και των επιπτώσεών της στις ζωές και τις συνειδήσεις των ατόμων. Από την άλλη πλευρά, η απονομή δικαιοσύνης και οι δημόσιες πολιτικές αποτελούν μεν έναν τρόπο εναρμόνισης του γενικού με το μερικό συμφέρον, ωστόσο απουσιάζει η μέριμνα για τη μεταστοιχείωση του εγωιστικού πράττειν —που αναπαράγει ασυνείδητα το καθόλου— σε μια συνειδητά συμπεριληπτική στά-

ση, η οποία θα λαμβάνει υπόψιν τους άλλους ανθρώπους ως μέλη ενός όλου και ως συνεργάτες για έναν κοινό σκοπό.

Όπως είδαμε, κατά την εγελιανή σύλληψη της αστικής κοινωνίας το γενικό συμφέρον προωθείται μέσω της ιδιοτελούς δραστηριότητας εκάστου ενός εν σχέσει προς τους άλλους. Ωστόσο, ο ατομικά προσδιορισμένος σκοπός συμβάλλει μόνο παρεμπιπτόντως στην προώθηση του πλέγματος γενικής ικανοποίησης. Η ακόλουθη φράση του Hegel από τις παραδόσεις του 1822/23 είναι χαρακτηριστική: «Στην αστική κοινωνία ο καθένας είναι αυτοσκοπός» ενώ «όλοι οι άλλοι δεν του είναι τίποτε» (*Itt 3*: § 182, 567). Μπορεί, λοιπόν, ο καθένας να είναι εξαρτημένος από τους άλλους αναφορικά με την ικανοποίησή του, κι έτσι να ενδιαφέρεται τελικά για τις ανάγκες τους, μα «τούτο είναι μια ασυνείδητη αναγκαιότητα» (*Itt 3*: § 253, 710) – το ατομικό πράττειν δεν βλέπει τον άλλον τόσο ως σκοπό παρά ως μέσον για άλλους σκοπούς, χωρίς να ενδιαφέρεται για την επιβίωση και την ευημερία του. Απεναντίας, στο σωματείο «η δραστηριότητα για το καθολικό είναι συνειδητή» (*Itt 3*: § 253, 710).

Πιο ειδικά, η στροφή στην καθολικότητα χαρακτηρίζεται στο σωματείο από το ενδιαφέρον για τυχόν αδυναμίες βιοπορισμού που ενδέχεται να αντιμετωπίσουν τα άτομα. Ο θεσμός του σωματείου διαδέχεται έτσι την οικογένεια, αποτελώντας ένα πλαίσιο ανάπτυξης σχέσεων αλληλεγγύης και ασφάλειας, και μάλιστα εν μέσω της τυχειότητας που διέπει την αστική κοινωνία. Πλέον, η μέριμνα για τον άλλον υπερβαίνει το στενά οικονομικό συμφέρον: το άτομο κινητοποιείται για έναν καθολικότερο σκοπό, γι' αυτό και ο Hegel ονομάζει το σωματείο *δεύτερη οικογένεια* (*zweite Familie*) (*GrI*: § 252, 394). Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε ότι το σωματείο καθίσταται φορέας παιδείας, εφόσον έκαστο άτομο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως μέρος ενός όλου, στο οποίο προσαρμόζει το πράττειν του, αναβιβαζόμενο στη μορφή της καθολικότητας, για να θυμηθούμε την έκφραση των §§ 186 και 187A.

Αξίζει να σημειωθεί ότι στο κεφάλαιο για το ήθος ο Hegel χρησιμοποιεί τρεις φορές τον όρο οικογένεια. Η πρώτη οικογένεια είναι η μικρή σφαίρα ανάπτυξης των αγαπητικών σχέσεων μεταξύ γονέων και τέκνων, η συντήρηση των οποίων εξασφαλίζεται και εκεί μέσω μιας «σταθερής και ασφαλούς νομής», μιας κοινής «περιουσίας» (*GrI*: § 170, 323). Όπως βέβαια προαναφέραμε, τόσο οι οικογένειες όσο και τα τέκνα που εξέρχονται αυτής, ως μέλη της αστικής κοινωνίας πλέον, «συμπεριφέρονται κατά κύριο λόγο ως αυτοτελή πρόσωπα κι ως εκ τούτου εξωτερικά το ένα στο άλλο» (*GrI*: § 181, 338). Μπορεί η διαπλοκή συμφερόντων να προωθεί το καθόλου

ασυνειδήτητα, ωστόσο η ίδια η αστική κοινωνία αναλαμβάνει ορισμένες λειτουργίες της οικογένειας. Αυτές συνίστανται κυρίως στη μέριμνα για τη συντήρηση και τη διαπαιδαγώγηση των τέκνων, σε περίπτωση που η οικογένεια αδυνατεί να την παράσχει (*Grl*: § 239, 386–387· § 240, 387· § 242A, 388). Από τη στιγμή που το άτομο γίνεται «υιός της αστικής κοινωνίας» (*Grl*: § 238, 386), τούτη αναλαμβάνει το ρόλο της *καθολικής οικογένειας* (*allgemeine Familie*), εφόσον η οικονομική δραστηριότητα στο σύστημα των αναγκών αντικαθιστά τη βεβαιότητα της συντήρησης που παρέχει ο οίκος²⁴⁹ με την αβεβαιότητα ως προς την συμμετοχή όλων στη γενική περιουσία.

Η στιγμή της οικογένειας αποτελεί για τον Hegel την πρώτη και άμεση βαθμίδα εμφάνισης του ήθους, όπου η αγάπη μεταξύ των μελών της και η μετοχή όλων στην κοινή περιουσία είναι τα βασικά στοιχεία των διανθρώπινων σχέσεων. Η οικογένεια διασφαλίζει στα μέλη της τα απαραίτητα προς επιβίωση μέσα, φροντίζοντας παράλληλα για την πνευματική διαμόρφωση των τέκνων, ώστε εκείνα να εισέλθουν ύστερα ως πρόσωπα στην αστική κοινωνία. Η είσοδος των ατόμων στη σφαίρα των οικονομικών συναλλαγών, της εργασίας και της τυχειότητας τα αποκόπτει από τον οίκο, καθιστώντας τα μέλη ενός συνόλου διαπλεκόμενων σχέσεων αμοιβαία τροφοδοτούμενης ικανοποίησης επιμέρους σκοπών και αναγκών. Αναφορικά με τη συμμετοχή των ατόμων στο σύστημα των αναγκών παρατηρήθηκε ότι ο Hegel κάνει λόγο για τον κοινωνικό χαρακτήρα της περιουσίας ως γενικής περιουσίας, από την οποία αντλούν και στην αναπαραγωγή της οποίας συμβάλλουν όλοι. Ωστόσο, η συμμετοχή στη γενική περιουσία περιορίζεται τόσο από τις μεταβαλλόμενες συνθήκες της οικονομίας της αγοράς όσο και από τις διαφορές ως προς τον ήδη διαθέσιμο πλούτο ή ακόμα από απρόοπτες καταστάσεις που ενδέχεται να επηρεάσουν το άτομο ως δυνητικό οικονομικό δρώντα (*Grl*: § 237, 385–386· § 241, 387–388).

Η συντήρηση που εξασφαλίζει η οικογένεια τίθεται σε κίνδυνο από την τυχειότητα που διέπει την αστική κοινωνία, εξού και οι πλείστες αναφορές του Hegel στη δυνατότητα και μόνο συμμετοχής στη γενική περιουσία (*Grl*: § 200, 353· § 230, 382· § 237, 385). Πλέον ανακύπτουν ζητήματα που άπτονται του κοινωνικού αποκλεισμού και της απώλειας της αξιοπρέπειας από μία μερίδα ατόμων, τουλάχιστον όσον αφορά τα εργαζόμενα μέλη της επιτηδευματικής επαγγελματικής τάξης. Σε αυτό συμβάλλει, βέβαια, η προαναφερθείσα ανάπτυξη της αφηρημένης εργασίας, η οποία εξαρτά τα άτομα από μία συγκεκριμένη εργασιακή δραστηριότητα στο πλαίσιο της

249. Μια βεβαιότητα που θα μπορούσε να συσχετισθεί με εκείνη της ουσιακής επαγγελματικής τάξης.

παραγωγής. Τα προβλήματα της φτώχειας²⁵⁰ και της ανεργίας καθίστανται πιεστικά (*Grl*: § 241, 288· § 243, 389), και η αστική κοινωνία αναλαμβάνει ως καθολική οικογένεια —στο πλαίσιο της δράσης της δημόσιας αρχής— την υποκατάσταση της υποκειμενικής έκφρασης συμπαράστασης και βοήθειας με πολιτικές πρόνοιες (*Grl*: § 242, 388). Άλλωστε, το «τυχαίο της ελεημοσύνης» (*Grl*: § 242, 388) αντιβαίνει στην ίδια την αρχή της αστικής κοινωνίας, καθότι βρίσκεται σε ασυμφωνία με την απόκτηση υποκειμενικής ικανοποίησης «μέσω ίδιας δραστηριότητας και εργασίας» (*Grl*: § 244, 389).

Από την άλλη πλευρά, ο προαναφερθείς προσδιορισμός της αστικής κοινωνίας ως καθολικής οικογένειας και οι συναφείς λειτουργίες που της αποδίδονται υποδεικνύουν ότι ο Hegel εκφράζει μία «κοινωνικο-πολιτική αξίωση» (Schülein 2017: 107), η οποία ξεπερνά τα όρια που θέτει σε εκείνην το σύστημα των αναγκών. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η αστική κοινωνία δεν αποτελεί μόνο ένα πλαίσιο οικονομικών συναλλαγών και εργασίας, αλλά λειτουργεί κι ως ένα ιδιότυπο είδος κοινότητας, που αποσκοπεί στη μέριμνα και την προστασία του ατόμου από την προκύπτουσα εκ των μηχανισμών της αγοράς αδυναμία βιοπορισμού μέσω δημόσιων πολιτικών.²⁵¹ Για τον Wallace τούτη η «οιονεί γονική ευθύνη» (1999: 430) εκ μέρους της αστικής κοινωνίας θεμελιώνεται στην αλληλεξάρτηση και στην αμοιβαία ενδυνάμωση της ελευθερίας, όταν τα άτομα και οι επιμέρους οικογένειες δεν σχετίζονται απλώς στη βάση της αρνητικής ελευθερίας ή της αμοιβαίας ωφελιμότητας, αλλά μοιράζονται ένα «κοινό εγχείρημα» (shared project).

Παρά ταύτα οι προνοιακές πολιτικές που αναλαμβάνει η δημόσια αρχή παραμένουν μια «εξωτερική τάξη και οργάνωση» (*Grl*: § 249, 393). Αυτό μάλλον σημαίνει ότι η καθολικότητα επιβάλλεται στο σύστημα των αναγκών έξωθεν, αποπειρώμενη πάντως να θέσει υπό μερικό έλεγχο την τυχαιότητα, ώστε να αντιμετωπίσει τα ανακύπτοντα ζητήματα, όπως είναι η ανεργία, η φτώχεια και η συνακόλουθη «απώλεια του αισθήματος του δικαίου» (*Grl*: § 244, 389). Εδώ πρόκειται για παράγοντες που εκβάλλουν στην ανάδυση της νοοτροπίας του *όχλου* (Pöbel), η οποία συνίσταται στην απώλεια της αίσθησης του ανήκειν σε μια συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα και στη συνακόλουθη ηθική διαφθορά, όταν η αστική κοινωνία παύει να λειτουργεί ως πηγή

250. Ο Casuso (2017: 144) σημειώνει ότι για τον Hegel η φτώχεια συνίσταται σε μία υλική και σε μία πνευματική διάσταση, εφόσον δεν αφορά μόνο την αδυναμία ικανοποίησης φυσικών αναγκών αλλά και τον γενικό αποκλεισμό από κάθε πλευρά της κοινωνικής ζωής.

251. Σχετικά με τη λειτουργία της αστικής κοινωνίας ως καθολικής οικογένειας βλ. Schülein 2017: 104–108.

κοινωνικής αναγνώρισης βάσει ίδιας εργασίας (*Grl*: § 207, 359): σε αυτό το σημείο «συγκρούονται η γενική αναγνώριση, αφενός, με την περιφρόνηση και τον αποκλεισμό, αφετέρου» (Casuso 2017: 145), με αποτέλεσμα ο άλλος —ο αποκλειόμενος από τα οφέλη της αστικής κοινωνίας— να δυσανασχετεί.²⁵² Ο Casuso (2017: 144) σημειώνει ότι οι διαθέσιμοι πόροι και οι παρεχόμενες ικανότητες εκ μέρους των ατόμων δεν είναι μόνο προϋποθέσεις παροχής κοινωνικής αναγνώρισης, αλλά συνιστούν συνάμα παράγοντες περιθωριοποίησης και αποκλεισμού, όταν απουσιάζουν. Απέναντι στο πρόβλημα της φτώχειας και των επιπτώσεών της η μελέτη του θεσμού του σωματείου αποκτά ξεχωριστό ενδιαφέρον.

Τα σωματεία αναλαμβάνουν την αναβίβαση του εγωιστικού ορίζοντα του πράττειν στο συνειδητό ενδιαφέρον για τους άλλους, ιδωμένους ως μέλη της ίδιας οργανωτικής μορφής²⁵³ – θα μπορούσε ακόμη κανείς να μιλήσει για μια απόπειρα «ηθικοποίησης (*Versittlichung*) της αγοράς» (Ellmers και Herrmann 2017: 9). Εδώ θα ήταν χρήσιμο να θυμίσουμε ότι ο Hegel έχει στο νου του τη νεότερη οικονομική δραστηριότητα, έτσι όπως αυτή αναπτύσσεται στα αστικά κέντρα. Εν προκειμένω φαίνεται ότι ο Hegel δεν αναφέρεται στις προνεωτερικές συντεχνίες (Vieweg 2017: 37) αλλά σε συνεταιρισμούς²⁵⁴ που αναλογούν στο νεότερο σύστημα της αγοράς.

Παραπάνω είπαμε ότι ο θεσμός του σωματείου στρέφεται κατά βάση προς τη διασφάλιση της αίσθησης του ανήκειν υπό τη μορφή της ταξικής υπόληψης. Συνάμα η λειτουργία του προσανατολίζεται στην αντιμετώπιση της τυχαιότητας και της σχετικής με εκείνη φτώχειας, οι οποίες εκβάλλουν στην απώλεια της κοινωνικής αναγνώρισης και στην ανάπτυξη της νοοτροπίας του όχλου. Αξίζει να επισημανθεί ότι η οικογένεια και το σωματείο συνιστούν για τον Hegel τα δύο θεμέλια του κράτους εντός της αστικής κοινωνίας (*Grl*: § 255, 396). Η σημασία τους έγκειται στη λειτουργία τους αναφορικά με την ανάπτυξη του ήθους μέσω της παιδείας, στο μέτρο που το σωματείο παίρνει τη θέση τόσο του οίκου (άμεση εμφάνιση του ήθους) όσο και της αστικής κοινωνίας ως καθολικής οικογένειας, εισάγοντας στοιχεία αλληλεγγύης μεταξύ των εργαζόμενων ατόμων.

252. Στην § 253A ο Hegel υπογραμμίζει τον *ηθικό λόγο* (*sittlicher Grund*) για την ανάδειξη του όχλου, εκτός από την αφηρημένη και εξαρτημένη εργασία, καθώς και την τυχαιότητα των οικονομικών συνθηκών: πρόκειται για την άμετρη δραστηριότητα της επιτηδευματικής επαγγελματικής τάξης, όταν απουσιάζει η λήψη κοινωνικής αναγνώρισης και αυτοεκτίμησης μέσω της συμμετοχής σε ένα σωματείο.

253. Πρβλ. Prosch 1997: 199.

254. Ο Hegel χρησιμοποιεί τον όρο *Genossenschaft* (*Grl*: § 252, 394). Ως προς τη διάκριση των σωματείων από το —βλαπτικό ως προς τη διατήρηση του κράτους— *συντεχνιακό πνεύμα* (*Zunftgeist*) βλ. *Ill* 4: § 255, 628.

Το ήθος αναπτύσσεται περαιτέρω στο σωματείο, το οποίο λειτουργεί ως «κοινωνικο-οικονομικός σύνδεσμος» (Prosch 1997: 195), εντός του οποίου οι εγωιστικοί σκοποί μεταστοιχειώνονται σε (σχετικά) γενικούς σκοπούς για τα μέλη ενός επιμέρους επαγγελματικού κλάδου (*Grl*: § 251, 394).²⁵⁵ Πιο συγκεκριμένα, ο Hegel κάνει λόγο για την ενοποίηση της μερικότητας (ικανοποίηση αναγκών) με την καθολικότητα (εδώ: αφηρημένη νομική αναγνώριση) εντός της αστικής κοινωνίας (*Grl*: § 255, 396): τούτο μάλλον σημαίνει πως το σωματείο συναρμόζει (ως δεύτερη οικογένεια) τις δύο αυτές στιγμές, έτσι ώστε η ευημερία να αναγνωρίζεται ως δικαίωμα και να ικανοποιείται.

Παράλληλα, ιδιάζον χαρακτηριστικό του σωματείου αποτελεί η ενδιάθετη ανάκυψη του *ηθικού στοιχείου* (*Sittliches*) στην επιμέρους βούληση, εφόσον εδώ το καθόλου «είναι παρόν στα εμμενή ενδιαφέροντά της» (*Grl*: § 249, 393). Κατά τον Casuso (2017: 146) η θέση αυτή υποδεικνύει τη σημασία που έχει για την εγγεληνή επιχειρηματολογία η δημιουργία μιας άλλης νοοτροπίας αναφορικά με τις σχέσεις των ατόμων στην αστική κοινωνία μέσω της διασφάλισης της αναγνώρισης στο πλαίσιο οργανωτικών θεσμών (εδώ: των σωματείων). Για τον Denis (1986: 66–68) ο θεσμός των σωματείων αποτελεί στάδιο μεσολάβησης του ιδιαίτερου με το γενικό συμφέρον και πιο ειδικά της οικογένειας με το κράτος· κατ' ουσίαν, ο Hegel προσεγγίζει τη σχέση τους ως συλλογιστική σχέση των στιγμών της έννοιας, με το σωματείο να λειτουργεί ως μέσος όρος. Ειδικότερα, στις παραδόσεις του 1824/1825 ο εν λόγω συλλογισμός συνίσταται στα άκρα της ατομικής δραστηριότητας αφενός και του κράτους ως γενικού σκοπού αφετέρου, τα οποία μεσολαβούνται διά των επιμέρους κύκλων των σωματείων (*Ill 4*: 619).

Τα σωματεία μεριμνούν για τα (κατόπιν επιλογής) εισερχόμενα σε αυτά άτομα, ειδικά σε ό,τι αφορά την εξασφάλιση της συντήρησής τους απέναντι στην τυχειότητα που διέπει το σύστημα των αναγκών, καθώς και για τη μόρφωσή τους ώστε να αποκτήσουν τη δυνατότητα προσχώρησης σε κάποιο εξ αυτών (*Grl*: § 252, 394). Η τυχειότητα αποτελεί σύμπτωμα της ενδογενούς παραδοξότητας που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία, καθότι η οικονομική ανάπτυξη επιφέρει την αποσύνθεσή της, τουτέστιν τον κοινωνικό αποκλεισμό και την ανελευθερία των αφημένων στη μοίρα τους καθεκástων μελών της (Casuso 2017: 144–145). Ο Jütten (2017: 164–165) συνδέει την τυχειότητα —η παραγωγή αγαθών και η εργασία ως μέσο εξασφάλισης των ανα-

255. Πρβλ. Kortian 1984: 205 και Ferro 2016: 8.

γκαίων για την ζωή εξαρτάται από την προσφορά και τη ζήτηση— και την προαίρεση— η ικανοποίηση των αναγκών υπάγεται στην ελεύθερη επιλογή άλλων δρώντων— με το πρόβλημα της φτώχειας.

Κατά τον Herrmann (2017: 125) ο θεσμός του σωματείου είναι ορθολογικός ακριβώς επειδή εξασφαλίζει την ικανοποίηση των φυσικών αναγκών των μελών του όπως και την κοινωνική αναγνώριση μέσω της παρεχόμενης εκ των έτερων μελών εκτίμησης και αλληλεγγύης. Βέβαια, έχει υποστηριχθεί ότι προωθείται η αναπαραγωγή ενός υπό όρους αποκλεισμού κάποιων ατόμων από τα οφέλη του σωματείου, εφόσον η επιλογή των μελών βασίζεται στην ήδη αποκτημένη επιδεξιότητα και στις υφιστάμενες οικονομικές συνθήκες (Schülein 2017: 113–114). Σε κάθε περίπτωση το σωματείο αποτελεί για τον Hegel την προϋπόθεση της περιουσίας που συντηρεί την οικογένεια, καθότι προσφέρει «την καθορισμένη μέσω προσόντων εξασφάλιση της διατροφής», τουτέστιν «μια σταθερή περιουσία» (*Grl*: § 253, 395). Κατά την εξήγηση του Schülein (2017: 108–109) ο ρόλος του σωματείου ως μηχανισμού προστασίας των μελών του συνίσταται στην αποτροπή ή τουλάχιστον στον περιορισμό της φτώχειας και της συνακόλουθης απώλειας του αισθήματος περί δικαίου όπως και της στέρησης των προτερημάτων που απολαμβάνει κανείς στην αστική κοινωνία. Εδώ η κοινωνικοποίηση δεν συντελείται μόνο μέσω των αναγκών, αφού «μεσολαβείται από συνειδητή γνώση των κοινωνικών προβλημάτων» (Νουτσόπουλος 2005: 143).

Εντούτοις, η επενέργεια του θεσμού είναι περιορισμένη, αφού ορισμένα άτομα ενδέχεται να περιέλθουν σε κατάσταση ένδειας χωρίς να ανήκουν σε κάποιο σωματείο. Πάντως, ο Hegel δεν αντιφάσκει όταν στην § 241 αναφέρει τα αρνητικά επακόλουθα της φτώχειας, ενώ στην § 252 εξηγεί την ευεργετική επίδραση του σωματείου σε όσα άτομα είναι ήδη μέλη του ή ενδέχεται να γίνουν μελλοντικά, και τα οποία έχουν την ανάγκη οικονομικής και συναισθηματικής υποστήριξης.²⁵⁶ Απλώς το σωματείο αναπαράγει ως έναν βαθμό τον ήδη υφιστάμενο κοινωνικό αποκλεισμό, συμβάλλοντας παράλληλα σημαντικά στον περιορισμό του.

256. Για την περί αντίφασης υποψία στο συγκεκριμένο σημείο της εγγεγραμμένης επιχειρηματολογίας βλ. Franco 1999: 274. Ο Franco αναρωτιέται αν ο Hegel αντιφάσκει, όταν αφενός αναφέρεται στην απώλεια των προτερημάτων της αστικής κοινωνίας που επιφέρει η φτώχεια, κι αφετέρου τονίζει την θεραπευτική λειτουργία των σωματείων, στα οποία υποτίθεται ότι ήδη ανήκουν οι φτωχοί. Βέβαια, εφόσον ο Hegel γράφει ότι τα σωματεία επιλέγουν τα μέλη τους, τούτο συνεπάγεται ότι κάποια άτομα που έχουν περιπέσει σε κατάσταση φτώχειας δεν είναι μέλη ενός σωματείου κι έτσι στερούνται τα προτερήματα της αστικής κοινωνίας.

Έπειτα, τα μέλη των σωματείων αποκτούν το αίσθημα της αυτοεκτίμησης, που τίθεται εν κινδύνω στο σύστημα των αναγκών, καθότι συντηρούνται μέσω ίδιας εργασίας κι επιδεξιότητας,²⁵⁷ αποκτώντας συνάμα την αναγνώριση του ανήκειν σε ένα όλον που αναπαράγεται από την συνειδητή ατομική τους δραστηριότητα (*Grl*: § 254, 396).²⁵⁸ Ο Casuso (2017: 148) θεωρεί ότι στο πλαίσιο των σωματείων η κοινωνική αναγνώριση μέσω ιδιοκτησίας αντικαθίσταται από την υπόληψη, η οποία παρέχεται στο άτομο ως συμμετοχο σε ένα κοινό εγχείρημα. Πράγματι, η συμμετοχή στη γενική περιουσία εξαρτάται από την παροχή ίδιας επιμέρους περιουσίας και ικανοτήτων (*Grl*: § 200, 353), η απουσία των οποίων αποκλείει το άτομο από την κοινωνική συμμετοχή και από τα *πλεονεκτήματα* (*Vorteile*) της αστικής κοινωνίας (*Grl*: § 241, 387–388). Απεναντίας, στο σωματείο η παροχή κοινωνικής αναγνώρισης αποδεσμεύεται από «περαιτέρω εξωτερικές επιδείξεις» (*Grl*: § 253, 395).²⁵⁹

Ο ιδιαίτερος αυτός τύπος (κοινωνικής) αναγνώρισης συνίσταται στην *υπόληψη* (*Ehre*) που αποκομίζουν τα άτομα ως μέλη ενός σωματείου: η «εργαλειακή σχέση» των ατόμων ως οικονομικών υποκειμένων μετατρέπεται σε «σχέση αλληλεγγύης» (Herrmann 2017: 125), όπου η συνάφεια με τους άλλους καθίσταται συνειδητός αυτοσκοπός.²⁶⁰ Η υπόληψη απορρέει από το γεγονός ότι έκαστος γνωρίζει ότι συνεισφέρει το μερίδιό του στη γενική περιουσία της αστικής κοινωνίας γενικότερα και στο σωματείο ειδικότερα, απολαμβάνοντας της εκτίμησης των άλλων για τις ικανότητες και τις γνώσεις του.²⁶¹ Στην § 207 ο Hegel αναφέρεται στο *ηθικό φρόνημα* (*sittliche Gesinnung*) που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία, το οποίο συνίσταται στην *τιμιότητα* (*Rechtschaffenheit*) και την ταξική υπόληψη που αποκομίζουν τα άτομα ενόσω συμβάλλουν μέσω ίδιας εργασίας στην αναπαραγωγή του καθόλου, όντας μέλη ενός εκ των υποσυστημάτων του· αυτή η κατάσταση οδηγεί στο «να είναι κανείς αναγνωρισμένος στη δική του παράσταση και στην παράσταση των άλλων» (*Grl*: § 207, 359).

Κατόπιν τούτων φαίνεται ότι η λειτουργία των σωματείων προσανατολίζεται στη διασφάλιση της κοινωνικής αναγνώρισης, η απόκτηση της οποίας τίθεται εν κινδύνω λόγω ανισοτήτων, οι οποίες οφείλονται σε διαφορές επιδεξιοτήτων, ιδίου κεφα-

257. Πρόκειται για μία βασική αρχή της αστικής κοινωνίας (*Grl*: § 245, 390), η οποία διατηρείται στο πλαίσιο λειτουργίας των σωματείων (Casuso 2017: 146).

258. Πρβλ. *It* 4: § 255, 629.

259. Ως προς τούτο βλ. Jütten 2017: 169.

260. Βλ. *It* 3: § 253, 710. Πρβλ. Wallace 1999: 431· Casuso 2017: 148· Ferro 2016: 7.

261. Για μία μοντέρνα ερμηνεία της έννοιας της υπόληψης στο πλαίσιο του σωματείου βλ. Vieweg 2017: 37. Πρβλ. Λεφέβρ και Μασσερέ 2013³: 61–62.

λαίου και υγείας (*Grl*: § 200· § 237) όπως και στην —εντός της αστικής κοινωνίας— ισχύουσα τυχαιότητα (*Grl*: § 241) και την οικονομική δραστηριότητα (*Grl*: § 243). Ο απορρέων εκ της αδυναμίας συμμετοχής στη γενική περιουσία μέσω ιδίων δυνάμεων κοινωνικός αποκλεισμός αναιρεί την «καθολική υπόσχεση ελευθερίας της αστικής κοινωνίας» (Casuso 2017: 145), ενώ ο συμπεριληπτικός ρόλος των σωματείων διασφαλίζει τους όρους πραγματοποίησης σχέσεων αλληλεγγύης, παροχής αυτοεκτίμησης και ελευθερίας προς ικανοποίηση ατομικών και συλλογικότερων αναγκών (2017: 149–150).

Αναφορικά με την οικονομική δραστηριότητα στην αστική κοινωνία ο Hegel υπογραμμίζει ένα βασικό ζήτημα: η αρχή της αυτοσυντήρησης μέσω ίδιας εργασίας αναιρείται λόγω της ανάπτυξης της *βιομηχανίας* (*Industrie*) και της εξάρτησης των εργαζομένων από την εξειδικευμένη εργασία (*Grl*: § 243, 389). Ως προς τούτο, στις § 253 και § 253A αναζητείται μία διέξοδος που να αξιοποιεί την προκύπτουσα ανισότητα του πλούτου. Στο πλαίσιο της αναγνώρισης και της ταξικής υπόληψης γίνεται πλέον λόγος για την παιδευτική σημασία που έχει για τα μέλη της επιτηδευματικής τάξης η συμμετοχή σε ένα σωματείο. Συγκεκριμένα, η ιδιότητα του μέλους παρέχει στο καθένα έναν «καθολικότερο τρόπο ζωής», διά του οποίου αμβλύνεται η εγωιστική επιδίωξη αποκλειστικά επιμέρους συμφερόντων, όπως και η αναζήτηση της αναγνώρισης μέσα από «εξωτερικές εκθέσεις της επιτυχίας του» (*Grl*: § 253A, 396). Συνάμα διευκολύνεται η επίδειξη αλληλεγγύης στους κόλπους του σωματείου. Ειδικότερα, ο Hegel τονίζει ότι το σωματείο αποτελεί πεδίο έκφρασης της έμπρακτης βοήθειας μεταξύ ίσων ως προς την υπόληψη μελών, χωρίς να καταλήγει στην προσβολή της αυτοεκτίμησης του άλλου, όπως θα μπορούσε να συμβεί στην εκδήλωση ελεημοσύνης:

«Στο σωματείο η βοήθεια που λαμβάνει η φτώχεια χάνει τον τυχαίο και άδικα ταπεινωτικό χαρακτήρα της και ο πλούτος που εκπληρώνει το καθήκον του απέναντι στον συνεταιρισμό χάνει την υπεροψία, που δύναται να προκαλέσει στον κάτοχό του, όπως και τη ζήλεια, την οποία μπορεί να διεγείρει στους άλλους· η εντιμότητα αποκτά την αληθινή αναγνώριση και υπόληψη που της αναλογούν.» (*Grl*: § 253A, 396).

Κατά τον Jütten (2017: 172–173) η παροχή υπόληψης διά της συμφωνίας του ατομικού πράττειν με τις εργασιακές νόρμες εντός του σωματείου δύναται να αμβλύ-

νει τις εγωιστικές συμπεριφορές, εφόσον ο ατομικός δρών αποδεσμεύεται από την αναζήτηση εξωτερικών μέσων έκθεσης της κοινωνικής θέσης του. Ο Jütten χρησιμοποιεί ως παράδειγμα την περίπτωση των ιατρικών επαγγελματιών: η εισαγωγή εξωτερικών κινήτρων για την ατομική συμπεριφορά, όπως είναι το εισόδημα, η προσωπική φήμη ή υψηλή θέση κατάταξης του εργοδότη, υπονομεύει την κοινωνική αναγνώριση που παρέχει η σωματειακή υπόληψη, αντικαθιστώντας την εν τέλει με τον ανταγωνισμό προς εξασφάλιση εγωιστικά προσδιορισμένων σκοπών.

Σε αυτό το σημείο ανακύπτει μία ενδιαφέρουσα πλευρά της εγγελιανής επιχειρηματολογίας αναφορικά με την έννοια της κοινωνικής αναγνώρισης, η οποία συνδέεται με την προαναφερθείσα περιορισμένη συμπεριληπτική λειτουργία των σωματείων. Η ταξική υπόληψη που αποκομίζει κανείς στη σφαίρα της αστικής κοινωνίας προκύπτει μόνο μέσα από τη δραστηριότητά του ως εργαζόμενου μέλους.²⁶² Από οικονομική πλευρά, πλήρες μέλος είναι όποιο άτομο ανατροφοδοτεί τη γενική παρουσία με την εργασία του. Βέβαια, η συμμετοχή του ατόμου σε αυτήν δεν είναι διόλου εξασφαλισμένη. Κατά τον Schüle in ο Hegel αποδίδει μια «κανονιστική αξία» (2017: 114) στην εργασία, εφόσον η μεσολάβησή της καθίσταται τελικά απαραίτητη για τα όποια πρακτικά και προσωπικά οφέλη δύναται να ποριστεί κανείς από την αστική κοινωνία.²⁶³ Η καθοριστική σημασία που αποδίδεται στην εργασία αναφορικά με την αυτοεκτίμηση και την υπόληψη μας παραπέμπει ξανά στο πρόβλημα του κοινωνικού αποκλεισμού ως συμπτώματος της αστικής κοινωνίας: τι συμβαίνει με όσους δεν καταφέρουν να γίνουν μέλη ενός σωματείου;²⁶⁴

Ως προς τούτο, ο Casuso (2017: 152–154) προτείνει μια κανονιστική ερμηνεία του θεσμού του σωματείου, η οποία λαμβάνει υπόψιν τη δυσφορία των αποκλεισμένων λόγω της ασυμφωνίας ανάμεσα στα ιδεώδη της αστικής κοινωνίας περί γενικής ευημερίας και αυτοπραγμάτωσης, αφενός, και στους υφιστάμενους κοινωνικούς θεσμούς, αφετέρου. Σύμφωνα τον Casuso, οι αξιώσεις περί συμπερίληψης και αλληλεγγύης δεν αφορούν μόνο όσους ήδη μετέχουν στην αστική κοινωνία μέσω εργασίας και ίδιας παρουσίας, απολαμβάνοντας παράλληλα της υποστήριξης ενός σωματείου, αλλά επεκτείνονται και σε όσα άτομα βιώνουν τον κοινωνικό αποκλεισμό. Ο «κανονιστικός πυρήνας» (2017: 154) αυτής της ερμηνείας συνίσταται στην κριτική προς τις κοινωνικές πρακτικές που αναπαράγουν τον αποκλεισμό και στην αναζήτηση συγκε-

262. Πρβλ. Ferro 2016: 7.

263. Πρβλ. Casuso 2017: 151.

264. Για παράδειγμα, ο Wallace (1999: 431) θεωρεί ότι η ευεργετική επενέργεια των σωματείων δεν εκτείνεται στους «ανεπάγγελτους» (professionless).

κριμένων λύσεων —ο Casuso αναφέρεται στη «διαμόρφωση νέων μορφών συμμετοχής» (2017: 154)— για την άρση του.

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η επιχειρηματολογία του Hegel περί κοινωνικής αναγνώρισης στο πλαίσιο του σωματείου δεν προσφέρει μόνο δυνατότητες περιορισμού των αρνητικών επιπτώσεων της νεότερης οικονομικής παραγωγής²⁶⁵ μέσω ενθάρρυνσης της αλληλεγγύης και της ενσωμάτωσης στο σύστημα των αναγκών· συνάμα υπογραμμίζει ότι το κριτήριο του ανήκειν στην αστική κοινωνία —η εργασία— ωθεί ορισμένα άτομα στον κοινωνικό αποκλεισμό, τον οποίο ακόμη και η προνοιακή λειτουργία των σωματείων αδυνατεί να αποτρέψει.²⁶⁶ Σε κάθε περίπτωση η προαναφερθείσα ιδιότυπη μορφή αλληλεγγύης μεταξύ των ιδιοτελώς δρώντων ατόμων στο πλαίσιο των σωματείων καρποφορεί στο σύστημα των αναγκών, απαντώντας κυρίως στο ζήτημα παροχής της υπόληψης σε συνθήκες τυχαιότητας και μόνο εν μέρει στο γενικότερο πρόβλημα της ενδεχόμενης αδυναμίας συμμετοχής στη γενική περιουσία μέσω ίδιας εργασίας.

Πέρα από την όποια έκταση λαμβάνει τελικά η επίδραση της κοινωνικής λειτουργίας των σωματείων στην ανάπτυξη του αισθήματος του ανήκειν στα μέλη του, αξίζει να σημειωθεί ότι η ίδια η αρχή της καθολικότητας που προωθείται είναι πεπερασμένη, καθότι έκαστη επαγγελματική ομάδα περιορίζεται στα δικά της συμφέροντα. Πράγματι, ο θεσμός του σωματείου προσδιορίζεται από τα ανακύπτοντα ζητήματα εντός του συστήματος των αναγκών. Όπως παρατηρήσαμε, το σωματείο προσδιορίζεται ως δεύτερη οικογένεια, εφόσον παρέχει κοινωνική αναγνώριση και οικονομική στήριξη σε όσα μέλη του περιέρχονται σε κατάσταση φτώχειας· ακόμη αναλαμβάνει την εκπαίδευση μη μελών, συμβάλλοντας έως έναν βαθμό στη μείωση του κοινωνικού αποκλεισμού. Παράλληλα, ο θεσμός του σωματείου συντελεί στη διαμόρφωση του χαρακτήρα των μελών του, στο βαθμό που προωθεί τη συνειδητή και συλλογική δραστηριότητα «για έναν κοινό σκοπό» (*Grl*: § 254, 396). Ωστόσο, ο Hegel θεωρεί ότι το κράτος είναι το *αληθές θεμέλιο* (*wahrhafter Grund*) —ή αλλιώς: «το λογικό συμπέρασμα» (Ferro 2016: 8)— τόσο για την οικογένεια όσο και για το σωματείο. Μπορεί οι θεσμοί αυτοί να αποτελούν σφαίρες ανάπτυξης του ήθους και στιγμές πραγματοποίησης της έννοιας της ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού της βούλησης, μα

265. Για τα αρνητικά αποτελέσματα του καταμερισμού της εργασίας βλ. *Ill* 3: § 198, 609–610.

266. Για το ζήτημα του κοινωνικού αποκλεισμού στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας πολιτών και της λειτουργίας των σωματείων βλ. Schülein 2017: 112–115.

υποβιβάζονται εν τέλει σε *ιδεατές στιγμές* (ideelle Momente) ως προς το όλον, τουτέστιν αποκτούν μια σχετική αναγκαιότητα ως πεπερασμένες εκδηλώσεις του.

Ο υποβιβασμός των προαναφερθέντων προσδιορισμών του ήθους σε ιδεατές στιγμές σημαίνει, αρχικά, ότι η στιγμή του κράτους προκύπτει ως η αποπεράτωση της εξέλιξης της έννοιας του ήθους εν συνόλω. Όπως είδαμε, το ήθος εμφανίζεται στην οικογένεια ως άμεση (συναισθηματική) εκδήλωση της αγάπης, ενώ τούτη η αμεσότητα διχάζεται εντός της αστικής κοινωνίας σε καθολικότητα και σε μερικότητα (*Grl*: § 184, 340). Υπό την οπτική της ολοκληρωμένης πολιτικής κοινότητας οι στιγμές εκείνες καθίστανται σχετικές και πεπερασμένες. Η τελείωση ως το αληθές της διαδικασίας αποδεικνύεται ως κάτι άλλο από αυτό που φαινόταν κατά την πορεία της ανάπτυξής της: ο Hegel αναφέρει ότι η μεσολάβηση που επιτελεί το σωματείο αίρεται εκ νέου σε αμεσότητα. Στην *Επιστήμη της λογικής* ο Hegel υπογραμμίζει ότι το πρωτείο του θεμέλιου συνίσταται στην άρση της αφηρημένης αμεσότητάς του, στο μέτρο που καθιστά εαυτόν θεμέλιο· η αληθής σύλληψη εκείνου αίρει τη μονομέρειά του, κατανοώντας το ως αυτοθεμελιούμενη αμεσότητα (*L II*: 5). Κατά τον ίδιο, το κράτος είναι «μάλλον το πρώτο, εντός του οποίου η οικογένεια αναπτύσσεται στην αστική κοινωνία» (*Grl*: § 256, 398).²⁶⁷

Από αυτή την άποψη, το κράτος ως *αποτέλεσμα* (Resultat) της διαδικασίας ανάπτυξης του ήθους αναδεικνύεται ως η προϋπόθεση όλων των προαναφερθεισών στιγμών πραγματοποίησης της έννοιας του δικαίου —δηλαδή της ελευθερίας—, οι οποίες υποβιβάζονται σε ιδεατές, σχετικά αναγκαίες στιγμές του όλου. Το αποτέλεσμα είναι το αληθές θεμέλιο, διότι τούτο αποσαφηνίζεται ως όλον διακριτών και ηρμένων στιγμών, των οποίων η —υπό τη σκοπιά του κράτους²⁶⁸— σχετική αυτοτέλεια αποδείχθηκε κατά την προϊούσα ανάπτυξη του περιεχομένου τους. Κατ' επέκταση, έκαστη σφαίρα διασφαλίζεται ως αναγκαία συνιστώσα του όλου και το κράτος ως αποτέλεσμα αποδεσμεύεται από τους όρους γένεσής του. Η έννοια του κράτους καθίσταται έτσι μία «ενότητα διακριτών προσδιορισμών» (*Enz I*: § 82, 177), δηλαδή το *θετικό αποτέλεσμα* (positives Resultat) της διαλεκτικής εννοημένης ως αυτοαναίρεσης των πεπερασμένων στιγμών του.

267. Πρβλ. *JS III*: 257, όπου γίνεται λόγος για την υπεροχή της γενικής βούλησης που εκφράζει η πολιτική κοινότητα εν σχέσει προς την βούληση των καθεκάστων ατόμων.

268. Ο Pting (1984: 221–222) υποστηρίζει ότι ο Hegel υιοθετεί την οπτική του κράτους και του πολίτη, όταν αναλύει την αστική κοινωνία και τους θεσμούς της.

Το ζήτημα της επιστημονικής απόδειξης της έννοιας του κράτους

Η μετάβαση από τον θεσμό του σωματείου στο κράτος χρήζει περαιτέρω διευκρινήσεων. Θα έλεγε κανείς ότι τα προβλήματα που ανακύπτουν στην αστική κοινωνία δεν επιφέρουν αναγκαία την αναίρεσή της και τη συνακόλουθη ανάδυση του κράτους. Η αναγκαιότητά του στο πλαίσιο του επιχειρήματος ίσως να προκύπτει από την «σκηνοθεσία» του Hegel, δηλαδή από τις υπόρρητες παραδοχές του αναφορικά με το επιδιωκόμενο τέλος της διαδικασίας ανάπτυξης της ιδέας της αυτής καθ' εαυτήν ελεύθερης βούλησης. Ο Franco (1999: 279) εντοπίζει την αναγκαιότητα της μετάβασης στο σημείο όπου ο Hegel υπογραμμίζει ότι ο προορισμός των ατόμων είναι «να διάγουν έναν γενικό βίο» (*Grl*: § 258A, 399). Βέβαια, τα άτομα επενδύονται με έναν τέτοιο προορισμό στο μέτρο που το κράτος εκφράζει τη σκοπιά του καθόλου – το συνειδητό πράττειν σε ένα τέτοιο πλαίσιο εκδηλώνει την αρχή της πολιτικής κοινότητας ως αυτοσκοπού. Ωστόσο, ο προορισμός αυτός προϋποθέτει μια διαφορετική (πεπαιδευμένη) οπτική των ατόμων για τη σχέση τους με την αντικειμενικότητα. Ο Franco (1999: 280–281) τονίζει, πάντως, ότι η μετάβαση από το σωματείο στο κράτος δεν είναι λειτουργικού αλλά εννοιολογικού τύπου, στηριζόμενος στην έννοια της ελευθερίας που ο Hegel αναλύει στις §§ 21–25 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*.

Στην § 256 ο Hegel υπογραμμίζει ότι ο θεσμός του σωματείου υστερεί ως προς τον «αυτόν καθ' εαυτόν γενικό σκοπό» που προσιδιάζει στο κράτος, διότι ο σκοπός του σωματείου είναι «περιορισμένος και πεπερασμένος» (*Grl*: § 256, 397). Σε αυτό το σημείο φαίνεται πως η επιχειρηματολογία του μας παραπέμπει σε κάτι το καθολικότερο αναφορικά με την προώθηση του γενικού συμφέροντος. Μήπως θα έπρεπε τότε να υποθέσουμε ότι η μετάβαση γίνεται απλώς και μόνο λόγω της προεξοφλημένης τελείωσης της ιδέας στο κράτος, έτσι όπως φαίνεται εκ πρώτης όψεως στην § 33; Εντούτοις, στην ίδια παράγραφο ο Hegel μας διαβεβαιώνει ότι η ταξινόμηση των σταδίων «της ανάπτυξης της ιδέας της αυτής καθ' εαυτήν ελεύθερης βούλησης» (*Grl*: § 33, 87) προκύπτει ως «εμμενής διάκριση της ίδιας της έννοιας» (*Grl*: § 33, 88) του δικαίου.²⁶⁹ Τι σημαίνει όμως αυτό;

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα θα μπορούσαμε, αρχικά, να στραφούμε σε ορισμένες καταγραφές από τις προφορικές παραδόσεις του 1822/23. Εκεί, ο Hegel υπογραμμίζει πως όταν παρατηρούμε την ανάπτυξη της ίδιας της έννοιας «ξεκινάμε

269. Πρβλ. *Ilt* 3: § 32, 167.

με αφηρημένα σχήματα, που είναι μονάχα τυπικά και που αδυνατούν να υφίστανται καθ' εαυτά» (*Ill 3*: § 32, 168). Αν όμως αυτό αφορά την αστική κοινωνία και το σωματείο ειδικότερα, τότε φαίνεται ότι η μετάβαση γίνεται απλώς και μόνο για να ικανοποιηθεί μια συγκαλυμμένη προϋπόθεση του Hegel αναφορικά με την πληρέστερη εναρμόνιση του γενικού με το μερικό συμφέρον στο κράτος. Από αυτή την άποψη, θα φαινόταν λογικό να απαιτείται μια καθολικότερη σφαίρα του πράττειν για τη βούληση που βούλεται το καθόλου. Φτάνει όμως αυτό για να προσδιοριστεί ως *επιστημονική* (*wissenschaftlich*) η απόδειξη της έννοιας του κράτους;

Συμφωνώ με τον Pting (1984: 224–225) όταν υποστηρίζει ότι η (τελεολογική) σκοπιά περί μιας (πολιτικής) νοοτροπίας που προϋποθέτει τον παραγκωνισμό της μερικότητας του σωματείου δεν συνιστά όντως απόδειξη για την αναγκαιότητα της έννοιας του κράτους. Από την άλλη πλευρά, θεωρώ ότι η εγγεληνική επιστημονική απόδειξη της έννοιας του κράτους είναι κάτι διαφορετικό από αυτό που υποδεικνύει ο Pting: για τον Pting ο Hegel προϋποθέτει μια έννοια περί καθολικότητας, βάσει της οποίας η μερικότητα του σωματείου πρέπει να παραμεριστεί, προκειμένου να αναδειχθεί η βούληση για το γενικό συμφέρον. Κατά τη γνώμη μου, η ανάγνωσή του περί προϋπόθεσης της οπτικής του κράτους κατά την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας είναι προβληματική, διότι η έννοια του αυτοτελούς γενικού συμφέροντος προκύπτει μέσω της αστικής κοινωνίας συνολικά. Μπορεί η έννοια του κράτους να προαναφέρεται στην § 33, μα τούτη δεν προστίθεται απλώς στη σειρά των σταδίων πραγματοποίησης της ιδέας της ελευθερίας για να εκπληρωθεί μια δεδομένη κατάταξη επιμέρους κεφαλαίων. Απεναντίας, η έννοια του κράτους προκύπτει μέσα από την ίδια τη διαλεκτική ανάπτυξη του θέματος.

Πριν αναλύσουμε το εν λόγω ζήτημα, προτείνω να επιστρέψουμε στις παραδόσεις του 1822/23: εκεί, ο Hegel αναφέρει ότι η παρατήρηση της αναγκαιότητας της έννοιας συμπίπτει με τη σύλληψη του αληθούς ως αποτελέσματος (*Ill 3*: § 32, 169). Σύμφωνα με τον Hegel, το αποτέλεσμα «έχει να αποβάλει το νόημα πως είναι αποτέλεσμα», καθότι είναι το «πρώτο» και το «ουσιώδες» (*Ill 3*: § 32, 169).²⁷⁰ Η ανάλυση ξεκινά από το αφηρημένο και οδεύει προς το συγκεκριμένο, επιχειρώντας την κατάδειξη της αναλήθειας των αφηρημένων σχημάτων πραγματοποίησης της ελεύθερης βούλησης (*Ill 3*: § 32, 170).²⁷¹ Κατά τη γνώμη μου, ο Hegel δεν έχει εγκαταλείψει τη θέση που υιοθετεί στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06 αναφορικά με τη σύ-

270. Πρβλ. *Grl*: § 256, 398.

271. Πρβλ. *PG*: 46/24, όπου γίνεται λόγος για το αληθές ως αποτέλεσμα.

σταση της γενικής βούλησης: η προτεραιότητα του όλου έναντι των μερών παραμένει, ωστόσο η τρόπον τινά ιστορική δικαιολόγησή της μέσα από την ανάδειξη της παιδευτικής συμβολής συγκεκριμένων πολιτευμάτων —τυραννία, δημοκρατία, μοναρχία— αντικαθίσταται πλέον από την κατάδειξη της περατότητας των ατελέστερων στιγμών πραγματοποίησης της ελευθερίας.

Η κατάδειξη της σχετικής αναγκαιότητας των προηγούμενων στιγμών του ήθους καθιστούν την έννοια του κράτους το αποτέλεσμα και συνάμα το αληθές θεμέλιο της ανάπτυξης του ήθους συνολικά – κάτι που προκύπτει μόνο στο τέλος.²⁷² Κάθε στιγμή του ήθους εμπεριέχει το σπέρμα για τη μετάβαση σε μία ορθολογικότερη πραγματοποίηση της έννοιας της ελευθερίας. Το ορθολογικό πράττειν ορίζεται ως η συμφωνία του δρώντος με τους προσδιορισμούς του ήθους: ένα τέτοιο πράττειν διαφέρει από την προαίρεση, αφού λαμβάνει υπόψιν τους άλλους και προσανατολίζεται προς τη σύμπτωσή του με τις κατά περίπτωση ισχύουσες νόρμες (*Itt 3*: § 15, 135). Όπως είδαμε και παραπάνω, αυτή η νοοτροπία αποτελεί την ουσιαστική συμβολή της αστικής κοινωνίας στην ανάπτυξη του ήθους: πρόκειται για την παιδεία των ατόμων σύμφωνα με τη μορφή της καθολικότητας (*Grl*: § 187 και 187A, 343–345).²⁷³

Οι απαρχές του καινούριου εκτίθενται μέσα από την ανάπτυξη του περιεχομένου έκαστου προσδιορισμού:

«Οι προσδιορισμοί που έχουμε να παρατηρήσουμε είναι αναπτύξεις της ελευθερίας, μέσα από τους οποίους η πραγματικότητα (*Realität*) καθίσταται όλο και πιο σύμφωνη με την έννοια. Τα πρώτα σχήματα της πραγματικότητας πρέπει να ονομαστούν περιορισμοί απέναντι στα ύστερα. Το περαιτέρω προχώρημα συνίσταται σε μια όλο και μεγαλύτερη απελευθέρωση. Όσον αφορά την ταξινόμηση των προσδιορισμών, η έκθεσή τους εδώ είναι από μία πλευρά ιστορική (*historisch*), μόνο προεξοφλημένη (*anticipiert*), αλλά οι προσδιορισμοί ολοκληρώνονται μέσα στην ίδια την πρόοδο, κι αυτή η αποπεράτωση είναι πάντοτε (*immer*) η μετάβαση σε έναν ακόλουθο προσδιορισμό.» (*Itt 3*: § 33, 178).

Ειδικότερα, η αναγκαιότητα της μετάβασης από το σωματείο στην έννοια του κράτους συνίσταται σε μια νέα έννοια περί ελευθερίας που εκφράζεται μερικώς κι εν τέλει αποδεσμεύεται από τις απαρχές της στο σωματείο. Το σωματείο είναι η κορύφω-

272. Πρβλ. Peperzak 2001: 474.

273. Παρακάτω, όπου θα γίνει λόγος για το περιεχόμενο της έννοιας του κράτους, θα αναλύσουμε περαιτέρω την έννοια της ορθολογικότητας.

ση της αστικής κοινωνίας και συνάμα η πηγή μιας διαφορετικής σχέσης του ατόμου με το γενικό συμφέρον, η οποία αποκτά αυτοτελή ύπαρξη, αφού αποσυνδέεται πλήρως από τη μερικότητα που χαρακτηρίζει τον θεσμό του σωματείου. Η απόδειξη της έννοιας του κράτους συνίσταται σε αυτήν ακριβώς την τρόπον τινά απελευθέρωση της νέας στιγμής του ήθους από τις συνθήκες της παραγωγής της.

Εδώ θα ήταν νομίζω χρήσιμο να δούμε τι προέκυψε για την εγγελιανή ανάλυση ως το αποτέλεσμα της ανάπτυξης των προσδιορισμών της αστικής κοινωνίας. Αφενός, εκπτώχθηκε η αρχή του *εντός εαυτού είναι της αυτοσυνείδησης* (Insichsein des Selbstbewußtseins) που είναι καθ' εαυτόν: πρόκειται για τη σταδιακή κοινωνικοποίηση (παίδευση) της αποδεσμευμένης από τη μικρή ηθική κοινότητα του οίκου υποκειμενικότητας και πιο ειδικά για την ατομική επιδίωξη επιμέρους συμφερόντων. Αφετέρου, αναδείχθηκε η μορφή της καθολικότητας ως το αποτέλεσμα της παιδείας των ατόμων. Η κοινωνικοποίησή τους αμβλύνει τον ατομισμό και τον μεταστοιχειώνει σε συμβολή στην αναπαραγωγή του καθόλου μέσω νόμων και θεσμών (*Grl*: § 256A, 398). Λόγου χάρη, στην αστική κοινωνία λαμβάνει χώρα η απονομή του δικαίου, εφόσον ο άνθρωπος αναγνωρίζεται νομικά ως πρόσωπο ανεξάρτητα από ιδιαίτερα στοιχεία (*Grl*: § 209, 360): συνάμα έκαστος είναι μέλος του οίκου και (ιδανικά) ενός σωματείου. Το αποτέλεσμα της ανάπτυξης του θεσμού του σωματείου συνίσταται στη μετάβαση του επιμέρους στο γενικό συμφέρον (*Grl*: § 254, 396).²⁷⁴ Εν τέλει, η αρχή του γενικού συμφέροντος αποδεσμεύεται από την αρχή της μερικότητας που διέπει την αστική κοινωνία, προσδιορίζοντας μία νέα στιγμή του ήθους.

Θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει: «γιατί δεν ξεκινάμε» ευθύς εξαρχής «με το συγκεκριμένο;» (*Itt 3*: § 32, 169). Η ανάλυση δεν ξεκινά απευθείας με το συγκεκριμένο, γιατί η σύλληψη του κράτους ως «εντός εαυτού ορθολογικού» (*Grl*: 26) συνίσταται στην παρατήρηση του ίδιου του προς εξέταση πράγματος (*Grl*: § 31A, 84–85) – ήδη στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας* ο Hegel θεωρεί ότι το αληθές είναι το όλον μόνο κατά την αυτοπαραχθείσα αποπεράτωσή του (*PG*: 46/24). Αληθές είναι το όλον της πορείας ανάπτυξης του θέματος²⁷⁵ – στη *Φιλοσοφία του δικαίου*: της έννοιας του δικαίου, τουτέστιν της ελεύθερης βούλησης που δίνει στον εαυτό της μιαν ανάλογη ύπαρξη (*Grl*: § 29, 80). Μέσα από την ανάπτυξή της εκτίθεται το αληθές θεμέλιο του ήθους και των επιμέρους στιγμών του. Κατά την πρωταρχική παρουσίαση των σταδίων της ιδέας της ελεύθερης βούλησης το κράτος ορίζεται ως η ενότητα της επιμέρους

274. Πρβλ. *Itt 3*: § 255, 714.

275. Πρβλ. Städter 2020: 10–11.

βούλησης με την αντικειμενική ελευθερία (*Grl*: § 33, 88)· αυτή η πρόωρη παραδοχή ίσως φανεί σαν προεξόφληση της περαιτέρω ανάπτυξης του θέματος· ωστόσο, η ίδια η ανάλυση καταδεικνύει ότι η σχέση του κράτους με τις άλλες στιγμές του ήθους δεν είναι μια σχέση εξάρτησης αλλά υπεροχής, και αυτό υπό την οπτική της αποδέσμευσης της βούλησης για το καθόλου από τη μερικότητα που εκφράζει ο θεσμός του σωματείου.

Για τον Hegel η ανάπτυξη σύμφωνα με την έννοια ξεκινά από αφηρημένα σχήματα πραγμάτωσης του δικαίου, προκειμένου ύστερα να δείξει γιατί το αποτέλεσμα της εννοιακής ανάπτυξης είναι «[σ]την ενεργό πραγματικότητα» (*Grl*: § 256A, 397–398) το πρώτο και το ουσιακό εν σχέσει προς τις ιδεατές στιγμές του (*Ill 3*: § 32, 169–170). Στην εννοιακή ανάπτυξη αναδεικνύεται η αιτία του ατελούς, του σχετικού και του μη αυθυπόστατου χαρακτήρα των αφηρημένων προσδιορισμών του δικαίου. Υπό την οπτική της «χρονικής ανάπτυξης» (*Grl*: § 32, 85) η ιδιοκτησία και το συμβόλαιο δεν προηγούνται πράγματι από τον θεσμό της οικογένειας. Εντούτοις, εκείνα τα αφηρημένα σχήματα πραγματοποίησης του δικαίου προσεγγίζονται ως *εννοιακοί προσδιορισμοί* (*Begriffsbestimmungen*), εκ των οποίων η οικογένεια θα προκύψει κατά την ανάπτυξη του θέματος.

Με τη σειρά μας θα μπορούσαμε εδώ να προσθέσουμε: ούτε η οικογένεια και το σωματείο μήτε η αστική κοινωνία εν συνόλω προηγούνται πράγματι του κράτους, κι ας εκτίθενται *ιστορικά* (*historisch*) χάριν ταξινόμησης. Η οικογένεια και το σωματείο συνιστούν, βέβαια, τις ρίζες του κράτους (*Grl*: § 255, 396), εφόσον αμφότερες οι στιγμές του ήθους συμβάλλουν στην ανάπτυξη της νοοτροπίας του πολίτη. Έπειτα, ο Hegel υποστηρίζει ότι η *φιλοσοφική ταξινόμηση* (*philosophische Einteilung*) των σταδίων ανάπτυξης της ελευθερίας συνολικά και των στιγμών του ήθους ειδικά δεν είναι απλώς μια παράθεση προσδιορισμών χωρίς εσωτερική συνοχή (*Grl*: § 33, 88). Τα μέρη θα προκύψουν ως στιγμές στην ανάπτυξη της ιδέας μόνο μέσα «από τη φύση του περιεχομένου» (*Grl*: § 33, 88). Η αρχική ταξινόμηση δεν συνιστά κάποιο είδος γενετικής ανάπτυξης επιμέρους σφαιρών πραγματοποίησης του δικαίου, παρά προοικονομεί τη διαδικασία κατάδειξης του πεπερασμένου στοιχείου εκάστου αφηρημένου σχήματος και την ανάδειξη των *απαρχών πλουσιότερων σχημάτων*. Ο Horstmann αναφέρει σχετικά: «Περιορισμένες ή αφηρημένες μορφές της ελευθερίας συνιστούν για τον Hegel αναληθείς μορφές της ελευθερίας» (1974: 249) που δεν μπορούν να λειτουργήσουν ως θεμέλια πολιτικών σχέσεων.

Στην προκειμένη περίπτωση, η εννοιακή ανάπτυξη της οικογένειας και του σωματείου αποδεικνύει ότι η έννοια του κράτους είναι το αληθές θεμέλιο όλων των ήδη αναλυμένων στιγμών του ήθους υπό την οπτική της καθολικότητας: η πολιτική κοινότητα ως πεδίο ενότητας του πεπαιδευμένου ατόμου με την προώθηση του γενικού συμφέροντος είναι ο όρος αναπαραγωγής και θέσης των επιμέρους συμφερόντων υπό την οπτική της μερικότητας. Κάτι ανάλογο παρατηρήσαμε παραπάνω αναφορικά με τη μορφή της καθολικότητας στην αστική κοινωνία: η ατομική ικανοποίηση αναγκών και σκοπών προϋποθέτει την προσαρμογή του ατομικού πράττειν σε ορισμένες κοινές νόρμες, καθώς και τον προσανατολισμό εκάστου ενός στην ικανοποίηση των αναγκών των άλλων ιδωμένη ως γενική ικανοποίηση. Η παραπάνω σχέση καταδείχθηκε εφόσον οι προσδιορισμοί που χαρακτηρίζουν το κράτος —η αλληλεξάρτηση και η αμοιβαία προώθηση γενικού και μερικού συμφέροντος (*Grl*: § 254, 396· § 255A, 398)²⁷⁶— προέκυψαν ήδη εντός της αστικής κοινωνίας και πιο ειδικά στο θεσμό του σωματείου.²⁷⁷

Βέβαια, στην αστική κοινωνία συνολικά «η εκκίνηση γίνεται ακόμη από το μερικό», ενώ «στο κράτος» γίνεται «από την πνευματική καθολικότητα (*geistige Allgemeinheit*)» (*Ill* 3: § 255, 715). Το σωματείο βρίσκεται στο μεταίχμιο μεταξύ της αστικής κοινωνίας και του κράτους, ακριβώς επειδή η ενότητα μερικού και γενικού συμφέροντος που προκύπτει κατά τη λειτουργία του αποδεσμεύεται εν μέρει από τη μερικότητα και προσιδιάζει στη νοοτροπία του πολίτη (Λεφέβρ και Μασερέ 2013³: 59). Το εγγεγραμμένο επιχείρημα περί της επιστημονικής απόδειξης του κράτους δεν συνίσταται, λοιπόν, στην έξωθεν κατάδειξη της αναγκαίας μετάβασης του ιδιώτη στη νοοτροπία του πολίτη – ως εάν έπαυε το άτομο να είναι παράλληλα οικονομικό υποκείμενο και μέλος ενός σωματείου. Η απόδειξη της έννοιας του κράτους αφορά μάλλον στην ανάδειξη της αρχής του αυτοτελούς γενικού συμφέροντος εν σχέσει προς το ιδιαίτερο συμφέρον εντός της αστικής κοινωνίας και ειδικότερα στον θεσμό του σωματείου. Το επιμέρους δεν υπάγεται σε ένα εξωτερικό προς αυτό καθόλου, καθότι τόσο το επιμέρους όσο και το καθέκαστον συμβάλλουν στην παραγωγή του, όχι ως αφηρημένου αλλά ως συγκεκριμένου καθόλου (Karydas 2020a: 257–258).

Αν λοιπόν λάβουμε υπόψιν τις ανωτέρω παρατιθέμενες θέσεις του Hegel από τη *Φιλοσοφία του δικαίου* και τις παραδόσεις του, τότε φαίνεται ότι δεν τίθεται θέμα

276. Πρβλ. *Ill* 3: § 255, 714.

277. Από αυτή την άποψη, η θέση του Pting (1984: 224) περί απλής προϋπόθεσης του καθόλου εν σχέσει προς τα μερικά συμφέροντα ξαφνιάζει, καθότι η (εν τέλει αποδεσμευμένη) οπτική του καθόλου προκύπτει ακριβώς μέσα από την επιδίωξη του επιμέρους και τη συνακόλουθη παιδεία των ατόμων.

μετάβασης από το σωματείο στο κράτος απλώς και μόνο λόγω της προϋπάρχουσας ταξινόμησης στην § 33. Για να κατανοήσουμε εμβριθέστερα τι σημαίνει η απόδειξη της πρωτοκαθεδρίας της έννοιας του κράτους, θα χρειαστεί να ερευνήσουμε τι ορίζει ο Hegel ως επιστημονικό και τι ως ορθολογικό σε συγκεκριμένα σημεία της *Επιστήμης της λογικής* και της *Εγκυκλοπαίδειας*.

Εν πρώτοις, η απόδειξη της έννοιας του κράτους στην § 256A ορίζεται ως επιστημονική, διότι η παρατήρηση δεν προσθέτει τίποτε το εξωγενές στην ανάπτυξη του θέματος. Απεναντίας, τούτη συλλαμβάνει τον πεπερασμένο —αρνητικό, διαλεκτικό— χαρακτήρα των μέχρι τώρα εκτιθέμενων στιγμών πραγματοποίησης της ελεύθερης βούλησης, καθώς και τον εκάστοτε προκύπτοντα προσδιορισμό ως το αποτέλεσμα της ανάπτυξης του θέματος. Η θέση αυτή προκρίνεται τόσο στις § 31 και § 31A της *Φιλοσοφίας του δικαίου* όσο και στην *Επιστήμη της λογικής* διά της ακόλουθης παραστατικής φράσης: «Η αληθινή ανασκευή (*Widerlegung*) πρέπει να εμβαθύνει (*eingehen*) στη δύναμη του αντιπάλου και να ίσταται στην περιοχή της ισχύος του (*L II*: 15).

Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel υπογραμμίζει ότι η διαλεκτική καταδεικνύει το «ενδιάθετο υπερβαίνει» (*Enz I*: § 81A, 172) των πεπερασμένων προσδιορισμών της διάνοιας, κατά το οποίο τούτοι εκθέτουν τη μονομέρειά τους.²⁷⁸ Παράλληλα, αναδεικνύεται κάτι εξίσου σημαντικό: στη διαλεκτική ως κατάδειξη της περατότητας των αφηρημένων προσδιορισμών βρίσκεται «η αληθής, μη εξωτερική ανύψωση πάνω από το πεπερασμένο» (*Enz I*: § 81A, 173). Στο συγκεκριμένο της *Φιλοσοφίας του δικαίου* αυτό σημαίνει αρχικά το εξής: η διαλεκτική υποδεικνύει ότι ο ορίζοντας της οικογένειας και του σωματείου παραμένει η μερικότητα· ακόμη, φανερώνει ότι το μερικό και το γενικό συμφέρον συναρτώνται αληθινά, όπως φάνηκε στον θεσμό του σωματείου. Εν τέλει, η «επιστημονική απόδειξη της έννοιας του κράτους» (*GrI*: § 256A, 397) συνίσταται στη σύλληψη των διακριτών στιγμών της αστικής κοινωνίας στην ενότητά τους: το κράτος αποδεσμεύεται από τη μονομέρεια αμφοτέρων, αποτελώντας συνάμα την ενότητά τους.

Η νέα έννοια περί ελευθερίας καθίσταται ευδιάκριτη στο σωματείο ως ύστατη σφαίρα αλληλεγγύης και μεσολάβησης του μερικού με το γενικό συμφέρον: τούτη συμπεριλαμβάνει τόσο την αυτοτελή (κι εν μέρη πεπαιδευμένη) υποκειμενικότητα

278. Στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας θα μπορούσαμε να υποδείξουμε ως προσδιορισμούς της διάνοιας τον ατομισμό, αφενός, και την προώθηση του γενικού συμφέροντος, αφετέρου, ιδωμένους στην αντίθεσή τους.

όσο και την παρουσία νόμων και θεσμών στη ζωή των ατόμων – τη μορφή της καθολικότητας. Αφενός, το κράτος —η *ηθική υφιστάμενη ουσία* (sittliche Substanz)— προκύπτει ως αποτέλεσμα της εννοιακής ανάπτυξης και αποκτά την *άπειρη μορφή* του (unendliche Form) αναφορικά με τις προηγούμενες στιγμές του ήθους, εκ των οποίων παρήχθη, καθότι συνίσταται περιεχομενικά στην υποκειμενικότητα και στην αρχή της καθολικότητας. Το περιεχόμενο δεν είναι εξωτερικό μα συγκροτητικό της αναπτυσσόμενης έννοιας του κράτους.²⁷⁹ Η αρχή του κράτους —«ο αυτός καθ' εαυτόν γενικός σκοπός» (GrI: § 256, 397)— υπάρχει ήδη (μα ατελώς) στις στιγμές της οικογένειας και του σωματείου.²⁸⁰

Κατά την εννοιακή ανάπτυξη του ήθους το κράτος προκύπτει ως το αποτέλεσμα των προηγούμενων στιγμών, στο μέτρο που η αρχή του γενικού σκοπού αποδεσμεύεται πλήρως από τη σφαίρα της αστικής κοινωνίας συνολικά – από μία άποψη, αυτό ακριβώς είναι το αποτέλεσμα της όλης πορείας. Συνάμα η έννοια του κράτους δεν προκύπτει ως μία συνάθροιση εξωτερικών προς εκείνη προσδιορισμών: το αληθινό καθόλου που εκφράζει το κράτος δεν συνίσταται απλώς στο άθροισμα επιμέρους συστατικών σχηματισμών που εμπίπτουν στο ήθος (Horstmann 2015²: 300) Απεναντίας, οι θεσμοί της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας αποτελούν πεδία ανάδειξης του καθόλου, δηλαδή της αρχής που προσιδιάζει στο ήθος εν γένει (GrI: § 152, 303), αλλά με τρόπο πεπερασμένο.²⁸¹ Για τους Λεφέβρ και Μασερέ (2013³: 65) ο Hegel υπονοεί ότι ορισμένες πλευρές της έννοιας του κράτους εμφανίζονται ατελώς και στις άλλες δύο στιγμές του ήθους. Το αποτέλεσμα της εννοιακής ανάπτυξης των στιγμών του ήθους είναι η υπεροχή του κράτους αναφορικά με την εντελή προώθηση του γενικού σκοπού. Αυτό σημαίνει ότι η οπτική αλλάζει, αφού το γενικό συμφέρον είναι η αρχή που επικαθορίζει τη σχέση μερικού-γενικού. Ο Horstmann (2015²: 301–302) αναφέρει ότι η διάκριση της αστικής κοινωνίας από το κράτος συνιστά προϋπόθεση για την απόδειξη της πρωτοκαθεδρίας του ως εκφραστή του καθόλου· η αστική

279. Πρβλ. *WL I*: 44, όπου ο Hegel αναφέρεται στην *απόλυτη μορφή* (absolute Form) ως το περιεχόμενο —ή την *ύλη* (Materie)— της επιστήμης, η οποία μελετά την αυτοανάπτυξη των προσδιορισμών της σκέψης. Η επιστήμη (της λογικής) δεν είναι *τυπική* (formell), τουτέστιν δεν στερείται περιεχομένου, στο μέτρο που εκείνο δεν προέρχεται έξωθεν, αλλά είναι η ίδια η *καθαρή σκέψη* (reiner Gedanke). Κατ' ανάλογο τρόπο, το περιεχόμενο της έννοιας του κράτους —η βασική του αρχή— δεν επιβάλλεται εξωγενώς, αλλά προκύπτει μέσα από την ανάπτυξη των προηγούμενων στιγμών του ήθους.

280. Από αυτή την άποψη, η Larouche-Tanguay (1985: 356) συναρτά το εγγεγραμμένο επιχείρημα με την αριστοτελική τελεολογία του βιβλίου Α των *Πολιτικών*: όπως η πόλις συνιστά το τέλος (την τελείωση και τον σκοπό) του οίκου και της κόμης, κατ' ανάλογο τρόπο η οικογένεια και η αστική κοινωνία προσεγγίζονται υπό την οπτική της «ολοκλήρωσής τους» (achèvement) στο κράτος.

281. Βλ. ξανά Horstmann 2015²: 300.

κοινωνία λειτουργεί μόνον ως μέσο για την ανάδειξη της αναγκαιότητάς του (2015²: 303).

Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel τονίζει ότι «στον φαινόμενο κόσμο οι αφηρημένοι προσδιορισμοί δεν μπορούν να είναι καθ' εαυτούς υπαρκτοί χωρίς την ολότητα, αλλά τη χρειάζονται ως τη βάση τους, η οποία πρέπει συνεπώς να προηγείται εκείνων κατά την ύπαρξη (Existenz)» (*Ill 3*: § 32, 168)· το ίδιο συμβαίνει και στην εννοιακή ανάπτυξη, αλλά αυτό πρέπει να αποδειχθεί μέσα από την εμμενή κατάδειξη της περατότητας έκαστου αφηρημένου σχήματος, κι έτσι η ολότητα να προκύψει ως αποτέλεσμα (*Ill 3*: § 32, 169)· η μέθοδος συνίσταται στην «αυτοανάπτυξη (Selbstentwicklung) της έννοιας από τον εαυτό της, μέσα από την οποία κατανοεί η ίδια τον εαυτό της και γίνεται απόδειξη του εαυτού της» (*Ill 3*: § 32, 164). Αυτή η εξήγηση βασίζεται στις § 31 και § 31A της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, όπου γίνεται λόγος για τη διαλεκτική ως *εγγενές προχώρημα* (immanentes Fortschreiten) της έννοιας, διά της οποίας αναπτύσσονται οι προσδιορισμοί της. Στην *Επιστήμη της λογικής* ο Hegel συνδέει τη διαλεκτική με την «πορεία του ίδιου του πράγματος»: το περιεχόμενο έχει τη διαλεκτική —το αρνητικό (das Negative), όπως λέει στην σ. 51— «στον εαυτό του» (*WL I*: 50) και αναπτύσσεται περαιτέρω δι' αυτής. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* η διαλεκτική ορίζεται ως η αυτοαναίρεση των αντιτιθέμενων προσδιορισμών (*Enz I*: § 81A, 172–173) που η διάνοια διατηρεί και εξετάζει στην αφαίρεσή τους (*Enz I*: § 80 και §80Z, 169).²⁸²

Κατά τον Hegel η διαλεκτική ως αρνητικότητα ενυπάρχει στο προς πραγμάτευση αντικείμενο: είναι «η κινούσα αρχή της έννοιας» του δικαίου (*Grl*: § 31, 84) ή αλλιώς η «κινούσα ψυχή της επιστημονικής ανάπτυξης» (*Enz I*: § 81A, 173).²⁸³ Οι επιμέρους προσδιορισμοί δεν είναι αυθυπόστατοι, ωστόσο εξετάζονται διαδοχικά ως τέτοιοι, όπως λ.χ. η οικογένεια και η αστική κοινωνία. Μάλιστα, κατά τον Horstmann (2015²: 301) η απουσία αυθυπόστασης του επιμέρους εν σχέσει προς το καθόλου, που περιορίζει τις αυτοκαταστροφικές τάσεις του, εμφανίζεται ήδη στην § 184 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* αλλά και στο κείμενο για τις συνεδριάσεις των τάξεων της Βυρτεμβέργης, όταν ο Hegel εναντιώνεται στην παροχή συναίνεσης των τάξεων για θέματα φορολογίας.²⁸⁴

282. Ας μην ξεχνάμε ότι η αστική κοινωνία ορίζεται ως *κράτος της διάνοιας* (Verstandesstaat), όπου η καθολικότητα και η μερικότητα διαχωρίζονται (*Grl*: § 184, 340).

283. Πρβλ. *Ill 3*: § 32, 166.

284. Για τον περιοριστικό ρόλο του καθόλου στην άμετρη ικανοποίηση ιδιαίτερων αναγκών και της ίδιας προαίρεσης στην αστική κοινωνία βλ. και *Grl*: § 185.

Σε τούτο το ξεδίπλωμα των προσδιορισμών «η έννοια προχωρά μόνο προς τις δικές της διακρίσεις και αυτό το προσδιορίζει παραμένει εμμενές (immanent), δηλαδή σύμφωνο με την έννοια» (*Itt 3*: § 31, 165). Το γενικότερο μέλημα της εξέτασης είναι η κατάδειξη της αυτοαναίρεσης των αφηρημένων σχημάτων πραγματοποίησης της ελεύθερης βούλησης και του υποβιβασμού τους σε σχετικά αναγκαίες συνιστώσες της έννοιας του δικαίου: όλοι οι προσδιορισμοί επαναφέρονται διά της άρσης της αυτοτέλειάς τους στην ενότητα της αυτοαναπτυσσόμενης έννοιας, η οποία ορίζεται τόσο ως ενότητα όσο και ως διαφορά (*Itt 3*: § 31, 165–166). Παράλληλα, η διαλεκτική δεν συνεπάγεται μόνο τη διάλυση των *ιδιαιτεροποιήσεων* (*Besonderungen*) του καθόλου αλλά και τη δημιουργία τους (*Grl*: § 31A, 84)· κατ' ουσίαν, πρόκειται για κίνηση εις διπλούν: η ανάδειξη του πεπερασμένου στοιχείου των προσδιορισμών συνάδει με την παραγωγή τους (Karydas 2020a: 191).

Από αυτή την άποψη, η διαλεκτική —ως αυτοανάπτυξη του περιεχομένου και όχι ως εφαρμογή μιας εξωτερικής προς εκείνο μεθόδου— απαντά σε δύο αιτήματα: (1) να καταλάβουμε γιατί οι αφηρημένοι προσδιορισμοί δεν ισχύουν στην αφαίρεσή τους από το όλον· (2) να μεταβάλλουμε τη φαινομενικά εξωτερική ταξινόμηση των επιμέρους προσδιορισμών του δικαίου σε μια οργανωμένη εκ του ίδιου του περιεχομένου πορεία κατάδειξης των περιορισμών και της σχετικής αναγκαιότητας εκάστου ενός.

Καθ' όλη την παρουσίαση της αστικής κοινωνίας παρατηρήσαμε την αυξανόμενη ανάδειξη της σχέσης μεταξύ του ατομικού πράττειν με το καθόλου υπό τη μορφή της αλληλεξάρτησης μερικού και γενικού συμφέροντος. Ενόψει των προκλήσεων που ανακύπτουν στο σύστημα των αναγκών το σωματείο εμφανίζεται ως η υψηλότερη σφαίρα συνειδητής εναρμόνισης του μερικού με το γενικό συμφέρον – κατά τους Λεφέβρ και Μασερέ (2013³: 63) το σωματείο λειτουργεί ως το ύστατο πεδίο κοινωνικοποίησης των ατόμων στην αστική κοινωνία. Βέβαια, αυτό το ιδιότυπο γενικό συμφέρον έχει ως ορίζοντά του το μερικό συμφέρον του εκάστοτε σωματείου και των μελών του, αλλά και το καθόλου ως γενική ικανοποίηση. Το αποτέλεσμα της εννοιακής ανάπτυξης είναι η αποδέσμευση της ηθικής υφιστάμενης ουσίας από τη μερικότητα των προηγούμενων στιγμών του ήθους· υπό αυτή την οπτική, η ιδέα του κράτους διαιρείται στις στιγμές της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας (*Grl*: § 256A, 398), αφού αποδείχθηκε ως το πλαίσιο όπου εκείνες διατηρούνται και αναπτύσσονται.

Όπως είδαμε, οι στιγμές που προκύπτουν από την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας εν συνόλω είναι οι εξής: (1) το *εντός εαυτού είναι της αυτοσυνείδησης* ως παιδεία του ατόμου στην ορθολογική ικανοποίηση των επιμέρους σκοπών του (*Grl*: §§ 182–185) και (2) η μορφή της καθολικότητας ως αποτέλεσμα της παιδείας και όρος για την ατομική ικανοποίηση (*Grl*: §§ 186–187). Η διαδικασία ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας στις επιμέρους στιγμές της (*Grl*: § 188, 346) καταδεικνύει τα όριά της και παράγει μια πιο περιεκτική έννοια πραγματοποίησης του δικαίου. Ο νέος προσδιορισμός πρέπει βέβαια να κατανοηθεί ως το θετικό αποτέλεσμα της εννοιακής ανάπτυξης (*Grl*: § 31A, 84).

Όταν ο Hegel αναφέρει ότι η φιλοσοφία πρέπει «να συλλάβει και να εκθέσει το κράτος ως κάτι το εντός εαυτού ορθολογικό» (*Grl*: 26), τότε θα πρέπει να έχουμε στο νου μας πώς ορίζει κάτι ως ορθολογικό. Στην *Επιστήμη της λογικής* θεωρεί ότι το αποτέλεσμα της διαλεκτικής ανάπτυξης δεν είναι το μηδέν αλλά «η άρνηση ενός προσδιορισμένου πράγματος, που αναιρεί τον εαυτό του και είναι επομένως προσδιορισμένη άρνηση» (*WL I*: 49).²⁸⁵ Το αποτέλεσμα της προσδιορισμένης άρνησης είναι κάτι καινούριο: πρόκειται για «μία νέα έννοια, αλλά μία έννοια πλουσιότερη, υψηλότερη απ' ό,τι είναι η προηγούμενη» (*WL I*: 49). Αυτό συμβαίνει διότι η νέα έννοια περιέχει το ηρμένο περιεχόμενο μα και κάτι περισσότερο από εκείνο: είναι «η ενότητα της ίδιας και του εναντίου της» (*WL I*: 49). Ο Hegel υπογραμμίζει ότι η σύλληψη «του αντιθετικού στην ενότητά του ή του θετικού στο αρνητικό» συνιστά «το θεωρητικό (*das Spekulative*)» (*WL I*: 52).

Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel προσδιορίζει «το θεωρητικό ή θετικά ορθολογικό (*positiv-Vernünftige*)» (*Enz I*: § 82, 176) ως τη σύλληψη της ενότητας των αντιθετικών προσδιορισμών. Το αποτέλεσμα που προκύπτει από τη διαλεκτική ως ανάδειξη της συγκεκριμένης —ανάλογα με το εξεταζόμενο θέμα— μονομέρειας του περιεχομένου και ως η αυτοαναίρεσή του είναι ορθολογικό, εφόσον συνιστά μία καινούρια έννοια, που διατηρεί την αναίρεση του πεπερασμένου στοιχείου της προηγούμενης: το αποτέλεσμα προκύπτει ως κάτι το *συγκεκριμένο* (*Konkretes*) και συνάμα ως μία «ενότητα διακριτών προσδιορισμών» (*Enz I*: § 82A, 177).

Για παράδειγμα, στην § 7 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* η στιγμή της καθεκαστότητας της βούλησης ορίζεται ως *συγκεκριμένη* (*konkret*), γιατί αποτελεί την ενότητα της φυγής από καθορισμούς και της θέσης ενός καθορισμού (ενός περιεχομένου).

285. Πρβλ. *PG*: 107/74.

Υπό την οπτική της καθεκαστότητας οι στιγμές της καθολικότητας και της μερικότητας καταδεικνύονται ως μονομερείς προσδιορισμοί και ως αφαιρέσεις εν σχέσει προς το αντίθετό τους, από το οποίο και προσδιορίζονται, ακριβώς επειδή εμμένουν στη μονομέρειά τους: ο προκύπτων *δυσμός* (Dualismus) της *απειρίας* (Unendlichkeit) και της *περατότητας* (Endlichkeit) καθιστά αμφοτέρα τα σχετιζόμενα μέρη πεπερασμένα (Grl, § 6A, 52–53).

Απεναντίας, η καθεκαστότητα χαρακτηρίζεται από την επιστροφή της καθολικότητας στον εαυτό της μέσω της μερικότητας. Η βούληση αυτοδεσμεύεται διατηρώντας συνάμα τη στιγμή της *ανάκλασης* (Reflexion) του εγώ στον εαυτό του μέσω της θέσης περιεχομένων: είναι αυτοσχετιζόμενη άρνηση που υποβιβάζει τη μερικότητα, δηλαδή τους προσδιορισμούς που θέτει στον εαυτό της, σε κάτι το *ιδεατό* (ideell) – ήτοι μεσολαβημένο,²⁸⁶ τεθειμένο κι εξαρτημένο²⁸⁷ εξ αυτής. Η στιγμή της καθεκαστότητας, ως κάτι το συγκεκριμένο και το *αληθές* (Wahre), δικαιολογεί αναδρομικά —κατά την πορεία ανάπτυξης του θέματος— τις αφαιρέσεις, αφού είναι η ενότητά τους και συνάμα ένας νέος προσδιορισμός: η καθεκαστότητα είναι η καθολικότητα που «έχει για αντίθετό της το μερικό, το οποίο όμως είναι μέσα από τον εντός εαυτού αναλογισμό του εξισωμένο με το καθόλου» (Grl: § 7A, 55) – αυτό σημαίνει ότι το αυτοκαθοριζόμενο εγώ φέρει μία «εγγενή αρνητικότητα» (Grl: § 6A, 53), η οποία συνίσταται στην «ταυτότητά του με τον εαυτό του» (Grl: § 7, 54) κατά την απόφαση περί θέσεως ενός περιεχομένου. Σε αυτό το παράδειγμα η κατανόηση των αντιθετικών προσδιορισμών στην ενότητά τους ορίζεται ως «το αληθές και το θεωρητικό» (Grl: § 7A, 55).

Κατόπιν των παραπάνω παρατηρήσεων προκύπτουν τα εξής: ο τρόπος για να κατανοηθεί το κράτος ως εντός εαυτού ορθολογικό —τουτέστιν ως αληθές και συγκεκριμένο— συνίσταται (1) στην έκθεσή του ως αποτέλεσμα της αναίρεσης πεπερασμένων σχημάτων δικαίου· (2) το αποτέλεσμα αυτό πρέπει να κατανοηθεί ως θετικό αποτέλεσμα, δηλαδή ως ενότητα διακριτών προσδιορισμών.

Πράγματι, στην § 256 το σωματείο καταδεικνύεται ως πεπερασμένο και αληθές, αφού το γενικό συμφέρον που προωθεί έχει περιορισμένο ορίζοντα. Η αλήθεια του σωματείου (το θεμέλιό του) βρίσκεται σε μία νέα έννοια, στην οποία «ο αυτός καθ' εαυτόν γενικός σκοπός» έχει «απόλυτη ενεργό πραγματικότητα» (Grl: § 256A, 397). Το γεγονός ότι η έννοια του κράτους προϋποτίθεται στην ταξινόμηση της

286. Βλ. WL I: 113.

287. Βλ. WL I: 172.

§ 33 δεν επηρεάζει τον (κατά Hegel) επιστημονικό τρόπο απόδειξής της. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει ότι δεν ξεκινάμε με το συγκεκριμένο και ήδη ολοκληρωμένο αλλά από το αφηρημένο, για να δούμε πώς το όλον αυτοπαράγεται²⁸⁸ – για τον λόγο αυτό «η πορεία της επιστημονικής παραγωγής είναι η αντίστροφη από αυτήν του φαινόμενου κόσμου» (*It 3*: § 32, 167).

Μπορεί να γνωρίζουμε ήδη ότι στην ενεργό πραγματικότητα τα επιμέρους σχήματα πραγματοποίησης της ελεύθερης βούλησης, όπως είναι η ιδιοκτησία και η οικογένεια, είναι αφαιρέσεις, αφού δεν δύνανται να σταθούν αφ' εαυτών· για να διαπιστώσουμε όμως γιατί συμβαίνει αυτό, θα πρέπει να φτάσουμε στο όλον —την ενότητα των διακριτών και αφηρημένων προσδιορισμών— παρηγμένο ως αποτέλεσμα της αυτοαναίρεσής τους (*It 3*: § 32, 168–169). Η πορεία αυτή αναμένεται να μας δείξει γιατί εκείνα τα σχήματα είναι αφηρημένα, όπως και τον λόγο για τον οποίο το αποτέλεσμα είναι εν τέλει το πρώτο και το ουσιακό.

Αφενός, το αποτέλεσμα δεν είναι όντως αποτέλεσμα: η οικογένεια προηγείται από την «τυπική πλευρά της ιδιοκτησίας» και το κράτος προηγείται της ηθικότητας, αφού «αυτή η ανάπτυξη εισέρχεται αργότερα» (*It 3*: § 32, 169). Αφετέρου, το αποτέλεσμα θα προκύψει ως το πρώτο και το ουσιακό εν σχέσει προς τους αφηρημένους προσδιορισμούς μόνον εφόσον εκείνοι εκδηλωθούν κατά την πορεία της ανάπτυξής τους ως μονομερείς, και συνάμα κατανοηθούν στη θετικότητά τους ως συνιστώσες του καινούριου —και πλουσιότερου— σχήματος πραγματοποίησης της ελευθερίας. Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να πούμε ότι «η άρνηση της ιδιαιτερότητας από τον εαυτό της είναι, στην πραγματικότητα, η αυτο-παραγωγή της καθολικότητας που είναι αποτέλεσμα της αυτοάρνηση της ιδιαιτερότητας» (Φαράκλας 2007: 215): τουτέστιν το κράτος προκύπτει ως αυτό που είναι διά της αυτοαναίρεσης της μερικότητας των σωματείων.

Ως προς την επιστημονική απόδειξη της έννοιας του κράτους στην § 256 μπορούμε να πούμε τα εξής: (1) το αποτέλεσμα της διαλεκτικής εννοιακής ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας εν συνόλω είναι ο πεπερασμένος χαρακτήρας του γενικού συμφέροντος που προωθούν τα άτομα είτε ως ατομικοί οικονομικοί δρώντες είτε ως μέλη ενός σωματείου· (2) η εγελιανή ανάλυση δεν μένει σε αυτό, καθότι συλλαμβάνει το θετικό αποτέλεσμα που προκύπτει από την προσδιορισμένη άρνηση του πεπερασμένου περιεχομένου της προς εξέταση έννοιας. Η ανάλυση δεν απορρίπτει την αστική

288. Πρβλ. *PG*: 46/24.

κοινωνία ως ανάξια λόγου αναφορικά με την πραγματοποίηση της ελευθερίας – το αντίθετο συμβαίνει: (3) διαπιστώνει σε τι συνίσταται η ελευθερία στο σύστημα των αναγκών, αναγνωρίζει τη συμβολή της παιδείας ιδωμένης ως μορφής της καθολικότητας για την ανάδυση του ήθους, καταλήγοντας εν τέλει σε ένα όριο, στο οποίο η ανάπτυξη του ήθους αποπερατώνεται στη συγκεκριμένη σφαίρα διανθρώπινων σχέσεων. Η προσδιορισμένη άρνηση συμβαίνει επί του περιεχομένου της αστικής κοινωνίας συνολικά και επί του θεσμού του σωματείου ειδικά.²⁸⁹ Το *συγκεκριμένο περιεχόμενο* (besonderer Inhalt) (WL I: 49) που υφίσταται την άρνηση αφορά είτε την τυχαία ανάδυση του γενικού συμφέροντος μέσω της ατομικής δραστηριότητας είτε τον περιορισμό αυτού στον ορίζοντα των σωματείων. (4) Η ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας καταλήγει σε ένα θετικό αποτέλεσμα: η συντελούμενη μέσω της παιδείας μορφή της καθολικότητας εκδηλώνεται πλέον ως πνεύμα σε μία *οργανική ολότητα* (organische Totalität), η οποία χαρακτηρίζεται από νόμους και θεσμούς που παράγονται μέσα από τη σκέψη (Grl: § 256A, 398).

Όπως θυμόμαστε, η θεωρητική ή θετικά ορθολογική πλευρά συνίσταται στη σύλληψη του αντιθετικού στην ενότητά του, κατόπιν της διαλεκτικής εννοιακής ανάπτυξης και κατάδειξης των πεπερασμένων χαρακτηριστικών του εξεταζόμενου θέματος. Οι αντιθετικοί προσδιορισμοί που εξάγονται από την αστική κοινωνία είναι η ελευθερία ικανοποίησης επιμέρους αναγκών και συμφερόντων με παιδευτικό περιεχόμενο, αφενός, και η μορφή της καθολικότητας, η οποία κατανοείται πλέον ως συμπερίληψη των πεπαιδευμένων ατόμων στην οργανική ολότητα του πνεύματος ενός λαού, αφετέρου. Η αλήθεια τους, τουτέστιν το πλαίσιο όπου εκείνοι κατανοούνται στην ενότητά τους, είναι μια καινούρια έννοια· αυτή η έννοια είναι πλουσιότερη από την αστική κοινωνία, τους θεσμούς της και την εκεί προκύπτουσα διαπλοκή μερικού και γενικού συμφέροντος, καθότι εναρμονίζει πληρέστερα τα άτομα με τον γενικό σκοπό.

Το σωματείο αναδείχθηκε ως το ύψιστο πεδίο μεσολάβησης του γενικού συμφέροντος από τη συνειδητή δραστηριότητα των ατόμων. Συνάμα έκαστο άτομο αποκτά στο σωματείο την αυτοτέλειά του: καθίσταται ένα αναγνωρισμένο μέλος του συστήματος των αναγκών και συμβάλλει στη γενική περιουσία μέσω της εργασίας του. Η διαλεκτική εννοιακή ανάπτυξη των προσδιορισμών της αστικής κοινωνίας καταδεικνύει το πέρας της μεσολάβησης του καθόλου από το επιμέρους, διότι το γενικό

289. Πρβλ. Λεφέβρ και Μασερέ 2013³: 63.

συμφέρον που προωθείται καθορίζεται κι εδώ από τη μερικότητα: τα κρατικά καθήκοντα προσανατολίζονται στη διασφάλιση και τη ρύθμιση της καθολικότητας — δηλαδή της κοινωνίας της αγοράς και των συναφών ελευθεριών στο πλαίσιο των διαπροσωπικών σχέσεων— ιδωμένης όχι ως αυτοσκοπού αλλά ως μέσου για ιδιωτικούς σκοπούς (Braune 2011: 162). Παρά ταύτα το σωματείο εμπεριέχει την απαρχή μιας νέας σφαίρας πραγματοποίησης της ελευθερίας, η οποία προκύπτει ως το αποτέλεσμα της διαλεκτικής εννοιακής ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας συνολικά.

Το κράτος είναι η ενότητα των διακριτών προσδιορισμών που αναδείχθηκαν στην πορεία: συνίσταται στην προώθηση του γενικού συμφέροντος μέσω της μερικότητας και τανάπαλιν (*It 3*: § 255, 714), όπως και στην επίτευξη της σχετικής αυτοτέλειας του ατόμου κατά τη δραστηριότητά του για έναν γενικό σκοπό (*It 3*: § 255, 715). Το αντίθετο συμβαίνει στην αστική κοινωνία (στο «κράτος της διάνοιας»), όπου η μερικότητα και η καθολικότητα διαχωρίζονται (*Grl*: § 184, 340). Παράλληλα, το κράτος αναδεικνύεται ως το πρώτο και το ουσιακό αναφορικά με τους όρους ανάπτυξής του: η νέα έννοια του ήθους αποδεσμεύεται από τη διαδικασία παραγωγής της, εκθέτοντας συνάμα τις προηγούμενες έννοιες ως ατελείς εκφάνσεις της αρχής του ήθους εν συνόλω.²⁹⁰ Υπό τη σκοπιά της ανάπτυξης του ήθους το κράτος δεν προκύπτει γενετικά ή ιστορικά αλλά εννοιακά: έκαστη στιγμή, όπως η αστική κοινωνία εν προκειμένω, εξετάζεται και δικαιολογείται βάσει του ρόλου που επιτελεί στην αυτοανάπτυξη της έννοιας του ήθους (Horstmann 2017: 198).²⁹¹ Συνάμα η αποδέσμευση του αυτού καθ' εαυτόν γενικού σκοπού δικαιώνει τη μερικότητα ως σχετικά αναγκαία στιγμή για τη σύσταση της έννοιας του ήθους. Το αποτέλεσμα της προσδιορισμένης άρνησης των στιγμών της αστικής κοινωνίας συμπεριλαμβάνει το ανηρημένο περιεχόμενό τους ως συστατικό του στοιχείου.²⁹²

Σε αυτό το σημείο είμαστε σε θέση να ανακεφαλαιώσουμε ό,τι αναλύσαμε προηγουμένως. Αρχικά, διαπιστώθηκε ότι (1) η πορεία της διαλεκτικής εννοιακής ανάπτυξης του ήθους συνολικά και των προσδιορισμών της αστικής κοινωνίας ειδικά

290. Στο ήθος έκαστο άτομο γνωρίζει «το ακίνητο [...] καθόλου» ως τον «κινούντα σκοπό» του (*Grl*: § 152, 303). Ουσιαστικό του στοιχείου είναι η εναρμόνιση της γενικής με τη μερική βούληση (*Grl*: § 153, 303· §§ 154 και 155, 306).

291. Με αφορμή τα προβλήματα που ανακύπτουν στην αστική κοινωνία και το προγενέστερο χρονικά κείμενο του Hegel για τις συνεδριάσεις των τάξεων του βασιλείου της Βυρτεμβέργης φαίνεται ότι η υπεροχή του κράτους εν σχέσει προς τις επιμέρους στιγμές του ήθους, τις οποίες αναιρεί και συμπεριλαμβάνει, στηρίζεται σε δύο επιχειρήματα: (α) ο γενικός σκοπός που εκφράζει το κράτος δεν προκύπτει από το άθροισμα των επιμέρους σχημάτων του ήθους· (β) η αποδέσμευση της μερικότητας όχι μόνο υπονομεύει την υπεροχή του καθόλου μα ενδέχεται να καταστρέψει την προϋπόθεσή της – τουτέστιν το κράτος (Horstmann 2017: 205).

292. Πρβλ. Ferro 2016: 8.

εκβάλλει στις συνιστώσες της έννοιας του κράτους. (2) Για τον Hegel το κράτος είναι στην έννοιά του η ενότητα των αντιθετικών προσδιορισμών της αστικής κοινωνίας: η προσδιορισμένη άρνηση αφορά στον πεπερασμένο ορίζοντα προώθησης του γενικού συμφέροντος στην αστική κοινωνία γενικά και στον θεσμό του σωματείου ειδικά: το θετικό αποτέλεσμα είναι η συναρμογή μερικού και γενικού συμφέροντος, η οποία εκφράζεται ήδη μέσα από την αυτοτέλεια του ατόμου στο σωματείο (*Grl*: § 253, 395). (3) Η έννοια του κράτους περιέχει τόσο την ηρμένη αντίθεση μερικότητας και καθολικότητας, η οποία διέπει την αστική κοινωνία συνολικά, όσο και το θετικό αποτέλεσμα που προκύπτει από την ανάπτυξή της: η προώθηση του γενικού σκοπού κερδίζει στο κράτος αυτοτελή ύπαρξη και μια πλήρη —απόλυτη, δηλαδή χωρίς περιορισμούς από τη μερικότητα των σωματείων— ενεργό πραγματικότητα (*Grl*: § 256, 397). Αξίζει να σημειωθεί ότι η παραδοχή του καθόλου ως σκοπού στη στιγμή του κράτους γίνεται ήδη στην § 157: αυτή η αναφορά είναι κατ' εμέ καθοριστική για το περιεχόμενο της έννοιας του κράτους, διότι η έκθεση των στιγμών του ήθους συνολικά στηρίζεται στην «ταυτότητα της γενικής και της μερικής βούλησης» (*Grl*: § 155, 304). Τούτη η ταυτότητα διατηρείται καθ' όλη την ανάπτυξη της έννοιας του ήθους ως κριτήριο κατάδειξης ελλιπούς απολυτότητας (δηλαδή περατότητας) των επιμέρους αφηρημένων —στην πορεία της εξέτασης— προσδιορισμών της. (4) Η απόδειξη της έννοιας του κράτους συνίσταται σε αυτό το κριτήριο: η αναπτυσσόμενη αλληλεξάρτηση μερικότητας και καθολικότητας φτάνει στην ύψιστη μορφή μεσολάβησης στο θεσμό του σωματείου, εκ του οποίου προκύπτει η προώθηση του γενικού σκοπού ως συστατικού στοιχείου της νέας έννοιας. Κατά την εξέταση της διαλεκτικής εννοιακής συγκρότησης του ήθους (5α) οι αφηρημένες πλευρές του αυτοαναιρούνται μέσα από την ανάπτυξή τους και (5β) το αποτέλεσμα της προσδιορισμένης άρνησης αποδεδειγμένο από τους όρους γένεσής του. (6) Εν κατακλείδι, οι προσδιορισμοί της αστικής κοινωνίας αναγνωρίζονται και διατηρούνται στο αποτέλεσμα (κράτος) ως συγκεκριμένο (*konkret*), τουτέστιν ως ενότητα διακριτών προσδιορισμών.

Κεφάλαιο 6. Το ορθολογικό κράτος

Για τον Hegel το κράτος είναι η «ενεργός πραγματικότητα της ηθικής ιδέας (sittliche Idee)» (*Grl*: § 257, 398). Κατά τη γνώμη μου, η ηθική ιδέα που πραγματοποιείται στο κράτος υπάγεται στην *ιδέα του δικαίου* (Idee des Rechts) – το αντικείμενο της *Φιλοσοφίας του δικαίου* συνολικά (*Grl*: § 1, 29). Στην § 1 ο Hegel υπογραμμίζει ότι η ιδέα του δικαίου αποτελείται από την έννοια του δικαίου, η οποία αποκτά μία συγκεκριμένη, δηλαδή ιστορική, ύπαρξη· στις παραδόσεις του 1822/23 ως ιδέα του δικαίου ορίζεται «η ελευθερία και η ύπαρξή της (Dasein)» (*Ill 3*: § 1, 104).

Ο Hegel ορίζει ως δίκαιο την ελεύθερη βούληση που είναι μεταβαίνων στην αντικειμενικότητα αυτοσκοπός, αποκτώντας έτσι μιαν ανάλογη προς αυτό το χαρακτηριστικό ύπαρξη (*Grl*, § 29, 80). Το ήθος αποτελεί ένα εκ των πεδίων πραγματοποίησης της έννοιας του δικαίου, και συνάμα ταυτίζεται με την *ιδέα της ελευθερίας* (Idee der Freiheit), η οποία συνίσταται στην εναρμόνιση της αυτοσυνείδησης με την κοινότητα ή αλλιώς με το *ηθικό είναι* (sittliches Sein)²⁹³: τον υφιστάμενο κόσμο νόμων και θεσμών (*Grl*: § 142, 292). Άλλωστε, η αφηρημένη έννοια της ελεύθερης βούλησης χαρακτηρίζεται από την άρση του διαχωρισμού ανάμεσα σε ένα μόνο υποκειμενικώς ελεύθερο πράττειν και την αντικειμενικότητα ως *άμεση ενεργό πραγματικότητα* (unmittelbare Wirklichkeit) εν σχέσει προς το υποκείμενο (*Grl*: § 28, 79).

Ο όρος *sittlich* αφορά εδώ το ειδικό περιεχόμενο που λαμβάνει η πραγματοποίηση της έννοιας του δικαίου στο ήθος. Το κράτος,²⁹⁴ ως η στιγμή του ήθους που αποδεσμεύεται από τη μερικότητα των σωματείων και εκφράζει έτσι τον γενικό σκοπό, είναι η «ενεργός πραγματικότητα της ηθικής ιδέας (der sittlichen Idee)» της ελευθερίας —δηλαδή: της ενότητας του ατόμου με το ηθικό είναι—, διότι μόνο σε αυτό το στάδιο του ήθους η έννοια του δικαίου (αλλιώς: η έννοια της ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού του εγώ και ως αυτοσχασίας) αποκτά εντελή αντικειμενική ύπαρξη. Η ιδέα της ελευθερίας δεν παραμένει απλή σκέψη ακριβώς επειδή λαμβάνει υλική υπόσταση στο κράτος· το κράτος δεν είναι τίποτε άλλο παρά μέσον ή εργαλείο για την ελευθερία (Maihofer 2015²: 366–367). Οι Λεφέβρ και Μασερέ θεωρούν ότι η ηθική

293. Ο Maihofer (2015²: 366) επισημαίνει ότι το ήθος προκύπτει από την ελευθερία και όχι το αντίστροφο.

294. Σύμφωνα με τον Peperzak (2001: 479) η αφηρημένη εγγεληνή διατύπωση περί κράτους στην § 257, παρότι παραπέμπει στην πολιτική κατάσταση υπό ιστορικο-φιλοσοφική σκοπιά, συσχετίζεται κατά κύριο λόγο με τον ορισμό του κράτους στην § 260.

ιδέα είναι ενεργά πραγματική στο κράτος, διότι εκεί αυτή αναπτύσσεται πλήρως (2013³: 66).²⁹⁵

Ο Bourgeois (2017: 227) αναφέρει ότι το κράτος συνιστά την ενότητα της καθολικότητας με το καθέκαστο άτομο ακριβώς επειδή στη συγκεκριμένη πραγματοποίηση της ηθικής ιδέας της ελευθερίας το υποκείμενο είναι κατά τη δραστηριότητά του κοντά στο εαυτό του (*bei sich*) σε απόλυτο βαθμό: το ήθος εκφράζεται εκεί ως σκεπτόμενο πνεύμα που νομοθετεί καθολικά (2017: 228). Ο Franco επισημαίνει ότι η έμφαση στη γνώση και στη βούληση ως στοιχείων του κράτους δεν σημαίνει «ότι το άτομο έχει μια στοχαστική ή μια απόλυτα διαυγή σχέση με το κράτος, αλλά ότι το άτομο κυβερνιέται στο κράτος από γνωστούς νόμους, οι οποίοι υφίστανται για τη συνείδησή του ή είναι “τεθειμένοι” στη συνείδησή του, αντί να κυβερνιέται από το ένστικτο ή το συναίσθημα» (1999: 283).

Πράγματι, ο Hegel ορίζει το κράτος ως *ηθικό πνεύμα* (*sittlicher Geist*) και ως σκεπτόμενη *ουσιακή βούληση* (*substantieller Wille*) που καθίσταται φανερή στον εαυτό της – άλλωστε, το νοεόν ταυτίζεται με την αναβίβαση στο καθόλου (*Grl*: § 21A, 72) και η νομοθετική εξουσία αφορά στον προσδιορισμό και στον καθορισμό του καθόλου (*Grl*: § 273, 435) μέσω της σκέψης (*Grl*, § 211, 361). Για την κατανόηση του κράτους ως ηθικού πνεύματος που δραστηριοποιείται βάσει σκέψεων φαίνεται χρήσιμη η αναφορά του Hegel στην § 270: το κράτος γνωρίζει αυτό που βούλεται στην καθολικότητά του «ως νοητό» (*Grl*: § 270, 415)· συνάμα πράττει σύμφωνα με «γνωστούς σκοπούς, αναγνωρισμένες αρχές και βάσει νόμων» που είναι «για τη συνείδηση» (*Grl*, § 270, 415), τουτέστιν «καθολικά γνωστοί» (*Grl*: § 215, 368).

Παραπάνω διαπιστώσαμε ότι στον θεσμό του σωματείου η μερικότητα αποκτά έναν *κοινό σκοπό* (*gemeinsamer Zweck*). Συνάμα αυτό το περιεχόμενο προσδιορίστηκε ως πεπερασμένο εν σχέσει προς τον γενικό σκοπό του κράτους, καθότι έκαστο σωματείο εκφράζει το καθόλου με τρόπο πεπερασμένο. Έπειτα, το κράτος αναδείχθηκε ως το αποτέλεσμα της εννοιακής ανάπτυξης των προσδιορισμών της αστικής κοινωνίας. Όπως είδαμε, πρόκειται για μία νέα βαθμίδα πραγματοποίησης της ελεύθερης βούλησης, όπου το καθόλου είναι για τα άτομα αυτοσκοπός. Η εναρμόνιση των προσδιορισμών της αστικής κοινωνίας, οι οποίοι εκτέθηκαν στο σωματείο ως αποκορύφωμα της παιδευτικής της λειτουργίας, διαπιστώνεται στο εξής: το κράτος θεμελιώνεται τόσο στο *έθιμο* (*Sitte*) όσο και στην «αυτοσυνείδηση του καθέκαστου

295. Πρβλ.: Πρβλ. *It* 3: § 257, 716: «Η κατασκευή (*Construction*) του κράτους συνίσταται στο να είναι εκείνο πραγματοποίηση (*Realisation*) του οικοδομήματος της ελευθερίας».

ατόμου» (*Grl*: § 257, 398). Οι δύο αρχές της ηθικής υφιστάμενης ουσίας που παρήχθησαν κατά την ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας είναι το εντός εαυτού είναι της αυτοσυνείδησης και η μορφή της καθολικότητας, διά της οποίας το πνεύμα οργανώνεται βάσει νόμων και θεσμών. Έτσι, λοιπόν, η έννοια του κράτους συνίσταται ακριβώς στη διαπλοκή των πεπαιδευμένων ατόμων με το πλέγμα των θεσμών και των νόμων που τα περιβάλλει.

Στην § 151 ο Hegel χαρακτηρίζει το έθιμο ως «γενικό τρόπο του πράττειν» (*Grl*: § 151, 301). Το έθιμο είναι η δεύτερη φύση των ατόμων, που διαφέρει από τον φυσικό προσδιορισμό του χαρακτήρα, εφόσον το ήθος δεν συνίσταται τόσο στην αρετή ως ξεχωριστό προσόν αλλά στη συνήθεια: το ήθος αφορά κατ' ουσίαν την προσαρμογή του ατόμου στις υφιστάμενες πρακτικές της —μοντέρνας— πολιτικής κοινότητας. Η θεμελίωση του κράτους (και) στο έθιμο σημαίνει ότι η ατομική δραστηριότητα προσδιορίζεται και περιορίζεται από τους υφιστάμενους γενικούς τρόπους του πράττειν, οι οποίοι αποτελούν το περιεχόμενο (τη δεύτερη φύση) της συνείδησης και εκτίθενται σε γραπτό κώδικα (Bourgeois 2017: 228–229). Συνάμα η έννοια του νεότερου κράτους συνίσταται στη γνώση εκάστου μέρους του αναφορικά με τον τελικό σκοπό της πράξης του στο πλαίσιο του ηθικού είναι: η πολιτική κοινότητα —το ηθικό πνεύμα— μεσολαβείται από την αυτοσυνείδηση ως τον προσήκοντα στη μοντέρνα εποχή ατομικό ορίζοντα γνώσης και πράξης. Η αναφορά στο έθιμο δεν σχετίζεται με την εξύψωση της παράδοσης αλλά με τη θεμελίωση του κράτους σε μια συλλογική νοοτροπία, η οποία συμφωνεί με τους εκτιθέμενους μέσα από τη σκέψη και καταγεγραμμένους γενικούς νόμους.

Το αποτέλεσμα της παιδείας που διεξήχθη στην αστική κοινωνία δεν είναι άλλο από τη συνειδησιακή διαμόρφωση εκάστου ατόμου, έτσι ώστε το κράτος να είναι για το καθένα συνειδητά —δηλαδή «μέσα από το φρόνημα εντός του»— «ουσία, σκοπός και προϊόν της δραστηριότητάς του» (*Grl*: § 257, 398). Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel σημειώνει ότι οι νόμοι —δηλαδή οι καθορισμοί της αντικειμενικής ελευθερίας— είναι για τα καθέκαστα άτομα «απόλυτος τελικός σκοπός και καθολικό έργο (*allgemeines Werk*)» (*Enz III*: § 538, 331), στο μέτρο που εκείνα αναβιβάζονται στο καθόλου μέσω της λειτουργίας των επαγγελματικών τάξεων και της συνακόλουθης ατομικής μέριμνας (*Privatsorge*).²⁹⁶ Δεν θα έπρεπε έτσι να παραβλεφθεί η παιδευτική λειτουργία της αστικής κοινωνίας και ειδικά του σωματείου, που αναβιβάζει την ατο-

296. Πρβλ. Karydas 2020α: 276.

μική οπτική στο καθόλου, καθιστώντας τους νόμους ουσιακό περιεχόμενο —πλέον ως *Sitte*— των ατομικών βουλήσεων και του φρονήματός τους (*Enz III*: § 538, 331).

Διά των σωματείων προκύπτει η συνειδητοποίηση ότι τυχόν προβλήματα που ανακύπτουν δεν είναι μόνο ατομικά αλλά και κοινωνικά (Wallace 1999: 431). Επίσης, αν η ελευθερία αποκτά αντικειμενική ύπαρξη στο κράτος, το οποίο είναι *ουσιακή βούληση* (substantieller Wille) που σκέφτεται και γνωρίζει τον εαυτό της (*Grl*: § 257) —δηλαδή ότι το ήθος συνίσταται στην ελευθερία—, αλλά και που *διεκπεραιώνει* (vollführt) ό,τι γνωρίζει, τότε η παρακάτω θέση φαίνεται εύλογη: το κράτος είναι που αναλαμβάνει την επίλυση όσων προβλημάτων μένουν ανεπίλυτα στην αστική κοινωνία, στο μέτρο που η έλλειψη ελευθερίας αντιβαίνει προς την αρχή του (Wallace 1999: 432).

Σε αυτήν ακριβώς την εναρμόνιση της αποκαθαρμένης από επιμέρους περιεχόμενα βούλησης με την πολιτική κοινότητα συνίσταται η *ουσιακή ελευθερία* (substantieller Freiheit). Τούτη διαφέρει από την *τυπική ελευθερία* (formelle Freiheit) που αποκτούν τα άτομα ως *ιδιώτες* (Privatpersonen), όταν αναβιβάζονται στη μορφή της καθολικότητας μέσω ιδιοτελών δραστηριοτήτων (*Grl*: § 187, 343). Πλέον ο σκοπός της πεπαιδευμένης μέσω του σωματείου αυτοσυνείδησης είναι το καθόλου, το οποίο δεν εκκινεί από το επιμέρους αλλά από την «πνευματική καθολικότητα» (*Ill 3*: § 256, 715). Κατά τη γνώμη μου, η αναφορά του Hegel στην αυτοσυνείδηση ως το έτερο στοιχείο του ηθικού πνεύματος δηλώνει πως τόσο το έθιμο —οι γενικοί τρόποι του πράττειν— όσο και οι νόμοι που το αποκρυσταλλώνουν πρέπει να θεωρούνται από τα άτομα ως κάτι που βρίσκεται σε αρμονία με την εσωτερικότητά τους.

Η *πολιτική αρετή* (politische Tugend) που χαρακτηρίζει το νεότερο κράτος συνίσταται στη «θέληση του αυτού καθ' εαυτόν νοητού σκοπού» (*Grl*: § 257A, 398). Αυτό σημαίνει ότι ο σκοπός του πολίτη προκύπτει μέσα από τη *νόηση* (Denken) και διακρίνεται τόσο από την άμεση ενότητα του οίκου (*Grl*: § 158, 307) όσο και από τη διαπλοκή των εγωιστικών συμφερόντων στην αστική κοινωνία (*Grl*: § 182, 339). Φαίνεται ότι η αποδεσμευμένη από τη μερικότητα βούληση που αποβλέπει στο καθόλου εντός του ηθικού πνεύματος αναλογεί στην περιγραφή της ελεύθερης βούλησης στην § 21. Εκεί, ο Hegel υπογραμμίζει ότι «η άρση και η ανύψωση στο καθόλου είναι ό,τι ονομάζεται δραστηριότητα της νόησης» (*Grl*: § 21A, 72). Εν προκειμένω, η βού-

ληση επανέρχεται στην καθολικότητα, γιατί βούλεται τον εαυτό της: το περιεχόμενο του πράττειν της είναι το ηθικό πνεύμα – η πολιτική κοινότητα.²⁹⁷

Η § 258 αφορά ακριβώς στην ανύψωση της αυτοσυνείδησης στο καθόλου. Το κράτος είναι το σημείο όπου η ουσιακή βούληση αποκτά ενεργό πραγματικότητα μέσα από τα καθέκαστα άτομα, τα οποία μεταβαίνουν σε μια ποιοτικά διαφορετική οπτική για τον εαυτό τους και τη σχέση τους με την αντικειμενικότητα. Ο Hegel αναφέρει ότι το κράτος είναι «αυτό καθ' εαυτόν ορθολογικό» (*Grl*: § 258, 399), στο μέτρο που εκφράζει την ενότητα της επιμέρους αυτοσυνείδησης με το καθόλου, τουτέστιν όταν τα άτομα βούλονται τον «αυτόν καθ' εαυτόν γενικό σκοπό» (*Grl*: § 256, 397).²⁹⁸ Ο Hegel τονίζει, μάλιστα, ότι η προαναφερθείσα ενότητα της πεπαιδευμένης αυτοσυνείδησης με το καθόλου είναι «απόλυτος ακίνητος αυτοσκοπός» (*Grl*: § 258, 399).²⁹⁹

Η *ουσιακή ενότητα* (*substantielle Einheit*) των ατόμων με τον γενικό σκοπό ιδωμένο ως αυτοσκοπό αποδίδει στην ελευθερία —ή αλλιώς: στην «αυτήν καθ' εαυτήν υπάρχουσα βούληση» (*Grl*: § 21A, 72)— το *ύψιστο δικαίωμά* της (*höchstes Recht*). Ωστόσο, η οπτική του καθόλου ως αυτοσκοπού οφείλει να καταστεί και *τελικός σκοπός* (*Endzweck*) των ατόμων, έτσι ώστε η συμμετοχή τους στην ουσιακή ενότητα να καταστεί για τα ίδια *ύψιστο καθήκον* (*höchste Pflicht*). Βέβαια, το καθήκον του πολίτη προϋποθέτει τη διασφάλιση του δικαιώματος της ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού της βούλησης που επιστρέφει στο καθόλου μέσα από το επιμέρους (*Grl*: § 153, 303). Η ουσιακή βούληση ως τελικός σκοπός της πεπαιδευμένης αυτοσυνείδησης ριζώνει στην ελευθερία ως ύψιστο δικαίωμα, το οποίο περιλαμβάνει την ικανοποίηση της μερικότητας στην αστική κοινωνία ιδωμένη ως πλαίσιο παιδείας.³⁰⁰

Στο μέτρο που η μερική και η γενική βούληση ταυτίζονται ως προς τον τελικό σκοπό τους (*Grl*: § 155, 304),³⁰¹ συγκροτώντας έτσι την ουσιακή βούληση στο κράτος, τότε το δικαίωμα και το καθήκον συμπίπτουν ομοίως ως προς το περιεχόμενό

297. Ο Liebrucks (2015²: 42) αναφέρει σχετικά ότι η ελευθερία ως αντικείμενο της βούλησης σημαίνει τον προσανατολισμό προς ελεύθερες κοινωνικές σχέσεις. Ο Pinkard σημειώνει ότι το κράτος εκφράζει την «πολιτική σκοπιά» (2000: 486) που προσήκει στην ελεύθερη πολιτική ζωή ενός λαού. Όταν ο Hegel αναφέρεται στην πολιτική κοινότητα, τότε χρησιμοποιεί τον όρο *Staat* (Pelczynski 1984: 55).

298. Όπως θυμόμαστε, ο Hegel προσδιόρισε την έννοια του κράτους στην § 256 ως ενότητα διακριτών προσδιορισμών.

299. Κατά τον Pting (2015²: 65), η συγκεκριμένη έκφραση, που προέρχεται από την αριστοτελική θεολογία, τεκμηριώνει ότι το πρότυπο της ώριμης εγγελιανής πολιτικής θεωρίας παραμένει η αρχαία πόλη.

300. Το επιμέρους συμφέρον εμπεριέχεται στην ουσιακή βούληση αλλά με τρόπο ανηρημένο. Καθ' όμοιο τρόπο συγκροτείται η έννοια της βούλησης στις §§ 5–7.

301. Αξίζει να σημειωθεί ότι στην § 152 ο τελικός σκοπός της υποκειμενικότητας ορίζεται ως «το ακίνητο [...] καθόλου» και στην § 258 το κράτος προσδιορίζεται ως «απόλυτος ακίνητος αυτοσκοπός».

τους (*Grl*: § 155, 304). Εκ πρώτης όψεως, στην § 258 υπονοείται η διάκριση ανάμεσα στο δικαίωμα της κοινότητας, αφενός, και στο καθήκον των καθεκάστων ατόμων, αφετέρου. Κατά την επεξήγηση του Peperzak «οι σκοποί των καθεκάστων πολιτών πρέπει να υπάγονται στον απόλυτο σκοπό της κοινότητάς τους» (2001: 483). Μάλιστα, οι Λεφέβρ και Μασερέ (2013³: 68) κάνουν λόγο για τη διάκριση μεταξύ δικαιωμάτων του κράτους και καθηκόντων των πολιτών.³⁰² Πάντως στην § 261A ο Hegel υπογραμμίζει τη σημασία της ενότητας καθηκόντων και δικαιωμάτων. Κατ' εμέ, η συγκεκριμένη αναφορά του Hegel στην § 258 θα έπρεπε να ερμηνευθεί βάσει των όσων λέγονται στην § 258A αναφορικά με την αντιδιαστολή αστικής κοινωνίας και κράτους.

Η υπεροχή που αποδίδεται στο κράτος εν σχέσει προς τα άτομα και ο συναφής χαρακτηρισμός της συμμετοχής τους στην ηθική ενότητα ως υψίστου καθήκοντος πρέπει να συνδεθεί με την εναντίωση του Hegel στη σύγχυση της αστικής κοινωνίας και των σκοπών της³⁰³ με την έννοια του κράτους. Ο συγκεκριμένος προβληματισμός εμφανίζεται ήδη στο *Φυσικό δίκαιο: στο καθολικό σύστημα του ήθους* (*allgemeines System der Sittlichkeit*) μπορεί «να συμβεί έτσι ώστε π.χ. η αρχή και το σύστημα του αστικού δικαίου, που αφορά στην κατοχή και στην ιδιοκτησία, να βυθιστεί τόσο πολύ μέσα στον ίδιο τον εαυτό του και στην απεραντολογία μέσα στην οποία χάνεται, να εκλάβει τον εαυτό του ως ολότητα, η οποία είναι τάχα καθ' εαυτήν, μη υποκείμενη σε όρους και απόλυτη» (*NR*: 160/517–518).

Όπως παρατηρήσαμε, το κράτος ορίζεται ως η στιγμή εκείνη του ήθους όπου η αυτοσυνείδηση εναρμονίζεται με το γενικό συμφέρον – ο τελικός σκοπός του πράττειν είναι πλέον το καθόλου ως τέτοιο. Απεναντίας, αν το περιεχόμενο της πολιτικής αρετής ήταν «το συμφέρον των καθεκάστων ατόμων ως τέτοιων» (*Grl*: § 258A, 399), τουτέστιν ως δήθεν αυθυπόστατων μονάδων, τότε η συμμετοχή τους στην πολιτική κοινότητα —και η δέσμευση απέναντί της— θα θεωρείτο εξ αυτών κάτι το επουσιώδες και το προαιρετικό.³⁰⁴ Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel είναι ακόμη πιο ξεκάθαρος: ενώ στη συμβολαϊκή σχέση έκαστο πρόσωπο αποσκοπεί στην αυτοτέλειά του έναντι του άλλου συμβαλλόμενου μέρους, στο πλαίσιο του κράτους η προαίρεση της μερικής βούλησης να αποχωρήσει από τη σχέση προς το άλλο μέρος

302. Πρβλ. Peperzak 2001: 484.

303. Αναφερόμαστε στην ικανοποίηση της μερικότητας, καθώς και στην προστασία της ιδιοκτησίας και της προσωπικής ελευθερίας μέσω ενός συνόλου θεσμών, όπως είναι η απονομή δικαιοσύνης και το σωματείο εντός του συστήματος των αναγκών.

304. Ο Braune κάνει εδώ λόγο για «σαφή κριτική στο φιλελεύθερο (*libertär*) παράδειγμα του ελάχιστου κράτους» (2011: 162).

και να συνάψει νέα συμβόλαια εκλείπει. Ο Hegel αναφέρει επιπρόσθετα ότι έκαστο άτομο είναι μέλος ενός κράτους (του κράτους στο οποίο γεννιέται) ανεξάρτητα από τη μερική βούλησή του (*Ill 3*: § 75, 266–267).

Το γεγονός ότι το κράτος αποδείχθηκε κατά την εννοιακή διαλεκτική ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας ως το πρώτο και το ουσιακό δηλώνει ότι οι προηγούμενες στιγμές του ήθους αναδείχθηκαν ως αφαιρέσεις – τούτο υπό την οπτική της έννοιας της ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού του εγώ, το οποίο θέτει ως περιεχόμενο του πράττειν το καθόλου, επιστρέφοντας κατά τη μεσολαβούσα δραστηριότητά του στον εαυτό του (*Grl*: §§ 5–7 και §§21–24). Ο θεσμός του σωματείου εξετέθη, βέβαια, ως η ύψιστη σφαίρα μεσολάβησης του μερικού με το γενικό συμφέρον στην αστική κοινωνία. Εντούτοις, κι αυτή η στιγμή πραγματοποίησης της ελευθερίας αναδείχθηκε ελλιπής ως προς την έννοιά της. Ας μην ξεχνάμε ότι η αυτοαναίρεση των επιμέρους στιγμών της αστικής κοινωνίας δεν αφορά τα όποια δομικά προβλήματα ανακύπτουν εκεί, όπως λ.χ. η φτώχεια και η νοοτροπία του όχλου. Η αυτοαναίρεση αφορά στον πεπερασμένο χαρακτήρα της πραγματοποιημένης έννοιας περί ελευθερίας, στο μέτρο που ο τελικός σκοπός της βούλησης παραμένει η ικανοποίηση της μερικότητας, παρά την συνεισφορά του σωματείου στην παιδεία των ατόμων.

Κατά την εννοιακή διαλεκτική ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας προκύπτουν οι όροι για μια νέα στιγμή του ήθους, που κατά τον Hegel ανταποκρίνεται πληρέστερα στην έννοια της ελεύθερης βούλησης. Το κράτος είναι το θετικό αποτέλεσμα της αυτοαναίρεσης της πεπερασμένης οπτικής περί ελευθερίας στην αστική κοινωνία· αποδεσμεύεται από τη μερικότητα και τίθεται ως το περιεχόμενο της συνειδητής δραστηριότητας των ατόμων, ανυψούμενο υπεράνω κάθε πεπερασμένου σκοπού. Εν σχέσει προς το κράτος η οικογένεια και το σωματείο είναι αφηρημένα σχήματα πραγματοποίησης της ελευθερίας και παραπέμπουν σε κάτι το καθολικότερο, το οποίο αδυνατούν να εκδηλώσουν. Η αρχή που χαρακτηρίζει την έννοια του κράτους είναι η προώθηση του γενικού συμφέροντος ως αυτοσκοπού.³⁰⁵ τούτη υφίσταται βέβαια στις στιγμές της οικογένειας και του σωματείου αλλά με τρόπο ατελή, καθόσον ο ορίζοντας του ατομικού πράττειν καθορίζεται από τη μερικότητα.

Το όλον αυτοπαράγεται ως η προϋπόθεση των πεπερασμένων μερών του: στην έννοια του νεότερου κράτους οι ατελείς μεσολαβήσεις του μερικού με το γενικό

305. Η αρχή αυτή μας παραπέμπει στην § 7, όπου η ελεύθερη βούληση ορίζεται ως επιστροφή της μερικότητας στο καθόλου, τουτέστιν ως συναρμογή της αποδέσμευσης από προσδιορισμούς και της θέσης περιεχομένων, ιδωμένη έτσι ως αυτοδέσμευση υπό προσδιορισμούς.

συμφέρον διατηρούνται και διασφαλίζονται ως σχετικά αναγκαίες συνιστώσες του αποτελέσματος.³⁰⁶ Ως το θετικό αποτέλεσμα³⁰⁷ της εννοιακής διαλεκτικής ανάπτυξης των προηγούμενων αφηρημένων στιγμών του ήθους το ηθικό πνεύμα αποτελεί την ενότητα των προσδιορισμών που προκύπτουν στο ίδιο το πεπερασμένο περιεχόμενο· συνάμα αποδεικνύεται ως όρος της ύπαρξής τους, αφού πλέον³⁰⁸ η ιδέα του κράτους διακρίνεται στις στιγμές της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας (*GrI*: § 256A, 398), οι οποίες αναδεικνύονται ως πεπερασμένα πεδία πραγματοποίησης της ηθικής ιδέας της ελευθερίας. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε πως ό,τι εμπεριέχεται στο κράτος ως αποτέλεσμα της εννοιακής ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας είναι σχετικό (μη απόλυτο) ως προς την εγκυρότητά του.

Ωστόσο, το εγγελιανό επιχείρημα δεν βασίζεται στη μη λειτουργική αυθυπόσταση του οίκου και της αστικής κοινωνίας εν σχέσει προς το κράτος: όπως είδαμε παραπάνω, το κριτήριο διά του οποίου οι προηγούμενες στιγμές αποδεικνύονται πεπερασμένες είναι η ατελής πραγματοποίηση της έννοιας της ελευθερίας. Η προώθηση του γενικού συμφέροντος στην αστική κοινωνία προκύπτει μέσα από σχέσεις εξάρτησης, στο μέτρο που η ατομική ικανοποίηση προϋποθέτει την ικανοποίηση των άλλων και τανάπαλιν. Πάντως, η χρήση της σχέσης αυτής μου φαίνεται ανεπαρκής για την εξήγηση της εγγελιανής θέσης περί κράτους ως τελικού σκοπού των ατόμων – ότι τάχα τα επιμέρους συμφέροντα προϋποθέτουν το γενικό συμφέρον και αντίστροφα. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρεται πράγματι στην αναλήθεια των αφηρημένων σχημάτων πραγματοποίησης της ελευθερίας που δεν δύνανται να υφίστανται αφ' εαυτά (*Ill 3*: § 32, 168–170), μα συνάμα τονίζει ότι η ανάπτυξη των προσδιορισμών της ελευθερίας καταλήγει σταδιακά στην εναρμόνιση της πραγματικότητας με την έννοια (*Ill 3*: § 33, 178). Υπό αυτή την οπτική αναφέρει ότι το «περαιτέρω προχώρημα είναι μία όλο και μεγαλύτερη απελευθέρωση».

Η υπεροχή, λοιπόν, που αποδίδεται στο κράτος ως το θετικό αποτέλεσμα της διαλεκτικής εννοιακής ανάπτυξης δεν συνίσταται στην εξάρτηση των επιμέρους συμφερόντων από έναν εποπτικό θεσμό που τα υπερβαίνει και τα προστατεύει – κι ως αναφέρει ο Hegel ότι η συνειδητή δραστηριότητα για το πεπερασμένο καθόλου (σωμα-

306. Στην § 270 λ.χ. ο Hegel τονίζει ότι ο σκοπός του κράτους δεν συνίσταται απλώς στην αναπαραγωγή ενός αφηρημένου γενικού συμφέροντος αλλά στη διατήρηση των επιμέρους συμφερόντων εντός του γενικού συμφέροντος ιδωμένου ως η ουσία τους.

307. Με τη σημασία του *καταφατικού* (Affirmatives) που προκύπτει διά της αυτοαναίρεσης του πεπερασμένου (*Enz I*: § 82, 176).

308. Δηλαδή κατόπιν της απόδειξης της υπεροχής της στιγμής του κράτους αναφορικά με την προώθηση του καθόλου ως τέτοιου.

τείο) (*Ill 3*: § 255, 714) διατηρείται στο κράτος ως ενότητα του μερικού με το γενικό συμφέρον (*Ill 3*: § 260, 717). Κατά την άποψή μου, η υπεροχή της έννοιας του κράτους αναφορικά με τις προηγούμενες στιγμές του ήθους συνίσταται στην αναίρεση της μερικότητας ως πρωτεύοντος παράγοντα του ατομικού πράττειν. Όταν ο Hegel γράφει ότι η «ένωση (*Vereinigung*) ως τέτοια είναι αυτή η ίδια το αληθινό περιεχόμενο και ο σκοπός» (*Grl*: § 258A, 399), φαίνεται ότι το κριτήριο βάσει του οποίου οι άλλες σφαίρες του ήθους κατατάσσονται ως αφαιρέσεις και ως αναληθείς απέναντι στο κράτος είναι η έννοια της ελευθερίας ως ενότητα του ατόμου με τον γενικό σκοπό υπό τη σκοπιά του καθόλου. Άλλωστε, στην § 258 το κράτος ορίζεται ως «το αυτό καθ' εαυτό ορθολογικό» στο μέτρο που εμπεριέχει την ανύψωση της επιμέρους αυτοσυνείδησης στην καθολικότητα.

Από αυτή την άποψη, ο σκοπός του κράτους δεν συνίσταται στη συντήρηση των άλλων δύο στιγμών του ήθους αλλά στην πληρέστερη έκφραση της αποκαθαρμένης από επιμέρους προσδιορισμούς ελεύθερης βούλησης – ιδωμένης ως αυτοκαθορισμού του εγώ ή ως επιστροφής στο καθόλου μέσω προσδιορισμών που επιτρέπουν την ανάπτυξη της μερικότητας. Παρουσιάζει ενδιαφέρον το γεγονός ότι στις παραδόσεις του 1824/25 ο Hegel δεν αποκλείει πλήρως τη σημασία της εργαλειακής —ή καλύτερα: μεσολαβητικής— οπτικής για το κράτος ως μέσο για την ατομική ικανοποίηση (*Ill 4*: § 256, 639).³⁰⁹ Αυτή η αναφορά υποδεικνύει τη βαρύτητα που έχει για το νεότερο κράτος η συμπερίληψη υποκειμενικών αναγκών και σκοπών, προκειμένου να μη στέκεται πάνω σε σαθρά θεμέλια, όχι όμως και την υπαγωγή του σκοπού του κράτους στα επιμέρους συμφέροντα.³¹⁰ Ως προς αυτό, ο Peperzak σημειώνει ότι «το (μοντέρνο) κράτος είναι ο μόνος θεσμός όπου η αρχή της “καθολικής” και “ουσιακής” ενότητας της κοινότητας συμπίπτει με την αρχή της υποκειμενικότητας, σύμφωνα με την οποία όλα τα άτομα δικαιούνται να ικανοποιήσουν τα δικά τους ενδιαφέροντα» (2001: 475).

Η αστική κοινωνία εν συνόλω και ο θεσμός του σωματείου ειδικά συντελούν στη διαμόρφωση των ατόμων, στο μέτρο που η ενότητα του επιμέρους με το καθόλου γίνεται όλο και πιο συνειδητή. Η ικανοποίηση επιμέρους σκοπών και αναγκών είναι αναγκαία συνιστώσα της παιδευτικής διαδικασίας που αναβιβάζει το άτομο στη μορφή της καθολικότητας. Μπορεί το κράτος ως ενότητα της αυτοσυνείδησης με την καθολικότητα να λογίζεται ως αυτοσκοπός, ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι οι άλλες

309. Πρβλ. Siep 2017: 19.

310. Πρβλ. Φαράκλας 2007: 233.

στιγμές του ήθους εξαφανίζονται· απλώς η νέα έννοια περί ελευθερίας λαμβάνει μια συγκεκριμένη ύπαρξη, η οποία χαρακτηρίζεται από την ανάλογη ατομική συμπεριφορά. Η υιοθέτηση της νέας οπτικής δεν καθιστά τα άτομα φορείς αποκλειστικά και μόνο του γενικού σκοπού, ως αν δεν είναι συνάμα μέλη οικογενειών και σωματειακά οργανωμένοι ιδιώτες στην αστική κοινωνία.³¹¹ Ακριβώς επειδή οι προηγούμενες στιγμές πραγματοποίησης της ελευθερίας εκτέθηκαν ως συνιστώσες της νέας έννοιας, διατηρούν μια σχετική αναγκαιότητα αναφορικά με το αποτέλεσμα. Αναφορικά με τη συνειδητή δραστηριότητα των ατόμων για τον «αυτόν καθ' εαυτόν γενικό σκοπό» (*Grl*: § 256, 397), ο οποίος προκύπτει ως το αποτέλεσμα της παιδευτικής επενέργειας της αστικής κοινωνίας στα άτομα, το κράτος είναι η αλήθεια του σωματείου, αφού τούτο μεταβαίνει στο άλλο ως το θεμέλιό του.³¹²

Όταν, λοιπόν, ο Hegel αντιτίθεται στη σύγχυση του σκοπού της αστικής κοινωνίας με τον γενικό σκοπό που προάγει το κράτος, δεν υποτιμά το δικαίωμα της υποκειμενικής ικανοποίησης, αφού όχι μόνο το αναγνωρίζει ως το κατεξοχήν διακριτικό γνώρισμα της νεότερης εποχής (*Grl*: § 124A, 233), αλλά του αποδίδει και μια αποκλειστικά δική του σφαίρα ανάπτυξης – την αστική κοινωνία.³¹³ Μέσω της ανωτέρω αντιπαραβολής ο Hegel αποσκοπεί, κατ' εμέ, στην ανάδειξη των ποιοτικών στοιχείων της νέας στιγμής πραγματοποίησης της ελευθερίας. Σε αυτή τη φάση το κράτος συνίσταται στη συνειδητή εναρμόνιση του ατομικού πράττειν με το καθόλου ως ολότητα νόμων και θεσμών,³¹⁴ καθώς και στη θέση του καθόλου ως τελικού σκοπού του ατόμου. Η άποψη αυτή διακρίνεται, βέβαια, από την «ατομιστική οπτική στο πολιτικό (im Politischen)», για την οποία βασική αρχή είναι «η βούληση του καθέκα-στου ατόμου ως τέτοιου» (*Enz I*: § 98A, 207). Αυτό δεν σημαίνει ότι αναπαραγωγή της υφιστάμενης ουσίας ανεξαρτητοποιείται από τα συμβεβηκότα (τα άτομα)· από αυτή την άποψη, το κράτος ορίζεται είτε ως υφιστάμενη ουσία που εξατομικεύεται στα συμβεβηκότα είτε ως η ενοποιητική αρχή των συμβεβηκότων σε μία υφιστάμενη ουσία (Peperzak 2001: 489).³¹⁵

Στο νέο σχήμα πραγματοποίησης της ελευθερίας ως βούλησης του γενικού σκοπού «ο προορισμός των ατόμων» δεν μπορεί να είναι άλλος παρά «να διάγουν έναν γενικό βίο (allgemeines Leben)» (*Grl*: § 258A, 399). Θεωρώ ότι η πεπαιδευμένη

311. Πρβλ. Peperzak 2001: 484.

312. Πρβλ. *L II*: 6.

313. Πρβλ. Larouche-Tanguay 1985: 353.

314. Πρόκειται για ένα καθόλου που υπερβαίνει μα και συμπεριλαμβάνει τον περιορισμένο ορίζοντα της οικογένειας και του σωματείου.

315. Πρβλ. *Grl*: §§ 145–147.

αυτοσυνείδηση εκφράζει τη στιγμή της καθεκαστότητας της βούλησης (*Grl*: § 7, 54), εφόσον επιστρέφει στο καθόλου μέσα από το επιμέρους, παραμένοντας στην ταυτότητα με τον εαυτό της ενόσω δραστηριοποιείται και για σκοπούς που τείνουν στη μερικότητα. Βέβαια, ο προσδιορισμός που διέπει το πράττειν των ατόμων στο κράτος είναι κατ' ουσίαν το καθόλου, δηλαδή το γενικό συμφέρον ως αυτοσκοπός. Το νεότερο κράτος διαφέρει από το κράτος της διάνοιας, όπου παγιώνεται η αντίθεση μερικότητας και καθολικότητας, καθό ορθολογικό.

Ως προς αυτό, ο Hegel υπογραμμίζει ότι η *ορθολογικότητα* (*Vernünftigkeit*) συνίσταται στη «διδυμική ενότητα της καθολικότητας και της καθεκαστότητας» (*Grl*: § 258A, 399). Το ορθολογικό κράτος συνενώνει την *αντικειμενική ελευθερία* (*objektive Freiheit*), τουτέστιν την ουσιακή βούληση,³¹⁶ με την υποκειμενική ελευθερία ως ατομική γνώση που θέτει επιμέρους σκοπούς. Η μορφή που αντιστοιχεί σε τούτο το περιεχόμενο συνίσταται σε «νοητούς, δηλαδή γενικούς νόμους και αρχές» (*Grl*: § 258A, 399) που προσδιορίζουν το ατομικό πράττειν.³¹⁷ Ο Peperzak, σημειώνοντας τη σημασία της αρχής της υποκειμενικότητας για την εγγελιανή επιχειρηματολογία, αναφέρει ότι «[η] καθολικότητα και η καθεκαστότητα, η ουσιακότητα και η υποκειμενικότητα είναι αλληλεξαρτώμενα στοιχεία στη σύσταση μιας οιασδήποτε αληθινά ελεύθερης κοινότητας» (2001: 487). Για τον Städtler (2020: 9) η καθολικότητα ιδωμένη ως ενότητα ιδιαίτερων συμφερόντων με μια καθολική «ηθική τάξη» (*sittliche Ordnung*) αντικρούει τη συμβολαιική οπτική κατανόησης του κράτους, σύμφωνα με την οποία το καθόλου περιορίζει την ατομική ελευθερία.

Ο ορισμός του κράτους καταδεικνύει ως ιδιάζον χαρακτηριστικό του τη βούληση. Αμέσως μετά τον προσδιορισμό της ορθολογικότητας ο Hegel υπογραμμίζει ότι το κριτήριο της *φιλοσοφικής παρατήρησης* (*philosophische Betrachtung*) περί της *ιδέας του κράτους* (*Idee des Staats*) διαφέρει από την αναζήτηση της *ιστορικής*—ή: εμπειρικής— *καταγωγής* (*historische Ursprung*) «του κράτους εν γένει ή πολύ περισσότερο του κάθε επιμέρους κράτους» (*Grl*: § 258A, 400). Στις πανεπιστημιακές παραδόσεις για τη φιλοσοφία της παγκόσμιας ιστορίας ο Hegel αντιπαρατίθεται προς όσους θεωρούν ότι η φιλοσοφική παρατήρηση εισάγει δικά της επινοήματα στο εξεταζόμενο αντικείμενο αντί να ασχολείται με *το δεδομένο* (*das Gegebene*) ως έχει (*VPWG*: 20). Για τον λόγο αυτό ταυτίζει τα επίθετα *historisch* και *empirisch*, τονίζο-

316. Ως ουσιακή βούληση ορίζεται στην § 258 η αναβιβασμένη στο καθόλου επιμέρους βούληση.

317. Εδώ διαπιστώνουμε ξανά ότι το ορθολογικό κράτος εμπεριέχει τις αρχές της αυτοτελούς αυτοσυνείδησης και της καθολικότητας, έτσι όπως αυτές αναδείχθηκαν κατά την αποπεράτωση της εννοιακής διαλεκτικής ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας στον θεσμό του σωματείου. Πρβλ. Wood 1991: xxvi.

ντας ότι το αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι εμπειρικό κι όχι ένα εξωτερικό προς αυτό νοητικό εφεύρημα: «Την ιστορία πρέπει να την εκλαμβάνουμε έτσι όπως είναι· επιβάλλεται να ενεργούμε ιστορικά, εμπειρικά» (*VPWG*: 22).

Η μελέτη για την ιδέα του κράτους —δηλαδή: για την έννοια και την πραγματοποίησή της— δεν εκκινεί από τυχόν εμπειρικά στοιχεία, διότι «όσον αφορά την εξουσία ενός πραγματικού κράτους, κι εφόσον αυτή μπλέκεται με ζητήματα θεμελίων, εκείνα εξάγονται από τις μορφές του ισχύοντος σε αυτό δικαίου» (*GrI*: § 258A, 400). Το πρόβλημα με αυτή τη στάση είναι ότι εξαρτά το περιεχόμενο της θεωρίας περί κράτους είτε από τις ανάγκες των μελών του είτε από τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες (Bourgeois 2017: 231–232). Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η ιστορική δικαιολόγηση καταλήγει στο ενάντιο, ακριβώς επειδή σε μία δεδομένη ιστορική στιγμή ενδέχεται οι πρωταρχικές συνθήκες, που δικαιολόγησαν την εισαγωγή του θεσμού, πλέον να εκλείπουν (*GrI*: § 3A). Τουναντίον, η φιλοσοφία ασχολείται αποκλειστικά «με την νοητή έννοια» (*GrI*: § 258A, 400). Κατά την εξήγηση των Λεφέβρ και Μασερέ (2013³: 67) η ιδέα του κράτους αποχωρίζεται από τις εκάστοτε συνθήκες εμφάνισης των επιμέρους κρατών και συνταυτίζεται με την κοινή τους αρχή. Ο Bourgeois (2017: 232) υπογραμμίζει ότι η εγγεγραμμένη θέση περί κράτους, η οποία διακρίνει την ορθολογική αρχή του —την έννοια της ελεύθερης βούλησης (*GrI*: § 24A, 75)— από την ιστορική καταγωγή των επιμέρους κρατών, συνίσταται στη νοητική σύλληψη του ελευθέρως αναπτυσσόμενου απολύτου.³¹⁸

Ο Hegel αναφέρει εν προκειμένω ότι ο Rousseau έθεσε πρώτος τη βούληση ως αρχή του κράτους, η οποία «σύμφωνα με το περιεχόμενό της είναι σκέψη (*Gedanke*), και μάλιστα η ίδια η νόηση (*das Denken selbst*)» (*GrI*: § 258A, 400). Εντούτοις, ο Hegel θεωρεί ότι η γενική βούληση δεν εκτίθεται από τον Rousseau ως «το αυτό καθαυτό ορθολογικό» (*GrI*: § 258A, 400), διότι η δημιουργία και η ισχύς της εξαρτώνται από τη συγκατάθεση των επιμέρους βουλήσεων. Κατά την εγγεγραμμένη ανάγνωση του Rousseau, το κράτος θεμελιώνεται στο συμβόλαιο, δηλαδή στην κατά τυχαίο τρόπο (άνευ εσωτερικής αναγκαιότητας) παραχθείσα συμφωνία των επιμέρους βουλήσεων να συστήσουν τη γενική βούληση. Στη συμβολαϊκή κατασκευή το κράτος «έχει ως θεμέλιό του την προαίρεσή τους, τη γνώμη και την τυχαία, σαφή συγκα-

318. Πρβλ. *WL I*: 49, όπου γίνεται λόγος για τη «μορφή της εσωτερικής αυτοκίνησης του περιεχομένου» ως αρχή αυτοπαραγωγής του «συστήματος των εννοιών» δίχως εξωγενείς παρεμβάσεις.

τάθεσή τους» (*Grl*: § 258A, 400).³¹⁹ Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη μετατροπή του ορθολογικού στοιχείου σε κάτι το κοινό (*Gemeinschaftliches*) που προκύπτει από τη συναίνεση των επιμέρους αυθυπόστατων βουλήσεων.

Στην *Επιστήμη της λογικής* ο Hegel προσδιορίζει το κοινό (*Gemeinsames* και *Gemeinschaftliches*) ως την εξωτερική σχέση (*äußerliche Verhältnis*) του καθόλου με το καθέκαστο: κατ' ουσίαν το κοινό συνιστά υποβιβασμό της αληθινής καθολικότητας (*L II*: 51), η οποία εμπεριέχει τη θέση διακρίσεων —τη στιγμή της μερικότητας— και την αυτοσχεςία —τη στιγμή της καθεκαστότητας— ως επιμέρους καθορισμούς της ολότητάς της. Το ίδιο διαβάζουμε και σε μία προσθήκη της § 163 στην *Εγκυκλοπαίδεια*: «το καθόλου της έννοιας» είναι μάλλον «αυτό που επιμερίζει τον εαυτό του (εξειδικευμένο) και αυτό που στο άλλο του παραμένει σε αδιατάρακτη διαύγεια κοινά στον εαυτό του» (*Enz I*: § 163Z, 312). Υπό την πολιτική οπτική της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, ο Hegel θεωρεί προβληματικό το συμβόλαιο ως τρόπο σύστασης της γενικής βούλησης, καθότι το μόνο αποτέλεσμα που μπορεί κατά τον ίδιο να προκύψει εξ αυτού είναι η εξωτερική ένωση των αυτοτελών συμβαλλόμενων μερών, η οποία εκκινεί «από την αδιάφορη (ή: ομοίως έγκυρη, *gleichgültige*) ύπαρξη» (*L II*: 51) των καθεκαστών —δηλαδή αποκλειστικών (*ausschließend*) έναντι άλλων και αφηρημένων ως προς το καθόλου— ατόμων. Το αποτέλεσμα αυτού του τρόπου σκέψης, που αποδίδεται στη διάνοια, είναι η διάκριση του επιμέρους, το οποίο «διατηρεί τη θέση του για τον εαυτό του» (*Enz I*: § 163Z, 312), από το καθόλου.

Η ανησυχία του Hegel όσον αφορά τη θεμελίωση του κράτους στη βούληση εννοημένη ως προαίρεση και γνώμη ενός εκάστου ατόμου λαμβάνει και μια ιστορική διάσταση: τέτοιες αφαιρέσεις (*Abstraktionen*) συνυφαίνονται κατά τον ίδιο —με χαρακτηριστικό παράδειγμα μία φάση της Γαλλικής Επανάστασης (*Grl*: § 258A, 400–401)— με την καταστροφή του υπάρχοντος και με την αποστροφή προς οιαδήποτε τάξη (*Ordnung*) (§ 5A, 50). Ως προς αυτό, ο Pting (2015²: 66) αντιπαρέρχεται την εγγεληνική κριτική στη σύμβαση, προβάλλοντας αντί αυτού την εναντίωση του Hegel στη ριζοσπαστική (ρουσσωική) δημοκρατική οπτική, η οποία αποδίδει λανθασμένα ιδιαίτερη βαρύτητα στην υποκειμενική (πολιτική) σκέψη και πράξη. Ο Maihofer (2015²: 377–379), παραπέμποντας στα σχετικά σχόλια του Hegel από τις παραδόσεις

319. Για την ίδια ένσταση πρβλ. *JS III*: 256–257. Αξίζει να επισημανθεί ότι ο Rousseau, παρότι αναφέρει ότι ο κυρίαρχος —η γενική βούληση— συνίσταται από επιμέρους άτομα (2001: I, VII, 55), διαχωρίζει συνάμα τη γενική βούληση (*volonté générale*), η οποία στρέφεται στο γενικό συμφέρον, από τη βούληση όλων (*volonté de tous*), ιδωμένη ως άθροισμα (*somme*) επιμέρους βουλήσεων που προσανατολίζονται στο ιδιαίτερο συμφέρον τους (II, III, 64).

του για την παγκόσμια ιστορία, τονίζει ότι η εγγεληνική κριτική επί της θεμελίωσης του κράτους στην τυχαία καθέκαστη βούληση συνοφαινείται με την κριτική του στην εκ της Γαλλικής Επανάστασης προκύπτουσα αδυναμία του κράτους εν σχέσει προς την αστική κοινωνία: τούτη η αδυναμία θεμελιώνεται στην κάθε φορά εναλλασσόμενη διά ψηφοφορίας παράταξη, της οποίας η δύναμη συνδέεται με το δίκαιο στο όνομα όλου του λαού, με αποτέλεσμα την ενδεχόμενη διακινδύνευση των δικαιωμάτων της μειοψηφίας από μία —κατά τον Maihofer— «άδικη» (*unrechtliche*) και «μη ηθική» (*unsittliche*), υπεράνω του κράτους και του ατόμου τιθέμενη, δήθεν πλειοψηφία.

Ειδικότερα, το πρόβλημα για τον Hegel δεν είναι η ικανοποίηση των ιδιαίτερων συμφερόντων, την οποία προβλέπει κι ο ίδιος άλλωστε στην θεωρία του περί κράτους, αλλά η σύσταση της γενικής βούλησης από τις επιμέρους βουλήσεις ως τέτοιες, άνευ επεξεργασίας κι αναίρεσης της μερικότητάς τους.³²⁰ Ο Hegel αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η *ταυτόσημη βούληση* (*identischer Wille*), που μεσολαβείται από τα *συμβαλλόμενα μέρη* (*kontrahierende Teile*), είναι «απλώς κοινή, όχι αυτή καθ' εαυτήν γενική» (*Grl*: § 75, 157): «[τ]ο επαγωγικά γενικό συγκροτείται ως κοινό και ως τέτοιο δεν είναι παρά επιμέρους» (Νουτσόπουλος 2005: 89). Στο μέτρο όμως που η ουσιακή ενότητα του πεπαιδευμένου ατόμου με την καθολικότητα τίθεται ως αυτοσκοπός, τότε το προαναφερθέν καθήκον του ατόμου για τη συμμετοχή του στο κράτος δεν μπορεί να θεμελιώνεται σε κάτι το τυχαίο, όπως είναι η σύμβαση «όλων με όλους ή [...] όλων εκείνων με τον μονάρχη και την κυβέρνηση» (*Grl*: § 75, 157).³²¹

Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel τονίζει ότι στο συμβόλαιο «η ενότητα είναι μόνο φαινομενική, αφού μπορεί να αποσυντεθεί» (*Illt 3*, § 75, 268), κάτι που δεν ισχύει για τη σχέση μεταξύ των πολιτών και του κράτους για δύο κυρίως λόγους: (1) έκαστος γεννιέται πολίτης του τάδε ή του δείνα κράτους (*Illt 3*: § 75, 266–267), με αποτέλεσμα η είσοδος στο κράτος να μην επαφίεται στην προαίρεση· (2) η ουσιακή βούληση δεν εξαρτάται από τη μερική βούληση, αφού η σχέση δεν συνίσταται στη συμφωνία μεταξύ ιδιωτών (*Illt 3*: § 75, 269). Ως προς τούτο, το πρότυπο του συμβολαίου είναι προβληματικό, γιατί μεταφέρει τη σχέση μεταξύ ιδιοκτητών «σε μία σφαίρα [...] η οποία είναι εντελώς άλλης και ανώτερης φύσης» (*Grl*: § 75A, 158). Τουτέστιν, η γενική βούληση υποβιβάζεται σε *ατομική ιδιοκτησία* (*Privateigentum*)

320. Ως προς αυτό, η υιοθέτηση εκ μέρους του Rousseau της ελευθερίας ως στοιχείου της ανθρώπινης φύσης (2001: I, I, 42· I, II, 43· I, IV, 47· I, VII, 55) οδηγεί την επιχειρηματολογία του στην αναγκαιότητα διαμόρφωσης της φύσει ανεξάρτητης ανθρώπινης ύπαρξης μέσω του νομοθέτη (II, VII, 75).

321. Πρβλ. *VVL*: 505.

και σε αντικείμενο διαπραγμάτευσης μεταξύ αυτοτελών μερών, ως εάν δεν υπήρχε στη σχέση τους άλλος συνεκτικός παράγοντας.³²²

Εδώ, ο Hegel μας δίνει ένα χαρακτηριστικό ιστορικό παράδειγμα: όταν οι ηγεμόνες είχαν στην κυριότητά τους *εδάφη* (Domainen), στα οποία ασκούσαν *δικαιοδοσία* (Gerichtsbargeit), τότε μπορούσαν να διαπραγματευτούν την παροχή δικαιωμάτων και προνομίων ιδωμένων ως ατομικής ιδιοκτησίας (*Ill 3: § 75, 269*).³²³ Στη νεότερη εποχή παρατηρείται μια *πρόοδος* (Fortschritt) αναφορικά με την έννοια του κράτους: «το κράτος είναι αυτός καθ' εαυτόν σκοπός» (*Ill 3: § 75, 270*), ο οποίος διακρίνεται πλέον από τις συμβολαικές σχέσεις. Αυτό επιφέρει την αποδέσμευσή του από την *τυχαία ατομική συμφωνία* (Privatstipulation) των επιμέρους βουλήσεων στη βάση του συμβολαίου. Συνάμα οι *απαιτούμενες παροχές* (Leistungen) εκ μέρους των πολιτών καθορίζονται «σύμφωνα με τη δικαιοσύνη» και «βάσει ενός γενικού κανόνα (Regel)» (*Ill 3: § 75, 270*), όπως είναι η ισότητα ως προς την φορολογητέα περιουσία.

Η κατεξοχήν σφαίρα όπου δεσπάζει η τυχαία εναρμόνιση επιμέρους συμφερόντων είναι η αστική κοινωνία. Παρότι η έννοια του κράτους προέκυψε κατά την εννοιακή ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας που αποπερατώθηκε στον θεσμό του σωματείου, εκείνη αποκαθαίρεται από τους όρους γένεσής της, στο μέτρο που ο γενικός σκοπός αναδεικνύεται ως συνειδητός αυτοσκοπός για τους πολίτες. Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει εν προκειμένω ότι η φύση του κράτους συνεπάγεται ένα συμφέρον, ενώ στο συμβόλαιο έκαστο μέλος θέλει να αποκομίσει μονόπλευρο όφελος, με αποτέλεσμα τα συμφέροντα να διαφέρουν (*Ill 3: § 75, 271*).³²⁴ Η επικριτική στάση του Hegel στη σύγχυση των συμβολαικών σχέσεων με την έννοια του νεότερου κράτους δεν απολήγει στην εξαφάνιση της προαίρεσης εν γένει αλλά στον παραμερισμό της ως προς τη σύσταση του κράτους: «το κράτος δεν δημιουργείται από τη συγκατάθεση των μελών του· παρότι η συναίνεσή τους είναι απαραίτητη, διότι οι πράξεις τους δεν θα ήταν ελεύθερες αν αντιτάσσονταν στη βούληση της κοινότητάς τους, τούτη δεν θεμελιώνει την ενότητά τους» (Peperzak 2001: 494). Η έννοια του κράτους αποδεσμεύεται από τη μερικότητα που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία και τις εκεί αναπτυσσόμενες συμβολαικές σχέσεις, καθόσον εκείνη θεμελιώνεται

322. Πρβλ. Peperzak 2001: 488 και Losurdo 2004: 54–55. Μία ανάλογα επικριτική στάση απέναντι στη θεμελίωση του κράτους διά συμβολαίου βρίσκεται στο *Φυσικό δίκαιο* (NR: 161/518).

323. Ο Νουτσόπουλος (2005: 90–91) επισημαίνει ότι οι συμβολαιακές θεωρίες συμπιπτουν έτσι ως προς την αρχή τους με την παραδοσιακή (φεουδαρχική) κρατική συγκρότηση σε αυτόνομα πολιτικά κέντρα: το επιμέρους άτομο καθίσταται σε αμφότερες απόλυτη πηγή δικαιωμάτων. Πρβλ. Pting 2015²: 57.

324. Βλ. Houlgate 2016: 108 αναφορικά με τη σημασία της τυχειότητας για τη συναφή απουσία δεσμευτικότητας στο πλαίσιο των διαπροσωπικών συμβολαικών σχέσεων του αφηρημένου δικαίου.

στην αναβίβαση της συνειδητής ατομικής δραστηριότητας σε έναν γενικό σκοπό, που ξεπερνά τον ορίζοντα της οικογένειας και του σωματείου. Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτό το σχήμα εμφανίζεται ήδη στην εισαγωγή της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Εκεί, ο Hegel αναφέρει ότι η επιστροφή της βούλησης στο καθόλου μέσα από την «αμεσότητα της φυσικότητας» και την «μερικότητα», τούτη η «άρση (Aufheben) και η ανύψωση (Erheben) στο καθόλου» ως μεσολαβημένη αυτοσχεσία, ως συνειδητός παραμερισμός στοιχείων ετερονομίας και ως επαναφορά της μερικότητας στην καθολικότητα, είναι ό,τι ονομάζεται «δραστηριότητα της σκέψης» (*Grl*: § 21A, 72).

Απέναντι στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, οι οποίες εκκινούν από το μεμονωμένο άτομο, τις ανάγκες και τα συμφέροντά του, για να καταλήξουν μέσω σύμβασης στο κράτος, ο Hegel υπερασπίζεται το νοείν ή αλλιώς την αρχή της ουσιακής ή *έλλογης βούλησης* (*vernünftiger Wille*) ως το προσήκον θεμέλιο του νεότερου κράτους. Σύμφωνα με τον Hegel, η βούληση και το νοείν μοιράζονται τον ίδιο ορθολογικό προσδιορισμό, τουτέστιν τη μεσολαβημένη αναβίβαση στο καθόλου· σε αμφότερες τις δραστηριότητες η βούληση σχετίζεται με τον εαυτό της (*Grl*: § 21A, 72). Ειδικότερα, το ορθολογικό στοιχείο συνίσταται στο καθόλου που μένει ταυτόσημο με τον εαυτό του μέσα από τον καθορισμό και μέσα στον καθορισμό (*Grl*: § 24A, 75). Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι απορρίπτεται η ύπαρξη αναπαλλοτριωτών δικαιωμάτων³²⁵ ή την υποκειμενικότητα.

Η εναντίωση στις συμβάσεις δεν εξισώνεται με την απόρριψη του φυσικού δικαίου υπέρ μιας ανεξέλεγκτης και εχθρικής απέναντι στα άτομα δύναμης, αλλά στην ιδέα ότι εκείνα είναι δήθεν αιώνια και όχι προϊόν μιας ιστορικής διαδικασίας· έτσι, τα απαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου αποκτούν στο αποτέλεσμά της το πραγματικό τους θεμέλιο (Losurdo 2004: 56–59). Τούτο διαφαίνεται λόγου χάρη στις παραδόσεις του Hegel για την ιστορία της φιλοσοφίας: εκεί ο ίδιος αναφέρει ότι η προσωπική ελευθερία —και συνεπώς η εναντίωση στη δουλεία— έλαβε «τη σημασία μιας φυσικής κατάστασης (*Naturseins*)» (*VGP I*: 122), τουτέστιν μιας αμετάστρεπτης «ιστορικής φύσης» (Losurdo 2004: 59). Για τον Hegel (*VGP III*: 507) η έννοια της ελευθερίας του ανθρώπου ως ανθρώπου είναι το αποτέλεσμα της *εργασίας του πνεύματος* (*Arbeit des Geistes*). Ο άνθρωπος θεωρείται φύσει ελεύθερος ως τέτοιος, όχι όμως στη βάση της *φυσικής ζωής* (*natürliches Leben*), αφού πλέον η φύση εννοείται «υπό το νόημα της ουσίας ή της έννοιας» — πρόκειται για μια ιστορικά διαμορφωμένη προ-

325. Βλ. τη σχετική αναφορά εις *Grl*: § 66, 141.

διάθεση ή στάση (Vorurteil), η οποία είναι πλέον κάτι το αυτονόητο («[er] versteht sich von sich selbst») (VGP III: 507–508).

Η έλλογη βούληση συνίσταται στη συνειδητή υιοθέτηση της σκοπιάς της αντικειμενικής βούλησης (objektiver Wille) από τα άτομα· η αντικειμενική βούληση «έχει τον ίδιο της τον εαυτό ως προσδιορισμό της και είναι έτσι σύμφωνη προς την έννοιά της και αληθής» (Grl: § 26, 76). Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι η αντικειμενική βούληση χωρίς το υποκειμενικό στοιχείο του αυτοκαθοριζόμενου εγώ χαρακτηρίζεται ως μονομερής και ανελεύθερη, αφού το περιεχόμενο είναι δυσανάλογο της μορφής: ο άνθρωπος είναι πλήρως βυθισμένος (versenkt) στο αντικείμενο ή στην κατάσταση όπου διαβίει (Grl: § 26, 76–77). Το έτερο στοιχείο της έλλογης βούλησης είναι η «απόλυτη ενότητα της αυτοσυνείδησης με τον εαυτό της» (Grl: § 25, 76). Η έλλογη βούληση εναρμονίζει την πλευρά της αντικειμενικής βούλησης —της βούλησης που επιστρέφει στην καθολικότητα, σχετιζόμενη με τον εαυτό της— με την πλευρά της υποκειμενικότητας ως δραστηριότητας για επιμέρους σκοπούς βάσει της προαίρεσης (Grl: § 258A, 401).³²⁶

Όπως θυμόμαστε, το δίκαιο συνίσταται στην ελεύθερη βούληση που αποκτά μια ανάλογη προς την έννοιά της ύπαρξη (Grl: § 29, 80). Η έλλογη βούληση που χαρακτηρίζει το ατομικό (πολιτικό) πράττειν στη στιγμή του κράτους αποτελεί την άρση της αντίθεσης ανάμεσα στην υποκειμενικότητα ως ταυτότητα του εγώ με τον εαυτό του κι ως θέση επιμέρους σκοπών διά της προαίρεσης, αφενός, και στην αντικειμενικότητα ως πλήρες βύθισμα της βούλησης σε μια αδιαμεσολάβητη εκ του υποκειμένου ύπαρξη (Grl: § 28, 79). Στη στιγμή του κράτους «η ελεύθερη βούληση που βούλεται την ελεύθερη βούληση» (Grl: § 27, 79), τουτέστιν το αυτοκαθοριζόμενο εγώ —ως καθεκαστότητα— που παραμένει κοντά στον εαυτό του παρότι δεσμεύεται από προσδιορισμούς, ακριβώς επειδή αυτοδεσμεύεται (Grl: § 7, 54), λαμβάνει την προσήκουσα πραγματοποίησή της στην αντικειμενικότητα. Ο αυτοκαθορισμός του εγώ συνίσταται στο ότι το —λογιζόμενο πλέον ως πεπαιδευμένο κι εν μέρει αποδεσμευμένο από την αμεσότητα των αγαπητικών σχέσεων και των επιμέρους σκοπών— άτομο, η δραστηριότητα του οποίου πλέον αντιστοιχεί στη στιγμή της καθεκαστότητας της βούλησης, θέτει συνειδητά την καθολικότητα ως σκοπό του πράττειν του. Σύμφωνα με την έννοιά του το κράτος δεν αντιτίθεται στα άτομα, στο βαθμό

326. Από αυτή την άποψη, διαφαίνεται ότι η απαρχή της έλλογης βούλησης του πολίτη είναι η συνειδητή δραστηριότητα για έναν κοινό σκοπό (gemeinsamer Zweck) στον θεσμό του σωματείου (Grl: § 254, 396).

που το θεμέλιό του είναι η έλλογη βούληση που αίρει τους μονομερείς προσδιορισμούς της αντικειμενικότητας και της υποκειμενικότητας.

Θεωρώ ότι η έλλογη βούληση συλλαμβάνεται όπως ακριβώς και η έννοια του κράτους, δηλαδή ως ενότητα διακριτών προσδιορισμών βάσει των επεξηγήσεων της *Εγκυκλοπαίδειας*. Ο Λόγος εκλαμβάνει τα αντίθετα που παγιώνει η διάνοια στην ενότητά τους (*Enz I*: § 81 και § 81A, 176–177), καταδεικνύοντας συνάμα την περατότητα αμφοτέρων αναφορικά με το αντίθετό τους: για παράδειγμα, η *λογική* (*Logik*) δείχνει ότι τα *αντιτιθέμενα* (*Entgegengesetzte*), όπως είναι το πεπερασμένο που είναι μόνο πεπερασμένο και το άπειρο που είναι μόνο άπειρο, είναι αναληθή που μεταβαίνουν στο αντίθετό τους (*Enz I*: § 214A, 370–371). ο Λόγος κατανοεί τα αντιτιθέμενα στην ενότητά τους, συλλαμβάνοντας το θετικό αποτέλεσμα της αυτοαναίρεσής τους (*Enz I*: § 81, 176). Κατά τη γνώμη μου, μπορούμε να προσεγγίσουμε με παρόμοιο τρόπο τη θεμελίωση του κράτους στην αρχή της (έλλογης) βούλησης: το νεότερο κράτος είναι ορθολογικό, διότι η αντικειμενικότητα και η υποκειμενικότητα κατανοούνται στην ενότητά τους, δηλαδή ως σχετικά αναγκαίες στιγμές της *ιδέας της έλλογης βούλησης* (*Idee des vernünftigen Willens*). Ο όρος «ιδέα» θα μπορούσε εδώ να κατανοηθεί ως «ο Λόγος [...] περαιτέρω ως υποκείμενο-αντικείμενο» (*Enz I*: § 214, 370), στο μέτρο που στην § 258A της *Φιλοσοφίας του δικαίου* η βούληση είναι έλλογη ακριβώς ως ενότητα αυτών ακριβώς των διακριτών προσδιορισμών.

Από την άποψη αυτή, η εξάρτηση της έννοιας του κράτους από τις εκάστοτε ιστορικές (εμπειρικές) συνθήκες παραβλέπει το «αυτό καθαυτό άπειρο κι έλλογο στο κράτος» (*Grl*, § 258A, 401), δηλαδή την ενότητα της υποκειμενικής ελευθερίας με την αντικειμενική βούληση. Ο Hegel αποδεσμεύει το *ορθολογικό περιεχόμενο* (*vernünftiger Inhalt*) του κράτους από τα τυχαία και άλογα στοιχεία που προέκυψαν ή και παγιώθηκαν για κάποιο χρονικό διάστημα. Η φιλοσοφική παρατήρηση ασχολείται με το κράτος ως ύψιστη στιγμή του ήθους και ως πεδίο πραγματοποίησης της έννοιας της ελευθερίας ιδωμένης ως αυτονομίας της βούλησης. Βέβαια, η εμπειρική ύπαρξη ενός επιμέρους κράτους ενδέχεται να αποκλίνει από την έννοιά του, δηλαδή να είναι ανορθολογικό, είτε καταπιέζοντας τα μέλη του είτε αφήνοντας σε ισχύ το εγωιστικό πράττειν ως λυδία λίθο της συνοχής του.

Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Hegel, ένα επιμέρους κράτος μπορεί να προέκυψε ιστορικά «από πατριαρχικές σχέσεις, από φόβο ή εμπιστοσύνη, από το σωματείο κ.λπ.», και το θεμέλιο των δικαιωμάτων του να εμφανίζεται στη συνείδηση «ως θεϊκό, θετικό δίκαιο ή σύμβαση, συνήθεια και ούτω καθεξής» (*Grl*, § 258A,

400). Κατά τον Reperzak, ο Hegel προβαίνει σε μια «ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα σε ερωτήματα περί ιστορικής γενεαλογίας και στην φιλοσοφική του (ανα)κατασκευή του κράτους» (2001: 489).³²⁷ Σύμφωνα με τον Νουτσόπουλο «[ο] Hegel αντι-ιστοριστικά αξιώνει, στη Φιλοσοφία του δικαίου, οι εννοιακοί προσδιορισμοί του δικαίου να διακρίνονται από τις περιστάσεις που οδήγησαν στην εισαγωγή του» (2005: 91). Όπως προαναφέραμε, ο τρόπος ανάκυψης και ανάπτυξης επιμέρους κρατών διακρίνεται από την ιδέα του κράτους.

Όπως παρατηρήσαμε, στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06 (*JS III*: 258) αλλά και στις ύστερες παραδόσεις του για τη φιλοσοφία της παγκόσμιας ιστορίας (*VPWG*: 65) ο Hegel παραδέχεται ότι η ιστορική αρχή των κρατών ευρίσκεται στη βία. Ωστόσο, τούτη η *εξωτερικότητα* (*Äußerlichkeit*) —δηλαδή οι ιστορικές συνθήκες— δεν δεσμεύει την *επιστημονική γνώση* (*wissenschaftliches Erkennen*), η οποία διακρίνει την ιστορική από την εννοιακή ανάπτυξη και συνακόλουθα την ιστορική από την εννοιακή δικαιολόγηση (*Grl*: § 3A, 35–37)· και πιο ειδικά: «η βία αποτελεί μόνο την εξωτερική ή φαινομενική αρχή του κράτους, όχι την υποστασιακή του βάση» (Νουτσόπουλος 2005: 94).

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να προσθέσω ότι η κριτική θέση του Hegel απέναντι στην ανάμειξη εμπειρικών στοιχείων στην ιδέα του κράτους αποτελεί μία ένδειξη ως προς την ανασκευή όσων ερμηνειών κατηγορούν την εγγεληνική πολιτική φιλοσοφία για την άκριτη αποδοχή οιονδήποτε συνθηκών και την δικαιολόγησή τους ως ορθολογικών.³²⁸ Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Rosenkranz στις διαφορές ανάμεσα στην εγγεληνική ιδέα του κράτους και την επικρατούσα κατάσταση στην Πρωσία: «Η Πρωσία τότε δεν ήταν συνταγματικό κράτος· δεν διέθετε καμία αρχή δημοσιότητας και προφορικότητας της απονομής δικαιοσύνης, καμία ελευθερία του τύπου, καμία ισότητα των πολιτών μπροστά στο νόμο, καμία συμμετοχή του λαού στη νομοθεσία και την έγκριση των φόρων – κι όλα αυτά τα δίδαξε ο Hegel ως φιλοσοφική αναγκαιότητα» (Rosenkranz 1870: 152). Ο Grawert υποστηρίζει εν προκειμένω ότι, παρότι ο Hegel λαμβάνει υπόψιν τα γεγονότα στην Πρωσία και σε άλλα κράτη της

327. Μία θέση που επαναλαμβάνει και ο Gans έναντι της ιστορικής σχολής του δικαίου (Sagriotis 2020: 323–233).

328. Πρβλ. Karydas 2020α: 253. Για την ανάλογη επιφύλαξη πρβλ. Planty-Bonjour 1986β: 209.

ευρωπαϊκής ηπείρου, η *Φιλοσοφία του δικαίου* «δεν αντικαθρεφτίζει ένα συγκεκριμένο συνταγματικό δίκαιο και την πρακτική εφαρμογή του» (1986: 285).³²⁹

Για την εγγεγραμμένη ανάλυση δεν προέχει η ανάδειξη της ιστορικής προέλευσης του εκάστοτε κράτους αλλά η έκθεση της ιδέας του κράτους, τούτέστιν ο προσδιορισμός της έννοιάς του και της ανάλογης προς αυτήν ύπαρξής του – ακόμη κι όταν πρόκειται για την προεπαναστατική Γαλλία, η οποία χαρακτηρίζεται ως ένα «μεγάλο ενεργά πραγματικό κράτος» (*Grl*: § 258A, 400).³³⁰ Ο όρος «ενεργός πραγματικότητα» δεν χρησιμοποιείται υπό τη σκοπιά της τελειοποίησης αλλά με τη σημασία ενός «αυτοτελούς συστήματος το οποίο μπορεί να κατανοηθεί σύμφωνα με τους δικούς του όρους» (Stern 2006: 258).

Πριν προχωρήσω στην περαιτέρω ανάλυση της εγγεγραμμένης οπτικής περί του νεότερου κράτους, θα αναφερθώ εν συντομία στα επιχειρήματα που εκτέθηκαν ως εδώ. Εν πρώτοις, είδαμε ότι το κράτος προσεγγίζεται ως η στιγμή εκείνη του ήθους όπου η ηθική ιδέα αποκτά ενεργό πραγματικότητα. Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι στην § 21 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel χαρακτηρίζει ως *αληθή ιδέα* (*wahrhafte Idee*) την ελεύθερη βούληση ιδωμένη ως αυτοκαθοριζόμενη καθολικότητα. Στην § 213 της *Εγκυκλοπαίδειας* ως ιδέα ορίζεται «η απόλυτη ενότητα της έννοιας και της αντικειμενικότητας» (*Enz I*: § 213, 367), κάτι που ενδεχομένως μας παραπέμπει πίσω στην § 28 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Εκεί, ο Hegel τονίζει ότι η «δραστηριότητα της βούλησης» για την άρση της *αντίφασης* (*Widerspruch*) μεταξύ της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας³³¹ συνίσταται στην «ουσιαστική ανάπτυξη του ουσιακού περιεχομένου της ιδέας» (*Grl*: § 28, 79) της ελεύθερης βούλησης ως αυτοσχετιζόμενης —και γι' αυτό άπειρης (*Grl*: § 22, 74)— καθολικότη-

329. Συμπληρωματικά, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η παραπάνω εγγεγραμμένη θέση θυμίζει την αρνητική στάση του Rousseau απέναντι στη δικαιολόγηση του δικαίου βάσει της εκάστοτε δεδομένης κατάστασης (2001: I, II, 43)

330. Στην *Επιστήμη της λογικής* ο Hegel αναφέρει ότι η ιδέα του κράτους συνίσταται στην εναρμόνιση της *πραγματικότητάς* του (*Realität*), η οποία «είναι αυτή των αυτοσυνειδητών ατόμων» (*L II*: 175), με την έννοιά του. Σύμφωνα με τις παραδόσεις του 1819/20 το «θεϊκό» και «ουσιακό» χαρακτηριστικό του κράτους συνίσταται στο ότι «τα άτομα συμπεριφέρονται εντός του ως ανήκοντα σε ένα αντικειμενικό όλον», και διατηρούνται σε αυτή την κατάσταση μέσω μιας «εσωτερικής δύναμης» (*PR*: 211). Ακόμη και το χειρίστο κράτος «του οποίου η πραγματικότητα αναλογεί ελάχιστα στην έννοιά του» (*L II*: 176) είναι ιδέα, εφόσον τούτο υπάρχει και τα άτομα υποτάσσονται σε μια *εξουσιάζουσα έννοια* (*machthabender Begriff*). Ενδιαφέρον παρουσιάζει ως προς τα παραπάνω ένα σημείο των παραδόσεων του 1824/25, όπου ο Hegel υπογραμμίζει ότι η ιδέα του κράτους διατηρείται ακόμη και στα ατελή κράτη, χρησιμοποιώντας το ακόλουθο παράδειγμα: «ο πλέον απαίσιος άνθρωπος, ο εγκληματίας παραμένει άνθρωπος. Ένας ασθενής, παράλυτος, παραμένει άνθρωπος που είναι ακόμη ζωντανός, το θετικό, η ζωή υπάρχει παρά την έλλειψη, και τούτο το θετικό είναι αυτό που μας αφορά» (*III 4*: § 258, 633).

331. Η αντίφαση αποτελείται εν προκειμένω από την αναντιστοιχία είτε της μορφής —του υποκειμενικού στοιχείου (*Grl*: § 25) προς το περιεχόμενο είτε του περιεχομένου —της αντικειμενικής βούλησης (*Grl*: § 26)— προς τη μορφή.

τας. Κατά την ανάπτυξη του περιεχομένου της *ιδέας της ελεύθερης βούλησης* (Idee des freien Willens) η *αφηρημένη έννοια* (abstrakter Begriff) —η ελεύθερη βούληση που βούλεται εαυτήν (Grl: § 27, 79)— προσδιορίζει την *αφηρημένη ιδέα* (abstrakte Idee) της βούλησης³³² «σε ολότητα του συστήματός της» (Grl: § 28, 79). Η ιδέα της αυτής καθ' εαυτήν ελεύθερης βούλησης παύει να είναι αφηρημένη, όταν τούτη — δηλαδή η ελευθερία ως αυτοσχεσία— καθίσταται *ουσιακό* (Substantielles) στοιχείο τόσο για την υποκειμενική όσο και για την αντικειμενική πλευρά — ή: όταν το περιεχόμενό της εκτίθεται «στη μορφή της εξωτερικής ύπαρξης» (Enz I, § 213, 367).

Το κράτος ιδωμένο ως πραγματοποιημένη ηθική ιδέα εκφράζει αυτήν ακριβώς την άρση της αντίφασης ανάμεσα σε μία μόνο υποκειμενική βούληση και σε μία μόνο αντικειμενική —δηλαδή άμεση, ξένη προς το υποκείμενο— ύπαρξη. Σε αυτή τη φάση ο απώτερος σκοπός των ατόμων είναι η αναπαραγωγή και η εύρυθμη λειτουργία της συντεθειμένης εξ εκείνων πολιτικής κοινότητας. Τα άτομα δεν παύουν βέβαια να είναι φορείς ιδιαίτερων συμφερόντων, εντούτοις η συμμετοχή τους στο κράτος συνίσταται στη νοηματοδότηση του βίου τους βάσει ενός τέλους που ξεπερνά (δίχως να εξαλείφει) τους επιμέρους σκοπούς που επιδιώκουν ως ιδιώτες στην αστική κοινωνία.³³³

Ακόμη, διαπιστώσαμε ότι η έννοια του κράτους διαχωρίζεται από σκέψεις περί υπερβατικότητάς του εν σχέσει προς τα μέλη του. Το νεότερο κράτος είναι κατ' αρχήν ορθολογικό, εφόσον συναρμόζει την αντικειμενική βούληση —το πράττειν σύμφωνα με το καθόλου— με την υποκειμενικότητα, τουτέστιν το στοιχείο της συνειδητής γνώσης και βούλησης. Η ενότητα αμφοτέρων συνιστά την έλλογη βούληση, στο μέτρο που η αυτοσυνείδηση είναι κοντά στον εαυτό της και συνάμα προσανατολίζει το πράττειν της προς την αναπαραγωγή του *αντικειμενικού πνεύματος* (objektiver Geist). Η ικανοποίηση της υποκειμενικότητας αφορά στη θέση σκοπών που έχουν *υποκειμενική αξία* (subjektiver Wert) —τουτέστιν *συμφέρον* ή *ενδιαφέρον* (Interesse)— για τον πράττοντα (Grl: § 122, 229). Από αυτή την άποψη, η έλλογη βούληση εμπεριέχει την πραγματοποίηση υποκειμενικών σκοπών που έχουν αξία για τα άτομα εντός ενός κοινωνικού και πολιτικού πλαισίου που αποδέχεται και διασφαλίζει αυτό το κεντρικό για την νεότερη εποχή χαρακτηριστικό (Grl: § 124A, 233). Το στοιχείο αυτό προσδιορίζει συνάμα τι είναι αυτό που πρέπει να αποφευχθεί, τουτέ-

332. Τουτέστιν την αυτήν καθ' εαυτήν ελεύθερη βούληση, η οποία χαρακτηρίζεται από την ταυτότητα μορφής και περιεχομένου (Grl: § 21), αλλά χωρίς να είναι ακόμη τέτοια στην αντικειμενικότητα.

333. Πρβλ. Pitng 2015²: 68.

στιν η νοοτροπία του όγλου και η γενίκευση του διαβρωτικού για την έλλογη βούληση ατομισμού. Η αποκοπή του δρώντος υποκειμένου από την κοινότητα επιφέρει την απώλεια του νοήματος, όπως και την εξαφάνιση της ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού του εγώ που είναι κοντά στον εαυτό του κατά την δραστηριότητά του στην αντικειμενικότητα.³³⁴

Έπειτα, θα ήθελα να επισημάνω τη συνάφεια της εγγελιανής κριτικής στη συμβολαϊκή κατασκευή του κράτους με τις πρώιμες θέσεις στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06. Εκεί, η σύσταση της γενικής βούλησης προϋποθέτει την αλλοτρίωση-παιδεία της *θετικής καθεκαστότητας* (positive Einzelheit) εκάστου ατόμου, τουτέστιν την άρνηση της αυτοτέλειάς τους. Η αλλοτρίωση-παιδεία συντελεί στην άρση της αντίθεσης μεταξύ γενικής και μερικής βούλησης, η οποία προκύπτει κατ' ανάγκην όταν το κράτος βασίζεται στη σύμβαση αυθυπόστατων ατόμων, αποτελώντας συνάμα ένα διαφορετικό παράδειγμα σύστασης μιας πολιτικής κοινότητας. Απεναντίας, όταν το θεμέλιο του κράτους είναι η τυχαιότητα της ατομικής (μη πεπαιδευμένης) βούλησης, τότε απουσιάζει κάθε αναγκαιότητα δέσμευσης στο προϊόν της σύμβασης.

Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι η διαδικασία αλλοτρίωσης-παιδείας των ατόμων, εννοημένης ως άρνησης της απολυτότητας των καθεκάστων βουλήσεών τους (*JS III: 257*), συνδέεται με τη διαλεκτική, έτσι όπως αυτή ορίζεται στην § 81 της *Εγκυκλοπαίδειας*, καθόσον αμφότερες αποσκοπούν στην κατάδειξη της περατότητας. Όπως είδαμε, στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06 η *αρνητικότητα* (Negativität) αποτελεί προϊόν της παιδευτικής βίας της τυραννίας, η οποία ανακύπτει διά της αυτοαναίρεσης των ιδιαίτερων βουλήσεων που ακολουθούν τον φορέα της γενικής βούλησης ενάντια την ιδιαιτερότητά τους. Κατ' ανάλογο τρόπο, στην *Εγκυκλοπαίδεια* η διαλεκτική συνίσταται στην ανάδειξη της μονομέρειας και της περατότητας των προσδιορισμών της διάνοιας, οι οποίοι αυτοαναιρούνται καθό πεπερασμένοι (*Enz I: § 81, 172–173*). Το πεπερασμένο αυτοαναιρείται εξ ίδιας φύσεως (*Enz I: § 81A, 172 και Zusatz, 173*)· το ίδιο συμβαίνει και με τις ιδιαίτερες βουλήσεις εν σχέσει με τη γενική βούληση εις *JS III: 258*. Δεν θα έπρεπε, τέλος, να παραβλεφθεί η συνάφεια ανάμεσα στη διαδικασία της αλλοτρίωσης-παιδείας και στην προαναφερθείσα έννοια της παιδείας στην § 187A της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ως προς τον σκοπό τους, ο οποίος συνίσταται στη διαμόρφωση και στην αναβίβαση του ατόμου στην καθολικότητα.

334. Πρβλ. Wood 1991: xvii.

Η σχέση του κράτους με τα άτομα

Για τον Hegel η διατήρηση των προσωπικών δικαιωμάτων και των επιμέρους ενδιαφερόντων των ατόμων στις σφαίρες της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας είναι αναπόσπαστο στοιχείο του ορθολογικού κράτους.³³⁵ Όπως είδαμε, το νεότερο κράτος είναι ορθολογικό ακριβώς επειδή στην έννοιά του εναρμονίζονται ο αντικειμενικός ισχύον κανόνας με την υποκειμενική ελευθερία. Ο Hegel προσθέτει επ' αυτού ότι το κράτος είναι «η ενεργός πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας» (*Grl*: § 260, 406). Βασικό χαρακτηριστικό του κράτους ως αυτοσχετιζόμενου *οργανισμού* (*Organismus*) (*Grl*: § 259, 404) είναι η συνειδητή³³⁶ μεταστροφή των ατόμων προς το «συμφέρον του καθόλου» (*Grl*: § 260, 406).

Το κράτος αναγνωρίζει το δικαίωμα ανάπτυξης της μερικότητας στις στιγμές του οίκου και της αστικής κοινωνίας. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα είτε την έμμεση αναπαραγωγή του καθόλου (μέσω της αλληλεξάρτησης ιδιαίτερων συμφερόντων στην αστική κοινωνία) είτε τη συνειδητή προώθηση του γενικού σκοπού εκ μέρους της πεπαιδευμένης αυτοσυνείδησης. Η αμοιβαία *αναγνώριση* (*Anerkennung*) αποτρέπει τον αποκλεισμό είτε του ενός είτε του άλλου σχετιζόμενου όρου από την ενότητα, ο οποίος θα ανέκυπτε από μια τάχα απόλυτη σκοπιά έναντι του άλλου. Τουναντίον, ο αυτοπροσδιορισμός του ενός συμπεριλαμβάνει τον αυτοπροσδιορισμό του άλλου όρου της σχέσης. Ο Terrier (2001: 71) υποστηρίζει ότι το μέλημα του Hegel συνίσταται στην ενότητα της καθολικότητας με την καθεκαστότητα· η καθεκαστότητα αποκτιέται μέσω της συνειδητοποίησης του καθόλου και η καθολικότητα αποκτά ύπαρξη στο επιμέρους («dans le particulier»). Ο Maihofer (2015²: 368) επεξηγεί ότι η ενότητα επιμέρους και καθόλου συνίσταται ακριβώς στη συμπερίληψη του άλλου όρου της σχέσης: η υποκειμενική ελευθερία δεν απορρέει μόνο από το δικαίωμα στην ευημερία αλλά περιλαμβάνει τις αξιώσεις του καθόλου περί ευημερίας· παράλληλα, η αντικειμενική ελευθερία όλων, έτσι όπως εκφράζεται στους νόμους, ενοποιεί το δικαίωμα στην ευημερία αμοιωτέρων των μερών της σχέσης.

Αν ο γενικός σκοπός απέκλειε τη θέση και την ικανοποίηση των επιμέρους συμφερόντων στις ανάλογες σφαίρες, τότε δεν θα ήταν όντως γενικός αλλά κάτι το επιμέρους απέναντι σε ένα άλλο επιμέρους. Η μοντέρνα σχέση κοινότητας και ατό-

335. Ο Peperzak αναφέρει σχετικά ότι ο Hegel δεν περιγράφει ένα επιμέρους κράτος, αλλά εκθέτει «την αρχή και την ιδέα του μοντέρνου κράτους», τούτέστιν την «ταυτότητα της ουσιακής ενότητας και της ατομικής υποκειμενικότητας» (2001: 476).

336. Βλ. Maihofer 2015²: 369.

μου συμπεριλαμβάνει την ατομική ελευθερία «προκειμένου η κοινότητα να είναι ό,τι οφείλει να είναι» (Φαράκλας 2007: 222),³³⁷ δηλαδή ελεύθερη, και τούτο εφόσον το περιεχόμενο που προσφέρει στο άτομο είναι η ελευθερία.³³⁸ Γι' αυτό και δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η ορθολογικότητα του νεότερου κράτους προκύπτει μέσα από την εννοιακή διαλεκτική ανάπτυξη της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας. Βασική θέση της εγελιανής επιχειρηματολογίας αποτελεί η σύνδεση της ικανοποίησης της μερικότητας με την παιδεία των ατόμων και την αναβίβασή τους στη μορφή της καθολικότητας.³³⁹ Η παιδεία στην αστική κοινωνία αποπερατώνεται στον θεσμό του σωματείου και το αποτέλεσμα είναι η εξαγωγή της συνειδητής δραστηριότητας για το καθόλου από το πλαίσιο προώθησης επιμέρους σκοπών. Στις παραδόσεις του 1824/25 ο Hegel αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «η καθολικότητα έχει στο κράτος τη μορφή των νόμων, το άτομο εξαρτάται από τους νόμους και τούτη η μορφή της καθολικότητας προκύπτει μέσα από την παιδεία» (*Ill 4*: § 157, 418).

Στο μέτρο που ο γενικός σκοπός ή αλλιώς «το συμφέρον του καθόλου» αναγνωρίζεται από τα άτομα «ως το δικό τους ουσιακό πνεύμα» (*Grl*: § 260, 406), για το οποίο δρουν συνειδητά, τότε το καθόλου χάνει οιονδήποτε χαρακτήρα υπερβατικότητας.³⁴⁰ Η συγκεκριμένη ελευθερία είναι η ελευθερία της έλλογης βούλησης, εφόσον το άτομο έχει την καθολικότητα ως περιεχόμενο κι ως απώτερο σκοπό του πράττειν του. Η προσδιορισμένη άρνηση επί της μερικότητας, που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία, δεν καταλήγει στο μηδέν αλλά σε μία νέα σφαίρα πραγματοποίησης της ελευθερίας. Η προκύπτουσα έννοια περί ελευθερίας λογίζεται ως συγκεκριμένη, γιατί είναι το αποτέλεσμα της αυτοαναίρεσης των πεπερασμένων προσδιορισμών της αστικής κοινωνίας.³⁴¹ Οι προσδιορισμοί αυτοί συμπεριλαμβάνονται ως ανηρημένοι στο αποτέλεσμα, γιατί αποτελούν τις εννοιακές προϋποθέσεις του.

337. Πρβλ. *Ilting 2015*²: 67.

338. Μια ελευθερία που εκτείνεται μέχρι και την εναντίωση του ατόμου στην κοινότητα (Φαράκλας 2007: 220). Κατά τον *Maihofer (2015*²: 368) ο Hegel αποδίδει ίση σημασία τόσο στο υποκειμενικό φρόνημα όσο και τους νόμους, όταν στην § 260 κάνει λόγο για την ουσιακή ενότητα των ατόμων με το κράτος.

339. Πρβλ. *Denis 1986*: 55.

340. Βλ. *Φαράκλας 2007*: 225: το άτομο αποδεσμεύεται από τη μερικότητα και αναβιβάζεται στην καθολικότητα διά της σκέψης· αυτό σημαίνει ότι τούτο δεν δεσμεύεται πλήρως από τις «ηθικές δυνάμεις (*sittliche Mächte*)» (*Grl*: § 145). Για τη σημασία της υποκειμενικής ελευθερίας πρβλ. *Grl*: §§ 153 και 154. Πρβλ. *Ritter 2015*²: 218–219: θεμέλιο της εγελιανής θεωρίας περί μοντέρνου κράτους και δικαίου είναι η αναγνώριση της υποκειμενικής ελευθερίας και της ελευθερίας της συνείδησης. Βλ. και *Maihofer 2015*²: 369.

341. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel αναφέρεται στο «συγκεκριμένο» ως μία «ενότητα διακριτών προσδιορισμών» (*Enz I*: § 82, 177).

Το αποτέλεσμα, βέβαια, δεν συνίσταται στην εξάρτηση του γενικού συμφέροντος από τους επιμέρους σκοπούς αλλά στην αποδέσμευση εκείνου από τον πεπερασμένο ορίζοντα προώθησης του καθόλου στον θεσμό του σωματείου. Στη νέα στιγμή του ήθους (στο κράτος) η ατομική δραστηριότητα αναβιβάζεται στο γενικό συμφέρον ακριβώς μέσω της παιδείας στην αστική κοινωνία. Κατά τον Maihofer (2015²: 369) η ενότητα της μερικότητας με την καθολικότητα συνίσταται στο υποκειμενικό πράττειν που δεν παραμένει στη σφαίρα της ιδιαιτερότητας, αλλά γνωρίζει και βούλεται ένα καθολικό περιεχόμενο. Ο Bourgeois (2017: 235) τονίζει επ' αυτού ότι στο νεότερο κράτος το άτομο δύναται να προσδίδει στο πράττειν του ένα καθολικό περιεχόμενο και συνάμα να βούλεται τον εαυτό του στην μερικότητά του, δηλαδή να θέτει επιμέρους σκοπούς με υποκειμενική αξία για το ίδιο (*Grl*: § 122, 229).³⁴²

Η ορθολογικότητα εδώ συνίσταται ακριβώς στη διασφάλιση της μερικότητας στις ανάλογες στιγμές του ήθους. Από αυτή την άποψη, ο παραμερισμός της διαδικασίας παίδευσης των ατόμων θα καθιστούσε το κράτος ανορθολογικό, αφού θα εξέλειπε η προϋπόθεση της αναβίβασης της επιμέρους βούλησης στον γενικό σκοπό. Η ανάπτυξη της μερικότητας σε εκείνες τις στιγμές του ήθους παράγει τους όρους για τη συνειδητή ατομική δραστηριότητα βάσει ενός γενικού σκοπού, ο οποίος αποδεσμεύεται από τους όρους γένεσής του.³⁴³ Ο Hegel αναγνωρίζει λοιπόν την αναμφισβήτητη σημασία της ικανοποίησης επιμέρους σκοπών για τη διατήρηση του νεότερου κράτους: η μεταστροφή του ατομικού πράττειν στην *ουσιακή ενότητα* (*substantielle Einheit*) ιδωμένη ως αυτοσκοπό στηρίζεται στην ανάπτυξη της *προσωπικής μερικότητας* (*persönliche Besonderheit*) εκάστου ατόμου στις σφαίρες της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας (*Grl*: § 260, 407).³⁴⁴

Εξού και η ιδιαίτερη βαρύτητα που ο Hegel αποδίδει στον τρόπο με τον οποίο εναρμονίζεται η μερικότητα με το κράτος.³⁴⁵ Αφενός, το κράτος εμφανίζεται ως μία «εξωτερική αναγκαιότητα» απέναντι στο *ιδιωτικό δίκαιο* (*Privatrecht*) της οικογένει-

342. Ο Bourgeois κατανοεί εν προκειμένω το συγκεκριμένο (*das Konkrete*) ως την ενότητα της ταυτότητας του ατόμου με αυτό που αυξάνεται κι αναπτύσσεται εξ αυτού στην αντικειμενικότητα.

343. Πρβλ. Karydas 2020α: 274.

344. Βλ. Terrier 2001: 72. Πρβλ. Maihofer 2015²: 385. Ο Ritter (2015²: 218) σχολιάζει ότι ο Hegel διατηρεί στη θεωρία του την καντιανή διάκριση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας, καθόσον το καθέκαστο άτομο κατανοείται εδώ ως ηθικά αυτόνομο υποκείμενο στο πλαίσιο των θεσμών του αντικειμενικού πνεύματος.

345. Κατά την άποψη του Braune (2011: 160) το πέρασμα από την αστική κοινωνία στο κράτος σηματοδοτεί τη μετάβαση από τον επιστημονικό ατομισμό στον ολισμό —οι χαρακτηριστικές για τα άτομα ιδιότητες νοούνται μόνον εν σχέσει προς το όλον ή αλλιώς την κοινότητα όπου αυτά διαβιούν (2011: 155)—, χωρίς όμως αυτό να καταλήγει στην αντίθεσή τους, εφόσον η ποιοτική διάκριση του οικονομικού και του πολιτικού πράττειν οδηγεί στο συνδυασμό του bourgeois με τον citizen.

ας και στην *ατομική ευδαιμονία* (Privatwohl) που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία συνολικά. Το κράτος ιδωμένο «υπό την οπτική των μεμονωμένων υποκειμένων» εμφανίζεται «ως άνωθεν προερχόμενη επιβάρυνση» (Peperzak 2001: 497), που υπάγει τη μερικότητα στον γενικό σκοπό (*Grl*: § 261, 407). Αφετέρου, η ισχύς του κράτους έγκειται στην αναγνώριση και στη διασφάλιση των σφαιρών ανάπτυξης της μερικότητας εκ μέρους των ατόμων.

Υπό αυτή την οπτική, «το κράτος διασφαλίζει την ελευθερία και την ευημερία τους, συμφιλιώνοντας τους ιδιαίτερους σκοπούς τους με τους ιδιαίτερους σκοπούς όπου διαφοροποιείται το δημόσιο συμφέρον» (Peperzak 2001: 497). Κατ' αυτόν τον τρόπο, το κράτος βασίζεται στην ταυτότητα του καθήκοντος ως δεσμευτικού προσδιορισμού για έναν γενικό σκοπό με το δικαίωμα ως δραστηριότητα για επιμέρους σκοπούς που εκβάλλουν στο καθόλου (*Grl*: § 155, 305).³⁴⁶ Το γενικό συμφέρον καθίσταται *εμμενής σκοπός* (immanenter Zweck) μόνο στη βάση της προκύπτουσας διά της αμοιβαιότητας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων ενότητας των ατόμων με την καθολικότητα (*Grl*: § 261, 408).

Ήδη στην § 148 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel προσδιορίζει τους νόμους και τους θεσμούς ως δεσμευτικούς ουσιακούς προσδιορισμούς για το ατομικό πράττειν – ως καθήκοντα. Στο πλαίσιο του ήθους τα —συγκεκριμένα, εντός της κοινότητας— καθήκοντα απελευθερώνουν τα άτομα τόσο από τον καταναγκασμό του αφηρημένου καθήκοντος όσο και από την έλλειψη ενεργού πραγματικότητας που χαρακτηρίζει την υποκειμενικότητα, όταν αυτή αποχωρίζει το πράττειν της από την υφιστάμενη αντικειμενικότητα (*Grl*: § 149, 298). Βέβαια, εκεί ο Hegel αναφέρεται ακόμμη στο ήθος εν γένει και δεν προσδιορίζει επακριβώς το περιεχόμενο των νόμων και των θεσμών.³⁴⁷ Πάντως, ο Hegel υπογραμμίζει ότι το δικαίωμα των ατόμων στην ικανοποίηση της μερικότητάς τους αποτελεί βασικό στοιχείο της *ηθικής ουσιακότητας* (sittliche Substantialität), δηλαδή των νόμων και των θεσμών που ισχύουν για εκείνα ως το *ακίνητο καθόλου* (unbewegtes Allgemeine) (*Grl*: §§ 153 και 154). Κατά τον Maihofer (2015²: 369–370) η ουσία του κράτους συνίσταται στην επιβεβαίωση της υποκειμενικής ελευθερίας εκ της πεπαιδευμένης σύμφωνα με το ήθος συνείδησης, αφενός, και στον προσδιορισμό της αντικειμενικής ελευθερίας διά της αποτύπωσης των ηθών και των συνηθειών στη νομοθεσία, αφετέρου.

346. Πρβλ. *Grl*: § 155, χειρόγραφες σημειώσεις, 304.

347. Παρατηρήσαμε, ωστόσο, ότι η οικογένεια και το σωματείο λειτουργούν ως θεσμοί διαμόρφωσης των ατόμων, στο μέτρο που το καθοριστικό στοιχείο του πράττειν είναι σε έκαστο εξ αυτών το (πεπερασμένο) γενικό συμφέρον.

Η προώθηση του αποδεσμευμένου από τη μερικότητα γενικού σκοπού θεμελιώνεται ακριβώς στην ενότητα καθηκόντων και δικαιωμάτων που χαρακτηρίζει το ήθος εν γένει. Κατά την εξήγηση του Bourgeois (2017: 237) η αμοιβαιότητά τους προκύπτει ακριβώς μέσα από την ισχύ που αποκτά η καθολικότητα διά της μερικότητας, στο μέτρο που το κράτος διασφαλίζει διεξόδους για την ανάπτυξή της. Ειδικότερα, ο Hegel ορίζει ως καθήκον «τη συμπεριφορά προς κάτι που είναι για εμένα ουσιακό (Substantielles) και αυτό καθαυτό καθολικό», και ως δικαίωμα την «ύπαρξη (Dasein) εν γένει αυτού του ουσιακού» (*Grl*: § 261A, 408).³⁴⁸ Όταν το καθήκον και το δικαίωμα εξετάζονται χωριστά, τότε η πλευρά του καθήκοντος φαίνεται πως διαφέρει από την πλευρά του δικαιώματος —δηλαδή «την πλευρά της μερικότητάς του και της ιδιαίτερης ελευθερίας μου» (*Grl*: § 261A, 408)—, με αποτέλεσμα να εμφανίζονται αμφότερα κατανοημένα «σε διαφορετικές πλευρές ή πρόσωπα» (*Grl*: § 261A, 408). Ωστόσο, το ορθολογικό κράτος, ιδωμένο ως ενότητα της καθολικότητας και της καθεκαστότητας, συνίσταται στην ταυτότητα καθήκοντος και δικαιώματος – και μάλιστα στον ίδιο φορέα. Η αντίθεση της μερικότητας και του κράτους ως εξωτερικής αναγκαιότητας αίρεται, όταν «η δέσμευσή μου απέναντι στο ουσιακό» είναι «ομοίως η ύπαρξη της ιδιαίτερής μου ελευθερίας» (*Grl*: § 261A, 408).

Από αυτή την άποψη, ο πολίτης ως φορέας καθηκόντων και δικαιωμάτων αναγνωρίζει το κράτος ως εμμενή του σκοπό: έκαστος έχει δικαιώματα, δηλαδή προσδιορισμούς της ελευθερίας που συμπεριλαμβάνουν την ιδιαιτερότητά του, στο βαθμό που έχει καθήκοντα, τουτέστιν ένα δεσμευτικό για τη βούλησή του περιεχόμενο. Το περιεχόμενο αυτό είναι αποδεσμευμένο από τη μερικότητα και ισχύει για τον δρώντα ως διασφαλίζων την ιδιαίτερή του ελευθερία αυτοσκοπός. Έκαστος προσανατολίζει το πράττειν του προς το καθόλου, υπό την προϋπόθεση ότι τούτο αναγνωρίζει και κατοχυρώνει τα μέλη του και ως φορείς επιμέρους συμφερόντων (*Grl*: § 260, 406–407).

Η ενότητα καθήκοντος και δικαιώματος χαρακτηρίζει, λοιπόν, κατεξοχήν την έννοια του ορθολογικού κράτους. Η ορθολογικότητα εδώ συνίσταται αφενός στην πεπαιδευμένη αυτοσυνείδηση που στρέφεται στο γενικό συμφέρον κι αφετέρου στη διασφάλιση των όρων διαμόρφωσης της νοοτροπίας που θα τον υιοθετήσει.³⁴⁹ Όταν ο εμπριέχων τη μερικότητα γενικός σκοπός αναγνωρίζεται από τα άτομα ως αυτοσκο-

348. Εντούτοις, το Recht «δεν είναι μόνο το περιορισμένο νομικό δικαίωμα (juristisches Recht), μα πρέπει να κατανοηθεί διεξοδικά ως η ύπαρξη όλων των προσδιορισμών της ελευθερίας» (*Enz III*: § 486, 304).

349. Η οικογένεια και το σωματείο λογίζονται ως κατεξοχήν παιδευτικοί θεσμοί για την εναρμόνιση του ατόμου ιδωμένου ως μέλους μιας κοινότητας με το προσήκον σε έκαστο εξ εκείνων γενικό συμφέρον.

πός, τότε το καθήκον απέναντι στο κράτος ενώνεται με τα δικαιώματα των ατόμων στην ιδιαιτερότητά τους.

Αν εξέλειπε η παιδευτική διαμόρφωση των ατόμων στην αστική κοινωνία, θα ήταν μάλλον αδύνατη η ανάδυση της έλλογης βούλησης. Από την άλλη πλευρά, το δικαίωμα στον «υποκειμενικό προσδιορισμό της ελευθερίας» (*Grl*, § 153: 303) δεν μπορεί να ικανοποιηθεί πλήρως δίχως τη λειτουργία ενός πλαισίου διασφάλισης των όρων εμφάνισής του: τα επιμέρους σχήματα πραγματοποίησης της ελευθερίας είναι μόνον αφαιρέσεις, οι οποίες αδυνατούν να σταθούν αφ' εαυτών (*Ill 3*, § 32: 168–169). Βέβαια, όπως παρατηρήσαμε, το εγγεγραμμένο επιχείρημα δεν είναι τόσο λειτουργικής³⁵⁰ όσο εννοιακής φύσης, εφόσον η οικογένεια και η αστική κοινωνία είναι στάδια (*Stufen*) στην ανάπτυξη της έννοιας της ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού της βούλησης, κατά την οποία έκαστο στάδιο διατηρεί μια σχετική αναγκαιότητα (*Grl*: § 30A, 83). Στο κράτος ιδωμένο ως το θετικό αποτέλεσμα της αυτοαναίρεσής τους το καθήκον και το δικαίωμα βρίσκονται «σε μία και την αυτή σχέση» (*Grl*: § 261A, 408), καθόσον η δεσμευτικότητα του ατόμου απέναντι στον γενικό σκοπό συνδέεται με τη διασφάλιση του δικαιώματος θέσης και ικανοποίησης επιμέρους σκοπών.

Σε αυτό το σημείο ο Hegel υπογραμμίζει δύο διαφορετικές οπτικές για τη σχέση καθήκοντος και δικαιώματος. Η πρώτη οπτική εμφανίζεται στις σφαίρες του ιδιωτικού δικαίου και της ηθικής. Εκεί, η ενότητα καθήκοντος και δικαιώματος βασίζεται «στην ταυτότητα του περιεχομένου» (*Grl*: § 261A, 408) που διέπει τα σχετιζόμενα μέρη – πρόκειται για την «προσωπική ελευθερία του ανθρώπου» (*Grl*: § 261A, 409). Τούτη λογίζεται από τον Hegel ως «αφηρημένη ομοιότητα του περιεχομένου» (*Grl*: § 261A, 408), η οποία στηρίζεται σε μια δεοντολογική έκκληση προς όλους τους υποτιθέμενους φορείς της να φερθούν αναλόγως: «ό,τι είναι σε εκείνες τις αφηρημένες σφαίρες δικαίωμα για τον έναν, οφείλει να είναι δικαίωμα και για τον άλλο, και ό,τι είναι καθήκον για τον έναν, οφείλει να είναι καθήκον και για τον άλλον» (*Grl*: § 261A, 408). Το πρόβλημα εδώ είναι ότι «λείπει η ενεργά πραγματική αναγκαιότητα της σχέσης» (*Grl*: § 261A, 408), τουτέστιν η προαναφερθείσα ενότητα καθήκοντος και δικαιώματος στην ίδια σχέση.³⁵¹ Η δεύτερη οπτική αφορά τον καθορισμό των διακριτών στιγμών του ήθους, ο οποίος εκβάλλει στην περιεχομενική διάκριση καθήκοντος και δικαιώματος, η οποία προσδιορίζεται ως εξής: «στην οικογένε-

350. Πάντως, ο Horstmann (2015²: 301, 303) φαίνεται ότι υποστηρίζει ακριβώς αυτό, όταν αναφέρει ότι η έκθεση της αστικής κοινωνίας και των αυτοκαταστροφικών της τάσεων λειτουργεί ως μέσο για την απόδειξη της αναγκαιότητας του κράτους.

351. Πρβλ. Houlgate 2016: 113.

νεια ο υιός δεν έχει δικαιώματα του ίδιου περιεχομένου με τα καθήκοντα που έχει απέναντι στον πατέρα και ο πολίτης δεν έχει δικαιώματα του ίδιου περιεχομένου με τα καθήκοντα απέναντι στον μονάρχη και την κυβέρνηση» (*GrI*: § 261A, 409).

Εν αντιθέσει προς την πρώτη και μάλλον συμπληρωματικά ως προς την δεύτερη θέση ο Hegel προκρίνει την ένωση καθηκόντων και δικαιωμάτων υπό την καθολικότερη οπτική της κοινότητας: «στο κράτος έκαστη πλευρά είναι συνάμα ολότητα», δηλαδή σε αδιαχώριστη ενότητα με το όλον (*Enz I*: § 160, 307), κι έτσι «η διάκριση του περιεχομένου επαναφέρεται στην ενότητα της μορφής» (*Ill 3*: § 261, 721). Ειδικότερα, ο Hegel υπογραμμίζει ότι η «ένωση καθήκοντος και δικαιώματος» (*GrI*: § 261A, 409) αποτελεί το ουσιαστικότερο έρεισμα του νεότερου κράτους, αναγνωρίζοντας παράλληλα τη σημασία των άλλων δύο στιγμών του ήθους για την αναπαραγωγή της ουσιακής ενότητας. Η διάκριση δικαιωμάτων και καθηκόντων προκύπτει εντός του *ηθικού πνεύματος* (*sittlicher Geist*), καθότι οι περιεχομενικές διαφορές τους σε επιμέρους σφαίρες της κοινότητας προϋποθέτουν την ενότητά τους στη στιγμή του κράτους.

Για τη «συγκεκριμένη παρατήρηση (*konkrete Betrachtung*)» (*GrI*: § 261A, 409) τα καθήκοντα και τα δικαιώματα συνενώνονται στον ίδιο φορέα, ο οποίος αναπαράγει το καθόλου ως προϋπόθεση των ιδιαίτερων δραστηριοτήτων του.³⁵² Αυτό σημαίνει ότι η δεσμευτικότητα απέναντι στο κράτος συνδέεται με την ανάδυση δικαιωμάτων ανάπτυξης και ικανοποίησης της μερικότητας στις προαναφερθείσες σφαίρες διανθρώπινων σχέσεων, όπου το καθήκον και το δικαίωμα είτε ταυτίζονται ως προς την προσωπική ελευθερία των φορέων τους είτε διακρίνονται ανάλογα με τις συγκεκριμένες στιγμές του ήθους. Σε κάθε περίπτωση η ενότητά τους πρέπει να αποτελεί το θεμέλιο των περιεχομενικών τους διακρίσεων.

Ένα ιδιαίτερα διαφωτιστικό παράδειγμα για το πώς εννοείται η προαναφερθείσα ενότητα βρίσκεται στην *Εγκυκλοπαίδεια*: εκεί ο Hegel υπογραμμίζει ότι τα δικαιώματα εμπεριέχουν καθήκοντα και τανάπαλιν στον ίδιο φορέα και προσφέρει τρία παραδείγματα έκθεσης της μεταξύ τους *μεσολάβησης* (*Vermittlung*): (α) το δικαίωμα του πατέρα απέναντι στα τέκνα συνεπάγεται καθήκοντα απέναντί τους και το καθήκον της υπακοής των τέκνων συνεπάγεται το δικαίωμα της καλλιέργειάς τους σε αυτοτελή μέλη της κοινωνίας· (β) το δικαίωμα της διοίκησης εκ μέρους της κυβέρνησης

352. Πρβλ. Bourgeois 2017: 237–238.

εμπεριέχει συνάμα το καθήκον (αποτελεσματικής) άσκησης διακυβέρνησης· (γ) το καθήκον απόδοσης φόρων και της στρατιωτικής υπηρεσίας εμπεριέχει το δικαίωμα προστασίας της ατομικής ιδιοκτησίας και της *ουσιακής ζωής* (substantielles Leben) (*Enz III*: § 486A, 305).

Βέβαια, η ενότητα ή μεσολάβησή τους προϋποθέτει την αλληλοαναγνώριση μεταξύ των πεπαιδευμένων ατόμων και του κράτους (*Grl*: § 260, 406–407).³⁵³ Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει το εξής: «Τα δικαιώματα του ατόμου συνίστανται στην αναγνώριση των σφαιρών της μερικότητας εκ μέρους του κράτους, το οποίο έχει ως καθήκον του αυτή την αναγνώριση – τα δικαιώματα του κράτους συνίστανται στην αναγνώριση της καθολικότητάς του και στους σκοπούς εκείνης, η οποία αναγνώριση είναι καθήκον της ατομικότητας» (*Ill 3*: § 261, 721). Αν το κράτος παρέβλεπε την ικανοποίηση των επιμέρους συμφερόντων, αυτό θα σήμαινε την εμμονή στην «αφηρημένη πλευρά του καθήκοντος» (*Grl*: § 261A, 409), η οποία αποδιώχνει τη μερικότητα ως κάτι το επουσιώδες. Ωστόσο, το νεότερο κράτος είναι ορθολογικό ακριβώς επειδή δεν αποβάλλει τη θέση και την επιδίωξη υποκειμενικά προσδιορισμένων σκοπών, αλλά την προϋποθέτει (*Ill 3*: § 261, 721).

Η ενότητα καθήκοντος και δικαιώματος προκύπτει όταν η εκπλήρωση των καθηκόντων απέναντι στο κράτος —δηλαδή: η αναγνώριση του γενικού σκοπού ως αυτοσκοπού— οδηγεί στην ικανοποίηση των επιμέρους συμφερόντων, καθότι οι πολίτες είναι συνάμα μέλη οικογενειών, ιδιώτες στην αστική κοινωνία και μέλη σωματείων. Κατά την εγγελιανή θέση, το δικαίωμα που ανακύπτει από αυτή τη σχέση του καθήκοντος προς το κράτος περιέχει τη σύνδεση του ατόμου με τον γενικό σκοπό, αφού η «γενική υπόθεση» είναι συνάμα «η δική του ιδιαίτερη υπόθεση» (*Grl*: § 261A, 409).³⁵⁴ Φαίνεται, λοιπόν, ότι η δυνατότητα επιτέλεσης καθηκόντων προς το κράτος προϋποθέτει τη διασφάλιση των δικαιωμάτων: τα καθήκοντα ριζώνουν στα δικαιώματα ως απαραίτητο όρο για την εκπλήρωσή τους. Η ενότητά τους προκρίνεται στη βάση του κοινού θεμελίου αμοτέρων, τουτέστιν του κράτους, παρά την ενδεχόμενη περιεχομενική διαφορά τους στις επιμέρους σφαίρες του ήθους.

Σε αυτό το σημείο ο Hegel αναφέρεται στη διάκριση μεταξύ *υπηκόου* (*Untertan*) και *πολίτη* (*Bürger*)³⁵⁵: η πλευρά του υπηκόου αναλογεί στην ύπαρξη των καθηκόντων και η σκοπιά του πολίτη αναλογεί τόσο στην επιτέλεση των καθηκόντων όσο

353. Πρβλ. Ferro 2016: 9.

354. Πρβλ. Rousseau 2001: II, IV, 68–69.

355. Εδώ ο *Bürger* ως *citoyen* διακρίνεται από τον *bourgeois* που δραστηριοποιείται αστική κοινωνία (*Grl*: § 190A, 348 και *Ill 4*: 472).

και στην απόλαυση των δικαιωμάτων που εξασφαλίζονται δι' αυτής.³⁵⁶ Αμφότερες οι σκοπιές συνυπάρχουν στο ίδιο άτομο, καθόσον η υποκειμενική ελευθερία διατηρείται ως προϋπόθεση της *συναίσθησης του εαυτού* (Selbstgefühl),³⁵⁷ τουτέστιν της αναγνώρισης εκ μέρους των ατόμων ότι η συμμετοχή τους στο όλον διασφαλίζει την ικανοποίηση της μερικότητάς τους. Για τον λόγο αυτό ο Hegel θεωρεί ότι η εκπλήρωση των καθηκόντων συμβάλλει στη διατήρηση του κράτους ως προϋπόθεσης των δικαιωμάτων (*Grl*: § 261A, 409). Τα δικαιώματα αντιστοιχούν στα καθήκοντα που τους επιτρέπουν να απολαύουν της αντικειμενικής ισχύος τους εντός του κράτους. Η εναρμόνιση της γενικής υπόθεσης με την ιδιαίτερη υπόθεση του καθενός απαιτεί τη σύνδεση των επιτελούμενων καθηκόντων με τη συνείδηση διαφύλαξης των δικαιωμάτων. Η επαναφορά των επιτελούμενων καθηκόντων στους *πολίτες* (Staatsangehörigen) ως «άσκηση και απόλαυση των δικαιωμάτων τους» (*Enz III*: § 486, 305) συνιστά τη μεταξύ τους μεσολάβηση.

Αυτές οι θέσεις μας παραπέμπουν σε ό,τι ειπώθηκε προηγουμένως στην § 258A αναφορικά με τη σκοπιά της έλλογης βούλησης: η συμμετοχή στο κράτος δεν συνίσταται αποκλειστικά στην αντικειμενική ή ουσιακή βούληση, δηλαδή στο πράττειν σύμφωνα με τον γενικό σκοπό. Σε αυτή την περίπτωση η «αφηρημένη πλευρά του καθήκοντος» θα παρέβλεπε τη σημασία του επιμέρους συμφέροντος για τη διατήρηση του όλου, αποβάλλοντάς το ως ανάξιο λόγου:

«Η αφηρημένη πλευρά του καθήκοντος εμμένει στο να προσπερνά και να αποβάλλει το επιμέρους συμφέρον ως μια ανούσια, ακόμη και ανάξια στιγμή [...] Σύμφωνα με την αφηρημένη πλευρά το συμφέρον του καθόλου θα συνίστατο μόνο στο ότι οι ενασχολήσεις του <του ατόμου>, οι παροχές, τις οποίες αυτό <το κράτος> απαιτεί, θα έπρεπε να εκπληρωθούν ως καθήκοντα.» (*Grl*, § 261A, 409).

Απεναντίας, η έλλογη βούληση εμπεριέχει ως συγκροτητικό στοιχείο την υποκειμενική ελευθερία θέσης κι εκπλήρωσης επιμέρους σκοπών – δηλαδή σκοπών με υποκει-

356. Πρβλ. *Grl*: § 154, 304, όπου γίνεται λόγος για τη συμπερίληψη του δικαιώματος ικανοποίησης της μερικότητας στο ήθος. Μία παρόμοια διάκριση υπάρχει στο *Περί κοινωνικού συμβολαίου*, όταν ο Rousseau αναφέρεται στα συμβαλλόμενα μέρη: έκαστο είναι τόσο *citoyen*, δηλαδή συμμετέχων στην κυριαρχία που συστήνει, όσο και *sujet*, καθόσον υπόκειται στους νόμους του κράτους (2001: I, VI, 54). Βέβαια, ο Hegel εμμένει εδώ στη σημασία της αμοιβαιότητας καθηκόντων και δικαιωμάτων, με αποτέλεσμα η ιδιότητα του πολίτη να συνίσταται κυρίως στην εκτέλεση των καθηκόντων. Παρακάτω θα παρακολουθήσουμε σε ποιο βαθμό οι πεπαιδευμένοι πολίτες συμμετέχουν στην πολιτική εξουσία.

357. Πρβλ. *Grl*: § 147, 295, όπου η συναίσθηση του εαυτού προκύπτει μέσα από την ενότητα του ατόμου με την κοινότητά του.

μενική αξία για το άτομο.³⁵⁸ Ο Peperzak αναφέρει σχετικά: «Σε ένα εντελώς ορθολογικό κράτος οι πολίτες είναι προσκείμενοι στους σκοπούς του κράτους ως τους δικούς τους ατομικούς σκοπούς και αντίστροφα» (2001: 498).

Παρακάτω, ο Hegel επανέρχεται στο ζήτημα της διάκρισης του κράτους στις *ιδεατές σφαίρες* (ideelle Sphären) της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας (*Grl*: § 262, 410). Στην *Επιστήμη της λογικής* (*WL I*: 113) το *ηρμένο* (Aufgehobenes) ταυτίζεται με το *ιδεατό* (Ideelles). Εν προκειμένω, η αυτοαναίρεση των σφαιρών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας δεν συνεπάγεται την εξαφάνισή τους αλλά την άρνηση της αμεσότητάς τους και τη διατήρηση αμφοτέρων ως στιγμών του ήθους ή αλλιώς του αντικειμενικού πνεύματος. Όπως είδαμε, η προώθηση του αυτού καθ' εαυτόν γενικού σκοπού αποδεδεσμεύτηκε από τους όρους γένεσής του, αποδεικνυόμενος έτσι ως η αλήθεια των σχετικά αναγκαίων συνιστωσών του, εκ των οποίων προκύπτει ως το θετικό αποτέλεσμα της αυτοαναίρεσής τους. Υπό την οπτική της αυτοτελούς προώθησης του γενικού συμφέροντος στο αντικειμενικό πνεύμα οι ανηρημένες σφαίρες του ήθους αποτελούν πεδίο εμφάνισης της *περατότητας* (Endlichkeit). Συγκεκριμένα, ο Hegel αναφέρεται στην κατανομή των ατόμων σε επιμέρους επαγγελματικές τάξεις, η οποία μεσολαβείται «από τις περιστάσεις, την προαίρεση και την ίδια επιλογή» (*Grl*: § 262, 410) των ατόμων.³⁵⁹

Η σχέση του κράτους με τους θεσμούς

Στην § 256 το αποτέλεσμα της εννοιακής διαλεκτικής ανάπτυξης συνίσταται στην πρωτοκαθεδρία της ιδέας του κράτους, η οποία διαιρείται στις ανηρημένες πλευρές της άμεσης καθολικότητας (οικογένεια) και της μερικότητας (αστική κοινωνία). Αν τώρα κινηθούμε από το όλον στους όρους ανάπτυξής του, δηλαδή στις στιγμές του ήθους που αναλογούν στην εμφάνιση και στην καλλιέργεια της μερικότητας, τότε σε αυτές ακριβώς τις ιδεατές σφαίρες —στην οικογένεια και στο σωματείο— «ο νους είναι η εκδηλωνόμενη εντός τους αντικειμενική τους καθολικότητα» (*Grl*: § 263,

358. Πρβλ. *It 4*: § 261, 636–637.

359. Η θέση αυτή μας παραπέμπει στην § 206, όπου γίνεται λόγος για τον παράγοντα της ελεύθερης επιλογής αναφορικά με την είσοδο σε μία εκ των επαγγελματικών τάξεων: η διαμεσολάβηση της *εσωτερικής* —κοινωνικής— *αναγκαιότητας* (innere Notwendigkeit) με τη γνώμη και την προαίρεση αποτελεί συστατικό στοιχείο «στην πολιτική ζωή [...] του μοντέρνου κόσμου» (*Grl*: § 206A, 358). Μάλιστα, ο Hegel αντιπαραβάλλει την ιδιαίτερη αυτή έκφραση της *αρχής της μερικότητας* (Prinzip der Besonderheit) με την κατάσταση στην πλατωνική *Πολιτεία*, όπου η κατανομή των μελών της στην ανάλογη τάξη διενεργείται από τους άρχοντες (415a), καθώς και με τις ινδικές κάστες, όπου η κατανομή βασίζεται στη γέννηση (*Grl*: § 206A, 358).

410). Ο Bourgeois κάνει εδώ λόγο για ένα «τέχνασμα του κρατικού Λόγου», τουτέστιν για την «καθολική διάταξη» (2017: 240) που προκύπτει μέσα από τη δραστηριότητα των ατόμων ως μελών οικογενειών και από την αστική κοινωνία συνολικά.³⁶⁰ Η αποδοχή της υποκειμενικότητας σημαίνει ότι τα άτομα αποδεσμεύονται τρόπον τινά από την ουσιακή ενότητα που χαρακτηρίζει το κράτος (*Grl*: § 258, 399), εμφανιζόμενα ως *πλήθος* (*Menge*) ατόμων και οικογενειών στις επιμέρους σφαίρες του ήθους. Συνάμα η καθολικότητα φανερώνεται μέσα από τη μερικότητα στους —κατά Bourgeois «προ-κρατικούς» (2017: 239)— θεσμούς.

Παραπάνω είδαμε ότι η έννοια του κράτους αποδείχθηκε —ακολουθώντας μία διατύπωση από την *Εγκυκλοπαίδεια*— ως «η ενότητα, στην οποία τα άκρα φανερώνονται ως ηρμένα, ως ένα επιφανόμενο ήτοι <ως> στιγμές» (*Enz I*: § 214, 371). Εν προκειμένω, η αλήθεια των ηρμένων στιγμών του ήθους είναι το θετικό τους αποτέλεσμα, η αρχή του οποίου συνίσταται στη μεσολάβηση του γενικού σκοπού από το αναβιβασμένο στην καθολικότητα ατομικό πράττειν. Εν σχέσει προς την οικογένεια και την αστική κοινωνία το κράτος (η ουσιακή ενότητα) εμφανίζεται ως μία εξωτερική οργανωτική «δύναμη του ορθολογικού» (*Grl*: § 263, 410) επί της αναγκαιότητας και της τυχειότητας.³⁶¹ Δεν πρέπει, ωστόσο, να ξεχνάμε ότι οι επιμέρους στιγμές του ήθους εκφράζουν έως έναν βαθμό την αρχή του ήθους συνολικά: η αρχή αυτή συνίσταται στην ενότητα της αυτοσυνείδησης με την κοινότητα (*Grl*: § 142, 292), η οποία βρίσκει την εντελή της πραγματοποίηση στο κράτος.

Κατά τον Hegel, τα άτομα που δραστηριοποιούνται σε εκείνους τους θεσμούς είναι «πνευματικές φύσεις» (*Grl*: § 264, 411), καθό πεπαιδευμένα εντός του οίκου και δια της συμμετοχής στο σωματείο. Χάρη στη διαπλαστική τους λειτουργία τα μέλη του κράτους δεν προσβλέπουν μόνο στην εγωιστική ικανοποίηση των ιδιαίτερων σκοπών τους, αφού προσανατολίζονται και στην προώθηση του γενικού σκοπού – ή αλλιώς της γενικής υπόθεσης: αφενός εκφράζουν «το άκρο της καθ' εαυτήν καθεκαστότητας που γνωρίζει και βούλεται», αφετέρου «το άκρο της καθολικότητας που γνωρίζει και βούλεται το ουσιακό» (*Grl*: § 264, 411). Στους θεσμούς της οικογένειας και του σωματείου η καθολικότητα υφίσταται *an sich*, δηλαδή με τρόπο υποδη-

360. Πρβλ. *JS III*: σ. 263–264, υποσημείωση 2, όπου το κράτος χαρακτηρίζεται ως *List*, καθότι πρέπει να αντέχει τις καταστρεπτικές εκφράσεις της αρχής της ατομικότητας.

361. Οι οικογενειακές σχέσεις χαρακτηρίζονται από τους αγαπητικούς δεσμούς μεταξύ των μελών τους, ωστόσο εκεί απουσιάζει η αυτοτέλεια της υποκειμενικότητας: στην αστική κοινωνία το εγωιστικό ατομικό πράττειν αποδεσμεύεται μεν από τον οίκο, αλλά το γενικό συμφέρον προάγεται ασυνείδητα και η ηθική ενότητα του σωματείου διατρέχει πάντα τον κίνδυνο της κατάλυσής της από τις εναλλασσόμενες οικονομικές συνθήκες.

λούμενο κι όχι ακόμη αληθινά, αφού εκεί ο τελικός σκοπός του πράττειν είναι το επιμέρους συμφέρον.³⁶²

Οι θεσμοί αυτοί αποτελούν στιγμές ανάπτυξης της ορθολογικότητας, καθώς «στον ίδιο τον εαυτό τους είναι υπαρκτή αυτή τούτη (an sich) η ένωση της ελευθερίας και της αναγκαιότητας» (*Grl*: § 265, 412). Κατά την εξήγηση του Schnädelbach (2017: 262–263) ο Hegel υπερβαίνει εν προκειμένω την αντίθεση ελευθερίας και αναγκαιότητας, αφού ο οίκος και η αστική κοινωνία δεν αντιτίθενται προς το κράτος· τουναντίον, συνιστούν το «σύνταγμα [...] στο επιμέρους» (*Grl*: § 265, 412), γιατί εκφράζουν την ορθολογικότητα εννοούμενη ως ενότητα ελευθερίας και αναγκαιότητας.³⁶³ Αυτό ακριβώς χαρακτηρίζει το νεότερο κράτος, το οποίο συνίσταται στην αυτοαίρεση της επιμέρους βούλησης διά της παιδείας και στην εναρμόνισή της με το γενικό συμφέρον τεθειμένο ως αυτοσκοπό.

Επειδή η ενότητα καθήκοντος και δικαιώματος εξασφαλίζει την ικανοποίηση της μερικότητας στις στιγμές του ήθους που της αναλογούν, το ηθικό πνεύμα δεν στέκεται απέναντι στα μέλη των οικογενειών και των επιμέρους επαγγελματικών σωματείων σαν αναγκαιότητα και ισχύς του ορθολογικού, παρά είναι «εμμενής σκοπός» τους (*Grl*: § 261, 408), και τούτο υπό τη σκοπιά του καθόλου. Υπό αυτή την οπτική, ο Hegel υπογραμμίζει στις παραδόσεις του 1824/25 ότι το κράτος είναι γερά θεμελιωμένο, όταν αποτελεί πεδίο ικανοποίησης των υποκειμενικών αξιώσεων των πολιτών του (*Ill 4*: § 265, 639). Κατά την άποψη του Braune (2011: 166), αποτελεί θεμελιώδη λειτουργία του «πολιτικού κράτους» —που αντιπαραβάλλεται προς το «κράτος της ανάγκης»— η γεφύρωση του χάσματος ανάμεσα στην αστική κοινωνία και στον γενικό σκοπό που προωθεί εκείνο διά της διατήρησης των παραπάνω θεσμών.

Αυτό το χαρακτηριστικό του αντικειμενικού πνεύματος εκφράζεται φιλοσοφικά με την έννοια της *ιδεατότητας* (Idealität). Για την κατανόηση αυτής της έννοιας είναι χρήσιμη η ακόλουθη θέση του Hegel από την *Επιστήμη της Λογικής*: «Η πρόταση ότι το πεπερασμένο είναι ιδεατό αποτελεί τον ιδεαλισμό. Ο ιδεαλισμός στη φιλοσοφία δεν συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά στο να μην αναγνωρίζει το πεπερασμένο ως αληθινά υπάρχον (Seiendes)» (*WL I*: 172). Όταν η πολιτική κοινότητα προ-

362. Αξίζει να επισημανθεί ότι ο Bourgeois (2017: 240) χαρακτηρίζει το σωματείο ως το κατώφλι της κρατικής ορθολογικότητας εννοούμενης ως ένωσης του ατόμου με το γενικό συμφέρον, μα υπό τη σκοπιά της μερικότητας.

363. Όπως διαπιστώσαμε παραπάνω, η σχέση καθήκοντων και δικαιωμάτων χαρακτηρίζεται από την ενότητα ελευθερίας και αναγκαιότητας.

σεγγίζεται ως αυτοσχετιζόμενο όλον,³⁶⁴ τουτέστιν ως αποδεσμευμένος από εξωτερικά περιεχόμενα (Λεφέβρ και Μασερέ, 2013³: 67) «απόλυτος» και «ακίνητος αυτοσκοπός» (*Grl*: § 258, 399), που αναλύεται στις επιμέρους στιγμές του (*Grl*: §§ 256 και 262), τότε έκαστη εξ αυτών είναι πεπερασμένη και σχετική προς το κράτος ως αυτοσκοπό, τον οποίο και εκφράζει. Για τον Schnädelbach (2017: 263) η ιδεατότητα σημαίνει την επικρατούσα στιγμή της καθολικότητας που υποδεικνύει στη μερικότητα το πέρας της εντός ενός προσδιορισμένου όλου.³⁶⁵ Κατ' ουσίαν, η έννοια της ιδεατότητας υποδεικνύει ότι οι προαναφερθείσες στιγμές του ήθους εξετάζονται μόνο σε συνάρτηση με το κράτος, καθότι «δεν είναι αυτοτελείς, εντός εαυτού θεμελιωμένες, μα από ένα άλλο [...] τεθειμένες, δηλαδή ιδεατές» (*WL I*: 172).

Υπό την οπτική της ιδεατότητας η «ουσιακή καθολικότητα», η οποία είναι «η ίδια για τον εαυτό της αντικείμενο και σκοπός», καθίσταται ο τελικός σκοπός του ατομικού πράττειν και της λειτουργίας των θεσμών – «το εσωτερικό τους (*ihr Inneres*)» (*Grl*: § 266, 412).³⁶⁶ Μόνον έτσι η αναγκαιότητα μετατρέπεται σε «σχήμα της ελευθερίας» (*Grl*: § 266, 412). Ενώ υπό την οπτική της ιδιαιτερότητας το κράτος εμφανίζεται ως εξωτερική αναγκαιότητα, για την ορθολογική παρατήρηση, η οποία εμμένει στην ένωση καθολικότητας και καθεκαστότητας, η αναπαραγωγή του κράτους εξασφαλίζει την ανάπτυξη των επιμέρους στιγμών του ήθους. Σε αυτό το σημείο ο Hegel ενδεχομένως αναφέρεται στην προαναφερθείσα ουσιακή ελευθερία, στην οποία το άτομο —εν μέρει αποδεσμευμένο από επιμέρους περιεχόμενα— αναβιβάζεται και βούλεται το καθόλου ως μέλος του κράτους.³⁶⁷ Βάσει των ανωτέρω μπορούμε να συμπληρώσουμε ότι η έννοια της ιδεατότητας επιβεβαιώνει τη σημασία της παιδείας για την δημιουργία της πολιτικής σκοπιάς: η ενότητα καθηκόντων και δικαιωμάτων στον ίδιο φορέα ιδωμένο ως υπήκοο και πολίτη βασίζεται στη διαμορφωτική λειτουργία της αστικής κοινωνίας και του σωματείου.

Η επιχειρηματολογία υπέρ της αμοιβαιότητας δικαιωμάτων και υποχρεώσεων στην § 261A υποδεικνύει τη σημασία της ιδεατότητας για τη σχέση μεταξύ οικογένειας και αστικής κοινωνίας, αφενός, και κράτους, αφετέρου: η αρχική εξέταση εκείνων των σφαιρών ως οιονεί αυτοτελών εκφάνσεων του ήθους καταδεικνύει την περατότητα αμοφτέρων και εκβάλλει στην απουσία αυτοτέλειας ως προς την πραγματοποίηση του γενικού σκοπού. Σύμφωνα με την πολιτική οπτική, το ιδιαίτερο και το

364. Πρβλ. Karydas 2020α: 275.

365. Πρβλ. Peperzak 2001: 499.

366. Πρβλ. *Grl*: § 261, 407–408.

367. Πρβλ. Karydas 2020α: 275.

γενικό συμφέρον δεν προσεγγίζονται διακριτά το ένα από το άλλο παρά στην ουσιακή ενότητά τους, όπου αμφοτέρω ολοκληρώνονται στην ενότητά τους με το αντίθετό τους (*Grl*, § 260). Παρομοίως, οι σφαίρες της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας αποδεικνύονται ως μη αυτοτελείς εν σχέσει προς το κράτος, το οποίο υπερέχει ως προς την προώθηση της γενικής υπόθεσης· έτσι «η ενότητα παραμένει το θεμέλιό τους» (*WL I*: 115) και η εσωτερική διάκριση του αντικειμενικού πνεύματος επαναφέρει τα «μεμονωμένα γνωρίσματα ή στιγμές» (*L II*: 50) στο κράτος εννοημένο ως πεδίο πραγματοποίησης της συγκεκριμένης ελευθερίας.³⁶⁸ Το κράτος συνιστά συγκεκριμένο καθόλου στο μέτρο που ουδεμία συστατική στιγμή του δεν παραμένει εξωτερική ως προς το αποτέλεσμα (*Karydas 2020a*: 276).

Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η ιδεατότητα του πεπερασμένου, τουτέστιν ο ιδεαλισμός (*WL I*: 172), δεν αφορά στην *άμεση* (*unmittelbare*) ή *μηχανική σχέση* (*mechanische Verhältnis*) των μερών με το όλον, όπου αμφοτέρω οι πλευρές είναι τόσο ουσιώδεις όσο και επουσιώδεις, καθότι τα μέρη αναμεταξύ τους αλλά και εν σχέσει προς το όλον είναι αυτοτελή (*Enz I*: § 136, 269)· η ιδεατότητα δεν έχει να κάνει με *μέρη* (*Teile*) αλλά με *μέλη* (*Glieder*), δηλαδή μη αυτοτελείς, ηρμένες στιγμές μιας οργανωμένης ενότητας (*WL I*: 113, 172· *Grl*: §§ 276, 278A). Τούτο νομίζω ότι θα μπορούσε να αντιπαραβληθεί με τη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06, όπου ο Hegel στηρίζεται στην αριστοτελική θέση περί προτεραιότητας του όλου ως προς τα μέρη (*Αριστοτέλης Πολιτικών Α*: 1253a), ώστε να θεμελιώσει την υπεροχή της γενικής βούλησης εν σχέσει προς τις επιμέρους βουλήσεις στην παιδεία-αλλοτρίωση των καθεκάστων ατόμων. Ο Planty-Bonjour (1986a: 34) σημειώνει ότι η εγγεγραμμένη πολιτική φιλοσοφία προσανατολίζεται στη συμπερίληψη της ατομικής και υποκειμενικής ελευθερίας σε ένα κράτος που διατηρεί από την αρχαιότητα εκείνη ακριβώς τη θέση.³⁶⁹

Το πολιτικό φρόνημα και το σύνταγμα

Η ιδεατότητα των θεσμών προκύπτει ως χαρακτηριστικό της αυτοσχεσίας του καθόλου, αφού η αναγκαιότητα εννοημένη ως ιδεατότητα εκφράζεται εσωτερικά σε κάθε θεσμό μέσα από την «ανάπτυξη της ιδέας εντός του εαυτού της» (*Grl*: § 267, 412). Συνεπώς, η ιδεατότητα των άλλων δύο στιγμών του ήθους δεν προκύπτει μέσα από τη

368. Peperzak 2001: 496–499.

369. Πρβλ. Taylor 2005: 378 και Langbehn 2017: 310.

σχέση τους με το κράτος ιδωμένο ως ξένη δύναμη· αυτή θα ήταν η σχέση της μερικότητας με μία άλλη μερικότητα. Απεναντίας, η ιδεατότητα συνίσταται στην αυτοσχεσία του ηθικού πνεύματος,³⁷⁰ το οποίο αποδεσμεύεται από επιμέρους περιεχόμενα, έτσι όπως αυτά εκφράζονται στις στιγμές της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, και συνάμα τα συμπεριλαμβάνει ως (ιδεατές) στιγμές του (*Ilt 3*: § 261, 719).

Η ιδεατότητα εννοημένη ως αυτοσχεσία του πνεύματος εκτίθεται τόσο υποκειμενικά ως *φρόνημα* (*Gesinnung*) όσο και υπό αντικειμενική σκοπιά, η οποία αφορά στον «οργανισμό του κράτους», δηλαδή στο «κατ' ουσίαν πολιτικό κράτος» και στο «σύνταγμά του» (*Grl*: § 267, 412–413).³⁷¹ Προηγουμένως είδαμε ότι η αρχή της αποδεσμευμένης από τη μερικότητα ηθικής ολότητας —τουτέστιν: ο γενικός σκοπός, η γενική υπόθεση— εκφράζεται ατελώς στις επιμέρους στιγμές του ήθους. Πλέον, το συνειδητό πράττειν που εμπεριέχει το καθόλου ως τελικό σκοπό προϋποθέτει τη γνώση και τη βεβαιότητα του υποκειμένου για το ίδιο το περιεχόμενο του πράττειν του, καθώς και τους ανάλογους πολιτικούς θεσμούς.

Ο Hegel ασχολείται πρώτα με την υποκειμενική πλευρά της ιδέας του κράτους και ενδιαφέρεται για το φρόνημα ως *πολιτικό φρόνημα* (*politische Gesinnung*), γιατί τούτο εκφράζει την αυτοσχεσία της καθολικότητας στο επίπεδο του ατομικού πράττειν – διαφορετικά³⁷² ονομάζεται και *πατριωτισμός* (*Patriotismus*).³⁷³ Για τον Hegel ο πατριωτισμός αφορά γενικότερα στο πώς βλέπει έκαστο άτομο τον εαυτό του σε σχέση με τον γενικό σκοπό που εκφράζει το κράτος. Ειδικότερα, το πολιτικό φρόνημα συνίσταται στη —μη υποκειμενική— *βεβαιότητα* (*Gewißheit*) που αναδεικνύεται ως αποτέλεσμα της παιδευτικής λειτουργίας της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας· τούτη η βεβαιότητα προκύπτει από την αλήθεια και όχι από τη γνώμη. Αξίζει να σημειωθεί ότι για τον Hegel ως αλήθεια ορίζεται «η συμφωνία της γνώσης με το αντικείμενό της» (*WL I*: 24) ή, σε άλλη εκδοχή, η «συμφωνία ενός περιεχομένου με τον εαυτό του» (*Enz I*: § 24Z, 86). Εν προκειμένω ίσως να υπονοείται ότι στο ορθολογικό κράτος η υποκειμενική γνώση συμπίπτει με την αντικειμενικότητα, ακριβώς επειδή

370. Πρβλ. *Grl*: § 21, 72, όπου η «αυτή καθ' εαυτήν ελεύθερη βούληση» ως αυτοκαθοριζόμενη καθολικότητα έχει τον εαυτό της ως αντικείμενο της δραστηριότητάς της. Βλ. ακόμη *Grl*: § 23, 75, όπου η ελευθερία ταυτίζεται με την αυτοσχεσία.

371. Κατά τον Pelczynski (1984: 56–57) η φράση «πολιτικό κράτος» αποδίδει εν προκειμένω έμφαση στο σύστημα των εξουσιών διά των οποίων μία κοινότητα αυτοκυβερνάται. Αυτή η σημασία διακρίνεται από μια πιο συμπεριληπτική οπτική της έννοιας «κράτος», η οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, εκτίθεται στις παραδόσεις του Hegel για την φιλοσοφία της ιστορίας και εκφράζει τη μοντέρνα ιδέα της συσχέτισης των πολιτικών θεσμών με τη συνολική κατάσταση ή αλλιώς την «καλλιέργεια» (*culture*) ενός λαού.

372. Για τον Langbehn (2017: 308) αμφοτέροι οι όροι εναλλάσσονται αμοιβαία.

373. Ο πατριωτισμός δεν ταυτίζεται με τον εθνικισμό. Βλ. σχετικά Ottmann 2017: 283.

εκεί απουσιάζει η αναντιστοιχία που θα συνεπαγόταν η διάσταση μεταξύ ενός αφηρημένου γενικού σκοπού, αφενός, και της ασυνείδητης προώθησής του, αφετέρου, ή η παροχή υποκειμενικών και μόνο κριτηρίων για το πράττειν.

Η βεβαιότητα αυτού του τύπου διακρίνεται από την *υποκειμενική βεβαιότητα* (subjektive Gewißheit) για την αλήθεια, η οποία «είναι μόνο γνώμη» (*Grl*: § 268, 413). Είναι αξιοσημείωτο ότι λόγος περί υποκειμενικής βεβαιότητας γίνεται στην § 137, όπου ο Hegel αναφέρεται στην *ηθική συνείδηση* (Gewissen) κατά την *ηθική σκοπιά* (moralische Standpunkt). Η ηθική συνείδηση, εξεταζόμενη υπό την «τυπική ηθική σκοπιά» (*Grl*: § 137, 255), γνωρίζει και βούλεται άνευ εξωτερικά προερχόμενων δεσμευτικών περιεχομένων, τα οποία θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ρυθμιστικά ως αντικειμενικά ισχύουσες αρχές για το πράττειν της. Πιο συγκεκριμένα, ο πυρήνας της ηθικής συνείδησης συνίσταται στην αξίωση της θεμελίωσης δικαιωμάτων και καθηκόντων αποκλειστικά στη γνώση του ηθικού υποκειμένου περί εκείνων (*Grl*: § 137A, 255).³⁷⁴

Ο Hegel υπογραμμίζει ότι αυτό που η ηθική συνείδηση γνωρίζει ως δίκαιο και βούλεται ως καθήκον ενδέχεται να διαφέρει από το «αυτό καθαυτό ορθολογικό», το οποίο υπάρχει «με τη μορφή [...] γενικών, νοητικών προσδιορισμών», τουτέστιν «υπό τη μορφή νόμων και αρχών (Grundsätze)» (*Grl*: § 137A, 255). Όπως για την *επιστήμη* (Wissenschaft) η μονομερής επίκληση στην *υποκειμενική γνώμη* (subjektive Meinung) στερείται εγκυρότητας, κατ' ανάλογο τρόπο η *υποκειμενική γνώση* (subjektives Wissen) ιδωμένη ως «ηθική συνείδηση ενός συγκεκριμένου ατόμου» (*Grl*: § 137A, 255) διαστέλλεται από την αντικειμενική ισχύ που προσήκει στους νόμους και τους θεσμούς του ηθικού πνεύματος. Στο πολιτικό φρόνημα, όπου η ιδεατότητα ως ισχύς του καθόλου στο επιμέρους εκφράζεται «ως υποκειμενική ουσιακότητα» (*Grl*: § 267, 412), η υποκειμενική βεβαιότητα μετατρέπεται σε πεπαιδευμένη *αληθή ηθική συνείδηση* (wahrhaftes Gewissen). Τούτη έχει ως περιεχόμενο του πράττειν της «σταθερές αρχές» που λειτουργούν ως «καθαυτό αντικειμενικοί (für sich objektive) προσδιορισμοί και καθήκοντα» (*Grl*: § 137, 254), το *δικαίωμα* (Berechtigung) των οποίων διακρίνεται από το τυχαίο περιεχόμενο της υποκειμενικής γνώμης.³⁷⁵

374. Κατά τον Neuhausser (2000: 235–236) η εγγεληνική διατύπωση περί ηθικής συνείδησης εκφράζει τις προσδοκίες της διαφωτιστικής —και πιο συγκεκριμένα της καντιανής— φιλοσοφίας, στο μέτρο που οι ηθικοί κανόνες εκπορεύονται από την ανθρώπινη βούληση και θεμελιώνουν τη δεσμευτικότητά τους στον αυτοκαθορισμό της.

375. Για τον Petersen (1992: 211, 212) η επιφυλακτικότητα του Hegel απέναντι στις απαιτήσεις της ηθικότητας συνυφαίνεται με την προσπάθεια συμφιλίωσης του δικαιώματος της ηθικής συνείδησης με τη δέσμευση σε αντικειμενικά ισχύοντες κανόνες.

Έπειτα, το πολιτικό φρόνημα χαρακτηρίζεται ως *θέληση* (Wollen) που διαμορφώνεται μέσα από τη *συνήθεια* (Gewohnheit). Η αναφορά στη συνήθεια παραπέμπει ενδεχομένως στην § 151, όπου η ενότητα των ατόμων με το κοινό αξιακό και θεσμικό πλαίσιο του ήθους χαρακτηρίζεται ως *γενικός τρόπος του πράττειν* (allgemeine Handlungsweise) ή ως *δεύτερη φύση* (zweite Natur). Από αυτή την άποψη, ο Hegel προσεγγίζει το πολιτικό φρόνημα ως το αποτέλεσμα της παιδευτικής —και γι' αυτό ορθολογικής— λειτουργίας των θεσμών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας.³⁷⁶ Η προαναφερθείσα ενότητα καθήκοντος και δικαιώματος δεν μπορεί παρά να ριζώνει στη μεταστοιχείωση της υποκειμενικής σκοπιάς σε συνήθεια, η οποία αναπτύσσεται στους θεσμούς που περιλαμβάνει το κράτος. Οι θεσμοί αυτοί εξασφαλίζουν την ορθολογικότητα εννοημένη ως ενότητα της υποκειμενικής ελευθερίας με τη βούληση που θέτει την καθολικότητα ως τελικό σκοπό.

Αυτό διαπιστώθηκε ήδη στην § 256, όπου ο *αυτός καθ' εαυτόν γενικός σκοπός* (an und für sich allgemeiner Zweck) προέκυψε από την προσδιορισμένη άρνηση του πεπερασμένου γενικού συμφέροντος που προωθεί ο θεσμός του σωματείου. Η ορθολογικότητα ιδωμένη ως αναβίβαση της πεπαιδευμένης αυτοσυνείδησης στην καθολικότητα συνίσταται στη σταδιακή εναρμόνιση του ατόμου με ό,τι εμφανίζεται σε έκαστη στιγμή του ήθους —στην οικογένεια, στην αστική κοινωνία εν γένει, στο σωματείο ειδικότερα— ως γενικό συμφέρον. Πλέον, το πολιτικό φρόνημα εκφράζει τη συνειδητή σκοπιά του πολίτη, σύμφωνα με την οποία η καθολικότητα αποδεσμεύεται πλήρως από τη μερικότητα, αποκτώντας (ως αυτοσκοπός) αυτοτελή εγκυρότητα αναφορικά με το ατομικό πράττειν. Το αποτέλεσμα είναι η ανάδειξη της ιδεατότητας των άλλων δύο στιγμών του ήθους, δηλαδή της σχετικής τους αναγκαιότητας αναφορικά με την έλλογη βούληση που προκύπτει εξ αυτών.

Το πολιτικό φρόνημα χαρακτηρίζεται επιπλέον από την *εμπιστοσύνη* (Zutrauen) των ατόμων προς κράτος, γεγονός που ωθεί τον Langbehn να αναφερθεί εν προκειμένω σε «πολιτική συνείδηση» (2017: 307). Πιο ειδικά, η εμπιστοσύνη συνίσταται για τον Hegel στη «συνείδηση ότι το ουσιακό και επιμέρους συμφέρον μου διαφυλάσσεται κι εμπεριέχεται στο συμφέρον και τον σκοπό ενός άλλου (εδώ του κράτους) και στη σχέση του προς εμένα ως καθέκαστο άτομο» (*Grl*: § 268, 413). Σε αυτό το σημείο ο Hegel υπογραμμίζει ξανά ότι το γενικό συμφέρον συναρτάται ουσιαδώς με την υποκειμενική ελευθερία. Ο άλλος —το νεότερο κράτος— «δεν είναι για εμένα

376. Πρβλ. Peperzak 2001: 500.

άλλος» (*Grl*: § 268, 413), μόνον εφόσον διασφαλίζει την ύπαρξη σχετικά αυτοτελών σφαιρών κοινωνικοποίησης, ικανοποίησης συναισθηματικών και υλικών αναγκών, όπως και επιδίωξης επιμέρους σκοπών· τότε «είμαι σε αυτή τη συνείδηση» της σχέσης μου με τον άλλον «ελεύθερος» (*Grl*: § 268, 413), διότι η διχοστασία μεταξύ της μερικότητας και της καθολικότητας —ή: μεταξύ επιμέρους και γενικού συμφέροντος— έχει αρθεί.

Όπως θυμόμαστε, η έννοια περί ελευθερίας ως αυτοσχασίας προσδιορίζει τη στιγμή της καθεκαστότητας της βούλησης (*Grl*: § 7, 54). Η καθεκαστότητα συνίσταται στην άρση της μονομέρειας τόσο της απροσδιοριστίας όσο και της θέσης επιμέρους προσδιορισμών. Η καθολικότητα που ανακλάται στον εαυτό της διά της μερικότητας είναι η «δραστηριότητα της σκέψης» (*Grl*: § 21A, 72), η οποία κατά την θέση επιμέρους σκοπών βούλεται τον εαυτό της. Ο αυτοκαθορισμός του εγώ συνίσταται στην «ταυτότητα με τον εαυτό» (*Grl*: § 7, 54), παρά τον περιορισμό που υφίσταται η δυνατότητα της βούλησης να αποφεύγει κάθε περιεχόμενο ιδωμένο ως φραγμό. Ελεύθερος είμαι όταν η θέση προσδιορισμών κατόπιν της άρσης της απροσδιοριστίας μέσω της απόφασής μου δεν με οδηγεί στην εξάρτηση, αλλά στην σχέση μου με τον εαυτό μου και στη διατήρηση της ταυτότητάς μου διά της σχέσης μου με κάτι άλλο.

Αξίζει να επισημανθεί ότι στις ύστερες παραδόσεις του για τη φιλοσοφία της παγκόσμιας ιστορίας ο Hegel ορίζει την ελευθερία ως απουσία εξάρτησης «από κάτι άλλο, το οποίο δεν είμαι εγώ» (*VPWG*: 30) αλλά και ως σχέση με τον εαυτό. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί εκεί είναι το πνεύμα, το οποίο ονομάζεται *παρ' εαυτώ-είναι* (*Bei-sich-selbst-Sein*)· το πνεύμα είναι *κοντά στον εαυτό του* (*bei sich selbst*) ακριβώς επειδή σχετίζεται με τον εαυτό του κατά την ιστορική του ανάπτυξη. Στις εν λόγω παραδόσεις η ελευθερία συνίσταται στη συνειδητοποίηση της σταδιακής ιστορικής πραγματοποίησης αυτού που «το πνεύμα ήτοι ο άνθρωπος ως τέτοιος» (*VPWG*: 31) είναι *an sich* ή κατά την έννοιά του· το πνεύμα είναι —ή και: καθίσταται— κοντά στον εαυτό του, δηλαδή μη εξαρτημένο από κάτι άλλο, ακριβώς επειδή δεν γίνεται ξένο προς τον εαυτό του μήτε μετατρέπει την αντικειμενικότητα σε κάτι το ανοίκειο ή το εχθρικό απέναντί του.³⁷⁷

Μία παρόμοια θέση παρατηρήσαμε ήδη στην § 187A, όπου ο Hegel μάλλον παραλληλίζει την παιδευτική λειτουργία της αστικής κοινωνίας με τη διαμορφωτική

377. Αξίζει να επισημανθεί ότι κατά τον Ρίττερ (1999: 35) ο Hegel υιοθετεί εν προκειμένω τον ορισμό περί ελευθερίας του Αριστοτέλη: «ἄνθρωπος, φαιμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν» (*Tōn μετὰ τὰ φυσικὰ A*: 982b, 25–26).

και συνάμα απελευθερωτική σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του μέσω ενός «καθαυτό (an sich) ξένου στοιχείου» (*Grl*: § 187A, 344). Εκεί γίνεται λόγος για την καλλιέργεια του ανθρώπου, εννοημένη ως επεξεργασία της εξωτερικής αναγκαιότητας που ταυτίζεται με τις φυσικές ανάγκες: η καλλιέργεια συνίσταται στην αφομοίωση στοιχείων ετερονομίας μα και στην υπέρβασή τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το πνεύμα αναβιβάζεται στη μορφή της καθολικότητας: γίνεται ελεύθερο ακριβώς «μέσα σε εκείνη την εξωτερικότητα» (*Grl*: § 187A, 344) —τη φυσική απλότητα (Natureinfalt)—, επειδή είναι κοντά στον εαυτό του: σχετίζεται μόνο με τα προϊόντα της δραστηριότητάς του.

Αυτό βέβαια δεν συνεπάγεται μια δήθεν εξάλειψη των ορμών, αλλά την αποδέσμευση της βούλησης τόσο από την αμεσότητα του φυσικού καθορισμού (Naturbestimmtheit) όσο και από την τυχαιότητα του περιεχομένου που ανάγεται στην υποκειμενική επιλογή δεδομένων εναλλακτικών και μόνο (*Grl*: § 19, 70). Όπως είπαμε, η ελευθερία για τον Hegel συνίσταται στην αυτοσχεσία παρά τη θέση επιμέρους προσδιορισμών και τη σχέση με κάτι άλλο· το ζητούμενο είναι βέβαια η σχέση αυτή να μην συνεπάγεται την εξάρτηση από το άλλο, μα να ενοποιεί τη δυνατότητα αφαίρεσης από προσδιορισμούς —«το καθαρό νοεόν» (*Grl*: § 5, 49)— και το πράττειν υπό προσδιορισμούς.³⁷⁸ Η ενότητα αυτή δεν είναι άλλη από τη στιγμή της καθεκαστότητας (*Grl*: § 7, 54), εφόσον το περιεχόμενο της βούλησης είναι η ίδια η βούληση: σε αυτή την περίπτωση «η βούληση είναι κατεξοχήν στου εαυτού της, διότι δεν σχετίζεται με τίποτε άλλο παρά με τον εαυτό της, καθότι έτσι καταλύεται κάθε σχέση εξάρτησης από κάτι άλλο» (*Grl*: § 23, 74–75). Κατά την άποψη του Wallace (1999: 422), ο όρος *bei sich* εδώ σημαίνει μια πληρέστερη έκφραση του εαυτού εν σχέσει προς τον «σωρό» (heap) ιδιαίτερων σκοπών και αναγκών, και αυτό υπό την έννοια της αυτοτελούς ανάπτυξής του ανεξαρτήτως επιμέρους (κληρονομημένων) χαρακτηριστικών ή της περιβάλλουσας ατμόσφαιρας.

Ο Hegel θεωρεί, λοιπόν, ότι η σχέση ανάμεσα στο πεπαιδευμένο άτομο και στο κράτος συνίσταται στην προαναφερθείσα απουσία εξάρτησης και καθορισμού, στο μέτρο που η μερικότητα —ιδωμένη ως οικογένεια, αστική κοινωνία, σωματείο— διατηρείται ως συγκροτητικό στοιχείο για την διαμόρφωση της καθεκαστότητας, εννοημένης εδώ ως ενότητας καθήκοντος και δικαιώματος ή γενικού κι επιμέρους σκοπού. Σε αυτό ακριβώς συνίσταται η αυτοσχεσία διά άλλου (*Grl*: § 7), εφόσον είναι

378. Πρβλ. Liebrucks 2015²: 32–33.

κανείς ελεύθερος μόνο όταν είναι στον εαυτό του μαζί με τις επιθυμίες του και με το σώμα του, καθώς και διά της σχέσης του με τον από κόσμο και με άλλους ανθρώπους (Wallace 1999: 422).

Πλέον τα άτομα συμμετέχουν σε μία σφαίρα που διαφέρει ποιοτικά από τη μικρή κοινωνία αγαπητικών σχέσεων και το σύστημα των αναγκών. Βέβαια, η εμπιστοσύνη απέναντι στο κράτος προϋποθέτει την υποκειμενική ελευθερία, διότι η σύνδεση των ατόμων με το γενικό συμφέρον βασίζεται στη δραστηριότητα για σκοπούς που έχουν υποκειμενική αξία. Ειδικότερα, το πολιτικό φρόνημα συνίσταται στην ενότητα των υποκειμενικών σκοπών με τη διατήρηση της πολιτικής κοινότητας, παρά το γεγονός ότι ενδέχεται να απολήγουν και σε ένα *ιδιαιτερο συμφέρον* (besonderes Interesse). Υπό αυτή την οπτική, τα άτομα δεν προσεγγίζουν το κράτος μόνο ως μέσο για τους επιμέρους σκοπούς τους αλλά κι ως τελικό σκοπό: ως κάτι που συνδέεται με την μερικότητά τους και συνάμα υπερέχει αυτής.

Η ενότητα της υποκειμενικής με την αντικειμενική βούληση δεν οδηγεί στην εγκατάλειψη κάθε άλλου ιδιαίτερου σκοπού ούτε στην τέλεση αποκλειστικά και μόνο εξαιρετικών πράξεων αυτοθυσίας χάριν του κράτους. Ως προς αυτό, ο Hegel διακρίνει τον ηρωικό από τον μη ηρωικό πατριωτισμό, στηλιτεύοντας όσους θεωρούν ότι ο ηρωικός τους απαλλάσσει από τον μη ηρωικό (*Grl*: § 268A, 413–414).³⁷⁹ Ο πατριωτισμός συνίσταται στο φρόνημα εκείνο που «είναι συνηθισμένο να γνωρίζει την κοινότητα (Gemeinwesen) για το ουσιακό του θεμέλιο και τον σκοπό του», και τούτο «στη συνηθισμένη κατάσταση και τις βιοτικές σχέσεις» (*Grl*: § 268A, 413) που χαρακτηρίζουν το ήθος συνολικά.³⁸⁰ Θεωρεί, μάλιστα, ότι αυτή ακριβώς η συνήθεια της σύνδεσης του ιδιαίτερου σκοπού με τη γενική υπόθεση θα αποτελέσει το έδαφος όπου θα εμφανιστούν οι εξαιρετικές πράξεις στις έκτακτες περιστάσεις: «[τ]ο ίδιο το πολιτικό πράττειν στο πλαίσιο ορθολογικών πολιτικών θεσμών αποτελεί ουσιαστικό πολιτικό μέσον παιδείας υπό την έννοια της εξοικείωσης ενός ορθολογικού πατριωτισμού» (Braune 2011: 168). Προηγουμένως είδαμε ότι οι θεσμοί του ήθους συμβάλλουν καθοριστικά στην διαμόρφωση του πολιτικού φρονήματος. Εδώ παρατηρούμε πως το φρόνημα των πολιτών συνιστά στοιχείο ζωογόνησης και διατήρησης του συ-

379. Πρβλ. Schmidt 1986: 257–258, όπου γίνεται λόγος για την «πεζότητα» του βίου στο εγγεγραμμένο κράτος.

380. Ο πατριωτισμός έχει «ορθολογικό χαρακτήρα» (Braune 2011: 167) ακριβώς επειδή αποτελεί έκφραση της ενότητας του ατόμου με το γενικό συμφέρον ή αλλιώς της γενικής βούλησης με την υποκειμενική βούληση, η οποία εμπεριέχει ίδια γνώση και αναζητά επιμέρους σκοπούς (*Grl*: § 258A, 399).

ντάγματος ιδωμένου υπό τη στενή έννοια των πολιτικών θεσμών ενός κράτους (Schnädelbach 2017: 263).

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να προσθέσουμε τον ακόλουθο συλλογισμό: η απουσία σύνδεσης του μερικού με το γενικό συμφέρον δύναται να λειτουργήσει ανασταλτικά ως προς τη θέληση του ατόμου να εκπληρώσει τα καθήκοντά του, τόσο τα καθημερινά όσο και τα εξαιρετικά. Τούτο διαφαίνεται και από τα παραπάνω. Στην § 256 διαπιστώσαμε ότι ο Hegel αποδεσμεύει την εγκυρότητα της νέας έννοιας περί ελευθερίας ως βούλησης του αυτού καθ' εαυτόν γενικού σκοπού από τους όρους γένεσής της, τουτέστιν από την οικογένεια και την αστική κοινωνία. Ύστερα, παρατηρήσαμε ότι ο Hegel αναγνωρίζει εκείνες τις στιγμές του ήθους ως σχετικά αναγκαίες συνιστώσες για την αναβίβαση (παιδεία) των ατόμων στη συγκεκριμένη ελευθερία (*Grl*: § 260, 406). Κατ' ανάλογο τρόπο, η αντικειμενική βούληση —που θέτει την καθολικότητα ως τελικό σκοπό³⁸¹— αποδεσμεύεται από τη μερικότητα, χωρίς να εξαλείφει την υποκειμενικότητα, αφού τούτη αποτελεί την έτερη στιγμή της έλλογης βούλησης (*Grl*: § 258A, 401).

Τα παραπάνω δεικνύουν ότι η σύσταση του πολιτικού φρονήματος προϋποθέτει τη διασφάλιση σφαιρών ανάπτυξης της μερικότητας. Εφόσον το νεότερο κράτος είναι στην έννοιά του η ενότητα των ιδιαίτερων υποθέσεων με το γενικό συμφέρον υπό τη σκοπιά του καθόλου, τότε η συνειδησιακή στάση που απαιτείται για την αναπαραγωγή της κοινότητας συνίσταται στη συμπερίληψη της υποκειμενικότητας στον γενικό σκοπό.³⁸² Το πολιτικό φρόνημα ή αλλιώς «η καθημερινή στάση της πολιτικής αίσθησης» (Langbehn 2017: 313) προκύπτει μέσω μιας πολιτικής παιδείας, η οποία συνίσταται στην εμπέδωση ορίων για την πρακτική δραστηριότητα των ατόμων που είναι συγχρόνως ιδιώτες και πολίτες. Σε αυτήν ακριβώς την εδραίωση κοινών διαθέσεων, συνηθειών και αξιών που διέπουν «την βιωμένη εμπειρία εντός μιας δεδομένης κοινωνίας» (Langbehn 2017: 313) συνίσταται η πρακτική διάσταση της πολιτικής παιδείας.

Πράγματι, μόνο στη βεβαιότητα που νιώθει έκαστο άτομο για τη σύμπλευση της ιδιαιτερότητάς του με τη διατήρηση του κράτους θα μπορούσε να θεμελιωθεί η αξίωση του κράτους για εξαιρετικές πράξεις, όποτε οι συνθήκες το απαιτήσουν. Το

381. Με άλλα λόγια: αναγνωρίζει τα καθήκοντα προς το κράτος και τους συμπολίτες ως προϋποθέσεις για την απόλαυση των δικαιωμάτων, διαπνεόμενη συνάμα από τη βεβαιότητα ότι η υποκειμενικότητά της διασφαλίζεται, δίχως να θεωρεί το κράτος ως ανταγωνιστή αναφορικά με την προώθηση ιδιαίτερων σκοπών.

382. Πρβλ. Schmidt 1986: 253–254.

ηθικό πνεύμα δεν είναι μια ξένη δύναμη απέναντι στα άτομα, ιδίως όταν η ιδεατότητα των άλλων δύο στιγμών του ήθους διαπνέει το ατομικό πράττειν. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι το μέλημα της πολιτικής παιδείας είναι να καταστεί η ορθολογικότητα —η ενότητα της ιδιαίτερης υπόθεσης με τη γενική υπόθεση— συνήθεια, δηλαδή μια επαναλαμβανόμενη δραστηριότητα στην καθημερινότητα εκάστου ατόμου. Η μερικότητα, λοιπόν, διαμορφώνεται και διατηρείται, ώστε να προκύψει εξ αυτής το πολιτικό φρόνημα. Ο φορέας του είναι τόσο πολίτης όσο και ιδιώτης,³⁸³ μα υπό τη σκοπιά του πολίτη, δηλαδή της έλλογης βούλησης. Η μερικότητα διατηρείται, χωρίς να καθορίζει την ενότητα μερικού και γενικού συμφέροντος, όπως συμβαίνει λόγου χάρη στον θεσμό του σωματείου. Το νεότερο κράτος ως ουσιακή ενότητα δεν εκμηδενίζει τις αντιτιθέμενες στιγμές της καθολικότητας και της μερικότητας —όπως προκύπτουν στην αστική κοινωνία (*GrI*: § 184)—, αλλά συνίσταται στην εναρμόνιση αμοφτέρων υπό την καθορίζουσα πλευρά της καθολικότητας. Εξού η θέση του Bourgeois ότι η ένωση της υφιστάμενης ουσίας με το άτομο είναι μια «ουσιακή ένωση» (2017: 226).

Ως προς τα παραπάνω, η εμπιστοσύνη έχει θεμελιώδη σημασία: ο άλλος —το κράτος— δεν είναι ξένος για τα άτομα, όταν αναγνωρίζουν ότι απολαύουν αναγνώρισης ως υποκείμενα που θέτουν και ιδιαίτερους σκοπούς. Από αυτή την άποψη, η μερικότητα εμπεριέχει το σπέρμα της καθεκαστότητας ως αυτοκαθοριζόμενη καθολικότητα. Η προαίρεση διατηρείται, διαμορφώνεται και εκβάλλει στη μορφή της καθολικότητας —του νοείν— ως προϋπόθεσης θέσης και ικανοποίησης των ορμών, των αναγκών και των ιδιαίτερων σκοπών (*GrI*: § 20, 71). Κατ' ανάλογο τρόπο, το πολιτικό φρόνημα εκφράζει την ουσιακή ελευθερία (*GrI*: § 257, 398) ως αυτοσχεσία στη στιγμή του ορθολογικού κράτους, εφόσον το ατομικό πράττειν αποδεσμεύεται από επιμέρους περιεχόμενα και θέτει ως τελικό σκοπό τη γενική υπόθεση, ιδωμένη ως προϋπόθεση κάθε δέσμευσης σε ιδιαίτερους σκοπούς. Η εμπιστοσύνη και η κατανόηση δεν αλληλοαποκλείονται, καθόσον ο Hegel αναφέρει ότι εκείνη «μπορεί να μεταβεί σε μία περισσότερο ή λιγότερο πεπαιδευμένη διάγνωση (*Einsicht*)» (*GrI*: § 268, 413) αναφορικά με τη σχέση της με το κράτος. Ο Houlgate (2016: 113) επισημαίνει ότι η εμπιστοσύνη είναι συστατικό στοιχείο του ήθους εν γένει, υπό την προϋπόθεση ότι το δίκαιο είναι ήδη ενεργά πραγματικό, προηγείται της ατομικής δραστηριότητας

383. Πρβλ. *JS III*: 261, όπου η κατά την εγγεγραμμένη ερμηνεία αρχαία δημοκρατία συνίσταται στον αναδιπλασιασμό της ενότητας της ατομικότητας και του καθόλου, αφού ο ίδιος φορέας της γενικής βούλησης είναι ιδιώτης και πολίτης. Από την πλευρά του καθόλου, η κυβέρνηση είναι η ατομικότητα, γιατί οι πολίτες βρίσκονται σε αλληλεπίδραση με αυτή (*JS III*: 262)· από την πλευρά της ατομικότητας το καθέκαστο άτομο δραστηριοποιείται τόσο για τον εαυτό του όσο και για το καθόλου (*JS III*: 261).

—το αντίστροφο συμβαίνει στο αφηρημένο δίκαιο και στην ηθικότητα— και διασφαλίζει όλες τις εκτεθείσες μορφές ύπαρξης του δικαίου.

Μέχρις εδώ διαπιστώσαμε ότι ο προσανατολισμός του ατομικού πράττειν στη διατήρηση του κράτους προϋποθέτει τη διασφάλιση της ελευθερίας θέσης και επιδίωξης επιμέρους αναγκών και σκοπών. Αυτό σημαίνει προπάντων ότι το κράτος αναγνωρίζεται ως όρος της υποκειμενικής ελευθερίας, καθώς και ότι το δικαίωμα στην ικανοποίηση της ιδιαιτερότητας συντελεί στη διαμόρφωση του πολιτικού φρονήματος. Ο πατριωτισμός αποτελεί μια συνειδησιακή και πρακτική στάση, σύμφωνα με την οποία η γενική υπόθεση καθίσταται ιδιαίτερη ατομική υπόθεση και αυτοσκοπός. Ο Hegel δεν προκρίνει, βέβαια, την άμεση ταυτότητα των ατόμων με την κοινότητα, εφόσον η εμπιστοσύνη προς το κράτος προκύπτει μέσα από τη συνειδητή αναγνώριση των θεσμών του ως προαγωγών των ιδιαίτερων συμφερόντων εκάστου ενός.³⁸⁴ Για τον λόγο αυτό το βασικότερο στοιχείο του πολιτικού φρονήματος είναι η σταδιακά καθιστάμενη συνήθεια των ατόμων να συντελούν ενεργά και συνειδητά στην πλήρωση των όρων αναπαραγωγής της κοινότητας, ιδωμένης ως προϋπόθεσης για τη δυνατότητα θέσης επιμέρους σκοπών.³⁸⁵

Το πολιτικό φρόνημα λαμβάνει το περιεχόμενό του, τουτέστιν τις αρχές βάσει των οποίων προσδιορίζεται, από τις «διαφορετικές πλευρές του οργανισμού του κράτους» (*Grl*: § 269, 414).³⁸⁶ Σε αυτό το σημείο ο Hegel κάνει λόγο για το *πολιτικό σύνταγμα* (*politische Verfassung*) ως πλαίσιο οργάνωσης των επιμέρους κρατικών *εξουσιών* (*Gewalten*) και των ανάλογων λειτουργιών τους, οι οποίες αποτελούν παράγοντες διαμόρφωσης του πατριωτισμού. Αναφερόμενος στο σύνταγμα, ο Hegel χρησιμοποιεί τον όρο *οργανισμός* (*Organismus*) για να υπογραμμίσει τη σημασία της αυτοσχεσίας του όλου: κάθε επιμέρους στιγμή —εν προκειμένω: εξουσία— διέπεται από την ίδια και την αυτή αρχή, την οποία εκφράζει κατά τη λειτουργία της, δηλαδή την

384. Πρβλ. Ferro 2016: 9.

385. Η σημασία που αποδίδεται στη συνήθεια θα μπορούσε να συνδεθεί με μία θέση του Hegel στις παραδόσεις του 1822/23, όπου αναφέρει το εξής: αν ρωτούσε κανείς όσους δυσθυμούν απέναντι στις ανορθολογικές πλευρές ενός επιμέρους κράτους, μήπως θα προτιμούσαν τούτο να μην υπήρχε καθόλου, τότε ο καθένας θα δίσταζε, συνειδητοποιώντας τη σημασία της κοινότητας για την ύπαρξή του (III 3: § 268, 724). Για τον Hegel δεν είναι η βία το στοιχείο που διατηρεί το κράτος, μα η «θεμελιώδης αίσθηση της τάξης» (III 3: § 268, 725) που διέπει τα μέλη του.

386. Ενδιαφέρουσα είναι η παρατήρηση του Langbehn (2017: 314–315) αναφορικά με το ιστορικά προσδιορισμένο περιεχόμενο του πολιτικού φρονήματος, στο μέτρο που τούτο προκύπτει μέσα από τους ιστορικά προκύπτοντες θεσμούς και το σύνταγμα γενικότερα ιδωμένο ως απόρροια του πνεύματος ενός λαού.

αναπαραγωγή και συντήρηση του κράτους (*Grl*: § 269, 414).³⁸⁷ Ο Schnädelbach υπογραμμίζει ότι «ο “οργανισμός” είναι στον Hegel μία λογική μεταφορά» (2017: 264), κάτι που εν προκειμένω διαφαίνεται στην §269 αλλά και στην § 272A, όταν γίνεται λόγος για την *κρατική οργάνωση* (*Staatsorganisation*) —τουτέστιν τη διάκριση των εξουσιών— στη βάση της *έννοιας* (*Begriff*) και των *στιγμών* της (*Momente*).³⁸⁸

Ο κρατικός σκοπός συνίσταται στην προώθηση του γενικού συμφέροντος και τη διασφάλιση του ιδιαίτερου συμφέροντος ως συγκροτητικού στοιχείου του· η δραστηριότητα του κράτους για την επίτευξη των σκοπών του στηρίζεται σε γνωστές αρχές και νόμους, καθώς και στη γνώση των δεδομένων συνθηκών (*Grl*: § 271, 415). Το αντικειμενικό πνεύμα δεν υπάγεται στη δικαιοδοσία σφαιρών του απόλυτου νου, όπως είναι η θρησκεία, αλλά στις απαιτήσεις της γνώσης (Bourgeois 2017: 243). Ωστόσο, ο Hegel αναγνωρίζει τη σημασία της εσωτερικότητας αναφορικά με τη σταθερότητα του κράτους: σε περίπτωση που οι νόμοι δεν δικαιολογούνται και από το *θρησκευτικό φρόνημα* (*religiöses Gewissen*), εννοημένο ως τη συνείδηση της απόλυτης αλήθειας, τότε παραμένουν ένα εξωτερικό γράμμα για τους δρώντες (*Enz III*: § 552, 360).

Για τον Hegel το πλέον προσήκον στη νεότερη εποχή πολίτευμα, καθό δημιουργιά της (*Grl*: § 273A, 435), είναι η *συνταγματική μοναρχία*.³⁸⁹ (*konstitutionelle Monarchie*): εδώ οι ατομικές ελευθερίες και το πεδίο λειτουργίας των *δημοσίων αρχών* (*Behörden*) διασφαλίζονται και προσδιορίζονται μέσω του *συντάγματος* (*Enz III*: § 544A, 341· *Grl*: § 286A, 457).³⁹⁰ Η συνταγματική μοναρχία διαφέρει από τη *φεουδαλική μοναρχία* (*Feudalmonarchie*) οργανωτικά και θεσμικά: (1) διέπεται από την ιδεατότητα των μελών της, εκφραζόμενη ως «κυριαρχία προς το εσωτερικό», ενώ στη δεύτερη το όλον είναι μάλλον «ένα συνονθύλευμα (*Aggregat*) παρά ένας οργανισμός» (*Grl*: § 278A, 442, 443)· (2) στη συνταγματική μοναρχία ούτε τα δημόσια αξιώματα μήτε οι εξουσίες είναι ιδιοκτησία των δημόσιων λειτουργών (*Grl*: § 277,

387. Πρβλ. *Grl*: § 259, 404 και § 271, 431. Ακόμη βλ. *Grl*: § 286A, 457: «Στην οργανική σχέση, όπου σχετίζονται μεταξύ τους μέλη κι όχι μέρη, το καθένα διατηρεί το άλλο στο μέτρο που εκπληρώνει την δική του λειτουργία· στο κάθε μέλος η συντήρηση των άλλων μελών είναι για την δική του αυτοσυντήρηση εξίσου ουσιαστικός σκοπός και αποτέλεσμα».

388. Πρβλ. Grawert 1986: 292–293, 297.

389. Για τον συγκεκριμένο όρο βλ. *Mitschriften*, σχόλια του εκδότη, σ. 339. Ο Pting χαρακτηρίζει τη συνταγματική μοναρχία ως «θεωρητική έννοια», καθότι εμπεριέχει τις στιγμές της καθολικότητας, της μερικότητας και της καθεκαστότητας: «Συνεπώς ένα κράτος είναι κατά τον Hegel συνταγματική μοναρχία σύμφωνα με εκείνη τη θεωρητική ερμηνεία, όταν σε μία μοναρχία διασφαλίζονται μέσω νόμων τα δικαιώματα των καθεκάστων ατόμων και των επιμέρους πεδίων επαγγελματικών δραστηριοτήτων της αστικής κοινωνίας (πρβλ. § 132), αφενός, και αφετέρου αυτές οι „διαφοροποιήσεις“ επιστρέφουν στο „καθόλου“ (πρβλ. § 133)».

390. Πρβλ. Planty-Bonjour 1986a: 15.

442)· (3) γενικότερα, η συνταγματική μοναρχία διαφέρει από τον *δεσποτισμό* (Despotismus), καθότι τούτος συνιστά *κατάσταση ανομίας* (Zustand der Gesetzlosigkeit),³⁹¹ ενώ σε εκείνη όλες οι λειτουργίες των εξουσιών καθορίζονται από τον νόμο (*GrI*: § 278A, 443 και § 285, 455–456· *Enz III*: §544A, 341).³⁹²

Ξεχωριστό ενδιαφέρον αναφορικά με τον περιεχομενικό προσδιορισμό του πολιτικού φρονήματος από τις κρατικές εξουσίες παρουσιάζουν ορισμένες από τις θέσεις του Hegel αναφορικά με την *κυβερνητική* (Regierungsgewalt) και τη *νομοθετική εξουσία* (gesetzgebende Gewalt), όπου γίνεται λόγος περί (πολιτικής) συμμετοχής των σωματειακά οργανωμένων ατόμων στα κοινά. Στο επόμενο κεφάλαιο προτίθεται να εξετάσω συγκεκριμένα σημεία της εγγεγραμμένης επιχειρηματολογίας περί των κρατικών εξουσιών υπό την οπτική της παιδευτικής τους επενέργειας στα άτομα. Απώτερος σκοπός μου είναι να διαπιστώσω τι ακριβώς σημαίνει πρακτικά —δηλαδή: στο επίπεδο λειτουργίας των θεσμών— ότι το (κατά Hegel) νεότερο κράτος συνίσταται στην αναβίβαση της πεπαιδευμένης αυτοσυνείδησης στο γενικό συμφέρον ιδωμένο ως αυτοσκοπό.

391. Στο δεσποτισμό δεν ισχύει ο νόμος αλλά η επιμέρους βούληση «ενός μονάρχη ή ενός λαού (οχλοκρατία)» (*GrI*: § 278A, 443). Πρβλ. Lucas 1986: 211.

392. Για τον Losurdo (2004: 40) η θέση του Hegel υπέρ των θεσμών και κατά της προαίρεσης επιβεβαιώνει την εναντίωσή του στην απόλυτη μοναρχία και τη σύμπλευσή του με το ρεύμα του συνταγματισμού.

Κεφάλαιο 7. Πολιτική συμμετοχή και παιδεία

Αρνητική και θετική ελευθερία

Στην § 539A της *Εγκυκλοπαίδειας*, και μάλιστα πριν γίνει λόγος για την οργάνωση των κρατικών εξουσιών, ο Hegel αναφέρεται στο *αρνητικό* (negative) και το *θετικό νόημα* (affirmative Sinne) της ελευθερίας: το πρώτο συνίσταται στο ελεύθερο από «ξένη αυθαιρεσία και άδικη μεταχείριση» πράττειν· το θετικό νόημα της ελευθερίας, ιδωμένο ως υποκειμενική ελευθερία, εμπερικλείει τόσο την *ιδία προαίρεση* (eigene Willkür)³⁹³ και τους ιδιαίτερους σκοπούς της όσο και την αξίωση για τη συμμετοχή στα κοινά, στις *γενικές υποθέσεις* (allgemeine Angelegenheiten). Η εμμονή στην ελευθερία εννοημένη ως ικανοποίηση της προαίρεσης και της *επιθυμίας* (Belieben) απολήγει στη συνηθισμένη —όπως αναφέρει ο Hegel— άποψη περί κράτους ως μιας κατάστασης «αμοιβαίου περιορισμού» (*Enz III: § 539A, 333*) της ελευθερίας του ενός εν σχέσει προς την ελευθερία του άλλου.

Μπορεί ο Hegel να είναι επικριτικός στη χρήση της προαίρεσης ως της μόνης αρχής για την κατανόηση της ελευθερίας,³⁹⁴ εντούτοις αναγνωρίζει τη σημασία της μερικότητας στα νεότερα κράτη: πλέον η ελευθερία είναι, σύμφωνα με το *υποκειμενικό νόημά* της (subjektiver Sinn), *ανάλογη της ανισότητας* (Ungleichheit) που γίνεται ανεκτή ως το προκύπτων αποτέλεσμα της ίδιας ανάπτυξης των ατόμων· αυτό εξασφαλίζεται μέσα από τη διασφάλιση της ιδιοκτησίας και τη δυνατότητα ανάπτυξης των ατομικών ικανοτήτων (*Enz III: § 539A, 334*). Από αυτή την άποψη, η ελευθερία εννοημένη ως υποκειμενική —«προς κάθε πλευρά» (*Enz III: § 539A, 334*)³⁹⁵— δραστηριότητα αλλά και ως *ανεξαρτησία* (Unabhängigkeit) της εσωτερικότητας και της ίδιας *πεποίθησης* (Überzeugung) —τουτέστιν ως απόκτηση αυτού που ο Hegel ονομάζει *ηθική αυτοτέλεια* (moralische Selbständigkeit)— επιφέρει την «ύψιστη ανάπτυξη (Ausbildung) της μερικότητας» (*Enz III: § 539A, 334*), γεγονός που επιτείνει την ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων (*Enz III: § 539A, 334–335*). Όταν η ανάπτυξη αυτή οδηγήσει στην απεριόριστη μεγέθυνση των αναγκών και των συναφών δυσκολιών προς

393. Για την προαίρεση ως δυνατότητα επιλογής μεταξύ επιμέρους —εσωτερικών ή εξωτερικών— δεδομένων προσδιορισμών βλ. *GrI: §§ 14–15, 65–66*.

394. Πρβλ. *GrI: § 15A, 66*.

395. Ο Inwood (2013: 586, σχόλιο 9) παρατηρεί εδώ ότι η ελευθερία έχει μια εγγενή τάση προς επέκταση, εφόσον κάθε προσαύξηση θεωρείται εκ των υστέρων ως κάτι το δεδομένο κι όχι ως ελευθερία.

ικανοποίησή τους, τότε η σφαίρα ενός τέτοιου —υποκειμενικά προσδιορισμένου— πράττειν χαρακτηρίζεται από τον περιορισμό της προαίρεσης ενόψει των επιθυμιών και της προαίρεσης των άλλων δρώντων (*Enz III*: § 539A, 335).

Όσον αφορά το δεύτερο σκέλος της θετικής σημασίας περί ελευθερίας, δηλαδή τη συμμετοχή στα κοινά, ο Hegel αναφέρεται ρητά στην *πολιτική ελευθερία* (*politische Freiheit*) υπό την έννοια της «τυπικής συμμετοχής» των ατόμων «στις δημόσιες υποθέσεις του κράτους» (*Enz III*: § 539A, 335). Συνάμα υπογραμμίζει ότι έχει καταστεί πλέον σύνηθες να εξετάζει κανείς τα συντάγματα βάσει αυτής της αρχής και να θεωρεί ότι διόλου δεν υφίσταται σύνταγμα όταν αυτή απουσιάζει.³⁹⁶ Κατά τον Hegel, το σύνταγμα είναι «ο προσδιορισμός των δικαιωμάτων, δηλαδή των ελευθεριών εν γένει και η οργάνωση της πραγματοποίησης εκείνων» (*Enz III*: § 539A, 335)· από αυτή την άποψη, ο Hegel θεωρεί ότι η πολιτική ελευθερία αποτελεί μέρος των ελευθεριών που διασφαλίζονται στο κράτος.

Όπως προαναφέραμε, το κατά Hegel σύνταγμα συνίσταται στην οργάνωση των επιμέρους εξουσιών και των λειτουργιών τους αναφορικά με την πραγματοποίηση της ορθολογικότητας, τουτέστιν της ενότητας του γενικού με το μερικό συμφέρον (*Grl*: § 270, 415).³⁹⁷ Παράλληλα, ο τρόπος οργάνωσης των εξουσιών υποδεικνύει το ποιόν της πολιτικής ελευθερίας, διά της οποίας προσδιορίζεται περιεχομενικά το πολιτικό φρόνημα. Όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω, ο Hegel συναρτά την αναβίβαση του ατομικού πράττειν στη γενική υπόθεση με την αλληλεπίδραση του θεσμού των σωματείων με την κυβερνητική και τη νομοθετική εξουσία. Επομένως, ο καθορισμός του περιεχομένου που λαμβάνει η έννοια του πατριωτισμού απαιτεί τη μελέτη των εγγελιανών θέσεων περί σωματείων ως παραγόντων παροχής (πολιτικής) παιδείας στο πλαίσιο του συντάγματος.

396. Κατά τον Inwood (2013: 587, σχόλιο 10) υπονοείται εδώ η αντιπαράθεση μεταξύ ενός συντεταγμένου κράτους, που διασφαλίζει την (τυπική) πολιτική συμμετοχή των ατόμων, και του δεσποτισμού, όπου απουσιάζει η οργανωμένη —κατά Hegel: μέσω τάξεων (*Stände*)— είσοδο του πλήθους στο όλον. Βλ. *Ill* 3: § 302, 801.

397. Πρβλ. Peperzak 2001: 505.

Η πολιτική σημασία των σωματείων

Λόγος περί σωματείων γίνεται ξανά στην § 287, όπου προσδιορίζεται το αντικείμενο της κυβερνητικής εξουσίας. Ο Rosenzweig (2015²: 353) επισημαίνει ότι πρόκειται για τη δημόσια διοίκηση, η οποία διακρίνεται από την κρατική λειτουργία του μονάρχη – μία αντίληψη ξένη στη συνήθεια της εποχής να θεωρούνται οι κρατικοί λειτουργοί υπηρέτες του μονάρχη. Η κυβερνητική εξουσία επανδρώνεται από τα μέλη της γενικής τάξης (*allgemeiner Stand*), ενώ η ίδια η στελέχωση αποτελεί προϊόν ελέγχου των προσόντων καθώς και της απόφασης του μονάρχη (*Grl*: §§ 291–292, 460–461). Εδώ, βέβαια, μας ενδιαφέρει η στενή σχέση της κυβερνητικής εξουσίας³⁹⁸ με την αστική κοινωνία ως πεδίο επιδίωξης ιδιαίτερων σκοπών. Ειδικότερα, το αντικείμενο της κυβερνητικής εξουσίας αφορά στην εφαρμογή των αποφάσεων του μονάρχη όπως και στην διατήρηση των υφιστάμενων νόμων, θεσμών και οδηγιών που προσανατολίζονται σε κοινούς σκοπούς (*gemeinschaftliche Zwecke*). Η κυβερνητική εξουσία φροντίζει για την *υπαγωγή* (*Subsumption*) των επιμέρους συμφερόντων, τα οποία αναπτύσσονται στην αστική κοινωνία, στο γενικό συμφέρον (*Grl*: § 287, 457), καθότι επιλαμβάνεται των υποθέσεων και των αναγκών που ανακύπτουν σε αυτήν (*Schnädelbach* 2017: 270).

Η προώθηση του γενικού συμφέροντος συνδέεται προπάντων με τη λειτουργία των σωματείων. Τα σωματεία «των κοινοτήτων, των λοιπών επιτηδευμάτων και τάξεων» (*Grl*: § 288, 458), που μάλλον είναι αυτοδιοικούμενα, προωθούν επιμέρους συμφέροντα που είναι κοινά στα μέλη τους. Ο Rosenzweig (2015²: 354) αναφέρει ότι η αυτοδιοίκηση των πόλεων αποτελούσε το συμπλήρωμα της δημοσιοϋπαλληλικής διοίκησης – χαρακτηριστικό της Πρωσίας εκείνης της εποχής. Εδώ, ο Hegel προκρίνει τον συνδυασμό της εκλογής των σχετικών θέσεων με την επίβλεψη και την επιββαίωση εκ μέρους της κυβερνητικής εξουσίας. Από την πλευρά της, η κυβερνητική εξουσία ασχολείται με τη «διατήρηση του γενικού κρατικού συμφέροντος και του νόμιμου στοιχείου» (*Grl*: § 289, 458) ακριβώς σε σχέση με τους ιδιαίτερους σκοπούς που επιδιώκουν τα σωματεία. Σε αυτό το σημείο, ο Hegel αναδεικνύει ως κρίσιμο παράγοντα σταθερότητας για το κράτος τη σύνδεση του *σωματειακού*

398. Ο Hegel συγκαταλέγει σε αυτήν τις «δικαστικές και αστυνομικές εξουσίες» (*Grl*: § 287, 457). Πρόκειται για θεσμούς που αποσκοπούν κατεξοχήν στην εύρυθμη λειτουργία της αστικής κοινωνίας, κι αυτό έχει, όπως θα δούμε, τη σημασία του για τον προσδιορισμό της λειτουργίας της κυβερνητικής εξουσίας. Για την άνωθεν ρυθμιστική λειτουργία της κυβερνητικής εξουσίας επί των επιμέρους υποθέσεων των σωματείων βλ. Grawert 1986: 300.

πνεύματος (Korporationsgeist) με τον πατριωτισμό. Το ζητούμενο είναι η αναβίβαση του πεπερασμένου (μα και συλλογικού) ορίζοντα του σωματείου στη σκοπιά του πολίτη: «Το σωματειακό πνεύμα, το οποίο προκύπτει μέσα από τη νομική αναγνώριση (Berechtigung) των επιμέρους σφαιρών, μεταβάλλεται ταυτόχρονα στο πνεύμα του κράτους, στο μέτρο που έχει στο κράτος το μέσον της διατήρησης των επιμέρους σκοπών» (*Grl*: § 289A, 458). Κατά την εξήγηση του Peperzak (2001: 544) ο πατριωτισμός προκύπτει διά της επίδειξης εμπιστοσύνης στα επιμέρους σωματεία εκ μέρους της κυβέρνησης, καθώς και μέσα από την εμπέδωση της αλληλεξάρτησης των ιδιαίτερων συμφερόντων με την οργάνωση της κοινότητας.³⁹⁹

Εφόσον το άτομο έχει καθήκοντα και δικαιώματα, δηλαδή είναι πολίτης και συνάμα ιδιώτης, τότε ο πατριωτισμός εκπηγάζει εν προκειμένω μέσα από τη διασφάλιση της μερικότητας στην αστική κοινωνία. Όπως είδαμε προηγουμένως, το νεότερο κράτος εξασφαλίζει το —χαρακτηριστικό για τη μοντέρνα εποχή (*Grl*: § 124A, 233)— δικαίωμα στην υποκειμενική ικανοποίηση, το οποίο μάλιστα προσδιορίζεται ως συγκροτητικό στοιχείο της έλλογης βούλησης. Βέβαια, το καθοριστικό στοιχείο για το ατομικό πράττειν είναι η (υπό πολιτική οπτική) γενική υπόθεση – μία στάση που προέκυψε εννοιακά ως το αποτέλεσμα της συντελούμενης στην αστική κοινωνία και ειδικά στον θεσμό του σωματείου παιδευτικής διαδικασίας. Τα «κοινά» μα «ιδιαίτερα συμφέροντα» (*Grl*: § 288, 457), τα οποία αναλογούν στην αστική κοινωνία, μπορεί να διακρίνονται από το καθόλου που εκφράζει το κράτος, ωστόσο ο Hegel αναγνωρίζει τη σημασία της μερικότητας για την ανάπτυξη του πολιτικού φρονήματος: «Στο σωματειακό πνεύμα βρίσκεται ακριβώς το βάθος και η δύναμη του κράτους, την οποία έχει στο φρόνημα, διότι περιλαμβάνει άμεσα το ρίζωμα (Einwurzelung) του επιμέρους μέσα στο καθόλου» (*Grl*: § 289A, 458–459).⁴⁰⁰

Εντούτοις, υπάρχουν όρια αναφορικά με την έκταση που μπορεί να λάβει η προώθηση ιδιαίτερων συμφερόντων στο πλαίσιο της αυτοδιοίκησης των σωματείων: (1) το περιεχόμενο των επιδιωκόμενων σκοπών πρέπει να είναι αντιστρόφως ανάλογο της σημασίας των κρατικών υποθέσεων και (2) οι ιδιαίτερες υποθέσεις να εξαντλούνται στην ικανοποίηση και την έκφραση της γνώμης και των ιδίων παθών, εκ των οποίων εκείνες πηγάζουν (*Grl*: § 289A, 459). Κατά τον Grawert «[ο] Hegel εμπιστεύεται την αυτοδιοίκηση μόνο στο βαθμό που οι υποθέσεις της περιορίζονται σε ασήμα-

399. Βλ. και Langbehn 2017: 312.

400. Πρβλ. *Grl*: § 253, 395–396, όπου γίνεται λόγος για τη διαδικασία κοινωνικής ενσωμάτωσης που συντελείται μέσω των σωματείων.

να πράγματα δίχως υπερτοπική και πέραν των σωματείων σπουδαιότητα» (1986: 300). Κατά τη γνώμη μου, η αλληλεπίδραση αυτή αποτελεί μία πρώτη ένδειξη για τη σημασία της σωματειακής οργάνωσης στη διαμόρφωση του πολιτικού φρονήματος. Κατόπιν τούτων, η σύνδεση των ιδιαίτερων συμφερόντων με τον γενικό σκοπό του κράτους εμφανίζεται ιδίως στη λειτουργία της νομοθετικής εξουσίας.

Το αντικείμενο της νομοθετικής εξουσίας αφορά τις γενικές υποθέσεις του κράτους και τον περαιτέρω προσδιορισμό των ήδη υφιστάμενων νόμων (*GrI*: § 273, 435 και § 298, 465).⁴⁰¹ Ιδιαίτερη σημασία για τη λειτουργία της νομοθετικής εξουσίας και την πολιτική παιδεία των ατόμων έχει το *στοιχείο των τάξεων* (*ständisches Element*):⁴⁰² πρόκειται για «μορφές οργάνωσης διάφορων οικονομικών και κοινωνικών αναγκών – κι ως εκ τούτου αναπόσπαστων συστατικών μερών της αστικής κοινωνίας» (Glinka 2020: 75). Ως προς αυτό, ο Hegel αναφέρεται επικριτικά στον διαχωρισμό των επαγγελματικών τάξεων από τις τάξεις με «πολιτική σημασία» (*GrI*: §303A, 474), θέλοντας να αποφύγει θεωρήσεις περί λαού ιδωμένου ως *ανοργάνωτου συνόλου* (*unorganische Gesamtheit*). Εξού η θέση του ότι «το πολιτικο-ταξικό στοιχείο (*das politisch-ständische Element*) περιέχει στον ιδιαίτερο προσδιορισμό του ταυτόχρονα την» ήδη υφιστάμενη στην αστική κοινωνία «διαφοροποίηση των επαγγελματικών τάξεων (*Stände*)» (*GrI*: § 304, 474).⁴⁰³ Κατά τον Pitng (2015²: 71) ο Hegel προσανατολίζεται στη μεταφορά της διάρθρωσης —βάσει καταμερισμού εργασίας— της αστικής κοινωνίας στο κράτος. Ο Peperzak (2001: 547) σημειώνει σχετικά ότι η κοινωνική συγκρότηση που επιτυγχάνεται μέσω επαγγελμάτων στην αστική κοινωνία διατηρείται σε πολιτικό επίπεδο, καθότι επιτρέπει την υπέρβαση του ατομισμού διά της συμμετοχής του λαού μέσω σωματείων στη νομοθετική διαδικασία.

Το κεντρικό ζήτημα της εγελιανής επιχειρηματολογίας είναι η διαμόρφωση και ο περιεχομενικός προσδιορισμός του πολιτικού φρονήματος μέσω της συμμετοχής των επαγγελματικών τάξεων στη διαχείριση των γενικών υποθέσεων. Προϋπόθεση για τούτο είναι η ανάδυση της *δημόσιας συνείδησης* (*öffentliches Bewußsein*): έτσι προσδιορίζεται η «εμπειρική καθολικότητα των απόψεων και των σκέψεων των πολλών» (*GrI*: § 301, 469). Η αναγνώρισή τους αποτελεί συστατικό στοιχείο ενός

401. Η παρατήρηση του Petersen ότι η νομοθετική εξουσία «προσδιορίζεται μέσα από την εννοιακή στιγμή της καθολικότητας» (1992: 160) θα μας χρησιμεύσει παρακάτω, όταν θα ασχοληθούμε με τη μεσολαβητική λειτουργία της συνέλευσης.

402. Στην αγγλική μετάφραση του Nisbet ο γερμανικός όρος *Stand* στον ενικό και *Stände* στον πληθυντικό αποδίδεται με τον όρο *Estates*, όταν εννοείται η πολιτική σημασία τους. Έτσι, διακρίνεται στον αναγνώστη η πολιτική λειτουργία των *Stände* από την οικονομική —και κοινωνική έως έναν βαθμό— σημασία των επαγγελματικών τάξεων, οι οποίες αποδίδονται ως *estates*.

403. Πρβλ. *Ill* 3: § 303, 804.

κράτους θεμελιωμένου στην ελευθερία, εξού η συνηγορία εκ μέρους του Hegel υπέρ της λειτουργίας τέτοιων ενδιάμεσων οργανισμών (Glinka 2020: 75).

Πλέον καθίσταται περισσότερο ξεκάθαρο τι εννοεί ο Hegel όταν γράφει ότι «ο προορισμός των ατόμων είναι να διάγουν έναν γενικό βίο» (*Grl*: § 258A, 399). Εδώ, ο γενικός βίος εκλαμβάνεται ως συνειδητή συμμετοχή στα κοινά μέσω της σωματειακής οργάνωσης, την οποία πρέπει να έχουμε στο νου μας για την κατανόηση της εγγελλιακής θέσης περί πολιτικής συμμετοχής. Ήδη στις παραδόσεις του 1817/18 το στοιχείο των τάξεων συσχετίζεται με την *für sich* —δηλαδή τη δραστήρια και διαπνεύμενη με συνειδητή εμπιστοσύνη (*Mitschriften*, Wannemann, § 147, 174)— θεώρηση της γενικής βούλησης επί της *γενικής υπόθεσης* (*allgemeine Angelegenheit*) (*Grl*: § 301, 468–469). Ως προς τούτο, η συνέλευση εμπεριέχει τη στιγμή της συνειδητής συμμετοχής εκάστου ενός στη γενική βούληση (*Mitschriften*, Wannemann, § 148, 176).

Κατά τον Schnädelbach (2017: 272) ο Hegel αποπειράται μέσω της πολιτικής λειτουργίας των τάξεων να συμφιλιώσει την αντίθεση μεταξύ του ιδιωτικού συμφέροντος και του προσανατολισμένου στον γενικό σκοπό πράττειν του πολίτη. Ο Grawert επισημαίνει ότι το στοιχείο των τάξεων «σημαδεύει το επίπεδο όπου η αστική κοινωνία και η κοινή γνώμη της πρέπει να δοκιμάσουν τη μεταμόρφωσή τους σε πολιτική κοινότητα» (1986: 301). Ο Yeomans (2017: 480) τονίζει εν προκειμένω ότι το εγγελλιακό «σύστημα των τάξεων» (*estates system*) παρέχει στα μέλη του μορφές άμεσης πολιτικής συμμετοχής, καθότι τούτη ανεξαρτητοποιείται από την εκπροσώπησή τους στη συνέλευση: η γενικότερη σημασία των κοινών κανόνων που διέπει το πράττειν εκάστου κύκλου δραστηριοτήτων εμπεδώνεται δι' αυτών στην ατομική συνειδηση, που αντιλαμβάνεται τη σημασία εκείνων παρά τις αντιθετικές στάσεις που εκδηλώνονται στις επιμέρους σφαίρες.⁴⁰⁴

Η πρώτη απόπειρα υπέρβασης του ατομισμού⁴⁰⁵ παρουσιάζεται στην § 301A, όπου ο Hegel αναφέρεται στον ελεγκτικό ρόλο της συνέλευσης προς την κυβέρνηση. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Hegel αποσυνδέει μεν το *γενικό όφελος* (*allgemeines Beste*) από ό,τι γνωρίζει και βούλεται ο λαός, ο οποίος «δεν ξέρει τι θέλει» (*Grl*: § 301A, 469), επανενώνοντάς το, εντούτοις, με τον μεσολαβητικό ρόλο που επιτελεί το στοι-

404. Στο ίδιο σημείο ο Yeomans συγκρίνει την πολιτική σημασία των τάξεων με τη θέση της Arendt στην *Ανθρώπινη κατάσταση* αναφορικά με την πολιτική ως ατομική δραστηριότητα που τοποθετείται δημόσια (*by taking a public stand*) (2017: 481). Πρβλ. Ferro 2016: 8.

405. Η αστική κοινωνία ορίζεται ως «σύστημα του ατομισμού (*Atomistik*)» (*Enz III*: § 523, 321), διότι τα άτομα θέτουν το ιδιαίτερο συμφέρον τους ως τελικό σκοπό του πράττειν τους.

χείο των τάξεων. Αξιοσημείωτο είναι ακόμη το γεγονός ότι η θέση αυτή, με τις ίδιες ακριβώς λέξεις, βρίσκεται στο *Περί κοινωνικού συμβολαίου* (II, VI, 74) λίγο πριν από την εισαγωγή του νομοθέτη. Βέβαια, ο Rousseau καταπιάνεται εκεί με το ζήτημα της πρωταρχικής θεμελίωσης των γενικών νόμων: ο νομοθέτης θεραπεύει την εσφαλμένη κρίση του λαού, αποτελώντας έτσι ένα *όργανο* (organe) έκφρασης της βούλησής του και διαμόρφωσης της αναγκαίας για μελλοντικές ενέργειες *προνοητικότητάς* του (prévoyance). Από την άλλη πλευρά, στην εγγεγραμμένη ανάλυση δεν τίθεται θέμα έκφρασης της γενικής βούλησης για τη θεμελίωση της κοινότητας στη βάση (γενικών) νόμων αλλά εναντίωσης σε ορισμένες —κατά τον Hegel— εσφαλμένες ιδέες της *κοινής συνείδησης* (gewöhnliche Bewußtsein) σχετικά με δύο ζητήματα: (1) κατά πόσον ο ίδιος ο λαός ή οι εκπρόσωποί του γνωρίζουν τι είναι το καλύτερο για εκείνον και (2) αν ο λαός διαθέτει «την αναμφίβολα κάλλιστη βούληση» (*Grl*: § 301A, 469) για τούτο.

Ως προς το πρώτο ζήτημα, ο Hegel αναφέρει ότι οι *δημόσιοι υπάλληλοι* (Staatsbeamten) κατέχουν εξειδικευμένη γνώση και «μπορούν να φέρουν εις πέρας το κάλλιστο χωρίς τάξεις» (*Grl*: § 301A, 470), δηλαδή χωρίς να λαμβάνεται υπόψιν η *συνέλευση των τάξεων* (Konkurrenz von Ständen)⁴⁰⁶ ούτε οι απόψεις του ίδιου του λαού για το τι είναι «η αυτή καθεαυτήν υπάρχουσα βούληση, <τουτέστιν> ο Λόγος» (*Grl*: § 301A, 469).⁴⁰⁷ Ο Hegel φαίνεται να συμμαρμύζει την ανησυχία του Rousseau σχετικά με την έλλειψη ορθής κρίσης στον λαό, συμπληρώνοντας ότι η όποια συμβολή είτε του ίδιου είτε των εκπροσώπων του αφορά την πραγματοποίηση του κάλλιστου, αλλά όχι και τη γνώση του. Ως προς τούτο, παρακάτω θα διαπιστώσουμε πως ο Hegel τοποθετεί σε εξέχουσα θέση τη νομοθετική εξουσία και ειδικότερα τη στιγμή της συνέλευσης,⁴⁰⁸ αποδίδοντάς της ρόλο μεσολαβητικό: επιτελεί έργο ελεγκτικό προς την κυβερνητική εξουσία και συνάμα παιδευτικό εν σχέσει προς τα άτομα.

Ο Rosenzweig (2015²: 358–359) τονίζει ότι η πολιτική σημασία της συνέλευσης, τουτέστιν η συσχέτιση της ιδιαιτερότητας με τις κρατικές υποθέσεις, διακρίνεται από την ενδεχόμενη δυσλειτουργία της εν σχέσει προς την κυβερνητική εξουσία: ο Hegel αποδεσμεύει τον προσδιορισμό της συνέλευσης από τη λειτουργικότητα ή τη χρησιμότητά της αναφορικά με τις πρακτικές κρατικές ανάγκες, αναδεικνύοντας έτσι

406. Η έκφραση «Konkurrenz von Ständen» στο συγκεκριμένο έχει πολιτική και όχι οικονομική σημασία (*R*: Anmerkungen, 424). Ο Nisbet την αποδίδει σωστά ως «convention of the Estates».

407. Πρβλ. *It 3*: § 301, 795–796.

408. Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι η νομοθετική εξουσία εννοημένη ως *ολότητα* (Totalität) συμπεριλαμβάνει τρεις στιγμές: α) τον μονάρχη, στον οποίο αποδίδεται η *ύψιστη απόφαση* (höchste Entscheidung), β) την κυβερνητική εξουσία ιδωμένη ως συμβουλευτική συνιστώσα και γ) τις τάξεις (*Grl*: § 300, 468). Ήδη στις παραδόσεις του 1817/18 ο Hegel απορρίπτει την ιδέα «ότι η νομοθετική εξουσία αφορά μόνο τη συνέλευση των τάξεων» (*Mitschriften*, Wannemann, § 147, 175).

τον πολιτικό ή αλλιώς διαπλαστικό της ρόλο για τα άτομα. Από αυτή την άποψη, ο ρόλος της συνέλευσης δεν συνίσταται κατεξοχήν στη συμβολή των τάξεων στην *εξασφάλιση* (*Gewährleistung*) του γενικού συμφέροντος και της *δημόσιας ελευθερίας* (*öffentliches Freiheit*) —καθότι σε τούτο συντελούν και άλλοι θεσμοί, εκτός από τη διοίκηση, όπως είναι η κληρονομικότητα στη διαδοχή του θρόνου και η σύσταση των δικαστηρίων (*GrI*: § 301A, 470)— αλλά στη σύνδεση της ιδιαιτερότητας, η οποία εμφανίζεται στην αστική κοινωνία, με τις κρατικές υποθέσεις (*GrI*: § 301A, 471). Για τον Rosenzweig (2015²: 359) τούτο συνεπάγεται την απόδοση πολιτικής σημασίας στην αστική κοινωνία, οι κοινωνικές ομάδες της οποίας σε προηγούμενο στάδιο της ανάλυσης περιορίστηκαν στις συναφείς με εκείνην δραστηριότητες και οπτικές περί ιδιαίτερων συμφερόντων, και αυτό χάριν της ανάδειξης της πολιτικής ουσίας του κράτους.⁴⁰⁹

Παρότι οι κρατικοί αξιωματούχοι αξιολογούνται ως οι πλέον αρμόδιοι για την προώθηση του καθόλου, η πραγματοποίησή του θα παρέμενε κάτι το τυχαίο, αν η έκδοση νόμων αφηνόταν εξ ολοκλήρου σε ένα *υπουργείο* (*Ministerium*). ωστόσο, η κρατική οργάνωση χαρακτηρίζεται από τη συνειδητή και αναγκαία πραγματοποίηση του καθόλου (*Mitschriften*, Wannemann, § 147, 175). Αυτό συνεπάγεται εν προκειμένω την παρουσία της *στιγμής της αυτοσυνείδησης* (*Moment des Selbstbewußtseins*), η οποία προκύπτει μόνο μέσω *αυτενέργειας* (*Selbsttätigkeit*). Φαίνεται ότι η εγγεληνική θέση περί συμπερίληψης της συνέλευσης των τάξεων στη νομοθετική εξουσία βασίζεται στην άρση της προαναφερθείσας τυχαιότητας, καθόσον η ενεργητική και συνειδητή συμμετοχή μέσω των τάξεων συμβάλλει στη διαμόρφωση της γενικής βούλησης και διασφαλίζει τον προσανατολισμό της κυβέρνησης στο γενικό συμφέρον.

Ο Grawert (1986: 296) σχολιάζει εν προκειμένω ότι η νομοπαραγωγική διαδικασία συμπεριλαμβάνει ουσιαστικά τη νομοθετική εξουσία, στο μέτρο που αποδίδεται σημασία στην παραγωγή μιας γενικής και βασισμένης στην εναρμόνιση συμφερόντων νοοτροπίας, παρά στην εξειδικευμένη γνώση και στη μονομερή απόφαση. Κατά τον Petersen, η γενική βούληση καθίσταται «βούληση του λαού, ο οποίος αντιστρόφως —ακριβώς όπως και στον Rousseau— γίνεται λαός με την πολιτική σημασία της λέξης μέσα από αυτήν ακριβώς τη βούληση» (1992: 161). Πάντως ο Rosenzweig (2015²: 359) επιφυλάσσεται ως προς αυτό, θεωρώντας ότι ο φορέας του υποκειμενι-

409. Πρβλ. Horstmann (2015²: 301): η διαφοροποίηση αστικής κοινωνίας και κράτους αποσκοπεί στην έκθεση της υπεροχής του καθόλου (δηλαδή του κράτους) εν σχέσει προς τις υπόλοιπες στιγμές του ήθους.

κού στοιχείου δεν συνίσταται σε μία υπέρ της κοινωνίας κείμενη ιδέα περί «λαού» (Staatsvolk) αλλά την αστική κοινωνία ειδικά, η οποία σε προηγούμενο στάδιο της ανάλυσης διακρίθηκε από το πολιτικό στοιχείο που εκφράζει κράτος.⁴¹⁰

Ως προς το ζήτημα εξασφάλισης του γενικού συμφέροντος, ο Hegel αποδίδει στη συνέλευση μια τρόπον τινά ελεγκτική λειτουργία: οι *εκπρόσωποι* (Abgeordnete) των τάξεων επιβλέπουν τη δραστηριότητα των δημοσίων υπαλλήλων —η έμφαση δίνεται σε όσους διαφεύγουν της εποπτείας των ανωτέρων τους— και κομίζουν την ιδιαίτερη γνώση τους επί των εκάστοτε επικρατούντων συνθηκών. Μία από τις βασικές συμβολές της νομοθετικής εξουσίας στον περιεχομενικό προσδιορισμό —κι εν τέλει στη διαμόρφωση— του πατριωτισμού προέρχεται από ό,τι ο Hegel ονομάζει «κριτική (Zensur) των πολλών» και «δημόσια κριτική (öffentliche Zensur)» (*GrI*: § 301A, 470). Χαρακτηριστική για τη σχέση μεταξύ των τάξεων και της κυβέρνησης (της δημόσιας διοίκησης εν προκειμένω) είναι μία καταγραφή από τις παραδόσεις του 1822/23: «Η θέση (Stellung) των τάξεων κατανοείται συνήθως ως εξής, ότι τούτες <εννοημένες> ως ο λαός (sie als Volk) αντιπαρατίθενται στην κυβέρνηση. Αυτό είναι από τη μία πλευρά σωστό, όμως η ουσιαστικότερη σχέση είναι αυτή, ότι οι τάξεις διαβουλεύονται ενωμένες μαζί την κυβέρνηση για το κάλλιστο» (*Ill* 3: § 301, 796).

Όπως διαπιστώσαμε, η έννοια του νεότερου κράτους περιέχει την ενότητα του ιδιαίτερου συμφέροντος με την γενική υπόθεση· το σωματειακό πνεύμα πρέπει, λοιπόν, να παιδευτεί, κι εν τέλει να μεταβληθεί σε μια δημόσια συνείδηση, ικανή να γνωρίζει και να συνεισφέρει στις γενικές υποθέσεις.⁴¹¹ Από αυτή την άποψη, η *προσδοκώμενη* (zu erwartende) δημόσια κριτική —ή αλλιώς ο δημόσιος έλεγχος— δεν εκφράζει μόνο τον επί του πρακτέου ρόλο των πολλών στην ορθή δραστηριότητα της κυβερνητικής εξουσίας, αλλά επενεργεί διαπλαστικά τόσο στους ίδιους όσο και στους δημόσιους υπαλλήλους. Ο απώτερος σκοπός είναι τούτοι «να εφαρμόζουν εκ των προτέρων την κάλλιστη διάγνωση (Einsicht) στις υποθέσεις και στα υποβαλλόμενα σχέδια και να ρυθμίζουν αυτά σύμφωνα με τα αγνότερα κίνητρα» (*GrI*: § 301A, 470).⁴¹² Υπό το φως των ανωτέρω μπορεί να ερμηνευθεί η έμφαση που ο Hegel αποδίδει στον παραμερισμό της μερικότητας που πρέπει να γίνει *συνήθεια* (Sitte) στους δημόσιους υπαλλήλους (*GrI*: § 296, 464). Θα έλεγε κανείς ότι η δημόσια κριτική α-

410. Για τον Rosenzweig ο Hegel υπαγάγει έτσι το κράτος σε ένα μη κρατικό ή, όπως το γράφει ο ίδιος, σε ένα «υποκρατικό στοιχείο» (Unterstaatliche), κι όχι στο πολιτικό φρόνημα (2015²: 360).

411. Πρβλ. Terrier 2001: 63.

412. Ο Rosenzweig (2015²: 358) παρατηρεί εδώ την αλληλεπίδραση των θεσμών με το φρόνημα, ειδικά όσον αφορά τους δημόσιους υπαλλήλους.

ποβλέπει στη δημιουργία αυτής ακριβώς της συνήθειας. Αναφορικά με τη λειτουργία των σωματείων και των κοινοτήτων ο Grawert (1986: 292), συγκρίνοντας τις παραδόσεις του 1817/18 με τις διατυπώσεις της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, θεωρεί ότι η επενέργειά τους στην κρατική πολιτική είναι αμελητέα εν σχέσει προς τον μονάρχη και τους κρατικούς αξιωματούχους. Κατ' εμέ, η επενέργειά τους διασφαλίζεται ακριβώς μέσω του ελεγκτικού ρόλου των εκπροσώπων επί των δραστηριοτήτων της κυβερνητικής εξουσίας (*Grl*: § 295, 463· § 301A, 470).

Ωστόσο, δεν θα έπρεπε να παραβλέψουμε την επιφυλακτική στάση του Hegel απέναντι σε μια αφηρημένη οπτική καθολικής και άμεσης συμμετοχής του λαού στα κοινά· αποδίδει στην «άποψη του όχλου» την εμμονή πως η κυβέρνηση τάχα εχθρεύεται τις γενικές υποθέσεις εν αντιθέσει προς την «καλή θέληση των τάξεων για το γενικό όφελος» (*Grl*: § 301A, 470). Η αντιστροφή της κατηγορίας προς τον λαό μοιάζει δικαιολογημένη, καθόσον ο ορίζοντας του θεσμού των σωματείων αναφορικά με την προώθηση του γενικού συμφέροντος είναι περιορισμένος· συνάμα οι οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες υπό τις οποίες οι επαγγελματικές τάξεις λαμβάνουν πολιτική σημασία χαρακτηρίζεται κατεξοχήν από την αρχή της μερικότητας. Αφενός, η προώθηση του καθόλου αποδίδεται αποκλειστικά σε μία μικρή μερίδα του λαού, η οποία αφιερώνεται σε αυτό συνειδητά και επαγγελματικά. Αφετέρου, φαίνεται ότι ο Hegel απορρίπτει αμφότερες τις θέσεις ως μονομερείς: η πολιτική σημασία των τάξεων αποτελεί συγκροτητικό στοιχείο, που εγγυάται την προώθηση του γενικού συμφέροντος, εφόσον η πλευρά της υποκειμενικής ελευθερίας που χαρακτηρίζει ιδίως την αστική κοινωνία παιδεύεται και συνδέεται με το κράτος (*Grl*: § 301A, 471), εννοημένο ως πραγματοποίηση της συγκεκριμένης ελευθερίας (*Grl*: § 260, 406).

Ο Botzenhart (1985: 94) σημειώνει ότι η εγγεγραμμένη επιχειρηματολογία περί γενικής τάξης εκφράζει τη χρονική συγκυρία όπου η Πρωσία μετέβαινε από την απολυταρχία σε ένα μοντέλο διακυβέρνησης θεμελιωμένο στον εποπτικό ρόλο μιας συγκεκριμένης κρατικής διοίκησης. Για τον Botzenhart η θέση του Hegel περί προώθησης του γενικού συμφέροντος από τους δημόσιους υπαλλήλους πέρα από τα ιδιαίτερα συμφέροντα των τάξεων⁴¹³ διατυπώνει το τότε ισχύον μοντέλο διακυβέρνησης, το οποίο ονομάζει *Verwaltungsstaat*: πάσης φύσεως νόμοι και διατάγματα υποβάλλονταν προς έγκριση στο πρωσικό *Staatsrat*, συμβουλευτικό σώμα αποτελούμενο από

413. Κατά τον Botzenhart από αυτή τη θέση αναδύθηκε «η ιδεολογία του υπερκομματικού αυταρχικού κράτους (*Obrigkeitsstaat*)» (94), η οποία αποτέλεσε τον αντίθετο πόλο στον κοινοβουλευτισμό κι επέδρασε στην πολιτική σκηνή μέχρι και την Δημοκρατία της Βαϊμάρης.

τους ανώτατους κρατικούς αξιωματούχους. Ενδεχομένως ο ρόλος της νομοθετικής εξουσίας να μην είναι μόνο συμβουλευτικός, όπως θεωρεί ο Botzenhart, αν υποθέσουμε ότι τούτη λαμβάνει μέρος στις αποφάσεις, όταν ο Hegel κάνει λόγο για *συναπόφαση* (Mitbeschließen) στις γενικές υποθέσεις (*Grl*: § 314, 482).

Ο Peperzak (2001: 550) αναφέρει εν προκειμένω ότι η νομοθετική εξουσία δεν συμμετέχει στον καθορισμό των τελικών αποφάσεων, καθόσον εκείνες αποτελούν προϊόν των διαβουλεύσεων του μονάρχη με τους ανώτερους κρατικούς αξιωματούχους.⁴¹⁴ Η Lübbe-Wolf (2017: 51) υποδεικνύει ότι η εγγεγραμμένη σύλληψη περί αντιπροσωπείας υπερβαίνει τον συμβιβασμό της πρωσικής μεταρρυθμιστικής πτέρυγας με μια μόνο συμβουλευτική λειτουργία της συνέλευσης ακριβώς μέσω της αναφοράς στο δικαίωμα της συναπόφασης.⁴¹⁵ Κατά την εξήγηση της Lübbe-Wolf, ο Hegel υπερασπίζεται «τη θέση του πιο μοντέρνου συντάγματος της εποχής του» (2017: 54): η ίδια παραπέμπει στο βαυαρικό σύνταγμα του 1818, το οποίο παρέχει διευρυμένες αρμοδιότητες στη συνέλευση, απαγορεύοντας τη σύνταξη, την αλλαγή και την άρση ήδη υφιστάμενων νόμων σχετικών με την προσωπική ελευθερία και την ιδιοκτησία άνευ πρότερης συμβουλής και συναίνεσής της.

Ως προς τα παραπάνω, στις παραδόσεις του 1817/18 ο Hegel αναφέρει ότι η νομοθετική πρωτοβουλία ανήκει στο μονάρχη (*Mitschriften*, Wannemann, § 149, 177). Η προαναφερθείσα επισήμανση του Peperzak (2001: 550) αναφορικά με την εξαίρεση της συνέλευσης από την λήψη τελικών αποφάσεων ενισχύεται από την εγγεγραμμένη θέση περί της λειτουργίας του μονάρχη στη νομοθετική διαδικασία, καθόσον του αποδίδεται η στιγμή της *ύψιστης απόφασης* (höchste Entscheidung) (*Grl*: § 300, 468).⁴¹⁶ Ο Grawert (1986: 303, υποσημείωση 108) υποστηρίζει ότι η Lübbe-Wolf ταυτίζει το *Mitbeschließen* με το *Mitentscheiden*, παραβλέποντας τη διαφορά τους αναφορικά με τον όρο που ο Hegel επιλέγει στην § 300.⁴¹⁷ Πράγματι, εκεί ο Hegel αναφέρεται στη στιγμή της ύψιστης απόφασης του μονάρχη στο πλαίσιο της λειτουργίας της νομοθετικής εξουσίας εννοημένης ως ολότητας. Εδώ, βέβαια, υπόκειται η

414. Βλ. σχετικά *Grl*: §§ 283 και 284, 455.

415. Πρβλ. Petersen 1992: 162.

416. Ο Grawert (1986: 306) υπογραμμίζει την αποκλειστικά συμπληρωματική επενέργεια της συνέλευσης αναφορικά με την κρατική διαχείριση.

417. Ο Terrier (2001: 66–67) παραπέμπει στην ίδια παράγραφο για να τονίσει ότι η θέσπιση νόμων δεν ανήκει αποκλειστικά στη συνέλευση, διότι σε τούτο συνεργούν και οι άλλες δύο κρατικές εξουσίες, δηλαδή η κυβερνητική και η ηγεμονική· η ιδέα που υπόκειται ως βάση είναι ότι το κράτος είναι οργανισμός, για τη διατήρηση του οποίου αλληλεπιδρούν και οι τρεις εξουσίες, ο ρόλος των οποίων αναλογεί στις στιγμές της βούλησης των §§ 5–7· αυτό βέβαια δεν καταλήγει στον δεσποτισμό, καθότι η λειτουργία των εξουσιών θεμελιώνεται στο σύνταγμα και στους νόμους. Βλ. σχετικά *Grl*: § 285, 456· § 286A, 456–457.

έννοια της ιδεατότητας των εξουσιών, σύμφωνα με την οποία η λειτουργία έκαστης επιμέρους εξουσίας προσδιορίζεται και εξαρτάται από τον σκοπό του όλου (*Grl*: § 276, 441· § 278, 443–444).

Στην § 279A, όπου η λειτουργία της ηγεμονικής απόφασης εξειδικεύεται, προκύπτει ότι τούτη έρχεται κατόπιν της έκθεσης των επιχειρημάτων: «διακόπτει τη στάθμιση των λόγων και των αντιλόγων, μεταξύ των οποίων είναι πάντοτε δυνατή η ταλάντευση προς τη μία ή την άλλη μεριά, αποφασίζει (*beschließt*) μέσα από το “εγώ θέλω” και ξεκινά κάθε δραστηριότητα και ενεργό πραγματικότητα» (*Grl*: § 279A, 445). Παρακάτω, το πρόσωπο του μονάρχη σχετίζεται έμμεσα με την *τελική απόφαση* (*letzte Entscheidung*) «για τις μεγάλες υποθέσεις και τις σημαντικές στιγμές του κράτους» (*Grl*: § 279A, 448). Ο Hegel αναφέρει σχετικά ότι σε λιγότερο ανεπτυγμένες μορφές κρατών η τελική απόφαση εναπόκειται είτε στο τυχαίο της ιδιοσυγκρασίας των συναφών με το εκάστοτε πολίτευμα ηγετών είτε σε ένα στοιχείο εξωτερικό ως προς το κράτος, όπως λ.χ. στα μαντεία ή στα σπλάχνα των ζώων. Τουναντίον, στη νεότερη εποχή η ύστατη απόφαση αποτελεί «εμμενή οργανική στιγμή του κράτους» (*Grl*: § 279A, 447–448), η ενεργός πραγματικότητα της οποίας ανατίθεται πλέον «στη λειτουργία (*Funktion*) μίας συνείδησης» (*Grl*: § 279A, 449) που βρίσκεται υπεράνω επιμέρους και υποκείμενων σε όρους στοιχείων. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να ανατρέξουμε και στην § 12A της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, όπου ο Hegel διακρίνει τα ρήματα *beschließen* και *sich entschließen*. Το πρώτο ρήμα αφορά την άρση της *απροσδιοριστίας* (*Unbestimmtheit*) που προκύπτει από τη δυνατότητα του ενός ή του άλλου περιεχομένου, ενώ το δεύτερο αναφέρεται στην απόφαση που εκπηγάει από την αυτοκαθοριζόμενη βούληση και θέτει περιεχόμενα έξω της (*Grl*: § 12A, 63).

Αν συνδέσουμε την παραπάνω διάκριση με την αναφορά του Hegel στην § 309 σε *Beschließung* και στην § 314 σε *Mitbeschließen* του θεσμού των τάξεων, τότε θα μπορούσαμε να ακολουθήσουμε την υπόδειξη της Lübbe-Wolff, βάσει της οποίας η συνέλευση έχει αρμοδιότητα συναπόφασης πάνω στις γενικές υποθέσεις του κράτους. Η συναπόφαση θα συνδεόταν με την άρση της απροσδιοριστίας μεταξύ δυνατών εναλλακτικών, όχι όμως και με την ύστατη απόφαση που κείται υπεράνω αυτών και αναλογεί στην ηγεμονική εξουσία. Ο Yeomans (2017: 484) υποστηρίζει εν προκειμένω ότι ο ρόλος της συνέλευσης έγκειται μάλλον στη δημόσια συζήτηση επί των προτάσεων της κυβερνητικής εξουσίας· κατ’ ουσίαν, η συνέλευση μοιράζεται με τα σωματεία την ανάδειξη του κοινού περιεχομένου που διέπει τη συμβίωση των συστα-

τικών μερών του κράτους, έτσι ώστε να προκύψουν λύσεις σχετικά με τα ζητήματα του πράττειν (λ.χ. ιδιότητα του πολίτη, ιδιοκτησία και φορολογία).

Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι για την προαναφερθείσα χρήση του όρου *Pöbel* στην § 301A ο Hegel μας παραπέμπει στην § 272A, όπου αποδοκιμάζει την αρχή της *διάκρισης των εξουσιών* (*Teilung der Gewalten*), όταν αυτή προκύπτει από μία κακώς εννοούμενη «απόλυτη αυτοτέλεια των εξουσιών αναμεταξύ τους» (*Grl*: § 272A, 433). Για τον ίδιο, η ουσία του κράτους είναι η ιδεατότητα, είτε πρόκειται για το υποκειμενικό φρόνημα είτε για το σύνταγμα. Σε επίπεδο συντάγματος η ιδεατότητα υποδεικνύει ότι έκαστη εξουσία είναι «εντός του εαυτού της η ολότητα» (*Grl*: § 272, 432), εντός της οποίας αποκτά την ιδιαίτερη λειτουργία της αναφορικά με τη διατήρηση του κράτους.⁴¹⁸ Στην αντίθεση περίπτωση η κατάληξη θα ήταν είτε η παραφθορά του κράτους είτε η διατήρηση της ενότητας μέσα από την αντιπαράθεση και την υποταγή της μίας πλευράς στην άλλη και τανάπαλιν.⁴¹⁹ Ωστόσο, το σύνταγμα αποτελεί για τον Hegel ενότητα διακριτών εξουσιών και η παραπάνω εκτροπή πρέπει να αποφευχθεί.⁴²⁰

Νομίζω ότι το εγγελιανό επιχείρημα περί ασυλλόγιστου λαού δύναται να ιδωθεί ακολούθως: η πολιτική συμμετοχή δι' αντιπροσώπων και η ευεργετική επενέργεια του δημοσίου ελέγχου των πολλών στη λειτουργία της κυβερνητικής εξουσίας διασφαλίζεται μόνο υπό την προϋπόθεση της υπέρβασης των μονομερειών αναφορικά με την ορθολογική ή μη (δηλαδή: ιδιοτελή) πρόθεση της μίας ή της άλλης πλευράς. Διαφορετικά η εμμονή σε μια τέτοια αντίθεση οδηγεί στον κλωνισμό των όποιων αξιώσεων και απόψεων των πολλών —καθό εκφραστές της μερικότητας— μπροστά στη γνώση των ολίγων και αφιερωμένων στο καθόλου επαϊόντων. Εδώ ανακύπτει το ζήτημα περί θεμελίωσης της ιδεολογίας του αυταρχικού κράτους που θέτει ο Botzenhart (1985: 94), εφόσον το κριτήριο για την πολιτική απόφαση είναι η αποδέσμευση του φορέα της απόφασης από τη μερικότητα που εκφράζουν τα άτομα και οι επιμέρους θεσμοί στους οποίους είναι οργανωμένα. Ως προς αυτό, ο Schnädelbach θεωρεί ότι η

418. Πρβλ. *Grl*: § 276, 441 και *Enz I*: § 160, 307. Ο Planty-Bonjour (1986α: 25) σημειώνει ότι η εγγελιανή θέση εναντιώνεται τόσο προς την —κατά Montesquieu— διάκριση των εξουσιών όσο και προς τον —κατά Sieyès— ανταγωνισμό των εξουσιών. Κατά τον Rosenzweig (2015²: 343) ο Hegel απορρίπτει την φιλελεύθερη θεωρία περί αμοιβαίου περιορισμού των εξουσιών χάριν της κρατικής ενότητας.

419. Πρβλ. *NR*: 160/517.

420. Στηριζόμενοι στη θέση του Hegel ότι η «διάκριση των εξουσιών» εμπεριέχει «τη στιγμή της διάκρισης, της πραγματικής ορθολογικότητας» (*Grl*: § 272A, 433), θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η ιδεατότητα που χαρακτηρίζει το σύνταγμα ομοιάζει με τον προσδιορισμό του αποτελέσματος της διαλεκτικής άρσης των αντιθέτων, το οποίο χαρακτηρίζεται ως «ενότητα διακριτών προσδιορισμών» (*Enz I*: § 82A, 177).

πολεμική του Hegel «εναντίον της δημοκρατικής αρετής της δυσπιστίας» (2017: 275) είναι το αποτέλεσμα της επίμονης προσπάθειάς του να συνενώσει το αρχαίο ήθος με τη νεωτερική αρχή της υποκειμενικής ελευθερίας.⁴²¹

Ένα σημείο στο οποίο πρέπει να σταθούμε ειδικά είναι η λειτουργία της *μεσολάβησης* (Vermittlung) που αποδίδεται στη συνέλευση και χαρακτηρίζει τα μη δεσποτικά κράτη – μια επενέργεια ανάλογη με τη διάκριση των εξουσιών στον Montesquieu (Yeomans 2017: 483–484). Ειδικότερα, ο Hegel υποστηρίζει ότι οι τάξεις αποτελούν ένα *μεσολαβητικό όργανο* (vermittelndes Organ) μεταξύ της κυβέρνησης, αφενός, και των ατόμων όπως και των επιμέρους σφαιρών δραστηριοποίησής τους, αφετέρου.⁴²² Έπειτα, σε συνδυασμό με την προαναφερθείσα αλληλεπίδραση της κυβερνητικής με τη νομοθετική εξουσία η εγγελιανή οπτική προσανατολίζεται στη μεσολάβηση μεταξύ των στιγμών που συναποτελούν τη νομοθετική εξουσία, τουτέστιν μεταξύ της *ηγεμονικής εξουσίας* (fürstliche Gewalt)⁴²³ και της ενδεχόμενης απομόνωσης των συμφερόντων των κοινοτήτων και των σωματείων από το όλον (*Grl*: § 302, 471–472). Η διασκόρπιση των ατόμων σε ανοργάνωτο *πλήθος* (Menge) και *συνονθύλευμα*

421. Κατά τη γνώμη μου, η μομφή της ακρισίας που απευθύνεται στον λαό θα μπορούσε ομοίως να επιστραφεί στους δημόσιους υπαλλήλους, εφόσον μία τοπική κοινωνία ενδέχεται να γνωρίζει από πρώτο χέρι τις ιδιάζουσες συνθήκες και τις συγκεκριμένες περιστάσεις που αφορούν στην εφαρμογή των νόμων. Ο Hegel παραδέχεται ότι το ζήτημα εν προκειμένω είναι η οργάνωση της κυβερνητικής εξουσίας με αφετηρία τις ιδιαίτερες ανάγκες της αστικής κοινωνίας (*Grl*: §290, 459).

422. Ενδεχομένως να υπονοείται η οικογένεια και το σωματείο. Πρβλ. *Mitschriften*, Homeyer, § 126, 275.

423. Η ηγεμονική εξουσία εκφράζει την *κρατική κυριαρχία* (Souveränität des Staats) εννοημένη ως ιδεατότητα των εξουσιών, τουτέστιν την εξάρτηση των λειτουργιών και των σκοπών τους «από τον σκοπό του όλου» (*Grl*: § 278A, 444). Βλ. *Grl*: § 279A, 447 και Rosenzweig 2015²: 348–349. Ο Planty-Bonjour, παραπέμποντας στις παραδόσεις του 1817/18 —συγκεκριμένα στην § 131A—, υπογραμμίζει ότι για την οργάνωση των εξουσιών δεν αρκεί η συμβολή εκάστου μέλους στην αναπαγωγή του όλου, καθώς η συνεργασία συνίσταται στην ιεραρχική κατάταξη και υπαγωγή εκάστου οργάνου σε ένα άλλο· ως προς αυτό, ο Planty-Bonjour τονίζει τη σημασία της ηγεμονικής εξουσίας για την ιεράρχηση των εξουσιών (1986α: 26–27). Δεδομένης της σημασίας που ο Hegel αποδίδει στο νόμο αναφορικά με τη λειτουργία των εξουσιών (*Grl*: § 278A, 443· § 285, 455–456· *Enz III*: § 544A, 431) ξαφνιάζει η άποψη του Pting (2015²: 72) σχετικά με τη θεμελίωση της κρατικής κυριαρχίας στη νομιμοποίηση του μονάρχη κι όχι στη «νομική αυτονομία των πολιτών». Νομίζω ότι ο Pting παραβλέπει εν προκειμένω τόσο τη σημασία της πρωτοκαθεδρίας του κράτους εν σχέσει προς τα άτομα, έτσι όπως αυτή αναδείχθηκε στην § 256, όσο και τη σημασία της έννοιας της ιδεατότητας για την κρατική κυριαρχία. Η έννοια της ιδεατότητας εκφράζεται από την ηγεμονική εξουσία, το δε ξεκίνημα της ανάλυσης των εξουσιών με αυτήν δεν σημαίνει τόσο την προσαρμογή του Hegel στις συνθήκες της Πρωσίας, αλλά εκφράζει την προαναφερθείσα πρωτοκαθεδρία του *πολιτικού κράτους* (politischer Staat) — εννοημένου ειδικά ως συστήματος των δημοσίων οργάνων— εν σχέσει προς τις στιγμές του (*Grl*: § 276, 441). Βλ. σχετικά Rosenzweig (2015²: 350–352) αναφορικά με την υπαγωγή της νομιμότητας του μονάρχη αλλά και κάθε επιμέρους δικαιώματος στην ιδέα του κράτους. Το κράτος που εκθέτει ο Hegel δεν είναι δεσποτικό ακριβώς επειδή οι επιμέρους εξουσίες —συμπεριλαμβανομένης της ηγεμονικής— υπάγονται στο όλον, τουτέστιν σε μία «συνταγματική κατάσταση» (*Grl*: § 278A, 443), την οποία αναπαράγουν διά των καθορισμένων λειτουργιών τους. Βλ. και § 279A, 445–446· πρβλ. Maihofer 2015²: 382–383. Παρότι η ηγεμονική εξουσία είναι η πρώτη στη σειρά της ανάλυσης, συνάμα αποδεικνύεται ως η κατώτερη εκ των τριών, καθό τυπική και κενή περιεχομένου· η θεσμική δραστηριότητά της εξαρτάται από τις εκάστοτε αντικειμενικά υφιστάμενες κρατικές αναγκαιότητες (Rosenzweig 2015²: 347–348).

(Haufen), δηλαδή σε μία «μαζική δύναμη (massenhafte Gewalt) εναντίον του οργανικού κράτους» (*Grl*: § 302, 472)⁴²⁴ πρέπει πάση θυσία να αποφευχθεί.

Κατόπιν τούτων έρχεται η λογική βάση του επιχειρήματος: «ανήκει στις σημαντικότερες λογικές διαγνώσεις το γεγονός ότι μία συγκεκριμένη στιγμή, που στέκει στην αντίθεση κι έχει τη θέση ενός άκρου, παύει έτσι να είναι κάτι τέτοιο, καθόσον είναι οργανική στιγμή και συνάμα μέσο (Mitte)» (*Grl*: § 302A, 472). Ο Planty-Bonjour (1986α: 26) υπενθυμίζει εδώ ότι η νομοθετική εξουσία συνιστά τη στιγμή της καθολικότητας, η κυβερνητική εξουσία είναι η στιγμή της μερικότητας και η ηγεμονική εξουσία είναι η στιγμή της καθεκαστότητας.⁴²⁵ Στο μέτρο που γίνεται λόγος για άκρα και μέσο, θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τη λειτουργία της συνέλευσης μέσω του *συλλογισμού* (Schluß), έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Hegel στην *Επιστήμη της λογικής*. Στον συλλογισμό, ο οποίος είναι ένας συγκεκριμένος τρόπος συσχέτισης των εννοιακών προσδιορισμών της καθολικότητας, της μερικότητας και της καθεκαστότητας (Petersen 1992: 100), ουσιαστικό στοιχείο είναι «η ενότητα των άκρων, το μέσο που τα ενοποιεί και ο λόγος (Grund) που τα διατηρεί» (*L II*: 91).⁴²⁶ Συνάμα η αναφορά στην οργανική ενότητα ή αλλιώς ολότητα μας παραπέμπει στην § 272 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*. Εκεί, γίνεται λόγος για το όλον που συναποτελούν οι επιμέρους κρατικές εξουσίες, καθότι έκαστη εμπεριέχει κατά τη λειτουργία της τις άλλες. Στη διάκρισή τους εκφράζουν τους προσδιορισμούς της έννοιας και χαρακτηρίζονται από την ιδεατότητα, τουτέστιν από την άρση της περατότητας και της αυτοτέλειάς τους εντός του όλου (*Grl*: §§ 276 και 278).⁴²⁷

Εν προκειμένω, το στοιχείο των τάξεων, το οποίο εκφράζει τη γνώμη των πολλών, θεωρείται οργανικό μέλος του κράτους και συμβάλλει στη διατήρησή του, εφόσον αναβιβάζει τις επιμέρους σφαίρες της ατομικής δραστηριότητας στο καθόλου. Η θέση αυτή θα μπορούσε να αντιπαραβληθεί με τις προειδοποιήσεις του Hegel περί αυτοϋπονόμευσης του κράτους σε περίπτωση μιας άκαμπτα εννοημένης διάκρισης των εξουσιών (*Grl*: § 272, 432–434 και § 304, 474). Αναφορικά με τη λειτουργία της νομοθετικής εξουσίας ο Hegel υπογραμμίζει τη σημασία της οργανικής ενότητας που οφείλει να διέπει τα σχετιζόμενα μέρη (*Grl*: § 302A, 472). Αυτή η θέση συσχετίζεται με το κατά Hegel ορθολογικό σύνταγμα, το οποίο χαρακτηρίζεται από την ιδεατότητα των επιμέρους εξουσιών εν σχέσει προς το όλον και τη σχέση έκαστης με τις υπόλοι-

424. Πρβλ. *Grl*: § 278, 443.

425. Βλ. και Terrier 2001: 66.

426. Πρβλ. σχετικά Karydas 2020α: 255.

427. Για την έννοια της ιδεατότητας βλ. επίσης *Grl*: § 271, 431 και *WL I*: 172.

πες (*Grl*, § 272, 432). Ειδικότερα, η συνέλευση δεν εναντιώνεται στο μονάρχη και την κυβέρνηση, παρά εκφράζει ως μέσο την ταυτότητα των άκρων στη βάση της (εκφραζόμενης δι' αυτής) γενικής βούλησης, που προσανατολίζεται στην αναπαραγωγή του καθόλου. Ο Grawert (1986: 305) υπογραμμίζει ότι η έννοια της μεσολάβησης αναφορικά με τη λειτουργία της συνέλευσης προσανατολίζεται στην υπέρβαση του περιορισμένου ορίζοντα επιμέρους διοικητικών περιφερειών και τάξεων. Κατά τον Petersen η συνέλευση, ιδωμένη ως μεσολαβητικό όργανο στο συλλογισμό της νομοθετικής εξουσίας, «δημιουργεί μια ταυτότητα των άκρων με τον εαυτό του σε αυτήν ακριβώς τη στιγμή της γενικής βούλησης» (1992: 163).⁴²⁸

Η συνέλευση, ευρισκόμενη ανάμεσα στην κυβέρνηση και τον μονάρχη, αφενός, και τον ατομισμό, αφετέρου,⁴²⁹ προσανατολίζεται στον έλεγχο της κυβερνητικής εξουσίας (*Grl*: § 301A, 470) —ειδικότερα των υπουργών (*Ill* 4: § 315, 722)— και στο μετριασμό της τάσης αποδιοργάνωσης που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία. Στην περίπτωση που οι ανακύπτουσες αντιθέσεις δεν υποβιβαστούν σε επιφαινόμενα, αλλά καθορίσουν ουσιαστικά τα σχετιζόμενα μέρη, τότε το κράτος βρίσκεται στα πρόθυρα της κατάρρευσης (*Grl*: § 302A, 472).⁴³⁰ Λόγω του μεσολαβητικού της ρόλου η συνέλευση πρέπει να κατέχει «την αίσθηση και το φρόνημα του κράτους και της κυβέρνησης όπως και των συμφερόντων των επιμέρους σφαιρών και των καθεκάστων ατόμων» (*Grl*: § 302, 471). Στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel αναφέρει ότι το ιδιαίτερο φρόνημα που χαρακτηρίζει τη συνέλευση των τάξεων συνίσταται στη γνώση περί αλληλεξάρτησης της ευημερίας του κράτους με την ευημερία της αστικής κοινωνίας (*Ill* 3: § 302, 800).⁴³¹

Η μεσολάβηση προϋποθέτει την οργανωμένη βάση επαγγελματικών τάξεων πολιτική συμμετοχή: μόνον έτσι «αποκτά η τάξη των ιδιωτών πολιτική σημασία και αποτελεσματικότητα» (*Grl*: § 303, 473). Ο Hegel επανέρχεται στον κίνδυνο αποσύνθεσης των ατόμων σε *αδιαφοροποίητη μάζα* (*ungeschiedene Masse*), υπογραμμίζοντας ότι το ήθος εν συνόλω επιδεικνύει την ακριβώς αντίθετη προς την αποσύνθεση αρχή: τόσο στην οικογένεια όσο και στην αστική κοινωνία —και ειδικά στο

428. Αξίζει να σημειωθεί ότι στο *συλλογισμό της αναγκαιότητας* (*Schluß der Notwendigkeit*) το καθόλου είναι το μέσο ανάμεσα στο καθέκαστο και το επιμέρους (*Enz I*: §§ 191, 343) και οι διακριτές στιγμές του αίρονται στην ολότητα που συναποτελούν (*Enz I*, § 192, 344). Πρβλ. *L II*: 120: στον κατηγορηματικό συλλογισμό και οι τρεις όροι σχετίζονται περιεχομενικά και «το μέσο είναι η πλήρης περιεχομένου ταυτότητα των άκρων του».

429. Πρβλ. *Ill* 3: § 302, 801.

430. Για τον μετριαστικό ρόλο της αντιπροσώπευσης του ταξικού στοιχείου που αναλογεί στην αστική κοινωνία βλ. Grawert 1986: 306.

431. Πρβλ. Terrier 2001: 64.

σωματείο— τα άτομα δραστηριοποιούνται «ως μέλη ενός καθόλου» (*Grl*: § 303A, 473), το οποίο τα υπερβαίνει και τα διαμορφώνει. Εδώ, το σημείο αναφοράς είναι ξανά η έννοια της ιδεατότητας: το κράτος είναι κατ' ανάλογο τρόπο «ένας οργανισμός από τέτοια μέλη, που συνιστούν καθ' εαυτά (*für sich*) κύκλους» (*Grl*: § 303A, 473).⁴³² Επ' ουδενί πρέπει οι πολλοί να εμφανιστούν ως απλή *συνάθροιση* (*Zusammen*) κι ως *ανοργάνωτο σύνολο* (*unorganische Gesamtheit*) εν σχέσει προς εκείνο.

Στην ουσία, ο Hegel επιχειρηματολογεί υπέρ μιας συνειδητής συμμετοχής στις γενικές υποθέσεις – «στο πολιτικό (*ins Politische*)» (*Grl*: § 303A, 474), όπως γράφει, δηλαδή στην εξοικείωση των ατόμων με τα κοινά. Η όποια εναντίωσή του στο ατομικιστικό πολιτικό πράττειν —λόγου χάρι είτε με αυτοπρόσωπη συμμετοχή στη νομοθετική εξουσία είτε μέσω *αντιπροσώπων* (*Stellvertreter*)— πηγάζει από την πεποίθησή του πως η αποκομμένη από το καθόλου «καθεκαστότητα της προαίρεσης και της γνώμης» αδυνατεί να ανέλθει στην «οπτική της ύψιστης συγκεκριμένης καθολικότητας» δίχως ένα «σταθερό και νομιμοποιημένο (*berechtigt*) θεμέλιο» (*Grl*: § 303A, 474). Ως προς τούτο, αξίζει να επισημανθεί ότι το 1819 κατατέθηκε πρόταση επιλογής εκπροσώπων για τη συνέλευση των τάξεων μέσα από τις τοπικές συνελεύσεις που προέρχονταν από τα σωματεία (*Elements of the Philosophy of Right*: σχόλια, 471). Η αναβίβαση των ατόμων στην πολιτική οπτική δεν γίνεται μέσω της γνώμης, αλλά προκύπτει στη βάση συγκεκριμένων κύκλων δραστηριότητας και συναναστροφής: το περιεχόμενο του πολιτικού διαλόγου αποκρυσταλλώνεται ακριβώς εντός ήδη διαμορφωμένων πλαισίων πρακτικών ρυθμίσεων, τα οποία διέπονται από κοινούς κανόνες και άξονες αντιπαράθεσης (Yeomans 2017: 479).

Κατά τη γνώμη μου, η καχυποψία του Hegel προς την ατομικιστικού τύπου πολιτική συμμετοχή εκβάλλει στην υπεράσπιση της αναβίβασης των ατόμων στην πολιτική οπτική. Εξού η συχνή αντιπαράβολή μεταξύ οργανικής ενότητας και πλήθους ή συνονθυλεύματος. Προβάλλοντας μία διαφορετική θέση περί πολιτικής συμμετοχής από την τότε πρωτόφαντη και σήμερα επικρατούσα ατομική ψήφο, ο Hegel συγκροτεί το επιχείρημά του ως απάντηση στην ατομικιστική θεώρηση που «κρατά έτσι ακριβώς την αστική και την πολιτική ζωή χωριστές τη μία από την άλλη» (*Grl*: § 303A, 474). Αυτό διαφαίνεται και από την αποδιδόμενη εκ μέρους του Hegel σημασία στη συνάφεια μεταξύ των *Stände* στην αστική κοινωνία και των *Stände* «με πολιτική σημασία» (*Grl*: § 303A, 474), η οποία προκύπτει μέσα από τη γλωσσική χρή-

432. Πρβλ. *Grl*: §§ 271 και 276.

ση του όρου, και τούτο παρά τη στάση νεώτερων θεωριών που τις διαχωρίζουν. Μέλημά του: να καταστεί ο γενικός σκοπός επιμέρους ατομική υπόθεση, χωρίς αυτό να μείνει ένα κενό ιδεώδες της θεωρίας.⁴³³

Ο Riedel (1982: 189–191) σημειώνει ότι η πλέον μη πολιτική κι ενδεδυμένη με κοινωνικο-οικονομική μονάχα σημασία αστική κοινωνία διατηρεί μια πολιτική λειτουργία μέσω των εκπροσώπων των σωματείων ακριβώς μεταξύ των αποδεσμευμένων (στη βάση επιμέρους συμφερόντων) ιδιωτών και της οργάνωσης του κράτους. Κατά την επεξήγηση του Waszek (1986: 122–123) η προτίμηση του Hegel προς έναν τύπο αντιπροσώπευσης διά σωματείων μπορεί να ιδωθεί ως ύστατη απόληξη πρώιμων θέσεών του στα αδημοσίευτα κείμενά του *Εμπιστευτικές επιστολές για την προγενέστερη πολιτική κατάσταση στη χώρα του Βω με την πόλη της Βέρνης* [Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern, 1798] και *Ότι οι αξιωματούχοι πρέπει να εκλέγονται από τους πολίτες* (Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen, 1798). Ειδικότερα, ο Waszek εντοπίζει τη συνάφεια της μάλλον αρνητικής στάσης του νεαρού Hegel απέναντι σε ένα γενικό εκλογικό δικαίωμα (*Magistrate*: 273) και της υποστήριξης της παρουσίας της φωνής (Stimme) του λαού στο κοινοβούλιο (*VerBriefe*: 258) με τις θέσεις του Άγγλου πολιτικού Charles James Fox (1749–1806).⁴³⁴ Κατά τον Waszek, η συμφωνία μεταξύ Fox και Hegel έγκειται στο ότι η αντιπροσώπευση «δεν είναι ζήτημα του καθολικού εκλογικού δικαιώματος αλλά ζήτημα της διαφάνειας, της επικοινωνίας και του διαλόγου ανάμεσα στον λαό και την κυβέρνηση» (1986: 122). Για τον Yeomans η «πολιτική λειτουργία των τάξεων της αστικής κοινωνίας είναι έτσι κάτι το παραπλήσιο με τη λειτουργία της συνέλευσης των τάξεων – ή μάλλον αμφότερες είναι πολιτικές με την ίδια σημασία του όρου· αμφότερες συνιστούν τρόπους όπου σαφώς γενικές νόρμες καθίστανται διαθέσιμες με τρόπο στοχαστικό (reflectively) στα μέλη τους και συνεπώς γίνονται αντιληπτά εργαλεία για το πράττειν» (2017: 481).⁴³⁵ Ο Grawert (1986: 301) υπενθυμίζει ότι το στοιχείο των τάξεων δεν αφορά το σύνολο του πληθυσμού αλλά τα πολιτικώς ενεργά μέλη του κράτους· κατά τον ίδιο, τούτο

433. Για την επικριτική στάση του Hegel απέναντι στα κενά ιδεώδη βλ. *Grl*: 24–25. Ο Planty-Bonjour αναφέρει χαρακτηριστικά: «Μια φιλοσοφική αρχή δεν έχει αξία παρά στο μέτρο που είναι η θεωρητική έκφραση της συγκεκριμένης ιστορικής πραγματικότητας» (1986α: 34). Από μία άποψη, τούτο καθιστά τον Hegel «πολιτικό ρεαλιστή» (Yeomans 2017: 480).

434. Ο Hegel ενδιαφέρεται από νωρίς για την πολιτική κατάσταση στη Μεγάλη Βρετανία (Waszek 1986: 111–113· πρβλ. Pelczynski 1986: 93–95).

435. Βλ. σχετικά *Grl*: § 301A, 471 και § 303, 473.

σημαίνει ότι η εγγελιανή θέση παραμένει στο πλαίσιο της κυρίαρχης σκέψης της εποχής της, υπερβαίνοντας πολύ προσηκτικά το παραδοσιακό καθεστώς των τάξεων.

Τώρα είμαστε σε θέση να εξετάσουμε ειδικότερα τη λειτουργία των τάξεων. Αρχικά, ας σημειωθεί ότι η πολιτική σημασία της ουσιακής επαγγελματικής τάξης αφορά ένα πολύ μικρό μέρος των γαιοκτημόνων, καθόσον το υπόλοιπο μέρος των αγροτών και το μεγαλύτερο μέρος των αριστοκρατών αποκλείονται λόγω περιουσιακών προϋποθέσεων,⁴³⁶ προτείνεται δε κυρίως για λόγους πολιτικής σταθερότητας (Lübbe-Wolff 2017: 56–62). Η αυτοπρόσωπη, άνευ εκλογών, συμμετοχή εκείνου του τμήματος της ουσιακής τάξης στη συνέλευση προϋποθέτει την κληροδοσία της (μη εκποιήσιμης) περιουσίας στη βάση της *πρωτοτοκίας* (Majorat).

Η ίδρυση μιας πρωτοτοκίας απαιτούσε την ελάχιστη εισφορά 2500 ταλίων και υψηλά τέλη (Lübbe-Wolff 2017: 58). Ο Yeomans (2017: 479) υποστηρίζει ότι η γαιοκτητική αριστοκρατία εγκολπώνεται στην αγροτική τάξη, με αποτέλεσμα να επαναπροσδιορίζεται ο ρόλος της στο κράτος. Ακόμη, ο Yeomans τονίζει πως η τάξη αυτή χαρακτηρίζεται ιδίως από τον αγροτικό τρόπο παραγωγής παρά από κληρονομικές αξιώσεις, παραβλέποντας όμως τους περιορισμούς που αναφέρει η Lübbe-Wolff αναφορικά με την κληροδοσία. Ενδιαφέρον παρουσιάζει πάντως η θέση του για την μεταφορά προσδιορισμών της αριστοκρατίας —κλήση για την θυσία υπέρ του *πολιτικού σκοπού* (politischer Zweck) μέσω γέννησης— στην αγροτική τάξη συνολικά.

Μεγαλύτερο ενδιαφέρον για την έρευνά μας παρουσιάζουν τα σχόλια του Hegel σχετικά με το έτερο μέρος της νομοθετικής εξουσίας, δηλαδή τη «μεταβαλλόμενη πλευρά της αστικής κοινωνίας» (*Grl*: § 308, 476). Για τον Yeomans (2017: 485) η σπουδαιότητα της προσθήκης του στοιχείου του μοντέρνου κόσμου στο σύνταγμα έγκειται ακριβώς στον συνεχώς εναλλασσόμενο και δημιουργικά καταστρεπτικό χαρακτήρα του, γεγονός που μεταστρέφει τον ελεγκτικό ρόλο της συνέλευσης σε δηλωτικό για τους όρους αναπαραγωγής της αστικής κοινωνίας.

Κατ' αρχάς, η λειτουργία του σωματείου σε επίπεδο τοπικών *κοινοτήτων* (Gemeinden) αποκτά ιδιαίτερη σημασία για την πολιτική συμμετοχή των ατόμων.⁴³⁷ Αποφεύγοντας την ατομιστική οπτική για τα κοινά μέσω ψήφου —όπου μάλιστα απουσιάζει η μεσολάβηση—, ο Hegel προκρίνει την *εκπροσώπηση* (Abordnung) στη

436. Βλ. *Grl*: § 305–307.

437. Πρβλ. *III* 3: § 308, 811, όπου το εκπροσωπούμενο μέρος της αστικής κοινωνίας περιλαμβάνει τους «γαιοκτήμονες χαμηλότερης βαθμίδας», τους «αγρότες» και την «επιτηδευματική δραστηριότητα (Gütergewerbe)».

βάση του μεσολαβητικού και παιδευτικού ρόλου των σωματείων.⁴³⁸ Ο Ferro παρατηρεί ότι τα σωματεία συνιστούν εν προκειμένω την «ελάχιστη μονάδα πολιτικής αντιπροσώπευσης» (2016: 9). Οι *εκπρόσωποι* (Abgeordnete) δεν διορίζονται από ένα ανοργάνωτο πλήθος, αλλά εκφράζουν την πλευρά του πεπερασμένου γενικού συμφέροντος των σωματειακά οργανωμένων ατόμων σε τοπικό πλαίσιο (*Grl*: § 308, 476). Ο Riedel (1982: 195–196) κάνει λόγο για την αμφισημία της εγγεγραμμένης αστικής κοινωνίας, εφόσον το ρίζωμα της εκπροσώπησης στη σωματειακή οργάνωση προσανατολίζεται στην άρση του χωρισμού αστικής και πολιτικής ζωής. Κατά τον Reperzak (2001: 553) τα μέλη της αστικής κοινωνίας χρήζουν εκπροσώπησης ακριβώς λόγω της επιρροής των ιδιαίτερων συμφερόντων στο κοινωνικό και οικονομικό πράττειν τους και του συναφούς κινδύνου μετατροπής τους σε προβληματικούς για τη διατήρηση της πολιτικής κοινότητας παράγοντες.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η προαναφερθείσα κριτική στην «ατομιστική, αφηρημένη θεώρηση» (*Grl*: § 303A, 473) προσβλέπει στη συναρμογή των επιμέρους συμφερόντων με τον γενικό σκοπό. Για να μην παραμείνει τούτο μια κενή και αφηρημένη ιδέα, χρειάζεται ο περιεχομενικός καθορισμός της ατομικής σκοπιάς από έναν πεπερασμένο και συνάμα γενικό ορίζοντα του πράττειν (σωματείο), τουτέστιν η ενσωμάτωση του ιδιαίτερου σκοπού στο καθόλου, εκπεφρασμένου μέσω ενός *αντικειμενικού προσδιορισμού* (objektive Bestimmung) ή αλλιώς μιας επαγγελματικής τάξης. Ο *γενικός προσδιορισμός* (allgemeine Bestimmung) του ατόμου συνίσταται τόσο στη στιγμή του ιδιώτη, που δραστηριοποιείται στις σφαίρες του σωματείου και της τοπικής κοινότητας, όσο και στη στιγμή του μεσολαβημένου από τη σκέψη πράττειν για το καθόλου.

Ειδικότερα, ο Hegel αναφέρει ότι η έτερη πλευρά του ιδιώτη συνίσταται στην «ταυτόχρονα σκεπτόμενη συνείδηση και βούληση του καθόλου» (*Grl*: § 308A, 477). Εδώ, η δραστηριότητα της σκέψης, η οποία αναβιβάζει τον άνθρωπο στο καθόλου (*Grl*: § 21A, 72), λαμβάνει πολιτικές προεκτάσεις. Τοιουτοτρόπως τα σωματειακά οργανωμένα άτομα —και ειδικότερα οι εκπρόσωποι— αποκτούν *πολιτική συνάφεια* (politische Zusammenhang) με τον γενικό σκοπό. Η πρακτική ενότητα του ιδιώτη με τον πολίτη συμβαίνει σε τοπικό πλαίσιο, όπου έκαστος έχει τη δυνατότητα να εισέλθει σε κάποια από τις επιμέρους τάξεις της επιτηδευματικής επαγγελματικής τάξης,

438. Πρβλ. Planty-Bonjour 1986α: 33.

αλλά και στη γενική τάξη, ανάλογα με την επιδεξιότητά του (*Grl*: § 308A, 477).⁴³⁹ Ο Ferro σημειώνει ότι η πολιτική συνείδηση προκύπτει διά της αντιπαράθεσης —κι ως εκ τούτου διαμεσολάβησης— της ατομικής οπτικής με τις οπτικές άλλων, κάτι το οποίο συμβαίνει στα συλλογικά σώματα που αποτελούν τα σωματεία (Ferro 2016: 14).

Υπάρχει μία βασική αρχή που διέπει την εγγεληνική θέση περί εκπροσώπησης: οι εκπρόσωποι (που αναλαμβάνουν ρόλο συμβουλευτικό όσο κι ενεργητικό μέσω συναπόφασης για τα κοινά) δεν είναι *εντολοδόχοι* (Mandatarien) των εκπροσωπούμενων, διότι προωθούν τον γενικό σκοπό κι όχι ένα αφηρημένα σωματειακό ή τοπικό συμφέρον (*Grl*: § 309, 478). Η Lübbe-Wolff (2017: 54) τονίζει εν προκειμένω τη διάκριση ανάμεσα στην παλιά αντιπροσώπευση των επιμέρους συμφερόντων των τάξεων και στην ελεύθερη εντολή που αποσκοπεί στην εκπροσώπηση όλου του λαού· ο Hegel, μαζί με τους Hardenberg και Humboldt, τίθεται υπέρ της ελεύθερης εντολής και της αδέσμευτης από τη μερικότητα των εκπροσωπούμενων ενασχόλησης των εκπροσώπων με τις γενικές υποθέσεις.⁴⁴⁰ Η εκπροσώπηση βασίζεται στην εμπιστοσύνη που απολαμβάνουν οι εκπρόσωποι από τους *εκπροσωπούμενους* (Abordnenden) όσο και στη γνώση που κομίζουν για τις συγκεκριμένες περιστάσεις και τα επιμέρους ζητήματα (*Grl*: § 309, 478).⁴⁴¹

Κατά την εξήγηση του Grawert (1986: 302) η λειτουργία των τάξεων δεν προσανατολίζεται στη διάρθρωση μιας κυβέρνησης κοινοβουλευτικού τύπου αλλά στη συμπερίληψη των ήδη υφιστάμενων πολιτικών δυνάμεων της αστικής κοινωνίας στην κρατική πολιτική.⁴⁴² Κατ' αυτόν τον τρόπο θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τη θέση του Hegel στην § 314, όπου η συμβολή της συνέλευσης περιορίζεται μάλλον στην ικανοποίηση των αξιώσεων της υποκειμενικότητας και δευτερευόντως στη συνέργεια για την προώθηση των καθαυτό γενικών υποθέσεων. Άλλωστε, η κατεξοχήν κοινωνική ομάδα που προωθεί το γενικό συμφέρον είναι εκείνη των δημοσίων υπαλλήλων και των κρατικών αξιωματούχων, ενώ το στοιχείο των τάξεων αποσκοπεί κυρίως στην αναβίβαση των ιδιωτών στην πολιτική οπτική (*Grl*: § 303, 473).

Η διαθέσιμη περιουσία και η συνυφασμένη με αυτήν εργασία στο πλαίσιο ενός σωματείου αποτελούν έναν εκ των παραγόντων αναφορικά με την εκλογή των

439. Ο Fleischmann (1986: 72) παραπέμπει στις παραδόσεις του 1817/18 —συγκριμένα στην § 144— για να υπογραμμίσει εν προκειμένω την σχεδόν κατά γράμμα οικειοποίηση του άρθρου 6 της *Διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη* του 1789 εκ μέρους του Hegel.

440. Η αποδέσμευση της προώθησης του γενικού σκοπού από τους όρους γένεσής του θυμίζει την προαναφερθείσα απόδειξη της έννοιας του κράτους (*Grl*: § 256, 397–398).

441. Πρβλ. *Grl*: § 310, 479.

442. Πρβλ. Ferro 2016: 10.

εκπροσώπων —ο άλλος παράγοντας είναι η γνώμη και η εμπιστοσύνη των εκπροσωπούμενων—, ειδικά όταν δεν προβλέπεται μισθός για την άσκηση των καθηκόντων (*GrI*: § 310, 479–480). Από αυτή την άποψη, οι εκπρόσωποι δεν είναι ακριβώς επαγγελματίες πολιτικοί, καθότι προέρχονται από τα σωματεία και τις τοπικές κοινότητες που απαρτίζουν την αστική κοινωνία (*GrI*: § 308, 476), τα οποία εκπροσωπούν.⁴⁴³ Αυτό συνεπάγεται ότι είναι εξοικειωμένοι με τα προβλήματα του εκάστοτε κλάδου, αφού γνωρίζουν τις συνθήκες όπου ανθεί το επιμέρους συμφέρον και μπορούν να το προβάλλουν αποτελεσματικά (*GrI*: § 311 και 311A, 480).

Ο Grawert (1986: 302) συγκρίνει τη λειτουργία των τάξεων με τα σύγχρονα κόμματα, στο μέτρο που αμφότεροι οι θεσμοί αποτελούν σώματα πολιτικά προσανατολισμένης μεσολάβησης. Αντιθέτως, ο Yeomans (2017: 486, υποσημείωση 45) θεωρεί ότι η πολιτική συμμετοχή που προσφέρουν τα σωματεία διαφέρει από αυτό που προσφέρουν τα πολιτικά κόμματα, εφόσον εκείνη δεν θεμελιώνεται τόσο στη διοχέτευση της γνώμης και του οικονομικού συμφέροντος όσο στη «δομή του πράττειν» (*structure of agency*).· ειδικότερα, τα σωματεία ενσαρκώνουν κύκλους δραστηριοτήτων που αποπειρώνται να επιλύσουν το εξής προβληματικό τρίπτυχο για το ελεύθερο πράττειν: επίτευξη αυτοσχεσίας, διαχωρισμός ουσιωδών από τα επουσιώδη και πραγματοποίηση του επιλεγμένου περιεχομένου (2017: 473, 474). Επιπλέον, η συμπερίληψη των επιμέρους κλάδων της αστικής κοινωνίας στη συνέλευση συμβάλλει στην έκθεση των αναγκαίων όρων εναλλαγής ή αλλιώς αναπαραγωγής της, καθιστώντας την έτσι ευμεταχειρίστη, και εκθέτει τυχόν προσκόμματα αναφορικά με την έκφραση εκείνων των όρων (2017: 486).

Οι εκπρόσωποι προσδιορίζονται και με τον όρο *αντιπρόσωποι* (*Repräsentanten*), όχι όμως ατόμων διασκορπισμένων σε πλήθος αλλά «μίας εκ των ουσιαστικών σφαιρών της αστικής κοινωνίας, αντιπρόσωποι των μεγάλων της συμφερόντων» (*GrI*: § 311A, 480). Ο Hegel θεωρεί τον παραπάνω όρο προβληματικό, καθότι εμπεριέχει την απευκταία για τον ίδιο σημασία ότι «κάποιος είναι στη θέση κάποιου άλλου» (*GrI*: § 311A, 480). Τουναντίον, το συμφέρον (του αντιπροσωπευόμενου) πρέπει να είναι *παρών* (*gegenwärtig*) στον ίδιο τον αντιπρόσωπο, ο οποίος παρίσταται «για το δικό του αντικειμενικό στοιχείο» (*GrI*: § 311A, 480–481). Διαφωτιστικό είναι το ακόλουθο σχόλιο του Hegel από τις παραδόσεις του 1822/23. «Όταν όμως ο ίδιος ο αντιπρόσωπος είναι συνέταιρος σε αυτόν τον κλάδο, τότε το συμφέρον δεν είναι μόνο

443. Πρβλ. το σχόλιο του Nisbet στην § 310 εις *Elements of the Philosophy of Right*, σημειώσεις, 471.

αντιπροσωπευόμενο (repraesentiert), αλλά είναι ουσιωδώς παρών (praesent)» (*Ill 3*: § 311, 817).

Με αυτόν τον τρόπο η σωματειακή οργάνωση και η εκπροσώπηση των μελών στη νομοθετική εξουσία παρέχουν στο κράτος σταθερότητα εκεί ακριβώς όπου κυριαρχεί η τυχαιότητα και η προαίρεση.⁴⁴⁴ Εδώ, το πολιτικό φρόνημα αποτελεί τον μοναδικό εγγυητή για την προώθηση του γενικού συμφέροντος εκ μέρους των εκπροσώπων· τούτο προκύπτει μέσα από την άσκηση εξουσίας σε κρατικά αξιώματα, όπως και από τη γνώση περί των θεσμών και των ενδιαφερόντων της αστικής κοινωνίας και του κράτους· απώτερος σκοπός είναι η απόκτηση της *κυβερνητικής αίσθησης* (obligatorischer Sinn) και της *αίσθησης του κράτους* (Sinn des Staats)⁴⁴⁵ (*GrI*: § 310, 479). Στο άρθρο του για τις συνεδριάσεις των τάξεων του βασιλείου της Βυρτεμβέργης ο Hegel γράφει χαρακτηριστικά: «Η αίσθηση του κράτους αποκτιέται ωστόσο προπάντων στη συνήθη ενασχόληση (habituellen Beschäftigung) με τις γενικές υποθέσεις, στην οποία όχι μόνο γίνεται αισθητή και αναγνωρίζεται η άπειρη αξία που έχει το καθόλου εντός εαυτού (das Allgemeine in sich selbst) αλλά ακόμη καθίσταται πλήρης η εμπειρία περί της απροθυμίας, της εχθρότητας και της ανεντιμότητας του ιδιωτικού συμφέροντος (Privatinteresses) καθώς και του αγώνα με αυτό, ιδίως με το πείσμα του, στο μέτρο που εκείνο έχει παγιωθεί σε νομικό τύπο (Rechtsform)» (*VVL*: 475–476).⁴⁴⁶

Αναφορικά με το ζήτημα της *εκλογής* (Wählen) ο Hegel τοποθετείται αρνητικά απέναντι στην *ψήφο* (Stimme) ιδωμένη ως ατομική επιλογή πέραν της οργανικής σωματειακής έκφρασης. Το πρόβλημα με την ψήφο έγκειται στην απουσία οιασδήποτε πραγματικής επιρροής στις γενικές υποθέσεις, γεγονός που οδηγεί στην *αδιαφορία* (Gleichgültigkeit) του εκλογικού σώματος.⁴⁴⁷ Αποτέλεσμα: η εκλογή, ως διαδικασία επηρεασμού, «περιέρχεται στη δύναμη λίγων, ενός κόμματος, άρα του ιδιαίτερου, τυχαίου συμφέροντος» (*GrI*: § 311A, 481). Η ανυπαρξία σωματειακά εκπροσωπού-

444. Εδώ αξίζει να σημειωθεί η ερμηνεία του Grawert (1986: 302) αναφορικά με τη θέση της συνέλευσης στο κράτος: ο Hegel δεν οργανώνει ένα κράτος πολιτών αλλά ένα μοναρχικό κράτος, το οποίο λαμβάνει υπόψη τα ιδιαίτερα συμφέροντα των τάξεων καθώς και την εκπεφρασμένη κοινή γνώμη – στοιχεία απαραίτητα για τη σταθερότητά του.

445. Ο Nisbet αποδίδει την έκφραση ως *political sense*.

446. Ο Terrier παρατηρεί το εξής: οι κοινοβουλευτικές πράξεις που αποσκοπούν στη διασφάλιση της ελευθερίας δεν πηγάζουν ακριβώς από την άμεση πολιτική συμμετοχή, καθότι «το εγγελημένο κράτος θέτει τον εαυτό του στην υπηρεσία της αρνητικής ελευθερίας εκάστου ατόμου με τρόπο εντελώς αυτόβουλο» (2001: 70).

447. Πρβλ. *VVL*: 484.

μενων συμφερόντων καταλήγει στην ενδυνάμωση της μειοψηφίας και των όποιων επιδιώξεών της, αντί να την εξασθενίζει.

Στο άρθρο του για τις συνεδριάσεις των τάξεων του βασιλείου της Βυρτεμβέργης ο Hegel, καθό υπέρμαχος του κράτους ιδωμένου ως *διαιρεμένου όλου* (gegliedertes Ganze), χαρακτηρίζει επιτιμητικά τους προσδιορισμούς του αριθμού — ενδεχομένως υπονοείται ο αριθμός των ψηφοφόρων— και του ποσού περιουσίας ως *γαλλικές αφαιρέσεις* (französische Abstraktionen)· αν οι *ατομιστικές* αυτές *αρχές* (atomistische Prinzipien) καταστούν το αποκλειστικό κριτήριο για τη λειτουργία του *πολιτικού* (Politisches), τότε τούτο απειλείται με φθορά (VVL: 483), αφού «οι πολίτες εμφανίζονται ως απομονωμένα άτομα (Atome)» εν σχέσει με την «αστική οργάνωση (bürgerliche Ordnung)» και την «οργάνωση (Organisation) του κρατικού όλου» (VVL: 482).⁴⁴⁸

Σε ανάλογο ύφος ο Hegel επιχειρηματολογεί και στην *Εγκυκλοπαίδεια*: «ο δημοκρατικός τρόπος της εκλογής» (Enz III: § 544A, 343) ακυρώνει την αρχή της ιδεατότητας, που κατά τον ίδιο πρέπει να διέπει το κράτος συνολικά, καθότι αντιστρατεύεται την οργανωμένη μέσω επαγγελματικών τάξεων —κι επομένως μέσω σωματείων— συμμετοχή των ατόμων στην *κρατική εξουσία* (Staatsgewalt). Ωστόσο, παρά την επιφυλακτική του στάση απέναντι στην ατομική ψήφο, στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel υποστηρίζει την επιλογή εκπροσώπων μέσω ψήφου από τα σωματεία (Ill 3: § 311, 815). Ειδικότερα, αναφέρει ότι οι *αντιπρόσωποι* (Deputirten) είναι κατ' ουσίαν «απεσταλμένοι (Gesandten) ενός σωματείου και γνώστες του κλάδου» (Ill 3: § 311, 816) που εκπροσωπούν.

Μετά την παραπάνω οπτική για την πολιτική συμμετοχή των πολλών μέσω εκπροσώπησης, ο Hegel αναφέρεται στην ουσιαστική της συμβολή για τη διαμόρφωση του πολιτικού φρονήματος: «η στιγμή της γενικής γνώσης» επεκτείνεται σε όλους «μέσα από τη δημοσιότητα των διαδικασιών της συνέλευσης» (GrI: § 314, 482), καθιστώντας έτσι τους πολίτες κοινωνούς των γενικών υποθέσεων. Σε αυτό το σημείο φτάνουμε στο αποκορύφωμα της κατά Hegel παιδείας του πολίτη, στο μέτρο που η γνωστοποίηση των λόγων και των αντιλόγων για τα εκάστοτε ανακύπτοντα ζητήματα (αναμένεται ότι) καλλιεργεί την ορθή κρίση των ατόμων. Συνάμα, η δημοσιό-

448. Βλ. Horstmann 2015²: 296–297. Ο Horstmann αναφέρει επίσης ότι η εναντίωση του Hegel στην αντιδραστική στάση των τάξεων πρέπει να διακριθεί από την κριτική του σε επιμέρους θέσεις του προτεινόμενου συντάγματος, όπως είναι η έγκριση των τάξεων για θέματα φορολογίας και η ατομική ψήφος· τούτες προκύπτουν από μία ατομικιστική θεώρηση του κράτους, η οποία διαφέρει από την «οργανολογική» (organologisch) έννοια που προκρίνει ο Hegel.

τητα συνιστά αντίβαρο στην *φιλάρεσκη αυταπάτη* (Eigendünkel) που χαρακτηρίζει την ξεκομμένη από τα πράγματα και περιβεβλημένη με μονόπλευρη ισχυρογνωμοσύνη ατομική άποψη. Στοιχείο ακριβώς της μεσολάβησης που επιτελεί η νομοθετική εξουσία είναι η συνένωση «του επιμέρους συμφέροντος των σωματείων με τον γενικό κρατικό σκοπό» (*Illt 3*: § 309, 812): η διαμόρφωση της ατομικής σκοπιάς μπορεί να προέλθει μόνο μέσα από τη συνειδητή γνώση των λόγων της συνέλευσης.

Ο Terrier υπογραμμίζει επί τούτω ότι ο θεσμός της συνέλευσης συντείνει στη «διάχυση του καθόλου» (2001: 63) ακριβώς μέσω της δημοσίευσης των διαβουλεύσεων, με αποτέλεσμα οι γνώμες των πολλών να αναβιβάζονται σε συνειδητή γνώση περί των γενικών θεμάτων. Από αυτή την άποψη, η λειτουργία που ο Hegel αποδίδει στη συνέλευση διαφέρει τόσο από την άποψη του Robespierre περί συμπύκνωσης και έκφρασης της ορθολογικότητας που κατέχει μια κοινότητα στη συνέλευση όσο και από τις φιλελεύθερες θέσεις των Germaine de Staël και J.S. Mill περί κοινοβουλίου ως πεδίου έκφρασης της αστικής κοινωνίας και των επιμέρους συμφερόντων της· στον Hegel η κίνηση είναι η αντίστροφη: διά της συνέλευσης η καθολικότητα που εκφράζει το κράτος κατευθύνεται προς την αστική κοινωνία, προκειμένου τα μέλη της να πληροφορηθούν σχετικά με τις ληφθείσες αποφάσεις όπως και να μεταπειστούν ως προς τη νομιμότητά τους και την ορθολογικότητα των οργάνων που τις εξέφρασαν (2001: 67–69).

Η αρχή της δημοσιότητας προσανατολίζεται στη γνώση των ζητημάτων, στη συνολική αποτίμηση των εκπροσώπων καθώς και στην πρόσβαση των ατόμων στις υποθέσεις του κράτους, οι οποίες είναι και δικές τους υποθέσεις. Σκοπός: ει δυνατόν, να αναβιβασθούν οι πολλοί στη δημόσια συνείδηση, τουτέστιν «σε αληθινές σκέψεις και στην αντίληψη αναφορικά με την έννοια του κράτους και των υποθέσεών του» (*GrI*: § 315, 482), όπως και να αποκτήσουν τη δυνατότητα ορθολογικών κρίσεων («vernünftig zu urteilen»). Κατά την εξήγηση του Peperzak (2001: 556) η έκφραση της υποκειμενικής γνώμης για τα κοινά εκπηγάζει από την νεότερη αρχή της υποκειμενικότητας και συμβάλλει στη συνειδητοποίηση της γενικής βούλησης μέσω πληροφόρησης και συζήτησης. Ο Braune (2011: 167) διαπιστώνει ότι η πολιτική παιδεία διαθέτει προοπτικές κριτικής των υφιστάμενων θεσμών και της ενδεχόμενης αξιολόγησής τους ως μη ορθολογικών. Αξίζει να σημειωθεί ότι η εξοικείωση της *κοινής γνώμης* (öffentliche Meinung) με τις γενικές υποθέσεις όπως και η γνώση των πολιτών για την επιτυχή προώθηση των επιμέρους συμφερόντων τους εκβάλλουν στη βεβαιότητα ως κατεξοχήν χαρακτηριστικό του πολιτικού φρονήματος: «Οι συνελεύ-

σεις των τάξεων πρέπει να είναι ουσιαστικά δημόσιες, ώστε οι πολίτες να βεβαιώνονται πως τα συμφέροντά τους καθίστανται αντικείμενο διαβούλευσης» (*Ill 3*: § 314, 818).⁴⁴⁹

Παρά ταύτα ο Hegel είναι επιφυλακτικός απέναντι στην κοινή γνώμη. Μετά από την αισιόδοξη αναφορά του στην ενδεχόμενη καλλιέργεια των ατόμων μέσα από τη δημοσιότητα των διαβουλεύσεων της νομοθετικής εξουσίας ο ίδιος αναδεικνύει ορισμένες προβληματικές πτυχές της πολιτικής παιδείας. Εν πρώτοις, η γενική γνώση (*allgemeine Kenntnis*) περί των γενικών υποθέσεων καταλήγει στην ανάμειξη της υποκειμενικής γνώμης με το «ουσιακό κι αληθινό» (*Grl*: § 316, 483). Ένα τέτοιο σύμφυρμα ενδέχεται να εμπεριέχει τόσο το ουσιώδες όσο και το επουσιώδες, με αποτέλεσμα η γνώση που αποκομίζουν τα άτομα να μετατρέπεται εν τέλει σε αγνωσία αναφορικά με τις υποθέσεις του κράτους. Στην ουσία, η κοινή γνώμη χαρακτηρίζεται από έναν εσωτερικό πυρήνα ηθικών αρχών και νόμων, ο οποίος εμφανίζεται με τη μορφή της κοινής λογικής (*gesunder Menschenverstand*) και των προκαταλήψεων (*Vorurteile*). Στο μέτρο δε που η «αρχή του μοντέρνου κόσμου αξιώνει να παρουσιάζεται στον καθένα ως δικαιολογημένο αυτό που θα έπρεπε να αναγνωρίσει» (*Ill 3*: § 316, 819) ως αντικειμενικά έγκυρο, καθίσταται εμφανής η σημασία της «ιδιαιτερότητας της άποψης και της γνώσης (*Kenntnis*)» (*Grl*: § 317A, 484) για την όποια δυνατότητα ή μη εναρμόνισης της κοινής γνώμης με τις γενικές υποθέσεις. Ένας λαός δεν μπορεί να εξαπατηθεί αναφορικά με το «ουσιακό του θεμέλιο, την ουσία και τον συγκεκριμένο χαρακτήρα του πνεύματός του» (*Grl*: § 317A, 485). εντούτοις, ο λαός κατακρίνεται ως άκριτος, όταν εκφράζεται μέσω υποκειμενικής γνώμης, στο μέτρο που η γνώμη ταυτίζεται με την έλλειψη ορθής κρίσης επί των —εν προκειμένω πολιτικών— ζητημάτων (*Grl*: § 317A, 484).

Για τον Hegel η αντιφατική σύσταση της κοινής γνώμης είναι αναμφισβήτητη: εκεί βρίσκει κανείς τόσο την αλήθεια όσο και την πλάνη (*Irrtum*). Μήπως αυτό υποσκάπτει τις όποιες αξιώσεις περί συνειδητής αναβίβασης της αυτοσυνείδησης στο καθόλου ως αυτοσκοπό, όπως και της συνακόλουθης διάπλασης του πολιτικού φρονήματος στη βάση αντικειμενικά ισχυόντων αρχών; Το πρόβλημα δεν λύνεται ούτε μέσα από την «άμεση έκφραση της κοινής γνώμης» (*Grl*: § 317A, 484): η συγκεκριμένη βεβαιότητα του υποκειμενικού και μονομερούς φρονήματος δεν μπορεί εύκολα

449. Όπως διαπιστώσαμε παραπάνω, το πολιτικό φρόνημα συνίσταται σε αυτήν ακριβώς τη βεβαιότητα πως τα καθήκοντα απέναντι στο κράτος συνιστούν όρους ύπαρξης των δικαιωμάτων.

να διαχωριστεί από το ουσιακό,⁴⁵⁰ το οποίο είναι, ωστόσο, ιδιάζον εσωτερικό στοιχείο της. Αυτό μπορεί να αναγνωριστεί «μόνο εκ του εαυτού του και σχετιζόμενο προς τον εαυτό του (aus und für sich selbst)» (*Grl*: § 317A, 485). Τα παραπάνω θυμίζουν την καχυποψία του Hegel απέναντι στη δημοκρατική οπτική περί άμεσης συμμετοχής στις γενικές υποθέσεις, η οποία βασίζεται στην πεποίθηση ότι όλοι είναι κατάλληλοι για τούτο (*Grl*: § 301A, 469· § 308A, 477–478).⁴⁵¹

Βεβαίως, δεν πρέπει να παραλείπεται η αντίστροφη διάσταση: η επικριτική στάση στην άμεση έκφραση της κοινής γνώμης ενδυναμώνει το εγελιανό επιχείρημα περί μεσολαβημένης πολιτικής συμμετοχής. Η προσδοκώμενη πολιτική παιδεία και ο περιεχομενικός προσδιορισμός του πολιτικού φρονήματος έγκειται ακριβώς στη γνώση των γενικών υποθέσεων πέραν από τυχόν προκαταλήψεις και μονομέρειες. Σε αυτό συμβάλλει η λειτουργία της νομοθετικής εξουσίας συνολικά: η τοπικού επιπέδου επιλογή των σωματειακών εκπροσώπων και η εξοικείωση με τα τρέχοντα ζητήματα μέσω της δημοσιότητας των διαβουλεύσεων φαίνεται ότι αποτελούν το μόνο μέσον για την καλλιέργεια της κοινής γνώμης – τουλάχιστον όσον αφορά τον οργανισμό του κράτους και όχι την όποια ηθική επενέργεια του πολέμου, όπου η μερικότητα εν γένει αίρεται προς όφελος του συνόλου.⁴⁵²

450. Με τον όρο *Substantielles* ο Hegel εννοεί εν προκειμένω «τις αιώνιες ουσιακές αρχές της δικαιοσύνης, το αληθινό περιεχόμενο και το αποτέλεσμα όλου του συντάγματος, της νομοθεσίας και της γενικής κατάστασης» (*Grl*: § 317A, 485). Όλα αυτά είναι κτήμα της κοινής γνώμης. Ωστόσο, η ανάμιξή της με την ακρισία της υποκειμενικής ιδιαιτερότητας την οδηγεί στο επουσιώδες.

451. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Νοβάλις, σύγχρονος του Hegel, εκφράζει στους *Πολιτικούς Αφορισμούς* του μιαν ανάλογη καχυποψία προς τη στάση που συνήθως υιοθετείται για την «τέχνη του διοικείν»: «Ο άνθρωπος δεν ήταν ως τα σήμερα σε θέση να γνωρίζει όλες τις τέχνες και τις επιστήμες και συγχρόνως να τις ασκεί — να είναι αυτός επί παντός το παν. Εργασίες και τέχνες καταμερίστηκαν. Γιατί όχι και η τέχνη του διοικείν; Κατά την κοινή απαίτηση της λογικής θα έπρεπε όλοι οι άνθρωποι να γίνουν ιατροί, ποιητές και ούτω καθεξής. Στις υπόλοιπες τέχνες είναι εξ άλλου ως επί το πλείστον πατροπαράδοτο να στέκονται οι άνθρωποι απέναντί τους με ταπεινοφροσύνη — και μόνον στην τέχνη του διοικείν και τη φιλοσοφία πιστεύουν όλοι ότι απαιτείται απλώς αυθάδεια, και έχει ο καθένας το θράσος, ως ειδήμων, να ρητορεύει επ' αυτών και να προβάλλει με ύφος δεξιότηχνη αξιώσεις επί του πρακτέου» (2012, αφορισμός 180, 80).

452. Η ηθική επενέργεια του πολέμου προκύπτει στο πλαίσιο της συγκρουσιακής σχέσης των αυτοτελών κρατικών οντοτήτων. Σε περίπτωση πολέμου η αρχή της ιδεατότητας αποκτά ύψιστη σημασία, καθότι οι υπόλοιπες σφαίρες του δικαίου υπάγονται στον τελικό κρατικό σκοπό (*Grl*: § 323, 491). Εν προκειμένω, αποτελεί «ουσιακό καθήκον» (*Grl*: § 324, 491) των πολιτών η αναγνώριση του θετικού στοιχείου — της κρατικής ανεξαρτησίας — στην άρνηση που υφίστανται οι επιμέρους εκφάνσεις του βίου. Εδώ, ο σκοπός του κράτους αποδεσμεύεται από την «προστασία της ζωής και της ιδιοκτησίας» (*Grl*: § 324A, 492). Η ηθική (διαπλαστική) επενέργεια του πολέμου στη νοοτροπία των πολιτών συνίσταται στη μετατροπή της φυσικής *παροδικότητας* (*Vergänglichkeit*), που διέπει αναγκαία καθετί φύσει πεπερασμένο, σε «ηθελημένη προσωρινότητα (*Vorübergehen*)» (*Grl*: § 324A, 492), η οποία αναβιβάζει την αρνητικότητα επί των πεπερασμένων στοιχείων σε συνειδητή στάση υπέρ της πολιτικής ελευθερίας. Σε αυτό το σημείο προκύπτει το εξής ερώτημα: δύνανται άλλες — πέραν του πολέμου — προκλήσεις συλλογικού χαρακτήρα να λειτουργήσουν ηθικοποιητικά; Ο Schnädelbach (2017: 277) θεωρεί ότι ένα τέτοιο ενδεχόμενο αποκλείεται από την εγελιανή θέση, καθότι (κατά την εκτίμησή του) ο Hegel αποδίδει σε τέτοιες καταστάσεις ανάγκης φυσικότητα, η οποία τους στερεί τη δυνατότητα ηθικής νοηματοδότησης. Κατά τη γνώμη μου, μια τέτοια οπτική δεν αποκλείεται από την

Αν επιτρέπεται να πούμε ότι υπάρχει ένα τελικό συμπέρασμα, αυτό θα μπορούσε να είναι πως μόνο μέσα από την παιδεία θα έπαυε η κοινή γνώμη να αυταπατάται αναφορικά με τη γνώση του χαρακτήρα της και τη συνακόλουθη κρίση επί των πράξεών της και των εκάστοτε γεγονότων· μέχρι τότε της αξίζει τόσο ο σεβασμός όσο και ο γλευσμός (*GrI*: § 318, 485). Η αναφορά στην κοινή γνώμη ως φορέα αλήθειας και πλάνης ταυτοχρόνως κάνει τον Hegel να υπερθεματίζει την αναβίβαση στη γνώση του ουσιακού, όσον αφορά στις γενικές υποθέσεις, πέρα από την ασυλλόγιστη ισχυρογνωμοσύνη της ριγμένης στη μονομέρειά της γνώμης. Ο Zenkert (1992: 332–333) θεωρεί ότι ο καθορισμός της κοινής γνώμης ως αμφίσημου φαινομένου εδράζεται στη μέριμνα του Hegel να συσχετίσει το προσδιορισμένο διά της γνώμης πράττειν με οργανωτικούς θεσμούς που λειτουργούν συμπληρωματικά ως προς εκείνην, έτσι ώστε οι θεσμοί να εκφράζουν με τρόπο συγκεκριμένο θεμελιώδεις προσανατολισμούς για το συλλογικό πράττειν. Αν η αρχή του μοντέρνου κόσμου συνίσταται πράγματι στην εδραίωση της αντικειμενικής εγκυρότητας διά της υποκειμενικής αναγνώρισης, τότε η τυχαιότητα που χαρακτηρίζει την κοινή γνώμη δεν είναι ελάττωμα αλλά ουσιαστικός τρόπος εμφάνισης —ο Zenkert αναφέρεται σε *Erscheinung*— του ήθους, για το οποίο η γνώμη λειτουργεί ως εκφραστικό μέσο· έτσι, μάλιστα, επεξηγείται η θέση του Hegel στη § 257 αναφορικά με το κράτος που έχει στην αυτοσυνείδηση τη διαμεσολαβημένη ύπαρξή του (1992: 342).⁴⁵³

Κατά τον Hegel, η αποφυγή της αυτοεξαπάτησης, τουτέστιν η θεμελιωμένη στην αλήθεια σχέση με τον εαυτό και τα πράγματα, ως πραγματική αυτογνωσία πλέον, απαιτεί τον αυτοκαθορισμό της βούλησης —το ελεύθερο νοείν— που μεσολαβείται από το ουσιακό και το αληθές (*GrI*: § 317A, 484–485). Η ιδιαιτερότητα της γνώμης, η άμεση (δηλαδή απαίδευτη) έκφραση και το πάθος (*Leidenschaft*), που διακρί-

εγελιανή επιχειρηματολογία, εφόσον η φυσική δύναμη (*Naturgewalt*), που καθιστά το πεπερασμένο παροδικό, δεν παραπέμπει άμεσα σε φυσικές καταστροφές, επιδημίες, λιμούς ή οικονομικές κρίσεις (τα παραδείγματα είναι του Schnädelbach), παρά στην παροδικότητα των φύσει πεπερασμένων πραγμάτων ή όντων εν γένει και στην παροδικότητα της ιδιοκτησίας και της ζωής ειδικά – λόγου χάρη κατά τη διάρκεια ενός πολέμου. Οι προκλήσεις που αναφέρει ο Schnädelbach δεν χαρακτηρίζουν τη φυσική δύναμη επί του πεπερασμένου εν γένει αλλά το κράτος – ή, όπως γράφει ο Hegel χαρακτηριστικά, ένα ουσιακό ον (*sittliches Wesen*). Για τον λόγο αυτό θεωρώ ότι, βάσει της εγελιανής θέσης, η συνειδητή κινητοποίηση υπέρ του συνόλου διά της θυσίας της ιδιοκτησίας ή ακόμη και της ζωής για την αντιμετώπισή ενός εκ των παραπάνω προκλήσεων θα μπορούσε να συμπεριληφθεί στις πηγές κινδύνου που απαιτούν την ιδεατότητα των μερών – ή αλλιώς: την ανύψωση «της αναγκαιότητας σε έργο της ελευθερίας» (*GrI*: §324A, 492). Συνάμα, μπορεί η απουσία ενός κοινού διευθέτη (*GrI*: § 333A, 500) να ωθεί στην πρόκληση διεθνών συγκρούσεων, ωστόσο δεν αποκλείεται η από κοινού κινητοποίηση δύο ή περισσότερων κρατών για την αντιμετώπιση ενός κοινού κινδύνου.

453. Μία ανάλογη θέση διατυπώνει ο Φαράκλας (2007: 222): στη νεότερη εποχή η κοινότητα συμπεριλαμβάνει την τυχαιότητα που εκφράζει η ατομική ελευθερία. Για τη σημασία της υποκειμενικής αναγνώρισης των νόμων και της βουλευτικής συμμετοχής στην αναπαραγωγή του γενικού συμφέροντος βλ. Schmidt 1986: 253.

νουν κατεξοχήν την κοινή γνώμη, δεν αποτελούν επ' ουδενί κριτήρια για την αλήθεια.⁴⁵⁴ Άλλωστε, η ίδια η εγελιανή μέθοδος συνίσταται στην παρατήρηση του αυτοαναπτυσσόμενου ερευνητικού αντικειμένου και στη σύλληψη του προκύπτοντος θετικού περιεχομένου (*GrI*: § 31, 84–85).⁴⁵⁵

Πάντως, ο Hegel δεν υπολογίζει ιδιαίτερα στην ουσιαστική ανύψωση της κοινής γνώμης στην αλήθεια, ειδικά όσο εκείνη χαρακτηρίζεται από την εμμονή σε προκαταλήψεις και παραπλανημένες κρίσεις. Ακόμη και την *ελευθερία του τύπου* (*Preßfreiheit*) την προσεγγίζει υπό το πρίσμα της έκφρασης της κοινής γνώμης και μόνο. Φαίνεται, μάλιστα, πως το όποιο αντίβαρο μπορεί τούτη να διατελέσει απέναντι στην «ακέραια και πεπαιδευμένη αντίληψη για τα κρατικά συμφέροντα» (*GrI*: § 319, 486) της συνέλευσης στερείται πραγματικής σημασίας. Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω, φαίνεται ότι η αναβίβαση των ατόμων στις γενικές υποθέσεις του κράτους προβάλλει μάλλον ως ένα ζητούμενο της πολιτικής παιδείας συνολικά παρά ως μια ήδη αποπερατωμένη εντός των ορίων της εγελιανής ανάλυσης διαδικασία. Διατηρώντας την καχυποψία του απέναντι στην (κατά τον ίδιο) ανίκανη να καταλάβει τα ουσιαστικά κοινή γνώμη, ο Hegel εξαίρει την ανεξάρτητη ματιά της επιστήμης (*GrI*: § 318, 485–486),⁴⁵⁶ από την οποία αναμένεται —στο δικό της πεδίο— η ανεύρεση του αληθούς. Αξίζει να σημειωθεί ότι στις παραδόσεις του 1822/23 ο Hegel προορίζει τη σύλληψη του αληθούς εντός της κοινής γνώμης για τον «μεγάλο άνδρα της εποχής» (*It 3*: § 318, 821), πέρα από την όποια μονομέρειά της:

«Όποιος εκφράζει αυτό που θέλει η εποχή του, όποιος της το λέει και το πραγματοποιεί, είναι ο μεγάλος άνδρας της εποχής. Αυτό που επιχειρεί είναι το εσωτερικό και η ουσία της εποχής, στην οποία δίνει σάρκα και οστά, ενώ όποιος δεν μπορεί να περιφρονήσει την κοινή γνώμη, αδυνατεί να κατορθώσει κάτι μεγάλο.» (*It 3*: § 318, 821)

454. Σε επίπεδο λογοτεχνικό η δυσπιστία του Hegel στην άμεμπτη ορθότητα της κοινής γνώμης αναλογεί, θαρρώ, στις δύο αντικρουόμενες κατευθύνσεις που χαρακτηρίζουν τον ιψενικό ήρωα γιατρό Στόκμανν στο θεατρικό έργο *Ένας εχθρός του λαού*. Αρχικά, έρχεται στο προσκήνιο η επιδίωξη παιδείας των συμπολιτών του μέσω της αλήθειας (Ίψεν [1882] 2018: πρώτη πράξη, 78–81), ενώ ύστερα προβάλλει η «αιρετική» άποψη του Στόκμανν περί αγνωμοσύνης της μάζας. Εντούτοις, ο Στόκμανν, παρά το αντικοινωνικό περιεχόμενο των λόγων του, δεν ξεγράφει εντελώς το ενδιαφέρον για την πόλη του, από το οποίο αφορμάται εξ υπαρχής. Ο προσανατολισμός του σε όσους έχουν «ευήκοα ότα» αποτελεί, κατ' εμέ, το υπόστρωμα του κλεισίματος περί άνευ όρων συμπαράταξης με την αλήθεια (πέμπτη πράξη, 203–204).

455. Πρβλ. *WL I*: 59.

456. Πρβλ. Ίψεν 2018: τέταρτη πράξη, 163–164, όπου οι μοναχικοί κι αποτραβηγμένοι από την πλανερή και συνάμα πλανεμένη πλειοψηφία «μάχονται για τις πρωτοπόρες αλήθειες στον κόσμο της Συνείδησης».

Η αποπεράτωση των αναλύσεων περί ορθολογικού κράτους και των επιμέρους κρατικών εξουσιών οδηγεί την εγγεληνική επιχειρηματολογία στην παρουσίαση των διακρατικών σχέσεων, όπου η μέχρι πρότινος απολυτότητα του αντικειμενικού πνεύματος σχετικοποιείται. Μέσα από τις ασταθείς σχέσεις μεταξύ επιμέρους κρατών προκύπτει το καθολικό πνεύμα (allgemeiner Geist) ή αλλιώς το παγκόσμιο πνεύμα (Weltgeist)⁴⁵⁷ ως ύψιστη πραγματοποίηση του δικαίου στην παγκόσμια ιστορία (Grl: § 259, 405): έκαστη σφαίρα ανάπτυξης της ελευθερίας —εν προκειμένω ο Hegel αναφέρεται στα επιμέρους κράτη ή αντικειμενικά πνεύματα— υπάγεται στο «δικαίωμα του παγκόσμιου πνεύματος» (Grl: § 30, 84).

Για την ορθή κατανόηση της *Φιλοσοφίας του δικαίου* χρειάζεται να ληφθεί υπόψιν η σχέση της πραγματείας στο εγγεληνικό σύστημα συνολικά ιδωμένο ως «ενεργό ερμηνευτικό πλαίσιο» (Cavalleri 2020: 35), εφόσον ο Hegel τη συνδέει με το κεφάλαιο «αντικειμενικό πνεύμα» της *Εγκυκλοπαίδειας* (Grl: 11): η πραγματοποίηση της ελεύθερης βούλησης δεν αποπερατώνεται στο αντικειμενικό πνεύμα, αλλά ολοκληρώνεται στις στιγμές του απολύτου πνεύματος (Cavalleri: 2020: 37–38). Η παγκόσμια ιστορία εκθέτει την κοινή αρχή των επιμέρους κρατών, τουτέστιν το πνεύμα, που αποδεσμεύεται από το πεπερασμένο πεδίο των διακρατικών σχέσεων και αναδεικνύεται στα στάδια της τέχνης, της θρησκείας και της φιλοσοφίας (Städtler 2020: 11). Στον επίλογο που ακολουθεί πρόκειται να εκτεθούν οι βασικές ιδέες του Hegel αναφορικά με την πραγματοποίηση της ελευθερίας στην ιστορία. Για τον σκοπό αυτό θα ληφθεί υπόψιν κυρίως το τελευταίο μέρος της *Φιλοσοφίας του δικαίου* και συμπληρωματικά προς τούτο το διαθέσιμο υλικό από τις πανεπιστημιακές παραδόσεις του για την παγκόσμια ιστορία. Προσδοκώ ότι μέσα από την εν λόγω καταληκτική παρουσίαση θα ανακύψουν ενδιαφέροντα σημεία επί του συγκεκριμένου θέματος, τα οποία θα μπορούσαν να αποτελέσουν το έναυσμα για μελλοντική διερεύνηση και συζήτηση.

457. Μία άλλη απόδοση θα μπορούσε να είναι: πνεύμα του κόσμου.

Επίλογος. Η έννοια της ελευθερίας στην παγκόσμια ιστορία

Για τον Ottmann (2017: 281, 293) το πέρασμα από την κρατική οργάνωση σε ζητήματα *διεθνούς δικαίου* (*äußeres Staatsrecht* και *Völkerrecht*)⁴⁵⁸ παραμένει αινιγματικό αναφορικά με την αρχιτεκτονική της *Φιλοσοφίας του δικαίου*: η ανάλυση φαίνεται πως επανέρχεται στο επίπεδο του αφηρημένου δικαίου, το οποίο είχε προηγουμένως ξεπεράσει. Μέσα από τις σχέσεις επιμέρους αυτοτελών και κυρίαρχων κρατών προκύπτει το διεθνές δίκαιο ως δέον, καθότι ερείδεται σε διακριτές κυρίαρχες βουλήσεις (*Grl*: § 330, 497). Ειδικότερα, η σταδιακή ηθικοποίηση, η οποία διέπει τη στιγμή του ήθους συνολικά και αποπερατώνεται στη λειτουργία των κρατικών θεσμών, μεταβαίνει στο πεδίο του *δέοντος* (*Sollen*): τα αυτοτελή κι ανεξάρτητα κράτη⁴⁵⁹ οφείλουν να τηρούν τις *συνθήκες* (*Traktate*) που συνάπτουν μεταξύ τους, γεγονός που δεν αποκλείει την ανάκυψη συγκρούσεων στη βάση ενός στενά εννοούμενου κρατικού συμφέροντος (*Grl*: § 337, 501). Από τη στιγμή που οι διακρατικές σχέσεις βασίζονται στην αυτοτέλεια και την προαίρεση εκάστου κράτους, τότε οι συνθήκες που συνάπτουν τα κράτη μεταξύ τους είναι εύθραυστες: το δέον που εμπεριέχουν υπονομεύεται από την επιδίωξη ιδίου οφέλους κι ευημερίας, η οποία αποτελεί «τον ύψιστο νόμο» (*Grl*: § 336, 501) των μεταξύ τους σχέσεων.⁴⁶⁰ Η προαναφερθείσα επιστροφή της ανάλυσης στις δικαιοκές σχέσεις ενδεχομένως αναγνωρίζει ότι το εντός των κρατών πραγματοποιούμενο ήθος αδυνατεί να καθολικευθεί σε παγκόσμια κλίμακα (Rohbeck 2020: 218).

Κατά την άποψη του Riedel «[η] ιστορία, την οποία ο Hegel εισάγει στο τέλος του συστήματος της *Φιλοσοφίας του δικαίου*, είναι η πραγματικότητα εκείνης της ιδέας της φυσικής κατάστασης, την οποία οι διδασκαλίες περί φυσικού δικαίου από τον Hobbes μέχρι τον Rousseau θέτουν στην αρχή των συστημάτων τους» (1982: 220). Στη φυσική κατάσταση του διεθνούς δικαίου (*Grl*: § 333, 499) οι διακρατικές σχέσεις συνιστούν την *εμφανιζόμενη διαλεκτική* (*erscheinende Dialektik*) επιμέρους *πνευμάτων του λαού* (*Volksgeist*), τα οποία προσδιορίζονται ως ιδεατά (*Grl*: § 341, 503). Εδώ υπόκειται η ιδέα περί της αυτοαναίρεσης του πεπερασμένου (*WL I*: 139–140·

458. Ο Nisbet αποδίδει αμφοτέρους τους όρους ως *international law*.

459. Σχετικά με την σημασία της κρατικής αυτοτέλειας και την διαπλαστική στιγμή του πολέμου βλ. *Grl*: §§ 321–329. Η αναγνώριση της ανεξαρτησίας ενός κράτους πηγάζει κυρίως από έτερα κυρίαρχα κράτη, παρότι έκαστο είναι για τον εαυτό του «απόλυτη δύναμη επί της γης» (*Grl*: § 331, 498).

460. Βλ. και Planty-Bonjour 1986β: 213–215.

Enz I: § 81, 172–173).⁴⁶¹ Κατά την εξήγηση του Fulda (1986: 70) η έννοια του παγκόσμιου πνεύματος καθιστά σχετικές τις επιμέρους ηθικές ολότητες. Το πνεύμα του κόσμου «είναι αποτέλεσμα του “παιγνίου” μεταξύ ιδιαιτεροτήτων που αντιτίθενται η μία στην άλλη και αλληλοαναιρούνται καθό πεπερασμένες» (Φαράκλας 2007: 214). Η διαλεκτική παράγει το «καθολικό πνεύμα, το πνεύμα του κόσμου (*Geist der Welt*)» (*Grl*: § 340, 503), το δικαίωμα του οποίου υπερέχει εν σχέσει προς τα επιμέρους κράτη. Αυτή η θέση προαναγγέλλεται στην § 30A, όπου γίνεται λόγος για την ιεράρχηση σφαιρών πραγματοποίησης της έννοιας του δικαίου, τουτέστιν της ελευθερίας: «μόνο το δικαίωμα του παγκόσμιου πνεύματος είναι το απεριόριστα απόλυτο <δικαίωμα>».⁴⁶²

Ο Fulda (1986: 69–70) αναφέρει ότι η διαλεκτική πεπερασμένων ηθικών ολότητων στην § 340 δεν παραμένει στην παροδικότητά τους, αλλά κατανοείται βάσει της έννοιας της *σχέσης* (*Verhältnis*)⁴⁶³: έκαστο πνεύμα ενός λαού είναι μέρος ενός όλου, τουτέστιν του καθολικού πνεύματος, το οποίο ως δύναμη εξωτερικεύεται σε καθένα εξ αυτών, καθιστάμενο έτσι το εσωτερικό θεμέλιο του ίδιου και του αυτού εξωτερικού περιεχομένου. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο Hegel χαρακτηρίζει αυτή τη διαλεκτική ως κίνηση του πνεύματος προς την απελευθέρωσή του μέσα από την πραγματοποίηση της ουσίας του και τη μετατροπή του σε καθολικό, ήτοι σε παγκόσμιο πνεύμα· τα επιμέρους πνεύματα των λαών αποτελούν στάδια της χρονικής ανάπτυξής του (*Enz III*: § 549, 347).

Αντικείμενο πραγμάτευσης του τελευταίου κεφαλαίου της *Φιλοσοφίας του δικαίου* είναι αυτό ακριβώς το καθολικό πνεύμα. Πλέον η φιλοσοφική οπτική μεταβαίνει από την τυχαιότητα και την τραγικότητα των —συγχρονικών— διακρατικών σχέσεων στο —διαχρονικό— επίπεδο της ελεύθερης αυτογνωσίας⁴⁶⁴ του πνεύματος μέσω επιμέρους ιστορικών σχηματισμών (Peperzak 2001: 603). Για τον Rohbeck το πέραςμα από τη συγχρονία των διακρατικών σχέσεων στη «διαχρονία της ιστορικής ανάπτυξης» (2020: 218) δεν γίνεται πρόδηλα· ο Hegel προϋποθέτει σιωπηρά ότι η ανάπτυξη και η πτώση πολιτισμών προκύπτει εκ των ήδη υπάρχοντων σε μία δεδομένη χρονική στιγμή λαών. Χαρακτηριστικό των επιμέρους πνευμάτων των λαών είναι η ιδεατότητά τους εν σχέσει προς το καθολικό πνεύμα που προκύπτει εκ της κίνησής

461. Πρβλ. Φαράκλας 2007: 214–215.

462. Πρβλ. Ottmann 2017: 281.

463. Βλ. *Enz I*: §§ 135–141.

464. Βλ. *Grl*: § 352, 508.

τους· αυτό σημαίνει ότι ο χαρακτηρισμός εκάστου κράτους ως απόλυτης δύναμης επί της γης (*Grl*: § 331, 498) υπονομεύεται υπό την οπτική του καθόλου.

Στην *Επιστήμη της λογικής* ορίζεται ως ιδεατό ό,τι είναι πεπερασμένο και μη αυτοτελές, καθότι οφείλει την ύπαρξή του σε κάτι άλλο (*WL I*: 172). Ο Peperzak υπογραμμίζει ότι η αυτογνωσία του πνεύματος (2001: 604–605) είναι «αρχή όλων των αρχών» (2001: 611), στην οποία υπάγονται όλες οι προηγούμενες σφαίρες πραγματοποίησης του δικαίου, συμπεριλαμβανομένων των επιμέρους κρατών. Συμπληρωματικά ως προς αυτό προτείνω να λάβουμε υπόψιν την § 552 της *Εγκυκλοπαίδειας*, όπου ο Hegel υπογραμμίζει ότι η εκάστοτε ηθική ολότητα είναι μεν εντός εαυτού (*in sich*) άπειρη, καθόσον σχετίζεται με τον εαυτό της και περιβάλλει τα μέλη της, ωστόσο είναι καθ' εαυτήν (*für sich*) πεπερασμένη για δύο λόγους: α) η ύπαρξή της εξαρτάται από την φυσική αναγκαιότητα (*Natürnotwendigkeit*) και β) αποτελεί έναν μόνο τρόπο οργάνωσης της ανθρώπινης ζωής μεταξύ άλλων.

Βέβαια, η παγκόσμια ιστορία δεν στέκεται υπεράνω των ανθρώπων ως τυφλή μοίρα· δεν είναι «απλό δικαστήριο της δύναμής της» (*Grl*: § 342, 504), που επιβεβαιώνει μια άλογη —δηλαδή αδιάγνωστη και γι' αυτό τυχαία— αναγκαιότητα (*vernunftlose Notwendigkeit*). Δεν πρόκειται, λοιπόν, για την ταύτιση της χρονικής και χωρικής διαδοχής επιμέρους πνευμάτων των λαών με την παγκόσμια ιστορία, καθότι αυτό θα την καθιστούσε μια διάφορη, εξωτερική δύναμη προς εκείνα, κάτι που ο Hegel απορρίπτει στην § 342 (*Fulda* 1986: 72). Τουναντίον, η παγκόσμια ιστορία συνίσταται στην έκθεση (*Auslegung*) και στην πραγματοποίηση (*Verwirklichung*) του καθολικού πνεύματος, τουτέστιν στην ανάπτυξη της αυτοσυνείδησης περί του εαυτού του και της ελευθερίας του (*Grl*: § 342, 504). Τούτο δεν είναι κάτι άλλο ή ξένο προς τα ιδιαίτερα πνεύματα των λαών, παρά αποτελεί μια συμπεριληπτική αυτοσυνείδηση των πεπερασμένων ηθικών ολότητων· τοιουτοτρόπως συνιστά ένα «πνεύμα του ηθικού κόσμου» (*Fulda* 1986: 73), την επενέργεια του οποίου τα δρώντα υποκείμενα δύνανται να αναγνωρίσουν ως τη δική τους ουσία.⁴⁶⁵

Παραμένει, πάντως, αμφιλεγόμενο τι εννοεί ο Hegel όταν γράφει ότι το καθολικό πνεύμα ασκεί «το δικαίωμά του» στα επιμέρους πνεύματα των λαών «σαν το παγκόσμιο δικαστήριο (*Weltgericht*)» (*Grl*: § 340, 503). Στο ποίημα του Schiller *Res-*

465. Πρβλ. Ottmann 2017: 291. Επίσης βλ. Houlgate 2005: 13–14: για τον Hegel η ανθρώπινη ιστορία προσδιορίζεται ως ιστορική παραγωγή κοινωνικών μορφών, όπου προκύπτουν διαφορετικά επίπεδα αυτοκατανόησης, τουτέστιν συνείδησης των ανθρώπων περί της ελευθερίας. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο *Fulda* ερμηνεύει τη σχέση του παγκόσμιου πνεύματος με τα επιμέρους πνεύματα των λαών κατ' αναλογία προς τη σχέση του (αντικειμενικού) πνεύματος με τα άτομα στις §§ 142 και 147 της *Φιλοσοφίας του δικαίου*.

ignation,⁴⁶⁶ εκ του οποίου ο Hegel δανείζεται την έκφραση,⁴⁶⁷ η ενάρετη ζωή —και η συνυφασμένη με εκείνην απάρνηση της επίγειας απόλαυσης (*Genuß*)— διαστέλλεται από την *ελπίδα* (*Hoffnung*) περί μελλοντικής ανταπόδοσης εκ μέρους της *αιωνιότητας* (*Ewigkeit*) για τις θυσίες που έγιναν· η *πίστη* (*Glaube*) αποτελεί τη μοναδική κατανεμημένη για την ελπιδοφόρα αυτή στάση *ευτυχία* (*Glück*). Μία άποψη που αποδίδεται στον Schiller εκφράζει ακριβώς την επιτίμηση απέναντι σε μια συμβολαιακού τύπου αρετή, που δεν αξίζει αυτό το όνομα, όπως και την υπογράμμιση της *εσωτερικής αναγκαιότητας* (*innere Notwendigkeit*) της αρετής ανεξαρτήτως μελλοντικών ανταμοιβών (*Schillers Werke, Nationalausgabe 22, 178, έτσι όπως παρατίθεται εις Schiller 2008: 958*).

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Hegel αποχωρίζει, κατ' ανάλογο τρόπο, το απόλυτο δικαίωμα του παγκόσμιου πνεύματος (*GrI: §30A, 84*) από τα ιδιαίτερα συμφέροντα των επιμέρους πνευμάτων των λαών, τη δικαιοσύνη και την αρετή, την ευτυχία και τη δυστυχία: αυτές οι *σκοπιές* (*Gesichtspunkten*) αντλούν τη μερική ικανοποίησή τους «στη σφαίρα της συνειδητής ενεργού πραγματικότητας» (*GrI: § 345, 505*). Βέβαια, ενώ στο ποίημα του Schiller η *Weltgeschichte* αφορά στην επίγεια απόλαυση,⁴⁶⁸ που επιλέγει όποιος παραιτείται της ελπίδας, ο Hegel χρησιμοποιεί τον όρο μάλλον για να υποδείξει ότι, ενώ οι προαναφερθείσες σκοπιές εξαντλούνται εντός των επιμέρους πνευμάτων των λαών, η παγκόσμια ιστορία αναφέρεται στο προκύπτον εξ εκείνων μα και αποδεσμευμένο από τους περιορισμούς τους πνεύμα του κόσμου (*GrI: § 340, 503*).

Ο Φαράκλας σημειώνει ότι η —δανεισμένη από τον Schiller— αναφορά του Hegel στην παγκόσμια ιστορία ως *παγκόσμιο δικαστήριο* (*Weltgerichte*) σημαίνει την καταδίκη κάθε ιδιαιτερότητας —εν προκειμένω κάθε επιμέρους πνεύματος ενός λαού— που αξιώνει την καθολικότητα, ενώ στ' αλήθεια «έχει νόημα μόνο μέσα στο γενικό πλαίσιο της ιστορίας» (2007: 215). Εδώ θα ήθελα να προσθέσω ότι ο Hegel παραμένει τρόπον τινά στο πνεύμα του εν λόγω ποιήματος του Schiller: στον απόλυτο διαχωρισμό ανάμεσα στην *ελπίδα*, που αποδεσμεύεται από τη μελλοντική ανταμοιβή των θυσιών της, και στην *απόλαυση*, ύστατος κριτής των πράξεων αμφοτέρων είναι εν προκειμένω η παγκόσμια ιστορία ή αλλιώς η σχετιζόμενη με την χρονική πο-

466. Βλ. Schiller 2008: 168–171.

467. Βλ. *R: Anmerkungen*, 426–427.

468. Πρβλ. το λήμμα «*Weltgeschichte*» εις *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=W16929>.

ρεία του ανθρώπου μοίρα, που είτε χαρακτηρίζεται από την απόλαυση είτε από την διαπνεόμενη εκ της πίστης ελπίδα – και όχι ένα υπερκόσμιο δικαστήριο.⁴⁶⁹ Ομοίως, η κατά Hegel παγκόσμια ιστορία αφορά ακριβώς την εμμενή ανάπτυξη του καθολικού πνεύματος διά των επιμέρους πνευμάτων των λαών και όχι σε μία ξένη αναγκαιότητα.

Για τον Hegel έκαστη στιγμή στην ανάπτυξη «της ιδέας του παγκόσμιου πνεύματος» (*Grl*: § 345, 505) —και οπωσδήποτε ο δρών λαός σε εκείνο το στάδιο— απολαύει του απολύτου, αν και περιορισμένου χρονικά (*Grl*: § 347, 506), δικαιώματός της εν σχέσει προς τις παρελθούσες στιγμές —ή αλλιώς: στάδια ανάπτυξης— του παγκόσμιου πνεύματος. Από αυτή την οπτική, θα ήταν ίσως χρήσιμη η αναφορά στη λειτουργία του δικαστηρίου εντός της αστικής κοινωνίας, καθότι νομίζω ότι εδώ υπάρχει η εξής αναλογία: όπως το δικαστήριο εφαρμόζει το δίκαιο σε κάθε επιμέρους περίπτωση με τρόπο αμερόληπτο, χωρίς να λαμβάνει υπόψη του επιμέρους γνώμες και συμφέροντα (*Grl*: § 219, 373), έτσι και το δίκαιο που ασκεί η παγκόσμια ιστορία ως παγκόσμιο δικαστήριο διαχωρίζεται, καθώς είπαμε, από το παίγνιο των παθών και των επιμέρους σκοπών στις διακρατικές σχέσεις.

Κατά τον Franco (1999: 338) η εναντίωση στη θέση πως η ιστορία αποτελεί τον μοναδικό κριτή για την ορθολογικότητα οιασδήποτε πολιτικής κοινότητας χαρακτηρίζει τη *Φιλοσοφία του δικαίου* συνολικά.⁴⁷⁰ Ο Peperzak (2001: 597) τονίζει ότι η απουσία ενός ύψιστου κριτή στις διακρατικές σχέσεις αναπληρώνεται από το παγκόσμιο πνεύμα, η φιλοσοφική παρατήρηση του οποίου επιτρέπει την ορθή κρίση επί των ιστορικών διεργασιών· συνάμα αποτελεί την ύστατη πηγή ορθολογικότητας αναφορικά με τα επιμέρους πνεύματα των λαών. Από αυτή την άποψη, φαίνεται ως εάν το παγκόσμιο πνεύμα είναι μία ξεχωριστή οντότητα, πέρα και πάνω από το ανθρώπινο πράττειν. Ο Rohbeck (2020: 221) διαφωνεί με αυτή την ερμηνεία: δεν πρόκειται για ένα ξεχωριστό δρών υποκείμενο που τάχα σχεδιάζει την ιστορία ή επεμβαίνει στις ανθρώπινες πράξεις, αλλά για την προκύπτουσα εκ των ανθρωπίνων πράξεων πολιτι-

469. Πρβλ. το λήμμα «Weltgericht» εις *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=W16927>.

470. Πρβλ. *Grl*: § 3A, 35–36, όπου η έρευνα πάνω στην ιστορική εμφάνιση δικαϊκών σχέσεων και θεσμών όπως και η διαλεύκανση εκείνων διά της εξέτασης των ιδιαίτερων συνθηκών όπου προέκυψαν διακρίνονται από την εκ της έννοιας ανάπτυξη και δικαιολόγησή τους. Κατ' ουσίαν, η ιστορική δικαιολόγηση των θεσμών καταλήγει στο ενάντιο (στην υποτίμησή τους), καθότι η ύπαρξή τους εντός διαφορετικών ιστορικών συνθηκών, από εκείνες που κάποτε τους κατέστησαν έγκυρους, στερείται θεμελίων (*Grl*: § 3A, 37). Για μια ανάλογη θέση βλ. *VVL*: 479–480: «η ιστορία είναι ακριβώς αυτή που διδάσκει την αναγνώριση των συνθηκών, υπό τις οποίες ένας συνταγματικός προσδιορισμός ήταν ορθολογικός».

σμική συνάφεια.⁴⁷¹ Κατά τον Ottmann (2017: 292) η παραπάνω εγγεγραμμένη έκφραση ίσως παραπέμπει στον αποκλεισμό μιας επανόρθωσης για τις ήδη τετελεσμένες ιστορικά θυσίες. Από την άλλη πλευρά, το απόλυτο πνεύμα, το οποίο διατηρεί καθετί ξεπερασμένο ιστορικά ως στοιχείο της αυτοκατανόησής του, λειτουργεί ενδεχομένως ως αντιστάθμισμα ή ως εξιλίωση για όσες καταστροφές προηγήθηκαν (Ottmann 2017: 292–293).

Στις παραδόσεις του για την παγκόσμια ιστορία ο Hegel αναφέρει ότι το καθολικό πνεύμα είναι Λόγος, δηλαδή ελευθερία (VPWG: 25, 50).⁴⁷² Στη *Φιλοσοφία του δικαίου* ο Hegel τονίζει ότι η παγκόσμια ιστορία συνίσταται στην εννοιακή ανάπτυξη⁴⁷³ των στιγμών του Λόγου, τουτέστιν της ελευθερίας του καθολικού πνεύματος και της αυτοσυνείδησης περί αυτής της κατάστασής του (Grl: § 342, 504).⁴⁷⁴ Για τον Houlgate δεν πρόκειται για μία υπερκόσμια αρχή αλλά για τη «δυναμική, εμμενή λογική διά της οποίας τα ανθρώπινα όντα οδηγούνται —ακουσίως αλλά μέσω των πράξεών τους— σε μια ολοκληρωμένη αυτοκατανόηση» (2005: 25).⁴⁷⁵ Κατά την εξήγηση του Fulda (1986: 83) το καθολικό πνεύμα καθίσταται *für sich* διά της ενότητας συνείδησης και αυτοσυνείδησης, τουτέστιν στην άρση της αντίθεσης ανάμεσα στη συνείδηση και σε ένα υφιστάμενο αντικείμενο· ο Hegel γράφει εν προκειμένω ότι το πνεύμα γίνεται «αντικείμενο (Gegenstand) της συνείδησής του» (Grl: § 343, 504). Από αυτή την άποψη, η ιστορική δραστηριότητα συνίσταται στην ενότητα του δρώντος και του επενεργούμενου αποτελέσματος: χαρακτηριστική ως προς αυτό είναι η θέση του Hegel ότι η ιστορία αφορά τόσο τα ίδια τα γεγονότα όσο και την αφηγηματική καταγραφή τους (VPWG: 83)· πρόκειται για μια συνειδητή δραστηριότητα,⁴⁷⁶ καθότι χαρακτηρίζεται όχι μόνο από την εξιστόρηση αλλά και από το ανθρώπινο σκόπιμο πράττειν εντός πολιτικά οργανωμένων κοινοτήτων (Houlgate 2005: 19–20).

Κατά τον Hegel, έκαστη *σύλληψη* (Erfassen) του καθολικού πνεύματος περί του εαυτού του προκύπτει μέσα από την πλήρη ανάπτυξη της επιμέρους αρχής (Prinzip) που προσιδιάζει στο πνεύμα ενός λαού (Grl: § 347, 505–506). Ειδικότερα, κάθε επιμέρους αρχή αφορά στον ιδιαίτερο τρόπο οργάνωσης ενός λαού (Grl: § 344, 505),

471. Πρβλ. Pinkard 2017: 191, υποσημείωση 3. Βλ. σχετικά VPWG: 99: το δρών πνεύμα συνίσταται σε επιμέρους δρώντα πνεύματα των λαών, τουτέστιν σε ανθρώπινες κοινότητες με ιδιαίτερη πολιτική οργάνωση και ξεχωριστά πολιτισμικά χαρακτηριστικά.

472. Πρβλ. VPWG: 30, όπου το πνεύμα προσδιορίζεται ως αυτοπαραγόμενος αυτοσκοπός.

473. Ο Fulda υπογραμμίζει ότι η ανάπτυξη αυτή δεν απορρέει από το καθαρό νοεόν, όπως στην *Επιστήμη της λογικής*, αλλά μόνο από την έννοια «της ηθικής ελευθερίας του πνεύματος» (1986: 84).

474. Πρβλ. VPWG: 32.

475. Πρβλ. Karydas 2020α: 250.

476. Βλ. Maihofer 2015²: 374.

αποτελώντας «αναγκαία στιγμή της ιδέας του παγκόσμιου πνεύματος» (*Grl*: § 345, 505). Ο Hegel αναφέρεται σε τέσσερις αρχές (άμεσο ήθος, αναδυόμενη ατομικότητα, αντίθεση ατομικής αυτοσυνείδησης και καθολικότητας, συμφιλίωση της υποκειμενικότητας με την αντικειμενικότητα (*Grl*: § 353: 508–509), που αντιστοιχούν σε τέσσερα *κοσμοϊστορικά βασίλεια* (*welthistorische Reiche*): το ανατολικό, το ελληνικό, το ρωμαϊκό και το γερμανικό (*Grl*: § 354, 509).

Εν προκειμένω, δεν πρόκειται για αρχές του πράττειν αλλά για εσωτερικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι συγκροτούν το πράγμα που διέπουν, όντας συνάμα υπεύθυνοι για τη μεταλλαγή του (Maihofner 2015²: 371–372). Ο Fulda (1986: 88) υπενθυμίζει ότι η εγγελιανή διαίρεση θυμίζει το παλαιότερο σχήμα των τεσσάρων διαδεχόμενων βασιλείων στο όραμα του προφήτη Δανιήλ. Κατά τον Ottmann (2017: 284) αυτό που ενδιαφέρει τον Hegel είναι η ιστορία ως προοδευτική πραγμάτωση της ελευθερίας, αναφέροντας ότι τα βασίλεια μπορούν να ιδωθούν κι ως κοσμοϊστορικές εποχές: ο Reperzak (2001: 608) διακρίνει ευρωκεντρισμό, ενώ ο Rohbeck (2020: 223) αναφέρεται στην εγγελιανή οπτική περί παγκόσμιας ιστορίας ως πρώιμο παράδειγμα συγκριτικής πολιτισμικής ιστορίας, εξάγοντας μάλιστα την συμπεριληπτική οπτική του (2020: 225): ο Reperzak (2001: 605) φαίνεται ότι συμφωνεί με την τελευταία θέση: η οπτική της παγκόσμιας ιστορίας εκφράζει τον πεπερασμένο χαρακτήρα εκάστου αντικειμενικού πνεύματος, η ανάπτυξη του οποίου συμβάλλει σε μια πιο ολοκληρωμένη γνώση περί της φύσης του καθολικού πνεύματος, εννοημένου, κατά Hegel, ως ελεύθερου αυτοσκοπού (*VPWG*: 32).

Οι επιμέρους αρχές εμφανίζονται σε ιστορικούς σχηματισμούς, οι οποίοι συνιστούν εν συνόλω μια απελευθερωτική πορεία για το παγκόσμιο πνεύμα (*Grl*: § 352, 508). Κατά τον Sier, έκαστο πνεύμα ενός λαού συμβάλλει «σε μια παγκόσμια και προοδευτική ανάπτυξη του δικαίου, το υποκείμενο της οποίας μπορεί κανείς ενδεχομένως να ονομάσει “παγκόσμιο πνεύμα”» (Sier 2017: 13). Η πλήρης κατανόηση της αρχής, η οποία προσδιορίζει το επιμέρους πνεύμα ενός λαού, φανερώνει την παρακμή του και τη μετάβαση του καθολικού πνεύματος σε ένα ανώτερο στάδιο, που συμπεριλαμβάνει την πρότερη —πλέον πεπερασμένη— σύλληψη. Ο Fulda αναφέρει σχετικά ότι η «κατάσταση μιας αποπεράτωσης της σύλληψης είναι συνάμα το αντίθετο της εσωτερικεύσης, η οποία λαμβάνει χώρα στη σύλληψη» (1986: 85).⁴⁷⁷ Η κατανόηση

477. Εδώ αναρωτιέται κανείς —καθόσον η εγγελιανή οπτική μάλλον δεν αποτελεί κλειστό σύστημα (Rohbeck 2020: 225) — αν θα μπορούσε να προκύψει μια ιστορική κατάσταση που να εμποδίζει ή να αναστέλλει την (υπό εγγελιανή οπτική) αυτογνωσία του καθολικού πνεύματος.

του προηγούμενου σταδίου σημαίνει ότι το —επιστρέφον στον εαυτό του (*Grl*: § 352, 508)— πνεύμα βρίσκεται ήδη σε ένα υψηλότερο στάδιο (*Grl*: § 343, 504).⁴⁷⁸

Εδώ είναι σημαντικό να αναφέρουμε το εξής: ο Hegel αποστασιοποιείται τόσο από τη θεώρηση της ιστορίας ως τυχαίου παιχνιδιού ανθρωπίνων παθών όσο και από μια αφηρημένη παράσταση περί πρόνοιας. Η πρώτη στάση αρνείται τη γνώση της κίνησης του πνεύματος πέραν επιφανειακών παρατηρήσεων, ενώ η δεύτερη εμμένει στην αγνωσία του σχεδίου της πρόνοιας που προϋποθέτει (*Grl*: § 343A, 504).⁴⁷⁹ Αμφότερες φαίνεται ότι εκβάλλουν στην άλογη θεώρηση περί ιστορίας ως τυχαίας διαδοχής ισχυουσών αρχών, η οποία καταντά δικαστήριο μιας τυφλής αναγκαιότητας. Απεναντίας, η εγελιανή οπτική αποβλέπει στην κατανόηση του ιστορικού υλικού υπό φιλοσοφική σκοπιά. Κατά την εξήγηση του Ottmann η αξίωση του συγκεκριμένου κεφαλαίου της *Φιλοσοφίας του δικαίου* συνίσταται στη «σύλληψη του ιστορικά ήδη πραγματοποιημένου Λόγου» (2017: 285). Βέβαια, η εκ των υστέρων κρίση και αξιολόγηση δεν ταυτίζεται με την αποδοχή μιας πολιτικής κατάστασης μόνο και μόνο επειδή αναδείχθηκε νικηφόρα, αντικαθιστώντας την προηγούμενη. Υπάρχει ένα συγκεκριμένο κριτήριο αξιολόγησης των πολιτικών θεσμών, τουτέστιν ο βαθμός πραγματοποίησης της έννοιας της ελευθερίας (Franco 1999: 338–339· Rohbeck 2020: 221). Ο Riedel (1982: 204–205) κρίνει την ερμηνεία περί γραμμικής αλληλοδιαδοχής δικαίων των ισχυρότερων ως παρανόηση της εγελιανής διατύπωσης.⁴⁸⁰

Στις πανεπιστημιακές του παραδόσεις για την παγκόσμια ιστορία ο Hegel συνδέει τη διάγνωση του Λόγου με τον «τελικό σκοπό του κόσμου» (*VPWG*: 29), δηλαδή με την έκθεση της ιστορικά πραγματοποιούμενης φύσης του πνεύματος: της ελευθερίας (*VPWG*: 30–31). Αναφερόμενος στις εν λόγω παραδόσεις ο Riedel υπογραμμίζει ότι η εγελιανή φιλοσοφία της ιστορίας «εμπεριέχει στον πυρήνα της μία θεωρία περί προόδου, για την οποία η ιδέα της ελευθερίας είναι σημείο αναφοράς και βασική αρχή» (1982: 203). Αυτό δεν σημαίνει ότι πρόκειται την παρουσίαση μιας γραμμικής φυσικής διαδικασίας, αφού κάθε προχώρημα συνεπάγεται την «ενότητα αντιθετικών στιγμών» (1982: 218) – εξού η σημασία της διαλεκτικής των επιμέρους πνευμάτων των λαών, της ανάκυψης και της παρακμής τους (1982: 219).⁴⁸¹

478. Πρβλ. *Grl*: 28, όπου η αναφορά στη γλαύκα της Αθηνάς υποδηλώνει αυτήν ακριβώς την εντελή νοητική σύλληψη της πραγματικότητας μόνο κατόπιν της πλήρους ωρίμασής της.

479. Πρβλ. *VPWG*: 25–26.

480. Πρβλ. Φαράκλας 2007: 215.

481. Βλ. σχετικά *Grl*: § 347A, 506.

Κατά την εξήγηση του Rohbeck (2020: 219–220) οι αναφορές του Hegel σε ένα σχέδιο ακολουθούν το καντιανό παράδειγμα μιας υποθετικής ευρετικής αρχής αναφορικά με την οργάνωση της ιστορίας, δίχως ωστόσο να υπονοείται κάποιο ιδιαίτερο υποκείμενο ή μια ξεχωριστή επενεργούσα δύναμη.⁴⁸² Σε αυτό το πλαίσιο, η εγγελιανή έκθεση της ιστορίας βασίζεται στη σκοπιά του Λόγου, προκειμένου να ανακατασκευάσει ορθολογικά την ιστορία: «το παρόν συγκροτεί το προσωρινό τέλος, εκ του οποίου τα ιστορικά γεγονότα δύνανται να ταξινομηθούν και να ερμηνευθούν» (2020: 220). Ο Rohbeck θεωρεί ότι μέλημα του Hegel είναι η «ορθολογική ανακατασκευή της ιστορίας» (2020: 220), όπου η τελεολογία λειτουργεί αφηγηματικά: ο εκπροσωπούμενος σκοπός —τουτέστιν η πραγματοποίηση της ελευθερίας του καθολικού πνεύματος και η νοητική σύλληψή της (*Grl*: § 342, 504)— καθίσταται όχι μόνο κριτήριο κατάταξης και αξιολόγησης των επιμέρους ιστορικών φαινομένων⁴⁸³ αλλά και γνώμονας για μελλοντικές προσδοκίες — ο Rohbeck αναφέρεται εν προκειμένω σε ένα κράτος που διασφαλίζει το δίκαιο και την ελευθερία.

Ως προς αυτό, ο Riedel αναφέρει ότι κατά την εγγελιανή οπτική δεν υφίσταται χάσμα μεταξύ ορθολογικού μέλλοντος και ανορθολογικού παρελθόντος, καθότι ο σκοπός δεν μεταφέρεται στο μέλλον, αλλά πραγματοποιείται στο παρόν· έτσι, η ανακατασκευή της ιστορίας ως μιας διαδικασίας προόδου νομιμοποιείται «μέσα από το διανόημα της συνέχειάς της» (1982: 212).⁴⁸⁴ Το δε (κατά Ottmann ασαφές) κλείσιμο της εγγελιανής πραγματείας μέσω αναφορών στις διακρατικές σχέσεις και στην παγκόσμια ιστορία παρουσιάζει μία παράδοξη κάθοδο αναφορικά με την ηθικοποίηση που προηγήθηκε, υποδεικνύοντας ενδεχομένως την ιστορία ως πεδίο ατελούς συμφιλίωσης μεταξύ της μέχρι πρότινος σταδιακά διαμορφούμενης φύσης —που εν τέλει αναδύεται ως φυσική κατάσταση μεταξύ κρατών— και της ελευθερίας (2017: 294).

Κατόπιν τούτων αναρωτιέται κανείς μήπως η εγγελιανή θεώρηση παρεισάγει ξένα προς το αντικείμενο της έρευνας στοιχεία. Μολαταύτα ο Hegel θεωρεί ότι η προϋπόθεση ενός τελικού σκοπού διαφέρει από την *a priori* παραδοχή αυθαίρετων

482. Πρβλ. Pinkard 2017: 191, υποσημείωση 3.

483. Κατά την εξήγηση του Fulda (1986: 80) ο ισχυρισμός περί της ιστορικής εξέλιξης του παγκόσμιου πνεύματος και ενός προσδιορισμένου από την έννοια της ελευθερίας σκοπού, ο οποίος πραγματοποιείται στο παρόν, αποτελεί προϋπόθεση για την εμπειρική διερεύνηση αναφορικά με το περιεχόμενο του προαναφερθέντος τέλους της ιστορίας.

484. Βλ. επίσης Fulda 1986: 78. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Fulda (1986: 77) διαφωνεί με ερμηνείες τελεολογικού τύπου, αφού θεωρεί ότι η εγγελιανή έκθεση της παγκόσμιας ιστορίας δεν συνίσταται στην παρατήρηση της συνέργειας διαφόρων παραγόντων για την παραγωγή μιας επιθυμητής υποθετικής κατάστασης.

ιδεών, τις οποίες υιοθετεί η *απριωρική ιστορική συγγραφή* (apriorisches Geschichtsschreiben):

«Η κατασκευή επινοήσεων, όπως αυτή περί μιας αρχέγονης κατάστασης και του αρχέγονου λαού της, ο οποίος βρίσκεται στην κατοχή της αληθινής γνώσης του Θεού και όλων των επιστημών, περί ιερατικών λαών (Priestervölkern) και ειδικότερα, λόγου χάρη, περί ενός ρωμαϊκού έπους, το οποίο υπήρξε η πηγή των θεωρούμενων ως ιστορικών πληροφοριών πάνω στην αρχαιότερη ιστορία της Ρώμης, μπήκε στη θέση πραγματιστικών ανακαλύψεων αναφορικά με ψυχολογικά αίτια και συνάφειες.»⁴⁸⁵ (*Enz III*: § 549A, 348)

Ο παραμερισμός τυχόν υποκειμενικών και εξωτερικών προς το θέμα της έρευνας θέσεων μας οδηγεί σε αξιώσεις περί αντικειμενικότητας ή αλλιώς περί *αμεροληψίας* (Unparteilichkeit) του ιστορικού. Εδώ, ο Hegel προβαίνει σε μία ενδιαφέρουσα σύγκριση ανάμεσα στον δικαστή και στον ιστορικό: ενώ από τον πρώτο απαιτεί κανείς αμεροληψία απέναντι στα εμπλεκόμενα μέρη μιας δικαστικής διαμάχης και συνάμα μια «μεροληψία (Parteilichkeit) υπέρ του δικαίου» (*Enz III*: § 549A, 349), στην περίπτωση της ιστορικής συγγραφής κάτι τέτοιο κατακρίνεται ως *αυτάρεσκη κενολογία* (selbstgefälliges Gerede). Μόνο ένα αντικειμενικό κριτήριο μπορεί να συμβάλλει στη διύλιση του διαθέσιμου υλικού αναφορικά με το αντικείμενο της έρευνας: «μια ιστορία πρέπει να έχει ένα αντικείμενο (Gegenstand)», τουτέστιν έναν «προϋποτιθέμενο σκοπό (vorausgesetzter Zweck), ο οποίος αποτελεί τη βάση τόσο για τα ίδια τα γεγονότα όσο και για την κρίση τους» (*Enz III*: § 549A, 349).

Όταν η εμμονή στην αμεροληψία συνδέεται με την παραδοχή περί ανυπαρξίας της αλήθειας, τότε το ενδιαφέρον για την αλήθεια ταυτίζεται με τη μεροληψία, τουτέστιν με την υποκειμενική γνώμη (*Enz III*: § 549A, 351). Από αυτή την άποψη, η «ιστορική αλήθεια καταντά απλή ορθότητα (Richtigkeit)» (*Enz III*: § 549A, 352) της έκθεσης εξωτερικών στοιχείων άνευ στοχασμού και κρίσης. Φαίνεται ότι για τον Hegel η μεταφορά της απευθυνόμενης προς τον δικαστή απαίτησης περί αμεροληψίας μετατρέπεται για τον ιστορικό σε ελάττωμα, εφόσον τούτη συνεπάγεται την απουσία αναστοχασμού επί του αντικειμένου (Tunick 1992: 15).

485. Η πραγματιστική ιστορία συνίσταται κατά κύριο λόγο στην ανεύρεση διδαγμάτων για το παρόν —μια πρακτική προς την οποία ο Hegel είναι εναντίος— (*VPWG*: 17) και στην υποτίμηση των κοσμοϊστορικών ατόμων μέσω υποκατάστασης του μεγέθους του χαρακτήρα από μικροπρεπείς σκοπούς (*Enz III*: § 377Z, 10–11).

Αυτό μας επαναφέρει στο πρόβλημα περί ορθής επιλογής και αξιολόγησης του διαθέσιμου υλικού άνευ ενός αντικειμενικού σκοπού (objektiver Zweck) (*Enz III*: § 549A, 349). Κατά τον Hegel, όταν γίνεται λόγος για την ύπαρξη ενός επιμέρους λαού, τότε έκαστος επιμέρους σκοπός, ιδωμένος ως κριτήριο ιστορικής μελέτης, αναφέρεται κατ' ανάγκην στο κράτος ως θεμέλιο κάθε ύστερου στοχασμού επί συγκεκριμένων ζητημάτων (*Enz III*: § 549A, 350)· αν στην πολιτική ιστορία (politische Geschichte) αντικείμενο και σκοπός της έρευνας, προς τον οποίο συσχετίζονται και κρίνονται τα ιδιαίτερα στοιχεία, είναι ένα επιμέρους κράτος, τότε στο επίπεδο της παγκόσμιας ιστορίας αντικείμενο και σκοπός —τουτέστιν σημείο αναφοράς για την κρίση όλων των επιμέρους φαινομένων— είναι το καθολικό πνεύμα (allgemeiner Geist).

Το καθοριστικό στοιχείο αναφορικά με την προαναφερθείσα κίνηση του πνεύματος είναι η ελευθερία, δηλαδή «η προσδιορισμένη μέσα από την έννοιά του ανάπτυξη» (*Enz III*: § 549A, 352), η οποία (έννοια) είναι τόσο τελικός σκοπός όσο και αλήθεια. Σε άλλα σημεία ο Hegel ορίζει την αλήθεια α) ως τη «συμφωνία ενός περιεχομένου με τον εαυτό του» (*Enz I*: § 24Z, 86), β) ως τη «συμφωνία της γνώσης με το αντικείμενό της» (*L II*: 25), γ) ως τη συμφωνία του περιεχομένου με την έννοια (*L II*: 26), δ) ως τη «συμφωνία της έννοιας και του αντικειμένου της» (*L II*: 27) ή ε) ως τη «συμφωνία της έννοιας με την ενεργό πραγματικότητά της» (*Enz III*: §379Z, 15). Εφόσον «το πνεύμα είναι συνείδηση» (*Enz III*: § 549A, 352)⁴⁸⁶ και καθιστά εαυτόν αντικείμενο της συνείδησής του (*Grl*: § 343, 504), τότε η αλήθεια του πνεύματος εννοημένη ως —σταδιακή, διά της ανάπτυξής του— συμφωνία με την έννοιά του είναι ταυτόχρονα αλήθεια με τη σημασία της ανακάλυψης της αλήθειας για τον εαυτό του.⁴⁸⁷ Άλλωστε η ανάπτυξη του πνεύματος συνίσταται στην ταύτιση του παράγοντος με το παραγόμενο (*Enz III*: § 379Z, 15). Βέβαια, για την εγελιανή θεώρηση η συνειδητοποίηση περί της ελευθερίας ως κατεξοχήν χαρακτηριστικού της ανθρώπινης ύπαρξης μεταβάλλεται ιστορικά. Αυτό σημαίνει ότι αλλάζει τόσο η κατανόηση του ανθρώπου για τον εαυτό του (η αυτοσυνείδησή του) όσο και ο δημιουργημένος εξ αυτής της κατανόησης —ανθρώπινος— κόσμος (Houlgate 2005: 21, 23).

Ορισμένα σημεία της εγελιανής ανάλυσης υποδηλώνουν, κατά τη γνώμη μου, ότι οι θέσεις περί παγκόσμιας ιστορίας δεν συνιστούν κλειστό σύστημα μήτε προλέγουν την ολοκλήρωση της ιστορικής εξέλιξης. Αξιοπρόσεκτη είναι η θέση του Hegel

486. Πρβλ. *Grl*: §§ 342, 343.

487. Πρβλ. Inwood 2013: 604, σχόλιο 16.

για την Αμερική ως τη «χώρα του μέλλοντος» (VPWG: 114), η οποία, ωστόσο, δεν αφορά τις αναλύσεις περί πραγματοποίησης του Λόγου, καθότι θεωρείται ακόμη «η ηχώ του παλαιού κόσμου» (VPWG: 114). Έπειτα, χαρακτηριστική είναι η φράση με την οποία ο Hegel ολοκληρώνει τις παραδόσεις του: «Η συνείδηση έφτασε μέχρις εδώ και αυτές είναι οι κύριες στιγμές της μορφής, στην οποία πραγματοποιήθηκε η αρχή της ελευθερίας, διότι η παγκόσμια ιστορία δεν είναι άλλο από την ανάπτυξη της έννοιας της ελευθερίας» (VPWG: 539–540).

Σύμφωνα με τον Fulda (1986: 80) ο Hegel ουδόλως υποστήριξε ότι οι μελλοντικές γενιές δεν θα έχουν δική τους ιστορία, διακριτή από την παρούσα ιστορία του παγκόσμιου πνεύματος, ή πως μια περαιτέρω ανάπτυξη του Λόγου πλεονάζει, καθότι τούτη βρήκε τάχα την ολοκλήρωσή της στην εποχή του. Μία ανάλογη θέση θα εκφράσει λίγο αργότερα —κριτικά προς τον Hegel— ο Eduard Gans, όταν υποστηρίζει την υπαγωγή της πραγματοποιούμενης έννοιας του δικαίου στην ιστορική ανάπτυξη και τη συναφή με αυτήν την υπαγωγή διάκριση της ιστορικής πραγματοποίησης του δικαίου από την κατανοητική σκέψη επί αυτής της πραγματοποίησης· η έννοια του δικαίου αλλάζει ιστορικά, δίχως αυτό να καθιστά ανορθολογικά για τη σκέψη όσα φαινόμενα ξεφεύγουν από την εγγελιανή πολιτική θεωρία, όπως ήταν για τον Gans οι δημοκρατικές τάσεις στην Ευρώπη και στην Αμερική (Sagriotis 2020: 234).

Όπως θυμόμαστε, η εγγελιανή επιχειρηματολογία απομακρύνεται ήδη στον πρόλογο της *Φιλοσοφίας του δικαίου* από προτάσεις περί ιδανικής οργάνωσης του κράτους, προσανατολιζόμενη, αντιθέτως, στη σύλληψη του ορθολογικού πυρήνα στο παρόν (*Grl*: 26, 28). Όταν ο Hegel γράφει ότι η φιλοσοφία προσανατολίζεται στην κατανόηση της εποχής της (*Grl*: 26), αυτό ενδεχομένως υπονοεί και μία τάση ανοιχτής προς το μέλλον εκ νέου εννοιακής σύλληψης της πραγματικότητας. Από την άλλη πλευρά, φαίνεται ότι το τέλος ή ο σκοπός της ιστορίας ταυτίζεται με το ορθολογικό κράτος που παρουσιάζεται στη *Φιλοσοφία του δικαίου* (Franco 1999: 337–338).⁴⁸⁸ Ως προς αυτό, ο Meist (1986: 472) υποστηρίζει ότι η ενασχόληση του Hegel με την παγκόσμια ιστορία κατόπιν της έκθεσης του αντικειμενικού πνεύματος αποσκοπεί στη νομιμοποίηση της ήδη ανεπτυγμένης έννοιας του μοντέρνου κράτους, η οποία εκτίθεται στο νοεόν και στη γνώση ως ένα αναγκαίο και θεμελιωμένο στην ιστορική πραγματικότητα αποτέλεσμα.⁴⁸⁹ Η συμφιλίωση της συνείδησης της ελευθερίας με το

488. Πρβλ. *Grl*: § 360, 512, όπου το (μοντέρνο) κράτος χαρακτηρίζεται ως «εικόνα κι ενεργός πραγματικότητα του Λόγου».

489. Πρβλ. Riedel 1982: 211 και Grawert 1986: 304–305.

παρόν⁴⁹⁰ δεν βασίζεται σε μία επιβεβλημένη «συστηματοποίηση του τυχαίου» (1986: 473), αλλά προκύπτει μέσα από τη διατήρηση των γεγονότων στην ιστορική μνήμη του απόλυτου πνεύματος.

Ο Franco (1999: 340) αναρωτιέται πώς θα μπορούσε να προχωρήσει κανείς πέρα από την (κατά Hegel χριστιανική⁴⁹¹) αρχή του νεώτερου κόσμου ότι «όλοι οι άνθρωποι καθαυτούς, τουτέστιν ο άνθρωπος ως άνθρωπος είναι ελεύθερος» (VPWG: 32), όπως και πέρα από την εγγεληνική θέση περί κράτους ως εναρμόνισης «της υποκειμενικής και της ορθολογικής βούλησης» (VPWG: 55).⁴⁹² Εν προκειμένω, φαίνεται ότι η ίδια η εγγεληνική επιχειρηματολογία προσφέρει μία πρώτη απάντηση σε τέτοιου είδους ερωτήματα:

«Με την αποδοχή της χριστιανικής θρησκείας, λόγου χάρη, δεν έπαυσε αμέσως η δουλεία κι ακόμη λιγότερο δεσπάζει στα κράτη η ελευθερία, ούτε οι κυβερνήσεις και τα πολιτεύματα είναι οργανωμένα με ορθολογικό τρόπο μήτε είναι θεμελιωμένα εντελώς στην αρχή της ελευθερίας. Τούτη η εφαρμογή της αρχής στον κόσμο (Weltlichkeit), ο εκ βάθρων σχηματισμός και η διείσδυση της εγκόσμιας κατάστασης μέσα από αυτήν είναι η μακρά πορεία, η οποία αποτελεί την ίδια την ιστορία.» (VPWG: 32)⁴⁹³

Σε αυτή τη βάση, ο Franco (1999: 341, 343) υπενθυμίζει ότι συγκεκριμένες ρυθμίσεις και επιμέρους θεσμοί που ο Hegel υπερασπίζεται —λόγου χάρη οι αυστηρά καθορισμένοι ρόλοι στην οικογένεια, η διάκριση επαγγελματικών τάξεων, η συνταγματική μοναρχία και ο περιορισμένος ρόλος της δημοκρατικής αρχής— εκφράζουν τον συγγραφέα και την εποχή του, δίχως ωστόσο να αντιστοιχούν στη σημερινή οπτική περί ελευθερίας. Βέβαια, η αξιολόγηση δεν λαμβάνει πάντοτε υπόψιν τις αρχές του προς κρίση αντικειμένου: κατά τον Städtler η προσπάθεια ανάδειξης επιμέρους

490. Βλ. *Grl*: 26–27.

491. Κατά τον Hegel, ο Χριστιανισμός εισήγαγε ιστορικά την εντελή ιδέα της ελευθερίας, βάσει της οποίας έκαστος άνθρωπος αναγνωρίζεται ελεύθερος ως τέτοιος, ανεξαρτήτως έτερων χαρακτηριστικών (γέννηση, κοινωνική ομάδα, διανοητικά επιτεύγματα). Η εισαγωγή της ιδέας της ελευθερίας συνεπάγεται δύο στάδια: α) ο Θεός αποδίδει «άπειρη αξία» σε κάθε άτομο (Individuum), ενώ παράλληλα έκαστο είναι προορισμένο (bestimmt) για την ύψιστη ελευθερία· β) στην «κοσμική κατάσταση» το «θεικό πνεύμα» είναι τρόπον τινά παρόν (gegenwärtig) ως ρυθμιστική αρχή της κοινωνικής οργάνωσης (*Enz III*: § 482A, 301–302)· βλ. Inwood 2013: 543, σχόλιο 3. Πρβλ. *Enz I*: § 163Z, 312: «Η χριστιανική θρησκεία είναι η θρησκεία της απόλυτης ελευθερίας, και μόνο για τους χριστιανούς έχει αξία (gilt) ο άνθρωπος ως τέτοιος στην απειρία και καθολικότητά του»: η αναγνώριση της καθολικής αξίας του ανθρώπου συνεπάγεται την αναγνώριση της προσωπικότητάς του. Βλ. επίσης VPWG: 31.

492. Πρβλ. *Grl*: § 258A, 399, 401 και § 260, 406–407.

493. Πρβλ. *Grl*: § 62A, 133.

σημείων της *Φιλοσοφίας του δικαίου* εις βάρος άλλων, λιγότερο μοντέρνων ή ταιριαστών στις αξίες του παρόντος, καθώς και η κριτική αποτίμησή τους «πρέπει να πάρει στα σοβαρά το όλον ως όλον» (2020: 13). Διαφορετικά, η διαμόρφωση μιας αποδεκτής για το σήμερα θεωρίας, που παρακάμπτει τον λόγο για τον οποίο ο Hegel οδηγείται, λόγου χάρη, στην εισαγωγή της έννοιας του μονάρχη, εμποδίζει την αναγνώριση τυχόν προβλημάτων εντός του συστήματος όπως και την εποικοδομητική κριτική (2020: 12–13).

Ένα βασικό θέμα της εγγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας που αξίζει να επισημανθεί καταληκτικά είναι η σημασία που αποδίδεται στη διαμόρφωση της ατομικής σκοπιάς μέσω της παιδείας: τόσο ο Petersen (1992: 210) όσο και ο Franco (1999: 343) υπογραμμίζουν την ουσιαστική επενέργεια των θεσμών στην αναπαραγωγή της πολιτικής κοινότητας και της προσήκουσας σε αυτή νοοτροπίας. Το κράτος που προσανατολίζεται μόνο στην ανάπτυξη της αρνητικής ελευθερίας αδυνατεί να παραγάγει το φρόνημα που απαιτείται για την διατήρησή του. Απεναντίας, η παρέκκλιση από την εργαλειακή οπτική του κράτους και η συνακόλουθη θεμελίωσή του στη θετική έννοια περί ελευθερίας ως ορθολογικής ελευθερίας προσδίδουν στο ατομικό πράττειν ένα καθολικότερο νόημα μέσω της καλλιέργειας του πολιτικού φρονήματος.

Για τον Petersen (1992: 210) ο Hegel προσανατολίζεται στη διατήρηση της ισορροπίας μεταξύ της λειτουργίας των κρατικών θεσμών, αφενός, και του ανοργάνωτου στοιχείου της κοινής γνώμης, αφετέρου.⁴⁹⁴ Στο ίδιο σημείο ο Petersen τονίζει ότι ο Hegel «διαθέτει μια ασυνήθιστα οξυμένη ματιά για το πόσο πολύ θεσμοί και στέρεες συνήθειες διαμορφώνουν κι επηρεάζουν τη σκέψη και την πράξη των καθεκάστων ατόμων». Η «προτεραιότητα των θεσμών» (1992: 210) συνδέεται άρρηκτα όχι μόνο με την προαναφερθείσα διαμόρφωση του πολιτικού φρονήματος αλλά και με τη μεσολάβηση της ηθικής συνείδησης με αντικειμενικώς αξιούμενα καθήκοντα: ακριβώς επειδή «οι επιμέρους ενασχολήσεις και ενέργειες του κράτους» (*Grl*: § 277, 442) αποδεσμεύονται από τα ατομικά χαρακτηριστικά, το εγγελιανού τύπου κράτος διατηρεί έναν βαθμό αδιαφορίας απέναντι στην υποκειμενικότητα, γεγονός που επιτρέπει την αποδοχή της κριτικής (Petersen 1992: 209, 214, 217 υποσημείωση 20). Ως αντιπαράδειγμα ο Petersen υποδεικνύει το ρουσσωικό μοντέλο: κατά τη γνώμη του, η κοινότητα βασίζεται εν προκειμένω υπερβολικά «στην εσωτερική βούληση των με-

494. Πρβλ. Peperzak 2001: 559–560.

λών της» (1992: 213), κάτι που της στερεί τη δυνατότητα επίδειξης ανοχής απέναντι στη διαφωνία.

Κατόπιν τούτων, θεωρώ αξιοσημείωτο πως οι θέσεις για τη σημασία των θεσμών και την (κατά το δυνατόν) ανεξαρτησία της λειτουργίας τους από την υποκειμενική ιδιοσυγκρασία των ατόμων, είτε αυτά είναι μέλη των κρατικών εξουσιών είτε ιδιώτες, εκφράζονται τόσο στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* του 1805/06 (*JS III*: 263–264) όσο και τη *Φιλοσοφία του δικαίου* (*GrI*: §§ 293, 294 και A), αλλά και σε πανεπιστημιακές παραδόσεις του Hegel στο Βερολίνο (*VGP II*: 228). Τούτη η (κατά Petersen) μερική αδιαφορία προς την υποκειμενικότητα, προκειμένου να εξασφαλιστούν ταυτοχρόνως η δυνατότητα της κριτικής και η ανεξαρτησία της λειτουργίας των θεσμών, συνυφαίνεται οπωσδήποτε με το μέλημα του Hegel για την αναβίβαση των ατόμων —των δημοσίων αξιωματούχων συμπεριλαμβανομένων (*GrI*: §§ 296 και 297)— στην πολιτική οπτική. Η απουσία παραδειγμάτων αμεσότερης πρακτικά πολιτικής ελευθερίας πέρα από τη μεσολαβητική λειτουργία της συνέλευσης και των σωματείων ανάγεται, πέρα από τις ειδικές ιστορικές περιστάσεις, μάλλον στη βαρύτητα που διαθέτουν για τον Hegel οι θεσμοί εν σχέσει με τις υποκειμενικές εκδηλώσεις της πολιτικής αρετής, προς τις οποίες ο ίδιος είναι ήδη από τον πρόλογο της *Φιλοσοφίας του δικαίου* επιτιμητικός.

Αναφορικά, τέλος, με την ανάκυψη επιμέρους ερμηνειών ή «σχολών» της εγγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας αδιαμφισβήτητη φαίνεται η θέση του Ottmann (1977: 5, 22) για την καθοριστική ως προς αυτό σημασία των πολιτικών ρευμάτων της εκάστοτε εποχής. Η διάκριση ανάμεσα στην πολιτική φιλοσοφία του Hegel και στις ύστερες —διά ποικίλων ερμηνειών— επενέργειές της κρίνεται απαραίτητη (Ottmann 2017: 283). Άλλωστε, η ιστορική συγκυρία έχει σημασία για το περιεχόμενο της ίδιας της εγγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας, στο μέτρο που οι προτάσεις του Hegel διατυπώνονται σε μια μεταβατική περίοδο για την Πρωσία. Για τον Grawert (1986: 304, 306) οι ιδέες του Hegel περί κράτους και συντάγματος δεν ταυτίζονται ούτε με την μεταρρυθμιστική μήτε με την παλινρθωτική πτέρυγα· τουναντίον, βασικές παρατηρήσεις του δύνανται να χρησιμοποιηθούν για αντιτιθέμενες θέσεις από αμφότερες τις πλευρές. Κατά τον ίδιο «ο Hegel στέκεται [...] σε μία πολύ προσεκτική γραμμή μεταξύ μεταρρύθμισης και παλινρθωσης» (1986: 308), προσανατολιζόμενος στην ανάπτυξη αλλά και στο μετριασμό ήδη ενυπαρχόντων στην ιστορική κατάσταση τάσεων.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αριστοτέλης: *Aristotelis Politica* (επιμ. W. D Ross). Oxford University Press.
- , *Metaphysica* (επιμ. Jaeger). Oxford University Press.
- Πλάτων: *Πολιτεία*. Αθήνα: Πόλις.
- Θουκυδίδης: *Ιστορία*. Αθήνα: Πόλις.
- Υπεν, Χ. ([1882] 2018). *Ένας εχθρός του λαού*. Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg.
- Πλούταρχος: *Plutarch Lives I. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Harvard University Press.
- Λαβράνου, Α. (2017). *Γνώση, πίστη και πολιτική. Κριτική της υποκειμενικότητας και θεμελίωση της πολιτικής στον Χέγκελ της περιόδου της Ιένας*. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- Λεφέβρ Ζ-Π., & Μασερέ Π. (2013³). *Ο Έγγελος και η κοινωνία*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Νοβάλις (2012). *Σκέψεις*. Αθήνα: στιγμή.
- Νουτσόπουλος, Θ. (2005). *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- , (2009). Το εγγελιανό κείμενο για το *Σύνταγμα της Γερμανίας*: μια κριτική παρουσίαση. *Ουτοπία*, 85, 49–82.
- Ρίττερ, Γ. (1999). *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Σκομβούλης, Μ. (2009). Κριτική του ατομικισμού και κοινωνική εργασία στον Χέγκελ. Η στιγμή της Ιένας (1801-1807). *Ουτοπία*, 85, 133–156.
- Σοφοκλής: *Sophocles I. Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone*. Harvard University Press.
- Στυλιανού, Α. (2014). *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*. Αθήνα: Πόλις.
- Φαράκλας, Γ. (2001). *Αυτό το πράγμα. Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου. Δέκα δοκίμια*. Αθήνα: Νήσος.
- , (2007). *Νόημα και κυριαρχία*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Ψημμένος, Ν. (2009). *G. W. F. Hegel. Μελέτες για τη ζωή και το έργο του*. Αθήνα – Ιωάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (1994). *Ιστορία και μέθοδος*. Αθήνα: Σμίλη.

—, (2014³). *Χέγκελ*. Αθήνα: Πόλις.

Ξενόγλωσση

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

Bienenstock, M. (2018). Hegel über das jüdische Volk. Στο Amit Kravitz & Jörg Nol-ler (επιμ.), *Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie* (σ. 117–134). Mohr Siebeck.

Botzenhart, M. (1985). *Reform, Restauration, Krise*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort ou Judaïsme – Christianisme – Hégélianisme*. Vrin.

—, (2017). Der Begriff des Staates. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 225–245). De Gruyter.

Braune, A. (2011). Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel. *Zeitschrift für politische Theorie*, 2, 151–170.

Buchwalter, A. (2020). Hegels Institutionslehre. Politik, Sittlichkeit und die Philosophie des Geistes. Στο Michael Städtler (επιμ.) *Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit* (σ. 181–201). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Casuso, G. (2017). Kooperation und Exklusion. Zur Aktualität von Hegels Korporationsbegriff. Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 141–155). Paderborn: Wilhelm Fink.

Cavalleri, M. (2020). Concept, Truth, Freedom. Στο Michael Städtler (επιμ.) *Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit* (σ. 35–55). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Denis, H. (1986). Société civile hégélienne et capitalisme. Στο Guy Planty-Bonjour (επιμ.), *Droit et liberté selon Hegel* (σ. 47–88). Presses Universitaires de France.

Deutsches Sprichwörter-Lexicon von Karl Friedrich Wilhelm Wander, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/Wander>.

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>.

- Ferro, B. (2016). Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy. *Hegel Bulletin*, 1–22. 10.1017/hgl.2016.53
- Fleischmann, E. (1986). Hegel et la Restauration en France. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 93–110). Frommann-Holzboog.
- Foufas, N. (2015). *Travail, reconnaissance, maîtrise et servitude chez Hegel*. Αθήνα: Εκδόσεις Ἡτορ.
- , (2018). *La critique de la positivité chez le jeune Hegel*. L’Harmattan.
- Fulda, H. F. (1986). Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel. *Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie - Societas Hegeliana*, 2, 58-105. <https://doi.org/10.11588/heidok.00016305>.
- Franco, P. (1999). *Hegel’s Philosophy of Freedom*. New Haven and London: Yale University Press.
- Glinka, H. (2020). Zur Genealogie von Hegels Begriff des Staates. Στο Michael Städtler (επιμ.) *Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit* (σ. 57–94). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Grawert, R. (1986). Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preußen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischem Konzept. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 257–309). Frommann-Holzboog.
- Henrich, D. (2019⁴). *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Herrmann, S. (2017). Vom Ich im Wir zum Wir im Ich. Einheit und Vielheit in Hegels Theorie der Sittlichkeit. Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 117–139). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Herzog, L. (2017). Hegel als Denker des Marktes. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 209–224). De Gruyter.
- Honneth, A. (2018¹⁰). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- , (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Reclam.
- Horstmann, R-P. (1974). Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der Politischen Anpassung eines Liberalen? *Hegel-Studien*, 9, 241–252.

- , (1987). Einleitung. Στο *G.W.F. Hegel. Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (σ. IX–XXXII). Felix Meiner.
- , (2015²). Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. Στο Manfred Riedel (επιμ.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2* (σ. 276–311). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , (2017). Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 189–208). De Gruyter.
- Houlgate, S. (2005). *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Blackwell Publishing.
- , (2016). Right and Trust in Hegel’s Philosophy of Right. *Hegel Bulletin*, 37(1), 104–116. doi:10.1017/hgl.2016.5
- Hyppolite, J. (1983). *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Éditions du Seuil.
- Ifergan, P. (2014). *Hegel’s Discovery of the Philosophy of Spirit. Autonomy, Alienation, and the Ethical Life: The Jena Lectures 1802–1806*. Palgrave Macmillan.
- Ilting, K-H. (1983). Πρόλογος. Στο Ilting, K-H (επιμ), *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)* (σ. 5–6). Stuttgart: Klett-Cotta.
- , Εισαγωγή. Στο Ilting, K-H (επιμ), *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)* (σ. 17–34). Stuttgart: Klett-Cotta.
- , (1984). The dialectic of civil society. Στο Z. A. Pelczynski (επιμ), *The state and civil society. Studies in Hegel’s Political Philosophy* (σ. 211–226). Cambridge University Press.
- , (2015²). Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. Στο Manfred Riedel (επιμ.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2* (σ. 52–78). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Inwood, M. J., (1984). Hegel, Plato and Greek “Sittlichkeit”. Στο Z. A. Pelczynski (επιμ), *The state and civil society. Studies in Hegel’s Political Philosophy* (σ. 40–54). Cambridge University Press.
- , (2013). *A Commentary on Hegel’s Philosophy of Mind*. Oxford University Press.
- Jaeschke, W. (1986). Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pögg-

- ler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 221–256). Frommann-Holzboog.
- , (2016³). *Hegel Handbuch*. J. B. Metzler Verlag.
- Jütten, T. (2017). Kann Hegel Wettbewerb und Solidarität versöhnen? Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 159–175). Paderborn: Wilhelm Fink
- Kant, I. ([1788] 2003). *Kritik der praktischen Vernunft*. Felix Meiner Verlag.
- Karydas, D. (2020α). *Begriffliche Form und gesellschaftliche Gehalt. Studien zu Hegels Sozialphilosophie*. Νήσος: Αθήνα.
- , (2020β). Allgemeines – Besonderes – Einzelnes. Zur Schlussförmigen Darstellung und dem gesellschaftlichen Gehalt der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie. Στο Michael Städtler (επιμ.) *Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit* (σ. 131–157). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Kervégan, J-F. (2005). *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: PUF.
- , (2008). *L'effectif et le rationnel*. Paris: Vrin.
- Kimmerle, H. (1986). Die Staatsverfassung als „Konstituierung der absoluten sittlichen Identität“ in der Jenaer Konzeption des „Naturrechts“. Der spekulative Charakter von Hegels politischer Philosophie. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 129–147). Frommann-Holzboog.
- Kortian, G. (1984). Subjectivity and civil society. Στο Z. A. Pelczynski (επιμ.), *The state and civil society. Studies in Hegel's Political Philosophy* (σ. 197–210). Cambridge University Press.
- Krüger, H-P. (2014). *Heroismus und Arbeit in der Entstehung der hegelschen Philosophie (1793–1806)*. De Gruyter.
- Langbehn, C. (2017). Beyond the state. Political Culture in Hegel, Marx, and Gramsci. Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 305–330). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Larouche-Tanguay, C. (1985). La thématization hégélienne de la société civile bourgeoise. *Laval théologique et philosophique*, 41(3), 345–360. <https://doi.org/10.7202/400192ar>

- Liebrucks, B. (2015²). Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. Στο Manfred Riedel (επιμ.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2* (σ. 13–51). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Losurdo, D., Marella, & Morris, J. (2004). *Hegel and the Freedom of Moderns*. Duke University Press.
- Lucas, H-C. (1986). „Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?“ Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 175–220). Frommann-Holzboog.
- Lübbe-Wolff, G. (2017). Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf. Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 45–72). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Maihofer, W. (2015²). Hegels Prinzip des modernen Staats. Στο Manfred Riedel (επιμ.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2* (σ. 361–392). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Meist, K. R. (1986). Differenzen in Hegels Deutung der „Neuesten Zeit“ innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 465–501). Frommann-Holzboog.
- Menke, C. (2018). *Autonomie und Befreiung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- , (2019). Dialektik der Befreiung. *Hegel-Studien*, 52, 9–30.
- Montesquieu, ([1748] 1995). *De l'esprit des lois, I*. Éditions Gallimard.
- Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory*. Harvard University Press.
- Nietzsche, F. ([1885] 2020¹⁷). *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe. De Gruyter.
- Ottmann, H. (1977). *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Band I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*. De Gruyter.
- , (2017). Die Weltgeschichte. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 281–297). De Gruyter.

- Pelczynski, Z. A. (1984). Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state. Στο Z. A. Pelczynski (επιμ.), *The state and civil society. Studies in Hegel's Political Philosophy* (σ. 55–76). Cambridge University Press.
- , (1986). Hegel and British Parliamentarism. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 93–110). Frommann-Holzboog.
- Peperzak, A. (1987). *Philosophy and Politics. A commentary on the preface to Hegel's Philosophy of Right*. Martinus Nijhoff Publishers.
- , (2001). *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Springer.
- Petersen, T. (1992). *Subjektivität und Politik*. Frankfurt a. M.: Anton Hain Verlag.
- Pinkard, T. (2000). *Hegel. A biography*. Cambridge University Press.
- , (2017). *Does History Makes Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Harvard University Press.
- Pippin, R. (2017). Hegel, Freedom, The Will. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 23–41). De Gruyter.
- Planty-Bonjour, G. (1986α). Du régime représentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionnelle selon Hegel. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 13–35). Frommann-Holzboog.
- , (1986β). Droit, violence et liberté selon Hegel. Στο Guy Planty-Bonjour (επιμ.), *Droit et liberté selon Hegel* (σ. 205–237). Presses Universitaires de France.
- Prosch, M. (1997). The Korporation in Hegel's Interpretation of Civil Society. Στο Shaun Gallagher (επιμ.), *Hegel, History, and Interpretation* (σ. 196–207). Albany: State University of New York Press.
- Riedel, M. (1982). *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- , (2016²). Εισαγωγή. Στο Manfred Riedel (επιμ.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 1* (σ. 11–49). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ritter, J. (2015²). Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik. Στο Manfred Riedel (επιμ.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2* (σ. 217–244). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rohbeck, J. (2020). Recht und Geschichte. Zur Bedeutung der Geschichtsphilosophie in Hegels Philosophie des Rechts. Στο Michael Städtler (επιμ.) *Die Wirklichkeit der*

- konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit* (σ. 213–228). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Rohrmoser, G. (1970). *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*. Beauchesne.
- Rosenkranz, K. (1870). *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Rosenzweig, F. (2015²). Hegels Begriff der politischen Verfassung. Στο Manfred Riedel (επιμ.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2* (σ. 341–360). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rousseau, J.-J., ([1762] 2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
- Sagriotis, G. (2020). Hegels Rechtsphilosophie im Visier der Kritik. Gans, Marx und Adorno. Στο Michael Städtler (επιμ.) *Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit* (σ. 231–248). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schiller, F. (2008). *Sämtliche Gedichte*. Deutscher Klassiker Verlag.
- Schmidt, G. (1986). La liberté politique selon Hegel. Στο Guy Planty-Bonjour (επιμ.), *Droit et liberté selon Hegel* (σ. 239–264). Presses Universitaires de France.
- Schnädelbach, H. (2017). Die Verfassung der Freiheit. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 261–279). De Gruyter.
- Schüle, J.-G. (2017). Die Korporation als zweite Familie in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 101–116). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber.
- , (2017). Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 1–22). De Gruyter.
- Solomon, R. C. (1983). *In the Spirit of Hegel. A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Städtler, M. (2020). Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit? Zur Einordnung. Στο Michael Städtler (επιμ.) *Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit* (σ. 9–32). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Stern, R. (2006). Hegel's Doppelsatz: A Neutral Reading. *Journal of the History of Philosophy*, 44(2), 235–266. <http://doi.org/10.1353/hph.2006.0032>
- Sven Ellmers & Steffen Herrmann (2017). Die Korporation und ihre wirtschaftliche, soziale und politische Funktion nach Hegel. Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 7—25). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Taylor, C. (2005¹⁷). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Terrier, J. (2001). Pouvoir législatif, opinion publique et participation politique dans la Philosophie du droit de Hegel. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 13, 57–72. <https://doi.org/10.3917/rfhip.013.0057>
- Tunick, M. (1992). *Hegel's political philosophy: interpreting the practice of legal punishment*. Princeton University Press.
- Vieweg, K. (2017). Zur logischen Grundlegung des Begriffs der Korporation in Hegels Rechtsphilosophie. Στο Sven Ellmers & Steffen Herrmann (επιμ.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (σ. 29–43). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Wallace, R. M. (1999). How Hegel Reconciles Private Freedom with Citizenship. *The Journal of Political Philosophy*, 7(2), 419–433. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00084>
- Walton, A. S. (1984). Nation, civil society, state: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality. Στο Z. A. Pelczynski (επιμ.), *The state and civil society. Studies in Hegel's Political Philosophy* (σ. 244–261). Cambridge University Press.
- Waszek, N. (1986). Fox und Pitt. Spannungsfeld britischer Politik im Spiegel des Hegelschen Denkens. Στο Hans-Christian Lucas και Otto Pöggeler (επιμ.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (σ. 111–128). Frommann-Holzboog.
- Wood, A. W. (2015²⁰). Εισαγωγή. Στο Allen W. Wood (επιμ.), *G. W. F. Hegel. Elements of the Philosophy of Right* (σ. vii–xxxiv). Μετάφραση: H. B. Nisbet. Cambridge University Press.
- , (2017). Hegel's Critique of Morality. Στο Ludwig Siep (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (σ. 131–147). De Gruyter.
- Yeomans, C. (2017). Perspectives without Privileges: The Estates in Hegel's Political Philosophy. *Journal of the History of Philosophy* 55(3), 469–490. [doi:10.1353/hph.2017.0050](https://doi.org/10.1353/hph.2017.0050)

Zenkert, G. (1992). Die Macht der öffentlichen Meinung. *Der Staat*, 31(3), 321–345.
<http://www.jstor.org/stable/43642468>